تحقیقی مضامین



تالیف

حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب

ناشر

دارالامین لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض ناشر

سرمایہ امت، ترجمان حق حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے قلم کو اللہ تعالیٰ نے جہاں فقہی وعلمی تحقیقات کے لیے قبول فرمایا ہے وہیں باطل افکار اور امت میں پیدا ہونے والے فتنوں اور راہِ حق سے منحرف نظریات کی مخلصانہ اصلاح کے لیے بھی منتخب فرمایا ہے۔ اللہ رب العزت حضرت کی عمر میں برکت عطا فرمائیں اور ان کی تمام خدمات کو قبول فرمائیں۔ آمین۔

دارالامین کی یہ سعادت ہے کہ وہ حضرت کے قلم سے نکلے ہوئے تحریرات کے اس مجموعے کو چھاپنے کی سعی کر رہا ہے، جس میں درج ذیل تحریرات شامل ہیں:

۱۔ تحفۂ اصلاحی
۲۔ ڈاکٹر اسرار احمد افکار ونظریات
۳۔ تحفہ غامدی
۴۔ تحفہ خیر خواہی
۵۔ ہدیہ فکر
۶۔ جواب نفیس
۷۔ یزید کی شخصیت (مقدمہ رسالہ ابن جوزی)
۸۔ بہائی جماعت
۹۔ مرزا قادیانی

اس سے پہلے دارالامین حضرت کی تحریرات میں سے عمار خان کا نیا اسلام طبع کرنے کی سعادت حاصل کر چکا ہے۔ ہماری کوشش ہوگی کہ حضرت کی ایسی دیگر متفرق تحریرات کو بھی یکجا کر کے قارئین تک پہنچا دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ ہماری کاوشوں کو قبول فرمائے۔

اجمالی فہرست

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ نمبر
1	**مرزا قادیانی کے دعوے اور ان کی تردید**	8
2	حضرت عیسیٰ کے زندہ ہونے اور مصلوب نہ ہونے کی دلیل	20
3	امام مہدی کا احادیث میں ذکر	28
4	مرزا قادیانی کے دعویٰ نبوت کا جھوٹا ہونا خود مرزا کی پیشن گوئیوں کی روشنی میں	30
5	**بہائی جماعت کی خدمت میں چند گزارشات**	37
6	صابر آفاقی صاحب کے نام ڈاکٹر صاحب کا جواب	55
7	**قرآن سے دشمنی نہ کیجئے قرآن کو قرآن کے کہے کے مطابق سمجھئے**	57
8	علم حاصل کرنے کا قرآنی طریقہ	60
9	قرآن کو سمجھنے کیلئے حدیث کی ضرورت کی چند مثالیں	75
10	قرآن کے کہے کے مطابق قرآن کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہونے والی بھیانک غلطیوں میں سے چند ایک مثالیں	78
11	**تحفۂ اصلاحی**	119
12	اجماع امت کی مخالفت	123

13	اصلاحی صاحب کے اصول حدیث وسنت	159
14	اصلاحی صاحب کے اصول تفسیر	238
15	**تحفۂ غامدی**	259
16	پیش لفظ	261
17	غامدی صاحب کا ایک سبق	263
18	امت کے اجماعی اور متفقہ مسائل سے غامدی صاحب کا اختلاف	267
19	غامدی صاحب کی بے اصولیاں	304
20	غامدی صاحب کی بدفہمیاں	315
21	**ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے افکار ونظریات**	329
22	پیش لفظ	332
23	ڈاکٹر اسرار صاحب دینی جماعت کی قیادت کے اہل نہیں	333
24	ڈاکٹر اسرار صاحب قرآن کے خلاف اعمال کی قبولیت کے لئے ایمان کو شرط نہیں مانتے	343
25	ڈاکٹر اسرار صاحب کا اہلسنت کے خلاف قول کہ حقیقی ایمان کے دو رکن ہیں۔تصدیق ویقین اور جہاد	353
26	ڈاکٹر اسرار صاحب کا اہلسنت کے خلاف عقیدہ کہ کسی گناہ پر اصرار ہمیشہ کے لئے جہنمی بناتا ہے	364
27	ڈاکٹر اسرار صاحب کے نزدیک ڈارون کا قرآن و حدیث کے مخالف نظریہ ارتقاء درست ہے	369
28	ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصور دین و مذہب	381

29	ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصور اقامت دین	398
30	ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصور عبادت	407
31	ایک غیر فرض کام کو فرض عین قرار دینا	417
32	مزارعت کے بارے میں غیر منصفانہ فکر	420
33	بغیر دلیل مضاربت کو ناپسندیدہ کہنا	426
34	خراجی زمین کے مفہوم سے عدم واقفیت	429
35	ڈاکٹر اسرار صاحب کا نیم تقلیدی فلسفہ	432
36	ڈاکٹر اسرار صاحب کے منابع فہم قرآن	436
37	حضرت شیخ الہندؒ، مولانا مدنیؒ اور بانی تنظیم اسلامی	455
38	ڈاکٹر اسرار صاحب کی خدمت میں جواب آں غزل	463
39	**تحفۂ خیر خواہی**	479
40	ڈاکٹر عثمانی اور عذاب برزخ	482
41	ڈاکٹر عثمانی اور عقیدہ حیات النبی ﷺ	494
42	ڈاکٹر عثمانی اور دعا میں وسیلہ کا مسئلہ	497
43	ڈاکٹر عثمانی اور تعویذ کا مسئلہ	506
44	ڈاکٹر عثمانی اور ایمان خالص	528
45	**ہدیۂ فکر**	541
46	مقدمہ	544
47	تنظیم فکر ولی اللہی درحقیقت تنظیم فکر سندھی ہے	546
48	تنظیم کے دینی فلسفہ کی غلطیاں	565

49	**جوابِ نفیس**	585
50	حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا اعلیٰ مقصد اور اس سے ان کی دستبرداری	591
51	قربانی کا انوکھا فلسفہ	598
52	حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور انقلاب	602
53	حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا انقلاب اور شیعہ فکر	616
54	دسویں محرم کو سوگ منانا	624
55	دسویں محرم یعنی دن کی قید کے ساتھ شہدائے کربلا کو ایصال ثواب	638
56	حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو ذبح عظیم قرار دینا	641
57	قاضی شریح رحمہ اللہ کی بے احترامی	643
58	**یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزیؒ کی نظر میں**	657

مرزا قادیانی کے دعوے اور ان کی تردید

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ نمبر
1	ولایت کا دعویٰ اور خدا کا کلام کرنا	4
2	مرزا قادیانی مہدی موعود ہے	4
3	خدا کا مرزا کو اپنے کلام میں نبی و رسول کہنا	4
4	محدث ہونے کا دعویٰ	5
5	مثیل مسیح علیہ السلام ہونے کا دعویٰ	5
6	مسیح موعود ہونے کا دعویٰ	5
7	نبی ہونے کا دعویٰ	5
8	مرزا کا شرعی اصطلاح کے مطابق نبی ہونے کا دعویٰ	6
9	بروزی خاتم الانبیاء ہونے کا دعویٰ	6
10	بروزی اور اصل میں کچھ فرق نہیں	7
11	مرزا قادیانی اور حضرت محمد ﷺ کے درمیان کچھ فرق نہ ہونے کا دعویٰ	7
12	مرزا پر حضرت جبرائیل علیہ السلام کا وحی لانا	8
13	مرزا پر کتاب الٰہی نازل ہونے کا دعویٰ اور تشریع کا انوکھا فلسفہ	8
14	قادیانی کے کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ میں محمد رسول اللہ سے مراد مرزا قادیانی ہے	8
15	حضرت محمد ﷺ کے بعد کوئی بھی شخص بطور نبی کے نہیں ہوگا	10
16	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زندہ ہونے اور مصلوب نہ ہونے کی دلیل	13

17	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول اور اس کے بعد کے واقعات	16
18	امام مہدی کا احادیث میں ذکر	20
19	مرزا قادیانی کے دعویٰ نبوت کا جھوٹا ہونا خود مرزا کی پیشن گوئیوں کی روشنی میں	23
20	محمدی بیگم سے شادی کرنے کی پیشین گوئی	23
21	عیسائی مسٹر عبداللہ خاں آتھم سابق ایکٹرا اسسٹنٹ کمشنر کی ہلاکت کی پیشین گوئی:	24
22	اللہ کے نبی ایسے تو نہیں ہوتے	25

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خاتم النبیین و علی آلہ و صحبہ اجمعین و خاتم النبیین۔

حضرت محمد ﷺ کے بعد کسی بھی قسم کے نئے نبی کا نہ ہونا اسلام کے مسلمہ عقائد میں سے ہے۔اس کے برخلاف ماضی قریب میں مرزا غلام احمد قادیانی نام کے ایک شخص نے اپنے نبی ہونے کا دعویٰ کیا۔دعوائے نبوت کی مختصر تاریخ خود مرزا قادیانی کی زبانی ملاحظہ فرمائیے:

ولایت کا دعویٰ اور خدا کا کلام کرنا

''اور خدا کلام اور خطاب کرتا ہے اس امت کے ولیوں کے ساتھ اور ان کے انبیاء کا رنگ دیا جاتا ہے،مگر وہ حقیقت میں نبی نہیں ہوتے کیونکہ قرآن کریم نے شریعت کی تمام حاجتوں کو مکمل کر دیا ہے۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص192)

مرزا قادیانی مہدی موعود ہے

''رسول کریم ﷺ کی پیش گوئیوں سے پتہ چلتا ہے کہ آئندہ بھی کئی تغیرات ہوں گے مہدی کے متعلق جو پیش گوئیاں ہیں۔ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی مہدی ہوں گے۔ان مہدیوں میں سے ایک مہدی تو خود حضرات مرزا صاحب ہیں اور آئندہ بھی مہدی آسکتے ہیں۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص200)

خدا کا مرزا کو اپنے کلام میں نبی و رسول کہنا

''یہ سچ ہے کہ وہ الہام جو خدا نے اس بندے پر نازل فرمایا اس میں اس بندہ کی نسبت نبی اور رسول اور مرسل کے لفظ بکثرت موجود ہیں۔سو یہ حقیقی معنوں پر محمول نہیں ہیں.....مگر مجازی معنوں کی رو سے خدا کا اختیار ہے کہ کسی ملہم کو نبی

کے لفظ سے یا رسول کے لفظ سے یاد کرے۔'' (بحوالہ قانی مذہب ص193)

محدث ہونے کا دعویٰ

''میں نبی نہیں ہوں بلکہ اللہ کی طرف سے محدث (یعنی جس سے اللہ کلام کریں) اور اللہ کا کلیم ہوں تا کہ دین مصطفیٰ کی تجدید کروں۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص194)

مثیل مسیح علیہ السلام ہونے کا دعویٰ

''..... وہ (یعنی محدث) اگرچہ کامل طور پر امتی ہے مگر ایک وجہ سے نبی بھی ہوتا ہے اور محدث کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی نبی کا مثیل ہو اور خدا تعالیٰ کے نزدیک وہی نام پاوے جو اس نبی کا نام ہے۔''

''مجھے مسیح ابن مریم ہونے کا دعویٰ نہیں اور نہ میں تناسخ کا قائل ہوں بلکہ مجھے تو فقط مثیل مسیح ہونے کا دعویٰ ہے۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص201)

مسیح موعود ہونے کا دعویٰ

''میرا دعویٰ یہ ہے کہ میں وہ مسیح موعود ہوں جس کے بارے میں خدا تعالیٰ کی تمام پاک کتابوں میں پیش گوئیاں ہیں کہ وہ آخری زمانے میں ظاہر ہو گا۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص208)

''جس آنے والے مسیح موعود کا حدیثوں سے پتہ لگتا ہے اس کا ان ہی حدیثوں سے یہ نشان دیا گیا ہے کہ وہ نبی ہو گا اور امتی بھی۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص208)

نبی ہونے کا دعویٰ

''اسی طرح اوائل میں میرا یہی عقیدہ تھا کہ مجھ کو مسیح سے کیا نسبت ہے۔ وہ نبی ہے اور خدا کے بزرگ مقربین میں سے ہے.....مگر بعد میں خدا کی وحی بارش کی طرح میرے پر نازل ہوئی اس نے مجھے اس عقیدے پر قائم نہ رہنے دیا

اورصریح طور پر نبی کا خطاب مجھے دیا گیا مگر اس طرح سے ایک پہلو سے نبی اور ایک پہلو سے امتی''۔(بحوالہ قادیانی مذہب ص:203)

''یہ دعا کہ **اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم** پس جب کہ خدا تمہیں یہ تاکید کرتا ہے کہ پنج وقت یہ دعا کرو کہ وہ نعمتیں جو نبیوں اور رسولوں کے پاس ہیں وہ تمہیں بھی ملیں۔ پس تم بغیر نبیوں اور رسولوں کے ذریعہ کے وہ نعمتیں کیونکر پا سکتے ہو۔ لہٰذا ضرور ہوا کہ تمہیں یقین اور محبت کے مرتبے پر پہنچانے کے لیے خدا کے انبیاء وقتاً بعد وقت آتے رہیں جن سے تم وہ نعمتیں پاؤ۔ اب کیا تم خدا کا مقابلہ کرو گے بعد اس کے قدیم قانون کو توڑ دو گے۔''

(بحوالہ قادیانی مذہب ص226)

مرزا کا شرعی اصطلاح کے مطابق نبی ہونے کا دعویٰ

مرزا محمود احمد خلیفہ قادیان نے اپنی کتاب القول الفصل ص 33 پر لکھا:

''میں حضرت مرزا صاحب کی نبوت کی نسبت لکھ آیا ہوں کہ نبوت کے حقوق کے لحاظ سے وہ ویسی ہی نبوت ہے جیسے اور نبیوں کی۔ صرف نبوت کے حاصل کرنے کے طریقوں میں فرق ہے۔ پہلے انبیاء نے بلاواسطہ نبوت پائی اور آپ نے بالواسطہ۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب 235)

اور مرزا محمود نے کتاب حقیقۃ النبوۃ ص 174 میں لکھا:

''پس شریعت اسلام نبی کے جو معنی کرتی ہے اس کے معنی سے حضرت (مرزا) صاحب ہرگز مجازی نبی نہیں ہیں بلکہ حقیقی نبی ہیں۔''

(بحوالہ قادیانی مذہب ص240)

بروزی خاتم الانبیاء ہونے کا دعویٰ

''بروزی طور پر میں وہی نبی خاتم الانبیاء ہوں اور خدا نے آج سے بیس برس پہلے (مرزا کی ایک کتاب) براہین احمدیہ میں میرا نام محمد اور احمد رکھا ہے۔

آں حضرت ﷺ کے خاتم الانبیاء ہونے میں میری نبوت سے کوئی تزلزل نہیں آیا۔ کیونکہ ظل اپنے اصل سے علیحدہ نہیں ہوتا اور چونکہ میں ظلی طور پر محمد ہوں (ﷺ) پس اسی طور سے خاتم النبیین کی مہر نہیں ٹوٹی کیونکہ محمد ﷺ کی نبوت محمد تک ہی محدود رہی یعنی بہرحال محمد ﷺ ہی نبی رہے نہ اور کوئی۔ یعنی جب کہ میں بروزی طور پر آنحضرت ﷺ ہوں اور بروزی رنگ میں تمام کمالات محمدی مع نبوت محمدیہ کے میرے آئینہ ظلیت میں منعکس ہیں تو پھر کون سا الگ انسان ہوا جس نے علیحدہ طور پر نبوت کا دعویٰ کیا۔''

(بحوالہ قادیانی مذہب ص 251)

بروزی اور اصل میں کچھ فرق نہیں

بروز کے معنی حضرت مسیح موعود علیہ السلام نے خود لکھے ہیں کہ اصل اور بروز میں فرق نہیں ہوتا۔ (بحوالہ قادیانی مذہب ص 252)

''اور یہ اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ تھا کہ وہ ایک دفعہ اور خاتم النبیین کو دنیا میں مبعوث کرے گا جیسا کہ آیت وآخرین منھم سے ظاہر ہے کہ پس مسیح موعود خود محمد رسول اللہ ہیں جو اشاعت اسلام کے لیے دوبارہ دنیا میں تشریف لائے۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب 253)

''اور ہمارے نزدیک تو کوئی دوسرا آیا ہی نہیں۔ نہ نیا نبی نہ پرانا بلکہ خود محمد رسول اللہ ﷺ ہی کی چادر دوسرے کو پہنائی گئی ہے اور وہ خود ہی آئے ہیں۔''

(بحوالہ قادیانی مذہب ص 253)

مرزا قادیانی اور حضرت محمد ﷺ کے درمیان کچھ فرق نہ ہونے کا دعویٰ

''حضرت مسیح موعود نے خطبہ الہامیہ میں فرمایا: **من فرق بینی و بین المصطفی ما عرفنی و ما رانی** یعنی جس نے میرے اور حضرت محمد مصطفیٰ کے درمیان فرق کیا اور دونوں کو الگ الگ سمجھا اس نے نہ مجھے شناخت کیا اور پہچانا

اور نہ ہی دیکھا اور سمجھا۔ پس حضور کے اس ارشاد کے مطابق حضور کا دیکھنا اور پہچاننا ان ہی معنوں میں ہے کہ حضور (مرزا صاحب) کو محمد مصطفیٰ ہی یقین کیا جائے۔'' (بحوالہ قادیانی مذہب ص 263)

مرزا پر حضرت جبرائیل علیہ السلام کا وحی لانا

''جو لوگ نبیوں اور رسولوں پر حضرت جبرائیل علیہ السلام کا وحی لانا ضروری شرط نبوت قرار دیتے ہیں۔ ان کے واسطے یہ امر واضح ہے کہ حضرت (مرزا) صاحب کے پاس نہ صرف ایک بار جبرائیل آیا بلکہ بار بار رجوع کرتا تھا اور وحی خداوندی لاتا رہا۔ (بحوالہ قادیانی مذہب ص 272)

مرزا پر کتاب الٰہی نازل ہونے کا دعویٰ اور تشریعی کا انوکھا فلسفہ

''اگر کسی کو غیر شرعی کہتے ہیں تو اس کا صرف یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ کوئی نیا حکم نہیں لایا ہے۔ ورنہ کوئی نبی ہو ہی نہیں سکتا جو شریعت نہ لائے۔ ہاں بعض نئی شریعت لاتے ہیں اور بعض پہلی شریعت ہی دوبارہ لائے ہیں۔ پس شرعی نبی کا مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے کلام لائے۔ رسول کریم ﷺ تشریعی نبی ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ آپ قرآن پہلے لائے اور حضرت مسیح موعود (مرزا صاحب) غیر تشریعی نبی ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ آپ پہلے قرآن نہیں لائے۔ ورنہ قرآن آپ بھی لائے اگر نہ لائے تھے تو خدا تعالیٰ نے یہ کیوں کہا کہ اسے قرآن دے کر کھڑا کیا گیا۔''

(بحوالہ قادیانی مذہب 274)

قادیانی کے کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ میں محمد رسول اللہ سے مراد مرزا قادیانی ہے

مرزا بشیر احمد نے کلمۃ الفصل میں لکھا:

''اگر ہم بفرض محال یہ بات مان بھی لیں کہ کلمہ شریف میں نبی کریم کا اسم

مبارک اس لیے رکھا گیا ہے کہ آپ آخری نبی ہیں تو تب بھی کوئی حرج واقع نہیں ہوتا اور ہم کو نئے کلمہ کی ضرورت پیش نہیں آتی، کیونکہ مسیح موعود نبی کریم سے کوئی الگ چیز نہیں جیسا کہ وہ (مرزا صاحب) خود فرماتا ہے "صار وجودی وجودہ (میرا وجود بعینہ اسی کا وجود ہو گیا)

(قادیانی مذہب ص 266)

مسلمان کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت محمد عبداللہ بن عبدالمطلب اللہ کے رسول ہیں اور آپ کی ختم نبوت کا یہ مطلب ہے کہ آپ کے بعد کسی بھی قسم کا کوئی نیا نبی نہیں ہوگا۔ صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام جن کو اللہ تعالیٰ نے یہود کے مکر و فریب سے بچا کر آسمان پر زندہ اٹھا لیا تھا۔ ان کے بارے میں احادیث میں صراحت کے ساتھ آتا ہے کہ وہ قرب قیامت میں آسمان سے نازل ہوں گے اور آپ ﷺ کے امتی کے طور پر امت کی قیادت فرمائیں گے۔ مرزا قادیانی کے مذکورہ بالا حوالجات سے جو باتیں سامنے آئیں وہ یہ ہیں۔

1- مرزا قادیانی کا دعویٰ ہے کہ وہ بھی اللہ کا نبی اور رسول ہے اور وہ حضرت محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب ﷺ کا بروز اور پرتو ہے، لیکن اصل اور پرتو کے درمیان کچھ فرق نہیں ہے وہ بھی حقیقت میں اصل ہی ہوتا ہے۔

2- حدیثوں میں حضرت مسیح (یعنی عیسیٰ) علیہ السلام کے بارے میں جو تصریح ہے کہ قرب قیامت میں آسمان سے نازل ہوں گے تو اس سے مراد خود مرزا قادیانی ہے اس لیے مذکورہ بالا حوالوں میں اس کو مسیح موعود کہا گیا ہے۔ اس دعویٰ کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مرزا قادیانی نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام وفات پا چکے ہیں اور ان کو آسمان پر زندہ نہیں اٹھایا گیا اور زمین پر نہیں اتریں گے بلکہ مرزا قادیانی کا آنا ہی ان حدیثوں کی مراد ہے۔

3- حدیث میں جس مہدی کے آنے کا وعدہ اور پیش گوئی ہے اس سے مراد مرزا قادیانی ہے۔

آگے ہم مرزا قادیانی کے ان دعوؤں کے دلائل سے جواب لکھتے ہیں۔

حضرت محمد ﷺ کے بعد کوئی بھی شخص بطور نبی کے نہیں ہوگا

پہلی دلیل

1- قرآن پاک میں ہے۔

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ وَ كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا۔ (سورہ احزاب: 40)

ترجمہ: ''محمد تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں، لیکن اللہ کے رسول ہیں اور سب نبیوں کے ختم پر ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جانتا ہے۔''

تمام مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ خاتم النبین کے معنی یہ ہیں کہ آپ آخری نبی ہیں آپ کے بعد کسی کو منصب نبوت پر فائز نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ امام حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اس آیت کے ذیل میں اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

فهذه الاية نص فی انه لا نبی بعده واذا كان لا نبی بعده فلا رسول بالطريق الاولی..... و بذالك وردت الاحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ من حديث جماعة من الصحابةؓ (تفسير ابن كثير ص 193 ج 3)

''یہ آیت اس مسئلہ میں نص اور صریح ہے کہ آں حضرت ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں اور جب آپ کے بعد کوئی نبی نہیں تو رسول بدرجہ اولیٰ نہیں ہوسکتا اور اس مسئلہ پر کہ آپ کے بعد کوئی نبی و رسول نہیں۔ آں حضرت ﷺ کی متواتر احادیث وارد ہیں جو صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہیں۔

امام قرطبی رحمہ اللہ اس آیت کے تحت لکھتے ہیں:

قال ابن عطية هذه الا لفاظ عند جماعة علماء الامة خلفا و سلفا متلقاة علی العموم التام مقتضية نصا انه لا نبی بعده ا (مسلم)

''ابن عطیہ فرماتے ہیں کہ خاتم النبین کے یہ الفاظ تمام قدیم و جدید علماء امت کے نزدیک کامل عموم پر ہیں جو نص قطعی کے ساتھ تقاضا کرتے ہیں کہ آں

حضرت ﷺ کے بعد کوئی بھی نبی نہیں۔''

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ "الاقتصاد" میں فرماتے ہیں:

"ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ و من قرائن احواله انه افهم عدم نبی بعده ابداً و انه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع (اقتصاد فی الاعتقاد ص:123)

''بے شک امت نے بالاجماع اس لفظ (خاتم النبیین) سے یہ سمجھا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی (اور رسول) نہ ہوگا۔ اور اس پر اجماع ہے کہ اس لفظ میں کوئی تاویل و تخصیص نہیں۔ پس اس کا منکر یقیناً اجماع امت کا منکر ہے۔

دوسری دلیل

2- آنحضرت ﷺ نے متواتر احادیث میں (وہ احادیث جن کو روایت کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوں کہ اُن کے جھوٹ پر متفق ہونے یا سب کے کسی غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا احتمال باقی نہ رہے۔ یہ احادیث یقین کا فائدہ دیتی ہیں) اپنے خاتم النبیین ہونے کا اعلان فرمایا۔ اور ختم نبوت کی ایسی تشریح بھی فرما دی کہ اس کے بعد آپ ﷺ کے آخری نبی ہونے میں کسی شک و شبہہ اور تاویل کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

عن ابی هريرةؓ ان رسول الله ﷺ قال مثلی و مثل الانبياء من قبلی كمثل رجل بنی بنيانا فاحسنه و اجمله الا موضع لبنة من زاوية من زوايا فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال فانا اللبنة وانا خاتم النبيين۔ (بخاری و مسلم و اللفظ لمسلم)۔

''حضرت ابوہریرۃ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے بہت ہی

حسین وجمیل محل بنایا، مگر اس کے کسی کونے میں ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی۔ لوگ اس کے گرد گھومنے اور اس پر عش عش کرنے لگے اور یہ کہنے لگے کہ یہ ایک اینٹ بھی کیوں نہ لگا دی گئی؟ آپ نے فرمایا میں وہی (کونے کی آخری) اینٹ ہوں اور میں نبیوں کو ختم کرنے والا ہوں۔''

(ب) عن سعد بن ابی وقاص ؓ قال قال رسول الله ﷺ لعلی انت منی بمنزلة هارون من موسیٰ الا انه لا نبی بعدی۔

(صحیح بخاری ج: 2، ص: 633)

''حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی ؓ سے فرمایا تم مجھ سے وہی نسبت رکھتے ہو جو ہارون کو موسیٰ علیہ السلام سے تھی مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں۔

(ج) عن ثوبان ؓ قال قال رسول الله ﷺ انه سیکون فی امتی کذابون ثلاثون کلهم یزعم انه نبی و انا خاتم النبیین لا نبی بعدی۔

(ابو داؤد ج: ۲، ص: ۲۲۸)

''حضرت ثوبان ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت میں تیس جھوٹے پیدا ہوں گے۔ ہر ایک یہی کہے گا کہ میں نبی ہوں، حالانکہ میں خاتم النبیین ہوں میرے بعد کسی قسم کا نبی نہیں۔

(د) عن انس بن مالك ؓ قال قال رسول الله ﷺ ان الرسالة و النبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی۔ (ترمذی ص: 51 ، ج: 2)

''حضرت انس بن مالک ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا بلاشبہ رسالت ونبوت ختم ہو چکی ہے۔ پس میرے بعد کوئی رسول ہے اور نہ نبی۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زندہ ہونے اور مصلوب نہ ہونے کی دلیل

پہلی دلیل

قرآن پاک میں ہے:

وقولهم انا قتلنا المسیح

''(یہود ملعون ہوئے بہ سبب) ان کے قول کے کہ ہم نے مسیح عیسیٰ بن مریم کو جو اللہ کے رسول تھے قتل کیا حالانکہ نہ انہوں نے ان کو قتل کیا اور نہ ہی ان کو صلیب پر لٹکایا، لیکن اُن کو اشتباہ ہو گیا۔

آگے فرمایا:

وما قتلوه یقینا بل رفعه الله الیه و کان الله عزیزا حکیما۔

''یہود نے یقینی طور پر ان (عیسیٰ علیہ السلام) کو قتل نہیں کیا بلکہ ان کو اللہ نے اپنی طرف (یعنی آسمان پر) اٹھا لیا۔''

یہ بات مسلم ہے کہ یہود حضرت عیسیٰ علیہ کے جانی دشمن تھے اور انہوں نے آپ کو قتل کرنے کی سازش کی، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی سازش کو ناکام بنا دیا اور وہ نہ ان کو قتل کر سکے اور نہ ہی حضرت عیسیٰ علیہ کو صلیب پر لٹکا سکے۔

یہ کہنا صحیح نہیں کہ صلیب پر لٹکایا گیا ہو، لیکن قتل نہ کر پائے ہوں، کیونکہ صلیب پر ہی لٹکا کر قتل کیا جاتا تھا جب قرآن نے قتل کی نفی کی تو معلوم ہوا کہ صلیب پر قتل نہیں کیے گئے اور جب صلیب کی نفی کی تو معلوم ہوا کہ صلیب پر لٹکائے بھی نہیں گئے۔

اور اگر یہ صورت بھی ہو کہ قتل کے بعد صلیب پر لٹکاتے تھے تو یہود کا دعویٰ تو یہ تھا کہ انہوں نے صلیب پر بھی لٹکایا تھا۔ قرآن پاک نے اس کی نفی کی اور کہا کہ ان کو صلیب پر نہیں لٹکایا گیا۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ پھر یہود نے کس کو صلیب پر لٹکایا؟

اس کے جواب میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہود نے شبہہ اور اشتباہ میں کسی اور کو قتل کیا اور اسی کو صلیب پر لٹکایا۔ حضرت عیسیٰ علیہ کو وہ قتل بھی نہیں کر سکے۔ اسی کو قرآن نے کہا: **وما قتلوه و ما صلبوه ولكن شبه لهم۔**

دوسری دلیل

و ان من اهل الكتب الاليؤ منن به قبل موته۔

''(قرب قیامت کے زمانہ میں) نہیں کوئی اہل کتاب مگر یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام پر ان کی موت سے پہلے ایمان لائے گا۔''

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ''صحیح قول فقط یہی ہے کہ دونوں ضمیریں (یعنی بہ اور موتہٖ میں) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہیں۔''

اس قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اہل کتاب (یعنی عیسائی) تو اپنی موت سے پہلے یعنی زندگی میں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان رکھتے ہیں۔ پھر اس کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ ہاں اگر یہ مراد ہو کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے پہلے اہل کتاب ان پر ایمان لے آئیں گے تو اس ذکر میں بلاشبہ فائدہ ہے کہ ان کی وفات سے پیشتر جب ان کا آسمان سے نزول ہوگا تو اہل کتاب ان کو دیکھ کر ان کو مانیں گے اور ان کے بارے میں اپنے عقیدے کی تصحیح کریں گے۔

ان دو آیتوں سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ کو نہ قتل کیا گیا اور نہ ہی صلیب پر لٹکایا گیا بلکہ خود ارادہ بد رکھنے والوں کو اشتباہ میں ڈال دیا گیا اور یہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ ابھی زندہ ہیں اور ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے آئیں گے اور اس وقت موجود اہل کتاب یعنی عیسائی ان کو سچا تسلیم کریں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ پھر اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کہاں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے:

اذ قال الله يعيسى انى متوفيك و رافعك الى

''جب اللہ نے کہا اے عیسیٰ بے شک میں آپ کو پورا لینے والا ہوں اور

آپ کو اپنی طرف اٹھانے والا ہوں۔''

جب اوپر کے دلائل سے واضح ہو گیا کہ ابھی تک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی موت نہیں ہوئی تو متوفیك اس معنی میں تو نہیں ہو سکتا کہ میں آپ کو وفات یعنی موت دینے والا ہوں۔ (یعنی جسم و روح سمیت)

علاوہ ازیں اگر **متوفيك** کا مطلب وفات اور موت دینے کے معنی میں لیا جائے تو پھر رافعك الی کا کیا مطلب اور اس کے ذکر کی کیا ضرورت ہوئی؟ کیونکہ قدرتی موت ہو یا قتل دونوں صورتوں میں نیک لوگوں اور خصوصا انبیاء علیہم السلام کی ارواح کو بلند مقام دیے ہی جاتے ہیں اور اگر بلند مرتبہ مراد ہو تو قتل و شہادت کی صورت میں تو درجہ زیادہ بلند ہو جاتا ہے۔ پھر قدرتی موت کے ساتھ اس کے ذکر کا کیا فائدہ۔

نیز قرآن پاک میں ایک اور مقام میں **متوفی** کا فعل **تو فی** واقع ہے، لیکن موت کے معنی میں نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ **متوفی** کا معنی وفات یعنی موت دینا نہیں ہے۔

فرمایا:

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى..... (سورۂ زمر: 42)

ترجمہ: ''اللہ کھینچ لیتا ہے جانیں جب وقت ہو ان کے مرنے کا اور جو نہیں مرے ان کو کھینچ لیتا ہے ان کی نیند میں۔ پھر جن پر موت ٹھہرا دی ان کو تو رکھ چھوڑتا ہے اور دوسروں کو ایک وقت تک چھوڑ دیتا ہے۔''

دیکھئے توفی کا ترجمہ کھینچ لینا یا لے لینا ہے موت دینا نہیں کیونکہ جن لوگوں کو ابھی موت نہیں آئی نیند میں ان کی ارواح کی توفی کا ذکر ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ توفی تو ہے، لیکن موت نہیں ہے غرض ثابت ہوا کہ توفی کا معنی موت دینے کا کرنا صحیح نہیں۔

غرض قرآن پاک نے خوب وضاحت کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کو اللہ تعالیٰ نے روح وجسم سمیت دنیا سے اوپر اٹھا لیا یعنی آسمان پر اٹھا لیا اور وہ ابھی تک زندہ ہیں اور قیامت سے پیشتر دنیا میں اتارے جائیں گے۔

اسی بات پر پوری امت محمدیہ کا اجماع ہے۔تفسیر جامع البیان میں ہے۔

الاجماع علی انه حی فی السماء و ینزل و یقتل الدجال و یؤید الدین۔

''اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر زندہ ہیں اور نازل ہوں گے اور دجال کو قتل کریں گے اور دین کی مدد کریں گے۔

یہی مضمون قدرے تفصیل سے حدیث میں بھی وارد ہے۔

(1) امام حسن بصری رحمہ اللہ سے مرسل روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہود سے فرمایا عیسیٰ علیہ السلام ابھی نہیں مرے وہ قیامت کے قریب ضرور لوٹ کر آئیں گے۔

تنبیہ:

رہی یہ آیت:

و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل۔

''اور نہیں محمد مگر رسول۔ یقیناً ان سے پہلے بھی رسول گزرے''

قد خلت کا یہ ترجمہ کرنا کہ وفات پا گئے غلط ہے بلکہ اس کا اصل ترجمہ ہے گزر گئے یعنی روئے زمین سے گزر گئے اور چلے گئے۔حضرت عیسیٰ علیہ پر بھی یہ معنی صادق آتا ہے کیونکہ آپ کو جب آسمان پر اٹھا لیا گیا تو آپ روئے زمین پر سے گزر گئے اور چلے گئے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول اور اس کے بعد کے واقعات

(1) عن النواس بن سمعان رضی اللہ عنہ قال ذکر رسول الله ﷺ الدجال ذات غداة..... فبینما هو کذلك اذ بعث الله المسیح بن مریم فینزل عند المنارة البیضاء شرقی دمشق بین مهروز تین واضعا کفیه علی اجنحة ملکین اذا طاطا راسه قطر و اذا رفعه تحدر منه جمان کا للؤلؤ فلایحل لکافر یجد ریح نفسه الامات و نفسه ینتهی حیث ینتهی طرفه فیطلبه حتی یدرکه

بباب لد فیقتله.....الخ

حضرت نواس بن سمعان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے دجال کا ذکر کیا.....(اور کہا کہ دجال اس حالت میں ہوگا کہ) اللہ تعالیٰ مسیح بن مریم کو بھیجیں گے تو وہ دمشق کے مشرقی جانب سفید منارہ کے پاس اتریں گے اس حال میں کہ آپ پر زرد رنگ کا جوڑا ہوگا اور آپ اپنی دونوں ہتھیلیاں دو فرشتوں کے پروں پر رکھے ہوں گے جب آپ اپنا سر جھکائیں گے تو قطرے ٹپکیں گے اور جب اپنا سر اوپر اٹھائیں گے تو موتی کی طرح چنا دی کے ٹکڑے گریں گے (مراد ہے کہ آپ انتہائی حسین ہوں گے) جو کافر بھی آپ کے سانس کی ہوا پائے گا وہ مر جائے گا اور آپ کے سانس کی ہوا آپ کی حد نگاہ تک پہنچے گی۔آپ دجال کو تلاش کریں گے۔یہاں تک کہ آپ اس کو باب لد پر پائیں گے اور اس کو قتل کریں گے۔

پھر عیسیٰ علیہ السلام کے پاس کچھ لوگ آئیں گے جن کو اللہ نے دجال سے محفوظ رکھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کے چہرے سے سفر کا غبار جھاڑیں گے اور ان کو جنت میں ان کے درجوں کی خبر دیں گے۔

ان ہی حالات میں اللہ تعالیٰ عیسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجیں گے کہ میں اپنے ایسے بندوں کو نکالنے لگا ہوں جن سے لڑنے کی طاقت کسی میں نہیں ہے۔لہٰذا آپ میرے بندوں کو کوہ طور پر محفوظ کر لیجئے۔

اور اللہ تعالیٰ یاجوج اور ماجوج کو چھوڑیں گے جو ہر بلند جگہ سے تیزی سے نیچے اتریں گے ان کے شروع یعنی آگے کے لوگ بحیرہ طبریہ پر سے گزریں گے تو اس کا سارا پانی پی جائیں گے یہاں تک کہ جب پیچھے والے وہاں سے گزریں گے تو کہیں گے کہ یہاں کبھی پانی ہوا کرتا تھا۔

اللہ کے نبی عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی محصور ہوں گے یہاں تک کہ (کھانے کی اشیاء کی تنگی کے باعث) آج کے تمہارے نزدیک سو دینار سے ایک بیل کی سری زیادہ قیمتی ہوگی۔

اللہ کے نبی عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی یاجوج ماجوج کی ہلاکت کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا کریں گے تو اللہ تعالیٰ ان کی گردنوں میں کیڑا پیدا کر دیں گے جس سے وہ مر جائیں گے.....الخ

2- امام ابوداؤدؒ اپنی سنن میں اور امام احمد بن حنبلؒ اپنی مسند میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تمام انبیاء باپ شریک بھائی ہیں مائیں مختلف ہیں یعنی شریعتیں مختلف ہیں جب کہ دین جو کہ اصول شریعت ہیں وہ سب کا ایک ہے اور میں عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ سب سے زیادہ قریب ہوں اس لیے کہ میرے اور ان کے درمیان کوئی نبی نہیں ہے۔ وہ نازل ہوں گے۔ جب ان کو دیکھو تو پہچان لینا وہ میانہ قد ہوں گے۔ ان کا رنگ سرخ اور سفیدی کے درمیان ہوگا۔ ان پر دو رنگے ہوئے کپڑے ہوں گے سر کی یہ شان ہوگی کہ گویا پانی ٹپک رہا ہے اگرچہ اس کو کسی قسم کی تری نہیں ہوگی۔ صلیب کو توڑیں گے جزیہ کو اٹھائیں گے۔ سب کو اسلام کی طرف بلائیں گے۔ اللہ تعالیٰ ان کے زمانہ میں سوائے اسلام کے تمام مذاہب نیست و نابود کر دے گا اور اللہ تعالیٰ ان کے زمانہ میں مسیح دجال کو قتل کرائے گا۔ پھر تمام روئے زمین پر ایسا امن ہو جائے گا.....عیسیٰ علیہ السلام زمین پر چالیس سال ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور مسلمان ان کی نماز جنازہ پڑھیں گے اور ان کو دفن کریں گے۔

(3) عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ ینزل عیسیٰ بن مریم علیہ السلام فیقول امیر ھم المھدی تعال صل لنا۔ (الحدیث)

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا عیسیٰ علیہ نازل ہوں گے (یعنی اتریں گے) تو مسلمانوں کے امیر مہدی ان سے کہیں گے آیئے ہمیں نماز پڑھایئے (عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے تمہارا بعض بعض پر امیر ہے یعنی تم میں سے ایک دوسروں پر امیر ہے۔ اس فضیلت کی بناء پر جو اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا فرمائی ہے) (المنار المنیف 147)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبی ﷺ کے بعد ولادت نہ ہوگی۔ بلکہ وہ تو

آپ ﷺ کے دنیا میں تشریف لانے سے پہلے ہی پیدا ہو چکے تھے اور آسمان پر اٹھا لیے گئے تھے۔ امام مہدی علیہ السلام کے زمانے میں وہ دو فرشتوں کے سہارے دمشق شہر میں ایک منارہ پر اتریں گے۔ انتہائی حسین ہوں گے کوئی کافر ان کے سانس کی ہوا کہ تاب نہ لا سکے گا اور مر جائے گا۔ وہ دجال کو باب لد پر قتل کریں گے۔ یاجوج و ماجوج ان کی زندگی میں نکلیں گے اور بڑی تباہی مچائیں گے۔ پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زندگی ہی میں ان کی اور ان کے ساتھیوں کی دعا پر اللہ تعالیٰ یاجوج و ماجوج کو ہلاک کر دیں گے۔ ان کے زمانے میں بالآخر صرف ایک دین اسلام ہی رہ جائے گا۔ باقی تمام ادیان بشمول عیسائیت اور یہودیت کے دنیا سے ختم ہو جائیں گے۔

مرزا قادیانی میں ان میں سے کوئی بات بھی تو نہیں ملتی۔

امام مہدی کا احادیث میں ذکر

1- عن ام سلمة ؓ قالت سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یقول المهدی من عترتی من ولد فاطمة۔

ترجمہ: ''حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ مہدی میری نسل اور فاطمہ کی اولاد میں سے ہوگا۔

(ابوداؤد ج:2 ص:588)

2- عن عبدالله ؓ عن النبی ﷺ قال لو لم یبق من الدنیا الایوم قال زائدة لطول اللّٰہ ذلك الیوم حتی یبعث رجلا منی او من اهل بیتی یواطی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی زاد فی حدیث فطر یملأ الارض قسطا کما ملئت ظلما و جورا۔

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ نقل کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر دنیا کا صرف ایک دن باقی بچے گا تو اللہ تعالیٰ اس دن کو لمبا کر دیں گے تا کہ میرے اہل بیت سے ایک شخص کو اٹھائیں جس کا نام میرے نام کے موافق اور جس کے والد کا نام میرے نام کے موافق ہوگا۔ وہ زمین کو عدل و انصاف بھر دے گا جس طرح وہ (اس سے پہلے) ظلم و زیادتی سے بھری ہوگی۔ (ابوداؤد، ج:2 ص:588)

(3) عن ابی سعید الخدری ؓ قال قال رسول اللّٰہ ﷺ المهدی منی اجلی الجبهة اقنی الانف یملأ الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا و یملك سبع سنین۔

''ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری ؓ نقل کرتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا مہدی مجھ سے ہوگا۔ (یعنی میری نسل سے ہوگا اس کا چہرہ خوب

نورانی چمک دار اور ناک ستواں و بلند ہوگی۔ زمین کو عدل سے بھر دے گا جس طرح وہ پہلے ظلم و جور سے بھری ہوگی اور وہ (کم سے کم) سات سال حکومت کرے گا۔

(4) عن ابی هریرة ؓ عن النبی ﷺ قال یکون فی امتی المهدی ان قصر فسبع و الاثمان والا فتسع تنعم امتی فیها نعمة لم ینعموا مثلها یرسل السماء علیهم مدرارا ولا یدخر الارض شیئا من النبات والمال کدوس یقوم الرجل یقول یا مهدی اعطنی فیقول خذه۔

ترجمہ: ''حضرت ابوہریرہ ؓ سے نقل ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میری امت میں ایک مہدی ہوگا۔ اس کی خلافت کی مدت اگر کم ہوئی تو سات سال ورنہ آٹھ یا نو سال ہوگی۔ میری امت اس کے زمانے میں اس قدر خوشحال ہوگی کہ اتنی خوشحال اس سے پہلے نہ ہوئی ہوگی۔ آسمان سے (حسب ضرورت) موسلا دھار بارش ہوگی اور زمین اپنی تمام پیداوار کو اُگا دے گی ایک شخص کھڑا ہو کر سوال کرے گا تو مہدی کہیں گے۔ (اپنی حسب خواہش خزانہ میں جا کر) خود لے لو۔ (مجمع الزوائد ج:7 ص:317)

(5) عن ابی هریرة ؓ قال قال رسول اللّٰہ ﷺ یخرج رجل یقال له السفیانی فی عمق دمشق وعامة من یتبعه من کلب فیقتل حتی یبقر بطون النساء ویقتل الصبیان فتجتمع لهم قیس فیقتلها حتی لا یمنع ذنب تلعة و یخرج رجل من اهل بیتی فی الحرم فیبلغ السفیانی فیبعث الیه جندا من جنده یهز مهم فیسیر الیه السفیانی بمن معه حتی اذا صار ببیداء من الارض خسف بهم فلاینجو منهم الا المخبر عنهم۔

ترجمہ: حضرت ابوہریرۃ ؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا دمشق کے اطراف سے ایک شخص سفیانی نام کا خروج کرے گا جس کے عام پیروکار قبیلہ کلب کے لوگ ہوں گے۔ یہ قتل عام کرے گا۔ یہاں تک کہ عورتوں

کے پیٹ چاک کرے گا اور بچوں تک کو قتل کرے گا۔ اس کے مقابلہ کے لیے قبیلہ قیس کے لوگ جمع ہوں گے۔ سفیانی ان سے بھی جنگ کرے گا اور اس کثرت سے لوگوں کو قتل کرے گا کہ مقتولین سے کوئی وادی نہ بچے گی۔ (اسی دوران) میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کا ظہور ہوگا حرم میں (مراد امام مہدی ہیں) سفیانی کو اس کی اطلاع پہنچے گی تو اپنا ایک لشکر ان سے جنگ کے لیے بھیجے گا۔ اس کا لشکر شکست کھا جائے گا تو خود سفیانی اپنے ہمراہیوں کو لے کر چلے گا یہاں تک کہ جب مقام بیداء (یعنی مکہ و مدینہ کے درمیان چٹیل میدان) میں پہنچے گا تو ان سب کو زمین میں دھنسا دیا جائے گا اور سوائے ایک خبر دینے والے کے کوئی نہ بچے گا۔ (مستدرک ج:4،ص:520)

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیثوں میں امام مہدی علیہ السلام کا جو ذکر ملتا ہے اس کے مطابق وہ رسول اللہ ﷺ کے ہم نام ہوں گے۔ ان کے والد کا نام عبداللہ ہوں گا۔ حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے ہوں گے۔ سات سے نو سال تک حکمرانی کریں گے۔ دشمنوں سے جنگ اور لڑائی کریں گے۔ ان کے زمانے میں سفیانی اور اس کا لشکر مقام بیداء میں دھنسا دیا جائے گا۔ خوشحالی اور عدل و امن کا دور دورہ ہوگا ان کا ظہور حرم میں ہوگا۔

مرزا قادیانی میں ان میں سے کوئی بھی تو بات موجود نہیں۔ حالانکہ ان احادیث کا مصداق امام مہدی تو صرف وہی شخص ہوسکتا ہے جس میں یہ تمام باتیں پائی جاتی ہوں صرف ایک آدھ بھی نہیں۔

مرزا قادیانی کے دعویٰ نبوت کا جھوٹا ہونا خود مرزا کی پیشن گوئیوں کی روشنی میں

سچی پیشین گوئیاں سچے نبی کے حق میں معجزہ اور دلیل نبوت ہوتی ہیں۔ مرزا قادیانی کی پیشین گوئیاں غلط نکلیں، جب کہ ایک پیشین گوئی بھی پوری نہ ہو تو نبوت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔

محمدی بیگم سے شادی کرنے کی پیشین گوئی

10 مئی 1888ء کے مرزائی اشتہار میں تفصیل شائع ہوئی۔

''محمدی بیگم کے ماموں (مرزا امام الدین وغیرہ) جو مجھ کو میرے دعویٰ الہام میں مکار اور دروغ گو خیال کرتے تھے مجھ سے کوئی نشانی آسمانی مانگتے تھے۔ اس وجہ سے کئی دفعہ ان کے لیے دعا کی گئی۔ سو وہ دعا قبول ہو کر خدا تعالیٰ نے یہ تقریب قائم کی..... خدائے قادر وحکیم مطلق نے مجھے فرمایا کہ اس شخص کی دختر کلاں (محمدی بیگم) کے نکاح کے لیے سلسلہ جنبانی کر اور ان سے کہہ دے کہ تمام سلوک اور مروت تم سے اسی شرط سے کیا جائے گا اور یہ نکاح تمہارے لیے موجب برکت اور ایک رحمت کا نشان ہوگا، لیکن اگر نکاح سے انحراف کیا تو اس لڑکی کا انجام نہایت ہی برا ہوگا اور جس کسی دوسرے شخص سے بیاہی جائے گی وہ روز نکاح سے اڑھائی سال تک اور ایسا ہی والد اس دختر کا تین سال تک فوت ہو جائے گا..... پھر ان دنوں میں جو بار بار توجہ کی گئی تو معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے یہ مقرر کر رکھا ہے کہ وہ احمد بیگ کی دختر کلاں کو..... ہر ایک روک دور کرنے کے بعد انجام کار اسی عاجز کے نکاح میں لائے گا.....''

(تبلیغ رسالت ص:115, 117 بحوالہ رئیس قادیان)

''بدخیال لوگوں کو واضح ہو کہ ہمارا صدق یا کذب جانچنے کے لیے ہماری پیش گوئی سے بڑھ کر اور کوئی محل امتحان نہیں ہوسکتا۔''

(تبلیغ رسالت ج:1،ص:117، بحوالہ ارفع)

''میں بار بار کہتا ہوں کہ نفس پیش گوئی داماد احمد بیگ کی تقدیر مبرم ہے۔ اس کا انتظار کرو۔ اور اگر میں جھوٹا ہوں تو یہ پیش گوئی پوری نہیں ہوگی اور میری موت آجائے گی۔''

''یاد رکھو کہ اس پیش گوئی کی دوسری جزو (سلطان محمد کی موت) پوری نہ ہوئی تو میں ہر ایک بد سے بد تر ٹھہروں گا۔ اے احمقو یہ انسان کا افتراء نہیں نہ یہ کسی خبیث مفتری کا کاروبار ہے۔ یقیناً سمجھو کہ یہ خدا کا سچا وعدہ ہے۔ وہی خدا جس کی باتیں نہیں ٹلتی ہیں۔'' (بحوالہ رئیس قادیان ص:166)

نتیجہ

لیکن نہ تو مرزا قادیانی کا نکاح مرزا احمد بیگ کی بیٹی محمدی بیگم سے ہوا اور نہ ہی محمدی بیگم کے شوہر اور مرزا احمد بیگ کے داماد مرزا سلطان محمد کا انتقال ہوا بلکہ وہ مرزا قادیانی کے انتقال کے بعد بھی بڑی عمر تک زندہ رہا۔

عیسائی مسٹر عبداللہ خاں آتھم سابق ایکٹرا اسسٹنٹ کمشنر کی ہلاکت کی پیشین گوئی:

اس پیشین گوئی کے بارے میں مرزا قادیانی کے الفاظ یہ تھے۔

''آج رات جو مجھ پر کھلا وہ یہ ہے کہ جب میں نے بہت تضرع اور ابتہال سے جناب الٰہی میں دعا کی کہ تو اس امر میں فیصلہ کر اور ہم عاجز بندے ہیں تیرے فیصلہ کے سوا کچھ نہیں کر سکتے تو اس نے مجھے یہ نشان بشارت کے طور پر دیا کہ اس بحث میں دونوں فریقوں میں سے جو فریق عمداً جھوٹ کو اختیار کر رہا ہے اور عاجز انسان (یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کو خدا بنا رہا ہے۔

وہ انہی دنوں مباحثہ کے لحاظ سے یعنی فی دن ایک مہینہ لے کر یعنی پندرہ ماہ تک ہاویہ میں گرایا جائے گا اور اس کو سخت ذلت پہنچے گی۔ بشرطیکہ حق کی طرف رجوع نہ کرے.....

''میں اس وقت اقرار کرتا ہوں کہ اگر یہ پیش گوئی جھوٹی نکلی یعنی وہ فریق جو خدا تعالیٰ کے نزدیک جھوٹ پر ہے وہ پندرہ ماہ کے عرصہ میں آج کی تاریخ سے بسزائے موت ہاویہ میں نہ پڑے تو میں ہر ایک سزا کے اٹھانے کے لیے تیار ہوں۔ مجھ کو ذلیل کیا جائے۔ روسیاہ کیا جائے۔ میرے گلے میں رسہ ڈال دیا جائے۔ مجھ کو پھانسی دیا جائے۔ ہر ایک بات کے لیے تیار ہوں۔ اور میں اللہ جل شانہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ ضرور وہ ایسا ہی کرے گا ضرور کرے گا ضرور کرے گا زمین و آسمان ٹل جائیں پر اس کی باتیں نہ ٹلیں گی۔''

(بحوالہ رئیس قادیان ج: دوم،ص:164)

نتیجہ

یہ آتھم جس کے سوا سال میں ہلاک ہونے کی پیش گوئی کی گئی وہ ایک ضعیف العمر بیمار شخص تھا اور ہر چند کہ اس رنجور روسال خوردہ شخص کو موت کے تمام قرائن موجود تھے، لیکن خدائے غیور کو قادیانی متنبّی کی رسوائی منظور تھی اس لیے باوجودیکہ ڈاکٹروں کی بھی رائے تھی کہ وہ چھ ماہ سے زیادہ جانبر نہ ہو سکے گا آتھم ڈھائی تین سال تک زندہ رہا۔

اللہ کے نبی ایسے تو نہیں ہوتے

مرزا قادیانی نے اپنے آپ کو مسیح موعود کہا۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا تو وہ صلیب کو توڑیں گے جس کا مطلب یہ ہے کہ صلیب پرستی کو ختم کر دیں گے اور ظاہری صلیبیں بھی توڑ دی جائیں گی۔ لیکن مرزا قادیانی نے اس کے برخلاف صلیب پرستوں کی اطاعت کو فرض قرار دیا، ان کے لیے دعائیں کی اور اپنے خاندان و جماعت کو ان کا خود کاشتہ پودا کہا۔ انگریز لیفٹیننٹ گورنر سے التماس کرتے ہوئے لکھا:

''صرف یہ التماس ہے کہ سرکار دولت مدار ایسے خاندان کی نسبت جس کو 50 برس کے متواتر تجربے سے ایک وفادار اور جانثار خاندان ثابت کر چکی ہے اور جس کی نسبت گورنمنٹ عالیہ کے معزز حکام نے ہمیشہ محکم رائے سے اپنی چٹھیات میں یہ گواہی دی ہے کہ وہ قدیم سے سرکار انگریز کے پکے خیر خواہ اور خدمت گزار ہیں۔ اس خود کاشتہ پودے کی نسبت نہایت عظیم، احتیاط اور تحقیق و توجہ سے کام لے۔ اپنے ماتحت حکام کو اشارہ فرمائے کہ وہ بھی اس خاندان کی ثابت شدہ وفاداری اور اخلاص کا لحاظ رکھے کہ مجھے اور میری جماعت کو خاص عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھے کیونکہ میرے خاندان نے سرکار انگریزی کی راہ میں اپنا خون بہانے اور جان دینے سے فرق نہیں کیا۔ نہ اب فرق ہے۔ لہٰذا ہمارا حق ہے کہ خدمات گزشتہ کے لحاظ سے سرکاری دولت مدار کی پوری عنایات اور خصوصیت کی توجہ کی درخواست کریں تا کہ ہر شخص بے وجہ ہماری آبروریزی کے لیے دلیری نہ کر سکے اور کسی قدر اپنی جماعت کے نام ذیل میں لکھتا ہوں.....'' (کتاب البریہ'' مندرجہ ''روحانی خزائن'' ص: ، ج:13)

''میری عمر کا اکثر حصہ اس سلطنت انگریزی کی تائید اور حمایت میں گزرا ہے، اور میں نے ممانعت جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارہ میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں اور اشتہارات شائع کئے ہیں کہ اگر وہ رسائل اور کتابیں اکٹھی کی جائیں تو پچاس الماریاں ان سے بھر سکتی ہیں میں نے ایسی کتابوں کو تمام ممالک عرب اور مصر اور شام اور کابل اور روم تک پہنچا دیا ہے۔ میری ہمیشہ کوشش رہی ہے کہ مسلمان اس سلطنت کے سچے خیر خواہ ہو جائیں اور مہدی خونی اور مسیح خونی کی بے اصل روائتیں اور جہاد کے جوش دلانے والے مسائل جو احمقوں کے دلوں کو خراب کرتے ہیں ان کے دلوں سے معدوم ہو جائیں۔''

(تریاق القلوب ص: 15 ، روحانی خزائن، ص: 155,156، ج: 15، مصنف مرزا غلام احمد قادیانی صاحب)

''ہم بڑی خوشی سے اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ جناب ملکہ معظّمہ و قیصرہ ہند دام ظلہا کے جشن جوبلی کی خوشی اور شکریہ کے ادا کرنے کے لیے میری جماعت کے اکثر احباب دور دور کی مسافت قطع کر کے 19 جون 1897ء کو ہی قادیان میں تشریف لائے اور یہ سب (225) آدمی تھے اور اس جگہ کے ہمارے مرید اور مخلص بھی ان کے ساتھ شامل ہوئے جن سے ایک گروہ کثیر ہو گیا اور وہ سب 20 جون 1897ء کو اس مبارکہ تقریب باہم مل کر دعا اور شکر باری تعالیٰ میں مصروف ہوئے..... اس تقریب پر ایک کتاب شکر گزاری جناب قیصرہ ہند کے لیے تالیف کر کے اور چھاپ کر اس کا نام تحفہ قیصریہ رکھا گیا اور چند جلدیں اس کی نہایت خوبصورت مجلد کرا کے ان میں سے ایک حضرت قیصرہ ہند کے حضور میں بھیجنے کے لیے بخدمت صاحب ڈپٹی کمشنر بھیجی گئی اور ایک کتاب بحضور وائسرائے گورنر جنرل کشور ہند روانہ ہوئی اور ایک بحضور جناب نواب لیفٹیننٹ گورنر پنجاب بھیج دی گئی اب وہ دعائیں جو چھ زبانوں میں کی گئیں ذیل میں لکھی جاتی ہیں اور بعد اس کے ان تمام دوستوں کے نام درج کئے جائیں گے جو تکالیف سفر اٹھا کر اس جلسہ کے لیے قادیان میں تشریف لائے۔'' (اعلان مرزا غلام احمد قادیانی صاحب مندرجہ تبلیغ رسالت جلد ششم ص: 130, 128 مولفہ میر قاسم علی صاحب قادیانی مجموعہ اشتہارات ص: 427,425، ج:2)

''اعلیٰ درجہ کا اخلاص اور محبت اور جوش اطاعت حضور ملکہ معظّمہ اور اس کے معزز افسروں کی نسبت حاصل ہے جو میں ایسے الفاظ نہیں پاتا جن میں اس اخلاص کا اندازہ بیان کر سکوں اسی سچی محبت اور اخلاص کی تحریک سے جشن شصت سالہ جوبلی کی تقریب پر میں نے ایک رسالہ حضرت قیصرہ ہند دام اقبالہا کے نام سے تالیف کر کے اور اس کا نام تحفہ قیصریہ رکھ کر جناب ممدوحہ کی خدمت میں بطور دوریشانہ تحفہ کے ارسال کیا تھا اور مجھے قوی یقین تھا کہ اس کے جواب سے مجھے عزت دی جائے گی اور امید سے بڑھ کر میری سرفرازی کا موجب ہو

گا.....مگر مجھے نہایت تعجب ہے کہ ایک کلمہ شاہانہ سے بھی میں ممنون نہیں کیا گیا اور میرا کانشنس ہرگز اس بات کو قبول نہیں کرتا کہ وہ ہدیہ عاجزانہ یعنی رسالہ تحفہ قیصریہ حضور ملکہ معظّمہ پیش ہوا ہو اور پھر میں اس کے جواب سے ممنون نہ کیا جاؤں یقیناً کوئی اور باعث ہے جس میں جناب ملکہ معظّمہ قیصر ہند دام اقبالہا کے ارادہ اور مرضی اور علم کو کچھ دخل نہیں لہٰذا اس حسن ظن نے جو میں حضور ملکہ معظّمہ دام اقبالہا کی خدمت میں رکھتا ہوں دوبارہ مجھے مجبور کیا کہ میں اس تحفہ یعنی رسالہ قیصریہ کی طرف جناب ممدوحہ کو توجہ دلاؤں اور شاہانہ منظوری کے چند الفاظ سے خوشی حاصل کروں اس غرض سے یہ عریضہ روانہ کرتا ہوں۔''

(ستارہ قیصرہ ص: 2، روحانی خزائن ص: 112، ج 15، مصنفہ مرزا غلام احمد قادیانی صاحب)

''میں نے (یعنی مرزا صاحب نے) تحفہ قیصریہ میں جو حضور قیصر ہند کی خدمت میں بھیجا گیا یہی حالات اور خدمات اور دعوات گزارش کیے تھے اور میں اپنی جناب ملکہ معظّمہ کے اخلاص وسیعہ پر نظر رکھ کر ہر روز جواب کا امید وار تھا اور اب بھی ہوں۔ میرے خیال میں یہ غیر ممکن ہے کہ میرے جیسے دعا گو کا وہ عاجزانہ تحفہ جو بوجہ کمال اخلاص خون دل سے لکھا گیا تھا، اگر وہ حضور ملکہ معظّمہ قیصرہ ہند دام اقبالہا کی خدمت میں پیش ہوتا تو اس کا جواب نہ آتا بلکہ ضرور آتا ضرور آتا اس لیے مجھے بوجہ اس یقین کے کہ جناب قیصرہ ہند کے پر رحمت اخلاص پر کمال وثوق سے حاصل ہے اس یاددہانی کے عریضہ کو لکھنا پڑا اور اس عریضہ کو نہ صرف میرے ہاتھوں نے لکھا بلکہ میرے دل نے یقین کا بھرا ہوا زور ڈال کر ہاتھوں کو اس پر ارادت خط کے لکھنے کے لیے چلایا ہے۔ میں دعا کرتا ہوں کہ چونکہ میں دیکھتا ہوں کہ ان دنوں میں بعض جاہل اور شریر لوگ اکثر ہندوؤں میں سے اور کچھ مسلمانوں میں سے گورنمنٹ کے مقابل پر ایسی ایسی حرکتیں ظاہر کرتے ہیں جن سے بغاوت کی بو آتی ہے بلکہ مجھے شک ہوتا ہے کہ

کسی وقت باغیانہ رنگ ان کی طبائع میں پیدا ہو جائے گا۔ اس لیے میں اپنی جماعت کے لوگوں کو جو مختلف مقامات پنجاب اور ہندوستان میں موجود ہیں جو بفضلہٖ تعالیٰ کئی لاکھ تک ان کا شمار پہنچ گیا ہے۔ نہایت تاکید سے نصیحت کرتا ہوں کہ وہ میری اس تعلیم کو خوب یاد رکھیں جو قریباً سولہ برس سے تقریری اور تحریری طور پر ان کے ذہن نشین کرتا آیا ہوں۔ یعنی یہ کہ اس گورنمنٹ انگریزی کی پوری اطاعت کریں۔ کیونکہ وہ ہماری محسن گورنمنٹ ہے۔ ان کی ظل حمایت میں ہمارا فرقہ احمدیہ چند سال میں لاکھوں تک پہنچ گیا ہے۔ اور گورنمنٹ کا احسان ہے کہ اس کے زیر سایہ ہم ظالموں کے پنجہ سے محفوظ ہیں۔''

(مرزا غلام احمد قادیانی صاحب کا اعلان اپنی جماعت کے نام مورخہ 7 مئی 1907ء مندرجہ تبلیغ رسالت جلد دہم، ص: 122، مولفہ میر قاسم علی صاحب قادیانی، مجموعہ اشتہارات ص: 583-582، ج: 3)

''اگر انگریزی سلطنت کی تلوار کا خوف نہ ہوتا تو ہمیں ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے، لیکن یہ دولت برطانیہ غالب اور باسیاست جو ہمارے لیے مبارک ہے خدا اس کو ہماری طرف سے جزائے خیر دے۔ کمزوروں کو اپنی مہربانی اور شفقت کے بازوں کے نیچے پناہ دیتی ہے پس ایک کمزور پر زبردست کچھ تعدی نہیں کر سکتا ہم اس سلطنت کے سایہ کے نیچے بڑے آرام اور امن سے زندگی بسر کر رہے ہیں اور شکر گزار ہیں اور یہ خدا کا فضل اور احسان ہے کہ اس نے ہمیں کسی ایسے ظالم بادشاہ کے حوالے نہیں کیا جو ہمیں پیروں کے نیچے کچل ڈالتا، کچھ رحم نہ کرتا بلکہ اس نے ہمیں ایک ایسی ملکہ عطا کی ہے، جو ہم پر رحم کرتی ہے اور احسان کی بارش سے اور مہربانی کے مینہ سے ہماری پرورش فرماتی ہے اور ہمیں ذلت اور کمزوری کی پستی سے اوپر کی طرف اٹھاتی ہے سو خدا اس کو وہ جزائے خیر دے جو ایک عادل بادشاہ کو اس کی رعیت پروری کی وجہ سے ملتی ہے۔'' (نور الحق حصہ اول ص: 4 روحانی خزائن، ص 6، ج: 8، مصنف مرزا غلام احمد قادیانی صاحب)

بہائی جماعت
کی خدمت میں چند گزارشات

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست

باب	عنوان	صفحہ نمبر
1	بہائی مذہب کی خدمت میں چند گزارشات	3
2	بہائی مذہب کے عقائد	3
3	بہائی مذہب کے برخلاف اہل اسلام کے عقائد	4
4	ہماری دلیل	5
5	پہلی دلیل	5
6	دوسری دلیل	7
7	صابر آفاقی صاحب کا دوسرا خط	13
8	ہمارا جواب	19

بہائی جماعت

کی خدمت میں چند گزارشات

حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالواحد زید مجدہم

ہمارے محترم مولانا میاں عبدالرحمٰن صاحب نے بہائی مذہب مذہب سے متعلق دو تین رسائل دیے اور بتکرار مطالبہ کیا کہ میں اس بارے میں کچھ لکھوں۔ ان رسائل میں ایک ''بشارات ظہور'' کے نام سے ہے جس کے مصنف صابر آفاقی صاحب ہیں۔ اس رسالہ کے بارے میں خود اس کے ناشر کا کہنا ہے کہ محترم پروفیسر صابر آفاقی نے امر بہائی کے مطالعہ و تحقیق کے دوران حضرت بہاء اللہ جل ذکرہ الاعظم کے ظہور مبارک سے متعلق آسمانی صحائف۔ بھگوت گیتا، عہد نامہ عتیق، صحائف زرتشت، تری پٹا کا، عہد نامہ جدید اور قرآن حکیم سے بشارات پر مشتمل مسودہ محفل مقدس ملی کے حضور بغرض تصویب.....پیش کیا تھا۔''

دیگر صحائف سے متعلق تو ہم بحث نہیں کرتے، البتہ صابر آفاقی صاحب نے قرآن پاک کی جن آیات کو بہائی جماعت کے بانی کے بارے میں بشارات قرار دیا ہے ان پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن پہلے صابر آفاقی صاحب کی ہی تحریر میں بہائی مذہب کے چند عقائد معلوم کر لیجئے۔

بہائی مذہب کے عقائد

صابر آفاقی صاحب لکھتے ہیں:

1- آج تک دنیا میں کوئی صحیفہ آسمانی اور کوئی شریعت خداوندی آخری نہیں ہوئی ہر شریعت و امت کی ایک میعاد ہوتی ہے جس کے اندر وہ ارتقاء کے مراحل طے

کرتی ہوئی نئے مظہر ظہور کے ذریعے نئی راہوں پر گامزن ہوتی ہے۔ (ص67 بشارات ظہور)

2- ''جب نیا پیغمبر قیامت کا اعلان کرے گا اور شریعت محمدی کا دور ختم ہو جائے گا تو لوگ حیران ہو کر ایک دوسرے سے پوچھتے پھریں گے کہ کیا ہماری شریعت صرف دس صدیوں کے لیے ہی بھیجی گئی تھی۔'' (ص71)

3- قرآن حکیم نے تمام امتوں کی بشمول مسلمان اجل مقرر فرما دی ہے جس سے وہ ایک گھڑی بھی آگے پیچھے نہیں ہو سکتیں۔''

''جب کسی امت کی اجل آ جاتی ہے تو نئی کتاب شریعت خدا کی طرف سے نازل ہو جاتی ہے۔ اجل واقع ہونے پر اللہ تعالیٰ رسول بھیجتا ہے۔ اجل کے وقوع اور پھر رسول کی بعثت میں کوئی استثناء نہیں ہے۔ یہ قانون قدرت ہے اور سب اگلی پچھلی امتوں کے لیے یکساں ہے''۔ (ص72)

4- ''یہ وہ دن ہو گا جب ہم تمام لوگوں کو اُن کے ایک عظیم پیغمبر و امام کے ذریعے دعوت حق دیں گے۔'' ص68)

ان اقتباسات کا حاصل یہ ہے کہ شریعت محمدی کا دور صرف ایک ہزار سال کے لیے تھا جو ختم ہو چکا اور بہاء اللہ کی شکل میں نئے عالمی پیغمبر کا ظہور ہوا اور بہاء اللہ ہی وہ موعود قرآن ہیں۔ جنہوں نے ظہور فرما کر تمام اقوام عالم اور قبائل جہاں کو ایک کلمہ توحید پر جمع کر دیا ہے اور اب سارے مذاہب عالمگیر امر بہائی میں متحد ہو رہے ہیں''۔

ہم کہتے ہیں

کہ جہاں تک اہل اسلام کا تعلق ہے۔ وہ بہائیوں کے ان دعوؤں کو باطل سمجھتے ہیں وہ حضرت محمد ﷺ کو عالمی پیغمبر اور تاریخ انسانیت کا آخری صاحب شریعت رسول مانتے ہیں اور جانتے ہیں کہ آپ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت اس عالم کی انتہا تک کے لیے ہے اور اس کے بعد کوئی اور شریعت نہیں ہے اور آپ ﷺ کے بعد جو کوئی دعوائے نبوت

کرے وہ جھوٹا ہے۔ ان باتوں پر پوری امت کا اتفاق رہا ہے اور قرآن پاک سے بھی امت محمد یہ یہی سمجھتی رہی ہے۔

ہماری دلیل

صابر آفاقی صاحب لکھتے ہیں کہ ''یہ صحیفے حقیقتاً کلام خدا اور غیر محرف ہیں۔'' (ص5) اور چونکہ قرآن پاک بھی ان میں شامل ہے۔ اس لیے صابر آفاقی صاحب کے نزدیک وہ بھی غیر محرف ہے۔ پھر ایک آیت سے استدلال کرتے ہوئے آفاقی صاحب لکھتے ہیں کہ ''اس آیت مبارکہ کی رو سے تدبیر و تدوین امر اسلام کا عرصہ 660 سال ہے اور پھر اضمحلال کی مدت ہے جو ہزار سال ہے یہ مل کر 1260 سال ہوئے۔'' (ص، 67 بشارات ظہور)

آفاقی صاحب کے اس اعتراف سے کہ قرآن پاک غیر محرف ہے اور دین اسلام کی تدوین ۲۶۰ھ تک ہوگئی تھی جس پر پھر اہل اسلام مزید ایک ہزار سال تک جیسے بھی تھا قائم رہے یہ بات واضح ہوئی کہ قرآن پاک کی آیات کے وہ معانی اور تفسیر جس پر پوری امت کا اتفاق بلکہ شروع سے آخر تک اس پر جزم اور جماؤ تھا وہ برحق تھی اور 1260ھ کے بعد اگر کوئی آ کر قرآن پاک کی آیات کا ان سے مختلف مطلب بتائے تو وہ درست نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ بات محال اور نا قابل تسلیم ہے کہ ایک مدت تک ایک معنی صحیح ہو پھر اس مدت کے بعد وہ معنی غلط ہو جائے اور اس سے متضاد معنی درست ہو جائے۔

اب ہم 1260ھ سے قبل کے مسلمانوں کے نقطہ نظر سے قرآن پاک سے حضرت محمد ﷺ کے آخری صاحب شریعت نبی و رسول ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

ولکن رسول اللہ و خاتم النبیین لیکن (محمد ﷺ) اللہ کے رسول اور تمام انبیاء کے خاتم ہیں۔ امر اسلام کی جو تدوین (صابر آفاقی صاحب کے بقول) 260ھ تک ہوئی تو اس میں کتب احادیث کی تدوین کو سب سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔

تنبیہ: خود صابر آفاقی صاحب لکھتے ہیں: حضرت محمد ﷺ کی احادیث ائمہ اطہار کے ارشادات علماء کرام کے اقوال سب ہی حضرت بہاء اللہ کے ظہور مبارک پر منطبق ہوتے چلے گئے۔ (ص 11) اس لیے ہم بھی حضرت محمد ﷺ کی احادیث اور علماء کرام کے اقوال پیش کرنے میں حق بجانب ہیں) اور احادیث میں تو خود قرآن کے مطابق قرآن کا وہ بیان ہے اور وضاحت و تفصیل ہے جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے فرائض منصبی کے تحت بیان کی۔ قرآن پاک میں ہے **لتبین للناس ما نزل الیھم** تاکہ آپ لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دیں اور مطلب صاف طور پر بیان کر دیں جو لوگوں کی طرف نازل کیا گیا اور جس کے مطالب و مقاصد کو جاننا لوگوں کے ایمان و عمل سے تعلق رکھتا ہے اور یہ بیان بھی درحقیقت من جانب اللہ ہے۔ **ثم ان علینا بیانہ۔** (پھر قرآن کا بیان بھی ہمارے ذمہ ہے) جو رسول اللہ ﷺ کی زبانی امت کو ملا۔

اس آیت کے مطلب کو جاننا امت کے ایمان و عمل سے تعلق رکھتا ہے کہ کیا حضرت محمد ﷺ آخری رسول ہیں اور آپ کی شریعت آخری شریعت ہے یا آپ ﷺ کے بعد کوئی اور رسول آئیں گے۔ لہٰذا اس کی جو وضاحت حضرت محمد ﷺ نے کی وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ ہی آخری رسول ہیں اور آپ کے بعد کوئی اور نبی یا رسول شریعت لے کر نہیں آئے گا۔ ارشاد ہے:

لاتقوم الساعۃ حتی یبعث دجالون کذابون کلھم یزعم انہ نبی وانا خاتم النبیین لانبی بعدی۔

قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہو گی جب تک بہت سے دجال اور جھوٹے نہ اٹھائے جائیں جن میں سے ہر ایک یہ کہتا ہو کہ وہ نبی ہے حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں یعنی میرے بعد کسی قسم کا کوئی (نیا) نبی نہیں ہے۔ (ترمذی)

نیز ارشاد ہے:

انا آخر الانبیاء وانتم آخر الامم۔

میں سب انبیاء میں سے آخری نبی ہوں اور تم سب امتوں میں سے

آخری امت ہو۔ (ابن ماجہ باب فتنۃ الدجال)۔

مذکورہ بالا آیت قرآنی اور اس کے بیان نبوی ﷺ کی وجہ سے پوری کی پوری امت یہی عقیدہ رکھے ہوئے تھی کہ آپ ﷺ آخری نبی و رسول ہیں۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جو ۱۲۶۰ھ سے صدیوں پہلے کی شخصیت ہیں لکھتے ہیں۔

ان الامة قد فهمت من هذا اللفظ انه افهم عدم نبی بعده ابداو عدم رسول بعده ابدا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فكلامه من انواع الهذيان لايمنع الحكم بتكفيره لانه مكذب لهذا النص الذى اجمعت الامة على انه غير مؤول ولا مخصوص۔

خوب سمجھ لو کہ تمام امت نے خاتم النبیین کے الفاظ سے یہی سمجھا ہے کہ یہ آیت یہ بتا رہی ہے کہ حضرت محمد ﷺ کے بعد نہ کوئی نبی ہے نہ رسول اور اس پر بھی اجماع و اتفاق ہے کہ نہ اس آیت میں کوئی تاویل ہے اور نہ تخصیص اور جس شخص نے اس آیت میں کسی قسم کی تخصیص کے ساتھ کوئی تاویل کی اس کا کلام ایک بکواس اور ہذیان ہے اور یہ تاویل اس کے اوپر کفر کا حکم کرنے سے روک نہیں سکتی۔ کیونکہ وہ اس نص صریح کی تکذیب کرتا ہے جس کے متعلق امت محمدیہ کا اتفاق ہے کہ اس میں کوئی تاویل و تخصیص نہیں ہے۔ (کتاب الاقتصاد)

دوسری دلیل

قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً۔

اے محمد (ﷺ) آپ کہہ دیجئے کہ اے انسانو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں۔

اس آیت سے بھی پوری امت یہی سمجھتی رہی ہے کہ حضرت محمد ﷺ انتہائے عالم تک آنے والوں کے لیے رسول ہیں اور آپ کی رسالت کے ہوتے ہوئے کسی اور رسالت اور شریعت کی ضرورت نہیں۔

غرض صرف ان دو دلیلوں اور ان کے بارے میں مذکورہ کلام کو دیکھنے سے ہی یہ

بات واضح ہو جاتی ہے کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں قرآن اور حدیث اور اجماع امت کی رو سے یہ ایک مسلم ضابطہ تھا اور ہے کہ حضرت محمد ﷺ ہی آخری نبی و رسول ہیں اور آپ کے بعد جو کوئی نیا آدمی نبوت و رسالت کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور کذاب ہے اور پکا کافر ہے۔

پھر اگر 1260ھ کے بعد کوئی شخص اٹھے اور یہ کہے کہ پوری امت نے جس کو خدا اور رسول کا سمجھا یا ہوا ضابطہ سمجھا ہے وہ غلط ہے اور اس کے برخلاف قرآن ہی کی پیش گوئی کے مطابق اب ایک نیا رسول آتا ہے اور ایک نئی شریعت آنی ہے تو یا.....تو یہ شخص جھوٹا ہے یا پوری امت کا عقیدہ اور رسول کی حدیثیں غلط ہوں۔ اب یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ابتداء سے 1260 سال تک پوری کی پوری امت ایک غلط عقیدے اور گمراہی میں مبتلا رہی لہٰذا قرآن کے ضابطے کہ:

ومن يشاقق الرسول من بعد تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ماتولى ونصله جهنم۔ (سورہ نساء)

جو کوئی برخلاف کرے رسول کے ساتھ اس کے بعد کہ اس کے لیے ہدایت ظاہر ہوئی اور پیروی کرے مسلمانوں کی راہ کے علاوہ کی تو پھیریں گے ہم اس کو جس طرف وہ پھرا اور داخل کریں گے ہم اس کو جہنم میں۔

کے تحت وہی شخص جہنم کے رستے کو اختیار کیے ہوئے ہیں۔

اب تک ہم نے جو اصولی کلام کیا ہے اس کے بعد کسی کے دعوائے نبوت کی طرف توجہ کرنا بھی درحقیقت بے اصولی ہے، لیکن چونکہ صابر آفاقی صاحب نے پیش گوئی سے متعلق جو باتیں کہی ہیں وہ بھی اصولی طور پر غلط ہیں اس لیے ہم ان کا بھی کچھ تذکرہ کیے دیتے ہیں۔ شاید اللہ تعالیٰ اس کو کسی کے لیے فائدہ مند اور ہدایت کا ذریعہ بنا دیں۔

صابر آفاقی صاحب لکھتے ہیں:

''مطالعہ کے دوران ان پیش گوئیوں کے سلسلے میں دو الجھنیں میرے ذہن میں پیدا ہوئیں۔ اولاً یہ کہ حضرت بہاء اللہ کے ظہور سے قبل علمائے ادیان ان کا صحیح صحیح

مطلب سمجھنے میں کامیاب کیوں نہ ہوئے۔

پھر خود ہی جواب دیتے ہیں۔

''خدا کا شکر ہے کہ ان الجھنوں کا جواب بھی مجھے اسی کلام الٰہی میں مل گیا اور اس طرح خاکسار کو شرح صدر سے نوازا گیا۔

اصولاً یوں سمجھنا چاہئے کہ کوئی پیش گوئی تب تک سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی جب تک کہ اس کا ظہور اور وقوع نہ ہو جائے۔ حضرت بہاء اللہ کے ظہور مبارک سے متعلق تمام ادیان عالم کی پیش گوئیاں بھی اس وقت تک لوگوں کی سمجھ میں نہیں آئیں جب تک آپ نے ظہور فرما کر خود ان کی تفسیر و تصریح نہیں فرما دی۔ اللہ تعالیٰ نے ان پیش گوئیوں کا مطلب اپنے فرستادوں سے بھی پوشیدہ رکھا تھا جو خدا کے سمجھانے کے بغیر از خود ان کا مفہوم نہ سمجھ سکتے تھے۔'' (ص 5)

'' مطلب یہ ہے کہ کلام خدا کی سچی اور صحیح تاویل اور تفصیل و تصریح فرستادۂ خدا ہی کر سکتا ہے کیونکہ اسی کا علم کامل اور محیط ہے اور اسی کا بیان نسیان و خطا سے منزہ و معصوم ہے، چنانچہ حضرت باب نے اور آپ کے انیس سال بعد حضرت بہاء اللہ نے خدا کی طرف سے مامور و مختار بن کر آسمانی کتابوں کی جو تفسیر و تاویل بیان فرمائی وہی سچی اور من جانب اللہ ہے۔'' (ص 7)

ہم کہتے ہیں کہ کوئی بات متشابہات میں سے ہو جس کی حقیقت کو جاننا امت کے لیے ضروری نہ ہو اور اس کی حقیقت کے علم سے امت کے عقیدے اور عمل کو کچھ تعلق نہ ہو وہاں تو یہ ہو سکتا ہے کہ امت کو وہ حقیقت نہ بتائی جائے، لیکن جس بات کا تعلق امت کے عقیدے اور عمل سے ہو اس کے مطالب کو امت پر نہ کھولنا نہ عقل کے مطابق ہے نہ دین کے۔ کیونکہ امت کو اس کے بارے میں کوئی مخصوص عقیدہ یا عمل اختیار کرنے کا مکلّف بھی بنایا گیا ہو، لیکن پھر نہ خدا نے نہ اس کے رسول نے صحیح مطلب کی نشاندہی کی ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ اور یہ بات تو اس وقت ہے جب اس کا مطلب تعیین کے ساتھ نہ بتایا گیا ہو، اگر اس کے بجائے امت کو ایسا مطلب بتایا گیا ہو جس کو پھر ہزار

سال بعد نئے آنے والے نے غلط قرار دیا ہو تو ایک رسول دوسرے رسول کو جھٹلا رہا ہے۔ حالانکہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرستادہ دو رسول ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے کی تکذیب یا تغلیط کرے۔

اب ایک احتمال رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ جن آیات قرآنیہ کو بہاء اللہ کی رسالت کے لیے پیش گوئی بنایا گیا ہے اُن کا مطلب حضرت محمد ﷺ کو نہ بتایا گیا ہو اور بارہ صدیوں کے بعد بہاء اللہ کو من جانب اللہ سچی تاویل و تفسیر بتائی گئی ہو۔ یہ بات بھی بدیہی طور پر غلط ہے کیونکہ اول تو خود صابر آفاقی صاحب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ سے بھی نزول قرآن کے وقت یہ عہد لیا تھا کہ بعد میں آنے والے مظہر ظہور پر مسلمان امت ایمان لائے اور اس کی نصرت و معاونت کرے۔

اس صورت میں حضرت محمد ﷺ پر لازم تھا کہ وہ امت کو بتاتے کہ اس کی صحیح تفسیر بارہ سو سال بعد آنے والا رسول بتائے گا تا کہ امت کتاب الٰہی کی آیات کا کہیں غلط مطلب نہ اختیار کر لے، لیکن چونکہ آپ ﷺ نے امت کو ان کی دینی ضرورت کی سب باتیں بتائی ہیں اور ضرورت کی کوئی بات چھپائی نہیں، لہٰذا یہ احتمال بھی باطل ہے۔

علاوہ ازیں خود قرآن پاک ہمیں بتاتا ہے کہ خاص طور سے کسی رسول کے بارے میں پیش گوئیوں کو خوب کھول کر بتانا امت کی ضرورت ہے تا کہ ان کو کوئی اشتباہ نہ رہے اور وہ خدا کے دربار میں حقیقت و مجاز کے درمیان متردد ہونے کا عذر نہ پیش کر سکیں۔ اسی لیے خود قرآن کا کہنا ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے حضرت محمد ﷺ کی آمد کی پیش گوئی فرمائی تو یہ کہا۔

مبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه احمد

''میرے بعد وہ رسول آئے گا جس کا نام احمد ہوگا''

اسی طرح سابقہ آسمانی صحائف اور رسولوں کی تعلیمات میں حضرت محمد ﷺ کے بارے میں اتنی کھلی پیش گوئیاں اور نشانیاں تھیں کہ ان امتوں کے لوگ آپ ﷺ کی آمد کو قریب سمجھ رہے تھے اور آپ کو دیکھ کر انہوں نے فوراً پہچان لیا کہ آپ ﷺ ہی وہ رسول

ہیں جن کے بارے میں بتایا گیا ہے۔

یعرفونہ کما یعرفون ابناء ھم

اہل کتاب آپ (ﷺ) کو ایسے پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔

اس کے برعکس بہائیوں کا اور آفاق صابری صاحب کا دعویٰ ہے کہ قرآن پاک میں بہاء اللہ کے بارے میں پیش گوئیاں ہیں، لیکن ان پیش گوئیوں کا صحیح مطلب اور پیش گوئی ہونا بارہ سو سال کے بعد بہاء اللہ نے آ کر بتایا اور امت کو کشش و بنج میں مبتلا کرنے کی کوشش کی کہ امت کے بارہ سو سال کے علم کو یکسر غلط قرار دیا۔ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام اگر بہاء اللہ اور بہائی مذہب ہی کو غلط قرار دے تو وہ یقیناً اس میں حق بجانب ہیں۔

اب ہم آفاق صابری صاحب کی ذکر کردہ ایک پیش گوئی کا جواب دیتے ہیں۔ ورنہ تو جو ضابطہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں وہ اُن کی ذکر کردہ ہر پیش گوئی کا کافی و شافی جواب ہے۔

صابر آفاقی صاحب لکھتے ہیں:

دیگر پیغمبرانِ حق کی طرح اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ سے بھی نزول قرآن کے وقت یہ عہد لیا تھا کہ بعد میں آنے والے مظہر ظہور پر مسلمان امت ایمان لائے اور اس کی نصرت و معاونت کرے، فرمایا۔

''جب خدا نے نبیوں سے عہد لیا کہ میں نے تم کو کتاب و حکمت دی اس کے بعد جب تمہارے پاس رسول آئے جو تمہاری کتاب کی تصدیق کرنے والا ہو تو اس پر ضرور ایمان لانا اور اس کی مدد کرنا اور خدا نے پھر پوچھا کہ کیا تم اس بات کا اقرار کرتے ہو اور اس بوجھ کا اٹھانا اپنے ذمے لیتے ہو۔ انہوں نے جواب میں کہا ہاں! ہم اقرار کرتے ہیں۔ خدا نے کہا کہ اب تم اس کے گواہ رہنا اور میں بھی گواہ ہوں۔ اس کے بعد جو منہ پھیرے گا۔ وہ عہد شکن ہوگا۔''

(ص: 66 بشارات ظہور)

ہم کہتے ہیں کہ اول تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں رسول سے مراد حضرت محمد ﷺ ہیں اور رسول پر تنوین تعظیم کے لیے ہے اور نبیین سے مراد آپ ﷺ کے علاوہ دیگر انبیاء ہیں۔ اور اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے کسی بھی فرمان میں اور دین اسلام کے مدون شدہ لٹریچر میں بارہ سو سال بعد کسی نبی و رسول ہونے کا ذکر نہیں ملتا بلکہ پوری امت ایسا دعویٰ کرنے والے کو جھوٹا اور دجال سمجھتی ہے، لیکن اس کے باوجود صابر آفاقی صاحب کہتے ہیں کہ:

''ان دونوں (یعنی آل عمران اور احزاب کی) سورتوں کی رو سے مسلمان امت سے یہ عہد لیا گیا کہ آنحضرت ﷺ کے بعد جب مظہر اعلان ماموریت کرے تو اس پر ایمان لانا ہوگا اور اس کی مدد کرنا ہوگی۔'' (ص ٦٦ بشارات ظہور)

صابر آفاقی صاحب ذرا غور تو فرمائیں، مسلمان امت سے اور رسول اللہ ﷺ سمیت تمام انبیاء سے عہد لیا گیا، لیکن وہ کیسا عہد تھا جس کی امت کو کچھ بھی سن گن نہ تھی اور بارہ سو سال کے تہ بہ تہ پردوں میں چھپے ہوئے اس عہد کو کمون سے بروز میں لانے کے لیے مظہر ماموریت کو ظہور کرنا پڑا اور امت کو پھر بھی خود دیا ہوا عہد یاد نہ آیا اور وہ حیران ہو کر طبقہ بہائیہ سے پوچھتی ہے کہ قرآن و حدیث کی تصریحات کے بالکل خلاف دس صدیوں بعد وہ کون سے حتمی دلائل تمہارے ہاتھ آ گئے ہیں کہ تم نے دین حق کو ترک کر کے ایک نیا دین اختیار کر لیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے یقیناً نہیں تو کیا تمہارے سمجھنے کا وقت ابھی تک نہیں آیا۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

صابر آفاقی صاحب کا دوسرا خط

مولانا میاں عبدالرحمٰن صاحبؒ نے صابر آفاقی صاحب کو تقریباً بارہ سال بعد دوبارہ دعوتی خط لکھا جس میں ان سے تجدید ایمان کی التجاء کی جواب میں صابر آفاقی صاحب نے درج ذیل تحریر بھیجی (ادارہ)

۲۵ اکتوبر ۲۰۱۰ء

مکرمی

تسلیم

آپ کا خط مل گیا ہے۔ آپ نے استدعا کی ہے کہ میں تجدید ایمان کر لوں۔ گزارش ہے کہ دین و ایمان کا معاملہ دلیل و برہان کا ہے استدعا اور التجا کا نہیں میں نے کئی برس تک ادیان عالم اور امر بہائی کا مطالعہ کیا اور جب دلائل کی رو سے مطمئن ہو گیا تو علی وجہ البصیرت امر بہائی کو قبول کر لیا جو اس دور میں جملہ نظاموں کا متبادل نظام ہے۔ میں اسلام کو خدا کا سچا دین سمجھتا ہوں اور خاتم نبوت حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان رکھتا ہوں بس فرق یہ ہے کہ خدا کے فرمان کے مطابق اب سابقہ ادیان اپنی مدت پوری کر چکے ہیں اور اس دور کے مسائل کو حل نہیں کرتے۔ نئے مسائل کا نیا حل آ گیا ہے میری تجدید ایمان ہو گئی ہے آپ اپنے ایمان کی تجدید کا سوچیں۔ خدا نے وعدہ کیا ہوا ہے کہ مسلمان امت کے بعد اور امت آئے گی جو ان کے طرح نہ ہو گی، یہ قانون استخلاف ہمیشہ جاری رہا ہے اور رہے گا۔ آپ میری گزارشات پر ضرور غور فرمائیں اخبار ورھبان کی تقلید سے بے نیاز ہو کر خود فیصلہ کریں۔ ای دو صد لعنت برایں تقلید باد!

میں نے آپ کو تین اہم کتابیں پیش کی تھیں لیکن آپ مولویوں کی تقلید میں ایسے گرفتار ہیں کہ آیہ مبارکہ ''ان کے دل ہیں مگر ان سے سمجھ کا کام نہیں لیتے'' کا مصداق ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو تحقیق کی توفیق دے۔ آمین۔

محترم! میں چند سوالات پیش کر رہا ہوں۔ آپ اگر خدا ترس اور جویائے حقیقت ہیں تو یہ سوالات آپ کی رہنمائی ضرور کریں گے۔

1- انسانوں کی رہنمائی کے لیے رسول بھیجنا اللہ تعالیٰ کی دائمی و ابدی صفت ہے جسے قران نے سنت اللہ کہا ہے۔ خدا کی اس سنت میں نہ تبدیلی آئی اور نہ آئندہ آئے گی۔ ولن تجدسنة الله تبديلا۔ (القرآن) سوال یہ ہے کہ اب آپ کے خیال میں اس سنت مستمرہ میں تبدیلی کیوں آ گئی اور ارسال رسل کا سلسلہ کیوں رک گیا؟

2- اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ ہے المرسل (رسول بھیجنے والا) الہاوی و ہدایت دینے والا) اور **الکلم کلام** کرنے والا) بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اب خدا ان صفات سے محروم کیوں ہو گیا جب کہ انتزاع صفات محال ہے؟

3- اللہ تعالیٰ آفرینش آدم سے لے کر حضرت خاتم تک رسول، کتاب اور شریعت نازل کرتا رہا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ آج کیوں خاموش ہو گیا؟

4- انسانی معاشرہ ترقی کر رہا ہے نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ماضی میں نئے مسائل کا حل پیش کرتا رہا ہے تو آج وہ ہمارے سماجی مسائل کا حل پیش کیوں نہیں کرتا۔ اگر پرانے ادیان میں آج کے مسائل کا حل ہوتا تو دنیا میں جو پریشانی اور افراتفری ہے وہ ہرگز نہ ہوتی۔ کم سے کم اسلامی ممالک میں امن و سکون اور خوشحالی ہوتی جو نہیں ہے سب سے پسماندہ مسلمان ہی ہیں۔

5- امت مسلمہ نے یہ عقیدہ بنا رکھا ہے کہ وہ آخری امت ہے، حالانکہ ہر امت کا دعویٰ یہی ہے کہ وہ آخری ہے۔ پھر مابہ الامتیاز کیا رہا۔ ہر پہلی امت بعد کی امت کو مسترد کرتی ہے جس طرح مسلمان بہائی جماعت کا انکار کرتے ہیں۔

6- اگر بقول آپ کے مسلمان آخری امت ہے تو اس صورت میں اس امت کو علم و عمل اعمال و اخلاق اور معاملات میں ایک نمونہ ہونا چاہئے تھا۔ مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہے۔ پھر اس کے آخری ہونے کا کیا فائدہ؟

7- اللہ تعالیٰ کی ذات مقدسہ کے علاوہ دنیا کی کوئی چیز دائمی نہیں ہے۔ امت قانون

نظام انسان ہر چیز معرض تغییر میں ہے۔ مسلمانوں کو ابدیت کا امتیاز کیسے مل گیا؟

8- قران و احادیث مقدسہ میں پیش گوئی کی گئی ہے کہ تیرھویں صدی ہجری میں امام مہدی اور حضرت عیسیٰ تشریف لائیں گے اور نیا نظام زندگی عطا کر کے قوموں کو متحد کر دیں گے۔ جب 1844 ، 1260ھ میں سید علی محمد باب اور پھر حضرت بہاؤ اللہ کا ظہور ہو چکا تو مسلمان بھائی ان کا انکار کیوں کرتے ہیں اور یہود کی طرح عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ کے ہاتھ بندھے ہوئے ہیں؟

9- اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کر رکھا ہے کہ اگر کوئی جھوٹا دعویٰ رسالت کرے تو خدا اس کی شہ رگ کاٹ دے گا اور اس شخص کو کامیاب نہ ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ اگر آپ کے نزدیک حضرت بہاء اللہ سچے مظہر ظہور اور مدعی رسالت نہیں ہیں تو ان کا دعویٰ کیسے کامیاب ہو گیا کہ آپ نے نئی شریعت نازل کر کے دنیا میں نافذ کر دی اور ایک نئی امت بنا ڈالی؟

10- اگر کسی شہر کے ڈی سی کو پتا چلے کہ اس مقابل کسی اور نے ڈی سی ہونے کا دعویٰ کر دیا ہے تو اصل ڈی سی اس آدمی کو بغاوت اور غداری کے جرم میں گرفتار کر کے یقیناً سزا دے گا۔ اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ حضرت بہاء اللہ نے متبادل نظام تربیت پیش کر کے ایک نئی امت بنا ڈالی تو خدا خاموش کیوں رہا؟

11- سچے رسول کا کوئی جامع مانع معیار ہونا چاہئے تا کہ اس معیار پر جھوٹا پورا نہ اتر سکے۔ آپ کوئی معیار پیش کریں تا کہ یہ دیکھا جا سکے کہ حضرت بہاؤاللہ اس پر پورا اترتے ہیں یا نہیں؟

12- ختم نبوت کا عقیدہ تمام سابقہ امتوں میں رہا ہے اور آج بھی ہے۔ زرتشی، ہندو بودھ عیسائی، یہود مسلمان سب کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب آخری اور رسول آخری ہے اسی لیے ہر سابقہ امت، امت لاحقہ کا انکار کرتی رہی ہے۔ قرآن نے حضرت یوسف اور حضرت موسیٰ کی امت کا حوالہ دے کر اس عقیدہ ختم رسالت کی مذمت کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اس قول کی وجہ سے ملعون ہو گئے خدا کی شان

توینفق کیف یشاء ہے۔ بندوں کو یہ اختیار کہاں کہ وہ خدا کو مجبور اور ڈکٹیٹ کریں کہ وہ نئی شریعت عطا نہ کرے۔

13- روز و شب کی تبدیلی جوانی و پیری کی تبدیلی، بہار و خزاں کی تبدیلی فطرت کا اصول ہے جس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ یہ کیسے مان لیا جائے کہ شریعت تبدیل نہ ہوگی جو فطرت کا ایک حصہ ہے۔

14- عقلی لحاظ سے دو باتیں درست ہو سکتی ہیں۔ یا تو آدم کو ایک کتاب دی جاتی اور کہا جاتا کہ لوگ آخری ایام تک اس پر عمل کرتے رہیں۔ کسی نئی کتاب کی ضرورت نہ ہوتی۔ یا پھر اگر ہر دور میں نئی شریعت آئی ہے تو مسلمانوں کے بعد بھی آنی چاہئے۔ یہ بات بالکل خلاف عقل ہے کہ درمیان میں سلسلہ رشد و ہدایت بند کر دیا جائے۔

15- مسلمان استمرار اسلام کی ایک ہی دلیل دیتے ہیں کہ علماء اجتہاد کر کے مسائل کا حل نکال سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں میرے سوال یہ ہیں۔

16- جتنے مجتہد ہوں گے اتنے ہی فقہی مسالک بن جائیں گے اور ملت کی وحدت پارہ پارہ ہو جائے گی۔

17- مجتہد کا اجتہاد غلط ہو سکتا ہے۔ آدمی عمل کی بنیاد یقینیات پر رکھنا چاہتا ہے ظنی باتوں پر کون عمل کی بنیاد رکھے گا۔

19- مسلمان امت میں 72 سے زیادہ فرقے ہیں جو ایک دوسرے کو کافر سمجھتے ہیں اب اگر کوئی مسلمان ہونا چاہے تو وہ جس فرقے میں جائے گا دوسرے اسے کافر ہی کہیں گے۔

20- مسلمانوں کا کسی بات پر اتفاق نہیں۔ یہاں تک حضرت رسول اکرم کی ذات مقدسہ پر بھی متفق نہیں ہیں۔ ایک فرقہ آپ کو بشر کہتا ہے دوسرا نور۔

21- قرآن نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ مشرکین میں سے نہ ہونا۔ جنہوں نے فرقے بنائے اور الگ گروہ تشکیل دیا۔ یہ سارے فرقے قرآن کی رو سے مشرک ٹھہرتے

ہیں۔ دعویٰ ہر فرقہ یہی کرتا ہے کہ وہی ناجی ہے فیصلہ کون کرے گا؟

22- قرآن میں اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ جب تمہارے پاس کوئی خبر (نبا)، پہنچے تو ضرور تحقیق (تبین) کر لیا کرو، آپ کے پاس نئے ظہور کی خبر پہنچتی ہے تو آپ تحقیق کیوں نہیں کرتے؟

23- بچے کی قمیض جوان کے بدن پر پوری نہیں آسکتی۔ قدیم آسمانی کتابوں کے نظام اور احکام آج کے دور میں ہرگز نافذ نہیں ہو سکتے۔ ڈیڑھ ہزار سال میں دنیا کیا سے کیا ہوگئی۔ اس کا اندازہ آپ کو کرنا چاہئے۔

24- ختم نبوت والی آیہ مبارکہ میں دو لفظ آئے ہیں جو مترادف نہیں بلکہ دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے۔ دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ نبی (نباء) خبر دینے والے کو کہتے ہیں۔ تمام انبیاء حضرت بہاؤ اللہ کے ظہور کی خبر دیتے تھے حضرت رسول اکرم ان میں آخری خبر دہندہ (نبی) تھے لہٰذا آپ پر نبوت ختم ہوگئی مگر رسالت ختم نہیں ہوئی صاحب شریعت رسول آتے رہیں گے۔

25- مسلمان کہتے ہیں کہ امت مسلمہ قیامت تک کے لیے ہے۔ مگر قیامت کا مفہوم وہ سمجھے نہیں۔ کیونکہ اس کی تاویل تفسیر دور اسلام میں نہیں آئی تھی۔ یوم یاتی تاویلہ کے مطابق حضرت باب اور حضرت بہاؤاللہ نے قیامت کی تاویل فرمائی ہے کہ قیامت فنائے عالم کا نام نہیں قام یقوم قیاماً کا مطلب کھڑا ہونا ہے۔ حضرت خدا کا رسول نئی دعوت لے کر کھڑا ہوتا ہے تو اس کو قیامت کہتے ہیں حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ حضرت رسول اکرم نے جب قیام فرمایا تو اسے قیامت ہی کہا گیا رسول اکرمؐ نے فرمایا الناس یحشر علی قدمی شریعت اسلام کی مدت قیامت تک یعنی حضرت بہاء اللہ کے ظہور (1863ء) تک تھی اس کے بعد دور رسالت شروع ہوا۔ اور جو دور نبوت آدم سے شروع ہوا تھا وہ اس تاریخ پر آ کر ختم ہو گیا اور نیا دور شروع ہوا جو لاکھوں سال چلے گا۔ انسان سیاروں میں آبادیاں بسائے گا۔ رسول آتے رہیں گے اور اللہ تعالیٰ انسانوں کو مجتہدوں کے سہارے نہ چھوڑے گا

بلکہ وہ کلیم آئندہ بھی اپنے فرستادوں کے ذریعے کلام کرے گا اور اقوام عالم کو ہدایت دے گا۔ ماضی میں ہر امت کو اجل موت، آتی رہی اور مسلمانوں کی اجل ۱۲۶۰ھ میں آئی۔ **لکل امة اجل۔** (القرآن) نئے رسول کا انکار خدا سے بغاوت ہے اور بغاوت کا انجام آپ کو معلوم ہونا چاہئے۔

26- ارشاد ربانی ہے۔ **ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً۔**

آج عالم اسلام طرح طرح کے عذابوں میں مبتلا ہے جن میں نا اتفاقی بے عملی دہشت گردی غربت جہالت شامل ہیں۔ ان عذابوں سے پہلے رسول کا آنا ضروری تھا سو حضرت بہاء اللہ آ گئے اور تمام حجت ہوگئی۔ آپ اس آیۃ مبارکہ پر ضرور غور کریں تاکہ آپ کو آگے بڑھنے اور تقلید کو چھوڑ کر خدا کی رضا حاصل کرنے کی توفیق نصیب ہو۔ فی الحال اتنا ہی کافی ہے اگر مزید سوال ہوں تو رابطہ کریں۔ والسلام۔

صابر آفاقی صاحب کے نام حضرت ڈاکٹر صاحب مدظلہم کا جواب

آپ کے ارسال کردہ سوالات پر غور کیا لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جتنا کچھ اپنے لیے غور کیا اتنا ہی احساس ہوا کہ ان سوالات کی روشنی میں آپ کو اپنے لیے نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔

آپ حضرت محمد بن عبداللہ ﷺ کی رسالت و نبوت کے قائل ہیں اور بارہ سو سال تک ان کی شریعت کے حق ہونے کے بھی قائل ہیں۔ اسی طرح آپ کا یہ بھی عقیدہ ہوگا کہ قرآن پاک اللہ تعالیٰ کی سچی کتاب ہے جو حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کی حفاظت فرمائی **انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون**۔ اور آپ یہ بھی سمجھتے ہوں گے کہ حضرت محمد ﷺ کی منصبی ذمہ داری تھی کہ قرآن پاک کی امت کے لوگوں پر تلاوت کریں اور اس کی تعلیم دیں اور اس کے مضامین کو سمجھائیں۔ **یتلوعلیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب والحکمة**۔ پھر حضرت محمد بن عبداللہ ﷺ کی بتائی ہوئی مذکورہ تعلیم کی ضرورت جناب کے کہے کے مطابق بارہ سو سال کے لوگوں کے لیے تھی جس کو آپ کے امتیوں نے اس مدت تک محفوظ رکھا۔ اور چونکہ یہ قرآن کی تعلیم تھی اس لیے وعدہ الٰہی **اناله لحافظون** کے تحت قرآن کی لفظی و معنوی حفاظت اللہ تعالیٰ نے کی۔

اس مسلمہ و متفقہ تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں خاتم النبیین کا لفظ بھی ہے، قیامت کا ذکر بھی ہے اور نبی و رسول کا بھی ذکر ہے۔ یہ تین حقیقتیں ہیں جن کا مطلب وقت کے گزرنے سے بدلتا نہیں ہے۔ حضرت محمد ﷺ نے ان تین حقیقتوں کا کیا مطلب سمجھایا اور امت محمدیہ نے ان کا کیا مطلب سمجھا؟ صحابہ، تابعین، اور دیگر علمائے امت سے اس بارے میں کیا منقول ہے؟ کیا انہوں نے وہی کچھ سمجھا جو آپ نے ذکر کیا یا انہوں نے آپ کے ذکر کردہ مضمون سے ہٹ کر کچھ سمجھا۔ اگر انہوں نے آپ کے موافق ہی سمجھا تھا تو اس کی کیا دلیل ہے؟ مہربانی کر کے کوئی شاذ روایت نقل

نہ کیجئے گا؟ اور اگر آپ کے ذکر کردہ کے مخالف سمجھا تھا جیسا کہ امت محمدیہ کی بارہ سو سال کی تالیفات و تصنیفات سے ظاہر ہے تو جب وہ اس دور میں حق اور سچ تھا تو آج بھی وہی بات حق اور سچ ہے۔

آپ کے ذکر کردہ بیشتر سوالات کا حل مذکورہ بالا ضابطہ کو سمجھنے سے نکل آتا ہے۔ چند ایک باتوں کے جواب کی ضرورت ہے تو اس کو ذکر کرتے ہیں:

نمبر 8 آپ نے لکھا کہ قرآن و حدیث مقدسہ میں پیش گوئی ہے کہ تیرھویں صدی ہجری میں امام مہدی اور حضرت عیسیٰ تشریف لائیں گے اور نیا نظام زندگی عطا کر کے.....

ہم کہتے ہیں: قرآن و حدیث میں تیرھویں صدی کا کچھ ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ وہ نیا نظام زندگی دیں گے یہ بھی غلط ہے بلکہ وہ شریعت محمدیہ پر ہی عمل کریں گے۔

13 تا 18 ۔ رشد و ہدایت کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا بلکہ حضرت محمد ﷺ کی امت کے سپرد ہوا قران پاک میں ہے۔

i- **کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تومنون بالله۔**

ii- **وکذلك جعلنا کم امة و سطا لتکونوا شهداء علی الناس۔**

دونوں آیتوں میں الناس میں عموم ہے جو اس دنیا کے آخری انجام تک آنے والے لوگوں کو شامل ہے۔ حدیث میں ہے۔

i- میری امت کے علماء بنی اسرائیل کے انبیاء کی مانند ہیں (کیونکہ میری امت کے علماء کو نبیوں والا کام دیا گیا ہے)۔

ii- اس امت میں اللہ تعالیٰ (لگ بھگ) ہر سو سال بعد مجدد دین اٹھائیں گے جو دین میں پیدا کئے جانے والے بگاڑ کو درست کریں گے۔

ڈاکٹر قمر زمان، محمد شیخ، بابر چودھری، قاضی کفایت اللہ اور ان
جیسے دیگر لوگوں کے نام

قرآن سے دشمنی نہ کیجئے

قرآن کو قرآن کے کہے
کے مطابق سمجھئے

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

گزارش

بسم اللہ حامدا و مصلیا

پرویز سے تو ملنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا اگرچہ پرویز کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ لاہور کے قاضی کفایت اللہ اور ڈاکٹر قمر زمان سے ملاقات بھی ہوئی اور ان کی کتابیں بھی پڑھیں اور کراچی کے محمد شیخ سے بھی ملاقات ہوئی اور ان کی آڈیو پر چند تقریریں سنیں۔ کراچی ہی کے ایک بابر چودھری ہیں جن کے بارے میں محمد شیخ کا دعویٰ ہے کہ وہ ان کے شاگرد تھے۔ یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ یہ اور ان جیسے بعض اور لوگ بھی شعوری یا غیر شعوری طور پر قرآن پاک کی صحیح خدمت کرنے کے بجائے صرف اپنے خود تراشیدہ افکار کی خاطر قرآن کو Exploit یعنی اس کا استحصال کر رہے ہیں۔

محض ہمدردی و خیر خواہی کی خاطر ہم نے فہم قرآن سے متعلق چند حقائق حوالہ قرطاس کر دیئے ہیں۔ اس مکتبہ فکر کے حضرات سے بھی اور دیگر عوام و خواص سے بھی ہماری گزارش ہے کہ زیر نظر کتابچہ کو ضد اور تعصب سے بالا ہو کر پڑھیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہماری اس کوشش کو قبول فرمالیں اور لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ بنا دیں۔ آمین۔

عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ لاہور

ربیع الثانی 1425

فہرست مضامین

پہلا باب: علم حاصل کرنے کا قرآنی طریقہ 4
بیان قرآن منجانب اللہ ہے 7
بیان الٰہی کی حقیقت 8
قرآن کی اوراس کے بیان کی حفاظت اللہ نے اپنے ذمہ رکھی ہے 14
دوسرا باب: قرآن کو سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت کی چند مثالیں 19
پہلی مثال 19
دوسری مثال 20
تیسرا باب: قرآن کے کہے کے مطابق قرآن کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہونے والی
بھیانک غلطیاں 22
پہلی غلطی .....صلوٰۃ کی تعداد پانچ نہ ماننا 22
دوسری غلطی.....صلوٰۃ کی قرآنی حقیقت کو بگاڑنا 26
تیسری غلطی ..... جنات کا انکار کرنا 35
چوتھی غلطی .....حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات ماننا 40
پانچویں غلطی.....ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو قرآن سے ثابت کرنا 44
چھٹی غلطی .....حضرت آدم کی متعین ہستی ہونے کا انکار کرنا 51
ساتویں غلطی ..... ملائکہ کا ذی حیات و ذی شعور ہستیاں
ہونے کا انکار کرنا 53
آٹھویں غلطی... ابلیس کا موجود فی الخارج ہستی ہونے کا انکار کرنا 59

پہلا باب

علم حاصل کرنے کا قرآنی طریقہ

کسی بھی علم کو حاصل کرنے کے لئے اس علم وفن کے ماہرین کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنے پڑتے ہیں مثلاً ڈاکٹر قمر زمان ایم بی بی ایس ڈاکٹر ہیں۔ طب کی تعلیم انہوں نے ماہرین طب سے حاصل کی اور یونیورسٹی سے اس کی سند لی پھر دنیا نے ان کو ڈاکٹری کرنے کے قابل سمجھا۔

اب عقل تو یہ کہتی ہے کہ کوئی بھی علم اس کے ماہرین کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور قرآن بھی کہتا ہے کہ **يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** (رسول لوگوں کو کتاب وحکمت سکھاتے ہیں)۔ جس کے مطابق صحابہؓ کو قرآن سیکھنے کی ضرورت تھی اور رسول اللہ ﷺ کے فرائض منصبی میں سکھانا شامل تھا حالانکہ صحابہ تو عام طور سے ان احوال سے واقف تھے جن میں قرآن پاک کا نزول ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ جب صحابہؓ نے قرآن رسول اللہ ﷺ سے سیکھا تو بعد والوں کے لئے لازم تھا کہ وہ اہل علم صحابہ سے سیکھتے اور یہ سلسلہ نسل در نسل چلتا اور فی الواقع ہوا بھی ایسے ہی۔

لیکن قرآن پاک اور عقل کے اس ضابطہ کی صریح خلاف ورزی کرتے ہوئے کچھ حضرات یہ ہدایت دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے شروع ہونے والے مذکورہ علمی اور تعلیمی سلسلہ کی کوئی ضرورت نہیں اور اللہ تعالیٰ خود قرآن پڑھنے والے پر معانی و مفاہیم واضح کرتے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر قمر زمان لکھتے ہیں۔

''ہر ہر شخص قرآن کو شروع سے آخر تک کھول کر پڑھ لے خود ہی ساری

بات سمجھ جائے گا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ اس کی انگلی پکڑ کر ہر ہر نکتہ کو سمجھاتے جائیں گے اور معانی و مفاہیم واضح کرتے جائیں گے۔''

محمد شیخ کہتے ہیں:

''قرآن میں ہے: اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ۔ رحمان (اس نے) علم دیا قرآن کا۔ اسی نے تو انسان کو خلق کیا ہے اور اس کو بیان کرنے کا علم دیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں اور ہمارے بارے میں Relationship بتائی (یعنی تعلق بتایا) لہٰذا اگر ہم اللہ پر توکل کریں اور اس کو پڑھنے کی کوشش کریں تو یہ اللہ کا Claim (دعویٰ) ہے کہ اگر آپ قرآن کو جاننا چاہیں تو اللہ علم دیتا ہے''۔

اسی وجہ سے محمد شیخ کہتے ہیں ''کہ محمد شیخ (یعنی خود ان) کو قرآن اللہ نے سکھایا ہے۔''

نیز وہ کہتے ہیں:

قرآن میں ہے: لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ یعنی کسی بھی پڑھنے والے کو اللہ کہتا ہے کہ قرآن جلدی جلدی مت پڑھو۔ ہمارے اوپر ہے اس کو جمع کرنا اور پڑھانا۔ پس جب ہم اسے پڑھیں تم اس پڑھائی کی اتباع کرو پھر ہمارے ہی ذمہ ہے اس کا بیان کرنا''۔

اس آیت کا حاصل نکالتے ہوئے محمد شیخ کہتے ہیں ہم میں سے ہر پڑھنے والے کو

i- اللہ پڑھاتے ہیں۔

ii- اللہ علم دیتے ہیں۔

iii- بیان بھی اللہ ہی سکھاتے ہیں۔ (القرآن القرآن کے بارے میں کیا کہتا ہے) ہم کہتے ہیں

ڈاکٹر قمر زمان اور محمد شیخ کی بات قرآن اور عقل دونوں ہی کے خلاف ہے۔

قرآن پاک میں وعظ و نصیحت بھی ہے اور دیگر مضامین بھی ہیں۔ توحید، رسالت اور آخرت پر تفصیلی کلام ہے اور رد شرک پر خوب زور ہے۔ اخلاق حسنہ کے بارے میں گفتگو ہے۔ ان مضامین کو حسب ضرورت مثالوں سے بھی سمجھایا اور سابقہ امتوں کے واقعات کو ان کے لئے دلیل بنایا۔ یہ مضامین سب خاص و عام کی ضرورت ہیں۔ اس لئے ان مضامین کے اعتبار سے قرآن پاک کو آسان فرمایا اور آیات کو واضح کیا اور ہر شخص کو دعوت دی کہ وہ ان مضامین میں غور کرے اور اگر نہیں کرتے تو کیا ان کے دلوں میں قفل پڑے ہوئے ہیں۔

ان مضامین کے علاوہ قرآن پاک میں احکام بھی ہیں اور عقائد کی باریکیاں بھی ہیں اور احکام کے اصول وضوابط بھی ہیں۔ ان باتوں کو کماحقہ سمجھ لینا ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ قرآن پاک میں قُرُوْءٌ کا لفظ آیا ہے جس کے عربی لغت میں حیض اور طہر دونوں ہی معنی ملتے ہیں۔ اب قرآن پاک میں اس لفظ سے کونسا معنی لیا جائے؟ کیا عام آدمی جس کو عربی ادب ولغت اور اصول دین سے واقفیت نہ ہو یہ کام کرسکتا ہے؟ اسی طرح قرآن پاک میں "کَلَالَہ" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ جس کے چند ایک معنی ہیں۔ اور تین معنی ایسے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو مراد لیا جا سکتا ہے۔ اب ایک عام آدمی جس کو صرف قرآن پاک کا ترجمہ پڑھنا آتا ہے وہ تین میں سے ایک معنی کی تعیین کس طرح کر سکے گا؟ نیز قرآن پاک میں ربوا اور سود کا ذکر ہے کہ یہ حرام ہے۔ اب یہ جاننا کہ ربوا کی کتنی شکلیں ہیں عام آدمی ان کو کیا سمجھ سکتا ہے؟ قرآن پاک کے ایسے ہی مضامین جو کہ بذات خود بہت سے ہیں ان کو سمجھنے اور جاننے کے لئے حکم دیا کہ کچھ لوگ مستقل وقت نکال کر ان کو سیکھیں رسول اللہ ﷺ سے یا آپ کے شاگردوں سے یا شاگردوں کے شاگردوں سے آخر سلسلہ تک اور دوسروں کو سکھائیں۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ۔ (سورۃ توبہ 122)

ترجمہ: سو کیوں نہ نکلا ہر ایک فرقہ میں سے ان کا حصہ تا کہ سمجھ حاصل کریں دین

میں اور تا کہ خبر پہنچائیں اپنی قوم کو (یعنی دین کے مسائل بتائیں) اور ان کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے ڈرائیں۔

تعلیم کی نوعیت بیان قرآن اور تعلیم قرآن ہے

1- لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيهِمْ۔ (تا کہ آپ لوگوں کے لئے کھول کر بیان کر دیں کہ جو ان کی طرف نازل کیا گیا)۔

رسول اللہ ﷺ کا فرض منصبی یہ بتایا گیا کہ آپ ﷺ لوگوں کو نازل شدہ کھول کھول کر بیان کر دیں۔ آپ ﷺ کے اولین مخاطب یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم عام طور پر سے عربی زبان سے خوب واقف تھے بلکہ ان کی زبان ہی یہ تھی۔ اور قرآن پاک کا نزول عربی میں ہی ہوا اور ڈاکٹر قمر زمان صاحب اور محمد شیخ صاحب وغیرہ کے بقول جب اللہ تعالیٰ نے خود بیان سکھا دیا تھا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کو پھر کس قسم کے بیان کی ضرورت ہوئی۔ بلا ضرورت بیان کرنا تو عیب ہے۔ جب ان کو بھی بیان کی ضرورت تھی تو بعد والوں کو اور ہمیں کیوں نہ ہوگی۔

2- يَتْلُوْ عَلَيهِمْ اٰيَاتِهٖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ رسول ان پر اللہ کی آیتیں پڑھتے ہیں ان کا تزکیہ کرتے ہیں اور ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔

لوگوں پر تلاوت آیات سے قرآن کا پہنچانا ہو گیا۔ اس کے بعد کتاب وحکمت کی تعلیم جو رسول اللہ ﷺ صحابہ کو دیتے تھے وہ کتاب کو سمجھنے ہی کے لئے دیتے تھے۔ جب صحابہ کو تعلیم کتاب کی ضرورت تھی اور انہوں نے یہ عذر نہیں سمجھا کہ اللہ تعالیٰ تو ہماری انگلی پکڑ کر خود ہمیں قرآن سمجھا دیں گے تو دوسروں کو اس تعلیم سے بے نیازی کیونکر ہو سکتی ہے۔

بیان قرآن منجانب اللہ ہے

قرآن پاک میں ہے:

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ۔

(سورہ قیامہ)

بے شک ہمارے ذمہ اس کو (یعنی قرآن کو آپ کے سینہ میں) جمع کرنا ہے اور پڑھنا ہے (آپ کی زبان سے) تو اس کے پڑھے جانے کی پیروی کیجئے پھر ہمارے (ہی) ذمہ اس کا بیان ہے۔

بیان الٰہی کی حقیقت

بیان دو طریقے سے ہوتا ہے:

پہلا طریقہ: جو بات کہی اس سے معنی ومقصود کھل کے سامنے آ جائے مزید کسی وضاحت کی ضرورت نہ رہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں فرمایا:

هٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ (آل عمران 128)

(یہ بیان ہے لوگوں کے واسطے)

كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ اٰيَاتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ۔(سورہ بقرہ: 178)

اسی طرح اللہ کھول کر بیان کرتے ہیں اپنی آیتوں کو لوگوں کے لئے.....

تنبیہ: ان الفاظ قرآنی میں اٰيَاتِهٖ سے پورے قرآن پاک کی آیات مراد ہوں اس پر کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا ان سے بعض آیات مراد ہوں گی اور مطلب یہ ہے کہ قرآن کی بعض آیات کو اللہ تعالیٰ کھول کر بیان کرتے ہیں۔

دوسرا طریقہ: پہلے کلام میں کہیں کچھ اجمال و ابہام ہو۔ اب نیا کلام لا کر اس اجمال کی تفصیل کر دی جائے اور ابہام کو دور کر دیا جائے۔ یہ دوسرا کلام بھی بیان کہلائے گا اس کا ذکر قرآن پاک میں یوں ہے۔

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ۔ (سورہ قیامہ)

بے شک ہمارے ذمہ ہے اس (قرآن) کو جمع کر دینا (تیرے سینہ میں) اور پڑھنا (تیری زبان سے) پھر جب ہم پڑھنے لگیں (فرشتہ کی زبانی) تو ساتھ رہ اس کے پڑھنے کے پھر بلاشبہ ہمارے ذمہ اس کا بیان ہے۔

اس آیت میں یہ بتا کر کہ قرآن کا بیان ہمارے ذمہ ہے واضح کیا کہ قرآن علیحدہ

چیز ہے اور اس کا بیان علیحدہ چیز ہے جس کی صورت یہ ہے کہ قرآن پاک کے وہ مقامات جو خود پورے طور پر واضح نہیں ہیں مثلاً نماز کی صورت ہے، حج کی تفصیل ہے، قُرُوْءٌ سے کیا مراد ہے اور کَلَالَہ کا کونسا معنی مراد ہے ان کا بیان بھی اللہ تعالیٰ نے دیا ہے لیکن قرآن کے علاوہ میں۔ قرآن پاک نے ایسی کوئی تصریح نہیں کی کہ اس کی ہر بات کا بیان لازمی طور پر قرآن میں ہوگا۔

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيهِمْ۔

ترجمہ: (تاکہ آپ لوگوں کے لئے کھول کر بیان کر دیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا)۔

رسول اللہ ﷺ کا فرض منصبی یہ بتایا گیا کہ آپ ﷺ لوگوں کو نازل شدہ کھول کھول کر بیان کر دیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی ضرورت قرآن کے ان ہی مقامات میں ہوگی جن کا تفصیلی بیان قرآن میں موجود نہیں۔

اللہ تعالیٰ کے بیان کے غیر کتاب میں ہونے کی وضاحت

وحی نبوت و رسالت کا خاصہ لازم ہے

اِنَّا اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ كَمَا اَوْحَيْنَا اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْ بَعْدِهٖ وَ اَوْحَيْنَا اِلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَعِيْسٰى وَاَيُّوْبَ وَيُوْنُسَ وَ هٰرُوْنَ وَسُلَيْمٰنَ وَاٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا۔ (نساء 235)

(اے نبی) بے شک ہم نے تیرے پاس ایسے ہی وحی بھیجی ہے جیسے نوح اور اس کے بعد کے نبیوں کے پاس بھیجی ہے اور (جیسے) ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب اور انبیاء بنی اسرائیل کے پاس وحی بھیجی ہے اور عیسیٰ، ایوب، یونس، ہارون اور سلیمان کے پاس وحی بھیجی ہے اور داؤد کو ہم نے زبور دی ہے۔

معلوم ہوا کہ کوئی بھی نبی ایسا نہیں ہوا جس کی طرف وحی نہ کی گئی ہو۔

لیکن ہر وحی کتابی نہیں ہوتی

1- مذکورہ بالا آیت بھی اس کی دلیل ہے کیونکہ سب ہی انبیاء علیہم السلام کو کتاب یا صحیفے نہیں دیئے گئے۔

2- **يَا نُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ (سورہ ھود، 46)**

اے نوح وہ نہیں ہے تیرے گھر والوں میں۔ اس کے عمل خراب ہیں۔

جب طوفان نوح میں حضرت نوح علیہ السلام کا بیٹا غرق ہوا اور آپ علیہ السلام نے بارگاہ الٰہی میں عرض پیش کی تو یہ جواب دیا گیا۔ ظاہر ہے یہ کوئی کتابی وحی نہیں تھی۔

علاوہ ازیں حضرت نوح علیہ السلام کو کوئی کتاب یا صحیفہ ملنا ثابت نہیں۔

3- **يَا لُوْطُ اِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَّصِلُوْا اِلَيْكَ فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ۔ (سورہ ھود: 81)**

''اے لوط ہم بھیجے ہوئے ہیں تیرے رب کے۔ وہ ہرگز نہ پہنچ سکیں گے تجھ تک سو نکال لے جا اپنے لوگوں کو کچھ رات سے۔''

یہ فرشتے تھے جو حضرت لوط علیہ السلام کے پاس اللہ تعالیٰ کا یہ پیغام اور وحی لائے تھے کہ آپ کی قوم پر عذاب آنے والا ہے اور آپ راتوں رات اپنے علاقے سے نکل جائیں۔ یہ بھی کتابی وحی نہیں تھی اور حضرت لوط علیہ السلام کو کتاب یا صحیفہ ملنا بھی ثابت نہیں۔

4- **وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَاَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ۔ (سورہ تحریم 3)**

''اور جب چھپا کر کہی نبی نے اپنی کسی بیوی سے ایک بات پھر جب اس نے خبر کر دی اس کی اور اللہ نے جتلا دی نبی کو تو جتلائی نبی نے اس میں سے کچھ اور ٹلا دی کچھ۔ پھر جب وہ جتلائی عورت کو بولی آپ کو کس نے بتلا دی یہ۔ کہا مجھ کو بتایا بڑے جاننے والے اور بڑی خبر رکھنے والے نے۔''

ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ نے ذاتی معاملہ میں سے کوئی خاص بات ایک اہلیہ محترمہ

سے خفیہ طور پر ارشاد فرمائی اور اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا کہ کسی اور کو نہ بتانا۔ مگر وہ اہلیہ محترمہ ضعف بشری کی وجہ سے دوسری اہلیہ کو بتا بیٹھیں۔ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو سارا قصہ معلوم کروا دیا۔ لیکن قصہ بتانے کی تفصیل قرآن پاک میں نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ کتاب وقرآن کے علاوہ وحی تھی۔

غیر قرآنی یا غیر کتابی وحی احکام پر بھی مشتمل ہوتی ہے

1- مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَائِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ۔

(سورہ حشر 5)

''جو کاٹ ڈالا تم نے کھجور کا درخت یا کھڑا رہنے دیا اپنی جڑ پر سو اللہ کے حکم سے۔''

بنو نضیر کے محاصرہ کے وقت مسلمانوں نے ان کے درخت کاٹے باغ اجاڑے تاکہ ایک تو وہ اپنا مالی نقصان ہوتا ہوا دیکھ کر بند قلعہ سے باہر آئیں اور دوسرے کھلی جنگ میں درختوں کی رکاوٹ نہ رہے۔ دشمنوں نے اعتراض کیا کہ مسلمان خود تو فساد سے روکتے ہیں کیا درخت کاٹنا فساد نہیں ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی تصویب فرمائی کہ یہ ہمارے حکم سے ہوا۔ اور چونکہ یہ حکم قرآن پاک میں کہیں مذکور نہیں ہے اس لئے وہ قرآن کے علاوہ وحی تھی۔

2- يَابُنَيَّ اِنِّيْٓ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْٓ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى قَالَ يَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ۔ **(سورہ الصّٰفّٰت 102)**

''کہا اے بیٹے میں دیکھتا ہوں خواب میں تجھ کو ذبح کرتا ہوں پس دیکھ تیری کیا رائے ہے بولا اے باپ کر ڈال جو تجھ کو حکم ہوتا ہے۔''

حضرت اسماعیل علیہ السلام کا جواب میں یہ کہنا اِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ (آپ کو جو حکم دیا گیا ہے آپ کر گذریئے) اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حکم الٰہی تھا۔ اور یہ حکم الٰہی کتاب کے علاوہ خواب کی صورت میں حاصل ہوا۔ لہٰذا یہ کتاب الٰہی کے علاوہ وحی تھی۔

غرض قرآن سے یہ ثابت ہوا کہ وحی کی دو قسمیں ہیں ایک کتابی اور دوسری غیر

کتابی نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ غیر کتابی وحی تشریعی بھی ہوتی ہے یعنی احکام یا ان کے متعلقات پر مشتمل ہوتی ہے۔

غیر کتابی باتیں جو اللہ تعالیٰ کسی کو عطا کریں قرآن اس کو حکمت کا نام دیتا ہے۔

اگرچہ قرآن میں بھی حکمت موجود ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے

ذٰلِكَ مِمَّآ اَوْحٰٓى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ (سورہ اسراء: 39)

یہ ہے ان حکمت کی باتوں میں سے جو وحی کی آپ کی طرف آپ کے رب نے۔

لیکن خود قرآن پاک ہی سے معلوم ہوا کہ حکمت کتاب الٰہی کے علاوہ بھی ہوتی ہے کیونکہ وہ غیر نبی کو بھی دی گئی ہے۔

وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ اَنِ اشْكُرْ لِلّٰهِ۔ **(سورہ لقمان)**

اور ہم نے لقمان کو (جو نبی نہ تھے) حکمت دی کہ شکر کر اللہ کا۔

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا۔

(سورہ بقرہ: 269)

عطا کرتا ہے حکمت جس کسی کو چاہے اور جس کو حکمت دی گئی اس کو بڑی خیر دی گئی۔

رسول اللہ ﷺ کو کتاب بھی ملی اور حکمت بھی ملی اور آپ دونوں کی تعلیم وتبلیغ کرتے تھے۔

يَتْلُوْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (سورہ جمعہ 2)

رسول ان پر اللہ کی آیتیں پڑھتے ہیں اور ان کا تزکیہ کرتے ہیں اور ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتے ہیں۔

وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتٰبِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهٖ۔ **(سورہ بقرہ: 231)**

اور یاد کرو اللہ کے احسان کو جو تم پر ہے اور اس کو جو اتاری تم پر کتاب اور

حکمت کہ تم کو نصیحت کرتا ہے اس کے ساتھ۔

بِہٖ میں جو ضمیر واحد غائب کی ہے اس سے لفظ مَا مراد ہے جو لفظی اعتبار سے واحد ہے۔ اور الکتاب اور الحکمۃ اس مَا کا بیان ہے اور چونکہ حرف عطف واو مغایرت کا معنی دیتا ہے اس لئے مَا اَنْزَلَ دو چیزیں ہوئیں ایک کتاب اور دوسری حکمت۔

نبی کے اجتہاد کو بھی اللہ تعالیٰ کی مرضی حاصل ہوتی ہے ورنہ بدل دیا جاتا ہے اس لئے نبی کا اجتہاد بھی وحی ہوتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے جب جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں ان سے فدیہ لینے کا فیصلہ کیا تو عتاب یوں نازل ہوا

مَاكَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ لَوْ لَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ۔ فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ (سورہ انفال 70)

نبی کو نہیں چاہئے کہ اپنے ہاں رکھے قیدیوں کو جب تک خون ریزی نہ کر لے ملک میں۔ تم چاہتے ہو اسباب دنیا کا اور اللہ کے ہاں چاہئے آخرت اور اللہ زور آور ہے حکمت والا ہے، اگر نہ ہوتی ایک بات جس کو لکھ چکا اللہ پہلے سے تو تم کو پہنچتا اس لینے میں بڑا عذاب۔ سو کھاؤ جو تم کو غنیمت میں ملا حلال ستھرا اور ڈرتے رہو اللہ سے بے شک اللہ بخشنے والا ہے مہربان ہے۔

نبی کا اجتہاد بطور نبی کے ہوتا ہے عام مجتہد یا مرکزی اتھارٹی کے طور پر نہیں

اوپر کی آیت میں فرمایا مَاكَانَ لِنَبِيٍّ یعنی نبی کو نہیں چاہئے تھا مطلب یہ ہے نبی کا اجتہاد عام مجتہد یا مرکزی اتھارٹی کے طور پر نہیں بلکہ نبی کے طور پر ہوتا ہے۔

جب وحی کتابی اور غیر کتابی دونوں طرح ہوتی ہے تو حکم ہوا کہ رسول کی بتائی ہر بات کو قبول کرو یہ نہیں کہ صرف کتابی کو لو اور غیر کتابی کو چھوڑ دو کیونکہ دین کے تمام

قوانین کی تشکیل سے متعلق وہ ہر بات رسول کی حیثیت سے بتاتے ہیں محض حکمران کی حیثیت سے نہیں۔

مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (سورہ حشر: 7)

(اور جو دے تم کو رسول لے لو اور جس سے منع کرے سو چھوڑ دو)

مَا کا لفظ عام ہے اور اس میں کتاب الٰہی اور اس کے نفاذ کی تمام تفصیلات شامل ہیں کیونکہ یہ دونوں ہی باتیں آپ ﷺ نے دی ہیں۔ اور خطاب بھی قیامت تک آنے والے تمام مسلمانوں سے ہے۔ یہاں غور کرنے کی یہ بات ہے کہ فرمایا: مَااٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ یعنی جو کچھ تمہیں رسول دیں۔ یعنی جو حکم اور تفصیل وہ تمہیں دے رہے ہیں رسول کی حیثیت سے دے رہے ہیں۔ اور مَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (جس کام سے یہ تم کو روکیں تم رک جاؤ) یہ نہی اس بات پر قرینہ ہے کہ مَااٰتٰكُمْ میں احکام اور اوامر بھی شامل ہیں۔

قرآن اور اس کا بیان خواہ وہ غیر کتابی ہو اس کی حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر رکھی ہے

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (سورہ حجر: 9)

ہم نے ہی ذکر (یعنی قرآن) کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ قرآن پاک کا بیان جس کے بغیر قرآن پاک کے متعلقہ حصوں کو کماحقہ سمجھنا مشکل ہے اس کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے اور رسول اللہ ﷺ کے فرائض منصبی میں اس کو بیان کرنا شامل ہے تو کیونکر ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ جنہوں نے قرآن پاک کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے اس کے الفاظ کی حفاظت کے اسباب تو بنائیں لیکن اس کے بیان اور معانی کی حفاظت کے اسباب نہ بنائیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے بھی اسباب بنائے اور رسول اللہ ﷺ کے کہے ہوئے الفاظ اور مضامین اور

آپ ﷺ سے صادر شدہ اعمال و افعال جو کہ آپ ﷺ کا اسوہ مبارکہ تھا اور قرآن کا قولی و عملی بیان تھا ان کو محفوظ کرایا۔

قرآن کا غیر کتابی بیان حدیثوں میں محفوظ ہے

ہم کہتے ہیں کہ قرآن کے مجمل اور مبہم مقامات کے بیان کا دوسرا نام حدیث ہے۔ جو کوئی اس کا انکار کرے تو اس کے ذمے ہے کہ وہ قرآن کا بیان لائے، ورنہ تو گویا وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اب قرآن کے ان مقامات کو سمجھنا ممکن ہی نہیں کیونکہ قرآن کی رو سے قرآن کو فی الجملہ سمجھنے کے لئے اس کا بیان ضروری ہے جو اب موجود نہیں، لہٰذا قرآن کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس سے خود قرآن پر اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر جو اعتراض پڑتا ہے اس کو سمجھنا کچھ مشکل نہیں ہے۔

حدیث کی حفاظت ان لوگوں کے ذریعے کروائی جن کی تعریف خود قرآن نے کی

یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین و تبع و تابعین رحمہم اللہ جیسے حضرات ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کرائی۔ قرآن پاک میں ہے۔ **وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ** (اور جو لوگ قدیم ہیں سب سے پہلے ہجرت کرنے والے اور مدد کرنے والے اور جو ان کے پیرو کار ہوئے نیکی کے ساتھ اللہ راضی ہوا ان سے اور وہ راضی ہوئے اس سے)۔

یہ صرف کتابی قسم کے لوگ نہیں تھے بلکہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اسوہ مبارکہ کو اپنے اعمال و افعال میں اتارا۔ اسی کو اتباع کہتے ہیں اور اسی کی بنیاد پر ان کی تعریف ہوئی۔ اور بعد والوں نے پہلوں کی اتباع کی اور اس پر قرآن پاک نے بعد والوں کی بھی تعریف کی۔ اس کے علاوہ ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے کہے ہوئے الفاظ اور مضامین کی حفاظت کے لئے اپنی زندگیاں وقف کیں۔ آخر حضرات عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابو ہریرہ، انس، ابوسعید خدری، عبداللہ بن عباس، ابی بن کعب، معاذ، عبداللہ بن مسعود اور حضرت عائشہ و دیگر امہات المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اجمعین کا اور کیا مشغلہ تھا۔ ان کی دنیوی مشغولیتیں کتنی تھیں یہ بھی ہمارے سامنے ہے اور دینی دلچسپی کتنی تھی یہ بھی کسی پر مخفی نہیں۔ علاوہ ازیں یہ تو چند نمایاں مثالیں ہیں۔ دیگر صحابہ اور وفود جو رسول اللہ ﷺ کے پاس آتے تھے وہ آخر کیا کرتے تھے۔

پھر تابعین و تبع تابعین کے دور میں لاکھوں انسانوں کا علمی مشغلہ ہی قرآن و حدیث تھا۔ عربی بہت سوں کی اپنی زبان تھی۔ علوم عربیہ ابھی زیر تدوین تھے۔ فلسفہ وغیرہ نے لوگوں میں ابھی رواج نہیں پایا تھا۔ خالص علوم نبوی کی تحصیل یہی ان کا مشغلہ تھا اور اسی میں انہوں نے اپنی زندگیاں قربان کیں۔ تابعین کے دور میں مجاہد، علقمہ، نافع، حسن بصری، ابن سیرین، ابوحنیفہ، شعبی، ابراہیم نخعی، اسود، قاسم بن محمد بن ابی بکر، سالم، عکرمہ، سالم بن یسار، ابن شہاب زہری رحمہم اللہ محض چند مثالیں ہیں ورنہ تو تاریخ ان کے ناموں سے بھری پڑی ہے۔ اور تبع تابعین میں امام مالک، ابو یوسف، محمد، زفر، حسن بن زیاد، اوزاعی، معمر، عبداللہ بن مبارک، یحییٰ بن سعید قطان، مکی بن ابراہیم اور حفص بن غیاث رحمہم اللہ ہیں۔ یہ بھی محض چند مثالیں ہیں جن پر ہم اختصار کی وجہ سے اکتفا کرتے ہیں ورنہ تو اس دور میں علم ہی یہی تھا اور اسی علم کا ہر جگہ چرچا اور رواج تھا۔

ان تین ادوار میں یعنی صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے ادوار میں احادیث کی جمع و تدوین مکمل تھی۔ صحابہ کے دور میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے خود رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں احادیث لکھیں اور اس مجموعہ کا نام صادقہ تھا۔ اس میں پانچ ہزار سے زائد حدیثیں تھیں۔ اس صحیفے سے بعد کے محدثین نے بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں۔ تابعین کے دور میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الآثار لکھی جو انکے بہت سے شاگردوں نے نقل کی۔ اور سرکاری طور پر عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور خلافت میں ابن شہاب زہری اور مکحول کو مامور کیا کہ وہ احادیث نبوی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال یعنی آثار کو جمع کر دیں۔ اس طرح ایک بہت بڑا ذخیرہ سرکاری کتب خانہ میں داخل کیا گیا۔

تبع تابعین کے دور میں نمایاں شخصیت امام مالک کی ہے۔ جنہوں نے موطا امام مالک لکھی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے موطا امام محمد لکھی۔ ان کے علاوہ عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کی کتابیں وجود میں آئیں۔ اور یہ سب کتابیں اب بھی عام دستیاب ہیں۔ غرض قرآن اور بیان قرآن (یعنی حدیث) کے تعلیم و تعلم کا ایک سلسلہ تھا جو رسول اللہ ﷺ سے شروع ہوا اور نسل در نسل بغیر کسی انقطاع کے چلتا رہا۔ یہ ایک ادارہ (Institution) تھا جس کی صحابہ کے دور میں کئی شاخیں قائم ہوگئی تھیں۔ ایک ایک اہل علم صحابی خود ایک مرکزی حیثیت رکھتے تھے اور علاقے والے ان کے پاس دین کا علم یعنی قرآن و حدیث سیکھنے آتے تھے۔ اور وہ تعلیم عملی Practical اور زبانی (Verbal) دونوں ہی قسموں پر مشتمل تھی۔

پھر ذرا سوچا جائے تو رسول اللہ ﷺ سے جو احادیث منقول ہیں وہ صرف ہزاروں میں ہیں۔ تو کیا اتنی احادیث کو یاد رکھنا امت کے لئے کوئی مشکل کام تھا۔ محض دنیوی رہنماؤں کے اقوال و احوال کی حفاظت کا قومیں کیا کچھ اہتمام نہیں کرتیں تو کیا محسن انسانیت اور افضل الرسل کے اقوال و افعال کو یاد رکھنے اور ان کو اپنانے سے یہ امت ایسی ہی عاجز تھی۔ حاشا وکلا ایسی بات متصور ہی نہیں اور ایسا تصور کرنا بہت غیر معقول بات ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ تو بہت بعد کے لوگ ہیں۔ ان کو تو جمع شدہ حدیثوں کے ذخیرے ملے ہیں۔ وہ ذخیرے انہوں نے اپنے مختلف اساتذہ سے حاصل کئے اور پھر حدیثوں کا ایک مختصر انتخاب کتابی شکل میں پیش کیا۔ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ایک روز میں امام اسحاق بن راہویہ کی مجلس میں حاضر تھا وہاں ہمارے ساتھیوں میں سے کسی کی زبان سے نکلا ''کاش تم رسول اللہ ﷺ کی سنتوں کے بارے میں کوئی مختصر سی کتاب جمع کر دیتے''۔ خطاب تمام حاضرین مجلس سے تھا لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات میرے دل میں اتر گئی اور میں نے اس کتاب کو جمع کرنا شروع کر دیا۔ اور اس کے نام ہی میں انہوں نے وضاحت کر دی کہ انہوں نے اس میں تمام صحیح حدیثیں جمع نہیں کیں۔ بلکہ وہ صحیح

حدیثوں کا ایک اختصار و انتخاب ہے اور نام یہ رکھا **اَلْجَامِعُ الْمُسْنَدُ الصَحِیْحُ الْمُخْتَصَرُ مِنْ اُمُوْرِ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ وَ سُنَنِہٖ وَ اَیَّامِہٖ۔**

تنبیہ: ایسا نہیں ہوا کہ انہوں نے رطب و یابس کے مجموعوں سے یہ چند ہزار جواہر ریزے چنے ہوں بلکہ انہوں نے صحیح احادیث میں سے چند کا انتخاب کیا ہے۔ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔

ما ادخلت فی کتابی الجامع الا ما صح و ترکت جملة من الصحاح خشیة ان یطول الکتاب۔

میں نے اپنی کتاب جامع میں صرف صحیح حدیثیں درج کی ہیں اور میں نے صحیح حدیثوں کا ایک بڑا مجموعہ اس خوف سے درج نہیں کیا کہ کتاب بہت طویل ہو جائے گی۔

اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔

انما اخرجت ھذا الکتاب وقلت ھو صحاح و لم اقل ان مالم اخرجہ من الحدیث فی ھذا الکتاب فھو ضعیف۔

میں نے اس کتاب میں حدیثیں درج کی ہیں اور کہا کہ یہ حدیثیں صحیح ہیں اور یہ نہیں کہا کہ جو حدیثیں میں نے اس کتاب میں ذکر نہیں کیں وہ صحیح نہیں ہیں۔

دوسرا باب

قرآن کو سمجھنے کیلئے حدیث کی ضرورت کی چند مثالیں

پہلی مثال

سورہ جمعہ کی یہ آیت ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ۔ (سورہ جمعہ: 9-10)

اے ایمان والو جب ندا کی جائے نماز کے لئے جمعہ کے دن تو جلدی کرو اللہ کے ذکر کی طرف اور خرید وفروخت کو چھوڑ دو۔ یہ بہتر ہے تمہارے حق میں اگر تم کو سمجھ ہے۔ پھر جب پوری ہو چکے نماز تو پھیل جاؤ زمین میں اور تلاش کرو اللہ کا فضل۔

ان آیتوں میں چند باتیں قابل غور ہیں

1- جمعہ کے دن صلوٰۃ کیلئے ندا کی کیا صورت ہے

2- جمعہ کے دن صلوۃ کا کیا وقت ہے۔

3- جمعہ کے دن صلوٰۃ کی کیا کیفیت ہے۔

4- ذکر اللہ سے کیا مراد ہے اور اس کی کیا کیفیت ہے۔

5- جمعہ کے دن کی صلوٰۃ کے بعد زمین میں پھیل کر کیا دنیوی کمائی کرنا ضروری ہے یا اختیاری ہے کیونکہ **اِنْتَشِرُوْا** اور **اِبْتَغُوْا** دونوں امر کے الفاظ ہیں اور امر کبھی وجوب کیلئے ہوتا ہے اور کبھی اباحت یعنی اختیار کیلئے ہوتا ہے۔

ان باتوں کا قرآن پاک میں کہیں ذکر نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے ظاہر ہے کہ ان پر

کسی نہ کسی صورت میں عمل کیا ہوگا اور اوپر ہم بتا چکے کہ قرآن کے مطابق آپ کا وہ عمل بطور رسول کے تھا جو ہمارے لئے بھی اتنی ہی حجت و دلیل ہے جتنا کہ اس دور کے لوگوں کیلئے تھی۔

دوسری مثال

وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيْرَ ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ۔ (سورہ حج: 27-29)

اور آواز لگاؤ لوگوں میں حج کیلئے کہ آئیں تمہارے پاس پیادہ اور سوار ہو کر دبلے دبلے اونٹوں پر جو چلے آئیں دور راہوں سے تاکہ حاضر ہوں اپنے فائدہ کی جگہوں پر اور لیں اللہ کا نام معلوم دنوں میں ان چوپایوں پر جو اللہ نے ان کو دیئے۔ سو کھاؤ ان (ذبح شدہ) چوپایوں سے اور کھلاؤ برے حال والے محتاج کو۔ پھر چاہیے کہ دور کریں اپنا میل کچیل اور پوری کریں اپنی منتیں اور طواف کریں قدیم گھر کا۔

اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا۔ (سورہ بقرہ: 158)

بلاشبہ صفا اور مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں تو جو کوئی بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے اس میں کہ وہ ان دونوں کا چکر کاٹے۔

فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ۔

(سورہ بقرہ: 198)

پھر جب تم لوٹو عرفات سے تو یاد کرو اللہ کو مشعر حرام کے پاس۔

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ۔ (سورہ بقرہ: 196)

پورا کرو حج کو اور عمرہ کو اللہ کے لئے

فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ (سورہ بقرہ: 200)

پھر جب تم پورے کر چکو حج کے کام تو یاد کرو اللہ کو۔

ان آیتوں میں بھی چند باتیں قابل غور ہیں۔

1- حج کو مکمل کرنے کیلئے مناسک کون کون سے ہیں۔

2- عرفات جانا ہے اور واپس بھی آنا ہے۔ وہاں کب جائیں گے اور وہاں سے کب آئیں گے۔

3- مشعر حرام میں کتنی دیر ٹھہرنا ہے۔ پھر مشعر حرام سے آگے منی جانا ہے یا نہیں۔ اگر جانا ہے تو وہاں زیادہ سے زیادہ کتنا عرصہ ٹھہرنا ہے۔

4- بیت اللہ کے طواف کی کیا صورت ہوگی۔

5- صفا اور مروہ کے طواف کی کیا صورت ہوگی۔

ان باتوں کا قرآن پاک میں کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی میں حج کیا جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ آپ ﷺ نے وہ حج کسی نہ کسی صورت میں کیا ہوگا۔ آپ کا وہ عمل رسول کی حیثیت سے تھا اس لئے وہ ہمارے لئے بھی اتنا ہی حجت و دلیل ہے جتنا اس دور کے لوگوں کے لئے تھا۔

ان دونوں مثالوں کی مذکورہ باتوں کی تفصیل کا ہمارے پاس چونکہ صرف ایک ہی ذریعہ ہے جو کہ حدیث رسول ہے تو ثابت ہوا کہ قرآن پاک کی بعض باتوں کو کما حقہ سمجھنے کے لئے حدیث ناگزیر ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ۔ (سورہ حجر: 9)

چونکہ اصل حفاظت تو اس وقت ہے جب الفاظ کے ساتھ ساتھ معانی کی بھی ہو تو نتیجہ یہ نکلا کہ وہ حدیثیں جن پر قرآن فہمی موقوف ہے ان کی بھی حفاظت اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو۔

یہاں ہم نے صرف دو مثالیں ذکر کی ہیں ورنہ اگر تفصیل میں جائیں تو قرآن فہمی کیلئے اور بہت سی احادیث ناگزیر ہیں۔

تیسرا باب

قرآن کے کہے کے مطابق قرآن کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہونے والی بھیانک غلطیوں میں سے چند ایک مثالیں

پہلی غلطی: صلوٰۃ کی تعداد پانچ نہ ماننا

ڈاکٹر قمر زمان کہتے ہیں:

"الصلوۃ" کی تعداد کا حکم قرآن میں سورہ ہود کی آیت نمبر 114 میں بلاشک و شبہ محکم انداز میں وارد ہوا ہے۔ **اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ** (اور قائم کرو دن کے دونوں سروں پر اور کچھ رات گزرنے پر)

اس آیت کا ترجمہ کسی طرح بھی اس کے علاوہ نہیں ہو سکتا۔ **طَرَفَيِ النَّهَارِ** کے معنی دو طرف ہی ہو سکتے ہیں۔ البتہ سورہ بنی اسرائیل کی آیت نمبر 78 میں **اَقِمِ الصَّلٰوةَ** کا حکم آیا ہے لیکن اس آیت سے بھی تعداد صلوٰۃ تین ہی ثابت کی جا سکتی ہے کسی صورت بھی پانچ نہیں۔

اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ۔

صلوٰۃ قائم کرو زوال آفتاب کی ساعتوں سے لے کر رات کے اندھیرے تک۔

اس آیت کریمہ میں صلوٰۃ قائم کرنے کا حکم زوال کے بعد سے لے کر

رات کے اندھیرے تک ہے.....

یہاں صلوٰۃ کی دو کی تعداد کا بیان نہیں ہے بلکہ عرصہ دراز کا بیان ہے کہ دن کو سورج جب ڈھلنا شروع ہوتا ہے تو دن کے دوسرے کنارے کی صلوٰۃ کا وقت ہو جاتا ہے اور سورج کے ڈھلتے ہوئے اوقات میں کسی وقت بھی یہ صلوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔

جب کہ صلوٰۃ عشاء غَسَقِ اللَّيْلِ یعنی رات کے گہرے اندھیرے تک ادا کی جاسکتی ہے۔''

ڈاکٹر قمر زمان صاحب کی اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کی رو سے صلوٰۃ کی تعداد فقط تین ہے۔ ایک صلوٰۃ فجر دوسری صلوٰۃ عشاء اور تیسری زوال آفتاب کے وقت سے لے کر رات تک۔

ہم کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کے اوقات کا مندرجہ ذیل تین آیتوں میں ذکر ہے اور کل ملا کر پانچ نمازیں بنتی ہیں۔

صلوٰۃ فجر اور صلوٰۃ عشاء

1- مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ۔ (سورہ نور 58)

صلوٰۃ فجر سے پہلے اور جب تم اپنے کپڑے اتارتے ہو دوپہر کے وقت اور صلوٰۃ عشاء کے بعد۔

اس آیت میں تعیین کے ساتھ دو نمازوں کا ذکر ہے یعنی فجر اور عشاء۔

صلوٰۃ عصر اور صلوٰۃ مغرب

2- اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ۔ (سورہ ھود: 116)

آپ نماز کی پابندی رکھئے دن کے دونوں سروں میں اور رات کے کچھ قریبی حصوں میں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ دن کے دوسروں پر نماز پڑھنی ہے یعنی فجر کے وقت اور عصر کے وقت جو کہ دن کا دوسرا سرا ہے۔ اس طرح اس آیت سے تیسری نماز بھی ثابت ہوئی غروب آفتاب سے پیشتر دن کے آخری حصے میں (یعنی عصر کی نماز)۔

عصر کی نماز کے بارے میں اس حد تک تو کسی نہ کسی درجے میں ڈاکٹر قمر زمان متفق ہیں کہ یہ دن کے دوسرے سرے میں پڑھنی ہے لیکن اس کے بعد انہوں نے ہاتھ دکھانے کی کوشش کی اور آیت اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ۔ کو اس بات کی دلیل بنایا کہ عصر کی نماز کا وقت زوال آفتاب کے وقت سے شروع ہوتا ہے حالانکہ یہ دونوں آیتیں اپنے معنی اور مضمون میں مختلف ہیں۔

مثلاً جون کے مہینے میں سورج کے زوال کا وقت دن کے بارہ بجے کے لگ بھگ ہوتا ہے۔ غروب آفتاب تک یہ سات گھنٹے سے اوپر کا وقت بنتا ہے۔ ان صاحب کے بقول یہ سات گھنٹے کی مدت دن کا دوسرا کنارہ اور سرا ہے۔ چادر کے دو کنارے ہوں کیا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چادر کو لمبائی میں دو حصے میں کر دیا جائے اور یہ چادر کے دو کنارے اور سرے بن گئے۔ ایسی بات آخر کونسی لغت اور کونسی عقلی دلیل سے ثابت ہے۔ اور کچھ نہیں تو قرآن پاک ہی سے طرفین کا یہ معنی ثابت کرتے۔ کیا ڈاکٹر قمر زمان صاحب کی عقل وفہم بھی کوئی Authority ہے کہ ہم اس کے پابند ہوں؟

چادر کا ایک بیچ کا بڑا حصہ ہوگا۔ اس حصے کے دونوں طرف جو تھوڑا تھوڑا حصہ ہوگا چادر کا کنارہ اور سرا کہلاتا ہے۔ ایسے ہی دن کا ایک بڑا بیچ کا حصہ ہوگا اور اول وآخر کا تھوڑا تھوڑا حصہ اس کے کنارے اور سرے اور Ends ہونگے۔

غرض اس آیت سے تیسری صلوٰۃ عصر کی ثابت ہوتی ہے لیکن اس کا وقت زوال آفتاب شروع ہونے کے بہت بعد میں ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس آیت میں ہے وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ (یعنی آپ صلوٰۃ قائم کیجئے رات کے کچھ اولیں حصوں میں۔

ہم کہتے ہیں زلف میں قریب کے معنی پائے جاتے ہیں۔ قرآن پاک میں ہے:

مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى۔ (سورہ زمر3)

ہم ان کی عبادت نہیں کرتے مگر اس لئے کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کے درجے میں پہنچا دیں۔

یہاں نہار یعنی دن کے بعد زُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ کے ذکر سے مراد ہیں رات کی گھڑیاں جو دن کے قریب ہوں۔ اسی لئے علامہ محمد اسد نے بھی جن کا ترجمہ ڈاکٹر قمر زمان صاحب نے نقل کیا ہے اس آیت کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

As well as during the early watches of the night.

قرآن پاک میں ز ل ف کے مادے کے ساتھ جو استعمال ہے اس کے مطابق زُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ کا ترجمہ یہی زیادہ مناسب ہے کہ رات کی اولین گھڑیوں میں۔

جن حضرات نے اولیں کی قید نہیں لگائی اور صرف یوں لکھا ''رات کے کچھ حصوں میں'' ان کے ساتھ کچھ مخالفت نہیں کیونکہ انہوں نے اولیں حصوں کی نفی نہیں کی۔

چونکہ صلوٰۃ عشاء کا وقت کچھ رات گزرنے پر یا رات گئے ہے تو رات کی اولیں گھڑیوں کی صلوٰۃ اور ہے اور صلوٰۃ عشاء اور ہے۔ رات کی اولیں گھڑیوں کی صلوٰۃ ہی کو صلوٰۃ مغرب کہا جاتا ہے اور یہ صلوٰۃ قرآن ہی سے ثابت ہوئی۔

صلوٰۃ ظہر

3- اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ (سورہ اسراء 78)

نماز قائم کرو زوال آفتاب سے لے کر رات کے اندھیرے تک

دلوک شمس کا ترجمہ زوال شمس ہے زوال آفتاب عین نصف نہار کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے اس طرح یہ دن کا وسطی حصہ ہوتا ہے اور اس کو دن کا کنارہ کہنا بڑی غلطی ہے اس بات کو ہم اوپر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اس آیت میں زوال آفتاب کے شروع ہونے کے بعد اول وقت میں بھی صلوٰۃ قائم کرنے کا حکم ہے اور چونکہ یہ دن کا وسطی حصہ ہے آخری نہیں لہٰذا اس وقت کی نماز دن کے آخری حصہ میں پڑھی جانے والی نماز سے مختلف ہوگی۔ اور اس کو ہم صلوٰۃ ظہر

کہتے ہیں۔

اس طرح قرآن پاک کے واضح الفاظ سے پانچویں یعنی صلوٰۃ ظہر بھی ثابت ہوئی۔ اور یہی تعداد ہمیں حدیث رسول ﷺ سے بھی ملتی ہے۔

دوسری غلطی: صلوٰۃ کی قرآنی حقیقت کو بگاڑنا

ڈاکٹر قمر زمان حقیقت صلوٰۃ کے بارے میں تفصیل بیان کرتے ہیں:

''آیئے دیکھتے ہیں کہ قرآن صلوٰۃ کا کیا مقام متعین کرتا ہے۔ سورۃ البینہ کی آیت نمبر 5 میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ وَيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَ ذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ۔

اور انہیں تو صرف یہی حکم دیا گیا تھا کہ اللہ کی عبدیت اختیار کیے رکھیں اس حالت میں کہ دین کو اللہ کے لئے خالص کرتے ہوئے یعنی صرف اللہ کے لئے حنیف ہو کر اور الصلوٰۃ کو قائم کریں اور الزکوٰۃ کے فریضہ کو ادا کریں اور یہی دین قیم ہے۔ (البینہ 5)

یعنی اس آیت میں دین قیم کو اللہ کی خالص بندگی سے مقید کیا گیا اور اس دین قیم کے دو ستون الصلوٰۃ اور الزکوٰۃ بتائے گئے.....

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا موضوع ہی دین قیم ہے اور قرآن میں اللہ پاک نے دین قیم کو ہی بمعہ تمام تفصیلات اور جزئیات بیان فرمایا.....

آیئے دیکھتے ہیں کہ اللہ نے جس صلوٰۃ کو دین قیم قرار دیا ہے وہ قرآن میں کس شکل میں بیان ہوئی ہے.....

قرآن میں صلوٰۃ کسی جگہ تو مکمل دین کے حوالے سے بیان ہوئی ہے تو کہیں صلوٰۃ سے وہ علامتی عمل مراد لیا گیا ہے جسے آجکل کی اصطلاح میں نماز کہتے ہیں.....

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے جس اصطلاح کو پسند فرمایا ہے وہ صلوٰۃ ہے جس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس میں نبی کی تمام تر زندگی سما جاتی ہے۔ سورہ ابراہیم کی آیت نمبر 37 میں سیدنا ابراہیم کی وہ دعا مذکور ہے جب وہ سیدنا اسماعیل کو ایک ایسی وادی میں لے جا کر چھوڑ دیتے ہیں جہاں زراعت نہیں ہوتی تھی۔

اِنِّیۡۤ اَسۡکَنۡتُ مِنۡ ذُرِّیَّتِیۡ بِوَادٍ غَیۡرِ ذِیۡ زَرۡعٍ عِنۡدَ بَیۡتِکَ الۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِیُقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ۔

اے میرے رب میں نے ایسی وادی میں جہاں زراعت نہیں ہوتی اپنی اولاد کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا تا کہ وہ صلوٰۃ قائم کریں۔

اب سوچنے کی بات ہے کہ سیدنا ابراہیم نے اللہ کے دین کے لئے سیدنا اسماعیل کی اتنی بڑی قربانی دی تو کیا صرف نماز پڑھانے کے لئے دی تھی؟ یا اس صلوٰۃ کا کوئی اور مفہوم ہے۔

اور اگر سیدنا اسماعیل کی قربانی صرف نماز پڑھانے کے لئے ہی تھی تو ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ نہ صرف سیدنا اسماعیل بلکہ ان کی اولاد جس میں رسالت مآب بھی شامل تھے صرف نماز ہی پڑھتے اور پڑھاتے رہتے اور اس تمام جدوجہد کی ضرورت ہی کیا تھی جو رسالت مآب نے اتنی مصیبتیں اٹھا کر کی اور ایک معاشرے کو مدینہ میں قائم کر دکھایا دوسرے رسول بھی یہی کچھ کیا کرتے تھے۔ رسالت مآب کو تو اپنی امت کو صرف نماز کے پڑھنے پڑھانے کی ہی تلقین کرنی چاہئے تھی باقی جدوجہد انہوں نے کس حکم کے تحت کی؟.....

یعنی ان آیات میں صلوٰۃ سے مراد وہ نظام ہے جو احکامات و اقدار الٰہی کے تحت متشکل ہوتا ہے اور جس میں پابند کیا جاتا ہے کہ انسان اپنی معیشت کا نظام خود ساختہ پیمانوں کے تحت نہیں بنائے گا بلکہ اس کے اصول اقدار الٰہی کے تحت بنانے پڑیں گے۔'' (حقیقت صلوٰۃ 4 تا 8)

ڈاکٹر قمر زمان آگے صفحہ 25 پر حکمت صلوٰۃ کے عنوان سے لکھتے ہیں:

''اللہ تبارک تعالیٰ کسی بھی حکم کو بغیر حکمت بیان نہیں فرماتے۔ الصلوٰۃ کی بھی حکمت بیان کی گئی ہے ..... ارشاد ربانی **اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکۡرِیۡ** میرے ذکر کے لئے صلوٰۃ کو قائم کرو۔

اب سوال اٹھتا ہے کہ ذکر کیا ہے؟ کیا ذکر سے مراد صرف اللہ اللہ کا ورد ہے یا کچھ اور؟

قرآن کو اللہ تبارک تعالیٰ نے بڑے صاف الفاظ میں ذکر کہا ہے:

اَلۡقُرۡاٰنِ ذِی الذِّکۡرِ (38/1)

اور سورہ الحجر میں فرمایا:

اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ۔

ہم نے الذکر (قرآن) نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں (15/9)

اب یہ واضح ہو جانے کے بعد قرآن ہی اللہ کا ذکر ہے سورہ طٰہٰ کی آیت کا مطلب بھی واضح ہو گیا۔

اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکۡرِیۡ

(میرے ذکر کے لئے صلوٰۃ قائم کرو) (طٰہٰ 20/16)

یعنی اللہ کے قرآن کی حاکمیت اور احکامات قرآنی کے نفاذ کے لئے صلوٰۃ قائم کرو تا کہ ایسا مثالی معاشرہ قائم ہو جس کی بنیادیں اللہ کے کلام میں دیئے گئے اصولوں پر رکھی گئی ہوں۔ جس کے لئے شعوری طور پر اللہ کو حاضر جان کر ہر شخص اس بات کا اقرار کرے کہ اے اللہ میں آپ کے ہر حکم کی اطاعت کرتا ہوں میری زندگی آپ کے احکامات کی تکمیل کا مکمل نمونہ ہے میری زندگی کا ہر ہر لمحہ آپ کے احکامات کی فرمانبرداری ہی میں گزرتا ہے اور اس عبدیت کے شعوری اظہار کے لئے میں حاضر ہو گیا میرا مقصود آپ کے قوانین کا اس دنیا میں نفاذ ہے اور میں صرف اور صرف آپ کی ہی عبدیت اختیار کرتا ہوں اس

لئے میری عبدیت کا شعوری اظہار صلوۃ کی ادائیگی ہے۔

لیکن ہم نے اس عبدیت کو جو ہمارے لئے ہمہ جہت اور ہمہ وقت اللہ کے دیئے ہوئے اصولوں کے تحت زندگی گزارنے کا نام ہے عبادت میں بدل ڈالا اور اب ہماری صلوۃ میں سب کچھ ہوتا ہے لیکن وہ عبدیت نہیں ہوتی جس کے لئے ہم کو صلوۃ کا حکم دیا گیا تھا۔ ہم مقصود کو بھی بھول گئے اور صرف صلوٰۃ کو ہی سب کچھ سمجھ بیٹھے جو مقصود بالذات کو حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھی۔

(حقیقت صلوٰۃ ص 23,24)

ہم کہتے ہیں

ڈاکٹر قمر زمان صاحب کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ صلوٰۃ بمعنی نماز جو کہ ایک عبادت ہے وہ ذریعہ ہے اس صلوٰۃ کا جس سے مراد وہ نظام ہے جو احکامات واقدار الٰہی کے تحت متشکل ہوتا ہے۔

ڈاکٹر قمر زمان کی یہ فکر سراسر غیر قرآنی ہے اور اس میں ان سے چند فاش غلطیاں ہوئی ہیں۔ یہ غلطیاں ذکر کرتے ہوئے ہم اصل قرآنی فکر کو بھی پیش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر قمر زمان کی پہلی غلطی

ڈاکٹر قمر زمان نے سورہ بینہ کی آیت نمبر 5 میں یہ الفاظ دین القیمہ کو مرکب توصیفی خیال کیا ہے اسی لئے انہوں نے انکا ترجمہ موصوف صفت کی صورت میں کیا ہے یعنی دین قیم حالانکہ عربی کی معمولی واقفیت رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ یہاں مرکب توصیفی نہیں ہے بلکہ مرکب اضافی ہے اسی لئے القیمہ پر کسرہ یعنی زیر ہے۔ اور القیمہ کا موصوف حذف ہے جو کتب ہے جس کا ذکر اسی سورت میں کچھ پہلے ہوا ہے یعنی کتب قیمہ۔ لہٰذا عبارت یوں بنتی ہے ذٰلِکَ دِیۡنُ الۡکُتُبِ الۡقَیِّمَۃِ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ یہ کتب قیمہ کا طریقہ ہے یعنی یکسو ہو کر اور اللہ کے لئے دین کو خالص کرتے ہوئے اس کی عبادت کرنا (جس کے دو بڑے ستون اقامت صلوٰۃ اور ایتائے زکوٰۃ ہیں) کتب قیمہ کا

طریقہ ہے۔ یہ بات ہم نے اپنی طرف سے نہیں گھڑی بلکہ یہی مضمون قرآن پاک میں ایک اور مقام پر ذکر ہوا ہے سورہ شوریٰ کی آیت نمبر 13 ہے۔

شَرَعَ لَکُمۡ مِّنَ الدِّیۡنِ مَا وَصّٰی بِہٖ نُوۡحًا وَّالَّذِیۡۤ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلَیۡکَ وَمَا وَصَّیۡنَا بِہٖۤ اِبۡرٰہِیۡمَ وَ مُوۡسٰی وَعِیۡسٰۤی اَنۡ اَقِیۡمُوا الدِّیۡنَ۔

راہ ڈال دی تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوح کو اور جس کا حکم بھیجا تھا ہم نے تیری طرف اور جس کا حکم کیا ہم نے ابراہیم کو اور موسیٰ کو اور عیسیٰ کو یہ کہ قائم رکھو دین کو۔

اس آیت میں دین کو قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے ریاست یا ایسا نظام قائم کرنا مراد نہیں ہے جو مرکزی اتھارٹی کے گرد گھومتا ہو اور حکومت واقتدار کا تقاضا کرتا ہو۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کو ایک مثالی معاشرہ اور نظام قائم کرنے کا حکم دیں اور رسول اس حکم کو پورا نہ کریں اور یہ اس طرح کہ خود قرآن پاک کی شہادت کے مطابق حضرت نوح علیہ السلام کی قوم غرق ہوئی اور صرف چند لوگ بچے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو لے کر بیابان میں پھرتے رہے اور اسی حالت میں ان کی وفات ہوئی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر تو بس چند گنے چنے لوگ اسلام لائے اور وہ کوئی مثالی معاشرہ یا نظام قائم نہ کر سکے۔

بعض لوگ کہہ دیتے ہیں کہ دین کو قائم کرنے کا حکم دیا ہے اور ابتداء کوشش سے ہوتی ہے لہٰذا ان رسولوں کی کوشش اسی حکم کو پورا کرنے کے لئے تھی۔ اور گویا حکم میں ان سے مطالبہ بھی یہی تھا کہ تم کوشش کرو۔ جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس طرح کی تاویل غیر معقول ہے۔ اللہ تعالیٰ جو ہر چیز سے باخبر ہیں وہ غیر مناسب موقع پر ایسا حکم کیونکر دیں گے؟ ابتداء میں تو تبلیغ اور انذار کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور جب اس تبلیغ و انذار کے نتیجے میں افراد کی ایک کافی تعداد مہیا ہو جاتی ہے اور معاشرہ اور نظام قائم ہونے کی بنیادیں پڑ جاتی ہیں اس وقت اس سے متعلق اصول وضوابط اور احکام دئے جاتے ہیں۔

1- غرض حضرت نوح اور حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کو دین قائم کرنے کا

حکم دیا گیا اور انہوں نے یقیناً اس پر پورا عمل کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں دین سے مراد عقائد اور عبادات اور اخلاق حسنہ کی تحصیل ہے۔ تو یہ کتب قیمہ کا دین ہوا۔

اور کتب قیمہ کا خلاصہ قرآن پاک کے اوراق میں بھی ذکر ہوا اس لئے فرمایا:

رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ يَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ۔ (سورة بينه 3)

اللہ کا ایک رسول پڑھتا ہے پاک ورق اس میں لکھی ہیں مضبوط کتابیں۔

2- مثالی معاشرہ اور نظام قائم کرنے کے لئے کسی علاقے میں حکومت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کا ذکر بھی قرآن پاک میں ہے فرمایا:

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ آتَوُا الزَّكٰوةَ۔

(سورة حج: 61)

وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو قدرت دیں زمین میں تو وہ قائم کریں صلوٰۃ کو اور ادا کریں زکوٰۃ کو۔

لیکن حکومت کا بالفعل قائم ہو جانا یہ محض اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ اسی لئے اس آیت میں قدرت وحکومت دینے کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے اور امر واقع بھی ایسا ہی ہے کیونکہ بسا اوقات کوشش کے باوجود مطلوبہ نتائج نہیں نکلتے۔

ڈاکٹر قمر زمان کی دوسری غلطی

سورۃ بینہ کی آیت نمبر 5 میں ہے۔

وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ اس کا ترجمہ ڈاکٹر قمر زمان نے یوں کیا ہے ''اور انہیں تو صرف یہی حکم دیا گیا تھا کہ اللہ کی عبدیت اختیار کئے رکھیں۔'' اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر قمر زمان نے لِيَعْبُدُوْا کا ترجمہ عبدیت یعنی خدمت اور غلامی کے ساتھ کیا ہے۔ ڈاکٹر قمر زمان صاحب کی پہلی غلطی کے تحت ہم نے جو تفصیل ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عبدیت کے ساتھ ترجمہ کر کے ڈاکٹر قمر زمان نے فاش غلطی کی اور اس کا صحیح ترجمہ عبادت ہے عبدیت نہیں اور عبادت چونکہ ہر شخص کی قدرت میں ہے اور کسی نظام

اور حکومت کی محتاج نہیں اس لئے فرمایا:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ۔ (سوره ذاريات 56)

اور میں نے نہیں پیدا کیا جن کو اور آدمی کو مگر اس لئے کہ وہ میری عبادت کریں۔

اسی طرح سورۃ مریم آیت نمبر 25 میں فرمایا: فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهٖ۔ (سو اس کی بندگی کر اور قائم رہ اس کی عبادت پر) اس آیت میں واضح طور پر عبد سے عبادت مراد ہونے کی نشاندہی کر دی کہ عبادت کر کے چھوڑ نا نہیں بلکہ اس پر قائم بھی رہنا ہے۔

ڈاکٹر قمر زمان کی تیسری غلطی

ڈاکٹر قمر زمان صاحب نے عبادت کو ذریعہ بتایا ہے اور مثالی معاشرہ و نظام قائم کرنے کو اصل مقصود کہا ہے۔ ہماری مذکورہ بالا وضاحتوں سے معلوم ہوا کہ اصل معاملہ اس کے برعکس ہے اور عبادت رب اصل مقصود ہے جب کہ معاشرہ و نظام کا قیام عبادات کی پرامن ادائیگی کے لئے معاون ہوتا ہے۔

اس بات کی تفصیل یہ ہے کہ عبادت کہتے ہیں:

اقصى غاية التذلل ولذلك لا تستعمل الا فى الخضوع لله تعالى۔

انتہائی درجے کی ذلت و عاجزی کے اظہار کو (اور چونکہ اس کی مستحق صرف وہ ذات ہے جو غایت درجہ فضیلت وکمال والی ہے) لہٰذا عبادت صرف اللہ تعالیٰ کے لئے کی جانے والی عاجزی کو کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے اس کے ساتھ محبت کی آمیزش کا بھی ذکر کیا ہے جس کا سبب یا تو احسان ہوتا ہے یا کسی کی خوبیاں (یعنی صفات کمال) ہوتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ میں یہ دونوں ہی باتیں پائی جاتی ہیں لہٰذا عبادت کا مطلب ہوا محبت اور شکر کے جذبے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے سامنے انتہائی درجے کی ذلت و عاجزی کو اختیار کرنا۔ اس کے برخلاف عبدیت کا مطلب فقط اتنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بڑا اور حاکم جانتے ہوئے اس کے حکموں کو

پورا کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے محبت اور شکر کے جذبات کا ہونا ضروری نہیں۔

قرآن پاک میں بھی احسان و انعامات پر عبادت کو متفرع کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ شکر و احسان مندی کے طور پر بندگی ہو اور وہ صرف عبادت میں ہوتی ہے خدمت و غلامی میں نہیں۔

1- يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ اَلَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ۔ (سورة بقره: 21-22)

اے لوگوں عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا کیا تم کو اور ان کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پرہیز گار بن جاؤ جس نے بنایا تمہارے واسطے زمین کو بچھونا اور آسمان کو چھت اور اتارا آسمان سے پانی پھر نکالے اس سے میوے تمہارے کھانے کے واسطے۔

2- وَمَالِىَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِىْ فَطَرَنِىْ (سورة يٰسين 23)

اور مجھ کو کیا ہوا کہ میں عبادت نہ کروں اس کی جس نے مجھے بنایا۔

اللہ تعالیٰ تمام صفات کمال سے متصف ہیں اور اپنے بندوں پر ان کی نعمتیں اور احسان بے شمار ہیں اور عقل کا فیصلہ ہے کہ نعمتیں دینے والے کا شکر ادا کیا جائے اور قابل تعریف صفات سے متصف کی تعظیم کی جائے۔ اللہ کے شکر و تعظیم کرنے کو عبادت کہتے ہیں۔ اور چونکہ نعمتیں ہر آن ہیں لہٰذا تعظیم بھی ہر آن کی جائے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے محض ہماری عقل پر نہیں چھوڑا بلکہ عبادت کے طریقے خود بتائے۔

لیکن شکر و امتنان اور تعظیم کے جذبات کے ساتھ عبادت کے افعال کی کمال درجے کی ادائیگی کے لئے ضروری ہے کہ دل و دماغ کو سکون و اطمینان حاصل ہو۔ ذہنی انتشار اور مختلف قسم کی پریشانیاں خلل کا موجب بنتی ہیں۔ اور انتشار اور پریشانیاں آپس کے جھگڑوں سے اور آپس کی خیر خواہی کو ترک کرنے سے جنم لیتی ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ نے معاملات اور حقوق سے متعلق احکامات دیئے تاکہ ان پر عمل کر کے جھگڑوں اور حق تلفی

سے بچاؤ ہو سکے۔ اور لوگ باہمی معاملات اللہ تعالیٰ کے حکموں کے مطابق کریں اور آپس میں حق تلفی اور ظلم نہ کریں اس کے لئے حکومت کی ضرورت ہوئی تاکہ وہ ظالموں کو ظلم سے روکے اور لوگوں کو اللہ کے احکامات کا پابند کرے۔

غرض عبادات اور معاملات وغیرہ سب ہی دین کے احکامات ہیں لیکن ان میں عبادات کو اصلی اور مرکزی حیثیت حاصل ہے اور معاملات وغیرہ اس کے گرد گھومتے ہیں۔

ڈاکٹر قمر زمان صاحب ذوق لطیف اور ذوق جمال سے بھی عاری ہیں اس لئے ان کو قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان صرف حاکم و محکوم کا تعلق نظر آتا ہے۔ حالانکہ قرآن پاک میں جابجا اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات اور شانوں کے ذریعے ان کی معرفت کا ذکر ہے اور ایک کی دوسرے کے ساتھ محبت کا ذکر بھی ہے۔

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِىْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ۔ (آل عمران: 31)

آپ کہہ دیجئے اگر تم محبت رکھتے ہو اللہ سے تو میری پیروی کرو تاکہ محبت کرے تم سے اللہ۔

عبادت کی اسی اہمیت کی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں عبادت سے اعراض کرنے والوں کو سخت وعید سنائی۔

1- اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِىْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ۔ (سورة غافر 60)

بے شک جو لوگ تکبر کرتے ہیں میری عبادت سے عنقریب وہ جہنم میں داخل ہوں گے ذلیل ہو کر۔

2- وَمَنْ يَّسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ اِلَيْهِ جَمِيْعًا۔ (سورة نساء: 172)۔

اور جو کوئی عار کرے اللہ کی عبادت سے اور تکبر کرے سو وہ جمع کرے گا ان سب کو اپنے پاس اکٹھا۔

تیسری غلطی: جنّات کا انکار کرنا

پرویز کہتے ہیں

''قرآن کریم میں ہے کہ جب کرہ ارض پر ہنوز انسانوں کی آبادی نہیں ہوئی تھی تو اس میں جو مخلوق یہاں بستی تھی اس میں حرارت برداشت کرنے کی قوت اور صلاحیت زیادہ تھی۔ اس کے بعد وہ مخلوق ختم (Extinct) ہوگئی اور اس کا جانشین انسان ہوا۔

جن وہ قبائل تھے جو جنگلوں اور صحراؤں میں جگہ جگہ پھرتے رہتے تھے اور اس طرح شہر والوں کی نگاہوں سے اوجھل رہتے تھے۔ انہیں خانہ بدوش قبائل کہا جاتا ہے ..... عربوں میں یہ صحرانشین قبائل بہت زیادہ تھے (انہیں بدویا اعراب کہا جاتا تھا) چونکہ قرآن کا پیغام شہریوں اور صحرانشینوں سب کی طرف تھا اس لئے اس نے جن وانس دونوں گروہوں کو مخاطب کیا ہے۔

سورۃ جن اور سورۃ احقاف سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جو جن رسول اللہ ﷺ کے پاس قرآن سننے کے لئے آئے تھے وہ انسان ہی تھے۔

سورہ نمل میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس جن وانس کے لشکر تھے۔ ان جنوں کے متعلق سورۃ سبا میں ہے کہ وہ ہیکل کی تعمیر کا کام کرتے تھے، مجسمے تراشتے تھے، لگن اور دیگیں بناتے تھے، سمندروں میں غوطہ خوری سے موتی نکالتے تھے، انہیں زنجیروں میں جکڑ کر رکھا جاتا تھا۔

ان تصریحات سے واضح ہے کہ قرآن میں جن وانس سے مراد وحشی اور متمدن انسان ہیں۔ انس جو مانوس تھے اور جن جو وحشی اور غیر مہذب قبائل جنگلوں اور صحراؤں میں رہتے تھے۔

حضرت سلیمان علیہ السلام کے درباریوں میں سے ایک کے لئے **عفریت من الجن** آیا ہے یعنی وحشی اور پہاڑی قبائل میں سے ایک مضبوط، قوی ہیکل اور

چست و چالاک آدمی۔''

پرویز کے ان اقتباسات کا حاصل یہ ہے کہ جنات انسان سے علیحدہ ایک مخلوق تھی جو انسان کے وجود میں آنے سے پہلے ہی ختم ہو چکی تھی۔ اس کے بعد قرآن میں جن کو جن کہا گیا ہے ان سے مراد جنگلوں اور صحراؤں میں رہنے والے غیر مہذب اور غیر متمدن انسان ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ

ہم متعلقہ آیتیں لکھتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ پرویز صاحب کی یہ باتیں قرآن کے بالکل خلاف ہیں:

1- **قَالَ يَا اَيُّهَا الْمَلَؤُا اَيُّكُمْ يَاتِيْنِيْ بِعَرْشِهَا قَبْلَ اَنْ يَّاْتُوْنِيْ مُسْلِمِيْنَ قَالَ عِفْرِيْتٌ مِّنَ الْجِنِّ اَنَا اٰتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ تَقُوْمَ مِنْ مَّقَامِكَ وَ اِنِّيْ عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ اَمِيْنٌ۔**

(سورہ نمل: 38,39)

(سلیمان علیہ السلام نے) کہا اے دربار والوں تم میں سے کون اس (ملکہ سبا) کا تخت میرے پاس لاسکتا ہے پیشتر اس کے کہ وہ (یعنی ملکہ سبا اور اس کے ہمراہی) میرے پاس فرماں بردار ہو کر پہنچیں۔ جنوں میں سے ایک (قوی ہیکل) دیو نے کہا میں اس کو آپ کے پاس آپ کے اپنی جگہ سے اٹھنے سے پہلے لے آؤں گا اور میں (اس کام پر) زور آور اور امانت دار ہوں۔

بھلا بتایئے ایک انسان خواہ وہ کتنا ہی چست و چالاک ہو اور کتنا ہی زور آور ہو محض دو چار گھنٹوں میں ایک دور دراز کے ملک میں جا کر وہاں کے شاہی محل سے بلا مزاحمت شاہی تخت اٹھا کر لے آئے یہ کیسے ممکن ہے۔ پھر ہوسکتا ہے کہ وہ تخت اتنا وزنی اور اتنا لمبا چوڑا ہو کہ ایک انسان کی انتہائی قوت کے تحمل سے باہر ہو۔

2- **وَلِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَ رَوَاحُهَا شَهْرٌ وَ اَسَلْنَا لَهٗ عَيْنَ الْقِطْرِ وَ مِنَ الْجِنِّ مَنْ يَّعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِاِذْنِ رَبِّهٖ وَمَنْ يَّزِغْ مِنْهُمْ عَنْ اَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ**

عَذَابِ السَّعِيْرِ يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ اِعْمَلُوْا آلَ دَاوٗدَ شُكْرًا وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلٰى مَوْتِهٖ اِلَّا دَابَّةُ الْاَرْضِ تَاْكُلُ مِنْسَاَتَهٗ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ اَنْ لَّوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوْا فِي الْعَذَابِ الْمُهِيْنِ۔ (سورہ سبا 12 تا 14)

اور مسخر کر دیا ہم نے سلیمان کے لئے ہوا کو۔ ہوا کی صبح کی منزل ایک مہینے کی اور شام کی منزل ایک مہینے کی اور بہا دیا ہم نے اس کے لئے پگھلے ہوئے تانبے کا چشمہ۔ اور جنوں میں کتنے لوگ تھے جو محنت کرتے تھے اس کے سامنے اس کے رب کے حکم سے اور جو ان میں سے سرکشی کرے ہمارے حکم سے تو ہم اس کو چکھائیں آگ کا عذاب۔ وہ جن بناتے ہیں سلیمان کے لئے جو وہ چاہتا ہے قلعے اور تصویریں اور تالاب کی طرح کے (بڑے بڑے) تسلے اور (چولہوں پر) جمی ہوئی دیگیں۔ اے آل داؤد (نیک) عمل کرو احسان مانتے ہوئے اور میرے بندوں میں سے تھوڑے ہی ہیں احسان ماننے والے۔ پھر جب ہم نے مقرر کیا سلیمان پر موت کو تو نہیں رہنمائی کی اس کی موت پر مگر زمین کے کیڑے (دیمک) نے جو کھاتا رہا سلیمان کا عصا (جس کے سہارے وہ اپنی موت کے بعد بھی اپنی سابقہ ہیئت پر قائم رہے۔ جب عصا دیمک زدہ ہو کر گرا پھر (سلیمان بھی گرے اور) جب سلیمان گرے تب جنوں پر واضح ہو گیا کہ اگر وہ غیب کو جانتے ہوتے (تو سلیمان علیہ السلام کی موت کو بھی جان لیتے اور) نہ رہتے رسوا کن عذاب میں۔

1- بھلا بتائیے کیا خانہ بدوش اور گنوار قسم کے لوگوں کو زنجیروں میں جکڑ کر رکھنا اور آگ سے جلانا کیا جائز تھا۔ کیا ان سے بیگار لی جا رہی تھی؟ اگر اجرت پر کام لیا جا رہا تھا تو سرکشی پر ان کو فارغ کر دیا جاتا ایسی سخت سزا دینا کس قانون سے جائز ہے؟

2- پھر ایسی صنعت کا گنواروں سے کیا تعلق؟ گنوار مزدوری تو کر سکتے ہیں وہ معمار اور فنکار کیسے بن گئے۔ ایسے کام کو شہری لوگ زیادہ بہتر کر سکتے ہیں۔

3- گنواروں کو علم غیب سے کیا تعلق تھا

4- کام یا مزدوری کو رسوا کن عذاب کہا گیا۔ کیا وہ گنوار جنگی قیدی تھے کہ جن کے لئے وہ مزدوری رسوا کن عذاب تھی۔

غرض یہاں جنوں سے خانہ بدوش اور گنوار قسم کے لوگ مراد لئے جائیں تو مذکورہ بالا اشکالات پیش آتے ہیں جن کا کوئی حل نہیں ملتا۔

پھر لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ یہاں جنوں سے مراد انسان سے الگ ایک مخلوق ہے جو آتشی الاصل ہے اس کے لئے آگ سے جلانے کی سزا غیر معمولی نہیں اور ممکن ہے کہ ان کی کسی شرارت پر ان کو سزا میں قید کیا گیا ہو اور بیگار کے طور پر ان سے یہ بڑے بڑے کام لئے جا رہے ہوں۔

قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا يَّهْدِيْ اِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا اَحَدًا وَّاَنَّهٗ تَعَالٰى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًا وَّ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ سَفِيْهُنَا عَلَى اللّٰهِ شَطَطًا وَّ اَنَّا ظَنَنَّا اَنْ لَّنْ تَقُوْلَ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا وَّاَنَّهٗ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْاِنْسِ يَعُوْذُوْنَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوْهُمْ رَهَقًا وَّاَنَّهُمْ ظَنُّوْا كَمَا ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ اَحَدًا وَّاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيْدًا وَّشُهُبًا وَ اَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا وَّاَنَّا لَا نَدْرِيْ اَشَرٌّ اُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا وَّاَنَّا مِنَّا الصّٰلِحُوْنَ وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا وَّاَنَّا ظَنَنَّا اَنْ لَّنْ نُّعْجِزَ اللّٰهَ فِي الْاَرْضِ وَ لَنْ نُّعْجِزَهٗ هَرَبًا وَّاَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدٰى اٰمَنَّا بِهٖ فَمَنْ يُّؤْمِنْ بِرَبِّهٖ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّلَا رَهَقًا۔ (سورہ جن 13-1)

آپ کہہ دیجئے میری طرف وحی کی گئی ہے کہ (اس قرآن کو) سنا جنوں کی ایک جماعت نے پھر کہا ہم نے سنا ایک عجیب قرآن (جو کہ) دکھاتا ہے

نیک راہ تو ہم اس پر ایمان لائے اور ہم ہرگز اپنے رب کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں گے اور یہ کہ ہمارے رب کی شان اونچی ہے۔ اس (یعنی ہمارے رب) نے (اپنے لئے) نہ تو بیوی رکھی ہے اور نہ ہی کوئی بچہ رکھا ہے اور یہ کہ ہم میں سے بیوقوف لوگ اللہ پر بڑھا چڑھا کر باتیں کرتے تھے حالانکہ ہم خیال کرتے تھے کہ انسان اور جن اللہ پر ہرگز جھوٹ نہ بولیں گے اور یہ کہ انسانوں میں سے کتنے ہی لوگ پناہ لیتے تھے جنوں میں سے کتنے ہی لوگوں کی (اور اس طرح) انسانوں نے جنوں کو سرکشی میں بڑھا دیا۔ اور یہ کہ جیسے تم (جن) خیال کرتے ہو ایسے ہی انسان بھی خیال کرتے تھے (کہ) اللہ ہرگز کسی کو بھی قبروں سے) نہ اٹھائے گا۔ اور یہ کہ ہم نے ٹٹولا آسمان کو تو ہم نے اس کو سخت چوکیداروں اور انگاروں سے بھرا ہوا پایا۔ اور یہ کہ ہم (فرشتوں کی بات) سننے کے لئے ٹھکانوں میں بیٹھا کرتے تھے لیکن اب (موجودہ زمانے میں ہم یہ تبدیلی دیکھ رہے ہیں کہ) جو کوئی سننا چاہے تو وہ اپنے لئے گھات لگایا ہوا انگارہ پاتا ہے۔ اور یہ کہ ہم نہیں جانتے کہ زمین پر رہنے والوں کے ساتھ برائی کا ارادہ کیا گیا ہے یا ان کے رب نے ان کے ساتھ ہدایت کا ارادہ کیا ہے اور یہ کہ ہم (جنوں) میں نیک لوگ بھی ہیں اور ہم میں اس کے علاوہ (یعنی برے لوگ) بھی ہیں۔ ہم کئی راہوں پر پھٹے ہوئے تھے۔ اور یہ کہ ہم نے خیال کر لیا ہے کہ اللہ کو ہرگز عاجز نہیں کر سکتے زمین میں (چھپ کر) اور نہ ہی ہم اس کو عاجز کر سکتے ہیں بھاگ کر۔ اور یہ کہ جب ہم نے ہدایت کی بات سنی تو ہم اس پر ایمان لے آئے اور جو کوئی ایمان لائے اپنے رب پر تو وہ نہ نقصان سے ڈرے گا اور نہ زبردستی سے۔

ان آیتوں کا مضمون اس بات پر صریح دلیل ہے کہ جنوں سے مراد خانہ بدوش اور گنوار انسان نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ کلام انتہائی سمجھداری کا تھا۔ کسی جاہل خانہ بدوش کا کلام ایسا نہیں ہوتا پھر ان آیتوں میں مندرجہ ذیل امور قابل غور ہیں۔

1- آسمانوں پر انہوں نے سخت چوکیدار دیکھے۔ اگر ان آسمانی چوکیداروں کو فرشتے کہا جائے تو کیا استبعاد ہے؟

2- جن آسمان پر فرشتوں کی باتیں سن لیتے تھے۔

3- قرآن کے نزول کے زمانہ میں فرشتوں کی بات سننے کی کوشش کرنے پر آگ کا انگارہ جا لگتا تھا۔

چوتھی غلطی: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات ماننا

پرویز اور محمد شیخ اور ان جیسے دوسرے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات ہو چکی ہے پرویز لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کہتے ہیں کہ یہ (مخالفین) اس قسم کی تدبیریں کر رہے ہیں کہ تجھے گرفتار کر کے سولی پر لٹکا دیں۔ لیکن ان کے خلاف ہم بھی ایک تدبیر کر رہے ہیں اور ہماری تدبیر ان کی تدبیروں سے یقیناً بہتر ہے۔ میری (یعنی اللہ کی) تدبیر کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ لوگ تمہیں نہ گرفتار کر سکیں گے نہ صلیب دے سکیں گے بلکہ تم اپنی طبعی موت مرو گے۔ (**اِنِّیۡ مُتَوَفِّیۡكَ**) یہ لوگ تمہیں صلیب دے کر دنیا کو بتانا چاہتے ہیں کہ تم (معاذ اللہ) لعنتی موت مرے۔ ہم تیرے مدارج کو بلند کریں گے۔ (**وَرَافِعُكَ اِلَیَّ**) اور یہ اس طرح سے ہوگا کہ ہم تجھے ان مخالفین کی دستبرد سے دور لے جائیں گے (**وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِیۡنَ كَفَرُوۡا**) چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ قبل اس کے کہ یہودی حضرت مسیحؑ پر ہاتھ ڈالتے آپ ایک سوچی سمجھی ہوئی اسکیم کے مطابق وہاں سے ہجرت کر چکے تھے۔ یہ تھی خدا کی تدبیر جو کامیاب ہوئی۔

اسی طرح سورہ مائدہ میں ہے حضرت عیسیٰؑ کے متعلق ہے **فَلَمَّا تَوَفَّیۡتَنِیۡ كُنۡتَ اَنۡتَ الرَّقِیۡبَ عَلَیۡهِمۡ** پھر جب تو نے مجھے وفات دے دی تو ان پر تو ہی نگہبان تھا۔''

محمد شیخ بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وفات پا جانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے وفات پا جانے کا قول کرنا اور اس کو قرآن پاک سے ثابت کرنے کی کوشش کرنا بالکل غلط ہے جس کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں۔

1- سورہ مائدہ میں ہے:

اِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ اَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَ اُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ o مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّيْ وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا مَا دُمْتُ فِيْهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِيْ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ وَاَنْتَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ۔

جب کہے گا اللہ (قیامت کے دن) اے عیسیٰ بن مریم کیا تم نے لوگوں سے کہا تھا کہ اللہ کو چھوڑ کر مجھے اور میری ماں کو معبود بنا لو۔ (جواب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کہیں گے تو پاک ہے مجھے تو یہ لائق نہیں کہ میں ایسی بات کہوں جس کا مجھے حق نہیں ہے۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا کہ تو تجھ کو ضرور اس کا علم ہوگا۔ تو جانتا ہے جو میرے جی میں ہے اور میں نہیں جانتا جو تیرے جی میں ہے بے شک تو ہی چھپی باتوں کو جاننے والا ہے۔ میں نے تو ان کو صرف وہی بات کہی جس کا تو نے مجھے حکم دیا کہ عبادت کرو اللہ کی جو میرا رب ہے اور تمہارا رب ہے اور جب تک میں ان میں رہا میں ان کے (کے حالات) پر خبردار تھا پھر جب تو نے مجھ کو اٹھا لیا تو (پھر) تو ہی ان کی خبر رکھنے والا تھا اور تو ہی ہر چیز سے خبردار ہے۔

اگر خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ وہ کریں جو پرویز نے کیا ہے یعنی پھر جب تو نے مجھے وفات دے دی تو مطلب صحیح نہیں رہتا کیونکہ پرویز کے بقول یہود کی تدبیر کے

وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام وہاں سے ہجرت کر گئے اور بعد میں اپنی طبعی موت مرے۔ ہجرت کے وقت سے طبعی موت پانے تک ظاہر ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام حالات کی نگرانی نہیں کر پائے لیکن بجائے اس کے کہ وہ یہ فرماتے کہ پھر جب میں ہجرت کر گیا تو ہی ان کی خبر رکھنے والا تھا پرویز صاحب کے بقول وہ یہ فرمائیں کہ پھر جب تو نے مجھ کو وفات دے دی تو ہی ان کی خبر رکھنے والا تھا تو یہ بات واقعہ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

یہ کہنا کہ رسول کی بات واقعہ کے مطابق نہیں تھی قابل تسلیم نہیں لہٰذا یہی ماننا پڑے گا کہ پرویز وغیرہ نے جو ترجمہ کیا وہی غلط ہے اور صحیح ترجمہ یہ ہے کہ پھر جب تو نے مجھ کو اٹھا لیا (یعنی زندہ آسمان کی طرف) تو ہی ان کی خبر رکھنے والا تھا۔

2- **وَاِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ۔ (سورہ نساء: 159)**

اور نہیں کوئی اہل کتاب (یعنی یہود اور عیسائی) مگر یہ کہ وہ ایمان لائے گا عیسیٰ علیہ السلام پر ان کی موت سے پہلے۔

اگر مان لیا جائے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات ہو چکی ہے تو قرآن کی یہ بات تو پوری نہیں ہوئی اور قرآن کی کوئی بات پوری نہ ہو یہ ممکن نہیں لہٰذا یہی ماننا پڑے گا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات ابھی نہیں ہوئی اور ان کی وفات کے وقت کوئی یہودی یا عیسائی ایسا نہ ہوگا جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر معتبر ایمان حاصل نہ ہو اور وہ مسلمان نہ ہو چکا ہو۔

3- **وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ۔ (سورہ نساء: 157)**

اور یہود نے عیسیٰ (علیہ السلام) کو یقیناً قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے ان کو اٹھا لیا اپنی (بنائی ہوئی بلندی کی) طرف (جو کہ زمین کے مقابلہ میں آسمان کو حاصل ہے)۔

پرویز نے اس آیت کا یہ ترجمہ کیا ہے۔

''اللہ نے ان کے مدارج بلند کر دیئے اور اس طرح اپنا مقرب بنا لیا۔''

اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

ورنہ اگر رَفَعَ کے معنی جسمانی طور پر اوپر اٹھا لینے کے لئے جائیں تو اِلیہ (خدا کی طرف) کے لفظ سے یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کسی ایک مقام پر ہے رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ کے معنی یہی ہیں کہ اللہ نے اس کے درجات بلند کر کے اسے اپنا مقرب بنالیا۔

پرویز نے جو وجہ ذکر کی ہے وہ اس معنی سے جو ہم نے کیا ہے اپنا وزن کھو بیٹھتی ہے۔ کیونکہ جب ایک دوسرے ممکن معنی کا احتمال (Possibility) ہونا ظاہر ہو گیا تو ان کا استدلال جاتا رہا۔

4- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اپنے علاقہ سے ہجرت کر جانا اور اپنی طبعی موت مرنا کسی بھی معتبر تاریخ میں نہیں ملتا۔ کسی قبر پر عیسیٰ لکھے ہونے سے اس کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہونے پر قطعی تو کیا ظنی دلیل بھی نہیں۔

5- پرویز کا بتایا ہوا معنی خود قرآن کے اسلوب سے مطابقت نہیں رکھتا۔ جب الفاظ میں کوئی اور قرینہ موجود نہ ہو تو قرآن درجہ و مرتبہ میں بلندی کے لئے درجات یا مکان کے لفظ کی قید لگاتا ہے۔

وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ اور بلند کیا ان کے بعض کو درجوں میں

وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (سورہ مریم: 57) اور بلند کیا ان کو اونچے مرتبے میں

پھر مُتَوَفِّيْكَ کا ترجمہ وفات دینے میں قطعی نہیں ہے۔ خود قرآن پاک میں ہے۔

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْاُخْرٰى۔ (سورہ زمر: 42)

اللہ لے لیتا ہے جانوں (یعنی روحوں) کو (پرویز نے اس کا ترجمہ انسانی ذات سے کیا ہے) کو ان کی موت کے وقت اور جن جانوں کی موت نہیں آئی ان کو لے لیتا ہے۔ (یعنی قبض کر لیتا ہے) ان کی نیند میں پھر جن پر موت کا فیصلہ کر دیا ان کو روک لیتا ہے اور دوسری (روحیں جن کی موت نہیں آئی ان) کو چھوڑ دیتا ہے۔

اس آیت میں تَوَفّی کا مطلب روح کو لے لینا ہے تو مُتَوَفِّيْكَ سے وفات مراد لینا قطعی نہیں بلکہ پورا پورا لینا (یعنی روح و جسم دونوں کو لے لینا) بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔

پانچویں غلطی: نظریہ ارتقاء کو قرآن سے ثابت کرنا

پرویز لکھتے ہیں۔

سلسلہ کائنات کی ابتداء اور اس کے تدریجی مراحل کے متعلق قرآن کریم نے ایک اصولی نظام بیان کیا ہے جو اس بحث کا نقطہ ماسکہ ہے۔ ارشاد ہے:

يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗۤ اَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ۔

جب کسی سکیم کو بروئے کار لانا مقصود ہوتا ہے تو قانون مشیت کے مطابق زمین کی پستیوں سے اس کا آغاز ہوتا ہے پھر وہ سکیم اپنے ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے اپنے مقام تکمیل کی طرف اٹھتی چلی جاتی ہے۔ یہ مراحل بڑے طویل المیعاد وقفوں میں طے ہوتے ہیں جن میں کا ایک وقفہ تمہارے حساب و شمار کی رو سے ہزار ہزار برس کا ہوتا ہے۔

یہاں ان مراحل کے متعلق کہا ہے کہ وہ ہزار ہزار برس کے ہوتے ہیں۔ دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ یہ بعض صورتوں میں پچاس پچاس ہزار سال کے ہوتے ہیں۔

خدا کے اسی نظام ارتقاء کی رو سے اس نے کہا ہے کہ زندگی کا آغاز پانی سے ہوا ہے۔ سورہ الانبیاء میں ہے۔ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ اَفَلَا يُؤْمِنُوْنَ اور ہم نے ہر جاندار شے کو پانی سے بنایا کیا یہ لوگ اس حقیقت پر یقین نہیں رکھتے۔

اس کے بعد اس نے ان تخلیقی مراحل کا ذکر کیا ہے جن میں سے گزر کر زندگی پیکر انسانی تک پہنچی۔ اس سلسلہ میں فرمایا:

وَبَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ۔

اس نے انسانی تخلیق کی ابتداء مٹی سے کی۔

دوسری جگہ طین کی بجائے تراب کا لفظ آیا ہے۔ طین یا تراب غیر جاندار مادہ تھا۔ جب اس کے ساتھ پانی کی آمیزش ہوئی تو وہ طین لازب یعنی **چپچپی** مٹی بن گیا۔ سورہ صافات میں ہے کہ **اِنَّا خَلَقْنَا هُمْ مِنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ۔** قرآن نے اس کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مٹی اور پانی کے امتزاج یعنی اس گارے کی صورت یہ نہیں تھی کہ اس میں مٹی زندگی میں تبدیل ہو گئی تھی۔ اس نے کہا کہ اس ''مٹی کا خلاصہ'' پانی سے ملا تو اس سے زندگی کے اولین جرثومہ کی نمود ہوئی چنانچہ سورہ مومنون میں ہے۔ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِيْنٍ۔** اس آیت میں ''مٹی کے خلاصہ'' کے الفاظ بڑے غور طلب ہیں۔ ہم جب کوئی بیج زمین میں بوتے ہیں تو وہ ان اجزاء کو جن پر اس کی نشوونما کا مدار ہوتا ہے زمین سے کھینچ کر اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ انہی اجزاء (نمکیات، معدنیات وغیرہ) کو **سُلٰلَةٍ مِنْ طِيْنٍ** یعنی مٹی کا خلاصہ کہا جائے گا۔ اس قسم کے مٹی کے خلاصہ سے حیات کا پہلا خلیہ (Cell) وجود میں آیا۔

قرآن کریم نے دیگر مقامات میں ایک اور حقیقت کی بھی وضاحت کی ہے۔ اس نے اشارۃً یہ بتایا ہے کہ پانی اور مٹی کے اس امتزاج کے ساتھ حرارت کی بھی ضرورت تھی لیکن ان عناصر ترکیبی میں ایک خاص توازن یا تناسب نہایت ضروری تھا۔ اگر وہ تناسب قائم نہ رہے تو وہ مٹی سوکھ کر ٹھیکری بن جائے۔ چنانچہ سورۃ الرحمٰن میں ہے **خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ** ہم نے انسان کو خمیر اٹھے ہوئے گارے سے بنایا جس کی کیفیت یہ تھی کہ (اس میں اگر حرارت کی زیادتی ہو جائے تو) وہ سوکھ کر ٹھیکری کی طرح بجنے لگ جائے۔ لیکن ہم نے ان اجزاء میں ایسا تناسب قائم کیا کہ اس سے زندگی کا اولین جرثومہ وجود میں آ گیا۔'' اسے قرآن کریم نے ''**نَفْسٍ وَاحِدَه**'' کہہ کر پکارا ہے

یعنی ایسا خلیہ جس میں نر و مادہ کا امتیاز نہیں تھا۔ وہ واحد یعنی ایک (Unit) تھا۔ سورۃ الانعام میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِيْ اَنْشَاَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ۔

خدا کی ذات وہ ہے جس نے تمہیں نفس واحدہ سے نشوونما دی۔ پھر تمہارے لئے مختلف منازل مقرر کیں کہ تم ایک وقت معین کے لئے ایک منزل میں ٹھہرو اور وہ منزل تمہیں اگلی منزل کے سپرد کرے۔ اس طرح تم ارتقاء کی مختلف منازل طے کرتے ہوئے پیکر انسانی میں پہنچے۔

انہی مراحل اور منازل کے متعلق دوسری جگہ کہا ہے کہ **لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ** تم یقیناً ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتے ہوئے یہاں تک پہنچے اور اس کے بعد شاہراہ حیات پر اسی طرح آگے بڑھتے اور بلند ہوتے جاؤ گے۔'' ارتقائی منازل میں اسی تبدل وتحول کے متعلق دوسری جگہ کہا **وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا** اس نے تمہیں اس طرح پیدا کیا کہ تم طور طریقے بدلتے ہوئے یہاں تک پہنچ گئے۔

سب سے پہلے زندگی کے جس خلیہ کی نمود ہوئی اس میں نر و مادہ کی تمیز نہیں تھی۔ اس کے بعد یہ خلیہ جوش نمو سے پھٹ کر دو حصوں میں بٹ گیا۔ ان میں سے ایک حصہ نے نر کی شکل اختیار کی اور دوسرے نے مادہ کی۔ گویا یہ جوڑا اسی نفس واحدہ سے وجود میں آیا۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے کہ:

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا۔

(سورہ: اعراف 189)

تمہارا نشوونما دینے والا وہی ہے جس نے تمہیں ایک نفس واحدہ سے پیدا کیا۔

ان تخلیقی مراحل کو طے کرتی ہوئی زندگی اس مرحلہ میں آ پہنچی جہاں افزائش نسل بذریعہ تناسل یعنی نطفہ کے ذریعہ ہوتی ہے۔ عام اصطلاح میں اسے

درجہ حیوانات کہا جاتا ہے۔سورۃ السجدہ میں ہے۔

ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ۔ (سورہ سجدہ: 8)

''پھر اس کی (انسان کی) نسل کو کمزور سے پانی کے خلاصہ سے بنایا۔''

ہم کہتے ہیں۔

پرویز نے اس ایک فلسفہ کو اختیار کر کے کئی باتوں کی راہ ہموار کر لی ہے۔

i- ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو قرآن میں زبردستی گھسانے کی راہ۔

ii- حضرت آدم علیہ السلام کی متعین ہستی ہونے کا انکار کرنے کی راہ۔

iii- ملائکہ کا ذی حیات و ذی شعور ہستیاں ہونے کا انکار کرنے کی راہ۔

iv- ابلیس کے لئے موجود فی الخارج ہستی ہونے کے انکار کی راہ۔

پرویز نے آدم، ملائکہ اور ابلیس کے جو معانی بتائے ہیں اور تخلیق انسانی سے متعلق آیات کا جو مطلب کیا ہے یہ حقائق چونکہ ایسے نہیں کہ مرور زمانہ سے جن کے معانی و مطالب بدل جائیں اس لئے اس بات کی تحقیق ناگزیر ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ نے ان سے کیا سمجھا تھا۔ اگر انہوں نے کچھ اور سمجھا تھا اور اب پرویز نے کچھ اور بتایا ہے تو یہ الحاد فی الآیات ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا۔(سورہ فُصِّلَتْ: 40)

جو لوگ ہماری آیتوں میں الحاد کرتے ہیں (یعنی ان کا مطلب بگاڑتے ہیں) وہ ہم پر مخفی نہیں ہیں۔

آگے ہم قرآنی دلائل سے پرویز کی بات کے مخالف قرآن ہونے کو ذکر کرتے ہیں

ڈارون کا نظریہ ارتقاء غیر قرآنی فکر ہے

1- تخلیق ایک تکوینی اور واقعاتی چیز ہے جو ایک خاص طریقے سے واقع ہوئی۔ اس میں یہ احتمال ہی نہیں کہ اس سے ہٹ کر کسی اور صورت اور طریقے کو فرض کیا جا سکے۔ قرآن پاک کی انہی آیات سے تیرہ چودہ صدیوں تک مسلمان کیا سمجھتے

رہے۔خود پرویز کے بقول ہمارے ہاں جو عام تصور ہے کہ خدا نے پہلے پہل مٹی کا ایک پتلا بنایا اور اس میں روح پھونک کر اسے انسانی شکل عطا کر دی۔'' اگر یہ تصور غلط تھا جیسا کہ پرویز نے لکھا کہ ''یہ تصور قرآنی نہیں یہودیوں کے ہاں سے مستعار لیا ہوا ہے''۔تو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا تو کم از کم یہ نظریہ نہ ہوگا۔ان کی دی ہوئی فکر ہم تک کیوں منتقل نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی لفظی و معنوی حفاظت کا ذمہ لیا ہے پھر تیرہ چودہ صدیوں تک اس کی معنوی حفاظت کیوں نہیں ہوئی۔معتزلہ فرقہ بھی پیدا ہوا جو عقل کا علمبردار تھا اور حدیثوں پر عام طور سے اعتراض کرتا تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی انگلی پکڑ کر ان کو صحیح بات کیوں نہیں سمجھائی حالانکہ پرویز کا کہنا ہے کہ ''انسانی تخلیق کے متعلق قرآن کریم سے جو اشارات ملتے ہیں وہ ہماری فکر کا رخ نظریہ ارتقاء کی طرف ہی موڑتے ہیں''۔

(مطالب الفرقان ص 290 ج 1)

پھر جب ڈارون کا نظریہ ارتقاء سامنے آیا جس کی حیثیت محض ایک قیاس آرائی (Speculation) سے زیادہ نہیں اس وقت پرویز کے کہنے کے مطابق قرآن کی بات کی اصل حقیقت سمجھ میں آئی۔ اگر ڈارون یہ نظریہ پیش نہ کرتا تو شاید پرویز وغیرہ لوگ بھی اب تک غلط فکر میں مبتلا رہتے۔

2- پرویز کے بقول'' قرآن کریم سے جو اشارات ملتے ہیں وہ ہماری فکر کا رخ نظریہ ارتقاء ہی کی طرف موڑتے ہیں''۔

ڈاکٹر قمر زمان، محمد شیخ اور پرویز جیسے لوگوں کے بلند بانگ دعووں کے برعکس کہ قرآن خود ہی بیان ہے اور قرآن کے کسی بھی مقام کو سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت نہیں یہاں پرویز خود اقرار کر رہے ہیں کہ اس موضوع سے متعلق صرف اشارات ہیں جن کو بیان قطعاً نہیں کہا جا سکتا۔اب خدا کی طرف سے مزید بیان تو آنے سے رہا تو کیا یہ معقول طریقہ نہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی جانب سے دیے گئے بیان اور تعلیم کو تلاش کریں۔آخر پرویز کی سمجھ کو قرآن نے ہمارے لئے حجت تو قرار نہیں دیا پھر ہم اسی کے

پابند کیوں ہوں۔

3- ارتقاء کے مجوز ماہرین حیاتیات کے نزدیک حیات کی ابتداء وائرس (Virus) سے ہوئی ہے۔ وائرس کی دریافت سے پہلے ایبا (Amoeba) کو ابتدائی مظہر سمجھا جاتا تھا اور پرویز وغیرہ نے بھی اپنی طرف سے قرآنی آیات کو اسی پر منطبق کیا ہے لیکن بعد کی تحقیقات نے اس کی تغلیط کر دی اور اب وائرس کی سادہ تر ترکیب کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کو یہ مقام دیا گیا ہے۔

پھر ماہرین حیاتیات کے نزدیک وائرس کا وجود مٹی، کیچڑ یا کھنکھناتی مٹی کا بھی محتاج نہیں ہے۔ ابتدائی گیس برق اور ماورائے بنفشی (Ultraviolet) روشنی کی موجودگی سے متحد ہو کر سادہ نامیاتی مرکبات میں تبدیل ہوگئی۔ جوں جوں زمین ٹھنڈی ہوتی گئی آبی بخارات جم کر تالاب، دریا اور سمندروں میں منتقل ہو گئے۔ سادہ نامیاتی مواد ان پانیوں میں لاکھوں سالوں میں جمع ہوتے گئے۔ اس یخنی کے مرکبات کے بارے میں توقع کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے میں عمل کر کے مختلف کیمیائی چیزیں بنائی ہوں گی۔ حیات کی ابتدائی صورتوں یعنی وائرس نے ان سمندروں کے نامیاتی مرکبات کو اپنی زندگی اور تناسل کے لئے استعمال کیا ہوگا۔

4- قرآن پاک میں ہے۔

وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ۔

اور انسان کی پیدائش گارے سے شروع کی۔ پھر اس کی نسل کو خلاصہ اخلاط یعنی نطفہ سے بنایا۔

الانسان میں لام تعریف اگر جنس کا لیا جائے جیسا کہ پرویز کہتے ہیں تو مطلب یہ بنے گا کہ خدا نے جنس انسانی کی پیدائش گارے سے شروع کی پھر جنس انسان کی نسل کو نطفہ سے بنایا۔

یہ ترجمہ بالکل غلط اور عقل کے خلاف ہے کیونکہ جنس تو ایک عقلی مفہوم ہے اس کا گارے سے کیا تعلق اور اس کی نسل بھی نہیں ہوتی۔

اس آیت کا مطلب صرف اس صورت میں صحیح ہوسکتا ہے جب الانسان میں لام تعریف عہد کے لئے ہو اور اس سے مراد ایک شخص معین ہو جس کو خود تو گارے سے پیدا کیا گیا ہو پھر اس کی اولاد کو نطفہ سے پیدا کیا گیا ہو۔

5- **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (سورہ نساء: 1)**

اے لوگو اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک جاندار سے پیدا کیا اور اسی جاندار سے اس کا جوڑا پیدا کیا پھر ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورت پھیلا دیئے۔

مِنْهُمَا میں ضمیر سے مراد نفس واحدہ اور اس کا زوج ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلا دیئے۔ پرویز کا کہنا ہے کہ نفس واحدہ سے مراد ایبا ہے اور اس کے زوج سے مراد آئندہ کسی مرحلہ میں عمل تقسیم سے پیدا ہونے والا مادہ خلیہ ہے۔ پرویز کی یہ بات بالکل ہی غلط ہے کیونکہ ان دو سے تو مرد اور عورتیں نہیں بنائے گئے بلکہ ان سے تو محض یکخلیاتی یا کثیر الخلیاتی جاندار ہی بنائے گئے تھے۔

ہاں اگر نفس واحدہ سے آدم کے نام سے ایک متعین شخصیت مراد لی جائے اور ان سے اور ان کی زوجہ سے بہت مرد اور عورتیں پھیلائے تو مطلب صحیح بنتا ہے۔ اسی وجہ سے آیت میں یہ کہنا کہ اے لوگو اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک نفس سے پیدا کیا حقیقت پر محمول ہوگا مجاز پر نہیں اور کلام کو حقیقت پر محمول کرنا جب کہ وہ ممکن ہو ضروری ہے۔

پرویز کی بات اس اعتبار سے بھی غلط ہے کہ قرآن کہتا ہے کہ نفس واحدہ سے اس کا جوڑا نکالا جب کہ پرویز کے مطابق نفس واحدہ سے جوڑا نہیں نکالا بلکہ پہلے نفس واحدہ کی تکثیر بغیر جوڑے کے ہوئی کیونکہ ایبا میں نر اور مادہ نہیں ہوتے۔ وہ تو ارتقاء کا خاصا حصہ گزرنے کے بعد نر و مادہ کی تمیز ہوئی۔ حیات کی ابتداء ایبا سے ماننے کے باوجود پھر بھی یہ کہنا کہ ایک جان سے اس کا جوڑا پیدا کیا گیا عقل سلیم اس کو قبول نہیں کرتی۔

6- پرویز کا سارا استدلال اور ان کی دلیل کا نقطہ ماسکہ اس تصور پر بھی پورا صادق آتا ہے جو آدم کے بارے میں تمام مسلمانوں میں چلا آیا ہے۔

تراب کا مطلب مٹی ہے۔ وہ بھی وہ جو منتخب کی ہوئی اور چنی ہوئی تھی۔ اس کا گارا بنایا گیا اور اس کو سُلٰلَةٌ مِنْ طِيْنٍ یعنی منتخب کردہ مٹی اور گارا کہا گیا۔ پھر اس گارے میں سڑاند پیدا ہوئی اور خمیر اٹھا جس کو حَمَاٍ مَسْنُوْنٍ اور طِيْنٍ لَازِبٍ کہا گیا۔ پھر ہوا سے خشک ہو کر اور لو کی تپش سے پک کر کھنکھناتی مٹی بنی جس کو صَلْصَالٍ اور كَالْفَخَّارِ کہا گیا۔ پھر اس پر ادوار گزرے اور پھر اس قابل ہوئے کہ اس میں حیات پائی جائے۔ یہ مختلف مراحل کتنے عرصہ میں پورے ہوئے اس کی کسی نے بھی تحدید نہیں کی۔ ممکن ہے کہ اس کے ایک ایک مرحلہ میں ہزاروں سال گزرے ہوں اور ویسے تو اللہ تعالیٰ کو قدرت حاصل ہے کہ وہ سب کچھ ایک آن میں کر دیں۔

ہماری اس بات کے خلاف پرویز کے پاس کوئی قطعی اور پختہ قرآنی یا عقلی دلائل نہیں ہیں۔

غرض مذکورہ بالا تمام وجوہات سے معلوم ہوا کہ پرویز نے اس موضوع میں بھی قرآن و عقل دونوں کے اعتبار سے غلطی کی ہے۔ پرویز نے قرآن کے مطالعہ میں خود قرآن کے بتائے ہوئے اصولوں کو توڑا ہے تو آخر کس وجہ سے پرویز کے فہم پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء کے مطابق تخلیق انسانی کو ماننا قرآن کے صریح خلاف ہے۔

چھٹی غلطی: حضرت آدم کی متعین ہستی ہونے کا انکار کرنا

پرویز کہتے ہیں کہ:

''آدم سے مراد کوئی خاص متعین فرد انسان نہیں بلکہ اس سے نوع انسانی مراد ہے جب اس کے افراد نے قدیم انفرادی زندگی کی جگہ قدیم قبائل کی شکل

میں پہلے پہل تمدنی زندگی شروع کی''۔

پرویز کی یہ بات مندرجہ ذیل وجوہ سے غلط ہے۔

1- انسانی تخلیق سے متعلق وہ تفصیل جو ابھی ہم نے ذکر کی۔

2- قرآن پاک میں ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ۔

اس آیت کا ترجمہ جو پرویز نے کیا ہے وہ یہ ہے۔

''یقیناً اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو ان کی ہم عصر اقوام پر فضیلت دی''۔

اس سے قطع نظر کہ آدم نبی تھے یا نہیں تھے یہ آیت اس بارے میں صریح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو بھی ان کی ہم عصر قوم پر فضیلت دی اور یہی بات اس بارے میں قطعی دلیل ہے کہ آدم کے نام سے ایک متعین خاص شخص تھے کیونکہ اگر آدم سے پرویز کے کہے کے مطابق نوع انسانی لی جائے تو آیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے کیونکہ نوع کی ہم عصر قوم ماننا ایک فضول بات ہے۔

3- **وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ ابْنَيْ اٰدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْاٰخَرِ قَالَ لَاَقْتُلَنَّكَ قَالَ اِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ لَئِنْ بَسَطْتَّ اِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِيْ مَا اَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ اِلَيْكَ لِاَقْتُلَكَ اِنِّيْ اَخَافُ اللّٰهَ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ اِنِّيْ اُرِيْدُ اَنْ تَبُوْءَ بِاِثْمِيْ وَاِثْمِكَ فَتَكُوْنَ مِنْ اَصْحٰبِ النَّارِ وَ ذٰلِكَ جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِيْنَ فَطَوَّعَتْ لَهٗ نَفْسُهٗ قَتْلَ اَخِيْهِ فَقَتَلَهٗ فَاَصْبَحَ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَّبْحَثُ فِي الْاَرْضِ لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ سَوْاَةَ اَخِيْهِ قَالَ يٰوَيْلَتٰى اَعَجَزْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَاُوَارِيَ سَوْءَةَ اَخِيْ فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِيْنَ۔ (مائدہ: 31-27)**

اور پڑھ ان پر آدم کے دو بیٹوں کی خبر۔ جب دونوں نے کچھ نیاز دی تو قبول کی گئی ایک کی اور نہیں قبول کی گئی دوسرے کی۔ دوسرے نے (پہلے سے)

کہا میں تجھے قتل کر دوں گا۔ پہلا بولا کہ اللہ محض قبول کرتا ہے پرہیز گاروں سے (اور اس کی نیاز قبول نہیں کرتا جو متعلقہ معاملہ میں خطا کار ہو) اگر تو اپنا ہاتھ میری طرف بڑھائے گا تا کہ مجھے قتل کرے تو میں تجھے قتل کرنے کے لئے اپنا ہاتھ تیری طرف بڑھانے والا نہیں۔ میں تو اللہ رب العالمین سے ڈرتا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تو لوٹے میرے گناہ کے ساتھ اور اپنے گناہ کے ساتھ پھر ہو جا تو آگ والوں میں سے اور یہی ظالموں کی جزا ہے۔ اور اس کو اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل پر راضی کیا پھر اس نے اس کو قتل کر دیا اور ہو گیا نقصان اٹھانے والوں میں سے۔ پھر بھیجا اللہ نے ایک کوا جو کریدتا تھا زمین کو تا کہ اس (قاتل) کو دکھائے کہ کیسے وہ اپنے بھائی کی لاش کو چھپائے۔ (یہ دیکھ کر) قاتل بولا ہائے افسوس مجھ سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ میں اس کوے کی مثل ہی ہوتا کہ چھپاتا اپنے بھائی کی لاش کو پھر لگا پچھتانے۔

اس آیت میں ایک پورا حقیقی واقعہ ذکر ہے جس کو تمثیل اور ڈرامہ کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس واقعہ کے دو کردار خاص متعین آدمی تھے جو خاص متعین شخص آدم کے بیٹے تھے اور اس بات کی دلیل کہ یہ آدم وہی پہلے انسان تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے مٹی سے پیدا کیا تھا یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک نے اپنے بھائی کو قتل کر دیا تو اب اس کو کچھ علم نہیں تھا کہ اپنے مقتول بھائی کی لاش کا کیا کرے۔ ایسی صورت حال اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس سے پہلے کسی انسان کے مرنے کا واقعہ پیش نہ آیا ہو۔ اگر قبائلی دور کے کسی دو آدمیوں کے درمیان ایسا واقعہ پیش آیا ہو تو قاتل کو یہ تو یقیناً پتہ ہوتا کہ مقتول کو کیسے ٹھکانے لگانا ہے۔

ساتویں غلطی: ملائکہ کا ذی حیات و ذی شعور ہستیاں ہونے کا انکار کرنا

پرویز لکھتے ہیں:

''قرآن کریم نے ملائکہ پر ایمان کو اجزائے ایمان میں سے قرار دیا ہے (مثلاً 2/285) یعنی ایک شخص کے مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ

اللہ، کتب، رسل، آخرت پر ایمان لانے کے ساتھ ملائکہ پر بھی ایمان لائے۔

سوال یہ ہے کہ ملائکہ پر ایمان کے معنی کیا ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ ملائکہ کے متعلق وہ تصور رکھا جائے جو قرآن نے پیش کیا ہے اور انہیں وہی پوزیشن دی جائے جو قرآن نے ان کے لئے متعین کی ہے۔ ملائکہ کے متعلق قرآن میں ہے کہ انہوں نے آدم کو سجدہ کیا (2/43) یعنی وہ آدم کے سامنے جھک گئے۔ اور آدم سے مراد خود آدمی یا نوع انسان) ہے لہٰذا ملائکہ کے آدم کے سامنے جھکنے سے مراد یہ ہے کہ یہ قوتیں وہ ہیں جنہیں انسان مسخر کر سکتا ہے۔ انہیں انسان کے سامنے جھکا ہوا رہنا چاہئے۔ کائنات کی جو قوتیں ابھی تک ہمارے علم میں نہیں آئیں انہیں چھوڑیئے۔ جو قوتیں ہمارے علم میں آ چکی ہیں ان کے متعلق صحیح ایمان یہ ہو گا کہ ان سب کو انسان کے سامنے جھکنا چاہئے۔ اب ظاہر ہے کہ جس قوم کے سامنے کائناتی قوتیں نہیں جھکتیں وہ قوم (قرآن کی رو سے) صف آدمیت میں شمار ہونے کے بھی قابل نہیں چہ جائیکہ اسے جماعت مومنین کہا جائے۔

اب آپ سوچئے کہ جس قوم کے ایمان میں یہ چیز داخل تھی کہ کائناتی قوتوں کو آدمی کے سامنے جھکنا چاہئے وہ قوم اگر ان قوتوں کے سامنے جھکی ہوئی ہو (ان قوتوں کے سامنے ہی نہیں بلکہ ان قوموں کے سامنے جنہوں نے ان قوتوں کو اپنے سامنے جھکایا ہوا ہے) تو اس قوم کی پستی کی کوئی انتہا ہو سکتی ہے۔ یاد رکھئے مقام آدم یہ ہے کہ کائنات کی تمام قوتیں اس کے سامنے سجدہ ریز ہوں اور مقام مومن یہ ہے کہ ان تمام قوتوں کو مسخر کر کے ان کے ماحصل کو قوانین خداوندی کے مطابق نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لئے صرف کیا جائے۔

(لغات القرآن: 245-244)

''جو لوگ وحی پر ایمان نہیں رکھتے وہ ان قوتوں کو طبیعی قوتیں (Physical Forces) کہتے ہیں اور شریعت کی زبان میں انہیں ملائکہ کہا جاتا

ہے لیکن انہیں ملائکہ کہئے یا کائناتی قوتیں حقیقت ایک ہی ہے۔ (لغات القرآن 242)

''ان قوتوں کو اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ اپنی مرضی سے جو چاہیں کریں (اختیار وارادہ خدا کے بعد صرف انسان کو حاصل ہے) اس لئے یہ قوتیں بلا چون و چرا قانون خداوندی کے مطابق سرگرم عمل رہتی ہیں''۔

(لغات القرآن 242)

ہم کہتے ہیں

پرویز کے اس سارے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ ملائکہ سے مراد غیر ذی حیات، بے شعور، بے ارادہ اور اندھی و بہری کائناتی قوتیں ہیں۔ پرویز کی یہ بات قرآن کے صریح خلاف ہے جس کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں:

1- وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيّٖنَ۔ **(بقرہ: 177)**

لیکن بڑی نیکی تو یہ ہے جو کوئی ایمان لائے اللہ پر اور قیامت کے دن پر اور فرشتوں پر اور سب کتابوں پر اور پیغمبروں پر۔

اس آیت میں بھی ملائکہ پر ایمان رکھنے کا ذکر ہے اور پرویز نے بھی لکھا ہے کہ ''قرآن کریم نے ملائکہ پر ایمان کو اجزائے ایمان میں سے قرار دیا ہے''۔ نیز اسی مذکورہ بالا آیت سے استدلال کرتے ہوئے لکھا کہ ''قرآن کی رو سے (یہ) پانچ بنیادی حقیقتیں ہیں جن پر ایمان لانے سے انسان مومن ہو جاتا ہے۔''

ان حقیقتوں پر ایمان لانا جیسا ہمارے لئے ضروری ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے لئے بھی ضروری تھا۔ اور یہ حقیقتیں تو دائمی ہیں جن کا مطلب زمانے کے گزرنے سے یا سائنسی تحقیقات میں اضافہ سے بدلنے والا نہیں۔ ملائکہ سے آج جو مراد ہے وہی رسول اللہ ﷺ کے دور میں بھی تھی اور وہی نوع انسانی کے تمدن کے ابتدائی دور

میں تھی بلکہ اس سے بھی بہت پہلے۔ اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ نے ملائکہ سے کیا مراد لیا تھا۔ اگر انہوں نے بھی ان سے کائنات کی غیر ذی حیات بے شعور بے ارادہ اور اندھی بہری قوتیں مراد لی تھیں تو اس کی نقل کی کوئی دلیل ہونی چاہئے۔ ایسی کوئی دلیل نہ تو پرویز کے پاس ہے اور نہ ہی پرویز کے ہمنواؤں کے پاس ہے۔ اور اگر وہ ان سے ذی حیات، ذی شعور اور ذی ارادہ مخلوق مراد لیتے تھے تو پرویز اور ان کے ہمنواؤں کو کیا حق ہے کہ وہ ایک غیر متبدل حقیقت کا معنی محض اپنی عقل کی بنیاد پر بدل ڈالیں۔

2- قرآن پاک کی بہت سی آیات ملائکہ کے ذی حیات اور ذی شعور ہونے پر صاف صاف دلالت کرتی ہیں۔

i- فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُّصَلِّيْ فِي الْمِحْرَابِ اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَسَيِّدًا۔ **(آل عمران: 39)**

پھر آواز دی زکریا کو فرشتوں نے جب کہ وہ حجرے کے اندر کھڑے نماز پڑھ رہے تھے کہ اللہ تم کو خوشخبری دیتا ہے یحییٰ کی جو گواہی دے گا اللہ کے ایک حکم کی اور سردار ہوگا۔

ii- وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ اٰيَةَ مُلْكِهٖ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ اٰلُ مُوْسٰى وَاٰلُ هٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ۔ **(بقرہ: 248)**

اور کہا نبی اسرائیل سے ان کے نبی نے کہ طالوت کی سلطنت کی نشانی یہ ہے کہ آئے گا تمہارے پاس ایک صندوق جس میں سکینہ ہے تمہارے رب کی طرف سے اور کچھ بچی ہوئی چیزیں ہیں ان میں سے جو چھوڑ گئی تھی موسیٰ اور ہارون کی اولاد اٹھا لائیں گے اس کو فرشتے۔

iii- اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ۔ **(سورہ احزاب: 56)**

بلاشبہ اللہ نبی پر رحمت نازل کرتا ہے اور اس کے فرشتے نبی کیلئے دعائے رحمت کرتے ہیں۔

iv- فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُوْنِهِمْ حِجَابًا فَاَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ اِنِّىْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا o قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبِّكِ لِاَهَبَ لَكِ غُلَامًا ذَكِيًّا۔ (سورہ مریم: 19-17)

پھر کرلیا مریم نے اپنے لوگوں سے ورے پردہ۔ پھر بھیجا ہم نے اس کے پاس اپنا فرشتہ جس نے مریم کے سامنے پورے آدمی کی شکل اختیار کر لی۔ مریم بولی میں رحمٰن کی پناہ لیتی ہوں تجھ سے اگر تو خدا خوفی کرنے والا ہے۔ وہ بولا میں تو تیرے رب کا بھیجا ہوا ہوں تا کہ تجھ کو پاکیزہ لڑکا دوں۔

v- اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَحْمَةً وَّعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِيْنَ تَابُوْا وَ اتَّبَعُوْا سَبِيْلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيْمِ o رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ نِ الَّتِىْ وَعَدْتَّهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَاَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيّٰتِهِمْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ o وَقِهِمُ السَّيِّاٰتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّاٰتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهٗ وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ۔ (سورہ مومن: 9-7)

جو (فرشتے) اٹھا رہے ہیں عرش (الٰہی) کو اور جو اس کے گرد میں تسبیح کرتے ہیں اپنے رب کی خوبیوں کے ساتھ اور اس پر یقین رکھتے ہیں اور بخشش طلب کرتے ہیں ایمان والوں کے لئے (ان الفاظ سے کہ) اے ہمارے رب تو رحمت اور علم سے ہر چیز پر حاوی ہے پس بخش دے ان لوگوں کو جو توبہ کرتے ہیں اور تیرے رستے کی پیروی کرتے ہیں اور ان کو آگ کے عذاب سے بچا۔ اے ہمارے رب اور داخل کر ان کو ہمیشہ کے باغات میں جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے اور (اس کو بھی) جو کوئی نیک ہو ان کے باپوں میں اور ان کی بیویوں میں اور ان کی اولاد میں بے شک تو ہی زبردست حکمت والا ہے۔ اور بچا ان کو برائیوں سے اور جسے تو اس روز برائیوں سے بچا لے تو یہ اس پر رحم ہے تیرا اور یہی ہے بڑی کامیابی۔

vi- عَلَيْهَا مَلَآئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ۔ (سورہ تحریم: 6)

جہنم کی آگ پر ایسے فرشتے مقرر ہیں جو تند خو اور زبردست ہیں جو اللہ ان کو حکم دیتا ہے اس میں اللہ کی (کچھ بھی) نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کچھ کرتے ہیں جو وہ حکم دئے جاتے ہیں۔

حکم کی نافرمانی نہ کرنے پر تعریف اس وقت کی جاتی ہے جب ان میں نافرمانی کرنے کا ارادہ ہوسکتا ہو۔ تعریف کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے ارادوں کو اللہ تعالیٰ کے حکموں کو پورا کرنے ہی میں فنا کیا ہوا ہے۔

vii- وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا اِبْرَاهِيْمَ بِالْبُشْرٰى قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ فَمَا لَبِثَ اَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ فَلَمَّا رَآ اَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ اِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَ اَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيْفَةً قَالُوْا لَا تَخَفْ اِنَّا اُرْسِلْنَا اِلٰى قَوْمِ لُوْطٍ۔ (هود: 69,70)

اور آئے ہمارے بھیجے ہوئے ابراہیم کے پاس خوشخبری لے کر (اور) کہا (آپ پر) سلامتی ہو (ابراہیم نے بھی) کہا (تم پر بھی) سلام ہو۔ پھر دیر نہ کی کہ لے آیا ایک تلا ہوا بچھڑا۔ پھر جب دیکھا کہ ان کے ہاتھ نہیں آتے کھانے کی طرف تو ان سے کھٹکا اور دل میں ان سے خوف محسوس کیا وہ بولے آپ مت ڈریئے ہم کو لوط کی قوم کی طرف (عذاب دینے کیلئے) بھیجا گیا ہے۔

viii- وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هٰذَا يَوْمٌ عَصِيْبٌ o وَجَاءَهٗ قَوْمُهٗ يُهْرَعُوْنَ اِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ قَالَ يٰقَوْمِ هٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِىْ هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَلَا تُخْزُوْنِ فِىْ ضَيْفِىْ اَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيْدٌo قَالُوْا لَقَدْ عَلِمْتَ مَالَنَا فِىْ بَنٰتِكَ مِنْ حَقٍّ وَاِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيْدُ o قَالَ لَوْ اَنَّ لِىْ بِكُمْ قُوَّةً اَوْ اٰوِىْ اِلٰى رُكْنٍ شَدِيْدٍ o قَالُوْا يَا لُوْطُ اِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَّصِلُوْا اِلَيْكَ فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ اَحَدٌ اِلَّا امْرَاَتَكَ اِنَّهٗ مُصِيْبُهَا مَا اَصَابَهُمْ اِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ اَ لَيْسَ الصُّبْحُ

بِقَرِیْبٍ۔ (سورہ ھود 81-77)۔

اور جب آئے ہمارے بھیجے ہوئے لوط کے پاس تو غمگین ہوا اور تنگدل ہوا ان کی وجہ سے اور کہا آج بڑا سخت دن ہے۔ اور آئی لوط کے پاس ان کی قوم بے اختیار دوڑتی ہوئی اور وہ (قوم کے لوگ) پہلے ہی سے برے کام کرتے تھے۔ لوط نے کہا اے میری قوم یہ میری بچیاں (جو تمہارے نکاح میں ہیں یہ) پاک ہیں تمہارے لئے سو ڈرو اللہ سے اور مجھے میرے مہمانوں میں مت رسوا کرو۔ کیا تم میں کوئی بھی نیک چلن مرد نہیں ہے۔ قوم نے کہا کہ آپ جانتے ہیں کہ ہمیں آپ کی بچیوں سے کچھ غرض نہیں ہے اور ہماری مراد تو آپ کو معلوم ہی ہے۔ لوط نے کہا کاش مجھ کو تمہارے مقابلہ میں زور حاصل ہوتا یا میں جا بیٹھتا کسی مستحکم پناہ میں۔ (اس وقت مہمان) بولے اے لوط ہم تو آپ کے رب کے بھیجے ہوئے ہیں (اور ہم تک تو کیا) یہ آپ تک بھی ہرگز نہیں پہنچ سکتے سو اپنے گھر والوں کو رات کے ایک حصہ میں لے چلئے سوائے اپنی بیوی کے کہ اس کو بھی وہی عذاب پہنچے جو اور قوم کو پہنچے گا۔ ان کے وعدہ کا وقت صبح ہے۔ کیا صبح قریب نہیں ہے۔

آٹھویں غلطی: ابلیس کا موجود فی الخارج ہستی ہونے کا انکار کرنا

پرویز کہتے ہیں:

''کائنات میں صرف انسان ہی وہ مخلوق ہے جسے اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو قوانین خداوندی کی اطاعت کرے اور چاہے ان سے سرکشی برت لے۔ کائنات کی کسی اور شے کو معصیت (قانون خداوندی کی خلاف ورزی) کا اختیار نہیں دیا گیا۔ انسان، قانون خداوندی کی اطاعت سے سرکشی اس وقت اختیار کرتا ہے جب وہ اپنے جذبات سے مغلوب ہو جاتا ہے یہ جذبات اسے (عالمگیر مفاد کلی کے مقابلہ میں) ذاتی مفاد پرستی پر ابھارتے ہیں اور وہ قوانین خداوندی کو پس پشت ڈال کر ان مفادات کے پیچھے لگ جاتا ہے۔

پھر اس کی عقل اسے وہ طریقے بتاتی ہے جس سے وہ ان مفادات کو حاصل کر سکے۔ قرآن کریم نے ایسے جذبات اور ان کے بروئے کار لانے والے سامان و ذرائع (عقل حیلہ جو کے بتائے ہوئے طرق وحیل) کو ابلیس کہہ کر پکارا ہے اور اس کی سرکشی کی بنا پر اس کے متعلق کہا ہے کہ اس کی تخلیق آتش (نار) سے ہوئی ہے۔ اور چونکہ انسانی جذبات آنکھوں سے پنہاں ہوتے ہیں اور غیر محسوس طور پر مصروف عمل رہتے ہیں اس لئے کَانَ مِنَ الْجِنِّ کہا ہے (جن کے معنی ہیں چھپا ہوا)۔'' (لغات القرآن: 44-343)

پرویز کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ابلیس سے مراد مفاد کلی کے برخلاف ذاتی مفاد پر ابھارنے والے جذبات ہیں۔ لیکن اپنی کتاب مطالب الفرقان میں پرویز نے ابلیس سے مراد کو بالکل بدل دیا۔ لکھتے ہیں:

''انسان کو کچھ جذبات دئے گئے ہیں جن کے تقاضوں کو پورا کرنے سے اس کی زندگی برقرار رہتی ہے۔ لہٰذا ان جذبات کی تسکین خود انسانی زندگی کا تقاضا ہے۔ مادی تصور حیات کی رو سے ان تقاضوں کو (حیوانات کی طرح) جس طرح جی چاہے پورا کیا جا سکتا ہے لیکن قرآنی تصور حیات کی رو سے یہ ضروری ہے کہ ان تقاضوں کو ان پابندیوں کے دائرے کے اندر رہ کر پورا کیا جائے جنہیں مستقل اقدار خداوندی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً افزائش نسل کے لئے جنسی جذبات کی تسکین ضروری ہے۔ ایک شخص ان کی تسکین کے لئے اپنی بیوی کے ساتھ اختلاط کرتا ہے، دوسرا ان کی تسکین کسی پاک دامن شریف النفس لڑکی کی عصمت دری کے ذریعہ۔ جذبات کی تسکین دونوں صورتوں میں ہو جاتی ہے لیکن ایک طریق اپنے اندر خیر کا پہلو لئے ہوئے ہے اور دوسرا طریق شر کا۔ قرآن کریم کی تعلیم یہ ہے کہ اپنے جذبات کو سرکش اور بے باک نہ رکھو بلکہ ان کی تسکین اقدار خداوندی کی رہنمائی میں کرو..... یعنی قرآن کریم کی رو سے جذبات کی تسکین کوئی برا فعل نہیں۔ ہدایت خداوندی سے سرکشی برت کر ان کا

پورا کرنا شر، جرم یا گناہ ہے۔ اسے اس نے شیطانی فعل کہہ کر پکارا ہے.....

قرآن کی رو سے شیطان یا ابلیس کوئی موجود فی الخارج ہستی یا شخصیت نہیں۔ یہ خود انسان کے اپنے ہی فیصلوں کا نام ہے۔

(مطالب الفرقان: ص51 ج2)

اس جگہ جذبات تو ضرورت کی چیز بن گئے اور ابلیس سے مراد انسان کا وہ فیصلہ ہو گیا کہ جذبات کی تسکین وہ جائز طریقے سے کرے یا ناجائز طریقے سے کرے۔

ہم کہتے ہیں کہ ابلیس سے جذبات مراد لینا یا انسانی فیصلے مراد لینا دونوں ہی غلط ہیں کیونکہ:

1- جذبات تو غیر اختیاری قوت ہے جس کا اپنی حد سے بڑھ کر کسی قسم کی سرکشی کرنا متصور ہی نہیں ہے۔ رہا انسانی فیصلہ تو وہ انسانی فعل ہے جس پر انسان ماخوذ ہوتا ہے بس اتنا فرق ہے کہ زنا کا عزم و فیصلہ قلبی فعل ہے جب کہ خود زنا اعضاء و جوارح کا فعل ہے۔

2- پرویز نے خود کہا ہے کہ ''کائنات میں صرف انسان ہی وہ مخلوق ہے جسے اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو وہ قوانین خداوندی کی اطاعت کرے اور چاہے ان سے سرکشی برت لے۔ کائنات کی کسی اور شے کو معصیت کا اختیار نہیں دیا گیا''۔

ابلیس سے مراد جذبات لیں یا ان کو بروئے کار لانے کے طریقے لیں یا انسانی فیصلے لیں ان میں سے کوئی بھی بذات خود انسان نہیں ہے لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی معصیت کا اختیار نہیں جب کہ ابلیس کے بارے میں قرآن کہتا ہے۔

فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّہٖ۔ (سورہ کھف: 50)

سب فرشتوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔ تھا وہ جنوں میں سے اور اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔

قرآن کی بات تو ظاہر ہے غلط نہیں ہوسکتی لہٰذا لامحالہ پرویز کی بات ہی غلط ہے۔

3- ابلیس بھی ایک حقیقت ثابتہ ہے اور مرور زمانہ سے اس کی حقیقت نہیں بدلتی۔ اس

وقت اس سے جو مراد ہے وہی مراد نبی ﷺ اور صحابہ کے دور میں بھی تھی۔ پرویز نے ابلیس سے جو مراد اس دور میں لی ہے کیا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ نے بھی یہی مراد لی تھی۔ اگر یہی تھی تو اس کی دلیل چاہئے اور اگر یہ نہیں تھی تو پرویز اور ان کے ہمنواؤں کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ قرآن کے مفاہیم کو بدلیں۔

4- **قَالَ اَنَا خَیْرٌ مِّنْہُ خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَہٗ مِنْ طِیْنٍ۔ (سورہ ص: 76)**

ابلیس نے کہا میں آدم سے بہتر ہوں آپ نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اس کو مٹی سے پیدا کیا۔ پرویز نے نظریہ ارتقاء کے واسطہ میں سہی انسان کا مٹی سے پیدا ہونے کا اقرار کیا ہے۔ اس آیت کے مطابق ابلیس نے آدم سے تقابل کرتے ہوئے کہا کہ مجھے آگ سے پیدا کیا ہے جو حقیقت کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن قرآن کے برخلاف پرویز کہتے ہیں کہ اس کی تخلیق آگ سے نہیں ہوئی بلکہ اس کی سرکشی کی بنا پر (مجازا) کہا ہے کہ اس کی تخلیق آگ سے ہوئی ہے۔

5- **لَاَمْلَئَنَّ جَھَنَّمَ مِنْکَ وَمِمَّنْ تَبِعَکَ مِنْھُمْ اَجْمَعِیْنَ۔ (سورہ ص: 85)**

(اللہ تعالیٰ نے ابلیس سے کہا) میں ضرور بھروں گا جہنم کو تجھ سے اور ان میں سے جو تیری پیروی کریں گے سب سے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جہنم ایسی جگہ ہے جو انسانوں اور ابلیس سے بھری جائے گی پھر ابلیس سے اگر جذبات یا انسانی فیصلے مراد ہوں تو ان سے جہنم کو بھرنا بے معنی بات ہے کیونکہ یہ معنوی چیزیں ہیں جو کوئی جگہ نہیں گھیرتیں۔

ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

تحفۂ اصلاحی

جناب امین احسن اصلاحی کی
مبادی تدبر قرآن اور مبادی تدبر حدیث
پر غائرانہ نظر اور تبصرہ

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
	عرض احوال	4
1	اجماع امت کی مخالفت	5
2	پہلی مثال	5
3	اجماع کی مخالفت کرنے کی پہلی وجہ	6
4	اجماع کی مخالفت کرنے کی دوسری وجہ	15
5	قرآن کے سنت سے منسوخ ہونے کا مسئلہ	18
6	دوسری مثال: قراءت کی مختلف نوعیّتوں کا انکار	24
7	پہلا معاملہ	27
8	دوسرا معاملہ	29
9	دوسرا باب: اصلاحی صاحب کے اصول حدیث وسنت	41
10	حدیث وسنت مترادف ہیں یا نہیں	41
11	حدیث اور خبر	47
12	اصلاحی صاحب کا حدیث متواتر کے وجود کے بارے میں غلط نظریہ	54
13	تواتر کی دو قسمیں ہیں لفظی اور معنوی	55
14	بعض مخصوص احادیث کے بارے میں تواتر کے ہونے نہ ہونے کے اختلاف کی حقیقت	57
15	متواتر حدیثوں کی مثالیں	58

16	اصلاحی صاحب کے حدیث مشہور کے بارے میں اعتراض کا جواب:	64
17	الکفایہ کی عبارت میں اصلاحی صاحب کی تلبیسات	66
18	پہلی تلبیس اور اس کا جواب	67
19	دوسری تلبیس اور اس کا جواب	68
20	تیسری تلبیس اور اس کا جواب	77
21	عموم بلوی کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی کیا حیثیت ہے؟	78
22	اصلاحی صاحب کا ناقص علم	78
23	انکار حدیث کا ایک بہانہ	82
24	اس حدیث کی زبان کے اعتبار سے کلام	84
25	کیا یہ حدیث مؤطا میں چور دروازے سے داخل کی گئی ہے؟	85
26	اصلاحی صاحب کی حدیث بیزاری	90
27	دونوں آیتوں میں قضاء موت کے معنی میں ہے	101
28	اصلاحی صاحب کی حدیث دشمنی کی تائید	104
29	باقی صحیح احادیث کہاں ہیں؟	107
30	مبتدعین کے بارے میں ائمہ حدیث کی روش پر طعنہ زنی	109
31	اصلاحی صاحب کے اصول تفسیر	120
32	امین احسن اصلاحی صاحب کا طریق تفسیر	120
33	اصلاحی صاحب کے طریق تفسیر کی وجہ	123
34	اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر و تدبر میں حدیث کے مقام کی مزید تفصیل	129
35	اصلاحی صاحب کی عبارات میں تعارض	132
36	اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر و تدبر پر ایک نظر	133

عرض احوال

جناب امین احسن اصلاحی صاحب نے اپنی تفسیر ''تدبر قرآن'' کے علاوہ اصول تفسیر میں ''مبادی تدبر قرآن اور اصول حدیث میں ''مبادی تدبر حدیث'' بھی لکھی ہیں۔ اصلاحی صاحب کے مبادی اس بات کا کھلا ثبوت ہیں کہ:

ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

اپنے سلسلہ مبادی میں انہوں نے جو گل افشانیاں کی ہیں وہ مدلل ابطال اور احقاق حق کے ساتھ اول مرتبہ ہماری کتاب ''ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار و نظریات تنقید کی میزان میں، شائع ہوئیں کیونکہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے اپنے چار منابع فہم قرآن میں سے ایک مولانا حمید الدین فراہی اور امین احسن اصلاحی صاحب کو شمار کیا تھا۔ بعد میں وہ مضمون کچھ اضافوں کے ساتھ جامعہ مدنیہ کے رسالہ انوار مدینہ میں قسط وار شائع ہوا۔ اب اللہ تعالیٰ نے توفیق دی تو نئے سرے سے نظر ثانی کر کے کتابی شکل میں اس کو شائع کیا جا رہا ہے۔ ہم جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے شاگردوں سے توقع کرتے ہیں کہ وہ اس کتاب کا سنجیدگی سے مطالعہ کر کے اپنے افکار و اصول پر نظر ثانی کریں گے۔ امین احسن اصلاحی صاحب تو دنیا میں نہیں رہے لیکن ان کے شاگردوں کو تو اصلاح احوال کی گنجائش حاصل ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو اصلاح احوال کا ذریعہ بنا دیں۔ آمین

عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ، لاہور

محرم الحرام 1424ھ

پہلا باب:

اجماع امت کی مخالفت

امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

''کسی اجتہاد پر اجماع ہو جانے کے بعد اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی بلکہ وہ شریعت کے نصوص کی طرح ایک حجت شرعی بن جاتا ہے جس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں۔'' (اسلامی قانون کی تدوین: 60)

''اسی طرح ائمہ اربعہ اگر کسی بات پر متفق ہوں تو اس کی حیثیت بھی محض ایک رائے کی نہیں رہ جاتی اگر چہ ہم اس کو اصطلاحی اجماع کا درجہ نہ دے سکیں اور اس سے اختلاف کرنے کو ناجائز نہ ٹھہرائیں۔ (اسلامی قانون کی تدوین: 62)

اصلاحی صاحب کی عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر تمام ائمہ مجتہدین کسی ایک بات پر متفق ہوں تو اس سے اختلاف جائز نہیں خواہ ان کی دلیل بظاہر غلط ہی معلوم ہوتی ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ بھی اگر کسی ایک بات پر متفق ہوں تو وہ محض ایک رائے نہیں بلکہ اس سے کچھ اوپر درجہ رکھتی ہے۔

اگر امین احسن اصلاحی صاحب اور فراہی صاحب اپنی محض ایک رائے کی بنا پر اس کی مخالفت کریں بلکہ اجماعی مسئلہ کی بھی مخالفت کریں تو ہم اس کے علاوہ اور کیا کہیں کہ ؎

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

پہلی مثال: شادی شدہ زانی کے لئے رجم کے حد ہونے سے انکار

ابن منذر رحمہ اللہ اپنی کتاب الاجماع میں لکھتے ہیں:

واجمعوا علی ان الحر اذا تروج حرة تزویجا صحیحا ووطئها فی الفرج

انه محصن یجب علیهما الرجم اذا زنیا۔

''تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جب آزاد شخص کسی آزاد عورت سے صحیح نکاح کر لے اور آگے کی راہ میں اس سے جماع کر لے تو وہ محصن ہے اور یہ دونوں جب زنا کریں تو ان کی سزا رجم ہے۔''

ابن حزم رحمہ اللہ اپنی کتاب مراتب الاجماع میں لکھتے ہیں:

واتفقوا انه اذا زنی کما ذکرنا و کان قد تزوج قبل ذلك ان علیه الرجم بالحجارة حتی یموت۔

''سب فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص مذکورہ طور سے زنا کرے اور وہ اس سے پہلے نکاح کر چکا ہو تو اس کی سزا رجم (سنگساری) ہے یہاں تک کہ وہ (اسی میں) مر جائے۔

عنایہ میں ہے:

علی وجوب الرجم اذا کان الزانی محصنا اجماع الصحابة

''جب زانی محصن ہو تو اس پر رجم کے واجب ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔''

ان تین حوالوں سے یہ بات بخوبی واضح ہوئی کہ، شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے اور اس پر پوری امت کا اتفاق و اجماع ہے اور امین احسن اصلاحی صاحب کے بقول اس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں لیکن خود اصلاحی صاحب یہاں اجماع کی مخالفت کرتے ہیں۔

اجماع ثابت ہونے کے بعد اب دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اصلاحی صاحب بلکہ ان کے بھی امام جناب حمید الدین فراہی صاحب اس اجماع کی مخالفت کیوں کرتے ہیں۔

اجماع کی مخالفت کرنے کی پہلی وجہ

یہ حضرات یہ بات تو مانتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں بعض لوگوں کو رجم کیا گیا لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ وہ رجم زنا کی حد کے طور پر نہیں تھا بلکہ فساد اور سرکشی کی

سزا کے طور پر تھا۔

امین احسن اصلاحی صاحب کے استاد مولانا حمید الدین فراہی لکھتے ہیں۔

''جن احادیث کا ماخذ معلوم کرنے میں علماء کو اشتباہ ہوا ہے ان میں وہ حدیث بھی ہے جو حد زنا کے باب میں وارد ہوئی ہے یعنی حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ یہ حدیث:

البکر بالبکر مائة جلدة و تغریب عام والثیب بالثیب مائة جلدة والرجم

''اگر زانی غیر شادی شدہ ہو تو سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اگر زانی شادی شدہ ہو تو سزا سو کوڑے اور رجم کی ہے۔''

جاننا چاہئے کہ سب سے بنیادی چیز قرآن کے ساتھ سنت کی تطبیق ہے۔ مجرد ظن کی بنا پر ان کے نسخ کا فیصلہ نہیں کر لینا چاہئے۔ حضور کے مذکورہ ارشاد میں واضح طور پر آیا ہے کہ غیر شادی شدہ زانیوں کے لئے سزا سو کوڑے اور جلا وطنی کی ہے۔ دوسری روایت میں ثم تغریب عام (یعنی سو کوڑے اور پھر ایک سالہ جلا وطنی) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اسی طرح شادی شدہ زانیوں کیلئے الفاظ ثم الرجم (یعنی سو کوڑے پھر رجم) بھی آئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ (شادی شدہ اور غیر شادی شدہ) دونوں صورتوں میں پہلی حد سو کوڑوں ہی کی ہے لیکن اگر مجرم سزا پانے کے بعد پھر اسی گناہ میں مبتلا ہوں تو انہیں سخت سزا دینا اولی ہے کیونکہ اب ان کا گناہ حدود اللہ کے مقابلہ میں جسارت دکھانے کا ہے اور قرآن نے مفسدین فی الارض اور حدود اللہ کے معاملہ میں سرکشی کرنے والوں کے لئے ان کے گناہ کے درجات کے لحاظ سے سزا کے مختلف درجے بیان کئے ہیں مثلاً تقتیل (بری طرح قتل)، سولی، قطع اطراف (یعنی داہنا ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا) اور جلا وطنی وغیرہ چنانچہ حضور نے ماعز کے قضیہ میں یہ تصریح فرمائی۔ چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بد اخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی۔ (ینب نبیب التیس) اس لئے اس کو جو سزا دی گئی وہ

نکال (عبرت کی سزا) ہے۔ یہودی عورت کے قضیہ میں آپ نے رجم کا جو حکم دیا ہے وہ توریت کے حکم کے مطابق تھا اور قرآن میں احکام نازل ہونے سے قبل حضور توریت کے مطابق فیصلے فرمایا کرتے تھے۔

فی الجملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب جرم ایک سے زیادہ مرتبہ صادر ہوا تو حضور نے شادی شدہ لوگوں کو عبرت کے لئے سخت سزا دی اور غیر شادی شدہ لوگوں کو نسبتاً خفیف سزا دی، اسی لئے حدیث میں لفظ ثُمَّ (پھر) واقع ہوا ہے۔ بعض حدیثوں میں جو واؤ آئی ہے اس سے بھی ثُمَّ ہی کا مفہوم مراد ہے اور عربی میں کبھی کبھی واؤ اسی معنی میں استعمال ہوتی ہے۔'' (ماہنامہ اشراق مارچ 88 ص 38-39)

اصلاحی صاحب اپنی تفسیر تدبر قرآن میں لکھتے ہیں:

''اس روشنی میں عبادہ بن صامت کی روایت کی تاویل کیجئے تو اس کا بھی ایک موقع و محل نکل آتا ہے۔ وہ یوں کہ اس میں جو حرف واؤ ہے اس کو جمع کے بجائے تقسیم کے مفہوم میں لیجئے۔ یعنی کوئی زانی کنوارا ہو یا شادی شدہ دونوں کی اصل سزا تو جلد (تازیانہ) ہی ہے لیکن اگر کوئی کنوارا تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا تو حکومت اگر مصلحت دیکھے تو مائدہ کی مذکورہ بالا آیت کے تحت جلا وطنی کی سزا بھی دے سکتی ہے اسی طرح شادی شدہ زانی کی اصل سزا جیسا کہ روایت سے واضح ہے، ہے تو تازیانہ لیکن اگر کوئی شخص تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے اور معاشرے کے لئے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اس کو حکومت تقتیل یعنی رجم کی سزا از روئے سورہ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے۔'' (تدبر قرآن ص 507 ج 4)

نبی ﷺ کے دور میں رجم کے جو دو تین واقعات پیش آئے مثلاً ماعز رضی اللہ عنہ کا اور غامدیہ رضی اللہ عنہا وغیرہ کا تو تفتیش و جستجو کے باوجود یہ بات نہیں ملتی کہ ان کو پہلی مرتبہ زنا کرنے پر کوڑے لگے ہوں اور اس پر بھی باز نہ آنے اور دوبارہ ارتکاب کرنے پر ان کو

رجم کیا گیا ہو بلکہ ان کو پہلی ہی دفعہ اور وہ بھی ان کے خود آ کر متعدد بار اعتراف جرم کرنے اور پاک صاف کرنے کے مطالبہ پر رجم کیا گیا تو بظاہر ان کی جانب سے حدود اللہ کے مقابلہ میں سرکشی نہ پائی گئی۔ لہٰذا فراہی اور اصلاحی صاحبان کے ضابطہ کے مطابق ان کو رجم کی سزا نہیں ہونی چاہئے تھی۔ اس مشکل کے حل کے لئے اصلاحی صاحب نے پہلے تو یہ ضابطہ نکالا کہ:

''رجم یعنی سنگسار کرنا ہمارے نزدیک تقتیل کے تحت داخل ہے۔ اس وجہ سے وہ غنڈے اور بدمعاش جو شریفوں کی عزت و ناموس کیلئے خطرہ بن جائیں جوا غوا اور زنا کو پیشہ بنالیں جو دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کے مرتکب ہوں ان کے لئے رجم کی سزا اس مفہوم میں داخل ہے۔ (تدبر قرآن 272:2)

پھر یہ حضرات اس کے درپے ہوئے کہ ان بے چاروں کو نہایت خطرناک قسم کے بدمعاش ثابت کیا جائے۔ اس لئے فراہی صاحب لکھتے ہیں۔

''چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی ینب نہیب التیس'' (اشراق: مارچ 88 ص 39)

اور اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''ماعز کے بارے میں کتابوں میں جو روایات ملتی ہیں ان میں نہایت عجیب قسم کا تناقض ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑا بھلا مانس آدمی تھا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نہایت بدخصلت غنڈا تھا۔ میری رہنمائی کے لئے یہ بات کافی ہے کہ نبی ﷺ نے اس کو رجم کی سزا دلوائی۔ اس وجہ سے میں ان روایات کو ترجیح دیتا ہوں جن سے اس کا وہ کردار سامنے آتا ہے جس کی بنا پر یہ مستحق رجم ٹھہرا۔ (تدبر قرآن، ص: 505 ج 4)

دیکھئے اصلاحی صاحب کو چاہئے تو یہ تھا کہ وہ دلائل و واقعات سے ماعز کا سرکش ہونا ثابت کرتے اور پھر یہ ثابت کرتے کہ ان کو رجم کی سزا حدود اللہ کے مقابلہ میں

سرکشی کرنے اور فساد کرنے کی بنا پر دی گئی۔ اس کے بجائے رجم کی بنیاد پر وہ بدکرداری اور فساد و سرکشی کو ثابت کر رہے ہیں فیا للعجب۔ دعوے کو دلیل سے ثابت کرنے کے بجائے وہ دعوے کو ہی دلیل بنا رہے ہیں۔ پھر اصلاحی صاحب کی نظر میں ماعز اور غامدیہ کا کردار کیا ہے؟ اس کی تفصیل بھی پڑھئے:

''اس عہد کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بہت سی ڈیرے والیاں ہوتی تھیں جو پیشہ کراتی تھی اور ان کی سرپرستی زیادہ تر یہودی کرتے تھے جو ان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ اسلامی حکومت قائم ہو جانے کے بعد ان لوگوں کا بازار سرد پڑ گیا لیکن اس قسم کے جرائم پیشہ آسانی سے باز نہیں آتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی قماش کے کچھ مرد اور بعض عورتیں جو زیر زمین یہ پیشہ کرتے رہے اور تنبیہ کے باوجود باز نہیں آئے۔ بالآخر جب وہ قانون کی گرفت میں آئے تو مائدہ کی اسی آیت کے تحت آپ نے ان کو رجم کرایا۔'' (تدبر قرآن ص 506 ج 4)

اصلاحی صاحب کی مزید تحقیق ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں۔

''آنحضرت ﷺ کو اس (یعنی ماعز) کی شرارتوں کی رپورٹ ملتی رہی لیکن چونکہ کسی صریح قانون کی گرفت میں یہ نہیں آیا تھا اس وجہ سے آپ نے کوئی اقدام نہیں کیا۔ بالآخر یہ قانون کی گرفت میں آ گیا۔ آپ نے اس کو بلوا کر تیکھے انداز میں پوچھ گچھ کی۔ وہ تاڑ گیا کہ اب بات چھپانے سے نہیں چھپ سکتی اس وجہ سے اس نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔ جب اقرار کر لیا تو آپ نے اس کے رجم کا حکم دے دیا۔'' (تدبر قرآن: 506/4)

اب کوئی اصلاحی صاحب کے استاد فراہی صاحب سے ہی پوچھے کہ ماعز اور غامدیہ کے مسلمان ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی گئی اور نبی ﷺ نے ان کی توبہ کے عظیم ہونے کی خبر بھی دی۔ کیا خود مسلمان ہونے کے بعد بھی وہ ڈیرے چلاتے تھے اور بدمعاشیاں کرتے تھے؟ اور نبی ﷺ نے ان کو تنبیہ کس وقت

کی تھی؟ اور آپ قانون کی کونسی شق کے تحت ان کے خلاف اقدام سے باز رہنے پر مجبور تھے؟ پھر وہ قانون کی گرفت میں کس طرح سے آئے اور آپ نے کن لوگوں کے ہاتھ ماعز کو گرفتار کرایا؟ اور کیا ماعز ایسا بزدل قسم کا بدمعاش اور غنڈا تھا کہ تنبیہ سے تو باز نہیں آیا محض ایک تیکھی نظر سے اس نے سب کچھ اگل دیا؟ اور سزا سے پہلے اس غنڈے بدمعاش نے توبہ کس وقت کی تھی یا کسی سرکش مجرم کی سزا خود بخود اس کی توبہ بن جاتی ہے اگرچہ اس کی جانب سے توبہ کے کچھ آثار بھی ظاہر نہ ہوں؟

کیا اصلاحی صاحب کی نظر میں ان سوالات کو حل کرنا قابل التفات نہیں اور کیا فراہی صاحب اور اصلاحی صاحب کی شخصیتیں ایسی ہیں جن کے دعوے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ حالانکہ ماعز رضی اللہ عنہ کے جو حالات صحیح مسلم کی احادیث میں مذکور ہیں ان میں یہ بھی ہے:

1- **اتی رسول اللہ ﷺ برجل قصیر اشعث ذی عضلات علیه ازار وقد زنی فرده مرتین۔**

''رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک کوتاہ قد پراگندہ بالوں والے پُر گوشت شخص کو لایا گیا (لانے والے خود اس شخص کے کہنے پر ساتھ ہوئے تھے نبی ﷺ کے بھیجے ہوئے سپاہی نہیں تھے) وہ صرف ایک تہبند باندھے ہوئے تھا (اوپر قمیض یا چادر نہیں تھی اس نے اقرار کیا کہ) اس نے زنا کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کو دو مرتبہ واپس لوٹایا (اور تیسری مرتبہ کے اقرار کے بعد بھی لوٹایا)''

2- **فشهد علی نفسه اربع مرات انه زنی فقال رسول اللہ ﷺ لعلك قبلت قال لَا واللّٰهِ انه قد زنی الآخر**

''اس نے اپنے خلاف چار مرتبہ اقرار کیا کہ اس نے زنا کیا ہے۔ (اس پر) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شاید کہ تو نے فقط بوسہ وغیرہ لیا ہو۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں اللہ کی قسم میں نے زنا کی آخری حد کا ارتکاب کیا ہے۔''

3- **فرده النبی ﷺ مرارا قال ثم سأل قومه فقالوا مانعلم باسا الا انه اصاب**

شیئا یری انه لایخرجه منه الا ان یقام فیه الحد۔

نبی ﷺ نے اس کو متعدد (یعنی تین) مرتبہ لوٹایا (پھر جب اس نے چوتھی مرتبہ اقرار کیا) تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں اس کی قوم کے لوگوں سے (جو اس کے ساتھ آئے تھے) پوچھا یہ کیسا شخص ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ ہم نے اس (کے کردار) میں کوئی خرابی نہیں دیکھی سوائے اس کے کہ اس سے ایک جرم ہو گیا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اس کے گناہ سے یہ صرف اسی طرح نکل سکتا ہے کہ اس پر حد قائم کی جائے۔

4- نبی ﷺ نے پوچھا أَبِكَ جُنُوْنٌ کیا تجھے جنون ہے۔

5- **أشرب خمرا فقام رجل فاستنكهه فلم یجد منه ریح خمر۔**

رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا اس نے شراب پی ہوئی ہے۔ اس پر ایک صاحب کھڑے ہوئے اور انہوں نے اس کا منہ سونگھا لیکن انہوں نے شراب کی بو نہ پائی۔

بھلا بتائیے جو مجرم پہلے سے مطلوب ہو جس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی ہو اور جو معاشرہ کے لئے خطرہ بن چکا ہو اور دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالتا ہو، کیا اس کو بار بار واپس کیا جاتا ہے اور اس کی اس طرح سے تفتیش کی جاتی ہے اور اس کی قوم کے لوگ اس کی ایسے صفائی پیش کرتے ہیں؟

ماعز اور غامدیہ کی حد سے بڑھی ہوئی بداخلاقی اور غنڈہ گردی کو فراہی اور اصلاحی صاحبان جس دلیل سے ثابت کرتے ہیں اس کو بھی دیکھ لیجئے۔ صحیح مسلم میں روایتیں ہیں جن میں یہ مضمون ہے:

1- حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت یہ ہے:

قال فرجمه ثم خطب فقال الاکلما نفرنا غازین فی سبیل الله خلف احدهم له نبیب کنبیب التیس یمنح احدهم الکثبة اما والله ان یمکنی من احدهم الانکلته عنه۔

''اس کو رجم کیا پھر نبی ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا آگاہ ہو جب بھی

ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لئے نکلتے ہیں ان لوگوں میں سے کوئی پیچھے رہ جاتا ہے اور شہوت زدہ بکرے کی طرح آواز نکالتا ہے۔ وہ تھوڑے سے دودھ کی بخشش کرتا ہے۔ خدا کی قسم اگر اللہ نے مجھے ایسے شخص پر قدرت دی تو میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔''

2- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ثم قام رسول الله ﷺ خطيبا من العشى فقال أو كلما انطلقنا غزاة فى سبيل الله تخلف رجل فى عيالنا له نبيب كنبيب التيس على ان لااوتى برجل فعل ذلك الانكلت به۔

''پھر شام کے وقت رسول اللہ ﷺ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ جب بھی ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لئے نکلتے ہیں تو کوئی شخص ہمارے عیال میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ وہ شہوت زدہ بکرے کی طرح بولتا ہے۔ مجھ پر لازم ہے کہ ایسا شخص جب بھی میرے پاس لایا جائے گا میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔''

ان حدیثوں سے جو تصویر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ جب مسلمان کسی غزوہ کے لئے نکلتے تو کچھ منافقین پیچھے رہ جاتے اور مجاہدین کے گھر والوں کی دیکھ بھال کے پردے میں کچھ کھانے پینے کی چیزیں ان کے پاس لے جاتے اور بعض اوقات دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے۔ ماعز رضی اللہ عنہ کو چونکہ رجم کیا گیا تھا جو خود عبرتناک سزا ہے اس کی مناسبت سے نبی ﷺ نے تنبیہ فرما دی کہ منافقین ایسی حرکتوں سے باز آجائیں ورنہ ان کو عبرتناک سزا دی جائے گی۔ نبی ﷺ کی حکومت اتنی کمزور نہیں تھی اور یہ منافق اتنے جری نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت و آبرو پر ہاتھ ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کرسکیں۔ وہ تو بس دبے دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے تھے لیکن نبی ﷺ نے ان کی اس معمولی بے حیائی کو بھی برداشت نہیں کیا اور تنبیہ فرما دی۔ لیکن فراہی اور اصلاحی صاحبان کی عقل کو داد دیجئے کہ انہوں نے شہوت زدہ

بکرے کی آواز سے یہ سمجھ لیا کہ ماعز رضی اللہ عنہ جیسے مسلمان بھی شہوت زدہ سانڈ کی طرح کھلم کھلا ڈکراتے تھے اور زنا بالجبر کرتے تھے اور لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالتے تھے اور غامدیہ جن کو فراہی صاحب نے یہود یہ کہا ہے ان عورتوں میں سے تھیں جو زیر زمین ڈیرے چلاتی تھیں اور اسلامی حکومت ان کے مقابلے میں بالکل بے بس تھی۔

مذکورہ بالا تحقیق سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ فراہی اور اصلاحی صاحبان نے رجم سے متعلق جو کہانی گھڑی ہے وہ نہ صرف یہ کہ پوری کی پوری بلا دلیل ہے بلکہ عقل سے بھی کچھ مناسبت نہیں رکھتی۔ حالانکہ اصل صورت حال یہ ہے:

ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مسلم ہے کہ وہ مسلمان تھے اور اسلام کی حالت میں ان کی وفات ہوئی۔ حالت اسلام میں رجم کے واقعہ سے پہلے بھی یہ رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں حاضر ہوئے ہیں۔

اسد الغابه فى معرفة الصحابه میں علامہ ابن اثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں **كتب له رسول الله ﷺ كتابا باسلام قومه** یعنی رسول اللہ ﷺ نے ان کو ان کی قوم کے اسلام کی تحریر لکھوا کر دی۔ ان کے رجم کئے جانے کے بعد رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے ماعز بن مالک کو بخش دیا ہے تو آپ نے فرمایا **لقد تاب توبة لو قسمت بين امة لوسعتهم** یعنی انہوں نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ ایک جماعت کے درمیان تقسیم کر دی جائے تو اس کی نجات کے لئے کافی ہو جائے۔

اتفاق سے ان سے زنا سرزد ہوگیا تھا۔ ورنہ ویسے وہ بھلے آدمی تھے۔ نبی ﷺ کے پوچھنے پر ان کے اپنے لوگوں نے کہا **ما نعلم باسا** یعنی (یہ بھلے آدمی ہیں) ہمیں ان میں کسی برائی کا علم نہیں۔ زنا کے ارتکاب سے وہ بے چین ہوگئے۔ زنا کی حد کا انہیں علم نہ تھا اور نہ ان کے آس پاس کے لوگوں کو اس کا علم تھا۔ البتہ کسی نے ان کو مشورہ دیا کہ اس کا ذکر نبی ﷺ سے جا کر کرو آپ تمہیں توبہ کی کوئی صورت بتائیں گے۔ نبی ﷺ کی مدینہ منورہ میں حیثیت حاکم اور قاضی کی بھی تھی۔ قاضی اور حاکم کے سامنے اگر کوئی شخص چار مرتبہ زنا کا اقرار کرلے تو اس سے جرم ثابت ہو جاتا ہے اور پھر حد کو لامحالہ نافذ کیا جاتا

ہے۔انہوں نے اپنی بے چینی میں نبی ﷺ کے پاس آ کر زنا کا اقرار کیا۔آپ نے ان کو لوٹا دیا لیکن وہ بار بار آ کر اس طرح اعتراف کرتے رہے۔ چار مرتبہ کے اقرار کے بعد اور دیگر ضروری تفتیش کے بعد نبی ﷺ نے ان کے رجم کا فیصلہ دیا۔اس سزا کا ان کو پہلے سے وہم و گمان بھی نہ تھا۔ جب ان کو پتھر لگے تو یہ بھاگے لیکن لوگوں نے ان کو نہ چھوڑا۔ نبی ﷺ کو علم ہوا تو فرمایا کہ تم نے ان کو چھوڑ کیوں نہ دیا۔

ماعز اسلمی ؓ کے کردار کی بھلائی اور وقتی گناہ پر سچی ندامت اور بے چینی اور توبہ ہی اس بات کا سبب تھی جو کہ نبی ﷺ نے بتائی کہ:

والذی نفسی بیدہ انہ الآن لفی انہار الجنۃ ینغمس فیہا

''قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ ماعز اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہا ہے۔'' یہ سب کچھ اس وجہ سے تھا کہ ماعز مسلمان تھے اور نبی ﷺ کی زیارت سے مشرف بھی تھے لیکن اصلاحی صاحب یہ ماننے کے باوجود کہ ''رسول اللہ ﷺ کی زیارت کا شرف اپنی جگہ بڑا شرف اور ایک مسلمان کی سب سے بڑی سعادت ہے۔(مبادی تدبر حدیث باب 5) یہ ماننے کو تیار نہیں کہ اس کا کردار و ایمان پر بھی کوئی اثر پڑتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا **خیر امتی قرنی** (میری امت میں بہترین لوگ میرے زمانے والے ہیں۔'' (بخاری و مسلم)

اجماع کی مخالفت کرنے کی دوسری وجہ

حمید الدین فراہی صاحب لکھتے ہیں۔

''ان (علماء) کا یہ گمان تھا کہ ماعز اسلمی اور غامدیہ عورت کے قضیہ میں رجم کی سزا نے شادی شدہ زانی کے لئے سو کوڑوں اور غیر شادی شدہ زانی کے لئے ایک سالہ جلا وطنی کا حکم منسوخ کر دیا ہے۔ان کے نزدیک گویا آیت حد زنا اپنے ظاہر مفہوم پر باقی نہیں رہی بلکہ سنت سے تبدیل ہوگئی اور پھر سنت بھی ایک

ایسے قضیہ سے تبدیل ہوگئی جس کا موقع ٹھیک معلوم نہیں اور یہ بھی یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ اسے اس کے صحیح محمل پر محمول کیا جا رہا ہے یا نہیں؟'' (اشراق مارچ 88 ص 38)

جب استاد نے آیت کے سنت سے منسوخ اور تبدیل ہونے کے گمان کی نسبت علماء کی طرف کی تو امین احسن اصلاحی صاحب جیسے شاگرد بھلا کہاں پیچھے رہتے۔ وہ ہر زاویہ سے اس قسم کے نسخ کو ناجائز ثابت کرنے کی کوشش میں لگ گئے لہٰذا لکھتے ہیں۔

''سنت اور حدیث میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ سنت نبی ﷺ کے ثابت شدہ طریقہ کو کہتے ہیں اور حدیث ہر وہ قول یا فعل یا تقریر ہے جس کی روایت نبی ﷺ کی نسبت کے ساتھ کی جائے عام اس سے کہ وہ ثابت شدہ ہو یا اس کا ثابت شدہ ہونا محل نزاع ہو۔ حدیث حسن، صحیح، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہوسکتی ہے لیکن سنت کے متعلق یہ بحثیں نہیں پیدا ہوتیں۔'' (اسلامی قانون کی تدوین، ص 37)

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اس میں ضعف کے اتنے پہلو موجود ہیں کہ اس کا قرآن جیسی قطعی الدلالۃ چیز کو منسوخ کر دینا بالکل خلاف عقل ہے۔

سنت اگرچہ ان کمزوریوں سے محفوظ ہوتی ہے لیکن وہ قرآن کے کسی حکم کی ناسخ اس وجہ سے نہیں ہوسکتی کہ پیغمبر ﷺ کو یہ حق سرے سے حاصل ہی نہیں تھا کہ آپ قرآن کے کسی حکم میں سرمو تبدیلی کرسکیں۔ چنانچہ قریش نے جب یہ مطالبہ کیا کہ جب تک آپ قرآن میں تبدیلی نہیں کریں گے اس وقت تک وہ اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں تو ان کو آپ کی زبانی یہ جواب دلوایا گیا۔

قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْ اَنْ اُبَدِّلَہٗ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِیْ۔

''کہہ دو مجھے کیا حق ہے کہ میں اس میں اپنے جی سے ترمیم کروں۔''

جب پیغمبر ﷺ کا یہ مقام ہی نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کرسکیں تو ان کی طرف منسوب کسی سنت یا حدیث کو آپ یہ درجہ کس طرح دے

سکتے ہیں کہ وہ قرآن میں کوئی تبدیلی کرسکتی ہے۔(رسالہ تدبر ص35-34)

''اب رہا یہ سوال کہ نسخ نہ سہی لیکن حدیث وسنت سے قرآن کے کسی حکم کی تخصیص ہوسکتی ہے یا نہیں؟ یعنی قرآن کے کسی عام حکم کو حدیث وسنت سے خاص کر دیا جائے۔اس کے جواب میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔

(الف) اگر تخصیص کی نوعیت یہ ہے کہ اس سے قرآن کا کوئی عموم اس طرح محدود وممیّز ہو جائے کہ کسی ایسی چیز کے اس عموم میں شامل ہونے کی راہ مسدود ہو جائے جس کا شامل ہونا لفظ کے مفہوم اور آیت کے منشاء کے خلاف ہے تو یہ تخصیص نہ صرف حدیث وسنت کے ذریعہ سے بلکہ ہمارے نزدیک قیاس واجتہاد کے ذریعہ سے بھی ہوسکتا ہے۔

(ب) اور اگر اس تخصیص سے قرآن کے عموم کے اندر سے کوئی ایسی چیز نکل جاتی ہے جو لفظ کے مفہوم میں واضح طور پر شامل ہے اور اس کے لئے قرآن کے حکم سے بالکل الگ حکم بیان ہوتا ہے جو قرآن کے حکم سے بھی اشد ہے تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نسخ ہے اور قرآن کی کسی چیز کے منسوخ کرنے کا اختیار پیغمبر ﷺ کو بھی نہیں ہے چہ جائیکہ حدیث وسنت کو یہ درجہ دیا جائے۔''

''دوسری تخصیص جو نسخ کے حکم میں داخل ہے (اس) کی مثال وہ ہے جو سورہ نور کے حکم الزانیۃ والزانی.....الآیۃ میں کی گئی ہے کہ بعض روایات کی بنا پر اس کو غیر شادی شدہ کے لئے خاص کر دیا گیا ہے اور شادی شدہ کو اس سے الگ کر کے اس کے لئے ایک مستقل حکم اس سے زیادہ سخت بیان کیا گیا ہے حالانکہ الفاظ اور آیات کے اندر اس امتیاز کے لئے کوئی قرینہ واشارہ نہیں ہے۔ آیت ملاحظہ ہو۔

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (سورہ نور:)

زانی عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔''

اب بھلا بتائیے کہ جب **اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ** کہا جائے تو شادی شدہ اور غیر

شادی شدہ کا کوئی تصور کہاں حائل ہوتا ہے کہ اس سے شادی شدہ مراد نہیں ہوسکتا۔ دونوں پر اس کا اطلاق ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ تمام شرائط جو زنا کے ہیں وہ وہاں بھی پائے جاتے ہیں کوئی قرینہ بھی پہلے سے ایسا موجود نہیں ہے جو یہ بتاتا ہو کہ یہاں شادی شدہ کو الگ کر کے اس کو رجم کیا جائے۔ یہ تخصیص نہیں بلکہ یہ نسخ ہے اور نسخ کے متعلق وہی حکم ہے جو بیان کیا جا چکا ہے۔

ماعز بن مالک اسلمی کے واقعہ میں آنحضرت ﷺ نے تحقیق میں اس قدر جزرسی سے کام لیا کہ فقہاء نے اس سے یہ حکم نکالا ہے کہ مجرم کی تحقیق میں عریاں زبان استعمال کی جاسکتی ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ لفظ زنا کے عموم سے جو اشتباہ پیدا ہوسکتا ہے وہ دور ہو جائے اور یہ لفظ اپنے اس مفہوم میں معین ہو جائے جو اس کو اصل سزا کا مستحق بتاتی ہے۔

فقہاء مخصص اور مخصص میں اقتران کی جو شرط لگاتے ہیں اس کا مطلب یہی ہے کہ اس کے قرائن وآثار روز اول سے مخصص کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ اگر کوئی چیز اس طرح کے کسی قرینہ کے بغیر کسی حکم پر وارد ہو جائے تو یہ مخصص نہیں بلکہ وہ ناسخ کہلائے گی اور قرآن میں نسخ کے لئے جو شرط ہے وہ اوپر وضاحت سے بیان ہو چکی ہے۔

(رسالہ تدبر نمبر 6 ص39-35)

اصلاحی صاحب کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ رجم کے حد ہونے کے قائل ہیں وہ یا تو قرآن کے سنت سے نسخ کا قول کرتے ہیں یا قرآن کے عموم کی تخصیص کی ایسی صورت کو اختیار کرتے ہیں جس کی حقیقت نسخ ہی ہے اور قرآن کا نسخ سنت سے ہونا جائز نہیں۔ اب ہم ان دونوں باتوں کو کچھ تفصیل سے پرکھتے ہیں:

قرآن کے سنت سے منسوخ ہونے کا مسئلہ

یہ مسئلہ اختلافی ہے اور اس کے ممتنع ہونے پر کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ اصلاحی صاحب نے بھی اس بارے میں جو دلیل ذکر کی ہے وہ حتمی اور قطعی تو کیا خود

دلیل بننے کے قابل ہی نہیں ہے۔ اس مسئلہ کے اختلافی ہونے کو اصلاحی صاحب یوں ذکر کرتے ہیں:

''نسخ کے بارہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب تمام کتب اصول فقہ میں مذکور ہے کہ ان کے نزدیک سنت قرآن مجید کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کرسکتی۔ اگرچہ اس رائے سے اختلاف رکھنے والوں نے ان پر اس مسئلہ کی وجہ سے بڑی نکتہ چینی کی ہے یہاں تک کہ شارح مسلم الثبوت نے اس کو مکابرت تک کہہ دیا ہے لیکن مذہب حق یہی ہے۔

امام صاحب (یعنی امام شافعی) کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اصول میں خود ان کا بھی رسالہ ہے جس میں انہوں نے اپنے مسلک کے دلائل بیان کئے ہیں۔ علامہ آمدی نے بھی اپنی کتاب میں ضروری تفصیل کی ہے بلکہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر اہل ظاہر کا یہی مذہب بتایا ہے۔ پھر تعجب ہے کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا یہ مذہب ہے جو حدیث و روایت میں صاحب البیت (گھر کے بھیدی) کا درجہ رکھتے ہیں تو فقہاء و متکلمین کا مذہب اس سے الگ کیوں ہو۔''

اور مسئلہ اختلافی ہوتا ہی اس وقت ہے جب دلائل ظنی ہوں قطعی نہ ہوں۔ تو امین احسن اصلاحی صاحب دلیل ظنی کی بنیاد پر حکم قطعی کا فیصلہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نسخ القرآن بالسنۃ بالکل ناجائز ہے۔ فیا للعجب۔

اصلاحی صاحب نے قرآن کے سنت و حدیث سے منسوخ ہونے کے عدم جواز پر جو استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے۔

1- حدیث میں ضعف کے اتنے پہلو موجود ہیں کہ اس کا قرآن جیسی قطعی الدلالۃ چیز کو منسوخ کرنا خلاف عقل ہے۔

2- سنت میں اگرچہ ضعف نہیں ہوتا لیکن پیغمبر علیہ السلام کو یہ حق ہی حاصل نہیں کہ وہ قرآن کے کسی حکم میں تبدیلی کرسکیں جس کی دلیل یہ آیت ہے۔

قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِيْ۔

''کہہ دو مجھے کیا حق ہے کہ میں اس میں اپنے جی سے ترمیم کروں۔''

ہم کہتے ہیں کہ آیت میں تو ''اپنے جی سے ترمیم'' سے انکار ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اگر ترمیمی حکم رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پاکر امت کو دیں تو اس میں کیوں انکار ہو۔ اس کو اصلاحی صاحب بھی مانتے ہیں اور لکھتے ہیں ''قرآن مجید خدا کی طرف سے آیا ہے تو اس میں تبدیلی کا حق اسی کو ہے''۔

لیکن اس پر کونسی نص قطعی ہے کہ تبدیلی بھی الفاظ قرآن کے ذریعہ ہی ہو۔ اور سنت کو تو اصلاحی صاحب بھی خدا تعالیٰ کی طرف سے مانتے ہیں لکھتے ہیں:

''یہی چیز ہے جس کی بابت نبی ﷺ نے فرمایا:

الا انی اوتیت القرآن و مثله معه

''دیکھو مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے مثل اور بھی''

اور قرآن کی مثل جو کچھ آپ ﷺ کو دیا گیا وہ اصلاحی صاحب کے بقول احکام آیات کے اجمالات کی وضاحت ہے اور حکمت کے دقیق اشارات جو قرآن میں ہیں ان کی بھی وضاحت ہے۔

اتنی بات جو کہ اتفاقی ہے لکھنے کے بعد اصلاحی صاحب اس کو گھما کر دوسری طرف لے جاتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ سنت مثل قرآن ہے۔ سنت اپنے ثبوت میں بھی ہم پایہ قرآن ہے اس لئے کہ قرآن امت کے قولی تواتر سے ثابت ہے اور سنت عملی تواتر سے۔'' (مبادی تدبر حدیث ص 35)

اصلاحی صاحب کی اگر یہ مراد ہے کہ سنت صرف عملی تواتر ہی سے ثابت ہوتی ہے تو ہماری سمجھ سے یہ باہر ہے کہ وہ قرآنی حکمت کے دقیق اشارات کی وضاحت کو عملی تواتر سے کیسے ثابت کریں گے۔ لیکن یہاں اس سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ جب سنت میں موجود باتیں ''اپنے جی سے'' نہیں ہیں بلکہ من جانب اللہ ہیں تو اللہ

تعالیٰ کی جانب سے کوئی ترمیمی حکم بھی نبی ﷺ کو ملے تو اس کے خلاف پر کیا دلیل ہے۔تو جب نبی ﷺ کو یہ حق دیا گیا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل شدہ وضاحتیں اور ترمیمی حکم بیان کرسکیں تو اصلاحی صاحب کی یہ بات کتنی کمزور ہو جاتی ہے کہ

''پیغمبر ﷺ کو یہ حق سرے سے حاصل ہی نہیں تھا کہ آپ قرآن کے کسی حکم میں سرمو تبدیلی کرسکیں۔'' (مبادی تدبر حدیث ص 40)

اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ الاحکام میں لکھتے ہیں۔

واحتج من منع ذلك بقوله تعالى قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى۔ وهذا لا حجة لهم فيه لاننالم نقل ان رسول الله ﷺ بدله من تلقاء نفسه۔ وقائل هذا كافر۔ وانما نقول انه عليه السلام بدله بوحى من عند الله تعالىٰ۔

جو لوگ نسخ القرآن بالسنۃ کا انکار کرتے ہیں انہوں نے اس آیت کو اپنی دلیل بنایا **قُلْ مَايَكُوْنُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِيْ** لیکن ان کی یہ دلیل بنتی نہیں کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو اپنے جی سے کہہ دیا تھا کیونکہ ایسی بات کہنے والا تو کافر ہے۔ ہم تو محض یہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی سے بدلا تھا۔

یہ ساری بحث محض اس وجہ سے ہوئی کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے رجم کے حد ہونے کے خلاف نسخ القرآن بالسنۃ کے عدم جواز کو اپنے لئے بڑی حتمی دلیل سمجھا تھا۔ ورنہ جہاں تک اصل مسئلہ کا تعلق ہے احکام کی جو ترتیب واقع میں ہمیں ملتی ہے اس میں نسخ القرآن بالسنۃ کا قول کرنے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ قرآن پاک میں زنا کی سزا کے متعلق پہلے پہل یہ آیتیں نازل ہوئیں۔

1- وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْيَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا (سورہ نساء: 15)

''اور جو عورتیں بے حیائی کا کام کریں تمہاری بیویوں میں سے سو تم لوگ

ان عورتوں پر چار آدمی اپنوں میں سے گواہ کرلو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو تم ان کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی اور راہ تجویز فرما دیں۔''

2- وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا (سورہ نساء: 16)

''اور وہ مرد و عورت جو تم میں سے یہ برائی کریں انہیں ایذا پہنچاؤ۔ پھر اگر وہ توبہ کرلیں اور اصلاح کرلیں تو ان سے درگزر کرو۔ بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔''

ان دو آیتوں سے دو حکم ملے۔

1- اگر شوہر بیویوں پر زنا کا الزام رکھیں اور ان کے جرم پر چار گواہ بھی لے آئیں تو آئندہ حکم آنے تک ان کو گھروں میں محبوس رکھا جائے۔

2- اجنبی مرد و عورت زنا کریں خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں ان کو حسب حال تعزیر کی جائے۔

زنا کی مرتکب بیویاں ایسی بھی ہوسکتی ہیں جن سے صحبت ہو چکی ہو یعنی وہ ثیب ہوں یا ان سے صحبت نہ ہوئی ہو یعنی وہ باکرہ ہوں۔ اسی طرح زنا کے مرتکب مردوں میں بعض ایسے ہیں جو نکاح کے بعد صحبت کر چکے ہوں اور کچھ وہ ہیں جو ابھی تک صحبت نہ کر پائے ہوں اور کچھ وہ ہیں جن کا نکاح ہی نہ ہوا ہو۔ جب یہ کہا گیا کہ ''آئندہ حکم آنے تک زنا کی مرتکب بیویوں کو گھروں میں محبوس رکھو'' تو انتظار صرف ان بیویوں کے حکم کا نہیں بلکہ اس سے زنا کرنے والوں کے حکم کا بھی ہے کیونکہ اول یہ انہیں سے ملوث ہوئے ہیں اور دوسرے ان کے بارے میں بھی کوئی متعین حکم نہیں دیا۔

مذکورہ بالا حکم کے بعد دوسرا حکم سنت و حدیث میں بیان ہوا۔ صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے نقل ہے:

قال رسول الله ﷺ خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر

بالبکر جلد مائة و نفی سنة و الثیب بالثیب جلد مائة والرجم۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان زنا کار بیویوں کے لئے (اوران سے ملوث مردوں کے لئے) ضابطہ مقرر فرما دیا ہے۔ غیر شادی شدہ مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری میں سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے۔ (یہی حکم ان مردوں اور عورتوں کا ہے جن کا نکاح ہو چکا ہو لیکن صحبت نہ ہوئی) اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت (جو صحبت بھی کر چکے ہوں۔ ان) کی بدکاری سے سو کوڑے اور رجم ہے۔

اس حدیث وسنت سے اس بیوی کا حکم بھی معلوم ہوا جس سے صحبت ہو چکی ہو پھر اس نے زنا کیا ہو اور شوہر نے اس پر چار گواہ قائم کر دیئے ہوں کہ اس کی سزا رجم ہے۔

تیسرے درجہ میں سورہ نور کی آیات نازل ہوئیں۔ ان کے ساتھ ہی رجم سے متعلق آیت بھی نازل ہوئی۔ ان آیات میں مندرجہ ذیل احکام ملے۔

1- شوہر بیوی پر زنا کا الزام رکھے لیکن چار گواہ پیش نہ کر سکے تو لعان ہوگا۔

2- الزانیة والزانی کے الفاظ سے غیر شادی شدہ کا حکم بتایا کہ اس کی سزا صرف سو کوڑے ہے اور ایک سالہ جلا وطنی کو منسوخ کر دیا گیا۔

3- رجم کی آیت بھی نازل ہوئی جس سے رجم کی سزا کو برقرار رکھا گیا اور سو کوڑوں کی سزا کو منسوخ کر دیا گیا۔ بعد میں اس آیت کے الفاظ منسوخ کر دیئے گئے۔

عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب وهو جالس علی منبر رسول اللهﷺ ان الله قد بعث محمداﷺ بالحق وانزل علیه الکتاب فکان مما انزل علیه آیة الرجم قرأنا ها ووعینا ها وعقلناها فرجم رسول الله ﷺ و رجمنا بعده فاخشی ان طال بالناس زمان ان یقول قائل ما نجد الرجم فی کتاب الله فیضلوا بترك فریضة انزلها الله و ان الرجم فی کتاب الله حق علی من زنی اذا احصن من الرجال والنساء اذا قامت البینة۔ (مسلم)

''حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (اپنے دور

خلافت میں) رسول اللہ ﷺ کے منبر پر بیٹھ کر فرمایا بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور ان پر کتاب نازل فرمائی۔ آپ پر جو کچھ نازل کیا گیا اس میں سے آیت رجم بھی تھی جس کو ہم نے پڑھا اور یاد کیا اور سمجھا (لیکن چونکہ اس کے الفاظ منسوخ ہونے تھے اس لئے نبی ﷺ نے ان کو لکھوایا نہیں) اور رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کی سزا دی اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ مجھے ڈر ہے کہ (قرآن میں لکھے نہ ہونے کے باعث) کچھ زمانہ گزرنے پر لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ ہم کتاب اللہ میں رجم کا حکم نہیں پاتے تو اس طرح اللہ کے اتارے ہوئے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں۔ اور یہ (بھی جان لو) کہ کتاب الٰہی میں رجم ثابت ہے اس شخص پر جو شادی شدہ مرد ہو یا عورت زنا کرے جب کہ گواہ قائم ہو جائیں (یا وہ خود اعتراف کر لے)۔

دوسری مثال: قراءت کی مختلف نوعیّتوں کا انکار

پوری امت کا اس پر اتفاق واجماع ہے کہ قرآن پاک کی قراءت کی مختلف نوعیتیں جن میں سے کئی ایک کا تعلق الفاظ کی ادائیگی سے ہے وہ خود رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں اور اسلامی دنیا میں تواتر سے لاکھوں افراد ان کے پڑھنے پڑھانے میں لگے ہیں اور ان کے مطابق تصنیف شدہ ہزاروں کتابیں موجود ہیں یہاں تک کہ ان کے مطابق طبع شدہ قرآن پاک بھی کھلے عام فروخت ہوتے ہیں اور لوگ ان میں پڑھتے ہیں۔ چونکہ ان اختلافات کی کوئی خاص ترتیب متعین نہیں تھی اس لئے خیر القرون تابعین اور تبع تابعین میں سے بعض بڑے قراء نے اپنی ترتیب دے کر قرآن پڑھا اور پڑھایا جس کو قراءت اور روایت کہتے ہیں۔ مثلاً نبی ﷺ سے **موسیٰ** پڑھنا بھی منقول ہے اور **مُوْسَے** بھی منقول ہے۔ **مِنْهُمْ** پڑھنا بھی منقول ہے اور **مِنْهُمْ** بھی منقول ہے **اَرْجُلَكُمْ** کا لفظ لام کے زبر کے ساتھ پڑھنا بھی منقول ہے لام کے زیر کے ساتھ بھی منقول ہے اور ان

میں کوئی خاص ترتیب واجب نہیں۔ تو ان تین نوعیّتوں کو پڑھنے کی مندرجہ ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں۔

1-	مُوْسٰی	مِنْهُمْ	اَرْجُلَكُمْ
2-	مُوْسٰی	مِنْهُمْ	اَرْجُلِكُمْ
3-	موسیٰ	مِنْهُمَّ	اَرْجُلَكُمْ
4-	موسیٰ	مِنْهُمَّ	اَرْجُلِكُمْ
5-	موسَے	مِنْهُمْ	اَرْجُلَكُمْ
6-	موسَے	مِنْهُمْ	اَرْجُلِكُمْ
7-	موسَے	مِنْهُمَّ	اَرْجُلَكُمْ
8-	موسَے	مِنْهُمَّ	اَرْجُلِكُمْ

تنبیہ:

1- موسیٰ کے بجائے موسے پڑھنا ایسے ہی ہے جیسا کہ مَجْرَاھا کی جگہ ہم قرآن پاک میں مَجْرَے ھَا پڑھتے ہیں۔

2- ان اختلافات سے آیت کے مجموعی معنی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور نہ کوئی تضاد پیدا ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا طریقے سے کچھ قراءتیں اور روایتیں رائج ہیں جن میں سے دو روایتوں یعنی روایت حفص اور رویات ورش کے مطابق چھپے ہوئے قرآن پاک مل جاتے ہیں۔ روایت ورش کا رواج شمالی افریقہ کے ممالک میں زیادہ ہے جب کہ باقی دنیا میں روایت حفص کا زیادہ رواج ہے۔ تیرہ صدیوں تک امت ان قراءتوں کو مانتی رہی ہے اور پڑھتی پڑھاتی چلی آئی ہے اور ان کی بنیاد پر قرآن میں کسی قسم کا کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہوا لیکن تیرہ صدیوں کے بعد علامہ شوکانی، نواب صدیق حسن خان اور امین احسن اصلاحی ایسے لوگ پیدا ہوئے ہیں جن کو پوری امت گمراہی میں مبتلا نظر آئی اور انہوں نے ان قراءتوں کے انکار میں اپنی ہدایت سمجھی۔

امین احسن اصلاحی صاحب تو یہ فرماتے ہیں:

''غور کرنے سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ قراءتوں کا اختلاف دراصل قراءتوں کا اختلاف نہیں بلکہ اکثر و بیشتر تاویل کا اختلاف ہے۔ کسی صاحب تاویل نے ایک لفظ کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کی اور اس کو قراءت کا اختلاف سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ قراءتوں کا اختلاف نہیں بلکہ تاویل کا اختلاف ہے مثلاً سورہ تحریم میں بعض لوگوں نے فَقَدْ زَاغَتْ بھی پڑھا۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس نے بھی یہ پڑھا ہے اس نے یہ قراءت نہیں بتائی بلکہ اپنے نزدیک اس نے فَقَدْ صَغَتْ کی تاویل کی ہے لیکن لوگوں نے اس کو بھی قراءت سمجھ لیا۔'' (تدبر فروری 83ء)

اصلاحی صاحب جو بات بھی کرتے ہیں کسی معقول دلیل و بنیاد کے بغیر کرتے ہیں بلکہ درحقیقت ان کو دلیل کی اتنی فکر بھی نہیں۔

اب دیکھئے اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تاویل کا اختلاف تھا۔ ایک معلم نے قرآن کے ایک لفظ کا مطلب بتایا لیکن شاگرد سب کے سب ایسے باکمال نکلے کہ انہوں نے مطلب بتانے والے لفظ کو خدا کی جانب سے نازل شدہ سمجھ کر علیحدہ قراءت بنالیا۔ اور صرف کسی ایک استاد کے شاگردوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اور بہت سے حضرات کے شاگردوں نے ایسا کیا اور یہ غلطی پوری امت میں پھیل گئی اور اس نے پورے فن کا روپ دھار لیا۔ اس کے بارے میں ہزارہا کتابیں لکھی گئیں اور اس کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی حفاظت کا ذمہ لے رکھا ہے تیرہ صدیوں تک پوری امت ایک عظیم گمراہی میں مبتلا رہی۔ اگر اب بھی اصلاحی صاحب اس غلطی کی نشاندہی نہ کرتے تو امت کو اپنی غلطی کا شاید قیامت تک احساس نہ ہوتا۔ لیکن یہ امت پھر بھی اصلاحی صاحب کا احسان لینے کو تیار نہیں اور ان کی اس بات کو دلیل بناتے ہوئے کہ جس بات پر اجماع ہو جائے اس کی مخالفت جائز نہیں خود ان کو کھلی غلطی پر سمجھتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ قرآن پاک کے ساتھ دو طرح کے معاملے ہوئے۔

پہلا معاملہ

قرآن قریش کی لغت پر نازل ہوا لیکن شروع میں جب کہ لوگ بھی زیادتر ان پڑھ تھے نبی ﷺ کے مطالبہ پر رخصت ملی کہ آپ ﷺ لوگوں کو دشواری محسوس ہونے پر مرادف لفظ سکھا سکتے ہیں اور یہ مرادفات سات تک ہو سکتے ہیں۔

عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ ﷺ جبریل عند احجار المروۃ قال فقال رسول اللہ ﷺ لجبریل انی بعثت الی امۃ امیین فیھم الشیخ الفانی والعجوز الکبیرۃ والغلام قال فمرھم فلیقرء وا القرآن علی سبعۃ احرف (ترمذی)

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں مروہ (پہاڑ) کے پتھروں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی ملاقات جبرئیل علیہ السلام سے ہوئی تو آپ نے ان سے کہا کہ میں ان پڑھ لوگوں میں مبعوث ہوا ہوں جن میں لب گور بوڑھے بھی ہیں، بوڑھیاں بھی ہیں اور بچے (بچیاں) بھی ہیں۔

اور مسلم کی روایت کے مطابق آپ نے مزید فرمایا کہ میں اللہ سے عافیت و مغفرت مانگتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کے دربار میں یہ عرض پیش کرتا ہوں کہ میری امت کے یہ تمام افراد ایک ہی لفظ کو (فی الحال) ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مرادف لفظ کے ساتھ پڑھنے کی اجازت ملی پہلے ایک کی۔ پھر مزید درخواست پر دو کی۔ پھر مزید درخواست پر تین کی یہاں تک کہ سات مرادفات کی اجازت ملی تو جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا آپ اپنی امت کو حکم دیں کہ وہ سات مرادفات تک میں پڑھ سکتے ہیں۔

اور مسند احمد میں حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مرادفات کی مثال بھی دی گئی ہے۔

نحو قولك تعال و اقبل و ھلم و اسرع و عجل یعنی **تعال** کہہ لو یا اس کی جگہ **اقبل یا ھلم** کہہ لو اور اسی طرح **اسرع** کا لفظ ہو تو اس کی جگہ **عجل** کہہ لو۔

نبی ﷺ کی حیات کے آخری سال میں تمام مرادفات منسوخ کر دیئے گئے امام طحاوی رحمہ اللہ مشکل الآثار میں فرماتے ہیں:

''چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن کریم کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی ان کے لئے خود آنحضرت ﷺ نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کر سکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے اور یہ بالکل ایسے تھے جیسے تعالی کی جگہ ھلم یا اقبل یا ادن پڑھ دیا جائے۔ معنی سب کے ایک ہی رہتے ہیں۔ لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی جب کہ تمام اہل عرب قرآنی زبان کے پوری طرح عادی نہیں ہوئے تھے۔ پھر رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا۔ اہل عرب اس کے عادی ہو گئے اور ان کے لئے اسی اصل لغت پر قرآن کی تلاوت آسان ہو گئی اور آنحضرت ﷺ نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کریم کا آخری دور کیا جس کو عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر مرادفات سے پڑھنے کی یہ اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔ (بحوالہ علوم القرآن۔ مولانا تقی عثمانی: 104)

محقق ابن جزری رحمہ اللہ بھی اپنی مندرجہ ذیل عبارت سے یہی بات بتانا چاہتے ہیں۔

ولاشك ان القرآن نسخ منه و غير فيه فى العرضة الاخيرة فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة (النشرفى القراءات العشر ص : 32 ج 1)

''اس میں کوئی شک نہیں کہ عرضہ اخیرہ کے موقع پر قرآن پاک میں نسخ اور تبدیلی ہوئی۔ اس کی تصریح متعدد صحابہ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے۔''

اسی کو زرکشی نے اپنی البرہان میں ابوعبدالرحمٰن سلمی کے الفاظ میں القراءۃ العامۃ کہا اور اس نام سے موسوم ہونے کی وجہ بتائی کہ **وھی القراءۃ التی قرأھا رسول اللہ ﷺ علی جبرئیل مرتین فی العام الذی قبض فیه** (یہ وہی قراءت ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات کے سال جبرئیل امین کو قرآن سنایا)۔

دوسرا معاملہ

رہے وہ اختلافات جو موجودہ قراءات میں پائے جاتے ہیں اور جو مصاحف عثمانیہ کے خلاف نہیں یہ اختلافات نازل شدہ ہیں۔

عن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما اقرأها و كان رسول الله ا اقرأنيها فكدت ان اعجل عليه ثم امهلته حتى انصرف ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله انى سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما اقرأتنيها فقال رسول الله ﷺ ارسله اقرأ فقرأ القراءة التى سمعته يقرأ فقال رسول الله ﷺ هكذا انزلت ثم قال لى اقرأ فقرأت فقال هكذا انزلت ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقرؤا ماتيسرمنه۔ (متفق عليه)

''حضرت عمر بن خطاب ؓ نے فرمایا کہ میں نے ہشام بن حکیم بن حزام کو سورہ فرقان اس سے مختلف طریقے پر پڑھتے ہوئے سنا جس پر رسول اللہ ﷺ نے وہ مجھے پڑھائی تھی۔ میں قریب ہوا کہ ان پر جلدی کروں، لیکن میں نے ان کو مہلت دی یہاں تک کہ وہ نماز سے فارغ ہو گئے۔ پھر میں نے ان کو ان کی چادر سے کھینچا۔ اور ان کو رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آیا اور کہا یا رسول اللہ میں نے ان کو سورہ فرقان اس طریقے کے خلاف پڑھتے ہوئے سنا جس پر آپ نے وہ مجھے پڑھائی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ان کو چھوڑ دو اور (ہشام سے فرمایا) پڑھو۔ انہوں نے اسی طرح پڑھا جس طرح میں نے ان کو پڑھتے ہوئے سنا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ایسے ہی یہ سورت نازل ہوئی ہے، پھر مجھ سے فرمایا پڑھو پس میں نے پڑھا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایسے ہی نازل ہوئی ہے۔ (پھر ہمیں سمجھاتے ہوئے فرمایا) یہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے لہٰذا جو ممکن ہو پڑھو۔

2- عن ابن مسعود ؓ قال سمعت رجلا قرأ وسمعت النبى ﷺ يقرأ خلافها فجئت به النبى ﷺ فاخبرته فعرفت فى وجهه الكراهية فقال كِلَاكمَا محسن فلا تختلفوا فان مَنْ كان قبلكم اختلفوا فهلكوا۔ (رواه البخارى)

ابن مسعود ؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو قرأت کرتے ہوئے سنا اور میں نے نبی ﷺ کو اس سے مختلف پڑھتے ہوئے سنا تھا میں اس کو نبی ﷺ کے پاس لے آیا اور آپ کو بات بتائی تو میں نے آپ کے چہرہ پر ناگواری کے آثار پائے۔ آپ نے فرمایا تم دونوں ہی صحیح ہو پس اختلاف مت کرو۔ کیونکہ تم سے پہلے لوگوں نے اختلاف کیا تو ہلاک ہوئے۔

حضرت عمر ؓ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ کے قراءت کے اختلاف کے قصہ میں جو حدیث نقل کی گئی ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف

''یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔''

یہاں حروف سے مراد اختلاف کی سات نوعیتیں ہیں یعنی ہجوں کا اختلاف، اسم میں واحد و جمع یا مذکر و مونث کا اختلاف، فعل میں ماضی، مضارع یا امر کا اختلاف، کسی لفظ کے مقدم یا مؤخر ہونے کا اختلاف، اعراب کا اختلاف، لفظ کا اختلاف اور لفظ کی کمی بیشی کا اختلاف۔

حدیث میں مرادفات کو بھی سات حروف کہا گیا اور اختلاف کی مذکورہ بالا سات نوعیّتوں کو بھی سات حروف کہا گیا ہے۔ دونوں کو سات حرف کہے جانے پر علماء نے مختلف پہلوؤں سے ان کے بارے میں غور کیا اور دونوں کو ایک سمجھتے ہوئے کوئی بات ایسی نہ کہہ سکے جس سے پوری تسلی ہو۔ اور بعض حضرات کچھ فیصلہ ہی نہ کر پائے اور انہوں نے سات حرفوں والی بات کو متشابہات میں سے قرار دیا۔

ہم نے جب سات حروف والی احادیث پر غور کیا تو ہمیں یہ نظر آیا کہ ان میں سے بعض کا تعلق تو مرادفات سے ہے اور بعض کا تعلق سات نوعیّتوں سے ہے۔ مرادفات تو

منسوخ ہوگئے لیکن سات نوعیّتوں والی بات اب تک موجود ہے اور وہی قراءات مروجہ کے نبی ﷺ سے منقول ہونے کی دلیل ہے۔

دس مروجہ قراءتوں اور بیس روایتوں کے متواتر ہونے پر علماء امت کی تصریحات بکثرت ملتی ہیں جن میں سے چند ایک یہ ہیں۔

علامہ ابن جزری رحمہ اللہ اپنی کتاب "النشر فی القراءات العشر میں عبدالوہاب ابن السبکی الشافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں۔

الحمد لله القراءات السبع التی اقتصر علیها الشاطبی والثلاث التی هی قراءة ابی جعفر وقراءة یعقوب و قراءة خلف متواترة معلومة من الدین بالضرورة وکل حرف انفرد به واحد من العشر معلوم من الدین بالضرورة انه منزل علی رسول الله ﷺ لا یکابر فی شئ عن ذلك الا جاهل ولیس تواتر شئ منها مقصورا علی من قرأ بالروایات بل هی متواترة عند کل مسلم یقول اشهدان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله (ص 46 ج 1)

"الحمدللہ وہ سات قراءات جن پر علامہ شاطبی نے اکتفا کیا اور وہ تین قراءات جو ابوجعفر، یعقوب اور خلف کی قراءتیں ہیں، متواتر ہیں اور دین کی بدیہیات میں سے ہیں اور ہر وہ حرف جس کے ساتھ ان دس میں سے کوئی قاری منفرد ہے اس کا بھی دین میں سے ہونا بدیہی طور پر معلوم ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ پر نازل شدہ ہے اور سوائے جاہل کے کوئی اس کا انکار نہیں کرتا۔ ان دس قراءات میں سے کسی شے کا بھی تواتر روایات کی قراءت کرنے والوں پر مقصود نہیں ہے بلکہ یہ ہر مسلمان کے نزدیک متواتر ہے جو لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی گواہی دیتا ہے۔

یہی قول علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے الاتقان میں چند اقوال نقل کرنے کے بعد آخر میں نقل کیا ہے۔

2- علامہ ولی اللہ علی النوری الصفاقسی رحمہ اللہ غیث النفع فی القراءات السبع میں

لکھتے ہیں۔

وهذه الاحرف السبعة داخلة فی القراءات العشر التی بلغتنا بالتواتر وغیرها مما اندرس۔ (علی هامش سراج القاری ص 16)

یہ سات حروف ان دس قراءتوں میں بھی شامل ہیں جو ہم تک تواتر سے پہنچی ہیں اور ان کے علاوہ ان قراءتوں میں بھی تھے جو مٹ چکی ہیں۔

3- علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ ردالمحتار میں لکھتے ہیں۔

القرآن الّذی تجوزبه الصلاة بالاتفاق هو المضبوط فی مصاحف الائمة التی بعث بها عثمان ﷺ الی الامصار وهو الذی اجمع علیه الائمة العشرة وهذا هو المتواتر جملة و تفصیلا فما فوق السبعة الی العشرة غیر شاذ وانما الشاذ ماوراء العشرة وهو الصحیح (ص 358: ج 1)

"وہ قرآن جس کے ساتھ نماز بالاتفاق جائز ہے۔ ائمہ کے ان مصاحف میں محفوظ ہے جن کو حضرت عثمان ﷺ نے شہروں میں بھیجا تھا اور یہ وہی ہے جس پر دس ائمہ کا اجماع ہے اور وہ مجموعی اور تفصیلی طور پر متواتر ہے سات سے اوپر دس تک شاذ قراءتیں نہیں ہیں بلکہ شاذ صرف وہ قراءات ہیں جو ان دس سے ماوراء ہیں اور یہی صحیح قول ہے۔

4- شیخ الشافعیہ علامہ ابن عبدالکافی السبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں۔

"قالوا یعنی اصحابنا الفقهاء تجوز القرأة فی الصلوة و غیرها بالقراءات السبع ولا تجوز بالشاذة۔ وظاهر هذا الکلام یوهم ان غیر السبع المشهورة من الشواذ وقد نقل البغوی فی أول تفسیره الاتفاق علی القرأة بقراءةِ یعقوب و ابی جعفر مع السبع المشهورة قال وهذا القول هو الصواب و اعلم ان الخارج عن السبع المشهورة علی قسمین: منه مایخالف رسم المصحف فهذا الاشك فی انه لایجوز قراءته لا فی الصلوة ولا فی غیرها۔ ومنه مالا یخالف رسم المصحف ولم تشتهر القراءة به وانما ورد من طریق غریبة لایعول علیها وهذا

یظهر المنع من القرأة به ایضاً۔ ومنه ما اشتهر عند ائمة هذا الشان القرأة به قدیماً و حدیثاً فهذا لا وجه للمنع منه و من ذلك فی قرأة یعقوب وغیره۔ قال والبغوی اولی من یعتمد علیه فی ذلك فانه مقرئ فقیه جامع العلوم (النشر فی القراءات العشر ج1 ص : 44)

''ہمارے اصحاب فقہاء نے کہا کہ نماز وغیرہ میں سات قراءات کے ساتھ قراءت جائز ہے اور شاذ کے ساتھ جائز نہیں۔ اس کلام کے ظاہر سے یہ خیال ہوتا ہے کہ سات مشہور قراءات کے علاوہ باقی شاذ ہیں۔ حالانکہ بغوی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کے شروع میں مشہور سات قراءتوں کے ساتھ یعقوب اور ابوجعفر کی قراءت کے ساتھ نماز میں قراءت کرنے پر اتفاق نقل کیا ہے اور کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔

جان لو کہ مشہور سات قراءتوں کے علاوہ باقی قراءات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مصحف کے رسم الخط کے مخالف ہے تو اس میں شک نہیں کہ نماز وغیرہ میں اس کے ساتھ قراءت صحیح نہیں۔ دوسری وہ جو رسم مصحف کے مخالف نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ قراءت مشہور نہیں ہوئی اور وہ غیر مشہور طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی قراءت سے بھی منع کرنا ظاہر ہے۔ ان میں سے کچھ وہ ہیں جن کے ساتھ قراءت اس فن کے ائمہ سے قدیم و جدید زمانے میں مشہور ہوئی۔ ان سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور انہیں میں یعقوب وغیرہ کی قراءات ہیں۔ کہا کہ اس بارے میں بغوی اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان کے قول پر اعتماد کیا جائے کیونکہ وہ قاری اور فقیہ اور جامع العلوم ہیں۔

5- عنایات رحمانی میں قاری فتح محمد پانی پتی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

''ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں ماہر علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو وجوہ اور قراءات شاطبیہ میں بیان کی گئی ہیں، وہ یقینی طور پر متواتر ہیں۔ اور عثمانی مصاحف کی رسم کے موافق اور حرفی اور نحوی قواعد کے مطابق ہیں اور مدار پہلی

بات پر ہے۔ رہیں سبعہ کے بعد کی تین قراءتیں سو حنفیہ میں سے عام علماء اور شافعیہ میں سے جمہور فقہاء ان کو شاذ کہتے ہیں اور رافعی اور نووی سے بھی یہی منقول ہے۔ صرف جزریؒ اور سبکیؒ وغیرہ نے بغوی کی پیروی کرتے ہوئے اس کے خلاف کہا ہے اور دس کے بعد والی قراءتیں بالاتفاق شاذ ہیں جن کا پڑھنا حرام اور روایت جائز ہے۔'' تعجب ہے کہ ملا علی قاریؒ جیسے علامہ روزگار اور فاضل نے یہ رائے کیوں کر قائم کر لی جو صراحتہً حقیقت کے خلاف ہے۔ اول تو شافعی اور حنفی کی تفریق کے کیا معنی ہیں؟ کیا یہ بھی اجتہادی بحث ہے جس میں فقہاء رائے زنی کر سکیں۔ دوم ہزار سال کے بعد کا ایک عالم متقدمین کے خلاف کس شہادت کی بناء پر ایسا فیصلہ کر سکتا ہے۔ (ص40، ج1)

ان حوالجات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سات بلکہ دس قرأتیں متواتر ہیں۔ ان کو قبول کرنا واجب ہے اور ان کا انکار کرنا جائز نہیں۔ امین احسن اصلاحی صاحب کا بیک قلم روایت حفص کے علاوہ دیگر روایات وقراءات کو شاذ قرار دینا ان کی انفرادیت اور ان کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ ان کے متواتر ہونے کا اندازہ اس واقعہ سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

"ولما قدم الشیخ ابو محمد عبدالله بن عبدالمومن الواسطی دمشق فی حدود سنة ثلاثین و سبعمائة وأقرأبها للعشرة بضمن کتابیه الکنز والکفایة وغیر ذلك بلغنا ان بعض مقرئی دمشق ممن کان لا یعرف سوی الشاطبیة والتیسیر حسده وقصد منعا من بعض القضاة فکتب علماء ذلك العصر فی ذلك وائمتهٔ ولم یختلفوا فی جواز ذلك واتفقوا علی ان قراءات هؤلاء العشرة واحدة وانما اختلفوا فی اطلاق الشاذ علی ماعدا هؤلاء العشرة وتوقف بعضهم"۔ (النشرفی القراءات العشر ص 39 ج 1)

''جب شیخ ابو محمد عبداللہ بن عبدالمومن واسطی 730ھ میں دمشق میں آئے اور وہاں اپنی دو کتابوں کنز اور کفایہ کے ضمن میں دس قراءات سکھائیں تو ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ دمشق کے بعض قاریوں نے جو شاطبیہ اور تیسیر کے علاوہ نہیں

جانتے تھے ان سے حسد کیا اور قاضی کے ذریعے ان کو روکنے کا ارادہ کیا۔ پس اس وقت کے علماء اور ائمہ نے اس بارے میں لکھا اور بلا اختلاف سب اس بات پر متفق تھے کہ دس قراءات کی قراءات ایک جیسی ہیں۔ ان کا اختلاف محض اس بات میں ہوا کہ ان دس کے علاوہ کو شاذ کہا جائے۔ بعض ان کو شاذ کہتے تھے جب کہ دوسرے توقف کرتے تھے۔

(نوٹ) امین احسن اصلاحی صاحب کی فن قراءات سے ناواقفیت کی انتہا دیکھئے کہ قراءت اور روایت کے درمیان فرق نہیں سمجھتے اس لئے قراءت حفص کہتے ہیں حالانکہ اختلاف کی نسبت اگر امام کی طرف ہو تو قراءت ہے اور راوی کی طرف ہو تو روایت ہے۔ عاصم رحمہ اللہ امام وقاری ہیں لہٰذا ان کی طرف اضافت ونسبت کر کے قراءت کہیں گے، شعبہ اور حفص امام عاصم کے دو راوی یعنی شاگرد ہیں۔ ان کی طرف جب نسبت ہوگی تو روایت کہلائے گی۔ لہٰذا روایت حفص یا روایت شعبہ کہیں گے۔

امت نے متعدد قراءتوں کو کیسے اپنایا۔ اس کے بارے میں امین احسن اصلاحی صاحب یوں فرماتے ہیں:

''ہمارے نزدیک اس اختلاف قراءت کے مسئلہ پر بھی لوگوں نے صحیح نہج سے غور نہیں کیا۔ اس وجہ سے غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ قرآن مجید کی سات قراءتیں ہیں۔ یہ غلط فہمی غالباً اس حدیث سے پیدا ہوئی جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انزل القرآن علی سبعۃ احرف (قرآن سات حرفوں پر اتارا گیا ہے) سات حرفوں کے معنی اگر یہ لئے جائیں کہ قرآن کے تمام الفاظ سات طریقوں سے پڑھے جاسکتے ہیں تو اس صورت میں قرآن ایک معمہ بن کر رہ جائے گا۔ لیکن جو لوگ قراءتوں کے اختلاف کو بڑی اہمیت دیتے ہیں وہ بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ قرآن کے کسی لفظ کی قراءت سات طریقوں سے کی گئی ہے۔ ابن جریرؒ قراءتوں کے اختلاف نقل کرنے میں بڑے فیاض واقع ہوئے ہیں لیکن انہوں نے بھی کسی لفظ کی دو

تین سے زیادہ قراءتیں شاید ہی نقل کی ہوں۔

سبعۃ احرف سے کیا مراد ہے اس میں علمائے فن کا اختلاف ہے۔ اس کے متعلق چالیس سے زیادہ قول ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ متشابہات میں سے ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ اس قدر اختلاف کی صورت میں سبعۃ احرف سے سات قراءتیں مراد لینا اور اس پر اصرار کرنا کس طرح جائز ہوسکتا ہے۔ پھر یہ بات بھی یاد رکھئے کہ بعض علماء سات کے عدد کو متعین سات کے معنی میں نہیں بلکہ کثرت کے مفہوم میں لیتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک قراءتیں دراصل بیس ہیں۔ ہمارے نزدیک قرائتوں کے اختلاف کو خلیفہ راشد سیدنا عثمان غنیؓ نے ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا تھا اور انہوں نے یہ عظیم کارنامہ تمام صحابہ کے اتفاق رائے سے انجام دیا اس وجہ سے اس کو اجماع کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کے بعد اس کے باقی رہنے کے لئے کوئی جواز نہیں ہے۔

سیدنا عثمانؓ کے دور خلافت میں جب یہ معلوم ہوا کہ مملکت کے بعض شہروں میں قرآن کے بعض الفاظ کی قراءت مختلف طریقوں سے ہوتی ہے تو آپؓ نے قرآن کے تمام اصحاب علم صحابہ کرام کو جمع کر کے ان کے سامنے تمام مختلف فیہ الفاظ کو رکھا اور ایک ایک پر بحث کر کے اتفاق رائے سے لوگوں کو اس قراءت پر جمع کر دیا جو قریش کی قراءت تھی اس لئے کہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ پھر اس قراءت کے مطابق قرآن کے نسخے لکھوا کر مختلف شہروں میں بھجوا دیئے گئے کہ لوگ اس قراءت کی پیروی کریں۔ ہمارے ہاتھوں میں جو مصحف ہے وہ اسی قراءت پر ہے۔ اس قراءت کو قراءت حفص کہتے ہیں۔ متواتر قراءت صرف یہی ہے جس پر خلیفہ راشد کی قیادت میں امت کا اجماع ہوا ہے۔ اس کے مقابل میں دوسری قراءتوں کی حیثیت شاذ قراءتوں کی ہے جس کی متواتر قراءت کے مقابل میں کوئی اہمیت

باقی نہیں رہتی۔(ترتیب: عبداللہ غلام احمد)

اصلاحی صاحب نے حضرت عثمانؓ کے واقعہ کو بھی غلط رنگ میں پیش کیا ہے۔ اصل قصہ یہ ہوا تھا کہ حضرت حذیفہ بن یمانؓ آرمینیا اور آذربائیجان کے محاذ پر جہاد میں مشغول تھے۔ وہاں انہوں نے دیکھا کہ لوگوں میں قرآن کریم کی قراءتوں کے بارے میں اختلاف ہو رہا ہے، چنانچہ مدینہ طیبہ واپس آتے ہی وہ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچے اور جا کر عرض کیا کہ امیر المومنین قبل اس کے کہ یہ امت اللہ کی کتاب کے بارے میں یہود و نصاریٰ کی طرح اختلافات کا شکار ہو آپ اس کا علاج کیجئے۔ حضرت عثمانؓ نے پوچھا بات کیا ہے؟ حضرت حذیفہ ؓ نے جواب میں کہا کہ میں آرمینیا کے محاذ پر جہاد میں شامل تھا وہاں میں نے دیکھا کہ شام کے لوگ ابی بن کعبؓ کی قراءت پڑھتے ہیں جو اہل عراق نے نہیں سنی ہوتی اور اہل عراق عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت پڑھتے ہیں جو اہل شام نے نہیں سنی ہوتی اس کے نتیجہ میں ایک دوسرے کو کافر قرار دے رہے ہیں۔

حضرت عثمانؓ خود بھی اس خطرے کا احساس پہلے ہی کر چکے تھے۔ انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ خود مدینہ طیبہ میں ایسے واقعات پیش آئے ہیں کہ قرآن کریم کے ایک معلم نے اپنے شاگردوں کو ایک قراءت کے مطابق پڑھایا اور دوسرے معلم نے دوسری قراءت کے مطابق۔ اس طرح مختلف اساتذہ کے شاگرد جب باہم ملتے تو ان میں اختلاف ہوتا اور بعض مرتبہ یہ اختلاف اساتذہ تک پہنچ جاتا اور وہ بھی ایک دوسرے کی قراءت کو غلط قرار دیتے۔ جب حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے بھی اس خطرے کی طرف توجہ دلائی تو حضرت عثمانؓ نے جلیل القدر صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا۔

قال علی ؓ لاتقولوا فی عثمانؓ الا خیرافواللہ مافعل الذی فعل فی المصاحف الا عن ملأ منا قال ماتقولون فی ھذہ القراء ۃ فقد بلغنی ان بعضھم یقول ان قراء تی خیر من قراء تك وھذا یکاد ان یکون کفرا۔ قلنا فماتری! قال اری ان نجمع الناس علی مصحف واحد فلا تکون فرقة ولا اختلاف قلنا نعم

مارأیت (کتاب المصاحف لابن أبی داؤد)

''حضرت علیؓ نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں کوئی بات ان کی بھلائی کے سوا نہ کہو کیونکہ اللہ کی قسم انہوں نے مصاحف کے معاملے میں جو کام کیا وہ ہم سب کی موجودگی میں کیا۔ انہوں نے ہم سے مشورہ کرتے ہوئے پوچھا کہ ان قراءتوں کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ کیونکہ مجھے یہ اطلاعات ملتی رہی ہیں کہ بعض لوگ دوسروں سے کہتے ہیں کہ میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے، حالانکہ یہ ایسی بات ہے جو کفر کے قریب تک پہنچتی ہے۔ اس پر ہم نے حضرت عثمانؓ سے کہا پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے فرمایا میری رائے یہ ہے ہم سب لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تا کہ پھر کوئی افتراق واختلاف باقی نہ رہے۔ ہم سب نے کہا آپ نے بڑی اچھی رائے قائم کی ہے۔

نیز ابن رشتہؒ نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے کہ:

اختلفوا فی القرآن علی عھد عثمان حتیٰ اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك عثمان بن عفان فقال عندی تکذبون و تلحنون فیه فمن نائ عنی کان اشد تکذیبا و اکثر لحنا یا اصحاب محمد اجتمعوا فاکتبوا للناس اماما۔

''حضرت عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے بارے میں اختلاف ہوا یہاں تک کہ بچے اور معلمین لڑنے لگے۔ یہ اطلاع حضرت عثمانؓ کو پہنچی تو انہوں نے فرمایا کہ تم میرے قریب رہتے ہوئے (صحیح قراءتوں کی) تکذیب کرتے ہو اور اس میں غلطیاں کرتے ہو تو جو لوگ مجھ سے دور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور غلطیاں کرتے ہوں گے پس اے اصحاب محمدؐ جمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک ایسا نسخہ تیار کرو جس کی اقتداء کی جائے۔''

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عثمانؓ کا مقصد قرآن کے کسی حرف (اور صحیح قراءت) کو ختم کرنا نہیں تھا بلکہ انہیں تو اس بات کا افسوس تھا کہ بعض لوگ صحیح حروف کا

انکار کر رہے ہیں اور بعض لوگ غلط طریقہ سے تلاوت پر اصرار کر رہے ہیں اس لئے وہ ایک معیاری نسخہ تیار کرنا چاہتے تھے جو پوری دنیائے اسلام کے لئے یکساں ہو۔ اس مقصد کے لئے:

فارسل عثمان الی حفصة ان ارسلی الینا بالصحف ننسخها فی المصاحف ثم نردها الیك فارسلت بها حفصة الی عثمان فامر زید بن ثابت و عبدالله بن الزبیر و سعید بن العاص و عبدالله بن الحارث بن هشام فنسخوها فی المصاحف و قال عثمان للرهط القرشیین الثلاث اذا اختلفتم انتم و زید بن ثابت فی شئ من القرآن فاکتبوه بلسان قریش فانما نزل بلسانهم ففعلوا حتی اذا نسخوا الصحف فی المصاحف رَدَّ عثمان الصحف الی حفصة و ارسل الی کل افق بمصحف مما نسخوا وامر بما سواه من القرآن فی کل صحیفة او مصحف ان یحرق۔

''حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کے پاس (حضرت ابوبکرؓ کے زمانے کے) جو صحیفے موجود ہیں وہ ہمارے پاس بھیج دیجئے ہم ان کو مصاحف میں نقل کر کے آپ کو واپس کر دیں گے۔ حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کے پاس بھیج دیئے۔ حضرت عثمانؓ نے حضرت زید بن ثابت، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت سعید بن العاص اور حضرت عبداللہ بن حارث بن ہشام ؓ کو حکم دیا کہ وہ ان صحیفوں کو مصاحف میں منتقل کریں اور انہوں نے ایسا کیا اور ان میں جو تین قریشی تھے (یعنی حضرت زید کے علاوہ) ان سے کہا کہ جب تمہارا اور زید کا قرآن کے کسی حصہ میں اختلاف ہو تو اسے قریش کی زبان کے مطابق لکھنا اس لئے کہ قرآن کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ انہوں نے حکم کی تعمیل کی اور جب صحیفوں کو مصاحف میں لکھ لیا گیا تو حضرت عثمان نے صحیفے حضرت حفصہ کو واپس کر دیئے اور ہر ایک جانب اپنا تحریر کرایا ہوا مصحف بھجوا دیا، اور اس کے علاوہ اور کسی صحیفے یا مصحف میں لکھے ہوئے

قرآن کو جلانے کا حکم دیا۔

اس پورے واقعہ کو دیکھ لیں یہ بات کہیں نہیں ملتی کہ حضرت عثمان ؓ نے قراءتوں کے اختلاف کو ختم کیا بلکہ حضرت عثمانؓ نے ایسے نسخے تیار کروائے جو قراءتوں کے لئے معیار بن سکیں اور تمام متواتر قراءات رسم مصحف عثمان ؓ کے مطابق ہیں۔ متواتر قراءات کے ایک سے زیادہ ہونے کی بڑی دلیل خود رسم مصاحف عثمانی سے ملتی ہے، کیونکہ سورہ توبہ کی آیت **واعد لهم جنات تجری تحتها الانهار** کو **تجری من تحتها** بھی پڑھا گیا ہے۔ یعنی ایک قراءت میں **من** کا لفظ ہے اور دوسری میں نہیں ہے۔ یہ دونوں قراءتیں رسم مصاحف کے مطابق ہیں، البتہ زیادت والی مصحف مکی کی رسم کے موافق ہے جب کہ **من** سے خالی قراءت دیگر مصاحف کے موافق ہے اور ان مصاحف کو نقل کرنے والوں نے یہی کیا تھا کہ اگر کوئی، نبی ﷺ سے منقول اختلاف ایسا ہو جو ایک مصحف میں سما نہیں سکتا تو اس کو ایک مصحف میں ایک طرح لکھا اور دوسرے مصحف میں دوسری طرح لکھا۔

باقی رہی یہ بات کہ سات حرفوں سے کیا مراد ہے؟ تو ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جن احادیث میں سات حروف کا ذکر ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن میں بوڑھوں، عورتوں اور ان پڑھوں کی سہولت کا ذکر ہے۔ ان احادیث میں سات حرفوں سے مراد سات تک کے مرادفات میں جو نبی ﷺ کی زندگی کے آخری سال میں منسوخ کر دیئے گئے تھے۔ دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں کمزوروں کی سہولت مذکور نہیں ہیں۔ ان میں سات حروف سے مراد اختلاف قراءت کی سات نوعیتیں ہیں۔ اس بات کو ہم نے شروع میں وضاحت سے لکھا ہے۔ یہ اب تک موجود ہیں اور ان کی بنیاد پر قراءتیں تواتر سے چلی آ رہی ہیں۔

دوسرا باب

اصلاحی صاحب کے اصول حدیث وسنت

حدیث وسنت مترادف ہیں یا نہیں

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''حدیث اور سنت کو لوگ عام طور پر بالکل ہم معنی سمجھتے ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حدیث اور سنت میں آسمان و زمین کا فرق ہے اور دین میں دونوں کا مرتبہ و مقام الگ الگ ہے۔ ان کو ہم معنی سمجھنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔'' (مبادی تدبر حدیث: ص 19)

امین احسن اصلاحی صاحب کے اس اقتباس سے اگرچہ یہ خیال ہوتا ہے کہ حدیث اور سنت کو ہم معنی سمجھنے کی غلطی میں شاید عام لوگ مبتلا ہیں جب کہ اصحاب علم ان کے مابین فرق سے بخوبی آگاہ ہیں، لیکن امر واقع پر نظر کریں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان دونوں اصطلاحوں کے مترادف ہونے کے قائل جمہور محدثین وفقہاء ہیں۔ مندرجہ ذیل حوالہ جات اس پر شاہد ہیں:

1- **أما السنة فتطلق فی الاکثر علی ما اضیف الی النبی ﷺ من قول او فعل او تقریر فهی مرادفة للحدیث عند علماء الاصول۔**

''رہی سنت تو اکثر اس کا اطلاق نبی ﷺ کی طرف منسوب کئے گئے قول، فعل یا تقریر پر کیا جاتا ہے، اور یہ علمائے اصول کے نزدیک حدیث کے مترادف ہے۔'' (توجیہ النظر ص: 3)

2- **الحدیث اقوال النبی ﷺ و افعاله و یدخل فی افعاله تقریره وهو عدم انکاره لامر رآه أوبلغه عمن یکون منقادا للشرع واماما یتعلق به علیه الصلوة والسلام من الاحوال فان کانت اختیاریة فهی داخلة فی الافعال**

و ان کانت غیر اختیاریة کالحلیة لم تدخل فیه اذ لا یتعلق بها حکم یتعلق بنا وهذا التعریف هو المشهور عند علماء اصول الفقه وهو الموافق لفنهم۔ وذهب بعض العلماء الی ادخال کل مایضاف اِلی النبی ﷺ فی الحدیث فقال فی تعریفه علم الحدیث اقوال النبی علیه الصلوة والسلام و افعاله واحواله وهذا التعریف هو المشهور عند علماء الحدیث وهو الموافق لفنهم فیذکر فی ذلك اکثر مایذکر فی کتب السیرة کوقت میلاده علیه الصلوة والسلام و مکانه و نحو ذلك ۔ (توجیه النظر ص :2)

''حدیث نبی ﷺ کے اقوال و افعال کو کہتے ہیں۔ آپ ﷺ کے افعال میں آپ کی تقریر بھی شامل ہے جس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے کوئی بات دیکھی یا آپ تک شریعت کے تابع کسی شخص کی بات پہنچی اور آپ ﷺ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ رہے وہ افعال جن کا تعلق نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے ہے تو اگر وہ اختیاری ہیں تو وہ آپ کے افعال میں شامل ہیں اور اگر وہ غیر اختیاری ہیں جیسے حلیہ تو وہ شامل نہیں ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ ہم سے متعلق حکم کا تعلق نہیں ہے۔ یہ تعریف علمائے اصول فقہ کے ہاں مشہور ہے اور یہ ان کے فن کے موافق ہے۔ بعض علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ہر وہ بات جس کی اضافت ونسبت نبی ﷺ کی طرف ہو حدیث میں شامل ہے۔ لہٰذا وہ اپنی تعریف میں یوں کہتے ہیں کہ حدیث نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے اقوال، افعال اور احوال کا نام ہے۔ علمائے حدیث کے نزدیک یہ تعریف مشہور ہے اور یہی ان کے فن کے موافق ہے۔ لہٰذا بہت سی وہ باتیں جو کتب سیرت میں ذکر کی جاتی ہیں مثلاً نبی علیہ الصلوۃ والسلام کا وقت ولادت، جائے ولادت وغیرہ ان کا ذکر بھی حدیث میں ملتا ہے۔''

مندرجہ بالا دونوں ہی اقتباسات میں حدیث اور سنت کی جو تعریفیں کی گئی ہیں ان کو دیکھ کر اس بات کو جان لینا چنداں مشکل نہیں ہے کہ دونوں مترادف ہیں۔ علاوہ ازیں ان سے یہ بات بھی عیاں ہے کہ چونکہ سنت کی تعریف میں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی

لہٰذا سنت میں تمام امور شامل ہیں خواہ ان کا تعلق عملی زندگی سے ہو یا وہ عقائد و ایمانیات اور شان نزول وغیرہ سے متعلق ہوں۔

3- **السنة الطريقة المعتادة و فی الاصول قوله و فعله و تقريره (كتاب التحرير لابن الهمام)**

سنت معتاد اور چلے ہوئے طریقے کو کہتے ہیں اور اصول میں اس سے مراد نبی ﷺ کا قول، فعل اور تقریر ہے۔

4- **السنة لغة العادة و شريعة مشترك بين ماصدر عن النبی ﷺ من قول أوفعل او تقرير و بين ماواظب النبی ﷺ بلاوجوب (تعريفات سيد شريف جر جانی)**

لغت میں سنت عادت کو کہتے ہیں اور شرع میں یہ دو معنی کے لئے مشترک ہے ایک نبی ﷺ سے صادر شدہ قول، فعل یا تقریر اور دوسرے وہ کام جس پر نبی ﷺ نے بلا وجوب مواظبت کی ہو۔

5- **أما معناهاشرعا ای فی اصطلاح اهل الشرع فهی قول النبی ﷺ و فعله و تقريره (ارشاد الفحول للشوكانی)**

رہا سنت کا شرعی معنی تو اہل شرع کی اصطلاح میں یہ نبی ﷺ کے قول فعل اور آپ کی تقریر کو کہتے ہیں۔

6- **أما شرعا فهی (ای السنة) قول النبی ﷺ وفعله و تقريره و تطلق بالمعنی العام علی الواجب وغيره فی عرف اهل اللغة والحديث..... وفی الادلة ماصدر عن النبی ﷺ من غير القرآن من قول أوفعل أوتقرير۔**

رہا شرعاً تو سنت نبی ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو کہتے ہیں اور معنی عام کے اعتبار سے اہل لغت کے عرف میں اس کا اطلاق واجب اور غیر واجب پر بھی ہوتا ہے..... دلائل میں حدیث سے مراد وہ قول، فعل اور تقریر ہے جو نبی ﷺ سے قرآن کے علاوہ صادر ہوئی ہو۔

(حصول المامول من علم الاصول۔ نواب صدیق حسن خان)

7- **المراد بالسنة هنا اقواله وافعاله و احواله المعبر عنها بالشريعة والطريقة والحقيقة (مرقاة المفاتيح لملا علی قاری)**

یہاں سنت سے مراد آپ کے اقوال اور افعال اور احوال ہیں جن کو شریعت، طریقت اور حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

8- **السنة فی الاصطلاح الشرعی هی ماصدر عن رسول الله ﷺ من قول او فعل أو تقرير ۔ (علم اصول الفقه لعبد الوهاب خلاف)**

اصطلاح شرعی میں سنت سے مراد قول یا فعل یا تقریر ہے جس کا صدور رسول اللہ ﷺ سے ہوا ہو۔

9- **السنة فی اللغة الطريقة والعادة وفی الاصطلاح فی العبادات النافلة وفی الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبی ﷺ غير القرآن من قول و يسمی الحديث أو فعل او تقرير۔ (التلويح لسعد الدين التفتازانی)**

لغت میں سنت طریقے اور عادت کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں نفلی عبادات میں اس کا استعمال ہے اور دلائل میں اس سے مراد نبی ﷺ سے صادر ہونے والا قول ہے جس کو حدیث بھی کہتے ہیں یا فعل یا تقریر ہے۔ (علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حدیث اخص اور سنت اعم ہے)

10- جمہور محدثین وفقہا کا مختار مذہب یہی ہے کہ سنت اور حدیث (مرفوع) مترادف ہیں اور وہ سنت کو حدیث کے معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ بیشتر محدثین کی کتب حدیث کے نام اسی بنا پر سنن رکھے گئے ہیں جیسے سنن ابوداؤد، سنن نسائی، سنن دارمی، سنن دارقطنی وغیرہ اور متعدد قدیم و جدید محدثین نے اپنی تصانیف کا نام کتاب السنۃ رکھا ہے۔ لیکن جو حضرات محدثین سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں وہ حدیث کا لفظ رسول اللہ ﷺ کی زبان سے نکلے ہوئے اقوال (اوامر و نواہی) کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر صرف قولی یا تقریری روایات کو حدیث کہتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ سے صادر شدہ اعمال و اخلاق کو

سنت کہتے ہی بالفاظ دیگر صرف فعلی روایات کو سنت کہتے ہیں۔

ڈاکٹر صبحی صالح نے اپنی کتاب ''علوم الحدیث'' میں اسی فرق کو اس انداز سے اختیار کیا ہے کہ وہ حدیث کو اعم اور سنت کو اخص قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

11- لو اخذنا بالرأی السائد بین المحدثین ولا سیما المتاخرین منهم لرأینا الحدیث والسنة مترادفین متساویین یوضع احدهما مکان الآخر ففی کل منهما اضافة قول أوفعل أوتقریر أوصفة الی النبی ﷺ.....

اگر ہم محدثین اور خصوصاً ان میں سے متاخرین کے نزدیک مشہور رائے کو لیں تو ہم سنت اور حدیث کو مترادف اور متساوی پائیں گے کہ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک میں کسی قول یا فعل یا تقریر یا صفت کی نبی ﷺ کی طرف اضافت ہوتی ہے۔

والسنة فی الاصل لیست مساویة للحدیث فانها تبعا لمعناها اللغوی کانت تطلق علی الطریقة الدینیة التی سلکها النبی ﷺ فی سیرته المطهرة لان معنی السنة لغة الطریقة۔ فاذا کان الحدیث عاما یشمل قول النبی وفعله۔ فالسنة خاصة باعمال النبی علیه السلام۔

(لیکن) سنت اصل میں حدیث کے مساوی نہیں ہے کیونکہ سنت کے لغوی معنی کی پیروی میں اس کا اطلاق اس دینی طریقہ پر کیا جاتا ہے جو نبی ﷺ نے اپنی سیرت مطہرہ کے لئے اختیار فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں سنت کا معنی طریقہ ہے۔ پس جب حدیث عام ہے کہ نبی ﷺ کے قول وفعل کو شامل ہے کہ تو سنت نبی ﷺ کے اعمال کے ساتھ خاص ہے۔

وفی ضوء هذا التبیان بین المفهومین ندرك قول المحدثین احیانا هذا الحدیث مخالف للقیاس والسنة والاجماع، اوقولهم امام فی الحدیث و امام فی السنة و امام فیهما معاً۔

ان دونوں مفہوموں کے درمیان فرق کی روشنی میں ہمیں محدثین کی یہ

بات سمجھ میں آتی ہے جو وہ کبھی کبھی کہتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس، سنت اور اجماع کی مخالف ہے یا ان کی یہ بات کہ فلاں حدیث میں امام ہے اور فلاں سنت میں امام ہے۔ اور فلاں دونوں ہی میں امام ہے۔

من ذالك مایراهٗ عبدالرحمن بن مهدی من ان سفیان الثوری امام فی الحدیث والا وزاعی امام فی السنة و لیس بامام فی الحدیث و مالك بن انس امام فیهما جمیعاً۔

جیسا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی کی رائے ہے کہ سفیان ثوری حدیث میں امام ہیں اور اوزاعی سنت میں امام ہیں حدیث میں نہیں۔ اور مالک بن انسؒ دونوں ہی میں امام ہیں۔

واغرب من هذا کله أن أحد المفهومین یدعم بالآخر کانهما متغایر ان من کل وجه حتیٰ صح ان یذکر ابن الندیم کتابا بعنوان "کتاب السنن بشواهد الحدیث" (علوم الحدیث صبحی صالح ص 116)

ان سب سے زیادہ انوکھی بات یہ ہے کہ ایک مفہوم کو دوسرے سے سہارا ملتا ہے۔ گویا کہ دونوں مفہوم ایک دوسرے سے ہر اعتبار سے متغایر ہیں۔ یہاں تک کہ ابن الندیم نے ایسی کتاب کا بھی ذکر کیا ہے جس کا نام کتاب السنن بشواہد الحدیث ہے۔

ان حوالجات سے واضح ہوا کہ:

(ا) جمہور فقہاء محدثین سنت وحدیث کو مترادف مانتے ہیں۔

(ب) علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ (اور موجودہ دور میں صبحی صالح) نے دونوں کے درمیان عموم خصوص کی نسبت بیان کی ہے۔ اس نسبت کے ہوتے ہوئے بعض صورتوں میں سنت وحدیث ایک ہو جاتے ہیں یعنی رسول اللہ ﷺ کے اقوال میں۔

(ج) ایک قول یہ ذکر کیا گیا ہے کہ قولی وتقریری روایت کو حدیث کہتے ہیں اور فعلی روایت کو سنت کہتے ہیں۔ اس قول کے مطابق حدیث وسنت دونوں روایت ہی

کی اقسام ہیں۔

(د) ایک قول یہ ہے کہ حدیث عام ہے اور رسول اللہ ﷺ کے اختیاری اور غیر اختیاری تمام اقوال، افعال، احوال اور تقریر پر مشتمل ہے جب کہ سنت سے مراد صرف وہ حدیثیں ہیں جو قابل اتباع ہوں۔

پہلے دو قولوں سے اصلاحی صاحب کے دعویٰ کا غلط ہونا واضح ہے اور محتاج بیان نہیں۔ تیسرا قول بھی اصلاحی صاحب کے قول سے مختلف ہے، کیونکہ اصلاحی صاحب کے نزدیک سنت سے مراد خارج میں عملی صورت ہے جو تواتر سے منتقل ہوتی چلی آئی ہے اور جس کا روایت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

حدیث اور سنت کے الفاظ فن حدیث میں بطور اصطلاح کے استعمال ہوتے ہیں اور ہر صاحب فن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے لئے اصطلاح خود وضع کرے۔ کسی دوسرے کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ اصلاحی صاحب نے اس طور سے بھی اپنی حدود سے تجاوز کیا اور مسلمہ اصولوں کے برخلاف ایسی بات پر (یعنی سنت و حدیث کے مترادف اصطلاحات وضع کئے جانے پر) اعتراض کیا، حالانکہ قاعدہ ہے کہ **لامشاحة فی الاصطلاح۔**

حدیث اور خبر

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''حدیث کو ''خبر'' کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور خبر کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ **الخبر یحتمل الصدق والکذب** (خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے) یعنی علمائے فن کے نزدیک خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں۔'' (مبادی تدبر حدیث ص: 19)

اس عبارت میں امین احسن اصلاحی صاحب نے چند کوتاہیاں کی ہیں:

1- جن لوگوں نے خبر کی تعریف **مایحتمل الصدق والکذب** کی ہے تو انہوں نے یہ تعریف متکلم سے قطع نظر کرتے ہوئے کی ہے۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

الخبر مرکب یحتمل الصدق والکذب بلانظر الیٰ خصوص المتکلم فلایشکل بخبر النبی ﷺ اذھو مع قطع النظر عن قائله یحتملها۔

(تیسیر التحریر: ص 24/1)

خبر سے مراد وہ مرکب ہے جس میں صدق و کذب کا احتمال ہو جب کہ خصوص متکلم کی طرف نظر نہ کی گئی ہو، لہٰذا اس تعریف پر خبر النبی ﷺ کا اشکال واقع نہیں ہوتا کیونکہ نبی کی خبر میں جب کہ اس کے قائل سے قطع نظر کیا گیا ہو ان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

گویا یہ حقیقت میں خبر مطلق کی تعریف ہے مطلق خبر کی نہیں۔ امین احسن اصلاحی صاحب نے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھ کر اس اعتراض کو برقرار رکھا ہے ''کہ پھر تو نبی کی خبر میں بھی جھوٹ کا احتمال ہوا'' حالانکہ خبر رسول مطلق خبر کی ایک قسم ہے خبر مطلق کی نہیں ہے۔ اور یہاں جس خبر کی تعریف مطلوب و مقصود ہے وہ مطلق خبر ہے خبر مطلق نہیں ہے۔

2- امین احسن اصلاحی صاحب نے یہ جو لکھا ہے کہ ''حدیث کو خبر کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور خبر کی تعریف یہ کی جاتی ہے۔ **"الخبر یحتمل الصدق والکذب"** اس میں حقیقت سے انحراف ہے، کیونکہ علماء فن کے نزدیک خبر حدیث کا مرادف ہے، لہٰذا جو حدیث کا مطلب ہے یہاں خبر سے بھی وہی مراد ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ شرح نخبۃ الفکر میں لکھتے ہیں:

الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحدیث و قیل الحدیث ماجاء عن رسول الله ﷺ والخبر ماجاء عن غیره و من ثم قیل لمن یشتغل بالتواریخ و ماشاکلها الاخباری ولمن یشتغل بالسنة النبویة المحدث و قیل بینهما عموم وخصوص مطلقاً فکل حدیث خبر من غیر عکس۔

فن حدیث کے علماء کے نزدیک خبر اور حدیث مترادف ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے حاصل ہو اور خبر وہ ہے جو آپ کے علاوہ (صحابی وغیرہ) سے حاصل ہو۔ اسی وجہ سے تواریخ وغیرہ میں اشتغال

رکھنے والے کو اخباری اور سنت نبویہ میں اشتغال رکھنے والے کو محدث کہا جاتا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ حدیث اور خبر کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، لہٰذا ہر حدیث خبر ہوتی ہے بلاعکس۔

اس پر علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندیؒ اپنی شرح امعان النظر میں لکھتے ہیں:

(قوله الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث) فهما عبارتان عن قول رسول الله عليه وسلم و فعله وتقريره أوعن الامرين الاولين منها سواء كانت أو كانا لرسول الله ﷺ أو الصحابى أو التابعى على اختلاف الاصطلاحات..... ثم ان السنة ترادفهما على الأول و على الثانى أعم۔ ذكر الاجهورى فى حاشية الشرح أنه قال فى شرح النظم: الخبر فى الاصطلاح مرادف للحديث وهوما جاء عن النبى ﷺ من قوله أو فعله فتكون السنة أعم منه وقيل او تقريره فتكون مرادفة له انتهٰى۔ (امعان النظر ص 12,11)

پس حدیث اور خبر دونوں رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر سے عبارت ہیں یا قول وفعل سے عبارت ہیں۔ خواہ یہ تینوں (قول، فعل اور تقریر) یا دونوں (یعنی قول وفعل) رسول اللہ ﷺ کے ہوں یا صحابی کے ہوں یا تابعی کے ہوں۔ ایسا اصطلاحات کے اختلاف کے مطابق ہے۔ پھر پہلی صورت میں سنت ان دونوں یعنی حدیث وخبر کے مرادف ہے اور دوسری صورت میں اعم ہے۔ اجہوری نے اپنے حاشیہ میں لکھا کہ نظم کی شرح میں یوں کہا ہے کہ اصطلاح میں خبر حدیث کے مرادف ہے اور وہ نبی ﷺ کا قول یا فعل ہے۔ پس سنت اس سے اعم ہوئی۔ اور ایک قول میں ''یا تقریر'' کا اضافہ بھی ہے تو اس کے مطابق سنت اس کے مرادف ہوئی۔

محمد جمال الدین قاسمی لکھتے ہیں:

اعلم ان هذه الثلاثة (يعنى الحديث والخبر والاثر) مترادفة عند المحدثين على معنى ما اضيف الى النبى ﷺ قولا أو فعلا أو تقريرا أوصفة۔ وفقهاء

خراسان يسمون الموقوف اثرا والمرفوع خبرا و على هذه التفرقة جرى كثير من المصنفين۔ (قواعد التحديث ص 61)

جان لو کہ یہ تینوں حدیث، خبر اور اثر مترادف ہیں اور ان کا معنی وہ قول یا فعل یا تقریر یا صفت ہے جو نبی ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہو۔ فقہائے خراسان موقوف کو اثر اور مرفوع کو خبر نام دیتے ہیں۔ اسی فرق کو اکثر مصنفین نے اختیار کیا ہے۔

مذکورہ بالا حوالہ جات سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ علم حدیث میں خبر، ایک اصطلاح ہے جو جمہور علماء فن کے نزدیک حدیث کے مرادف ہے اور یہاں اس کا منطقی معنی مراد نہیں ہے جیسا کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے لیا ہے، بلکہ یہاں خبر سے وہی مطلب مراد ہے جو حدیث کا ہے۔

3- آگے امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں کہ ''اسی بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں۔''

یہ امین احسن اصلاحی صاحب کی بناء فاسد علی الفاسد کی مثال ہے، کیونکہ انہوں نے پہلے غلط طور پر حدیث کے لئے خبر کے استعمال میں اس کے منطقی معنی کو پیش نظر رکھا اور پھر اس کو احادیث کے ظنی ہونے کی بنیاد ٹھہرایا، حالانکہ یہ بات بھی غلط اور حقیقت سے بعید ہے۔ جو احادیث ظنی یعنی ظنی الثبوت ہیں ان کے ظنی ہونے کی وجہ پر مندرجہ ذیل عبارتیں دلالت کرتی ہیں۔

(1) قد تقرر ان من الاشياء مايعرف بواسطة العقل ككون الواحد نصف الاثنين وككون كل حادث لابدله من محدث و ان منها ما يعرف بواسطة الحس ككون زيد قال كذا أو فعل كذا فان القول يدرك بحاسة السمع و الفعل يدرك بحاسة البصر والذى يعرف بواسطة الحس قد يعرفه من لم يحس به بواسطة خبر من احس به۔ ولما لم يكن كل مخبر صادقا و كان الخبر يحتمل الصدق والكذب لذاته اقتضى الحال ان

يبحث عما يعرف به صدق الخبر اما بطريق اليقين و ذلك فى الخبر المتواتر أوبطريق الظن وذلك فى غير المتواتر اذا ظهرت امارات تدل على صدق الخبر۔ ولما كان الحديث عبارة عن اقوال النبى ﷺ و افعاله و كان من لم يدركها بطريق الحس لا سبيل له الى ادراكها الابطريق الخبر اعتنى العلماء الاعلام ببيان اقسام الخبر مطلقا و جعلوا للحديث الذى هو قسم من اقسام الخبر مبحثا خاصا به اعتناء بشانه۔

(توجيه النظر ص 33)

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ کچھ چیزوں کی معرفت عقل کے واسطے سے ہوتی ہے مثلاً ایک کے دو کا نصف ہونا۔ اور ہر نئی چیز کے لئے اس کے کسی بنانے والے کا ضروری ہونا اور کچھ چیزوں کی معرفت حس کے واسطے سے ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا ہونا بایں طور اس نے یہ کہا یا یہ کیا، کیونکہ قول کا ادراک حاسہ سمع سے ہوتا ہے اور فعل کا ادراک حاسہ بصر سے ہوتا ہے۔ وہ چیز جس کی معرفت حس کے واسطے سے ہوتی ہے محسوس کرنے والے کی خبر کے ذریعے سے اس کی معرفت محسوس نہ کرنے والے کو بھی ہو جاتی ہے، لیکن جب کہ ہر خبر دینے والا سچا نہیں ہوتا اور خبر میں اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے تو صورتحال کا یہ تقاضا ہے کہ اس چیز کے بارے میں بحث کی جائے جس سے خبر کے صدق کی معرفت حاصل ہو، یا تو یقین کے طریقے پر جو کہ خبر متواتر میں ہوتا ہے یا ظن کے طریقے پر جو کہ غیر متواتر میں ہوتا ہے، جب کہ خبر کے صدق پر علامتیں دلالت کر رہی ہوں اور جب کہ حدیث عبارت ہے نبی ﷺ کے اقوال و افعال سے اور وہ شخص جس نے ان کا ادراک خود اپنے حواس سے نہیں کیا اس کے لئے ان کے ادراک کی سوائے خبر کے اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اس لئے علماء نے مطلق خبر کی اقسام کو بیان کرنے کا اعتناء کیا ہے اور حدیث کے لئے جو کہ خبر کی اقسام میں سے ایک قسم ہے اس کے بارے میں اہتمام سے

خاص بحث کی ہے۔

(2) ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا على السند وان لم تكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثنى فلان من غير واسطة أوبها انه قال رسول الله ﷺ وهذا خبر خاص فلا بدمن البحث عن الخبر۔ (فواتح الرحموت ص: 100/2)

پھر جان لو کہ سنت کی حجیت ہمارے اعتبار سے سند پر موقوف ہے اگر چہ صحابہ کے اعتبار سے اس کی حجیت سند پر موقوف نہیں ہے۔ اور سند متن حدیث کے طریق کی خبر دینے کا نام ہے بایں طور کہ راوی یوں کہے کہ مجھ سے فلاں نے بغیر واسطے کے یا واسطہ کے ساتھ یوں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ یہ (چونکہ) ایک خاص خبر ہے لہٰذا اس خبر کے بارے میں بحث ناگزیر ہے۔

(3) وهذا لان خبر الواحد حجة باعتبار انه كلام رسول الله ﷺ وقوله حجة موجبة للعلم قطعا ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة فى النقل و احتمل ذلك لضرورة فقدنا رسول الله ﷺ (اصول سرخسى ص : 298/1)

اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد اس اعتبار سے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہے حجت ہے اور آپ ﷺ کا قول حجت ہوتا ہے اور قطعی طور پر موجب علم ہوتا ہے، لیکن ہمارے لئے قطعی علم کا ثبوت ممتنع ہے کیونکہ اس کے نقل ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں پایا ہے۔

معلوم ہوا کہ راوی کا یہ کہنا کہ مجھ سے فلاں نے (بغیر واسطے کے یا واسطہ کے ساتھ) یہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ وہ خاص خبر ہے جس کی وجہ سے حدیث (جو کہ رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل یا تقریر کو کہتے ہیں) ظنی یا قطعی بنتی ہے۔ یہ خاص خبر اس خبر سے قطعاً مختلف ہے جو حدیث کے مرادف ہے، بالفاظ دیگر حدیث کے قطعی یا ظنی ہونے کا تعلق سند و طریق سے ہے۔ خود متن سے نہیں۔

ہم نے جو یہاں حدیث کا انحصار متن میں کیا ہے اور اس کی سند و طریق کو اس

سے خارج بتایا ہے تو اس کی دلیل خود حدیث کی تعریف ہے۔ علاوہ ازیں توجیہ النظر کی اس مندرجہ ذیل عبارت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔

أما السند فهو فی اللغة ما استندت اليه من جدار أو غيره وهو فی العرف طريق متن الحديث و سمی سندا لاعتماد الحفاظ فی صحة الحديث و ضعفه عليه۔ مثال الحديث المسند قول يحيى أحد رواة مالك اخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر ان رسول الله ﷺ قال لايبع بعضكم علی بيع بعض۔ والمتن فی اصل اللغة الظهر وما صلب من الارض و ارتفع ثم استعمل فی العرف فيما ينتهی اليه السند و الاضافة فيه للبيان: وسند الحديث هوماذكر قبل المتن و يقال له الطريق لانه يوصل الی المقصودهنا وهو الحديث كما يوصل الطريق المحسوس اِلی مايقصده السالك فيه۔ (توجيه النظر للجزائری ص : 25)

رہی سند تو لغت میں اس کو کہتے ہیں جس کی طرف سہارا لیا گیا ہو اور ٹیک لگائی گئی ہو یعنی دیوار وغیرہ اور محدثین کے عرف میں یہ متن حدیث کے طریق کو کہتے ہیں۔ اس کو سند اس لیے کہتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی صحت اور ضعف کو جاننے میں اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ حدیث مسند کی مثال یہ ہے یحییٰ کہتے ہیں ہمیں مالک نے خبر دی نافع سے اور انہوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا **لایبع بعضکم علیٰ بیع بعض** اور اصل لغت میں متن کہتے ہیں پشت کو اور ٹھوس مرتفع زمین کو پھر محدثین کے عرف میں یہ اس کو کہا جانے لگا جس کی طرف سند جا کر ختم ہو اور متن الحدیث میں اضافت بیان کے لئے ہے۔ سند حدیث جو کہ متن سے پیشتر مذکور ہوتی ہے اس کو طریق بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مقصود کی طرف جو کہ یہاں حدیث ہے پہنچاتی ہے جیسا کہ محسوس رستہ چلنے والے کو مقصود کی طرف پہنچاتا ہے۔

(5) امین احسن اصلاحی صاحب یہ لکھنے کے بعد کہ **الخبر يحتمل الصدق و الكذب** یہ تحریر کرتے ہیں۔

''اسی بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں۔ گویا ایک حدیث میں صحیح، حسن، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہوسکنے کا امکان پایا جاتا ہے۔''

(مبادی تدبر حدیث ص 20)

احادیث کے ظنی الثبوت ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کا ثبوت یقینی طریقے سے نہیں ہوتا یعنی ان کے روایت کرنے والے اتنی تعداد میں نہیں ہوتے کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر متفق ہونا یا ان سب کا کسی غلط فہمی کا شکار ہونا محال ہو۔ یہ کسی حدیث کے ظنی الثبوت ہونے کا مطلب ہے۔ ظنی الثبوت ہونے کا اپنا تقاضا پھر یہ نہیں ہے کہ اس روایت میں صحیح، حسن، ضعیف، وغیرہ سب کچھ ہوسکنے کا امکان پایا جاتا ہو۔ اگر راوی سب کے سب عادل اور ثقہ اور قوی حفظ والے ہوں تو اس روایت میں صرف اس کے صحیح ہونے ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ اس وقت روایت کے ثبوت کو عدم پر ترجیح حاصل ہے اور مرجوح پہلو ناقابل التفات ہوتا ہے۔ اصطلاحاً حدیث کے ظنی الثبوت ہونے کا تو مطلب ہی یہ ہے کہ ظن یعنی غالب گمان کے مطابق حدیث یعنی رسول اللہ ﷺ کا قول یا فعل یا تقریر ثابت ہے، لہٰذا وہ احادیث جن کے ظنی ہونے کا قول کیا جائے درحقیقت وہ تو صرف وہ احادیث ہیں جو صحیح و حسن ہیں، کیونکہ وہ احادیث جو موضوع ہوں ان میں ظن غالب کے اعتبار سے عدم کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اور وہ احادیث جن میں متوسط درجے کا ضعف ہو ان میں ثبوت و عدم دونوں مساوی ہوتے ہیں گویا شک کی کیفیت ہوتی ہے۔

غرض امین احسن اصلاحی صاحب کی یہ تمام تقریر علمی و عقلی قواعد سے ہٹ کر ہے اور محض ان کی اپنی اختراع ہے۔

تنبیہ: امین احسن اصلاحی صاحب کو قطعی اور ظنی کے معنی میں جو غلطی لگی ہے اس پر ہم نے کچھ کلام کیا ہے جو آگے آئے گا۔

اصلاحی صاحب کا حدیث متواتر کے وجود کے بارے میں غلط نظریہ

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''یہ امر یہاں ملحوظ رہے کہ ''خبر تواتر'' کا اسم تو موجود ہے، لیکن ہمارے علم کی حد تک اس کا کوئی صحیح مسمیٰ موجود نہیں ہے۔ بسا اوقات ایک حدیث کو ''خبر مشہور'' کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لیکن تحقیق پر معلوم ہوتا ہے کہ تین ادوار تک اس کے راوی ایک ایک، دو دو ہیں جبکہ تیسرے یا چوتھے دور میں اس کے راوی زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک وہ احادیث جنہیں خبر متواتر کہا گیا ہے تحقیق طلب ہیں۔ اگر تحقیق کے بعد وہ مذکورہ تعریف پر پوری اتریں تو انہیں متواتر مانئے، لیکن مصنوعی طور پر کسی چیز کو متواتر بنانا صحیح نہیں ہے''۔ (مبادی تدبر حدیث)

امین احسن اصلاحی صاحب کس لاابالی پن سے بات کو اڑاتے ہیں، اپنا دعویٰ کرتے ہیں اور اس کے ثبوت کے لئے دلائل دینے کی بھی زحمت گوارا نہیں کرتے۔ زیر بحث مقام ان کے اس طرز عمل کی ایک واضح مثال ہے، نہ تو حدیث متواتر کی قسمیں ذکر کی ہیں نہ ان کی شرائط ذکر کی ہیں اور نہ ہی ان لوگوں کے دعویٰ کا تحقیقی جواب دیا ہے جو تواتر لفظی کے وجود تک کے قائل ہیں۔ ہم مندرجہ ذیل حوالجات کے ذریعے اصل مسئلہ کی تنقیح کی کوشش کرتے ہیں۔

تواتر کی دو قسمیں ہیں لفظی اور معنوی

ینقسم التواتر الی قسمین لفظی و معنوی۔ فاللفظی هو ما اتفقت الفاظ الرواة فیه مثل ان یقولوا فتح فلان مدینة کذا سواء کان بهذا اللفظ او بلفظ آخر یقوم مقامه مما یدل علی المعنی المقصود صریحا۔ والمعنوی هو ما تختلف فیه الفاظ الرواة بان یروی قسم منهم واقعة وغیره واقعة اخری وهلم غیر ان هذه الوقائع تکون مشتملة علی قدر مشترکة فهذا القدر المشترك یسمی المتواتر المعنوی او التواتر من جهة المعنی وذلك مثل ان یروی واحد ان حاتما وهب مائة دینار و آخر انه وهب مائة من الابل وآخر انه وهب عشرین فرسا وهلم جرا حتی یبلغ الرواة حد التواتر فهذه الاخبار تشترك فی

شی واحد وهو دلیل علی سخائه وهو ثابت بطریق التواتر المعنوی و وجه ذلك ان یقال ان هذه الاخبار مشترکة فی امر واحد وهو کونه سخیا فان الراوی لخبر منها صریحا راو لهذا المشترك بطریق الایماء فاذا بلغوا حد التواتر کان هذا التواتر الا انه من قبیل التواتر المعنوی.....

تواتر کی دو قسمیں ہیں لفظی اور معنوی۔ تواتر لفظی اس کو کہتے ہیں کہ اس میں راویوں کا روایت کردہ واقعہ ایک ہو مثلاً سب یوں کہیں کہ فلاں نے فلاں شہر فتح کیا خواہ بعینہ یہی الفاظ ہوں یا ان کے قائم مقام دوسرے الفاظ ہوں جن کی معنی مقصود پر دلالت صریح ہو۔ تواتر معنوی اس کو کہتے ہیں جس میں راویوں کے واقعات مختلف ہوں بایں طور کہ ان میں سے ایک ایک واقعہ روایت کرے اور دوسرا کوئی اور واقعہ روایت کرے اور اسی طرح اور راوی کریں البتہ یہ تمام واقعات ایک قدر مشترک پر مشتمل ہوں۔ اسی قدر مشترک کو متواتر معنوی یا معنی کی جہت سے تواتر کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص روایت کرے کہ حاتم نے سو دینار ہبہ کئے اور دوسرا روایت کرے کہ حاتم نے سو اونٹ ہبہ کئے اور تیسرا روایت کرے کہ اس نے بیس گھوڑے ہبہ کئے اور ایسے ہی اور راوی اور واقعات بیان کریں یہاں تک کہ ان راویوں کی تعداد تواتر تک پہنچ جائے تو یہ سب خبریں ایک چیز میں مشترک ہیں یعنی حاتم کے اپنے مال میں سے کچھ دینے میں جو کہ اس کی سخاوت پر دلیل ہے۔ اس طرح یہ سخاوت تواتر معنوی سے ثابت ہوئی۔ اس کی توجیہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تمام خبریں ایک بات میں یعنی حاتم کے سخی ہونے میں مشترک ہیں کیونکہ ان میں سے ایک واقعہ کی صراحتہً خبر دینے والا راوی اشارتاً اسی مشترک کی روایت کرتا ہے جب یہ راوی حد تواتر کو پہنچ گئے تو یہ مشترک یعنی حاتم کی سخاوت کی روایت بھی تواتر سے ہوئی البتہ یہ تواتر معنوی ہے.....

بعض مخصوص احادیث کے بارے میں تواتر کے ہونے نہ ہونے کے اختلاف کی

حقیقت

واذاذکر المتواتر مطلقا تبادر الذهن الی القسم الاوّل منه وقد اختلف العلماء فی احادیث فقال بعضهم هی متواترة وقال بعضهم هی غیر متواترة وقال بعض المحققین ان الخلاف بین الفریقین لفظی فالذی قال انها متواترة اراد انها متواترة من جهة المعنی۔

جب مطلقا متواتر کا ذکر ہوتا ہے تو ذہن ان میں سے پہلی قسم یعنی متواتر لفظی کی طرف سبقت کرتا ہے بعض احادیث کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ متواتر ہیں جبکہ دیگر حضرات کا کہنا ہے کہ وہ متواتر نہیں ہیں۔ بعض محققین کا قول ہے کہ دونوں فریقین کے مابین جو اختلاف ہے وہ محض لفظی ہے، کیونکہ جو لوگ کہتے ہیں کہ وہ متواتر نہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کی جہت سے متواتر نہیں ہیں اور جو کہتے ہیں کہ وہ متواتر ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہ معنی کی جہت سے متواتر ہیں۔

قال بعض علماء الاصول ان الکتاب لایثبت الابالتواتر واما السنة والاجماع فیثبتان بالتواتر وبالآحاد لکن المتواتر فیهما قلیل بل المرجح انه لیس فی السنة متواتر الا المتواتر فی المعنی دون اللفظ ومن اطلق فکلامهٗ محمول علیٰ ارادة ذلك.....

بعض علمائے اصول کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ کا ثبوت تو صرف تواتر سے ہوتا ہے جہاں تک سنت اور اجماع کا تعلق ہے تو یہ تواتر سے بھی ثابت ہوتے ہیں اور آحاد سے بھی، لیکن ان میں تواتر قلیل ہے بلکہ راجح تو یہ ہے کہ سنت میں صرف متواتر معنوی ہے متواتر لفظی نہیں اور جن لوگوں نے سنت میں تواتر کا قول کیا ہے وہ متواتر معنوی ہی پر محمول ہے۔

علامہ قاضی محمد اکرم نصر پوری سندھی رحمہ اللہ اپنی شرح امعان النظر میں لکھتے ہیں:

وبالجملة لانزاع فی ثبوت التواتر المعنوی واما اللفظی ففی حدیث من

کذب علی متعمدا جوزوا ادعاء ہ وفیما سواہ طرق بعض الاحادیث متکثرة لکن لافی غایة الکثرة حتی ظن بعضهم انها مما احالت العادة التواطؤ علی الکذب لکثرة الطرق و بعضهم انها لیست من هذا القبیل لانها لیست فی غایة الکثرة۔ (امعان النظر)

تواتر معنوی کے ثبوت میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ رہا تواتر لفظی تو حدیث من کذب علی متعمدا میں اس کے دعویٰ کو جائز کہا ہے۔ اس کے علاوہ بعض احادیث کے طرق کثرت سے ہیں، لیکن انتہائی کثرت نہیں ہے۔ اس وجہ سے بعض کا تو خیال ہے کہ اس میں طرق کی جتنی بھی کثرت ہے عادت اس کی بنا پر اتفاق علی الکذب کو محال شمار کرتی ہے اور بعض کا خیال ہوا کہ چونکہ اس میں انتہائی کثرت نہیں پائی جاتی لہٰذا متواتر کے قبیل سے نہیں ہے۔

متواتر حدیثوں کی مثالیں

نعم حدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله عن الصحابة رضی الله عنهم العدد الجم وهو فی الصحیحین مروی من جماعة منهم و ذکر ابوبکر البزار الحافظ الجلیل فی مسنده انه رواه عن رسول الله ﷺ نحو من اربعین رجلا من الصحابة و ذکر بعض الحفاظ انه رواه عنه ﷺ اثنان وستون نفسا من الصحابة و فیهم عشرة المشهود لهم بالجنة قال ولیس فی الدنیا حدیث اجتمع علی روایته العشرة غیره ولایعرف حدیث یروی عن اکثر من ستین نفسا من الصحابة عن رسول الله ﷺ الا هذا الحدیث الواحد۔ قلت وبلغ بهم بعض اهل الحدیث اکثر من هذا العدد و فی بعض ذلك عدد التواتر ثم لم یزل عدد رواته فی ازدیاد وهلم جرا علی التوالی و الاستمرار والله اعلم۔

ہاں حدیث من کذب علی متعمد افلیتبوأ مقعده من النار کو ہم متواتر کی مثال پاتے ہیں، کیونکہ اس کو صحابہ کے ایک جم غفیر نے نقل کیا ہے اور خود

صحیحین ہی میں ان میں سے ایک جماعت سے مروی ہے۔ حافظ جلیل ابوبکر بزار نے اپنی مسند میں ذکر کیا کہ اس کو چالیس صحابہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے اور بعض حفاظ نے ذکر کیا کہ اس کو باسٹھ صحابہ نے ذکر کیا ہے جن میں سے دس عشرہ مبشرہ ہیں۔ اور کہا کہ دنیا میں اس کے علاوہ کوئی حدیث بھی ایسی نہیں ہے کہ جس کی روایت پر عشرہ مبشرہ اکٹھے ہوں اور سوائے اس ایک حدیث کے اور کوئی حدیث نہیں جس کو ساٹھ سے زائد صحابہ نے روایت کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ بعض محدثین نے اس سے زیادہ عدد کو ذکر کیا ہے۔ جس کا کچھ حصہ ہی تواتر کے عدد کو پورا کرتا ہے پھر اس کے بعد اس کے راویوں کی تعداد مسلسل بڑھتی ہی رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

قال الحافظ جلال الدین السیوطی فی تدریب الراوی شرح تقریب النواوی قال ابن الصلاح: رواه اثنان و ستون من الصحابة وقال غیره رواه اکثر من مائة نفس وفی شرح مسلم للمصنف رواه نحو مائیتن قال العراقی ولیس فی هذا المتن بعینه ولکن فی مطلق الکذب۔ والخاص بهذا المتن روایة بضعة و سبعین صحابیا۔ ثم ذکر اسماء هم واحدا بعد واحد مع الاشارة لمن اخرج حدیثه من ائمة وقد اورد امثلة للمتواتر اللفظی منها حدیث الحوض فانه مروی عن نیف و خمسین من الصحابة ومنها حدیث نضر الله امرا سمع مقالتی فوعاها فانه مروی عن نحو ثلاثین منهم ومنها حدیث نزل القران علی سبعة احرف فانه مروی من سبع و عشرین و اورد مثالا للمتواتر المعنوی وهو رفع الیدین فی الدعاء فانه قد روی فی نحو مائة حدیث قال وقد جمعتها فی جزء لکنها فی قضایا مختلفة فکل قضیة منها لم تتواتر لکن القدر المشترك فیها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع (توجیه النظر)

حافظ جلال الدین سیوطی نے تقریب نووی پر اپنی شرح تدریب الراوی میں ذکر کیا کہ ابن صلاح نے کہا کہ اس حدیث **(من کذب علی)** کو باسٹھ صحابہ

نے روایت کیا۔ اوروں نے کہا کہ اس کو سو سے زیادہ نے روایت کیا، نووی کی شرح مسلم میں ہے کہ اس کو تقریباً دوسو صحابہؓ نے روایت کیا۔ اس پر عراقی نے کہا کہ دوسو نے بعینہٖ اسی متن کو روایت نہیں کیا ہے۔ خاص اس متن کو ستر سے زائد صحابہ نے روایت کیا ہے۔ پھر عراقی نے ان کے نام ایک ایک کر کے ذکر کئے اور جن ائمہ نے ان کی حدیث کو ذکر کیا ہے ان کو بھی ذکر کیا۔ پھر عراقی نے متواتر لفظی کی اور مثالیں ذکر کیں جن میں سے حدیث حوض ہے کہ وہ پچاس سے اوپر صحابہ سے مروی ہے اور حدیث **نضر اللہ امرأ سمع مقالتی فوعاها** ہے کہ تقریباً تیس صحابہ سے مروی ہے اور حدیث **نزل القرآن علی سبعۃ احرف** ہے کہ ستائیس صحابہ سے مروی ہے۔ عراقی نے متواتر معنوی کی مثال دعا میں ہاتھ اٹھانے کی دی کہ یہ تقریباً سو حدیثوں میں مذکور ہے۔ کہا کہ میں نے ان احادیث کو ایک جزء میں جمع کیا ہے۔ لیکن یہ مختلف مواقع میں ہیں۔ ان میں سے ہر ہر موقع تو متواتر نہیں ہے، لیکن ان میں جو قدر مشترک ہے یعنی دعا میں ہاتھ اٹھانا مجموع کے اعتبار سے متواتر ہے۔

بحر العلوم رحمہ اللہ اپنی شرح فواتح الرحموت میں تحریر کرتے ہیں:

المتواتر من الحدیث قیل لایوجد ولعلهم شرطوا عدم الاحصاء اواختلاف الدین وقال ابن الصلاح من المحدثین لایوجد الا ان یدعی فی حدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار فان رواته ازید من مائة صحابی و فیهم العشره المبشرة بالجنة رضوان الله تعالیٰ علیهم وقد یقال مراده التواتر لفظا ای لم یوجد التواتر اللفظی الا فی ذلك الحدیث والا فحدیث المسح علی الخفین متواتر رواه سبعون صحابیا قاله الحسن البصری وقد عد الرواة فی الفتح القدیر وقال الامام الهمام ابو حنیفة رضوان الله تعالیٰ علیه ماقلت بالمسح علی الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف الکفر علی من انکره وقال الامام احمد بن حنبل لیس فی قلبی من المسح علی

الخف شئ ثم فی هذا التاویل ایضا شئ فانه قد تواتر قوله ﷺ ویل للأعقابِ من النار رواه اثنا عشر صحابیا مقطوعا بعدالتهم اکثرهم من اصحاب بیعة الرضوان رضی الله تعالیٰ عنهم وقد تقدم تواتر لانورث ماتر کناه صدقة ولعل تاویل قوله انه مبالغة فی القلة وقیل حدیث انزل القران علی سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب مع کونهم عدولا قطعا وفی تفسیر سبعة احرف اختلاف مذکور فی موضوعه وقال ابن الجوزی تتبعت الاحادیث المتواترة فبلغت جملة منها حدیث الشفاعة وحدیث الحساب وحدیث النظر الی اللّٰه تعالیٰ فی الآخرة و حدیث غسل الرجلین فی الوضوء رواه اربعة عشر کما بین فی فتح القدیر وغیره وحدیث عذاب قبر و رواته کثیرة فی الغایة وحدیث المسح علی الخفین ولم یرد الحصرفیه فان اعداد الرکعات و ذهاب رسول الله ﷺ الی بدر واحد و سائر الغزوات والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفا الراشدین و فضل اصحاب بدر بعمومه متواترة من غیر ریبة۔ وسیجی انشاء الله تعالیٰ حدیث لن تجتمع امتی علی ضلالة بمعناه متواتر و کذا حدیث الحوض و المغفرة والشفاعة وغیرها فافهم (فواتح الرحموت)

حدیث متواتر کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔ شاید کہ اس قول والوں نے عدم احصاء یا عدم اختلاف دین کی شرط عائد کی ہے۔ محدثین میں سے ابن الصلاح نے کہا کہ متواتر حدیث نہیں پائی جاتی الا یہ کہ حدیث **من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار** میں اس کا دعویٰ کیا جائے، کیونکہ اس کے راوی سو سے زیادہ صحابہ ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابن صلاح کی مراد تواتر لفظی ہے تو گویا مطلب یہ ہوا کہ تواتر لفظی اس حدیث کے علاوہ میں نہیں ہے ورنہ تو خفین پر مسح کی حدیث بھی متواتر ہے اور اس کو ستر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ یہ حسن بصری رحمۃ اللہ کا قول ہے اور فتح القدیر میں راویوں کو شمار بھی کیا گیا ہے۔ امام ہمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا

کہنا ہے کہ میں نے خفین پر مسح کا قول اس وقت تک نہیں کیا جب تک کہ اس کا ثبوت میرے سامنے دن کی روشنی کی طرح نہیں ہوگیا اور جو اس کا انکار کرے اس پر مجھے کفر کا خوف ہوتا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ میرے دل میں مسح علی الخف کے بارے کچھ شک نہیں ہے۔ لیکن یہ تاویل بھی محل نظر ہے کیونکہ نبی ﷺ کا فرمان **ویل للاعقاب من النار** بھی متواتر (لفظی) ہے۔ اس کو بارہ صحابہ نے روایت کیا ہے جن کی عدالت قطعی ہے اور ان میں سے اکثر بیعت رضوان والے ہیں۔ رضی اللہ عنہم۔ علاوہ ازیں **لانورث ماترکناہ صدقة** کے تواتر کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ لہٰذا ابن صلاح کے قول کی یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ انہوں نے قلت بتانے میں مبالغہ کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ حدیث **انزل القرآن علی سبعة احرف** متواتر ہے جس کو بیس صحابہ نے جن کی عدالت قطعی ہے روایت کیا ہے۔ سبعۃ احرف کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے جو اپنے مقام پر مذکور ہے۔ ابن الجوزی کہتے ہیں کہ میں نے احادیث متواترہ کو تلاش کیا تو ایک مجموعہ حاصل ہوا جن میں حدیث شفاعت اور حدیث حساب اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی حدیثیں ہیں، اسی طرح وضو میں دونوں پاؤں دھونے کی حدیث ہے، جس کو چودہ صحابہؓ نے روایت کیا ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں اس کا بیان ہے۔ اسی طرح عذاب قبر کی حدیث ہے جس کے راوی تو انتہائی کثرت سے ہیں اور ایسے ہی **مسح علی الخفین** کی حدیث ہے۔ اور تواتر کا ان میں حصر نہیں ہے کیونکہ تعداد رکعات، رسول اللہ ﷺ کا بدر واحد اور دیگر غزوات میں جانا اور اذان اور اقامت اور جماعت اور خلفائے راشدین کے فضائل اور اصحاب بدر کی فضیلت سب بلاشبہ متواتر ہیں اور انشاء اللہ آگے آئے گا کہ حدیث **لن تجتمع امتی علی ضلالة** متواتر معنوی ہے۔ ایسے ہی حوض، مغفرت اور شفاعت وغیرہ کی احادیث بھی متواتر (معنوی) ہیں۔ خوب سمجھ لو۔

مندرجہ بالا حوالجات سے واضح ہوا کہ اخبار متواترہ بہت سی ہیں۔ متواتر لفظی بھی

اور متواتر معنوی بھی اور پھر اس کا قول بھی پوری تحقیق کے بعد ہوا ہے۔ محض بلا دلیل اور بلا تحقیق کے نہیں کیا گیا۔ امین احسن اصلاحی صاحب خود ہی دیکھ لیں کہ ان کے راوی فقط ایک ایک یا دو دو نہیں ہیں، بلکہ بارہ، چودہ، بیس، ستر اور ستر سے بھی اوپر صحابہ ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار کو روایت کرنے والے صحابہ ﷺ کی تفصیل کر دی جائے۔

علامہ عراقی مقدمہ ابن صلاح پر اپنی نکت میں لکھتے ہیں:

"قد جمع طرقه ابو القاسم الطبرانی و من المتاخرین الحافظ ابو الحجاج یوسف بن خلیل فی جزئین فزاده علی هذا العدد وقد رایت عدد من روی حدیثه من الصحابة هکذا وهم یزیدون علی السبعین مرتبین علی الحروف وهم

اس حدیث کے طرق کو ابو قاسم طبرانی اور متاخرین میں سے حافظ ابو حجاج یوسف بن خلیل نے دو جزء میں ذکر کیا ہے۔ حافظ یوسف بن خلیل نے اس میں مزید اضافہ بھی کیا ہے۔ میں نے اس حدیث کو روایت کرنے والے صحابہ کو دیکھا تو وہ ستر سے زائد ہیں جن کے نام حروف تہجی کی ترتیب پر یہ ہیں۔

اسامة بن زید وانس بن مالك و اوس بن اوس و براء بن عازب وبریدة بن الحصیب وجابر بن حابس و جابر بن عبدالله و حذیفه بن اسید و حذیفه بن الیمان وخالد بن عرفطه و رافع بن خدیج و زبیر بن العوام و زبیر بن ارقم و زید بن ثابت و السائب بن یزید و سعد بن المدحاش و سعد بن ابی وقاص وسعید بن زید وسفینة و سلمان بن خالد الخزاعی و سلمان بن الاکوع و صهیب بن سنان و طلحة بن عبید الله بن ابی اوفی و عبد الله بن نبیر و عبدالله بن زغب (وقیل انه، لاصحبة له) و عبدالله بن عباس وعبد الله بن عمرو و عبدالله بن مسعود و عبدالرحمن بن عوف و عتبة بن غزوان و عثمان بن عفان والعرس بن عمیره و عفان بن حبیب و عقبة بن عامر و علی بن ابی طالب و عمار بن یاسر و عمر بن الخطاب و عمران بن حصین و عمر و بن حریث و عمرو بن عنبسة

و عمرو بن عوف و عمر بن مرة الجهنی و قیس بن سعد بن عبادة و کعب بن قطنة و معاذ بن جبل و معاویة بن حیدة و معاویة بن ابن سفیان و المغیرة بن شعبة والمنقع التمیمی ونبیط بن شریط و واثلة بن الاسقع و یزید بن اسد و یعلی بن مرة وابو امامة و ابوبکر الصدیق و ابو الحمراء و ابو ذر و ابو رافع و ابو سعید الخدری و ابو عبیدة بن الجراح و ابو قتادة و ابو قر صافة و ابو کبشة الاغاری و ابو موسیٰ الاشعری و ابو موسیٰ الغافقی و ابو میمون الکردی و ابو هریرة و ابو العشراء الدارمی و عن ابیه و عن ابی مالك الاشجعی عن ابیه و عائشة و ام ایمن۔

فهولاء خمسة و سبعون نفسا یصح من نحو عشرین منهم اتفق الشیخان علی اخراج احادیث اربعة منهم وانفرد البخاری بثلاثة و مسلم بواحد و انما یصح من حدیث خمسة من العشرة والباقی اسانیدها ضعیفة۔

ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں مسح علی الخفین کی حدیث روایت کرنے والے بعض صحابہ کو یوں شمار کیا:

ابوبکر و عمر و علی وابن مسعود و ابن عباس و سعد والمغیرة و ابو موسیٰ الاشعری و عمرو بن العاص و ابو ایوب و ابو امامة و سهل بن سعد و جابر بن عبدالله و ابو سعید وبلال و صفوان بن عسال و عبدالله بن الحارث بن جزء و سلمان و ثوبان و عبادة بن الصامت و یعلی بن مرة واسامة بن زید و **عمر و بن امیة الضمری و بریدة و ابو هریرة و عائشة رضوان الله علیهم اجمعین" (باب المسح علی الخفین: فتح القدیر)**

اصلاحی صاحب کے حدیث مشہور کے بارے میں اعتراض کا جواب:

جو بات یہاں قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح میں خبر مشہور کے کئی معنی ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) هوما کان من الآحاد فی الاصل ای فی القرن الاول و هو قرن الصحابة

ثم انتشر حتیٰ ینقله قوم لایتوهم تواطئهم علی الکذب و هو القرن الثانی ومن بعد هم یعنی قرن التابعین و تبع تابعین۔

جو قرن اول یعنی قرن صحابہ میں تو آحاد میں سے ہو، پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اس کے اتنے راوی ہو جائیں کہ ان کے جھوٹ پر اتفاق کرنے کا تو ہم نہ کیا جا سکے۔ (نورالانوار)

(ب) ماله طرق محصورة باکثر من اثنین ولم یبلغ حد التواتر۔ (مقدمه اعلاالسنن)

وہ خبر جس کے طرق محدود ہوں اور دو سے زائد ہوں، لیکن حد تواتر تک نہ پہنچے ہوں۔

(ج) الاحادیث التی اشتهرت علی السنة الناس سواء أکانت صحیحة ام ضعیفة ام مکذوبة (شرح الفیة السبوطی احمد شاکر)

وہ احادیث جو لوگوں کی زبان پر شہرت پا جائیں خواہ وہ فی نفسہ صحیح ہوں یا ضعیف ہوں یا جھوٹ ہوں۔

(د) ما اشتهر علی الالسنة مطلقا ای و ان لم یکن له اسناد واحد (مقدمه اعلاء السنن)

جو لوگوں کی زبان پر مطلقا شہرت پا جائیں، اگرچہ ان کی ایک سند بھی نہ ہو۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ خبر مشہور کا اطلاق ان چار معانی پر ہوتا ہے تو اب امین احسن اصلاحی کی اس عبارت پر نظر فرمائیے۔ ''بسا اوقات ایک حدیث کو خبر مشہور کا درجہ دے دیا جاتا ہے، لیکن تحقیق پر معلوم ہوتا ہے کہ تین ادوار تک اس کے راوی ایک ایک دو دو ہیں جبکہ تیسرے یا چوتھے دور میں اس کے راوی زیادہ ہو جاتے ہیں۔'' صاف معلوم ہو جائے گا کہ اصلاحی صاحب یہاں بھی غلطی کر گئے ہیں۔ اگر کسی نے ایسی حدیث کو مشہور ہی کہا ہے تو اس میں دوسرے اور تیسرے معنی کا امکان ہے، لہٰذا اس پر کوئی اعتراض مناسب نہیں ہے۔

الکفایہ کی عبارت میں اصلاحی صاحب کی تلبیسات

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''پہلے درجے میں صاحب الکفایۃ ان روایات کو رکھتے ہیں جو مندرج ذیل خصوصیات کی حامل ہوں۔''

(ا) عقل جن کی صحت کی گواہی دیتی ہو (مما تدل العقول علی موجبہ) اور جن کو عام عقل (Common Sense) قبول کرتی ہو۔''

(ب) جن کا تقاضا نصوص قرآن یا نصوص سنت کرتے ہوں۔

(ج) جن کو امت نے قبول کیا ہو۔ (مبادی تدبر حدیث)

ہم پہلے الکفایہ سے اصل عبارت نقل کرتے ہیں اور پھر بتائیں گے کہ اصلاحی صاحب نے یہاں کیا تلبیس کی ہے اور اس کے کیا اثرات پڑ سکتے ہیں۔

صاحب الکفایہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"اما الضرب الاول وهو ما یعلم صحتها فالطریق الی المعرفة ان لم یتواتر حتی یقع العلم الضروری به ان یکون مما تدل العقول علی موجبه کالاخبار عن حدوث الاجسام واثبات الصانع و صحة الاعلام التی اظهر ها الله عزوجل علی ایدی الرسل و نظائر ذلك مما ادلة العقول تقتضی صحته۔

رہی پہلی قسم تو یہ وہ خبر ہے جس کی صحت کا علم ہو۔ اگر یہ (خبر) متواتر نہ ہو کہ جس سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے تو پھر اس (خبر کی صحت) کی معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ خبر ایسی ہو کہ جس کے موجب اور حکم پر عقل دلالت کرتی ہو۔ مثلاً اجسام کا حادث ہونا اور صانع کا اثبات اور ان معجزات کی صحت جن کو اللہ تعالیٰ نے رسولوں کے ہاتھوں پر ظاہر فرمایا اور اسی طرح کے اور امور کہ عقلی دلائل جن کی صحت کا تقاضا کرتے ہوں۔

وقد یستدل ایضاً علی صحته بان یکون خبرا عن امر اقتضاه نص القرآن

او السنة المتواترة او اجتمعت الامة على تصديقه او تلقته الكافة بالقبول و عملت بموجبه لاجله (الكفاية فى علم الرواية)

کبھی اس خبر کی صحت پر اس طور سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ وہ ایسے امر کی خبر ہے کہ نص قرآن یا سنت متواترہ اس کا تقاضا کرتی ہے، یا پوری امت اس کی تصدیق پر جمع ہوگئی ہے، یا امت نے اس کی تلقی بالقبول کی ہے اور اس کے موجب وحکم پر اسی خبر کی وجہ سے عمل کیا ہے۔

پہلی تلبیس اور اس کا جواب:

دوسری خصوصیت کا ذکر اصلاحی صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے:

''جن کا تقاضا نصوص قرآن یا نصوص سنت کرتے ہوں۔''

(مبادی تدبر حدیث)

ہم کہتے ہیں کہ اصلاحی صاحب سنت سے مراد متواتر عملی لیتے ہیں۔ خود لکھتے ہیں:

''سنت کی بنیاد احادیث پر نہیں ہے جن میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، بلکہ امت کے عملی تواتر پر ہے۔''

(مبادی تدبر حدیث)

سنت کی اپنی اس تفسیر کی رو سے اصلاحی صاحب اس دوسری خصوصیت کو بیان کرتے ہوئے بھی ایک غلطی کر گئے ہیں اور وہ یہ کہ انہوں نے ''نصوص سنت'' کی ترکیب استعمال کی ہے۔ حالانکہ نصوص نص کی جمع ہے اور نص تصریح اور عبارت کو کہتے ہیں جیسے کہ نص قرآن سے مراد آیت ہوتی ہے۔ اب نص حدیث کی تو ہوتی ہے، کیونکہ اس کی عبارت موجود ہوتی ہے۔ عملی تواتر کی تو کوئی عبارت نہیں ہوتی۔ لہٰذا اصلاحی صاحب کی اپنی تفسیر کے مطابق تو یہ ترجمہ خود غلط ہے۔

ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ کفایہ کی عبارت میں سنت متواترہ کے لئے نصوص کے الفاظ کو مضاف نہ بنایا جائے، بلکہ نصوص قرآن کی طرح خود سنت متواترہ ہی کو فاعل سمجھا جائے۔ صاحب الکفایہ کی عبارت یوں ہے:

بان يكون خبرا عن امر اقتضاه نص القرآن او السنة المتواترة

ہمارے قول کے مطابق سنت متواترہ کی فاعلیت میں اس کے تمام افراد شامل ہوں گے۔ متواتر لفظی و معنوی بھی اور متواتر عملی بھی اگر ہم سنت متواترہ کو نص کا مضاف الیہ قرار دیں تو پھر متواتر عملی شامل نہیں رہتا۔ صرف متواتر لفظی اور متواتر معنوی شامل رہتے ہیں۔

اس کے برعکس اصلاحی صاحب تو متواتر لفظی و معنوی کے قائل ہی نہیں ہیں صرف متواتر عملی کے قائل ہیں جبکہ متواتر عملی کی کوئی نص نہیں ہوتی، لہٰذا ان کی اپنی تفسیر کے مطابق ان کا کیا ہوا ترجمہ ہی غلط ہے۔

دوسری تلبیس اور اس کا جواب:

اصلاحی صاحب نے پہلی خصوصیت ذکر کرتے ہوئے یہ کلمات بھی تحریر کئے ہیں'' اور جن کو عقل عام (Common Sense) قبول کرتی ہو۔''

الکفایہ کی عبارت اور اس کا ترجمہ ہم نے نقل کیا ہے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس کا ترجمہ یا مفہوم یہ نکلتا ہو جو اصلاحی صاحب نے اس مذکورہ جملہ میں بیان کیا ہے۔ ہم یہ ان کی جانب سے شعوری یا غیر شعوری تلبیس سمجھتے ہیں کیونکہ عام عقل Common Sense تو عقل کی وہ مقدار ہوتی ہے۔ جو ہر عاقل (یعنی غیر مجنون) بالغ شخص میں ہوتی ہے اور اس سے وہ عام فہم باتیں سمجھ سکتا ہے یعنی بدیہیات اور وہ نظریات جو قریب قریب بدیہیات کے ہوں۔ باقی رہے دیگر غیر مانوس نظریات تو ان کی معرفت اس عام عقل Common Sense کے بس کی بات نہیں ہوتی اور یہ اس کے دائرہ ادراک سے ماوراء ہوتے ہیں۔

اصلاحی صاحب کی اس تلبیس کا جو اثر ہوگا وہ یہ کہ ہر شخص جو اپنی عام عقل اور Common Sense کے خلاف جس بات کو بھی پائے گا اس کو رد کر دے گا اور وہ اس بارے میں کسی دوسرے کے دلائل سننے پر آمادہ نہیں ہوگا کیونکہ Common

Sense کے دائرہ اثر میں بدیہیات ہوتے ہیں جو محتاج دلیل نہیں ہوتے جبکہ دلائل دیئے جاتے ہیں نظریات کے لئے۔ لہٰذا اصلاحی صاحب نے شعوری اور غیر شعوری طور پر ہر شخص کو یہ اختیار دے دیا ہے کہ وہ اپنی عقل کے مطابق احادیث کو قبول یا رد کر دے اور ظاہر ہے کہ انکار حدیث کے لئے اس سے بڑھ کر مؤثر ہتھیار اور کیا ہوگا۔

باقی صاحب کفایہ نے جو یہ کہا ان یکون مماتدل العقول علی موجبہ تو ان کی خود انہوں نے آگے تفسیر کر دی کہ مما ادلة العقول تقتضی صحتہ کہ دلائل عقلیہ جن کی صحت کا تقاضا کرتے ہوں۔ تو صحت و عدم صحت میں اصل دارومدار دلائل عقلیہ پر ہے جو سب کے نزدیک مسلم ہوں محض عقلوں پر نہیں کہ جن کو دھوکہ بھی لگ سکتا ہے۔ ہماری اس بات کی بین دلیل عقلاء کا آپس میں اختلاف ہے۔

یہ امر واقعہ ہے کہ لوگوں نے بعض احادیث کو خلاف عقل قرار دے کر رد کیا ہے۔ مثلاً مصطفیٰ حسنی سباعی رحمہ اللہ اپنی کتاب مترجم ''اسلام میں سنت و حدیث کا مقام'' میں لکھتے ہیں۔ ''امام مسلم رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ جنت میں ایک درخت ایسا ہے کہ اس کے سایہ میں سوار سو سال تک چلتا ہے۔ اس حدیث کو پروفیسر ابوریہ بعید از عقل قرار دیتے ہیں۔ بلکہ وہ ضمناً اس حدیث کے جھوٹ ہونے کا بھی دعویٰ کرتے ہیں آپ پروفیسر ابوریہ سے ذرا یہ تو پوچھئے کہ جناب ذرا بتلائیے کہ یہ حدیث بعید از عقل کیوں ہے؟''

اسی سلسلہ کی ایک اور مثال لیجئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک اور حدیث ہے جس کی امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری اور امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم میں تخریج کی ہے، مگر پروفیسر ابوریہ اس کی صحت کا انکار کرتے ہیں۔ وہ مرفوع حدیث یہ ہے۔

''ایک مرتبہ جنت اور دوزخ میں جھگڑا ہوا۔ دوزخ نے کہا میں تجھ سے برتر ہوں اس لئے کہ جتنے بڑے بڑے اور مغرور و متکبر لوگ ہیں وہ خاص طور پر میرے لئے چن لئے گئے ہیں تو جنت اس پر کہنے لگی واقعی یہ کیا بات ہے میرے ہاں صرف دنیا کے کمزور اور گرے پڑے بے حیثیت لوگ ہی آئیں گے؟ اللہ

تعالیٰ شانہ نے جنت سے فرمایا تو جانتی نہیں تو تو میری خاص رحمت کا مقام ہے اور اپنے بندوں، میں سے جن پر میں رحم کرنا چاہوں گا تیرے ہی ذریعہ پر ان پر رحم کروں گا (اور تیرے پاس بھیجوں گا) اور دوزخ سے فرمایا تو سرتاپا قہر و عذاب (کا مقام) ہے۔ اپنے بندوں میں جن کو عذاب دینا چاہوں گا تیرے ہی ذریعہ عذاب دوں گا اور تیرے پاس بھیجوں گا۔ بہرحال تم میں سے ہر ایک کو بھرنا ضروری ہے۔ چنانچہ دوزخ کا پیٹ اس وقت تک نہیں بھرے گا جب تک خدا اس پر اپنا پاؤں نہ رکھے گا تب وہ کہے گی بس بس تو اس وقت وہ بھر جائے گی (یعنی اللہ جل جلالہ کے قہر و غضب پر رحم و کرم غالب آ جائے گا تو دوزخ کا پیٹ بھر جائے گا) اور اس کا ایک حصہ دوسرے سے مل جائے گا (اور جہنمی اس کے درمیان پس جائیں گے)۔

ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس حدیث کو بعید از عقل و قیاس سمجھنے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟

شیخ مصطفیٰ سباعی رحمہ اللہ نے جواب میں خاصی تفصیل سے کلام کیا ہے جو چاہے ان کی کتاب کا مطالعہ کر لے ہمارے پیش نظر تو چونکہ اس بات کی چند مثالیں پیش کرنا تھا کہ بعض لوگوں نے صحیح احادیث کو بھی خلاف عقل قرار دیا ہے، حالانکہ ان میں خلاف عقل ہونے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔

اسی طرح سے معتزلہ نے بھی بہت ہی صحیح احادیث کو خلاف عقل کہا، ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''تاویل مختلف الحدیث'' میں ان کی تکذیب کی چند مثالیں بھی دی ہیں اور ان کے جوابات بھی لکھے ہیں۔

اور ہمارے اپنے اس دور میں اور ہمارے علاقوں میں بھی یہ فتنہ خاصہ نمایاں ہے کہ لوگ فقط کتب حدیث کے تراجم پڑھ کر یا کچھ عربی کی شد بد حاصل کر کے ان کتب کا مطالعہ کرتے ہیں اور کتنی ہی صحیح اور دلائل عقلیہ کے بالکل مطابق احادیث کو اپنی عقل ناقص کی وجہ سے خلاف عقل قرار دے کر مطعون کرتے ہیں۔

جن کو عام عقل (Common Sense) قبول کرتی ہو، کو ہم تلبیس کہتے ہیں تو ناجائز نہیں کہتے۔

یہاں مقام اور بحث کی مناسبت سے ہم چاہتے ہیں کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی کتاب ''انتباہات مفیدہ سے چند اصولی باتیں نقل کر دیں (کہیں کہیں الفاظ میں رائج اسلوب کی خاطر تقدیم وتاخیر کی گئی ہے)

اصول نمبر1: کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اس کے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح: باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجائے۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اور ایک یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جائے فرق عظیم ہے۔ اول (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اس) کا حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ اس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا اس لئے ان اسباب یا کیفیات کے تعین میں تحیر وتردد ہے لیکن بجز اس کے یہ کہے کہ یہ کیونکر ہوگا وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کر سکے (خواہ وہ) عقلی (ہو) یا نقلی (ہو)۔ اور ثانی (یعنی یہ کہ اس کا نہ ہونا معلوم ہو جائے اس) کا حاصل یہ ہے کہ عقل اس کی نفی پر عقلی یا نقلی صحیح دلیل قائم کر سکے۔ مثلاً کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سنا کہ ریل جانور کے گھسیٹنے کے بغیر خود بخود چلتی ہے تو تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اس پر قادر نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل قائم کر سکے کیونکہ اس کے پاس خود اس کی کا کوئی ثبوت نہیں کہ جانور کے گھسیٹنے کے علاوہ گاڑی کی حرکت سریعہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہوسکتا۔ اس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں اور اگر وہ محض اسی پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اس کو بے وقوف سمجھیں گے اور اس بے وقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئے۔ یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی۔ اور اگر کوئی شخص کراچی سے ریل میں سوار ہو کر لاہور اترا اور ایک شخص نے اس کے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کراچی سے لاہور تک آج ایک گھنٹہ میں آئی ہے تو وہ مسافر

اس کی تکذیب کرے گا۔ اور اس کے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ ہے اور سو دو سو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو اسی گاڑی سے اترے ہیں) شہادت ہے۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھ میں آجائے۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ سنا کہ قیامت کے روز پل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا چونکہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اس لئے یہ تعجب ہونا کہ کیونکر ہوگا تعجب نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کی نفی پر عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں کیونکہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں، لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ راستہ کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے اور یہ بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی ہے، اس کے خلاف نہ دیکھا ہو یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو جیسے بعض کو رسی پر چلتے دیکھا ہے۔ مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جائے۔ اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اس کی حالت اس شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ البتہ اگر کسی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہو اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنالے گا۔ چونکہ اس کے خلاف یہ دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے اس لئے اس کی نفی کی جائے گی اور اس کو باطل کہا جائے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

اصول نمبر 2: جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اس کا وقوع بتلاتی ہو تو اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی (صحیح) اس کا عدم وقوع بتلائے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح: واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتائے مثلاً ایک آدھا ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے۔ اس کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتائے۔ مثلاً ایک

مساوی ہے دو کا یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے۔ اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔

تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتائے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لئے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے، مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے ایسا امر ہے کہ جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے قبل عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اس کے بطلان کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو۔ اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی سے صحیح ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جائے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے مثلاً مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اس کو صحیح کہا جائے گا کہیں غلط۔ اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسے جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے عقلاً ممکن ہے یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے۔ اس لئے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لئے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا، چنانچہ دلیل نقلی قرآن و حدیث سے اس کے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی اس لئے اس کے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے۔

اصول نمبر 3: محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا۔ مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔ محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مدرک بالعقل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتائے اس کو ممتنع بھی کہتے ہیں جس کا ذکر مع مثال اصول نمبر 2 میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتائے، مگر چونکہ اس کا وقوع کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بکثرت سنا

نہیں اس لئے اس کے وقوع کو سن کر اول و ہلے میں متحیر و متعجب ہو جائے جس کا ذکر مع مثال اصول نمبر 1 میں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ ان کے احکام جدا جدا ہیں کہ محال کی تکذیب و انکار محض بنا بر محال ہونے کے واجب ہے اور مستبعد کی تکذیب و انکار محض بنا برا استبعاد کے جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر استبعاد کے علاوہ دیگر دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز بلکہ واجب ہے۔ جیسا اوپر مثالوں سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اس کی تکذیب ضروری ہے اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں، باوجود یکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہے کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں مستبعد اور عجیب ہے۔ بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں مگر بوجہ تکرار مشاہدہ و الف و عادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اس میں مساوی ہیں۔ مثلاً ریل کا اس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان ہو جانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے، بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے، مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہیں دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا اور امر ثانی کو باوجود یکہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے عجیب نہ سمجھے گا۔

اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا، مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور عجیب سمجھے گا تو مضائقہ نہیں لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے، بلاضرورت اس کی تاویلیں کرے، غرض محض استبعاد کی بناء پر اس میں احکام محال کے جاری کرنا عظیم غلطی ہے، البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی صحیح دلیل بھی اس کے عدم وقوع پر قائم ہو تو اس وقت اس کی نفی کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ نمبر 1 میں کراچی سے لاہور تک ایک گھنٹہ میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی۔ اور اگر صحیح دلیل اس کے

وقوع پر قائم ہو اور عدم وقوع پر اس درجہ کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہو گا۔ مثلاً جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے صادق ہونا یقیناً ثابت ہو تو تکذیب کی حقیقتاً تو گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہوسکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہو تو اصلاً تکذیب کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال و مستبعد کے۔

اس بناء پر پل صراط کا خاص کیفیت کے ساتھ گزرگاہ حقائق بننا چونکہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے اس لئے اس عبور کی نفی اور تکذیب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

اصول نمبر 4: موجود ہونے کے لئے محسوس و مشاہدہ ہونا لازم نہیں ہے۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے۔ ایک مشاہدہ جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے مخبر صادق کی خبر جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی تکذیب کرنے والی نہ ہو۔ مثلاً کسی نے خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا حالانکہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اس کی تکذیب کرنے والا ہے اس لئے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی جیسے دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو نہ دیکھا اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چونکہ معلوم ہے دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر۔ اس لئے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہوگیا ہے۔

ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں تو ثابت ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جائے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس ہو اس کو غیر واقع کہا جائے مثلاً نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے

والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جائے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہو اور چونکہ مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لئے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔ جیسا اصول نمبر 2 میں مذکور ہے۔

اصول نمبر 5: منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح نمبر 4 میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جس کا وقوع مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں جیسا کہ نمبر 4 کی قسم سوم میں ممکن ہے۔ مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں، بلکہ ممکن ہے اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے اور جس ممکن کے وقوع کی خبر مخبر صادق دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے جیسا نمبر 2 میں مذکور ہوا۔ اس لئے اس واقعہ کا قائل ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہو جانا اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا ایک واقعہ منقول محض (بالتفسیر المذکور) ہے تو اس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں، گو سمجھ میں نہ آئے۔ پس ممکن ٹھہرا اور اس کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے حسب نمبر 2 اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

اصول نمبر 6: نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے

دلیل کا مطالبہ جائز ہوگا، مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

اصول نمبر 7: دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں۔ اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے اس لئے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں۔ یہاں جمع کرنے کے لئے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر زبان کا اس قاعدے سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقلی دلیل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور دلیل عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور دلیل نقلی ظنی ہو **ثبوتاً یا دلالۃً**۔ یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے، درایت (دلیل عقلی) کی تقدیم کا روایت (نقلی دلیل) پر نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جائے۔ (انتھی)

تیسری تلبیس اور اس کا جواب

اسی موقع پر آگے امین احسن اصلاحی صاحب دوسرے درجہ کی روایات کے بارے میں یوں لکھتے ہیں: ''دوسرے درجہ میں صاحب الکفایہ ان روایات کو رکھتے ہیں جو مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہوں۔

(1) جن کا عقل رد کرتی ہو۔ الخ۔

اس خصوصیت کو ذکر کرنے میں بھی اصلاحی صاحب نے اسی سابقہ تلبیس سے کام لیا ہے، کیونکہ صاحب الکفایہ نے اس خصوصیت کو محض اس طرح ذکر نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے اس کو یوں ذکر کیا ہے۔

ان یکون مما تدفع العقول صحته بموضوعها والادلة المنصوصة فیها نحو الاخبار عن قدم الاجسام و نفی الصانع وما اشبه ذلك۔

وہ اخبار ہوں جن کو عقول ان اخبار کے مضمون اور ان اخبار کے بارے میں دلائل منصوصہ کی بناء پر رد کرتی ہوں جیسے اجسام کے قدم کی اور صانع وخالق کی نفی کی اور اس طرح کی دیگر امور کی خبریں واخبار۔

صاحب الکفایہ کی ذکر کی ہوئی زائد قیودات کو ترک کرنے میں وہ مفسد مضمر ہیں جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔

عموم بلوی کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی کیا حیثیت ہے؟

اصلاحی صاحب کا ناقص علم

امین احسن اصلاحی صاحب یہ بھی لکھتے ہیں:

احناف کے نزدیک عموم بلوی کی شکل میں (یعنی جہاں ضرورت کی نوعیت کا تقاضا یہ ہو کہ روایت متعدد طریقوں سے آئے) اخبار آحاد کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاتی۔ ایسے امور میں وہ بسا اوقات اجتہاد اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔''

(مبادی تدبر حدیث، ص: 23)

اصلاحی صاحب کی یہ بات بھی ناقص ہے۔

ابن ہمام رحمہ اللہ اپنی کتاب التحریر میں لکھتے ہیں:

"خبر الواحد فیما تعم به البلوی ای یحتاج الکل الیه حاجة متا کدة مع کثرة تکرره لایثبت به وجوب دون اشتهار اوتلقی الامة بالقبول عند عامة الحنفیة منهم الکرخی رحمه الله..... ولیس غسل الیدین (قبل اد خالهما فی الاناء عند الشروع فی الوضوء و رفعهما (ای رفع الیدین عند ارادة الشروع فی الصلاة) منه (ای من العمل بخبر الواحد فیما تعم به البلوی علی الوجه المذکور) اذلاوجوب۔ (تحریر مع التیسیر ص : 112، ج: 3)

ایسا امر کہ جس میں عموم بلوی ہو یعنی ہر شخص کو اس کی تاکیدی حاجت

ہوتی ہو اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ حاجت بکثرت اور تکرار کے ساتھ ہوتی ہو اس میں خبر واحد سے جب کہ اس میں شہرت یا امت کی تلقی بالقبول نہ ہو اکثر حنفیہ کے نزدیک جن میں کرخی رحمہ اللہ بھی ہیں وجوب ثابت نہیں ہوتا..... اور وضو کے شروع میں برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پیشتر دونوں ہاتھوں کو دھونا، اور تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانا اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ ان میں وجوب نہیں ہے۔

قلنا التفاصيل ان كانت رفع اليدين والتسمية والجهربها ونحوه من السنن كوضع اليمين على الشمال تحت السرة واخفاء التامين) فليس (اثبات ذلك) محل النزاع (اذ النزاع فی اثبات الوجوب به) (ایضاً ص: 113، ج: 3)

ہم کہتے ہیں کہ نماز کی تفصیلات اگر رفع یدین اور بسم اللہ پڑھنا اور بسم اللہ میں جہر کرنا ہوں جو کہ سنن ہیں اور اسی طرح دیگر سنتیں ہوں (مثلاً ناف کے نیچے دائیں کو بائیں ہاتھ پر رکھنا اور آمین آہستہ کہنا) تو ان کا اثبات محل نزاع نہیں ہے کیونکہ نزاع تو مذکورہ خبر واحد سے وجوب کے اثبات میں ہے۔

عبارت میں مذکور شہرت سے کیا مراد ہے۔ علامہ بحر العلوم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وليس المقصود منه وجوب التواتر فی مثله حتی تمنع الملازمة بل المقصود وصول هذا الخبر الی الاكثر ولومن واحد والتلقی به (فواتح الرحموت، ص: 129، ج: 2)

اس سے مقصود یہ نہیں کہ اس جیسے معاملہ میں تواتر ضروری ہوتا کہ لزوم کو تسلیم نہ کیا جائے، بلکہ اس سے مقصود اس خبر کا اکثر لوگوں تک پہنچنا ہے اگرچہ ایک ہی سے پہنچے اور اس کی تلقی اور اس پر امت کا عمل ہے۔

مندرجہ بالا عبارتوں سے یہ بات حاصل ہوئی کہ وہ امر جس میں عموم بلوی ہو اس کے بارے میں جب کوئی خبر واحد وارد ہو تو اس میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

1- یہ خبر واحد ایسے امر کے بارے میں ہو جو واجب نہ ہو، جیسے ناف کے نیچے ہاتھ

باندھنا۔

2- اس خبر واحد کو شہرت یا تلقی بالقبول حاصل ہو، جیسے ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حدیث ہے:

عن عائشة عن النبی ﷺ قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان اور ابن ماجہ اور دار قطنی کی حدیث ہے **عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ طلاق الامة اثنتان وعدتها حيضتان** باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہوتی ہیں۔ **(حاشیه بر مقدمه اعلاء السنن ص: 40)**

اس کے بارے میں جصاص رحمہ اللہ اپنے احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

وقد استعملت الامة هذين الحديثين و ان كان وروده من طريق الآحاد فصار فی حيز التواتر لان ماتلقاه الناس من اخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا فی معنی التواتر لما بيناه فی مواضع (مقدمه اعلاء السنن ص 40)

امت نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے اگرچہ ان کا ورود خبر واحد کے طریق پر ہے لہٰذا یہ بمنزلہ متواترہ کے ہیں کیونکہ جن اخبار آحاد کی لوگ تلقی بالقبول کرلیں وہ ہمارے نزدیک متواتر کے معنی میں ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ ہم کئی مقامات پر ذکر کر چکے ہیں۔

3- یہ خبر واحد امر واجب کے بارے میں ہو، لیکن اس کو شہرت یا تلقی بالقبول حاصل نہ ہوئی ہو، مثلاً حدیث **من مس ذكره فليتوضا** (جو شخص اپنے آلہ تناسل کو چھوئے اس کو چاہئے کہ وضو کرے) اس حدیث کو بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا نے ذکر کیا۔

تیسیر میں امیر بادشاہ رحمہ اللہ اس کی وجہ لکھتے ہیں:

فان نواقض الوضؤ يحتاج الی معرفتها الخاص والعام وهذا السبب كثير التكرار ولم يشتهر ولم يتلقه الامة بالقبول۔ قال السرخسی القول بانه عليه الصلاة والسلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لاتحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة

مع حاجتهم اليه شبه المحال انتهى۔ (تيسير التحرير: ص :112، ج: 3)

کیونکہ نواقض وضو کو جاننے کی ضرورت ہر خاص و عام کو ہوتی ہے اور یہ سبب (یعنی آلہ تناسل کو بلا حائل ہاتھ لگنا) تو کثرت سے واقع ہونے والا ہے جب کہ یہ خبر واحد نہ تو مشہور ہوئی اور نہ ہی اس کو امت کی تلقی بالقبول حاصل ہوئی۔ علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ نبی ﷺ نے بسرہ بنت صفوان کو اس مسئلے کی تعلیم کے لئے مخصوص کیا جب کہ ان کو اس کی حاجت بھی نہ تھی (کیونکہ بسرہ عورت تھیں) اور دیگر صحابہ کو یہ مسئلہ نہیں بتایا جب کہ ان کو اس کی ضرورت تھی محال کے مشابہ ہے۔

ان تینوں صورتوں میں سے پہلی دوصورتوں میں خبر واحد پر عمل کیا جاتا ہے اور ان میں سے دوسری صورت میں خبر واحد سے وجوب بھی ثابت ہوتا ہے البتہ تیسری صورت میں خبر واحد سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اور خبر واحد کو سہو یا نسخ پر محمول کیا جاتا ہے۔

اس پوری تحقیق سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ اصلاحی صاحب کی عبارت نہ صرف یہ کہ ناقص ہے بلکہ گمراہ کن بھی ہے کیونکہ ان کے مقلدین سے بعید نہیں کہ وہ تینوں ہی صورتوں میں خبر واحد کو رد کر دیں، اور اس کا بوجھ احناف کے کندھوں پر ڈال دیں جب کہ حال یہ ہے کہ وہ تو اس طرز عمل سے کوسوں دور ہیں۔

امین احسن اصلاحی صاحب آگے ص: 118 پر لکھتے ہیں۔

''تاہم یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ عموم بلوی کی ہر شکل میں عمومی روایت کیوں ضروری ہے؟ ہوسکتا ہے کہ ایک معاملے کا تعلق ہو تو بہتوں سے، لیکن وہ آں حضرت ﷺ کی زندگی کے ایسے گوشے سے متعلق ہو جس تک رسائی نہایت محدود ہو۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہئے کہ اس سے متعلق مسئلہ کی ضرورت تو عام ہو لیکن ذرائع خبر قدرتی طور پر محدود ہوں، صرف ایک محدود اور مخصوص طبقہ ہی اس کا ذریعہ بن سکتا ہو، مثلاً خانگی اور ازدواجی معاملات وغیرہ۔ تو اس بارے میں کثرت روایات کا اہتمام آخر کہاں سے ہوگا۔ ازدواجی زندگی کے معاملات سے متعلق یہ ضرورت تو ہر شخص کو ہے کہ وہ پیغمبر ﷺ کے تعلیم کردہ آداب طہارت

اور دیگر امور سے واقف ہو، لیکن ان کے متعلق خبر دینے والا طبقہ اصلاً ازواج مطہرات ہی کا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ اور دیگر امہات المومنینؓ کی روایات ان معاملات میں ہمارے لئے حجت ہونی چاہئیں۔ اگرچہ وہ آحاد ہی ہوں۔''

امین احسن اصلاحی صاحب کا حنفیہ پر یہ اعتراض محض اس بناء پر ہے کہ ان کو اصل مسئلہ میں حنفیہ کے موقف سے واقفیت نہیں ہے۔ فواتح الرحموت کے حوالے سے ہم یہ لکھ چکے ہیں کہ ''اس سے مقصود اس خبر کا اکثر لوگوں تک پہنچنا ہے۔ اگرچہ ایک ہی سے پہنچے اور اس کی تلقی اور اس پر امت کا عمل ہے۔'' کثرت روایات جیسا کہ اصلاحی صاحب کہتے ہیں یہ شہرت ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے۔

انکار حدیث کا ایک بہانہ

اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''اگرچہ احادیث کی روایت قرآن کے برعکس بیشتر بالمعنی ہوئی ہے تاہم صحیح احادیث کی زبان کا ایک خاص معیار ہے جو بہت اعلیٰ ہے۔ احادیث کی زبان دوسری چیزوں کی زبان سے بالکل مختلف ہے۔ احادیث پر غور کرتے ہوئے اس معیار کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ احادیث کے مجموعے مدون و مرتب ہوگئے اور عہد روایت کے ایک خاص دور تک کی زبان ان میں محفوظ ہوگئی۔ بعد کے ادوار کی زبان بہر حال مختلف ہوتی جاتی ہے۔ ہر باب میں ان احادیث کو مقدم رکھنا چاہئے جو زبان کے اعتبار سے عہد نبوت کی زبان سے ہم آہنگ ہوں۔

حدیث کے طالب علم کے لئے نہ صرف عہد نبوت و صحابہ کی زبان کی مہارت ضروری ہے بلکہ اسے اس ذوق کی بھی مناسب تربیت فراہم کرنا ہوگی جس سے وہ اس زبان کو بعد کے ادوار کی زبان سے ممتاز کر سکے اگر یہ چیز کسی کو حاصل نہ ہوگی تو اندیشہ ہے کہ وہ الشیخ والشیخۃ..... الخ کو قرآن کی ایک آیت

باور کرلے گا۔ حالانکہ قرآن کی ایک آیت تو درکنار اس کو ایک صاحب ذوق کیلئے حدیث ماننا بھی مشکل ہے۔ اس کی زبان بالکل عجمی فقہاء کی زبان ہے۔'' (مبادی تدبر حدیث)

''روایت حدیث کا بالمعنی ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے جس پر کوئی معقول آدمی اعتراض کرسکے۔ احادیث کے لئے قرآن کی طرح الفاظ کی پابندی کے ساتھ روایت کی قید اس کام کو بالکل ناممکن بنا دیتی..... قرآن مجید کی روایت کے لئے الفاظ کی قید لازمی ہے۔ اگر یہی پابندی روایت حدیث سے متعلق بھی کر دی جاتی تو یہ ایک ناممکن ہدف ہوتا جو حکمت نبوی کے ایک بڑے ذخیرہ سے محروم کر دیتا۔ (ص 101، 100 مبادی تدبر حدیث)۔

امین احسن اصلاحی صاحب روایت بالمعنی کی ضرورت اور اس کے تحقیق کے قائل ہونے کے باوجود حدیث "الشیخ والشیخة اذا زنیا..... الخ کو حدیث ماننے پر بھی تیار نہیں ہو رہے اور یہ دلیل دے رہے ہیں کہ اس کی زبان بالکل عجمی فقہاء کی زبان ہے اور تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ روایت مؤطا امام مالکؒ کی ہے جس کی تعریف میں اصلاحی صاحب بھی رطب اللسان ہیں لیکن اس جیسی روایت کو دیکھ کر انہوں نے مؤطا امام مالکؒ کے حسن کو بھی اپنے اعتراض اور طعن وتشنیع سے بلادلیل داغدار کرنے کی یوں کوشش کی ہے۔

''یہاں اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ مؤطا میں چور دروازے سے آنے والی بعض روایتوں کی نوعیت بہرحال استثنائی ہے۔ اس لئے کہ اس کتاب کی روایت جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں متعدد واسطوں سے ہے تو اس میں کسی انمل بے جوڑ چیز کا گھسا دینا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ بہرحال صاحب ذوق اسے بڑی آسانی سے نشان زد کرلیتا ہے یہ کام چنداں مشکل نہیں ہے۔

رجم کے ''حد'' ہونے نہ ہونے سے متعلق اصلاحی صاحب نے جو اصول اختیار کئے تھے۔ ان کی غلطی کو ہم پیچھے تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں اور ہم نہیں سمجھتے ہیں کہ امین

احسن اصلاحی صاحب یا ان کے متعلقین میں سے کوئی شخص دیانتداری سے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد بھی اپنی رائے پر اڑا رہے۔ ہماری مذکور تفصیل کے بعد اس حدیث الشیخ والشیخة کے قرآن کے منافی ہونے کی تو کوئی بنیاد نہیں رہ جاتی، البتہ اس حدیث پر اب دو پہلوؤں سے کلام کی ضرورت رہ جاتی ہے۔ اولاً اس کی زبان کے اعتبار سے اور ثانیاً کیا یہ روایت چور دروازے سے تو موطا میں داخل نہیں کی گئی۔

یہ حدیث مؤطا امام مالک میں تفصیلاً یوں ہے۔

مالك عن يحيىٰ بن سعيد عن سعيد بن المسيب ان عمر بن الخطاب قال اياكم ان تهلكوا من آية الرجم ان يقول قائل انا لا نجد الرجم فى كتاب الله فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم و رجمنا والذى نفسى بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر بن الخطاب فى كتاب الله تعالى لكتبتها الشيخ والشيخة اذازنيا فار جموهما البتة فانا قد قرأنا ها قال يحيىٰ سمعت مالكا يقول قول الشيخ والشيخة يعنى الثيب والثيبة فارجموهما البتة۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا آیت رجم کے بارے میں ہلاکت سے بچو۔ ہلاکت یہ ہے کہ کوئی یوں کہنے لگے کہ ہم کتاب اللہ میں رجم کی حد کو نہیں پاتے۔ (یہ قول ہلاکت کا ہے) کیونکہ رسول ﷺ نے بھی رجم کیا اور ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر (اس آیت کے الفاظ منسوخ نہ ہوئے ہوتے اور اس وجہ سے) یہ ڈر نہ ہوتا کہ لوگ یوں کہنے لگیں کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا ہے تو میں اس آیت کو لکھ دیتا کہ ''شیخ اور شیخہ جب زنا کریں تو ان کو ضرور رجم کرو۔'' کیونکہ ہم نے (اس کے الفاظ کے منسوخ ہونے سے پہلے) اس آیت کی تلاوت کی ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ شیخ اور شیخہ سے مراد شادی شدہ مرد اور عورت ہیں۔

1- اس حدیث کی زبان کے اعتبار سے کلام

اس پوری حدیث میں سوائے **الشیخ والشیخة** کے الفاظ کے اور کوئی الفاظ ایسے

نہیں ہیں۔جن پر عجمی فقہاء کی زبان کا لیبل چسپاں ہو سکے۔ حالانکہ **الشیخ والشیخة** کے الفاظ بھی ایسے نہیں جو فصیح عربی میں نہ ملتے ہوں۔ **الشیخ** تو خیر ہے ہی معروف **الشیخة** کے بارے میں **لسان العرب** میں یوں ہے۔

الشیخ الذی استبانت فیه السن وظهر علیه الشیب (وہ شخص جس میں بڑھاپا ظاہر ہو گیا ہو)

والانثی شیخة قال عبید بن الابرص۔

کانها لقوة طلوب تیبس فی وکرها القلوب

باتت علی ارم عذوبا کانها شیخة رقوب

تو یہ فصیح عربی کے الفاظ ہیں جو کہ مجازاً شیب وشیبہ کے لئے استعمال ہوئے ہیں۔ ان الفاظ اور ان کے استعمال میں عجمی فقہاء کی عجمیت تو کہیں نظر نہیں آتی۔

اصل بات یہ ہے کہ امین احسن اصلاحی صاحب رجم کے حد ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ کیوں نہیں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ صاحب ذوق آدمی ہیں اور انہوں نے اپنے ذوق ہی کو اصل معیار و دلیل بنایا ہوا ہے۔ کوئی شخص کتنے ہی دلائل دے لیکن چونکہ ان کا ذوق ان کو قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا وہ بے وقعت ہیں اور انمل و بے جوڑ ہیں اسی کو انہوں نے اس طرح تعبیر کیا ہے۔

''.....اس میں کسی انمل بے جوڑ چیز کا گھسا دینا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ بہرحال صاحب ذوق اسے بڑی آسانی سے نشان زد کر لیتا ہے۔ یہ کام چنداں مشکل نہیں ہے۔''

2- کیا یہ حدیث مؤطا میں چور دروازے سے داخل کی گئی ہے؟

اصل بات وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کی ہے کہ امین احسن اصلاحی صاحب کا ذوق رجم کو حد ماننے پر تیار نہیں ہے۔ اب اگر کوئی ایسی دلیل سامنے آجائے جس سے رجم کے حد ہونے پر دلالت حاصل ہوتی ہو تو منطقی نتیجے کے طور پر اصلاحی صاحب کا

ذوق اس کو بھی رد کرتا ہے اور رد کرنے کی توجیہ کہیں اس طرح کی جاتی ہے کہ دلیل میں مذکور واقعہ کسی غنڈے بدمعاش کا ہے اور کہیں یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ یہ عجمی فقہاء کی سازش ہے اور انہوں نے اس کو روایت بنا کر مؤطا میں چور دروازے سے داخل کر دیا ہے۔

اس کے برعکس اگر رجم کے حد ہونے سے متعلق مؤطا امام مالک ہی کی دیگر احادیث و روایات کا مطالعہ کیا جائے تو رجم کے حد ہونے میں کسی قسم کے شک کے باقی رہنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ ملاحظہ فرمائیے:

مالك عن ابن شهاب عن عبید الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابی هریرة و زید بن خالد الجهنی انهما اخبراه ان رجلین اختصما الی رسول الله ﷺ فقال احدهما اقض بیننا بکتاب الله وقال الآخر وهو افقههما اجل یا رسول الله فاقض بیننا بکتاب الله واذن لی ان اتکلم قال تکلم فقال ان ابنی کان عسیفا علی هذا فزنی بامرأته فاخبرونی ان علی ابنی الرجم فافتدیت عنه بمائة شاة و بجاریة لی ثم انی سألت اهل العلم فاخبرونی ان علی ابنی جلد مائة و تغریب عام و اخبرونی انما الرجم علی امرأته فقال رسول الله ﷺ اما والذی نفسی بیده لأقضین بینکما بکتاب الله اما غنمك و جاریتك فرد علیك وجلد ابنه مائة و غربه عاما و امر انیس الاسلمی انی یاتی امرأة الآخر فان اعترفت فارجمها قال فاعترفت فرجمها۔

حضرت ابوہریرہ اور حضرت زید بن خالد جہنی نے خبر دی کہ دو شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس جھگڑا لے کر آئے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے موافق فیصلہ فرما دیجئے۔ دوسرا شخص جو کہ زیادہ سمجھ دار تھا، اس نے بھی کہا جی ہاں یا رسول اللہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ فرما دیجئے، اور مجھے بات بتانے کی اجازت عطا فرمائیے۔ آپ نے فرمایا کہ بتاؤ، کہا کہ میرا بیٹا اس کا اجیر تھا۔ میرے بیٹے نے اس کی بیوی سے زنا کیا۔ لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا ہے تو میں نے اس شخص کو سو بکریاں اور

اپنی ایک باندی فدیہ میں دی۔ پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور انہوں نے مجھے یہ بتایا کہ اس کی بیوی پر رجم کی حد ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ رہی تیری بکریاں اور تیری باندی تو وہ تو تجھے واپس ہیں اور اس کے بیٹے کو سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کیا اور انیس اسلمی کو حکم دیا کہ وہ دوسرے شخص کی بیوی کے پاس جائیں (اور اس سے پوچھیں) اگر وہ اعتراف زنا کرلے تو اس کو رجم کر دیں۔ اس عورت نے اعتراف کرلیا تو اس کو رجم کر دیا۔

مالك باسناده عن عمر ﷺ انه قال الرجم فی كتاب الله تعالیٰ حق علی من زنی من الرجال و النساء اذا احصن۔

عمر ﷺ نے فرمایا رجم اللہ تعالیٰ کی کتاب میں حق و ثابت ہے اس مرد و عورت پر جو حالت احصان میں زنا کرے۔

مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن عبدالله بن عباس قال سمعت عمر بن الخطاب يقول الرجم فی كتاب الله عزوجل حق علی من زنی من الرجال والنساء اذا احصن اذا قامت عليه البينة أو كان الحمل والاعتراف۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں نے عمر بن خطاب ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا اللہ عزوجل کی کتاب میں رجم ثابت ہے اس مرد و عورت پر جو حالت احصان میں زنا کرے جب کہ اس کے خلاف گواہ قائم ہو جائیں یا حمل ہو یا اعتراف ہو۔

مالك عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن ابی واقد الليثی ان عمر بن الخطاب اتاه رجل و هو بالشام فذكر له انه وجد مع امرأته رجلا فبعث

عمر بن الخطاب ابا واقد الليثی الی امرأته يسألها عن ذلك فاتاها وعندها نسوة حولها فذكر لها الذی قال زوجها لعمر بن الخطاب و اخبرها انها لاتوخذ بقوله وجعل يلقنها اشباه ذلك لتنزع فابت ان تنزع و تمت علی الاعتراف فامر بها عمر فرجمت۔

حضرت عمرؓ کے پاس جب کہ وہ شام میں تھے ایک شخص آیا اور ذکر کیا کہ اس نے اپنی بیوی کے پاس ایک اجنبی مرد کو پایا۔ حضرت عمرؓ نے ابو واقد لیثی کو اس کی بیوی کے پاس بھیجا کہ اس سے اس بارے میں پوچھیں۔ اس عورت کے پاس کچھ اور عورتیں بھی تھیں۔ ابو واقد نے اس الزام کے بارے میں سوال کیا جو اس کے شوہر نے لگایا تھا اور اس کو یہ بھی بتایا کہ محض شوہر کے قول پر اس کی گرفت نہیں کی جائے گی اور اسی طرح کی اور باتیں اس کو تلقین کرنے لگے تا کہ وہ اعتراف سے باز رہے، لیکن اس نے اعتراف ہی کرنے کو اختیار کیا تو حضرت عمرؓ نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیا اور اس کو رجم کر دیا گیا۔

مالك انه بلغه ان عثمان بن عفان اتی بامرأة قدولدت فی ستة اشهر فامربها ان ترجم فقال له علی بن ابی طالب ليس ذلك عليها ان الله تبارك و تعالیٰ يقول فی كتابه و حمله و فصاله ثلاثون شهرا و قال والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فالحمل يكون ستة اشهر فلارجم عليها فبعث عثمان فی اثرها فوجدها فرجمت۔

حضرت عثمانؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جس نے چھ مہینے میں بچہ جنا تھا۔ حضرت عثمان نے اس عورت کو رجم کئے جانے کا حکم دیا۔ حضرت علیؓ نے ان سے کہا کہ اس پر حد نہیں آتی کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے۔ وحمله و فصاله ثلاثون شهرا نیز فرماتے ہیں والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة لہٰذا حمل چھ ماہ کا ہوسکتا ہے اور اس پر رجم کی حد نہیں آتی۔ حضرت عثمانؓ نے اس عورت کے پیچھے آدمی

بھیجا، لیکن وہ رجم کی جا چکی تھی۔

ذرا اندازہ کیجئے کہ یہ احادیث و روایات اس کتاب کی ہیں جس کے بارے میں خود امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''یہ امام ابو عبداللہ مالک بن انس بن عامر رحمۃ اللہ علیہ (93ھ۔ 179ھ) کی تدوین ہے جو امام اہل مدینہ ہیں..... وہ جب اس عظیم خدمت سے فارغ ہوئے تو انہوں نے مدینہ منورہ کے ستر جید فقہاء کو یہ کتاب دکھائی۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ جیسے جلیل القدر امام حدیث و فقہ کا ارشاد ہے کہ آسمان کے نیچے کتاب اللہ کے بعد کوئی کتاب موطا امام مالک سے زیادہ صحیح نہیں ہے۔

حدیث کے باب میں ان کے قائم کردہ اصول جن کا التزام انہوں نے برابر کیا ہے۔ ہمارے نزدیک نہایت قابل اعتماد ہیں جس سے ان کی کتاب کا رنگ بالکل مختلف ہوگیا ہے۔ ان کی احتیاطوں کی شان کتاب کے مطالعہ کے دوران محسوس ہوتی ہے.....الخ'' (ص:148، مبادی تدبر حدیث)

دیکھئے امام مالک خود خالص عرب ہیں اور انہوں نے مدینہ منورہ کے ستر جید فقہاء سے کتاب کی تصدیق کروائی لیکن کسی کو بھی یہ بے جوڑ چیز نظر آئی اور نہ ہی کسی پر عجمی سازش آشکارا ہوئی۔ امام مالک نے شیخ اور شیخہ کے الفاظ کو نہ صرف نقل کیا بلکہ ان کا مطلب بتانے کا بھی اہتمام کیا پھر بھی ان کا ذہن اس حقیقت کی طرف نہ کیا گیا اور وہ حقیقت امین احسن اصلاحی کے انتظار میں تیرہ صدیوں تک پردہ خفاء ہی میں رہی۔

تنبیہ: یہاں ہمارا مقصود صرف اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ **الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة** والی حدیث قرآن اور سنت مشہورہ کے مخالف نہیں بلکہ عین موافق ہے اور بعینہ یہی الفاظ کسی وقت میں خود قرآن پاک میں نازل ہوئے ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ یہ الفاظ فصیح عربی کے مخالف نہیں ہیں اور پھر سوچنے کی بات ہے کہ یہ الفاظ منسوخ ہو چکے ہیں۔ روایت کرنے والوں

نے اس کو قرآن کے طور پر نہیں حدیث و روایت کے طور پر ذکر کیا ہے تو اگر ان کی روایت بالمعنی ہوئی ہو تو اس اعتبار سے بھی امین احسن اصلاحی صاحب کے اعتراض کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہ جاتی کیونکہ روایت بالمعنی میں عجمیت کی آمیزش کوئی تعجب کی بات نہیں۔

ابوحیان شرح تسہیل میں لکھتے ہیں:

انه وقع اللحن كثيرا فيما روى من الحديث لان كثيرا من الرواة كانوا غير عرب بالطبع ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو فوقع اللحن فى كلامهم وهم لايعلمون ذلك وقد وقع فى كلامهم و روايتهم غير الفصيح من لسان العرب و نعلم قطعا من غير شك ان رسول الله ﷺ كان افصح الناس فلم يكن ليتكلم الا بافصح اللغات و احسن التراكيب واشهرها و اجزلها۔

بہت سی حدیثوں میں لحن واقع ہوا ہے کیونکہ بہت سے راوی طبعًا غیر عربی تھے اور وہ عربی زبان سے علم نحو کے مطابق واقف نہ تھے۔ لہٰذا ان سے غیر شعوری میں ان کے کلام میں لحن واقع ہوا۔ اسی طرح ان کے کلام اور ان کی روایت میں عربی زبان کے غیر فصیح کلمات بھی واقع ہوئے جب کہ ہمیں قطعی طور پر بلا کسی شک کے یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں میں فصیح ترین تھے اور آپ فصیح ترین زبان بولتے تھے اور عمدہ ترین اور مشہور اور فصیح ترین تراکیب استعمال کرتے تھے۔

اصلاحی صاحب کی حدیث بیزاری

امین احسن اصلاحی صاحب یوں رقمطراز ہیں۔

''.....لیکن صدر اول میں روایت حدیث کی روز افزوں مقبولیت کی وجہ سے جب لوگوں نے بلا تحقیق حدیثیں بیان کرنا شروع کر دیا تو ضعف احادیث کے توغل نے بعض محتاط لوگوں کے اندر حدیث بیزاری کا رجحان پیدا کیا اور انہوں نے اس طریقے کی باتیں کہنا شروع کر دیں کہ بھئی دیکھو جو کچھ بیان کرنا

خدا کے واسطے قرآن ہی سے متعلق بیان کرنا۔ اس سلسلے میں روایات بہت ہیں ہم صرف ایک جامع روایت نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور حدیث وسنت کے بارے میں غیر متوازن خیالات کا آغاز کس طرح ہوا۔

عن الحسن ان عمران بن حصين كان جالسا ومعه اصحابه فقال رجل من القوم لاتحدثونا الا بالقرآن قال فقال له ادنه فدنا۔ فقال ارايت لو وكلت انت واصحابك الى القرآن اكنت تجد فيه صلاة الظهر اربعا وصلاة العصر اربعا والمغرب ثلاثا تقرأ فى اثنتين۔ ارأيت لو وكلت انت و اصحابك الى القرآن اكنت تجد الطواف بالبيت سبعا والطواف بالصفا والمروة ثم قال اى قوم خذوا عنا فانكم والله ان لم تفعلوا لتضلن۔

حسن سے روایت ہے کہ عمران بن حصین اپنے اصحاب کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ لوگوں میں سے ایک شخص نے کہا کہ یہاں کوئی شخص ہمارے سامنے جو کچھ بیان کرے بس قرآن سے بیان کرے۔ عمران بن حصین نے فرمایا ذرا ان کو میرے قریب کرو۔ وہ ان کے قریب آئے تو عمران نے ان سے فرمایا فرض کرو کہ تمہیں تنہا قرآن پر چھوڑ دیا جائے تو کیا تم اس میں پاسکتے ہو کہ ظہر چار رکعت، عصر چار رکعت اور مغرب تین رکعت ہے اور اس کی دو رکعتوں میں تمہیں قرأت کرنی ہے؟ اسی طرح کیا تم قرآن میں پاتے ہو کہ بیت اللہ کا طواف سات بار کرنا ہے اور صفا مروہ کا طواف ہے۔ اس کے بعد انہوں نے لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا، اے لوگو ہم سے سیکھو اگر ایسا نہ کیا تو گمراہ ہو جاؤ گے۔

حدیث بیزاری کا ردعمل دوسری طرف جو ایک گروہ پر قرآن بیزاری کی شکل میں ہوا اور اس کے اندر حدیث کے غلو نے یہ شکل اختیار کر لی کہ بعض لوگوں نے اعلانیہ اس کو قرآن پر ترجیح دینی شروع کر دی، چنانچہ مکحول کا ایک قول منقول ہے کہ

القرآن احوج الى السنة من السنة الى القرآن۔

سنت جتنی قرآن کی محتاج ہے اس سے زیادہ قرآن سنت کا محتاج ہے۔

اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک سنت قرآن کی اتنی محتاج نہیں جتنا قرآن سنت کا محتاج ہے۔ یہ صاف صاف ترجیح دینے کی بات ہے اور ظاہر ہے کہ مبالغہ آمیز ہے۔

یہ لے بڑھتے بڑھتے یہاں تک بڑھ گئی کہ ایک بزرگ یحییٰ بن کثیر کا قول نقل ہوا ہے کہ

السنة قاضية على الكتاب ليس الكتاب قاضيا على السنة

سنت حاکم ہے کتاب اللہ پر کتاب اللہ سنت پر حاکم نہیں ہے۔

گویا اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ العیاذ باللہ رسول اللہ تعالیٰ پر حاکم ہیں۔ اللہ تعالیٰ رسول کے اوپر حاکم نہیں۔ یہ بھی بات کے کہنے ہی کی غلطی ہے۔ غلو سے غلو پیدا ہوتا ہے۔ اور غلطی سے غلطی۔

ہم کہتے ہیں کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے یہاں بلاتحقیق کچھ باتیں کہی ہیں۔

1- ایک تو انہوں نے یہ کہا کہ ''توضعیف حدیث کے توغل نے بعض محتاط لوگوں کے اندر حدیث بیزاری کا رجحان پیدا کیا اور انہوں نے اس طریقے کی باتیں کہنا شروع کر دیں کہ بھئی دیکھو جو کچھ بیان کرنا خدا کے واسطے قرآن ہی سے متعلق بیان کرنا'' اور پھر حضرت عمران بن حصین ﷺ کا ایک واقعہ ذکر کیا ہے۔

حضرت عمران بن حصین ﷺ کی وفات 52 یا 53 ہجری کی ہے۔ ان کے زمانے میں خارجی فتنہ اپنے عروج پر تھا۔ جنہوں نے سنت وحدیث کا انکار کیا اور اس بنا پر نہیں کیا کہ ضعیف حدیث کے توغل کی وجہ سے احتیاط کی جائے بلکہ اپنے غلط و باطل عقیدے کی بناء پر کیا۔

تمام خارجی فرقے باہمی اختلافات کے باوجود اس پر متفق ہیں کہ اس فتنہ (یعنی دور صحابہ کی خانہ جنگی) سے پہلے کے تمام صحابہ ثقہ اور عدول ہیں۔ لیکن اس فتنہ کے بعد

وہ حضرت علی کو حضرت عثمان کو اصحاب جنگ جمل کو دونوں حکموں (یعنی ثالثوں) کو اور ان تمام صحابہ وتابعین کو جو تحکیم (ثالثی) سے متفق تھے اور دونوں حکموں کو یا ان میں سے کسی ایک کو حق پر سمجھتے تھے، سب کو کافر اور اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں۔

اسی بنیاد پر انہوں نے اس فتنہ کے بعد تمام احادیث کو رد کر دیا کیونکہ ان کے نزدیک وہ سب (یعنی مذکور حضرات) تحکیم (ثالثی) سے متفق تھے اور خارجی عقیدہ کے مطابق ائمہ جور (ظالم حکمرانوں) کی پیروی کر رہے تھے۔ اس لئے کافر اور اسلام سے خارج تھے۔ ان کی حدیثیں قبول نہیں کی جاسکتیں.....

اس طرح پورا کا پورا ذخیرہ سنت و حدیث خارجی مکتب فکر کے نزدیک مردود اور ناقابل اعتبار ہے نعوذ باللہ منہ (ص 293/292 اسلام میں سنت و حدیث کا مقام۔ مصطفیٰ حسنی سباعی رحمہ اللہ)

اس پس منظر میں دیکھئے تو حضرت عمران بن حصینؓ کی مجلس میں جس شخص نے یہ بات کہی کہ ہم سے صرف قرآن کی بات کیجئے وہ یا تو خارجی ہوگا یا خارجی پروپیگنڈہ سے متاثر ہوگا۔ ورنہ دین کے معاملے میں محتاط شخص یا بالفاظ دیگر حدیث کے معاملے میں محتاط شخص ایسا کون سا ہوسکتا ہے کہ حدیث جو کہ دین میں مستقل حجت و دلیل ہے اسی سے ہی اعراض کرے اور مطلقاً انکار کی روش اختیار کرے۔

خارجیوں کے بعد معتزلہ وجود میں آئے اور انہوں نے اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہہ کر اہل سنت سے علیحدہ عقائد ونظریات اختیار کئے۔ چونکہ سنت وحدیث ایسی چیز ہے جس کے ہوتے ہوئے اور اس کو علم سمجھتے ہوئے کوئی باطل عقیدہ ونظریہ پنپ نہیں سکتا لہٰذا کسی نہ کسی طریقے سے ان کا انکار کیا گیا یا ان کی حجیت میں شکوک وشبہات پیدا کے گئے۔ معتزلہ نے بھی یہی وطیرہ اختیار کیا اور پھر انہوں نے خبر واحد ہی کیا خبر متواتر کو بھی مشتبہ ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس کیلئے اپنی جانب میں دلائل عقلیہ کا سہارا لیا۔ خضری بک اپنی تاریخ تشریع اسلامی میں لکھتے ہیں:

''.....امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے اور ان اہل رائے کے مابین ایک مناظرہ میں

جو خبر الخاصہ (خبر واحد) کو نہیں مانتے اس امر کی تصریح کی ہے کہ یہ مذہب.....یعنی تمام احادیث کا انکار..... ان لوگوں کا ہے جو بصرہ کی طرف منسوب ہیں اور (ہمیں تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ) بصرہ اس زمانہ میں علمی اور کلامی یعنی عقلی تحریک کا مرکز تھا، بصرہ سے معتزلہ کے مذاہب پھوٹے ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ اعتزال اور مؤلفین ومصنفین بصرہ میں ہی ہوئے ہیں۔ یہی لوگ محدثین اور ائمہ حدیث کے ساتھ بحثیں اور مناظرے کرنے میں پیش پیش رہے ہیں۔

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں:

''تمام اہل اسلام نبی کریم ﷺ کی ہر حدیث کو جو ایک ثقہ راوی نے بیان کی ہو قبول کیا کرتے تھے۔ ہر فرقہ اپنے علم اور مسلک کی روشنی میں اس پر قائم تھا۔ اہل سنت بھی خوارج بھی شیعہ بھی اور قدریہ بھی یہاں تک کہ تاریخ کی ایک صدی بعد عقلیت پرست معتزلہ منظر عام پر آئے اور انہوں نے خبر واحد کے متعلق اس اجماع کی مخالفت کی خود ابن عبید (اپنے مخصوص نظریات کو اختیار کرنے سے پہلے) امام حسن بصری سے جو حدیث مروی ہوتی اس پر عمل کیا کرتا اور اسی پر فتوی دیا کرتا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے تاریخ اسلام سے ادنیٰ تعلق رکھنے والا شخص بھی ناواقف نہیں ہوسکتا۔

(بحوالہ ص: 401 اسلام میں سنت وحدیث کا مقام)

ابو الہذیل معتزلی کا نظریہ ہے کہ چار آدمیوں سے کم کی خبر سے تو کوئی بھی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ چار سے اوپر بیس تک کی خبر سے کبھی علم صحیح ہو جاتا ہے، کبھی نہیں۔ ہاں بیس آدمی کی خبر سے جب کہ ان میں ایک جنتی (معتزلی) بھی ہو علم صحیح (یقین) لامحالہ حاصل ہو جاتا ہے۔ (بحوالہ ص: 406 اسلام میں سنت وحدیث کا مقام)

غرض مسلمانوں کی تاریخ میں اہل سنت میں سے کوئی بھی گروہ ایسا نہیں گزرا جس نے احتیاط کی خاطر ہی سہی حدیث وسنت سے اعراض اور صرف قرآن کو کافی سمجھنے کی روش کو اختیار کیا ہو اور آخر ایسا ہو بھی کیسے سکتا تھا جب کہ خود نبی ﷺ سے یہ منقول ہوا ہے کہ:

عن ابی رافع قال قال رسول الله ﷺ لاالفین احد کم متکئا علی أریکته یاتیه الامر من أمری مما امرت أو نهیت عنه فیقول لاادری ما وجدنا فی کتاب الله اتبعناه (مشکوة)

ابو رافعؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میں ہرگز تم میں سے کسی کو نہ پاؤں کہ وہ اپنے تخت پر ٹیک لگائے ہوئے ہو اور اس کو میری کوئی بات پہنچے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا جس سے میں نے روکا ہو اور وہ کہے کہ میں (اسے) نہیں جانتا ہم تو بس اس کی پیروی کریں گے جو ہم کتاب اللہ میں پائیں گے۔ (یعنی چونکہ یہ بات کتاب اللہ میں نہیں ہے اس لئے ہم اس کو قبول نہیں کریں گے)۔

ہم نے جو تفصیل اوپر بیان کی ہے اس کی تائید حضرت عمران بن حصینؓ کے مذکورہ قصے کی مزید تفصیلات سے بھی ہوتی ہے۔ ہم اس پورے قصے کو عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ کی کتاب لمحات من تاریخ السنة وعلوم الحدیث سے نقل کرتے ہیں:

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ اپنی کتاب جامع بیان العلم و فضله میں نقل کرتے ہیں۔

عن الصحابی الجلیل عمران بن حصین ﷺ ان رجلا اتاه فسأله عن شی فحدثه فقال الرجل حدثوا عن کتاب الله ولا تحدثوا عن غیره۔ فقال عمران بن حصین ﷺ انك امرؤ احمق اتجد فی کتاب الله تعالیٰ صلاة الظهر اربعا لا یجهر فیها ثم عدد علیه الصلاة و الزکاة و نحو هذا ثم قال اتجد هذا فی کتاب الله مفسرا ان کتاب الله قد ابهم هذا و ان السنة تفسر ذلك۔

حضرت عمران بن حصین ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اور کوئی بات پوچھی۔ انہوں نے حدیث بیان کی۔ اس شخص نے کہا کہ کتاب اللہ سے بیان کیجئے غیر قرآن سے بیان نہ کیجئے۔ اس پر حضرت عمران بن حصین ﷺ نے فرمایا کہ تو احمق آدمی ہے کیا تو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں یہ بات پاتا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں

بلاجہر ہیں۔ پھر انہوں نے اس کے سامنے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کو شمار کیا اور فرمایا کیا تو یہ قرآن میں تفصیل کے ساتھ پاتا ہے۔ کتاب اللہ میں اس بارے میں ابہام ہے اور سنت اس کی تفسیر کرتی ہے۔

عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں اس قصے کے آخر میں یہ بھی نقل کیا کہ

ولم یکن الرجل الذی قال هذا صاحب بدعة ولکنه کانت منه۔

وہ شخص جس نے حضرت عمران بن حصین ﷺ سے وہ بات کہی بدعتی نہ تھا البتہ یہ بات بدعت کی کہی تھی۔

معلوم ہوا کہ اس قسم کی بدعت اس زمانے میں رائج تھی جو کہ تاریخ کی روشنی میں خارجیت کی تھی اور کچھ صحیح عقیدہ کے لوگ بھی ان کے بہکائے سے متاثر ہو جاتے تھے۔

اس سے زیادہ تفصیل خطیب بغدادی نے اپنی کتاب **الکفایه فی علم الروایة** میں نقل کی ہے:

ان عمران بن حصین ﷺ کان جالسا ومعه اصحابه فقال رجل من القوم لا تحدثونا الابالقرآن فقال له ادنه۔ ای اقرب۔ فدنا فقال ارأیت لوو کلت انت و اصحابك الی القرآن أکنت تجد فیه صلاة الظهر اربعا والمغرب ثلاثا تقرأفی اثنتین۔ أرأیت لو وکلت انت و اصحابك الی القرآن اکنت تجد الطواف بالبیت سبعا والطواف بالصفا والمروة ۔ ثم قال ای قوم ای یا قوم خذواعنا فانکم والله ان لاتفعلوا التضلن۔

حضرت عمران بن حصین ﷺ بیٹھے تھے اور ان کے ساتھ ان کے اصحاب تھے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ ہم سے صرف قرآن بیان کیجئے۔ تو آپ نے اس سے فرمایا میرے قریب ہو جا۔ وہ قریب ہو گیا تو فرمایا، یہ تو بتا کہ اگر تجھ کو اور تیرے ساتھیوں کو قرآن کے حوالے کر دیا جائے تو کیا تو اس میں یہ پائیگا کہ ظہر کی نماز کی چار رکعتیں ہیں اور مغرب کی تین رکعتیں ہیں جن میں سے دو میں تو قراءت کرتا ہے۔ یہ تو بتا کہ اگر تو اور تیرے ساتھی قرآن کے حوالے کر دیئے

جائیں تو کیا تو یہ پائے گا کہ بیت اللہ کے طواف اور صفا و مروہ کے طواف سات ہیں۔ پھر فرمایا اے لوگو ہم سے سیکھو۔ اللہ کی قسم اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تم ضرور گمراہ ہو جاؤ گے۔

پھر خطیب بغدادی نے ایک اور طریق سے یہی روایت یوں نقل کی:

ان رجلا قال لعمران بن حصين ما هذه الاحاديث التى تحدثوناها و تركتم القرآن۔ قال عمران أرأيت لو ابيت انت و اصحابك الا القرآن اين كنت تعلم ان صلاة الظهر عدتها كذا وكذا وصلاة العصر عدتها كذا وحين و قتها۔ كذا و صلاة المغرب۔ كذا والموقف بعرفة و رمى الجمار كذا،واليد من اين يقطع؟ امن هنا ام من ههنا؟ ووضع يده على مفصل الكف و وضع عند المرفق ووضع يده عند المنكب۔ اتبعوا حديثنا ماحدثنا كم والا والله ضللتم۔

ایک شخص نے عمران بن حصینؓ سے کہا کہ یہ کیا احادیث ہیں جو آپ ہم سے بیان کرتے ہیں اور آپ نے قرآن کو ترک کر دیا۔ عمرانؓ نے فرمایا بتا کہ اگر تو اور تیرے ساتھی قرآن کے علاوہ (حدیث) کو نہ لیں تو تجھے کہاں سے پتہ چلے گا کہ ظہر کی اتنی اتنی رکعتیں ہیں؟ اور عصر کی اتنی رکعتیں ہیں؟ اور اس کا وقت یہ ہے اور مغرب کی نماز اتنی ہے؟ اور عرفہ کا موقف اور رمی جمار ایسا ہے؟ اور یہ کہ ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا یہاں سے یا وہاں سے؟ اور انہوں نے اپنا ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ پر اور کہنی کے جوڑ اور مونڈھے پر رکھا۔ اور فرمایا جو حدیث ہم تم سے بیان کریں تم اس کی پیروی کرو، ورنہ اللہ کی قسم تم گمراہ ہو جاؤ گے۔

حافظ سیوطیؒ نے مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة میں ذکر کیا کہ بیہقیؒ نے اپنی کتاب المدخل الى دلائل النبوة میں حبیب بن ابی فضالۃ مالکی کے واسطے سے نقل کیا کہ عمران بن حصینؓ نے شفاعت کا ذکر کیا تو ایک شخص نے کہا۔

يا ابا نجيد انكم تحدثوننا باحاديث لم نجد لها اصلا فى القرآن فغضب عمران وقال للرجل قرأت القرآن قال نعم قال فهل وجدت فيه صلاة العشاء

اربعا و وجدت المغرب ثلاثا والغداة ركعتين والظهر اربعا والعصر اربعا قال لا قال فعمن اخذتم ذلك ألستم عنا اخذ تموه واخذناه عن رسول الله ﷺ وجدتم فيه من كل اربعين شاة شاة وفى كل كذا بعير كذا و فى كل كذا درهما كذا، قال لا قال فعمن اخذتم ذلك، الستم عنا اخذتموه واخذنا عن النبى ﷺ و جدتم فى القرآن و ليطوفوا بالبيت العتيق أوجدتم فيه فطوفوا سبعاواركعوا خلف المقام؟

اے ابو نجید آپ ہم سے ایسی حدیثیں بیان کرتے ہیں جن کی اصل ہم قرآن میں نہیں پاتے عمرانؓ غصہ ہوئے اور اس شخص سے کہا کیا تو نے قرآن پڑھا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ پوچھا کیا تو نے اس میں یہ بات پائی کہ عشاء کی نماز کی چار رکعتیں ہیں؟ اور کیا تو نے یہ پایا کہ مغرب کی تین رکعتیں ہیں؟ اور فجر کی دو رکعتیں اور ظہر کی چار اور عصر کی چار رکعتیں ہیں؟ جواب دیا کہ نہیں فرمایا کہ یہ تم نے کس سے حاصل کیا۔ کیا ہم سے حاصل نہیں کیا اور ہم نے اس کو رسول اللہ ﷺ سے نہیں لیا۔ کیا تم نے اس میں پایا کہ ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے اور ہر اتنے اونٹوں میں اتنے اونٹ ہیں اور ہر اتنے درہم میں اتنے درہم ہیں۔ کہا کہ نہیں۔ فرمایا کہ یہ تم نے کس سے حاصل کیا تم نے اس کو ہم سے حاصل نہیں کیا اور ہم نے اس کو نبی ﷺ سے حاصل کیا۔ تم نے قرآن میں یہ پایا **وليطوفوا بالبيت العتيق** کیا تم نے اس میں یہ بھی پایا کہ سات چکر لگاؤ اور مقام ابراہیم کے پیچھے نماز پڑھو۔

اوجدتم فى القرآن لاجلب ولا جنب ولاشغار فى الاسلام؟ أما سمعتم الله قال فى كتابه وماآتكم الرسول فخذوه وما نها كم عنه فانتهوا قال عمران فقد اخذنا عن رسول الله ﷺ اشياء ليس لكم بها علم۔

کیا تم نے قرآن میں **لَاجَلَبَ وَلَاجَنَبَ** کا اور **لَاشِغَارَ فِی الْاِسْلَام** کا حکم بھی پایا۔ کیا تم نے کتاب اللہ میں اللہ کا یہ قول نہیں سنا **مَاآتٰكُمُ الرَّسُوْلُ**

فَخَذُوْهُ وَمَا نَهَا كُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا عمرانؓ نے کہا کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے وہ باتیں سیکھی ہیں جن کا تمہیں علم نہیں ہے۔

علاوہ ازیں بیہقی نے المدخل الی السنن میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں حسن بصری رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ:

بینما عمران بن حصین یحدث عن سنة نبینا محمد ﷺ اذ قال له رجل یا ابانجید حدثنا بالقرآن فقال له عمران انت و اصحابك تقرأون القرآن؟ اکنت محدثی عن الصلاة ومافیها وحدودها؟ اکنت محدثی عن الزکاة فی الذهب والابل والبقر واصناف المال؟ ولکنی قد شهدت و غبت انت۔

اس دوران کہ عمران بن حصینؓ بیٹھے محمد ﷺ کی سنت بیان کر رہے تھے کہ ایک شخص نے ان سے کہا ابو نجید آپ ہمیں قرآن بیان کیجئے۔ آپ نے فرمایا تو اور تیرے ساتھی قرآن پڑھتے ہیں؟ کیا تو (قرآن سے) مجھے نماز اور نماز کے مافیہا اور اس کے حدود بتا سکتا ہے۔ کیا تو مجھے سونے، اونٹ، گائے اور اموال کی دیگر اصناف میں زکوٰۃ کی تفصیل (قرآن سے) بیان کرسکتا ہے لیکن میں (رسول اللہ ﷺ کے پاس) موجود تھا اور تو غائب تھا۔

ثم قال: فرض علینا رسول الله ﷺ فی الزکاة کذا وکذا، فقال الرجل احییتنی احیاك الله۔

پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم پر زکوۃ اتنی اتنی فرض کی۔ اس شخص نے کہا آپ نے مجھے (حقیقت کی طرف متوجہ کر کے گویا) زندہ کر دیا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بھی زندہ رکھے۔

قال الحسن: فما مات ذلك الرجل حتی صارمن فقهاء المسلمین۔

حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ بعد میں وہ شخص مسلمانوں کے فقہا میں سے ہوا، پھر اس کی وفات ہوئی۔

خطیب بغدادی نے اپنی کتاب **"الفقیه والمتفقه"** میں یہ روایت ذکر کی ہے جس

میں تصریح ہے کہ حسن بصریؒ خود اس موقع پر موجود تھے۔

بینما نحن عند عمران بن حصین قال له رجل..... الخ

بیہقی ہی ایوب سختیانی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ:

اذا حدثت الرجل بسنة فقال دعنا من هذا وانبئنا عن القرآن و فی روایة اجبنا عن القرآن فاعلم انه ضال۔

جب تم کسی شخص کو کوئی حدیث بتاؤ اور وہ کہے کہ یہ چھوڑو اور ہمیں قرآن سے خبر دو یا قرآن سے جواب دو تو جان لو کہ وہ شخص گمراہ ہے۔

اسی طرح بیہقی ذکر کرتے ہیں کہ ایوب سختیانیؒ نے نقل کیا ہے:

قال رجل عند مطرف بن عبدالله بن الشخیر..... احد کبار التابعین الأجلة: لا تحدثونا الا بما فی القرآن فقال مطرف انا والله ما نرید بالقرآن بدلا ولکن نرید من هو اعلم بالقرآن منا۔

ایک شخص نے مطرف بن عبداللہ بن شخیرؒ سے (جو کہ جلیل القدر کبار تابعین میں سے تھے) کہا کہ آپ ہمیں صرف قرآن میں سے بیان کیجئے۔ انہوں نے جواب میں فرمایا (حدیثوں سے) ہماری غرض قرآن کا متبادل حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض ایسی ذات سے قرآن اور اس کے اجمال کی تفصیل کو سمجھنا ہے) جو ہم سے زیادہ قرآن کی عالم ہے۔ (یعنی نبی اکرم ﷺ)۔

حضرت عمران بن حصینؓ مطرف بن عبداللہ بن شخیر اور ایوب سختیانیؒ کے جوابات پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ سائل یا معترض حدیث وسنت کی حجیت پر معترض ہوا تھا۔ اگر یہ اعتراض ہوتا کہ صحیح وضعیف حدیثوں میں امتیاز مشکل ہوگیا ہے تو یہ حضرات اس کے مطابق جواب دیتے۔

حاصل یہ ہے کہ امین احسن اصلاحی صاحب نے حدیث بیزاری کی جو وجہ بیان کی ہے وہ حقائق کے خلاف ہے۔ آخر یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ حدیث بیان کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور کبار تابعین کا دور ہے۔ معروف علمی حلقے موجود تھے۔ محتاط لوگ ان ہی میں

جا کر حدیثیں سنتے اور سیکھتے تھے۔ یہ سلسلہ صحابہ سے لے کر آج کے دور تک چلا آیا ہے اور ان ہی علمائے حق نے وضع حدیث کا مقابلہ اس کی ابتداء کے وقت ہی سے کیا اور یہ وہ بات ہے جو کہ کسی بھی سنت اور علوم حدیث کی تاریخ سے واقف شخص پر مخفی نہیں ہے۔

(2) امین احسن اصلاحی صاحب نے جو قرآن بیزاری کی بات کی ہے وہ بھی غلط ہے اور حقیقت حال کے مخالف ہے اس ضمن میں جو اقوال اصلاحی صاحب نے نقل کئے ہیں ہم یہ نہیں کہتے کہ اصلاحی صاحب نے نقل میں غلطی کی ہے بلکہ انہوں نے اصل غلطی ان کا مطلب سمجھنے اور سمجھانے میں کی ہے۔

''یحییٰ بن ابی کثیر رحمہ اللہ کے اس قول **السنة قاضية على الكتاب** کا یہ ترجمہ کرنا کہ سنت حاکم ہے کتاب اللہ پر اصلاحی صاحب کی اپنی اختراع ہے۔ کیونکہ علیٰ کے صلہ کے ساتھ قضاء کا مطلب یا تو موت ہوتا ہے یا کسی کے خلاف فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔

فوكزه موسى فقضى عليه

(موسیٰ علیہ السلام) نے اس کو مکا مارا اور اس کو قتل کر دیا۔

ونادَوا يامالك لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ

''اور وہ پکاریں گے کہ اے مالک (جہنم کے داروغہ) چاہئے کہ آپ کا رب ہمیں موت دے دے''۔

اور دونوں آیتوں میں قضاء موت کے معنی میں ہے

اور ظاہر ہے کہ یحییٰ بن ابی کثیرؒ جیسے حضرات کا ان دونوں میں سے کوئی بھی معنی مراد لینا نہیں ہوسکتا۔ موت کا معنیٰ مراد نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے کسی کے خلاف فیصلہ کرنا اگر مراد لیا جائے تو مذکورہ قول کا ترجمہ یوں بنے گا کہ سنت کتاب اللہ کے خلاف فیصلہ کر سکتی ہے اور کتاب اللہ سنت کے خلاف فیصلہ نہیں دے سکتی اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ کسی بھی اہل حق کا یہ نظریہ نہیں رہا ہے۔

اس عبارت کا صحیح ترجمہ وہ ہے جو علامہ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب **"جامع بيان العلم و فضله"** میں ذکر کیا ہے۔

قال الاوزاعي: الكتاب احوج الى السنة من السنة الى الكتاب۔

امام اوزاعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جتنی سنت کتاب اللہ کی محتاج ہے اس سے زیادہ کتاب اللہ سنت کی محتاج ہے۔

قال ابو عمر: يريد انها تقضى عليه وتبين المراد منه۔

ابوعمر ابن عبدالبر رحمہ اللہ کہتے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے کہ سنت کتاب پر قاضی ہے یعنی وہ کتاب اللہ کی مراد کو بیان کرتی ہے۔

اسی طرح امام اوزاعی رحمہ اللہ سے بھی یہی قول منقول ہے۔

قال الاوزاعي: وذلك ان السنة جاء ت قاضية على الكتاب اى مفسرة مبينة له۔ ولم يجئى الكتاب قاضيا على السنة۔(ص 19 لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث)

''اوزاعی رحمہ اللہ نے کہا: سنت کتاب اللہ پر قاضی یعنی اس کی تفسیر اور بیان کرنے والی ہے۔ کتاب اللہ سنت کی مفسر اور مبین کے طور پر نہیں۔

پھر اگر یحییٰ بن ابی کثیر اور اوزاعی رحمہما اللہ کی یہی مراد نہ ہوتی جو ہم نے ابن عبدالبر سے نقل کی ہے اور اس کا وہی معنی ہوتا تو خطیب بغدادی بھی اس کو نقل کر کے خاموشی سے نہ گزر جاتے اور احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی صرف یہ نہ کہتے کہ **ما اجسر على هذا ان اقوله ولكن السنة تفسر الكتاب و تعرف الكتاب و تبينه** (میں یہ کہنے کی جسارت نہیں کرتا، البتہ یہ کہتا ہوں کہ سنت کتاب اللہ کی تفسیر، تعریف اور تبین کرتی ہے) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر مذکورہ بالا قول کے معنی و مراد سے تو موافقت کی البتہ تعبیر سے اختلاف کیا جس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ ان الفاظ سے بعض سننے والوں کو وہ وہم ہوسکتا ہے جو امین احسن اصلاحی صاحب کو ہوا ہے۔

(3) تعجب کی بات ہے کہ ''قرآن اور حدیث و سنت کے بارے میں غیر متوازن خیالات کا آغاز کس طرح ہوا'' کے عنوان کے تحت امین احسن اصلاحی صاحب نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس میں سنت و حدیث کے درمیان اس فرق کو بالکل نظر

انداز کر گئے ہیں جو انہوں نے اس سے پہلے بڑا زور دے کر بیان کیا ہے اور پہلا پورا باب حدیث اور سنت میں فرق کے عنوان ہی سے بیان کیا ہے۔ اس بات کو پیش نظر رکھ کر کہ اصلاحی صاحب کے نزدیک سنت کا تعلق صرف عملی زندگی سے ہوتا ہے اور اس کا ثبوت بھی فقط تواتر عملی سے ہوتا ہے ان کی یہ عبارت ملاحظہ فرمائیے:

''یعنی ایک چیز کی مارکیٹ میں مانگ بڑھی تو رطب و یابس ہر چیز آنے لگی۔ لوگوں نے اس کے خلاف بیزاری کا اظہار کیا تو اس کے جواب میں ردعمل کے طور پر اس کی حمایت کا غلو پیدا ہوا یہاں تک کہ یہ دونوں چیزیں یعنی قرآن اور حدیث وسنت ایک دوسرے کی حریف ایک دوسرے کے مقابل میں لا کر رکھ دی گئیں۔''

ہم کہتے ہیں رطب و یابس سے تو ظاہر ہے سنت مراد نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کے لئے تو اصلاحی صاحب کے بقول تواتر عملی شرط ہے اور اس شرط کے ہوتے ہوئے رطب و یابس کا تحقق محال ہے۔ اس لئے اس سے مراد حدیث ہی ہوسکتی ہے تو اصلاحی صاحب کی بات یوں ہوئی کہ حدیث کی مارکیٹ میں مانگ بڑھی تو رطب و یابس ہر قسم کی حدیثیں آنے لگیں۔ لوگوں نے حدیث کے خلاف بیزاری کا جو اظہار کیا تو اس کے جواب میں ردعمل کے طور پر اس کی (یعنی حدیث کی) حمایت کا غلو پیدا ہوا۔

اس حد تک بات واضح ہے لیکن اس کے لئے چونکہ جو اقوال اصلاحی صاحب نے بطور دلیل وشہادت کے پیش کئے ہیں ان میں حدیث کا نہیں سنت کا لفظ ہے اس لئے بڑی چابک دستی سے سنت کے ساتھ حدیث کا لفظ بھی بڑھایا دیا اور کہا کہ ''یہاں تک کہ یہ دونوں چیزیں یعنی قرآن اور حدیث وسنت ایک دوسرے کی حریف ایک دوسرے کے مقابل میں لا کر رکھ دی گئیں۔ پچھلے جملوں میں جیسا کہ ہم نے تنبیہ کی بات چل رہی تھی حدیث کی۔ اس جملہ میں سنت کا لفظ عطف تفسیری کر کے داخل کر دیا۔ مزید بریں اصلاحی صاحب کے لفظ ''دونوں چیزیں'' غور فرمائیے اور پھر خود ان ہی کی کی ہوئی تفسیر

دیکھئے، ''یعنی قرآن اور حدیث وسنت'' جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز قرآن ہے اور دوسری چیز حدیث وسنت ہے۔ اس طرح پہلے باب کے بالکل برعکس یہاں اصلاحی صاحب نے حدیث وسنت کو مترادف بنا دیا اور یہ کوئی اسی ایک جگہ نہیں بلکہ اور کئی مقامات پر بھی وہ اسی قسم کا ارتکاب کرتے ہیں جو کہ ان تضاد کی واضح و بین مثال ہے۔

ممکن ہے کہ اصلاحی صاحب کا کوئی شاگرد یہ کہے کہ خود اصلاحی صاحب کا یہ خیال نہیں ہے بلکہ انہوں نے یحییٰ بن ابی کثیر اور مکحول جیسے حضرات کے غلو فی الحدیث کی بناء پر ترادف کا ذکر کیا ہے کہ وہ حضرات سنت و حدیث کے مابین فرق کرتے نظر نہیں آتے۔ جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اول تو یہ دونوں حضرات اتنے چھوٹے نہیں ہیں کہ صحیح بات کو نہ سمجھتے ہوں۔ اصلاحی صاحب نے اگر ان کی بات کو سمجھنے میں خطا کی ہے تو یہ اصلاحی صاحب کی کم فہمی ہے۔ ان حضرات کے علو فہم پر اس سے کوئی دھبہ نہیں لگتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے بھی تو یہاں سنت کا لفظ ہی استعمال کیا ہے کہ یوں کہا **السنة تفسر الكتاب و تعرف الكتاب و تبينه** تو حدیث کہنے کے موقع پر سنت کا لفظ استعمال کر کے گویا امین اصلاحی صاحب کے نزدیک احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے بھی خطا کی ہے۔ حالانکہ انہی کے بارے میں اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ امت مسلمہ میں ہمیشہ ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جنہوں نے غالی فتنہ پردازوں کے مقابل امت کی ہمیشہ صحیح راستے کی طرف رہنمائی کی ہے، چنانچہ اس مرحلے میں بھی جب یہ فتنہ اٹھا تو سب سے زیادہ خوبی کے ساتھ جس شخص نے اپنا فرض ادا کیا وہ حدیث کے سب سے بڑے راز دان اور سب سے بڑے خادم حضرت امام احمد بن حنبل رحمتہ اللہ علیہ ہیں۔ (ص:39)

اصلاحی صاحب کی حدیث دشمنی کی تائید

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''اس صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات ذرا بھی تعجب انگیز معلوم

نہیں ہوتی کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چند ہزار حدیثیں پائیں ہیں جن سے ان کے مجموعے تیار ہوئے ہیں۔'' (ص: 137، مبادی تدبر حدیث)

''صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے متعلق یہ بات مشہور عوام وخواص ہے کہ ان دونوں کتابوں میں جو چند ہزار حدیثیں لی گئی ہیں وہ لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چھانٹ کر لی گئی ہیں۔ ذرا اندازہ کیجئے ان عظیم خادمان حدیث کی اس محنت شاقہ کا جو رطب ویا بس روایات کے انبار میں سے ان چند ہزار جواہر ریزوں کو چھانٹنے میں ان کو برداشت کرنی پڑی ہوگی..... الخ'' (152 مبادی تدبر حدیث)۔

امین احسن اصلاحی صاحب کی ان عبارات سے پڑھنے والے کو جو تاثر ملتا ہے وہ یہ ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے زمانے میں جھوٹی اور نا قابل اعتبار حدیثوں کی اتنی کثرت ہو چکی تھی کہ لاکھوں کی تعداد میں تھیں اور ان دونوں حضرات کو بہت ہی زیادہ محنت شاقہ کے بعد صرف یہ چند ہزار حدیثیں ملیں جو انہوں نے اپنی کتابوں میں درج کیں۔ اصلاحی صاحب تاریخ کو مسخ کرنے اور حدیث پر سے لوگوں کا اعتماد مجروح کرنے کی جو چاہیں کوشش کرلیں، لیکن یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ان سے پہلے بھی بہت سے لوگوں نے ایسی کوششیں کیں اور وہ چند افراد کو تو گمراہ کرنے میں کامیاب ہوگئے ہوں، لیکن تاریخی حقائق کو بدلنے پر قادر نہیں ہوسکے۔ تاریخی حقائق تو یہ ہیں۔

1- **ذکر النووی ایضا قول البخاری فیما نقل عنه احفظ مائة الف حدیث صحیح ومائتی الف حدیث غیر صحیح (ص 93 توجیه النظر)**

نوویؒ نے بھی بخاری کا یہ نقل کیا ہوا قول ذکر کیا کہ مجھے ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح حدیثیں یاد ہیں۔

2- **قول البخاری فیما نقله الحازمی والاسماعیلی "وما ترکت من الصحاح اکثر" ۔ (ص 92 توجیه النظر)**

حازمی اور اسماعیلی نے بخاری کا یہ قول نقل کیا کہ جو صحیح حدیثیں میں نے (اپنی کتاب میں) ذکر نہیں کیں وہ (ذکر کی ہوئی سے) زیادہ ہیں۔

3- **روی عن البخاری انه قال: ما ادخلت فی کتابی الجامع الاماصح و ترکت جملة من الصحاح خشیة ان یطول الکتاب (ص 91 توجیه النظر)**

امام بخاری رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ''میں نے اپنی کتاب جامع میں صرف صحیح حدیث درج کی ہیں اور میں نے صحیح حدیثوں کا ایک بڑا مجموعہ اس خوف سے درج نہیں کیا کہ کتاب بہت طویل ہو جائے گی۔

4- **روی عن مسلم انه لما عوتب علی مافعل من جمع الاحادیث الصحاح فی کتاب وقیل له ان هذا یطرق لاهل البدع علینا فیجدون السبیل بان یقولوا اذا احتج علیهم بحدیث لیس هذا فی الصحیح قال انما اخرجت هذا الکتاب وقلت هو صحاح و لم اقل ان مالم اخرجه من الحدیث فی هذا الکتاب فهو ضعیف۔**

امام مسلم کے اس فعل پر کہ ایک کتاب میں صحیح احادیث جمع کیں جب عتاب کیا گیا اور کہا گیا کہ اس سے تو اہل بدعت کو یہ طریقہ ہاتھ آجائے گا کہ جب ان کے خلاف کسی حدیث سے استدلال کیا جائے گا تو کہیں گے یہ (کتاب) صحیح میں نہیں ہے۔ تو مسلم رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ میں نے اس کتاب میں حدیثیں نقل کیں اور کہا کہ یہ حدیثیں صحیح ہیں اور یہ نہیں کہا کہ جو حدیث میں نے اس کتاب میں نقل نہیں کی وہ صحیح نہیں ہے۔

5- **قال (مسلم فی صحیحه) لیس کل شئ عندی صحیح و ضعته ههنا انما وضعته ههنا ما اجمعوا علیه۔ (ص: 44/2 فتح الملم)**

امام مسلم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا کہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ حدیث جو میرے نزدیک صحیح ہے اس کو میں نے اس کتاب میں درج کیا ہے۔ یہاں تو میں نے صرف وہ حدیثیں جمع کی ہیں جن پر (میرے اساتذہ کا) اتفاق ہوا۔

6- نقل عن الامام احمد انه قال صح من الحدیث سبعمائة الف و کسر وھذا الفتی یعنی ابا زرعة قد حفظ سبعمائة الف۔

امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صحیح حدیثیں سات لاکھ سے زائد ہیں اس جوان یعنی ابوزرعہ کو سات لاکھ حدیثیں حفظ ہیں۔

مذکورہ بالا حوالجات سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ نے ایسے نہیں کیا جیسا کہ امین احسن اصلاحی صاحب تاثر دینا چاہتے ہیں۔ بلکہ ان کا یہ انتخاب صحیح احادیث کے مجموعہ میں سے تھا۔

باقی صحیح احادیث کہاں ہیں؟

اس کے جواب میں مختلف نکات ہیں۔

(1) ان کثیرا من المتقدمین کانوا یطلقون اسم الحدیث علی ما یشمل آثار الصحابة والتابعین وتابعیھم وفتاوا ھم۔

بہت سے متقدمین صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے آثار اور فتاویٰ پر اسم حدیث کا اطلاق کرتے تھے۔

(2) و یعدون الحدیث المروی باسنادین حدیثین وحینئذٍ یسھل الخطب وکم من حدیث ورد من مائة طریق فاکثر وھذا حدیث انما الاعمال بالنیات نقل مع مافیه عن الحافظ ابی اسماعیل الانصاری الھروی انه کتب من جھة سبعمائة من اصحاب روایة یحیی بن سعید الانصاری۔

اور وہ حدیث جو دو سندوں سے مروی ہو اس کو دو حدیثیں شمار کرتے تھے۔ اس وقت معاملہ آسان ہو جاتا ہے، کیونکہ کتنی ہی حدیثیں ہیں جو سو یا اس سے بھی زائد طرق سے مروی ہیں، اور حدیث انما الاعمال بالنیات کے بارے میں حافظ ابو اسماعیل انصاری ہروی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن سعید انصاری سے سات سو نقل کرنے والوں سے لکھی۔

وقال الاسماعیلی عقب قول البخاری "لم اخرج فی ھذا الکتاب الاصحیحا وما ترکت من الصحیح اکثر انه لو اخرج کل حدیث صحیح عنده لجمع فی الباب الواحد حدیث جماعة من الصحابة و لذکر طرق کل واحد منھم اذا صحت فیصیر کتابا کبیرا جدا۔

امام بخاری کا یہ قول کہ میں نے اس کتاب میں صرف صحیح حدیث درج کی اور جو صحیح حدیثیں میں نے ذکر نہیں کیں وہ زیادہ ہیں اس کے بارے میں اسماعیلی کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے نزدیک ہر صحیح حدیث کو ذکر کرتے تو ایک باب میں بہت سے صحابہ کی حدیث اور ان میں سے ہر ایک کے طرق ذکر کرتے تو اس طرح تو یہ کتاب بہت ہی بڑی بن جاتی۔

ومما یرفع استغرابك لما نقل عن ابی زرعة من انه کان یحفظ مائة و اربعین الف حدیث فی التفسیر ان النعیم فی قوله تعالیٰ و لتسألن یومئذٍ عن النعیم قد ذکر المفسرون فیه عشرة اقوال کل قول منھا یسمی حدیث فی عرف من جعله بالمعنی الاعم و ان الماعون فی قوله تعالیٰ و یمنعون الماعون قد ذکروا فیه ستة اقوال کل قول منھا ماعدا السادس یعد حدیثا کذلك۔

ابو زرعہ کے بارے میں جو یہ منقول ہے کہ ان کو تفسیر میں ایک لاکھ چالیس ہزار حدیثیں یاد تھیں تو تعجب کو دور کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ ارشاد الٰہی **ولتسالن یومئذ عن النعیم** میں نعیم کے بارے میں مفسرین نے دس قول نقل کئے ہیں اور ان لوگوں کے عرف میں جو حدیث کا معنی اعم لیتے ہیں ہر قول حدیث کہلاتا ہے، اسی طرح ارشاد الٰہی **ویمنعون الماعون** میں ماعون کے بارے میں چھ قول ذکر کئے ہیں۔ جن میں سے سوائے چھٹے کے ہر قول اسی طریقے پر حدیث کہلاتا ہے۔

جب یہ بات واضح ہو چکی تو اب جاننا چاہئے کہ امام بخاری کا جو یہ قول ہے کہ مجھے دو لاکھ غیر صحیح حدیثیں یاد ہیں تو غیر صحیح سے مراد جھوٹی یا ناقابل اعتبار نہیں ہیں بلکہ

اس سے فقط یہ مراد ہے کہ ان میں صحیح کی شرائط نہیں پائی جاتیں۔

علامہ نووی رحمہ اللہ اپنی تقریب میں لکھتے ہیں۔

واذا قیل صحیح فهذا معناه (ای اتصل سنده مع الاوصاف المذکورة) لانه مقطوع به و اذا قیل غیر صحیح فمعناه لم یصح اسناده (علی الشرط المذکور)

جب کہا جاتا ہے ''صحیح'' تو اس کا مطلب ہے کہ جس کی سند متصل ہو اور صحیح کی دیگر شرائط بھی اس میں موجود ہوں اور جب کہا جاتا ہے ''غیر صحیح'' تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرط مذکور کے مطابق اس کی سند صحیح نہیں ہے۔ (پھر خواہ وہ حسن ہی ہو)۔

اب ان تمام حقیقتوں کو نظر انداز کر کے رطب و یابس روایتوں کا انبار کہنا امین احسن اصلاحی صاحب کی بہت بڑی ناانصافی ہے۔

مبتدعین کے بارے میں ائمہ حدیث کی روش پر طعنہ زنی

امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں۔

''یہاں ہمیں یہ بات نہایت افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے کہ ہمارے محدثین نے جس طرح صالحین کی روایات ترغیب و ترہیب کے مقابل میں کمزور موقف اختیار کیا اسی طرح ان مبتدعین کے مقابل میں اتنا منفعلانہ اور ضعیف رویہ اختیار کیا کہ ان کے فتنہ کو روکنا تو درکنار اگر ہم یہ کہیں تو شاید بے جا نہ ہوگا کہ ان کے رویہ سے اس فتنہ کو شہ ملی۔

امام مالکؒ نے بے شک ان کے مقابل میں مضبوط موقف اختیار کیا۔ ان کے نزدیک اس طرح کے ضالین و مضلین سے روایت لینا بالکل ناجائز ہے وہ تو اس معاملے میں اس قدر متشدد ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت بالمعنیٰ تک کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک روایت باللفظ ہی ہوسکتی ہے۔ ان کے دو ٹوک اور محکم موقف کا اندازہ ان کے اس ارشاد سے لگایا جاسکتا ہے جو ہم اوپر

نقل کر چکے ہیں کہ ''میں ان ستونوں..... مسجد نبوی کے ستونوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے..... کے پاس ستر آدمیوں سے ملا ہوں جو نبی ﷺ سے منسوب کر کے روایت کرتے تھے، لیکن میں نے ان میں سے کسی سے روایت نہیں لی، اگرچہ ان میں ایسے لوگ تھے کہ اگر وہ بیت المال کے امین بنائے جاتے تو وہ اس کے اہل ثابت ہوتے، لیکن وہ روایت حدیث کے اہل نہ تھے۔ ان کا اصول اور عمل تو یہی ہے۔ اب اگر ان کے ہاں اس کے خلاف کوئی روایت آ جاتی ہے تو اس کو یوں سمجھ لیجئے کہ جب وبائے عام ہو تو محتاط آدمی بھی اس سے کچھ نہ کچھ زخم اٹھا ہی لیتا ہے۔

جہاں تک دوسرے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ وغیرہ کا تعلق ہے تو ان کا مسلک نہایت ضعیف ہے۔ ان تمام لوگوں نے مختلف تاویلوں سے ان مبتدعین کی روایتوں کو قبول کر لیا، بعض لوگوں نے کہا کہ جو گمراہی تاویل کے راستے سے پیدا ہوتی ہے جب اس کے حامل کو ہم کافر نہیں کہتے تو اس کی روایت کو بھی رد نہیں کرنا چاہئے، ان کے نزدیک ایک مأوّل صریح کفر کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ان کا موقف نہایت بودا ہے، اس لئے کہ کفر کا اظہار تو بالعموم تاویل ہی کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ صریح کفر کا اظہار تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ شیعہ خوارج، مرجئہ، قدریہ ایسے جتنے بھی گروہ ہیں تو وہ اپنی تاویل کو دین سمجھتے ہیں اور اسے دین سمجھ کر ہی اپناتے اور اختیار کرتے ہیں۔ آج بھی دیکھئے جتنی گمراہیاں دین میں پیدا کی جا رہی ہیں وہ صریح کفر کے راستے سے نہیں بلکہ تاویل کے راستے سے آ رہی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان ائمہ کی یہ رعایت معصومانہ ہے، اس لئے کہ اس کے مضمرات کو پوری طرح سے نہیں پرکھا گیا ہے۔

بعض حضرات داعی اور غیر داعی مبتدع میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو اپنی بدعت کا داعی ہو اس کی روایت نہیں لی جائے گی، لیکن جو داعی نہ ہو

اس کی روایت لینے میں کوئی قباحت نہیں۔یعنی ایک راوی خواہ کٹر سے کٹر خارجی ہو یا کٹر سے کٹر شیعہ ہوتو اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ وہ اپنے مسلک کا کھلم کھلا داعی نہ ہو،لیکن سوچنے کی بات ہے کہ کیا یہ معقول رائے ہے جب ایک چیز اس کا جزو ایمان و دین ہے تو لامحالہ جب وہ بات کرے گا تو وہی بات کرے گا جو اس نے اپنے مسلک کے ائمہ سے سنی ہوگی اور نقل کرے گا تو انہی کی بات نقل کرے گا۔اس لئے ان لوگوں کی یہ رائے بھی ہمارے نزدیک کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔

اسی طریقہ سے ایک گروہ یہ تخصیص کرتا ہے کہ خاص نوعیت کے مبتدعین سے تو بیشک روایت نہیں لی جائے گی، البتہ ان کے ماسوا جو ہیں ان سے روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون یہ امتیاز کرتا چلے گا کہ گمراہی کا درجہ کیا ہے؟ کس کے پاس یہ پیمانہ ہے کہ اس سے یہ ناپ کر فیصلہ کرلیا جائے کہ یہ راوی اس درجے کا گمراہ ہے یا نہیں۔ جو بھی کہنا ہے بالکلیہ ہی کہنا چاہئے، چنانچہ یہ حضرات روافض کے ایک مخصوص گروہ کے سوا باقی تمام مبتدعین سے روایت لینا جائز سمجھتے ہیں۔

یہ منفعلانہ ذہنیت آہستہ آہستہ لوگوں پر اس طرح غالب آگئی کہ ائمہ فن تک نے مبتدعین سے روایت لینے کو مجبوری بنالیا جس کے نتیجے میں ان کے مرتب کردہ نسخوں میں بکثرت روایات اہل بدعت سے آگئیں اور اس وقت ان کی تحقیق نہایت دقت طلب ہو چکی ہے۔ الکفایۃ فی علم الروایۃ میں علی بن المدینی کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ:

لو ترکت اھل البصرۃ لحال القدر ولو ترکت اھل الکوفۃ لذلك الرای یعنی التشیع خربت الکتب۔

اگر میں اہل بصرہ کو مسئلہ قدر کی بناء پر اور اہل کوفہ کو تشیع کی بناء پر چھوڑ دوں تو حدیث کی کتابیں ویران ہوکر رہ جائیں۔'' (مبادی مدبر حدیث، ص،

139/40)

امین احسن اصلاحی صاحب کا یہ سارا کلام ائمہ مجتہدین کی تغلیط بلکہ کسی قدر توہین سے بھی بھرا ہوا ہے۔کوئی **متبحر فی العلم** ہوتو اس کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ دلائل کی قوت کی بناء پر کسی ایک قول کو ترجیح دے لیکن امین احسن اصلاحی جن کے تبحر علمی کی حقیقت گزشتہ اوراق میں آشکارا ہو چکی ہے اگر واقعی دلائل سے قطع نظر کر کے ائمہ مجتہدین خصوصاً امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ (جو کہ خیر القرون میں سے ہیں اور سنت وحدیث کے مسلمہ امام ہیں) کی ایسی تغلیط کریں اور مندرجہ ذیل Remarks دیں تو ان کی اپنی حرماں نصیبی پر سوائے افسوس کے اور کیا کیا جائے۔ ذرا Remarks تو ملاحظہ ہوں۔

الف: ''جب وبائے عام ہوتو محتاط آدمی بھی اس سے کچھ نہ کچھ زخم اٹھا ہی لیتا ہے۔''

ب: ''ان تمام لوگوں نے مختلف تاویلوں سے ان مبتدعین کی روایت کو قبول کرلیا۔''

ج: ''ان کا موقف نہایت بودا ہے۔''

د: ''ہمارے نزدیک ان ائمہ کی یہ رعایت نہایت معصومانہ ہے اس لئے کہ اس کے مضمرات کو پوری طرح سے نہیں پرکھا گیا ہے۔''

عقل اس کو تسلیم نہیں کرتی کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ وغیرہما جیسے حضرات مجتہدین جن کی فقاہت اور جن کا فہم قرآن وسنت اور جن کی اصول دین میں کمال معرفت ہر دور میں مسلم رہی ہے وہ ایسے بھولے بھالے اور معصوم ہوں کہ انہوں نے اپنے بھولپنے اور معصوم پنے میں ایسے اصول وضوابط کو اختیار کیا جن کے نتائج ومضمرات کو انہوں نے پوری طرح پرکھا ہی نہیں یا وہ ایسے کمزور کردار کے لوگ تھے کہ وبائے عام سے متاثر ہو کر کچھ زخم کھا بیٹھے اور غلط روش کو تاویلیں کر کے صحیح بنانے کے درپے ہوئے۔ خیر القرون کا دور ہو، چوٹی کے مجتہدین ہوں اور گمراہی سے متاثر ہوکر انتہائی بودا موقف اختیار کریں۔ یہ بات عقل ہی کے خلاف ہے اور قائل کی بے عقلی پر دلیل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ بدعت کے لفظ کا استعمال عام ہے۔سنت کے خلاف طریقے کو

بدعت کہتے ہیں۔ بدعت کسی ایک عمل اور کسی ایک عقیدے میں بھی ہوسکتی ہے اور بہت سے عقائد و اعمال پر محیط فکر پر بھی بدعت کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ بدعت کو اختیار کرنے والے کو اہل سنت کے مقابلہ میں مبتدع کہا جاتا ہے۔

کسی جزوی عقیدے میں اہل سنت کے خلاف روش اور طرز اختیار کرنے والے کو بھی مبتدع کہا جاتا ہے اگر چہ اس کا باقی نظام فکر اہل سنت کے عین مطابق ہو۔ مثلاً ایک شخص تمام صحابہ ﷺ کو برحق مانتا ہے۔ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر ﷺ کی تمام صحابہ پر فضیلت کا قائل ہے۔ لیکن ایک جزوی عقیدے میں اہل سنت کے خلاف روش اختیار کرتے ہوئے حضرت علی ﷺ کو حضرت عثمان ﷺ پر فضیلت دیتا ہے۔ اس ایک جزوی عقیدے کے علاوہ اس کے تمام عقائد و اعمال اہل سنت کے عین مطابق ہیں اور یہ جزوی عقیدہ ایسا بھی نہیں کہ جو اس کو جھوٹ بولنے پر ابھارتا ہو یا اس کی وجہ سے کفر لازم آتا ہو۔ ایسے شخص سے اگر دین کی کوئی بات ملتی ہو اور اس بات کا اس کے جزوی عقیدے سے کچھ تعلق نہ ہو اور خود اس شخص کے لئے بھی وہ بات اتنی ہی اہمیت کی حامل ہو جتنی کہ اہل سنت کے لئے تو آخر اس شخص سے وہ بات اخذ کرنے سے کون سی عقلی و شرعی دلیل مانع ہے جب کہ وہ شخص پرہیز گار ہو جھوٹ اور دیگر برائیوں سے اجتناب کرتا ہو اور اچھے حافظہ کا مالک ہو۔

اس کے برعکس اگر کوئی باطل نظام فکر کو اختیار کرتا ہو مثلاً موجودہ دور کا شیعہ ہو جس کو رافضی کہا جاتا ہے یہ چونکہ صحابہ ﷺ پر سب وشتم کا قائل ہے اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو غاصب قرار دیتا ہے اس کی روایت کو بہر حال نہیں لیا جاتا۔

علامہ ذہبی رحمہ اللہ اپنی کتاب میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

البدعة على ضربين فبدعة صغرى كغلو التشيع أو التشيع بلاغلو ولا تحرق فهذا كثير فى التابعين و تابعيهم مع الدين والورع والصدق فلو رد حديث هولاء لذهبت جملة من الآثار النبوية وهذه مفسدة بينة۔

بدعت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بدعت صغریٰ جیسے تشیع غلو کے ساتھ ہو یا بغیر غلو کے۔ یہ تابعین اور تبع تابعین میں ان کی دینداری پرہیز گاری اور صدق کے ساتھ ساتھ کثرت سے تھی۔ اگر ان کی احادیث رد کر دی جائیں تو احادیث نبوی کا ایک بڑا مجموعہ ضائع ہو جائے جو کہ خود کھلا مفسدہ ہے۔

ثم بدعة كبرى كالر فض الكامل والغلوفيه والحط على ابى بكر و عمر رضى الله عنهما والدعاء الى ذلك فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة و ايضا فما استحضر الآن فى هذا الضرب رجلا صادقا ولا مامونا بل الكذب شعارهم والتقية والنفاق دثارهم فكيف يقبل نقل من هذا حاله؟ حاشا و كلا۔

دوسری بدعت کبری ہے جیسے رفض کامل اور اس میں غلو اور شیخین کے درجے کو گرانا اور اس عقیدے کی طرف دعوت دینا، اس قسم کی بدعت والوں کو حجت نہیں بنایا جاتا۔ نیز اس قسم میں اب کوئی ایسا شخص بھی نہیں ملتا جو سچا ہو اور جھوٹ سے اس پر امن ہو، بلکہ جھوٹ تو اب ان کا شعار اور نفاق ان کا اوڑھنا بچھونا ہے۔ تو جس کا ایسا حال ہو اس کی نقل کردہ بات کو کیونکر قبول کیا جاسکتا ہے۔

فالشيعى الغالى فى زمان السلف فى عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممن حارب عليا ﷺ و تعرض لسبهم۔

اسلاف کے زمانے اور ان کے عرف میں غالی شیعہ وہ شخص ہوتا تھا جو حضرت عثمان ﷺ کی شان میں اور حضرات زبیر، طلحہ، معاویہ ﷺ اور دیگر ایسے حضرات جو حضرت علی ﷺ کے مقابلے میں صف آراء ہوئے ان کی شان میں نازیبا کلام کرتا تھا۔

والغالى فى زماننا وعرفنا هو الذى يكفر هولاء السادة ويتبرأ من الشيخين ايضا فهذا ضال مفتر۔

ہمارے زمانے اور ہمارے عرف میں غالی شیعہ وہ شخص ہوتا ہے جو ان

حضرات صحابہ کی تکفیر کرے اور شیخین پر تبرا بھی کرے۔ اور یہ شخص گمراہ اور مفتری ہے۔

قال ابن حجر رحمه الله فی التهذیب۔

التشیع فی عرف المتقدمین هو اعتقاد تفضیل علیٍّ علی عثمان و ان علیا کان مصیبا فی حروبه و ان مخالفه مخطی مع تقدیم الشیخین و تفضیلهما، وربما اعتقد بعضهم ان علیا افضل الخلق بعد رسول الله صل الله علیه وسلم و اذا کان یعتقد ذلك ورعا دینا صادقا مجتهدا فلا ترد روایته بهذا لا سیما ان کان غیر داعیة۔

متقدمین کے عرف میں تشیع سے مراد یہ اعتقاد تھا کہ علی ؓ کو عثمان ؓ پر فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ حضرت علی لڑائیوں میں حق پر تھے اور ان کے مخالف خطا پر تھے۔ اس کے باوجود شیخین کی تقدیم اور تفضیل کا اعتقاد قائم تھا اور بعض لوگوں کا یہ بھی عقیدہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد مخلوق میں سب سے افضل علی ؓ ہیں۔ جب اس طرح کے اعتقاد ایسے شخص کے ہوں جو پرہیز گار دیندار، سچا اور علم میں محنت کرنے والا ہو تو اس اعتقاد کی بناء پر اس کی روایت رد نہیں کی جائے گی، خصوصاً جب کہ وہ اس اعتقاد کا داعی بھی نہ ہو۔

واما التشیع فی عرف المتاخرین فهو رفض المحض (ای السب و الشتم) فلا تقبل روایة الرافضی الغالی ولا کرامة۔

رہا متاخرین کا عرف تو اس میں تشیع سے مراد رفض محض یعنی سب وشتم ہے لہٰذا غالی رافضی کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ (حاشیہ برقواعد فی علوم الحدیث ص139)

ایک اور بدعتی فرقہ مرجئہ کا ہوا ہے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ ایمان فقط اقرار و اعتقاد کا نام ہے اس کے ہوتے ہوئے بدعملی کچھ مضر نہیں۔ یہ فرقہ واقعی گمراہ ہے، لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ مرجئہ ان لوگوں کو بھی کہا گیا ہے جو حضرت عثمان ؓ کی

شہادت کے بعد آپس میں لڑنے والے مسلمانوں کی کسی جماعت کی درستگی وصواب کا قول نہیں کرتے بلکہ اس بارے میں خاموشی کو اختیار کرتے ہیں اور معاملہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے ہیں۔ اہل سنت کا اس بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی ؓ حق پر تھے اور ان کے مقابلہ پر آنے والے خطا پر تھے۔ یعنی ان کی خطا اجتہادی تھی۔ اب اگرچہ ان حضرات کی روش اہل سنت سے ہٹ کر ہے، لیکن اس کی بناء احتیاط پر ہے کہ دونوں جانب صحابہ ہیں لہٰذا ہمیں سکوت اختیار کرنا چاہئے۔ ان کو بھی مبتدع کہا جائے گا، لیکن کسی عقلی ونقلی دلیل سے آپ ان کی روایت کو رد نہیں کر سکتے۔

اسی طرح بعض محدثین ایسے شخص کو بھی مرجئہ میں سے کہہ دیا کرتے تھے جو اس بات کا قائل ہو کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔ یعنی یہ شخص عمل کے ایمان کی حقیقت میں داخل نہ ہونے کا قائل ہے۔ محدثین کا ایسے شخص کے ساتھ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، بلکہ محض نزاع لفظی (یعنی لفظی جھگڑا) ہے اور ایسا شخص بھی جب کہ روایت حدیث کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قبول کرنے سے کوئی دلیل بھی مانع نہیں ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

فالارجاء بمعنی التاخیر وهو عندهم علی قسمین۔

ارجاء جو کہ تاخیر کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

منهم من ارادبه تاخیر القول فی الحکم فی تصویب احدی الطائفتین اللتین تقاتلوا بعد عثمان۔

بعض نے تو اس سے مراد لیا ان دو فریقوں میں سے کسی ایک کی تصویب کا حکم لگانے سے تاخیر کرنا جنہوں نے حضرت عثمان کے بعد باہم قتال کیا۔

ومنهم من اراد تاخیر القول فی الحکم علی من اتی الکبائر وترك

الفرائض بالنار لان الایمان عندهم الاقرار والاعتقاد ولایضر العمل مع ذلك"۔

بعض نے اس سے یہ مراد لیا کہ جس شخص نے کبائر اور ترک فرائض کا ارتکاب کیا ہو اس سے جہنم میں داخلہ کے حکم کے قول سے تاخیر کرنا کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک ایمان فقط اقرار واعتقاد کا نام ہے اور اس کے ہوتے ہوئے (برا) عمل ضرر نہیں کرتا۔

قلت: ولایخفی ان الارجاء بالمعنی الاول لیس من الضلالة فی شئی بل هو، واللّٰه الورع والاحتیاط والسکوت عما جری فی الصحابة وشجر بینهم أولی۔ فلیس کل من اطلق علیه الارجاء متهما فی دینه و خارجا عن السنة بل لابد من الفحص عن حاله فان کان لارجائه امر الصحابة الذین تقاتلوا فیما بینهم الی الله وتوقفه عن تصویب احدی الطائفتین فهو من اهل السنة ومن حزب الورعین حتما۔

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ارجاء بمعنی اول میں کسی بھی قسم کی گمراہی نہیں ہے بلکہ وہ تو حقیقت میں احتیاط اور پرہیز ہے اور مشاجرات صحابہ کے بارے میں سکوت اولی ہے۔ لہٰذا ہر وہ شخص جس پر ارجاء کا لفظ بولا گیا ہے، وہ سنت سے خارج اور دین میں متہم نہیں ہے بلکہ اس کی حالت کی تفتیش ضروری ہے۔ اگر اس کی وجہ باہم قتال کرنے والے صحابہ کے معاملہ کو اللہ کی طرف تاخیر کرنا ہے اور کسی ایک جماعت کی تصویب کرنے سے توقف کرنا ہے تو وہ قطعی طور پر اہل سنت اور محتاط لوگوں کی جماعت میں سے ہے۔

ومن اطلق علیه ذلك لقوله بعدم اضرار المعاصی فهو الذی یتهم فی دینه۔

اور جس شخص پر اس کا اطلاق اس بناء پر ہوا کہ وہ معاصی کے نقصان دہ نہ ہونے کا قائل ہو تو یہی وہ شخص ہے جو اپنے دین میں متہم ہے۔

قال الآمدی: ان المعتزلة کانوا فی الصدر الاول یسمون من خالفهم فی القدر مرجئا اولانه لما قال الایمان لایزید ولا ینقص ظن به الارجاء بتاخیر

العمل من الایمان۔

آمدی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صدر اول میں معتزلہ اپنے مخالفین کو مرجئ کہتے تھے جب کوئی شخص کہتا ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے تو اس کے بارے میں ارجاء یعنی ایمان سے عمل کی تاخیر کا گمان کیا جاتا تھا۔

قلت و اطلاق الارجاء من المحدثین علی من لایقول بزیادة الایمان و نقصانه ولا بدخول العمل فی حقیقته کثیر وهو لیس بطعن فی الحقیقة علی ما لایخفی علی مهرة الشریعة فان النزاع فی ذلك لفظی۔

(قواعد فی علوم الحدیث: ص 141 تا ص 143)

محدثین کا ایسے شخص پر جو ایمان کے بڑھنے اور کم ہونے کا اور عمل کے ایمان کی حقیقت میں داخل ہونے کا قول نہ کرتا ہو ارجاء کا اطلاق کثیر ہے، حالانکہ جیسا کہ شریعت کے ماہرین پر مخفی نہیں ہے یہ حقیقت میں کوئی طعن نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں یہ نزاع لفظی ہے۔

ہماری ان گزارشات سے یہ واضح ہوگیا کہ جن راویوں پر مبتدع ہونے کا الزام ہے ان میں سے عام طور سے تو وہ ہیں جن کی بدعت ایسی نہیں کہ عقل یا شرع کی رو سے ان کی روایت قبول کئے جانے سے مانع ہو۔

اور جو بعض روایتیں بڑی بدعات والوں سے لی گئی ہیں تو اس کی حقیقت کو ایک مثال سے سمجھئے۔ ہمارے دور میں جماعت اسلامی ایک جماعت ہے جس کے افراد نے مودودی صاحب کے افکار ونظریات کو اختیار کیا ہے اور مودودی صاحب اپنی تفسیر بالرائے اور انبیاء علیہم السلام اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں اپنے طرز فکر کے اعتبار سے اہل سنت کے مخالف اور مبتدع ہیں، لیکن یہ سب جانتے ہیں کہ وہ نماز روزے کے مسائل میں اہل سنت کے موافق ہیں اور ان کے نزدیک ان مسائل و احکامات کی ان کے نزدیک وہی اہمیت ہے جو اہل سنت کے نزدیک ہے۔ اب اس جماعت کا کوئی شخص جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتا، گناہوں

سے بچتا ہے اور اچھے حافظہ کا مالک ہے۔ یہ شخص جب کسی معتبر عالم سے سنا ہوا نماز روزہ سے متعلق کوئی مسئلہ بیان کرے تو کیا یہ بات معقول ہوگی کہ ہم اس شخص کی روایت کو محض اس وجہ سے رد کر دیں کہ وہ مودودی صاحب کے سے افکار کا حامل ہے۔ کوئی اگر احتیاط کو اختیار کرے اور جماعت اسلامی کے اس شخص کی روایت کو قبول نہ کرے تو احتیاط بھی ایک وجہ بن سکتی ہے لیکن جو لوگ اس شخص کی روایت کو قبول کرتے ہوں ان کا طرز عمل بھی عقل اور شرع کے عین مطابق ہے۔ علاوہ ازیں اس طرز عمل میں دوسرے پہلو سے احتیاط ہے اور وہ اس طرح کہ ہوسکتا ہے کہ اس مسئلہ کو جاننے کا اس وقت اور اس مقام میں صرف وہی ایک ذریعہ ہو یا اور ذرائع بھی ہوں تو اس کی روایت سے تائید تو حاصل ہوگی۔ رہا یہ خیال کہ مبتدع سے روایت لینے میں اس کی بدعت اور اس کے فتنہ کی ترویج و اعانت ہے تو یہ کوئی ضروری نہیں کیونکہ اس راوی کے بدعتی عقیدہ کو بھی جب بیان کر دیا گیا تو گویا وضاحت کر دی گئی کہ اس کے عقیدہ اور بدعت سے اجتناب ضروری ہے۔ ایسے ہی ان مبتدعین کا معاملہ سمجھیں جن سے ائمہ مجتہدین حدیث لینے کو جائز کہتے ہیں۔

ہماری اس وضاحت سے وہ تمام غلط فہمیاں اور بدگمانیاں ختم ہو جاتی ہیں جن کو امین احسن اصلاحی صاحب پیدا کر کے لوگوں کو حدیث اور ائمہ حدیث سے بدظن کرنا چاہتے ہیں اور ثابت ہوا کہ ائمہ مجتہدین اپنے زمانے کے حالات اور افکار سے بخوبی واقف تھے اور صحابہ کرام اور کبار تابعین کی صحبت میں رہنے کی بناء پر ان کو دین کی حفاظت کی ہم سے زیادہ فکر تھی اور حفاظت کے شرعی طریقوں سے بھی وہ ہم سے زیادہ باخبر تھے۔

تیسرا باب

اصلاحی صاحب کے اصول تفسیر

2- امین احسن اصلاحی صاحب کا طریق تفسیر

امین احسن اصلاحی صاحب سلف کا طریقہ تفسیر ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''انہی وجوہ سے سلف کا طریقہ تفسیر یہ رہا ہے کہ پہلے وہ قرآن کو خود قرآن کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کرتے، اس کے بعد اگر کوئی مشکل باقی رہ جاتی تو اس کا حل رسول اللہ ﷺ کے اقوال و افعال میں تلاش کرتے۔ اس کے بعد بھی اگر معاملہ کا کوئی گوشہ محتاج توضیح رہ جاتا تو اس کے لئے صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار و اقوال سے مدد لیتے۔ کیونکہ قرآن مجید جن لوگوں کے حالات و واقعات پر اترا اور جن کو اس نے سب سے پہلے مخاطب کیا وہ قرآن مجید کے اسرار و حکم اور اس کے رموز و حقائق کو جس خوبی کے ساتھ سمجھ سکتے تھے اس خوبی کے ساتھ دوسرے لوگ جن کو وہ حالت میسر نہیں ہیں کسی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ علامہ سیوطیؒ اتقان میں تفسیر کا طریقہ یہ بتاتے ہیں:

"قال العلماء من اراد تفسير الكتاب العزيز طلبه اولا من القرآن فما اجمل منه فی مكان فقد فسر فی موضع آخر وما اختصر فی مكان فقد بسط فی موضع آخر منه۔ وقد الف ابن الجوزی كتابا فيما اجمل فی القرآن و فسر فی موضع آخر منه وقد اشرت الی امثلة منه فی نوع المجمل فان اعياه ذلك طلبه من السنة فانها شارحة للقرآن و موضحة له وقد قال الشافعی رحمه الله كلما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن۔ قال الله تعالیٰ انا انزلنا اليك الكتب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله فی آيات اخر و قال ﷺ ألا انی أُوتيت القرآن و مثله

معه یعنی السنة فان لم یجده من السنة ترجع الی اقوال الصحابة فانهم ادریٰ بذلك لِمَا شاهدوه من القرائن والاحوال عند نزوله ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحیح والعمل الصالح۔

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن مجید کی تفسیر کرنا چاہے وہ پہلے قرآن مجید سے تفسیر کرے اس میں جو چیز ایک جگہ مجمل ہے دوسری جگہ اس کی تفسیر کر دی گئی ہے اور جو بات ایک جگہ مختصر ہے دوسرے مقام پر بالکل مفصل ہے۔ ابن جوزی نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں قرآن کی ان تمام آیات سے تعرض کیا ہے جو ایک جگہ مجمل اور دوسری جگہ مفصل ہیں اور میں نے خود مجمل کے بیان میں اس کی بعض مثالوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر کہیں اس میں کامیابی نہ ہو (یعنی قرآن کی تفسیر خود قرآن سے نہ ہو سکے) تو سنت میں اس کی تفسیر تلاش کرے کیونکہ سنت قرآن کی شارح اور مفسر ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے تمام فیصلے قرآن مجید سے مستنبط ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، بیشک ہم نے اتاری تیری طرف کتاب سچی تا کہ تو فیصلہ کرے لوگوں میں انصاف کے ساتھ اس سے جو سمجھائے تجھے اللہ نے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا مجھے قرآن دیا گیا اور اس کی مثل بھی اس کے ساتھ یعنی سنت پس اگر سنت میں بھی نہ پائے تو صحابہؓ کے اقوال کی طرف متوجہ ہو کیونکہ وہ اس کے سب سے بڑھ کر جاننے والے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے نزول قرآن کے وقت تمام قرائن و حالات کا خود مشاہدہ کیا ہے۔ نیز فہم کامل اور علم صحیح و عمل صالح سے بھی آراستہ تھے۔

تفسیر کا یہ طریقہ بالکل فطری ہے اصلی چیز خود قرآن مجید کے الفاظ اور اس کی اپنی توضیحات ہیں۔ اس کے بعد آنحضرت ﷺ کی سنت ہے اور تیسرا درجہ اقوال صحابہ کا ہے۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ جو لوگ آنحضرت ﷺ کی تشریحات اور

صحابہ کے اقوال کی روشنی میں قرآن مجید کو سمجھنا چاہتے ہیں اس میں تفسیر کے لئے اصل الاصول خود قرآن مجید کے الفاظ اور اس کی توضیحات ہی کو قرار دیا گیا ہے کہ القرآن **یفسر بعضه بعضا** ہاں اگر کوئی بات ایسی ہے جو خود قرآن مجید سے صاف نہیں ہو رہی تو اس کے لئے آدمی کہاں جائے۔ ایک آزاد خیال سے آزاد خیال آدمی بھی اس سوال کا جواب یہی دے گا کہ ایسی مشکلات میں بہترین رہنمائی سنت رسول اور اقوال صحابہ کی رہنمائی ہی سے ہوسکتی ہے۔ لیکن اس رہنمائی کی صورت کیا ہوگی؟ یہ ہوگی کہ ایک آیت پر اس کے الفاظ کی روشنی میں پوری طرح غور کیا..... قرآن مجید میں جو آیات اس کی مماثل ہیں ان کی روشنی میں بھی اس کو اچھی طرح دیکھ لیا۔ سیاق و سباق اور عمود و نظم کے پہلو سے بھی اس پر نگاہ ڈال لی، لیکن ان تمام باتوں کے بعد بھی پوری تشفی نہیں ہوتی۔ الفاظ کچھ چاہتے ہیں، لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں۔ اب ہم احادیث اور اقوال صحابہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور کوئی ایسی بات پا لیتے ہیں جس سے اس آیت کا تمام عالم روشن ہو جاتا ہے، الفاظ کو اس کے بعد کسی بات کا انتظار نہیں رہ جاتا، نظم اور سیاق کلام سب کا حق ادا ہو جاتا ہے تو اس بات کو اگر وہ صحیح طریقہ سے منقول ہوگی قبول کرلیں گے۔ (مبادی تدبر قرآن: ص 145 تا ص 147)

اصلاحی صاحب نے سلف کے طریقہ تفسیر کو اتقان کے حوالہ سے ذکر کیا اور اس کو فطری قرار دیا اور اپنی طویل عبارت سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ وہ بھی اسی طریقہ پر کاربند ہیں؟ لیکن ہمیں اسلاف کے طریقہ تفسیر اور اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر میں کچھ فرق نظر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسلاف تو حدیث کو اس کے مرتبہ میں قرآن کا شارح اور موضح سمجھتے تھے اور جہاں قرآن کی تفسیر قرآن سے نہ ہوسکتی ہو وہاں حدیث کو ہی مفسر قرار دیتے تھے۔ اس کے برخلاف اصلاحی صاحب حدیث کو قرآن کا شارح و مفسر نہیں مانتے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جہاں قرآن کی قرآن سے تفسیر کرنے میں کامیابی نہ ہو وہاں ہم قرآن کی تفسیر کرنے میں حدیث سے مدد تو لیں گے، لیکن حدیث کو تفسیر و

شارح کے طور پر نہیں لیں گے اور یہ مدد بھی اس لئے نہیں کہ حدیث کو تفسیر میں دخل ہے بلکہ محض اس لئے کہ اپنے غور وفکر سے جس نتیجہ تک ہم پہنچے ہیں اور اس کے بارے میں کچھ کھٹک ہے تو وہ کھٹک دور ہو جائے۔

اصلاحی صاحب کے طریق تفسیر کی وجہ

امین احسن اصلاحی صاحب نے سلف کے طریقہ سے جو یہ لطیف انحراف کیا ہے تو اس کی وجہ وہ خود یہ بتاتے ہیں کہ الفاظ قرآن کی دلالت قطعی ہے۔ جب کہ حدیث (خبر واحد) ظنی ہے لکھتے ہیں:

''اگر ان روایات کی تحقیق وتنقید کر کے ان کے اندر جو مغز ہے اس کو الگ بھی کیا جاسکے جب بھی تنہا انہی کو تفسیر میں فیصلہ کن چیز قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ یہ روایت صحت کے معیار پر پوری اترنے کے بعد بھی ظن کے شائبہ سے پاک نہیں ہوسکتی ہیں۔ اس لئے اگر قرآن مجید کی تفسیر میں تنہا انہیں کو فیصلہ کن چیز مان لیا جائے تو قرآن مجید کی قطعیت کو نقصان پہنچے گا۔ اور یہ چیز کسی طرح بھی گوارا نہیں کی جاسکتی۔ دوسرے دلائل وشواہد کے ساتھ مل کر تو بلاشبہ یہ روایات قرآن مجید کے صحیح مفہوم کی تعیین میں بہت زیادہ مددگار ہوسکتی ہیں، لیکن تنہا انہی کی مدد سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ (مبادی تدبر قرآن ص:166)

قرآن کے قطعی الدلالۃ ہونے سے اصلاحی صاحب کی کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت انہوں نے رسالہ تدبر میں اس طرح کی۔

''فہم قرآن کے لئے ایک اور اصول جس کو ماننا ضروری ہے یہ ہے کہ ''قرآن قطعی الدلالہ ہے یعنی قرآن مجید کے الفاظ کے لغوی معانی ان کے مفہوم کی طرف ٹھیک ٹھیک رہنمائی کرتے ہیں یہ بات نہیں ہے کہ قرآن مجید نے جو لفظ استعمال کیا ہو وہ اگرچہ ایک خاص معنی دے رہا ہو، لیکن قرآن اس

کو نظر انداز کر کے مراد اس سے مختلف لے رہا ہو، یا قرآن کا بیان بادی النظر میں تو ہر قاری کو کچھ معلوم ہوتا ہو لیکن اصل میں قرآن کا مفہوم اس سے مختلف ہو جو ہر پڑھنے والا اس سے سمجھتا ہے۔'' (تدبر نمبر 2 تا 12)

حاصل یہ ہے کہ اسلاف اور اصلاحی صاحب کے درمیان تفسیر میں حدیث کو جو درجہ دینے میں فرق ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ اصلاحی صاحب کے نزدیک قرآن (علی العموم) قطعی الدالالۃ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ کلام کی وہ صورتیں جن میں صرف ایک ہی معنی ومفہوم کا احتمال ہو یا دوسرے مفہوم کا احتمال تو ہو لیکن کلام میں ایسے قوی قرائن موجود ہوں جو دوسرے احتمال کی گنجائش نہ چھوڑیں تو ان میں تو لفظ کی اپنے معنی ومفہوم پر دلالت واقعتاً قطعی ہوگی لیکن جہاں لفظ میں دوسرا احتمال موجود ہو مثلاً جب لفظ مشترک ہو یا اس میں مجاز کا احتمال ہو لیکن اس کے دفع کے لئے قوی قرائن موجود نہ ہوں ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ لفظ کی دلالت اپنے مفہوم پر قطعی نہ ہوگی۔ اگر ظنی دلائل کی بنا پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیں تو اس وقت ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اس کے ترجیح دیئے ہوئے معنی پر دلالت ظنی ہے۔ قرآن پاک میں اس کی ایک مثال لفظ قروء کی ہے جس کو ہم ذکر کرتے ہیں۔

لسان العرب میں ہے:

والقرء: الحيض، والطهر ضد، وذلك ان القرء الوقت فقد يكون للحيض والطهر، قال ابو عبيد: القرء يصلح للحيض والطهر و فى الحديث دعى الصلاة ايام اقرائك۔ وقال الاعشى۔

مورثة مالا و فى الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

وصح عن عائشة و ابن عمر رضى الله عنهما قالا الاقراء و القروء الاطهار وحقق هذا اللفظ من كلام العرب قول الاعشى: لما ضاع فيها من قروء نسائكا فالقروء هنا الاطهار لا الحيض لان النساء انما يوتين فى اطهارهن لا فى حيضهن فانما ضاع بغيبته عنهن اطهارهن۔

قرء حیض اور طہر دونوں کے وقت کے معنی میں صحیح ہے۔ حدیث میں ہے اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ اعشیٰ کے شعر کا ترجمہ ہے: یہ کوششیں تجھے مال اور قبیلے میں بلندی و رفعت دلانے والی ہیں۔ کیونکہ ان میں تیری عورتوں کے اطہار ضائع ہوئے۔ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح روایت ہے انہوں نے کہا اقراء اور قروء سے مراد طہر ہیں۔ کلام عرب میں اس لفظ کی تحقیق اعشیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے **لما ضاع منها من قروء نسائكا** اعشیٰ نے قروء کو یہاں طہر کے معنی میں لیا ہے حیض کے معنی میں نہیں کیونکہ عورتوں سے جماع ان کے اطہار میں کیا جاتا ہے۔ ان کے حیض کے دوران نہیں۔ پس محض اس بہادر کی عدم موجودگی کی بناء پر ان کے اطہار (پاکی کے ایام) ضائع ہو گئے۔

ابن اثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وهو من الاضداد يقع على الطهر و يقع على الحيض..... والاصل فى القرء الوقت المعلوم و لذلك وقع على الضدين لان لكل منها وقتا۔

یہ لفظ اضداد میں سے ہے، طہر پر بھی بولا جاتا ہے اور حیض پر بھی.....قرء کا اصل معنی وقت معلوم ہے، اسی وجہ سے یہ دو متضاد معنوں میں بولا جاتا ہے۔ کیونکہ دونوں (یعنی حیض اور طہر) کے لئے وقت معین ہوتا ہے۔

قرآن پاک میں قروء کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ لسان العرب کے مندرجہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ حیض و طہر دونوں میں یکساں اس کا استعمال ہے، حدیث میں اس کا استعمال حیض کے معنی میں ہوا ہے اور اعشیٰ کے کلام میں طہر کے معنی میں۔ قرآن پاک میں کوئی ایسا قطعی قرینہ موجود نہیں کہ ان دو میں سے ہم کسی ایک معنی کو دوسرے کے احتمال کے بغیر متعین کر سکیں۔ مفسرین اور فقہاء میں سے اپنے اپنے ترجیحی دلائل کی بناء پر بعض نے قرآن پاک کے مستعمل قروء سے حیض مراد لیا ہے اور بعض نے طہر۔ قطعی طور پر ہم ایک فریق کو حق پر اور دوسرے کو باطل پر نہیں کہہ سکتے۔ ایک فریق کا گمان غالب ہے کہ اس کا اختیار کردہ معنی اس مقام پر مراد ہے لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ

وہ خطا پر ہو اور یہاں دوسرا معنی مراد ہو۔ ایسی ہی صورت حال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اس سے معنی مراد پر دلالت ظنی ہے۔

ہماری اس بات کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اصلاحی صاحب رسالہ تدبر نمبر 6 ص 14 میں لکھتے ہیں:

''الفاظ قرآن کی دلالت کو ظنی قرار دینے کی دوسری وجہ یہ بھی ہوئی کہ چند نادر الفاظ کے معنی متعین کرنے میں کچھ اختلاف ہوا جس کو اہل تاویل رفع نہ کر سکے۔ مثلاً لفظ قروء کے معنی ایک گروہ کے نزدیک طہر کے ہیں اور دوسرے کے نزدیک حیض کے ہیں۔ ہر گروہ کے پاس اپنے اپنے دلائل ہیں۔ اس اختلاف سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ اس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ اسی طرح کے اختلافات کی بناء پر بعض لوگوں نے وضع کر دیا کہ قرآن مجید کے الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر ظنی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بدترین قسم کی سوفسطائیت ہے.....الخ۔

بعض الفاظ کے معنی میں اختلاف ہر زبان میں ہوتا ہے۔ یہ اختلافات طے کرنے کے لئے اصول بنے ہوئے ہیں۔ اہل زبان ان اصولوں کی روشنی میں یہ اختلاف طے کر لیتے ہیں۔ مثلاً اردو کے کسی لفظ کے معنی میں اختلاف ہوگا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ دلی کی زبان میں یہ لفظ کس معنی میں بولا گیا۔ غالب یا داغ نے اس کو کس مفہوم میں استعمال کیا اور اگر دلی اور لکھنؤ کا اختلاف ہوگا تو دیکھیں گے کہ دلی میں کس معنی میں استعمال ہوتا ہے اور لکھنؤ کے معتبر ادیبوں کے ہاں وہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس طرح سے لفظ کے معنی صحیح متعین ہو جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر ہمیں عربی کے کسی لفظ کے بارے میں مشکل پیش آتی ہے تو ہم لسان العرب دیکھتے ہیں اگر اس میں اہل لغت مختلف ہوتے ہیں تو اس کے شواہد پر نظر ڈالتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ قریش کی ٹکسال زبان میں اس کا کیا مفہوم ہے۔ امرؤ القیس نے اسے کیسے استعمال کیا ہے۔ زہیر نے کیا

معنی لئے ہیں۔ دوسرے مستند شعراء کے ہاں وہ کس طرح استعمال ہوا ہے۔ پھر جس معنی کی تائید میں دلائل پاتے ہیں۔ اس کو ترجیح دیتے ہیں اور اگر قرآن مجید میں اس کی نظیر مل جائے تب تو کسی اور دلیل کی حاجت ہی نہیں رہتی کیونکہ اس سے بڑی کوئی دلیل نہیں۔ قرآن اعلیٰ عربی ادب کا سب سے مستند ماخذ ہے۔''

لفظ قرء کے اعتبار سے اصلاحی صاحب کی یہ ساری عبارت بے کار ہے کیونکہ لسان العرب کے حوالے سے ہم دکھا چکے ہیں کہ یہ لفظ عربی زبان میں مشترک ہے اور اس کے مشترک ہونے میں کسی کا اختلاف ہی نہیں ہے کہ جس کو اصول کی روشنی میں طے کرنے کی ضرورت ہو۔ آخر دیکھئے کہ لسان العرب کے مذکورہ حوالہ میں درج حدیث کے علاوہ اصلاحی صاحب خود اپنی تفسیر تدبر قرآن میں قرؤ کے لئے حیض کے معنی کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ اعشیٰ کے شعر میں یہ طہر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا اصلاحی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت اور تدبر قرآن جلد 1 ص 488 میں درج یہ عبارت ''قروء قرء کی جمع۔ اس کے معنی کی تعیین میں اہل لغت نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اس کے معنی حیض کے لئے ہیں اور بعض نے طہر کے'' سرے سے ہی غلط ہے کیونکہ اس میں اہل لغت کا تو اختلاف ہی نہیں ہے بلکہ اس پر تو اہل لغت اور اہل تفسیر و اہل فقہ متفق ہیں کہ یہ دونوں ہی معنی میں مستعمل ہے، البتہ قرآن پاک میں یہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے؟ کسی قطعی دلیل کی عدم موجودگی کی بناء پر اس مقام میں مراد کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، لیکن چونکہ کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا ایک مراد لینے والا دوسری مراد لینے والے کو قطعی طور پر غلط نہیں کہہ سکتا اور احتمال ہے کہ نفس الامر میں دوسرا معنی مراد ہو۔

اور اگر ہم اصلاحی صاحب کی وہ بات بھی اختیار کرلیں جو انہوں نے تدبر قرآن میں ذکر کی ہے کہ:

''اس کے اصل مادہ اور اس کے مشتقات پر ہم نے جس قدر غور کیا ہے اسی سے ہمارا رجحان اسی بات کی طرف ہے کہ اس کے اصل معنی تو حیض ہی کے ہیں، لیکن چونکہ ہر حیض کے ساتھ طہر لازماً لگا ہوا ہے اس وجہ سے عام بول چال

میں اس سے طہر کو بھی تعبیر کر دیتے ہیں۔'' (تدبر قرآن: 488 ج 1)

یعنی یہ کہ لفظ قرء مشترک نہیں ہے بلکہ اس کا حقیقی معنی حیض ہے اور مجازی معنی طہر ہے تب بھی معاملہ ظنی الدلالۃ ہونے سے بلند نہیں ہوتا کیونکہ یہ مسئلہ پھر باقی رہے گا کہ قرآن پاک میں مذکور قروء کا استعمال اس کے حقیقی معنی میں ہوا ہے یا مجازی معنی میں ہوا ہے۔ محض قرآن پاک میں مذکور ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔

اور آپ کے پاس کوئی قطعی دلائل نہیں ہیں جن کی بناء پر آپ دوسرا معنی مراد لینے کو قطعی طور پر غلط کہہ سکیں اور ایسی ہی صورت حال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت ظنی ہے قطعی نہیں۔

(ii) لفظ کلالہ

اس لفظ کے بارے میں علامہ زمخشری کشاف میں لکھتے ہیں:

فان قلت ما الكلالة؟ قلت يطلق على ثلاثة على من لم يخلف ولدا ولا والدا وعلى من ليس بولد ولا والد من المخلفين۔ و على القرابة من غير جهة الولد والوالد۔

اگر تو پوچھے کہ کلالہ سے کیا مراد ہے؟ تو میں کہتا ہوں کہ کلالہ کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ایک وہ شخص جس نے اپنے پیچھے نہ اولاد کو چھوڑا ہو اور نہ والد کو۔ دوسرے وہ شخص جو پسماندگان میں سے نہ اولاد ہو اور نہ والد ہو۔ تیسرے وہ قرابت جو اولاد و والد کی جانب سے نہ ہو۔

اس مقام میں کوئی ایسی قطعی دلیل موجود نہیں کہ ہم کسی ایک معنی کو متعین کر دیں اور دوسرے معنی کے مراد لینے کو غلطی قرار دیں۔ علماء نے اپنی اپنی ترجیحات کے مطابق معنی اختیار کیا ہے۔ ایسی ہی صورتحال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت ظنی ہے۔

غرض ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ قرآن کا ہر مقام قطعی الدلالۃ نہیں ہیں بلکہ اس کے بعض مقام ظنی الدلالۃ بھی ہیں اور ایسے مقام میں تنہا حدیث کو قرآن کی تفسیر کے طور پر لینا راجح ہے۔

اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر و تدبر میں حدیث کے مقام کی مزید تفصیل

اصلاحی صاحب کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں تدبر کرنے والوں کو دو قسم کے الفاظ و آیات سے سابقہ پیش آتا ہے۔

(1) وہ الفاظ و آیات جن کی تفسیر خود قرآن سے کرنے میں تدبر کرنے والے کو کوئی اشکال نہ پیش آ رہا ہو اور بات واضح طور پر سامنے آ رہی ہو اور وہ اپنے حاصل کردہ نتیجہ پر مطمئن بھی ہو۔

اس حاصل شدہ تفسیر کی منقول تفسیر کے اعتبار سے دو صورتیں ہیں یا تو وہ منقول کے موافق ہوگی یا مخالف ہوگی۔

(2) وہ الفاظ و آیات جن کا سیاق و سباق اور عمود و نظم اور مماثل آیات کی روشنی میں مطالعہ کرنے کے باوجود بات صاف نہ ہو رہی ہو، پوری تشفی نہ ہو رہی ہو اور بقول اصلاحی صاحب الفاظ کچھ چاہتے ہیں، لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں؟

دوسری قسم کے الفاظ و آیات کی تفسیر کے بارے میں اصلاحی صاحب نے جو طرز عمل اختیار کیا ہے اس کے بارے میں ہم نے پیچھے مفصل کلام کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان کی یہ روش اسلاف کے طریقے سے ہٹی ہوئی ہے اور حدیث و اقوال صحابہ سے فائدہ اٹھانے کے باوجود ان کو ان کا صحیح حق نہیں دیتی۔

پہلی قسم کے الفاظ و آیات کی تفسیر میں بھی اصلاحی صاحب نے جو طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس کو انہوں نے مبادی تدبر قرآن میں تفصیل سے ذکر کیا ہے ملاحظہ فرمائیے۔

''ہمارے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کہ قرآن مجید کے مطالعہ میں تفسیروں کو مقدم رکھا جائے۔ اس راہ میں طرح طرح کے خطرے ہیں۔ ہم تفسیر کی حالت پر آگے بحث کریں گے۔ ہمارے پاس جو تفسیریں ہیں وہ دو ہی قسم کی ہیں یا تو وہ کسی خاص سکول کی ترجمانی کر رہی ہیں یا وہ روایات اور اقوال سلف کے تمام رطب و یابس کا مجموعہ ہیں۔ ایک حقیقی طالب علم کی راہ میں یہ دونوں

چیزیں روک ہو سکتی ہیں۔ طالب قرآن جب ان کے چکر میں پھنس جاتا ہے تو اس کی جستجو اور تحقیق کی روطبعی نہیں رہ جاتی مصنوعی اور غیر طبعی ہو جاتی ہے۔ وہ اس راہ پر پڑ جانے کے بعد قرآن کے لفظوں کی رہنمائی سے محروم اور اس کا مذاق آہستہ آہستہ دوسروں کے خیالات و افکار سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ پس صحیح راہ یہی ہے کہ آدمی ان چیزوں میں سے کسی چیز کو ہاتھ نہ لگائے صرف قرآن کو اپنی تمام توجہ کا مرکز بنائے۔ اس کی ایک ایک آیت بلکہ ایک ایک لفظ پر تدبر کرے۔ ٹھیک مفہوم متعین کرے۔ طبیعت میں جو سوال پیدا ہو، اس پر بار بار غور کرے جو بات سمجھ میں آئے اس کے نظائر و شواہد تلاش کرے۔ سیاق و سباق سے اس کی مطابقت معلوم کرے۔ نظم کے اعتبار سے اس کا موقع و محل دیکھے۔ عمود کلام کے پہلو سے اس کی مناسبت کو جانچے پھر اسی پر خود اپنی طرف سے شکوک و شبہات وارد کرے اور جب دیکھ لے کہ اس نے جو بات سمجھی ہے بالکل پکی ہے اس میں کسی پہلو سے کوئی خامی نہیں ہے تب تفسیروں میں اس کو دیکھے اور ہمیشہ صحیح روایات پر نگاہ رکھے۔ ضعیف اور کمزور روایات کو جن سے کتب تفسیر بھری ہوئی ہیں کبھی ہاتھ نہ لگائے۔ ان شاء اللہ صحیح روایات سے اس کی تائید ہوگی اور اپنے دل میں ایک ایسی خوشی کا جوش محسوس کرے گا جس میں اطمینان بلندی اعتماد اور عشق و محبت قرآن کی نہیں معلوم کتنی کیفیتیں ملی ہوئی ہوں گی۔ لیکن فرض کیجئے یہ سارے جتن کرنے کے بعد آپ کسی آیت کے باب میں ایک نتیجے تک پہنچے اور جب تفسیر کی کتابوں کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ صحیح حدیثیں اور سلف کے اقوال آپ کے اختیار کردہ مطلب کے خلاف ہیں اور کوئی ادنیٰ تائید بھی آپ کے ساتھ نہیں ہے تو اس وقت کیا کریں گے؟ کیا روایات اور اقوال سلف کو چھوڑ کر اپنی بات پر جم جائیں گے؟ نہیں! طالب صادق کی راہ یہ نہیں ہے بلکہ آپ ان احادیث اور اقوال کی روشنی میں اپنی تاویل پر دوبارہ غور کریں گے۔ اس صورت میں گمان غالب تو یہی ہے کہ اگر آپ غلطی پر ہوں گے تو آپ کی غلطی

خود واضح ہو جائے گی، لیکن فرض کیجئے آپ نے یہ مرحلہ بھی طے کرلیا، مگر آپ کو اپنی ہی تاویل صحیح معلوم ہوتی ہے اب کیا کریں گے؟ اب خود حدیث پر غور کریں گے اس کو ہر پہلو سے پرکھیں گے۔ ہر کسوٹی پر جانچیں گے۔ انشاء اللہ یہ چیز مفید ثابت ہوگی، یا تو آپ کی تاویل کا ضعف واضح ہو جائے گا یا حدیث کی اصل حقیقت واضح ہو جائے گی، لیکن طالب کے لئے یہ مرحلے نہایت سخت ہیں اور ان میں صبر و ثبات کی ضرورت ہوتی ہے۔ عجلت اور تیز گامی اس منزل میں معصیت ہے۔ اس طرح کے مواقع پر عرصہ تک توقف کرنا چاہئے اور پھر سب سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرنی چاہئے، جب قلب پوری طرح سے ایک بات کے لئے کھل جائے کسی طرح کی بھی کوئی خلش باقی نہ رہ جائے تو اس بات کو اختیار کرلینا چاہئے اور پھر اس امر کی ذرا بھی پروا نہیں کرنی چاہئے کہ کوئی چیز اس کے خلاف ہے۔'' (ص 55، 54 مبادی تدبر قرآن)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''جو لوگ احادیث کا سرے سے انکار کر دیتے ہیں اور وہ اس روشنی ہی سے محروم جاتے ہیں جو قرآن مجید کے بہت سے اجمالات کے کھولنے میں سب سے زیادہ مددگار ہوسکتی ہے۔ اعتدال کی راہ اس معاملہ میں یہ ہے کہ قرآن مجید کے اجمالات جس حد تک صحیح احادیث کی روشنی میں کھلتے ہوں اس حد تک ان صحیح احادیث کی رہنمائی سے پورا فائدہ اٹھایا جائے اور ان کے بالمقابل ہرگز کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ دی جائے اور اگر حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے سیاق و نظم کے خلاف پڑ رہی ہو تو ایسے مقامات پر توقف کرنا چاہئے اور اسی صورت میں حدیث کو چھوڑنا چاہئے جب یا تو کسی طرح الفاظ قرآن سے اس کی مواقفت ہو ہی نہ سکتی ہو یا حدیث کے ماننے کے سبب سے دین کی کسی ایسی اصل پر زد پڑ رہی ہو جس کا ماننا ضروری ہو، جہاں تک صحیح احادیث کا تعلق ہے بہت کم ہی ایسی نوبت آتی ہے کہ قرآن کے ساتھ ان کی موافقت ہو ہی نہ سکے۔

ایسے مواقع پر بہرحال مقدم قرآن ہے اور کسی طرح بھی اس کے تقدم کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، لیکن ایسے مواقع بہت زیادہ نہیں ہیں۔'' (ص: 195 مبادی تدبر قرآن)۔

اصلاحی صاحب کی عبارات میں تعارض

اصلاحی صاحب کے ذکر کردہ طریقہ تفسیر پر کچھ کلام سے پیشتر ہم اصلاحی صاحب کی عبارات میں ایک صریح تعارض کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''حالانکہ فہم قرآن کی کلید خود قرآن ہی ہے۔ وہ اپنے تمام اجمالات کی خود تشریح کرتا ہے۔ وہ اپنے مفہوم و معنی کی تعیین اپنے مقاصد و مطالب کی تفسیر اور اپنے نکات و حقائق کی تشریح کے لئے کسی چیز کا محتاج نہیں ہے بلکہ قرآنی بلاغت کا یہ ایک عجیب اعجاز ہے (اور یقیناً اس آسمان کے نیچے صرف اسی کتاب عزیز کی یہ خصوصیت ہے) کہ وہ اپنے اکثر مشکل الفاظ اور دقیق اسالیب کے حل کے لئے بھی اپنے اندر مثالوں اور نظائر کا ایک قیمتی ذخیرہ رکھتی ہے۔

(ص 53 مبادی تدبر قرآن)

دیکھئے ایک طرف تو اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کے اجمالات جس حد تک صحیح احادیث کی روشنی میں کھلتے ہیں اس حد تک ان صحیح احادیث کی رہنمائی سے پورا فائدہ اٹھایا جائے اور احادیث قرآن مجید کے بہت سے اجمالات کے کھولنے میں سب سے زیادہ مددگار ہوسکتی ہیں اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ قرآن اپنے تمام اجمالات کی خود تشریح کرتا ہے۔ اب یہ صریح تعارض نہیں تو اور کیا ہے۔ جب کہ پہلی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے بعض اجمالات احادیث کی رہنمائی کے بغیر نہیں کھلتے اور دوسری عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ قرآن اپنے تمام اجمالات کو خود کھولتا ہے۔

البتہ ان دونوں عبارتوں میں مطابقت کی ایک صورت ممکن ہے جس کو اصلاحی صاحب کی عبارات کی روشنی میں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور جو اصلاحی صاحب کے

الفاظ میں یوں ہے کہ:

''.....ایک آیت پر اس کے الفاظ کی روشنی میں پوری طرح غور کیا۔ قرآن مجید میں جو آیات اس کی مماثل ہیں ان کی روشنی میں بھی اس کو اچھی طرح دیکھ لیا۔ سیاق وسباق اور عمود ونظم کے پہلو سے بھی اس پر نگاہ ڈال لی، لیکن ان تمام باتوں کے بعد بھی پوری طرح تشفی نہیں ہوتی۔ الفاظ کچھ چاہتے ہیں لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں۔ اب ہم احادیث اور اقوال صحابہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور کوئی ایسی بات پالیتے ہیں جس سے آیت کا تمام عالم روشن ہو جاتا ہے۔ الفاظ کو اس کے بعد کسی بات کا انتظار نہیں رہ جاتا، نظم اور سیاق کلام سب کا حق ادا ہو جاتا ہے تو اس بات کو اگر وہ صحیح طریقہ سے منقول ہوگی قبول کرلیں گے۔'' (ص 147)

مطلب یہ ہے..... جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں..... کہ اس اجمال کو کھولنے کے لئے حدیث یا قول صحابی کو نہیں لیں گے بلکہ اس سے جو نکتہ اور Point حاصل ہو رہا ہے اس کو لے لیں گے یا بالفاظ دیگر روایت کا صرف مضمون لے لیں گے اور روایت و حدیث کی طرف نسبت کئے بغیر آیت کے اجمال وغیرہ کو حل کریں گے۔

اس سے ہماری گزشتہ بات کی مزید تائید ہوگئی اور یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ اصلاحی صاحب اس علمی خیانت اور سرقہ کے قائل ہیں کہ مشکل کا حل کسی سے حاصل کریں اور اس کے حصول کی نسبت حل کرنے والی کی طرف بھی نہ کریں۔

اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر وتدبر پر ایک نظر

اصلاحی صاحب کے طریقے کے مطابق تفسیر کرتے ہوئے طالب علم جس نتیجہ پر پہنچے گا وہ یا تو منقول تفسیر کے موافق ہوگا یا اس کے مخالف ہوگا۔ موافق ہونے کی صورت میں ہم اپنے اشکالات و اعتراضات سے قطع نظر کرلیتے ہیں۔ البتہ مخالف ہونے کی صورت میں ہم اپنے اندیشوں اور فی الواقع خطرات کو ظاہر کئے بغیر نہیں رہ سکتے جو

مندرجہ ذیل ہیں:

1- اصلاحی صاحب نے ص 195 (مبادی تدبر قرآن) پر لکھا کہ:

''جہاں تک صحیح احادیث کا تعلق ہے بہت کم ہی ایسی نوبت آتی ہے کہ قرآن کے ساتھ ان کی موافقت ہو ہی نہ سکے۔ ایسے مواقع پر بہرحال مقدم قرآن ہے اور کسی طرح بھی اس کے تقدم کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، لیکن ایسے مواقع بہت زیادہ نہیں ہیں۔''

اس عبارت میں بھی تعارض ہے۔ ''بہت کم'' کے الفاظ سے ایک خاص مفہوم اور تاثر حاصل ہوتا ہے جب کہ ''بہت زیادہ نہیں ہے'' اس سے خاصا مختلف مفہوم اور تاثر حاصل ہوتا ہے ہمارا خیال ہے کہ اگر کوئی کج بحثی پر نہ اتر آئے تو وہ ہماری اس بات سے اتفاق کرے گا۔ اس کو محض لفظی گرفت نہ سمجھا جائے کیونکہ اصلاحی صاحب کو زبان و ادب پر جو قدرت حاصل ہے اس کے پس منظر میں ہم یہ بعید سمجھتے ہیں کہ انہوں نے بلا سوچے سمجھے یہ الفاظ لکھ دیئے ہوں گے، بلکہ ہمیں تو یہ خیال ہوتا ہے کہ ابتداء میں انہوں نے تقلیل میں جو مبالغہ کیا ہے آگے جا کر اس کے اثر کو زائل کرنے کے لئے انہوں نے بہت زیادہ نہیں کے الفاظ استعمال کئے ہیں تا کہ اپنی اور اپنے طریقہ پر چلنے والوں کی راہ کو محدود نہ کریں۔

2- پھر دیکھئے مبادی تدبر قرآن میں اصلاحی صاحب نے تدبر وتفسیر کے اصول تحریر کئے ہیں۔ جب ان کو یہ اصولی علم حاصل ہے کہ صرف چند ہی مقامات پر مذکورہ طریقہ سے حاصل شدہ تفسیر منقول تفسیر کے خلاف ہے اور جب وہ خود اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کے دلائل لفظیہ قطعی ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ وہ ان مقامات کی اس کتاب میں نشاندہی کر دیتے تا کہ یہ امکان نہ رہتا کہ کوئی دوسرا شخص جو ان کے طریقے پر تدبر کرتا ہو ان مقامات میں اضافہ کر دے۔ آخر تعارض کی صورت میں یا تو حدیث ناقابل اعتبار ہوگی یا اس مدبر کا نتیجہ تدبر غلط ہوگا اور جب وہ کسی وجہ سے اپنے نتیجہ کی غلطی پر مطلع نہ ہوسکا اور اس کو صحیح سمجھ کر

اس نے صحیح حدیث کو ترک کر دیا تو بتایئے کیا یہ معمولی غلطی ہوگی؟ متعین طور پر ان کا ذکر نہ کر کے اصلاحی صاحب نے ایک اصولی غلطی کی ہے اور تدبر کرنے والے کے لئے یہ راہ کھول دی ہے کہ وہ اپنے فکر میں کسی غلطی کی وجہ سے احادیث صحیحہ کو ترک کر دیں اور اس طرح وہ بہت سی احادیث جن کی رہنمائی سے اصلاحی صاحب بھی استفادہ کرنے پر مجبور ہوئے ہوں قرآن کے معارض قرار پائیں اور مسترد کر دی جائیں۔

ہم نہیں سمجھتے کہ اصلاحی صاحب اس نتیجہ کو برداشت کرنے پر تیار ہوں گے۔ درانحالیکہ ان کے اسی طریقہ کو جاوید احمد الغامدی اور قاضی کفایت اللہ جیسے گمراہ لوگوں نے اختیار کر کے بعض دیگر مسلمات کا انکار کیا ہوا ہے۔

3- کوئی اور نہیں بلکہ خود اصلاحی صاحب نے جن مقامات میں حدیث کو ترک کیا ہے ان میں خود ان سے غلطی ہوئی ہے۔ چند مثالوں سے ہم اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

(الف) پیچھے ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں کہ سورہ نور کی آیت الزانیة والزانی میں اصلاح صاحب نے شادی شدہ اور کنوارے زانی دونوں کو مراد لے کر غلطی کی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اصلاحی صاحب نے احادیث رجم کو ترک تو نہیں کیا بلکہ یوں کہا ہے کہ رجم شادی شدہ زانی کی حد نہیں ہے بلکہ بدمعاشوں اور غنڈوں کی تعزیر ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ رجم سے متعلق احادیث کا ظاہر رجم کے حد ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی تائید مجتہدین کے اجماع سے بھی ہوتی ہے لہٰذا اصلاحی صاحب جب رجم کو شادی شدہ زانی کے لئے حد نہیں مانتے تو اس معنی کے اعتبار سے وہ ان احادیث کو ترک ہی کرتے ہیں۔

(ب) **أَيًّا مَّعْدُوْدَات فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرُوَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِيْن۔**

يُطِيْقُوْنَهٗ کی ضمیر منصوب متصل سے مفسرین نے صوم مراد لیا ہے جب کہ

اصلاحی صاحب اس سے طعام مراد لیتے ہیں جو صحیح روایات کے خلاف ہے۔ حالانکہ حدیث کا دیا ہوا معنی نہ تو ایسا ہے کہ الفاظ قرآنی سے اس کی موافقت ہو ہی نہ سکتی ہو اور نہ ہی فی الواقع ایسا ہے کہ اس کے ماننے کے سے دین کے کسی واجب التسلیم ضابطہ پر زد پڑتی ہو۔

اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''اس تاویل (یعنی ضمیر منصوب متصل کا مرجع طعام کو قرار دینے) کو قبول کر لینے کے بعد مسئلہ کی جو شکل سامنے آتی ہے وہ یہ نہیں ہے کہ پہلے جو روزے فرض ہوئے تھے اس میں اس بات کی گنجائش تھی کہ اگر لوگ روزے نہ رکھنا چاہیں تو اس کا بدل مسکین کو کھانا کھلا کر پورا کر دیا کریں بلکہ قرآن کے الفاظ سے اس کی اصلی شکل یہ سامنے آئی ہے کہ جو لوگ بیماری یا سفر کی وجہ سے رمضان کے روزے پورے نہ کر سکتے تھے۔ ان کو اس بات کی اجازت تھی کہ دوسرے دنوں میں یا تو روزے رکھ کر ان چھوڑے ہوئے روزوں کی تلافی کر دیں یا ایک روزے کی جگہ ایک مسکین کو کھانا کھلا کر اس کا بدل پورا کر دیں۔ گویا اس وقت تک قضا روزوں کی تلافی مسکین کو کھانا کھلا کر بھی ہو سکتی تھی۔ بعد میں یہ اجازت جیسا کہ آگے والی آیت سے واضح ہوگا منسوخ ہوگئی یعنی قضا شدہ روزوں کی جگہ بھی روزے رکھنا ہی ضروری قرار دیا گیا۔ (تدبر قرآن: ج ا ص: 405)

اصلاحی صاحب کے برعکس جمہور مفسرین نے اس صحیح روایت سے استدلال کیا ہے جو بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور طبرانی وغیرہ میں حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

لما نزلت هذه الآية و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من شاء منا صام و من شاء افطر ويفتدى فعل ذلك حتى نزلت الآية التى بعدها فنسختها۔

جب یہ آیت وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ نازل ہوئی تو

ہم میں سے جو چاہتا روزہ رکھتا اور جو چاہتا روزہ نہ رکھتا اور فدیہ دیتا۔ ایسا ہی کیا جاتا رہا یہاں تک اس کے بعد والی آیت (**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**) نازل ہوئی اور اس نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔

اگر ہم ضمیر کا مرجع طعام کو بھی بنا لیں تب بھی جہاں تک لفظ الذین یطیقونہ کا تعلق ہے، تو سیاق و سباق اور عمود و نظم کو پیش نظر رکھنے کے باوجود اس میں بھی زیادہ سے زیادہ دو معنی کا احتمال موجود ہے۔ ایک یہ کہ وہ مریض و مسافر ہوں جیسا کہ اصلاحی صاحب نے کہا اور دوسرا یہ کہ اس سے مراد طاقت طعام رکھنے والے عام لوگ ہوں (خواہ وہ تندرست و مقیم ہوں یا بیمار و مسافر، اصلاحی صاحب کے ذکر کردہ تفسیر کے قطعی اصولوں کو بھی سامنے رکھیں تب بھی جمہور مفسرین اور صحیح روایات کا بیان کردہ احتمال ساقط نہیں ہوتا، بلکہ الفاظ قرآن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

اس وجہ سے مذکورہ صحیح روایت ایسی نہیں ہے کہ الفاظ قرآن کے ساتھ اس کی موافقت ہو ہی نہ سکتی ہو۔

باقی رہی یہ بات کہ کیا اس صحیح روایت کو ماننے سے دین کی کسی اصل پر زد پڑتی ہے؟ تو فی الواقع ایسی بات بھی نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے جو اصلاحی صاحب نے ذکر کیا ہے کہ:

> روزے کی فرضیت کیا ہوئی جب کہ اس بات کی کھلی اجازت موجود تھی کہ کوئی شخص چاہے تو روزے رکھے اور چاہے تو نہ رکھے، اس کی جگہ ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔ اگر روزے کے ابتدائی حکم کی نوعیت یہ تھی تو **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** (تم پر روزے فرض کئے گئے) کا ٹکڑا بالکل غیر ضروری سا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس کی فرضیت بالکل بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے۔
>
> (تدبر قرآن، ج 1 ص 403)

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور مفسرین کی تاویل کی رو سے بھی روزے کی فرضیت برقرار ہے۔ البتہ شروع میں یہ سہولت و رخصت دی گئی کہ اس فرضیت کو یا تو روزے

ہی رکھ کر ادا کرو یا اس کا بدل ایک مسکین کے کھانے کا فدیہ دے کر۔ آخر فدیہ کو روزے ہی کا تو بدل بنایا اور بدل مبدل منہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا بدل ادا کرنا گویا مبدل منہ ادا کرنا ہے۔ اور پھر اصلاحی صاحب جب مریض و مسافر کے لئے دیگر ایام میں روزے کی قضا کی فرضیت کی جگہ فدیہ کے بدل کے خود قائل ہیں حالانکہ قضا روزے حالت استطاعت ہی میں رکھنے کا حکم ہے تو کیا ان کے لئے فدیہ کا قول کرنا ان پر روزے کی فرضیت کو بے اثر بنانا نہیں ہے۔ یہ تو اصلاحی صاحب کی زبردستی ہے کہ خود ایک بات کہیں تو وہ صحیح اور قرآن کے موافق اور دوسرے وہی بات کہیں تو وہ قرآن کے مخالف اور غلط۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اس مثال میں بھی اصلاحی صاحب نے صحیح روایت کے ترک کا موجب جن دو سببوں کو قرار دیا ہے ان میں سے کسی بھی سبب کے بغیر انہوں نے صحیح روایت کو ترک کیا ہے حالانکہ اس صحیح روایت کے حق میں خود الفاظ قرآنی کی تائیدات موجود ہیں۔ اب یا تو یہ کہئے کہ اصلاحی صاحب نے عجلت و تیز گامی سے کام لیا اور جتنا توقف اور غور و فکر کرنا چاہئے تھا اتنا نہیں کیا یا پھر ان کا بیان کردہ طریقہ ہی صحیح نہیں۔ پہلی بات کے لئے تو کسی مدت کو معیار نہیں بنایا جاسکتا لہٰذا یہی صورت متعین ہو جاتی ہے کہ اصلاحی صاحب کے ذکر کردہ طریقہ ہی کو ناقص سمجھ کر اس کی اصلاح کی جائے۔

(ج) سورہ یونس کی آیت **لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ**۔

اصلاحی صاحب اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں:

> ''جن لوگوں نے دنیا میں نیکی کمائی اور احسان کی روش اختیار کی ہوگی ان کے لئے ان کی نیکی کا بدلہ اچھا بھی ہوگا اور ان پر مزید فضل بھی ہوگا۔ یہاں اس مزید فضل کی وضاحت نہیں ہوئی ہے۔ دوسرے مقام میں اس کی تفصیل یوں آئی ہے۔ **مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا** (جو بھلائی لے کر حاضر ہوگا تو اس کے لئے اس کا دس گنا اجر ہے۔)
>
> اس کے بالمقابل وہ تفسیر جو صحیح احادیث کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ الحسنٰی

سے **مراد المنزلة الحسنیٰ** ہے یعنی اچھی جگہ اور وہ جنت ہے اور زیادہ سے مراد رب تعالیٰ کا دیدار ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت صہیب ؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے قول **لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ** کے بارے میں فرمایا کہ الحسنیٰ جنت ہے اور زیادہ اپنے رب کا دیدار ہے۔

یہی تفسیر ابوبکر صدیق، علی، ابن عباس، حذیفہ، عبداللہ بن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری ؓ سے بھی مروی ہے۔

اس منقول تفسیر کے علاوہ بھی بعض مفسرین کے اقوال منقول ہیں لیکن وہ صحت میں اس درجہ کے نہیں ہیں اور پھر مرفوع حدیث کے ہوتے ہوئے بہرحال ان کا درجہ بعد میں ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اصلاحی صاحب نے اپنے بتائے ہوئے اصول سے خود یہاں بھی انحراف کیا ہے کیونکہ یہ روایت بھی ایسی ہے کہ الفاظ قرآن سے اس کی موافقت ہوسکتی ہے اور اس کو ماننے سے دین کی کسی اصل پر زد بھی نہیں پڑتی۔

اگر اصلاحی صاحب کی جانب سے یہ کہا جائے کہ یہ قاعدہ تو اس صورت میں ہے جب حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے سیاق ونظم کے خلاف پڑ رہی ہو تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ جب حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے سیاق ونظم کے خلاف نہ پڑ رہی ہو تو حدیث میں بیان کی ہوئی تفسیر کی بھی گنجائش نکل آئی اور جب احتمال متعدد ہو جائیں تو صحیح حدیث میں ایک تفسیر کا وارد ہونا اس کے لئے ترجیح کا موجب ہے لہٰذا حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا اور اصلاحی صاحب کا بیان کردہ طریقہ ناقص ہوگا۔

پھر اس آیت کی تفسیر میں اصلاحی صاحب نے جو کچھ کہا ہے وہ قرآن مجید ہی کی روشنی میں مرجوح بھی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ہے۔ **مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ أَمْثَالِهَا** (یہ آیت خود اصلاحی صاحب نے بھی ذکر کی ہے اور اس کا یہ ترجمہ کیا ہے۔ جو

بھلائی لے کر حاضر ہوگا تو اس کیلئے اس کا دس گنا اجر ہے) جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں عام قاعدہ یہی ہے کہ ایک نیکی کا دس گنا اجر ہے۔ لہٰذا **لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى** ہی کی تشریح جب قرآن مجید کی روشنی میں کی جائے تو یوں ہوگی کہ جن لوگوں نے نیکی کی ان کے لئے دس گنا اجر ہے اور زیادہ اس سے علیحدہ کوئی چیز ہے۔

یہ چند مثالیں اس امر کو سمجھانے کے لئے کافی ہیں کہ اصلاحی صاحب نے جو طریقہ تفسیر ذکر کیا ہے وہ ناقص بلکہ خطرناک بھی ہے، کیونکہ جب ان مقامات میں حدیث کو ترک کر کے خود اصلاحی صاحب نے یا تو غلطی کی ہے یا مرجوح قول کو اختیار کیا ہے تو ان کے طریقے کی پیروی کرنے والے تو ان سے زیادہ غلطیاں کریں گے کیونکہ جو احتیاط خود اصلاحی صاحب سے یا بالفاظ دیگر موجد طریق سے متوقع ہوسکتی ہے وہ کسی دوسرے سے نہیں ہوسکتی۔

تحفۂ غامدی

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست مضامین

1	غامدی صاحب کا ایک سبق	5
2	امت کے اجماعی اور متفقہ مسائل سے غامدی صاحب کا اختلاف	9
3	پہلی مثال..... مرتد کی حد کا انکار	9
4	دوسری مثال.....قراءتوں کی مختلف نوعیّتوں کا انکار	13
5	تیسری مثال.....شادی شدہ زانی کے لئے رجم کے حد ہونے سے انکار	21
6	رجم کی حد اور قرآن کا سنت سے نسخ	29
7	چوتھی مثال.....میراث میں تنہا لڑکیوں کے حصہ میں اختلاف	36
8	پانچویں مثال.....کلالہ کے متفقہ معنی کو تسلیم نہ کرنا	42
9	غامدی صاحب کی بے اصولیاں	46
10	پہلی بے اصولی.....سنت وحدیث کا غلط تصور	46
11	دوسری بے اصولی.....قرآن کے تمام الفاظ کی ان کے معانی پر دلالت کو قطعی کہنا	51
12	غامدی صاحب کی بدفہمیاں	57
13	پہلی بدفہمی.....حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات اور نزول کا انکار	57
14	دوسری بدفہمی.....احسان وتصوف کو گمراہی سمجھنا	59

پیش لفظ

بسم اللہ حامدا و مصلیا جاوید غامدی صاحب کا نام پہلی دفعہ آج سے تقریباً تیس سال پہلے سنا تھا۔ ہمارے ایک مرحوم استاد نے غامدی صاحب کے میراث سے متعلق ایک مضمون کی طرف توجہ دلائی۔ اس کے جواب میں ایک مضمون لکھا جو رسالہ منہاج میں شائع ہوا۔ پھر کچھ اور حضرات کے کہنے پر غامدی صاحب کے اور چند مضامین کو دیکھا اور ان کی کچھ اور غلطیوں کی نشاندہی کی جو جامعہ مدنیہ کے رسالہ انوار مدینہ میں شائع ہوئیں۔ اب کچھ عرصہ سے کراچی کے ہمارے کرم فرما اور بزرگ اور رسالہ بینات کے مدیر مولانا سعید احمد جلالپوری مدظلہ کا اصرار ہوا کہ تم لاہور میں رہتے ہو اور جاوید غامدی صاحب کے بارے میں معلومات حاصل کر سکتے ہو لہٰذا اس پر کچھ کام کرو۔ اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور غامدی صاحب کی تین کتابیں۔ مقامات، برہان اور میزان خرید کر ان کا نئے سرے سے مطالعہ کیا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے تحقیق حق کے ساتھ ان کی چند غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔

اگر ہم مختصر ترین الفاظ میں غامدی صاحب کے بارے میں تبصرہ کریں تو وہ یہ ہے کہ جو شخص بہت سی باتوں میں یہ سمجھتا ہے کہ چودہ صدیوں سے پوری امت گمراہی و ضلالت میں مبتلا رہی اور جو دلیل کے نام کا استحصال کرتا ہے تو شریعت کا ہی نہیں بلکہ عقل و دانش کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ وہ شخص عقل و سمجھ سے بالکل عاری ہے۔

ہماری پوری کوشش رہی ہے کہ کوئی بات حق کے دائرے سے متجاوز نہ ہو۔ کہیں کہیں ہمارے الفاظ میں ترشی ملے گی لیکن جب غامدی صاحب تہذیب و شرافت کو بالائے طاق رکھ کر ہمارے بڑوں یعنی ائمہ مجتہدین اور فقہاء و محدثین کو بہت کچھ کہہ

جائیں تو یہ بھی تو غیرت کے منافی ہے کہ آدمی پر اس کا کچھ اثر ہی نہ ہو۔ اس لئے ہمارے جو الفاظ ترش نظر آئیں ان پر ہمیں معذور سمجھیں اور ان کا ذمہ دار بھی غامدی صاحب کو ہی سمجھیں۔

غامدی صاحب کے بقول یہ دور ان کی امامت کا ہے اور ہم مدارس کے لوگ تو بازی ہارے ہوئے ہیں لہٰذا ہمیں ڈر ہے کہ وہ ہماری بات کو خاطر میں بھی نہ لائیں گے لیکن ہم ان کو ان کا سبق یاد دلاتے ہیں کہ علم کے میدان میں اصل اہمیت دلیل کی ہے لہٰذا وہ ہمارے دلائل کو دیکھیں اور اگر ہم سے اختلاف کریں تو مسلمہ اصول و ضوابط کی روشنی میں کریں۔ ان کے اختراعی اصول وضوابط کو ہم پرکاہ کے برابر بھی نہیں سمجھتے۔ ان کے ذریعہ سے بعض لاعلم لوگوں کو وہ اپنا ہمنوا بنا لیں تو یہ حقانیت کی کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ تو ان کا وبال بھی اپنے سر لینا ہے۔

تو کیا جاوید غامدی صاحب ہمارے اس تحفہ کو قبول کر کے اپنی اصلاح کرنے پر آمادہ ہیں؟

آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ۔ لاہور

صفر 1423ھ

غامدی صاحب کا ایک سبق

جناب جاوید غامدی صاحب نے اپنی کتاب مقامات کے صفحہ 12 پر ایک قصہ نقل کیا ہے۔ اس میں ان سے ایک سنتری نما عالم نے کہا:

''تم جو کتاب لے کر جا رہے ہو اسے پڑھ لو۔ یہ ایک بڑے آدمی کی کتاب ہے۔ میں تمہیں ایک اور کتاب دوں گا جس میں اس کتاب پر علمی تنقید کی گئی ہے۔ تم کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے اسے بھی پڑھ لو۔ علم کی دنیا میں اشخاص کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ یہاں ساری اہمیت صرف دلیل کو حاصل ہے''۔

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''یہ میری زندگی میں پہلا موقع تھا جب میں دلیل کی اہمیت سے واقف ہوا۔ میری یہی واقفیت آج بھی میری زندگی کی سب سے بڑی متاع ہے''۔

اور یہ ان کی اتنی بڑی متاع ہے کہ اس کے بل بوتے پر یہ کسی کو بھی بلکہ پوری امت کو بھی غلط ٹھہرا سکتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''ہمیں اس امر واقعی سے انکار نہیں کہ ہمارے یہ اکابر (یعنی ائمہ اربعہ اور دیگر فقہاء و محدثین..... ناقل) علم دین میں مسلمہ حیثیت کے حامل تھے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان میں سے کسی نے اسے اس دلیل کی بنیاد پر منوانے کی کوشش نہیں کی کہ یہ چونکہ اس کی اور اس طرح بعض بڑے بڑے لوگوں کی رائے ہے اس لئے اسے لازماً تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے برعکس ان میں سے ہر ایک نے اپنی کتابوں میں جہاں اپنا یہ موقف پیش کیا ہے وہاں اس کے عقلی و نقلی دلائل بھی بیان کئے ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ بات اگر دلیل سے کی

جائے گی تو اس کے رد و قبول کا فیصلہ بھی دلیل ہی کی بنیاد پر ہوگا۔ دلیل قوی ہے تو ہر اس شخص کو جو دیانت داری کے ساتھ حق کا طالب ہے، اسے قبول کر لینا چاہئے اور دلیل کمزور ہے تو اسے پیش کرنے والے سلف و خلف کے اکابر ہی کیوں نہ ہوں۔ طالب حق کو پوری قوت کے ساتھ اسے رد کر دینا چاہئے۔ آپ کسی بات کو دلیل سے منوانا چاہتے ہیں تو دوسروں کا یہ حق بھی تسلیم کیجئے کہ وہ اسے دلیل ہی کی بنیاد پر ماننے سے انکار کر دیں۔ علم و استدلال نہ کسی گروہ کی میراث ہے، نہ کسی دور کا خاصہ۔ اگلوں کو اگر ایک اصول بنانے کا حق تھا تو ہمیں دلائل کے ساتھ اس کے ابطال کا بھی حق ہے'' (برہان ص 35)

دلیل کی اہمیت سے تو انکار نہیں لیکن یہ بھی تو دیکھا جائے گا کہ مسلمہ حیثیت کے حامل اکابر کی تغلیط میں آپ جو دلائل پیش کر رہے ہیں کیا وہ دلائل کہلانے کے قابل بھی ہیں یا نہیں۔ غامدی صاحب کے اصول و دلائل کا جو نقشہ آگے آ رہا ہے اس کی بنا پر ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ؎

چیونٹی کو لگے پر تو کہنے لگی اڑ کر
ہم بھی مثل سلیماں ہیں ہوا میں کئی دن سے

غامدی صاحب اپنی نامزد ''دبستان شبلی'' کے ایک رکن جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ خود لکھتے ہیں۔

''میں نے امین احسن کو سب سے پہلے 1973ء میں دیکھا اور پھر کسی اور طرف نہیں دیکھا۔ میرے لئے اس وقت ان کا دروازہ ''درنکشودہ'' ہی تھا، لیکن میں نے ہمت کی اور اس بند دروازے پر بیٹھ گیا۔

پھر وہ دروازہ کھلا اور اس طرح کھلا کہ گویا اپنے ہی گھر کا دروازہ بن گیا۔ اس دن سے آج تک علم و عمل کی جو دولت بھی ملی ہے خدا کی عنایت سے اور اسی دروازے سے ملی ہے''۔ (مقامات)

اور انجام کار یہاں تک لکھتے ہیں:

''فکر فراہی و اصلاحی میرے نزدیک.....ان اصولوں کا نام ہے جو فراہی و اصلاحی نے قرآن وسنت میں تفقہ اور ان سے اخذ واستنباط کے لئے اختیار کئے ہیں۔ ان اصولوں کو میں بالکل صحیح سمجھتا ہوں اور اپنی تحقیق میں ہمیشہ انہیں پیش نظر رکھتا ہوں''۔ (اشراق جون: 93 ص 43)

غامدی صاحب اسی دبستان شبلی کے بارے میں بہت پر امید ہو کر لکھتے ہیں:

آنے والے دور کی امامت 'دبستان شبلی' ہی کے لئے مقدر ہے۔ تاریخ کے مرسح پر اب پس پردہ اسی کے ظہور کی تیاری ہو رہی ہے ۔

عالم نو ہے ابھی پردہ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

(مقامات ص: 21)

غامدی صاحب کے برعکس ہمارا جس گروہ سے تعلق ہے اس کے بارے میں غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''ایک گروہ اس بات پر مصر ہوا کہ نہ دین کو خاص اپنے مکتب فکر کے اصول ومبادی اور اپنے اکابر کی رایوں سے بالاتر ہو کر اور براہ راست قرآن و سنت سے سمجھنا ممکن ہے اور نہ مغربی تہذیب اور اس کے علوم اس کے مستحق ہیں کہ وہ کسی پہلو سے اہل دین کی نظروں میں ٹھہریں۔ اس گروہ کے بڑوں میں قاسم نانوتوی، رشید احمد گنگوہی، محمود الحسن دیوبندی، انور شاہ کاشمیری، حسین احمد مدنی، اشرف علی تھانوی اور شبیر احمد عثمانی کے نام بہت نمایاں ہیں''۔

(مقامات ص 18)

اور اس گروہ کے بارے میں غامدی صاحب کا فیصلہ ہے:

''اس گروہ کی عمر پوری ہو چکی۔ اس کی مثال اب اس فرسودہ عمارت کی ہے جو نئی تعمیر کے وقت آپ سے آپ ویران ہو جائے گی''۔

خیر آئندہ پردہ عدم سے وجود میں کیا آتا ہے یہ ہم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

البتہ غامدی صاحب کے ذکر کردہ سبق نے ہمیں ان کے بارے میں کلام کرنے کی ایک مشترکہ بنیاد فراہم کر دی اور اسی کے حوالہ سے ہم اپنی کچھ گزارشات پیش کرتے ہیں۔

غامدی صاحب اکابر اور امت کے اتفاق کو بھی رد کر دیتے ہیں جب کہ امین احسن اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''کسی اجتہاد پر اجماع ہو جانے کے بعد اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی بلکہ وہ شریعت کے نصوص کی طرح ایک حجت شرعی بن جاتا ہے جس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں''۔

(اسلامی قانون کی تدوین: 60)

''اسی طرح ائمہ اربعہ اگر کسی بات پر متفق ہوں تو اس کی حیثیت بھی محض ایک رائے کی نہیں رہ جاتی اگرچہ ہم اس کو اصطلاحی اجماع کا درجہ نہ دے سکیں اور اس سے اختلاف کرنے کو ناجائز نہ ٹھہرائیں۔

(اسلامی قانون کی تدوین: 62)

اصلاحی صاحب کی عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر تمام ائمہ مجتہدین کسی ایک بات پر متفق ہوں تو اس سے اختلاف جائز نہیں خواہ ان کی دلیل بظاہر غلط ہی معلوم ہوتی ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ بھی اگر کسی ایک بات پر متفق ہوں تو وہ محض ایک رائے نہیں بلکہ اس سے کچھ اوپر درجہ رکھتی ہے یہ حضرات وہ اکابر ہیں جو خود جاوید غامدی صاحب کے بقول ''علم دین میں مسلمہ حیثیت کے حامل تھے''۔ تو علم دین کے میدان میں بارہ تیرہ صدیوں سے مسلمہ حیثیت کے حامل حضرات جن کی متفقہ بات محض ایک رائے سے کہیں اونچا درجہ رکھتی ہے۔ اگر امین احسن اصلاحی صاحب اور غامدی صاحب اپنی محض ایک رائے کی بنا پر اس کی مخالفت کریں بلکہ اجماعی مسئلہ کی بھی مخالفت کریں تو ہم اس کے علاوہ اور کیا کہیں کہ ۔

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

امت کے اجماعی اور متفقہ مسائل سے غامدی صاحب کا اختلاف

کیا یہ بات عقل کے کسی درجہ میں بھی قابل قبول ہوسکتی ہے کہ چودہ صدیوں تک تمام اہل علم بالاتفاق ایک چیز کو دین کی بات مانتے ہیں اور ان چودہ صدیوں کے بعد کوئی ایسا شخص جس کی عقل وفہم کو کوئی سند بھی حاصل نہیں ہے اٹھ کر یہ کہنے لگے کہ چودہ صدیوں تک سب کے سب اہل علم غلط ہی کہتے رہے اور انہوں نے ایک غلط بات کو دین میں شامل کر دیا۔ یہ کوئی سائنس کے مسائل تو نہیں ہیں کہ حواس و تجربات سے اگلوں کی بات کا غلط ہونا سب کو ثابت ہو جائے۔ یہ تو دین کی باتیں ہیں جو نبی ﷺ نے صحابہ کو سکھائیں اور صحابہ نے اگلی نسل کو اور پھر نسل در نسل یہ سلسلہ چلتا رہا۔ چونکہ غامدی صاحب کو بہت سے متفقہ مسائل میں اختلاف ہوا ہے لہٰذا ان کی بات اگر تسلیم کر لی جائے تو ماننا پڑے گا کہ اب تک امت کو ہدایت وضلالت کا مرکب ہی منتقل ہوتا چلا آیا ہے۔ نہ خدا ہی قرآن کے معانی کی حفاظت کر پایا اور نہ ہی امت دین کی کچھ حفاظت کر سکی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی بھی ہوش وعقل والا شخص ان نتائج کو ماننے پر آمادہ نہیں ہوگا۔ لہٰذا عقل و دانش کا فیصلہ صرف یہی ہوگا کہ جو شخص ایسا طرز عمل اختیار کرے بلا ہچکچاہٹ کے سمجھ لو کہ خود وہ شخص عقل وفہم سے بالکل خالی ہو چکا ہے۔

آگے ہم اجماعی مسائل سے غامدی صاحب کے اختلاف کی چند مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

پہلی مثال: مرتد کی حد کا انکار

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''ارتداد کی سزا کا یہ مسئلہ محض ایک حدیث کا مدعا نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ابن عباس کی روایت سے یہ حدیث بخاری میں اس طرح نقل ہوئی ہے **مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهٗ فَاقْتُلُوْهُ** (جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو)''۔

ہمارے فقہاء اسے بالعموم ایک حکم عام قرار دیتے ہیں جس کا اطلاق ان کے نزدیک ان سب لوگوں پر ہوتا ہے جو زمانۂ رسالت سے لے کر قیامت تک اس زمین پر کہیں بھی اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کریں گے۔ ان کی رائے کے مطابق ہر وہ مسلمان جو اپنی آزادانہ مرضی سے کفر اختیار کرے گا اسے اس حدیث کی رو سے لازماً قتل کر دیا جائے گا۔ اس معاملے میں ان کے درمیان اگر کوئی اختلاف ہے تو بس یہ کہ قتل سے پہلے اسے توبہ کی مہلت دی جائے گی یا نہیں اور اگر دی جائے گی تو اس کی مدت کیا ہونی چاہئے۔ فقہائے احناف البتہ، عورت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر مرتد کی سزا خواہ وہ عورت ہو یا مرد اسلامی شریعت میں قتل ہی ہے''۔ (برہان ص 127)

غامدی صاحب کی یہ ساری عبارت ہم نے یہ دکھانے کے لئے نقل کی ہے کہ خود غامدی صاحب اس بات کے معترف ہیں کہ مرتد کی بطور حد سزائے موت کے تمام ہی فقہاء قائل ہیں۔ آگے ان سب کے بارے میں غامدی صاحب فتوی دیتے ہیں:

''لیکن فقہاء کی یہ رائے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا یہ حکم تو بے شک ثابت ہے مگر ہمارے نزدیک یہ کوئی حکم عام نہ تھا بلکہ صرف انہی لوگوں کے ساتھ خاص تھا جن میں آپ کی بعثت ہوئی اور جن کے لئے قرآن مجید میں امیین یا مشرکین کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے''۔ (برہان ص 127)

پھر تماشا یہ ہے کہ غامدی صاحب کے پاس اپنے اس دعوے پر دلیل کوئی بھی نہیں نرا دعوی ہی دعوی ہے۔ اور یہی ان کا بھی اور ان کے استاذ امام اصلاحی صاحب کا بھی کمال ہے کہ وہ دعوے ہی کو دلیل بھی سمجھ لیتے ہیں۔

اب غامدی صاحب ہی کو دیکھئے وہ اپنے دعوے کو بظاہر دلیل سمجھ کر یوں لکھتے ہیں:

''وہ لوگ جن میں رسول کی بعثت ہوئی ہے اور جنہیں اس کے ذریعہ سے براہ راست دعوت پہنچائی جاتی ہے ان پر چونکہ آخری حد تک اتمام حجت ہو جاتا ہے اس وجہ سے اس اتمام حجت کے بعد بھی وہ اگر ایمان نہ لائیں تو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ قانون قرآن مجید میں پوری صراحت کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ وہ پھر اس کی زمین پر زندہ رہنے کا حق کھو دیتے ہیں .....قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ.....اگر رسول کو کسی سرزمین میں سیاسی اقتدار حاصل ہو جائے تو قوم کے مغلوب ہو جانے کے بعد اس کے ہر فرد کے لئے موت کی سزا مقرر کر دی جاتی ہے جو رسول اور اس کے ساتھی اس پر نافذ کرتے ہیں۔ نبی ﷺ کے ساتھ چونکہ یہی .....صورت پیش آئی اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ امیین یعنی آپ کی قوم میں سے جو لوگ 9 ہجری، حج اکبر کے دن تک بھی ایمان نہ لائیں ان کے لئے اسی تاریخ کو میدان عرفات میں اعلان کر دیا جائے کہ 9 ذوالحجہ سے محرم کے آخری دن تک ان کے لئے مہلت ہے اس کے بعد بھی وہ اگر اپنے کفر پر قائم رہیں تو موت کی سزا کا یہ قانون ان پر نافذ کر دیا جائے گا۔

فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَ خُذُوْهُمْ وَ احْصُرُوْ هُمْ وَ اقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔

(سورہ توبہ: 5)

پھر جب حرام مہینے گزر جائیں تو ان مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کر دو اور اس کے لئے ان کو پکڑو اور ان کو گھیرو اور ہر گھات میں ان کے لئے تاک لگاؤ۔ لیکن اگر وہ کفر و شرک سے توبہ کر لیں اور نماز کا اہتمام کریں اور زکوۃ ادا کرنے لگیں تو انہیں چھوڑ دو۔ بے شک اللہ مغفرت کرنے والا، رحم فرمانے والا ہے۔

یہ قانون، جیسا کہ ہم نے عرض کیا صرف امیوں یعنی نبی ﷺ کی قوم کے

ساتھ خاص تھا۔ ان کے علاوہ اب قیامت تک کسی دوسری قوم یا فرد کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے.....

ہماری اس بحث سے اللہ تعالیٰ کا یہ قانون پوری طرح واضح ہو جاتا ہے تو اس کا یہ لازمی تقاضا بھی بالبداہت واضح ہے کہ ان امیوں میں سے کوئی شخص اگر ایمان لانے کے بعد پھر کفر اختیار کرتا تو اسے بھی لامحالہ اسی سزا کا مستحق قرار پانا چاہئے تھا۔ وہ لوگ جن کے لئے کفر کی سزا موت مقرر کی گئی وہ اگر ایمان لا کر پھر اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹتے تو لازم تھا کہ موت کی یہ سزا ان پر بھی بغیر کسی تردد کے نافذ کر دی جائے چنانچہ یہی وہ ارتداد ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **من بدل دینه فاقتلوه**'' (برہان 30-128)

غامدی صاحب کا یہ دعوی ہے کہ حدیث **من بدل دینه فاقتلوه** میں صرف وہ مشرکین عرب مراد ہیں جو اسلام قبول کرنے کے بعد پھر اسلام سے پھر جائیں اور انہوں نے مذکورہ حدیث کو آیت **فاذا انسلخ الاشهر الحرم** ..... کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ الفاظ کے الٹ پھیر میں انہوں نے غالباً اسی کو دلیل سمجھ لیا حالانکہ ان کی طویل عبارت میں نہ تو ان کے دعوے پر کوئی دلیل مذکور ہے اور نہ ہی انہوں نے حدیث کو جس آیت سے جوڑا ہے اس جوڑ کے درست ہونے پر کوئی دلیل ذکر کی ہے حالانکہ مَنْ بَدَّلَ جیسے عموم کے الفاظ کا ظاہر ہی تقاضا کرتا ہے کہ ان الفاظ سے ہر قسم کے مرتدین مراد ہوں۔ اور یہ حدیث کوئی خبر واحد بھی نہیں جس سے غامدی صاحب کے نزدیک ''دین میں کسی عقیدہ و عمل کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا'' (میزان ص :68) بلکہ وہ یہ تسلیم کر کے کہ ''رسول اللہ ﷺ کا یہ حکم تو بے شک ثابت ہے'' (برہان ص 127) اس کے قطعی الثبوت ہونے کا اقرار کر چکے ہیں۔ اس لئے اس قطعی الثبوت حدیث سے اگر مشرکین عرب کے علاوہ دیگر لوگوں کے ارتداد کی حد اور سزا بھی ثابت ہوتی ہو تو غامدی صاحب کو اس کے قبول کرنے میں ہچکچاہٹ نہ ہونی چاہئے تھی۔ غامدی صاحب کی دلیل تو اس وقت بنتی جب وہ کسی قطعی نقلی دلیل سے یہ ثابت کرتے کہ دین میں رسول کی قوم کے غیر میں سے کوئی

مسلمان اپنا دین بدل لے تو اس کی سزا موت قطعاً نہیں ہوتی۔ جب یہ بات ثابت ہوتی تو اس سے معلوم ہو جاتا کہ حدیث **من بدل دینه** (جو اپنا دین بدل ڈالے) سے مراد صرف نبی کی قوم کے لوگ ہیں دوسرے نہیں۔ غامدی صاحب یہ تو ثابت نہیں کر سکے لیکن اس تمام کوتاہی کے باوجود وہ فقہاء کے نام کے پردے میں پوری امت کو غلطی پر ٹھہراتے ہیں اور فرماتے ہیں:

''ہمارے فقہاء کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے ..... اسے (یعنی مَنْ کو) قرآن میں اس کی اصل سے متعلق کرنے اور قرآن وسنت کے باہمی ربط سے اس حدیث کا مدعا سمجھنے کے بجائے اسے عام ٹھہرا کر ہر مرتد کی سزا موت قرار دی اور اس طرح اسلام کے حدود وتعزیرات میں ایک ایسی سزا کا اضافہ کر دیا جس کا وجود ہی اسلامی شریعت میں ثابت نہیں ہے'' (برہان ص 130)

امت کے علماء وفقہاء کو صحابہ، تابعین اور تبع تابعین یعنی خیر القرون کے اساتذہ ملے جنہوں نے نبی ﷺ کی کتاب وحکمت کی تعلیم آگے پہنچائی۔ جاوید غامدی صاحب اس کے باوجود اگر ان پر دین میں بدعات وتحریفات کا الزام لگاتے ہیں تو ان کا تو کچھ نہیں بگاڑتے ہاں اپنا ہی نقصان کرتے ہیں۔

دوسری مثال: قراءت کی مختلف نوعیّتوں کا انکار

پوری امت کا اس پر اتفاق واجماع ہے کہ قرآن پاک کی قراءت کی مختلف نوعیتیں جن میں سے کئی ایک کا تعلق الفاظ کی ادائیگی سے ہے خود رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں اور اسلامی دنیا میں تواتر سے لاکھوں افراد ان کے پڑھنے پڑھانے میں لگے ہیں اور ان کے مطابق تصنیف شدہ ہزاروں کتابیں موجود ہیں یہاں تک کہ ان کے مطابق طبع شدہ قرآن پاک بھی کھلے عام فروخت ہوتے ہیں اور لوگ ان میں پڑھتے ہیں۔ چونکہ ان اختلافات کی کوئی خاص ترتیب متعین نہیں تھی اس لئے خیر القرون تابعین اور تبع تابعین میں سے بعض بڑے قراء نے اپنی ترتیب دے کر قرآن پڑھا اور پڑھایا جس کو قراءت

اور روایت کہتے ہیں۔ مثلاً نبی ﷺ سے مُوْسٰی پڑھنا بھی منقول ہے اور مُوْسَے بھی منقول ہے۔ مِنْهُمْ پڑھنا بھی منقول ہے اور مِنْهُمَ بھی منقول ہے **ارجلکم** کا لفظ لام کے زبر کے ساتھ پڑھنا بھی منقول ہے اور لام کے زیر کے ساتھ بھی منقول ہے اور ان میں کوئی خاص ترتیب واجب نہیں۔ تو ان تین نوعیّتوں کو پڑھنے کی مندرجہ ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں۔

1-	مُوْسٰی	-	مِنْهُمْ -	اَرْجُلَكُمْ
2-	مُوْسٰی	-	مِنْهُمْ -	اَرْجُلِكُمْ
3-	موسٰی	-	مِنْهُمَ -	اَرْجُلَكُمْ
4-	موسیٰ	-	مِنْهُمَ -	اَرْجُلِكُمْ
5-	موسَے	-	مِنْهُمْ -	اَرْجُلَكُمْ
6-	موسَے	-	مِنْهُمْ -	اَرْجُلِكُمْ
7-	موسَے	-	مِنْهُمَ -	اَرْجلَكُمْ
8-	موسَے	-	مِنْهُمَ -	اَرْجُلِكُمْ

تنبیه:1- موسیٰ کے بجائے موسَے پڑھنا ایسے ہی ہے جیسا کہ مَجْرَاهَا کی جگہ ہم قرآن پاک میں مَجْرَے هَا پڑھتے ہیں۔

2- ان اختلافات سے آیت کے مجموعی معنی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور نہ کوئی تضاد پیدا ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا طریقے سے کچھ قراءتیں رائج ہیں جن میں سے دو روایتوں یعنی قراءت حفص اور قراءت ورش کے مطابق چھپے ہوئے قرآن پاک مل جاتے ہیں۔ قراءت ورش کا رواج شمالی افریقہ کے ممالک میں زیادہ ہے جب کہ باقی دنیا میں قراءت حفص کا زیادہ رواج ہے۔ تیرہ صدیوں تک امت ان قراءتوں کو مانتی رہی ہے اور پڑھتی پڑھاتی چلی آئی ہے اور ان کی بنیاد پر قرآن میں کسی قسم کا کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہوا لیکن تیرہ صدیوں کے بعد علامہ شوکانی، نواب صدیق حسن خان اور امین احسن اصلاحی اور

جاوید غامدی صاحب ایسے لوگ پیدا ہوئے ہیں جن کو پوری امت گمراہی میں مبتلا نظر آئی اور انہوں نے ان قراءتوں کے انکار میں اپنی ہدایت سمجھی۔

غامدی صاحب کے استاذ امام اصلاحی صاحب تو یہ فرماتے ہیں:

''غور کرنے سے یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ قراءتوں کا اختلاف در اصل قراءتوں کا اختلاف نہیں بلکہ اکثر و بیشتر تاویل کا اختلاف ہے۔ کسی صاحب تاویل نے ایک لفظ کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کی اور اس کو قراءت کا اختلاف سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ قراءتوں کا اختلاف نہیں بلکہ تاویل کا اختلاف ہے مثلاً سورہ تحریم میں بعض لوگوں نے فَقَدْ زَاغَتْ بھی پڑھا۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس نے بھی یہ پڑھا ہے اس نے یہ قراءت نہیں بتائی بلکہ اپنے نزدیک اس نے فَقَدْ صَغَتْ کی تاویل کی ہے لیکن لوگوں نے اس کو بھی قراءت سمجھ لیا''۔ (تدبر فروری 83ء)

غامدی صاحب لکھتے ہیں۔

''قرآن صرف وہی ہے جو مصحف میں ثبت ہے اور جسے مغرب کے چند علاقوں کو چھوڑ کر پوری دنیا میں امت مسلمہ کی عظیم اکثریت اس وقت تلاوت کر رہی ہے۔ یہ تلاوت جس قراءت کے مطابق کی جاتی ہے اس کے سوا کوئی دوسری قراءت نہ قرآن ہے اور نہ اسے قرآن کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے'' (میزان ص 25)

''لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ قرآن کی ایک ہی قراءت ہے جو ہمارے مصاحف میں ثبت ہے۔ اس کے علاوہ اس کی جو قراءتیں تفسیروں میں لکھی ہوئی ہیں یا مدرسوں میں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیں یا بعض علاقوں میں لوگوں نے اختیار کر رکھی ہیں وہ سب اسی فتنۂ عجم کے باقیات ہیں جس کے اثرات سے ہمارے علوم کا کوئی شعبہ، افسوس ہے کہ محفوظ نہیں رہ سکا''۔ (میزان ص 32)

؎ اس سادگی پہ کون نہ مر جائے اے خدا
لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

یہ حضرات جو بات بھی کرتے ہیں کسی معقول دلیل و بنیاد کے بغیر کرتے ہیں بلکہ درحقیقت ان کو دلیل کی اتنی فکر بھی نہیں۔

اب دیکھئے اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تاویل کا اختلاف تھا۔ ایک معلم نے قرآن کے ایک لفظ کا مطلب بتایا لیکن شاگرد سب کے سب ایسے باکمال نکلے کہ انہوں نے مطلب بتانے والے لفظ کو خدا کی جانب سے نازل شدہ سمجھ کر علیحدہ قراءت بنا لیا۔ اور صرف کسی ایک استاد کے شاگردوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اور بہت سے حضرات کے شاگردوں نے ایسا کیا اور یہ غلطی پوری امت میں پھیل گئی اور اس نے پورے فن کا روپ دھار لیا۔ اس کے بارے میں ہزارہا کتابیں لکھی گئیں اور اس کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک کی حفاظت کا ذمہ لے رکھا ہے تیرہ صدیوں تک پوری امت ایک عظیم گمراہی میں مبتلا رہی۔ اگر اب بھی اصلاحی صاحب اس غلطی کی نشاندہی نہ کرتے اور غامدی صاحب ان سے بھی آگے بڑھ کر یہ نہ بتاتے کہ یہ تو فتنۂ عجم کا اثر ہے تو امت کو اپنی غلطی کا شاید قیامت تک احساس نہ ہوتا۔ لیکن یہ امت پھر بھی ان صاحبان کا احسان لینے کو تیار نہیں اور اصلاحی صاحب کی اس بات کو دلیل بناتے ہوئے کہ جس بات پر اجماع ہو جائے اس کی مخالفت جائز نہیں خود ان صاحبان کو کھلی غلطی پر سمجھتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ قرآن پاک کے ساتھ دو طرح کے معاملے ہوئے۔

پہلا معاملہ

قرآن قریش کی لغت پر نازل ہوا لیکن شروع میں جب کہ لوگ بھی زیادہ تر ان پڑھ تھے نبی ﷺ کے مطالبہ پر رخصت ملی کہ آپ ﷺ لوگوں کو دشواری محسوس ہونے پر مرادف لفظ سکھا سکتے ہیں اور یہ مرافات سات تک ہو سکتے ہیں۔

عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ ﷺ جبریل عند احجار المروۃ قال

فقال رسول الله ﷺ لجبريل انى بعثت الى امة اميين فيهم الشيخ الفانى و العجوز الكبيرة و الغلام قال فمرهم فليقرء وا القرآن على سبعة احرف (ترمذی)

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں مروہ (پہاڑ) کے پتھروں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی ملاقات جبرئیل علیہ السلام سے ہوئی تو آپ نے ان سے کہا کہ میں ان پڑھ لوگوں میں مبعوث ہوا ہوں جن میں لب گور بوڑھے بھی ہیں، بوڑھیاں بھی ہیں اور بچے (بچیاں) بھی ہیں۔

اور مسلم کی روایت کے مطابق آپ نے مزید فرمایا کہ میں اللہ سے عافیت و مغفرت مانگتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کے دربار میں یہ عرض پیش کرتا ہوں کہ میری امت کے یہ تمام افراد ایک ہی لفظ کو (فی الحال) ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ (اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مرادف لفظ کے ساتھ پڑھنے کی اجازت ملی پہلے ایک کی۔ پھر مزید درخواست پر دو کی۔ پھر مزید درخواست پر تین کی یہاں تک کہ سات مرادفات کی اجازت ملی تو جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا آپ اپنی امت کو حکم دیں کہ وہ سات مرادفات تک میں پڑھ سکتے ہیں۔

اور مسند احمد میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مرادفات کی مثال بھی دی۔

نحو قولك تعال و اقبل و هلم و اسرع و عجل یعنی تعال کہہ لو یا اس کی جگہ **اقبل یا هلم** کہہ لو اور اسی طرح اسرع کا لفظ ہو تو اس کی جگہ عجل کہہ لو۔

نبی ﷺ کی حیات کے آخری سال میں تمام مرادفات منسوخ کر دیئے گئے امام طحاوی رحمہ اللہ مشکل الآثار میں فرماتے ہیں۔

''چنانچہ جن لوگوں کے لئے قرآن کریم کے اصلی الفاظ سے تلاوت مشکل تھی ان کے لئے خود آنحضرت ﷺ نے ایسے مرادفات متعین فرما دیئے تھے جن سے وہ تلاوت کر سکیں۔ یہ مرادفات قریش اور غیر قریش دونوں کی لغات سے منتخب کئے گئے تھے اور یہ بالکل ایسے تھے جیسے تعال کی جگہ هلم یا اقبل یا ادن

پڑھ دیا جائے۔ معنی سب کے ایک ہی رہتے ہیں۔ لیکن یہ اجازت صرف اسلام کے ابتدائی دور میں تھی جب کہ تمام اہل عرب قرآنی زبان کے پوری طرح عادی نہیں ہوئے تھے۔ پھر رفتہ رفتہ اس قرآنی زبان کا دائرہ اثر بڑھتا گیا۔ اہل عرب اس کے عادی ہو گئے اور ان کے لئے اسی اصل لغت پر قرآن کی تلاوت آسان ہو گئی اور آنحضرت ﷺ نے وفات سے پہلے رمضان میں حضرت جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کریم کا آخری دور کیا جس کو عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر مرادفات سے پڑھنے کی یہ اجازت ختم کر دی گئی اور صرف وہی طریقہ باقی رہ گیا جس پر قرآن نازل ہوا تھا۔ (بحوالہ علوم القرآن۔ مولانا تقی عثمانی: 104)

محقق ابن جزری رحمہ اللہ بھی اپنی مندرجہ ذیل عبارت سے یہی بات بتانا چاہتے ہیں۔

ولا شك ان القران نسخ منه و غير فيه فى العرضة الاخيرة فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة (النشر فى القراء ات العشر ص: 32 ج 1)

اس میں کوئی شک نہیں کہ عرضہ اخیرہ کے موقع پر قرآن پاک میں نسخ اور تبدیلی ہوئی۔ اس کی تصریح متعدد صحابہ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے۔

اسی کو زرکشی نے اپنی البرہان میں ابوعبدالرحمٰن سلمی کے الفاظ میں القراءۃ العامۃ کہا اور اس نام سے موسوم ہونے کی وجہ بتائی کہ وہی **القراء ة التى قرأها رسول الله ﷺ على جبرئيل مرتين فى العام الذى قبض فيه** یہ وہی قراءت ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات کے سال جبرئیل امین کو دو مرتبہ قرآن سنایا (میزان ص 28)

یہاں القراءۃ العامۃ سے مراد نبی ﷺ کے آخری سال والی قراءت ہے لیکن جاوید غامدی صاحب نے اس کے مطلب کو بھی بدل دیا اور **القراءة العامة** کو **قراءة العامة** سے تبدیل کرتے ہوئے اس کو قراءت عامہ یعنی عام مسلمانوں کی قراءت کے طور پر

پیش کیا لکھتے ہیں۔

''نبی ﷺ دنیا سے رخصت ہوئے تو آپ کی قراءت یہی تھی۔ آپ کے بعد خلفائے راشدین اور تمام صحابہ مہاجرین و انصار اسی کے مطابق قرآن کی تلاوت کرتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہ تھا۔ بعد میں یہی قراءت ''قراءت عامہ'' کہلائی۔ صحابہ کرام کا قولی تواتر صرف اسی قراءت کو حاصل ہے'' (میزان ص 27)

''اس زمانے سے لے کر آج تک خلفائے راشدین کی حکومتوں کے علاقوں میں عام مسلمانوں کی قراءت یہی ہے بلکہ ان علاقوں سے باہر بھی مسلمان مغرب کے چند ملکوں کو چھوڑ کر سارے عالم میں ہر جگہ اسی کے مطابق قرآن کی تلاوت کر رہے ہیں۔ ہمارے علماء اسے قراءت حفص کہتے ہیں دراں حالیکہ یہ قراءت عامہ ہے''۔ (میزان ص 28)

غامدی صاحب نے قراءت عامہ کا جو غلط اور من گھڑت تصور دیا ہے وہ اس لئے دیا ہے کہ وہ مغرب کے جن چند ملکوں میں قراءت ورش پر قرآن پڑھا جاتا ہے اس کو فتنہ عجم کی کاریگری بنا دیں اور مدارس میں مختلف قراءتوں کے پڑھنے پڑھانے کا جو وسیع سلسلہ تسلسل اور تواتر سے رائج ہے اس کو فتنہ عجم کے باقیات میں سے شمار کر لیں۔ علامہ ابن سیرین رحمہ اللہ کے قول کو غامدی صاحب نے اپنے دعوے پر بطور مہر سمجھ لیا۔

القراء ة التی عرضت علی النبیﷺ فی العام الذی قبض فیه هی القراء ة التی یقرء ها الناس الیوم۔ (الاتقان)

نبی ﷺ کو آپ کی وفات کے سال جس قراءت پر قرآن سنایا گیا یہ وہی قراءت ہے جس کے مطابق لوگ اس وقت قرآن کی تلاوت کر رہے ہیں۔ (میزان ص 28)

اور علامہ سیوطی کی اتقان اور علامہ زرکشی کی برہان سے ایک ایک حوالہ نقل کر کے

غامدی صاحب نے سمجھا ہے کہ انہوں نے سارا مسئلہ ہی حل کر دیا ہے اور یہ نہیں دیکھا کہ خود یہی حضرات اپنی انہی کتابوں میں قراءات مروجہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔

مترادفات منسوخ ہونے کے بعد جو عرضہ اخیرہ ہے قراءات مروجہ اسی عرضہ اخیرہ کے مطابق بھی ہیں اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تیار کرائے گئے مصاحف کے مطابق بھی ہیں۔ لہٰذا غامدی صاحب کا قراءات مروجہ کی مخالفت میں عرضہ اخیرہ کو دلیل بنانا ان کو چنداں مفید نہیں ہے۔ عرضہ اخیرہ میں جو منسوخ ہوا وہ نازل شدہ قرآن کے علاوہ صرف مرادفات تھے۔

دوسرا معاملہ

رہے وہ اختلافات جو موجودہ قراءات میں پائے جاتے ہیں اور جو مصاحف عثمانیہ کے خلاف نہیں۔ یہ اختلافات نازل شدہ تھے۔ غامدی صاحب نے اپنی کتاب میزان کے ص 30-29 پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کے قراءت کے اختلاف کے قصہ میں جو حدیث نقل کی ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ان هذا القرآن انزل علی سبعة احرف

یہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔

یہاں حروف سے مراد اختلاف کی سات نوعیتیں ہیں یعنی لہجوں کا اختلاف، اسم میں واحد و جمع یا مذکر و مونث کا اختلاف، فعل میں ماضی، مضارع یا امر کا اختلاف، کسی لفظ کے مقدم یا مؤخر ہونے کا اختلاف، اعراب کا اختلاف، لفظ کا اختلاف اور لفظ کی کمی بیشی کا اختلاف۔

حدیث میں مرادفات کو بھی سات حروف کہا گیا اور اختلاف کی مذکورہ بالا سات نوعیّتوں کو بھی سات حروف کہا گیا ہے۔ دونوں کو سات حرف کہنے سے علماء نے مختلف پہلوؤں سے ان کے بارے میں غور کیا اور دونوں کو ایک سمجھتے ہوئے کوئی بات ایسی نہ

کہہ سکے جس سے پوری تسلی ہو۔ اور بعض حضرات کچھ فیصلہ ہی نہ کر پائے اور انہوں نے سات حرفوں والی بات کو متشابہات میں سے قرار دیا جس کو غامدی صاحب نے میزان کے ص 30 پر نقل کیا۔ اور اپنی شان بے نیازی سے فرما دیا کہ ''یہ ایک بالکل ہی بے معنی روایت ہے''۔ (میزان ص 30)

ہم نے جب سات حروف والی احادیث پر غور کیا تو ہمیں یہ نظر آیا کہ ان میں سے بعض کا تعلق تو مرادفات سے ہے اور بعض کا تعلق سات نوعیّتوں سے ہے۔ مرادفات تو منسوخ ہو گئے لیکن سات نوعیّتوں والی بات اب تک موجود ہے اور وہی قراءات مروجہ کے نبی ﷺ سے منقول ہونے کی دلیل ہے۔

اور کچھ نہیں تو غامدی صاحب ان قراءات میں پائے جانے والے تواتر عملی یعنی تواتر سے پڑھنے پڑھانے ہی کا اعتبار کر لیتے۔ صحابہ نے نبی ﷺ سے جیسے سیکھا اس کو آگے سکھایا اور ہر ایک سے سیکھنے والوں کی تعداد بھی کچھ کم نہ ہوئی اور پھر ان سیکھنے والوں نے آگے کثیر تعداد میں اپنے شاگردوں کو سکھایا۔ لیکن غامدی صاحب کی نظر میں نہ کوئی اشخاص ٹھہریں اور نہ ہی کسی اور کے دلائل کوئی وزن رکھیں۔ ہدایت دینے والی ذات تو فقط اللہ تعالیٰ کی ہے وہی اگر کسی کو ہدایت نہ دیں تو کوئی اس کو ہدایت پر نہیں لا سکتا۔

تیسری مثال: شادی شدہ زانی کے لئے رجم کے حد ہونے سے انکار

ابن منذر رحمہ اللہ اپنی کتاب الاجماع میں لکھتے ہیں:

و اجمعوا علی ان الحر اذا تزوج حرة تزویجا صحیحاووطئها فی الفرج انه محصن یجب علیهما الرجم اذا زنیا۔

تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جب آزاد شخص کسی آزاد عورت سے صحیح نکاح کر لے اور آگے کی راہ میں اس سے جماع کر لے تو وہ محصن ہے اور یہ دونوں جب زنا کریں تو ان کی سزا رجم ہے۔

ابن حزم رحمہ اللہ اپنی کتاب مراتب الاجماع میں لکھتے ہیں۔

واتفقوا انه اذا زنی کما ذکرنا و کان قد تزوج قبل ذلك ان علیه الرجم بالحجارة حتی یموت۔

سب فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص مذکورہ طور سے زنا کرے اور وہ اس سے پہلے نکاح کر چکا ہو تو اس کی سزا رجم (سنگساری) ہے یہاں تک کہ وہ (اسی میں) مر جائے۔

ان دو حوالوں سے یہ بات بخوبی واضح ہوئی کہ، شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے اور اس پر پوری امت کا اتفاق و اجماع ہے اور امین احسن اصلاحی صاحب کے بقول اس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں لیکن خود اصلاحی صاحب یہاں اجماع کی مخالفت کرتے ہیں اور غامدی صاحب ان کی مکمل تائید کرتے ہیں بلکہ انہوں نے اپنی کتاب برہان میں ''رجم کی سزا'' کے عنوان سے کچھ مضامین لکھے ہیں جو ان کے بقول:

> ''ان تنقیدوں کے جواب میں لکھے گئے ہیں جو رجم کی سزا کے بارے میں استاذ امام امین احسن اصلاحی کے اس مؤقف پر ہوئی ہیں جو انہوں نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں بیان کیا ہے'' (برہان ص 34)

اجماع ثابت ہونے کے بعد اب دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ اصلاحی اور غامدی صاحب بلکہ ان کے بھی امام جناب حمید الدین فراہی صاحب اس اجماع کی مخالفت کیوں کرتے ہیں:

یہ تینوں حضرات یہ بات تو مانتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں بعض لوگوں کو رجم کیا گیا لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ وہ رجم زنا کی حد کے طور پر نہیں تھا بلکہ فساد اور سرکشی کی سزا کے طور پر تھا۔

حمید الدین فراہی صاحب لکھتے ہیں:

> ''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ (شادی شدہ اور غیر شادی شدہ) دونوں صورتوں میں پہلی حد سو کوڑوں ہی کی ہے لیکن اگر مجرم سزا پانے کے بعد پھر اسی

گناہ میں مبتلا ہوں تو انہیں سخت سزا دینا اولی ہے کیونکہ اب ان کا گناہ حدود اللہ کے مقابلہ میں جسارت دکھانے کا ہے اور قرآن نے مفسدین فی الارض اور حدود اللہ کے معاملہ میں سرکشی کرنے والوں کے لئے ان کے گناہ کے درجات کے لحاظ سے سزا کے مختلف درجے بیان کئے ہیں مثلاً **تقتیل** (بری طرح قتل)، سولی، قطع اطراف (یعنی داہنا ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا) اور جلا وطنی وغیرہ چنانچہ حضور نے ماعز کے قضیہ میں یہ تصریح فرمائی۔ چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی اس لئے اس کو جو سزا دی گئی وہ نکال (عبرت کی سزا) ہے۔

اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''اسی طرح شادی شدہ زانی کی اصل سزا جیسا کہ روایت سے واضح ہے، ہے تو تازیانہ، لیکن اگر کوئی شخص تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے اور معاشرے کے لئے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اس کو حکومت **تقتیل** یعنی رجم کی سزا از روئے سورہ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے''۔ (تدبر قرآن ص 507 ج 4)

نبی ﷺ کے دور میں رجم کے جو دو تین واقعات پیش آئے مثلاً ماعز رضی اللہ کا اور غامدیہ رضی اللہ عنہا کا وغیرہ تو تفتیش وجستجو کے باوجود یہ بات نہیں ملتی کہ ان کو پہلی مرتبہ زنا کرنے پر کوڑے لگے ہوں اور اس پر بھی باز نہ آنے اور دوبارہ ارتکاب کرنے پر ان کو رجم کیا گیا ہو بلکہ ان کو پہلی ہی دفعہ اور وہ بھی ان کے خود آ کر متعدد بار اعتراف جرم کرنے اور پاک صاف کرنے کے مطالبہ پر رجم کیا گیا تو بظاہر ان کی جانب سے حدود اللہ کے مقابلہ میں سرکشی نہ پائی گئی۔ لہٰذا فراہی اور اصلاحی صاحبان کے ضابطہ کے مطابق ان کو رجم کی سزا نہیں ہونی چاہئے تھی۔ اس مشکل کے حل کے لئے اصلاحی صاحب نے پہلے تو یہ ضابطہ نکالا کہ:

''رجم یعنی سنگسار کرنا ہمارے نزدیک تقتیل کے تحت داخل ہے۔ اس

وجہ سے وہ غنڈے اور بدمعاش جو شریفوں کی عزت و ناموس کے لئے خطرہ بن جائیں جو اغوا اور زنا کو پیشہ بنا لیں جو دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کے مرتکب ہوں ان کے لئے رجم کی سزا اس مفہوم میں داخل ہے۔ (تدبر قرآن 2:272)

پھر یہ حضرات اس کے درپے ہوئے کہ ان بے چاروں کو نہایت خطرناک قسم کے بدمعاش ثابت کیا جائے۔ اس لئے فراہی صاحب لکھتے ہیں:

''چونکہ وہ بہت بڑے گناہ کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی ینب نبیب التیس'' (اشراق: مارچ 88 ص 39)

اور اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''ماعز کے بارے میں کتابوں میں جو روایات ملتی ہیں ان میں نہایت عجیب قسم کا تناقض ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑا بھلا مانس آدمی تھا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نہایت بدخصلت غنڈا تھا۔ میری رہنمائی کے لئے یہ بات کافی ہے کہ نبی ﷺ نے اس کو رجم کی سزا دلوائی۔ اس وجہ سے میں ان روایات کو ترجیح دیتا ہوں جن سے اس کا وہ کردار سامنے آتا ہے جس کی بنا پر یہ مستحق رجم ٹھہرا۔ (تدبر قرآن ص: 505 ج 4)

دیکھئے اصلاحی صاحب کو چاہئے تو یہ تھا کہ وہ یہ ثابت کرتے کہ رجم کی سزا حدود اللہ کے مقابلہ میں سرکشی کرنے اور فساد کرنے کی بنا پر دی گئی۔ اس کے بجائے رجم کی بنیاد پر وہ بدکرداری اور فساد و سرکشی کو ثابت کر رہے فیا للعجب دعوے کو دلیل سے ثابت کرنے کے بجائے وہ دعوے کو ہی دلیل بھی بنا رہے ہیں۔ پھر اصلاحی صاحب کی نظر میں ماعز اور غامدیہ کا کردار کیا ہے؟ اس کی تفصیل بھی پڑھئے۔

''اس عہد کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بہت سے ڈیرے والیاں ہوتی تھیں جو پیشہ کراتی تھیں اور ان کی سرپرستی زیادہ تر یہودی

کرتے تھے جوان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ اسلامی حکومت قائم ہو جانے کے بعد ان لوگوں کا بازار سرد پڑ گیا لیکن اس قسم کے جرائم پیشہ آسانی سے باز نہیں آتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی قماش کے کچھ مرد اور بعض عورتیں جو زیر زمین یہ پیشہ کرتے رہے اور تنبیہ کے باوجود باز نہیں آئے۔ بالآخر جب وہ قانون کی گرفت میں آئے تو مائدہ کی اسی آیت کے تحت آپ نے ان کو رجم کرایا''۔

(تدبر قرآن ص 506 ج 4)

اصلاحی صاحب کی مزید تحقیق ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں۔

''آنحضرت ﷺ کو اس (یعنی ماعز) کی شرارتوں کی رپورٹ ملتی رہی لیکن چونکہ کسی صریح قانون کی گرفت میں یہ نہیں آیا تھا اس وجہ سے آپ نے کوئی اقدام نہیں کیا۔ بالآخر یہ قانون کی گرفت میں آ گیا۔ آپ نے اس کو بلوا کر تیکھے انداز میں پوچھ گچھ کی۔ وہ تاڑ گیا کہ اب بات چھپانے سے نہیں چھپ سکتی اس وجہ سے اس نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔ جب اقرار کر لیا تو آپ نے اس کے رجم کا حکم دے دیا''۔ (تدبر قرآن: 506/4)

اب کوئی اصلاحی صاحب کے لائق شاگرد غامدی صاحب سے ہی پوچھے کہ ماعز اور غامدیہ کے مسلمان ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی گئی اور نبی ﷺ نے ان کی توبہ کے عظیم ہونے کی خبر بھی دی۔ کیا خود مسلمان ہونے کے بعد بھی وہ ڈیرے چلاتے تھے اور بدمعاشیاں کرتے تھے؟ اور نبی ﷺ نے ان کو تنبیہ کس وقت کی تھی؟ اور آپ قانون کی کونسی شق کے تحت ان کے خلاف اقدام سے باز رہنے پر مجبور تھے؟ پھر وہ قانون کی گرفت میں کس طرح سے آئے اور آپ نے کن لوگوں کے ہاتھ ماعز کو گرفتار کرایا؟ اور کیا ماعز ایسا بزدل قسم کا بدمعاش اور غنڈا تھا کہ تنبیہ سے تو باز نہیں آیا محض ایک تیکھی نظر سے اس نے سب کچھ اگل دیا؟ اور سزا سے پہلے اس غنڈے بدمعاش نے توبہ کس وقت کی تھی یا کسی سرکش مجرم کی سزا خود بخود اس کی توبہ بن جاتی ہے اگرچہ اس کی جانب سے توبہ کے کچھ آثار بھی ظاہر نہ ہوں؟

کیا غامدی صاحب کی نظر میں ان سوالات کا حل کرنا قابل التفات نہیں اور کیا فراہی صاحب اور اصلاحی صاحب کی شخصیتیں ایسی ہیں جن کے آگے دلیل اپنی اہمیت کھو بیٹھتی ہے؟

غامدی صاحب نے اصلاحی صاحب کی تائید میں جو لکھا ہے وہ بھی پڑھ لیجئے۔ لکھتے ہیں:

''بعض روایات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کو سب سے پہلے اسی نے اپنے جرم کے بارے میں بتایا، لیکن ابن عباس کی ایک روایت میں بالصراحت بیان ہوا ہے کہ حضور ﷺ اس کے آنے سے پہلے ہی اس کے جرم سے مطلع تھے۔ (یہ بات مستحضر رہے کہ ماعز از خود اپنی توبہ کے لئے آئے تھے انہیں پکڑ کر نہیں لایا گیا تھا۔ ناقل) صحیح مسلم میں ہے رسول اللہ ﷺ نے ماعز سے پوچھا مجھے تمہارے بارے میں جو کچھ معلوم ہوا ہے کیا وہ درست ہے؟ اس نے کہا آپ کو میرے بارے میں کیا معلوم ہوا ہے؟ آپ نے فرمایا مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے فلاں قبیلہ کی لڑکی کے ساتھ بدکاری کی ہے۔ اس نے کہا ہاں۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ اس کے بعد اس نے چار مرتبہ اقرار کیا تب اس پر سزا نافذ کرنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ اسے رجم کر دیا گیا۔

اس کے جرم کی نوعیت کیا تھی؟ اس کے بارے میں کوئی واضح بات اگرچہ روایات میں بیان نہیں ہوئی لیکن ابن سعد کی روایت کے مطابق جس عورت سے اس نے بدکاری کی اسے چونکہ حضور ﷺ نے بلایا مگر اس سے کچھ مواخذہ نہیں کیا اس وجہ سے صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زنا بالجبر کا ارتکاب کیا تھا

(برہان: 73/74)

اوپر کی باتوں کے ساتھ غامدی صاحب کی اس تحقیق کو ملائیے تو یہ نتیجہ سامنے آیا کہ اگر کوئی شادی شدہ شخص کسی عورت کو بہلا پھسلا کر اور اس کے ساتھ خفیہ آشنائی رکھ کر اگر زنا کرے تو اس کو تو صرف سو کوڑے لگاؤ۔ کیونکہ اس نے زمین میں فساد نہیں کیا اور

حدود اللہ کے مقابلہ میں کوئی سرکشی نہیں کی اور کوئی زنا بالجبر کر بیٹھے تو وہ حدود اللہ کے مقابلہ میں سرکش ہے اور مفسد فی الارض ہے۔

پھر کوئی غامدی صاحب سے پوچھے کہ یہ کیسی ریاست کے خدوخال ہیں کہ جس میں نبی ﷺ کو ایک شخص کی شرارتوں کی رپورٹ ملتی رہے لیکن آپ اس کی گرفت نہ کریں اور جب وہ زنا بالجبر کر چکے تب بھی کسی کو اس کی گرفتاری کے لئے نہ بھیجیں ہاں وہ خود ہی لوگوں کے ساتھ آ جائے تو بس نبی ﷺ صرف تیکھے انداز سے پوچھیں اور وہ ایسا پکا غنڈہ بدمعاش اور حدود اللہ سے سرکش انسان بلا طلب چار بار اقرار کرے حالانکہ خود غامدی صاحب اس بات کو مانتے ہیں کہ:

رسول اللہ ﷺ اور آپ کے دو جلیل القدر ساتھیوں یعنی حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے اسے بار بار لوٹایا اور تلقین کی کہ سزا پانے کی بجائے اسے اپنی اصلاح کرنی چاہئے اور اس کے سرپرست سے بھی یہی بات کہی اور عام لوگوں کو بھی اسی کی نصیحت کی۔ (برہان: 77)

ان حضرات کی تحقیق کی کیا شان ہے۔ جس شخص کی گرفت کے آپ ﷺ منتظر تھے وہ جب زنا بالجبر کر کے یعنی پوری غنڈہ گردی کا مرتکب ہو کر اب آپ کی گرفت میں آیا تو آپ ﷺ اور آپ کے جلیل القدر ساتھی یعنی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کو بار بار واپس جانے کو اور محض توبہ و استغفار کرنے کو کہیں اور اس کے سرپرست کو بھی یہی بات کہیں۔ تقتیل کے تحت رجم کرنا تو ایک طرف ان حضرات کی کوشش یہ ہو کہ اس کو کوڑے بھی نہ لگیں۔

اور ماعز اور غامدیہ کی حد سے بڑھی ہوئی بداخلاقی اور غنڈہ گردی کو فراہی، اصلاحی اور غامدی صاحبان جس دلیل سے ثابت کرتے ہیں اس کو بھی دیکھ لیجئے۔ صحیح مسلم میں روایتیں ہیں جن میں یہ مضمون ہے:

1- حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت یہ ہے:

قال فرجمه ثم خطب فقال ألاكلما نفر غازين فى سبيل الله خلف

احدهم له نبيب كنبيب التيس يمنح احدهم الكثبة أما و الله ان يمكنى من احد هم الا نكلته عنه۔

اس کو رجم کیا پھر نبی ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا آگاہ ہو جب بھی ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لئے نکلتے ہیں ان لوگوں میں سے کوئی پیچھے رہ جاتا ہے اور شہوت زدہ بکرے کی طرح آواز نکالتا ہے۔ وہ تھوڑے سے دودھ کی بخشش کرتا ہے۔ خدا کی قسم اگر اللہ نے مجھے ایسے شخص پر قدرت دی تو میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔

2- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ثم قام رسول الله ﷺ خطيبا من العشى فقال أو كلما انطلقنا غزاة فى سبيل الله تخلف رجل فى عيالنا له نبيب كنبيب التيس على ان لا اوتى برجل فعل ذلك الانكلت به۔

پھر شام کے وقت رسول اللہ ﷺ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ جب بھی ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لئے نکلتے ہیں تو کوئی شخص ہمارے عیال میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ وہ شہوت زدہ بکرے کی طرح بولتا ہے۔ مجھ پر لازم ہے کہ ایسا شخص جب بھی میرے پاس لایا جائے گا میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔

ان حدیثوں سے جو تصویر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ جب مسلمان کسی غزوہ کے لئے نکلتے تو کچھ منافقین پیچھے رہ جاتے اور مجاہدین کے گھر والوں کی دیکھ بھال کے پردے میں کچھ کھانے پینے کی چیزیں ان کے پاس لے جاتے اور بعض اوقات دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے۔ ماعز رضی اللہ عنہ کو چونکہ رجم کیا گیا تھا جو خود عبرتناک سزا ہے اس کی مناسبت سے نبی ﷺ نے تنبیہ فرما دی کہ منافقین ایسی حرکتوں سے باز آ جائیں ورنہ ان کو عبرتناک سزا دی جائے گی۔ نبی ﷺ کی حکومت اتنی کمزور نہیں تھی اور یہ منافق اتنے جری نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت و آبرو پر ہاتھ

ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کر سکیں۔ وہ تو بس دبے دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے تھے لیکن نبی ﷺ نے ان کی اس معمولی بے حیائی کو بھی برداشت نہیں کیا اور تنبیہ فرما دی۔ لیکن فراہی، اصلاحی اور غامدی صاحبان کی عقل کی داد دیجئے کہ انہوں نے شہوت زدہ بکرے کی آواز سے یہ سمجھ لیا کہ ماعز رضی اللہ عنہ جیسے مسلمان بھی شہوت زدہ سانڈ کی طرح کھلم کھلا ڈکراتے تھے اور زنا بالجبر کرتے تھے اور لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالتے تھے اور اسلامی حکومت ان کے مقابلے میں بالکل بے بس تھی۔

غامدی صاحب یہ تو کہتے ہیں کہ:

''عقل و دانش کی جو مقدار ہمارے مدرسوں میں باقی رہ گئی ہے اس کے بل بوتے پر اس سے زیادہ کیا چیز ہے جس کی توقع ان لوگوں سے کی جا سکتی ہے''۔ (برہان 78)

لیکن ہم بھی ان حضرات کی عقل و دانش پر انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

مذکورہ بالا تحقیق سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ اصلاحی اور غامدی صاحبان نے رجم سے متعلق جو کہانی گھڑی ہے وہ نہ صرف یہ کہ پوری کی پوری بلا دلیل ہے بلکہ عقل سے بھی کچھ مناسبت نہیں رکھتی۔

اب ہمارے ذمہ صرف اتنی بات رہ جاتی ہے کہ ہم شادی شدہ زانی کے لئے رجم کے حد ہونے کی دلیل کو واضح کر دیں۔ اس کو اگلے عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں۔

رجم کی حد اور قرآن کا سنت سے نسخ

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''زنا کی سزا کے بارے میں ہمارے فقہاء کے ان مسالک پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان حضرات نے قرآن مجید کی بیان کردہ سزا میں سنت کے ذریعے سے اضافہ کر دیا ہے یا اسے کنوارے اور کنواری کے ساتھ خاص قرار دیا ہے۔ فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک یہ تخصیص ہے اور دوسرا اسے

نسخ سے تعبیر کرتا ہے..... بہرحال اسے نسخ کہئے یا تخصیص اس کی دلیل چونکہ سنت ہی سے دی جاتی ہے اس وجہ سے یہ سوال فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ سنت کیا قرآن مجید کے کسی حکم میں اس نوعیت کا تغیر و تبدل کر سکتی ہے''۔ (برہان: ص35-34)

آگے اس کے بارے میں اپنا ضابطہ لکھتے ہیں:

''وہ (معاملات) جن میں قرآن مجید نے کوئی حکم یا قاعدہ بیان فرمایا ہے تو ان کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ سنت نہ قرآن مجید کے کسی حکم اور کسی قاعدے کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ اس میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ سنت کو یہ اختیار قرآن مجید نے نہیں دیا ہے اور اب کسی امام و فقیہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بطور خود سنت کے لئے یہ اختیار ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ قرآن مجید کے کسی حکم میں تغیر و تبدل کا مسئلہ کوئی معمولی مسئلہ نہیں ہے کہ آپ عقلی قیاسات کی بنا پر اس کے بارے میں حکم لگائیں''۔ (برہان: ص 37)

غامدی صاحب نے یہ سارا تکلف کیا ہے۔ فقہاء کی بات سمجھ نہیں پائے اور ان پر طعنہ زنی شروع کر دی۔ اصل بات یہ ہے کہ قرآن پاک میں زنا سے متعلق پہلے پہل یہ آیتیں نازل ہوئیں:

1- **وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ فَاسۡتَشۡہِدُوۡا عَلَیۡہِنَّ اَرۡبَعَۃً مِّنۡکُمۡ فَاِنۡ شَہِدُوۡا فَاَمۡسِکُوۡہُنَّ فِی الۡبُیُوۡتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰہُنَّ الۡمَوۡتُ اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا۔ (سورہ نساء: 15)**

اور جو عورتیں بے حیائی کا کام کریں تمہاری بیویوں میں سے سو تم لوگ ان عورتوں پر چار آدمی اپنوں میں سے گواہ کر لو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو تم ان کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی اور راہ تجویز فرما دیں۔

2- وَالّٰذَانِ یَاتِیٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِیْمًا (سورہ نساء: 16)

اور وہ مرد وعورت جوتم میں سے یہ برائی کریں انہیں ایذا پہنچاؤ۔ پھر اگر وہ توبہ کریں اور اصلاح کرلیں تو ان سے درگزر کرو بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔ ان دو آیتوں سے دو حکم ملے:

1- اگر شوہر بیویوں پر زنا کا الزام رکھیں اور ان کے جرم پر چار گواہ بھی لے آئیں تو ان کو گھروں میں محبوس رکھا جائے۔

2- اگر مرد وعورت زنا کریں خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا کنوارے ہوں تو ان کو حسب حال تعزیر کی جائے۔

خود غامدی صاحب کے بقول

''زنا کی سزا کا پہلا حکم سورہ نساء میں آیا ہے۔ اس میں کوئی متعین سزا بیان نہیں کی گئی (میزان: ص299)

مذکورہ بالا پہلے حکم کے بعد دوسرا حکم سنت میں بیان ہوا۔ امام مسلم نے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے نقل کیا:

قال رسول الله ﷺ خذوا عنی خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و نفی سنة و الثیب بالثیب جلد مائة و الرجم۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مجھ سے لے لو۔ مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے جو حکم نازل کرنے کا وعدہ کیا وہ نازل فرما دیا۔ غیر شادی شدہ مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی (ہے) اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لئے سو کوڑے اور رجم (ہے)''۔ (برہان ص53)

اسی سنت سے اس بیوی کا حکم بھی معلوم ہوا جو زنا کی مرتکب ہوئی ہو اور شوہر نے اس

کے جرم پر چار گواہ فراہم کر دیئے ہوں کہ اس کی سزا بھی رجم ہے کیونکہ وہ شادی شدہ ہے۔

اس کے بعد پھر تیسرا حکم قرآن کی سورہ نور میں نازل ہوا جس میں کچھ شقیں بیان ہوئیں کچھ نہیں ہوئیں اور سنت کے حکم میں تبدیلی بھی کی۔ تبدیلی تو یہ ہوئی کہ غیر شادی شدہ کے لئے جلا وطنی کی سزا اور شادی شدہ کے لئے کوڑوں کی سزا منسوخ کر دی گئی۔ جو شق ذکر ہوئی وہ غیر شادی شدہ کی سزا کی ہے اور جو شق ذکر نہیں ہوئی وہ شادی شدہ کی سزا ہے یعنی رجم اور ایک نیا حکم دیا گیا جو سنت میں ذکر نہیں ہوا تھا یعنی شوہر بیوی پر زنا کا الزام رکھیں لیکن چار گواہ فراہم نہ کر سکیں تو اس صورت میں لعان ہوگا۔

یہ سادہ سی ترتیب ہے جس میں نہ تو سنت سے قرآن کے نسخ کا مطلب نکلتا ہے اور نہ ہی تخصیص کا اور اس سے قرآن، سنت اور احادیث سب میں عمدہ تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

لیکن غامدی صاحب ہماری بات کیوں ماننے لگے۔ ایک تو وہ ہمارے ذکر کردہ سنت والے دوسرے حکم کو تسلیم نہیں کرتے۔ دوسرے وہ سورہ نساء کی آیت کا ترجمہ بھی غلط کرتے ہیں۔

غامدی صاحب سنت سے ثابت دوسرے حکم کو اپنی دھونس سے یکسر نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سورہ نور میں زنا کی باقاعدہ سزا کے نازل ہونے تک شریعت کا حکم یہی (یعنی سورہ نساء والا) تھا۔ نور کی زیر بحث آیات نے اسے ختم کر دیا اور زنا کے عام مرتکبین کے لئے ایک متعین سزا ہمیشہ کے لئے مقرر کر دی''۔

(میزان: ص299)

غامدی صاحب کی دھونس بھی ان کی ایک دلیل ہے اس لئے ہمیں ان سے مزید کوئی دلیل مانگنے کی ضرورت نہیں۔

سورہ نساء میں غامدی صاحب کے ترجمہ کے غلطی کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ بات اپنے دل میں جمائے بیٹھے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مسلمان ہو جانے والی کچھ عورتیں اپنی بدکاری کے اڈے چلاتی تھیں۔ غامدی صاحب اور ان کے امام استاذ

اصلاحی صاحب کے ذہنوں میں نبی ﷺ کے دور کی اسلامی ریاست کے دار الحکومت کا تصور یہ ہے کہ وہاں مسلمان ہونے والی عورتیں قحبہ خانے چلاتی تھیں اور مسلمان ہو جانے والے مرد شہوت زدہ سانڈ کی طرح ڈکراتے پھرتے تھے اور اعلانیہ غنڈہ گردی کرتے تھے۔ اسی لئے **وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ** کا ترجمہ وہ یہ کرتے ہیں:

''اور تمہاری (یعنی مسلمانوں کی ..... ناقل) عورتوں میں سے جو بدکاری کرتی ہیں''

اور لکھتے ہیں:

''ان کا اسلوب دلیل ہے کہ یہ قحبہ عورتوں کا ذکر ہے۔ اس صورت میں اصل مسئلہ چونکہ عورت ہی کا ہوتا ہے اس لئے مرد زیر بحث نہیں آئے''۔ (میزان: ص 287) اور آیت میں جو چار گواہ طلب کرنے کا حکم ہے تو ''وہ اس بات کے گواہ ہوں کہ وہ فی الواقع زنا کی عادی قحبہ عورتیں ہی ہیں''۔

(میزان: ص 287)

چونکہ غامدی اور اصلاحی صاحب نے جو تصور قائم کیا ہے کسی بھی باغیرت مسلمان میں یہ جرات نہیں کہ وہ اپنے دل و دماغ میں ایسے تصور کو قائم ہونے دے بلکہ وہ اس کو سمجھنے اور ماننے پر تیار ہو ہی نہیں سکتا اس لئے غامدی صاحب اپنا فیصلہ یوں سناتے ہیں۔

''یہی وہ چیز ہے جس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ آیت ہماری تفسیروں میں ایک لاینحل معما بنی ہوئی ہے''۔ (میزان: ص 287)

ہم نے غامدی صاحب کی ان باتوں کو کھول کر بیان کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے دین اور اس کی کتاب کے ساتھ ایسے مذاق پر وہ انجام کو مدنظر رکھیں۔

نہ جانے غامدی صاحب کو اسلوب میں کیا فرق نظر آیا کہ **وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ** کا وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں ''جو بدکاری کرتی ہیں'' جبکہ **والذان یاتیانھا** کا ترجمہ یوں کرتے ہیں وہ مرد و عورت جو یہ برائی کریں۔ پہلے الفاظ کا ترجمہ یہ کر کے کہ وہ بدکاری کرتی ہیں یہ مطلب نکالا کہ وہ زنا کی عادی قحبہ عورتیں ہیں لیکن بعینہ اسی اسلوب کے باوجود

دوسرے الفاظ میں عادت ثابت نہیں ہو رہی۔

پھر غامدی صاحب کے بقول قحبہ اور زنا کی عادی عورتوں کے بارے میں پہلے سورہ نساء میں یہ فرمایا کہ ان کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی اور راہ تجویز فرما دیں۔ غامدی صاحب کے الفاظ میں:

''سورہ نور میں زنا کی باقاعدہ سزا کے نازل ہونے تک شریعت کا حکم یہی تھا۔ نور کی زیر بحث آیات نمبر 3-2 جن میں اتنی سزا مذکور ہے کہ زانی مرد ہو یا عورت اس کو سزا میں سو کوڑے مارو) نے اسے ختم کر دیا اور زنا کے عام مرتکبین کے لئے ایک متعین سزا ہمیشہ کے لئے مقرر کر دی''۔ (میزان ص 299)

لیکن غامدی صاحب کا کمال دیکھئے کہ جب قرآن نے اپنا وعدہ پورا کیا اور اس میں ان کے بقول ہر قسم کے مجرم کے لئے سو کوڑوں کی سزا ذکر ہوئی تو ان کی اس سے تسلی نہیں ہوئی اور انہوں نے اس سزا کو صرف عام مرتکبین زنا کی سزا بنا دیا اور قحبہ عورتوں اور بدکرداری کے عادی مجرموں کے لئے ان کو سخت تر سزا کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اب یہ مسئلہ درپیش ہوا کہ اس ضرورت کو کیسے پورا کیا جائے۔ قرآن کے بارے میں سنت کو یہ حضرات جو درجہ اور حیثیت دیتے ہیں وہ تو سامنے آ چکی ہے۔ لیکن اب جو اپنی ضرورت پیش آئی تو سنت ہی کو لے کر انہوں نے قحبہ عورتوں اور بدکردار لوگوں کا قرآنی حکم بدل دیا اور ان کی سزا کا حکم ایک آیت سے توڑ کر دوسری آیت سے جوڑ دیا۔

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں

اس جوڑ توڑ کو غامدی صاحب بڑے فخر سے یوں ذکر کرتے ہیں:

''اس (یعنی رجم کی) سزا کا ماخذ درحقیقت کیا ہے؟ یہی وہ عقدہ ہے جسے امام حمید الدین فراہی نے اپنے رسالہ ''احکام الاصول باحکام الرسول'' میں حل کیا ہے۔ اپنے اصول کے مطابق انہوں نے ان مبہم اور متناقض روایات سے قرآن مجید کے حکم میں کوئی تغیر کرنے کے بجائے انہیں اسی کتاب کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے''۔ (برہان: ص 81)

چودہ صدیوں تک جو عقدہ عقدہ ہی رہا کسی سے حل نہ ہو سکا فراہی صاحب نے اس طرح سے حل کیا کہ سنت کو قرآن پر حاکم بنا دیا۔ لکھتے ہیں:

''حضور کے مذکورہ ارشاد میں واضح طور پر آیا ہے کہ غیر شادی شدہ زانیوں کے لئے سزا سو کوڑے اور جلا وطنی کی ہے۔ دوسری روایت میں ثم تغریب عام (یعنی سو کوڑے اور پھر ایک سالہ جلا وطنی) کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس طرح شادی شدہ زانیوں کے لئے الفاظ ثم الرجم (یعنی سو کوڑے پھر رجم) بھی آئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں پہلی حد سو کوڑوں ہی کی ہے۔ لیکن اگر مجرم سزا پانے کے بعد پھر اسی گناہ میں مبتلا ہوں تو انہیں سخت سزا دینا اولی ہے کیونکہ اب ان کا گناہ حدود اللہ کے معاملہ میں جسارت دکھانے کا ہے۔ (اشراق مارچ: 88ء)

فراہی صاحب نے تو سنت کا مطلب بھی بگاڑ دیا۔ غامدی صاحب کے مطابق اس کا ترجمہ یوں ہے:

''غیر شادی شدہ مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لئے سو کوڑے اور رجم ہے''۔ (برہان ص 53)

لیکن فراہی صاحب اس کا مطلب یہ نکال رہے ہیں کہ پہلی دفعہ کرے تو سو کوڑے اور دوسری دفعہ کرے تو غیر شادی شدہ کی صورت میں ایک سال کی جلا وطنی اور شادی شدہ ہونے کی صورت میں رجم ہے۔ یہ بھی ان کے کسی اختراعی اسلوب ہی کی بنا پر ہوگا ورنہ سنت کے الفاظ عربی کے ہوں یا اس کا اردو ترجمہ ہو کسی بھی اسلوب سے فراہی صاحب کا ذکر کردہ مطلب نہیں نکلتا۔

لیکن یہ دور ''دبستان شبلی'' کے فراہی، اصلاحی اور غامدی صاحب جیسے حضرات کی امامت کا ہے جن کی ہر بات حجت کا درجہ رکھتی ہے اور کس کی مجال ہے جو ان کے سامنے کچھ لب کشائی کر سکے۔

چوتھی مثال: میراث میں تنہا لڑکیوں کے حصہ میں اختلاف

باپ کی موجودگی میں تنہا لڑکیوں کو جب کہ وہ دو یا زائد ہوں قرآن کے مطابق کل ترکہ کا دو تہائی ملے گا۔ اس پر ائمہ اربعہ سمیت امت کے تمام مجتہدین کا اجماع و اتفاق ہے۔ خود غامدی صاحب اس اتفاق کو یوں نقل کرتے ہیں۔

''فقیہان کرام اس بات پر متفق ہیں کہ لڑکیوں کے حصے بہر صورت پورے ترکے میں سے دیئے جائیں گے''۔ (ص 50: میزان سابقہ ایڈیشن)

لیکن چودہ صدیوں کے اس اتفاق سے خود غامدی صاحب متفق نہیں۔ اور امت کے چودہ صدیوں کے اتفاق کو باطل ثابت کرنے کے لئے ان کو دو چیزوں کا سہارا لینا پڑا ہے۔ ایک تو اسلوب کلام کا جس کو آج تک صحیح صحیح کوئی نہیں سمجھ پایا صرف غامدی صاحب ہی اس کو سمجھ پائے اور دوسرے مسئلہ عول کا جو ان کی عقل و دانش میں راہ نہیں پا سکا اس لئے مطعون ٹھہرا۔ انہی دونوں باتوں کا اظہار غامدی صاحب یوں کرتے ہیں:

''فقیہان کرام اس بات پر متفق ہیں کہ لڑکیوں کے حصے بہر صورت پورے ترکے میں سے دیئے جائیں گے۔ ان حضرات کی یہی غلطی ہے جس کی وجہ سے انہیں عول کا وہ عجیب و غریب قاعدہ ایجاد کرنا پڑا ہے جس کو ماہرین فقہ و قانون کی بوالعجبیوں میں قیامت تک بلند ترین مقام حاصل رہے گا۔ کسی شخص نے کبھی علمی دنیا کے اعجوبوں کی تاریخ مرتب کرنا شروع کی تو ہمیں یقین ہے کہ ہمارے علم میراث کی یہ یادگار اس میں سرفہرست ہوگی''۔

''حیرت ہوتی ہے کہ اسلوب بیان کی نزاکتوں کو سمجھنے اور آیات پر غور و تدبر کرنے کے بجائے ان حضرات نے یہ چیستان اللہ تعالیٰ سے منسوب کر دیا ہے اور اس کی دریافت کا سہرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سر باندھا ہے۔ اس پر اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے''۔

(میزان سابقہ ایڈیشن حصہ اول ص 50)

قران پاک میں میراث میں پہلے اولاد کے حصے ذکر کئے گئے ہیں۔ ترجمہ غامدی

صاحب کا کیا ہوا ہے۔

يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيٓ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ فَاِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَ اِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ۔ (النساء)

تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہے۔ پھر اگر اولاد میں لڑکیاں ہی ہوں اور وہ دو سے زیادہ ہوں تو انہیں ترکے کا دو تہائی دیا جائے اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے آدھا ہے۔

قرآن کی اس عبارت میں واضح طور سے ذکر ہے کہ جب اولاد میں صرف (دو یا زائد) لڑکیاں ہوں تو ان کو ثُلُثَا مَا تَرَكَ یعنی کل ترکے کا دو تہائی ملے گا۔

اولاد کے حصوں کے بعد والدین کے حصوں کا ذکر ہے۔

ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد و ورثه ابواه فلامه الثلث۔

اگر میت کی اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے ترکے کا چھٹا حصہ ہے اور اگر اس کی اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کا حصہ ایک تہائی ہے۔ (میزان)۔

اب مثلاً میت کے وارثوں میں ایک شوہر ہو، والد اور والدہ ہوں اور دو بیٹیاں ہوں تو آیت کے ظاہری مفہوم کے مطابق شوہر کو کل ترکہ کا چوتھا حصہ۔ والدین میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ اور بیٹیوں کو کل ترکہ کا دو تہائی ملے گا۔ اگر ہم ترکہ کے کل بارہ حصے کریں تو ان میں سے شوہر کو تین حصے والدین میں سے ہر ایک کو دو دو حصے اور دو لڑکیوں کو آٹھ حصے ملیں گے۔ یہ کل پندرہ حصے بنتے ہیں۔ اب دشواری یہ ہوئی کہ بارہ میں سے پندرہ حصے نہیں نکل سکتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس دشواری کا یہ حل بتایا کہ بجائے بارہ کے اصل مسئلہ پندرہ کو قرار دیا جائے جس سے وارثوں کی میراث اگرچہ کچھ کم ہو جائے گی

لیکن اصل تناسب برقرار رہے گا۔ اس حل اور طریقہ کا نام عول کا طریقہ ہے۔ بعد کے تمام فقہاء و مجتہدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تعلیم کردہ اس طریقہ کو اختیار کیا اور یہ طریقہ ریاضی کے قواعد کے عین موافق ہے۔

میراث میں عول کے مسئلہ کے ریاضی کے قواعد کے موافق ہونے کو یوں سمجھیں کہ ایک شخص کل بارہ ہزار روپے کی رقم چھوڑ کر مرا جب کہ اس کے قرضخواہوں میں سے ایک کا قرض تین ہزار، دوسرے کا دو ہزار، تیسرے کا دو ہزار، چوتھے کا چار ہزار اور پانچویں کا چار ہزار ہے۔ کل قرض پندرہ ہزار روپے ہوا جب کہ کل ترکہ بارہ ہزار ہے۔ اب ظاہر ہے یہی کیا جائے گا کہ بارہ ہزار کو پندرہ حصوں میں تقسیم کریں گے۔ تو ہر حصہ بجائے ہزار کے آٹھ سو پر مشتمل ہوگا اور قرض کی ادائیگی اس طرح کی جائے گی کہ دو ہزار والے کو سولہ سو اور تین ہزار والے کو چوبیس سو اور چار ہزار والے کو بتیس سو دیئے جائیں گے۔

یہ سیدھی سی بات تھی جو قرآن سے بلا تکلف سمجھ میں آتی ہے اور صحابہ و دیگر مجتہدین یہی بات کہتے ہیں۔ صرف حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ شوہر اور والدین کو ان کے پورے حصے دینے کے بعد باقی جو پانچ حصے بچتے ہیں صرف وہی ان دو لڑکیوں کو دیتے ہیں۔ (حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ تو مقرر حصہ والوں کے حصے دینے کے بعد باقی کل لڑکیوں کو دیتے ہیں جب کہ غامدی صاحب لڑکیوں کو باقی کا بھی صرف دو تہائی دیتے ہیں)۔ لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے سے کوئی ایک آدمی بھی متفق نہیں تھا۔ خود غامدی صاحب نقل کرتے ہیں:

''(حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد) عطا کہتے ہیں میں نے عرض کیا اے ابوعباس مجھے اور آپ کو اس کا کیا فائدہ۔ ہم دنیا سے رخصت ہوئے تو ہماری میراث بھی اسی طریقے کے مطابق تقسیم کی جائے گی جو لوگوں نے ہماری رائے کے خلاف اختیار کر رکھا ہے'' (میزان ص 53 سابقہ ایڈیشن)

اب غامدی صاحب کی دلیل بھی سن لیجئے۔ فرماتے ہیں:

''کلام کا جو اسلوب یہاں اختیار کیا گیا ہے وہ عربی زبان ہی کے ساتھ

خاص نہیں دنیا کی ہر زبان میں عام ہے۔ ہم اس کو اپنی زبان کی ایک مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ کوئی شخص اپنے کسی عزیز کو متعین رقم دیتے ہوئے کہتا ہے۔ یہ روپے بچوں میں اس طرح تقسیم کر دیئے جائیں کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہو۔ آپ کے ہاں لڑکیاں ہی ہوں تو ان کا حصہ دو تہائی ہوگا اور آپ کے ابا اگر موجود ہوں تو آدھی رقم انہیں دے دیجئے گا۔ ان جملوں پر غور کیجئے ان سے قائل کا مقصد بالکل واضح ہے۔ جو شخص بھی زبان آشنا ہوگا وہ ان سے یہی مطلب سمجھے گا کہ روپے درحقیقت بچوں کے لئے دیئے گئے ہیں۔ دینے والے نے اگر ان کے علاوہ کسی اور کو کچھ دینے کے لئے نہیں کہا ہے تو یہ رقم اس کی ہدایت کے مطابق تقسیم کر دی جائے گی اور اگر کسی کو کچھ دینے کی ہدایت کی ہے تو اس کا حصہ دینے کے بعد باقی روپیہ بہرحال ان میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ وہ یہ بات بھی بغیر کسی تکلف کے سمجھ لے گا کہ لڑکیاں اگر اکیلی ہیں تو ان کو بھی والد کی موجودگی میں اس کا حصہ دینے کے بعد باقی روپے کا دو تہائی ہی دیا جائے گا۔ اس کے سوا ان جملوں کا کوئی اور مفہوم کسی طرح نہیں سمجھا جا سکتا.....''۔ (میزان: ص48 سابقہ ایڈیشن)

لیکن اسلوب کی مثال دینے میں غامدی صاحب انصاف نہ کر سکے۔ قرآن کے اسلوب میں ہے **لهن ثلثا ما ترك** یعنی دو لڑکیوں کا حصہ کل ترکہ کا دو تہائی ہے۔ غامدی صاحب کو چاہئے تھا کہ وہ مثال میں یوں لکھتے ''آپ کے ہاں لڑکیاں ہی ہوں تو ان کا حصہ کل رقم کا دو تہائی ہوگا اور آپ کے ابا موجود ہوں تو آدھی رقم انہیں دے دیجئے گا'' غامدی صاحب کہتے ہیں کہ یہ اسلوب دنیا کی ہر زبان میں عام ہے۔ ہم بھی دلی کے اہل زبان ہیں اردو ہماری مادری (بلکہ جدی پشتی) زبان ہے۔ الحمد للہ اسالیب زبان سے بھی خوب واقف ہیں۔ اگر غامدی صاحب ہم سے یہ کہیں کہ ''یہ روپے بچوں میں اس طرح تقسیم کر دیئے جائیں کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہو۔ آپ کے ہاں لڑکیاں ہی ہوں تو ان کا حصہ کل رقم کا دو تہائی ہوگا اور آپ کے ابا اگر موجود ہوں تو آدھی رقم انہیں دے دیجئے گا'' تو زبان کے اسالیب کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہمارے

لئے یہ سمجھنا تو آسان ہے کہ والد کو آدھی رقم دے کر باقی رقم بچوں میں مذکورہ تناسب سے تقسیم کر دی جائے کیونکہ اس وقت بچوں کا کل رقم میں سے حصہ مذکور نہیں۔ لیکن جب یہ ذکر ہو کہ فقط لڑکیاں ہوں تو ان کو کل رقم کا دو تہائی دیں اور ابا کو کل رقم کا نصف دیں تو اردو زبان کے کسی بھی اسلوب سے یہ بات سمجھنا محال ہے کہ ابا کو آدھی رقم دے کر باقی آدھی کی دو تہائی لڑکیوں کو دیں۔ اس صورت میں اگر ممکن ہو تو ہم غامدی صاحب سے ہی اس کی وضاحت مانگیں گے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر عمل کے لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بتائے ہوئے طریقہ کو اختیار کریں گے۔ اس طریقہ کو تو بالکل اختیار نہ کریں گے جو غامدی صاحب سمجھانے کے لئے کوشاں ہیں بلکہ قرآن میں ٹھونسنے کے درپے ہیں۔

لیکن جناب سخن شناسی تو غامدی صاحب پر ختم ہے لہٰذا فیصلہ جاری فرماتے ہیں:

''کسی رقم میں سے دو تہائی اور نصف بیک وقت ادا کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔ تقسیم کی یہ صورت انگلی اٹھا کر بتا دیتی ہے کہ لڑکیوں کا یہ حصہ بھی باقی روپے ہی میں سے دیا جائے گا۔ بڑا ظلم کرے گا وہ شخص جو ان جملوں کا یہ مطلب سمجھے کہ قائل نے لڑکیوں کو بہرحال پوری رقم کا دو تہائی دینے کے لئے کہا ہے اور چونکہ اس ہدایت کے مطابق روپے کو تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ذو اضعاف اقل نکال کر حصوں میں ایک جیسی کمی کر دینا چاہئے۔ کلام کا یہ منشا اگر کوئی کہنے والے سے منسوب کرتا ہے تو اس سے اپنی سخن ناشناسی ہی کا ثبوت نہیں دیتا قائل کے بارے میں دوسروں کو یہ رائے قائم کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ وہ پہیلیوں کی زبان میں بات کرتا ہے''۔ (میزان: ص49)

غامدی صاحب یہ کہنے سے پہلے کہ ''قائل کے بارے میں دوسروں کو یہ رائے قائم کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ وہ پہیلیوں کی زبان میں بات کرتا ہے''۔

اپنے استاذ امام اصلاحی صاحب کی یہ عبارت دیکھ لیتے کہ:

''شرعی اصطلاح میں اجتہاد اس انتہائی کوشش کو کہتے ہیں جو کتاب وسنت

کے اشارات و مضمرات سے کوئی حکم معلوم کرنے کے لئے کی جاتی ہے''۔

(اسلامی قانون کی تدوین: ص46)

کیونکہ یہ عبارت بھی خدا و رسول کے بارے میں یہ رائے قائم کرنے پر مجبور کر رہی ہے کہ وہ اشاروں کنایوں یا بالفاظ دیگر پہیلیوں کی زبان میں بات کرتے ہیں۔

سخن شناسی اور کلام کے اسالیب کو جاننا اور وہ بھی قرآن کے اسالیب کو جان لینا جس ذوق و وجدان کا تقاضا کرتا ہے وہ خیر سے پوری چودہ صدیوں میں صرف غامدی صاحب کو حاصل ہوا ہے اور اصل معنی تک رسائی صرف ان ہی کو ہوئی ہے۔ اسی لئے غامدی صاحب کسی اور کو خاطر ہی میں نہیں لاتے اور لکھتے ہیں:

''ہم نے اوپر اپنی تاویل کے جو دلائل دیئے ہیں ان میں سے بیشتر کا تعلق اصول بلاغت سے ہے اور بلاغت وہ چیز نہیں جسے اصول نحو اور قواعد ریاضی کی طرح دو اور دو چار کر کے بیان کیا جا سکے۔ اس کا تعلق ذوق و وجدان سے ہے .....فقروں کی عام نحوی تالیف سے ہم اس کے مقصد و مدعا تک نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن ایک ادب شناس اور صاحب ذوق سامع اس کلام کو سن کر متکلم کے مافی الضمیر کو اس طرح پالیتا ہے کہ ؎

میں نے یہ جانا گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

تقسیم وراثت کی ان آیات کو میں جس طرح سمجھتا ہوں میں نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ میں جب ان آیات کو پڑھتا ہوں تو کلام کا یہ مفہوم بغیر کسی تکلف کے میرے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ میں ان کو واضح کرنے سے قاصر رہا ہوں میں اپنے قلم کے عجز کا اعتراف کرتا ہوں لیکن میں یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص ان آیات کو بار بار پڑھے گا **یو صیکم اللہ فی اولادکم** سے کلام کے آغاز کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ان کی تلاوت کرے گا **ولأبویہ** میں حرف **واؤ** اور **فان کن نساء** میں حرف **ف** کی دلالت کو سمجھنے کی کوشش کرے گا تو اس تاویل تک پہنچنے میں اسے کوئی دقت نہیں ہوگی''۔

(میزان: ص50/51)

پانچویں مثال: کلالہ کے متفقہ معنی کو تسلیم نہ کرنا

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''باعتبار مجاز ائمہ لغت نے بالعموم اس کے تین معنی بیان کئے ہیں۔ ایک وہ شخص جس کے پیچھے اولاد اور والد دونوں میں سے کوئی نہ ہو۔ دوسرے وہ قرابت جو اولاد اور والد کی طرف سے نہ ہو۔ تیسرے کسی شخص کے وہ رشتہ دار جن کا تعلق اس کے ساتھ اولاد اور والد کا نہ ہو۔

زمخشری الکشاف میں لکھتے ہیں:

ینطلق علی ثلاثة علی من لم یخلف ولدا ولا والدا و علی من لیس بولد ولا والد من المخلفین و علی القرابة من غیر جهة الولد والوالد۔

کلالہ کے تین معنی ہیں: یہ اس شخص کے لئے اسم صفت ہے جس کے پیچھے اولاد اور والد دونوں میں سے کوئی نہ ہو، اور ان پس ماندگان کے لئے بھی جن کا تعلق مرنے والے سے اولاد اور والد کا نہ ہو۔ اس کا اطلاق اس قرابت پر بھی ہوتا ہے جو اولاد اور والد کی طرف سے نہ ہو''۔ (میزان: ص173)

''پہلے معنی یعنی اس شخص کے لئے جس کے پیچھے اولاد اور والد دونوں میں سے کوئی نہ ہو اس کا استعمال اگرچہ اصول عربیت کے مطابق ہے لیکن اس کی کوئی نظیر کلام عرب میں ہم کو نہیں مل سکی (میزان: ص174)

''جہاں تک پہلے معنی کا تعلق ہے۔ فقہاء نے اگرچہ یہاں بالاتفاق وہی مراد لئے ہیں، لیکن آیت ہی میں دلیل موجود ہے کہ یہ معنی یہاں مراد لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ غور فرمائیے۔ **یوصیکم اللہ فی اولاد کم** سے جو سلسلہ بیان شروع ہوتا ہے اس میں اولاد اور والدین کا حصہ بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے وصیت پر عمل درآمد کی تاکید **من بعد وصیة یوصی بها او دین** کے الفاظ میں کی ہے۔ زوجین کے حصوں میں اسی مقصد کے لئے **من بعد وصیة**

یوصین بها أو دین اور من بعد وصیة توصون بها او دین کے الفاظ آئے ہیں۔ تدبر کی نگاہ سے دیکھئے تو ان سب مقامات پر فعل مبنی للفاعل (معروف) استعمال ہوا ہے اور یوصی، یوصین اور توصون میں ضمیر کا مرجع ہر جملے میں بالصراحت مذکور ہے۔ لیکن قرآن کا ایک طالب علم اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کر سکتا کہ کلالہ کے احکام میں یہی لفظ مبنی للمفعول (مجہول) ہے۔ یہ تبدیلی صاف بتا رہی ہے کہ ان کان رجل یورث کلالة او امرأة میں یوصی کا فاعل یعنی مورث مذکور نہیں۔ اس وجہ سے اس آیت میں کلالہ کو کسی طرح مرنے والے کے لئے اسم صفت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تغیر حجت قاطع ہے کہ قرآن مجید نے یہ لفظ یہاں پہلے معنی میں یعنی اس شخص کے لئے جس کے پیچھے اولاد اور والد دونوں میں سے کوئی نہ ہو استعمال نہیں کیا ہے۔

اب رہے دوسرے اور تیسرے معنی تو ان میں سے جو بھی مراد لئے جائیں۔ آیت کا مدعا چونکہ ایک ہی رہتا ہے اس لئے ترجیح محض حسن تالیف کے لحاظ سے ہوگی، چنانچہ آیت میں یورث باب افعال سے مبنی للمفعول ہے ..... اس تالیف کی رو سے اس کا ترجمہ یہ ہوگا ''اگر کسی مرد یا عورت کو اس کے کلالہ تعلق کی بنا پر وارث بنایا جاتا ہے''۔

''وارث بنانے کا اختیار ظاہر ہے کہ مرنے والے ہی کو ہوگا.....''

(میزان: ص 177-176)

غامدی صاحب نے اپنی ان عبارتوں میں تین دعوے کئے ہیں۔ ذیل میں ہم ان کا کچھ تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں:

پہلا دعوی: اس مقام میں کلالہ کا پہلا معنی مراد لینا کسی طرح ممکن نہیں اور اس کے لئے معروف سے مجہول کی طرف تغیر حجت قطعی ہے۔

غامدی صاحب کی تحقیق و استدلال کی داد دیجئے کہ ان کو ایک جگہ فعل معروف ملا اور دوسری جگہ مجہول تو یہ فرق اور تغیر ان کے دعوے کے لئے دلیل قطعی اور حجت قطعی بن گیا۔ اب کوئی لاکھ غور کرے کہ یہ تغیر کس بنیاد پر دلیل اور حجت بن گیا تو وہ حیران اور

سرگرداں ہی رہے گا۔ ہاں اگر یہ معلوم ہو جائے کہ غامدی صاحب کے نزدیک حجت قطعی کی حقیقت کیا ہے تو شاید اطمینان ہو۔ تو غامدی صاحب اور ان کے امام استاذ اصلاحی صاحب کے نزدیک حجت قطعی اور دلالت قطعی میں قطعیت محض اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ اس کے مدعی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لبید و اعشی اور زہیر و امرؤ القیس کی زبان کے ذوق سے دوسرے لوگ سرے سے نا آشنا ہیں اور اعلیٰ کلام کے اسالیب بلاغت کے ذوق سے بھی ان کے علاوہ دوسرے لوگ محروم ہیں لہٰذا اس میدان میں کوئی ان کے مقابلے کا نہیں اور کوئی ان کے مقابلے میں اپنی بات رکھنے کا اہل نہیں کہ اس کی بات قطعی ہو سکے۔ لہٰذا یہ جس کو حجت کہیں وہ حجت قطعی ہوتی ہے اور جس دلالت کو یہ تسلیم کریں وہ دلالت قطعی ہی ہوتی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک حجت قطعی کی جو حقیقت ہے اس کو سمجھنے کے بعد اب تعجب کیجئے کہ یہ دونوں یعنی اصلاحی اور غامدی صاحبان اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کے الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر قطعی ہے لیکن غامدی صاحب کا دعوی ہے کہ اس مقام پر کلالہ کا پہلا معنی لینا کسی طرح بھی ممکن نہیں جب کہ اصلاحی صاحب یہاں پہلا معنی ہی لینے پر مصر ہیں اور اپنی تفسیر تدبر قرآن میں آیت کا یہ ترجمہ کرتے ہیں۔

''اگر کسی مرد یا عورت کی وراثت اس حال میں تقسیم ہو کہ نہ اس کے اصول میں کوئی ہو نہ فروع میں اور ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو..... تدبر قرآن: ص 31 ج 2)

اور سورہ نساء کی آخری آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''کلالہ سے مراد وہ مورث ہے جس کے نہ اصول میں کوئی ہو نہ فروع میں صرف بھائی بہن وغیرہ ہوں''۔ (تدبر قرآن ص: 211 ج 2)

لیجئے ''دبستان شبلی'' کے یہ درخشندہ ستارے جن کو اس دور کی امامت حاصل ہے حجت قطعی اور دلالت قطعی کے ہتھیاروں سے لیس ہو کر آپس میں ہی دست و گریبان ہو گئے۔ ہمیں تو اسی میں عافیت نظر آتی ہے کہ ان دونوں سے الگ ہو کر صحابہ کے دامن کو تھام لیں۔

2- ابوبکر جصاص رحمہ اللہ احکام القرآن میں ذکر کرتے ہیں۔

(الف) عن الحسن بن محمد قال سألت ابن عباس عن الكلالة فقال من لا ولد له ولا والد۔

حسن بن محمد کہتے ہیں میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے (قرآن میں مذکور) کلالہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی نہ اولاد ہو اور نہ والد ہو (یعنی جس کے اصول وفروع نہ ہوں)۔

(ب) روی طاؤس عن ابن عباس قال كنت آخر الناس عهدا بعمر بن الخطاب فسمعته يقول القول ما قلت قلت و ما قلتَ قال الكلالة من لا ولد له۔

طاؤس حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں لوگوں میں سب سے آخر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملاقات کرنے والا تھا تو میں نے ان کو وہی بات کہتے سنا جو خود میں کہتا تھا۔ طاؤس کہتے ہیں میں نے پوچھا آپ کیا کہتے تھے۔ فرمایا (میں یہ کہتا تھا کہ) کلالہ سے مراد وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو۔

رہی یہ بات کہ پہلے معنی میں استعمال کی کوئی نظیر غامدی صاحب کو کلام عرب میں نہیں مل سکی تو یہ دوسروں سے پوچھ لیتے **انما شفاء العی السوال**۔ امام رازی رحمہ اللہ فرزدق کا یہ شعر نقل کرتے ہیں اور فرزدق بھی ان شعراء میں سے ہے جن کا کلام حجت مانا جاتا ہے۔

ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابنی مناف عبد شمس و هاشم

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فرزدق نے اس شعر میں کلالہ کا استعمال مورث کے لئے کیا ہے۔

فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الآباء فسمی العم كلالة و هو ههنا مورث لا وارث۔

ترجمہ: کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے ملک چچاؤں سے میراث میں نہیں پایا۔ بلکہ آباء سے پایا ہے۔ فرزدق نے اس شعر میں چچا کو کلالہ کہا جو یہاں مورث ہے وارث نہیں ہے۔

غامدی صاحب کی بے اصولیاں

پہلی بے اصولی.....سنت وحدیث کا غلط تصور

غامدی صاحب لکھتے ہیں

''سنت سے ہماری مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی ﷺ نے اس کی تجدید واصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔

اس ذریعہ سے جو دین ملا ہے وہ یہ ہے۔

1- اللہ کا نام لے کر دائیں ہاتھ سے کھانا پینا۔
2- ملاقات کے موقع پر السلام علیکم اور اس کا جواب۔
3- چھینک آنے پر الحمد للہ اور اس کے جواب میں یرحمک اللہ۔
4- نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت۔
5- مونچھیں پست رکھنا۔
6- زیر ناف کے بال مونڈنا۔
7- بغل کے بال صاف کرنا۔
8- لڑکوں کا ختنہ کرنا۔
9- بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔
10- ناک، منہ اور دانتوں کی صفائی۔
11- استنجا۔
12- حیض ونفاس میں زن وشو کے تعلق سے اجتناب۔

13- حیض ونفاس کے بعد غسل۔
14- غسل جنابت۔
15- میت کا غسل۔
16- تجہیز وتکفین۔
17- تدفین۔
18- عیدالفطر۔
19- عیدالاضحیٰ۔
20- اللہ کا نام لے کر جانوروں کا تذکیہ۔
21- نکاح وطلاق اوران کے متعلقات۔
22- زکوۃ اوراس کے متعلقات۔
23- نماز اوراس کے متعلقات۔
24- روزہ اورصدقہ فطر۔
25- اعتکاف۔
26- قربانی۔
27- حج وعمرہ اوران کے متعلقات۔

سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے یہ اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے۔

دین لاریب، انہی دوصورتوں میں ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے نہ اسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے قول وفعل اور تقریر وتصویب کے اخبار آحاد جنہیں بالعموم ''حدیث'' کہا جاتا ہے ان کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان سے دین میں کسی عقیدہ وعمل کا ہرگز کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ دین

سے متعلق جو چیزیں ان میں آئی ہیں وہ درحقیقت قرآن وسنت میں محصور اسی دین کی تفہیم وتبیین اور اس پر عمل کے لئے نبی ﷺ کے اسوہ حسنہ کا بیان ہیں۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے چنانچہ دین کی حیثیت سے اس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہوسکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اسے قبول کیا جا سکتا ہے۔ (میزان: ص 11-9)

''جس طرح قرآن خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح سنت بھی اس سے ثابت نہیں ہوتی۔ سنت کی حیثیت دین میں مستقل بالذات ہے۔ رسول اللہ ﷺ اسے پورے اہتمام، پوری حفاظت اور پوری قطعیت کے ساتھ انسانوں تک پہنچانے کے مکلّف تھے اخبار آحاد کی طرح اسے لوگوں کے فیصلے پر نہیں چھوڑا جا سکتا تھا کہ وہ چاہیں تو اسے آگے منتقل کریں اور چاہیں تو نہ کریں''۔ (میزان ص: 67)

ہم کہتے ہیں پہلی اور اہم بات تو یہ ہے کہ حدیث وسنت کے الفاظ ایک شرعی اصطلاح ہیں اور شریعت کوئی آج کی چیز نہیں ہے بلکہ اس کا وجود چودہ صدیوں سے ہے۔ اس لئے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس اصطلاح کے بارے میں ہمیں دیکھنا ہوگا کہ صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک ان کے کیا مفاہیم تھے۔

یاد رہے کہ غامدی صاحب کے استاذ امام اصلاحی لکھتے ہیں۔

''اجتہاد کا اہل وہ شخص ہے جس کو کتاب وسنت پر پورا پورا عبور حاصل ہو'' (اسلامی قانون کی تدوین ص 49)

''یہ (یعنی ہمارے چاروں) ائمہ کتاب وسنت کے علم میں بھی یکتائے روزگار تھے'' (اسلامی قانون کی تدوین ص 50)

لہٰذا غامدی صاحب کو چاہئے تھا کہ وہ سنت وحدیث کے مفاہیم اور ان کے احکام کے بارے میں جو دعوی کر رہے ہیں اس کو اسلاف کے حوالجات سے مدلل فرماتے۔ جب انہوں نے ایسا نہیں کیا تو انکے ایسے دعوے کی کیا قیمت رہ گئی جس کی کوئی دلیل ہی نہ ہو۔ اور ہم کہے دیتے ہیں کہ سنت وحدیث کا جو مفہوم اور حکم غامدی صاحب بتا رہے

ہیں اسلاف اس سے بالکل متفق نہیں۔ وہ سنت کے لئے تواتر عملی اور اجماع کے ہونے کی کوئی شرط عائد نہیں کرتے اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد جب کہ وہ قبولیت کی شرائط پر پوری اترتی ہو اس سے دین میں کسی عمل تک کا بھی اضافہ نہیں ہوتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ جہاں تک صحابہ کا رسول اللہ ﷺ سے دین کی کوئی بات اخذ کرنے کا تعلق ہے وہ تو ان کے حق میں قطعی الثبوت تھی خواہ اس کا تعلق عقائد سے ہو یا اعمال سے ہو۔ نبی ﷺ سے براہ راست اخذ کرنے والوں کے حق میں اس کے ظنی الثبوت ہونے کا شائبہ بھی نہ تھا۔ لہٰذا ان کے حق میں متواتر عملی اور خبر واحد کی کوئی تفریق نہ تھی۔ بس نبی ﷺ کی جو بات بھی قابل اخذ اور قابل اتباع تھی وہ ان کے حق میں سنت تھی خواہ وہ نبی ﷺ نے زبانی بتائی ہو یا کر کے دکھائی ہو یا کسی سے ہوتے ہوئے دیکھ کر سکوت کیا ہو۔

پھر وہ امور جن کی معاشرے کے سب یا بہت سے افراد کو ضرورت پیش آتی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ سب ہی اس پر عمل بھی کریں گے اور اس کی شرعی حیثیت کا اعتقاد بھی رکھیں گے اور نسل در نسل وہ کام ہوتے رہیں گے۔ ان کا تذکرہ بھی زیادہ ہوگا اور ان کی تعلیم بھی زیادہ ہوگی۔

بعض وہ امور ہیں جن کی ضرورت معاشرے کے بعض افراد کو کبھی کبھی پیش آتی ہے مثلاً خرید و فروخت کے بعض احکام۔ ظاہر ہے کہ ان کا تذکرہ بھی کم ہوگا اور ان پر عمل بھی کبھی کبھی ہوگا۔

غرض وہ امور عام ہوں یا امور خاص ہوں صحابی کے حق میں وہ سب ہی سنت ہیں۔ اور جب امت کے ایک طبقہ کے حق میں ان کی یہ حیثیت تھی تو باقی طبقوں میں بھی مختلف نہ ہوگی۔ وہ سب امور ان کے حق میں بھی سنت ہوں گے صرف اتنا فرق ہوگا کہ صحابہ کے حق میں تو وہ قطعی الثبوت تھے اور باقی طبقوں میں اگر وہ باتیں تواتر سے پہنچیں تو ان کے حق میں بھی قطعی الثبوت ہوں گی ورنہ جب کہ نقل کرنے والے واسطے قابل

اعتماد ہیں تو ظنی الثبوت ہوں گی یعنی گمان غالب ہوگا کہ وہ نبی ﷺ کی سنت ہیں اور ان پر عمل کرنا اور ان کو قبول کرنا دین میں واجب ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ (سورہ توبہ: 122)

اس کا ترجمہ اصلاحی صاحب نے یہ کیا ہے!

> تو ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے کچھ لوگ نکلتے تا کہ دین میں بصیرت حاصل کرتے اور اپنی قوم کے لوگوں کو بھی آگاہ کرتے جب کہ وہ ان کی طرف لوٹتے کہ وہ بھی احتیاط کرنے والے بنتے۔

اس آیت کی رو سے ایک یا دو یا تین یا کچھ زائد جو سیکھ کر آئیں گے اور اپنی قوم کو بتائیں گے تو ان کی بات خبر واحد اور ظنی ہی تو ہوگی جس پر عمل قرآن نے واجب بتایا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جو دین ابراہیمی میں شامل تھیں اور جنہیں نبی ﷺ نے اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے ان کو غامدی صاحب نے سنت کی فہرست میں شامل ہی نہیں کیا۔ ان میں سے ایک ٹھوڑی سے نیچے مشت بھر داڑھی رکھنا بھی ہے۔ اس پر امت کا تواتر عملی بھی موجود ہے اور جن حدیثوں میں مونچھوں کے کترانے کا حکم ہے (جس کو غامدی صاحب نے سنت میں سے شمار کیا ہے) انہی بہت سی حدیثوں میں اس کے ساتھ داڑھی بڑھانے کا بھی حکم ہے اور قرآن پاک میں بھی ذکر ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب تورات کی تختیاں لے کر واپس آئے اور پیچھے قوم میں سے بعض نے سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کی عبادت شروع تو ان کو اپنے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام پر اس خیال سے سخت غصہ آیا کہ کہیں انہوں نے اپنے کام میں کوتاہی کی ہو اور فرط جوش میں حضرت ہارون علیہ السلام کی داڑھی اور سر کے بال پکڑ لئے۔ اس پر حضرت ہارون علیہ السلام نے کہا۔

يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ (سورہ طٰہٰ: 94)

''اے بھائی نہ پکڑ میری داڑھی کو اور نہ میرے سر (کے بالوں) کو''

اور پھر جس صورتحال کا ان کو اندیشہ تھا اس کو ذکر کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ داڑھی کے بال اسی وقت پکڑے جا سکتے ہیں یعنی مشت کی گرفت میں لئے جا سکتے ہیں جب وہ ٹھوڑی سے کم از کم مشت بھر نیچے ہوں۔

اول تو تمام ہی انبیاء علیہم السلام ٹھوڑی سے مشت بھر داڑھی رکھتے تھے اور ملت ابراہیمی میں بھی داڑھی موجود تھی اس لئے غامدی صاحب نے جو آیت بطور دلیل پیش کی ہے یعنی **ثُمَّ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا۔**

پھر ہم نے تمہیں وحی کی کہ ملت ابراہیم کی پیروی کرو جو بالکل یکسو تھے۔

اس سے بھی ٹھوڑی سے نیچے مشت بھر داڑھی رکھنے کا حکم ملتا ہے۔ نیز مندرجہ ذیل آیت سے بھی اس کا حکم ملتا ہے:

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ

یہی لوگ ہیں (یعنی حضرت نوح، ابراہیم، اسحاق، یعقوب، داؤد، سلیمان، ایوب، یوسف، موسیٰ، ہارون، زکریا، یحییٰ، عیسیٰ، الیاس، اسماعیل، یسع، یونس اور لوط علیہم السلام) جن کو اللہ نے ہدایت کی تھی سو آپ بھی ان ہی کے طریقے پر چلیں۔

جب حضرت ہارون علیہ السلام کا طریقہ ٹھوڑی کے نیچے مشت بھر داڑھی رکھنے کا تھا اور نبی ﷺ کو ان کے توحید اور غیر متبدل افکار کے طریقے پر چلنے کا حکم ہوا تو اب غامدی صاحب کس دلیل سے اس کے حکم کو سنت اور دین سے خارج کرتے ہیں۔

دوسری بے اصولی: غامدی صاحب قرآن کے تمام الفاظ کی ان کے معانی پر دلالت کو قطعی کہتے ہیں

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اس کے الفاظ کی دلالت اس کے مفہوم پر بالکل قطعی ہے۔ یہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے پوری قطعیت کے ساتھ کہتا ہے اور کسی معاملہ میں بھی اپنا مدعا بیان کرنے سے ہرگز قاصر نہیں رہتا۔ اس کا مفہوم وہی ہے جو اس کے الفاظ قبول کر لیتے ہیں، وہ نہ اس سے مختلف ہے نہ متبائن۔ اس کے شہرستان معانی تک پہنچنے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ اس کے الفاظ ہیں۔ وہ اپنا مفہوم پوری قطعیت کے ساتھ واضح کرتے ہیں''۔ (میزان: ص 24)

غامدی صاحب کے استاذ امام اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

''فہم قرآن کے لئے ایک اور اصول جس کو ماننا ضروری ہے یہ ہے کہ قرآن قطعی الدلالۃ ہے''۔ یعنی قرآن مجید کے الفاظ کے لغوی معانی ان کے مفہوم کی طرف ٹھیک ٹھیک رہنمائی کرتے ہیں یہ بات نہیں ہے کہ قرآن مجید نے جو لفظ استعمال کیا ہو وہ اگرچہ ایک خاص معنی دے رہا ہو لیکن قرآن اس کو نظر انداز کر کے مراد اس سے مختلف لے رہا ہو۔ یا قرآن کا بیان بادی النظر میں تو ہر قاری کو کچھ معلوم ہوتا ہو، لیکن اصل میں قرآن کا مفہوم اس سے مختلف ہو جو ہر پڑھنے والا اس سے سمجھتا ہے''۔ (تدبر نمبر 6 ص 12)

ہم کہتے ہیں کہ کلام کی وہ صورتیں جن میں صرف ایک ہی معنی و مفہوم کا احتمال ہو یا دوسرے مفہوم کا احتمال تو ہو لیکن کلام میں ایسے قوی قرائن موجود ہوں جو دوسرے احتمال کی گنجائش نہ چھوڑیں تو ان میں تو لفظ کی اپنے معنی و مفہوم پر دلالت واقعتاً قطعی ہو گی لیکن جہاں لفظ میں دوسرا احتمال موجود ہو مثلاً جب لفظ مشترک ہو یا اس میں مجاز کا احتمال ہو لیکن اس کے دفع کے لئے قوی قرائن موجود نہ ہوں ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ لفظ کی دلالت اپنے مفہوم پر قطعی نہ ہو گی۔ اگر ظنی دلائل کی بنا پر کسی ایک معنی کو ترجیح دیں تو اس وقت ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اس کے ترجیح دیئے ہوئے معنی پر دلالت ظنی ہے۔ قرآن پاک میں اس کی ایک مثال لفظ قروء کی ہے جس کو ہم ذکر کرتے ہیں۔

لسان العرب میں ہے۔

قرء ۔ و القرء: الحیض، والطهر ضد، و ذلك ان القرء الوقت فقد یکون للحیض و الطهر، قال ابو عبید: القرء یصلح للحیض و الطهر و فی الحدیث دعی الصلاة ایام اقرائك۔ وقال الا عشیٰ۔

مورثة مالا و فی الحی رفعة لما ضاع فیها من قروء نسائکا

وصح عن عائشة و ابن عمر رضی الله عنهما قالا الا قراء و القروء الاطهار و حقق هذا اللفظ من کلام العرب قول الاعشی: لما ضاع فیها من قروء نسائکا فالقروء هنا الاطهار لا الحیض لان النساء انما یوتین فی اطهارهن لا فی حیضهن فانما ضاع بغیبته عنهن اطهارهن۔

قرء حیض اور طہر دونوں کے وقت کے معنی میں صحیح ہے۔ حدیث میں ہے اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ اعشیٰ کے شعر کا ترجمہ ہے:

یہ کوششیں تجھے مال اور قبیلے میں بلندی و رفعت دلانے والی ہیں۔ کیونکہ ان میں تیری عورتوں کے اطہار ضائع ہوئے۔ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح روایت ہے انہوں نے کہا اقراء اور قروء سے مراد طہر ہیں۔ کلام عرب میں اس لفظ کی تحقیق اعشیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے **لماضاع منها من قروء نسائکا** اعشی نے قروء یہاں طہر کے معنی میں لیا ہے حیض کے معنی میں نہیں کیونکہ عورتوں سے جماع ان کے اطہار میں کیا جاتا ہے۔ ان کے حیض کے دوران نہیں۔ پس محض اس بہادر کی عدم موجودگی اور جنگوں میں شرکت کی بناء پر ان کے اطہار (پاکی کے ایام) ضائع ہو گئے۔

ابن اثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

و هو من الاضداد یقع علی الطهر و یقع علی الحیض ..... والا صل فی القرء الوقت المعلوم و لذلك و قع علی الضدین لان لکل منهما و قتا۔

یہ لفظ اضداد میں سے ہے۔ طہر پر بھی واقع ہوتا ہے اور حیض پر بھی .....

قرء کا اصل معنی وقت معلوم ہے۔ اسی وجہ سے یہ دو متضاد معنوں میں بولا جاتا

ہے کیونکہ دونوں (یعنی حیض اور طہر) کے لئے متعین وقت ہوتا ہے۔

قرآن پاک میں قروء کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ لسان العرب کے مندرجہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ حیض و طہر دونوں میں یکساں اس کا استعمال ہے۔ حدیث میں اس کا استعمال حیض کے معنی میں ہوا ہے اور اعشیٰ کے کلام میں طہر کے معنی میں۔ قرآن پاک میں کوئی ایسا قطعی قرینہ موجود نہیں کہ ان دو میں سے ہم کسی ایک معنی کو دوسرے کے احتمال کے بغیر متعین کر سکیں۔ مفسرین اور فقہاء میں سے اپنے اپنے ترجیحی دلائل کی بناء پر بعض نے قرآن پاک میں مستعمل قروء سے حیض مراد لیا ہے اور بعض نے طہر۔ قطعی طور پر ہم ایک فریق کو حق پر اور دوسرے کو باطل پر نہیں کہہ سکتے۔ ایک فریق کا گمان غالب ہے کہ اس کا اختیار کردہ معنی اس مقام پر مراد ہے لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ وہ خطا پر ہو اور یہاں دوسرا معنی مراد ہو۔ ایسی ہی صورتحال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اس کے معنی مراد پر دلالت ظنی ہے۔

دوسری مثال لانے سے پیشتر ہم اس مقام سے متعلق اصلاحی صاحب کی غلطی واضح کرتے ہیں۔

اصلاحی صاحب رسالہ تدبر نمبر 6 ص: 14 میں لکھتے ہیں۔

''الفاظ قرآن کی دلالت کو ظنی قرار دینے کی دوسری وجہ یہ بھی ہوئی کہ چند نادر الفاظ کے معنی متعین کرنے میں کچھ اختلاف ہوا جس کو اہل تاویل رفع نہ کر سکے۔ مثلاً لفظ قروء کے معنی ایک گروہ کے نزدیک طہر کے ہیں اور دوسرے کے نزدیک حیض کے ہیں۔ ہر گروہ کے پاس اپنے اپنے دلائل ہیں۔ اس اختلاف سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ اس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ اسی طرح کے اختلافات کی بنا پر بعض لوگوں نے وضع کر دیا کہ قرآن مجید کے الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر ظنی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بدترین قسم کی سوفسطائیت ہے.....الخ۔

بعض الفاظ کے معانی میں اختلاف ہر زبان میں ہوتا ہے۔ یہ اختلافات طے کرنے کے لئے اصول بنے ہوئے ہیں۔ اہل زبان ان اصولوں کی روشنی

میں یہ اختلاف طے کر لیتے ہیں مثلاً اردو کے کسی لفظ کے معنی میں اختلاف ہو گا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ دلی کی زبان میں یہ لفظ کس معنی میں بولا گیا۔ غالب یا داغ نے اس کو کس مفہوم میں استعمال کیا اور اگر دلی اور لکھنؤ کا اختلاف ہو گا تو ہم یہ دیکھیں گے کہ دلی میں کس معنی میں استعمال ہوتا ہے اور لکھنؤ کے معتبر ادیبوں کے ہاں وہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس طرح سے لفظ کے معنی صحیح متعین ہو جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر ہمیں عربی کے کسی لفظ کے بارے میں مشکل پیش آتی ہے تو ہم لسان العرب دیکھتے ہیں۔ اگر اس میں اہل لغت مختلف ہوتے ہیں تو اس کے شواہد پر نظر ڈالتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ قریش کی ٹکسالی زبان میں اس کا کیا مفہوم ہے۔ امرؤ القیس نے اسے کیسے استعمال کیا ہے۔ زہیر نے کیا معنی لئے ہیں۔ دوسرے مستند شعراء کے ہاں وہ کس طرح استعمال ہوا ہے۔ پھر جس معنی کی تائید میں دلائل پاتے ہیں اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اگر قرآن مجید میں اس کی نظیر مل جائے تب تو کسی اور دلیل کی حاجت ہی نہیں رہتی کیونکہ اس سے بڑی کوئی دلیل نہیں۔ قرآن اعلیٰ عربی ادب کا سب سے مستند ماخذ ہے''۔

لفظ قرء کے اعتبار سے اصلاحی صاحب کی یہ ساری عبارت بے کار ہے کیونکہ لسان العرب کے حوالے سے ہم دکھا چکے ہیں کہ یہ لفظ عربی زبان میں مشترک ہے اور اس کے مشترک ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جس کو اصول کی روشنی میں طے کیا جائے۔ آخر دیکھئے کہ لسان العرب کے مذکورہ حوالہ میں درج حدیث کے علاوہ اصلاحی صاحب خود اپنی تفسیر تدبر قرآن میں قروء کے حیض کے معنی کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ اعشیٰ کے شعر میں یہ طہر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا اصلاحی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت اور تدبر قرآن جلد 1 ص 488 میں درج یہ عبارت:

''قروء قرء کی جمع۔ اس کے معنی کی تعیین میں اہل لغت نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اس کے معنی حیض کے لئے ہیں اور بعض نے طہر کے''۔

سرے سے ہی غلط ہے۔ اس میں اختلاف اہل لغت کا نہیں ہے بلکہ اس پر تو اہل

لغت اور اہل تفسیر و اہل فقہ متفق ہیں کہ یہ دونوں ہی معنی میں مستعمل ہے البتہ قرآن پاک میں یہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے؟ کسی قطعی دلیل کی عدم موجودگی کی بناء پر اس مقام میں مراد کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے۔ لیکن چونکہ کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے لہٰذا ایک مراد لینے والا دوسری مراد لینے والے کو قطعی طور پر غلط نہیں کہہ سکتا اور احتمال ہے کہ نفس الامر میں دوسرا معنی مراد ہو۔ اور اگر ہم اصلاحی صاحب کی وہ بات بھی اختیار کر لیں جو انہوں نے تدبر قرآن میں ذکر کی ہے کہ

''اس کے اصل مادہ اور اس کے مشتقات پر ہم نے جس قدر غور کیا ہے اسی سے ہمارا رجحان اسی بات کی طرف ہے کہ اس کے اصل معنی تو حیض ہی کے ہیں لیکن چونکہ ہر حیض کے ساتھ طہر لازماً لگا ہوا ہے اس وجہ سے عام بول چال میں اس سے طہر کو بھی تعبیر کر دیتے ہیں''۔

(تدبر قرآن: ص 488 ج 1)

یعنی یہ کہ لفظ قرء مشترک نہیں ہے بلکہ اس کا حقیقی معنی حیض ہے اور مجازی مروج معنی طہر ہے تب بھی معاملہ ظنی الدلالۃ ہونے سے بلند نہیں ہوتا کیونکہ یہ مسئلہ پھر باقی رہے گا کہ قرآن پاک میں مذکور قروء کا استعمال اس کے حقیقی معنی میں ہوا ہے یا مجازی معنی میں۔ محض قرآن پاک میں مذکور ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔ اور آپ کے پاس کوئی قطعی دلائل نہیں ہیں جن کی بناء پر آپ دوسرا معنی مراد لینے کو قطعی طور پر غلط کہہ سکیں۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ایسی ہی صورت حال میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت ظنی ہے قطعی نہیں۔

غامدی صاحب کی بدفہمیاں

پہلی بدفہمی: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات اور نزول کا انکار

ماہنامہ اشراق اپریل 1995ء صفحہ 45 پر غامدی صاحب لکھتے ہیں۔

''سیدنا مسیح علیہ السلام کے بارے میں جو کچھ میں قرآن مجید سے سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ ان کی روح قبض کی گئی اور اس کے فوراً بعد ان کا جسد مبارک اٹھا لیا گیا تھا کہ یہود اس کی بے حرمتی نہ کریں۔ یہ میرے نزدیک ان کے منصب رسالت کا ناگزیر تقاضا تھا، چنانچہ قرآن مجید نے اسے اسی طرح بیان کیا ہے اِنِّیْ مُتَوَفِّیْكَ وَ رَافِعُكَ اِلَیَّ۔ اس میں دیکھ لیجئے توفی وفات کے لئے اور ''رفع'' اس کے بعد رفع جسم کے لئے بالکل صریح ہے''۔

اشراق جولائی 1994ء صفحہ 32 پر لکھتے ہیں۔

''حضرت مسیح کو یہود نے صلیب پر چڑھانے کا فیصلہ کر لیا تو فرشتوں نے ان کی روح ہی قبض نہیں کی ان کا جسم بھی اٹھا کر لے گئے کہ مبادا یہ سر پھری قوم اس کی توہین کرے''۔

تبصرہ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا زندہ آسمان پر اٹھا لیا جانا اور قرب قیامت میں دوبارہ نازل ہونا امت کے اجماعی عقیدوں میں سے ہے اور نزول مسیح علیہ السلام کا مضمون تواتر سے ثابت ہے۔

جولائی 1994ء کے اشراق میں غامدی صاحب نے نبی اور رسول کے درمیان فرق کرتے ہوئے جو ضابطہ بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جتنے رسول ہیں اللہ تعالیٰ ان کی جان کے دشمنوں سے ان کی حفاظت فرماتے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے

لئے آگ کو گلزار بنا دیتے ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے سمندر کو پھاڑ دیتے ہیں۔ نبی ﷺ کو اس طرح بچایا کہ قریش کے بڑے بڑے خاندانوں کے تیغ بند جوان آپ کے گھر کا محاصرہ کر کے کھڑے ہو گئے تو آپ ان کے سر پر خاک ڈال کر اس طرح نکل گئے کہ کسی کو کانوں کان خبر نہ ہوئی۔

لیکن مذکورہ ضابطہ کے خلاف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی سنت بدل دی۔ یہود ان کی جان کے دشمن تھے۔ غامدی صاحب کے بقول اللہ تعالیٰ نے خود ہی ان کی جان نکال دی اور محض اس اندیشے سے کہیں یہود لاش کی بے حرمتی نہ کریں فرشتوں سے لاش اٹھوا کر نہ جانے کہاں پہنچا دی۔ اسی طرح سہی یہود کی راہ سے مخالف تو نکل گیا۔ دشمن کو اپنا مقصود و مطلوب تو حاصل ہو گیا۔ **انا للہ و انا الیہ راجعون۔**

اور یہ کہنا کہ توفی وفات کے لئے بالکل صریح ہے۔ حقیقتاً علم سے محرومی کی دلیل ہے۔

سورہ زمر آیت نمبر 42 کا مطالعہ کریں۔

اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى۔

اللہ کھینچ لیتا ہے جانیں جب وقت ہو ان کے مرنے کا اور جو نہیں مریں ان کو کھینچ لیتا ہے نیند میں۔ پھر رکھ چھوڑتا ہے جن پر مرنا ٹھہرا دیا اور چھوڑ دیتا ہے دوسروں کو ایک وقت مقررہ تک۔

اس آیت میں بتایا کہ اللہ تعالیٰ نیند میں بھی روح قبض کر لیتے ہیں لیکن وہ قبضہ عارضی ہوتا ہے بیداری پر روح چھوڑ دی جاتی ہے۔ اس کو بھی توفی سے تعبیر کیا ہے حالانکہ موت نہیں ہے۔

علاوہ ازیں قرآن پاک ہی میں ہے۔

تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا۔ (سورہ مائدہ: 110)

(اے عیسیٰ) تم لوگوں سے بات کرتے تھے گود میں اور کہولت کی عمر میں۔

قرآن پاک میں مذکور توفی اور رفع کے وقت تک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کہولت کی عمر کو نہیں پہنچے تھے۔ کہولت کی عمر میں لوگوں سے بات کرنے کے لئے ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ آسمانوں پر اٹھائے گئے اور قرب قیامت میں وہ دنیا میں اتریں گے اور کہولت کی عمر بھی پائیں گے۔

دوسری بدفہمی: احسان وتصوف کو گمراہی سمجھنا

غامدی صاحب عربی اشعار کی کچھ واقفیت اور اسلوب بیان کی نزاکتوں کے اختراع کو اپنی پونجی بنا کر عالمگیر منصف بن گئے ہیں اور ان کے قلم نے یہ فیصلہ بھی صادر کر دیا ہے کہ امام غزالی، حضرت مجدد الف ثانی، حضرت شاہ ولی اللہ، حضرت سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور سلسلہ تصوف سے منسلک تمام ہی حضرات عالمگیر ضلالت و گمراہی میں مبتلا تھے۔ لکھتے ہیں:

''اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اللہ کی ہدایت یعنی اسلام کے مقابلے میں تصوف وہ عالمگیر ضلالت ہے جس نے دنیا کے ذہین ترین لوگوں کو متاثر کیا ہے''۔ (برہان ص 156)

غامدی صاحب کے ایسا کہنے کی وجہ در اصل ان کی بدفہمی ہے۔ صوفیاء کی بعض باتوں کی حقیقت یہ کچھ سمجھ نہ پائے اور جو کچھ غلط سلط سمجھا اسی پر اپنا فیصلہ دے دیا۔

بات یہ ہے کہ یہ انسانی فکری تاریخ کا پرانا سوال ہے کہ عالم کی حقیقت کیا ہے اور خدا نے عالم کو کس طرح پیدا کیا ہے؟ دیگر مذاہب والوں نے بھی اس بارے میں خیال آرائی کی ہے اور فلاسفہ بھی اس عقدہ کو حل کرنے میں لگے رہے۔ محققین صوفیاء نے قرآن وسنت کی پوری پوری رعایت کرتے ہوئے اس سوال کا جواب دیا اور اس عقدہ کو

حل کیا اور اس حل کا نام وحدۃ الوجود مشہور ہوا۔

ہمارے مادی عالم کی حقیقت کیا ہے؟ سائنسدان کہتے ہیں کہ یہاں جو کچھ ہے صرف Energy اور توانائی کی مختلف شکلیں ہیں۔ یہ توانائی کہاں سے آئی؟

ہم آگے کچھ کہیں اس سے پہلے اس پر غور کریں کہ انسان جب عالم خیال میں عمل کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ میں اپنی ذہن کی دنیا میں مثلاً بادشاہی مسجد کو پیدا کروں تو وہ ارادہ کرتا ہے اور بغیر کسی پتھر چونے کے محض اپنے علم اور اپنی معلومات کی بنیاد پر بادشاہی مسجد کو اپنے سامنے کھڑا پاتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے علم میں بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی ہر قسم کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے۔ فلاسفہ اسلام اور صوفیہ کا نظریہ ہے کہ انسان کو جب کسی چیز کا علم حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے تو اس علمی اثر کے بعد انسان میں اس کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے کہ اپنی معلوم کی ہوئی شے کو اپنی خیالی قوت سے پیدا کرے اور یہی انسان کا تخلیقی عمل ہے۔

انسان کی خیالی وعلمی مخلوقات کے ساتھ اس کے تعلقات ملاحظہ ہوں

1- ہمارے خیال وعلم میں بھی کوئی مادہ نہیں ہوتا محض اپنے ارادہ سے اپنی معلومات کو ہم وجود عطا کرتے ہیں۔

ہماری تخلیقی قوت چونکہ ضعیف ہوتی ہے اس لئے عام طور سے ہماری ذہنی مخلوقات کا وجود صرف ذہنی ہوتا ہے خارجی نہیں ہوتا۔ صرف ذہنی ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ ہم عام طور سے کسی خیالی مخلوق پر چند سیکنڈ سے زیادہ اپنی توجہ قائم نہیں رکھ سکتے۔ لیکن وہ لوگ جو دیر تک کسی ایک نقطہ پر توجہ کو مرتکز کرنے کی مشق بہم پہنچا لیتے ہیں بتدریج ان کی ذہنی مخلوقات بھی خارجی وجود کا بھیس بدلنے لگتی ہیں حتیٰ کہ دوسروں کو بھی اس کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جادوگروں کی نظر بندی سے رسیاں دوڑتے ہوئے سانپ نظر آنے لگے۔ بعض بیماریوں میں Hallucinations یعنی خیالات جسمانی تشکلات اختیار کر لیتے ہیں جن کو آدمی اپنے حواس سے محسوس کرتا ہے۔

2- صرف توجہ ہٹا لینے سے ہماری خیالی مخلوقات کوئی مادہ چھوڑے بغیر معدوم ہو جاتی ہیں۔

3- ہماری خیالی مخلوقات ہر لحظہ اور ہر لمحہ اپنے قیام و بقا میں بھی ہماری توجہ اور التفات کی محتاج ہوتی ہیں۔

4- زید اپنی تخلیقی قوت سے جس وقت عالم خیال میں بادشاہی مسجد کو پیدا کرتا ہے تو نہ زید بادشاہی مسجد بن جاتا ہے اور نہ ہی بادشاہی مسجد زید بن جاتی ہے۔ اس کے باوجود خیالی اور علمی بادشاہی مسجد کا وجود زید کے وجود اور ارادہ سے جدا نہیں ہے۔

5- زید جس وقت اپنی خیالی بادشاہی مسجد کو ذہن میں پیدا کرتا ہے تو اس کے کسی بھی حصہ سے اپنے آپ کو غائب نہیں پاتا۔

6- زید اپنی ذہنی و علمی مسجد کے مینار کو توڑ دے یا اس کے کسی حصہ میں کوئی خوشبو فرض کر لے تو اس توڑ پھوڑ اور خوشبو کا اثر زید پر نہیں پڑتا۔

7- زید جب خیالی بادشاہی مسجد کو پیدا کرتا ہے تو جہاں زید ہوتا ہے وہیں بادشاہی مسجد بھی ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ازل میں صرف اللہ تعالیٰ تھے اور ان کے ساتھ ان کے لامحدود کمالات وصفات تھے۔ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات وصفات کا علم تھا۔

اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں اپنی متعدد صفات کی بنیاد پر لا تعداد اشیائے عالم کا تصور کیا مثلاً انسان کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت علم، صفت کلام، صفت قدرت، صفت سمع و بصر، صفت حیات وغیرہ بہت سی صفات و کمالات کو ایک خاص مقدار میں اور ایک خاص ترتیب میں تصور کیا۔ ان کو اسمائے کونیہ اور اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے اور ان کے تصور کرنے کو وہ توانائی سمجھئے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ پھر اس ترتیب کے ظہور کے لئے ایک وقت بھی مقرر فرما دیا۔ جب وہ مقررہ وقت آتا ہے تو علم الٰہی میں موجود یہ صورتیں شفاف آئینہ کی طرح پھیلے ہوئے نور کے وجود منبسط پر عکس کی طرح نظر آنے لگتی ہیں۔

جیسے آئینہ میں جو عکس نظر آتا ہے وہ محض خیال اور وہم ہوتا ہے اس کا مستقل وجود

نہیں ہوتا اور اس کی حقیقت وہ جسم ہوتا ہے جو آئینہ کے محاذی ہوتا ہے۔ اسی طرح اصل حقائق تو وہ اعیان ثابتہ ہیں جو علم الٰہی میں موجود ہیں اور سرسری نظر میں ہمیں خارج میں جو اشیاء نظر آتی ہیں وہ دراصل ان حقائق کے عکوس ہیں۔ خارجی وجود تو حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو حاصل ہے۔ اور اعیان ثابتہ کو اس حیثیت سے کہ وہ صفت علم ہے ان کو بھی خارجی وجود حاصل ہے۔ ان کے علاوہ اس طرح کا سا خارج میں موجود کوئی اور نہیں ہے۔ مذکورہ بالا امور کی بنا پر صوفیہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی طرح کا کسی کو خارج میں ماننا شرک ہے۔ یہ نہیں کہ وہ عالم کے وجود کو نہیں مانتے بلکہ ذات وصفات کے مقابلہ میں ان کے وجود کو عکس کی حیثیت دیتے ہیں۔

یہ وجود منبسط کیا ہے؟ یہ اللہ تعالیٰ سے صادر ہونے والا سب سے پہلا نور ہے۔ اس کو ایسے خیال کریں جیسے آدمی کے لئے اس کا ذہنی میدان یا اس کی خواب کی دنیا کہ ان کا صدور آدمی سے ہوتا ہے اور ان کا وجود آدمی کے وجود سے ہوتا ہے لیکن ان کا وجود بعینہ آدمی کا وجود نہیں ہوتا۔

اس کے باوجود آدمی نہ تو اپنے ذہنی میدان اور اپنی خواب کی دنیا کے کسی حصہ سے جدا ہوتا ہے اور نہ ہی آدمی اس ذہنی میدان اور خواب کی دنیا کی اشیاء میں حلول کرتا ہے اور نہ ہی ان کے ساتھ متحد ہوتا ہے۔ کچھ ایسا ہی معاملہ اللہ تعالیٰ کا وجود منبسط پر پھیلے ہوئے اس عالم کے ساتھ سمجھیں۔

یہ بھی سمجھیں کہ جیسے آئینہ ان عکوس کے قیام اور تعین کے لئے جو اس میں نظر آتے ہیں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور اس اعتبار سے آئینہ کو ان عکوس کا قیوم کہا جا سکتا ہے اسی طرح وجود منبسط کو بھی اشیاء عالم کا قیوم کہا جا سکتا ہے۔

یہ صوفیہ کی ذوقی اور کشفی تحقیق ہے جو بہرحال قرآن وسنت کے منافی نہیں ہے۔

لیکن غامدی صاحب اگر کچھ نہ بولیں تو لوگوں کو ان کے محقق ہونے کا کیسے پتہ چلے۔ لکھتے ہیں:

''قرآن کی رو سے توحید بس یہ ہے کہ اللہ صرف اللہ ہی کو مانا جائے جو ان تمام صفات کمال سے متصف اور عیوب و نقائص سے منزہ ہے جنہیں عقل مانتی اور جن کی وضاحت خود اللہ پروردگار عالم نے اپنے نبیوں کے ذریعے سے کی ہے''۔ (برہان: ص 146)

صوفیہ کے نظریہ کی جو تفصیل ہم نے اوپر ذکر کی وہ ذرہ برابر بھی غامدی صاحب کی بیان کی ہوئی توحید کے معارض نہیں لیکن غامدی صاحب یہ کہنے پر بضد ہیں کہ:

''تصوف اس دین کے اصول و مبادی سے بالکل مختلف ایک متوازی دین ہے جس کی دعوت قرآن مجید نے ابن آدم کو دی ہے''۔ (برہان 146)

اس لئے لکھتے ہیں۔

''اہل تصوف کے دین میں یہ (یعنی غامدی صاحب کا ذکر کردہ) توحید کا پہلا درجہ ہے۔ وہ اسے عامۃ الناس کی توحید قرار دیتے ہیں۔ توحید کے مضمون میں اس کی اہمیت ان کے نزدیک تمہید سے زیادہ نہیں۔ توحید کا سب سے اونچا درجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ موجود صرف اللہ تعالیٰ ہی کو مانا جائے جس کے علاوہ کوئی دوسری ہستی درحقیقت موجود نہیں ہے۔ تمام تعینات عالم، خواہ وہ محسوس ہوں یا معقول، وجود حق سے منتزع اور محض اعتبارات ہیں۔ ان کے لئے خارج میں وجود حق کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے۔ ذات باری ہی کے مظاہر کا دوسرا نام عالم ہے۔ یہ باعتبار وجود خدا ہی ہے اگرچہ اسے تعینات کے اعتبار سے خدا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی ماہیت عدم ہے۔ اس کے لئے اگر وجود ثابت کیا جائے تو یہ شرک فی الوجود ہوگا لا موجود الا اللہ سے اسی کی نفی کی جاتی ہے''۔

(برہان: ص 148)

اوپر ہم نے وجود منبسط کی حقیقت ذکر کی تھی۔ اشیائے عالم کی اصل ہونے کی وجہ سے اس کو قیوم اور مابہ التعین بھی کہتے ہیں۔ اس کے برعکس غامدی صاحب عدل و انصاف کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس کی حقیقت یہ بتاتے ہیں:

''ما به التعین یعنی جس سے کوئی چیز موجود ہوتی ہے مثلاً لوہے سے تلوار اور چھری وغیرہ'' (برہان: ص 153)

یعنی ذات باری مرتبہ وجود منبسط میں۔ یہ ذات باری کا وہی مرتبہ ہے جسے ابن عربی ظاہر الوجود کہتے ہیں۔ اس مرتبہ میں ان کے نزدیک ذات باری کے لئے عالم کے ساتھ وہ نسبت وجود میں آتی ہے جو مثلاً لوہے کو اس تلوار کے ساتھ جو اس سے بنائی جاتی ہے''۔ (برہان: ص 153)۔

غامدی صاحب نے ان عبارتوں میں جو غلطیاں کی ہیں ہم انہیں کھول کر بیان کرتے ہیں۔

1- صوفیہ جسے عامۃ الناس کی توحید یا توحید کا پہلا درجہ کہتے ہیں وہ خود اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ اس کو مانتے ہیں۔ توحید کے اوپر کے جو مدارج صوفیہ بیان کرتے ہیں وہ اس کے معارض نہیں اور نہ ہی قرآن وسنت کی نصوص میں کوئی ایسی بات مذکور ہے جو ان کے خلاف ہو۔

2- غامدی صاحب نے لکھا کہ توحید کا سب سے اونچا درجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ موجود صرف اللہ ہی کو مانا جائے جس کے علاوہ کوئی دوسری ہستی درحقیقت موجود نہیں۔ صوفیہ یہ تو نہیں کہتے کہ اللہ کے علاوہ کوئی دوسری ہستی سرے سے موجود نہیں ورنہ پھر آخر صوفیہ اپنا وجود کیسے ثابت کرتے حالانکہ ابن عربی ہوں یا غزالی ہوں وہ اپنا وجود مان کر ہی اپنے افکار پیش کرتے ہیں۔ ان کی مراد تو فقط یہ ہے کہ جیسا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو حاصل ہے ویسا وجود اشیائے عالم کو حاصل نہیں۔ ان کے مقابلہ میں اشیائے عالم کا وجود عکوس کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ آخر خود اپنی ذات کے اعتبار سے عکس بھی تو وجود رکھتا ہے۔

3- غامدی صاحب لکھتے ہیں کہ ''صوفیہ کے نزدیک عالم باعتبار وجود خدا ہی ہے''۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ صوفیہ خدا اور عالم کے درمیان نہ تو اتحاد کے قائل ہیں اور نہ ہی حلول کے قائل ہیں پھر غامدی صاحب کس بنیاد پر یہ بات ان کی طرف

منسوب کرتے ہیں کہ وجود کے اعتبار سے عالم خدا ہی ہے۔ زید جب ذہن میں بادشاہی مسجد کا تصور کرتا ہے تو کیا یہ کہنا درست ہے کہ ذہنی بادشاہی مسجد وجود کے اعتبار سے زید ہے۔

4- وجود منبسط کی حقیقت ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ امکانی وجود کا ایک پھیلاؤ ہے جو سب سے پہلے اللہ تعالیٰ سے صادر ہوا اور اس کی قریب ترین مثال ہم ذہن کے میدان یا خواب کی دنیا سے دے سکتے ہیں۔ خواب کی دنیا یا ذہن کا میدان جب خود زید نہیں ہے تو وجود منبسط کب خدا ہوسکتا ہے۔ لیکن غامدی صاحب یہ کہنے پر بضد ہیں کہ صوفیہ کے نزدیک ذات باری کے لئے عالم کے ساتھ وہ نسبت وجود میں آتی ہے جو مثلاً لوہے کو اس تلوار کے ساتھ جو اس سے بنائی جاتی ہے یعنی دوسرے لفظوں میں جیسے لوہے سے تلوار اور چاقو بنتے ہیں اسی طرح خدا تعالیٰ کی ذات اشیائے عالم کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

برا ہو اس بدفہمی کا جس نے غامدی صاحب کو حق و توحید کے درخشندہ ستاروں پر کفر و ضلالت کی تاریک مہریں لگانے پر مجبور کر دیا لیکن کیا ایسی باتوں سے کہیں روشنی چھپائی جاسکتی ہے۔

یہ تو توحید کے بارے میں غامدی صاحب کے فہم کا حاصل تھا۔ اب ذرا نبوت کے بارے میں بھی ان کے فرمودات سن لیجئے۔ لکھتے ہیں:

''قرآن کی رو سے نبوت محمد عربی ﷺ پر ختم ہوگئی۔ اس کے معنی بالبداہت یہی ہیں کہ اب نہ کسی کے لئے وحی و الہام اور مشاہدہ غیب کا کوئی امکان ہے اور نہ اس بنا پر کوئی عصمت و حفاظت اب کسی کو حاصل ہوسکتی ہے۔ ختم نبوت کے یہ معنی خود نبی ﷺ نے بالصراحت بیان فرمائے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے:

لم یبق من النبوۃ الا المبشرات۔ قالوا و ما المبشرات۔ قال الرویا الصالحۃ۔

نبوت میں سے صرف مبشرات باقی رہ گئے ہیں۔ لوگوں نے پوچھا یہ

مبشرات کیا ہیں۔ نبی ﷺ نے فرمایا اچھا خواب۔

اہل تصوف کے دین میں یہ سب چیزیں اب بھی حاصل ہوسکتی ہیں۔ ان کے نزدیک وحی اب بھی آتی ہے فرشتے اب بھی اترتے ہیں۔ عالم غیب کا مشاہدہ اب بھی ہوتا ہے اور ان کے اکابر اللہ کی ہدایت اب بھی وہیں سے پاتے ہیں جہاں سے جبریل امین اسے پاتے اور جہاں سے یہ کبھی اللہ کے نبیوں نے پائی تھی۔

ان اکابر کا الہام ان کی عصمت کی وجہ سے قرآن مجید ہی کی طرح ہر شائبہ باطل سے پاک اور ہر شبہ سے بالا ہوتا ہے۔

ان کے نزدیک مقامات وہبیہ میں سے پہلے مقام پر فائز ہستی اگر نبی کی مقلد بھی بظاہر نظر آتی ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اسے غیب سے اس کی تائید کا حکم دیا جاتا ہے ورنہ حقیقت یہی ہے کہ وہ ہدایت الٰہی اور علوم غیب کو پانے کے لئے کسی نبی یا فرشتے کی محتاج نہیں ہوتی۔

یہ ہستی جب زمین پر موجود ہوتی ہے تو حق وہی قرار پاتا ہے جو اس کی زبان سے نکلتا ہے اور اس کے وجود سے صادر ہوتا ہے۔ قرآن و حدیث کی حجت بھی اس کے سامنے اس کی اپنی حجت کے تابع ہوتی ہے۔

چنانچہ وہ دعوی کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کی طرح ان کے بعض اکابر بھی آسمان پر گئے، تجلیات کا نظارہ کیا اور وہاں آپ ہی کی طرح مخاطبہ الٰہی سے سرفراز ہوئے۔

ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کامل کی حیثیت سے نبی ﷺ ہی ہر زمانے میں ان اکابر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ بالصراحت کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے معنی صرف یہی ہیں کہ منصب تشریع اب کسی شخص کو حاصل نہ ہوگا۔ نبوت کا مقام اور اس کے کمالات اسی طرح باقی ہیں اور یہ اب بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔

اس کے بعد وہ آگے بڑھتے ہیں اور حریم نبوت میں یہ نقب لگانے کے

بعد..... یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ، کا نعرہ مستانہ لگاتے ہوئے لامکاں کی پہنائیوں میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس وقت ان کے علم وتصرف کا عالم کیا ہوتا ہے۔

چنانچہ خدا کی بادشاہی میں وہ اس شان سے اس کے شریک ہو جاتے ہیں کہ خامۂ تقدیر کو لوح محفوظ پر لکھتے ہوئے ہر لحظہ دیکھتے، دل کے خیالات کو جانتے، اس عالم کی صبح وشام تھامتے، سنبھالتے اور عالم امر میں ذات خداوندی کا آلہ بن جاتے ہیں۔ (برہان: ص 167-157 بحذف حوالجات)

توحید کی طرح نبوت کے میدان میں بھی غامدی صاحب نے صوفیہ کے بارے میں اپنی بدفہمی کا بھرپور اظہار کیا ہے ذیل میں ہم ان کی غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہیں:

1- یہ حدیث کہ نبوت سے صرف مبشرات باقی رہ گئے ہیں اور ان سے مراد اچھا خواب ہے اس سے غامدی صاحب کا اس پر استدلال کرنا کہ الہام اور کشف اور مشاہدہ غیب کی اب کوئی گنجائش باقی نہیں رہی باطل ہے۔ کیونکہ بخاری اور مسلم کی حدیث ہے نبی ﷺ نے فرمایا:

ولقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك فى امتى احد فانه عمر۔

تم سے پہلی امتوں میں محدث یعنی ایسے لوگ ہوتے تھے جن سے فرشتے باتیں کرتے تھے۔ اگر میری امت میں کوئی ایک بھی ایسا ہے تو وہ عمر ہیں۔

اس حدیث کا مقصد یہی بتانا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی فرشتے باتیں کرتے ہیں۔ اور نبی ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ ان کا یہ وصف صرف میری حیات تک ہے۔ بلکہ ان کا یہ وصف زندگی بھر کا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث مبشرات والی حدیث کے لئے مزید تخصیص کا باعث ہے۔ علاوہ ازیں کشف، الہام اور مشاہدہ غیب نبوت کا خاصہ نہیں ہے۔ نبوت کا خاصہ تو وحی ہے جو اس کلام الٰہی کو کہتے ہیں جو کسی نبی کی طرف اتارا گیا ہے۔ ختم نبوت کی وجہ سے خواص نبوت کا انقطاع تو معقول ہے غیر خواص کے انقطاع کی کوئی وجہ بھی تو نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات انسانی تجربات کے بھی خلاف ہے

اگرچہ یہ تجربات خاص خاص لوگوں کو ہوئے ہوں مثلاً شاہ ولی اللہ کو اور مجدد الف ثانی کو اور امام غزالی کو رحمہم اللہ۔ غرض ان تمام وجوہ سے یہ بات واضح ہے کہ حدیث کا مطلب صرف انقطاع وحی کو ذکر کرنا ہے اور انکشاف غیب کے دیگر ذرائع جو خواص نبوت نہیں ہیں مثلاً اچھے خواب اور کشف اور الہام وغیرہ یہ مستثنیٰ ہیں۔ آخر اچھا خواب بھی تو انکشاف غیب ہی کا ذریعہ ہے۔

2- فرشتوں کی بات سننے اور ان سے فائدہ اٹھانے کو یہ کہنا کہ وحی آتی ہے بہت ہی بڑی نادانی ہے اور وحی کے شرعی معنی سے ناواقفی کی بڑی دلیل ہے۔ وحی تو صرف اس کلام الٰہی کو کہتے ہیں جو کسی نبی کی طرف نازل کیا گیا ہو۔

جب یہ معلوم ہو گیا ہے کہ صرف وحی خاصہ نبوت ہے اور وحی اس کلام الٰہی کو کہتے ہیں جو کسی نبی کی طرف نازل کیا گیا ہو تو کسی غیر نبی کا فرشتوں کو دیکھنا یا ان کی بات سننا یا اللہ تعالیٰ کی تجلیات کا نظارہ کرنا یا باذن خداوندی کسی امر غیب کو جان لینا اگرچہ لوح محفوظ پر نظر کر کے ہو یا اس کا آسمان کی سیر کرنا یا اللہ تعالیٰ کا اس سے گفتگو کرنا۔ ان باتوں کی وجہ سے یہ الزام دھرنا کہ وہ غیر نبی حریم نبوت میں نقب لگا چکا کس قدر انصاف سے بعید ہے۔

3- غامدی صاحب کا یہ اعتراض کہ یہ اکابر عصمت کے بھی مدعی ہیں تو اس کی حقیقت شاہ اسماعیل شہید اپنی کتاب عبقات میں یوں دیتے ہیں۔ عبقات ان کتابوں میں سے ہے جس کے بکثرت حوالے نقل کر کے غامدی صاحب نے اپنے مضمون ''اسلام اور تصوف'' میں صوفیہ کی گمراہی کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

''بعض لوگوں کو اس مسئلہ پر شدت سے اصرار ہے کہ پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کا انتساب کسی دوسرے کی طرف جائز نہیں ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مطلب ہے؟ اگر یہ غرض ہے کہ پیغمبروں کے سوا کسی دوسرے کے لئے عصمت کی صفت شریعت سے ثابت نہیں تو علاوہ اس اعتراض کے یعنی آنحضرت ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق جو یہ فرمایا ہے کہ **الحق ينطق على لسان عمر** (یعنی حق عمر کی زبان

پر بولتا ہے) یا حضرت علی کے متعلق فرمایا **دار الحق مع علی حیث دار** (یعنی علی کے ساتھ حق گھوم گیا جدھر بھی علی گھومے) پیغمبر کے ان اقوال کی یا ان ہی جیسے دوسرے اقوال جن کا مفاد بھی یہی ہے ان سب کی خواہ مخواہ تاویل کرنی پڑے گی۔

اور اگر ان کی غرض یہ ہے کہ واقعہ میں پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کسی دوسرے انسان کے لئے ثابت نہیں ہوسکتی تو ظاہر ہے کہ اس دعوی کے اثبات میں دلیل پیش کرنا ان کا فرض ہے کیونکہ شرعی طور پر زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ شریعت پیغمبروں کے سوا دوسروں کی عصمت کے متعلق خاموش ہے، لیکن کسی چیز سے خاموشی کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ شریعت اس کی منکر ہے۔

(علاوہ ازیں) مسئلہ میں کچھ تفصیل بھی (ہوسکتی) ہے یعنی عصمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عصمت مطلقہ جس کا مطلب یہ ہے کہ (زندگی کے سارے شعبوں) اقوال و اعمال و افعال وعلوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے اور دوسری قسم عصمت مقیدہ کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاص خاص قسم کے افعال و اعمال و اقوال وعلوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ جس منصب کے فرائض اس شخص کے سپرد ہوئے ہیں اس منصب سے جن امور کا تعلق ہے ان میں وہ معصوم ہوتا ہے یعنی غلطی ان خاص امور میں اس سے صادر نہیں ہوسکتی.....''۔ (عبقہ 11 اشارہ 4) اس کا حاصل یہ ہے کہ عصمت مطلقہ نبی کو حاصل ہو اور عصمت مقیدہ کسی ولی کو حاصل ہو۔

4- غامدی صاحب نے ابن عربی پر یہ الزام بھی لگایا ہے کہ ان کے نزدیک ختم نبوت کے معنی صرف یہی ہیں کہ منصب تشریع اب کسی شخص کو حاصل نہ ہوگا۔ نبوت کا مقام اور اس کے کمالات اسی طرح باقی ہیں اور یہ اب بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ غامدی صاحب یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ ابن عربی وغیرہ کے نزدیک صاحب شریعت نبی تو نہیں البتہ ایسا نبی ہوسکتا ہے جو صاحب شریعت نہ ہو۔ غامدی صاحب اگر ابن عربی کی فتوحات کا یہ ٹکڑا بھی ملاحظہ کر لیتے تو شاید ان کو بہتر فیصلہ کرنے کی توفیق ہوتی۔

"اعلم ان الملك یاتی النبی بالوحی علی حالین تارة ینزل علی قلبه و تارة یاتیه فی صورة جسدیة من خارج ..... و هذا باب اغلق بعد موت محمدﷺ فلا یفتح لاحد الی یوم القیامة ولکن بقی للاولیاء وحی الالهام الذی لا تشریع فیه..... (باب 14)

فرشتہ نبی پر دو حالت میں وحی لاتا ہے۔ کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے ..... یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کے لئے نہ کھلے گا۔ لیکن اولیاء کے لئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہیں۔

لایصح لاحد منا دخول مقام النبوة (باب: 462)

ہم (اولیاء) میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں۔

البتہ کمالات نبوت تو وہ اوصاف نبی ہیں جن کی تحصیل امتیوں کے لئے مطلوب ہے۔ ہاں اس درجے تک جو نبی کو حاصل تھے امت کے لئے تحصیل ممکن نہیں۔

5- سورہ کہف میں حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں صراحت ہے کہ وہ عالم امر میں ذات خداوندی کے آلہ اور غلام تھے۔ اگر اللہ تعالیٰ ایسے ہی کسی اور کو بھی بنا لیں تو کیا مستبعد ہے۔ لیکن غامدی صاحب کو قرآن کی یہ بیان کردہ غلامی خدا کی بادشاہی میں شرکت نظر آتی ہے اور یہ غامدی صاحب کی دینی بصیرت کے انتہائی ضعف پر واضح دلیل ہے۔

ڈاکٹر اسرار کے افکار ونظریات

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست مضامین

باب	عنوان	صفحہ
1-	ڈاکٹر اسرار صاحب دینی جماعت کی قیادت کے اہل نہیں	4
2-	ڈاکٹر اسرار صاحب قرآن کے خلاف اعمال کی قبولیت کے لئے ایمان کو شرط نہیں مانتے۔	15
3-	ڈاکٹر اسرار صاحب کا اہلسنت کے خلاف قول کہ حقیقی ایمان کے دو رکن ہیں، تصدیق و یقین اور جہاد	25
4-	ڈاکٹر اسرار صاحب کا اہلسنت کے خلاف عقیدہ کہ گناہ پر اصرار ہمیشہ کے لئے جہنمی بناتا ہے۔	36
5-	ڈاکٹر اسرار صاحب قرآن وحدیث کے مخالف ڈارون کا نظریہ ارتقاء تسلیم کرتے ہیں	41
6-	ڈاکٹر اسرار صاحب کا اختراعی تصور دین و مذہب	53
7-	ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصور اقامت دین	70
8-	ڈاکٹر اسرار صاحب کا غلط تصور عبادت	79
9-	ایک غیر فرض کام کو فرض عین قرار دینا	89
10-	مزارعت کے بارے میں غیر منصفانہ فکر	92
11-	بغیر دلیل مضاربت کو ناپسندیدہ کہنا	98
12-	خراجی زمین کے مفہوم سے عدم واقفیت	101
13-	ڈاکٹر اسرار صاحب کا نیم تقلیدی فلسفہ	104
14-	ڈاکٹر اسرار صاحب کے منابع فہم قرآن	108

15- ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کے افکار 109
16- امین احسن اصلاحی صاحب کا تدبر قرآن 111
17- حدیث کی تنقیص کا پہلا طریقہ 112
18- حدیث کی تنقیص کا دوسرا طریقہ 115
19- ایک استفتاء اور اس کا جواب 116
20- حضرت شیخ الہند، مولانا مدنی ..... تنظیم اسلامی 127
21- ڈاکٹر اسرار صاحب کی خدمت میں جواب آں غزل 135
22- مولانا مدنی سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا اظہار براءت 149

پیش لفظ

الحمدلله رب العالمین و الصلوٰۃ والسلام علی نبیه سید المرسلین و علی آله و اصحابه اجمعین اما بعد

آج سے بارہ سال پیشتر ہماری کتاب ''ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار ونظریات تنقید کی میزان میں'' شائع ہوئی تھی۔ کچھ ہی عرصہ میں وہ کتاب نایاب ہوگئی، اس دوران ناشر کو بھی کسی دہشت گرد نے شہید کر دیا۔ اس لئے کتاب کی مزید طباعت و اشاعت رکی رہی۔ کتاب کچھ ضخیم تھی اور اندازہ ہوا کہ ایسے موضوعات پر ضخیم کتاب کی طرف عام لوگوں کی رغبت بہت ہی کم ہوتی ہے اس لئے بہت عرصہ سے خیال تھا کہ کتاب کی تلخیص کر کے پھر شائع کیا جائے۔ جامعہ میں عیدالاضحیٰ کی تعطیلات کی وجہ سے کچھ فرصت ملی تو تلخیص کرنے کا موقع بھی ملا۔ غرض تو فقط دین کا دفاع اور مسلمانوں کی خیر خواہی ہے۔ افسوس ہے کہ کیسے کیسے با صلاحیت لوگ کسی بھی وجہ سے راہ اعتدال سے ہٹ کر کن کن غلطیوں کے مرتکب ہوجاتے ہیں اور امت کو خالص نفع پہنچانے کے بجائے کچھ نفع کے ساتھ بہت سی گمراہیوں اور بے اعتدالیوں کی ملاوٹ بھی شامل کر دیتے ہیں۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کا بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔ اگر وہ اور ان کے ساتھی ہماری ان گزارشات کو قبول کریں اور ان کے مطابق اپنی اصلاح کریں تو خود ان کے لئے بھی خیر ہوگی اور امت کا بھی کچھ بھلا ہوگا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری کوشش کو قبول فرما کر اس کا ثواب ہمارے اساتذہ اور والدین کو عطا فرمائیں۔ **وما توفیقی الا باللہ علیه توکلت و الیه أنیب.**

عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ۔ لاہور

ذوالحجہ 1422ھ

باب: 1

ڈاکٹر اسرار صاحب دینی جماعت کی قیادت کے اہل نہیں

کسی دینی تحریک و جماعت کے سربراہ کے لئے ضروری اوصاف

جوشخص کسی دینی جماعت یا تحریک کا سربراہ ہو خاص طور سے جس جماعت یا تحریک کا نصب العین اجتماعی اصلاح یا انقلاب برپا کرنے کی کوشش ہوتو چونکہ اس نے کارنبوت کو اختیار کیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں کام کے لئے ضروری اوصاف نبوت بھی ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں:

ان قام به رجل وحده قتل و لم يصلح للناس امر و لكن ان وجد عليه اعوانا صالحين و رجلا يراس عليهم مامونا على دين الله لا يحول (احكام القران للجصاص ج 2 بحث الامر بالمعروف و النهى عن المنكر)

اگرقوت کے ساتھ حکومت کی برائیوں کو روکنے کے لئے کوئی شخص تنہا کھڑا ہوگا تو وہ توقتل کر دیا جائے گا اور لوگوں کو کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ یہ صورت ہے کہ اس کام کی سرانجامی میں کچھ اچھے صالح لوگ مددگار بن جائیں اور ان لوگوں کا سربراہ کوئی ایسا شخص ہو جس کے دین پر امن ہو (کہ پورے طور پر راہ حق میں اس نے اتنی ریاضت کر لی ہو کہ) اب اس کے بدلنے (اور اصول و فروع میں راہ حق سے پھسلنے) کا اندیشہ نہ ہو۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے جب حضرت زید بن علیؒ کی حمایت کا اعلان کیا تو یوں فرمایا:

شاهدت زيد بن على كما شاهدت اهله فما رأيت فى زمانه افقه منه و لا

اعلم .....)

میں نے زید بن علی کو دیکھا ہے جیسا کہ میں نے ان کے خاندان کے دوسرے افراد کو دیکھا ہے میں نے ان سے بڑھ کر فقیہ اور عالم کوئی نہیں پایا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآن و حدیث کے بڑے ماہر اور بڑے مجتہد تھے۔ انہوں نے یہ بات بطور ضابطہ کے ذکر کی ہے جو انہوں نے قرآن و حدیث کی روشنی میں معلوم کی۔ وہ ضابطہ یہ ہے کہ کسی دینی تحریک و جماعت کا سربراہ ایسا شخص ہونا چاہئے جو فقیہ و عالم ہو اور اہل حق کو اس کے دین کے بارے میں پورا اطمینان ہو اور ان کو اس کے دین میں راہ حق سے پھسلنے کا کوئی اندیشہ نہ ہو۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقیہ وہ شخص ہوتا ہے جس کو نفس کے نفع و نقصان کی باتوں کی معرفت حاصل ہو۔ علاوہ ازیں عمل نہ ہوتو اس کو علم ہی شمار نہیں کیا جاتا اور علم کے بھی صرف اس درجے کا اعتبار ہوتا ہے جو آدمی کے اندر رچ بس جائے اور آدمی کو اپنے تقاضے پورے کرنے پر از خود مجبور کر دے۔

پھر یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ دین کے علم کا سلسلہ تلمذ نبی ﷺ کے دور سے جاری ہے۔ نبی ﷺ سے صحابہ نے سیکھا اور صحابہ سے تابعین نے سیکھا اور تابعین سے تبع تابعین نے سیکھا اور نسل در نسل یہ سلسلہ چلا آیا ہے۔ اسی طریقے سے دین کی باتوں کے صحیح صحیح مفاہم و مطالب نقل در نقل ہوتے چلے آئے ہیں۔ کوئی شخص دینی علوم مثلاً حدیث، تفسیر اور اصول وغیرہ کی کتابوں کا محض خود ذاتی مطالعہ کر لے تو اس پر اطمینان نہیں ہوسکتا کہ اس نے صحیح مفہوم بھی سمجھا ہے یا نہیں۔ علاوہ ازیں اسی سلسلہ تلمذ میں سے کسی نے اگر سلف صالحین اور خیر القرون کے طریقے کو کسی بھی معاملہ میں ترک کیا تو وہ بدعتی ہے اور اس سے آگے چلنے والا سلسلہ تلمذ قابل اعتبار نہ ٹھہرے گا۔

لہٰذا یہاں فقیہ و عالم سے وہ شخص مراد ہے جس نے علمائے ربانیین سے دین کے اصول و فروع کا مکمل علم حاصل کیا ہو اور ان سے اپنا تزکیہ نفس کرایا ہو اور انہوں نے اس کے علم اور ایمان و دین پر امن و اطمینان کا اظہار کیا ہو۔

یہ ضابطہ ہے ان اوصاف نبوت کا جو کہ کار نبوت کے لئے بمنزلہ شرط کے ہیں۔ اگر کسی میں یہ ضابطہ مفقود ہو تو وہ ایسی سربراہی کے لائق نہیں۔ حضرت مولانا یوسف لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ڈاکٹر اسرار صاحب ہی کے بارے میں جو بات کہی اس میں مزید وضاحت ہے۔ لکھتے ہیں:

''پس جو شخص کہ علمی رسوخ میں لائق اعتماد نہ ہو، جس کا عملی معیار مستند نہ ہو، جس نے اہل قلوب اور ارباب باطن کی صحبت میں رہ کر اپنے اخلاق کا تزکیہ اور اپنی باطنی کیفیات کی اصلاح نہ کی ہو اس کے بارے میں یہ کیسے باور کر لیا جائے کہ وہ کسی دینی تحریک کی قیادت کرتے ہوئے نیابت نبوت کے حقوق ٹھیک ٹھیک ادا کر سکے گا اور وہ کسی افراط وتفریط، خود رائی و کج روی کا شکار نہیں ہوگا۔ ایک ایسا شخص جس نے علوم نبوت کو کسی ماہر سے نہیں سیکھا، جس نے کسی مرد کامل کی صحبت میں رہ کر اپنا تزکیہ باطن نہیں کرایا، جس نے لائق اعتماد مشائخ سے حکمت دین کا درس نہیں لیا، جس نے کتاب وسنت کے اسرار وحقائق کو کسی جاننے والے سے نہیں سمجھا، جس نے اپنے علم وعمل عقائد ونظریات اور سیرت و اخلاق کو اسوہ نبوی میں ڈھالنے کی محنت و ریاضت نہیں کی اور جس کا فہم دین جنگل کی خودرو گھاس ہے (کیا) وہ دینی قیادت کا منصب سنبھال سکتا ہے''۔

ڈاکٹر اسرار صاحب مذکورہ بالا اوصاف کو ضروری نہیں سمجھتے

کسی دینی تحریک کے سربراہ کے لئے جو ضروری اوصاف اوپر ذکر ہوئے ڈاکٹر اسرار صاحب ان کا خلاصہ یہ نکالتے ہیں:

ایک یہ کہ وہ باضابطہ اور مستند عالم دین ہو اور دوسرے یہ کہ متقی اور مزکی ہو (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی 522)

لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب ان اوصاف کو ضروری نہیں سمجھتے اور لکھتے ہیں۔

''ان میں سے دوسری چیز (یعنی تزکیہ نفس) تو کسی ناپ تول میں آنے والی نہیں ہے اور اس کا علم سوائے اللہ کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا آخری

تجزیے میں شرط واحد یہ رہ جاتی ہے کہ علم دین کا حصول مروجہ معیارات کے مطابق ہو اور مسلمۃ المقام علماء سے سند فراغت حاصل کی ہو، اس پر سب سے پہلی گزارش تو راقم کی یہ ہے کہ کسی ایک ہی ایسے بڑے فتنے کا نام بتا دیا جائے جس کا آغاز کرنے والے مستند عالم دین اور مسلم حیثیت کے مالک علماء کرام کے فیض یافتہ نہ ہوں۔ چنانچہ کیا مسلم انڈیا کی تاریخ کے سب سے بڑے فتنے یعنی دین الٰہی کے مصنف ابو الفضل اور فیضی مسلم عالم دین نہ تھے۔ اسی طرح عہد حاضر کے عظیم فتنوں کے بانیوں میں سے کیا سرسید احمد خان مرحوم وقت کے اعلیٰ ترین معیارات کے مطابق عالم دین اور بہترین علماء کے فیض یافتہ نہ تھے؟ کیا نور الدین بھیروی نے وقت کے چوٹی کے علماء سے کسب علم نہیں کیا تھا (اور واضح رہے کہ غلام احمد قادیانی کی گمراہی میں اصل دخل اسی شخص کو حاصل تھا) کیا مولوی عبداللہ چکڑالوی اور علامہ اسلم جیراجپوری علماء میں سے نہ تھے؟ (غلام احمد پرویز کا ذکر چھوڑ دیجئے کہ وہ ان ہی اصحاب ثلاثہ یعنی سرسید، علامہ جیراجپوری اور عبداللہ چکڑالوی کا خوشہ چین ہے خود کچھ نہیں) مزید قریب آ کر دیکھئے کیا مولانا امین احسن اصلاحی مدرسۃ الاصلاح اعظم گڑھ کے سند یافتہ فارغ التحصیل اور پھر علامہ فراہیؒ ایسے محقق قرآن اور محدث مبارکپوریؒ ایسے عالم وشارح حدیث نبوی ﷺ کے فیض یافتہ نہیں ہیں۔ اس سے بھی زیادہ قریب کی مثال درکار ہو تو کیا ڈاکٹر مسعود الدین عثمانی باضابطہ سند یافتہ ''فاضل علوم دینیہ'' اور خود حضرت مولانا بنوریؒ کے فیض یافتہ نہیں ہیں؟

واقعہ یہ ہے کہ ہدایت وضلالت کا دارومدار علم پر نہیں بلکہ صرف اور صرف دو چیزوں پر ہے۔ ایک انسان کی اپنی نیت و ارادہ اور دوسرے اللہ کی توفیق و تیسیر۔ اگر انسان کے اپنے دل میں کجی اور نیت میں فتور ہو اور اللہ تعالیٰ بھی اپنی سنت کے مطابق کہ **فَلَمَّا زَاغُوْا أَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ** اس سے توفیق خیر سلب فرما لے تو ایسا انسان جتنا بڑا عالم و فاضل ہوگا اتنا ہی بڑا فتنہ اٹھائے گا۔ بلکہ بڑے

فتنے تو بڑے علماء وفضلاء ہی اٹھا سکتے ہیں۔غریب عامی واُمّی انسان فتنہ اٹھانا چاہے گا بھی تو کوئی بڑا فتنہ کیسے اٹھائے گا۔ یہی بات علماء کرام مولانا رومؒ کے اسی شعر کے حوالے سے بیان کیا کرتے ہیں کہ ؎

علم را بر دل زنی یارے بود
علم را بر تن زنی مارے بود

اور یہی بات آنحضورﷺ کے اس قول میں وارد ہوئی ہے کہ ایک زمانہ آئے گا کہ مسلمانوں کی مسجدیں آباد تو بہت ہوں گی لیکن ہدایت سے خالی ہوں گی۔آسمان تلے کی بدترین مخلوق (نام نہاد) علماء ہوں گے۔ فتنے ان ہی کے اندر سے اٹھیں گے اور ان ہی میں لوٹ جائیں گے۔ **"اوکما قالﷺ"**

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی 523)

ڈاکٹر اسرار صاحب کی بات متعدد وجوہات سے غلط ہے:

1- ڈاکٹر اسرار صاحب نے مولانا روم رحمہ اللہ کا جو شعر نقل کیا ہے اس سے تو علم اور تزکیہ نفس دونوں ہی کی ضرورت معلوم ہوئی۔مولانا یہی تو بتا رہے ہیں کہ تنہا علم جب کہ وہ تزکیہ قلب اور عمل سے خالی ہو سانپ کی طرح مضر ہے۔البتہ جس شخص کو علم کے ساتھ تزکیہ نفس بھی حاصل ہو جائے وہ اللہ کا دوست اور ولی بن جاتا ہے۔اسی کو حدیث میں علم نافع کہا گیا ہے۔غرض مولانا روم رحمہ اللہ تو علم اور تزکیہ نفس دونوں کو ضروری بتا رہے ہیں۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے جو حدیث نقل کی ہے کہ ''آسمان تلے کی بدترین مخلوق (نام نہاد) علماء ہوں گے فتنے ان ہی کے اندر سے اٹھیں گے اور ان ہی میں لوٹ جائیں گے'' اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ تنہا علم جب تزکیہ نفس اور خدا خوفی سے خالی ہو تو وہ تو فتنوں کی آماجگاہ ہے۔اس کے باوجود ڈاکٹر اسرار صاحب۔تزکیہ نفس (جس سے خدا خوفی حاصل ہوتی ہے اور حب جاہ وحب مال اور نفس امارہ کے رزائل سے نجات حاصل ہوتی ہے) کو یوں کہہ کر بڑی آسانی سے نظر انداز کرتے ہیں کہ ''یہ چیز کسی ناپ تول

میں آنے والی نہیں ہے اور اس کا علم سوائے اللہ کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا''۔ حالانکہ خود قرآن پاک میں رسول اللہﷺ کا ایک منصب یہ بھی بتایا کہ آپ لوگوں کا تزکیہ کرتے ہیں۔اور تعلیم قرآن کی طرح تزکیہ نفس کا سلسلہ امت میں تسلسل سے چلا آیا ہے۔جس طرح ظاہری علم میں جب امتحان کے ذریعہ طالب علم کی استعداد کے پختہ اور صحیح ہونے کا پتہ چلتا ہے اسی طرح آثار واحوال دیکھ کر تزکیہ نفس کی راہ سلوک پر چلنے والوں کے بارے میں اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ڈاکٹر اسرار صاحب میں اگر اس کو ناپ تول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس سے یہ لازم تو نہیں آتا کہ اس لائن اور فن والوں کو بھی یہ صلاحیت حاصل نہ ہو۔آخر حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت زید شہید رحمہ اللہ کے بارے میں جو گواہی دی اس میں یہ ہے **مارایت فی زمانه افقه منه** (میں نے ان کو ان کے زمانہ کا فقیہ ترین شخص پایا) جب کہ فقہ سے ان کی مراد ہے **معرفة النفس ما لها و ما علیها** یعنی نفس کا (خصوصاً آخرت کے اعتبار سے) اپنے فائدے اور نقصان کی چیزوں کو جاننا اور ان پر پوری طرح عمل پیرا ہونا۔تزکیہ نفس کا اندازہ کر کے اور اس کو پوری طرح ناپ تول کر ہی امام صاحب نے حضرت زید شہید رحمہ اللہ کے بارے میں فقیہ ترین ہونے کی گواہی دی۔

2- ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ ''ہدایت وضلالت کا دارومدار علم پر نہیں بلکہ صرف اور صرف دو چیزوں پر ہے ایک انسان کی اپنی نیت و ارادہ اور دوسرے اللہ کی توفیق وتیسیر''۔

ہم کہتے ہیں نیت وارادہ کی درستگی کے لئے بھی علم وتزکیہ نفس کی ضرورت ہے۔کس بات کا ارادہ کرنا جائز ہے اور کس کا نہیں اور آیا حالات کے بدلنے سے اس میں کوئی تغیر آتا ہے یا نہیں ان سب باتوں کا پتہ علم سے ہوگا۔پھر علم کے بعد حب مال یا حب جاہ یا نفس پرستی آدمی کے ارادہ کو خراب نہ کرے یہ بات تزکیہ نفس سے حاصل ہوگی۔

توفیق کا مطلب ہے اسباب کو عمل خیر کے موافق کرنا اور تیسیر کا مطلب ہے عمل خیر

کرنے کو آدمی پر آسان کرنا۔ اب یہ جاننے کے لئے کہ جو بات ہم کریں گے یا جو عمل ہم کریں گے وہ خیر ہے یا نہیں اس کے لئے علم کی ضرورت ہے اور یہ کہ اس کے کرنے میں کوئی شر شامل نہ ہو جائے اس کے لئے تزکیہ نفس کی ضرورت ہے۔ عمل خیر کے لئے صحیح علم بھی ہو جائے اور ضروری تزکیہ بھی حاصل ہو جائے یہ بھی توفیق وتیسیر کا حصہ ہے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب اتنی بنیادی بات نہیں سمجھے تو وہ دوسروں کی کیا رہنمائی کریں گے۔

مزید بریں ڈاکٹر صاحب کا یہ اعتراض عقل کی رو سے بھی صحیح نہیں کیونکہ جیسے بعض بظاہر ماہرین کی MALPRACTICE سے یہ لازم نہیں آتا کہ مہارت کی شرط ہی اڑا دی جائے اور عطائیوں کو بھی PRACTICE کرنے کی سند دے دی جائے۔ ایسے ہی بعض بظاہر اہل علم کی گمراہی سے اور ان کے سبب فتنہ بننے سے یہ گنجائش نہیں نکلتی کہ بے علم یا کم علم لوگوں کے لئے لاعلمی یا کم علمی مانع نہ رہی بلکہ جیسے MALPRACTICE سے بچاؤ کے لئے شرط مہارت کی تاکید اور مزید کچھ ضوابط کی پابندی کرائی جاتی ہے ایسے ہی گمراہی وفتنہ سے بچاؤ کے لئے علم میں مہارت کی شرط کی تاکید کی جائے گی اور ساتھ ہی تزکیہ وغیرہ پر زور دیا جائے گا یہاں تک کہ عادت کے مطابق اس شخص کے دین پر امن محسوس ہونے لگے۔ شیطان کے اغوا سے اگرچہ کسی دور ومرحلہ میں بھی امن نہیں لیکن عموماً ایسا ہی ہوتا ہے کہ جو شخص علم میں کمال حاصل کرلے اور اپنا تزکیہ باطن کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت فرماتے ہیں بلکہ کمال علم وغیرہ عام طور پر ایسے ہی شخص کو حاصل ہوتا ہے جیسا کہ حدیث مبارکہ میں ہے۔ **من یرد اللّٰہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین** (جس شخص کے ساتھ اللہ تعالیٰ خیر کا ارادہ کرتے ہیں اس کو دین کی سمجھ عطا فرماتے ہیں اور فقہ کا مطلب جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے وہ ہے۔ **معرفۃ النفس مالھا و ما علیھا** (نفس کا اپنے فائدے اور نقصان والے امور کو پہچاننا) جس میں علم ظاہر اور تزکیہ باطن دونوں شامل ہیں۔

ایک حدیث میں ہے:

عن عبداللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ ﷺ ان اللّٰہ لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعہ من العباد و لکن یقبض العلم بقبض العلماء حتی اذا لم یبق عالما اتخذ

الناس رؤسا جھالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا۔ (بخاری و مسلم)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ علم کو کھینچ کر نہیں اٹھاتے کہ بندوں کے سینوں سے اس کو کھینچ کر نکال لیں بلکہ علم کو اٹھاتے ہیں علماء کو (موت دے کر) اٹھانے کے ساتھ یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ (پختہ کار اور ماہر) علماء نہ چھوڑیں گے (اور وہ بہت کم ہو جائیں گے یا ختم ہو جائیں گے) تو لوگ جاہلوں کو (جنہوں نے علمائے راسخین سے علم حاصل نہ کیا ہوگا بلکہ ادھر ادھر سے اپنا مطالعہ کر کے کچا پکا علم حاصل کیا ہو گا ان کو) بڑا بنا لیں گے اور ان سے دین کی باتیں پوچھی جائیں گی (اور ان سے قرآن کے درس کہلوائے جائیں گے) تو یہ (پختہ) علم کے بغیر دین کے مسائل بتائیں گے (اور قرآن کی تفسیر اپنی طرف سے کریں گے) پس خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

دیکھئے رسول اللہ ﷺ جہالت و لاعلمی کو گمراہ ہونے اور گمراہ کرنے کا سبب بتا رہے ہیں۔ تو اگر اس کے مقابلہ میں کوئی یہ کہے کہ واقعہ یہ ہے کہ ہدایت وضلالت کا دارومدار علم پر نہیں بلکہ صرف اور صرف دو چیزوں پر ہے..... تو ہمیں تو ڈر ہے کہ اس حدیث مبارکہ کا مصداق تو بالکل نقد سامنے آ رہا ہے اور ہمارے اس خوف پر مزید شواہد بھی موجود ہیں۔

3- ہمیں حیرت ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو یہ پوچھنے کی ضرورت پیش آئی کہ کوئی ایسا بڑا فتنہ بتا دیا جائے جس کا آغاز کرنے والا مستند عالم دین اور مسلم حیثیت کے مالک علماء کرام کا فیض یافتہ نہ ہو۔ لیجئے ان ہی کے پیشوا مودودی صاحب کا اٹھایا ہوا فتنہ اور ان کا پورا لٹریچر اور اس کو قبول کرنے والی جماعت۔

مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ کا قلم ہمارے اس دعویٰ کی تائید کرتا ہے:

''.....لیکن اتنا اندازہ نہ تھا کہ یہ فتنہ عالمگیر صورت اختیار کرے گا اور اکثر عرب ممالک میں یہ فتنہ بری صورت اختیار کرے گا اور دن بدن ان کے شاہکار

قلم سے نئے نئے شگوفے پھوٹتے رہیں گے۔ صحابہ کرام اور انبیا کرام علیہم السلام کے حق میں ناشائستہ الفاظ استعمال ہوں گے۔ آخر تفہیم القرآن اور خلافت و ملوکیت اور ترجمان القرآن میں روز بروز ایسی چیزیں نظر آئیں کہ اب معلوم ہوا کہ بلاشبہ ان کی تحریرات و تالیفات عہد حاضر کا سب سے بڑا فتنہ ہے۔ اگرچہ چند مفید ابحاث بھی آ گئی ہیں۔ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا والی بات ہے۔ اب حالت یہاں پہنچ گئی ہے کہ سکوت جرم عظیم معلوم ہوتا ہے اور چالیس سال جو مجرمانہ سکوت کیا اس پر بھی افسوس ہوا اور اب وقت آ گیا ہے کہ بلاخوف لومۃ لائم الف سے یاء تک ان کی تالیفات و تحریرات کو مطالعہ کر کے جو حق و انصاف و دین کی حفاظت کا تقاضا ہو وہ پورا کیا جائے۔ واللہ سبحانہ ولی التوفیق، ص 58 (مودودی صاحب اور ان کی تحریرات کے متعلق چند اہم مضامین)''

مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ جن کے تقوے کے ڈاکٹر صاحب بھی معترف ہیں (دیکھئے ص 27 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی) وہ مودودی صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

''یہ جماعت گمراہ جماعت ہے۔ اس کے عقائد اہل سنت والجماعت اور قرآن وحدیث کے خلاف ہیں۔

مودودی صاحب کے مستند عالم اور مسلم حیثیت کے مالک علماء کرام کے فیض یافتہ نہ ہونے کی شہادت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ سے سنیئے:

''اس قسم کے لوگوں میں سے آج کل کی ایک مشہور شخصیت جناب ابو الاعلیٰ مودودی کی ہے جو بچپن ہی سے طباع و ذہین مگر معاشی پریشانی میں مبتلا تھے۔ ابتداء میں اخبار بجنور میں ملازم ہوئے اور پھر دہلی میں جمعیت علماء ہند کے اخبار مسلم سے وابستہ رہے پھر چند سالوں کے بعد اخبار الجمعیۃ دہلی میں ملازم ہوئے جو جمعیت علماء ہند کا ترجمان تھا دہلی سے نکلتا تھا غالباً سہ روزہ تھا۔ تاریخ کے جواہر پاروں کے عنوان سے ان کے مضامین بہت آب و تاب سے

نکلتے تھے۔ اس طرح مودودی صاحب کی قلمی تربیت مولانا احمد سعید صاحب کے ذریعہ ہوتی گئی۔ والد مرحوم کی وفات کی وجہ سے اپنی تعلیم نہ صرف یہ کہ مکمل نہ کر سکے بلکہ بالکل ابتدائی عربی تعلیم کی کتابوں میں رہ گئے، نہ جدید تعلیم سے بہرہ ور ہو سکے۔ پرائیویٹ انگریزی تعلیم حاصل کی اور انگریزی سے کچھ مناسبت ہو گئی۔ اس دور کے اچھے لکھنے والوں کی کتابوں اور تحریرات اور مجلّات و جرائد سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا اور قلمی قابلیت روز افزوں ہوتی گئی۔ بدقسمتی سے نہ کسی دینی درسگاہ سے فیض حاصل کر سکے نہ جدید علوم کے گریجویٹ بن سکے، نہ کسی پختہ کار عالم دین کی صحبت نصیب ہو سکی اور ایک مضمون میں خود اس کا اعتراف کیا ہے جو عرصہ ہوا کہ ہندوستان متحدہ میں مولانا عبدالحق مدنی مراد آبادی کے جواب میں شائع ہوا تھا۔ بلکہ بدقسمتی سے نیاز فتح پوری جیسے ملحد و زندیق کی صحبت نصیب رہی ان کی صحبت و رفاقت سے بہت کچھ غلط رجحانات و میلانات پیدا ہو گئے.....''

(ص 54 مودودی صاحب اور ان کی تحریرات سے متعلق چند اہم مضامین)۔

تنبیہ-1: عجیب اتفاق دیکھئے کہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے جتنے فتنہ گروں کے نام گنوائے ہیں ان میں فتنہ کی جڑ پہلے سے موجود تھی یعنی اجتہاد کی اہلیت نہ ہونے کے باوجود ترک تقلید اور اپنے کو کسی دوسرے اہل اجتہاد کی رہنمائی کا محتاج نہ سمجھنا۔ جب اپنے اندر اہلیت و صلاحیت نہ ہو اور دوسرے اہل کی رہنمائی بھی قبول نہ کرے تو اس بات کو سمجھنا کچھ بھی مشکل نہیں کہ ایسے لوگ فتنے ہی اٹھائیں گے اور شیطان کے آلہ کار بنیں گے۔ یہی مرض مودودی صاحب میں بھی تھا اور اسی مرض کو ڈاکٹر اسرار صاحب بھی اپنے ساتھ چمٹائے ہوئے ہیں بلکہ اپنی جماعت کے لئے بھی اس کو پسند کرتے ہیں اور وہ چونکہ اس کو مرض ہی نہیں سمجھتے بلکہ ایک نوع کا کمال سمجھتے ہیں اس لئے وہ اپنے مرض کی صحیح تشخیص کرنے سے عاجز ہیں۔

تنبیہ -2: یہاں جو یہ ذکر کیا گیا کہ ڈاکٹر اسرار صاحب میں دینی قیادت کے ضروری اوصاف نہیں ہیں تو اس اجمال کی تفصیل اگلے ابواب میں سامنے آ رہی ہے۔

باب: 2

ڈاکٹر اسرار صاحب قرآن کے خلاف اعمال کی قبولیت کے لئے ایمان کو شرط نہیں مانتے

''حقیقت و ماہیت ایمان'' کے عنوان سے ڈاکٹر اسرار صاحب کی ایک آڈیو کیسٹ دستیاب ہے۔اس میں وہ فرماتے ہیں:

''قانونی مومن (یعنی جس نے زبان سے کلمہ پڑھ لیا ہو اس) کی باطنی اعتبار سے تین کیفیتیں ہیں:

1- دل میں مثبت طور پر ایمان ہو۔ اس کو وہ حقیقی ایمان اور Plus Value سے تعبیر کرتے ہیں۔

2- پہلی کے برعکس یعنی دل میں کفر ہو۔ یہ منافق ہے اور اس کو وہ Minus Value سے تعبیر کرتے ہیں۔

3- ان دونوں کے بین بین Zero Value ہے کہ نہ دل میں مثبت طور پر ایمان ہو اور نہ منفی طور پر نفاق ہو بلکہ ایک خلا کی کیفیت ہے اندر کچھ بھی نہیں۔ ہم میں سے اکثر کا حال یہی ہے۔ یہ پونجی وراثت میں ملی ہے لیکن دلوں کو ٹٹولیں تو یقین قلبی والا ایمان نہیں الا ماشاء اللہ۔

اس کی دلیل سورہ حجرات کی یہ آیت ہے۔

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ۔ (سورہ حجرات: 14)

بدوی کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ۔آپ کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے

لیکن تم یوں کہو کہ ہم فرمانبردار ہوئے اور ابھی تک داخل نہیں ہوا ایمان تمہارے دلوں میں۔

بعض لوگوں کو یہ مغالطہ لگا ہے کہ یہ منافقین کا ذکر ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے اور یہ مغالطہ بھی نہیں ہونا چاہئے کہ پھر تو یہ منافق ہوئے کہ ظاہر میں اسلام ہے اور دل میں ایمان نہیں کیونکہ آگے اعمال کے قبول ہونے کا فرمان ہے:

وَإِنْ تُطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا (سورہ حجرات: 14)

اور اگر تم اطاعت کرو اللہ کی اور اس کے رسول کی تو نہیں کمی کرے گا تمہارے اعمال میں سے کچھ بھی۔

جب کہ منافق کا تو کوئی بھی عمل مقبول نہیں۔

اگرچہ قانون تو یہی بنتا ہے کہ اگر ایمان نہیں تو اطاعت مقبول نہ ہو لیکن اللہ اپنی شان غفاری و رحیمی کی وجہ سے قبول کر لیتے ہیں''۔

(حقیقت و ماہیت ایمان نمبر 4)

اپنے اسی دعوے کی تائید میں ڈاکٹر اسرار صاحب نے اپنے رسالہ میثاق شمارہ دسمبر 1990ء میں ''ایمان اور اسلام کا فرق اور قانونی مسلمان کی باطنی اعتبار سے تین ممکن حالتیں'' کے عنوان کے تحت علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب الایمان کی ایک فصل کے ابتدائی کچھ حصے کا ترجمہ بھی شائع کیا۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے یہ تسلیم کیا ہے کہ دین اسلام اور قرآن کا قانون یہی ہے کہ ایمان کے بغیر اطاعت قبول نہیں کیونکہ قرآن پاک میں ہے:

وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهٖ (سورہ انبیاء: 94)

''اور جو کوئی نیک عمل کرے درانحالیکہ وہ مومن ہو تو اس کی کوشش کی ناقدری نہیں ہوگی۔''

لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب کا دعوی ہے کہ قرآن نے اپنے قانون کو خود ہی توڑ دیا

ہے اور پھر اس دعوے کی دلیل محض ڈاکٹر صاحب کی کج فہمی یا غلط فہمی ہے کیونکہ سورہ حجرات کی مذکورہ بالا آیت سے جو بات ڈاکٹر اسرار صاحب نے سمجھی ہے وہ کسی بھی مفسر کو سمجھ میں نہیں آئی اور نہ ہی علامہ ابن تیمیہ نے سمجھی بلکہ خود ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اصل بات ڈاکٹر صاحب کی کج فہمی کا مظلوم شکار بن کر رہ گئی۔

سورہ حجرات میں مذکور اعراب سے کون لوگ مراد ہیں؟ اکثر حضرات کی رائے ہے کہ یہ منافق لوگ تھے کہ ان کو ایمان سرے سے حاصل ہی نہ تھا اور ان کو جو یہ کہا گیا کہ اگر تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہوئے ان پر ایمان لاؤ اور ان کے دیگر احکامات کو پورا کرو۔ بعض دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ یہ اعراب مسلمان تھے اور ان کو ایمان بھی حاصل تھا لیکن وہ اتنا کمزور تھا کہ ان کے لئے ایمان کا دعوی کرنا برمحل نہ تھا۔

تفسیر بیضاوی میں ہے:

(قالت الاعراب آمنا)۔ نزلت فی نفر من بنی اسد قدموا المدینة فی سنة جدبة واظهروا الشهادتین و کانوا یقولون لرسول اللهﷺ اتیناك بالاثقال و العیال ولم نقاتلك کما قاتلك بنو فلان یریدون الصدقة و یمنون (قل لم تومنوا) اذ الایمان تصدیق مع ثقة و طمانینة قلب و لم یحصل لکم والا لما مننتم علی الرسول علیه الصلوة والسلام بالاسلام و ترك المقاتلة کما دل علیه آخر السورة (ولکن قولوا اسلمنا) فان الاسلام انقیاد و دخول فی السلم واظهار الشهادتین و ترك المحاربة۔ (وان تطیعوا الله و رسوله .....) بالاخلاص و ترك النفاق (لا یلتکم من اعمالکم) لا ینقصکم من اجورها (شیئا) (ان الله غفور) لما فرط من المطیعین (رحیم) بالتفضل علیهم۔

یہ آیت بنو اسد کی ایک جماعت کے بارے میں نازل ہوئی جو قحط کے سال مدینہ منورہ آئے کلمہ کا اقرار کیا اور رسول اللہ ﷺ سے کہتے تھے کہ ہم آپ کے پاس بوجھ اور عیال لے کر آئے ہیں اور ہم نے آپ سے لڑائی نہیں کی جیسا

کہ فلاں قبیلے والوں نے آپ سے لڑائی کی تھی۔ ان کا مقصد صدقہ حاصل کرنا تھا اور احسان رکھتے تھے (آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے) کیونکہ ایمان تو دل کی پختگی اور اطمینان کے ساتھ تصدیق کرنے کو کہتے ہیں اور یہ تمہیں ابھی تک حاصل نہیں ہوئی ورنہ تم رسول اللہ ﷺ پر ایمان اور ترک قتال کا احسان نہ رکھتے جیسا کہ اس پر سورت کا آخری حصہ دلالت کرتا ہے اور لیکن یہ کہو کہ ہم مطیع ہو گئے) کیونکہ اسلام اطاعت گزاری اور سلامتی میں داخل ہونے اور کلمہ شہادت کے اظہار اور ترک قتال کو کہتے ہیں (اور اگر تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو) اخلاص اور ترک نفاق کے ساتھ (نہیں کم کرے گا تمہارے اعمال میں سے) نہیں کم کرے گا ان کے اجر میں سے (کچھ) بلاشبہ اللہ بخشنے والے ہیں اس کو جو اطاعت گزاروں سے کوتاہی ہوئی (رحم کرنے والے ہیں) ان پر مہربانی فرما کر۔

علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "وَاِنْ تُطِیْعُوا اللّٰہَ" کا مطلب ہے کہ اگر تم اخلاص کے ساتھ اور نفاق کو چھوڑ کر اس کے رسول کی اطاعت کرو گے تو اللہ تمہارے اعمال کے اجر میں سے کچھ کم نہ کرے گا۔ علامہ بیضاوی کے نزدیک اگر ان میں نفاق نہ تھا تو پھر وہ یہ کیوں کہتے کہ نفاق کو چھوڑ کر اطاعت اختیار کرو۔

2- روح المعانی میں ہے:

قال المجاهد نزلت فی بنی اسد بن خزیمة قبیلة تجاورالمدینة اظهروا الاسلام و قلوبهم دغلة انما یحبون المغانم و عرض الدنیا (وان تطیعوا الله و رسوله) بالاخلاص و ترك النفاق۔

صحابہ کے شاگرد مجاہد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ آیت قبیلہ بنو اسد کے بارے میں نازل ہوئی جو مدینہ میں رہنے لگا تھا اور قبیلہ والوں نے اسلام کا اظہار کیا حالانکہ ان کے دلوں میں کھوٹ تھا۔ ان کی غرض تو مال غنیمت اور دنیوی ساز و سامان تھا فرمایا اگر تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اخلاص کے ساتھ اور

ترک نفاق کے ساتھ۔

3- تفسیر نسفی میں ہے **(وان تطیعوا اللہ و رسولہ) فی السر بترک النفاق۔**
اگر تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو چھپی حالت میں نفاق کو ترک کر کے۔

4- تفسیر ابن عباس میں ہے:

نزلت ھذہ الایۃ فی بنی اسد اصابتھم سنۃ شدیدۃ فدخلوا فی الاسلام متوافرین باھالیھم و ذراریھم و جاء وا الی النبی ﷺ بالمدینۃ ..... وکانوا منافقین یقولون اطعمنا و اکرمنا یا رسول اللہ فانا مخلصون مصدقون فی ایماننا و کانوا منافقین فی دینھم کا ذبین فی قولھم فذکر اللہ مقالتھم فقال۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت بنو اسد کے قبیلہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ وہ سخت قحط میں مبتلا ہوئے تو اپنے اہل عیال سمیت کثرت سے اسلام میں داخل ہوئے اور نبی ﷺ کے پاس مدینہ منورہ میں حاضر ہوئے ..... اور یہ لوگ منافق تھے اور یوں کہتے تھے کہ اے اللہ کے رسول ہمیں اناج بھی دیجئے اور ہمارا اکرام بھی کیجئے کیونکہ ہم مخلص ہیں اور اپنے ایمان میں سچے ہیں حالانکہ وہ اپنے دین میں منافق تھے اور اپنی بات میں جھوٹے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی بات ذکر کر کے فرمایا۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے:

وانما قلنا ھذا لان البخاری رحمہ اللہ ذھب الی ان ھؤلاء کانوا منافقین یظھرون الایمان و لیسوا کذلک۔

''ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ یہ لوگ منافق تھے جو ایمان کا اظہار کرتے تھے حالانکہ مومن نہ تھے (بلکہ منافق تھے)۔

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ بیان القرآن میں فرماتے ہیں:

''یہ (بعضے) گنوار (بنی اسد وغیرہ کے آپ کے پاس آ کر جو ایمان لانے

کے مدعی ہوتے ہیں۔ یہ اس میں کئی امر بدیع کے مرتکب ہوتے ہیں ایک تو کذب کہ بلاتصدیق قلب محض زبان سے) کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان تو نہیں لائے (کیونکہ وہ موقوف ہے تصدیق قلبی پر اور وہ منفی ہے جیسا عنقریب آتا ہے ولما یدخل الایمان) لیکن (ہاں) یوں کہو کہ (ہم مخالفت چھوڑ کر) مطیع ہو گئے (اور اطاعت بمعنی ترک مخالفت محض ظاہری موافقت سے بھی متحقق ہو جاتی ہے، اور (باقی) ابھی تک ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا (اس لئے ایمان کا دعویٰ مت کرو) اور (گو اب تک تم ایمان نہیں لائے لیکن اب بھی) اگر تم اللہ اور اس کے رسول کا (سب باتوں میں) کہنا مان لو (جس میں یہ بھی داخل ہے کہ دل سے ایمان لے آؤ) تو اللہ تمہارے اعمال میں سے (جو کہ بعد ایمان کے ہوں گے محض اس وقت کے کفر و کذب کی وجہ سے جو اس وقت کے اعتبار سے گذشتہ ہوگا) ذرا بھی کم نہ کرے گا''۔

صحابہ اور تابعین اور امام بخاری اور ان کے علاوہ اکثر مفسرین کہتے ہیں کہ یہ اعراب منافق تھے لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب کا ادعائے قرآن فہمی دیکھئے کہ سب کو غلط کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''بعض لوگوں کو یہ مغالطہ لگا ہے کہ یہ منافقین کا ذکر ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے'' اور اپنے دعوے پر وہ دلیل لائے ہیں جو قرآن، حدیث اور تفسیر کے خلاف ہے اور اس حدیث کا مصداق ہیں:

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار

جو شخص قرآن کے بارے میں (ضروری) علم کے بغیر کچھ کہے تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ یہ لوگ منافق نہ تھے بلکہ بہت کمزور ایمان والے تھے اور ان کو اگرچہ نفس تصدیق تو حاصل ہو چکی تھی لیکن اس میں قوت اور چمک نہیں آئی تھی۔

1- تفسیر ابن کثیر میں ہے:

فدل ھذا ان ھولاء الاعراب المذکورین فی ھذہ الایۃ لیسوا بمنافقین و

انما هم مسلمون لم يستحكم الايمان فى قلوبهم فادعوا لانفسهم مقاما اعلىٰ مما و صلوا اليه فاد بوا فى ذلك و هذا معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما و ابراهيم النخعى وقتادة و اختاره ابن جرير۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں مذکور اعراب منافق نہ تھے بلکہ مسلمان تھے ایمان ان کے دلوں میں راسخ نہیں ہوا تھا تو انہوں نے اپنے لئے ایسے مقام کا دعویٰ کیا جو ابھی ان کو حاصل نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اس پر تادیب کی گئی۔ یہ ابن عباس، ابراہیم نخعی اور قتادہ کے قول کا معنی ہے اور اس کو ابن جریر نے اختیار کیا ہے۔

تفسیر کبیر میں امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ويحتمل ان يقال بان الاية فيها اشارة الى حال المؤلفة اذا اسلموا و يكون ايمانهم بعد ضعيفا۔ قال لهم لم تومنوالان الايمان ايقان و ذلك بعد لم يدخل فى قلوبكم و سيدخل باطلاعكم على محاسن الاسلام۔

(ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ کہا جائے کہ آیت میں مؤلفۃ القلوب کی طرف اشارہ ہے جب کہ وہ اطاعت قبول کر لیں اور ان کا ایمان ابھی تک کمزور ہو تو ان سے کہا کہ تم ایمان نہیں لائے کیونکہ ایمان تو یقین (کی رونق) کو کہتے ہیں جو ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا اور محاسن اسلام کو معلوم کر کے حاصل ہوگا۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس دوسری رائے کو اختیار کیا ہے جس کی تائید ان کی کتاب الایمان کی اس عبارت سے ہوتی ہے:

''اسی طرح ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی کے سامنے اسلام کے کچھ محاسن آتے ہیں جو اس کے اسلام قبول کرنے کے لئے داعی بنتے ہیں (یاد رہے کہ دین و شریعت کی اصطلاح میں ایمان و اسلام کا ایک ہی معنی ہے۔ ناقل) اور یہ بھی صورت ہوتی ہے کہ ایک شخص مسلمانوں کے ہاں پیدا ہوتا ہے اور ان میں پرورش

پاتا ہے تو اسلام کے کچھ محاسن اور کفر کی کچھ برائیوں سے مطلع ہونے کے باعث اس کو اسلام سے محبت ہوتی ہے۔

لیکن اس قسم کے بہت سے لوگوں کا یہ حال ہوتا ہے کہ جب وہ اسلام پر کئے گئے اعتراضات سنتے ہیں تو شکوک میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور یہ لوگ اللہ کی راہ میں جہاد بھی نہیں کرتے۔ لہٰذا یہ لوگ اس زمرے میں شامل نہیں ہیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ (سورہ حجرات: 15)

ایمان والے وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے اللہ پر اور اس کے رسول پر۔ پھر شبہ نہ کریں اور لڑیں اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے اور نہ ہی باطنی اعتبار سے یہ منافق ہوتے ہیں کہ دل میں کفر کو چھپائے ہوئے ہیں۔

لہٰذا ایسے لوگ نہ تو پکے و حقیقی مومن ہوتے ہیں اور نہ ہی منافق ہوتے ہیں اور نہ ہی مرتکب کبائر ہوتے ہیں بلکہ ظاہری طاعات تو کرتے ہیں البتہ ایمان کے جو حقائق پکے و حقیقی مومن کو حاصل ہوتے ہیں ان سے یہ محروم ہوتے ہیں۔ پس ان کے پاس ایمان تو ہے لیکن یہ پکے و حقیقی مومن نہیں اور یہ جو نیکیاں کرتے ہیں ان پر یہ اجر پاتے ہیں اسی لئے ارشاد فرمایا **وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا** اور اسی لئے فرمایا:

يَمُنُّوْنَ عَلَيْكَ اَنْ اَسْلَمُوْا قُلْ لَّا تَمُنُّوْا عَلَىَّ اِسْلَامَكُمْ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰىكُمْ لِلْاِيْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ۔ (سورہ حجرات: 17)

یہ لوگ آپ پر احسان رکھتے ہیں کہ مسلمان ہوئے۔ آپ کہہ دیجئے مجھ پر احسان نہ رکھو اپنے اسلام لانے کا بلکہ اللہ تم پر احسان رکھتا ہے کہ اس نے تم کو راہ دی ایمان کی اگر تم (اپنے اس قول میں کہ ہم ایمان لائے) سچے ہو۔ فرمایا اگر تم (اپنے ایمان کے دعوے میں) سچے ہو تو اللہ نے تم پر احسان کیا کہ

تمہیں ایمان کی راہ دکھائی۔ یہ ارشاد اس حقیقت کا مقتضی ہے کہ وہ اپنے قول اٰمَنَّا میں سچے تھے۔ البتہ ان کی سچائی:

1- یا تو اس معنی میں تھی کہ وہ:

اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ۔

یعنی جو ایمان لائے اللہ پر اور اس کے رسول پر پھر انہوں نے شک نہیں کیا اور جہاد کیا اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ اللہ کی راہ میں وہی لوگ سچے ہیں۔

2- یا اس معنی میں تھی کہ وہ منافقین کی مانند نہ تھے بلکہ صاحب ایمان تھے اگرچہ ان کے لئے یہ جائز نہ تھا کہ (کمزور ایمان کے ہوتے ہوئے) وہ مطلق ایمان کا دعوی کریں (جس سے کامل ایمان سمجھ میں آتا ہے کیونکہ کمزور ایمان تو مسلم و مومن کے شایان شان ہی نہیں وہ بھی خصوصاً دور نبوی میں)۔

یہ دوسرا معنی ہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ..... اللہ تعالیٰ نے (قرآن پاک میں دعوائے ایمان کرنے والوں میں سے) صرف منافقین کو جھوٹا کہا کسی اور کو نہیں کہا۔ اور اعراب کو بھی جھوٹا نہیں کہا بلکہ یوں فرمایا **لم تومنوا** جیسا کہ حدیث میں آتا ہے **لایومن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه** (تم میں سے کوئی ایمان والا نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے وہی کچھ پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے) اور **لایومن من لا یامن جاره بوائقه** (وہ شخص مومن نہیں جس کا پڑوسی اس کے ایذاء رسانیوں سے امن میں نہ ہو)۔

جب کہ یہ حدیثیں منافقین کے بارے میں نہیں ہیں اور آیت کا سیاق اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت اس وجہ سے کی کہ انہوں نے اپنی جہالت و اجڈ پنے کی بناء پر اسلام کا احسان جتلایا اور مافی القلب کا اظہار کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کو تو اس کا علم تھا کیونکہ ارشاد فرمایا:

قُلْ اَتُعَلِّمُوْنَ اللّٰهَ بِدِيْنِكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ۔

آپ کہئے کیا تم جتلاتے ہو اللہ کو اپنی دینداری حالانکہ اللہ کو تو خبر ہے جو کچھ ہے آسمانوں میں اور جو کچھ ہے زمین میں۔

اگر ان کے دل میں کچھ بھی دین (و ایمان) نہ ہوتا تو وہ اللہ کو اپنے دین کے بارے میں نہ جتلاتے کیونکہ ظاہری اسلام کو تو ہر کوئی پہچان لیتا ہے"۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی یہ پوری عبارت پڑھ کر ہم نہیں سمجھتے کہ کوئی ذرا بھی یہ خیال کرے گا کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعراب کی باطنی حالت Zero Value کی تھی بلکہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تو بار بار ان کے ایمان کا برملا اظہار کر رہے ہیں جیسا کہ خط کشیدہ مقامات سے ظاہر ہے اگرچہ اتنی بات ہے کہ ان میں موجود ایمان کمزور اور ناقص درجے کا تھا اعلیٰ درجہ کا نہیں تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ وہ خواہ کتنا ہی کمزور و ناقص کیوں نہ ہو مثبت طور پر موجود تو ہے لہٰذا یہ Plus Value ہے۔ اس کو Zero Value کہنا انصاف کا خون کرنا ہے۔

باب : 3

ڈاکٹر اسرار صاحب کا اہلسنت کے خلاف قول کہ

حقیقی ایمان کے دو رکن ہیں۔ تصدیق و یقین اور جہاد

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا ہے کہ حقیقی ایمان کے دو رکن ہیں۔ تصدیق و یقین اور جہاد۔ اور حقیقی ایمان کے بارے میں ان ہی کا کہنا ہے کہ یہ وہ ایمان ہے کہ جو آخرت میں معتبر ہو گا۔ نیز یہ کہ مثبت جانب یقین پایا جائے تو ایمان ثابت ہو گا۔ اس کو وہ Plus value سے تعبیر کرتے ہیں اور پھر اس مثبت کیفیت میں تفاوت کے قائل ہیں جس کی بنا پر اگر مثبت اکائی کا عشر عشیر بھی ہو تو ایمان ثابت ہو جانا چاہئے۔ بس قلب خالی نہ ہونا چاہئے اور نہ ہی منفی کیفیت ہونی چاہئے جو کہ نفاق ہے۔

پھر ڈاکٹر صاحب ان دونوں ارکان کے باہمی تلازم کے اس حد تک قائل ہیں کہ کہتے ہیں کہ اگر جہاد (اپنے وسیع ترین معنوں میں) ہے تو ایمان ہے اور جہاد نہیں تو ایمان نہیں:

> لیکن وہ حقیقی ایمان جو عبارت ہے یقین قلبی سے لازماً عمل میں انقلاب پیدا کر دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر عمل میں تبدیلی نہ پیدا ہو تو یہ اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ حقیقی ایمان موجود نہیں (راہ نجات ص 33)
>
> لیکن جب یہی ایمان تصدیق بالقلب کے درجے کو پہنچ جاتا ہے یعنی یقین بن کر دل میں اتر جاتا ہے تو پھر عمل کا بدل جانا لازمی ہے (راہ نجات 24)
>
> **واللہ لا یومن واللہ لا یومن و اللہ لا یومن قالوا من یا رسول اللہ قال الذی لا یأمن جارہ بوائقہ۔** غور فرمائیے کہ آنحضور ﷺ کس قدر تاکید کے ساتھ ایمان کی نفی کلی کا اعلان فرما رہے ہیں ..... کیا اس کے بعد بھی اس خیال کی

> گنجائش ہے کہ ایمان اور عمل دو علیحدہ چیزیں ہیں اور باہم لازم و ملزوم نہیں (راہ نجات 24)
>
> ''اس لئے کہ انسان کا عملی رویہ اس کے یقین ہی پر مبنی ہوتا ہے جیسے ہمیں یقین ہے کہ آگ جلا دیتی ہے تو ہم آگ میں ایک انگلی تک ڈالنے کے لئے تیار نہیں ہوتے بلکہ یقین تو دور کی بات ہے انسان کا عمل تو گمان سے بھی متاثر ہو جاتا ہے جیسے ہمیں معلوم ہے کہ تمام سانپ زہریلے نہیں ہوتے لیکن اگر گمان سا ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ سانپ زہریلا ہو تو اس گمان کے نتیجہ میں ہم لازماً اس سے بچتے ہیں'' (راہ نجات 25-24)
>
> ''..... پھر اگر کسی شخص کو یقین ہو کہ خدا ہے اور وہ سمیع و بصیر اور علیم و خبیر ہے ..... تو کیسے ممکن ہے کہ اس کے عمل میں تبدیلی پیدا نہ ہو اور وہ گناہ اور معصیت کی زندگی بسر کرتا رہے، یہی امر ہے جو حضور ﷺ کے اس قول مبارک میں بیان ہوا ہے کہ **لایزنی زانٍ حین یزنی و ھومومن ولا یسرق السارق حین یسرق و ھومومن ولا یشرب الخمرحین یشرب و ھومومن** ..... بلکہ ان گناہوں کا صدور ہوتا ہی اس وقت ہے جب کسی سبب سے حقیقی ایمان دل سے زائل ہو جاتا ہے۔ گویا ایمان اور عمل صالح کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں بلکہ صحیح اور درست عمل اور عمدہ اخلاق اور اعلیٰ کردار ایمان حقیقی کا لازمی جزو ہیں''۔ (راہ نجات: ص 25)
>
> ''راقم کا موقف یہ ہے کہ میں اس دنیا میں کسی کے دعوی اسلام و ایمان کی قبولیت کا دارو مدار صرف اس کے قول کو قرار دیتا ہوں عمل کی بنیاد پر کسی کے دعویٰ اسلام کو رد کر دینا درست نہیں سمجھتا۔ چنانچہ میرے نزدیک گناہ کبیرہ کے مرتکب کی بھی تکفیر نہیں کی جاسکتی۔ تکفیر کی صرف ایک صورت درست ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کوئی بھی شخص اسلام کی کسی بنیادی بات (جیسے مثلاً ختم نبوت) کا انکار کرے یا اس کی ایسی تعبیر کرے جو انکار کو مستلزم ہو، رہا آخرت کا معاملہ تو وہ اللہ کے حوالہ ہے،

وہ علیم بذات الصدور ہے۔ چنانچہ اپنے علم کامل کی اساس پر فیصلہ کرے گا۔ البتہ اصولاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہاں صرف وہی ایمان معتبر ہوگا جو کسی نہ کسی درجے میں تصدیق بالقلب یعنی دلی یقین کے ساتھ ہو اور اس مرتبہ پر اعمال صالحہ بھی ایمان کے ذیل میں آ جاتے ہیں''۔ (ص 27 میثاق۔ مارچ 1985ء)

ہم کہتے ہیں۔ ڈاکٹر اسرار صاحب نے یہاں جو عقیدہ ظاہر کیا ہے وہ ایک بدعتی فرقہ معتزلہ کا ہے۔ اہلسنت کا عقیدہ اس سے بہت مختلف ہے۔

شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ جن کو ڈاکٹر اسرار صاحب گذشتہ صدی کا مجدد مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں:

''مصداق ایمان میں اعمال کو داخل کرنے میں تین مذہب ہیں، ایک یہ کہ اعمال حقیقت ایمان شرعی کے لئے جز حقیقی ہیں۔ اور **و اذا فات الجزء فات الکل**۔ دوسرے یہ کہ اعمال ایمان سے بالکل خارج ہیں حتیٰ کہ مصداق ایمان سے بھی بے تعلق ہیں۔ بلکہ **الایمان قول بلا عمل** ان کا مقولہ ہے۔ تیسرے یہ کہ حقیقت ایمانی سے خارج ہیں مگر کمال انسانی کے لئے موقوف علیہ ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اعمال حقیقت ایمانی سے تو خارج ہیں مگر کمال ایمانی کے جزو ہیں اور اس میں داخل ہیں۔ یہ تیسرا مذہب اہل سنت کا ہے۔ اور پہلا خوارج و معتزلہ کا ہے اور دوسرا مرجئہ کا۔ اور اہل سنت میں جو اس مسئلہ میں خلاف منقول ہے اس کے لفظی ہونے میں وہی شک کر سکتا ہے جو الفاظ سے معانی تلک نہیں پہنچ سکتا **کما صرح به علماء الفریقین**'' (الابواب والتراجم)

مسایرہ (جس کی شرح مسامرہ ہے اس) میں ہے:

فقیل هو (ای الایمان) التصدیق بالقلب فقط و هو مختار جمهور الاشاعرة او مع الطاعة و هو قول الخوارج ولذاکفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهیة او باللسان فقط و هو قول الکرامیه فان طابق تصدیق القلب فهومومن ناج والاهومومن مخلد فی النار او بالقلب و اللسان

و هو منقول عن ابی حنیفة و مشهور عن اصحابه و بعض المحققین من الاشاعرة۔ (ص 33 مسامره شرح مسایره مصری)

کہا گیا ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے یہ جمہور اشاعرہ کا مختار مذہب ہے یا طاعت کے ساتھ ہے یہ خوارج کا قول ہے۔ اسی بنا پر وہ گناہ پر تکفیر کرتے ہیں کیونکہ اس میں ماہیت ایمان کے ایک جزو کا انتفاء ہے یا ایمان فقط زبان سے ہے یہ کرامیہ کا قول ہے۔ پھر اگر تصدیق قلبی بھی ہو تو وہ شخص ناجی مومن ہے ورنہ ہمیشہ جہنم میں رہنے والا مومن ہے۔ یا ایمان دل و زبان کے ساتھ ہے یہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے اور ان کے اصحاب اور بعض محققین اشاعرہ کا مشہور مذہب ہے۔

مذکورہ بالا حوالجات سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ تصدیق قلبی اور عمل دونوں ہی کو ایمان کے رکن اس طرح سے قرار دینا کہ اگر عمل نہ رہے تو ایمان بھی نہ رہے یہ اہلسنت کا عقیدہ نہیں بلکہ معتزلہ اور خوارج کا عقیدہ ہے۔ اسی بات کو علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ صحیح بخاری کی شرح فتح الباری میں یوں لکھتے ہیں:

والکلام ههنا فی مقامین۔ احدهما کونه قولا و عملا و الثانی کو نه یزید و ینقص فاما القول فالمراد به النطق بالشهادتین و اما العمل فالمراد به ما هو أعم من عمل القلب والجوارح لید خل الاعتقاد والعبادات و مراد من ادخل ذلك فی تعریف الایمان و من نفاه انما هو بالنظر الیٰ ماعند الله تعالیٰ فالسلف قالوا هو اعتقاد بالقلب و نطق باللسان و عمل بالا رکان و ارادوا بذلك ان الاعمال شرط فی کماله و من هنا نشأ لهم القول بالزیادة والنقص کما سیأتی والمرجئة قالوا هو اعتقاد و نطق فقط۔ والکرامیه قالوا هو نطق فقط۔ والمعتزلة قالوا هو العمل والنطق والاعتقاد و الفارق بینهم و بین السلف انهم جعلوا الاعمال شرطا فی صحته و السلف جعلوها شرطا فی کماله و هذا کله کما قلنا بالنظر الی ماعند اللّٰه تعالیٰ اما بالنظر الیٰ ما عندنا فالایمان هوالا قرار فقط

فمن اقر اجريت عليه الاحكام فى الدين ولم يحكم عليه بكفر الا ان اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم۔

یہاں گفتگو دو باتوں میں ہے ایک ایمان کے قول وعمل ہونے میں دوسرے اس کے کم وبیش ہونے میں۔ جہاں تک قول کا تعلق ہے تو اس سے مراد شہادتین کو زبان سے ادا کرنا ہے، رہا عمل تو اس سے مراد عام ہے خواہ عمل قلب ہو یا عمل جوارح تاکہ اعتقاد اور عبادات داخل ہو جائیں۔ جن لوگوں نے اس کو ایمان کی تعریف میں داخل کیا اور جنہوں نے اس کی نفی کی تو یہ محض اللہ تعالیٰ کے ہاں کے اعتبار سے کی، اسلاف نے کہا کہ ایمان قلبی اعتقاد، زبانی گواہی اور عمل جوارح کا نام ہے اور اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ کمال ایمان کے لئے اعمال شرط ہیں۔ یہیں سے ان کے ایمان کے کم وبیش ہونے کا قول نکلا۔ مرجئہ نے کہا کہ ایمان صرف اعتقاد واقرار کا نام ہے۔ کرامیہ نے کہا کہ یہ فقط اقرار کا نام ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ یہ عمل، اقرار اور اعتقاد کے مجموعے کا نام ہے۔ ان کے اور اسلاف کے درمیان فرق یہ ہے کہ انہوں نے اعمال کو ایمان کی صحت کی شرط بنایا ہے جب کہ اسلاف نے اس کو ایمان کے کمال کی شرط بتلایا ہے، یہ سب کچھ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں اللہ تعالیٰ کے ہاں کے اعتبار سے ہے جہاں تک ہمارے اعتبار کا تعلق ہے تو ایمان فقط اقرار کو کہتے ہیں۔ جس شخص نے اقرار کر لیا اس پر دنیا میں احکام جاری کئے جائیں گے اور اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا الا یہ کہ اقرار کے ساتھ کوئی ایسا فعل بھی پایا جا رہا ہو جو کفر پر دلالت کرتا ہو جیسے بت کو سجدہ کرنا۔

اہلسنت کے تمام حضرات کا عقیدہ مزید وضاحت کے ساتھ ملاحظہ فرمائیے۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کا نظریہ ان سب سے الگ ہے۔ شرح عقائد نسفی کی شرح نبراس میں ہے:

ان لا هل القبلة فى الايمان مذاهب الاول انه التصديق و هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى والا مام ابى منصور الماتريدى و فخر الدين

الرازى والقاضى البيضاوى و مختار الشارح و جمهور المحققين و الاقرار عندهم شرط لا جراء الاحكام الثانى انه التصديق والا قرار و هو مذهب جمهورالفقهاء و مختار المصنف و امامنا الاعظم ابى حنيفة رحمه الله۔.....

السادس انه التصديق والا قرار والعمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخرجا عن الايمان و هو مذهب اكثر السلف و منهم مالك و الشافعى و احمد رحمهم الله۔ (شرح نبراس ص 399 مطبوعه بنديال سرگودها)

''اہل قبلہ یعنی مسلمانوں کے ایمان کے بارے میں چند مذاہب ہیں۔

اول یہ ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے یہ شیخ ابوالحسن اشعری، امام ابومنصور ماتریدی، فخر الدین رازی، قاضی بیضاوی علامہ تفتازانی اور جمہور محققین کا مذہب ہے اور اقرار ان کے نزدیک (ان پر مسلمانوں کے) احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

دوم ایمان تصدیق واقرار کے مجموعے کا نام ہے یہ جمہور فقہاء علامہ نسفی اور ہمارے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے.....

ششم ایمان تصدیق واقرار اور عمل کے مجموعے کا نام ہے اس طور پر کہ طاعت کے ترک سے ایمان سے نہیں نکلتا یہ اکثر اسلاف کا مذہب ہے جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ شامل ہیں۔''

اہلسنت میں سے جن حضرات نے عمل کو رکن بتایا ہے انہوں نے اس کو کمال ایمان کا رکن یا اس کی شرط بتایا ہے۔ یہ بات اوپر کے حوالجات سے بھی معلوم ہوئی اور آگے مزید وضاحت سے مذکور ہے۔

علامہ عبدالعزیز پرہاروی لکھتے ہیں:

ولا يخفىٰ ان هذه الوجوه الاربعة انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مومنا ضرورة انتفاء

الکل بانتفاء الجزء کما ھو رأی المعتزلة و الخوارج لا علی من ذھب الیٰ انھا رکن من الایمان الکامل و ھو الذی یکون صاحبہ غیر مستحق للعذاب بحیث لا یخرج تارکھا عن حقیقة الایمان و ھو الذی یکون صاحبہ ناجیا عن العذاب الابدی کما ھو مذھب الشافعی رحمہ اللہ و اھل الحدیث و تحقیق ھذا المقام ان السلف و اھل الحدیث جعلوا العمل جزء الایمان ..... لکن ھولاء صرحوا بان تارك العمل مومن و ھذا مشکل لان انتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل و کان البخاری صاحب الصحیح یبالغ فی ان العمل من الایمان حتیٰ قال کتبت الحدیث عن الف و ثمانین نفساولم اکتب الاعمن قال الایمان قول و عمل و مع ذلك قال فی قولہ علیہ الصلوة والسلامؐ لایزنی الزانی حین یزنی و ھو مؤمن"۔ لا یکون ھذا مومنا تاما ولا یکون لہ نورالایمان انتھیٰ۔ وللعلماء فی توجیہ کلامھم وجھان الاول ما اختارہ الشارح فی مصنفاتہ و ھو ان الایمان یطلق علیٰ ماھو اساس النجاة عن العذاب المخلد و ھو التصدیق وحدہ اومع الاقرار و علی الکامل المنجی عن کل عذاب و ھو التصدیق والا قرار و العمل فالاول مقابل الکفر و الثانی مقابل العصیان الثانی ما اختارہ العلامة جلال الدین الدوانی و ھوان المعتزلة جعلوا الاعمال جزء ا من حقیقة الایمان داخلة فی قوامہ فیلزم من عدمھا عدمہ۔ اما السلف فجعلوھا جزء ا عرفیة لایلزم من عدمھا عدمہ کالشعر و الظفر والید والرجل للانسان وکالاوراق والا غصان للشجرة ولا یلزم من انعدام ھذہ الاجزاء انعدام الانسان و الشجرة۔ فلفظ الایمان عندھم موضوع للقدر المشترك بین التصدیق و بینہ وبین الاعمال کما ان المعتبر فی الشجرة المعینة فی العرف ھوالقدر المشترك بین ساقھا و مجموع ساقھا مع الشعب والاوراق فلایحکم بانعدام الایمان مابقی التصدیق کما لا یحکم بانعدام الشجرة ما بقی ساقھا (شرح نبراس ص 401)

مخفی نہیں ہے کہ یہ چار وجوہ اس شخص کے خلاف دلیل ہیں جو طاعات کو

ایمان کی حقیقت کا رکن شمار کرتا ہے۔ اس طور پر کہ ان کا تارک مومن نہیں اس بناء پر کہ یہ بات ضروری ہے کہ جزء کے انتفاء سے کل کا انتفاء ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے، اس شخص کے خلاف دلیل نہیں جس کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہے اور ایمان کامل وہ ہے جس کا مالک عذاب کا مستحق نہیں ہوتا اس طور پر کہ طاعات کا تارک حقیقت ایمان سے نہیں نکلتا اور حقیقت ایمان وہ ہے کہ جس کا صاحب ابدی عذاب سے نجات پاتا ہے جیسا کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ اور اہل حدیث کا مذہب ہے۔ اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ اسلاف اور محدثین نے عمل کو ایمان کا جزء قرار دیا ہے..... لیکن ان لوگوں نے تصریح کر دی کہ تارک عمل مومن ہوتا ہے۔ اس پر اشکال ہے کیونکہ جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے نیز امام بخاری رحمہ اللہ خوب زور دیتے ہیں کہ عمل ایمان میں سے ہے یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک ہزار اسی اشخاص سے حدیث لکھی اور وہ سب یہی کہتے تھے کہ ایمان قول وعمل کا نام ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ نبی ﷺ کے ارشاد لایزنی الزانی حین یزنی و ھو مومن کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ مومن تام نہیں ہوگا اور اس کے لئے نور ایمان نہیں ہوگا الخ ان کے کلام کی توجیہ میں علماء نے دو وجہیں بیان کی ہیں اول وہ جس کو شارح نے اپنی تصنیفات میں اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ ایمان کا اطلاق عذاب خلد سے نجات کی اساس پر کیا جاتا ہے اور یہ اساس تنہا تصدیق ہے یا مع اقرار ہے، اور اس ایمان پر بھی کیا جاتا ہے جو کامل ہو اور ہر عذاب سے نجات دینے والا ہو یہ تصدیق و اقرار وعمل کا نام ہے، پس اول کفر کا مقابل اور ثانی نافرمانی کا مقابل ہے، ثانی توجیہ وہ ہے جس کو علامہ جلال الدین دوانی نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ معتزلہ نے اعمال کو حقیقت ایمان کا جزء اور اس کے قوام میں داخل مانا لہذا اعمال کے عدم سے ایمان کا عدم لازم آیا، رہے اسلاف تو انہوں نے اعمال کو جزء عرفی قرار دیا ہے جس کے عدم سے ایمان کا عدم لازم

نہیں آتا۔ مثل بال، ناخن، ہاتھ اور پاؤں انسان کے لئے۔ اور پتے اور ٹہنیاں درخت کے لئے۔ ان اجزاء کے انعدام سے انسان و درخت کا انعدام لازم نہیں آتا پس ان کے نزدیک ایمان کا لفظ تصدیق اور تصدیق و اعمال کے مابین قدر مشترک کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسا کہ معین درخت میں عرف و رواج میں اعتبار اس قدر مشترک کا ہے جو اس کے تنے اور اس کے تنے، ٹہنیوں و پتوں کے مجموعے کے مابین ہے لہٰذا ایمان کے انعدام کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جائے گا جب تک کہ تصدیق باقی ہے جیسا کہ درخت کے انعدام کا حکم نہیں لگایا جاتا جب تک کہ تنا باقی ہو۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کے تصدیق قلبی اور عمل کے مابین تلازم پر استدلال کا جواب

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

التصديق هوالاذعان عندالحكماء و هو اما ادراك او من لواحق الادراك والحق عندى هو الثانى ثم التصديق قد يجتمع مع الجحود ايضا و هو كفر قطعاً قال تعالىٰ "وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما و علوا" و قال تعالىٰ ايضاً۔ يعرفونه كما يعرفون ابناء هم" وقال تعالىٰ "فلما جاء هم ماعرفوا كفروا به"۔

فانظر كيف اجتمع اليقين والا ذعان۔ و المعرفة مع الجحود۔

وهذا هرقل عظيم الروم يقول لوأنى اعلم انى اخلص اليه لتجشمت لقاء ه ولوكنت عنده لغسلت عن قدميه۔ و فى فتح البارى عن مرسل ابن اسحق عن بعض اهل العلم ان هرقل قال ويحك والله انى لاعلم انه نبى مرسل ولكنى اخاف الروم على نفسى ولولا ذلك لا تبعته۔

حکماء کے نزدیک تصدیق اذعان کو کہتے ہیں اور یہ یا تو ادراک ہے یا لواحق ادراک میں سے ہے اور میرے نزدیک دوسری بات ہی حق ہے پھر تصدیق کبھی انکار کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور یہ قطعی کفر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے اور انہوں نے اس کا انکار کیا حالانکہ ان کے نفس اس پر یقین رکھتے تھے ظلم

اور تکبر کی وجہ سے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے وہ آپ کو ایسے پہچانتے ہیں جیسا کہ وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ نیز ارشاد ہے جب ان کے پاس وہ چیز آئی جس کو وہ پہچانتے تھے تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔ دیکھو کیسے اذعان و یقین و معرفت کا اجتماع انکار کے ساتھ ہو گیا۔ ہرقل عظیم روم کہتا ہے اگر میں جانتا کہ میں ان تک پہنچ سکتا ہوں تو ان کی ملاقات کے لئے تکلیف اٹھاتا اور اگر میں ان کے (یعنی رسول اللہ ﷺ) پاس ہوتا تو ان کے قدم دھوتا۔ بعض اہل علم مرسل ابن اسحٰق سے نقل کرتے ہیں کہ ہرقل نے کہا کہ تیری ہلاکت ہو اللہ کی قسم میں خوب جانتا ہوں کہ وہ نبی مرسل ہیں لیکن میں روم سے اپنے بارے میں ڈرتا ہوں۔ اگر یہ خوف نہ ہوتا تو میں ان رسول کی ضرور پیروی کرتا۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے تلازم پر جن حدیثوں سے استدلال کیا ان کے بارے میں ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

واصحابنا اولوه بان المراد المومن الكامل فى ايمانه او ذو امن من عذاب الله تعالىٰ او المراد المومن المطيع لله يقال امن له اذا انقاد و اطاع او معناه الزجر والوعيد او الانذار لمرتكب هذه الكبائر بسوء العاقبة اذ مرتكبها لا يومن عليه ان يقع فى الكفر الذى هو ضد الايمان۔

ہمارے اصحاب نے اس حدیث کا یہ مطلب بتایا کہ مراد وہ مومن ہے جو کامل الایمان ہو یا جو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے امن میں ہو یا وہ مومن ہے جو اللہ کا اطاعت گزار ہو جب انقیاد و اطاعت اختیار کرے تو کہتے ہیں آمن لہ یا اس سے مراد زجر و وعید ہے یا ان کبائر کے مرتکب کے لئے ڈراوا ہے برے انجام کا کیونکہ کبائر کے مرتکب پر اس سے امن نہیں ہوتا کہ کہیں وہ ایمان کی ضد کفر میں جا پڑے۔

عکرمہ رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جب **لایزنی الزانی و هو مومن** والی روایت سنی تو پوچھا **كيف ينزع الايمان منه** (اس سے ایمان کیسے نکال لیا

جاتا ہے گا ؟) تو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا **هكذا وشبك بين اصابعه ثم اخرجها فان تاب عاد اليه هكذا وشبك بين اصابعه** (اس طرح اور انہوں نے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان داخل کر دیں۔ پھر ان کو نکال لیا اور فرمایا پھر اگر وہ توبہ کرے تو ایمان اس کی طرف دوبارہ اس طرح لوٹ آتا ہے اور دوبارہ اپنی انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کر دیں۔)

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مومن تام نہیں ہوگا اور اس کے لئے نور ایمان نہیں ہوگا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کے بارے میں لکھتے ہیں:

ظاهر كلامه ان الايمان يخرج عن مرتكب هذه الاشياء حين الارتكاب ولا يعود اليه الا بالتوبة و هو غير مستقيم على قواعد اهل السنة۔ فالتاويل ان كمال الايمان و نوره و ثمرته و نتيجته من الحياء والخوف و الرحمة والشفقة والديانة تفارقه فى تلك الحالة۔ والتائب من الذنب كمن لا ذنب له و ينصره قول الحسن البصرى ان المعنى ينزع عنه اسم المدح الذى يسمى به اولياؤه المومنون و يستحق الذم فيقال سارق و زان و فاسق۔

ان کا ظاہر کلام یہ ہے کہ ان کاموں کے مرتکب سے ارتکاب کے وقت ایمان نکل جاتا ہے اور پھر توبہ کرنے ہی سے واپس آتا ہے لیکن یہ بات اہلسنت کے قواعد کے موافق نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی تاویل یہ ہے کہ ایمان کا کمال اور اس کا نور اور اس کا ثمرہ و نتیجہ مثلاً حیاء، خوف، رحمت، شفقت اور دیانت اس سے اس حالت میں علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور گناہ سے توبہ کرنے والا بے گناہ کی مانند ہوتا ہے اس کی تائید حسن بصری رحمہ اللہ کے اس قول سے ہوتی ہے کہ مطلب یہ ہے کہ اس سے مومن جیسا قابل تعریف نام جو اللہ کے ولیوں کا ہوتا ہے کھینچ لیا جاتا ہے اور وہ قابل مذمت نام مثلاً چور، زانی اور فاسق کا مستحق بن جاتا ہے۔

باب: 4

ڈاکٹر اسرار صاحب کا اہلسنت کے خلاف عقیدہ کہ کسی گناہ پر اصرار ہمیشہ کے لئے جہنمی بناتا ہے

اوپر جس ZERO VALUE کا ذکر ہوا ہے اس کے بارے میں ڈاکٹر اسرار صاحب کہتے ہیں:

''اگرچہ قانون تو یہی بنتا ہے کہ اگر ایمان نہیں تو اطاعت قبول نہ ہو لیکن اللہ اپنی شان غفاری و رحیمی کی وجہ سے قبول کر لیتے ہیں''

''لیکن اللہ اور اس کے رسول کی یہ اطاعت کلی ہو جزوی نہ ہو۔ الا یہ کہ کسی وقت جذبات و ہیجان میں مبتلا ہو کر کوئی لغزش ہو جائے اور نہایت پشیمانی کے ساتھ رجوع کرے توبہ کرے تو اور بات ہے۔ اللہ نے اس کی توبہ کو قبول کرنے کا ذمہ لیا۔

اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ۔

(سورہ نساء: 17)

اس کے مقابلے میں ایک معصیت سوچ سمجھ کر CALCULATIONS کر کے مستقل ڈیرا ڈال کر کی تو ایسا ایک گناہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنمی بنانے کے لئے کافی ہے۔ **بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ أَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ۔** ''وہ گناہ جو انسان کا احاطہ کرے وہ معاشی گناہ ہے کیونکہ یہ اکل حرام ہے جو ریشے ریشے میں سرایت کر جاتا ہے۔''

(کیسٹ حقیقت و ماہیت ایمان) (کیسٹ ایمان اور اسلام)

ہم کہتے ہیں کہ:

یہاں ڈاکٹر اسرار صاحب کے اس نکتے سے بحث مقصود ہے کہ ''ایک معصیت سوچ سمجھ کر مستقل ڈیرا ڈال کر کی تو ایسا ایک گناہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنمی بنانے کے لئے کافی ہے''

اگر تو ''سوچ سمجھ کر مستقل ڈیرا ڈال کر'' سے مراد یہ ہے کہ وہ اس معصیت کے جائز اور حلال ہونے کا اعتقاد کر لیتا ہے یا شریعت کے حکم کو استخفاف و استہزاء کی نظر سے دیکھتا ہے تو یہ تو کفر ہے اور اس کفر کی بدولت وہ ہمیشہ کا جہنمی ہوگا۔

اور اگر مراد حلت کے اعتقاد اور استخفاف کے بغیر ہی وہ کسی معصیت کا برابر ارتکاب کئے جاتا ہے اور دل میں کفر نہیں آیا تو اگرچہ ڈاکٹر صاحب کے قاعدے کے مطابق وہ ہمیشہ کا جہنمی ہوگا کیونکہ ڈاکٹر اسرار صاحب ایمان تو اس کے دل میں مانتے ہی نہیں۔ نفاق نہ ہونے کی وجہ سے اللہ نے اس کے اسلام کو اطاعت کلی کی شرط کے ساتھ قبول کیا تھا۔ اطاعت کلی پائی نہیں گئی کیونکہ معصیت کا ارتکاب یہاں کسی وقتی ہیجان کے زیر اثر نہیں، بلکہ سوچ سمجھ کر ہے، لہٰذا وہ اسلام بھی مقبول نہیں رہا اور وہ ہمیشہ کا جہنمی بن گیا۔ لیکن اہل سنت کا عقیدہ اس سے مختلف ہے۔

آدمی کا کسی معصیت پر اصرار کرنے سے ہوسکتا ہے کہ ترقی کرتے کرتے اس کو کفر تک لے جائے لیکن اہلسنت کا یہ عقیدہ ہے کہ جب تک اس کے اندر کفر نہیں آ جاتا اس کے اندر جو ایمان و تصدیق ہے اس کی وجہ سے وہ آخر کار جہنم سے نکال لیا جائے گا۔

آگے دو حدیثیں مذکور ہیں جن سے ڈاکٹر اسرار صاحب کے عقیدہ کا باطل ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

عن ابی ذر قال اتیت النبیﷺ و علیه ثوب ابیض و هو نائم ثم اتیته و قد استیقظ فقال ما من عبد قال لا اِله الا اللّٰه ثم مات علی ذالك الا دخل الجنة قلت و ان زنٰی وان سرق قال و ان زنی و ان سرق قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی و ان سرق قلت و ان زنی وان سرق قال وان زنی و ان سرق علیٰ رغم

انف ابی ذر۔

ابو ذر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کے پاس آیا تو آپ ایک سفید کپڑا اوڑھے سوئے ہوئے تھے۔ میں دوبارہ آیا تو آپ جاگ چکے تھے آپ نے فرمایا جو بندہ بھی لا الہ الا اللہ کہے پھر اس پر مر جائے تو جنت میں داخل ہوگا۔ میں نے کہا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو، اگرچہ اس نے چوری کی ہو آپ نے فرمایا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو، اگرچہ اس نے چوری کی ہو۔ میں نے کہا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو اگرچہ اس نے چوری کی ہو؟ آپ نے فرمایا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو اگرچہ اس نے چوری کی ہو میں نے پوچھا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو اگرچہ اس نے چوری کی ہو؟ آپ نے فرمایا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو، اگرچہ اس نے چوری کی ہو ابوذر کی ناک خاک آلود ہونے کے باوجود۔

"الادخل الجنة" کے قول کے تحت ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ففیه بشارة الیٰ ان عاقبته دخول الجنة و ان کان له ذنوب جمة لکن امره الی اللّٰه ان شاء عفا عنه و ادخله الجنة و ان شاء عذبه بقدر ذنبه ثم ادخله الجنة۔ (مرقات شرح مشکوة)

''اس میں بشارت ہے کہ انجام کار جنت میں داخلہ ہوگا اگرچہ اس کے گناہ کثیر ہوں لیکن اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر ہوگا، چاہیں گے تو اس کو معاف فرما کر جنت میں داخل فرمائیں گے اور چاہیں گے تو اس کو اس کے گناہوں کے بقدر عذاب دیں گے پھر اس کو جنت میں داخل کریں گے۔''

نیز اس حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں کہ جس سے معلوم ہو کہ یہ زنا اور سرقہ وہ ہے جو وقتی ہیجان کے باعث ہو گیا ہو نہ کہ وہ جو سوچ سمجھ کر کیا گیا ہو۔ نہ ہی یہ کہیں مذکور ہے کہ اس معصیت کا ارتکاب اتفاقیہ کبھی ہو گیا ہو نہ کہ اصرار اور تکرار کے ساتھ۔ پھر یہ کہ زنا اور سرقہ دونوں ہی ایسی معصیتیں ہیں جو عام طور پر سوچ سمجھ کر کی جاتی ہیں اور جن سے حاصل ہونے والی آمدنی بھی یقیناً حرام ہے۔ اکل حرام کے باوجود حدیث سے

اس بات کا امکان ملتا ہے کہ اس کو موت لا الہٰ الا اللہ پر آئے یعنی یہ تصدیق اس کے دل میں موجود ہو۔

حدثنی سوید بن سعید ..... عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه..... فیقول الله تعالیٰ شفعت الملائکة و شفع النبیون و شفع المومنون ولم یبق الا ارحم الراحمین فیقبض قبضة من النار فیخرج منها قوما لم یعملوا قط قد عادوا حمما فیلقیهم فی نهر فی افواه الجنة یقال له نهر الحیاة فیخرجون کما تخرج الحبة فی حمیل السیل الا ترونها تکون الی الحجر او الی الشجر مایکون الی الشمس اصیفر و اُخَیضر و مایکون منها الی الظل یکون ابیض فقالوا یا رسول الله کانك کنت ترعی بالبادیة قال فیخرجون کا للؤلؤ فی رقابهم الخواتیم یعرفهم اهل الجنة هولاء عتقاء اللّٰه الذین ادخلهم اللّٰه الجنة بغیر عمل عملوه ولا خیر قدموه۔ (مسلم شریف ج 1 ص 102 ، درسی)

''اللہ تعالیٰ فرمائیں گے فرشتوں نے شفاعت کی اور انبیاء نے شفاعت کی، اور مومنوں نے شفاعت کی اور نہیں باقی رہا مگر ارحم الراحمین۔ پس اللہ تعالیٰ جہنم میں سے ایک مٹھی ایسے لوگوں کی نکالیں گے جنہوں نے کبھی کوئی نیک عمل نہیں کیا ہوگا۔ وہ کوئلہ ہو چکے ہوں گے پھر ان کو جنت کے اوائل میں ایک نہر میں ڈال دے گا اس کو نہر حیات کہا جاتا ہے پھر وہ نکلیں گے (نہر سے) جیسا کہ دانہ نکلتا ہے سیلاب کے محمول میں۔ کیا تم اس کو نہیں دیکھتے ہو کہ وہ حجر یا شجر کی جانب ہوتا ہے تو جو سورج کی جانب ہوتا ہے وہ زرد اور سبز رنگ کا ہوتا ہے اور جو ان میں سے سائے میں ہوتا ہے وہ سفید ہوتا ہے صحابہ نے کہا یا رسول اللہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ جنگل میں چراتے تھے، آپ نے فرمایا پس وہ مثل موتیوں کے نکلیں گے ان کی گردنوں میں مہریں ہوں گی اہل جنت میں ان کی یہ پہچان ہو گی کہ یہ اللہ کے وہ آزاد کردہ ہیں جن کو اللہ نے جنت میں بغیر ان کے کسی عمل کے جو انہوں نے کیا ہو اور بغیر کسی بھلائی کے جو انہوں نے آگے بھیجی ہو (جنت

میں) داخل کیا۔''

اب جس شخص نے کبھی کوئی نیک عمل نہ کیا ہو اس کے بارے میں یہ تصور کرنا چنداں مشکل نہیں کہ اس کا معاصی پر اصرار تھا اور اکل حرام پر دوام تھا (کیونکہ اکل حلال کو طلب کرنا تو خود ایک نیک عمل ہے) جب ایسے شخص کی بھی آخر کار نجات ہو سکتی ہے تو پھر کیا ڈاکٹر صاحب کے تمام دعاوی اور ان کی تمام تحقیقات اور ان کے تمام دلائل بیکار نہیں ہو جاتے؟

باب: 5

ڈاکٹر اسرار صاحب کے نزدیک ڈارون کا قرآن وحدیث کے مخالف نظریہ ارتقاء درست ہے

نظریہ ارتقاء کے قائلین کے نزدیک حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق اس طرح نہیں ہوئی کہ پہلے مٹی گارے سے ان کا پتلا بنایا گیا ہو پھر اس میں روح پھونکی گئی ہو بلکہ ان کے نزدیک آدم اور حواء علیہما السلام انسانوں سے مشابہ بندروں کی اولاد تھے اور بندر بھی ہمیشہ سے بندر نہیں تھے بلکہ وہ اس سے پہلے کمتر درجے میں تھے۔ ان کے نزدیک دنیا میں حیات کی ابتداء یکخلیاتی (UNICELLULAR) صورت میں شروع ہوئی جو کروڑوں اربوں سالوں میں مختلف جانداروں میں ارتقائی منازل طے کر کے انسان تک پہنچی۔ یہ نظریہ محض ایک مفروضہ ہے اور پہلے خیال تھا کہ حیات کا ابتدائی مظہر ایمبا (AMOEBA) ہے لیکن نظریہ ارتقاء والوں کی سوچ مزید ترقی کر کے ایمبا سے آگے نکل کر وائرس (VIRUS) تک پہنچ گئی ہے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کی ایک ریکارڈ شدہ تقریر ''قرآن اور نظریہ ارتقاء'' کے نام سے دستیاب ہے۔ اس تقریر میں نظریہ ارتقاء کو قبول کرتے ہوئے ڈاکٹر اسرار صاحب نے قرآن پاک کے ان الفاظ سے استدلال کیا ہے:

1-خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ۔ مِنْ طِيْنٍ لَازِبٍ۔ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُوْنٍ۔

ڈاکٹر صاحب نے ان الفاظ سے یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ آخر کہیں تراب اور کہیں طین اور کہیں طین لازب اور کبھی صلصال کا ذکر ہے تو اس میں کسی بات کی طرف اشارہ ہے پھر یہ نتیجہ نکالا کہ کیچڑ سوکھی اور مٹی کھنکھنانے لگی یعنی اس میں خمیر پیدا ہوا اور اس طرح سے پہلا ذی حیات ایمبا AMOEBA

وجود میں آیا اور ایمبا عام طور پر جوہڑوں اور تالابوں میں پایا جاتا ہے۔

2- وہ کہتے ہیں کہ اسلامی ادب میں بھی اس کی طرف اشارات موجود ہیں مثلاً مثنوی مولانا روم میں ہے:

آمدہ اول باقلیم جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد — نامدش حال نباتی، ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوی آں — خاصہ در وقت بہار و ضیمراں
باز از حیواں سوی انسانیش — می کشد آں خالقے کہ دانیش

3- وہ کہتے ہیں کہ انسان کا مبداء دنیوی معاملہ ہے اور حدیث أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ کی وجہ سے اس کی تعیین ہم اپنی سمجھ بوجھ اور اپنی تحقیقات سے کر سکتے ہیں۔

کچھ کہنے سے پیشتر بہتر ہوگا کہ ہم اس نظریہ کی حیثیت اور حقیقت پر نظر ڈال لیں۔

زمین پر حیات کی ابتداء کب ہوئی؟ ذی حیات اجسام کس شکل کے تھے۔ اور آیا وہ اب بھی باقی ہیں یا ان میں انقلابات آ چکے ہیں۔ یہ چند سوالات ہیں جن کا جواب دینے کی ایک کوشش ڈارون اور دوسرے علمائے حیاتیات نے کی ہے۔ ابھی تک اس کو ایک مفروضہ کی حیثیت حاصل ہے جس کو ہم اصطلاحاً وہم کہہ سکتے ہیں (یعنی جانب مرجوح) تفصیل کے لئے دیکھئے F.Sc میں داخل نصاب کتاب BIOLOGICAL SCIENCE جس کے متعلقہ اقتباسات کا ترجمہ درج ذیل ہے:

ایک ماہر حیاتیات ان سوالات کا مطالعہ کس طرح کر سکتا ہے۔ زمین پر حیات کی ابتداء کب ہوئی تھی؟ سب سے ابتدائی جاندار کس طرح کے تھے؟ کیا ابتدائی جانداروں میں سے اب تک کچھ باقی ہیں یا وہ تبدیل ہو گئے اور ان کی جگہ کچھ اور جانداروں نے لے لی ہے؟

اس بارے میں اب تک بہت سے مشکل سوالات اٹھائے جا چکے ہیں اور

ہر معاملے میں ہم ایسے نتائج تک پہنچے ہیں جن کے لئے مشاہدہ و تجربہ کا اچھا خاصا مواد فراہم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مبداء حیات کے بارے میں سوالات کا معاملہ ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے ماہرین حیاتیات کو شبہ ہے کہ شاید زمین پر حیات کی ابتداء بہت قدیم زمانے میں ہوئی ہوگی۔ یہ تو بلاشبہ ناممکن ہے کہ ان واقعات کا مطالعہ کیا جا سکے جو ایک بہت زمانہ پیشتر وقوع پذیر ہوئے تھے۔ کیونکہ ماہرین حیاتیات تو لاکھوں سال کی تاخیر سے جائے وقوع پر وارد ہوئے۔ زیادہ سے زیادہ جو وہ کر سکتے ہیں یہ ہے کہ ایسے طریقے تجویز کریں جن سے شاید حیات کی ابتداء ہوئی ہو۔

''ہائمین کا قول ہے کہ ایک خلیہ جاندار سے کثیر الخلیہ جاندار کی آفرینش کا کوئی براہ راست ثبوت نہیں ہے۔ پھر بھی کثیر الخلیہ جانداروں کی آفرینش کے بارے میں بحث اسی سوال کے گرد گھومتی رہتی ہے کہ کونسا یک خلیہ جاندار کثیر الخلیہ جانداروں کا غالباً مبداء بنا ہوگا دو وسیع احتمالات موجود ہیں جن کے تحت شاید کثیر الخلیہ جانداروں نے یک خلیہ جانداروں سے وجود حاصل کیا ہوگا۔

اس مسئلے میں زمانہ قدیم کے حیوانات و نباتات کا علم یعنی PALEONTOLGY بھی کوئی مدد نہیں دے سکتا کیونکہ کیمبرین (CAMBRIAN) دور کی ابتداء میں کثیر الخلیہ جاندار پوری طرح مستحکم ہو چکے تھے لہٰذا اغلب یہ ہے کہ کثیر الخلیہ جانداروں کی ابتداء ہمیشہ تخمینی رہے گی۔ لیکن بہت سے ماہرین حیوانات کی رائے یہ ہے کہ کثیر الخلیہ جاندار فلیجلا سے وجود میں آئے۔ ان کی اس رائے کی کئی وجوہات ہیں۔ لیکن اس گمان و تخمین SPECULATION کا مبنیٰ وہ مشاہدات اور تجربات ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف انتقال ہے۔

''ایسی بہت سی مثالیں اب معلوم ہیں جن میں دارومدار ذوق پر ہے کہ دو ممتاز گروہوں کو مکمل انواع قرار دیا جائے یا ان کو ایک نوع کی اصناف قرار دیا

جائے۔ ان میں سب سے زیادہ دلچسپ وہ مثالیں ہیں جن میں جغرافیائی اصناف کے دونوں سرے ایک جگہ پائے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں باہمی تناسل یا تو سرے سے نہیں ہوتا یا مکمل طور پر نہیں ہوتا۔ اس لئے ان کے بارے میں یہ خیال قائم کیا جا سکتا ہے کہ وہ مختلف انواع بن چکی ہیں''۔

اس کی عمدہ مثال وہ ہے جو BIOLOGICAL SCIENCE کے صفحہ 600 پر درج ہے:

''جغرافیائی تفریق کے ارتقائے انواع کے ساتھ تعلقات کی ایک واضح تصویر اس سے حاصل ہوتی ہے جس کو نسلوں کا دائرہ کہا جاتا ہے مثلاً جنوبی کیلیفورنیا کے ساحلی علاقوں میں ایک چھپکلی پائی جاتی ہے جو ہلکے لیکن ایک جیسے رنگ کی ہوتی ہے کچھ شمال کی جانب نسبتاً گہرے رنگ کی نسل پائی جاتی ہے۔ مزید شمال کی طرف اس سے بھی زیادہ گہرے رنگ کی نسل پائی جاتی ہے لیکن اس کا رنگ بھی ایک جیسا ہوتا ہے اور یہ ساحل سے لے کر اندر تک پائی جاتی ہے لیکن اور اندرونی علاقوں میں جنوب مشرقی جانب ایسی نسل پائی جاتی ہے جس پر دھبے پڑے ہوئے ہیں۔ مزید جنوب کی جانب ساحلی علاقے سے خشک و گرم وادی کو پار کر کے سیرانواڈا میں یہ دھبے مختلف قسم کے دھبوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ آخر میں یہ دائرہ ایک اور نسل پر جا کر مکمل ہو جاتا ہے۔ جو زیادہ واضح دھبوں پر مشتمل ہے اور یہیں اس دائرے کا پہلا سرا بھی جو جنوبی کیلیفورنیا کے یک رنگی قسم پر مشتمل تھا پایا جاتا ہے۔ فرض کر لو کہ مذکورہ جغرافیائی دائرہ میں ترتیب سے پائی جانے والی ان نسلوں کے یا ان اصناف کے نام ا، ب، ج، د، س اور ش ہیں۔ ا، اور ب جہاں کہیں اکٹھے پائے جاتے ہیں ان میں باہمی تناسل پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ب اور ج میں اور ج اور د میں، د اور س میں اور س و ش کے مابین بھی باہمی تناسل موجود ہے لیکن ہماری حیرت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ چیزیں جو کسی ایک متعین چیز کے مساوی ہیں ارتقاء میں ان میں آپس میں

مساوات نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ **ا** اور **ش** جہاں یہ ایک علاقے میں اکٹھے ہو جاتے ہیں آپس میں تناسل نہیں رکھتے یا بہت کم رکھتے ہیں۔ اگر کوئی قدرتی آفت **ب** سے لے کر **س** تک کی اصناف کو تباہ و معدوم کر دے تو **ا** اور **ش** بجائے ایک کے دو مختلف انواع قرار دی جانے لگیں''۔

اس مثال سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ یہ درحقیقت ایک نوع ہی کی اصناف SUB-SPECIES ہیں نہ کہ علیحدہ علیحدہ انواع۔ لیکن جو لوگ ان کو علیحدہ انواع شمار کرتے ہیں ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ:

''اگر دو آبادیوں میں بہت حد تک مشاکلت پائی جاتی ہو پھر بھی ان کو دو مختلف انواع کی طرف تفویض کریں گے جب تک کہ ان کے درمیان کامیاب تناسل نہ ہو اور وہ طاقتور اور زرخیز اولاد نہ جنیں''۔

اگرچہ یہ علم حیاتیات کی ایک اصطلاح کا معاملہ ہے لیکن دیکھا جائے تو یہ اختلاف انواع کے لئے کوئی حقیقی معیار نہیں۔ کیونکہ مختلف ماحول میں رہنے کی وجہ سے عادت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے اور یہ چیز ان کی قدرتی جفتی میں کلی یا جزوی مانع بن سکتی ہے۔

ارتقاء کے مجوز ماہرین حیاتیات کے نزدیک حیات کی ابتداء وائرس VIRUS سے ہوئی ہے۔ وائرس کی دریافت سے پہلے ایبا AMOEBA کو ابتدائی مظہر سمجھا جاتا تھا لیکن اب وائرس کی سادہ تر ترکیب کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کو یہ مقام دیا گیا ہے۔

''ایبا سے انسان تک'' کی تعبیر عام طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ گویا کہ یہ ارتقاء کی عظیم وسعت کو محیط ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ ایبا سے بھی مقدم تر حیات کے ابتدائی مراتب کا وسیع میدان موجود ہے۔ یک خلیاتی جانداروں میں فلیجلا اب پوری دنیا میں ایبا کی جنس رھائی زو پوڈا کے مقابلے میں قدیم تر مانی جاتی ہے اور غالباً ایبا کے اجداد میں سے ہے۔ بلاشبہ بہت سے **فلیجلا** مثلاً

یوگلینا سبزہ مادہ (کلوروفل) اور دیگر نباتاتی خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں اور اس طرح وہ عالم حیوانات اور عالم نباتات کے درمیان ایک کڑی مہیا کرتے ہیں۔ لیکن فلیجلا خود، انتہائی پیچیدہ جاندار ہیں کہ ان کو میدان حیات کا نقطہ آغاز تسلیم کرنا دشوار ہے۔ سائنی فائٹا نیلگوں سبز الجی اس سے بھی زیادہ ابتدائی ہیں۔ ان میں مرکزہ اور سائٹو پلازم کی مخصوص تفریق موجود ہے لیکن کروماٹن پورے خلیے میں منتشر ہوتا ہے۔ لیکن یہ جاندار بھی بیکٹیریا یعنی جراثیم کے مقابلے میں خاصے ترقی یافتہ ہیں کیونکہ نیلگوں سبز الجی کلوروفل کی کیٹالیٹک (Catalytic) خصوصیات کی بناء پر سورج کی روشنی میں کاربن ڈائی آکسائڈ اور پانی سے شکر بناتے ہیں اس کے باوجود جراثیم کو مشکل ہی سے سادہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

ان کے پروٹوپلازم کا کیمیائی تجزیہ اس نتیجہ سے زیادہ مختلف نہیں جو کہ اونچے درجے کے حیوانی یا نباتاتی پروٹوپلازم کے تجزیے سے حاصل ہوتا ہے ان کی ساخت اور کالونی کی خصوصیات اتنی نمایاں ہوتی ہیں کہ یہ بہت چھوٹے جراثیم میں بھی شناخت کا کام دیتی ہیں لیکن بیماری کی موجب کچھ اور چیزیں ہیں جو انتہائی باریک فلٹر (چھلنی) میں سے بھی گزر جاتے ہیں، یہ وائرس کہلاتے ہیں وائرس کی قلمیں بھی بنائی گئی ہیں اور یہ قلمیں نیوکلو پروٹین ہیں جو کہ مخصوص پروٹوپلازم کے مقابلے میں انتہائی سادہ ہیں لیکن جب ان کا تقابل غیر نامیاتی یا بہت سے نامیاتی مالیکیول سے کیا جائے تو بہت پیچیدہ نظر آتے ہیں۔''

پھر ماہرین حیات کے نزدیک وائرس کا وجود مٹی، کیچڑ یا کھنکھناتی مٹی کا بھی محتاج نہیں تھا:

''اور اس لئے یہ عمل شروع ہو گیا ہو گا۔ ابتدائی فضائی گیس برق اور ماورائے بنفشی روشنی کی موجودگی میں متحد ہو کر سادہ نامیاتی مرکبات میں تبدیل ہو گئی ہو گی جوں جوں زمین ٹھنڈی ہوتی گئی آبی بخارات جم کر تالاب، دریا اور سمندروں میں منتقل ہو گئے ہوں گے۔ سادہ نامیاتی مواد ان پانیوں میں لاکھوں

سالوں میں جمع ہوتے گئے ہوں گے اس یخنی کے مرکبات کے بارے میں توقع کی جا سکتی ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے میں عمل کر کے مختلف کیمیائی چیزیں بنائی ہوں گی۔ ہم یہ فرض کر چکے ہیں حیات کی ابتدائی صورتوں نے ان محیط سمندر کے نامیاتی مرکبات کو اپنی زندگی اور تناسل کے لئے استعمال کیا ہوگا۔

اس سارے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1- نظریہ ارتقاء ابھی تک محض ایک مفروضہ اور قیاس آرائی ہے۔ اور اگرچہ اس کے لئے کچھ شواہد بھی ذکر کئے گئے ہیں لیکن وہ خود کامل اور تام نہیں۔ خصوصاً عالم حیوانات اور اس میں بھی بالخصوص انسان کے بارے میں تو یہ ابھی مفروضہ اور قیاس آرائی سے کچھ زیادہ نہیں۔

2- حیات کی ابتدا وائرس سے ہوئی جس کے وجود کے لئے مٹی وغیرہ کی حاجت نہیں تھی۔

محض ایک مفروضہ اور وہ بھی جو متروک ہو گیا ہو اس کی بنیاد پر قرآن وحدیث کی تصریحات کو نظر انداز کرنا اور بلاوجہ دور از کار تاویلات کرنا ڈاکٹر اسرار صاحب کی بڑی زیادتی ہے جس میں وہ کسی بھی درجہ میں معذور نہیں ٹھہرتے۔

نظریہ ارتقاء قرآن وحدیث کی واضح تصریحات میں باطل ہے

اِنَّ مَثَلَ عِیۡسٰی عِنۡدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَہٗ مِنۡ تُرَابٍ (سورہ آل عمران: 59)

بے شک عیسیٰ کی مثال اللہ کے نزدیک آدم کی مثال جیسی ہے۔ اللہ نے پیدا کیا آدم کو مٹی سے۔

علامہ رازیؒ فرماتے ہیں:

اجمع المفسرون علیٰ ان هذه الأية نزلت عند حضور وفد نجران علی الرسول ﷺ و کان من جملة شبههم ان قالوا یا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان یکون ابوه هو اللّٰه تعالیٰ فقال ان آدم ما کان له اب ولا ام ولم یلزم ان یکون ابنا للّٰه تعالیٰ فکذا القول فی عیسیٰ علیه السلام (تفسیر کبیر)

مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نجران کے وفد کے حضور ﷺ کے پاس آنے کے وقت نازل ہوئی۔ ان کے شبہات میں سے ایک یہ تھا کہ انہوں نے کہا کہ اے محمد جب آپ تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بشری والد نہ تھے تو لازم آیا کہ ان کے والد اللہ تعالیٰ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ آدم علیہ السلام کے نہ باپ تھے نہ ماں ان کے لئے یہ لازم نہیں ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہوں تو ایسے ہی عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں (کیسے لازم ہو گیا کہ وہ خدا تعالیٰ کے بیٹے ہوں)۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بغیر باپ کے پیدا ہونے پر اتفاق تھا۔ ان کی پیدائش کو حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ ان کا بغیر باپ کے ہونا ایسا ہی ہے جیسے آدم علیہ السلام کا بغیر باپ (اور ماں) کے ہونا۔

جب اس آیت کی رو سے حضرت آدم علیہ السلام کے ماں باپ نہ تھے تو نظریہ ارتقاء باطل ہوا کیونکہ اس نظریہ کی رو سے ان کے ماں باپ دونوں ہونے چاہئیں۔

2- وَبَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَہٗ مِنۡ سُلٰلَۃٍ مِّنۡ مَّآءٍ مَّہِیۡنٍ

اور انسان کی پیدائش گارے سے شروع کی پھر اس کی نسل کو خلاصہ اخلاط یعنی نطفہ سے بنایا۔ (سورہ سجدہ: 8)

الانسان میں لام عہد کا ہے اور مراد خاص آدم علیہ السلام ہیں۔ یہ لام جنس کا نہیں ہے کیونکہ آگے فرمایا ''اس کی نسل'' جب کہ جنس تو محض ایک عقلی مفہوم ہوتا ہے اس کی نسل نہیں ہوتی۔ اس آیت میں بتایا کہ آدم علیہ السلام کو گارے سے بنایا اور ان کی نسل کی تخلیق نطفہ سے کی۔ یعنی دونوں کی تخلیق جدا جدا طریقے سے ہوئی جب کہ نظریہ ارتقاء کو تسلیم کیا جائے تو آدم علیہ السلام کا بھی نطفہ سے پیدا ہونا ضروری ہے۔

ثُمَّ کا لفظ مؤخر ہونے کا معنی دیتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق کے بعد ان کی اولاد کو نطفہ سے پیدا کیا۔

اسی سے معلوم ہوا کہ حضرت حوا علیہا السلام بھی نطفہ سے پیدا نہیں ہوئیں جب کہ

نظریہ ارتقاء کے مطابق وہ بھی نطفہ سے پیدا ہوئیں۔

3- **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْراً وَّ نِسَاءً (سورہ نساء: 1)**

اے لوگو اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک جاندار سے پیدا کیا اور اسی جاندار سے اس کا جوڑا پیدا کیا پھر ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلا دیں۔

اس آیت میں لفظ منھا کی ضمیر سے مراد نفس واحدہ ہے اور منھما کی ضمیر سے مراد نفس واحدہ اور اس کا زوج (جوڑا) مراد ہے اور ان دونوں سے ان کی اولاد نسل پھیلائی جو بہت سے مردوں اور عورتوں پر مشتمل ہے۔ ان دو کا مصداق آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام ہیں۔ پھر اسی آیت سے معلوم ہوا کہ حوا علیہا السلام کی تخلیق آدم علیہ السلام سے ہوئی۔

نظریہ ارتقاء والے نفس واحدہ سے ایبا مراد لیں اور یہ کہیں کہ آگے کے ارتقائی مراحل میں جا کر کہیں نر اور مادہ میں تفریق ہوئی اور پھر جب وہ انسانی صورت میں متشکل ہو گئے تو ان سے بہت سے انسان پیدا کئے۔ یہ وہ دور از کار تاویلات ہیں الفاظ جن کا کسی طور سے ساتھ نہیں دیتے۔ پھر تاویل کرنے کی کوئی مجبوری بھی تو ہو جو عقائد میں کسی شرعی یا عقلی محال کے لازم آنے سے ہوتی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کی ابتداء مٹی کے پتلے سے مانی جائے تو نہ کوئی شرعی محال لازم آتا ہے اور نہ کوئی عقلی محال لازم آتا ہے۔

4- صحیح مسلم کی حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لما صور الله آدم فی الجنة ترکه ماشاء الله ان یترکه فجعل ابلیس یطیف به فینظر ما هو فلما راه اجوف عرف انه خلق خلقا لا یتمالك۔

جب اللہ تعالیٰ نے جنت میں آدم کی صورت بنائی تو جب تک چاہا اس کو (یونہی) چھوڑے رکھا۔ ابلیس اس کے گرد گھومنے لگا کہ دیکھے یہ کیا ہے؟ جب دیکھا کہ یہ اندر سے کھوکھلا ہے تو جان لیا کہ ان کو ایسے پیدا کیا ہے کہ ان میں ثبات نہیں ہے۔

غرض ارتقائی طریقہ سے تخلیق انسانی کا نظریہ اور عقیدہ قرآن و حدیث کے بالکل خلاف ہے۔

II- ڈاکٹر اسرار صاحب نے جن الفاظ قرآنی سے استدلال کرنے کی کوشش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فائدہ اور مطلب اس صورت میں بھی نکلتا ہے جب ہم آدم علیہ السلام کی تخلیق کا قرآنی عقیدہ مانیں۔

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ سورہ حجر کے تفسیری حاشیہ پر مختلف الفاظ کے استعمال کے فوائد کے بارے میں لکھتے ہیں:

آدمی کی پیدائش کے متعلق یہاں دو لفظ فرمائے **"صَلْصَالٍ"** بجنے والی کھنکھناتی مٹی جو آگ میں پکنے سے اس حالت کو پہنچتی ہے۔ اسی کو دوسری جگہ **كَالْفَخَّارِ** ''فرمایا اور **"حَمَأٌ مَسْنُوْنٍ"** سڑا ہوا گارا جس سے بو آتی ہو، خیال یہ ہوتا ہے کہ اول سنے ہوئے گارے سے آدم کا پتلا تیار کیا۔ پھر جب خشک ہو کر اور پک کر کھن کھن بجنے لگا تب مختلف تطورات کے بعد اس درجہ پر پہنچا کہ انسانی روح پھونکی جائے۔ روح المعانی میں بعض علماء کا قول نقل کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **كانه سبحانه افرغ الحماء فصور من ذلك تمثال انسان اجوف فيبس حتى اذا نقرصوت ثم غير طورا بعد طور حتى نفخ فيه من روحه فتبارك الله احسن الخالقين۔** حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں: مٹی پانی میں تر کی اور خمیر اٹھایا کہ کھن کھن بولنے لگی وہ ہی بدن ہوا انسان کا اس کی خاصیتیں سختی اور بوجھ اس میں رہ گئیں۔ اسی طرح گرم ہوا کی خاصیت (حدت و خفت) جنات کی پیدائش میں رہی۔ راغب اصفہانی نے ایک طویل مضمون کے ضمن میں متنبہ کیا ہے کہ حمأ مسنون اور طین لازب وغیرہ الفاظ ظاہر کرتے ہیں کہ مٹی اور پانی کو ملا کر ہوا سے خشک کیا اور فخار کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ کسی درجہ میں آگ سے پکایا گیا۔ یہی ناری جزء آدمی کی شیطنت کا منشاء ہے اسی مناسبت سے ایک جگہ فرمایا: **خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ و خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ**

مِارِجٍ مِنۡ نَارٍ۔ (سورہ رحمٰن: 14)

III- مولانا روم رحمہ اللہ نے اپنے اشعار میں جس ارتقا کا تصور دیا ہے وہ ڈارون کا ارتقاء نہیں ہے اور ہو بھی کیوں کر جب کہ یہ نصوص کے بھی خلاف ہے اور اس پر کوئی ٹھوس دلیل بھی نہیں بلکہ مولانا کی مراد وہ ہے جو بحرالعلوم رحمہ اللہ نے مثنوی کی شرح میں لکھی ہے یعنی قولہ' آمدہ اول باقلیم جماد۔

قال اللّٰہ تعالیٰ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ طِیۡنٍ ثُمَّ جَعَلۡنَاهُ نُطۡفَةً فِیۡ قَرَارٍ مَّكِیۡنٍ۔ (سورہ مومنون: 12)

تحقیق پیدا کیا ہم نے انسان کو گارے کے خلاصے سے پھر ہم نے اس کو مضبوط مکان میں نطفہ بنایا۔

ہر آئینہ پیدا کردم انسان را از سلالت و خلاصہ ازطین یعنی اجزائے زمین مخلوط بآب یعنی پیدا کردم آدم را از خلاصہ طین پستر گردانیدم نطفہ انسان را نطفہ یعنی درقرار مکین یعنی نسل آدم از منی و سلالت طین ظاہر ست کہ جمادست ومنی رانیز جماد اعتبار کردند کہ در ظاہر او را نمونیست مگر بہ تبعیت بدن۔ **ثم خلقنا النطفة علقة فَخَلَقۡنَا الۡعَلَقَةَ مُضۡغَةً** پستر گردانیدم نطفہ راعلقہ خون بستہ پس پیدا کردیم علقہ را مضغہ در مدت استحالت منی سوئ علقہ و علقہ سوئے مضغہ او را موانست ظاہر النبات سوائے نموام واینست معنی قول وی

بے شک میں نے پیدا کیا انسان کو طین یعنی زمین کے پانی ملے اجزاء کے خلاصے سے، یعنی میں نے پیدا کیا آدم کو گارے کے خلاصے سے پھر کر دیا ہم نے انسان کو نطفہ یعنی قرار مکین میں۔ یعنی نسل آدم منی سے ہے اور ظاہر ہے کہ خلاصہ طین جماد ہے اور منی کو بھی جمادات میں شمار کرتے ہیں کیونکہ ظاہر میں اس میں نمو نہیں ہے مگر بدن کے تابع ہو کر۔ پھر بنادیا ہم نے نطفہ کو علقہ جما ہوا خون پھر بنایا ہم نے جمے ہوئے خون کو مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) منی کے علقہ اور علقہ کے مضغہ بننے کی مدت میں اس کو نباتات کے ساتھ ظاہری موانست حاصل

قدس سرہ از جمادی درنباتی اوفتاد۔

قولہ ''سالہا اندر نباتی عمر کرد آہ مراد ازسالہا مدت کثیرہ است و این چنیں اطلاق کثیر ست، **(فقہا گویند مدت علقہ و مضغہ دو ماہ و پنج روزست) فخلقنا المضغة عظا ما فكسونا العظام لحما۔** پس پیدا کردیم مضغہ را استخوانہا پس پوشانیدم استخوانہارا گوشت و چوں عظام شد ولحم براں روئید حیوان شد لہذا جنین دریں مدت حرکت کند غیر حرکت طبعی و بایں ست اشارات درقول وی ''وز نباتی سوی حیوانی اوفتاد۔''

ثم انشاناہ خلقا آخر فتبارك اللہ احسن الخالقین۔

پستر پیدا کردیم آنرا پیدائش آخر یعنی آنرا انسان گردانیدم و نفخ روح کردیم۔ پس صاحب برکت ست اللہ درحالیکہ احسن خالقاں اوست و باینست اشارت درقول وی قدس سرہ۔ ''باز از حیوان سوئی انسانیش'' الخ (دفتر چہارم)

ہے اور یہی معنی ہے مولانا قدس سرہ کے قول ''از جمادی درنباتی اوفتاد'' کا۔

سالہا سے مراد مدت کثیرہ ہے اور اس طرح کا استعمال کثیر ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ علقہ اور مضغہ کی مدت دو مہینے اور پانچ دن ہے پھر ہم نے بنا دیا لوتھڑے کو ہڈیاں پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا اور جب ہڈیاں بن گئیں اور ان پر گوشت آ گیا تو حیوان بن گیا اسی لئے جنین انہی دنوں میں حرکت طبعی کے علاوہ بھی حرکت کرتا ہے اور اسی طرف اشارہ ہے ان کے قول وز نباتی سوئ حیوانی اوفتاد میں۔

پھر ہم نے اس کو ایک اور خلقت عطا کی یعنی اس کو ہم نے انسان بنا دیا اور اس میں روح پھونکی۔ پس برکت والا ہے اللہ اس حال میں کہ وہی احسن الخالقین ہے اور اسی کی طرف اشارہ ہے ان کے قول ''باز از حیوان سوئ انسانیش'' میں۔

باب: 6

ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصور دین و مذہب

اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کے واسطے سے اپنے بندوں پر اپنی اطاعت کی جو باتیں مقرر فرمائی ہیں تا کہ ان کے ذریعے سے وہ اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی رحمت حاصل کریں ان سب باتوں کے مجموعہ کو دین کہتے ہیں اور اس دین کا نام اسلام ہے قرآن پاک میں ارشاد ہے: **وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ** (آل عمران: 85) اور جو کوئی چاہے اسلام کے علاوہ دین کو تو وہ اس سے ہرگز قبول نہ ہوگا۔

دین کی باتیں دو طرح کی ہیں:

1- کچھ وہ ہیں جو اصولی ہیں اور کبھی منسوخ نہیں ہوتیں جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت اور دیگر ایمانیات مثلاً انبیاء علیہم السلام پر، فرشتوں پر، کتب سماویہ پر، قیامت کے دن پر اور تقدیر پر ایمان رکھنا اور یہ ایمان رکھنا کہ احکام صرف اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں اور ان کے دیئے ہوئے احکام کو بجا لانا ہماری ذمہ داری ہے۔ ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ اخلاق فاضلہ کو حاصل کیا جائے۔ یہ باتیں تمام ادیان سماویہ میں مشترک ہیں اور قرآن میں فقط ان باتوں کو بھی مجازاً دین کہا گیا ہے قرآن پاک میں ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَاوَصّٰى بِهٖ نُوْحًاوَّالَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖ اِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى اَنْ اَقِيْمُوا الدِيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ (سورہ شوری)

راہ ڈال دی تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوح کو اور جس

کا حکم کیا ہم نے ابراہیم کو موسیٰ کو اور عیسیٰ کو یہ کہ قائم رکھو دین کو اور اختلاف نہ ڈالو اس میں۔

2- اور کچھ وہ ہیں جن کا تعلق عملی احکام سے ہے ان میں حسب مصلحت زمانہ تبدیلی ہوتی رہی ہے اور مختلف رسولوں کے ادوار میں ان میں سے بعض منسوخ ہوتی رہی ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جو احکام دیئے گئے ان میں سے بعض حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دور میں تبدیل کر دیئے گئے قرآن پاک میں ہے:

وَلِاُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِيْ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ (سورہ آل عمران: 50)

''اور تا کہ حلال کر دوں تمہارے لئے بعض وہ چیزیں جو حرام کی گئی تھیں تم پر''۔

ان باتوں کو شریعت کہتے ہیں جس کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ کا مقرر کردہ طریقہ چونکہ ہر نبوی دور کی شریعت دوسری سے مختلف رہی ہے اس لئے فرمایا: **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا** (مائدہ: 48)

''تم میں سے ہر ایک کے لئے بنائی ہم نے شریعت اور راہ''۔

پھر آخر میں رسول اللہ ﷺ کو آخری شریعت دی گئی۔ فرمایا:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا (جاثیہ: 18)

''پھر ہم نے آپ کو کیا دین کے ایک طریقہ پر''

اور چونکہ آپ کے بعد کوئی اور نئی نبوت نہیں ہے اس لئے آپ ﷺ کی شریعت غیر متبدل ہے۔

ایک اور اصطلاح ملت کی ہے۔ یہ دین کے ہم معنی ہے البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ دین کی اضافت و نسبت خدا رسول اور امت ان سب کی طرف ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں اللہ تعالیٰ کا دین، رسول خدا کا دین اور امت کے ایک فرد مثلاً زید کا دین جب کہ ملت کی اضافت و نسبت صرف رسول کی طرف ہو سکتی ہے خدا کی طرف اور امت کی طرف نہیں ہو سکتی۔ قرآن پاک میں فرمایا: **مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً**۔

دین کی باتوں کی تفصیل

دین کی باتیں پانچ قسم کی ہیں۔

1-عقائد 2-عبادات 3-معاملات 4-سزائیں

5- آداب

ان میں سے حدود (سزاؤں) کو چھوڑ کر باقی ہر ایک کی پھر موٹی موٹی پانچ قسمیں ہیں:

عقائد

(1) اللہ تعالیٰ پر ایمان (2) فرشتوں پر ایمان

(3) کتب الٰہیہ پر ایمان (4) رسولوں پر ایمان

(5) یوم آخرت پر ایمان

عبادات

(1) نماز (2) زکوٰۃ (3) روزہ (4) حج (5) جہاد

معاملات

(1) مالی معاملات (2) عائلی معاملات مثلاً نکاح طلاق وغیرہ

(3) باہمی جھگڑے اور امور عدالت (4) کسی پر بدکاری کا ناحق الزام لگانے پر

(5) کسی مسلمان کے اسلام ترک کرنے پر

آداب

(1) اخلاق (2) اچھے طور طریقے اور عمدہ باتیں

(3) حکومتی امور (4) معاشرتی امور

مذکورہ بالا تفصیل کے برخلاف ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''دین اپنی فطرت کے اعتبار سے غلبہ چاہتا ہے۔ وہ دین درحقیقت دین ہے ہی نہیں جو غالب نہ ہو۔ چنانچہ انگریز کے دور غلامی میں جس دین کی اصل

حکمرانی تھی وہ دین انگریز تھا۔ تاج برطانیہ کے نمائندے کی حیثیت سے مطاع مطلق برطانوی پارلیمان تھی''۔

(ص 92 مطالبات دین)

''معلوم ہوا کہ ہر نظام غلبہ چاہتا ہے اور اگر اسلام محض مذہب نہیں بلکہ دین ہے جیسا کہ فی الواقع وہ ہے۔ **"ان الدین عند اللّٰہ الاسلام"** تو اس کو غلبہ درکار ہے۔ یہ منزل انگریزوں کی دوسو سالہ غلامی کی وجہ سے ہمارے ذہنوں سے اوجھل ہوگئی تھی .....

میں بڑے عزم کے ساتھ کہتا ہوں کہ اسلام جب غالب ہوتا ہے تو دین ہوتا ہے اور جب مغلوب ہوتا ہے تو صرف مذہب رہ جاتا ہے''۔

(ص 186 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)

ان ملفوظات میں ڈاکٹر صاحب نے دو باتیں کہیں ہیں:

(1) دین و مذہب کے درمیان فرق

(2) اسلام جب غالب نہ ہو تو وہ مذہب ہوتا ہے دین نہیں۔

ہم ان دونوں باتوں پر بالترتیب اپنی گزارشات پیش کرتے ہیں۔

کیا دین و مذہب کے درمیان فرق ہے؟

اس بارے میں ڈاکٹر اسرار صاحب مزید لکھتے ہیں:

''جدید ذہن دین کو زندگی کا ایک نجی PRIVATE معاملہ قرار دیتا ہے اور دین کو لفظ مذہب کا مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ پوری دنیا میں مذہب کا یہی تصور راسخ ہو گیا ہے یہ تصور درست نہیں ہے۔ چونکہ اسلام مذہب ہرگز نہیں ہے بلکہ دراصل دین ہے **ان الدین عند اللہ الاسلام**۔ مذہب کے لفظ سے جو تصور ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ چند مابعد الطبیعیات عقائد اور ان عقائد کے تحت چند رسوم عبودیت کی انجام دہی اور چند رسوم معاشرت کی پابندی کر لی جائے تو مذہب کا

تقاضا پورا ہو گیا اور ان رسوم کا تعلق انسان کی ذاتی، شخصی اور نجی زندگی ہی سے ہے۔ اس معنی میں اسلام مذہب ہے ہی نہیں یہی وجہ ہے کہ پورے کے پورے قرآن مجید اور ذخیرہ احادیث نبوی میں ہمارے دین کی تعبیر کے لئے کسی جگہ بھی لفظ ''مذہب'' استعمال نہیں ہوا بلکہ اصل اصطلاح ''دین'' استعمال ہوئی ہے''۔
(ص 92 رسالہ مطالبات دین)

''دین اللہ یہ ہے کہ صرف اللہ کو مطاع و حاکم مطلق اور حقیقی مقنن تسلیم کر کے اس کی جزا کی امید اور اسی کی سزا سے خوف کرتے ہوئے صرف اسی کے قانون، اسی کے ضابطے اور اسی کی دی ہوئی شریعت کے مطابق اپنے انفرادی و اجتماعی معاملات کو انجام دیا جائے۔ بالفاظ دیگر صرف اور صرف اسی کی کامل اطاعت میں پوری زندگی کو جکڑ دیا جائے''۔ (ص 92 رسالہ مطالبات دین)

گویا ڈاکٹر صاحب نے دین و مذہب کے درمیان جو فرق کیا ہے وہ یہ ہے کہ دین تو کسی ذات کو مطاع مطلق مان کر اس کی کامل اطاعت کرنے کا نام ہے اور مذہب چند مابعد الطبیعاتی عقائد اور چند رسوم عبودیت و معاشرت کا نام ہے۔ اگرچہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے خاصے دلکش پیرائے میں بات سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ایک تو یہ بات اصولاً غلط ہے دوسرے اس میں کچھ مفاسد بھی مضمر ہیں جن کی ہم نشاندہی کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ) کتب لغت میں ان الفاظ کے معنی یوں بیان ہوئے ہیں:

المنجد میں: الدین ج ادیان: الطاعة۔ اسم لجمیع مایعبد به الله۔ الملة و المذهب۔

المذهب ج مذاهب: المعتقد۔ الطریقه۔ الاصل

مصباح اللغات میں: دین: مذهب و ملت۔

فرہنگ آصفیہ: دین: کیش، مذہب، ملت، پنتھ،

مذہب: دین، آئین عقیدہ، ملت، کیش۔

المورد میں: دین، RELIGION

Oxford Pocket Dictionary میں ہے۔

Religion: System of faith and worship Human recognition of a Personal God entitled to obedience.

معلوم ہوا کہ دین، ملت، مذہب اور RELIGION یہ سب الفاظ ایک معنی کی ادائیگی کے لئے بھی وضع ہوئے ہیں اور استعمال ہوتے ہیں۔ البتہ عربی زبان میں دین کا لفظ زیادہ مستعمل ہے جب کہ اردو زبان میں دین کے معنی میں مذہب کا لفظ بھی کثیر الاستعمال ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ڈاکٹر صاحب کا ہر حال میں دین و مذہب کے درمیان فرق سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ آپس میں مترادف بھی ہیں۔

باقی ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ ''مذہب کے لفظ سے جو تصور ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ چند مابعد الطبیعیات عقائد الخ'' تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مذہب کا لفظ مذکورہ محدود معنی کے لئے وضع ہوا ہے (فرہنگ آصفیہ دیکھیں تو مذہب کا یہ مطلب کہیں لکھا ہوا نہیں ملے گا کہ وہ کچھ عقائد اور کچھ رسوم عبودیت و معاشرت کا نام ہے) بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یورپ میں جب فکری و صنعتی انقلاب وضع ہوا اور کلیسا کی جانب سے بہت سی باتوں پر کفر کے فتوے لگائے گئے اور سائنسی تحقیقات کرنے والوں کو اپنی تحقیقات اور دریافتوں پر عقوبتیں برداشت کرنی پڑیں تو کلیسا کے خلاف ردعمل پیدا ہوا، اور لوگوں نے بے لگام کلیسا کو محض چند عقائد اور چند مذہبی و معاشرتی رسومات تک محدود کر دیا۔ کلیسا کے خلاف یہ ردعمل قابل فہم بھی ہے کیونکہ کلیسا نے واقعی اپنی حد سے تجاوز کیا تھا۔ بہر حال اس بحث سے قطع نظر بات اتنی ہے کہ دین، مذہب، ملت اور RELIGION کے مفہوم کو یورپ والوں نے عملاً چند عقائد و رسومات تک محدود کر دیا اور باقی معاملات میں خود مختار ہو گئے RELIGION کو انہوں نے ایک شخص کا نجی اور پرائیویٹ معاملہ سمجھ لیا چونکہ اردو میں دین و ملت کے لئے مذہب کا لفظ بھی کثیر الاستعمال ہے، اس لئے RELIGION کا عام طور پر ترجمہ مذہب کیا جاتا ہے۔ اس لئے مودودی صاحب کی اتباع میں ڈاکٹر صاحب نے یہ خیال کیا کہ RELIGION کے لفظ میں عملاً جو محدودیت ہے، وہ لفظ

مذہب میں بھی ہو گی اور یہ خیال نہ رہا کہ مذہب کا لفظ دین کا مترادف بھی ہے۔ اور چونکہ مسلمانوں میں بھی ایک طبقہ ایسا موجود ہے جو مغرب کی تقلید میں دین و مذہب کا ایسا ہی محدود تصور رکھتا ہے لہٰذا اس خیال کی مزید تائید بھی ہو گئی۔ لیکن ڈاکٹر صاحب کا ایسا خیال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ:

(1) عربی اور اردو دونوں زبانوں میں لفظ مذہب دین کا مترادف بھی ہے جیسا کہ لغت کے حوالوں سے معلوم ہوا۔

(2) لفظ RELIGION کے مفہوم میں عملاً محدودیت واقع ہوئے تقریباً دو سو سال ہو گئے ہیں جب کہ اس وقت مسلمانوں کی حکومتیں ابھی قائم تھیں۔ اسلام کو اس وقت بھی RELIGION کہا جاتا تھا۔

ممکن ہے کوئی یہ خیال کرے کہ ڈاکٹر صاحب نے ایسا محض ایک طبقہ کے اعتبار سے کہا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مذہب کو محدود تصور کرنے والوں کے اعتبار سے یہ بات کہی گئی ہوتی تو قابل برداشت تھی لیکن ڈاکٹر صاحب تو دین و مذہب کو ایک کہنا علی العموم غلطی قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام جب غالب ہوتا ہے تو دین ہوتا ہے اور جب مغلوب ہوتا ہے تو مذہب ہوتا ہے حالانکہ محدود تصور رکھنے والے دین اور مذہب کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک لفظ کے وضع کے اعتبار سے دین کا مفہوم بڑا وسیع اور مذہب کا مفہوم بڑا محدود ہے۔

کیا اسلام جب غالب نہ ہو تو وہ مذہب ہوتا ہے دین نہیں؟

ڈاکٹر اسرار صاحب کا یہ بات کہنا بوجوہ ذیل غلط ہے۔ انہی وجوہ سے ڈاکٹر صاحب کی بیان کردہ تفریق میں مضمر مفاسد بھی ظاہر ہو جائیں گے۔

(1) لغت والے ایسی کوئی تفریق نہیں کرتے۔

(2) اسلام کے ابتدائی دور میں یعنی مکی دور میں جب کہ مسلمانوں کو اور اسلام کو غلبہ حاصل نہ تھا۔ اس وقت بھی قرآن پاک نے اسلام کو دین کہا۔ دیکھئے سورہ کافرون میں ہے ''لکم دینکم ولی دین":

اسی طرح سورہ یونس میں ہے:

قُلَ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ انْ كُنْتُمْ فِيْ شَكٍّ مِّنْ دِيْنِيْ فَلَآ اَعْبُدُ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ اَعْبُدُ اللّٰهَ الَّذِيْ يَتَوَفّٰكُمْ وَ اُمِرْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَاَنْ اَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا۔(سورہ یونس: 104)

کہہ دے کہ اے لوگو! اگر تم شک میں ہو میرے دین سے تو میں عبادت نہیں کرتا جن کی تم عبادت کرتے ہو اللہ کے سوا اور لیکن میں عبادت کرتا ہوں اللہ کی جو کھینچ لیتا ہے تم کو اور مجھ کو حکم ہے کہ رہوں ایمان والوں میں اور یہ کہ سیدھا کر منہ اپنا دین پر حنیف ہو کر۔

سورہ زمر میں ہے:

اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًالَّهُ الدِّيْنَ۔

ہم نے اتاری ہے تیری طرف کتاب ٹھیک ٹھیک سو بندگی کر اللہ کی خالص کر کے اس کے واسطے دین۔

قرآن ہی سے ثابت ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے میں مصر میں بادشاہت کا نظام قائم تھا اور آنحضرت علیہ والسلام اس نظام میں بہت بڑے عہدے پر فائز تھے''۔(ایضاً)

ڈاکٹر صاحب کی یہ بات ہماری سمجھ سے باہر ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے ایک ایسے نظام میں جس میں بادشاہ کو مطاع، مقنن اور حاکم مطلق کا درجہ حاصل تھا کیوں خود ایک منصب کو اختیار کیا، حالانکہ مطاع، مقنن اور حاکم مطلق تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے بلکہ جیل میں تو حضرت یوسف علیہ السلام نے دو اور قیدیوں سے یوں خطاب کیا:

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّآ اِيَاهُ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ۔(سورہ یوسف)

حکومت نہیں ہے کسی کی سوائے اللہ کے اس نے فرما دیا کہ نہ پوجو مگر اسی کو یہی ہے راستہ سیدھا۔

ایک پورے نظام سے جو بادشاہ کی حاکمیت (مطلقہ) اور اطاعت مطلقہ کی بنیاد پر قائم ہو کوئی کتنا ہی بڑا عہدہ منصب کیوں نہ ہو آزاد نہیں ہوسکتا ورنہ تو ایک نظام نہیں بلکہ دو نظام بیک وقت رائج ہوں گے، ہم سمجھتے ہیں کہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے ایسی بات کہہ کر حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں بہت بڑی جسارت کی ہے۔

3- ڈاکٹر اسرار صاحب کی یہ عبارت دوبارہ ملاحظہ فرمائیں۔

''..... وہ دین درحقیقت دین ہے ہی نہیں جو غالب نہ ہو چنانچہ انگریز کے دور غلامی میں جس دین کی اصل حکمرانی تھی وہ دین انگریز کا تھا۔ تاج برطانیہ کے نمائندے کی حیثیت سے مطاع مطلق برطانوی پارلیمان تھی''۔ (ص 92 مطالبات دین)

اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں، کہ چونکہ انگریز کے دور غلامی میں اسلام غالب نہیں تھا لہٰذا ہندوستان کے مسلمانوں کا وہ دین نہ رہا تھا بلکہ ان کا دین، دین انگریز تھا اور ان کا مطاع مطلق برطانوی پارلیمان تھی اور ایسا نتیجہ کیوں نہ نکلے جب کہ ڈاکٹر اسرار صاحب فرماتے ہیں۔

''دین اصل میں اس سے بحث کرتا ہے کہ مطاع کون ہے، حاکم کون ہے، حاکمیت کس کی ہے، قانون کس کا چلے گا، مرضی کس کی چلے گی اور وہ حاکمیت کس طرح روبعمل ہوگی۔ کس کے واسطے سے ہوگی، کون اس کا نمائندہ ہوگا''۔ (ص 96 مطالبات دین)

جب یہ تمام امور عملاً حکمران انگریزوں کے نظام میں موجود تھے اور وہ نظام ہندوستان میں عملاً رائج تھا تو معلوم ہوا کہ ہندوستانیوں کا بشمول مسلمانوں کے دین، دین انگریز تھا اور دین اسلام محض چند عقائد اور چند رسوم کا مجموعہ بن کر مذہب میں تبدیل ہوگیا تھا۔ ان کا مطاع مطلق برطانوی پارلیمان تھی اور اس کی مرضی چلتی تھی۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے الفاظ کے الٹ پھیر میں نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی تحریک وجدوجہد آزادی کی پوری تاریخ کو طاق نسیان پر رکھ دیا ہے بلکہ مسلمانوں پر

اپنے دین کو ترک کرنے اور دین انگریز کو اختیار کرنے اور برطانوی پارلیمان کو مطاع مطلق ماننے کی العیاذ باللہ، تہمت بھی لگائی ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کی بحیثیت مجموعی جدوجہد آزادی شروع سے آخر تک رہی۔ تحریک شہیدین (یعنی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ)، تحریک مجاہدین، 1857ء کی جنگ آزادی، تحریک خلافت، تحریک ریشمی رومال، تحریک پاکستان۔ یہ سب تحریکیں اور کاوشیں آخر کس کو مطاع مطلق مان کر تھیں۔ اگر برطانوی پارلیمان ہی ان کی مطاع مطلق تھی تو کیا یہ سب قربانیاں اسی کی اطاعت میں تھیں؟ ڈاکٹر صاحب کو اختیار ہے کہ وہ تحریک پاکستان کے اسباب کو معاشرتی و معاشی کہیں لیکن وہ اس سے انکار نہیں کرسکیں گے کہ مسلمان عوام سے ووٹ اسلام، اسلامی آئین اور اسلامی نظام کے نام پر لئے گئے تھے۔ جب مسلمانوں کے دلوں میں اسلامی آئین جاگزیں تھا اور وہ اس کے لئے قربانیاں دے رہے تھے تو یہ تو نہیں ہوسکتا کہ انگریز کا آئین بھی ان کے دلوں میں پیوست تھا کیونکہ ان دونوں کے درمیان منافات ہے۔ تو جب تک کسی کو مطاع مطلق تسلیم نہ کیا جائے اس کا دین قبول نہ ہوگا۔ لہٰذا ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں نے بحیثیت مجموعی دین انگریز کو کبھی قبول نہیں کیا اور ہم سمجھتے ہیں کہ انگریزی دین اور انگریزی قانون کے درمیان فرق ڈاکٹر صاحب پر مخفی نہیں ہوگا اور مسلمانوں کی مجموعی و انفرادی کوششیں بھی اس لئے تھیں کہ انگریزی قانون کی جگہ اسلامی قانون آئے۔

حدیث میں آتا ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور اس کے پاس منکر نکیر آتے ہیں تو یہ پوچھتے ہیں۔ **ما دینك** (تیرا دین کیا ہے؟) مومن و مسلم ہو تو جواب دیتا ہے۔ **دینی الاسلام** (میرا دین اسلام ہے) ڈاکٹر اسرار صاحب کے قول کے مطابق جب اسلام مغلوب ہو چکا تو مسلمانوں کا دین اسلام تو نہ رہا۔ پھر نہ جانے انگریزوں کے آنے کے وقت سے اب تک مرنے والے مسلمان ان کو کیا جواب دیتے ہوں گے۔

تصور دین اور ڈاکٹر اسرار صاحب کا ذہنی انتشار

تصور دین کے بارے میں ڈاکٹر اسرار صاحب ذہنی انتشار کا شکار ہیں۔ دین کا مطلب کبھی وہ کچھ بتاتے ہیں اور کبھی کچھ بتاتے ہیں مثلاً

1- اپنی کتاب ''مطالبات دین'' کے ص 92 پر لکھتے ہیں:

''دین اللہ یہ ہے کہ صرف اللہ کو مطاع و حاکم مطلق اور حقیقی مقنن تسلیم کر کے اس کی جزا کی امید اور اسی کی سزا سے خوف کرتے ہوئے صرف اسی کے قانون، اسی کے ضابطے اور اسی کی دی ہوئی شریعت کے مطابق اپنے انفرادی و اجتماعی معاملات کو انجام دیا جائے، بالفاظ دیگر صرف اور صرف اس کی کامل اطاعت میں پوری زندگی کو جکڑ دیا جائے''۔

یہاں دین کا مطلب خاص طرز اور ضابطہ کے مطابق عمل کرنا، معاملات سرانجام دینا اور زندگی بسر کرنا بتایا۔

2- ''مطالبات دین'' کے ص 91 پر لکھتے ہیں:

''دین کے معنی ہیں ایک پورا نظام زندگی اور مکمل ضابطہ حیات جس میں ایک ہستی یا ادارے کو مطاع، مقنن اور حاکم مطلق مان کر اس کی جزا کی امید اور سزا کے خوف سے اس کے عطا کردہ یا جاری و نافذ کردہ قانون اور ضابطے کے مطابق اس ہستی (یا ادارے) کی کامل اطاعت کرتے ہوئے زندگی بسر کی جائے''۔

''لہٰذا دیکھ لیجئے یہاں بادشاہی کے اس پورے نظام کو جو بادشاہ کی حاکمیت کی بنیاد پر مصر میں رائج تھا دین الملک سے تعبیر کیا گیا''۔

یہاں ڈاکٹر اسرار صاحب نے دین کا مطلب رائج ضابطہ حیات اور نظام زندگی بتایا ہے جس کے مطابق زندگی بسر کرنی ہے۔ ظاہر ہے کہ ضابطہ حیات اور نظام زندگی اور چیز ہے اور اس کے مطابق زندگی بسر کرنا اور اس پر عمل کرنا اور چیز ہے۔

3- ''مطالبات دین'' ص 96 پر لکھتے ہیں:

''دین اصل میں اس سے بحث کرتا ہے کہ مطاع کون ہے، حاکم کون ہے، حاکمیت کس کی ہے، قانون کس کا چلے گا، مرضی کس کی چلے گی اور وہ حاکمیت کس طرح روبعمل ہوگی، کس کے واسطے ہوگی، کون اس کا نمائندہ ہوگا''۔

یہاں ڈاکٹر اسرار صاحب نے دین کو آئین (CONSTITUTION) کے معنی میں بتایا ہے۔ آئین تو ایک فکری چیز ہے جس پر ایک نظام قائم کیا جاتا ہے اور لوگ اس نظام کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک چیز دوسرے سے جدا حقیقت رکھتی ہے۔

4- ''مطالبات دین'' ص 95 پر لکھتے ہیں:

''دین حضرت آدم علیہ السلام سے حضرت محمد ﷺ تک سب انبیاء و رسول کا ایک ہی رہا ہے۔ اس میں کسی دور میں بھی قطعاً کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ سب کا دین ایک ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ پر ایمان کامل توحید کے ساتھ، ملائکہ، نزول کتب اور ارسال انبیاء پر ایمان اور بعث بعد الموت، حشر و نشر، حساب کتاب، جزا و سزا اور جنت و دوزخ یعنی آخرت میں پیش آنے والے تمام احوال پر ایمان اور اس بات پر ایمان کہ حاکم مطلق صرف اللہ ہے وہی مقنن حقیقی ہے''۔

ڈاکٹر صاحب نے یہاں دین کو آئین کے معنی تو دیئے ہیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی ایسی باتیں بھی شامل کر دی ہیں جن کا اصل موضوع سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ وہ خود ہی ص 96 پر وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''دین اصل میں اس سے بحث کرتا ہے کہ مطاع کون ہے، حاکم کون ہے، حاکمیت کس کی ہے، قانون کس کا چلے گا..... الخ''۔

اب سابقہ انبیاء و رسل پر ایمان لانا، سابقہ کتابوں پر ایمان لانا، حضرت جبرئیل علیہ السلام کے علاوہ دیگر فرشتوں پر ایمان لانا، تقدیر پر ایمان لانا ان باتوں کا ڈاکٹر اسرار صاحب کے بتائے ہوئے اصل موضوع سے تو کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کی اس غلطی کا منبع

ڈاکٹر اسرار صاحب نے دین کا جو معنی بتایا ہے وہ انہوں نے مودودی صاحب سے لیا ہے جو وہ اپنی کتاب قرآن کی چار بنیادی اصطلاحات میں لکھتے ہیں:

''کلام عرب میں لفظ دین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

(1) غلبہ و اقتدار، حکمرانی و فرماں روائی، دوسرے کو اطاعت پر مجبور کرنا، اس پر اپنی قوت قاہرہ استعمال کرنا، اس کو اپنا غلام اور تابع امر بنانا۔

(2) اطاعت، بندگی، خدمت، کسی کے لئے مسخر ہو جانا، کسی کے تحت امر ہونا، کسی کے غلبہ وقہر سے دب کر اس کے مقابلہ میں ذلت قبول کر لینا۔

(3) شریعت و قانون، طریقہ عیش وملت، رسم و عادت۔

(4) جزا و عمل، بدلہ، مکافات، فیصلہ، محاسبہ،

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لفظ دین کی بنیاد میں چار تصورات ہیں یا بالفاظ دیگر یہ لفظ عربی ذہن میں چار بنیادی تصورات کی ترجمانی کرتا ہے:

(1) غلبہ وتسلط کسی ذی اقتدار کی طرف سے۔

(2) اطاعت، تعبد اور بندگی صاحب اقتدار کے آگے جھک جانے والے کی طرف سے۔

(3) قاعدہ وضابطہ اور طریقہ جس کی پابندی کی جائے۔

(4) محاسبہ اور فیصلہ اور جزا و سزا۔

انہی تصورات میں سے کبھی ایک کے لئے اور کبھی دوسرے کے لئے اہل عرب مختلف طور پر اس لفظ کو استعمال کرتے تھے۔ مگر چونکہ ان چاروں امور کے متعلق عرب کے تصورات پوری طرح صاف نہ تھے اور کچھ بہت زیادہ بلند بھی نہ تھے۔ اس لئے اس لفظ کے استعمال میں ابہام

پایا جاتا تھا۔ اور یہ کسی باقاعدہ نظام فکر کا اصطلاحی لفظ نہ بن سکا، قرآن آیا تو اس نے اس لفظ کو اپنے منشا کے لئے مناسب پا کر بالکل واضح و متعین مفہومات کے لئے استعمال کیا اور اس کو اپنی مخصوص اصطلاح بنا لیا۔ قرآنی زبان میں لفظ دین ایک پورے نظام کی نمائندگی کرتا ہے جس کی ترکیب چار اجزاء سے ہوتی ہے۔

(1) حاکمیت و اقتدار اعلیٰ۔

(2) حاکمیت کے مقابلے میں تسلیم و اطاعت۔

(3) وہ نظام فکر و عمل جو اس حاکمیت کے زیر اثر بنے۔

(4) مکافات جو اقتدار اعلیٰ کی طرف سے اس نظام کی وفاداری و اطاعت کے صلے میں یا سرکشی و بغاوت کی پاداش میں دی جائے۔ قرآن کبھی لفظ دین کا اطلاق معنی اول و دوم پر کرتا ہے، کبھی معنی سوم پر، کبھی معنی چہارم پر اور کہیں الدین بول کر یہ پورا نظام اپنے چاروں اجزا سمیت مراد لیتا ہے۔

اسی کتاب کے ص 153 پر لکھتے ہیں:

''یہاں تک تو قرآن اس لفظ کو قریب قریب انہی مفہومات میں استعمال کرتا ہے۔ جس میں یہ اہل عرب کی بول چال میں مستعمل تھا۔ لیکن اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لفظ دین کو ایک جامع اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے اور اس سے ایک ایسا نظام زندگی مراد لیتا ہے جس میں انسان کسی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کر کے اس کی اطاعت و فرمانبرداری قبول کر لے۔ اس کے حدود ..... اور قوانین کے تحت زندگی بسر کرے۔ اس کی فرمانبرداری پر عزت، ترقی اور انعام کا امیدوار ہو، اور اس کی نافرمانی پر ذلت و خواری اور سزا سے ڈرے۔ غالباً دنیا کی کسی زبان میں کوئی اصطلاح ایسی جامع نہیں ہے جو اس پورے نظام پر حاوی ہو۔ موجودہ زمانہ کا لفظ STATE کسی حد تک اس کے قریب پہنچ گیا ہے۔ لیکن ابھی اس کو دین کے پورے معنوی حدود پر حاوی ہونے کے لئے

مزید وسعت درکار ہے۔

حسب ذیل آیات میں دین اسی اصطلاح کی حیثیت سے استعمال ہوا ہے:

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ۔ (سورہ توبہ: 29)

اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ کو مانتے ہیں (یعنی اس کو واحد مقتدر اعلیٰ تسلیم نہیں کرتے، نہ یوم آخرت (یعنی یوم الحساب اور یوم الجزاء کو مانتے ہیں نہ ان چیزوں کو حرام مانتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے، ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ وہ ہاتھ سے جزیہ ادا کریں اور چھوٹے بن کر رہیں۔

وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُوْنِيْٓ اَقْتُلْ مُوْسٰى وَلْيَدْعُ رَبَّهٗ اِنِّيْٓ اَخَافُ اَنْ يُّبَدِّلَ دِيْنَكُمْ اَوْ اَنْ يُّظْهِرَ فِي الْاَرْضِ الْفَسَادَ۔ (المومن، 26)

فرعون نے کہا چھوڑو مجھے میں اس موسیٰ کو قتل ہی کئے دیتا ہوں اور اب پکارے وہ اپنے رب کو مجھے خوف ہے کہ کہیں یہ تمہارا دین نہ بدل دے یا ملک میں فساد نہ کھڑا کر دے۔

قرآن میں قصہ فرعون و موسیٰ کی جتنی تفصیلات آئی ہیں۔ ان کو نظر میں رکھنے کے بعد اس امر میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ یہاں دین مجرد مذہب کے معنی میں نہیں آیا ہے۔ بلکہ ریاست اور نظام تمدن کے معنی میں آیا ہے۔ فرعون کا کہنا یہ تھا کہ اگر موسیٰ اپنے مشن میں کامیاب ہو گئے تو اسٹیٹ بدل جائے گا، جو نظام زندگی اس وقت فراعنہ کی حاکمیت اور رائج الوقت قوانین و رسوم کی بنیادوں پر چل رہا ہے وہ جڑ سے اکھڑ جائے گا اور اس کی جگہ یا تو دوسرا نظام بالکل ہی دوسری بنیادوں پر قائم ہوگا یا نہیں تو سرے سے کوئی نظام قائم ہی نہ

ہو سکے گا بلکہ تمام ملک میں بدامنی پھیل جائے گی۔

اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ۔ (آل عمران۔ 19)

اللہ کے نزدیک دین تو دراصل اسلام ہے۔

وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ (آل عمران: 85)

اور جو اسلام کے سوا کوئی اور دین تلاش کرے گا اس سے وہ ہرگز قبول نہ کیا جائے گا۔

هُوَالَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ۔ (توبہ: 33)

وہ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو صحیح رہنمائی اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ وہ اس کو پورے جنس دین پر غالب کر دے اگرچہ شرک کرنیوالوں کو یہ کتنا ہی ناگوار ہو۔

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَ يَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ (انفال: 39)

اور تم ان سے لڑے جاؤ یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین بالکلیہ اللہ ہی کا ہو جائے۔

اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَ الْفَتْحُ وَ رَاَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ اِنَّهٗ كَانَ تَوَّابًا۔ (سورہ نصر)

جب اللہ کی مدد آ گئی اور فتح نصیب ہو چکی اور تم نے دیکھ لیا کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں تو اب اپنے رب کی حمد و ثنا اور اس سے درگزر کی درخواست کرو۔ وہ بڑا معاف کرنے والا ہے۔

ان سب آیات میں دین سے پورا نظام زندگی اپنے تمام اقتصادی، نظری، اخلاقی اور عملی پہلوؤں سمیت مراد ہے"۔ (ص 152 تا ص 155 قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں)۔

جواب

مودودی صاحب نے خود اعتراف کیا ہے کہ مذکورہ پانچواں معنی ان کے بقول قرآن پاک کی اپنی اصطلاح ہے۔ جس کا تصور عربوں میں نہیں تھا۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ کیا لغوی یا شرعی اعتبار سے یہ معنی صحیح ہے۔

جہاں تک لغت کا تعلق ہے تو چونکہ یہ حقیقی معنی نہیں ہے لہٰذا مجاز ہوا، اور یہ لغت کا قاعدہ ہے کہ مجاز کی طرف صرف اس وقت رخ کریں گے جب حقیقت مراد لینا ممکن نہ ہو حالانکہ آیت نمبر 1 تا 6 میں دین کا مطلب طریقہ لینا ممکن ہے اور آیت نمبر 7 میں اطاعت کا معنی کرنا بھی ممکن ہے۔ پس لغوی و عقلی قواعد کی بناء پر حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنی اختیار کرنا صحیح نہیں ہے۔

شرعاً دیکھا جائے تو دین کا ایسا معنی جیسا کہ مودودی صاحب نے ذکر کیا ہے نہ تو وضاحت کے ساتھ قرآن پاک میں کہیں مذکور ہے نہ ذخیرہ احادیث میں اور نہ ہی کسی تفسیر میں۔

پس مودودی صاحب (اور ان کی اتباع میں ڈاکٹر اسرار صاحب) نے دین کے جو اصطلاحی معنی اختراع کئے ہیں وہ بے بنیاد اور بلا دلیل ہیں۔ اور پھر یہ غلطی اس بنا پر اور بھی زیادہ شدید ہو جاتی ہے کہ ان دونوں صاحبان میں تفسیر کرنے کی سرے سے اہلیت وصلاحیت بھی نہیں ہے۔

باب: 7

ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصور اقامت دین

تصور دین کے بارے میں ڈاکٹر اسرار صاحب کے انتشار ذہنی اور دیگر اغلاط سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم ان کے دیئے ہوئے تصور اقامت دین کو دیکھتے ہیں تو وہ بھی گمراہی سے خالی نہیں ہے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے اقامت دین کے لئے اس آیت سے استدلال کیا ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَاوَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ۔ (سورہ شوریٰ: 13)

اے مسلمانوں! تمہارے لئے ہم نے مقرر کیا از جنس دین وہی جس کی وصیت کی تھی نوح علیہ السلام کو اور جو وحی کیا گیا ہے اے نبی تیری جانب اور جس کی وصیت کی تھی ہم نے ابراہیم علیہ السلام کو اور موسیٰ علیہ السلام کو اور عیسیٰ علیہ السلام کو کہ دین کو قائم کرو۔

بعد میں لکھتے ہیں:

''اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ جو دین اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر نازل کیا تھا اور خاتم النبیین والمرسلین حضرت محمد ﷺ پر تکمیل پایا اس کے نزول کا مقصد تھا اس دین اللہ کا بالفعل قیام و نفاذ۔ چنانچہ آیت کے اگلے ٹکڑے میں فرمایا کہ ان اقیموا الدین (دین کو قائم کرو) یعنی دین بالفعل نافذ ہو۔ دین (اللہ تعالیٰ کی حاکمیت مطلقہ) کے مطابق تمام معاملات طے ہوں، تمام امور کا تصفیہ کیا جائے، کسی کام

کو حرام و حلال، جائز و ناجائز قرار دینے کا اللہ کو کامل مختار و مجاز تسلیم کیا جائے۔
اس سے سرمو انحراف نہ کیا جائے۔ جب تک امر واقعہ میں یہ صورت حال عملاً
نافذ نہیں ہوتی اس وقت تک دین کے قیام کا مقصد پورا نہیں ہوتا جو انزال وحی،
ارسال کتب اور بعثت انبیاء و رسل کا بنیادی و اساسی مقصد ہے۔

(مطالبات دین ص 94)

اور امر واقعہ میں یہ صورت حال عملا اس وقت نافذ سمجھی جائے گی جب کسی علاقہ میں اسلامی نظام پر مبنی اسلامی حکومت قائم ہو جائے جیسا کہ خود ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں۔

''تیسرے یہ کہ وہ اللہ کے کلمے کی سربلندی اور اس کے دین حق کے
بالفعل قیام اور غلبے کے لئے تن من دھن سے کوشاں ہو، اس کے لئے قرآن
حکیم کی چار اساسی اصطلاحات ہیں۔ تکبیر، رب، اقامت دین، اظہار دین
الحق علی الدین کلہ اور حدیث نبویؐ میں ایک پانچویں اصطلاح وارد ہوئی ہے۔
لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا اور .....
تین عام فہم تعبیرات ہیں۔ قیام حکومت الٰہیہ، نفاذ نظام اسلامی اور اسلامی
انقلاب''۔ (ص 109 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)

جواب

ڈاکٹر اسرار صاحب نے جس آیت سے استدلال کیا ہے ان کے بقول اس میں پانچ اولو العزم پیغمبروں کو اقامت دین کا حکم ہوا۔ بالفاظ دیگر ان کو حکومتی سطح پر اسلامی انقلاب برپا کرنے اور حکومت الٰہیہ قائم کرنے کا حکم ہوا لیکن تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ان کی جانب سے حکومت قائم کرنے کی کوئی بھی کوشش منقول نہیں۔

حضرت نوح علیہ السلام کی قوم میں سے صرف چند افراد مسلمان ہوئے ان کے اپنے گھر والوں میں سے بعض افراد کفر پر قائم رہے۔ وہ اپنی کوشش سے حکومت الٰہیہ قائم نہ کر سکے۔ اللہ تعالیٰ نے محض اپنی قدرت سے کافر قوم کو غرق کر دیا پھر جو چند مسلمان تھے

ان کی تعداد ہی اتنی قلیل تھی کہ کسی حکومت کی تشکیل کی ضرورت ہی نہ رہی تھی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی میدان تیہ میں وفات ہوئی۔ نہ کوئی شہر تھا نہ ملک تھا حکومت الٰہیہ کیا قائم ہوتی۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے والے چند لوگ تھے۔ یہود جان کے دشمن بن گئے تو آپ کو زندہ آسمان پر اٹھا لیا گیا۔ ایسے میں اسلامی حکومت و ریاست قائم کرنے کی کوشش کیسے متصور ہو سکتی ہے۔

مکہ مکرمہ میں ہجرت سے قبل نبی ﷺ اور صحابہ کی جانب سے اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوئی شعوری اور بلا واسطہ محنت مفقود ہے۔ مشرکین مکہ جب جان کے درپے ہو گئے تو مجبوراً ہجرت کرنا پڑی۔ مدینہ منورہ میں حکومت الٰہیہ قائم ہوئی تو وہ محض عطیہ خداوندی تھی۔

ہماری اس بات پر اکثر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ حکومت قائم کرنے کے لئے کوشش تو ابتداء ہی سے کرنی ہوگی۔ اس سے تو ہمیں انکار نہیں لیکن جب حکم تو یہ ہو کہ دین بالفعل نافذ ہو یعنی بالفعل حکومت الٰہیہ قائم کرو تو معاملہ اگر ابتدائی تبلیغ پر رک جائے اور حکومت بالفعل قائم نہ ہو تو اس کو حکم پورا کرنا نہیں کہتے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب بھی مجبور ہو کر یہی عذر بتاتے ہیں لہٰذا لکھتے ہیں:

''قرآن حکیم میں تدبر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت (حضرت
نوح علیہ السلام) پر ان کے گھر والے ہی ایمان لائے تھے۔ اس میں بھی ایک
بیٹے نے دعوت حق قبول نہیں کی تھی وہ کفر پر ہی اڑا رہا تھا۔ ممکن ہے کہ چند
انگلیوں پر گنے جانے والے اور لوگ بھی ایمان لائے ہوں۔ بہرحال ساتھی نہ
ملے، جمعیت فراہم نہیں ہوئی، اگلا قدم کیسے اٹھتا۔ اعوان و انصار نہ ہوں تو اگلی
منزل کی طرف پیش رفت کیسے ہو۔ لیکن نوح علیہ السلام کی استقامت و
مصابرت دیکھئے کہ ساڑھے نو سو برس دعوت و تبلیغ میں لگا دیئے اور کھپا دیئے اور
اپنے فرض منصبی کو ادا کر دیا''۔ (ص 197 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ عام عقل والا شخص بھی اس کو تسلیم نہیں کرے گا کہ حکم تو دیا گیا ہو ایک نظام برپا کرنے کا تاکہ عبادت اور شہادت حق علی الناس بکمالہ ادا ہوسکیں اور حضرت نوح علیہ السلام اس کو پورا بھی نہ کر پائیں پھر بھی وہ اپنے فرض منصبی کو ادا کرنے والے کہلائیں۔ کتنے ہی لوگ ہیں جو محض اجتماعی نظام کی برکتوں کے مشاہدہ سے ہی متاثر ہوتے ہیں ان کو یہ موقع بھی فراہم نہ ہوا، اور ڈاکٹر صاحب کے اپنے فلسفہ کے علی الرغم باوجود اس کے کہ عبادت بھی ناقص کی، شہادت حق بھی پورا نہیں کیا اور نظام اسلامی برپا کرنا تو بہت ہی دور رہا، لیکن پھر بھی **اقیموالدین** پر پورا عمل ہوگیا اور فرض منصبی بکمالہ ادا ہوگیا۔ اللہ تعالیٰ ایسی ناقص سمجھ سے محفوظ رکھیں۔

جب ڈاکٹر اسرار صاحب کے بتائے ہوئے معنی درست ثابت نہیں ہوئے تو اب ہم درست معنی نقل کرتے ہیں۔

امام رازیؒ تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں:

یجب ان یکون المراد من هذا الدین شیئا مغایرا للتکالیف والاحکام و ذلك لانها مختلفة متفاوتة قال الله تعالیٰ لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا فیجب ان یکون المراد منه الامور التی لا تختلف باختلاف الشرائع وهی الایمان بالله تعالیٰ و ملائکته و کتبه و رسله والیوم الاخر، والایمان یوجب الاعراض عن الدنیا والا قبال علی الاخرة السعی فی مکارم الاخلاق والاحتراز عن رزائل الاحوال۔ (ص 156، ج 27)

واجب ہے کہ اس دین سے مراد ایسی شئی ہو جو تکالیف واحکام کی غیر ہو، کیونکہ تکالیف واحکام مختلف اور متفاوت ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا" پس واجب ہے کہ اس سے مراد وہ امور ہوں جو شریعتوں کے اختلاف سے نہیں بدلتے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر اور آخرت کے دن پر ایمان۔ اور ایمان دنیا سے اعراض اور آخرت کی طرف توجہ اور مکارم اخلاق کے لئے

کوشش اور رذیل حالات سے بچنے کا موجب ہے۔

روح المعانی میں ہے:

لم یبعث نبی الا امر باقامة الصلوٰة و ایتاء الزکوٰة والا قرار باللّٰه تعالیٰ وطاعته سبحانه و ذلك اقامة الدین۔

کوئی نبی مبعوث نہیں ہوا مگر یہ کہ اس کو نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ دینے اور اللہ تعالیٰ کو ماننے اور اس کی اطاعت کرنے کا حکم دیا گیا اور یہی اقامت دین ہے۔

نیز روح المعانی میں ہے:

ای دین الاسلام الذی هو توحید الله تعالیٰ و طاعته والایمان بکتبه و رسله و بیوم الجزاء وسائر مایکون العبدبه مومنا والمراد باقامته تعدیل ارکانه و حفظه من ان یقع فیه زیغ و المواظبة علیه۔

یعنی دین اسلام وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کی اطاعت ہے اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور یوم جزا اور وہ تمام باتیں جن سے ایک بندہ مومن بنتا ہے ان پر ایمان لانا ہے۔ اور دین کی اقامت سے مراد اس کے ارکان کی اچھے طریقے سے پابندی ہے اور دین کی اس بات سے حفاظت کرنا ہے کہ اس میں کوئی کجی واقع ہو اور اسی پر ہمیشگی کرنا ہے۔

حضرت مجاہدؒ، امام رازیؒ اور علامہ آلوسیؒ تو اس دور کے لوگ ہیں جب اسلامی حکومتیں نہ صرف قائم تھیں بلکہ ان کا بڑا رعب اور دبدبہ بھی تھا لیکن یہ لوگ دین کا وہ اصطلاحی معنی نہیں بتاتے جو مودودی صاحب اور ڈاکٹر اسرار صاحب بیان کرتے ہیں اور اقامت دین سے وہ مراد نہیں لیتے جو مودودی صاحب اور ڈاکٹر اسرار صاحب مراد لیتے ہیں:

ممکن ہے کہ اس موقع پر ڈاکٹر اسرار صاحب کہیں کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ قرآن پاک میں **هُوَالَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّهٖ**" کی آیت تین مرتبہ وارد ہوئی ہے۔ اس سے اس کے بنیادی ہونے کا اندازہ ہوتا ہے اور اس

آیت میں غلبہ دین ہی کی تو بات ہے اور اس آیت کا ترجمہ یہی تو ہے۔

''وہی ہے اللہ وہ ذات بابرکت جس نے اپنے رسول کو بھیجا ہے ہدایت اور دین حق دے کر کتاب بھی دی اور نظام زندگی یعنی شریعت بھی، احکام بھی دیئے حلال وحرام اور جائز و ناجائز کے ضابطے بھی دیئے۔ صحیح وغلط کے معیارات بھی قائم کئے تاکہ حضور ﷺ اس ہدایت اور دین حق کو ہر جنس دین پر غالب کر دیں'' (ص 88 مطالبات دین)

اپنی کتاب منتخب نصاب میں تحریر کرتے ہیں:

''خود سورہ صف کا عمود اس کی آیت نمبر 9 سے معین ہوتا ہے یعنی اظہار دین الحق علی الدین کلہ یا اللہ کے دین حق کو کل کے کل دین یا نظام زندگی پر غالب و نافذ کرنا، جس سے بیک وقت دین کے فلسفہ وحکمت کے تین اہم اور بنیادی مضامین کی وضاحت کی ہے۔

اولاً اس سے الجہاد فی سبیل اللہ کی آخری منزل، مقصود یا غایت قصویٰ کا تعین ہوتا ہے۔

ثانیاً اس سے مطالبات دین کے ضمن میں بھی مرتبہ تکمیل کا تعین ہوتا ہے۔ اس لئے کہ عبادت رب کا حق بھی اس وقت تک کاملۃً ادا نہیں ہوسکتا جب تک اللہ کا دین پورے نظام زندگی پر غالب نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اللہ کی اطاعت صرف انفرادی زندگی میں کی جاسکتی ہے۔ انسانی زندگی کے وہ گوشے اس سے خالی رہ جائیں گے جو اجتماعی نظام کے زیر تسلط ہوتے ہیں ..... الخ۔

ثالثاً اس سے نبی اکرم ﷺ کے مقصد بعثت کی امتیازی یا اتمامی وتکمیلی شان بھی واضح ہوتی ہے، مختصراً یہ کہ:

(1) آنحضور ﷺ دو چیزوں کے ساتھ مبعوث ہوئے، ایک الہدیٰ یعنی قرآن مجید اور دوسرے دین الحق یعنی اطاعت خداوندی کے اصل الاصول پر مبنی انسانی

زندگی کا مکمل اور متوازن نظام عدل وقسط۔

(2) آپ کے مقصد بعثت میں جہاں انذار وتبشیر، دعوت وتبلیغ، تعلیم وتربیت اور تزکیہ نفوس اور تصفیہ قلوب ایسے اساسی و بنیادی امور بھی لامحالہ شامل ہیں جو بعثت انبیاء و رسل کی اصل غرض و غایت ہیں وہاں دین حق کی شہادت واقامت کا اتمامی وتکمیلی مرحلہ بھی شامل ہے اور یہی آپ ﷺ کے مقصد بعثت کی امتیازی شان ہے''۔ (ص 93, 94 منتخب نصاب)

اور یہی بتانے کے لئے کہ اظہار دین **الحق علی الدین کلہ** رسول اللہ ﷺ کی بعثت کا بنیادی مقصد ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے شاہ ولی اللہؒ کی کتاب ازالۃ الخفاء کا حوالہ اپنی کتاب جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی میں دیا ہے۔

جواب

ڈاکٹر صاحب نے آیت **"هُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ"**۔ میں "لیظھر" کا فاعل رسول کو بنایا ہے اور ضمیر منصوب متصل کا مرجع الہدیٰ و دین الحق کو قرار دیا ہے۔

روح المعانی میں علامہ آلوسیؒ اس آیت کی تفسیر اس طرح بیان کرتے ہیں:

هوالذی ارسل رسوله (محمدﷺ) متلبسا بالهدی ای القرآن الذی هو هدی للمتقین و دین الحق ای الثابت و قیل، دینه تعالیٰ و هو دین الاسلام لیظهره (ای الرسول)علی الدین کله ای علی اهل الادیان کلها فیخذ لهم او لیظهره (دین الحق) علی سائر الادیان بنسخه ایاها حسبما تقتضیه الحکمة فأل فی الدین سواء کان الضمیر للرسولﷺ ام للدین الحق للاستغراق والجملة بیان و تقریر لمضمون الجملة السابقة لان مآل الاتمام هو الاظهار۔

وہی ذات ہے جس نے اپنے رسول محمد ﷺ کو ہدایت یعنی قرآن جو کہ متقیوں کے لئے ہدایت ہے اور دین حق یعنی ثابت شدہ دین کے ساتھ بھیجا اور

کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا دین جو کہ دین اسلام ہے تا کہ غالب کرے اس (یعنی رسول اللہ ﷺ) کو تمام ادیان پر۔ یعنی تمام ادیان والوں پر غالب کر دے اور ان (اہل ادیان) کو رسوا کرے یا دین حق کو دیگر ادیان پر غالب کرے اس دین کے ان کو منسوخ کرنے کے ساتھ حکمت کے تقاضے کے مطابق۔ پس الدین کا الف لام استغراق کے لئے ہے خواہ ضمیر رسول اللہ ﷺ کے لئے ہو یا دین حق کے لئے ہو۔ اور (یہ) جملہ گزشتہ جملہ کے مضمون کی وضاحت و بیان ہے کیونکہ اتمام کا نتیجہ بھی غالب کرنا ہی ہے۔

تفسیر بیضاوی میں ہے:

والضمیر لیظھرہ للدین الحق اوللرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام

اور **"لیظھرہ"** میں ضمیر یا تو دین حق کے لئے ہے یا رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے ازالۃ الخفاء کی جو عبارت نقل کی ہے خود اس میں ہے:

''الفاظ قرآنی بھی اس کو نہیں چاہتے کہ حضرت ﷺ کی حیات ہی میں دین حق کو غلبہ کامل ہو جائے۔ چنانچہ اگر **لیظھرہ** کی ضمیر (منصوب متصل) ہدیٰ اور دین حق کی طرف پھیریں تو مطلب یہ ہوگا کہ رسول کا ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجنا سبب ہو جائے گا اس ہدایت اور دین حق کے تمام دینوں پر غالب ہونے کا۔ اس صورت میں کچھ ضروری نہیں کہ وہ غلبہ آنحضرت ﷺ کے سامنے ہو جائے۔ آپ ﷺ کا مبعوث ہو جانا غلبہ کا سبب ہو گیا گو تتمہ اس غلبہ کا آنجناب ﷺ کے نائبوں کے ہاتھ پر ہوا۔ اور اگر یہ ضمیر رسول کی طرف پھیری جائے تب بھی کچھ بعید نہیں کیونکہ دین حق کا غلبہ جو آنحضرت ﷺ کے نائبوں کے ہاتھ سے ہوا، بلاشبہ وہ آنحضرت ﷺ ہی کا غالب ہونا ہے''۔ (ص 629 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)

لیظھرہ میں ضمیر منصوب متصل سے رسول مراد ہونے کی صورت میں **لیظھرہ** کا

فاعل اللہ تعالیٰ کے ہونے میں تو کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ ضمیر منصوب متصل سے اگر دین حق مراد ہو تو نحوی اعتبار سے احتمال ہے کہ **لیظھرہ** کا فاعل اللہ تعالیٰ ہوں یا رسول اللہ ﷺ ہوں۔ اس میں بھی یہ متعین ہے کہ **لیظھرہ** کا فاعل اللہ تعالیٰ ہوں، کیونکہ:

عام مفسرین نے ضمیر منصوب متصل کے مرجع میں تو اختلاف ذکر کیا ہے۔ **لیظھرہ** کے فاعل میں اختلاف ذکر نہیں کیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مولانا تھانویؒ نے اپنے ترجمہ میں **لیظھرہ** کا فاعل اللہ تعالیٰ کے ہونے کی تصریح کی ہے۔

اور شاہ ولی اللہؒ کی عبارت میں بھی یہ ذکر ہے۔ ''آپ ﷺ کا مبعوث ہو جانا غلبہ کا سبب ہو گیا'' معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت غلبہ اسلام کا سبب بنی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی بعثت کو سبب بنا کر اسلام کو کل ادیان پر غلبہ دے دیا۔

نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ **لیظھرہ** کا فاعل رسول اللہ ﷺ ہیں تو یہ بات بدیہی ہے کہ یہ نسبت مجازی ہوگی کیونکہ غالب کر دینے کا حقیقی فاعل اللہ تعالیٰ ہیں۔ نیز جب نسبت حقیقی ممکن ہو تو مجازی مراد لینا غیر روا ہوگا۔

مندرجہ بالا وجوہات کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ دین حق کو دیگر ادیان پر غالب کرنا اللہ تعالیٰ کا اپنا فعل تھا۔ رسول اللہ ﷺ کو یہ مشن یا بنیادی واساسی مقصد نہیں دیا گیا تھا کہ آپ ﷺ بذات خود دین حق کو دیگر ادیان پر غالب کریں۔ البتہ اس سے انکار نہیں کہ غلبہ کی تحصیل کے عادی اسباب کو مختلف مراحل پر اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا لیکن کسی سمجھ دار مسلم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ غلبہ کے اسباب کو اختیار کرنا اور بات ہے اور غلبہ حاصل کر لینا اور امر ہے بلکہ مسلمانوں کی اولین تاریخ اس پر شاہد ہے کہ غلبہ کے عادی اسباب بھی پورے طور پر مہیا نہ تھے اور غلبہ کا حاصل ہو جانا محض اللہ کا امر تھا۔

باب: 8

ڈاکٹر اسرار صاحب کا تصورِ عبادت

اللہ تعالیٰ نے جن وانس کی تخلیق کی غایت کھلے کھلے انداز میں یہ بیان فرمائی کہ وہ میری عبادت کریں۔ فرمایا: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ۔**

(سورہ ذاریات: 56)

''اور میں نے نہیں پیدا کیا جنوں اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ میری عبادت کریں''۔

اسی وجہ سے قرآن پاک میں جا بجا عبادت کا حکم دیا گیا۔ فرمایا:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ۔

''اے لوگو! عبادت کرو اپنے رب کی جس نے پیدا کیا تم کو اور ان کو جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ''۔ (سورہ بقرہ: 21)

وَمَا اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (سورہ بینہ)

''اور ان (یعنی اہل کتاب) کو حکم یہی ہوا کہ عبادت کریں اللہ کی خالص کر کے اس کے واسطے دین کو''۔

جو ذات انتہائی درجے کی عظمت والی ہو اس کے سامنے دلی محبت کے ساتھ انتہائی درجے کی تواضع اور ذلت اختیار کرنے کو عبادت کہتے ہیں۔

امام راغب رحمہ اللہ اپنی مفردات میں لکھتے ہیں **العبادة غاية التذلل و لا يستحقها الامن له غاية الافضال و هو الله تعالى** یعنی عبادت انتہائی درجہ کی تذلل و عاجزی کا نام ہے اور اس کا مستحق صرف وہ ہے جو انتہائی درجہ کے فضل و کمال والا ہو اور

وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

علامہ بیضاویؒ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں **العبادة اقصىٰ غاية الخضوع و التذلل** یعنی عبادت انتہائی درجہ کی پستی و عاجزی اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔

اس کی صورتیں یہ ہیں کہ آدمی اس کی خوشی اور اس کی تعظیم کی خاطر ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو جائے اور اپنے آپ کو خوب جھکا دے یہاں تک کہ اس کے سامنے اپنا ماتھا زمین پر ٹیک دے۔ اس کے لئے کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کے نام پر اپنا عزیز مال خرچ کرے۔ اس کے لئے مخصوص ہیئت اختیار کر کے اور نفس کے تقاضوں کو ترک کر کے سفر کرے اور اس کے گھر کے گرد دیوانہ وار چکر لگائے۔ اور اس کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اپنی جان تک قربان کر دے اور اپنا خون زمین پر بہا دے اور چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے احکام بھی ہیں لہٰذا ان کو پورا کرنا اطاعت بھی ہے لیکن ایسی اطاعت جس میں انتہائی درجے کی عاجزی اور تذلل ظاہر ہے۔ دوسرے لفظوں میں نماز، روزہ، حج، زکوۃ اور جہاد عبادت کے وہ کام ہیں جن کے لئے انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔

عبادت کی احسن اور علی وجہ الاتم ادائیگی چونکہ اس وقت ہو سکتی ہے جب دل محبت اور تعظیم کے جذبے سے بھرا ہوا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ آدمی کو ذہنی و قلبی فراغت اور یکسوئی حاصل ہو۔ یہ یکسوئی اس وقت ممکن ہے جب آدمی کی ایک تو بنیادی ضروریات پوری ہو رہی ہوں اور دوسرے وہ آپس کے جھگڑوں اور رنجشوں سے امن میں ہو۔ اللہ تعالیٰ نے جہاں بنیادی ضرورتیں پوری ہونے کے لئے مسلمانوں کے افراد اور مسلمانوں کی اجتماعیت و حکومت کو احکام دیئے ہیں وہیں آپس کے جھگڑوں اور رنجشوں سے بچنے کے لئے آپس کے معاملات کے بارے میں احکام اور ہدایات عطا فرمائیں۔ ان احکام کا بنیادی نکتہ ہی یہی ہے کہ آپس کے جھگڑے کا کوئی اندیشہ نہ رہے۔

ہماری اس گزارش سے یہ بات حاصل ہوئی کہ مسلمان کی زندگی میں عبادت کو اصل کا مقام حاصل ہے اور معاملات کے احکام اس غرض سے ہیں کہ وہ عبادات جو کہ تخلیق کی غرض و غایت ہے اس کی ادائیگی میں یہ ممد و معاون ہیں۔

قرآن وسنت میں ارکان اربعہ کے لئے لفظ عبادت کا استعمال

یہ کہنا کہ قرآن وسنت میں نماز، زکوۃ، روزہ اور حج کو کہیں عبادات نہیں کہا گیا درست نہیں، دیکھئے مندرجہ ذیل آیات واحادیث:

(1) وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ۔ (سورہ مومن: 60)

اور کہتا ہے تمہارا رب مجھ کو پکارو میں قبول کروں گا تمہاری پکار کو۔ بے شک جولوگ تکبر کرتے ہیں میری عبادت سے وہ داخل ہوں گے جہنم میں ذلیل ہوکر۔

اس آیت کریمہ میں دعا کو عبادت کہا گیا ہے:

(2) عن عطاء قلت لعائشة اخبر ینی باعجب مارایت من رسول الله ﷺ قالت ای شانه لم یکن عجبا اتانی اللیلة فدخل معی فی لحافی ثم قال ذرینی اعبد ربی فقام فتوضا ثم قام لیصلی۔ (ابن حبان۔ کتاب اخلاق رسول الله ﷺ)۔

عطاء رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ مجھے آپ رسول اللہ ﷺ کی سب سے عجیب بات بتائیے جو آپ نے دیکھی ہو۔ انہوں نے جواب دیا کہ آپ کی کون سی بات عجیب نہ تھی۔ آپ ﷺ ایک رات میرے پاس آئے اور میرے ساتھ میرے لحاف میں داخل ہو گئے پھر فرمایا مجھے چھوڑ کہ میں اپنے رب کی عبادت کروں۔ پھر اٹھے، وضو کیا اور نماز کے لئے کھڑے ہو گئے۔

3- عن انس قال جاء ثلاثة رهط الی ازواج النبی یسألون عن عبادة النبی ﷺ فلما اخبروا بها کانهم تقالوها فقالوا این نحن من النبی ﷺ وقد غفر الله ماتقدم من ذنبه و ما تأخر۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں تین آدمی نبی ﷺ کی ازواج کے پاس

گھر میں نبی ﷺ کی عبادت کا معمول معلوم کرنے آئے۔ جب ان کو بتایا گیا (کہ آپ ﷺ اتنی نماز پڑھتے ہیں اور اتنی تلاوت کرتے ہیں اور اتنے روزے رکھتے ہیں) تو انہوں نے اس کو کچھ کم سمجھا.....

رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ذکر کیا:

یَا ابْنَ آدَمَ تَفَرَّغْ لِعِبَادَتِی اَمْلَأْ صَدْرَكَ غِنًی و اَسُدُّ فَقْرَكَ وَالَّا تَفْعَلْ مَلَأْتُ یَدَكَ شُغْلًا وَلَمْ اَسُدَّ فَقْرَكَ۔

''اے ابن آدم! تو میری عبادت کے لئے فارغ ہو جا میں تیرے سینے کو غنا سے بھر دوں گا اور تیرے فقر کو بند کردوں گا اور اگر تو ایسا نہیں کرے گا تو تیرے ہاتھ کو (دنیوی) مشاغل سے بھر دوں گا اور تیرے فقر کو بند نہیں کروں گا''۔

جب دنیوی مشاغل بھی عبادت ہی ہیں تو پھر یہ کہنا کہ تو میری عبادت کے لئے فارغ ہو جا یعنی اپنے کچھ اوقات اس کے لئے فارغ کر لے بے معنی سی بات ہے حالانکہ حدیث کی بات بے معنی نہیں ہوسکتی۔

5- ایک اور حدیث میں ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

سَبْعَةٌ یُظِلُّهُمُ اللّٰهُ فِیْ ظِلِّهٖ یَوْمَ لَاظِلَّ اِلَّا ظِلُّه، اِمَامٌ عَادِلٌ و شَابٌّ نَشَأَ فِیْ عِبَادَةِ اللّٰهِ ..... الخ

سات آدمی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ اپنے سایہ میں جگہ دیں گے جس دن ان کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا (ایک) عادل حکمران (دوسرا) وہ جوان جس نے اللہ کی عبادت ہی میں پرورش پائی ہو۔

مذکورہ بالا نصوص کی وجہ سے امت کے سب خاص و عام عبادت کا وہی مفہوم سمجھتے رہے جو امام راغبؒ اور علامہ بیضاویؒ کے حوالہ سے اوپر نقل ہوا۔ مزید بریں۔

1- امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب شمائل ترمذی میں ایک عنوان باندھا ہے ''**باب ماجاء**

فی عبادة النبی ﷺ" اور اس عنوان کے تحت وہ روایتیں جمع کی ہیں جن میں آپ ﷺ کی نماز وغیرہ کا ذکر ہے۔

2- علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں **"ھدیه ﷺ فی العبادات"** کے عنوان کے تحت مروجہ عبادات کو ذکر کیا ہے۔

3- شاہ اسماعیل شہیدؒ تقویۃ الایمان میں **"شرك فی العبادة"** کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں۔ ''بعضے کام تعظیم کے اللہ نے اپنے واسطے خاص کئے ہیں کہ ان کو عبادت کہتے ہیں جیسے سجدہ و رکوع اور ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا اور اس کے نام پر مال خرچ کرنا اور اس کے نام کا روزہ رکھنا اور اس کے گھر کی طرف دور دور سے قصد کر کے سفر کرنا اور ایسی صورت بنا کر چلنا کہ ہر کوئی جان لے کہ یہ لوگ اس گھر کی زیارت کو جاتے ہیں۔

4- امام غزالیؒ اپنی کتاب احیاء العلوم میں لکھتے ہیں:

وقداسسته علی اربعة ارباع و ھی ربع العبادات و ربع العادات و ربع المھلکات و ربع المنجیات۔

(میں نے اس کتاب کے چار حصے کئے ہیں یعنی عبادات، عادات، مہلک باتیں اور نجات دینے والی باتیں) اور عبادات کے تحت جو دس عنوان لائے ہیں وہ یہ ہیں ''کتاب العلم، کتاب قواعد عقائد، کتاب اسرار طہارت، کتاب اسرار نماز، کتاب اسرار زکوۃ، کتاب اسرار روزہ، کتاب اسرار حج، کتاب آداب تلاوت قرآن، کتاب اذکار و ادعیہ، کتاب ترتیب اوقات۔''

ڈاکٹر اسرار صاحب مودودی صاحب کے اتباع میں عبادت کا کچھ اور ہی مطلب بتاتے ہیں حالانکہ ان کے پاس اس کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں۔ اس کے لئے مذکورہ بالا نصوص کے باوجود اول تو انہوں نے قرآن وسنت میں نماز، روزے وغیرہ کو عبادت کہنے ہی کی نفی کر دی۔ لکھتے ہیں:

''عملی ستون چار ہیں نماز، زکوۃ، حج اور رمضان کے روزے۔ ان ہی کو

ہم عبادات کہہ دیتے ہیں۔ اگرچہ پورے قرآن مجید میں ان کے لئے لفظ عبادت کہیں نہیں آیا، عبادت کا لفظ اسی مفہوم میں ہے جس کی میں نے تشریح کی ہے'' (ص14)

''حالانکہ ان کے لئے کتاب وسنت میں کہیں بھی عبادات کا لفظ استعمال نہیں ہوا، حدیث میں ان کو ارکان اسلام کہا گیا ہے عبادات نہیں'' (میثاق جون 83ء)

اور عبادت کا جو تصور پوری امت میں رہا ہے اس کو وہ محدود بلکہ مسخ شدہ تصور کہتے ہیں۔

(2) ''نماز کو ہم عبادت سمجھتے ہیں۔ روزہ عبادت ہے۔ زکوۃ عبادت ہے۔ حج عبادت ہے۔ بلاشبہ یہ عبادات ہیں۔ لیکن جب عبادت کو ان میں منحصر کر لیا جائے گا اور جب یہ سمجھ لیا جائے گا کہ بس ان کو ادا کرنے سے عبادت کا حق ادا ہو گیا تو تصور دین محدود ہی نہیں بلکہ مسخ ہو جائے گا'' (ص18 مطالبات دین)

ڈاکٹر اسرار صاحب کے نزدیک ارکان اربعہ اصل عبادت کے لئے مددگار ہیں خود اصل عبادت نہیں۔ لکھتے ہیں:

''عبادت نماز، روزہ، زکوۃ اور حج میں محدود و منحصر نہیں بلکہ جیسا کہ میں بعد میں عرض کروں گا یہ وہ اعمال ہیں جو پوری زندگی کو خدا کی بندگی اور غلامی میں دینے کے لئے انسان کو تیار کرتے ہیں۔ یہ چیزیں حقیقی عبادت کی ادائیگی میں ممد و معاون بنتی ہیں ان کے ذریعے سے انسان میں وہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو اس عظیم عبادت کے حقوق کو ادا کرنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہیں۔ یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کو اگر انسان اپنی زندگی میں قائم کر لے تب اس کے لئے آسان ہو گا کہ وہ اپنی پوری زندگی میں اس روش کو اختیار کر لے۔ جس کا نام عبادت ہے۔'' (ص19 مطالبات دین)۔

3- ''اس سلسلہ میں جو سب سے زیادہ محدود تصور ہے اور جو ہمارے ہاں سب

سے زیادہ عام ہے اور جو عوام الناس کے ذہنوں میں صدیوں کے انحطاط کے بعد پوری طرح راسخ ہو گیا ہے وہ یہی ہے کہ عبادت سے مراد نماز، روزہ، زکوۃ اور حج ہے اور بس یہ ہیں عبادات باقی زندگی عبادت سے خارج ہے''۔ (ص 22 مطالبات دین)۔

''اس سے ذرا وسیع تصور جو پیدا ہوا ہے اور خوش قسمتی سے اس دور میں بہت سے اہل قلم کی کاوشوں، کوششوں کے نتیجے میں اب یہ بات ہمارے پڑھے لکھے طبقہ کی اچھی خاصی تعداد کے سامنے واضح ہو چکی ہے کہ عبادت پوری زندگی میں کامل اطاعت کا نام ہے۔'' (ص 19 مطالبات دین)۔

ڈاکٹر صاحب نے جن بہت سے اہل قلم کا ذکر کیا ہے ان میں سرفہرست جناب مودودی صاحب ہیں جن کے بارے میں ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''مولانا مرحوم (مودودی صاحب) میرے والد کی عمر کے تھے۔ پھر میرے محسن بھی تھے کہ ان کی تصانیف کے مطالعہ سے مجھے دین کا صحیح مفہوم اور ایک مسلمان کی دینی ذمہ داریوں کا شعور حاصل ہوا تھا''۔

(میثاق ستمبر 84ء ص 28)

دیکھئے مودودی صاحب تفہیمات جلد اول میں رقم طراز ہیں:

''غلط کہتا ہے جو کہتا ہے کہ عبادت صرف تسبیح و مصلیٰ اور مسجد و خانقاہ تک محدود ہے۔ مومن صالح صرف اسی وقت تک عبادت گزار نہیں ہوتا جب وہ دن میں پانچ وقت نماز پڑھتا ہے اور بارہ مہینوں میں ایک مہینے کے روزے رکھتا ہے اور سال میں ایک وقت زکوۃ دیتا ہے اور عمر بھر میں ایک بار حج کرتا ہے بلکہ درحقیقت اس کی ساری زندگی عبادت ہی عبادت ہے۔ جب وہ کاروبار میں حرام کے فائدوں کو چھوڑ کر حلال کی روزی پر قناعت کرتا ہے تو کیا وہ عبادت نہیں کرتا۔ جب وہ معاملات میں ظلم و جھوٹ اور فریب اور دغا سے پرہیز کر کے انصاف اور راست بازی سے کام لیتا ہے تو کیا یہ عبادت نہیں ہے۔ پس حق یہ

ہے کہ اللہ کے قانون کی پیروی اور اس کی شریعت کے اتباع میں انسان دین اور دنیا کا جو کام بھی کرتا ہے وہ سراسر عبادت ہے حتیٰ کہ بازاروں میں اس کی خرید و فروخت اور اپنے اہل و عیال میں اس کی معاشرت اور اپنے خالص دنیوی اشغال میں اس کا انہماک بھی عبادت ہے''۔ (ص 67 طبع جدید)

نیز لکھتے ہیں:

''افسوس کہ عبادت کے اس صحیح اور حقیقی مفہوم کو مسلمان بھول گئے۔ انہوں نے چند مخصوص اعمال کا نام عبادت رکھ لیا اور سمجھے کہ بس انہی اعمال کو انجام دینا عبادت ہے اور انہی کو انجام دے کر عبادت کا حق ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس عظیم الشان غلط فہمی نے عوام و خاص دونوں کو دھوکے میں ڈال دیا ہے''۔

(ص 71 طبع جدید)

اندازہ کیجئے کہ عبادت قرآن کی ایک اصطلاح ہے۔ قرآن کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ امت قرآن کی بنیادی اصطلاحات کا مطلب ہی بھول جائے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں موجود ہیں، صحابہ کے اقوال موجود ہیں، قدیم سے قدیم تفاسیر موجود ہیں، حکمائے امت کی کتابیں موجود ہیں پھر ایک ایسی اصطلاح جس کا تعلق ان حضرات کے بقول زندگی کے ہر ہر لمحہ سے ہے اور ہر ہر لمحہ کی اطاعت و تابعداری سے ہے امت کے عوام و خواص سب ہی اس کے بارے میں دھوکہ اور عظیم الشان غلط فہمی میں مبتلا ہو جائیں عجیب حیرت انگیز دعوی ہے جس کی دلیل بس خوش کن لفاظی ہے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے اپنے دعوے پر ایک دلیل دی ہے۔ لکھتے ہیں:

"وَمَا أُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ وَيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَ ذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ (سورہ بینہ)

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم علیحدہ ہے اور اقامت صلوٰۃ اور ایتائے زکوۃ کا حکم علیحدہ۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان فرض

عبادات سے علیحدہ ایک عبادت انسان سے مطلوب ہے۔ اس عبادت کو **مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ** میں واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ عبادت اس رویہ اور طرز عمل کا نام ہے کہ انسان یکسو ہو کر مخلصانہ اپنی پوری زندگی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں دے دے.....الخ''

ڈاکٹر صاحب کی یہ دلیل اپنے دعوے پر قطعی نہیں ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہاں خاص کا عطف عام پر ہو اور یہ ضابطہ ہے کہ جب دوسری بات کا احتمال موجود ہو تو استدلال باقی نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں یہاں **لیعبدوا** کے لئے عبادت کا معنی ہونا کونسا ضروری ہے یہ باب کرم یکرم سے ہوسکتا ہے جس کا مصدر عبودۃ وعبودیت ہے اور معنی غلامی کا ہے۔ (دیکھئے مصباح اللغات)۔

تنبیہ:

آگے ہم دو باتوں پر تنبیہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں:

1- اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کی اطاعت اور فرمانبرداری ایک مستقل حکم ہے اس کے لئے ہم عبادت کی اصطلاح نہ بھی استعمال کریں تب بھی اللہ تعالیٰ کی کامل اطاعت اپنی جگہ ضروری ہے قرآن پاک میں اس کی واضح صراحت موجود ہے۔

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِي السِّلْمِ كَافَّةً (سورہ بقرہ: 208)

''اے ایمان والو! اسلام و تابعداری میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ۔''

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ۔ (سورہ نساء: 59)

''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی''۔

جب کامل اطاعت کو بتانے کے لئے مستقل اصطلاح موجود ہے تو اس کی خاطر عبادت کی شرعی اصطلاح کو بدلنے کی کوئی ضرورت و مجبوری بھی نہیں۔

2- خرید و فروخت کرنا، کھانا پینا، سونا جاگنا، بیوی سے دل لگی کرنا، صحبت کرنا، ورزش کرنا، رشتہ داروں سے ملنا یہ سب باتیں ایسی ہیں جو عام طور پر مباح ہیں کہ ان

کے کرنے پر ثواب نہیں اور نہ کرنے پر گناہ نہیں البتہ اس وقت بھی یہ ضروری ہے کہ اس کو شریعت کے موافق کیا ہو خلاف نہ کیا ہو۔ اگر خرید و فروخت کی لیکن ایسے طریقے پر جس سے دین و شریعت کا کوئی حکم ٹوٹتا ہو تو اس پر گناہ ہوتا ہے۔ غرض دین کے موافق کرنے پر وہ مباح ہے ورنہ ناجائز طریقے کی وجہ سے خرید و فروخت بھی ناجائز کہلائے گی۔

البتہ جب ہم کسی مباح کو جائز طریقے پر کریں گے اور اس کے کرنے میں کسی نیکی کی نیت کر لیں مثلاً کھانا کھاتے ہوئے یہ نیت کر لیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی طاعات پر قوت حاصل ہوگی، مال اس نیت سے کمائے کہ آمدنی کو غریبوں کی مدد میں اور دین کی اشاعت میں خرچ کروں گا، ورزش جہاد کی تیاری کی نیت سے کرتا ہے، بیوی سے صحبت عفت و پاکدامنی کے لئے یا نیک اولاد کے حصول کی نیت سے کرتا ہے تو اس نیت کی وجہ سے اس کام میں ثواب ملتا ہے اور چونکہ عبادات ہی وہ کام ہیں جو ثواب کے لئے مقرر ہوئے ہیں تو جب نیک نیتی کی وجہ سے مباح کام پر بھی ثواب ملتا ہے تو اس کو بھی مجازا عبادت کہہ دیتے ہیں۔

امام غزالیؒ کیمیائے سعادت میں فرماتے ہیں:

''لہٰذا جو شخص اس لئے کھانا کھاتا ہے کہ اس کو علم و عمل پر قوت حاصل ہو اور راہ آخرت پر چلنے کی طاقت میسر ہو اس کا کھانا کھانا عبادت ہے اور اسی کے لئے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مومن کو ہر چیز پر ثواب ہوتا ہے (یعنی جب کہ وہ اس کو شعور کے ساتھ اچھی نیت سے کرے) یہاں تک کہ اس لقمہ پر بھی جو وہ اپنے منہ میں ڈالے یا اپنی بیوی کے منہ میں ڈالے اور آپ ﷺ نے یہ اس لئے فرمایا کہ ان جیسے سب کاموں سے (کامل اور باشعور) مومن کا مقصد راہ آخرت ہوتی ہے''۔

باب: 9

ایک غیر فرض کام کو فرض عین قرار دینا

ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

"وَ لَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ"۔

ہر انسان پر حجت قائم کر دی ہے کہ خواہ وہ کتنی ہی کم اور کیسی ہی معمولی استعداد کا حامل کیوں نہ ہو۔ فلسفہ و منطق اور علوم و فنون سے کتنا ہی نابلد اور زبان و ادب کی نزاکتوں اور پیچیدگیوں سے کتنا ہی ناواقف کیوں نہ ہو وہ قرآن سے تذکر کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی طبع سلیم اور فطرت صحیح ہو اور ان میں ٹیڑھ اور کجی راہ نہ پا چکی ہو اور وہ قرآن کو پڑھتے ہوئے اس کا ایک سادہ مفہوم روانی کے ساتھ سمجھتا چلا جائے .....

لیکن تذکر بالقرآن کے لئے بھی عربی زبان کا بنیادی علم بہرحال ناگزیر ہے اور متن کے ساتھ ساتھ قرآن کے کسی مترجم نسخے میں ترجمہ دیکھتے رہنا اس مقصد کے لئے قطعاً ناکافی ہے اور میں پوری دیانت داری کے ساتھ یہ سمجھتا ہوں کہ عربی کی اس قدر تحصیل کہ انسان قرآن مجید کا ایک رواں ترجمہ ازخود سمجھ سکے اور تلاوت کرتے ہوئے بغیر متن سے نظر ہٹائے اس کے سرسری مفہوم سے آگاہ ہوتا چلا جائے ہر پڑھے لکھے مسلمان کے لئے فرض عین کا درجہ رکھتا ہے۔

.....اور میں نہیں سمجھتا کہ ایک ایسا مسلمان جس نے کچھ بھی پڑھا لکھا ہو کجا یہ کہ غیر ملکی زبان تک سیکھی ہو بی اے ایم اے پاس کیا ہو، ڈاکٹری اور

انجینئرنگ جیسے مشکل علوم و فنون حاصل کئے ہوں وہ اللہ تعالیٰ کی عدالت میں اتنی سی عربی نہ سیکھنے پر کیا عذر پیش کر سکے گا جس سے وہ اس کے کلام پاک کا فہم حاصل کر سکتا۔ حضرات! میں پورے خلوص اور خیر خواہی کے ساتھ آپ سے یہ عرض کرتا ہوں کہ ایسے لوگوں کا عربی سیکھ کر قرآن کا فہم حاصل کرنے سے باز رہنا اللہ کے کلام کا تمسخر اور استہزاء ہی نہیں بلکہ اس کی تحقیر و توہین ہے اور آپ خود سوچ لیں کہ اپنے اس طرز عمل سے ہم اپنے آپ کو اللہ کی کیسی شدید باز پرس اور کتنی سخت عقوبت کا مستحق بنا رہے ہیں۔

(مسلمانوں پر قرآن مجید کے حقوق ص 35-34)

مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ کے اصلاح کرنے کے بعد ڈاکٹر اسرار صاحب کی ایک اور عبارت یوں ہے:

لیکن پڑھے لکھے لوگ جنھوں نے تعلیم پر زندگیوں کا اچھا خاصا عرصہ صرف کر دیا ہو اور دنیا کے بہت سے علوم و فنون حاصل کئے ہوں مادری ہی نہیں بلکہ غیر ملکی زبانیں بھی سیکھی ہوں اگر قرآن مجید کو بغیر سمجھے پڑھیں تو عین ممکن ہے کہ وہ قرآن کی تحقیر و توہین اور تمسخر و استہزاء کے مجرم گردانے جائیں اور اس اعراض عن القران کی سزا تلاوت کے ثواب سے بڑھ جائے" (خط کشیدہ الفاظ مولانا یوسف بنوری کے بتائے ہوئے ہیں)۔

اس دوسری عبارت میں ڈاکٹر اسرار صاحب نے ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو پڑھے لکھے ہوں اور جنہوں نے تعلیم پر زندگیوں کا اچھا خاصا عرصہ صرف کیا ہو اور دنیا کے بہت سے علوم و فنون حاصل کئے ہوں، مادری ہی نہیں بلکہ غیر ملکی زبانیں بھی سیکھی ہوں جب کہ پہلی عبارت جو کہ قرآن مجید کے حقوق میں موجود ہے اس میں ہر اس مسلمان کو شامل کیا ہے جس نے کچھ بھی پڑھا لکھا ہو۔

مولانا بنوری رحمہ اللہ کے الفاظ پر ایک اور نظر ڈالیں ....." اگر قرآن مجید کو بغیر سمجھے پڑھیں تو عین ممکن ہے" .....الخ مولانا رحمہ اللہ نے یہ کہیں نہیں فرمایا کہ یہ سمجھنا

بھی صرف عربی سیکھنے سے ہو محض ترجمہ دیکھنا کافی نہ ہوگا۔ اس لئے ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمانا کہ تذکر بالقرآن کے لئے بھی عربی زبان کا بنیادی علم بہر حال ناگزیر ہے اور متن کے ساتھ ساتھ قرآن کے کسی مترجم نسخے میں ترجمہ دیکھتے رہنا اس مقصد کے لئے قطعاً ناکافی ہے محض بے دلیل بات ہے۔ اگر یہ ایسا ہی ناگزیر تھا تو خاندان ولی اللہؒ اور پھر شیخ الہند رحمہ اللہ اور دیگر اکابرین کو ترجمہ کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی بلکہ اس طرح سے تو انہوں نے گویا ایک ''فرض عین'' کے ترک کرانے میں اعانت کی۔ آخر ترجمہ سے استفادہ بھی تو وہی لوگ کریں گے جو کچھ پڑھے لکھے ہوں گے۔

اصل چیز تو قرآن پاک کو سمجھنا ہے۔ خواہ وہ عربی اور دیگر علوم ضرور یہ سیکھ کر ہو یا ترجمہ دیکھ کر یا کسی عالم سے ترجمہ کروا کر۔ اب اس دور میں دیکھا جائے تو احوط طریقہ کسی عالم سے ترجمہ کروا کر سمجھنا ہے، عربی زبان سیکھ بھی لے تب بھی اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ بات صرف الفاظ کی نہیں ہوتی بلکہ ان الفاظ اور اس کلام کی مراد کو بھی سمجھنا اصل مرحلہ ہوتا ہے۔ اردو زبان کی کتنی عبارتیں ایسی ہیں جن کو ایک عام اردو پڑھا لکھا شخص نہیں سمجھ سکتا تو قرآن کی عبارت کو محض عربی کے کچھ بنیادی قواعد سیکھ کر کیسے اطمینان ہوسکتا ہے کہ ہر شخص اس کو اور اس کی مراد کو سمجھ لے گا۔ بلکہ یہ تو عام مشاہدہ ہے کہ کتنے ہی لوگ کچھ عربی کے قواعد سیکھ کر قرآن میں اپنی رائے دینے پر جری ہو جاتے ہیں اور ہمچو ما دیگرے نیست کا نعرہ لگانے لگتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ تذکر ہوگا قرآن پاک کے ترجمہ کو سمجھنے سے اور ترجمہ سمجھنے کے متعدد طریقے ہیں۔ کسی ایک طریقے میں تذکر کو مقید کر دینا درست نہیں اور جب یہ درست نہیں تو عربی زبان کا بنیادی علم سیکھنا تذکر کے لئے شرط بھی نہیں اور جب شرط نہیں تو فرض عین بھی نہیں۔ باقی رہی عربی زبان کی فضیلت تو وہ مسلم ہے۔ اور اگر قرآن و حدیث سمجھنے کی غرض سے عربی زبان کی تحصیل کے لئے ترغیب دی جائے تو انتہائی مناسب ہے لیکن اس کے ساتھ کسی اچھے عالم یا بصورت دیگر کسی معتبر تفسیر کی احتیاج بھی مدنظر رہے۔ یہ محض تذکر کے لئے بھی موجودہ دور میں ضروری ہے۔

باب: 10

مزارعت کے بارے میں غیر منصفانہ فکر

ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:۔

''اس مسئلہ میں فقہاء امت کے درمیان میں اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر قسم کی مزارعت حرام ہے ABSENTEE LANDLORDISM کا ان کی رائے میں اسلام میں کوئی امکان سرے سے موجود نہیں۔ بعض دوسرے فقہاء نے ان احادیث پر غور کرنے کے بعد اس میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے اصول کے تحت کچھ گنجائشیں نکالی ہیں اور یہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ چونکہ اس دور کے خاص حالات میں ایک موجود الوقت نظام کو کلیۃً بدلنا ممکن نہ تھا، لہٰذا کچھ ناگزیر شرائط کے ساتھ ان کی گنجائش پیدا کی گئی تھی۔ ورنہ حضور اکرم ﷺ نے تو مزارعت پر لفظ ربوٰ کا اطلاق کیا ہے.....

ہمارے ہاں مزارعت کی جو شکلیں رائج ہیں اس میں پھر بھی مالک بیج اور بہت سی دوسری چیزوں میں شامل ہوتا ہے۔ یہ اس حرام کو حلال بنانے کے لئے کچھ اضافی شرائط عائد کی گئی ہیں۔ ورنہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ آنکھیں کھول دینے کے قابل ہے۔ مجھے امام صاحب کی اس رائے سے کاملۃً اتفاق ہے'' (اسلام کا معاشی نظام ص 28,27)

''یہ بات قابل توجہ ہے کہ جب ہماری اکثریت امام ابوحنیفہ کی فضیلت بیان کرتی ہے تو ان کو امام اعظم اور سید الفقہاء قرار دیتی ہے اور ان کے بعض فتاویٰ کو درست ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا جاتا ہے مگر ''میٹھا

میٹھا ہپ اور کڑوا کڑوا تھو‘‘ کے مصداق ایسے اہم معاملات پر ان کے فتویٰ کو سرے سے کوئی اہمیت نہیں دی جاتی‘‘ (ایضاً حاشیہ 28)

ڈاکٹر صاحب کی یہ عبارت کئی اعتبار سے قابل اعتراض ہے۔ اول تو ان کا انداز تکلم نہایت غیر منصفانہ ہے بلکہ سوقیانہ ہے۔ ان کے الفاظ تو ملاحظہ فرمائیں:

(i) چونکہ اس دور کے خاص حالات میں ایک موجود الوقت نظام کو کلیۃً بدلنا ممکن نہ تھا لہٰذا کچھ ناگزیر شرائط کے ساتھ ان کی گنجائش پیدا کی گئی تھی ورنہ نبی ﷺ نے تو مزارعت پر لفظ ربوا کا اطلاق کیا ہے۔

(ii) یہ اس حرام کو حلال بنانے کے لئے کچھ اضافی شرائط عائد کی گئی ہیں ورنہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا فتوی آنکھیں کھول دینے کے لئے کافی ہے۔

(iii) مجھے امام صاحب کی اس رائے سے کاملۃً اتفاق ہے۔

(iv) مگر میٹھا میٹھا ہپ اور کڑوا کڑوا تھو کے مصداق ایسے اہم معاملات پر ان کے فتوے کو سرے سے کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔

اندازہ کیجئے ڈاکٹر اسرار صاحب کی جانب سے یہ سب کچھ اس اعتراف کے بعد ہے:

’’میں یہ بات کئی بار عرض کر چکا ہوں اور آج پھر اس کا اعادہ کر رہا ہوں کہ میں عالم دین ہونے کا ہرگز مدعی نہیں ہوں مجتہد ہونا تو بہت دور کی بات ہے فقہ کے متعلق میرا مطالعہ محدود ہے‘‘ (میثاق 84ء ص 44)

اور فقہ ہی کیا ڈاکٹر اسرار صاحب کو نہ تو اصول فقہ کا پتہ ہے، نہ اصول حدیث کا پتہ ہے، نہ ہی علم حدیث پر ان کو دسترس حاصل ہے، نہ ان کو یہ معلوم ہے کہ اصول فتاوی کیا ہیں۔ ہاں ان کو اسلاف پر زبان طعن دراز کرنے کا پتہ ہے۔

مزارعت کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں دو رائیں تھیں

جہاں ایک طرف امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل نَهٰی عَنِ الْمُخَابَرَةِ جیسی حدیث ہے وہاں دوسرے مجتہدین کی دلیل دوسری بہت سی روایتیں ہیں۔ مشکوٰۃ میں باب المساقاۃ والمزارعۃ کے تحت دیکھیں تو یہ احادیث ہیں:

عن عبداللّٰہ بن عمر ان رسول اللّٰہ ﷺ دفع الی یھود خیبر نخل خیبر وارضھا علی ان یعتملوھا من اموالھم و لرسول اللہ ﷺ شطر ثمرھا (رواہ مسلم)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہود کو خیبر کے کھجور کے باغ اور اس کی زمین اس شرط پر دی کہ وہ اپنے مال سے اس پر کام کریں اور رسول اللہ ﷺ کے لئے اس کے پھل کا نصف ہوگا۔

وفی روایۃ البخاری ان رسول اللّٰہ ﷺ اعطی خیبر الیھود ان یعملوھا و یزرعوھا ولھم شطر ما یخرج منھا۔

اور بخاری کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہود کو خیبر کی زمین عطا کی کہ وہ اس پر کام کریں اور زراعت کریں اور اس کی پیداوار میں سے ان کے لئے نصف ہوگا۔

عن عمرو قال قلت لطاؤس لو ترکت المخابرۃ فانھم یزعمون ان النبی ا نھی عنہ قال ای عمرو..... ان اعلمھم اخبرنی یعنی ابن عباس ان النبی ا لم یَنْہَ عنہ ولکن قال ان یمنح احدکم اخاہ خیرلہ من ان یاخذ علیہ خرجا معلوما (متفق علیہ)

عمرو رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے طاؤس رحمہ اللہ سے کہا کہ کاش آپ مخابرہ ترک کر دیتے کیونکہ لوگوں کا کہنا ہے کہ نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے انہوں نے (جواباً) کہا اے عمرو مجھ کو خبر دی بڑے عالم یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہ نبی ﷺ نے اس سے منع نہیں کیا لیکن یہ فرمایا کہ تم میں سے ایک کا اپنے بھائی پر سخاوت کرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ اس پر مقررہ خراج لے۔

اور مزارعت کے جواز کے قائل مجتہدین رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ ممانعت کو حدیثوں ہی کی وجہ سے مقید مانتے ہیں۔

عن حنظلۃ بن قیس عن رافع بن خدیج قال اخبرنی عمای انھم کانوا

یکرون الارض علیٰ عهد النبیﷺ بما ینبت علی الاربعاء اوشئ یستثنیه صاحب الارض فنهانا النبیﷺ عن ذالك فقلت لرافع فکیف هی بالدینار والدرهم فقال لیس بها بأس و کان الذی نهی عن ذالك مالو نظر فیه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم یجیزوه لمافیه من المخاطرة۔ (متفق علیه)۔

حنظلہ بن قیس رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ مجھے میرے دو چچاؤں نے بتایا کہ لوگ نبی ﷺ کے دور میں زمین کو اجرت پر دیتے تھے اس پیداوار کے عوض میں جو نالوں پر ہوتی تھی یا اس کے عوض میں جس کو مالک زمین اپنے لئے خاص کر لیتا تھا تو نبی ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ حنظلہ کہتے ہیں کہ میں نے رافع رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ دراہم و دنانیر کے عوض میں کیسا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ گویا کہ جس سے روکے گئے وہ وہ چیز ہے کہ اگر حلال وحرام کی فہم رکھنے والے اس میں غور کریں تو دھوکہ ہونے کی بنا پر اس کی اجازت نہ دیں۔

عن رافع بن خدیج قال کنا اکثر اهل المدینة حقلا و کان احدنا یکری ارضه فیقول هذه القطعة لی و هذه لك فربما اخرجت ذه ولم تخرج ذه فنها هم النبی ﷺ (متفق علیه)

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم اکثر اہل مدینہ زراعت کرتے تھے اور ہم میں سے ایک اپنی زمین کرائے پر دیتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ قطعہ (زمین) یعنی اس کی پیداوار میرے لئے ہے اور یہ تیرے لئے ہے۔ تو بسا اوقات اس حصہ میں پیداوار ہوتی اور اس حصہ میں نہ ہوتی تو نبی ﷺ نے اس طرح کے معاملہ سے منع فرمایا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ باب ماجاء فی المزارعۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والعمل علیٰ هذا عند بعض اهل العلم من اصحٰب النبیﷺ وغیر هم لم

یروا بالمزارعة بأسا علی النصف والثلث والربع و اختار بعضهم ان یکون البذر من رب الارض و هوقول احمد و اسحاق و کره بعض اهل العلم المزارعة بالثلث و الربع ولم یروا بمساقاة النخیل باسا و هو قول مالك بن انس و الشافعی ولم یر بعضهم ان یصح شیء من المزارعة الاان تستاجر الارض بالذهب والفضة۔

نبی ﷺ کے اصحاب میں سے بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ ان کے علاوہ دوسروں نے نصف تہائی، چوتھائی پیداوار پر مزارعت میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ ان میں سے بعض نے اس کو اختیار کیا کہ بیج زمین کے مالک کا ہو اور یہ قول احمد بن حنبل اور اسحٰق بن راہویہ کا ہے۔ بعض اہل علم نے مزارعت تہائی اور چوتھائی پر مکروہ سمجھی لیکن تہائی اور چوتھائی پیداوار پر (باغوں میں اسی معاملہ یعنی) مساقات میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ یہ قول مالک بن انس اور شافعی رحمہما اللہ کا ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ مزارعت کی کوئی صورت درست نہیں مگر یہ کہ زمین کو سونے یا چاندی کے عوض کرائے پر لے لیا جائے۔

صاحب مشکوٰۃ "المساقاۃ والمزارعۃ" کی فصل ثالث میں یہ روایت لائے ہیں:

عن قیس بن مسلم عن ابی جعفر قال ما بالمدینة اهل بیت هجرة الا یزرعون علی الثلث و الربع و زارع علی وسعد بن مالك و عبد الله بن مسعود و عمر بن عبدالعزیز والقاسم و عروة و آل ابی بکر و آل عمر و آل علی و ابن سیرین و قال عبدالرحمٰن بن الاسود کنت اشارك عبدالرحمٰن بن یزید فی الزرع و عامل عمر الناس علیٰ ان جاء عمر بالبذر من عندهٖ فله الشطر و ان جاء وا با لبذر فلهم کذا (رواه البخاری)

ابوجعفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں کوئی بھی ہجرت والا گھر نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے مکین تہائی اور چوتھائی پیداوار پر کاشت کرتے ہیں اور حضرت علی، حضرت سعد بن مالک، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر بن

عبدالعزیز، قاسم، عروہ، آل ابوبکر، آل عمر، آل علی اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم نے مزارعت کی، عبدالرحمٰن بن اسود کہتے ہیں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن یزید کے ساتھ کاشت میں مشارکت کی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے ساتھ معاملہ یعنی مزارعت کی اس شرط کے ساتھ کہ اگر بیج عمر رضی اللہ عنہ کی جانب سے ہوگا تو ان کو نصف پیداوار ملے گی اور اگر وہ بیج لائیں گے تو ان کے لئے اتنا حصہ ہوگا۔

ان حوالوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور میں بھی مزارعت جاری تھی اور وہ اس کو جائز سمجھتے تھے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے سامنے بھی ممانعت کا قول آیا لیکن انہوں نے اس کا دوسرا محمل بتایا۔ حالانکہ خلفائے راشدین خصوصاً اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین عموماً تو تاریخ گر اور دنیا کا نقشہ بدلنے والے تھے۔ اگر سب کی یہی رائے ہوتی کہ مزارعت مطلقاً حرام ہے تو ان کے لئے کیا مشکل تھا کہ وہ اس کو بالکل نیست و نابود کر دیتے۔ کیا یہ سلف صالحین پر طعن نہ ہو جائے گا کہ باوجود یہ جاننے کے کہ یہ سود اور ربوا ہے انہوں نے رائج الوقت نظام کی بالکلیہ تبدیلی کو ممکن نہ جانتے ہوئے اس کی کچھ گنجائش پیدا کی۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کی قلابازی

ایک طرف ڈاکٹر اسرار صاحب مزارعت کے ربوا ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کاملۃ اتفاق کرتے ہی لیکن دوسری طرف خراجی زمین کو مزارعت پر دینے کو جائز سمجھتے ہیں اور وہ بھی محض اس وجہ سے کہ زمین دینے والا ایک فرد نہیں ہے بلکہ ریاست ہے۔ لکھتے ہیں:

''اس زمین کے مزارع ریاست کے مزارع ہوں گے اور یہ مزارعت موروثی چل سکتی ہے''۔ (میثاق اپریل 85ء)

بھلا بتائیے ایک معاملہ کی حرمت کی وجہ جب معلوم ہوگئی کہ ربوا یعنی سود ہے تو کیا کسی ریاست کو خواہ وہ اسلامی ریاست ہی ہو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سودی معاملہ کرے۔ دین اسلام میں تو ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہے۔

باب: 11

بغیر دلیل مضاربت کو ناپسندیدہ کہنا

اسلام کا معاشی نظام ص 26 پر ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''ایک شخص محنت کر سکتا ہے، دکان چلا سکتا ہے مگر اس کے پاس سرمایہ نہیں ہے اور کسی دوسرے شخص کے پاس زائد سرمایہ موجود ہے۔ اب یہ دونوں مل کر کام کرتے ہیں ایک کی محنت ہوگی دوسرے کا سرمایہ۔ اس صورت میں محنت اور سرمایہ کا امتزاج وجود میں آئے گا اور اس کا نام مضاربت ہے۔ یہ دین میں جائز تو ہے مگر پسند نہیں جیسے مثلاً طلاق۔ اگر کسی کے پاس سرمایہ ہی اتنا ہے کہ جس پر خود اس کی معیشت کا دارومدار چل سکتا ہے تو وہ خود دکان لگائے محنت کرے اور رزق حلال کمائے۔ لیکن اگر کسی شخص کے پاس اپنی ضروریات کے لئے کوئی اور ذریعہ موجود ہے اور وہ فاضل سرمایہ اپنے ایسے بھائی کو دے رہا ہے جو سرمایہ نہ ہونے کے باعث کسی اور کے سرمائے پر کام کرنے پر مجبور ہے لیکن یہ اس کی مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے سرمائے کی بنیاد پر اس کی محنت میں حصہ دار بنتا ہے.....الخ''۔

یہاں ڈاکٹر اسرار صاحب نے دو غلطیاں کی ہیں:

1- مضاربت کی تعریف جو کتب فقہ میں ملتی ہے وہ یوں ہے۔ **عقد الشركة بمال من احد الجانبين والعمل من الجانب الآخر** یعنی ایسا عقد شرکت جس میں ایک جانب سے سرمایہ اور دوسری جانب سے محنت ہو۔ لیکن اس میں ''زائد سرمایہ'' کی کوئی قید نہیں جو کہ ڈاکٹر صاحب کے کلام میں موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ''اور کسی دوسرے شخص کے پاس زائد سرمایہ موجود ہے''۔ اب چونکہ یہ قید لگا چکے اس

لئے یہ سوال پیدا ہوسکتا تھا کہ کسی کے پاس سرمایہ تو ہو لیکن زائد نہیں تو اس کے بارے میں یہ ہدایت کی کہ ''وہ خود دکان لگائے محنت کرے اور رزق حلال کمائے''۔ اب اگر کوئی یہ سوال کر بیٹھے کہ اگر اس کے پاس اپنی معیشت کے بقدر سرمایہ ہے لیکن وہ دکانداری اور تجارت کے طریقوں سے ناواقف ہے یا مثلاً عورت ہے یا یہ کہ اس کی طبیعت اور ذہن اس میں نہیں چلتا یا مثلاً یہ کہ اس کے پاس وقت نہیں ہے مثلاً وہ طالب علم ہے یا عالم ہے یا بغیر معاوضہ کے تبلیغ کرنا چاہتا ہے یا کم تنخواہ پر ملازم ہے تو پھر کیا کرے؟ ڈاکٹر صاحب نے اس تیسری صورت کے لئے تو گنجائش ہی نہیں چھوڑی۔

اسی بات کو صاحب ہدایہ نے اس طرح ذکر کیا ہے: **وھی مشروعة للحاجة الیھا فان الناس بین غنی بالمال غبی عن التصرف فیه و بین مھتد فی التصرف صفرالید عنه فمست الحاجة الی شرع ھذا النوع من التصرف لینتظم مصلحة الغبی والذکی و الفقیر والغنی۔** یہ حاجت کی بناء پر مشروع ہے کیونکہ لوگوں میں ایسے بھی ہوتے ہیں جو مالدار ہوں لیکن مال میں تصرف سے غبی ہوں اور ایسے بھی ہوتے ہیں جو کام کے طریقے خوب جانتے ہیں لیکن خالی ہاتھ ہوتے ہیں۔ تو حاجت اس نوع کے تصرف کی مشروعیت کا باعث ہوئی تاکہ غبی اور ذکی اور فقیر اور غنی کی مصلحت کا انتظام ہو۔

2- دوسری بات یہ ہے کہ کیا یہ بھی کوئی شرط ہے کہ صاحب محنت کا اپنا سرے سے کوئی سرمایہ نہ ہو؟ حالانکہ یہ صورت بھی مضاربت کی ممکن ہے کہ محنت والے کا اپنا سرمایہ بھی اسی کام میں لگا ہو۔

ڈاکٹر صاحب کی دلیل میں غلطی

رہی یہ بات کہ ''یہ دین میں پسندیدہ نہیں'' تو دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ ایسی کتنی ہی صورتیں ہیں جن میں ایک شخص دوسرے کی محنت کے بل بوتے پر خوب کماتا ہے۔ کاروباری اداروں میں اور دکانوں میں ملازمت، اسی طرح کارخانوں میں ملازمت۔ اگر ''قل العفو'' کے تحت مضاربت ناپسندیدہ ہے تو یہ سب صورتیں بھی ناپسندیدہ ہونی

چاہئیں۔ کیونکہ اگر ضرورت سے زائد سرمایہ ان ملازمین کو دے دیا جائے تو یہ بھی اپنے طور پر کوئی کاروبار یا دھندا کر کے سرمایہ دار کو نفع میں شریک کرنے پر راضی نہ ہوتے۔

پھر ہدایہ اور اس کی شرح عنایہ میں ہے:

(وبعث النبی ﷺ) بیان ان ثبوتھا بالسنة والاجماع فانه ﷺ بعث (والناس یباشرونه فقررھم) علیٰ ماروی ان العباس بن عبدالمطلب کان اذا دفع مضاربة شرط علی المضارب ان لا یسلك به بحرا وان لا ینزل به وادیا ولا یشتری به ذات کبد رطب فان فعل ذلك ضمن فبلغ رسول الله ا فاستحسنه۔ وتقریر النبی ﷺ امرا یعاینه من اقسام السنة علی ماعلم (وتعاملت به الصحابة) من غیر نکیر فکان اجماعا۔

یہ بیان ہے کہ مضاربت سنت اور اجماع سے ثابت ہے کیونکہ نبی ﷺ مبعوث فرمائے گئے اس حال میں کہ لوگ اس کا ارتکاب کرتے تھے اور آپ نے ان کی تقریر فرمائی جیسا کہ روایت ہے کہ عباس بن عبدالمطلب جب مضاربت کے طور پر مال دیتے تھے تو مضارب پر شرط لگاتے تھے کہ وہ اس کو لے کر سمندری سفر پر نہ جائے کسی وادی میں نہ اترے اور اس سے کسی جاندار کو نہ خریدے اور اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ رسول اللہ ﷺ کو یہ بات پہنچی تو آپ نے اس کو پسند فرمایا۔ اور نبی ﷺ کی تقریر ایسے امر پر جس کا آپ نے معائنہ کیا ہو سنت کی اقسام میں سے ہے جیسا کہ معلوم ہے اور صحابہ کا بغیر کسی انکار کے اس پر تعامل رہا ہے تو یہ اجماع ہوا اور ان صحابہ میں حضرت عمر، عثمان اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم ہیں۔

اب ایک کام جو نبی ﷺ کے سامنے بلکہ آپ کے بچا کرتے ہوں اور فقہاء صحابہ کرتے ہوں نبی ﷺ نے اس کے غیر پسندیدہ ہونے کی نہ کوئی تصریح کی ہو اور نہ ہی اس کا کوئی اشارہ دیا ہو۔ اور کسی طرف سے نکیر بھی نہ ہو، اس کے بارے میں یہ کہنا کہ دین میں ناپسندیدہ ہے دین میں ناجائز دخل اندازی ہے۔

باب:12

خراجی زمین کے مفہوم سے عدم واقفیت

ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''..... وہ یہ فقہ حنفی کی رو سے ہمارے بعض علماء کی نہایت ہی قابل غور اور فکر انگیز رائے یہ ہے کہ پاکستان کی اکثر و بیشتر قابل کاشت اراضی خراجی زمینیں ہیں عشری نہیں ہیں۔ خراجی زمین کا مطلب یہ ہے کہ جس ملک کو مسلمانوں نے فوجی قوت سے فتح کیا ہو وہاں کی زمینیں انفرادی ملکیت میں نہیں رہتیں بلکہ وہ حکومت کی اجتماعی ملکیت ہو جاتی ہیں اور ہمیشہ کے لئے ہو جاتی ہیں۔ اگر کسی وقت کوئی دوسری قوم ملک پر قابض ہو جائے لیکن جب مسلمان اسے دوبارہ حاصل کر لیں یا وہ ملک آزاد ہو جائے تو پھر بھی زمین کی حیثیت خراجی رہے گی۔ گویا جو زمینیں ایک مرتبہ خراجی ہو گئیں وہ ہمیشہ خراجی رہیں گی اس زمین کے مزارع ریاست کے مزارع ہوں گے اور یہ مزارعت موروثی چل سکتی ہے۔ کوئی زمیندار مالک بن کر ان پر قابض نہیں رہ سکتا۔ اب یہ مسئلہ بھی انتہائی غور اور حل طلب ہے اس پر غور و فکر ہونا اور اسلام کی منشاء کے مطابق ہمارے یہاں کے کاشتکاری کے موجودہ نظام کو استوار کرنا لازم و لا بدمنہ ہے جس کے بغیر یہاں نہ صحیح طور پر جمہوریت آسکتی ہے اور نہ ہی اسلامی نظام قائم و نافذ ہوسکتا ہے۔ اور نہ ہی اس کی برکات سے ہمارا ملک فیض یاب ہوسکتا ہے''۔

(میثاق اپریل 85ء ص 15-16)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر اسرار صاحب کو نہ تو مفتوحہ اراضی کے مسئلہ کا

علم ہے اور نہ ہی خراجی زمین کے مفہوم سے وہ واقف ہیں۔

یہاں خراجی زمین کی جو تعریف ڈاکٹر اسرار صاحب نے بتائی ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ صورت یوں ہے کہ فوجی قوت اور قہر و غلبہ کے ساتھ اگر ملک فتح ہو تو اس صورت میں ملک کی اراضی کے متعلق امام المسلمین کو تین قسم کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

(الف) یہ کہ منقولہ اموال غنیمت کی طرح اراضی کو بھی تقسیم کر دے یعنی پانچواں حصہ بیت المال کے لئے نکال کر باقی چار حصے غانمین جنہوں نے یہ ملک فتح کیا ہے ان میں تقسیم کر دے۔ پانچواں حصہ اراضی بیت المال میں شامل ہو جائے گا اور جو اراضی غانمین میں تقسیم ہوگی ان میں ہر شخص اپنے اپنے حصے کا مالک ہوگا۔ اس کو ہر قسم کے مالکانہ تصرفات بیع و ہبہ و وقف وغیرہ کے مکمل اختیارات ہوں گے اور اس کے انتقال کے بعد یہ زمین ان کے وارثوں میں حسب حصص شرعیہ منتقل ہوگی۔ ان زمینوں پر عشر ہوگا اور یہ عشری زمین کہلاتی ہیں۔

(ب) اراضی مفتوحہ میں سے جو زمینیں لوگوں کی املاک ہیں ان پر ان ہی لوگوں کی ملکیت کو برقرار رکھتے ہوئے ان کی زمینوں پر خراج اور ان پر جزیہ مقرر کر دے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق اور شام اور مصر کی عام اراضی مملوکہ کے ساتھ یہی دستور العمل اختیار فرمایا۔ اس صورت میں اراضی مملوکہ قدیم باشندگان ملک کی ملک میں بدستور قائم رہیں گی۔ نہ غانمین کو ان میں تصرف کا کوئی حق ہوگا نہ بیت المال کا حصہ خمس ان میں سے لیا جائے گا۔ صرف ان زمینوں کا خراج بیت المال کا حق ہوگا۔ یہ زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔

(ج) یہ کہ ان اراضی کو نہ غانمین میں تقسیم کرے اور نہ مالکان سابق کی ملک ان پر قائم رکھے بلکہ ان کو سابقہ مالکان کی ملکیت سے نکال کر ان کی زمینوں کو اراضی بیت المال میں شامل کر دے اور پھر بیت المال کی طرف سے ان کی زراعت و آبادی کا انتظام ہو۔ یہ وقف زمین کہلاتی ہیں۔

بعض فقہاء کی تحقیق مصر و شام و عراق کی زمینوں کے متعلق بھی یہ ہے کہ حضرت عمر

رضی اللہ عنہ نے ان میں یہی تیسری قسم کا اختیار نافذ فرمایا تھا اور اسی لئے ان فقہاء کے نزدیک عراق وشام وغیرہ کی اراضی وقف ہیں اور ان کی بیع وشراء جائز نہیں۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کی لاعلمی دیکھئے کہ وہ اراضی کے خراجی ہونے کا بڑے شد و مد سے بیان دیتے ہیں جب کہ ان کو یہ معلوم نہیں ہے کہ خراجی زمین تو مملوکہ زمین ہوتی ہے جس کے مالک کو زمین کا ٹیکس جس کو خراج کہتے ہیں دینا پڑتا ہے۔ اگر زمین مملوکہ نہ ہو وقف ہو تو وہ اراضی بیت المال یا اراضیٔ وقف کہلاتی ہیں۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے جن بعض علماء کی رائے نقل کی ہے انہوں نے بھی اراضی کو خراجی نہیں کہا بلکہ اراضی بیت المال کہا ہے۔ مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ میں ذکر کیا ہے کہ اراضی ہند نہ عشری ہیں اور نہ خراجی بلکہ اراضی حوزہ ہیں یعنی حکومت کے بیت المال کی ملکیت ہیں کسی کی شخصی ملکیت نہیں ہیں۔ (اسلام کا اقتصادی نظام ص 401)

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اور حضرت شیخ جلال تھانیسری رحمہ اللہ نے ایک رسالہ اراضی ہند کے احکام کے بارہ میں لکھا اور اس رسالہ میں انہوں نے اس مذہب کو (کہ ہندوستان کی زمین زمینداروں کی ملک ہے) بہت سے دلائل وشواہد سے باطل قرار دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ہندوستان کی اراضی آج بھی ..... عامۂ مسلمین کے لئے وقف ہیں یعنی بیت المال کی ملکیت ہیں کسی شخص و فرد کی ملکیت نہیں اور نہ زمینداروں کی ملکیت اور نہ زمینداروں کو چودھری اور نگران ہونے سے زیادہ کوئی دخل ہے'' (اسلام کا اقتصادی نظام: ص402)

باب: 13

ڈاکٹر اسرار صاحب کا نیم تقلیدی فلسفہ

ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''تقلید جامد اور اجتہاد مطلق کے درمیان ہمیں ایک معتدل راستہ اختیار کرنا ہوگا، تقلید جامد سے میری مراد کیا ہے؟ یہ کہ بس ایک فقہ کو اس طرح پکڑ کر بیٹھے ہیں کہ اس سے ذرا بھی ادھر یا ادھر نہ خود ہوں گے نہ برداشت کریں گے۔ انسان اس معاملہ میں اتنا زود حس اور الرجک ہو جائے کہ کسی دوسرے فقہ کی کوئی بات سامنے آئے تو وہ یہ سمجھے کہ میں کوئی اور ہوں اور یہ کوئی اور ہے۔ یہ در حقیقت وحدت امت کے لئے سخت نقصان دہ ہے، رہا عوام کا معاملہ تو ان کے بارے میں، میں کہوں گا کہ اتباع رسول علیہ الصلوۃ والسلام کی نیت سے کسی ایک فقہ کو مستقلاً اختیار کر لیں تو مطلقاً کوئی حرج نہیں ..... البتہ ان پر یہ بات واضح کر دینی ضروری ہے کہ اہل سنت کے تمام مسالک مبنی بر کتاب وسنت ہیں۔ تاکہ دوسرے مسلک کے پیروکاروں کے متعلق ان کے دلوں میں غیریت کا احساس بالکل پیدا نہ ہو۔ رہا ان حضرات کا معاملہ جو دین کے خادم ہیں جو میدان میں آکر دین کی خدمت کر رہے ہیں جن کے سامنے اسلام کی نشاۃ ثانیہ اور احیائے دین کی منزل ہے انہیں تو یقیناً اس تقلید جامد سے نکلنا پڑے گا''۔ (ص:367/368)

''..... جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کہ یہی ہدایت میں نے تنظیم اسلامی کے رفقاء کو دی ہے۔ فقہی مسائل کے بارے میں، میں اپنی رائے

کے اظہار سے بھی حتی الامکان گریز کرتا ہوں البتہ میرا ایک مزاج ہے میں اسے چھپانا نہیں چاہتا۔ میں مقلد محض نہیں ہوں۔ میں نیم مقلد ہوں۔ میں ان پانچوں ائمہ کا مقلد ہوں۔ ان پانچوں دائروں سے باہر جانے کو میں غلط سمجھتا ہوں۔ یہ ہماری مشترک متاع ہے۔ ان دائروں کے اندر اندر جس کی رائے کو ترجیح دیتا ہوں۔ میرے مزاج میری افتادِ طبع اور میری احتیاط کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ آپ کے اس شہر لاہور ہی کی نہیں بلکہ عالم اسلام کی مشہور علمی درسگاہ اور دارالعلوم کی ایک جید شخصیت عالم دین شیخ الحدیث کی خدمت میں آج سے قریباً ڈھائی سال قبل میں نے حاضر ہو کر اپنی تمام کتابیں ان کے قدموں میں ڈال دیں اور ان سے عرض کیا کہ اگر ان میں سے آپ کسی ایسی بات کی نشان دہی فرما دیں جو ائمہ اربعہ اور امام بخاری رحمہم اللہ کے دائرے سے باہر کی ہے تو میں ان کو اپنی کتابوں سے حذف کر دوں گا۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام صرف حنفیت میں منحصر ہے تو میرا راستہ اور ہے اور آپ کا اور۔ انہوں نے کہا کہ ہم ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں۔ جب کہ ہم ان سب کو اہل سنت کے ائمہ تسلیم کرتے ہیں تو میں نے عرض کیا کہ میں ان شاء اللہ ان تمام باتوں سے رجوع کر لوں گا جو امت کے مسلمہ ان پانچ ائمہ عظام کے دائرے سے باہر کی ہوگی۔ (ص 371)

1- ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے ''ان (پانچوں) دائروں کے اندر اندر جس کی رائے کو بھی اقرب الی السنۃ اور اقرب الی الصواب سمجھتا ہوں اس کی رائے کو ترجیح دیتا ہوں''۔ لیجئے چیونٹی کو بھی پر لگ گئے۔ کہاں تو وہ یہ کہتے نہیں تھکتے کہ:

''میں یہ بات کئی بار عرض کر چکا ہوں اور آج پھر اس کا اعادہ کر رہا ہوں کہ میں عالم دین ہونے کا ہرگز مدعی نہیں ہوں مجتہد ہونا تو بہت دور کی بات ہے فقہ کے متعلق میرا مطالعہ محدود ہے'' (میثاق: 84، ص 44)

یعنی نہ عالم ہیں نہ فن حدیث پر کچھ عبور ہے، نہ علم فقہ اور اصول فقہ سے کچھ ممارست ہے لیکن اب سبحان اللہ ایسے پر لگ گئے ہیں کہ مجتہدین کے اقوال اور ان کے دلائل کو پرکھ سکتے ہیں اور ان کے درمیان فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کس کی بات درست ہے اور سنت کے زیادہ قریب ہے۔

2- الحمد للہ مسلمانوں میں چاروں فقہوں کا احترام موجود ہے اور مسلمان سب کو اہلسنت میں سے شمار کرتے ہیں اور بعض مسائل کے اختلاف کے باوجود ان میں یہ تصور سرے سے نہیں ہے کہ میں کوئی اور ہوں اور یہ کوئی اور ہے۔

ہاں ہمارے ہاں ایک طبقہ ایسا پیدا ہوا ہے جو اپنے آپ کو اہلحدیث کہلواتا ہے اور تقلید کو شرک کہتا ہے۔ اس طبقہ کی وجہ سے امت کے اندر انتشار پھیلا ہے۔

ڈاکٹر اسرار صاحب بھی چونکہ بوجوہ کسی ایک مجتہد کی تقلید کے پابند نہیں رہنا چاہتے اس لئے ان کو اس طبقہ کے ساتھ ایک مناسبت اور ہمدردی ہے اس لئے لکھتے ہیں:

''البتہ چونکہ مسالک اربعہ کے پیروؤں میں سے تو ہمارے یہاں شاید احناف کے سوا شاذ ہی کسی اور مسلک کے لوگ موجود ہوں لیکن اہلسنت کا ایک اور گروہ برصغیر پاک و ہند میں معتدبہ تعداد میں موجود ہے جو غیر مقلد یا اہلحدیث یا سلفی المسلک الغرض مختلف ناموں سے موسوم ہے..... اور اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ یہ صرف ایک مسلک ہے کوئی معین مذہب نہیں اور اصولی طور پر اس میں کسی معین مجتہد کی تقلید خارج از بحث ہے تاہم اکثر و بیشتر مسائل میں یہ حضرات امام بخاریؒ کے اجتہادات ہی کا اتباع کرتے ہیں چنانچہ کچھ حضرات انہیں طنزاً مقلدین بخاریؒ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔.....

اور جیسا کہ میں نے اپنی زیر بحث تقریر میں عرض کیا تھا امام بخاریؒ وہ شخصیت ہیں جن کے مرتب کردہ مجموعہ احادیث کو جملہ اہلسنت اصح الکتب بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں۔ مزید براں اکابر علمائے احناف نے ان کی فقاہت کو خراج تحسین ادا کیا ہے لہٰذا میں نے اپنی ذات کی حد تک نیم تقلید کا جو دائرہ

بنایا ہے اس میں ائمہ اربعہ کے ساتھ ساتھ امام بخاریؒ کو بھی شامل کیا ہے۔''

(میثاق 84ء 29,30)

نیم تقلید کی وجوہ

1- ڈاکٹر صاحب اپنے مزاج کے ہاتھوں مجبور ہیں۔ لکھتے ہیں ''میرا ایک مزاج ہے۔ میں اسے چھپانا نہیں چاہتا۔ میں مقلد محض نہیں ہوں۔ میں نیم مقلد ہوں''۔

(ص 271 جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی)

2- دعوت الی اللہ کے کام کرنے والے میں کوئی فقہی لیبل چسپاں نہ ہونا چاہئے۔ لکھتے ہیں:

''دعوت اللہ کی طرف ہو۔ اس کے ساتھ ہی داعی کی سیرت و کردار عمل صالح کا مظہر ہو۔ مزید براں وہ اپنے آپ کو مسلمان سمجھے مسلمان کہلائے۔ کسی فقہی مسلک کی طرف نہ دعوت ہو اور نہ ہی اس کا لیبل چسپاں ہو''۔

(میثاق اگست 84: ص 27)

ان دو وجہوں میں سے پہلی وجہ تو بے وزن ہے کیونکہ محض کسی کا خاص مزاج ہونا کوئی دلیل نہیں ہے۔ مزاج کو شریعت کے تابع کیا جاتا ہے شریعت کو مزاج کے تابع نہیں کیا جاتا۔ رہی دوسری وجہ تو یہ پہلی سے بھی زیادہ بے وزن ہے۔ امام غزالی پر شافعی ہونے، ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب پر حنبلی ہونے، شاہ ولی اللہ اور سید احمد شہید اور مولانا الیاس پر حنفی ہونے کا لیبل چسپاں تھا لیکن اس سے ان کے کام اور ان کی دعوت کو کچھ بھی نقصان نہیں ہوا۔

غرض ڈاکٹر اسرار صاحب کا نیم تقلیدی فلسفہ اپنی بنیاد اور آثار دونوں کے لحاظ سے بے وزن تو ہے ہی خطرناک بھی ہے۔ اسی سے ڈاکٹر صاحب کے وہ افکار و نظریات پھوٹے ہیں جن کا ذکر ہم نے اس کتاب میں کیا ہے۔

باب: 14

ڈاکٹر اسرار صاحب کے منابع فہم قرآن

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

''اور الحمد للہ کہ ان دروس و خطابات کے ذریعے قرآن کے جس فہم و فکر کی اشاعت ہو رہی ہے وہ کسی ایک لکیر کے فقیر یا کنویں کے مینڈک کی مانند نہیں ہے بلکہ اس میں کم از کم چار منبعوں سے پھوٹنے والے سوتوں کا قران السعداء موجود ہے یعنی:

ایک: حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ اور شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کا رسوخ فی العلم۔

دوسرے: ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اور ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کی جدید فلسفہ و سائنس اور جدید سیاست و اقتصادیات کے ضمن میں تنقیدی بصیرت۔

تیسرے: مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم اور مولانا ابو الاعلیٰ مودودی مرحوم کا جذبہ حرکت و عمل اور تصور جہاد فی سبیل اللہ۔

چوتھے: مولانا حمید الدین فراہیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحی کا تعمق و تدبر قرآن کا اسلوب و منہاج۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 24)

ڈاکٹر اسرار صاحب کی فکر دیکھئے۔ اگر کوئی شخص صرف مولانا محمود حسن اور مولانا شبیر احمد عثمانی کی تفسیر تک محدود رہے تو وہ اس کو لکیر کا فقیر اور کنویں کا مینڈک سمجھتے ہیں۔ اب ان کے فہم قرآن کے دیگر منابع پر بھی نظر ڈال لیجئے:

ڈاکٹر اسرار صاحب نے تصور دین اور تصور عبادت مودودی صاحب ہی سے اخذ کئے ہیں اور ان تصورات کے غلط ہونے کو ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح ڈاکٹر صاحب نے اپنے لئے جو نیم تقلیدی فلسفہ ایجاد کیا ہے اس کی اصل فکر بھی انہوں نے مودودی صاحب سے ہی حاصل کی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کے افکار

1- ڈاکٹر اسرار صاحب نے نظریہ ارتقاء اور اس کے دلائل کو ڈاکٹر رفیع الدین صاحب سے حاصل کیا ہے جس کو انہوں نے تفصیل سے اپنی کتاب ''قرآن اور علم جدید'' میں لکھا ہے۔ قرآن وحدیث سے اس کا بطلان ہم ثابت کر چکے ہیں۔

2- **تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوْحُ اِلَيْهِ فِيْ يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ۔**

(سورہ معارج)

چڑھیں گے اس کی طرف (یعنی پیشی کے لئے حاضر ہوں گے) فرشتے اور لوگوں کی روحیں (قیامت کے) اس دن میں جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین صاحب اس آیت کا کچھ اور ہی مطلب بتاتے ہیں کہتے ہیں کہ ''یہاں یہ بتایا گیا ہے کہ کائنات کا ارتقاء قوانین قدرت کا ارتقاء ہے۔ یہاں ان قوانین قدرت کو ملائکہ کہا گیا ہے کیونکہ ان کے عمل پر ملائکہ مامور ہیں۔ جب زندگی بلند سطحوں کی طرف ارتقاء کرتی ہے تو وہ نئے قوانین کے عمل کی زد میں آجاتی ہے اور پھر نئے بلند سطحوں کے ملائکہ اس پر مامور ہوتے ہیں۔ یہی فرشتوں کا عروج الی الحق ہے۔ اور یہاں روح سے مراد زندگی ہے جو جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان میں موجود ہے اور رفتہ رفتہ ارتقائی مدارج طے کر کے آگے بڑھ رہی ہے۔ یہی زندگی کا عروج الی الحق ہے۔

اس لئے ڈاکٹر رفیع الدین اس آیت کا ترجمہ یوں کرتے ہیں:

اور اس کی طرف وہ قوتیں جو قوانین قدرت کے عمل کو حرکت میں لانے کے لئے مامور ہیں اور زندگی، یہ دونوں چیزیں ارتقاء کرتی ہیں ایسے ایک دور میں جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہوتی ہے۔ (قرآن اور علم جدید)

3- **وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا۔ (سورہ اعراف: 172)**

اور جب نکالا تیرے رب نے بنی آدم کی پیٹھوں سے ان کی اولاد اور اقرار کرایا ان سے ان کی جانوں پر کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں سب بولے ہاں کیوں نہیں۔ (سورہ اعراف 172)

ڈاکٹر رفیع الدین صاحب لکھتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ ایسا وعدہ جو خدا نے ہمیں بھلا دیا ہے ہمارے لئے باعث حجت نہیں ہوسکتا لیکن ہماری فطرت کے اندر خدا کی عبادت کی خواہش کا موجود ہونا خدا کی ربوبیت کا ایک ایسا اقرار ہے جو انکار میں بدل نہیں سکتا۔

یہ آیت کسی واقعہ کو بیان نہیں کرتی بلکہ ایک واقعہ کی شکل میں فطرت انسانی کے ابدی اور ازلی حقائق کو بیان کرتی ہے''۔ (قرآن اور علم جدید)

جس واقعہ کا ہونا حدیث سے ثابت ہے اور قرآن کا ظاہر الفاظ بھی جس کا متقاضی ہے اور پوری امت جس پر متفق رہی ہے ڈاکٹر رفیع الدین صاحب اس واقعہ کا ہی انکار کر رہے ہیں حالانکہ اگر ہم بھول گئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب سے اور اپنے رسولوں کی وساطت سے ہمیں وہ واقعہ یاد دلایا ہے اور انسانی فطرت کے اندر خدا کی عبادت کی خواہش اس واقعہ کے وقوع پر ایک بڑا قرینہ ہے۔

4- حضرت آدم علیہ السلام اور فرشتوں کے قصہ کے وقوع کا انکار کرتے ہوئے ڈاکٹر رفیع الدین صاحب لکھتے ہیں:

''خدا کو اس بات کی حاجت نہیں کہ وہ فرشتوں سے اپنے عزائم اور مقاصد کے بارے میں کوئی گفتگو یا مشورہ کرے اور نہ فرشتوں کا یہ مقام ہے کہ

وہ خدا پر دبی زبان سے بھی اعتراضات کریں اور پھر اللہ تعالیٰ کو اس بات کی ضرورت نہیں کہ فرشتوں کو اپنے اعتراضات میں برسرغلط ثابت کرنے کے لئے ایک ایسے علم میں آدم کے ساتھ ان کے مقابلہ کا امتحان منعقد کرے جو فریقین کو اسی کی طرف سے عطا کیا گیا ہو..... نہ فرشتوں کا سجدہ کرنا زمین پر سر ٹیکنے کے مترادف ہے اور نہ ابلیس کا انکار سر ٹیکنے سے انکار ہے۔ پھر جنت عالم حقیقی کی چیز ہے عالم مادی کی نہیں''۔ (قرآن اور علم جدید)

یہ چند مثالیں ہیں ورنہ تو ڈاکٹر رفیع الدین صاحب نے اپنی کتاب قرآن اور علم جدید میں اہلسنت کے بہت سے عقائد کو ترک کر کے فلسفیوں کے سے تصورات کو اختیار کیا ہے۔

امین احسن اصلاحی صاحب کا تدبر قران

ڈاکٹر اسرار صاحب کے فہم قرآن کا ایک منبع امین احسن اصلاحی صاحب کا تدبر قرآن کا اسلوب ومنہاج ہے۔ اس اسلوب ومنہاج کو اصلاحی صاحب کی اپنی تحریر میں پڑھئے اور ہوا کا رخ دیکھئے۔

اسلاف کا طریقہ تفسیر نقل کرنے کے بعد اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

تفسیر کا یہ طریقہ بالکل فطری ہے۔ اصلی چیز خود قرآن مجید کے الفاظ اور اس کی اپنی توضیحات ہیں۔ اس کے بعد آنحضرت ﷺ کی سنت ہے اور تیسرا درجہ اقوال صحابہ کا ہے۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ جو لوگ آنحضرت ﷺ کی تشریحات اور صحابہ کے اقوال کی روشنی میں قرآن مجید کو سمجھنا چاہتے ہیں اس میں تفسیر کے لئے اصل الاصول خود قرآن مجید کے الفاظ اور اس کی توضیحات ہی کو قرار دیا گیا ہے کہ اَلْقُرْآنُ یُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا۔ ہاں اگر کوئی بات ایسی ہے جو خود قرآن مجید سے صاف نہیں ہو رہی تو اس کے لئے آدمی کہاں جائے؟ ایک آزاد خیال سے آزاد خیال آدمی بھی اس سوال کا جواب یہی دے گا کہ ایسی مشکلات میں بہترین

رہنمائی سنت رسول اور اقوال صحابہ کی رہنمائی ہی سے ہوسکتی ہے.....''

یہاں تک تو اصلاحی صاحب اسلاف کے طریقے پر رہے ہیں لیکن اس کے بعد اچانک رخ موڑ دیتے ہیں اور دو طریقوں سے تفسیر میں حدیث وسنت کی اہمیت بھی گھٹا دیتے ہیں۔

حدیث کی تنقیص کا پہلا طریقہ

''(رہنمائی کی صورت) یہ ہوگی کہ ایک آیت پر اس کے الفاظ کی روشنی میں پوری طرح غور کیا۔ قرآن مجید میں جو آیات اس کی مماثل ہیں ان کی روشنی میں بھی اس کو اچھی طرح دیکھ لیا۔ سیاق وسباق اور عمود ونظم کے پہلو سے بھی اس پر نگاہ ڈال لی لیکن ان تمام باتوں کے بعد بھی پوری تشفی نہیں ہوتی۔ الفاظ کچھ چاہتے ہیں لیکن صاف نہیں معلوم ہوتا کیا چاہتے ہیں؟ اب ہم احادیث اور اقوال صحابہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور کوئی ایسی بات پا لیتے ہیں جس سے اس آیت کا تمام عالم روشن ہو جاتا ہے۔ الفاظ کو اس کے بعد کسی بات کا انکار نہیں رہ جاتا۔ نظم اور سیاق کلام سب کا حق ادا ہو جاتا ہے تو اس بات کو اگر وہ صحیح طریقہ سے منقول ہوگی قبول کر لیں گے۔ (مبادی تدبر قرآن 147-145)

یہاں اسلاف کے طریقہ تفسیر اور اصلاحی صاحب کے طریقہ تفسیر میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اسلاف تو حدیث کو اس کے مرتبہ میں قرآن کا شارح اور مفسر سمجھتے ہیں اور جہاں قرآن کی تفسیر قرآن سے نہ ہوسکتی ہو حدیث سے ہوتی ہو وہاں حدیث ہی کو مفسر قرار دیتے ہیں لیکن اصلاحی صاحب حدیث کو قرآن کا شارح اور مفسر نہیں مانتے بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جہاں قرآن کی تفسیر فقط قرآن سے کرنے میں کامیابی نہ ہو وہاں وہ قرآن کی تفسیر کرنے میں حدیث سے مدد تو لیں گے لیکن پھر بھی حدیث کو مفسر اور شارح کے طور پر نہیں لیں گے، اور یہ مدد بھی اس لئے نہیں کہ حدیث کو تفسیر میں دخل ہے بلکہ محض اس لئے کہ اپنے غور وفکر سے وہ جس نتیجہ تک پہنچے ہیں اور اس کے بارے میں کچھ کھٹک ہے تو وہ کھٹک دور ہو جائے اور اطمینان ہو جائے کہ ان کا غور وفکر صحیح ہے

اور صحیح نتیجہ دے رہا ہے۔ اس لئے وہ جس حدیث سے فائدہ اٹھاتے ہیں اس کا احسان نہیں مانتے اور اس کو تفسیر کے طور پر ذکر نہیں کرتے۔

اصلاحی صاحب ایسا کیوں کرتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ خود لکھتے ہیں:

''اگر ان روایات کی تحقیق وتنقید کر کے ان کے اندر جو مغز ہے اس کو الگ بھی کیا جا سکے جب بھی تنہا انہی کو تفسیر میں فیصلہ کن چیز قرار دینا کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ یہ روایات صحت کے معیار پر پوری اترنے کے بعد بھی ظن کے شائبہ سے پاک نہیں ہوسکتی ہیں۔ اس لئے اگر قرآن مجید کی تفسیر میں تنہا انہی کو فیصلہ کن چیز مان لیا جائے تو قرآن مجید کی قطعیت کو نقصان پہنچے گا اور یہ چیز کسی طرح بھی گوارا نہیں کی جا سکتی۔ دوسرے شواہد و دلائل کے ساتھ مل کر تو بلاشبہ یہ روایات قرآن مجید کے صحیح مفہوم کی تعیین میں بہت زیادہ مددگار ہوسکتی ہیں لیکن تنہا انہی کی مدد سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا''۔

اصلاحی صاحب نے جس طرح سے کھل کر یہاں حدیث کی تنقیص کی ہے اس کی مزید تفصیل ان کی کتاب مبادی تدبر حدیث میں موجود ہے۔ کیا ہی عجیب بات ہے کہ ان کے غور وفکر کو تو قطعیت حاصل ہو اور حدیث صحیح ہونے کے باوجود بھی تفسیر میں اس وجہ سے قابل اعتبار نہ ٹھہرے کہ وہ ظن کے شائبہ سے پاک نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اصلاحی صاحب نے نہ تو قطعیت کے معنی کو سمجھا ہے اور نہ ہی حدیث میں ظنیت کے معنی سے انصاف کیا ہے۔ اس کے بارے میں ہم نے تفصیل سے اپنی کتاب ''تحفہ اصلاحی'' میں لکھا ہے۔

حدیث کی تنقیص کا دوسرا طریقہ

''صحیح راہ یہی ہے کہ آدمی ..... صرف قرآن کو اپنی تمام توجہ کا مرکز بنائے۔ اس کی ایک ایک آیت بلکہ ایک ایک لفظ پر تدبر کرے۔ ٹھیک مفہوم متعین کرے۔ طبیعت میں جو سوال پیدا ہو اس پر بار بار غور کرے جو بات سمجھ میں آئے اس کے نظائر وشواہد تلاش کرے۔ سیاق وسباق سے اس کی مطابقت

معلوم کرے، نظم کے اعتبار سے اس کا موقع ومحل دیکھے۔ عمود کلام کے پہلو سے اس کی مناسبت کو جانچے پھر اس پر خود اپنی طرف سے شکوک وشبہات وارد کرے اور جب دیکھ لے کہ اس نے جو بات سمجھی ہے بالکل پکی ہے اس میں کسی پہلو سے کوئی خامی نہیں ہے تب تفسیروں میں اس کو دیکھے اور ہمیشہ صحیح روایات پر نگاہ رکھے۔ ضعیف اور کمزور روایات کو جن سے کتب تفسیر بھری ہوئی ہیں کبھی ہاتھ نہ لگائے۔ ان شاء اللہ صحیح روایات سے اس کی تائید ہوگی اور اپنے دل میں ایک ایسی خوشی کا جوش محسوس کرے گا جس میں اطمینان، بلندی اعتماد اور عشق ومحبت قرآن کی نہیں معلوم کتنی کیفیتیں ملی ہوئی ہوں گی۔

لیکن فرض کیجئے یہ سارے جتن کرنے کے بعد آپ کسی آیت کے بارے میں ایک نتیجہ تک پہنچے اور جب تفسیر کی کتابوں کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ صحیح حدیثیں اور سلف کے اقوال آپ کے اختیار کردہ مطلب کے خلاف ہیں اور کوئی ادنی تائید بھی آپ کے ساتھ نہیں ہے تو اس وقت کیا کریں گے؟ کیا روایات اور اقوال سلف کو چھوڑ کر اپنی بات پر جم جائیں گے؟ نہیں! طالب صادق کی راہ یہ نہیں ہے بلکہ آپ ان احادیث اور اقوال کی روشنی میں اپنی تاویل پر دوبارہ غور کریں گے۔ اس صورت میں گمان غالب تو یہی ہے کہ اگر آپ غلطی پر ہوں گے تو آپ کی غلطی خود واضح ہو جائے گی۔ لیکن فرض کیجئے آپ نے یہ مرحلہ بھی طے کر لیا مگر آپ کو اپنی ہی تاویل صحیح معلوم ہوتی ہے اب کیا کریں گے؟ اب خود حدیث پر غور کریں گے۔ اس کو ہر پہلو سے پرکھیں گے۔ ہر کسوٹی پر جانچیں گے۔ انشاء اللہ یہ چیز مفید ثابت ہوگی۔ یا تو آپ کی تاویل کا ضعف واضح ہو جائے گا یا حدیث کی اصل حقیقت واضح ہو جائے گی لیکن طالب کے لئے یہ مرحلے نہایت سخت ہیں اور ان میں صبر وثبات کی ضرورت ہوتی ہے۔ عجلت اور تیز گامی اس منزل میں معصیت ہے۔ اس طرح کے مواقع پر عرصہ تک توقف کرنا چاہئے اور پھر سب سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرنی چاہئے۔ جب قلب

پوری طرح سے ایک بات کے لئے کھل جائے کسی طرح کی بھی کوئی خلش باقی
نہ رہ جائے تو اس بات کو اختیار کر لینا چاہئے اور پھر اس امر کی ذرا بھی پروانہیں
کرنی چاہئے کہ کوئی چیز اس کے خلاف ہے۔'' (مبادی تدبر قرآن 55-54)

یہاں بھی اصلاحی صاحب اپنے غور وفکر کو صحیح حدیث پر ترجیح دے رہے ہیں اگر چہ اس صحیح حدیث پر دوبارہ نئے سرے سے غور بھی کر لیا ہو اور ہر پہلو سے اس کو چھان پھٹک بھی لیا ہو۔ کیا یہی وہ تدبر قرآن کا اسلوب ہے جس پر ڈاکٹر اسرار صاحب فخر کر رہے ہیں۔

ایک استفتاء اور اس کا جواب

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ایک ایسے شخص کے بارے میں جس کا موقف یہ ہے کہ:

1- انسان دو چیزوں کا مرکب ہے۔ ایک اس کا روحانی وجود ہے اور ایک حیوانی وجود! (آدمی زادہ طرفہ معجون است۔ از فرشتہ سرشتہ و زحیوان)..... روحانی وجود کا تعلق عالم امر سے ہے اور وہی انسان کے عزت و شرف کی اصل بنیاد ہے، الفاظ قرآنی "**فاذا سو یته و نفخت فیه من روحی**" میں اسی روحانی وجود کی طرف اشارہ ہے جب کہ حیوانی وجود ارتقاء کے مختلف مدارج طے کرتا ہوا کروڑوں اور اربوں سالوں میں اس شکل تک پہنچا ہے جسے انسان کہا جاتا ہے۔ عالم امر کا خاصہ یہ ہے کہ اس میں ہر کام چشم زدن میں ہو جاتا ہے "**انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون**" جبکہ عالم خلق میں ہر شے کو اپنے نقطہ کمال تک پہنچنے میں وقت درکار ہوتا ہے، جیسا کہ زمین و آسمان کی تخلیق کے بارے میں قرآن حکیم میں صراحت موجود ہے کہ اللہ نے چھ دنوں میں تخلیق فرمایا اور یہ کہ اللہ کا ایک دن انسانی تقویم کے اعتبار سے ایک ہزار برس کے مساوی ہے "**وان یوما عندربك کالف سنة مما تعدون**"

2- وہ شخص ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو صریح گمراہی قرار دیتا ہے لیکن نفس ارتقاء کا قائل ہے۔ چنانچہ صاحب ''قصص القرآن'' مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ کی مانند وہ بھی یہ سمجھتا ہے کہ اس معاملہ میں علم (ارتقاء) اور مذہب کے مابین کوئی تضاد نہیں ہے۔ (حوالہ قصص القرآن جلد اول ص 15) اس شخص کا کہنا ہے کہ انسان کے حیوانی وجود یعنی جسد انسانی کی تخلیق کی ابتداء مٹی اور پانی کے امتزاج سے ہوئی جیسا کہ سورۃ السجدہ میں فرمایا گیا "**وبدأ خلق الانسان من طین.....**" لیکن جسد انسانی کو موجودہ صورت تک ہزار ہا برس لگے اور اس نے ارتقاء کے

مختلف مراحل طے کئے۔ تخلیق کا یہ تمام عمل اللہ ہی کے حکم سے اور اس کے بنائے ہوئے قوانین کے مطابق ہوا۔ یہاں تک کہ جب انسان کا حیوانی وجود ارتقائی مراحل طے کرتا ہوا آج سے قریباً دس ہزار برس قبل موجودہ صورت تک پہنچا تو اللہ نے اس میں وہ روح ملکوتی پھونکی جس کا تعلق عالم امر سے ہے اور جسے اللہ نے خود اپنی طرف نسبت دی ہے "ونفخت فیه من روحی"۔ اسی فرد کا نام حضرت آدمؑ ہے جو روئے ارضی پر پہلے انسان تھے۔ اس شخص کا کہنا ہے کہ سورۃ الاعراف کی آیت: 11 **"ولقد خلقنکم ثم صورنا کم ثم قلنا للملئکة اسجد والآدم"** اور سورۃ نوح کی آیت 17 **"واللّٰه أنبتکم من الارض نباتا"** سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

3- وہ شخص اسلاف کی تشریحات کے مطابق درس قرآن بھی دیتا ہے اور اس کے درس کی اثر پذیری بھی نمایاں طور پر محسوس کی جاتی ہے۔ وہ اس بات کا شدت کے ساتھ قائل ہے کہ اسلامی قانون وشریعت میں قرآن حکیم کے ساتھ ساتھ حدیث و سنت رسولؐ کو بھی مستقل اساس کی حیثیت حاصل ہے، بلکہ اس کا کہنا ہے کہ احکام دین کی تفصیلات کے ضمن میں اکثر معاملات میں ہمیں تمام تر رہنمائی سنت رسولؐ ہی سے حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اپنے دروس قرآن میں وہ حدیث وسنت کی اہمیت کو خصوصی طور پر اجاگر کرتا ہے، تاہم جسدِ آدمؑ کی تخلیق کے ضمن میں جو تفاصیل بعض احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کے بارے میں اس شخص کا کہنا ہے کہ جسد آدمؑ کی تخلیق کا معاملہ فی الاصل دنیاوی اور سائنسی امور میں سے ہے، چنانچہ اس معاملے میں نبی اکرم ﷺ کا بتایا ہوا وہ اصول کہ **"انتم اعلم بامور دنیا کم"** معتبر شمار ہوگا، اور ایسے معاملات میں تجرباتی اور سائنسی علوم کے ذریعے سے جو حقائق ہمارے سامنے آئیں گے ان کی رعایت کی جائے گی، اور حدیث کے الفاظ کو علامتی اور استعاراتی نوعیت کے الفاظ پر محمول کیا جائے گا۔

اس شخص کا کہنا ہے کہ جسد آدم کی تخلیق کے ضمن میں قرآن حکیم میں سوائے اس

ایک صراحت کے کہ انسان کو مٹی یا گارے سے پیدا کیا گیا اور کوئی تصریح نہیں ملتی، ہاں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ایسے اشارات ضرور ملتے ہیں جن سے ''ارتقاء'' کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ علاوہ ازیں حیات مادی کے بارے میں یہ اصول بھی ملتا ہے کہ مبدأ حیات پانی ہے۔ **"وجعلنا من الماء کل شئ حی"**۔

4- اس شخص کا موقف ہے کہ اگر کوئی شخص تخلیق آدمؑ کے ضمن میں یہ عقیدہ رکھے کہ اللہ نے مٹی کا ایک پتلا بنا کر اس میں روح پھونکی اور اس طرح آدم کی تخلیق ہوئی تو یہ بھی عین ایمان ہے اور اگر وہ یہ عقیدہ رکھے کہ جسد آدمؑ کی تخلیق کی ابتداء مٹی اور پانی کے امتزاج سے ہوئی اور وہیں سے حیات کا آغاز ہوا، پھر اللہ نے اسے ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزارا، یہاں تک کہ جب وہ مکمل ہیولی تیار ہو گیا جس میں اللہ نے اپنی روح میں سے پھونکا تو اس جسد حیوانی اور روح ملکوتی کے امتزاج سے انسان وجود میں آیا جو اشرف المخلوقات قرار پایا اور مسجود ملائک ٹھہرا، تو اس عقیدے سے بھی ایمان میں خلل واقع نہیں ہوتا۔

☆ کیا ایسے شخص کے عقائد کو ''اہل سنۃ والجماعۃ'' سے خارج قرار دیا جا سکتا ہے؟

☆ کیا اس طرح کا عقیدہ رکھنے والا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ گستاخی کا مرتکب قرار پائے گا؟

☆ کیا احادیث کے بارے میں اس شخص کے موقف کو گمراہی قرار دیا جائے گا؟

فقط والسلام

فرقان دانش خان

ڈائریکٹر قرآن اکیڈمی

جواب

جناب فرقان دانش خان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

فتوے کے اسلوب سے کچھ ہٹ کر جناب کی خدمت میں عرض ہے کہ ماشاء اللہ آپ کے نام یعنی فرقان اور دانش تقاضا کرتے ہیں کہ عقل و دانش سے کام لے کر حق و باطل کے درمیان فرقان کے نتیجہ تک پہنچنے میں کوتاہی اور بخل سے کام نہ لیا جائے۔

یہ استفتاء چونکہ قرآن اکیڈمی سے بھیجا گیا ہے اور جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان سے بھی یہ سمجھنا کچھ بھی مشکل نہیں کہ جس شخص کے بارے میں پوچھا جا رہا ہے وہ جناب ڈاکٹر اسرار احمد صاحب ہیں۔ اگرچہ قرآن اور نظریہ ارتقاء کے عنوان پر ڈاکٹر اسرار صاحب کی ٹیپ بھی موجود ہے لیکن میں نے اس عنوان سے ان کی تقریر آج سے تقریباً تیس سال پہلے بھی سنی تھی۔ اس وقت ہم ایم بی بی ایس کے طالب علم ہونے کے ناطے اور کچھ ڈاکٹر صاحب کے زور بیان سے متاثر ہونے کی وجہ سے ان کے نیاز مند تھے اور اسی نیاز مندی میں کچھ سائنسی (حیاتیاتی) اور کچھ قرآنی شواہد کی بناء پر نظریۂ ارتقاء کے غلط ہونے کے بارے میں ایک تحریر لکھ کر دی تھی۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کے منابع فہم قرآن میں سے ایک ڈاکٹر رفیع الدین صاحب بھی تھے۔ خود ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''اور الحمد للہ کہ ان دروس وخطبات کے ذریعے قرآن کے جس فہم وفکر کی اشاعت ہو رہی ہے وہ کسی ایک لکیر کے فقیر کے کنویں کے مینڈک کی مانند نہیں ہے بلکہ اس میں کم از کم چار منبعوں سے پھوٹنے والے سوتوں کا قرآن السعداء موجود ہے یعنی .....

دوسرے: ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اور ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کی جدید فلسفہ و سائنس اور جدید سیاسیات واقتصادیات کے ضمن میں تنقیدی بصیرت.....

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 24)

ڈاکٹر اسرار صاحب نے ہماری نیاز مندی کے جواب میں اپنی کمال بے نیازی سے فرمایا کہ تمہارے سائنسی اشکالات تو بے بنیاد ہیں (لہٰذا وہ تو ان کی کمال بے نیازی کے آگے فوراً ڈھیر ہو گئے) اور قرآنی شواہد کے بارے میں فرمایا کہ میں ان پر غور کروں

گا۔ وہ دن اور آج کا دن ہمیں آج تک اس کا جواب نہیں ملا۔ آج سے تقریباً بارہ سال پہلے ہماری کتاب ''ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار ونظریات تنقید کی میزان میں'' شائع ہوئی جس سے ڈاکٹر اسرار صاحب پوری طرح آگاہ ہیں اور انہوں نے اس کتاب کو دیکھا بھی ہے اس کتاب میں نظریۂ ارتقاء پر مکمل بحث کی ہے اور ڈاکٹر اسرار صاحب کے دلائل کا جواب بھی دیا ہے لیکن ڈاکٹر صاحب غالباً غور کرنے کی زحمت ہی نہیں اٹھانا چاہتے۔ اگر ہماری باتیں غلط تھیں تو کیا ہمیں اس قابل بھی نہ سمجھا کہ ہماری اصلاح ہی کا سوچ لیتے اگر ہماری یہ کتاب آپ کی نظر سے گزری ہے تو آپ کا استفتاء تعجب خیز ہے اور اگر نہیں گزری تو آپ کو اس کا مطالعہ دانش وفرقان کے تقاضے کے طور پر ضرور کرنا چاہیے۔ اس سمع خراشی کے بعد عرض ہے:

(ا) آپ کا سوال ہے کہ کیا ایسے شخص کے عقائد کو اہل السنۃ والجماعۃ سے خارج قرار دیا جا سکتا ہے۔

جواب: آپ تو صرف نظریۂ ارتقاء سے متعلق سوچ رہے ہوں گے ڈاکٹر اسرار صاحب تو مزید اور باتوں کی وجہ سے اہل سنت سے خارج ہیں مثلاً:

(الف) ڈاکٹر اسرار صاحب کا نظریہ ہے کہ اگر دل میں مثبت طور پر ایمان نہ ہو اور منفی طور پر کفر نہ ہو بلکہ دل کی حالت Zero Value ہو اور یہ شخص اطاعت واعمال صالحہ کرتا رہے تو یہ حالت اسلام کی ہے اور اس کے اعمال مقبول ہیں۔ اس بات کو ڈاکٹر اسرار صاحب نے سورہ حجرات کی آیات **"قالت الاعراب آمنا....."** سے اخذ کیا کہ ان کا دعویٰ ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔

خیر ابن تیمیہ نے تو ایسا کیا ہی نہیں اور یہ ڈاکٹر اسرار صاحب کا اپنا کارنامہ ہے کہ انہوں نے ابن تیمیہ کی بات کو کچھ کا کچھ بنا دیا لیکن سورہ حجرات سے یہ مضمون اخذ کرنا جہاں ڈاکٹر صاحب کی مذموم تفسیر بالرائے ہے وہیں یہ اہل سنت کے خلاف بھی ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

و من یعمل من الصّٰلحٰت و ھو مو من فلا کفران لسعیہ۔

اور جو کوئی نیک عمل کرے اس حال میں کہ وہ مومن ہو تو اس کے عمل کی ناقدری نہیں ہے۔

وھو مومن بطور شرط کے ہے یعنی دل میں ایمان ہو تو عمل مقبول ہوں گے ورنہ نہیں۔ اہل سنت کا اتفاق ہے کہ ایمان و تصدیق کے بغیر اعمال مقبول نہیں۔ اس وجہ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا عقیدہ و نظریہ ہی نہیں بلکہ وہ خود بھی اہل سنت سے خارج ہیں۔

(ب) پھر ڈاکٹر اسرار صاحب کہتے ہیں:

''لیکن اللہ اور اس کے رسول کی یہ اطاعت کلی ہو جزوی نہ ہو الا یہ کہ کسی وقت جذبات و ہیجان میں مبتلا ہو کر کوئی لغزش ہو جائے اور نہایت پشیمانی کے ساتھ رجوع کرے توبہ کرے تو اور بات ہے۔ اللہ نے اس کی توبہ قبول کرنے کا ذمہ لیا ہے **"انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب"** اس کے مقابلے میں ایک معصیت سوچ سمجھ کر Calculations کر کے مستقل ڈیرہ ڈال کر کی تو ایسا ایک گناہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنمی بنانے کے لیے کافی ہے **بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته"**۔

جواب: صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ جہنم سے مٹھی بھر کر ایسے لوگوں کو نکالیں گے جنہوں نے ایمان و تصدیق کے علاوہ کبھی کوئی اور نیک کام کیا ہی نہ ہوگا۔

فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا قط..... هولاء عتقاء الله الذين ادخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه۔

(مسلم ص 102 ج 1)

اللہ تعالیٰ جہنم سے ایک مٹھی بھر کر ایسے جہنمیوں کو اس سے نکالیں گے جنہوں نے کوئی نیک عمل کیا ہی نہیں ہوگا..... کہا جائے گا کہ یہ اللہ کے آزاد کردہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے جنت میں داخل کیا بغیر کسی عمل کے جو انہوں نے کیا ہو اور بغیر کسی بھلائی کے جو انہوں نے آگے بھیجی ہو۔

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کس Category کے لوگ ہوں گے۔ اہل سنت تو یہی

سمجھتے رہے کہ یہ لوگ وہ نہیں جن سے کوئی وقتی لغزش ہو گئی بلکہ یہ وہ ہیں جو بے فکری سے منصوبے بنا کر گناہ کرتے رہے۔

(ج) نظریہ ارتقاء

ڈاکٹر اسرار صاحب جدید فلسفہ و سائنس میں ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کے فکر کی تقلید میں جس ارتقاء کے قائل ہیں اور اس کو قرآن سے ثابت کرتے ہیں اہل سنت اس کو قرآن و حدیث کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس نظریہ اور عقیدہ کی رو سے بھی ڈاکٹر اسرار صاحب اہل سنت سے خارج ہیں۔

(2) آپ کا دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا عقیدہ رکھنے والا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ گستاخی کا مرتکب قرار پائے گا؟

جواب: ایسا شخص صرف حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ ہی گستاخی کا مرتکب نہیں بلکہ قرآن و حدیث کے ساتھ بھی گستاخی کا مرتکب ہے۔

(الف) **ان مثل عيسىٰ عند الله كمثل آدم خلقه من تراب**

''اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے آدم کی مثال پیدا کیا ان کو مٹی سے''

اس کے بارے میں علامہ رازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نجران کے وفد کے نبی ﷺ کے پاس آنے کے وقت نازل ہوئی۔ ان کے شبہات میں سے ایک شبہ یہ تھا کہ انہوں نے کہا اے محمد ﷺ جب آپ تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بشری والد نہ تھے تو لازم آیا کہ ان کے والد اللہ تعالیٰ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ آدم علیہ السلام کے نہ باپ تھے نہ ماں۔ ان کے لیے یہ لازم نہیں ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہوں تو ایسے ہی عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ہے۔

(تفسیر کبیر)

(ب) وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين۔

''اور انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی پھر اس کی نسل کو ایک بے قدر پانی سے (یعنی نطفہ) سے پیدا کیا۔

''الانسان'' میں الف لام عہد کا ہے اور مراد آدم علیہ السلام ہیں۔ ''ثم'' تراخی کے لیے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا۔ اس کے بعد ان کی نسل کو نطفہ سے پیدا کیا جب کہ ڈاکٹر اسرار صاحب کے نظریہ کے مطابق حضرت آدم علیہ السلام بھی نطفہ ہی سے پیدا ہوئے تھے۔

(ج) یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا و بث منھما رجالاً کثیرا و نساء۔

''اے لوگو اپنے پروردار (کی مخالفت) سے ڈرو جس نے تم کو ایک جاندار (یعنی آدم علیہ السلام) سے پیدا کیا اور اس جاندار سے اس کا جوڑا بنایا اور پھر ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا۔

نفس واحدۃ سے اس کا زوج پیدا کیا پھر جیسا کہ منھما کی ضمیر سے واضح ہے اسی نفس واحدۃ اور اسی سے پیدا کیے ہوئے زوج سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پیدا کیا۔

ضمائر کا خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر اسرار صاحب صاف واضح مطلب کو چھوڑ کر نہ جانے اس آیت کا کیا مطلب لیں گے۔ قرآن پاک کے اس مضمون کے عین موافق احادیث کا مضمون بھی ہے۔ ڈاکٹر اسرار صاحب نظریہ ارتقاء کو اختیار کر کے قرآن کی گستاخی کے مرتکب ہوئے اور ان کو اس وعید سے ڈرنا چاہئے کہ **من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوا مقعدہ من النار** (حدیث) اور حدیث کی گستاخی کے بھی مرتکب ہوئے کہ حدیث کے الفاظ کو علامتی اور استعاراتی نوعیت کے الفاظ پر محمول کرتے ہیں اور وہ بھی محض ایک قیاس آرائی (Speculation) پر۔ نظریہ ارتقاء اب تک محض ایک Speculation ہی ہے اور حضرت آدم علیہ السلام کے والدین کو زمرہ حیوانات میں شمار کیا بلکہ خود ان کو بھی روح پھونکے جانے تک زمرہ حیوانات میں ہی رکھا۔ **انا للہ و**

انا الیہ راجعون.

ان سب گمراہیوں اور خرافات کے لیے ڈاکٹر اسرار صاحب حدیث **انتم اعلم بامور دنیا کم** کا سہارا لیتے ہیں جو عذر گناہ بدتر از گناہ کا مصداق ہے۔ امور دنیا سے کیا مراد ہے؟ یہاں بھی ڈاکٹر اسرار صاحب سخت غلطی کر گئے جس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امور دنیا سے مراد وہ دنیوی کام ہیں جن کے طریقہ کار کے بارے میں دین نے خود کوئی ہدایات نہیں دیں اور وہ لوگوں پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش یعنی انسان کا مبدأ ایسا کام تو نہیں جو انسان کے دائرہ اختیار اور دائرہ کار میں آتا ہو۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا کام ہے اور یہ اللہ اور اس کے رسول ہی کے لائق ہے کہ وہ ہمیں ہمارے مبدأ کے بارے میں بتائیں۔

امید ہے کہ اب آپ اپنے اس دعوے پر کہ ''وہ شخص اسلاف کی تشریحات کے مطابق درس قرآن بھی دیتا ہے'' نظر ثانی کریں گے۔ مٹی کا پتلا بنا کر اس میں روح پھونکنا اور ایبا (Amoeba) سے ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے جب انسانی قالب میں تبدیل ہوا اس وقت روح پھونکی جائے یہ دو متضاد نظریات ہیں لیکن دونوں کا موٹا سا تصور ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔ نظریہ ارتقاء کا اجمالی تصور ہر طالب علم بلکہ بہت سے ان پڑھوں کو بھی حاصل ہے۔ یہ تجلیات کی طرح کا پیچیدہ مضمون نہیں جو ہر شخص نہ سمجھ سکے اس لیے ایک باندی کا یہ کہنا کہ اللہ آسمان پر ہے قابل قبول ہو جائے۔ غرض ڈاکٹر اسرار صاحب کا محض بلا دلیل دونوں باتوں کو عین ایمان سمجھنا اسلام کے ساتھ نادان کی دوستی ہے۔

سائنسی تحقیقات کے اعتبار سے قرآن کی تفسیر کے بارے میں ڈاکٹر اسرار صاحب کا جو فلسفہ ہے اس کے بارے میں ہماری کتاب ''ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار و نظریات تنقید کی میزان میں'' کے صفحات 42 تا 49 ملاحظہ فرمائیں۔

چند وضاحتیں:

(ا) ولقد خلقنا کم ثم صورنا کم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم۔

(سورہ اعراف: 11)

''آپ نے لکھا ہے کہ اس آیت سے ڈاکٹر اسرار صاحب کے ذکر کردہ ارتقائی مراحل کی تائید ہوتی ہے''۔

صریح مطلب کو چھوڑ کر نسبتاً غیر صریح آیات کو لے کر ڈاکٹر صاحب تائید حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی غلط ہے۔ خلقناکم کا یہاں مطلب ہے کہ ہم نے تمہارا مادہ بنایا بایں طور کہ روئے ارض سے مٹی لی اور اس میں خمیر پیدا کیا یہاں تک کہ وہ گارا بن گئی۔ پھر اس گارے سے آدم علیہ السلام کا پتلا تیار کیا اس احتمال کے ہوتے ہوئے دوسرے احتمال کی طرف جانے کی کیا ترجیح ہے۔ علاوہ ازیں صحیح مسلم کی ایک حدیث میں یہ بات کتنی واضح ہے:

لما صور اللّٰہ آدم فی الجنة ترکه ماشاء اللّٰہ ان یترکه فجعل ابلیس یطیف به فینظر ماهو۔ فلما راٰہ اجوف عرف انه خلق خلقا لاتیمالك۔

''جب اللہ تعالیٰ نے جنت میں آدم کی صورت بنائی تو جب تک چاہا اس کو چھوڑے رکھا۔ ابلیس اس کے گرد گھومنے لگا کہ دیکھے یہ کیا ہے۔ جب دیکھا کہ اندر سے کھوکھلا ہے تو جان لیا کہ ان کو ایسا پیدا کیا کہ ان میں ثبات نہ ہوگا۔

واللّٰہ انبتکم من الارض نباتا (سورہ نوح) میں بھی یہی بات چلتی ہے۔

(2) آپ ڈاکٹر اسرار صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

''وہ اس بات کا شدت سے قائل ہے کہ اسلامی قانون و شریعت میں قرآن حکیم کے ساتھ ساتھ حدیث و سنت رسول کو بھی مستقل اساس کی حیثیت حاصل ہے بلکہ اس کا کہنا ہے کہ احکام دین کی تفصیلات کے ضمن میں اکثر معاملات میں ہمیں تمام تر رہنمائی سنت رسولؐ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔''

ہمیں افسوس ہے کہ حدیث و سنت کا مقام بتاتے ہوئے ڈاکٹر اسرار صاحب نے صرف اس کی قانونی و تشریعی حیثیت کو بیان کیا ہے قانون و شریعت کے علاوہ دیگر امور مثلاً عقائد کے بارے میں حدیث کی حیثیت کو سرے سے بیان ہی نہیں کیا۔ کیا ہم یہ سمجھیں کہ ڈاکٹر اسرار صاحب غیر قانونی امور میں حدیث کو رہنما نہیں سمجھتے۔ اگر ایسا

نہیں ہے تو ڈاکٹر اسرار صاحب کو اس بارے میں واضح بیان دینا چاہیے اور اپنی فکری اساس کو درست کرنا چاہیے۔

(3) آپ نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

''صاحب قصص القرآن مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ کی مانند وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس معاملہ میں علم (ارتقاء) اور مذہب کے مابین کوئی تضاد نہیں ہے۔'' یہاں یہ بھی معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ آپ نے انصاف سے کام نہیں لیا۔ مولانا سیوہارویؒ نے شروع ہی میں لکھ دیا کہ ارتقاء کا یہ دعویٰ ہے کہ موجودہ انسان اپنی ابتدائی تخلیق و تکوین ہی سے انسان پیدا نہیں ہوا بلکہ کائنات ہست و بود میں اس نے بہت سے مدارج طے کر کے موجودہ انسانی شکل حاصل کی..... اور مذہب یہ کہتا ہے کہ خالق کائنات نے انسان اول کو آدم علیہ السلام کی شکل میں ہی پیدا کیا۔ ان کے مابین تضاد کی نفی تو نہیں کی جاسکتی۔ مولانا سیوہاروی نے تو شائد اس پر تفصیل سے کچھ نہیں لکھا لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ عمل ارتقاء کو جانوروں تک ہی رکھا جائے اور انسان کی علیحدہ اور مستقل تخلیق مانی جائے تو اس طریقے سے علم (ارتقاء) اور مذہب کے مابین کوئی تضاد نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

نوٹ: کوئی اشکال یا اعتراض ہو تو بشرط انصاف آپ کھل کر کر سکتے ہیں۔

فقط والسلام

عبدالواحد غفرلہ

26 ذیقعدہ 1422ھ

حضرت شیخ الہندؒ، مولانا مدنیؒ اور بانی تنظیم اسلامی

از: ڈاکٹر اسرار احمد

ماہنامہ ''انوارِ مدینہ'' جامعہ مدنیہ لاہور کا جریدہ ہے۔ اس جامعہ کے مؤسس و مہتمم اور شیخ الحدیث مولانا سید حامد میاںؒ تھے..... جو مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کے خلیفہ مجاز بھی تھے اور ایک جید عالم دین ہونے کے علاوہ اصول تمدن و سیاست پر بھی گہری نظر رکھتے تھے اور جمعیت علماء اسلام کے پلیٹ فارم سے پاکستان کی سیاست میں بھی عملاً حصہ لیتے تھے، ''انوارِ مدینہ'' کی اشاعت بابت جنوری ۲۰۰۳ء میں مولانا سید حامد میاں کے صاحبزادے سید محمود میاں نے 9 دسمبر 2002ء کے واقعے کے ضمن میں مجھ پر جو ''عنایات'' فرمائی ہیں وہ کم از کم مولانا سید حامد میاںؒ کے فرزند کے شایان شان نہیں ہیں!

انہوں نے آخر میں یہ تو لکھ دیا کہ: ''جب میرا بچپن تھا اس وقت سے ڈاکٹر صاحب موصوف کی والدِ گرامی حضرت اقدس سید حامد میاں نور اللہ مرقدہٗ کی خدمت میں نیاز مندانہ آمد و رفت تھی۔'' مگر اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ یہ تعلق ہرگز یک طرفہ نہیں تھا بلکہ مولانا سید حامد میاںؒ بھی مجھ پر انتہائی شفقت فرماتے تھے۔ چنانچہ جس زمانے میں میری تاسیس کردہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے زیر اہتمام سالانہ قرآن کانفرنسیں منعقد ہوتی تھیں حضرت مولاناؒ ہر بار ایک خصوصی مقالہ عنایت فرماتے تھے جسے مولوی محمود میاں کے برادر بزرگ مولوی رشید میاں پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔ مزید براں جب میں نے مولانا حامد میاںؒ کے سامنے اپنی رائے بیان کی کہ میرے نزدیک چودھوی صدی کے مجدد اعظم حضرت شیخ الہندؒ تھے..... تو مولاناؒ نے صدفی صد اتفاق فرمایا اور نہایت تحسین آمیز انداز میں فرمایا کہ: ''حیرت ہوتی ہے کہ ہم میں سے کسی کی نگاہ ادھر کیوں نہ گئی۔ ہمارے یہاں کچھ لوگ حضرت تھانویؒ کو اس مقام و مرتبہ کا حامل سمجھتے رہے، اور کچھ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کو!'' ..... مزید برآں جب

1977ء میں ہم نے تنظیم اسلامی کی تنظیمی اساس کے طور پر ''بیعت'' کی منصوص و مسنون و ماثور بنیاد کو اختیار کیا اور اس کا کچھ عرصے بعد اخبارات کے علاوہ ٹی وی کے ایک پروگرام ''روبرو'' میں بھی تذکرہ ہوا..... اور بعض علماء کی جانب سے اس پر تنقید ہوئی تو مولانا سید حامد میاںؒ ہی نے میری جانب سے مدافعت کی تھی اور اس ضمن میں مولانا محمد منظور نعمانیؒ کے فرزند مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی مقیم لندن کے نام ایک مفصل خط بھی تحریر فرمایا تھا!..... اور یہ سب کچھ اس کے باوجود کہ مولانا حامد میاںؒ کو خوب معلوم تھا کہ میں جمعیت علماء ہند کی اس حکمت عملی سے شدید اختلاف رکھتا تھا جو مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کی قیادت میں اختیار کی گئی تھی!

اب ایک جانب والد ماجد کا یہ طرز عمل اور دوسری جانب ان کے صاحبزادے کا یہ انداز کہ صرف طنز و استہزاء ہی نہیں تحقیر و تذلیل بھی ہے..... یہاں تک کہ نیت پر حملہ بھی!..... تو اس پر اس کے سوائے اور کیا عرض کیا جائے کہ ؎

''زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن!''

یہ بات میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ چونکہ میں نے کسی عربی مدرسے سے تعلیم حاصل نہیں کی لہٰذا معروف معنی میں مَیں نہ دیوبندی ہوں، نہ بریلوی، نہ اہلحدیث..... البتہ میری دینی تربیت میں سب سے زیادہ اثر میری والدہ ماجدہ مرحومہ کا ہے..... اور ان کے اسلاف کا گہرا قریبی تعلق خانوادہ ولی اللہیؒ کے ساتھ تھا۔ چنانچہ ان کے اجداد میں سے مولوی محمد ابراہیمؒ اور مولوی محمد اسماعیلؒ اور مولوی محمد اسحٰقؒ ..... دہلی کے اسی قبرستان مہندیاں میں دفن ہیں جہاں خانوادہ ولی اللہی کے عظیم فرزند!..... چنانچہ فطری طور پر میرا میلان طبع علمائے دیوبند کی جانب ہو گیا۔

پھر جب 1965ء میں مَیں گیارہ سال کی غیر حاضری کے بعد اپنے پیش نظر احیائی جدوجہد کے آغاز کے لیے واپس لاہور آیا تو اگرچہ میں نے نیاز مندانہ تعلق مولانا محمد حسین نعیمیؒ کے ساتھ بھی قائم کیا جو بریلوی مکتب فکر کے معروف عالم دین تھے۔ لیکن میرا زیادہ رجحان مولانا احمد علی لاہوریؒ کے قائم کردہ ادارے کے سربراہ اور ان کے

جانشین مولانا عبید اللہ انورؒ اور مولانا سید حامد میاںؒ کی جانب ہو گیا۔ ان میں سے مقدم الذکر سے ایک نسبت خصوصی یہ تھی کہ میں بھی اپنے مشن کا آغاز قرآن کے درس و تدریس سے کر رہا تھا، اور مجھے معلوم تھا کہ اسی ارض لاہور میں یہی کام حضرت مولانا احمد علیؒ چالیس سال تک کرتے رہے تھے! (بعد میں یہ معلوم کر کے تو مجھے بہت ہی مسرت اور انشراح صدر ہوا تھا کہ لاہور میں میرے درس قرآن کا آغاز جس مسجد سے ہوا یعنی مسجد خضراء سمن آباد، اس کا سنگ بنیاد حضرت لاہوریؒ ہی کا رکھا ہوا تھا!)..... تاہم چونکہ مولانا عبید اللہ انورؒ نے اپنی سرگرمی صرف ذکر و شغل تک محدود کر لی تھی اور صوفیاء کرام کی روایت کے مطابق زیادہ تر ''روپوش'' رہتے تھے، لہٰذا عملاً میری آمد و رفت اور استفادہ کا تعلق مولانا سید حامد میاںؒ کے ساتھ قائم رہا..... یہاں تک کہ وہ تنظیم اسلامی کے حلقۂ مستشارین میں بھی شامل رہے اور بعض مسائل میں انہوں نے میری آراء پر گرفت بھی فرمائی جو من و عن تنظیم کے جریدے ماہنامہ ''میثاق'' میں شائع کی گئی!.....

اور اب آیئے حضرت شیخ الہندؒ اور مولانا مدنیؒ کی نسبت کی جانب! جس کے ضمن میں مولوی محمود میاں نے تحریر فرمایا ہے کہ: ''حضرت شیخ الہندؒ کے مسلم جانشین ان کی روایات کے امین مولانا سید حسین احمد مدنیؒ سے بیزار ہو کر ڈاکٹر صاحب اپنے کو حضرت شیخ الہندؒ کی تحریک سے کیسے وابستہ کر سکتے ہیں'' تو اس سلسلے میں یہ بات پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک حضرت شیخ الہندؒ چودھوی صدی ہجری کے مجدد اعظم اور الف ثانی کے اس سلسلہ مجددین کی آخری کڑی تھے جو ارض ہند میں وارد ہوئے..... یعنی گیارہویں صدی کے مجدد حضرت شیخ احمد سرہندیؒ، بارھویں صدی کے شاہ ولی اللہ دہلویؒ، تیرھویں صدی کے سید احمد شہید بریلویؒ..... اور چودھری صدی کے حضرت شیخ الہندؒ..... (اور اب پندرہویں صدی میں تو میرے گمان کے مطابق ان شاء اللہ سلسلہ مجددین کی آخری اور کامل کڑی حضرت مہدی موعود ہوں گے جن کا ظہور سرزمین عرب میں ہو گا!) اور جس طرح شاہ ولی اللہ دہلوی کا تجدیدی کارنامہ زیادہ تر علمی تھا چنانچہ ان کی جامعیت کبریٰ کی مظہر ان کی تصانیف ہیں، اگرچہ ملکی حالات پر بھی ان کی گہری نگاہ تھی اور

انہوں نے مرہٹوں کا زور توڑنے کے لیے احمد شاہ ابدالی کو افغانستان سے بلایا تھا۔ اسی طرح حضرت شیخ الہندؒ کا تجدیدی کارنامہ بھی زیادہ تر تعلیم و تدریس اور اصلاح و ارشاد کے میدان میں ظاہر ہوا..... تاہم استخلاص وطن کے لیے عملی جدوجہد میں بھی ان کا بہت نمایاں بلکہ بلا شبہ قائدانہ حصہ رہا ہے..... اور ان کی جامعیت کبریٰ کے مظہران کے شاگرد ہیں جن کے مزاج اور میدان کار کا تنوع حیرت انگیز ہے۔ یعنی علم تفسیر میں ان کے جانشین مولانا شبیر احمد عثمانیؒ تھے، تو علم حدیث و فقہ میں یہی حیثیت مولانا سید انور شاہ کاشمیریؒ کو حاصل تھی۔ اسی طرح ان کی اندرونی شخصیت کی ''انقلابیت'' کی مظہر اتم شخصیت مولانا عبید اللہ سندھی کی تھی، تو زہد و ورع اور استخلاصِ وطن اور دار العلوم دیوبند میں درس و تدریس کے میدان میں ان کے جانشین کی حیثیت مولانا مدنیؒ کو حاصل ہوئی اور یہ میرے نزدیک ایک بہت بڑی تاریخی غلطی تھی!!

مولانا مدنیؒ حضرت شیخ الہند کے شیدائی تھے اور چار سالہ اسارتِ مالٹا کے دوران انہوں نے اپنے شیخ کی جو خدمت کی اس کی نظیر شاید ہی نظر آ سکتی ہو لیکن ہندوستان واپسی پر مختصر عرصۂ حیات میں حضرت شیخ الہندؒ نے اپنے خطبات کی تحریر مولانا مدنیؒ سے نہیں بلکہ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ سے کرائی (خطبہ علی گڑھ کی بھی اور دوسرے سالانہ اجلاس جمعیت علماء ہند کے خطبۂ صدارت کی بھی!) ..... پھر اسی اجلاس میں ''امام الہند'' کا خطاب دے کر جس شخص کی بیعت پر علماء کو آمادہ کرنے کی بھرپور کوشش حضرت شیخ الہندؒ نے کی وہ بھی مولانا مدنیؒ نہیں مولانا ابوالکلام آزاد تھے!..... لہٰذا تحریک استخلاصِ وطن، تحریک حفاظتِ خلافت عثمانیہ، اور تحریک تجدید و احیاء و غلبۂ دین سب کے اعتبار سے حضرت شیخ الہندؒ کے جانشین اور ''خلیفہ مجاز'' کی حیثیت مولانا آزاد کو حاصل ہے! جن کے ہاتھ پر خود بیعت کرنے کی خواہش وہ اپنے ساتھ ہی قبر میں لے گئے! ..... یہ دوسری بات ہے کہ علماء نے اپنی تنگ نظری اور گروہی عصبیت کے زیر اثر حضرت شیخ الہندؒ کی اس تجویز پر غور کو عارضی طور پر تو ملتوی کر دیا..... لیکن پھر جب کچھ عرصہ بعد جمعیت علماء ہند ہندوستان کے جملہ مذہبی مکاتب فکر کی جامع اور نمائندہ جماعت نہ رہی

بلکہ صرف دیوبندی علماء کی تنظیم بن کر رہ گئی تو اس پورے معاملے کو ایسے دفن کر دیا کہ آج اس کا سراغ بھی تاریخ کے صفحات میں بہت ہی تلاش و تفتیش کے بعد مل سکتا ہے! (جس کے لیے ملاحظہ ہو میری تالیف: جماعت شیخ الہندؒ اور تنظیم اسلامی!'') ..... دوسری جانب مولانا آزاد نے بھی کم ہمتی کا ثبوت دیا اور علماء کی تنگ نظری اور جمود سے بد دل ہو کر ''حکومت الٰہیہ'' کے قیام کے نصب العین اور اس کے لیے بیعت کی اساس پر قائم کردہ ''حزب اللہ'' کی بساط لپیٹ کر ایک طرف رکھ دی اور خود صرف استخلاصِ وطن کی جدوجہد کے لیے انڈین نیشنل کانگریس میں باضابطہ شمولیت اختیار کر لی..... بہر حال مجدد عصر کی تجویز کو رد کر دینے کی سزا طبقہ علماء کو یہ ملی کہ ملت اسلامیہ ہندیہ کی قیادت علماء سے سلب کر کے جدید تعلیم یافتہ طبقات کے حوالے کر دی گئی۔

اب ذرا ایک نظر اس امر پر بھی ڈال لیجئے کہ حضرت شیخ الہند نے امام الہند کا منصب اپنے تلامذہ و مسترشدین کے حلقے کی کسی شخصیت کی بجائے مولانا آزاد کے لیے کیوں تجویز کیا تھا..... اس کی دو بنیادی وجوہات تھیں:

(۱) مولانا آزاد نے 1912ء سے 'الہلال' اور پھر 'البلاغ' کے ذریعے دعوت رجوع الی القرآن کا جو غلغلہ بہت زور و شور سے بلند کیا تھا اس سے حضرت شیخ الہندؒ بہت متاثر ہوئے تھے اور انہیں محسوس ہو گیا تھا کہ ''کرنے کا اصل کام'' وہی ہے جس کی دعوت یہ نوجوان دے رہا ہے۔ (1912ء میں مولانا آزاد کی عمر کل چوبیس برس تھی!) ..... چنانچہ یہی وجہ تھی کہ حضرت شیخ الہندؒ ان دونوں جریدوں سے بھی بہت لگاؤ رکھتے تھے اور 15-1914ء کے آس پاس مولانا آزاد کا ربط ضبط بھی حضرت شیخ سے بہت بڑھ گیا تھا۔ جس کا ایک ہلکا سا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ 1915ء میں کانپور کی مسجد کے ایک حصے کے شہید کئے جانے پر جو ہنگامہ ہوا تھا اور اس کے نتیجے میں حکومتِ وقت اور مسلمانوں کے مابین شدید کشیدگی پیدا ہو گئی تھی، اس کے ضمن میں مسلمانوں اور بالخصوص علماء دیوبند کی دلجوئی کے لیے یوپی کے انگریز لیفٹیننٹ گورنر نے دارالعلوم دیوبند کا دورہ رکھا جس کے دوران اسے دارالعلوم کے

اساتذہ اور طلبہ سے خطاب بھی کرنا تھا..... لیکن ساتھ ہی اس نے یہ پابندی بھی لگا دی کہ اس جلسے میں ابوالکلام آزاد شریک نہ ہوں اور دارالعلوم کی انتظامیہ نے اس شرط کو قبول کر لیا تو..... حضرت شیخ الہندؒ نے بھی جلسے میں شرکت سے انکار کر دیا۔ اور جب کچھ بزرگوں نے سمجھانے بجھانے کی کوشش کی کہ ''آپ ایک نوجوان کو کیوں اس قدر اہمیت دے رہے ہیں!'' تو حضرت شیخ نے جواباً یہ شعر پڑھا ؎

کامل اس طبقہ زہاد سے اٹھا نہ کوئی
کچھ ہوئے تو یہی رندان قدح خوار ہوئے!

پھر یہی سبب تھا اس کا کہ جب 1920ء میں شیخ الہندؒ مالٹا کی اسیری سے رہا ہو کر ہندوستان واپس آئے اور دارالعلوم دیوبند میں علماء کا ایک بڑا جلسہ ہوا تو اس میں انہوں نے فرمایا:

''ہم نے تو مالٹا کی زندگی میں دو سبق سیکھے ہیں۔'' یہ الفاظ سن کر سارا مجمع ہمہ تن گوش ہو گیا کہ اس استاذ العلماء درویش نے اسی سال علماء کو درس دینے کے بعد آخر عمر میں جو سبق سیکھے ہیں وہ کیا ہیں۔ فرمایا کہ:

''میں نے جہاں تک جیل کی تنہائیوں میں اس پر غور کیا کہ پوری دنیا میں مسلمان دینی اور دنیوی ہر حیثیت سے کیوں تباہ ہو رہے ہیں تو اس کے دو سبب معلوم ہوئے۔ ایک ان کا قرآن کو چھوڑ دینا، دوسرے ان کے آپس کے اختلافات اور خانہ جنگی، اس لیے مَیں وہیں سے یہ عزم لے کر آیا ہوں کہ اپنی باقی زندگی اس کام میں صرف کروں کہ قرآن کریم کو لفظاً اور معناً عام کیا جائے، بچوں کے لیے لفظی تعلیم کے مکاتب ہر بستی میں قائم کئے جائیں، بڑوں کو عوامی درس قرآن کی صورت میں اس کے معانی سے روشناس کرایا جائے اور قرآنی تعلیمات پر عمل کے لیے آمادہ کیا جائے، اور مسلمانوں کے باہمی جنگ و جدال کو کسی قیمت پر برداشت نہ کیا جائے۔'' (بحوالہ ''وحدت ملت'' تالیف مولانا مفتی محمد شفیعؒ)

(2) اور دوسرا اور اہم تر سبب یہ تھا کہ 1915ء میں جب حضرت شیخ کے حلقے میں ہندوستان کی آزادی کے ضمن میں اس تجویز پر گفت و شنید ہو رہی تھی کہ ایک طرف

ہندوستان میں ہم علم بغاوت بلند کریں اور دوسری طرف ''خلافت عثمانیہ'' اور امارتِ افغانستان سے درخواست کی جائے کہ وہ حملہ کریں تاکہ اس دوہری یورش سے برطانوی حکومت عہدہ برآ نہ ہو سکے تو اس وقت مولانا آزاد نے حضرت شیخؒ سے کہا تھا کہ ''حضرت! اب زمانہ بدل گیا ہے، اب نہ کوئی مدد آپ کو خلافت عثمانیہ سے ملے گی نہ امارت کابل سے، بلکہ آپ کو یہیں ہندوستان میں بیٹھ کر عوامی تحریک چلانی ہوگی!'' تو اس وقت تو جذبات کے جوش وخروش میں ان کی بات کسی نے نہ سنی..... لیکن جب شیخ الہندؒ اس مشن پر حجاز گئے تاکہ مدینہ منورہ کے ترک گورنر کے ذریعے دارالخلافت سے بات کریں..... تو انہیں وہاں سے شریف مکہ نے گرفتار کر کے انگریزوں کے حوالے کر دیا اور یہی حشر مولانا عبیداللہ سندھی کا کابل میں ہونے والا تھا کہ وہ بروقت مطلع ہو گئے اور کابل سے فرار ہو کر روس چلے گئے..... قصہ مختصر یہ کہ جب چار سال کی جلاوطنی اور نظر بندی جھیل کر شیخ الہندؒ واپس ہندوستان آئے تو انہیں یقین کامل ہو گیا تھا کہ حالاتِ وقت کی نبض پر ہاتھ ہم بوڑھوں کا نہیں، اس نوجوان کا ہے!..... بہرحال تحریک آزادیٔ ہند، دفاعِ خلافت عثمانیہ اور تحریک احیاء وغلبۂ دین کے ضمن میں حضرت شیخ الہندؒ کے اصل جانشین مولانا مدنیؒ نہیں مولانا آزاد تھے!

اب مولوی سید محمود میاں ہوں یا دیگر معتقدین ومتوسلین حضرتِ مدنیؒ وہ مولانا مدنیؒ سے توسل وانتساب کا حق تو یقیناً Exclusively اپنے لیے ''محفوظ'' رکھ سکتے ہیں، لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے ساتھ نسبت کی اجارہ داری کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ چنانچہ راقم الحروف کو حضرت شیخ الہندؒ سے ایک نہیں دو دو سلسلوں اور واسطوں سے نسبت کا دعویٰ ہے۔ ایک بواسطہ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ وتحریک پاکستان، اور دوسرے بواسطۂ مولانا ابوالکلام آزاد اور سید ابوالاعلیٰ مودودی! اس لیے کہ مولانا آزاد کی نسبت تو حضرت شیخ الہند سے بلاواسطہ اور ''متصل'' ہے ہی، مولانا مودودی کا بھی خواہ مولانا آزاد سے کوئی معروف رشتہ نہ تھا لیکن اس دور کی تاریخ سے واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ ان

کی حیثیت مولانا آزاد کے معنوی خلیفہ ہی کی تھی..... اور راقم الحروف خواہ بہت ہی حقیر وناچیز انسان ہے لیکن ؎

''کعبے سے ان بتوں کو بھی نسبت ہے دور کی!''

کے مصداق ابوالکلام آزاد اور ان کی حزب اللہ (1912ء تا 1920ء) اور اس کے بعد مولانا مودودی اور ان کی تنظیم جماعت اسلامی (1939ء تا 1949ء) کے بعد اس خاکسار اور اس کی جماعت تنظیم اسلامی کو حضرت شیخ الہندؒ سے پختہ نسبت حاصل ہے! چنانچہ یہ حقیقت تو روز روشن کی طرح عیاں ہے ہی کہ حضرت شیخ الہندؒ نے ''عوامی درس قرآن'' کے جو الفاظ 1920ء میں ادا کئے تھے ان کا واحد عملی مظہر ومصداق نہ صرف ارض پاکستان بلکہ اب دنیا بھر میں راقم ہی کا ''درس قرآن'' ہے!

اس ضمن میں آخری گزارش یہ کہ عزیزم محمود میاں نے حضرت مدنیؒ کے بارے میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی مرحوم کا جو حوالہ بہت طمطراق سے دیا ہے شاید ان کے علم میں بھی نہ ہو کہ اس تحریر کی اشاعت کا ذریعہ یہ خاکسار ہی بنا تھا..... ورنہ پروفیسر صاحب کی یہ تحریر دو سال تک انجمن خدام الدین، شیرانوالہ گیٹ لاہور کے دفتر میں پڑی رہی اور حضرت مدنیؒ کے معتقدین ومتوسلین کو اسے شائع کرنے کی جرأت نہ ہوئی، کہ

''کہ اکبر نام لیتا ہے خدا کا اس زمانے میں!''۔

کے مصداق مولانا مدنیؒ کی مدح وستائش پر مشتمل تحریر اور پاکستان میں طبع ہو سکے! چنانچہ وہ ''یہی رند قدح خوار'' تھا جو چشتی صاحب کو شیرانوالہ لے کر گیا۔ اور مولانا عبید اللہ انورؒ سے ان کی وہ تحریر ''واگزار'' کرائی اور اپنے ماہنامہ ''میثاق'' میں نمایاں طور پر شائع کی اور شاید یہ بات بھی ماہنامہ ''انوار مدینہ'' کے تازہ واردان بساط ہوائے دل'' کے علم میں نہ ہو کہ ''انوار مدینہ'' نے یہ تحریر ''میثاق'' ہی سے نقل کی تھی! عزیزی مولوی محمود میاں! بڑوں کی پگڑی اچھال دینا ہرگز کوئی مشکل کام نہیں!..... لیکن شریف النسب اور شریف النفس لوگ ایسا نہیں کیا کرتے! **فافھموا وتدبروا!!**

(مأخوذ از ماہنامہ میثاق فروری 2003ء)

ڈاکٹر اسرار صاحب کی خدمت میں جواب آں غزل

لاہور میں 9 دسمبر 2002ء کی ایک تقریب میں جس میں ڈاکٹر اسرار صاحب بھی موجود تھے اور تقریر کر چکے تھے نوائے وقت کے مجید نظامی صاحب نے اپنی تقریر کے دوران کہا کہ:

''ڈاکٹر اسرار صاحب ایک جانب اقبال کے شیدائی ہیں تو دوسری جانب مولانا مدنی کے پیروکار ہیں حالانکہ مدنی، اقبال، قائداعظم اور پاکستان کا مخالف تھا۔''

مجید نظامی صاحب کی تقریر کے بعد ڈاکٹر اسرار صاحب نے مجید نظامی صاحب کے سامنے اپنی صفائی پیش کرتے ہوئے کہا کہ:

''میں مولانا مدنی کا پیروکار نہیں ہوں''۔

جس پس منظر میں اور جن حالات میں ڈاکٹر اسرار صاحب نے یہ الفاظ کہے ان سے جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے ذکر کریں گے مولانا مدنی سے مکمل براءت کا اظہار ہو رہا تھا اس لیے جامعہ مدنیہ جدید کے مہتمم مولانا محمود میاں نے جنوری کے ماہنامہ ''انوار مدینہ'' میں بجا طور پر ڈاکٹر اسرار صاحب کی گرفت کی اور لکھا کہ حضرت شیخ الہندؒ کے مسلم جانشین ان کی روایات کے امین مولانا حسین احمد مدنیؒ سے بیزار ہو کر ڈاکٹر (اسرار) صاحب اپنے کو حضرت شیخ الہندؒ کی تحریک سے کیسے وابستہ کر سکتے ہیں؟

اس کے جواب میں فروری کے ''میثاق'' میں ڈاکٹر اسرار صاحب نے تحریک آزادیٔ ہند میں حضرت شیخ الہندؒ کے اصل جانشین مولانا مدنیؒ کو نہیں مولانا ابوالکلام آزادؒ کو قرار دیا، لکھتے ہیں:

''بہرحال تحریک آزادی ہند دفاع خلافت عثمانیہ اور تحریک احیاء غلبۂ

دین کے ضمن میں حضرت شیخ الہندؒ کے اصل جانشین مولانا مدنیؒ نہیں مولانا آزادؒ تھے۔''

نیز لکھتے ہیں:

''زہد و ورع اور استخلاص وطن اور دارالعلوم دیوبند میں درس و تدریس کے میدان میں ان کے جانشین کی حیثیت مولانا مدنیؒ کو حاصل ہوئی اور یہ میرے نزدیک ایک بہت بڑی تاریخی غلطی تھی۔''

بات فقط اسی تک رہتی کہ وہ اپنے طبعی رجحان سے یا مثبت دلائل سے خواہ وہ کتنے ہی کمزور ہوتے مولانا مدنیؒ کو شیخ الہندؒ کا جانشین نہیں سمجھتے تو قابل برداشت تھا لیکن جب وہ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے سرے سے باطل دلائل کا زور لگائیں تو یہ بات کسی بھی اعتبار سے قابل برداشت نہیں۔

اپنے اس دعویٰ پر جو دو باطل دلیلیں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے دی ہیں وہ یہ ہیں:

(1) ہندوستان واپسی پر حضرت شیخ الہندؒ نے اپنے خطبات کی تحریر مولانا مدنیؒ سے نہیں بلکہ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ سے کرائی (خطبہ علی گڑھ کی بھی اور دوسرے سالانہ اجلاس جمعیت علمائے ہند کے خطبہ صدارت کی بھی)۔

(2) دوسرے سالانہ اجلاس میں امام الہند کا خطاب دے کر جس شخص کی بیعت پر علماء کو آمادہ کرنے کی بھرپور کوشش حضرت شیخ الہندؒ نے کی وہ بھی مولانا مدنیؒ نہیں مولانا ابوالکلام آزادؒ تھے۔

اور شیخ الہندؒ ابوالکلام آزادؒ کو امام الہند کیوں بنانا چاہتے تھے ڈاکٹر اسرار احمد صاحب اس کی دو وجہیں لکھتے ہیں:

(1) مولانا آزادؒ نے 1912ء سے الہلال اور پھر البلاغ کے ذریعے دعوت رجوع الی القرآن کا جو غلغلہ بہت زور و شور سے بلند کیا تھا اس سے حضرت شیخ الہندؒ بہت متاثر ہوئے تھے اور انہیں محسوس ہو گیا تھا کہ کرنے کا اصل کام وہی ہے جس کی دعوت یہ نوجوان دے رہا ہے۔

کامل اس طبقہ زہاد سے اُٹھا نہ کوئی کچھ ہوئے تو یہی رندانِ قدح خوار ہوئے

(2) جب چار سال کی جلا وطنی اور نظر بندی جھیل کر شیخ الہندؒ واپس ہندوستان آئے تو (ابوالکلام آزاد کی گزشتہ باتوں کی وجہ سے) انہیں یقین کامل ہو گیا تھا کہ حالات وقت کی نبض پر ہاتھ ہم بوڑھوں کا نہیں اس نوجوان کا ہے۔ اور ان سب باتوں کی روشنی میں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب دو فیصلے صادر فرماتے ہیں:

(1) ''لہٰذا تحریک استخلاص وطن، تحریک خلافت عثمانیہ اور تحریک تجدید احیاء غلبہ دین سب کے اعتبار سے حضرت شیخ الہندؒ کے جانشین اور خلیفہ مجاز کی حیثیت مولانا آزاد کو حاصل ہے جن کے ہاتھ پر خود بیعت کرنے کی خواہش وہ اپنے ساتھ ہی قبر میں لے گئے۔''

(2) ''راقم الحروف (یعنی ڈاکٹر اسرار صاحب) کو حضرت شیخ الہند سے ایک نہیں دو سلسلوں اور واسطوں سے نسبت کا دعویٰ ہے۔ ایک بواسطہ مولانا شبیر احمد عثمانی و تحریک پاکستان اور دوسرے بواسطہ مولانا ابو الکلام آزاد اور سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اس لیے کہ مولانا آزاد کی نسبت تو حضرت شیخ الہندؒ سے بلاواسطہ اور متصل ہے مولانا مودودی کا بھی خواہ مولانا آزاد سے کوئی معروف رشتہ نہ تھا لیکن اس دور کی تاریخ سے واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ ان کی حیثیت مولانا آزاد کے معنوی خلیفہ ہی کی تھی۔ اور راقم الحروف خواہ بہت ہی حقیر و ناچیز انسان ہے لیکن ع

کعبے سے ان بتوں کو بھی نسبت ہے دور کی

کے مصداق ابوالکلام آزاد اور ان کی حزب اللہ (1912 تا 1920ء) اور اس کے بعد مولانا مودودی اور ان کی تنظیم جماعت اسلامی (1939 تا 1949ء) کے بعد اس خاکسار اور اس کی جماعت تنظیم اسلامی کو حضرت شیخ الہند سے پختہ نسبت حاصل ہے''۔

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی تحریر کا حاصل سامنے لانے کے بعد اب ہم قارئین کے

سامنے قند مکرر کے طور پر وہ حقائق لانا چاہتے ہیں جو ہم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب اور انوار مدینہ کے قارئین کے سامنے پہلے بھی رکھ چکے ہیں۔ ڈاکٹر اسرار صاحب نے ہماری کتاب ''ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار و نظریات تنقید کی میزان میں'' جو آج سے تیرہ سال قبل شائع ہوئی تھی یقیناً پڑھی ہے اس میں امام الہند سے متعلق پوری تحقیق ہم نے لکھی تھی لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب نے ان تمام حقائق سے آنکھیں بند کر کے دوبارہ انہی باتوں کا اعادہ کیا ہے اور ان کا یہ طرز عمل اس بات پر کافی گواہ ہے کہ ان کو حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ سے کچھ بھی نسبت نہیں ڈاکٹر اسرار صاحب کو یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے تھی کہ محض لفاظی سے حقیقت نہیں بدل جایا کرتی۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کا ایک دعویٰ یہ ہے کہ حضرت شیخ الہند مولانا ابوالکلام آزاد کو امام الہند بنانا چاہتے تھے اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ جمعیت العلمائے ہند کے دوسرے سالانہ اجلاس میں ان کی بیعت پر علماء کو آمادہ کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ یہ دونوں دعوے فرضی ہیں۔ پہلے دعوے کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ مولانا آزاد نے شیخ الہند کو امام الہند کا منصب سنبھالنے پر آمادہ کیا تھا۔

جمعیت العلمائے ہند کے تیسرے سالانہ اجلاس میں خود مولانا آزاد نے اپنے خطبہ صدارت میں حقیقت یوں بیان کی:

''1914ء کے لیل و نہار قریب الاختتام تھے جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے یہ حقیقت اس عاجز پر منکشف کی اور مجھے یقین ہو گیا کہ جب تک یہ (یعنی امارتِ شرعیہ کا) عقدہ حل نہ ہو گا ہماری کوئی سعی و جستجو بھی کامیاب نہ ہو گی۔ چنانچہ اسی وقت سے میں سرگرم سعی و تدبیر ہو گیا۔ حضرت مولانا محمود حسن (یعنی شیخ الہند) رحمہ اللہ سے میری ملاقات بھی دراصل اسی سعی و طلب کا نتیجہ تھی۔ انہوں نے پہلی ہی صحبت میں کامل اتفاق ظاہر فرمایا اور یہ معاملہ بالکل صاف ہو گیا تھا کہ وہ اس منصب کو قبول کر لیں گے اور ہندوستان میں نظم جماعت کے قیام کا اعلان کر دیا جائے گا۔ مگر افسوس ہے کہ بعض زود رائے اشخاص کے مشورہ سے مولانا نے اچانک سفر حجاز کا ارادہ کر دیا اور میری کوئی

منت وسماجت بھی انہیں سفر سے باز نہ رکھ سکی، اس کے بعد میں نظر بند کر دیا گیا.....''

(جمعیت العلمائے ہند دستاویزات مرکزی اجلاس ہائے عام جلد اول)

دوسرے دعوے کے برعکس حقیقت یہ ہے جمعیت العلماء ہند کے دوسرے سالانہ اجلاس کا صدر خود شیخ الہندؒ کو مقرر کیا گیا تھا اور وہ اگرچہ اپنی بیماری اور کمزوری کے باعث اجلاس میں شریک نہ ہو سکے لیکن آپ کی صدارتی تقریر اجلاس میں پڑھ کر سنائی گئی۔ اس تقریر میں کئی باتیں تھیں لیکن ابوالکلام آزاد کو امام الہند بنانا تو کجا مسئلہ امامت و امارت کے بارے میں ایک لفظ بھی مذکور نہیں ہے بلکہ بقول مولانا آزاد جمعیت العلماء کے پاس یہ مسئلہ حضرت شیخ الہندؒ کی وفات کے بعد گیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''مگر جب میں نے دیکھا کہ اب یہ مسئلہ منظر عام پر آ چکا ہے اور جمعیت العلماء اس کا آخری اور قطعی فیصلہ کر سکتی ہے تو یہی مناسب معلوم ہوا کہ اسے جمعیت کے حوالے کر کے بالفعل خود سبکدوش ہو جاؤں چنانچہ ارکان جمعیت کی ایک خاص مجلس شوریٰ منعقد دہلی میں یہ مسئلہ پیش ہو کر بالاتفاق منظور ہوا اور اب اس کا آخری فیصلہ (جمعیت العلماء کے) اس (تیسرے سالانہ) اجلاس کے ہاتھ میں ہے۔''

لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب کو حقائق سے کیا غرض؟ ان کو دلچسپی اپنے دعوؤں سے ہے خواہ وہ سرے سے بے بنیاد ہوں کیونکہ ان کو تسلی ہے کہ وہ اپنے عقیدت مندوں کو اپنی لفاظی سے مطمئن کرتے رہیں گے۔ ہاں اپنے دعوے کی تائید میں ان کو جھوٹی سچی جو بات بھی مل جائے اس کو تائید غیبی سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔

اس لیے جب جناب سعید الرحمٰن صاحب علوی نے ڈاکٹر اسرار صاحب کو اپنے وہم کا تخلیق کردہ یہ قصہ فراہم کیا کہ:

''شیخ الہند نے شدید علالت کے دوران جمعیت علماء ہند کے دوسرے جلسہ 19 تا 21 نومبر 1920ء بمقام دہلی کی صدارت بھی فرمائی تھی اور خطبہ صدارت بھی ارشاد فرمایا تھا بقول مولانا محمد میاں بیماری و نقاہت کے سبب تھوڑی دیر بھی اسٹیج پر بیٹھنا دشوار تھا لیکن اجلاس کے اہم ترین ایجنڈا یعنی امیر الہند کے انتخاب

کے سلسلے میں ان کے احساسات یہ تھے میری چارپائی اٹھا کر جلسہ گاہ میں لے جائی جائے اور یہ کام کر لیا جائے پہلا جو شخص بیعت کرے گا وہ میں ہوں گا۔''

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 452)

ڈاکٹر اسرار صاحب کو زورِ بیانی کے لیے یہ قصہ ہاتھ آ گیا اب ان کی بلا سے خواہ حقیقت سے وہ کتنا ہی بعید ہو کیونکہ اگر الزام آئے گا بھی تو وہ سعید الرحمٰن صاحب علوی کے سر تھوپ دیں گے۔ جب کہ ہمارے مطالبہ کے باوجود سعید الرحمٰن علوی صاحب مرحوم ہمیں اس کا حوالہ اور ماخذ نہ دکھا سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ جمعیت العلماء کے اس اجلاس کے ایجنڈے میں تو سرے سے امیر الہند کا مسئلہ ہی نہیں تھا۔ خود شیخ الہند بیمار تھے اجلاس میں حاضر نہ ہوئے تھے پھر انہوں نے مولانا آزاد کی بیعت پر آمادہ کرنے کے لیے علماء میں بھرپور کوشش کیسے کی جب کہ اپنے خطبہ صدارت اور اختتامی تقریب میں ایک لفظ بھی اس مسئلہ پر نہیں کہا۔ پھر انتخاب ہونا تھا تو اس کے لیے پہلے سے امیدوار ہوتے ہیں یا نامزدگیاں ہوتی ہیں۔ مولانا آزاد کی نامزدگی شیخ الہندؒ نے کس وقت کی؟ کسی اور کی نامزدگی بھی موجود تھی تو کس کی تھی؟ کیا ڈاکٹر اسرار صاحب کو اپنے دامن عصمت پر ان میں سے کوئی بھی دھبہ نظر نہیں آتا۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے مولانا مدنیؒ کے جانشین نہ ہونے کے خلاف ایک دلیل یہ دی ہے کہ حضرت شیخ الہندؒ نے جمعیت العلماء کے دوسرے سالانہ اجلاس کا خطبہ صدارت مولانا مدنیؒ کے بجائے مولانا شبیر احمد عثمانیؒ سے لکھوایا یہ بھی ڈاکٹر اصرار صاحب کی ایک بڑی تاریخی غلطی ہے کیونکہ کتاب ''بیس بڑے مسلمان'' اور ایچ بی خان کی کتاب ''برصغیر کی سیاست میں علماء کا کردار'' ان دونوں کے مطابق خطبہ صدارت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے لکھا تھا۔

علاوہ ازیں ڈاکٹر اسرار صاحب نے مولانا مدنیؒ کی جانشینی کے خلاف جو دلیلیں دیں وہ دونوں اس پر مبنی ہیں کہ شیخ الہندؒ نے مولانا مدنیؒ کو کسی بھی اعتبار سے اپنا جانشین مقرر نہیں کیا۔ خطبہ صدارت بھی ان سے نہیں لکھوایا اور تحریک آزادی کا امیر بھی مولانا

آزاد کو بنانا چاہتے تھے۔ غرض جانشینی کی مختلف جہتوں سے جو چند کرسیاں تھیں ان میں سے ایک پر مولانا شبیر احمد عثمانی کو بٹھایا، دوسری پر مولانا انور شاہ کشمیری کو بٹھایا اور تیسری پر مولانا آزاد کو بٹھایا۔ مولانا مدنیؒ کو تو کسی بھی کرسی پر خود نہیں بٹھایا لہٰذا وہ کسی طور سے بھی جانشین نہیں۔

سبحان اللہ! ڈاکٹر صاحب نے جانشینی کا خوب فلسفہ نکالا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ جانشینی کا ایک طریقہ یہ ہے جو ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے لیکن اگر کوئی جانشینی سے کام کرے اور اس کا حق ادا کر دے تو اس کو بھی جانشین کا لقب دے دیا جاتا ہے لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب اس کو تاریخ کی ایک بڑی غلطی قرار دیتے ہیں اصل بات یہ ہے کہ ڈاکٹر اسرار صاحب کے نزدیک دین تو دین تاریخ بھی بس وہی ہے جس طرح سے وہ سمجھتے ہیں۔ دین میں وہ تو خدائی فوجدار بن کر اترے ہوئے ہیں کہ ملک وملت پر خدائی عذاب کے کوڑے برساتے رہتے ہیں تاریخ کو بھی وہ اپنا تابع فرمان بنا کر رکھنا چاہتے ہیں تاکہ جس طرح سے چاہیں لوگوں کو تاریخ دکھائیں۔ ڈاکٹر اسرار کی یہ دھونس انہی کو مبارک ہو۔ تحریک آزادی ہند جس پر شیخ الہندؒ کا رنگ بندر ہے ان کے بعد اس مقصد کے لیے سب سے زیادہ خدمات حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ کی ہیں اور اس اعتبار سے وہ بجا طور پر شیخ الہندؒ کے جانشین کہلانے کے مستحق ہیں اس کے لیے کسی کو ڈاکٹر صاحب سے سند لینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جن کا نہ علم دین مستند ہے اور نہ علم تاریخ مستند ہے ہم نے ڈاکٹر صاحب کے سامنے آئینہ حقیقت پیش کر دیا ہے جس میں وہ اپنے کمالات کا مظاہرہ کر سکتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ شیخ الہندؒ کا مولانا آزاد کو امیر الہند بنانے کا کوئی منصوبہ نہیں تھا تو یہ بات بھی خود بخود واضح ہوگئی کہ مولانا آزاد کو امیر الہند بنانے کے دو سبب جو ڈاکٹر اسرار صاحب نے شیخ الہندؒ کی طرف منسوب کئے ہیں محض خیالی واختراعی ہیں۔

البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کو امیر الہند بنانے کی خود ساختہ تجویز سے ڈاکٹر اسرار کو کیا دلچسپی ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب خود دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس مسئلہ سے

ڈاکٹر اسرار صاحب کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تحقیق وتفتیش کے دوران ان پر یہ بات منکشف ہوئی کہ شیخ الہندؒ کے نام لیواؤں کے سامنے وہ حضرت شیخ الہند کے اس عمل سے سند پکڑ سکتے ہیں اور ان کو اپنی تائید کی دعوت دے سکتے ہیں اس لیے انہوں نے ایک طرف اپنی جماعت میں شیخ الہند کی شخصیت کو خوب نمایاں کرنے کی کوشش کی اور ان کو مجدد تک کہا اگرچہ وہ اپنے حلقہ میں پہلے ہی نمایاں تھے اور دوسری طرف مولانا ابوالکلام آزاد کو خوب گرانے کی کوشش کی تاکہ شیخ الہندؒ کے نام لیواؤں سے کہہ سکیں کہ میں تو پھر بھی ان سے بہت اچھا ہوں اور شیخ الہندؒ اتنے وسیع القلب تھے کہ آزاد جیسے رندان قدح خوار کو اپنا خرقہ خلافت دیا اور ان کو امام الہند بنانے کے لیے بے تاب ہوئے تو تم بھی کچھ وسعت قلبی کا مظاہرہ کرو اور کم از کم میری مخالفت نہ کرو بلکہ میرے ساتھ تعاون کرو۔

ڈاکٹر صاحب کی تحریر ملاحظہ ہو قارئین اس سے یہی نتیجہ اخذ کریں گے جو ہم نے ذکر کیا۔

ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''اس (یعنی ابوالکلام آزاد کی بیعت امامت کی تجویز) کی تحقیق وتفتیش کے دوران جو انکشافات مجھ پر ہوئے ان میں سے اہم ترین حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی المعروف شیخ الہندؒ کی عظمت، شان اور جلالت قدر کے بارے میں تھا جن سے اس وقت تک میں اصلاً تو ان کے ترجمہ قرآن کے حوالے ہی سے واقف تھا اور اس کی بنا پر میرے دل میں ان کے لیے ایک گونہ محبت و عقیدت بھی موجود تھی۔ مزید برآں ان کی ذاتی عظمت، ان کے تقویٰ وتدین، ان کے اخلاص وللّٰہیت، ان کا علم وفضل، ان کے مجاہدانہ کردار، ان کی عالی ہمتی اور جہاد وحریت اور تحریک استخلاص وطن میں ان کے مقام ومرتبہ کا تو کسی قدر اندازہ تھا لیکن ان کی وسعت نظر، ان کی عالی ظرفی، ان کی معاملہ فہمی، ان کی انسان شناسی، ان کی وسعت قلبی، اور سب سے بڑھ کر ان کی عاجزی و

انکساری کا کوئی اندازہ راقم کو نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی ذاتی عظمت کے اس پہلو کے یکبارگی انکشاف سے راقم پر ایک مبہوتیت سی طاری ہوگئی..... وہ دن اور آج کا دن! راقم کی پختہ رائے ہے کہ چودھویں صدی ہجری کے مجدد حضرت شیخ الہند تھے اس لیے کہ ان کی سی جامعیت کبریٰ کی حامل کوئی دوسری شخصیت اس پوری صدی میں کم از کم مجھے نظر نہیں آتی۔''

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص: 446)

ڈاکٹر اسرار صاحب کو شیخ الہند کی وسعت نظر، ان کی عالی ظرفی، ان کی معاملہ فہمی، ان کی انسان شناسی، ان کی وسعت قلب اور سب سے بڑھ کر ان کی عاجزی و انکساری کا اندازہ اس بات سے ہوا کہ ابو الکلام آزاد جیسا شخص کہ جس کا حال بقول ڈاکٹر صاحب یہ تھا:

''ایک نوخیز نوجوان جس کی زبان میں تاثیر، قلم میں زور اور اس کے سینے میں ہے نغموں کا تلاطم اب تک، کے مصداق جہاد کا جذبہ اور جوش تو بے شک موجود تھا لیکن نہ جبہ و عمامہ، نہ عبا و قبا، نہ کہیں کے مفتی نہ شیخ الحدیث حتیٰ کہ نہ کہیں کہ سند فراغت، نہ دستار فضیلت، ایک قرآن کا عاشق ہونے سے کیا ہوتا ہے''۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 65)

اور لکھتے ہیں:

''مزید غور فرمائیے ہندوستان تقلید کا گڑھ ہے یہاں اسلام کے معنی ہی حنفیت کے ہیں اور تقلید کے دائرے سے باہر قدم نکالنے کے معنی گویا اسلام سے نکل جانے کے ہیں اور بقول مولانا محمد انور شاہ کاشمیری ''علمی کام'' کا مطلب یہاں صرف یہ رہا ہے کہ مسلک حنفی کی فوقیت دوسرے مسلکوں پر ثابت کی جائے اور خود حضرت شیخ الہندؒ پکے حنفی تھے..... دوسری طرف ابوالکلام آزاد حنفیت سے حد درجہ بعید، تقلید سے کوسوں دور، ایک آزاد خیال انسان جس کی اصل عقیدت تھی ابن تیمیہ سے''۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 65)

مزید لکھتے ہیں:

''جو نہ ان (شیخ الہند) کے تلامذہ میں سے تھا نہ حلقہ دیو بند سے تعلق رکھتا تھا بلکہ علماء کے دیگر معروف حلقوں اور سلسلوں میں سے بھی کسی سے منسلک نہ تھا حتیٰ کہ علماء کی سی وضع قطع بھی نہ رکھتا تھا بلکہ بقول خود ''کلیم زہد اور ردائے رندی'' دونوں کو بیک وقت زیب تن کرنے کے جرم کا مرتکب تھا۔

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 13)

غرض ڈاکٹر اسرار صاحب نے ناجائز حد تک غلو سے کام لیتے ہوئے ابو الکلام آزاد کا یہ حال بتایا کہ نہ وہ عالم تھے، نہ مقلد تھے اور نہ ہی علماء کی سی وضع قطع رکھتے تھے ہاں صرف قرآن کے عاشق تھے۔ اب ایسے شخص کے ساتھ حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے ڈاکٹر اسرار صاحب کے الفاظ میں یہ برتاؤ کیا کہ:

''حضرت شیخ الہند کی وسعت قلبی اور عالی ظرفی کا سب سے بڑا مظہر مولانا آزاد کے معاملے میں ان کا طرز عمل ہے بڑے لوگوں کی بڑائی کا ایک اہم پہلو چھوٹوں کی بڑائی کا اقرار اور ان کی ابھرتی ہوئی شخصیتوں کو خواہ مخواہ اپنے لیے ایک چیلنج سمجھ کر انہیں دبانے کی فکر کرنے کی بجائے ان کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی صورت میں سامنے آتا ہے اور اس پہلو سے واقعہ یہ ہے کہ عظمت کا کوہ ہمالیہ معلوم ہوتے ہیں شیخ الہندؒ''۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 64)

پھر لکھتے ہیں:

''بایں ہمہ اس استاذ العلماء کا یہ قول ان کے شاگردوں کے حلقے میں معروف ہے کہ اس نوجوان (ابوالکلام آزاد) نے ہمیں اپنا بھولا ہوا سبق یاد دلا دیا۔ اللہ اکبر! ہے کوئی حد اس وسعت قلبی اور عالی ظرفی کی۔ فارجع البصر ھل تری من فطور''۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 65)

اور مزید لکھتے ہیں:

''بایں ہمہ مولانا ان کے جوہر قابل کے قائل بھی ہیں اور انہیں امام الہند

مان لینے کی تجویز کے پرزور مؤید بھی، پھر غور کیجئے کہ ہے کوئی حد اس عالی ظرفی اور وسعت قلبی کی اور ہے اس کی کوئی دوسری مثال اس دور میں **ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیك البصر خسئا و هو حسیر**"۔

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 66)

ابوالکلام آزاد کا جو نقشہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے کھینچا ہے اس کے ہوتے ہوئے شیخ الہندؒ کی ان کے حق میں عالی ظرفی اور وسعت قلبی میں ڈاکٹر ضاحب کو اپنے حق میں شیخ الہندؒ کے نام لیوا علماء کی رائے ہموار کرنے کے لیے بڑی قوی دلیل نظر آئی کیونکہ:

☆ اگر ڈاکٹر اسرار معروف معنی میں دیوبندی نہیں تو ابوالکلام آزاد کا بھی حلقہ دیوبند سے تعلق نہ تھا۔

☆ اگر ڈاکٹر اسرار عالم دین نہیں تو ابوالکلام آزاد کو بھی سند فراغت حاصل نہ تھی۔

☆ اگر ڈاکٹر اسرار پورے مقلد نہیں تو ابوالکلام آزاد تو تقلید سے کوسوں دور تھے۔ بلکہ خوش فہم ڈاکٹر اسرار صاحب میں تو کچھ زائد خوبیاں ہیں۔

☆ ابوالکلام تو آزاد خیال انسان تھے جب کہ ڈاکٹر اسرار صاحب شریعت کے پورے پابند ہیں۔

☆ ابوالکلام آزاد علماء کی سی وضع قطع نہ رکھتے تھے جب کہ ڈاکٹر اسرار صاحب آج کل کے علماء کی سی وضع قطع رکھتے ہیں۔

☆ ابوالکلام آزاد سرے سے مقلد نہ تھے جب کہ ڈاکٹر اسرار صاحب نیم مقلد تو ہیں اور اس دلیل کو مزید تقویت دینے کے لیے شیخ الہندؒ کے پلڑے کے وزن میں مزید اضافہ کرنے کے لیے ان کو چودھویں صدی کا مجدد قرار دیا۔

لکھتے ہیں:

"وہ دن اور آج کا دن راقم کی پختہ رائے ہے کہ چودھری صدی ہجری کے مجدد حضرت شیخ الہندؒ تھے اس لیے کہ ان کی سی جامعیت کبریٰ کی حامل کوئی دوسری شخصیت اس پوری صدی میں کم از کم مجھے نظر نہیں آئی"۔

"چودھویں صدی ہجری کے بارے میں راقم کا یہ گمان رفتہ رفتہ یقین کے درجے تک پہنچ گیا ہے کہ اس کے مجدد اعظم حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ ہیں"۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 13)

حضرت شیخ الہندؒ کا مجدد یا مجددِ اعظم ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں البتہ ڈاکٹر اسرار صاحب یقیناً داد کے قابل ہیں کہ انہوں نے کس صفائی سے اپنے حق میں دلیل کو استوار کرنے کی کوشش کی اور بالآخر دل کی بات زبان پر لے ہی آئے اور یوں گویا ہوئے:

"اب اگر ایک حقیر و ناتواں انسان نے وقت کے اس تقاضے پر لبیک کہتے ہوئے اس کام کا بیڑا اٹھا ہی لیا ہے تو کیا علماء کرام بالخصوص اس حلقے سے وابستہ حضرات جو حضرت شیخ الہندؒ کی عظمت کے پوری طرح قائل ہیں اور مولانا آزاد مرحوم کو بھی کسی نہ کسی درجے میں اپناتے ہیں کا کام یہ ہے کہ اسے طنز و تشنیع کا ہدف بنائیں یا یہ کہ نوجوان اس کا ساتھ دیں اور بزرگ اس کی سرپرستی فرمائیں"۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 92)

آخر میں لکھتے ہیں:

"کاش کہ علمائے کرام ہماری ان گزارشات پر سیخ پا نہ ہوں بلکہ ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ ع

وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

نوٹ:

(1) ڈاکٹر اسرار صاحب نے اپنا مطلب نکالنے کے لیے ابوالکلام آزاد کو غیر عالم بتایا حالانکہ وہ مسلمہ عالم دین تھے مولانا آزاد خود لکھتے ہیں "1903ء میں کہ عمر کا پندرھواں سال شروع ہوا تھا میں درس نظامیہ کی تعلیم سے فارغ ہو چکا تھا..... فاتحہ فراغ کی مجلس ہی میں طلبا کا ایک حلقہ میرے سپرد کر دیا گیا..... میں طلباء کو مطول، میر زاہد اور ہدایہ وغیرہ کا درس دیتا تھا۔ (غبار خاطر ص 98-99) سکہ بند اور مسلم عالم دین ہونے کی آخر اس سے بڑھ کر اور کیا صراحت ہوگی۔

(2) ڈاکٹر اسرار صاحب جب تاریخ اور دین دونوں ہی کو مسخ کرنے سے نہیں چوکتے اور نشاندہی کرنے پر بھی ماننے کو تیار نہیں ہوتے تو وہ کس منہ سے علماء کا تعاون طلب کرتے ہیں۔

تاریخ کا مسخ تو ہم ذکر کر چکے۔ اب ڈاکٹر اسرار صاحب کے دین میں مسخ کی بھی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

(1) ڈاکٹر اسرار صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ جس کے دل میں نہ تو مثبت طور پر ایمان ہو اور نہ منفی طور پر کفر ہو بلکہ دل دونوں سے خالی ہو۔ گویا حالت صفر یعنی Zero Value کی ہو وہ اگر نیک عمل کرے تو اس کے اعمال مقبول ہیں اور اپنے اس باطل عقیدے کو وہ قرآن پاک کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ اعمال کی قبولیت کے لیے ایمان کے وجود کی شرط قرآن پاک میں صراحت سے مذکور ہے۔

(2) ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو قرآن سے ثابت مانتے ہیں حالانکہ قرآن کی تصریحات اس کی کلی نفی کرتی ہیں۔

(3) دین اور عبادت کا جو معنی ڈاکٹر اسرار صاحب بتاتے ہیں وہ قرآن و حدیث کے مطابق باطل ہے۔

(4) قرآن پاک کو سمجھنے کے بقدر عربی زبان سیکھنے کو فرض عین قرار دیتے ہیں۔

(5) گناہ پر اصرار پر ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہنے کا فتویٰ دیتے ہیں۔

مولانا مدنیؒ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا اختلاف:

نوائے وقت (8 جنوری 2003ء) میں شائع شدہ اپنے وضاحتی مضمون میں ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں:

''میرا مولانا حسین احمد مدنیؒ کی سیاسی حکمت عملی سے ہمیشہ شدید اختلاف تھا اور تا حال ہے''۔

ہم کہتے ہیں حکمت عملی کا اختلاف علمی اختلاف ہوتا ہے کیونکہ سیاسی حکمت عملی کا مطلب ہے سیاسی عمل کی حکمت و علت۔ (جاننا چاہیے کہ عام محاورہ میں لوگ حکمت اور

علت کو ایک ہی سمجھتے ہیں) تو ڈاکٹر اسرار صاحب یہ بتاتے ہیں کہ ان کو مولانا مدنیؒ کی سیاست کی علت و حکمت سے یعنی ان کے سیاسی عمل کے علمی پہلو سے اختلاف تھا اور تا حال ہے۔ اوائل کے دور میں تو شاید دوسروں کی دیکھا دیکھی یہ اختلاف کرتے ہوں گے لیکن اب تو ایسا نہیں ہے خود ڈاکٹر اسرار صاحب فرماتے ہیں:

''1957ء کے بعد کے پینتالیس برس کے دوران میں صرف اللہ کا بندہ اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا پیروکار ہوں اور اللہ کی اور سنت رسول میرے رہبر اور میرا ضمیر میرا ''امیر'' رہا ہے''۔

(نوائے وقت 18 جنوری 2003ء)

اصل اختلاف اس میں تھا کہ کیا موجودہ حالات میں اور مسلم لیگی قیادت کے کردار کو سامنے رکھتے ہوئے کیا مسلمانوں کو باقی ہندوستان سے کٹ کر صرف ایک ٹکڑے کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور کیا اس میں واقعی اسلامی نظام قائم ہو سکے گا۔ یہ مسئلہ شریعت کا مسئلہ ہے محض ایک مباح انتظامی مسئلہ نہیں تھا۔ مولانا مدنیؒ کی اپنی رائے تھی اور مولانا تھانویؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی اپنی رائے تھی۔ یہ حضرات شریعت کو سمجھنے والے تھے اس لیے رائے رکھنے کے اہل تھے۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کی یہ تصریحات جا بجا ملتی ہیں کہ فقہ کے بارے میں ان کا علم بہت محدود ہے اور وہ عالم نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان کا ضمیر خود بخود قرآن و سنت سے رہنمائی لے کر ان کا باکمال امیر بنا ہوا ہے کہ وہ ان کو یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مولانا مدنیؒ جیسا عالم غلطی کر رہا ہے اور مولانا مدنیؒ کس شمار میں ہیں۔ ان کے باکمال ضمیر اور عالی دماغ مزاج ائمہ اربعہ اور امام بخاری کے دائروں کے اندر اندر جس کی رائے کو بھی اقرب الی السنۃ اور اقرب الی الصواب سمجھتے ہیں اس کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص 371)

ڈاکٹر اسرار صاحب جو چاہیں لکھیں لیکن ان کی اپنی تحریریں ان کے جہل مرکب کی طرف واضح رہنمائی کیے دے رہی ہیں۔

مولانا مدنیؒ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا اظہار براءت:

ڈاکٹر اسرار صاحب کا ضمیر ان پر کس طرح سے امیری اور حکمرانی کر رہا ہے اس کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے۔ ایک تقریب میں جس میں ڈاکٹر اسرار صاحب بھی موجود تھے اور تقریر کر چکے تھے نوائے وقت کے مجید نظامی صاحب نے کہا کہ:

''پاکستان میں اسلامی نظام نافذ کرنا ہے خدارا اسلام کو اقبال کے ذریعہ سمجھنے کی کوشش کریں اور اگر ہم سیاست کو سمجھنا چاہتے ہیں تو پاکستان میں قائد اعظم کی سیاست رائج کریں۔''

''ڈاکٹر اسرار صاحب ایک جانب اقبال کے شیدائی ہیں تو دوسری جانب مولانا مدنیؒ کے پیروکار ہیں حالانکہ مدنی اقبال، قائد اعظم اور پاکستان کا مخالف تھا؟ حیرت ہے کہ یہی معاملہ فرزند اقبال ڈاکٹر جاوید اقبال کا بھی ہے کہ وہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال بھی ٹھیک تھا اور مدنی بھی ٹھیک تھا۔''

غرض مجید نظامی صاحب نے اسلام، سیاسی اور مسئلہ قومیت کی بات کی۔ یہ تینوں امور شریعت کے ہیں اس لیے ڈاکٹر اسرار صاحب پر لازم تھا کہ وہ جواب میں کہتے کہ امورِ شرعیہ میں کسی اچھے عالم یا مولانا مدنیؒ کے پیروکار ہونے میں کیا حرج ہے لیکن اس کے برعکس ڈاکٹر اسرار صاحب نے مجید نظامی صاحب کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا ضروری سمجھا (نہ جانے خاموش رہنے میں کونسا بھونچال آ جاتا؟) اور اطلاق کے ساتھ یوں کہا کہ ''میں مولانا مدنی کا پیروکار نہیں ہوں''۔ اگر کہنا ہی تھا تو مقید کر کے یوں کہتے کہ میں سیاست میں مولانا مدنیؒ کا پیروکار نہیں ہوں۔ لیکن جب مطلق پس منظر میں مطلق الفاظ کہے تو مجید نظامی صاحب نے فوراً ہی ان کی گرفت کر لی اور رپورٹروں سے یہ کہا کہ نوٹ کر لو ''ڈاکٹر صاحب مدنیؒ سے اظہار براءت کر رہے ہیں۔''

مولانا محمود میاں کی اس پر گرفت سے ڈاکٹر اسرار صاحب کو اپنی پگڑی تو اچھلتی نظر آ گئی لیکن جب مجید نظامی صاحب اپنی باتوں سے مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ کی

پگڑی اچھال رہے تھے تو ڈاکٹر اسرار صاحب کے باکمال ضمیر اور عالی دماغ مزاج نے اس میں کوئی باک نہ سمجھا کہ اچھلتی پگڑی کو ایک اچھالا خود بھی دیدیں۔

شریف النسب اور شریف النفس واقعی بڑوں کی پگڑیاں نہیں اچھالا کرتے لیکن اگر بڑے اپنی بڑائی کو چھوڑ بیٹھیں اور دوسرے واجب الاحترام لوگوں کی ہی نہیں دین کی پگڑی بھی اچھالنے لگیں تو وہ بڑے ہی کہاں رہے۔

تحفۂ خیر خواہی

بجواب مغالطات

(ایکس) کیپٹن ڈاکٹر مسعود الدین عثمانی

تصنیف

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست

باب	عنوان	صفحہ نمبر
1	ڈاکٹر عثمانی اور عذاب برزخ	5
2	ڈاکٹر عثمانی صاحب کے عقیدے کے خلاف دلائل	5
3	ڈاکٹر عثمانی کے عقیدے کے غلط ہونے کی ایک اور دلیل	14
4	ڈاکٹر عثمانی اور عقیدہ حیات النبی ﷺ	16
5	اہلسنت کے عقیدہ کا قرآن کے موافق ہونا	17
6	ڈاکٹر عثمانی اور دعا میں وسیلہ کا مسئلہ	19
7	دعا میں وسیلے کی پہلی صورت	19
8	دعا میں وسیلے کی دوسری صورت یعنی میت سے دعا کی درخواست کرنا	19
9	دعا میں وسیلے کی تیسری صورت	20
10	دعا میں عمل کا واسطہ	21
11	دعا میں رسول اللہ ﷺ کا واسطہ دینا	23
12	دعا میں کسی بندے کے حق کا واسطہ دینا	25
13	ڈاکٹر عثمانی اور تعویذ کا مسئلہ	28
14	ڈاکٹر عثمانی صاحب کے اعتراضات اور ان کے جواب	33
15	محمد بن اسحٰق بن یسار	37
16	امام مالک کا محمد بن اسحاق کو دجال کہنے کی حقیقت	38
17	ہشام بن عروہ اور دوسروں کا محمد بن اسحاق کو کذاب کہنے کی حقیقت	39

18	قرآنی آیات یا اسماء الٰہی پر مشتمل تعویذات کے جواز میں تابعین کے فتاویٰ	46
19	ڈاکٹر عثمانی اور ایمان خالص	50
20	وحدۃ الوجود کی تحقیق	53
21	وحدۃ الشہود کی تحقیق	54
22	حلول کی تحقیق	55
23	قطب الارشاد کا انکار	61
24	قطب الارشاد سے اخلاص	61

پہلا باب

ڈاکٹر عثمانی اور عذاب برزخ

ڈاکٹر عثمانی صاحب کے نزدیک منکر نکیر کے سوال کرنے سے پہلے روح کو ایک جسم مثالی میں داخل کیا جاتا ہے یہی جسم مثالی اس کے لیے قبر ہوتا ہے روح کا جسم مادی کے ساتھ جو کہ مٹی میں دبا دیا گیا ہے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ منکر نکیر کے سوال اور عذاب وراحت کے معاملات جسم مثالی پر ہوتے ہیں جسم مادی پر نہیں۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

''ان ساری صحیح حدیثوں نے بتلا دیا کہ سچی بات تو یہ ہے کہ جو شخص وفات پا جاتا ہے اس کو حسب حیثیت ایک برزخی جسم ملتا ہے جس میں اس کی روح کو ڈال دیا جاتا ہے اور اس جسم و روح کے مجموعہ پر سوال و جواب اور عذاب وثواب کے سارے حالات گزرتے ہیں اور یہی اس کی اصل قبر بنتی ہے''

(ص9 عذاب برزخ)

اس مجموعہ کو قیامت تک باقی رکھا جائے گا اور اس پر سارے حالات قیامت تک گزریں گے۔ (ص6 عذاب برزخ)

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے اپنا جو عقیدہ ظاہر کیا ہے وہ انہوں نے بعض حدیثوں کو لے کر بنا لیا ہے جبکہ اس موضوع سے متعلق دوسری صحیح احادیث جن سے ثابت ہوتا ہے کہ عذاب وثواب کا جسم مادی سے تعلق ہوتا ہے ان حدیثوں کو انہوں نے سرے سے نظر انداز کر دیا ہے جو کہ دیانت کے خلاف ہے اور بڑی ناانصافی ہے۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب کے عقیدے کے خلاف دلائل

1- بخاری کی صحیح حدیث ہے:

عن ابی هريرة عن النبیﷺ قال كان رجل يسرف على نفسه فلما حضره الموت قال لبنيه اذا انامت فاحر قونی ثم اطحنونی ثم ذرونی فی الريح فو الله لئن قدر الله على ليعذ بنی عذابا ما عذبه احدا فلما مات فعل به ذلك فامر الله تعالیٰ الارض فقال اجمعی مافيك منه ففعلت فاذا هو قائم قال ما حملك على ما صنعت قال مخافتك يا رب فغفرله (بخاری ص 495)۔

رسول اللہﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایک شخص نے گناہوں کی وجہ سے اپنے نفس پر بڑی زیادتی کی تھی ۔ جب اس کی موت کا وقت آیا تو اس نے اپنے بیٹوں سے کہا کہ جب میں مر جاؤں تو تم مجھے جلا کر میری راکھ کو خوب پیس کر ہوا میں اڑا دے نا۔ بخدا اگر اللہ تعالیٰ نے مجھ پر قدرت پائی تو مجھے وہ ایسی سزا دے گا جو اور کسی کو اس نے نہیں دی۔ جب اس کی وفات ہوئی تو اس کے ساتھ ویسا ہی کیا گیا ۔ اللہ تعالیٰ نے زمین کو حکم دیا کہ اس کے تمام ذرات کو جمع کر دے سو اس نے ایسا ہی کیا اور وہ آدمی کھڑا موجود ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا تو نے ایسا کیوں کیا۔ اس نے جواب دیا تیرے ڈر سے اے میرے رب۔ تو اللہ تعالیٰ نے اسے بخش دیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس شخص کو یہ ڈر ہوا کہ قبر میں میرے جسم مادی پر سخت عذاب ہوگا تو اپنی نادانی سے اس نے یہ خیال کیا کہ اگر میں اپنے جسم مادی کو اس طرح ریزہ ریزہ کر کے اڑا دوں گا تو شاید اس طرح سے عذاب قبر سے بچ جاؤں گا ۔ یہ خیال کرنا کہ وہ قیامت میں اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری سے خوفزدہ ہوا اور اس نے اس لیے یہ تدبیر کی تو یہ خیال کرنا صحیح نہیں کیونکہ مٹی کی قبر میں دفن کئے جانے کے بعد بھی عام طور سے جسم کچھ عرصے میں ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں اور پھر بالآخر قیامت کے دن رب کے حضور پیش ہونے پر یقین رکھنا تو ضروریات دین میں سے ہے۔ تو اس شخص کو یہ خوف ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس کے مادی جسم پر عذاب واقع کریں گے۔ اگر اس کا یہ عقیدہ غلط ہوتا تو ضروری تھا کہ نبی ﷺ اس قصے کو نقل کر کے عقیدے کی تصحیح فرماتے ۔ نبی ﷺ

کا یہ واقعہ بیان کرنا اور مذکورہ شخص کے عقیدے پر انکار نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کا عقیدہ صحیح تھا۔

2- عن زيد بن ثابت قال بينا رسول الله ﷺ فی حائط لبنی النجار على بغلة له و نحن معه اذ حادت به فكادت تلقيه و اذا اقبر سته او خمسه فقال من يعرف اصحاب هذه الاقبر قال رجل انا قال فمتى ماتوا قال فی الشرك فقال ان هذه الامة تبتلى فی قبورها فلولا ان لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذی اسمع منه ..... الخ (مسلم بحواله مشكوة، باب اثبات عذاب القبر)۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں اس دوران کہ رسول اللہ ﷺ بنو نجار کے باغ میں اپنے خچر پر سوار تھے اور ہم آپ کے ساتھ تھے کہ اچانک آپ کا خچر بدکا اور قریب تھا کہ وہ آپ کو گرا دے۔ ناگاہ سامنے پانچ یا چھ قبریں تھیں آپ ﷺ نے پوچھا کہ ان قبر والوں سے کون واقف ہے؟ ایک شخص نے جواب دیا کہ میں (واقف ہوں) آپ ﷺ نے پوچھا کہ ان کی وفات کب ہوئی تھی اس شخص نے جواب دیا کہ (زمانہ) شرک میں۔ اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ لوگوں کی ان کی قبروں میں آزمائش کی جاتی ہے اور اگر مجھے ڈر نہ ہوتا کہ تم لوگ مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دو گے تو میں اللہ سے دعا کرتا کہ جو عذاب قبر میں سن رہا ہوں اللہ وہ تم کو بھی سنوا دیتا۔

اس حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد **فلولا ان لا تدافنوا** (اگر یہ ڈر نہ ہوتا کہ تم لوگ مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دو گے) خود اس پر دلیل ہے کہ عذاب اس مٹی کی قبر میں جسم مادی پر ہوتا ہے کیونکہ اگر جسم مثالی پر واقع ہو اور جسم مادی سے کچھ تعلق نہ ہو تو اس کے اعتبار سے دفن کرنا نہ کرنا برابر ہوتا اور رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان فضول ہوتا جب کہ آپ ﷺ کے فرمان کا فضول ہونا محال ہے۔

بخاری اور مسلم کی ایک اور صحیح حدیث میں ہے:

عن انس قال قال رسول الله ﷺ ان العبد اذا وضع فی قبره و تولی عنه اصحابه انه یسمع قرع نعالهم اتاه ملکان فیقعدانه فیقولان ماکنت تقول فی هذا الرجل لمحمد فاما المومن فیقول اشهد انه عبدالله و رسوله فیقال له انظر الی مقعدك من النار قد ابدلك اللّٰه به مقعدا من الجنة فیراهما جمیعا و اما المنافق و الکافر فیقال له ما کنت تقول فی هذا الرجل فیقول لا ادری کنت اقول ما یقول الناس فیقال له لا دریت ولاتلیت و یضرب بمطارق من حدید ضربة فیصیح صیحة یسمعها من یلیه غیر الثقلین۔

حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا بلا شبہ جب بندے کو اس کی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھی اس سے پھر جاتے ہیں تو وہ ان کی جوتیوں کی چاپ سنتا ہے اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو اس کو بٹھاتے ہیں اور اس سے پوچھتے ہیں کہ تم ان صاحب یعنی محمد ﷺ کے بارے میں کیا کہتے تھے؟ جو مومن ہوتا ہے وہ جواب میں کہتا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ تو اپنے جہنم کے ٹھکانے کو دیکھ جس کو اللہ نے جنت کے ٹھکانے سے بدل دیا ہے وہ مومن دونوں ٹھکانوں کو دیکھتا ہے اور جو کافر اور منافق ہوتا ہے اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تو ان صاحب کے بارے میں کیا کہتا تھا تو وہ جواب میں کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا جو لوگ کہتے تھے میں بھی وہی کہتا تھا اس کو کہا جاتا ہے کہ نہ تو نے عقل سے کام لیا اور نہ ہی نقلی دلیل کو اختیار کیا اور اس کو لوہے کے گرزوں سے مارا جاتا ہے جس سے وہ ایسی چیخ مارتا ہے جو سوائے انسانوں اور جنوں کے آس پاس موجود سب جاندار سنتے ہیں۔

اس حدیث میں کئی باتیں ایسی ہیں کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب کا عقیدہ ان کے خلاف ہے۔

الف۔ ایک بات یہ ہے کہا گیا **اِن العبد اذا وضع فی قبره** (جب بندے کو اس کی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے) عبد یعنی بندے کے لفظ کا حقیقی معنی اس وقت ہوتا ہے

جب جسم انسانی پایا جا رہا ہو فقط روح کو عبد نہیں کہا جاتا دیکھئے قرآن پاک میں بھی ہے **سبحن الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ** (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی)۔

یہ موقع تھا کہ سننے والے خیال کرتے کہ شاید فقط روح مبارکہ کو لے گئے ہوں یعنی معراج روحانی ہوئی جیسا کہ بعض لوگ فی الواقع ایسا اعتراض بھی کرتے ہیں تو اس خیال اور اعتراض کو بعبدہ کا لفظ لا کر دفع کیا کہ ہم اپنے بندے کو جسم سمیت لے گئے تھے فقط ان کی روح نہیں لے گئے تھے۔

غرض جب عبد کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب جسم انسانی پایا جا رہا ہو تو جسم انسانی یعنی مادی جسم کے ہوتے ہوئے اس کو جس قبر میں رکھا جاتا ہے وہ وہی ہے جو زمین کھود کر بنائی جاتی ہے لہٰذا ڈاکٹر عثمانی صاحب کا یہ کہنا کہ جسم مثالی ہی اصل میں قبر ہوتا ہے اس حدیث کے خلاف ہے۔

ب۔ آگے ہے **فیقعدانه** (دو فرشتے اس کے پاس آ کر اس کو بٹھاتے ہیں)

سوچنے کی بات ہے کہ وہ فرشتے اس کو کیوں بٹھاتے ہیں جب کہ ڈاکٹر عثمانی کے بقول پہلے سے تیار شدہ جسم میں روح کو ڈالا جاتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ جسم مثالی پہلے لٹا کر رکھا ہوا تھا یا کسی اور ہیئت میں تھا؟ جو بھی ہیئت تھی قرآن وحدیث سے اس کی دلیل ضروری ہے اور اگر وہ لٹا کر ہی رکھا ہوا تھا تو یہ کیا وجہ ہے کہ عام ضابطہ یہی ہے کہ فرشتے آ کر اس کو بٹھاتے ہیں وہ ان کے حکم دینے سے پہلے خود کیوں نہیں اٹھ کر بیٹھ جاتا۔ عام ضابطہ کی کوئی وجہ ہونی ضروری ہے اور اس کا علم بھی ضروری ہے تاکہ دوسرے احتمالات کی نفی ہو سکے علاوہ ازیں عثمانی صاحب اس بات کے قائل ہیں کہ شہداء کی ارواح کو پرندے کی شکل کے جسم مثالی ملتے ہیں اب اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو اٹھا کر کس طرح بٹھایا جاتا ہوگا؟

ڈاکٹر عثمانی صاحب فقط جسم مثالی کے قائل ہو کر تو ان سوالات کا جواب نہیں دے

سکتے البتہ اہل سنت کے نزدیک جواب واضح ہے اور وہ یہ کہ مٹی کی قبر میں میت کو لٹاتے ہیں فرشتوں کے آنے سے پہلے اس جسم مادی کا اس کی روح کے ساتھ اتنا تعلق قائم ہوتا ہے کہ وہ سوال و جواب کے مرحلے سے گزر سکے چونکہ تعلق بقدر ضرورت ہوتا ہے اس لیے اس میں اس سے زیادہ حرکت اور دیگر تقاضوں کا داعیہ بھی پیدا نہیں ہوتا اسی کو اعادہ روح کہا گیا ہے یہ ایسا نہیں ہے کہ دنیا کی طرح پوری روح اس کے جسم میں ڈال دی جاتی ہو اور وہ عالم دنیا کی طرح زندہ اور متحرک ہو جاتا ہو۔

ج۔ حدیث کے آخر میں یہ مضمون ہے **فیصیح صیحة یسمعها من یلیه غیر الثقلین** (فرشتوں کے گرز مارنے پر مردہ ایسی چیخ مارتا ہے جو جنوں اور انسانوں کے علاوہ آس پاس اور جاندار سنتے ہیں)

ڈاکٹر عثمانی صاحب اور ان کے پیروکار ذرا سوچیں کہ جب خود ان کے بقول جسم مثالی پر عذاب جہنم میں ہوتا ہے تو وہاں آس پاس کون سے انسان اور جن اور دیگر جاندار ہوتے ہیں کہ جن میں سے کچھ کو چیخ سنوائی جاتی ہے اور کچھ کو نہیں وہاں جو انسان قریب میں ہوں گے وہ خود عذاب میں مبتلا ہوں گے اور خود بھی چیخ رہے ہوں گے ایک دوسرے کی چیخ کان میں پڑ جائے گی تو کونسی مصلحت فوت ہوتی ہے؟ ہاں اگر دنیاوی قبر میں جسم مادی پر عذاب واقع ہو اور مردہ چیخے تو البتہ جنوں اور انسانوں کے اس کو سننے سے مصلحت فوت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگ اپنے مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دیں گے جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے **فلولا ان لا تدافنوا لدعوت اللّٰه ان یسمعکم من عذاب القبر۔** (اگر اس کا ڈر نہ ہوتا کہ تم دفن کرنا چھوڑ دو گے تو میں اللہ سے دعا کرتا کہ وہ تم کو عذاب قبر سنوا دے)۔

مذکورہ بالا احادیث اور ان کے مضامین پر غور کرنے سے اہلسنت کے عقیدہ ہی کا صحیح ہونا معلوم ہوا اور وہ یہ ہے کہ قبر میں رکھے جانے کے بعد جسم مادی کے ساتھ روح کا ایک قوی تعلق قائم کر دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے مردہ کو فرشتے بٹھا سکتے ہیں اور اس سے سوال و جواب کر سکتے ہیں اعادہ روح سے یہی مراد ہے اور پھر مردے پر عذاب و راحت

کے حالات گزرتے ہیں۔ روح کا اصل مستقر مٹی کی قبر میں موجود جسم نہیں ہوتا بلکہ وہ اور مقام ہے نیکوں کیلیے علیین اور کافروں کیلیے سجین یا کوئی اور مقام اسکے ساتھ ساتھ اگر بعض کو یا کل کو جسم مثالی بھی ملتا ہو اور روح کا تعلق اس کے ساتھ بھی قائم ہو جاتا ہو تو یہ بھی مستبعد نہیں۔

ہمارے قول پر چند اشکالات و اعتراضات واقع ہوتے ہیں جن کو ذکر کر کے ہم ان کے جواب دیتے ہیں۔

پہلا اشکال:

ڈاکٹر عثمانی صاحب کے الفاظ میں اشکال اس طرح ہے:

''افسوس کہ آج دنیا والوں کی اکثریت نے اسی دنیا کے ایک خطہ کو وہ قبر ماننا شروع کر دیا جہاں سوال و جواب کے لیے ہر مرنے والے کو اٹھا کر بٹھایا جاتا ہے اور پھر قیامت تک اس کے ساتھ عذاب یا راحت کا معاملہ ہوتا رہتا ہے درآنحالیکہ ہر ایک جانتا ہے کہ کتنوں کو جلا کر راکھ کر دیا جاتا ہے کسی کو درندہ ہڑپ کر جاتا ہے اور کوئی مچھلیوں کے منہ کا نوالہ بن جاتا ہے آخر ان مرنے والوں کو کیسے اٹھا کر بٹھایا جائے گا کیسے سوال و جواب ہوگا اور کس طرح ان پر عذاب و راحت کا دور قیامت تک گزرے گا۔

دوسری طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ ہر مرنے والے کو قبر دیتا ہے چاہے وہ زمین میں دفن کیا جائے یا کسی درندے کے پیٹ میں جا کر فضلہ بن جائے۔

قتل الانسان ما اکفره من ای شئی خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبیل یسره ثم اماته فا قبره ثم اذا شاء انشره۔

''مارا جائے انسان (دشمن حق) کیا ناشکرا ہے کس چیز سے اللہ نے اس کو پیدا کیا؟ نطفہ کی ایک بوند سے اللہ نے اس کو پیدا کیا پھر اس کی تقدیر مقرر کی پھر اس کے لیے زندگی کی راہ آسان کی پھر اسے موت دی اور قبر عطا فرمائی پھر جب اسے چاہے گا زندہ کرے گا۔ (عذاب برزخ ص 2)

جواب

جواب میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اوپر ہم نے جو احادیث ذکر کی ہیں ان سے جو مضامین اور نتائج حاصل ہوتے تھے ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا بلکہ ان کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت میں جو قاعدہ ذکر ہے وہ اکثری ہے کلی نہیں ہے۔ دیکھئے **ثم السبیل یسرہ** (پھر اس کے لیے زندگی کی راہ آسان کی) تمام انسانوں کے لیے نہیں ہے کیونکہ بعض بچے مردہ پیدا ہوتے ہیں۔

اسی طرح **من نطفة خلقه** (نطفہ کی ایک بوند سے اللہ نے اس کو پیدا کیا) بھی تمام انسانوں پر صادق نہیں آتا اور حضرت آدم، اماں حوا اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کی پیدائش نطفہ سے نہیں ہوئی۔

جب ثابت ہوا کہ اس آیت میں جو قاعدہ اور معمول ذکر ہے وہ کلی نہیں بلکہ اکثری ہے تو اعتراض خود بخود اٹھ گیا کیونکہ اکثر انسانوں کو بہر حال مٹی کی قبر ملتی ہے اور دین میں بھی۔ جیسا کہ ہابیل وقابیل کے قرآنی قصے سے واضح ہے۔ اصل مردوں کو زمین کے اندر دفن کرنا ہے۔

یہ مان لینے کے بعد کہ اس آیت میں سب انسانوں کی بات نہیں ہے بلکہ اکثر کی ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جل جانے اور درندے کے کھا لینے کی صورت میں کیا حکم ہے؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ شریعت نے خاص ان کے بارے میں کچھ ذکر نہیں فرمایا البتہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ معاملہ یقیناً فرماتے ہوں گے اس کا ہمیں علم نہ بھی ہو تو مضر نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جل جانے یا درندے کے کھا جانے کی صورت میں بھی مادی جسم معدوم نہیں ہو جاتا صرف اتنا ہے کہ اس کے اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں اور انکی شکل تبدیل ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حدیث سے پتا چلتا ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے عذاب کے ڈر سے اپنی لاش کو جلانے اور راکھ کو اڑانے کی وصیت کی تھی اب سمجھنا چاہئے

کہ عالم برزخ عالم دنیا سے بہت مختلف ہے اور اس کے حدود اور احکام جدا ہیں۔ اجزاء اکھٹے ہوں یا ..... متفرق ہوں۔ عالم برزخ میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا نیز راحت وعذاب کے حالات عالم برزخ میں صرف ایک ذرہ مادی پر واقع ہوں تو یہ بھی کوئی بعید نہیں ہے۔

اعتراض صرف اس صورت میں ہوسکتا تھا جب ہم یہ کہتے کہ روح کو دوبارہ جسم مادی میں دنیا کے عالم کی طرح داخل کر دیا جاتا ہے۔ جب ہم اس کے قائل ہی نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ روح تو اپنے مستقر میں رہتی ہے اور وہاں رہتے ہوئے اس کا تعلق جسم مادی سے قائم رہتا ہے۔ تو خواہ جسم کے اجزاء اکھٹے ہوں یا متفرق ہو گئے ہوں کوئی اعتراض پیدا نہیں ہوتا۔

دوسرا اشکال:

جل جانے اور درندے کے کھا لینے کی صورت میں کیسے بٹھایا جاتا ہوگا اسی طرح قبر کی کشادگی اور اژدہوں کا ڈسنا کیسے متصور ہوسکتا ہے۔

جواب

ہمیں افسوس ہے کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب نے یہاں بھی اور دیگر مقامات میں بھی علمی دامن کو چھوڑ کر عامیانہ انداز کو اختیار کیا ہے اہلسنت کے عقیدے کو وہ صحیح طور پر نہ پیش کرتے ہیں اور نہ ہی خود سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اہلسنت کہتے ہیں کہ وہ عالم عالم برزخ ہے جو ہماری آنکھوں اور حواس سے اوجھل ہے، دوسرے روح اپنے مستقر میں رہتی ہے۔ مادی جسم میں دنیا کی طرح نہیں لوٹتی کہ زندہ درگور کا معاملہ ہو اور فرشتے قبر میں آ کر مردے کو بٹھاتے ہیں تو وہ عالم برزخ میں بٹھاتے ہیں ورنہ عالم مادی میں تو ہمیں جسم لیٹا ہوا ہی نظر آتا ہے جیسے عالم خواب میں ایک شخص بیٹھا یا کھڑا ہوتا ہے یا دوڑ رہا ہوتا ہے حالانکہ عالم مادی میں وہ اپنے بستر میں لیٹا ہوا نظر آ رہا ہوتا ہے۔

جب عالم برزخ کے اعتبار سے مردے کے اجزاء کے اکھٹے یا متفرق ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے تو عالم برزخ میں ان اجزاء پر بیٹھنے کی کوئی کیفیت وارد ہو تو تعجب کی

کونسی بات ہے۔

اسی طرح قبر کی کشادگی اور اژدہوں کا ڈسنا عالم برزخ میں ہوتا ہے عالم مادی میں نہیں جیسے عالم خواب میں کوئی زہریلا سانپ کسی کو ڈس لے جب کہ عالم مادی میں وہ سانپ نہیں ہوتا۔ لیکن عالم خواب اور عالم برزخ میں فرق ہے کہ عالم خواب عام طور سے ایک خیالی عالم ہے جب کہ عالم برزخ ایک واقعی عالم ہے۔

تیسرا اشکال:

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

''دوران گفتگو یہ بھی کہنے لگتے ہیں کہ نیک انسانوں کی روحیں علیین میں اور برے لوگوں کی سجین میں رکھی جاتی ہیں..... پھر اگر کہا جائے کہ علیین اور سجین روحوں کے رہنے کی جگہیں نہیں بلکہ نیکوکاروں اور بدکاروں کے اعمال ناموں کے دفتر ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **کلاان کتب الفجار لفی سجین ..... کلا ان کتب الابرار لفی علیین .....**تو منہ دیکھنے لگ جاتے ہیں گویا یہ بات پہلی مرتبہ آج ہی سنی ہے'' (ص 21 عذاب برزخ)

جواب

ہمیں ڈاکٹر عثمانی صاحب پر تعجب ہے کہ فاضل وفاق المدارس کے مدعی ہونے کے باوجود اتنی سی بات نہیں سمجھ سکے۔ قرآن پاک میں اعمال ناموں کے دفتر کو علیین اور سجین کہا گیا ہے تو ہم نے یہ کب کہا ہے کہ ان رجسٹروں میں روحیں رہتی ہیں بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جن جگہوں پر روحیں رکھی جاتی ہیں وہ جگہیں بھی علیین اور سجین کہلاتی ہیں۔ ہاں صرف اتنی بات ہے کہ علیین اور سجین دو چیزوں کے نام ہوئے ایک تو رجسٹر کو کہتے ہیں اور دوسرے ایک جگہ کو کہتے ہیں اور دو چیزوں کا ایک ہی نام ہونا محال نہیں ہے۔

چوتھا اشکال:

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

''پوچھا جائے کہ پھر قرآن کے اس فرمان کا کیا ہوگا کہ قبر کے مردے

بالکل مردہ ہیں ان میں جان کی رمق تک نہیں کہ اموات غیر احیاء''

(ص 15 عذاب برزخ)

جواب

اول تو اس آیت کا مضمون عالم دنیا اور عالم مادی کے اعتبار سے ہے عالم برزخ کے اعتبار سے نہیں دوسرے ہمارا یہ دعویٰ ہی نہیں کہ عالم برزخ میں مردہ بایں معنی زندہ ہوتا ہے کہ اس میں روح موجود ہوتی ہے بلکہ روح اپنے مستقر میں ہوتی ہے اور وہیں ہوتے ہوئے جسم مادی کے ساتھ اس کا ایک رابطہ اور تعلق قائم رہتا ہے۔ جو حالات عالم برزخ میں جسم مادی پر وارد ہوتے ہیں روح اپنے مستقر میں رہتے ہوئے ان کا ادراک واحساس کر لیتی ہے۔

ڈاکٹر عثمانی کے عقیدے کے غلط ہونے کی ایک اور دلیل

آخر میں ہم وہ حدیث ذکر کرتے ہیں جسے ڈاکٹر عثمانی صاحب نے خود ذکر کیا ہے اس حدیث سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے ان کا مسلک غلط ہے لیکن پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب اس بات کے قائل ہیں کہ روحوں کو جسم مثالی جنت یا دوزخ میں ملتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''اب ان دلائل کے بعد کہ نبی ﷺ اور شہداء اپنی دنیاوی قبر میں زندہ نہیں بلکہ عرش الٰہی کے نیچے اپنے بہترین گھروں میں زندہ ہیں یہ کہا جانے لگتا ہے کہ نبی ﷺ اور شہداء کی بات ہی اور ہے کسی اور کی زندگی کو جنت میں ثابت کیا جائے اس بات کے ثبوت میں بخاریؒ نبی ﷺ کے بیٹے ابراہیم کا واقعہ لائے ہیں (ترجمہ) براء بن عازب رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جب ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اس کی جنت میں ایک دودھ پلانے والی ہے۔

اس حدیث سے ابراہیم رضی اللہ عنہ کا جنت میں موجود ہونا اور ایسے جسم کے ساتھ جو چھاتی سے دودھ کھینچ سکے اسی طرح ثابت ہوا جیسے گزری ہوئی بخاری کی

حدیث سے یہ ثابت ہوا تھا کہ عمرو بن لحی الخزاعی جہنم میں اپنی آنتوں کو گھسیٹ رہا تھا'' (ص9 عذاب برزخ)

اب وہ حدیث دیکھئے:

'' آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا لیکن میں نے رات دیکھا کہ دو شخص میرے پاس آئے اور انہوں نے میرے دونوں ہاتھ پکڑے اور مجھے باہر نکال کر ایک ارض مقدس کی طرف لے گئے.....ہم چلے یہاں تک کہ ایک سرسبز و شاداب باغ میں پہنچے اس میں ایک بڑا درخت تھا اور اس درخت کی جڑ کے پاس ایک بزرگ اور بچے تھے اور درخت کے قریب ایک صاحب تھے جن کے سامنے آگ تھی اور وہ اسے بھڑکا رہے تھے.....(ان دو شخصوں نے بتایا کہ) وہ شخص جو درخت کی جڑ کے پاس تھے وہ ابراہیم علیہ السلام تھے اور بچے جو ان کے گرد تھے وہ انسانوں کی اولاد تھے اور جو آگ بھڑکا رہے تھے وہ مالک داروغہ جہنم تھے '' (ص5 عذاب برزخ)

اس حدیث کے الفاظ ''وہ مجھے باہر نکال کر ایک ارض مقدس کی طرف لے گئے '' اور '' ہم چلے یہاں تک کہ ایک سرسبز و شاداب باغ میں پہنچے'' اس بات پر صریح دلیل ہیں کہ وہ مقام جہنم کا نہیں تھا اور یہ الفاظ ''درخت کے قریب ایک صاحب تھے جن کے سامنے آگ تھی اور وہ اسے بھڑکا رہے تھے'' اس بات پر کھلی دلیل ہیں کہ وہ مقام جنت کا بھی نہیں تھا کیونکہ جنت میں آگ ہونا اور اس کو بھڑکانا بے معنی بات ہے۔

تو معلوم ہوا کہ اجسام مثالیہ نہ جنت میں تھے اور نہ دوزخ میں تھے بلکہ ان سے ہٹ کر کسی اور عالم میں تھے اب اگر یہ مان لیا جائے کہ ان اجسام مثالیہ میں روحیں بھی داخل تھیں تو ڈاکٹر عثمانی صاحب کا یہ عقیدہ کہ اجسام مثالیہ صرف جنت یا جہنم میں ہوتے ہیں غلط ثابت ہوتا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ ان کی ارواح تو جنت یا جہنم میں تھیں اور اجسام مثالیہ عالم برزخ میں کسی اور جگہ تھے تو پھر ان اجسام کا ارواح کے ساتھ کوئی ربط وتعلق ماننا پڑے گا۔

دوسرا باب

ڈاکٹر عثمانی اور عقیدہ حیات النبی ﷺ

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں۔

''بخاری نے اس طرح واضح کر دیا کہ جو لوگ نبی ﷺ کو اپنی مدینہ والی قبر میں زندہ مانتے ہیں وہ گویا یہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی رفاقت کے بجائے دنیا والوں کی رفاقت کی ترجیح دی تا کہ دنیا والوں کا قبر کے پاس پڑھا ہوا درود وسلام سنیں اور اس کا جواب دیں یہ عقیدہ صرف یہی نہیں کہ باطل ہے بلکہ ان لوگوں نے اپنی غلط بات ثابت کرنے کے لیے نبی ﷺ کو زندہ در گور تک کر دکھایا ہے'' ص6 (نبی ﷺ اور شہداء اللہ کے پاس جنت میں زندہ ہیں قبروں میں نہیں)

ہمیں افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب نے علم کے نام پر علم کے ساتھ انتہائی نا انصافی کی ہے ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ روح کیلیے ایک مستقر ہے اور وہ وہیں ٹھہرتی ہے البتہ جسم مادی کے ساتھ اس کا ایک تعلق قائم رہتا ہے یہ تعلق متفاوت ہوتا ہے مثلاً شہداء میں یہ تعلق دیگر اموات کے مقابلے میں قوی تر ہوتا ہے اس وجہ سے ان کے جسم ایک بڑی مدت تک باقی رہتے ہیں اور انبیاء علیھیم السلام میں یہ تعلق تو شہداء سے بھی زیادہ ہوتا ہے اس لیے ان کے اجسام مبارکہ نہ صرف یہ کہ محفوظ رہتے ہیں بلکہ ان سے بعض مخصوص افعال بھی صادر ہوتے ہیں مثلاً نماز پڑھنا۔ مادی دنیا میں گو ہمیں یہ افعال ہوتے نظر نہ آئیں لیکن عالم برزخ جو کہ ہماری آنکھوں سے اوجھل عالم ہے وہاں یہ افعال واقع ہوتے ہیں۔

اہلسنت کا حیات النبی کے نام سے جوعقیدہ ہے وہ فقط اتنا ہے جو ہم نے ذکر کیا یہ حیات عالم برزخ میں ہوتی ہے لیکن چونکہ قوی ترین تعلق کی بنا پر عالم برزخ میں اس مادی جسم کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں اس لیے یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی حیات دنیا کی سی ہے۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے اہلسنت کے عقیدہ کو صحیح طور سے سمجھا ہی نہیں اور جو غلط سلط سمجھا اس کو اہلسنت کی طرف منسوب کر کے ان کو قرآن وحدیث کا مخالف کہنے لگے یہ تعجب کی بات ہے حالانکہ ان کا عقیدہ قران پاک کے عین موافق ہے۔

اہلسنت کے عقیدہ کا قرآن کے موافق ہونا

اہلسنت کا جوعقیدہ ہم نے ذکر کیا ہے یہ قرآن پاک کے عین موافق ہے قرآن پاک میں ہے:

اللّٰہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منا مھا فیمسك التی قضی علیھا الموت و یرسل الاخری الٰی اجل مسمی۔ (سورۃ زمر آیت 42)

اللہ کھینچ لیتا ہے جانیں جب وقت ہو ان کے مرنے کا اور جو نہیں مریں ان کو کھینچ لیتا ہے ان کی نیند میں پھر رکھ چھوڑتا ہے جن پر مرنا ٹھہرا دیا ہے اور چھوڑ دیتا ہے دوسروں کو ایک مقررہ مدت تک۔

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ارواح کو نیند میں کھینچ لیتے ہیں تو سوئے ہوئے آدمی کی روح اس کے جسم سے خارج ہوتی ہے لیکن جسم سے افعال تک صادر ہوتے ہیں۔ مثلاً کروٹ بدلنا، ٹانگ سکیڑنا، بولنا یہاں تک کہ بعض لوگ تو نیند میں چلنا شروع کر دیتے ہیں اور بچے اپنا سبق دہرانے لگتے ہیں۔

دیکھئے جوعقیدہ ہم نے بیان کیا وہ اس کیفیت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے روح جسم مادی سے علیحدہ اپنے مستقر میں رہے البتہ جسم کے ساتھ اس کا تعلق ہو جو اگر قوی ترین ہو تو جسم سے نماز کا فعل صادر ہونے لگے بس اتنا فرق ہے کہ نیند میں ہمیں جسم سے

صادر ہونے والے افعال کا شعور نہیں ہوتا اور عالم برزخ میں یہ شعور ہونا ناممکن نہیں۔

بلکہ ایک قدم اور آگے بڑھائیے تو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تو بعینہ یہ معاملہ حیات دنیوی میں پیش آتا تھا رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

ان عینی تنامان و لا ینام قلبی (میری دونوں آنکھیں سوتی ہیں لیکن میرا دل نہیں سوتا) **(بخاری ج 1 ص 154)**

اس حدیث کے ساتھ جب مذکورہ بالا آیت کا مضمون ملائیے تو بات یہ بنے گی کہ نیند کے وقت رسول اللہ ﷺ کی روح مبارکہ آپ کے جسم مبارک سے خارج ہوتی ہے لیکن روح کے ساتھ قوی ترین تعلق کی بناء پر آپ کا قلب مبارک کام کرتا رہتا ہے اور آپ ﷺ کو نیند کی حالت میں بہت سے امور کا شعور وادراک بھی حاصل رہتا ہے۔

غرض عقیدہ حیات النبی کی جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے اس کے مطابق نہ تو رسول اللہ ﷺ کا قبر مبارک میں نماز پڑھنا مستبعد ہے اور نہ ہی آپ ﷺ کا کسی کے آپ کی قبر مبارک پر درود وسلام کو سننے میں اشکال ہوسکتا ہے۔

تیسرا باب

ڈاکٹر عثمانی اور دعا میں وسیلہ کا مسئلہ

دعا میں وسیلہ کی مندرجہ ذیل چند صورتیں ہیں۔

1- زندہ بزرگ سے دعا کرانا۔

2- میت سے دعا کی درخواست کرنا۔

3- اللہ تعالیٰ سے دعا میں غیر اللہ کا واسطہ دینا خواہ وہ واسطہ عمل کا ہو یا کسی صاحب عمل کا ہو یا کسی کے حق کا ہو۔

دعا میں وسیلے کی پہلی صورت

ڈاکٹر مسعود الدین عثمانی صاحب نے اپنے رسالہ ''وسیلے کا شرک'' میں پہلی صورت یعنی زندہ بزرگ سے دعا کرانے کو جائز کہا ہے اور یہ بات صحیح ہے جس کی دلیل میں وہ حدیثیں ہیں جو خود ڈاکٹر عثمانی صاحب نے ذکر کی ہیں۔

دعا میں وسیلے کی دوسری صورت یعنی میت سے دعا کی درخواست کرنا

سوائے اس صورت کے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک کے پاس کھڑے ہو کر کوئی شخص آپ ﷺ سے دعا کی درخواست کرے کہ یہ جائز ہے باقی وہ تمام صورتیں جن میں کسی میت یا غائب سے دعا کی درخواست کی جائے ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ ان سے پرہیز کیا جائے۔

رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر جا کر آپ سے دعا کی درخواست کرنا البتہ سلف صالحین سے ثابت ہے اس کی بنیاد حیات النبی کا عقیدہ ہے جس کی تفصیل اور دلیل ہم

پہلے بیان کر چکے ہیں۔

دعا میں وسیلے کی تیسری صورت

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے اس تیسری صورت کی مکمل نفی کی ہے اس کی بعض شقوں کو انہوں نے ذکر بھی نہیں کیا اور بعض کو ذکر کر کے ان کو شرک قرار دیا ہے لکھتے ہیں۔

''غرض اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے صدقے اور وسیلے کے علاوہ ہر دوسری ذات اور اس کی صفات کے صدقے اور وسیلے کو ناجائز اور شرک قرار دیتا ہے''۔

''اب اگر کوئی اسماء حسنیٰ کے بجائے اس کے کسی نبی یا ولی کا نام لے کر کہتا ہے کہ اپنے اس پیارے نبی یا ولی کے صدقہ میں میری دعا قبول فرما کر میری حاجت پوری کر دے تو گویا وہ اللہ کی ذات وصفات کے اسماء حسنیٰ سے زیادہ اس نبی یا ولی کی ذات اور اس کے نام کو موثر مانتا ہے اور یہ صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کے بندہ کو شریک ٹھہرانا ہی نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی شدید توہین بھی ہے''۔ (ص 8 وسیلے کا شرک)

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے اس صورت کی نفی کر کے اور اس کو شرک قرار دے کر بڑی ناانصافی کی ہے کیونکہ یہ صورت اور اس کی شقیں خود صحیح احادیث سے ثابت ہیں۔

دعا میں عمل کا واسطہ

(ابن عمر) رفعه: وانطلق ثلاثه نفرممن كان قبلكم حتى اواهم المبيت الى غار فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار، فقال انه لا ينجيكم من هذه الصخرة الا ان تدعوا اللّٰه بصالح اعمالكم، فقال رجل منهم اللهم كان لى ابو ان شيخان كبيران، و كنت لا اغبق قبلهما اهلا ولا مالا فنای بی طلب شجر يوما فلم ارح عليهما حتى ناما، فحلبت لهما غبوقهما فوجدتهما نائمين، فكرهت ان اغبق قبلهما اهلا او مالا، فلبثت و القدح على يدى انتظر استيقاظهما حتى برق الفجر زاد بعض الرواة والصبية يتضاغون عند

قدمی، فاستیتفطا فشر با غبو قهما اللهم ان کنت فعلت ذلك ابتغاء و جهك ففرج عنا مانحن فیه من هذه الصخرة فانفرجت شیئاً لا یستطیعون الخروج قال النبی ﷺ قال الاخر: اللهم کانت لی ابنة عم کانت احب الناس الی فاردتها علی نفسها و امتنعت منی حتی المت بهاسنة من السنین، فجاء تنی فاعطیتها عشرین و مائة دینار علی ان تخلی بینی و بین نفسها ففعلت، حتی اذا قدرت علیها قالت لا یحل لك ان تفض الخاتم الا بحقه فتحرجت عن الوقع علیها فانصرفت عنها، وهی احب الناس الی، و ترکت الذهب الذی اعطیتها، اللهم ان کنت فعلت ذلك ابتغاء و جهك فافرج عنا ما نحن فیه، فانفرجت الصخرة غیر انهم لا یستطیعون الخروج منها قال النبیﷺ وقال الثالث: اللهم استاجرت اجراء واعطیتهم اجرهم غیر رجل واحد ترك الذی له و ذهب فثمرت اجره حتی کثرت منه الاموال، فجاء نی بعد حین، فقال یا عبداللّٰه ادالی اجری، فقلته کل ماتری من اجرك من الابل والبقر و الغنم والرقیق، فقال یا عبداللّٰه: لا تستهزئ بی فقلت انی لااستهزئ بك، فاخذه کله فاستاقه فلم یترك منه شیئا اللهم ان کنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنها مانحن فیه، فانفرجت الصخرة فخرجوایمشون، بخاری، و مسلم و ابی دائود۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا تین آدمی جوتم سے پہلی امت میں تھے سفر میں چلے۔ یہاں تک کہ وہ رات کے وقت آرام کیلیے ایک غار میں داخل ہوئے اتنے میں پہاڑ پر سے ایک چٹان نیچےلڑھک کرآئی اوراس نے غار کا منہ بند کر دیا۔ان میں سے ایک نے کہا کہ اس چٹان سے تمہیں کوئی چیزنہیں بچائے گی مگر یہ کہ تم اللہ سے اپنی نیک اعمال کے ذریعے سے دعا کروان میں سے ایک نے یوں دعا کی اے اللہ میرے دوبوڑھے والدین تھے میں ان سے پہلے کسی کو دودھ نہیں پلاتا تھا نہ بیوی بچوں کو نہ غلاموں کوایک دن درخت کی تلاش میں میں دور نکل گیا اور جب میں رات کو واپس آیا تو وہ سو چکے تھے مجھے یہ پسند نہ ہوا کہ

والدین سے پہلے میں اپنے بیوی بچوں اور غلاموں کو پلاؤں تو میں اپنے ہاتھوں میں پیالہ پکڑے ٹھہرا رہا اوران کے جاگنے کا انتظار کرتا رہا یہاں تک کہ فجر طلوع ہوگئی (بعض راویوں نے یہ اضافہ بھی ذکر کیا ہے) اور بچے میرے پاؤں پر بھوک سے بلبلا رہے تھے۔اے اللہ اگر میں نے یہ عمل آپ کی رضا کے لیے کیا ہےتو ہم جس مشکل میں ہیں آپ اس سے ہمیں کشادگی عطا فرما دیں چٹان کچھ سرکی لیکن ابھی نکل نہ سکتے تھے نبی ﷺ نے ارشادفرمایا..... دوسرے نے دعا کی اے اللہ میری ایک چچازاد بہن تھی جولوگوں میں سے مجھے سب سے زیادہ محبوب تھی میں نے اس سے اپنی مردا چاہی لیکن وہ نہ مانی یہاں تک کہ ایک مرتبہ قحط پڑا تو وہ میرے پاس آئی تو میں نے اس کوایک سوبیس دینار اس شرط پر دیئے کہ وہ میری مراد کے حصول میں حائل نہ ہوگی حتی کہ جب میں نے اس پر قدرت پا لی تو وہ بولی کہ تمہارے لیے حلال نہیں کہ تم جائز طریقے کے بغیر مہر کوتوڑو۔اس پر میں اس سے جماع کرنے سے باز رہا اوراس سے پرے ہٹ گیا حالانکہ وہ لوگوں میں مجھے سب سے زیادہ محبوب تھی اور میں نے جواس کوسونا دیا تھا وہ اس کے پاس چھوڑ دیا اے اللہ اگر میں نے یہ عمل آپ کی رضامندی کیلیے کیا تھا تو ہم جس مشکل میں ہیں اس سے ہم کو رہائی عطا فرما وہ چٹان اپنی جگہ سے کچھ اور ہلی لیکن اب بھی وہ اس سے نکل نہ سکتے تھے نبی ﷺ نے ارشادفرمایا تیسرے نے یوں دعا کی۔اے اللہ میں نے چندمزدور اجرت پر رکھے اوران کی اجرت بھی دیدی البتہ ان میں سے ایک نے اپنا حصہ چھوڑا اور چلا گیا اس کی اجرت بارآور ہوئی یہاں تک کہ اس سے بہت سے اموال بن گئے پھرایک عرصے کے بعد وہ میرے پاس آیا اور کہا کہ اے اللہ کے بندے مجھے میری اجرت دیدے میں نے کہا یہ اونٹ گائے بکریاں اور غلام جوتم دیکھ رہے ہو یہ سب تمہاری اجرت ہے اس نے کہا اے اللہ کے بندے میرے ساتھ مذاق نہ کر میں نے جواب دیا کہ میں تمہارے ساتھ مذاق نہیں کررہا ہوں۔اس نے وہ سارا مال لیا اور ہنکا کر لے

گیااوراس میں سے کچھ بھی نہ چھوڑا اے اللہ اگر میں نے یہ آپ کی رضا مندی کیلیے کیا تھا تو جس مشکل میں ہم ہیں اس سے کشادگی عطا فرما اس پر چٹان ہٹ گئی اور وہ اس غار میں سے نکل کر چلے گیے۔

اس حدیث میں کتنے واضح الفاظ ہیں کہ **انه لاینجیکم من الصخرة الاان تدعواالله بصالح اعمالکم** (تم اس چٹان سے نجات حاصل نہیں کرسکو گے مگر یہ کہ تم اللہ تعالیٰ سے اپنے نیک اعمال کے واسطے سے دعا کرو)۔

دعامیں رسول اللہ ﷺ کا واسطہ دینا

1۔ عن عثمان بن حنیف ان رجلا ضریر البصراتی النبیﷺ فقال ادع الله ان یعافینی فقال ان شئت دعوت وان شئت صبرت فهو خیر لك قال فادعه فامره ان یتوضاء فیحسن الوضوء ویدعو بهذاالدعاء اللهم انی اسئلك واتوجه الیك بنبیك محمد نبی الرحمه یا نبی الله انی توجهت بك الی ربی فی حاجتی هذه لتقضی لی اللهم فشفعه فی۔ (ابن ماجه)

حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نابینا شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ دعا کیجئے کہ اللہ تعالیٰ مجھ کو عافیت دے آپ نے فرمایا اگر تو چاہے تو میں دعا کروں اور اگر تم چاہو صبر کرلو یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اس نے عرض کیا کہ دعا ہی کردیجئے آپ نے اس کو حکم دیا کہ وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے اور دو رکعت پڑھے اور یہ دعا کرے اے اللہ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں اور آپ کی طرف متوجہ ہوتا ہوں بوسیلہ محمد نبی رحمت کے اے محمد میں آپ کے وسیلہ سے اپنی اس حاجت میں اپنی رب کی طرف متوجہ ہوا ہوں تاکہ وہ پوری کی جائے اے اللہ آپ ان کی شفاعت میرے حق میں قبول کیجئے۔

اس حدیث میں اول تو یہ ذکر نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی علیحدہ سے کوئی دعا کی ہو اس لیے دعا کے الفاظ **اللهم انی اسئلك واتوجه الیك بنبیك** کا ترجمہ یہی بنتا ہے

کہ اے اللہ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں اور آپ کی طرف متوجہ ہوتا ہوں بوسیلہ محمد ﷺ نبی رحمت کے۔ اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ آپ ﷺ نے بھی دعا فرمائی تھی اور اس شخص نے اپنی دعا میں نبی ﷺ کی ذات کو وسیلہ نہیں بنایا بلکہ آپ کی دعا کو وسیلہ بنایا تھا تب بھی دعا میں غیر اللہ یعنی عمل کو وسیلہ بنانا تو ثابت ہوا۔

2 ۔ حدثنا ابوالجوزاء اوس بن عبدالله قال قحط اهل المدینة قحطا شدیدا فشکوا الی عائشة فقالت انظرواقبر النبیﷺ فاجعلوامنه کواالی السماء حتی لایکون بینه وبین السماء سقف قال ففعلوافمطروامطرا حتی نبت العشب و سمنت الابل حتی تفتقت الشحم فسمی عام الفتق۔

(سنن دارمی ص 43 ج1)

ابو الجوازء سے روایت ہے کہ مدینہ میں سخت قحط ہوا لوگوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے شکایت کی آپ نے فرمایا کہ نبی ﷺ کی قبر مبارک کو دیکھ کر اس کے مقابل آسمان کی طرف اس میں ایک سوراخ کردو یہاں تک کہ اس کے اور آسمان کے درمیان حجاب اور چھت نہ رہے چنانچہ ایسا ہی کیا تو بہت زور کی بارش ہوئی حتی کہ خوب گھاس آ گئی اور اونٹ خوب فربہ ہو گئے اور فربہی کی وجہ سے پھٹے پڑتے تھے اسی وجہ سے اس سال کو عام الفتق یعنی پھٹنے کا سال کہا جاتا ہے۔

اس واقعہ میں آسمان کی طرف حجرہ مبارک کا روشندان کھولنے کا آخر مطلب کیا ہو سکتا ہے؟ بارش تو اللہ تعالیٰ سے مانگی جاتی ہے اور لوگ مانگ بھی رہے ہوں گے پھر یہ عمل کیسا؟ اس کا مطلب سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ نبی ﷺ کی ذات کو وسیلہ بنایا گیا ہے۔

3- ابو بکر علمنی النبی ﷺ هذا الدعاء فقال قل اللهم انی اسئلك بمحمد نبیك و بابر اهیم خلیلك و بموسی نجیك و عیسیٰ روحك و کلمتك و توراة موسیٰ و انجیل عیسیٰ و زبور داؤد و فرقان محمد و کل وحی او حیته او قضاء قضیته و اسئلك بکل اسم هولك انزلته فی کتابك او

استاثرت به فی غیبك و اسئلك باسمك المطهر الطاهر بالا حد الصمد الوتر و بعظمتك و کبریائك و بنور و جهك ان ترزقنی القرآن و العلم وان تخلط بلحمی و دمی و سمعی و بصری و تستعمل به جسدی بحولك و قوتك فانه لاحول ولا قوة الابك (رزین) (ص 458 جمع الفوائد ج 1)

(ترجمہ) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے مجھے یہ دعا سکھائی! فرمایا کہو اے اللہ میں آپ کے نبی محمد اور آپ کے خلیل ابراہیم اور آپ کے نجی موسیٰ اور آپ کے روح اور کلمہ عیسیٰ علیہم السلام کے واسطے سے اور موسیٰ علیہ السلام کی تورات اور عیسیٰ السلام کی انجیل اور داؤد علیہ اسلام کی زبور اور محمد ﷺ کے فرقان کے واسطے سے اور ہر وحی کے واسطے سے جو آپ نے کی ہو اور ہر فیصلے کے واسطے سے جو آپ نے کیا ہو آپ سے سوال کرتا ہوں۔.....الخ

دعا میں کسی بندے کے حق کا واسطہ دینا

ڈاکٹر عثمانی صاحب اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں:

''ابو الحسین قدوری اپنی فقہ کی کتاب المسمی بشرح الکرخی کے باب الکراہتہ میں لکھتے ہیں: بشر بن ولید کہتے ہیں کہ مجھ سے امام ابو یوسفؒ نے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا کسی کے لیے اللہ تعالیٰ سے بجز اس کی ذات وصفات کے حوالہ دے کر دعا کرنا جائز نہیں ہے اور میں ناجائز سمجھتا ہوں کہ کوئی یوں کہے کہ بحق تیری مخلوق کے اور یہی قول ابو یوسفؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں بھی ناجائز سمجھتا ہوں کہ کوئی یوں کہے کہ بحق تیرے نبیوں کے یا بحق تیرے رسولوں کے یا بحق بیت الحرام کے یا بحق مشعر الحرام کے اس کے بعد امام قدوری کہتے ہیں کہ خدا سے اس کی مخلوق کا واسطہ دے کر سوال کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مخلوق کا بھی خالق پر کوئی حق نہیں ہے''۔ (وسیلے کا شرک ص 6)

اس حوالہ اور چند دیگر حوالوں سے ڈاکٹر عثمانی صاحب نے یہ ثابت کیا ہے کہ بحق

فلاں یا بحرمت فلاں کہہ کر دعا مانگنا جائز نہیں ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ اس مسئلہ میں بھی ڈاکٹر عثمانی صاحب نے نہ تو صحیح حدیثوں کو پیش نظر رکھا اور نہ ہی مذکورہ بالا حوالہ کی حقیقت کو سمجھا اور بلاوجہ یہ الزام لگا دیا کہ'' اللہ تعالیٰ پر اس کے بندوں کی دھونس کا یہ انداز بھی خوب ہے''۔ (ص 6)

صحیح بخاری اور صحیح مسلم اور دیگر کتابوں میں یہ حدیث ہے۔

عن معاذ بن جبل قال کنت ردف النبی ﷺ علی حمار لیس بینی و بینه الامؤخرة الرحل فقال یا معاذا تدری ماحق الله علی عباده و ماحق العباد علی الله قلت الله و رسوله اعلم قال فان حق الله علی العباد ان یعبدوه ولا یشرکوابه شیئا و حق العباد علی الله ان لا یعذب من لا یشرك به شیئا قلت یا رسول الله افلا ابشر الناس قال تبشر هم فیتکلوا۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہتے ہیں کہ میں ایک گدھے پر رسول اللہ ﷺ کے پیچھے سوار تھا میرے اور آپ کے درمیان صرف کاٹھی کے پچھلی لکڑی تھی آپ ﷺ نے پوچھا اے معاذ کیا تم جانتے ہو اللہ کا اس کے بندوں پر کیا حق ہے اور بندوں کا اللہ پر کیا حق ہے؟ کہتے ہیں میں نے جواب دیا اللہ اور اس کے رسول ہی خوب باخبر ہیں آپ نے ارشاد فرمایا بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور اللہ پر بندوں کا حق یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے اس کو عذاب نہ دے..... الی آخر الحدیث)

اس صحیح حدیث میں جناب رسول اللہ ﷺ بندوں کا حق اللہ تعالیٰ پر ذکر فرماتے ہیں کہ وہ شرک سے بچنے والوں کو کسی قسم کا عذاب نہ دے گا۔ جب کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب بندوں کے حق کا انکار کرتے ہیں اور اس کو دھونس بتاتے ہیں اور قدوری اور ہدایہ کے حوالوں سے بحق فلاں کے ساتھ دعا کو ناجائز کہتے ہیں حالانکہ صحیح حدیث کے خلاف یہ بات کیونکر قابل اعتبار ہوسکتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ حق کا لفظ متعدد

معنوں میں آتا ہے۔

1- واجب عقلی۔ جو قطعی عقلی دلائل سے ثابت ہو اور اس کا خلاف عقلاً محال ہو۔

2- واجب شرعی۔ جو نص شرعی اور وعدہ خداوندی کی بنا پر ثابت ہو اگرچہ عقلاً اس کا وجود ضروری نہ ہو۔

3- لائق اور مناسب

4- ثابت شدہ۔ یعنی وہ چیز جو وجود رکھتی ہو اگرچہ ضروری نہ ہو۔

تابعین اور تبع تابعین کے دور میں معتزلہ نام کے ایک فرقہ کا بہت زور شور ہوا یہ لوگ اس بات کے قائل تھے کہ اللہ تعالیٰ پر عدل اور اصلح عقلاً واجب ہے اس لیے کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ وہ اہل توحید کی بخشش کرے اور بندوں کا یہ حق اس پر لازم قرار دیتے تھے ان کے بالمقابل اہلسنت و الجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی فعل کو عقلاً واجب نہیں مانتے، اور جو حق اللہ تعالیٰ نے بندے کے لیے ذکر کیا وہ بھی محض اس کا فضل ہے اس پر واجب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ تابعین میں سے ہیں جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ تبع تابعین میں سے ہیں انہوں نے اپنے زمانے میں معتزلہ کے عقائد کو دیکھ کر سد باب کے طور پر بحق فلاں وغیرہ الفاظ کے ساتھ دعا کرنے کو منع فرمایا تاکہ لوگ حق کے واجب عقلی ہونے کا عقیدہ نہ باندھ لیں اب جب کہ معتزلہ اور ان کے عقائد معدوم ہو گئے تو وہ اشتباہ اور اندیشہ بھی ختم ہو گیا اور دوسرے جائز معنی میں بحق فلاں وغیرہ کلمات کا استعمال درست ہوا۔

ردالمحتار شرح درمختار میں ہے۔

(قوله لا نه لا حق للخلق على الخالق) قد يقال انه لا حق لهم وجوبا على الله تعالىٰ لكن الله سبحانه و تعالىٰ جعل لهم حقامن فضله۔

(قولہ کیونکہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق نہیں ہے) کہا جاتا ہے کہ مخلوق کا اللہ تعالیٰ پر کوئی حق وجوباً نہیں ہے..... بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس کے عقلاً پابند ہوں .....البتہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی فضل سے مخلوق کے لیے حق بنایا ہے۔

چوتھا باب

ڈاکٹر عثمانی اور تعویذ کا مسئلہ

ڈاکٹر عثمانی صاحب ''تعویذ لٹکانا شرک ہے'' کے عنوان کے تحت یہ دلائل لائے ہیں:

پہلی دلیل

عن عبداللّٰه بن مسعودؓ قال سمعت رسول اللّٰه ﷺ يقول ان الرقى و التمائم و التولة شرك۔

عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ دم تعویذ اور تولہ سب شرک ہیں۔

دلیل کا جواب

تمائم کا ترجمہ ڈاکٹر عثمانی صاحب نے تعویذ کیا ہے۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب کا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں جس کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی وجہ

تمائم جس کا واحد تمیمہ ہے اس کا اصل معنی منکے کا ہے۔ لسان العرب جو کہ عربی لغت کی سب سے مستند کتابوں میں سے ہے نے تمیمہ کا مطلب یہ بتایا ہے:

خرزة رقطاء تنظم فى السير ثم يعقد فى العنق۔

سیاہ یا سفید منکا جس کو دھاگے میں پرو کر گردن میں لٹکایا جاتا ہے۔

اور عرب یہ بچوں کی گردنوں میں کیوں لٹکاتے تھے؟

لسان العرب میں ہے **کانوا یعتقدون انها تمام الدواء والشفاء**(ان کا اعتقاد تھا کہ منکے ہی پوری دوا اور شفا ہیں)۔

مرقات میں ہے: **کانت العرب تعلق علی الصبی لدفع العین بزعمهم** (عربوں کا عقیدہ تھا کہ یہ نظر کو دور کرتے ہیں)۔

لسان العرب میں ہے: **لانهم جعلوها واقیة من المقادیرو الموت وارادوا دفع ذلك بها** (عرب یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ یہ منکے ان کو تقدیر الٰہی اور موت سے بچا سکتے ہیں اور وہ اس غرض سے ان کا استعمال کرتے تھے۔)

غرض تمائم سے مراد وہ منکے ہیں جن کو عرب ایام جاہلیت میں اس عقیدے کے ساتھ استعمال کرتے تھے کہ یہ تقدیر الٰہی اور موت کو ٹال سکتے ہیں اور یہ کہ ان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ از خود نظر سے بچا سکتے ہیں اور از خود دواء اور شفا کا کام کر سکتے ہیں حالانکہ یہ خدائی کام ہیں۔

چونکہ رسول اللہ ﷺ جاہلیت اور شرک کی رسوم مٹانے آئے تھے لہٰذا آپ ﷺ نے جب تمائم سے منع کیا تو ان منکوں سے منع کیا جن کو ایام جاہلیت میں عرب خدائی کاموں میں دخیل سمجھتے تھے۔

دوسری وجہ

جیسا کہ اوپر بتایا گیا کہ تمائم کا اصل ترجمہ تو منکے ہیں بعض حضرات نے تعویذ کا معنی بھی کیا ہے مثلاً لسان العرب میں ثعلب سے روایت ہے **عوزة تعلق علی الانسان** (تمیمہ وہ تعویذ ہوتا ہے جو انسان کے گلے میں لٹکایا جاتا ہے)۔

مرقات میں ہے **التعویذة التی تعلق علی الصبی** (یہ وہ تعویذ ہے جو بچے کے گلے میں لٹکایا جاتا ہے) پھر تعویذ کا معنی لینے کی صورت میں عام طور سے وہ تعویذ مراد لیے گئے ہیں جن میں شرکیہ کلمات ہوں اور اگر قرآن پاک کی آیت یا اسمائے الٰہی لکھے ہوں تو ان کو تمائم میں شمار نہیں کیا گیا۔ صرف چند ایک حضرات نے تمائم میں ان

تعویذات کو بھی شمار کیا ہے جن پر قرآن پاک کی کوئی آیت لکھی ہو جیسا کہ مرقات میں مذکور ہے کہ **اطلق الطیبی** (طیبی نے تعویذ کو مطلق رکھا ہے مقید نہیں کیا) لیکن یہ حضرات بھی قرآنی تعویذات کا حکم شرکیہ تعویذات سے مختلف سمجھتے ہیں قرآنی تعویذات کو جائز سمجھتے ہیں اور شرکیہ کو ناجائز سمجھتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اہل لغت اور شارحین حدیث کے نزدیک تمائم کے معنی میں اختلاف ہے عام طور سے اس سے مراد منکے ہیں جب کہ بعض لوگ تعویذات کو بھی اس میں شامل کرتے ہیں اختلاف کی صورت میں تعویذات خصوصًا وہ تعویذات جن پر اسماء الٰہی لکھے ہوں یا آیات قرآنی لکھی ہوں ان کو قطعی طور سے شرک کہنا بڑی ناانصافی کی بات ہے اور خلاف قاعدہ ہے شاید جوش اصلاح میں ڈاکٹر عثمانی صاحب مسلمہ قواعد کو پیش نظر نہ رکھ سکے۔

تیسری وجہ

ڈاکٹر عثمانی صاحب کا دعویٰ ہے کہ ''قرآنی تعویذات بھی جائز نہیں ہیں''۔ لہٰذا ان کے قول کے مطابق رسول اللہ ﷺ کے دور میں ایسے تعویذ تو بالکل نہ ہوں گے جو آیات قرآنی یا اسمائے الٰہی پر مشتمل ہوں کیونکہ جب تک صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ قرآنی آیات اور اسمائے الٰہی لکھے تعویذات مفید ہوتے ہیں وہ ان کو استعمال نہ کرتے کیونکہ وہ اپنی طرف سے اختراع کرنے والے نہیں تھے لہٰذا تمائم کے نام سے جو کچھ اس وقت معروف ومروج ہوگا وہ منکے ہوں گے اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب تمائم سے منع کیا تو اس سے وہی منکے مراد ہوں گے جو اس وقت رائج تھے کیونکہ التمائم پر جو الف لام ہے وہ عہد کا ہے جس سے معروف ومروج مراد ہوتا ہے اسی طرح اگر تعویذ بھی مراد ہوں گے تو صرف وہ تعویذ جو ایام جاہلیت میں شرکیہ کلمات پر مشتمل ہوتے تھے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ تم نے الف لام کو عہد کے لیے کیوں مانا ہے استغراق یعنی تمام تعویذات کے معنی میں کیوں نہیں لیا تو ہمارا جواب یہ ہے کہ رقی اور تمائم ان دونوں میں

یہ احتمال ہے کہ ان میں سے کچھ شرکیہ ہوں اور کچھ شرکیہ نہ ہوں رقی (جمع رقیہ یعنی دم) کے بارے میں خود ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ ''بعض قسم کے دم جن میں شرکیہ الفاظ نہیں تھے نبی ﷺ نے ان کی رخصت دے دی''۔ لہٰذا حدیث: ان الرقی والتمائم والتولۃ شرک میں رقی سے بھی کل رقی مراد نہیں ہیں بلکہ صرف وہ دم مراد ہیں جن میں شرکیہ الفاظ تھے اس طرح تمائم سے بھی سب تمائم مراد نہیں ہیں بلکہ منکے اور شرکیہ تعویذ مراد ہیں رہے وہ تعویذ جو قرآنی آیات یا اسمائے الٰہی پر مشتمل ہوں ان کے بارے میں یہ حدیث ساکت ہے۔

دوسری دلیل

قال رسول اللہ ﷺ من تعلق شیاوکل الیہ۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس نے کوئی بھی چیز لٹکائی تو وہ اسی چیز کے سپرد کر دیا جائے گا۔

دلیل کا جواب

ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث تو خود بتا رہی ہے کہ کس قسم کی چیز کو لٹکانے پر یہ وعید ہے یہ وعید ایسی چیز کو لٹکانے پر ہے جس کو بالذات موثر اور شافی مانا جاتا ہو اور تقدیر کو از خود ٹلا سکتی ہو تو کہا گیا کہ اس شخص کو اسی چیز کے سپرد کر دیا جاتا ہے کہ اچھا جب تم اس کو خدائی کام میں دخیل سمجھتے ہو تو اب تم کو اسی کے سپرد کر دیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تم سے اپنی رحمت ہٹا لیتا ہے اور اگر گلے میں لٹکایا ہوا تعویذ قرآنی آیت اور اسمائے الٰہی پر مشتمل ہو تو آدمی کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف سپرد کرنا گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سپرد کرنا ہے۔

لہٰذا اس حدیث سے قرآنی اور غیر قرآنی (شرکیہ) تعویذوں کا فرق معلوم ہوا غرض یہ حدیث بھی ڈاکٹر عثمانی صاحب کے دعویٰ کے خلاف ہے۔

تیسری دلیل

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے یہ حدیث نقل کی ہے:

عقبہ بن عامر الجہنی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کے پاس ایک جماعت آئی نبی ﷺ نے ان میں سے نو سے بیعت لے لی اور ایک کو چھوڑ دیا لوگوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول آپ نے نو سے بیعت لے لی اور ایک کو چھوڑ دیا ارشاد فرمایا ان علیہ تمیمۃ (کیونکہ وہ تمیمہ لٹکائے ہوئے ہے) یہ سن کر ان صاحب نے ہاتھ اندر ڈال کر وہ تمیمہ توڑ ڈالا اب نبی ﷺ نے ان سے بھی بیعت لے لی اور فرمایا من تعلق تمیمۃ فقد اشرك (جس شخص نے تمیمہ لٹکایا اس نے شرک کیا)۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے اس حدیث میں ہر جگہ تمیمہ کا ترجمہ تعویذ کیا ہے۔

یہ حدیث ذکر کر کے ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

''کیا یہ حدیث یہ نہیں بتاتی کہ ہر قسم کا تعویذ ناجائز ہے ورنہ نبی ﷺ کم سے کم یہ تو ضرور دریافت فرما لیتے کہ یہ تعویذ جو تم نے لٹکایا ہے اس میں قرآن تو نہیں لکھا ہوا ہے اسماء الٰہی تو نہیں.....'' (ص 4 تعویذ گنڈا شرک ہے)

دلیل کا جواب

نبی ﷺ کے پاس آ کر جو جماعتیں آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتی تھیں وہ بیعت اسلام کرتی تھیں جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں یا مسلمان ہونے آئے ہیں یہ ظاہر ہے کہ ایسے لوگ ابھی تک جاہلیت کے رسوم سے پورے طور سے آزاد نہیں ہوئے تھے ان کو تعلیم کی ضرورت تھی لہٰذا یہ قطعی بات ہے کہ وہ صاحب جاہلیت کے دور کا کوئی منکا لٹکائے ہوئے ہوں گے اور ان سے نبی ﷺ کا دریافت نہ فرمانا اسی بناء پر تھا کہ آپ ﷺ کو علم تھا کہ یہ جاہلیت کا منکا لٹکائے ہوئے ہیں۔

علاوہ ازیں ڈاکٹر عثمانی صاحب کا تمیمہ کا ترجمہ تعویذ سے کرنا بھی بلا دلیل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب کے ذکر کردہ دلائل سے قرآنی تعویذات کی حرمت اور ان کا شرک ہونا ثابت نہیں ہوتا ویسے بھی سوچنے کی بات ہے کہ قرآنی آیت

یا اسم الٰہی لکھنا شرک نہیں ہے قرآنی آیات کے کتبے لکھ کر دیوار پر لگانا شرک نہیں ہے تو محض کسی شخص یا بچے کے گلے میں قرآنی آیات یا اسم الٰہی لکھ کر لٹکانا شرک بن جائے گا ؟ یہ بات ناقابل فہم ہے یہ کیسے شرک بن سکتا ہے جب کہ شرک کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں کسی کو شریک ماننا اور قرآنی آیت یا اسم الٰہی میں تو اللہ تعالیٰ ہی کو شافی اور متصرف سمجھ کر اسی کا نام لکھ کر اور گلے میں لٹکا کر اسی سے شفا اور دفع تکلیف مطلوب ہے آخر کوئی سمجھائے تو سہی کہ اس پر شرک کی تعریف کیسے صادق آتی ہے؟ فیاللعجب

قرآنی آیات اور اسمائے الٰہی پر مشتمل تعویذات کی اجازت کے دلائل

عن محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول الله ﷺ کان یعلمهم من الفزع کلمات اعوذ بکلمات الله التامة من غضبه و شر عباده و من همزات الشیاطین و ان یحضرون و کان عبدالله بن عمر و یعلمهن من عقل من بنیه و من لم یعقل کتبه فاعلقه علیه رواه ابو داؤد و فی روایة الترمذی و من لم یبلغ منهم کتبها فی صك ثم علقها فی عنقه (رواه ابوداؤد و الترمذی مشکوة)

محمد بن اسحٰق عمرو بن شعیب سے اور وہ اپنے والد شعیب سے اور وہ اپنے دادا عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ خوف کے لیے یہ دعا سکھاتے تھے۔ **اعوذبکلمات الله التامه من غضبه و شر عباده و من همزات الشیاطین و ان یحضرون** اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اپنے سمجھدار بچوں کو یہ دعا یاد کرواتے تھے اور ناسمجھ بچوں کے گلے میں لکھ کر لٹکا دیا کرتے تھے۔
امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب کے اعتراضات اور ان کے جواب

پہلا اعتراض

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

''یہ پورے سرمایہ روایت میں اپنے طرز کی ایک منفرد روایت ہے اور صحیح ہونا تو دور رہا یہ حسن روایت بھی نہیں ہے امام ترمذیؒ جو تصحیح روایت کے بارے میں بہت ہی فراخ دل واقع ہوئے ہیں اس روایت کو حسن بھی شمار نہیں کرتے بلکہ حسن غریب کہتے ہیں''۔ (ص 5 تعویذ گنڈا شرک ہے)

جواب

وہ حدیث و روایت جو حسن ہو وہ سب محدثین اور فقہاء کے نزدیک مقبول ہوتی ہے اور اس سے احکام ثابت ہوتے ہیں امام ترمذیؒ نے اس کو حسن کے ساتھ ساتھ جو غریب کہا ہے تو اس وجہ سے کہ یہ روایت صرف اسی ایک طریقے سے وارد ہوئی ہے اور صرف ایک طریقے سے وارد ہونا اس میں ضعف کی تو کوئی بھی وجہ نہیں ہے اس لیے صحیح حدیث بھی غریب ہوسکتی ہے۔

اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ امام ترمذی نے اپنی کتاب العلل میں حسن کی تعریف میں اس شرط کو شامل کیا ہے کہ وہ متعدد طریق سے وارد ہو جب کہ غریب کی تم یہ تعریف کرتے ہو کہ وہ صرف ایک طریق سے وارد ہوتی ہے امام ترمذی فرماتے ہیں۔

وما ذکر نا فی هذا الکتاب حدیث حسن فانما اردنا حسن اسناده عندنا کل حدیث یروی لایکون فی اسناده من یتهم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذا ویروی من غیر وجه نحو ذلك فهو عندنا حدیث حسن۔

ہم نے اس کتاب میں جو لکھا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ یہ حدیث اسناد کے اعتبار سے حسن ہے ہمارے نزدیک جو حدیث بھی ایسی روایت کی گئی ہو جس کی اسناد میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو جھوٹ کے ساتھ متہم ہو اور وہ حدیث شاذ بھی نہ ہو اور کئی طرق سے روایت کی گئی ہو تو اس قسم کی حدیث ہمارے نزدیک حسن ہے۔

اس اعتراض کا جواب علامہ ابن حجر عسقلانی نے یہ دیا ہے۔

ان الترمذی لم یعرف الحسن مطلقا و انما عرف بنوع خاص منه وقع فی کتابه و هو ما یقول فیه حسن من غیر صفة۔

امام ترمذی نے مطلق حسن کی تعریف نہیں کی بلکہ حسن کی ایک خاص قسم کی تعریف کی ہے اور یہ وہ قسم ہے جس کے ساتھ انہوں نے کوئی اور صفت ذکر نہیں کی۔

غرض یہ تعریف امام ترمذی نے اپنی اصطلاح کے مطابق اس روایت کی کی ہے جس کو وہ ''حدیث حسن'' کہتے ہیں اور جس کو وہ حسن صحیح یا حسن غریب کہتے ہیں تو اس کی تعریف انہوں نے نہیں کی بلکہ اس میں انہوں نے حسن کی مشہور تعریف ہی پر اکتفا کیا ہے اور حسن کی مشہور تعریف میں روایت کا متعدد طریقوں سے وارد ہونا شرط نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں: ''دوسری علت اس روایت میں یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ جملہ کہ وہ اس دعا کو نابالغ بچوں کے گلے میں لکھ کر لٹکا دیا کرتے تھے حدیث کے الفاظ نہیں بلکہ راوی کی طرف سے یہ ایک مدرج جملہ ہے''۔

جواب

ڈاکٹر عثمانی صاحب کا اس کو علت اور مدرج کہنا بہت ہی تعجب کی بات ہے کیونکہ یہ کسی اعتبار سے بھی مدرج نہیں ہے۔

تقریب میں مدرج کی یوں تعریف کی ہے:

المدرج ہو اقسام

احدها مدرج فی حدیث النبی ﷺ بان یذکر الراوی عقیبه کلامالنفسه او لغیره فیرویه من بعده متصلا فیوهم انه من الحدیث۔

مدرج کی چند قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ حدیث نبوی میں مدرج: اس کی صورت یہ ہے کہ راوی حدیث نبوی کے متصلا بعد اپنا یا کسی دوسرے کا کلام ذکر کرے کہ جس سے یہ خیال ہو کہ

وہ بھی حدیث نبوی کا حصہ ہے۔

الثانی ان یکون عنده متنان با سنادین فیرویهما با حدهما۔

دوسری قسم..... یہ ہے کہ ایک راوی کے پاس دو مختلف سندوں سے دو مختلف حدیثیں ہوں اور وہ راوی ان دونوں حدیثوں کو صرف ایک سند سے ذکر کرے۔

آپ یہ پوری حدیث پڑھ جائیے یہ خیال اور وہم بالکل پیدا نہ ہوگا کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے عمل کا بیان بھی نبی ﷺ کے فرمان و ارشاد کا حصہ ہے بلکہ نبی ﷺ کا ارشاد اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے عمل کا بیان یہ دو جدا جدا باتیں ہیں لہٰذا یہ مدرج کی پہلی قسم نہیں بنتی۔

اور اگرچہ یہ دو حدیثیں بنتی ہیں لیکن ان کی سندیں مختلف نہیں ہیں کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے عمل کو ذکر کرنے والے یا تو شعیب ہیں یا عمرو بن شعیب ہیں اور ان میں سے جو بھی بیان کرنے والا ہو وہ بہرحال ثقہ ہے جھوٹا نہیں ہے لہٰذا نہ تو یہ مدرج ہے اور نہ ہی کسی طرح سے یہ علت بنتی ہے کہ جو ضعف کا سبب ہو۔

تیسرا اعتراض

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک صحابی رضی اللہ عنہ کسی چیز کی برائی کی حدیث بھی روایت کرے اور دوسری طرف اس چیز میں مبتلا بھی ہو روایت یوں ہے: **عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قال سمعت رسول الله ﷺ یقول ما ابالی ما اتیت ان انا شربت تر یاقا او تعلقت تمیمة اوقلت الشعر من قبل نفسی۔**

(رواه ابوداؤد ص 540 مشکوة ص 389)

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ اگر میں یہ تین باتیں کروں تو اس کے معنی یہ

ہیں کہ اب مجھے حق و ناحق کی کوئی پرواہ نہیں ہے وہ تین باتیں یہ ہیں (1)
تریاق استعمال کروں (اس میں شراب اور سانپوں کا گوشت ہوتا ہے) (2)
تعویذ لٹکاؤں (3) شاعری کروں (تعویذ گنڈا شرک ہے ص6)

جواب

اس بارے میں ہم تفصیل سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ تمیمہ کا اصل معنی منکے کا ہے اور تعویذ بھی اس میں شامل ہیں تو صرف شرکیہ تعویذ ہیں یہ تو ثابت نہیں ہے کہ قرآنی آیات اور اسمائے الٰہی پر مشتمل تعویذ بھی تمیمہ میں شامل ہیں بلکہ دلائل اس کے خلاف ہیں جیسا کہ پیچھے مدلل بیان ہو چکا۔

چوتھا اعتراض

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں ''چوتھی علت اس روایت میں یہ ہے کہ اس کے دو راوی محمد بن اسحاق بن یسار اور عمرو بن شعیب ایسے راوی ہیں جن پر ائمہ حدیث نے شدید جرح کی ہے''۔

محمد بن اسحاق بن یسار

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے ان کے بارے میں جو تحقیق وتفتیش ذکر کی ہے وہ اس اعتبار سے بہت ہی نا انصافی اور ظلم پر مشتمل ہے کہ اول تو وہ یکطرفہ ہے دوسرے الزامات کی حقیقت کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے حالانکہ ان ہی دونوں باتوں پر کسی راوی کے بارے میں فیصلہ کیا جاتا ہے کہ اس کی حدیث لی جائے گی یا نہیں۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے محمد بن اسحاق کے بارے میں نقل کیا ہے کہ:

امام مالک فرماتے ہیں دجال من الدجاجلہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔ سلیمان تیمی کہتے ہیں کہ وہ کذاب ہے۔ ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ وہ کذاب ہے۔ یحیی قطان کہتے ہیں کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ وہ کذاب (بہت بڑا جھوٹا) ہے۔ وہیب بن خالد اس کو کاذب کہتے ہیں۔ جریر بن عبدالحمید کا بیان ہے کہ میرا یہ خیال نہ تھا

کہ میں اس زمانہ تک زندہ رہوں گا جب لوگ محمد بن اسحاق سے حدیث کی سماعت کریں گے''۔ (ص6 تعویذ گنڈا شرک ہے)۔

ہم پہلے ان الزامات کی حقیقت نقل کرتے ہیں پھر محمد بن اسحاق کے ثقہ ہونے کو ذکر کریں گے۔

امام مالک کا محمد بن اسحاق کو دجال کہنے کی حقیقت

ابن حبان اپنی کتاب الثقات میں ذکر کرتے ہیں:

اما مالك فانه كان ذلك منه مرة واحدة ثم عادله الى ما يحب و ذلك بانه لم يكن فى الحجاز احد اعلم بانساب الناس و ايامهم من ابن اسحاق و كان يزعم ان مالكامن موالى ذى اصبح و كان مالك يزعم انه من انفسها فوقع بينهما لذلك منافرة فلما صنف مالك الموطا قال ابن اسحق ائتونى فانا بيطاره فنقل ذلك الى مالك فقال هذا دجال من الدجاجله يروى عن اليهود وكان بينهما مايكون بين الناس حتى عزم ابن اسحاق الخروج الى العراق فتصالحا حينئذ و اعطاه مالك عند الوداع خمسين دينارا و نصف ثمرته لتلك السنة و لم يقدح فيه مالك لاجل الحديث انماكان ينكرعليه لتتبعه غزوات النبى ﷺ من اولاد اليهود الذين اسلمواوحفظوا قصة خيبر و قريظة و النضير و ما اشبه ذلك من الغرائب عن اسلافهم و كان ابن اسحاق تتبع هذا عنهم ليعلم ذلك من غير ان يحتج بهم و كان مالك لا يرى الرواية الا من متقن صدوق (ص 189 حاشية الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل-)

امام مالک نے محمد بن اسحاق کے بارے میں دجال کا قول صرف ایک مرتبہ کیا پھر دوبارہ پسندیدہ بات کی طرف لوٹ آئے بات یہ ہوئی تھی کہ حجاز میں لوگوں کے انساب اور واقعات کا محمد بن اسحاق سے زیادہ کوئی باخبر نہ تھا ابن اسحاق کا دعویٰ تھا کہ امام مالک قبیلہ ذواصبح کے موالی (یعنی ان کے ساتھ معاہدہ

کرنے والوں) میں سے ہیں جب کہ امام مالک اپنے آپ کو قبیلہ کے اصل افراد میں شمار کرتے تھے اس وجہ سے ان کے درمیان کچھ منافرت پیدا ہوئی تو جب امام مالک نے اپنی موطا لکھی تو ابن اسحاق نے کہا کہ موطا میرے پاس لاؤ میں اس کا معالج ہوں امام مالک کو کسی نے یہ بات بتائی تو انہوں نے کہا وہ تو دجالوں میں سے ایک دجال ہیں اور یہود سے روایت کرتے ہیں تو لوگوں کے درمیان جو رنجشیں پیدا ہو جاتی ہیں اسی طرح کی رنجش ان کے درمیان تھی لیکن جب ابن اسحاق کا عراق جانے کا ارادہ ہوا تو دونوں کے درمیان صلح ہوگئی اور امام مالک نے پچاس دینار اور ایک سال کی نصف پیداوار ان کو ہدیہ میں دی غرض امام مالک نے حدیث کی وجہ سے محمد بن اسحاق پر کوئی طعن نہیں کیا تھا علاوہ ازیں محمد بن اسحاق مسلمان ہونے والے یہودیوں کی اولاد سے خیبر، قریظہ اور بنونضیر کے واقعات سن کر قلمبند کرتے ایسا وہ صرف معلومات کی خاطر کرتے تھے بطور حجت کے نہیں لیتے تھے امام مالک کو ان سے اس بارے میں اتفاق نہیں تھا اور ان کا کہنا تھا روایت صرف پختہ اور سچے شخص ہی سے کرنی چاہئے۔

دیکھیے امام مالک کا محمد بن اسحاق پر اعتراض حدیث کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ محض باہمی رنجش جو انسان ہونے کے ناطے ان کے درمیان پیدا ہوئی اس کی وجہ سے ایک بات کہی پھر بعد میں وہ رنجش ختم بھی ہوگئی ایسی بات کو اصول حدیث میں راوی پر طعن شمار نہیں کیا جاتا۔

ہشام بن عروہ اور دوسروں کا محمد بن اسحاق کو کذاب کہنے کی حقیقت

سلیمان بن داؤد قال قال یحییٰ القطان اشهدان محمد بن اسحاق كذاب قلت و ما يدريك قال قال لى وهيب فقلت لوهيب و ما يدريك قال قال لى مالك بن انس فقلت لمالك و ما يدريك قال قال لى هشام بن عروة قال قلت لهشام بن عروة و ما بدريك قال حدث عن امراتى فاطمه بنت المنذر و

ادخلت على وهى بنت تسع و مارآهار جل قط حتى لقيت الله تعالىٰ قلت قد اجبنا عن هذا والرجل فما قال انه ر آها افبمثل هذا يعتمد على تكذيب رجل من اهل العلم هذا مردود۔

ثم ماقيل من انها ادخلت عليه وهى بنت تسع غلط بين ما ادرى ممن وقع من رواة الحكايه فانها اكبر من هشام بثلات عشرة سنة ولعلها مازفت اليه الاوقد قاربت بضعاو عشرين سنة و اخذ عنها ابن اسحق وهى بنت بضع و خمسين سنة او اكثر۔

(میزان الاعتدال ص 471/3)

قلت و ما يدرى هشام بن عروة فلعله سمع منها فى المسجد اوسمع منها وهو صبى او دخل عليها فحدثته من وراء حجاب فاى شئى فى هذا و قد كانت امراة قد كبرت و استت۔

(میزان الاعتدال ص 470/3)

سلیمان بن داؤد کہتے ہیں کہ یحییٰ قطان نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد بن اسحاق کذاب ہیں میں نے پوچھا کہ آپ کو کیسے علم ہوا انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے مالک بن انس نے یہ کہا میں نے پھر مالک سے پوچھا کہ آپ کو کیسے علم ہوا انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے وہیب نے یہ کہا میں نے پھر وہیب سے پوچھا آپ کو کیسے علم ہوا تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے ہشام بن عروہ نے کہا پھر جب میں نے ہشام بن عروہ سے پوچھا کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا تو انہوں نے جواب دیا کہ محمد بن اسحاق نے میری بیوی فاطمہ بنت منذر سے حدیث روایت کی حالانکہ میری طرف اس کی رخصتی نو سال کی عمر میں ہوئی اس وقت سے اس کی موت تک کسی مرد نے اس کو نہیں دیکھا۔

علامہ ذہبی کہتے ہیں کہ اس کا جواب ہم دے چکے ہیں (جو آگے آ رہا ہے) کیا ایسی بات کو بنیاد بنا کر ایک اہل علم شخص کی تکذیب کی جاتی ہے یہ بات تو قابل رد ہے۔

اور یہ جو کہا گیا کہ فاطمہ بنت منذر کی نو سال کی عمر میں ہشام کی طرف رخصتی کی

گئی تو یہ کھلی غلطی ہے میں نہیں جانتا کہ راویوں میں سے کس نے یہ بات کہی کیونکہ فاطمہ ہشام سے تیرہ سال بڑی تھیں اس لیے خیال تو یہ ہے کہ جب ان کی رخصتی ہوئی ہوگی تو وہ اٹھائیس انتیس سال کی ہوں گی اور ابن اسحاق نے ان سے اس وقت حدیث سنی ہو گی جب وہ پچاس سے اوپر کی ہوں گی۔

علامہ ذہبی کہتے ہیں ہشام بن عروہ ان کو کذاب کیسے کہتے ہیں حالانکہ ہوسکتا ہے کہ محمد بن اسحاق نے فاطمہ سے مسجد میں حدیث سنی ہو یا اپنے بچپن میں ان سے حدیث سنی ہو یا ان کے پاس بھی گئے ہوں تو پردے کے پیچھے سے انہوں نے حدیث بیان کی ہو اور جب کہ عورت بوڑھی اور عمر رسیدہ ہو تو اس میں کون سے طعن کی بات ہے۔

دیکھئے محدثین نے جہاں کہے ہوئے اقوال نقل کئے وہیں انہوں نے تحقیق وجستجو کر کے ان کی حقیقت بھی واضح کر دی اور بتا دیا کہ یہ اقوال ایسے نہیں کہ ان کی بناء پر ایک اہل کو جھوٹا اور مطعون مان لیا جائے۔

اب آگے ہم محمد بن اسحاق کی توثیق نقل کرتے ہیں:

عن علی بن المدینی عن ابن عیینه قال جالست ابن اسحاق منذ بضع و سبعین سنه و ما یتهمه احد من اهل المدینة ولا یقول فیه شیئا۔

علی بن مدینی روایت کرتے ہیں سفیان بن عیینہ نے کہا کہ میں نے تہتر سالوں سے ابن اسحاق کے ساتھ ہم نشینی کی ہے اہل مدینہ میں سے کوئی نہیں ہے جو ان پر تہمت لگاتا ہو یا ان کے بارے میں کوئی طعن کرتا ہو۔

عن احمد هو حسن الحدیث

احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ محمد بن اسحاق حدیث میں اچھے ہیں۔

قال ابوزرعه الدمشقی و ابن اسحاق رجل قد اجمع الکبراء من اهل العلم علی الاخذ عنه و قد اختبره اهل الحدیث فرأواصدقا وخیرا مع مدحه ابن شهاب له۔

ابوزرعہ دمشقی کہتے ہیں کہ بڑے بڑے اہل علم کا محمد بن اسحاق سے

حدیث لینے پر اتفاق ہے محدثین نے ان کو پرکھا ہے اور ان میں سچائی اور خیر کو پایا ابن شہاب زہری نے جو ان کی مدح کی ہے وہ اس کے علاوہ ہے۔

قال یعقوب سالت ابن المدینی کیف حدیث ابن اسحاق عندك فقال صحیح۔

یعقوب کہتے ہیں کہ میں نے علی بن مدینی سے پوچھا کہ محمد بن اسحاق کی حدیث کیسی ہے انہوں نے جواب دیا صحیح ہے۔

عن ابن معین محمد بن اسحاق ثقه و لیس بحجة قال العجلی مدنی ثقة۔

یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ محمد بن اسحاق ثقہ ہیں اگرچہ حجت نہیں ہے عجلی کہتے ہیں کہ محمد بن اسحاق ثقہ ہیں۔

قال ابن عینیه سمعت شعبة یقول محمد بن اسحاق امیر المومنین فی الحدیث۔

سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ کو یہ کہتے ہوئے سنا محمد بن اسحاق حدیث میں امیر المومنین ہیں۔

اور اگر ہم محمد بن اسحاق پر کی گئی جرح کو تسلیم بھی کر لیں تب بھی یہ بات سامنے آئی کہ ان کی جرح بھی کی گئی اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے اور ایسے کے بارے میں۔

قال المنذری فی مقدمة ترغیب فاقول اذا کان رواة اسناد الحدیث ثقات و فیهم من اختلف فیه اسناده حسن او مستقیم اولا باس به۔

علامہ منذری اپنی کتاب الترغیب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ جب حدیث کی سند میں راوی ثقہ ہوں البتہ کچھ ایسے ہوں جن کے بارے میں اختلاف ہوا ہو تو اس حدیث کی سند حسن یا مستقیم ہوتی ہے اور اس میں کچھ حرج نہیں ہوتا۔

اور پھر علامہ منذریؒ محمد بن اسحاق کے بارے میں فیصلہ دیتے ہیں:

وبالجملة فهو من اختلف فیه و هو حسن الحدیث۔ محمد بن اسحاق ان

راویوں میں سے ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہوا ہے اور ان کی حدیث حسن ہے۔

عمرو بن شعیب

ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

''ان کا معاملہ بھی اپنے شاگرد سے مختلف نہیں ہے ابوداؤد کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده لیس بحجة (یعنی) عمرو بن شعیب کی روایت اپنے باپ سے اور ان کی اپنے دادا سے حجت نہیں ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ آدمی حجت بھی نہیں ہے یحیٰی بن سعید کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب ہمارے نزدیک واہی ہے امام احمد کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب کی روایت حجت نہیں ہے ابوزرعہ کہتے ہیں کہ عمرو نے اپنے باپ سے صرف چند روایتیں سنی ہیں لیکن وہ باپ اور دادا سے منسوب کر کے تمام غیر مسموع روایتیں بے تحاشا بیان کرتے ہیں ابن حجر کہتے ہیں کہ انہوں نے عن ابیہ عن جدہ کے طریقہ سے کچھ بھی نہیں سنا وہ کتاب سے نقل کر کے محض تدلیس سے کام لیتے ہیں''۔ (ص 6 تعویذ گنڈا شرک ہے)۔

اس بارے میں وضاحت یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ نے نبی ﷺ کے ارشادات سننے کے ساتھ لکھنے کا کام بھی کیا تھا جس سے ایک اچھی خاصی ضخیم کتاب تیار ہوگئی تھی جس کا نام انہوں نے صادقہ رکھا تھا یہ کتاب انہیں اس قدر عزیز تھی کہ اکثر فرمایا کرتے تھے۔

ما یرغبنی فی الحیوة الا الصادقة و الوهط

مجھے زندگی کی یہی دو چیزیں خواہش دلاتی ہیں صادقہ اور وھط۔

اور خود ہی ان دو چیزوں کا تعارف یوں کرایا۔

فاما الصادقة فصحیفة کتبتها من رسول الله ﷺ و اما الوهط فارض تصدق بها عمرو بن العاص کان یقوم علیها۔

صادقہ تو وہ صحیفہ ہے جس کو میں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر لکھا ہے اور وہط وہ زمین ہے جس کو حضرت عمرو بن العاص نے راہ خدا میں وقف کیا تھا اور وہ اس کی دیکھ بھال کیا کرتے تھے۔

یہ کتاب اور صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرو ؓ کی وفات پر ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا اور شعیب سے اس صحیفہ کو ان کے صاحبزادے عمرو روایت کرتے ہیں چنانچہ حدیث کی کتابوں میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے سلسلہ سے جتنی بھی روایتیں منقول ہیں وہ سب صحیفہ صادقہ ہی کی حدیثیں ہیں شعیب کے والد کا انتقال شروع ہی میں اپنے والد عبداللہ بن عمرو کی زندگی ہی میں ہوگیا تھا اس لیے پوتے کی تمام تر تربیت دادا ہی نے کی البتہ محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ شعیب نے صادقہ کا یہ نسخہ دادا سے پڑھا یا نہیں بعض سخت گیر محدثین نے اسی بناء پر ان روایات کے اتصال پر بھی کلام کیا چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب میں یحیٰی بن معین سے نقل کرتے ہیں۔

هو ثقة فی نفسه و ماروی عن ابیه عن جده لا حجة فیه و لیس بمتصل و هو ضعیف من قبیل انه مرسل و جد شعیب کتب عبدالله بن عمرو فکان یرویها عن جده مرسلا و هی صحاح عن عبدالله بن عمرو غیر انه لم یسمعها۔

یہ خود تو ثقہ ہیں اور جو روایت یہ اپنے باپ شعیب سے اور وہ اپنے دادا عبداللہ بن عمرو ؓ سے کرتے ہیں وہ حجت نہیں غیر متصل ہے اور بسبب مرسل ہونے کے ضعیف ہے شعیب کو عبداللہ بن عمرو ؓ کی کتابیں ملی تھیں چنانچہ وہ ان کو اپنے دادا سے مرسلا روایت کرتے ہیں یہ روایتیں اگرچہ عبداللہ بن عمرو ؓ سے صحیح ہیں لیکن ان کو شعیب نے سنا نہیں تھا۔

حافظ ابن حجر اس عبارت کو نقل کر کے جواب میں فرماتے ہیں۔

قلت فاذا شهد له ابن معین ان احادیثه صحاح غیر انه لم یسمعها وصح سماعه لبعضها فغایة الباقی ان یکون وجادة صحیحة و هو احد وجوه التحمل۔

میں کہتا ہوں جب کہ ابن معین اس امر کی شہادت دے رہے ہیں کہ اس

کی حدیثیں تو صحیح ہیں مگر ان کو شعیب نے سنا نہیں ہے اور بعض حدیثوں کا سماع صحت کو پہنچ چکا ہے تو بقیہ احادیث کی روایت زیادہ سے زیادہ وجادہ صحیحہ سے ہو گی اور یہ بھی اخذ علم کا ایک طریقہ ہے۔

امام ترمذی اپنی جامع میں فرماتے ہیں:

ومن تکلم فی حدیث عمرو بن شعیب انما ضعفه لانه یحدث عن صحیفة جده کانهم راوا انه لم یسمع هذه الاحادیث من جده اور جس نے بھی عمرو بن شعیب کی حدیث میں کلام کیا ہے سو محض اس بنا پر اس کی تضعیف کی ہے کہ وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے حدیثیں بیان کیا کرتے تھے گویا ان لوگوں کی یہ رائے ہے کہ انہوں نے ان حدیثوں کو اپنے دادا سے نہیں سنا تھا۔

لیکن اکثر محدثین عمرو بن شعیب کی ان حدیثوں کو حجت مانتے اور صحیح سمجھتے ہیں چنانچہ امام ترمذی اسی عبارت سے ذرا پہلے امام بخاری سے ناقل ہیں کہ:

رایت احمد و اسحاق و ذکر غیر هما یحتجون بحدیث عمرو بن شعیب میں نے احمد بن حنبل اسحاق بن راھویہ اور ان دونوں کے علاوہ اور محدثین کا بھی ذکر کیا کہ ان سب کو دیکھا کہ وہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجت مانتے تھے۔

اور باب ماجاء فی زکوۃ مال الیتیم میں لکھتے ہیں۔

واما اکثر اهل الحدیث فیحتبون بحدیث عمرو بن شعیب و یثبتونه

اور اکثر محدثین عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجت سمجھتے اور ثابت مانتے ہیں۔

امام بخاری اور امام ترمذی نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ شعیب نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے حدیثیں سنی ہیں۔

مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ جو لوگ عمرو بن شعیب کو ضعیف کہتے ہیں یہ انکا تشدد ہے اور کسی بھی طریقے سے ان کی روایت ضعیف نہیں ہے اسی وجہ سے امام حاکمؒ نے اپنی کتاب المدخل فی علوم الحدیث میں حدیث صحیح کی دس قسمیں کیں جن میں

سے پانچ پر سب کا اتفاق ہے اور پانچ میں محدثین کا اختلاف ہے اور جن پانچ میں سب کا اتفاق ہے ان میں پانچویں قسم میں **عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده** کی روایت کو شمار کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس حدیث پر ڈاکٹر عثمانی کے کئے ہوئے تمام اعتراضات بے بنیاد اور نا انصافی پر مبنی ثابت ہوئے اور یہ حدیث بلاشبہ حسن ہے جو کہ مقبول اور قابل عمل ہوتی ہے۔

قرآنی آیات یا اسماء الٰہی پر مشتمل تعویذات کے جواز میں تابعین کے فتاویٰ

اگرچہ ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں کہ ''کسی صحابی رضی اللہ عنہ کسی تابعیؒ نے تمیمہ کو جائز قرار نہیں دیا'' لیکن ہمیں اوپر مندرج حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے عمل کے علاوہ بعض تابعین کا عمل اور فتویٰ بھی جواز میں ملتا ہے مندرجہ ذیل حوالہ جات مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الطب سے لیے گئے ہیں۔

1- ابوعصمہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن میبّبؒ سے تعویذ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا "**لاباس اذا کان فی ادیم**" یعنی جب وہ چمڑے میں ہو تو کچھ حرج نہیں ہے۔

2- حضرت جعفر صادق اپنے والد حضرت امام محمد باقرؒ کے بارے میں کہتے ہیں کہ "**انه کان لا یری باسا ان یکتب القرآن فی ادیم ثم یعلقه**" وہ قرآنی آیت کو چمڑے پر لکھنے اور گلے میں لٹکانے میں کچھ حرج خیال نہیں کرتے تھے۔

3- حضرت محمد بن سیرینؒ کے بارے میں ہے "**انه کان لایری باسا بالشئی من القرآن**" وہ قرآنی تعویذ میں کچھ حرج نہ سمجھتے تھے۔

4- عطاء بن ابی رباحؒ کا فتویٰ تھا کہ "**لاباس ان یعلق القرآن**" قرآنی تعویذ لٹکانے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

5- ضحاکؒ کے بارے میں ہے "**لم یکن یری باسا ان یعلق الرجل الشئی من**

کتاب الله اذا وضعه عند الغسل و عند الغائط" وہ قرآنی تعویذ کو گلے میں لٹکانے میں کچھ حرج خیال نہ کرتے تھے البتہ غسل اور قضائے حاجت کے وقت آدمی اس کو اتار دے۔

ایک اشکال

اب ہماری بات پر صرف ایک اشکال رہ جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے جیسا کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب نے نقل کیا ہے:

کانو یکرهون التمائم کلها من القرآن و غیر القرآن صحابہ سارے تعویذوں کو مکروہ سمجھتے تھے یعنی ناپسند کرتے تھے خواہ قرآن کے ہوں یا غیر قرآن کے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا مکروہ سمجھنا اس وجہ سے ہوگا کہ وہ ناجائز ہیں۔

اشکال کا حل

یہ ہے کہ **کانوا یکرهون** کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب ہے کہ صحابہ ناپسند کرتے تھے **تکرہ** کا لفظ استعمال نہیں ہوا یعنی کراہت کی نسبت تعویذوں کی طرف نہیں کی گئی کہ یہ کہہ سکیں کہ تعویذ مکروہ ناجائز ہیں اور کراہت تحریمی ہے بلکہ کراہت کی نسبت صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف ہوئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ناپسند کرتے تھے۔

اب ناپسند کس وجہ سے کرتے تھے؟ کیا اس وجہ سے کرتے تھے کہ تعویذوں کا استعمال ناجائز وحرام ہے؟

اس وجہ کو اختیار کرنا تو صحیح نہیں کیونکہ قرآنی آیات اور اسمائے الٰہی پر مشتمل تعویذوں کی حرمت پر تو سرے سے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ جیسا کہ اوپر تفصیل گزری جواز کی دلیل البتہ موجود ہے۔ کوئی یہ خیال کرے کہ جب تمام تعویذوں کو ناپسند کرتے تھے خواہ وہ قرآن کے ہوں یا غیر قرآن کے تو جیسے شرکیہ تعویذ کو ناپسند کرنے کی وجہ ان کی حرمت ہے اسی طرح قرآنی تعویذ میں بھی وجہ حرمت ہی ہوگی کیونکہ دونوں کو اکٹھا ذکر کیا ہے۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ خیال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ من القرآن و غیر

القرآن سے شرکیہ تعویذ مراد لینا غلط ہے بلکہ مراد ہے کہ صحابہ تمام تعویذوں کو ناپسند کرتے تھے خواہ وہ قرآن سے ہوں یعنی ان پر قرآنی آیت لکھی ہو یا غیر قرآن سے ہوں یعنی ان پر اسمائے الٰہی وغیرہ لکھے ہوں اور عام طور سے ان کے ناپسند کرنے کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

یدخل الجنة من امتی سبعون الفا بغیر حساب قالوا من هم یا رسول الله قال هم الذین لا یسترقون ولا یتطیرون ولا یکتوون و علی ربهم یتوکلون (صحیح مسلم ج 1 ص 116)

میری امت میں سے ستر ہزار..... (مراد ہے کثیر تعداد) افراد بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے صحابہ نے پوچھا یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں فرمایا جو نہ دم کرواتے ہیں اور نہ فال لیتے ہیں اور نہ داغ لگواتے ہیں بلکہ اپنے رب پر توکل کرتے ہیں۔

امام خطابیؒ فرماتے ہیں:

المراد من ترکها توکلا علی الله تعالیٰ و رضا بقضائه و بلائه۔

(مراد وہ لوگ ہیں جو محض اللہ تعالیٰ پر توکل کر کے اور اس کی قضاء و آزمائش پر راضی ہو کر ان چیزوں کو ترک کرتے ہیں حالانکہ علاج کے یہ تمام طریقے نبی ﷺ اور بعض صحابہ سے ثابت بھی ہیں)

اور **هذه من ارفع درجات المحققین بالا یمان۔**

(یہ پکے ایمان والوں کا سب سے بلند درجہ ہے)۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں۔

وحاصله ان هولاء کمل تفویضهم الی الله عزوجل فلم یتسببوا فی دفع ما اوقعه بهم ولاشك فی فضیلة هذا الحالة و رجحان صاحبها و اما تطبب النبی ﷺ ففعله لیبین لنا الجواز (صحیح مسلم ص 116/1)

حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں کی اللہ تعالیٰ کی طرف سپردگی کمال درجے کی

ہوئی اور جو تکلیف ان پر اللہ نے ڈالی اس کو دور کرنے کے لئے انہوں نے کسی سبب کو اختیار نہیں کیا اور اس حالت کی فضیلت اور اس حالت والے کی بلندی مقام میں کوئی شک نہیں ہے اور رہا نبی ﷺ کا علاج کرنا تو آپ ﷺ نے اس لئے کیا تا کہ علاج کے جواز کو بتا سکیں۔

کسی کے دماغ میں یہ اعتراض سمائے کہ علاج کے جواز کو تو زبانی بھی بتایا جا سکتا ہے پھر نبی ﷺ کے خود علاج کرنے کی کیا ضرورت تھی اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم اسلام تو امت کے تمام طبقوں کی طرف مبعوث ہوتے ہیں اور سب کے لئے اسوہ حسنہ بنتے ہیں مذکورہ بالا حدیث کے ہوتے ہوئے جب آپ ﷺ خود علاج کو اختیار نہ کرتے تو ہوسکتا تھا کہ کوئی آپ کے زبانی ارشاد کی تاویل کر لیتا اور علاج معالجہ کو اصلاً ناجائز سمجھتا۔

تو صحابہ ؓ عام طور سے اس فضیلت اور بلند درجہ کی تحصیل کی خاطر دیگر اسباب علاج کی طرف اس سبب یعنی جائز تعویذ سے بھی اجتناب کرتے تھے۔

ایک اور وجہ جو ناپسند کرنے کی ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ فسادی اور شیطان قسم کے لوگوں کو تعویذ گنڈے وغیرہ کے ذریعے عوام کے عقیدے خراب کرنے کا موقع ہاتھ آ جاتا ہے اور وہ عوام کی لاعلمی اور عقیدت سے فائدہ اٹھا کر شرک کی آمیزش کر دیتے ہیں اور اس کو قسم قسم کی تاویلات سے جائز قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں تو باوجود قرآنی تعویذ جائز ہونے کے صحابہ ؓ اس خدشہ کے پیش نظر عام طور سے ان کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے اور وہ دعا اور دم سے اپنی قوت ایمانی کی بدولت کامیاب ہوتے تھے۔

پانچواں باب

ڈاکٹر عثمانی اور ایمان خالص

ڈاکٹر عثمانی نے ایمان خالص کے نام سے دو حصوں میں ایک کتاب لکھی ہے جس کے بارے میں وہ خود لکھتے ہیں۔

''گزشتہ اٹھارہ سال سے تمنا تھی کہ اللہ تعالیٰ وہ دن بھی لے آئے جب دنیا والوں کے سامنے میں توحیدی اور اتحادی دین کا فرق واضح کر دوں''۔

لیکن جیسا کہ سابقہ مضامین سے معلوم ہوا جو مضامین ان کی دسترس میں تھے ان کو سمجھنے کی اور ان کے بارے میں استدلال کی غلطی ظاہر ہوئی تو جس مضمون سے وہ سرے سے ناواقف تھے اس کو چھیڑ کر تو انہوں نے اپنی نا اہلیت کو بالکل کھول کر رکھ دیا ڈاکٹر عثمانی صاحب لکھتے ہیں۔

''شریعت کی بنیاد جس طرح تین چیزوں پر ہے قرآن حدیث و اجماع اور اس کے بعد کہیں قیاس کا نمبر آتا اسی طرح دین طریقت کی بھی تین بنیادیں ہیں جن کو اتحاد ثلاثہ کا نام دیا جاتا ہے میری خواہش یہ ہے کہ شروع ہی میں آپ کے سامنے مختصر ترین الفاظ میں دین طریقت کا لب لباب رکھ دوں اس سے واقف ہو جانے کے بعد آپ .....تصوف کے سلسلہ میں ہر مشکل کو چٹکیوں میں حل کر لیں گے اس اتحاد ثلاثہ کا پہلا اصول۔

1- حلول ہے

اس نظریہ کی بنیاد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غیر معمولی ریاضتوں کے ذریعہ

نفس کی صفائی اور روح کی بالیدگی پیدا کر لے یا کسی کو ورثہ میں یہ چیزیں ملی ہوں تو ذات خداوندی اس کے اندر حلول کر جاتی ہے یعنی لاہوت ناسوت میں اور موجد موجود میں اتر آتا ہے.....

اس آخری امت میں اس نظریہ کی ابتداء عبداللہ بن سبا (یمنی یہودی جو خلافت عثمان ﷺ کے زمانہ میں منافقانہ طور پر اسلام میں داخل ہوا تھا) کے پیروؤں سے ہوئی ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ علی ﷺ کی ذات میں اور ان کی اولاد میں حلول کر آیا ہے اور اس طرح یہ حضرات اللہ کے اوتار ہیں پھر حلول کا یہ عقیدہ عبداللہ بن سبا کے ماننے والوں **نصیریہ کیسانیہ قرامطہ** اور **باطنیہ** سے ہوتا ہوا صوفیاء کے اندر داخل ہو گیا اور یہاں پہنچ کر وہ اصلی برگ و بار لایا.....

صوفیاء میں حسین بن منصور حلاج اس عقیدہ کے پہلے علمبردار سمجھے جاتے ہیں ان کا عقیدہ یہی تھا کہ لاہوت ناسوت میں حلول کر جاتا ہے خاص کر اپنے متعلق تو ان کا صریح دعویٰ تھا کہ مجھ میں اللہ حلول کر گیا ہے اور اسی وجہ سے وہ **انا الحق** کا نعرہ لگاتے تھے ''حلول مطلق'' کا یہ عقیدہ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ساری کائنات میں حلول کیے ہوئے ہے جو پہلے جہمیہ کا عقیدہ تھا حسین بن منصور حلاج اور ان کے ساتھیوں کے ذریعہ اس امت میں در آیا اور آج یہ دین تصوف کی رگوں کا خون بنا ہوا ہے.....

2- وحدۃ الوجود

اتحاد ثلاثہ کا دوسرا جز جس نے قرآن وحدیث کے بتلائے ہوئے خالق و مخلوق کے فرق کو بدل ڈالا ہے وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے اس کا کہنا یہ ہے کہ کائنات کی ہر چیز ایک ذات کے پھیلے ہوئے حصوں میں سے ایک حصہ ہے اس نظریہ کے لحاظ سے کافر و مشرک، فاسق و فاجر، مومن و مسلم، شیطان و جن، کتا و بلی، نجاست و غلاظت، سب اللہ کے عین وجود ہیں انہیں ذات الٰہی سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور نہ ان میں اور ذات الٰہی میں کوئی غیریت ہے اور کائنات

میں جو مختلف چیزیں نظر آتی ہیں یہ حسن وادراک کا ظاہری پہلو ہے، ابن عربی جو صوفیاء میں شیخ اکبر کے نام سے پکارے جاتے ہیں اس نظریہ کے موجد سمجھے جاتے ہیں۔

3- وحدۃ الشہود

اتحاد ثلاثہ کا تیسرا ٹکرا ''وحدۃ الشہود'' ہے اس کو ''فنا فی اللہ'' ہونا بھی کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنی محبت اور ریاضت کو اس قدر فروغ دے کہ حلولیوں کی طرح اللہ تعالیٰ کو عرش سے اتار کر کسی ذات میں داخل کرنے کی بجائے خود عروج کرے اور بلند ہو کر ذات الٰہی میں داخل ہو جائے اور اس طرح اپنی ذات کو فنا کر کے بقا حاصل کر لے کہا جاتا ہے کہ یہ نظریہ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے مقابلہ میں شیخ علاء الدولہ سمنانی المتوفی 736ھ نے ایجاد کیا ہے اور برصغیر ہند و پاک میں مجدد الف ثانی سرہندی نے اسے اوج کمال تک پہنچایا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ نظریہ شروع ہی سے تصوف کے ہر سلسلہ میں موجود رہا ہے۔ (ص 32 تا ص 41 ایمان خالص حصہ اول)

جواب: ہمیں افسوس ہے کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب نے اہل حق صوفیاء کی وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی اصطلاحات کو جاہلوں کی نظر سے دیکھا اور سمجھا ہے جس طرح دوسرے جہلا ان کو سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں اسی طرح ڈاکٹر عثمانی صاحب نے بھی باوجود یہ کہ وہ اپنے کو فاضل وفاق المدارس کہتے رہیں ان کو سمجھنے اور سمجھانے میں بری طرح ٹھوکر کھائی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ وحدت جس کا معنی واحد ہونا ہے تو واحد کے دو معنی ہیں ''ایک'' اور ''یکتا'' ناواقفوں اور جاہلوں نے ''ایک'' کے معنی لیے تو مطلب بنا لیا کہ اللہ تعالیٰ اور سب مخلوقات کا وجود ایک ہے صورتیں مختلف ہیں حقیقت میں ایک وجود ہے جس سے لازم آتا ہے کہ ہر چیز خدا ہو اور خدا ہی ہر چیز ہو چونکہ خدا تعالیٰ ازل سے ہیں قدیم ہیں تو ہر چیز ازلی اور قدیم ہو اور صفات الٰہیہ سے ہر چیز موصوف ہو وغیرہ جب کہ

اہل حق کے نزدیک وحدت دوسرے معنی یعنی یکتا میں استعمال ہوا ہے مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں اور ہر صفت میں یکتا ہیں کوئی مثل تو کیا ہوتا قریب بھی نہیں اور گو ساری مخلوق اپنے اپنے وجود سے موجود ہے مگر حق تعالیٰ کے وجود کے سامنے ان کا وجود کچھ نہیں اور ان کی صفات کے سامنے کسی کی صفات کچھ نہیں۔

اس بات کی مزید وضاحت ذکر کی جاتی ہے۔

وحدۃ الوجود کی تحقیق

صوفیاء نے وحدت کو یکتا کے معنی میں لیا ہے اور یکتا اور بے نظیر اس کو کہتے ہیں جس کا کوئی ہمسر نہ ہو کہتے ہیں **فلان واحد فی الحسن واحد فی العلم** وغیرہ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ دوسرا کوئی حسین یا عالم مطلقاً ہے ہی نہیں؟ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے برابر کوئی نہیں یہی مطلب وحدۃ الوجود کا ہے کہ خدا تعالیٰ کے وجود کے برابر کسی کا وجود نہیں وجود حقیقی اور کامل ایک ہی ہے دوسرے وجودات اس کے سامنے اس قابل نہیں کہ ان کو وجود کہا جا سکے گو کسی درجہ میں وجود ان کا بھی ہے اور یہ مضمون قرآن و حدیث کے ذرا خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہے۔

غرض وحدت الوجود کا یہ مطلب نہیں کہ کسی شے کا وجود ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وجود تو اغیار کا بھی ہے مگر کالعدم ہے جیسے ستارے دن میں موجود تو ہوتے ہیں جس کو اہل علم جانتے ہیں مگر آفتاب کے سامنے کالعدم ہوتے ہیں نیز اس کی ایسی مثال ہے جیسے ایک تھانیدار چپڑاسی پر حکومت کرتا ہے اور اس وقت وہ حاکم معلوم ہوتا ہے مگر وزیر اعظم کے سامنے وہ بول بھی نہیں سکتا اس وقت اس کی حکومت کالعدم ہو جاتی ہے نیز ایک ماہر فن قاری کے سامنے ایک طفل مکتب کو کوئی قاری نہیں کہتا گو کسی قدر پڑھنا اس نے سیکھا ہی ہو۔

غرض گفتگو میں ناقص کو کامل کے سامنے لاشئ اور کالعدم سمجھا جاتا ہے اور یوں بھی کہا جاتا ہے کہ بس قاری تو فلانا ہے سخی تو وہ ہے۔ حسین تو یہ ہے اور ناقص سے بالکلیہ اس کی نفی کرتے ہیں مگر مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ کامل کے سامنے کوئی چیز نہیں یہ معنی نہیں

کہ فی نفسہ (یعنی اپنی ذات میں) بھی کچھ نہیں یہی مطلب ہے محققین کا وحدۃ الوجود سے کہ حق تعالیٰ کے وجود کے سامنے کسی کا وجود کچھ نہیں کسی درجہ میں قابل ذکر نہیں۔ اس لیے ان کا قول ہے کہ وحدۃ الوجود تو ایمان ہے اور اتحاد وجود کفر ہے۔

بہرحال جب صوفیاء کے نزدیک اتحاد وجودین (دو وجودوں کا بالکل ایک ہونا) کفر ہے تو اب معلوم ہو گیا کہ محققین کے قول میں اور جہلاء کے اس قول میں کہ ہر چیز خدا ہے کتنا فرق ہے۔ وہ تو کسی شے کو موجود کہنے کے قابل بھی نہیں سمجھتے تھے اور یہ ظالم ہر چیز کو خدا کہتے ہیں نعوذ باللہ منہ (ماخوذ از بدیعہ 74۔ البدائع۔ افادات مولانا تھانوی)

وحدۃ الوجود کی جو تحقیق ذکر کی گئی جب تک یہ آدمی کے علم کی حد تک رہے تو صوفیاء اس کو توحید کہتے ہیں اور جب یہ بات کسی شخص کا حال بن جائے یعنی یہ کہ اس کی مستقل کیفیت یہ بن جائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے آگے دوسروں کے وجود مثل معدوم کے سمجھتا ہے تو اس کو فنا کہتے ہیں اور یہی وحدۃ الشہود کا حاصل بھی ہے۔

وحدۃ الشہود کی تحقیق

اس کا ترجمہ ہے مشہود کا ایک ہونا یعنی واقع میں تو ہستی اور موجود متعدد ہے مگر سالک کو ایک ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور باقی سب کالعدم معلوم ہوتے ہیں۔

شیخ سعدیؒ نے اس کی ایک مثال لکھی ہے:

مگر دیدہ باشی کہ در باغ و راغ
بتابد بشب کرمک چوں چراغ
یکے گفتش اے کرمک شب فروز
چہ بودت کہ بیروں نیائی بروز
نہ بینی کہ آں کرمک خاک زاد
جواب از سر روشنائی چہ داد
کہ من روز و شب جز بہ صحرا نیم
ولے پیش خورشید پیدا نیم

شاید تم نے دیکھا ہوگا کہ باغ وغیرہ میں ایک کیڑا چراغ کی طرح چمکتا ہے۔
کسی نے اس سے کہا کہ اے رات کو روشن ہونے والے کیڑے تجھ کو کیا ہوا کہ تو دن میں باہر نہیں آتا۔
تمہیں خبر نہیں کہ اس خاک کے کیڑے نے جواب عقلمندی سے کیا عمدہ دیا۔
کہ میں تو دن رات جنگل کے سوا کہیں نہیں ہوتا مگر سورج کے سامنے میں ظاہر نہیں ہوسکتا۔

غرض جن لوگوں کی نظر آفتاب (وجود حقیقی) پر ہوتی ہے اس وقت جگنو یعنی اشیائے عالم کا وجود ان کو نظر نہیں آتا۔ ہاں جو لوگ اندھیرے میں ہیں جن کی نظر سے آفتاب کا وجود حقیقی غائب ہے وہ البتہ اشیائے عالم کے وجود پر نظر رکھتے ہیں اور جو محقق ہیں کہ مغلوب الحال نہیں ہیں ان کی نظر آفتاب وجود حقیقی پر ہونے کے ساتھ مخلوق پر بھی ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں حقیقی نہیں بلکہ صرف لفظی اختلاف ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود کے معنی عوام میں غلط مشہور ہو گئے تھے اس لئے بعض محققین نے اس کا عنوان بدل دیا۔ (التکشف ص 114)

حلول کی تحقیق

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے صوفیاء کی طرف عقیدہ حلول کی نسبت کی ہے وہ بھی غلط ہے کیونکہ اہل حق صوفیاء صرف وحدت کے قائل ہیں اتحاد کے قائل نہیں ہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کے ساتھ وجود میں متحد (ایک) ہو اس سے حلول کی نفی ہوتی ہے کیونکہ حلول میں حال (حلول کرنے والا) اور محل (جس میں حلول کرے دونوں موجود ہوتے ہیں پھر ان میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے جب کہ یہ حضرات عالم کے وجود کو ذات حق کے وجود کے سامنے کالعدم جانتے ہیں۔ (بوادر النوادر مولانا تھانویؒ)

اب ہم ڈاکٹر عثمانی صاحب کی کتاب ''ایمان خالص'' سے چند باتیں نقل کرتے ہیں

جن کو ڈاکٹر عثمانی صاحب نے شرک خیال کیا ہے اور ایمان خالص کے مخالف سمجھا ہے۔

پہلی مثال

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں ''حضرت والد ماجد فرمایا کرتے تھے کہ جب فرزند عزیز صلاح الدین بیمار ہوا اور ہم نے اس کی زندگی سے ہاتھ دھو لئے تو میں نے کفن خریدنے اور قبر کھودنے کے لئے کہہ دیا اچانک میرے دل میں جوش آیا اور ایک کونے میں جا بیٹھا حد سے زیادہ گڑگڑا کر دعا مانگی فرشتے نے آکر اس کی زندگی اور صحت کی بشارت دی اسی دم وہ چھینکا اور اس کی زندگی لوٹ آئی''۔
(ص 58 ایمان خالص)۔

اس قصے میں ڈاکٹر عثمانی صاحب کے لئے جو بات قابل اعتراض ہوسکتی ہے وہ فرشتے کا آکر بشارت دینا ہے لیکن ڈاکٹر عثمانی صاحب قرآن پاک کی کوئی آیت یا کوئی حدیث ایسی بتا دیں جس سے معلوم ہو کہ غیر نبی کے لئے ایسا ہونا جائز نہیں ہے جب کہ اس کے برعکس ہم قرآن پاک اور حدیث میں دیکھتے ہیں کہ غیر نبی کے پاس بھی فرشتہ آیا اور کلام بھی کیا ہے قرآن پاک میں حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ مشہور ہے کہ فرشتے نے آکر ان سے کلام کیا۔

فارسلنا الیھا روحنا فتمثل لھا بشرا سویا قالت انی اعوذ بالرحمٰن منك ان کنت تقیا قال انما انا رسول ربك لا ھب لك غلاماذکیا۔ (سورہ مریم)

پھر بھیجا ہم نے اس کے پاس اپنا فرشتہ پھر بن کر آیا اس کے آگے آدمی پورا بولی مجھ کو رحمٰن کی پناہ تجھ سے اگر ہے تو متقی۔ بولا میں تو بھیجا ہوا ہوں تیرے رب کا کہ دے جاؤں تجھ کو ایک لڑکا ستھرا۔
اور فرشتوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اہلیہ سے کلام کیا۔

قالت یولتیٰ ء ألدوانا عجوز و ھذا بعلی شیخا ان ھذا لشیئٌ عجیب قالوا اتعجبین من امر اللہ رحمت اللہ و برکتہ علیکم اھل البیت انہ حمید مجید۔

(سورۃ ھود رکوع 7)

بولی ہائے خرابی کیا میں بچہ جنوں گی حالانکہ میں بڑھیا ہوں اور یہ خاوند میرا بوڑھا یہ تو ایک عجیب بات ہے وہ بولے کیا تو تعجب کرتی ہے اللہ کے حکم سے اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اے گھر والو بے شک اللہ ہے تعریف کیا گیا بڑائیوں والا۔

علاوہ ازیں ایک حدیث جبرائیل کے نام سے مشہور ہے اس کے مطابق حضرت جبرائیل علیہ السلام انسانی شکل میں رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں آئے صحابہ رضی اللہ عنہم آپ کی گرد بیٹھے تھے یہ آ کر نبی ﷺ کے سامنے گھٹنوں سے گھٹنے ملا کر بیٹھ گئے اور ایمان اسلام اور علامات قیامت سے متعلق سوال کئے صحابہ جن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی تھے انہوں نے حضرت جبرائیل کو انسانی شکل میں دیکھا اور ان کو سوال کرتے سنا۔

دوسری مثال

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

''حضرت والد ماجد جب ساٹھ سال کے ہوئے تو ان پر منکشف ہوا کہ تقدیر کے فیصلے کے مطابق آپ کے ہاں ایک اور فرزند پیدا ہو گا بعض خاص یاران طریقت سے یہ بھی سننے میں آیا کہ آپ کو بشارت دی گئی تھی کہ وہ نومولود علمی اور روحانی بلند مقامات کو پہنچے گا چنانچہ آپ کے دل میں شادی کرنے کا خیال پیدا ہوا جب مخدومی شیخ محمد نے یہ ماجرا سنا تو وہ اس کوشش میں رہنے لگے کہ یہ بچہ ان کی لخت جگر سے ہو اس فقیر نے بعض ثقہ لوگوں سے سن رکھا ہے کہ جب اس شادی کی بات پکی ہوگئی تو بعض مخالفین اور منافقین نے کہا کہ اس عمر میں شادی مناسب نہیں رہے گی حضرت والد نے ان کی باتیں سنیں اور فرمایا کہ میری عمر کا ابھی کافی حصہ باقی ہے اور لڑکے بھی پیدا ہوں گے چنانچہ آپ اس شادی کے سترہ سال بعد زندہ رہے اور دو بچے بھی پیدا ہوئے فقیر (ولی اللہ) ابھی پیدا نہیں ہوا تھا کہ ایک رات حضرت والد ماجد نماز تہجد پڑھ رہے تھے اور

میری والدہ بھی ان کے قریب تہجد میں مشغول تھیں نوافل کے بعد حضرت والد نے دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے اور والدہ آمین کہتی رہیں اسی اثناء میں دو اور ہاتھ ظاہر ہوئے حضرت والد نے فرمایا یہ دو ہاتھ ہمارے بیٹے کے ہیں جو پیدا ہوگا وہ ہمارے ساتھ دعا مانگ رہا ہے اس کے بعد یہ فقیر پیدا ہوا اور سات سال کی عمر میں نماز تہجد میں والدین کا ساتھی بنا اور اسی خواب والی وضع میں ان دونوں کے درمیان ہاتھ اٹھائے۔ (ص 58/59 ایمان خالص پہلا حصہ)

اس قصے میں کوئی بات بھی تو ایسی نہیں ہے کہ جو قرآن و حدیث کے خلاف ہو کیا آئندہ ہونے والے واقعہ کا بذریعہ کشف علم ہو جائے تو اس کو علم غیب کہتے ہیں کشف بھی علم کا ایک ذریعہ ہے جیسے وحی اور حواس علم کا ذریعہ ہیں جو بات کسی ذریعہ سے معلوم ہو وہ علم غیب نہیں ہوا کرتی خاص طور سے جب کہ وہ ذریعہ بھی قدرت خداوندی میں ہو کہ اللہ چاہیں تو کشف ہو جائے اور چاہیں تو نہ ہو علم غیب تو وہ ہوتا ہے جو کسی ذریعہ کا محتاج نہ ہو اور وہ ذات جو علم غیب بھی رکھے اس کی قدرت میں ہو کہ وہ جب چاہے معلومات حاصل کر لے اور ظاہر ہے کہ اس معنی میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور علم غیب نہیں رکھتا خواہ وہ نبی ہو یا ولی ہو کہ یہ خاصہ خداوندی ہے۔

دیکھئے قرآن پاک میں ہے:

ولما فصلت العیر قال ابوھم انی لا جدریح یوسف لو لا ان تفندون۔

''اور جب جدا ہوا قافلہ کہا ان کے باپ نے میں پاتا ہوں بو یوسف کی اگر نہ کہو مجھ کو کہ بوڑھا بہک گیا۔''

حضرت یوسف علیہ السلام کی خوشبو کو محسوس کرنا حالانکہ یہ کوئی وحی کا مسئلہ نہیں اور ظاہر ہے کہ اس سے علم غیب کو بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تو حضرت یعقوب علیہ السلام کا ایک معجزہ تھا اور جب معجزے سے علم حاصل ہوسکتا ہے تو کرامت سے بذریعہ کشف علم حاصل ہونے میں کیا استبعاد ہے؟ آخر معجزہ اور کرامت کی حقیقت ایک ہی تو ہے یعنی یہ کہ خلاف عادت کام جو اللہ تعالیٰ کسی نبی کے ہاتھ پر ظاہر فرما دیں تو معجزہ ہے

اور ولی کے ہاتھ پر ظاہر فرما دیں تو کرامت ہے۔

اس کے علاوہ قرآن پاک ہی میں ہے۔

و اوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیم۔

اور ہم نے حکم بھیجا موسیٰ کی ماں کو کہ اس کو دودھ پلاتی رہ پھر جب تجھے ڈر ہو اس کا تو ڈال دے اس کو دریا میں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کوئی نبی تو نہیں تھیں کہ ان پر وحی نبوت ہوئی ہو بلکہ ان کے دل میں مطلوبہ بات جما دی گئی۔ تو یہ بھی ذریعہ علم ہے اس لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو جو علم حاصل ہوا وہ علم غیب شمار نہیں ہوتا۔ ایسے ہی کشف ہے۔

اسی طرح دیکھئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں بیٹھے ہوئے ہیں کشف ہوا کہ مسلمان لشکر کے ساتھ ہزیمت کا معاملہ ہو رہا ہے تو فرمایا **یا ساریه الجبل** (اے ساریہ پہاڑ کو اوٹ بناؤ) آخر یہ کشف ہی تو تھا علم غیب تو نہیں تھا دور کی بات جب کشف سے حاصل ہو سکتی ہے اور وہ غیب نہیں کہلاتی تو آئندہ کی کوئی بات کشف سے معلوم ہو جائے تو اس کے مانع کونسی آیت وحدیث ہے۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب اعتراض کے طور پر لکھتے ہیں ''شاہ عبدالرحیم صاحب نے یہ فرمایا کہ ابھی میری کافی عمر باقی ہے اور لڑکے بھی ہوں گے اس کلیہ کو ختم کر دیا کہ کسی کو اپنی عمر اور اولاد کے بارے میں کل کی خبر نہیں''۔

ڈاکٹر عثمانی صاحب نے جو کلیہ ذکر کیا ہے اس کو انہوں نے صحیح طور پر سمجھا ہی نہیں اس لئے اعتراض کیا ہے۔ یہ کلیہ اور ضابطہ بنتا ہے تو یوں بنتا ہے کہ کسی کو بغیر کسی ذریعہ اور واسطہ کے اپنی عمر اور اولاد کے بارے میں کل کی خبر نہیں۔ ہاں اگر کسی ذریعہ سے پتہ چلے مثلاً اللہ تعالیٰ ہی کسی پر کھول دیں تو یہ ہو سکتا ہے۔ یہ بات قرآن پاک اور حدیث سے ثابت ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے:

یا زکریا انا نبشرك بغلام۔

(اے زکریا ہم آپ کو خوشخبری دیتے ہیں ایک لڑکے کی)۔

صحیح مسلم میں ہے۔

عن جابر قال سمعت النبی ﷺ یقول قبل ان یموت بشهر..... اقسم بالله ما علی الارض من نفس منفوسة یاتی علیها مائة سنة وهی حیة یومئذٍ۔ (مسلم)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کی وفات سے ایک ماہ پیشتر میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا۔ اللہ کی قسم روئے زمین پر کوئی انسان ایسا نہیں ہے کہ اس پر اگلے سال (پورے) گزریں (یعنی سو سال پورے ہونے سے پہلے ہی اس کو موت آ جائے گی)۔

اصل بات یہ ہے کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب نے جب وحدت کو اتحاد بنا دیا اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی تفسیر اہل حق سے لینے کے بجائے جاہلوں اور گمراہوں کی بات پر اعتماد کیا تو انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ صوفیاء تو خدائی کا دعویٰ رکھتے ہیں..... حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے..... اس لئے انہوں نے صوفیاء کی ہر بات کو خدائی رنگ میں دیکھنا شروع کر دیا اور ان کو جو جتنا بڑا شیخ اور صوفی نظر آیا اس کے اندر شرک بھی اسی تناسب سے زیادہ نظر آیا ڈاکٹر عثمانی صاحب نے جب اپنی آنکھوں پر غلط فہمی بلکہ بدفہمی کی عینک چڑھالی ہے تو اب ان کو اسی طرح نظر آتا ہے اس کا علاج تو بس یہ ہے کہ وہ اپنی آنکھوں سے اس عینک کو ہٹالیں اور حقائق جیسے ہیں ان کو اسی طرح دیکھنے کی کوشش کریں۔

تیسری مثال

حضرت مجدد الف ثانیؒ ''قطب ارشاد اور اس کا فیضان عام'' کے عنوان سے فرماتے ہیں قطب ارشاد جو فردیت کے کمالات کا بھی جامع ہوتا ہے بہت ہی کم پایا جاتا ہے بہت صدیوں اور زمانوں کے بعد اس انداز کا کوئی جوہر ظاہر ہوتا ہے اور یہ دنیائے تاریک اس کے ظہور کے نور سے منور ہو جاتی ہے اور اس کی ارشاد و ہدایت کا نور ساری دنیا کو محیط ہو جاتا ہے عرش کے دائرہ سے زمین کے مرکز تک جس کو بھی رشد و ہدایت ایمان اور معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کے

واسطے سے حاصل ہوتی ہے اور اسی کی ذات سے مستفاد ہوتی ہے اس کے واسطے کے بغیر کوئی شخص بھی اس دولت تک رسائی نہیں پا سکتا۔ مثال کے طور پر اس کا نور ہدایت ایک بحر بیکراں کی صورت میں پوری دنیا کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہوتا ہے اور وہ دریا گویا کہ منجمد (جما ہوا اور بستہ) ہے کہ اس میں مطلقاً کوئی حرکت نہیں جو شخص اس بزرگ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اخلاص رکھتا ہے یا یہ کہ وہ بزرگ خود کسی طلبگار کے حال پر متوجہ ہو جائے تو اس توجہ کے دوران گویا کہ ایک سوراخ اس طلبگار کے دل میں کھل جاتا ہے اور اس راستہ سے جس قدر توجہ اور اخلاص ہوتا ہے اسی قدر وہ اس دریا سے سیراب ہوتا جاتا ہے اسی طرح وہ شخص بھی جو ذکر الٰہی جل شانہ کی طرف متوجہ ہے اور اس عزیز بزرگ کی طرف متوجہ نہیں ہے لیکن اس کی بے توجہی کسی انکار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ اس بزرگ کو پہچانتا ہی نہیں ہے تو اسی اندازہ کی فیض رسانی اسے بھی حاصل ہو جاتی ہے لیکن یہ فیض رسانی پہلی صورت میں دوسری صورت سے زیادہ ہوتی ہے۔

قطب الارشاد کا انکار

البتہ جو شخص اس بزرگ کا منکر ہو یا اس بزرگ کو اس شخص سے کوئی گرانی ہو تو کتنا ہی ذکر الٰہی تعالیٰ و تقدس میں مشغول رہا کرے لیکن وہ رشد و ہدایت کی حقیقت سے محروم ہی رہتا ہے بغیر اس کے کہ وہ بزرگ اس شخص کو فیض نہ پہنچانے کا کوئی ارادہ کرے یا اسے نقصان پہنچانے کا قصد کرے اس کا یہ انکار ہی اس کے فیض کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے ہدایت کی حقیقت اس کو حاصل نہیں ہو گی جو کچھ حاصل ہے وہ ہدایت کی صورت ہے بلا حقیقت کے صرف صورت سے لوگوں کو بہت کم نفع پہنچتا ہے۔

قطب الارشاد سے اخلاص

اور جو گروہ اس بزرگ کے ساتھ اخلاص و محبت رکھتا ہے خواہ وہ توجہ مذکور

اور ذکر الٰہی تعالیٰ شانہ سے کتنا ہی خالی کیوں نہ ہو ایسے لوگوں کو بھی محض ان کی محبت کی وجہ سے رشد و ہدایت کا نور حاصل ہو جاتا ہے **والسلام علی من اتبع الھدی** (جو لوگ ہدایت کی پیروی کریں ان پر سلامتی ہو)۔

(ص 77/78 ایمان خالص حصہ اول)

جواب

ڈاکٹر عثمانی صاحب اتحاد اور حلول کی غلط فہمیوں سے نکل کر بتائیں کہ یہ مضمون کس طرح سے قرآن و حدیث کے مخالف ہے۔ وہ لوگ جو رشد و ہدایت کے کام میں لگے ہوئے ہیں ان کی استعدادیں اور ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں ایسے کسی ایک شخص کی بھی مخالفت مضر ہوتی ہے کجا کہ اس کی مخالفت جو رشد و ہدایت میں اونچا مرتبہ رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ تعلق اور خلوص رکھنا یقیناً اپنی ہدایت میں قوت و اضافہ کا موجب ہوتا ہے اور اس کے ساتھ انکار و عداوت کا معاملہ رکھنا جس کا منشاء محض نفس پرستی یا دنیا طلبی ہو یقیناً ہدایت میں کمزوری کا سبب ہوگا۔

رہا ڈاکٹر عثمانی صاحب کا یہ کہنا کہ ''للہ بتاؤ کہ آج کا قطب ارشاد کون ہے مبادا اس کی شان میں کوئی گستاخی سرزد ہو جائے اور انسان کہیں کا نہ رہے'' تو ڈاکٹر عثمانی صاحب کو اس اقتباس کے شروع کا جملہ دوبارہ پڑھ لینا چاہئے تھا جو یہ ہے ''قطب ارشاد ..... بہت ہی کم پایا جاتا ہے بہت صدیوں اور زمانوں کے بعد اس انداز کا کوئی جوہر ظاہر ہوتا ہے''۔ اس لئے اگر ہم یہ کہیں کہ آج کے قطب ارشاد بھی حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے سلسلہ کے حضرت سید احمد شہیدؒ ہیں تو غلط نہیں ہے اور ڈاکٹر عثمانی صاحب نے ان کی شان میں (بلکہ آسمان رشد و ہدایت کے مہ و خورشید اور دیگر روشن ستاروں کی شان میں) گستاخی کر کے اپنے آپ کو کہیں کا نہ چھوڑا ہمارا یہ رسالہ اس بات پر گواہ ہے کہ ایسے ہی لوگوں سے ایسی ہی بے عقلیاں اور غلطیاں ہوتی ہیں جیسی کہ ڈاکٹر عثمانی صاحب سے سرزد ہوئی ہیں۔ اللہ تعالیٰ سب مسلمانوں کو اپنی عافیت میں رکھیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

تنظیم فکر ولی اللہی کی خدمت میں

ہدیۂ فکر

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست مضامین

1- مقدمہ 4

2- تنظیم فکر ولی اللہی درحقیقت تنظیم فکر سندھی ہے 6

3- مولانا سندھی کا فکر وفلسفہ میں انفراد 6

4- مولانا سندھی کا تفسیر میں انفراد 7

5- مولانا سندھی کا ربط کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ سے انفراد 8

6- مولانا سندھی کے قرآنی افادات کی تحقیق میں تنظیم کا اختلاف 9

7- تنظیم کی اختیار کردہ تفسیری غلطیاں

i- عبادت کے معنی وتفسیر میں غلطی 11

ii- حضرت ابراہیم علیہ السلام کے احیاء موتی کے طلب کے قصہ کی غلط تفسیر 16

iii- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات کا انکار 19

iv- ذوی القربی کی غلط تفسیر 22

v- رسول اللہ ﷺ کے تین قسم کے ذوی القربی 22

8- تنظیم کے دینی فلسفہ میں غلطیاں 23

i- مقصد وذرائع مقصد کا الٹا نظریہ 25

ii- قصہ آدم وحوا کا بے بنیاد بیان 28

iii- عورتوں کے گھروں سے باہر نکلنے کی آزادی کا نظریہ 32

iv- خلیفہ کے قریشی ہونے کے بارے میں فکر 35

v- وفود جن کے بارے میں غیر تحقیقی نظریہ 37

vi- گناہگار مسلمان کے بارے میں غیر اسلامی فکر 37

vii- بین الاقوامی حکومت کے لئے بعثت کی اختراع 39

viii- سنت وعترت کے بارے میں ناقص فلسفہ 40

ix- ایک انوکھی غلطی 42

x- اکراہ فی الدین کے بارے میں غلط نظریہ 42

xi- سرمایہ محدود کرنے کا عجیب فلسفہ 44

مقدمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ الحمد للہ الذی ھدانا لھذا و ماکنا لنھتدی لولاان ھدانا اللہ والصلاۃ والسلام علی من ارسل بالھدی و دین الحق لیظھرہ اللہ تعالیٰ علی الدین کلہ و علیٰ آلہ وصحبہ اجمعین

تنظیم فکر ولی اللّٰہی کے بارے میں کچھ عرصہ سے کچھ باتیں سننے کو مل رہی تھیں۔ مولانا سعید احمد رائے پوری صاحب کو اپنے زمانہ طالب علمی میں اپنے مرحوم استاذ حضرت مولانا قاری عبدالرشید صاحب رحمہ اللہ کے ہاں دو تین مرتبہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ سلام ومصافحہ کے علاوہ کوئی بات کرنا یاد نہیں۔ یہ کوئی پچیس سال پہلے کی بات ہے اس وقت کوئی اختلاف بھی میرے علم میں نہیں تھا لہٰذا صرف احترام موجود تھا۔ مولانا عبید اللہ سندھیؒ کے بارے میں متفرق چیزیں مطالعہ میں آتی رہیں جن سے ان کے مجاہدہ، ان کی قومی وملی ہمدردی اور ان کی فکری عبقریت کا نقش ذہن میں بیٹھا جو مزید تحقیق کے بعد بھی متزلزل نہیں ہوا۔ ان سے کچھ علمی خطائیں ہوئیں بھی تو چاہئے تو یہ تھا کہ ان کی خاطر سے ان کو چھوڑ دیا جاتا اور ان کی فکر اور ان کے جذبہ کو صحیح انداز سے پیش کیا جاتا۔ تنظیم جو مولانا سندھی کو بطور امام انقلاب اپنا رہنما سمجھتی ہے اس نے اس طرف قطعاً توجہ نہیں کی بلکہ صحیح تو یہ ہے کہ تنظیم والوں کو ان باتوں کے خطا ہونے کا شعور وادراک بھی نہیں جیسا کہ تنظیم کے اہل علم طبقہ کے بعض ذمہ دار حضرات سے گفتگو کر کے اندازہ ہوا۔ غرض تنظیم اپنی اس کوتاہی اور غلطی کی بدولت مولانا سندھیؒ پر طعن وتنقید کا سبب بنی ہے۔

تنبیہ: ہمیں یہاں تنظیم کے فکر کی تحقیق کرنی ہے جس کی وہ تبلیغ واشاعت کرتی ہے۔ اس ضمن میں تنظیمی حضرات کی شائع کردہ یا اختیار کردہ کتب کو بھی دیکھنا پڑا

ہے جن میں سے اکثر و بیشتر مولانا سندھی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہیں۔ خود مولانا سندھی رحمہ اللہ کے بارے میں اور ان کے فکر اور فہم قرآن کی اس اعتبار سے کہ وہ ان کے ہیں یا نہیں تحقیق مقصود نہیں۔ لہٰذا ہمارے کسی بھی تبصرہ اور تنقید کو اس اعتبار سے لیا جائے کہ وہ تنظیم کے فکر پر ہے مولانا سندھی کے اعتبار سے نہ لیا جائے۔ البتہ تنظیم والے چونکہ مولانا سندھی کے نام کو نمایاں کرتے ہیں اس لئے مجبوراً اور بادل ناخواستہ اپنی تنقید میں ہمیں بھی جگہ جگہ مولانا سندھی کا نام لینے کی ضرورت پڑی ہے۔ ہم تنظیم فکر ولی اللّٰہی والوں سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان باتوں پر سنجیدگی سے غور کریں گے اور مولانا سندھی رحمۃ اللہ علیہ کے جذبہ پر عمل کرتے ہوئے تحقیق کے دامن کو تھامیں گے اور بے جا تعصب میں مبتلا نہ ہوں گے اور جن باتوں کی ہم نے نشاندہی کی ہے ان کو ترک کرنے کا باضابطہ اعلان کریں گے۔ مزید غلطیاں جو ہمیں نظر آئیں گی انشاء اللہ ہم ان کو بھی تنظیم والوں کی خدمت میں پیش کر دیں گے۔

تنظیم کے بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ''میں اپنے بزرگوں کی تصدیق سے چھپنے والی کتاب ''المہند علی المفند'' مولفہ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ میں مذکور عقائد ہی کا پابند ہوں'' (عزم نمبر 182) کسی درجہ میں بھی کافی نہیں کیونکہ المہند میں صرف چند مخصوص عقائد کا تذکرہ ہے۔ وہ اہلسنت کے عقائد کی مکمل کتاب نہیں۔ اس میں مذکور عقائد سے ہٹ کر جہاں کسی اور عقیدہ سے تعرض ہوگا وہاں المہند کا ذکر محض بے فائدہ ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد اللہ رب العالمین

رجب 1422ھ

عبدالواحد

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ

لاہور

تنظیم فکر ولی اللہی درحقیقت تنظیم فکر سندھی ہے

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ اس تنظیم میں فکر ولی اللہی کا عنصر بھی موجود ہے اور اس سے بھی انکار نہیں کہ مولانا سندھی نے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے افکار سے خوب استفادہ کیا ہے لیکن تنظیم میں غلبہ مولانا سندھی کے لٹریچر کو حاصل ہے اور تنظیم والے خود اعتراف کرتے ہیں کہ مولانا سندھی اپنے فکر و فلسفہ میں منفرد تھے بلکہ تفسیر میں بھی وہ خاصی حد تک منفرد تھے۔ اس لئے یہ کہنا غلط نہیں کہ یہ تنظیم درحقیقت فکر سندھی کی تنظیم ہے۔

مولانا سندھی کا فکر و فلسفہ میں انفراد

تنظیم کے مفتی عبدالخالق آزاد صاحب مولانا سندھی کے انفراد کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''مولانا ..... نے طویل جلا وطنی کے دوران ایک دوسرے سے الگ جغرافیائی حدود میں واقع مختلف ممالک کی سیاحت کی اور وہاں پر موجود قدیم سماجی اداروں اور پرانے نظامہائے حیات کو اپنی آنکھوں سے ٹوٹتے دیکھا اور جدید نظام پر سماجی تشکیل نو کے تیز رفتار کاموں کا بھی بخوبی مشاہدہ کیا اس طرح مختلف معاشروں کی بنیادی ساخت اور ان میں کام کرنے والے واقعی کردار اور سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا خوب غور و فکر اور تجزیاتی نقطہ نگاہ سے آپ نے مشاہدہ کیا۔
>
> اس کے ساتھ ہی انہوں نے برصغیر پاک و ہند کی سیاسی، معاشی اور سماجی شناخت سے محرومی کا معروضی حقائق کی بنیاد پر ایک ایسا حقیقت پسندانہ تجزیہ کیا جو معمولی ردو بدل کے ساتھ آج بھی اس خطے میں موجود معاشرتی حقائق کے صحیح

خدوخال کو واضح کرتا ہے۔

قدیم و جدید سماجیات کے اس وسیع مطالعہ اور سائنسی بنیادوں پر حقیقت پسندانہ غور وفکر نے ان کے سامنے برصغیر کی سماجی تشکیل نو کے راہنما خطوط واضح کر دیئے انہوں نے مکہ معظّمہ میں سایہ حرم میں بیٹھ کر ان پر مزید غور وفکر کیا اور سماجی تشکیل نو کیلئے ایک مربوط فکر اور جامع فلسفہ ترتیب دیا۔ اس کی روشنی میں ایسا نظام عمل تجویز کیا جس سے برصغیر پاک و ہند میں بسنے والی تمام اقوام اپنے اپنے دائرہ میں رہتے ہوئے اپنے مسائل حل کر سکتی تھیں''۔

(تفسیر المقام المحمود ص 53)

جناب مفتی عبدالخالق آزاد صاحب نے خوب وضاحت فرما دی کہ یہ سارا فکر مولانا عبیداللہ سندھی کا اپنا تھا۔ اپنے دور کے حالات کا انہوں نے خود مطالعہ کیا۔ خود غور وفکر کر کے ایک جامع فلسفہ ترتیب دیا تو اس کو فکر سندھی ہی کہنا موزوں ہوگا فکر ولی اللہی کہنا یقیناً حد سے تجاوز ہوگا۔ اس فلسفہ کو پیش کرنے میں مولانا اپنے زمانے کی تعبیرات سے زیادہ متاثر ہیں اور کہیں کہیں وہ حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔

مولانا سندھی کا تفسیر میں انفراد

اسی طرح تفسیر میں بھی اگرچہ مولانا سندھی نے شاہ ولی اللہ کی الفوز الکبیر اور حجۃ اللہ البالغہ سے استفادہ کیا لیکن اس میں جو راہ عمل انہوں نے اختیار کی وہ ان کی اپنی حاصل کردہ ہے شاہ ولی اللہ کی نہیں۔ مفتی عبدالخالق آزاد صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن حکیم کے حوالے سے مولانا سندھی کے فکری ارتقاء کا سفر ابتدائی تعلیم کے زمانے سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے آپ نے اپنے استاذ شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہ کی رہنمائی میں متقدمین و متاخرین کی تفاسیر کا مطالعہ کیا بالخصوص امام شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتابوں سے آپ کو بہت مدد ملی اور ان کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد قرآن حکیم کو سمجھنے کے حوالہ سے ایک مربوط فکر اور راہ عمل سامنے آ گئی۔

اس تناظر میں آپ نے قرآن حکیم پر تدبر کا سلسلہ شروع کیا اور قرآن پاک کے معروضی مطالعہ کی روشنی میں شاہ ولی اللہ دہلوی نے الفوز الکبیر میں جن اصول تفسیر کی نشاندہی کی تھی انہیں اپنے پیش نظر رکھا۔ نیز حجۃ اللہ البالغہ میں دین کے جن بنیادی اصولوں کی نشاندہی کی گئی ہے اور ہر سطح پر جس طرح سیاسی تشکیل و تفسیر کے بلند شعور کا اس کتاب میں تذکرہ ملتا ہے مولانا نے اس سے بہت حد تک استفادہ کیا۔ اس طرح گرد و پیش میں موجود انسانی زندگی کے انفرادی اور اجتماعی مسائل کے لئے مولانا کے سامنے ایک مربوط فکر پر مبنی قرآنی حکمت کا بڑا وسیع افق روشن ہو گیا۔ یوں مولانا سندھی کے منفرد تفسیری اسلوب کا آغاز ہوتا ہے۔.....

مکہ معظّمہ کے قیام کے دوران آپ کا فکری ارتقاء پایہ تکمیل کو پہنچتا ہے اور آپ کا تفسیری اسلوب اور قرآن فہمی کا منہج بڑی جامعیت کے ساتھ سامنے آتا ہے''۔ (المقام المحمود ص: 54/55)

مولانا سندھی کا ربط کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ سے انفراد

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''شاہ ولی اللہ عام طور پر قرآنی معارف کو بیان کرتے وقت آیات کے باہمی ربط اور نظم کی طرف توجہ نہیں فرماتے۔ ان کا کہنا ہے کہ عربوں کی قوم ان پڑھ تھی۔ اس ان پڑھ قوم کو سمجھانے کے لئے ان کی عادات اور مزاج کے مطابق خود ان کے طرز بیان اور محاورات میں قرآن نے اپنے مقاصد بیان کئے ہیں''۔ (ص 98 افادات وملفوظات، از پروفیسر سرور)

توجہ نہیں فرماتے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ فی الجملہ ربط کے قائل ہیں لیکن کسی وجہ سے اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی بلکہ شاہ صاحب ربط کے قائل ہی نہیں ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب الفوز الکبیر میں لکھتے ہیں:

''قرآن کے ان علوم پنجگانہ کو اس عہد کے عربوں کے محاورے کے

مطابق بیان کیا گیا ہے۔ بعد میں متاخرین کے ہاں جس اسلوب کا رواج ہوا قرآن نے اپنے طرز بیان میں اس کی پیروی نہیں کی یہی وجہ ہے کہ ایک بات کہتے کہتے دوسری بات بیان کر دینے اور ایک مطلب سے دوسرے مطلب پر آنے کے لئے جو مناسبت اور تمہید ضروری سمجھی جاتی ہے اس کی رعایت نہیں کی گئی۔ بلکہ جس چیز کو بندوں کے لئے اہم سمجھا اسے بیان کر دیا۔ اس سلسلے میں اگر کوئی بات مقدم آ گئی تو اسے مقدم رہنے دیا گیا اور اگر کوئی بات موخر ہوگئی تو اسے موخر رہنے دیا''۔ (ص 98 بحوالہ افادات وملفوظات از پروفیسر سرور)

جبکہ مولانا سندھی کے بارے میں پروفیسر سرور لکھتے ہیں:

''مولانا کابل جانے سے پہلے قرآن کی جو موجودہ ترتیب ہے اس کی سورتوں اور آیات کے ربط پر بہت زور دیتے تھے چنانچہ جن حضرات نے اس دور میں مولانا سے قرآن پڑھا تھا انہوں نے اپنی بعض تالیفات میں قرآن کے ربط سور وآیات کو خاص طور سے پیش کیا ہے''۔

(افادات وملفوظات از پروفیسر سرور ص 96)

مولانا سندھی کے قرآنی افادات تفسیر ہیں یا اعتبار ..... تنظیم کے افراد کا اس کے بارے میں اختلاف

تمہید کے طور پر پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ مجتہدین کے نزدیک لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کرنے کی جو قسمیں معتبر ہیں ان میں سے کسی دلالت کے ذریعہ نص قرآنی سے کوئی حکم ملتا ہے تو اگر وہ صریح ہے تو اس کو تفسیر کہتے ہیں اور اگر استنباط سے ہو تو اس کو اجتہاد و تاویل کہتے ہیں۔

اگر نص سے کسی معتبر دلالت کے ذریعہ حکم ثابت نہ ہوتا ہو لیکن نص کا جو معنی ہے اس کے ساتھ کچھ مناسبت و مشابہت ہونے کی وجہ سے اس حکم کی طرف بھی ذہن متوجہ ہوتا ہو۔ پھر اگر یہ حکم خود مطلوب شرعی ہے اور کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو اس کو علم اعتبار کہتے ہیں اور بطور تشبیہ اس حکم کو اس نص کے تحت شامل کر سکتے ہیں اور یہ جائز ہے

اور اگر یہ حکم شرعاً مطلوب ہی نہ ہو تو پھر اس کو آیت کے تحت شامل کرنا ناجائز ہے۔

(ماخوذ: از التقصیر فی التفسیر)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی علم اعتبار کو تفسیر سے خارج سمجھتے ہیں اور الفوز الکبیر میں لکھتے ہیں:

"واما اشارات صوفیه و اعتبارات ایشان بحقیقت ازفن تفسیر نیست"

ترجمہ: صوفیہ کے اشارات واعتبارات درحقیقت فن تفسیر سے خارج ہیں۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ علم اعتبار فن تفسیر سے خارج ہے تو اب ہم مولانا سندھی کی فن تفسیر اور علم اعتبار سے متعلق چند باتوں کی طرف نشاندہی کرتے ہیں۔

تنظیم کے مفتی عبدالخالق آزاد صاحب تو یہ دعوی کرتے ہیں کہ مولانا سندھی دلالت کی معتبر اقسام کے فقہی طریقوں سے استنباط کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''اس سلسلے میں استدلال اور استنباط کے وہ تمام طریقے اختیار کئے جو نصوص سے استنباط احکام کے لئے متقدمین فقہاء ومفسرین کے ہاں مسلمہ حیثیت کے حامل ہیں۔ کہیں بھی آپ نے سطحی علماء کی طرح محض ''استیناس'' پر اپنے استدلال کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ نصوص کی عبارت، اشارت، دلالت اور مقتضی کو پیش نظر رکھ کر قرآنی نصوص کی تشریح وتفسیر فرمائی''۔ (المقام المحمود: ص 56)

اس کے برخلاف تنظیم کے جناب مفتی سعید الرحمٰن صاحب اس بارے میں شک میں ہیں اور وہ مولانا سندھی کے قرآنی افادات کو علم اعتبار کے تحت شامل کرنے پر تیار ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''الغرض مولانا عبید اللہ سندھی کے قرآنی افادات اگر معروف اور محدود معنوں میں تفسیر کے زمرے میں شامل نہ بھی ہوں تب بھی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ اعتبار، تاویل اور نظیر ماورد بہ القرآن کے دائرے سے کسی صورت تجاوز نہیں کرتے''۔ (المقام المحمود ص 62)

پھر عجیب بات یہ ہے کہ اس کے باوجود جناب مفتی سعید الرحمٰن صاحب المقام

المحمود کو تفسیر ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''زیر نظر تفسیر میں مولانا سندھی کے حوالہ سے قرآن حکیم کی حکمت کو عصری انداز فکر کے حوالہ سے اجاگر کیا گیا ہے''۔ ''یوں یہ تفسیری مجموعہ.....'' ''اس تفسیر کو اس انداز میں.....'' (المقام المحمود ص 65)

اور خود کتاب کا نام بھی تفسیر المقام المحمود ہے۔

فکر ولی اللہی کے مدعی ہو کر شاہ ولی اللہ کی اس تصریح کے برخلاف کہ علم اعتبار فن تفسیر سے خارج ہے اعتبار کو بھی تفسیر کہے جانا عجیب بات ہے۔ پھر یہ بھی نہ دیکھنا کہ جس حکم کو اعتبار کہہ کر لیا ہے وہ شرعا مطلوب بھی ہے یا نہیں۔ اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

تنبیہ: آگے جو باتیں ذکر کی جا رہی ہیں ان کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ تنظیم والے خود ان سے متفق نہ ہونگے صحیح نہیں کیونکہ یہ کتابیں خود تنظیم کے ذمہ دار حضرات نے شائع کی ہیں اور انہوں نے ان پر کوئی انکار نہیں کیا ہے۔ دوسرے وہ تو یہ ترغیب بھی دیتے ہیں کہ ''احباب فکر اس تفسیر کو نہ صرف پسند کریں گے بلکہ اس کی روشنی میں اپنے لائحہ عمل کا جائزہ بھی لے سکیں گے'' (قرآنی شعور انقلاب ص 163)

تنظیم کی اختیار کردہ تفسیری غلطیاں

ا- عبادت کے معنی و تفسیر میں غلطی

مولانا سندھی کہتے ہیں:

"**ایاك نعبد و ایاك نستعین** گویا ہم اعلان کرتے ہیں کہ اللہ رب العزۃ کے سوا ہم کسی کے غلام نہیں ہیں۔ ہم اسی کی غلامی کرتے ہیں اپنے سارے دل کے ساتھ، اپنی ساری عقل کی معرفت کے ساتھ اور اپنے اعضاء و جوارح کی پوری تابعداری کے ساتھ''

''ہم تیری ہی حکومت تسلیم کرتے ہیں۔ تیری کتاب دستور قرآن حکیم کے کسی حکم سے سرتابی نہیں کریں گے۔''

''وہ اس (قرآن) کے ہر حکم کی خوشدلانہ تعمیل کرے گا یہی عبادت ہے''

''ہم خالص محبت کے ساتھ، دل کھول کر اور عقل کے ذریعہ پوری معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں پوری خوشی و خرمی کے ساتھ اپنے اعضاء و جوارح کو اس کے حکموں کی پیروی میں لگا دیتے ہیں اور غیر اللہ کو کسی معبودیت کا حقدار نہیں سمجھتے۔

گو عبودیت کے معنی واضح ہیں لیکن بعض اوقات اس لفظ کے مجازی استعمال سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس کے معنی معین کر دئے جائیں''۔ (قرآنی شعور انقلاب: ص 86/87)

مولانا سندھی نے عبادت کا جو مطلب یہاں بتایا ہے اور اس کی جو تفسیر کی ہے وہ درست نہیں ہے۔ وہ اس کا حقیقی معنی غلامی اور مکمل تابعداری بتاتے ہیں اور اس کا مجازی استعمال نماز روزہ وغیرہ میں کرتے ہیں اور انہوں نے تصریح کی ہے کہ اس کے مجازی استعمال سے حقیقی معنی میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اس کے حقیقی معنی کا مصداق نماز روزہ وغیرہ ہیں اور اس کا مجازی استعمال دیگر معاملات میں ہے۔

امام راغب رحمہ اللہ اپنی مفردات میں لکھتے ہیں:

العبودیة اظهار التذلل و العبادة ابلغ منها لا نها غاية التذلل و لا يستحقها الامن له غاية الافضال و هو الله تعالیٰ

(ترجمہ: عبودیت اظہار تذلل کو کہتے ہیں۔ عبادت اس سے اونچا درجہ ہے کیونکہ یہ انتہائی درجے کے تذلل و عاجزی کا نام ہے اور اس کا مستحق صرف وہی ہے جو انتہائی درجہ کا فضل کرنے والا ہو اور وہ تو صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے)۔

2- تفسیر بیضاوی میں ہے:

العبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ..... و لذلك لا تستعمل الافى الخضوع لله تعالیٰ۔

(ترجمہ: عبادت انتہائی درجہ کی عاجزی اور تذلل کو کہتے ہیں۔)

3- علامہ شامی نقل کرتے ہیں:

قال الامام اللامشی رحمه الله العبادة عبارة عن الخضوع والتذلل و حدها فعل لا يراد به الا تعظيم الله بامره

ترجمہ: امام لامشی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عبادت خضوع اور تذلل کو کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا فعل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کے حکم سے صرف اس کی تعظیم کرنا مراد ہو۔

4- شاہ اسماعیل شہید تقویت الایمان میں شرک فی العبادۃ کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''عبادت کہتے ہیں ان کاموں کو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تعظیم کے واسطے اپنے بندوں کو بتلائے ہیں''۔

اس سے پیشتر لکھتے ہیں:

بعضے کام تعظیم کے اللہ نے اپنے واسطے خاص کئے ہیں کہ ان کو عبادت کہتے ہیں جیسے سجدہ و رکوع اور ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا اور اس کے نام پر مال خرچ کرنا اور اس کے نام کا روزہ رکھنا اور اس کے گھر کی طرف دور دور سے قصد کر کے سفر کرنا اور ایسی صورت بنا کر چلنا کہ ہر کوئی جان لے کہ یہ لوگ اس گھر کی زیارت کو جاتے ہیں۔

5- خود شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

العبادة هو التذلل الاقصى و كون تذلل اقصى من غيره لا يخلو اما ان يكون بالصورة مثل كون هذا قياما و ذالك سجودا أو بالنية (حجة الله البالغه ص 60)

ترجمہ: عبادت انتہائی درجے کے تذلل کو کہتے ہیں اور تذلل کا انتہائی درجے کا ہونا ایک تو ظاہری صورت کے اعتبار سے ہوتا ہے مثلاً (ہاتھ باندھ کر) کھڑا ہو جائے یا سجدہ میں گر جائے دوسرے نیت سے ہوتا ہے.....

ان حوالجات سے معلوم ہوا کہ عبادت کا حقیقی معنی کامل اطاعت اور تابعداری اور غلامی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کی خاطر انتہائی درجے کی پستی و عاجزی کو اختیار کرنا ہے۔ اس معنی کو مجازی کہنا درست نہیں۔

حدیث میں بھی عبادت اللہ تعالیٰ کیلئے تعظیمی افعال کو کہا گیا ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب شمائل ترمذی میں ایک عنوان یوں باندھا ہے۔ باب ماجاء فی عبادۃ النبی ﷺ (نبی ﷺ کی عبادت کے بارے میں) اور اس عنوان کے تحت ایسی حدیثیں جمع کی ہیں جن میں نبی کریم ﷺ کی نماز وغیرہ کا ذکر ہے۔

1- **عن ابی سعيد قال قال رجل اى الناس افضل يا رسول الله قال مومن يجاهد بنفسه و ماله فى سبيل الله قال ثم من قال ثم رجل معتزل فى شعب من الشعاب يعبد ربه (مسلم)**

ایک شخص نے پوچھا اے اللہ کے رسول کون سا آدمی افضل ہے؟ آپ نے فرمایا وہ مومن افضل ہے جو اپنی جان و مال کے ساتھ اللہ کے رستے میں جہاد کرے۔ اس شخص نے پوچھا اس کے بعد کون افضل ہے۔ آپ نے فرمایا وہ شخص جو سب سے الگ ہو کر کسی گھاٹی میں چلا جائے اور اپنے رب کی عبادت میں مشغول رہے۔

یہ عبادت کیا چیز تھی جس کو جہاد کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے؟

2- **عن انس قال جاء ثلاثة رهط الى بيوت ازواج النبى ﷺ يسألون عن عبادة النبى ﷺ فلما اخبروا بها كانهم تقالوها.....(بخارى)**

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ (صحابہ میں سے) تین آدمی نبی ﷺ کی ازواج کے پاس آئے اور ان سے نبی ﷺ کی عبادت (کے معمولات) کے بارے میں پوچھا۔ جب ان کو وہ بتائے گئے تو انہوں نے گویا ان کو قلیل سمجھا.....

سوچنے کی بات ہے کہ یہ حضرات کس چیز کو عبادت کہہ رہے ہیں اور ازواج مطہرات اس سے کیا سمجھ رہی تھیں جو انہوں نے صرف نماز روزے کا ذکر کیا۔

3- ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يا ابن آدم تفرغ لعبادتى املاء صدرك غنى و اسد فقرك والا تفعل ملأت يدك شغلا ولم اسد فقرك (ترمذى)

اے ابن آدم تو میری عبادت کے لئے فارغ ہو جا میں تیرے سینے کو غنا سے بھر دوں گا اور تیرے فقر کو بند کر دوں گا اور اگر تو ایسا نہیں کرے گا تو تیرے ہاتھ کو شغل سے بھر دوں گا (یعنی بہت سے تفکرات میں مبتلا کر دوں گا) اور تیرے فقر کو بھی بند نہیں کروں گا (تو تو ہر وقت مزید کا طلب گار رہے گا)۔

غور کرنے کی بات ہے کہ آخر کس قسم کی عبادت کے لئے اوقات کو فارغ کرنے کے لئے ترغیب دی جا رہی ہے؟ بندہ یہ تو کہہ سکتا ہے کہ میں دنیا کے دوسرے کام آپ کی تابعداری ہی میں کر رہا ہوں اور عبادت سرانجام دے رہا ہوں۔ اب آپ مجھے کس قسم کی عبادت کی طرف بلا رہے ہیں۔

البحر الرائق کے مصنف ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

اعلم ان مدار امور الدین متعلق بالا عتقادات و العبادات و المعاملات و المزاجرو الآداب ..... و العبادت خمسة الصلوٰة والزکوٰة و الصوم والحج و الجهاد .....

جان لو کہ امور دین کے مدار کا تعلق عقائد، عبادات، معاملات، مزاجر اور آداب کے ساتھ ہے.....عبادات پانچ ہیں یعنی نماز، زکواۃ، روزہ، حج اور جہاد۔

تنبیہ 1: مباحات پر عبادت کا اطلاق

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

اما المباحات فتختلف صفتها باعتبار ما قصدت لاجله فاذا قصد بها التقوی علی الطاعات ام التوصل الیها کانت عبادة کالاکل و النوم و اکتساب المال و الوط۔

رہے مباحات تو ان کی صفت اس اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کہ وہ کس غرض سے کئے جا رہے ہیں۔ جب ان سے طاعت پر قوت حاصل کرنے کی غرض ہو یا ان کو طاعت کا ذریعہ بنانا مقصود ہو تو اس وقت مباحات عبادت بن جاتے ہیں مثلاً کھانا، سونا، مال کمانا اور جماع کرنا۔

مباحات کو جو اس وقت عبادت کہا گیا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے اور اس وجہ سے ہے کہ ثواب اصل میں عبادت کے کام پر ملتا ہے۔ جب اچھی نیت کی وجہ سے مباح کام پر بھی ثواب ملتا ہے تو اس کو مجازاً عبادت کہا جاتا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ کیمیائے سعادت میں لکھتے ہیں:

ہر کہ طعام برائے آں خورد تا او را قوت علم و عمل بود و قدرت رفتن راہ آخرت طعام خوردن وے عبادت بود و برائے ایں گفت رسول اللہ ﷺ کہ مومن را بر ہمہ چیز ثواب بودتا برلقمہ کہ در دہاں خود نہد یا در دہاں اہل خود۔ و ایں برائے آں گفت کہ مقصود مومن ازیں ہمہ راہ آخرت بود۔

ترجمہ: ہر وہ شخص جو اس لئے کھاتا ہے تاکہ اس کو علم اور عمل پر قوت حاصل ہو جائے اور راہ آخرت پر چلنے کی طاقت میسر ہو جائے اس کا کھانا کھانا عبادت ہے اور اسی کے لئے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مومن کو ہر چیز پر ثواب ہوتا ہے یہاں تک کہ اس لقمہ پر بھی جو وہ اپنے منہ میں ڈالے یا اپنی بیوی کے منہ میں ڈالے اور یہ آپ نے اس لئے فرمایا کہ ان سب سے مومن کا مقصود راہ آخرت ہوتا ہے۔

تنبیہ 2

ہم مکمل تابعداری کو عبادت کا اعتباری معنی بھی نہیں مان سکتے کیونکہ مولانا سندھی نے یہاں عبادت کے لفظ کا معنی بتایا ہے جو کہ تفسیر ہی ہو سکتا ہے۔

II- حضرت ابراہیم علیہ السلام کے احیاء موتی کے طلب کے قصہ کی غلط تفسیر

وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اَرِنِیْ كَيْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ (البقرة: 260)

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے ان آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے۔

اور یاد کر جب کہا ابراہیم نے اے پروردگار میرے دکھلا دے مجھ کو کیونکر زندہ کرے گا تو مردے۔ فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا۔ کہا کیوں نہیں لیکن اس واسطے چاہتا ہوں کہ تسکین ہو جائے میرے دل کو۔ فرمایا تو پکڑ لے چار جانور اڑنے والے پھر ان کو ہلا لے اپنے ساتھ پھر رکھ دے ہر پہاڑ پر ان کے بدن کا ایک ایک ٹکڑا پھر ان کو بلا لے چلے آئیں گے تیرے پاس دوڑتے۔ اور جان لے بیشک اللہ زبردست ہے حکمت والا۔

خود حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اس کے تفسیری نوٹ میں لکھتے ہیں:

''حضرت ابراہیم علیہ السلام حسب ارشاد الٰہی چار پرندے لائے .....اور چاروں کو اپنے ساتھ ہلایا تا کہ پہچان رہے اور بلانے سے آنے لگیں پھر چاروں کو ذبح کیا پھر ایک پہاڑ پر چاروں کے سر رکھے ایک پر پر رکھے ایک پر سب کے دھڑ رکھے ایک پر پاؤں رکھے.....''

حاصل یہ ہے کہ صحیح تفسیر کے مطابق چار پرندوں کو لے کر ذبح کیا گیا اور ان کے ٹکڑے کر کے مختلف پہاڑوں پر رکھے گئے۔ اس طرح سے اللہ تعالیٰ نے احیائے موتی کی کیفیت دکھائی۔ اس کے برخلاف مولانا سندھی ابومسلم اصفہانی کی ناقابل التفات بات کو لے کر یوں تفسیر کرتے ہیں:

''ابراہیم علیہ السلام کو چاروں پرندوں کے سدھانے کی ہدایت کی جاتی ہے جو اس کے بلانے پر دور کے پہاڑوں سے بھاگے ہوئے آتے ہیں۔ عربی زبان میں طیر جمع ہے اور طائر واحد ہے۔ تو صحیح معنی یہ ہوں گے کہ پرندے کی چار قسمیں لے لو۔ ہر ایک قسم بہت سے افراد پر مشتمل ہو، اگر پرندے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بلانے پر فوراً اس کے پاس آ موجود ہوتے ہیں حالانکہ وہ ان کے نہ خالق اور نہ حقیقی مالک تھے.....''

''ابومسلم اصفہانی نے تمام مفسرین کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور آیت کے معنی یہ قرار دیئے کہ خدا نے تمثیل کے طور پر ابراہیم سے کہا کہ مثلاً اگر تم چار جانوروں کو پالو اور ان کو خوب پرچا لو کہ وہ تم سے خوب ہل جائیں پھر ان

کو الگ الگ پہاڑ پر چھوڑ و اور بلاؤ تو وہ چلے آئیں گے''۔

(تفسیر المقام المحمود ص410/411)

امام رازی جنہوں نے اپنی تفسیر کبیر میں ابومسلم اصفہانی کا قول بھی نقل کیا ہے وہ خود اس قول پر اعتراضات بھی نقل کرتے ہیں:

الاول ان کل المفسرین الذین کا نوا قبل ابی مسلم اجمعوا علی انه حصل ذبح تلك الطیور و تقطیع اجزائها فیکون انکار ذلك انکارا للاجماع۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ابومسلم سے پہلے کے تمام مفسرین کا اتفاق و اجماع ہے کہ وہ پرندے ذبح کئے گئے اور ان کے ٹکڑے ٹکڑے کئے گئے۔ اس کا انکار کرنا تو اجماع کا انکار کرنا ہوا۔

الثالث ان ابراهیم اراد ان یریه الله کیف یحیی الموتی و ظاهر الآیة یدل علی انه اجیب الی ذلك و علی قول ابی مسلم لا تحصل الاجابة فی الحقیقة۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مراد تو یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ ان کو مردے کو زندہ کرنے کی کیفیت دکھلا دیں۔ آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ مراد پوری ہوئی (اور پرندے جو ذبح کئے جانے سے مردہ ہو گئے تھے دوبارہ زندہ کر کے دکھلا دئے گئے) جب کہ ابومسلم کے قول کو لیا جائے تو اس کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یہ مراد پوری نہیں ہوئی (اور ابومسلم کی بات درست نہیں کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی درخواست میں ترمیم ہونے کا ذکر نہیں ملتا لہٰذا مردے کو زندہ کرنے والی بات کا ہونا ضروری ہے)۔

مولانا سندھی نے اپنے قول کی تائید میں ابومسلم کا ایک اعتراض بھی نقل کیا ہے:

''اگر یہ (یعنی ذبح کرنا اور ٹکڑے کرنا) مقصود تھا تو چار پرندوں کی کیا حاجت تھی۔ ایک پرندہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا پھر اس کو جلا (یعنی زندہ کر) دینا کافی تھا۔ شک رفع کرنے کا جو تعلق ہے وہ زندہ کرنے سے ہے ایک دو چار کو اس میں کیا دخل ہے''۔ (تفسیر المقام المحمود ص 411)

حضرت شیخ الہند اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

''.....اس کے جواب میں "حکیمٌ" فرمایا.....یعنی اس کو خوب سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ..... کے ہر حکم میں اس قدر حکمتیں ہوتی ہیں کہ جن کا ادراک اور احاطہ اگر ہم کو نہ ہو تو یہ ہمارے نقصان علم کی بات ہے اس کی حکمت کا انکار ایسے امور سے ہرگز ممکن نہیں''۔

غرض محض اتنی بات کہ تفسیری لٹریچر میں بہرحال کسی کا قول تائید میں مل جاتا ہے کافی نہیں بلکہ اس کو دلائل پر پرکھا اور تولا بھی جائے گا۔

iii- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات کا انکار

مولانا سندھی آیت **بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ** کے بارے میں لکھتے ہیں:

''جس طرح تمام بزرگ لوگ اللہ کی طرف اٹھائے جاتے ہیں اسی طرح اللہ نے ان کو بھی اپنی طرف اٹھا لیا۔ یہ انسانیت کا عام قاعدہ ہے کہ جس بزرگ کی قبر مشتبہ ہو جائے (یعنی اس بزرگ کی قبر معین نہ ہو اور لوگوں نے اس بزرگ کو کھلے طور پر دفن ہوتے نہ دیکھا ہو) تو اس کی متعدد جگہوں پر یا تو قبریں بنالی جاتی ہیں اور یا کہا جاتا ہے کہ وہ آسمان پر چلا گیا'' (تفسیر المقام المحمود ص 651)

الہام الرحمٰن جس کے حوالے مفتی عبدالقدیر صاحب المقام المحمود کے حواشی میں دیتے ہیں اس میں موسیٰ جار اللہ **"متوفيك"** کا معنی **"مميتك"** (یعنی موت دینے والا) نقل کرتے ہیں اور مولانا سندھی کی یہ تشریح نقل کرتے ہیں:

''یہ جو لوگوں کے درمیان عیسیٰ علیہ السلام کی حیات کے بارے میں مشہور ہوا ہے یہ یہودیوں اور صابیوں کی گھڑی ہوئی کہانی ہے اور یہ بات حضرت عثمان کی شہادت کے بعد مسلمانوں میں مشہور ہوئی ہے۔ صابیوں میں سے جو لوگ بنی ہاشم کے انصار تھے ان کے واسطے سے اور یہودیوں میں سے جو لوگ حضرت علی کے انصار تھے ان کے واسطے سے مسلمانوں کے درمیان اس کی اشاعت حضرت علی کی محبت کے لئے نہیں بلکہ اسلام اور اہل اسلام کے بغض و

نفرت کی وجہ سے تاکہ مسلمان اسلام کے عمومی غلبہ سے رک جائیں۔

اس کے بعد جار اللہ صاحب نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ''قرآن میں کوئی صریح آیت نہیں جو حیات مسیح پر دلالت کرتی ہو اور یہ کہ وہ زندہ ہیں اور عنقریب زمین پر اتریں گے۔ یہ محض استنباطات اور تفسیرات ہیں بعض حضرات کی جو شکوک وشبہات سے خالی نہیں''

(الہام الرحمٰن ص 69 ج 2 بحوالہ مولانا عبید اللہ سندھی کے علوم و افکار از مولانا صوفی عبدالحمید سواتی مدظلہ)

اس کے برخلاف حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات کے قائل ہیں۔ وہ ترجمہ یوں کرتے ہیں:

بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ۔ (النساء: 158-159)

بلکہ اس کو اٹھا لیا اللہ نے اپنی طرف اور اللہ ہے زبردست حکمت والا۔ اور جتنے فرقے ہیں اہل کتاب کے سو عیسیٰ پر یقین لاویں گے اس کی موت سے پہلے۔

اس ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ اہل کتاب کے تمام فرقے ابھی تک حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان نہیں لائے البتہ ایک وقت آئے گا کہ سب ان پر ایمان لے آئیں گے اور ایسا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات سے پہلے ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ابھی تک حیات ہیں۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات اور نزول کے قائل ہیں۔ خود مولانا سندھی اس کو یوں نقل کرتے ہیں:

فلن يوجد بعدك مقرب الا ولك دخل فى تربيته ظاهرا و باطنا حتى ينزل عيسىٰ عليه السلام۔ (محمود يه)

تیرے بعد کوئی مقرب الٰہی ایسا نہیں ہوگا جس کی ظاہری اور باطنی تربیت میں تیرا دخل نہ ہو یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں۔

(بحوالہ ص 71 مولانا عبید اللہ سندھی کے علوم وافکار۔ مولانا سواتی)

تنبیہ:

1- تنظیم فکر ولی اللہی والے یہ اجمالی دعوی کرتے ہیں کہ ان کے عقائد وہی ہیں جو اہل سنت کے ہیں اور اگر چہ تنظیم کے مفتی عبدالقدیر صاحب نے تفسیر المقام المحمود میں حضرت شیخ الہند کا ترجمہ بھی لکھ دیا ہے لیکن مولانا سندھی کے اس مضمون کو انہوں نے بغیر کسی انکار کے شائع کیا ہے بلکہ یہاں تو عنوان ہی یہ قائم کیا گیا ہے ''عیسیٰ کے اٹھائے جانے کی حقیقت اور اس کی تاریخی مثال'' غرض تنظیم فکر ولی اللہی والوں نے مولانا سندھی کے اس خیال وعقیدے کو بلا انکار لیا ہے اور وہ واضح طور پر مولانا سندھی کی اس مسئلہ میں تغلیط بھی نہیں کرتے۔

2- تنظیم والے اگر یہ کہیں کہ مولانا عبدالحمید سواتی نے شرح سطعات کے قلمی نسخہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ مولانا سندھی کا ایسا عقیدہ نہیں تھا لہذا ہمارا بھی یہ عقیدہ نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرح سطعات والا مضمون امام مہدی سے متعلق ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے نہیں جس کے مندرجہ ذیل دو قرائن ہیں۔

i- مولانا سندھی نے ان کے لئے مصلح کا لفظ استعمال کیا ہے۔

ii- مولانا نے یہ ذکر کیا کہ سنی وشیعہ اس میں مبتلا ہیں۔

مولانا سندھی لکھتے ہیں:

اس قسم کی فکر رکھنے کے ہم دشمن نہیں ہیں کہ ایک مصلح آئے گا۔ اس لئے کہ سنی وشیعہ اس میں مبتلا ہیں اور حدیث میں اس کی وضاحت آ چکی ہے''۔

(مولانا عبید اللہ سندھی کے علوم وافکار از مولانا سواتی ص72)

3- مولانا سندھی تفسیر المقام المحمود کے ص 244 پر اس سلسلہ کی آخری کڑی کو یوں جوڑتے ہیں:

''اب اگر ہمارا یہ خیال صحیح مان لیا جائے تو مسیح علیہ السلام کی زندگی کا جو غائب حصہ ہے (یعنی قتل کرنے کی سازش کے قصہ سے لے کر طبعی وفات تک) اسے اس طرح حل کیا جائے کہ حضرت مسیح علیہ السلام بنی اسرائیل کی گمشدہ

بھیڑوں کی تلاش میں کشمیر تک پہنچے''۔

iv ذوی القربی کی غلط تفسیر

ذوی القربی کا مطلب اپنے رشتہ دار ہیں لیکن اس کے برخلاف مولانا سندھی کہتے ہیں:

''ذوی القربی یعنی وہ لوگ جو امور رسالت میں شریک کار ہیں اور وہ حضور ﷺ کی پارٹی کے لوگ ہیں یہ آپ کے شخصی رشتہ دار نہیں ..... ذوی القربی سے مراد پیغمبر ﷺ کا سٹاف ہے۔ اصل میں رسول اللہ ﷺ کا رشتہ دار وہ ہے جو آپ کے ساتھ اس سے بھی زیادہ پیار کرتا ہے جتنا وہ اپنے ماں باپ سے کرتا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

لا یومن احد کم حتی اکون احب الیه من والده و ولده و الناس اجمعین

(تم میں سے کوئی مومن نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ میں اس کو اس کے والد اور اولاد اور دیگر تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں)

پس رسول اللہ ﷺ بھی ان کے ساتھ اپنوں کا سا معاملہ کریں گے اور ان کی حاجات کی کفالت ذوی القربی کی طرح کریں گے.....

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء کی کامیابی ان کے حزب کی کامیابی ہی ہوتی ہے۔ اس کے بعد اگر یہ پوچھا جائے کہ رسول کے ذوی القربی کون ہیں؟ تو بلا تامل یہی جواب دیا جائے گا کہ ''اس کی پارٹی کے ممبر'' (ہیں) مگر ایک ایسا آدمی جس نے انبیاء کی کامیابی کا ایسے نقطہ نگاہ سے مطالعہ نہیں کیا (وہ) کہے گا کہ رسول اللہ کے شخصی رشتہ دار'' (ہیں)

رسول اللہ ﷺ کے تین قسم کے ذوی القربی

1- مہاجرین
2- انصار
3- تابعین باحسان

یہ تینوں قسم کے لوگ ذوی القربی کی تفسیر ہیں

(قرآنی شعور انقلاب: ص 201-196)

مولانا سندھی نے ذوی القربی کی یہ تفسیر اس لئے کی ہے کہ وہ مندرجہ ذیل آیت میں کچھ اور ہی حکم بتاتے ہیں:

مَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَ الْيَتَامٰى وَ الْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَىْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ۔

(سورہ حشر: 7)

جو مال ہاتھ لگا دیا اللہ نے اپنے رسول کو بستیوں والوں سے سو اللہ کے واسطے اور رسول کے اور قرابت والے کے اور یتیموں کے اور محتاجوں کے اور مسافر کے تا کہ نہ آئے لینے دینے میں دولت مندوں کے تم میں سے۔

مولانا سندھی کہتے ہیں کہ اس طرح کے مال (یعنی مال فے) کے پھر مندرجہ ذیل پانچ حصے ہوں گے۔

ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا جب تک زندہ رہیں۔

دوسرا رسول اللہ ﷺ کے ذوی القربی (یعنی آپ کی پارٹی کے لوگ) بحیثیت رسالت۔ ان میں مندرجہ ذیل شامل ہیں اور ان کا ذکر اگلی آیتوں میں ہے۔

i- مہاجرین

ii- انصار

iii- تابعین باحسان

تیسرا حصہ یتامی کے لئے

چوتھا حصہ مساکین کے لئے

پانچواں حصہ مسافر کے لئے

غرض مولانا سندھی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مال فے میں سے ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا ہے۔ خاندان نبوی اور آپ کے رشتہ دار اسی ایک حصہ میں سے حصہ پائیں

گے اور جن ذوی القربی کا ذکر اسی آیت میں ہے ان سے مراد آپ کے خاندانی رشتہ دار نہیں بلکہ آپ کی پارٹی کے لوگ ہیں۔

مولانا سندھی کی یہ بات بوجوہ ذیل غلط ہے۔

1- ذوی القربی کی جو تفسیر اور اس کا جو معنی مولانا نے بتایا ہے وہ عربی لغت کی رو سے درست ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا خود دوسرے مواقع پر ذوی القربی کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور اس سے مراد رشتہ دار لیتے ہیں مثلاً مولانا لکھتے ہیں:

i- ''ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کا ہے۔ خاندان نبوی اور جو ذوی القربی ہوئے وہ اس حصہ میں سے حصہ پائیں گے''۔ (قرآنی شعور انقلاب: ص 196)

یہاں مولانا نے ذوی القربی کو رشتہ داروں ہی کے لئے استعمال کیا ہے۔

ii- **قُلْ لَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْراً اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى (سورہ شوری: 23)**

ترجمہ: کہہ دو میں تم سے کوئی اجرت نہیں مانگتا بجز رشتہ داری کی محبت کے .....ہم اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی محنت کا اجر یہ ہے کہ لوگ اپنے اپنے اقرباء سے محبت سے پیش آنے لگیں۔

(قرآنی شعور انقلاب: ص 199)

مولانا سندھی نے یہاں قربی کا ترجمہ رشتہ داری کیا ہے۔ ذو کا مطلب ہوتا ہے والا تو ذوالقربی کا مطلب رشتہ داری والا یعنی رشتہ دار ہوا۔

2- مفسرین میں سے کسی کا قول بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔

3- پھر مولانا نے اپنے قول کی دلیل میں یہ حدیث ذکر کی ہے

لا یومن احد کم حتی اکون احب الیه من والده و ولده و الناس اجمعین

یعنی یہ کہ کامل مومن وہ ہوتا ہے جو اپنے شخصی رشتہ داروں کے مقابلہ میں مجھ سے زیادہ محبت کرے۔ لیکن اس حدیث سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ ذوی القربی کا معنی شریعت کی نظر میں بدل گیا ہے اور یہی لوگ اب رشتہ دار کہلائے جانے کے مستحق ہو گئے۔ مولانا نے اس کو ذوی القربی کی تفسیر کہا ہے۔ لہٰذا اس کے لئے کوئی قطعی دلیل چاہئے۔

تنظیم کے دینی فلسفہ کی غلطیاں

مقصد و ذرائع مقصد کا الٹا نظریہ

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''انسان کے مدنظر دو باتیں ہوتی ہیں۔ ایک مقصد بالذات، دوسرا ذرائع مقصد۔ مثلاً جہاد مقصد ہے اور حج اور نماز اور زکوۃ ذرائع مقصد، حج اس لئے تھا کہ اس سے مسلمانوں میں فوجی قوت نمایاں ہو اور انہیں میدان جنگ کا نقشہ دیکھ کر آئندہ قتال کے لئے تیار کیا جا سکے۔ نماز اس لئے تھی کہ میدان جنگ میں سخت مصروف ہونے کے باوجود خدا کی یاد سے مسلمان غافل نہ رہیں اور زکوۃ سے مراد تھا کہ ہر ایک اپنے لئے بافراط (فراوانی سے) سامان جنگ خرید سکے۔ اب صرف ظاہری چیزوں یعنی نماز، روزہ، حج، زکوۃ پر زور دیا جا رہا ہے گو یہ بھی فرائض سے ہیں مگر اصلی غرض جو تھی وہ فوت ہو رہی ہے۔ غرض اب ذرائع پر تو زور دیا جا رہا ہے اور مقصد کا نام نہیں لیا جاتا''۔ (القام المحمود ص 237)

مولانا سندھی نے امور دین میں ترتیب ہی کو الٹ دیا ہے۔ مقصد کو ذریعہ اور ذریعہ کو مقصد بنا دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ۔ (طور: 56)

اور میں نے نہیں پیدا کیا جنوں اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ میری عبادت کریں۔

جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے مولانا سندھی تو عبادت کا مطلب غلامی اور مکمل تابعداری بیان کرتے ہیں جو اس وقت حاصل ہوگی جب حکومت اور اس کا قانون و انتظام بھی اللہ کے حکموں کے مطابق ہو۔ اور خدا کے حکموں کی پابند حکومت لانے کے لئے حزب اللہ کو

جہاد کرنا ہوگا۔ جہاد کرنے کے لئے میدان جنگ کے نقشہ کا اندازہ ہونا چاہئے تو اس کے لئے حج کا حکم دیا اور جسمانی مشقتوں کو برداشت کرنا ہوتا ہے تو اس کے لئے روزہ کا حکم ہوا اور اسلحہ و ہتھیار کا بندوبست ضروری ہوتا ہے جس کے لئے سرمایہ چاہئے تو اس کی خاطر زکوۃ کا حکم دیا اور ہر وقت مقصد کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے تو اس کے لئے نماز کا حکم ہوا۔

مولانا سندھی یہ سارا فلسفہ اس طرح سے اس لئے بنانے پر مجبور ہوئے کہ انہوں نے عبادت کا مطلب جاننے میں غلطی کی۔ عبادت کا صحیح مطلب ہم بیان کر چکے ہیں جو یہ ہے کہ جو ذات انتہائی درجے کی عظمت والی ہو اس کے سامنے (دلی محبت کے ساتھ) انتہائی درجے کی تواضع و ذلت اختیار کرنا۔ اس کی صورتیں یہ ہیں کہ آدمی اس کی خوشی اور اس کی تعظیم کی خاطر ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو جائے اور اپنے آپ کو خوب جھکا دے یہاں تک کہ اس کے سامنے اپنا ماتھا زمین پر ٹیک دے، اس کے لئے کھانا پینا چھوڑ دے، اس کے نام پر اپنا عزیز مال خرچ کرے، اس کے لئے مخصوص ہیئت اختیار کر کے اور نفس کے تقاضوں کو ترک کر کے سفر کرے اور اس کے گھر کے گرد دیوانہ وار چکر لگائے اور اس کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اپنی جان تک قربان کر دے اور اپنا خون زمین پر بہا دے۔ دوسرے لفظوں میں نماز، روزہ حج اور زکوۃ عبادت کے وہ کام ہیں جن کے لئے انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ غرض یہ انسان کی تخلیق کی غرض و غایت ہیں۔ جہاد بھی اگرچہ عبادت ہے لیکن وہ خود مقصود بالذات نہیں مقصود لغیرہ ہے۔

عبادت کی احسن اور علی وجہ الاتم ادائیگی عام طور سے چونکہ اس وقت ہو سکتی ہے جب دل محبت اور تعظیم کے جذبہ سے بھرا ہوا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ آدمی کو ذہنی و قلبی فراغت و یکسوئی حاصل ہو۔ یہ یکسوئی اس وقت ممکن ہے جب آدمی کی ایک تو بنیادی ضروریات پوری ہو رہی ہوں، دوسرے وہ آپس کے جھگڑوں اور رنجشوں سے امن میں ہو۔ اللہ تعالیٰ نے جہاں بنیادی ضرورتیں پوری ہونے کے لئے مسلمانوں کے افراد اور مسلمانوں کی اجتماعیت و حکومت کو احکام دیئے وہیں آپس کے جھگڑوں اور رنجشوں سے بچنے کے لئے آپس کے معاملات کے بارے میں احکام اور ہدایات عطا فرمائیں۔

غرض حکومت کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کی بنیادی ضرورتیں پوری ہونے کا انتظام کرے اور لوگوں کو آپس کے جھگڑوں اور ظلم سے بچائے تاکہ لوگوں کو یکسوئی حاصل ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کی احسن طریقے پر عبادت کر سکیں اور حکومت حاصل ہوتی ہے جہاد سے لہذا جہاد اگرچہ خود ایک عبادت ہے لیکن اس سے بھی مقصود نماز، روزہ، حج و زکوۃ کا قیام ہے۔ اسی کو قرآن پاک میں فرمایا:

اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ۔ (الحج: 41)

وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں حکومت عطا کریں تو وہ نماز کو قائم کریں اور زکوۃ دیں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں۔

مولانا سندھی کا نظریہ چند اور وجوہ سے بھی غلط ہے۔

1- جہاد کا حکم تو بہت پہلے نازل ہو گیا تھا جب کہ حج کا حکم بہت بعد میں نازل ہوا۔ اگر حج ذرائع میں شامل ہو تو چونکہ ذرائع مقصود سے پہلے ہوتے ہیں لہٰذا ضروری تھا کہ حج کا حکم جہاد کے حکم سے پہلے دیا جاتا۔

2- جن لوگوں پر جہاد فرض نہ ہو تو اس کے ذرائع یعنی نماز، روزہ، حج، زکوۃ ان پر فرض نہ ہونے چاہئیں۔

3- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایک حدیث میں نقل کرتے ہیں۔

قال رسول الله ﷺ من خير معاش الناس لهم رجل ممسك عنان فرسه فی سبيل الله يطيرعلى متنه كلما سمع هيعة او فزعة طار عليه يبتغى القتل و الموت مظانه أو رجل فی غنيمة فی راس شعفة من هذه الشعف او بطن واد من هذه الاودية يقيم الصلاة و يوتى الزكاة و يعبد ربه حتىٰ يا تيه اليقين ليس من الناس الا فی خير۔ (مسلم)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا بہترین زندگی اس شخص کی ہے جو اللہ کے رستے میں اپنے گھوڑے کی لگام تھامے ہو۔ جوں ہی وہ کوئی چیخ یا مدد کی پکار سنتا ہے تو اپنے گھوڑے پر

اس طرف اڑتا ہوا جاتا ہے اور قتل و موت کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ یا اس شخص کی ہے جو ان پہاڑ کی چوٹیوں میں سے کسی چوٹی پر یا ان وادیوں میں سے کسی وادی میں اپنی چند بکریوں کے ساتھ ہو اور موت کے آنے تک نماز پڑھتا ہو اور زکوۃ ادا کرتا ہو اور اپنے رب کی عبادت (کے دیگر کام) کرتا ہو۔ اس شخص کو بھی خالص بھلائی حاصل ہے۔

ii- قصہ آدم وحوا کا بے بنیاد بیان

مولانا سندھی نے اس قصہ میں جو پیوند کاری کی ہے پہلے اس کو پڑھ لیں۔ مولانا کہتے ہیں:

''اب سوال یہ ہے کہ درخت سے کیا مراد ہے؟ قرآن حکیم نے مرد اور عورت کے تعلقات کو نہایت لطافت اور خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے۔ سورۃ البقرہ آیت نمبر 187 میں ہے **هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ** یعنی عورتیں تمہارا لباس ہیں اور تم ان کے لباس ہو اور آیت نمبر 223 میں **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ** یعنی تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں۔ بالجملہ حضرت آدم علیہ السلام کو پیدائش کے بعد جب باغ میں رکھا گیا تو انواع واقسام کے میوہ جات اور ہر قسم کی خوشی وخرمی کے مہیا ہونے کے باعث نشو ونما پرورش پا کر جوانی کو پہنچ رہے تھے اور ان میں خواہشات نفسانی کا پیدا ہونا ضروری امر تھا۔ اس لئے پہلے ہی تاکید کر دی گئی تھی کہ دیکھو کہ اس درخت یعنی زن وشو کے تعلقات کو نہ چھونا یعنی اس کی طرف مائل نہ ہونا۔ شیطان تو انسان کا دشمن چلا آتا ہے اور آدم کو دھوکہ دینے پر ادھار کھائے بیٹھا تھا جیسا کہ سورۃ الاعراف آیت نمبر 16 میں ہے۔ اس نے قسم کھا کر آدم وحوا کو ان کے محسن ہونے کا یقین دلانا شروع کیا جیسا کہ سورۃ الاعراف آیت نمبر 20 میں مذکور ہے۔ شیطان نے قسم کھا کر انہیں یقین دلایا کہ اگر تم زن وشو کے تعلقات قائم کرو گے تو تمہارا نام قیامت تک زندہ رہے گا اور تمہاری سلطنت کو کبھی زوال نہ ہوگا۔ جس طرح شجر نشو ونما سے پھلتا

پھولتا ہے اسی طرح تمہاری نسل بھی قیامت تک پھلتی پھولتی رہے گی۔ شجرہ سے جو لوگ شجرہ نسب تعبیر کرتے ہیں اس میں بھی یہی راز مضمر ہے۔

حکمت ربی بھی یہی تھی کہ انسان کی نسل پھلے اور پھولے۔ جب اس طرح کنبہ ہو جائے گا تو اس سے سوسائٹی پیدا ہو گی اور بعد میں حکومت کرنے کا مادہ پیدا ہو گا .....غرض آدم علیہ السلام شیطان کے سبز باغ دکھانے میں آ گئے۔ اس وقت بہیمیت کا غلبہ ہوا اور ملکیت پر غالب آ گئی اور شیطان کی قسم پر اعتبار کر کے اس شجرہ کے وہ نزدیک گئے جس سے انہیں منع کیا گیا تھا یعنی وہ بیوی سے ہم بستر ہوئے جیسا کہ سورۃ الاعراف آیت نمبر 21` 22` میں مذکور ہے۔ ایک تو شیطان نے قسم کھا کر فریب دیا دوسرا آغاز جوانی تھی۔ ان سے حکم کی نافرمانی ہو گئی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کے عتاب میں آ گئے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات غفور و رحیم ہے۔ ان کی ندامت پر ان کی خطا سے درگزر کیا گیا یعنی اس نافرمانی کا اثر ان کے دل سے دور ہو گیا اور جب تک ان پر یہ گناہ کا اثر طبع میں تھا تو کچھ سوچ نہ سکتے تھے اور ارتفاقات (دنیاوی معاملات) کی طرف توجہ نہ تھی۔ جب ان کو معلوم ہو گیا کہ یہ نافرمانی نہ تھی بلکہ اسی خطا کا کرنا بھی ہماری فطرت میں رکھا ہوا ہے اور بخشش کی رحمت ان کے دل کو تسلی دینے لگی اب وہ زمین و آسمان پر غور و فکر کرنے لگے اور تمام مسائل کو سوچنے لگے کہ کس طرح حیات کا بقاء اور روحانیت کی ترقی ہو گی۔ رہی یہ بات کہ یہ بہشت آسمانی تھی یا زمین پر۔ آسمانی بہشت میں شیطان کا داخل ہونا ممکن نہیں اس لئے امام ابن قیم اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ زمین پر آسمانی قوتوں (مثالی قوتوں) سے پیدا ہوئی تھی اور دوسرا یہ کہ آسمانی بہشت تھی مگر آدم میں دو قوتیں تھیں ملکیت، بہیمیت اور معراج کے معنی ہیں کہ شے اپنی معدن میں پہنچ جائے جیسے آنحضرت ﷺ کو معراج ہوئی کہ ملکیت اپنی معدن میں پہنچ گئی اور بہیمیت بھی اس کے ساتھ تھی تو جب آدم اور حوا کو معراج ہوتا تو زمین پر آ جاتے کیونکہ ملکیت اپنی معدن میں تھی، روح اپنے معدن میں تھی

اور جسم خاکی کو معراج زمین پر لائی یہاں شجرہ کا معاملہ ہوا۔

(المقام المحمود ص 229)

مفتی عبدالقدیر صاحب لکھتے ہیں:

(مجامعت کا مزہ چکھنے کے بعد جب شرمگاہیں ظاہر ہو گئیں) جو پہلے سادہ پن اور بداوت کی وجہ سے ان پر پوشیدہ رہتی تھیں'' (المقام المحمود ص 230)

مولانا سندھی کہتے ہیں ''جمیعا سے مراد ہے آدم علیہ السلام اور اس کی زوجہ اور اس کی اولاد جو جنت میں پیدا ہوئی'' (ص 232)

اس قصہ میں مولانا سندھی نے جو چند انوکھی باتیں کی ہیں ان پر دوبارہ نظر ڈال لیں۔

1- ''حضرت آدم علیہ السلام کو پیدائش کے بعد جب باغ میں رکھا گیا تو انواع و اقسام کے میوہ جات اور ہر قسم کی خوشی و خرمی کے مہیا ہونے کے باعث نشوونما و پرورش پا کر جوانی کو پہنچ رہے تھے''۔

معلوم ہوا کہ پیدائش کے وقت حضرت آدم علیہ السلام بہت چھوٹے سے بچے تھے اور نشوونما اور پرورش پا کر وہ بڑے ہوئے اور نوجوانی کی عمر کو پہنچے اور طبع انسانی کے مطابق ان میں خواہش نفسانی پیدا ہوئی۔ نشوونما کے لئے ان کو غذا کی ضرورت تھی جس کا باغ میں بہترین انتظام تھا۔

اس کے برعکس قرآن پاک میں ہے اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام سے فرمایا:

اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى وَاَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيها وَلَاتَضْحٰى

(سورہ طہ 119` 118)

تجھ کو یہ ملا ہے کہ نہ بھوکا ہو تو اس میں اور نہ ننگا ہو اور یہ کہ نہ پیاس کھینچے تو اس میں اور نہ دھوپ۔

خود مولانا سندھی کے نزدیک وہ جنت سماوی بھی ہو سکتی ہے اور اس کے خواص یہ ہیں کہ وہاں کھانا پینا لذت کے لئے ہوتا ہے ضرورت کے لئے نہیں کیونکہ ضرورت و تکلیف کا جنت سماوی میں گزر نہیں ہے۔

2- ''اس وقت بہیمیت کا غلبہ ہوا اور ملکیت پر غالب آ گئی''۔

حضرت آدم علیہ السلام اللہ کے نبی تھے۔ بھول چوک ہونا یا اجتہادی خطا ہونا اس کو بہیمیت کے ملکیت پر غلبہ سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔

3- ''ان میں خواہشات نفسانی کا پیدا ہونا ضروری امر تھا اس لئے پہلے ہی تاکید کر دی گئی تھی کہ دیکھو کہ اس درخت یعنی زن وشو کے تعلقات کو نہ چھونا یعنی اس کی طرف مائل نہ ہونا''۔

یہ صحیح ہے کہ شجرہ سے کونسا شجرہ مراد ہے اس میں متعدد اقوال ہیں لیکن بلاوجہ راجح اور جمہور کے قول کو ترک کرنا بھی صحیح نہیں۔ شجرہ سے مجامعت وہم بستری مراد لینا شیخ الہند نے بھی اس کو اختیار نہیں کیا اور شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ نے اپنے تفسیری نوٹ میں جو کچھ لکھا ہے وہ مولانا سندھی کے خیال کے بالکل خلاف ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''حاجت استنجا اور حاجت شہوت جنت میں نہ تھی۔ ان کے بدن پر کپڑے تھے جو کبھی اترتے نہ تھے کیونکہ حاجت اتارنے کی نہ ہوتی تھی اور آدم و حوا اپنے اعضاء سے واقف نہ تھے۔ جب یہ گناہ ہوا تو لوازم بشری پیدا ہوئے اپنی حاجات سے خبردار ہوئے اور اپنے اعضاء دیکھے''۔

4- حضرت شاہ عبدالقادر صاحب کی مذکورہ بالا عبارت سے مفتی عبدالقدیر صاحب کی یہ بات بھی غلط اور قرآن کے خلاف ثابت ہوتی ہے کہ حضرت آدم وحوا پر ان کے سادے پن اور بداوت کی وجہ سے ان کی شرمگاہیں پوشیدہ رہتی تھیں۔ مفتی عبدالقدیر صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت آدم اور حوا سیدھے سادھے لوگ تھے اور جاہل دیہاتی کی طرح تھے کہ ان کو اس بات کا ادراک نہیں تھا کہ وہ ننگے ہیں۔ مجامعت کے بعد ان کو اپنے ننگے پن کا احساس ہوا۔

مفتی عبدالقدیر صاحب کی یہ بات نقل اور عقل دونوں کے اعتبار سے غلط ہے۔

نقلی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطٰنُ كَمَآ اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا

لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْاٰتِهِمَا۔ (الأعراف: 27)

''اے اولاد آدم نہ بہکائے تم کو شیطان جیسا کہ اس نے نکال دیا تمہارے ماں باپ کو بہشت سے اتروائے ان سے ان کے کپڑے تاکہ دکھلائے ان کو ان کی شرمگاہیں۔''

عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مولانا سندھی کے بقول حضرت آدم علیہ السلام جوانی کو پہنچے تو ان میں خواہشات نفسانی پیدا ہوئیں اور ان کو پیشگی زن وشو کے تعلق قائم کرنے سے منع بھی کر دیا اور سب سے بڑھ کر یہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ہر قسم کا علم بھی عطا فرما دیا لیکن مفتی عبدالقدیر صاحب کی بات کو لیں تو ان میں ایسی عجیب قسم کی سادگی اور بھولپن تھا کہ ان کو اپنی شرمگاہوں کا احساس ہی نہیں ہوتا تھا۔ پھر جمیع اسماء کا علم ہی کیا ہوا اور کیا ان کی ننگ دھڑنگ حالت ہی میں فرشتوں نے ان کو سجدہ کیا معاذ اللہ۔

5- مولانا سندھی کی یہ بات کہ حضرت آدم پرورش پا کر جوانی کو پہنچ رہے تھے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فرشتوں کے ساتھ جو قصہ پیش آیا اور فرشتوں نے ان کو جو سجدہ کیا وہ حضرت آدم علیہ السلام کے بچپن کا واقعہ تھا۔ عام عقل تو اس کو قبول ہی کرنے پر تیار نہیں۔

6- مولانا سندھی نے حضرت آدم علیہ السلام کی معراج کا جو فلسفہ پیش کیا ہے وہ بھی عجیب وغریب ہے۔ اول تو کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ دوسرے معراج تو عروج سے ہے۔ انسان کے اعتبار سے یہ عروج نہیں نزول ہے۔ تیسرے اس کو معراج ہی مان لیا جائے تو زمین کی طرف ہر معراج کے بعد بہشت کی طرف بھی معراج ہوتا تھا۔ یہ دوطرفہ معراج کس نقلی دلیل سے ثابت ہوگا؟

iii- عورتوں کے گھروں سے باہر نکلنے کی آزادی کا نظریہ

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''غرض عورت کی زنا کاری کی سزا چار مسلمانوں کی گواہی پر ساری عمر کی خانہ نشینی تجویز کی گئی ہے (جو بعد میں دوسری سزا سے بدل دی گئی)۔ پس اگر

عورت کو عام طور پر باہر نکلنے کی اجازت مثل مردوں کے نہ ہوتی تو اس کو خانہ نشینی کی سزا بے معنی ہوتی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عورت کو مکان سے باہر نہ نکلنے دینا یا اس کو مثل قیدی کے چاروں طرف سے بند کر کے ایک جیل خانہ سے دوسرے جیل خانہ میں ڈولی یا کسی اور بند سواری کے اندر لے جانا اس کے فحش جرم کی سزا کے مترادف ہے جو کہ صرف اسی حالت میں دی جا سکتی ہے جب کہ چار مومن اس بات کی گواہی دیں کہ یہ عورت فاحشہ ہے اور چار مسلمانوں کی گواہی کی شرط یہ ثابت کرتی ہے کہ عورت کے باہر پھرنے کی آزادی کو اسلام نے کس قدر قیمتی سمجھا ہے اور دوسرے یہ کہ چار مسلمانوں کی گواہی خود اس قدر سخت ہے کہ 99 فیصدی حالتوں میں چار مسلمانوں کی گواہی کا ملنا قریب قریب ناممکن ہے جس سے یہ بات اور بھی واضح ہو جاتی ہے کہ عورت کا باہر پھرنے کی آزادی کا حق کس قدر مقدس اور قابل قدر ہے کہ وہ 99 فیصدی حالتوں میں اس پر جرم زنا قائم ہو جانے کے بعد بھی اس کو اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا۔ کلام مجید اور احادیث سے عورتوں کی، مثل مردوں کے باہر پھرنے کی عام اجازت ثابت ہوتی ہے اور ان کو اس سے بے وجہ محروم کرنا مردوں کا ظلم ہے اور عورت کی فحش کاری کی وجہ سے خانہ نشینی کی سزا کے مترادف ثابت کرنے کے بعد اب ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ پہلے مسلمانوں میں پردے (بے وجہ خانہ نشینی) کا ایسا رواج تھا یا نہیں۔ اس کے متعلق چند تاریخی واقعات نقل کئے جاتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ عام ملکی امن کی حالت میں مسلمان عورتوں کو باہر پھرنے کی اتنی ہی آزادی تھی جتنی مردوں کو بلکہ یہاں تک کہ جنگ کے زمانہ میں بھی عورتیں لڑائی کے کاموں میں مردوں کا ہاتھ بٹاتی تھیں۔ جنگ قادسیہ میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے زخمیوں کو عورتوں کے سپرد کیا جو ان کی تیمارداری میں مصروف ہوئیں۔ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں عورتیں جنگی شفاخانوں میں تیمارداری کا کام کرتی تھیں۔ وغیرہ''۔ (المقام المحمود ص 562)

مولانا سندھی دوسری جگہ کہتے ہیں:

''.....اس لئے ہمارے دماغ میں یہ خصوصی اثر آیا ہے کہ جب تک ہم عورتوں کو میدان میں نہ لائیں گے یہ بے ایمان مردہ طاقت حرکت میں نہیں آئے گی اس لئے ہم میدان جنگ میں آنے کے لئے مرد اور عورت کی کوئی شرط نہیں لگاتے۔ چنانچہ ہماری ہر ایک عورت اور ہر ایک لڑکی میدان میں آئے گی اور جو اس کی مخالفت کرے گا جب ہم کو نظام پر قبضہ مل گیا ہم اسے فوراً گولی سے اڑا دیں گے.....ہم کسی عالم کو اس مسئلے پر گفتگو کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے کہ عورتوں پر یہ فرض عائد نہیں ہوتا۔ اس قسم کے مخذل اور بزدلی سکھانے والے لوگ اسلامی سوسائٹی سے چن کر مار دینے چاہئیں۔

(قرآنی شعور انقلاب ص 492)

مولانا سندھی کا یہ نظریہ بھی دلائل کے اعتبار سے بالکل غلط ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک جب تک کہ عورتیں مسجد میں جا کر نماز پڑھ لیتی تھیں بعض عورتیں مریضوں کی تیمارداری کے لئے لڑائی میں ساتھ گئیں لیکن عورتوں کا جانا ایک باقاعدہ حکم نہ تھا اس لئے بعد کے زمانہ میں پھر عورتوں کا عام طور سے جانا ثابت نہیں۔ جب عورتوں نے مسجد میں جانے کا معمول ترک کر دیا اور یہ صحابہ کے دور ہی میں ہو گیا تھا تو جہاد کے لئے تو وہ کیا نکلتیں اور مردوں کی طرح آزادی سے ان کا باہر نکلنا کیونکر متصور ہو سکتا ہے؟

عن عائشة قالت لو ادرك رسول الله ﷺ ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنى اسرائيل (بخارى)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا عورتوں نے اب جو طریقے ایجاد کر لئے ہیں (کہ زیب و زینت کر کے گھر سے نکلنے لگی ہیں) اگر رسول اللہ ﷺ اس بات کو پاتے تو عورتوں کو مسجد جانے سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں (اپنی عبادت گاہوں میں) جانے سے روک دی گئیں۔

پھر جو عورتیں جہاد میں گئیں وہ گنی چنی چند عورتیں ہوتی تھیں اور عام طور سے بڑی

عمر کی۔ نماز کے لئے بھی سب عورتیں مسجد میں نہیں جاتی تھیں۔ بازار میں جانا ضرورت ومجبوری سے ہوتا تھا۔ اس دور کی تاریخ میں تو ہمیں یہ بات ملتی ہے جو مولانا سندھی کے فلسفہ کے یکسر مخالف ہے۔ حضرت اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا:

یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، میں مسلمان عورتوں کی طرف سے بطور قاصد کے آپ کے پاس آئی ہوں۔ بے شک آپ کو اللہ تعالیٰ نے مرد اور عورت دونوں کی طرف نبی بنا کر بھیجا۔ اس لئے ہم عورتوں کی جماعت آپ پر ایمان لائی اور اللہ پر ایمان لائی لیکن ہم عورتوں کی جماعت مکانوں میں گھری رہتی ہے، پردوں میں بند رہتی ہے، مردوں کے گھروں میں گڑی رہتی ہے اور مردوں کی خواہشیں ہم سے پوری کی جاتی ہیں ہم ان کی اولاد کو پیٹ میں اٹھائے رہتی ہیں اور ان سب باتوں کے باوجود مرد بہت سے ثواب کے کاموں میں ہم سے بڑھے رہتے ہیں جمعہ میں شریک ہوتے ہیں، بیماروں کی عیادت کرتے ہیں، جنازوں میں شرکت کرتے ہیں، حج پر حج کرتے رہتے ہیں اور ان سب سے بڑھ کر جہاد کرتے رہتے ہیں ..... (حکایات صحابہ از مولانا زکریا رحمتہ اللہ علیہ)

قرآن پاک میں وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ کہہ کر گھروں میں قرار پکڑنے کو عورتوں کے لئے اصل حکم بتایا اور نکلنا مجبوری سے ہوگا۔

iv- خلیفہ کیلئے قریشی ہونے کی شرط کے بارے میں فکر وتشدد

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''جیسے یہودیوں میں یہ فکر تھا کہ ہمارے سوا کوئی بادشاہ نہیں ہونا چاہئے ویسے ہی قریش بھی ایک جماعت تھی اور اب تک ہے۔ پہلا دور قریش کی حکومت کا یقیناً گزر چکا ہے اس لئے الائمۃ من قریش کا فقرہ مسلمانوں میں راسخ ہو گیا ہے۔ یہ حدیث کس درجے کی صحیح ہے اس سے ہم بحث نہیں کرتے مگر یہ

متفق علیہ تاریخی حقیقت ہے کہ رسول ﷺ کے بعد بغداد کے خاتمے تک قریش ہی کی سرداری رہی۔ اس پانچ سو برس کی مدت میں جو چیز علماء وحکماء اور سیاسی جماعتوں میں مسلم رہی وہ یہی ہے کہ امامت قریش کی ہے لیکن بعض لوگوں نے اسے مستقل قانون ہی بنا لیا ہے۔ ایک زمانے کے لئے یقیناً قانون تھا لیکن جو لوگ اسے مستقل قانون کا درجہ دیتے ہیں ان کی ذہنیت یہود کی ذہنیت کے مشابہ ہے۔ ان لوگوں کا فکر یہ ہے کہ قرآن پر عمل کرنے والی جماعت خواہ حبشہ سے پیدا ہو یا ایران سے ہند سے پیدا ہو یا یورپ سے امامت ہر صورت میں قریش ہی کے لئے مخصوص ہے۔

جب ہم حدیث پڑھ چکے تو الائمۃ من قریش میں ہمیں اطمینان تھا مگر ہمارے استاد دولت عثمانیہ کے خلیفہ کی حمایت سکھاتے تھے۔ اس سے ہمیں شبہ پیدا ہوا کہ یہ تو قریش نہیں ہیں ان کی اطاعت کیوں کی جائے۔ ہم نے اپنے استاد سے پوچھا انہوں نے جواب دیا کہ اگر قریش میں حکومت سنبھالنے کی اہلیت نہ ہو تو کیا پھر بھی الائمۃ من قریش ہوں گے؟ ہمیں بات سمجھ میں آ گئی''۔

(قرآنی شعور انقلاب ص 498)

مولانا سندھی کا یہ کہنا کہ جو لوگ اسے مستقل قانون کا درجہ دیتے ہیں ان کی ذہنیت یہود کی ذہنیت کے مشابہ ہے کیسی عجیب بات ہے کیونکہ یہ تو جمہور علمائے اسلام کا قول ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جیسے مولانا سندھی نے جب حدیث پڑھی تو انہوں نے اس کا صحیح مطلب نہیں سمجھا اسی طرح بعض اور لوگ بھی غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں۔ خلیفہ کے لئے صرف قریشی ہونا ہی شرط نہیں ہے کچھ اور اوصاف بھی شرط ہیں۔ لیکن ان کی نوبت تو اس وقت آتی ہے جب مسلمانوں کے اہل حل وعقد اوصاف کی بنیاد پر خلیفہ کا چناؤ کریں۔ جب کوئی زبردست قوت فراہم کر کے حکومت پر غلبہ حاصل کر لے تو حکومت تو اس وقت بھی قائم ہو جاتی ہے خواہ اس کے اندر مطلوبہ اوصاف ہوں یا نہ ہوں جب کہ اس کے نا اہل ہونے کے باوجود اس کو ہٹانے کی مسلمانوں میں قدرت نہ ہو۔

v- قرآن وحدیث میں مذکور وفود جن کے بارے میں غیر تحقیقی نظریہ

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''یہاں ایک مخفی دستور حقیقت کی طرف تنبیہ کرنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ عرب اپنے ایام جاہلیت میں ہجرت کر کے عراق اور شام میں جا بسے تھے۔ انہوں نے اپنے عربی قومی خصائص ترک نہیں کئے تھے۔ وہ ان غالب قوموں کے اندر مقہور زندگی بسر کر رہے تھے، جب حجاز میں عربی انقلاب رونما ہوا تو یہ عربی قبائل خفیہ طور پر مسلمان ہو گئے اور انہوں نے بعد میں مسلمان حملہ آوروں کی امداد کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عراق اور شام بہت جلد مفتوح ہو گئے۔ ہماری سمجھ میں مکہ معظّمہ میں انہی قوموں کے مخفی ڈیپوٹیشن آتے رہے ہیں جن کو جنوں کے وفود سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (قرآنی شعور انقلاب ص 148)

اس میں مولانا کی جو اور باتیں ہیں ان سے ہمیں بحث نہیں البتہ وفد جن سے مراد عربوں کے مخفی ڈیپوٹیشن لینا یقیناً بلا دلیل اور تحریف کی بات ہے۔

vi- گناہگار مسلمان کے عذاب کے بارے میں غیر اسلامی نظریہ

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''یہود کہتے تھے کہ خواہ وہ کس قدر ہی گناہگار کیوں نہ ہونگے صرف چند روز ہی جہنم میں رہیں گے اس کے بعد جنت میں آ جائیں گے''۔ یہود کے اس خیال کی تردید کی جا رہی ہے اور لطف یہ ہے کہ آج کل مسلمانوں کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ مسلمان گناہگار چند دن جہنم میں رہنے کے بعد جنت میں منتقل کر دیئے جائیں گے اور باقی امتیں جہنم میں رہیں گی''۔

(المقام المحمود ص 275/276)

اس پر تنظیم کے مفتی عبدالقدیر صاحب اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ:

''الفوز الکبیر میں اس خیال کو معنوی تحریفات میں شمار کیا ہے۔''

مولانا سندھی کا مسلمان گناہگاروں کے بارے میں اس عقیدہ پر علی الاطلاق اعتراض کرنا اور مفتی عبدالقدیر صاحب کا اس کو شاہ صاحب کی عبارت کے موافق بتانا دونوں ہی غلط ہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت جو الفوز الکبیر میں ہے ملاحظہ فرمائیں۔

فرق میان متدین، فاسق و کافر جاحد در ہر ملتے بیان کردہ اند و کافر را خلود نار و عذاب شدید اثبات نمودہ اند و فاسق را خروج از نار بشفاعت انبیاء درست کردہ اند۔ در تقریر ایں معنی در ہر ملتے اظہار نام متدین بآں ملت کردہ اند۔ و در توریت یہودی و عبری را این منزلت اثبات نمودہ اند و در انجیل نصرانی را دریں مرتبہ داشتہ اند و در قرآن عظیم مسلمانان را ایں مزیت نہادہ اند۔

مناط حکم ایمان ست بخدا و روز آخرت و انقیاد پیغمبرے کہ برایشاں مبعوث باشد و عمل بشرائع ملت و اجتناب از منہیات آں نہ خصوص ہیچ فرقہ لذا تھا۔ پس یہود دانستند کہ ہر کہ یہودی باشد یا عبری البتہ بہشتی خواہد بود و شفاعت انبیاء او را خلاص خواہد ساخت و جز چند روز در دوزخ نہ خواہد ماند اگرچہ آں مناط حکم متحقق نہ شود و ایمان بخدا بوجہے آوردہ باشد کہ صحیح نہ بود و از ایمان بآخرت و برسالت پیغمبر مبعوث بایشاں حظے ادراک نہ کردہ باشد و ایں خلط صرف است و جہل محض۔ چوں قرآن عظیم مہیمن ست بر کتب سابقہ و مبین مواضع اشکال آں شبہ را بروجہ اتم کشف فرمود **بَلٰی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ۔**

(ترجمہ: ہر مذہب میں دیندار، فاسق اور کافر کے فرق کو بتایا گیا ہے۔ کافر کے لئے ہمیشہ کی جہنم اور سخت عذاب کو ثابت کیا ہے اور فاسق کے لئے انبیاء کی شفاعت کے ذریعہ سے جہنم سے خلاصی کو صحیح بتایا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر مذہب میں دیندار کو اس مذہب کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے۔ توریت میں یہودی کیلئے یہ مرتبہ ذکر کیا ہے اور انجیل میں نصرانی کو یہ مرتبہ دیا ہے جب کہ قرآن میں مسلمانوں کو یہ فضیلت دی گئی ہے اور اس حکم کا دارومدار خدا پر اور

روز آخرت پر ایمان رکھنے اور اپنے میں مبعوث رسول کی تابعداری اور دین کے احکام کو پورا کرنے اور اس کے ممنوعات سے بچنے پر ہے نہ کہ کسی فرقہ و مذہب کی خصوصیت پر۔ پس یہودی خیال کرتے ہیں کہ جو کوئی یہودی ہے وہ یقیناً جنتی ہے اور انبیاء کی شفاعت سے اس کو جہنم سے چھٹکارا مل جائے گا اگرچہ حکم کا مدار ثابت نہ ہو کہ خدا پر ایمان صحیح طور سے نہ ہو اور آخرت اور رسالت پر ایمان کا کچھ بھی حصہ حاصل نہ ہو۔ یہ تو محض خلط و جہالت ہے۔ چونکہ قرآن مجید کتب سابقہ کا نگران اور بیان ہے اس لئے یہود کے اس شبہ کو خوب وضاحت کے ساتھ یوں دور فرمایا:

بَلٰی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْٓئَتُهٗ ، فَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ۔

''کیوں نہیں جس نے گناہ کمایا اور گھیر لیا اس کو اس کے گناہ نے سو وہی ہیں دوزخ کے رہنے والے وہ اسی میں ہمیشہ رہیں گے۔''

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ایسی کوئی بات مسلمان کے بارے میں نہیں کہی جیسی کہ مولانا سندھی کہہ رہے ہیں اور مفتی عبدالقدیر صاحب جس کی تائید کر رہے ہیں کیونکہ شاہ صاحب جس بات کے قائل ہیں وہ وہ ہے جو خود شیخ الہند نے اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھی ہے۔

''گناہ کسی کا احاطہ کر لیں اس کا یہ مطلب ہے کہ گناہ اس پر ایسا غلبہ کر لیں کہ کوئی جانب ایسی نہ ہو کہ گناہ کا غلبہ نہ ہو حتی کہ دل میں ایمان و تصدیق باقی ہو گی تو یہ مذکور احاطہ ثابت نہ ہوگا۔ تو اب کافر پر ہی یہ صورت صادق آسکتی ہے''۔

vii- بین الاقوامی حکومت کے لئے بعثت کا اختراع

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''حضرت موسیٰ علیہ السلام بین الاقوامی حکومت کے لئے مبعوث ہوئے

مگر ان کی قوم اپنے اندر یہ قابلیت پیدا نہ کر سکی اس لئے وہ بین الاقوامی حکومت قائم نہ کر سکے۔ ان کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی بین الاقوامی حکومت قائم نہ کر سکے مگر آنحضرت ﷺ بین الاقوامی حکومت پیدا کرنے کے لئے مبعوث ہوئے اور ان کے صحابہ کرام اس کام کے چلانے کے اہل ثابت ہوئے''

(القام المحمود ص 206)

مولانا سندھی کا یہ نظریہ عجیب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بین الاقوامی حکومت قائم کرنے کا مقصد دے کر بھیجا گیا لیکن وہ اور انکے متبعین اس مقصد کو پورا نہ کر سکے۔ مولانا کیا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ حضرات اپنے مقصد کے اعتبار سے ناکام ہو گئے تھے۔ العیاذ باللہ۔ مولانا اگر یوں کہتے کہ ان حضرات کے دین میں بین الاقوامی حکوت قائم کرنے کی گنجائش تھی لیکن ان کی قوم اس کام کی اہل ثابت نہ ہوئی تو البتہ بات کچھ درست ہوتی لیکن مولانا تو اس سے بالکل ہٹ کر یہ فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ تو بین الاقوامی حکومت کے لئے مبعوث ہوئے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا مقصد بعثت بین الاقوامی حکومت قائم کرنا تھا۔

viii- سنت وعترت کے بارے میں ناقص فلسفہ

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''آنحضرت ﷺ دو چیزیں چھوڑ گئے ہیں (1) قرآن حکیم (2) عترت۔ قرآن مسلمانوں کے لئے صحیح پروگرام ہے اور رسول اللہ ﷺ کی عترت یا اقرباء یا ذوی القربی ان تینوں الفاظ کا مطلب ہمارے ہاں ''سنٹرل کمیٹی'' ہے۔ آنحضرت ﷺ کی رشتہ داری نسبی جن لوگوں سے تھی ان کو آپ کا قائم مقام ماننا ایک بڑی سخت غلطی ہے۔ آپ کے قائم مقام وہ جماعت ہوتی ہے جو آپ کی مرضی کے مطابق عمل کرتی ہے اور یہی جماعت فقط رسول کی حیثیت سے رسول کے اقرباء ہو سکتے ہیں ..... آپ کی ازواج مطہرات جو عورتوں کو تعلیم دینے میں امام ہیں وہ بھی اس جماعت میں داخل ہیں۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جس وقت اپنے

آپ کو خلافت کے لئے پیش کیا تو کہا کہ میں آنحضرت ﷺ کی عترت میں سے ہوں۔ غرض ابوبکر صدیق بھی آپ کے قریبی رشتہ دار ہیں۔ یہ بھی اس جماعت میں شامل ہیں۔ اس انٹرنیشنل باڈی کو ایک خاص خاندان میں محدود کر دینا دین کی تحریف ہوگی۔

اصل میں حدیث صرف اس قدر ہے **ترکت فیکم امرا لن تضلوا ما تمسکتم به کتاب الله** یعنی میں تم میں ایک ایسی چیز چھوڑ رہا ہوں کہ جب تک تم اس کو مضبوطی سے تھامے رہو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ وہ اللہ کی کتاب (قرآن حکیم) ہے۔

اس کے بعد شیعہ نے عترتی کا لفظ بڑھا دیا اور سنیوں نے سنت رسولہ کا لفظ بڑھا دیا۔ (المقام المحمود ص 269/270)

اس نظریہ میں مولانا نے بہت سی غلطیاں کی ہیں جو یہ ہیں۔

1- عترت اور ذوی القربی کو بعینہ ایک بنا دیا۔ پھر ان سے بھی مراد رسول کی مرضی کے مطابق عمل کرنے والے لوگ ہیں۔

2- حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو خلافت کے لئے پیش کیا اور کہا میں رسول اللہ ﷺ کی عترت میں سے ہوں۔

یہ دونوں باتیں خلاف واقعہ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو خلافت کے لئے پیش ہی نہیں کیا تھا۔ وہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کا نام لیا۔ جب انہوں نے اپنے آپ کو پیش ہی نہیں کیا تو اپنے آپ کو عترت میں سے کہنے کی بات بھی درست نہ ہوئی۔

3- یہ کہنا کہ سنیوں نے اپنی طرف سے حدیث میں اضافہ کر لیا بلا تحقیق بات ہے۔ یہ تو خود موطا امام مالک میں حدیث ہے۔

قال رسول الله ﷺ ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب الله و سنة رسوله۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا میں نے تم میں دو چیزیں چھوڑی ہیں۔ جب

تک تم ان کو مضبوطی سے تھامے رہو گے ہرگز گمراہ نہ ہو گے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت۔

اسی طرح نبی ﷺ کی عترت کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ شیعوں کا اضافہ ہے زیادتی ہے۔ ترمذی میں ہے۔

عن جابر قال سمعت رسول الله ﷺ یقول یا ایها الناس انی ترکت فیکم ما ان اخذتم به لن تضلوا کتاب الله و عترتی اهل بیتی۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا اے لوگو! میں نے تم میں دو چیزیں چھوڑی ہیں کہ تم جب ان کو تھامے رہو گے ہرگز گمراہ نہ ہو گے اللہ کی کتاب ہے اور میری عترت یعنی میرے اہلبیت ہیں (وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کے اہلبیت یعنی ازواج مطہرات اور دیگر گھر والے مثلاً حضرت فاطمہ اور حضرت علی اور حضرات حسنین رضی اللہ عنہم نبی ﷺ کے احوال کو خوب جاننے والے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ دین کا بڑا حصہ ازواج مطہرات اور دیگر اہل بیت سے حاصل ہوا ہے)

ix- ایک انوکھی غلطی

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''تورات کے ذریعہ موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو تعلیم دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے فرعون کے پنجہ سے اپنے آپ کو آزاد کرا لیا''

(المقام المحمود ص 202)

مولانا کو خیال نہیں رہا ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فرعون کے غرق ہونے کے بعد تورات ملی تھی۔

x- اکراہ فی الدین کے بارے میں غلط نظریہ

مولانا سندھی کہتے ہیں:

''اسلام ایک انقلاب لاتا ہے۔ اس کی انقلابی پارٹی اپنی ڈکٹیٹر شپ پیدا

کرنے کے لئے لڑتی ہے۔ ہم اسے اعلانیہ قبول کرتے ہیں۔ اگر ہم اپنے قانون کی اتنی بھی عزت نہیں کر سکتے کہ اس کے جبری غلبے کے حامی ہوں تو پھر ہمارے انقلاب کی کامیابی معلوم! قرآنی قانون کے ماتحت جو غلبہ حاصل ہوگا قرآن اسے جبر قرار نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے **لااکراہ فی الدین. قدتبین الرشد من الغی** (سورہ بقرہ:256) اس آیت کا ترجمہ شاہ ولی اللہ نے یہ کیا ہے کہ قدتبین الرشد کو لا اکراہ کی علت بنایا ہے۔ یعنی چونکہ قرآنی ہدایت اس کی مخالف قوتوں کی گمراہی سے نمایاں ہو چکی ہے اس لئے تھوڑے سے جبر کو جبر نہیں کہنا چاہئے"۔ (قرآنی شعور انقلاب ص208)

مولانا سندھی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مسلمان جہاد کے ذریعے سے اسلام کے غلبہ کے قائل ہیں۔ لوگ اس کو دین میں اکراہ اور جبر کہتے ہیں۔ اس کے جواب میں مولانا سندھی کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ جبر ہے لیکن قرآن اس کو جبر شمار نہیں کرتا۔

مولانا سندھی کی یہ بات صحیح نہیں کیونکہ دین میں جبر نہ ہونا اور اعتبار سے ہے اور غلبہ اسلام اور اعتبار سے ہے۔ شاہ ولی اللہ نے قدتبین الرشد کو لا اکراہ کی علت بتایا ہے تو اس کی روشنی میں **لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ** کا مطلب وہ بنتا ہے جو حضرت شیخ الہند خود اپنے تفسیری حاشیہ میں لکھتے ہیں:

"جب توحید کے دلائل بخوبی بیان کر دیئے گئے جس سے کافر کا کوئی عذر باقی نہ رہا تو اب زور سے کسی کو مسلمان کرنے (یعنی جبراً مسلمان بنانے) کی کیا حاجت ہوسکتی ہے عقل والوں کو خود سمجھ لینا چاہئے اور نہ شریعت کا یہ حکم ہے کہ زبردستی کسی کو مسلمان بناؤ **اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ** خود نص موجود ہے اور جو جزیہ کو قبول کرے گا اس کا جان و مال محفوظ ہو جائے گا"۔

رہا غلبہ اسلام تو اس کا بھی کسی کو زبردستی مسلمان بنانے سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ تو اس لئے ہے کہ **لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ** یعنی اسلام کو تمام ادیان پر غلبہ حاصل ہو اور **لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا** یعنی اللہ کا کلمہ تمام ادیان پر فائق ہو۔ لیکن اس کے

باوجود کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کا حکم نہیں ہے۔

xi- سرمایہ محدود کرنے کا عجیب نظریہ

مولانا سندھی **وَاَقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا** (اور اللہ کو ادھار دو بطریق احسن) کے تحت کہتے ہیں:

"زکوٰۃ کے علاوہ یہ قرضہ بھی قرآن کا قانون چلانے والی حکومت کو دیا جائے گا اور اس سے اس پر سود نہ لیا جائے گا۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ہر ایک شخص کو اپنا فالتو روپیہ سرکاری بیت المال میں جمع کرانا ہوگا جہاں سے وہ جب چاہے واپس لے سکتا ہے۔ اور حکومت اس پر اپنی مرضی سے جس قدر چاہے نفع دے سکتی ہے جس کی شرح وغیرہ پہلے سے طے نہ ہوگی۔ یہ نفع دینا نہ دینا اور کس شرح سے دینا یہ سب باتیں حکومت کے اختیار تمیزی پر چھوڑنا ہوں گی"۔

(قرآنی شعور انقلاب: ص356)

مولانا سندھی کی یہ بات مبہم بھی ہے اور متضاد بھی ہے۔ اول تو مولانا نے یہ نہیں بتایا کہ کیا ایسا ہر حال میں کرنا ہوگا خواہ حکومت کو عوامی سرمایہ کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔ دوسرے جب ہر ایک کو جمع کرانا ہوگا اور وہ جب چاہے واپس لے سکتا ہے تو اگر کوئی صبح جمع کرا کر شام کو نکلوا لے تو اس کا کیا فائدہ ہوگا۔ تیسرے اگر وہ بقدر ضرورت نکلوائے گا تو ضرورت کے تحقق اور اس کی مقدار کی تعیین آدمی خود کرے گا یا حکومت کے کارندے کریں گے۔ تنظیم والوں نے بھی اس پر کوئی خیال آرائی نہیں کی ہے۔

در دفاع حضرت نفیس شاہ صاحبؒ

حافظ ظفر اللہ شفیق صاحب کی کتابوں

★ امام حسینؓ اور واقعہ کربلا

★ اقرار مودت

میں مذکور غلطیوں کے بارے میں تنقید و تحقیق بنام

جوابِ نفیس

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر

دارالامین، لاہور

فہرست

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
1	پیش لفظ	4
2	حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا اعلیٰ مقصد اور اس سے ان کی دستبرداری	7
3	حافظ صاحب کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا اعلیٰ مقصد	7
4	دوسری عظیم قربانی کا سبب بھی ایک خواب تھا	7
5	پہلا واقعہ	8
6	دوسرا اعتراض	
7	قربانی کا انوکھا فلسفہ	14
8	تیسرا اعتراض	
9	حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور انقلاب	18
10	خلافت راشدہ کے انعقاد کے تین طریقے	23
11	استیلاء وتغلب کا طریقہ	23
12	ملوکیت کب شروع ہوئی؟	25
13	حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی ملوکیت کا قیام	26
14	چوتھا اعتراض	
15	حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا انقلاب اور شیعہ فکر	32
16	حافظ صاحب کا اعتراض	39
17	پانچواں اعتراض	
18	دسویں محرم کو سوگ منانا	40

19	غم امام ؓ کے ضمن میں ہمارا مجرمانہ رویہ	43
20	چھٹا اعتراض	
21	دسویں محرم یعنی دن کی قید کے ساتھ شہدائے کربلا کو ایصال ثواب	54
22	ساتواں اعتراض	
23	حضرت حسین ؓ کو ذبح عظیم قرار دینا	57
24	آٹھواں اعتراض	
25	قاضی شریح رحمہ اللہ کی بے احترامی	59
26	حضرت قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ	61
27	نام ونسب	62
28	علم وفضل	62
29	روایت حدیث	63
30	عہدۂ قضا پر تقرری	64
31	فاروق اعظم ؓ قاضی شریح کی عدالت میں	65
32	حضرت علی ؓ قاضی شریح کی عدالت میں	65
33	حقیقی بیٹا عدالت کے کٹہرے میں	66
34	قضا میں احتیاط	68
35	ذکاوت وذہانت	68
36	عبادت وریاضت	68

پیش لفظ

بسم اللہ حامدا و مصلیا

حافظ ظفر اللہ شفیق صاحب سے ہماری پرانی شناسائی ہے۔ چند دن پہلے اتفاق سے ان کی کتاب ''امام حسین ؓ اور واقعہ کربلا'' نظر سے گزری۔ اس پر حضرت نفیس شاہ صاحب رحمہ اللہ سمیت بعض بڑے لوگوں کی تقریظات ہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اپنی زندگی کے آخری کئی سال حضرات اہل بیت کے دفاع میں اور ان کے مناقب پھیلانے میں گویا وقف کئے ہوئے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ حافظ ظفر اللہ صاحب نے اس پہلو سے بھی اپنی کتاب میں بہت کچھ لکھا ہے جو قابل قدر ہے لیکن حضرت حسین ؓ اور واقعہ کربلا کے حوالہ سے وہ جادہ حق پر ثابت قدم نہ رہ سکے اور کچھ قابل اعتراض ایسی باتیں لکھ گئے جن کی ان سے قطعاً توقع نہ تھی۔

الحمد للہ ہم اہلسنت کے عقیدے کے مطابق یزید کو فاسق سمجھتے ہیں اور حضرت حسین ؓ کے اقدام کو جہاد سمجھتے ہیں بغاوت نہیں اور حضرات حسنین رضی اللہ عنہما سمیت تمام اہل بیت کے مناقب کے قائل ہیں۔ ہمیں خیال ہوا کہ جناب حافظ صاحب کی غلطیوں کو واضح کر دیں۔ یہ وہ غلطیاں ہیں کہ اگر حضرت نفیس شاہ صاحب رحمہ اللہ اور حضرت مولانا عبدالمجید صاحب مدظلہ (باب العلوم کہروڑ پکا) کی توجہ ان کی طرف دلائی جاتی تو وہ کتاب میں سے ان کے اخراج کا حکم ضرور دیتے۔

ہم جناب حافظ ظفر اللہ صاحب سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ کتاب پر نظر ثانی کریں گے اور کتاب کے اگلے ایڈیشن میں ان سے اور ایسی تمام باتوں سے اجتناب کریں گے۔

یہ چند باتیں ہم نے ایک غیر رسمی تحریر کے ذریعہ جناب حافظ صاحب کو حضرت نفیس

شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خادم بھائی رضوان صاحب کے ہاتھ بھجوائیں اور ہم ابھی ان کی جانب سے غیر رسمی جواب کے انتظار میں تھے کہ اتنے میں ہمیں خلاف توقع باقاعدہ چھپے ہوئے کتابچے کی صورت میں ''اقرار مودت'' کے نام سے حافظ صاحب کا جواب ملا۔ ہمیں حیرت ہوئی کہ جب ہم نے ابھی اپنے اعتراض شائع ہی نہیں کئے تو جواب چھاپنے کی کیا ضرورت تھی؟ ہمارے اس پیش لفظ پر حافظ صاحب نے جو اعتراض کئے ان میں سے ہم دو کا جواب دیتے ہیں۔ حافظ صاحب نے لکھا:

1- مجھ تک یہ اعتراض نامہ پہنچنے سے پہلے ڈاکٹر صاحب کی اس سرگرمی کی خبر پھیلائی گئی مجھے اعتراض نامہ کی چھٹی کاپی موصول ہوئی۔ اس سے پہلے پانچ کاپیاں تقسیم ہو چکی تھیں، بعد میں بھی متعدد نقول لوگوں میں بانٹی گئیں۔'' (اقرار مودت ص 2)

2- ''کتاب مذکور (یعنی امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا) شاہ صاحبؒ کی زندگی میں دو مرتبہ چھپی، تین مرتبہ انہوں نے سنی اور دعاؤں سے مالا مال کر دیا، تقریظ بھی لکھ دی''۔ (اقرار مودت ص 2)

حافظ صاحب کی پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جن حضرات نے ان کی کتاب پر تقریظیں لکھیں ہم نے اپنی اس تحریر کی کاپی ان میں سے صرف چار حضرات کو بھیجی تھی یعنی (1) حضرت مولانا عبدالمجید صاحب مدظلہ شیخ الحدیث باب العلوم کہروڑ پکا۔ (2) حضرت ڈاکٹر عبدالمقیم صاحب مدظلہ۔ (3) حضرت مولانا محمد انور اوکاڑوی صاحب مدظلہ۔ (4) مولانا طارق جمیل صاحب مدظلہ، اور ایک کاپی حضرت نفیس شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خادم بھائی رضوان صاحب کو بھیجی تھی۔ ان حضرات کے نام ہم نے اپنی تحریر کے پہلے صفحہ پر لکھ بھی دیئے تھے تاکہ حافظ صاحب کو علم ہو کہ ان حضرات کو بھی تحریر بھیجی گئی ہے۔

ان انتہائی محدود حضرات کی خدمت میں یہ تحریر بھیجنے سے غرض یہ تھی کہ مصنف اور تقریظ لکھنے والے اپنی بات پر نظر ثانی کر لیں۔ حافظ صاحب نے اقرار مودت چھاپنے

کی یہ وجہ لکھی کہ ''ڈاکٹر صاحب کی اس تحریر کو منفی انداز میں پھیلایا گیا۔'' اس کا ہمیں کچھ علم نہیں۔ حافظ صاحب کا کتابچہ موصول ہونے پر ہم نے ان سے براہ راست رابطہ کیا اور ان سے بالمشافہ کچھ نکات پر گفتگو کی لیکن بات نہ بنی۔ اب ہم اصل تحریر کو بڑے خط میں من وعن شائع کر رہے ہیں۔ اور ''اقرار مودت'' میں مندرج باتوں کا جواب چھوٹے خط میں دے رہے ہیں۔ یہ تسلی رہے کہ عبارت میں تسلسل ہے۔ اس لیے پڑھنے والے کو کچھ پریشانی نہ ہوگی۔

حافظ صاحب کی دوسری بات کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس کام سے ہماری غرض یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ جنہوں نے ہمیں حضرت سید احمد شہید رحمہ اللہ کے سلسلہ میں اجازت بھی دی تھی، ان کے نام سے کسی غلط بات کو سند جواز نہ مل جائے۔ ہمیں ان کی لکھی ہوئی تقریظ سے انکار نہیں لیکن ہمیں بھی الحمد للہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی ایک طویل عرصہ تک صحبت حاصل رہی ہے اس لیے ہمیں اپنے اندازے پر پورا اطمینان ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے سامنے اگر قابل اعتراض باتوں کی نشاندہی کی جاتی تو آپ ان سے منع فرما دیتے جیسا کہ ایک کتاب اصلاح مفاہیم کے لیے لکھی گئی ایک تقریظ پر آپ نے تائیدی دستخط فرما دیئے تھے لیکن جب حقیقت کھلی کہ اس کتاب میں بدعات کی ترویج ہے تو اس سے کھل کر بیزاری کا اعلان شائع کیا۔

تنبیہ: یہ بات پیش نظر رہے کہ تاریخ کی کتابیں حدیث نہیں ہیں۔ ہمارا طریقہ یہ ہے کہ ہم قرآن وحدیث کی روشنی میں اہلسنت کے عقیدے کو مقدم رکھتے ہیں اور تاریخ کی جو باتیں اس عقیدے کے خلاف جاتی ہیں وہ پرکاہ کے برابر بھی حیثیت نہیں رکھتیں۔

پہلا اعتراض

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا اعلیٰ مقصد اور اس سے ان کی دستبرداری

حافظ صاحب کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا اعلیٰ مقصد

اس کو خود مصنف ہی کے الفاظ میں پڑھیئے:

i- ایک وقت آیا کہ اسلام کے سیاسی نظام کو آلودہ کیا گیا۔ امت کے امتی ڈھانچے کو اموی ڈھانچے میں بدلنے کی کوشش کی گئی، عوام کی آزادی کو سلب کیا گیا اور شاہ خدا بننے لگا تو اب حقیقت کے ظہور کا وقت آ پہنچا! قربانی معنی کی تہہ سے ابھری کہ اب ٹکر معنوی الہ سے تھی۔
(امام حسین اور واقعہ کربلا ص 54)

ii- اخلاص جتنا زیادہ ہو قربانی اتنی ہی مقبول ہوتی ہے اور مقصد جتنا اعلیٰ ہو قربانی اتنی ہی اعلیٰ اور اولی ہوتی ہے۔ (ایضاً ص 55)

iii- امام حسین رضی اللہ عنہ نے اسی مرحلے پر خلافت کی بقا اور احیا کے لیے قربانی دی۔ (ایضاً ص 56)

iv- تاریخ انسانی کی دو قربانیاں نہایت عظمت و اہمیت رکھتی ہیں۔ ایک ابراہیم علیہ السلام و اسماعیل علیہ السلام کی قربانی اور دوسری امام حسین رضی اللہ عنہ کی قربانی.....

دوسری عظیم قربانی کا سبب بھی ایک خواب تھا۔

علی بن الحسین بن علی سلام اللہ و رضوانہ علیہم سے روایت ہے کہ جب روکنے والوں نے روکا تو امام حسین رضی اللہ عنہ نے سب باتوں کے جواب میں ایک

بات فرمائی:

میں نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا ہے۔ آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس میں مجھے ایک کام کا حکم دیا ہے۔ اب بہرحال میں یہ کام کروں گا مجھے نقصان ہو یا فائدہ۔

پوچھنے والوں نے پوچھا: وہ خواب کیا ہے؟

فرمایا..... ''ابھی تک کسی کو نہیں بتلایا اور نہ ہی بتلاؤں گا یہاں تک کہ اپنے رب عزوجل سے جا ملوں گا.....''

تو امام حسین رضی اللہ عنہ کو خواب میں جو امر ملا وہ درحقیقت امر الٰہی تھا اور اس کی تعمیل فرض عین'' (امام حسین اور واقعہ کربلا ص 69 تا 71)

ہم کہتے ہیں

حافظ صاحب کی تحریر کے ان اقتباسات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا اعلیٰ مقصد خلافت کا احیاء تھا اور اس کے لیے وہ صرف رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ہی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی مامور تھے اور امر و حکم بھی ان پر فرض عین تھا۔

واضح رہے کہ اردو میں اس موضوع پر لکھنے والے حضرات عام طور سے اس خواب اور حکم کو ذکر نہیں کرتے اس لیے جب وہ آگے ذکر کئے گئے دو واقعات نقل کرتے ہیں تو ان کے بیان پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتے جو آگے حافظ صاحب کے بیان پر ہم نے ذکر کئے ہیں۔

لیکن مصنف نے تاریخ سے دو واقعات ایسے قلمبند کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے اعلیٰ مقصد کو بھول بیٹھے اور اس سے دستبرداری پر آمادہ ہو گئے۔ وہ واقعات یہ ہیں:

پہلا واقعہ:

قادسیہ کے قریب حر نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے کہا: آپ لوٹ

جائیے کوفہ کے حالات آپ کے سازگار نہیں۔

آپ نے واپسی کا ارادہ کر لیا، حضرت مسلم بن عقیل رضی اللہ عنہ کے بھائی آپ کے ہمراہ تھے، انہوں نے کہا واللہ ہم واپس نہیں جائیں گے، انتقام لیں گے یا ہم بھی قتل ہو جائیں گے۔

اس پر حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تمہارے بعد جی کر مجھے کیا لینا ہے! یہ کہہ کر وہ (کوفہ کی سمت) روانہ ہوئے (امام حسین اور واقعہ کربلا: ص 42)

مصنف کے اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ حر سے ملاقات کے بعد حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے واپسی کا ارادہ فرمایا جو ان کے مقصد سے دستبرداری پر دلیل ہے اور پھر کوفہ کی طرف سفر کو جاری رکھا تو اس وجہ سے کہ مسلم بن عقیل کے بھائیوں کا ارادہ مسلم کا انتقام لینے کا بن گیا تھا اور حضرت بھی مجبوراً ان کے ساتھ ہو لیے تھے۔

دوسرا واقعہ:

آپ (حضرت حسین رضی اللہ عنہ) نے ابن سعد سے کہا: دیکھو ان تین باتوں میں سے کوئی ایک بات مان جاؤ۔

(1) مجھے چھوڑ دو کہ جہاں سے آیا ہوں وہیں واپس چلا جاؤں۔

(2) یا مجھے یزید کے پاس جانے دو۔

(3) یا مجھے چھوڑ دو کہ میں کسی سرحد پر چلا جاؤں۔ (ایضاً ص 43)

مصنف کی کتاب کے اس اقتباس سے بھی ظاہر ہوا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے مذکورہ تین تجویزیں دے کر گویا ایک مرتبہ پھر اپنے اعلیٰ مقصد اور اپنے اوپر عائد فرض عین سے دستبرداری اختیار کی۔

ہمارے اس اعتراض پر پہلے واقعہ کے بارے میں حافظ صاحب یہ جواب لکھتے ہیں:

امام حسین رضی اللہ عنہ اپنے پورے سفر میں اپنے مقصد سے غافل یا دستبردار نہیں ہوئے۔ حالات بدلنے سے تدبیر بدلنا ترک مقصود نہیں عین حکمت ہے "الا

متحرفا لقتال او متحیزا الی فئة (انفال: 16) خود قرآن حکیم نے فرمایا ہے۔

امام حسین ان بدلے ہوئے حالات میں غالباً اپنی تدبیر بدلنا چاہتے تھے لیکن حضرت مسلم کے بھائیوں نے یہاں انتقام کی بھی بات کی۔ یہ جوش انتقام مبنی برحق تھا، اس سفر حق کے لیے مفید تھا اس لیے امام رضی اللہ عنہ اب اپنے اعلیٰ مقصد میں اس جوش حق کو بھی شامل فرما کر روانہ ہوئے''.....

امام حسین رضی اللہ عنہ کے ارشاد مذکور سے یہ تاثر لینا کہ حضرت رضی اللہ عنہ مجبوراً ان کے ساتھ ہو لیے تھے نہایت ناروا اور نازیبا ہے۔ یہ امام رضی اللہ عنہ کی عظمت اور شخصیت سے ناواقفی کا مظہر ہے۔ (اقرار مودت ص 6)

ہم کہتے ہیں

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ تاثر ہم نے ازخود نہیں بنایا بلکہ حافظ صاحب کا بیان اس کا سبب ہے اور اس وجہ سے ہمیں اعتراض ہے کہ وہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شان کو گھٹا رہا ہے بڑھا نہیں رہا۔ کوئی ذرا سا بھی غور کرے تو وہ سمجھ لے گا کہ حافظ صاحب کی مذکورہ بالا صفائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شان کو مزید گھٹاتی ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل تین وجوہ ہیں۔ دیکھئے:

1- حافظ صاحب نے لکھا ہے:

''جب روکنے والوں نے روکا تو امام حسین رضی اللہ عنہ نے سب باتوں کے جواب میں ایک بات فرمائی: میں نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا ہے۔ آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس میں مجھے ایک کام کا حکم دیا ہے۔ اب بہرحال میں یہ کام کروں گا مجھے نقصان ہو یا فائدہ۔''

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اس کلام سے یہ بات سامنے آئی کہ خاص اس موقع پر ہی نکلنا حکم نبوی اور حکم الٰہی تھا۔ روکنے والوں نے بھی اسی وجہ سے روکا تھا کہ حالات سازگار نہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ کوفہ کے لوگوں کا رویہ اس کی واضح دلیل ہے

لیکن حضرت حسین ﷺ نے حکم الٰہی اور فرض عین کو پورا کرنے کی خاطر کسی کے روکنے کو قبول نہیں کیا۔ پھر حافظ صاحب کے بیان کے مطابق جب حر نے بتایا کہ مسلم بن عقیل شہید کر دیئے گئے ہیں اور کوفہ کے حالات آپ کے ساز گار نہیں ہیں تو آپ نے واپسی کا ارادہ کر لیا۔ حافظ صاحب نے نہ اپنی کتاب میں اور نہ اپنے کتابچہ ''اقرار مودت'' میں نشاندہی کی کہ حضرت حسین ﷺ تدبیر کی کیا تبدیلی چاہتے تھے۔ شاید وہ یہ ہو کہ واپس جا کر حالات کے سازگار ہونے کا انتظار کریں لیکن یہ تو تب ہو سکتا تھا جب حضرت حسین ﷺ فائدے اور نقصان کا لحاظ کرتے۔ جب حافظ صاحب کے بیان کے مطابق حضرت حسین ﷺ یہ کہہ کر کہ ''اب بہر حال میں یہ کام کروں گا مجھے نقصان ہو یا فائدہ'' سو جب وہ سود و زیاں کے دائرے سے نکل ہی چکے تھے تو پھر اسی دائرے میں پلٹنے کو کہنا عزیمت کے خلاف اور اصل حکم سے دستبرداری نہیں تو کیا ہے؟

2- حافظ صاحب نے نقل کیا کہ:

> ''حضرت حسین ﷺ نے واپسی کا ارادہ کر لیا۔ حضرت مسلم بن عقیل کے بھائی آپ کے ہمراہ تھے انہوں نے کہا کہ واللہ ہم واپس نہیں جائیں گے انتقام لیں گے یا ہم بھی قتل ہو جائیں گے۔ اس پر حضرت حسین ﷺ نے فرمایا: ''تمہارے بعد جی کر مجھے کیا لینا ہے۔'' یہ کہہ کر وہ کوفہ کی سمت روانہ ہوئے۔

حافظ صاحب تاریخ کی روایتوں کو ان کے مقام سے زیادہ حیثیت دیتے ہیں اس لیے وہ ہم پر اعتراض کرتے ہیں اور ہم پر حضرت حسین ﷺ کی عظمت اور شخصیت سے ناواقفی کا الزام لگاتے ہیں۔ حافظ صاحب کے بیان کے مطابق حضرت حسین ﷺ نے تدبیر یعنی حکمت عملی بدلنا چاہی لیکن حضرت مسلم بن عقیل کے بھائی جن میں پہلے ہی قربانی کا جذبہ تھا ان کے جوش و جذبہ میں انتقام کی طلب کی وجہ سے کچھ اضافہ دیکھا تو مزید اقدام کے لیے حضرت حسین ﷺ نے اسی کو کافی سمجھا۔ لیکن حافظ صاحب نے یہ خیال نہیں فرمایا کہ اس طرح سے:

i- ان کے بیان میں الجھاؤ پیدا ہو گیا۔ ان کے بقول بدلے ہوئے حالات تقاضا کر

رہے تھے کہ حضرت حسین ﷺ واپس چلے جائیں اور حالات کے ساز گار ہونے کا انتظار کریں لیکن پھر حافظ صاحب کے بقول ''ساتھیوں کے جوش انتقام'' کو دیکھ کر حضرت حسین ﷺ نے سمجھ لیا کہ حالات پھر ان کے موافق و ساز گار ہو گئے ہیں۔ حافظ صاحب خود ہی غور فرمائیں کہ کیا چند ساتھیوں کا جوش انتقام ایک حکومت اور فوج سے ٹکر لینے کے لیے کافی تھا اور کیا اس کو حکمت عملی کہتے ہیں۔ وہ تاریخ کی باتوں کو ان کے مقام سے زیادہ درجہ دیں گے تو اعتراض تو خود بخود اٹھیں گے۔

ii- حضرت حسین ﷺ کے یہ الفاظ ''تمہارے بعد جی کر مجھے کیا لینا ہے'' مایوسی اور بیکسی پر دلالت کرتے ہیں حالانکہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کو پورا کرنا بذات خود ایک بڑا مقصد اور بڑا ہدف ہوتا ہے اور اس ہدف کو حاصل کرنے کا جذبہ اللہ والوں کے خون کو گرم رکھتا ہے اگرچہ کوئی بھی ان کے ساتھ نہ رہے۔

3- اسلام میں قتل ہونے یا کئے جانے کی دو صورتیں ہیں:

i- جہاد اور اصلاح دینی کے لیے قربانی۔ اس پر انتقام، دیت یا قصاص کچھ نہیں ہوتا۔ قربانی دینے والے کو اللہ کے ہاں اجر ملتا ہے۔ کتنے ہی صحابہ ﷺ مظلوم شہید ہوئے لیکن ان کا انتقام نہیں لیا گیا۔ حضرت مسلم بن عقیل کا قتل بھی اسی قبیل سے تھا۔ اگر خیال ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عثمان ﷺ کے شہید کئے جانے کی خبر سن کر بیعت رضوان لی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت حضرت عثمان ﷺ ایک اسلامی حکومت کے سفیر بن کر گئے تھے اور سفیر کو قتل کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں تھا۔

ii- آپس کے جھگڑوں میں یا خطا سے قتل۔ اس میں قصاص اور دیت کا معاملہ ہوتا ہے جس پر عمل درآمد حکومت کے ذریعہ ہوتا ہے۔

دوسرا واقعہ اور حافظ صاحب کی صفائی

ہمارے اعتراض پر دوسرے واقعہ کے بارے میں حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''میدان کربلا میں بھی آپ ﷺ نے تین باتوں کی جو پیشکش فرمائی یہ اعلیٰ مقصد سے دستبرداری نہیں تھی بلکہ ظالم کے مقابل تدبیر وحکمت تھی اور اتمام حجت تھا۔''

جواب

ان تین باتوں میں اعلیٰ مقصد کے لیے تدبیر وحکمت کیسے تھی حافظ صاحب نے نہ اپنی کتاب میں اس کا کچھ ذکر کیا اور نہ ہی اپنے کتابچے ''اقرار مودت'' میں اس کی کچھ نشاندہی کی:

یہ پیشکش کہ مجھے چھوڑ دو جہاں سے آیا ہوں وہیں واپس چلا جاؤں اور یہ پیشکش کہ مجھے چھوڑ دو کہ میں کسی سرحد پر چلا جاؤں ان میں زیادہ سے زیادہ یہ تدبیر وحکمت ہوسکتی ہے کہ حالات سازگار ہونے تک وہاں رہیں گے اور جب کبھی حالات سازگار ہوں گے تو اقدام کریں گے۔ لیکن ان باتوں میں ایک تو اس کی ضمانت نہیں کہ حضرت حسین ﷺ کی حیات ہی میں حالات ضرور سازگار ہو جائیں گے اور حضرت حسین ﷺ اپنے اوپر عائد فرض عین کو ضرور پورا کر لیں گے۔ دوسرے قربانی تو ہوتی ہی اس وقت ہے جب حالات غیر موافق ہوں۔ موافق حالات میں امتثال امر تو ہوسکتا ہے لیکن قربانی نہیں۔

رہی تیسری پیشکش کہ مجھے یزید کے پاس جانے دو اس میں البتہ یہ حکمت ہوسکتی ہے کہ اس کے سامنے حضرت حسین ﷺ کلمہ حق کہتے اور اتمام حجت کرتے لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت حسین ﷺ کو خواب میں جو حکم ملا تھا وہ کیا تھا۔ کیا صرف اتمام حجت تھا یا خلافت کا بالفعل احیاء تھا۔ اگر صرف اتمام حجت تھا تو وہ تو خط وکتابت کے ذریعہ بھی ہوسکتا تھا اور اس کے لیے کوفہ والوں کی حمایت اور ان کے تائیدی خطوط کی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی کوفہ جانے کی ضرورت تھی بلکہ سیدھے شام کی طرف جاتے۔ اور اگر حکم خلافت کے بالفعل احیاء کا تھا، تو نہ تو بالفعل یہ مقصد حاصل ہوا اور نہ ہی یہ بندے کی قدرت میں ہے کہ وہ جب چاہے کوئی انقلاب برپا کر دے۔

دوسرا اعتراض

قربانی کا انوکھا فلسفہ

مصنف نے حضرت حسین ﷺ کی قربانی کو حضرت اسماعیل ﷺ کی قربانی کے ساتھ جوڑا ہے۔ لکھتے ہیں:

1- ابراہیم ﷺ کے خواب کی تعبیر دس ذوالحجہ کو پوری ہوئی اور حسین ﷺ کا خواب دس محرم کو تعبیر آشنا ہوا۔ دونوں خوابوں کی تعبیر قربانی تھی۔ اس لیے کہنے کو تو یہ دو خواب ہیں لیکن فی الحقیقت ایک ہی خواب ہے۔ دس ذوالحجہ کو میدان منی میں یہ خواب اپنے ظاہر میں رونما ہوا اور دس محرم کو سرزمین کربلا پر اپنی باطنی حقیقت کے ساتھ جلوہ گر ہوا۔ یوں باپ نے جس طرز قربانی کا آغاز کیا تھا بیٹے نے پوری تابانیوں کے ساتھ اس عظیم سنت کو مکمل کیا:

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر معنی ذبح عظیم آمد پسر

(ص 71.....امام حسین ﷺ اور واقعہ کربلا)

2- اسماعیل ﷺ سے جس سنت کی ابتدا ہوئی تھی حسین ﷺ پر اس کی انتہا ہوئی (ص 72.....امام حسین اور واقعہ کربلا)

3- قربانی کا یہ سفر ہابیل سے شروع ہوا اور کئی مرحلوں سے گزرتا ہوا منی میں پہنچا۔ میدان منیٰ میں ابراہیم و اسماعیل ﷺ کی قربانی سے قربانی کو زندگی ملی، تابندگی ملی، اعتبار ملا، قرار ملا.....لیکن حقیقت فدیے کے پردے میں مستور رہی، قربانی کا معنی تو پایا گیا لیکن اس معنی کو ظاہر کا لباس نہ ملا۔

کیونکہ ایک طرف جذبہ قربانی کارفرما تھا تو دوسری طرف دعائے ابراہیمی اپنا کام کر رہی تھی: **ربنا و اجعلنا مسلمین لك و من ذريتنا امة مسلمة لك اور ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم۔**

اسماعیل پہلے ذبیح قرار پائے اور قربانی کا سفر جاری رہا۔

الا اللہ کی چوکھٹ پر دوسری عظیم قربانی ابراہیم علیہ السلام و اسماعیل علیہ السلام ہی کے فرزند عبدالمطلب نے اپنے بیٹے عبداللہ کی دی لیکن یہ قربانی بھی معنی کی تہہ سے ابھر کر ظاہر کی سطح پر نہ آ سکی کیونکہ ابھی دعائے خلیل جلوہ گر نہ ہوئی تھی۔ سیدنا عبداللہ اس سلسلے کے دوسرے ذبیح ٹھہرے۔ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے **انا ابن الذبيحين** (میں دو ذبیحوں کا فرزند ہوں)۔

پھر دعائے خلیل علیہ السلام اپنی پوری رعنائیوں اور زیبائیوں کے ساتھ جلوہ افروز ہوئی اور قربانی کا سفر جاری رہا۔ ایک وقت آیا کہ اسلامی نظام کو آلودہ کیا گیا۔ امت کے امتی ڈھانچے کو اموی ڈھانچے میں بدلنے کی کوشش کی گئی، عوام کی آزادی کو سلب کیا گیا اور شاہ خدا بننے لگا تو اب حقیقت کے ظہور کا وقت آ پہنچا!

قربانی معنی کی تہہ سے ابھری کہ اب ٹکر معنوی الہ سے تھی!

ظاہر کا لباس پہنا اور ملوکیت کا بت پاش پاش کر ڈالا!

یوں میدان منیٰ سے قربانی کا یہ سفر سینکڑوں منزلوں سے گزرتا ہوا ہزاروں برس بعد میدان کربلا میں ابراہیم و اسماعیل کے فرزند امام حسین اور اہل بیت کی قربانی پر نقطہ کمال کو پہنچا اور اس شان سے پہنچا کہ اب قیامت تک یہی قربانی حق وصداقت کا معیار قرار پائی اور نئے مسافروں کے لیے یہی قربانی نشان منزل ٹھہری۔ (ص 54)

4- اس لیے ابراہیم نے اپنی ذریت میں جس امام کی درخواست کی تاریخ کی روشنی میں انبیاء کے بعد اس کا سب سے بڑا مصداق سیدنا حسین رضی اللہ عنہ قرار

پاتے ہیں۔ (ص 92.....امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا)

ہم کہتے ہیں

مصنف کی ان عبارتوں میں مندرجہ ذیل غلطیاں ہیں:

1- حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مذکورہ دعا ذبح کے واقعہ کے بعد کی ہے اس لیے مصنف کا یہ کہنا کہ قربانی کا معنی تو پایا گیا لیکن اس معنی کو ظاہر کا لباس نہ ملا کیونکہ ایک طرف جذبہ قربانی کارفرما تھا تو دوسری طرف دعائے ابراہیمی اپنا کام کر رہی تھی درست نہیں ہے۔

2- حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں امام سے مراد رسول و نبی ہیں۔ غیر نبی بھی اس میں شامل ہوں یہ محل نظر ہے۔

3- مصنف کی عبارتوں میں اضطراب ہے جو یہ ہے:

i- ''یوں باپ نے جس طرز قربانی کا آغاز کیا تھا بیٹے نے پوری تابانیوں کے ساتھ اس عظیم سنت کو مکمل کیا۔''

ii- ''اسماعیل علیہ السلام سے جس سنت کی ابتدا ہوئی تھی حسین پر اس کی انتہا ہوئی۔''

ان دو جملوں میں آغاز اور ابتدا کے الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ مکمل کرنے اور انتہا ہونے سے مراد خاتمہ کو پہنچنا ہے۔ اگر ان سے یہی مراد ہے تو یہ بات بداہتہً غلط ہے کیونکہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بعد بھی اہل بیت میں سے نفس ذکیہ رحمہ اللہ (حافظ صاحب نے توجہ دلائی کہ ذال کے بجائے ز ہے) اور حضرت زید شہید رحمہ اللہ نے تحریکیں برپا کیں اور شہید ہوئے۔

اور اگر ان سے مراد نقطہ کمال کو پہنچنا ہے جیسا کہ اس جملہ میں ہے ''یوں میدان منیٰ سے قربانی کا یہ سفر سینکڑوں منزلوں سے گزرتا ہوا ہزاروں برس بعد میدان کربلا میں ابراہیم علیہ السلام و اسماعیل علیہ السلام کے فرزند امام حسین اور اہل بیت کی قربانی پر نقطہ کمال کو پہنچا'' (امام حسین اور واقعہ کربلا صفحہ نمبر 54) تو اس میں ایک اولوالعزم رسول کے عمل

کے ساتھ ایک غیر نبی کے عمل کا تقابل ہے اور غیر نبی کے عمل کو رسول کے عمل پر فائق بتانا ہے حالانکہ غیر نبی کا کوئی بھی عمل اور اس کی کوئی بھی قربانی رسول کے عمل و قربانی کا مقابلہ کہاں کر سکتی ہے؟

ہماری اس بات کے جواب میں حافظ صاحب اقرار مودت میں لکھتے ہیں۔

اگر نقطہ کمال مراد ہو تو اس میں غیر نبی کے عمل کا نبی کے عمل سے تقابل ہے نہ تفاوق اس لیے کہ ابتدا و انتہا میں تقابل کی نسبت نہیں ہوتی..... اور پھر امام حسین رضی اللہ عنہ کو غیر نبی کیوں کہا جا رہا ہے آپ تو جزو نبی ﷺ ہیں آپ ﷺ نے خود فرمایا **حسین منی وانا من حسین**۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ آپ منصب نبوت پر فائز نہیں۔

ہم کہتے ہیں

اس عبارت میں مصنف نے یہ دعوی کیا ہے کہ انہوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی قربانی کو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی پر فائق نہیں بتایا۔ اس کے جواب میں حافظ صاحب کی عبارت دوبارہ ملاحظہ فرمائیے ''یوں میدان منی سے قربانی کا یہ سفر سینکڑوں منزلوں سے گزر کر ہزاروں برس بعد میدان کربلا میں ابراہیم و اسماعیل کے فرزند امام حسین اور اہلبیت کی قربانی پر نقطہ کمال کو پہنچا''۔

کیا نقطہ کمال کا لفظ تقابل اور تفاوق پر دلالت نہیں کرتا؟

تیسرا اعتراض

حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور انقلاب

مصنف نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو امام انقلاب کہا ہے اور واقعہ کربلا کو انقلاب کہا۔ یہ انقلاب کیا تھا؟ مصنف لکھتے ہیں:

1- واقعہ کربلا ایک واقعہ نہیں، انقلاب ہے اور حسین امام انقلاب ہیں (امام حسین اور واقعہ کربلا ص 31)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے کس قسم کا انقلاب برپا کیا؟ اس کا جواب مصنف یہ دیتے ہیں:

2- اصلاح امت کی مصلحت نے خلافت کو صلح کے ذریعے امام حسنؓ کے ہاتھ سے لے کر دوسرے ہاتھوں میں منتقل کر دیا۔ ہاتھ بدلنے سے رفتہ رفتہ نظام بدل گیا، طرز اہتمام بدل گیا، مزاج بدل گیا، منہاج بدل گیا، خلافت دب گئی اور ملوکیت چھا گئی۔

امام حسین رضی اللہ عنہ نے اسی مرحلے پر خلافت کی بقا اور احیاء کے لیے قربانی دی۔ نظام خلافت تو قائم نہ رہ سکا لیکن دائرہ خلافت ضرور متعین ہو گیا، حدود واضح ہو گئیں، مزاج خلافت سے سب آشنا ہو گئے، منہاج خلافت سب کے لیے روشن ہو گیا۔ (ص 56)

3- ان حالات میں تنہا امام حسین رضی اللہ عنہ تھے جنہوں نے ملوکیت کے مفاسد کا فوری ادراک کیا، عزیمت کی راہ اپنائی اور اس کے انسداد کے لیے بروقت قیام فرمایا اور قیام بھی اس شان سے کہ امت کو جنگ و جدال کی تباہی سے

بچایا اور خود اپنی اور اپنے گھرانے کی قربانی دے کر خلافت و ملوکیت اور حق و باطل کے درمیان فرق بھی امت کو سمجھا دیا، چنانچہ میدان کربلا میں امام حسین رضی اللہ عنہ اقدام نہیں کرتے بلکہ تادم آخر دفاع میں تلوار اٹھاتے ہیں.....

آپ کی قربانی کے بعد امت میں بیداری کی لہر دوڑ گئی، ملوکیت سے نفرت گہری ہوگئی لا إله الا الله کے مفہوم کی وسعت لوگوں پر آشکارا ہوگئی اور چند ہی برس میں اس کا مثبت نتیجہ بھی سامنے آ گیا۔

آج جب شعور کی آنکھ کھلی ہے، عوام کو اپنے حقوق کا احساس ہوا ہے، آمریت و ملوکیت کا جوا لوگ اپنے کندھوں سے اتار کر پھینک رہے ہیں اور جبر و استبداد کی بیڑیاں توڑ رہے ہیں تو ہر قوم پکار رہی ہے، حسین ہمارے ہیں۔ (امام حسین اور واقعہ کربلا ص 65، 66)

4- امام حسین رضی اللہ عنہ کے اقدام سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حدود خلافت کے تعین و تشخص کا عہد تھا۔ (ص 74)

5- 60ھ میں خلافت کی بساط لپیٹ دی گئی اور ملوکیت کی بنیادیں رکھی گئیں تو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر لازم ہو گیا۔ اس سنگین دور میں یہ سعادت امام حسین رضی اللہ عنہ کا مقدر ٹھہری کہ آپ ایمانی جذبے سے کھڑے ہوئے اور اس برائی کے انسداد کے لیے جو آپ سے بن پڑا آپ نے کیا۔ (ص 86)

6- اگر امام حسین رضی اللہ عنہ قیام نہ فرماتے تو ملوکیت کو سند جواز مل جاتی جیسے موسیٰ علیہ السلام قیام نہ فرماتے تو فرعونیت قائم رہتی۔ (ص 87)

ہم کہتے ہیں

مصنف کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے جو انقلاب برپا کیا وہ یہ تھا کہ دائرہ خلافت متعین ہوا، خلافت کی حدود واضح ہوئیں، مزاج خلافت سے سب آشنا ہو گئے اور منہاج خلافت سب کے لیے روشن ہو گیا۔

یہاں ہم مصنف سے دو سوال کرتے ہیں:

سوال نمبر 1- حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی قربانی ہمیں تسلیم ہے لیکن مصنف نے جو دعوی کیا ہے تو کیا وہ واضح کریں گے کہ دائرہ خلافت کس کو کہتے ہیں؟ اور خلافت کی حدود کیا ہیں اور کیا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے حوالے سے کسی فقیہ نے ان کا ذکر کیا ہے؟

اس کے جواب میں حافظ صاحب نے سوال کچھ جواب کچھ کے مصداق یہ لکھا ہے جو بے فائدہ بات ہے۔

''خلافت کا انعقاد کیسے ہوتا ہے؟ خلافت راشدہ کیا ہے؟ ہماری تاریخ میں اس کے ادوار کون سے ہیں؟ حدیث، فقہ اور کلام کی کتب میں یہ ابحاث بکھری ہوئی ہیں۔'' (اقرار مودت ص 12)

سوال نمبر 2- ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت سے دستبرداری اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکمران بننے کے بعد خود حدیث کی رو سے خلافت ختم ہو کر ملوکیت قائم ہو گئی تھی۔ خود مصنف ان حدیثوں کو بیان کرتے ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسلامی حکومت کا آغاز تو نبوت و رحمت سے ہوا ہے، پھر خلافت و رحمت کا دور آئے گا، پھر ایسی ملوکیت ہو گی جس میں ظلم اور اذیت پائی جائے گی، پھر ملوکیت سراسر جبر و قہر تکبر اور فساد فی الارض ہو جائے گی..... (ص 296 امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خلافت تیس برس رہے گی پھر ملوکیت ہو گی۔ (ص 298 امام حسین اور واقعہ کربلا)

پھر ملا علی قاریؒ رقمطراز ہیں: حسن رضی اللہ عنہ کے چھ ماہ ملا کر خلافت تیس سال پر ختم ہو گئی، معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور خلافت میں شامل نہیں ہے۔

(ص 298 امام حسین ؓ اور واقعہ کربلا)

مصنف کی ذکر کی گئی ان سب باتوں سے تو بڑا حرف آتا ہے کہ پندرہ بیس سال تک منہاج خلافت تاریک تر ہوتا چلا گیا، مزاج خلافت سے لوگ نا آشنا ہوتے گئے اور ملوکیت چھاتی چلی گئی لیکن حضرت حسن ؓ تو خود اس کا سبب بنے کہ انہوں نے خلافت سے دستبرداری اختیار کی اور امت کو ملوکیت کی پٹری پر چڑھا دیا اور حضرت حسین ؓ بھی یہ سب کچھ ہوتا دیکھتے رہے۔ ملوکیت کا تو خاصہ ہی ہے کہ وہ نسل در نسل چلتی ہے۔ جب اس خاصہ کا ظہور ہونے لگا اور ملوکیت کے مستحکم ہونے کے بعد اب جب پھل آنے لگا تو اس وقت قیام کرنا کیا مفید ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسین ؓ کے قیام فرمانے سے کوئی تبدیلی نہ آئی اور ملوکیت روز بروز پختہ ہونے لگی یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ بھی اس کو نہ بدل سکے۔

ہمارے اس سوال پر حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''امام حسن ؓ ملوکیت کا سبب بنے نہ انہوں نے امت کو ملوکیت کی پٹری پر چڑھایا۔ انہوں نے تو امت کے عظیم مفاد میں اپنے منصب سے دستبرداری اختیار کی ایسا حضور پرنور ﷺ کی پیشگوئی کے مطابق ہوا، امام حسن ؓ نے خلافت سپرد کی اور اس کی حفاظت کے لیے صلح نامہ میں شرائط بھی رکھیں۔ اب خلافت کی حفاظت ان کی ذمہ داری تھی جن کے ہاتھ میں زمام خلافت تھی۔ پھر رنگ بدلنا شروع ہوا یہاں تک کہ یزید کی ولی عہدی سے ملوکیت کی بنیاد پڑی، اکابر صحابہ ؓ نے جن کی سیاست پر نظر تھی اور ان میں امام حسین بھی شامل تھے اس وقت اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہیں سے کشمکش کا آغاز ہوا یہاں تک کہ واقعہ کربلا'' رونما ہوا۔ امام حسین ؓ کے اقدام سے فوری تبدیلی تو نہیں آئی لیکن سب کو پتا چل گیا کہ ہم غلط راہ پر چل پڑے ہیں چنانچہ خلافت کی راہ پر پلٹنے کی کوششیں ہوتی رہیں اور آج تک امت میں خلافت راشدہ کی جو

طلب ہے وہ امام حسین ؓ کی قربانی کا ہی ثمر ہے.....

معترض کو یہ الجھن خلافت و ملوکیت کی پیشگوئی پر مشتمل احادیث سے ہوئی کہ جب معلوم تھا تو انہوں نے خلافت کیوں دی؟

(اقرار مودت ص 14)

ہم کہتے ہیں

ہمیں تو کوئی الجھن نہیں ہوئی البتہ حافظ صاحب نے جو فلسفہ بیان کیا ہے وہ ضرور الجھا ہوا ہے۔ مثلاً حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''پیشگوئی کا مطلب یہ نہیں کہ تم ان حالات کو روکو، روکنا کسی کے بس میں نہیں ہوتا ورنہ پیشگوئی ہی غلط ہو جائے! پیشگوئی کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ تم ان حالات میں حق اور باطل کو پہچان لو اور اپنے لیے سیدھی راہ تلاش کر لو۔ اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ پیشگوئی یاد نہیں رہتی جب واقعہ ہو چکتا ہے تو یاد آتی ہے''۔

(اقرار مودت ص 14)

حافظ صاحب کی اس عبارت کو حضرت حسین ؓ پر منطبق کیا جائے تو عجیب و غریب نتائج نکلیں گے۔ حافظ صاحب نے اپنی کتاب ''امام حسین اور واقعہ کربلا کے ص 56 پر یہ لکھا ہے کہ ''امام حسین ؓ نے اس مرحلے پر خلافت کی بقا اور احیاء کے لیے قربانی دی۔ اب اس وقت یا تو حضرت حسین ؓ کو خلافت کے تیس سال بعد ملوکیت کے ہونے والی حدیث معلوم اور یاد ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر یاد تھی تو وہ ملوکیت کو روک نہ سکتے تھے اور علم و شعور کے ہوتے ہوئے انہوں نے خلافت کی بقا و احیاء کے لیے اپنی قربانی ضائع کی۔ اور ان کو جو نبوی اور خدائی حکم ملا وہ بھی معاذ اللہ الٹا ملا۔ اور اگر حضرت حسین ؓ کو وہ حدیث یاد نہ رہی تھی تو یہ ایک قسم کی کوتاہی ہوئی جس کی وجہ سے انہیں نقصان ہوا۔ **انا للہ و انا الیہ راجعون۔** یہ غلط نتیجے ہم پیدا نہیں کر رہے بلکہ حافظ صاحب کے دیے ہوئے فلسفہ اور فکر کی پیداوار ہیں۔ ورنہ ہم حضرت حسین ؓ کے بارے میں اچھا گمان رکھتے ہیں۔ آگے ہم حافظ صاحب کے فلسفہ و فکر کے الجھاؤ کو دور

کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

ہم فقہ، حدیث اور کلام کی کتابوں میں خلافت کے انعقاد کے طریقوں کو دیکھتے ہیں تو حضرت معاویہ ﷺ کی خلافت جس طرح سے منعقد ہوئی وہ خلافت راشدہ کے انعقاد کے تینوں طریقوں سے مختلف استیلاء کا یعنی غلبہ و تسلط کا طریقہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ ﷺ کی حکومت شروع دن سے ہی خلافت راشدہ نہیں تھی۔

حضرت مولانا ادریس کاندہلوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

'پھر حضرت علی ﷺ کی شہادت کے بعد حضرت امام حسن ﷺ خلیفہ ہوئے۔تھوڑی مدت خلیفہ رہے اور تیس سال کے اختتام پر جب خلافت راشدہ کی مدت پوری ہوگئی تو حضرت معاویہ ﷺ کے حق میں برضا و رغبت خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ (خلاصۃ العقائد ص ۱۰۶)

خلافت راشدہ کے انعقاد کے تین طریقے

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''خلافت کا انعقاد چار طریقوں سے ہوتا ہے پہلا طریقہ اہل حل وعقد کی بیعت ہے۔حضرت ابوبکر ﷺ کی خلافت اس طریقے سے منعقد ہوئی۔ دوسرا طریقہ استخلاف کا ہے جس سے حضرت عمر ﷺ کی خلافت منعقد ہوئی اور تیسرا طریقہ شوریٰ کا ہے جس سے حضرت عثمان ﷺ خلیفہ بنے۔ (ازالۃ الخفاء ص 5)

مذکورہ بالا تین طریقے خلافت راشدہ کے انعقاد کے ہیں۔ ان کے علاوہ چوتھا طریقہ استیلاء اور تغلب کا ہے۔ لکھتے ہیں۔

استیلاء وتغلب کا طریقہ

طریق چہارم استیلاست چون خلیفہ بمیرد و شخصے متصدی خلافت گردد بغیر بیعت و استخلاف و ہمہ را برخود جمع سازد باتیلاف قلوب یا بقہر ونصب قتال خلیفہ شود و لازم گردد بر مردمان اتباع فرمان او درانچہ موافق شرع باشد وایں دونوع ست

یکے آنکہ مستولی مستجمع شروط باشد وصرف منازعین کند بصلح و تدبیر از غیر ارتکاب محرمے وایں قسم جائز ست و رخصت۔ و انعقاد خلافت معاویہ بن ابی سفیان ﷺ بعد حضرت مرتضٰی و بعد صلح امام حسن بہمیں نوع بود۔

دیگر آنکہ مستجمع شروط نباشد وصرف منازعین کند بقتال و ارتکاب محرم وآں جائز نیست و فاعل آن عاصی ست لیکن واجب ست قبول احکام او چوں موافق شرع باشد و اگر عمال او اخذ زکوۃ کنند از ارباب اموال ساقط شود و چوں قاضی او حکم نماید نافذ گردد حکم او و ہمراہ او جہاد متیواں کرد۔ وایں انعقاد بنا بر ضرورت است زیرا کہ در عزل او افنائے نفوس مسلمین وظہور ہرج و مرج شدید لازم می آید و بیقین معلوم نیست کہ ایں شدائد مفضی شود بصلاح یا نہ محتمل کہ دیگرے بدتر از اول غالب شود..... و انعقاد خلافت عبدالملک بن مروان واول خلفائے بنی عباس بہمین نوع بود۔

(چوتھا طریقہ استیلا یعنی تغلب کا ہے مثلا جب خلیفہ کی وفات ہو جائے اور ایک شخص بیعت واستخلاف کے بغیر خلافت کے حصول کے درپے ہو جائے اور رعایا کے دلوں کو لبھا کر یا قہر و جنگ سے ان کو اپنا ہمنوا بنا کر خلیفہ بن جائے اور ان پر اپنے حکم کی تابعداری کو لازم کر دے جب کہ وہ شریعت کے موافق ہو۔استیلا کی پھر دو قسمیں ہیں۔

1- ایسا شخص غلبہ حاصل کر لے جس میں خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں اور کسی حرام کا ارتکاب کئے بغیر محض صلح اور حسن تدبیر سے مخالفین کو رام کر لے تو یہ جائز ہے۔ حضرت علی ﷺ کے بعد اور حضرت حسن ﷺ سے صلح کے بعد حضرت معاویہ ﷺ کی خلافت اسی نوع کی تھی۔

2- ایسے شخص میں خلافت کی تمام شرائط نہ ہوں۔ اور وہ جنگ اور حرام اقدامات کے ذریعہ مخالفین کو اپنی راہ سے ہٹا دے۔ یہ طریقہ جائز نہیں اور یہ شخص گناہگار ہے لیکن لوگوں پر واجب ہے کہ اس کے جو احکام شریعت کے موافق ہوں ان کی تابعداری کریں اور اگر اس کے عمال لوگوں سے زکوۃ وصول کریں تو وہ ادا شمار ہو گی اور جب اس کے مقرر کئے ہوئے قاضی فیصلے دیں تو وہ نافذ ہوں گے اور جب

وہ جہاد کا اعلان کرے تو لوگ اس کا ساتھ دیں۔ اس شخص کی خلافت کا انعقاد ضرورت و مجبوری کی وجہ سے ہے کیونکہ اس کو معزول کرنے میں بہت سے مسلمانوں کی ہلاکت ہوگی۔ اور پھر بھی یقین نہیں کہ ان مشقتوں اور شدائد کے بعد حالات سدھریں گے یا نہیں اور احتمال ہے کہ کوئی دوسرا غالب آجائے جو اس سے بھی بدتر ہو..... عبدالملک بن مروان اور خلفائے بنوعباس کے شروع کے خلیفہ کی خلافت کا انعقاد اسی طریقے سے ہوا تھا۔)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت سے دستبرداری میں اگرچہ انہوں نے خلافت راشدہ چھوڑی لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت راشدہ نہیں ملی بلکہ ملوکیت ملی کیونکہ ان کی حکومت کا انعقاد استیلاء سے ہوا۔

ملوکیت کب شروع ہوئی؟

شاہ صاحب رحمہ اللہ کی بات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ملوکیت کی ابتدا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حکومت شروع ہوتے ہی ہوئی اس لیے حافظ صاحب کی یہ بات درست نہیں کہ ''یزید کی ولی عہدی سے ملوکیت کی بنیاد پڑی''۔ (اقرار مودت ص 14) اور حافظ صاحب کی یہ بات بھی درست نہیں کہ ''ہاتھ بدلنے سے رفتہ رفتہ نظام بدل گیا، طرز اہتمام بدل گیا، مزاج بدل گیا، منہاج بدل گیا، خلافت دب گئی اور ملوکیت چھا گئی کیونکہ یہ خلافت راشدہ سے ملوکیت کا سفر رفتہ رفتہ اور بتدریج نہیں ہوا بلکہ یکدم چھلانگ لگی ہے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی دستبرداری سے پہلے ہی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ملوکیت کی طرف سفر جاری تھا جو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی دستبرداری سے منزل مقصود پر پہنچا۔

ہمیں حیرت ہے کہ حافظ صاحب اس الجھاؤ کی طرف نہیں دیکھتے جس کی طرف ہم نے پہلے بھی نشاندہی کی اور اب پھر کی ہے۔ دیکھئے اوپر ہم نے حافظ صاحب کا نقل کردہ ایک حوالہ ذکر کیا تھا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ رقمطراز ہیں: حسن رضی اللہ عنہ کے چھ ماہ ملا کر

خلافت تیس سال پر ختم ہوگئی۔ معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور خلافت میں شامل نہیں ہے۔

(ص 298 امام حسین اور واقعہ کربلا)

لیکن اس کے باوجود حافظ صاحب پھر بھی یہ لکھتے ہیں:

''60ھ میں خلافت کی بساط لپیٹ دی گئی اور ملوکیت کی بنیادیں رکھی گئیں۔''

آخر اس کو ہم الجھاؤ نہ سمجھیں تو کیا سمجھیں۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی ملوکیت کا قیام

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کے مدعی تھے اور ان کو بھی یہی خیال ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی پالیسی کے باعث قصاص میں رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔ مزید بریں ہوسکتا ہے ان کو یہ بھی خیال ہوا ہو کہ اہل شام نے ابھی تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کی بیعت نہیں کی ہے لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت ابھی مکمل نہیں ہوئی اور ان سے اختلاف کرنا جائز ہے۔ بہرحال یہ سب کچھ ایک دینی مسئلہ کے طور پر انہوں نے سمجھا۔

عَنْ أَبِیْ مُسْلِمِ الْخَوْلَانِی أَنَّهٗ قَالَ لِمُعَاوِیَةَ أَ أَنْتَ تُنَازِعُ عَلِیًّا فِی الْخِلَافَةِ أَنْتَ مِثْلُهٗ قَالَ لَا وَاِنِّیْ لَأَعْلَمُ أَنَّهٗ أَفْضَلُ مِنِّیْ وَ أَحَقُّ بِالْأَمْرِ وَلٰکِنْ أَلَسْتُمْ تَعْلَمُوْنَ أَنَّ عُثْمَانَ قُتِلَ مَظْلُوْمًا وَأَنَا ابْنُ عَمِّهٖ وَ وَلِیُّهٗ أَطْلُبُ بِدَمِهٖ فَأْتُوْا عَلِیًّا فَقُوْلُوْا لَهٗ یَدْفَعُ لَنَا قَتَلَةَ عُثْمَانَ فَأَتَوْهُ فَکَلَّمُوْهُ فَقَالَ یَدْخُلُ فِی الْبَیْعَةِ وَیُحَاکِمُهُمْ اِلَیَّ فَامْتَنَعَ مُعَاوِیَةُ۔ (شرح مواهب لدنیه، زرقانی)

ابومسلم خولانی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے کہا تم خلافت کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جھگڑنے چلے ہو۔ کیا تم علی رضی اللہ عنہ کے برابر ہو۔ معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا (میں ان کے برابر ہرگز) نہیں اور میں بلاشبہ جانتا ہوں کہ وہ مجھ سے افضل ہیں اور مجھ سے زیادہ خلافت کے حقدار ہیں۔ لیکن کیا تمہیں معلوم نہیں کہ عثمان رضی اللہ عنہ مظلوماً قتل کر دیئے گئے۔ میں ان کا چچازاد بھائی اور

ولی ہوں اور ان کے خون کا بدلہ چاہتا ہوں۔تم ان سے جا کر کہو کہ وہ قاتلین عثمان کو ہمارے حوالہ کر دیں۔ (تا کہ ہم ان کو قصاص میں قتل کر دیں)۔ چنانچہ لوگ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان سے اس سلسلہ میں گفتگو کی تو آپ نے فرمایا وہ (پہلے میری خلافت کی) بیعت میں داخل ہو جائیں پھر قاتلین عثمان کا معاملہ میرے سامنے رکھیں۔لیکن یہ بات حضرت معاویہؓ نے نہیں مانی۔

حضرت معاویہؓ کا اپنی رائے پر اصرار رہا بلکہ اس وجہ سے پھر ان کی رائے یہ ہوئی کہ جب حضرت علیؓ اس پر آمادہ نہیں ہیں تو وہ خلافت سے دستبردار ہو جائیں اور خلافت کو مسلمانوں کی شوریٰ کے سپرد کر دیں۔حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء میں نقل کرتے ہیں۔

وکلام عبدالرحمٰن بن غنم اشعری فقیہ شام چون ابو ہریرہ وابو درداء از نزدیک حضرت مرتضیٰ برو کشتند وایشان میانجی بودند میان معاویہ وحضرت مرتضی، ومعاویہ طلب میکرد کہ خلافت بگوار دوشوری گرداند درمیان مسلمین۔

فکانَ مِمَّا قَالَ لَهُمَا عَجَبًا مِنكُمَا كَيْفَ جَازَ عَلَيْكُمَا مَجِئُتُمَا بِهٖ تَدْعُوَانِ عَلِيًّا أَنْ يَجْعَلَهَا شُوْرىٰ وَقَدْ عَلِمْتُمَا أَنَّهٗ قَدْ بَايَعَهُ الْمُهَاجِرُوْنَ وَالْأَنْصَارُ وَأَهْلُ الْحِجَازِ وَالْعِرَاقِ وَ أَنَّ مَنْ رَضِيَهٗ خَيْرٌ مِمَّنْ كَرِهَهٗ وَمَنْ بَايَعَهٗ خَيْرٌ مِمَّنْ كَرِهَهٗ وَمَنْ بَايَعَهٗ خَيْرٌ مِمَّمْ لَمْ يُبَايِعْهُ وَأَيُّ مَدْخَلٍ لِمُعَاوِيَةَ فِي الشُّوْرىٰ وَهُوَمِنَ الطُّلَقَاءِ الَّذِيْنَ لَايَجُوْزُ لَهُمُ الْخِلَافَةُ وَهُوَ وَأَبُوْهُ رُءُوْسُ الْأَحْزَابِ فَنَدِمَا عَلٰى مَمِيْرِهِمَا وَتَابَا بَيْنَ يَدَيْهِ۔

جب حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابودرداء ؓ، حضرت علیؓ کے پاس سے پلٹ کر آئے اور یہ دونوں حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین درمیانی واسطہ تھے اور حضرت معاویہؓ کا مطالبہ تھا کہ حضرت علیؓ خلافت سے دستبردار ہو کر اس معاملہ کو مسلمانوں میں شوریٰ کے سپرد کر دیں تو فقیہ شام حضرت عبدالرحمٰن بن غنم نے ان دونوں حضرات سے کہا آپ جو کچھ کر رہے ہیں اس پر تعجب ہے۔آپ کے لیے یہ

کیسے جائز ہے کہ حضرت علیؓ کو اس بات کی دعوت دیں کہ وہ معاملہ شوریٰ کے سپرد کر دیں جب کہ آپ کو علم ہے کہ حضرت علی سے مہاجرین وانصار اور اہل حجاز وعراق بیعت کر چکے ہیں اور جو حضرات علیؓ کو (بطور خلیفہ) پسند کرتے ہیں وہ ان لوگوں سے بہتر ہیں جو ان کو (بطور خلیفہ) نہیں چاہتے اور جن لوگوں نے ان سے بیعت کی ہے وہ ان لوگوں سے بہتر ہیں جنہوں نے ان سے بیعت نہیں کی۔اور معاویہ کا بھلا شوریٰ میں کیا دخل ہے وہ تو طلقاء میں سے ہیں (جو فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے اور اس وقت ضعیف الایمان تھے اور) جو خلافت کے اہل نہیں اور معاویہ اور ان کے باپ (ابو سفیان) تو غزوہ احزاب (یعنی خندق) میں کفار کے سربراہ تھے (تو اگرچہ اب یہ اہل ایمان ہیں اور صحابی بھی ہیں لیکن حضرت علیؓ اور دیگر مہاجرین وانصار کے برابر نہیں بلکہ درجہ میں ان سے بہت پیچھے ہیں۔ یہ سن کر دونوں حضرات نے ان کے سامنے اپنی آمد پر ندامت کا اظہار کیا اور اس بات سے رجوع کیا۔

حضرت معاویہؓ اپنے اجتہاد اور اپنی رائے پر قائم رہے اور اپنے موقف ہی کو درست اور حضرت علیؓ کو خطا پر سمجھتے رہے اور جیسے جیسے وقت گزرتا گیا ان کے موقف میں سختی آتی گئی اور وہ یہ خیال کر کے کہ حضرت عثمان ؓ کے باغی اور قاتل حضرت علیؓ کی فوج میں داخل ہیں اور حضرت علیؓ ان کے خلاف کوئی اقدام کرنے پر تیار نہیں ہیں اور اگر ہم نے بیعت بھی کر لی تو بیعت کے بعد بھی ان کے خلاف کوئی اقدام نہ کریں گے جب کہ ہم باغیوں اور قاتلوں سے قصاص لے سکتے ہیں اور ان کی سرکوبی کر سکتے ہیں وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ حضرت علیؓ کے مقابلہ میں ہم خلافت کے زیادہ حقدار ہیں کیونکہ ہم خلافت کی اس وقت کی یہ ذمہ داری پوری کر سکتے ہیں۔ جنگ صفین کے بعد ایک موقع پر انہوں نے کہا:

فَلَنَحْنُ أَحَقُّ بِهٖ مِنْهُ وَمِنْ أَبِيْهِ۔ (بخاری)

بلاشبہ ہم خلافت کے علی اور ان کے والد سے زیادہ حقدار ہیں۔

اس کے جواب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے سوچا کہ یہ کہیں

أَحَقُّ بِهٰذَا الْأَمْرِ مِنْكَ مَنْ قَاتَلَكَ وَقَاتَلَ أَبَاكَ عَلَى الْإِسْلَامِ۔ (بخاری)

(تم سے زیادہ خلافت کا حقدار تو وہ شخص ہے (یعنی حضرت علی ﷺ) جس نے تم سے اور تمہارے باپ سے اسلام کی خاطر جنگ کی تھی۔)

لیکن مزید انتشار کے ڈر سے نہیں کہا۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ ہی کی بات درست تھی:

حضرت معاویہ ﷺ کی خطا اجتہادی کی وجہ سے ان کا حضرت علی ﷺ کے خلاف خروج ناحق تھا اس کی دلیل یہ حدیث بھی ہے **تقتلك الفئة الباغية** جس میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمار بن یاسر ﷺ کو فرمایا کہ تم کو باغی جماعت قتل کرے گی اور یہ جماعت حضرت معاویہ ﷺ کی فوج تھی۔ اور وہ ناحق خروج جو کسی خلیفہ عادل یا خلیفہ راشد کے خلاف ہو اگرچہ اجتہاد کی بنیاد پر ہی ہو شریعت کی اصطلاح میں بغاوت کہلاتا ہے۔

حضرت معاویہ ﷺ کے اس اجتہاد کی وجہ سے جنگ صفین کی نوبت آئی اور پھر حضرت حسن ﷺ کے دور میں بھی معرکہ آرائی کی تیاریاں ہوئیں۔ لیکن پھر مسلمانوں کی خونریزی سے بچنے کے لیے حضرت حسن ﷺ نے حکومت حضرت معاویہ ﷺ کے سپرد کر دی۔ اگرچہ اس میں خلافت راشدہ سے دستبرداری تھی اور ملوکیت کا دروازہ کھلتا تھا لیکن مجبوری کی وجہ سے اسی میں مسلمانوں کی مصلحت تھی اور چونکہ حضرت حسن ﷺ نے مصالحت میں کسی شرعی حکم کی مخالفت نہیں کی تھی بلکہ رسول اللہ ﷺ پیشگی ہی ان کے اس عمل کی تحسین فرما گئے تھے تو معلوم ہوا کہ کسی عادل بادشاہ و حاکم کی حکومت جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے پہلے مذکور کلام میں بھی یہی ذکر تھا۔

یزید کی ولی عہدی کی تجویز پر حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر ﷺ نے اعتراض کیا کہ یہ تو ہرقل اور کسریٰ کا طریقہ ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ نے ابتدا میں بیعت کرنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب اور سب لوگ یزید کی بیعت پر جمع ہو جائیں گے تو میں بھی بیعت کر لوں گا اور بعد میں بیعت کر بھی لی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یزید کو

خلافت کا اہل نہیں سمجھتے تھے اور انہوں نے مجبوری سے بیعت کی۔ حضرت حسین ﷺ اور حضرت عبداللہ بن زبیر ﷺ نے یزید کو خلافت کے لیے نا اہل سمجھتے ہوئے اس کو کبھی خلیفہ تسلیم نہیں کیا اور اس کے لیے بیعت نہیں کی۔

حدیث میں مذکورہ تیس سال کی خلافت راشدہ کے بعد مسلمانوں میں جو خلافت کی اصطلاح چلی اس سے ان کی بین الاقوامی حکومت مراد تھی اگرچہ ماہیت کے اعتبار سے وہ ملوکیت ہی تھی۔ البتہ ملوکیت کے دور میں عادل حکمران بھی آتے رہے جیسے حضرت معاویہ ﷺ حضرت عبداللہ بن زبیر ﷺ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز جن کی حکومت عادلہ تو تھی لیکن خلافت راشدہ یا خلافت علی منہاج النبوۃ نہ تھی۔ کیونکہ اس کا انعقاد ان طریقوں پر نہیں تھا جو خلافت راشدہ کے تھے۔

ان حالات میں اہل کوفہ کی طلب پر حضرت حسین ﷺ خلافت راشدہ کے نظام کے احیاء کے لیے نہیں نکلے تھے بلکہ یزید کی نا اہل یا فاسق حکومت کے خلاف اٹھے تھے تاکہ خود برسر اقتدار آ کر حکومت عادلہ یا خلافت عادلہ قائم کریں جیسا کہ بعد میں حضرت عبداللہ بن زبیر ﷺ نے قائم کی۔

یہ کہنا کہ ان حضرات کی نیت اپنی حکومت قائم کرنا نہیں تھی بلکہ صرف خلافت راشدہ کے نظام کو بحال کرنے کی نیت تھی حقیقت سے انحراف ہے کیونکہ:

i- حضرت حسین ﷺ اور حضرت عبداللہ بن زبیر ﷺ کو معلوم ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ نے بتایا تھا کہ خلافت راشدہ کی مدت تیس سال ہو گی اور اس کے بعد ملوکیت ہو گی۔ اور اس طرح سے ملوکیت کو قائم ہوئے بیس سال گذر چکے ہیں۔ تو کیا رسول اللہ ﷺ کی پیش گوئی کے خلاف ہونا ممکن ہے؟

ii- اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کے مزاج میں سرداری رکھی ہوتی ہے اور ان کا سرداری اور حکومت کو قبول کرنا یا اصلاح احوال کی خاطر خود اس کی طرف پیش قدمی کرنا ناجائز بھی نہیں جیسا کہ:

1- حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: **اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ**

علیم۔ (مجھے زمین کے خزانوں پر مقرر کر دو بلاشبہ میں حفاظت کرنے والا جاننے والا ہوں)۔

2- حضرت عمر ؓ نے اپنی شہادت کے وقت خلافت کے لیے چھ نام دئے۔ ان میں سے چار حضرات کی دستبرداری کے بعد جب حضرت عثمان ؓ اور حضرت علی ؓ کے درمیان خلافت دائر ہوئی تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ؓ کے مطالبہ کے باوجود دونوں میں سے کسی ایک نے بھی دستبرداری کو اختیار نہیں کیا۔ البتہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ؓ نے حضرت عثمان ؓ کے حق میں فیصلہ دیا تو حضرت علی ؓ نے اسے نیک نیتی سے قبول کیا اور ادنی مزاحمت بھی نہیں کی۔ وجہ یہی تھی کہ دونوں حکمرانی کا مزاج رکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ وہ بہتر حکمرانی کر سکتے ہیں۔

مذکورہ بالا وجوہات کو پیش نظر رکھ کر حضرت حسین ؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ نے علیحدہ علیحدہ اقدام کیا اور دونوں کا اقدام جہاد تھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ یزید اور بعد والے حکمران حکومت کرنے کے اہل نہیں اور ان کے غیر شرعی کاموں کی وجہ ان کے خلاف خروج جائز ہے۔ حضرت حسین ؓ کے ساتھ یہ المیہ ہوا کہ وہ کوئی باقاعدہ فوج لے کے نہیں نکلے تھے۔ بچوں، عورتوں سمیت کچھ افراد تھے جو مظلومانہ شہید کئے گئے۔

حافظ صاحب نے دعویٰ کیا کہ حضرت حسین ؓ خلافت راشدہ کے احیاء کے لیے اٹھے تھے۔ اس پر جو اعتراض ہوئے حافظ صاحب نے ان کو سمجھا نہیں اور بلاوجہ ہم پر یہ اعتراض کر دیا کہ ہم نے جو لب ولہجہ اپنایا ہے وہ سراسر ناصبیوں کا ہے۔

چوتھا اعتراض

حضرت حسین ؓ کا انقلاب اور شیعہ فکر

پہلا نکتہ

مصنف لکھتے ہیں کہ:

'' آپ کی قربانی کے بعد امت میں بیداری کی لہر دوڑ گئی، ملوکیت سے نفرت گہری ہوگئی اور **لا الہ الا اللہ** کے مفہوم کی وسعت لوگوں پر آشکارا ہوگئی۔''

ہم کہتے ہیں:

اب کوئی حافظ صاحب سے پوچھے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ ملوکیت سے نفرت گہری ہو جانے کے باوجود ملوکیت ہی کیوں گہری اور مزید گہری ہوتی چلی گئی اور **لا إلہ الا اللہ** کا وہ کونسا مفہوم تھا جو امت سے پوشیدہ رہا اور حضرت حسین ؓ کی قربانی سے آشکارا ہوا۔

حافظ صاحب نے اپنے کتابچے اقرار مودت میں اس کا یہ جواب دیا کہ یہ مفہوم تھا کہ **لا حاکم الا اللہ۔** (ص 15)

حافظ صاحب کی یہ بات درست نہیں کیونکہ لا حاکم الااللہ کے مطلب میں دو احتمال ہیں:

1- انسانوں کے ظاہری حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ یہ بات تو بدیہی البطلان ہے کیونکہ انسانوں کے ظاہری حکمران اور خلیفہ تو انسان ہی رہے ہیں۔

2- حکم دینے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ خیر القرون میں ایسا کون مسلمان ہوگا

جس کے دماغ سے کبھی یہ عقیدہ اوجھل ہوا ہو۔ یزید کے دور میں بھی اور بعد کے خلفاء کے دور میں بھی عدالتوں میں شریعت کا قانون ہی رائج تھا۔ ہاں فاسق حکمران اپنی من مانی کرتے تھے تو ایسا نہیں ہوا کہ امت نے اس کو کبھی جائز سمجھا ہو۔

دوسرا نکتہ

حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''آج جب شعور کی آنکھ کھلی ہے عوام کو اپنے حقوق کا احساس ہوا ہے آمریت و ملوکیت کا جوا لوگ اپنے کندھوں سے اتار کر پھینک رہے ہیں اور جبر و استبداد کی بیڑیاں توڑ رہے ہیں تو ہر قوم پکار رہی ہے کہ حسین ہمارے ہیں''۔

ہم کہتے ہیں

یہ تو محض لفاظی ہے۔ کیا سید احمد شہید رحمہ اللہ نے یہ صدا لگائی تھی اور افغانستان میں طالبان کی حکومت قائم ہوئی تو کیا انہوں نے یہ پکار لگائی کہ حسین ہمارے ہیں یا کسی اور مسلمان ملک سے یہ صدا بلند ہوئی۔ ہاں ایران کی شیعی حکومت کے قائم ہو جانے کے بعد یہ نعرہ شیعہ ضرور لگاتے ہیں جیسا کہ مصنف نے ایک شیعہ شاعر محسن نقوی کا یہ شعر نقل کیا ہے

انسان کو بیدار تو ہو لینے دو
ہر قوم پکارے گی ہمارے ہیں حسین

ہماری اس بات پر حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''آج دنیا میں جہاں بھی حریت انسانی کی بات ہوتی ہے، مزاحمت کا حوصلہ ہوتا ہے، کلمہ حق کہنے کی جرأت ہوتی ہے اس کی پشت پر امام حسینؓ کھڑے ہوتے ہیں خواہ کوئی اسے تسلیم کرے یا نہ کرے اس کی صدا لگائے یا نہ

لگائے..... الغرض تمام مجاہدین و سالکین شروع سے اب تک قولاً اور عملاً یہ کہتے چلے آئے ہیں کہ حسینؓ ہمارے ہیں۔ بالفرض کوئی نہ کہے جب حضورﷺ نے کہہ دیا کہ حسین میرا ہے اور میں حسین کا ہوں تو کسی اور کے کہنے کی کیا حاجت؟

کیا بدبختی ہے کہ جو نعرہ سرکار دو عالمﷺ نے لگایا آج کہا جا رہا ہے کہ یہ نعرہ شیعہ کا ہے اور کیا حرمان نصیبی ہے کہ آج اپنے پرائے سب حسینؓ سے جڑنے کی کوشش کر رہے ہیں اور معترض جڑے ہوؤں کو ان سے توڑنے کی کوشش کر رہے ہیں.....

معترض نے شعر مذکور کے بارے میں کہا ہے کہ یہ محسن نقوی کا ہے۔ فقیر کا چیلنج ہے کہ ثابت کریں کہ یہ شعر محسن نقوی کا ہے۔ بالفرض اگر محسن نقوی کا بھی ہو تو کیا محسن نقوی کی ہر بات اور ہر شعر غلط ہوتا ہے؟''

ہم کہتے ہیں:

1- حافظ صاحب کا رسول اللہﷺ کے فرمان (حسین میرا ہے اور میں حسین کا ہوں) کو نعرہ لگانے سے تعبیر کرنا غیر مناسب ہے۔

2- ایک صاحب علم کے بتانے پر کہ یہ شعر محسن نقوی کا ہے ہم نے یہ بات لکھ دی تھی۔ حافظ صاحب کے کہنے پر ہم مان لیتے ہیں کہ یہ کسی اور کا شعر ہے۔ حافظ صاحب سے ملاقات میں ہم نے ان سے شاعر کا نام پوچھا تھا لیکن انہوں نے نہیں بتایا۔ ہمیں بھی اس کی اتنی ضرورت نہیں کیونکہ یہ شعر خود شیعہ فکر پر واضح دلیل ہے اور وہ اس طرح کہ اہلسنت تو ہمیشہ سے اہلبیت کی قربانیوں کے اور ان کی سیادت کے اور ان کے مناقب کے قائل رہے ہیں۔ حضرات حسنینؓ سے لے کر مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ تک اور ان کے بعد بھی قرب قیامت تک ان کی علمی، روحانی، اور سیاسی سیادت کو مانتے ہیں اور اس کو اپنے لیے مشعل راہ اعتقاد کرتے ہیں۔ اس اعتقاد سے اہلسنت سوئے ہوئے نہیں ہیں جو یہ کہنے

کی ضرورت پیش آئے کہ انہیں بیدار تو ہو لینے دو۔

تیسرا نکتہ

شیعوں کی تو مجبوری ہے کیونکہ ان کے پاس لے دے کر صرف حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا نام اور واقعہ کربلا ہے۔ یہی ان کے مذہب کی بنیاد ہے۔ اسی مضمون کو ایک شاعر نے یوں تعبیر کیا ہے اور مصنف نے اسے نقل کیا ہے:

شاہ است حسین، بادشاہ است حسین
دین است حسین، دین پناہ است حسین
سرداد نہ داد دست در دست یزید
حقا کہ بنائے لا اِلہ است حسین رضی اللہ عنہ

لیکن ہم اہلسنت کی تو کوئی مجبوری نہیں۔ ہمارے لیے تو رسول اللہ ﷺ کی ذات گرامی بھی ہے، قرآن پاک بھی ہے، خلفائے راشدین بھی ہیں، صحابہ کی جماعت بھی ہے اور حضرات حسنین رضی اللہ عنہما سمیت اہلبیت بھی ہیں اور چودہ صدیوں کے ان گنت تابناک ستارے بھی ہیں۔

ہماری اس بات پر حافظ صاحب یوں تبصرہ کرتے ہیں:

''حیران ہوں کہ اس پیراگراف میں معترض نے کیا کارنامہ کر دکھایا کہ شیعہ کو الزام دیتے دیتے اپنے مذہب پر تیشہ چلا دیا اور پھر شیعہ کو جو الزام دیا وہ بھی بے اصل۔ کیا واقعہ کربلا سے پہلے شیعہ نہیں تھے؟ کیا شیعہ رسول اللہ ﷺ کو نہیں مانتے؟ قرآن مجید کو نہیں مانتے؟ خلفائے راشدین میں سے کسی کو نہیں مانتے؟ جماعت صحابہ میں کسی کے قائل نہیں؟ اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے سوا تمام اہل بیت کے منکر ہیں؟ اور کیا ان چودہ صدیوں میں ان کے ہاں نامور علماء وفقہاء نہیں ہوئے۔ اور جن ستاروں کو معترض ان گنت لکھ رہے ہیں، چند جلدوں میں ان کے احوال سمٹ جاتے

ہیں تو ان گنت کیسے رہے؟ الغرض کوئی الزام تو صحیح ہو۔

پھر امام حسین رضی اللہ عنہ کی شخصیت کوئی معمولی شخصیت اور واقعہ کربلا کوئی معمولی واقعہ ہے کہ کہا جا رہا ہے ''ان کے پاس لے دے کر صرف حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا نام اور واقعہ کربلا ہے!'' (اقرار مودت ص 18)

ہم کہتے ہیں

حافظ صاحب کے اس تبصرے پر ہمیں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہر شخص اس تبصرے کو خود سمجھ سکتا ہے۔

چوتھا نکتہ

مصنف کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے برپا کئے انقلاب کا ثمرہ صرف قرب قیامت میں ملے گا۔ مصنف لکھتے ہیں:

''یہ مسلمہ ہے کہ قربانی رائیگاں نہیں جاتی۔ نظام خلافت کے لیے دی گئی یہ عظیم قربانی بھی رائیگاں نہیں ہوئی اور نہ ہو سکتی ہے خلافت کے محفوظ، متعین اور مقرر نظام کا سفر جاری ہے۔ سینکڑوں برس گزر چکے اور نہ معلوم کتنے اور گزریں گے، لیکن..... ایک وقت ضرور آئے گا اور نبی صادق و مصدوق ﷺ کی پیش گوئی کے مطابق آئے گا، جب انہی رضی اللہ عنہ کی اولاد سے.....جن کے ہاتھ سے خلافت لی گئی اور جنہوں نے خلافت کی بقا کے لیے قربانی دی..... ایک عظیم شخص پیدا ہوگا، نبی آخر الزماں کا ہم نام ہو گا.....سراپا ہدایت ہوگا جس کی وجہ سے مہدی کے لقب سے پکارا جائے گا، اس وقت حالات مجبور ہو کر اس کے ہاتھ پر بیعت کریں گے بلکہ یوں کہا جائے کہ حالات نے جس ہاتھ سے خلافت لی، حالات ہی مجبور ہو کر اس کی اولاد کو، گویا اسی کو، خلافت واپس کریں گے۔

جب امانت اپنے صحیح مقام پر پہنچے گی اور حقدار کو اس کا حق ملے گا تو

پھر ایک مرتبہ روئے زمین پر نظام خلافت برپا ہوگا اور وہ قرن آخر میں قرن اول کی طرح حالات کی اصلاح کرے گا.....

(امام حسین اور واقعہ کربلاص 56)

ہم کہتے ہیں

ہمیں تشویش ہے کہ مصنف کی مذکورہ بالا باتیں اہلسنت کے افکار سے مطابقت نہیں رکھتیں بلکہ مذکورہ واقعات کے پس منظر میں شیعہ فکر نمایاں نظر آتی ہے۔

ہماری اس تشویش پر حافظ صاحب نے یوں اعتراض کیا ہے:

امام مہدی سلام اللہ ورضوانہ علیہ کی خلافت کے حوالے سے یہ نکتہ اور یہ فکر انوکھی نہیں، مجھ سے پہلے حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ، حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ یہ نکتہ بیان کر چکے ہیں اور حضرت سید نفیس الحسینی نے تو یہ بات بارہا اپنی مجالس میں بیان فرمائی۔'' (اقرار مودت ص 19)

ہم کہتے ہیں

امام مہدی علیہ السلام کی شخصیت اور ان کے بارے میں جو تفصیل احادیث میں مذکور ہے اس پر ہمارا ایمان ہے لیکن جب مصنف کھل کر بات کو یوں بیان کریں:

''جب انہی کی اولاد سے.....جن کے ہاتھ سے خلافت لی گئی اور جنہوں نے خلافت کی بقا کے لیے قربانی دی..... ایک عظیم شخص پیدا ہوگا..... حالات نے جس ہاتھ سے خلافت لی حالات ہی مجبور ہو کر اس کی اولاد کو، گویا اسی کو خلافت واپس کریں گے۔

جب امانت اپنے صحیح مقام پر پہنچے گی اور حقدار کو اس کا حق ملے گا تو پھر ایک مرتبہ روئے زمین پر نظام خلافت برپا ہوگا''۔

حافظ صاحب کے یہ الفاظ ''جب امانت اپنے صحیح مقام پر پہنچے گی اور حقدار کو اس کا

حق ملے گا'' شیعوں کے امام منتظر پر دلالت کرتے ہیں۔

پھر حافظ صاحب کبھی تو یہ کہتے ہیں کہ ملوکیت کی ابتدا یزید کی ولی عہدی سے ہوئی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حکومت کے پہلے پندرہ سال میں نظام خلافت ہی کا تھا اور پھر حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے بھی نظام خلافت قائم کیا۔ ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حکومت کے خلافت ہونے میں بھی حافظ صاحب کو کچھ شک نہ ہو گا۔ یہ تینوں حضرات اہل بیت میں سے نہ تھے۔ تو کیا پھر بھی حافظ صاحب کی یہ بات کچھ وقعت رکھتی ہے کہ ''حالات نے جس ہاتھ سے خلافت لی حالات ہی مجبور ہو کر اس کی اولاد کو، گویا اسی کو خلافت واپس کریں گے۔''

ظاہر ہے کہ نہیں اور اگر وقعت ہے تو شیعوں کے امام منتظر کے اعتبار سے ہے کیونکہ موروثی خلافت وامامت کا تصور ان کا ہے اہلسنت کا نہیں۔

اس کا بیان یہ ہے کہ امانت کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت بطور امانت کے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کی تھی۔ اس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنی وفات کے وقت خلافت حضرت حسین رضی اللہ عنہ یا حضرات حسنین کی اولاد میں سے کسی کو دیتے تاکہ یہ کہا جا سکتا کہ انہوں نے خلافت گویا حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو ہی واپس کی۔ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد میں جتنی بھی مسلمان حکومتیں آئیں وہ سب امانت کو غصب کرنے کی وجہ سے خائن تھیں۔

علاوہ ازیں حقدار کے لفظ سے اگر خلافت کی صرف اہلیت مراد ہو تو معلوم ہونا چاہئے کہ اہلسنت کے نزدیک اہلیت میں قریشی ہونے کا تو ذکر ہے اہل بیت ہونے کا ذکر نہیں۔ اس لیے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ قریشی ہونے کی وجہ سے اہل اور حقدار تھے۔ اور اگر حقدار سے مراد اس کا اہل بیت ہونا ہے تو یہ صریح شیعہ حضرات کا قول ہے۔

حافظ صاحب کا اعتراض

حافظ صاحب نے یہاں ہم پر ایک اعتراض یہ کیا ہے۔ کہ ہم نے غیر نبی کے لیے عصمت کا دعوی کیا ہے حالانکہ وہ خاصہ نبوت ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''معترض نے داعیٔ اسلام مولانا طارق جمیل حفظہ اللہ پر جو تنقید لکھی ہے.....اس میں لکھا ہے:

انبیاء علیہم السلام معصیت سے معصوم ہوتے ہیں۔ کوئی غیر نبی بھی معصیت سے معصوم ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں شریعت خاموش ہے۔ پھر عبقات سے ایک طویل اقتباس ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غیر نبی بھی معصوم ہوسکتا ہے۔

مسئلہ عصمت اہل سنت اور اہل تشیع کے درمیان بڑی وجہ نزاع ہے۔ اہل سنت کے ہاں اس پر اصرار ہے کہ عصمت خاصۂ نبوت ہے، حضور اکرم ﷺ خاتم المعصومین ہیں اور آپ ﷺ کے بعد کسی کے لیے اقرار عصمت اجراء نبوت کے مرادف ہے۔'' (اقرار مودت ص 20)

جواب

اول تو جب ہم نے شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ کا بعض غیر انبیاء کی عصمت پر کلام نقل کیا ہے تو ہم پر اعتراض کیوں؟ دوسرے حافظ صاحب نے غور نہیں کیا کہ انبیاء اور غیر انبیاء کی معصیت سے عصمت وحفاظت میں فرق ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو پیشگی ہی عصمت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔ غیر نبی پیشگی اس کے ساتھ متصف نہیں ہوتے البتہ نص سے یا کردار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں فلاں اصحاب سے معصیت کا صدور نہیں ہوتا یا نہیں ہوا۔

جب کہ ایسا ہونا ممکن ہے محال نہیں ہے۔ حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کی حفاظت وعصمت اسی قبیل سے تھی۔ شیعہ حضرات جو اماموں کو معصوم مانتے ہیں تو انبیاء کی طرح ان کو پیشگی معصوم مانتے ہیں۔

پانچواں اعتراض:

دسویں محرم کو سوگ منانا

مصنف لکھتے ہیں:

''ام الفضل رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جن دنوں امام حسین رضی اللہ عنہ میری گود میں تھے، میں ایک دن رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور حسین رضی اللہ عنہ کو آپ کی گود میں رکھا، پھر جو میری توجہ ہوئی تو کیا دیکھتی ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے ہیں۔

میں نے عرض کیا: یا نبی اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ کو کیا ہوا؟ فرمایا: جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور مجھے بتلایا کہ میری امت میرے اس بیٹے کو قتل کرے گی۔

میں نے پوچھا: اسے؟ فرمایا: ہاں، اور اس کی تربت کی مٹی بھی لائے تھے، جو سرخ تھی''۔ (بیہقی، مشکوۃ: مناقب اہل بیت رضی اللہ عنہم)۔

سلمیٰؓ سے روایت ہے کہ ''میں ام المومنین ام سلمہؓ کے ہاں گئی تو وہ رو رہی تھیں۔

میں نے پوچھا: آپ رو کیوں رہی ہیں؟

فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے، یعنی خواب میں، آپ ﷺ کے سر اور داڑھی پر مٹی ہے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! آپ کو کیا ہوا؟

فرمایا: ''حسین قتل ہو گئے، میں ابھی وہاں تھا'' (ترمذی، مشکوۃ: مناقب اہل بیتؓ)

اس سے معلوم ہوا کہ شہادت حسینؓ کا صدمہ معمولی صدمہ نہیں، آپ ﷺ وفات کے بعد بھی اس پر غمزدہ اور دکھی ہوئے۔

یہ واقعہ غم دس محرم کا ہے، اب باقی ایام کو چھوڑ کر دس محرم کو شادی کے لیے منتخب کرنا اور یہ دلیل دینا کہ شریعت میں اس روز شادی حرام نہیں ہے، نہایت درجہ بد ذوقی اور سنگدلی ہے۔

دس محرم کو شادی یا کوئی تقریب مسرت از راہِ شریعت تو جائز ہے، لیکن از راہ محبت جائز نہیں ہے۔

فرض کیجئے کسی کا پورا خاندان نہایت ظلم اور جبر سے قتل کر دیا جائے، خواتین کی توہین کی جائے اور پھر اس کی داد رسی بھی نہ ہوئی ہو، تو کیا وہ شخص زندگی بھر اس روز کو، جس روز یہ سانحہ ہوا، شادی اور خوشی کے لیے منتخب کر سکتا ہے؟ جواب یقیناً نفی میں ہے۔، تو دس محرم رسول اللہ ﷺ کے غم وحزن کا دن ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا غم ہم سب کا غم ہے!

اضافہ: اس مقام پر کچھ احباب نے مسئلہ تشبہ کی طرف توجہ دلائی، میں نے عرض کیا کہ اگر غم میں ایک فرقے سے تشبہ ہے تو خوشی میں دوسرے فرقے سے، اور اس موقعے پر غم میں تشبہ اختیار کرنے میں ایمان کی سلامتی ہے، خوشی میں تشبہ ہلاکت اور بربادی ہے، اب فیصلہ خود کیجیے کہ آپ کس بات میں تشبہ اختیار کرتے ہیں؟

اور یہ مسئلہ تشبہ ایک نازک مسئلہ ہے، اس وقت جابجا اس کا استعمال کیا جا رہا ہے، بات یہ ہے کہ کسی طبقے کی ہر ادا غلط نہیں ہوا کرتی، ورنہ آپ دین کی کتنی چیزوں کو اس تشبہ کی وجہ سے چھوڑنے پر مجبور ہو جائیں گے۔

اصل بات یہ ہے کہ گردش ایام کے اس مقام پر ہمارا غم کسی فرقے کی ہم آہنگی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ اس دن خود رسول اللہ ﷺ غمناک ہوئے اور ہم آپ ﷺ کے غم میں شریک ہوتے ہیں۔ تعجب

ہے کسی ہمسائے، کسی دوست کے غم میں شرکت کو تو آپ اخلاقی فرض سمجھتے ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ کے غم میں شرکت کو بدعت خیال کرتے ہیں۔

ذرا ناصبی سازش سمجھئے پہلے رسول اللہ ﷺ کے اہل بیتؓ کو تہ تیغ کیا پھر اس کارروائی کو خروج کے حکم سے شرعی جواز فراہم کیا، پھر اس ظلم پر اظہار غم کو بدعت قرار دیا اور آخر الامران ایام میں تقریبات مسرت کے انعقاد کو شریعت ٹھہرایا تاکہ یہ عظیم الشان قربانی اور اس کے مقاصد ذہنوں سے اوجھل ہو جائیں۔

کتنی سنگین سازش ہے جو شریعت کے عنوان سے پھیلائی گئی اور کتنے سادہ لوح ہیں وہ لوگ جو سنت کی محبت میں اس سازش کا شکار ہو جاتے ہیں!

کیا رسول اللہ ﷺ کا دل زخمی کرنے میں کوئی کمی رہ گئی تھی کہ اب اس سنگدلی سے پوری کی جا رہی ہے؟

ان ایام غم میں تقریب مسرت کا انعقاد 22 رجب کو کونڈے بھرنے کی طرح ہے، شریعت میں 22 رجب کو کونڈے بھر کر صدقہ کرنے کی کہیں ممانعت نہیں ہے، تو کیوں روکا جاتا ہے اور خطبات و رسائل میں اس کی مذمت کی جاتی ہے؟ بس جس بنا پر وہاں منع کیا جاتا ہے اسی بنا پر یہاں منع کیا جا رہا ہے۔

علاوہ ازیں مصائب اہل بیتؓ درحقیقت مصائب اسلام ہیں اور ان مصائب پر گریہ خود رسول اللہ ﷺ نے کیا، صحابہ کرامؓ نے کیا، امام ابوحنیفہؒ نے کیا اور ملا علی قاریؒ نے تو اس مذکورہ بالا روایت ام سلمہؓ کے ذیل میں امام احمد بن حنبلؒ کی سند سے یہ روایت ذکر فرمائی ہے:

(ترجمہ) ''حسنؓ بن علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے (غم) میں جس کی آنکھیں نمناک ہوئیں یا اس کی آنکھوں سے کوئی آنسو ٹپک پڑا

تو اللہ عزوجل اسے جنت عطا فرمائے گا'' (مرقاۃ:/۳۹۱)

مجھے اس وقت اس روایت کی قوت یا ضعف سے بحث نہیں، جس درجے کا عمل ہے، اس کے لیے اتنی روایت بھی کافی ہے، میں تو بس یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت بیان کرنے سے اگر امام احمد بن حنبلؒ اور ملا علی قاریؒ اور اس سند کے تمام راوی بدعتی نہیں بنے، سنی ہی رہے تو میں بھی اسے نقل کر کے اور اس پر عمل کر کے سنی ہی رہوں گا، اور دور فتنہ کے سنیوں کی نسبت قرون خیر کے ان اہل سنت کی رفاقت ہمارے لیے دنیا اور آخرت میں کافی ہے۔

غم امام رضی اللہ عنہ کے ضمن میں ہمارا مجرمانہ رویہ

امام مظلوم رضی اللہ عنہ کے غم میں آج تک جتنے آنسو بہائے گئے، اگر انہیں اکٹھا کیا جائے تو آنسوؤں کا فرات بہہ نکلے!

امام عالی مقام رضی اللہ عنہ کے مصائب پر دلوں سے اٹھنے والی آہیں اگر مجسم ہوں تو آہوں کا ہمالیہ وجود میں آ جائے!

امام مظلوم رضی اللہ عنہ کے غم زدگان جمع ہو کر ہاتھوں کی زنجیر بنائیں تو پوری دنیا گھیرے میں ہو!

کاش آنسوؤں کے اس فرات میں طاغوتی نظام کو ڈبویا جاتا!

کاش آہوں کا یہ ہمالیہ عصر حاضر کے فرعونوں پر گرایا جاتا!

کاش ہاتھوں کی یہ زنجیر مظلوموں کی دستگیر بن کر ظالموں کو اسیر کرتی!

لیکن افسوس صد افسوس!

ہم نے امام رضی اللہ عنہ متاع اسلام کی عظیم قربانی کو فرقہ بازی کی نذر کر دیا!

یہ غم بالائے غم اور ستم بالائے ستم ہے!

دکھ یہ ہے کہ وہ ستم غیروں نے کیا، یہ ستم اپنے کر رہے ہیں!

فانا للّٰہ و انا الیہ راجعون۔

(امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا ص 129 تا 131)

ہم کہتے ہیں:

ہم نے اپنے پانچویں اعتراض کا عنوان یہ لگایا ''دسویں محرم کو سوگ منانا'' اور اس کے ساتھ ''پانچواں اعتراض'' کے الفاظ بھی ہیں لیکن حافظ صاحب اس کے باوجود ہمیں الزام دیتے ہیں کہ ہم نے ان کے دیئے ہوئے عنوان کو بدل کر تحریف کی ہے۔

حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''کتاب میں مضمون کا عنوان ہے: ''امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر خود رسول اللہ ﷺ غم زدہ ہوئے اور روئے'' اس عنوان سے معترض کا مقصد پورا نہیں ہوتا تھا، اس لیے انہوں نے اسے حذف کر دیا اور اس کی جگہ اعتراض کے جملے کو یوں لکھا گویا یہی عنوان ہے، حالانکہ پورے مضمون میں کہیں ''سوگ منانے'' کا لفظ تک نہیں ہے۔ اس کارروائی سے مقصد یہ ہے کہ قاری کو ایک خاص تاثر دے کر بھڑکایا اور بھٹکایا جا سکے۔ قرآن مجید میں کچھ لوگوں کا وتیرہ ذکر کیا گیا ہے: **یحرفون الکلم عن مواضعہ**'' یہ بھی وہی حرکت ہے۔

اس مضمون کا اصل مقصود وہ درد ہے، جو اس مضمون کے آخر میں ''غم امام رضی اللہ عنہ کے ضمن میں ہمارا مجرمانہ رویہ'' کے عنوان سے بیان ہوا ہے۔ افسوس معترض نے اس عظیم مقصود سے صرف نظر کیا اور تمہید میں الجھ گئے۔

(اقرار مودت ص 21)

مزید بات

حافظ صاحب کے اس مضمون کو دوبارہ پڑھ لیجئے۔ یہ ٹھیک ہے کہ انہوں نے اپنے عنوان میں سوگ منانے کا لفظ استعمال نہیں کیا لیکن دوسرے الفاظ میں سوگ کرنے کے مضمون کو خوب وضاحت سے بیان کیا ہے مثلاً ان کی یہ باتیں:

i- ''تو دس محرم رسول اللہ ﷺ کے غم وحزن کا دن ہے اور رسول اللہ ﷺ کا غم ہم سب کا غم ہے۔'' (امام حسین اور واقعہ کربلا ص 130)

ii- ''معلوم ہوا کہ کسی دن یا کسی رات کوئی اہم واقعہ رونما ہوا ہو تو سال بہ سال اس کی یاد سنۃ اللہ بھی ہے اور سنۃ رسول اللہ ﷺ بھی اور ایک فطری وطبعی امر بھی۔'' (اقرار مودت ص 26)

iii- ''اب دسویں محرم کو اہل بیت پر جو ظلم وستم ہوا کیا اس پر اظہار غم دس ذوالحجہ کو کیا جائے۔ (اقرار مودت ص 29)

ام فضل رضی اللہ عنہا کے قصہ میں بھی دسویں محرم کے دن سوگ کرنے کا ذکر نہیں ہے..... غم کی بات سن کر غمزدہ ہونا ایک فطری وطبعی عمل ہے لیکن آپ ﷺ نے اس غم کی برسی نہیں منائی۔

ہماری اس بات پر حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''معترض نے یہاں ایک سنگین جملہ لکھا ہے ''غم کی بات پر غمزدہ ہونا ایک فطری وطبعی عمل ہے۔'' یعنی ہمارا اس سے کوئی سروکار نہیں۔

مجھے یاد آ رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سفر میں تھے، ایک جگہ سواری روکی، کچھ دور گئے اور یوں بیٹھ گئے، جیسے انسان قضائے حاجت کے لیے بیٹھتا ہے، واپس آئے، فرمایا: مجھے اس وقت ضرورت نہ تھی، لیکن رسول اللہ ﷺ جب یہاں سے گزرے تھے، تو اسی مقام پر قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے تھے، میرے دل نے گوارا نہ کیا کہ میں یہاں سے آپ ﷺ کے عمل کی پیروی کئے بغیر گزر جاؤں۔'' قضائے حاجت ایک فطری عمل تھا اور روزمرہ کا طبعی عمل، جس میں غم اور دکھ کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس میں بھی ترک اتباع گوارا نہیں کیا..... اور محدثین یہ واقعہ سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اتبع للسنۃ ہونے کے سلسلے میں بیان کرتے ہیں..... لیکن یہاں معترض کہتے ہیں کہ ''حضور اکرم ﷺ کا غم ایک فطری وطبعی عمل تھا''، ہمارا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

غور کیجئے دونوں رویوں میں وجہ فرق کیا ہے؟

وجہ فرق محبت ہے۔ وہاں محبت تھی، وہ ایسے روزمرہ کی طبعی امر میں بھی اتباع پر اکساتی تھی، یہاں باتیں ہیں، اس لیے اتباع سنت کی دعوت وتحریک کے ساتھ فہرست تیار کی ہوئی ہے کہ اس عمل کی پیروی ضروری ہے اور اس کی غیر ضروری، اتنی بات تو ضعفاء کی وجہ سے گوارا ہے، لیکن اگر کوئی فطری عمل میں پیروی کرتا ہے، تو اس پر نکیر کا کیا مطلب؟ کیا رسول اللہ ﷺ سے ہمارا تعلق رسالت اور شفاعت تک ہے؟ خود آپ ﷺ کی ذات گرامی پر کچھ بیتے، ہمارا اس سے واسطہ نہ ہو؟

سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل سکھاتا ہے کہ فطری امور میں بھی آپ ﷺ کی پیروی تقاضائے محبت ہے۔ جو خبر سن کر رسول اللہ ﷺ رو دیے، وہ خبر سن کر اور آپ ﷺ کے رونے کا حال پڑھ کر کبھی ہماری آنکھوں سے بھی آنسو ٹپکے؟ آنسو بہنا تو کجا، یہاں تو عین وقوع شہادت کے روز تقریبات مسرت کے انعقاد کی ترغیب دی جا رہی ہے۔

حضور پر نور ﷺ کو جب اس روز خوشیاں منانے کی خبر ملتی ہو گی تو آپ ﷺ کے دل پر کیا گزرتی ہو گی؟ میں جتنا سوچتا ہوں، کانپ اٹھتا ہوں۔ ہماری جماعت کا جو حال ہو رہا ہے، کیا خبر کہ یہ آپ کی ناراضی کا اثر ہے۔

(اقرار مودت ص 22)

ہم کہتے ہیں

ہم نے یہ الفاظ کہے تھے کہ ''غم کی بات پر غمزدہ ہونا ایک فطری وطبعی عمل ہے'' جس کا مطلب ہے کہ جو کوئی بھی غم کی بات سنتا ہے وہ فطری طور پر اپنے اندر غم محسوس کرتا ہے خواہ وہ نبی ہوں یا غیر نبی ہوں۔ جب بھی نبی ﷺ کے غم کی بات امتی سنتے ہیں تو ان کو بھی غم ہوتا ہے کیونکہ عام طور سے انسان کی فطرت اور طبع ہی ایسی ہے۔ لیکن حافظ صاحب نے ہماری اس بات کا یہ مطلب نکالا کہ نبی ﷺ کا غم آپ کا فطری وطبعی

عمل تھا اس لیے ہمارا اس سے کوئی تعلق وسروکار نہیں۔ حالانکہ اس مطلب کا نہ ہم نے التزام کیا ہے اور نہ ہی یہ ہمارے کلام کو لازم ہے۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کا دور مزید پچاس سال تک رہا پھر تابعین و تبع تابعین کا دور رہا۔ جو بات حافظ صاحب یہاں ہمیں سمجھانا چاہتے ہیں اس کو صحابہ اور تابعین کے آثار سے ثابت کرتے تو ہم کیوں اعتراض کرتے۔

3- دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی وفات 59ھ میں ہوئی جب کہ واقعہ کربلا 61ھ میں پیش آیا (اکمال فی اسماء الرجال: مشکوۃ)

پھر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے مذکورہ خواب کب اور کس تاریخ کو دیکھا یہ معلوم نہیں۔ اس کے باوجود یہ فیصلہ دینا کہ دس محرم رسول اللہ ﷺ کے غم وحزن کا دن ہے اور رسول اللہ ﷺ کا غم ہم سب کا غم ہے بے بنیاد بات ہے۔

ہماری اس بات کو حافظ صاحب یوں نقل کرتے ہیں کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی وفات 59ھ میں ہوئی جب کہ واقعہ کربلا 61ھ میں پیش آیا (لہٰذا یہ روایت درست نہیں)۔

تنبیہ: بریکٹ والی عبارت حافظ صاحب کی اپنی ہے ہماری نہیں ہے۔ حافظ صاحب دسویں محرم کے دن غم کرنے کو کہتے ہیں:

ہم نے ان سے پوچھا تھا کہ جس دن یا رات کو حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے خواب دیکھا وہ دسویں محرم ہی کی تاریخ میں دیکھا اس کی کیا دلیل ہے؟

حافظ صاحب نے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی تقریب التہذیب سے نقل کیا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے سن وفات کے بارے میں دو قول ہیں 62ھ اور 61ھ اور 62ھ کا قول صحیح تر ہے۔

ہم کہتے ہیں

اگرچہ ہم نے 59ھ کا قول اٹکل سے نہیں کیا تھا حوالہ ذکر کیا تھا پھر بھی ہم 62ھ ہی کو صحیح مان لیتے ہیں۔ اور یہ بھی مان لیتے ہیں کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے خواب دسویں محرم کو ہی دیکھا تھا تو پھر ہمیں دیکھنا ہوگا کہ شریعت اس بارے میں کیا ہدایت دیتی

ہے اور سلف صالحین یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا اس بارے میں کیا طرز عمل رہا ہے۔ وہ حضرات تو ہمارے لیے شریعت اور محبت میں معیار حق ہیں۔

4- رسول اللہ ﷺ کو اور موقعوں پر بھی غم پیش آیا۔ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی شہادت، پر قراء کی شہادت پر اور اپنے صاحبزادے ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات پر لیکن آپ ﷺ نے ہر سال اس دن کو غم نہیں کیا۔ اسی طرح اگر آپ ﷺ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر غم کیا تو تسلیم ہے لیکن کیا پھر آپ نے ہر دسویں محرم کو غم منایا یا اب بھی مناتے ہیں اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

ہماری بات اتنی ہے کہ حافظ صاحب بتائیں کہ رسول اللہ ﷺ کو جو اور غم پیش آئے تو کیا آپ ﷺ نے ہر سال اس دن کو غم منایا لیکن حافظ صاحب بات کو اصل مطلب سے ہی پھیر دیتے ہیں۔ ان کی مندرجہ ذیل تحریر اس کی مثال ہے:

عرض: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بڑی تعداد مختلف معرکوں میں شہید ہوئی۔ لیکن جتنا غم آپ ﷺ کو ان مذکورہ شہادتوں پر ہوا، اتنا کبھی نہیں ہوا۔

روایت میں ہے کہ ''آپ ﷺ جب احد سے واپس ہوئے تو مدینہ میں مغرب کی نماز پڑھی، اس وقت انصار اپنے شہداء پر گریہ کر رہے تھے، آپ ﷺ نے گریہ کی آواز سنی تو فرمایا: ''**لکن حمزة لا بوا کی له**'' ''افسوس! حمزہ کو رونے والیاں کوئی نہیں'' تب انصار رضی اللہ عنہم کی عورتیں آپ ﷺ کے دروازے پر آئیں اور انہوں نے حمزہ رضی اللہ عنہ پر گریہ کیا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے ان کے لیے دعا کی اور انہیں لوٹنے کی اجازت بخشی۔ اس دن سے یہ قاعدہ ہو گیا کہ جب انصار کے کسی گھر میں موت ہوتی تھی، تو عورتیں پہلے حمزہ رضی اللہ عنہ پر گریہ کرتی تھیں، پھر اپنی میت کو روتی تھیں۔'' (طبقات ابن سعد: 44/2)

''زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کی شہادت پر آپ ﷺ ہچکیاں لے کر روئے، سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ کیا ہے؟

فرمایا: ''**هذا شوق الحبيب الى حبيبه**'' (طبقات ابن سعد: 44/3)

''قراء ﷺ کی شہادتوں کی جب اطلاع ہوئی تو آپ کو اس قدر صدمہ ہوا کہ تمام عمر کبھی اتنا صدمہ نہیں ہوا، ایک مہینہ تک صبح کی قنوت میں ان (قاتلوں) کے حق میں بددعا فرماتے رہے۔'' (سیرۃ المصطفی ﷺ: 270/2)

معلوم ہوا کہ شہید سے تعلق اور شہادت کے انداز کا دل پر اثر ہوتا ہے۔ اب جتنا تعلق رسول اللہ ﷺ کو امام حسین ﷺ سے تھا، اتنا مذکورہ شہداء ﷺ میں سے کسی سے نہ تھا، اور ان شہداء ﷺ میں سے کوئی امت کے ہاتھوں قتل نہیں ہوا، اور جو زخم اپنوں سے پہنچے، اس کا دکھ کہیں زیادہ ہوتا ہے، اس لیے امام حسین ﷺ کی شہادت کا صدمہ تمام شہادتوں سے زیادہ ہے۔ رسول اللہ ﷺ کو بھی اسی خبر نے رلایا تھا کہ ''میری امت اسے قتل کرے گی۔''

خیال رہے کہ شہادتوں کا موازنہ مشہور **ناصبی** اعتراض ہے، جو معترض کے ہاتھ سے ''سنی'' ہونے کا شرف حاصل کر رہا ہے!

رہی ہر سال کی بات! تو حضور پرنور ﷺ ہر سال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے اصحاب کی نجات اور فرعون کی ہلاکت کی یاد میں روزہ رکھتے تھے اور فرماتے تھے: **"نحن احق و أولی بموسی منکم"**۔ (متفق علیہ، مشکوۃ: 180) یعنی ''موسیٰ علیہ السلام ہمارے ہیں، تم (یہود) سے زیادہ ہمارا ان سے تعلق ہے۔''

خود ہماری تاریخ میں قرآن مجید کا نزول جہانوں کے لیے رحمت عظمیٰ اور نعمت کبریٰ ہے، قرآن مجید جس رات نازل ہوا، اللہ تعالیٰ نے اسے لیلۃ القدر قرار دیا، وہ خاص رات تو گزر گئی، لیکن اب سال بہ سال جب بھی وہ رات آتی ہے، اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت اور برکت لے کر آتی ہے، مقصود کیا ہے؟ تاکہ اس نعمت سے تعلق تازہ رہے اور اس کی قدر کی جائے۔ اہل اسلام ہر سال اس رات کی قدر میں مشغول عبادت و تلاوت ہوتے ہیں۔ یہ یاد خود اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی دن یا کسی رات کوئی اہم واقعہ رونما ہوا ہو، تو سال بہ سال اس کی یاد سنۃ اللہ بھی ہے اور سنۃ رسول اللہ ﷺ بھی، اور ایک فطری وطبعی امر بھی۔

ہماری تاریخ میں امام حسین ﷺ کی شہادت سے زیادہ دردناک سانحہ کوئی نہیں، اور یہ شہادت ایک عظیم مقصد کے لیے ہوئی، تو جس تاریخ کو یہ واقعہ رونما ہوا، اس تاریخ کو اس کی یاد آ جائے، دل دکھ سے بھر جائے، آنکھیں آنسوؤں سے لبریز ہو جائیں اور رسول اللہ ﷺ کی پیروی میں دسویں محرم کو ہم کہیں: **"نحن احق و أولی بالحسین منکم"** تو اس پر اعتراض کیوں؟

(اقرار مودت ص 24 تا 26)

ہم کہتے ہیں

حافظ صاحب نے ہر سال کی شب قدر اور عاشورہ کے روزے کا ذکر کیا ہے لیکن ان کے بارے میں تو نص موجود ہے جب کہ زیر بحث مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں محض حافظ صاحب کا قیاس ہے۔ پھر اس میں بھی ان کا معیار انوکھا ہے اور وہ یہ کہ جو غم سب سے زیادہ دردناک ہو اس کو سال بہ سال منایا جائے باقی دردناک غموں کو چھوڑ دیا جائے۔

5- ائمہ مجتہدین اور اہل اللہ اور محدثین نے کہیں اس کی تصریح نہیں کی کہ دسویں محرم کو شادی کرنا یا تقریب مسرت منانا نہایت درجہ بدذوقی اور سنگدلی ہے۔

اس کا حافظ صاحب نے عجیب جواب دیا ہے لکھتے ہیں:

''ان مجتہدین اور محدثین کو کیا پتا تھا کہ ایسے بے حس اور بے درد لوگ بھی اس امت میں پیدا ہوں گے جو ایسے فطری امور پر تصریحات طلب کریں گے۔''

6- مصنف نے حضرت حسن بن علی ﷺ کی یہ بات نقل فرمائی کہ ہمارے غم میں جس کی آنکھیں نمناک ہوئیں یا اس کی آنکھوں سے کوئی آنسو ٹپک پڑا تو اللہ عزوجل

اسے جنت عطا فرمائے گا۔ اس روایت میں بھی دسویں محرم کو غم کا دن منانے کا سرے سے کچھ ذکر نہیں ہے۔

ہماری اس بات پر حافظ صاحب لکھتے ہیں:

اب دسویں محرم کو اہل بیت پر جو ظلم وستم ہوا، کیا اس پر اظہار غم دس ذوالحجہ کو کیا جائے۔

یاد رہے کہ دس محرم کی تخصیص شرعی تخصیص نہیں فطری تخصیص ہے اور شریعت نے انسانی فطرت کا لحاظ رکھا ہے۔ (اقرار مودت ص:29)

حافظ صاحب کی یہ مذکورہ تقسیم بذات خود تعجب خیز ہے کیونکہ شریعت جن فطری امور کی رعایت کرتی ہے ان کو خود اپنے احاطہ میں لے کر ان کو بھی شرعی بنا دیتی ہے۔

حافظ صاحب کی اس بات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت سنت و بدعت کے اصول ان کے ذہن میں نہیں رہے مزید بریں حافظ صاحب نے یہ نکتہ عجیب نکالا ہے:

''ویسے بھی حضور پرنور ﷺ اس وقت جس جہاں میں ہیں (وہاں ایک دن ہمارے ایک ہزار سال کے برابر کا ہوتا ہے اس لیے .....عبدالواحد) وہاں ابھی شہادت حسین رضی اللہ عنہ کا دوسرا دن ہے، اور تین دن سوگ مسنون ہے تو حضور ﷺ تو ابھی سوگ میں ہیں۔'' (اقرار مودت ص28)

اور لیجئے یہاں تو حافظ صاحب نے خود بھی سوگ کا لفظ استعمال کیا ہے پھر ہم پر اعتراض کیوں ہے؟

7- مصنف نے دس محرم کے دن میں تقریب مسرت کے منعقد کرنے کو 22 رجب کو کونڈے بھرنے کی طرح بتایا ہے۔ حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے۔ جو لوگ (یعنی شیعہ) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے یوم وفات 22 رجب کو کونڈے بھرتے ہیں وہ اس دن میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کی خوشی میں ایسا کرتے ہیں جب کہ اہلسنت اگر دس محرم کو کوئی نکاح، ولیمہ یا اور کوئی تقریب مسرت کرتے ہیں تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی وفات کی خوشی میں ایسا نہیں کرتے

بلکہ شریعت کی طرف سے اباحت کو دیکھتے ہوئے ایسا کرتے ہیں۔

ہماری اس بات پر حافظ صاحب لکھتے ہیں:

کتاب مذکور (یعنی امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا) میں استدلال یہ ہے کہ 22 رجب کو جو لوگ کونڈے بھرتے ہیں وہ امام جعفر صادقؒ کے ایصال ثواب کے لیے بھرتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ 22 رجب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یوم وفات ہے، وہ ان کی وفات کی خوشی میں ایسا کرتے ہیں.....عرض یہ ہے کہ آپ کو کیا حق ہے کہ دوسروں کی نیت پر حملہ کریں۔ اور امام جعفر صادقؒ کو ایصال ثواب اس دن بھی ہوسکتا ہے جس دن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی۔ کسی مجتہد اور کسی فقیہ اور محدث نے اسے ممنوع نہیں لکھا، علی الخصوص آپ کی فکر کے مطابق تو اسے بالکل درست ہونا چاہئے کہ 22 رجب امام جعفر کا یوم ولادت ہے نہ ہی یوم وفات!

لیکن اگر آپ کو اصرار ہے کہ کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ 22 رجب کو ایصال ثواب کے پردے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کی خوشی منائی جاتی ہے اس لیے اس روز اس امر مباح کو ترک کیا جائے گا تو بالکل یونہی دسویں محرم کو خوشی شمر لعین نے منائی، لشکر یزید نے منائی، یزیدی عمال نے جشن فتح منایا، جلوس نکالا..... اور اب بھی ان دنوں میں نواصب کی باچھیں کھلی ہوتی ہیں اور وہ منہ بھر بھر کر خروج علی الامام کی سزا میں وارد احادیث پڑھ رہے ہوتے ہیں۔ صاف دل اہل سنت کی نیت تقریب مسرت کے انعقاد میں اگرچہ بری نہیں ہوتی لیکن ان بدبختوں کی مشابہت اور فتنے سے بچنے کے لیے انہیں اس دن اس امر مباح کو ترک کرنا چاہئے۔ (اقرار مودت ص30)

ہم کہتے ہیں

حافظ صاحب کے پیش نظر یہ بات نہیں رہی کہ ایصال ثواب کے لیے دن کی

تعیین شرعا درست نہیں۔ پھر اگر ناصبی دس محرم کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر خوشی منانے کے لیے تقریبات منعقد کرنے لگیں اور اس کو اپنا شعار بنالیں تو ان سے تشبہ سے بچنے کے لیے اہل سنت کو اس دن ایسی جگہوں پر جہاں ناصبی بستے ہوں تقریب مسرت منانے سے پرہیز کرنا ہوگا۔لیکن جب تک صورتحال ایسی نہ ہوتو اباحت پر عمل کس وجہ سے جائز نہ ہو؟

چھٹا اعتراض

دسویں محرم یعنی دن کی قید کے ساتھ شہدائے کربلا کو ایصال ثواب

مصنف نے شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ کے بارے میں یہ قصہ نقل کیا ہے جو ان کے خلیفہ مجاز مولانا عزیز الرحمٰن نے اپنی کتاب اکابر کا مسلک ومشرب میں ذکر کیا ہے:

ایک دفعہ مدینہ منورہ میں خدام نے عاشورہ کا روزہ رکھا۔عصر کے بعد افطاری اور کھانے کے اہتمام میں مشغول تھے تو حضرتؒ نے ہمیں بلا کر پوچھا:

آج شہداء کربلا اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لیے کیا کیا ایصال ثواب کیا؟

خاموشی پر حضرتؒ نے فرمایا:

ڈوب مرو، تم سے تو وہ (خبیث رافضی) ہی اچھے جو کم از کم جھوٹ موٹ رو تو لیتے ہیں۔

پھر حضرت نے خود ایصال ثواب کیا اور اس کی بڑی مقدار تعلیم کی خاطر اظہار فرمائی۔(امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا ص 258)

ہم کہتے ہیں:

1- عزیز الرحمٰن صاحب اپنی اس کتاب سے رجوع کر چکے ہیں اگرچہ ہمیں اس کا انداز تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا۔

2- ہم نے خود شیخ الحدیث رحمہ اللہ کے صاحبزادے مولانا طلحہ صاحب اور نواسے مولانا شاہد سہارنپوری صاحب سے اس کی تصدیق چاہی تو انہوں نے اس واقعہ کو تسلیم نہیں کیا۔

3- ایصال ثواب ایک نفلی کام ہے واجب نہیں ہے۔ اس کے نہ کرنے پر سخت نکیر کرنا اور یوں کہنا کہ ڈوب مرو اور تم سے تو (خبیث رافضی) ہی اچھے ہیں اصول دین کے بالکل مخالف بات ہے جو حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کبھی نہیں کہہ سکتے۔

غرض یہ قصہ تو محض جھوٹ ہے جو شیخ الحدیث رحمہ اللہ کے نام لیواؤں نے کچھ اور جھوٹ سمیت ان کو بدعتی ثابت کرنے کے لیے گھڑا تھا۔

ہمارے آخری جملے پر حافظ صاحب لکھتے ہیں:

''نام لیواؤں سے معترض کی مراد غالباً خلفاء ہیں، جن کے عبرت ناک انجام کے بارے میں بھی وہ ایک رسالہ شائع کر چکے ہیں، اگرچہ عبرت ناک انجام معترض کے اپنے وہم و خیال میں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ کس کا انجام کیا ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کا انجام ایمان اور عمل صالح پر فرمائے!

جن حضرات کی طرف جھوٹ گھڑنے اور شیخ کو بدعتی بنانے کی نسبت کی گئی ہے، یہ شیخ الحدیثؒ کے خلفاء ہیں، خلافت شیخ کی طرف سے درستی حال کی تصدیق اور خلیفہ کے قول و فعل پر اعتماد کی علامت ہوتی ہے۔

معترض نے جن باتوں کا ذکر کیا ہے یہ وہ کبائر ہیں، جنہیں ایک عام مومن بھی برا جانتا ہے اور انہیں باعث عیب گردانتا ہے، کجا یہ کہ ایک خلیفہ نہیں، کئی خلفاء مل کر یہ کام کرتے ہوں۔ بات لکھتے ہوئے کچھ تو خوف خدا چاہیے، سوچیے اس کی زد کس پر پڑتی ہے؟

پھر عرض ہے کہ اختلاف رائے اور اختلاف عمل ہوتا رہتا ہے، لیکن اس بنا پر دشنام والزام علماء کو زیب نہیں دیتا۔'' (اقرار مودت ص 36)

ہم کہتے ہیں

مولانا زکریا رحمہ اللہ کے مذکورہ قصہ سے متعلق حافظ صاحب نے ''اقرار مودت'' میں بہت سی صفائیاں پیش کی ہیں۔ ہم نے مولانا زکریا رحمہ اللہ کے دفاع میں ان کے چار خلفاء کا ذکر اپنے کتابچہ میں کیا جس کا نام داستان عبرت ہے۔ عبرتناک انجام نہیں ہے۔ ان چار خلفاء یعنی جناب صوفی اقبال صاحب، عزیز الرحمٰن صاحب ہزاروی، عبدالحفیظ مکی صاحب اور حافظ صغیر احمد صاحب نے اپنے شیخ کی طرف جو کچھ منسوب کیا ہے وہ جھوٹ کے سوا کچھ نہیں۔ ہم حافظ صاحب سے گزارش کرتے ہیں کہ وہ ہمارے رسالہ داستان عبرت کا مطالعہ فرمائیں اور انصاف سے فیصلہ کریں اور عزیز الرحمٰن ہزاروی صاحب کو بھی یہ بتا کر کہ ''رجوع رائے سے تو ہوتا ہے کیا واقعہ سے بھی رجوع ہوسکتا ہے؟'' ان سے پوچھیں کہ انہوں نے اپنی جن تحریروں سے رجوع کیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہے؟ اور رجوع کرنے کی وجہ کیا ہے؟

پھر حافظ صاحب کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ خلافت کو شیخ کی طرف سے خلیفہ کے قول و فعل پر اعتماد کو علامت کو تسلیم بھی کیا جائے تو وہ خلافت دینے کے وقت کی بات ہوتی ہے آئندہ کے لیے محض حسن ظن ہوتا ہے۔ خلافت آئندہ کے لیے معصومیت یا حفاظت کی سند نہیں ہوتی۔

ساتواں اعتراض:

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو ذبح عظیم قرار دینا

مصنف لکھتے ہیں:

قرآن مجید میں بھی ایک ذبح عظیم مذکور ہے جس کا مصداق و معنی ابو الکلام اور اقبال جیسے قران شناسوں نے حسین رضی اللہ عنہ قرار دیا ہے۔ (ص 141)

ہم کہتے ہیں

اول تو ابو الکلام اور اقبال جیسے حضرات یہ منصب نہیں رکھتے کہ قرآن پاک کے الفاظ کی تفسیر کر سکیں اور اگر اس کو تاویل و اعتبار کا نکتہ بھی مان لیں تو یہ مضمون سے کچھ مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ذبح عظیم یعنی جنت سے آیا ہوا مینڈھا ایک بہت بڑی نعمت اور خوشی کی چیز تھی جو ایک بڑی آزمائش میں پورا اترنے پر ملی۔ اس کے برعکس حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقاء کی مظلومانہ شہادت تو خود بڑی آزمائش تھی جس پر رسول اللہ ﷺ انتہائی غمزدہ ہوئے۔ غم کی چیز کو خوشی کی چیز پر قیاس و اعتبار کرنا درست بات نہیں ہے۔

ہماری اس تنبیہ پر حافظ صاحب نے اپنی بات میں تبدیلی کرنے کو قبول کیا اور لکھا:

''اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ کتاب میں درج جملے میں سہو ہوا ہے۔ یہ جملہ یوں ہونا چاہئے:

قرآن مجید میں گزشتہ امت کا ایک ذبح عظیم مذکور ہے۔ ابو الکلام اور اقبال کے اشارات کی روشنی میں ہماری امت کے ذبح عظیم حسین ہیں جو فرات

کنارے اللہ کی راہ میں ذبح ہوئے۔'' (اقرار مودت ص 38)

ہم کہتے ہیں

حافظ صاحب کی جانب سے یہ تبدیلی اب بھی اصلاح طلب ہے۔ جس پر مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں بلکہ جو نکتہ ہم نے پہلے لکھا وہی کافی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذبح عظیم اور چیز ہے اور ذبیح اور چیز ہے۔

آٹھواں اعتراض:

قاضی شریح رحمہ اللہ کی بے احترامی

قاضی شریح رحمہ اللہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مقرر کئے ہوئے قاضی تھے اور اکابر صحابہ ان کے فیصلوں پر اعتماد کرتے تھے۔ لیکن مصنف نے شاید تاریخی روایات پر غیر ضروری اعتماد کر کے ان کی شخصیت کو مجروح کیا اور لکھا:

i- ''قاضی شریح بھی اس وقت ابن زیاد کے پاس موجود تھا۔ ابن زیاد کی نظر جو ہانی پر پڑی تو اس نے شریح سے کہا: اس احمق کو اس کی قضا ہمارے پاس کھینچ لائی ہے''۔ (امام حسینؓ اور واقعہ کربلا ص 38)

ii- ابن زیاد نے قاضی شریح سے کہا تم ان لوگوں کے پاس جاؤ اور انہیں بتاؤ کہ میں نے محض تحقیقات کی غرض سے انہیں روک رکھا ہے۔ اور ایک غلام کو قاضی پر جاسوس مقرر کر دیا۔ شریح ہانی کے قریب سے گزرا تو ہانی نے اسے کہا شریح! خدا سے ڈرو، یہ مجھے قتل کرنے کے درپے ہے۔

شریح باہر نکلا، محل کے دروازے پر کھڑا ہوا اور لوگوں سے کہا ہانی کو کوئی خطرہ نہیں ہے، امیر نے محض تحقیقات کی خاطر انہیں روک لیا ہے۔ یہ سن کر لوگ منتشر ہو گئے۔ (امام حسین رضی اللہ عنہ اور واقعہ کربلا ص 40)

قاضی شریح رحمہ اللہ کے بارے میں ہم نے توجہ دلائی تو حافظ صاحب لکھتے ہیں:

فقیر نے تو تاریخی روایات پر غیر ضروری اعتماد کیا۔ کیا معترض کسی قابل اعتماد روایت سے بتائیں گے کہ واقعہ کربلا میں جس طرح دین کو پامال کیا گیا، آل رسول ﷺ پر وحشیانہ مظالم کئے گئے، قاضی صاحب نے اس پر کوئی احتجاج

کیا استعفیٰ دیا؟

ہمارے دور میں ایسا کوئی واقعہ ہو جائے تو چیف جسٹس افتخار چودھری از خود نوٹس لیتے ہیں، اور یہ عین اسلامی روایت ہے، کیا قاضی شریح نے اتنے بھیانک جرائم کا کوئی نوٹس لیا؟

منصب قضا بلکہ کسی بھی منصب کے بارے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اسے مقرر کس نے کیا؟ دیکھا یہ جائے گا کہ اس نے کام کیسا کیا؟ اپنے منصب کی لاج رکھی یا نہیں؟ ابتدا کو نہیں، انتہا کو دیکھا جاتا ہے۔ حدیث ہے: **"إنما العبرة بالخواتيم"**۔ (اقرار مودت ص 39)

ہم کہتے ہیں:

قاضی شریح رحمہ اللہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت کی مظلومانہ شہادت پر کوئی احتجاج کیا تھا یا نہیں اس سے جب تاریخ خاموش ہے تو ہم اتنی صدیوں بعد کیا کہہ سکتے ہیں۔ البتہ یہ معلوم ہے کہ انہوں نے استعفیٰ نہیں دیا تھا۔ لیکن کیا استعفیٰ دینا لازمی تھا؟ اگر سب ہی اچھے اور ماہر قاضی استعفیٰ دے دیتے تو عہدہ نا اہل ہاتھوں میں چلا جاتا۔ قضا تو دین کا کام تھا عہدے کا مسئلہ تھوڑا تھا اور کیا اس وقت کے اور بعد کے اہلبیت نے قاضی شریح رحمہ اللہ کے بارے میں کوئی تنقیدی یا تحقیری تبصرے کئے۔ جب انہوں نے ایسا نہیں کیا تو چودہ صدیوں کے بعد اب کسی کو کیا حق ہے کہ وہ قاضی رحمہ اللہ پر الزام تراشی کرے۔ شیعوں کے ستون ملا باقر مجلسی اپنی کتاب میں اس قصہ کو ذکر کرتے ہیں تو اس پر تعجب نہیں لیکن کوئی اہل سنت اس غیر تحقیقی واقعہ کو ذکر کرے تو اس پر تعجب اور افسوس ضرور ہوتا ہے۔

ذیل میں ہم جامعہ مدنیہ لاہور کے فاضل مولانا عبدالحفیظ صاحب مدظلہ العالی کا قاضی شریح رحمہ اللہ کے بارے میں ایک فاضلانہ مضمون کچھ غیر متعلقہ حذف کے ساتھ نقل کرتے ہیں جو 1995ء کے ایک سہ ماہی منہاج میں شائع ہوا تھا۔ اس سے بھی بہت سے عقدے حل ہوں گے۔

حضرت قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ

27 مئی 1995ء کے نوائے وقت کا مطالعہ کر رہا تھا کہ آخری صفحہ کی ایک خبر پر نظریں آ کر رک گئیں۔ خبر کا عنوان تھا ''لعنت بر قاضی شریح کانفرنس 29 مئی کو ہونے والی کانفرنس میں شرکت کا دعوت نامہ چیف جسٹس کو بھیج دیا گیا۔'' اس عنوان کے تحت تفصیل یوں درج تھی:

''مسلم لیگ لاہور کے جنرل سیکرٹری پرویز رشید نے چیف جسٹس پنجاب ہائی کورٹ محمد الیاس کو ''لعنت برقاضی شریح'' کانفرنس میں صدارت کے لیے دعوت دی ہے۔ ان کے نام لکھے جانے والے ایک مکتوب میں کہا گیا ہے کہ تاریخ انسانی کے سیاہ کرداروں میں سے قاضی شریح کے قابل نفریں کردار سے کون واقف نہ ہوگا جس نے یزید سے اشرفیوں بھری تھیلی قبول کر کے محافظ جنت حضرت امام حسینؓ کے فتوے قتل پر مہر ثبت کر دی۔ کانفرنس 29 مئی کو منعقد ہوگی۔''

(روزنامہ نوائے وقت لاہور 27 مئی 95ء صفحہ آخر کالم 2,1)

یہ خبر پڑھ کر کہ عظیم محدث، جلیل القدر تابعی، عالم اسلام کے مایہ ناز قاضی جن کے علم وفضل، زہد وتقویٰ، ذکاوت وذہانت، تدبر وفراست، عدل وانصاف پر امیر المؤمنین سیدنا فاروق اعظمؓ جیسا شخص اعتماد کرتے ہوئے انہیں منصب قضا پر فائز فرمائے اور سیدنا علی المرتضیٰؓ جیسا مدبران کی فقاہت پر اعتماد کرتے ہوئے ان کو عہدۂ قضا پر بحال رکھے ایسے برگزیدہ شخص پر ہمارے معاشرے میں علانیہ لعنت کی جا رہی ہے اور انہیں تاریخ کے سیاہ کرداروں میں شمار کیا جا رہا ہے، بڑی حیرت ہوئی اور ساتھ ہی افسوس بھی ہوا کہ ایک ایسی شخصیت جس کی پوری زندگی ملت اسلامیہ کے لیے مشعل راہ اور مینارۂ نور ہو جس نے اپنے عہدہ قضا کے دوران ہمیشہ مظلوموں کا ساتھ دیا ہو۔ اہل حق کو ان کا حق دلوایا ہو، خواہ فریق مخالف وقت کا حاکم ہی کیوں نہ ہو یا اپنے قریبی رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں، اس کے بارے میں ایسی کانفرنس کی جا رہی ہے اور وہ بھی مسلمانوں

کے ملک میں۔ قاضی شریح کی شخصیت تو ایسی غیر متنازع شخصیت ہے کہ ان پر اہل سنت اور اہل تشیع دونوں کا اتفاق ہے، پھر ایسی کانفرنس کا ہونا ایک المیہ سے کم نہیں۔

اس لیے احقر نے ضروری خیال کیا کہ قاضی شریح رحمہ اللہ کے کچھ حالات لکھے جائیں تاکہ عام مسلمانوں کو اصل صورت حال کا علم ہو اور وہ دشمنان اسلام کے مکروہ پروپیگنڈہ سے محفوظ رہ سکیں۔

نام ونسب

آپ کا نام شریح اور کنیت ابوامیہ ہے۔

(تہذیب الاسماء واللغات ج اول ص 243)

آپ عہد رسالت ہی میں ایمان کی دولت سے مشرف ہو چکے تھے، مگر شرف صحابیت سے مشرف نہیں ہو سکے۔ بعض مؤرخین نے آپ کی صحابیت کو بھی تسلیم کیا ہے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ آپ کو عہد رسالت میں ایمان لانے کے باوجود نبی کریم ﷺ سے ملاقات کا شرف حاصل نہیں ہو سکا۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے۔ (الاصابہ ج 3 ص 202)

تمام مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ کا شمار جلیل القدر تابعین میں ہوتا ہے اور آپ تاریخ اسلام کے قابل فخر قاضیوں میں سے ہیں۔

آپ یمن کے رہنے والے تھے۔ بعض مؤرخین کا یہ قول بھی ہے کہ آپ اصلاً عجمی ہیں، بعد ازاں آپ کا قبیلہ یمن میں آ کر آباد ہو گیا۔ سیدنا صدیق اکبرؓ کے زمانہ خلافت میں آپ یمن سے مدینہ منورہ آ کر آباد ہوئے۔

(سیر اعلام النبلاء ج 4 ص 100)

علم وفضل

قاضی شریح رحمہ اللہ نے تمام اکابر صحابہ خصوصاً خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کا زمانہ پایا تھا۔ ان کی علمی مجالس سے خوشہ چینی اور استفادہ کیا تھا۔ آپ انتہائی ذکی وذہین، طباع اور فطری صلاحیتوں کے مالک تھے۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے:

"واتفقوا علی توثیق شریح و دینہٖ و فضلہٖ والا حتجاج بروایتہ وذکائہ و انہ اعلمھم بالقضا۔" (تھذیب الاسماء واللغات ج 1 ص 244)

شریح کی توثیق، دینداری، فضل وکمال، ذکاوت اور ان کی روایت سے احتجاج پر سب کا اتفاق ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ آپ اپنے اہل زمانہ میں قضا کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''تہذیب التہذیب'' میں اور امام ذہبیؒ نے ''سیر اعلام النبلاء'' میں اور حافظ یوسف مزیؒ نے ''تہذیب الکمال فی اسماء الرجال میں امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن معین کے حوالے سے آپ کو ثقہ لکھا ہے۔ (تہذیب التہذیب ج 4 ص 326، سیر اعلام النبلاء ج 4 ص 101، تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 12 ص 438)

آپ حافظ الحدیث ہونے کے ساتھ ساتھ کوفہ کے کبار فقہاء میں شمار کئے جاتے تھے۔ فن تعبیر کے امام علامہ ابن سیرینؒ کا قول ہے:

"سراج اھل الکوفۃ اربعۃ عبیدۃ السلمانی و الحارث الاعور، و علقمۃ بن قیس و شریح۔ (تھذیب الکمال ج 12 ص 439)

اہل کوفہ کے چراغ (مایہ ناز شخصیات) چار ہیں۔ عبیدۃ السلمانی، حارث اعور، علقمہ بن قیس اور قاضی شریح۔

آپ کے علم وفضل، نکتہ رسی اور باریک بینی، دور اندیشی کی شہرت ایسی تھی کہ آپ کی عدالت میں بڑے بڑے علماء آپ کے فیصلے سننے کے لیے حاضر ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ مکحولؒ تابعی فرماتے ہیں کہ میں چھ ماہ تک قاضی شریح کی عدالت میں صرف ان کے فیصلے سننے کے لیے حاضر ہوتا رہا۔ (طبقات ابن سعد ج 6 ص 139)

روایت حدیث

قاضی شریح نبی کریم ﷺ سے مرسلاً حدیث روایت کرتے ہیں۔ صحابہ میں سے

حضرت زید بن ثابت، عبداللہ بن مسعود، عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق، عروۃ البارقی، حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہم سے احادیث روایت کرتے ہیں۔

آپ کے شاگردوں میں حضرت ابراہیم نخعی، امام شعبی، قیس بن ابی حازم، محمد بن سیرین رحمہم اللہ اور بہت سے اکابر محدثین شامل ہیں۔

(تہذیب الکمال ج 12 ص 436، 437)

آپ صحابی رسول اور یمن کے گورنر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے خصوصی شاگرد تھے۔ (تہذیب الکمال ج 12 ص 438)

عہدۂ قضا پر تقرری

خلفیہ دوم سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ایک واقعہ پیش آیا تھا جس کی بناء پر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے آپ کی قابلیت اور ذاتی جوہر کو دیکھتے ہوئے آپ کو کوفہ کا قاضی مقرر کر دیا تھا۔ آپ نے اس شان سے اس ذمہ داری کو نبھایا کہ سبحان اللہ! مسلسل ساٹھ برس تک قاضی کے فرائض سر انجام دیتے رہے۔ اس طویل مدت میں بڑے بڑے انقلابات وحوادث پیش آئے۔ خلافت راشدہ کا دور ختم ہو کر اموی دور حکومت کا آغاز ہوا، مگر اس تمام عرصہ میں کسی شخص کو بھی آپ کے کسی فیصلہ پر انگشت نمائی کا موقعہ نہیں ملا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی آپ کو اس عہدہ پر بحال رکھا۔ پھر جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ، کا دور آیا تو آپ نے قاضی شریح کو ''اَقْضَی الْعَرَبِ (عرب کا سب سے بڑا قاضی) کا خطاب دیا اور آپ کی تنخواہ سو درہم سے بڑھا کر پانچ سو درہم کر دی۔ (طبقات ابن سعد ج 6 ص 138) یہاں تک کہ حجاج کے زمانے میں آپ نے کبر سنی، علالت اور ضعف و پیری کی وجہ سے خود ہی استعفاء دیا اور استعفے کے ایک سال بعد آپ کا انتقال ہوا۔

قاضی شریح چونکہ تاریخ اسلام میں بحیثیت قاضی ہی زیادہ مشہور ہیں اور ان کی ذات پر اعتراض بھی اسی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ اس لیے ہم ان کی قضاء کی زندگی کے

چند حالات و واقعات درج کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ وہ قضا کے معاملہ میں اسلاف کی تعلیمات کے کس قدر پابند تھے۔ امیر وغریب، چھوٹا بڑا، حاکم اور محکوم ان کی نظر میں سب یکساں تھے۔

فاروق اعظم ؓ قاضی شریح کی عدالت میں

ایک بار حضرت عمر ؓ نے ایک شخص سے اس شرط پر گھوڑے کا سودا کیا کہ اگر مجھ کو پسند آ گیا تو میں رکھ لوں گا، ورنہ واپس کر دوں گا۔ آپ نے امتحان کے لیے ایک دوسرے شخص کو دیا، اتفاق سے وہ گھوڑا زخمی ہو گیا۔ حضرت عمر ؓ نے مالک کو وہ گھوڑا واپس کرنا چاہا تو مالک نے واپس لینے سے انکار کر دیا۔ آپس میں بات بڑھی تو کسی تیسرے کو حکم بنانے کا فیصلہ ہوا۔ مالک نے قاضی شریح کا نام پیش کیا۔ حضرت عمر ؓ نے قبول کر لیا۔ قاضی شریح نے فیصلہ یہ دیا کہ ''امیر المومنین جیسا گھوڑا آپ نے لیا تھا ویسا ہی واپس کریں، ورنہ پھر اپنے پاس رکھیں۔'' حضرت عمر ؓ نے اپنے خلاف فیصلہ سننے کے بعد دوبارہ سوال کیا، کیا تمہارا یہی فیصلہ ہے؟ اس پر قاضی شریحؒ نے کہا بالکل۔ حضرت عمر ؓ نے خوش ہو کر فرمایا، جاؤ آج سے تمہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا جاتا ہے۔
(طبقات ابن سعد ص 132 ج 6)

حضرت علی ؓ قاضی شریح کی عدالت میں

ایک قاضی کا سب سے بڑا وصف اور سب سے مقدم فرض یہ ہے کہ وہ فیصلہ کرنے میں کسی خارجی اور داخلی اثر سے متاثر نہ ہو اور کسی حالت میں بھی اس کے ہاتھ سے حق و انصاف کا دامن نہ چھوٹنے پائے۔ قاضی شریح میں یہ وصف اس حد تک تھا کہ قانون اور حق و انصاف کے مقابلہ میں بڑی سے بڑی شخصیت اور بڑے سے بڑے تعلق کی پرواہ نہ کرتے تھے۔ ایک معمولی شخص کے مقابلہ میں حضرت عمر ؓ کے خلاف فیصلہ دینے کا واقعہ اوپر گزر چکا ہے۔ اب ایک اور واقعہ بھی پڑھ لیجئے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی ؓ ایک سفر سے واپس آ رہے تھے۔ راستہ میں آپ کی زرہ گر گئی اور کسی یہودی کے ہاتھ لگ گئی۔ حضرت علی ؓ کو جب علم ہوا تو آپ نے قاضی شریح کی عدالت میں مقدمہ دائر کر

دیا۔ قاضی شریح نے یہودی کو عدالت میں طلب کر لیا اور اس سے پوچھا کہ تم کیا کہتے ہو۔ اس نے جواب دیا کہ یہ زرہ میری ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ میرے قبضہ میں ہے۔ حضرت علی ؓ کو قاضی شریح نے گواہ پیش کرنے کو کہا۔ حضرت علی ؓ نے اپنے صاحبزادہ حضرت حسن ؓ اور اپنے غلام قنبر کو پیش کیا۔ اس پر قاضی شریح نے کہا کہ قنبر کی شہادت تو میں قبول کرتا ہوں، لیکن تمہارے بیٹے کی شہادت تمہارے حق میں قبول نہیں کرتا۔ دوسرا کوئی گواہ ہو تو پیش کریں۔ حضرت علی ؓ نے فرمایا حضور ﷺ نے حسن ؓ کو نوجوانان جنت کا سردار فرمایا ہے کیا تم ان کی بھی شہادت قبول نہیں کرتے۔ قاضی شریح نے جواب دیا کہ میں باپ کے حق میں بیٹے کی شہادت قبول نہیں کیا کرتا، لہٰذا گواہ نہ ہونے کی وجہ سے فیصلہ یہودی کے حق میں کرتا ہوں۔ حضرت علی ؓ نے یہ فیصلہ برضا و رغبت قبول کر لیا اور زرہ یہودی ہی کے پاس رہنے دی۔ قاضی شریح کے اس فیصلے نے یہودی پر اتنا اثر کیا کہ اس کے قلب کی دنیا ہی بدل گئی۔ اس کا قلب نور ایمان سے منور ہو گیا اور اس نے اقرار کیا کہ زرہ آپ ہی کی ہے اور اسلام ایک سچا مذہب ہے کہ مسلمانوں کا قاضی امیر المؤمنین کے خلاف فیصلہ کرتا ہے اور امیر المؤمنین بلا چون و چرا دل و جان سے اسے تسلیم کرتے ہیں اور عدالت ہی میں کلمہ پڑھ کر مسلمان ہو گیا اور حضرت علی ؓ نے اس کے اسلام پر خوش ہو کر وہ زرہ اسے ہبہ کر دی۔
(شذرات الذہب ج 1 ص 85)

حقیقی بیٹا عدالت کے کٹہرے میں

قاضی شریح تاریخ اسلام کے ان مایہ ناز قاضیوں میں سے ہیں جن کے فیصلوں پر مسلمان ہمیشہ فخر کرتے رہیں گے کہ انہوں نے عدل و انصاف کے معاملہ میں خود اپنے رشتہ داروں کو کسی رعایت کا مستحق نہیں سمجھا عدل گستری وہ اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے۔ چنانچہ ایک بار ان کے ایک بیٹے اور دیگر چند حضرات کے مابین کسی حق کے بارے میں کچھ تنازعہ تھا۔ بیٹے نے عدالت میں مقدمہ دائر کرنے سے قبل اپنے والد گرامی کے سامنے مقدمہ کی تمام نوعیت رکھی اور والد صاحب سے مشورہ طلب کیا۔ اگر اس صورت

میں میرا حق بنتا ہو اور مقدمہ میں کامیابی کی صورت بنتی ہو تو میں آپ کی عدالت میں مقدمہ کرتا ہوں، ورنہ بصورت دیگر خاموش رہوں گا۔ قاضی شریح نے مقدمہ کی نوعیت پر غور کر کے مقدمہ دائر کرنے کا مشورہ دیا۔ مقدمہ ان کے سامنے پیش ہوا۔ طرفین کے دلائل سن کی قاضی شریح نے فیصلہ بیٹے کے خلاف دیا۔ جب گھر واپس آئے تو بیٹے نے کہا اگر میں نے آپ سے پہلے مشورہ نہ کیا ہوتا تو مجھے آپ سے کوئی شکایت نہ ہوتی لیکن مشورہ کے بعد آپ کے حکم سے میں نے مقدمہ دائر کیا مگر فیصلہ پھر بھی آپ نے میرے خلاف دے کر مجھے رسوا کر دیا ہے۔ قاضی شریح نے جواب دیا:

والله يا بنى لَأَنْتَ احب الى من ملْ الارض مثلهم ولكن الله هو اعز على منك، خشيت ان اخبرك ان القضاء عليك فتصالحهم فتذهب ببعض حقهم۔ (صفة الصفوة ج 3 ص 19)

جان پدر خدا کی قسم تو مجھے ان لوگوں جیسے روئے زمین بھر کے آدمی سے زیادہ عزیز ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ مجھے تجھ سے زیادہ عزیز ہیں (تیرے مشورہ کے بعد) مجھے خوف ہوا کہ اگر میں نے تجھے بتلا دیا کہ فیصلہ تیرے خلاف ہوگا تو تو ان سے صلح کر لیتا اور اس طرح ان کا کچھ حق ضرور ضائع ہو جاتا۔

اس قسم کا ایک اور واقعہ پیش آیا کہ ایک بار قاضی شریح کے ایک لڑکے نے کسی ملزم کی ضمانت دی ملزم بھاگ گیا تو قاضی شریح نے اپنے بیٹے کو گرفتار کروا کر قید میں ڈال دیا۔ (طبقات ابن سعد ج 6 ص 134)

ایک بار قاضی شریح کے ایک ملازم سپاہی نے ایک شخص کو کوڑوں سے پیٹا تو انہوں نے مضروب سے اسے کوڑے لگوائے۔ (طبقات ابن سعد ج 6 ص 138)

ایک بار ان کی برادری کے ایک شخص نے کسی شخص پر کچھ ناروا ظلم کیا۔ قاضی شریح نے اسے سزا کے طور پر ایک ستون سے بندھوا دیا۔ شریح جب واپس جانے لگے تو اس شخص نے کچھ کہنا چاہا، قاضی شریح نے جواب دیا، مجھ سے بات کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ میں نے تمہیں قید نہیں کیا، بلکہ حق نے قید کیا ہے۔

(طبقات ابن سعد ج 2 ص 135)

قضا میں احتیاط

جریر ازدی قاضی شریح سے روایت کرتے ہیں کہ میں بھوک اور غصہ کی حالت میں مقدمات کی سماعت نہیں کرتا..... بلکہ عدالت سے اٹھ جاتا ہوں۔ (طبقات ابن سعد ج 6 ص 137)

ذکاوت و ذہانت

امام شعبیؒ سے روایت ہے کہ میں قاضی شریح کی عدالت میں حاضر تھا کہ ایک عورت ایک مرد سے جھگڑتی ہوئی آئی اور عدالت میں زار و قطار رونے لگی۔ میں نے دل میں یہ خیال کر کے کہ یہ بیچاری مظلومہ ہے قاضی شریح سے کہا یہ بے چاری مظلومہ معلوم ہوتی ہے۔ قاضی شریح نے جواب دیا، ''اے شعبی برادران یوسف بھی اپنے باپ کے پاس روتے ہوئے ہی آئے تھے۔'' (صفۃ الصفوۃ: ج 3 ص 20)

عبادت و ریاضت

قاضی شریح موجودہ دور کے ججوں کے مثل نہ تھے، بلکہ وہ عابد، زاہد، متقی، شب زندہ دار تھے۔ تمام دن باوضو رہتے اور دن بھر کی تمام نمازیں ایک ہی وضو سے ادا کرتے۔ آپ کا معمول تھا کہ فجر کی نماز مسجد میں پڑھ کر گھر آ جاتے اور اپنے کمرے کا دروازہ بند کر کے تقریباً نصف النہار تک اوراد و وظائف، ذکر و نوافل، تلاوت و تسبیحات میں مشغول رہتے۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے حکم سے آپ کوفہ کی جامع مسجد میں تراویح کی امامت فرمایا کرتے تھے۔ (طبقات ابن سعد بذیل ترجمہ)

اخلاق و عادات

قاضی شریح اخلاق و عادات کے اعتبار سے اسلاف یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مکمل نمونہ تھے۔ عاجزی و انکساری، تواضع و مسکنت، خوش اخلاقی و خوش مزاجی آپ کی طبیعت

ثانیہ تھی۔ حضور نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ سلام کی ابتداء کرنے والا کبر وتکبر سے بری ہوتا ہے، اس لیے قاضی شریح سلام میں ہمیشہ سبقت کرتے تھے۔

قاسمؒ کا بیان ہے کہ کوئی شخص سلام میں قاضی شریح پر سبقت نہیں لے جا سکتا تھا۔

عیسیٰ بن حارث کا بیان ہے کہ میں اکثر سلام میں سبقت کرنے کی کوشش کیا کرتا تھا، مگر کامیاب کبھی نہیں ہو سکا۔ میری ان سے اکثر راستہ میں ملاقات ہوتی تھی۔ میں ابھی اس انتظار ہی میں ہوتا تھا کہ اب سلام کروں، اب سلام کروں کہ اتنے میں وہ قریب پہنچ کر السلام علیکم کہہ دیتے۔

(طبقات ابن سعد ج 6 ص 141)

ایک مسلمان کی شان یہ ہے کہ اس سے دوسرے مسلمان کو کسی قسم کی اذیت اور تکلیف نہ پہنچے۔ قاضی شریح کو اس بات کا اتنا خیال تھا کہ اپنے گھر کے تمام پرنالے بھی گھر کے اندر ہی لگائے تھے، تاکہ اس کے پانی سے کسی گزرنے والے کو تکلیف نہ ہو۔ (طبقات ص 143 ج 6)

اس طرح گھر میں مرنے والے کسی جانور کو باہر نہ پھینکتے کہ اس کی عفونت و بدبو سے کسی کو تکلیف نہ ہو، بلکہ اسے گھر ہی میں زمین کھود کر دفن کر دیتے۔

(طبقات ص 143 ج 6)

امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ قاضی شریح نے فرمایا مجھے جب کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو میں چار مرتبہ اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کا شکر ادا کرتا ہوں (سیر اعلام النبلاء ج 4 ص 10، تاریخ ابن عساکر ج 6 ص 313)

ان تمام تفصیلات سے قارئین کے سامنے قاضی شریح کی شخصیت مکمل طور پر نکھر کر سامنے آ جاتی ہے اور اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کیا قاضی شریح جیسی شخصیت سے ممکن ہے کہ انہوں نے چند روپوں کی خاطر سید الشہداء حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا فتویٰ دیا ہو۔ جو شخص مسلمانوں کی ایذاء رسانی سے اس قدر بچتا ہو کہ گھر کے پرنالے بھی گھر کے اندر لگائے، گھر میں مرنے والے جانور کو بھی باہر نہ پھینکے کہ اس سے مسلمانوں کو اذیت ہوگی۔ کیا ایسے شخص کے بارے میں یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ

قتل حسین رضی اللہ عنہ میں کسی طرح بھی شریک رہا ہو؟

مذکورہ کانفرنس کے منتظمین نے بلاثبوت قاضی شریح پر الزام و بہتان لگایا ہے۔ اِنَّ هٰذَا لَبُهتانٌ عَظِيمٌ. ہم نے اس کے جواب کے لیے تاریخ و سیرت کی متعدد کتابوں کو کھنگالا لیکن ہمیں اس کا ثبوت کہیں نہیں ملا، البتہ، یہ ضرور ملا کہ قاضی شریح کی عادت تھی کہ وہ اپنے آپ کو ہمیشہ اختلافی امور سے کنارہ کش رکھتے تھے، چنانچہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں ابو وائلؒ ان سے نقل کرتے ہیں:

قال لی شریح فی الفتنه یعنی فی فتنه الزبیر ما اخبرت ولا استخبرت ولا ظلمت مسلماً ولا معاهداً دیناراً ولا درهماً۔ (علیة الاولیاء، ج 4 ص 133 تهذیب الکمال فی اسماء الرجال ص 442 ج 12)

ابو وائلؒ سے روایت ہے کہ مجھے قاضی شریح نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے فتنہ کے بارے میں کہا ''میں نے نہ کسی کو کچھ بتلایا اور نہ کسی سے کچھ پوچھا اور نہ کبھی کسی مسلمان اور کسی ذمی پر ایک دینار و درہم کے بقدر ظلم کیا۔

عبید اللہ بن زیاد کا باپ زیاد (نہایت سخت گیر تھا اور) حضرت معاویہؓ کی طرف سے عراق کا گورنر تھا۔ زیاد کے دائیں ہاتھ میں طاعون کا یا گلنے کا اثر ہوا۔ اس نے اطباء کو علاج کے لیے جمع کیا۔ ان سب نے دایاں ہاتھ کاٹنے کا مشورہ دیا۔ پھر زیاد نے قاضی شریح سے ہاتھ کٹوانے کے بارے میں مشورہ کیا۔ قاضی شریح نے کہا کہ اگر تمہاری زندگی کی کچھ مدت باقی ہے تو میں تمہارے لیے یہ پسند نہیں کرتا کہ تم وہ داہنے ہاتھ کے بغیر بسر کرو اور اگر تمہاری موت آ پہنچی ہے تو میں تمہارے لیے یہ پسند نہیں کرتا کہ تم اپنے رب سے کٹے ہوئے ہاتھ کے ساتھ ملاقات کرو اور پھر اللہ تعالیٰ پوچھیں کہ تم نے یہ ہاتھ کیوں کاٹا تو تم (کیا) یہ جواب دو (گے) کہ مجھے آپ سے ملاقات پسند نہ تھی اور میں نے آپ کے فیصلے سے بھاگنے کے لیے کاٹا۔ (اتفاق سے) زیاد کا اسی دن انتقال ہو گیا۔ لوگوں کو زیاد سے بغض تھا (اور وہ چاہتے تھے کہ زیاد کا ہاتھ کٹے اور وہ عبرت کا نشان بنے) اس لیے انہوں نے قاضی شریح کو ملامت کیا کہ آپ نے تو زیاد کے ساتھ

خیر خواہی کی (حالانکہ وہ اس کا مستحق نہ تھا بلکہ اس کا مستحق تھا کہ اس کا ہاتھ ہی کاٹا جاتا) قاضی شریح نے جواب دیا کہ اس نے مجھ سے مشورہ مانگا تھا اور جس سے مشورہ مانگا جائے وہ امانتدار ہوتا ہے۔ ورنہ میں بھی یہ چاہتا تھا کہ (درجہ بدرجہ اس کا جسم کٹے) ایک دن اس کا ہاتھ کٹے، دوسرے دن ان کی ٹانگ کٹے اور تیسرے دن اس کا باقی جسم کٹے۔

(نوٹ: اس واقعہ کا صحیح طور پر ترجمہ نہیں کیا گیا تھا، حافظ ظفر اللہ شفیق صاحب کے توجہ دلانے پر ہم نے صحیح ترجمہ کر دیا ہے۔ اس نشاندہی پر ہم حافظ صاحب کے ممنون ہیں۔ عبدالواحد)

اہل تشیع کے نامور عالم و محقق ملا باقر مجلسی جو بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں انہوں نے اپنے ائمہ کے حالات پر ایک ضخیم کتاب بنام ''جلاء العیون درزندگانی و مصائب چہاردہ معصوم علیہم السلام'' لکھی ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے حضرت امام حسینؓ کے حالات بڑی تفصیل سے لکھے ہیں جو 200 سے زائد صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں اس میں بھی قاضی شریح کے اس فتویٰ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اگر یہ بات حقیقت پر مبنی ہوتی تو ملا باقر مجلسی ضرور اسے نقل کرتے، البتہ انہوں نے صرف اتنا نقل کیا ہے کہ جب حضرت حسینؓ نے مسلم بن عقیل کو کوفہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے بھیجا تو کوفہ میں مسلم بن عقیل نے ہانی بن عروہ کے ہاں قیام کیا، ابن زیاد کے جاسوسوں نے اسے مطلع کر دیا کہ مسلم بن عقیل ہانی بن عروہ کے ہاں ٹھہرے ہوئے ہیں۔ ابن زیاد نے ہانی کو اپنے ہاں طلب کیا اور اس سے کہا کہ مسلم بن عقیل کو میرے حوالے کرو۔ ہانی نے انکار کیا۔ اس پر بات بڑھ گئی اور ابن زیاد نے اپنے ہاتھ کی چھڑی سے ہانی کو پیٹا اور زخمی کر دیا۔ اس پر ہانی بن عروہ نے اپنی تلوار نکالنا چاہی کہ ابن زیاد نے اپنے آدمیوں سے اسے گرفتار کروالیا۔ باہر یہ خبر مشہور ہوگئی کہ ہانی کو قتل کر دیا گیا ہے۔ جس پر عمرو بن حجاج نے قبیلہ مذحج کے لوگوں کو جمع کر کے ابن زیاد کے گھر (دارالامارۃ) کے باہر مظاہرہ شروع کر دیا کہ ہانی کو بلا کسی جرم کے قتل کیا گیا ہے اس کے خون کا بدلہ دیا جائے۔ ابن زیاد جب اس مظاہرہ سے پریشان ہوا تو:

شریح قاضی را گفت برو ہانی راببیں و مردم راخبر دہ کہ او زندہ است چوں شریح

بنزد ہانی رفت دید کہ خون از روئے ہانی جاریست و می گوید کہ کجا یند خویشاں و یاوران من اگر دہ نفراز ایشاں بقصر درآیند مرا از شر ایں ملعون نجات می دھند۔ پس شریح بیرون آمد وصدا زد از بالائے قصر کہ ہانی زندہ است وآسیبے باونرسیدہ است۔ چوں اہل قبیلہ اوشنیدند کہ اوزندہ است پراگندہ شدند۔

(ابن زیاد نے) قاضی شریح سے کہا باہر جاؤ اور ہانی کو دیکھو اور لوگوں کو اطلاع کر دو کہ وہ زندہ ہے جب قاضی شریح ہانی کے پاس گئے دیکھا کہ خون ہانی کے چہرے سے جاری ہے اور ہانی کہہ رہے ہیں کہ کہاں ہیں میرے عزیز دوست۔ اگر ان میں سے دس آدمی بھی محل میں آ جائیں تو مجھے اس ملعون کے شر سے نجات دے سکتے ہیں۔ قاضی شریح باہر آئے اور محل کے بالا خانہ سے آواز دی کہ ہانی زندہ ہیں اور انہیں کوئی تکلیف نہیں پہنچی ہے۔ جب ان کے قبیلہ نے یہ سنا کہ ہانی زندہ ہیں تو (مظاہرین) وہاں سے منتشر ہو گئے۔ (جلاء العیون ص 363 مطبوعہ ایران)

(مقدمہ)

یزید کی شخصیت

علامہ ابن جوزیؒ کی نظر میں

حضرت ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم

- مفتی جامعہ مدنیہ لاہور
- رئیس دارالافتاء والتحقیق، لاہور

ناشر
دارالامین، لاہور

فہرست

1	(مقدمہ) یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزیؒ کی نظر میں	3
2	یزید کے زمانے سے متعلق احادیث	4
3	یزید نے ظالم گورنروں کو مقرر کیا	6
4	مدینہ منورہ پہ عمرو بن سعید کی تقرری اور اس کے جرائم	6
5	کوفہ پر عبیداللہ بن زیاد کی تقرری اور اس کے مظالم	8
6	حضرت عائذ بن عمروؓ کے ساتھ بدتمیزی	8
7	حضرت ابو برزہؓ کا مذاق اڑانا	8
8	حضرت حسینؓ کا قتل اور ان کی بے حرمتی	9
9	یزید کی حرمین پر لشکر کشی	9
10	خانہ کعبہ پر گولہ باری	11
11	حاصل بحث	11
12	یزید پر لعنت	12
13	ایک اشکال	12
14	ایک حدیث ہے	12
15	یزید میں ان میں سے کچھ باتیں تو یقیناً پائی جاتی ہے	14
16	آخری بات	16

(مقدمہ)

یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزیؒ کی نظر میں

زیر نظر مضمون حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے علامہ ابن جوزیؒ کے رسالہ "**الردعلی المتعصب العنید المانع من ذم یزید**" کے اردو ترجمہ ''یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزیؒ کی نظر میں'' پر فاضل مترجم مفتی شعیب احمد صاحب کی درخواست پر تحریر کیا تھا۔ (مرتب)

بسم اللہ حامداً و مصلیاً

یزید کے بارے میں اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ وہ فاسق تھا لیکن تاریخ کی روایات میں اس کے بارے میں ایک تضاد سا بھی پایا جاتا ہے۔ جس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ اپنے دور حکومت میں یزید کو جب معلوم ہوا کہ مدینہ منورہ والے اس کی بیعت کرنے کے باوجود اس کے بارے میں عدم اطمینان کا شکار ہیں تو اس نے ان کا ایک وفد اپنے پاس بلایا۔ اس وفد میں حضرت علیؓ کی دوسری بیوی سے ایک صاحبزادے محمد بن حنفیہؒ بھی تھے۔ وفد کے واپس آنے کے بعد محمد بن حنفیہؒ کو معلوم ہوا کہ مدینہ منورہ کے لوگ یزید کی بیعت توڑنا چاہتے ہیں، تو انہوں نے کہا کہ مجھے تو یزید میں کوئی خرابی نظر نہیں آئی اس پر وفد کے دیگر لوگوں نے کہا کہ ہمیں اس کی وہ باتیں معلوم ہیں جو آپ کو معلوم نہیں۔ پھر مدینہ منورہ والوں نے یزید کی بیعت توڑ دی۔ (دیکھئے البدایہ والنہایہ: ص۸/۱۸۶)

محمد بن حنفیہؒ اور مدینہ منورہ کے دیگر حضرات سب ہی کوئی چھوٹے لوگ نہ تھے اور نہ ہی جھوٹ بولنے اور اپنی جانب سے الزام گھڑنے والے تھے۔ یہ تو تاریخی

روایات کے حوالے سے بات ہے، لیکن یزید کے بارے میں حدیث کی کتابوں میں کچھ مواد موجود ہے، اور صحیح روایتوں سے اس کے کردار کی خاصی تعیین ہوتی ہے۔ اس لیے تاریخ کی کتابوں کے بجائے حدیث کی کتابوں میں مذکور قابل قبول روایتوں پر اعتماد کیا جانا چاہیے۔

کتب حدیث میں اس کے بارے میں وارد روایات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

1- ایک تو وہ ہیں جن کا تعلق یزید کے بارے میں اس کے عہد و زمانہ سے ہے۔
2- دوسری وہ ہیں جن کا تعلق یزید کی طرف سے ظالم و جابر گورنروں کو مقرر کرنے سے ہے۔

ذیل میں ان دونوں قسم کی روایتوں کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

یزید کے زمانے سے متعلق احادیث:

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں:

حفظت عن رسول اللہ وعائین فأما أحدھما فبثثتہٗ و أما الآخر فلو بثثتہ قطع ھذا البلعوم۔ (بخاری: حدیث نمبر: 160)

میں نے رسول ﷺ سے دو ظرف علم کے یاد کئے ہیں۔ (یعنی دو قسم کا علم حاصل کیا ہے) ان میں سے ایک قسم (جو عقائد اور دین کے احکام پر مشتمل ہے اس کی تو میں نشر و اشاعت کر چکا ہوں۔ رہا دوسرا علم (جو نالائق حکمرانوں کے ناموں اور حالات پر مشتمل ہے) اگر میں اس کی نشر و اشاعت کروں تو (ان لوگوں کو اور ان کے متعلقین کو میری باتیں گوارا نہ ہوں گی اور وہ میرے سخت دشمن بن جائیں گے اور) میرا نرخرہ کاٹ دیا جائے گا۔ (چونکہ وہ صرف آئندہ کی خبریں ہیں اور دین کی تعلیم سے ان کا تعلق نہ ہونے کی وجہ سے ان کی اشاعت مجھ پر فرض نہیں ہے اس لیے میں ان کو ذکر نہیں کرتا)۔

البتہ اشارہ کنایہ میں حضرت ابو ہریرہؓ نے ان کا کچھ ذکر بھی کیا ہے۔ مثلاً وہ یہ دعا

مانگتے تھے:

اعوذ بالله من رأس الستين و أمارة الصبيان۔ (فتح الباری: 216/1)

میں اللہ تعالیٰ سے سن ساٹھ کے شروع ہونے (جب یزید کی حکومت قائم ہوئی) اور (بڑے صحابہ کے اعتبار سے بنوامیہ کے) لونڈوں کی حکومت سے پناہ مانگتا ہوں (جو یزید سے شروع ہوئی)۔

فائدہ:

حضرت ابوہریرہؓ کی دعا قبول ہوئی اور وہ یزید کے حکمران بننے سے ایک سال پہلے وفات پا گئے۔

ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے:

قالواو ما أمارة الصبيان؟ قال إن إطعتموهم هلكتم وإن عصيتموهم أهلكو كم۔ (مصنف ابن ابی شیبہ۔ حدیث نمبر: 37237)

حاضرین نے پوچھا لونڈوں کی حکومت کا کیا معنی؟ فرمایا: (ان کی صفت یہ ہوگی کہ) اگر تم نے ان کی اطاعت کی تو (جائز ناجائز احکام ماننے کی وجہ سے تمہارا دین برباد ہوا اور دین کے اعتبار سے) تم ہلاک ہوئے اور اگر تم نے ان کی (بات نہ مانی اور) نافرمانی کی تو وہ تمہیں ہلاک کر دیں گے (کہ یا تو جان سے مار دیں گے یا تمہارا مال لوٹ لیں گے یا تمہاری جان و مال دونوں تباہ کر دیں گے)۔

عن سعيد بن عمرو قال كنت جالساً مع أبی هريرة فی مسجد النبیﷺ با لمدينة و معنا مروان قال أبوهريرة سمعت الصادق المصدوق يقول: هلكة أمتی علی يدی غلمة من قريش فقال مروان لعنة الله عليهم غلمة فقال أبو هريرة لو شئت أن أقول بنی فلان وبنی فلان فعلت۔ (بخاری: حدیث نمبر: 3605)

حضرت سعید بن عمرو کہتے ہیں میں حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی میں بیٹھا ہوا تھا اور ہمارے ساتھ مروان بھی تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ

نے بتایا میں نے صادق ومصدوق ذات ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میری امت کی (خاص بربادی و) تباہی (اور فساد) قریش کے چند لونڈوں کے ہاتھوں ہوگی۔ اس پر مروان کی زبان سے نکلا خدا کی ان پر لعنت ہو کیا آپ صرف لونڈے بتاتے ہیں؟ حضرت ابوہریرہؓ نے (مزید) کہا اگر میں بتانا چاہوں کہ فلاں فلاں کے لڑکے ہوں گے تو بتا بھی سکتا ہوں۔

2- یزید نے ظالم گورنروں کو مقرر کیا:

مدینہ منورہ پہ عمرو بن سعید کی تقرری اور اس کے جرائم

مدینہ منورہ پر عمرو بن سعید کو گورنر مقرر کیا جس کے بارے میں حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: **كان متألّهاتكبرا** (البدایہ: ۸/۱۱۹) ترجمہ: یہ اپنے آپ کو خدا کی جگہ پر سمجھنے والا بڑا ہی مغرور تھا)۔

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے چونکہ یزید کی بیعت نہ کی تھی اور مکہ مکرمہ میں پناہ گزیں تھے اس لئے اس نے مدینہ منورہ آتے ہی ان کو گرفتار کرنے کے لیے حرم مکہ پر لشکر کشی شروع کر دی۔ حضرت ابوشریحؓ جو صحابی رسول تھے انہوں نے اس کو فہمائش کی:

عن أبی شريح أنه قال لعمرو بن سعيد و هو يبعث البعوث إلی مكة ائذن لی يا أيها الأمير أحدثك قولاً قام به رسول اللهﷺ الغد من يوم الفتح سمعته أذنای ووعاه قلبی و أبصرته عيناى حين تكلم به۔ حمد الله وأثنی عليه قال إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس فلا يحل لا مرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً ولا يعضد بهاشجرة فإن أحد ترخص لقتال رسول الله فيها فقولوا إن الله قد أذن لرسوله ولم ياذن لكم و إنما أذن لی فيها ساعة من نهار ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب فقيل لأبی شريح ما قال لك عمرو قال قال أنا أعلم بذلك منك يا أباشريح إن الحرم لايعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة۔ (بخاری: حدیث: 104)

حضرت ابو شریحؓ نے عمرو بن سعید کو جب کہ وہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خلاف مکہ معظّمہ پر چڑھائی کے لیے فوجی دستے بھیج رہا تھا فرمایا: اے امیر! مجھے اجازت دیجئے تا کہ میں آپ کے سامنے وہ حدیث بیان کروں جس کو رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دوسرے دن کھڑے ہو کر بیان فرمایا تھا۔ اس کو میرے دونوں کانوں نے سنا اور میرے دل نے اس کو یاد رکھا اور جس وقت آپ اس کو بیان فرما رہے تھے میری دونوں آنکھیں آپ کو دیکھ رہی تھیں۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کی پھر فرمایا:

''اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو حرم (یعنی واجب الاحترام) بنایا ہے لوگوں نے اس کو حرم نہیں بنایا۔ لہٰذا جو شخص بھی اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہے اس کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ مکہ مکرمہ میں کسی کا خون بہائے اور وہ وہاں کا کوئی درخت بھی نہ کاٹے۔ پھر اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کے وہاں قتال کرنے کی وجہ سے اس بات کی رخصت چاہے تو اس کو بتا دو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو تو اس کی اجازت دی تھی مگر تم کو اس کی اجازت نہیں دی۔

اور مجھے بھی دن کی ایک گھڑی کے لیے اجازت دی۔ پھر آج اس کی حرمت اسی طرح لوٹ آئی ہے جس طرح کہ کل اس کی حرمت تھی اور جو شخص یہاں حاضر ہے اس کو چاہئے کہ جو شخص غائب ہے اس تک یہ بات پہنچا دے۔

اس پر ابو شریحؓ سے پوچھا گیا کہ عمرو نے پھر آپ کو کیا جواب دیا: فرمایا اس نے کہا اے ابو شریحؓ! میں اس بات کو آپ سے زیادہ جانتا ہوں حرم (مکہ) نہ کسی عاصی (گناہگار) کو پناہ دیتا ہے (اس سے عمرو بن سعید کی مراد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ تھے) اور نہ کسی ایسے شخص کو جو خون کر کے وہاں بھاگ جائے اور نہ اس شخص کو جو چوری کر کے وہاں فرار ہو جائے۔

فائدہ:

عمرو بن سعید کا یہ کہنا کہ میں آپ سے زیادہ جانتا ہوں اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ

جیسی جلیل القدر شخصیت کو عاصی و نافرمان کہنا اس کی بڑی ڈھٹائی اور سرکشی تھی اور مکہ مکرمہ پر لشکر کشی ایک علیحدہ جرم۔

کوفہ پر عبیداللہ بن زیاد کی تقرری اور اس کے جرائم:

1- حضرت عائذ بن عمروؓ کے ساتھ بدتمیزی:

إن عائذبن عمرو كان من أصحاب رسول اللّٰهﷺ دخل على عبيد الله بن زياد فقال أى بنى إنى سمعت رسول الله ﷺ قال إن شر الرعاء الحطمة فإياك أن تكون منهم فقال له اجلس فإنما إنت من نخالة أصحاب محمدﷺ فقال و هل كانت لهم نخالة إنما كانت النخالة بعدهم و فى غير هم۔ (مسلم: حديث: 1830)

حضرت عائذ بن عمروؓ جو رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے تھے، (ایک مرتبہ) عبیداللہ بن زیادہ کے پاس آئے اور (نرمی سے سمجھانے کی خاطر) فرمایا بیٹے! میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے فرماتے تھے حکمرانوں میں سے سب سے برا وہ ہے جو بے رحم ہو (اور لوگوں کی پیس ڈالے) تو تم اپنے آپ کو ان میں شامل کرنے سے بچتے رہنا۔ یہ سن کر وہ کہنے لگا (بڑے میاں) بیٹھ جاؤ تم تو رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کی بھوسی ہو۔ یہ جواب سن کر حضرت عائذؓ نے فرمایا: کیا صحابہ میں بھی بھوسی تھی۔ بھوسی تو بعد میں آنے والوں میں اور ان میں ہے جو صحابی نہیں ہیں۔ (کیونکہ صحابہ تو سارے ہی خالص ہیں)۔

2- حضرت ابو برزہؓ کا مذاق اڑانا:

عبدالسلام بن ابو حازم ابو طالوت قال شهدت ابايرزة دخل عبيد اللّٰه بن زياد..... قال فلما رآه عبيد اللّٰه، قال: ان محمد يكم هذا الدحداح ففهمها الشيخ فقال: ما كنت احسب انى ابقى فى قوم يعيرونى بصحبة محمدﷺ فقال له عبيد الله إن صحبة محمد لك زين غير شين۔ (ابوداؤد: 4751)

ابو طالوت عبدالسلام بن ابو حازم کہتے ہیں میں اس وقت موجود تھا جب حضرت

ابو برزہ اسلمیؓ عبید اللہ بن زیاد کے پاس (اس کے بلانے پر) تشریف لائے۔ جیسے ہی عبید اللہ کی نظر آپ پر پڑی کہنے لگا: (لو یہ) تمہارا محمدی ٹھگنا موٹا آ گیا۔ حضرت (ابو برزہؓ) اس کی بات سمجھ گئے (اور اس کے ٹھگنا موٹا کہنے پر تو توجہ نہ کی البتہ اس نے محمدی کہہ کر جو آپ کا مذاق اڑایا اس پر آپ کو غصہ آ گیا، کیونکہ اس سے خود رسول اللہ ﷺ کی ذات عالی کی اہانت نکلتی ہے۔ چنانچہ) فرمایا: میں نہیں سمجھتا تھا کہ میں ایسے لوگوں کے وجود میں آنے تک باقی رہوں گا جو حضرت محمد ﷺ کی صحبت پر عار دلائیں گے۔ اب عبید اللہ نے (بات بدل کر) ان سے کہا: محمد ﷺ کی صحبت تو آپ کے لیے زینت ہے باعث عیب نہیں ہے۔

3- حضرت حسینؓ کا قتل اور ان کی بے حرمتی

عن انس بن مالك قال اتى عبيد الله بن زياد براس الحسين فجعل فى طست فجعل ينكت (و فى رواية الترمذى فجعل يقول بقصيب فى انفه) وقال فى حسنه شيئاً (و فى لفظ الترمذى: ويقول: مار أيت مثل هذا حسناً لم يذكر) فقال انس كان أشبههم برسول الله ﷺ۔ (بخارى: حديث: 3538)

حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں (میں عبید اللہ بن زیاد کے پاس تھا اتنے میں) حضرت حسینؓ کا سر مبارک ایک طشت میں رکھ کر عبید اللہ بن زیاد کے سامنے لایا گیا۔ وہ چھڑی سے اس کو چھیڑتا رہا (اور ناک میں چھڑی گھساتا رہا) اور اس نے آپ کے حسن کے بارے میں بدزبانی کی (یعنی یہ کہ میں نے تو ان کو ایسا حسین نہیں پایا پھر ان کے حسن کا کیوں چرچا ہے؟) اس پر حضرت انسؓ نے کہا کہ یہ تو رسول اللہ ﷺ کے بہت زیادہ مشابہ تھے۔

4- یزید کی حرمین پر لشکر کشی:

واقعہ حرہ:

مدینہ منورہ سے باہر مشرقی جانب جو پتھریلا علاقہ ہے جہاں بڑے بڑے سیاہ پتھر

ہیں وہ مقام حرہ کہلاتا ہے۔ اس مقام پر انصار مدینہ اور یزیدی لشکر کے مابین جنگ ہوئی جو جنگ حرہ کہلاتی ہے۔ جنگ حرہ کا سبب یہ تھا کہ جب انصار مدینہ نے یزید کو بدکردار سمجھتے ہوئے اس کی بیعت توڑ دی تو یزید نے مسلم بن عقبہ کو ایک کثیر فوج کے ساتھ مدینہ منورہ کی جانب یہ حکم دے کر بھیجا کہ تین دن تک مدینہ طیبہ کو اپنی فوج کے لیے حلال کر دینا۔ اس مدت میں کسی کی جان و مال کو امان نہیں۔ حضرت سعید بن مسیّبؒ کہتے ہیں:

ثم وقعت الفتنة الثانية يعنى الحرة فلم تبق من أصحاب الحديبية أحداً۔ (بخارى: حديث 3800)

پھر دوسرا فتنہ یعنی جنگ حرہ جب واقع ہوئی تو اس جنگ نے اصحاب بیعت رضوان میں سے کسی کو باقی نہ چھوڑا۔

حضرت عروہ بن زبیرؒ فرماتے ہیں:

فدخل مسلم بن عقبة المدينة و بها يقايا من الصحابة فأسرف فى القتل۔ (طبرانى)

مسلم بن عقبہ جب مدینہ منورہ میں داخل ہوا تو وہاں بقیہ صحابہ کی ایک جماعت موجود تھی۔ اس نے نہایت بے دردی سے ان کا قتل عام کیا۔

امام بخاریؒ کے استاد خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں قریش و انصار میں سے تین سو چھ معزز حضرات کے نام گنائے ہیں جن کو شامی فوج نے قتل کیا۔ سعید بن عبدالعزیز کا بیان ہے:

لما كان أيام الحرة لم يؤذن فى مسجد النبى ﷺ ثلاثاً ولم يقم ولم يبرح سعيد بن المسيب من المسجد و كان لايعرف وقت الصلوة إلا بهمهمة يسمعها من قبر النبى ﷺ۔

جنگ حرہ میں تین دن تک مسجد نبوی میں نہ تو اذان ہوئی نہ اقامت ہوئی البتہ حضرت سعید بن مسیّبؒ (جو کہ بڑے تابعی اور حضرت ابو ہریرہؓ کے داماد

تھے انہوں) نے مسجد نبوی کو نہیں چھوڑا (وہ وہیں چھپے رہے) اور وہ بھی نماز کا وقت صرف اس ہلکی سی آواز سے پہچانتے تھے جو نبی ﷺ کی قبر مبارک سے وہ سنا کرتے تھے۔ (سنن دارمی، حدیث:۹۳)

5- خانہ کعبہ پر گولہ باری:

مدینہ منورہ کے بعد یزید کے لشکر نے مکہ مکرمہ کا رخ کیا اور وہاں جا کر حرم الٰہی کا محاصرہ کیا۔ سالار لشکر مسلم بن عقبہ تو رستے ہی میں مر گیا اور اس کی وصیت کے مطابق حصین بن نمیر سکونی نے لشکر کی کمان سنبھال لی۔ منجنیق سے خانہ کعبہ پر گولہ باری کی گئی جس سے خانہ کعبہ کے پردے جل گئے اور چھت پر آگ لگ گئی۔

حاصل بحث:

صرف مذکورہ بالا وجوہات کی بنیاد پر ہی یزید کا فسق اور اس کی بدکرداری واضح ہے کیونکہ:

حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت ابو ہریرہؓ نقل کرتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من أراد أهل المدينة بسوء أذابه الله كما يذوب الملح فى الماء۔

(مسلم: حدیث: 3427)

جو شخص اہل مدینہ کے ساتھ برائی کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس طرح پگھلا کر رکھ دیں گے جس طرح پانی میں نمک پگھل جاتا ہے۔

عن أبى هريرة قال نظر النبى ﷺ إلى على والحسن والحسين و فاطمة فقال أنا حرب لمن حاربكم و سلم لمن سا لمكم۔ (مسند احمد: حدیث9696)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے علی اور حسن اور حسین اور فاطمہ کی طرف دیکھ کر فرمایا جو تم سے جنگ کرے اس سے میری جنگ ہے

اور جو تم سے صلح کرے اس سے میری صلح ہے۔

یزید پر لعنت:

اب اس کے بعد جن حضرات کو اس بات کی تحقیق ہوئی کہ یزید ان برائیوں سے راضی اور خوش تھا اور ان کو جائز بلکہ اچھا سمجھتا تھا اور حرام کو جائز یا اچھا سمجھنا کفر ہے اور چونکہ وہ توبہ کے بغیر مرا ہے لہٰذا یہ حضرات اس کو کافر اور لعنت کا مستحق سمجھتے ہیں اور جن حضرات کے نزدیک اس کا کفر ثابت نہ ہوا وہ لوگ یزید کو فاسق تو کہتے ہیں البتہ لعنت نہیں کرتے۔ احتیاط لعنت نہ کرنے میں ہے کیونکہ اگر لعنت جائز ہے تو لعنت نہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ لعنت کرنا نہ فرض ہے نہ واجب نہ سنت نہ مستحب محض مباح ہے۔

ایک اشکال:

ایک حدیث ہے:

قال النبی ﷺ أول جيش من أمتى يغزون مدينة قيصر مغفور لهم:

(بخاری: 2766)

نبی ﷺ نے فرمایا میری امت میں سے سب سے پہلا لشکر جو مدینہ قیصر پر حملہ کرے گا وہ مغفور یعنی بخشا ہوا ہوگا۔

یزید اس لشکر کا امیر تھا جس کے غازیوں میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ شامل تھے۔ یہ لوگ بلاد روم میں گھستے ہی چلے گئے یہاں تک کہ تیزی کے ساتھ یلغار کرتے ہوئے قسطنطنیہ تک جا پہنچے۔ یزید جب اس لشکر کا امیر تھا اور اس حدیث کے مطابق بخشا ہوا تھا تو اس پر فسق یا کفر کا الزام عائد کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

جواب:

1- اس حدیث میں مذکورہ بشارت کا واقعی مصداق کون ہے اس کی قطعی تحقیق نہیں ہے

کیونکہ حدیث میں مدینہ قیصر یعنی قیصر کے شہر کا ذکر ہے اور جس وقت رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا تھا اس زمانے میں قیصر کا دارالسلطنت شام کا شہر حمص تھا۔ اب یہ پختہ بات نہیں کہ مدینہ قیصر سے قسطنطنیہ اور حمص میں سے کون سا مراد ہو۔

2- اگر قسطنطنیہ ہی مراد ہو تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہاں مغفرت سے مراد صرف سابقہ گناہوں سے مغفرت ہو جیسا کہ عید کے اجتماع میں شریک ہونے والے روزہ داروں کے بارے میں حدیث میں ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

ارجعوا قد غفرتُ لكم و بدلتُ سيئاتكم حسناتٍ قال فير جعون مغفوراً لهم۔ (بيهقى حديث: 3717)

تم لوگ واپس لوٹو اس حال میں کہ میں نے تمہاری مغفرت کر دی ہے اور تمہاری برائیوں کو نیکیوں سے بدل دیا ہے۔ فرمایا کہ پھر لوگ بخشے بخشائے واپس گھروں کو لوٹتے ہیں۔

3- اور اگر مغفرت سے مغفرت اولی یعنی اول وہلہ میں جنت میں داخلہ مراد ہو تو جاننا چاہئے کہ اس صورت میں دو باتیں ضروری ہیں

☆ ایسی بشارت اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے کہ آدمی میں مغفرت کی اہلیت و صلاحیت مرتے دم تک باقی رہے کفر کا ارتکاب نہ کیا ہو۔

☆ اس کے معارض موجود نہ ہو جب کہ حدیث میں حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نقل کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ستة لعنتهم ولعنتهم اللّٰه..... الزائد فى كتاب اللّٰه والمكذب بقدر اللّٰه تعالىٰ و المتسلط بالجبروت فيعز بذلك من أذله اللّٰه ويذل من أعزه اللّٰه والمستحل لحرم اللّٰه والمستحل من عترتى ماحرم اللّٰه والتارك لسنتى۔ (ترمذى: حديث: 2154)

چھ اشخاص ہیں جن پر میں نے لعنت کی ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر لعنت کی

ہے۔ (i) کتاب اللہ میں زیادتی کرنے والا۔ (ii) تقدیر الٰہی کی تکذیب کرنے والا۔ (iii) جبر و زور سے تسلط حاصل کر کے جس کو اللہ نے ذلیل کیا اس کو اعزاز بخشنے والا اور جسے اللہ تعالیٰ نے عزت دی ہے اسے ذلیل کرنے والا۔ (iv) حرم الٰہی کی حرمت کو حلال سمجھنے (یعنی پامال کرنے) والا۔ (v) میری اولاد کی حرمت پامال کرنے والا (vi) میری سنت (اور میرے طریقوں) کو چھوڑنے والا۔

اسی طرح قرآن پاک میں ہے:

و من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب اللّٰه عليه ولعنه وأعدله عداباً عظيماً۔ (سوره نساء: آيت: 93)۔

اور جو کوئی قتل کرے مسلمان کو جان بوجھ کر تو اس کی سزا جہنم ہے پڑا رہے گا اس میں اور اللہ کا اس پر غضب ہوا اور اس کو لعنت کی اور اس کے واسطے تیار کیا بڑا عذاب۔

یزید میں ان میں سے کچھ باتیں تو یقیناً پائی جاتی ہے۔ مثلاً:

1- وہ دھونس، دباؤ اور جبر و زور سے امت مسلمہ پر مسلط تھا۔

2- مفسد اور شریر لوگ مثلاً عبید اللہ بن زیاد، عمرو بن سعید، مسلم بن عقبہ اور حصین بن نمیر اس کے نزدیک معزز و محترم تھے کہ ان کو اعلیٰ عہدے دیئے۔ اور یہ لوگ ایسے تھے جن کو صحابہ کرامؓ تک کا کچھ لحاظ نہ تھا۔ ان کا مذاق بنانا اور ان کی بات کو ڈھٹائی سے رد کرنا ان کے لیے آسان تھا۔ ظاہر ہے کہ یزید نے ایسے گورنروں کا انتخاب کیا تو خود اس کے بھی اندر ظلم و تکبر ہوگا تب ہی تو اس نے ایسوں کو منتخب کیا۔ اور ان گورنروں نے آگے ایسے لوگوں کو کمانڈر بنایا جو سخت مزاج اور سخت گیر لوگ تھے اور ان کو اس کا کچھ لحاظ نہ تھا کہ وہ مدینہ منورہ کی حرمت پامال کر رہے ہیں، یا مکہ مکرمہ اور بیت اللہ کا احترام تار تار کر رہے ہیں، یا رسول اللہ ﷺ کے نواسے اور ان کے ساتھ قافلہ میں شریک بچوں اور نہتوں کو بلاوجہ اور ظلم سے قتل کر رہے ہیں اور نواسہ رسول ﷺ کے سر کی توہین کر رہے ہیں۔

3- جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عزت والے تھے مسلم بن عقبہ جو کہ یزید کا مقرر کردہ کمانڈر تھا جنگ حرہ کے بعد اس نے مدینہ منورہ کے لوگوں سے زبردستی یزید کے لیے اس شرط پر بیعت کرائی کہ وہ یزید کے غلام ہیں وہ چاہے ان کو فروخت کرے چاہے ان کو آزاد کرے اور وہ ان کے اموال کے بارے میں جو چاہے فیصلہ کرے۔

4- مدینہ منورہ میں سینکڑوں صحابہ و تابعین کو قتل کرایا جنگ میں بھی اور بعد میں گرفتار کر کے بھی اور غارتگری میں بھی یہ سب کچھ یزید کے کہنے پر ہوا۔

5- مکہ مکرمہ پر حملہ اور خانہ کعبہ پر گولہ باری سب یزید ہی کے حکم سے ہوئی۔

ایسے ظالم لوگوں کو گورنر بنانا اور ان کے انتہائی ظلم و جور کو برداشت کرنا اور ان پر کسی قسم کی نکیر نہ کرنا اور حرمین کی حرمتوں کو پامال کرنے پر راضی رہنا بلکہ خود اس کی تلقین کرنا کیا اس کے بعد بھی یزید کے فاسق ہونے میں کوئی شبہ رہ جاتا ہے؟ اور کیا اسے ایسی بشارت کا مستحق سمجھا جا سکتا ہے؟

غرض یزید اس بشارت کا مصداق نہیں بنتا اور اس کی بنیاد پر یزید کو نیک و صالح سمجھنا یا اس کو امیر المومنین کہنا یا اس سے بھی بڑھ کر اس کو خلیفہ راشد سمجھنا، یہ سب غلط اور گمراہی کی باتیں اور اہلسنت کے مسلک کے خلاف ہیں۔

تنبیہ:

اگر کسی عمل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کسی فاسق کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف کر کے اس کو اول وہلہ میں جنت میں داخل کر دیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دنیا کے اعتبار سے وہ فاسق نہ رہا مثلاً حدیث میں ہے کہ ایک فاحشہ عورت نے پیاسے کتے کو پانی پلایا تو اس عمل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کی بخشش فرما دی۔ کسی فاسق و بدکردار کی مکمل بخشش کر دینا یہ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ عورت نیک و پارسا بن گئی تھی۔ بخشش کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ شخص اصلاح کر کے اپنے نیک اعمال کی بدولت ہی جنت میں جائے بلکہ یہ بھی ممکن

ہے کہ وہ بدکرداری میں میں مبتلا رہے اور اللہ تعالیٰ اس کو کسی عمل کی وجہ سے آخرت میں بالکل ہی معاف فرما دیں۔

تنبیہ:

آخری بات

یہاں آخر میں یہ ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فسق یزید کے بارے میں تاریخ اور حدیث کی کتابوں سے دلائل کا ایک اچھا ذخیرہ حضرت مولانا عبدالرشید نعمانیؒ نے ''یزید کی شخصیت، اہل سنت کی نظر میں'' نامی کتاب میں جمع کر دیا ہے۔ ہم نے مذکورہ بالا دلائل اس کے حدیث والے حصے سے اخذ کئے ہیں۔

جو کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے اس کے مصنف علامہ ابن جوزیؒ نے بھی دونوں طرح کی (یعنی حدیث اور تاریخ کی) روایتیں لی ہیں اور اہل سنت کے اس مؤقف کو کہ یزید فاسق تھا ثابت کیا ہے۔ ابن جوزیؒ کی ذکر کردہ بعض تاریخی روایتوں میں اعداد و شمار کے اعتبار سے مبالغہ تو ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ واقعہ حرہ میں سات سو اشراف اور دس ہزار دیگر افراد قتل کیے گئے اور ایک ہزار عورتیں یزیدی فوجیوں کے زبردستی زنا سے حاملہ ہوئیں۔ لیکن یہ کہنا کہ کچھ ہوا ہی نہیں اور صرف ایک دو آدمی ہی قتل ہوئے یہ بھی انتہائی مبالغہ ہے۔ امام بخاریؒ کے استاد خلیفہ بن خیاطؒ نے اپنی تاریخ کی کتاب میں تین سو چھ افراد کے باقاعدہ نام ذکر کئے ہیں جو اشراف میں سے تھے اور یزیدی فوج کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ اس کے علاوہ عوام کا تو کچھ ذکر ہی نہیں نہ جانے کتنے شہید ہوئے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقه محمد وآله و صحبه اجمعین۔

عبدالواحد غفرلہ

یکم/شعبان المعظم 1433ھ