رسائل و مسائل

حصّہ پنجم

از

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ

ادارۂ معارفِ اسلامی لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

مُقدّمہ

مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کا کارنامہ تبیینِ دینِ متین

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۹۳۲ء سے لے کر ۱۹۷۹ء تک جو فکری جنگ لڑی ہے وہ بیسویں صدی کی انسانی تاریخ کا ایک نہایت اہم باب ہے۔

انسانوں کی فکر تبدیل کرنا اور ان کی زندگی کے دھارے کو ایک نئے راستے پر ڈال دینا اُن لوگوں کا کام ہے جو خالقِ کائنات کی طرف سے قابلیت و بصیرت کے خصوصی جوہر لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ اسلام کی طویل تاریخ میں وقتاً فوقتاً ایسی شخصیتیں اُبھرتی رہی ہیں جنہوں نے اپنے اپنے دور میں الحاد و انحراف، جمود و تعطّل اور ظلم و جَور کے خلاف بھرپور لڑائی لڑی ہے، مگر جب ہم بیسویں صدی کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہیں اور عالمِ اسلام کے اطراف و اکناف پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ جاہلیت ہمہ جہت عروج پر ہے، اُس نے پوری قوت و توانائی کے ساتھ فلسفہ و سائنس، اقتصاد و معیشت، تعلیم و تربیت، سیادت و سیاست اور مقامی و بین الاقوامی گوشوں پر پنجے گاڑ رکھے ہیں۔ جاہلیت کی گرفت یوں تو ہر دورِ انحطاط میں شدید و عمیق رہی ہے لیکن بیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں انسانی وسائل کی وسعت و جدّت کی وجہ سے جاہلیت کی گرفت بھی ہمیں وسیع تر اور شدید تر نظر آتی ہے۔ ہمیں یہ سب کچھ تو نظر آتا ہے لیکن جب ہم یہ جائزہ لیتے ہیں کہ اس جاہلیتِ خفی کا مقابلہ کرنے کے لیے وہ عظیم

انسان کتنے ہیں جو اُس کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اُس کے جادو اثر قبضے سے انسانیت کو نجات دلائیں تو بڑی جستجو کے بعد ہماری نظر چند ہستیوں پر رُک جاتی ہے جن میں ممتاز شخصیت مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ مَیں دوسرے خادمِ دین بزرگوں کی خدمات جلیلہ کی نفی نہیں کر رہا جنہوں نے اشاعتِ دین اور احیائے اسلام میں مختلف اعلیٰ سرگرمیاں دکھائی ہیں میرا مدعا یہ ہے کہ دَورِ حاضر میں ہمہ گیر جاہلیت کے ساتھ ہمہ جہت جنگ اگر کسی نے لڑی ہے تو وہ مولانا مودودی مرحوم ہیں۔

مولانا مرحوم کے لٹریچر کا مطالعہ کرنے والا خود اندازہ لگائے گا کہ انہوں نے کس کس پہلو سے جاہلیت سے معرکہ آرائی کی ہے اور پھر کس طرح جاہلی امراض کی تشخیص کے ساتھ دینِ حق کی روشنی میں ان امراض کا علاج تجویز کیا ہے۔ قرآنِ کریم نے اسی عمل کو تبیین کا نام دیا ہے یعنی امراضِ انسانی کی وضاحت اور پھر وحیِ الٰہی کے ذریعہ اُن کا علاج۔ مولانا مرحوم کا یہی وہ کارنامہ تبیین ہے جس نے مرحوم کو بیسویں صدی کا رَجُلِ عظیم بنا دیا ہے۔

رسائل و مسائل کے نام سے مرحوم کی جو کتاب اُردو میں پائی جاتی ہے وہ بظاہر سوالات کا جواب ہے، مگر درحقیقت وہ اُس ہمہ گیر جنگ کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرتی ہے جس میں مرحوم نصف صدی سے زیادہ عرصہ تک مشغول رہے ہیں۔ اس اجمالی خاکے سے قارئین اندازہ کر سکتے ہیں کہ مرحوم ایک مفتی کے انداز میں سوالات کا جواب دینے کے بجائے ایک معالج کے طرز پر سائل سے ہمکلام ہوتے ہیں اور سائل جس اُلجھن اور جس شکایت سے دوچار ہے، اپنے ناخنِ گرہ کشا سے اُسے دُور کر دیتے ہیں۔

ادارۂ معارفِ اسلامی منصورہ کو یہ سعادت نصیب ہو رہی ہے کہ وہ رسائل و مسائل حصہ پنجم کو قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہے۔ اگر قارئین پہلے چار حصوں کے ساتھ اس پانچویں

حصے کو ملا کر پڑھیں گے تو وہ یقیناً اپنے اندر کتاب وسُنّت کی تعلیمات کا وہ لُطف محسوس کریں گے جن میں نہ صرف انسانوں کے لیے شفا ہے بلکہ جن کے بغیر انسانی زندگی ایک عذاب و وحشت ہے، اور جن کو اختیار کرنے سے انسان سعادت بکنار ہو جاتا ہے۔

رسائل و مسائل کے مطالعہ سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے۔ وہ یہ کہ مولانا مودودیؒ نے تہذیبِ روشن کہلانے والی جاہلیتِ جدیدہ کے علاوہ جاہلیتِ قدیمہ کے کانٹے بھی راہِ حق سے چُنے ہیں جو تفرقہ پردازانہ فتنوں کے ساتھ عجمی رسمیات کی آمیزش پا کر دینی سرگرمیوں اور تقریبوں اور مسائل میں داخل ہو گئی ہے۔ اس نازک ترین کاوش میں مولانا کا مسلک یہ رہا ہے کہ خود انہوں نے اپنے آپ کو فرقہ وارانہ موقف سے دُور رکھا ہے اور مسائل کے دلائل کے جواب میں اگر کسی مخالف نے عاجز آ کر ان کی ذات پر کیچڑ اُچھالا ہے تو اپنی ذات کے دفاع کے لیے اس پر مبنی نزاع چھیڑنے سے اجتناب کر کے مولانا نے مثبت، تعمیری اور اصولی حقائق کو اُبھارنے پر توجہ دی ہے۔ مناظرہ و مجادلہ کے راستے سے انہوں نے پُورا پُورا اجتناب برتا ہے۔ جمود و جاہلیتِ قدیمہ کے پاسداروں کے ذاتی حملوں کے معاملے میں پُوری بے نیازی سے راہِ حق پر بڑھتے چلے جانا ایک بڑی قربانی ہے جو کم ہی لوگ دے سکتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال سید رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی میراث میں چھوڑی ہے۔

رسائل و مسائل کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے حکمتِ دعوت کا یہ اہم پہلو بھی رہنا چاہیے۔

مولانا مودودیؒ نے جس کثرت سے سوالات کے مدلّل جوابات لکھے ہیں اور ان کے پس منظر کا تجزیہ کیا ہے، ان کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک انتہائی مصروف آدمی کے لیے وقت اور قوت کے دامنِ تنگ میں کتنی وسعتیں پیدا ہو گئیں۔ آج یہ جوابات اپنی نقطہ نظر

سے بھی اُردو کا ایک گراں قدر حصہ ہیں۔ ان کا ایک خاص اُسلوب ہے اور ان میں بعض خاص طرز کی اصطلاحات اور استعارے ہیں۔ کہیں اجمال کا جمال ہے اور کہیں تفصیل کا کمال! کبھی وہ سائل کی مختصر سی بات کے اندر چھپے ہوئے کسی بڑے مغالطے کو گرفت میں لیتے ہیں اور کبھی طویل عبارتوں میں سے اصل قابلِ توجہ چند جُملوں کا جوہر سامنے رکھ لیتے ہیں۔

ہمیں بڑی مسرّت ہے کہ آج ہم اس سرمایۂ علم وعرفان کو آپ کی خدمت میں پیش کرنے کا شرف حاصل کر رہے ہیں۔

وَآخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

خلیل حامدی

ڈائریکٹر ادارۂ معارفِ اسلامی، لاہور

فہرستِ مضامین

۱۔ تفسیرِ آیات و تاویلِ احادیث

— کیا حرام مہینوں کی حُرمت کا حکم اب بھی باقی ہے ؟ ۱۵
— درایتِ حدیث ۱۷
— حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دَورِ تفکُّر ۲۰
— بَشَریتِ خضر کا مسئلہ ۲۵
— خدائی وعدوں کا مفہوم ۳۱
— اللہ کے رازق ہونے کا مطلب ۳۳
— سات آسمانوں کی حقیقت ۳۵
— پسلی سے حضرت حوّا کی تخلیق ۳۵
— علومِ نفسیات اور چند متفرق مسائل ۳۷
— کیا نُور اور کتاب مُبین ایک شئے ہے ؟ ۴۷
— نباتات و حشرات کی موت و حیات ۵۳
— ازواجِ مطہّرات پر زبان درازی کا اِلزام ۵۸

— قومِ ثمود کے مساکن ۶۰

— اِنسان کے اندر مادۂ تخلیق کا مآخذ کہاں ہے؟
(سُورۃ الطارق کے ایک مقام کی تشریح) ۶۵

— تفہیم القرآن میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کا ترجمہ ۶۸

— قدیم عربوں میں حُروفِ مقطعات کا رواج ۶۹

— عہدِ صدّیقی اور دَورِ عثمانی میں جمعِ قرآن ۷۰

— سیلِ عَرِم کا زمانہ ۷۴

— بعض تفسیری اِشکالات کے جوابات ۷۸

— حضورؐ کی صاحبزادیوں کی عُمریں ۸۱

— کیا قرآنی احکام کے جزئیات میں
ردّ و بدل ہو سکتا ہے ؟ ۸۴

— قرآن کی آیات سے قادیانیوں کا غلط اِستدلال ۸۸

— چند قرآنی مُفردات کی توضیح ۹۴

— تفہیم القرآن کے چند مقامات پر اعتراضات ۹۵

— کیا معاشی وُجوہ سے منعِ حمل صحیح ہے ؟ ۱۲۱

— کیا حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت موجودہ انسان جیسی نہ تھی ؟ ۱۲۱

— شُہدا کی حیاتِ برزخ ۱۲۵

— غرق ہونے والے فرعون کی لاش ۱۲۷

— معراج کے موقع پر حضورؐ کو کیا تعلیمات دی گئی تھیں ؟ ۱۲۹

— دین و شریعت کی تشریح کے متعلق ایک سوال ۱۳۲

— حج میں جانور ذبح کرنے کا مسئلہ ۱۳۴

— معراج رات کو ہوئی تھی یا دن کو؟ ۱۳۶

— طعام المسکین کے معنی ۱۳۹

— سائنس اور انجینئرنگ کی ترقی قرآن شریف کی مدد سے ۱۳۹

— بنی اسرائیل کا فتح فلسطین سے گریز (سورۂ بقرہ کی آیت ۲۴۳ کی تشریح) ۱۴۵

— تفہیم القرآن میں لفظ "تسویل" کے مختلف معانی ۱۴۷

۲- اعتقادی مسائل ۱۵۱

— صفاتِ الٰہی میں تناقض ہے یا مطابقت؟ ۱۵۳

— وجودِ باری سے متعلق ایک سوال ۱۵۶

— مسئلہ عصمتِ انبیاء ۱۵۷

— صحابۂ کرام کے متعلق عقیدۂ اہل سنت ۱۶۲

— رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریعی اختیارات ۱۶۴

— گنہگار مومن اور نیکوکار کافر کا فرق ۱۷۰

— جستجوئے حق کا صحیح طریقہ ۱۷۳

— صحابۂ کرام کے معیارِ حق ہونے کی بحث ۱۷۷

— بشریتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات ۱۸۰

— رسُول کی بشری کمزوریوں سے مُراد طبعی ضروریات ہیں۔ ۱۸۳
— کیا کافر عملِ صالح پر اجر کا مستحق ہے ۱۸۵

۳۔ فقہی و معاشی مسائل ۱۹۱

— صلوٰۃِ خوف ۱۹۳
— غذاؤں کی حُرمت و حِلّت ۱۹۴
— انشورنس کو حُرمت سے پاک کرنے کی تدابیر ۱۹۵
— مُصافحہ اور مُعانقہ ۱۹۸
— غیر سُودی معیشت میں حکومت کو قرض کی فراہمی کا مسئلہ ۲۰۰
— نماز میں درُود ۲۰۲
— درُود میں سیّدنا و مولانا کا استعمال اور بعض اہم اصُولی بحثیں (۱) ۲۰۷
— 〃 〃 〃 (۲) ۲۲۲
— بنک میں رقم رکھوانے کی جائز صورت ۲۳۸
— کوّے کی حِلّت و حُرمت اور بعض دُوسرے مسائل ۲۳۹
— کیا حنفیوں کے مقدمات کا کسی دوسری فقہ پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے ؟ ۲۴۲
— کیا فقہی مسلکوں کیلیے مذاہب کا لفظ صحیح ہے؟ ۲۴۴

۴۔ سیاسی مسائل ۲۴۵

— خروج کے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ۲۴۷
— سوالات واعتراضات بسلسلہ بحثِ خلافت (۱) ۲۶۱
— 〃 〃 〃 〃 (۲) ۲۷۸
— خلافت وملوکیت ۲۹۷
— اسرائیلی ریاست کے حق میں ایک عجیب استدلال ۲۹۹
— پاکستان کے اسلامی ریاست نہ بننے کی ذِمّہ داری کس پر ہے؟ ۳۰۲
— ایک صریح جھوٹ ۳۰۴
— مسلم حکومتوں کے معاملہ میں جماعت اسلامی کا مسلک ۳۰۶
— یہودیوں کی ناپاک سازشیں اور امریکہ ۳۱۱

۵۔ دعوت وتحریک ۳۱۳

— اصطلاحات وسلاسلِ تصوّف اور حکام کو خط وکتابت کے ذریعہ دعوت دینا ۳۱۵
— غیر اسلامی دیار میں تبلیغِ اسلام ۳۱۸
— کیا مسیحی مشنریوں کے لیے مسلم ممالک کے دروازے کھُلے رہنے چاہییں ۳۲۲

— کشمکش حق و باطل اور اس کی حقیقت ۳۲۶
— مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب کے متعلق ایک سوال ۳۳۱
— مختلف احوال میں تحریکِ اسلامی کا طریقِ کار ۳۳۴
— حضرت موسیٰؑ کی دعوت کے دو اجزاء ۳۳۸

۶- عام مسائل

۳۴۳

— خواب کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر ۳۴۵
— خوابوں کی پیروی ۳۴۹
— ذکرِ الٰہی اور اُس کے طریقے ۳۵۰
— پردے پر ایک خاتون کے اعتراضات اور ان کا جواب ۳۵۲
— مسجد کے منبر و محراب اور میناروں کی مصلحت ۳۵۵
— علمی خیانت ۳۵۷
— حضورؐ کی تاریخِ وفات و ولادت ۳۵۹
— بعض اہلِ مکہ کی باہم رشتہ داریاں ۳۶۱
— حضرت عمرؓ کے قبولِ اسلام کے وقت مسلمانوں کی تعداد ۳۶۱
— ایک علمی اصطلاح کے ترجمے پر اعتراض ۳۶۳
— فقر کا مفہوم ۳۶۶
— اسلامی نظامِ تعلیم ۳۶۷

تفسیرِ آیات

و

تاویلِ احادیث

کیا حرام مہینوں کی حُرمت کا حکم اب بھی باقی ہے؟

سوال۔ قرآن مجید میں اَشہُرِ حُرُم میں قتال سے منع کیا گیا ہے لیکن شاہ ولی اللہ اور مولانا ثناء اللہ پانی پتی (صاحبِ تفسیر مظہری) متاخرین میں، اور عطا اور امام بیضاوی متقدمین میں، بس یہی ملے جنہوں نے آیت کے حکم کو باقی رکھا ہے۔ ان کے علاوہ صاحبِ بدائع وصنائع، زمخشری، جصاص، ابن عربی مالکی اور دوسرے مفسرین اور فقہاء نے اس آیت کو منسوخ قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ کتاب الاُم میں امام شافعی کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے جب کہ ان کے فقہی اصول (مذکورہ بیضاوی) کی رُو سے اس آیت کو منسوخ نہ سمجھنا چاہیے۔

مجھے جناب سے یہ دریافت کرنا ہے کہ تفہیم القرآن کا مصنف اِس مسئلہ میں کیا رائے رکھتا ہے۔ تفہیم القرآن کی خاموشی سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں۔ اس کے بعد درج ذیل باتیں مزید توضیح طلب ہیں:

۱۔ کیا اس حکم کو اسلامی قوانینِ جنگ میں وہی حیثیت حاصل ہے جو دوسرے قوانین کو حاصل ہے؟

۲۔ اَشہُرِ حُرُم میں قتال کی ممانعت کا تعلق صرف اہلِ عرب سے ہے یا دنیا کی ہر اسلامی حکومت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس حکم کو پیشِ نظر رکھے؟

۳۔ تفسیروں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشہرِ حُرُم میں قتال سے اس لیے منع کیا گیا کہ خود عربوں میں بھی یہی رسم باقی تھی اور وہ ان محترم مہینوں کا خیال کرتے تھے اگر

دنیا کی تمام اسلامی حکومتوں کو اس حکم کا مخاطب سمجھا جائے تو اس کی علت عربوں کی مخصوص "رسم" کے علاوہ کچھ اور بھی ہونا چاہیے۔ سو وہ کیا ہے؟ قرآن وحدیث میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا نہیں؟

مجھے جناب کے مشاغل میں دخل اندازی پر ندامت ہے لیکن امید ہے کہ جناب اس خلش کو خصوصاً دوسرے نکتے سے متعلق دُور فرمائیں گے۔

جواب۔ اشہر حُرم کی حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے صدہا برس سے عرب میں طوائف الملوکی، بدنظمی اور بدامنی برپا تھی۔ قبائل میں آئے دن لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔ راستے غیر محفوظ تھے۔ کوئی شخص اپنے قبیلے کے حدُود سے نکل کر اپنے آپ کو محفوظ نہ پاتا تھا۔ بلکہ کوئی قبیلہ خود اپنے حدُود میں بھی کسی طاقت ور قبیلے کا چھاپہ اچانک پڑ جانے سے مامُون نہ تھا۔ ان حالات میں کب، کس طریقے سے اللہ کی یہ رحمت عرب قوم پر نازل ہُوئی کہ سال میں چار مہینے حرام قرار دیے گئے تاکہ ان میں جنگ اور قتل وغارت گری بند رہے اور لوگ اطمینان سے حج اور عُمرہ ادا کر سکیں۔ یہ بات کسی ذریعہ سے معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ ان چار مہینوں کو حرام قرار دینے کا یہ قاعدہ کس نے بنایا، کب بنایا، اور کس طرح تمام عرب قبائل نے اسے تسلیم کر لیا۔ بہر حال اسلام سے پہلے صدیوں سے یہ قاعدہ عرب میں رائج تھا اور ہر سال چار مہینے کے لیے امن میسر آجانا اُس بدنصیب قوم کے لیے اللہ کا بہت بڑا فضل تھا۔

اسلام جب آیا تو عہدِ جاہلیت کی تمام اچھی چیزوں کی طرح اس قاعدے کی بھی توثیق کی گئی، کیونکہ اس کی بدولت کم از کم چار مہینے خوں ریزی رُکی رہتی تھی۔ اور حج اور عمرے کا سلسلہ جاری رہ سکتا تھا، اور مزید برآں ان مہینوں کا احترام اِس بات کی علامت بھی تھا کہ جاہلیت میں مبتلا ہونے کے باوجود اہلِ عرب میں کچھ خوفِ خدا باقی ہے۔ پھر جب نبی

صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت فرمائی اور مسلمانوں سے کفارِ عرب کی لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہوگیا، اُس وقت بھی ان چار مہینوں کی حرمت کا حکم باقی رکھا گیا، تاکہ کم از کم چار ہی مہینے مسلمانوں کو امن میسّر آسکے۔ مگر جب تمام عرب مسلمان ہوگئے تو یہ حکم آپ سے آپ منسوخ ہوگیا۔ کیونکہ اسلام کے دائرے میں داخل ہوجانے کے بعد تو اُن پر دوسرا اور عظیم تر حکم یعنی قتلِ مُسلم بغیرِ حق کی حُرمت کا دائمی حکم عائد ہوگیا۔ اب اَشہُرِ حُرُم کی حُرمت کا حکم باقی رہنے کے معنی یہ ہوتے کہ اہلِ عرب صرف چار مہینے تو جنگ سے پرہیز کریں، باقی ایّام میں وہ لڑ سکتے ہیں۔

اس حکم کو جزیرۃ العرب کے لیے، اور اس کے بھی صرف آغازِ اسلام کے دَور تک کے لیے مخصوص ماننے کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ جزیرۃ العرب کے مسلمان ہوجانے کے بعد مسلمانوں کی لڑائیاں جائز طور پر صرف جزیرے سے باہر کے کفّار کے ساتھ ہی ہوسکتی تھیں، اور ان لڑائیوں میں صحابۂ کرام کے دَور سے لے کر آج تک کبھی اَشہُرِ حُرُم کی حُرمت کا سوال کسی عالم نے نہیں اُٹھایا۔ ظاہر ہے کہ کفار تو جنگ کی ابتدا کرنے میں اشہرِ حُرم کا لحاظ کر ہی نہ سکتے تھے لیکن خود مُسلمانوں نے بھی کسی کافر قوم پر حملہ کرتے ہُوئے اِس بات کا لحاظ نہیں کیا ہے کہ کسی حرام مہینے میں جنگ نہ چھِڑے، اور میرے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ کسی فقیہ نے کبھی اس پر اعتراض کیا ہو۔ (ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۵ء)

درایتِ حدیث

سوال۔ آپ نے سُورۂ ص کی تفسیر میں حضرت سُلیمان علیہ السّلام کے متعلق روایتِ ابُوہریرہؓ کی سند کو درست قرار دیا ہے مگر اس کے مضمون کو صریح

عقل کے خلاف قرار دے کر مسترد کر دیا ہے۔ آپ کے مخالفین اس چیز کو آپ کے انکارِ سُنّت پر بطورِ دلیل پیش کر سکتے ہیں کہ آپ عقل کی آڑ لے کر صحیح احادیث کا انکار کر دیتے ہیں۔ آپ اپنی اس رائے کو بدل دیں یا پھر اس پر کوئی نقلی دلیل آپ کے پاس ہو تو تحریر فرمائیں۔ اگر ائمۂ اسلاف میں سے کسی نے یہ بات کہی ہے تو اس کا حوالہ تحریر فرمائیں۔

اگر کسی امام نے کسی حدیث کی سند کو درست تسلیم کر کے اس کے مضمون کو صرف خلافِ عقل ہونے کی بنا پر مسترد کیا ہو تو اس کا حوالہ تحریر فرمائیں۔

مکرر عرض ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام ایک رات میں نوے۹۰ بیویوں کے پاس گئے تو اس سے کونسی شرعی قباحت لازم آتی ہے۔ کیا آپ بھی جدید مغرب زدہ طبقہ سے مرعوب تو نہیں ہو رہے؟

جواب: براہِ کرم اسی حاشیے کو پھر بغور پڑھ لیں جس پر آپ نے اظہارِ رائے کیا ہے۔ اسی میں اس امر کی دلیل موجود ہے کہ صحتِ سند کے باوجود اس حدیث کا مضمون کیوں ناقابلِ قبول ہے۔ اور اسی میں یہ بات بھی میں نے بیان کر دی ہے کہ اس امر کا قوی احتمال موجود ہے کہ غالباً حضورؐ نے یہودیوں کی خرافات کا ذکر کیا ہو گا اور سامع کو یا بعد کے کسی راوی کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ یہ بات حضورؐ خود بطورِ واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔

رہا آپ کا یہ سوال کہ کیا ائمۂ سلف میں سے بھی کسی نے کسی حدیث کی سند کے صحیح ہونے کے باوجود اس کے مضمون کو قبول نہیں کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ زاد المعاد میں علامہ ابنِ قیم حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہؓ بن عباس کی روایت کردہ حدیث "من عشق فعف فمات فهو شهيد" وفي رواية "من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله

له وادخله الجنة" پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لوکان اسناد ھذا الحدیث کالشمس کان غلطا و وھماً" اگر اس حدیث کی سند آفتاب کی طرح روشن ہوتی تب بھی یہ غلط اور وہم ہوتی" اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا مضمون صحیح نہیں ہے اور یہ زبان بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نہیں معلوم ہوتی (زاد المعاد، ج ۲ ص ۲۰۶-۲۰۷)

الاستیعاب میں علامہ ابن عبدالبرؒ ایک روایت نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں ان حدیث ابن عمرو وھم وغلط لانه لایصح معناه وان کان اسناده صحیحاً" ابن عمرو کی حدیث وہم ہے اور غلط ہے، اس کا مضمون صحیح نہیں ہے اگرچہ اس کی سند صحیح ہے" (جلد دوم صفحہ ۴۶۶)

یہ بات کچھ بعید از عقل و امکان نہیں ہے کہ ایک شخص نے ایک بات واقعی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہو مگر اس کو پوری طرح نہ سمجھا ہو، یا موقع و محل پر نگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو غلط فہمی لاحق ہو گئی ہو۔ بخاری و مسلم ہی میں یہ واقعہ موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضورؐ کا یہ ارشاد نقل فرماتے تھے کہ ان المیت یُعذّب ببکاء اھله" میت پر اس کے گھر والوں کے رونے پیٹنے سے عذاب ہوتا ہے" یہ بات حضرت عائشہؓ تک پہنچی تو انہوں نے فرمایا اللہ ابن عمرؓ کو معاف فرمائے، وہ جھوٹ نہیں بولتے، مگر انہیں بھول ہو گئی یا وہ سمجھنے میں غلطی کر گئے۔ بات دراصل یہ تھی کہ ایک یہودی عورت کے مرنے پر اس کے گھر والے رو رہے تھے حضورؐ کا وہاں سے گزر ہوا تو آپؐ نے فرمایا یہ یہاں اس پر رو رہے ہیں اور وہ اپنی قبر میں عذاب بھگت رہی ہے۔

اسی لیے حدیث کی سند دیکھنے کے ساتھ اس کے مضمون پر بھی غور کرنا ضروری ہے۔ محض سند کی صحت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ حدیث کا مضمون لازماً جوں کا توں قبول کر لیا جائے خواہ اس میں علانیہ کوئی قباحت نظر آتی ہو۔

آپ فرماتے ہیں کہ حضرت سلیمانؑ ایک رات میں نوّے بیویوں کے پاس گئے تو اس سے کونسی شرعی قباحت لازم آتی ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اس میں شرعی قباحت نہیں بلکہ عقلی قباحت ہے اور عملاً ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ میں نے تو حساب لگا کر دیکھا ہے کہ ۹۰ نہیں ۶۰ بیویاں ہی اگر مان لی جائیں تو لازم آتا ہے کہ دس گھنٹوں تک مسلسل ہر دس منٹ میں ایک بیوی کے پاس حضرت سلیمانؑ جاتے اور اس سے مباشرت کر کے فارغ ہوتے چلے گئے۔ کیا آپ کی عقل میں یہ بات آتی ہے کہ ایک انسان دس گھنٹوں تک مسلسل ہر دس منٹ پر مباشرت سے فارغ ہوتا رہے اور فوراً وہ دوسری مباشرت کے لیے تیار ہو جائے؟ اور بالفرض اگر حضرت سلیمانؑ کی یہ حالت تھی بھی تو کیا بیویاں ایسی تیار بیٹھی ہوئی تھیں کہ ایک بیوی سے فارغ ہوتے ہی حضرت دوسری بیوی کے پاس جاتے ہی فوراً مباشرت میں مشغول ہو جاتے رہے؟ اس طرح کی باتوں کو آپ ماننا چاہیں تو بخوشی مانتے رہیں، مگر یاد رکھیے کہ روایات پر ایسا ہی غلط اصرار فتنۂ انکارِ حدیث کو ہوا دے رہا ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۵ء)

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دورِ تفکّر

سوال: تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۵۵۲، سورۃ انعام آیت ۷۴، کا تفسیری نوٹ نمبر ۵۰ یہ ہے:

"یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کا ذکر اس امر کی تائید اور شہادت میں پیش کیا جا رہا ہے کہ جس طرح اللہ کی بخشی ہوئی ہدایت سے آج محمد صلی اللہ علیہ وسلم

اور آپ کے ساتھیوں نے شرک کا انکار کیا ہے اور سب مصنوعی خداؤں سے مُنہ موڑ کر صرف ایک مالکِ کائنات کے آگے سرِ اطاعت خم کر دیا ہے، اسی طرح کل یہی کچھ ابراہیم علیہ السلام بھی کر چکے ہیں۔"

اس اقتباس کا واضح مطلب یہ ہے کہ سلسلۂ کلام، وحی سے نوازے جانے کے بعد دعوت، اور محاجّۂ قوم سے متعلق ہے۔ نبوّت سے پہلے کے دَورِ تفکّر کا بیان مقصود نہیں ہے جیسا کہ "اللہ کی بخشی ہوئی ہدایت" کے الفاظ بتلاتے ہیں۔ پھر آیت میں دعوتِ ابراہیمی کا ذکر ہے جو ظاہر ہے نبوّت کے بعد دی گئی ہے، کوئی قرینہ دَورِ تفکّر کا موجود نہیں ہے۔ اور پھر آیت ۷۵ کے نوٹ نمبر ۵۱ کے آخر کے جملے بتاتے ہیں کہ نبوّت کے بعد تبلیغ کا حال بیان ہو رہا ہے، یعنی "حضرت ابراہیمؑ توحید کی جو دعوت لے کر اُٹھے تھے" والا جملہ۔ پھر آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کے سلسلہ میں اپنی کتابوں میں کئی جگہ فرمایا ہے کہ اسی طرح دوسرے انبیاء کو بھی نظامِ کائنات کا مشاہدہ کرایا گیا اور ثبوت میں حضرت ابراہیمؑ کی معراج کے لیے یہی آیت نمبر ۷۵ پیش کی ہے اور معلوم ہے کہ معراج نبوّت کے بعد ہوتی ہے، نبوّت سے پہلے نظامِ کائنات کا مشاہدہ کرانے کے لیے "خدائی انتظام" نہیں ہو سکتا۔ اب اس کے بعد آتی ہے آیت ۷۶، جو "ف" سے شروع ہوتی ہے۔ اسے بھی آپ نے دَورِ تفکّر سے متعلق قرار دیا ہے۔ مَیں نے بہت سوچا کہ یہ آیت دَورِ تفکّر سے متعلق کس طرح ہو سکتی ہے مگر سمجھ میں نہ آیا۔ براہِ کرم اس خلجان کو دُور فرمائیں نیز "وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ" جملہ معلّلہ ہے جس پر "واؤ" آیا ہے۔ لازم ہے کہ اس کا معطوف علیہ بھی جملۂ معلّلہ ہو، اور آپ نے جو ترجمہ فرمایا ہے اس سے

بات کسی دُوسری طرف نکل جاتی ہے۔ کذالک میں ذلک کا مشارٌالیہ کیا ہے؟
لازم ہے کہ اُوپر اس کا ذکر آچکا ہو۔"

جواب۔ آپ نے سُورۂ انعام کے جس مقام کے متعلق استفسار فرمایا ہے، یہ قرآن کے مشکل ترین مقامات میں سے ایک ہے۔ اس کے اشکالات کو رفع کرنے کے لیے مُفسّرین نے جو صُورتیں اختیار کی ہیں وہ اس سے بہت زیادہ اُلجھنیں پیدا کرنے والی ہیں جو آپ نے میری اختیار کردہ صورت میں محسوس فرمائی ہیں۔ مَیں نے اپنی حد تک زیادہ سے زیادہ اس مقام کو صاف کرنے کی جو کوشش کی ہے، اگرچہ وہ بھی اُلجھنوں سے بالکل خالی نہیں ہے گو میرا خیال ہے کہ اس میں کم سے کم ممکن اُلجھنیں ہیں اور ایسی نہیں ہیں جو رفع نہ ہوسکیں۔

اصل سوال یہ ہے کہ آیا یہ قصّہ نبوّت سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ اگر پہلے کا ہے تو تین سوالات سامنے آتے ہیں (۱) کیا رات کا طاری ہونا، تارے کا طلُوع ہونا، پھر چاند کا برآمد ہونا، اور پھر سُورج کا نکل آنا، پہلی مرتبہ اُسی روز حضرت ابراہیمؑ کے سامنے واقع ہُوا؟ اس سے پہلے کبھی اس کی نوبت نہ آئی تھی؟ (۲) تارے، چاند اور سُورج کو باری باری دیکھ کر ھٰذا ربّی کہنا کیا شرک نہیں ہے؟ اگرچہ ہر ایک کے زوال کے بعد اس کی ربُوبیت سے آپ نے انکار فرما دیا، مگر کچھ وقت تو ایسا گزرا جس میں یہ حالتِ شرک معاذ اللہ آپ پر طاری رہی (۳) کیا مختلف چیزوں کو رب قرار دیتے اور اُن کا انکار کرتے ہُوئے آخرکار فاطر السمٰوات والارض کے ربِ واحد ہونے تک پہنچنے میں کھُلا ہوا ارتقا نہیں پایا جاتا؟ بالفاظِ دیگر کیا اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ ایک شخص شرک کی درمیانی منازل سے گزرتا ہُوا توحید کی منزل پر پہنچا ہے، اور وہاں پہنچ جانے کے بعد اس نے قوم کے سامنے شرک سے براءت کا اعلان کیا ہے؟

اور اگر یہ قصہ نبوت کے بعد کا ہے تو اُوپر کے تینوں سوالات اور بھی زیادہ شدت کے ساتھ کھڑے ہو جاتے ہیں اور مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر صورت واقعہ تھی کیا؟ کیا واقعہ اس طرح پیش آیا تھا کہ ایک روز رات شروع ہونے سے لے کر دوسرے روز سُورج کے غروب ہونے تک پُورا معاملہ تنہائی میں پیش آتا رہا اور پھر آپ نے باہر نکل کر قوم کے سامنے شرک سے براءت اور فاطر السمٰوات والارض کی طرف رُخ کر لینے کا اعلان فرمایا؟ یا یہ کوئی مناظرہ تھا جس میں حضرت ابراہیمؑ اور ان کی قوم کے لوگ ایک شب و روز مسلسل مشغول رہے۔ مغرب کے بعد مناظرہ شروع ہُوا۔ تارے کو دیکھ کر حضرت ابراہیمؑ نے قوم کے سامنے کہا یہ میرا رب ہے پھر جب وہ ڈوب گیا تو انہوں نے کہا میں ڈوبنے والوں کو تو پسند نہیں کرتا۔ پھر چاند نکلا اور انہوں نے کہا یہ میرا رب ہے پھر اس کے غروب ہونے تک قوم بیٹھی رہی اور جب وہ غروب ہو گیا تو حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا "اگر میرے رب نے میری رہنمائی نہ کی ہوتی تو مَیں بھی گمراہوں میں سے ہوتا" پھر سُورج نکلا اور حضرت ابراہیمؑ نے اعلان کیا کہ یہ میرا رب ہے کیونکہ یہ ان سب سے بڑا ہے پھر ساری قوم دن بھر بیٹھی رہی یہاں تک کہ مغرب کا وقت آگیا، اور جونہی کہ سُورج غروب ہُوا حضرت ابراہیمؑ کے اس اعلان پر مناظرہ کا خاتمہ ہو گیا کہ "اے قوم، مَیں تمہارے شرک سے بَری ہُوں۔ ان دونوں میں سے جو صورت بھی آپ اختیار کریں، اس کے اشکالات اتنے ظاہر ہیں کہ بیان کی حاجت نہیں۔

ان مشکلات کو نگاہ میں رکھ کر میری اُن تشریحات کو جو مَیں نے آیات ۷۴ تا ۸۰ کے حواشی میں کی ہیں، ملاحظہ فرمائیں۔ میرے نزدیک ترتیب کلام یہ ہے کہ عقیدۂ شرک کے خلاف اور توحید الٰہ کے حق میں جو تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کفار کے سامنے پیش فرما رہے تھے اُس کی تائید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں آیت ۷۴ اُن کی پیغمبرانہ

زندگی کی دعوت کے بیان پر مشتمل ہے۔ پھر آیت ۷۵ تا ۷۷، اور آیت ۷۸ کا ابتدائی حصہ نبوت سے قبل کے تفکّر کا نقشہ پیش کرتا ہے۔ اور قَالَ یٰقَوۡمِ اِنِّیۡ بَرِیۡٓءٌ سے فَاَیُّ الۡفَرِیۡقَیۡنِ اَحَقُّ بِالۡاَمۡنِ اِنۡ کُنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ تک پھر دعوتِ نبوّت کا بیان ہے بیچ میں قبلِ نبوّت کے تفکّر کا ذکر میرے نزدیک جس غرض کے لیے کیا گیا ہے وہ میں نے حاشیہ نمبر ۵۱ اور ۵۳ میں بیان کر دی ہے۔

معراج کے سلسلہ میں اس قصّے کا حوالہ دینے سے بلا شبہ وہ اُلجھن پیش آتی ہے جس کا آپ نے ذکر کیا ہے لیکن قرآن مجید کے اِس مقام کی مشکلات کو حل کرتے وقت اگر آپ اپنے ذہن کو ایک ضمنی بحث کے اشارات سے خالی کریں تو زیادہ بہتر ہے ضمنی بحثوں میں جو اشارات کہیں آتے ہیں وہ سرسری نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اُس وقت لکھنے والے کا ذہن اُس خاص موضوع پر مرتکز ہوتا ہے جس کے متعلق وہ بحث کر رہا ہوتا ہے، اور دوسرے اُمور سے اپنی بحث میں وہ سرسری طور پر تعرّض کرتا ہے۔ یہ تعرّض دراصل کسی تحقیقی بحث کی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ کسی مسئلے پر تحقیقی بحث کرتے وقت آدمی کے سامنے جو گوشے آتے ہیں وہ سرسری تعرّض کے وقت سامنے نہیں ہوتے۔

وَلِیَکُوۡنَ مِنَ الۡمُوۡقِنِیۡنَ کے "واؤ" سے آپ کا یہ استدلال کہ اس کا معطوف علیہ بھی لازماً جملہ مُعلّلہ ہونا چاہیے، صحیح نہیں ہے۔ قرآن میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ جُملہ مُعلّلہ عطف کے ساتھ آیا ہے مگر معطوف علیہ جملہ مُعلّلہ نہیں ہے مثلاً وَتِلۡکَ الۡاَیَّامُ نُدَاوِلُہَا بَیۡنَ النَّاسِ وَلِیَعۡلَمَ اللّٰہُ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَیَتَّخِذَ مِنۡکُمۡ شُہَدَآءَ (آلِ عمران: ۱۴۰-۱۴۱)۔ قُلۡ لَّوۡ کُنۡتُمۡ فِیۡ بُیُوۡتِکُمۡ لَبَرَزَ الَّذِیۡنَ کُتِبَ عَلَیۡہِمُ الۡقَتۡلُ اِلٰی مَضَاجِعِہِمۡ وَلِیَبۡتَلِیَ اللّٰہُ مَا فِیۡ صُدُوۡرِکُمۡ وَلِیُمَحِّصَ مَا فِیۡ قُلُوۡبِکُمۡ (آلِ عمران: ۱۵۴)

کَذٰلِکَ کا مشارٌ الیہ اوپر کہیں مذکور نہیں ہے۔ وہ پس منظر میں پایا جاتا ہے جس کی طرف میں نے حاشیہ ۱۵ میں اشارہ کیا ہے۔ اس طرح کَذٰلِکَ کے استعمال کی مثالیں بھی قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ آپ وہ سب آیات جمع کریں جن میں کَذٰلِکَ استعمال ہوا ہے، آپ دیکھیں گے کہ اکثر کا مشارٌ الیہ غیر مذکور ہے اور پس منظر یا ماحول میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ بعض مقامات پر تو کذالک ہی سے کلام کا آغاز کیا گیا ہے، مثلاً سورۂ شوریٰ کی پہلی آیت میں۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۵ء)

بشریّتِ خضرؑ کا مسئلہ

سوال۔ تفہیم القرآن جلد سوم زیرِ مطالعہ ہے۔ حضرت خضرؑ کا واقعہ اور آپ کا فٹ نوٹ نمبر ۶۰ پوری طرح پڑھ چکا ہوں۔ حضرت خضر کی نسبت آپ کا قیاس اور میلان یہ پایا جاتا ہے کہ وہ کوئی فرشتہ یا غیر بشر ہوں گے۔ میرے ذہن میں چند ایسے اُمور موجود ہیں جو آپ کے میلان سے سردست متفق ہونے پر راضی نہیں ہونے دیتے۔ اس لیے آپ کی مزید واضح تفہیم کا محتاج ہوں۔ آپ کے استدلال کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ ہر مومن کی بشریّت مکلّفِ شریعت ہے۔ اس لیے حضرت خضر کی بشریّت تسلیم کرنے میں "شرعی تکراؤ" یا شرعی پیچیدگی حائل و مانع ہے گویا اگر اس کا کوئی حل نکل آئے تو حضرت خضر کی بشریّت معرضِ بحث میں نہیں آتی۔ لیکن حضرت خضر کا قرآن میں جس طرح پر ذکر آیا ہے، اس سے ان کے بشر ہونے

ہی کا تصوّر پیدا ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جو کام انسان کے کرنے کے ہیں ان کو فرشتے انجام نہیں دیا کرتے۔ رضائے الٰہی کسی انسان کے نفع و ضرر کے پیشِ نظر، کسی فرشتہ یا کارکنانِ قضاوقدر کو، کسی خاص مشن پر اُسی وقت مامور فرماتی ہے جب انسان بالکل بے بس ہوجاتا ہے اور اس کی ساری توانائی اور اس کے تمام ذرائع و وسائل جواب دے جاتے ہیں پھر ان کی کارکردگی کے طور طریقے بھی انسانی طور طریقوں سے بالکل مختلف اور ممتاز قسم کی ندرت بھی رکھتے ہیں۔

کشتی کا تختہ توڑنے، لڑکے کو ہلاک کرنے اور گرتی دیوار کو سنبھال دینے کے لیے کسی فرشتے کی توانائی درکار نہیں ہوتی۔ یہ معمولی انسانی کام ہیں اور ان میں وہ امتیازی نُدرت بھی نہیں پائی جاتی جو غیبی کارکردگی کی طرف ذہن کو منتقل کرسکے اس لیے قرینہ یہی کہتا ہے کہ حضرت خضرؑ بشر تھے، فرشتہ نہ تھے۔

حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ دونوں نے اہلِ قریہ سے غذا کی خواہش کی تھی جیسا کہ جمع کے صیغے سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ وہ دونوں بھوکے تھے، دونوں کو احتیاجِ غذا تھی۔ اگر حضرت خضر واقعی فرشتہ ہوتے تو وہ احتیاجِ غذا سے یقیناً مستغنی ہوتے کیونکہ حضرت ابراہیمؑ نے جب تلا ہوا بچھڑا فرشتوں کی ضیافت میں پیش کیا تو وہ اس وجہ سے دست کش رہے کہ احتیاجِ غذا سے وہ فطرتاً مستغنی تھے۔ اس سے بھی یہی قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت خضر بشر تھے۔ فرشتہ نہ تھے۔

بے قصور لڑکے کی ہلاکت صرف حضرت موسیٰؑ جیسے حاملِ شریعت ہی کے

لیے باعثِ حیرت اور موجبِ اذیّت نہ تھی بلکہ ہر سلیم الفطرت انسان کی نظر میں بھی اس کی قباحت واضح تھی۔ مگر حکمِ الٰہی مل جانے کے بعد بجز تعمیلِ حکم کے کوئی گنجائش ہی کہاں تھی۔ یا اسی طرح حضرت ابراہیمؑ اپنی چہیتی اولاد کو حکمِ الٰہی کا اشارہ پاتے ہی ذبح کرنے پر آمادہ ہو گئے اور اپنی اُس شریعت کا سہارا لے کر کوئی عُذرِ شرعی پیش کرنے پر مائل تک نہ ہو سکے جس کی رُو سے ناکردہ گناہ اولاد کا قتل، گناہِ عظیم ہے۔

دونوں بزرگوں نے تعمیلِ حکمِ الٰہی کی پیش رفت میں جس جراٴت مندانہ اندازِ میں احتسابِ شریعت سے اجتناب فرمایا اس سے تو بظاہر یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ معمولاً احکامِ شریعت کی پابندی لازم ہے، مگر جب کسی شخص کو کسی امرِ خاص میں بطورِ خاص براہِ راست حکمِ الٰہی مل جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ احکامِ شریعت سے صرفِ نظر کر سکے۔

ان بزرگانِ محترم کے طرزِ عمل، اور اندازِ فکر کو ملحوظ رکھ کر متاخّرین کی کاوشِ فکر سے ہم آہنگ ہونے پر طبیعت نہ تو راضی ہوتی ہے اور نہ حضرت خضر کی بشریّت کا انکار کرنے پر مائل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمتِ عام تو ہر شئے کو محیط ہے مگر جب اللہ تعالیٰ اپنی کسی رحمتِ خاص کا ذکر "اٰتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا" اور "وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا" کے الفاظ میں فرماتا ہے تو اُس کی رحمت کی نوعیت اور وسعت تقریباً اسی پیمانہ کی محسوس ہوتی ہے جو بعض نبی یا رسول کے لیے "وَاٰتَیْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا" کے الفاظ میں مستور پائی جاتی ہے۔ میری حدِ علم تک ہر سہ آیاتِ مندرجہ بالا کسی فرشتہ کے حق میں کبھی نازل نہیں ہوئیں۔ اور جب کسی خوش نصیب انسان سے یہ آیات متعلق ہوتی ہیں تو ان کی تعبیر و تفسیر میں نبوّت

یا رسالت کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ اگر یہ تاویل قابلِ قبول ہو تو پھر حضرت خضرؑ صرف بشری نہ تھے بلکہ نبی یا رسُول بھی ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے جب کسی فردِ انسان کو اپنے کسی خاص علم و معرفت سے نوازنا چاہا ہے اور کوئی فرشتہ اس کا واسطہ قرار پایا ہے تو خود فرشتہ ہی کو حاضرِ خدمت کیا گیا ہے، حاملِ وحی والہام کو نقلِ مقام کی زحمت نہیں دی گئی اور نہ وہ خود ایسے فرشتے کی جستجو میں نکلا۔ واللہ اعلم

مندرجہ بالا جو قرائن خدمتِ گرامی میں پیش کیے گئے ہیں ان میں سے ہر قرینہ باعثِ خلش بنا ہوا ہے۔ اس کو دُور کرنے کے لیے آپ ہی کو زحمتِ تفہیم دینے کے سوا چارہ نہیں۔ ایک تو اس وجہ سے کہ جو دینی فکر و فہم اللہ نے آپ کو مرحمت فرمایا ہے وہ ہر ایک کو نصیب نہیں۔ دوسرے یہ کچھ مناسب بھی نہیں کہ قیاسُ گمانِ غالب تو آپ کا ہو اور استفسار کسی دوسرے سے کیا جائے۔

جواب۔ مَیں نے حضرت خضرؑ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ محض قیاس اور میلان ہی کی حد تک ہے۔ قطعی طور پر جزم و یقین کے ساتھ نہ مَیں یہ کہتا ہُوں کہ وہ بشر تھے، نہ یہی کہتا ہوں کہ وہ غیر بشر تھے۔ آپ اس کے ہرگز پابند نہیں ہیں کہ میرے اِس قیاس اور میلان کو قبول کریں۔ آپ کا اطمینان اگر اس بات پر ہو کہ وہ بشر ہی تھے تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں۔

آپ کا یہ خیال صحیح ہے کہ قرآن مجید نے جس طرح یہ قصّہ بیان کیا ہے اس سے متبادر یہی ہوتا ہے کہ وہ انسان تھے لیکن جو چیز ان کو انسان ماننے میں تامّل کی موجب ہے وہ ان کے وہ کام ہیں جو قوانینِ شرعیہ کے خلاف پڑتے ہیں، یعنی کشتی والوں کی کشتی میں چھید کر دینا، اور ایک بے گناہ لڑکے کو کسی گناہ کے صُدور سے پہلے اندیشۂ گناہ کی بنا پر قتل کر دینا۔

اِس معاملہ میں اگر حضرت خضرؑ کی بشریت کی تصریح اللہ تعالیٰ نے صاف الفاظ میں کر دی ہوتی تو ہم نوعِ انسانی کے لیے خدا کے احکام کی دو قسمیں تسلیم کر لیتے۔ ایک قسم کے احکام وہ جو شریعت میں مذکور ہیں۔ اور دوسری قسم کے احکام وہ جو براہِ راست کسی بندے پر شریعت کے خلاف نازل ہوں لیکن چونکہ بالفاظ صریح حضرت خضرؑ کی بشریت کو قرآن میں بیان نہیں کیا گیا ہے، اور کوئی دوسری نظیر بھی قرآن میں ایسی نہیں ملتی جو انسان کے لیے احکامِ خداوندی کی دو قسموں کی طرف اشارہ کرتی ہو، اس لیے مجھے یہ بات زیادہ قرینِ قیاس محسوس ہوتی ہے کہ حضرت خضرؑ کو غیر بشر مانا جائے۔

آپ نے حضرت ابراہیمؑ کے قصّے سے جو اِستدلال کیا ہے وہ درست ہوتا اگر فی الواقع آنجنابؑ اپنے صاحبزادے کو ذبح کر دیتے۔ اِس صورت میں ہم یہ مان لیتے کہ اللہ تعالیٰ کسی انسان کو شریعت کے خلاف بھی حکم دیتا ہے۔ لیکن قصّۂ ابراہیمی میں اوّل تو صاف حکم یہ نہیں دیا گیا تھا کہ تم اپنے بیٹے کو ذبح کر دو بلکہ خواب میں ذبح کرتے ہوئے دکھایا گیا تھا، اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ اللہ نے فعلِ ذبح واقع نہیں ہونے دیا۔ اس لیے یہ واقعہ احکامِ خداوندی کی اس دو گونہ تقسیم کے لیے دلیل نہیں بن سکتا۔

آپ کا یہ اِستدلال بھی صحیح نہیں ہے کہ جو کام انسانوں کے کرنے کے ہیں وہ فرشتے انجام نہیں دیتے، اِس لیے کشتی کا توڑنا اور لڑکے کو قتل کرنا لامحالہ انسان ہی کا کام ہونا چاہیے۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو کام انسان کے لیے ناجائز ہیں وہ فرشتوں کے لیے ناجائز نہیں ہیں۔ انسان کسی کے مال کو شرعی حق کے بغیر نقصان پہنچائے یا کسی بے گناہ انسان کو قانون کے خلاف قتل کر دے تو یہ گناہ ہے۔ مگر فرشتے احکامِ قضا و قدر کے تحت روزانہ لاکھوں انسانوں کو مختلف بے شمار طریقوں سے ہلاک، اور آئے دن آفاتِ ارضی و سماوی کے ذریعہ سے انسانی املاک کو تباہ

کرتے رہتے ہیں ۔ اسی تدبیرِ خداوندی پر سے ذرا سا پردہ ہٹا کر حضرت موسیٰؑ کو دکھایا گیا کہ کارکنانِ قضاء و قدر کس طرح کن مصلحتوں کے تحت اپنا کام کر رہے ہیں ، اور انسان کے لیے ، خواہ وہ حضرت موسیٰؑ جیسا عظیم انسان ہی کیوں نہ ہو ، اس کی حکمتوں اور مصلحتوں کو سمجھنا کتنا مشکل ہے ۔

حضرت موسیٰؑ اور خضر کے غذا طلب کرنے سے بھی بشریتِ خضر پر استدلال درست نہیں ۔ قرآن میں یہ تصریح نہیں ہے کہ حضرت خضرؑ نے حضرت موسیٰؑ کے ساتھ واقعی کھانا کھایا تھا ۔

حضرت خضرؑ کے لیے اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا کے الفاظ بلاشبہ اُن الفاظ سے مشابہ ہیں جو قرآن مجید میں متعدد مقامات پر انبیاء علیہم السّلام کے بارے میں ارشاد ہوتے ہیں ، اور کسی فرشتے کے لیے اس طرح کے الفاظ استعمال ہونے کی کوئی نظیر قرآن میں نہیں ہے ۔ لیکن ان الفاظ کی بنا پر حضرت خضر کا نبی و رسول ہونا تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہوتا اگر قصۂ خضر میں کشتی خراب کرنے اور لڑکے کو قتل کر دینے کا واقعہ مذکور نہ ہوتا ۔ ان دو واقعات کی موجودگی میں نبوتِ خضر تسلیم کرنے کے بعد تو یہ ماننا لازم آ جاتا ہے کہ کوئی نبی اُس شریعت کے خلاف بھی احکام پاتا رہا ہے جو خدا نے اپنے تمام انبیاء کو دی ہے ۔ اتنی بڑی بات مان لینے کے لیے صرف یہ امر کافی نہیں ہے کہ حضرت خضرؑ کے لیے رحمتِ خاص اور علمِ خاص عطا کیے جانے کا ذکر قرآن میں ایسے طریقے سے آیا ہے جو انبیاء کو حکم اور علم عطا کیے جانے کے ذکر سے مشابہ ہے ۔ اسی طرح اتنی بڑی بات اس دلیل سے بھی نہیں مانی جا سکتی کہ فرشتے کو حضرت موسیٰؑ کے پاس بھیجنے کے بجائے حضرت موسیٰؑ کو فرشتے کے پاس بھیجنا ایک غیر معمولی طریق کار ہے ۔

آپ کا یہ گمان بھی صحیح نہیں ہے کہ حضرت خضر کو فرشتہ قرار دینا متاخرین کی کاوشِ فکر

ہے۔" اس کا علم تو مجھے نہیں کہ آپ کا اشارہ کن متاخرین کی جانب ہے، البتہ آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ متقدمین میں بھی اس معاملے میں بہت اختلاف رہا ہے کہ حضرت خضر رسول ہیں یا نبی، فرشتہ ہیں یا کوئی ولی، اور آیا وہ زندہ ہیں یا نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (شرح بخاری) جلد اوّل، کتاب العلم، باب ذھاب موسیٰ فی البحر میں اس اختلاف کا مجملاً ذکر کیا ہے اور آگے چل کر کتاب الانبیاء میں دوبارہ فرمایا ہے وحکی السھیلی عن قوم انہ کان ملکاً من الملئکۃ ولیس من بنی آدم۔ "سہیلی نے ایک گروہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ خضر علیہ السلام ملائکہ میں سے تھے، بنی آدم میں سے نہ تھے۔"

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۵ء)

خدائی وعدوں کا مفہوم

سوال: احادیث میں قرآن مجید کی بعض آیات کے بارے میں بڑے بڑے وعدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً آیت الکرسی ہی کو لیجیے۔ اس کے متعلق بخاری، مسلم وغیرہ میں معمولی اختلاف سے یہ بیان موجود ہے کہ جو کوئی اس کو پڑھ لے اُس کے لیے ایک فرشتہ بحیثیت محافظ ونگران مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح چوری سے حفاظت اور مال کے محفوظ رہنے کا مضمون بھی مشہور ہے۔ مگر اس کے باوجود بعض اوقات چوری بھی ہو جاتی ہے اور آدمی کو نقصان بھی پہنچ جاتا ہے۔

اسی طرح احادیث میں مذکور ہے کہ جو شخص یہ کلمات پڑھے گا اُسے کوئی چیز گزند نہیں پہنچا سکتی: بسم اللہ الذی لا یضرُّ مع اسمہ شیءٌ فی الارض

ولا فی السمآء؟

مقصد صرف اس قدر ہے کہ باوجود ان شہادتوں کے معاملات کا وقوع مطابق وعدہ نہیں ہوتا۔ ازراہِ مہربانی اس اُلجھن کو حل فرما دیں۔

یہی حال رزق وغیرہ کے وعدوں میں نظر آتا ہے۔ مُتقی کو رزق کی فراہمی کا بہت جگہ ذکر آیا ہے مگر کتنے ایسے آدمی نظر آتے ہیں جو باوجود نہایت مُتقی ہونے کے نہایت تنگدستی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ایمانداری سے رزق کمانے والوں کی حالت تو بہت کمزور ہے مگر بددیانت لوگوں کی آمدنی وافر ہے۔ اس کیفیت کو دیکھ کر قلبی اطمینان کو بہت ضعف پہنچتا ہے اور ایمانداری کی طرف لوگوں کی توجہ بہت کم رہ جاتی ہے۔ عموماً لوگ غلط طریقے استعمال کر کے کامیاب ہو جاتے ہیں اور شریعت کی پابندی کرنے والے لوگ جو ایسے غلط طریقوں سے بچتے ہیں، کامیاب نہیں ہونے پاتے۔

امید ہے آپ ان اُلجھنوں کو دُور فرمائیں گے۔

جواب: آیت الکرسی کے جو اثرات احادیث میں بیان کیے گئے ہیں، نیز بسم اللہ الذی لا یضر مع اسمہ شیئ کی جو تاثیر بیان کی گئی ہے، یہ محض الفاظ کو زبان سے گزار دینے کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ ان چیزوں کو سوچ سمجھ کر جو شخص پڑھے اور ان کے معانی کو اپنے طرزِ فکر اور کردار میں جذب کرلے، اس کے حق میں فی الواقع ان چیزوں کے وُہی اثرات مترتب ہوتے ہیں جو بیان کیے گئے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھ لیجیے کہ جو شخص ان چیزوں کو پڑھے گا وُہ آفات سے اور ان کے طبعی نتائج سے لازماً محفوظ ہو جائے گا، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اس شخص کے اندر اتنی زبردست قُوّت پیدا ہو جائے گی کہ کسی صورتِ حال میں بھی اس کا

نفس شکست خوردہ نہ ہو سکے گا۔ حوادث طبیعی تو ہر انسان کو پیش آتے ہیں۔ مگر کمزور طبیعت کا انسان ان سے مات کھا جاتا ہے اور مضبوط عزم و ارادہ کا انسان ان سے مغلوب نہیں ہوتا۔

مُتقی کو رزق کی فراہمی کے وعدے جہاں آتے ہیں، وہاں رزق سے مُراد رزقِ حلال ہے نہ کہ رزقِ حرام۔ مُتقی کے معنی ہی یہ ہیں کہ آدمی حرام راستے سے روزی حاصل کرنے کا سرے سے خواہشمند ہی نہ ہو اور اس بات کا عزم کرے کہ مَیں جو کچھ بھی حاصل کروں گا حلال راستے ہی سے حاصل کروں گا۔ ایسے شخص کے لیے اللہ رزق کے دروازے بند نہیں کر دیتا، اور ایسا شخص خود بھی اِس تھوڑے یا بہت رزق پر قانع و مطمئن رہتا ہے جو حلال کے راستے سے خدا اس کو دے۔ آپ رزق کی جن فراوانیوں کا ذکر کر رہے ہیں وہ رزق نہیں بلکہ غلاظت ہے جسے کھانے کا ایک مُتقی خیال بھی نہیں کر سکتا۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۵ء)

اللہ کے رازق ہونے کا مطلب

سوال: میں آپ سے قرآن مجید کی درج ذیل آیت کا صحیح مفہوم سمجھنا چاہتا ہوں:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا (زمین میں چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کا رزق اللہ کے ذمّے نہ ہو اور جس کے متعلق وہ نہ جانتا ہو کہ کہاں وہ رہتا ہے اور کہاں وہ سونپا جاتا ہے)۔

مجھے جو بات کھٹک رہی ہے وہ یہ ہے کہ جب رزق کا ذمّہ دار اللہ ہے

تو بنگال کے قحط میں جو تیس ہزار آدمی ۱۹۴۳-۱۹۴۴ء میں مر گئے تھے ان کی موت کا کون ذمہ دار تھا؟

جواب: آیت کا مطلب یہ ہے کہ زمین پر جتنی مخلوقات ہیں ان سب کے رزق کا سامان خدا نے پیدا کیا ہے۔ یہ سامان اگر خدا نہ پیدا کرتا تو کون چھوٹے چھوٹے کیڑوں اور بھنگوں سے لے کر نوعِ انسانی تک، اس بے حد وحساب مخلوق کے لیے ہر ایک کی ضرورت کے مطابق رزق فراہم کر سکتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ مخلوقات میں سے کچھ افراد کبھی رزق نہ ملنے کی وجہ سے بھی مر جاتے ہیں، تو اس سے آخر یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اللہ کے رازق ہونے کا انکار کر دیا جائے؟ اوّل تو آپ ذرا یہ اندازہ کریں کہ مخلوقات میں سے کتنے فی کروڑ، بلکہ کتنے فی ارب ایسے ہیں جو رزق نہ ملنے کی وجہ سے مرتے ہیں۔ دوسرے یہ بھی سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ جس طرح خدا نے اپنی مخلوقات کے لیے زندگی کا بے حد وحساب سامان فراہم کیا ہے اسی طرح اس نے ان کے مرنے کے لیے بھی تو بے شمار اسباب پیدا کیے ہیں۔ روزانہ لاکھوں کروڑوں آدمی پیدا بھی ہوتے ہیں اور مرتے بھی ہیں۔ مرنے والے ایک ہی طرح نہیں مرتے بلکہ بے شمار مختلف صورتوں سے مرتے ہیں۔ اور موت کی ان بے شمار صورتوں میں سے ایک صورت رزق نہ ملنا بھی ہے۔ جب موت کا وقت مقرر آپہنچتا ہے اس وقت رزق کی موجودگی بھی کسی متنفس کو موت سے نہیں بچا سکتی۔ صرف رزق ہی نہیں بلکہ زندگی اور موت کا سامان بھی اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ اس لیے عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا کے ساتھ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا بھی فرمایا گیا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۶ء)

۱۔ سات آسمانوں کی حقیقت

۲۔ پسلی سے حضرت حوّاؑ کی تخلیق

سوال۔ تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے دو مقامات کے بارے میں قدرے تردّد پیدا ہوا ہے۔ اگر آپ میرے شکوک کو رفع فرمائیں تو بہتر ہوگا۔

(۱) قرآنِ کریم کی ظاہری آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ سات آسمان چند مخصوص مواضع کا نام ہے جو اس زمین سے علیحدہ مکانات ہیں۔ وہ ایک دوسرے کے اوپر چھت کی طرح ہیں مثلاً سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا۔ فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ۔ سَقْفًا مَّحْفُوْظًا۔ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ۔ قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آسمانوں کے باقاعدہ دروازے ہونگے مثلاً وَفُتِحَتِ السَّمَآءُ فَكَانَتْ اَبْوَابًا احادیث میں اس کی تشریح حدیثِ معراج میں ملتی ہے جس میں صریح طور پر سات آسمانوں کو سات علیحدہ علیحدہ مکانات تسلیم کیا گیا ہے۔ مگر آپ نے تفہیم القرآن جلد ا سورہ بقرہ حاشیہ ۳۴ کے تحت لکھا ہے کہ "بس مجملاً اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ یا تو اس سے مُراد یہ ہے کہ زمین سے ماوراء جس قدر کائنات ہے اسے اللہ نے سات محکم طبقوں میں تقسیم کر رکھا ہے، یا یہ کہ زمین اس کائنات کے جس حلقہ میں واقع ہے وہ سات طبقوں پر مشتمل ہے۔"

ازراہِ کرم اس عبارت کی ان نصوص کی روشنی میں تشریح کریں تاکہ آپکا بیان کردہ نظریہ پوری طرح ذہن نشین ہو جائے۔

(ب) تفہیم القرآن جلد ۱، سورۃ نساء، حاشیہ نمبر ۱ کے تحت آپ نے لکھا ہے کہ خَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا کے بارے میں عام طور پر جو بات اہل تفسیر بیان کرتے ہیں اور جو بائبل میں بھی بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آدم کی پسلی سے حوا کو پیدا کیا گیا لیکن کتاب اللہ اس بارے میں خاموش ہے۔ اور جو حدیث اس کی تائید میں پیش کی جاتی ہے اس کا مفہوم وہ نہیں ہے جو لوگوں نے سمجھا ہے۔" اس کے بارے میں عرض ہے کہ یہ حدیث جس کا حوالہ آپ نے دیا ہے یہ تو بخاری اور مسلم کی ہے۔

ازراہِ کرم اس بارے میں تحریر فرمائیں کہ کیا یہ حدیث ناقابل قبول ہے اور اگر نہیں تو اس کا صحیح مفہوم کیا ہے۔

جواب۔ آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درج ذیل ہیں:

(۱) جو اشیاء کبھی انسان کے علم اور تجربے میں نہیں آئی ہیں ان کے لیے انسانی زبان میں الفاظ نہیں پائے جاتے۔ ایسی چیزوں کا جب قرآن و حدیث میں ذکر کیا جاتا ہے تو انسانی زبان کے وہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں جو انسان نے اپنے دائرہ محسوسات میں پائی جانے والی اشیاء کے لیے وضع کیے ہیں۔ ان الفاظ کو بالکل ان کے لغوی معنی میں لے لینا درست نہیں ہے بلکہ ان کی مدد سے غیر محسوس اشیاء کے متعلق صرف ایک اجمالی تصور ذہن میں قائم کرنا چاہیے۔ تاہم اگر کوئی شخص چھت کا لفظ سن کر اپنے گھر کی چھت کا خیال کر سکتا ہو، اور دروازے کے لفظ سے اس کے ذہن میں صرف وہی تصویر آسکتی ہو جو اپنے گھر کے دروازوں اور کھڑکیوں سے اس کے مشاہدے میں آتی رہی ہے تو وہ بیچارہ معذور ہے، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جس طرح بات کو سمجھنے کی قدرت رکھتا ہے اس سے زیادہ وسیع مفہوم میں اسے سمجھے۔

(۲) حضرت حوّا کے پسلی سے پیدا کیے جانے کا عقیدہ جن احادیث پر مبنی قرار دیا جاتا ہے ان میں یہ الفاظ نہیں ہیں کہ حضرت حوّا آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کی گئی تھیں، بلکہ ان میں سے ایک کے الفاظ یہ ہیں کہ عورتیں پسلی سے پیدا ہوئی ہیں (استوصوا بالنساء خیراً فانھن خُلِقن من ضلع)، عورت کو پسلی سے تشبیہ دی گئی ہے (المرأۃ کالضلع)، اور تیسری میں یہ فرمایا گیا ہے کہ عورت ذات پسلی سے پیدا ہوئی ہے (المرأۃ خُلقت من ضلع) مزید براں ان سب حدیثوں میں اصل موضوعِ بحث انسانی تخلیق کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ حضورؐ نے یہ بات اس غرض کے لیے بیان فرمائی ہے کہ عورت کے مزاج میں پسلی کی سی کجی ہے اس کو سیدھا کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے بلکہ اس کی اسی فطری کجی کو ملحوظ رکھ کر ہی اس سے برتاؤ کرنا چاہیے۔ کیا واقعی آپ کا خیال یہ ہے کہ ان احادیث کی رُو سے حضرت حوّا کا آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہونا ایک اسلامی عقیدہ قرار پاتا ہے؟

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۶ء)

عُلومِ نفسیات اور چند متفرق مسائل

سوال- مجھے آپ کی کتابیں پڑھنے اور آپ سے زبانی گفتگو کرنے سے بے حد فائدہ ہُوا ہے اور ہمیشہ آپ کے حق میں دعائے خیر کرتا رہتا ہُوں۔ مَیں آج کل امریکہ میں بالخصوص نفسیاتی عُلوم اور ذہنی عوارض کے فنِ علاج کا مُطالعہ کر رہا ہُوں- اور آپ کی اسلامی بصیرت سے استفادہ کرنا چاہتا ہوں- میرے سوالات درج ذیل ہیں:

(۱) اسلام میں "نفس" کی کیا تعریف ہے۔ قرآن مجید کی اس آیت کی تشریح کیا ہوگی؟ وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا۔ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ...... یہ محض ایک حیاتیاتی (بیولاجیکل) محرک ہے یا اس سے زائد کوئی شے ہے۔ آیات کے الفاظ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ من کوئی دوسرا وجود ہے جو نفس کو اپنے تحت رکھتا ہے اور اس پر اثرانداز ہوتا ہے۔ تقویٰ اور فجور کے الہام کیے جانے سے کیا مراد ہے۔ نفس کو دفن کرنے اور اس کا تزکیہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔ نفس امّارہ اور نفسِ لوّامہ کی نفسیاتی تعریف کیا ہو سکتی ہے۔ ان آیات و اصطلاحات پر پوری رہنمائی درکار ہے تاکہ ہمیں سوچنے کا مواد فراہم ہو سکے اور وہ اسلام کا ایک فلسفیانہ اور نفسیاتی مدرسۂ فکر بنانے میں مفید ثابت ہو۔

(۲) نفس (MIND) دماغ (BRAIN) اور جسم کے باہمی تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ دماغ اور جسم مادّے سے مرکب ہیں اور نفس یا دماغ ایک غیر مادّی چیز ہے۔

(۳) آپ نے غالباً تفہیم اور بعض دوسرے مقامات پر پہلی وحی کی بہت عمدہ کیفیت بیان کی تھی اور یہ نقشہ کھینچا تھا کہ یہ کوئی داخلی (SUBJECTIVE) تجربہ نہ تھا جس کے لیے پہلے سے کوشش اور تیاری کی گئی ہو بلکہ دفعۃً خارج سے فرشتے اور وحی کا نزول ہُوا تھا جو ایک قطعی غیر متوقع تجربہ تھا اور آنحضورؐ کو اس سے ایک ایسا اضطراب لاحق ہُوا تھا جیسا کہ اچانک رونما ہونے والے واقعہ سے ہوتا ہے گیان دھیان، مراقبہ اور وحیِ نبوّت کے مابین واضح خطِ امتیاز یہی ہے کہ نبی کا مشاہدہ

بالکل ایک خارجی اور معروضی (OBJECTIVE) حقیقت سے تعلق رکھتا ہے۔
لیکن اس سلسلے میں ایک سوال سامنے آتا ہے کہ غارِ حرا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے غور و فکر کی حیثیت کیا تھی؟ معترض کہہ سکتا ہے کہ یہ بھی داخلی اور قلبی واردات کے اکتساب کی کوشش ہی تھی۔

(۴) مجھ سے ایک نفسیاتی معالج (PSYCHIATRIST) نے سوال کیا کہ نبی پر نُزولِ وحی کیا اُسی طرح کی چیز نہیں جیسے کہ ایک سائیکوٹک مریض کو بعض صورتیں دکھائی دیتی ہیں اور آوازیں سنائی دیتی ہیں (نعوذ باللہ نقلِ کفر کفر نباشد) میں اسے پوری طرح قائل نہ کر سکا اس لیے آپ سے رہنمائی کا طالب ہوں۔

(۵) آپ نے اسلام کا تصورِ توحید اور اس کی تاریخ یہ بیان کی ہے کہ ابتدا میں انسان وحدتِ الٰہی کا قائل تھا اور اسے یہی تعلیم دی گئی۔ شرک بعد کی پیداوار ہے مگر تاریخِ ادیان کا موجودہ نظریہ اس کے برعکس ہے۔ وحشی اور جنگلی قبائل کے مشرکانہ توہمات سے اس کی تائید فراہم کی جاتی ہے۔ اِس استدلال کی تردید کیسے کی جا سکتی ہے؟

(۶) اسلام جرائم کے ارتکاب میں مجرم کو ایک صحیح الدماغ اور صاحبِ ارادہ فرد قرار دے کر اُسے قانوناً و اخلاقاً اپنے فعل کا پوری طرح ذمّہ دار قرار دیتا ہے مگر ذہنی و نفسی عوارض کے جدید معالج اور ماہرین جنہیں (PSYCHIATRIST) کہا جاتا ہے وہ سنگین اور گھناؤنے جرائم کرنے والوں کو بھی ذہنی مریض کہہ دیتے ہیں اور انہیں جرائم کے شعوری و ارادی ارتکاب سے بری الذمّہ قرار دے دیتے ہیں۔ یہ نظریہ اسلامی نقطۂ نظر سے کہاں تک صحیح اور قابلِ تسلیم ہے؟

(۷) کیا انسانوں کے ساتھ جن بھی خلافتِ ارضی میں شریک ہیں۔ کیا ان کی نفسیات بھی انسانی نفسیات کے مماثل ہیں یہ مشہور ہے کہ فلاں شخص پر جن سوار ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟ کیا ابلیس یا شیطان ہر جگہ حاضر و موجود ہے اور ہر انسان تک بیک وقت رسائی رکھتا ہے؟

(۸) گناہ کے دُنیوی عواقب اور اُخروی نتائج کے ظہور و لزوم سے آپ نے حیات بعد الممات پر استدلال کیا ہے لیکن توبہ سے گناہوں کا معاف ہو جانا بھی مسلم ہے۔ ان دونوں میں تضاد محسوس ہوتا ہے، جسے دُور کرنے میں آپ کی مدد کا خواہاں ہوں۔

(۹) غیبت گناہ ہے مگر بعض اوقات کسی انسان کے ایسے اخلاقی معائب بیان کرنے ناگزیر ہوتے ہیں جن سے اس کی سیرت کی تصویر کشی ہو، مثلاً وہ جلد باز ہے، غصیلا ہے وغیرہ۔ کیا ضرورۃً بھی ایسا نہیں کیا جا سکتا؟

(۱۰) نزولِ مسیحؑ، دجّال اور یاجوج ماجوج کے متعلق جو تفسیر آپ نے بیان کی ہے اور ان کی باہمی کشمکش کا جو ذکر کیا ہے، وہ ایٹمی دَور کے نقشۂ جنگ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ موجودہ زمانے میں تو تیر تفنگ کے بجائے ایٹم بم سے دنیا چند منٹ میں تباہ ہو سکتی ہے۔

جواب۔ میری قوّتِ کار چونکہ روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے اور مصروفیتیں بڑھتی جا رہی ہیں، اس لیے مجھے اپنا وقت بڑی کفایت شعاری کے ساتھ خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے زیادہ تفصیلی جواب طلب خطوط کے جواب دینے میں مجھے بڑی مشکل پیش آتی ہے۔ تاہم آپ کے سوالات کے مختصر جوابات دے رہا ہوں۔

۱۔ نفس کا لفظ کبھی تو زندہ اشخاص کے لیے بولا جاتا ہے جیسے فرمایا کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَۃُ الْمَوْتِ۔ اور کبھی اس سے مُراد (MIND) یا ذہن ذی شعور ہوتا ہے۔ جیسے فرمایا وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىہَا فَاَلْہَمَہَا فُجُوْرَہَا وَتَقْوٰىہَا۔ کبھی اس سے مُراد رُوح ہوتی ہے، جیسے فرمایا وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ (یعنی جب رُوحیں پھر جسم کے ساتھ ملا دی جائیں گی)۔ کبھی اس سے مُراد انسان کی پُوری ذات ہوتی ہے مع جسم و رُوح، جیسے فرمایا وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ؟ (کیا تم خود اپنی ذات یا اپنے وجود پر غور نہیں کرتے؟)۔ کبھی اس سے مُراد انسانی ذہن کے اس حصے سے ہوتی ہے جو خواہشات اور جذبات کا محل ہے، جیسے فرمایا وَفِیْہَا مَا تَشْتَہِیْہِ الْاَنْفُسُ (جنّت میں وہ سب کچھ ہوگا جس کی نفس خواہش کریں گے)۔ اور کبھی اس سے مُراد ذہنِ انسانی کا وہ حصّہ ہوتا ہے جو اپنی قوتِ فیصلہ JUDGEMENT استعمال کر کے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اسے کس راہ کو اختیار کرنا اور کس طریقِ کار یا طریقِ زندگی کو اپنانا ہے۔ یہ نفس اگر بُرائی کی راہ پر جانے کا فیصلہ کرتا ہے تو اسے نفسِ اَمّارہ کہا جاتا ہے جیسے فرمایا اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌۢ بِالسُّوْٓءِ۔ اگر وہ بُرائی کے ارتکاب پر کُڑھتا اور ملامت کرتا ہے تو اُسے نفسِ لوّامہ (یا جدید اصطلاح میں ضمیر) کہا جاتا ہے، جیسے فرمایا وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَۃِ۔ اور اگر وہ راہِ راست کو پُورے شرحِ صدر کے ساتھ اختیار کر کے اس کی تکلیفوں کو صبر و سکون کے ساتھ گوارا کرتا ہے اور اس کے خلاف چلنے کے فوائد کو ٹھکرا کر پچھتانے کے بجائے خوش رہتا ہے تو اسے نفسِ مُطمئنّہ کہا جاتا ہے جیسے فرمایا یٰٓاَیَّتُہَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً۔

۲۔ قرآنِ مجید کی آیت وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىہَا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں نفس سے مُراد ذہنِ ذی شعور

ہے جسے سوچنے سمجھنے، راستے قائم کرنے اور انتخاب و فیصلہ کرنے کے لیے ضروری صلاحیتیں عطا کی گئی ہیں اور علم و فہم اور تعقّل کے وہ ذرائع بھی بہم پہنچائے گئے ہیں جو ان صلاحیتوں کو استعمال کرنے کے لیے درکار ہیں۔ تسویہ سے مراد کسی چیز کو ٹھیک ٹھیک تیار کر دینے کے ہیں جیسے موٹر کو اس طرح تیار کر دینا کہ وہ پوری طرح سڑک پر چلنے کے قابل ہو جائے۔ فَاَلۡہَمَہَا فُجُوۡرَہَا وَتَقۡوٰىہَا سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے اندر ایک ایسا الہامی (INTUITIVE INHERENT) علم رکھ دیا ہے جس سے وہ بُرائی اور بھلائی میں تمیز کرتا ہے اور پہچانتا ہے کہ بُرائی کی راہ کونسی ہے اور بھلائی کی کونسی۔ قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ زَكّٰىہَا وَقَدۡ خَابَ مَنۡ دَسّٰىہَا میں نشو و نما دینے اور دبانے والے سے مراد انسان کی وہ "انا" یا اس کی وہ خودی (SELF) یا (EGO) ہے جو "میرا ذہن"، "میری عقل"، "میرا دل"، "میری روح"، "میری جان"، "میری زندگی" وغیرہ الفاظ بولتی ہے۔ یہی "انا" اس ذہن ذی شعور کی مالک بنائی گئی ہے، اس کو یہ ذہن اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ اس کی صلاحیتوں اور قوتوں کو استعمال کر کے اپنی اچھی یا بُری شخصیت جیسی بھی چاہے بنائے۔ یہ اگر اس ذہن ذی شعور کو صحیح طور پر ترقی دے اور اس کو ٹھیک طریقے سے استعمال کرے تو فلاح پائے گی، اور اگر وہ نفسِ امّارہ کی غلامی اختیار کر کے ذہن کی ان بہترین صلاحیتوں کو اس فطری راستے پر نہ بڑھنے دے جس پر چلنے کے لیے ہی یہ صلاحیتیں اس میں پیدا کی گئی ہیں، اور اس کو زبردستی نفس امّارہ کے مطالبات پورے کرنے کے لیے تدبیریں سوچنے اور چالیں چلنے اور طریقے ایجاد کرنے پر مجبور کرے، اور نفس لوّامہ کی تنبیہات کو بھی زبردستی دباتی چلی جائے تو یہ نامراد اور ناکام ہو جائے گی۔

۳- دماغ ذہن کا محل اور اس کا وہ مادّی آلہ ہے جس کے ذریعہ سے ذہن اپنا کام کرتا ہے۔ اور جسم وہ مشین ہے جو ان احکام کی تعمیل کرتی ہے جو دماغ کے ذریعہ سے ذہن

اس کو دیتا ہے۔ اس کو ایک بھدی (CRUDE) مثال کے ذریعہ سے یوں سمجھیے کہ انسان کی ذات گویا مجموعہ ہے ڈرائیور اور موٹر کار کا۔ ڈرائیور ذہن ہے۔ انجن اور اسٹیرنگ وہیل میں لگے ہوئے آلات بحیثیت مجموعی دماغ ہیں۔ وہ قوت و توانائی جو انجن کے اندر کام کرتی ہے رُوح ہے۔ اور موٹر کار کی باڈی جسم ہے۔

۴۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدے اور صوفیانہ تجربے (MYSTIC EXPERIENCE) کا فرق آپ کو ترجمان[1] میں شائع شدہ سورۃ نجم کی تفسیر سے اور بھی زیادہ واضح طور پر معلوم ہو جائے گا۔ اس سلسلے میں غارِ حرا کے غور و فکر کی نوعیت کے متعلق میں اپنے رسالہ دینیات میں کچھ وضاحت کر چکا ہوں اور آگے تفہیم القرآن میں جب سُورہ ضحیٰ اور الم نشرح اور سورۃ اقرأ کی تفسیر آئے گی اس وقت اور زیادہ وضاحت کر دوں گا۔ دراصل غارِ حرا میں حضورؐ کا وہ غور و فکر اس بات پر تھا کہ جاہلیت کے رسوم و عقائد اور مذہبی اعمال تو آپؐ کو سراسر لغو نظر آتے تھے۔ اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) جس مذہب کی نمائندگی کرتے تھے وہ بھی آپؐ کے ذہن کو اپیل نہیں کرتا تھا۔ پھر آپ کی قوم جن شدید اعتقادی اور اخلاقی و معاشرتی خرابیوں میں مبتلا تھی اسے دیکھ دیکھ کر بھی آپؐ سخت پریشان ہوتے تھے اور کوئی راہ آپؐ کو ایسی نہ سُوجھتی تھی جس سے آپؐ دین کی ایک مکمل قابلِ اطمینان تعبیر بھی پالیں اور ان خرابیوں کی اصلاح بھی کر سکیں جن میں آپؐ کو اپنا معاشرہ اور گرد و پیش کی قوموں کا معاشرہ مبتلا نظر آتا تھا۔ اسی کیفیت کو سُورۃ الم نشرح میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِیْٓ اَنْقَضَ ظَهْرَكَ (ہم نے تمہارے دل کا وہ بوجھ دُور کر دیا جو تمہاری کمر توڑے ڈال رہا تھا)۔ اور اسی کیفیت کو سُورہ والضّحیٰ میں یوں فرمایا گیا کہ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى (تمہارے رب نے تم کو ناواقفِ راہ پایا اور تمہیں راستہ بتایا)۔ ضال عربی

[1] یہ سوال اس زمانے کا ہے جب تفہیم القرآن جلد پنجم شائع نہیں ہوئی تھی اب ملاحظہ ہو جلد پنجم سورۃ النجم حاشیہ ۱۰۔

زبان میں اُس شخص کو کہتے ہیں جو راستہ نہ جاننے کی وجہ سے حیران کھڑا ہو اور اس پریشانی میں مبتلا ہو کہ کدھر جاؤں۔

۵۔ آپ سے اس سائیکٹرسٹ نے جو کچھ کہا ہے وہ بیچارہ اپنے فن کے اندر، اُس مشاہدے اور اس نورِ علم کی کوئی اور توجیہ نہیں پا سکتا جو نبی کو نصیب ہوتا ہے۔ سائیکلوجی خدا کے بغیر نفسِ انسانی کے معمّے کو حل کرنا چاہتی ہے۔ اس کی مثال اُس شخص کی سی ہے جو کنجی کے بغیر قفل کھولنا چاہے۔ اسے اگر قرآن کو سمجھ کر پڑھنے کی توفیق ہوتی تو وہ اپنی سائیکٹری کے فن میں اس امر کی کوئی توجیہ نہ پا سکتا کہ ایک سائیکوٹک (PSYCHOTIC) کا نفسیاتی تجربہ آخر قرآن جیسی کتاب اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی لیڈر شپ جیسی کمال درجہ جامع، متوازن اور لازوال (EVERLASTING) قیادت کیسے لا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معاملہ سائیکٹری کے فن کے حدود سے بالاتر اور وسیع تر نوعیت کا ہے۔ آدمی اگر بے لاگ، غیر متعصب اور ضد سے پاک ہو تو وہ اسے سائیکٹری کی گرفت میں لانے کی کوشش کرنے کے بجائے اپنے فن کی کوتاہی کا اعتراف کرے گا۔ اِس قفل کی کنجی اُسے کبھی نہیں مل سکتی جب تک وہ اس بات کو نہ مانے کہ ایک خدا ہے، اور انسان کو اسی نے زمین میں پیدا کیا ہے، اور اُسی نے یہ ذمہ لیا ہے کہ نوعِ انسانی کی رہنمائی کا انتظام خود انسانوں ہی میں سے بعض افراد کے ذریعہ سے کرے، اور نبی کو وہی اس غرض کے لیے کچھ مشاہدے کراتا ہے اور ایک خاص طریقے سے اس کو علم دیتا ہے۔ اِس بات کو جانے بغیر نبی کے مشاہدے اور الہام کی یہ احمقانہ تعبیر کہ وہ نعوذ باللہ ایک ذہنی علالت کا نفسیاتی تجربہ تھا، کوئی کر بھی دے تو کیا وہ اپنی سائیکٹری کے پورے علم سے کسی ایسے نفسیاتی مریض کی کوئی نظیر لا سکتا ہے جس نے فریبِ نظر و تخیل (HALLUCINATION) کی حالت میں قرآن جیسی ایک کتاب تیار کر دی ہو اور پھر اسے لے کر وہ دُنیا کی رہنمائی کے لیے

اٹھا ہو اور اُس نے نہ صرف ایک قوم کی زندگی میں بلکہ نوعِ انسانی کے ایک بہت بڑے حصّے کی زندگی میں ایسا ہمہ گیر انقلاب برپا کر دیا ہو۔

۶- اسلام نے تاریخِ مذہب کا یہ تصور جو پیش کیا ہے کہ نوعِ انسانی کا آغاز علم کی روشنی میں ہُوا ہے اور نوعِ انسانی کا ابتدائی دین توحید تھا اور شرک اس کے بعد آیا ہے، اس کی تردید موجودہ علم الآثار (آرکیالوجی) اور علم الانسان (ANTHROPOLOGY) سے نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اسلام جس دَور کا ذکر کرتا ہے وہ زمانہ قبل از تاریخ ہے اور یہ دونوں علم ابھی تک دَورِ تاریخ ہی میں گھوم رہے ہیں۔ نہ آثارِ قدیمہ کا علم ابھی انسان کی بالکل ابتدائی حالت تک رسائی پا سکا ہے، اور نہ قبائلِ قدیمہ (ABORIGINAL) کے متعلق یہ دعویٰ صحیح ہے کہ ان قبائل کی زندگی لازماً ابتدائی انسان کی مکمل اور صحیح نمائندہ ہے۔ یہ محض قیاسات ہیں جن کو خواہ مخواہ "علم" قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۷- موجودہ سائیکیٹری ہی نہیں، بلکہ موجودہ قانونی اور عمرانی فکر سارا رُجحان مجرم کی حمایت اور جرائم کے ساتھ رعایت کی طرف جا رہا ہے۔ جن لوگوں کی زندگی مجرمین کے افعال کی شکار ہوتی ہے ان کے ساتھ ہمدردی روز بروز کم ہو رہی ہے اور مجرموں کو سزا دینے پر ان لوگوں کا دل کچھ زیادہ ہی دُکھتا چلا جا رہا ہے یہی وہ اصل مُحرّک ہے جس کی بنا پر یہ فلسفے بھگارے جا رہے ہیں کہ مُجرمین دراصل بیمار ہیں، نہ کہ دانستہ ارتکابِ جُرم کرنے والے سماج دشمن (ANTISOCIAL) لوگ۔ سوال یہ ہے کہ اس فلسفے کے تحت کیا آپ کی سائیکیٹری جرائم کو روکنے یا ان کو کم کرنے میں آج تک کامیاب ہوئی ہے؟ بلکہ مَیں پوچھتا ہوں کہ جرائم کی روز افزوں ترقی کی رفتار کو یہ لوگ کسی حد کے اندر بھی رکھ سکے ہیں؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو اسلامی فقہ کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ ان فلسفوں سے خواہ مخواہ مرعوب ہو کر اپنی

پوزیشن پر نظرثانی کرے؟

۸۔ جنوں کے بارے میں قرآن وحدیث میں کہیں بھی یہ نہیں کہا گیا ہے کہ ان کو خلافت دی گئی ہے۔ البتہ یہ کہا گیا ہے کہ انسان کی طرح جن بھی ایک ذمہ دار مخلوق ہے جس کو کفر و ایمان اور طاعت و معصیت کی آزادی حاصل ہے۔ اسی طرح قرآن وحدیث سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جن انسان کے جسم و ذہن پر قبضہ کر سکتا ہے۔ البتہ یہ کہا گیا ہے کہ شیاطین جن انسان کے نفس امارہ سے کسی غیر محسوس طریقہ پر رابطہ قائم کر کے اسے گمراہی کی ترغیب دیتے ہیں۔ نیز قرآن وحدیث میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ ابلیس ہر جگہ حاضر و ناظر ہے۔ بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ہر انسان کے ساتھ شیاطین جن میں سے ایک شیطان لگا ہوا ہے جو اسے گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ابلیس ہر انسان کے پاس ہر جگہ نہیں جاتا، بلکہ وہ ان شیاطین کا لیڈر ہے۔ شاید وہ بڑے بڑے لیڈروں ہی کے پاس جاتا ہوگا۔

۹۔ آخرت کے سلسلے میں جو استدلال میں نے کیا ہے، اس میں اور توبہ کے تصور میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں ہے۔ انسان جو جرائم کرتا ہے ان کے اثرات اس کی اپنی ذات پر بھی پڑتے ہیں اور معاشرے میں بھی دور دور تک پھیلتے ہیں، حتیٰ کہ مجرم کے مرنے کے بعد بھی ان کا سلسلہ زمانہ دراز تک چلتا ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے اور مرتے دم تک اپنے انہی افعال کو جاری رکھے تو لازماً اسے اللہ کے محاسبے اور سزا سے دوچار ہونا پڑے گا۔ لیکن اگر وہ توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرنے کی مخلصانہ کوشش کرے تو اللہ تعالیٰ اسے محاسبے اور سزا سے معاف کر دے گا اور جن لوگوں کو اس کے سابق جرائم سے نقصان پہنچا ہے ان کے نقصان کی تلافی کسی اور طریقہ سے فرما دے گا۔ توبہ سے معافی کا دروازہ اگر بند ہو تو جو شخص ایک دفعہ اخلاقی پستی میں گر چکا ہو اس کے لیے تو پھر مایوسی کے سوا اور کچھ

نہیں ہے۔ یہ مایوسی اس کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہ صرف اس پستی میں مبتلا رکھے گی بلکہ اور زیادہ پستیوں کی طرف گراتی چلی جائے گی۔

۱۰۔ غیبت کے متعلق بہت مفصل بحث میری کتاب "تفہیمات" حصہ سوم میں موجود ہے۔ اسے آپ پڑھ لیں گے تو آپ کو اس کی جائز اور ناجائز نوعیتوں کا فرق اچھی طرح معلوم ہو جائے گا۔

۱۱۔ یاجوج و ماجوج، خروجِ دجال اور نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق جو سوال آپ نے کیا ہے اس کے متعلق میں کوئی مفصل جواب دینے کی پوزیشن میں نہیں ہوں، مجھے نہیں معلوم کہ آئندہ دنیا میں کیا ہونے والا ہے۔ مستقبل کے متعلق جتنا کچھ قرآن و حدیث سے میں سمجھ سکا ہوں اُسے میں نے تفہیم القرآن اور رسالہ ختم نبوت میں بیان کر دیا ہے لیکن تفصیلات جاننے کا کوئی ذریعہ میرے پاس نہیں ہے۔ ایٹم کی موجودگی میں بھی قدیم اسلحہ کا استعمال غیر ضروری نہیں ہو جاتا اور دست بدست لڑائی کی نوبت بھی آ سکتی ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۷ء)

کیا "نور" اور "کتابِ مبین" ایک شے ہے؟

سوال: "تفہیم القرآن" کے مطالعہ سے دل کو سکون اور ذہن کو اطمینان ہوتا ہے لیکن سُورۂ مائدہ (رکوع سوم آیت ۱۵ تفہیم القرآن اول) میں قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ کا ترجمہ و تفسیر کرتے وقت آپ سے ایک ایسی غلطی سرزد ہوئی ہے جس سے ایک گروہ کو اپنے مفید مطلب مواد ملنے اور دوسرے گروہ کو آپ کی

عملیت پر انگشت نمائی کا موقع حاصل ہونے کا پورا اِمکان ہے۔ آپ نے آیت کے اِس حصّہ کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:

"تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی آگئی ہے اور ایک ایسی حق نما کتاب (جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اُس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کے طریقے بتاتا ہے . . .)"

اِس ترجمہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ "روشنی" کو ایک الگ شے اور "حق نما کتاب" کو بالکل دوسری چیز سمجھتے ہیں ـــــ اسی کے حاشیہ (نمبر ۳۸) سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے وہاں تحریر فرمایا ہے:

"جو شخص اللہ کی کتاب اور اُس کے رسُول کی زندگی سے روشنی حاصل کرتا ہے"

گویا آپ "نور" سے رسُولِ کریمؐ کی ذات یا ان کی زندگی اور "کتابِ مُبین" سے قرآن مجید مُراد لے رہے ہیں۔ حالانکہ اگلی آیت کا دوسرا لفظ بِہِ اللّٰهُ صاف بتا رہا ہے کہ اِن دونوں (نُور اور کتابِ مُبین) سے مُراد ایک چیز ہے، دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں۔ اگر دو الگ ہوتیں تو بِہٖ کی جگہ بِھِمَا آتا جیسا کہ آپ کا ترجمہ خود بتا رہا ہے: "جس کے ذریعہ (نہ کہ جن کے ذریعہ) سے اللہ تعالیٰ اُن لوگوں کو . . . ."

رہا یہ سوال کہ دونوں اگر ایک ہی چیز ہیں تو وہ چیز کیا ہے؟ ـــــ رسُول یا قرآن مجید؟ ـــــ یہ تو آپ بھی تسلیم فرمائیں گے کہ رسُولِ اکرمؐ کو سارے قرآن میں نہ کہیں "نُور" کہا گیا ہے اور نہ "کتابِ مبین"! البتہ قرآنِ کریم کو کئی مقامات پر (مثلاً سورۃ نساء آیت ۱۷۴، سورۃ الاعراف آیت ۱۵۷، سورۃ شوریٰ آیت ۵۲ اور سورۃ تغابُن آیت ۸) "نُور" سے یاد کیا گیا ہے اور "کتابِ مُبین" تو وہ ہے ہی۔

اب یہ سوال ہے "نور" اور "کتاب مبین" کے درمیان جو "واو" ہے وہ کیسی ہے؟ اور اس کا مفہوم اگر "اور" نہیں ہے تو کیا ہے؟ یقیناً "واو" عاطفہ بھی ہوتی ہے جس کا مطلب "اور" ہوتا ہے۔ لیکن "واو" تفسیری اور توضیحی بھی ہوتی ہے اور قرآن کریم میں متعدد مقامات پر استعمال ہوتی ہے۔ یہ تو آپ کو علم ہی ہے کہ قرآن اپنی تفسیر آپ بھی کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ "الحجر" آیت ۱:

الٓرٰ۔ تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ وَقُرْاٰنٍ مُّبِيْنٍ۔

ترجمہ: یہ کتاب یعنی واضح قرآن کی آیات ہیں۔

کیا یہ ترجمہ ٹھیک ہوگا؟ "الرٰ، یہ کتاب اور قرآن واضح کی آیات ہیں"؟ (حالانکہ کتاب اور واضح قرآن ایک چیز ہیں)

اسی طرح سورۃ "نمل" کی ابتدائی آیت:

طٰسٓ، تِلْكَ آيٰتُ الْقُرْاٰنِ وَكِتٰبٍ مُّبِيْنٍ۔

ترجمہ: طٰس، یہ قرآن یعنی ایک واضح کتاب کی آیتیں ہیں۔

طٰس "یہ قرآن اور ایک کتاب واضح کی آیتیں ہیں" کے ترجمہ سے شک پڑتا ہے کہ شاید "قرآن" اور شے ہو اور "کتاب واضح" اور چیز (حالانکہ "قرآن" اور "کتاب واضح" ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ "واو" تشریح اور تفسیر کے لیے (یعنی کے معنوں میں) بھی استعمال ہوتی ہے۔ آیت زیر نظر (قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ) میں بھی "واو" توضیحی و تفسیری ہی ہے۔

آپ کا ترجمہ دراصل یوں ہونا چاہیے تھا:

"تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی یعنی ایک ایسی حق نما کتاب آگئی ہے جس کے ذریعے . . . "

اور تشریحی نوٹ (حاشیہ نمبر ۳۸) یوں ہوتا تو درست ہوتا: . . . جو شخص اللہ کی کتاب سے روشنی حاصل کرتا ہے اُسے فکر و عمل . . . "

رہا رسُول کا ذکر تو وہ اسی آیت کے پہلے حصہ میں "یَاَھْلَ الْکِتٰبِ قَدْ جَآءَکُمْ رَسُوْلُنَا . . . عَنْ کَثِیْرٍ" کے الفاظ میں ہو چکا ہے۔

متاخرین میں مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اپنی تفسیر 'بیان القرآن' میں اسی حصہ کا ترجمہ: "تمہارے پاس اللہ کی طرف سے ایک روشن چیز آئی ہے اور (وہ) ایک کتاب واضح (ہے یعنی قرآن مجید . . .) اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ" کیا ہے۔

انہی کے شاگرد مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی نے اپنی انگریزی تفسیر میں اسی مقام پر "مُبین" کی تشریح میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ترجمہ یہ ہے:

"مُبین سے اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن مجید نہ صرف فی نفسہٖ نور ہے بلکہ یہ دوسری اشیاء کو بھی واضح اور روشن بنا دیتا ہے۔"

امید ہے آپ ان گزارشات کی روشنی میں "تفہیم القرآن" کے اس حصہ پر نظرِ ثانی فرمائیں گے تاکہ ایک فریق کو اپنے غلط عقائد کے لیے غذا اور فریقِ دیگر کو تنقید کا موقع میسر نہ آسکے۔"

جواب۔ آپ کا خط ملا۔ آیت قَدْ جَآءَکُمْ مِّنَ اللّٰہِ نُوْرٌ وَّکِتٰبٌ مُّبِیْنٌ کا جو ترجمہ میں نے کیا ہے، اِس سے پہلے متعدد مترجمین بھی وہی ترجمہ کر چکے ہیں، اور اس کی تفسیر میں بھی

مَیں منفرد نہیں ہوں، بلکہ متعدد اکابر مُفسّرین نے بھی اس کی یہی تفسیر کی ہے۔ پہلے چند اُردو تراجم ملاحظہ کیجیے:

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ترجمہ: آمد بشما از جانب خدا نورے و کتابے روشن یعنی قرآن۔

شاہ رفیع الدین صاحبؒ " : آئی تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی اور کتاب بیان کرنے والی۔

شاہ عبدالقادر صاحبؒ " : تم پاس آئی ہے اللہ کی طرف سے روشنی اور کتاب بیان کرتی۔

مولانا محمود الحسن صاحبؒ " : بے شک تمہارے پاس آئی ہے اللہ کی طرف سے روشنی اور کتاب ظاہر کرنے والی۔

یہ تو ہیں پچھلے بزرگوں کے ترجمے۔ اب ذرا اکابر مفسّرین کی تفسیریں بھی ملاحظہ ہوں:

ابنِ جریرؒ نور کی تفسیر کرتے ہیں: یعنی بالنور محمداً صلی اللہ علیہ وسلم الذی انار اللہ بہ الحق و اظہر بہ الاسلام و محق بہ الشرک۔ (نورؔ سے مُراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کے ذریعے سے اللہ نے حق کو روشن کیا، اسلام کو غالب فرمایا اور شرک کو مٹا دیا)۔

امام رازیؒ لکھتے ہیں: فیہ اقوال، الاول ان المراد بالنور محمد و بالکتاب القرآن۔ والثانی ان المراد بالنور الاسلام و بالکتاب القرآن۔ والثالث النور والکتاب ھو القرآن وھذا ضعیف لان العطف یوجب المغایرۃ بین المعطوف و المعطوف علیہ۔ (اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ نورؔ سے مُراد محمدؐ ہیں اور کتاب سے قرآن۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نورؔ سے مراد اسلام اور کتاب سے مُراد قرآن ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ نُور اور کتاب سے مُراد قرآن ہی ہے مگر یہ قول کمزور ہے کیونکہ عطف میں لازم ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہو۔

علاّمہ آلوسی نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے کہ نُور سے مُراد نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے۔

مولانا شبیر احمد صاحب نے اگرچہ یہ بات کہ نُور سے مُراد نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم ہیں، لفظ شاید کے ساتھ لکھی ہے لیکن اس کے سوا کوئی دوسری تفسیر انہوں نے بیان نہیں کی ہے۔ اس لیے معلوم یہی ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں، مگر "شاید" کا لفظ انہوں نے اس بنا پر لکھا ہے کہ قرآن میں نُور سے مُراد حضورؐ کی ذات ہونے کی تصریح نہیں ہے۔

آپ نے اس تفسیر پر جو اشکال يَهْدِیْ بِهٖ کی ضمیر واحد سے وارد کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اس امر کی متعدد نظیریں موجود ہیں کہ واو عطف کے ساتھ دو الگ ہستیوں کا ذکر کرنے کے بعد صیغۂ واحد استعمال کیا گیا ہے اور وہاں واو کو عطفِ تفسیر کے معنی میں لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ مثال کے طور پر سُورۃ نُور میں فرمایا: وَاِذَا دُعُوْۤا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِیَحْكُمَ بَیْنَهُمْ (آیت ۴۸) کیا یہاں آپ واو کو تفسیر کے معنی میں لیں گے؟ درحقیقت ایسے مواقع پر ضمیر واحد اس وجہ سے استعمال کی جاتی ہے کہ دونوں حکم میں ایک ہوتے ہیں۔ اللہ کا حکم اور رسُول کا حکم دو الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی حکم ہے جو اللہ اور رسُول دیتے ہیں۔ دونوں میں تخالف ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح کتاب کی ہدایت اور رسُول کی ہدایت دونوں جُدا جُدا نہیں ہیں بلکہ دونوں ایک ہی ہدایت دیتے ہیں۔

باقی رہا آپ کا یہ خیال کہ اس تفسیر سے بعض لوگ غلط استدلال کر سکتے ہیں، تو اس کے

متعلق میں یہ عرض کروں گا کہ اصل گمراہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو نورِ ہدایت قرار دینا نہیں ہے بلکہ آپؐ کی بشریت کا انکار ہے۔ آپؐ کے لیے محض لفظ نور کے استعمال سے اگر کوئی شخص یہ استدلال کرتا ہے کہ آپؐ بشر نہ تھے کیونکہ قرآن میں آپؐ کو "نور" کہا گیا ہے تو وہ آخر اس بات کا کیا جواب دے گا کہ قرآن میں تو آپ کو سراجِ مُنیر (روشنی دینے والا چراغ) بھی کہا گیا ہے، پھر کیا اس سے یہ لازم آئے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر نہ تھے بلکہ ایک "چراغ" تھے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۱ء)

نباتات و حشرات کی موت و حیات

سوال۔ مندرجہ ذیل دو اُمور آپ کی خاص توجہ کے مستحق ہیں کہ ان پر آپ کے غور و خوض سے میری الجھن دُور اور دیگر قارئینِ تفہیم القرآن کے علم میں اضافہ ہوگا۔

(۱) سُورۃ النحل صفحہ ۵۵ پر آیت ۶۵ کا آپ نے مندرجہ ذیل ترجمہ کیا ہے:

"(تم ہر برسات میں دیکھتے ہو کہ) اللہ نے آسمان سے پانی برسایا اور مُردہ پڑی ہوئی زمین میں اس کی بدولت جان ڈال دی۔ یقیناً اس میں ایک نشانی ہے سُننے والوں کے لیے۔" اس آیت کی تفسیر میں حاشیہ ۵۳ پر آپ نے جو تحریر فرمایا، اس کا اختصار حسبِ ذیل ہے:

"پچھلی برسات کے بعد جو نباتات مر چکی تھی، یا بے شمار حشرات الارض جن کا نام و نشان تک گرمی کے زمانے میں باقی نہ رہا تھا (یعنی مر چکے تھے)، یکایک پھر اسی

شان سے نمودار ہوگئے (یعنی دوبارہ زندہ ہوگئے) پھر بھی تمہیں نبیؐ کی زبان سے یہ بات سُن کر حیرت ہوتی ہے کہ اللہ تمام انسانوں کو مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرے گا۔

زندگی بعد الموت کی یہ مثال بالکل خلافِ حقیقت و مشاہدہ ہے۔ کوئی پیڑ یا پودا مکمل طبعی موت کے بعد زندہ نہیں ہوتا، چاہے کتنی ہی برساتیں گزر جائیں صرف وہ جڑیں پھوٹتی ہیں جن میں زندگی کی کچھ رمق باقی رہتی ہے۔ دوم کیڑے مکوڑے گرمیوں میں یقیناً مر جاتے ہیں لیکن کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو عرصہ دراز تک بے حس و حرکت (HYBRNATED) پڑے رہتے ہیں یا انڈے، لاروا، پیوپا کی صورت میں زمین، لکڑیوں، درازوں، سُوراخوں، پانی وغیرہ کسی جگہ پر موجود رہتے ہیں اور مناسب درجۂ حرارت و رطوبت اور موافق موسم کے آتے ہی اپنے اپنے خول سے نکل آتے ہیں۔ مکھی، مچھر، پروانے، کھٹمل اور زمین کے تمام حشرات الارض کے مختلف ادوارِ زندگی ہوتے ہیں۔ اور دُنیا کے ہر خطّے کی آب و ہوا کے مطابق وہ درجات مختلف اوقات میں پایۂ تکمیل پاتے ہیں۔ لہٰذا یہ مثال کہ نباتات یا حشرات الارض موت کے بعد دنیا ہی میں دوبارہ زندہ ہو جاتے ہیں، قطعی خلافِ حقیقت ہے۔

اِس تفسیر کو قلم بند کرنے سے پہلے اگر آپ علم نباتات (BOTANY) اور علم الحشرات (ENTOMOLOGY) کے کسی عالم یا متعلم سے مشورہ کر لیتے یا ان کے متعلق کوئی کتاب ہی مطالعہ فرما لیتے تو ایسے اہم موضوع پر اتنی عام غلطی نہ سرزد ہوتی۔ ایسی پُر مغز اور عظیم تفسیر میں ایسی خلافِ سائنس یا خلافِ حقیقت و مشاہدہ بات پڑھ کر وہ لوگ جن کو آپ سے عقیدت نہیں ہے یا جو آپ کی عظمت کے قائل اور علمیت سے واقف نہیں ہیں بقیہ مضامین کو بھی پاس پھٹکنے نہ پائیں گے۔

مَیں یہ گزارشات اپنے محدود علم اور ایک ماہر حشرات الارض سے مشورہ کرنے کے بعد لکھ رہا ہوں۔

(۲) تفہیم القرآن، سورۃ الاعراف حاشیہ ۸۷ کی مندرجہ ذیل سطر قابلِ توجہ ہے
"خدا کے حکم سے لاٹھی کا اژدہا بننا اتنا ہی غیر عجیب واقعہ ہے جتنا اسی خدا کے حکم سے انڈے کے اندر بھرے ہوتے چند بے جان مادّوں کا اژدہا بن جانا غیر عجیب ہے۔" مندرجہ بالا جُملہ میں عجیب یا غیر عجیب کی بحث سے قطع نظر میری گزارش صرف یہ ہے کہ جس انڈے سے کوئی جاندار شے پیدا ہوتی ہے مثلاً اژدہا، مچھلی، چھپکلی، مُرغی، کبوتر وغیرہ اس انڈے کے اندر مادّہ بے جان نہیں ہوتا، بلکہ قطعی جاندار ہوتا ہے یعنی اس انڈے میں نر و مادہ کے تولید کا مجموعہ (OVUMSPERNI) موجود ہوتا ہے۔ بے جان مادّے والا انڈا وہ ہوتا ہے جو مادہ بغیر نر کے دیتی ہے اور اس کو عرفِ عام میں خاکی انڈا کہتے ہیں اور جس میں سے کسی طرح بھی بچہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس حقیقت کے باعث تو آپ کی دلیل مضحکہ خیز بن جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قوتِ معجزہ کو غلط سائنٹفک استدلال سے ثابت کرنا اور بھی عجیب ہو جاتا ہے۔

جواب۔ آپ نے میری تصحیح کی جو کوشش فرمائی ہے اس کے لیے شکر گزار ہُوں۔ جہاں تک سُورۃ نحل والی آیت کا تعلق ہے اس میں اِستدلال اُس عام منظر سے ہے جو ہر دیکھنے والا برسات کے موسم میں دیکھتا ہے۔ اسی عام مشاہدے کی تشریح مَیں نے کی ہے۔ میرے اصل الفاظ یہ ہیں:

"یہ منظر ہر سال تمہاری آنکھوں کے سامنے گزرتا ہے کہ زمین بالکل چٹیل

میدان پڑی ہوتی ہے، زندگی کے کوئی آثار موجود نہیں، نہ گھاس پھونس ہے نہ بیل بوٹے، نہ پھول پتی اور نہ کسی قسم کے حشرات الارض۔ اتنے میں بارش کا موسم آگیا۔ زمین کی تہوں میں دبی ہوئی بے شمار جڑیں یکایک جی اٹھیں اور ہر ایک کے اندر سے وہی نباتات پھر برآمد ہوگئی جو پچھلی برسات میں پیدا ہونے کے بعد مرچکی تھی۔ بے شمار حشرات الارض جن کا نام و نشان تک گرمی کے زمانے میں باقی نہ رہا تھا، یکایک پھر اُسی شان سے نمودار ہوگئے جیسے پچھلی برسات میں دیکھے گئے تھے . . . ."

رہا بیالوجی اور علمِ نباتات اور علمِ حشرات کے نقطۂ نظر سے اس مسئلے کا گہرا جائزہ، تو اس کے متعلق آپ کے مشورے کے مطابق میں انشاءاللہ دوسرے ماہرین سے بھی پوچھوں گا، اور آپ سے بھی درخواست کرتا ہوں کہ خود اپنی معلومات اور اپنے اہلِ علم احباب کی رائے اس پہلو سے مجھے بتائیں کہ گھاس کی جڑوں اور حشرات الارض کے متعلق یہ خیال کہ "طبعی موت کے بعد ان کا بارش میں جی اٹھنا ممکن نہیں ہے، اور صرف وہی جڑیں اور حشرات دوبارہ زندہ ہوتے ہیں جن کے اندر کسی نہ کسی شکل میں حیات کی رمق باقی ہو" آیا یہ تجربے اور علمی مشاہدے پر مبنی ہے، یا اس قیاس پر کہ بہر حال طبعی موت کے بعد کسی چیز کا جی اٹھنا تو غیر ممکن ہے اس لیے جو چیز بھی بارش میں زندگی لیے ہوئے نمودار ہوتی ہے وہ ضرور اپنے اندر کچھ حیات لیے ہوئے سو رہی ہوگی؟

صحرائے عرب کا وہ حصہ جس کو الربع الخالی کہتے ہیں، بسا اوقات دس دس سال تک بارش سے بالکل محروم رہتا ہے، اور گرمی کے موسم میں درجۂ حرارت وہاں ۱۲۴ سے ۱۳۰ ڈگری تک پہنچ جاتا ہے۔ اس پر بھی جب وہاں بارش ہوتی ہے تو صحرا کی ریت پر

گھاس اُگ آتی ہے اور حشرات الارض رینگنے لگتے ہیں۔ یہ بات اس علاقے کے متعدد سیاحوں نے بیان کی ہے۔ ۱۹۵۹ء کے آخر میں جب میں عرب کا سفر کرتا ہوا تبوک پہنچا تو اتفاق سے اُسی روز بارش ہو گئی۔ وہاں کے گورنر اور قاضی نے مجھے بتایا کہ یہ بارش پُورے پانچ سال بعد ہوئی ہے۔ اس کے بعد جب میں تبوک سے روانہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ وہی صحرا جسے آتے ہوئے میں نے راستے میں بالکل سُونا دیکھا تھا، اب اس پر گھاس اُگی ہوئی ہے۔ گاڑی سے اُتر کر حشرات الارض کو تلاش کرنے کا مجھے خیال نہیں آیا۔ لیکن گھاس تو میرے سامنے موجود تھی۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ محض مفروضہ ہے کہ ۵-۱۰ سال تک جڑیں کسی نہ کسی درجہ کی حیات لیے ہوئے اندر ضرور موجود ہوں گی جو بارش میں تازہ ہو گئیں یا فی الواقع ایسا کوئی تجربہ و مشاہدہ ہوا ہے کہ جو جڑیں بارش میں زندہ ہو گئیں وہ وہی تھیں جن میں اس نوعیت کی حیات باقی تھی؟ نیز کیا درحقیقت جڑوں کی طبعی موت اور کسی درجہ کی حیات کے درمیان کوئی قطعی خطِ امتیاز سائنس میں معلوم کیا جا سکا ہے؟

یہی سوال حشرات الارض کے بارے میں بھی ہے کہ صحرا کی ریت میں طویل مدت کی خشک سالی اور شدید گرمی کے بعد جو حشرات بارش کے بعد نمودار ہو جاتے ہیں، آیا ان کے بارے میں یہ تحقیق کیا جا چکا ہے کہ وہ بارش سے پہلے کسی نوعیت کی زندگی لیے ہوئے محض سو رہے تھے یا یہ محض ایک قیاسی مفروضہ ہے؟ ان اُمور پر اگر آپ کچھ روشنی ڈالیں تو میں تفہیم القرآن میں اس مضمون کے تمام حواشی پر تحقیق کے ساتھ نظرِ ثانی کر سکوں گا۔ اس مسئلے پر اچھی طرح تحقیق ہونی چاہیے۔ میرا خیال ہے کہ بعض نباتات و حیوانات میں اللہ تعالیٰ نے اعادۂ خلق اِسی دُنیا کے اندر رکھا ہے تاکہ حیات بعد موت کی نشانی بن سکے۔ اسی وجہ سے قرآن میں جگہ جگہ بارش کے اثر سے مُردہ زمین کے جی اُٹھنے کا ذکر کیا گیا ہے اور اسے حیات بعد

موت کی دلیل قرار دیا گیا ہے۔

لاٹھی سے اژدہا بننے کے معجزے پر جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کی پھر وضاحت کیے دیتا ہوں۔ ایک باروَرشُدہ (FIRTILISED) انڈے کے اندر جو مذکر و مؤنث مادۂ تولید زندگی لیے ہوئے موجود ہوتا ہے، وہ بھی ایک مادّی پیکر ہی ہوتا ہے جس میں زندگی خدا کی ڈالی ہوئی ہوتی ہے، ورنہ وہ مادّہ جس سے اس کا جسم بنا ہُوا ہوتا ہے بجائے خود اپنے اندر کوئی حیات نہیں رکھتا۔ اب فرق جو کچھ بھی ہے، وہ صرف اس امر میں ہے کہ اژدہوں کی عام پیدائش ان انڈوں سے ہوتی ہے جن کے اندر ابتداءً زندگی نر اور مادہ کے اِتّصال سے مادّی پیکر میں پیدا کی جاتی ہے، اور پھر اسے بتدریج نشوونما دے کر اژدہا بنایا جاتا ہے۔ مگر معجزے سے لاٹھی کا جو اژدہا بنا، اس میں لاٹھی کے مادّی پیکر میں خدا نے براہِ راست اژدہے والی حیات پیدا کر دی اور اسے اژدہے کی صورت بھی عطا کر دی۔ میرا استدلال یہ ہے کہ لاٹھی سے براہِ راست اژدہا بننا صرف اس بنا پر معجزہ ہے کہ یہ واقعہ عام معمول سے ہٹ کر پیش آیا۔ ورنہ اس مادۂ ذکر و اُنثیٰ (OVUM SPERM) سے جو اژدہا پیدا ہوتا ہے وہ بھی معجزہ ہے۔ اس کے معجزہ ہونے کا تصوّر ہمارے ذہن میں نہ آنے کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم اسے عام معمول سمجھتے ہیں۔ (ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۸ء)

ازواجِ مطہّراتؓ پر زبان درازی کا الزام

سوال۔ آپ نے سُورۂ تحریم کی آیت اِنْ تَتُوْبَآ اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا

شیخ الہند محمود الحسنؒ ...

وَاِنْ تَظَاھَرَا عَلَیْہِ . . . . الآیہ کی تشریح کرتے ہوئے تفہیم القرآن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جو روایت بخاری اور مسند احمد سے نقل کی ہے، اس میں حضرت عمرؓ کے الفاظ "لَاتُرَاجِعِی" کا مفہوم "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی زبان درازی نہ کر" (ترجمان القرآن، جلد ۲۷ عدد ۴ صفحہ ۲۲۳، آخری سطر) اگرچہ صحیح ہے لیکن میں درخواست کرتا ہوں کہ آپ ان الفاظ کو بدلنے پر غور فرمائیں کیونکہ اہلِ زیغ نے آپ پر منجملہ بہت سے الزامات کے ایک یہ الزام بھی بڑے زور شور سے پھیلا رکھا ہے کہ مولانا مودودی نے ازواجِ مطہرات کو "زبان دراز" کہہ کر ان کی گستاخی اور بے ادبی کی ہے۔ میرا مشورہ یہ ہے کہ اگر آپ تفہیم القرآن میں "زبان درازی نہ کر" کے الفاظ کی جگہ "پلٹ کر جواب نہ دے" یا "دُو بدُو جواب نہ دے" کے الفاظ رکھ دیں تو مفہوم کی صحت پر کوئی خاص اثر نہیں پڑے گا اور اہلِ زیغ کے ہاتھ میں بھی پروپیگنڈہ کے لیے شوشہ نہیں آئے گا۔"

جواب: حضرت عمرؓ کی روایت سے یہ بات تو ثابت ہے کہ ازواجِ مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پلٹ کر دُو بدُو جواب دینے لگی تھیں۔ اب آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ اگر کوئی چھوٹا اپنے سے بڑے رتبے والے کو پلٹ کر جواب دے یا دُو بدُو جواب دے تو اسی کا نام زبان درازی ہے۔ مثلاً باپ اگر کسی بات پر بیٹے کو ڈانٹ دے یا اظہارِ ناراضی کرے اور بیٹا اس کو پلٹ کر جواب دے یا دُو بدُو جواب دینے لگے تو آپ اسے زبان درازی نہیں تو اور کیا کہیں گے؟ کجا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کوئی یہ رویہ اختیار کرے۔ اب اگر کسی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر ازواجِ مطہرات کے احترام کی فکر ہے تو اس کا آخر میرے پاس کیا علاج ہے۔ ظاہر ہے کہ ازواجِ مطہرات کا رویہ کچھ زیادہ ہی ناپسندیدہ

حضرت عائشہ و حفصہ کو خطاب ... کہ اگر تم ... تو ...

ہوگیا تھا جس کی بنا پر پہلے تو حضرت عمرؓ اپنی صاحبزادی حضرت حفصہؓ پر غضبناک ہوئے پھر ازواجِ مطہرات میں سے ایک ایک کے ہاں جا کر ان کو اللہ کے غضب سے ڈرایا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر ۲۹ دن تک ان سے قطعِ تعلق کر کے اپنے بالاخانے میں قیام فرمایا حتیٰ کہ صحابۂ کرام میں یہ تشویش پھیل گئی کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کو طلاق دے دی ہے، اور آخر کار خود اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اُن کو تنبیہ فرمائی۔ اب اگر یہ محض پلٹ کر جواب دینے یا دُو بدُو جواب دینے ہی کا چھوٹا سا معاملہ تھا تو یہ معترضین اللہ تعالیٰ کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں کہ ذرا سی بات پر ایک آیت نازل کر دی؟ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا سمجھتے ہیں کہ آیا آپؐ معاذ اللہ بڑے ہی تنگ مزاج واقع ہوئے تھے کہ ذرا سی بات پر بیویوں سے اس قدر ناراض ہو گئے؟ اور حضرت عمرؓ کو کیا سمجھتے ہیں کہ ذرا سی بات پر بیٹی کو ڈانٹا اور پھر ازواجِ مطہرات میں سے ایک ایک کے گھر جا کر ان کو خدا سے ڈراتے پھرے؟ یہ سب کچھ تو قرآن اور حدیث سے ثابت ہے جسے صرف نقل کرنے کا میں گناہ گار ہوں۔ رہے معترضین تو انہیں بہر حال میری ہر بات پر اعتراض کرنا ہے، اس لیے میں نے فیصلہ کر لیا ہے کہ ان کی کسی بات کی طرف کوئی توجہ نہیں کروں گا جب تک چاہیں وہ اپنا نامۂ اعمال سیاہ کرتے رہیں۔

(ترجمان القرآن نومبر ۱۹۶۰ء)

قومِ ثمود کے مساکن

سوال۔ ڈاکٹر نکلسن نے اپنی معروف تصنیف "اے لٹریری ہسٹری آف دی عربز" میں

کی ادبی تاریخ) کے پہلے باب میں "افسانۂ ثمود" کے زیرِ عنوان یہ رائے درج کی ہے:

"قرآن میں ثمود کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ ایسے مکانوں میں رہتے تھے جو انہوں نے چٹانوں سے کاٹ کر بناتے تھے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ محمدؐ کو ان تراشیدہ غاروں کی صحیح حقیقت معلوم نہیں تھی جو آج بھی حجر (مدائنِ صالح) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ مدینہ سے شمال کی طرف ایک ہفتے کے سفر پر واقع ہیں اور ان پر نبطی زبان میں جو کتبے کندہ ہیں انہوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ مکانات نہیں بلکہ مقبرے ہیں" (ص ۳، کتاب مذکور)

میں امید رکھتا ہوں کہ آپ اس سلسلے میں خاکسار کے شرح صدر کے لیے اپنی تحقیق سے آگاہی بخشیں گے۔"

جواب۔ نکلسن بچارے کو یہ بھی معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے پہلے بھی بارہا اس راستے سے گزرے تھے جہاں ثمودی عمارات واقع ہیں اور نبوت کے بعد بھی غزوۂ تبوک کے موقع پر آپ کا اور آپ کے لشکر کا گزر وہاں سے ہوا تھا۔ اس زمانے کے اہلِ عرب خوب جانتے تھے کہ قومِ ثمود کا علاقہ یہی ہے اور ثمود کے لوگوں ہی نے پہاڑوں کو کھود کر ان میں یہ عمارتیں بنائی تھیں۔ اسی وجہ سے قرآن کے اس بیان کو اس زمانے کے اہلِ عرب نے کبھی چیلنج نہیں کیا۔

میں نے خود حجر کے علاقے میں ثمودی عمارات بھی دیکھی ہیں اور نبطی علاقے میں بھی گیا ہوں اور ان کی قدیم عمارات کو دیکھا ہے۔ دونوں کے طرزِ تعمیر میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ صرف یہ بات کہ ثمودی عمارات پر آج نبطی کتبات پائے جاتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتی کہ یہ دراصل نبطی عمارات ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ بعد میں جب یہ علاقہ نبطیوں کے

قبضے میں آیا ہو تو انہوں نے اپنے کتبات ان پر ثبت کر دیئے ہوں۔

سوال (۲) آپ کی عنایت پر بہت شکریہ ادا کرتا ہوں۔ آپ کے اشارات سے مجھے غور و فکر کے لیے کافی مواد مل گیا تاہم محسوس ہوتا ہے کہ گزشتہ مرتبہ مجھ سے عرض مطلب میں کوتاہی ہوئی ہے۔ اصل مسئلہ یہ نہیں تھا کہ یہ عمارات ثمودی ہیں یا نبطی۔ نہ نکلسن نے اس امر کی نفی کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عمارات کا مشاہدہ فرمایا تھا اور اہل عرب ان کے ثمودی ہونے کو تسلیم کرتے تھے۔ بلکہ خود نکلسن بھی ان کے ثمودی ہونے سے انکار نہیں کرتا۔ اصل بات یہ تھی کہ قرآن پاک میں انہیں "بیوت" کہا گیا ہے۔ اگرچہ علی سبیل العموم ان سے کوٹھریاں (جو کسی بھی مقصد کے لیے ہوں) مراد لی جا سکتی ہیں تاہم قریب ترین تاثر یہی پیدا ہوتا ہے کہ مراد "گھر" ہیں۔ نکلسن یہ کہتا ہے کہ یہ "گھر" نہیں ہیں، "مقبرے" ہیں۔ اس دوران خاکسار نے ورق گردانی سے یہ معلوم کیا ہے کہ نکلسن ڈاوٹی (DOUGHTY) کے حوالے سے یہ بات کہتا ہے جو ایک انگریز سیاح تھا جس نے ۱۸۷۵ء میں کاروان حج کے ساتھ سفر کرتے ہوئے حجر کے مقام پر توقف کیا، ان عمارات کی ڈرائنگ کی اور ان پر کھدی ہوئی عبارتوں کو نقل کر کے یہ مواد فرانس کے مشہور عالم السنۃ سامیہ جوزف ریناں کو بھیج دیا۔ بعد ازاں کیا ہوا، یہ میں معلوم نہیں کر سکا۔ بہر حال اسی شخص کے حوالے سے نکلسن نے یہ کہا ہے کہ ان کتبات سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ یہ عمارات جن کو قرآن "بیوت" کے لفظ سے یاد کرتا ہے، فی الحقیقت مدفن ہیں۔

بلا شبہ کلام اللہ میں جو کچھ آیا ہے درست ہے۔ اور اس کے برخلاف

جس کسی نے بھی جو کچھ نتیجہ نکالا ہے وہ ضرور کسی نہ کسی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ تاہم جب خاص علمی سطح پر تاریخی آثار کو گواہ بناتے ہوئے کوئی شخص کسی خاص مسئلے کی نشاندہی کرے تو اُسی سطح پر اُس کی تحقیق و تردید ضروری ہو جاتی ہے۔ عجیب بات ہے کہ نکلسن کی یہ کتاب ایک طویل عرصے سے ہمارے ہاں متداول ہے اور ہر سال مسلمانوں کا ایک جمِ غفیر بچشم خود ان کتبات کو دیکھنے اور نقل کرنے پر قادر ہے لیکن آج تک کسی نے یہ نہیں کیا کہ علمی سطح پر اس الجھاؤ کا جواب دے دیتا۔

آپ نے تفہیم القرآن میں ثمود اور ان کی عمارات پر جو اشارات درج فرمائے ہیں اُن میں سے بعض ـــــ بعض اس لیے کہ مَیں نے تمام جلدیں نہیں دیکھیں۔ انہی دنوں میری نظر سے گزرے ہیں۔ مَیں سمجھتا ہوں کہ ان کے علاوہ بھی آپ اس مسئلے پر ضرور روشنی ڈال سکتے ہیں۔ ایک مرتبہ آپ نے ایک تصاویری مہم بھی سر کی تھی۔ ان تصویروں کی ایک خاصی تعداد بھی مَیں نے دیکھی تھی۔ ان میں ان عمارات کی تصویر بھی تھی۔ سوال یہ ہے کہ ان پر کھدی ہوئی عبارتوں کی کوئی الگ تصویر بھی ہمیں مہیا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ یہ کتبات تعداد میں کتنے ہیں؟ کس زبان میں ہیں؟ کس رسم الخط میں ہیں؟ کیا ہم کسی طرح ان کو پڑھ سکتے ہیں؟ کیا واقعی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ "مقابر" ہیں؟ اگر ہوتی ہے تو قرآن سے اس کی تطبیق کی کیا صورت ہے؟ کیا قرآن سے یہ ثابت نہیں کہ یہ "رہائش کے مکان" تھے؟ تو پھر کسی بنانے والے نے کیوں ان پر وہ عبارات کندہ کیں جن سے یہ مقبرے ثابت ہوں؟

آپ نے جو قیاس ظاہر کیا ہے کہ ممکن ہے نبطیوں نے بعد کو یہ عبارتیں

کندہ کی ہوں، نہایت فکر انگیز ہے۔ لیکن اس ضمن میں بھی تحقیقی سراغ رسانی ضروری ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ قرآنی صداقت کا کوئی ناقابلِ تردید ثبوت مل جائے اور مستشرقین کی غلط فہمی کو خالص علمی سطح پر حرف غلط ثابت کیا جاسکے۔

جواب۔ میں نے ارض القرآن کے دورے سے پہلے ڈاوٹی کا سفرنامہ پورا پڑھا تھا اور اس نے جو کچھ غلط فہمیاں قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے متعلق ثمودی عمارات کے سلسلے میں پیدا کرنے کی کوشش کی تھی ان کو نگاہ میں رکھتے ہوئے میں نے الحجر اور مدائن صالح میں ثمودی عمارات کو دیکھا اور پھر نبطی علاقے میں جا کر نبطیوں کی تعمیر کردہ عمارات کو بھی دیکھا۔ دونوں قسم کی عمارتوں کے فوٹو میں نے لیے اور تفہیم القرآن جلد سوم میں ان کو شائع کر دیا تاکہ ہر شخص خود دیکھ سکے کہ نبطی عمارات اور ثمودی عمارات کے طرزِ تعمیر میں کیا فرق ہے۔ قومِ ثمود اور انباط دونوں نے اپنے اپنے زمانے میں پہاڑوں کو کھود کر مکانات بنائے تھے۔ نبطی ثمود سے صدہا برس بعد ظہور میں آئے تھے۔ اس وجہ سے ان کے زمانے میں ثمود کی بہ نسبت پہاڑ کھود کر مکان بنانے کا فن بہت زیادہ ترقی کر گیا تھا۔ ثمودی علاقے میں جو مکانات موجود ہیں ان میں بعض ایسے ہیں جن کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسمبلی ہال کے طور پر استعمال ہوتے ہونگے۔ اور بعض دو تین کمروں پر مشتمل ہیں جو غالباً رہنے کے لیے استعمال ہوتے ہونگے۔ بعض میں صرف ایک چھوٹی یا بڑی کوٹھڑی ہے۔ وہاں کوئی آثار میں نے ایسے نہیں دیکھے جن سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ ابتداءً مقبرے بنائے گئے ہونگے۔ سینکڑوں برس بعد جب نبطی اس علاقے پر قابض ہوئے تو ممکن ہے کہ انہوں نے ان کو مقبروں کے طور پر استعمال کیا ہو لیکن اب کوئی قبر کی نوعیت کی چیز وہاں نہیں پائی جاتی۔

کتبات کی زبان اور رسم الخط کے متعلق یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قدیم سامی لغات

کی زبانیں اور رسم الخط ایک دوسرے سے ماخوذ اور تشابہ چلے آرہے تھے۔ ثمودی لحیانی اور نبطی زبان اور طرزِ تحریر میں تھوڑا تھوڑا فرق تاریخ کے دوران میں مسلسل ہوتا رہا ہے اور یہ فیصلہ کرنا عرب کے علم الآثار پر تحقیق کرنے والوں کے لیے خاصا مشکل ہوگیا ہے کہ کس خط کو خالص ثمودی اور کس کو خالص لحیانی اور کس کو خالص نبطی قرار دیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ثمودی عمارات پر بعد میں نبطیوں نے اپنے کتبات لکھ دیئے ہوں یا ان سے پہلے لحیانیوں نے انہیں لکھا ہو، یا ابتداءً خود ثمودیوں نے کچھ کتبات لکھے ہوں۔ قطعی طور پر تحقیق کے ساتھ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ کن کا خط ہے۔ اس کے متعلق تفصیلی بحث ڈاکٹر جواد علی نے اپنی کتاب تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد دوم صفحہ ۳۱۲ و مابعد، اور جلد ہفتم صفحہ ۳۶ تا ۵۶ میں کی ہے۔ اس سلسلے میں آپ تفہیم القرآن جلد سوم، سورۃ الشعراء، حاشیہ نمبر ۹۹ مع تصاویر ملاحظہ فرمائیں تو حقیقت آپ پر واضح ہو جائے گی۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۱ء)

انسان کے اندر مادۂ تخلیق کا ماخذ کہاں ہے؟

(سورۃ الطارق کے ایک مقام کی تشریح)

سوال۔ میں ایک ڈاکٹر ہوں۔ ماہ ستمبر کے ترجمان القرآن میں آپ نے سورہ "الطارق" کی آیات ۵ تا ۷ کا جو ترجمہ کیا ہے اور پھر اس کی تشریح میں جو کچھ لکھا ہے اُسے میں سمجھ نہیں سکا۔ ترجمہ یہ ہے:

"پھر انسان یہی دیکھ لے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے۔ ایک اُچھلنے والے

پانی سے پیدا کیا گیا ہے جو پیٹھ اور سینے کے درمیان سے نکلتا ہے۔"

اس کے حاشیہ میں آپ کی تشریح میں نے بغور کافی دفعہ پڑھی ہے لیکن میں سمجھ نہ سکا۔ جہاں تک عملی مشاہدے کا تعلق ہے تو یہ مادہ فوطے (TESTICLE) میں پیدا ہوتا ہے اور باریک باریک نالیوں کے ذریعے بڑی نالیوں میں گزرتا ہوا پیٹ کی دیوار میں کولہے کی ہڈی کے عین متوازی ایک نالی (INGUINAL CANAL) میں سے گزر کر قریب ہی ایک غدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ غدود کا نام (PROSTATE) ہے۔ اور پھر وہاں سے رطوبت لے کر اس کا اخراج ہوتا ہے۔ سینے کی ہڈی اور ریڑھ کی ہڈی کے درمیان سے اس کے گزرنے کو میں سمجھ نہ سکا۔ البتہ اس کا کنٹرول ایک ایسے نروس سسٹم سے ہوتا ہے جو کہ سینے کی ہڈی اور ریڑھ کی ہڈی کے درمیان جال کی صورت میں پھیلا ہوا ہے۔ وہ بھی ایک خاص حد تک۔ اس کا کنٹرول ایک اور غدود جو کہ دماغ میں ہوتا ہے اس کی رطوبت سے ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہاں اخراج کا ہے (جو کہ ایک نالی کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے)۔ میری درخواست ہے کہ آپ مجھے مفصل لکھیں کہ اس کی تفسیر کیا ہے۔ میں نے آپ کو اس لیے تکلیف دی ہے (جس کے لیے معذرت خواہ ہوں) کہ آپ سائنٹیفک علم پر یقین رکھتے ہیں۔"

جواب۔ آپ چونکہ ڈاکٹر ہیں اس لیے اس بات کو زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اگرچہ جسم کے مختلف حصوں کے افعال (FUNCTION) الگ الگ ہیں، لیکن کوئی حصہ بھی بجائے خود تنہا کوئی فعل نہیں کرتا بلکہ دوسرے اعضا کے تعامل (CO-ORDINATION) سے اپنا کام کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ مادۂ منویہ بننے کی جگہ بلا شبہ فوطہ ہے اور وہاں سے اس کا

اِخراج بھی ایک خاص راستے سے ہوتا ہے لیکن معدہ، جگر، پھیپھڑے، دل، دماغ، گُردے اگر اپنا کام نہ کر رہے ہوں تو کیا مادۂ منویہ کے بننے اور نکلنے کا یہ نظام بطورِ خود اپنا کام کر سکتا ہے؟ اسی طرح مثال کے طور پر دیکھیے پیشاب گردے میں بنتا ہے اور ایک نالی کے ذریعے مثانے میں پہنچ کر پیشاب کے راستے سے خارج ہوتا ہے۔ مگر کس چیز کے نتیجے میں؟ خون بنانے والے اور اس کو سارے جسم میں گردش دے کر گردے تک پہنچانے والے اعضاء اگر اپنا کام نہ کر رہے ہوں تو کیا تنہا گردہ خون سے وہ مادے الگ کر کے مثانے میں بھیج سکتا ہے جن کے مجموعے کا نام پیشاب ہے؟ اسی لیے قرآن مجید میں یہ نہیں فرمایا گیا ہے کہ یہ مادہ ریڑھ کی ہڈی اور سینے کی ہڈیوں میں سے نکلتا ہے بلکہ یہ فرمایا گیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جسم کا جو حصہ واقع ہے اُس سے یہ مادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی نفی نہیں ہے کہ مادۂ منویہ کے بننے اور اس کے اخراج کا ایک خاص نظامِ عمل (MECHANISM) ہے جسے جسم کے کچھ خاص حصے انجام دیتے ہیں، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظامِ عمل مستقل بالذات نہیں ہے۔ یہ اپنا کام اُس پورے نظامِ اعضاء کے مجموعی عمل کی بدولت انجام دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے صُلب اور ترائب کے درمیان رکھ دیا ہے۔ اسی لیے مَیں نے یہ وضاحت کی ہے کہ پُورا جسم اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ اگر ہاتھ اور پاؤں کٹ جائیں تب بھی یہ نظام کام کرتا رہتا ہے، البتہ صُلب اور ترائب کے درمیان جو اعضائے رئیسہ واقع ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی باقی نہ رہے تو یہ نظام اپنا عمل جاری نہیں رکھ سکتا۔ طبّی لحاظ سے اگر میری اس تشریح میں کوئی غلطی ہو تو براہِ کرم مجھے مطلع فرمائیں۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۱ء)

نیز ملاحظہ ہو (تفہیم القرآن ج ۶، صفحہ ۵۰۳، ۵۰۴)

تفہیم القرآن میں اَلحَمدُ لِلّٰہ کا ترجمہ

سوال - تفہیم القرآن میں آپ نے الحمد للہ کا ترجمہ "تعریف اللہ کے لیے ہے" کیا ہے۔ حالانکہ مترجمین سلف وخلف نے اس کا ترجمہ "تمام خوبیاں اللہ کے لیے"، "وہ سب تعریف اللہ کے لیے" کیا ہے۔ تفہیم القرآن کا ترجمہ کچھ نامکمل، یا ناتمام سا محسوس ہوتا ہے۔

جواب - اُردو زبان میں "اللہ کے لیے تعریف ہے" اور "تعریف اللہ کے لیے ہے" کے درمیان معنی کے اعتبار سے بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کے لیے تعریف ہے، کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ جس طرح دوسروں کے لیے تعریف ہو سکتی ہے اسی طرح اللہ کے لیے بھی ہے لیکن جب "تعریف اللہ کے لیے ہے" کہا جائے گا تو مطلب یہ ہو گا تعریف جس چیز کا نام ہے وہ اپنے تمام مفہومات کے ساتھ اللہ ہی کے لیے مخصوص ہے۔ کسی دوسرے کو یہ تعریف نہیں پہنچتی۔ میں نے اس ترجمے میں بعینہٖ اُس مضمون کو ادا کرنے کی کوشش کی ہے جو الحمدُ للہ کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ اِس اندازِ بیان کو اختیار کرنے سے وہ معنی زیادہ اچھی طرح ادا ہو جاتے ہیں جو دوسرے مترجمین نے "تمام خوبیاں اللہ کے لیے ہیں"، یا "ساری خوبیاں اللہ کے لیے ہیں"، یا "سب تعریف اللہ کے لیے ہے"، اور ایسے ہی دوسرے الفاظ سے ادا کرنے چاہے ہیں۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۵ء)

قدیم عربوں میں حُرُوفِ مُقطّعات کا رواج

سوال۔ تفہیم القرآن میں حُروفِ مقطعات کے بارے میں آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ یہ اُسلُوب شُعراء جاہلیت میں مُعروف تھا جو بعد میں متروک ہوگیا۔ اس سلسلے میں چند معروضات ہیں:

۱۔ کیا اس کی مثال شُعراءِ جاہلیت کے اشعار میں یا خُطَباء کے خطبوں میں ملتی ہے؟

۲۔ صحابہ کرام کے اقوال میں اس کے اثبات میں کچھ منقول ہے؟

۳۔ کیا حروفِ مقطعات کا اسلُوب اگر بعد میں متروک ہوگیا، تو یہ "عربی مُبین" کے خلاف تو نہیں؟

جواب۔ حُرُوفِ مقطّعات کے متعلق تفصیلی مطالعہ و تحقیق کی اگر آپ کو فرصت نہ ہو تو صرف "لسان العرب" کی پہلی جلد میں باب تفسیر الحروف المقطعہ ہی دیکھ لیجیے۔ اس میں اوّل تو یہ معلوم ہوگا کہ مُفسّرین نے ان کی مختلف تعبیریں کی ہیں پھر مشہور ماہرِ لُغت الزّجاج کا یہ قول آپ کو ملے گا کہ اہلِ عرب ایک حرف بول کر کوئی ایسا کلمہ اس سے مراد لیتے تھے جس میں وہ حرف پایا جاتا ہو۔ اس کی مثال میں انہوں نے یہ مصرع پیش کیا ہے کہ:

قلت لها قفي فقالت قِ

یعنی "قِ" سے مُراد ہے اَقِفُ۔ اسی طرح انہوں نے یہ شعر بھی مثال کے طور پر نقل کیا ہے:

نادیتهم ان الجموا آلا تا   قالوا جميعًا كلهم آلا فا

یعنی "اَلَمْ تَا" سے مُراد ہے اَلَا تَرْکَبُوْنَ؟ اور "اَلَا فَا" سے مُراد ہے اَلَا فَارْکَبُوْا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طرزِ بیان قدیم اہلِ عرب میں رائج تھا، اس لیے وہ ایسے حرُوف کا مدّعا سمجھ لیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں کسی عرب نے اِن حروف کے استعمال پر اعتراض نہیں کیا۔ لیکن بعد میں چونکہ یہ رائج نہیں رہا، اس لیے قرآنِ مجید کے تمام حرُوفِ مقطّعات کا مطلب متعیّن کرنا، یعنی یہ معلوم کرنا کہ ہر حرف کس کلمہ پر دلالت کرتا ہے، مشکل ہوگیا ہے۔ اسی وجہ سے ان کی دلالت متعین کرنے میں اختلافات ہوتے ہیں اور کسی ایک تعبیر پر اتفاق نہیں ہوسکا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ اتنے کثیر مقامات پر قرآنِ مجید میں ایسے حروف کا استعمال جن کے معنی اب ٹھیک متعیّن نہیں ہوسکتے، اس کتاب کے عربیِ مُبین ہونے میں قادح تو نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے معنی معلوم نہ ہونے سے اُس ہدایت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا جو انسان کو قرآن میں دی گئی ہے۔ اگر اس میں کوئی ادنیٰ سا خلل بھی واقع ہونا ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ خود ان کی تشریح فرما دیتا یا رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم یہ فریضہ انجام دیتے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۵ء)

عہدِ صدّیقی اور دورِ عثمانی میں جمعِ قرآن

سوال۔ ماہ ستمبر کے ترجمان القرآن میں رسائل و مسائل کا مطالعہ کر کے ایک شک میں پڑ گیا ہوں۔ اُمید ہے آپ اسے رفع فرمائیں گے تاکہ سکون میسّر ہو۔

" ردّ و بدل " کی صریح مثال کے سلسلے میں آپ نے لکھا ہے کہ قرآن متفرق اشیاء پر لکھا ہُوا تھا جو ایک تھیلے میں رکھی ہوئی تھیں حضورؐ نے اُسے سُورتوں کی ترتیب کے ساتھ کہیں یکجا نہیں لکھوایا تھا ، اور یہ کہ جنگِ یمامہ میں بہت سے حُفّاظ شہید ہوگئے تھے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ :

کیا حُفّاظ اُسے کسی ترتیب سے یاد کرتے تھے یا بلا ترتیب ؟

کیا اُس کی ترتیب حضرت صدّیقؓ کے زمانے میں ہوئی ؟

اگر ترتیب وہی حضورؐ کی دی ہوئی تھی تو ردّ و بدل کیسے ہوگیا ؟

اللہ نے جو قرآن کی حفاظت کا ذمّہ لیا ہے وہ کیا ہے ؟

اسی طرح " کلی " کی مثال میں کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہُوا بعد میں اختلافِ قرأت کی وجہ سے حضرت عثمانؓ کے زمانے میں صرف قریش کی زبان کی قرأت والا نسخہ محفوظ کر دیا گیا جو کہ اب تک رائج ہے اور باقی جلا ڈالے گئے ۔ تو کیا اللہ تعالیٰ نے باقی چھ حرفوں کی حفاظت نہیں کی اور انہیں ضائع ہو جانے دیا جب کہ قرآن کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے ؟

جواب ۔ رسائل و مسائل کی بحث کو پڑھنے سے آپ کے ذہن میں جو شکوک پیدا ہوتے ہیں وہ بآسانی رفع ہو سکتے ہیں اگر آپ حسبِ ذیل باتوں کو اچھی طرح سمجھ لیں ۔

رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس دنیا سے رخصت ہوتے وقت قرآن پاک کو جس حالت میں چھوڑا تھا وہ یہ تھی کہ اپنی مکمل اور مرتّب صورت میں وہ صرف اُن حافظوں کے سینوں میں محفوظ تھا جنہوں نے حضورؐ سے سیکھ کر از اوّل تا آخر یاد

کیا تھا تحریری شکل میں آپ نے اُس کا لفظ لفظ لکھوا ضرور دیا تھا، مگر وہ متفرق پارچوں پر لکھا ہُوا تھا جنہیں ایک مسلسل کتاب کی صورت میں مُرتّب نہیں کیا گیا تھا۔ بعض صحابہؓ نے اس کے کچھ اجزاء اپنے طور پر لکھ لیے تھے، مگر کسی کے پاس پُورا قرآن لکھا ہُوا نہ تھا۔ بہت سے لوگوں نے قرآن کے مختلف حصّے یاد بھی کر رکھے تھے، لیکن اُن اصحاب کی تعداد بہت کم تھی جنہیں حضورؐ کی سکھائی ہُوئی ترتیب کے ساتھ پُورا قرآن یاد تھا۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب حُفّاظ کی ایک اچھی خاصی تعداد لڑائیوں میں شہید ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ اگر قرآن کے حافظ اسی طرح شہید ہوتے رہے اور اُمّت کے پاس صرف متفرق حالت میں لکھا ہُوا یا جزوی طور پر یاد کیا ہُوا قرآن ہی رہ گیا تو اس کا بڑا حصّہ ضائع ہو جائے گا، کیونکہ وہ اپنی مکمل ترتیب کے ساتھ صرف ان حافظوں کے سینوں ہی میں محفوظ تھا۔

اِس اندیشے کی بنا پر جب حضرت عمرؓ نے صدیقِ اکبرؓ کو پُورا قرآن ایک مُصحف کی شکل میں یکجا تحریر کرا دینے کا مشورہ دیا تو انہوں نے اوّل اوّل یہ شبہ ظاہر کیا کہ میں وہ کام کیسے کر سکتا ہُوں جو رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نہیں کیا ہے۔ اور یہی شبہ حضرت زیدؓ بن ثابت نے اُس وقت ظاہر کیا جب شیخینؓ نے انہیں جمعِ قرآن کی خدمت انجام دینے کے لیے کہا۔ دونوں بزرگوں کے شُبہ کی بنیاد یہ تھی کہ قرآن کی حفاظت کے لیے حُفّاظ کے حفظ پر اعتماد کرنا اور ایک مُصحف کی شکل میں اُسے یکجا لکھوا دینے کا اہتمام نہ کرنا رسُولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی سُنّت ہے۔ اب ہم اس سُنّت کو بدلنے کے کیسے مجاز ہو سکتے ہیں؟ مگر جس چیز نے بالآخر انہیں مطمئن کر دیا وہ حضرت عمرؓ کی یہ بات تھی کہ دین و ملّت کی بھلائی اِسی کام کو انجام دینے میں ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اس بنیاد پر سُنّت سے

ہٹ کر ایک کام کرنے کی شریعت کے اندر کوئی گنجائش نہ ہوتی تو صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ اسے جائز کیسے رکھ سکتے تھے، اور ساری اُمّت اس کے صحیح ہونے پر متفق کیسے ہو سکتی تھی۔

میں نے اس معاملہ کو "ردّ و بدل" کی مثال ان معنی میں ہرگز قرار نہیں دیا کہ معاذاللہ صدیق اکبرؓ اور ان کے رفقائے کار نے قرآن کے الفاظ یا اس کی ترتیب میں ردّ و بدل کر ڈالا تھا، بلکہ اس سے میرا مطلب وہی ہے جو حضرت عمرؓ کی تجویز پر خود صدیق اکبرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت کے ابتدائی جواب کا مطلب تھا۔

آپ کے دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن دراصل تو قریش کی زبان میں نازل ہُوا تھا، اور ابتدائی حکم یہی تھا کہ اسی زبان میں اس کو پڑھا اور پڑھایا جائے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے حفاظت کا وعدہ بھی اسی کے بارے میں تھا لیکن ہجرت کے بعد حضورؐ کی درخواست پر قریش کی زبان کے علاوہ عرب کی دوسری چھ بڑی زبانوں میں اس لیے قرآن نازل کیا گیا کہ ملک کے مختلف حصّوں میں اسلام قبول کرنے والوں کو اپنے اپنے علاقوں کے تلفّظ اور محاورے کے مطابق اسے پڑھنے میں سہولت ہو۔ یہ ایک رعایت تھی جو وقتی طور پر اشاعتِ قرآن میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے دی گئی تھی۔ اس کو ہمیشہ کے لیے برقرار رکھنا مقصود نہ تھا اور نہ اس کا منشا یہ تھا کہ قرآن عرب کی سات زبانوں میں دُنیا تک پہنچایا جائے۔ لیکن بہرحال یہ امر واقعہ ہے کہ اُس زمانے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو رعایت دی گئی تھی وہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے عہدِ مبارک میں آخر وقت تک باقی رہی اور اسے منسوخ کرنے کا کوئی حکم نہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہُوا اور نہ رسُولِ اکرمؐ کی زبانِ مبارک سے سُنا گیا۔ اس رعایت کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اُس وقت منسوخ کیا جب

یہ دیکھا گیا کہ سات زبانوں میں قرآن مجید کی مختلف قرأتیں لوگوں کے لیے، اور خصوصاً غیر عرب نو مسلموں کے لیے، سخت فتنے کی موجب بن گئی ہیں۔ اس لیے اُمّت کو فتنے سے اور کتابِ الٰہی کو اختلاف سے محفوظ رکھنے کی خاطر امیر المؤمنین نے فیصلہ کیا کہ صرف قریش کی زبان میں قرآن پاک کے نسخے لکھوا کر دُنیائے اسلام کے مراکز میں پھیلا دیئے جائیں اور وہ تمام نسخے جلا ڈالے جائیں جو دوسری چھ زبانوں کے مطابق لکھے گئے ہوں تاکہ کبھی کوئی دشمنِ دین قرآن میں شُبہات پیدا کرنے کے لیے ان کو استعمال نہ کر سکے۔ ظاہر بات ہے کہ سات نازل شدہ حرفوں میں سے چھ کو منسوخ کر دینا ایک بہت بڑا اِقدام تھا۔ اگر شریعت میں اس کی گنجائش نہ ہوتی تو نہ حضرت عثمانؓ ایسا اِقدام کر سکتے تھے اور نہ پُوری اُمّت اسے قبول کر سکتی تھی۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۵ء)

سَیلِ عَرِم کا زمانہ

سوال: تفہیم القرآن میں آپ نے سیلِ عَرِم کا جو زمانہ ۴۵۰ء متعین فرمایا ہے اس کے بارے میں یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ معلومات کہاں سے حاصل ہوئیں یعنی ان کا ماخذ کیا ہے؟

۲۔ "ارض القرآن" کی اشاعت سے پہلے بھی ۴۵۰ء والی روایت بعض کتابوں میں ملتی ہے اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ارض القرآن کی اشاعت کے بعد یہ بات ثابت ہوئی کہ سیلِ عَرِم ۴۵۰ء میں آیا۔ نکلسن کی تاریخ ادب العرب

میں بھی سیلِ عَرِم کا زمانہ ۴۴۷ء یا ۴۵۰ء لکھا ہے، لیکن یہ روایت بوجوہ محلِ نظر ہے۔

۳۔ قرآنِ حکیم کی مختلف تفاسیر (بشمول تفہیم القرآن) کا بغور مطالعہ کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس سیلِ عَرِم کا ذکر قرآنِ مجید میں ہے اس کا تعلق سبا کے طبقۂ ثانیہ سے ہے نہ کہ سبائے حِمیَر سے جن کو قومِ تُبّع کہا گیا ہے اسی طرح "تفرقِ سبا" کا واقعہ ولادتِ مسیح سے پہلے ہُوا نہ کہ بعد میں۔

۴۔ سیلِ عَرِم کے نتیجہ میں سدِ مارب ٹوٹ گیا اور سبا کے باغ اُجڑ گئے۔ اس کے معًا بعد (تجارتی راستوں پر دوسری اقوام کے غلبے کی وجہ سے) ان کے قبائل کا شیرازہ بکھر گیا۔

۵۔ اگر سیلِ عَرِم کا زمانہ ۴۵۰ء تسلیم کیا جائے تو "تفرقِ سبا" بھی اس کے بعد ہونا چاہیے لیکن عرب (اور بالخصوص مدینۂ منورہ) کی مختلف تواریخ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سبا کے مختلف قبائل ۴۵۰ء سے کہیں پہلے سارے عرب میں منتشر ہو گئے تھے۔ مشہور تاریخی واقعہ ہے کہ ان کا قبیلہ ازد یا اسد جو یثرب میں آکر آباد ہو گیا تھا اس پر یہودی سردار فیطون (یا فطیون) نے بے پناہ مظالم ڈھائے۔ غسّانی سردار ابوجبیلہ نے ان مظالم کا انتقام لیا۔ اس واقعہ کے بعد مشہور تبع ابوکرب اسعد یا حسان بن کلیکرب کا ورُود یثرب میں ہُوا۔ (ابوکرب اسعد کا زمانۂ حکومت ۴۰۰ء تا ۴۱۵ء ہے اور حسان کا ۴۱۵ء تا ۴۲۵ء) عرب مؤرخین نے تبابعہ کے حالات غلط یا صحیح تفصیل کے ساتھ لکھے ہیں لیکن کسی نے یہ نہیں لکھا کہ سیلِ عَرِم تبابعہ کے عہد میں آیا۔ اگر سیلِ عَرِم کا زمانہ

۵۰۰م ء مانا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ قبائل سبا کا شیرازہ ۴۵۰ء کے بعد منتشر ہُوا۔ حالانکہ تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ سبا کے تجارتی راستوں پر بہت پہلے دوسروں کا غلبہ ہو گیا تھا اور یہی بات ان کے انتشار کا باعث ہوئی تھی۔ یہ بالکل دوسری بات ہے کہ ان منتشر قبائل میں سے بعض نے پھر عروج حاصل کر لیا۔ یہ بھی درست ہے کہ سیلِ عرم کا "تفرقِ قبائل" سے براہِ راست تعلق نہیں ہے لیکن سورۃ سبا میں جس سیلِ عرم کا ذکر ہے اس کے سیاق و سباق سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا تعلق سبا کے طبقۂ ثانیہ سے ہے جس کا دورِ عروج ۱۱۵ ق م میں ختم ہو گیا۔ سدِّ مارب بلاشبہ اس کے بعد بھی کام دیتا رہا اس کی مرمت کس نے کرائی، تاریخ اس کے بارے میں خاموش ہے لیکن وہ باغ جنہیں "جنّتین" کہا گیا ہے پھر معرضِ وجود میں نہ آسکے۔ سدِّ مارب تو سبائے حمیر کے عہد میں اور ان کے بعد بھی کام دیتا رہا۔ ۴۵۰ء میں یہ ایک بار پھر ٹوٹا تو ابرہہ نے اس کی مرمت کروائی۔ آخری بار یہ کب ٹوٹا، اس کے متعلق بھی مختلف روایتیں ہیں۔

۶۔ تمام مورخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سبا کے طبقہ اُولیٰ (اور ثانیہ) کا مسکن شہر "مارب" (سبا) تھا اور "سیلِ عرم" کا تعلق اسی بند سے ہے جو مارب کے متصل تعمیر کیا گیا تھا۔ سبائے حمیر کا مسکن مارب نہیں تھا اس لیے قرآنِ کریم کے بیان کردہ "سیلِ عرم" کا تعلق یقیناً سبائے حمیر کے زمانے سے نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ حمیر نے اپنی حکومت کو مارب تک وسعت دے لی تھی لیکن مارب کو حمیر کا مسکن نہیں کہا جا سکتا اور قرآن کہتا ہے کہ ہم نے سبا کے مسکن میں بند توڑ سیلاب بھیجا۔ (مسکن سے مُراد مرکزی شہر یا سبا کی قوت و شوکت

کا مرکز ہے)

جواب یمن کی جو تاریخ اُس علاقے میں دستیاب ہونے والے کتبات کی مدد سے مُرتب ہوتی ہے اس میں بہت سی سابق معلومات پر نظرثانی کی گئی ہے۔ قدیم ترین کتبہ جو دستیاب ہُوا ہے اس کی تاریخ ۶۶۰ ق م کے مطابق پڑتی ہے۔ اُس میں ذکر کیا گیا ہے کہ اُس زمانے میں سدِ مارب تعمیر ہو رہا تھا۔ پھر ایک کتبہ شرحبیل بن یعفر نامی بادشاہ کا ملا ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ فلاں تاریخ (مطابق ۴۴۹ء) کو سدِ مارب ٹوٹ گیا، مگر اس کی مرمت کر لی گئی۔ پھر فلاں تاریخ (مطابق ۴۵۰ء یا ۴۵۱ء) کو یہ سد بری طرح ٹوٹا جس سے بہت بڑی تباہی آئی اور کثیر آبادی دُور دُور تک منتشر ہو گئی۔ بعد میں بادشاہ نے قبائل حِمیَر و حضر موت سے مدد لے کر اس کی مرمت کرائی۔ اِس کتبے کی تاریخ ۴۵۰ عیسوی کے مطابق پڑتی ہے۔

یہ کتبہ پہلا تاریخی وثیقہ ہے جس سے سدِ مارب کے ٹوٹنے اور وسیع پیمانے پر تباہی پھیلنے اور کثیر آبادی کے منتشر ہو جانے کا ثبوت ملتا ہے۔

عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ سدِ مارب کی تباہی کے باعث جو قبائل شمالی اور وسطی عرب میں پھیل گئے وہ آل جَفنہ (غسّان، اَوس اور خَزرج) لَخم، تَنوخ، طے اور کِندہ وغیرہ تھے۔

حمزہ اصفہانی نے تاریخ سِنی ملوک الارض والانبیاء میں بیان کیا ہے کہ غسانیوں کے سردار جَفنہ بن عمرو مُزَیقیا کو رُومی قیصر نسطورس کے زمانے میں شامی عربوں کا فرمانروا بنایا گیا۔ اس قیصر کا اصل نام (ANASTASIUS) تھا اور اس کا زمانہ حکومت ۴۹۱ء تا ۵۱۸ء تھا۔ یہ بات بھی اِسی کی تائید کرتی ہے کہ غسانیوں کا وطن سے نکلنا پانچویں صدی عیسوی کے وسط کا زمانہ ہے۔

اسی طرح یمن سے نکلنے والے ایک اور قبیلے کی حکومت حیرہ میں ساسانیوں کے ماتحت

قائم ہوئی، اور اس کا زمانہ بھی پانچویں صدی ہی کا ہے۔

اس مسئلہ پر عربی زبان میں عراق کے ڈاکٹر جواد علی کی کتاب تاریخ العرب قبل الاسلام نہایت مستند کتابوں میں سے ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۶ء)

بعض تفسیری اشکالات کے جوابات

سوال۔ تفہیم القرآن (جلد چہارم) کے مطالعہ کے بعد درج ذیل باتیں وضاحت طلب رہ گئی ہیں۔ براہ کرم رہنمائی فرما کر ممنونِ احسان فرمایئے جزاک اللہ

۱۔ سبا آیت ۱۴، ح ۲۴، صفحہ ۱۹۰ حضرت سلیمانؑ کا مُردہ جسم عصا کے سہارے اتنی مدت کھڑا رہا کہ گھُن نے عصا کو کمزور کر دیا اور جنوں کو (اور یقیناً انسانوں کو بھی) ان کے انتقال کا علم نہ ہُوا ...۔ یہ بات بعید از قیاس ہے۔ اور قرآن اِسے کسی معجزے کے طور پر پیش نہیں کر رہا ہے .... کیا جنوں (اور دیگر عمائدِ سلطنت) میں اتنی عقل بھی نہ تھی کہ حضرت سلیمانؑ جو بولتے چالتے، کھاتے پیتے، مقدمات کے فیصلے سُناتے، فریادیں سُنتے، احکام جاری کرتے، عبادت کرتے، حاجات سے فارغ ہوتے تھے اتنی دیر (بلکہ مدت) سے ساکت وصامت کیوں کھڑے ہیں؟ کیا زندگی کے ثبوت کے لیے صرف کھڑا رہنا کافی ہے؟ اور پھر آپ کے اہل و عیال؟ کیا انہیں بھی انتقال کا پتہ نہیں چلا؟ جو ناممکن ہے، یا انہی نے یہ ایک ترکیب نکالی تھی؟

مفسّرِ محترم نے جس بات کو صاف اور صریح فرمایا ہے وہ خود ایک پہیلی ہے۔

۲۔ سُورۂ احقاف آیت ۲۹، حاشیہ ۲۵۔ جن کلی دَور ہی میں ایمان لے آئے تھے لیکن انہوں نے رسُولُ اللہ اور مسلمانوں کے دَورِ مصائب میں کسی طرح کی کوئی مدد نہیں کی، نہ اُس کے بعد کسی جہاد میں حصّہ لیا۔ کیا سارا قرآن (اوامر نواہی) جس طرح انسانوں کے لیے واجب الاطاعت ہے جنوں کے لیے بھی اسی طرح اس پر عمل لازم نہیں؟ کیا صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور جہاد (بالمال و بالنفس) جنوں پر بھی فرض نہیں تو استثناء کی بنیاد کیا ہے؟ اور اگر فرض ہے تو جنوں نے کب اور کیسے ان پر عمل کیا؟

(ب) اس سُورہ سے پتہ چلتا ہے کہ جن اتفاقی طور پر ایمان لے آئے اور انہوں نے اپنے طور پر اپنے ساتھیوں کو اسلام کی دعوت دی ..... اگر حضورؐ انسانوں کی طرح جنوں کے لیے بھی مبعوث تھے تو آپ نے جنوں کو خود دعوت کیوں نہ دی؟ ان کی دینی تربیت کے لیے کیا اہتمام اور کیا انتظام فرمایا؟ اور ان کے لیے شرعی احکام کی نوعیت کیا ہے؟ قرآن مجید کی معاشرتی تعلیمات جنوں کے لیے بھی اسی طرح سے واجب ہیں جیسے انسانوں کے لیے، یا ان کے احکام مختلف ہیں؟

۳۔ سورۂ قمر ح ۲۶ صفحہ ۲۳۷ قوی سند کے باوجود حدیث مشتبہ ہو سکتی ہے (اور ہے) تو حدیث کی صحت کا معیار کیا رہا؟ صرف عقلِ سلیم؟ اگرچہ چند واقعات ہی سہی۔

۴۔ سُورۂ شوریٰ آیت ۲۳ ح ۴۱ صفحہ ۵۰۱ مفسّرِ محترم نے اپنی رائے محفوظ رکھی

ہے۔"قربیٰ" کے سلسلے میں واضح فیصلہ ضروری تھا۔ ایک طبقہ کی تفریق کی اصل
بنیاد یہی ہے۔

۵۔ صفحہ ۲۸۹ (طبع اوّل) آیت ۶۵ سُورۃ الصّٰفّٰت ح ۲۶ . . . تشبیہ دینے
والے (خدا) کے لیے تو تشبیہ کے دونوں ارکان (مُشبّہ و مُشبّہ بہ) مشہود
ہیں۔ رہے انسان، تو انہوں نے شیطان کے سر نہیں دیکھے تو زقّوم کے شگوفے
تو دیکھ رکھے ہیں۔ مُشبّہ بہ کی مناسبت سے مُشبّہ کے متعلق کچھ نہ کچھ تصوّر قائم
کیا جا سکتا ہے . . . لہٰذا اسے "تخیلی تشبیہ" قرار دینا موزوں نظر نہیں آتا
. . . . اس سلسلے میں جو مثالیں مُفسّر محترم نے پیش کی ہیں وہ اس لیے غیر متعلق
ہیں کہ ان کے بیان کرنے والے انسان ہیں جنہوں نے واقعی ان چیزوں کو نہیں
دیکھ رکھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے تو شیطان اور اس کا سر دیکھ رکھا ہے۔

۶۔ درست مثال کیا ہے؟ اندھیر نگری چوپٹ راج کہ چوپٹ راجہ؟ (صفحہ ۱۷۴)

۷۔ بدبخت برافروختہ ہُوا اور اس کے چہرے کا رنگ زرد پڑ گیا (ص ۱۸۲)
برافروختہ یعنی بھڑک اُٹھنا غصے میں آنا ہے یا شرمندہ یا خوف زدہ ہونا؟

جواب ا۔ قرآن مجید میں جو بات جس طرح لکھی گئی ہے میں نے اسی طرح اس کو بیان
کر دیا ہے۔ اس پر جو سوالات آپ نے اُٹھاتے ہیں ان کا جواب قرآن مجید میں موجود
نہیں ہے اور میں اپنی طرف سے کوئی بات گھڑ کر قرآن مجید میں داخل نہیں کر سکتا۔

۲۔ جنوں کے ایمان لانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسانوں کے درمیان کفر و ایمان کی
کشمکش میں وہ شریک ہوں۔ خود ان کے اندر بھی کافر اور مومن جنوں کے درمیان کشمکش ہے
اور اس میں انسان حصہ نہیں لیتے۔

(ب) جن اتفاقی طور پر ہی ایمان نہیں لاتے تھے۔ انسانوں میں جو انبیاء آتے ہیں ان پر ایمان لانے کے جن بھی مکلّف ہیں۔ البتہ یہ تفصیل ہمیں نہیں معلوم کہ ان کے لیے شرعی احکام کیا تھے اور ان کی تربیت کا کیا انتظام تھا۔

۳۔ قوی سند کے باوجود حدیث کے متن میں کوئی ایسی بات ہو سکتی ہے جو اس کی صحت کے بارے میں شُبہ پیدا کرنے والی ہو۔

۴۔ سُورہ شوریٰ آیت ۲۳ کی تشریح میں نے اپنی حد تک تو پُوری وضاحت سے کر دی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس سے آپ کو اطمینان نہ ہُوا ہو۔

۵۔ اگر آپ اس بات پر مطمئن ہیں کہ شیطان کے سر زقّوم جیسے ہی ہیں اور انہی سے زقُّوم کو تشبیہ دی گئی ہے تو آپ یہ تفسیر کر سکتے ہیں۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۶۔ اُردو میں محاورہ کے طور پر اندھیر نگری چوپٹ راجہ ہی بولا جاتا ہے۔

۷۔ رَبَا الرَّجُلُ رَبْوَۃً کا مطلب سانس پُھولنا بھی ہے، اور خجالت میں مبتلا ہونا بھی لیکن میں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس فقرے کو ملحوظ رکھ کر ترجمہ کیا ہے کہ بندۂ خدا اگر تصویر ہی بنانی ہے تو درختوں کی بنا۔ اس سے معلوم ہُوا کہ اس شخص کو تصویر کی حُرمت کا حکم ناگوار ہُوا تھا اور وہ مصوّری پر اصرار کرنا چاہتا تھا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۶ء)

حضورؐ کی صاحبزادیوں کی عُمریں

سوال۔ تفہیم القرآن جلد ششم سورۃ الکوثر کے دیباچہ میں صفحہ ۴۹۰ پر ابن سعد اور

ابنِ عساکر کے حوالہ سے آپ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے صاحبزادے حضرت قاسم تھے، ان سے چھوٹی حضرت زینبؓ تھیں، ان سے چھوٹے حضرت عبداللہؓ تھے پھر علی الترتیب تین صاحبزادیاں اُمّ کلثومؓ، فاطمہؓ اور رقیہؓ تھیں۔ ان میں سے پہلے حضرت قاسمؓ کا انتقال ہوا، پھر حضرت عبداللہؓ نے وفات پائی۔ اس پر عاص بن وائل نے کہا "ان کی نسل ختم ہو گئی۔ اب وہ ابتر ہیں" (یعنی ان کی جڑ کٹ گئی)۔

اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت رقیہؓ سب سے چھوٹی صاحبزادی تھیں لیکن مشہور تو یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ سب سے چھوٹی تھیں۔ نیز اس روایت کے مطابق حضرت عبداللہ آلِ نبیؐ میں تیسرے نمبر پر تھے لیکن صاحب رحمۃ للعالمین نے تحریر کیا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بعثتِ نبوت کے بعد پیدا ہوئے تھے اس لیے حضرت ابن عباسؓ سے منقول آلِ نبی کی ترتیب محلِ نظر ہے۔ براہِ کرم وضاحت فرمائیں۔

حضرت قاسم بعثتِ نبوت سے قبل پیدا ہوئے اور قبل ہی فوت ہو گئے۔ ان کے اسمِ گرامی کے ساتھ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحریر کرنے سے متعلق شریعت کا کیا حکم ہے؟

جواب۔ اس معاملہ میں بہت اختلاف ہے کہ حضورؐ کی اولاد کی پیدائش میں زمانی ترتیب کیا ہے۔ میری تحقیق کے مطابق صاحبزادیوں میں حضرت زینبؓ سب سے بڑی تھیں، کیونکہ ان کا نکاح زمانہ جاہلیت ہی میں ابوالعاص سے ہو گیا تھا اور روایات میں بیان ہوا ہے کہ وہ بعثت سے دس سال پہلے پیدا ہوئی تھیں۔ حضرت رُقیہ میرے

نزدیک سب سے چھوٹی تھیں۔ان کا نکاح حضرت عثمانؓ سے ہوا تھا اور وہ ان کے ساتھ ہجرت کرکے حبشہ گئی تھیں۔اس لیے لامحالہ ان کی عمر ۵ھ بعد بعثت میں کم از کم ۱۲-۱۴ سال ہونی چاہیے۔اور حضرت فاطمہؓ کے متعلق روایات یہ بتاتی ہیں کہ وہ اس وقت پیدا ہوئی تھیں جب حضورؐ کی عمر ۴۱ سال تھی۔

حضورؐ کی جو اولاد بعثت سے پہلے پیدا ہوئی اور کم سنی میں وفات پاگئی اس کے ساتھ رضی اللہ عنہ لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۶ء)

کیا قرآنی احکام کے جزئیات میں ردوبدل ہوسکتا ہے؟

سوال۔میں ایک جواں سال طالب علم ہوں ۱۹۷۰ء سے جماعت اسلامی کا ذہنی ہمدرد اور آپ کا ایک عقیدت مند۔لیکن آپ کے ساتھ عقیدت ہو یا کسی کے ساتھ دشمنی میرے پیش نظر ہمیشہ خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) کی یہ حدیث شریف رہتی ہے کہ محبت اور نفرت کا معیار صرف قرآن پاک اور سنّت صادقہ پر رکھو۔میں نے آپ کی کتب کا مطالعہ کیا ہے۔میں خدائے واحد کی بارگاہ میں بھی یہ عرض کرسکتا ہوں کہ انہوں نے مجھے اسلام کے سمجھنے، شعوری طور پر اس پر عمل کرنے اور اسلام کی خدمت کرنے اور اقامت دین کے مقدس فریضہ کو انجام دینے کا جذبہ پیدا کیا۔ ان تمہیدی کلمات کے بعد میں اس مسئلے کی طرف آتا ہوں جس نے مجھے الجھن میں ڈال دیا ہے۔یہ چیز واقعتاً میرے دل میں کھٹکتی ہے۔یہ آپ کی وہ تحریر ہے جو آپ کی

کتاب "سنت کی آئینی حیثیت" میں مندرج ہے۔ میرے پاس اس کتاب کا مارچ ۱۹۷۵ء کا ایڈیشن ہے۔ ڈاکٹر عبدالودود صاحب نے یہ سوال کیا ہے کہ "رسول اللہ نے دین کے احکام کی بجا آوری کے لیے جو صورتیں تجویز فرمائی ہیں کیا کسی زمانے کی مصلحتوں کے لحاظ سے ان کی جزئیات میں ردّوبدل کیا جا سکتا ہے؟ کیا اسی قسم کا ردّوبدل قرآن کی جزئیات میں بھی کیا جا سکتا ہے؟" اس کے جواب میں آپ نے تحریر فرمایا کہ ان میں اسی حد تک ردّوبدل ہو سکتا ہے جب اور جس حد تک حکم کے الفاظ اجازت دیتے ہوں۔ اس چیز میں آپ نے قرآن پاک کو بھی شامل کر دیا ہے۔ آپ اپنی کتاب "سنّت کی آئینی حیثیت" کے صفحہ ۴۶ پر دیے گئے سوال اور جواب کو دوبارہ پڑھیں۔ میرے خیال میں یہ چیز قرآن پاک کی مستند حیثیت کو مشکوک بنا دیتی ہے۔ میرے خیالِ ناقص کے مطابق ہی نہیں، فرمانِ الٰہی کے مطابق بھی کلامِ پاک ایک محفوظ کتاب ہے جس کے ایک شوشہ میں بھی ردّوبدل نہیں کیا جا سکتا۔

یہ معاملہ اور فیصلہ سُنّتِ ثابتہ پر بھی منطبق ہوتا ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ حکم کے مطابق ردّوبدل کیا جائے گا۔ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ اس تحریر میں "قرآنی احکام کے جزئیات" سے آپ کی مراد کیا ہے؟

۲۔ اگر اس سے مراد کوئی آیتِ پاک ہے تو کیا کوئی غیر صاحبِ وحی اس میں ردّوبدل کا مختار ہے؟

۳۔ رسولِ اکرمؐ کے تشریف لے جانے کے بعد کیا قرآنِ پاک کے احکام میں ردّوبدل ہو سکتا ہے؟

۴۔ اور کیا خود رسولِ اکرمؐ قرآنی احکام کی جزئیات میں اپنی مرضی سے ردوبدل کر سکتے تھے؟

۵۔ ختمِ نبوت کے خلاف کیا یہ تحریر ایک ثبوت اور دلیل کا باعث نہیں بنتی ہے؟

۶۔ آپ نے جو بات لکھی ہے کیا آپ اس کے سلسلے میں قرآنِ پاک، سنتِ رسولؐ یا مسلکِ ائمہ اربعہ سے ثبوت دے سکتے ہیں؟

۷۔ اگر کوئی دلیل اس سلسلے میں آپ کے پاس نہیں تو کیا آپ اپنی رائے سے رجوع کرنے کے لیے تیار ہیں؟

۸۔ کیا جماعت اسلامی میں رہنے کے لیے آپ کی تحریروں سے اتفاق ضروری ہے؟

مولانا صاحب، مَیں اُن لوگوں میں سے نہیں ہوں جو بات کا بتنگڑ بنا کر اس کی تشہیر کرتے اور اسے کسی شخص کے خلاف نفرت و حقارت کا ذریعہ بناتے ہیں۔ مَیں نے جو کچھ لکھا ہے حق سمجھ کر لکھا ہے۔ میرا مطالعہ صرف آپ کی کتب تک محدود نہیں بلکہ اس مختصر عمر میں اپنے اسلاف کی مقدس تحریروں کا بھی مطالعہ کیا ہے اور یہ کتب مطالعہ کرنے اور جذبہ اسلام پیدا کرنے میں آپ کی کتب کا پورا اور ۱۰۰ فی صد حصہ ہے جس کے لیے مَیں اللہ تعالیٰ سے آپ کے لیے جزائے خیر کا طالب ہوں۔

جواب۔ آپ کا بہت شکر گزار ہوں کہ آپ نے "سنت کی آئینی حیثیت" کے ایک مقام پر پیدا ہونے والے شکوک کی طرف مجھے توجہ دلائی۔ دراصل مَیں نے سائل کے سوال کا جواب دیتے ہوئے "ردوبدل" کے الفاظ استعمال کیے ہیں جو اس کے سوال میں درج تھے۔ یہ الفاظ بجائے خود تو ضرور شک پیدا کرنے والے ہیں، لیکن مَیں نے

جس عبارت میں ان کو استعمال کیا ہے، اس کو بغور پڑھا جاتے تو اس سے کوئی شک پیدا نہیں ہو سکتا۔ میری اصل عبارت یہ ہے:

"قرآنی احکام کے جزئیات ہوں یا ثابت شدہ سنتِ رسول کے جزئیات، دونوں کے اندر صرف اسی صورت میں اور اسی حد تک ردّوبدل ہو سکتا ہے جب اور جس حد تک حکم کے الفاظ کسی ردّوبدل کی گنجائش دیتے ہوں، یا کوئی دوسری نص ایسی ملتی ہو جو کسی مخصوص حالت کے لیے کسی خاص قسم کے احکام میں ردّوبدل کی اجازت دیتی ہو۔ اس کے ماسوا کوئی مومن اپنے آپ کو کسی حال میں بھی خدا اور رسول کے احکام میں ردّوبدل کر لینے کا مختار و مجاز تصوّر نہیں کر سکتا۔"

اِس عبارت میں "ردّوبدل" سے مُراد آزادانہ ردّوبدل نہیں ہے، بلکہ حکم کے ایک مفہوم کو چھوڑ کر دُوسرا مفہوم لینا ہے جب کہ نص کے الفاظ میں دونوں مفہوموں کی گنجائش پائی جاتی ہو، یا کوئی دوسری نص ایسی ملتی ہو جو کسی مخصوص حالت کے لیے کسی خاص قسم کے احکام میں ترک و اختیار کی اجازت دیتی ہو۔

مَیں ان دونوں باتوں کی وضاحت کے لیے چند نظائر پیش کرتا ہوں:

دیکھیے، قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے کہ وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ۔ اس آیت میں قروء کے ایک مفہوم کو فقہاء کے ایک گروہ نے، اور دوسرے مفہوم کو دوسرے گروہ نے اختیار کیا، اور یہ ترک و اختیار اس بنا پر صحیح تھا کہ قروء کے لفظ میں دونوں مفہوموں کی گنجائش تھی۔

اسی طرح تیمّم کے احکام بیان کرتے ہوئے قرآن مجید میں اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ کے الفاظ

استعمال ہوتے تھے۔ ان کے بھی دو مفہوم ہو سکتے تھے جن میں سے ایک کو فقہاء کے ایک گروہ نے اور دوسرے مفہوم کو دوسرے گروہ نے اختیار کیا۔ یہ بھی اس بنا پر درست تھا کہ آیت کے الفاظ دونوں مفہوموں میں سے کسی ایک کو ترک کر کے دوسرے کو اختیار کرنے کی اجازت دے رہے تھے۔

اب دوسری بات کی مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

سورۂ محمد میں اللہ تعالیٰ کا حکم تھا کہ فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً۔ اس میں جنگی قیدیوں کے ساتھ برتاؤ کی بظاہر دو ہی صورتیں تجویز کی گئی تھیں۔ ایک احسان، دوسری فدیہ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے معلوم ہوا کہ احسان بلا فدیہ رہا کر دینے کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے، اور لونڈی غلام بنا کر حسن سلوک کرنے کی صورت میں بھی۔ یہ نظیر موجود نہ ہوتی تو احسان کا ظاہری مفہوم صرف یہی ہو سکتا تھا کہ جنگی قیدیوں کو فدیے کے بغیر ہی بطور احسان رہا کر دیا جائے۔

جنگِ قریظہ کے موقع پر حضورؐ نے مدینے سے جانے والے مجاہدین کو حکم دیا تھا کہ "عصر کی نماز نہ پڑھنا جب تک بنی قریظہ کی بستی پر نہ پہنچ جاؤ"۔ لیکن راستے میں دیر لگ گئی اور عصر کا وقت گزرنے لگا۔ اس موقع پر ایک گروہ نے نماز نہ پڑھی، اور دوسرے گروہ نے پڑھ لی۔ پہلے گروہ نے نماز کو وقت پر ادا کرنے کے قرآنی حکم اور سنت کے تاکیدی احکام کو چھوڑ کر حضورؐ کی نصِ صریح پر عمل کیا جو اس خاص موقع ہی کے لیے ارشاد ہوئی تھی۔ اور دوسرے گروہ نے حضورؐ کے ارشاد کا یہ مطلب لیا کہ "عصر سے پہلے پہلے بنی قریظہ پہنچ جاؤ"۔ اب چونکہ ہم وہاں نہیں پہنچ سکے ہیں اور نماز کا وقت گزرا جا رہا ہے اس لیے ہم نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنے کے حکم عام پر عمل کریں گے۔ ان دونوں گروہوں کا معاملہ جب حضورؐ کے سامنے

پیش کیا گیا تو آپ نے ان میں سے کسی گروہ کے عمل کو بھی غلط نہ قرار دیا، کیونکہ ہر ایک کے حق میں نص موجود تھی۔

اس توضیح کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے پیش کردہ آٹھ سوالات میں سے پہلے سات سوالات کا جواب دینے کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ رہا آپ کا آٹھواں سوال، تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ جماعت اسلامی میں شامل ہونے یا شامل رہنے کے لیے میری تحریروں سے اتفاق ہرگز ضروری نہیں ہے۔ یہ بات میں نے اسی روز کہہ دی تھی جس روز جماعت اسلامی کی تشکیل ہوئی تھی۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

قرآن کی آیات سے قادیانیوں کا غلط اِستدلال

سوال۔ میں نے آپ کی بہت سے تحریروں کا مطالعہ کیا، لیکن مرزائی جس آیت سے استدلال کرتے ہیں اس پر آپ کا کوئی تبصرہ نہیں دیکھا۔ یہ سورۃ اعراف کی آیت ۳۵ ہے: یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ اِمَّا یَاۡتِیَنَّکُمۡ رُسُلٌ مِّنۡکُمۡ۔ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ قرآن میں بنی آدم کو خطاب کرکے فرمایا جا رہا ہے کہ تم میں سے رسول آئیں گے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کے بعد انبیاء کی آمد کا راستہ کھلا ہے۔ قادیانیوں کے اس استدلال کا کیا جواب ہے؟ اسی طرح وہ سورۂ مومنون کی آیت ۵۱ اور حدیث لو عاش ابراھیم لکان نبیاً سے بھی دلیل لاتے ہیں۔ ان کے جواب میں کیا کہا جا سکتا ہے؟

جواب۔ سورۃ اعراف کی آیت ۳۵ کو اس کے سیاق وسباق سے الگ کر کے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اوّل تو وہ اُس نتیجے کے بالکل برعکس ہے جو سلسلۂ کلام میں اسے رکھ کر دیکھنے سے نکلتا ہے۔ پھر اس مضمون کی جو دوسری آیات قرآن مجید میں ہیں وہ بھی قادیانیوں کی تفسیر سے مختلف ہیں۔ مزید برآں قادیانیوں سے پہلے گذشتہ تیرہ سو برس میں کسی نے بھی مذکورۃ بالا آیت کا یہ مطلب نہیں لیا ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد سلسلۂ نبوت جاری رہنے کا ذکر اِس آیت میں کیا گیا ہے۔ مَیں ان تینوں نکات کی الگ الگ تشریح کیے دیتا ہُوں تاکہ قادیانی اِستدلال سے دھوکا کھانے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔

۱۔ سُورۃ اَعراف میں یہ آیت دراصل قصّۂ آدم وحوّا کے سلسلے میں آئی ہے جو کوع دوم کے آغاز سے رکوع چہارم کے وسط تک مسلسل بیان ہُوا ہے۔ پہلے رکوع دوم میں پُورا قصّہ بیان کیا گیا ہے اور اس کے بعد رکوع سوم وچہارم میں اُن نتائج پر تبصرہ کیا گیا ہے جو اِس قصّے سے نکلتے ہیں۔ اِس سیاق وسباق کو ذہن میں رکھ کر آپ آیت ۳۵ کو پڑھیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ "یا بنی آدم" کے الفاظ سے مخاطب کر کے جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق آغازِ آفرنیش کے وقت سے ہے نہ کہ نزولِ قرآن کے وقت سے۔ بالفاظِ دیگر اس کا مطلب یہ ہے کہ آغازِ آفرنیش ہی میں اولادِ آدم کو اس بات پر متنبّہ کر دیا گیا تھا کہ تمہاری نجات اُس ہدایت کی پیروی پر موقوف ہے جو خدا کی طرف سے بھیجے جانے والے انبیاء کے ذریعہ سے آئے۔

۲۔ اِس مضمون کی آیات قرآن مجید میں تین مقامات پر آئی ہیں، اور تینوں مقامات پر قصّہ آدم وحوّا کے سلسلے ہی میں اس کو وارد کیا گیا ہے۔ پہلی آیت سُورۃ بقرہ میں ہے (آیت ۳۸) دوسری آیت سُورۃ اَعراف میں ہے (آیت ۳۵) تیسری آیت سُورۃ طٰہٰ میں ہے (آیت ۱۲۳)۔

ان تینوں آیتوں کا مضمون بھی باہم مشابہ ہے اور موقع و محل بھی مشابہ۔

۴۔ مفسّرینِ قرآن دوسری آیتوں کی طرح سُورۃ اعراف کی اس آیت کو بھی قصۂ آدمؑ و حوّا ہی سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن جریر طبریؒ نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق ابو سیّار السُّلَمی کا قول نقل کرتے ہُوئے لکھا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے یہاں حضرت آدمؑ اور اُن کی ذرّیت کو یکجا اور ایک ہی وقت میں خطاب کیا ہے"۔ امام رازی اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ "اگر خطاب نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی طرف ہو حالانکہ وہ خاتم الانبیاء ہیں، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ یہاں اُمتوں کے بارے میں اپنی سنّت بیان فرما رہا ہے"۔ علامہ آلوسی اپنی تفسیر رُوح المعانی میں فرماتے ہیں کہ "یہاں ہر قوم کے ساتھ جو معاملہ پیش آیا ہے اسے حکایۃً بیان کیا جا رہا ہے۔ یہاں بنی آدم سے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی اُمّت مُراد لینا مُستبعد اور ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ یہاں جمع کا لفظ "رُسُل" استعمال ہُوا ہے"۔ علّامہ آلوسی کے ارشاد کے آخری حصّے کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہاں خطاب اُمّتِ محمدیہ سے ہو تو پھر اس اُمّت کو یہ نہیں کہا جا سکتا تھا کہ "اگر کبھی تم میں سے رسُول آئیں" کیونکہ اس اُمّت میں ایک سے زائد رسُولوں کے آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آیت يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (المؤمنون: ۵۱) کو بھی اگر اس کے سیاق و سباق سے الگ نہ کیا جائے تو اس سے وہ مطلب نہیں نکالا جا سکتا جو قادیانی حضرات نے نکالا ہے۔ یہ آیت جس سلسلۂ کلام میں وارد ہوئی ہے وہ رکوع دوم سے مسلسل چلا آ رہا ہے۔ اس میں حضرت نوحؑ سے لے کر حضرت عیسٰی بن مریمؑ تک مختلف زمانوں کے انبیاء اور ان کی قوموں کا ذکر کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ ہر جگہ اور ہر زمانے میں انبیاء علیہم السلام ایک ہی تعلیم دیتے رہے ہیں۔ ایک ہی ان سب کا طریقہ رہا ہے

اور ایک ہی طرح سے ان سب پر اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہوتا رہا ہے۔ اس کے برعکس گمراہ قومیں ہمیشہ خدا کے رستے کو چھوڑ کر غلط کاری میں مبتلا رہی ہیں۔ اس سلسلۂ بیان میں یہ آیت اس معنی میں نہیں آئی کہ "اے رسولو، جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنے والے ہو، پاک رزق کھاؤ اور نیک عمل کرو" بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام رسولوں کو، جو نوح علیہ السلام کے وقت سے اب تک آتے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہی ہدایت فرمائی تھی کہ "پاک رزق کھاؤ اور نیک عمل کرو"۔

اس آیت سے بھی مفسرینِ قرآن نے کبھی یہ مطلب نہیں لیا کہ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انبیاء کی آمد کا دروازہ کھولتی ہے۔ اگر کوئی مزید تحقیق و اطمینان کرنا چاہے تو مختلف تفسیروں میں اس مقام کو دیکھ سکتا ہے۔

حدیث لَوْ عَاشَ اِبْرَاھِیْمُ لَکَانَ نَبِیًّا سے قادیانی حضرات جو استدلال کرتے ہیں وہ چار وجوہ سے غلط ہے۔

اوّل یہ کہ جس روایت میں اسے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے اس کی سند ضعیف ہے اور محدثین میں سے کسی نے بھی اس کو قوی تسلیم نہیں کیا ہے۔

دوم یہ کہ نووی اور ابن عبد البر جیسے اکابر محدثین اس مضمون کو ناقابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں۔ امام نووی اپنی کتاب "تہذیب الاسماء واللغات" میں لکھتے ہیں:

اَمَّا ما روی عن بعض المتقدمین لو عاش ابراھیم لکان نبیًّا فباطل وجسارۃ علی الکلام علی المغیبات و مجازفۃ وھجوم علی عظیم۔

"رہی وہ بات جو بعض متقدمین سے منقول ہے کہ "اگر ابراہیم زندہ ہوتے

تو نبی ہوتے" تو وہ باطل ہے اور غیب کی باتوں پر کلام کرنے کی بے جا جسارت ہے اور بے سوچے سمجھے ایک بڑی بات منہ سے نکال دینا ہے"

اور علامہ ابن عبد البر "تمہید" میں لکھتے ہیں :

لا ادری ما ھذا فقد ولد نوح علیہ السلام غیر نبی ولو لم یلد النبی الا نبیا لکان کل احد نبیاً لانھم من نوح علیہ السلام۔

"میں نہیں جانتا کہ یہ کیا مضمون ہے۔ نوح علیہ السلام کے ہاں غیر نبی اولاد ہو چکی ہے۔ حالانکہ اگر نبی کا بیٹا نبی ہونا ضروری ہوتا تو آج سب نبی ہوتے۔ کیونکہ سب کے سب نوح علیہ السلام کی اولاد ہیں"

سوم یہ کہ اکثر روایات میں اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے بعض صحابیوں کے قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے اور وہ اس کے ساتھ یہ تصریح بھی کر دیتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چونکہ کوئی نبی نہیں اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کے صاحبزادے کو اٹھا لیا۔ مثال کے طور پر بخاری کی روایت یہ ہے :

عن اسمٰعیل بن ابی خالد قال قلت لعبد اللہ بن ابی اوفیٰ رأیت ابراھیم بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال مات صغیراً ولو قضی ان یکون بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبی عاش ابنہ ولکن لا نبی بعدہٗ (بخاری، کتاب الادب، باب من سمی باسماء الانبیاء)

"اسمٰعیل بن خالد کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن ابی اوفیٰ (صحابی) سے پوچھا کہ آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے کو دیکھا ہے؟ انہوں نے کہا؟

بچپن ہی میں مرگئے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا فیصلہ یہ ہوتا کہ محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد کوئی نبی ہو تو آپ کا صاحبزادہ زندہ رہتا مگر حضورؐ کے بعد کوئی اور نبی نہیں ہے۔"

اسی سے ملتی جلتی روایت حضرت انسؓ سے بھی منقول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

ولو بقی لکان نبیّاً لکن لم یبق لان نبیکم آخر الانبیاء (تفسیر روح المعانی۔ جلد ۲۲ صفحہ ۳۰)

"اگر وہ زندہ رہتے تو نبی ہوتے، مگر وہ زندہ نہ رہے کیونکہ تمہارے نبی آخری نبی ہیں۔"

چہارم یہ کہ اگر بالفرض صحابۂ کرام کی یہ تصریحات بھی نہ ہوتیں، اور محدثین کے وہ اقوال بھی موجود نہ ہوتے جن میں اس روایت کو جو نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے قول کی حیثیت سے منقول ہوئی ہے ضعیف اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا گیا ہے، تب بھی وہ کسی طرح قابلِ قبول نہ ہوتی، کیونکہ یہ بات علمِ حدیث کے مسلّمہ اصولوں میں سے ہے کہ اگر روایت سے کوئی ایسا مضمون نکلتا ہو جو بکثرت صحیح احادیث کے خلاف پڑتا ہو تو اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اب ایک طرف وہ کثیر التعداد صحیح اور قوی السند احادیث ہیں جن میں صاف صاف تصریح کی گئی ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اور دوسری طرف یہ اکیلی روایت ہے جو بابِ نبوت کے کھلے ہونے کا امکان ظاہر کرتی ہے آخر کس طرح جائز ہے کہ اس ایک روایت کے مقابلے میں اُن سب روایتوں کو ساقط کر دیا جائے؟

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۲ء)

چند قرآنی مفردات کی توضیح

سوال ۔ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ ......
وَبَصَلِهَا ۔ (البقرہ تفہیم القرآن، جلد اوّل، ص ۷۹-۸۰- رکوع ۶)

آپ نے اس آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے :

"اپنے رب سے دُعا کرو کہ ہمارے لیے زمین کی پیداوار ساگ، ترکاری، گیہوں، لہسن پیاز دال وغیرہ پیدا کرے"

"ساگ" کے بعد یہ (،) نشان ہے پھر آپ نے "ترکاری" لکھا ہے۔ "بقلہا" کا ترجمہ "ساگ ترکاری" ٹھیک ہے، مگر دونوں لفظوں کے درمیان یہ نشان (،) محلِ غور ہے! آپ کے ترجمہ سے ایسا لگتا ہے کہ "قثائہا" کا ترجمہ آپ نے "ترکاری" کیا ہے، حالانکہ "قثائہا" "ککڑیوں" کو کہتے ہیں۔ شیخ الہند مولانا محمود الحسن نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے، عبداللہ یوسف علی نے بھی "قثائہا" کو انگریزی میں (CUCUMBERS) لکھا ہے! "بصل" پیاز کو کہتے ہیں یا "لہسن پیاز" کو! "لہسن" قرآن کریم کے کس لفظ کا ترجمہ ہے؛ پھر آپ کے ترجمہ میں ترتیب یوں ہو گئی ہے ـــ "پیاز دال وغیرہ"، حالانکہ "پیاز" آخر میں آنا چاہیے تھا ـــ کیا "وغیرہ" کا اضافہ مفسرین نے کیا ہے؟

جواب ۔ آپ نے میرے ترجمے کے جن الفاظ کی طرف توجہ دلائی ہے اُن کے معانی کی تفصیل صُراح (عربی سے فارسی لُغت) اور فارسی ترجمہ منتہی الارب سے درج ذیل ہے:

بَقل: ترہ و سبزی، ویقال کل نبات اخضرت لہ الارض یعنی یہ لفظ ہر اُس نبات کے لیے بولا جاتا ہے جس سے زمین سبز ہو جاتے (صُراح)۔ ترہ و سبزہ کہ از تخم بروید نہ از بیخ

(منتہی الارب)۔ ترہ کا لفظ فارسی زبان میں ساگ اور ترکاری دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اوپر جو حوالے میں نے دیتے ہیں ان میں ترہ و سبزی واو عطف کے ساتھ لکھے گئے ہیں۔ اس لیے ساگ، ترکاری لکھنا زیادہ صحیح ہے۔

قِثّاء: خیار (صراح)۔ خیار ترہ کہ از خیار دراز باشد (یعنی ککڑی)، وخیار (یعنی کھیرا) (منتہی الارب)۔ اس کا ترجمہ واقعی مجھ سے چھوٹ گیا ہے آئندہ اس کا اضافہ کر دوں گا۔

فُوم: سیر مثل ثوم، و نخود، و گندم (صراح)۔ سیر و گندم و نخود و ہر دانہ کہ از آں نان پزند و ہر گرہ سیر و پیاز (منتہی الارب) سیر کے معنی فارسی زبان میں لہسن کے ہیں۔

عَدَس: نرسک نوع از غلہ، ہندی مسور (صراح)، نرسک (منتہی الارب)

بَصَل: پیاز (صراح و منتہی الارب)۔

چونکہ زیادہ تر الفاظ جو اس آیت میں استعمال ہوتے ہیں وسیع المعنیٰ ہیں اور ہر ایک کے تمام معانی ترجمے میں نہیں دیتے جا سکتے تھے اس لیے میں نے وغیرہ کا لفظ استعمال کر کے یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ الفاظ اسی طرح کی دوسری چیزوں پر بھی حاوی ہیں۔ چونکہ میں نے ترجمہ نہیں کیا ہے بلکہ ترجمانی کی ہے اس لیے قرآنی الفاظ کے حدود میں رہتے ہوئے اس طرح کے اضافے کر دیے ہیں جو قرآنی عبارات کے منشا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

تفہیم القرآن کے چند مقامات پر اعتراضات

ہمارے پاس تفہیم القرآن کے بعض مقامات پر کچھ اعتراضات آئے ہیں جنہیں ہم نے

اُسی غائر نظر سے دیکھا جس کے وہ مستحق تھے۔ ذیل میں ہم ایک ایک اعتراض کو نقل کر کے اس پر بحث کریں گے :

اعتراض ۱۔ سُورۂ یُوسف، آیت ۳

"نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ۔

"القصص" یہاں مصدر کے طور پر استعمال نہیں ہوا ہے۔ مصدر عربی کے معروف قاعدے کے مطابق نکرہ آنا چاہیے۔" احسن القصص" "احسن الحدیث" کی نوعیت کی ترکیب ہے اور "قصص" یہاں بمعنی "مقصوص" استعمال ہوا ہے۔ لفظ کا یہ استعمال عربیت کے مطابق ہے۔ قَصَّ يَقُصُّ مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے اور قرآن میں یہ ہر جگہ مفعول ہی کے طور پر استعمال ہوا ہے بنا بریں صحیح ترجمہ ہوگا :

"ہم تمہیں بہترین سرگذشت سناتے ہیں"

لسان العرب میں "نَحْنُ نُبَيِّنُ لَكَ أَحْسَنَ الْبَيَانِ" کا فقرہ بھی اسی ترجمہ کی تائید کرتا ہے۔ اس لیے کہ "بیان" کا لفظ یہاں اسم کے طور پر استعمال ہوا ہے، مصدر کے طور پر استعمال نہیں ہوا"

جواب تفہیم القرآن میں اس آیت کی ترجمانی اِن الفاظ میں کی گئی ہے : "ہم بہترین پیرایہ میں واقعات اور حقائق تم سے بیان کرتے ہیں" اگر اس آیت کا لفظی ترجمہ کیا جاتا تو عبارت یہ ہوتی کہ "ہم تم سے بیان کرتے ہیں بہترین پیرائے میں بیان کرنا" لیکن یہ اُردو زبان کے لیے ایک نامانوس اُسلوب ہوتا، اس لیے ہم نے "قصہ بیان کرنے" اور "بہترین پیرائے میں بیان کرنے" کے مفہومات کو اُردو زبان کے محاورے کے مطابق ادا کیا ہے۔ اب قبل

اس کے کہ اس پر قواعدِ زبان کے لحاظ سے بحث کی جائے، یہ دیکھ لینا چاہیے کہ اکابرِ اہلِ علم نے اِس آیت کا کیا ترجمہ کیا ہے:

شاہ ولی اللہ صاحبؒ: "ما قصہ خوانیم بر تو بہترین قصہ خواندن"

شاہ رفیع الدین صاحبؒ: "ہم بیان کرتے ہیں اُوپر تیرے بہت اچھی طرح بیان کرنا"

شاہ عبد القادر صاحبؒ: "ہم بیان کرتے ہیں تیرے پاس بہترین بیان"

مولانا اشرف علی صاحبؒ: "ہم آپ سے ایک بڑا عمدہ قصہ بیان کرتے ہیں"

پہلے دونوں بزرگوں نے ٹھیک وہی کام کیا ہے جو آپ کے نزدیک غلط ہے یعنی اُنہوں نے اَلقَصَص کو مصدر کے معنی میں لے کر "قصہ خواندن" اور "بیان کرنا" اس کا ترجمہ کیا ہے۔ البتہ دوسرے بزرگوں نے اسے اسم قرار دے کر اس کا ترجمہ "بیان" اور "قصہ" کیا ہے۔ اس سے معلوم ہُوا کہ عربی زبان میں دونوں تعبیرات کی گنجائش ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور شاہ رفیع الدین صاحبؒ کے بارے میں مشکل ہی سے کوئی شخص یہ دعویٰ کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ وہ عربی کے معروف قاعدوں سے ناواقف تھے۔

اب قواعدِ زبان کے لحاظ سے دیکھیے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ القَصَص مصدر بھی ہو سکتا ہے اِقتِصاص (قصہ بیان کرنے) کے معنی میں۔ اور فعل بمعنی مفعول بھی ہو سکتا ہے، جیسے النَبَأ سے مراد وہ بات ہے جس کی خبر دی گئی ہو۔ اور جائز ہے کہ مفعول کو مصدر کے نام سے موسوم کیا جائے جیسے مخلوق کا نام خَلق۔ اب اگر القَصَص کو مصدر کے معنی میں لیا جائے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ نحن نقص علیك احسن الاقتصاص (ہم بیان کرتے ہیں تم سے بہترین بیان کرنا)۔ اور اگر القَصَص سے مَقصُوص (بیان کی ہُوئی چیز) مراد ہو تو اس کے معنی ہوں گے نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ مَا يُقَصُّ مِنَ الْاَحَادِيْثِ (ہم بیان کرتے ہیں تم سے وہ چیز

جو بہترین ہے اُن باتوں میں سے جو بیان کی جاتی ہیں)۔

یہی بات امام رازی نے بھی کہی ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر قصص کو اقتصاص کے معنی میں مصدر مانا جاتے تو لفظ احسن جس خوبی کے لیے استعمال ہوا ہے وہ حُسنِ بیان کی طرف راجع ہو گی نہ کہ قصّے کی طرف، یعنی اس کا مطلب ہو گا بہترین طریقے سے بیان کرنا، نہ کہ بہترین قصہ۔ اور اگر قَصَص کو مَقصُوص (بیان کردہ بات) کے معنی میں لیا جائے تو یہ خوبی اُس قصّے کی ہو گی جو بیان کیا گیا ہے۔

علامہ آلوسی نے قصص کو مصدر اور اِقتِصاص کا ہم معنی قرار دیتے ہوئے ایک نکتے کا اور اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اِس جملے میں اَحسَنَ القَصَصِ، نَقُصُّ کا مفعول نہیں ہے بلکہ اُس کا مفعول محذوف ہے، اور وہ ہے اِس سورت کا مضمون۔ اِسی بنا پر ہم نے اُس محذوف مُقدّر کو " واقعات اور حقائق " کے الفاظ میں بیان کیا ہے۔

اعتراض ۲۔ سُورہ مومنون آیت ۶۷

" مُستَکبِرِینَ بِہٖ سٰمِرًا تَھجُرُونَ۔

اِستکبار کے بعد " ب " اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ لفظ یہاں استہزاء کے مفہوم پر مشتمل ہے عربی میں جب " صلہ " لفظ کے ساتھ مناسبت نہ رکھتا ہو تو مناسب لفظ محذوف ہوتا ہے، جیسے " فَاصبِر لِحُکمِ رَبِّکَ "۔ صَبَرَ یَصبِرُ کے ساتھ " ل " کا صلہ مناسبت نہیں رکھتا، اِس لیے پُورا جملہ ہو گا " فَاصبِر وَ انتَظِر لِحُکمِ رَبِّکَ "۔ " خلا " کے ساتھ " اِلیٰ " مناسبت نہیں رکھتا، اس لیے تقدیرِ جملہ ہو گی اِذَا خَلَوا وَ ذَھَبُوا اِلیٰ

شَیٰطِیْنِھِمْ" لفظ سٰمِرًا تَھْجُرُوْنَ کا مفعل بھی ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو بِہٖ کی ضمیر مجرور کو حال مانیں جب بھی کوئی قباحت نہیں ہے۔

"تَھْجُرُوْنَ، (تم چھوڑتے ہو) اپنے معروف معنی میں استعمال ہُوا ہے۔

ترجمہ: گھمنڈ کرتے ہوئے گویا کسی افسانہ گو کو چھوڑ رہے ہو۔"

جواب: اِس بحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ جس سلسلۂ بیان میں یہ فقرہ آیا ہے اُسے نگاہ میں رکھا جائے۔ پُورا مضمون یہ ہے قَدْ كَانَتْ اٰيٰتِىْ تُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُوْنَ مُسْتَكْبِرِيْنَ بِهٖ سٰمِرًا تَهْجُرُوْنَ (آیات ۶۶-۶۷)

تفہیم القرآن میں اِن آیتوں کی ترجمانی اس طرح کی گئی ہے:

"میری آیات سنائی جاتی تھیں تو تم (رسُول کی آواز سُنتے ہی) اُلٹے پاؤں بھاگ نکلتے تھے، اپنے گھمنڈ میں اُس کو خاطر ہی میں نہ لاتے تھے، اپنی چوپالوں میں اس پر باتیں چھانٹتے اور بکواس کرتے تھے۔"

دوسرے اکابر اہلِ علم کے ترجمے یہ ہیں:

شاہ ولی اللہ صاحبؒ: "ہر آئینہ خواندہ می شد آیات ما بر شما پس شما بر پاشنہاے خود باز می گشتید تکبر کناں بر آں قرآن، با فسانہ مشغول شدہ ترک می کردید۔"

شاہ رفیع الدین صاحبؒ: "تحقیق تھیں آیتیں میری کہ پڑھی جاتی تھیں اُوپر تمہارے پس تھے تم اُوپر اپنی ایڑیوں کے پھر جاتے تکبر کرتے ہوئے ساتھ اُس کے، افسانہ گوئی کرتے ہوئے بیہودہ بکتے تھے۔"

شاہ عبد القادر صاحبؒ: "تم کو سنائی جاتی تھیں میری آیتیں تو تم ایڑیوں پر اُلٹے بھاگتے تھے۔ اُس سے بڑائی کر کر ایک کہانی والے کو چھوڑ کر چلے گئے۔"

مولانا اشرف علی صاحب: "میری آیتیں تم کو پڑھ پڑھ کر (رسُول کی زبانی) سنائی جایا کرتی تھیں تو تم اُلٹے پاؤں بھاگتے تھے تکبّر کرتے ہوئے، قرآن کا مشغلہ بناتے ہوئے (اِس قرآن کی شان میں) بیہودہ بکتے ہوئے۔"

تفہیم القرآن میں مُسْتَکْبِرِیْنَ بِہٖ کی ضمیر آیات سُنانے والے رسُول کی طرف پھیری گئی ہے، اور اُس کے ساتھ اِستکبار کرنے (یعنی گھمنڈ کرنے) میں عدمِ اعتناء کو مُقدّر مان کر اُس کا مفہوم "خاطر میں نہ لانے" سے ادا کیا گیا ہے۔ سَمَر کو عربی محاورے کے مطابق راتوں کی افسانہ گوئی اور گپ بازی کے معنی میں لیا گیا ہے جو ہر قبیلے کی چوپال میں ہوا کرتی تھی۔ اور تَھْجُرُوْنَ کو ہذیان اور بدگوئی کے معنی میں لیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور ان کے دونوں صاحبزادوں اور مولانا اشرف علی صاحبؒ نے بِہٖ کی ضمیر قرآن یا اس کے سنانے والے رسُولؐ کی طرف پھیری ہے۔ آگے کے مضمون میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ، شاہ رفیع الدین صاحبؒ اور مولانا اشرف علی صاحبؒ نے سامراً کا مفہوم بافسانہ مشغول شدن، افسانہ گوئی کرنے اور قرآن کا مشغلہ بنانے سے ادا کیا ہے۔ اور صرف شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ کفارِ قریش رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو سامِر (کہانی سُنانے والا) قرار دیتے تھے۔ تَھْجُرُوْنَ کو شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے ترک کرنے اور چھوڑ دینے کے معنی میں، اور شاہ رفیع الدین صاحبؒ اور مولانا اشرف علی صاحبؒ نے بیہودہ بکواس کے معنی میں لیا ہے۔ اب دیکھیے کہ اکابر مُفسّرین اِن آیتوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔

ابنِ جریر کہتے ہیں کہ سَمَر سے مراد رات کے وقت افسانہ گوئی کرنا ہے، اور تَھْجُرُوْنَ کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ لوگ قرآن یا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے بے رُخی

کرتے اور آپ کو چھوڑ دیتے تھے۔ دوسرے یہ کہ وہ ہذیان بکتے تھے۔ اس کے بعد صحابہ و تابعین کے اقوال نقل کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تَهْجُرُوْنَ کا مطلب اللہ کے ذکر اور حق کو چھوڑ دینا بیان کیا ہے۔ حضرت سعید بن جُبیر کے نزدیک سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ کی تفسیر "راتوں کی افسانہ گوئی اور خلافِ حق باتوں میں انہماک" ہے۔ مجاہد کہتے ہیں کہ تَهْجُرُوْنَ سے مُراد قرآن کے بارے میں بدگوئی ہے۔ اور ابن زید کے نزدیک یہ لفظ ہذیان کے معنی میں ہے۔

زمخشری مُسْتَكْبِرِيْنَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ:

(۱) "بِهٖ" کی ضمیر کا مرجع آیاتی یعنی کتابی بھی ہو سکتا ہے۔ اِس صورت میں قرآن سے استکبار کرنے کا مطلب یا تو یہ ہوگا کہ وہ تکبر کرتے ہوتے اس کی تکذیب کرتے ہیں، یا پھر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن سُن کر ان پر غرور اور سرکشی کا دَورہ پڑجاتا ہے اور اس لحاظ سے وہ قرآن کے ساتھ اِستکبار کے مرتکب ہوتے ہیں۔

(۲) بِهٖ کا تعلق سَامِرًا سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنی راتوں کی مجلسوں میں قرآن کا ذکر کرتے ہوتے اُس پر طعن و تشنیع کرتے ہیں۔ کفارِ قریش کا معمول یہ تھا کہ وہ راتوں کو بیت اللہ کے اِردگرد مجلسیں جما کر بیٹھ جاتے تھے اور اپنا وقت زیادہ تر قرآن کے خلاف باتیں چھانٹنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سبّ و شتم کرنے میں صرف کرتے تھے۔

(۳) بِهٖ کا تعلق تَهْجُرُوْنَ سے بھی ہو سکتا ہے جو اگر ہُجر سے مشتق ہو تو اس کے معنی فحش گوئی کے ہیں، اور ہَجر سے مشتق ہو تو اس کے معنی ہذیان بکنے کے ہیں۔"

امام رازی اور بیضاوی کی تفسیر زمخشری اور ابن جریر کی تفسیر سے کچھ مختلف نہیں ہے۔

آلوسی کہتے ہیں کہ مُستَکبِرِیۡنَ بِہٖ میں (ب) یا تو تعدیہ کے لیے ہے تاکہ استکبار میں ضمناً تکذیب کا مفہوم شامل ہو جاتے، یا سببیت کے لیے ہے، کیونکہ کفار کے اندر استکبار رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت کے سبب سے ظاہر ہُوا تھا۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ ضمیر کا مرجع قرآن ہو جس پر لفظ آیات دلالت کرتا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا تعلق سامراً سے ہو اور معنی یہ ہوں کہ وہ اپنی راتوں کی گفتگوؤں میں قرآن کے خلاف طعن کرتے تھے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ تَھۡجُرُوۡنَ ھَجۡر سے مشتق ہے جس کے معنی چھوڑ دینے اور تعلق توڑ دینے کے ہیں، اور یہ حال کے طور پر یہاں لایا گیا ہے اس معنی میں کہ وہ حق کو، یا قرآن کو، یا نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کو چھوڑتے ہوئے ایسا کرتے ہیں۔ نیز ہجر کے معنی ہذیان کے بھی ہیں اور اس معنی کے لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ وہ قرآن یا نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی شان میں ہذیان بکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تُھۡجِرُوۡنَ ھُجۡر سے ہو جس کے معنی کلام قبیح کے ہیں۔

اِس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تفہیم القرآن کی ترجمانی اور دوسرے مُترجمین کے ترجموں میں سے کسی پر بھی وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو معترض نے کیا ہے۔

اعتراض ۳۔ سُورۃ آلِ عمران، آیت ۱۸۲

" وَاَنَّ اللّٰہَ لَیۡسَ بِظَلَّامٍ لِّلۡعَبِیۡدِ۔

اس کا صحیح ترجمہ ہوگا " اللہ اپنے بندوں پر ذرا بھی ظلم کرنے والا نہیں ہے" عربی میں مبالغہ پر نفی آئے تو اس سے مقصود " مبالغہ فی النفی " ہوگا "

جواب۔ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ جب بھی مبالغہ پر نفی آئے تو وہ مبالغہ فی النفی کے معنی میں

ہو گی ظَلّام کے معنی ہیں بہت بڑا ظلم کرنے والا۔ یہ لفظ جب نفی کے ساتھ بولا جائے گا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ فلاں شخص مطلق ظلم کرنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ ہو گا کہ وہ بڑا ظلم کرنے والا نہیں ہے۔ اور سُننے والا اس سے یہ نتیجہ نکالے گا کہ وہ کسی نہ کسی حد تک تو ضرور ظلم کر گزرتا ہے۔ اسی لیے تفہیم القرآن میں اس جملے کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے کہ "اللہ اپنے بندوں کے لیے ظالم نہیں ہے" اور یہی ترجمہ دوسرے مترجمین نے بھی کیا ہے شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ترجمہ یہ ہے: "خدا ستم کنندہ نیست بر بندگان" شاہ رفیع الدین صاحبؒ کا ترجمہ یہ ہے: "اللہ نہیں ظلم کرنے والا واسطے بندوں کے" شاہ عبد القادر صاحبؒ کا ترجمہ ہے: "اللہ ظلم نہیں کرتا بندوں پر" اور مولانا اشرف علی صاحبؒ اس کا ترجمہ کرتے ہیں: "اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں" اس طرح ظلم کی نفی سے ظَلّام کی نفی آپ سے آپ ہو جاتی ہے اور کسی مبالغہ فی النفی کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ ظاہر ہے کہ جو ظالم نہیں ہے وہ آخر بہت بڑا ظالم کیسے ہو جائے گا۔

اس مقام پر یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت ہی میں نہیں بلکہ دوسری متعدد آیات میں اپنے ظالم ہونے کی نفی کے بجائے ظَلّام ہونے کی نفی اس لیے کی ہے کہ خالق اگر اپنے بندوں کو بے قصور عذاب دے تو وہ معمولی ظالم نہیں بلکہ بہت بڑا ظالم ہو گا۔ پس یہ بات ارشاد فرما کر وہ یہ حقیقت اپنے بندوں کے ذہن نشین کرنا چاہتا ہے کہ جو خدا ان کا پیدا کرنے والا اور اُن کی پرورش کرنے والا ہے وہ اُنہیں عذاب اُسی صورت میں دیتا ہے جب وہ طغیان و سرکشی میں حد سے گزر جاتے ہیں اور اپنے کرتوتوں سے اپنے آپ کو عذاب کا مستحق بنا لیتے ہیں۔ ورنہ خالق اور رب اپنی مخلوق کے حق میں رحیم ہی ہو سکتا ہے، ظالم ہرگز نہیں ہو سکتا۔

اعتراض ۲۔ سورۃ حج، آیت ۱۵

"ثُمَّ لْيَقْطَعْ:

لِيَقْطَعْ، یہاں عزم وجزم کے ساتھ کسی معاملہ کا فیصلہ کرنے کے مفہوم میں ہے۔
(سورۃ نمل: ۳۲) میں ہے قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي ۚ مَا
كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ یعنی میں کسی معاملہ کا قطعی فیصلہ نہیں کرتی
جب تک آپ لوگ موجود ہو کر مشورہ نہ دیں۔ لہٰذا پورا جملہ یہ ہوگا:
اُسے چاہیے کہ ایک رسّی کے ذریعے آسمان تک پہنچے پھر اپنے معاملہ کا فیصلہ کرے
پھر دیکھ لے کہ آیا اُس کی تدبیر اُس کے غم کو دُور کر سکتی ہے۔"

جواب یہ بات قطعاً غلط ہے کہ عربی زبان میں لفظ قَطْع کے معنی فیصلہ کرنے کے ہیں لُغت کی کسی کتاب سے اِس کا ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا جس آیت سے استدلال کیا گیا ہے اس میں قَاطِعَةً أَمْرًا کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ قطع کا لفظ امر کے ساتھ تو بے شک عربی محاورے میں کسی معاملے کا فیصلہ کرنے کے معنی دیتا ہے، لیکن محض قطع سے یہ مفہوم ہرگز نہیں نکلتا۔ یہ ایسی ہی تاویل ہے جیسے بعض لوگوں نے دیکھا کہ ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ کے معنی زمین میں چلنے اور سفر کرنے کے ہیں تو انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ محض لفظ ضرب کے معنی بھی یہی ہیں، اور فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ کا مطلب یہ لے لیا کہ ہم نے مُوسیٰؑ سے کہا اپنا عصا لے کر چٹان پر چڑھ جا۔

سورۃ حج میں یہ لفظ جس آیت میں وارد ہوا ہے وہ ایک سلسلۂ بیان کا حصہ ہے جو رکوع ۲ کے آغاز سے چلا آرہا ہے۔ اس میں فرمایا گیا ہے کہ لوگوں میں سے کوئی تو

ایسا ہے جو حق و باطل کی سرحد پر رہ کر اللہ کی عبادت کرتا ہے۔ اگر اُسے فائدہ ہُوا تو مطمئن ہو جاتا ہے، اور اگر کوئی آفت آگئی تو اُلٹا پھر جاتا ہے اور ایک ایک آستانے پر ماتھا رگڑنے لگتا ہے جہاں کسی کے پاس بھی نفع یا نقصان پہنچانے کے اختیارات نہیں ہیں۔ اس کے برعکس جو لوگ ایمان لاتے اور نیک عمل کرتے ہیں، اللہ ان کو ایسی جنتوں میں داخل کریگا جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہونگی۔ درحقیقت یہ اختیار اللہ ہی کا ہے کہ جو کچھ چاہے کرے۔ اس کے بعد فرمایا گیا:

مَنْ كَانَ يَظُنُّ اَنْ لَّنْ يَّنْصُرَهُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَى السَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهٗ مَا يَغِيْظُ۔

تفہیم القرآن میں اس کی ترجمانی اس طرح کی گئی ہے: "جو شخص یہ گمان رکھتا ہو کہ اللہ دُنیا اور آخرت میں اس کی کوئی مدد نہ کرے گا اُسے چاہیے کہ ایک رسّی کے ذریعے آسمان تک پہنچ کر شگاف لگائے، پھر دیکھ لے کہ آیا اُس کی تدبیر کسی ایسی چیز کو رد کر سکتی ہے جو اس کو ناگوار ہے" اِس میں گمان کرنے والے شخص سے مراد وہی شخص لیا گیا ہے جو کنارے پر رہ کر خدا کی عبادت کرتا ہے، اور اُسی کا یہ گمان قرار دیا گیا ہے کہ اللہ اس کی کوئی مدد نہ کرے گا۔ اِس کے بعد آگے کے مضمون کا یہ مطلب خود واضح ہو جاتا ہے کہ آستانوں پر جانا تو درکنار، اگر ہو سکے تو آسمان تک پہنچ کر اُس میں شگاف ڈال کے بھی دیکھ لے، کیا خدا کی جو تقدیر اُسے ناگوار ہے اُسے وہ بدل سکتا ہے؟

اب یہ بھی دیکھ لیجیے کہ اکابر علماء کے ترجموں میں سے کسی میں بھی ثُمَّ لْيَقْطَعْ کا وہ مفہوم نہیں لیا گیا ہے جو آپ لے رہے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ترجمہ یہ ہے: "پس باید کہ بیاویزد رَسنے بجانبِ بالا،

بازباید کہ خفہ شود پس درنگرد آیا دور می کند ایں تدبیر او چیزے را کہ بخشم آوردہ "۔

شاہ رفیع الدین صاحبؒ: "پس چاہیے کہ کھینچ لے جاوے ایک رسی طرف آسمان کے، پھر چاہیے کہ کاٹ ڈالے، پھر دیکھے کیا لے جاتے گا مکر اس کا اس چیز کو کہ غصے میں لاتی ہے اُسے "۔

شاہ عبدالقادر صاحبؒ: "تو تانے ایک رسی آسمان کو، پھر کاٹ ڈالے، اب دیکھے کچھ گیا اُس کی تدبیر سے اس کے جی کا غصہ "۔

مولانا اشرف علی صاحبؒ: "تو اس کو چاہیے کہ ایک رسی آسمان تک تان لے، پھر (اس کے ذریعہ سے آسمان پر پہنچ کر اگر ہو سکے) اس وحی کو موقوف کرادے۔ تو پھر اب غور کرنا چاہیے آیا اُس کی یہ تدبیر اس کی ناگواری کی چیز کو (یعنی وحی کو) موقوف کر سکتی ہے "۔

مفسرین کے جو اقوال امام رازیؒ اور علامہ آلوسیؒ نے نقل کیے ہیں وہ بھی دیکھ لیجیے۔

ا۔ مسلمانوں میں سے ایک گروہ مشرکین کے خلاف اپنی شدتِ غیظ کی بنا پر اللہ کی طرف سے اپنے رسولؐ اور اپنے دین کی مدد آنے میں دیر لگتی دیکھ کر سخت بے چین ہو رہا تھا۔ اس پر فرمایا گیا کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اللہ اپنے رسولؐ کی مدد نہ کرے گا، وہ بڑی سے بڑی کوشش کر کے دیکھ لے حتیٰ کہ آسمان تک کسی رسی کے ذریعے سے قطع مسافت کر سکتا ہو تو وہ بھی کر دیکھے، کیا اس کی یہ تدبیر خدا کی طرف سے نصرت آنے میں اُس تاخیر کو رفع کر سکتی ہے جس پر غیظ میں مبتلا ہے۔

۲۔ کفار یہ سمجھتے تھے کہ اللہ اپنے رسولؐ کی مدد نہ کرے گا اس لیے ان سے یہ کہا گیا کہ کسی رسی کے ذریعہ سے آسمان تک قطع مسافت کر سکتے ہو تو وہ بھی کر کے دیکھ لو، کیا تم رسولؐ کے لیے اللہ کی مدد آنے کو روک سکتے ہو جس پر تم جل بھن رہے ہو۔

۳۔ یہ مطلب بھی اس آیت کا لیا گیا ہے کہ اگر بن پڑے تو آسمان تک پہنچ کر رسولؐ پر وحی آنے کا سلسلہ منقطع کرنے کی کوشش کر دیکھو جس کا آنا تمہیں سخت ناگوار ہے۔

۴۔ بعض مفسرین نے آسمان سے مُراد مکان کی چھت لی ہے، اور آیت کا مطلب یہ لیا ہے کہ جو شخص دنیا اور آخرت میں اللہ سے مدد کی امید نہیں رکھتا اُسے چاہیے کہ اپنے گھر کی چھت سے رسّی لٹکا کر پھانسی لے لے اور دیکھے کہ آیا اس طریقے سے اس کا وہ غیظ دُور ہو سکتا ہے جو اللہ سے مدد نہ ملنے پر اسے لاحق ہے۔ اِس قول کے قائلین قطع سے مراد سانس کی آمد و رفت کے راستے منقطع کر دینا لیتے ہیں۔

اس سے معلوم ہُوا کہ مُفسّرین میں سے کسی نے بھی قطع سے مُراد فیصلہ کرنا نہیں لیا ہے بلکہ سب اسے حقیقی یا مجازی طور پر کاٹنے ہی کے معنی میں لیتے ہیں۔

اعتراض ۵۔ سُورۃ انفال آیات ۶۷ تا ۶۹

"مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ 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۔

عام طور پر اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے: نبی کے لیے زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کرے۔

اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے "اثخان فی الارض" کے الفاظ قطعی طور پر مناسب

نہیں ہیں۔ اگر یہی بات کہنا ہوتی تو "حَتّٰی یُثْخِنَہُمْ" کے الفاظ استعمال کیے جاتے۔
"لَوْلَا کِتٰبٌ مِّنَ اللّٰہِ" کے الفاظ بھی قرآنِ حکیم میں بالعموم کفّار کے لیے اِمہال
کی سنّتِ الٰہیہ کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور واقعہ یہی ہے کہ
بدر میں "اِثخان" کچھ کم نہیں ہوا تھا۔

فِیْمَا اَخَذْتُمْ اِس طرح کے اُسلوب میں روش اختیار کرنے، طریقہ اپنانے
کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

آیات کا پس منظر یہ ہے کہ بدر کے بعد جب فدیہ پر معاملہ ہوا تو قریش نے
پروپیگنڈا کرنا شروع کر دیا کہ یہ تو بس دنیا کے طالب ہیں۔ یہ جنگ و جدال حق کی
خاطر نہیں، مالِ غنیمت سمیٹنے کے لیے برپا کیا گیا ہے۔ قیدیوں کو پکڑا ہے تو اب
انہیں بھی فدیہ لے کر چھوڑ رہے ہیں۔ نبوّت کا تو بس اِدّعا ہی ہے، اصل سوال تو
روپے کا درپیش ہے جس کے لیے جتھہ بندی کی گئی ہے۔ اِس پروپیگنڈا کی تردید
میں ارشاد ہوا:

یہ نبی کا مقام نہیں ہے کہ اُس کے پاس قیدی ہوں یہاں تک کہ وہ اس
کے لیے زمین میں خونریزی کرے۔ (اے قریشِ مکہ) یہ تم ہو جو دنیا کے طالب
ہو، اللہ تو بس آخرت کو چاہتا ہے، اور اللہ عزیز و حکیم ہے۔ اگر اللہ کے ہاں پہلے
ہی تمہارے لیے (اِمہال کا) نوشتہ نہ ہوتا تو جو روش تم نے اختیار کی تھی،
اُس کی پاداش میں تمہیں عذابِ عظیم آلیتا۔"

جواب: سب سے پہلے تو وہ پس منظر ہی غلط ہے جسے بنیاد بنا کر ان آیات کا نیا ترجمہ تجویز کیا
گیا ہے۔ اِس امر کا قطعاً کوئی ثبوت حدیث یا تاریخ کی روایات میں موجود نہیں ہے کہ

قیدیوں کا فدیہ لینے پر کفّارِ قریش نے اُس طرح کا کوئی پروپیگنڈا کیا تھا جو معترض نے بیان کیا ہے اور اس کے جواب میں یہ آیات نازل ہوئیں۔ یہ محض ایک خود ساختہ مفروضہ ہے اور آیاتِ قرآنی کی تفسیر ایسے مفروضات کی بنا پر کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ اصل پس منظر یہ ہے کہ سُورۂ محمدؐ، آیت ۴ میں جنگی قیدیوں سے فدیہ لینے کی اجازت اِس شرط کے ساتھ دی گئی تھی کہ کفّار سے جب لڑائی ہو تو پہلے اُن کی گردنیں مار مار کر انہیں اچھی طرح کچل دیا جائے پھر قیدی پکڑے جائیں۔ اس کے بعد مسلمانوں کو اختیار دیا گیا تھا کہ خواہ ان کے ساتھ احسان کریں یا فدیہ لے لیں۔ اس آیت کے ابتدائی الفاظ فَاِذَا لَقِیۡتُمُ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا (جب کافروں سے تمہاری مڈبھیڑ ہو) اس بات کو خود ظاہر کر رہے ہیں کہ یہ فرمانِ الٰہی اس وقت نازل ہُوا تھا جب کفّار سے ابھی لڑائی کی نوبت نہیں آئی تھی۔ اس لیے اِس کے حکم کا اطلاق سب سے پہلے جنگِ بدر پر ہُوا۔ جنگِ بدر میں بلا شُبہ مجاہدینِ اسلام نے حمایتِ حق میں جان لڑا کر کفّارِ قریش کی تین گُنا بڑی قوّت کو شکست دے دی تھی، لیکن اِثخان کی شرط پوری کیے بغیر وہ قیدی پکڑنے میں لگ گئے۔ یہ بات حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ نے اُسی وقت حضورؐ سے عرض کر دی تھی جب وہ حضورؐ کے ساتھ ایک بلند جگہ سے معرکے کو دیکھ رہے تھے۔ مجاہدین کو مالِ غنیمت حاصل کرنے اور قیدی پکڑنے میں مشغول دیکھ کر اُن کے چہرے پر ناگواری کے اثرات ملاحظہ فرما کر حضورؐ نے ان سے پوچھا "اے سعدؓ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارروائی تمہیں پسند نہیں آ رہی ہے"۔ انہوں نے عرض کیا جی ہاں، یا رسُول اللہ، یہ پہلا موقع ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے اہلِ شرک کو شکست دلوائی ہے۔ اس وقت انہیں قیدی بنانے سے بہتر یہ ہوتا کہ انہیں خوب کچل ڈالا جاتا (یعنی افراتفری میں بھاگتے ہوئے کافروں کو زیادہ سے زیادہ قتل کر کے اُن کی طاقت توڑ

ڈالی جاتی)۔ اسی بات کی تصدیق اللہ تعالیٰ نے سورۃ انفال کی ان آیتوں میں فرما دی۔

اب دیکھیے کہ تفہیم القرآن میں اس کی ترجمانی کس طرح کی گئی ہے اور دوسرے جلیل القدر مترجمین نے ان کا کیا ترجمہ کیا ہے۔

تفہیم القرآن: "کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اُس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔ تم لوگ دُنیا کے فائدے چاہتے ہو، حالانکہ اللہ کے پیش نظر آخرت ہے، اور اللہ غالب اور حکیم ہے۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اُسے کھاؤ کہ وہ حلال و طیب ہے، اور اللہ سے ڈرتے رہو یقیناً اللہ درگذر کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحبؒ: "سزاوار نبود پیغمبر را کہ بدست وے اسیران باشند تا آنکہ قتل بسیار بوجود آورد در زمین۔ می خواہید مالِ دنیا را و خدا می خواہد مصلحت آخرت را، و خدا غالب با حکمت است۔ اگر نبودے حکمِ خدا پیشے گرفتہ می رسید بشما در آنچہ گرفتید عذاب بزرگ۔ پس بخورید آنچہ غنیمت گرفتید حلال و پاکیزہ۔ و بترسید از خدا، ہر آئینہ خدا آمرزندہ مہربان است۔"

شاہ رفیع الدین صاحبؒ: "نہ تھا لائق واسطے نبی کے یہ کہ ہوویں واسطے اس کے بندی وان، یہاں تک کہ خونریزی کرے بیچ زمین کے۔ ارادہ کرتے ہو تم اسباب دُنیا کا اور اللہ ارادہ کرتا ہے آخرت کا، اور اللہ غالب حکمت والا ہے۔ اگر نہ ہوتا لکھا ہوا اللہ کی طرف سے کہ پہلے گزرا، البتہ لگتا تم کو بیچ اُس چیز کے کہ لیا تھا تم نے عذاب بڑا۔ پس کھاؤ اُس چیز سے کہ غنیمت لیا ہے تم نے حلال پاکیزہ، اور ڈرو اللہ سے، تحقیق اللہ بخشنے والا

مہربان ہے۔"

شاہ عبدالقادر صاحب:"کیا چاہیے نبی کو یہ کہ اس کے یہاں قیدی آویں جب تک نہ خون کرے ملک میں، تم چاہتے ہو جنس دنیا کی اور اللہ چاہتا ہے آخرت، اور اللہ زور آور ہے حکمت والا۔ اگر نہ ہوتی ایک بات کہ لکھ چکا آگے، تو تم کو آپڑتا اس لینے میں بڑا عذاب سو کھاؤ جو غنیمت لاؤ حلال ستھری، اور ڈرتے رہو اللہ سے، اللہ ہے بخشنے والا مہربان۔"

مولانا اشرف علی صاحب:"نبی کی شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی باقی رہیں (بلکہ قتل کر دیئے جائیں) جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح (کفار کی) خونریزی نہ کر لیں تم تو دنیا کا مال اسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ آخرت (کی مصلحت) کو چاہتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ بڑے زبردست بڑی حکمت والے ہیں۔ اگر خدا تعالیٰ کا ایک نوشتہ مقدر نہ ہو چکا ہوتا تو جو امر تم نے اختیار کیا ہے اس کے بارے میں تم پر کوئی بڑی سزا واقع ہوتی۔ سو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، بیشک اللہ تعالیٰ بڑے بخشنے والے بڑے رحمت والے ہیں۔"

دیکھیے تفہیم القرآن ہی میں نہیں، باقی سب مستند ترجموں میں بھی اُس نقطۂ نظر کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا جو آپ نے ان آیات کے مفہوم میں اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد مفسرین کے اقوال بھی ملاحظہ کر لیجیے۔

ابن جریر، حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ، یعنی جب تک وہ زمین میں مشرکین کو خوب قتل کرے اور ان کو بزور مغلوب کرے۔ لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ . . . . یعنی اے اہل بدر، اگر لوح محفوظ میں اللہ کی طرف سے تمہارے لیے فیصلہ پہلے لکھا ہُوا نہ ہوتا کہ اللہ تمہارے لیے غنیمت حلال کرنے والا ہے . . . . تو جو غنیمت اور فدیہ تم نے لیا ہے اس پر تمہیں ایک عذاب عظیم آلیتا۔

زَمخشری: اِثخان کے معنی ہیں کثرتِ قتل اور اس میں مبالغہ ..... مطلب یہ ہے کہ اہلِ کُفر میں خوب قتل جاری کر کے کُفر کو ذلیل وضعیف اور اسلام کو استیلاء وقہر سے غالب اور طاقت ور کر لیا جاتے۔ اس کے بعد قیدی پکڑے جاتیں۔

امام رازی: اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ زمین میں خونریزی نہ کر لے، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیدی بنانا مشروع تو تھا مگر اس شرط کے ساتھ کہ پہلے زمین میں اِثخان ہو لے۔ اور اِثخان سے مُراد قتل اور تخویفِ شدید ہے ..... اور یہ بات (سُورۂ محمّد میں) اللہ تعالیٰ کے اِس ارشاد سے مؤکّد ہو جاتی ہے کہ حَتّٰىٓ اِذَآ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَاِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً (یہاں تک کہ جب تم ان کو خوب کچل لو تو پھر قیدیوں کو باندھنا شروع کر دو اور اس کے بعد یا تو احسان کر دو یا فدیہ لے لو)۔

بَیضاوی: لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ، یعنی اگر اللہ کی طرف سے لوحِ محفوظ میں پہلے ہی حکم ثبت نہ ہو چکا ہوتا ..... لَمَسَّكُمْ، یعنی تم کو آلیتا۔ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ، یعنی اُس فدیے کی پاداش میں جو تم نے لیا۔

آلوسی: ثخانت کے اصل معنی اجسام میں گاڑھے اور دبیز ہونے کے ہیں۔ پھر استعارے کے طور پر یہ لفظ قتل وجراحت میں مبالغہ کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی حرکت سے روک دیتا ہے اور مقتول ومجروح کو اُس گاڑھی چیز کی طرح کر دیتا ہے جو بہتی نہیں ہے ..... لَمَسَّكُمْ، یعنی تمہیں لگتا یا پہنچتا (عذاب)۔ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ یعنی اُس چیز کی وجہ سے جو تم نے لی یا جو تم نے فدیہ میں حاصل کی۔

احکام القرآن للجصاص: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ ..... حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ ..... اس کا ظاہر

مقتضیٰ یہ ہے کہ غنائم اور قیدی اِثخان کے بعد مباح ہیں ..... اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت (یعنی سورۂ محمد والی آیت) میں فرمایا ہے فَاِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتّٰۤی اِذَاۤ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ (جب کفار سے تمہاری مُڈبھیڑ ہو تو گردنیں مارو یہاں تک کہ جب تم انہیں خوب کچل لو تو قیدیوں کو باندھ لو)۔ اُس وقت پہلا فرض قتل تھا، یہاں تک کہ مُشرکین خوب کچل ڈالے جائیں۔ اس کے بعد فدیہ لینا مُباح تھا، اور اِثخان سے پہلے فدیہ لینا جائز نہ تھا۔ آگے چل کر امام جصّاص صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ کا قول نقل کرتے ہیں کہ فِیْمَاۤ اَخَذْتُمْ سے مراد فدیہ لینا ہے۔

یہ اُن لوگوں کی تفسیریں ہیں جو عربیت کے بھی امام تھے اور آیاتِ قرآنی کے معنی و مفہوم کو سمجھنے میں بھی ممتاز تھے۔ اِن سب نے اِثخان فی الارض کے وہی معنی بیان کیے ہیں جو آپ کے نزدیک مناسب نہیں ہیں۔ لَوْلَا کِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ کو اُس اِمہال کے معنی میں نہیں لیا ہے جو آپ کے خیال میں کفار کے لیے سُنّتِ الٰہیہ ہے۔ کسی نے بھی قریش کے اُس پروپیگنڈے کی طرف اشارہ تک نہیں کیا ہے جس کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ یہ آیات اُس کے جواب میں نازل ہوئی تھیں۔ کسی کے نزدیک بھی پہلی آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اِثخان فی الارض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شایانِ شان نہ تھا۔ اور کسی نے بھی تُرِیْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْیَا سے لے کر عَذَابٌ عَظِیْمٌ تک سارے مضمون کا مخاطب کفارِ قریش کو نہیں قرار دیا۔ پھر آخر آپ کے پاس اِس بات کا کیا جواب ہے کہ عَذَابٌ عَظِیْمٌ کے بعد فوراً ہی فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ جو ارشاد ہُوا ہے وہ اُس معنی کے لحاظ سے جو آپ بیان کر رہے ہیں مضمونِ سابق کے ساتھ کیا مناسبت رکھتا ہے؟

اعتراض ۶۔ سُورۃ زُخرُف آیت ۶۱

"سُورہ الزُّخرف آیت ۶۱ کسی طرح بھی اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے، اس لیے کہ اتّباع کا لفظ انبیاء علیہم السلام کی پیروی ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ آیت کا صحیح ترجمہ ہوگا "اے نبی ان سے کہو وہ (حضرت عیسیٰؑ) تو قیامت کی نشانی ہے، پس اس میں شک نہ کرو اور میری اِتباع کرو، یہ سیدھا راستہ ہے۔"

جواب۔ اِس آیت کی تفسیر میں مترجمین و مفسّرین کے درمیان اختلاف ہے۔ کسی نے پوری آیت کو اللہ تعالیٰ کا قول قرار دیا ہے، اور کسی نے "اس میں شک نہ کرو" تک اللہ تعالیٰ کا قول اور "میرا اتّباع کرو" سے آخر تک رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا قول قرار دیا ہے۔ پہلے مختلف تراجم ملاحظہ فرمائیے:

تفہیم القرآن: "اور وہ دراصل قیامت کی ایک نشانی ہے، پس تم اس میں شک نہ کرو اور میری بات مان لو، یہی سیدھا راستہ ہے۔" (اِس کی مفصّل تشریح تفہیم القرآن، جلد چہارم صفحات ۵۴۷-۵۴۸ میں کی گئی ہے)۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ: "وہر آئینہ عیسیٰ نشانہ است قیامت را پس شبہ مکنید در قیامت و بگو یا محمد (صلّی اللہ علیہ وسلّم) پیروی من کنید، ایں است راہ راست۔"

شاہ رفیع الدین صاحبؒ: "اور تحقیق وہ البتہ علامت قیامت کی ہے، پس شک مت لاؤ ساتھ اس کے اور پیروی کرو میری، یہ ایک سیدھی راہ ہے۔"

شاہ عبدالقادر صاحبؒ: "اور وہ نشان ہے اُس گھڑی کا، سو اس میں دھوکا نہ کرو اور میرا کہا مانو، یہ ایک سیدھی راہ ہے۔"

مولانا اشرف علی صاحبؒ: "اور وہ (یعنی عیسیٰؑ) قیامت کے یقین کا ذریعہ ہیں، تو تم لوگ اس (کی صحت) میں شک مت کرو اور تم لوگ میرا اتباع کرو، یہ سیدھا راستہ ہے۔"

ان میں صرف شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تصریح کی ہے کہ "پیروی من کنید این است راہ راست" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے آپؐ نے فرمایا۔ اس کے بعد اب مفسرین کے اقوال ملاحظہ ہوں۔

ابنِ جریر کہتے ہیں وَاتَّبِعُوْنِ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میری اطاعت کرو، جس بات کا میں حکم دوں اس پر عمل کرو اور جس چیز سے میں روک دوں اس سے رُک جاؤ۔ یہی بات زمخشری نے کہی ہے کہ وَاتَّبِعُوْنِ کا مطلب ہے میری پیروی کرو، یعنی میری ہدایت اور میری شرع اور میرے رسُول کی پیروی کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات کہنے کا حکم دیا گیا تھا۔ یہی تفسیر امام رازی، قاضی بیضاوی اور علامہ آلوسی نے کی ہے۔ ان سب نے وَاتَّبِعُوْنِ کے پہلے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ میری ہدایت اور میری شرع اور میرے رسُول کی پیروی کرو۔ اور دوسرے معنی ان الفاظ کے ساتھ بیان کیے ہیں: "اور کہا گیا ہے کہ یہ بات کہنے کا رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا تھا۔" لہٰذا یہ دعویٰ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اتباع کا لفظ انبیاء علیہم السّلام کی پیروی ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور یہ کسی طرح بھی اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے۔

۷۔ الزُّخرُف، آیات ۸۵ تا ۸۹

اعتراض: سورۃ الزُّخرُف ہی میں "وَقِیْلِہٖ" کا عطف شَہِدَ بِالْحَقِّ پر ہے۔ آیات کا مفہوم ہے:

"اُس کو چھوڑ کر یہ لوگ جنہیں پکارتے ہیں وہ کسی شفاعت کا اختیار نہیں رکھتے، الّا یہ کہ کوئی علم کی بنا پر حق کی شہادت دے۔ ان سے پُوچھ دیکھو کہ انہیں کس نے پیدا کیا تو یہ خود کہیں گے اللہ نے، پھر کہاں سے اُلٹ جاتے ہیں؟ ہاں جو شہادت دے اپنے اس قول سے کہ اے رب، یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے۔ اچھا، اے نبیؐ ان سے درگزر کرو اور کہہ دو کہ سلام ہے تمہیں عنقریب یہ جان لیں گے۔"

جواب۔ یہ ایک پیچیدہ بحث ہے جس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پورا سلسلۂ کلام نگاہ میں رہے۔ آیت ۸۵ تا ۸۹ تک کی عبارت یہ ہے:

وَتَبٰرَكَ الَّذِیْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا وَعِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ۔ وَلَا یَمْلِكُ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ یَعْلَمُوْنَ۔ وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ فَاَنّٰى یُؤْفَكُوْنَ وَقِیْلِهٖ یٰرَبِّ اِنَّ هٰۤؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا یُؤْمِنُوْنَ۔ فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلٰمٌ فَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ۔

تفہیم القرآن میں ان آیات کی ترجمانی اس طرح کی گئی ہے: "بہت بالا و برتر ہے وہ جس کے قبضے میں زمین اور آسمانوں اور ہر اُس چیز کی بادشاہی ہے جو زمین و آسمان کے درمیان

پائی جاتی ہے۔ اور وہی قیامت کی گھڑی کا علم رکھتا ہے، اور اُسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔ اس کو چھوڑ کر یہ لوگ جنہیں پکارتے ہیں وہ کسی شفاعت کا اختیار نہیں رکھتے، اِلّا یہ کہ کوئی علم کی بنا پر حق کی شہادت دے۔ اور اگر تم اِن سے پوچھو کہ انہیں کس نے پیدا کیا ہے تو یہ خود کہیں گے کہ اللہ نے۔ پھر کہاں سے یہ دھوکا کھا رہے ہیں۔ قسم ہے رسُول کے اِس قول کی کہ اَے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے۔ اچھا، اَے نبیؐ، ان سے درگزر کرو اور کہہ دو کہ سلام ہے تمہیں، عنقریب انہیں معلوم ہو جائے گا۔"

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ترجمہ یہ ہے: "و بسیار با برکت است آنکہ او را بادشاہی آسمانہا و زمین و آنچہ درمیان ہر دو است۔ و نزدیک اوست علمِ قیامت و بسوئے وے رجوع کردہ شوید۔ و نمی توانند آنانکہ کفار پرستش می کنند بجز خدا شفاعت کردن، لیکن کسے کہ گواہی راست دادہ باشد و ایشاں می دانند۔ و اگر سوال کُنی از ایشاں کہ کدام کس بیافرید ایشاں را البتہ گویند خدا آفریدہ است۔ پس از کجا برگردانیدہ می شوند۔ و بسا دعائے پیغمبر کہ اَے پروردگار من ہر آئینہ ایشاں گروہے ہستند کہ ایمان نمی آورند۔ فرمودیم اِعراض کن از ایشاں و بگو سلامِ وداع، پس خواہند دانست۔"

شاہ رفیع الدین صاحبؒ اِن آیات کا ترجمہ یہ کرتے ہیں: "اور بہت برکت والا ہے وہ جو واسطے اُس کے ہے بادشاہی آسمانوں کی اور زمین کی اور جو کچھ درمیان اُن کے ہے۔ اور نزدیک اُس کے ہے علم قیامت کا، اور طرف اُس کے پھیرے جاؤ گے۔ اور نہیں اختیار رکھتے وہ لوگ کہ پکارتے ہیں سوائے اُس کے شفاعت کرنا، مگر جو شخص گواہی دے ساتھ حق کے اور وہ جانتے ہیں۔ اور اگر پوچھے تو اُن سے کس نے پیدا کیا اُن کو، البتہ کہیں گے اللہ نے۔ پس کہاں سے پھیرے جاتے ہیں۔ اور بہت کہا کرتا ہے پیغمبر اَے رب میرے تحقیق یہ قوم

ہیں کہ نہیں ایمان لاتے پس منہ پھیر لے ان سے اور کہہ سلامتی مانگتے ہیں شر تمہارے سے پس البتہ جان لیویں گے۔"

شاہ عبدالقادر صاحبؒ کا ترجمہ: "اور بڑی برکت ہے اُس کی جس کا راج ہے آسمانوں میں اور زمین میں اور جو اُن کے بیچ ہے۔ اور اُسی کے پاس ہے خبر قیامت کی اور اُسی تک پھیرے جاؤ گے۔ اور اختیار نہیں رکھتے جن کو یہ پکارتے ہیں سفارش کا، مگر جس نے گواہی دی سچی اور اُن کو خبر تھی۔ اور اگر تو ان سے پوچھے کہ ان کو کس نے بنایا تو کہیں گے اللہ نے، پھر کہاں سے اُلٹ جاتے ہیں۔ قسم ہے رسول کے اس کہنے کی کہ اے رب یہ لوگ ہیں کہ یقین نہیں لاتے۔ سو تو منہ موڑ اُن کی طرف سے اور کہہ سلام ہے۔ اب آخر کو معلوم کر لیں گے۔"

مولانا اشرف علی صاحبؒ کا ترجمہ: "اور وہ ذات بڑی عالی شان ہے جس کے لیے آسمانوں زمین کی اور جو مخلوق اُن کے درمیان میں ہے اُس کی سلطنت ثابت ہے۔ اور اُس کو قیامت کی (بھی) خبر ہے، اور تم سب اُسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔ اور خدا کے سوا جن معبودوں کو یہ لوگ پکارتے ہیں وہ سفارش (تک) کا اختیار نہیں رکھیں گے، ہاں جن لوگوں نے حق بات (یعنی کلمۂ ایمان) کا اقرار کیا اور وہ تصدیق بھی کیا کرتے تھے۔ اور اگر آپ ان سے پوچھیں کہ ان کو کس نے پیدا کیا تو یہی کہیں گے کہ اللہ نے۔ سو یہ لوگ کدھر اُلٹے چلے جاتے ہیں۔ اور اس کو رسول کے اس کہنے کی بھی خبر ہے کہ اے میرے رب یہ ایسے لوگ ہیں کہ ایمان نہیں لاتے۔ تو آپ ان سے بے رُخ رہیے اور یوں کہہ دیجیے کہ تم کو سلام کرتا ہوں۔ سو ان کو ابھی معلوم ہو جاتے گا۔

اِن تراجم میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے وَقِيْلِهٖ کا عطف قریب کے فقرے سے مانا ہے۔ اس طرح شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ترجمے کا سلسلہ عبارت

یوں بنتا ہے: "واگر سوال کنی از ایشاں ..... پس ازکجا برگردانیدہ می شوند؟ و بسا دعائے پیغمبر ....." اور شاہ رفیع الدین صاحبؒ کے ترجمے کا سلسلۂ عبارت یوں بنتا ہے: "اور اگر پوچھے تو اُن سے ..... پس کہاں سے پھیرے جاتے ہیں؟ اور بہت کہا کرتا ہے پیغمبر ....."
مولانا اشرف علی صاحب نے وَقِیْلِهٖ کو وَعِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ پر معطوف قرار دیا ہے اور اُن کے ترجمے کا سلسلۂ عبارت یہ بنتا ہے: "اور اُس کو قیامت کی (بھی) خبر ہے اور اس کو رسول کے اس کہنے کی بھی خبر ہے کہ اَے میرے رب ....." معترض صاحب کہتے ہیں کہ وَقِیْلِهٖ کا عطف شَهِدَ بِالْحَقِّ پر ہے، اور قِیْلِهٖ کی ضمیر رسولؐ کے بجائے اُس شخص کی طرف پھرتی ہے جو علم کی بنا پر حق کی شہادت دے۔ اِس تجویز کے مطابق سلسلۂ عبارت یہ قرار پاتا ہے "وہ کسی شفاعت کا اختیار نہیں رکھتے اِلّا یہ کہ کوئی علم کی بنا پر حق کی شہادت دے اپنے اس قول سے کہ اَے میرے رب ....." شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور شاہ رفیع الدین صاحبؒ کی طرح رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو قِیْلِهٖ کی ضمیر کا مرجع ٹھیرایا ہے، مگر انہوں نے سیاقِ عبارت کو مسلسل مانتے ہوئے وَقِیْلِهٖ کو قسم قرار دیا ہے اور یہی طریقہ تفہیم القرآن کی ترجمانی میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔ اِس سے آیت ۸۸ کا مطلب آیات ۸۶، ۸۷ کے ساتھ مل کر یہ نکلتا ہے کہ "قسم ہے رسُول کے اِس قول کی کہ اَے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے، کیسی عجیب ہے ان لوگوں کی فریب خوردگی کہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا اور ان کے معبودوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور پھر بھی خالق کو چھوڑ کر مخلوق کی عبادت پر اصرار کیے جاتے ہیں۔"

مفسّرین نے بھی ان اختلافات کا اسی طرح ذکر کیا ہے:

ابن جریر وَقِیْلِهٖ کا عطف وَعِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ پر قرار دیتے ہیں اور معنی یہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے اور رسُول کے اُس قول کا علم بھی جو اپنے رب سے اپنی

قوم کی تکذیب اور عدمِ ایمان کی شکایت کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں۔ پھر ابنِ جریر قتادہ کی یہ رائے بیان کرتے ہیں کہ وَقِیْلِہٖ سے مراد تمہارے نبی کا قول ہے جو وہ اپنے رب سے شکایت کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔

زمخشری مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد زیادہ قوی اور موقع و محل کے لحاظ سے زیادہ مناسب یہ سمجھتے ہیں کہ وَقِیْلِہٖ حرفِ قسم کے مضمر اور اس کے حذف پر مبنی ہو، اور یہ قول جوابِ قسم کے طور پر ہو کہ اِنَّ ھٰٓؤُلَآءِ قَوْمٌ لَّا یُؤْمِنُوْنَ۔ گویا بات یوں ہوئی کہ "میں قسم کھاتا ہوں رسول کے اس قول کی کہ اے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان نہیں لاتے" پھر وہ کہتے ہیں کہ وَقِیْلِہٖ کی ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہوتی ہے، اور آپ کے قول کی قسم کھانا اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کے مرتبے کی بلندی اور آپ کی دعاء و التجا کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے ہے۔

امام رازی، اَخفش اور فَرّاء اور زجاج کا قول نقل کرتے ہیں کہ وَقِیْلِہٖ معطوف ہے الساعۃ پر یعنی اللہ کے پاس قیامت کا علم ہے اور رسول کے اس قول کا علم بھی کہ یٰرَبِّ ....

علامہ آلوسی وَقِیْلِہٖ کا عطف الساعۃ پر قرار دے کر وہی بات کہتے ہیں جو امام رازی نے نقل کی ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ میرے پاس رسولؐ کے اس قول کا بھی علم ہے، کفار کے لیے دھمکی ہے (یعنی مراد یہ ہے کہ بادشاہِ کائنات اپنے سرکش بندوں سے کہہ رہا ہے کہ میں تمہارے کرتوتوں سے خوب واقف ہوں جس کی بنا پر میرے رسولؐ نے تمہاری یہ شکایت مجھ سے کی ہے)۔ دوسرا قول انہوں نے وہی بیان کیا ہے جو اُوپر زمخشری سے نقل کیا گیا ہے۔ اور تیسرا قول انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ وَقِیْلِہٖ میں واوِ قسم کا واو ہے اور جوابِ قسم محذوف ہے یعنی یہ بات اس میں مقدر ہے کہ ہم اپنے رسول کی مدد کریں گے یا

کفّار کے ساتھ جو معاملہ چاہیں گے کریں گے۔

بہرحال یہ بات ہماری نظر سے کسی تفسیر میں نہیں گزری کہ وَقِيْلِهٖ کا عطف اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ (الاّ یہ کہ کوئی شخص علم کی بنا پر حق کی شہادت دے) پر ہے۔ کوئی مفسر جو قرآن کا فہم رکھتا ہو یہ بات کبھی نہیں کہہ سکتا تھا، کیونکہ اُس فقرے پر معطوف قرار دے کر یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ "ہاں، جو شہادت دے کہ اے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے" اس لیے کہ آیت ۸۶ میں معبودانِ باطل کے لیے شفاعت کے اختیار کی نفی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ "الاّ یہ کہ کوئی شخص علم کی بنا پر حق کی شہادت دے" روزِ حشر سے تعلق رکھتا ہے اور اُس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے لوگ اُس روز شفاعت کے مجاز ہو سکیں گے۔ اس کے برعکس آیت ۸۸ میں یہ بات کہ "اے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے" اِسی دنیا سے تعلق رکھتی ہے۔ اِن دونوں فقروں میں آخر کیا مناسبت ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شفاعت کا مجاز وہ شخص ہو سکتا ہے جو آخرت میں علم کی بنا پر حق کی شہادت دے اور دنیا میں اپنے اس قول سے شہادت دے کہ اے میرے رب یہ وہ لوگ ہیں جو مان کر نہیں دیتے؟

(ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۷۶ء)

---

(۱) کیا معاشی وُجُوہ سے منعِ حمل صحیح ہے؟

(۲) کیا حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت موجُودہ انسان جیسی نہ تھی؟

سوال: عرض یہ ہے کہ میں اپنے ایک عزیز کے دو اعتراضات کا جواب تسلی بخش طور پر

نہ دے سکا۔ از راہِ کرم رہنمائی فرمائیں۔ اعتراضات یہ ہیں:

۱۔ مولانا نے قرآن مجید کی آیت: وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ ۭ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ ۭ اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا ﴿بنی اسرائیل: ۳۱﴾ کی تفسیر میں انصاف سے کام نہیں لیا اور اس آیت کی تفسیر میں اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لحاظ سے مفہوم نکالا ہے۔ کیونکہ آیت میں قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور قتل اُسی کو کیا جا سکتا ہے جس میں جان ہو، جب کہ جان اس جرثومے میں اُسی وقت پڑتی ہے جب رحمِ مادر میں دو مخالف جرثوموں کا ملاپ واقع ہوتا ہے اور ایک جاندار شے وجود میں آتی ہے۔ چونکہ افزائش نسل کو روکنے کے طریقے عام طور پر مذکورہ ملاپ سے پہلے ہی عمل میں آجاتے ہیں لہٰذا اس چیز کا قتل کیا معنی جس کا وجود یا جان ہی نہ ہو۔"

۲۔ ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کے مخالفین نے اس نظریہ کی مخالفت محض اس تصور اور عقیدے کی بنا پر کی ہے کہ انسان آدمؑ کی اولاد ہے۔ اگرچہ یہ عقیدہ درست سہی، لیکن آپ کے پاس اس بات کو جاننے کا کونسا مستند ذریعہ ہے کہ حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت و بناوٹ وہی رہی ہوگی جو کہ موجودہ انسان کی ہے۔ ممکن ہے کہ حضرت آدمؑ کو اللہ تعالیٰ نے جس شکل میں پیدا کیا ہو وہ ڈارون کے نظریہ کے مطابق ہی ہو، یعنی اُس وقت کا انسان (UNI-CELLULAR) ہو۔ صرف فرق اتنا ہی ہو کہ آپ سے آپ وجود میں نہ آیا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے وجود میں آیا ہو اور بتدریج ترقی کرتا ہُوا موجودہ انسان کی شکل کو پہنچا ہو۔"

جواب: آپ نے اپنے عزیز کے جو اعتراضات پیش کیے ہیں اُن کا جواب درجِ ذیل ہے:

۱۔ آپ کے عزیز نے سورۂ بنی اسرائیل کی آیت ۳۱ کو بغور نہیں پڑھا بلکہ جو خیالات اُن کے ذہن میں پہلے جمے ہوئے تھے اُنہی کی بُنیاد پر آیت سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ اس میں صرف قتلِ اَولاد سے منع کیا گیا ہے۔ حالانکہ اِس آیت میں قتلِ اولاد کو بڑی خطا قرار دینے کے ساتھ اُس کے محرّک، یعنی خوفِ افلاس، کو بھی غلط قرار دیا گیا ہے، اور ساتھ ہی یہ الفاظ کہہ کر کہ "ہم اُنہیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی"، اِس امر کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے کہ خوفِ افلاس جو قتلِ اَولاد کا مُحرِّک بنتا ہے، دراصل خدا کی رزاقی پر عدمِ اعتماد ہے، ورنہ یہ اعتماد موجود ہو تو نہ افلاس کا خوف تمہیں لاحق ہوگا اور نہ تم اولاد کو قتل کرو گے۔ اسی بات کی تشریح مَیں نے اپنے حاشیے میں کی ہے جس پر غور کرنے کی زحمت آپ کے اِن عزیز نے نہیں اٹھائی۔ اُس میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ حمل کو روکنا قتلِ اولاد ہے، بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ جو خوفِ افلاس پہلے قتلِ اولاد اور اسقاطِ حمل کا مُحرِّک ہوتا تھا وہی اب ضبطِ ولادت کی تحریک کا محرِّک بنا ہوا ہے، اس لیے معاشی ذرائع کی تنگی کے اندیشے سے افزائشِ نسل کا سلسلہ روک دینا بھی اِس آیت کی رُو سے غلط ہے۔

۲۔ آپ کے عزیز مجھے معاف کریں اگر مَیں یہ کہوں کہ وہ قرآن سے زیادہ ڈارون کے معتقد ہیں۔ اِسی وجہ سے انہوں نے تخلیقِ آدمؑ کے متعلق قرآن کے تمام بیانات کو نظر انداز کر کے ڈارون کی رائے کے مطابق حضرت آدمؑ کا واحدُ الخلیّہ سالمہ UNI-CELLULAR MOLECULE ہونا ازراہِ مہربانی صحیح قرار دینے سے احتراز کرتے ہوئے صرف "ممکن" ٹھہرایا ہے، اور مجھ سے یہ سوال کیا ہے کہ آخر تمہارے پاس یہ جاننے کا کونسا مستند ذریعہ ہے کہ حضرت آدمؑ کے جسم کی ساخت ویسی ہی تھی جیسی موجودہ انسان کی ہے؟ میرا جواب یہ ہے کہ اگر صاحبِ موصوف کے نزدیک قرآنِ مجید علم کا کوئی مستند ذریعہ نہیں ہے تو اُن سے بحث لاحاصل ہے،

کیونکہ محض عقلی حیثیت سے آدمؑ کے جسم کی ساخت کا موجودہ انسان کی ساخت جیسا ہونا بھی اُسی طرح "ممکن" ہے جس طرح اُس کا واحدُ الخلیّہ سالمہ ہونا "ممکن" ہے۔ امکان میں جب دونوں برابر ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لیے کوئی "مستند ذریعہ علم" نہیں ہے تو خواہ مخواہ بحث میں کیوں وقت ضائع کیا جائے؟ لیکن اگر وہ قرآن کو علم کا مستند ذریعہ مانتے ہوں تو تھوڑی سی زحمت اٹھا کر سورۃ بقرہ، آیات ۳۰ تا ۳۹، سورۃ اعراف، آیات ۱۱ تا ۲۵، سورۃ حجر، آیات ۲۶ تا ۴۲، سورۃ بنی اسرائیل، آیات ۶۱ تا ۶۵، اور سورۃ طٰہٰ، آیات ۱۱۵ تا ۱۲۳ بغور پڑھیں اور ڈارون کے نظریے کو نگاہ میں رکھ کر پڑھیں۔ کیا اُن کی عقل یہ تصور کر سکتی ہے کہ قرآن کی اِن آیات میں جو کچھ حضرت آدمؑ کے متعلق بیان کیا گیا ہے وہ ایک واحدُ الخلیّہ سالمے پر راست آتا ہے؟

اِس کے ساتھ میں ایک بات اور بھی آپ کے عزیز سے کہنا ضروری سمجھتا ہوں۔ اگر وہ قرآن کو علم کا مستند ذریعہ نہ سمجھتے ہوں تو اُن کی اپنے ضمیر اور اپنے اخلاق اور اپنے معاشرے کے ساتھ اس سے بڑی کوئی بے انصافی نہیں ہو سکتی کہ وہ لوگوں کے سامنے اپنے آپ کو مسلمان کی حیثیت سے پیش کریں۔ ایک راستباز انسان کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ سچے دل سے تو اسلام کا قائل نہ ہو مگر اس کا صاف صاف اظہار و اقرار کرنے کے بجائے اپنے آپ کو مسلمانوں میں شامل رکھ کر مسلسل فریب دہی کا ارتکاب کرتا رہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۰ء)

شہداء کی حیاتِ برزخ

سوال: سُورۃ البقرہ آیت ۱۵۴، حاشیہ ۱۵۵ تفہیم القرآن، جلد اوّل صفحہ ۱۲۶ میں، اللہ کی راہ میں شہید ہونے والوں کو مُردہ نہ کہنے کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ اس سے رُوحِ جہاد سرد پڑتی ہے۔ اسی نوٹ میں آگے چل کر یہ بات بھی بتائی گئی ہے کہ انہیں مُردہ کہنا حقیقتِ واقعہ کے بھی خلاف ہے لیکن پُورے نوٹ کو پڑھنے سے جو تأثر پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ رُوحِ جہاد کے سرد نہ ہونے کی غرض سے انہیں مُردہ نہ کہنا چاہیے۔

۲۔ سورۃ المومن آیت ۶۱-۷۵ تک کا ترجمہ جلد دوم میں صفحہ ۲۸۲ سے ۲۸۷ تک چلتا ہے۔ قرآن کا متن جو تفہیم القرآن میں شائع ہُوا ہے اس میں صفحہ ۲۸۷ پر یُسَارِعُوْنَ کا لفظ آتا ہے لیکن اس کا ترجمہ صفحہ ۲۸۳ پر ہی کر دیا گیا ہے۔ اکثر پڑھنے والوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کا ترجمہ نہیں ہوا ہے چونکہ اصل لفظ اور ترجمہ میں چار صفحات کا فاصلہ ہے اس لیے پڑھنے والے کا ذہن اُلجھ جاتا ہے۔

۳۔ سُورۃ یٰسٓ آیت ۲۶، حاشیہ ۲۳ تفہیم القرآن، جلد چہارم میں مردِ مومن کی شہادت کے بعد اس کے تأثرات کا ذکر کرتے ہُوئے نوٹ میں کہا گیا ہے کہ حیاتِ برزخ کو ثابت کرنے والی آیات میں سے یہ آیت بھی ایک ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عالمِ برزخ میں رُوح جسم کے بغیر زندہ رہتی ہے، کلام کرتی ہے اور کلام سُنتی ہے، خوشی اور غم محسوس کرتی ہے، اور اہلِ دنیا کے ساتھ بھی اس کی دلچسپیاں باقی رہتی ہیں۔ اس پر اکثر لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس مقام میں تو

ایک شہید کی حالت کا ذکر ہے اور شہید کی زندگی بعد موت کا ذکر قرآن میں سورۃ البقرہ آیت ۱۵۴ اور دیگر مقامات میں بھی ہے لیکن تفہیم کے اس حاشیے میں ایک شہید کے حالات کو بھی عام وفات یافتہ انسانوں پر کیوں منطبق کیا گیا ہے؟

جواب: سورۃ بقرہ آیت ۱۵۴ کے جس نوٹ کی طرف آپ نے توجہ دلائی ہے اس میں "مُردہ نہ کہو" کی جو توجیہ میں نے کی ہے اس سے مقصود حیاتِ شُہداء و صالحین کے متعلق لوگوں کے اِس خیال کی اصلاح ہے کہ وہ زندہ اِس معنی میں ہیں کہ ہماری دُعائیں سُنتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں مُردہ کہنے سے جس بنا پر روکا ہے اور ان کی حیات کا اثبات کیا ہے وہ کُفّار و منافقین کی اُن باتوں کو رد کرنے کے لیے ہے جو وہ لَوْ کَانُوْا عِنْدَنَا مَا مَاتُوْا وَمَا قُتِلُوْا اور لَوْ اَطَاعُوْنَا مَا قُتِلُوْا کہہ کہہ کر اہلِ ایمان میں بُزدلی پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ورنہ خود قرآن ہی میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ شہادت جسمانی موت تو ضرور ہے (وَلَئِنْ مُّتُّمْ اَوْ قُتِلْتُمْ لَاِلَی اللہِ تُحْشَرُوْنَ) مگر حقیقت میں یہ حیاتِ جاوداں ہے (بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ)۔ اسی معنی میں مَیں نے بھی اُنہیں مُردہ کہنے کو حقیقتِ واقعہ کے خلاف قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے لیے حیاتِ برزخ اور حیاتِ اُخروی ثابت ہے۔

سُورۃ مومنون کی آیات ۵۰ تا ۶۱ کے ترجمے میں آپ نے جس تقدیم و تاخیر کی طرف توجہ دلائی ہے، اس کے متعلق بعد کے ایڈیشنوں میں حاشیہ ۵۰ الف لکھ کر وضاحت کر دی گئی ہے کہ اُردو زبان کی رعایت سے آیت ۶۱ کا ترجمہ پہلے کر دیا گیا ہے اور آیات ۵۷ تا ۶۰ کا ترجمہ بعد میں درج کیا گیا ہے۔

سورۃ یٰسٓ کے حاشیہ ۲۲ کو اگر آپ سورۃ بقرہ کے حاشیہ ۱۵۵ اور سورۃ آلِ عمران کی

آیت ۵۸ اکے ساتھ پڑھیں تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ شہدا کی حیات اصل میں برزخی حیات ہی ہے، ورنہ جسم و رُوح کی علیحدگی کے اعتبار سے جس طرح دوسرے لوگوں پر موت وارد ہوتی ہے اُسی طرح شہدا پر بھی وارد ہوتی ہے۔ اسی لیے ان کی میراث تقسیم ہوتی ہے اور ان کی بیوہ کا نکاح ثانی جائز ہے۔ لیکن ان کو مُردہ کہنے سے جس بنا پر منع کیا گیا ہے وہ اُوپر میں بیان کر چکا ہوں۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۰ء)

غرق ہونے والے فرعون کی لاش

سوال: اگر تھوڑی سی فراغت ہو تو ازراہِ کرم اَلْیَوْمَ نُنَجِّیْکَ بِبَدَنِکَ (یونس، آیت ۹۲) کے سلسلے میں میری ایک دو اُلجھنیں دُور فرمایئے۔ علامہ جوہری طنطاوی مصری اس آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ بحیرۂ احمر میں ڈوبنے والے فرعون کی لاش ۱۹۰۷ء میں مل گئی تھی اور محققین نے کئی شواہد کی بنا پر اعلان کیا تھا کہ یہ لاش اسی فرعون کی ہے لیکن علامہ نے اُن شواہد کا ذکر نہیں کیا۔ آپ نے صرف ایک شہادت یعنی سمندری نمک کا ذکر فرمایا ہے جو فرعون کے بدن پر پایا گیا تھا۔

اگر آپ کو باقی شہادتوں کا علم ہو، یا کوئی ایسی کتاب معلوم ہو جس میں ان شواہد کا ذکر ہو تو ازراہِ کرم مطلع فرمائیں۔

آپ نے فرعون کے جسم پر سمندری نمک کا ذکر فرمایا ہے۔ کیا اُس کی ممی حنوط شدہ نہیں تھی؟ اگر تھی تو سمندری نمک کیسے باقی رہ گیا تھا؟

کیا نعش کسی ہرم سے ملی تھی یا معمولی قبر سے؟ اور یہ مقام کہاں ہے؟ قاہرہ سے کس طرف ہے اور کتنا دُور ہے؟

جواب: غرق شدہ فرعون کے بارے میں زیادہ تر معلومات مجھے (LOUIS GOLPING) کے سفرنامے (IN THE STEPS OF MOSES THE LAWGIVER) سے حاصل ہوئی ہیں۔ اس نے اپنے اِس تحقیقاتی سفرنامے میں لکھا ہے کہ فرعون رعمسیس دوم دراصل وہ فرعون تھا جس کے زمانے میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام پیدا ہوئے تھے اور بنی اسرائیل پر جس کے مظالم مشہور و معروف ہیں۔ اسی لیے اس کو (PHARAOH OF THE PERSECUTION) کہا جاتا ہے۔ اور جس فرعون کے زمانے میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام پیغمبر بنا کر بھیجے گئے تھے اور جو بحرِ احمر میں غرق ہُوا وہ رعمسیس کا بیٹا (MENEPTAH) تھا (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں اس کا نام (MERNEPTAH) لکھا گیا ہے)۔ گولڈنگ کی کتاب اور برٹانیکا کے مضمون (EGYPT) دونوں میں لکھا ہے کہ تھیبس (THEBES) میں اس کے (MORTUARY TEMPLE) سے ایک ستون ۱۸۹۶ء میں (FLINDERS PETRIC) کو ملا تھا جس پر اُس نے اپنے عہد کے کارنامے گنائے تھے۔ اُسی ستون میں پہلی مرتبہ مصر میں اسرائیل کے وجود کی تاریخی شہادت ملی۔ برٹانیکا کے مضمون (MUMMY) میں ذکر ہے کہ ۱۹۰۶ء میں انگریز ماہر علم التشریح (SIR GRAFTON ELLIOT SMITH) نے ممیوں کو کھول کھول کر ان کے حنوط کی تحقیق شروع کی تھی اور ۴۴ ممیوں کا مشاہدہ کیا تھا۔ گولڈنگ لکھتا ہے کہ ۱۹۰۷ء میں اسمتھ کو منیپتہ کی لاش ملی جس کی پٹیاں جب کھولی گئیں تو سب حاضرین یہ دیکھ کر حیران رہ گئے کہ اُس کے جسم پر نمک کی ایک تہ جمی ہوئی تھی جو کسی اور ممی کے جسم پر نہیں پائی گئی۔ گولڈنگ مزید یہ بات بھی بیان کرتا ہے کہ یہ فرعون بحیراتِ مُرّہ (BITTER LAKES) میں

غرق ہُوا تھا جو اُس زمانے میں بحرِ احمر سے ملی ہُوئی تھیں۔ آگے چل کر وہ لکھتا ہے کہ جزیرہ نمائے سینا کے مغربی ساحل پر ایک پہاڑی ہے جسے مقامی لوگ جبلِ فرعون کہتے ہیں۔ اُس پہاڑی کے نیچے ایک غار میں نہایت گرم پانی کا چشمہ ہے جسے لوگ حمامِ فرعون کہتے ہیں اور سینہ بسینہ منتقل ہونے والی روایات کی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ اسی جگہ فرعون کی لاش ملی تھی۔

مَیں اِن معلومات سے اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بُحیراتِ مُرّہ میں ڈوبنے کے بعد اُس کی لاش کے پھُول کر سطحِ سمندر پر تیرنے اور حمامِ فرعون تک پہنچنے میں کافی وقت لگا ہوگا جس کے دوران میں اُس کے گوشت پوست میں سمندری پانی کا نمک جذب ہوگیا ہوگا۔ یہ نمک اُس کی لاش کو حنوط کرتے وقت خارج نہیں کیا جا سکتا تھا۔ تین ہزار برس کے دوران میں یہ رفتہ رفتہ اس کے جسم سے خارج ہو کر ایک تہ کی صورت میں جم گیا اور جب پٹیاں کھولی گئیں تو نمک اُس پر جما ہُوا پایا گیا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۷ء)

معراج کے موقع پر حضورؐ کو کیا تعلیمات دی گئی تھیں؟

سوال: واقعہ اسراء و معراج کے متعلق جناب کے حالیہ مضمون کو پڑھ کر ذہن میں مندرجہ ذیل خیالات پیدا ہوئے ہیں۔ اُمید ہے کہ جناب اس سلسلے میں مناسب رہنمائی فرمائیں گے۔

جناب نے اس واقعہ کے دو مقاصد بیان فرمائے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا مقصد آنحضرتؐ کو کائنات کے باطنی نظام کا ادراک حاصل کرنے کے لیے اُن

نشانیوں کا مشاہدہ کرانا مقصود تھا جنہیں قرآن حکیم اٰیٰتِ رَبِّہِ الْکُبْریٰ کہتا ہے ، اور دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کو اپنی بارگاہ میں طلب کر کے اسلامی معاشرہ کے قیام کے بارے میں چند بنیادی ہدایات دینا چاہتا تھا۔

بلاشبہ قرآن حکیم سے معراج کے یہ دونوں مقاصد ثابت ہیں۔ مگر قابلِ غور بات یہ بھی ہے کہ اگر پہلا مقصد آنحضرتؐ کو عظیم نشانیاں دکھانا ہی تھا تو یہ سدرۃ المنتہیٰ پر پہنچنے تک حاصل ہو چکا تھا۔ حضورؐ دوسرے ملائکہ کے علاوہ حضرت جبریل امینؑ کو دوبار اُن کی اصل صورت میں ملاحظہ کر چکے تھے ، انبیائے کرام سے تعارف ہو گیا تھا ، جزا و سزا کی کئی صورتیں دکھائی جا چکی تھیں ، بیت المعمور ، جنت الماویٰ اور دوزخ جیسے مقامات کا مشاہدہ بھی مکمل ہو چکا تھا۔ لہٰذا اس غرض کے لیے اب عالمِ شہادت کی سرحد کو عبور کر کے عالمِ غیب میں قدم آگے بڑھانے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ جہاں تک دوسرے مقصد کا تعلق ہے وہ بارگاہِ جلال میں حاضر ہوئے بغیر بھی پورا ہو سکتا تھا۔ جب سارا قرآن سرزمینِ عرب ہی میں آنحضرتؐ پر نازل ہو سکتا تھا تو ان ہدایات کے نازل ہونے میں کیا چیز مانع تھی۔

دراصل ان دونوں مقاصد کے علاوہ معراج النبی کا ایک تیسرا مقصد بھی قرآن و حدیث ہی سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مقامِ قرب کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا کر ان مخصوص اذواق و مواجید اور اسرار و رموز کی تعلیم دینا چاہتا تھا جو الفاظ میں نہیں بیان کیے جا سکتے۔ فَاَوْحٰی اِلٰی عَبْدِہٖ مَآ اَوْحٰی کے الفاظ اسی مقصد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ یہ بات

قابلِ غور ہے کہ جو کچھ وحی کیا گیا اسے الفاظ میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ ہم اس مخصوص وحی کو وحیِ غیر متلو کہنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں اور اس میں ان علوم کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے جو حضرت جبریل امینؑ کی دسترس سے باہر ہیں۔ اسی تعلیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی صاحبِ دل نے کہا تھا ؎

سرِّ ما اوحیٰ نہ گنجد در ضمیرِ جبرئیل

کشفِ اسرارِ لدنی کے کند اُمّ الکتاب

یہ ظاہر ہے کہ وحیِ جلی اور اس مخصوص وحی کی تعلیم میں نہ تو کوئی تضاد ہو سکتا ہے اور نہ وحیِ جلی پر وحیِ خفی کو ترجیح دینے کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے یہاں سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کے ان مخصوص اذواق اور احوال کی توفیق جزوی طور پر آنحضرتؐ کے بعض اُمتیوں کو نصیب کر دیتا ہے تو اس میں تعجب کی کونسی بات ہے۔ سخی اگر سخاوت نہ کرے تو وہ سخی نہیں کہلا سکتا۔ حضرت ابوبکرؓ کے سینے میں ایک رازِ الٰہی کا راسخ ہو جانا اور اسی کی بنا پر آپ کا دیگر اصحابِ رسولؐ پر فضیلت حاصل کرنا حدیث سے ثابت ہے۔ کسی مومن کو یہ زیب نہیں دیتا کہ جس چیز کو اللہ کے رسولؐ نے "راز" قرار دیا ہو اسے وہ کسی اور شے پر محمول کرے۔

جہاں تک معراج کے موقع پر دیدارِ الٰہی کے مسئلے کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ لوگ اس بارے میں فضول بحثوں میں اُلجھ گئے ہیں جب یہ ثابت ہے کہ عالمِ آخرت میں مومنین دیدارِ الٰہی کریں گے تو عالمِ غیب میں آنحضرتؐ کے دیدارِ الٰہی سے مشرف ہونے میں تعجب کی کیا بات ہے حضرت عائشہؓ لاتدرکہ الابصار کے الفاظ سے چشمِ سر دیدارِ الٰہی کی نفی فرما

رہی ہیں جس کا تعلق عالم شہادت سے ہے نہ کہ عالم غیب یا عالم آخرت سے۔ جناب خود بھی تفہیم القرآن میں وضاحت فرما چکے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ دیدار کا فعل آنکھ نامی ایک آلے ہی سے ہو۔ اللہ تعالیٰ جب چاہے قلب یا قلب کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے بھی دیدار کی صورت پیدا کر دینے پر قادر ہے ۔

این خاکِ بے ادب را نسبت باُو چہ باشد

اما چو او نواز د کس را زباں نہ باشد

جواب: یہ بات صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سدرۃ المنتہیٰ سے آگے بُلا کر حضورؐ کو انتہائی تقرب عطا فرمایا تھا لیکن یہ صحیح نہیں ہے کہ وہاں حضورؐ کو ایسے اَسرار کی تعلیم دی گئی جو اُمت سے مخفی رکھنے کے لیے تھی۔ سورۂ تکویر میں صاف فرمایا گیا ہے کہ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ "اور وہ (ہمارا رسُول) غیب پر بخیل نہیں ہے" یعنی جو غیب کے عُلوم اُس کو دیے گئے ہیں وہ انہیں چھپا کر رکھنے والا اور انہیں اپنے تک محدود رکھ کر بخل کرنے والا نہیں ہے۔ یہی بات سُورۂ جن کی آخری دو آیتوں میں فرمائی گئی ہے جن کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پسندیدہ رسُول پر اپنے غیب کا جو علم ظاہر فرماتا ہے وہ تبلیغِ رسالت کے لیے ہوتا ہے۔ اور یہی بات سُورۂ مائدہ کی آیت ۶۷ میں ارشاد ہُوئی ہے کہ اے رسُول، جو کچھ تم پر نازل کیا گیا ہے اس کی تبلیغ کرو۔ صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ کیا کوئی خاص تعلیم مخفی طور پر حضورؐ نے آپ کو دی تھی؟ انہوں نے برسرِ منبر اس کا انکار فرمایا اور اپنی تلوار کے نیام میں سے چند شرعی احکام نکال کر لوگوں کو بتاتے جو انہوں نے حضورؐ سے سُن کر لکھ لیے تھے ۔

وحیِ متلو کے علاوہ اگر اُس موقع پر کوئی تعلیم حضورؐ کو وحیِ غیر متلو کے طور پر دی گئی

ہوگئی تو لازماً وہ اسلامی نظام کو نافذ کرنے اور دینِ حق کو قائم کرنے کی حکمت ہی ہوسکتی تھی جس کے اظہار کا موقع عنقریب ہجرت کے بعد حضورؐ کو ملنے والا تھا۔ یہ حکمت حضورؐ کے اُس پورے کارنامے میں بھی ظاہر ہوگئی جو مدینۂ طیبہ کی دس سالہ زندگی میں آپ نے انجام دیا۔ اور یہ اُن احکامِ امر و نہی، اُن مواعظ و نصائح اور اُن قولی و عملی ہدایات میں بھی ظاہر ہوئی جن سے آپ نے صحابۂ کرام کی تربیت فرمائی۔ ایسے اسرار و رموز اور اذواق و مواجید کا کوئی ثبوت ہمیں سُنّت میں نہیں ملتا جن کی تلقین اُمّت سے مخفی رکھ کر کسی خاص شخص یا مخصوص اشخاص کو فرمائی گئی ہو۔

جہاں تک دیدارِ الٰہی کا تعلق ہے اس کے بارے میں سوال بچشمِ سر دیکھنے کا تھا، اور معتبر احادیث کی رُو سے حضورؐ نے اسی کا انکار فرمایا تھا۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۰ء)

---

۱ — دین و شریعت کی تشریح کے متعلق ایک سوال

۲ — حج میں جانور ذبح کرنے کا مسئلہ

سوال :- (۱) تفہیم القرآن جلد چہارم سورۃ الشّورٰی کے حاشیہ ۲۰ صفحہ ۴۸۸۔ ۴۸۹ پر آپ نے تحریر فرمایا ہے:

"بعض لوگوں نے ...... یہ رائے قائم کرلی کہ لامحالہ اس دین سے مراد شرعی احکام و ضوابط نہیں ہیں، بلکہ صرف توحید و آخرت اور کتاب و نبوّت کو

ماننا اور اللہ تعالیٰ کی عبادت بجالانا ہے، یا حد سے حد اس میں وہ موٹے موٹے اخلاقی اصول شامل ہیں جو سب شریعتوں میں مشترک رہے ہیں لیکن یہ ایک بڑی سطحی رائے ہے جو محض سرسری نگاہ سے دین کی وحدت اور شرائع کے اختلاف کو دیکھ کر قائم کرلی گئی ہے اور یہ ایسی خطرناک رائے ہے کہ اگر اس کی اصلاح نہ کر دی جائے تو آگے بڑھ کر بات دین و شریعت کی اُس تفریق تک جا پہنچے گی جس میں مبتلا ہو کر سینٹ پال نے دین بلاشریعت کا نظریہ پیش کیا اور سیدنا مسیح علیہ السلام کی اُمت کو خراب کر دیا۔"

بعد ازاں قرآن کی آیات کے حوالے سے آپ نے ثابت فرمایا ہے کہ دین سے مُراد صرف ایمانیات ہی نہیں بلکہ شرعی احکام بھی اس میں شامل ہیں اور اُمتِ محمدیہ کو جو شریعت دی گئی وہ اِس دَور کے لیے دین ہے اور اس کا قائم کرنا ہی دین کا قائم کرنا ہے۔ اس سلسلے میں گذارش ہے کہ "رسالہ دینیات" کے باب ششم میں دین اور شریعت کا فرق جو آپ نے بیان فرمایا ہے میری ناقص رائے میں اس پر نظرِ ثانی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

(۲) ہمارے ایک رکن جماعت نے (جو حج کی سعادت حاصل کر چکے ہیں) ایک اجتماع میں کہا کہ محترم مولانا نے تفہیم میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص موسمِ حج میں حج سے پہلے عمرہ کرے تو وہ قربانی دے لیکن مکہ مکرمہ میں عمرے کے بعد کوئی قربانی نہیں دی جاتی۔ اس میں انہوں نے تفہیم القرآن جلد اوّل، سُورۃ البقرہ، آیت ۹۶ کے ترجمے کا حوالہ دیا ہے جو درج ذیل ہے:-

"...... تو جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اُٹھاتے

وہ حسبِ مقدور قربانی دے .... " میں نے انہیں سمجھانے کی اپنی سی کوشش کی
کہ یہ تو آیت کا ترجمہ ہے اور اس کا مفہوم یہ نہیں کہ عمرے کے فوراً بعد ہی قربانی دی
جاتے، بلکہ مُراد یہ ہے کہ تمتّع اور قِران میں قربانی واجب ہے حج کا زمانہ آنے تک
عمرے کا فائدہ اُٹھانے کے بارے میں جو وضاحت آپ نے حاشیہ ۲۱۲ کے آخر
میں فرمائی ہے اس کی طرف بھی ان کی توجہ مبذول کرائی گئی لیکن ان کا اصرار ہے کہ
بیان واضح نہیں۔ بہرحال اگر آپ مناسب سمجھیں تو اس مسئلے کی مزید وضاحت
فرمائیں تاکہ غلط فہمی کا امکان نہ رہے۔"

جواب۔ سُورۂ شوریٰ کا حاشیہ نمبر ۲۰ اگر پُورا پڑھا جائے تو رسالۂ دینیات میں
دین اور شریعت کے فرق پر جو مختصر کلام کیا گیا ہے اُس پر نظرِ ثانی کی ضرورت محسوس نہیں
ہوتی۔ خصوصیت کے ساتھ آپ صفحہ ۴۹۰ کی یہ عبارت دیکھیں: "جس نبی کی اُمّت کو جو
شریعت بھی اللہ تعالیٰ نے دی تھی وہ اُس اُمّت کے لیے دین تھی اور اس کے دورِ نبوّت
میں اُسی کی اقامت مطلوب تھی۔ اور اب چونکہ سیّدنا محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کا دورِ نبوّت
ہے، اس لیے اُمّتِ محمدیہ کو جو شریعت دی گئی ہے وہ اِس دَور کے لیے دین ہے اور اسی
کا قائم کرنا ہی دین کا قائم کرنا ہے۔"

رسالہ دینیات میں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ دین کا حصّہ ایمانیات ہمیشہ
سے مشترک رہا ہے، اور اس کا حصّہ شریعت مختلف زمانوں میں مختلف انبیاء کے ذریعے
سے بلحاظ احوال مختلف رہا ہے۔ یہ رسالہ چونکہ مبتدیوں کے لیے لکھا گیا تھا اس لیے اس
میں وہ مفصّل بحث نہیں کی جا سکتی تھی جو سُورۂ شوریٰ کی تفسیر میں کی گئی ہے۔

سُورۂ بقرہ آیت ۱۹۶ میں تین حکم الگ الگ بیان فرمائے گئے ہیں۔ (۱) جب آدمی

نے حج یا عمرے کے لیے احرام باندھ لیا ہو اور پھر کوئی مانع ایسا پیش آگیا ہو کہ حرم تک پہنچنا ممکن نہ رہا ہو تو اُسے ہَدی بھیجنی چاہیے اور اُس وقت تک احرام سے باہر نہ آنا چاہیے جب تک ہَدی کی قربانی نہ ہو چکی ہو۔(۲) اگر آدمی کسی بیماری کی وجہ سے حجامت کرانے پر مجبور ہو جائے تو حجامت کرالے اور فدیہ ادا کر دے۔(۳) اگر کوئی امرِ مانع پیش نہ آیا ہو اور آدمی حرم پہنچ گیا ہو تو تمتّع یا قِران کرنے کی صورت میں اسے قربانی دینی ہو گی۔ البتہ اِفراد کرنے کی صورت میں اس پر کوئی دم واجب نہ ہو گا۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۰ء)

معراج رات کو ہوئی تھی یا دن کو؟

سوال۔ پچھلے دنوں جیل جانے کا اتفاق ہُوا۔ مختلف الخیال لوگوں میں مقصد کی یکسانیت اور لگن تھی۔ درسِ قرآن اور نماز باجماعت کا انتظام تھا لیکن افسوسناک بات یہ ہے کہ ہمارے علماء حضرات وہاں بھی فروعی مذہبی اختلافات میں مبتلا تھے۔ ہماری بیرک میں تین الگ الگ جماعتیں دیوبندی، بریلوی اور اہلِ حدیث حضرات کراتے تھے۔ مَیں نے دوستوں سے مشورہ کیا کہ عُلماء حضرات کو مل کر ایک جماعت پر رضامند کیا جائے۔ چنانچہ سب سے پہلے ایک دیوبندی عالم کے پاس گئے۔ انہیں میرے متعلق علم تھا کہ یہ جماعت اسلامی کا رُکن ہے۔ ابھی تمہیداً کچھ باتیں ہو رہی تھیں کہ انہوں نے آپ کے بارے میں اعتراضات شروع کر دیے کہ مولانا مودودی صاحب نئی نئی باتیں نکال لاتے ہیں، کبھی پچھلے

ترجمان میں مولانا نے لکھا ہے کہ واقعۂ معراج دن کی پوری روشنی میں رونما ہوا تھا۔ حالانکہ قرآن کے بیان کے مطابق یہ واقعہ رات کے کسی حصہ میں پیش آیا اور حدیث سے بھی ثابت ہے کہ معراج عشاء اور فجر کے درمیان ہوا تھا۔ میں نے اس بارے میں اپنی لاعلمی کا اظہار کیا۔ چنانچہ الصلوٰۃ جامعۃٌ والا مقصد تو باتوں ہی میں ختم ہو گیا اور گفتگو آگے نہ بڑھ سکی۔

جیل سے واپسی پر میں نے ترجمان کے پچھلے پرچے دیکھے۔ جنوری ۱۹۷۰ء کے شمارے میں صفحہ ۱۰ پر آپ کی تحریر دیکھی:

"...... رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو یہ مشاہدہ اندھیرے میں، یا مراقبے کی حالت میں، یا خواب میں، یا نیم بیداری کی حالت میں نہیں ہوا تھا، بلکہ صبح روشن طلوع ہو چکی تھی، آپ پوری طرح بیدار تھے، کھلی فضا میں اور دن کی پوری روشنی میں اپنی آنکھوں سے یہ منظر ٹھیک اسی طرح دیکھ رہے تھے جس طرح کوئی شخص دنیا کے دوسرے مناظر دیکھتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ مولوی صاحب کا اعتراض اسی عبارت پر تھا۔ بہتر ہو کہ آپ اس کی وضاحت کر دیں۔

جواب۔ معراج کے بارے میں یہ بات نہ میں نے کبھی کہی، نہ لکھی، اور نہ میرے دماغ میں کبھی یہ خیال آیا کہ یہ واقعہ دن کے وقت پیش آیا تھا۔ تفہیم القرآن جلد دوم، تفسیر سورۂ بنی اسرائیل کی پہلی آیت کا ترجمہ اور اس پر میرا مفصّل حاشیہ دیکھ لیں۔ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ میرے نزدیک معراج رات کو ہوئی تھی یا دن کو۔

سورۂ نجم کی آیات ۴ تا ۱۲ میں جبریل علیہ السّلام سے حضورؐ کی پہلی ملاقات کا ذکر

ہے، جس کا معراج سے کوئی تعلق نہیں۔ اُسی کے متعلق میں نے لکھا ہے کہ یہ مشاہدہ دن کی روشنی اور پوری بیداری کی حالت میں ہُوا تھا تفہیم القرآن جلد پنجم (صفحات ۱۸۸-۱۸۹ اور ۱۹۷ تا ۲۰۰) میں اس کی پُوری تشریح موجود ہے۔

رہی وہ بحث جو جنوری ۱۹۷۶ء کے ترجمان القرآن میں صفحہ ۱۱ پر کی گئی ہے تو اس کا عنوان "جبریلؑ سے حضورؐ کی پہلی ملاقات زمین پر" خود ہی صاف ظاہر کر رہا ہے کہ یہ آسمان والی ملاقات کا ذکر نہیں ہے۔ اس پوری بحث کو آپ پڑھیں تو آپ کو معلوم ہو گا کہ معراج کے سلسلے میں یہ بحث صرف اس لیے کی گئی ہے کہ ایسے غیر معمولی مشاہدات پر حضورؐ کے مبتلائے شک نہ ہونے کی وجہ کیا تھی۔ اس سے آگے سدرۃ المنتہیٰ پر جبریلؑ سے حضورؐ کی دوسری ملاقات کا ذکر صفحہ ۱۲ پر ہے۔ اسے بھی پڑھ کر دیکھ لیں کہ سلسلۂ بیان کیا ظاہر کر رہا ہے۔

درحقیقت اِن حضرات کی عادت یہ ہے کہ کسی شخص کی کسی عبارت کا ایک آدھ فقرہ لے کر اس پر الزامات کی ایک پوری عمارت کھڑی کر دیتے ہیں، اور اِس تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اُس شخص نے اپنی دوسری تحریروں میں اِس مسئلے کے متعلق کیا لکھا ہے۔ یہ تحقیق اگر وہ کریں تو اُن کو خود معلوم ہو جائے کہ ان کے الزامات خالص اِفترا اور بہتان ہیں۔ بالفرض اگر وہ یہ عذر کریں کہ ہمارے پاس اتنی تحقیق کی فرصت نہیں ہے تو اُن سے پُوچھیے کہ دوسرے لوگوں پر الزامات چسپاں کرنا اور انہیں پھیلانا آپ پر کس نے واجب کیا ہے کہ یہ کام لامحالہ آپ کو کرنا ہی چاہیے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۶ء)

طعام المسکین کے معنی

سوال۔ سورۃ الحاقہ اور سورۂ ماعون کی آیت وَلَا یَحُضُّ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْکِیْنِ کا ترجمہ دونوں جگہ تفہیم القرآن میں مختلف ہے۔ ایک جگہ ترجمہ مسکین کو کھانا کھلانا کیا گیا ہے، اور دوسری جگہ مسکین کا کھانا دینا۔ اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ طعام کا لفظ عربی زبان میں کھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے یعنی وہ چیز جو کھائی جاتی ہے۔ اور اطعام کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے یعنی کھانا کھلانا۔

پہلے معنی کے لحاظ سے طعام المسکین کا مطلب ہے "مسکین کا کھانا" اور اس سے خود بخود یہ معنی نکلتے ہیں کہ جو کھانا مسکین کو دیا جاتا ہے وہ اسی کا کھانا ہے، ذی استطاعت آدمی کے کھانے میں اس کا کھانا بطور ایک حق کے شامل ہے جسے اس کو ادا کرنا چاہیے۔ یہی بات قرآن مجید میں ایک دوسرے طریقے سے یوں بیان کی گئی ہے کہ وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ اور "ان کے مالوں میں سائل اور محروم کا ایک حق ہے۔"

دوسرے معنی کے لحاظ سے مطلب واضح ہے۔ وَلَا یَحُضُّ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْکِیْنِ کے معنی یہ ہیں کہ وہ مسکین کو کھانا کھلانے کے لیے کسی کو آمادہ نہیں کرتا۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۶ء)

سائنس اور انجینئرنگ کی ترقی قرآن شریف کی مدد سے

سوال۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے یہ میرا ایمان ہے کہ قرآن شریف ہمیں ہر شعبہ

زندگی میں رہنمائی عطا فرماتا ہے تو سائنس اور انجینئرنگ کی ترقی اور نئے نئے سائنسی راز جاننے کے لیے بھی اس میں بہت سے ایسے اشارے ملتے ہیں جن کی مدد سے مسلمان اس میدان میں ترقی کر کے انسانی فلاح و بہبود اور اپنے دفاع میں بھی کامیاب ہو سکتے ہیں۔ قرآن شریف سے اپنے فارغ وقت میں مَیں نے چند ایسے راز جاننے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ مَیں نے ایک ادنیٰ سا اٹامک انرجی کا انجینئر اور سائنسدان ہونے کی حیثیت سے ان چیزوں کے معنی اپنے نقطۂ نگاہ سے اور اپنے ہی نظریہ سے سمجھنے کی کوشش کی ہے اس لیے اس کے صحیح مفہوم سمجھنے اور وضاحت کے لیے براہ کرم ان آیات کا مطلب مجھے سمجھا دیں تاکہ مَیں اپنی تحقیق سائنس کے اس شعبے میں صحیح طرح سے جاری رکھ کر مسلمانوں کے لیے کوئی نئی چیز ایجاد کر سکوں۔

سُورۃ	آیات
۱۔ ھود	۹۴۔۹۵
۲۔ الحجر	۸۳۔۸۴
۳۔ المؤمنون	۴۱
۴۔ یٰس	۲۸۔۲۹
۵۔ ص	۱۴۔۱۵
۶۔ الحاقہ	۱۔۲۔۳۔۴۔۵، ۱۳۔۱۴۔۱۵
۷۔ القارعہ	۱۔۲۔۳۔۴۔۵

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں جو پھر بعد میں بتاؤں گا۔ ان آیات کی مدد سے ہم ایٹمی شعاعوں، ایٹم کی حیثیت، زمین کی گردش، آواز وغیرہ کے آپس

کے (INTERACTION) کے متعلق تحقیقات کر رہے ہیں۔

جواب۔ آپ اپنی سائنس کی تحقیق کے متعلق مجھ سے گفتگو کرنے تشریف لائے تھے لیکن اُس روز میری طبیعت اتنی خراب تھی کہ میں نے مجبوراً تفصیل کے ساتھ بات کرنے سے معذرت کر دی تھی۔ اس کے بعد جو خط آپ میرے دفتر میں چھوڑ گئے تھے اس کو بھی میں بیماری کی وجہ سے بہت دنوں تک نہیں دیکھ سکا۔ آج آپ کی پیش کردہ آیات کے متعلق سوالات کا بہت اختصار کے ساتھ جواب عرض کرتا ہُوں:

۱۔ سُورہ ہُود، آیات ۹۴-۹۵۔ یہ حضرت شعیبؑ کی اُمت کے بارے میں ہیں۔ حضرت شعیبؑ کی اُمّت پر عذاب آنے کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک "صَیحہ" نے اُن کو آلیا اور وہ تباہ ہو گئے۔ صَیحہ عربی زبان میں زور کی آواز یا چیخ اور کڑکے کے لیے بولا جاتا ہے۔ میں نے موقع و محل کے لحاظ سے اس کا ترجمہ "زبردست دھماکہ" کیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک غیر معمولی سخت آواز انسانوں اور اُن کی بستیوں کے لیے تباہ کُن ہوتی ہے اس کا تجربہ بھی مدّتِ دراز سے اس دُنیا میں ہوتا رہا ہے۔ یہی لفظ "صَیحہ" قیامت کے ذکر میں بھی سُورۂ یٰسٓ آیت ۴۹ میں بیان ہُوا ہے۔ اور اسی کو قرآن میں لفظ "صُور" سے بھی بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً سُورہ الزُّمَر، آیت ۶۸ میں آیا ہے کہ: وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ . . . . (اور اس روز صُور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمین میں ہیں . . . .)۔ دونوں قسم کی آوازوں میں جو فرق قرآن مجید کے مختلف مقامات سے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک زور کی آواز تو وہ ہے جو محدود پیمانے پر کسی ایک علاقے میں بلند ہو اور وہ اُسی علاقے کے لوگوں کو تباہ کرے اور دوسری قسم کی زبردست آواز وہ ہے جو نہ صرف پُوری زمین پر بلکہ آسمانوں تک بلند

ہوگی اور تمام مخلوق کو ہلاک کر دے گی۔ بہر حال اس سے آواز کی طاقت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کان ہی نہیں پھاڑ دیتی بلکہ ہلاک کر ڈالتی ہے کبھی اس کی طاقت سے ایک قوم ہلاک ہوتی ہے اور کبھی اس کی طاقت سے قیامت برپا ہو جاتی ہے۔ اِس فرق کا انحصار (INTENSITY OF SOUND) پر ہے جو ہوا کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے اور اشیاء پر اثر انداز ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ قیامت کے صُور کی آواز ہوا کے بجائے کسی اور عنصر کے ذریعے سے بلند ہو، کیونکہ وہ صرف زمین تک محدود نہیں ہوگی بلکہ زمین سمیت آسمانوں تک پر محیط ہوگی اور ہوا زمین کے گرد ایک محدود دائرے تک ہی پائی جاتی ہے اس کے آگے خلا میں نہیں ہے۔

۲۔ الحجر، آیت ۸۳، ۸۴۔ یہ آیات قومِ ثمُود (اصحاب الحجر) کے بارے میں ہیں لیکن سے پہلے اسی سُورہ کی آیت ۷۳ میں بھی اُس عذاب کے لیے جو قومِ لُوط پر آیا تھا "صیحہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت مَیں نے اُوپر کر دی ہے۔ آیت ۷۴ میں قومِ لُوط کے متعلق صیحہ کا جو اثر بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اُن کی بستیاں اُلٹ گئیں یعنی ان کی چھتیں زمین پر آ رہیں یہ آواز کی اُس طاقت کو ظاہر کرتا ہے جو آدمیوں ہی کو ہلاک نہیں کرتی بلکہ مُعذّب قوم کی بستیوں کو بھی تلپٹ کر دیتی ہے۔ جہاں تک آیت ۸۳، ۸۴ کا تعلق ہے مَیں نے خود قومِ ثمُود کا علاقہ دیکھا ہے۔ اس میں تمام علاقے کے پہاڑ تہ سے لے کر چوٹی تک کھیل کھیل ہو گئے ہیں۔ یہ آواز کی اُس طاقت کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ پہاڑوں تک کو جھنجوڑ ڈالتی ہے اور ان کو پارہ پارہ کر دیتی ہے۔

۳۔ سُورۃ المؤمنون، آیت ۴۱۔ یہ بھی قومِ ثمُود ہی کے بارے میں ہے اس میں صیحہ کی تباہی اس حد تک بیان کی گئی ہے کہ "ہم نے اس کو خس بنا کر رکھ دیا"۔ اس سے آواز کی طاقت

یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ انسان کو صرف ہلاک ہی نہیں کرتی بلکہ اس کے جسم تک ریزہ ریزہ کر دیتی ہے۔

۴۔ سُورۃ یٰسٓ، آیت ۲۸، ۲۹۔ یہ ایک قوم کے متعلق ہے جس کا قرآن میں نام نہیں لیا گیا۔ وہ بھی "صَیحَہ" سے تباہ ہوئی اور اس کے متعلق صَیحَہ کی تاثیر یہ بیان کی گئی ہے کہ فَاِذَا ھُمۡ خَامِدُوۡنَ، (یکایک وہ بُجھ کے رہ گئے)۔ بالفاظِ دیگر اُن کی شمعِ حیات گُل ہو گئی۔ ہو سکتا ہے کہ "خَامِدُوۡنَ" کا مطلب یہ ہو کہ اُن کے جسم کی حرارت ختم ہو گئی جس سے وہ مر گئے۔

۵۔ سُورۃ صٓ، آیت ۱۴، ۱۵۔ اس میں اہلِ مکہ کو خوف دلایا گیا ہے کہ اگر وہ نہ ماننے یا ایمان نہ لانے یا رسُول اللہ کو جھٹلانے پر مُصر رہے تو دوسری قوموں کی طرح اُن پر بھی ایک "صَیحَہ" آئے گا جس کے بعد پھر دُوسرا صَیحَہ نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی صَیحَہ اُن کو تباہ کرنے کے لیے کافی ہوگا۔ دوسرے صَیحَہ کی نوبت نہیں آئے گی۔ مَا لَھَا مِنۡ فَوَاقٍ کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس صَیحَہ سے اُن کی تباہی میں اتنی دیر بھی نہ لگے گی جتنی دیر اونٹنی کا دُودھ نچوڑتے وقت ایک دفعہ سونتتے ہوئے تھن میں دوبارہ سونتنے تک دُودھ اُترنے میں لگتی ہے۔ یہ بات اہلِ عرب کو یہ بتانے کے لیے بیان کی گئی ہے کہ اس آواز کی طاقت یکایک اُن کو ہلاک کر دے گی۔ اس کی نوبت نہیں آئے گی کہ کوئی شخص گر کر کچھ دیر تڑپتا رہے۔

۶۔ سُورۃ الحاقہ، آیت ۱ تا ۵ اور ۱۳ تا ۱۵۔ پہلی تین آیات میں قیامت کے لیے "الحاقہ" استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا آنا بالکل برحق ہے اور وہ آکر رہے گی۔ اسی بات کو مَیں نے اپنے ترجمے میں "ہونی شُدنی" کے الفاظ سے ادا کیا ہے۔
آیت نمبر ۴ میں اسی قیامت کے لیے "قارعہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ قرع عربی زبان میں ٹھوکنے، کوٹنے، کھڑکھڑا دینے اور ایک چیز کو دوسری چیز پر مار دینے کے لیے بولا جاتا ہے۔

اس کی تفصیلی کیفیت آیت ۱۳، ۱۴ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ "جب ایک ہی دفعہ صُور پھونک دیا جائے گا اور زمین اور پہاڑوں کو اٹھا کر ایک ہی چوٹ میں ریزہ ریزہ کر دیا جائے گا" پھر آیت ۱۶ میں اس کیفیت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ "صور پھُونکنے کے اس فعل کی بدولت آسمان پھٹ جائے گا اور اس کی بندش ڈھیلی پڑ جائے گی" بالفاظ دیگر تارے اور سیارے جن مداروں پر قائم ہیں اُن سے وہ بکھر جائیں گے اور ان کے درمیان جو جگہ (SPACE) رکھی گئی ہے وہ سب درہم برہم ہو جائے گی۔ یہ القارعہ ہی کی واضح تشریح ہے اور قرآن میں جگہ جگہ اس کی مزید تفصیلات بیان کی گئی ہیں اور بتایا گیا ہے کہ یہ سب نفخ صور کی بدولت ہو گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صور سے جو چیز بلند ہو گی وہ محض آواز نہیں ہو گی بلکہ کوئی ایسی طاقتور چیز ہو گی جو زمین اور پہاڑوں کو ٹکرا کر ریزہ ریزہ کر دے گی اور نظام فلکی کو درہم برہم کر ڈالے گی۔ آیت ۵ میں ثمود کی تباہی کا سبب طاغیہ بیان کیا گیا ہے جس سے مُراد سخت حادثہ ہے۔ اسی حادثہ کو سُورہ اعراف میں "رجفہ" کہا گیا ہے جس سے مراد زبردست زلزلہ ہے اور اسی کو سُورۃ ہُود میں صیحہ بیان کیا گیا ہے جس کی تشریح میں اُوپر بیان کر چکا ہُوں اور سورۃ حٰم السجدہ میں اس کو "صاعقۃ العذاب" (عذاب کا کڑکا) کہا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قومِ ثمود پر صرف ایک زبردست آواز ہی کا عذاب نہیں آیا تھا بلکہ ساتھ ساتھ زلزلہ بھی آیا تھا۔ پھر آیت ۶ میں قومِ عاد کی تباہی کا ذکر ہے جس میں ہوا کی طاقت کو بیان کیا گیا ہے کہ اس نے پُوری قومِ عاد کو تباہ کر دیا اور وہ کٹے ہُوئے کھجور کے درختوں کی طرح گر گئے۔

۷۔ سُورۃ القارعہ کے متعلق لفظ القارعہ کی تشریح میں اُوپر ذکر کر چکا ہُوں۔ یہاں قیامت ہی کے لیے ٹھونکنے والی چیز کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ ٹھکائی ایسی زبردست

ہوگی کہ انسان پروانوں کی طرح بکھر جائیں گے اور پہاڑ دُھنکی ہوئی رُوئی کی طرح ہو جائیں گے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے کچھ دوسرے آثار بیان کیے گئے ہیں جن کا تعلق آواز یا ہوا سے نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۰ء)

بنی اسرائیل کا فتح فلسطین سے گُریز

(سورۃ بقرہ کی آیت ۲۴۳ کی تشریح)

سوال۔ سورۃ بقرہ کی آیت ۲۴۳۔ اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡنَ خَرَجُوۡا مِنۡ دِیَارِہِمۡ وَھُمۡ اُلُوۡفٌ حَذَرَ الۡمَوۡتِ کی تشریح کرتے ہوئے آپ نے حاشیہ ۲۶۶ تحریر فرمایا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کے اس خروج کی طرف اشارہ ہے جس کے بعد انہوں نے فلسطین میں جہاد کرنے سے انکار کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو صحرائے سینا میں نظر بند کر دیا۔ ان کے مرنے کے بعد اُن کی نئی نسل جوان ہوئی، انہوں نے حضرت یوشع کی قیادت میں فلسطین کو فتح کیا۔ یہ واقعہ تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن آیت زیرِ بحث کا انطباق اس واقعہ پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس آیت میں خوفِ موت کو علّتِ خروج قرار دیا ہے لیکن مصر سے بنی اسرائیل کی خروج کی علت خوفِ موت نہ تھی بلکہ موسیٰ علیہ السّلام کو خدا کا حکم تھا۔ وَاِذۡ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلٰی مُوۡسٰۤی اَنۡ اَسۡرِ بِعِبَادِیۡ۔

دوسری بات یہ کہ آیت زیرِ بحث میں خروج کو قابلِ مذمت قرار دیا گیا ہے۔ لیکن مصر سے خروج قابلِ مذمت نہ تھا۔ بلکہ ہجرت تھی۔ تیسری بات یہ کہ:-

فَقَالَ لَهُمُ اللّٰہُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْیَاھُمْ کے الفاظ کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ جن لوگوں

پر موت طاری کر دی گئی، انہی کو پھر زندہ کر دیا گیا۔ میں نے تفاسیر کا مطالعہ کیا، کہیں بھی

آپ والی بات نہیں ملی بلکہ بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی طرف اشارہ بتاتے ہیں۔

اور لکھتے ہیں کہ طاعون کے خوف سے بھاگتے ہوئے نکلے۔ راستہ میں اُن کو موت دی

گئی پھر انہی کو زندہ اٹھایا گیا۔ مہربانی فرما کر اس اشکال کو حل فرمائیں۔"

جواب۔ سورۂ بقرہ کی جس آیت کی تشریح پر آپ نے اشکال کا ذکر کیا ہے اس کے الفاظ بجائے خود اسی تشریح کے مقتضی ہیں۔ اور مزید برآں آگے کا سلسلۂ کلام بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ اور حَذَرَ الْمَوْتِ کے درمیان وَھُمْ اُلُوْفٌ پر غور فرمایئے۔ اگر گھروں سے نکلنے کا سبب طاعون یا کسی وبا سے مرجانے کا خوف ہوتا تو یہاں وَھُمْ اُلُوْفٌ کہنا بے معنی ہوتا۔ کیونکہ ایسی موت کا خوف دس بیس آدمیوں کو بھی ہو سکتا ہے اور سینکڑوں آدمیوں کو بھی اور یہ ایسی چیز نہیں ہے جس پر عبرت دلانے کے لیے ان لوگوں کو ہلاک کر دینے کا ذکر کوئی اہمیت رکھتا ہو۔ وَھُمْ اُلُوْفٌ کے الفاظ اس جملے میں صاف طور پر یہ بات ظاہر کرتے ہیں کہ وہ ہزاروں کی تعداد میں ہونے کے باوجود موت کے خوف سے بھاگ نکلے۔ اُلُوْفٌ کا لفظ دس ہزار سے زیادہ کے لیے بولا جاتا ہے۔ اس لیے بہت زیادہ تعداد میں ہونے کے باوجود اُن کا بھاگ نکلنا اسی صورت میں قابلِ مذمت ہو سکتا ہے جب کہ وہ کسی دشمن کے مقابلے سے اس بزدلی کی بنا پر بھاگے ہوں کہ جان انہیں بڑی پیاری تھی اور موت سے وہ ڈرتے تھے۔

اس کے بعد یہ ارشاد کہ فَقَالَ لَھُمُ اللّٰہُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْیَاھُمْ، لازمی طور پر یہی معنی نہیں رکھتا کہ جن لوگوں کے حق میں ہلاکت کا فیصلہ کیا گیا ہو، وہ پھر زندہ کر دیئے گئے ہوں۔ ایک قوم کے معاملے میں جب یہ بات کہی جائے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان میں سے خوف موت

رکھنے والوں کو اسی موت کا مزا چکھا دیا جائے جس سے وہ ڈرتے تھے۔ اور اسی قوم کے دوسرے افراد کو وہ زندگی بخش دی جائے جس سے وہ موت سے بے خوف ہو کر غنیم کا مقابلہ کریں۔ آگے کی آیت وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ، الآیہ۔ اس مقصودِ کلام کو واضح کر دیتی ہے کہ مسلمانوں کو یہ واقعہ سنا کر راہِ خدا میں لڑنے کی ہمت دلائی جائے۔ اس سلسلۂ کلام میں طاعون یا کسی وبا سے مرنے کے خوف کا آخر کیا محل ہے۔

رہی یہ بات کہ بنی اسرائیل کے مصر سے خروج کا اصل سبب خوفِ موت نہیں، بلکہ حکمِ ہجرت تھا، تو اس کے بارے میں یہ امر غور طلب ہے کہ مصر میں کثیر التعداد ہونے کے باوجود ان کو لڑ کر اپنی جان و مال بچانے کا حکم دینے کے بجائے ہجرت کا حکم کیوں دیا گیا؟ اس کی وجہ ظاہر ہے یہی تھی کہ وہ فرعون اور آلِ فرعون سے اس قدر خوف زدہ تھے کہ بدترین مظالم سہہ رہے تھے اور اُف نہ کرتے تھے، بلکہ حضرت موسیٰؑ سے وہ اُلٹی شکایتیں کر رہے تھے کہ آپ کے آنے سے تو ہم اور مصیبت میں پڑ گئے ہیں۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۰ء)

تفہیم القرآن میں لفظ "تسویل" کے مختلف معانی

سوال۔ تفہیم القرآن کے دو مقامات پیش نظر ہیں:

ا۔ سورۂ یوسف کی دو آیتیں یعنی ۱۸ اور ۸۳: قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ۔

آنجناب نے دونوں مقامات پر یہ ترجمہ کیا ہے:

"یہ سُن کر ان کے باپ نے کہا: بلکہ تمہارے نفس نے تمہارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا۔ اچھا صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا"

باپ نے یہ داستان سُن کر کہا "در اصل تمہارے نفس نے تمہارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا۔ اچھا صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا"

۲۔ سُورۃ طٰہٰ کی آیت ۹۶ : وَكَذٰلِكَ سَوَّلَتْ لِيْ نَفْسِيْ :

اس کا ترجمہ یُوں کیا ہے:

"میرے نفس نے مجھے کچھ ایسا ہی سمجھایا ہے"

یہاں بھی وہی "سَوَّلَتْ" ہے لیکن ترجمہ مختلف ہے۔ حالانکہ دونوں جگہ اس فعل کا فاعل "انفس" یا اس کا واحد "نفس" ہے۔ تسویل تسہیل کے معنوں میں تو نہیں آتا۔ آنجناب کی تصریح کا خواستگار اور منتظر ہوں"

جواب۔ سُورہ یوسف کی آیات ۱۸ اور ۸۳ میں سَوَّلَتْ کا جو مفہوم مَیں نے بیان کیا ہے وہی علامہ زمخشری نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"سَوَّلَتْ (سهلت من السَوْلِ وهو الاسترخاء) لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا (عظيمًا ارتكبتموه من يوسف وَهَوَّنَتْهُ في اعينكم)

(سَوَّلَتْ کے معنی سہلت کے ہیں یعنی آسان کر دیا (اس کا مادہ سَول ہے، یعنی نرم ہو جانا، جُھک جانا) تمہارے نفوس نے تمہارے لیے اس بھاری کام کو جس کا ارتکاب تم نے یوسف کے معاملے میں کیا اور تمہاری نگاہوں میں اُسے معمولی چیز بنا دیا)۔

بخلاف اس کے سُورۃ طٰہٰ کی آیت ۹۶ میں سَوَّلَتْ کا وہ مفہوم موقع و محل سے

مناسبت نہیں رکھتا، جو سُورۂ یُوسف کے ترجمے میں اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ یہاں سامری اپنی صفائی پیش کر رہا ہے۔ اس لیے یہاں مَیں نے تسویل کو تحسین کے معنی میں لیا ہے اور اس کی گنجائش بھی لغت میں موجود ہے۔

"التسویل، تحسین الشیٔ وتزیینہ الی الانسان لیفعلہ او یقولہ"

(تسویل کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو انسان کے لیے خوشنما اور مزیّن بنا دیا جائے تاکہ وہ اسے کرے یا کہے)

گویا سامری یہ کہہ رہا ہے کہ "میرے نفس نے یہی کچھ میرے سامنے ایک اچھے کام کی حیثیت سے پیش کیا"

اسی مفہوم کو مَیں نے "سُجھانے" کے لفظ سے ادا کیا ہے۔ اُردو زبان میں ایسے مواقع پر سُجھانا قریب قریب اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، جس میں تسویل کا لفظ عربی زبان میں استعمال کیا جاتا ہے۔ شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اس کا ترجمہ کیا ہے:

"یہی مصلحت دی مجھ کو میرے جی نے"

امام راغبؒ نے بھی اپنی مفردات القرآن میں تسویل کے معنی تزیین وتحسین بیان کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"التسویل: تزیین النفس لما تحرص علیہ وتصویر القبیح منہ بصورۃ الحسن۔

(تسویل سے مُراد یہ ہے کہ انسان کا نفس اپنی انگیخت کو اس کے لیے مزیّن کر دے اور بُرائی کو اس کے لیے خوبصورت بنا کر پیش کرے)

قاموس میں ہے:

"سوّلت لہٗ نفسہ کذا: زیّنت والاسول من فی اسفلہ استرخاء"

لین (LANE) نے اپنی لغت مدّ القاموس میں سوّل کے معنی درج کیے ہیں:-

(MADE IT APPEAR EASY TO HIM)

(اس بات کو اس کے لیے آسان بنا دیا)

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۴۹ء)

۲

اِعتقادی مَسائِل

صفاتِ الٰہی میں تناقض ہے یا مطابقت

سوال:- آپ نے تفہیمات حصہ اول کے مضمون "کوتہ نظری" میں کسی مستفسر کے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ "اللہ رحم و کرم اور رأفت و شفقت کا منبع ہونے کے باوجود چھوٹے اور معصوم بچوں پر مصائب اور تکالیف کیوں وارد کرتا ہے؟" خدائی نظام میں وقوع پذیر ہونے والے "شرور" کی عقلی توجیہ کے لیے مندرجہ ذیل مفروضات کا سہارا لیا ہے:

۱- خدا کے پیشِ نظر پوری کائنات کا اجتماعی مفاد ہے جسے آپ خیرِ کُل سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲- خیرِ کُل کا حصول کسی نظام ہی کے ذریعے ممکن ہے اور چونکہ اللہ حکیم و دانا ہے لہٰذا اس نے ضرور اس مقصد کے لیے کسی ایسے نظام ہی کو منتخب کیا ہوگا جو اپنی کارکردگی اور افادیت کے لحاظ سے سب سے زیادہ بہتر ہو۔

۳- اگر موجودہ نظام سے زیادہ بہتر کوئی ایسا نظام ہوتا جس میں ان "شرور" کے وقوع کے بغیر خیرِ کُلی کا حصول ممکن ہو سکتا تو یقیناً اللہ اس بہتر نظام کو منتخب کرتا۔

آپ نے اللہ کی صفات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جب ہماری خواہشات کا علم رکھنے کے باوجود اس نے ان کو پورا کرنے سے انکار کیا تو ہم کو سمجھنا چاہیے کہ ایسا کرنا یقیناً ناگزیر ہوگا اور اس علیم و خبیر کے علم میں اس سے بہتر کوئی دوسری صورت نہ ہوگی ورنہ وہ اس بہتر صورت

ہی کو اختیار کرتا کیونکہ وہ حکیم ہے اور حکیم کے حق میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ اگر بہتر تدبیر ممکن ہو تو اسے چھوڑ کر بدتر صورت اختیار کرے گا۔"

مذکورۂ بالا اقتباس کا ایک جملہ "علیم و خبیر کے علم میں اس سے بہتر کوئی دوسری صورت نہ ہوگی ورنہ وہ اس بہتر صورت ہی کو اختیار کرتا" نہ صرف اجتماعِ نقیضین کی ایک واضح مثال پیش کرتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ علیم و خبیر، حکمت و دانائی کا بھی قاری کے ذہن میں عجیب و غریب خاکہ مرتب کرتا ہے۔ اللہ کو علیم و خبیر مان لینے کے بعد اس کے علم کو کسی خاص "صورت" یا "تدبیر" تک محدود کر دیا جاتے تو خود اس کے علیم و خبیر ہونے کی نفی کرتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اللہ واقعی کسی ایسے نظام کو نافذ کرنے پر قادر تھا جس میں ان "شرور" کے وقوع کے بغیر خیرِ کلّی کا حصول ممکن ہوتا، تو پھر یہی ایک نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اللہ کم از کم حکیم و دانا نہیں ہے کیونکہ کسی ایسے نظام کے نافذ کر سکنے کے باوجود نافذ نہ کرنا آپ کے نزدیک حکمت و دانائی کے فقدان پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر اللہ کی حکمت و دانائی میں کسی قسم کا شک کرنا کفر قرار پائے اور یہی سمجھا جائے کہ اللہ کی حکمت و دانائی ہر قسم کے شکوک سے بالاتر ہے تو پھر یہی ایک نتیجہ نکالنا ہوگا کہ اللہ کسی ایسے نظام (جس میں ان شرور کے وقوع کے بغیر خیرِ کلّی کا حصول ممکن ہو) کو نافذ کرنے پر نہ پہلے کبھی قادر تھا، نہ اب ہے اور نہ کبھی ہوگا۔

امید ہے کہ آپ میری اس الجھن کو دور فرمانے کی سعی فرمائیں گے اور کوئی ایسا تسلی بخش جواب عطا فرمائیں گے جس سے کم از کم میرے لیے یہ فیصلہ کرنا سہل ہو جائے کہ آیا اللہ حکیم و دانا ہے، یا قادرِ مطلق، یا یہ کہ اللہ بیک وقت

حکیم و دانا بھی ہے اور قادرِ مطلق بھی۔

جواب۔ آپ کا خط کئی مہینے پہلے مجھے جیل میں ملا تھا۔ مگر وہاں سنسر شپ کی جو غیر معقول اور بیہودہ قیود تھیں ان کی وجہ سے مَیں نے سرے سے خط و کتابت ہی چھوڑ دی تھی۔ اس لیے دوسرے سینکڑوں خطوط کی طرح آپ کے خط کا جواب بھی نہیں دیا۔ اب یہ مختصر جواب دے رہا ہُوں۔

آپ نے جس اُلجھن کا ذکر فرمایا ہے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم اور اُس کی حکمت کے تقاضوں میں مطابقت کے بجائے تناقض تلاش کرنے کی فکر میں پڑ گئے ہیں، اور اس فکر نے آپ کو ایسے مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں ان میں سے کسی ایک کا انکار کیے بغیر آپ کے لیے کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ اِس امرِ واقعی کا انکار تو بہر حال نہیں کر سکتے کہ اس دنیا میں شرور پائے جاتے ہیں۔ شیطان موجود ہے۔ کُفر، شرک، دہریّت اور دوسری اعتقادی ضلالتیں موجود ہیں۔ قتل و خوں ریزی، چوری، ڈاکہ، زنا، عملِ قومِ لُوط اور اسی طرح کی بے شمار دوسری اخلاقی خرابیاں موجود ہیں۔ نیکی کے مقابلہ میں بدی کی قوتیں ہر طرف علانیہ کام کر رہی ہیں اور ان کی بدولت طرح طرح کے ظلم رونما ہو رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ خدا ایسا عالم پیدا کرنے پر قادر تھا یا نہ تھا جس میں یہ بُرائیاں وجود میں نہ آتیں اور ان کے بغیر خیر کو پروان چڑھنے کا موقع ملتا؟ اگر وہ قادر تھا اور اس نے ایسا نہ کیا تو آپ اسے معاذ اللہ حکمت اور عدل اور خیر سے عاری ثابت کیے بغیر کیسے رہ سکتے ہیں۔ اور اگر وہ اس پر قادر نہ تھا تو پھر آپ کے طرزِ استدلال کی رُو سے وہ لامحالہ عاجز ہی قرار پاتا ہے۔ یہ لازمی نتیجہ ہے منطق کے ایسے استعمال کا جو صفاتِ الٰہی میں تطبیق کے بجائے تناقض تلاش کرنے کی طرف انسان کو لے جاتے۔ مَیں نے اس کے برعکس تطبیق کی

کوشش کی ہے اور یہ سمجھانا چاہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ دُنیا میں شرُور کے پائے جانے سے گھبرانا نہ چاہیے بلکہ اس کی حکمت پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔ جب اس نے دنیا کا یہ نظام اس طرح بنایا ہے تو ضرور حکمت کا تقاضا ایسے ہی نظام کی تخلیق ہوگا اور اس کے سوا کوئی دوسرا خالی از شرُور نظام بنانا خلافِ حکمت ہوگا۔ میری اِس توجیہ سے اگر آپ کا اطمینان نہیں ہے تو آپ دو صورتوں میں سے ایک صورت اختیار فرمائیں۔ یا تو تطبیق کی کوئی دوسری بہتر شکل تجویز کر کے میری رہنمائی کریں۔ یا پھر خدا کے متعلق اِس بات کا فیصلہ کر دیں کہ آیا آپ کے نزدیک وہ قدرت سے خالی ہے یا حکمت سے؟

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۵ء)

وجُودِ باری کے متعلق ایک سوال

سوال۔ ذیل کا سوال میرے عزیز دوست کے ذہن میں عرصے سے کھٹک رہا ہے۔ مَیں نے بہت کوشش کی لیکن صحیح جواب نہ دے سکا۔ اُمید ہے کہ جواب دے کر ممنون فرمائیں گے۔

"اللہ تعالیٰ کیسے وجود میں آیا؟ جبکہ ہر موجُود کے لیے عقلاً کسی موجد کا ہونا نہایت ضروری ہے۔"

جواب۔ جس طرح عقل یہ چاہتی ہے کہ کسی وجود کے لیے ایک موجد ہو، اسی طرح عقل یہ بھی چاہتی ہے کہ تمام کائنات کا موجد کوئی ایسا وجود ہو جو کسی مُوجد کے بغیر آپ سے آپ موجود ہو، ورنہ ہر موجود کے لیے ایک مُوجد درکار ہوگا اور یہ سلسلہ

کہیں جاکر نہ رُکے گا۔ خدا تو کہتے ہی اس کو ہیں جو سب کا خالق ہو اور خود کسی کا مخلوق نہ ہو۔ اگر وہ مخلوق ہو تو وہ خدا نہ ہو گا، بلکہ جس نے اس کو خلق کیا ہو وہی خدا ہو گا۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۵ء)

مسئلہ عصمتِ انبیاء

سوال۔ آپ نے تفہیمات حصّہ دوم میں قصّہ داؤد علیہ السلام پر کلام کرتے ہوئے عصمتِ انبیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی بنا پر علماء کا ایک گروہ مدّتوں سے آپ کو عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے رہا ہے۔ اب مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی تازہ کتاب میں اس مسئلے پر مفصّل بحث کر کے ان کے تمام اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔ مگر اس کتاب کی اشاعت کے بعد ایک دینی مدرسے کے شیخ الحدیث صاحب نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اس الزام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ لکھتے ہیں:

"(ان عبارات میں) ایسی توجیہات اور محتملات بھی موجود ہیں جن کی بنا پر مولانا مودودی صاحب ایک صحیح مسلمان اور سچے عاشق و محبّ رسُول کی نگاہ میں گستاخی کا مرتکب اور مذہبی پابندی سے آزاد نظر آتے گا۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں:

"یہ ضروری ہے کہ مولانا مودودی صاحب کی اس عبارت کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ مُراد عصمت و حفاظت سے عصمت عن الکفر والکذب و سائر الکبائر

والصغائر الخسیسہ لیا جائے اور لفظ لغزش سے اثم لیا جائے خواہ لغزش باعتبارِ کفر یا باعتبارِ کذب یا باعتبار باقی کبائر و صغائر خسیسہ ہو۔"

پھر نتیجہ یہ نکالتے ہیں :

"حفاظت اٹھانے کے بعد اب جو فعل صادر ہوگا تو وہی ہوگا جو حفاظت کی صورت میں ممکن الوقوع نہ تھا۔ تو نتیجہ اس توجیہ کی بنا پر یہی نکلے گا کہ مولانا صاحب کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لے کر جناب سید الانبیاء والمرسلین تک جس قدر انبیاء گزرے ہیں بشمول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دی ہیں۔ اور جس سے کسی نہ کسی وقت کبیرہ سرزد ہو جاتے، خواہ ایک گناہ ہو یا دو ہو یا دو سو ہو، وہ معصوم نہیں اور بوقتِ گناہ وہ موصوف بصفت نبوت بھی نہ ہوگا کیونکہ نبوت کے ساتھ عصمت عن الکبائر لازم ہے۔"

ان توجیہات و احتمالات کا جواب اگر آپ خود دے دیں تو اُمید ہے کہ معترضین کی حجت قطع ہو جائے گی۔

جواب۔ اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ میری جس عبارت کے ایک فقرے کو لے کر معترضین نے مجھے عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے ڈالا وہ کسی ایسے مضمون کا حصہ نہیں تھا جس میں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام اصولی بحث کی گئی ہو، بلکہ وہ سورۂ ص کی اُن آیات پر جو قصۂ داؤد علیہ السلام کے بارے میں آئی ہیں۔ کلام کرتے ہوئے ایک ضمنی بحث کے طور پر لکھا گیا تھا۔ اس میں دفع دخل مقدر کے طور پر جو بات میں نے کہی ہے وہ دراصل ایک اہم سوال کا جواب ہے۔ وہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات

پر انبیا علیہم السلام سے بعض ایسے افعال کے صُدور کا ذکر کیا گیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا مثلاً حضرت آدمؑ کے متعلق یہ ارشاد کہ وَعَصٰٓی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی۔ اور حضرت نُوحؑ کے متعلق یہ کہ اِنِّیْٓ اَعِظُکَ اَنْ تَکُوْنَ مِنَ الْجٰھِلِیْنَ۔ اور حضرت داؤدؑ کے متعلق یہ کہ وَلَا تَتَّبِعِ الْھَوٰی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ اور حضرت یُونسؑ کے متعلق یہ کہ اِذْ اَبَقَ اِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ الآیہ، اور لَا تَکُنْ کَصَاحِبِ الْحُوْتِ الآیہ۔ اسی طرح خود ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ ارشاد کہ مَا کَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗٓ اَسْرٰی، اور عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ، اور لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ، اور عَبَسَ وَتَوَلّٰٓی اَنْ جَآءَہُ الْاَعْمٰی ان تمام مقامات پر قرآن کے الفاظ اور اندازِ بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نبی سے کوئی ایسا کام ہُوا ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے۔ اور اس پر اظہارِ ناپسندیدگی کرتے ہُوئے نبی کو متنبہ کر کے اس کی اصلاح کی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عصمتِ انبیاء کے ساتھ یہ چیز کیسے مطابقت رکھتی ہے؟ کیا ہم یہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے یہ معلوم نہ تھا کہ نبی سے فلاں فعل صادر ہونے والا ہے، اور بعد میں جب وہ صادر ہو گیا تو اللہ کے علم میں وہ بات آئی اور اس نے نبی کو متنبہ فرمایا؟ اگر معاذ اللہ یہ مان لیا جائے تو اعتراض نبوّت سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم پر وارد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ صدور سے پہلے اللہ کو اس کا علم تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے پہلے ہی کیوں نہ روک دیا؟ آخر اس میں مصلحت کیا تھی کہ پہلے تو اسے صادر ہو جانے دیا گیا اور بعد میں اس پر نہ صرف یہ کہ ٹوک کر اس کی اصلاح کی گئی بلکہ اس ٹوکنے کا ذکر بھی اس کتاب میں کر دیا گیا جسے قیامت تک مومن و کافر سب کو پڑھنا تھا؟

یہی سوال ہے جس کو ان مواقع پر اُبھرتے ہُوئے فرض کر کے میں نے اس کا جواب

ان الفاظ میں دیا ہے:

"عصمت دراصل انبیاء کے لوازم ذات میں سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اُٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھ لیں اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں خدا نہیں ہیں۔"

اب دیکھیے، پُورے مضمون کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام بحث نہیں کی جا رہی ہے جس میں زیرِ بحث یہ سوال ہو کہ انبیاء سے کس قسم کی غلطیاں صادر ہونی ممکن ہیں اور کونسی ممکن نہیں ہیں۔ بلکہ زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، اور ان کے بارے میں بھی کلام صرف اس پہلو سے کیا گیا ہے کہ عصمت کے باوجود ان لغزشوں کا صُدُور آخر ممکن کیسے ہُوا؟ اور ان کے صُدور سے پہلے انہیں کیوں نہ روک دیا گیا؟ اور صُدُور کے بعد ان پر خاموشی سے تنبیہ کر دینے پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان کا ذکر قرآن مجید میں کرنا کیوں ضروری سمجھا گیا؟

لیکن معترضین نے پہلا ظلم تو یہ کیا کہ اسے عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر ایک عام بحث قرار دے لیا۔ حالانکہ وہ خاص بحث تھی جو ایک دوسری بحث کے ضمن میں آ گئی تھی پھر انہوں نے دوسرا ظلم یہ کیا کہ صُدورِ لغزش کے امکان کو ہر قسم کے معاصی اور کبائر حتیٰ کہ کفر تک کے صدُور تک وسیع کر دیا، حالانکہ میرے کلام میں زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں تھیں جن کا ذکر قرآن پاک

میں آیا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ظلم انہوں نے یہ کیا کہ عصمت کے ارتفاع کو کُلی ارتفاع فرض کرکے یہ احتمالات پیدا کر ڈالے کہ جب عصمت مرتفع ہی ہوگئی تو پھر کفر و کذب اور تمام کبائر و صغائر سرزد ہو سکتے تھے۔ حالانکہ ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ میری عبارت میں کسی خاص موقع پر کسی خاص لغزش کے صدور کی حد تک حفاظت اٹھاتے جانے کا ذکر ہے نہ کہ کُلی طور پر عصمت کے اٹھا لیے جانے کا۔ جن حضرات کی عمریں منطق و فلسفہ کے سبق پڑھاتے ہوئے گزری ہیں اُن کے بارے میں یہ ماننا میرے لیے سخت مشکل ہے کہ وہ عصمت کے کُلی ارتفاع اور جزئی ارتفاع میں کوئی فرق محسوس نہ کر سکتے ہوں گے۔ اس لیے میں یہ گمان کرنے میں حق بجانب ہوں کہ یہ کرتب جان بُوجھ کر دکھایا گیا ہے تاکہ مجھے کسی نہ کسی طرح عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دیا جا سکے۔ اور اب میری اس توضیح کے بعد بھی کچھ بعید نہیں ہے کہ یہ حضرات اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی الزام کو اسی طرح دُہراتے چلے جائیں جس طرح سالہا سال سے دُہراتے چلے آرہے ہیں۔ اصل معاملہ کسی علمی اختلاف کا نہیں بلکہ بُغض کا ہے جس کے ساتھ خدا ترسی مشکل ہی سے کبھی جمع ہو سکتی ہے۔ میرا بارہا کا تجربہ ہے کہ جن الزامات کا میں مفصل جواب دے کر ان حضرات کی حجت قطع کر چکا ہوں، ان کو یہ اسی طرح دُہراتے رہے ہیں گویا انہیں سرے سے کوئی جواب دیا ہی نہیں گیا۔

آپ چاہیں تو ان شیخ الحدیث صاحب سے یہ دریافت کر لیجیے کہ قرآن مجید کی جن آیات کے متعلق میں نے یہ عبارت لکھی ہے، ان پر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں یا نہیں جن کا جواب میں نے اس عبارت میں دیا ہے؟ اور اگر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا وہ خود کیا جواب دیں گے؟ میرا جواب کسی صاحبِ علم کے نزدیک غلط ہو تو اسے چاہیے کہ اس کے خیال میں جو صحیح جواب ہو اسے بیان کر دے۔ (ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۶ء)

صحابہ کرامؓ کے متعلق عقیدۂ اہلِ سُنّت

سوال :" میں آپ کی کتاب " خلافت و ملوکیت " کا بغور مطالعہ کرتا رہا ہوں آپ کی چند باتیں اہلِ سُنّت والجماعت کے اجماعی عقائد کے بالکل خلاف نظر آ رہی ہیں صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا بھی عیب بیان کرنا اہلِ سُنّت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہے۔ جو ایسا کرے گا وہ اہلِ سُنّت والجماعت سے خارج ہو جائے گا۔ آپ کی عبارتیں جو اس عقیدے کے خلاف ہیں وہ ذیل میں نقل کرتا ہوں :-

" ایک بزرگ نے اپنے ذاتی مفاد کے لیے دوسرے بزرگ کے ذاتی مفاد سے اپیل کر کے اس تجویز کو جنم دیا " (خلافت و ملوکیت صفحہ ۱۵)

" اب خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کے بحال ہونے کی آخری صورت یہ باقی رہ گئی تھی کہ حضرت معاویہؓ یا تو اپنے بعد اس منصب پر کسی شخص کے تقرر کا معاملہ مسلمانوں کے باہمی مشورے پر چھوڑ دیتے یا اگر قطع نزاع کے لیے اپنی زندگی ہی میں جانشینی کا معاملہ طے کر جانا ضروری سمجھتے تو مسلمانوں کے اہلِ علم و اہلِ خیر کو جمع کر کے انہیں آزادی کے ساتھ فیصلہ کرنے دیتے کہ ولی عہدی کے لیے اُمّت میں موزوں تر آدمی کون ہے۔ لیکن اپنے بیٹے یزید کی ولی عہدی کے لیے خوف و طمع کے ذرائع سے بیعت لے کر انہوں نے اس امکان کا بھی خاتمہ کر دیا "

(خلافت و ملوکیت صفحہ ۱۴۸)

براہِ کرام آپ بتائیں کہ صحابہ کرام کے بارے میں آپ اہلِ سنت و الجماعت کے اجماعی عقیدے کو غلط سمجھتے ہیں یا صحیح ؟

جواب ۔ قبل اس کے کہ میں آپ کے سوالات کا جواب دوں براہِ کرم آپ مجھے یہ بتائیں کہ :

۱۔ آیا آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی صحابی غلطی نہیں کر سکتا؟

۲۔ یا آپ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ صحابی سے غلطی ہو تو سکتی ہے مگر کسی صحابی سے کبھی غلطی کا صُدور ہُوا نہیں ہے؟

۳۔ یا آپ اس بات کے قائل ہیں کہ افرادِ صحابہ سے غلطی کا صُدور ممکن بھی تھا، اور صدور ہُوا بھی، مگر اس کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ صحابی کی کسی غلطی کو غلطی کہنا جائز ہے؟

ان میں سے جس بات کے بھی آپ قائل ہوں اس کی تصریح فرمادیں تاکہ مجھے یہ معلوم ہو سکے کہ آپ خود بھی اہلِ السنت والجماعت میں سے ہیں یا نہیں۔ اگر آپ پہلی بات کے قائل ہیں تو وہ اہلِ سُنت میں سے کسی کا عقیدہ بھی نہیں ہے۔ اور اگر دوسری بات کے قائل ہیں تو اس کا غلط ہونا ایسے ناقابلِ انکار واقعات سے ثابت ہے جو قرآن پاک اور بکثرت احادیثِ صحیحہ اور اکابر اہلِ سنت کی نقل کردہ کثیر روایات میں بیان ہوتے ہیں اور اگر تیسری بات کے قائل ہیں تو وہ بھی قطعی بے بنیاد ہے کیونکہ متعدد مقامات پر خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے صحابۂ کرام کی بعض غلطیوں کا ذکر فرمایا ہے، اور محدثین نے ان کے مفصل واقعات نقل کیے ہیں، اور مفسرین میں سے شاید کسی کا بھی آپ نام نہیں لے سکتے جس نے اپنی تفسیر میں اُن واقعات کو بیان نہ کیا ہو۔ رہا اہلِ سنت کا عقیدہ جس کا آپ ذکر فرما رہے ہیں تو وہ صرف یہ ہے کہ صحابہ پر طعن کرنا اور ان کی مذمت کرنا جائز نہیں ہے، اور اس فعل کا ارتکاب خدا کے فضل سے میں نے کبھی اپنی کسی تحریر میں نہیں کیا ہے۔ مگر تاریخی واقعات کو کسی علمی بحث میں بیان کرنا علمائے اہلِ سنت کے نزدیک کبھی ناجائز نہیں رہا

نہ علمائے اہلِ سُنّت نے کبھی اس سے اجتناب کیا ہے، اور نہ کسی عالم نے کبھی یہ کہا ہے کہ صحابی سے اگر غلطی ہو تو اسے صحیح قرار دو، یا اس کو غلطی نہ کہو۔ آپ خود دیکھ سکتے ہیں کہ میں نے جو واقعات بیان کیے ہیں وہ اکابر اہلِ سُنّت ہی کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اُن کا ان واقعات کو اپنی کتابوں میں نقل کرنا دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اگر انہوں نے صحیح سمجھتے ہوئے نقل کیا ہے تو آپ کی رائے کے مطابق وہ سب بھی اہلِ سُنّت سے خارج ہونے چاہییں، اور اگر غلط یا مشتبہ سمجھتے ہوئے انہیں پھیلایا اور آئندہ نسلوں تک پہنچایا ہے تو پھر آپ کو کہنا چاہیے کہ وہ كَفَىٰ بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ کے مصداق تھے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۸ء)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریعی اختیارات

سوال: جناب کی تصنیف "سُنّت کی آئینی حیثیت" میری نظر سے گزری۔ اس کے مطالعہ سے میرے تقریباً سب شکوک رفع ہو گئے سوائے چند کے جنہیں دُور کرنے کے لیے آپ سے رجوع کر رہا ہوں۔ امید ہے کہ آپ میری رہنمائی فرمائیں گے۔

صفحہ ۹۷ پر آپ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صراحتاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تشریعی اختیارات دیئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و نہی اور تحلیل و تحریم صرف وہی نہیں ہے جو قرآن میں بیان ہوئی ہے بلکہ جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام یا حلال قرار دیا ہے اور جس چیز کا حضورؐ نے حکم دیا ہے، یا جس چیز سے منع فرمایا ہے وہ بھی اللہ کے دیئے ہوئے اختیارات سے ہے اور اس لیے وہ بھی قانونِ خداوندی

کا ایک حصّہ ہے۔ مگر آپ نے تشریعی کام کی جو مثالیں دی ہیں (ص ۸۸ تا ۹۰) وہ دراصل تشریحی کام کی ہیں تشریعی کی نہیں۔ موخرالذکر کی جو مثالیں مجھے سوجھتی ہیں وہ ذیل میں مذکور ہیں اور ان کے بارے میں جناب سے ہدایت کا طالب ہوں۔

(ا) صفحہ ۸۹ پر کھانے کی بعض چیزوں کی حرمت کے بارے میں آپ نے سُورۃ مائدہ پر اکتفا کیا ہے، لیکن سُورۃ انعام کی آیت نمبر ۱۴۵ کی رُو سے صرف مُردار، بہتا خُون، لحم خنزیر، اور غیر اللہ کے نام پر ذبیحہ حرام ہے یعنی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وحی کے ذریعہ مذکورہ اشیاء کے علاوہ کھانے کی کوئی چیز حرام نہیں کی گئی پھر حضوؐر کو دیگر اشیاء کو حرام قرار دینے کی ہدایت کیسے ملی؟

(ب) شریعت بعض صورتوں میں زنا کی سزا رجم قرار دیتی ہے لیکن قرآن مجید میں اِس جُرم کے بارے میں اس سزا کا ذکر نہیں ملتا۔ پھر یہ سزا کیسے تجویز ہوتی؟

ان دونوں مثالوں میں احکامِ قرآن اور احکامِ شریعت میں بظاہر کچھ تضاد نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہوگا۔ امید ہے حقیقت کی وضاحت فرما کر آپ مجھے ممنون فرمائیں گے۔"

جواب۔ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے تشریعی اختیارات سے میرا مدعا یہ نہیں کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کو بطورِ خود اپنی مرضی سے کسی چیز کو حرام یا حلال کر دینے کے اختیارات اللہ تعالیٰ نے دے دیتے تھے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ہر حکم کا قرآن ہی میں آنا ضروری نہ تھا بلکہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زبان سے جو حکم ادا ہوتا تھا وہ بھی اللہ تعالیٰ کے اشارے سے ہی ہوتا تھا اس لیے مسلمان اس کے مکلف تھے کہ آپ سے امر و نہی کا جو حکم بھی سُنیں اس کی تعمیل کریں۔ مسلمانوں کا یہ کام نہ تھا کہ آپ کا کوئی حکم سُن کر آپ سے پوچھیں کہ قرآن کی کس آیت سے آپ نے یہ حکم نکالا ہے، یا یہ کہیں

کہ آپ جو حکم دے رہے ہیں چونکہ وہ قرآن میں نازل نہیں ہوا ہے اس لیے ہم اس کی پیروی کے مکلف نہیں ہیں۔ آخر حضورؐ نے نماز کا جو طریقہ عملاً مسلمانوں کو نماز پڑھ کر اور پڑھا کر بتایا اور زبانی احکام سے اس کی جو تفصیلات لوگوں کو بتائیں وہ قرآن میں کہاں لکھی تھیں؟ لیکن لوگ اس کی پیروی کے مکلف تھے، کیونکہ انہیں صرف قرآن ہی کی نہیں، رسُول کی اطاعت و پیروی کا حکم بھی دیا گیا تھا۔

تشریعی اور تشریحی کام میں جو فرق آپ تجویز کر رہے ہیں اس پر آپ خود غور کریں تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ درحقیقت ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کے کسی مجمل حکم کی تشریح رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کسی قول اور عمل سے کرتے تھے تو وہ بھی اصل حکم کی طرح قانون ہی کی حیثیت رکھتی تھی حالانکہ وہ قرآن میں مذکور نہ ہوتی تھی۔

سُورۃ انعام کی آیت ۱۴۵ کے سیاق و سباق پر آپ غور کریں گے تو معلوم ہو گا کہ اس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ جاہلیت میں اہلِ عرب نے جن چیزوں کو حرام کر رکھا تھا، وہ حرام نہیں ہیں، بلکہ حرام یہ چیزیں ہیں جو اس آیت میں بیان کی گئی ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان چار چیزوں کے سوا کسی کھانے والے کے لیے کوئی چیز بھی حرام نہیں ہے۔ اس مطلب کو رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن ارشادات نے بالکل واضح کر دیا جن میں بتایا گیا ہے کہ درندے اور شکاری پرندے حرام ہیں۔ پس حضورؐ نے قرآن مجید کی بیان کردہ حرام چیزوں کے علاوہ جن دوسری چیزوں کے کھانے کو حرام قرار دیا ہے یہ حکم قرآن کے حکم سے زائد ہے جو حضورؐ نے وحی خفی کی بنا پر دیا ہے۔

زنا کی سزا کے متعلق مَیں نے مفصل بحث اپنی تفسیر سُورۃ نُور میں کی ہے۔ اسے آپ ملاحظہ فرمالیں۔ اس میں یہ بات بھی مَیں نے واضح کر دی ہے کہ سُورۃ نُور میں زانی

اور زانیہ کے لیے جو سزا مقرر کی گئی ہے وہ دراصل غیر شادی شدہ مجرم کی سزا ہے۔
اس کے دلائل خود قرآن ہی میں دوسرے مقامات پر موجود ہیں جن کی نشاندہی میں نے
سورۂ نور کی تفسیر میں بھی کی ہے اور سورۂ نساء آیت ۲۵ کی تفسیر میں بھی۔ اس کے لیے آپ
تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۳۴۲-۳۴۳ بھی ملاحظہ فرمالیں تو بات پوری طرح واضح ہو
جائے گی۔ اس ساری بحث کو بغور پڑھنے سے آپ پر واضح ہو جائے گا کہ شادی شدہ اشخاص
کو زنا پر رجم کی سزا دینا قرآن کے کسی حکم کے خلاف نہیں ہے بلکہ یہ ایک زائد حکم ہے جو حضورؐ کو
وحی خفی کے ذریعہ سے ملا تھا اور قرآن میں وارد نہیں ہوا۔

سوال ۲۔ میرے پہلے خط کے جواب میں جناب فرماتے ہیں کہ سورۂ انعام کی آیت
کا مطلب دراصل یہ ہے کہ جاہلیت میں اہل عرب نے جن چیزوں کو حرام کر رکھا
تھا حرام وہ نہیں ہیں" بلکہ حرام یہ چیزیں ہیں جو اس آیت میں بیان کی گئی ہیں۔
لیکن قرآن مجید صرف اتنا ہی نہیں فرماتا بلکہ اس کی بھی تصریح کرتا ہے کہ جہاں تک
نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی وحی کا تعلق ہے ان چیزوں کے سوا اور
کوئی چیز اس میں حرام نہیں کی گئی۔ قرآن کریم کے الفاظ بالکل صاف ہیں اور ان میں
کوئی گنجلک نہیں۔ پھر آپ کیوں فرماتے ہیں کہ "اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان چار
چیزوں کے سوا کسی کھانے والے کے لیے کوئی چیز بھی حرام نہیں ہے"؟ مہربانی
فرما کر اس کی وضاحت فرمادیں۔

تفہیم القرآن پہلے بھی پڑھ چکا تھا اور اب آپ کے فرمانے پر سورۂ نساء
اور سورۂ نور میں جناب کے نوٹوں کا دوبارہ مطالعہ کیا۔ لیکن اگر آپ سوءِ ادب
نہ سمجھیں تو عرض کروں کہ دلیل دل کو نہیں لگی۔ عام طور پر موازنہ مماثل اشیاء

میں ہوتا ہے یعنی ایک شادی شدہ لونڈی کو اگر محصنہ کی سزا کا کوئی حصہ ملتا ہے تو محصنہ بھی شادی شدہ ہونی چاہیے ورنہ قرآن مجید کو اس کی وضاحت کرنی چاہیے تھی کہ یہاں شادی شدہ لونڈی کا شادی شدہ محصنہ سے مقابلہ نہیں کیا جا رہا بلکہ غیر شادی شدہ سے کیا جا رہا ہے۔ کیا آپ فرما سکتے ہیں کہ قرآن مجید یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمائی ہے؟ سورۂ نور میں آپ کے نوٹ میں صفحہ ۳۲۹ پر لکھا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک عورت کو کوڑے لگوائے اور جمعہ کے روز اسے رجم کیا اور فرمایا کہ ہم نے کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگائے ہیں اور سنّتِ رسول اللہ کے مطابق سنگسار کرتے ہیں یعنی حضرت علیؓ کے نزدیک سورۂ نور والی سزا غیر شادی شدہ محصنات تک محدود نہ تھی۔ شاید اسی وجہ سے امام احمد، داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ نے بھی پہلے سو دُرّے لگانے اور بعد میں سنگسار کرنے کی سزا تجویز کی ہے (ایضاً صفحہ ۳۲۷) اگر یہ استنباط درست ہے تو اس بات کے حق میں کافی شہادت موجود ہے کہ زنا کی سو دُرّے کی سزا کا اطلاق شادی شدہ محصنات پر بھی ہوتا ہے۔ پھر ان کو رجم کی سزا کیوں دی جاتی ہے؟

جواب۔ سورۂ انعام کے علاوہ چار چیزوں کی حُرمت کا ذکر سورۂ مائدہ، سورۂ نحل اور سورۂ بقرہ میں بھی آیا ہے۔ مگر ان تینوں مقامات پر ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس سے یہ خیال کیا جا سکتا ہو کہ ان چیزوں کے سوا اور کوئی چیز حرام نہیں ہے۔ یہ بات صرف سورۂ انعام میں کہی گئی ہے کہ وحی کے ذریعہ سے جن چیزوں کی حُرمت کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے اُن میں اِن چار چیزوں کے سوا اور کسی چیز کا ذکر نہیں ہے اسی لیے

مَیں نے عرض کیا تھا کہ اِس آیت کو اس کے سیاق وسباق میں رکھ کر غور کیجیے سیاق وسباق بتا رہا ہے کہ یہاں دراصل اُن چیزوں کے حرام ہونے کی نفی مقصود ہے جنہیں اہلِ عرب نے زمانۂ جاہلیت میں حرام کر رکھا تھا اور یہ بتانا مقصود ہے کہ حرام وہ چیزیں نہیں بلکہ یہ ہیں۔

سُورۂ نساء کی جس آیت کی طرف مَیں نے آپ کو توجہ دلائی تھی اس کے الفاظ پر آپ دوبارہ غور فرمائیں۔ اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جو شخص اتنی استطاعت نہ رکھتا ہو کہ "مومن مُحْصَنات" سے نکاح کر سکے تو وہ تمہاری مومن لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کر لے۔ اس کے بعد اِسی آیت میں فرمایا گیا کہ یہ لونڈیاں جب کسی کے نکاح میں آ کر مُحْصَنہ بن جائیں اور پھر بدکاری کی مرتکب ہوں تو اُن کو اُس سزا کی نصف سزا دی جائے جو محصنات کے لیے ہے۔ اس آیت میں دو جگہ لفظ مُحْصَنات استعمال ہُوا ہے اور ظاہر ہے کہ دونوں جگہ یہ لفظ ایک ہی معنی میں لیا جا سکتا ہے۔ اب کیا آپ کا یہ خیال ہے کہ آیت کے پہلے فقرے میں مُحْصَنات سے مُراد شادی شدہ عورتیں ہیں؟ یعنی کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص شادی شُدہ مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ مومن لونڈی سے نکاح کرے؟ اگر اس کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا تو ظاہر ہے کہ اس فقرے میں مُحْصَنات سے مُراد آزاد خاندان کی غیر شادی شدہ عورتیں ہی ہو سکتی ہیں۔ اور جب ایسی عورتوں کے مقابلہ میں مومن لونڈیوں کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ جس معنی میں آزاد خاندان کی غیر شادی شُدہ لڑکی مُحْصَنہ ہوتی ہے اس معنی میں غیر شادی شدہ لونڈی مُحْصَنہ نہیں ہوتی۔ پھر جب یہ فرمایا گیا کہ شادی شُدہ ہو جانے کے بعد جب ایک لونڈی مُحْصَنہ بن جائے اور پھر بدکاری کی مرتکب ہو تو اس کی سزا اُس سزا کی نصف ہے جو مُحْصَنات

کے لیے مقرر ہے، تو اس دوسرے فقرے میں محصنات کی سزا سے مُراد وہی سزا ہو سکتی ہے جو غیر شادی شُدہ آزاد خاندانی لڑکی کے مُرتکب زنا ہونے کے لیے ہے۔ یہاں آپ اِس لفظ کو شادی شُدہ آزاد عورت کے معنی میں نہیں لے سکتے، کیونکہ ایک ہی آیت میں ایک ہی لفظ کو دو مختلف معنوں میں لینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ باقی رہا حضرت علیؓ کے قول اور فعل سے آپ کا استدلال، تو آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس معاملہ میں حضرت علیؓ نے جو رائے قائم فرمائی تھی اس میں وہ صحابۂ کرام کے درمیان منفرد تھے۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی محصن کو کبھی رجم کرانے سے پہلے کوڑے نہیں لگواتے۔ اسی طرح باقی تین خلفائے راشدین کے زمانے میں بھی کبھی ایسا نہیں ہُوا کہ رجم سے پہلے کوڑے لگوائے گئے ہوں۔ دوسرے کسی صحابی کا قول بھی اس کی تائید میں مجھے نہیں ملا۔ اور جمہور فقہا نے بھی حضرت علیؓ کے اس اجتہاد کو قبول نہیں کیا۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۱ء)

گنہگار مومن اور "نیکوکار" کافر کا فرق

سوال :۔ آج کل ایف۔ ایس۔ سی کی طالبہ ایک نہایت ہی ذہین مسیحی لڑکی میرے پاس انگریزی پڑھنے آتی ہے۔ وہ تقریباً روزانہ مجھ سے مذہبی اُمور پر تبادلۂ خیالات کرتی ہے۔ مَیں بھی اِس موقع کو غنیمت سمجھتے ہوئے اسے دینِ اسلام کی تعلیمات سے روشناس کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ بحمد اللہ کہ مَیں نے دینِ اسلام کے بارے میں اس کی بہت سی غلط فہمیوں کو دُور کر دیا ہے۔

لیکن ایک دن اس نے میرے سامنے ایک سوال پیش کیا جس کا جواب مجھے نہ سوجھ سکا۔ ازاں بعد میں نے آپ کی تصانیف سے بھی رجوع کیا مگر تا حال کوئی شافی اشارات وہاں سے نہیں مل سکے۔

میری مسیحی شاگرد کہنے لگی کہ میں نے میٹرک میں اسلامیات کے کورس میں ایک حدیث پڑھی تھی جس میں کہا گیا ہے کہ مسلمان چاہے کتنا ہی بڑا گنہگار ہو وہ کچھ عرصہ دوزخ میں اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر آخر کار ضرور جنت میں چلا جائے گا۔ مگر کافر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے دوزخ میں رہیں گے۔ پھر وہ کہنے لگی آپ ہمیں بھی کافر ہی سمجھتے ہیں۔ کوئی عیسائی خواہ وہ کتنا ہی نیکو کار ہو مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق دوزخ ہی میں جائے گا۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ آپ اپنی شاگرد کو پہلے یہ بات سمجھائیں کہ گناہ گار مومن اور نیکو کار کافر کے درمیان فرق کی بنیاد کیا ہے۔ مومن اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری قبول کر کے اس کے وفادار بندوں میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اپنی اخلاقی کمزوریوں کی وجہ سے وہ کسی جرم یا بعض جرائم کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے۔ اس کے برعکس کافر دراصل ایک باغی ہوتا ہے اور آپ کے کہنے کے مطابق اگر وہ نیکو کار ہو بھی تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس نے بغاوت کے جرم پر کسی اور جرم کا اضافہ نہیں کیا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جو شخص باغی نہیں ہے اور صرف مجرم ہے اسے صرف جرم کی حد تک سزا دی جائے گی، بغاوت کی سزا اس کو نہیں دی جا سکتی، کیونکہ جرم کرنے کی وجہ سے کوئی شخص وفادار رعیت کے زمرے سے خارج نہیں ہو جاتا۔ لیکن بغاوت بجائے خود سب سے بڑا جرم ہے، اس کے ساتھ اگر کوئی شخص دوسرے جرائم کا اضافہ نہ بھی کرتا ہو تو اسے وہ حیثیت کسی طرح نہیں دی جا سکتی جو وفادار رعیت کو

دی جاتی ہے۔ وہ بغاوت کی سزا بہر حال پاکر رہے گا خواہ وہ اس کے علاوہ کسی جرم کا ارتکاب نہ کرے۔ لیکن اگر وہ باغی ہونے کے ساتھ کچھ جرائم کا مرتکب بھی ہو تو اسے بغاوت کی سزا کے ساتھ ان دوسرے جرائم کی سزا بھی دی جائے گی۔

اس اصولی بات کو جب وہ سمجھ لیں تو ان کو بتایئے کہ اللہ تعالیٰ کی وفادار و فرمانبردار رعیت میں صرف وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی توحید کو کسی قسم کے شرک کی آمیزش کے بغیر، اور اللہ کے سب پیغمبروں کو کسی استثناء کے بغیر، اور اللہ کی بھیجی ہوئی کتابوں کو کسی کا انکار کیے بغیر مانتے ہوں اور آخرت کی جواب دہی کو بھی تسلیم کرتے ہوں۔ ان میں سے جس چیز کو بھی آدمی نہ مانے گا وہ باغی ہوگا اور اسے خدا کی وفادار رعیت میں شمار نہ کیا جاسکے گا۔ اب مثال کے طور پر رسولوں اور کتابوں ہی کے معاملہ کو لیجیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی انجیل کو جب یہودیوں نے نہ مانا تو وہ سب باغی ہو گئے، اگرچہ حضرت عیسیٰؑ سے پہلے کے انبیاء اور ان کی لائی ہوئی کتابوں کو وہ مانتے تھے اسی طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد سے پہلے تک حضرت عیسیٰؑ کے پیرو اللہ کی وفادار رعیت تھے لیکن جب انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کو ماننے سے انکار کر دیا تو وہ بھی باغی ہو گئے۔ مسیحؑ اور انجیل اور سابق انبیاء اور ان کی کتابوں کو ماننے کے باوجود وہ اللہ کی وفادار رعیت میں شمار نہیں ہو سکتے۔

یہ بات بھی جب وہ سمجھ لیں تو انہیں بتایئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی جنت باغیوں کے لیے نہیں بنائی ہے بلکہ اپنی وفادار و فرمانبردار رعیت کے لیے بنائی ہے۔ اس وفادار رعیت میں سے اگر کوئی شخص کوئی ناقابلِ معافی جرم کرتا ہے یا اس نوعیت کے بہت سے جرائم کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے تو اسے اس کے جرائم کے مطابق سزا دی جائے گی اور جب

وہ اپنی سزا بھگت لے گا تو جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لیکن جس نے بغاوت کا ارتکاب کیا ہے وہ کسی طرح جنت میں نہیں جا سکتا۔ اُس کا مقام بہر حال دوزخ ہے۔ دوسرے کسی جُرم کا وہ مُرتکب نہ بھی ہو تو بغاوت بجائے خود اتنا بڑا جرم ہے جس کے ساتھ کوئی نیکی بھی اسے جنت میں نہیں پہنچا سکتی۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۵ء)

جستجوئے حق کا صحیح طریقہ

سوال :- اگر ایک آدمی حق کی تلاش میں ہے اور وہ دل سے اس کی کوشش کرتا ہے لیکن اُسے کافی جدوجہد کے بعد بھی وہ نہیں ملتا تو کیا وہ بیچارہ حوصلہ ہار نہیں بیٹھے گا؟ اس کی مثال یوں ہے کہ ایک آدمی انتہائی تاریکی میں اِس غرض سے سفر کرتا ہے کہ کہیں روشنی کا چراغ اسے ملے لیکن سفر کرتے کرتے روشنی کا نشان تک اسے نہیں ملتا۔ آخر کو بیچارا تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے اور یہ سمجھ لیتا ہے کہ روشنی سرے سے ہے ہی نہیں، اگر کچھ ہے تو بس گھُپ اندھیرا۔

مولانا محترم، آپ کہیں گے کہ مَیں نے یہ ایک محض فرضی مثال پیش کی ہے۔ مَیں انسانی زندگی میں عملی مثال پیش کرتا ہُوں۔ دو آدمی ہیں جو شعوری طور پر اور رسمی طور پر مسلمان ہیں۔ شروع شروع میں دونوں حصاروں کے اندر بند ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک حصار زندگی میں مصیبتوں، تکلیفوں اور ناکامیوں کا حصار ہے۔ ایک آدمی پہلے حصار سے باہر نکل آتا ہے اور سمجھ لیتا ہے کہ اب

ایک ہی حصار اس کے لیے باقی ہے جس سے نکل کر وہ آزاد ہو جائے گا۔ اس طرح اس کا حوصلہ بڑھ جاتا ہے اور جب وہ دوسرے حصار سے بھی باہر نکل آتا ہے تو آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ تجربہ اُسے مطمئن کر دیتا ہے اور وہ ایسی ذات کا قائل ہو جاتا ہے جو مصیبت زدہ کی پکار کو سنتی ہے اور مدد کرتی ہے۔ مگر دوسرا شخص ایک حصار سے نکلتا ہے تو دوسرا حصار، اور دوسرے سے نکلتا ہے تو تیسرا حصار اسے گھیر لیتا ہے، یہاں تک کہ یکے بعد دیگرے پیہم حصار پر حصار اُسے گھیرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ مسلسل چکر اُسے قطعی مایوس کر دیتا ہے اور وہ کسی ایسی ذات سے جو مصیبت میں کام آئے مکمل طور پر نا امید ہو جاتا ہے، کیونکہ بیچارہ بار بار چلاتا ہے کہ مَتٰی نَصْرُ اللّٰہِ، اور کبھی بیچارے کو اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰہِ قَرِیْبٌ کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ یہ شخص اس لیے نا امید ہو گیا ہے کہ بیچارے کی بیشتر خواہشات میں سے ایک بھی پوری نہیں ہوتی اور بیشتر تکلیفوں میں سے ایک بھی رفع نہیں ہوتی۔ اگر کوئی ایک خواہش بھی پوری ہو جاتی، یا ایک تکلیف بھی رفع ہو جاتی تو وہ اس بات سے کُلّی طور پر مایوس نہ ہوتا کہ اوپر کوئی بالا تر ہستی دعائیں سننے اور حاجتیں پوری کرنے والی موجود ہے۔

جواب۔ آپ نے اپنے سوال کے آغاز میں جو بات لکھی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حق کی تلاش ایک بنیادی خوبی ہے جو حق پانے کے لیے شرطِ اوّل کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ تلاشِ حق مخلصانہ ہو، بلاتعصب ہو، اور دانشمندی کے ساتھ ہو، یعنی آدمی اس تلاش کے دوران میں حق اور باطل کے درمیان تمیز کرتا رہے اور جو چیز باطل نظر آئے اُسے چھوڑ کر حق کو قبول کرتا چلا جائے۔ اس صورت میں

یہ امکان نہ ہونے کے برابر ہے کہ آدمی کو گھُپ اندھیرے کے سوا کچھ نہ ملے۔

سوال کے دوسرے حصّے میں آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ تلاشِ حق برائے تلاشِ حق نہیں بلکہ اس غرض سے کر رہے ہیں کہ آپ مصیبتوں اور تکلیفوں اور ناکامیوں کے حصار سے نکل جائیں، اور آپ کو مَتیٰ نَصۡرُ اللّٰہِ کے جواب میں اَلَآ اِنَّ نَصۡرَ اللّٰہِ قَرِیۡبٌ کی آواز نہ صرف یہ کہ سنائی دینے لگے بلکہ وہ جواب دینے والی ہستی آپ کے مصائب اور تکالیف اور ناکامیوں کا مداوا بھی کر دے۔

میرے نزدیک تلاشِ حق کے لیے یہ نقطۂ آغاز ہی سرے سے غلط ہے جس کی وجہ سے آپ کو مایوسی لاحق ہوتی ہے۔ حق کی تلاش کا صحیح راستہ جو آپ کو اختیار کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ:

سب سے پہلے مطالعہ اور غور و فکر سے آپ یہ تحقیق کریں کہ آیا کائنات کا یہ نظام بے خدا ہے؟ یا بہت سے با اختیار خداؤں کی تخلیق سے بنا ہے اور وہ سب اس کا نظام چلا رہے ہیں؟ یا اس کا ایک ہی خالق و مالک اور حاکم و منتظم ہے؟

اس کے بعد آپ اس کائنات کو سمجھنے کی کوشش کریں اور یہ تحقیق کریں کہ آیا یہ دارالعذاب ہے؟ یا عیش کدہ ہے؟ یا دارالامتحان ہے جس میں لذت اور الم، تکلیف اور راحت، کامیابی اور ناکامی، ہر چیز آزمائش کے لیے ہے؟

پھر آپ اس دنیا میں انسان کی حیثیت کو سمجھنے کی کوشش کریں کہ آیا وہ یہاں بالکل آزاد اور مختارِ مطلق ہے اور کوئی بالاتر طاقت اس کی قسمت پر اثر انداز ہونے والی نہیں ہے اور کسی بالاتر ہستی کے سامنے وہ جواب دہ نہیں ہے؟ یا زمین اور آسمان میں بہت سے خدا اس کی قسمت کے مالک ہیں؟ یا ایک ہی خدا اس کا اور ساری دنیا

کا خالق و حاکم ہے، اور وہ مختارِ مطلق ہے، ہماری لگائی ہوئی شرطوں کا پابند نہیں ہے، اور وہ ہمارے آگے جواب دہ نہیں بلکہ ہم اُس کے آگے جواب دہ ہیں، اور وہ یہاں اچھے اور بُرے سب طرح کے حالات میں رکھ کر ہمارا امتحان لے رہا ہے جس کا نتیجہ اِس دنیا میں نہیں بلکہ آخرت میں نکلے گا؟

اِن تین سوالات میں سے اگر آپ کی تحقیق ہر ایک کا جواب پہلی یا دوسری شکل میں دے تو آپ کو مایوسی کی حالت سے نکل کر اُمید کا راستہ پانے کی کوئی صورت بتانا میرے بس میں نہیں ہے۔ البتہ اگر آپ کی تحقیق ہر سوال کا جواب تیسری شکل میں دے تو یہی جواب آپ کے اطمینانِ قلب کی منزل تک پہنچا سکتا ہے، بشرطیکہ آپ مزید غور و فکر کر کے اس کے منطقی مضمرات (LOGICAL IMPLICATIONS) کو اچھی طرح سمجھتے چلے جائیں۔

جب خدائے وحدہٗ لاشریک ساری کائنات کے انتظام کو چلا رہا ہے تو کائنات کی آبادی کے بے شمار افراد میں سے کسی فرد کا یہ چاہنا ہی سرے سے غلط ہے کہ خدا کی ساری خدائی صرف اُس کے مفاد میں کام کرے۔

اور جب یہ دنیا دارالامتحان ہے تو اس میں پیش آنے والی ہر خوشی اور رنج، ہر مصیبت اور راحت، ہر کامیابی اور ناکامی دراصل انسان کی آزمائش کے لیے ہے۔ یہ بات جس شخص کی بھی سمجھ میں آ جائے گی وہ نہ کسی اچھی حالت پر اِترائے گا اور نہ کسی بُری حالت پر دل شکستہ ہوگا، بلکہ ہر حالت میں اس کی کوشش یہ ہوگی کہ خدا کے امتحان میں کامیاب ہو۔ دُنیا کے موجودہ نظام کی اِس حقیقت کو جان لینے کے بعد آدمی یہاں ایسی غلط تمنائیں دل میں پالے گا ہی نہیں کہ اِس زندگی میں اُسے خالص عیش اور بے لاگ لذّت اور بے آمیز راحت اور دائمی کامیابی نصیب ہو اور کبھی اسے مصیبت، تکلیف، رنج اور ناکامی سے سابقہ پیش ہی نہ آئے۔

کیونکہ یہ دنیا نہ عیش کدہ ہے اور نہ دارالعذاب کہ یہاں محض لذت یا محض الم، یا محض راحت یا محض تکلیف، یا محض کامیابی یا محض ناکامی کہیں پائی جا سکے۔

اِسی طرح جب تیسرے سوال کا جواب آپ تحقیق سے یہ پالیں کہ خدا تنہا واحد خالق وحاکم ہے اور ہم مخلوق و محکوم، اور یہ کہ وہ مختارِ مطلق ہے اور ہم اس کے بندے ہوتے ہوئے اُسے اپنی شرطوں کا پابند نہیں بنا سکتے، اور یہ کہ وہ ہمارے سامنے نہیں بلکہ ہم اس کے سامنے جواب دِہ ہیں، تو آپ کا ذہن کبھی خدا سے ایسی غلط توقعات وابستہ نہ کرے گا کہ ہم خود جس حالت میں رہنا چاہیں وہ ہمیں اُسی حالت میں رکھے اور ہم جو درخواست بھی اُس سے کریں وہ ضرور اُسی شکل میں اُسے پُورا کرے جو ہم نے تجویز کی ہے، اور ہم پر کوئی تکلیف، یا مصیبت اگر آہی جاتے تو ہمارے مطالبے پر وہ اُسے فوراً دفع کر دے۔

مختصر بات یہ ہے کہ صحیح معرفت کا ثمرہ اطمینان ہے جو ہر اچھے یا بُرے حال میں یکساں قائم رہتا ہے، اور معرفت کے فقدان کا نتیجہ بہر حال بے چینی، اضطراب اور مایوسی ہے خواہ عارضی طور پر انسان اپنی کامرانیوں سے غلط فہمی میں پڑ کر کتنا ہی مگن ہو جاتے۔ آپ مایوسی سے نکلنا چاہتے ہوں تو پہلے حقیقت کا عرفان حاصل کرنے کی فکر کریں، ورنہ کوئی چیز بھی آپ کو گھُپ اندھیرے سے نہ نکال سکے گی۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۵ء)

صحابہؓ کے معیارِ حق ہونے کی بحث

سوال۔ گذارش یہ ہے کہ آپ کی علمی تحریرات سے دوسری بحثوں کے علاوہ صحابہ

ذوی النجابہ کے متعلق بھی معیارِ حق ہونے نہ ہونے کے عنوان سے ایک نئی بحث چھڑ گئی ہے۔ مجھے اس اختلاف کی حقیقت سمجھ میں نہیں آتی اس لیے سخت تشویش ہے۔ فریقین کے لٹریچر پڑھنے سے جو مواد سامنے آیا ہے اس میں ثمرۂ اختلاف کہیں نظر نہیں آتا کیونکہ صحابہ کرامؓ کو مرحوم و مغفور آپ بھی مانتے ہیں اور معصوم دوسرے حضرات بھی نہیں سمجھتے نیز صحابہ کا اجماع اور مجموعی طرزِ عمل آپ کے نزدیک بھی حجت ہے اور ہر ہر صحابی کا ہر ہر فعل مطلقاً ان کے نزدیک بھی قابلِ تقلید اور حق کا معیار نہیں۔ باقی ہر صحابی کی مجموعی زندگی میں خیر کا پہلو غالب ہے اس کے فریقین قائل ہیں۔ رہی یہ بات کہ حضرات صحابہ کرام کے متعلق تاریخی ریسرچ کر کے آپ نے جو صحیح یا غلط واقعات لکھے ہیں ان کو اس بحث کی بنیاد بنایا جائے تو میرے ناقص خیال میں ان جزوی اور انفرادی واقعات کے وقوع یا عدمِ وقوع سے ایک خاص درجہ میں صحابہ کے معیارِ حق ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس لیے اس خاردار لمبی بحث سے دامن بچاتے ہوئے میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ آپ بھی ان واقعات سے قطعِ نظر فرماتے ہوئے خالص علمی رنگ میں خالی الذہن ہو کر معیارِ حق کا مفہوم واضح فرمائیں جس سے آپ کو انکار ہے۔ میں اپنا حاصلِ مطالعہ آپ کے سامنے رکھتا ہوں اگر آپ اس سے اتفاق فرمائیں تو فبہا ورنہ اس پر علمی گرفت فرمائیں۔

ظاہر کہ جو کچھ کتاب و سنت کے اندر مذکور ہے اس کے لیے تو کسی مزید معیار کی ضرورت ہی نہیں بلکہ یہ خود اپنے غیر کے لیے معیار ہیں مثلاً زلّاتِ صحابہ وغیرہ جن کی تفصیل بے فائدہ ہے۔ ہاں آئندہ آنے والے مسائل جن کے بارے

یں قرآن وحدیث میں نفیاً یا اثباتاً کوئی صراحت موجود نہیں ایسے امورِ جزئیہ میں حضراتِ صحابہ کرام کے اقوال وافعال کو حجت سمجھنا چاہیے کیونکہ صحبت نبی کے اثر سے ان کے قلوب واذہان ہماری نسبت صحت وصواب کے زیادہ قریب ہیں صحابہؓ کو شرفِ صحابیت کے علاوہ نبوت سے قوی اور قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے دینی و دنیاوی مسائل میں ایک قسم کی بالاتیت حاصل ہونے کو ہی معیارِ حق ہونے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غیر صحابی کے لیے لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال کی صحت پر قرآن وحدیث سے کوئی دلیل قائم کرے یا کم ازکم کسی صحابی کو ہی اپنی تائید میں پیش کردے۔ لیکن صحابی کے قول و فعل کے خلاف جب تک نص سے کوئی قوی دلیل قائم نہ ہو تو اس کا صحابی سے ثابت ہونا ہی اس کی صحت کے لیے سند ہے۔ مزید دلیل کی حاجت نہیں۔ نبوت سے غایت قرب کے سبب یہ اعتماد کا درجہ انہیں مل سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس امتیاز کی بدولت جو قربِ نبوی کے طفیل انہیں حاصل ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم انہیں غیر معصوم سمجھتے ہوئے قرآن وحدیث کا شارح سمجھیں اور جو تعبیر و توجیہہ ہمارے ذہن میں آتے اُس کی تصدیق وتصویب کے لیے صحابہ کے در کی دریوزہ گری کی جائے۔ حتی الامکان دین کی تعبیر میں ان سے اختلاف روا نہ رکھا جائے۔ اگر آپ اس میں کسی تفصیل کے قائل ہیں تو مع مستدلات تحریر فرمائیں۔"

جواب۔ آپ کے سوال کا مختصر جواب یہ ہے کہ معیارِ حق تو صرف اللہ کا کلام اور اس کے رسول کی سُنت ہے۔ صحابہ معیارِ حق نہیں ہیں بلکہ اس معیار پر پورے اترتے ہیں

ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسوٹی سونا نہیں ہے، لیکن سونے کا سونا ہونا کسوٹی پر کسنے سے ثابت ہوتا ہے۔

صحابہؓ کے اجماع کو آپ بھی جانتے ہیں کہ میں حجت مانتا ہوں، بلکہ ان کی اکثریت جس جانب ہو اس کو بھی میں ترجیح دیتا ہوں۔ البتہ افرادِ صحابہؓ کے معاملے میں لامحالہ دو صورتوں میں سے ایک ہی پیش آسکتی ہے۔ ایک یہ کہ ان کے اقوال میں اختلاف ہو۔ اس صورت میں سب کے اقوال کو بیک وقت قبول نہیں کیا جا سکتا، بلکہ دلائلِ شرعیہ سے کسی قول کو دوسرے قول پر ترجیح ہی دی جا سکتی ہے، اور ان سب کے اقوال کو رد کر کے کوئی نیا قول اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی صحابی یا بعض صحابہ سے ایک ہی قول ہو اور اس کے خلاف کوئی قول نہ ملتا ہو۔ اس صورت میں صحیح بات یہی ہے کہ اسے قبول کیا جائے اور اس قول کو رد کر کے کوئی دوسرا قول اختیار نہ کیا جائے، الا یہ کہ جلیل القدر تابعین اور مسلّم ائمہ مجتہدین نے دلائل کی بنا پر اس میں کلام کیا ہو اور وہ دلائل اقرب الی الصواب محسوس ہوں۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

بشریتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات

سوال۔ ماہ اپریل کے ترجمان القرآن میں آپ کا جو مقالہ بعنوان "اسلام کس چیز کا علمبردار ہے؟" چھپا ہے۔ اس کے مندرجات میں سے کچھ پر یہ اعتراضات وارد کیے جاتے ہیں۔

۱۔ "پیغمبر مافوق البشر نہیں ہوتا"۔ اس کا کیا مفہوم ہے؟ کیا اس سے مراد خدائی اختیارات

کا حامل ہونا ہے؟ یا بشریت سے ماوراء ہونا؛ معترضین نے یہ نکتہ برآمد کیا ہے کہ مافوق البشر کا مطلب عام بشر سے فائق ہونا ہے اور پیغمبر اس معاملے میں فائق ہی ہوتے ہیں۔

۲۔ دوسرا اعتراض اس پر ہے کہ مقالہ نویس نے پیغمبر کو بشری کمزوریوں سے مبرا تسلیم نہیں کیا۔ حالانکہ وہ ہر لحاظ سے معصوم ہوتے ہیں۔ بشری کمزوریوں سے مراد بشریت کے لوازمات ہیں یا اور کچھ مراد ہے؟

۳۔ بعض پیغمبروں کا مشن ناکام ہو گیا۔ یہ انداز بیان انبیاء کے شایانِ شان نہیں ہے۔ معترضین کا زیادہ تر زور اس پر تھا کہ چاہے نیت بخیر ہو مگر انداز بیان گستاخانہ ہے۔

جواب۔ ان اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ مقالہ دراصل غیر مسلموں کے سامنے اسلام پیش کرنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس میں اُن کے غلط عقائد کا ذکر کیے بغیر اُن کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ اسلام کی صحیح تصویر اُن کے سامنے رکھ دی گئی ہے جسے دیکھ کر وہ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان کے مذہب میں کیا کیا غلط باتیں شامل ہو گئی ہیں۔

اب ایک ایک اعتراض کو لیجیے:

۱۔ "پیغمبر فوق البشر نہیں ہوتا۔" اس فقرے سے کوئی معنی اخذ کرنے سے پہلے معترض کو دیکھنا چاہیے کہ میں نے کس سلسلۂ کلام میں یہ بات کہی ہے۔ اُوپر سے عبارت یُوں چلی آ رہی ہے کہ "رسُول ایک انسان ہے اور خدائی میں اس کا ذرہ برابر بھی کوئی حصہ نہیں ہے۔" اس کے معاً بعد یہ کہنا کہ "وہ فوق البشر نہیں ہے" صاف طور پر یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ بشریت سے ماوراء اور خدائی صفات سے متصف نہیں ہے جیسا کہ دوسرے مذہب والوں نے اپنے پیشواؤں کو بنا رکھا ہے۔

۲۔ اسی سلسلۂ کلام میں فوراً بعد دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ "رسُول بشری کمزوریوں

سے بالاتر نہیں ہے۔" اس میں بشری کمزوریوں سے مُراد بھوک، پیاس، نیند، مرض، رنج وغم وغیرہ اُمور ہیں جو بشر ہی کو لاحق ہوتے ہیں۔ اور اس مضمون میں یہ بات اس غرض کے لیے کہی گئی ہے کہ عیسائیوں نے جس ہستی کو خدا یا خدا کا بیٹا قرار دے ڈالا اس کو بھی یہ بشری کمزوریاں لاحق ہوتی تھیں۔ مگر یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے بھی وہ بشر کو خدائی میں شریک قرار دے بیٹھے۔ یہ استدلال ٹھیک ٹھیک قرآن سے ماخوذ ہے، مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ، كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ (۵: ۷۵)" مریم کا بیٹا مسیح رسول کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس سے پہلے بھی رسُول گزر چکے تھے، اور اس کی ماں راست باز تھی، دونوں کھانا کھایا کرتے تھے۔" اِس آیت میں ایک عورت کے پیٹ سے پیدا ہونے اور ماں بیٹے دونوں کے کھانا کھانے کو اس بات کی صریح دلیل ٹھیرایا گیا ہے کہ حضرت مسیح بشر تھے نہ کہ فوق البشر، اور اُلوہیت میں اُن کا قطعاً کوئی حصہ نہ تھا، جیسا کہ مسیحیوں نے سمجھ رکھا ہے۔

۳۔ تیسرا اعتراض بھی سلسلۂ کلام کو نظر انداز کر کے صرف ایک لفظ کے استعمال پر کیا گیا ہے۔ سلسلۂ کلام یہ ہے کہ نبی کا کام ایمان لانے والوں کو انفرادی اور اجتماعی تربیت دے کر ایک صحیح اسلامی تہذیب و تمدّن کے لیے عملاً تیار کرنا اور ان کو منظم کر کے ایک ایسی جماعت بنا دینا ہے جو دنیا میں خدا کے دین کے بالفعل قائم کرنے کی جدّوجہد کرے یہاں تک کہ خدا کا کلمہ بلند ہو جائے اور دوسرے کلمے پست ہو کر رہ جائیں۔ اس کے بعد یہ عبارت لکھی گئی ہے:

"ضروری نہیں ہے کہ سب نبی اپنے اس مشن کو کامیابی کے آخری مراحل تک پہنچانے میں کامیاب ہی ہو گئے ہوں۔ بہت سے انبیاء ایسے ہیں جو اپنے کسی قصور کی بنا پر نہیں بلکہ متعصب لوگوں کی مزاحمت اور حالات کی نامساعدت کے باعث اس میں ناکام ہو گئے۔"

اس عبارت میں لفظ ناکام کے استعمال کو گستاخی کہنا آخر ادب و احترام کی کونسی

قسم ہے، یہ مبالغہ آمیزیاں اگر اسی شان سے بڑھتی رہیں تو بعید نہیں کہ کل ہر وہ شخص گستاخ ہو جو کہے کہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اُحد میں زخمی ہو گئے تھے، یا آپ کسی وقت بیمار ہو گئے تھے۔ کسی واقعہ کے واقعہ ہونے سے اگر انکار نہیں ہے تو اس کو انہی الفاظ میں بیان کیا جائے گا جو زبان میں معروف ہیں۔ جو حضرات اسے گستاخی سمجھتے ہیں وہ اپنی رائے کے مختار ہیں، مگر دوسروں پر وہ اس رائے کو کیوں مسلط کرتے ہیں؟

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۷۶ء)

رسُول کی بشری کمزوریوں سے مُراد طبعی ضروریات ہیں

سوال - ایک عالم دین کو اصرار ہے کہ لندن کی اسلامی کانفرنس والے مقالے میں آپ نے رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بارے میں "بشری کمزوری سے بالاتر نہ ہونے" کے الفاظ جو استعمال کیے ہیں وہ درحقیقت عیب اور نقص کے معنی میں ہیں۔ کیا آپ اس کی وضاحت کریں گے کہ ان الفاظ سے خود آپ کی مراد کیا تھی؟

جواب - اگرچہ ماہِ جون کے ترجمان القرآن میں مَیں اپنی مُراد وضاحت کے ساتھ بیان کر چکا ہوں، مگر اس کے بعد بھی اس الزام پر اصرار کیا جا رہا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ قائل جب اپنے قول کی صاف صاف وضاحت کر دے تب بھی الزام لگانے والا یہی کہتا رہے گا کہ تیرے قول کا اصل منشاء وہ نہیں ہے جو تو بیان کرتا ہے، بلکہ وہ ہے جو ہم بیان

کرتے ہیں۔ یہ عجیب رویہ ہے جو متقی اور خدا ترس لوگوں نے کبھی اختیار نہیں کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر میری طرف سے کوئی وضاحت نہ بھی ہوتی اور صرف اس مضمون کی متعلقہ عبارات ہی کو صاف ذہن کے ساتھ پڑھا جاتا تو اس غلط فہمی کی کوئی گنجائش نہ ہوتی کہ اس سلسلۂ کلام میں بشری کمزوریوں سے مراد عیوب اور نقائص ہو سکتے ہیں۔ اس میں تو ساری بحث یہ ہے کہ دوسری قوموں نے اپنے انبیاء کے حق میں جو مبالغے کیے ہیں اور ان کو خدا، یا خدا کی اولاد، یا خدا کا اوتار تک بنا ڈالا ہے، قرآن مجید نے ان سب سے مسلمانوں کو بچا لیا اور خدائی و رسالت کے درمیان ایک ایسا خطِ امتیاز کھینچ دیا جس سے ہر انسان یہ جان سکتا ہے کہ رسُول کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ آخر اِس بحث کے دوران میں یہ کہنے کا کیا موقع ہو سکتا ہے کہ رسُول عیوب اور نقائص سے بالاتر نہیں ہوتا۔

علاوہ بریں اگر کوئی شخص الفاظ کے معانی کی سمجھ رکھتا ہو تو وہ بشری کمزوریوں کا مطلب عیوب اور نقائص ہرگز نہیں لے سکتا۔ انسان کے لیے "عیب" کا لفظ ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب وہ مثلاً بدزبان ہو، جھوٹا ہو، چغلخور ہو، فریبی اور خائن اور بدکردار ہو۔ "نقص" کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب وہ یا تو کسی جسمانی نقص میں مبتلا ہو مثلاً بدشکل یا ناقص الاعضاء ہونا، یا وہ کسی ذہنی یا اخلاقی نقص میں مبتلا ہو، مثلاً کند ذہن، کم فہم یا خواہشاتِ نفس سے مغلوب ہونا۔ ان دونوں کے برعکس بشری کمزوریاں یہ ہیں کہ انسان اپنی سلامتی کے لیے غذا اور پانی کا محتاج ہے۔ آرام اور نیند کا محتاج ہے۔ نکاح کا محتاج ہے۔ بیماری میں علاج کا محتاج ہے۔ دھوپ اور بارش سے بچنے کے لیے سائے کا محتاج ہے۔ سردی سے بچنے کے لیے گرم لباس کا محتاج ہے۔ اسی معنی میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا (النساء، آیت ۲۸) "اور انسان کمزور

پیدا کیا گیا ہے۔"

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۴ء)

کیا کافر عملِ صالح پر اجر کا مستحق ہے؟

سوال ۔ گذارش ہے کہ اس بندۂ عاجز کے ایک مخلص دوست جو دینی خیال کے آدمی ہیں، اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جو شخص بھی اپنے رب کی رضا کے لیے کوئی نیک عمل کرے، مثلاً مظلوم کی حمایت، غریب کی امداد، مسافر کی خدمت، کسی بیمار کی تیمارداری، تو وہ اپنے رب کے ہاں ضرور اجر پائے گا۔ آخرت کی اجارہ داری مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں ۔ اللہ رب العلمین ہے صرف مسلمانوں کا خدا نہیں۔ ان کا گمان ہے کہ ہر مذہب کا پیرو مثلاً عیسائی، ہندو، بُدھ وغیرہ، اگر خالص نیت سے نیکی کرے یعنی ریا کاری مقصود نہ ہو تو وہ آخرت میں جزا پائے گا۔ مَیں ان سے متفق نہیں اور قرآن مجید کی بعض آیات کا حوالہ دیتا ہوں کہ ایمان لانا بھی قبولیت عمل کے واسطے شرط ہے۔ مثلاً سُورۂ نحل، ۹۷۔ سُورۂ طٰہٰ، ۱۱۲۔ سُورۂ انبیاء، ۹۴۔ مگر وہ مطمئن نہیں ہوتے۔ مَیں نے ان سے عرض کیا تمام علماء اس بات پر متفق ہیں۔ انہوں نے جواب دیا عُلماء عموماً انتہا پسند ہیں۔ پھر وہ آپ کے متعلق کہنے لگے کہ مولانا مودودی صاحب متوازن ذہن کے عالم ہیں اور ان کی سوچ انتہا پسندانہ نہیں۔ آپ اس مسئلہ کا فیصلہ ان سے پُوچھ دیجیے۔ چنانچہ یہ عریضہ ارسالِ خدمت ہے۔ وضاحت کے لیے ایک اور بات لکھنے کی اجازت

چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ اگر ایک فاسق مسلمان نیکی کرے تو وہ قبول، اور وہی نیکی یا اس سے بہتر نیکی اگر ایک غیر مسلم کرے تو وہ مسترد۔ اللہ ایسا جانبدار نہیں ہو سکتا یہ اس کی شانِ بندہ پروری کے خلاف ہے۔

جواب۔ آپ کے دوست اگر اس مسئلے کا جواب قرآن سے چاہتے ہیں تو وہ اِس باب میں بالکل صریح ہے کہ کافر کے اعمال خواہ اچھے ہوں یا بُرے، وہ محض اپنے کُفر کی بنا پر عذابِ جہنم کا مستحق ہے۔ آپ نے سُورۂ نحل، سُورۂ طٰہٰ اور سُورۂ انبیاء کی جو آیات اُن کو سنائی ہیں وہ اگر انہیں مطمئن نہیں کر سکیں تو اُن سے زیادہ صریح اور مفصّل آیاتِ قرآن میں موجود ہیں جو پُوری وضاحت کے ساتھ یہ بتاتی ہیں کہ اللہ اور اس کے رسُولوں اور اس کی آیات اور روزِ آخرت پر یا ان میں سے کسی ایک پر ایمان نہ لانے والے کافر ہیں اور آخرت میں ان کے لیے جہنّم کا عذاب ہے۔ مثال کے طور پر سُورۂ نساء آیات ۱۵۰-۱۵۱ ملاحظہ فرمایئے جن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَّيُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا ۚ وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِيْنًا۔

"جو اللہ اور اس کے رسُولوں سے کُفر کرتے ہیں، اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسُولوں کے درمیان تفریق کریں، اور کہتے ہیں کہ ہم کسی کو مانیں گے اور کسی کو نہ مانیں گے، اور (کفر و ایمان کے) بیچ میں ایک راہ نکالنے کا ارادہ رکھتے ہیں، وہ سب پکّے کافر ہیں اور کافروں کے لیے ہم نے رسوا کُن عذاب مہیّا کر رکھا ہے۔"

اس ارشاد کی رُو سے خدا اور رسُولوں کو نہ ماننا، یا خدا کو ماننا اور رسُولوں کو نہ ماننا، یا رسُولوں میں سے کسی کو ماننا اور کسی کو نہ ماننا، ان میں سے ہر ایک قطعی کُفر ہے اور کُفر کی سزا عمل سے قطع نظر، رسوا کن عذاب ہے۔

پھر سُورۃ اَنعام، آیت ۱۳۰ دیکھیے۔ اُس سے پہلے کی آیات میں شیاطین اور اُن کی پیروی کرنے والوں کے لیے ہمیشگی کے عذاب کا فیصلہ سُنانے کے بعد ارشاد ہُوا ہے کہ اُس وقت اللہ تعالیٰ جن و انس سے خطاب کر کے فرمائے گا:

اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَقُصُّوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِیْ وَیُنْذِرُوْنَکُمْ لِقَآءَ یَوْمِکُمْ ھٰذَا۔ قَالُوْا شَھِدْنَا عَلٰٓی اَنْفُسِنَا وَغَرَّتْھُمُ الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا وَشَھِدُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِھِمْ اَنَّھُمْ کَانُوْا کٰفِرِیْنَ ـــ

"کیا نہیں آئے تھے تمہارے پاس رسُول خود تم میں سے جو سُناتے تھے تم کو میری آیات اور ڈراتے تھے تم کو یہ دن دیکھنے سے؟ وہ کہیں گے کہ ہم اپنے خلاف خود گواہی دیتے ہیں۔ ان کو دُنیا کی زندگی نے دھوکے میں ڈال رکھا تھا اور انہوں نے آخرکار خود اپنے اوپر گواہی دی کہ ہم کافر تھے۔"

یہاں رسُولوں کی بات نہ ماننے اور اُن کی پیش کردہ آیاتِ الٰہی پر ایمان نہ لانے اور آخرت کو تسلیم نہ کرنے والے لوگوں کو کافر قرار دیا گیا ہے اور اُنہی کو ہمیشگی کے عذابِ جہنّم کا مستحق ٹھہرایا گیا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ اُن کے عمل کیسے تھے اور کیسے نہ تھے۔

یہی بات سُورۃ زُمَر، آیات ۷۱، ۷۲ میں فرمائی گئی ہے۔ اس میں ارشاد ہُوا ہے کہ جب کافر جہنّم کی طرف گروہ در گروہ ہانکے جائیں گے تو ان کے لیے جہنّم کے دروازے کھول دیے جائیں گے اور اس کے کارندے (فرشتے) ان سے پوچھیں گے:

اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَتْلُوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِ رَبِّکُمْ وَیُنْذِرُوْنَکُمْ
لِقَآءَ یَوْمِکُمْ ھٰذَا۔ قَالُوْا بَلٰی وَلٰکِنْ حَقَّتْ کَلِمَۃُ الْعَذَابِ عَلَی
الْکٰفِرِیْنَ قِیْلَ ادْخُلُوْٓا اَبْوَابَ جَھَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْھَا۔

"کیا نہیں آئے تھے تمہارے پاس رسُول خود تم میں سے جو سُناتے تھے تم کو تمہارے رب کی آیات اور ڈراتے تھے تم کو یہ دن دیکھنے سے؛ وہ کہیں گے ہاں، مگر عذاب کا فیصلہ کافروں پر چسپاں ہو گیا۔ کہا جائے گا داخل ہو جاؤ جہنّم کے دروازوں میں یہاں ہمیشہ رہنے کے لیے"۔

یہاں بھی اُن لوگوں کو کافر قرار دیا گیا ہے جنہوں نے دُنیا میں رسُولوں اور اِن کی پیش کردہ آیات، اور آخرت پر ایمان لانے سے انکار کیا تھا۔ انہی لوگوں کے حق میں ہمیشگی کے عذابِ جہنّم کا فیصلہ سُنایا گیا ہے۔ اس امر کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا کہ کُفر کے سوا اُن کے کچھ اور گناہ تھے یا نہ تھے جن کی بنا پر وہ عذابِ جہنّم کے مستحق ہوتے یا نہ ہوتے۔

اس کے بعد سُورۃ مُلک کی آیات ۸ تا ۱۱ دیکھیے جس میں صرف انبیاء اور اُن پر نازل ہونے والی کتابوں کے انکار کو عذابِ جہنّم کا مُوجب قرار دیا گیا ہے۔

کُلَّمَآ اُلْقِیَ فِیْھَا فَوْجٌ سَاَلَھُمْ خَزَنَتُھَآ اَلَمْ یَاْتِکُمْ نَذِیْرٌ۔ قَالُوْا
بَلٰی قَدْ جَآءَنَا نَذِیْرٌ فَکَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللّٰہُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ
اِلَّا فِیْ ضَلٰلٍ کَبِیْرٍ۔

"جب بھی کوئی انبوہ اُس میں (یعنی جہنم میں) ڈالا جائے گا، اُس کے کارندے اُن لوگوں سے پُوچھیں گے کیا کوئی خبردار کرنے والا تمہارے پاس نہیں آیا تھا؛ وہ کہیں گے ہاں، ہمارے پاس خبردار کرنے والا آیا تھا، مگر ہم نے جھٹلایا اور

کہا کہ خدا نے کچھ نازل نہیں کیا ہے۔ تم بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو۔"

ان آیات کو دیکھنے کے بعد کیا کوئی شخص جو قرآن پر ایمان رکھتا ہو، یہ ماننے سے انکار کر سکتا ہے کہ کفر بجائے خود انسان کے جہنمی ہونے کا مستقل سبب ہے، اور کفر کے ساتھ کوئی نیک عملی بھی اُس کو جہنم سے نہیں بچا سکتی؟ البتہ فرق اگر ہے تو صرف اس لحاظ سے ہے کہ اُس دار العذاب کے دروازے بہت سے ہیں۔ اچھے کام کرنے والا کافر کسی اور دروازہ سے داخل ہوگا اور بُرے کام کرنے والے کفّار اپنے بُرے اعمال کے مطابق مختلف دروازوں سے داخل ہوں گے۔ بالفاظِ دیگر کسی کے لیے عذاب ہلکا ہوگا اور کسی کے لیے سخت اور کسی کے لیے سخت سے سخت۔ اعمال صرف عذاب کے خفیف یا شدید ہونے کے موجب تو بن سکتے ہیں، لیکن جہنم میں جانے سے کوئی کافر نہیں بچ سکتا۔ کیونکہ کفر خدا سے بغاوت ہے، اور باغی کے لیے اللہ نے اپنی جنت نہیں بنائی ہے۔

رہے مومن تو وہ دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو ایمان کے ساتھ بحیثیت مجموعی صالح ہوں۔ ان کے اگر کچھ قصور ہوں بھی تو وہ توبہ سے معاف ہو سکتے ہیں، دنیا کے مصائب، امراض، تکالیف بھی اُن کا کفارہ بن سکتی ہیں، شفاعت بھی ان کے حق میں نافع ہو سکتی ہے، اور اللہ اپنے فضل و کرم سے بھی اُن کی مغفرت فرما سکتا ہے۔ دوسری قسم کے مومن وہ ہیں جو ایمان رکھنے کے باوجود بڑے بڑے گناہوں کے مرتکب ہوتے ہوں۔ وہ باغی نہیں بلکہ مجرم ہیں۔ ان کے لیے اگر کوئی چیز بھی بخشش کی موجب نہ بن سکتی ہو، تو انہیں بغاوت کی نہیں بلکہ جرم یا جرائم کی سزا دی جائے گی۔ دُنیا کے قوانین بھی باغی اور مجرم کو ایک سطح پر نہیں رکھتے۔ پھر آپ احکم الحاکمین سے

یہ توقع کیسے کر سکتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک سطح پر رکھے گا؟

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۴۷ء)

(۳)

فقہی ومعاشی مسائل

صلوٰۃِ خوف

سوال۔ جو افواجِ پاکستان اپنے پاک وطن کے دفاع کے لیے محاذ پر برسرِ پیکار ہیں، ان کے بارے میں نماز فرض کا کیا حکم ہے؟ موجودہ حالات میں فرض نماز کے ادا کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

جواب۔ اگر عملاً لڑائی نہ ہو رہی ہو، بلکہ فوجی دستہ محاذِ جنگ کی کسی چوکی پر صرف مدافعت کے لیے مستعد بیٹھا ہو تو ایسی حالت میں صلوٰۃِ خوف باجماعت اس طرح ادا کی جائے کہ پہلے آدھے سپاہی ایک جگہ جمع ہو کر فرض نماز قصراً[1] ادا کریں اور پھر باقی آدھے نماز ادا کر لیں۔ نماز کے وقت سپاہیوں کو اپنے ہتھیار اپنے ساتھ رکھنے چاہییں۔

اگر دشمن کے حملے کا فوری خطرہ ہو اور کوئی سپاہی اپنی جگہ سے نہ ہٹ سکتا ہو تو پھر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ جو سپاہی جس جگہ ہو اور جس حال میں ہو، بیٹھے، کھڑے یا لیٹے ہوئے اشاروں سے، صرف فرض نماز قصر کے ساتھ ادا کر لے۔ اس حالت میں قبلہ رُخ ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ اگر قبلہ کی طرف رُخ کر کے نماز نہ پڑھی جا سکتی ہو تو صرف نیت قبلے کی طرف مُنہ کر کے باندھی جائے اور پھر جدھر بھی جنگی ضرورت کے لیے رُخ کرنا پڑے اسی طرف رُخ کر کے نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ رکوع و سجدہ نہ ہو سکے

---

[1] قصر سے مراد یہ ہے کہ چار فرض کے بجائے دو پڑھے جائیں۔ چار رکعت سے کم فرائض میں قصر نہیں ہے اور تین میں بھی قصر نہیں۔ سنّت میں بھی قصر نہیں ہے لیکن حالتِ سفر میں سُنّت نہ پڑھنا موجبِ مواخذہ نہیں۔

تو صرف اشاروں سے ہی نماز پڑھ لی جائے۔ دورانِ نماز میں اگر دشمن حملہ کر دے تو اسی حالت میں فائر کر سکتے ہیں۔ البتہ اگر اپنی جگہ سے حرکت کرنا اور ساتھیوں سے بات کرنا ضروری ہو تو پھر نماز توڑ دیں اور اس کی قضا بعد میں جب موقع ہو ادا کریں۔

اگر عملاً معرکہ کارزار گرم ہو جائے اور نماز پڑھنے کا بالکل موقع ہی نہ مل رہا ہو تو پھر نماز قضا کی جا سکتی ہے۔ اِن حالات میں جتنی نمازیں بھی قضا ہوں انہیں معرکہ ختم ہونے کے بعد ادا کر لیا جائے۔

(ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۵ء)

غذاؤں کی حُرمت وحِلّت

سوال: مَیں ایک عرصے سے انگلستان میں مقیم ہُوں۔ یہاں اہلِ فرنگ سے جب کبھی مذہب کے بارے میں گفتگو ہوتی ہے یہ لوگ اکثر سوٴر کے گوشت کی بات ضرور گفتگو کرتے ہیں اور پُوچھتے ہیں کہ اسلام میں اسے کیوں حرام کیا گیا ہے؟ میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ آپ سے درخواست ہے کہ اس معاملے میں میری رہنمائی فرمائیں اور واضح کریں کہ قرآن کی رُو سے اس گوشت کی ممانعت کس بنا پر کی گئی ہے اور اس میں کیا حکمت ہے؟

جواب: سوٴر کے گوشت کو جس طرح قرآن میں منع کیا گیا ہے اسی طرح بائبل (عہد نامۂ قدیم) میں بھی منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہودی آج بھی اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ عہد نامۂ جدید میں بھی خود حضرت عیسٰیؑ نے کہیں یہ نہیں کہا کہ بائبل کا یہ قانون منسوخ کر دیا گیا ہے

وہ سینٹ پال تھا جس نے عیسائیت کو مغربی اقوام میں پھیلانے کے لیے شریعت کی قیود توڑ ڈالیں اور جو کچھ خدا نے حرام کیا تھا اسے حلال کر دیا۔ خدا کی شریعت میں تو سور ہمیشہ سے حرام رہا ہے۔

جن چیزوں کی مضرت انسان اپنے تجربات سے خود جان لیتا ہے ان کے متعلق خدا کو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ اُن کا علم حاصل کرنے کے لیے انسان کے اپنے ذرائع علم کافی ہیں۔ اسی لیے خدا کی شریعت میں سنکھیا کی حُرمت نہیں بیان کی گئی۔ مگر جن چیزوں کی مضرت جاننے کے ذرائع انسان کو حاصل نہیں ہیں ان کے متعلق اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے کہ ان سے پرہیز کرو۔ ہمارے لیے عقل مندی یہی ہے کہ ہم خدا پر بھروسہ کر کے ان سے پرہیز کریں تاکہ ان کے نقصان سے بچے رہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ غذاؤں کا اثر صرف انسان کے جسم ہی پر نہیں پڑتا بلکہ اس کے اخلاق پر بھی پڑتا ہے۔ جسم پر پڑنے والے اثرات کو تو ہم اپنے تجرباتی علوم سے معلوم کر لیتے ہیں اور بہت کچھ کر چکے ہیں، مگر اخلاق پر غذاؤں کے جو اثرات پڑتے ہیں ان کا علم اس وقت تک بھی انسان کو حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ خدا کی شریعت میں سور، مُردار، خُون اور درندوں کی حُرمت اسی لیے بیان کی گئی ہے کہ انسانی اخلاق پر ان غذاؤں کا بُرا اثر پڑتا ہے۔ (ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۵ء)

انشورنس کو حُرمت سے پاک کرنے کی تدابیر

سوال۔ انشورنس کے بارے میں آپ کا یہ خیال درست ہے کہ اس میں بنیادی

تبدیلیاں ضروری ہیں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ اس کے لیے طویل اور مسلسل کام کی ضرورت ہے۔ میں نے اب تک اپنی انشورنس کمپنی میں لائف انشورنس کے کاروبار سے احتراز کیا ہے۔ لیکن اب غور کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ زندگی کے بیمے کی قباحتوں کو درج ذیل تدابیر سے رفع کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ زرِ ضمانت حکومت کے پاس جمع کرتے وقت یہ ہدایت دی جا سکتی ہے کہ اس روپیہ کو سُودی کاروبار میں لگانے کے بجائے کسی سرکاری کارخانے یا پی۔ آئی۔ ڈی سی میں حصص خریدے جائیں۔ کوشش کی جائے تو امید ہے کہ حکومت اس بات کو مان لے گی۔ اس طرح سُودی کام میں اشتراک سے نجات ہو سکتی ہے۔

۲۔ کمپنی کو اختیار ہے کہ جس فرد کا چاہے بیمہ منسوخ کر دے یا پہلے ہی قبول نہ کرے۔ ہم قواعد میں یہ گنجائش رکھ سکتے ہیں کہ جو صاحب چاہیں اپنی رقم وارثوں میں شریعت کے مطابق تقسیم کرنے کی ہدایت کر سکتے ہیں۔ خدا و رسول کے احکام کی شدت سے پابندی یہ شرط لگا کر بھی کی جا سکتی ہے کہ جو حضرات شرعی تقسیم پر رضامند نہ ہوں ان کا بیمہ قبول نہ کیا جائے تاکہ ہمارے ہاں وہی لوگ بیمہ کرا سکیں جو ہمارے مطلوبہ شرعی اصولوں پر چلیں۔

۳۔ قمار کی آمیزش سے بچنے کے لیے بیمہ کرانے والے لوگوں کو یہ ہدایت کرنے پر آمادہ کیا جائے کہ ان کی موت کی صورت میں صرف اتنا روپیہ ورثاء کو دیا جائے گا جو وہ فی الحقیقت بذریعہ اقساط جمع کرو اچکے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اگرچہ بحالات موجودہ اس کاروبار میں شر کا پہلو بہت غالب ہے

لیکن خیر کی صلاحیتیں بھی موجود ہیں۔

کچھ عرصہ قبل قباحتوں کی شدت محسوس کرتے ہوئے میں نے اپنی کمپنی کو فروخت کرنے کا ارادہ کر لیا تھا مگر بعد میں محسوس کیا کہ کوئی ایسی راہ نکالی جائے جس سے دوسروں کے لیے مثال قائم ہو سکے اور اسلامی حدود کے اندر رہتے ہوئے انشورنس کا کاروبار چلایا جا سکے۔ آپ تکلیف فرما کر میری رہنمائی فرمائیں۔

جواب۔ آپ نے اب جو صورت انشورنس کے کاروبار کو درست کرنے کے متعلق لکھی ہے اس سے مجھے توقع ہے کہ اس کی حرمت کے اسباب ختم ہو سکیں گے۔ میرے نزدیک اس کو جواز کے دائرے میں لانے کے لیے کم از کم جو کچھ کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے:

۱۔ حکومت کو اس امر پر راضی کیا جائے کہ وہ کمپنی کا زرِ ضمانت اپنے کسی سرکاری یا نیم سرکاری صنعتی یا تجارتی کام میں حصہ داری کے اصول پر لگا دے اور کمپنی کو اس کا ایک متعین نہیں بلکہ متناسب منافع دے۔

۲۔ کمپنی اپنے دوسرے سرمائے کو بھی ایسے منافع بخش کاموں میں لگائے جن میں سود کے بجائے منافع اس کو حاصل ہو۔ کسی قسم کے سودی کاروبار میں اس کے سرمائے کا کوئی حصہ نہ لگایا جائے۔

۳۔ زندگی کا بیمہ صرف انہی لوگوں کا قبول کیا جائے جو دو باتوں کو تسلیم کریں۔ ایک یہ کہ ان کی موت کے بعد صرف ان کی جمع شدہ رقم ہی وارثوں کو دی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ شرعی قاعدے کے مطابق یہ رقم تمام وارثوں میں تقسیم ہو گی۔

۴۔ بیمہ کرانے والوں میں سے جو لوگ اپنی رقوم پر منافع چاہتے ہوں ان کا روپیہ ان کی اجازت سے اُسی قسم کے تجارتی کاموں میں حصہ داری کے اصول پر لگا دیا جائے جن کا

ذکر اوپر میں نے نمبر ۲ میں کیا ہے۔

یہ چار اصلاحات اگر آپ نافذ کر سکیں تو اس سے صرف یہی فائدہ نہ ہوگا کہ آپ کی کمپنی کا کاروبار پاک ہو جائے گا بلکہ اس سے ملک میں انشورنس کی اصلاح چاہنے والوں کو عام طور پر بڑی مفید رہنمائی ملے گی۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۶ء)

مُصَافحہ اور مُعَانقہ

سوال۔ بعض حضرات بعد نماز عید جب اپنے دوستوں اور رشتہ داروں کے ہاں ملنے جاتے ہیں تو یا تو وہ مصافحہ کرتے ہیں یا بغلگیر ہوتے ہیں۔ معلوم یہ کرنا تھا کہ عید کے روز بغلگیر ہونا درست ہے؟ کیا حدیث میں یا کسی صحابی کے فعل سے اس کا جواز ثابت ہے؟

جواب۔ جہاں تک مُصَافحہ کا تعلق ہے، محض خوشی کے مواقع پر ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ہر ملاقات کے موقع پر وہ نہ صرف جائز بلکہ مُستحب اور مسنون ہے۔ ابوداؤد میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب دو مسلمان آپس میں مل کر مُصَافحہ کرتے ہیں اور اللہ کی حمد اور اس سے استغفار کرتے ہیں، اللہ ان کی مغفرت فرما دیتا ہے"۔ ترمذی میں ارشادِ مبارک کے الفاظ یہ ہیں: "جب دو مسلمان آپس میں ملاقات کے وقت مُصَافحہ کرتے ہیں اللہ ان کے جُدا ہونے سے پہلے ان کی مغفرت فرما دیتا ہے"، یعنی ان کا ایک دوسرے سے مُصَافحہ کرنا چونکہ مسلمان سے مسلمان کی محبت اور باہمی اکرام

کا اظہار ہے، اس لیے یہ ان کی مغفرت کا موجب ہوتا ہے۔ ابوداؤد میں ہے کہ حضرت ابوذرؓ سے پوچھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملاقات کے وقت آپ لوگوں سے مصافحہ فرمایا کرتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کبھی ایسا نہیں ہوا کہ میں حضورؐ سے ملا ہوں اور آپ نے مجھ سے مصافحہ نہ کیا ہو۔ اسی بنا پر مصافحہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مگر معانقہ کے معاملہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض فقہاء (جن میں امام ابو یوسف بھی شامل ہیں) اسے بلا کراہیت جائز سمجھتے ہیں، بعض صرف سفر سے واپسی پر یا ایسے ہی کسی غیر معمولی موقع پر اس کو جائز اور عام حالات میں مکروہ قرار دیتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ معانقہ کے بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے ملے تو کیا اس کے آگے جھکے؟ آپؐ نے فرمایا نہیں۔ اس نے پوچھا کیا اس سے معانقہ کرے اور اس کا بوسہ لے؟ فرمایا نہیں۔ اس نے پوچھا کیا اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرے؟ آپؐ نے فرمایا، ہاں۔ ترمذی ہی میں ایک اور روایت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب زید بن خالد بن حارثہ مدینہ پہنچے تو انہوں نے آکر ہمارے گھر کا دروازہ کھٹکھٹایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلدی سے اُٹھ کر باہر تشریف لے گئے اور انہیں گلے سے لگا کر ان کا منہ چوما۔ ابوداؤد میں حضرت ابوذرؓ کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ حضورؐ نے مجھے طلب فرمایا تو میں گھر میں موجود نہ تھا۔ بعد میں جب مجھے معلوم ہوا کہ حضورؐ نے مجھے یاد فرمایا ہے تو میں خدمت مبارک میں پہنچا۔ آپ نے مجھے گلے لگا لیا۔

ان روایات کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر صرف مصافحہ پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ معانقہ آپ کا عام معمول نہ تھا۔ البتہ کبھی کبھی کسی خاص موقع پر آپ نے معانقہ فرمالیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل ناجائز بھی نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۶ء)

غیر سُودی معیشت میں حکومت کو قرض کی فراہمی کا مسئلہ

سوال:- میں آج کل غیر سُودی نظامِ بنک کاری پر کتاب لکھ رہا ہوں اسی سلسلہ میں ایک باب میں حکومت کو قرض کی فراہمی کے مسئلہ پر لکھنا ہے آج کل حکومت کو متعدد وجوہ سے جس وسیع پیمانہ پر قرض کی ضرورت ہوتی ہے اس کے پیشِ نظر صرف اخلاقی اپیل پر انحصار نہ کر کے اصحابِ سرمایہ کو قرض دینے کے کچھ محرکات فراہم کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ غیر سُودی معیشت میں جو لوگ حکومت کو قرض کے طور پر سرمایہ فراہم کریں ان کو قرض دیئے ہوئے سرمایہ پر بعض محاصل میں تخفیف یا بعض محاصل سے استثناء کی رعایت دی جائے۔ مثلاً آمدنی کا جو حصہ بطورِ قرض حکومت کو دیا جائے اس پر انکم ٹیکس کی شرح رعایتی طور پر کم کر دی جائے۔ یہ رعایت حکومت کے لیے قرض کی فراہمی میں مددگار ہو گی۔

یہاں تک تو اِس تجویز کا تعلق ان ضمنی محاصل سے تھا جو ایک اسلامی

ریاست عشر و زکوٰۃ وغیرہ شرعی محاصل واجبہ کے علاوہ عائد کرتی ہے۔ اب ایک بالکل علیحدہ مسئلہ کے طور پر یہ بھی دریافت کرنا ہے کہ اگر مذکورۃ بالا رائے کو اختیار کرنے کی آپ گنجائش سمجھتے ہوں تو کیا یہ بھی ممکن ہے کہ جو سرمایہ جتنی مدت کے لیے حکومت کو قرض دیا گیا ہو اس سرمایہ پر اتنی مدت تک قرض دینے والے سے زکوٰۃ نہ وصول کی جائے۔

دونوں تجاویز کے موافق اور مخالف جو دلائل میرے سامنے ہیں ان کا آپ کے سامنے اعادہ کر کے آپ کا قیمتی وقت صرف کرنے کے بجائے صرف اتنا لکھنا کافی سمجھتا ہوں کہ پہلی رائے کے حق میں تو مجھے اپنی حد تک اطمینان ہے کہ اس میں کوئی شرعی اصول پامال نہیں ہوتا۔ مسئلہ صرف عملی مصالح کی روشنی میں فیصلہ کا طالب ہے۔ البتہ دوسری رائے پر مجھے اطمینان نہیں ہے۔ دونوں رایوں کے سلسلے میں آپ سے علیحدہ علیحدہ رہنمائی کا طالب ہوں۔"

جواب۔ حکومت کو جو لوگ غیر سُودی قرض دیں ان کو ٹیکسوں میں رعایت دینا تو میرے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ رعایت میں قرض کی مقدار کے لحاظ سے اضافہ نہ ہو، کیونکہ وہ اسے سُود سے مشابہ بنا دیگا۔ رہی زکوٰۃ کی معافی، تو اس کے لیے کوئی دلیل جواز مجھے نظر نہیں آتی۔ اگر رضاکارانہ فوجی یا غیر فوجی خدمات کے بدلہ میں نماز معاف ہو سکتی ہو تو غیر سُودی قرض دینے کے بدلہ میں زکوٰۃ بھی معاف ہو سکے گی۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو دونوں دینی فرضیوں کے معاملہ میں نہیں ہو سکتا۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے عہد مبارک میں بارہا جنگی اور دوسری ضروریات کے لیے لوگوں سے مالی امداد کی اپیل کی گئی، مگر کبھی کسی مدد کے بدلے میں بھی کوئی فریضہ ساقط نہیں کیا گیا، نہ کسی

فریضہ میں تخفیف کی گئی۔ علاوہ بریں منافع بخش (PRODUCTIVE) اغراض کے لیے جو قرضے حکومتیں لیں ان سے حاصل ہونے والے منافع کو وہ ایک تناسب کے ساتھ ان لوگوں میں تقسیم کر سکتی ہیں جنہوں نے ان کاموں کے لیے سرمایہ دیا ہو۔ یہ صورت اکثر حالات میں اس منافع سے زیادہ نفع آور ہو گی جس کے لالچ میں لوگ حکومتوں کو سُودی قرض دیتے ہیں۔ اگر کسی خاص منصوبے کے لیے حکومت کوئی مالی مدد لوگوں سے لے تو جب تک یہ روپیہ اس کام میں لگا رہے اس وقت تک اس منصوبے کی آمدنی کا ایک حصہ روپیہ دینے والوں کو ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر عام قرض ہو جسے بہت سے منصوبوں میں استعمال کیا جانا ہو تو اسے بھی قرض کے بجائے مضاربت کے اصول پر لیا جائے اور جن کاموں میں یہ روپیہ استعمال ہو ان کی مجموعی آمدنی سے ایک تناسب منافع ان سب لوگوں کو دیا جائے جنہوں نے سرمایہ فراہم کیا ہے۔

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۶۷ء)

نماز میں درُود

سوال:- آپ نے "خطبات" میں نماز کی تشریح کرتے ہوئے جو درُود درج کیا ہے اس میں سَیِّدِنَا وَمَوْلَانَا کے الفاظ مسنون و ماثور درُود سے زائد ہیں۔ احادیث میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے جو درُود منقول ہوا ہے اس میں یہ الفاظ نہیں پائے جاتے۔ ایک عالمِ دین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مسنون درُود سے زائد ان الفاظ کو نماز میں پڑھنا مکروہ ہے۔ آپ کے پاس اس کے لیے

کیا سندِ جواز ہے؟

جواب۔ اِس اضافے کو جو بزرگ مکروہ قرار دیتے ہیں وہ غالباً مسئلے کی نوعیت سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں۔ اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ تشہّد کے پورے مسئلے کی تحقیق کی جائے۔

تشہّد کے متعلق صحیح ترین روایت وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہوئی ہے۔ اس کو بیس سے زیادہ سندوں کے ساتھ محدثین نے نقل کیا ہے، اور تمام راویوں نے اَلتَّحِیَّاتُ سے لے کر عَبْدُہٗ وَ رَسُوْلُہٗ تک پوری عبارت یکساں نقل کی ہے کسی روایت کے الفاظ دوسری روایت کے الفاظ سے مختلف نہیں ہیں۔ اس کے باوجود یہ فیصلہ نہیں کر دیا گیا کہ نماز میں صرف یہی تشہّد پڑھا جائے۔ امام شافعی ابن عباسؓ کے تشہّد کو، اور امام مالکؒ حضرت عمرؓ کے تشہّد کو افضل قرار دیتے ہیں، حالانکہ ان کے الفاظ باہم بھی مختلف ہیں اور ابن مسعودؓ کی روایت سے بھی مختلف۔ ان کے علاوہ تشہّد کی بہت سی مختلف عبارتیں حضرت جابرؓ بن عبداللہ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت سمرہؓ بن جُندُب، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ابوحُمیدؓ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت حسینؓ بن علیؓ، حضرت طلحہؓ بن عبیداللہ، حضرت انسؓ بن مالک، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوسعیدؓ خُدری، اور دوسرے صحابۂ کرام سے احادیث میں روایت ہوئی ہیں۔ اِن میں سے جس تشہّد کو بھی آدمی پڑھے اس کی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ ابن عبدالبرؒ اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ مُباح میں اختلاف ہے یعنی ان مختلف تشہّدات میں سے کوئی بھی غیر مباح نہیں ہے۔ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ عُلماء کی ایک بڑی جماعت ہر اُس تشہّد کے پڑھنے کو جائز قرار دیتی ہے جو احادیث سے ثابت ہو۔

لیکن بات صرف یہیں تک نہیں رہتی کہ جو تشہدات حدیث سے ثابت ہیں اُن میں سے کسی ایک کو پڑھ لینا جائز ہے۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک جلیل القدر صحابی حضورؐ سے تشہد کی ایک عبارت خود نقل کرتے ہیں اور پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس میں دو جگہ اضافہ کیا ہے۔ یہ حضرت عبداللہؓ بن عمر ہیں۔ ابوداؤد اور دارقطنی میں ان کا یہ ارشاد موجود ہے کہ اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ کے بعد میں نے وَبَرَكَاتُهٗ کا، اور اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کے بعد وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ کا اضافہ کر دیا۔ مگر یہ بات میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس فعل کو قابلِ اعتراض ٹھیرایا ہو۔

اب رہا تشہد کے بعد کا مضمون، تو اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ اس کا پڑھنا سرے سے لازم ہی نہیں ہے۔ ابوداؤد، مُسند احمد، ترمذی اور دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے عبدہٗ ورسولہٗ تک تشہدؓ کی تعلیم دینے کے بعد فرمایا اذا قلت ھٰذا (او قضیت ھٰذا) فقد قضیت صلٰوتک، ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد ”جب تم نے یہ پڑھ لیا (یا اس کو پورا کر لیا) تو تم اپنی نماز سے فارغ ہو گئے۔ اس کے بعد اُٹھنا چاہو تو اُٹھ جاؤ اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو“ یہ ارشاد اس باب میں بالکل صریح ہے کہ عبدہٗ ورسولہٗ پر نماز مکمل ہو جاتی ہے اس کے بعد آدمی کچھ نہ پڑھے تب بھی اس کی نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، اور درود و دُعا تشہدؓ میں داخل نہیں ہے بلکہ اس سے زائد ایک چیز ہے۔

اس زائد چیز کا پڑھنا یقیناً مستحب ہے لیکن اس کے لیے شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کوئی عبارت مخصوص نہیں کی ہے جس کے الفاظ مقرر ہوں اور ان میں کوئی کمی بیشی جائز نہ ہو۔ بخاری و مُسلم اور مُسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی جو روایت منقول ہوئی ہے

اس میں تشہد کی عبارت بیان کرنے کے بعد وہ حضورؐ کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں کہ ثم یتخیر من المسألة ما شاء "پھر آدمی جو دعا چاہے مانگے"۔ مسند احمد اور نسائی کی ایک روایت میں حضورؐ کے الفاظ یہ ہیں کہ ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبه الیه فلیدع به ربه عز وجل "پھر تم میں سے ایک شخص کوئی دعا انتخاب کرے جو اُسے سب سے زیادہ پسند ہو، اور وہی اپنے ربّ عزّوجلیل سے مانگ لے"۔ اسی سے ملتے جلتے الفاظ بخاری اور ابوداؤد کی روایات میں آتے ہیں۔ ان ارشادات سے یہ بات صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ حضورؐ یہ تو پسند فرماتے ہیں کہ تشہد کے بعد آدمی اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے (جس میں درود شامل ہے کیونکہ وہ بھی ایک دعا ہی ہے)، لیکن اس کے الفاظ کا انتخاب خود دعا مانگنے والے پر چھوڑ دیتے ہیں۔

اب درود شریف کے مسئلے کو لیجیے۔ معترض کا کہنا یہ ہے کہ حضورؐ سے اُس کے جو الفاظ ماثور ہیں ان میں کوئی کمی بیشی کرنا مکروہ ہے لیکن کیا واقعی فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے؟

امام ابوبکر بن مسعود کاشانی جن کی کتاب بدائع الصنائع فقہ حنفی کی معتبر ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے، اِس مسئلے پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں ولا یکرہ ان یقول فیھا و ارحم محمدًا عند عامة المشائخ، وبعضھم کرھوا ذٰلک ..... والصحیح انه لا یکرہ "اور درود میں وارحم محمدًا کہنا اکثر اکابر علماء کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور بعض اسے مکروہ کہتے ہیں..... مگر صحیح یہ ہے کہ وہ مکروہ نہیں"۔

درود میں سیدنا کا لفظ بڑھانے کے متعلق مشہور شافعی فقیہ شمس الدین الرّملی، جو چھوٹے شافعی کہلاتے تھے، اپنی کتاب نہایۃ المحتاج الیٰ شرح المنہاج میں لکھتے ہیں: الافضل

الاتیان بلفظ السیادۃ ۔۔۔۔ لان فیہ الاتیان بما اُمرنا بہ وزیادۃ الاخبار بالواقع الذی ھو ادب، فھو افضل من ترکہ" اور افضل یہ ہے کہ (درُود میں) لفظِ سیادت لایا جائے ۔۔۔۔ کیونکہ یہ ایسی چیز کا لانا ہے جس کے لیے ہم مامور ہیں اور اس میں اُس امرِ واقعی کا مزید بیان ہے جو ادب ہے، لہٰذا اس کو چھوڑنے سے اس کا ادا کرنا افضل ہے۔"
صرف درُود ہی نہیں، تشہّد تک میں شوافع نے لفظ سیّدنا کے اضافے کو نہ صرف جائز رکھا ہے بلکہ اسی پر ان کا عمل بھی ہے۔ چنانچہ الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں شافعی مذہب کا جو تشہّد درج کیا گیا ہے وہ اِن الفاظ پر ختم ہوتا ہے واشھد انّ سیّدنا محمّدًا رسُول اللہ، حالانکہ ابن عباسؓ کے جس تشہّد کو امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے اس میں لفظ سیّدنا نہیں پایا جاتا۔

علامہ ابن عابدین شامی کی کتاب ردّ المحتار فقہ حنفی کی مُستند کتابوں میں سے ہے۔ اس میں وہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کے لیے رحمت کی دُعا کے بارے میں لکھتے ہیں کہ بعض عُلماء نے اللّٰھم ارحم محمّدًا کہنے کو ناجائز کہا ہے اور بعض نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور اسی دوسرے قول کو امام سرخسی نے ترجیح دی ہے۔ پھر درُود میں لفظ سیّدنا کے استعمال پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ ہمارے (یعنی حنفیہ کے) مسلک کے خلاف ہے اور اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے تشہّد میں کمی بیشی کو مکروہ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض کمزور ہے، کیونکہ درُود تشہّد پر زائد ایک چیز ہے، اُس میں شامل نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص تشہّد میں اشھد ان سیّدنا محمّدًا عبدہٗ ورسولہٗ کہے تو یہ ضرور مکروہ ہے لیکن تشہّد کے بعد جو درُود پڑھا جاتا ہے اس میں یہ لفظ پڑھا جا سکتا ہے۔

اِس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نماز میں جو درود پڑھا جاتا ہے اس کا درود کے ماثور الفاظ ہی میں پڑھا جانا لازم نہیں ہے، اور ان ماثور الفاظ میں کمی بیشی کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر درود میں اللّٰھم ارحم محمداً، اور اللّٰھم صلّ علیٰ سیّدنا محمد کہنا مکروہ نہیں ہے تو سیّدنا کے ساتھ مولانا کہہ دینے میں کراہت کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے؟

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۵ء)

درود میں سیّدنا و مولانا کا استعمال

اور بعض اہم اصولی بحثیں

(۱)

سوال: "آپ نے ماہ مارچ کے "ترجمان القرآن" میں کسی سائل کو جواب دیتے ہوتے نماز میں درود کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اُس پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

۱۔ آپ نے ابوداؤد اور دارقطنی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکھاتے ہوئے تشہد میں "رحمۃ اللہ" کے بعد "وبرکاتہٗ" کا، اور "اَشْھَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللہُ" کے بعد "وَحْدَہٗ لَاشَرِیْکَ لَہٗ" کا اضافہ کر دیا۔ اس سے آپ ماثور الفاظ پر اضافے

کا جواز ثابت کرتے ہیں، لیکن یہ آپ کے لیے مفید مطلب نہیں ہے، کیونکہ یہ الفاظ مرفوع حدیث میں بھی وارد ہوتے ہیں۔

۲۔ تشہد کے متعلق آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے اُن کو عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ تک تعلیم دینے کے بعد فرمایا کہ "جب تم نے یہ پڑھ لیا (یا اس کو پورا کر لیا) تو تم اپنی نماز سے فارغ ہو گئے، اس کے بعد اُٹھ جانا چاہو تو اُٹھ جاؤ اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو"۔ اس سے آپ نے یہ استدلال کیا ہے کہ عبدُهٗ ورسولهٗ پر نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد آدمی کچھ نہ پڑھے تب بھی اس کی نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، اور درود و دُعا تشہد میں داخل نہیں ہے بلکہ اس سے زائد ایک چیز ہے۔ مگر آپ کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ حفاظِ حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ عبدهٗ و رسولهٗ کے بعد کا مضمون دراصل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے جسے ایک راوی نے بے احتیاطی سے اس طرح حدیث میں درج کر دیا ہے کہ وہ حضورؐ کا ارشاد معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ بالفرض اگر وہی روایت صحیح تسلیم کر لی جائے جس سے آپ استدلال کرتے ہیں، تو یہ امر واقعہ ہے کہ تشہد کی تعلیم حضورؐ نے ابتدائی دور ہی میں دے دی تھی جب نماز فرض ہوئی تھی، لیکن قرآن مجید میں حضورؐ پر درود و سلام بھیجنے کا حکم غزوۂ خندق اور غزوۂ بنی قریظہ کے زمانے یعنی ۵ھ میں نازل ہوا تھا، کیونکہ وہ سورۂ احزاب میں درج ہے، اور وہ انہی غزوات کے زمانے میں نازل ہوئی تھی۔ اس لیے لامحالہ بعد کی چیز نے پہلے کی چیز کو منسوخ کر دیا۔

۴۔ نماز تعبّدی اعمال میں سے ہے، اور ان اعمال کے بارے میں یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ شارع نے اُن کی تعلیم جس طرح دے دی ہے اسی طرح اُن کی تعمیل کی جانی چاہیے، ان کے اندر اپنی طرف سے کوئی تصرف نہیں کیا جا سکتا۔ علماءِ اصُول اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات میں اصل حکم کی پیروی اور شارع کے بتائے ہوئے طریقے کا اتباع ہے، اور اُس سے تجاوز بدعت ہے لیکن آپ دُرود کے ماثور الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ ان میں اضافے ہی نہیں ردّوبدل[1] اور کمی بیشی تک کے قائل ہیں۔ حالانکہ نماز کے تمام اَوراد توقیفی ہیں، ان میں نہ کچھ گھٹانا جائز ہے نہ بڑھانا۔

۵۔ دُرود کے الفاظ میں سیّدنا و مولانا کا اضافہ متعدد وجوہ سے ناجائز ہے:

اوّلاً احادیث سے جتنے دُرود ثابت ہیں ان میں کہیں یہ الفاظ مستعمل نہیں ہوئے ہیں بلکہ بقول حافظ ابنِ حجرؒ کسی صحابی و تابعی نے بھی یہ الفاظ دُرود میں استعمال نہیں کیے ہیں۔

ثانیاً، احادیث سے ثابت ہے کہ لفظ سیّد کا استعمال رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی ذاتِ گرامی کے لیے اس دنیا میں بالکل غیر مشروع ہے اور حضورؐ نے اپنے لیے اس کے استعمال کو منع فرمایا ہے۔ رہا آپ کا ارشاد کہ "انا سیّد

---

[1] مَیں نے ردّوبدل کے الفاظ کہیں استعمال نہیں کیے ہیں صرف کمی بیشی کا ذکر کیا ہے تاہم اگر معترضین کو اصرار ہو کہ مَیں ردّوبدل کا بھی قائل ہوں تو مَیں اپنے جواب میں اس کی نظیر بھی پیش کروں گا۔
(مودودی)

ولد آدم" تو یہ قیامت کی حکایت ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپؐ کو یہ اعزاز دنیا میں عبدیت کا شیوہ اختیار کرنے کے صلے میں عطا کیا جائے گا، چنانچہ قاضی عیاض نے شفا میں روایت نقل کی ہے کہ اسرافیل نے حضورؐ سے کہا "اللہ تعالیٰ نے اُس تواضع (انکساری) کے صلے میں جو آپ نے اللہ تعالیٰ کے حضور اختیار کی ہے آپؐ کو یہ مرتبہ عطا کیا ہے کہ آپؐ قیامت کے روز اولادِ آدمؑ کے (سید) سردار ہوں گے" نیز حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ جبریل علیہ السلام کی موجودگی میں ایک فرشتے نے حضورؐ کے پاس آکر اللہ تعالیٰ کی طرف سے پوچھا "آپؐ کو بادشاہ رسول بناؤں یا عبد رسول؟" جبریلؑ نے حضورؐ کو اشارہ کیا کہ "آپ اپنے رب سے تواضع سے پیش آئیے"۔ تب آپؐ نے اُس فرشتے کو جواب دیا "بلکہ عبد رسول"۔ اسی لیے حضورؐ نے اپنے لیے لفظ سید کا استعمال پسند نہیں فرمایا اور اپنی دعاؤں میں انتہائی عاجزی اختیار کی۔

ثالثاً، حضورؐ نے غزوۂ بنی قریظہ کے موقع پر جب حضرت سعدؓ بن معاذ کے لیے لوگوں سے کہا قوموا الی سیدکم (اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ) تو حضرت عمرؓ کی زبان سے بے ساختہ نکل گیا کہ السید ھو اللہ (سید تو اللہ ہی ہے)۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ حضرت سعدؓ بن معاذ والا واقعہ ۵ھ ہجری کا ہے، اور حضورؐ نے اپنے لیے لفظ سید کے استعمال پر ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے السید اللہ ۹ھ ہجری میں فرمایا تھا جب بنی عامر کا وفد آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔

رابعاً، درود اصل میں ایک دعا ہے، اور دعا میں مدعولہ کے لیے سید کا

لفظ استعمال کرنا روحِ دُعا کے خلاف ہے۔ درخواست اور دُعا میں تو عاجزی و انکساری اور عبدیت کا اظہار ہونا چاہیے۔ جس کے حق میں دُعا کی جاتی ہے اس کے لیے تو یُوں کہا جاتا ہے کہ ایک عبدِ مسکین حاضرِ خدمت ہے نہ یہ کہ ہمارا آقا اور سردار حاضر ہو رہا ہے۔"

جواب: آپ نے جو اعتراضات پیش فرمائے ہیں وہ بلا شبہ قابلِ توجہ ہیں اور میں ایسے اعتراضات پر بحث کرنے میں خوشی محسوس کرتا ہوں۔ ذیل میں اُن کا سلسلہ وار جواب حاضر ہے۔

تشہّد میں ابن عمرؓ کا تصرّف | میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے جس بات پر استدلال کیا ہے اُس پر اعتراض کرنے سے پہلے اگر آپ نے دو منٹ بھی غور کر لیا ہوتا تو یہ نہ فرماتے کہ یہ حدیث آپ کے لیے مفیدِ مطلب نہیں ہے، کیونکہ یہ الفاظ مرفوع حدیث میں بھی وارد ہوتے ہیں۔ براہِ کرم ایک مرتبہ پھر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے الفاظ کو دیکھیے وہ فرما رہے ہیں کہ اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ کے بعد وَبَرَكَاتُهٗ اور اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کے بعد وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ کا اضافہ میں نے خود کر دیا۔ اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ جس وقت انہوں نے یہ اضافہ کیا تھا اُس وقت اُن کے علم میں وہ حدیث مرفوع نہیں تھی جس کے متعلق آپ کہہ رہے ہیں کہ اُس میں بھی یہ الفاظ وارد ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اُن کے علم میں کبھی نہ آئی ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اُن کے علم میں اُس وقت آئی ہو جبکہ وہ پہلے ہی بطورِ خود اِن الفاظ کا اضافہ کر چکے ہوں۔ یہ بھی تحقیق فرما لیجیے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ دارقطنی نے اسے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ هٰذَا اِسْنَادٌ صَحِيْحٌ (یہ سند صحیح ہے) اور حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ یہ صریح طور پر آپ کے مدعا کے خلاف پڑتی ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے

کہ ایک جلیل القدر صحابی نے نماز کے ماثور الفاظ پر اپنی طرف سے کچھ الفاظ کا اضافہ کیا اور اُس کا لوگوں کے سامنے اظہار بھی کر دیا، مگر نہ دورِ صحابہ و تابعین میں اس پر کوئی گرفت کی گئی اور نہ بعد کے کسی دور میں (کم از کم میرے علم کی حد تک) کسی فقیہ یا محدث نے اسے صحابیِ رسُول کی بدعتِ ضلالت قرار دیا۔

تشہُد کے متعلق ابن مسعودؓ کی روایات | مَیں نے تشہُد کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی جو روایت نقل کی ہے، اُس کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ کے بعد والے الفاظ کو حُفّاظِ حدیث نے بالاتفاق الحاقی قرار دیا ہے اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ در اصل یہ حضرت ابن مسعودؓ کا اپنا قول ہے جو راوی کی غلطی سے حضورؐ کی طرف منسوب ہو گیا ہے۔ مجھے معلوم ہے کہ یہ رائے کن حُفّاظِ حدیث نے ظاہر کی ہے۔ مگر اُن کے فضل و کمال کا انتہائی معترف و معتقد ہونے کے باوجود مَیں اُن کا اندھا مقلد نہیں ہُوں کہ بس یہ سُن کر کہ وہ اِن الفاظ کے الحاقی ہونے پر متفق ہیں خود بھی انہیں الحاقی مان لُوں اور یہ نہ دیکھوں کہ جس بنیاد پر انہوں نے یہ فیصلہ کر ڈالا ہے وہ بجائے خود معقول بھی ہے یا نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ حدیث چار مختلف صورتوں میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہوئی ہے:

ایک صورت میں عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ کے بعد اِذَا قُلْتَ ھٰذَا کے الفاظ بالکل متصل ہیں اور کوئی علامت ایسی نہیں پائی جاتی جس سے یہ شبہ کیا جا سکے کہ یہ بعد کے الفاظ حضورؐ کے نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ہیں۔ اس کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ حضورؐ کا کلام فلاں جگہ ختم ہوا اور فلاں جگہ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام شروع ہو گیا۔

دوسری صورت اِس حدیث کی یہ ہے کہ وہ عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ پر ختم ہو گئی ہے

اور بعد کی عبارت اُس میں سرے سے مذکور ہی نہیں ہوئی ہے۔ یہ ترکِ ذکر قطعاً اِس بات کی دلیل نہیں قرار پا سکتا کہ اُوپر والی روایات میں جو زائد عبارت مذکور ہوئی ہے وہ الحاقی ہے۔

تیسری صورت اِس حدیث کی یہ ہے کہ عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ کے بعد قَالَ یا ثُمَّ قَالَ فَاِذَا فَعَلْتَ ھٰذَا . . . . کے الفاظ ہیں۔ اِس لفظ قال یا ثُمَّ قَالَ سے قطعاً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ قائل کون ہے۔ اس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا، اور یہ بھی کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا۔ دونوں احتمالوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لیے خود اس تعبیر میں کوئی گنجائش نہیں۔

چوتھی قسم کی روایات وہ ہیں جن میں عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ کے بعد قَالَ عَبْدُ اللّٰہِ یا قال ابن مسعود کے الفاظ ہیں اور پھر فاذا فَعَلْتَ ھٰذَا سے آخر تک کی عبارت نقل کی گئی ہے۔ جن حُفّاظِ حدیث نے صرف اِن آخری قسم کی روایات کو اِس بات کی دلیل بنایا ہے کہ پہلی قسم کی روایات میں جو عبارت حضورؐ کے ارشاد سے متصل پائی جاتی ہے وہ دراصل الحاقی ہے، اُن کی جلالتِ شان کا پورا اعتراف کرتے ہوئے میں عرض کرتا ہوں کہ حدیث کی روایات میں اِس طرح کے فیصلے صادر کر دینا فنِ حدیث کی قدر و منزلت کے لیے سخت نقصان دہ ہے۔ آخر یہ رائے قائم کرنے میں کیا مشکل حائل تھی کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ خود بھی اُسی بات کا فتویٰ دیتے تھے جو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی تھی؟ پہلی قسم کی احادیث میں انہوں نے قولِ رسولؐ نقل کیا ہے، اور آخری قسم کی احادیث میں خود اپنا فتویٰ بیان کیا ہے جو عین قولِ رسولؐ کے مطابق ہے۔ اگر ان کا فتویٰ اُن کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہوتا تو ضرور حدیث مشکوک ہو جاتی لیکن وہ تو حدیث

کے ٹھیک مطابق فتویٰ دے رہے ہیں۔

کیا ابنِ مسعودؓ سورۃ احزاب سے ناواقف تھے؟ تیسرے اعتراض میں آپ نے جو کچھ فرمایا ہے، اس میں ذرا اِس بات کی وضاحت اور فرما دیجیے کہ جس وقت کوفے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت علقمہ اور اپنے دوسرے شاگردوں سے تشہدؑ کے متعلق یہ حدیث بیان کر رہے تھے، اُس وقت سورۃ احزاب نازل ہو چکی تھی یا نہیں؟ اور اگر نازل ہو چکی تھی (جس کا شاید آپ انکار نہیں کر سکتے) تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ اُس سے واقف تھے یا ناواقف؟ اِس کی آپ وضاحت کر دیں گے تو اعتراض کا جواب آپ کو خود ہی مل جائے گا۔

درود و دعا کے ماثور الفاظ کی پابندی کیوں لازم نہیں ہے؟ تعبّدی اعمال (یعنی عبادت کی نوعیت رکھنے والے اعمال) کے بارے میں جس متفق علیہ شرعی قاعدے کا آپ نے ذکر کیا ہے اس کا میں بھی شدت سے قائل ہوں اور بیس سال پہلے خود اُس کو بیان کر چکا ہوں[1]۔ لیکن آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ تشہد کے بعد پڑھنے کے لیے درود و دعا کے جو الفاظ ماثور ہیں اُن کی نوعیت بھی ایسی ہے کہ اُن کو جوں کا توں پڑھنا ہی ضروری ہو، کیونکہ بخاری، مسلم، نسائی، ابوداؤد اور مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات یہ بتاتی ہیں کہ عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ تک تشہد پڑھنے کے بعد آدمی کو اختیار ہے کہ اللہ سے مانگنے کے لیے جو دعا چاہے منتخب کرے۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیں تفہیمات حصہ سوم، مضمون "قانون سازی، شوریٰ اور اجماع"۔ اسی مضمون کے آخر میں اس کی تاریخ اشاعت مئی ۱۹۵۵ء درج ہے۔

تعبّدی اُمور میں ردّوبدل اور کمی بیشی کی گنجائش

علاوہ بریں احادیث میں متعدد نظیریں ایسی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدۂ کلیہ استثنا کی گنجائش سے خالی نہیں ہے۔ اُن میں صرف بیشی (یعنی اضافے) ہی کے نہیں بلکہ ردّوبدل اور کمی کے نظائر بھی پائے جاتے ہیں جن کو میں مختصراً یہاں نقل کرتا ہوں۔

"ردّوبدل" کی ایک صریح مثال

"ردّوبدل" کی نمایاں ترین مثال حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں جمعِ قرآن ہے۔ احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہدِ مبارک میں قرآن کو لکھوا تو ضرور دیا تھا، مگر وہ متفرق پارچوں، تختیوں، کھجوروں کی چھالوں، شانے کی ہڈیوں اور ایسی ہی دوسری چیزوں پر لکھا گیا تھا جو ایک تھیلے میں رکھی ہوئی تھیں۔ حضورؐ نے اُسے سورتوں کی ترتیب کے ساتھ کہیں یکجا نہیں لکھوایا تھا۔ اس کے بعد جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کا دورِ خلافت آیا اور فتنۂ ارتداد کی آگ بھڑک اُٹھی تو مرتدین سے لڑائیوں میں، خصوصاً جنگِ یمامہ میں بہت سے حُفّاظ شہید ہو گئے۔ بخاری، ترمذی، مُسند احمد، مُسند ابوداؤد طیالسی اور دوسری کتبِ حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ اِس صورتِ حال میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اگر اسی طرح حُفّاظ شہید ہوتے رہے تو قرآن کا بہت سا حصہ ضائع ہو جائے گا۔ اِس خطرے کو انہوں نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کر کے یہ رائے دی کہ آپ قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیں۔ حضرت صدیقؓ نے جواب دیا کہ میں وہ کام کیسے کر سکتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ مگر حضرت عمرؓ نے کہا ھو واللہ خیر "بخدا یہ اچھا کام ہے" اور وہ برابر اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ حضرتِ صدیقؓ کو اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے پورا شرحِ صدر عطا کر دیا اور وہ حضرت عمرؓ کی رائے سے متفق ہو گئے۔ پھر حضرت عمرؓ کی موجودگی میں حضرت ابوبکرؓ نے حضرت زیدؓ بن ثابت

کو بلا کر قرآن جمع کرنے کا حکم دیا۔ حضرت زیدؓ نے بھی اِس پر وہی بات کہی جو ابتداء میں حضرت ابُوبکرؓ حضرت عمرؓ سے کہہ چکے تھے۔ انہوں نے عرض کیا کہ آپ لوگ کیسے وہ کام کر رہے ہیں جو رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نہیں کیا؟ دونوں صاحبوں نے اُن کو جواب دیا ھو واللہ خیر۔ اور دونوں صاحب اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زیدؓ کو بھی اس معاملہ میں شرح صدر عطا فرما دیا۔ اِس طرح جمع قرآن کا وہ عظیم کام شروع کیا گیا جسے انجام دینے میں بکثرت صحابہؓ نے حصہ لیا، اور تمام ہی صحابہ کے علم میں رفتہ رفتہ یہ بات آگئی کہ خلیفۂ وقت کی نگرانی میں یہ کام کیا جا رہا ہے۔ اب ملاحظہ فرمایئے یہ کام ظاہر ہے کہ دنیوی تدابیر میں سے نہیں بلکہ تعبّدی اعمال میں سے تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت نے اسی وجہ سے حضرت عمرؓ کی تجویز سُنتے ہی اُس کے جواب میں یہ فرمایا تھا کہ وہ کام کیسے کیا جائے جو رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نہیں کیا؟ مگر جس دلیل کی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ تجویز پیش کی تھی، اور جس کی بنا پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت کو اِس کے جواز، بلکہ وجوب پر شرحِ صدر حاصل ہُوا وہ ھُوَ وَاللہِ خَیْرٌ کے سوا اور کچھ نہ تھی۔ اِس کے بعد جو کام کیا گیا وہ صریحاً ردّوبدل کی نوعیت رکھتا تھا، کیونکہ اُس کے ذریعہ سے قرآن کی اُس متفرق حالت کو، جو حضورؐ کے زمانے میں تھی، ردّ کر کے یکجائی حالت میں تبدیل کر دیا گیا۔ مگر نہ کسی نے اُس وقت اِسے بدعت اور اِحداث فی الدّین قرار دیا اور نہ آج تک کوئی اس پر یہ اعتراض کر سکا ہے، بلکہ اسے جناب صدیق اکبرؓ کی اہم ترین دینی خدمات میں شمار کیا جاتا ہے۔

کمی کی ایک نمایاں مثال اب ذرا "کمی" کی بھی ایک نمایاں ترین مثال ملاحظہ فرمایئے۔ بخاریؒ مُسلم، نَسائیؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ وغیرہ کتبِ حدیث میں صحیح ترین سندوں سے یہ بات منقول ہُوئی ہے کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہُوا تھا۔ اکابر اہلِ علم نے اِس کی تشریح یہ کی ہے کہ

قرآن مجید ابتداء میں تو صرف قریش کی زبان میں نازل ہُوا تھا، مگر بعد میں جب اسلام عرب کے مختلف علاقوں میں پھیلنے لگا تو رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی درخواست پر عرب کی چھ فصیح ترین بولیوں (DIALECTS) میں بھی اُس کے پڑھنے کی اجازت دے دی گئی جن میں تلفّظ، اِعراب، یا محاورے کا صرف ایسا فرق ہوتا تھا جس سے معنی میں کوئی فرق واقع نہ ہوتا تھا۔ لیکن یہ اجازت ایسی کھُلی اجازت نہ تھی کہ مختلف علاقوں کے لوگ اپنی اپنی بولیوں میں قرآن کو خود بدل لیں، بلکہ جبریل امین اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضورؐ کو بتاتے تھے کہ کس لفظ کو قریش کی بولی کے سوا عرب کی دوسری بولیوں میں کس طرح پڑھا جائے، اور اُسی کے مطابق حضورؐ لوگوں کو قرآن پڑھنا سکھاتے تھے۔ اِس بنا پر ساتوں حرفوں پر قرآن کی سب قرأتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ تھیں اور توقیفی تھیں۔ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "جبریلؑ نے مجھے پہلے صرف ایک حرف پر قرآن پڑھایا تھا، پھر مَیں برابر اُن سے رجوع کر کے زیادہ حرفوں پر پڑھنے کی اجازت مانگتا رہا، یہاں تک کہ سات حرفوں تک پڑھنے کی اجازت دے دی گئی"۔ مُسلم کی روایت میں امام زُہری کے حوالہ سے اس پر اتنا اضافہ اور ہے کہ یہ اجازت صرف اُن اُمور تک تھی جن سے حلال و حرام کا فرق نہ واقع ہوتا تھا۔ مُسلم، نَسائی، ابوداؤد، ترمذی اور طَبَری نے حضرت اُبَیّ بن کَعْب کی روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأتِ قرآن میں یہ توسُّع ہجرت کے بعد ہُوا ہے۔ اِس روایت میں یہ ذکر ہے کہ مدینے کے ایک مقام اَضاۃِ بنی غِفار میں جبریل علیہ السّلام حضورؐ کے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ اللہ آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اپنی اُمّت کو قرآن ایک حرف پر پڑھائیں۔ حضورؐ نے عرض کیا کہ مَیں اِس حکم میں نرمی کی درخواست کرتا ہُوں، میری اُمّت اس کی طاقت نہیں رکھتی (یعنی جو

لوگ عربی زبان کی ایک خاص بولی کے عادی ہیں ان کے بچوں، بوڑھوں، جوانوں، مردوں اور عورتوں کے لیے یہ مشکل ہے کہ کسی دوسری بولی میں قرآن پڑھ سکیں)۔ پھر وہ دو اور اس کے بعد تین بولیوں کا حکم لاتے اور حضورؐ مزید کی درخواست فرماتے رہے۔ آخرکار انہوں نے آکر کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو سات حرفوں پر قرآن پڑھانے کا حکم دیتا ہے، ان میں سے جس حرف پر بھی لوگ پڑھیں گے وہ صحیح ہوگا۔

مُسلم، نَسائی اور طبَری میں حضرت اُبی بن کعبؓ کا ایک اور بیان روایت ہُوا ہے کہ اُن کی موجودگی میں یکے بعد دیگرے دو آدمی مسجد نبوی میں آئے اور ہر ایک نے قرآن اُس طریقے کے خلاف پڑھا جس طریقے پر رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبیؓ کو پڑھنا سکھایا تھا، اور اُن کی قرأتیں آپس میں بھی ایک دوسرے سے مختلف تھیں حضرت اُبیؓ دونوں کو ساتھ لے کر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہُوئے اور اِس اختلافِ قرأت کا ذکر کیا۔ حضورؐ نے اُن دونوں کی قرأت سُنی اور ہر ایک کی قرأت کو صحیح قرار دیا۔ حضرت اُبیؓ کہتے ہیں کہ یہ بات سُن کر میرے دل میں ایسی تکذیب پیدا ہوئی جو جاہلیت کے زمانے میں بھی نہ تھی۔ طَبَری کی روایت میں ان کے الفاظ ہیں کہ "مَیں نے اپنے اندر ایسا شیطانی وسوسہ پایا جس سے میرا چہرہ سُرخ ہو گیا" یہ حالت دیکھ کر حضورؐ نے میرے سینے پر ہاتھ مارا جس سے مَیں پسینے پسینے ہو گیا۔ پھر حضورؐ نے مجھے بتایا کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہُوا ہے جو سب کے سب شافی و کافی ہیں۔ اسی سلسلے میں ایک اور روایت بخاری و مُسلم اور ترمذی و نَسائی میں حضرت عمرؓ سے منقول ہوتی ہے کہ مَیں نے ایک روز ہشام بن حکیم بن حزامؓ کو سُورۂ

لے واضح رہے کہ یہ صاحب فتح مکہ کے موقع پر ایمان لاتے تھے اس لیے جس واقعہ کا حضرت عمرؓ نے ذکر کیا ہے وہ لامحالہ فتح کے بعد ہی کسی زمانہ میں پیش آیا ہوگا۔

فرقان پڑھتے سُنا اور اُن کی قرأت کو اُس قرأت سے مختلف پایا جو رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے سکھائی تھی۔ ایک روایت میں حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ میں نے اُن سے پوچھا یہ قرأت تمہیں کس نے سکھائی ہے؟ انہوں نے کہا رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ ایک اور روایت میں وہ فرماتے ہیں کہ میں اُن کا ہاتھ پکڑ کر انہیں حضورؐ کے پاس لے گیا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ میرا جی چاہتا تھا کہ انہیں اسی وقت پکڑ لوں، مگر میں نے ان کی نماز ختم ہونے تک صبر کیا، پھر ان کا گریبان پکڑ کر حضورؐ کے پاس لے گیا۔ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ قریب تھا کہ میں ان پر جھپٹ پڑتا، مگر میں نے ان کے سلام پھیرنے تک صبر کیا، پھر ان کا گریبان پکڑ کر حضورؐ کے پاس لے گیا۔ اس کے آگے سب روایتیں متفق ہیں کہ حضورؐ نے پہلے حضرت ہشام کی قرأت سُنی اور فرمایا ٹھیک ہے، اسی طرح یہ سُورۃ نازل ہُوئی ہے۔ پھر آپؐ نے حضرت عمرؓ کی قرأت سُنی اور فرمایا ٹھیک ہے، اسی طرح نازل ہُوئی ہے۔ اس کے بعد آپ نے وضاحت فرمائی کہ قرآن سات حرفوں پر نازل ہُوا ہے لہٰذا جس طرح آسانی ہو، پڑھو۔

ان روایات سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ ساتوں حرفوں پر قرأت توقیفی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھی، ہر ایک حرف پر قرآن نازل ہُوا تھا، اور لوگ بطورِ خود اپنی بولی میں قرآن کے الفاظ کو منتقل نہیں کر لیتے تھے، بلکہ حضورؐ نے ہر حرف پر لوگوں کو قرآن پڑھنا سکھایا تھا۔ دوسری بات یہ بھی ثابت ہوتی ہے کہ قرأتوں کے اس اختلاف پر جھگڑے خود حضورؐ کے سامنے شروع ہو گئے تھے، مگر آپ نے ان مختلف قرأتوں کی توثیق فرمائی اور جھگڑوں کی بنا پر قریش کی بولی کے سوا باقی سب بولیوں کی قرأت منسوخ کرنے کا اعلان نہیں فرمایا۔

اب ذرا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے کی طرف آیئے۔ اُن کے جمع قرآن کے بارے میں صحیح ترین حدیث وہ ہے جو بخاری میں ابراہیم بن سعد، عن الزُہری، عن انس رضی اللہ عنہ بن مالک کی سند سے روایت ہوئی ہے۔ اس میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت حُذیفہ رضی اللہ عنہ بن الیمان آرمینیہ و آذربیجان کی مہم سے واپس آکر امیر المومنین کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اُنہوں نے قرآن کی قرأت میں لوگوں کا جو اختلاف دیکھا تھا اس سے وہ سخت پریشان تھے۔ آتے ہی انہوں نے عرض کیا کہ اے امیر المومنین، اِس اُمت کو سنبھال لیجیے قبل اس کے کہ کتاب اللہ میں ان کے اندر یہود و نصاریٰ جیسا اختلاف رونما ہو جائے۔ اس پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اُم المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو کہلا بھیجا کہ وہ صحیفے ہمیں بھیج دیجیے جو آپ کے پاس ہیں، ہم اُن کی نقلیں کرا کے آپ کو واپس بھیج دیں گے[1]۔ چنانچہ وہ انہوں نے بھیج دیئے۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت زید رضی اللہ عنہ بن ثابت، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ، حضرت سعید رضی اللہ عنہ بن العاص اور حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ بن الحارث بن ہشام کو حکم دیا کہ اُن کو مُصحفوں میں نقل کریں، اور ہدایت فرمائی کہ جہاں تینوں قریشی حضرات اور حضرت زید رضی اللہ عنہ بن ثابت کے درمیان اختلاف واقع ہو وہاں قریش کی زبان میں کتابت کی جائے کیونکہ قرآن دراصل اِسی زبان میں نازل ہُوا تھا۔ پھر یہ مصحف جو تیار کرائے گئے تھے ان کا ایک ایک نسخہ مختلف علاقوں کے مرکزی

---

[1] حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جو قرآن لکھوایا تھا وہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھا۔ اس روایت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ صحیفوں کی شکل میں تھا، مگر دوسری روایات میں یہ ہے کہ وہ ایک ہی صحیفہ تھا، اور اہلِ علم میں مشہور بات یہی ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے قرآن کو ایک مُصحَف میں جمع کر دیا تھا۔ امام بدرالدین زرکشی البرھان میں اور امام سیوطی الاتقان میں اسی کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

مقامات پر بھجوا دیا گیا[1] اور امیر المومنین کی طرف سے حکم دے دیا گیا کہ ہر صحیفہ یا مُصحف جو اس مستند نسخے کے خلاف ہو جلا ڈالا جائے۔

اِس معاملے میں آپ یہ صاف دیکھ سکتے ہیں کہ قریش کی زبان کے سوا باقی چھ زبانوں کی قرأتیں، جو سب کی سب توقیفی تھیں، اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ اور رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سکھائی ہوئی تھیں، اِس مصلحت کی بنا پر منسوخ کر دی گئیں کہ اُمت کو قرآن کے الفاظ اور اس کی عبارتوں میں اختلاف کے فتنے اور خطرے سے بچا لیا جائے۔ حضرت عثمانؓ کے اس فعل سے پُوری اُمت نے اتفاق کیا ہے اور اِسے ان کی عظیم ترین حسنات میں شمار کیا گیا ہے لیکن بہر حال یہ اِس امر کی صریح نظیر تو ہے کہ تعبّدی اُمور میں بیشی ہی نہیں کمی بھی کی گئی ہے اور اسے کسی صاحبِ علم نے بدعت نہیں سمجھا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ابن ابی داؤد کے حوالہ سے سُوَید بن غَفَلہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ کام صحابہ کے مشورے سے کیا تھا۔ مگر اِس سے بات اور بھی زیادہ مضبوط ہو جاتی ہے، کیونکہ صحابہ شریعت کے خلاف مشورہ دینے کے ہرگز مجاز نہ تھے، لہٰذا جب اُنہوں نے سات توقیفی قرأتوں میں سے چھ کم کرنے اور صرف ایک باقی رکھنے کی رائے دی، درآنحالیکہ اللہ اور اس کے رسُول کا کوئی حکم اِس کے حق میں موجود نہ تھا، تو اس کے معنی یہ ہُوئے کہ

---

[1] اس میں اختلاف ہے کہ یہ کتنے مُصحف تھے مشہور یہ ہے کہ یہ پانچ تھے جن میں سے ایک مدینے میں رکھا گیا تھا اور باقی دوسرے مرکزی مقامات پر بھیج دیئے گئے۔ مگر ابو حاتم سجستانی کی روایت یہ ہے کہ سات نسخے تھے جن میں سے ایک مدینے میں رکھا گیا اور باقی مکہ، شام، یمن، بحرین، بصرہ اور کوفہ بھیجے گئے۔ یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

مصلحتِ اسلام و مسلمین کے لیے ان کے نزدیک ایسا کرنا شرعاً جائز ہی نہیں، دین کے اندر فتنے کے امکانات کا سدِّباب کرنے کے لیے واجب بھی تھا، اگرچہ اپنی ظاہری شکل کے لحاظ سے یہ ایک اِحداث فی الدین تھا۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۵ء)

درود میں "سیّدنا و مولانا" کا استعمال

—— اور بعض اہم اصولی بحثیں ——

—— (۲) ——

اضافے کی نظیریں

اس کے بعد اُن نظائر کی طرف آیئے جو تعبدی اور توقیفی امور میں بھی اور اورادِ صلوٰۃ کے ماثور الفاظ پر اضافے کے بارے میں ہم کو احادیث میں ملتی ہیں۔

حکم آنے سے پہلے مدینے میں جمعہ کا قیام

عبد بن حُمَید، ابن المُنذِر اور عبدالرزاق نے ابن سیرین سے جو روایات نقل کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کے مدینے تشریف لے جانے سے پہلے، بلکہ جمعہ کی فرضیت کا حکم نازل ہونے سے بھی پہلے مدینہ طیبہ میں انصار نے آپس میں مشورہ کیا کہ جس طرح یہود اور نصاریٰ نے ہفتے میں ایک دن اجتماعی عبادت کے لیے مخصوص کر رکھا ہے، اسی طرح ہم بھی ایک دن اس کام کے لیے مختص کر لیں۔ پھر انہوں نے جمعہ کا دن اس کے لیے تجویز کیا اور اس کا قدیم نام یوم عَرُوبہ چھوڑ کر نیا نام جمعہ رکھ دیا۔ اس تجویز کے مطابق پہلی نماز جمعہ حضرت اَسْعَد بن زُرارہ نے پڑھائی۔ اِس کی تائید ابوداؤد، ابن ماجہ

ابنِ حبان، حاکم، بیہقی اور دارقطنی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے اُن کے صاحبزادے عبدالرحمٰن نے نقل کی ہے۔ اس میں وہ کہتے ہیں کہ سب سے پہلے جمعہ حضرت اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ نے قائم کیا تھا جس میں چالیس آدمی شریک ہوئے تھے۔ دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ جمعہ کا حکم مکّہ معظمہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہوا۔ اُس وقت مکّے میں اقامتِ جمعہ ممکن نہ تھی۔ اس لیے رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مُصعَب بن عُمیر کو لکھا کہ تم مدینے میں جمعہ قائم کرو۔ طَبَرانی میں حضرت ابو مسعود انصاری کی روایت ہے کہ اس حکم کے مطابق جو پہلی نمازِ جمعہ حضرت مُصعَب نے پڑھائی اُس میں بارہ آدمی شریک تھے[لہ]۔ یہاں دیکھیے، صحابہ کی ایک جماعت باہمی مشورے سے بطورِ خود ایک نئی نماز کا اضافہ کرتی ہے، حضورؐ کی حیاتِ طیبہ میں یہ واقعہ پیش آتا ہے، مگر اس پر حضورؐ کسی ناراضی کا اظہار نہیں فرماتے، بلکہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سے اُسی نماز کی فرضیت کا حکم نازل ہو جاتا ہے، اور وہی نماز جو حکم سے پہلے شروع کی گئی تھی، از روئے حکم قائم کی جانے لگتی ہے۔

حضورؐ کی موجودگی میں ماثور الفاظ پر اضافہ | بخاری، مُسلم، ابوداؤد، مُسند احمد، نسائی اور طبرانی میں حضرت رفاعہؓ بن رافع کی روایت ہے کہ ایک روز ہم رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

لہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ حکم آنے سے پہلے انصار نے جو جمعہ بطورِ خود قائم کیا تھا اُس میں تو پہلے روز چالیس آدمی شریک ہوئے اور حکم آنے کے بعد جو جمعہ قائم کیا گیا اس میں صرف بارہ آدمی شریک ہوئے اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حکم مکّے سے مدینے بھیجا گیا تھا ہو سکتا ہے کہ قاصد جمعہ ہی کے دن وہاں پہنچا ہو اور اس کا اعلانِ عام بروقت نہ کیا جا سکا ہو۔

پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ رکوع سے سر اٹھا کر جب حضورؐ نے سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ فرمایا تو پیچھے سے ایک شخص نے کہا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيْرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيْهِ نماز سے فارغ ہو کر حضورؐ نے پوچھا ابھی یہ بات کس نے کہی تھی؟ اس نے عرض کیا، یا رسول اللہ میں نے۔ حضورؐ نے فرمایا، "میں نے تیس سے زیادہ فرشتوں کو دیکھا کہ وہ اس کو لکھ لینے کے لیے ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش کر رہے ہیں" یہاں بھی آپ دیکھ لیں کہ اس شخص نے حضورؐ کے سکھاتے ہوئے الفاظ پر مزید چند الفاظ کا اضافہ خود کیا تھا۔ یہ زائد الفاظ حضورؐ کے بتائے ہوئے نہ تھے۔ اور اس نے ماثور الفاظ پر یہ اضافہ حضورؐ کی موجودگی میں حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے کیا تھا۔ آپ کے نقطۂ نظر سے تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ حضورؐ اس پر سخت ناراضی کا اظہار فرماتے اور اسے ڈانٹتے کہ ماثور الفاظ پر اپنی طرف سے چند الفاظ بڑھا کر تو نے خلافِ شرع حرکت کی ہے، تو میرے سامنے دین کے اندر ایک نیا طریقہ اختراع کرنے کی جسارت کر بیٹھا ہے، تیرے بڑھائے ہوئے الفاظ اگر شریعت میں مطلوب ہوتے تو میں ان کی تعلیم دیتا، تو ان کو اوراد نماز میں داخل کرنے والا کون ہوتا تھا لیکن حضورؐ نے اس کو پوری جماعت کے سامنے یہ بشارت دی کہ تیرے کلمات اتنے قابلِ قدر تھے کہ فرشتے ان کو لکھنے کے لیے دوڑ پڑے، اور ان میں سے ہر ایک یہ چاہتا تھا کہ ان الفاظ کو ثبت کرنے کی سعادت اسے نصیب ہو جائے۔

تشہد کے ماثور الفاظ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے داخل کردہ الفاظ کا ذکر میں پہلے کر چکا ہوں اور یہ بھی بتا چکا ہوں کہ اس سے جان چھڑانے کے لیے جو تاویل آپ نے کی ہے وہ بالکل بے معنی ہے۔

ایک نئی اذان کا اضافہ مُسند احمد اور نسائی کی روایت ہے کہ جُمعہ کے روز رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم جب منبر پر تشریف فرما ہو جاتے تھے تب بلال اذان دیتے تھے، اور جب آپ منبر سے اُترتے تھے تو وہ تکبیرِ اقامت کہتے تھے۔ (یہ گویا دو اذانیں تھیں جو حضورؐ کے زمانے میں مقرر ہوئیں)۔ بخاری، نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابنِ ماجہ میں حضرت سائبؓ بن یزید کی روایت ہے کہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کے عہد میں جُمعے کی پہلی اذان اُس وقت دی جاتی تھی جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا۔ پھر جب حضرت عثمانؓ کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو اُنہوں نے تیسری اذان (یعنی وہ اذان جو امام کے منبر پر آنے سے پہلے دی جاتی ہے) کا حکم دیا جو زَوراءؔ کے مقام پر دی جاتی تھی۔ بخاری کی ایک اور روایت میں الفاظ یہ ہیں کہ جُمعہ کے روز تیسری اذان کا اضافہ کرنے والے حضرت عثمانؓ تھے، جبکہ اہلِ مدینہ کی تعداد بڑھ گئی تھی۔ طَبرانی کی روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حکم دیا کہ پہلی اذان اُس مکان پر دی جائے جس کا نام زوراء تھا۔ پھر جب وہ منبر پر بیٹھ جاتے تھے تو ان کا مؤذن اذان دیتا تھا اور جب وہ منبر سے اُترتے تھے تو مؤذن تکبیرِ اقامت کہتا تھا۔ یہ تعبُّدی امور کے دائرے میں ماثور و مسنون عمل پر ایک صریح اضافہ تھا جو خلیفۂ برحق نے ایسے زمانے میں کیا تھا جبکہ صحابہ و تابعین سے دنیائے اسلام بھری پڑی تھی، مگر اس کی مخالفت تو کیا ہوتی، اسلامی دنیا کے بلاد و اَمصار میں وہ مقبول ہو گئی۔ صرف ایک ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جن کے متعلق ابن ابی شیبہ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے اسے

لہ یہ مدینے کے بازار میں ایک اُونچا گھر تھا جس کی چھت پر مؤذن اذان دیتا تھا کہ دُور دُور تک آواز پہنچ جائے۔

بدعت کہا تھا۔ مگر حافظ ابنِ حجرؒ کہتے ہیں کہ ان کے اس قول میں یہ احتمال بھی ہے کہ انہوں نے اُسے مُنکر سمجھتے ہوئے بدعت کہا ہو، اور یہ احتمال بھی کہ انہوں نے اسے صرف اس بنا پر بدعت قرار دیا ہو کہ یہ طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج نہ تھا، اور ہر وہ کام جو آپ کے زمانے میں نہ ہوا ہو بدعت کہلاتا ہے۔ لیکن ایسے کاموں میں بعض اچھے ہوتے ہیں اور بعض اس کے خلاف۔" حافظ کے اس خیال کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ اس سے پہلے ایک "اچھی بدعت" کا ارتکاب کر چکے تھے۔ مزید برآں ایک اور فعل کو بھی انہوں نے بدعت قرار دینے کے بعد اس کی تحسین فرمائی تھی جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

ابن عمرؓ کا چاشت کی نماز کو "اچھی بدعت" کہنا صلوٰۃ ضحیٰ (چاشت کی نماز) کا پڑھنا بجائے خود تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، اس لیے اس کے سُنّت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اس کا التزام، یا مسجدوں میں اس کا پڑھا جانا حضورؐ کے عہدِ مبارک میں رائج نہ تھا، بعد کے لوگوں نے یہ طریقہ اختیار کر لیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی رائے اس کے بارے میں دریافت کی گئی تو انہوں نے کہا "بدعت ہے اور اچھی بدعت" (ابن ابی شیبہ)۔ ایک اور روایت میں ان کے الفاظ یہ ہیں: "یہ نیا نکالا ہوا طریقہ ہے اور اُن اچھے طریقوں میں سے ہے جو لوگوں نے نکال لیے ہیں" (سعید بن منصور)۔ اور ایک تیسری روایت میں ان کا ارشاد ہے "لوگوں نے کوئی نئی چیز ایسی نہیں نکالی ہے جو مجھے اس سے زیادہ محبوب ہو" (عبدالرزاق)۔ یہ تینوں روایتیں بالکل صحیح سندوں سے منقول ہوئی ہیں۔ ملاحظہ ہو فتح الباری، باب صلوٰۃ الضحیٰ۔

حضرت عمرؓ کا تراویح کو "اچھی بدعت" کہنا نماز تراویح بھی حضورؐ کے عمل سے ثابت ہے،

اس لیے اُس کے سُنّت ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔ مگر مسجد میں اُس کا ایک ہی امام کے پیچھے پڑھا جانا، اور اُسے باجماعت ادا کرنے کا عام رواج ایک نیا طریقہ تھا جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں جاری کیا اور اس کے بارے میں فرمایا نِعْمَتُ الْبِدْعَةُ هٰذِہٖ (یہ ایک اچھی بدعت ہے)۔ یہ بھی تعبّدی اُمور کے بارے میں شارع کے طریقے پر ایک اضافہ ہی تھا، لیکن حضرت عمرؓ جیسے سخت متبعِ سنّت صحابی و خلیفہ نے اسے نیا طریقہ جانتے ہوئے اچھا طریقہ سمجھ کر جاری کیا اور صحابہ و تابعین، ائمۂ مجتہدین، فقہاء و محدثین، سب نے بلا تأمل اس کی پیروی کی۔

درود میں سیدنا و مولانا کے الفاظ کا استعمال | اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تعبّدی اعمال میں ردّ و بدل اور کمی و بیشی کا قطعاً ممنوع ہونا، اور اس قاعدہ کلیہ میں کسی استثناء کی سرے سے کوئی گنجائش ہی نہ ہونا ایک ایسا تشدّد ہے جس کی تائید احادیثِ صحیحہ سے نہیں ہوتی۔ اس کے بعد میں یہ دیکھنا ہے کہ درود میں ماثور الفاظ پر "سیدنا و مولانا" کا اضافہ کیا واقعی ناجائز اور ممنوع ہے؟ لیکن میں اس بحث کے آغاز ہی میں یہ بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں درود میں صرف وہ الفاظ پڑھنا جائز سمجھتا ہوں جو بجائے خود حضورؐ کے لیے اور دوسرے لوگوں کے لیے مشروع ہوں خواہ درود کے ماثور الفاظ میں وہ شامل نہ ہوں۔

درود کے ماثور الفاظ پر ابن مسعودؓ کا اضافہ | آپ کی یہ بات صحیح ہے کہ احادیث سے جتنے درود (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درود) ثابت ہیں، ان میں سیدنا کا لفظ شامل نہیں ہے لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ حافظ ابنِ حجرؒ ہی نے کیا ہو، کہ کسی صحابی سے ایسا کوئی درود ثابت نہیں ہے۔ ابن ماجہ، باب الصلوٰۃ علی النبیؐ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ ارشاد موجود

ہے کہ اذا صلّیتم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاحسنوا الصلوٰۃ علیہ فانکم لاتدرون لعل اللہ ذالک یُعرض علیہ "تم لوگ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو تو حسن وخوبی کے ساتھ بھیجو، تمہیں کیا خبر، ہو سکتا ہے کہ تمہارا درود حضورؐ کے سامنے پیش ہو" لوگوں نے عرض کیا "تو پھر وہ آپ ہمیں سکھا دیں"۔ اس پر انہوں نے فرمایا کہ یوں کہا کرو: اَللّٰھُمَّ اجْعَلْ صَلٰوتَکَ وَرَحْمَتَکَ وَبَرَکَاتِکَ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ وَاِمَامِ الْمُتَّقِیْنَ وَخَاتَمِ النَّبِیّٖنَ مُحَمَّدٍ عَبْدِکَ وَرَسُوْلِکَ اِمَامِ الْخَیْرِ وَقَائِدِ الْخَیْرِ وَرَسُوْلِ الرَّحْمَۃِ، اَللّٰھُمَّ ابْعَثْہُ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا یَّغْبِطُہٗ بِہِ الْاَوَّلُوْنَ وَالْاٰخِرُوْنَ "خدایا، اپنی عنایت ورحمت اور اپنی برکتیں نازل فرما رسولوں کے سردار، متقیوں کے پیشوا اور نبیوں کے خاتم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جو تیرے بندے اور رسول ہیں، جو نیکی اور بھلائی کے امام وقائد اور رسولِ رحمت ہیں۔ خدایا اُن کو اُس مقامِ محمود پر پہنچا جس پر اوّلین وآخرین رشک کریں"۔ اس کے بعد حضرت ابنِ مسعودؓ نے درود کے وہ ماثور الفاظ پڑھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلیم کردہ ہیں۔

حضرت عبداللہؓ کے اس ارشاد کا صحیح مطلب اِس مثال سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتا ہے کہ اگر کوئی شریف آدمی کسی کے ہاں جاتا ہے اور اس کے ملازم سے اپنی آمد کی اطلاع دینے کے لیے کہتا ہے تو اپنی زبان سے وہ خود یہ نہیں کہتا کہ صاحبِ خانہ سے کہو "مولانا عبدالرحمٰن صاحب تشریف لائے ہیں"، بلکہ وہ کہتا ہے "عبدالرحمٰن حاضر ہوا ہے"۔ اب یہ ملازم کی تمیز پر موقوف ہے کہ وہ صاحبِ خانہ کو اطلاع دینے کے لیے آنے والے کے مرتبے کے مطابق الفاظ استعمال کرتا ہے یا ٹھیک وہی الفاظ دُہرا دیتا ہے جو آنے والے نے اپنے لیے استعمال کیے تھے۔

اِس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کو حضرت اَسْوَد بن یزید نے روایت کیا ہے جو جلیل القدر تابعین میں سے تھے۔ اُن کا مرتبہ اس سے بلند تر ہے کہ اُن کی ثقاہت کے لیے کسی کی سند لائی جاتے۔ اُن سے اِس کو روایت کرنے والے ابو فاختہ سعید بن علاقہ ہیں جنہیں حافظ ابنِ حجَر نے تقریب میں ثقہ قرار دیا ہے۔ اُن سے عَون بن عبداللہؒ اس کے راوی ہیں جن کی ثقاہت پر امام احمد، یحییٰ بن مَعین، عجلی اور نسائی نے شہادت دی ہے۔ ان سے روایت کرنے والے المسعودی عبدالرحمٰن بن عبداللہ ہیں، اور یہی وہ راوی ہیں جن کو مخبوط الحواس قرار دے کر یہ روایت ردّی کی ٹوکری میں پھینک دینے کے قابل ٹھیرائی جاتی ہے۔ حالانکہ علمائے رجال نے تصریح کی ہے کہ وہ ثقہ تھے اور صرف آخر عمر میں ان کا ذہن اُلجھ گیا تھا۔ امام احمد اور ابن عمّار کہتے ہیں کہ کوفے اور بصرے میں جو روایات لوگوں نے اُن سے سُنی ہیں وہ سب صحیح ہیں، البتہ بغداد جا کر ان کا ذہن پراگندہ ہو گیا تھا۔ ابن ابی حاتم اپنے والد ابو حاتمؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ اپنی موت سے سال یا دو سال پہلے اُن کے ذہن کی یہ حالت ہوئی تھی۔ ابنِ معین کہتے ہیں کہ قاسم اور عون بن عبداللہ سے جو احادیث انہوں نے روایت کی ہیں وہ صحیح ہیں۔ ابنِ عُیَینہ کہتے ہیں کہ میرے علم میں کوئی شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علم کو مسعودی سے زیادہ جاننے والا نہ تھا۔ علمائے رجال کی اس شہادت کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح بے دردی کے ساتھ اُن احادیث کو اٹھا کر پھینک دیا جاتا ہے جو مفیدِ مطلب نہیں ہوتیں۔

آپ کا یہ قول قطعاً صحیح نہیں ہے کہ اپنے لیے سید کا لفظ استعمال کرنے سے رسُول اللہ صلی اللہ	کیا واقعی حضورؐ نے اپنے لیے لفظ سیّد کے استعمال کو ممنوع قرار دیا تھا

علیہ وسلّم نے منع فرما دیا تھا۔ یہ احادیث کو نہ سمجھنے اور ان کے موقع و محل کو جانے بغیر اُن سے غلط نتائج نکالنے کی ایک واضح مثال ہے۔ اس معاملہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم خوشامد، اور کسی کے مُنہ پر اس کی تعریف کرنے کو سخت ناپسند فرماتے تھے۔ بخاری اور ابوداؤد میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضورؐ کے سامنے ایک اور شخص کی تعریف کی۔ آپ نے تین مرتبہ (اور دوسری روایت میں ہے بار بار) فرمایا "تو نے تو اپنے دوست کا گلا کاٹ دیا"۔ پھر سمجھایا کہ اگر تم میں سے کسی کو اپنے کسی بھائی کی مدح ضرور ہی کرنی ہو اور وہ واقعی اس کے متعلق وہی کچھ جانتا ہو جو وہ کہنا چاہتا ہے تو یوں کہے کہ "میں اُسے ایسا سمجھتا ہوں" اور ساتھ ہی یہ بھی کہے کہ اس کو جاننے والا تو اصل میں اللہ ہے اور میں اللہ پر اس کا تزکیہ لازم کرنے والا نہیں ہوں۔

یہ بات نگاہ میں رکھیے اور پھر اُس روایت کو دیکھیے جس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ حضورؐ نے اپنے لیے لفظ "سیّد" کے استعمال سے منع فرما دیا تھا۔ مُسند احمد میں حضرت انسؓ بن مالک کی روایت ہے کہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں ایک شخص آیا اور کہنے لگا یا محمّد (صلّی اللہ علیہ وسلّم) یا سیّدنا وابن سیّدنا، وخیرنا وابن خیرنا "اے محمد (صلّی اللہ علیہ وسلّم)، اے ہمارے سردار اور ہمارے سردار کے بیٹے، ہمارے بہترین شخص اور ہمارے بہترین شخص کے بیٹے"۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا "لوگو، اپنے تقویٰ پر قائم رہو، شیطان تمہیں غلط راستے پر نہ ڈالنے پائے، میں محمد بن عبداللہ ہوں، اللہ کا بندہ اور رسُول ہوں، میں نہیں چاہتا کہ تم مجھے اُس منزلت سے اُوپر اُٹھانے کی کوشش کرو جو اللہ عزّوجل نے مجھے عطا کی ہے"۔ اس کے ساتھ ہی وہ روایت بھی ملاحظہ فرمالیجیے جس کی بنا پر آپ لفظ سیّد کے استعمال سے منع کر دینے کی تاریخ ۹ ؁ھ متعیّن فرما رہے ہیں۔ مُسند احمد میں

تین جگہ اور ابو داؤد و کتاب الادب میں ایک جگہ یہ ذکر ہے کہ بنی عامر کا وفد حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وفد میں مُطرِّف بن عبداللہ بن الشخیر کے والد بھی شریک تھے۔ مطرف اپنے والد ہی کے حوالہ سے ان کا یہ بیان روایت کرتے ہیں کہ ہم نے حاضر ہو کر آپؐ کو سلام کیا اور پھر کہا کہ آپ ہمارے ولی ہیں، آپ ہمارے سیّد (سردار) ہیں، آپ ہم پر سب سے زیادہ عطاء و بخشش کرنے والے اور فضل فرمانے والے اور بڑے عمدہ کھلانے کھلانے والے ہیں۔" اُن کے اس خوشامدانہ انداز کو دیکھ کر حضورؐ نے ان کے الفاظ انت سیّدُنا کے جواب میں فرمایا السیّدُ اللہُ تبارک وتعالیٰ۔ اور جب وہ خوشامد کیے ہی چلے گئے تو فرمایا "اپنی بات کہو اور شیطان تمہیں اپنے مطلب کے لیے استعمال نہ کرے۔"

اس کلام کو دلیل قرار دے کر یہ کہنا کہ حضورؐ نے اپنے لیے لفظ "سیّد" کے استعمال کو منع فرما دیا تھا، حدیث دانی اور حدیث فہمی کی کوئی اچھی مثال نہیں ہے۔ حضورؐ کے الفاظ السیّد اللہ تبارک وتعالیٰ کا مطلب اگر یہ لیا جائے کہ اللہ کے سوا کسی کے لیے لفظ سیّد استعمال نہیں کیا جا سکتا، تو پھر ان تمام احادیث کو غلط ٹھیرانا پڑے گا جن میں غیر اللہ کے لیے لفظ سیّد استعمال کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ اللہ جل شانہٗ کے اسمائے خاص میں لفظ السیّد کا اضافہ کرنا پڑے گا، حالانکہ اسمائے الٰہی میں کسی نے بھی اس کو شمار نہیں کیا ہے لیکن اگر اس کا مطلب صرف یہ لیا جائے کہ اور سب کے لیے تو یہ لفظ استعمال کیا جا سکتا ہے البتہ حضورؐ کے لیے اس کا استعمال ممنوع ہے تو یہ سراسر بے بنیاد معنی آفرینی ہوگی، کیونکہ جس فقرے کو آپ دلیل بنا رہے ہیں اس سے یہ مفہوم کسی طرح بھی نہیں نکلتا۔ علاوہ بریں یہ بات اس لیے بھی غلط ہے کہ جب خوشامد کے سوا کسی اور انداز میں حضورؐ کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا تو آپ نے اس سے منع نہ فرمایا۔ چنانچہ مُسند احمد میں نضلہ بن طریف کی روایت

ہے کہ اُن کے قبیلے کے ایک شخص عبداللہ کی بیوی ناشزہ ہو کر بھاگ گئی اور اسی قبیلے کے ایک دوسرے شخص مُطرِف بن بہصل کے ہاں جا بیٹھی۔ عبداللہ نے جا کر اُس شخص سے اپنی بیوی کا مطالبہ کیا تو اُس نے انکار کر دیا۔ آخر کار وہ فریادی بن کر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور چند اشعار کی صورت میں اپنی شکایت پیش کی۔ اُن میں سے پہلا شعر یہ تھا:

یا سیّدَ الناس ودیّانَ العرب

الیك اشکو ذربة من الذرب

"اے لوگوں کے سردار اور عرب کے فرمانروا، آپ کے پاس میں بڑی زبان دراز عورتوں میں سے ایک کی شکایت پیش کرتا ہوں"

یہ چونکہ فریادی کی فریاد تھی نہ کہ کسی خوشامدی کی خوشامد، اس لیے اِن الفاظ پر حضورؐ نے کوئی اعتراض نہ فرمایا، بلکہ فوراً مطرف کے نام فرمان لکھا کہ اس شخص کی بیوی اس کے حوالے کر دو۔[1]

بے سند اور غیر متعلق روایات سے استدلال قاضی عیاض کی شفا سے آپ نے جو روایت نقل کی ہے، اُس کا کوئی حوالہ انہوں نے نہیں دیا ہے اور نہ اس روایت کی سند بیان کی ہے عجیب بات ہے کہ مفید مطلب روایت تو بلا سند و بلا حوالہ قبول، اور خلافِ مطلب روایت اگر صحاح ستہ میں سے ایک کے اندر پوری متصل سند کے ساتھ درج ہو تو اس کے

---

[1] یہ صاحب بنی حرماز میں سے تھے جو بنی مازن کے گھرانوں میں سے ایک گھرانا تھا۔ ان کا حضورؐ کو "دیّان العرب" کہہ کر خطاب کرنا صاف ظاہر کرتا ہے کہ اس قبیلے کا قبولِ اسلام بھی فتح مکہ اور جنگ حنین کے بعد ہی کا واقعہ ہو سکتا تھا جبکہ آپؐ واقعی عرب کے فرمانروا ہو گئے تھے۔

ایک راوی پہ بلاتحقیق تہمتیں جوڑ کر پوری حدیث رَد۔ رہی آپ کی نقل کردہ وہ روایت جس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک فرشتے کا سوال، اور حضرت جبریلؑ کے مشورے پر حضورؐ کا جواب نقل کیا گیا ہے تو وہ اس بحث میں سرے سے غیر متعلق ہے۔

حضورؐ کے ارشاد پر حضرت عمرؓ کا اعتراض: آپ نے اِس مشہور واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ جب بنی قریظہ کے معاملہ میں حَکَم کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لیے حضرت سعدؓ بن مُعاذ بلائے گئے تھے تو حضورؐ نے حاضرین کو، یا انصار کو حکم دیا تھا کہ قُوْمُوْا اِلٰی سَیِّدِکُمْ لیکن بخاری، مسلم، ابوداؤد، مُسند احمد، اور مَغازی و سیرت کی کتابوں میں اِس واقعے کی تمام دوسری روایات چھوڑ کر آپ کی نگاہ صرف مُسند احمد کی اُس ایک روایت پر جا کر ٹھیری جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضورؐ کے یہ ارشاد فرماتے ہی کہ قُوْمُوْا اِلٰی سَیِّدِکُمْ (اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ) حضرت عمرؓ بھری مجلس میں بول اُٹھے کہ سَیِّدُنَا اللہُ عَزَّوَجَلَّ (ہمارا سردار تو اللہ عزّوجلّ ہے)۔ تھوڑی دیر کے لیے اس بات سے قطع نظر کر لیجیے کہ دوسری روایتیں اس ذکر سے خالی ہیں، آپ کی سمجھ میں یہ بات آ کیسے گئی کہ حضرت عمرؓ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے مقابلے میں یہ گستاخی کر سکتے تھے؟ اور وہ حضرت عمرؓ یہ بات کیسے کہہ سکتے تھے جن کا اپنا قول ترمذی میں حضرت عائشہؓ سے اِن الفاظ میں نقل ہُوا ہے کہ اَبُوبَکْرٍ سَیِّدُنَا وَخَیْرُنَا وَاَحَبُّنَا اِلٰی رَسُوْلِ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (ابوبکرؓ ہمارے سردار ہیں، ہمارے بہترین آدمی ہیں، ہم سب سے بڑھ کر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو محبوب ہیں)۔ اور جن کا ایک دوسرا قول بخاری میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے یوں منقول ہُوا ہے کہ اَبُوبَکْرٍ سَیِّدُنَا وَاَعْتَقَ سَیِّدَنَا، یعنی بلالاً (ابوبکرؓ ہمارے سردار ہیں اور انہوں نے ہمارے سردار یعنی بلالؓ کو آزاد کیا ہے)۔

کیا حضورؐ کے لیے دُعا میں سیّدنا کہنا رُوحِ دعا کے خلاف ہے؟

آپ فرماتے ہیں کہ درُود میں حضورؐ کے لیے سیّد کا لفظ استعمال کرنا رُوحِ دُعا کے خلاف ہے، درخواست اور دُعا میں تو عبدیّت اور عاجزی و انکساری کا اظہار ہونا چاہیے اور جس کے حق میں دُعا کرنی ہو اس کے لیے تو یُوں کہنا چاہیے کہ ایک بندۂ مسکین آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ہے" نہ یہ کہ ہمارا آقا اور سردار حاضر ہو رہا ہے۔ آپ کی یہ بات اُس صورت میں تو بلاشبہ درست ہے جبکہ آدمی خود اپنے لیے دعا مانگ رہا ہو۔ مگر کیا یہ اُس صورت میں بھی صحیح ہے جبکہ آدمی کی دُعا رسُولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے حق میں ہو؟ کیا آپ حضورؐ کے حق میں دُعا مانگتے ہُوئے (معاذ اللہ) یوں کہیں گے کہ "یا اللہ بے چارے مسکین محمد رسُول اللہ پر اپنی رحمتیں نازل فرما؟" پھر آپ کی یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ مُسند احمد، مُسند ابوعوانہ، صحیح ابنِ حبّان اور حافظ مَروَزی کی مُسندِ ابوبکر صدّیقؓ میں صحیح سند کے ساتھ روزِ قیامت کی شفاعت کے متعلق یہ روایت آئی ہے کہ حضرت حُذیفہ بن یمان سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اور ان سے خود رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بیان فرمایا کہ اُس روز اللہ تعالیٰ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم پر دُعا کا ایک ایسا طریقہ کھولے گا جو اس سے پہلے کسی بشر پر کبھی نہیں کھولا گیا۔ اور حضور عرض کریں گے ای رَبِّ جَعَلْتَنِی سیّدَ ولدِ آدم ولا فخر و اوّل من تنشقّ عنہ الارض یوم القیٰمۃ ولا فخر" اے میرے رب، تو نے مجھے سیّدِ اولادِ آدم بنایا اور اس پر کوئی فخر نہیں، اور قیامت کے روز پہلا وہ شخص بنایا جس کے نکلنے کے لیے زمین شق ہوئی اور اس پر کوئی فخر نہیں" دیکھیے یہاں خود اللہ تعالیٰ حضورؐ کو دُعا کا طریقہ سکھا رہا ہے، اور اس میں سیّد ولدِ آدم کے الفاظ استعمال ہو رہے ہیں۔ کیا یہ رُوحِ دُعا کے خلاف ہے؟

لفظ سیّد کی مشروعیت آپ کے تمام اعتراضات کا جواب دینے کے بعد اب میں عرض کرتا ہوں کہ سیّد کا لفظ ایک مشروع لفظ ہے جو بکثرت احادیث میں حضورؐ کے لیے بھی اور دوسرے انسانوں کے لیے بھی استعمال ہُوا ہے۔

بخاری، مسلم، مُسند احمد، مُسند ابو داؤد طیالسی، ترمذی، ابو داؤد، دارمی اور دوسری کتبِ حدیث میں بکثرت سندوں کے ساتھ حضرات ابنِ عباس، ابوہُریرہ، ابوسعید خدری اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم کی روایات آئی ہیں جن میں وہ حضورؐ کے یہ ارشادات نقل کرتے ہیں کہ انا سیّدُ ولدِ اٰدم یوم القیٰمۃ ولا فخر، یا اَنَا سیّدُ النّاس یوم القیٰمۃ ولا فخر۔ ان میں سے بعض روایات میں یوم القیٰمۃ کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ صرف سیّد ولد اٰدم کے الفاظ ہیں۔

مسلم، ابو داؤد، ابنِ ماجہ اور مُسند احمد میں یہ روایات آئی ہیں کہ لعان کے بارے میں جب حکمِ الٰہی کے نزول سے پہلے یہ مسئلہ پیش ہُوا کہ شوہر اپنی بیوی کو غیر مرد کے ساتھ ملوّث دیکھے تو کیا کرے، اور اس موقع پر حضرت سعدؓ بن عُبادہ نے غیر معمولی غیرت کا اظہار کیا، تو حضورؐ نے انصار کو خطاب کرکے فرمایا اسمعوا الیٰ مایقول سیّدکم۔ "سُنو تمہارے یہ سردار کیا کہہ رہے ہیں" اسی طرح بخاری، مُسلم، نَسائی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے اِفک کا جو قصّہ منقول ہُوا ہے اس میں وہ حضرت سعدؓ بن عُبادہ کے لیے سیّد الخزرج کے الفاظ استعمال فرماتی ہیں۔ اور حضرت سعدؓ بن مُعاذ کے لیے لفظ سیّد کے استعمال کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

مُسند احمد اور ابن ماجہ میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت اُبَیّ بن کعب کے لیے سیّد القُرّاء کے الفاظ استعمال فرماتے ہیں۔

مُسلم، ابوداؤد اور مُسند احمد وغیرہ میں حضورؐ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ غلام اور لونڈیاں اپنے مالک اور مالکہ کو ربّی اور ربّتی نہ کہیں بلکہ سیّدی اور سیّدتی کہا کریں۔

بخاری، مسلم، ترمذی، مُسند احمد وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے سیدۃ نساء ھٰذہ الامۃ، سیّدۃ نساء المؤمنین یا نساء المؤمنات اور سیّدۃ نساء اھل الجنّۃ کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔

بخاری، ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے متعلق حضورؐ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ ابنی ھٰذا سیّدٌ ولعل اللہ ان یصلح بہ بین فئتین من المسلمین (میرا یہ بیٹا سیّد ہے، اور اُمید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ سے مسلمانوں کے دو گروہوں میں صلح کرا دے گا)۔ یہ بخاری کے الفاظ ہیں۔ دوسری روایتوں میں الفاظ کچھ کچھ مختلف ہیں، مگر حضرت حسنؓ کے لیے سیّد کا لفظ سب میں موجود ہے۔

حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے لیے سیّدا شباب اھل الجنۃ کے الفاظ ترمذی، ابن ماجہ، نسائی اور مُسند احمد بن حنبل میں وارد ہوئے ہیں، اور حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے لیے سیدا کھول اھل الجنّۃ کے الفاظ مختلف سندوں سے مُسند احمد، ترمذی اور ابن ماجہ میں منقول ہیں۔

یہ تمام احادیث اس بات پر شاہد ہیں کہ سیّد کا لفظ نہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے لیے غیر مشروع ہے اور نہ دوسرے انسانوں کے لیے، اور وہ نہ اِس دنیا میں غیر مشروع ہے نہ آخرت میں۔ پھر نماز کے اندر یا خارج از نماز حضورؐ پر درُود بھیجتے ہوئے اس کے استعمال کو کیسے ناجائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

لفظ مولیٰ کی مشروعیت | ایسا ہی معاملہ لفظ مولیٰ کا ہے۔ ابن ماجہ میں یہ روایت آئی ہے

کہ کسی حج کے موقع پر حضرت سعد بن ابی وقاصؓ حضرت معاویہؓ سے ملاقات کے لیے تشریف لے گئے۔ وہاں حضرت علیؓ کا ذکر بُرائی کے ساتھ ہو رہا تھا۔ اس پر حضرت سعدؓ غضب ناک ہو گئے اور انہوں نے فرمایا تقول ھٰذا الرجل سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یقول من کنتُ مولاہ فعلی مولاہ ۔ "آپ یہ باتیں اُس شخص کے بارے میں کہہ رہے ہیں جس کے متعلق میں نے خود رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ "میں جس کا مولیٰ ہوں علیؓ بھی اس کا مولیٰ ہے"۔

مُسنَد احمد اور نَسائی میں حضرت عبداللہ بن عباس حضرت بریدہؓ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ میں حضرت علیؓ کے ساتھ یمن کی مہم پر گیا اور وہاں مجھے ان سے سخت برتاؤ کا تجربہ ہُوا۔ میں نے واپس آ کر رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے اس کی شکایت کی۔ حضورؐ کا چہرہ مبارک میری بات سُن کر متغیر ہو گیا اور آپ نے فرمایا "اے بریدہ، کیا میں مومنوں کے لیے اُن کی جان سے بڑھ کر عزیز نہیں ہُوں؟" میں نے عرض کیا "کیوں نہیں، یا رسُول اللہؐ"۔ حضورؐ نے اس پر فرمایا من کنتُ مولاہ فعلیٌّ مولاہ۔ حافظ ابن کثیرؒ کہتے ہیں کہ اس روایت کی سند عمدہ اور قوی ہے اور اس کے راوی سب کے سب ثقہ ہیں۔

نَسائی میں حضرت زیدؓ بن ارقم کی روایت نقل کی گئی ہے جس میں وہ حجۃ الوداع سے واپسی پر غدیرِ خُم میں رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی تقریر کا ذکر کرتے ہُوئے کہتے ہیں کہ "پھر آپؐ نے حضرت علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا، من کنتُ مولاہ فھٰذا ولیّہ، "جس کا میں مولیٰ ہوں یہ بھی اس کا ولی ہے"۔ حافظ ابن کثیرؒ کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ امام ذہبیؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام احمدؒ نے مُسنَد میں حضرت زیدؓ بن ارقم کی روایت ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ حضورؐ نے وادیِ خُم میں تقریر کرتے ہُوئے فرمایا "کیا تم نہیں

جانتے، یا فرمایا کہ کیا تم اس کی شہادت نہیں دیتے کہ میں ہر مومن کے لیے اس کی جان سے بڑھ کر عزیز ہوں؟ لوگوں نے عرض کیا ضرور۔ آپ نے فرمایا فمن کنتُ مولاہ فَاِنّ عَلِیًّا مولاہ۔ اور دوسری روایت میں ہے فعلیٌّ مولاہ۔ ابن کثیر کہتے ہیں کہ یہ اسناد عمدہ ہے اور اس کے راوی سُنن کی شرط کے مطابق ثقہ ہیں۔

اِس سے ثابت ہوا کہ مولا کا لفظ بھی نبی اور غیر نبی، دونوں کے لیے غیر مشروع نہیں ہے۔ پھر اگر نماز کے اندر اور خارج از نماز، حضورؐ پر درُود بھیجتے ہوئے سیّدنا و مولانا کے الفاظ استعمال کیے جائیں تو اس میں آخر گناہ کیا ہے؟ اور کس دلیل سے اس کو ممنوع یا ناجائز یا مکروہ قرار دیا جا سکتا ہے؟

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۵ء)

بینک میں رقم رکھوانے کی جائز صورت

سوال۔ بینک میں رقم جمع کرنے کے معاملے میں میرا سوال یہ ہے کہ اگر میں سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کراتا ہوں تو بینک اس پر سُود دے گا، لیکن اگر کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم جمع کرائی جائے تو اگرچہ اس پر مجھے سُود نہیں ملے گا مگر بینک اس رقم کو سودی کاروبار میں استعمال کرے گا۔ گویا میری رقم پر بینک تو سُود لے گا۔ اس کے بجائے میں یوں کیوں نہ کروں کہ سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کراؤں اور اس پر جو سُود مجھے ملے اسے حاجت مندوں کی ضروریات پر صرف کروں؟ وہ سُود بینک کیوں کھائے؟ کسی ضرورت مند کی ضرورت کیوں نہ پوری کر دی جائے؟

اس معاملے میں میری رہنمائی فرمائی جائے۔"

جواب ۔ روپیہ اگر کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھا جائے تو اس پر کوئی سُود نہیں لگتا اور بینک کے لیے کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم اپنے کاروبار میں استعمال کرنا خلاف قاعدہ ہے۔ اب اگر وہ اسے سُودی کاروبار میں استعمال کرتا ہے تو اس کی ذمہ داری ہم پر نہیں ہے کیونکہ ہم تو اس کے پاس حفاظت کے لیے اپنا روپیہ رکھتے ہیں نہ کہ سُودی کاروبار کے لیے۔ اس کے برعکس اگر آپ اپنا روپیہ کسی ایسی مد میں جمع کراتے ہیں جس پر آپ کو سُود ملتا ہے اور مقصد آپ کا یہ ہوتا ہے کہ اس سُود کو غریبوں کی مدد کے لیے استعمال کریں تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے ایک شخص لوگوں کی جیبیں اس غرض کے لیے کاٹے کہ اس سے جو روپیہ ملے گا اس کو وہ غریبوں کے لیے استعمال کرے گا۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

کتے کی حلّت و حُرمت اور بعض دوسرے مسائل

سوال ا۔ کیا کتے کا گوشت حلال ہے؟ نیز یہ تحریر فرمائیں کہ کون کون سے جانور اور پرندے حرام یا حلال ہیں؟ نیز دُرِّ مختار کا بعض لوگ حوالہ دیتے ہیں کہ اس میں کتے کے گوشت کو حلال قرار دیا گیا ہے، یہ کہاں تک درست ہے؟

۲۔ حالیہ بارشوں اور سیلاب کے دوران بعض لوگوں نے مکانوں کی چھتوں پر خوفِ خدا سے اذانیں دیں۔ ایسا کرنا کہاں تک جائز ہے؟ کیا یہ فعل مستحب ہے یا گناہ ہے یا خلافِ شرع ہے؟

۴۔ ننگے سر نماز پڑھنا کیسا ہے، جب کہ ٹوپی یا کپڑا موجود ہو؟ کیا کوئی حدیث ایسی ہے جس سے ننگے سر نماز پڑھنے کا جواز ملتا ہے؟

جواب (۱) جن جانوروں کی حُرمت کے متعلق قرآن پاک یا حدیث صحیح میں تصریح ہے، ان پر تو اُمّت میں اتفاق ہے۔ لیکن جن جانوروں کے بارے میں تصریح نہیں ہے بلکہ اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اُن کی حلّت و حرمت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ کوّے کے گوشت کے متعلق درالمختار میں لکھا ہے:

"ولا یحل . . . الغراب الابقع الذی یاکل الجیف لانہ ملحق بالخبائث قالہ المصنف (ای صاحب تنویر الابصار) ثم قال والخبیث ماتستخبثہ الطباع السلیمۃ" اور حلال نہیں ہے . . . . . وہ کوّا جس کے رنگ میں سیاہی اور سفیدی ملی جلی ہو اور جو مُردار کھاتا ہو، کیونکہ وہ خبائث میں شامل ہے۔ یہ بات مصنّف (یعنی صاحبِ تنویر الابصار) نے لکھی ہے پھر کہا ہے کہ خبیث وہ ہے جسے سلیم الطبع لوگ گندا اور ناپاک سمجھتے ہیں۔"

علّامہ شامی نے ردّ المُختار میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اما الغراب الابقع (الّذی فیہ بیاض و سوادٌ) والاسود فھو انواع ثلاثۃ، نوع یلتقط الحبّ ولا یاکل الجیف ولیس بمکروہ، ونوع لا یاکل الّا الجیف فانہ مکروہ، وھو الّذی سمّاہ المصنف الابقع۔ ونوع یخلط، یاکل الحب مرۃ والجیف اخری، ولم یذکرہ فی الکتاب، وھو غیر مکروہ عندہ (ای ابی حنیفہ) ومکروہ عند ابی یوسف" ملے جلے رنگ یا سیاہ رنگ کے کوّوں کی تین قسمیں ہیں۔

ایک وہ جو دانے چُگتا ہے اور مُردار نہیں کھاتا۔ وہ مکروہ نہیں ہے۔ دوسرا وہ جو مُردار ہی کھاتا ہے۔ وہ مکروہ ہے اور مُصنّف نے اُسی کو ملے جلے رنگ کا کوا کہا ہے۔ تیسرا وہ جو کبھی مُردار کھاتا ہے اور کبھی دانے چُگتا ہے۔ مصنّف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور امام ابویوسف کے نزدیک مکروہ ہے"

(ردالمحتار، جلد ۵، ص ۲۹۶)

اسی کتاب میں مندرجہ بالا بحث کو آپ دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ کون کون سے پرندے حلال ہیں۔

۲۔ سیلاب یا کثرتِ بارش یا کسی اور آفت کے موقع پر اذانیں دینا مسلمانوں میں رائج ہو گیا ہے لیکن میرے علم کی حد تک یہ طریقہ کسی سند پر مبنی نہیں ہے، بلکہ غالباً لوگوں نے اسے اللہ تعالیٰ کو مدد کے لیے پکارنے کی ایک صورت سمجھ کر اختیار کیا ہے۔ اگر لوگ اسے مشروع سمجھ کر کریں تو غلط ہے، اور اگر محض اللہ سے فریاد کرنے اور اس کی رحمت کو اپنی طرف متوجہ کرنے کی نیت سے کریں تو مباح ہے۔

۳۔ نماز میں سر ڈھانکنے کا کوئی حکم، یا ننگے سر نماز پڑھنے کی کوئی نہی میرے علم میں نہیں ہے۔ البتہ یہ معلوم ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عمامہ یا ٹوپی پہنے ہوئے ہی نماز پڑھتے تھے۔ خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ کے حکم کا تقاضا بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نماز اچھا لباس پہن کر پڑھی جائے، اور ٹوپی یا عمامہ بھی اس میں داخل ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص ننگے سر نماز پڑھے تو اُس کی نماز ہو جائے گی۔

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

کیا حنفیوں کے مقدمات کا کسی دوسری فقہ پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟

سوال ۔ اگر حنفی اور شافعی نقطۂ نظر کے درمیان اختلاف ہو تو کیا یہ ضروری ہے کہ حنفیوں کے معاملے میں صرف حنفی نقطۂ نظر ہی قبول کیا جائے؟ اور خاص کر جہاں عدالت اس رائے پر پہنچے کہ شافعی نقطۂ نظر زیادہ وزن دار ہے؟

جواب ۔ اس سوال کے دو پہلو ہیں ۔ ایک اصولی، دوسرا عملی ۔

اصولی حیثیت سے اگر قاضی کسی مسئلے کی تحقیق کر کے اس نتیجے پر پہنچے کہ اس خاص مسئلے میں حنفی مذہب کی بہ نسبت شافعی یا مالکی یا حنبلی مذہب کے دلائل کتاب و سُنّت کی رُو سے زیادہ مضبوط ہیں تو وہ نہ صرف اُس کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے بلکہ راجح مذہب کو چھوڑ کر مرجوح مذہب پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن عملی حیثیت سے اس میں چند در چند مشکلات ہیں ۔

اوّل تو ہمارے ملک میں دوسرے مذاہب کی مبسوط کتابیں نہیں ملتیں جن سے اُن کے دلائل پُوری طرح معلوم کیے جا سکیں اور ایک مسئلے سے تعلق رکھنے والے تمام وہ جزئیات سامنے آ جائیں جنہیں کسی دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کرتے ہُوئے ملحوظ رکھنا چاہیے ۔

دوسری مشکل یہ ہے کہ احادیث اور ان کی شرحوں اور اسماء الرجال کا پُورا ذخیرہ کسی عدالت کی لائبریری یا کسی پبلک لائبریری میں موجود نہیں ہے تاکہ ایک مذہب کی فقہی کتابیں جن روایات کے حوالے دیتی ہیں ان کے درست یا نادرست ہونے کا فیصلہ

کرنے کے لیے اصل ماخذ سے رجوع کیا جاسکے۔

تیسری مشکل یہ ہے کہ فقہ وحدیث کی تمام کتابیں عربی زبان میں ہیں اور ہمارے ملک کے حکام عدالت اور وکلاء، خواہ وہ عربی زبان سے بحیثیت زبان بخوبی واقف بھی ہوں، انہوں نے اُس خاص زبان کی باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں کی ہے جو فقہ، اصولِ فقہ، حدیث اور اصولِ حدیث میں استعمال ہوتی ہے۔ ان مضامین کی باریکیوں کو سمجھنے کے لیے محض عربی زبان کا علم کافی نہیں ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے ہاں کے لاکالجوں میں اسلامی قانون کی کما حقہٗ تعلیم کا اب تک کوئی انتظام نہیں کیا گیا ہے۔

آخری مشکل یہ ہے کہ اگر کوئی عدالتِ عالیہ تحقیق کا حق ادا کر کے حنفی مذہب کے بجائے کسی دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کر دے تو یہ ماتحت عدالتوں کے لیے ایک اصولی نظیر بن جائے گی اور اجتہادی اہلیت کے بغیر دوسرے مذاہبِ فقہ کے مطابق فیصلے کرنے کا دروازہ کھل جائے گا۔ ہمارے ملک کی عام آبادی حنفی ہے، اور یہاں کے علماء اسی مذہب سے واقف ہیں، بلکہ اس مذہب کی پیروی کے سخت پابند ہیں، اس لیے نیم پختہ علم کی بنا پر جب چھوٹی عدالتوں سے حنفی فقہ کے خلاف فیصلے صادر ہونے لگیں گے تو اس پر ہنگامہ برپا ہو جائے گا۔

ان تمام باتوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے مَیں یہ مشورہ دینا مناسب سمجھتا ہُوں کہ اس معاملے میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۰ء)

کیا فقہی مسلکوں کے لیے "مذاہب" کا لفظ صحیح ہے؟

سوال- جنوری کے ترجمان القرآن میں آپ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے حنفی فرقہ یا شافعی فرقہ کے لیے حنفی مذہب یا شافعی مذہب کے الفاظ استعمال کیے ہیں- میرا مذہبی علم ایک عام مسلمان کا سا ہے جو مذہب کو ان فرقہ بندیوں سے کچھ اُوپر تصوّر کرتے ہیں- کیا ہم سب فرقوں کا مذہب ایک نہیں ہے؟

جواب- عربی زبان میں لفظ مذہب کے معنی وہ نہیں ہیں جو اُردو زبان میں ہیں- اُردو زبان میں یہ لفظ "دین" کے معنی میں بولا جاتا ہے- لیکن عربی میں یہ (SCHOOL OF THOUGNT) کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے- حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی وغیرہ فرقے نہیں ہیں بلکہ دینِ اسلام کے اندر مسلّمہ مذاہب ہیں- ان کے لیے اصطلاحی لفظ مذہب ہی ہے- کسی زمانے میں بھی اہلِ علم نے انہیں فرقہ نہیں قرار دیا ہے-

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)

(۴)

سیاسی مسائل

خروج کے مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

سوال۔ ترجمان القرآن نومبر ۶۳ء کے پرچہ میں مسئلہ خروج کے متعلق میرا سابق خط اور اس کا جو جواب شائع فرمایا گیا ہے اس کے لیے میں آپ کا ممنون ہوں۔ مگر افسوس ہے کہ اس جواب سے میرا وہ خلجان دُور نہ ہُوا جو مسئلہ خلافت کے مطالعہ سے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے متعلق میرے دل میں پیدا ہُوا تھا۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اپنی گزارشات کو ذرا تفصیل سے آپ کے سامنے پیش کروں۔ امید ہے کہ ان کا جواب بھی آپ ترجمان القرآن میں شائع فرمائیں گے تاکہ قارئینِ ترجمان کے معلومات میں اضافہ کا موجب بنے۔

"مسئلہ خلافت" میں آپ نے امام ابو حنیفہؒ کا جو مسلک بیان فرمایا ہے اس میں آپ نے "ظالم فاسق" کی امامت کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کے تین بڑے بڑے نکات بیان کیے ہیں۔ ایک یہ کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نہ تو خوارج و معتزلہ کی طرح اس کی امامت کو اس معنی میں باطل قرار دیتے ہیں کہ اس کے تحت کوئی بھی اجتماعی کام جائز طور پر انجام نہ پا سکے۔ اور مسلم معاشرہ اور ریاست کا پُورا نظام معطل ہو کے رہ جائے، اور نہ وہ مرجئہ کی طرح اس کو ایسا جائز اور بالحق تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمان اس پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائیں اور اسے بدلنے کی کوشش نہ کریں۔ بلکہ امام موصوف ان دونوں انتہا پسندانہ نظریات کے درمیان ایسی امامت کے بارے میں ایک معتدل اور متوازن نظریہ پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ اس کے تحت اجتماعی کام سب کے سب جائز ہوں گے لیکن یہ

امامت بجائے خود ناجائز اور باطل ہوگی۔ دوسرا نکتہ یہ کہ ظالم حکومت کے خلاف ہر مسلمان کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق حاصل ہے، بلکہ یہ حق ادا کرنا سب مسلمانوں پر فرض ہے۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ایسی ظالم حکومت کے خلاف خروج بھی جائز ہے بشرطیکہ یہ خروج فساد و بدنظمی پر منتج نہ ہو بلکہ فاسق امامت کی جگہ صالح امامت کا قائم ہوجانا متوقع ہو۔ اس صورت میں خروج نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔

اس سلسلہ میں میری گزارشات یہ ہیں کہ یہ کہنا کہ "امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "ظالم فاسق" کی امامت باطل ہے" اور "امام اعظمؒ کے نزدیک "ظالم فاسق" کی حکومت کے خلاف خروج جائز ہے" امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی صحیح ترجمانی نہیں ہے میرے نزدیک اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ظالم فاسق اگر قوم پر اپنی قوت اور طاقت کے غلبہ سے بھی مسلط ہو جائے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "متغلب" کہا جاتا ہے اور اپنے احکام کو طاقت کے ذریعہ نافذ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، تو گو وہ ظالم و فاسق بھی ہو اور اس کے ساتھ متعارف طریقوں سے بیعت بھی نہ ہوئی ہو، مگر امام ابوحنیفہؒ اس کی امامت کو اس معنی کر معتبر قرار دیتے ہیں کہ اس کے خلاف خروج و بغاوت کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ اور جس طرح کہ اس کی امامت کے تحت دوسرے اجتماعی کاموں کو جائز اور معتبر قرار دیتے ہیں اسی طرح خروج اور بغاوت کو بھی ایسی حکومت کے بالمقابل حرام اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ میری اس رائے کی تائید فقہاء مذہب حنفی کے درج ذیل اقوال سے ہوسکتی ہے:

والامام یصیر اماماً بالمبایعة من الاشراف والاعیان۔ وکذا باستخلاف امام قبله وکذا بالتغلب والقهر کما فی شرح المقاصد۔ قال فی المسائرة ویثبت عقد الامامة اما باستخلاف الخلیفة ایاہ واما ببیعة جماعة من العلماء او من اهل الرأی والتدبیر . . . ولو تعذر وجود العلم والعدالة فیمن تصدی للامامة وکان فی صرفه عنها اثارة فتنة لانطاق حکمنا بانعقاد امامته کیلا نکون کمن یبنی قصراً ویهدم مصراً . . . وتجب طاعة الامام عادلاً کان او جائراً اذا لم یخالف الشرع فقد علم ان الامام یصیر اماماً بثلاثة امور لکن الثالث فی الامام المتغلب وان لم تکن فیه شروط الامامة۔ اھ (ردالمحتار، ج ۳، ص ۴۲۸)۔

بہرحال امام میں عدالت شرط ہے مگر صحت امامت کے لیے نہیں بلکہ اولویت کے لیے شرط ہے۔ اس بنا پر فاسق کی امامت کو مکروہ کہا گیا ہے نہ کہ غیر صحیح۔ وعند الحنفیة لیست العدالة شرطاً للصحة فیصح تقلید الفاسق الامامة مع الکراهة اھ (شامی، ج ۱، ص ۵۱۲)۔

اسی قانون کے تحت حنفیہ نے متغلب کی امامت کو صحیح کہا ہے۔ وتصح سلطنة متغلب للضرورة اھ ایسے فاسق کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے: ویجب ان یدعی له ولا یجب الخروج علیه کذا عن ابی حنیفة اھ۔ یہ تمام عبارتیں ابن ہمام نے مسایرہ میں ذکر کی ہیں۔ جن سے صاف طور پر یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے

نزدیک جس طرح ایک فاسق ظالم کی حکومت کے تحت دین کے دوسرے اجتماعی کام جائز طریقہ سے انجام دیتے جاسکتے ہیں اسی طرح اس حکومت کے خلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عزل اور خروج دونوں جائز ہیں۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ عزل اور خروج موجب فتنہ نہ ہوں۔ اور چونکہ فی زماننا ہر خروج اپنے ساتھ بہت سے فتنے لے کر نمودار ہوجاتا ہے اس لیے بعض احنافؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ: اما الخروج علی الامراء فمحرم باجماع المسلمین وان کانوا فسقۃ ظالمین اھ (مرقات) اس لیے ایسی حکومتوں میں محض زبانی طور پر فریضۂ تبلیغ ادا کرنا کافی ہوگا۔

مسلمان باغیوں کے بارے میں جہاں تک میں نے امام اعظمؒ کا مسلک سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں بغاوت ناجائز ہو اور امام سے کوئی بغاوت کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو لوگ بغاوت کے مرتکب ہوچکے ہوں ان کا قتل جائز ہے۔ البتہ جو افراد بغاوت میں باغیوں کے ساتھ شریک نہ ہوئے ہوں ان کو قتل کرنا جائز نہیں۔ خواہ وہ چھوٹے بچے اور عورتیں ہوں یا بوڑھے اور اندھے ہوں۔ یا دوسرے بالغ مرد ہوں جو بغاوت میں باغیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں۔ اس کے ثبوت کے لیے بطور حوالہ فقہاء حنفیہ کی درج ذیل عبارات ملاحظہ فرمائی جائیں:

امام سرخسیؒ مبسوط، ج ۱۰، ص ۱۲۴ میں لکھتے ہیں: "فان کان المسلمون مجتمعین علی واحد وکانوا امنین بہ والسبیل امنۃ فخرج علیہ طائفۃ من المسلمین فحینئذ یجب علی من یقوی علی القتال ان

يقاتل مع امام المسلمين الخارجين اھ۔ وجوبِ قتال کے لیے امام سرخسیؒ نے تین دلائل بیان کیے ہیں، جن میں سے ایک دلیل یہ آیت کریمہ ہے:

فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ۔ دوسری دلیل امام موصوف نے وجوبِ قتال کے لیے یہ بیان کی ہے: ولان الخارجين قصدوا أذى المسلمين واماطة الاذى من ابواب الدين۔ وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض۔ اور تیسری دلیل یہ بیان فرمائی ہے: ولانهم يهيجون الفتنة قال صلى الله عليه وسلم الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فمن كان ملعونا على لسان صاحب الشرع م يقاتل معه اھ۔

ان تمام عبارات سے یہ تو واضح ہو گیا کہ باغیوں کے ساتھ قتال واجب ہے اور قتال شرعی نقطہ نگاہ سے ان لوگوں کے ساتھ جائز ہو سکتا ہے جو معصوم الدم نہ ہوں۔ اس کی طرف حضورؐ کے درج ذیل ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے:۔

امرت ان اقاتل الناس حتّٰى يقولوا لا اله الا الله وانّ محمدًا رسول الله فاذا فعلوا ذالك عصموا منّي دماءهم واموالهم الحديث۔

پس جب باغیوں کے ساتھ قتال واجب ہو گیا تو معلوم ہوا کہ ان کو جان کی پوری عصمت حاصل نہیں ہے تو قتل بھی جائز ہو گا یہی وجہ ہے کہ فقہاءِ مذہبِ حنفی صریح طور پر اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کہ باغیوں کا قتل جائز ہے۔ صاحب بدائع الصنائع باغیوں کے قتل کے متعلق لکھتے ہیں: واما بيان من يجوز قتله منهم ومن لا يجوز فكل من لا يجوز قتله من اهل

الحرب من الصبيان والنسوان والاشياخ والعميان لا يجوز قتله من اهل البغی۔ لان قتلهم لدفع شر قتالهم فيختص باهل القتال وهولاء ليسوا من اهل القتال فلا يقتلون الا اذا قاتلوا فيباح قتلهم فی حال القتال وبعد الفراغ من القتال اه ج ۷، ص ۱۴۱)۔

فقہا کی ان تصریحات کے پیش نظر باغیوں کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کا مذہب صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان باغیوں پر اگر اسلامی حکومت غالب آجائے تو وہ تمام ان بالغ مردوں کو قتل کر کے ان کے مال لوٹ لینے کی مجاز ہے جو بغاوت کے مرتکب ہو چکے ہوں۔ قطع نظر اس سے کہ ان مسلمان باغیوں نے پہلے خود یہ شرط قبول کی ہو یا نہ کی ہو۔ مگر یہ قتال اور قتل اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ باغی لوگ ہتھیار نہ ڈالیں۔ اور جب وہ ہتھیار ڈالیں گے تو قتل و قتال بھی بند کر دیا جائے گا۔

البتہ ان کا مال بطور غنیمت تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جنگ ختم ہونے یا ہتھیار ڈالنے کے بعد انہیں واپس کیا جائے گا وکذالك ما اصيب من اموالهم يرد اليهم لانه لم يتملك ذالك المال عليهم لبقاء العصمة بالدار او لاحراز فيه اه (مبسوط ج ۱۰، ص ۱۲۶)۔ فقہا کی یہ تصریحات اگر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی صحیح ترجمانی پر مشتمل ہوں، جیسا کہ ہمارا یقین ہے تو ان کے ہوتے ہوئے عقل کیسے یہ باور کر سکتی ہے کہ موصل میں بغاوت مسلمانوں نے کی تھی اور منصور کے ساتھ چونکہ وہ یہ شرط کر چکے تھے کہ اگر ہم نے آئندہ کبھی آپ کے خلاف خروج کیا تو ہمارے خون اور مال آپ کے لیے

حلال ہوں گے۔ اس لیے فقہاء کے سامنے یہ سوال پیش کیا گیا کہ قتال کے بعد ان باغیوں کی جان اور مال پر ہاتھ ڈالنا جائز ہوگا یا نہیں، اور اسی کے متعلق منصور کے استفسار پر امام ابوحنیفہؒ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ ان کے خون اور مال آپ کے لیے حلال نہیں ہیں؟

پھر یہ بات بھی کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ آپ شمس الائمہ سرخسیؒ کے بیان کو صرف اس بنا پر قابلِ اعتماد نہیں سمجھتے ہیں کہ ان کا بیان اہلِ تاریخ سے مختلف ہے۔ حالانکہ بغاوت جیسے اہم معاملہ میں فقہاء کی جماعت میں سے ایک بڑے فقیہ اور امام اعظمؒ جیسے امامِ فقہ کا مذہب معلوم کرنے میں ان فقہاء کے قول پر زیادہ اعتماد کرنا چاہیے جو اس امام کے مذہب سے وابستہ رہے ہوں۔ تاریخ کے واقعات مرتب کرنے میں غلطیاں زیادہ سرزد ہو سکتی ہیں بہ نسبت اس کے کہ ایک امامِ مذہب کی فقہی مرویات مرتب کرنے میں غلطیاں واقع ہوں۔ پھر یہ واقعہ جس طرح کہ مبسوط میں امام سرخسیؒ نے نقل کیا ہے بعینہٖ اسی طرح شیخ ابنِ ہمامؒ نے فتح القدیر، ج ۵، ص ۳۴۱) میں بھی نقل کیا ہے۔ ان دونوں اماموں کے مقابلہ میں ابنِ اثیر یا الکردری کے قول کو ترجیح دینا یقیناً ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔"

جواب۔ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک دربابِ خروج کے بارے میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق مزید کچھ عرض کرنے سے پہلے میں چاہتا ہوں کہ آپ دو تین باتوں پر بھی کچھ روشنی ڈال دیں۔

اوّل یہ کہ ابوبکر جصاص، الموفق المکی، اور ابن البزاز الکردری کا شمار بھی فقہائے حنفیہ

میں ہوتا ہے یا نہیں؟ آپ سے یہ مخفی نہیں ہو سکتا کہ ابوبکر جصاص متقدمین حنفیہ میں سے ہیں، ابوسہل الزجاج اور ابوالحسن الکرخی کے شاگرد ہیں اور اپنے زمانے میں (۳۰۵-۳۷۰ھ) امام اصحاب ابی حنیفہ تسلیم کیے جاتے تھے۔ ان کی کتاب احکام القرآن کا شمار حنفیہ ہی کی فقہی کتابوں میں ہوتا ہے۔ الموفق المکی (۴۸۴-۵۶۸ھ) بھی فقہائے حنفیہ میں سے تھے اور القفطی کے قول کے مطابق "کانت له معرفة تامة فی الفقه والادب"۔ الکردری کا شمار بھی فقہائے حنفیہ میں ہوتا ہے اور ان کی فتاویٰ بزازیہ، آداب الفقہاء اور مختصر فی بیان تعریفات الاحکام، معروف کتابیں ہیں۔ میں نے جو مواد ان تین حضرات کی کتابوں سے بحوالہ نقل کیا ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس کی حیثیت پر بھی آپ کچھ روشنی ڈالیں۔

دوم یہ کہ حضرت زید بن علی بن حسین اور نفس زکیہ کے خروج کے واقعات میں امام اعظم رحمہ اللہ کا جو طرز عمل مذکورۂ بالا تینوں مصنفین اور بہت سے دوسرے مؤرخین نے بیان کیا ہے، اس کو آپ صحیح اور معتبر تاریخی واقعات میں شمار کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر یہ واقعات غلط ہیں تو آپ ان کی تردید کسی مستند ذریعہ سے فرمائیں۔ اور اگر یہ صحیح ہیں تو امام اعظمؒ کا مسلک سمجھنے میں ان سے مدد لی جا سکتی ہے یا نہیں؟ یہ بات تو بہر حال امام ابوحنیفہؒ جیسی عظیم شخصیت کے متعلق باور نہیں کی جا سکتی کہ ان کا فقہی مسلک کچھ ہو اور عمل کچھ۔ لہٰذا دو باتوں میں سے ایک بات ماننی ہی پڑے گی۔ یا تو یہ واقعات غلط ہیں۔ یا پھر امام کے مسلک کی صحیح ترجمانی وہی ہو سکتی ہے جو ان کے عمل سے مطابقت رکھتی ہو۔

اہل موصل کے بارے میں شمس الائمہ سرخسی نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے متعلق میں اتنا ہی کہوں گا کہ دوسرا بیان الکردری کا ہے، اور وہ بھی نرے مؤرخ نہیں بلکہ فقیہ بھی ہیں۔ الکردری لکھتے ہیں کہ منصور نے فقہاء کے سامنے یہ سوال پیش کیا تھا: "ایس منح

انّه علیه السّلام قال المؤمنون عند شروطھم؟ و اھل موصل شرطوا علی ان لا یخرجوا علیّ وقد خرجوا علی عاملی و قد حل لی دماءھم"

امام ابوحنیفہؒ نے جواب میں فرمایا "انھم شرطوا لك مالا یملکونہ یعنی دماءھم، فانہ قد تقرران النفس لا یجری فیھا البذل والاباحۃ علی ان الرجل اذا قال لآخر اقتلنی فقتلہ تجب الدیۃ وشرطت علیھم مالیس لك لان دم المسلم لا یحل الا باحدی معان ثلاث فان اخذتھم اخذت بما لا یحل، وشرط اللہ احق ان توفی بہ"

(مناقب الامام الاعظم، ج ۲، صفحہ ۱۶-۱۷)۔ اس عبارت میں سائل اور مفتی دونوں نے تصریح کی ہے کہ معاملہ مسلمانوں سے متعلق تھا۔

سوال ۲: گرامی نامہ ملا۔ آپ نے جن باتوں کی طرف توجہ دلائی ہے اُن کے متعلق مختصراً عرض ہے کہ ابوبکر جصاص، الموفق المکی، اور ابن البزاز الکردری کا شمار یقیناً فقہاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح احکام القرآن اور دوسری وہ کتابیں جن کا آپ نے ذکر فرمایا ہے، بھی معروف کتابیں ہیں۔ لیکن با ایں ہمہ رتبہ اور درجہ کے لحاظ سے ان حضرات کا مقام امام سرخسیؒ کے مقام سے بہت فروتر ہے۔ اسی طرح امام سرخسیؒ کی کتاب المبسوط کا درجہ اور مرتبہ احکام القرآن وغیرہ کتبِ مذکورہ سے محققینِ احنافؒ کے نزدیک بہت بلند اور مقام بہت اُونچا ہے۔ اس لیے فقہیات میں امام اعظمؒ کے مسلک کو متعین کرنے میں مبسوط سرخسیؒ ہی کا فیصلہ معتبر اور قابلِ اعتماد ہوگا نہ کہ احکام القرآن وغیرہ کتب کا۔ علامہ ابنِ عابدین شامیؒ نے محقق ابن کمال سے طبقات الفقہا

کی تفصیل نقل کرتے ہوئے امام سرخسی کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے جو مجتہدین فی المسائل کا طبقہ ہے اور ابوبکر جصاص رازی کو چوتھے طبقے میں شمار کیا ہے جو محض مقلدین کا طبقہ ہے۔

اِن تصریحات کے پیش نظر خروج کے مسئلہ میں امام اعظم کا مذہب وہ قرار دیا جائے گا جو مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے، نہ کہ وہ جو احکام القرآن یا دوسری تاریخوں میں بیان کیا گیا ہے۔

رہا حضرت زید بن علی بن الحسین اور نفس زکیہ کے خروج کے واقعات میں امام ابوحنیفہؒ کا طرز عمل، تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ تاریخی لحاظ سے میں اس کو سو فی صد صحیح اور درست سمجھتا ہوں۔ تمام مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں کے خروج میں ان کی حمایت کی تھی لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مسئلہ کی فقہی نوعیت تاریخی نوعیت سے بالکل مختلف ہے۔ فقہ حنفی کی تمام معتبر کتابوں میں حتیٰ کہ کتب ظاہر الروایۃ میں خروج کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام عادل تو درکنار ظالم اور متغلب سے بھی خروج ناجائز اور بغاوت حرام ہے۔ لہٰذا ہمیں ان دو متضاد بیانات کے مابین یا تطبیق سے کام لینا پڑے گا یا ترجیح سے۔ جہاں تک ترجیح کا تعلق ہے، ہم فقہاء کے مسلّمہ اصول کے پیش نظر فقہاءِ مذہب حنفی کے بیان کو مؤرخین کے بیان پر اس لیے ترجیح دیں گے کہ مذہب کی تعیین میں ناقلین مذہب کا قول زیادہ قابل اعتماد ہے۔ اور مؤرخین میں سے جو فقہاء ہیں، جیسے ابوبکر رازی، الموفق المکی اور ابن البزاز، تو یہ چونکہ رتبہ اور درجے کے اعتبار سے اصل ناقلین مذہب

کے ہمسر نہیں ہیں اس لیے ان کا نقل بھی دوسروں کے مقابلہ میں قابلِ اعتبار نہیں سمجھا جائے گا گو تاریخی نقل اور روایت اصولِ روایت کے لحاظ سے قوی کیوں نہ ہو۔

اور اگر ہم تطبیق کا طریقہ اختیار کریں گے تو میرے ذہن میں تطبیق کے لیے بہتر طریقہ یہ ہے کہ چونکہ زید بن علی کے خروج کا واقعہ بقول آپ کے صفر ۱۲۲ھ میں پیش آیا تھا۔ اور نفس زکیہ کے خروج کا واقعہ جیسا کہ آپ نے لکھا ہے ۱۴۵ھ میں ظاہر ہوا تھا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بقول ابن کثیرؒ (البدایہ، ج ۱۰ ص ۱۰۷) ۱۵۰ھ میں وفات پا چکے ہیں۔ اس طرح خروجِ نفسِ زکیہ کے بعد امام کم سے کم پانچ سال تک زندہ رہ چکے ہیں۔ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی آخری عمر میں سابق راستے میں تبدیلی کر کے خروج کے متعلق اپنا جدید مسلک یہ متعین کیا ہو کہ "خروج اور بغاوت حرام ہے نہ کہ جائز" اور اپنے پہلے مسلک سے امام نے رجوع کیا ہو ـــــ اور اس وقت سے امام اعظمؒ بھی دوسرے محدثین کی طرح اس بات کے قائل رہے ہوں کہ "خروج جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔ اور اصلاح کے لیے خروج کے بجائے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ہی کام لیا جائے گا" شاید اسی وجہ سے ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہو: واما الخروج علیھم فحرم باجماع المسلمین وان کانو افسقۃ ظالمین (مرقات)

اوپر کے مباحث سے جب یہ بات واضح ہو گئی کہ خروج کے مسئلہ میں امام اعظمؒ کا مذہب عدمِ جواز ہے، اور مسلمان باغیوں کا حکم بتصریح فقہاء قتل ہے

جیسے سابق مکتوب میں فقہاء کے حوالے ذکر کیے جاچکے ہیں تو اہلِ موصل کے معاملہ میں بھی میرے نزدیک امام سرخسیؒ اور شیخ ابن الہمام کا بیان درست ہے کہ یہ واقعہ مشرکین کے یرغمالوں سے متعلق تھا نہ کہ مسلمان باغیوں سے کیونکہ مسلمان باغیوں کے بارے میں امام کا مذہب یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے گا نہ یہ کہ ان کا قتل جائز نہیں ہے۔" اگرچہ الکردی کے بیان کے مطابق یہ واقعہ مسلمان باغیوں سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔"

جواب۔ عنایت نامہ ملا۔ میرا خیال ہے کہ اب میرا نقطہ نظر اچھی طرح آپ کے سامنے واضح ہو سکے گا۔ براہ کرم حسب ذیل امور پر غور فرمائیں:

میرے مقالے کا موضوع ہے اس خاص مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک۔ اور آپ استدلال میں پیش فرما رہے ہیں مذہبِ حنفی کے اقوال۔ آپ جیسے ذی علم اور فقیہ النفس بزرگ سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہو سکتی کہ مسلکِ ابی حنیفہ اور مذہبِ حنفی ایک چیز نہیں ہیں مسلک ابی حنیفہ کا اطلاق صرف امام اعظمؒ کے اپنے اقوال وافعال پر ہی ہو سکتا ہے۔ رہا مذہبِ حنفی تو اس میں امام صاحب کے علاوہ اصحابِ ابی حنیفہ اور بعد کے مجتہدین فی المذہب بھی شامل ہیں، اور بہت سی ایسی چیزیں بھی مذہب حنفی قرار پائی ہیں جو امام اعظمؒ سے ہی نہیں، آپ کے اصحاب سے بھی ثابت نہیں ہیں، حتیٰ کہ ایسے مسائل بھی موجود ہیں جن میں مذہب حنفی کا فتویٰ امام اعظمؒ کے قول کے خلاف ہے۔ ابوبکر جصاص، الموفق المکی اور ابن البزاز رحمہم اللہ چاہے درجۂ اول کے فقیہ نہ ہوں، لیکن اس درجہ فقہ سے نابلد تو نہیں ہو سکتے کہ اپنے مذہب کے سب سے بڑے امام سے وہ اقوال اور افعال بلا تحقیق منسوب کر دیتے جو ان کے تحقیق شدہ مسلک کے خلاف ہوتے

خصوصاً جصاص رحمہ اللہ تو امام اعظمؒ سے بہت قریب زمانے میں گزرے ہیں۔ امام کی وفات اور ان کی پیدائش کے درمیان صرف ۱۵۵ سال کا فاصلہ ہے۔ اور بغداد میں وہ ان اکابر احناف سے وابستہ رہے ہیں جن کے درمیان مدرسہ ابی حنیفہ کی روایات پوری طرح محفوظ تھیں۔ اگر امام صاحب کی طرف کوئی غلط روایت افواہ کے طور پر منسوب ہوتی تو وہ آخری شخص ہوتے جو اسے حاطب اللیل کی طرح احکام القرآن جیسی اہم فقہی کتاب میں نقل کر بیٹھتے۔ اور اگر امام اعظمؒ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہوتا تب بھی وہ اس سے نہ بے خبر رہتے اور نہ اس کو چھپاتے۔

امام کے رجوع کا گمان اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو منصور ان کی جان کے درپے نہ رہتا بلکہ اس کے بعد تو اس کے اور امام کے درمیان صلح ہو جاتی۔ مزید براں کسی نے اشارۃً و کنایۃً بھی یہ نقل نہیں کیا ہے کہ امام نے کبھی نفس زکیہ کے خروج میں حصہ لینے کو غلط تسلیم کیا ہو۔

میرے نزدیک یہ امر تو شبہ سے بالاتر ہے کہ مسئلۂ زیر بحث میں امام اعظمؒ کا مسلک وہی تھا جو ان کے نقل شدہ اقوال و افعال سے ثابت ہے۔ البتہ مذہب حنفی بعد میں وہی قرار پایا ہے جو آپ نقل فرما رہے ہیں۔ اور یہ مذہب قرار پانے کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے دور میں جو رائے اصحابِ حدیث کے ایک گروہ کی تھی (جسے امام اوزاعی کے حوالے سے میں نے اپنے مضمون میں نقل بھی کیا ہے) دوسری صدی کے آخر تک پہنچتے پہنچتے وہی رائے اہل سُنت والجماعت کے پورے گروہ میں مقبول ہو گئی اور اسی رائے کو متکلمین میں سے اشاعرہ نے (بمقابلہ معتزلہ) اختیار کیا۔ اس رائے کی مقبولیت درحقیقت نصوص قطعیہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ اُن تجربات کا اس میں بہت بڑا دخل ہے جو خروج

واقعات کے سلسلے میں مسلسل ہوتے رہے تھے۔ اس بنا پر مصالح شرعیہ کا تقاضا وہی کچھ سمجھا گیا جو فقہائے کرام نے بیان کیا ہے لیکن مجھے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ائمۂ جور کے خلاف خروج کے معاملہ میں پہلی صدی ہجری کے ائمہ و اکابر کی وہ رائے ہو جو بعد والوں نے قائم کی۔

یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ۱۹۵۷ء کے اواخر میں جو بین الاقوامی مجلس مذاکرہ لاہور میں ہوئی تھی اس میں انگلستان کی ایک مستشرقہ نے باقاعدہ یہ اعتراض کیا تھا کہ اسلامی نظامِ حکومت اگر ایک دفعہ بگڑ جائے تو پھر اس کی تبدیلی کی کوئی صورت اسلام میں نہیں ہے۔ اس اعتراض کے حق میں اشاعرہ اور فقہائے اہلِ سنت کے اقوال پیش کرتے ہوئے اس نے کہا تھا کہ بگاڑ رونما ہو جانے کی صورت میں فقہاء کی ان تصریحات کے مطابق صرف انفرادی طور پر کلمۂ حق تو بلند کیا جا سکتا ہے مگر کوئی اجتماعی سعی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے پاس اس کا کوئی جواب مسلکِ ابی حنیفہ کو پیش کرنے کے سوا نہ تھا۔ اب اگر یہ بھی غلط ہو تو پھر اس اعتراض کا کوئی جواب ہمیں آپ بتائیں۔

قتالِ اہل البغی کے معاملہ میں یہ امر تو مسلّم ہے کہ اگر وہ مسلح ہو کر مقابلہ کریں تو ان کے لڑنے والوں کو قتل کیا جا سکتا ہے اور ان کے برسرِ جنگ لوگوں کے مال بھی لوٹے جا سکتے ہیں لیکن کیا یہ بات بھی صحیح ہے کہ جس علاقے میں انہوں نے بغاوت کی ہو اس علاقے کی ساری آبادی مباح الدم والاموال ہو جاتی ہے اور ان کا قتلِ عام کیا جا سکتا ہے؟ اگر حکمِ فقہی کی تعبیر یہی ہو تو پھر یزید کی فوجوں نے واقعۂ حرہ کے موقع پر مدینۂ طیبہ کی آبادی کے ساتھ جو کچھ کیا وہ جائز ہونا چاہیے۔ اس پر صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء و فقہاء نے جو شدید اعتراضات کیے ہیں ان کا آخر کیا جواز ہے؟

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۴ء)

سوالات و اعتراضات بسلسلہ بحثِ خلافت

[پچھلے چند مہینوں سے ترجمان القرآن میں خلافت کے متعلق جو بحث چل رہی ہے اس سلسلے کے مضمون "خلافتِ راشدہ اور اس کی خصوصیات" کے آخری حصے اور "خلافت سے ملوکیت تک" کی پوری بحث پر میرے پاس بکثرت سوالات و اعتراضات آئے ہیں۔ ان سب کو نقل کر کے ان کے جوابات دینے میں بہت طوالت ہو جائے گی۔ اس لیے میں ان سب کا اکٹھا جواب اِن صفحات میں دے رہا ہوں۔ جواب کے ہر عنوان سے سوال یا اعتراض کی نوعیت خود واضح ہو جائے گی۔ ابوالاعلیٰ مودودی]

(ا)

ان مضامین کی اصل نوعیت | سب سے پہلے یہ بات جان لینی چاہیے کہ یہ مضامین، جن کے بارے میں یہ سوالات و اعتراضات کیے گئے ہیں، دراصل میری ایک کتاب کے دو باب ہیں۔ کچھ مدت سے ترجمان میں اس کتاب کے ابواب باقساط شائع ہو رہے ہیں اور آگے ہوتے رہیں گے۔ پہلا باب "قرآن کی سیاسی تعلیمات" تھا۔ دوسرا "اسلام کے اصولِ حکمرانی"۔ تیسرا "خلافتِ راشدہ اور اس کی خصوصیات"۔ چوتھا "خلافت سے ملوکیت تک" جس میں میں نے یہ بتایا ہے کہ خلافتِ راشدہ کی جگہ ملوکیت کیسے اور کن اسباب سے آئی۔ اس کے بعد پانچواں باب اب ترجمان میں شروع ہوا ہے، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ خلافت کی جگہ ملوکیت

کے آجانے سے فرق کیا واقع ہوا، اس سے کیا نتائج رونما ہوئے، اور جب یہ فرق رونما ہو گیا تو مسلمانوں نے اپنے دین کی حفاظت کے لیے کیا طریقے اختیار کیے۔ آگے چھٹا باب آنے والا ہے جس میں یہ بحث ہوگی کہ مسلمانوں میں فرقہ بندی کی ابتدا کیسے اور کن اسباب سے ہوئی، کن وجوہ سے اِس تفرقے کو فروغ نصیب ہوا، اور اس فتنے کے زمانہ میں امت کے سوادِ اعظم کا کیا طرزِ عمل رہا۔ پھر ساتویں اور آٹھویں ابواب میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے کام کو پیش کیا جائے گا۔ غرض یہ ایک پوری کتاب ہے جس کے مختلف ابواب آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔ اچھا ہوتا کہ لوگ اس کی تکمیل کے بعد پوری کتاب کو دیکھ کر کوئی رائے قائم فرماتے۔

اس بحث کی ضرورت کیا ہے؟ | جو تاریخی مواد ان مضامین میں پیش کیا گیا ہے وہ تاریخ اسلام کی مستند ترین کتابوں سے ماخوذ ہے، جیسا کہ آگے چل کر میں مآخذ کی بحث میں واضح کروں گا۔ میں نے جتنے واقعات نقل کیے ہیں ان کے پورے پورے حوالے نقل کر دیتے ہیں اور کوئی ایک بات بھی بلا حوالہ درج نہیں کی ہے۔ اصحابِ علم خود اصل کتابوں سے مقابلہ کر کے دیکھ لیں کہ یہ سب کچھ وہاں موجود ہے یا نہیں اور میں نے اس میں کوئی کمی بیشی تو نہیں کی ہے۔

یہ تاریخ کہیں چھپی ہوئی نہیں پڑی تھی جسے میں یکایک نکال کر منظرِ عام پر لے آیا ہوں۔ یہ تو صدیوں سے دنیا میں پھیل رہی ہے اور طباعت و اشاعت کے جدید انتظامات نے اسے لاکھوں کروڑوں انسانوں تک پہنچا دیا ہے۔ اسے کافر و مومن اور دوست و دشمن سب پڑھ رہے ہیں۔ اور یہ صرف عربی دانوں تک بھی محدود نہیں ہے بلکہ تمام مغربی زبانوں میں مستشرقین نے اور ہماری اپنی زبان میں ترجمہ و تالیف کرنے والوں نے اسے بڑے پیمانے

پر شائع کر دیا ہے۔ اب نہ اسے ہم چھپا سکتے ہیں، نہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں کہ تم تاریخ اسلام کے اِس دَور کا مطالعہ نہ کرو، اور نہ خلقِ خدا کو اس پر کلام کرنے سے روک سکتے ہیں۔ اگر ہم صحتِ نقل اور معقول و مدلّل اور متوازن طریقے سے اس تاریخ کو خود بیان نہ کریں گے اور اس سے صحیح نتائج نکال کر مرتب طریقے سے دنیا کے سامنے پیش نہ کریں گے تو وہ مغربی مستشرقین اور غیر معتدل ذہن و مزاج رکھنے والے مسلمان مصنّفین جو اسے نہایت غلط رنگ میں پیش کرتے رہے ہیں اور آج بھی پیش کر رہے ہیں، مسلمانوں کی نئی نسل کے دماغ میں اسلامی تاریخ کا بالکل غلط تصور بٹھا دیں گے۔ آپ شاید اس سے ناواقف نہیں ہیں کہ پاکستان میں تمام ہائی سکولوں اور کالجوں اور یونیورسٹیوں کے طالب علم آج اسلامی تاریخ پڑھ رہے ہیں۔ ابھی اسی سال پنجاب یونیورسٹی کے ایم اے سیاسیات کے امتحان میں یہ سوالات آتے ہیں کہ قرآن نے ریاست کے متعلق کیا اصول بیان کیے ہیں، عہدِ رسالت میں ان اصولوں کو کس طرح عملی جامہ پہنایا گیا، خلافت کیا چیز تھی، اور یہ ادارہ بادشاہی میں کیسے اور کیوں تبدیل ہوا؟ اب کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان طلبہ ان سوالات کے وہ جوابات دیں جو مغربی مصنّفین نے دیتے ہیں؟ یا ان کے جواب میں مُلّا علی قاریؒ اور امام شافعیؒ کے اقوال نقل کر دیں[1]؟ آخر کیوں نہ ہم جرأت کے ساتھ اپنی تاریخ کے ان واقعات کا سامنا کریں؟ اور کیوں نہ بے لاگ طریقے سے ان کا جائزہ لے کر ٹھیک ٹھیک یہ متعین کر دیں کہ خلافت اصل میں کیا چیز ہے، اس کے امتیازی اوصاف کیا ہیں، اس میں اور بادشاہی میں اصولاً کیا فرق ہے، اس

---

[1] اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اِن بزرگوں نے صحابہ کے باہمی اختلافات پر کلام کرنے سے منع کیا ہے۔

سے بادشاہی کی طرف انتقال ہمارے ہاں کیوں اور کیسے ہُوا، اس کی جگہ بادشاہی آنے سے ہماری اجتماعی زندگی میں فی الواقع کیا فرق واقع ہُوا، اور اس فرق کے نقصانات سے محفوظ رہنے یا ان کو کم کرنے کے لیے اکابرِ امّت نے کیا کام کیا ؟ جب تک ہم ان سوالات کا صاف اور مدلل و مرتب جواب نہ دیں گے، ذہنوں کی اُلجھنیں دُور نہ ہوں گی۔

اس سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ساری دماغ سوزی مَیں کس لیے کر رہا ہوں۔ برسوں سے اس کی ضرورت محسوس کر رہا تھا مگر انتظار کرتا رہا کہ کوئی دوسرا یہ ناخوشگوار مگر ضروری کام کر دے اور مَیں اس سے بچ جاؤں۔ آخر کار جب دیکھا کہ کوئی اس ضرورت کو تو پُورا نہیں کر رہا ہے، اور اس کے بجائے افراط و تفریط سے بھرپور ایسی تحریریں نکلتی چلی آ رہی ہیں جو خلافت کے اصل تصور ہی کو غتربود کیے دیتی ہیں تو مجبوراً مَیں نے یہ محسوس کیا کہ اس خدمت کو انجام دینا میرے ذمّے مسلمانوں کا ایک قرض ہے جسے مجھی کو ادا کرنا ہوگا۔

داعیِ حق کیا کرے ؟ میرے بعض دوستوں نے مجھے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اختلافی بحثوں میں نہ اُلجھو تم داعیِ حق ہو، بس دعوتِ حق کا کام کیے جاؤ تاکہ سب لوگ تمہاری بات سُنیں۔ مَیں ان کی اس نصیحت کا تہ دل سے شکر گزار ہوں۔ مگر مَیں ابھی تک یہ نہیں سمجھ سکا ہوں کہ داعیِ حق بے چارا مخالفتوں سے بچنے کی خاطر اگر نہ تفسیر میں کلام کرے، نہ حدیث میں، نہ فقہ میں، نہ عقائد اور علمِ کلام کے مسائل میں، نہ تاریخ میں، تو آخر وہ کلام کس چیز میں کرے اور اپنی دعوت کے مختلف گوشوں کو کیسے واضح کرے۔

اَلصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ عُدُوْلٌ کا صحیح مطلب یہ اندیشہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ اس طرح کی بحثوں سے صحابہ کی پوزیشن مجروح ہوتی ہے اور اُس اعتماد میں فرق آتا ہے جو مسلمانوں کو اُن پر ہونا چاہیے۔ اس معاملہ میں بھی چند امُور کی وضاحت کر دینا ضروری سمجھتا ہُوں۔

صحابۂ کرام کے متعلق میرا عقیدہ بھی وہی ہے جو تمام محدثین و فقہاء اور علماءِ اُمت کا عقیدہ ہے کہ "کلھم عدول"۔ ظاہر ہے کہ ہم تک دین کے پہنچنے کا ذریعہ وہی ہیں۔ اگر ان کی عدالت میں ذرّہ برابر بھی شبہ پیدا ہو جائے تو دین ہی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ لیکن میں "الصحابۃ کلھم عدول" (صحابہ سب راستباز ہیں) کا مطلب یہ نہیں لیتا کہ تمام صحابہ بے خطا تھے اور ان میں کا ہر ایک ہر قسم کی بشری کمزوریوں سے بالاتر تھا، اور ان میں سے کسی نے کبھی کوئی غلطی نہیں کی ہے۔ بلکہ میں اس کا مطلب یہ لیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے یا آپ کی طرف کوئی بات منسوب کرنے میں کسی صحابی نے کبھی راستی سے ہرگز تجاوز نہیں کیا ہے۔ پہلا مطلب اگر لیا جائے تو تاریخ ہی نہیں، حدیث کی مستند اور قوی روایات بھی اس کی تائید نہ کریں گی۔ اور دوسرا مطلب لیا جائے تو وہ قطعی طور پر ثابت ہے جس کے خلاف کوئی شخص کسی قابلِ اعتماد ذریعہ سے کوئی ثبوت نہیں لا سکتا۔ حد یہ ہے کہ صحابہ کی باہمی لڑائیوں تک میں، جبکہ سخت خونریزیاں ان کے درمیان ہو گئیں، کبھی کسی فریق نے کوئی حدیث اپنے مطلب کے لیے اپنی طرف سے گھڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کی، نہ کسی صحیح حدیث کو اس بنا پر جھٹلایا کہ وہ اس کے مفاد کے خلاف پڑتی ہے۔ اس لیے مشاجراتِ صحابہ کی بحث میں یہ ذہنی الجھن لاحق نہیں ہونی چاہیے کہ اگر کسی کا برسرِ حق ہونا اور کسی کا غلطی پر ہونا مان لیا جائے تو اس سے دین خطرے میں پڑ جائے گا۔ ہم بلا استثناء تمام صحابہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کے معاملہ میں قطعی قابلِ اعتماد پاتے ہیں اور ہر ایک کی روایت کو بسر و چشم قبول کرتے ہیں۔

غلطی کے صدور سے بزرگی میں فرق نہیں آتا میں صحابہ سمیت تمام غیر نبی انسانوں کو غیر معصوم سمجھتا ہوں اور معصومیت میرے نزدیک صرف انبیاء کے لیے خاص ہے۔ میرا خیال ہے

کہ غیر نبی انسانوں میں کوئی شخص اس معنی میں بزرگ نہیں ہوتا کہ اس سے غلطی کا صدور محال ہے، یا اُس نے عملاً کبھی غلطی نہیں کی ہے، بلکہ اس معنی میں بزرگ ہوتا ہے کہ علم اور عمل کے لحاظ سے اس کی زندگی میں خیر غالب ہے۔ پھر جتنا زیادہ کسی میں خیر کا غلبہ ہوتا ہے میں اُس کو اتنا ہی بڑا بزرگ مانتا ہوں، اور اس کے کسی فعل یا بعض افعال کے غلط ہونے سے میرے نزدیک اس کی بزرگی میں فرق نہیں آتا۔

اس معاملہ میں میرے اور دوسرے لوگوں کے نقطۂ نظر میں ایک بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات میری پوزیشن کو سمجھنے میں لوگوں کو غلط فہمی لاحق ہو جاتی ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ جو بزرگ ہے وہ غلطی نہیں کرتا، اور جو غلطی کرتا ہے وہ بزرگ نہیں ہے۔ اس نظریے کی بنا پر وہ چاہتے ہیں کہ کسی بزرگ کے کسی کام کو غلط نہ کہا جائے، اور مزید برآں وہ یہ بھی گمان کرتے ہیں کہ جو شخص ان کے کسی کام کو غلط کہتا ہے وہ ان کو بزرگ نہیں مانتا۔ میرا نظریہ اس کے برعکس ہے۔ میرے نزدیک ایک غیر نبی بزرگ کا کوئی کام غلط بھی ہو سکتا ہے اور اس کے باوجود وہ بزرگ بھی رہ سکتا ہے۔ میں کسی بزرگ کے کسی کام کو غلط صرف اسی وقت کہتا ہوں جب وہ قابلِ اعتماد ذرائع سے ثابت ہو اور کسی معقول دلیل سے اس کی تاویل نہ کی جا سکتی ہو۔ مگر جب اس شرط کے ساتھ میں جان لیتا ہوں کہ ایک کام غلط ہوا ہے تو میں اُسے غلط مان لیتا ہوں، پھر اُس کام کی حد تک ہی اپنی تنقید کو محدود رکھتا ہوں، اور اُس غلطی کی وجہ سے میری نگاہ میں نہ اُن بزرگ کی بزرگی میں کوئی فرق آتا ہے، نہ اُن کے احترام میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے۔ مجھے اس بات کی کبھی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ جن کو میں بزرگ مانتا ہوں ان کی کھلی کھلی غلطیوں کا انکار کر دوں، لیپ پوت کر کے

ان کو چھپاؤں، یا غیر معقول تاویلیں کرکے ان کو صحیح ثابت کروں غلط کو صحیح کہنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے معیار بدل جائیں گے اور جو غلطیاں مختلف بزرگوں نے اپنی اپنی جگہ الگ الگ کی ہیں وہ سب اکٹھی ہمارے اندر جمع ہو جائیں گی اور لیپ پوت کرنے یا علانیہ نظر آنے والی چیزوں پر پردہ ڈالنے سے میرے نزدیک بات بنتی نہیں بلکہ اور بگڑ جاتی ہے۔ اس سے تو لوگ اس شبہ میں پڑ جائیں گے کہ ہمارے جو بزرگ فی الواقع کمال کے بلند ترین مرتبے پر پہنچے ہوئے تھے ان کی تاریخ بھی شاید ہم نے اسی طرح بنائی ہوگی۔

صحابہ میں فرقِ مراتب صحابۂ کرام کے معاملہ میں حدیث اور سِیَر کی کتابوں کے مطالعہ سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ وہ صحابیت کے شرف میں تو یکساں تھے، مگر علم و فضل اور سرکارِ رسالتمآبؐ سے اکتسابِ فیض اور آپ کی صحبت و تعلیم سے متاثر ہونے کے معاملہ میں ان کے درمیان فرقِ مراتب تھا۔ وہ بہرحال انسانی معاشرہ ہی تھا جس میں شمعِ نبوّت روشن تھی۔ اس معاشرے کے تمام انسانوں نے نہ تو اس شمع سے نور کا اکتساب یکساں کیا تھا اور نہ ہر ایک کو اس کے مواقع دوسروں کے برابر ملے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایک کی طبیعت الگ تھی، مزاج مختلف تھا، خوبیاں اور کمزوریاں ایک جیسی نہ تھیں۔ ان سب نے اپنی اپنی استعداد کے مطابق حضورؐ کی تعلیم اور صحبت کا اثر کم و بیش قبول کیا تھا، مگر ان میں ایسے لوگ بھی ہو سکتے تھے، اور فی الواقع تھے جن کے اندر تزکیۂ نفس کی اس بہترین تربیت کے باوجود کسی نہ کسی پہلو میں کوئی کمزوری باقی رہ گئی تھی۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، اور یہ صحابۂ کرام کے ادب کا کوئی لازمی تقاضا بھی نہیں ہے کہ اس کا انکار کیا جائے۔

بزرگوں کے کام پر تنقید کا صحیح طریقہ تمام بزرگانِ دین کے معاملہ میں عموماً، اور صحابۂ کرام کے

معاملہ میں خصوصاً میرا طرزِ عمل یہ ہے کہ جہاں تک کسی معقول تاویل سے یا کسی معتبر روایت کی مدد سے ان کے کسی قول یا عمل کی صحیح تعبیر ممکن ہو، اسی کو اختیار کیا جائے اور اس کو غلط قرار دینے کی جسارت اُس وقت تک نہ کی جائے جب تک کہ اس کے سوا چارہ نہ رہے لیکن دوسری طرف میرے نزدیک معقول تاویل کی حدوں سے تجاوز کر کے اور لیپ پوت کر کے غلطی کو چھپانا یا غلط کو صحیح بنانے کی کوشش کرنا نہ صرف انصاف اور علمی تحقیق کے خلاف ہے، بلکہ میں اسے نقصان دہ بھی سمجھتا ہوں، کیونکہ اس طرح کی کمزور وکالت کسی کو مطمئن نہیں کر سکتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحابہ اور دوسرے بزرگوں کی اصلی خوبیوں کے بارے میں جو کچھ ہم کہتے ہیں وہ بھی مشکوک ہو جاتا ہے۔ اس لیے جہاں صاف صاف دن کی روشنی میں ایک چیز علانیہ غلط نظر آ رہی ہو وہاں بات بنانے کے بجائے میرے نزدیک سیدھی طرح یہ کہنا چاہیے کہ فلاں بزرگ کا یہ قول یا فعل غلط تھا، غلطیاں بڑے سے بڑے انسانوں سے بھی ہو جاتی ہیں، اور ان سے ان کی بڑائی میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ ان کا مرتبہ ان کے عظیم کارناموں کی بنا پر متعین ہوتا ہے نہ کہ ان کی کسی ایک یا دو چار غلطیوں کی بنا پر۔

مآخذ کی بحث | بعض حضرات نے اُن کتابوں پر بھی اپنے شبہات کا اظہار فرمایا ہے جن سے میں نے "خلافتِ راشدہ اور اس کی خصوصیات" کے آخری حصے، اور "خلافت سے ملوکیت تک" کی پوری بحث میں مواد اخذ کیا ہے۔ دراصل یہ دو قسم کے مآخذ ہیں۔ ایک وہ جن سے میں نے کہیں کہیں ضمناً کوئی واقعہ لیا ہے یعنی ابن ابی الحدید، ابن قُتَیبہ اور المسعودی دوسرے وہ جن کی روایات پر میں نے اپنی ساری بحث کا مدار رکھا ہے، یعنی محمد بن سعدؒ ابن عبدالبَرّ، ابن الاثیر، ابن جریر طبَری، اور ابن کثیر۔

ابن ابی الحدید | پہلی قسم کے مآخذ میں سے ابن ابی الحدید کا شیعہ ہونا تو ظاہر ہے، لیکن اس سے

میں نے صرف یہ واقعہ لیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بیت المال میں سے اپنے بھائی عقیل بن ابی طالب کو بھی زائد از استحقاق کچھ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ بجائے خود ایک صحیح واقعہ ہے اور دوسرے مورخین بھی بتاتے ہیں کہ حضرت عقیلؓ اسی لیے بھائی کو چھوڑ کر مخالف کیمپ میں چلے گئے تھے۔ مثال کے طور پر "اصابہ" اور "الاستیعاب" میں حضرت عقیل کے حالات ملاحظہ فرمالیجیے۔ اس لیے محض ابن ابی الحدید کے شیعہ ہونے کی وجہ سے اس امر واقعہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ابنِ قُتَیبَہ | ابنِ قُتَیبَہ کے متعلق یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وہ شیعہ تھا، یا شیعیت کی طرف کوئی میلان رکھتا تھا۔ نیز وہ غیر ثقہ بھی ہرگز نہ تھا۔ وہ ابو حاتم السجستانی اور اسحاق بن راہویہ جیسے ائمہ کا شاگرد اور دینور کا قاضی تھا۔ ابن کثیر اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ "کَانَ ثِقَۃً نَبِیلًا" (وہ ثقہ اور صاحبِ فضل و شرف آدمی تھا)۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں "صُدُوقٌ" (نہایت سچا آدمی)۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں "کان ثقۃ دیّنًا فاضلًا" (وہ ثقہ، دیندار اور فاضل تھا)۔ مَسلمہ بن قاسم کہتے ہیں "کان صدوقًا من اھل السنۃ یقال کان یذھب الی اقوال اسحاق بن راھویہ" (نہایت سچا آدمی تھا۔ اہلِ سُنّت میں سے تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اسحاق بن راہویہ کا پیرو تھا)۔ ابنِ حزمؒ کہتے ہیں "ثقۃ فی دینہ وعلمہ" (اپنے دین اور علم میں بھروسے کے قابل)۔ ابنِ حجر اس کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں "قال السلفی کان ابن قتیبۃ من الثقات واھل السنّۃ ولکن الحاکم کان بضدّہٖ من اجل المذھب ..... والذی یظھر لی ان مراد السلفی بالمذھب النصب، فان فی ابن قتیبۃ انحرافًا عن اھل البیت والحاکم علی ضدّ من ذالک" (سلفی کہتے ہیں کہ ابنِ قُتَیبَہ ثقہ اور اہلِ سُنّت میں سے تھا مگر حاکم بربنائے مذہب اس کے مخالف تھے ..... میرا

خیال یہ ہے کہ مذہب سلفی کی مُراد ناصبیت ہے، کیونکہ ابنِ قُتیبَہ میں اہلِ بیت سے انحراف پایا جاتا تھا اور حاکم اس کے برعکس تھے[1]۔ اس سے معلوم ہُوا کہ شیعی ہونا تو در کنار ابنِ قُتَیبہ پر تو اُلٹا ناصبی ہونے کا الزام تھا۔ رہی اس کی کتاب الامامہ والسیاسۃ اس کے متعلق یقین کے ساتھ کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ وہ ابنِ قُتَیبہ کی نہیں ہے صرف شک ظاہر کیا جاتا ہے، کیونکہ اس میں بعض روایات ایسی ہیں جو ابنِ قتیبہ کے علم اور اس کی دوسری تصنیفات کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتیں۔ مَیں نے خود یہ پُوری کتاب پڑھی ہے، اور اس کی چند روایتوں کو مَیں بھی الحاقی سمجھتا ہوں۔ مگر ان کی بنا پر پُوری کتاب کو رد کر دینا میرے نزدیک زیادتی ہے۔ اس میں بہت سی کام کی باتیں ہیں اور ان میں کوئی علامت ایسی نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر وہ ناقابلِ قبول ہوں۔ علاوہ بریں میں نے اس سے کوئی روایت ایسی نہیں لی ہے جس کی معنًی تائید کرنے والی روایات دوسری کتابوں میں نہ ہوں، جیسا کہ میرے دیئے ہوئے حوالوں سے ظاہر ہے۔

المسعودی رہا المسعودی، تو بلاشبہ وہ معتزلی تھا، مگر یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ غالی شیعہ تھا۔ اُس نے مُرُوجُ الذَّہَب میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اسے پڑھیے۔ شیعیت میں غلو رکھنے والا آدمی شیخین کا ذکر اس طریقہ سے نہیں کر سکتا۔ تاہم تشیُّع اس میں تھا، مگر مَیں نے اس سے بھی کوئی بات ایسی نہیں لی ہے جس کی تائید کرنے والے واقعات دوسری کتابوں سے نقل نہ کیے ہوں۔

اب دوسری قسم کے مآخذ کو لیجیے جن کے حوالوں پر میری ساری بحث کا اصل مدار ہے۔

---

[1] البدایہ والنہایہ، ج ۱۱، ص ۴۸۔ ۵۷۔ لسان المیزان، ج ۳، ص ۳۵۷ تا ۳۵۹۔

ابن سعد | ان میں سب سے پہلے محمد بن سعد ہیں جن کی روایات کو میں نے دوسری روایات پر ترجیح دی ہے اور حتی الامکان یہ کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات کسی دوسری کتاب سے نہ لوں جو ان کی روایت کے خلاف ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عہد خلافت راشدہ سے قریب ترین زمانے کے مصنف ہیں۔ سنہ ۱۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۲۳۰ھ میں انتقال کیا۔ نہایت وسیع الاطلاع ہیں۔ سیر و مغازی کے معاملہ میں ان کی ثقاہت پر تمام محدثین و مفسرین نے اعتماد کیا ہے۔ اور آج تک کسی صاحب علم نے ان پر تشیع کے شبہ تک کا اظہار نہیں کیا ہے۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں "محمد بن سعد عندنا من اھل العدالۃ و حدیثہ یدل علی صدقہ فانہ یتحری فی کثیر من روایاتہ" (محمد بن سعد ہمارے نزدیک اہل عدالت میں سے تھے اور ان کی حدیث ان کی صداقت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ وہ اپنی اکثر روایات میں چھان بین سے کام لیتے ہیں)۔ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں "احد الحفاظ الکبار الثقات المتحرین (وہ بڑے ثقہ اور محتاط حفاظ حدیث میں سے ہیں)۔ ابن خلکان کہتے ہیں "کان صدوقاً ثقۃ" حافظ سخاوی کہتے ہیں "ثقۃ مع ان استاذہ (ای الواقدی) ضعیف" (وہ ثقہ ہیں اگرچہ ان کے استاد واقدی ضعیف تھے)۔ ابن تغری بردی کہتے ہیں "وثقہ جمیع الحفاظ ماعدا یحیی بن معین" (ان کی توثیق یحیی بن معین کے سوا تمام حفاظ نے کی ہے)۔ خود ان کے استاذ واقدی کو بھی حدیث میں تو ضعیف کہا گیا ہے، مگر سیر و مغازی کے معاملہ میں تمام اہل الحدیث ان پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور یہی حال ان کے دوسرے اساتذہ مثلاً ہشام بن محمد بن السائب الکلبی اور ابو معشر کا ہے کہ انھم جمیعاً یوثقون فی السیرۃ والمغازی (سیرت اور غزوات کی تاریخ کے معاملہ میں سب نے ان پر اعتماد کیا ہے)۔

ابن جریر طبری | دوسرے ابن جریر طبری ہیں جن کی جلالتِ قدر بحیثیت مفسّر، محدّث، فقیہ اور مؤرخ مسلّم ہے۔ علم اور تقویٰ دونوں کے لحاظ سے ان کا مرتبہ نہایت بلند تھا۔ ان کو قضا کا عہدہ پیش کیا گیا اور انہوں نے انکار کر دیا۔ دیوان المظالم کی صدارت پیش کی گئی اور اس کو بھی انہوں نے قبول نہ کیا۔ امام ابن خزیمہ ان کے متعلق کہتے ہیں "ما اعلم علی ادیم الارض اعلم من ابن جریر" (میں اس وقت روئے زمین پر ان سے بڑے کسی عالم کو نہیں جانتا)۔ ابن کثیر کہتے ہیں "کان احد ائمۃ الاسلام علماً وعملاً بکتاب اللہ و سنۃ رسولہ" (وہ کتاب و سنّت کے علم اور اس کے مطابق عمل کے لحاظ سے ائمہ اسلام میں سے تھے)۔ ابن حجر کہتے ہیں "من کبار ائمۃ الاسلام المعتمدین" (وہ بڑے اور قابلِ اعتماد ائمہ اسلام میں سے تھے)۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں "احد ائمۃ العلماء یحکم بقولہ و یرجع الی رأیہ لمعرفتہ وفضلہ وقد جمع من العلوم مالم یشارکہ فیہ احد من اہل عصرہ" (وہ ائمہ علماء میں سے ہیں۔ ان کے قول پر فیصلہ کیا جاتا ہے اور ان کی رائے کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے علم و فضل کے لحاظ سے اس لائق ہیں۔ علوم میں ان کی جامعیت ایسی تھی کہ ان کے ہم عصروں میں کوئی ان کا شریک نہ تھا)۔ ابن الاثیر کہتے ہیں "ابو جعفر اوثق من نقل التاریخ" (ابو جعفر تاریخ نگاروں میں سب سے زیادہ بھروسے کے لائق ہیں)۔ حدیث میں وہ خود محدّث مانے جاتے ہیں، فقہ میں وہ خود ایک مستقل مجتہد تھے اور اُن کا مذہب اہل السنّہ کے مذاہب ہی میں شمار ہوتا تھا۔ تاریخ میں کون ہے جس نے ان پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ خصوصیت کے ساتھ دورِ فتنہ کی تاریخ کے معاملہ میں تو محققین انہی کی آراء پر زیادہ تر بھروسہ کرتے ہیں۔ ابن الاثیر اپنی تاریخ الکامل کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ "اصحابِ رسول اللہ کے مشاجرات کے معاملہ میں

مَیں نے ابنِ جریر طبری پر ہی دوسرے تمام مؤرخین کی بہ نسبت زیادہ اعتماد کیا ہے کیونکہ هو الامام المتقن حقاً، الجامع علماً و صحة اعتقاداً و صدقاً" ابنِ کثیر بھی اس دور کی تاریخ میں انہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ مَیں نے شیعی روایات سے بچتے ہُوئے زیادہ تر ابنِ جریر پر اعتماد کیا ہے" فانه من ائمة هذا الشان"۔ بعض فقہی مسائل اور حدیث غدیرِ خُم کے معاملہ میں شیعہ مسلک سے اتفاق کی بنا پر بعض لوگوں نے خواہ مخواہ انہیں شیعہ قرار دے ڈالا۔ اور ایک بزرگ نے تو ان کو امامٌ من ائمة الامامیه تک قرار دے دیا۔ حالانکہ ائمہ اہل السنۃ میں کون ہے جس کا کوئی قول بھی کسی فقہی مسئلے یا کسی حدیث کی تصحیح کے معاملہ میں شیعوں سے نہ ملتا ہو۔ امام ابنِ تیمیہؒ کے متعلق تو آپ جانتے ہیں کہ جس شخص میں شیعیت کی بو بھی ہو وہ اس کو معاف نہیں کرتے۔ مگر محمد بن جریر طبری کی تفسیر کے متعلق وہ اپنے فتاویٰ میں کہتے ہیں کہ تمام متداول تفاسیر میں ان کی تفسیر صحیح ترین ہے ولیس فیه بدعة[1]۔ دراصل سب سے پہلے حنابلہ نے ان پر رفض کا الزام اس غصّے کی بنا پر لگایا تھا کہ وہ امام احمد بن حنبلؒ کو صرف محدّث مانتے تھے، فقیہ نہیں مانتے تھے اسی وجہ سے حنبلی ان کی زندگی ہی میں ان کے دشمن ہو گئے تھے، ان کے پاس جانے سے لوگوں کو روکتے تھے اور ان کی وفات کے بعد انہوں نے مقابرِ مسلمین میں ان کو دفن تک نہ ہونے دیا حتیٰ کہ وہ اپنے گھر پر دفن کیے گئے[2]۔ اسی زیادتی پر امام ابنِ خزیمہ کہتے ہیں کہ "لقد ظلمته الحنابلة"۔ اس کے بعد ان کی بدنامی کا ایک سبب یہ بھی ہُوا کہ انہی کے ہم عصروں میں ایک

---

[1] فتاویٰ ابنِ تیمیہؒ، جلد دوم صفحہ ۱۹۲، مطبعہ کردستان العلمیہ، مصر ۱۳۲۶ھ

[2] البدایہ والنہایہ، ج ۱۱ ص ۱۴۶

اور شخص محمد بن جریر الطبری کے نام سے معروف تھا اور وہ شیعہ تھا۔ لیکن کوئی شخص جس نے کبھی آنکھیں کھول کر خود تفسیر ابنِ جریر اور تاریخ طبری کو پڑھا ہے اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ یہ دونوں کتابیں اُس شیعی محمد بن جریر الطبری کی لکھی ہوئی ہیں۔[1]

ابن عبدالبر | تیسرے حافظ ابو عمر ابنِ عبدالبر ہیں جن کو حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں شیخ الاسلام کہا ہے۔ ابوالولید الباجی کہتے ہیں "لم یکن بالاندلس مثل ابی عمر فی الحدیث" (اندلس میں ابو عمر جیسا عالم حدیث کوئی نہ تھا)۔ ابنِ حزم کہتے ہیں "لا اعلم فی الکلام علی فقہ الحدیث مثلہ اصلاً فکیف احسن منہ" (میرے علم میں فقہِ حدیث کے علم میں کوئی ان کے برابر بھی نہ تھا کجا کہ ان سے بہتر ہوتا)۔ ابن حزم کہتے ہیں "لہ توالیف لا مثل لہا منہا کتاب الاستیعاب فی الصحابۃ لیس لاحد مثلہ" (ان کی تالیفات بے مثل ہیں اور ان میں سے ایک الاستیعاب ہے جس کے مرتبے کی کوئی کتاب سیر الصحابہ میں نہیں ہے)۔ صحابہ کی سیرت کے معاملہ میں اُن کی الاستیعاب پر آخر کون ہے جس نے اعتماد نہ کیا ہو، یا اس شبہ کا اظہار کیا ہو کہ وہ تشیّع کی طرف میلان رکھتے تھے۔

ابن الاثیر | چوتھے ابن الاثیر ہیں جن کی تاریخ الکامل اور اُسد الغابہ تاریخِ اسلام کے مستند ترین مآخذ میں شمار ہوتی ہیں اور بعد کے مصنفین میں کوئی ایسا نہیں ہے جس نے ان پر اعتماد نہ کیا ہو۔ قاضی ابنِ خلکان جو ان کے ہم عصر تھے، لکھتے ہیں "کان اماماً فی حفظ الحدیث ومعرفتہ وما یتعلق بہ، حافظاً للتواریخ المتقدمۃ والمتأخرۃ، وخبیراً بانساب العرب

---

[1] سُنّی ابنِ جریر اور شیعہ ابنِ جریر، دونوں کے حالات حافظ ابنِ حجرؒ کی لسان المیزان، جلد پنجم میں صفحہ ۱۰۰ سے ۱۰۳ تک ملاحظہ فرمائیں۔

وابا مھم ووقائعھم واخبار ھم[1] (وہ حدیث کے حفظ اور اس کی معرفت اور اس کے متعلقات میں امام تھے، قدیم وجدید تاریخ کے حافظ تھے، اور اہلِ عرب کے انساب اور ان کے حالات سے خوب باخبر تھے)۔ ان کے متعلق تشیّع کی طرف ادنیٰ میلان کا شبہ بھی کسی نے نہیں کیا ہے۔ اور اپنی تاریخ کے مقدمہ میں وہ خود بصراحت کہتے ہیں کہ مشاجراتِ صحابہ کے بیان میں میں نے پھونک پھونک کر قدم رکھا ہے۔

ابن کثیر | پانچویں حافظ ابن کثیر ہیں جن کا مرتبہ مفسر، محدث اور مؤرخ کی حیثیت سے تمام اُمّت میں مسلّم ہے۔ ان کی تاریخ البدایہ والنہایہ تاریخ اسلام کے بہترین مآخذ میں شمار ہوتی ہے اور صاحبِ کشف الظنون کے بقول اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ "میّز بین الصحیح والسقیم" (وہ صحیح اور ناقص روایات میں تمیز کرتے ہیں)۔ حافظ ذہبیؒ ان کی تعریف میں کہتے ہیں "الامام المفتی المحدث البارع فقیہ متفنن محدث متقن مفسّر نقال"۔ میں نے خاص طور پر ان کی تاریخ پر زیادہ تر اعتماد دو وجوہ سے کیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ تشیّع کی طرف میلان تو درکنار، اس کے سخت مخالف ہیں، شیعی روایات کی بڑے زور شور سے تردید کرتے ہیں، صحابہ میں سے کسی پر اپنی حد درجے تک آنچ نہیں آنے دیتے، اور دورِ فتنہ کی تاریخ بیان کرتے ہوئے انہوں نے حضرت معاویہؓ ہی نہیں یزید تک کی صفائی پیش کرنے میں کسر نہیں اٹھا رکھی ہے، مگر اس کے باوجود وہ اتنے متدین ہیں کہ تاریخ نگاری میں واقعات کو چھپانے کی کوشش نہیں کرتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ اور ابن تیمیہؒ، دونوں سے متاخر ہیں، قاضی ابوبکرؒ کی العواصم من القواصم اور ابن تیمیہؒ کی منہاج السنّہ

---

[1] وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۳۳-۳۴

سے ناواقف نہیں ہیں، بلکہ ابن تیمیہؒ کے تو وہ محض شاگرد ہی نہیں، عاشق ہیں اور ان کی خاطر مبتلائے مصائب بھی ہوتے ہیں[1]۔ اس لیے میں یہ شبہ تک نہیں کرسکتا کہ وہ شیعی روایات سے کچھ بھی متاثر ہوسکتے تھے، یا ان کو اخذ کرنے میں کسی قسم کا تساہل برت سکتے ہیں، یا ان بحثوں سے واقف نہ تھے جو قاضی ابوبکر اور ابن تیمیہؒ نے کی ہیں۔

کیا یہ تاریخیں ناقابلِ اعتماد ہیں؟ اب خود فرمائیے۔ یہ ہیں وہ مآخذ جن سے میں نے اپنی بحث میں سارا مواد لیا ہے۔ اگر یہ اُس دور کی تاریخ کے معاملہ میں قابلِ اعتماد نہیں ہیں تو پھر اعلان کر دیجیے کہ عہدِ رسالت سے لے کر آٹھویں صدی تک کی کوئی اسلامی تاریخ دنیا میں موجود نہیں ہے، کیونکہ عہدِ رسالت کے بعد سے کئی صدیوں تک کی پوری اسلامی تاریخ، شیخینؓ کی تاریخ سمیت، انہی ذرائع سے ہم تک پہنچی ہے۔ اگر یہ قابلِ اعتماد نہیں ہیں تو ان کی بیان کی ہوئی خلافتِ راشدہ کی تاریخ اور ائمہ اسلام کی سیرتیں اور ان کے کارنامے سب اکاذیب کے دفتر ہیں جنہیں ہم کسی کے سامنے بھی وثوق کے ساتھ پیش نہیں کرسکتے۔ دنیا کبھی اس اصول کو نہیں مان سکتی، اور دنیا کیا، خود مسلمانوں کی موجودہ نسلیں بھی اس بات کو ہرگز قبول نہ کریں گی کہ ہمارے بزرگوں کی جو خوبیاں یہ تاریخیں بیان کرتی ہیں وہ تو سب صحیح ہیں، مگر جو کمزوریاں یہی کتابیں پیش کرتی ہیں وہ سب غلط ہیں۔ اور اگر آپ کا خیال یہ ہے کہ شیعوں کی سازش ایسی طاقتور تھی کہ ان کے دساتس سے اہلِ سنت کے یہ لوگ بھی محفوظ نہ رہ سکے اور ان کی کتابوں میں بھی شیعی روایات نے داخل ہوکر اُس دور کی ساری تصویر بگاڑ کر رکھ دی ہے، تو میں حیران ہوں کہ ان کی اس غلط اندازی سے آخر حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی سیرت

---

[1] الدرر الکامنہ لابن حجر، ج ۱، ص ۲۷۴، طبع دائرۃ المعارف، حیدر آباد ۱۳۴۸ھ

اور ان کے عہد کی تاریخ کیسے محفوظ رہ گئی؟

وکالت کی بنیادی کمزوری | ماخذ کی اس بحث کو ختم کر کے آگے بڑھنے سے پہلے میں یہ بات بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں نے قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی العواصم من القواصم، امام ابن تیمیہؒ کی منہاج السنّہ اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کی تحفۂ اثنا عشریہ پر انحصار کیوں نہ کیا۔ میں ان بزرگوں کا نہایت عقیدت مند ہوں، اور یہ بات میرے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آئی کہ یہ لوگ اپنی دیانت و امانت اور صحتِ تحقیق کے لحاظ سے قابلِ اعتماد نہیں ہیں لیکن جس وجہ سے اس مسئلے میں میں نے ان پر انحصار کرنے کے بجائے براہِ راست اصل ماخذ سے خود تحقیق کرنے اور اپنی آزادانہ رائے قائم کرنے کا راستہ اختیار کیا وہ یہ ہے کہ ان تینوں حضرات نے دراصل اپنی کتابیں شیعوں کے شدید الزامات اور ان کی افراط و تفریط کے رد میں لکھی ہیں جس کی وجہ سے عملاً ان کی حیثیت وکیلِ صفائی کی سی ہو گئی ہے اور وکالت، خواہ وہ الزام کی ہو یا صفائی کی، اس کی عین فطرت یہ ہوتی ہے کہ اس میں آدمی اُسی مواد کی طرف رجوع کرتا ہے جس سے اس کا مقدمہ مضبوط ہوتا ہو، اور اس مواد کو نظر انداز کر دیتا ہے جس سے اس کا مقدمہ کمزور ہو جاتا ہے۔ خصوصیت کے ساتھ اس معاملہ میں قاضی ابوبکر تو حد سے تجاوز کر گئے ہیں جس سے کوئی ایسا شخص اچھا اثر نہیں لے سکتا جس نے خود بھی تاریخ کا مطالعہ کیا ہو۔ (باقی)

(ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۶۵ء)

سوالات و اعتراضات بسلسلہ بحث خلافت

(۲)

اب میں اصل مسائل کی طرف آتا ہوں جو اس سلسلہ مضامین میں زیر بحث آتے ہیں۔

اقرباء کے معاملہ میں حضرت عثمانؓ کے طرزِ عمل کی تشریح | سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ اپنے اقرباء کے معاملہ میں جو طرزِ عمل اختیار فرمایا اس کے متعلق میرے وہم وگمان میں بھی کبھی یہ شبہ نہیں آیا کہ معاذ اللہ وہ کسی بدنیتی پر مبنی تھا۔ ایمان لانے کے وقت سے ان کی شہادت تک ان کی پوری زندگی اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخلص ترین اور محبوب ترین صحابیوں میں سے تھے۔ دینِ حق کے لیے اُن کی قربانیاں، ان کے نہایت پاکیزہ اخلاق اور ان کے تقویٰ وطہارت کو دیکھ کر آخر کون صاحبِ عقل آدمی یہ گمان کر سکتا ہے کہ اس سیرت وکردار کا انسان بدنیتی کے ساتھ وہ طرزِ عمل اختیار کر سکتا ہے جس کو آج کل کی سیاسی اصطلاح میں خویش نوازی (NEPOTISM) کہا جاتا ہے۔ دراصل ان کے اِس طرزِ عمل کی بنیاد وہی تھی جو انہوں نے خود بیان فرمائی ہے کہ وہ اسے صلہ رحمی کا تقاضا سمجھتے تھے[1]۔ اُن کا خیال یہ تھا کہ قرآن وسنّت میں جس صلہ رحمی کا حکم دیا گیا ہے اس کا تقاضا اسی طرح پُورا ہو سکتا ہے کہ اپنے رشتہ داروں کے ساتھ جو بھلائی کرنا بھی آدمی کے اختیار میں ہو وہ اس سے دریغ نہ کرے۔ یہ نیت کی غلطی نہیں بلکہ رائے کی غلطی یا بالفاظِ دیگر اجتہادی غلطی تھی نیت کی غلطی وہ اُس وقت ہوتی جبکہ وہ اس کام کو ناجائز جانتے اور پھر محض اپنے مفاد یا

---

[1] کنز العمال ج ۵، حدیث نمبر ۲۳۲۴۔ طبقات ابن سعد، جلد ۳، ص ۶۴۔

اپنے اقربا کے مفاد کے لیے اس کا ارتکاب کرتے لیکن اسے اجتہادی غلطی کہنے کے سوا کوئی چارہ بھی نہیں ہے، کیونکہ صلۂ رحمی کے حکم کا تعلق اُن کی ذات سے تھا نہ کہ ان کے منصب خلافت سے۔ انہوں نے زندگی بھر اپنی ذات سے اپنے اقربا کے ساتھ جو فیاضانہ حُسن سلوک کیا وہ بلاشبہ صلۂ رحمی کا بہترین نمونہ تھا۔ انہوں نے اپنی تمام جائداد اور ساری دولت اپنے رشتہ داروں میں تقسیم کر دی اور خود اپنی اولاد کو ان کے برابر رکھا۔ اس کی جتنی تعریف کی جاتے وہ کم ہے، مگر صلۂ رحمی کا کوئی حکم خلافت کے عہدے سے تعلق نہ رکھتا تھا کہ خلیفہ ہونے کی حیثیت سے بھی اپنے اقربا کو فائدہ پہنچانا اس حکم کا صحیح تقاضا ہوتا۔

صلۂ رحمی کے شرعی احکام کی تاویل کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بحیثیت خلیفہ اپنے اقربا کے ساتھ جو سلوک کیا اس کے کسی جُز کو بھی شرعاً ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ خلیفہ کسی ایسے شخص کو کوئی عہدہ نہ دے جو اُس کے خاندان یا برادری سے تعلق رکھتا ہو، نہ خُمس کی تقسیم یا بیت المال سے امداد دینے کے معاملہ میں کوئی ایسا ضابطۂ شرعی موجود تھا جس کی انہوں نے کوئی خلاف ورزی کی ہو۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی جس وصیت کا میں نے ذکر کیا ہے وہ بھی کوئی شریعت نہ تھی جس کی پابندی حضرت عثمانؓ پر لازم اور خلاف ورزی ناجائز ہوتی۔ اس لیے اُن پر یہ الزام ہرگز نہیں لگایا جا سکتا کہ انہوں نے اس معاملہ میں حدِ جواز سے کوئی تجاوز کیا تھا۔ لیکن کیا اس کا بھی انکار کیا جا سکتا ہے کہ تدبیر کے لحاظ سے صحیح ترین پالیسی وہی تھی جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اقربا کے معاملہ میں اختیار فرمائی اور جس کی وصیت حضرت عمرؓ نے اپنے تمام امکانی جانشینوں کو کی تھی؟ اور کیا اس بات کو ماننے میں بھی تامل کیا جا سکتا ہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ

نے اس سے ہٹ کر جو پالیسی اختیار کی وہ بلحاظ تدبیر نامناسب بھی تھی اور عملاً تحت نقصان دہ بھی ثابت ہوئی؟ بلاشبہ حضرت والا کو اُن نقصانات کا اندازہ نہیں تھا جو بعد میں اُس سے ہوئے، اور یہ تو کوئی احمق ہی خیال کر سکتا ہے کہ انہوں نے جو کچھ کیا اس ارادے سے کیا کہ یہ نتائج اُس سے برآمد ہوں لیکن تدبیر کی غلطی کو بہرحال غلطی ماننا پڑیگا۔ کسی تاویل سے بھی اس بات کو صحیح نہیں ٹھیرایا جا سکتا کہ ریاست کا سربراہ اپنے ہی خاندان کے ایک فرد کو حکومت کا چیف سیکرٹری بنا دے، اور جزیرۃ العرب سے باہر کے تمام اسلامی مقبوضات پر اپنے ہی خاندان کے گورنر مقرر کر دے۔ (یہ واضح رہے کہ اُس زمانے کے نظم و نسق کی رُو سے افریقہ کے تمام مفتوحہ علاقے مصر کے گورنر کے ماتحت، شام کا پورا صوبہ دمشق کے گورنر کے ماتحت اور عراق، آذربائیجان، آرمینیہ، اور خراسان و فارس کے تمام علاقے کوفہ و بصرہ کے گورنروں کے ماتحت تھے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ایک وقت ایسا آیا کہ ان تمام صوبوں کے گورنر انہی کے رشتہ دار تھے۔ یہ ناقابلِ انکار تاریخی واقعات ہیں جنہیں واقعہ کی حد تک موافق و مخالف سب نے مانا ہے اور کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ واقعۃً ایسا نہیں ہوا تھا)۔

اِس تدبیر کو صحیح ثابت کرنے کے لیے بہت سے بزرگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ اپنے خاندان کے جن لوگوں کو حضرت عثمانؓ نے عہدے دیئے تھے ان میں سے اکثر حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی عہدے پا چکے تھے۔ مگر یہ بڑا کمزور استدلال ہے۔ اوّل تو حضرت عمرؓ نے اپنے رشتے داروں کو عہدے نہیں دیتے تھے بلکہ دوسرے لوگوں کو دیتے تھے جن میں حضرت عثمانؓ کے رشتہ دار بھی شامل تھے۔ یہ چیز کسی کے لیے بھی دل کی جلن کا موجب نہ ہو سکتی تھی۔ دل کی جلن لوگوں کو اس وقت لاحق ہوتی ہے جب سربراہِ مملکت خود اپنے رشتہ داروں

کو بڑے بڑے عہدے دینے لگے۔ دوسرے، حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان لوگوں کو اتنے بڑے عہدے کبھی نہیں دیئے گئے تھے جو بعد میں ان کو دے دیئے گئے۔ عبداللہ بن سعد بن ابی سرح ان کے زمانہ میں مصر کے صرف ایک فوجی افسر تھے۔ حضرت معاویہؓ صرف دمشق کے علاقے کے گورنر تھے۔ ولید بن عقبہ صرف الجزیرہ کے عرب علاقے پر حاکم بنائے گئے تھے سعید بن العاص اور عبداللہ بن عامر بھی چھوٹے چھوٹے عہدوں پر رہے تھے۔ یہ صورت ان کے زمانے میں کبھی پیدا نہیں ہوئی تھی کہ جزیرۃ العرب سے باہر کے تمام اسلامی مقبوضات ایک ہی برادری کے گورنروں کے ماتحت ہوں اور وہ برادری بھی خلیفۂ وقت کی اپنی برادری ہو۔

یہ بات بھی ناقابلِ انکار ہے کہ یہ سب لوگ جن کو حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں اتنی بڑی اہمیت حاصل ہوئی، طُلَقاءؔ[1] میں سے تھے، اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و تربیت سے فائدہ اٹھانے کا بہت کم موقع ملا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ حضورؐ کی بھی یہ پالیسی نہ تھی اور آپؐ کے بعد حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی اس پر عامل نہیں ہوئے کہ ان لوگوں کا مقاطعہ کیا جاتے، یا انہیں اسلامی ریاست میں کام کرنے کے ہر موقع سے الگ رکھا جاتے۔ حضورؐ نے اور آپ کے بعد شیخینؓ نے ان کی تالیفِ قلب اور ان کی تربیت کر کے ان کو معاشرے میں اچھی طرح جذب کرنے کی کوشش فرمائی تھی اور ان سے ان کی استعداد کے مطابق کام بھی آپؐ اور دونوں خلفاء لیتے رہے۔ مگر یہ پالیسی نہ حضورؐ کی تھی اور نہ شیخینؓ کی کہ سابقین اوّلین کے بجائے اب ان لوگوں کو آگے بڑھایا جاتے اور مسلم معاشرے کا

---

[1] طُلَقاء سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معافی دے دی تھی۔

ریاست کی رہنمائی و کارفرمائی کے مقام پر فائز ہوں۔ بعد کے واقعات سے، جبکہ بنی امیہ کے ہاتھ میں پورا اقتدار آیا، یہ بات عملاً ثابت ہوگئی کہ یہ لوگ چاہے غیر دینی سیاست کے ماہر اور انتظامی اور فوجی لحاظ سے بہترین قابلیتوں کے مالک ہوں، لیکن امتِ مسلمہ کی اخلاقی قیادت اور دینی سربراہی کے لیے موزوں نہ تھے۔ یہ حقیقت تاریخ میں اتنی نمایاں ہے کہ کوئی وکالت صفائی اس پر پردہ ڈالنے میں کامیاب نہیں ہوسکتی۔

حضرت معاویہؓ کو مسلسل ۱۶۔۱۷ سال ایک ہی صوبے پر گورنر رکھنا بھی شرعاً ناجائز نہ تھا، مگر سیاسی تدبیر کے لحاظ سے نامناسب ضرور تھا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خواہ مخواہ کسی قصور کے بغیر ان کو معزول ہی کر دیا جاتا۔ صرف یہ بات کافی تھی کہ ہر چند سال کے بعد ان کا تبادلہ ایک صوبے سے دوسرے صوبے کی گورنری پر کیا جاتا رہتا۔ اس صورت میں وہ کسی ایک صوبے میں بھی اتنے طاقتور نہ ہوسکتے تھے کہ کسی وقت مرکز کے مقابلے میں تلوار لے کر اٹھ کھڑا ہونا اُن کے لیے ممکن ہوتا۔

بیت المال سے اقرباء کی مدد کا معاملہ | بیت المال سے اپنے اقرباء کی مدد کے معاملہ میں حضرت عثمانؓ نے جو کچھ کیا اس پر بھی شرعی حیثیت سے کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔ معاذ اللہ انہوں نے خدا اور مسلمانوں کے مال میں کوئی خیانت نہیں کی تھی۔ لیکن اس معاملہ میں بھی ان کا طریق کار بلحاظِ تدبیر ایسا تھا جو دوسروں کے لیے وجہِ شکایت بنے بغیر نہ رہ سکا۔

محمد بن سعد نے طبقات میں امام زہری کا یہ قول نقل کیا ہے:

واستعمل اقرباءہ و اھل بیتہ	حضرت عثمانؓ نے اپنی حکومت کے آخری
فی الست الاواخر، وکتب لمروان	۶ سالوں میں اپنے رشتہ داروں اور
بخمس مصر، واعطی اقرباءہ	خاندان کے لوگوں کو حکومت کے عہدے

المال وتاقل فی ذالک الصلة
التی امر الله بها، و اخذ
الاموال و استسلف من بیت
المال وقال ان ابا بکر و عمر ترکا
من ذالک ما هو لهما و انی
اخذته فقسمته فی اقربائی
فانکر الناس علیه۔
(طبقات ابن سعد ج ۳،
ص ۴۴)

دیتے، اور مروان کے لیے مصر کا خمس
(یعنی افریقہ کے اموالِ غنیمت کا خمس
جو مصر کے صوبے کی طرف سے آیا تھا)
لکھ دیا، اور اپنے رشتہ داروں کو مالی
عطیے دیتے، اور اس معاملہ میں یہ تاویل
کی کہ یہ وہ صلہ رحمی ہے جس کا اللہ نے
حکم دیا ہے۔ انہوں نے بیت المال سے
روپیہ بھی لیا اور قرض رقمیں بھی لیں، اور کہا
کہ ابوبکرؓ و عمرؓ نے اس مال میں سے اپنا
حق چھوڑ دیا تھا اور میں نے اسے لے کر
اپنے اقرباء میں تقسیم کیا ہے۔ اسی چیز کو
لوگوں نے ناپسند کیا۔

یہ امام زُہری کا بیان ہے جن کا زمانہ سیّدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد سے قریب ترین تھا، اور محمد بن سعد کا زمانہ امام زُہری کے زمانے سے بہت قریب ہے۔ ابن سعد نے صرف دو واسطوں سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر یہ بات ابن سعد نے امام زہری کی طرف، یا امام زُہریؒ نے حضرت عثمانؓ کی طرف غلط منسوب کی ہوتی تو محدثین اس پر ضرور اعتراض کرتے۔ اس لیے اس بیان کو صحیح ہی تسلیم کرنا ہوگا۔ اس کی تائید ابن جریر طبری کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ افریقہ میں عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے وہاں کے بطریق سے ۳ سو قنطار سونے پر مصالحت کی تھی فامر بھا عثمان لآل الحکم (پھر حضرت عثمانؓ نے یہ رقم الحکم،

یعنی مروان بن حکم کے باپ کے خاندان کو عطا کر دینے کا حکم دیا[1] حضرت عثمانؓ نے خود بھی ایک موقع پر ایک مجلس میں، جہاں حضرت علیؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقاصؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت معاویہؓ موجود تھے، اور ان کے مالی عطایا پر اعتراضات زیر بحث تھے، اپنے طرز عمل کی یہ تشریح فرمائی تھی:

"میرے دونوں پیش رو اپنی ذات اور اپنے رشتہ داروں کے معاملے میں سختی برتتے رہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنے رشتہ داروں کو مال دیا کرتے تھے۔ میں ایک ایسے خاندان سے ہوں جس کے لوگ قلیل المعاش ہیں، اس وجہ سے میں نے اس خدمت کے بدلے میں جو میں اس حکومت کی کر رہا ہوں اس مال میں سے روپیہ لیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ مجھے ایسا کرنے کا حق ہے۔ اگر آپ لوگ اسے غلط سمجھتے ہیں تو اس روپے کو واپس کرنے کا فیصلہ کر دیجیے، میں آپ کی بات مان لونگا۔ سب لوگوں نے کہا آپ نے یہ بات بہت ٹھیک فرمائی۔ پھر حاضرین نے کہا آپ نے عبداللہ بن خالد بن اسید اور مروان کو روپیہ دیا ہے۔ ان کا بیان تھا کہ یہ رقم مروان کو ۱۵ ہزار کی اور ابن اسید کو ۵۰ ہزار کی مقدار میں دی گئی ہے۔ چنانچہ یہ رقم ان دونوں سے بیت المال کو واپس دلوائی گئی اور لوگ راضی ہو کر مجلس سے اٹھے"[2]

ان روایات سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

---

[1] الطبری، ج ۳، ص ۳۱۴۔

[2] الطبری، ج ۳، ص ۲۸۲۔ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۷۹۔

نے اپنے اقرباء کو روپیہ دینے میں جو طرزِ عمل اختیار کیا تھا وہ ہرگز شرعی جواز کی حد سے متجاوز نہ تھا۔ انہوں نے جو کچھ لیا وہ یا تو صدرِ مملکت کی حیثیت سے اپنے حق الخدمت کے طور پر لے کر خود استعمال کرنے کے بجائے اپنے عزیزوں کو دیا، یا بیت المال سے قرض لے کر دیا جسے وہ ادا کرنے کے ذمّہ دار تھے، یا اپنی صوابدید کے مطابق انہوں نے خمس کے مال کو تقسیم کیا جس کے لیے کوئی مفصّل شرعی ضابطہ موجود نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی طرح وہ اپنے رشتہ داروں کے سوا دوسرے لوگوں کے ساتھ اس نوعیت کی فیاضی برتتے تو کسی کو بھی اس پر کوئی اعتراض نہ ہوتا۔ مگر خلیفۂ وقت کا خود اپنے رشتہ داروں کے معاملہ میں یہ فیاضی برتنا موضعِ تہمت بن گیا۔ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اسی بنا پر اپنے آپ کو ہر شک و شبہ سے بالاتر رکھنے کی خاطر اپنی ذات پر بھی سختی کی تھی اور اپنے عزیزوں کو بھی اُن فیاضیوں سے محروم رکھا تھا جو وہ دوسرے سب لوگوں کے ساتھ برتتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ احتیاط ملحوظ نہ رکھی اور وہ اعتراضات کے ہدف بن گئے۔

__شورش کے اسباب__ | حضرت عثمانؓ کے خلاف جو شورش برپا ہوئی اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ کسی سبب کے بغیر محض سبائیوں کی سازش کی وجہ سے اُٹھ کھڑی ہوئی تھی، یا وہ محض اہلِ عراق کی شورش پسندی کا نتیجہ تھی، تاریخ کا صحیح مطالعہ نہیں ہے۔ اگر لوگوں میں ناراضی پیدا ہونے کے واقعی اسباب موجود نہ ہوتے اور ناراضی فی الواقع موجود نہ ہوتی تو کوئی سازشی گروہ شورش برپا کرنے اور صحابیوں اور صحابی زادوں تک کو اس کے اندر شامل کر لینے میں کامیاب نہ ہو سکتا تھا۔ ان لوگوں کو اپنی شرارت میں کامیابی صرف اس وجہ سے حاصل ہوئی کہ اپنے اقرباء کے معاملہ میں حضرت عثمانؓ نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا تھا اس پر عام لوگوں ہی میں نہیں بلکہ اکابر صحابہ تک میں ناراضی پائی جاتی تھی۔ اسی سے ان لوگوں نے فائدہ اٹھایا اور جو کمزور

عناصر انہیں مل گئے ان کو اپنی سازش کا شکار بنا لیا۔ یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ فتنہ اٹھانے والوں کو اسی رخنے سے اپنی شرارت کے لیے راستہ ملا تھا۔ ابن سعد کا بیان ہے کہ:

وكان الناس ينقمون على عثمان تقريبه مروان وطاعته له ويرون ان كثيراً مما ينسب الى عثمان لم يأمر به وان ذالك عن رأى مروان دون عثمان فكان الناس قد شنفوا لعثمان لما كان يصنع بمروان ويقربه۔	لوگ حضرت عثمانؓ سے اس لیے ناراض تھے کہ انہوں نے مروان کو مقرب بنا رکھا تھا اور وہ اس کا کہا مانتے تھے۔ لوگوں کا خیال یہ تھا کہ بہت سے کام جو حضرت عثمانؓ کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کا حضرت عثمانؓ نے خود کبھی حکم نہیں دیا بلکہ مروان ان سے پوچھے بغیر اپنے طور پر وہ کام کر ڈالتا ہے اسی وجہ سے لوگ مروان کو مقرب بنانے اور اس کو یہ مرتبہ دینے پر معترض تھے۔

(طبقات ابن سعد، ج ۵ ص ۳۶)

ابن کثیر کا بیان ہے کہ کوفہ سے جو وفد حضرت عثمانؓ کے پاس شکایات پیش کرنے کے لیے آیا تھا اس نے سب سے زیادہ شدت کے ساتھ جس چیز پر اعتراض کیا وہ یہ تھی:

بعثوا الى عثمان من يناظره فيما فعل وفيما اعتمد من عزل كثير من الصحابة وتوليه جماعة من بني امية من اقربائهم واغلظوا له في القول	اہل کوفہ نے کچھ لوگوں کو حضرت عثمانؓ سے اس امر پر بحث کرنے کے لیے بھیجا کہ انہوں نے بہت سے صحابہ کو معزول کر کے ان کی جگہ بنی امیہ میں سے اپنے رشتہ داروں کو گورنر مقرر کیا ہے۔

وطلبوا منه ان يعزل عماله و يستبدل ائمة غيرهم۔ (البداية والنهاية، ج ۷، ص ۱۶۷)

اس پر ان لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے بڑی سخت کلامی کی اور مطالبہ کیا کہ وہ ان لوگوں کو معزول کر کے دوسروں کو مقرر کریں۔

آگے چل کر حافظ ابن کثیر پھر لکھتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کے خلاف لوگوں کو بھڑکانے کے لیے سب سے بڑا ہتھیار جو ان کے مخالفین کے پاس تھا وہ یہی تھا کہ:

ما ينقمون عليه من توليته اقرباءه وذوي رحمه وعزله كبار الصحابة فدخل هذا في قلوب كثير من الناس۔ (البداية، ج ۷، ص ۱۶۸)

حضرت عثمانؓ نے اکابر صحابہؓ کو معزول کر کے اپنے رشتہ داروں کو جو گورنر بنایا تھا اس پر وہ اظہار ناراضی کرتے تھے اور یہ بات بکثرت لوگوں کے دلوں میں گھر جاتی تھی۔

طبری، ابن اثیر اور ابن کثیرؒ نے وہ مفصل گفتگوئیں نقل کی ہیں جو اس فتنے کے زمانے میں حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کے درمیان ہوتی تھیں۔ ان کا بیان ہے کہ مدینے میں جب حضرت عثمانؓ پر ہر طرف نکتہ چینیاں ہونے لگیں، اور حالت یہ ہو گئی کہ چند صحابہ زید بن ثابت، ابو اسید الساعدی، کعب بن مالک اور حسان بن ثابت رضی اللہ عنہم کے سوا شہر میں کوئی صحابی ایسا نہ رہا جو حضرت والا کی حمایت میں زبان کھولتا، تو لوگوں نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ حضرت عثمانؓ سے مل کر ان معاملات پر بات کریں۔ چنانچہ وہ ان کی خدمت میں تشریف لے گئے اور اُن کو وہ پالیسی بدل دینے کا مشورہ دیا جس پر اعتراضات ہو رہے تھے۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ جن لوگوں کو میں نے عہدے دیتے ہیں انہیں آخر عمر بن الخطاب نے بھی تو عہدے

پر مامور کیا تھا، پھر میرے ہی اُوپر لوگ کیوں معترض ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا "عمرؓ جس کو کسی جگہ کا حاکم مقرر کرتے تھے، اس کے متعلق اگر انہیں کوئی قابلِ اعتراض بات پہنچ جاتی تھی تو وہ بُری طرح اس کی خبر لے ڈالتے تھے، مگر آپ ایسا نہیں کرتے۔ آپ اپنے رشتہ داروں کے ساتھ نرمی برتتے ہیں۔" حضرت عثمانؓ نے فرمایا "وہ آپ کے بھی تو رشتہ دار ہیں۔" حضرت علیؓ نے جواب دیا ان رحمهم منى لقريبة ولكن الفضل فی غیرھم۔ "بے شک میرا بھی ان سے قریبی رشتہ ہے، مگر دوسرے لوگ ان سے افضل ہیں۔" حضرت عثمانؓ نے کہا "کیا عمرؓ نے معاویہؓ کو گورنر نہیں بنایا تھا؟" حضرت علیؓ نے جواب دیا "عمرؓ کا غلام یَرفا بھی ان سے اتنا نہ ڈرتا تھا جتنے معاویہؓ ان سے ڈرتے تھے، اور اب یہ حال ہے کہ معاویہؓ آپ سے پوچھے بغیر جو چاہتے ہیں کر گزرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ عثمانؓ کا حکم ہے مگر آپ انہیں کچھ نہیں کہتے۔"[1]

ایک اور موقع پر حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ کے گھر تشریف لے گئے اور اپنی قرابت کا واسطہ دے کر ان سے کہا کہ آپ اس فتنے کو فرو کرنے میں میری مدد کریں۔ انہوں نے جواب دیا "یہ سب کچھ مروان بن الحکم، سعیدؓ بن العاص، عبداللہؓ بن عامر اور معاویہؓ کی بدولت ہو رہا ہے۔ آپ ان لوگوں کی بات مانتے ہیں اور میری نہیں مانتے۔" حضرت عثمانؓ نے فرمایا "اچھا اب میں تمہاری بات مانوں گا۔" اس پر حضرت علیؓ انصار و مہاجرین کے ایک گروہ کو ساتھ لے کر مصر سے آنے والے شورشیوں کے پاس تشریف لے گئے اور ان کو واپس جانے کے لیے راضی کیا۔[2] اسی زمانۂ فتنہ میں ایک اور موقع پر حضرت علیؓ

---

[1] الطبری، ج ۳، ص ۳۷۷۔ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۷۶۔ البدایہ، ج ۷، ص ۱۶۸-۱۶۹۔
[2] " " " ۳۹۴ " " " ۸۱-۸۲

سخت شکایت کرتے ہیں کہ میں معاملات کو سنبھالنے کی کوشش کرتا ہوں اور مروان ان کو پھر بگاڑ دیتا ہے۔ آپ خود منبر رسولؐ پر کھڑے ہو کر لوگوں کو مطمئن کر دیتے ہیں اور آپ کے جانے کے بعد آپ ہی کے دروازے پر کھڑا ہو کر مروان لوگوں کو گالیاں دیتا ہے اور آگ پھر بھڑک اٹھتی ہے[1]۔

حضرت طلحہؓ و زبیرؓ اور حضرت عائشہؓ کے متعلق بھی ابن جریر نے روایات نقل کی ہیں کہ یہ حضرات بھی اس صورت حال سے ناراض تھے[2] مگر ان میں سے کوئی بھی یہ ہرگز نہ چاہتا تھا کہ خلیفہ وقت کے خلاف کوئی شورش یا بغاوت ہو یا ان کے قتل تک نوبت پہنچ جاتی۔ طبری نے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ انما اردنا ان یستعتب امیر المؤمنین عثمان ولم نرد قتلہ فغلب سفہاء الناس الحلماء حتی قتلوہ "ہم صرف یہ چاہتے تھے کہ امیر المومنین عثمانؓ کو یہ پالیسی ترک کر دینے پر آمادہ کیا جائے۔ ہمارا یہ ہرگز خیال نہ تھا کہ وہ قتل کر ڈالے جائیں۔ مگر بے وقوف لوگ بُردبار لوگوں پر غالب آگئے اور انہوں نے ان کو قتل کر دیا۔"

حضرت علیؓ کی خلافت | حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جن حالات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کیا گیا وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ باہر سے آئے ہوئے دو ہزار شورشی دار الخلافہ پر مسلط تھے خلیفہ وقت کو قتل تک کر گزرے تھے۔ خود دار الخلافہ میں بھی ایک اچھی خاصی تعداد ان کی ہم خیال موجود تھی۔ نئے خلیفہ کے انتخاب میں وہ لوگ یقیناً شریک ہوتے، اور ایسی روایات بھی بلاشبہ موجود ہیں کہ جب حضرت علیؓ کو خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو

---

[1] الطبری، ج ۳، ص ۳۹۸۔ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۸۳۔۸۴ [2] الطبری، ج ۳، ص ۴۷۷۔۴۸۶

ان لوگوں نے بعض حضرات کو زبردستی بھی بیعت پر مجبور کیا تھا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ انتخاب غلط تھا ؟ کیا اُس وقت حضرت علیؓ سے بہتر کوئی آدمی مدینہ ہی میں نہیں پوری دنیائے اسلام میں ایسا موجود تھا جسے خلیفہ منتخب ہونا چاہیے تھا ؟ کیا اُس وقت کے رائج اور مسلّم اسلامی دستور کی رُو سے حضرت علیؓ جائز طور پر خلیفہ منتخب نہ ہو گئے تھے ؟ کیا اسلامی دستور میں ایسی کوئی چیز کہیں پائی جاتی ہے کہ نئے خلیفہ کے انتخاب میں اگر سابق خلیفہ کے خلاف شورش برپا کرنے والا گروہ بھی شریک ہو گیا ہو تو اس کا انتخاب غیر قانونی قرار پاتے ؟ کیا یہ درست تھا اور یہی ہونا چاہیے تھا کہ ایک خلیفہ شہید ہو چکا ہو اور دوسرا خلیفہ اس کی جگہ جلدی سے جلدی منتخب نہ کر لیا جائے بلکہ دنیائے اسلام ایک مدت تک بے خلیفہ ہی پڑی رہے ؟ اور اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ حضرت علی دانستہ ہی قاتلینِ عثمانؓ کو گرفتار کرنے اور ان پر مقدمہ چلانے میں کوتاہی کر رہے تھے یا ان کے ہاتھ میں بے بس تھے تب بھی کیا اسلامی آئین و دستور کی رُو سے یہ بات ان کی خلافت کو ناجائز، اور ان کے خلاف تلوار لے کر کھڑے ہو جانے کو جائز کر دینے کے لیے کافی تھی ؟ یہ وہ بنیادی سوالات ہیں جو بعد کے واقعات کے بارے میں ایک صحیح رائے قائم کرنے کے لیے فیصلہ کُن اہمیت رکھتے ہیں - اگر کوئی شخص ان سوالات کا جواب اثبات میں دینا چاہتا ہو تو وہ ضرور اپنی دلیل پیش کرے لیکن پہلی صدی سے لے کر آج تک تمام اہلِ سُنّت بالاتفاق حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چوتھا خلیفہ راشد تسلیم کرتے رہے ہیں اور ہمارے اپنے ملک میں ہر جمعہ کو اہلِ سنّت بالالتزام ان کی خلافت کا اعلان کر رہے ہیں کم و بیش یہی صورتِ حال خود حضرت علیؓ کے زمانے میں بھی تھی کہ ایک شام کے صوبے کو چھوڑ کر جزیرۃ العرب اور اس کے باہر کے تمام اسلامی مقبوضات اُن کی خلافت مان رہے تھے، مملکت کا نظام عملاً انہی کی

خلافت پر قائم ہو چکا تھا اور اُمت کی عظیم اکثریت نے ان کی سربراہی تسلیم کرلی تھی۔ اب یہ دعویٰ کرنے کے لیے مکابرہ کی بہت بڑی مقدار درکار ہے کہ اُن کی خلافت مشکوک و مشتبہ تھی اور ان کے مقابلے میں تلوار اٹھانے کے لیے شرعی جواز کی کوئی گنجائش موجود تھی۔ خصوصاً ان لوگوں پر تو مجھے سخت حیرت ہے جنہیں ایک طرف یزید کی خلافت کو صحیح اور حضرت حسینؓ کو سر غلط ٹھیرانے پر تو بڑا اصرار ہے، مگر دوسری طرف وہ حضرت معاویہؓ کے حق میں معذرتیں پیش کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں۔ حالانکہ جن دلائل سے یزید کی خلافت صحیح ثابت کی جاتی ہے ان کی بہ نسبت ہزار گنے زیادہ قوی دلائل سے حضرت علیؓ کی خلافت قطعی صحت کے ساتھ قائم ہوتی تھی، اور جن حضرات نے بھی خونِ عثمانؓ کا بدلہ لینے کے لیے اُن کے خلاف تلوار اٹھائی ان کے اس فعل کے حق میں کوئی شرعی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی۔ خدا کی شریعت بے لاگ ہے۔ اس میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ کسی کے مرتبے کا لحاظ کرکے ہم غلط کو صحیح بنانے کی کوشش کریں۔

قاتلینِ عثمانؓ کا معاملہ میں نے شرعی احکام پر جتنا بھی غور کیا ہے اس کی بنا پر میرے نزدیک خونِ عثمانؓ کا بدلہ لینے کی شرعاً ایک ہی صورت تھی، اور وہ یہ کہ خلیفۂ وقت کی خلافت کو مان کر انہی سے یہ مطالبہ کیا جاتا کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین کو گرفتار کرکے ان پر مقدمہ چلائیں اور جس جس کا جو بھی حصہ اس جرمِ عظیم میں تھا اس کو شہادتوں کے ذریعہ سے متعین کرکے قانون کے مطابق اس کو سزا دیں۔ دوسری طرف اُس وقت کے حالات کا میں نے جس قدر بھی مطالعہ کیا ہے اس کی بنا پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ عملاً یہ قانونی طریق کار اس کے بغیر اختیار نہیں کیا جاسکتا تھا کہ حضرت علیؓ کے ساتھ سب لوگ تعاون کرتے اور ان کو پُرامن حالات میں کام کرنے کا موقع دیا جاتا، جیسا کہ تاریخی واقعات سے ثابت ہے۔

گروہ سازش کر کے مدینہ پر چڑھ آیا تھا اس کی تعداد دو ہزار کے قریب تھی۔ خود مدینہ میں بھی ایک تعداد اُن کے حامیوں کی موجود تھی۔ اور مصر، بصرہ اور کوفہ میں بھی ان کی پُشت پر ایک ایک جتھا پایا جاتا تھا۔ اگر تمام اہلِ حق حضرت علیؓ کے گرد جمع ہو جاتے اور ان سے تعاون کرتے تو وہ ان جتھوں کو منتشر کرنے کے بعد ان پر ہاتھ ڈال سکتے تھے لیکن جب ایک طرف باثر صحابہ کے ایک گروہ نے غیر جانبداری کی روش اختیار کی، اور دوسری طرف بصرے اور شام میں طاقت ور فوجیں حضرت علیؓ سے لڑنے کے لیے جمع ہو گئیں، تو ان کے لیے نہ صرف یہ کہ اس گروہ پر ہاتھ ڈالنا ممکن نہ رہا، بلکہ وہ عملاً مجبور ہو گئے کہ ان طاقت ور فوجوں کے مقابلے میں جن لوگوں سے بھی مدد لے سکتے تھے ان سے مدد لیں اور ایک اور لڑائی قاتلینِ عثمانؓ کے جتھے سے نہ چھیڑ دیں۔ میری اس رائے سے اگر کسی کو اختلاف ہے تو وہ مجھے بتائے کہ حضرت علیؓ قاتلینِ عثمانؓ کے اس مضبوط جتھے کو کس وقت پکڑتے؟ کیا خلافت سنبھالتے ہی فوراً؟ یا جنگِ جمل کے زمانے میں؟ یا جنگِ صفین کے زمانے میں؟ یا جنگِ صفین کے بعد اُس زمانے میں جبکہ ایک طرف حضرت معاویہؓ ان کے مقابلے میں مملکت کے ایک ایک صوبے کو توڑ لینے کی کوشش کر رہے تھے اور دوسری طرف خوارج ان کے خلاف صف آرا تھے؟

اجتہادی غلطی کیا ہے اور کیا نہیں ہے اوپر جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن حضرات نے بھی قاتلینِ عثمانؓ سے بدلہ لینے کے لیے خلیفۂ وقت کے خلاف تلوار اٹھائی ان کا یہ فعل شرعی حیثیت سے بھی درست نہ تھا، اور تدبیر کے اعتبار سے بھی غلط تھا۔ مجھے یہ تسلیم کرنے میں ذرہ برابر تامل نہیں ہے کہ انہوں نے یہ غلطی نیک نیتی کے ساتھ اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتے ہوئے کی تھی۔ مگر میں اسے محض "غلطی" سمجھتا ہوں۔ اس کو "اجتہادی غلطی" ماننے میں مجھے سخت تامل ہے۔ "اجتہاد" کی اصطلاح کا اطلاق

میرے نزدیک صرف اُس رائے پر ہو سکتا ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی گنجائش پائی جاتی ہو، اور "اجتہادی غلطی" ہم صرف اُس رائے کو کہہ سکتے ہیں جس کے حق میں کوئی نہ کوئی شرعی استدلال تو ہو مگر وہ صحیح نہ ہو یا بے حد کمزور ہو۔ اب کوئی صاحب علم براہ کرم یہ بتا دیں کہ حضرت علیؓ کے خلاف تلوار اٹھانے کے لیے جواز کی کوئی کمزور سے کمزور گنجائش بھی شریعت میں اگر تھی تو وہ آخر کیا تھی؟ جہاں تک جنگِ جمل کا تعلق ہے، معتبر روایات کی رُو سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ، دونوں عین جنگ سے پہلے اپنی غلطی مان کر میدان سے ہٹ گئے تھے، اور حضرت عائشہؓ نے بعد میں اپنی غلطی تسلیم کر لی۔ رہے حضرت معاویہؓ تو وہ بلاشبہ اپنے آپ کو ہمیشہ حق بجانب سمجھتے رہے۔ مگر ان کی لڑائی کے لیے جواز کی معقول گنجائش آخر کیا قرار دی جا سکتی ہے؟ کیا یہ کہ نئے خلیفہ نے ایک گورنر کو اس کے عہدے سے معزول کر دیا؟ یا یہ کہ نئے خلیفہ نے سابق خلیفہ کے قاتلوں کو گرفتار کر کے ان پر مقدمہ نہ چلایا؟ یا یہ کہ نئے خلیفہ پر سابق خلیفہ کے قاتلوں نے غلبہ پا لیا؟ یا یہ کہ نئے خلیفہ کی خلافت ہی ایک صوبے کے گورنر کی رائے میں قانونی طور پر قائم نہیں ہوئی درآنحالیکہ مرکز اور تمام دوسرے صوبوں میں اس کی خلافت مانی بھی جا چکی تھی اور عملاً بھی قائم ہو چکی تھی؟ ان میں سے کسی ایک کو بھی خلیفۂ وقت کے خلاف تلوار اٹھانے کی جائز وجہ قرار دینے کے لیے شریعت میں اگر کوئی دُور دراز کی گنجائش بھی پائی جاتی ہو تو اسے بیان کر دیا جائے۔ اس معاملہ میں آیت وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا سے استدلال قطعاً غلط ہے۔ اس لیے کہ اس آیت کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے کہ اگر خلیفۂ وقت قاتلوں کو گرفتار نہ کرے تو مقتول کے اولیاء کو خلیفہ سے جنگ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

یہی مشکل حضرت عمرو بن العاصؓ کے معاملہ میں بھی پیش آتی ہے جنگ صفین میں نیزوں پر قرآن اُٹھانے کی تجویز، اور پھر دومۃ الجندل میں تحکیم کی کارروائی تمام معتبر روایات میں جس طرح بیان ہوئی ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنے کے سوا چارہ نہیں ہے کہ یہ محض "غلطی" تھی۔ اس کو "اجتہادی غلطی" قرار دینے کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔ ابن سعد نے امام زُہری کی روایت نقل کی ہے کہ جنگِ صفین میں جب لڑائی انتہائی شدت اختیار کر گئی اور لوگوں کی ہمت جواب دینے لگی تو حضرت عمرو بنؓ عاص نے حضرت معاویہؓ سے کہا: ھل انت مطیعی فتامر رجالاً بنشر المصاحف ثم یقولون یا اھل العراق ندعوکم الی القرآن، والی ما فی فاتحتہ الی خاتمتہ، فانک ان تفعل ذالک یختلف اھل العراق ولا یزید ذالک امر اھل الشام الا استجماعاً، فاطاعہ۔ "آپ میری بات مانیں تو لوگوں کو حکم دیجیے کہ قرآن کھول کر کھڑے ہو جائیں اور کہیں کہ اے اہل عراق، ہم تمہیں قرآن کی طرف بلاتے ہیں، الحمد سے والناس تک اس میں جو کچھ ہے اس کے مطابق فیصلہ ہو جائے۔ یہ کام آپ کریں گے تو اہل عراق میں پھوٹ پڑ جائے گی اور اہل شام کی جمعیت بندھی رہے گی۔ چنانچہ حضرت معاویہؓ نے ان کی تجویز مان لی[1]"۔ یہی بات زیادہ تفصیل کے ساتھ ابن جریر، ابن کثیر، اور ابن اثیر نے بھی نقل کی ہے۔ ان سب کا متفقہ بیان یہ ہے کہ حضرت عمروؓ نے قرآن کو حَکَم بنانے کی تجویز پیش کرتے ہوئے اس کی مصلحت یہ بیان فرمائی تھی کہ "یا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حضرت علیؓ کے لشکر میں پھوٹ پڑ جائے گی، یا اگر وہ سب اسے مان بھی گئے تو ہمیں کچھ مدت کے لیے جنگ کو

---

[1] طبقات ابن سعد، ج ۴، ص ۲۵۵۔

ٹالنے کا موقع مل جائے گا۔[1] اس کے سوا قرآن اٹھانے کی کوئی اور غرض، جہاں تک مجھے معلوم ہے، کسی مورخ نے بیان نہیں کی ہے۔ اور اس متفقہ بیان سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس تجویز کا مقصد فی الواقع قرآن کی بنیاد پر فیصلہ کرانا نہ تھا، بلکہ اسے صرف ایک جنگی چال کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ کیا اسے واقعی "اجتہاد" کا نام دیا جا سکتا ہے؟

پھر دُومۃ الجندل میں تحکیم کے موقع پر جو کچھ پیش آیا اس کے متعلق طبقات ابن سعد، تاریخ طبری، البدایہ والنہایہ اور ابن اثیر کی متفق علیہ روایت یہ ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے درمیان خلوت میں جو بات طے ہوئی تھی، حضرت ابو موسیٰؓ نے مجمع عام میں آکر اسی کا اعلان کیا، اور حضرت عمروؓ نے اپنا فیصلہ اس کے بالکل خلاف پیش کر دیا۔[2] اس رُوداد کو پڑھ کر آخر کون انصاف پسند آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ "اجتہاد" تھا؟

یزید کی ولی عہدی کا معاملہ سب سے زیادہ حیرت مجھے اُس استدلال پر ہے جس سے یزید کی ولی عہدی کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ معترض حضرات یہ تو مانتے ہیں کہ اس کارروائی سے بُرے نتائج برآمد ہوئے، مگر وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اگر یزید کو جانشین نامزد کر کے اپنی زندگی ہی میں اس کے لیے بیعت نہ لے لیتے تو ان کے بعد مسلمانوں میں خانہ جنگی ہوتی اور قیصر رُوم چڑھ آتا اور اسلامی ریاست ہی کا خاتمہ ہو جاتا، اس لیے ان بدترین نتائج کی بہ نسبت وہ نتائج کمتر ہی بُرے ہیں جو یزید کو ولی عہد بنانے سے رونما ہوئے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اگر فی الواقع حضرت معاویہؓ کا یہ خیال تھا کہ ان کے بعد کہیں

---

[1] الطبری، ج ۴، ص ۳۴۔ البدایہ، ج ۷، ص ۲۷۲۔ ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۶۰۔

[2] طبقات ابن سعد، ج ۴، ص ۲۵۶-۲۵۷۔ الطبری، ج ۴، ص ۴۹ تا ۵۲۔ البدایہ والنہایہ، ج ۷، ص ۲۸۱ تا ۲۸۳۔ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۱۶۷-۱۶۸۔

جانشینی کے لیے اُمّت میں خانہ جنگی برپا نہ ہو، اور اس بنا پر وہ یہ ضرورت محسوس فرماتے تھے کہ اپنی زندگی ہی میں اس کا فیصلہ کر کے اپنے ولی عہد کے لیے بیعت لے لیں، تو کیا وہ اس نہایت مبارک خیال کو عمل میں لانے کی یہ صورت اختیار نہ فرما سکتے تھے کہ بقایائے صحابہ اور اکابر تابعین کو جمع کرتے، اور ان سے کہتے کہ میری جانشینی کے لیے ایک موزوں آدمی کو میری زندگی ہی میں منتخب کر لو، اور جس کو وہ لوگ منتخب کرتے اس کے حق میں سب سے بیعت لے لیتے؟ اس طریق کار میں آخر کیا امر مانع تھا؟ اگر حضرت معاویہؓ یہ راہ اختیار کرتے تو کیا آپ سمجھتے ہیں کہ خانہ جنگی پھر بھی برپا ہوتی اور قیصر روم پھر بھی چڑھ آتا اور اسلامی ریاست کا خاتمہ کر ڈالتا؟

حضرت علیؓ کی بے جا وکالت کا الزام معترض حضرات نے مجھ پر اس شبہ کا بھی اظہار فرمایا ہے کہ میں حضرت علیؓ کی بے جا وکالت کر رہا ہوں۔ مگر میں صحابۂ کرام، اور خصوصاً خلفائے راشدین کے معاملہ میں اپنا مستقل مسلک پہلے ہی یہ بیان کر چکا ہوں کہ ان کا کوئی قول یا فعل اگر بظاہر غلط محسوس ہوتا ہو تو ان کے اپنے کسی بیان، یا اُس وقت کے ماحول یا ان کے مجموعی طرزِ عمل میں اس کا صحیح محمل تلاش کرنے کی پوری کوشش کی جائے، اور اس کے حق میں ہر وہ معقول تاویل کی جائے جو بے جا اور بھونڈی وکالت کی حد تک نہ پہنچتی ہو۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے معاملہ میں رسائل و مسائل حصہ اوّل کے مضمون "حضرت علیؓ کی امیدواری خلافت" اور موجودہ زیرِ بحث مضمون میں جو رویہ میں نے اختیار کیا ہے وہ دراصل اسی قاعدے پر مبنی ہے، کوئی بے جا وکالت نہیں ہے جس کا مجھے طعنہ دیا جا رہا ہے۔ میں جب دیکھتا ہوں کہ تمام معتبر روایات کی رُو سے شیخینؓ اور حضرت عثمانؓ کے پُورے دَورِ خلافت میں جس خلوص اور کامل جذبۂ رفاقت کے ساتھ انہوں نے ان

تینوں حضرات کے ساتھ تعاون کیا، اور جیسے محبت کے تعلقات ان کے درمیان رہے، اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی وفات کے بعد جس طرح دل کھول کر وہ ان کی تعریفیں کرتے رہے تو مجھے وہ روایات کمزور محسوس ہوتی ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کے خلیفہ بنائے جانے پر ناراض تھے، اور وہ روایات زیادہ قوی معلوم ہوتی ہیں جو یہ بتاتی ہیں کہ انہوں نے ہر ایک کی خلافت آغاز ہی میں دل سے قبول فرمائی تھی جب دونوں طرح کی روایات موجود ہیں اور سند کے ساتھ بیان ہوتی ہیں، تو آخر ہم ان روایات کو کیوں نہ ترجیح دیں جو ان کے مجموعی طرزِ عمل سے مناسبت رکھتی ہیں، اور خواہ مخواہ وہی روایات کیوں قبول کریں جو اُس کی ضد نظر آتی ہیں۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ کی شہادت سے لے کر خود اُن کی اپنی شہادت تک ایک ایک مرحلے پر ان کا جو رویّہ رہا ہے اس کے ہر جزء کا ایک صحیح محل میں نے تلاش کیا اور ان کے اپنے بیانات میں، یا اس وقت کے حالات و واقعات میں وہ مجھے مل گیا، مگر صرف ایک مالک الاشتر اور محمد بن ابی بکر کو گورنری کا عہدہ دینے کا فعل ایسا تھا جس کی کسی تاویل سے بھی حق بجانب قرار دینے کی گنجائش مجھے نہ مل سکی۔ اسی بنا پر میں نے اس کی مدافعت سے اپنی معذوری ظاہر کر دی ہے۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۵ء)

خلافت و ملوکیت

سوال: "میں نے جناب کی "خلافت و ملوکیت" اور عباسی صاحب کی جوابی کتاب "تبصرہ محمودی" حصہ اوّل و دوم کا غیر جانبدارانہ مطالعہ کیا اور میں اس

نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ عباسی صاحب اسلام کے سیاسی نظام کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے ہیں چنانچہ انہوں نے اسلام کا جو سیاسی نظریہ پیش فرمایا ہے وہ ذہنی پیچیدگی کا شاہکار ہے البتہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ جناب چند باتوں کی وضاحت کر دیں تو آپ کے خلاف پروپگینڈا اعلیٰ طبقہ میں مؤثر نہ ہو سکے گا۔ وضاحت طلب امور یہ ہیں: عباسی صاحب کا کہنا ہے کہ اسلام میں کوئی طریقہ انتخاب برائے خلیفہ معین نہیں ہے اس لیے کہ سقیفہ بنی ساعدہ میں عوام کا اجتماع نہ تھا بلکہ چند افراد جس میں تمام طبقوں کی نمائندگی بھی نہ تھی۔ جمع ہوئے اس لیے یہاں عوامی رائے یا تائید کا کوئی سوال نہیں تھا۔

حضرت عمرؓ کے معاملہ میں آپ کو حضرت ابوبکرؓ نے نامزد کر دیا اور سب نے اس نامزدگی پر اتفاق کر لیا' رائے عامہ کے اظہار کا یہاں بھی کوئی سوال نہیں آیا۔ پھر عباسی صاحب کہتے ہیں کہ اگر رائے عامہ کے اصول کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بیعت تو صرف مدینہ میں ہوتی تھی۔ پورے ملک میں رائے عامہ یا مسلمانوں کی رضامندی کا سوال یہاں بھی خارج از بحث ہو جاتا ہے۔

اس کے علاوہ عباسی صاحب معترض ہیں کہ اگر حضرت معاویہؓ کی حکومت ملوکیت تھی تو اجتماعِ صحابہ نے اس کی تائید و بیعت کیوں کی اور ان کی حکومت میں عہدے کیوں قبول کیے؟

مزید برآں عباسی صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ تاریخ کو اسی طرح جانچنا چاہیے جس طرح حدیث کو فنِ رجال کی بنیاد پر جانچا جاتا ہے۔

جواب: عباسی صاحب کی جن تین باتوں کا ذکر آپ نے کیا ہے، ان کا

جواب میری کتاب خلافت و ملوکیت میں موجود ہے۔

۱۔ طریق انتخاب کے بارے میں ملاحظہ ہو صفحہ ۳۵-۳۶-۷۰-۷۷ تا ۸۵-۸۳ تا ۸۷-۱۵۷ تا ۱۶۰-۲۴۹-۲۵۰۔

۲۔ اس سوال کا جواب کہ اگر حضرت معاویہؓ کی حکومت ملوکیت تھی تو صحابہ نے ان کی بیعت کیوں کی اور ان کی حکومت میں عہدے کیوں قبول کیے، حسبِ ذیل صفحات پر ملاحظہ ہو: ۱۵۸، ۲۰۱ تا ۲۰۲-۲۵۱ تا ۲۵۴۔

۳۔ آخری سوال کا ایک جواب تو میری کتاب میں صفحات ۳۱۶ تا ۳۱۸ پر موجود ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عباسی صاحب خود جس تاریخی مواد پر اعتماد کر کے تاریخی حالات و واقعات بیان کرتے ہیں وہ بھی ان کے اپنے بیان کردہ معیار پر پورا نہیں اترتا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ اگر تاریخ لکھی جاتے تو بعد کی صدیوں کا تو کیا ذکر، پہلی صدی کی تاریخ کا بھی ۹/۱۰ حصہ غائب ہو جاتا ہے۔ اور یہ معاملہ تو اسلامی تاریخ کے ساتھ ہو گا۔ رہی دنیا کی عام تاریخ، تو وہ ساری کی ساری ہی دریا بُرد کرنی پڑے گی، کیونکہ اس میں تو سند اور رجال کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۶۷ء)

اسرائیلی ریاست کے حق میں ایک عجیب استدلال

سوال: سورہ بنی اسرائیل آیت ۱۰۴ کے متعلق "صدق جدید" (لکھنؤ) میں مولانا عبدالماجد دریابادی نے "سچی باتیں" کے زیر عنوان یہ تشریح کی ہے

کہ اس میں وَعۡدُ الۡاٰخِرَۃِ سے مراد یوم الآخرۃ نہیں ہے بلکہ قیامت کے قریب ایک وقت موعود ہے اور جِئۡنَا بِکُمۡ لَفِیۡفًا سے مراد بنی اسرائیل کے مختلف گروہوں کو ایک جگہ اکٹھا کر دینا ہے۔ اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ "مطلب واضح ہے یعنی اسرائیلیوں کو بعدِ واقعہ فرعون ہی خبر دے دی گئی تھی کہ اب تو تم آزاد ہو، دنیا میں جہاں چاہو رہو بسو، البتہ جب زمانہ قربِ قیامت کا آجائے گا تو ہم تم کو مختلف سمتوں سے، مختلف ملکوں سے، مختلف زبانیں بولتے ہوئے، مختلف وضع ولباس اختیار کیے ہوتے، سب کو ایک جگہ جمع کر دیں گے۔ اور وہ جگہ اور کونسی ہو سکتی ہے بجز ان کے قدیم وطن ملک فلسطین کے۔ آج جوارضِ فلسطین میں یہود کا اجتماع ہر ہر ملک سے ہو رہا ہے کیا یہ اسی غیبی پیش خبری کا ظہور نہیں؟" یہ نتیجہ جو مولانا نے اس آیت سے نکالا ہے، مجھے ڈر ہے کہ یہ فلسطین کے متعلق عام جذبہ جہاد کو ٹھنڈا کر دے گا۔ کیونکہ اس کو مان لینے کے بعد تو فلسطین میں اسرائیلی ریاست کا قیام عین منشائے خداوندی سمجھا جائے گا۔"

جواب: آیت مذکورۃ بالا کی اس تشریح کو دیکھ کر تعجب ہوا۔ آیت کے الفاظ تو صرف یہ ہیں کہ:

وَّقُلۡنَا مِنۡۢ بَعۡدِهٖ لِبَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ اسۡكُنُوا الۡاَرۡضَ فَاِذَا جَآءَ وَعۡدُ الۡاٰخِرَةِ جِئۡنَا بِكُمۡ لَفِيۡفًا۔

"اور اس کے بعد (یعنی فرعون کی غرقابی کے بعد) ہم نے بنی اسرائیل سے کہا کہ زمین میں رہو بسو، پھر جب آخرت کے وعدے کا وقت آئے گا تو

ہم تم کو اکٹھا کر لائیں گے۔"

ان الفاظ میں "قربِ قیامت کے وقتِ موعود" اور بنی اسرائیل کے وطنِ قدیم میں یہودیوں کے مختلف گروہوں کو ملک ملک سے لاکر جمع کر دینے" کا مفہوم آخر کہاں سے نکل آیا۔ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ کا سیدھا اور صاف مطلب آخرت کا وعدہ ہے نہ کہ قیامت کے قریب زمانے کا کوئی وقتِ موعود۔ اور سب کو اکٹھا کر لانے یا جمع کر لانے سے مراد قیامت کے روز جمع کرنا ہے۔ اس میں کوئی اشارہ تک اس بات کی طرف نہیں ہے کہ اسی دنیا میں بنی اسرائیل کو ایک جگہ جمع کیا جائے گا۔ اس پر مزید ستم یہ ہے کہ "ایک جگہ جمع کرنے" کے تصور کو آیت کے الفاظ میں داخل کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ یہ بھی طے کر دیا گیا کہ وہ جگہ "اسرائیلیوں کے وطنِ قدیم" کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ یہ تو بعینہٖ یہودیوں کے اِس دعوے کی تائید ہے کہ دو ہزار برس تک فلسطین سے بے دخل رہنے کے باوجود اُس پر ان کا حق فائق ہے کیونکہ وہ ان کا وطنِ قدیم ہے، اور اب دو ہزار برس سے یہ ملک جن لوگوں کا حقیقت میں وطن ہے اُن کے مقابلے میں برطانیہ اور روس اور امریکہ نے نہیں، بلکہ خود اللہ تعالیٰ نے اس سرزمین پر یہودیوں کے حقِ سکونت کو فائق قرار دے کر انہیں ہر ملک سے وہاں جمع کروایا ہے۔ اس طرح تو اسرائیلی ریاست کا قیام اللہ تعالیٰ کے ایک وعدے کا نتیجہ قرار پاتا ہے نہ کہ دنیا کی ظالم قوموں کی ایک سازش کا۔ حالانکہ آیت کے الفاظ میں اس مفہوم کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن جون ۱۹۶۸ء)

پاکستان کے اسلامی ریاست نہ بننے کی ذمہ داری کس پر ہے؟

سوال۔ ہفت روزہ "ظاہر" میں اور اس کے بعد نوائے وقت میں جناب کے حوالہ سے مسلم لیگی قیادت کے لیے لفظ فراڈ استعمال کیا گیا ہے۔ میں ایک مسلم لیگی ہوں اور سمجھتا ہوں کہ مسلم لیگ نے قائداعظمؒ کی آنکھیں بند ہوتے ہی ہمالاؤں سے بڑی بڑی غلطیاں کی ہیں لیکن جناب قائداعظمؒ کے متعلق میرا ایمان و ایقان ہے کہ اگر حیات ان سے وفا کرتی تو وہ اس مملکت خداداد میں اسلامی آئین کے نفاذ کے لیے مقدور بھر مزید سعی فرماتے۔ میرا خیال ہے کہ تقریر کرتے وقت آپ نے جس مسلم لیگی قیادت کو فراڈ کے خطاب سے نوازا، یہ وہ مسلم لیگ تھی جو قائداعظمؒ کے مسلم لیگ کی صدارت سے مستعفی ہونے کے بعد چوہدری خلیق الزمان اور لیاقت علی کی قیادت میں اُبھری۔ یقیناً جناب کا منشا قائداعظمؒ کی ذات ستودہ صفات سے نہیں ہوگا۔

نوائے وقت میں جو افسوسناک بحث چل نکلی ہے، جناب کی طرف سے خاموشی اس کو مزید تقویت دے رہی ہے۔ جناب کی معمولی سی تردید، اس آڑے وقت میں جبکہ ملت کو نوائے وقت کی رہنمائی اور جناب کی قیادت کی ازبس ضرورت ہے، ختم کرنے میں ایک مجاہدانہ کردار ادا کرے گی۔

جواب۔ وکلاء کے کنونشن میں جو تقریر میں نے کی تھی اس کے بارے میں ایک

بات تو صریحاً خلافِ واقعہ بیان کی گئی ہے، اور وہ یہ کہ میری تقریر کنونشن کے پہلے دن کی آخری تقریر تھی اور اس کی تردید میاں طفیل محمد صاحب کو دوسرے دن کی کارروائی کے عین آغاز میں کرنی پڑی۔ حالانکہ میری تقریر کنونشن کے دوسرے دن کی کارروائی میں آخری تقریر تھی جس کے بعد سرے سے کوئی اور تقریر ہوئی ہی نہیں۔ اِس لیے اس بات کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ میاں طفیل صاحب نے میری تقریر کی تردید میں کچھ کہا ہو۔

دوسرے ایک زیادتی جو میرے ساتھ پہلے بھی اکثر کی جاتی رہی ہے اور اب بھی کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جب کبھی میں پاکستان میں اسلامی نظام کے نافذ نہ ہونے کی ذمہ داری اُن لوگوں پر ڈالتا ہوں جن کے ہاتھ میں تقسیم کے بعد یہ ملک آیا، تو فوراً قائدِ اعظم مرحوم کو سامنے لا کھڑا کیا جاتا ہے اور الزام لگایا جاتا ہے کہ مَیں نے دراصل یہ ذمہ داری اُن پر ڈالی ہے اور میرا یہ حملہ دراصل اُن کی نیّت پر ہے۔ حالانکہ مَیں نے اس سلسلے میں کبھی مرحوم کا نام نہیں لیا۔ "طاہر" میں میری تقریر کا جو خلاصہ شائع ہوا ہے اُسے پھر پڑھ کر دیکھ لیا جاتے۔ اس میں کہاں یہ کہا گیا ہے کہ ملک حاصل ہونے کے بعد اسلامی نظام قائم نہ ہونے کے ذمہ دار قائدِ اعظمؒ تھے یا یہ کہ اس معاملہ میں وہ مخلص نہ تھے؟

اور بات صرف یہی نہیں ہے کہ مَیں نے قائدِ اعظم مرحوم کے متعلق یہ بات کبھی نہیں کہی بلکہ اس کے برعکس ۱۹۵۳ء میں جب جسٹس منیر نے تحقیقاتی عدالت میں اس خیال کا اظہار کیا کہ ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو قائدِ اعظمؒ نے جو تقریر مجلس دستور ساز میں کی تھی اس میں انہوں نے یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ پاکستان کا دستور لادینی نوعیت کا (SECULAR) ہوگا، تو مَیں نے اس کی مفصل تردید قائدِ اعظمؒ کی ان تقریروں کے حوالے سے کی جو وہ تقسیم سے

قبل اور اس کے بعد مسلسل کرتے رہے تھے۔ میری یہ تحریر اسی زمانے میں اخبارات میں شائع ہو گئی تھی اور اب بھی وہ میری کتاب "قادیانی مسئلہ اور اس کے سیاسی، دینی و تمدنی پہلو" میں صفحہ ۸۰ سے ۹۲ تک دیکھی جا سکتی ہے۔ اب کیا یہ انصاف ہے کہ جس خیال کی تردید میں اپنی ایک شائع شدہ مفصل تحریر میں کر چکا ہوں، اسی کو میری طرف منسوب کیا جائے؟ اور کیا ضروری ہے کہ بار بار جب مجھ پر یہ الزام لگایا جائے تو ہر بار میں اس کی تردید کرتا رہوں؟

قائد اعظمؒ کے متعلق یہ بات کس کو معلوم نہیں ہے کہ ملک کا نظم و نسق عملاً ان کے ہاتھ میں کبھی نہیں آیا؟ تقسیم کے بعد وہ صرف ۱۲ مہینے زندہ رہے، اور اس مدت کا بڑا حصہ انہوں نے بیماری کی حالت میں گزارا۔ پھر جو ابتدائی زمانہ ایسا تھا کہ جس میں وہ کچھ کام کر سکتے تھے اس میں بھی وہ قیام پاکستان کی ابتدائی مشکلات کو رفع کرنے میں تمام تر مصروف رہے۔ اس لیے جب میں کہتا ہوں کہ "جن لوگوں کے ہاتھ میں ملک کا اقتدار آیا وہ اسلامی نظام نافذ کرنے کا ارادہ ہی نہیں رکھتے تھے" تو اس سے مراد قائد اعظمؒ کی ذات نہیں ہوتی بلکہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو عملاً مرکز اور صوبوں میں حکمران تھے اور مختلف ادوار میں حکمران ہوتے رہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

ایک صریح جھوٹ

سوال: کراچی سے شائع ہونے والے ایک ادبی ماہنامہ "افکار" دسمبر ۱۹۷۶ء

کے شمارہ میں ریاض صدیقی صاحب کا ایک مضمون بعنوان "قائداعظم ایک عہد ساز شخصیت" شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کی آخری سطور میں صاحبِ مضمون نے "جماعت اسلامی اور قائداعظم" کے ذیلی عنوان سے لکھا ہے:

"قائداعظمؒ نے ۱۹۳۹ء میں راجہ صاحب محمود آباد اور قمرالدین کو اختیار دیا تھا کہ وہ مولانا مودودی اور علامہ عنایت اللہ مشرقی کو مسلم لیگ میں شمولیت کی دعوت دیں۔ مسلم لیگ کا جلسہ ہونے والا تھا۔ قمرالدین نے اس مسئلے پر مولانا مودودی سے رابطہ قائم کیا۔ مولانا مودودی نے مسلم لیگ کے جلسہ میں شرکت اس شرط پر منظور کی کہ قائداعظم اپنے دستخطوں سے ان کے نام دعوت نامہ جاری کریں۔ اس وقت تک مسلم لیگ میں رسمی دعوت ناموں کے اجراء کا طریقہ رائج نہیں تھا۔ تاہم قمرالدین فوراً دہلی گئے اور کسی نہ کسی طرح مطلوبہ دعوت نامہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ مولانا مودودی دعوت نامہ کے باوجود مسلم لیگ کے جلسے میں شریک نہیں ہوتے اور قدرے تلخی کے ساتھ معذرت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ میں کسی نام نہاد جماعت سے تعلق قائم کرنا پسند نہیں کرتا جو اسلام کی نمائندہ جماعت نہ ہو۔ مسلم لیگ میں شرکت کرنے والے محض نام کے مسلمان ہیں اور میں اس بے معنی سیاسی ہنگامے سے متعلق ہو کر اپنی شخصیت کو کھونا نہیں چاہتا۔" (افکار۔ کراچی شمارہ دسمبر ۱۹۷۶ء صفحہ ۲۳-۲۲)

ایک ایسا شخص جو آپ کے فکرِ اسلامی اور تحریک اسلامی سے متاثر ہو کر آپ کی شخصیت سے دلی تعلق رکھتا ہے اور آپ کے افکار اور شخصیت پر اپنے طور پر قلمی کام بھی کر رہا ہے استدعا کرتا ہے کہ ان امور کی وضاحت کر کے

ممنون فرمائیں:

۱۔کیا واقعی ایسا دعوت نامہ طلب کیا گیا؟

۲۔کیا مذکورہ دعوت نامہ مہیا کر دیا گیا؟

۳۔دعوت نامہ مہیا ہونے کی صورت میں کیا واقعی تلخی کے ساتھ معذرت کا اظہار کیا گیا؟

جواب: آپ کے مفصل سوال کا نہایت مختصر جواب یہ ہے کہ ماہنامہ افکار کراچی کی جو عبارت آپ نے نقل کی ہے اس کا ایک لفظ بھی سچ نہیں ہے۔ سخت حیرت ہوتی ہے کہ لوگ کس جرأت کے ساتھ جھوٹ گھڑتے اور اسے پھیلاتے ہیں اور اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ کوئی آخرت بھی ہے جہاں جا کر انہیں اپنی افترا پردازیوں کی جواب دہی کرنی ہو گی۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۷۰ء)

مُسلم حکومتوں کے معاملہ میں جماعت اسلامی کا مسلک

سوال۔انگلستان سے ایک صاحب نے مجھے لکھا ہے:

"مختلف مسلمان حکومتوں، خصوصاً سعودی حکومت کے ساتھ اسلامی کارکنوں کے تعاون سے بہت کچھ نقصان ہو رہا ہے۔ ہم نے اسلامک کونسل آف یورپ کی طرف سے منعقد کی جانے والی بین الاقوامی معاشی کانفرنس میں یہ مشاہدہ کیا ہے کہ اس چال کے ذریعہ سے مسلم حکومتوں کے معاملہ میں اسلام کے موقف کو طرح طرح کی غلط فہمیوں میں اُلجھا دیا گیا ہے۔اسلامک کونسل آف یورپ نے

اس کانفرنس میں اسلام کی بہت سی بنیادی تعلیمات کو الٹ کر رکھ دیا ہے۔
بعض لوگ جو آپ کی تحریک سے مضبوط تعلق رکھتے ہیں اُن کی اس کانفرنس
میں شرکت لوگوں میں یہ خیال پیدا کرنے کی موجب ہوتی ہے کہ انہیں آپ
کی تائید حاصل ہے، اور یہ چیز مسلمان حکومتوں، خصوصاً سعودی حکومت کی
پالیسیوں کو سندِ جواز بہم پہنچاتی ہے۔ ہم پورے زور کے ساتھ اصرار کرتے
ہیں کہ آپ اپنی تحریک کے کارکنوں کو مسلم حکومتوں کی خدمت انجام دینے
والی قومی اور بین الاقوامی ایجنسیوں اور پلیٹ فارموں سے الگ رکھنے کے
لیے اپنا پورا اثر استعمال کریں۔"

اس خط کے ساتھ ایک محضر نامہ بھی ہے جس پر بہت سے اشخاص
کے دستخط ہیں۔

جواب۔ آپ کا خط ملا جس کی تائید میں بہت سے اشخاص کے دستخط بھی ہیں۔
مسلم حکومتوں کے بارے میں میری اور جماعت اسلامی پاکستان کی پالیسی مختصراً یہ ہے:

۱۔ وہ مسلم حکومتیں ہیں، اسلامی حکومتیں نہیں ہیں یعنی چونکہ وہ مسلمان ملکوں کی حکومتیں
ہیں اور ان کے فرمانروا مسلمان ہیں اس لیے ہم انہیں مسلم حکومتیں کہتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ
اسلام کے اصولوں پر قائم نہیں ہیں اور اسلامی احکام کی یا تو کلی طور پر، یا جزوی طور پر
پابند نہیں ہیں، اس لیے ہمارے نزدیک وہ اسلامی حکومتیں نہیں ہیں۔ اس بات کو ہم
نے اپنے لٹریچر میں اس قدر کثرت کے ساتھ اور اتنی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ
کوئی شخص جس نے یہ لٹریچر دیکھا ہو اس معاملہ میں ہماری پوزیشن کے متعلق کسی غلط فہمی
میں نہیں رہ سکتا۔

۲۔ ہم اپنے ملک (پاکستان) میں براہِ راست، اور تمام مسلم ممالک میں احیاءِ اسلام کی تحریکات کے تعاون سے، اور ساری دنیا میں بالعموم اپنے لٹریچر اور اسلامی دعوت کے کارکنوں کی وساطت سے اسلام کی حکومت قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ بات کسی قیمت پر قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ اسلام کے ساتھ کسی دوسری آئیڈیالوجی کی آمیزش کی جائے۔

۳۔ مگر ہم اسلامی دعوت اور اقامتِ دین کے لیے کام کرتے ہوئے اس امرِ واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ ہم اپنے ملک میں، یا کسی مسلمان ملک میں، یا دُنیا میں کسی جگہ بھی خلا میں کام نہیں کر رہے۔ ہر جگہ کوئی نہ کوئی حکومت اقتدار پر قابض ہے، کوئی نہ کوئی نظامِ زندگی (خواہ وہ خالص کافرانہ ہو یا اسلام اور غیر اسلام کا مخلوطہ ہو) عملاً قائم ہے، اور مسلمان ملکوں کے مسلم عوام و خواص بھی اسلام کے علم و عمل سے بڑی حد تک عاری ہیں۔

۴۔ اس امرِ واقعہ کو ایک حقیقی واقعہ سمجھ لینے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ دعوتِ اسلامی اور اقامتِ دینِ اسلام کا کام عملاً کس طرح کیا جائے؟ کیا ان مختلف قسم کی حکومتوں اور اسلام سے ناواقف کروڑوں مسلم عوام کی آبادیوں کو غیر موجود فرض کر لیا جائے؟ یا ان سب کے خلاف جنگ کی جائے؟ یا ان سے قطعی لاتعلق ہو کر ان حکومتوں اور ان کی مسلم آبادیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور ان پر اثر انداز ہونے کے تمام مواقع سے دستبرداری اختیار کر لی جائے؟

۵۔ مجھے نہیں معلوم کہ آپ اور آپ کے ہم خیال لوگ ان میں سے کس صورت کو پسند کرتے ہیں۔ البتہ اپنے اور اپنی جماعت کے متعلق میں آپ کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ہم ہر ملک کے حالات کو دیکھ کر اور اچھی طرح سمجھ کر اُس میں دعوت و تحریک کے

مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں جو قرآن و سنت کی تعلیمات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں مگر ان تعلیمات کو ہر جگہ کے حالات پر اُن کی مناسبت سے منطبق کیا جاتا ہے۔ اپنے ملک میں ہم نے ایک طرف عوام اور خواص کے اندر اسلام کا علم بڑے پیمانے پر پھیلایا، دوسری طرف ملک کی آبادی میں سے جو لوگ اقامتِ دین کا کام کرنے کے لیے ہمارا ساتھ دینے پر آمادہ ہوتے انہیں ہم نے منظم کیا، اور تیسری طرف ہم مسلسل یہ کوشش کرتے رہے کہ حکومت کے نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل کیا جائے۔ دوسرے مسلمان ملکوں میں ہم براہِ راست اس طرح کی کوئی جدوجہد نہیں کر سکتے تھے، اس لیے ہم نے اپنا لٹریچر ان میں پھیلایا، انکے اندر جو لوگ اسلامی تحریک کا کام کرنے کیلیے اُٹھے یا جو پہلے سے کام کر رہے تھے اُن کے ساتھ اپنی حدِ وسع تک تعاون کیا، اور اُن کی حکومتوں کے مقابلہ میں حتی الامکان کوئی مخاصمانہ رویّہ اختیار نہ کیا تاکہ ہمارے خیالات وہاں پھیلنے میں رکاوٹیں پیدا نہ ہوں۔

۶۔ آپ نے خاص طور پر سعودی حکومت کا ذکر کیا ہے جس کی حکومت کے ساتھ ہمارا رویّہ دوسری حکومتوں سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ میں آپ کو بالکل بے لاگ طریقے سے بتلائے دیتا ہوں، خواہ آپ کو اور آپ کے ہم خیال لوگوں کو اس سے اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہمارے نزدیک سعودی عرب کی حیثیت پوری دنیا سے مختلف اور اپنی اہمیت میں ہر خطّہ زمین سے بڑھ کر ہے، اس لیے کہ وہاں حرمین واقع ہیں۔ ہم ساری دُنیا کا غرقِ معاصی ہونا برداشت کر سکتے ہیں، مگر مکّہ اور مدینہ میں بُرائیوں کا پھیلنا برداشت نہیں کر سکتے۔ یہی بنیادی محرّک ہے ہماری اس پالیسی کا کہ سعودی عرب میں جو حامیِ دین عناصر موجود ہیں ان کی ہر ممکن طریقے سے تائید کریں اور جو عناصر وہاں بُرائیوں کو درآمد کر رہے ہیں ان کے شر سے اس مملکت اور اس کے عوام و خواص کو بچانے کی کوشش کریں۔ سعودی حکومت اور اس کے حکمرانوں کے ساتھ بھی ہم نے اسی

بنا پر یہ روش اختیار کی ہے کہ اُن کے ہر اچھے کام میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے انہیں مزید اچھے کاموں کی ترغیب دی جائے، اور ان کی دولت دنیا کے ہر گوشے میں اسلام کی خدمت اور مسلمانوں کی بھلائی کے لیے زیادہ سے زیادہ صرف کرائی جائے۔ آپ ایسی کوئی مثال نہیں پا سکتے کہ ہم نے ان کے کسی غلط کام کی تائید کی، یا ان کی بیجا مدح و تعریف کی ہو، یا اُن کی خاطر بادشاہی نظام کے متعلق اپنے اصولی موقف میں ذرہ برابر بھی کوئی ترمیم کی ہو۔

۷۔ آپ نے خاص طور پر اسلامک کونسل آف یورپ کی منعقد کردہ بین الاقوامی معاشی کانفرنس کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ اس میں بہت سی بنیادی اسلامی تعلیمات سے انحراف کیا گیا ہے، یا ان میں تحریف کی ہے لیکن میں اس سے بالکل ناواقف ہوں کہ اس میں کن تعلیمات سے انحراف کیا گیا ہے، یا کن تعلیمات میں تحریف کی گئی ہے اگر آپ مجھے اس کے بارے میں کچھ معلومات بہم پہنچائیں تو شکر گزار رہوں گا۔

۸۔ جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والوں کی شرکت ایسی مجالس میں اس غرض کے لیے ہوتی ہے کہ اسلام کا اصلی نقطۂ نظر لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے، اور اگر کوئی غلط نقطۂ نظر پیش کیا جا رہا ہو تو اس کی اصلاح کے لیے کوشش کی جائے۔ میرے علم میں یہ بات پہلی مرتبہ آئی ہے کہ ایسی کسی کانفرنس میں ہمارے کسی آدمی کی شرکت کسی حکومت کی پالیسیوں کو جواز فراہم کرنے کی ہم معنی ہوتی ہے۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۸ء)

یہودیوں کی ناپاک سازشیں اور امریکہ

سوال ۱۔ اسرائیلی وزیر اعظم بیگن نے اپنے دورۂ امریکہ کے فوراً بعد حال ہی میں تین غیر قانونی یہودی بستیوں کو دریائے اُردن کے مغربی کنارے پر قانونی حیثیت دی ہے۔ مزید برآں بیگن کی حکومت تین اور نئی بستیاں مغربی کنارے پر بسا رہی ہے۔ اس سلسلے میں آپ کا ردِ عمل کیا ہے؟

۲۔ مسجد اقصیٰ کی دیواروں کے نیچے اسرائیل اب تک کھدائی جاری رکھے ہوئے ہے۔ اس سے مسجد کو سخت خطرہ لاحق ہے اس سلسلہ میں رابطۂ عالمِ اسلامی کا بیان آپ نے دیکھا ہوگا۔ اس بارے میں آپ بھی اظہارِ خیال فرمائیں۔

جواب۔ اس معاملے میں میرا ردِ عمل یہ ہے کہ امریکی حکومت اگر انصاف اور اخلاق کے تمام اصُولوں کو نظر انداز کر کے یہودیوں کی بے جا حمایت اور امداد و اعانت کرنے پر تُلی ہوئی نہ ہوتی تو اسرائیل کبھی اتنا جری و بے باک نہ ہو سکتا تھا کہ پے در پے ایک سے ایک بڑھ کر ڈاکہ زنی اور غصب و ظلم کے جرائم کا ارتکاب کرتا چلا جاتا۔ اس لیے میں اصل مجرم امریکہ کی بے ضمیری کو قرار دیتا ہوں جسے ساری دُنیا کے سامنے اس جرائم پیشہ ریاست کی پیٹھ ٹھونکتے ہوئے ادنیٰ سی شرم تک محسوس نہیں ہوتی۔ امریکہ یہودیوں سے اس حد تک دبا ہوا ہے کہ اسرائیلی وزیر اعظم کی آمد کے موقع پر ان کے مذہبی پیشوا اور بااثر لیڈر امریکی صدر پر ہجوم کر کے آتے ہیں، بیگن کی پذیرائی کے لیے اس پر دباؤ ڈالتے ہیں اور اس کو در پردہ ہی نہیں اشاروں کنایوں میں یہ احساس بھی دلا دیتے ہیں کہ جسے امریکہ کا صدر بننا ہو وہ یہودی ووٹوں کا محتاج ہے۔ اس پس منظر میں انسانی حقوق اور

اخلاق وانصاف کے دعویدار جمی کارٹر صاحب بیگن کے اس انتہائی بے شرمانہ بیان کو شیر مادر کی طرح نوش فرما لیتے ہیں کہ "دریائے اُردن کے مغربی جانب کا فلسطین، جو ۱۹۶۷ء کی جنگ میں عربوں سے چھینا گیا تھا وہ مقبوضہ (OCCUPIED) علاقہ نہیں ہے بلکہ آزاد کرایا ہُوا (LIBERATED) علاقہ ہے اور یہ ہماری میراث ہے جس کا وعدہ چار ہزار برس پہلے بائبل میں ہم سے کیا گیا تھا اس لیے ہم اسے نہیں چھوڑیں گے۔" یہ کھُلی کھُلی بے حیائی کی بات امریکی حکام اور عوام سب کے سب سُنتے ہیں اور کوئی پلٹ کر نہیں پُوچھتا کہ بائبل کی چالیس صدی قدیم بات آج کسی ملک پر ایک قوم کے دعوے کی بنیاد کیسے بن سکتی ہے۔ اور ایسی دلیلوں سے اگر ایک قوم کے وطن پر دوسری قوم کا قبضہ جائز مان لیا جائے تو نہ معلوم اور کتنی قومیں اپنے وطن سے محروم کر دی جائیں گی۔

۲- مسجد اقصیٰ میں جو اکھیڑ پچھاڑ یہودی کر رہے ہیں، اور جو کچھ وہ الخلیل میں مسجد ابراہیمی کے ساتھ کر چکے ہیں، اس کی کوئی روک تھام بیانات اور قرار دادوں اور اقوام متحدہ کے فیصلوں سے نہیں ہو سکتی۔ یہودی یہ سب کچھ طاقت کے بل پر کر رہے ہیں اور وہ طاقت اس کو امریکہ بہم پہنچا رہا ہے۔ جب تک ہم امریکہ پر یہودیوں کے دباؤ سے بڑھ کر دباؤ ڈالنے کے قابل نہ ہو جائیں، اس ڈاکہ زنی کا سلسلہ نہیں رُک سکتا۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۷ء)

(۵)

دعوت
و
تحریک

اصطلاحاتِ وسلاسلِ تصوّف

اور حکّام کو خط وکتابت کے ذریعہ دعوت دینا

سوال۔ سلسلۂ تصوف میں چند اصطلاحات معروف ومروج ہیں۔ قطب، غوث، ابدال اور قیوم۔ قرآن وحدیث میں ان کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس کے متعلق جناب اپنی ذاتی تحقیق سے آگاہ فرمائیں۔ نیز تصوف کے سلاسلِ اربعہ کے متعلق بھی اپنی رائے عالیہ سے مستفیض فرمائیں۔

ایک مشہور روایت ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خرقہ عطا فرمایا تھا اور یہ تمام طرقِ فقر حضرت علیؓ سے شروع ہوتے ہیں۔ اس وقت میرے سامنے ملا علی قاریؒ کی موضوعاتِ کبیر ہے۔ روایتِ خرقہ کے متعلق موصوف کی تحقیق ملاحظہ فرما کر آپ اس پر مدلّل تبصرہ فرمائیں۔ عبارت یہ ہے:

حدیث لبس الخرقة للصوفية وكون الحسن البصري لبسها من علیؓ قال ابن دحية وابن الصلاح انّهٗ باطل، وكذا قال العسقلانی انه ليس فی شیٔ من طرقها ما يثبت ولم يرد فی خبرٍ صحيح ولا حسن ولا ضعيف انّ النبی صلّی اللّٰه عليه وسلّم لبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لاحد من الصحابة ولا امر احداً من الصحابة بفعل ذالك وكل ما يُروى من ذالك صريحًا فباطلٌ۔ قال ثُمّ ان من الكذب المفتری قول

من قال ان علیاً البس الخرقة للحسن البصری فان ائمة الحدیث لم یثبتو للحسن من علی سماعاً فضلاً عن ان یلبسه الخرقة ۔

ترجمہ: "صوفیہ کے خرقہ پہننے کی حدیث، اور یہ قصہ کہ حسن بصریؒ کو حضرت علیؓ نے خرقہ پہنایا تھا، ابنِ دحیہ اور ابنِ صلاح کہتے ہیں کہ یہ باطل ہے۔ اور ابنِ حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ جن طریقوں سے یہ روایت بیان کی جاتی ہے ان میں سے کوئی بھی ثابت نہیں ہے، اور کسی صحیح یا حسن بلکہ ضعیف حدیث میں بھی یہ بات نہیں آتی ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صوفیہ کے متعارف طریقے پر صحابہ میں سے کسی کو خرقہ پہنایا ہو یا کسی صحابی کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ اس سلسلے میں جو کچھ روایت کیا جاتا ہے وہ باطل ہے پھر ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ یہ بات بھی جھوٹ ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت حسن بصریؒ کو خرقہ پہنایا تھا۔ ائمہ حدیث کے نزدیک تو حضرت حسنؒ کا حضرت علیؓ سے سماع تک ثابت نہیں ہے کجا کہ ان سے خرقہ پہننا۔"

صوفیہ کے درمیان سبع لطائف کا ایک تدریجی اور ارتقائی طریقہ مروّج ہے۔ کتبِ احادیث میں یہ طریقِ ذکر و فکر مروی نہیں ہے۔ اس کے بارے میں بھی رائے گرامی تحریر فرمائیں۔

میں جناب کی توجہ ایک اچھی تجویز کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں میری رائے ہے کہ جس طرح مجدّد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے اکابر و اعیان اور حکّام سلطنت اُمراء و

وزراء کی طرف پُر از نصائح مکتوبات لکھ کر تبلیغِ حق کا فریضہ ادا کیا۔ آپ
بھی یہ طریق کار اختیار فرمائیں۔

جواب۔ تصوف کی جن اصطلاحات کا آپ نے ذکر کیا ہے ان میں سے صرف اَبدال کا ذکر حضرت علیؓ کے ایک قول میں ملتا ہے۔ باقی رہے غوث، قطب اور قیوم، تو ان کا کوئی ذکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، یا صحابہ و تابعین کے اقوال میں نہیں ملتا۔ اور خود ابدال کے متعلق بھی جو عام تصورات صوفیہ کے ہاں پائے جاتے ہیں ان کی طرف کوئی اشارہ حضرت علیؓ کے اس قول میں نہیں ہے جس سے یہ اصطلاح لی گئی ہے۔

تصوف کے سلاسلِ اربعہ کے متعلق مَیں نہیں سمجھ سکا کہ آپ کیا پوچھنا چاہتے ہیں۔ ان سلسلوں کی ابتدا ایسے بزرگوں سے ہوئی ہے جو یقیناً صلحائے اُمت میں سے تھے اور ان کا مقصود بھی تزکیہ و اصلاح تھا جس کے ایک پاکیزہ مقصد ہونے میں کلام نہیں کیا جا سکتا۔ مگر جس طرح مسلمانوں کی زندگی کے دوسرے شعبے بتدریج انحطاط کے شکار ہوئے اور ان میں صحیح و غلط کی آمیزش ہوتی چلی گئی، اسی طرح یہ سلسلے بھی اپنی اصلی ابتدائی پاکیزہ حالت پر باقی نہیں رہ سکے ہیں لیکن خدا کے فضل سے قرآن و سُنت دنیا میں محفوظ ہیں۔ ان کی رہنمائی میں ہم جہاں اپنی زندگی کے دوسرے شعبوں میں صحیح و غلط کے درمیان تمیز کر سکتے ہیں، سلاسلِ تصوف کے افکار و اعمال میں بھی یہ تمیز ممکن ہے۔

حضرت حسن بصریؒ کو حضرت علیؓ سے خرقہ ملنے کی جو روایت اہلِ تصوف کے ہاں مشہور ہے، علمِ حدیث کی رُو سے اس کی کوئی اصل نہیں۔ آپ نے ملّا علی قاریؒ کی جو عبارت نقل کی ہے، وہ بالکل درست ہے۔

صوفیہ کے ہاں تزکیہ و تعلیم و تربیت کے جو طریقے رائج ہیں ان میں سے اکثر ان کے

اپنے اجتہاد پر مبنی ہیں۔ کم ہی چیزیں ایسی ہیں جن کا نشان عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ و تابعین میں ملتا ہو۔

حضرت مجددِ الف ثانیؒ کے طریقے پر اربابِ اقتدار سے مراسلت کرنے کا جو مشورہ آپ نے دیا ہے اس پر میں ضرور عمل کرتا اگر اس گروہ میں کوئی صاحب مجھے ایسے ملتے جو مجھ سے حُسنِ ظن اور مخلصانہ تعلق بھی رکھتے ہوں تاکہ میرا ان سے خطاب کرنا مفید ہو سکے اور اس کے ساتھ وہ اس گروہ میں کچھ نہ کچھ بااثر بھی ہوں کہ ان کی کوششوں سے کوئی اصلاح کی صورت بن سکے۔ حضرت مجدد نے اپنے مکاتیب میں جن لوگوں سے بھی خطاب فرمایا ہے ان کے اندر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی تھیں۔

(ترجمان القرآن، اگست ۱۹۶۵ء)

غیر اسلامی دیار میں تبلیغ اسلام

سوال: کچھ عرصہ سے امریکہ میں آکر مقیم ہوں۔ یہاں کے لوگوں سے دینی و اجتماعی موضوعات پر تبادلۂ خیالات کا موقع ملتا رہتا ہے۔ اللہ نے جتنی کچھ سمجھ بوجھ دی ہے اور آپ کی تصانیف اور دوسرے مذہبی لٹریچر سے دین کا جتنا کچھ فہم و شعور پیدا ہوا ہے، اس کے مطابق اسلام کی ترجمانی کی کوشش کرتا ہوں۔ مگر یہاں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ لوگ بظاہر مادی آسائشوں پر مطمئن ہیں اور انہی سے مزید اطمینان حاصل کرنے میں کوشاں ہیں۔ ان لوگوں کے مسائل اور دلچسپی کے موضوع ہمارے موضوعات سے مختلف نظر آتے ہیں۔ ان لوگوں کی

گمراہیوں کی نوعیت و کیفیت بھی اپنے ہاں کی گمراہیوں سے الگ اور شدید تر ہے جس طرزِ استدلال سے ہم مسلمان معاشرے کے بھٹکے ہوئے افراد کو راہِ راست کی طرف بلا سکتے ہیں اور انہیں اسلام کے اصولوں کا قائل بنا سکتے ہیں، وہ طرزِ استدلال یہاں شاید کارگر نہ ہو۔

میں چاہتا ہوں کہ آپ یہاں کے ماحول اور ذہنیت کو سامنے رکھ کر تبلیغ و تلقین کا اصول اور طریق کار واضح کریں اور مجھے سمجھائیں کہ یہاں لوگوں کو ان کے فکر و عمل کی گمراہی اور ضرر رسانی کا احساس کس طرح دلایا جا سکتا ہے اور انہیں آمادۂ اصلاح کرنے کی کیا تدابیر ہو سکتی ہیں۔ یہاں کسی بڑی تعداد کو اسلام کی جانب مائل کرنا اور دائرۂ اسلام میں داخل کرنا تو مشکل نظر آتا ہے بس یہ معلوم ہونا چاہیے کہ آغازِ کار میں کیا طریقہ اختیار کرنا مناسب ہوگا۔"

جواب۔ امریکہ میں آپ کو جس مسئلے سے سابقہ درپیش ہے وہ درحقیقت نیا نہیں ہے بلکہ اس طرح کی مادہ پرست سوسائٹی جہاں بھی پائی گئی ہے وہاں قریب قریب ایسی ہی دشواریوں سے دعوتِ حق کو سابقہ پیش آیا ہے۔ تفہیم القرآن میں مکی سورتوں کو آپ غور سے پڑھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ قریش کی ذہنیت بھی ایسی ہی تھی۔ اس ذہنیت کے لوگوں کو جھنجھوڑنے اور ان کو حقائق کی طرف توجہ دلانے کے لیے قرآن مجید میں جو طرزِ دعوت اختیار کیا گیا ہے اس کو آپ اچھی طرح غور سے دیکھ کر سمجھنے کی کوشش کریں تو ہر ایسی سوسائٹی میں دعوت کا ڈھنگ آپ کو آجائے گا۔ اس ڈھنگ پر دعوت دینے کے لیے ضروری ہے کہ جس معاشرے میں آپ کام کر رہے ہیں اس کی بنیادی خرابیوں کے متعلق آپ کے

پاس مفصل معلومات ہوں، اور ان خرابیوں سے جو نتائج برآمد ہو رہے ہیں ان کے متعلق بھی آپ زیادہ سے زیادہ صحیح، مستند اور مفصل معلومات حاصل کریں۔ امریکہ کے بارے میں ایسی معلومات آپ کو بڑی آسانی سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ جرائم کی روز افزوں ترقی، جرائم کے سائنٹفک اور منظم طریقے اور ان کی پشت پر اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کی ذہانت کا کارفرما ہونا، ۲۰ سال سے کم عمر کے لڑکوں اور لڑکیوں میں ایک طرف جرائم اور دوسری طرف غیر معمولی اور غیر معتدل شہوانیت (ABNORMAL SEXUALITY) کا روز افزوں ہونا، طلاق کی کثرت اور خانگی زندگی کا نظام درہم برہم ہونا، ایک طرف انتہائی دولت اور دوسری طرف انتہائی غربت کا پایا جانا اور اپنے ہی معاشرے کے افراد سے نہیں بلکہ اپنے رشتہ داروں اور خود اپنے بوڑھے ماں باپ تک سے لوگوں کا بے اعتنائی برتنا، اور اس کے ساتھ بین الاقوامی دنیا میں وہ سنگدلی جو ویت نام میں برتی جا رہی ہے اور وہ خود غرضانہ ظلم جو فلسطین میں اسرائیل کو زبردستی قائم کر کے کیا گیا، یہ وہ چیزیں ہیں جن کی طرف توجہ دلا کر آپ امریکی سوسائٹی کے ایسے افراد کو اپنی مادہ پرستانہ تہذیب کے بنیادی نقائص کا احساس دلا سکتے ہیں جن کے ضمیر میں ابھی تک کچھ زندگی باقی ہو۔ اس طرح کے مواد سے کام لے کر تنقید بھی اسی انداز میں کیجیے جو قرآن میں اختیار کیا گیا ہے اور بنیادی اصلاح کی طرف دعوت بھی قرآنی انداز میں اور قرآنی استدلال کے طرز پر کیجیے۔

امریکہ والوں کی دوسری گمراہی عیسائیت ہے اور اس پر تنقید کرنے کے لیے آپ کو پورا مواد تفہیم القرآن کے ذریعہ سے مل سکتا ہے۔ چاروں جلدوں کے انڈکس بغور دیکھ کر آپ مواد جمع کر سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ آپ کو عیسائیت کا کم از کم ضروری مطالعہ کرنا ہوگا تاکہ آپ ناواقف کی طرح نہیں بلکہ ایک واقف کار آدمی کی طرح بول سکیں۔ مزید برآں

آپ یہ بات بھی لوگوں کے ذہن نشین کیجیے کہ خدا کی طرف سے جو اصل دین نوعِ انسانی کی ہدایت کے لیے ابتدا سے تمام انبیاء لاتے رہے ہیں وہ کیا تھا، اور بعد میں عیسائیت، یہودیت، اور دوسرے مذاہب اُسی حقیقی دین کو بگاڑ کر کیسے بنا دیئے گئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ کو مفصل معلومات تفہیم القرآن کے ذریعہ سے مل جائیں گی۔ انڈکس میں "نبوت" کا عنوان نکال کر دیکھ لیں۔ اس طریقہ سے آپ لوگوں کو یہ سمجھا سکیں گے کہ ہم دراصل آپ کا مذہب تبدیل کرنے کے بجائے آپ کو اُس دین کی طرف بلا رہے ہیں جو خود حضرت عیسیٰ اور موسیٰ اور ابراہیم علیہم السلام کا دین تھا۔ ان کو بتایئے کہ اسلام صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا دین نہیں ہے بلکہ تمام انبیاء اور تمام کتبِ آسمانی کا دین ہے اور ایک مسلمان ان میں سے کسی کا بھی انکار نہیں کرتا بلکہ سب کو مانتا ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رکھیے کہ اس طرح کی سوسائٹی میں وسیع پیمانے پر تبدیلیٔ مذہب (CONVERSION) نہیں ہوا کرتی۔ داعی کو اگرچہ سینکڑوں آدمیوں تک پہنچنا ہوتا ہے مگر ابتداءً مشکل سے ایک دو آدمی حق کو قبول کرتے ہیں۔ آپ جن لوگوں سے بھی بات کریں ان میں کسی ایک ایسے آدمی کو تلاش کیجیے جس میں قبولِ حق کی صلاحیت ہو اور جو حق و باطل کے معاملہ میں سنجیدہ فکر و نظر کا حامل ہو۔ ایسا آدمی جب مل جائے تو پہلے اسی پر زیادہ محنت صرف کیجیے یہاں تک کہ وہ آپ کا پورا مددگار بن جائے۔ پھر وہی مزید آدمیوں کی اصلاح کا ذریعہ بن سکے گا۔ مگر کسی ایسے شخص کے قبولِ اسلام پر اعتماد نہ کیجیے جس کے جذبات، اقدار، طرزِ فکر اور طرزِ زندگی میں بنیادی تبدیلی رونما نہ ہو۔ اسلام کے کسی ایک پہلو کو دیکھ کر جو اہلِ مغرب مسلمان ہو جاتے ہیں، مگر مسلمان ہو کر بھی وہی کچھ رہتے ہیں جو قبولِ اسلام سے پہلے وہ تھے، وہ درحقیقت کسی کام کے لوگ نہیں ہیں بلکہ ان کا مسلمان ہونا بجائے خود

ایک فتنہ ہے۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۶ء)

کیا مسیحی مشنریوں کے لیے مسلم ممالک کے دروازے کھلے رہنے چاہییں؟

سوال۔ امریکہ سے میرے ایک دوست نے یہ خط لکھا ہے کہ وہاں کے عرب اور مسلمان طلبہ آپ سے ان دو سوالات کے جوابات چاہتے ہیں۔ سوالات یہ ہیں:

۱۔ کیا اسلامی ملکوں کو دوسرے مذاہب کے مبلغوں پر پابندی لگانی چاہیے۔ خاص طور پر عیسائی مشنریوں پر؟ اس بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے؟

۲۔ اگر پابندی لگانا دینی طور پر لازم ہے تو عیسائی بھی اپنے ممالک میں مسلمان مبلغوں پر پابندی لگا دیں گے۔ اس صورت میں اسلام کا پیغام عالمِ انسانیت تک کیسے پہنچایا جا سکتا ہے؟

جواب۔ ان سوالات کو پیش کرتے ہوئے آپ کے دوست نے شاید یہ سوچا ہو گا کہ اگر ہم مغربی ممالک میں اسلام کی تبلیغ کرنے والوں کا داخلہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں مغربی مشنریوں کے لیے اپنا دروازہ کھلا رکھنا چاہیے ورنہ ان کے مشنریوں پر اپنا دروازہ بند کر کے ہمارا ان سے یہ کہنا کہ ہمارے دین کی تبلیغ کے لیے وہ اپنا دروازہ کھلا رکھیں، انصاف اور معقولیت کے خلاف ہو گا۔ مگر میرا خیال اس کے بالکل برعکس ہے۔ میرے نزدیک عیسائی مشنری سینکڑوں برس سے دنیا

کے مختلف ملکوں میں جو طریقے اپنی تبلیغ کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں، اور جس بڑے پیمانے پر چند مغربی ملکوں سے اس کام کے لیے سرمایہ فراہم ہوتا رہا ہے، اور اس سرمایے سے مشن کے تختہ مشق ملکوں میں جو گل کھلاتے جاتے رہے ہیں، ان کو دیکھتے ہوئے کوئی معقول آدمی انصاف کے نام پر ہم سے یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ ہم ان مشنریوں کے لیے اپنے دروازے کھلے رکھیں۔ بلکہ انصاف کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم تمام بیرونی مشنریوں کو بلاتاخیر اپنے ملکوں سے نکال باہر کریں اور آئندہ کے لیے ان میں سے کسی کو اپنے ہاں نہ گھسنے دیں۔ اس کے جواب میں اگر اسلام کے مشن اور مشنریوں کا داخلہ مغربی ملکوں کی طرف سے بطور انتقام بند بھی کر دیا جائے تو ہمیں اس کی پروا نہ کرنی چاہیے لیکن ان کی طرف سے یہ انتقامی کارروائی بجائے خود قطعی نامعقول اور خلافِ انصاف ہوگی، کیونکہ مسلمانوں نے کبھی دنیا کے کسی ملک میں "تبلیغِ دین" کے نام سے وہ ہتھکنڈے استعمال نہیں کیے ہیں، اور نہ آج کہیں وہ کر رہے ہیں، جو عیسائی مشنریوں کے طرۂ امتیاز ہیں۔ اور کسی مغربی ملک کو ہمارے کسی مشن یا کسی مشنری سے کبھی اُن شکایات کا برائے نام بھی کوئی موقع نہیں ملا ہے جن سے ہمارے سینے فگار ہیں۔

میری اس بات میں اگر کسی کو شک ہو تو اسے چاہیے کہ ایشیا اور افریقہ میں عیسائی مشنریوں کے کارناموں کی تاریخ سے کچھ واقفیت حاصل کرے، اور ان طریقوں کا مطالعہ کرے جو انھوں نے اپنی تبلیغ کے لیے مختلف ملکوں میں استعمال کیے ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ مشن دنیا کے اکثر و بیشتر ملکوں میں مغربی استعمار کا ہراول دستہ رہے ہیں۔ افریقہ کے ایک لیڈر نے اپنے برّاعظم میں اُن کے کارنامے کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"اہلِ مغرب جب ہمارے ہاں آئے تو ان کے ہاتھ میں کتاب تھی اور ہمارے ہاتھ میں زمین۔ کچھ مدت بعد دیکھا گیا کہ کتاب ہمارے ہاتھ میں ہے اور زمین

ان کے ہاتھ میں۔"

استعمار کا راستہ ہموار کرنے کے بعد جہاں بھی یہ لوگ کسی مغربی قوم کو کسی ایشیائی یا افریقی ملک پر مسلط کرانے میں کامیاب ہو گئے ہیں وہاں انہوں نے اقتدار اور دولت کی دوہری مدد سے کام لے کر اپنے دین کو زبردستی بھی قوموں پر مسلط کرنے کی کوشش کی ہے اور روپے کے زور سے بھی ان کے ایمان و ضمیر کو خریدا ہے۔ بعض ملکوں میں استعمار نے تعلیم کا پورا شعبہ ان کے حوالے کر دیا اور انہوں نے کسی کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک وہ عیسائی نہ ہو گیا، یا بدرجۂ آخر اپنا نام بدل کر عیسائی نام رکھنے پر آمادہ نہ ہوا۔ بعض ملکوں میں انہوں نے پورے پورے علاقوں کو از روئے قانون اپنی محفوظ چراگاہ بنوا لیا اور ان میں کسی دوسرے مذہب کے مبلغ تو درکنار محض پیرو کے داخلے میں بھی رکاوٹیں عائد کرا دیں۔ جنوبی سوڈان اس کی بدترین اور نمایاں ترین مثال ہے۔ انگریزی حکومت نے اس کو بالکل عیسائی مشنریوں کے حوالے کر دیا تھا اور شمالی سوڈان کے کسی مسلمان کو خاص پرمٹ لیے بغیر وہاں جانے نہیں دیا جاتا تھا، خواہ وہ تبلیغ کے لیے نہیں بلکہ اپنے کسی ذاتی کام ہی کے لیے وہاں جا رہا ہو۔ سوڈان کی آزادی کے بعد جب قومی حکومت آئی اور اس نے جنوبی سوڈان میں مشنریوں کی اس امتیازی حیثیت کو ختم کر دیا تو انہوں نے وہاں بغاوت کرا دی، اور آج کئی برس ہو چکے ہیں کہ یہ لوگ حبش کی عیسائی حکومت اور گرد و پیش کے دوسرے عیسائی علاقوں کی مدد سے حکومتِ سوڈان کے خلاف فتنے پر فتنے برپا کرائے چلے جا رہے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ پیچیدہ مسائل انہوں نے جنوبی ویتنام میں پیدا کیے، جہاں عیسائی اقلیت نے بودھ اکثریت کو عملاً اپنا تابعِ فرمان بنا کر رکھنے کے لیے بار بار سازشیں کی ہیں۔

خود ہمارے ملک میں انگریزی اقتدار کے آتے ہی اوّل اوّل تو یہ مشنری انتہائی جارحانہ انداز میں مسلمانوں کے دین پر حملہ آور ہوتے تھے۔ پھر جب انگریزی حکومت کو اس سے سیاسی پیچیدگیاں رونما ہونے کا خطرہ لاحق ہُوا، تو یہ پالیسی بدل کر نیا طریقہ اختیار کیا گیا کہ ان کے مدرسوں، کالجوں، ہسپتالوں اور مختلف نوعیت کے دوسرے اداروں کو طرح طرح کی وسیع مراعات عطا کی گئیں، مفت یا برائے نام قیمت پر زمینیں دی گئیں، بیش قرار مالی گرانٹ دیتے گئے، بیرونی ممالک سے بھی ان پر روپے کی بارش ہوتی رہی، اور ان ذرائع سے انہوں نے ایک طرف لالچ کے ہتھیار استعمال کر کے غریبوں کے دین و ایمان خریدے اور دوسری طرف انہوں نے اس کوشش میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی کہ جو مسلمان ان کے ہتھے چڑھیں وہ اگر عیسائی نہ بنائے جا سکیں تو مسلمان بھی نہ رہنے دیتے جائیں۔

مشرقِ اوسط میں یہی وہ فتنہ پرداز تھے جنہوں نے ترکوں کو تورانی قومیت اور عربوں کو عربی قومیت کے سبق پڑھا پڑھا کر آخر ایک دوسرے سے لڑا دیا اور دولتِ عثمانیہ کے ٹکڑے اڑا دیتے۔ اسلام کی اوّلین علمبردار، یعنی عرب قوم کے اندر گمراہی کے اتنے بیج انہوں نے بوتے کہ ان میں بڑی بڑی سیاسی اور ادبی و علمی، اور ثقافتی تحریکیں اس بنیاد پر اُٹھنے لگیں کہ اصل چیز عرب قومیّت ہے نہ کہ اسلام۔

سوال یہ ہے کہ یہ حرکات واقعی "تبلیغ دین" جیسے معصوم نام سے موسوم کیے جانے کے لائق ہیں اور ان کے مرتکبین کو واقعی یہ حق پہنچتا ہے کہ انہیں مذہب کے نام پر اپنا کام کرنے کی کھلی چھٹی دی جاتے؟ مَیں نہیں سمجھتا کہ اُن کی اس تاریخ اور اُن کے ان کارناموں کو دیکھ کر کوئی انصاف پسند اور معقول آدمی کبھی یہ کہہ سکتا ہے کہ دُنیا کے ملکوں میں ان کے لیے "مذہبی تبلیغ" کے حقوق محفوظ رہنے چاہییں۔ یا یہ رائے ظاہر کر سکتا ہے کہ اگر ہم

اپنے ملکوں میں اِن مشنریوں کا داخلہ بند کر دیں تو مغربی ممالک اپنے ہاں ہمارے مشنریوں کا داخلہ بند کرنے میں حق بجانب ہوں گے۔

اس سلسلے میں یہ بات بھی سمجھ لیجیے کہ مذہبی تبلیغ کے جس منظّم ادارے کو "مشن" اور جس پیشہ ور مبلغ کو "مشنری" کہا جاتا ہے وہ پہلے تو مسلمانوں میں قطعی مفقود تھا، اور اب بھی وہ شاذ و نادر ہی کہیں پایا جاتا ہے۔ اسلام کی تبلیغ ہمیشہ عام افراد مسلمین نے کی ہے جو اپنے نجی کاموں کے لیے دنیا کے مختلف حصّوں میں گئے ہیں۔ ان کو جہاں بھی لوگوں سے سابقہ پیش آیا وہاں لوگ ان کی باتیں سُن کر اور ان کے طرزِ عبادت اور طرزِ زندگی کو دیکھ کر اسلام قبول کرتے چلے گئے۔ اس نوعیت کی تبلیغ کا راستہ دنیا کی کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ اس لیے اگر مغربی ممالک اسلام کے مشن اور مشنری کا داخلہ اپنے ہاں روک بھی دیں تو ہمیں اس سے کوئی خطرہ نہیں۔ جب تک مسلمان کا داخلہ کسی جگہ کھلا ہے اسلام کے داخلے کا راستہ بھی وہاں کھلا ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۲ء)

کشمکشِ حق و باطل اور اُس کی حقیقت

سوال۔ ایک عرصے سے ایک اُلجھن میں مبتلا ہوں۔ براہِ کرم اس سلسلے میں رہنمائی فرمائیں۔ اُلجھن یہ ہے کہ عہدِ نبوی و خلافتِ راشدہ کو چھوڑ کر آج کی تاریخ تک مسلمانوں کا وہ گروہ ہمیشہ ناکام کیوں ہوتا چلا آرہا ہے جس نے دین و ایمان کے تقاضے ٹھیک ٹھیک پُورے کرنے کی کوشش کی ہے اس

ناکامی کی اہمیت اس لحاظ سے اور بھی بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا سبب زیادہ تر اپنے ہی دینی بھائی بنتے رہے ہیں اور آج بھی بنے ہوئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ وہ "دین" جو دنیاوی زندگی کو درست کرنے کے لیے نازل ہُوا ہے، جس کا سارے کا سارا ضابطہ دنیوی زندگی میں عمل کرنے کے لیے ہے، جسے غالب کرنے کے لیے کئی خدا کے بندے اپنی زندگیاں ختم اور کئی وقف کر چکے ہیں، غالب کیوں نہ آسکا؟ اور دنیا کی غالب آبادی "دینِ اسلام" کی برکتوں سے عام طور پر کیوں محروم رہی ہے؟ خلقِ خدا کی عظیم الشان اکثریت چند مٹھی بھر زبردستوں کے ظلم وستم کیوں سہتی چلی آرہی ہے؟ —— معاشی بے انصافی، تنگ دستی اور اذیتوں کی دردناک صورتوں سے کیوں دوچار رہی ہے؟ اور امن و سلامتی قائم کرنے والا دینِ حق اور اس کے نام لیوا کمزوروں، بے بسوں، مجبوروں اور معذوروں کا سہارا بننے میں کیوں کامیاب نہیں ہوتے؟

جواب۔ آپ جس اُلجھن میں مبتلا ہیں وہ بآسانی حل ہو سکتی ہے اگر آپ ایک مرتبہ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں کہ اس دنیا میں اللہ تعالیٰ نے انسان کو انتخاب اور ارادہ کی آزادی بخشی ہے، اور اسی آزادی کے استعمال میں اُس کا امتحان ہے۔ اِس حقیقت کو اگر آپ ذہن نشین کر لیں تو آپ کو یہ سمجھنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے گی کہ کسی ملک یا قوم یا زمانے کے انسانوں میں اگر کوئی دعوتِ باطل فروغ پاتی ہے، یا کوئی نظامِ باطل غالب رہتا ہے، تو یہ اُس دعوت اور اُس نظام کی کامیابی نہیں بلکہ اُن انسانوں کی ناکامی ہے جن کے

اندر ایک باطل دعوت یا نظام نے عروج پایا۔ اسی طرح دعوتِ حق اور اس کے لیے کام کرنے والے اگر اپنی حد تک صحیح طریقے سے اصلاح کی کوشش کرتے رہیں اور نظامِ حق قائم نہ ہو سکے تو یہ نظامِ حق اور اس کے لیے کام کرنے والوں کی ناکامی نہیں بلکہ ان انسانوں ہی کی ناکامی ہے جن کے معاشرے میں صداقت پروان نہ چڑھ سکی اور بدی ہی پھلتی پھولتی رہی۔ دنیا میں حق اور باطل کی کشمکش بجائے خود ایک امتحان ہے، اور اس امتحان کا آخری نتیجہ اس دنیا میں نہیں بلکہ آخرت میں نکلنا ہے۔ اگر دنیا کے انسانوں کی عظیم اکثریت نے کسی قوم یا ساری دنیا ہی میں حق کو نہ مانا اور باطل کو قبول کر لیا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حق ناکام اور باطل کامیاب ہو گیا۔ بلکہ اس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ انسانوں کی عظیم اکثریت اپنے رب کے امتحان میں ناکام ہو گئی جس کا بدترین نتیجہ وہ آخرت میں دیکھے گی۔ بخلاف اس کے وہ اقلیت جو باطل کے مقابلے میں حق پر جمی رہی اور جس نے حق کو سربلند کرنے کے لیے جان و مال کی بازی لگا دی، اِس امتحان میں کامیاب ہو گئی اور آخرت میں وہ بھی اپنی اس کامیابی کا بہترین نتیجہ دیکھے گی۔ یہی بات ہے جو نوعِ انسانی کو زمین پر اتارتے وقت اللہ تعالیٰ نے صاف صاف بتا دی تھی کہ فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّیْ هُدًی فَمَنْ تَبِعَ هُدَایَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَکَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَآ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ۔ (البقرہ: ۳۸-۳۹)

اس حقیقت کو آپ جان لیں تو یہ بات بھی آپ کی سمجھ میں بخوبی آسکتی ہے کہ اہلِ حق کی اصل ذمہ داری یہ نہیں ہے کہ وہ باطل کو مٹا دیں اور حق کو اس کی جگہ قائم کر دیں۔ بلکہ ان کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اپنی حد تک باطل کو مٹانے اور حق کو غالب و سربلند کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ صحیح اور مناسب و کارگر طریقوں سے کوشش

کرنے میں کوتاہی نہ کریں۔یہی کوشش خدا کی نگاہ میں ان کی کامیابی وناکامی کا اصل معیار ہے۔اس میں اگران کی طرف سے دانستہ کوئی کوتاہی نہ ہو تو خدا کے ہاں وہ کامیاب ہیں، خواہ دنیا میں باطل کا غلبہ ان کے ہٹائے نہ ہٹے اور شیطان کی پارٹی کا زور اُن کے توڑے نہ ٹوٹ سکے۔

بسا اوقات آدمی کے ذہن میں یہ اُلجھن بھی پیدا ہوتی ہے کہ جب یہ دین خدا کی طرف سے ہے، اور اس کے لیے کوشش کرنے والے خدا کا کام کرتے ہیں، اور اس دین کے خلاف کام کرنے والے دراصل خدا سے بغاوت کرتے ہیں، تو باغیوں کو غلبہ کیوں حاصل ہو جاتا ہے اور وفاداروں پر ظلم کیوں ہوتا ہے؟ لیکن اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے آپ اس سوال کا جواب بھی خود پا سکتے ہیں۔درحقیقت یہ اُس آزادی کا لازمی نتیجہ ہے جو امتحان کی غرض سے انسانوں کو دی گئی ہے۔اگر اللہ تعالیٰ کی مشیت یہ ہوتی کہ زمین میں صرف اس کی اطاعت فرمانبرداری ہی ہو اور سرے سے کوئی اس کی رضا کے خلاف کام نہ کر سکے تو وہ تمام انسانوں کو اُسی طرح مطیع فرمان پیدا کر دیتا جس طرح جانور اور درخت اور دریا اور پہاڑ مطیعِ فرمان ہیں۔مگر اس صورت میں نہ امتحان کا کوئی موقع تھا اور نہ اس میں کامیابی پر کسی کو جنت دینے اور ناکامی پر کسی کو دوزخ میں ڈالنے کا کوئی سوال پیدا ہو سکتا تھا۔اس طریقہ کو چھوڑ کر جب اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ نوعِ انسانی اور اس کے ایک ایک فرد کا امتحان لے تو اس کے لیے ضروری تھا کہ ان کو انتخاب اور ارادے کی (بقدرِ ضرورتِ امتحان) آزادی عطا فرماتے۔اور جب اُس نے ان کو یہ آزادی عطا فرما دی تو اب یہ ممکن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اُوپر سے مداخلت کر کے زبردستی باغیوں کو ناکام اور وفاداروں کو غالب کر دے۔اس آزادی کے ماحول

یں حق اور باطل کے درمیان جو کشمکش برپا ہے اس میں حق کے پیرو، اور باطل کے علمبردار، اور عام انسان (جن میں عام مسلمان بھی شامل ہیں)، سب امتحان گاہ میں اپنا اپنا امتحان دے رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وفاداروں کی ہمت افزائی اور باغیوں کی حوصلہ شکنی ضرور کی جاتی ہے، لیکن ایسی مداخلت نہیں کی جاتی جو امتحان کے مقصد ہی کو فوت کر دے۔ حق پرستوں کا امتحان اس میں ہے کہ وہ حق کو غالب کرنے کے لیے کہاں تک جان لڑاتے ہیں۔ عام انسانوں کا امتحان اس میں ہے کہ وہ حق کے علمبرداروں کا ساتھ دیتے ہیں یا باطل کے علمبرداروں کا۔ اور باطل پرستوں کا امتحان اس میں ہے کہ وہ حق سے منہ موڑ کر باطل کی حمایت میں کتنی ہٹ دھرمی دکھاتے ہیں اور حق کی مخالفت میں آخر کار خباثت کی کس حد تک پہنچتے ہیں۔ یہ ایک کھلا مقابلہ ہے جس میں اگر حق اور راستی کے لیے سعی کرنے والے پٹ رہے ہوں تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حق ناکام ہو رہا ہے اور اللہ تعالیٰ خاموشی کے ساتھ اپنے دین کی مغلوبی کو دیکھ رہا ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ حق کے لیے کام کرنے والے اللہ کے امتحان میں زیادہ سے زیادہ نمبر پا رہے ہیں، ان پر ظلم کرنے والے اپنی عاقبت زیادہ سے زیادہ خراب کرتے چلے جا رہے ہیں، اور وہ سب لوگ اپنے آپ کو بڑے خطرے میں ڈال رہے ہیں جو اس مقابلے کے دوران میں محض تماشائی بن کر رہے ہوں، یا جنہوں نے حق کا ساتھ دینے سے پہلوتہی کی ہو، یا جنہوں نے باطل کو غالب دیکھ کر اس کا ساتھ دیا ہو۔

یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ جو لوگ مسلمانوں میں شمار ہوتے ہیں وہ اس امتحان سے مستثنیٰ ہیں، یا محض مسلمان کہلایا جانا ہی اس امتحان میں ان کی کامیابی کا ضامن ہے، یا مسلمان قوموں اور آبادیوں میں دین سے انحراف کا فروغ پانا اور کسی فاسقانہ نظام کا غالب رہنا

کوئی عجیب معمّا ہے جو حل نہ ہو سکے اور ذہنی الجھن کا موجب ہو۔ خدا کی اس کھلی امتحان گاہ میں کافر، مومن، منافق، عاصی اور مطیع سب ہی ہمیشہ اپنا امتحان دیتے رہے ہیں اور آج بھی دے رہے ہیں۔ اس میں فیصلہ کُن چیز کوئی زبانی دعویٰ نہیں بلکہ عملی کردار ہے اور اس کا نتیجہ بھی مردم شماری کے رجسٹر دیکھ کر نہیں بلکہ ہر شخص کا، ہر گروہ کا اور ہر قوم کا کارنامۂ حیات دیکھ کر ہی ہو گا۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۷ء)

مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب کے متعلق ایک سوال

سوال: مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب جس میں آپ پر اعتراضات کا علمی جائزہ لیا گیا ہے، ابھی ابھی شائع ہوئی ہے اور میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ ماشاء اللہ کتاب ہر لحاظ سے مدلّل ہے۔ جن لوگوں کو واقعتہً کچھ غلط فہمی ہو گی وہ تو دُور ہو جائے گی، لیکن جو ضدی اور عنادی ہیں ان کا علاج مشکل ہے۔ میں نے کئی دوستوں کو مطالعہ کے لیے دی چنانچہ وہ مطمئن ہو گئے لیکن ایک مولانا صاحب نے کتاب پڑھنے کے بعد یہ کہا کہ مجھے تسلی ہو گئی ہے لیکن ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ مفتی صاحب نے جو توجیہات کی ہیں خود مولانا مودودی نے ان کا انکار کیا ہے اور اسی واسطے اس کتاب کی تقریظ اور تصدیق انہوں نے نہیں کی۔ میں نے کہا اگر ان کو اختلاف تھا تو ان کی کتابوں کے ناشر نے اسے کیوں شائع کیا اور اس پر کیوں دیباچہ لکھا؟ مزید برآں ترجمان القرآن

ایشیا آمین میں اس کتاب کا اشتہار کیوں دیا گیا ہے، لیکن وہ صاحب مُصر ہیں
اور کہتے ہیں کہ یہ ان کے اختلاف کے باوجود ہے اور جماعت کے بعض آدمیوں
کی مرضی سے ہُوا ہے، خود مولانا مودودی صاحب ایسا نہیں چاہتے تھے ان
مولوی صاحب کا اصرار ہے کہ اگر آپ کی بات درست ہے تو خود خط کے
ذریعہ معلوم کر کے دیکھ لو۔ چنانچہ اسی خاطر یہ منتشر سطور تحریر کر کے ارسالِ خدمت
ہیں کہ آپ اپنے قلم سے اس قسم کے لوگوں کی تسلی کی خاطر چند سطور لکھ دیں"

جواب: جن مولوی صاحب نے آپ سے یہ کہا کہ مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی کتاب میں میری عبارتوں کی جو توجیہات کی ہیں "ان کا خود میں نے انکار کیا ہے اور اسی بنا پر میں نے اس کتاب کی تقریظ و تصدیق نہیں کی" اور یہ کہ "اس کتاب کی اشاعت میری مرضی کے خلاف ہوئی ہے"، انہوں نے بالکل جھوٹی بات آپ سے کہی۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایسے صریح اور سفید جھوٹ بولنے والے لوگ بھی مدارسِ عربیہ میں موجود ہیں اور گروہِ علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ اُن سے دریافت کیجیے کہ یہ باتیں اُن کو آخر کس ذریعہ علم سے معلوم ہوتی ہیں۔

آپ نے اگر مفتی صاحب کی کتاب کو بغور پڑھا ہوتا تو آپ کو مجھ سے پوچھنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی بلکہ آپ خود ہی سمجھ لیتے کہ یہ بالکل ایک من گھڑت بات ہے جو ان مولوی صاحب نے آپ سے کہی ہے، اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اس کتاب پر میری کسی تصدیق کی سرے سے کوئی حاجت ہی نہ تھی۔ مفتی صاحب نے میری کسی عبارت کی توجیہ بھی بطورِ خود نہیں کر دی ہے۔ ہر توجیہ کے ثبوت میں انہوں نے خود میری ہی عبارتوں اور ان کے سیاق و سباق سے استدلال کیا ہے اور وہ عبارتیں پُوری پُوری نقل

کردی ہیں جن سے میرا اصل مدعا خود ہی آئینے کی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ اِس ثبوت اور ان دلائل کے بعد میری تصدیق کی ضرورت صرف دو ہی قسم کے آدمی محسوس کر سکتے ہیں۔ یا تو وہ جو کسی علمی بحث کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ یا پھر وہ جو صریح دلیل و ثبوت سامنے آجانے کے بعد بھی حق بات کو نہیں ماننا چاہتے اور فتنہ پردازی کے لیے بہانے ڈھونڈتے ہیں۔

ان مولوی صاحب کا یہ کہنا کہ اگر میرے نزدیک یہ کتاب درست تھی تو میں نے اس پر تقریظ کیوں نہیں لکھی، ان کے ذہن کی پستی کو ظاہر کرتا ہے۔ ان سے کہہ دیجیے کہ اپنی حمایت اور منقبت میں کتابیں لکھوانا اور خود ان پر تقریظیں لکھنا چھچھورے لوگوں کا کام ہے۔ میں نے مفتی صاحب سے یا کسی دوسرے صاحب سے کبھی یہ خواہش نہیں کی کہ وہ میری حمایت میں کوئی کتاب لکھیں۔ مفتی صاحب نے خود ہی اپنی دیانت اور حق پسندی کے تقاضے سے یہ کتاب لکھی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کی بات اگر دلیل کے اعتبار سے وزنی ہے تو وہ خود اہلِ علم کے حلقوں میں اپنا اثر پیدا کر لے گی۔ میری کسی تقریظ کی وہ محتاج نہیں ہے۔

اصل صورتِ معاملہ یہ ہے کہ مفتی صاحب کی اس کتاب سے اُن بہت سے حضرات کی دیانت مشتبہ ہو گئی ہے جو جان بوجھ کر میری عبارتوں کو توڑنے مروڑنے اور زبردستی ان کے اندر کفر و الحاد اور ضلالت کے معنی بھرنے میں مشغول رہے ہیں۔ میں نے کبھی ان کی ان زیادتیوں کی پروا نہیں کی، کیونکہ مجھے یقین تھا کہ جھوٹ کی ناؤ زیادہ دیر تک چل نہیں سکتی، اور اللہ تعالیٰ ایک روز ان کی پردہ دری کر کے رہے گا۔ اب جب اُنہی کے حلقے کے ایک انصاف پسند آدمی کے ہاتھوں اللہ نے یہ پردہ دری کرا دی ہے تو وہ اس پر چراغ پا ہو رہے ہیں، حالانکہ یہ حرکات مذبوحی ان کو اور زیادہ رُسوا کر دیں گی۔ سوال

یہ ہے کہ اگر بالفرض میری طرف سے مفتی صاحب کی توجیہات کی کوئی تصدیق یا تردید نہ ہو، اور مفتی صاحب نے بھی میری عبارتوں سے میرا مدعا واضح کرنے کے بجائے خود اپنی طرف سے ہی میرے اقوال کی ایسی توجیہ کردی ہو جس سے وہ اعتراضات رفع ہو جاتے ہوں جو مخالفین کی طرف سے مجھ پر وارد کیے جاتے ہیں، تو آخر شریعت کے کس قاعدے کی رُو سے ایک دیانتدار انسان یہ رویہ اختیار کر سکتا ہے کہ ایک مسلمان کے قول کی جہاں دو توجیہیں ممکن ہوں، جن میں سے ایک کی بنا پر اسے مطعون نہ کیا جا سکتا ہو اور دوسری کی بنا پر وہ ملزم قرار پاتا ہو، تو وہ پہلی توجیہ کو قبول کرنے سے انکار کر دے اور دوسری توجیہ ہی پر اصرار کرتا رہے؟ اس کا یہ اصرار تو خود اس بات کی علامت ہوگا کہ وہ للّٰہ فی اللّٰہ اس مسلمان سے اختلاف نہیں رکھتا بلکہ عناد اور کینہ کی بنا پر مخالفت کر رہا ہے جس کے متعلق حدیث میں خبر دی گئی ہے کہ ھی الحالقۃ۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

مختلف احوال میں تحریکِ اسلامی کا طریقِ کار

سوال:۔ ہمارے اسلامی حلقوں میں آج کل یہ موضوع زیرِ بحث ہے کہ جس ملک میں غیر مسلموں کو مسلمانوں پر تسلط حاصل ہو، وہاں تحریکِ اسلامی کے کارکنوں کو مسلمانوں کے قومی معاملات میں کس حد تک دلچسپی لینی چاہیے۔ جو لوگ ان مسائل میں حصہ لینے کے حامی ہیں وہ فرعون کے مقابلہ میں حضرت موسیٰؑ کی اُن مساعی کو بطورِ دلیل پیش کرتے ہیں جو بنی اسرائیل کو مصر سے

بچا کرلے جانے کے لیے انہوں نے اختیار فرمائیں۔ اس کے مقابلے میں دوسرے لوگ یہ اندیشہ رکھتے ہیں کہ ان معاملات میں اُلجھ جانے کے بعد تحریکِ اسلامی کا اصولی موقف مجروح ہو جائے گا اور اس کی بین الاقوامی اور بین الانسانی دعوت اپنا اپیل کھو بیٹھے گی۔ فریقِ اوّل کے استدلال کا اہم اور مرکزی نکتہ یہ ہے کہ جس طرح بنی اسرائیل کو اللہ نے بعثتِ محمدی سے قبل اقوامِ عالم میں منتخب اور افضل تر قرار دیا تھا، اسی طرح دنیا اور دنیا کے جس ملک میں بھی مسلمان نام کی ایک قوم آباد ہے، وہ بھی برگزیدہ اور مجتبیٰ ہے۔ اس لیے اس قوم کے جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت اس کے پرسنل لا اور تعلیمی و تہذیبی ادارات کا بقا اقامتِ دین کے لیے ناگزیر اور اولین توجہ کا مستحق ہے۔

دوسرے لفظوں میں جب نبوّت بین الاقوامی دور میں داخل ہوئی اور ایک سے زائد اقوام کے لیے ایک ہی نبی مبعوث ہونے لگے تو جس طرح ایک قوم کے اندر ایک فرد کو منتخب کرکے نبوّت سے سرفراز کیا جاتا تھا، اسی طرح اقوامِ عالم میں سے بھی ایک قوم کو چُن کر کارِ نبوّت کی انجام دہی پر مامور کیا گیا۔ چنانچہ فرعون کو دعوتِ ایمان دینا حضرت موسیٰؑ کے مشن کا جزو صرف اسی حد تک تھا جس حد تک بنی اسرائیل کی رہائی کے لیے اس کی ضرورت تھی۔

آپ سے استدعا ہے کہ ایک غیر مسلم اقتدار کے دائرے میں آپ اقامتِ دین کا طریقِ کار واضح کریں اور بتائیں کہ حضرت موسیٰؑ کی دعوت

کا جو تعلق بنی اسرائیل اور قومِ فرعون سے تھا، اس کی صحیح نوعیت آپ کے نزدیک کیا تھی اور بنی اسرائیل کے قومی مسائل پر انہوں نے خصوصی توجہ کیوں مبذول فرمائی؟

جواب: میں نے اس بحث کا بغور مطالعہ کیا جو آج کل آپ کے ہاں چل رہی ہے۔ اس معاملہ میں میری رائے مختصراً یہ ہے کہ اسلام کی دعوت و اقامت کے لیے جو شخص یا گروہ کسی ملک اور کسی زمانے میں کام کرنے کے لیے اُٹھے، وہ اگرچہ ایک ایسی سچائی کا علمبردار ہوتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے بالاتر ہوتی ہے اور ایک ایسی اصولی ہدایت و تعلیم پیش کرتا ہے جو ہر دَور اور مقام کے لوگوں کے لیے یکساں ہوتی ہے، لیکن جس ملک اور معاشرے میں وہ کام کرنے اُٹھا ہو اس کے حالات سے وہ یکسر بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ محض مبلغ نہیں ہے بلکہ عملاً اقامتِ دین کرنا اس کے پیشِ نظر ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ وقت اور مقام کے حالات کو اپنی دعوت کے نقطۂ نظر سے دیکھے اور سمجھے اور دعوت کے لیے ایسا طریقِ کار اختیار کرے جو ان حالات میں مناسب ترین ہو۔ اسے لامحالہ یہ دیکھنا ہو گا کہ جس معاشرے میں وہ کام کرنے اٹھا ہے آیا وہ خالص غیر مسلم معاشرہ ہے، یا اس میں کچھ لوگ پہلے سے اسلام کے ماننے والے موجود ہیں، یا وہاں غالب اکثریت اسلام کے ماننے والوں کی ہے۔ ان تینوں صورتوں میں دعوت کا طریقِ کار یکساں نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ مختلف نوعیت کے معاشرے بھی تمام دنیا میں ایک جیسے نہیں ہوتے۔ کہیں مثلاً امریکہ یا جاپان کے سے حالات ہوتے ہیں اور کہیں چین یا روس جیسے۔ کہیں ہندوستان جیسے حالات ہوتے ہیں اور کہیں سیلون جیسے۔ کہیں پاکستان جیسے حالات ہوتے ہیں اور کہیں مصر اور شام جیسے اور کہیں ٹرکی جیسے۔ اسلام کی اصولی دعوت اگرچہ ان سب کے لیے ایک ہی ہے، لیکن اس کے لیے کام کرنے والا

اگر حکیم ہے تو وہ ہر جگہ ایک ہی نسخہ استعمال نہیں کرے گا بلکہ مرض اور مریضوں کی کیفیت کے لحاظ سے ہر مقام کے لیے نسخہ میں مناسب ردّو بدل کرے گا۔

انبیاء علیہم السّلام نے جس طرح مختلف حالات میں کام کیا ہے اس سے ہم یہ حکمت تو سیکھ سکتے ہیں کہ اصولی دعوت کو برقرار رکھتے ہوئے طریق کار میں حالات کے اختلاف کا لحاظ کرتے ہوئے کیا فرق ہونا چاہیے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں ہم کام کر رہے ہوں وہاں کے حالات بعینہٖ وہی ہوں جو کسی نبی کے عہد میں تھے۔ تاہم چونکہ آپ کے بھیجے ہوئے سوال میں حضرت موسیٰؑ کی نظیر کو زیر بحث لایا گیا ہے اس لیے اس کے بارے میں مَیں یہ عرض کروں گا کہ مصر میں ایک طرف تو ۱۰ اور ۲۰ فیصدی کے درمیان مسلم آبادی موجود تھی، اور دوسری طرف غیر مسلم حکمران اکثریت میں تاریخی اسباب سے اسلام و اہلِ اسلام کے خلاف سخت جذبہ عناد پایا جاتا تھا۔ ان حالات میں حضرت موسیٰؑ کی دعوت کا طریقہ ان انبیاء کی دعوتوں سے مختلف تھا جو خالص غیر مسلم معاشرے میں کام کرنے اٹھے تھے۔ حضرت موسیٰؑ اگرچہ فرعون اور اس کی قوم کے سامنے اسلام کی اصولی دعوت بھی پیش کر رہے تھے، لیکن وہ اس مُسلم عنصر سے بھی بے نیاز اور بے تعلق نہیں رہے جو مصر میں موجود تھا۔ انہوں نے اپنے آپ کو اسی عنصر کے ساتھ منسلک (IDENTIFY) کیا، کیونکہ اس سے بے اعتنا (INDIFFERENT) ہونا قطعی غیر فطری امر تھا۔ انہوں نے مصریوں کو اسلام کی طرف بلانے کے ساتھ ساتھ ان لوگوں میں بھی دینی بیداری پیدا کرنے کی کوشش کی جو پہلے سے اسلام کو ماننے ہوئے تھے اگرچہ اعتقادی گمراہیوں اور اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے تھے۔ مزید براں یہ بھی ان کے مشن کا ایک لازمی جز تھا کہ ان مسلمانوں کو کفر کے غلبہ سے بچائیں۔ اس معاملہ میں جس بنا پر بنی اسرائیل کو مصر سے نکال لے جانے کی ضرورت محسوس کی گئی وہ میرے نزدیک صرف یہ تھی کہ مصر کے

ایک اسلامی مملکت بن جانے کا اس وقت کوئی امکان نہ تھا۔ ورنہ فرعون اور اس کے اعیانِ سلطنت اور اس کی قوم کے کارفرما عنصر کا اسلام قبول کر لینا اگر ممکن ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بنی اسرائیل اور ان کے ساتھی مسلمانوں کو خواہ مخواہ مصر سے نکال کر کہیں اور لے جایا جاتا۔

اس نظیر سے یہ سبق ملتا ہے کہ جہاں غیرِ اسلام کا غلبہ ہو اور پہلے سے ایک مسلم عنصر بھی موجود ہو وہاں اسلام کی اصولی دعوت پیش کرنے والے اُس عنصر کو نظر انداز کر کے کام نہیں کر سکتے اگرچہ ان کا طرزِ عمل مسلم نیشنلزم کے ہر رنگ سے خالی ہونا چاہیے، لیکن ان کے لیے ناگزیر ہے کہ اسلام کا جو سرمایہ پہلے سے موجود ہے اس کی حفاظت کریں اور "نئے سرمایہ" کے حصول کی فکر میں ایسے مستغرق نہ ہو جائیں کہ سابق کا سرمایہ بھی ضائع ہو جائے۔ اسی قاعدے کی پیروی کرتے ہوئے میں نے تقسیم سے پہلے یہ طریقِ کار اختیار کیا تھا کہ ایک طرف مسلم و غیرمسلم سب کے سامنے اسلام کی اصولی دعوت پیش کی جائے اور دوسری طرف ہندوستان کے مسلمانوں کو غیرمسلم اکثریت میں جذب ہونے اور ان کے ظلم و ستم کا شکار ہونے سے جہاں تک ممکن ہو بچایا جائے۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۸ء)

حضرت موسیٰؑ کی دعوت کے دو اجزاء

سوال :- سوال نمبر ۱ کے بارے میں آپ کے مختصر جواب سے اندازہ ہوا کہ میرے سوال کا مرکزی نکتہ جو حضرت موسیٰؑ کے مشن سے متعلق ہے جناب کی تائید سے محروم رہا اور آپ نے اپنے جواب میں اپنے اسی موقف کا

اعادہ فرمایا جو اس سے قبل آپ تفہیم القرآن میں پیش فرما چکے ہیں۔ آپ کے نقطۂ نظر کو قبول کرنے میں جو اشکال ہے وہ مختصراً یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے فرعون اور آلِ فرعون کے ایمان سے مایوس ہونے کے بعد بنی اسرائیل کو لے کر ہجرت نہیں فرمائی تھی بلکہ آغازِ نبوت ہی میں فرعون کے سامنے ایمان کی دعوت پیش کرنے کے ساتھ ساتھ "ارسالِ بنی اسرائیل" کا مطالبہ بھی پیش فرما دیا تھا۔ اس کی آخر کیا مصلحت تھی؟ کیا صرف ایمان کی دعوت کافی نہیں تھی؟ اس اشکال کا ایک ہی حل میری سمجھ میں آتا ہے اور وہ یہ کہ ارسالِ بنی اسرائیل کا مطالبہ، دعوتِ ایمان کا بدل نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ نہ تھا کہ اگر فرعون ایمان لائے تب بنی اسرائیل مصر سے ہجرت کر جائیں۔ بلکہ یہ ایک مستقل مطالبہ تھا جسے اگر فرعون ایمان لے آتا تب بھی پورا کرایا جاتا۔ قرآن کا اندازِ بیان بھی اسی کی تائید کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

امید ہے کہ جناب اپنی اوّلین فرصت میں میری اس گزارش پر توجہ دیں گے اور اپنی دوبارہ غور فرمودہ رائے سے آگاہ فرمائیں گے۔

جواب: حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا فرعون کے سامنے دعوتِ دین اور ارسالِ بنی اسرائیل کا مطالبہ ایک ساتھ پیش کرنا فی الواقع وہی اشکال پیدا کرتا ہے جس کا آپ نے ذکر کیا ہے لیکن قرآنِ مجید میں اس قصے کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں ان پر غور کرنے سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔

ارسالِ بنی اسرائیل کا مطالبہ آغاز ہی میں اس لیے پیش کر دیا گیا کہ ایک مسلمان قوم، جو مصر ہی میں نہیں، اُس وقت پورے شرقِ اوسط میں بلکہ شاید پوری متمدن دنیا میں توحید

رسالت کی ماننے والی واحد قوم تھی، ایک مدت سے کفار کے شدید ظلم و ستم کی تختۂ مشق بنی ہوئی تھی، اور حالات اس حد تک پہنچ چکے تھے کہ اس کا مٹ جانا یا کفار میں جذب ہو جانا مستقبل قریب میں بالکل یقینی نظر آتا تھا۔ اس حالت میں یہ انتظار نہیں کیا جا سکتا تھا کہ پہلے ایک کافی مدت تک فرعون و ملأ فرعون کو دینِ حق کی دعوت دی جاتی رہے اور جب اس کے مسلمان ہونے کی کوئی امید باقی نہ رہے تب یہ مطالبہ لے کر اٹھا جائے کہ جو مسلمان قوم اس کی سرزمین میں موجود ہے اُسے وہ ملک سے نکل جانے کی اجازت دے دے۔ کیونکہ اگر ایسا کیا جاتا اور اس قوم کی حفاظت کے مسئلے سے قطع نظر کر کے صرف دعوتِ دین کے تقاضے پورے کیے جاتے رہتے تو ۲۵-۳۰ سال کی مدت میں، جو اہلِ مصر پر حجت پوری کرنے کے لیے درکار تھی، یہ مسلمان قوم فنا ہو جاتی، اور اس کے معنی یہ ہوتے کہ نئے سرمایے کے حصول کی فکر میں وہ سرمایہ بھی کھو دیا گیا جو پہلے سے موجود تھا۔

لیکن چونکہ حضرت موسیٰ ایک قومی لیڈر نہیں تھے، بلکہ فی الاصل ان کا مشن دعوتِ دین تھا، اس لیے انہوں نے محض ارسالِ بنی اسرائیل کا مطالبہ ہی نہیں کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دین کی دعوت بھی پیش فرمائی اور آخر وقت تک اس کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ دعوت اگر کامیاب ہو جاتی اور مصر کا فرمانروا طبقہ اسلام قبول کر لیتا تو پھر کوئی ضرورت نہ تھی ایک مسلمان قوم خواہ مخواہ دار الاسلام سے ہجرت کر کے کسی دار الکفر کی طرف منتقل ہوتی جہاں اسے از سرِ نو کفار سے برسرِ پیکار رہنا پڑتا۔ مگر جیسا کہ آپ کو معلوم ہے، مصر میں دین کے ساتھ ساتھ ارسالِ بنی اسرائیل کا مطالبہ بھی شروع کر دیا گیا تھا۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو بنی اسرائیل کی پھیلی ہوئی آبادیاں ملک چھوڑ کر نکل جانے کے لیے آخری مرحلے میں یکایک تیار نہ کی جا سکتی تھیں۔ اُن میں یہ عزم صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ ۲۵-۳۰ سال سے ان

اس کے لیے تیار کیا جا رہا تھا، ورنہ ان کا (MORALE) مدت دراز کی غلامی اور ظلم و ستم نے اس بری طرح توڑ دیا تھا کہ عین وقت پر اگر ان سے نکلنے کے لیے کہا جاتا تو کوئی اپنی جگہ سے حرکت نہ کرتا۔

(ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۸ء)

---

(۶)

عام مسائل

خواب کے متعلق اسلامی نقطہ نظر

سوال۔ خواب کے متعلق یہ امر تحقیق طلب ہے کہ خواب کیسے بنتا ہے؟ اور اس معاملہ میں اسلامی نقطۂ نظر کیا ہے۔ فرائیڈ کے نزدیک لاشعور کی خواہشات، شعور میں آنا چاہتی ہیں مگر سوسائٹی کی بندشوں اور انا (EGO) کے دباؤ سے لاشعور میں دبی رہتی ہیں۔ رات کو سوتے وقت شعور سو جاتا ہے اور لاشعور چپکے سے ان خواہشات کو شعور میں لے آتا ہے۔ مگر ان خواہشوں کو لاشعور بھیس بدلوا دیتا ہے۔ (فرائیڈ کے نزدیک سب خواب جنسی نوعیت کے (SEXUAL) ہوتے ہیں) چنانچہ جاگنے کے بعد خواب میں جو کچھ دیکھا تھا اس کے لیے فرائیڈ (MANIFEST CONTENT) کی حد استعمال کرتا ہے اور یہ اپنے اندر علامتیں (SYMBOLS) رکھتا ہے جن کا مطلب کچھ اور ہوتا ہے۔ خواب کا اصل مطلب ان علامتوں کی تعبیر کرکے پتہ چلتا ہے! اور اصل مطلب کیا ہے ان علامتوں کا؟ یہ لاشعوری خواہشات میں چھپا ہوتا ہے! ان شعوری خواہشات کے لیے فرائیڈ (LATENT CONTENT) کی حد استعمال کرتا ہے۔ نفسیات کے نزدیک تعبیر خواب دراصل یہ ہے کہ MANIFEST CONTENT یعنی ظاہر خواب سے اور اس کی علامتوں سے (LATENT THOUGHT) معلوم کیا جائے۔ اس کے لیے نفسیات دان (FREE ASSOCIATION) کی تکنیک استعمال کرتے ہیں۔ اور خواب کی علامتوں (SYMBOLS) کو جنسی معنی پہناتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک:

۱۔ خواب کس طرح تشکیل پاتا ہے؟

۲۔ اس کی علامتوں کے معنی کیسے جانے جاتے ہیں یعنی کس تکنیک سے؟ انبیاء وصحابۂ کرام کس طرح علامتوں کو معنی دیتے تھے؟

۳۔ کیا معیار ہے کہ جو معانی خوابوں کی علامات کو ہم نے پہنائے ہیں وہ اسلامی نظریۂ خواب وتعبیر کے مطابق ہیں؟

اس سلسلے میں مزید چند سوالات یہ ہیں:

(ا) علامہ ابن سیرینؒ اور صحابہ کرامؓ کی تعبیراتِ خواب قرآنی نظریۂ خواب کہلائیں گی یا "مسلم مفکرین کا نظریۂ خواب وتعبیر" کے تحت ان کو لایا جائے گا۔

(ب) کیا وقت بھی خوابوں کی سچائی کی مقدار پر اثر انداز ہوتا ہے؟ جیساکہ کہا جاتا ہے کہ صبح کا خواب زیادہ سچا ہوتا ہے۔

(ج) اس کا کیا مطلب ہے کہ "خواب نبوت کے چھیالیس حصّوں میں سے ایک ہے۔" (بخاری شریف)

جواب۔ موجودہ زمانہ کے نفسیات دان دو امراض میں مبتلا ہیں ایک یہ کہ وہ کسی عالمِ بالا کے قائل نہیں ہیں جو انسان پر اور اس کے گرد وپیش کی کائنات پر اثر انداز ہوتا ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ بنیادی طور پر انسان کو صرف ایک ذی شعور حیوان سمجھتے ہیں اور اس کے اندر حیاتیاتی زندگی (BIOLOGICAL LIFE) سے بالاتر کسی رُوح اور روحانیت کے وجود کو نہیں مانتے۔ اسی لیے انہوں نے خواب کی وہ توجیہات کی ہیں جو آپ کو فرائیڈ وغیرہ کے ہاں نظر آتی ہیں۔

اسلام چونکہ عالمِ بالا کا بھی قائل ہے اور انسان کے اندر روح کے وجود کو بھی مانتا ہے اس لیے اسے خواب کی ان توجیہات سے قطعی انکار ہے۔ وہ خواب کو دو بڑی اقسام پر

تقسیم کرتا ہے۔ایک رؤیائے صادقہ۔دوسرے اضغاثِ احلام۔

رویائے صادقہ، جیسا کہ خود اس کے اصطلاحی نام ہی سے ظاہر ہے سچّے خواب کو کہتے ہیں یعنی ایسا خواب جو شعور کی مداخلت سے آزاد ہو کر ملاءِ اعلیٰ کے ساتھ انسانی رُوح کا رابطہ قائم ہو جانے کے نتیجے میں نظر آتا ہے۔اس حالت میں بسا اوقات آدمی کسی حقیقت کو، یا کسی ہونے والے واقعہ کو بالکل اصلی شکل میں دیکھتا ہے۔کبھی آدمی کو کسی مسئلے میں بالکل صریح اور صاف علم یا مشورہ دیا جاتا ہے اور آدمی یُوں محسوس کرتا ہے کہ گویا اس نے دن کی صاف روشنی میں بحالتِ بیداری کوئی بات سُنی یا کوئی چیز دیکھی ہے۔اور کبھی آدمی کو یہ امور کسی علامتی تمثیلی کی شکل (SYMBOLIC FORM) میں نظر آتے ہیں جس کے معنی متعیّن کرنے میں مشکل پیش آتی ہے۔تعبیرِ خواب میں بصیرت رکھنے والے ان تمثیلات کے معنی بسا اوقات بالکل ٹھیک متعیّن کر لیتے ہیں۔اور اگر اس طرح وہ متعیّن نہ ہوں تو بعد میں کسی وقت جب ان کی تعبیر عملاً سامنے آجاتی ہے تب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں خواب جو ہم نے دیکھا تھا اور اس کے معنی ہم نہ سمجھ سکے تھے، اس کی صحیح تعبیر یہ تھی۔ان تمثیلی اشکال کی تعبیر کے صحیح طریقے کی طرف ہماری رہنمائی وہ دو خواب کرتے ہیں جو حضرت یوسفؑ کو نظر آتے تھے اور ان کی تعبیر خود قرآن مجید میں بتائی گئی ہے۔اس کے بعض اصول ان تعبیروں سے بھی معلوم ہوتے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلّم یا بعض صحابہؓ کرام اور تابعین نے بعض خوابوں کی بیان کی ہیں۔لیکن تعبیرِ خواب کا بہت بڑا انحصار خداداد بصیرت پر ہے۔اس کے کچھ لگے بندھے اصول نہیں ہیں کہ فنِ تعبیر کو ایک سائنس کی طرح منضبط کیا جا سکے اور ہر تمثیلی شکل یا لفظ کے لیے ایک خاص معنی کا تعیّن کیا جا سکے۔

رہے اَضغاثِ احلام، تو وہ مختلف اسباب سے مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں۔

مثلاً، ایک قسم ان خوابوں کی ہے جن میں ایک گمراہ آدمی یا کمزور عقائد کے آدمی کو شیطان آکر کسی باطل کے حق ہونے یا کسی حق کے باطل ہونے کا یقین دلاتا ہے، اور اسے کچھ ایسی شکلیں دکھاتا ہے اور ایسی باتیں سناتا ہے جو اس کو گمراہ کرنے کی موجب ہوتی ہیں۔ ایک اور قسم ان خوابوں کی ہوتی ہے جن میں آدمی کے اپنے اوہام، تخیلات، خوف، نفرت، لالچ یا خواہشات وغیرہ اس کے سامنے متمثل ہو جاتی ہیں۔ ایک اور قسم ان خوابوں کی ہوتی ہے جو کسی بیماری کے اثر سے آدمی دیکھتا ہے۔ ان مختلف قسم کے خوابوں کو اگر جمع کیا جائے تو ان سب کی توجیہ فرائڈ کے نظریات کے تحت نہیں کی جا سکتی اور نہ ان سے نتائج اخذ کرنے یا ان کے معنی متعین کرنے کے لیے دوسرے ماہرین نفسیات کے طریقے (TECHNIQUES) کافی ہیں۔ ان لوگوں کا عیب یہ ہے کہ پہلے یہ ایک نظریہ قائم کر لیتے ہیں اور پھر اپنے قائم کردہ نظریے کے تحت سارے خوابوں کی ایک خاص لگی بندھی تعبیر کرتے چلے جاتے ہیں حالانکہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ بکثرت خوابوں کو جمع کر کے، اور ان کے دیکھنے والوں کی زندگی کا اچھی طرح مطالعہ کر کے یہ رائے قائم کی جائے کہ اضغاثِ احلام کس کس قسم کے ہوتے ہیں اور مختلف حالات میں مختلف لوگوں کو وہ کن کن اسباب سے نظر آتے ہیں۔

آپ کے اکثر سوالات کا جواب اوپر دے دیا گیا ہے۔ باقی سوالات کا جواب یہ ہے کہ اسلامی نظریۂ خواب تو صرف قرآن اور احادیثِ صحیحہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ بعد میں مسلم مفکرین نے جو نظریات بیان کیے ہیں ان کو آپ انہی مفکرین کے نظریہ کی حیثیت سے بیان کریں۔

بظاہر یہ سمجھنے کے لیے کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ خواب کی سچائی کا وقت سے کوئی خاص تعلق ہے۔

سچے خواب کو نبوت کے اجزا میں سے ایک جزو قرار دینے کے دو مطلب ہیں ایک یہ کہ انبیا علیہم السّلام کے خواب وحی کی نوعیت لیے ہُوتے ہوتے ہیں اضغاث احلام کی قسم کے نہیں ہوتے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ سچّا خواب چونکہ انسانی روح اور ملاء اعلیٰ کے درمیان ایک ایسے رابطہ کا نتیجہ ہوتا ہے جس میں انسانی خواہش، ارادہ یا شعور حائل نہیں ہوتا، اس لیے وہ بہت خفیف سی مماثلت اس رابطہ کے ساتھ رکھتا ہے جو نہایت اعلیٰ اور مکمل صورت میں نبی کے قلب اور ملاء اعلیٰ کے درمیان بشکلِ وحی و الہام قائم ہوتا ہے۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۵ء)

خوابوں کی پیروی

سوال:- میں گزشتہ نمازِ جمعہ کے بعد سو گیا۔ خواب میں دیکھتا ہوں کہ دو معمر سفید ریش بزرگ موجود ہیں۔ میں قریب آیا تو ان میں سے ایک حضرت مولانا
. . . . . . ہیں اور دوسرے ان سے زیادہ عمر رسیدہ ہیں۔ مولانا
. . . . . . مجھے علیحدہ تنہائی میں لے گئے اور فرمانے لگے کہ تم مولانا مودودی صاحب امیرِ جماعت اسلامی کی حمایت چھوڑ دو۔ یہ اچھی بات نہیں اتنے میں آنکھ کھل گئی۔ اس دن سے عجیب تردد ہے کیونکہ میں تو صرف متاثرین میں سے ہوں اور میری طرف سے جماعت کی حمایت للّہیت پر مبنی ہے اگر آنجناب کچھ تحریر فرما سکیں تو نوازش ہوگی "

جواب:- اِس معاملہ میں آپ کو کوئی مشورہ دینا میرے لیے مشکل ہے۔ آپ خود

ہی فیصلہ فرمائیں کہ اس خواب کی پیروی آپ کو کرنی چاہیے یا نہیں۔ مگر میں اس بات کا کبھی قائل نہیں رہا ہوں، نہ اسے صحیح سمجھتا ہوں کہ جن معاملات میں ہمیں بحالتِ بیداری آنکھیں کھول کر عقل و علم کی روشنی میں رائے قائم کرنی چاہیے اُن کا مدار ہم خوابوں پر رکھ دیں اور ایسی حالت میں اُن کے متعلق رائے قائم کریں جب کہ الہام یا اضغاثِ احلام یا اغوائے شیطانی کے سارے امکانات کھلے ہوتے ہوں۔ جو خواب آپ نے دیکھا ہے وہ تو بہت معمولی قسم کا ہے۔ قادیانیوں میں سے بکثرت لوگوں نے اس سے بدرجہا زیادہ گمراہ کن خواب دیکھ ڈالے ہیں جن کی بنا پر وہ راہِ حق سے منحرف ہو کر قادیانیت اور اسی قسم کی دوسری ضلالتوں کی جانب مائل ہو گئے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۶ء)

ذکرِ الٰہی اور اُس کے طریقے

سوال۔ ذکرِ الٰہی کے مسنون یا غیر مسنون ہونے کے معاملے میں مجھے بعض ذہنی اشکالات پیش آ رہے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا ایک اثر بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے اپنے بعض شاگردوں کو دیکھا کہ وہ ذکر کے لیے ایک مقررہ جگہ پر جمع ہوا کرتے ہیں تو غصے میں فرمایا کہ کیا تم اصحابِ رسول اللہ سے بھی زیادہ ہدایت یافتہ ہو؟ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ کے زمانے میں تو میں نے اس طرح کا ذکر نہیں دیکھا، پھر تم لوگ کیوں یہ نیا طریقہ نکال رہے ہو؟

دوسری طرف مشکوٰۃ میں متعدد احادیث ایسی موجود ہیں جن سے اجتماعی ذکر کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت انس رضؓ راوی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کے حلقوں کو جنت کے باغوں سے تشبیہ دی ہے۔ حضرت ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا کہ نہیں بیٹھتی کوئی قوم ذکرِ الٰہی کے لیے مگر یہ کہ گھیر لیتے ہیں اسے فرشتے اور چھا جاتی ہے اس پر رحمت۔ اسی طرح بخاری و مسلم کی حدیث ہے کہ فرشتے ذکرِ الٰہی کی مجالس کو ڈھونڈھتے ہیں اور ان میں بیٹھتے ہیں۔

ان احادیث کی روشنی میں حلقۂ ذکر کا بدعت ہونا سمجھ میں نہیں آتا آپ واضح کریں کہ ارشاداتِ نبوی کی موجودگی میں حضرت ابن مسعودؓ کی کیا صحیح توجیہ ہو سکتی ہے؟

جواب۔ لفظ ذکر کا اطلاق بہت سی چیزوں پر ہوتا ہے۔ اس کے ایک معنی دل میں اللہ کو یاد کرنے یا یاد رکھنے کے ہیں۔ دوسرے معنی اٹھتے بیٹھتے ہر حال میں طرح طرح سے اللہ کا ذکر کرنے کے ہیں، مثلاً موقع بموقع الحمدللہ، ماشاءاللہ، انشاءاللہ، سبحان اللہ وغیرہ کہنا، بات بات میں کسی نہ کسی طریقے سے اللہ کا نام لینا، رات دن کے مختلف احوال میں اللہ سے دعا مانگنا، اور اپنی گفتگوؤں میں اللہ کی نعمتوں اور حکمتوں اور اس کی صفات اور اس کے احکام وغیرہ کا ذکر کرنا۔ تیسرے معنی قرآن مجید اور شریعت الٰہیہ کی تعلیمات بیان کرنے کے ہیں، خواہ وہ درس کی شکل میں ہوں، یا باہم مذاکرہ کی شکل میں، یا وعظ و تقریر کی شکل میں۔ چوتھے معنی تسبیح و تہلیل و تکبیر کے ہیں۔ جن احادیث میں ذکرِ الٰہی کے حلقوں اور مجلسوں پر حضورؐ کے اظہارِ تحسین کا ذکر آیا ہے اُن سے مراد تیسری قسم کے حلقے ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن

مسعودؓ نے جس چیز پر اظہارِ ناراضی کیا ہے اس سے مراد چوتھی قسم کا حلقہ ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں حلقے بنا کر تسبیح و تہلیل کا ذکرِ جہری کرنا رائج نہ تھا، نہ حضورؐ نے اس کی تعلیم دی اور نہ صحابہؓ نے یہ طریقہ کبھی اختیار کیا۔ رہا پہلے دو معنوں میں ذکرِ الٰہی، تو ظاہر ہے کہ وہ سرے سے حلقے بنا کر ہو ہی نہیں سکتا، بلکہ وہ لازماً انفرادی ذکر ہی ہو سکتا ہے۔

(ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۶ء)

پردے پر ایک خاتون کے اعتراضات اور ان کا جواب

سوال۔ مَیں آپ کی کتاب رسالہ دینیات کا انگریزی ترجمہ پڑھ رہی تھی صفحہ ۱۸۲ تک مجھے آپ کی تمام باتوں سے اتفاق تھا۔ اس صفحہ پر پہنچ کر میں نے آپ کی یہ عبارت دیکھی کہ "اگر عورتیں ضرورتاً گھر سے باہر نکلیں تو سادہ کپڑے پہن کر اور جسم کو اچھی طرح ڈھانک کر نکلیں، چہرہ اور ہاتھ اگر کھولنے کی شدید ضرورت نہ ہو تو ان کو بھی چھپائیں۔" اور اس کے بعد دوسرے ہی صفحہ پر یہ عبارت میری نظر سے گزری کہ "کوئی عورت چہرے اور ہاتھ کے سوا اپنے جسم کا کوئی حصہ (باستثنائے شوہر) کسی کے سامنے نہ کھولے خواہ وہ اس کا قریبی عزیز ہی کیوں نہ ہو۔" مجھے اول تو آپ کی ان دونوں عبارتوں میں تضاد نظر آتا ہے۔ دوسرے آپ کا پہلا بیان میرے نزدیک قرآن کی سورۂ نور آیت ۳۱ کے خلاف ہے اور اُس حدیث سے بھی مطابقت نہیں رکھتا جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماءؓ سے فرمایا تھا کہ لڑکی جب بالغ ہو جاتے تو

اُس کے جسم کا کوئی حصّہ ہاتھ اور مُنہ کے سوا نظر نہ آنا چاہیے۔

کتاب کے آخر میں آپ نے لکھا ہے کہ "شریعت کے قوانین کسی مخصوص قوم اور مخصوص زمانے کے رسم و رواج پر مبنی نہیں ہیں اور نہ کسی مخصوص قوم اور مخصوص زمانے کے لوگوں کے لیے ہیں"۔ مگر قرآن کو دیکھنے سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ پردہ محض ایک رواجی چیز ہے اور اسے اسلام کی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیا آپ یہ مانیں گے کہ آپ نے اسلامی قانون کی غلط تعبیر کر کے بہت سے لوگوں کو اسلام سے برگشتہ کرنے کا سامان کیا ہے؟

ہم یہ نہیں چاہتے کہ ہمارا اسلام اس طرح پیش کیا جائے جس سے اِس زمانے کے نوجوان اس کو قبول کرنے سے بھاگیں۔ اسلام کی عائد کردہ قیود سے بڑھ کر اپنی طرف سے کچھ قیود عائد کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟

(یہ ایک مسلمان خاتون کے انگریزی خط کا ترجمہ ہے جو امریکہ سے آیا تھا)

جواب۔ مَیں آپ کی صاف گوئی کی قدر کرتا ہُوں۔ مگر میرا خیال ہے کہ آپ نے پُوری طرح میری بات کو نہیں سمجھا۔ صفحہ ۱۸۲ اور ۱۸۳ پر جو کچھ مَیں نے کہا ہے اس میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ عورت کے لیے شریعت کے احکام تین اجزاء پر مشتمل ہیں:

چہرے اور ہاتھ کے سوا جسم کے دوسرے حصّوں کو شوہر کے سوا کسی کے سامنے عورت کو نہ کھولنا چاہیے، کیونکہ وہ "ستر" ہیں اور ستر صرف شوہر ہی کے سامنے کھولنا چاہیے۔

چہرہ اور ہاتھ اُن تمام رشتہ داروں کے سامنے کھولے جا سکتے ہیں، اور عورت اپنی زینت کے ساتھ اُن تمام رشتہ داروں کے سامنے آسکتی ہے جن کا ذکر سورۃ نمبر ۲۴ آیت

نمبر ۳۱ میں کیا گیا ہے۔

ان رشتہ داروں کے سوا عام اجنبی مردوں کے سامنے عورت کو اپنی زینت بھی چھپانی چاہیے، جیسا کہ مذکورۂ بالا آیت میں بیان کیا گیا ہے، اور اپنے چہرے کو بھی چھپانا چاہیے جیسا کہ سورۃ نمبر ۳۳ آیات ۵۳ تا ۵۵ اور آیت ۵۹ میں بیان کیا گیا ہے۔

انگریزی مترجمین ان آیات کا ترجمہ کرنے میں بالعموم گھپلا کر دیتے ہیں، لیکن اگر آپ عربی جانتی ہیں تو آپ کو خود یہ آیات اصل عربی میں دیکھنی چاہییں۔ ان کو پڑھنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ قرآن مجید، شوہر، رشتہ داروں اور اجنبی مردوں کے بارے میں عورتوں کے لیے الگ الگ حدود مقرر کرتا ہے، اور اجنبی مردوں سے ان کو پورا پردہ کرنے کا حکم دیتا ہے۔

آپ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ پردہ محض لوگوں کی "رسم" پر مبنی ہے۔ قرآن کے آنے سے پہلے اہلِ عرب حجاب (پردے) کے تصور سے قطعی ناآشنا تھے۔ یہ قاعدہ سب سے پہلے قرآن ہی نے ان کے لیے مقرر کیا۔ اور بعد میں صرف مسلمانوں ہی کے اندر پردے کا رواج رہا۔ دنیا کی کوئی دوسری قوم اس کی پابند نہ تھی، نہ ہے۔ آخر آپ کے نزدیک وہ کس کی "رسم" ہے جو پردے کی صورت میں مسلمانوں کے اندر رائج ہوتی؟

آپ کا یہ خیال ٹھیک ہے کہ بے جا قیود کسی کو اپنی طرف سے بڑھانے کا حق نہیں ہے۔ مگر جو قیود قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں، کسی مسلمان کو ماڈرنزم میں مبتلا ہو کر انہیں توڑنے کی فکر بھی نہ کرنی چاہیے۔ مجھے نہیں معلوم کہ آپ اُردو جانتی ہیں یا نہیں، اگر اُردو کتابیں پڑھ سکتی ہوں تو میری کتاب پردہ، تفسیر سورۃ نور اور تفسیر سورۃ احزاب مطالعہ فرمائیں۔ ان سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ پردے کے احکام قرآن کی کن آیات

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کن احادیث پر مبنی ہیں، اور آپ یہ بھی جان لیں گی کہ قیود آیا بعد کے لوگوں نے بڑھادی ہیں یا اللہ اور اس کے رسول ہی نے ان کو عائد کیا ہے۔

(ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۶۲ء)

مسجد کے منبر و محراب اور میناروں کی مصلحت

سوال۔ ایک صاحب نے اپنے ایک مضمون میں ایک ایسی مسجد کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں منبر، محراب، مینار کچھ نہ ہو۔ وہ اسلامی فن تعمیر کی تاریخ کی رو سے ثابت کرتے ہیں کہ محراب اور مینار حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے بعد بنائے گئے ہیں، اس لیے یہ اسلامی فن تعمیر کا حصہ نہیں ہیں۔ اسلامی ڈیزائن وہ ہے جس پر پہلے مسجد نبوی بنی تھی اور اسی کے مطابق مساجد بنائی جانی چاہییں۔

کیا یہ نقطۂ نظر اسلام کی رُو سے صحیح ہے؟

جواب۔ شریعت میں مسجد کے لیے کوئی خاص طرزِ تعمیر مقرر نہیں ہے، اس لیے کسی خاص طرز پر مسجد بنانا نہ فرض ہے نہ ممنوع۔ صاحبِ مضمون کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کہ جس طرز پر حضورؐ نے مسجد نبوی ابتداءً تعمیر فرمائی تھی، تمام مساجد ہمیشہ کے لیے اسی طرز پر تعمیر ہونی چاہییں۔ مختلف مسلمان ملکوں میں مساجد کی تعمیر کے لیے ہمیشہ سے مختلف ڈیزائن اختیار کیے جاتے رہے ہیں۔ ان میں جس قاعدے کو ملحوظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مسجد کی شکل عام عمارات سے اتنی مختلف ہو، اور اپنے ملک یا علاقے میں ایسی جانی پہچانی ہو کہ اس علاقے

یا ملک کا ہر شخص دُور سے اس کو دیکھ کر یہ جان لے کہ یہ مسجد ہے اور اسے نماز کے وقت مسجد تلاش کرنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے۔ اسی قاعدے کے مطابق دنیا کے مختلف ملکوں میں مسجد کا ایک خاص طرزِ تعمیر ہوتا ہے اور اس کے لیے ایسی نمایاں علامات رکھی جاتی ہیں جو ان ملکوں میں مسجد کی امتیازی علامات ہونے کی حیثیت سے معروف ہوتی ہیں۔ ہمارے ملک میں بھی مساجد کا بالعموم ایک طرزِ تعمیر رائج ہے۔ اس کو بدل کر بالکل ایک نرالا طرزِ تعمیر رائج کرنا اور اس کے لیے مسجد نبوی کے ابتدائی طرز سے استدلال کرنا خواہ مخواہ کی اُپج ہے۔

رہا منبر، تو یہ ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مسجد نبوی میں لکڑی کا منبر بنوایا تھا تاکہ خطبہ دیتے وقت بڑے مجمع میں خطیب سب لوگوں کو نظر آسکے۔

محراب مسجدوں میں تین مصلحتوں سے رکھی جاتی ہے۔ ایک یہ کہ آگے چونکہ صرف امام کھڑا ہوتا ہے اس لیے تھوڑی سی جگہ اس کے لیے زائد بنا دی جاتی ہے تاکہ محض ایک آدمی کے لیے پوری ایک صف کی جگہ خالی نہ رہے۔ دوسرے یہ کہ محراب کی وجہ سے امام کی آواز پیچھے کی صفوں تک پہنچنے میں سہولت ہوتی ہے۔ تیسری مصلحت یہ ہے کہ محراب بھی مسجد کی امتیازی علامات میں سے ہے۔ کسی عمارت کو آپ پُشت کی طرف سے بھی دیکھیں تو اس میں محراب آگے نکلی دیکھ کر فوراً پہچان جائیں گے کہ یہ مسجد ہے یہی مصلحت مسجد پر مینار وغیرہ بنانے کی بھی ہے۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۷ء)

علمی خیانت

سوال۔ محمود عباسی صاحب نے تحقیقِ مزید کے نام سے جو کتاب لکھی ہے اس کے چند اقتباسات نقل کر رہا ہوں۔ براہِ کرم اس امر پہ روشنی ڈالیے کہ جو کچھ اس میں لکھا گیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے۔ الجھن یہ ہے کہ تمام سیرت نگار تو آنحضورؐ کے دادا کی وفات کے بعد ابوطالب کو حضورؐ کا سرپرست تسلیم کرتے ہیں، مگر محمود عباسی کچھ اور ہی داستان بیان کر رہے ہیں۔

صفحہ ۱۲۵۔ عبدالمطلب کی وفات کے وقت ان کے نو بیٹے زندہ تھے۔ جن میں سب سے بڑے زبیر تھے، وہی قریش کے دستور کے مطابق اپنے والد کے جانشین ہوئے اور انہی کو عبدالمطلب نے اپنا وصی بھی مقرر کیا تھا۔

"و الزبیر وکان شاعراً شریفاً والیہ اوصی عبدالمطلب" (طبقات ابن سعد ص ۴۷، جلد ۱)

صفحہ ۱۲۵۔ زبیر و ابوطالب اور عبداللہ والد ماجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ تینوں ایک ماں سے حقیقی بھائی تھے۔

صفحہ ۱۲۶-۱۲۵۔ قدیم ترین مؤرخ ابوجعفر محمد بن حبیب متوفی ۲۴۵ھ مؤلف کتاب المحبر نے "الحکام من قریش ثم من بنی ھاشم" کے عنوان کے تحت قریش کے تمام خاندانوں میں سے جو لوگ اپنے وقت میں سردار اور حاکم رہے ان کی فہرست درج کی ہے۔ بنی ہاشم میں عبدالمطلب کے بعد زبیر بن عبدالمطلب کے بعد ان کے چھوٹے بھائی ابوطالب کے . . . . نام درج کیے ہیں، صفحہ ۱۳۲۔

صفحہ ۱۲۹۔عبدالمطلب کو اپنے اس نیک صفات اور پاکیزہ خصلت فرزند (زبیر) پر مخر و ناز ہو بجا تھا۔مرتے وقت انہی کو جانشین کیا۔

صفحہ ۱۲۷-۱۲۶-حلف الفضول ۔۔۔۔ وہ معاہدہ وحلف ہے جو قریشی خاندانوں اور قبیلوں میں ۔۔۔۔ انہی کی تحریک پر آپس میں عبداللہ بن جدعان کے گھر بیٹھ کر کیا تھا (شرح ابن ابی الحدید)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر اپنے چچا زبیر کے ساتھ موجود تھے۔

۔۔۔۔سن شریف اس وقت آنحضورؐ کا بروایتِ مختلفہ اٹھارہ سے بیس برس کا بتایا گیا ہے۔

صفحہ ۱۲۸-اپنے دادا کے انتقال کے بعد آنحضورؐ اپنے ان ہی چچا زبیر بن عبدالمطلب کی کفالت میں رہے، انہوں نے اور ان کی زوجہ عاتکہ بنت ابی وہب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم نے اپنے بچوں سے زیادہ محبت وشفقت سے آپ کی پرورش کی۔

صفحہ ۱۴۲- آپ اس عمر کے تھے کہ زبیر بن عبدالمطلب کی وفات کے بعد کسی دوسرے چچا اور رشتہ دار کی کفالت سے مستغنی ہو چکے تھے۔

جواب۔محمود عباسی صاحب کی عادت ہے کہ مشہور ترین روایات کو رد کر کے ایسی روایات تلاش کرتے ہیں جن سے مطلب براری ہو سکے اور اگر یہ بھی نہ ہو تو روایات کو توڑ مروڑ کر اپنے مطلب پر ڈھال لیتے ہیں۔جس ابن سعد کی روایت انہوں نے زبیر بن عبدالمطلب کے بارے میں نقل کی ہے اسی ابن سعد نے طبقات (طبع بیروت) میں صفحہ ۱۱۹ پر یہ روایت نقل کی ہے کہ عبدالمطلب کے بعد ابوطالب نے آپؐ کی پرورش اپنے ذمے لی اور وہ اپنی اولاد سے

بھی بڑھ کر آپؐ سے محبت کرتے تھے۔ اس سے ایک صفحہ پہلے ابن سعد نے صفحہ ۱۱۸ پر لکھا ہے کہ عبدالمطلب نے مرتے وقت ابوطالب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کرنے کی وصیت کی تھی۔ یہی بات تمام محدثین اور مؤرخین اور سیرت نگاروں نے بالاتفاق لکھی ہے۔ لیکن عباسی صاحب کی علمی خیانت کا حال یہ ہے کہ عبدالمطلب کی جس وصیت کا واقعہ وہ ابن سعد سے نقل کر رہے ہیں وہ دراصل یہ ہے کہ عبدالمطلب نے بنی خزاعہ سے حلف کا جو معاہدہ کیا تھا اس کے بارے میں اپنے بیٹے زبیر کو وصیت کی تھی کہ اس عہد و پیمان کو نباہنا۔ پھر زبیر نے ابوطالب کو اور ابوطالب نے عباس بن عبدالمطلب کو اسی چیز کی وصیت کی۔

ابوجعفر محمد بن حبیب جس کا حوالہ انہوں نے دیا ہے اس نے عبدالمطلب کے بعد منصب ریاست پر زبیر کی جانشینی کا ذکر کیا ہے۔ یہ نہیں لکھا کہ حضورؐ کی خبرگیری ان کے سپرد کی گئی تھی۔

انہی دو نمونوں سے آپ عباسی صاحب کی صداقت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۶ء)

حضورؐ کی تاریخ وفات و ولادت

سوال۔ میرے دل میں سخت پریشانی ہے کہ فرقۂ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ سرکار رسالت مآب کی وفات و ولادت ۱۲ ربیع الاول ہے، اور فرقۂ شیعہ کا خیال ہے کہ حضورؐ کی پیدائش ۱۷ ربیع الاول اور وفات ۲۸ صفر ہے۔ حضورؐ کی وفات کے وقت اہل بیت و صحابۂ کرام دونوں موجود تھے۔ اختلاف کیوں ہوا اور کب ہوا؟ اصحابِ محمدؐ و اہلِ بیتِ محمدؐ کے زمانے میں ان کا کیا

عمل تھا، طبیعت پریشان ہے۔

جواب۔ اہلِ سُنّت کی روایات میں اِس بات پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی ولادت اور وفات ربیع الاوّل میں پیر کے روز ہوئی تھی۔ البتہ تاریخوں میں اختلاف ہے۔ ولادتِ مبارکہ کے بارے میں کسی نے ۲، کسی نے ۸، کسی نے ۱۲، اور کسی نے ۷ تاریخ لکھی ہے، لیکن جمہور اہلِ سُنّت کے ہاں مشہور تاریخ ۱۲ ربیع الاوّل ہے۔ اسی طرح وفات کے بارے میں کسی نے یکم ربیع الاوّل، کسی نے ۲، اور کسی نے ۱۰ تاریخ لکھی ہے، مگر جمہور اہلِ سنّت میں مشہور تاریخ ۱۲ ربیع الاوّل ہی ہے۔ اہلِ سُنّت کی روایات کے مطابق حضورؐ کی وفات اور ولادت کے بارے میں صحابۂ کرام اور اہلِ بیت کے ہاں نہ کوئی عمل رائج تھا نہ کسی قسم کی تقریبات ہوتی تھیں۔

اہلِ تشیُّع کی مشہور کتاب علّامہ کُلینی کی اصولِ کافی میں بھی تاریخ پیدائش و وفات دونوں ۱۲ ربیع الاوّل ہی درج ہیں۔ لیکن علمائے شیعہ کا اتفاق اس پر ہے کہ تاریخِ ولادت ۱۷ ربیع الاوّل اور تاریخِ وفات ۲۸ صفر ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، ائمۂ اہلِ بیت بھی حضورؐ کی ولادت یا وفات کے دن کوئی تقریب منعقد نہیں کرتے تھے۔

یہ تعیّن کرنا بہت مشکل ہے کہ تاریخوں میں اختلاف کیوں ہوا اور کب ہوا؟

(ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۶ء)

۱۔ بعض اہلِ مکہ کی باہم رشتہ داریاں

۲۔ حضرت عمرؓ کے قبولِ اسلام کے وقت مسلمانوں کی تعداد

سوال :۔ (۱) ترجمان القرآن جولائی ۶۲ء کے صفحہ ۱۲ (مہاجرینِ حبشہ کی فہرست کے نمبر ۲۷) پر عیاش بن ربیعہ کے نام کے بعد قوسین میں انہیں ابوجہل کا بھائی ظاہر کیا گیا ہے۔ صفحہ ۱۵ پر ذیلی عنوان "مکہ میں اس ہجرت کا ردّ عمل" کے تحت حضرت عیاشؓ کو ابوجہل کا چچازاد بھائی تحریر کیا گیا ہے اور صفحہ ۱۷ پر حضرت عیاشؓ کے سگے بھائی عبداللہ بن ابی ربیعہ اور صفحہ ۲۲ پر حضرت عیاشؓ کو ابوجہل کے ماں جائے بھائی لکھا گیا ہے۔ کیا یہ درست ہے کہ حضرت عیاشؓ ابوجہل کے چچازاد اور ماں شریک بھائی تھے۔

(۲) ترجمان اگست ۶۲ء کے صفحہ ۱۹ پر حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل فرمایا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ۳۹ آدمی تھے اور میں نے شامل ہو کر ان کو ۴۰ کر دیا۔ آپ نے اس قول کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ ممکن ہے اس وقت حضرت عمرؓ کو اتنے ہی آدمیوں کا علم ہو کیونکہ بہت سے مسلمان اپنا ایمان چھپائے ہوئے بھی تھے۔ اس ضمن میں یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ ابتدائی سہ سالہ خفیہ تحریک کے دوران میں ۳۲ آدمی مسلمان ہوئے۔ بعد ازاں علی الاعلان تبلیغِ اسلام شروع ہوئی اور اکا دکا لوگ مسلمان ہوتے گئے تا آنکہ کفار کی مخالفت شدت اختیار کر گئی اور ۵ھ بعد بعثت میں ۱۰۲ اصحابہ کرام کو حبشہ کی طرف دو مرحلوں میں

ہجرت کرنا پڑی جن میں سے چند ایک بعد از اں تشریف لے آئے۔ اس ہجرت سے مکہ مکرمہ میں کہرام مچ گیا۔ مہاجرین میں حضرت عمرؓ کے قبیلہ بنی عدی کے افراد بھی شامل تھے اور اس ہجرت سے حضرت عمرؓ متاثر بھی ہوئے۔ چنانچہ یہ تو ممکن ہے کہ جن لوگوں نے قبولِ اسلام کا اعلان نہ کیا ہو ان کے بارے میں حضرت عمرؓ کو معلومات نہ ہوں لیکن یہ کیونکر ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے باخبر آدمی کو مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد کا علم نہ ہو جو ہجرت کر کے حبشہ میں مقیم تھے؟ کیا حضرت عمرؓ کے قول کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ جب وہ قبولِ اسلام کے لیے دارِ ارقم تشریف لے گئے تو اس وقت وہاں صرف ۳۹ آدمی تھے اور حضرت عمرؓ کے آنے سے ۴۰ ہو گئے اور یہی حضرات دو صفوں میں مسجدِ حرام کی طرف نکلے۔ ایک صف میں حضرت حمزہؓ تھے اور دوسری میں حضرت عمرؓ۔ مزید برآں اس وقت مکہ مکرمہ میں دس مسلمان عورتیں بھی تھیں اور دیگر صحابہ و صحابیاتؓ اس وقت حبشہ میں بطور مہاجرین مقیم تھے۔

جواب۔ آپ کے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ حضرت عیاش بن ابی ربیعہ ابوجہل کے چچا زاد بھائی بھی تھے اور ماں جائے بھائی بھی۔ اس خاندان کے رشتوں کو اچھی طرح سمجھ لیجیے کیونکہ اسلام کی ابتدائی تاریخ سے ان کا گہرا تعلق ہے۔

بنی مخزوم کے سردار مغیرہ بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم کے کئی بیٹے تھے جن میں سے چند یہ ہیں جن کا ہماری تاریخ سے خاص تعلق ہے۔

۱۔ ولید بن مغیرہ حضرت خالدؓ بن ولید کا باپ۔

۲۔ ہاشم بن مغیرہ۔ اس کی بیٹی حنتمہ حضرت عمرؓ کی ماں۔

۳۔ ہشام بن مغیرہ۔ ابوجہل اور حارث کا باپ۔

۴۔ ابو اُمیہ بن مغیرہ، حضرت اُمّ سلمہ کا باپ۔

۵۔ ابو ربیعہ بن مغیرہ۔ اس نے اپنے بھائی ہشام کے بعد اس کی بیوی اسماء بنت مخرّبہ (ابوجہل اور حارث کی ماں) سے نکاح کیا اور اس سے حضرت عیّاشؓ بن ابی ربیعہ پیدا ہُوئے۔ اس طرح حضرت عیّاش ابوجہل کے ماں جائے بھی تھے اور چچا زاد بھائی بھی۔

اِسی خاندان سے مُغیرہ کے ایک بھائی اسد بن عبداللہ بن عُمر بن مخزوم کا بیٹا عبدِ مناف حضرت اَرقمؓ کا باپ تھا جن کا دارِ اَرقم اسلامی تاریخ میں مشہور ہے۔

مُغیرہ کے دوسرے بھائی ہلال بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم کا بیٹا عبدُالاسد حضرت ابو سلمہؓ (اُمّ المؤمنین حضرت اُمّ سلمہؓ کے پہلے شوہر) کا باپ تھا۔

آپ کے دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ہجرت حبشہ کے بعد مکّے میں جو مسلمان رہ گئے تھے اُن کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ وہ سب کے سب دارِ ارقم میں پناہ گزین نہ تھے، بلکہ اُن کی ایک تعداد اپنا اسلام چھپائے ہُوئے تھی، اور ایک تعداد دارِ ارقم میں حضورؐ کے ساتھ مقیم تھی۔ حضرت عمرؓ نے انہی کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ ۳۹ تھے اور میری شرکت سے ۴۰ ہوگئے۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۷۶ء)

ایک علمی اصطلاح کے ترجمے پر اعتراض

سوال۔ میں آپ کی توجہ ایک ترجمے کی غلطی کی طرف دلانا چاہتا ہوں۔ ترجمان القرآن

شمارہ جنوری ۱۹۷۷ء میں رسائل و مسائل کے زیرِ عنوان آپ نے واحد الخلیہ سالمہ UNICELLULAR MOLECULE کا لفظ استعمال کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ علمِ حیات (BIOLOGY) کی رُو سے یہ ایک انتہائی عام بات ہے کہ تمام زندہ اجسام خلیوں (CELLS) سے بنے ہوتے ہیں اور ہر زندہ خلیے میں کئی اقسام کے اربوں کھربوں کی تعداد میں مالیکیول یا سالمے (MOLECULES) پائے جاتے ہیں جن کا کام ساخت بنانا یا توانائی مہیا کرنا ہوتا ہے۔ یہ مالیکیول کیمیائی اکائیاں (CHEMICAL UNITS) ہوتی ہیں۔ جب ایک خلیے (CELL) میں اربوں مالیکیول پائے جاتے ہوں تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ (UNICELLULAR MOLECULE) جس کا ترجمہ "ایک خلیے والا سالمہ" ہوگا قطعاً غلط ہے اور آپ تمام سائنسی لٹریچر میں کسی ایک جگہ بھی یہ لفظ لکھا ہوا نہیں دکھا سکتے۔ اگرچہ بعض انتہائی قدیم اور ایک خلیے پر مشتمل جانور پائے جاتے ہیں مثلاً (VIRUS) اگر آپ کی مراد ان سے ہے تو صحیح ترجمہ ہوگا "یک خلیہ جانور" (UNICELLULAR ORGANISMS) ۔ اکثر (VIRUS) کے اجسام میں صرف ایک لمبا سالمہ (DNA MOLECULE) پایا جاتا ہے۔ جن کو ہم ایک سالمے والے خلیے (UNIMOLECULAR CELLS) کہہ سکتے ہیں ترجمے کی یہ غلطی "تفہیمات" حصہ دوم میں نظریہ ارتقاء کی بحث میں بھی موجود ہے جہاں آپ نے واحد الخلیہ جُھنگے کا لفظ استعمال کر کے اس کا انگریزی ترجمہ یہی درج کیا ہے۔

جواب ۔ آپ کا بہت شکریہ کہ آپ نے میری ایک غلطی کی طرف توجہ دلائی۔

علم الحیات (BIOLOGY) کی رُو سے یہ بات صحیح ہے کہ زندہ اجسام (ORGANISM) خواہ وہ حیوانی ہوں یا نباتی، بہت سے خلیوں (CELLS) پر مشتمل ہوتے ہیں اور ہر خلیہ بے شمار سالموں (MOLECULES) سے مرکب ہوتا ہے لیکن علم الحیات ہی کی رُو سے خلقِ خدا میں بہت سے ایسے اجسام نامیہ یا زندہ اجسام (ORGANISM) بھی پائے جاتے ہیں جن کا وجود ایک ہی ایسی اکائی (UNIT) پر مشتمل ہوتا ہے جو بالاتر درجے کے پودوں اور جانوروں کے خلایا (CELLS) سے مشابہ ہوتی ہے۔ ایسے اجسام عام طور پر واحد الخلیہ (UNICELLULAR) کہے جاتے ہیں۔ پھر چونکہ خلیہ تمام اجسام کا سب سے چھوٹا یونٹ ہوتا ہے، خواہ وہ واحد الخلیہ ہوں یا کثیر الخلیہ اور اس میں ذی حیات مادے کی تمام صفات پائی جاتی ہیں، اس لیے بعض اعتبارات سے اس کو زندہ مادے کا سالمہ (MOLECULE OF LIVINGMATTER) قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کی تصریح آپ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۶۷ء ایڈیشن) کی جلد ۱۲ صفحہ ۶۵۵ پر ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

آپ نے خود بھی یہ لکھا ہے کہ اکثر وائرس (VIRUS) ایسے ہوتے ہیں جن کے اجسام میں صرف ایک لمبا سالمہ پایا جاتا ہے اور ان کو ہم ایک سالمے والے خلیے (UNIMOLECULAR CELLS) کہہ سکتے ہیں۔ اس سے خود وہ قاعدہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے جو آپ نے بیان کیا ہے کہ ہر زندہ خلیے میں کئی اقسام کے اربوں اور کھربوں سالمے (MOLECULES) ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یک سالمہ خلیے (UNIMOLECULAR CELL) اور واحد الخلیہ سالمے (UNICELLULAR MOLECULE) میں آخر الفاظ کے اُلٹ پھیر کے سوا اور کیا فرق ہے؟ دونوں

صورتوں میں ایک ایسے زندہ خلیے کا وجود مسلّم ہے جو ایک ہی سالمے پر مشتمل ہوتا ہے، خواہ آپ اس کو واحدُالخلیۃ سالمہ کہیں یا واحدالسالمہ خلیۃ۔

تفہیمات حصہ دوم میں جس چیز کو میں نے بُھنگا لکھا ہے اس سے مراد ایک سالمے والا وہ زندہ خلیہ ہے جسے آپ نے لفظ "جانور" سے تعبیر کیا ہے۔

(ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۲ء)

فقر کا مفہوم

سوال۔ علامہ اقبال مرحوم نے اپنے کلام میں "فقر" کا لفظ کثرت سے استعمال کیا ہے۔ میں اس موضوع پر ان کے اشعار جمع کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ آپ کے نزدیک فقر سے کیا مراد ہے؟

جواب۔ فقر کے لغوی معنی تو احتیاج کے ہیں لیکن اہلِ معرفت کے نزدیک اس سے مراد مفلسی اور فاقہ کشی نہیں ہے، بلکہ خدا کے سوا ہر ایک سے بے نیازی ہے۔ جو شخص اپنی حاجت مندی کو غیر اللہ کے سامنے پیش کرے اور جسے غنا کی حرص دوسروں کے آگے سر جھکانے اور ہاتھ پھیلانے پر آمادہ کرے وہ لغوی حیثیت سے فقیر ہو سکتا ہے، مگر نگاہِ عارف میں دریوزہ گر ہے، فقیر نہیں ہے۔ حقیقی فقیر وہ ہے جس کا اعتماد ہر حالت میں اللہ پر ہو۔ جو مخلوق کے مقابلے میں خوددار اور خالق کے آگے بندۂ عاجز ہو۔ خالق جو کچھ بھی دے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اس پر قانع و شاکر رہے اور مخلوق کی دولت و جاہ کو نگاہ بھر کر بھی نہ دیکھے۔ وہ اللہ کا فقیر ہوتا ہے نہ کہ بندوں کا۔ (ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۲ء)

اسلامی نظامِ تعلیم

سوال: ۱- اسلامی نظامِ تعلیم سے کیا مُراد ہے؟

۲- آپ کی نگاہ میں پاکستان کی بقاء و استحکام کے لیے اسلامی نظامِ تعلیم کی ضرورت و اہمیت کیا ہے؟

۳- اسلامی نظامِ تعلیم کی طرف بڑھنے کی کوششوں کے راستے میں کونسی طاقتیں مزاحمت کر رہی ہیں؟

۴- آپ کے خیال میں گذشتہ ۲۷ برس میں پاکستان اسلامی نظامِ تعلیم کے قریب آیا یا دُور ہٹا؟

۵- آپ کے نزدیک اسلامی نظامِ تعلیم کو عملاً بروئے کار لانے کے لیے کونسے اقدامات ضروری ہیں؟ تعلیمی، تہذیبی، ملی- اور جغرافیائی زندگی پر اس نظریے کے کیا اثرات مرتب ہونے چاہییں؟

۶- "نور خان تعلیمی پالیسی" کے نفاذ کی راہ میں کون سا ہاتھ رکاوٹ بنا؟

جواب- ۱- اسلامی نظامِ تعلیم سے مراد ایسا نظامِ تعلیم ہے جس میں تعلیمی نصاب کے جملہ اجزاء کو اسلامی اصول و نظریات کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہو معلّمین و متعلّمین دونوں کی دینی و اخلاقی تربیت کا خاص خیال رکھا گیا ہو اور عربی زبان اور کتاب و سُنّت کی ضروری و اساسی تعلیمات کو نظامِ تعلیم کا جزوِ لازم قرار دیا گیا ہو۔

۲- پاکستان کے بقاء و استحکام کے لیے اسلامی نظامِ تعلیم کی ضرورت و اہمیت کا اندازہ اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینے سے ہو سکتا ہے کہ ملک و قوم کی قیادت ہمیشہ

تعلیم یافتہ طبقے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور ان پڑھ یا نیم خواندہ طبقے اپنے قائدین ہی کے پیچھے چلتے ہیں۔ تعلیم یافتہ طبقے کے بناؤ اور بگاڑ میں نظامِ تعلیم کو جو مقام حاصل ہے وہ محتاجِ بیان نہیں ہے۔

۳۔ اسلامی نظامِ تعلیم کی طرف پیش قدمی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ حکومت ہی ہے جو ایسے نظام سے واقف بھی نہیں اور خائف و گریزاں بھی ہے۔

۴۔ گذشتہ ۲۷ برس میں پاکستان اسلامی نظامِ تعلیم کی طرف ایک قدم آگے بڑھا ہے تو دو قدم پیچھے ہٹا ہے۔

۵۔ اسلامی نظامِ تعلیم کو بروئے کار لانے کے لیے دو طرح کے اقدامات ضروری ہیں۔ ایک وہ جو تعلیم گاہوں کے اندر سے شروع ہوں، دوسرے وہ جن کا آغاز باہر کی رائے عام کے دباؤ سے ہو۔ دونوں محاذوں پر پُرامن، منظم اور مسلسل جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ اس لیے سیاسی، معاشی، معاشرتی میدان میں جب تک اسلامی انقلاب رونما نہ ہوگا تعلیمی میدان میں تبدیلی آسان اور دیرپا نہ ہوگی۔

۶۔ معلوم نہیں کہ نور خاں تعلیمی پالیسی کے نفاذ میں کونسا ہاتھ رکاوٹ بنا؟

(ترجمان القرآن، جولائی ۱۹۷۰ء)