رسائل و مسائل

حصہ ہفتم

جسٹس ملک غلام علیؒ

ادارۂ معارفِ اسلامی

رسائل ومسائل

حصہ ہفتم

جسٹس (ر) ملک غلام علیؒ

ادارہ معارف اسلامی

منصورہ..................لاہور۔54790

www.imislami.org, E-mail: imislami1979@gmail.com

فہرست

❁ پیش لفظ ۹

۱۔ انکارِ حدیث وتاویل حدیث

❁ مقام سنت ۱۲
❁ ضلالت وہدایت ۲۰
❁ پانچ نمازیں اور پچاس کا ثواب ۲۳
❁ افتراق امت اور فرقہ ناجیہ ۳۰
❁ قرآن مجید اور وحی خفی ۳۳
❁ قریش کے بارہ خلفا اور فتنہ احلاس ۳۸
❁ مدیر ’’چٹان‘‘ کے نام خط (۱) ۴۷
❁ مدیر ’’چٹان‘‘ کے نام خط (۲) ۵۱
❁ انکار حدیث واقرار حدیث ۵۸
❁ منکرین حدیث کے مغالطے ۶۸
❁ ایک حدیث پر اعتراض اور اس کا جواب ۷۲

۲۔ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی پر اعتراضات کا جائزہ

❁ مزاج شناس رسولؐ ۸۲
❁ اسلام کے نام لیواؤں کی غیر اسلامی حرکات ۸۸

۞ داڑھی کی مقدار کا مسئلہ ۹۳

۞ مسئلہ دجال ۹۶

۞ کیا صحابہؓ معیارِ حق ہیں ۱۰۴

● دستور جماعت اسلامی کی اصل عبارت ۱۰۴

● امیر جماعت کی تشریحات ۱۰۵

● قرآن کا فیصلہ ۱۰۷

● حدیث کا فیصلہ ۱۰۸

● حدیث 'اصحابی کالنجوم' کی تحقیق ۱۰۸

● قولِ صحابیؓ کے متعلق ائمۂ سلف کا مسلک ۱۱۰

● حنفیہ کا مسلک ۱۱۰

● شافعیہ کا مسلک ۱۱۲

● امام شوکانیؒ ۱۱۵

● شاہ ولی اللہ ۱۱۶

۞ توہین صحابہ کا بے سروپا الزام ۱۱۹

۞ خلافت وملوکیت ۱۲۹

۞ خلافت معاویہ ویزید ۱۳۴

۞ خلافت ملوکیت اور بریلوی مسلک ۱۴۴

۞ ابوالاعلیٰ کے نام پر اعتراض ۱۴۹

۞ مدیر ''بینات'' کی کرم فرمائی ۱۵۵

۞ ابن جریر طبری کا مسلک ۱۶۰

۳۔ معاشی مسائل، زکوٰۃ، عشر، ٹیکس وغیرہ

۞ زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا (۱) ۱۶۶

۞ زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا (۲) ۱۷۰

۞ زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا (۳) ۱۷۵

۞ زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا (۴) ۱۷۹

۞ عشر کے چند مسائل (۱) ۱۸۴

۞ عشر کے چند مسائل (۲) ۱۸۸

۞ عشر کے چند مسائل (۳) ۱۹۴

۞ کن زرعی اجناس پر عشر ہے (۴) ۱۹۹

۞ زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات (۱) ۲۰۷

۞ زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات (۲) ۲۱۳

۞ نقد سرمایہ کی زکوٰۃ اور اس کا نصاب ۲۱۶

۞ انفاق فی سبیل اللہ کے باوجود مال میں کمی کیوں؟ ۲۲۰

۞ زکوٰۃ اور صدقات کا نظام ۲۲۴

۞ عشر و زکوٰۃ اور سرکاری ٹیکسوں میں فرق ۲۲۹

۴۔ متفرق فقہی و دیگر مسائل

۞ کیا آنحضورؐ نے حضرت سودہؓ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا؟ ۲۳۲

۞ ام المومنین حضرت سودہؓ کی تزویج اور اس کے مصالح پر مزید بحث ۲۳۸

۞ نبی کریمؐ کے متعدد نکاحوں میں کیا مصلحت تھی ۲۴۳

۞ بائبل میں تحریف کا ثبوت ۲۴۹
۞ کیا حضرت علیؓ کے لیے سورج لوٹایا گیا تھا؟ ۲۵۲
۞ ہاروت وماروت کے متعلق ایک بے سروپا قصہ ۲۵۸
۞ عبداللہ بن ابی کا جنازہ ۲۶۱

۵۔ مقالات

۞ ادارہ طلوعِ اسلام کا مبلغِ علم ۲۶۸
۞ خطبہ حجۃ الوداع کی ضبطی ۲۷۸
۞ اسلامی قوانین میں شہادت کا معیار ۲۸۱
۞ حقوق نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ (۱) ۲۸۵
۞ حقوق نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ (۲) ۲۹۶
۞ حقوق نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ (۳) ۳۰۶
۞ حقوق نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ (۴) ۳۲۴
۞ حقوق نسواں کمیٹی کے صدر کی توضیحات ۳۳۷
۞ حقوق نسواں کمیٹی کی رپورٹ پر تبصرہ ۳۴۹
۞ نسوانی حقوق کی تحریکات ۳۶۱

پیش لفظ

رسائل ومسائل کی یہ ساتویں جلد ہے۔ پہلی پانچ جلدیں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحریر کردہ ہیں۔ چھٹی جلد اور یہ ساتویں جلد جناب ملک غلام علی صاحب (ف: ۱۹۹۴ء) کے جوابات اور نگارشات پر مشتمل ہے۔ ہمیں امید ہے کہ قارئین کرام دین اور شریعت کے مختلف گوشوں کو سمجھنے کے لیے سابقہ جلدوں کی طرح اس جلد کو بھی مفید، ایمان افروز اور بصیرت افزا پائیں گے۔

رسائل ومسائل کا پورا یہ سلسلہ (جو اب سات جلدوں پر مشتمل ہے اور آیندہ اس میں مزید اضافہ ہوگا) کئی امتیازی پہلو رکھتا ہے۔ یہ سلسلہ عام کتب کی طرح مخصوص موضوعات سے لگی بندھی بحث نہیں کرتا، بلکہ اس کی مثال ڈاکٹر اور حکیم کے ریکارڈ کی طرح ہے جس میں مریضوں کے حالات وکوائف بھی درج ہوتے ہیں اور علاج کے متعلق ادویہ اور احتیاطی تدابیر بھی، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اس کے اندر موجودہ مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ہر گونہ تصاویر ملتی ہیں۔ دین وشریعت کے بارے میں لوگوں کے تصوّرات، اجتماعی زندگی کے گوناگوں مسائل، نفسیاتی اور فکری الجھنیں، اسلامی تاریخ کے اندر پائے جانے والے بعض پیچیدہ ابواب، فقہ وقانون کے تقاضے اور حدود، تحریکِ اسلامی کے ساتھ لوگوں کا رویّہ اور اس طرح کے بہت سے پہلو جو مسلمانوں کی عملی زندگی میں وقتاً فوقتاً ابھرتے رہتے ہیں، سلسلہ **رسائل ومسائل** کے صفحات میں جھلکتے ہوئے ملیں گے۔ گویا یہ سلسلہ محض حسین خیالات اور تجریدی مباحث کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کشمکش

اور معرکہ آرائی کی طویل داستان ہے جس میں ایک طرف عہد حاضر کے مفکرِ عظیم سیّد ابو الاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ اور ان کے شاگردِ رشید اور تربیت یافتہ رفیق ملک غلام علیؒ اپنے علم و تحقیق کے اسلحے کے ساتھ نظر آتے ہیں اور دوسری طرف وہ معاشرہ ہے جس کے اندر تحریکِ اسلامی نے اسلامی انقلاب کی لہریں پیدا کر رکھی ہیں اور اس کے نتیجے میں طرح طرح کے سوالات ابھر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے جوابات میں عام قاری نہ صرف زندگی اور حرارت محسوس کرتا ہے بلکہ خود اپنی مشکلات کا حل بھی پالیتا ہے۔

ملک غلام علی صاحب کے مفصّل حالات وسوانح ہم رسائل و مسائل حصّہ ششم میں بیان کر آئے ہیں۔ موصوف علومِ شریعت اور جدید ضروریات وحالات دونوں پر نظر رکھتے ہیں اور تحریکی تربیت کی وجہ سے انھیں یہ بھی مہارت حاصل ہے کہ وہ استفسارات کا جواب مفتی اور فقیہ کے انداز میں دینے کے لیے حکیمِ گرہ کشا کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ یہ انداز انھیں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ سے وِرثے میں ملا ہے۔ یہ وجہ ہے کہ سائل ان کے جوابات سے محض نوعیّتِ مسئلہ سے واقفیت حاصل کرنے تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کے قلب وذہن کے اندر اطمینان وسکون کی لہر دوڑ جاتی ہے اور حق اور حقیقت پر ایمان میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ زیرِ نظر جلد میں جوابات کے علاوہ ملک صاحب محترم کے چند بلند پایہ مقالات بھی شامل کیے گئے ہیں جنھوں نے اس کتاب کی افادیت کو دوچند کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری ان کوششوں کو شرفِ قبولیت بخشے۔ واللہ الموفق۔

خلیل احمد حامدی

ڈائریکٹر ادارہ معارفِ اسلامی

منصورہ، لاہور

①

انکارِ حدیث وتاویل حدیث

مقامِ سُنّت

س مسلمانوں کا یہ مسلّمہ عقیدہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوتی رہی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام وارشادات کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے، لیکن کچھ لوگ صرف قرآنی وحی کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کے پاس سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر آنحضورؐ کی ہر بات وحی پر مبنی تھی تو پھر بعض باتوں پر آپؐ کو قرآن میں ٹوکا کیوں گیا ہے اور دوسروں کے کہنے پر آپؐ نے بعض اوقات اپنی رائے بدلی کیوں ہے؟ جیسا کہ بعض احادیث سے ثابت ہے۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور کی جانب سے ایک کتاب **مقامِ سنت** شائع ہوئی ہے۔ اس میں بھی غیر قرآنی وحی کے قائلین اور منکرین کے دلائل کا مقابلہ اور اُن پر تنقید کرتے ہوئے مذکورہ بالا دلیل کو دُہرایا گیا ہے، بلکہ مصنف نے اسے ایک لاجواب دلیل کے طور پر پیش کر کے اس سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ احادیثِ قدسی اور پیش گوئیوں وغیرہ کو چھوڑ کر باقی معاملات میں آنحضورؐ کا قول وفعل وحی نہیں۔ اس لیے قابلِ ردّو بدل ہے۔ براہِ کرم واضح کریں کہ وحی کو صرف قرآن میں مقیّد کرنے یا اسے اسوۂ نبویؐ کے ایک قلیل حصے تک محدود سمجھنے کا نظریہ کہاں تک صحیح ہے؟

مقامِ سنّت کتاب کے بعض دیگر مباحث بھی بہت غور طلب ہیں۔ معلوم نہیں آپ نے دیکھے ہیں یا نہیں۔ ایک جگہ اُنھوں نے **حجة الله البالغه** کے حوالے سے لکھا ہے کہ بخاری اور مسلم کی ایک متفق علیہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عمارؓ کے مابین عمر بھر یہ اختلاف چلتا رہا کہ آیا پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمّم غسلِ جنابت کا قائم مقام ہوسکتا ہے یا نہیں، حالانکہ قرآن میں دو جگہ صاف موجود ہے کہ ایسی صورت میں تیمّم کرلو۔ کیا اس سے یہ سمجھا جائے

کہ دونوں صحابی قرآن سے بھی ناواقف تھے اور کوئی دوسرا بھی انھیں بتانے والا نہ تھا یا قرآن صحابہ کرامؓ کے نزدیک آخری حجت نہ تھا؟ پھر اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ حضرت عمارتیمّم کے حق میں دلیل یہ دیتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے، لیکن حضرت عمرؓ کی تشفی اس سے بھی نہ ہوئی، البتہ بعد کے لوگوں کی تشفی ہوگئی، مگر وہ بھی قرآن سے نہیں بلکہ اسی حدیث سے کیونکہ اُن کے ہاں بھی حدیث قرآن پر مقدم ہے۔ غرض یہ کہ اس متفق علیہ حدیث پر بڑے لمبے چوڑے اعتراضات کیے گئے ہیں اور دل کھول کر مذاق اڑایا گیا ہے جس سے طبیعت سخت پریشان ہوئی۔ کیا یہ حدیث صحیح ہے؟ اس کی حقیقت کیا ہے؟

ج منصبِ رسالت کی عزت وعظمت کو گھٹانے اور نبیؐ کی سنت سے امت کا رشتہ توڑنے اور سنت کی حیثیت کو لوگوں کی نگاہوں میں مشتبہ اور غیر اہم بنانے کے لیے منجملہ دیگر نظریات کے ایک نظریہ یہ بھی وضع کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بس ایک ہی قسم کی وحی نازل ہوئی ہے جو قرآن کی دونوں دفتیوں (جلد) کے مابین بند ہے اور اس سے باہر کسی قسم کی وحی کے وجود کو تسلیم کرنا یہودیوں کا عقیدہ ہے جسے اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سنت کی تقدیس کو مجروح کرنے کے علاوہ اِس نظریے سے یہ استدلال بھی کیا جاتا ہے کہ سنت چونکہ مبنی بروحی نہیں ہے اس لیے وہ محض نبی کی ایک اجتہادی رائے ہے جسے قانونِ واجب الاتباع کی حیثیت حاصل نہیں ہے، بلکہ ہم اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف فیصلے بھی کر سکتے ہیں۔

اس نظریے کی لغویت بالکل واضح ہے، کیونکہ قرآن ہی سے ثابت ہے کہ وحی متلو اور وحی مکتوب کے علاوہ بھی بکثرت وحی نہ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بلکہ خدا کے ہر نبی پر نازل ہوتی رہی ہے جس پر خود عمل کرنا اور جس کی تعمیل پوری امت سے کرانا انبیاء علیہم السلام کے عین مقاصدِ بعثت میں شامل تھا اور جس کے بارے میں یہ شبہ کرنے کی گنجائش موجود نہیں ہے کہ شاید یہ اُس طرح کی غیر شعوری یا جبلّی وحی ہو جو مکھی کی طرف کی جاتی ہے یا یہ اُس طرح کی تکوینی وحی ہو جو آسمان یا زمین کے بے جان مادّے کی جانب ہوتی ہے، لیکن منکرینِ سنت کا پسندیدہ طریقِ کار یہ ہے کہ میٹھا میٹھا ہڑپ کر لیا جائے خواہ وہ حدیث ہی کیوں نہ ہو اور کڑوا کڑوا تھوک دیا جائے خواہ وہ

قرآن ہی میں کیوں نظر نہ آئے۔ اس لیے وحی غیر متلو کا جو ثبوت قرآن میں ہے اُس کا تو اِس گروہ کے ہاں بھولے سے بھی ذکر نہیں ہوتا، لیکن قرآن اور حدیث دونوں جگہ اس بات کی بڑی چھان بین کی جاتی ہے کہ کہیں اس امر کا کوئی ثبوت ملے کہ قرآنی وحی کے ماسوا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی وحی نہیں کی گئی۔ اس ثبوت کی فراہمی میں تو ناکامی ہوئی ہے، البتہ قرآن وحدیث میں گنتی کے چند واقعات ایسے ضرور مل گئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیؐ کے کسی فعل پر بذریعہ وحی تنبیہ کی گئی ہے یا نبیؐ نے کسی کے کہنے پر اپنی رائے بدل دی ہے، چنانچہ اسی مسالے سے اپنے حق میں استدلال کی ایک عمارت کھڑی کر دی گئی ہے۔

اگر اِس استدلال کو ادنیٰ غور سے بھی دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں جن واقعات کو بطور دلیل پیش کیا جا رہا ہے اُن سے نہ تو منکرینِ وحی غیر متلو کے دعوے کی تائید ہوتی ہے اور نہ اس سے جمہور مسلمین کے دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ منکرین کا دعویٰ یہ ہے کہ قرآن کے علاوہ نبیؐ پر کسی بھی معاملے میں سرے سے وحی نازل ہوئی ہی نہیں اور واقعاتِ مذکورہ سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ بعض معاملات ایسے بھی ہیں جن میں وحی نازل نہیں ہوئی یا جن میں وحی کے نزول میں کچھ توقف ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے منکرین کا دعویٰ اثبات کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے برعکس ہمارا (یعنی منکرین کو چھوڑ کر دیگر مسلمانوں کا) دعویٰ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وفعل دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ عین مبنی بروحی ہے اور وحی کی رہنمائی میں سرانجام پایا ہے، اس لیے منشا و رضائے الٰہی کا بہترین مظہر ہے یا پھر کوئی فعل اگر جادۂ وحی سے ذرّہ بھر بھی متفاوت ہوا ہے تو فوراً وحی کے ذریعے سے اس کی اصلاح کر دی گئی ہے۔ عصمتِ انبیا کا یہی تصور ہے جو کتاب وسنّت سے ثابت ہے۔ صرف معدودے چند واقعات و معاملات کے ماسوا معاملات کی عظیم الشان اکثریت ایسی ہے جن میں آنحضورؐ کے طرزِ عمل کی بنیاد یا تو عین وحی پر تھی یا پھر وہ مقتضائے وحی اور منشائے الٰہی کو ایسے مثالی اور مطلوب انداز میں پورا کرتا تھا کہ اُس میں اصلاح بذریعہ وحی کی ضرورت ہی باقی نہ رہتی تھی اور اس بارے میں وحی کا سکوت یا عدمِ نزول بھی درحقیقت ایک مُہرِ تصدیق کی حیثیت رکھتا ہے، ورنہ جس نبیؐ پر وحی کی کڑی نگرانی کا یہ عالم ہو کہ

مجرد لب کی جنبش کو لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ۔ [القیامۃ ۷۵:۱۶] کہہ کر ٹوک دیا جائے اور فقط چیں بجبیں ہونے پر سورت نازل ہو جائے، اُس نبیؐ کے بارے میں بھلا کیسے تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ امورِ نبوت کی انجام دہی میں وہ منشائے ربّانی سے سر مُو تجاوز کرے اور وحی اس کا فوری تدارک نہ کر دے۔ لہٰذا محض چند واقعات کو چن کر دکھا دینے سے ہمارے اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ فی الجملہ اور بحیثیتِ مجموعی پورا اسوۂ نبویہ وحی کی رہنمائی پر مبنی ہے، بلکہ برعکس اس کے تنبیہ و استدراک کی غرض سے وحی کے نزول کا صرف چند واقعات تک محدود ہونا تو ہمارے دعوے کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔

فریقِ مخالف یہاں یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ تم نے عامۃ المسلمین کی جانب یہ مسلک منسوب کیا ہے کہ اُن کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ حسنہ کا ایک عظیم حصہ وحی پر مبنی ہے، حالانکہ ان میں تو بہت سے ایسے ہیں جو نبیؐ کی ہر بات کو وحی سمجھتے ہیں اور وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰى ۝ [النجم ۵۳:۳-۴] کو اپنے حق میں پیش کرتے ہیں۔

مَیں اس کے جواب میں یہ عرض کروں گا کہ ان دونوں باتوں میں کوئی حقیقی تخالف نہیں ہے۔ فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں جن ہزاروں اقوال و افعال اور اوامر و نواہی کا صدور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے ہوا ہے، اُن میں سے ایک نہایت قلیل اور الشاذ کالمعدوم حصے کے وحی پر مبنی نہ ہونے سے وہ اصول نہیں ٹوٹتا جو اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰى ۝ [النجم ۵۳:۴] سے اخذ کیا گیا ہے۔ جو بات ننانوے فیصد، بلکہ اس سے بھی زائد اکثریت کے بارے میں صحیح ہو اُسے اگر کُلّیے کے طور پر بیان کر دیا جائے تو یہ اسلوبِ بیان صداقت سے کچھ بھی بعید نہیں ہے۔ کُلّی اور عمومی حکم لگانے میں اعتبار ہمیشہ کثرت ہی کا ہوتا ہے۔ اسی حقیقت کو انگریزی کے ایک مقولے میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ بعض مستثنیات ایسی ہوتی ہیں جو قاعدہ کلیہ کی تردید نہیں بلکہ تصدیق کرتی ہیں۔

There are some exceptions which prove the rule

بہر کیف امرِ حق یہی ہے کہ قرآن کے علاوہ بھی آنحضرتؐ پر بکثرت وحی کا نزول ہوا ہے اور جن بعض معاملات میں وحی کا نزول نہیں ہوا لیکن وہ منصبِ رسالت سے تعلق رکھتے تھے، اُن

میں عدمِ نزول وحی خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ معاملات منشائے ایزدی کے عین مطابق ہیں اور واجب التقلید اور قابلِ اتباع ہونے کے لحاظ سے ان میں اور مبنی بروحی احکام میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ اطاعتِ رسولؐ کے قلادے کو اپنی گردن سے اتارنے کے لیے وہ یہ عذر تراش لے کہ احکامِ رسالت یا اُن کا کوئی حصہ مبنی بروحی نہیں یا اُس کے مبنی بروحی ہونے کا کوئی ثبوت اُس کے نزدیک موجود نہیں ہے۔

جہاں تک ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی کتاب مقامِ سنت کا تعلق ہے، وہ ہماری نگاہ سے بھی گزری ہے۔ اسے دیکھنے سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ مصنف ''انکاری کلیم و نے اقراری کلیم'' کے مسلک پر کاربند ہیں۔ شروع میں تو انھوں نے بزعمِ خویش ''روایت پرستوں'' اور ''منکرینِ روایات'' کے کیمپوں سے ہٹ کر ان دونوں سے یکساں فاصلے پر اپنا کمپ ایک ثالث بالخیر کی حیثیت سے الگ جمایا ہے، لیکن جیسے جیسے قاری دورانِ بحث اُن کے ساتھ آگے بڑھتا ہے تو ایسا دکھائی دیتا ہے جیسے وہ ''منکرینِ روایات'' کے کمپ سے قریب تر ہوتے چلے جارہے ہیں، حتیٰ کہ بعض مقامات ایسے بھی آتے ہیں جہاں ہم جیسے ''روایت پرست'' یوں سمجھنے لگتے ہیں کہ شاید مصنف میں اور منکرینِ روایات میں بس بالشت بھر ہی کا فاصلہ رہ گیا ہے اور کہیں کہیں وہ منکرین ہی کے ہتھیار مستعار لے کر ''روایت پرستوں'' کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں۔ نقل کردہ اقتباسات ہی میں دیکھا جاسکتا ہے کہ آغاز تو وہ یہاں سے فرماتے ہیں کہ حضورؐ کی تمام باتیں مطابقِ وحی ہیں، لیکن عین وحی نہیں، البتہ اُن کا مختصر حصہ الہام ہے اور انجام اس پر ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ دو تین مقامات ایسے ہیں جہاں احادیث کو الہامی مانا جاسکتا ہے اور چونکہ معاملات متبدّل ہوتے ہیں اس لیے دورِ نبویؐ کی بہت سی باتیں کسی دور میں قابلِ ردّوبدل بھی ہوسکتی ہیں۔ قصہ کوتاہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود۔

صحیحین کی حدیثِ تیمّم پر جو خامہ فرسائی اور حاشیہ آرائی مقامِ سنّت میں کی گئی ہے اُسے دیکھنے کا موقع بھی ملا ہے اور سخت تعجّب اور افسوس ہوا ہے کہ خود مغالطے میں پڑ کر دوسروں کو بھی کیوں مغالطے میں ڈالا گیا ہے اور ادنیٰ غور و تامّل کے بغیر سلف سے لے کر خلف تک تمام صحابہ و

محدثین کو نشانۂ تضحیک واستخفاف بنانے کی جرأت کیسے کر لی گئی ہے۔

اس معاملے کی حقیقت یہ ہے کہ غسل وتیمّم کی بحث قرآن میں جن دو مقامات (سورۂ نساء ومائدہ) میں آئی ہے وہ یہ ہیں:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا ۭ وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاۗءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَاۗىِٕطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاۗءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاۗءً فَتَيَمَّمُوْا...... (النساء ۴:۴۳) وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ۭ وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاۗءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَاۗىِٕطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاۗءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاۗءً فَتَيَمَّمُوْا...... (المائدہ ۵:۶)

دونوں جگہ پہلے جُنُبًا کا ذکر ہے وہاں تو تَغْتَسِلُوْا اور فَاطَّهَّرُوْا کے الفاظ آئے ہیں اور آگے جہاں پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمّم کی اجازت بیان ہوئی ہے وہاں لٰمَسْتُمُ النِّسَاۗءَ کے الفاظ ہیں جو اگرچہ کنایۃً مجامعت کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں، لیکن اس بارے میں صراحت کے حامل بہرحال نہیں ہیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لمس کے اصل معنی چھونے ہی کے ہیں، چنانچہ اس آیت کے معنی اور مراد متعین کرنے میں صحابہ میں بھی اور تابعین وائمۂ مجتہدین میں بھی اختلاف رونما ہوا ہے۔ لٰمَسْتُمُ النِّسَاۗءَ کے معنی عورتوں کو مجرّد ہاتھ لگانے کے بھی لیے گئے ہیں، شہوت سے ہاتھ لگانے کے بھی لیے گئے ہیں اور مجامعت کے بھی لیے گئے ہیں۔ صحابۂ کرام میں حضرت عمرؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، حضرت ابنِ عبّاسؓ، حضرت ابن مسعودؓ کی رائے یہ ہے کہ اس آیت میں مباشرت کا نہیں، بلکہ چھونے کا ذکر ہے۔ اسی رائے کو امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام زہریؒ، امام نخعیؒ اور بعض دیگر ائمہ نے لیا ہے۔ اس کے برعکس حضرت علیؓ اور دیگر صحابہ نے لمس کا مفہوم مجامعت سمجھا ہے اور اسی مسلک کے حامل امام ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر فقہا ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ آیت میں دو معنوں کا احتمال ہونے کی وجہ سے حضرت عمرؓ یا بعض دیگر اصحاب جو لٰمَسْتُمْ سے مراد مجامعت نہیں لیتے، اُن کے خلاف اس آیت کی بنا پر حجت کیسے قائم کی جا سکتی ہے اور اگر ازالۂ جنابت کے لیے تیمّم کا جواز اُن کے نزدیک اس آیت سے نہ نکلتا ہو تو اُن کے خلاف قرآن کی

مخالفت یا قرآن سے جہالت کا بھیانک الزام کیسے عائد کیا جا سکتا ہے؟ اسی طرح اگر مسلک کے قائلین تک کوئی ایسی روایت نہ پہنچی ہو یا اُن کے نزدیک وہ قابلِ قبول نہ ہو جس میں غسلِ جنابت کے بجائے تیمّم کی اجازت ہو تو آخر اس بنا پر بھی انھیں کیوں موردِ طعن بنایا جائے؟

حضرت عمرؓ کے خلاف چونکہ خاص طور پر حضرت عمارؓ کی حدیث کے رد کرنے کا الزام ہے، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اس حدیث کی پوری تفصیل بیان کر دوں۔

اصل واقعہ یہ ہے کہ جب سفر میں پانی کی نایابی کی وجہ سے حضرت عمارؓ کو غسل کی حاجت پیش آئی تھی اور اُن کے دریافت کرنے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمّم کو کافی قرار دیا تھا تو حضرت عمارؓ کے بیان کے مطابق اُس وقت حضرت عمرؓ بھی موجود تھے، مگر اُن کو یہ سارا واقعہ بھول گیا، حتیٰ کہ جب بعد میں حضرت عمارؓ نے اُنھیں یاد دلایا تب بھی اُنھیں یاد نہ آ سکا۔ اب ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کو جب حضرت عمارؓ نے بتایا ہوگا کہ یہ واقعہ آپ کے سامنے کا ہے تو حضرت عمرؓ کو اور بھی تعجب ہوا ہوگا اور ممکن ہے آپ نے یہ خیال کیا ہو کہ جس واقعہ میں وہ خود شریک تھے اُسے اگر حضرت عمارؓ نے یاد رکھا ہے، تو وہ اس کو کیسے فراموش کر سکتے تھے؟ غالباً اسی وجہ سے اُنھوں نے حضرت عمارؓ کی بات ماننے میں تامّل کیا اور اپنے مسلک پر قائم رہے کہ تیمّم غسل کا قائم مقام نہیں ہو سکتا اور جنبی جب تک نہا نہ لے اُس کی نجاست زائل نہیں ہو سکتی۔

باقی رہا یہ سوال کہ حضرت عمرؓ نے جس حدیث کو قبول نہ کیا اُسے دوسروں نے کیسے قبول کر لیا؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو قدرتی طور پر یہ امر مستبعد معلوم ہوا ہوگا کہ ایک ہی واقعہ کو وہ بھول جائیں، لیکن عمارؓ نہ بھولیں، لیکن دوسروں کو حضرت عمارؓ کی روایت تسلیم کرنے میں وہ نفسیاتی اشکال پیش نہیں آ سکتا تھا، جو حضرت عمرؓ کی راہ میں حائل تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانی کی نایابی کی صورت میں غسل کے بجائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تیمّم کی اجازت دینا بعض دوسرے صحابہ سے (مثلاً حضرت عمرانؓ سے صحیحین ہی میں) مروی ہے اور یہ بات بعید از فہم وقیاس نہیں کہ جب محدثین نے اس مضمون کی احادیث کو مختلف طریقوں سے جمع کیا ہوگا، تو انھیں اس بات کا کامل یقین ہو گیا ہوگا کہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ کو بتقاضائے بشریت

نسیان لاحق ہوا ہے اور حضرت عمارؓ اور دوسرے صحابہ کی روایت ہی صحیح ہے۔

افسوس ہے کہ بخاری ومسلم کی مذکورہ بالا حدیث کے خلاف اعتراضات کا انبار لگانے اور عجیب وغریب نکتہ آفرینیاں کرنے سے قبل نہ تو قرآن کے الفاظ پر غور کیا گیا اور نہ کسی تفسیر، حدیث یا فقہ کی کتاب میں اس معاملے کی تفصیلات دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی گئی۔ بس حجة اللہ [البالغه] کی ایک عبارت دیکھ کر طنز وتعریض اور طعن وتشنیع کی رگ پھڑک اٹھی اور حضرت عمرؓ سے لے کر شاہ ولیؒ اللہ صاحب تک سب کی خبر لے ڈالی گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ حجة اللہ کو بھی مکمل نہیں پڑھا گیا ورنہ اِسی کتاب سے یہ معلوم ہو جاتا کہ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ کا مفہوم و مدلول مختلف فیہ ہے، نیز یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ حضرت عمرؓ اس آیت سے ناواقف نہیں تھے، بلکہ اسے ظاہر الفاظ پر محمول کرتے تھے۔ حجة اللہ حصہ اول، فصل تیمّم میں صاف لکھا ہے: کان عمرو ابن مسعود رضی الله عنهما لا یریان التیمم عن الجنابة و حملاً الآیة علی اللمس وانه ینقض الوضوء (حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے یہ تھی کہ جنابت سے پاک ہونے کے لیے تیمّم کافی نہیں۔ وہ آیت (لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) کو فقط چھونے پر محمول کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ عورت کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے)۔

مقامِ حیرت ہے کہ جو لوگ علم وتحقیق کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے میں اس افسوسناک حد تک مبتلائے تساہل ہیں وہ مقامِ سنّت کو متعین کرنے بیٹھ جاتے ہیں!

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۵۹ء)

ضلالت وہدایت

س: آپ [مولانا مودودیؒ] کا لٹریچر ۱۷ سال کی عمر میں پڑھنا شروع کیا اور ۱۹۵۲ء تک تقریباً تمام کتابیں خرید کر پڑھ ڈالیں۔ ۱۹۵۱ء کے سالانہ اجتماع کراچی میں بھی شرکت کی۔ پھر متفقِ جماعت بن گیا۔ اور اللہ تعالیٰ کے احکام پر حتی الامکان چلنے کی کوشش کرتا رہا۔

۱۹۵۳ء یا ۱۹۵۴ء میں ماہنامہ طلوعِ اسلام پڑھنے کو مل گیا، جس سے گمراہ ہو گیا اور کفر کی حد تک جا پہنچا، تفہیمات کو کئی بار پڑھا، مگر اُلجھن دور نہ ہوئی، اس کے بعد ہر قسم کا مذہبی لٹریچر پڑھنا چھوڑ دیا۔

دسمبر ۱۹۶۵ء میں سنت کی آئینی حیثیت پڑھنے کو مل گئی۔ اس سے بیشتر شکوک دُور ہو گئے اور اب اللہ کے فضل سے احکامِ الٰہی کی پابندی کرنے کی کوشش شروع کر دی ہے۔

اب معلوم یہ کرنا ہے کہ:

۱- جو زندگی میں نے اسلام کے مطابق بسر کی تھی کیا مجھے اس کا کوئی اجر ملے گا یا کُفر میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مارا جائے گا۔

۲- انسان جب گمراہ ہوتا ہے تو بعض اوقات نیک نیتی سے بھی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر عام آدمی کو کس طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ سیدھے راستے پر ہے یا نہیں۔ راہِ حق پر استوار رہنے کی صحیح تدبیر کیا ہے؟

۳- دین کی کچھ باتیں اگر عقل تسلیم نہ کرے تو کیا کرنا چاہیے؟ ایمان تو ہم لا سکتے ہیں اور اس پر عمل بھی کر سکتے ہیں، مگر دل اس سے مطمئن نہ ہو تو کیا کیا جائے؟

ج یہ معلوم کر کے بہت خوشی ہوئی کہ انکارِ حدیث وسنت اور الحاد کی جانب مائل ہو جانے کے بعد اللہ نے آپ کو راہِ راست کی طرف آ جانے کی توفیق بخشی۔ دعا ہے کہ اللہ آپ کو دینِ حق پر ثابت قدم رکھے اور آیندہ آپ لغزش کا شکار نہ ہونے پائیں۔ آپ کے سوالات کے مختصر جوابات درجِ ذیل ہیں:

۱- اگر آپ انکار و الحاد کی روش پر قائم رہتے، تب تو ظاہر ہے کہ آپ کی سابق اسلامی زندگی کے اعمال بالکل اکارت جاتے، لیکن اب جبکہ ضلالت کا دور مستقل ثابت نہیں ہوا، بلکہ آپ پھر اسلام کی طرف پلٹ آئے ہیں، اس لیے اللہ آپ کو سابق عملِ صالح کا بھی اجر دے گا۔ اس بات کی دلیل خود قرآن سے ملتی ہے۔ سورۂ حدید کے آخر میں جن لوگوں کو رسالتِ محمدیؐ پر ایمان لانے کے نتیجے میں دوہرے اجر کی بشارت دی گئی ہے، بعض مفسرین کے نزدیک اُن سے مراد اہل کتاب ہیں۔ اہلِ کتاب بعثتِ محمدیؐ سے پہلے تو اسلام پر تھے، مگر آنحضورؐ کی نبوت کے بعد جب وہ فوراً ایمان نہ لائے تو کافر ہو گئے۔ اس کے باوجود اللہ یہ خوشخبری اُن کو دیتا ہے کہ اگر تم اب بھی مسلم بن جاؤ تو تمھاری پہلی اسلامی زندگی کا اجر ضائع نہ ہوگا۔ بعض صحیح احادیث سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے کہ ایسے اہلِ کتاب کے لیے دُونا اجر ہے۔

۲- اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان بعض اوقات نیک نیّتی سے بھی گمراہ ہو جاتا ہے، لیکن ایسی صورت میں اگر تین باتیں انسان میں موجود ہوں تو بالعموم گمراہی کا احساس ہو جانے میں دیر نہیں لگتی۔ پہلی بات یہ ہے کہ انسان اپنی آنکھ، کان اور اپنے دل و دماغ پر تالے ڈال کر نہ رکھے تاکہ جو چیز بھی اس کے سامنے آئے اس کا کھلے دل اور کھلی آنکھ کے ساتھ مشاہدہ کر سکے، خواہ وہ اس کی طبیعت اور مذاق کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ انسان جو رائے بھی قائم کرے وہ دیانت داری اور بے لوثی کے ساتھ قائم کرے اور ضمیر کی آواز کو کبھی دبانے کی کوشش نہ کرے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان گمراہی کو محض اس

وجہ سے پسند کرتا ہے اور اُسے راست روی پر ترجیح دینے کے لیے اس لیے بہانے تلاش کرتا ہے کہ گمراہی اُس کے مرغوباتِ نفس کے مطابق ہوتی ہے یا اُس سے انسان کے ذاتی اغراض ومقاصد وابستہ ہوتے ہیں۔ تیسری ضروری بات یہ ہے انسان ہر وقت اللہ سے دعا مانگتا رہے کہ وہ اُسے صراطِ مستقیم دکھائے اور ضلالت سے بچائے۔ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھتے وقت یہی دعا ہم مانگتے ہیں۔ ہدایت وضلالت کا اصل سر رشتہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے، اس لیے طلب توفیق ہر حال میں لازم ہے۔

۳۔ بحیثیتِ مجموعی دینِ اسلام کے متعلق یہ اطمینان کر لینا کافی ہے کہ وہ اللہ کا بھیجا ہوا ہے اور اُس کی تعلیمات فی الجملہ حکمت ومصلحت پر مبنی ہیں۔ اس کے بعد ایک ایک حکم اور اس کے ایک ایک جز کے متعلق عقلی اطمینان ضروری ہے، نہ ممکن ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۶۶ء)

پانچ نمازیں اور پچاس کا ثواب

(س) منکرینِ حدیث اُس حدیثِ معراج پر بہت سے تمسخر آمیز اعتراضات کرتے رہتے ہیں جس میں پہلے پچاس نمازوں اور پھر حضرت موسیٰؑ کے مشورے پر آخرکار پانچ نمازوں کے فرض کیے جانے کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''خدا نے پچاس نمازیں فرض کیں تو کیا اُس وقت اُسے احساس نہ تھا کہ میں ایک ناممکن العمل حکم دے رہا ہوں۔ کیا حضرت موسیٰؑ کے مشورے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی درخواست ہی پر اللہ میاں کو اپنی زیادتی کا احساس ہوا؟ کیا حضرت موسیٰؑ اللہ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی (نعوذ باللہ) بڑھ کر ہمہ دان ہیں کہ جو بات حضرت موسیٰؑ کو بروقت سوجھ گئی وہ اللہ اور اُس کے آخری نبیؐ کے حاشیۂ خیال میں بروقت نہ آسکی۔ کیا دین کے محکم احکام اللہ میاں اسی طرح متعین کرتے ہیں کہ پچاس سے شروع کرتے ہیں اور چھوٹ دے کر پانچ پر اکتفا کر لیتے ہیں؟ منکرینِ حدیث کے خیال میں یہ حدیث کسی یہودی نے گھڑی ہے تاکہ اُن کے نبی کی فضیلت ثابت ہو۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ نمازیں اگر ابتداً پچاس فرض کی بھی گئی تھیں تب بھی پانچ کی تعیین کے بعد پھر پچاس کے ذکر کی کیا ضرورت تھی؟ کیا اس سے بلاوجہ ذہن میں الجھن پیدا نہیں ہوتی اور کیا اس طرح کی احادیث غیر مسلموں کو اعتراضات کے مواقع فراہم نہیں کرتیں؟ لیکن مسلمان پھر بھی ان حدیثوں کو سینے سے چمٹائے پھر رہے ہیں۔

براہِ کرم اس حدیث کی صحت پر روشنی ڈالیں اور اس کی تاویل وتشریح بھی کریں تاکہ منکرینِ حدیث کے اعتراضات رفع ہو جائیں۔

(ج) یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ اس حدیث سے مقصود یہ ذہن نشین کرانا ہے کہ پانچ نمازیں تعداد

کے لحاظ سے کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ اس لیے پنج وقتہ نماز کو منکرینِ حدیث کی طرح وبالِ جان سمجھ کر اس کی تعداد، اس کی ہیئت اور اس کے مفہوم و معانی میں کتر بیونت اور ترمیم و تنسیخ کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ اس حدیث سے مسلمانوں کو یہ تصور دلانا مطلوب ہے کہ یہ تعداد کم سے کم رکھی گئی ہے جو درحقیقت پچاس کی قائم مقام ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل و احسان ہے، ورنہ اگر پچاس نمازیں بھی فرض کر دی جاتیں تو بے جا نہ ہوتا۔

اگر ہم طلبِ ہدایت کا جذبہ لیے ہوئے اس حدیث کا مطالعہ کریں تو اس سے ہمیں وہی تعلیم ملتی ہے جو ابھی بیان ہوئی ہے، لیکن اگر اسے انکار، استخفاف اور استہزا کی نیت سے دیکھیں تو اس حدیث کے پڑھنے سے وہ سارے اشکالات اور سوالات پیدا ہوتے ہیں جو آپ نے نقل کیے ہیں۔ اسی ایک حدیث پر کیا موقوف ہے اس کے علاوہ بے شمار دیگر احادیث بلکہ بے شمار آیاتِ قرآنی پر اگر اسی طرح طبع آزمائی کی جائے تو ان پر اسی طرح کے بیسیوں اعتراضات وارد کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً جہاد کا حکم دیتے ہوئے سورۂ انفال میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ فرماتے ہیں:

يَآاَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ ۭ اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ ۚ وَ اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ ○ (الانفال ۸:۶۵)

اے نبیؐ! ابھار و مومنین کو قتال پر۔ اگر ہوں گے تم میں سے بیس ثابت قدم، غالب ہوں گے دو سو پر اور اگر ہوں گے تم میں سے، سو غالب آئیں گے ہزار کافروں پر، کیونکہ وہ بے سمجھ لوگ ہیں۔

اب اِس جگہ صاف طور پر کافروں کے بالمقابل مسلمانوں کے غالب ہونے کے لیے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور کافروں کی ایک اور دس کی نسبت بیان فرمائی ہے، لیکن اس کے فوراً بعد دوسری آیت ہے:

اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا ۭ فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ ۚ وَ اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۭ وَ اللّٰهُ مَعَ

الصّٰبِرِيۡنَ○ [الانفال ۸:٦٦]
اب اللہ تعالیٰ نے تخفیف کر دی تم پر سے اور جان لیا ہے کہ تم میں کمزوری ہے، پس اگر ہوں گے تم میں سے ایک سو ثابت قدم، غالب آئیں گے دو سو پر اور اگر ہوں گے تم میں سے ہزار، غالب آئیں گے دو ہزار پر اللہ کے اذن سے اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

یہاں دیکھ لیجیے کہ غلبے کے وقوع کے لیے نسبت کو ۱:۱۰ سے کم [کرکے] ۱:۲ کر دیا گیا ہے، اب اگر تھوڑی دیر کے لیے منکرینِ حدیث کی ذہنیت مستعار لے لی جائے، تو ان آیات پر بھی اُسی طرح کے اعتراضات کیے جا سکتے ہیں جس طرح کے حدیثِ مذکور پر کیے گئے ہیں۔ مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ اللہ میاں کو شروع کی آیات نازل کرتے وقت کیا ضعف معلوم نہ تھا کہ ایک اور دس کے تناسب کو خواہ مخواہ بیان کر دیا۔ اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے چھوٹ ہو گئی اور نسبت کو ایک ہی سانس میں تبدیل کر دیا گیا تو پھر سابق نسبت کو بیان کر کے کیوں بلا وجہ ہمیں الجھن میں ڈالا گیا۔

اسی طرح سورۂ مزمّل میں پہلے فرمایا:

يٰۤاَيُّهَا الۡمُزَّمِّلُۙ○ قُمِ الَّيۡلَ اِلَّا قَلِيۡلًاۙ○ نِّصۡفَهٗۤ اَوِ انۡقُصۡ مِنۡهُ قَلِيۡلًاۙ○ اَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ الۡقُرۡاٰنَ تَرۡتِيۡلًاؕ○ (المزمل ۷۳:۱-۴)

اے اوڑھے لپٹے شخص اُٹھ رات کو، مگر تھوڑا، آدھا حصّہ اُس کا یا اُس سے کم کر لے تھوڑا سا یا اُس سے کم کر لے تھوڑا سا یا اُس پر اضافہ کر لے اور قرآن کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھ۔

پھر فرمایا:

اِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ اَنَّكَ تَقُوۡمُ اَدۡنٰى مِنۡ ثُلُثَىِ الَّيۡلِ وَنِصۡفَهٗ وَثُلُثَهٗ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ الَّذِيۡنَ مَعَكَ ؕ وَاللّٰهُ يُقَدِّرُ الَّيۡلَ وَالنَّهَارَ ؕ عَلِمَ اَنۡ لَّنۡ تُحۡصُوۡهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ فَاقۡرَءُوۡا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الۡقُرۡاٰنِ ؕ عَلِمَ اَنۡ سَيَكُوۡنُ مِنۡكُمۡ مَّرۡضٰى ۙ وَاٰخَرُوۡنَ يَضۡرِبُوۡنَ فِى الۡاَرۡضِ يَبۡتَغُوۡنَ مِنۡ فَضۡلِ اللّٰهِ ۙ وَاٰخَرُوۡنَ يُقَاتِلُوۡنَ فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ ۖ فَاقۡرَءُوۡا مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُ ۙ۔ (المزمل ۷۳:۲۰)

تیرا رب جانتا ہے کہ تو اٹھتا ہے دو تہائی رات سے کچھ کم اور آدھی رات اور ایک تہائی رات اور ایک گروہ ان لوگوں میں سے جو تیرے ساتھ ہیں اور اللہ اندازہ کرتا ہے دن اور رات کا۔ جان لیا (اللہ نے) کہ تم اس پر قادر نہیں ہوسکو گے۔ پس اُس نے رجوع کیا تمھاری طرف۔ پس پڑھو جتنا آسان ہو قرآن میں سے۔ جان لیا (اللہ نے) کہ ہوں گے تم میں سے بیمار اور کچھ دوسرے چلیں گے زمین میں تلاش کریں گے اللہ کے فضل میں سے اور دوسرے لڑیں گے اللہ کی راہ میں پس پڑھو جتنا آسان ہو اُس میں سے۔

یہاں بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ احکام متعین کرنے کا یہ عجیب طریقہ ہے کہ پہلے تو نصف شب یا اُس کے کم وبیش کے قریب قیام لیل کا حکم دیا اور پھر یہ کہا گیا کہ اللہ کو معلوم ہو گیا ہے کہ تم یہ حکم بجا نہیں لاسکو گے اور یہ بات بھی اُس کے علم میں آ گئی ہے کہ تم میں سے کچھ بیمار ہوں گے، کچھ مسافر ہوں گے اور کچھ قتال فی سبیل اللہ کریں گے، اس لیے چلو اب ۲/۱، ۳/۱، ۳/۲ حصہ شب کی قید ختم کی جاتی ہے اور تمھیں چھوٹ دی جاتی ہے کہ بآسانی جتنا قرآن پڑھ سکو، پڑھ لو۔ یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کو (نعوذ باللہ) بعد میں ہوش آیا کہ میں ایک ناممکن العمل حکم دے بیٹھا ہوں اور اب یہ کہا جارہا ہے کہ عَلِمَ اَنْ لَّنْ تُحْصُوْهُ کیا اب اُس کے نوٹس میں یہ بات آئی ہے کہ تم میں سے تو مریض، مسافر، مقاتل بھی ہوں گے، اس لیے قیامِ لیل کی سابق مقدارِ مطلوب کو ''ایک زیادتی'' سمجھ کر اب اُس میں تبدیلی کی جارہی ہے۔

اسی طرح مثلاً قرآن میں ایک جگہ یہ آیا ہے: وَ اِذْ وٰعَدْنَا مُوْسٰۤى اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً۔ (البقرہ ۲:۵۱) اور دوسری جگہ آیا ہے: وَ وٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ۔ (الاعراف ۷:۱۴۲) یعنی ایک جگہ یہ کہا گیا کہ ہم نے موسیٰؑ سے چالیس دن طے کیے تھے اور دوسری جگہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہم نے تیس دن طے کیے تھے اور پھر دس سے اُن کی تکمیل کی۔ ایک مریض القلب آدمی یہاں بھی اعتراض جڑ سکتا ہے کہ آخر یہ کیسا اندازِ بیان ہے کہ ایک جگہ میعاد صاف طور پر چالیس دن بتائی گئی اور دوسری جگہ تیس دن بتائی گئی اور پھر اس میں دس دن بڑھا کر

چالیس کی گنتی پوری کرنے کا تکلف کیا گیا؟

ان دو تین مثالوں سے بآسانی یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر نکتہ چینی اور نکتہ آفرینی کا شوق ہو تو حدیث تو درکنار قرآن کی ایک ایک آیت کے بارے میں اعتراضات کے انبار لگائے جا سکتے ہیں، لیکن اگر آدمی نصیحت وعبرت اور ہدایت وتذکیر کا طالب ہو تو وہ ابتغائے فتنہ کا مشغلہ نہیں اختیار کرتا، بلکہ اتباعِ احسن کی روش پر کاربند ہوتا ہے۔ جو حدیث اس وقت معرضِ بحث میں ہے اُس کے بارے میں بھی ان دونوں نقطہ ہائے نظر کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ایک نقطۂ نگاہ سے اِس حدیث کو دیکھنے والا پانچ اور پچاس کی گنتی میں اُلجھ کر رہ جائے گا یا پھر اس طرح کی کج بحثیوں میں مبتلا ہو جائے گا کہ مشورہ دینے والے نبی، مشورہ لینے والے نبی اور مشورہ قبول کرنے والے خدا، ان تینوں میں سے زیادہ صاحبِ علم، معاملہ فہم اور حاضر دماغ کون ہے؟

دوسرے نقطۂ نظر سے اگر اس حدیث پر غور کیا جائے تو انسان کو اس کے اندر دین کے ایک عظیم اصول، یعنی اصولِ تخفیف وتیسیر کی ایک دلآویز تصویر نظر آتی ہے۔ اس میں ایک طرف تو اس حقیقت کا تصور دلایا گیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں یہ حکم دے کہ ہم دن رات میں پچاس مرتبہ اس کی اطاعت کا عہد استوار کریں اور اُس کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہوں، تو یہ ہرگز اللہ کی طرف سے ''زیادتی'' نہ ہوگی اور اُس نے اپنے دو محبوب رسولوں کی درخواست اور سفارش پر اگر صرف پانچ مرتبہ ایسا کرنے کا حکم دیا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اب کوئی نئی حقیقت اُس کے سامنے منکشف ہوئی ہے جس کا اُس سے پہلے ''علم واحساس'' نہ تھا۔ نہیں! ہرگز نہیں!! بلکہ اس طرح وہ اپنے فضل وانعام اور اپنی رحمت ومودّت کا احساس اپنے بندوں کو دلانا چاہتا ہے اور اس تخفیف کا ذریعہ اس نے اپنے دو پیغمبروں کو اس لیے بنایا ہے تاکہ اُن کی تکریم وتشریف ہو، ہمارے دلوں میں اُن کی محبت جاگزیں ہو اور اللہ کے ہاں اُس کے انبیا کی جو قدر ومنزلت ہے ہمیں اس کا اندازہ ہو۔ جب ہم اس نقطۂ نگاہ سے اس حدیث پر غور کرتے ہیں تو ہمارا دل اعتراض کے کانٹوں سے پاک اور اللہ کی حمد وثنا سے لبریز ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کے ضمن میں حضرت موسیٰ کی افضلیت اور کسی یہودی کے اس حدیث کو گھڑنے

کا سوال بھی وہی شخص پیدا کرسکتا ہے جو خواہ مخواہ کی کور ذوقی، کج فہمی اور شقاق میں مبتلا ہو۔ قرآن و حدیث دونوں میں یہ حقیقت واضح طور پر بیان کردی گئی ہے کہ خدا کے رسول ایک سے ایک بڑھ چڑھ کر ہیں۔ کسی کی شخصیت میں ایک وصف نمایاں ہے تو کسی دوسرے رسول میں کوئی اور خصوصیت نمایاں ہے۔ ہم ان کے انفرادی خصائص بیان کرسکتے ہیں، مگر ہمارا بیان ایسا نہیں ہونا چاہیے، جس سے کسی خاص نبی کی توہین و تحقیر کا پہلو نکلتا ہو۔ زیرِ بحث حدیث بھی انبیا کے توہین آمیز تقابل یا تفاضل سے بالکل پاک ہے۔ اگر منکرین حدیث کے حُسنِ استدلال کی داد دیتے ہوئے ہم یہ تسلیم کرلیں کہ مشورہ دینے والے کی افضلیت اور اُس کے علم وفہم کی برتری مشورہ قبول کرنے والے کے بالمقابل اسی طرح سے ثابت ہوجاتی ہے جس طرح یہ سخن شناس اس حدیث سے ثابت کررہے ہیں، تب تو خود خدا کے مقابلے میں (نعوذ باللہ) حضرت موسیٰؑ کی افضلیت قرآن ہی سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ قرآن میں ایک سے زیادہ مقام پر یہ مضمون بیان ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کو فرعون اور اُس کی قوم کے سامنے دعوت پیش کرنے کا حکم دیا۔ حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا کہ میں زبان آور نہیں ہوں اور ڈرتا ہوں کہ جھٹلا نہ دیا جاؤں، اس لیے آپ ہارونؑ کو میرا وزیر اور شریکِ کار بنادیں۔ کیا اس واقعہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ (العیاذ باللہ) خدا سے بھی اعلم و افضل ہیں کہ خدا کو تو اس کا احساس نہ ہوا کہ اس کام کے لیے موسیٰؑ تنہا کافی نہیں، اور اگر اس کا احساس ہوا تو حضرت موسیٰؑ ہی کو ہوا اور اُن کے کہنے پر اللہ تعالیٰ کی سمجھ میں بھی آیا کہ بات تو واقعی ٹھیک ہے اور اکیلے موسیٰؑ پر یہ بوجھ لاد دینا زیادتی ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ ایسے ''شہِ بے خبر'' ہیں کہ انھیں معلوم ہی نہیں کہ فلاں کام کے لیے کیسے اور کتنے کارکن درکار ہیں۔ جس طرح منکرینِ حدیث یہ سوال کرتے ہیں کہ ''کیا نماز جیسے محکم احکام اس طرح باہمی مشاورت سے متعین ہوتے تھے۔'' اسی طرح کیا یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ ''آیا منصبِ نبوت جیسے بارِ عظیم کے لیے مردانِ کار کا انتخاب اس طرح کے اتفاقی مشوروں کی روشنی میں کیا جاتا ہے؟'' کیا وہ قرآنی آیات جن میں اللہ میاں اور حضرت موسیٰؑ کی گفت وشنید مذکور ہے، کیا وہ بھی کسی یہودی کی تصنیف ہیں؟

آخر میں اتنا عرض کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ معراج سے متعلق جو تفصیلات بیان ہوئی

ہیں خواہ وہ قرآن میں ہوں یا حدیث میں، اُن کا بڑا حصّہ متشابہات کی قبیل سے ہے۔ اس لیے مجملاً انھیں تسلیم کر لینے اور اُن کے عبرت ونصیحت کے پہلوؤں پر اپنی نگاہیں جمائے رکھنے کے بجائے اگر مین میخ اور کھود کرید کا سلسلہ شروع کر دیا جائے، تو سوائے گمراہی اور بے راہروی کے کچھ بھی حاصل نہیں ہوگا۔ مثلاً حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلف آسمانوں پر لے جایا گیا، اچھے اور بُرے انسانی اعمال کو پسندیدہ وناپسندیدہ اشکال وواقعات کی شکل میں ممثّل کر کے دکھایا گیا۔ جنت و دوزخ اور ثواب وعذاب کا مشاہدہ کرایا گیا۔ سابقہ انبیا علیہم السلام سے ملاقاتیں ہوئیں۔ خود اسی حدیث میں یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بارگاہِ الٰہی میں خصوصی باریابی اور بار بار کی باریابی سے مشرف فرمایا گیا۔ اب ایک شخص کی کھوپڑی اگر اُلٹی ہو تو وہ ان تفصیلات کی ہر شق پر بیسیوں اعتراضات کر سکتا ہے، چنانچہ منکرینِ حدیث ان احادیث کو اکثر نشانۂ تضحیک بنائے رکھتے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے ان احادیث سے قطع نظر کر کے اگر ہم واقعۂ معراج سے متعلق قرآنی آیات کو دیکھیں تو کیا ان آیات میں بھی ایسا ''تشابہ'' موجود نہیں ہے جس کی صحیح تاویل کو اللہ ہی کے سپرد کرنا پڑتا ہے۔ کیا قرآن میں ''اپنے بندے کو راتوں رات مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک لے جانے اور اپنی آیات دکھانے'' کا ذکر نہیں ہے؟ کیا سوال کرنے والا یہاں یہ سوال نہیں کر سکتا کہ دو کمان سے کیا مراد ہے اور اگر فاصلہ دو ہی کمان تھا تو پھر اَوْ اَدْنیٰ کہنے کا کیا قرینہ تھا۔

پھر قرآن میں جس سِدْرَۃ المنتھیٰ کا ذکر ہے اُس کے بارے میں بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا یہ وہی سِدْرہ (بیری) کا معروف درخت ہے اور اگر وہی ہے تو پھر ''پرلی بیری'' سے کیا مراد ہے؟ پھر وہ کیا چیز ہے جس نے اس بیری کو ڈھانپ رکھا تھا؟ کیا ان چیزوں پر غیر مسلموں کو اعتراض کرنے کا موقع پہلے یا آج کبھی نہیں ملا؟ پھر کیا وجہ ہے کہ منکرینِ حدیث ان آیات کو اپنے سینوں سے چمٹائے پھر رہے ہیں؟ کیا اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ قرآن پر براہِ راست حملہ کرنے کے لیے چونکہ ابھی فضا پوری طرح سازگار نہیں ہے اس لیے سرِ دست پہلا مورچہ حدیث کے بالمقابل جمایا جا رہا ہے؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۵۶ء)

افتراقِ امّت اور فرقۂ ناجیہ

س میں اس حدیث کے سلسلے میں رہنمائی کا طالب ہوں جو بہتّر ۷۲ فرقوں سے متعلق ہے اور جس میں مذکور ہے کہ ایک فرقہ ناجی اور باقی دوزخی ہوں گے۔ کیا یہ حدیث صحیح وقوی ہے یا ضعیف وموضوع ہے۔
اگر یہ حدیث صحیح ہے تو نجات پانے والا فرقہ کون سا ہے اور کیا اس کے ماسوا سارے فرقے کچھ نہ کچھ عرصے کے لیے دوزخ میں ڈالے جائیں گے؟ بظاہر یہ بات بڑی پریشان کن ہے، خوفناک ہے کہ اس امّت کی اکثریت آگ کے عذاب سے محفوظ نہ رہے اور دوزخ کی مستحق قرار پائے۔

ج افتراقِ امّت سے متعلق جس حدیث کے بارے میں آپ نے دریافت کیا ہے وہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں تو موجود نہیں ہے، البتہ سننِ ابی داؤد، ترمذی اور ابنِ ماجہ میں آئی ہے۔ ابو داؤد (کتاب السنہ) کی ایک روایت میں اس کے الفاظ یہ ہیں:

افترقت الیھود علیٰ احدی و ثنتین وسبعین فرقة و تفرقت النصاری علی احدی وثنتین و سبعین فرقة و تفترق امتی علیٰ ثلاث و سبعین فرقة۔

دوسری روایت میں اتنا زائد ہے: **ثنتان و سبعون فی النار و واحدة فی الجنة وھی الجماعة۔**

ان کا ترجمہ یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ کے ۷۱ یا ۷۲ فرقے بنے اور میری امت کے ۷۳ فرقے ہوں گے جن میں سے بہتّر آگ میں ہوں گے اور ایک جنت میں اور جنتی گروہ وہ ہے جو ''الجماعۃ'' ہے۔

ترمذی کی روایت میں الجماعۃ کے بجائے **ماانا علیه و اصحابی** کے الفاظ ہیں، یعنی وہ ملت ہے جس پر'' میں اور میرے اصحاب ہیں۔''

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیح کے مرتبے کو نہیں پہنچتی۔ اس کا راوی منفرد ہے، تاہم دیگر شرائط کے لحاظ سے یہ حَسَن یعنی حُسنِ ظن اور اعتماد کی مستحق ہے۔ محدثین کا کسی حدیث کو صحیح قرار نہ دینا ایک خاص فنی یا اصطلاحی مفہوم رکھتا ہے۔ اس کا مطلب فقط یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند صحت کے اعلیٰ ترین معیار پر پوری نہیں اُترتی، لیکن اس سے حدیث کا ضعیف یا موضوع ہونا لازم نہیں آتا۔

جہاں تک اِس حدیث کے متن کے پہلے حصے کا تعلق ہے اُس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ قرآن وحدیث اور لغتِ عرب میں کئی مثالیں ایسی موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ عربی میں ستّر یا کچھ اوپر ستّر کا عدد دراصل کثرتِ تعداد کے لیے ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اس سے متعین طریق پر کوئی گنتی مراد نہیں ہوتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مدعّا یہ تھا کہ یہود ونصاریٰ میں کچھ کم گروہ پیدا نہیں ہوئے، لیکن تم اُن سے بھی بازی لے جاؤ گے اور ظاہر ہے کہ جو امّت آخری ہے اور قیامت تک قائم اور باقی رہنے والی ہے، اُس میں اگر پہلی امّتوں سے زائد فرقے پیدا ہوں تو یہ کوئی ناممکن یا عجیب بات نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اتنے کثیر فرقوں کا وجود ہر زمانے میں ہوگا، بلکہ مراد یہ ہے کہ فرقے بکثرت بنتے اور مٹتے رہیں گے۔

حدیث کے دوسرے حصے کے بارے میں البتہ دو سوال پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کون سا فرقہ ہے جسے جنت کی بشارت دی گئی ہے؟ دوسرا یہ کہ امت محمدیہ کا باقی حصہ اور بظاہر بہت بڑا حصہ اس بشارت کا مستحق کیوں نہ ہوگا؟ ان سوالات کا جواب یہ ہے کہ جس فرقے کو حدیث میں جنتی قرار دیا گیا ہے اُس کا اطلاق ان فرقوں میں سے کسی ایک فرقے کے ہر کس وناکس پر کرنا صحیح نہیں ہے جو مخصوص اور معروف ناموں کے ساتھ اس زمانے میں موجود ہیں یا پہلے کسی زمانے میں موجود تھے۔ ان میں سے کوئی بھی فرقہ اپنی امتیازی شان کے ساتھ عہدِ رسالت میں موجود نہ تھا کیونکہ اُس دورِ سعادت میں وہ سیاسی، اجتہادی اور کلامی اختلافات رونما ہی نہ ہوئے تھے جو بعد میں فرقوں کی تخلیق کا موجب بنے۔ اس لیے صحابہ کرام بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کے بارے میں بھی یہ کہنا بالکل بے محل معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان فرقوں یا گروہوں میں سے کسی خاص

گروہ میں شامل تھے۔

میرا ناقص گمان یہ ہے (واللہُ اعلم بالصواب) کہ جس جنتی گروہ کی نشان دہی فرمانِ نبویؐ میں کی گئی ہے اس میں امتِ محمدیہ کے ہر طبقے کے افراد شامل ہوں گے اور اُس کی تشکیل وترتیب قیامت کے روز ہوگی۔ اُس جنتی گروہ کی متعین صفات حدیث میں بیان کردی گئی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اس گروہ کے افراد اُس راستے پر مضبوطی سے گامزن رہیں گے یا اس کے قیام وبقا کے لیے کوشاں رہیں گے جسے الجماعۃ کا نام دیا گیا ہے اور قیامت تک جس کے غلبے ووجود کی بشارت دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے علم وعدل کی بنا پر حشر کے روز اس پوری امت میں سے چھانٹ چھانٹ کر اس جنتی گروہ کو مرتب فرمائے گا۔ اسی گروہ میں اللہ کا نبیؐ، اُس کے صحابہؓ اور اس امت کے سارے مخلصین، مصلحین اور صالحین ہوں گے، خواہ وہ دنیا میں حنفی یا شافعی یا مقلد کہلاتے رہے ہوں یا وہ مسلمانوں کے متعارف فرقوں میں سے کسی فرقے کی جانب منسوب نہ کیے گئے ہوں۔ ہر مومن کی یہ دعا ہونی چاہیے کہ اُسے اللہ اس گروہ میں شمولیت کا شرف عطا فرمائے اور محمدؐ اور آپؐ کے اصحاب واَتباع کی معیت نصیب فرمائے۔

یہ خیال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اگر ایک گروہ جنتی ہو اور ۷۱ یا ۷۲ گروہ دوزخی ہوں تو گویا اکثریت دوزخی ہوئی۔ فرض کیجیے کہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم حق پر ہو اور بے شمار چھوٹے چھوٹے فرقے گمراہیوں کی بنیاد پر بنتے بگڑتے رہیں، تو ان فرقوں کے افراد کی مجموعی تعداد سوادِ اعظم کے افراد کی تعداد سے بہت کم رہے گی۔ اس لیے محض فرقوں کے اعداد کو سامنے رکھ کر اکثریت واقلیت کا فیصلہ کرنا بداہۃً غلط ہے۔ کروڑوں آدمیوں کی صحیح المسلک جماعت اگر ایک طرف ہو اور بہت سی گمراہ ٹکڑیاں دوسری طرف ہوں جن کی مجموعی تعداد چند لاکھ سے متجاوز نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ نجات پانے والے اکثریت میں ہوں گے، نہ کہ اقلیت میں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۶۳ء)

قرآن مجید اور وحی خفی

س ہمارے ہاں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دو قسم کی وحی ملا کرتی تھی۔ ایک قسم کی وہ وحی جو جبریلِ امین کی وساطت سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ملتی تھی، اس کے الفاظ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتے تھے۔ اس طرح کی گئی ساری وحیوں کا مجموعہ قرآن ہے اور آنحضورؐ اس بات کے مکلّف تھے کہ وہ اس قسم کی وحی کو بلا کم و کاست اُنھی الفاظ میں عام لوگوں تک پہنچا دیں جن الفاظ میں وہ وحی ان کو ملتی تھی۔ اُسے وحیِ جلی کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس قسم کی وحیوں کے مجموعے (قرآن) کی تلاوت کی جاتی ہے اور حضورؐ کے زمانے میں بھی کی جاتی تھی، لہٰذا اُسے وحی متلو بھی کہتے ہیں، اور چونکہ اس قسم کی وحی کو ساتھ ہی ساتھ لکھ بھی لیا جاتا تھا، لہٰذا اس کا تیسرا نام وحیِ مکتوب ہوا۔

دوسری قسم کی وحی محض حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی کے لیے ہوتی تھی، وہ بلا واسطۂ جبریلؑ، براہِ راست ملتی تھی، اُس کے الفاظ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتے تھے، اُس کی تلاوت بھی پہلی قسم کی وحی کی طرح نہ کی جاتی تھی اور اُسے ساتھ کے ساتھ لکھا بھی نہ جاتا تھا۔ اس قسم کی وحی آنحضورؐ کے اقوال و افعال کے ذریعے سے عام لوگوں تک پہنچتی تھی، اسے وحی خفی، وحی غیر متلو یا وحی غیر مکتوب کہا جاتا ہے۔

آیئے دیکھیں کہ قرآن مجید اس بارے میں کیا کہتا ہے:

اللہ تعالیٰ نے سورۂ شوریٰ میں بیان فرمایا ہے کہ وہ انسانوں کے ساتھ کس کس انداز سے کلام کرتا ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ

بِاِذْنِہٖ مَا یَشَآءُ ؕ اِنَّہٗ عَلِیٌّ حَکِیْمٌ○ (الشوریٰ ۴۲:۵۱)

(کسی بشر کے لیے یہ نہیں ہے کہ اللہ اُس سے گفتگو کرے، مگر وحی کے طریقے پر، یا پردے کے پیچھے سے، یا اس طرح کہ ایک پیغامبر بھیجے اور وہ اللہ کے اذن سے وحی کرے جو کچھ اللہ چاہتا ہو۔ وہ برتر اور حکیم ہے)

ترجمے کے یہ الفاظ سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم کے ہیں۔

اس آیت کی تفسیر کرتے وقت عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی بشر پر احکام و ہدایت نازل ہونے کی تین صورتیں بتائی گئی ہیں۔ ایک براہِ راست وحی، یعنی القاء و الہام، دوسرے پردے کے پیچھے سے کلام، تیسرے اللہ کے پیغامبر (فرشتے) کے ذریعے سے وحی۔ قرآن کریم میں جو وحیاں جمع کی گئیں ہیں وہ اُن میں سے صرف تیسری قسم کی ہیں۔ اس کی تصریح اللہ تعالیٰ نے آیات [سورۃ البقرہ] / ۹۷-۹۸ اور آیات [سورہ الشعراء] / ۱۹۱-۱۹۴ میں خود ہی کردی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول کو ہدایات ملنے کی باقی دو صورتیں جن کا ذکر [سورۃ الشوریٰ] آیت نمبر ۵۱ میں کیا گیا ہے۔ وہ قرآن مجید کے علاوہ ہیں اور اس بات کی مزید تائید کے لیے قرآن کریم کی چند آیات بھی پیش کی جاتی ہیں۔ یوں وحی خفی کا عقیدہ رکھنے والوں کے نزدیک اس قسم کی وحی کے وجود کا ثبوت بنصِ صریح پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔

آیت (۴۲:۵۱) کی تفسیر کا جو خلاصہ میں نے اوپر لکھا ہے۔ اُس میں چند بنیادی اور دُور رس نتائج کی حامل غلطیاں ہیں:

۱- پہلی غلطی یہ ہے کہ اس آیتِ جلیلہ میں لفظِ رسول سے ملکِ رسول مراد لیا گیا ہے، حالانکہ اس لفظِ رسول سے مرادبشرِ رسول ہے۔

۲- دوسری غلطی یہ ہے کہ یہ مفروضہ قائم کرلیا گیا ہے کہ اس آیت میں محض نبی رسولؐ کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کرنے کے طرق کا ذکر فرمایا ہے اور اس میں عام انسانوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے کلام کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے، حالانکہ تمام انسانوں کے ساتھ خدا کے کلام کرنے کے طریقوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

۳۔ تیسری غلطی یہ ہے کہ: اَوْ یُرْسِلَ رَسُوْلًا فَیُوْحِیَ میں فَیُوْحِیَ کا فاعل رسول کو قرار دیا گیا ہے حالانکہ فَیُوْحِیَ کا فاعل اللہ ہے، رسول نہیں ہے۔

قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے کتابِ مبین کہا ہے۔ اُس نے خود بتا دیا ہے کہ کس جگہ لفظِ رسول سے مراد مَلک رسول ہے اور کس جگہ بشر رسول۔ قرآن کریم کا قاعدہ کلّیہ اور اسلوبِ بیان یہ ہے کہ ملک رسولوں کو ''نازل'' کرتا ہے اور بشر رسول کو ''ارسال'' کرتا ہے۔ ''نزولِ ملائکہ'' اور ''ارسالِ رُسل'' گویا قرآن مجید کی اصطلاحات ہیں۔

ایک لفظ القاء بھی وحیِ خفی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ لفظ قرآن میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ آپ اس کے استعمال کے سارے قرآنی مواقع دیکھ لیں۔ آپ کو پورے قرآن مجید میں اس کا استعمال وحی غیر متلو کے معنوں میں نہ ملے گا، بلکہ آنحضورؐ کو قرآن پاک ملنے کے معنی میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے: وَ اِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ لَّدُنْ حَكِیْمٍ عَلِیْمٍ۝ (النمل ۲۷:۶) (اور تجھ کو قرآن ایک حکمت والے خبردار (اللہ) کی طرف سے القاء کیا جاتا ہے)۔

جو کچھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی بصیرتِ علمی سے ماوراء تھا اور اُس کی کارِ نبوت کے لیے علمی سطح پر ضرورت بھی تھی۔ وہ سب کچھ اُنھیں کتاب کے ذریعے سے دے دیا گیا۔ یہ کتاب کافی ہے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے، وحیِ خفی کی بھی نہیں۔

ج آپ جس عقیدے کی تردید کرنے چلے ہیں۔ میں خود اس کا قائل ہوں اور اس کا انحصار فقط ایک آیت پر نہیں ہے، بلکہ بہت سی دوسری نصوصِ کتاب وسنت سے بھی یہ میرے نزدیک ثابت ہے۔ قرآن مجید یا دیگر کتبِ سماویہ کے علاوہ بھی وحی انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوئی تھی اور وہ بھی وحیِ نبوت کی ایک قسم ہے۔ خواہ اس کو کسی اصطلاحی نام سے تعبیر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ وہ ہر حالت میں غیر ملفوظ یا فرشتے کی وساطت کے بغیر ہوتی تھی۔ وہ الفاظ پر بھی مشتمل ہوسکتی تھی۔ بالخصوص جب کوئی فرشتہ اُسے لے کر آتا تھا تو لازماً وہ الفاظ ہی کی شکل میں اُسے پہنچاتا ہوگا۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ انبیا کی ذاتی رہنمائی کے لیے ہوتی تھی۔ بسا اوقات اس میں نبی یا اس کے متبعین کے لیے تبشیر، تنذیر یا

تثبیت وتسکین کا پہلو ہوتا تھا۔ بعض اوقات اس میں انبیا یا اُن کے متبعین کے لیے رہنمائی اور امر ونہی کا پہلو بھی ہوتا تھا۔ پھر یہ وحی خواب کی شکل میں بھی ہوتی تھی، جیسا کہ قرآن و حدیث کے متعدد مقامات سے ثابت ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو بیٹا قربان کرنے کا حکم خواب کے ذریعے دیا گیا۔ جو فی الحقیقت واجب التعمیل تھا اور دونوں باپ بیٹے نے اسے ایسا ہی یقین کیا۔ غیر نبی کے خواب کی یہ دینی وشرعی حیثیت کبھی نہیں ہوسکتی کہ اُس کی بنا پر کوئی باپ، بیٹے کو ذبح کرنے کے لیے اور بیٹا ذبح ہونے کے لیے مکلّف وآمادہ ہوجائے۔ صحیحین اور دوسری کتابوں میں حضرت عائشہؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے متعدد احادیث مروی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتدا سچے خوابوں کی شکل میں ہوئی جن کی تعبیر فلقِ صبح کی طرح بالکل عیاں ہوجاتی تھی۔ اگر آپ کچھ لوگوں کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ یہ دوسری وحی جو ہمارے پاس حدیث وسنت کی شکل میں موجود ہے۔ وہ محض اساطیر اور قصے کہانیاں ہیں اور ان میں کوئی شے واجب الاتباع نہیں ہے، تو مجھے آپ سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ آپ جو چاہیں لکھتے رہیں، لیکن اگر آپ کا یہ عقیدہ نہیں ہے تو پھر خواہ مخواہ آپ اس لاطائل بحث میں کیوں اپنے آپ کو اور دوسروں کو الجھانا چاہتے ہیں۔ میرا عقیدہ یہی ہے کہ وحیِ نبوت مکتوب بھی ہوتی ہے اور غیر مکتوب بھی اور ایک مسلمان کے لیے دونوں دینی لحاظ سے حجت وسند ہیں۔

جہاں تک سورۂ شوریٰ کی آیت مذکورہ کا تعلق ہے اُس کا جو ترجمہ مولانا مودودی مرحوم نے بیان فرمایا ہے میرے نزدیک وہی صحیح اور قابلِ ترجیح ہے۔ بیشتر علما ومفسرین نے اس کا مفہوم یہی بیان فرمایا ہے۔ اگرچہ بعض نے یرسل رسولاً سے انسانی پیغمبر بھی مراد لیا ہے، لیکن میرے نزدیک یہاں فرشتہ ہی مراد ہے، ملائکہ کے لیے رسول اور رسل کا لفظ قرآن مجید میں کئی جگہ استعمال ہوا ہے، اور ظاہر ہے کہ جب فرشتے کے لیے بھی رسول کا لفظ استعمال ہوگا اور وہ پیغامبر کی حیثیت سے آئے گا اور اُس کے لیے ارسال کے فعل کا استعمال بھی بالکل صحیح ہوگا اور یرسل رسولاً سے مراد پیغامبر کا ارسال کرنا ہوگا۔ میری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ اس میں اشکال واعتراض کا کیا پہلو

ہے۔فرشتہ اگر رسول کی حیثیت سے آ رہا ہے تو اس کے لیے ارسال کا صیغہ آخر کیوں نہیں آ سکتا؟

آپ کی طویل وعریض بحث میں ایک چیز جو میں نے خاص طور پر دیکھی ہے وہ یہ ہے کہ اپنے بہت سے استدلالات اور مزعومات کو آپ ایسے قواعد کلیہ کے طور پر بیان کر دیتے ہیں کہ گویا اُن میں سے کوئی استثناء نہیں ہے۔حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہوتی ہے۔مثلاً آپ کہتے ہیں کہ پورے قرآن مجید میں القاء یا تلقی کا استعمال وحی غیر متلو کے لیے نہیں ہوا۔حالانکہ یہ لفظ ہر طرح کے القاء و تلقی کے لیے استعمال ہوتا ہے خواہ وہ رحمانی ہو یا انسانی، حتیٰ کہ شیطانی ہو۔تلقّی کا لفظ بھی حضرت آدمؑ کے جنت کے قیام کے ذکر میں فرمایا گیا۔جب وہ منصبِ نبوت پر فائز نہیں تھے: ’’فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ ‘‘ (البقرہ ۲:۳۷) اسی طرح فرمایا: ’’اِذْ تَلَقَّوْنَهٗ بِاَلْسِنَتِكُمْ‘‘ (النور ۲۴:۱۵) اسی طرح فرمایا: ’’اِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيٰنِ‘‘ (قٓ ۵۰:۱۷)۔اسی طرح آپ کا یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ ملائکہ کے لیے ہمیشہ نزول یا اس مادے کے دوسرے مشتقات ہی استعمال ہو سکتے ہیں۔فرشتوں کے لیے جَاءَ اور جَاءَ تْ کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں اور اَرْسَلَ کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔اس لیے آپ یہ خواہ مخواہ کا غلط اِدعا کر رہے ہیں اور اس سے جو بات آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ ثابت نہیں ہوتی اور اس کا خلاف کتاب وسنت کی متعدّد نصوص سے ثابت ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۸۱ء)

قریش کے بارہ خلفاء اور فتنۂ احلاس

س مشکوٰۃ اور ابوداؤد کی کتاب الفتن کا مطالعہ کرتے ہوئے بعض احادیث ایسی سامنے آئی ہیں جن کا صحیح مفہوم اور تشریح متعین کرنے میں دشواری پیش آرہی ہے۔ آپ بھی اس میں کچھ مدد فرمائیں تو مستحق شکریہ واجر ہوں گے۔

مثال کے طور پر اس میں ایک حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الخلافة ثلاثون سنة ثم يكون ملكاً**۔ اس کے راوی حضرت سفینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو اس کے بعد کہتے ہیں: **امسک خلافة ابی بکر سنتین ...... ولی ستة**۔ گویا کہ اس روایت میں تیس برس کی خلافت اور چار خلفا کی پیش گوئی ہے جو مسند احمد، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، لیکن اس حدیث کے ساتھ ہی مسلم اور صحاح کی بعض دوسری احادیث موجود ہیں جن میں بارہ خلفا کا ذکر ملتا ہے جو قریش میں سے ہوں گے، اور جن سے اسلامی شان وشوکت قائم ہوگی۔ ان دوگونہ روایات کی تطبیق وتاویل پوری طرح سمجھ میں نہیں آرہی۔ منکرینِ حدیث یا فضل الرحمٰن اور ان کے پیشوا مستشرقین کو یہاں یہ کہنے کا موقع مل سکتا ہے کہ اہلِ سنت اور اہلِ شیعہ نے تاریخی حالات اور اپنے نظریات کو سامنے رکھ کر ایسی روایت گھڑ لی ہیں اور کتابوں میں داخل کر دی ہیں۔

دوسری حدیث میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے جس میں آنحضورؐ نے ''فتنۂ احلاس'' کا ذکر فرمایا ہے۔ معلوم نہیں اس فتنے سے کیا مراد ہے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد مبارک ہے کہ پھر خوشحالی اور حرب وضرب کا فتنہ ہے۔ اس حدیث کے الفاظ پر اسرار، مگر غیر واضح ہیں۔ اس میں اہلِ بیت کا ایک شخص مذکور ہے جو ایسا ہوگا جیسے کولہا پسلی پر ہو۔ یہ شخص کون ہوسکتا ہے اور اس تشبیہ کا مطلب کیا ہے؟ یزید اور بنوامیہ کے بعض حامی ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ بعض اقوال کے مطابق

یہاں عبداللہ ابن زبیر یا امام حسن یا امام حسین کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ خلافت و امارت کے لیے ان کی جدوجہد نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی اور فتنہ وفساد برپا رہا۔

اس حدیث کے بالمقابل حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک روایت کتاب الفتن ہی میں بخاری سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی ہلاکت قریش کے لونڈے کے ہاتھوں ہوگی۔ بعض دوسری روایات میں بھی آنحضورؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے چھوکروں کی امارت سے پناہ مانگی ہے۔ اس کا اطلاق بعض لوگ بنوامیہ پر کرتے ہیں۔ بنوامیہ کو اس بری پیش گوئی کا مصداق قرار دینا کہاں تک درست ہے؟

ج آپ نے جن مختلف احادیث کا حوالہ دیا ہے وہ سب اپنی اپنی جگہ پر صحیح اور حق ہیں اور ایسی تاریخی صداقتوں پر دلالت کر رہی ہیں جن کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے رسولِ مقبول صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ علیم وخبیر نے پہلے سے خبر دے دی تھی کہ اس طرح کے واقعات بعد میں رونما ہوں گے۔ جن احادیث میں خلافت کی مدت تیس برس بیان فرمائی گئی ہے اور جن میں بارہ قریشی خلفا کی تعداد مذکور ہے، اُن میں باہم کوئی تعارض نہیں ہے۔ پہلی قسم کی روایات میں خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کی بشارت دی گئی ہے۔ یہ احادیث نہایت مشہور و مستفیض ہیں، جن سے خلفائے اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی خلافت کے حق میں قطعیت کے ساتھ حجت و دلیل قائم ہوتی ہے۔ آپ نے جس پہلی حدیث کا ذکر کیا ہے، اس میں حضرت سفینہؓ خود فرماتے ہیں:

امسک خلافة ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشرة وعثمان اثنتی عشرة و علی ستة، گویا کہ اُن کے نزدیک اس حدیث میں خلافتِ صدیقی، فاروقی، عثمانی اور مرتضوی علی الترتیب دو سال، دس سال، بارہ سال اور چھ سال بیان ہوئی ہے۔ اس میں تاریخی اعتبار سے پہلی دو خلافتوں میں چند ماہ کی کمی اور مؤخر الذکر میں اسی طرح کچھ اضافہ ہے، مگر بحیثیتِ مجموعی اس تفاوت یا کمی بیشی سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ حضرت علیؓ کی شہادت بہرحال وصالِ نبویؐ کے ۳۰ برس بعد ۴۰ھ میں ہوئی ہے اور ایک صحابیِ رسولؐ خود اس انداز میں ارشادِ نبویؐ کی تشریح

فرما رہے ہیں جس سے اہلِ سنت کا اجماعی عقیدہ ونظریہ آپ سے آپ واضح ہو رہا ہے۔ اس حدیث میں الخلافة کے الفاظ ہیں جن سے مراد یہ ہے کہ اپنے صحیح اور حقیقی مفہوم کے اعتبار سے خلافت وہی ہے جو اس میں بیان فرمائی گئی ہے۔

مشکوٰۃ، کتاب الفتن سے متصلاً پہلے کتاب الرقاق کے بالکل آخر میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے ایک اور حدیث ہے، جس میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

تکون النبوة فیکم ما شاء اللہ ان تکون ثم یرفعها اللہ تعالیٰ، ثم تکون خلافة علی منهاج النبوة ما شاء اللہ ان تکون، ثم یرفعها اللہ تعالیٰ، ثم تکون ملکاً عاضاً فیکون ما شاء اللہ ان یکون، ثم یرفعها اللہ تعالیٰ ثم تکون خلافة علی منهاج النبوة ثم سکت۔

(تمھارے درمیان نبوت رہے گی جب تک اللہ چاہے گا کہ رہے۔ پھر اللہ تعالیٰ اسے اٹھالے گا۔ پھر تمھارے درمیان خلافت علیٰ منہاج النبوۃ رہے گی جب تک اللہ چاہے گا پھر اللہ اسے اٹھالے گا۔ پھر خونخوار بادشاہی آئے گی اور جب تک اللہ نے چاہا رہے گی۔ پھر اللہ تعالیٰ اسے بھی اٹھالے گا پھر دوبارہ منہاج نبوت کے مطابق خلافت قائم ہوگی۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا)۔

یہ حدیث مسند احمد اور امام بیہقی کی دلائل النبوۃ سے مشکوٰۃ میں نقل ہوئی ہے اور اس کے ایک ایک راوی حبیبؒ بن سالم جو حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کے ہم عصر ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ جب حضرت ابنؒ عبدالعزیز سریرآرائے خلافت ہوئے تو میں نے یہ حدیث انھیں بطور تذکیر و یاددہانی کے لکھ کر ارسال کی اور ساتھ تحریر کیا:

ارجو ان تکون امیر المؤمنین بعد الملک العاضّ والجبریة فسربه واعجبه۔

(دانتوں سے چبانے والی ملوکیت اور جابرانہ حکومت کے بعد میں امید کرتا ہوں کہ آپ ہی

وہ امیر المومنین ہوں گے (جن کی خوشخبری اس حدیث میں دی گئی ہے اور جو خلافت علیٰ منہاج النبوۃ کو از سرِ نو برپا کریں گے) اس پر حضرت عمر ثانی مسرور و شادماں ہوئے)

اس حدیث سے دورِ خلافت اور دورِ فتن کے واقعات پر مزید روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد ملک عاض (یا بروایاتِ مختلفہ ملکِ عضوض[1])، اس کے بعد ملکِ جبریت اور اس کے بعد پھر دوبارہ خلافت علیٰ منہاج نبوت کا قیام ہوگا۔ اس حدیث میں بیک وقت حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کے لیے خوش کن بشارت اور آپ کے خاندان کے پیشروؤں کے حق میں سخت مذمت بھی تھی۔ آپ چونکہ ایک بےلوث اور خدا سے ڈرنے والے انسان تھے، اس لیے آپ نے ہمیشہ اپنے آپ کو اس عظیم خوشخبری کا اہل و مصداق ثابت کرنے کی کوشش کی، بنوامیہ کے جور وستم کا حتی الوسع ازالہ فرمایا، حتیٰ کہ یزید کو امیر المومنین کہنے والے پر کوڑے تک برسائے۔

دوسری روایات جن میں خلفا کا ذکر ملتا ہے وہ بھی بلاشبہ صحیح ہیں، مگر اُن کا مفہوم اور محمل بالکل دوسرا ہے۔ ان میں بالعموم اثنا عشر خلیفۃً کے الفاظ مروی ہیں۔ یہ روایات ہمیں صرف یہ بتاتی ہیں کہ قریش میں سے بارہ حکمران ایسے نمایاں اور سربرآوردہ ہوں گے جن کے دور میں دین وملت اور مسلمانوں کی اجتماعیت کا شیرازہ کم وبیش بندھا رہے گا اور نظمِ مملکت درہم برہم ہوکر اختلال کا شکار نہ ہوگا۔ ان خلفا کے نام متعین کرنے کی کوئی خاص حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑے تکلفات اور اشکالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تاہم شارحین نے نام گنوانے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے خلفائے راشدین اربعہ کو بھی اس تعداد میں شامل سمجھا ہے اور ان سے آغاز کر کے بعد کے آٹھ نام پیش کیے ہیں۔ بعض حضرات نے خلفائے راشدین کے ماسوا دوسرے بارہ امرا پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ میرے علم کی حد تک علمائے اہل سنت میں سے کسی نے

---

[1] مثلاً حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت آنحضورؐ سے یہ ہے: ان ھذا الامر بدأ نبوۃ ورحمۃ ثم یکون خلافۃ ورحمۃ ثم ملکاً عضوضاً ثم کائن جبریۃ وعتواً وفساداً فی الارض...... (اس معاملے کی ابتدا نبوت ورحمت سے ہوئی، پھر خلافت ورحمت کا عہد ہوگا، پھر ملک عضوض کا دور دورہ ہوگا اور زمین میں ظلم وفساد ہوگا)

بھی ان احادیث کو غیر مستند یا قابلِ ردقرار نہیں دیا۔ نہ ان سے اثنا عشری ائمہٗ اہلِ بیت کو مراد لیا ہے۔ صحیح بات بھی یہی ہے۔ ان سے اثنا عشریہ کے ائمہ تو مراد ہو ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ انھیں وہ سیاسی سطوت وشوکت حاصل ہی نہیں ہو سکی جو ان احادیث کے سیاقِ کلام کا مقتضیٰ ہے۔ میں وضاحتِ مدعا کے لیے یہاں سنن ابی داؤد سے دو متعلقہ احادیث نقل کیے دیتا ہوں۔ ان سے بات زیادہ صفائی کے ساتھ سمجھ میں آسکے گی۔

ابو داوٗد، ابواب الفتن الملاحم کی ایک حدیث حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

لایزال هذا الدین قائماً حتی یکون علیکم اثنا عشرة خلیفة کلهم تجمع علیه الامة کلهم من قریش۔

(یہ دین اس وقت تک قائم رہے گا، جب تک تم پر بارہ خلیفے نہ ہو جائیں جن پر امت جمع رہے گی اور جو سب قریش میں سے ہوں گے)

محدث الحافظ منذریؒ کی مختصر سنن ابی داؤد میں اس حدیث پر ایک مفصل نوٹ موجود ہے جس میں فرمایا ہے:

یکون المراد بالدین، الولایة والملک الی ان یذهب اثنا عشرة خلیفة۔ ثم تنتقل الامارة وهذا علی شرح الحال فی استقامة السلطنة لا علی طریق المدح۔

(دین سے یہاں مراد ولایت وسلطنت ہے۔ یہاں تک کہ بارہ خلفاء گزر جائیں گے۔ پھر امارت کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہاں محض اقتدارِ سلطنت کی تشریح مقصود ہے۔ یہ ارشاد بطور مدح وستائش وارد نہیں ہے)

اس کے بعد ایک قول کے مطابق یزید سے ابراہیم بن محمد اور مروان بن محمد کے نام گنوائے گئے ہیں۔ اس کے بعد دیگر متعدد اقوال بھی نقل کیے ہیں، مگر یہ سب ظن وتخمین پر مبنی ہیں اور یہاں ان کے دہرانے کی ضرورت نہیں۔

انھی حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت اسی کتاب میں یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوفرماتے سنا:

لا یزال الدین عزیزاً الی اثنی عشر خلیفۃ ...... کلھم من قریش۔

(یہ دین غالب رہے گا بارہ خلیفوں تک......وہ سب قریش میں سے ہوں گے)

حافظ ابن قیمؒ اپنی تہذیب سنن ابی داؤد میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں خلافت کا لفظ حکمرانی کے عمومی مفہوم میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ:

سیکون من بعدی خلفاء یعملون بما یقولون و یفعلون ما یؤمرون و سیکون من بعدھم خلفا یعملون بما لا یقولون و یفعلون ما لا یؤمرون......

(عنقریب میرے بعد ایسے خلفا ہوں گے جو وہی کریں گے جو کہیں گے اور وہی کریں گے جس کا حکم انھیں ہوگا۔ اور پھر ان کے بعد ایسے خلفا ہوں گے جو ایسے افعال کریں گے جو ان کے اقوال کے خلاف ہوں گے اور ایسے کام کریں گے جو شرعی احکام کے مطابق نہ ہوں گے......)

اس حدیث میں ان لوگوں کو بھی خلفا کہا گیا ہے جن کے قول وعمل میں مطابقت نہ ہوگی اور ان سے ایسے افعال سرزد ہوں گے جو احکامِ شریعت کے خلاف ہوں گے۔

بہر کیف خلافتِ نبوت اور مطلق خلافت وامارت سے متعلق یہ دو طرح کی پیش گوئیاں بالکل الگ الگ ہیں، جن کے مصداق میں یا تو تاریخی وتوصیفی اعتبار سے مغایرت ومفاصلت ہے یا پھر ان دونوں میں خصوص وعموم کا فرق ہے، لیکن ان کے مفہوم ومدلول میں قطعاً کوئی ایسا تعارض نہیں ہے جو کسی اشکال کا باعث بن سکے، جس سے اہلِ زیغ کوئی فائدہ حاصل کرسکیں یا جسے جارحیت، ناصبیت یا شیعیت کے حامی اپنے حق میں استعمال کرسکیں۔ یہاں ایک جگہ وثوق وتعین سے چاروں خلفائے راشدین مہدیین مراد ہیں اور دوسری جگہ عمومی طور پر بارہ خلیفوں کا ذکر ہے جو قریش میں سے ہوں گے، واللہ اعلم بالصواب۔

اب اس کے بعد ہم ''فتنۂ احلاس'' والی حدیث کو لیتے ہیں۔ مشکوٰۃ میں اس حدیث کے

الفاظ درج ذیل ہیں:

كنا قعوداً عند النبی صلی الله عليه وسلم فذكر الفتن فاكثر فی ذكرها حتیٰ ذكر فتنة الاحلاس فقال قائل و ما فتنة الاحلاس؟ قال هی هرب و حرب۔ ثم فتنة السراء و خنها تحت قدمی رجل من اهل بيتی يزعم انه منی وليس منی۔ انما اوليائی المتقون ثم يصطلح الناس علی رجل كورك علی ضلعٍ ثم فتنة الدهيماء لا تدع احدًا من هذهِ الامة الالطمته لطمة فاذا قيل انقضت تمادت۔ يصبح الرجل فيها مومناً ويمسی كافراً حتیٰ يسير الناس الی فسطاطين فسطاط الايمان لا نفاق فيه و فسطاط نفاق لا ايمان فيه فاذا كان ذالک فانتظروا الدجال من يومه او من غده۔

(ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے۔ پھر آپؐ نے فتنوں کا ذکر فرمایا اور اسے خوب پھیلا کر بیان فرمایا۔ یہاں تک کہ آپؐ نے فتنۂ احلاس کا ذکر کیا تو ایک شخص نے پوچھا کہ یہ فتنۂ احلاس[1] کیا چیز ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ یہ فرار اور مار دھاڑ ہے۔ پھر ایک خوشحالی کا فتنہ ہوگا جو میرے اہلِ بیت کے ایک شخص کے قدموں سے پھوٹے گا۔ وہ مجھ سے ہونے کا دعویٰ کرے گا حالانکہ مجھے اس سے کوئی واسطہ نہ ہوگا، میرے دوست اور ساتھی تو متقی افراد ہیں۔ پھر لوگ ایک دوسرے شخص پر مصالحت کریں گے جو پسلی پر کولہے کے مانند ہوگا۔ پھر ایک تیرہ و تار فتنہ ہوگا جو اس امت کے ہر فرد کو ایک نہ ایک چانٹا رسید کرے گا۔ پھر جب کہا جائے کہ یہ فتنہ فرو ہوگیا تو یہ طول کھینچے گا۔ ایک شخص صبح مومن ہوگا اور شام کافر۔ یہاں تک کہ لوگ دو کیمپوں میں بٹ جائیں گے۔ ایک ایمان کا کیمپ جس میں نفاق کا وجود نہ ہوگا اور دوسرا نفاق کا کیمپ جس میں ایمان نہ ہوگا۔ جب ایسا ہو جائے تو دجال کا انتظار کرو، آج نہیں تو کل نکلے گا)

اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث پے درپے دو تین فتنوں سے ہمیں خبردار کر رہی ہے جن میں

---

[1] حلس اس سیاہ نمدے اور جھول کو کہتے ہیں جو جانور پر ڈالی جائے یا جسے فرش پر چاندنی کے نیچے بچھا دیا جائے۔ مراد کوئی بھیانک اور ہولناک سلسلۂ واقعات ہے جو لوگوں کو خانہ نشینی پر مجبور کردے۔

سے ہر ایک کے معاملے میں ہم کو اللہ سے پناہ درکار ہے۔(اعاذنا الله منها) ان میں سے ایک فتنہ ایسا ہے جس میں معلوم ہوتا ہے کہ چاروں طرف ایک لوٹ مار اور بھگدڑ مچی ہوئی ہوگی، ایک افراتفری برپا ہوگی۔ اس کے بعد دوسرا ایک فارغ البالی اور عیاشی کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوگا جسے اٹھانے والا خاندانِ نبوت سے منسوب تو ہوگا مگر فی الحقیقت پسرِ نوح کی طرح وہ اس نسبت وشرف کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ آنحضور کے فرمان کے مطابق آپؐ کے رفقا و اولیا تو تقویٰ شعار ہوتے ہیں۔

یہ تو اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس سے مراد کیا ہے، لیکن کوئی مسلمان جس کے دل میں ذرّہ برابر ایمان ہو وہ اس بات کا تصور تک نہیں کر سکتا کہ اہلِ بیت کے جس شخص کا ذکر یہاں ہے، اس سے کوئی ادنیٰ اشارہ بھی (نعوذ باللہ) حضراتِ حسنینؓ کی جانب نکل سکتا ہے۔ نوخیزانِ بہشت کے ان قافلہ سالاروں (سيدا شباب اهل الجنة) کے تقویٰ اور طہارتِ نفس سے انکار کی جرأت آخر کسے ہو سکتی ہے اور بھلا کیسے ہو سکتی ہے؟ اس طرح جس شخص کا ذکر كَوَرِكٍ عَلىٰ ضِلَعٍ کے الفاظ سے ہوا ہے، یہاں بھی یہ باور کرنے کا قطعاً کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے کہ حضرت عبد اللہؓ بن زبیر جیسے جلیل القدر اور عظیم المرتبت صحابی کا ذکر آنحضورؐ نے اس انداز سے فرمایا ہوگا۔ بلاشبہ امرِ خلافت اُن کے حق میں مستقیم نہ ہو سکا، اور ان کے جامِ شہادت نوش فرمانے سے پہلے ان کی اولاد تک مروانیوں کے ساتھ جا ملی تھی، لیکن حواریٔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زبیرؓ اور ذات النطاقین حضرت اسماء (رضی اللہ عنہما) کے لختِ جگر کے بارے میں ایسا استعارہ کیسے آپؐ استعمال فرما سکتے تھے جس میں استخفاف کا شائبہ پایا جاتا ہو۔ یہ ایسا محاورہ ہے جیسے اُردو یا انگریزی میں کہا جائے کہ فلاں شخص گاڑی کے آگے گھوڑا جوت دیا گیا ہے یا گول سوراخ میں چوکور کھونٹا ہے۔ اس کے برعکس جو شخص کسی موقع و منصب کے لیے موزوں اور اہل ہو تو عربی میں کہتے ہیں: هو ككف فی ساعد او كساعدٍ فی ذراعٍ (وہ شخص انگوٹھی میں نگینہ ہے)۔

بعض اصحاب نے حدیث کے الفاظ کو بعض خاص گزشتہ واقعات اور افراد پر چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے، مثلاً شریف حسین والیٔ حجاز نے جب ترکوں سے غداری کر کے انگریزوں کی حمایت کی تھی، تو اُس دور کے بعض علما نے خیال کیا کہ شاید یہی رجل كَوَرِكٍ علىٰ ضِلَعٍ ہو مگر

میرا ناقص گمان یہ ہے کہ ابھی تک امت ایسے فتنۂ عظیمہ سے دو چار نہیں ہوئی کیونکہ آ گے کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ یہ فتنہ پَر پُرزے نکالتا ہی چلا جائے گا، حتیٰ کہ پوری دنیا خالص ایمان اور خالص نفاق کے علمبردار دو کمپوں میں منقسم ہو جائے گی، پھر مسیح دجال کا خروج اور مسیحؑ ابن مریم کا نزول ہو جائے گا اور غالباً قیامت بھی دور نہ ہوگی۔ اللہ تعالیٰ ہماری مدد فرمائے اور ان فتنوں سے اپنی پناہ کے حصار میں رکھے۔ آمین

قریش کے جن چھوکروں کے ہاتھوں امت کی تباہی کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، وہ بالکل حق ہے۔ صحیحین میں یہ احادیث موجود ہیں اور یہ بات بھی درست ہے کہ متعدد صحابہ و تابعین اور بکثرت محدثین و اصحابِ سلف نے انھیں بنو مروان اور بنو امیہ کے جابر، ظالم اور شوریدہ سر امراء و عمال پر منطبق کیا ہے۔ یہ ایک ایسی تلخ مگر ٹھوس حقیقت ہے جس سے کسی طرح اعراض ممکن ہی نہیں ہے۔ تاریخ و آثار کے صفحات سے اس سیاہی کو مٹانا یا اس پر لیپا پوتی کر کے اور سفیدی کے کوٹ چڑھا کر اس کی بدنمائی کو چھپانا، یہ کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔ مورخ ہو، محدث ہو، فقیہ ہو یا متکلم ہو، اس معاملے میں جو شخص بھی اہلِ سنت اور سلف صالح کے بے لاگ اور معتدل مسلک کو سامنے رکھے گا وہ ان کالک کے داغوں اور خون کے دھبوں سے صرفِ نظر نہیں کر سکے گا۔

طولِ بحث سے بچتے ہوئے میں سنن ترمذی سے ایک روایت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ کتاب الفتن میں ہشامؒ بن حسان کا ایک قول پوری سند کے ساتھ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے:

احصوا ما قتل الحجاج صبراً فبلغ مأته الف و عشرين الف قتيل۔

(شمار کرنے والوں نے حساب لگایا کہ حجاج نے کتنے افراد کو باندھ کر اور مشکیں کس کر قتل کیا تو اُن کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تک پہنچی)

یہ امام ابوعیسیٰ ترمذیؒ کی روایت ہے جو امام المحدثین بخاریؒ کے شاگرد رشید ہیں اور جن سے امام بخاریؒ نے خود حدیث اخذ کی ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن فروری ۱۹۶۹ء)

مُدیر چٹان کے نام دو خط

(۱)

لاہور۔۲۶ رجون ۱۹۸۴ء

مکرمی ومحترمی جناب آغا شورش کاشمیری عافاکم اللہ تعالیٰ۔السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

چٹان کے گزشتہ شمارے میں ایک منکرِ حدیث بزرگ کا خط شائع ہوا ہے۔جس میں اُنھوں نے غلامی کے مسئلے پر بھی اظہارِ خیال فرمایا ہے۔غلامی کے متعلق احکام کی جو تفصیلات کتاب وسنت اور تالیفاتِ ائمہ میں موجود ہیں اُن کا علم مسلمانوں میں عام نہیں ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ منکرینِ حدیث اور ہماری قوم کے دوسرے مغرب زدہ عناصر،جن کے ذہن مستشرقین کی تحریروں سے مرعوب ومفتوح ہو چکے ہیں،بعض دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ غلامی کے مسئلے کو بھی آڑ بنا کر عامۃ المسلمین کو اسلام سے بدظن کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔یہ مختصر عریضہ ایسی بحث کا تو متحمل نہیں ہوسکتا کہ اس میں غلامی کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی تفصیلات اور اُن پر اعتراضات کے جوابات دیے جائیں۔تاہم صاحبِ خط نے اپنے زعم میں نہایت ہی قابلِ اعتراض حدیث کو چھانٹ کر پیش کیا ہے۔اُس کے بارے میں چند گزارشات حاضر ہیں۔صاحبِ خط نے بخاری کی ایک عبارت نقل کی ہے کہ: **لا بأس ان يصيب من جاريتها الحامل ما دون الفرج**۔اور اس کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ دوسری جگہ لونڈی سے مجامعت کرنے میں حرج نہیں ہے۔افسوس ہے کہ انھوں نے بخاری کی کتاب اور باب کا حوالہ نہیں دیا تاکہ اس امر کی تحقیق کی جاسکتی کہ یہ الفاظ حدیث کے ہیں یا کسی محدث راوی کے ہیں اور اگر حدیث کے ہیں تو اس کی سند متصل ہے یا نہیں۔امام بخاری چونکہ محدث ہی نہیں بلکہ فقیہ بھی ہیں۔اس لیے انھوں نے کئی جگہ اپنے

فقہی استنباط بھی دیے ہیں اور ان کی تائید میں بعض ایسی روایات و آثار کو نقل کیا ہے جن کا درجہ بہرحال اُن کی جمع کردہ صحیح احادیث کے برابر نہیں ہے۔

اگر یہ کسی صحیح حدیث کے الفاظ ہوں تب بھی اُن کا نہایت غلط اور مغالطہ آمیز ترجمہ کیا گیا ہے۔ ایسا ترجمہ وہی شخص کرسکتا ہے جو یا تو عربی سے ناواقف ہو یا دیدہ دانستہ کم علم لوگوں کو متوحش اور گمراہ کرنا چاہتا ہو۔ اس حدیث کا ٹھیک ترجمہ یہ ہے کہ حاملہ لونڈی کے فرج کو چھوڑ کر بقیہ جسم کو چھونا جائز ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جاریۂ حاملہ سے مساس و ملامست تو کی جاسکتی ہے، مگر اُس سے مجامعت جائز نہیں۔ متعدد احادیث میں آیا ہے کہ لونڈیوں کے بارے میں جب تک استبرائے رحم (یعنی ایام ماہواری آنے اور گزر جانے) کے بعد یہ یقین نہ ہوجائے کہ وہ حاملہ نہیں ہیں، یا حاملہ ہونے کی صورت میں جب تک وضعِ حمل نہ ہوجائے، اُس وقت تک اُن سے مجامعت نہ کی جائے۔ کیونکہ اس طرح نسب مشتبہ ہوجاتا ہے۔ مذکورہ بالا حدیث بھی حاملہ لونڈی سے مجامعت کی نفی کرتی ہے اور صرف بقیہ جسم کے چھونے کی اجازت دیتی ہے، لیکن مترجم نے اصاب یصیب، کے معنی مجامعت کرنے کے لے کر بالواسطہ اور پرفریب طریق پر ان کے اصل مفہوم کے برعکس انھیں مکروہ معنی پہنانے کی کوشش کی ہے، حالانکہ لغت اور استعمالاتِ عرب میں یہ الفاظ جماع کے معنی میں کبھی استعمال نہیں ہوئے اور کوئی سلیم الطبع انسان ان الفاظ کا یہ ترجمہ نہیں کرسکتا کہ ''شرمگاہ کے علاوہ دوسری جگہ مجامعت کرنے میں حرج نہیں ہے''۔ نہایہ ابنِ اثیر جو لغاتِ حدیث کے موضوع پر ایک مفصل اور مستند تصنیف ہے، اُس میں بھی اَصَابَ یُصِیبُ کے معنی مجامعت کے بیان نہیں ہوئے ہیں، حتیٰ کہ نساء کے مفعول کے ساتھ بھی اس کے معنی چومنے کے تحریر کیے گئے ہیں۔

یہاں یہ بھی واضح کردینا ضروری ہے کہ منکرینِ حدیث کا یہ ایک پسندیدہ مشغلہ ہے کہ وہ ان روایات اور فقہی احکامات کا بہت چرچا کرتے ہیں جن میں جنسی اور نسوانی مسائل کا ذکر ہے اور اُن سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ان مسائل کو جن لوگوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے وہ صنفی بے اعتدالی اور بے راہروی Sex Perversion کے مرض میں مبتلا تھے، حالانکہ اس مرض کے مریض اگر کوئی ہیں تو وہ لوگ ہیں جو ہزاروں احادیث سے منہ موڑ کر اور طویل فقہی تحریرات کو چھوڑ

کر ان چند گنے چنے مسائل کو موضوعِ بحث بنا لیتے ہیں، ورنہ ظاہر ہے کہ انسان سے متعلق مسائل پر جب بھی جامع اور ہمہ گیر بحث کی جائے گی تو Sex کے موضوع کو خارج نہیں کیا جاسکے گا۔ خود قرآن میں صنفی اور ازدواجی مسائل مذکور ہیں۔ اس موضوع سے متعلق احادیث پر یہ لوگ ایک اور پہلو سے بھی اعتراض وارد کرتے ہیں اور وہ یہ کہ ایک نبیؐ (اور اُن کی ازواجِ مطہرات) کے یہ شایانِ شان نہیں ہوسکتا کہ وہ اپنے پرائیویٹ اور گھریلو معاملات لوگوں سے بیان کرتے پھریں، اور اس طرح کی ساری روایات آپؐ کو بدنام کرنے کی خاطر گھڑ لی گئی ہیں۔ یہ معترضین اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ اللہ کے نبیوں اور عام دنیوی مصلحین کے درمیان ایک بنیادی امتیاز یہ بھی ہے کہ مؤخر الذکر اس طرح کے امور کو بظاہر غیر اہم اور ''ناگفتہ بہ'' سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں، لیکن انبیا چونکہ زندگی کے ہر گوشے میں اصلاح کرنے کے لیے تشریف لاتے ہیں، اس لیے وہ کسی پہلو سے صرفِ نظر نہیں کرتے۔ مغرب کے بعض مفکرین نے بھی اسے تسلیم کیا ہے کہ مسلمان اس بارے میں خوش قسمت ہیں کہ انھوں نے اپنے نبیؐ کی اس قبیل کی تعلیمات کو بھی محفوظ رکھا ہے، ورنہ مغربی تہذیب وتمدن کے دعویداروں کو ابھی تک معقول طریقے سے قضائے حاجت کرنا اور طہارت کرنا بھی نہیں آیا۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس معکوس اور منقلب ذہنیت کے تحت اس قسم کے اعتراضات آج کل مسلمان کہلانے والے حضرات کرتے ہیں، بالکل اسی طرح کے اعتراضات عہدِ نبویؐ میں یہود ونصاریٰ مسلمانوں پر کیا کرتے تھے، چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک یہودی نے طنز وتعریض کے طور پر حضرت سلمانؓ فارسی سے کہا کہ تمھارا نبی تمھیں ہر کام حتیٰ کہ پیشاب کرنا بھی سکھاتا ہے۔ حضرت سلمانؓ ایک سن رسیدہ، جہاندیدہ اور راسخ العقیدہ صحابی تھے، متعدد مذاہب عالم کو اختیار اور ترک کرنے کے بعد اُنھیں دولتِ ایمان نصیب ہوئی تھی اور اپنے نبیؐ کے عظیم الشان مقام کو کماحقہٗ پہچانتے تھے، چنانچہ بغیر تذبذب، تردد یا تامل کے فرمانے لگے کہ ہاں، ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ہر چیز کی تعلیم دی ہے۔ اُنھوں نے ہمیں بتایا ہے کہ رفعِ حاجت کے لیے نرم اور باپردہ جگہ تلاش کرو، لوگوں کی گزرگاہ اور سایہ دار جگہ سے احتراز کرو، قبلہ رو

اور قبلہ پشت نہ بیٹھو، صاف ڈھیلوں سے طہارت حاصل کرو اور نجس اشیا استعمال نہ کرو۔ گویا کہ اس سوال پر جھینپنے کے بجائے حضرت سلمانؓ نے آنحضورؐ کی تعلیمات کو بلا کم و کاست بیان کر دیا اور یہ ہرگز خیال نہیں کیا کہ ان باتوں کو سکھانا ایک نبی کے مرتبے سے، یا ان کا نقل کرنا ایک صحابی کے مرتبے سے فروتر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر معاملے میں صحابہ کرام کی اس طرح تربیت کرتے تھے جس طرح ایک شفیق باپ اپنی اولاد کی تعلیم و تربیت کرتا ہے، چنانچہ طہارت وغیرہ سے متعلق امور بیان کرتے وقت آپؐ فرمایا کرتے تھے کہ میں تمھارے لیے بمنزلۂ والد ہوں اور اسی طرح سے تمھیں سکھاتا ہوں جیسے باپ بیٹے کو سکھاتا ہے۔ پھر صحابہ کرام اور صحابیات بھی آپؐ کی طرف اسی طرح رجوع کیا کرتے تھے جس طرح اولاد ہر طرح کے معاملات میں اپنے باپ کی طرف رجوع کرتی ہے۔ اسی طرح ازواجِ مطہرات بھی مومنین کی مائیں تھیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حینِ حیات اور بالخصوص آپؐ کے وصال کے بعد مسلمان مرد اور عورتیں اس طرح کے پرائیویٹ امور میں رہنمائی کے لیے امہات المؤمنین کی خدمت میں حاضر ہوتی تھیں۔ اگر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواجِ مطہرات کا یہ کتنا بڑا ایثار ہے کہ انھوں نے محض تعلیم دین کی خاطر اپنے شخصی معاملات اور خانگی تعلقات کو بھی امت کے سامنے رکھنے سے دریغ نہیں فرمایا، حالانکہ عام والدین اپنی اولاد کے سامنے ان کا ذکر کرتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اہلِ بیت کی یہ عظیم الشان قربانی ہے کہ اُنھوں نے اپنی پرائیویسی اور خلوت کو بھی مصالحِ شرعیہ پر قربان کر دیا اور اپنی کسی بات کو پرائیویٹ نہیں رکھا بلکہ ہر چیز کو پبلک کر دیا، لیکن آج کل حسن و قبح کے پیمانے لوگوں کے ہاں ایسے بدلے ہیں کہ ع

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد

(ماہنامہ ترجمان القرآن ۲۶/ جون ۱۹۸۴ء)

دوسرا خط

مکرمی ومحترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

میں نے چودھری غلام احمد صاحب پرویز کے ایک مداح کے جواب میں ایک مراسلہ بھیجا تھا، جو چٹان میں شائع ہو چکا ہے، میں نے اپنے مراسلے میں اُس عربی عبارت (لاباس ....الخ) کا صحیح مفہوم واضح کیا تھا۔ جسے حدیث کے طور پر پیش کیا گیا تھا اور جس کے بارے میں صاحبِ خط نے فرمایا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات بخاری میں منسوب کی گئی ہے جسے قرآن کے بعد دنیا کی صحیح ترین کتاب کہا جاتا ہے۔ میں نے اس عبارت منقولہ کا صحیح مدعا بیان کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی عرض کر دیا تھا کہ حوالے کے بغیر یہ تحقیق کرنا بڑا مشکل ہے کہ یہ حدیث نبویؐ ہے، کسی صحابی کا قول ہے یا کسی فقیہ کی رائے ہے۔ چند روز ہوئے، مجھے ایک دوست نے ادارۂ طلوعِ اسلام کی دو کتابیں قرآنی فیصلے اور مزاج شناسِ رسول لا کر دیں اور اُنھوں نے بتایا کہ متنازعہ فیہ عبارت کا حوالہ ان کتابوں میں موجود ہے۔ کتابوں کے متعلقہ مقامات دیکھ کر مجھے اندازہ ہوا کہ اس عبارت کو بطورِ حدیث بہت عرصہ پہلے پرویز صاحب یا ادارۂ طلوعِ اسلام کے اکابر میں سے کسی دوسرے صاحب نے طلوعِ اسلام میں لکھا تھا۔ اسی مضمون اور عبارت کو بعد میں مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں نقل کر دیا گیا ہے۔ غالباً چٹان کے مکتوب نگار نے انھی مضامین کو پڑھ کر اس ''حدیث'' کو خاص اہتمام سے اپنے پاس نوٹ رکھا ہے، اور اب چٹان میں اپنے خط میں اسے نقل کر دیا ہے۔

بہرحال ان کتابوں سے حوالہ مل جانے کے بعد جب میں نے اس عبارت کو بخاری میں نکال کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ اس عبارت کے شروع میں صاف لکھا ہے کہ **قال عطاء** گویا یہ عبارت جسے

حدیثِ رسولؐ کے طور پر پیش کر کے من گھڑت معنی پہنائے گئے ہیں یہ نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ مبارک ہے اور نہ ہی کسی صحابی کا قول واثر ہے، بلکہ عطاء ابن ابی رباح کی اپنی ذاتی رائے ہے، غیر نبی کے قول کو بخاری کی حدیث بنا کر پیش کرنا بلاشبہ ایک بہت بڑی جسارت ہے۔ مجھے اس جسارت پر صدمہ تو یقیناً ہوا، لیکن کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منکرینِ حدیث کے متعدد مضامین پڑھ کر میں نے اچھی طرح اندازہ کرلیا ہے کہ ان کے ہاں حوالہ جات میں ترمیم و تنسیخ کرنے اور انھیں مفید طلب بنانے کے لیے ایسی چابکدستی کا مظاہرہ کیا جاتا ہے کہ جس سے مضمون نگار حضرات کے حسنِ نیت اور علمی دیانت کے بارے میں کوئی اچھی رائے ہر گز قائم نہیں کی جاسکتی۔ میں اس مکتبِ فکر کے دوسرے اور تیسرے درجے کے لوگوں کو چھوڑ کر ان کے چوٹی کے افراد میں سے صرف ایک کی مثال پیش کرتا ہوں۔ میری مراد حافظ محمد اسلم جیراجپوری مرحوم سے ہے۔ اُنھوں نے ایک کتاب تاریخِ نجد اور دوسری کتاب تاریخ الامت لکھی ہے۔ یہ کتابیں چھپ کر ملک بھر میں پھیل چکی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں...... جیراجپوری صاحب کی اپنی تالیفات نہیں ہیں، بلکہ اُن میں سے پہلی محمود شکری آلوسی کی تاریخِ نجد کا ترجمہ ہے اور دوسری شیخ محمد بک الحضرمی کی محاضرات الامم الاسلامیہ کا ترجمہ ہے۔ دنیائے علم وتصنیف کا یہ ایک مسلّم اخلاقی ضابطہ ہے کہ کوئی مصنف اگر اپنے کسی پیشرو یا ہم عصر کی کسی کتاب سے ترجمہ، تلخیص، اقتباس یا استفادہ بھی کرتا ہے، تو وہ ہمیشہ اس کی نشان دہی کر دیتا ہے۔ اس قاعدے کی خلاف ورزی کو اہلِ علم بدترین سرقہ قرار دیتے ہیں، چنانچہ انگریزی میں ایک مثل ہے کہ مضمون چرانا کفن چرانے سے بدتر ہے۔ لیکن یہاں ضخیم تصنیفات کا ترجمہ کر کے اُسے ذاتی کاوش کی حیثیت سے پیش کر دیا گیا ہے۔ پھر طرفہ ماجرا یہ ہے کہ ایک طرف یہ علامہ ہائے روزگار ہمچو ما دیگرے نیست، کے دعویدار ہیں اور علمائے امت کے پیچھے لٹھ لیے پھرتے ہیں۔ اور دوسری طرف انھی ملاؤں کے علمی افادات چرا کر بیچ کھانے میں انھیں ذرّہ برابر باک نہیں ہے۔ اب جیراجپوری صاحب کے ہمنواؤں میں یہ لے یہاں تک بڑھی ہے کہ غیر نبی کے قول کو نبی کی طرف منسوب کر کے اسے دھڑلے سے پیش کیا جانے لگا ہے اور ایک بار نہیں بار بار پیش کیا جانے لگا ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف صاف ارشاد

ہے کہ: مجھ پر جھوٹ باندھنا عام آدمیوں میں سے کسی پر جھوٹ باندھنے کے مانند نہیں ہے۔ جو میری طرف عمداً جھوٹ منسوب کرے گا، اُسے دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنالینا چاہیے، ہوسکتا ہے کہ کوئی منکرِ حدیث اس وعیدِ نبوی کو بھی موضوع قرار دے کر آسانی کے ساتھ رد کردے، لیکن ہمارے نزدیک یہ حدیث اس درجہ حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس میں شک کرنا کسی مسلمان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ ان ہتھکنڈوں کو دیکھ کر یہ بات بھی ایک حد تک قابلِ فہم ہو جاتی ہے کہ یہ لوگ محدثین کے خلاف اتنی آسانی سے زبانِ طعن کیوں دراز کرنے لگتے ہیں۔ غالباً یہ لوگ دوسروں کو بھی اپنے اوپر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ جس طرح زید کی بات کو ''ایجادِ بندہ'' کے طور پر پیش کر دینا اور بکر کی بات کو حدیث بنا کر سامنے لے آنا اُن کے بائیں ہاتھ کا کرتب ہے، ان کی دانست میں فنِ روایت و حدیث بھی غالباً اسی طرح کے آرٹ کا نام ہوگا!

پھر اس دلچسپ حقیقت کا بھی یہاں ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مضامینِ متذکرہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکورہ جب ابتداءً طلوعِ اسلام میں نقل کی گئی ہے تو اُسے انتہائی کج فہمی و بدذوقی کے ساتھ من مانے معانی پہنانے کے بعد حاشیے میں لکھا گیا ہے کہ ''طلوعِ اسلام پر وہ وقت بڑا ہی اذیت وکربناک ہوتا ہے، جب اُسے کوئی ایسی بات درج کرنی پڑے، جسے دنیا کے سامنے پیش کرنے سے ہماری نگاہیں زمین میں گڑ جائیں...... الخ''۔ لیکن بعد میں ادارۂ طلوعِ اسلام نے اپنا جی کڑا کر کے اتنی ہمت اپنے اندر پیدا کر لی ہے کہ اسی ایک مضمون کو بیک وقت اپنی دو کتابوں میں نقل کر دیا ہے، اور اپنی کتاب مزاجِ شناس رسول میں اس 'حدیث' کے ترجمہ وتفسیر پر ''غیر فطری مجامعت'' کی بغلی سرخی بھی جما دی گئی ہے۔ اس کے بعد اب طلوعِ اسلام کے وابستگانِ دامن کا حال یہ ہوگیا ہے کہ انھوں نے اس متن وعنوان کو حدیثِ رسول کے خلاف ایک نہایت مؤثر اور کارگر ہتھیار سمجھ کر اسے اپنے ذہنی اسلحہ خانے میں محفوظ کر لیا ہے اور ہر جگہ یہ ''مجاہدین'' اسی ہتھیار کو سجا کر میدان میں اتر آتے ہیں۔

بہرحال اس عبارت کے بارے میں جب واضح ہوگیا کہ نہ یہ ارشادِ نبویؐ ہے اور نہ ہی قولِ صحابی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ عبارت نہ تو ہمارے لیے کوئی دینی حجت ہوسکتی ہے اور نہ یہ ایسی اہمیت کی

حامل ہوسکتی ہے کہ اس کا صحیح مفہوم و مدعا متعین کرنے میں یا اس کی تائید و تردید میں زیادہ زور صرف کرنے کی ضرورت ہو، تاہم چونکہ اس عبارت کو انتہائی غلط اور ضلالت آمیز معنی پہنا کر اچھالا گیا ہے اور چونکہ اس سے ایسا مکروہ مفہوم اخذ کیا گیا ہے جو نہ صرف لغتِ عرب بلکہ متعدد احادیثِ صحیحہ کے قطعاً منافی ہے، اس لیے اس ضمن میں تھوڑی سی وضاحت مزید کیے دیتا ہوں۔

اپنے سابق مکتوب میں مَیں نہایہ ابنِ اثیر کا حوالہ دے چکا ہوں۔ اب مجھے لغات و مصطلحات حدیث کی ایک دوسری مبسوط اور قابلِ اعتماد کتاب **مجمع بحار الانوار** (للشیخ علی بن طاہر فتنی) کے دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ اس میں بھی اَصَابَ مِنْ کے معنی تقبیل و استمتاع کے دیے گئے ہیں اور ساتھ ہی ان احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے جن میں اس طرح کے الفاظ آئے ہیں کہ:

> **كان النبى صلى الله عليه وسلم يصيب من رأس بعض نسائهم وهو صائم**
> (نبی صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں ازواجؓ مطہرات میں سے بعض کا سر چوم لیا کرتے)

اب غور کا مقام یہ ہے کہ اگر یہاں **یصیب من** کے معنی وہ لیے جائیں جو منکرینِ حدیث نے لیے ہیں، تو ان احادیث کے معنی یہ ہوں گے کہ: ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں ازواج کے سروں سے مجامعت کرتے تھے۔'' (**نعوذ بالله و نستغفر الله من هذا الهذيان**) کیسا لغو اور بے ہودہ مفہوم ہے جو ان لوگوں کے ترجمے کے لحاظ سے لازم آئے گا۔ اگر اَصَاب یُصِیبُ کے معنی استعارۃً یا کنایۃً جماع کے کیے بھی جائیں تب بھی مِنْ کے صلے کے ساتھ اس فعل کے معنی ملامست و مداعبت کے سوا کچھ نہیں ہوسکتے۔ میں نے حوالہ مل جانے کے بعد بخاری کی متعدد شروح میں اس عبارت کی شرح دیکھی ہے۔ ان سب شرحوں میں اس عبارت کا وہی مفہوم بیان کیا گیا ہے جو میں نے اپنے پہلے خط میں بیان کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہاں یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ جاریۂ حاملہ سے جس قسم کے استمتاع کا جواز عطا کے قول سے نکلتا ہے ائمہ و مجتہدین کی بھاری اکثریت اسے بھی ناجائز اور مکروہ ہی قرار دیتی ہے، کیونکہ یہ استثنا کسی حدیثِ صحیح یا اثرِ صحابی سے ثابت نہیں ہے۔ خود امام بخاریؒ کا اس بارے میں صرف عطا کا قول نقل کرنا یہ بتا رہا ہے کہ اُن

کے نزدیک بھی کسی نے اس جزئیے کی تائید نہیں کی۔ میں نے جس خط کے جواب میں اپنا پہلا مراسلہ لکھا تھا چونکہ اُس خط میں غیر فطری مجامعت کا صریح ذکر نہیں تھا، اس لیے میری طبیعت پر بھی یہ بات گراں گزر رہی تھی کہ میں یہی الفاظ مکتوب نگار کے منہ میں ڈال کر اس ناخوشگوار مسئلے کو موضوعِ بحث بناؤں۔ میں نے صرف اجمالاً اور اشارۃً اتنا کہنے پر اکتفا کیا تھا کہ اس ترجمے سے عبارت کو ناروا اور بے جا طور پر گھناؤنے معنے پہنانے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اب جبکہ اس خط کے اصل مآخذ اور سرچشموں کو دیکھ کر مجھے یقین ہو گیا ہے کہ اس عبارت سے صراحتاً غیر فطری مجامعت ہی مراد لی جارہی ہے، تو میرے لیے آخر میں اس امر کو بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نہایت واضح ارشاداتِ گرامی موجود ہیں۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ فعل قطعاً ناجائز اور ممنوع ہے۔ اہلِ سنت کے جمہور علما اور مذاہبِ اربعہ کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے۔ چند حدیثیں یہاں نقل کیے دیتا ہوں جن سے اس فعل کی صریح حرمت ثابت ہوتی ہے:

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ملعون من اتیٰ امرأة فی دبرها۔ رواه احمد، ابو داؤد، النسائی (البزاز)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملعون ہے وہ شخص جو اپنی بیوی سے وطی فی الدبر کا مرتکب ہو)

عن ابی عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا ینظر الله الی من اتیٰ رجلاً او امرأةً فی الدبر (ترمذی، نسائی، ابن حبان)

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اُس شخص کی جانب نگاہِ التفات نہیں کرے گا، جس نے کسی مرد یا عورت سے غیر فطری فعل کیا)

عن ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من اتیٰ حائضاً او امرأة فی دبرها او کاهناً فصدقه، فقد کفر بما انزل علیٰ محمد (احمد، ترمذی، ابو داؤد، بیهقی)

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے

حائضہ سے جماع کیا، یا عورت سے غیر فطری مجامعت کی یا کاہن کے پاس گیا اور اس کو سچا جانا، اس نے اس شے کے ساتھ کفر کیا، جو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اتری ہے)

عن علی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تأتوا النساء فی استاھھن فان اللہ لا یستحیٖ من الحق (احمد، ترمذی، بیھقی)

(حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں سے غیر فطری طریق پر صحبت نہ کرو۔ اللہ تعالیٰ حق بات (کے بیان کرنے کو) باعثِ شرم نہیں سمجھتا)

عن ابن عباس قال انزلت ھذہ الاٰیة نسائُکم حرث لکم فی اناس من الانصار، اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایتما علی کل حال اذا کان فی الفرج۔ (مسند احمد)

(حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُنھوں نے فرمایا کہ آیت نساءُ کُم حَرۡثٌ لَّکُمۡ انصار کے بعض لوگوں کے بارے میں اتری تھی۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، اور آپؐ سے سوال کیا تھا، تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ عورتوں سے ہر صورت میں مجامعت کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ فرج میں ہی ہو)

عن خزیمة ابن ثابت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ ان یاتی الرجل امرأتہ فی دبرھا۔ (احمد۔ ابن ماجہ)

(حضرت خزیمہؓ بن ثابت سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے دبر میں جماع کرنے سے منع فرمایا ہے)

سمجھ میں نہیں آتا کہ دیانت وانصاف کی یہ کون سی قسم ہے کہ احادیثِ مذکورہ بالا کی موجودگی میں غیر نبی کے قول کا چرچا یہ کہہ کر کیا جائے کہ یہ بخاری کی ایک حدیث ہے، پھر اس کے صحیح اور فطری مفہوم کے خلاف غیر فطری معانی گھڑ کر الفاظ کے اندر داخل کیے جائیں اور اس کے بعد یہ ڈھول پیٹا جائے کہ جس کتاب کو قرآن کے بعد سب سے زیادہ صحیح کتاب شمار کیا جاتا ہے، اس میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی حدیث منسوب کی گئی ہے جسے پیش کرتے ہوئے نگاہیں زمین میں گڑ جاتی ہیں، مَیں ان حضرات کو مخاطب کرکے یہ پوچھتا ہوں کہ: اَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَّشِيْدٌ؟

ہوسکتا ہے کہ جو احادیث میں نے اوپر نقل کی ہیں اُن کے بارے میں بھی یہ حضرات بلا تکلف یہی کہہ دیں کہ ایک نبیؐ ایسی غیر معقول باتوں سے اپنی زبان کو کیسے آلودہ کرسکتا ہے، یہ تذلیل واستخفاف کی نیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کردی گئی ہیں اور آخر آپؐ کو ایسی باتیں بیان کرنے کی ضرورت ہی کیا پیش آئی تھی۔ اس اعتراض کا جواب بعض پہلوؤں سے تو میں خط میں بھی دے چکا ہوں، ایک دوسرے پہلو سے میں اس پر صرف اتنا اضافہ کروں گا کہ چونکہ خدائے علیم وخبیر کے علم میں یہ بات بھی تھی کہ کچھ کورذوق اور کم فہم انسان بعض عبارتوں کو غلط اور گمراہ کن مطالب پہنا کر اور انھیں حاشیہ آرائی اور رنگ آمیزی کے ساتھ حدیث کہہ کر پیش کریں گے، اس لیے خدا نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے ایسے ارشادات صادر کرادیے تاکہ ان فتنوں کا پیشگی سدِ باب ہوسکے۔

انکارِ حدیث اور اقرارِ حدیث

س رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ اور آپؐ کے اُسوۂ حسنہ کا جو تفصیلی ریکارڈ حدیث کی کتابوں میں موجود ہے اُس کی افادیت واہمیت کا منکر کوئی مسلمان نہیں ہوسکتا اور نہ کوئی مسلمان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس سے استفادہ کرنے کے بجائے اس پورے ذخیرے کو دریا بُرد کر دیا جائے؛ البتہ بعض حضرات اپنا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم صرف اُنھی حدیثوں کو مانتے ہیں جو صحیح ہیں اور حدیث صحیح کا معیار اُن کے نزدیک یہ ہے کہ وہ خلافِ قرآن اور خلافِ عقل نہ ہو۔ ان حضرات کا کہنا یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک حیثیت سے رسول اللہ تھے اور دوسری حیثیت سے امیرِ ملّت اور مرکزِ ملّت تھے۔ رسول اللہ ہونے کی حیثیت سے آنحضورؐ کا جو اسوہ دائماً واجب الاتباع ہے وہ قرآن کے اندر محفوظ کر دیا گیا ہے اور سنت کا اطلاق اگر کسی شے پر کرنا بھی ہو تو وہ اسی قرآنی اسوۂ رسول پر کیا جا سکتا ہے۔ اس کے ماسوا آپؐ کا جو قول وفعل منقول ہے اُس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ امیرِ ملّت اور خلیفۂ وقت کے قول وفعل کی سی ہے۔ امیرِ ملّت ہونے کی حیثیت میں آپؐ کے اوامر ونواہی صرف حینِ حیات آپ کے مامورین (صحابہ کرام) کے لیے واجب الاتباع تھے۔ بعد میں آنے والے مسلمانوں کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام وقضایا کی حیثیت محض ایسے تاریخی نظائر کی ہے جن کی پابندی اور اطاعت لازم نہیں ہے۔ اصل اور مطلوب اطاعت صرف قرآنی حکومت کے موجود اور حاضر امرا کی ہے اور ان امرا کو یہ حق حاصل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی پیروی کریں اور کرائیں اور چاہیں تو ان میں ردّ وبدل کر کے نئے احکام وضع کریں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جس قول وعمل کا ذکر قرآن میں نہیں ہے اس کے صرف عہدِ نبویؐ ہی تک واجب الاطاعت ہونے کے حق میں یہ اصحاب مختلف دلائل پیش کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنی بشری اور نبوی حیثیتوں میں امتیاز قائم کر کے ارشاد فرمایا تھا کہ بشری حیثیت میں جو اعمال آپؐ سے ظہور پذیر ہوں ان کی اطاعت لازم نہیں۔ خلفائے راشدین نے بہت سے معاملات میں معمولاتِ نبویؐ کے خلاف عمل کیا ہے، بالخصوص حضرت عمرؓ نے تو چالیس، پچاس فیصلے ایسے نافذ کیے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اُنھوں نے فقہ کی تدوین میں حدیثوں سے کام نہیں لیا، بلکہ صحیح احادیث بھی اُن کے سامنے پیش کی جاتی تھیں تو وہ انھیں منسوخ اور ناقابلِ عمل قرار دے کر ردّ کر دیتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ احکام عہدِ نبویؐ میں قومِ عرب کے لیے خاص تھے، دوسروں پر ان کی من وعن تعمیل واجب نہیں ہے۔ یہی نظریہ شاہ ولیؒ اللہ کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔ قرآنی فکر کے پیامبروں اور علمبرداروں کا مسلک تو میں نے مختصراً بیان کر دیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس مسلک کو انکارِ حدیث وسنت پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں اور احکامِ رسولؐ کو صرف عہدِ رسالت تک واجب الاتباع سمجھنے کا نظریہ اور اس نظریے کا انتساب مذکورہ بالا سلف صالحین کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟

ج آپ نے اپنے خط میں جن سوالات کو چھیڑا ہے اُن پر مکمل اور تفصیلی بحث ایک مختصر جواب کی شکل میں نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے تو طویل مضمون، بلکہ ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے۔ الحمدللہ کہ ذی علم اصحاب نے اپنے مستقل مضامین اور تصانیف میں اس ضرورت کو بہت بڑی حد تک پورا بھی کر دیا ہے۔ اس لیے میں صرف یہ کوشش کروں گا کہ آپ کے خط کو سامنے رکھ کر اس سلسلے کی چند اصولی باتیں عرض کر دوں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ اس مسلک کے قائل ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو قولی اور عملی تعلیمات قرآن سے زائد ہیں اُن کی پیروی صرف آپؐ کی زندگی میں صحابہ کرام پر لازم

تھی، ان لوگوں کا اقرارِ حدیث اور انکارِ حدیث برابر ہے۔ یہ لوگ اپنے قائم کردہ معیارات پر جانچ کرا گر کسی حدیث کو صحیح اور قرآن وعقل کے مطابق قرار دے بھی لیں تو اس کا عملی نتیجہ صرف یہ برآمد ہوگا کہ وہ اس حدیث کو بس صحیح مان کر رہ جائیں گے اور اس بات کو بطور ایک امرِ واقع کے تسلیم کر کے بیٹھ جائیں گے کہ فلاں بات کی نسبت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب درست ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح مثلاً ایک شخص بطورِ امرِ واقع کے مان لے کہ کتاب 'سرمایہ' کارل مارکس کی تصنیف ہے یا ارمغان حجاز کلامِ اقبالؒ ہے۔ باقی رہا ایک شے کو صحیح مان لینے کے بعد اُس پر عمل پیرا ہونے کا سوال تو وہ وہاں بھی خارج از بحث ہوگا اور یہاں بھی۔ یا پھر زیادہ سے زیادہ جس مقام تک یہ حضرات جاسکتے ہیں وہ یہ کہ ''مرکزِ ملت'' اگر اس حدیث کو قابل عمل سمجھ کر اس پر عمل کرنے کرانے کا فیصلہ صادر فرمادے تو اس پر عمل بھی کر لیں گے، مگر ایسی حالت میں بھی حدیث پر عامل ہونے کی وجہ یہ نہیں ہوگی کہ یہ قولِ رسولؐ یا عملِ رسولؐ ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہوگی کہ ''مرکزِ ملت'' نے اسے پاس کر کے سندِ جواز عطا کردی ہے۔ اگر ''مرکزِ ملت'' اس حدیث پر ترمیم یا خطِ تنسیخ پھیر دے تو پھر یہ حضرات بیش از بیش جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ حدیث صحیح کو بھی ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے تسلیم کر کے اسی جگہ رکھ دیں گے جہاں تاریخ کے دوسرے ذخیرے رکھے ہیں۔ تاریخ نہ سکندر اور نپولین کی واجب الاتباع ہے نہ محمد بن عبداللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی!

میرا خیال یہ ہے کہ اس 'مسلک شریف' کے حاملین کے لیے یہ ایک غیر ضروری تکلف ہے کہ وہ حدیث کی صحت اور عدمِ صحت کے لیے نقلی یا عقلی کسوٹیاں فراہم کرنے کرانے کے جھنجھٹ میں پڑیں۔ اُنھیں تو جم کر ایک ہی موقف اختیار کرنا چاہیے اور وہ یہ کہ جس حدیث پر ''قرآنی حکومت'' اپنی مہر تصدیق ثبت کر دے گی اُس کا چلن ہوگا اور جس حدیث کو وہ اپنے عہد کے حالات اور مصالح کے لحاظ سے نا قابلِ عمل قرار دے دے۔ وہ کھوٹے سکے کی طرح ٹکسال باہر ٹھہرا دی جائے گی، البتہ اگر منشا یہ ہو کہ انکارِ حدیث کے سنگین الزام اور عامۃ المسلمین کی ناراضی سے بچنے کے لیے نیم دروں نیم بروں کی پالیسی اختیار کی جائے اور خلطِ مبحث سے کام لے کر زبان سے حدیث کے اقرار اور عمل سے اُس کے انکار کا موقف اختیار کیا جائے تو بات دوسری ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر ونواہی اور آپؐ کے فرامین وقضایا اور آپؐ کی قولی وعملی ہدایات صرف عہدِ نبویؐ تک واجب الاطاعت قرار دینے کے لیے ان اصحاب کی طرف سے رسالت اور امارت کے مابین جس طرح تفریق قائم کی گئی ہے یہ بھی ایک خواہ مخواہ کی مغالطہ آمیزی ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے امیر بھی تھے، قاضی بھی تھے، سپہ سالار بھی تھے اور متعدد دیگر حیثیات میں بھی آپؐ مومنین کے ہادی اور رہنما تھے، لیکن ذاتِ نبویؐ کی یہ تمام حیثیتیں درحقیقت منصبِ رسالت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ انھیں ایک دوسرے سے منفک کرنے اور ایک کو دائمی اور دوسری کو عارضی قرار دینے کا نظریہ اور خیال سراسر باطل اور غیر معقول ہے۔ مقامِ رسالت کا ظہور انھی مختلف حیثیات کے پردے میں ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے اندر رسالت کی شان لیے ہوئے ہے اور ہر ایک پر مشکوٰۃِ نبوت کے نور کا پرتو پڑا ہوا ہے۔ ان سے الگ کر کے نبوت ورسالت کی حقیقت و ماہیت کا تصور کرنا ہی دشوار ہو جاتا ہے۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مختلف حیثیتوں سے جو کارہائے نمایاں سرانجام دیے ہیں وہ دراصل فریضۂ رسالت ہی کی ادائگی کی متعدد صورتیں ہیں۔ ان سب کا باہم دگر پیوستہ ذکر بلا امتیاز قرآن میں بھی موجود ہے اور حدیث میں بھی۔ وہاں نہ تو رسالت وامارت کے مابین کوئی خطِ فاصل کھینچا گیا ہے نہ یہ اصول کہیں بیان کیا گیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جو قول وفعل قرآن میں بیان کر دیا گیا ہے بس وہی اسوۂ حسنہ اور سنتِ رسولؐ ہے اور وہی دائماً واجب الاتباع ہے اور قرآن سے باہر اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی کوئی روداد موجود ہو تو اُس پر اسوۂ حسنہ اور سنتِ رسولؐ کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ وہ بس ایک امیر کا قول وفعل ہے جو عہدِ امارت کے ختم ہو جانے کے بعد قابلِ تقلید نہیں ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اگر صرف قرآن ہی کو سامنے رکھ لیا جائے تو اس میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے متعدد پہلو ایسے مذکور ہیں جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہ شعبۂ امارت سے علاقہ رکھتے ہیں۔ اب اگر امارتِ نبویؐ کے حقوق وواجبات کو منصبِ رسالت سے ممیّز کر کے انھیں عارضی اور وقتی قرار دے دیا جائے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ امارت سے متعلق قرآنی اسوۂ حسنہ بھی ابداً قابلِ تقلید نہیں ہے، حالانکہ یہ بات بالکل باطل، لغو اور خود قرآن کی تصریحات کے خلاف ہے۔ یہ ان

مدعیانِ تفریق و امتیاز کے اُس نظریے کے بھی خلاف ہے جس کے لحاظ سے وہ از راہِ کرم قرآن کے اندر جذب شدہ اسوۂ نبوی کو سنتِ رسول کا درجہ دے کر اُسے اپنے لیے قابلِ اتباع قرار دیتے ہیں۔

اب ان مزید دلائل کا بھی جائزہ لینا ضروری ہے جن پر امارت و رسالت کی تفریق کی بنا رکھی گئی ہے:

ان میں سے ایک دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ بشری اور نبوی حیثیتوں کے درمیان امتیاز کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بعض امور میں اپنی پیروی سے مستثنیٰ کر کے ہمیں آزاد چھوڑ دیا ہے۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی ہے کہ کم از کم اس سلسلے کی بعض احادیث کو صحیح مان کر اُن سے ''استفادے'' کی سعی کی گئی ہے، لیکن میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ ان احادیث سے اُس نظریے کے حق میں کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے جس کی بنا پر امارت و رسالت کے مابین تفریق کر کے ایک کو عارضی اور دوسری کو دائمی قرار دے دیا گیا ہے؟ کیا آنحضورؐ کے بشری خصائص اور فریضۂ ہدایت و امامت کی انجام دہی کے دوران نافذ شدہ احکام و ارشادات کی نوعیت بالکل یکساں ہے؟ بلاشبہ بعض ایسے خصائصِ بشریہ اور امورِ عادیہ کا صدور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے ہوا ہے جن کی پیروی شریعت نے ہم پر لازم قرار نہیں دی، لیکن کیا کوئی ہوش مند اور انصاف پسند مسلمان اس استثنا سے یہ کلیہ اخذ کر سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے ہادی، معلم، مربی اور حاکم ہونے کی حیثیت سے عمر بھر جو کارنامہ انجام دیا اُس کی پیروی سے بھی ہم آزاد ہیں، حالانکہ اس کی پیروی اور اقتدا کا واضح حکم نہ صرف صحابہ کرام کو بلکہ صراحت کے ساتھ اُن کے بعد آنے والوں کو بھی دیا گیا[1]۔

احکامِ نبوی کو عارضی اور ہنگامی ثابت کرنے کے لیے ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ خلفائے

---

[1] اس نوعیت کے احکام پر مشتمل احادیث بکثرت موجود ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ سترون من بعدی کذا و کذا۔ (تم میرے بعد ایسے اور ایسے حالات سے دوچار ہو گئے، تو تم ایسا اور ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا) یہ احادیث انھی کتابوں میں موجود ہیں جن میں سے بشری اور نبوی حیثیتوں سے متعلق احادیث پیش کی جاتی ہے۔ نہ معلوم اس طرح کی احادیث کی ''اہمیت و افادیت'' کے بارے میں کیا رائے ہے؟

راشدین نے بہت سے معاملات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف عمل کیا ہے اور اس بارے میں حضرت عمرؓ کا حوالہ خاص طور پر دیا گیا ہے۔ مجھے یہاں بھی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ الزام عائد کرتے وقت پھر وہی حرکت کی گئی ہے کہ واقعات کی غلط اور یک رُخی تصویر پیش کر کے جس چیز کو استثنا کا درجہ بھی مشکل سے دیا جا سکتا تھا اُسے قاعدے کلیے کی شکل میں نمایاں کر کے دکھایا گیا ہے۔ بعض اصحابِ علم نے ایسے تمام واقعات کا استقصا کر کے اور اُن کی تفصیلات بیان کر کے اس الزام کی قلعی اچھی طرح کھول دی ہے اور اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ خلفائے راشدین نے سنت رسولؐ سے سرمو انحراف نہیں کیا۔ جن امور کو حضرت عمرؓ یا دیگر خلفائے راشدین کی جدت یا اولیات میں سے شمار کیا گیا ہے، اُن کے بارے میں یا تو کتاب وسنت سے کوئی نص موجود نہ تھی یا اگر تھی تو اس میں اتنی وسعت موجود تھی کہ اس کی تعمیل میں ایک سے زائد صورتیں اختیار کی جا سکتی تھیں۔

ان واقعات کی صحیح تفصیلات وتوجیہات بیان کرنے کے بجائے میں چاہتا ہوں کہ آپ ''قرآنی فکر کے پیامبروں'' سے یہ پوچھیں کہ خلفائے راشدین کی ان مزعومہ ترمیمات کی تلاش میں وہ جن کتابوں کی ورق گردانی کرتے رہتے ہیں کیا وہاں اس قسم کی روایات بھی ان کی نگاہ سے کبھی گزری ہیں یا نہیں کہ یہی خلفائے راشدین انعقادِ بیعت کے وقت یہ عہد کیا کرتے تھے کہ ہم ہمیشہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ سے تمسک کریں گے اور خلیفہ منتخب ہو جانے کے بعد اُن میں سے ہر ایک نے مجمعِ عام میں مسلمانوں سے کہا تھا کہ:

اطیعونی ما اطعت اللہ ورسولہ فاذا عصیت اللہ ورسولہ فلا طاعۃ لی علیکم۔

(میری اطاعت اُس وقت تک کرو جب تک میں اللہ اور اُس کے رسولؐ کی اطاعت کروں اور جب میں اللہ اور اُس کے رسولؐ کی نافرمانی کروں، تو میری کوئی اطاعت تم پر واجب نہیں ہے)

ان خلفا کے سامنے جب بھی کوئی فیصلہ طلب معاملہ آتا تھا تو وہ سب سے پہلے کتاب اللہ اور

اس کے بعد اپنے علم کی حد تک سنتِ رسولؐ اللہ سے رجوع کرتے تھے۔ اگر ذاتی علم رہنمائی نہیں کرتا تھا تو پھر اربابِ شوریٰ سے پوچھا جاتا تھا کہ آیا اُن کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد ایسا ہے جو اس مسئلے کو حل کر سکے؟ اگر وہاں سے بھی مدد نہیں ملتی تھی تو عام منادی کی جاتی تھی کہ فلاں قضیہ درپیش ہے۔ کیا اس سے متعلق کسی کے پاس سنت کا کوئی علم موجود ہے؟ اگر کسی کے ہاں فرمانِ رسولؐ مل جاتا تھا تو خلیفہ بے اختیار پکار اٹھتا تھا کہ: **الحمد لله الذی جعل فینا من یحفظ علینا دیننا** (خدا کا شکر ہے کہ جس نے ہمارے درمیان ایسا آدمی پیدا کیا ہے جو علومِ نبویؐ کی محافظت کرتا ہے) اس کے ساتھ ہی خلیفۂ راشد حسرت بھرے لہجے میں اپنی لاعلمی کا افسوس کرتے تھے اور فرماتے تھے: الهانی[1] الصفق بالاسواق (مجھے بازار کے کاروبار نے غافل رکھا!) بلکہ اگر خلیفۂ وقت کوئی فیصلہ کر بیٹھتے اور بعد میں اُس کے خلاف سنتِ رسولؐ سے کوئی شے علم میں آجاتی تھی تو فوراً اپنے فیصلے سے رجوع کر کے خدا کا شکر ادا کرتے تھے کہ وہ نادانستہ بھی سنت کی خلاف ورزی سے بال بال بچ گئے۔ وُلاۃ اور قُضاۃ اور معلمین کو یہ واضح ہدایت دے کر مامور کیا جاتا تھا کہ پہلے کتاب وسنت سے مراجعت کرو، اگر وہاں سے نص نہ ملے تو پھر اجتہاد کرو۔

اس طرح کی روایات حدیث، سیرت اور تاریخ کی تمام کتابوں میں بکثرت موجود ہیں اور ایک ایک کتاب میں کئی کئی مرتبہ دہرائی گئی ہیں۔ ان سے منہ موڑ کر اگر کوئی شخص محض اپنے مفیدِ مطلب استثنائی واقعات کو چنتا پھرے تو اُس کی مثال بالکل اُس شخص کی ہے جو روزِ روشن میں نظر آنے والے اور شاہراہِ عام پر نصب کردہ سنگ ہائے میل سے تو آنکھیں میچ لے، لیکن تنگ وتار کوٹھڑیوں میں تنکے تلاش کرتا پھرے۔ حق کے طلبگاروں کا یہ شیوہ نہیں ہوتا کہ پہلے اپنی مرضی سے ایک نظریہ گھڑیں، پھر اُس کی موافقت میں کہیں سے اگر رائی کا ایک دانہ بھی مل جائے تو اُسے پہاڑ بنا کر دکھائیں اور اپنے منشا کے خلاف اگر پہاڑ بھی نظر آئے تو اُس کے وجود ہی کا انکار کر دیں۔ جن لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ قرآن کی سند کے بغیر لقمہ توڑنے کی جرأت بھی نہیں کر سکتے اُنھیں

---

[1] یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

اپنے دعوے کی کچھ تو لاج رکھنی چاہیے!

بہر کیف جو شخص واقعات کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے کے مرض میں مبتلا نہ ہو وہ خلفائے راشدین کی سیرتوں کو دیکھ کر کبھی یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا کہ یہ خلفا اپنے آپ کو سنتِ رسولؐ کی پیروی سے آزاد یا اس کی خلاف ورزی کا مجاز سمجھتے تھے۔ یہ الزام حضرت عمرؓ کے خلاف خاص طور پر عائد کیا جاتا ہے اور اُن کے چالیس یا پچاس فیصلے اس کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں، حالانکہ عہدِ فاروقی کی میعاد تقریباً ساڑھے دس برس تھی اور اس مدت میں حضرت عمرؓ نے بلا مبالغہ سینکڑوں نہیں، ہزاروں ہی معاملات میں اپنے فیصلے صادر فرمائے ہوں گے۔ ان میں سے صرف چالیس یا پچاس معاملات ایسے نکلنا جن کے اندر سنتِ نبویؐ سے بادی النظر میں عدمِ مطابقت دکھائی جا سکے، اول تو بجائے خود اس الزام کی کمزوری پر کھلی دلیل ہے، پھر جب آدمی یہ دیکھتا ہے کہ ان مثالوں میں بھی اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے کیسی کچھ کھینچ تان کی گئی ہے اور جان بوجھ کر اپنی طرف سے جھوٹ ملا کر یا واقعات کی تحریف کر کے زبردستی اتباعِ سنت کو خلاف ورزیِ سنت بنایا گیا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ ”قرآنی فکر“ کے ان علم برداروں کی دیانت سے گھن آنے لگتی ہے۔ میں یہاں صرف ایک مثال کا بطورِ نمونہ ذکر کیے دیتا ہوں۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ اُنھوں نے طواف میں کندھا ہلا کر دوڑنا ضروری قرار نہیں دیا تھا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اظہارِ شوکت اور کفار کو مرعوب کرنے کی خاطر ایسا کیا تھا اور غلبۂ اسلام کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ اب دیکھیے۔ صحیح احادیث میں جو واقعہ مذکور ہے وہ یہ کہ حضرت عمرؓ نے رَمَل (کندھے ہلا کر دوڑنے) کو ترک کرنے کا ارادہ تو کیا تھا کیونکہ بظاہر اُس کی ضرورت اب باقی نہیں رہی تھی، مگر معاً بعد آپ کے ذہن میں دوسرا خیال پیدا ہوا اور آپ نے فرمایا: شئ صنعه رسول الله صلی الله علیه وسلم فلانحب ان نترکه (یہ تو ایسا کام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ پس ہمیں اس کا چھوڑنا پسند نہیں)۔ بخاری، کتاب المناسک میں اس واقعے کی تفصیل موجود ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ، جنھیں بڑی دھوم دھام سے منکرِ حدیث بنایا جاتا ہے، اپنی کتاب حجة الله البالغه

میں ــــــــ اور یہ وہی کتاب ہے جس سے انکارِ حدیث کی سند فراہم کی جاتی ہے ــــــــ اس واقعے کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ترکِ رمل کا ارادہ کیا تھا کیونکہ اس کی علت اب موجود نہ تھی، ثم خَشِیَ عمر ان یکون له سبب اٰخر۔ (پھر عمرؓ ڈر گئے کہ کندھا ہلا کر دوڑنے کا سبب کوئی دوسرا نہ ہو جو اُن پر مخفی ہو)

سبحان اللہ! جو عمرؓ سنت کے معاملے میں اتنے محتاط اور چوکنے تھے کہ دوڑتے ہوئے شانے کی مخصوص حرکت کو بھی تبدیل کرنے سے خائف تھے کہ مبادا شارع علیہ السلام کی مخالفت لازم آئے، اُن کے خلاف سنت کے ترک اور سنت میں ترمیم و تنسیخ کا الزام عائد کیا جاتا ہے[1]۔

حضرت عمرؓ اور دیگر خلفائے راشدین کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ترکِ سنت اور انکارِ حدیث کا جو الزام عائد کیا جاتا ہے، اُس کا حال بھی یہی ہے۔ حقیقت وصداقت سے اس کا دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ اس الزام کی بھی علما کی جانب سے مفصل تردید کی جاچکی ہے۔ میں اس بارے میں صرف یہ عرض کروں گا کہ امام ابوحنیفہؒ نے تدوینِ فقہ کے سلسلے میں جو خدمات سرانجام دی ہیں اور حدیث وسنت کے بارے میں اُن کا جو موقف تھا، وہ کوئی تاریخ کا گم شدہ ورق نہیں ہے کہ مؤرخین کی تاریخوں یا شعراء کے خطبات میں اس کا سراغ لگانے کی کوشش کی جائے۔ علاوہ ازیں کسی شخص کا مسلک معلوم کرنے کا یہ کوئی صحیح اور معقول طریقہ نہیں ہے کہ وہ شخص خود اور اُس کے تلامذہ اور مؤیدین جس طرح اُسے پیش کرتے ہیں اُس سے اعراض کر کے اُس شخص کا مسلک اُن لوگوں سے معلوم کیا جائے جو اُس سے مخالفت یا اختلاف کا جذبہ رکھتے ہیں یا اُس کے مسلک کی کماحقہ واقفیت بھی نہیں رکھتے۔ اس میں شک نہیں کہ امامؒ صاحب کے اجتہادات کے ضمن میں

---

[1] ممکن ہے حضرت عمرؓ سے انتقام لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ اُنھوں نے فتنۂ انکارِ سنت کے خلاف پہلے سے خصوصی طور پر متنبہ فرمایا تھا، چنانچہ سننِ دارمی کی ایک روایت میں آیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:
کچھ لوگ پیدا ہوں گے جو قرآن میں شبہات پیدا کر کے بحثیں کریں گے فخذوھم بسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ'' ان جھگڑالو لوگوں پر سنت کے ذریعے گرفت کرو کیونکہ اصحابِ سنن ہی کتاب اللہ کا بہتر علم رکھتے ہیں۔

حدیث کے ضعف وقوت اور حدیث وقیاس کی کثرت وقلت سے متعلق علمی بحثیں پہلے بھی چلتی رہی ہیں اور شاید آیندہ بھی چلتی رہیں گی، لیکن آپ کا بڑے سے بڑا مخالف بھی اگر انصاف سے کام لے تو اُن پر یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ وہ منکرِ حدیث تھے اور صحیح حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیتے تھے کہ اس پر عمل کرنے کا زمانہ اب بیت گیا۔ جس امام کے اقوال یہ ہوں کہ: **اذا صح الحدیث فھو مذھبی**[1]......**لولا السنة ما فھم احد منا القرآن**[2]...... **لولا الحدیث لقلت بالقیاس**[3]" اور جو امام دیگر مذاہبِ فقہ کے برعکس اور قیاس کے بالکل خلاف، نماز کے اندر قہقہے کو محض اس وجہ سے مفسدِ وضو وصلوٰۃ قرار دیتا ہو کہ حدیث میں ایسا ہی وارد ہے، اور جس امام کے مقلدین کا یہ حال ہو کہ وہ اپنی تحقیق وتدقیق کا پورا زور اس پر صرف کرتے ہوں کہ ہمارے مسلک کے لیے ایک جزیے کے حق میں دوسرے مذاہب کے بالمقابل اگر قوی تر حدیث نہیں تو کم از کم برابر کی قوی حدیث تو ضرور موجود ہے، اور جو قیاس پر ضعیف حدیث کو بھی ترجیح دینے کے قائل ہوں، ایسے امام کے خلاف انکارِ حدیث کا الزام جڑ دینا ظلمِ عظیم نہیں تو اور کیا ہے؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۵۸ء)

---

[1] جب حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔

[2] اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی قرآن کا فہم حاصل نہ کر سکتا۔

[3] اگر حدیث نہ ہوتی تب میں قیاس سے کام لیتا۔

منکرینِ حدیث کے مغالطے

اللہ کے آخری نبی سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امّت اپنی پوری تاریخ میں گزشتہ صدی تک دو فتنوں سے محفوظ رہی ہے۔ اوّلاً اِس امّت کی تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ کسی مدعیٔ نبوت کو اطمینان کے ساتھ اپنی جھوٹی نبوت کے پرچار کے مواقع حاصل ہوئے ہوں اور اس کے نتیجے میں ایک مستقل جماعت وجود میں آ گئی ہو جو بلا روک ٹوک تبلیغ وتلقین اور توالد وتناسل کے ذریعے سے اِسی امّت کی گود میں پلتی رہی ہو۔ ثانیاً اِس امّت نے اپنے اندر کسی ایسے گروہ کو پنپنے اور پروان چڑھنے کے مواقع عطا نہیں کیے جو اس موقف کو اختیار کرے کہ قرآن کے سوا کوئی دوسرا مآخذ دینی احکام وقوانین کا ایسا نہیں جس کی پابندی مسلمان پر لازم ہو اور جس سے سرتابی کی گنجائش نہ ہو۔ بلاشبہ امّتِ مسلمہ کے اندر متعدد جھوٹے نبی نمودار ہوئے، لیکن اُن میں سے ہر ایک کی دعوت کا اولین فرصت میں اس طرح قلع قمع کر دیا گیا کہ تاریخ کے صفحات میں وہ بس افسانۂ عبرت بن کر رہ گئی۔ اسی طرح ایک آدھ گروہ نے قول وفعلِ رسول کو حجّتِ شرعی ماننے سے گریز کی کوشش کی، بالخصوص ایسی احادیث کو نشانۂ اعتراض بنایا جن سے اُن کے مخصوص گمراہانہ سیاسی وکلامی نظریات پر زد پڑتی تھی، لیکن امّت کی اکثریت کو ان لوگوں سے اعلانِ برأت کرنے میں کچھ زیادہ دیر نہیں لگی اور اس کے بعد ملّتِ اسلامیہ صد ہا برس تک ایسے لوگوں کے وجود سے پاک رہی۔ درحقیقت اللہ نے امّتِ محمدیہؐ کے سینے میں اپنے نبیؐ کی ذات سے ایسی بے مثال محبت ووالہیّت پیدا کر دی ہے کہ اس کے اجتماعی ضمیر نے ہمیشہ اس طرح کے افراد کی ضلالت آمیز بے راہرویوں اور موشگافیوں کو قبولِ عام اور بقائے دوام عطا کرنے سے انکار کیا ہے اور اس کے نام لیواؤں نے اپنے ہادی و رہبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر نقشِ پا کو اپنے سفرِ حیات میں نشانِ راہ بنائے رکھا ہے۔

لیکن ہماری شامتِ اعمال کا کرشمہ ہے کہ گزشتہ صدی میں ادّعائے نبوّت اور انکارِ سنت دونوں فتنے ہمارے معاشرے میں جنم لے چکے ہیں اور اب یہ ہمارے درمیان پھل پھول رہے ہیں اور برگ وبار لا رہے ہیں۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مؤخر الذکر فتنہ مقدم الذکر کی بہ نسبت زیادہ خطرناک اور ضرر رساں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے گروہ کی دعوت محض ایک شخصیت اور اُس کے ایسے دعاوی کی جانب ہے جو ایک مسلمان کے لیے زیادہ دلفریب اور پُرکشش نہیں ہیں اور جن کی ضلالت بڑی حد تک واضح ہے، لیکن دوسرے گروہ کی دعوت بادی النظر میں بڑی معصوم اور جاذبِ نظر معلوم ہوتی ہے۔ اُن کی پکار بظاہر کتابُ اللہ اور صرف کتاب اللہ کی طرف ہے، اس لیے ایک مسلمان ان کے دامِ تزویر میں بآسانی گرفتار ہو سکتا ہے، بغیر اِس کے کہ اُسے محسوس ہو کہ اس گروہ کا اصل مقصد کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کو آپس میں ٹکرانا ہے اور بالآخر خود قرآن کو اس کے لانے والے کی قولی و عملی تشریح سے الگ کر کے اپنی خود ساختہ تاویلات کا کھلونا بنانا ہے۔

فتنۂ انکارِ حدیث کے علمبرداروں کو چونکہ رسولؐ اور اسوۂ رسولؐ سے امّت کی وابستگی اور شیفتگی کا اچھی طرح علم ہے، اس لیے حدیث وسنّت کا احترام دلوں سے محو کرنے اور اس کے خلاف عامّۃ المسلمین میں استحقار و استخفاف کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے ان حضرات نے حدیث کے خلاف طرح طرح کے اعتراضات گھڑنے اور شبہات و وساوس پھیلانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اُن میں سے اکثر و بیشتر قابلِ اعتنا اعتراضات ایسے ہیں جن کا شافی جواب اہلِ علم دے چکے ہیں۔ اس کے باوجود اُن کو معترضین مختلف پیرایوں میں بار بار دہرا رہے ہیں۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اُن کا جواب بھی مختلف انداز میں بار بار دیا جاتا رہے اور اُن کے منطقی مغالطوں کے ہر پہلو کو واضح کیا جاتا رہے، تاکہ اُن کی حقیقت و ماہیت سے مسلمان پوری طرح باخبر ہوں اور وہ سوچے سمجھے بغیر ایسے فتنوں کا شکار نہ ہو جایا کریں۔ اسی خیال کے پیشِ نظر یہاں ان حضرات کے چند بنیادی اعتراضات نقل کر کے ان کا مختصر جواب پیش کیا جا رہا ہے۔

مَیں اس وقت منکرینِ حدیث کے تین بڑے اعتراضات کو لیتا ہوں جنھیں وہ بڑے شدومد اور تکرار سے پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر حدیث کا دین میں کوئی مقام

ہوتا اور دینی معاملات میں اسے ایک دائمی اور بالاتر سند اور حجت کی حیثیت حاصل ہوتی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُسی اہتمام سے ہر حدیث کو لکھوالیا کرتے، جس اہتمام سے آپؐ قرآن کی ہر آیت کو لکھوا لیتے تھے۔ جس شے کو قلم بند کرا کے دوسروں تک پہنچانے کا باقاعدہ التزام نہیں کیا گیا اُسے ہمیشہ کے لیے ایک واجب الاتباع قانون کا درجہ کیسے حاصل ہوسکتا ہے؟

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حدیث بھی قرآن کی طرح مآخذ دین ہے تو پھر حدیث کا کوئی ایسا کامل اور جامع دفتر موجود ہونا چاہیے جو پورے ذخیرۂ حدیث پر حاوی ہو اور جس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاسکے کہ کوئی حدیث اس میں شامل ہونے سے نہیں رہ گئی ہے، ورنہ مآخذِ دین کے غیر مکمل اور ناتمام ہونے کی صورت میں دین وایمان کا ناقص وناتمام ہونا لازم آتا ہے۔

تیسرا اعتراض اِن حضرات کا یہ ہے کہ حدیث کے مجموعے جو ہمارے ہاں متداول ہیں، اُن کی بہت سی احادیث کے صحیح یا غیر صحیح ہونے کا معاملہ مختلف فیہ ہے۔ بعض احادیث ضعیف اور بعض موضوع ہیں۔ حالانکہ قرآن کے بارے میں اس طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کی کوئی آیت ضعیف یا موضوع نہیں ہے، حالانکہ جو شے مأخذِ ہدایت اور حجتِ دین ہو، اُس کا خالص اور بے آمیز ہونا ضروری ہے۔

ان اعتراضات کی بنیاد پر منکرینِ حدیث یہ استدلال کرتے ہیں کہ مشیتِ ایزدی چونکہ اس امر کی مقتضی تھی کہ قرآن ہی دین کے معاملے میں حجت وسند ہو، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی نگرانی میں مکمل طور پر لکھوالیا اور اللہ نے اسے ہر طرح کی تنقیص وتحریف سے پاک رکھا۔ بخلاف اس کے حدیث کو مآخذ دین بنانا چونکہ مصلحتِ ربّانی کا تقاضا نہ تھا، اس لیے اللہ اور اُس کے رسولؐ نے اس کی محافظت کا کوئی خاص اہتمام نہ فرمایا۔

یہ سارے اعتراضات جو اوپر گنوائے ہیں، چند در چند مغالطہ آفرینیوں اور ابلہ فریبیوں کا مجموعہ ہیں، جن کی حقیقت تأمل وتجزیے کے بعد بآسانی واضح ہوسکتی ہے۔ ان میں سے پہلے اعتراض کی وساطت سے مخاطب کو جس غلط فہمی میں ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آج کل کے زمانے میں جس طرح حکمران اور قانون ساز بالعموم اس امر کے عادی اور مکلّف ہیں کہ وہ

اپنے احکام وقوانین کولکھ کر یا چھاپ کر شائع کریں، اسی طرح شاید اللہ اور اس کے انبیا بھی اس تکلف کے محتاج ہیں کہ وہ اپنے احکام کو مستند اور قابلِ نفاذ بنانے کے لیے اُنھیں باقاعدہ ضابطۂ تحریر میں لائیں، بالخصوص جن احکام کو نسلاً بعد نسلٍ واجب الاتباع بنانا مطلوب ہو اُنھیں تو ضرور ہی ایک گزٹ میں درج کیا جانا چاہیے، ورنہ دنیا میں ان کا اعتبار کیسے قائم ہو سکے گا۔

یہ خیال اور نظریہ ہر حیثیت سے باطل، لغو اور مہمل ہے۔ اگر یہ خیال صحیح ہوتا تو اللہ تعالیٰ نسلِ انسانی کو زمین میں پیدا کرنے کے بعد اُسے سب سے پہلے لکھنا سکھاتا اور پھر ہر نبی پر یا تو لکھے لکھائے احکام و ہدایات نازل فرماتا یا کم از کم اُن پر لازم کر دیتا کہ وہ نزولِ وحی کے بعد فوراً اُسے قیدِ تحریر میں لے آیا کریں، لیکن خالقِ کائنات کی جانب سے اس طرح کے ازلی انتظام کیے جانے کا کوئی عقلی یا نقلی ثبوت موجود نہیں ہے۔ قرآن مجید اس امر کی کہیں صراحت نہیں کرتا کہ ہر نبی اور اُس کی امت کے لوگ ہمیشہ فنِ کتابت سے آشنا تھے، ہر منزل من اللہ ہدایت کو لکھ کر محفوظ کر لیتے تھے اور اسی شکل میں دوسروں تک منتقل کیا کرتے تھے۔ قرآنِ مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے کے کسی نبی کی کتاب یا صحیفے کا ذکر نہیں ملتا اور حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ دو ہزار سال قبلِ مسیحؑ یا اس سے زائد شمار کیا جاتا ہے۔ قرآن کے علاوہ دوسری شے جو منکرینِ حدیث کے نزدیک قابلِ استناد ہو سکتی ہے وہ تاریخی آثار و اکتشافات ہیں۔ اُن سے بھی اس امر کی تصدیق نہیں ہو سکی کہ انسان ابتدائے آفرینش ہی سے نوشت و خواند پر قادر ہو گیا تھا۔ اب تک کی اثری تحقیقات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حروفِ تہجی سے ملتی جلتی علامات کے ذریعے سے مطالب و معانی کے اظہار کا بالکل ابتدائی طریقہ بھی چار ہزار سال پہلے کے انسان کی سمجھ میں نہیں آیا تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر وحیِ الٰہی کے تحفظ و استناد کا ناگزیر وسیلہ اُس کی کتابت ہے، تو جب انسان اس فن سے آشنا ہی نہ تھا تو کیا اس وقت انبیا اور ان کی امتوں کے پاس احکامِ الٰہی کے محفوظ رہنے اور دوسروں تک منتقل ہونے کی کوئی قابلِ اعتماد صورت ہی نہ تھی؟

پھر یہ بات بھی بالکل قرینِ قیاس ہے کہ ایک زمانے میں ایک قوم یا چند قومیں لکھنا پڑھنا سیکھ گئی ہوں اور تمدنی روابط کی دشواری کے باعث دوسری قومیں اُس وقت تک یا اُس کے مدتوں

بعد تک اس سے عاری رہی ہوں۔ قرآن مجید اس کی تصریح کرتا ہے کہ ہر قوم میں ہادی اور ہر امت میں رسول بھیجے گئے، تو کیا یہ فرض کر لیا جائے کہ دنیا کے ایک حصے میں جہاں لوگ لکھے پڑھے تھے جنھوں نے وحی ربانی کو تحریراً منضبط کر لیا، اُن پر اور اُن کی نسلوں پر تو حجت تمام ہوگئی، لیکن دنیا کے دوسرے حصے میں جہاں سارے لوگ اَن پڑھ تھے یا جہاں کے رسول اور اُن کے اولین صحابہ امی تھے اور وہ وحی کو صفحۂ قرطاس پر منتقل نہ کر سکے، اُن قوموں اور ان کی آیندہ نسلوں پر رسول کی آمد کے باوجود اللہ کی جانب سے حجت قائم نہ ہو سکی؟

مسئلے کے اس پہلو پر غور کرنے کے بعد یہ تسلیم کر لینا ناگزیر ہو جاتا ہے کہ حدیثِ رسولؐ ہی نہیں، بلکہ کلام اللہ کے موجب حجت واستناد اور لائقِ اتباع ہونے کے لیے اس کا مکتوب ہونا شرطِ لازم نہیں ہے، بلکہ رسولؐ کی نگرانی میں اُن کے لکھے یا نہ لکھے جانے کا انحصار عملی دقتوں یا سہولتوں اور اُن تاریخی وتمدنی حالات پر ہے جن میں ایک نبی یا رسول مبعوث ہوتا ہے۔ اگر حالات ان دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کی کتابت کے حق میں موافق نہ ہوں، تو عدمِ کتابت سے کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ جب تک وحی کے سفینوں میں محفوظ کرنے کا امکان نہ ہو، اللہ اُسے سینوں میں محفوظ کرنے کا انتظام کر دیتا ہے۔ آخر قرآن کی وحی بھی تحریری تو نہیں، بلکہ زبانی ہی نازل ہوتی تھی اور فوراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ازبر ہو جاتی تھی۔ پھر آنحضورؐ اُسے یاد ہی سے املا کراتے تھے اور کتابت سے پہلے اور کتابت کے بعد وہ حافظے میں محفوظ رہتی تھی۔

اب دوسرے اعتراض کو لیجیے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ حدیث کا ذخیرہ نامکمل ہے، اس لیے اگر اسے دینی تعلیمات کا مآخذ قرار دیا جائے، تو اس سے دین کی عدمِ تکمیل لازم آتی ہے۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ حدیث وسنت کا موجودہ مدوّن ذخیرہ جس شکل میں ہمارے پاس موجود ہے، کوئی صاحبِ علم وبصیرت اگر اس پورے ذخیرے کو جذبۂ عقیدت کے ساتھ نہ سہی، محض کھلے دل اور انصاف کی نظر سے مطالعہ کرے، تو وہ اس کے ناقص و ناتمام ہونے کی شکایت کرنے کے بجائے یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائے گا کہ دنیا میں کسی تاریخی شخصیت کے حالات اور اقوال و افعال اتنی باریک بینی، جزرسی، جامعیت اور صحت کے ساتھ جمع اور مرتب نہیں کیے جا سکے ہیں اور نہ کیے جا سکتے ہیں۔ صحابۂ کرام، تابعین اور محدثین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے ہر گوشے سے متعلق اتنی وافر مقدار میں معلومات یکجا کر دی ہیں کہ انسان انھیں ناکافی سمجھنے کے بجائے اس بات پر حیرت زدہ ہو جاتا ہے کہ اتنا کثیر مواد کیوں کر فراہم کیا گیا ہوگا! ان بزرگوں نے ایک ایک حدیث معلوم کرنے یا صرف اُس کی تصدیق وتوثیق کرنے کی غرض سے سینکڑوں میل کے سفر کیے ہیں، اپنی پوری عمریں اسی کام میں کھپا دی ہیں اور مرتے وقت بھی بعض ایسی روایات کو بیان کر دیا ہے جن کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ شاید یہ پہلے بیان نہ کی جاسکی ہوں اور اُن کو لوگوں تک پہنچائے بغیر دنیا سے رخصت ہو جانا موجبِ گناہ ہو۔ اس صورتِ حال میں مشکل ہی سے یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ سنتِ نبویؐ کا کوئی جز ایسا بھی ہوگا جس کا احاطہ کتبِ حدیث میں نہیں کیا جاسکا، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی قول یا عمل روایت ہونے سے رہ بھی گیا ہو، تو اس سے بحیثیتِ مجموعی دین میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔ اللہ کسی متنفس کو اس کی وسعت سے بڑھ کر مکلّف نہیں کرتا اور اعمال کی بنا نیت پر ہے۔ اگر ہم سنت کو مآخذِ دین سمجھنے کے باوجود اس کا کوئی حصہ قصداً ضائع یا نظر انداز کر دیں، تو بلاشبہ یہ فعل ہمارے دین وایمان کے منافی ہوگا، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ارشاد یا عمل اتفاقاً مروی ہونے سے رہ گیا ہو، تو اس سے ہمارے دین میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ بشرطیکہ جو کچھ ہمارے پاس ہے، اُس سے بھی ہم یہ فرضی بہانہ کر کے دستبردار نہ ہو جائیں کہ یہ نامکمل ہے۔

اس بات کو ایک مثال سے مزید واضح کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے، اس کا کوئی حصہ نہ تلف ہوا ہے نہ آیندہ ہوگا، لیکن کتبِ سابقہ کا معاملہ اس سے بالکل مختلف تھا۔ اُن میں سے متعدد کتابیں یا اُن کے بعض حصے گم ہو گئے۔ قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر اس حقیقت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ بنی اسرائیل اور اُن کی کتبِ مقدسہ کی جو تاریخ اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے وہ بھی صاف طور پر بتاتی ہے کہ بارہا کتبِ سماوی کے اجزا حاملینِ کتاب کی غفلت، کفار کی یلغار یا حوادثِ روزگار کے باعث صفحۂ ہستی سے بالکل محو ہو گئے۔ یہاں پھر یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن لوگوں کے پاس یہی ادھوری تعلیمات رہ گئی تھیں اور اس آفت کے بعد جن امتوں میں کوئی نیا نبی نہیں آیا تھا جو نئی کتاب لائے یا وحی کے مطابق سابق کتاب کی تعلیمات کی تجدید وتکمیل کرے، ان امتوں کے ہدایت پانے کی آخر کیا سبیل تھی؟ اس کا صاف

جواب یہ ہے کہ ان لوگوں کے پاس زمانے کی دست برد سے محفوظ جو کچھ بھی کتاب کا بقیہ (نصیباً من الکتاب) موجود تھا، وہ اسی کے اتباع پر مامور تھے اور یہی اُن کے لیے ذریعۂ ہدایت ووسیلۂ نجات تھا۔ اگر اُنھوں نے اخلاص کے ساتھ اسی کی پیروی میں کوئی کوتاہی نہیں کی، تو اُن کے دین و ایمان میں کوئی نقص یا کمی واقع نہیں ہوئی۔

یہاں یہ امر مزید قابلِ غور ہے کہ قرآن سے پہلے جو کتابیں نازل ہوئیں، اُن کی تعلیمات صرف گم ہی نہیں ہوئیں، بلکہ اُن میں تفسیر، حدیث، تاریخ، سیرت اور فقہ وغیرہ کا جا بجا اور وقتاً فوقتاً اضافہ ہوتا رہا۔ جس زبان میں وہ کتابیں نازل ہوئیں اور لکھی گئیں، اُس کے نوشتے مٹ گئے اور بعض اوقات صرف ترجمہ اور ترجمہ در ترجمہ رہ گیا۔ اس طرح یہ کتابیں نہ صرف نامکمل، بلکہ قطعاً محرف ہو کر رہ گئیں اور ان کے ماننے والوں کے پاس اُن کی تصحیح کا کوئی ذریعہ بھی نہ رہا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے عین قبل اہلِ کتاب جس توراۃ اور انجیل کی پیروی کر رہے تھے، اُن میں قرآن کے بیان اور اہلِ کتاب کے اپنے اعتراف کے بموجب ایسی ہی مایوس کن حد تک تحریف کی جا چکی تھی، حتیٰ کہ یہود و نصاریٰ کے لیے یہ مسئلہ لاینحل ہو گیا کہ اگر توراۃ و انجیل خدا کا کلام ہے جو حضرت موسیٰؑ و عیسیٰؑ کی زندگی میں اُن پر نازل ہوا تھا، تو اُن میں آخر حضرت موسیٰؑ کے وفات پانے اور حضرت عیسیٰؑ کو صلیب دیے جانے کا واقعہ کیسے مذکور ہو گیا؟ لیکن کسی شخص کو اس سے مجالِ انکار نہیں ہے کہ بعثتِ محمدیؐ اور نزولِ قرآن سے پہلے یہی کتابیں ان لوگوں کے لیے مآخذِ دین اور مرجعِ ہدایت تھیں اور اُس وقت اُن کا مأخذِ شریعت اور سر چشمۂ قانون ہونا محض اس استدلال کی بنا پر ناقابلِ تسلیم نہ تھا کہ ان میں کلامِ الٰہی، قولِ رسول اور فقہی اجتہادات، سب گڈ مڈ ہیں۔ ہم مسلمانوں کو تو خدا کا لاکھ لاکھ شکر بجا لانا چاہیے کہ ہمارے ہاں ایسی مخدوش اور تشویش انگیز صورت اللہ کے فضل سے پیدا نہیں ہوئی۔ ہمارے ہاں قرآن، تفسیر، حدیث، سیرت، تاریخ، فقہ ہر شے بالکل الگ الگ اصل حالت میں محفوظ ہے۔

منکرینِ حدیث کو احادیثِ رسول اور سنتِ محمدیہؐ کے خلاف جو اندھا بہرا تعصب لاحق ہے، اُسے تھوڑی دیر کے لیے اگر وہ بالائے طاق رکھ دیں اور مندرجہ بالا حقائق پر غور کریں تو اُنھیں اپنے

آخری اور تیسرے اعتراض کا جواب بھی انھی میں مل سکتا ہے، لیکن میں اس ضمن میں چند گزارشات مزید پیش کیے دیتا ہوں۔ بلاشبہ حدیث کے موجودہ مجموعوں میں مختلف اقسام کی احادیث درج ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ اُن کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوگیا ہے۔ جس شخص کو حدیث اور فنِ حدیث سے تھوڑی بہت بھی واقفیت ہے وہ یہ جانتا ہے کہ محدثین نے صحیح اور قابلِ اعتماد احادیث کا بہت بڑا حصہ ضعاف وموضوعات سے بالکل جدا کر دیا ہے اور موضوعات کی تو کتابیں بھی علیحدہ مرتب کر دی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اُنھوں نے حدیث کی نقد وجرح کے وہ تمام اصول، قوانین اور قواعد بھی بیان فرما دیے ہیں۔ جن سے کام لے کر اُنھوں نے احادیث کو جانچا ہے۔ اس فنی تحقیق کی مثال دنیا کی کوئی قوم پیش نہیں کرسکتی۔ اس کی روشنی میں ہر صاحبِ علم یہ جان سکتا ہے کہ احادیث کی قوت وضعف کا فیصلہ کن وجوہ ودلائل کی بنا پر کیا گیا ہے اور وہ کس حد تک وزنی اور مضبوط ہیں۔ اگر محدثین کے اس محیر العقول کارنامے کے بغیر احادیث کا مِلا جُلا ذخیرہ ہم تک پہنچتا اور ہمارے پاس صحیح کو غیر صحیح سے ممیّز کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتا تو پھر یہ امر بلاشبہ باعثِ تشویش ہوسکتا تھا، لیکن موجودہ صورت میں پریشانی کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ پھر مزید موجبِ اطمینان امر یہ ہے کہ جن احادیث کی صحت یا ضعف پر امت کی اکثریت کا اتفاق ہے، اُن کی تعداد اُن احادیث کے مقابلے میں بہت ہی زیادہ ہے جن کی صحت وعدمِ صحت کا معاملہ مختلف فیہ ہے۔ اب اگر کوئی شخص تھوڑی مقدار کو مشتبہ سمجھ کر پورے ذخیرے کو ساقط الاعتبار قرار دے، تو اُس کی مثال بالکل اُس شخص کی سی ہوگی جو اپنے خزانے کے چند سکوں کو کھوٹا پا کر پورا خزانہ دریا برد کر دے یا بازار میں چند جعلی نوٹوں کا چلن دیکھ کر پورے ملک کی کرنسی کو نذرِ آتش کرنے کی کوشش کرے۔ کیا کوئی زیرک وہوشمند انسان ایسا ناعاقبت اندیشانہ اقدام کرنے کا تصور بھی کرسکتا ہے؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر۔دسمبر ۱۹۶۴ء)

ایک حدیث پر اعتراض اور اُس کا جواب

س: بخاری شریف کا مطالعہ کرتے ہوئے کتاب الطلاق میں ایک حدیث اپنی کم علمی کی وجہ سے سمجھ نہ سکا، اس لیے دلی تسلی کے لیے آپ سے رجوع ضروری سمجھا۔ اُمید ہے اپنی مصروفیت کے باوجود جواب سے مستفید فرمائیں گے۔ حدیث کتاب الطلاق میں ہے۔ باب کا عنوان ہے ''جو شخص کسی سبب سے طلاق دے تو جائز ہے۔ اور کیا مرد کو طلاق دیتے وقت عورت کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے۔'' حدیث کا نمبر ۲۴۰ ہے جو نور محمد اصح المطابع کراچی کی مترجمہ صحیح بخاری سے لیا گیا ہے۔ حدیث کے راوی ابواسیدؓ ہیں۔ اس حدیث نبویؐ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جونیہ نامی عورت سے اکیلے باغ میں ملے جہاں جونیہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر بہت بُرے الفاظ استعمال کیے اور اس سے قبل نبی اکرمؐ نے اس سے فرمایا: ھبی لی نفسک۔ براہ کرم اس حدیث پاک کے متعلق مندرجہ ذیل سوالات جو میرے ذہن میں پیدا ہوئے ہیں اُن کی تشریح اچھی طرح سمجھا کر کر دیں:

۱- نبی اکرمؐ جونیہ کے پاس باغ میں کس مقصد کے لیے تشریف لے گئے تھے اور کیوں؟

۲- پہلے آپؐ دو صحابہ کے ساتھ تھے، بعد ازاں عورت کے پاس اکیلے گئے۔ آخر کیوں؟

۳- حضور اکرمؐ نے عورت سے کہا: تو مجھے اپنا نفس دے دے، تو اس بات کی کیا توجیہ کی جا سکتی ہے؟

۴- جونیہ نے کہا کہ ''ملکہ بھی بازاری لوگوں کو اپنا نفس ہبہ کر سکتی ہے؟'' (یعنی نہیں کر سکتی)۔ آخر یہ کلام اُس نے کیوں کیا؟

۵- کیا نبی اکرمؐ سے اُس نے اسی طرح انھی الفاظ سے خطاب کیا؟ نبی اکرمؐ سے اس طرح بولنا

تو انتہائی نازیبا حرکت ہے۔ اس قسم کی حدیث کو بخاریؒ صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ کیا یہ حدیث نبی اکرمؐ کی شان میں ایک گستاخی نہیں؟

۶- اگر جونیہ آپؐ کی منکوحہ ہوتی، تو آپؐ اکیلے باغ میں نہ جاتے، وہ آپؐ سے ان الفاظ میں خطاب نہ کرتی، اور آپؐ اُس کی تسلی اور تسکین کی خاطر اُس پر ہاتھ نہ رکھتے۔ آخر اس حدیث کی کیا تشریح ہے؟

۷- خدا سے پناہ مانگنے پر نبی اکرمؐ نے جونیہ کو پناہ دے دی اور امان دے دی۔ آخر اس کا کیا مقصد ہے؟

۸- حدیثِ پاک کی تشریح کرتے ہوئے صاحبِ مترجم نے لکھا ہے کہ جونیہ حضور اکرمؐ کی منکوحہ تھی، لیکن اس کے ولی نے نکاح کیا تھا۔ جونیہ کو نکاح کا علم نہیں تھا۔ کیا ایسا ممکن ہوسکتا ہے؟ اس موقع پر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر جونیہ منکوحہ ہوتی تو آپؐ اُسے اپنے حرم میں ہی لے آتے۔ باغ میں جانے کا کیا مقصد؟ اور اس سے اپنا نفس کیوں مانگتے؟ اس کے علاوہ تشریح فرمادیں کہ حضورؐ کا نکاح جونیہ کے ساتھ کس موقع پر ہوا؟ کون کون لوگ موقع کے گواہ تھے؟

آخری بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کو اپنی کتاب میں کیوں درج کیا؟ اس سے امت کو کیا فائدہ پہنچانا تھا؟

مَیں امید رکھتا ہوں اس حدیثِ پاک کے ہر پہلو پر تشفی فرمادیں گے، تاکہ وہ حضرات جو اس حدیث سے نکتے نکالتے ہیں اُن کو مسکت جواب دے سکوں۔

ج: بخاری کی جس حدیث کا حوالہ آپ نے اپنے خط میں دیا ہے، اس میں کوئی بات قابلِ تعجب یا باعثِ اعتراض نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ جس عورت کا ذکر اس حدیث میں ہے، اُس نے اور اُس کے والد نے نیا نیا اسلام قبول کیا تھا۔ اس کے والد کی خواہش پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نکاح کیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس عورت نے اپنے والد کی

خواہش کا پاس کرتے ہوئے نکاح تو قبول کرلیا، لیکن وہ اسے پسند نہیں کرتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے پاس جب خلوت میں گئے تو اُس بدنصیب عورت نے ایسا طرزِ تکلم اختیار کیا جس سے یہ واضح ہوگیا کہ وہ آپؐ کی قیدِ نکاح میں رہنا نہیں چاہتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حقیقتِ حال کا اندازہ ہوگیا تو آپؐ نے اُسے بلا تاخیر نکاح سے خارج کرکے اور کچھ دے دلا کر رخصت کردیا۔ بس یہ مختصراً اس واقعے کی حقیقت ہے جس پر آپ نے سوالات کی یہ طویل فہرست مرتب کرکے بھیجی ہے۔

آپ نے بخاری کا جو ترجمہ پڑھا ہے، اگر اُس کے حاشیے میں یہ لکھا ہے کہ جونیہ کا نکاح اُس کے والد نے اُس کے علم واذن کے بغیر کیا تھا تو یہ بات غلط ہے، کیونکہ بالغہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ صحیح صورتِ حال وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنحضورؐ اس عورت کے پاس نکاح سے پہلے تشریف لے گئے۔ آپ نے جس حدیث پر اپنی ساری توجہ مرکوز کرلی ہے اگر اس سے پہلے اور بعد کی احادیث بھی آپ پڑھ لیتے تو غالبًا اتنے سوالات آپ کے ذہن میں پیدا نہ ہوتے۔ پہلے کی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ ازواج النبیؐ میں سے ایک (یعنی جَون کی لڑکی) کے پاس جب آنحضورؐ گئے تو اُس نے اللہ کی پناہ مانگی۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ واقعہ اس کے ازواج میں شامل ہونے کے بعد پیش آیا۔ پھر آپ کی نقل کردہ حدیث...... میں بھی یہ تصریح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمَیمَہ بنتِ شراحیل سے نکاح کیا، پھر جب اس سے خلوت ہوئی...... اُمَیمَہ دراصل اسی عورت کا نام ہے جسے دوسری احادیث میں جونیہ یا ابنۃ الجَون (جون کی لڑکی) وغیرہ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ بنوجَون اُسی قبیلے کا نام ہے جس سے یہ عورت تعلق رکھتی تھی۔

اس تشریح سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تنہا جس گھر یا باغ میں جانے کا ذکر ہے، وہ گھر اسی عورت کی جائے قیام تھا جس کا عقد آنحضورؐ سے ہوچکا تھا۔ اس کے بعد آپ کے یہ سارے سوالات غیر ضروری ہوجاتے ہیں کہ یہ باغ کیسا تھا، وہاں آنحضورؐ کے اکیلے جانے اور اُس عورت سے ایسی بات کرنے کا کیا مقصد تھا؟ ایک خاوند اپنی بیوی کے پاس

جا سکتا ہے اور اس سے ہر طرح کی بات کر سکتا ہے۔

باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ عورت نے جواب میں یہ کیوں کہا کہ ایک ملکہ بازاری لوگوں کے سپرد اپنے آپ کو کیسے کر سکتی ہے۔ تو اس کا سیدھا صاف جواب یہ ہے کہ جو بدبخت انسان ایک نبی کی حقیقی قدر و منزلت سے ناآشنا ہو وہ اگر نبی کو کاہن، کاذب، مجنون، ساحر، شاعر، سب کچھ کہہ سکتا ہے تو آخر "بازاری" ہی کیوں نہیں کہہ سکتا۔ منافقین اپنے آپ کو "معززین" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین مخلصین کو ذلیل کہتے تھے۔ اس طرح کی بکواس کوئی اچنبھے کی بات نہیں اور نہ اس سے نبیؐ کی شان میں کمی واقع ہوتی ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس عورت نے جو لفظ استعمال کیا تھا وہ "سُوقہ" تھا۔ اس کا ترجمہ بازاری کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بازاری کے لفظ میں جو ابتذال پایا جاتا ہے، سُوقہ کے لفظ میں وہ نہیں پایا جاتا۔ عربی میں سُوقہ سے مراد "عامی" ہے جسے انگریزی میں Commoner [عام آدمی] کہتے ہیں۔

آخری سوال آپ کا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کو کیوں بیان کیا اور اس سے ہمیں کیا فائدہ پہنچا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ نبی کی ذات ہمارے لیے اسوۂ حسنہ ہے اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام اور بعد کے لوگوں کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ آپؐ کے ہر قول و فعل سے ہدایت اخذ کریں اور اسے دوسروں تک پہنچائیں۔ آپ نے اس معاملے میں اتنے ایثار سے کام لیا کہ اپنی خانگی زندگی کے تعلقات اور زن و شوہر کے معاملات کو بھی مخفی نہیں رکھا اور صحابہ کے سامنے پیش کر دیا۔ اور اُنھوں نے بھی ہر چیز کو بلا تامّل، بلا خوف لومۃ لائم اسے آگے ہم تک پہنچا دیا۔ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام اس بات کے خواہش مند ہوتے کہ آپؐ کی ایک مصنوعی اور ادھوری تصویر دوسروں کے سامنے آئے تو شاید اس طرح کی پرائیویٹ چیزیں منظرِ عام پر نہ آتیں، لیکن یہ تو ان حضرات اور پھر تابعین و محدثین کی دیانت و امانت کا کمال ہے کہ اُنھوں نے ہر شے کو بلا کم و کاست بیان کر دیا ہے اور جو کچھ بیان ہوا ہے اُس میں کوئی چیز بھی نبی کی شان کو گھٹانے والی نہیں ہے۔

آخر معترض یہ نہیں سوچتے کہ جس عورت کا نکاح اُس کی اور اُس کے ولی کی رضا سے منعقد ہو چکا ہو اور بعد میں وہ اُسے ناپسند کرے اور شوہر کے منہ پر کہے کہ میں تمھیں اپنے سے کم تر

درجے کا آدمی سمجھتی ہوں تو عام حالات میں ایک شوہر اُس کا دماغ درست کرنے کے لیے اسے وظیفۂ زوجیت ادا کرنے پر مجبور کرے گا، زدوکوب کرے گا، یا اُسے لٹکتا چھوڑ کر سبق دینے کی کوشش کرے گا، حتیٰ کہ رانی مہارانی ہونے کا سودا اس کے سر سے اچھی طرح نکل جائے، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے ساتھ یہ طرزِ عمل اختیار نہ فرمایا۔ آپؐ اس عورت کے خاوند ہی نہیں تھے، بلکہ مدینے کی اسلامی ریاست کے فرمانروا بھی تھے۔ اس کے باوجود آپؐ نے اُس عورت پر کوئی جبر اور کوئی زیادتی نہیں کی، بلکہ جب اس نے اپنی شقاوت وحماقت کی بنا پر حرمِ نبویؐ میں رہنا گوارا نہ کیا تو آپؐ نے فوراً اُسے کنایہ کے الفاظ میں طلاق دے دی اور کچھ سروسامان کے ساتھ رخصت کر دیا۔ یہ ضبط وتحمل اور فیاضی تو ایک نبی ہی کو زیب دیتی ہے۔ تعجب ہے ان لوگوں پر جو اس پر اعتراض چھانٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۶۶ء)

(۲)

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی پر اعتراضات کا جائزہ

مزاج شناسِ رسول ﷺ

س: قادیانی اور منکرینِ حدیث مولانا مودودیؒ پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ مولانا مودودی نے "مزاج شناسِ نبوت" ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ذخیرۂ حدیث میں سے جس حدیث کو چاہیں صحیح یا غلط قرار دے سکتے ہیں۔ مزید وہ یہ کہتے ہیں کہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی نے منیر انکوائری کمیشن کے سامنے اس امر کا اعتراف بھی کیا۔ معترضین اس اعتراض کو مرزا قادیانی کے ادّعائے نبوّت کے پائے کا دعویٰ اور جرم قرار دیتے ہیں، براہِ کرم وضاحت فرمائیے۔

ج: آپ نے جس بہتان طرازی کا ذکر کیا ہے اُس سے ہم ناواقف نہیں ہیں۔ جماعت اسلامی کے خلاف فتنہ پردازی کی وسیع مہم کا ایک شوشہ یہ بھی ہے۔ چونکہ آپ کا سوال یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس بارے میں پوری معلومات آپ کے سامنے نہیں ہیں اس لیے آپ کے اطمینان کی خاطر مختصر جواب دیا جا رہا ہے۔ سب سے پہلے مولانا مودودی کی وہ دو عبارتیں نقل کر دینا مناسب ہوگا جسے بنائے دعویٰ ٹھہرایا گیا ہے۔ وہ تفہیمات کے دو مضامین "حدیث اور قرآن" اور "مسلکِ اعتدال" کی ذیل کی عبارتیں ہیں۔

"حدیث کو اصولِ درایت پر وہی شخص جانچ سکتا ہے جس نے قرآن کا علم حاصل کر کے اِسلام کے اصولِ اوّلیہ کو خوب سمجھ لیا ہو اور جس نے حدیث کے بیشتر ذخیرے کا گہرا مطالعہ کر کے احادیث کو پرکھنے کی نظر بہم پہنچائی ہو۔ کثرتِ مطالعہ اور ممارست سے انسان میں ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج شناس ہو جاتا ہے اور اسلام کی روح اُس کے دل و دماغ میں بس جاتی ہے۔ پھر وہ ایک حدیث کو دیکھ کر اوّل نظر میں سمجھ لیتا ہے کہ آیا رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا فرما سکتے تھے یا نہیں یا آپؐ کا عمل ایسا ہوسکتا تھا یا نہیں[۱]؟

''معاذ اللہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ یہ لوگ (یعنی ائمہ مجتہدین) کسی حدیث کو صحیح جان کر اُس سے اِنحراف کرتے تھے۔ نہیں، بلکہ اصل معاملہ یہ تھا کہ ان کے نزدیک صحتِ حدیث کا مدار صرف اَسناد پر نہ تھا، بلکہ اسناد کے علاوہ ایک اور کسوٹی بھی تھی جس پر وہ احادیث کو پرکھتے تھے اور جس حدیث کے متعلق اُن کو اطمینان ہو جاتا تھا کہ یہ حقیقت سے اقرب ہے اُس کو قبول کر لیتے تھے خواہ وہ خالص محدّثانہ نقطۂ نظر سے مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔

''یہ دوسری کسوٹی کون سی ہے؟ ہم پہلے بھی اشارتاً اس کا ذکر کر چکے ہیں کہ جس شخص کو اللہ تعالیٰ تفقہ کی نعمت سے سرفراز فرماتا ہے اُس کے اندر قرآن اور سیرتِ رسولؐ کے غائر مطالعے سے ایک خاص ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی کیفیت بالکل ایسی ہے جیسے ایک پُرانے جوہری کی بصیرت کہ وہ جواہر کی نازک سے نازک خصوصیات تک کو پرکھ لیتی ہے۔ اس کی نظر بحیثیتِ مجموعی شریعتِ حقّہ کے پورے سسٹم پر ہوتی ہے اور وہ اس سسٹم کی طبیعت کو پہچان جاتا ہے، اس کے بعد جب جزئیات اس کے سامنے آتے ہیں تو اس کا ذوق اسے بتا دیتا ہے کہ کون سی چیز اسلام کے مزاج اور اُس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے اور کون سی نہیں رکھتی۔ روایات پر جب وہ نظر ڈالتا ہے، تو اُن میں بھی یہی کسوٹی ردّ و قبول کا معیار بن جاتی ہے۔ اسلام کا مزاج عین ذاتِ نبویؐ کا مزاج ہے۔ جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ ﷺ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ نبی اکرمؐ کا ایسا مزاج شناس ہو جاتا ہے کہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اُس کی بصیرت اُس کو بتا دیتی ہے کہ اُن میں سے کون سا قول یا کون سا فعل میری سرکارؐ کا ہوسکتا ہے اور کون سی چیز سنّتِ نبویؐ سے اقرب ہے۔ یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں اُس کو قرآن و سنّت میں کوئی چیز نہیں ملتی اُن میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپؐ اُس کا فیصلہ یوں فرماتے''[۲]

اِن عبارتوں میں تین باتیں بالکل عیاں ہیں۔ ایک یہ کہ مُصنّف اپنے بارے میں یہ دعویٰ

---

۱ تفہیمات ج اول، ص ۳۳۸، اسلامک پبلی کیشنز، ستمبر ۲۰۰۷ء

۲ تفہیمات ج اول، ص ۳۶۱-۳۶۲، اسلامک پبلی کیشنز، ستمبر ۲۰۰۷ء

نہیں کر رہا کہ وہ مزاج شناسِ نبوّت ہے، بلکہ وہ فنِ حدیث کے ائمہ کے بارے میں ایک عام اصول بیان کر رہا ہے، دوسری بات یہ بیان ہوئی ہے کہ کتاب اللہ، سیرتِ نبویؐ اور آنحضورؐ کے ارشادات کے وسیع مطالعے اور مسلسل غور وتدبّر سے ایسی مناسبت ومہارت پیدا ہو جاتی ہے کہ طالبِ حدیث اپنے ذوقِ سلیم اور وجدانِ صحیح کی مدد سے ایک حدیث کے الفاظ ومعانی کو دیکھ کر یہ رائے قائم کر سکتا ہے کہ یہ نبیؐ کا کلام ہو سکتا ہے یا نہیں۔ تیسری بات یہ بتائی گئی ہے کہ اس طرح کا ذوق نقدِ حدیث کا واحد معیار نہیں ہے، بلکہ احادیث کے جانچنے میں جن متعدد ذرائع سے کام لیا جاتا ہے اُن میں سے ایک ذریعہ یہ بھی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ جو شخص اِن عبارتوں سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ یہ ساری بحث مُصنّف نے اس لیے کی ہے کہ وہ مزاج شناسی نبوّت کا کوئی منصب وضع کر کے اُس پر قابض ہونا چاہتا ہے، تو اُس شخص کے کذب وافترا اور دجل وتلبیس میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔

یہاں دو معقول سوال البتہ ضرور کیے جا سکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ فی الواقع محدّثین نے ایسی بات کہی ہے یا مولانا مودودی نے بلاوجہ اُن کی طرف اسے منسوب کر دیا ہے؟ دوسرا یہ کہ اگر محدّثین کی یہ رائے ہے تو یہ رائے صحیح ہے یا غلط ہے؟ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ تمام ائمہِ حدیث نے اس اصول کو بیان کیا ہے اور اس فنّی ذوق کی بنا پر وہ بعض احادیث کے بارے میں یہ کہہ دیتے ہیں: **هذاالحديث عليه ظلمة او متنه مظلم** (اس حدیث پر تاریکی چھائی ہوئی ہے، یا اس کا متن باریک ہے)۔ بعض اوقات وہ کسی حدیث کو دیکھ کر کہتے ہیں: طبیعت اسے قبول کرنے سے اِبا کرتی ہے۔ یہاں زیادہ آرا نقل کرنا تو محال ہے، البتہ چند حوالے ہم پیش کیے دیتے ہیں جنھیں حاکمؒ نے اپنی مشہور کتاب **معرفة علوم الحديث** میں نقل کیا ہے۔ ابنِ جوزیؒ فرماتے ہیں کہ منکر حدیث سنتے ہی عالمِ حدیث کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور قلب متنفّر ہونے لگتا ہے۔ ربیعؒ ابن خثیم کا قول ہے کہ اکثر حدیثوں میں روزِ روشن کا سا نور ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہمیں اُن کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔ ابنِ دقیق العیدؒ کہتے ہیں کہ محدّثین بعض اوقات کسی حدیث کے موضوع ہونے کا فیصلہ الفاظ کی بنا پر کرتے ہیں اور بلقینیؒ اس کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ایک

خادم اپنے آقا کی سالہا سال تک خدمت کرتے کرتے اُس کی پسند وناپسند سے گہری واقفیت حاصل کرلیتا ہے۔ اب ایک شخص دعویٰ کرتا ہے کہ تمھارا آقا فلاں چیز ناپسند کرتا ہے، حالانکہ خادم جانتا ہوتا ہے کہ میرے آقا کو یہ شے پسند ہے، چنانچہ وہ فوراً اس کی تکذیب کر دیتا ہے۔

اِن حوالوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حقیقت محدّثین کے ہاں بالکل معروف اور مسلّم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منکرینِ حدیث کے ترجمان طلوعِ اسلام نے جب شروع شروع میں مولانا مودودی کی عبارت کو اپنے ہاں نقل کیا تھا تو حافظ محمد اسلم صاحب جیراج پوری نے طلوعِ اسلام ہی میں اس پر لکھا تھا کہ یہ بات مودودیؒ صاحب نے نرالی نہیں کہی، بلکہ محدّثین سارے یہی کہتے چلے آئے ہیں اور اُن کا یہ کہنا لوگوں کو خالص شخصیت پرستی کی دعوت دینا ہے۔ ابتدا میں بات اتنی ہی کہی گئی تھی، لیکن جو مسائل سلف سے خلف تک مسلّمات کے طور پر منتقل ہوتے چلے آئے ہیں، منکرینِ حدیث اور قادیانی اور اسی قماش کے دوسرے لوگ جب تک اِن مسلّمات کو جماعت اسلامی اور مولانا مودودیؒ کی ایجاد قرار نہ دے لیں اور پھر جماعت اسلامی کو اچھی طرح کوس نہ لیں، اُس وقت تک اُنھیں چین نہیں آتا۔ قتلِ مرتد، رجمِ زانی محصن، ملکِ یمین، ملکیّت شخصی، ان میں سے آخر کون سا مسئلہ ایسا ہے جس کے بارے میں جماعت اسلامی نے کوئی ایسی بات کہی ہو جو چودہ صدیوں سے مسلمانوں میں متفق علیہ اور مُجمع علیہ نہ رہی ہو۔

اب دوسرا سوال یہ رَہ جاتا ہے کہ آئمہ حدیث کا یہ قول صحیح ہے یا نہیں کہ کثرتِ مطالعہ سے حدیث کی معرفت کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات میں ہر شے کی اچھی، بُری، کھری، کھوٹی، اعلیٰ، ادنیٰ مختلف اقسام پائی جاتی ہیں۔ ان اشیا میں سے کسی شئے کے استعمال میں اگر مداومت اور مزاولت کی جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اصلی اور نقلی کی پہچان کی ایک فطری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور نگاہ کسوٹی کا کام دینے لگتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے اور علم، عقل، تجربہ، مشاہدہ تمام اس حقیقت کی تصدیق کرتے ہیں اور اِس حقیقت کا منکر وہی شخص ہوسکتا ہے جو بالکل ہٹ دھرم ہو اور جو حدیث کے مقام اور رسالت کے منصب کا اُسی طرح انکار کرے جس طرح کا

انکار دونوں مذکورہ بالا گروہ کرتے ہیں۔ یہ خیال کرنا بھی صحیح نہیں ہے (جیسا کہ جیراجپوری صاحب نے کہا ہے) کہ یہ معیار خالصتاً شخصی اور ہر محدّث کے انفرادی ذوق کا آئینہ دار ہوگا۔ چونکہ احادیث کا ایک ہی ذخیرہ ہے جو اس ذوق کی تخلیق و تربیت کرتا اور اُسے پروان چڑھاتا ہے۔ اس لیے فی الجملہ اس ذوق و وِجدان میں ہم آہنگی اور یک جہتی کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ اگر کہیں اختلاف ہو بھی تو چونکہ یہ ذوق نقدِ حدیث کا واحد معیار نہیں ہے، اس لیے یہ خدشہ باقی نہیں رہتا کہ تنہا اس کے بل پر ہر محدّث کا معیار انفرادی اور دوسرے محدّثین سے مختلف ہو جائے گا۔

جہاں تک اس الزام کا تعلّق ہے کہ مولانا اصلاحی صاحب نے تحقیقاتی عدالت میں مولانا مودودیؒ کے دعوائے مزاج شناسیٔ رسولؐ کو تسلیم کیا ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ قادیانی وکلا عدالت میں گواہوں سے ہر طرح کے اُلٹے سیدھے سوال کرتے رہے ہیں، چنانچہ مولانا اصلاحی صاحب کی شہادت کے دوران میں اُنھوں نے آپ پر یہ سوال کیا تھا کہ مزاج شناسِ رسولؐ کی تعریف کیا ہے؟ مولانا اصلاحی صاحب نے اس کا جواب یہ دیا کہ مزاج شناسِ رسولؐ وہ شخص ہے جو ایک نبی، غیر نبی اور جھوٹے نبی کے کلام میں امتیاز کر سکے۔ قادیانی وکیل نے اپنے مخصوص علمِ کلام سے کام لیتے ہوئے دوسرا سوال یہ کیا کہ کیا آپ مولانا مودودی کو مزاج شناسِ رسولؐ سمجھتے ہیں؟ مولانا اِصلاحی صاحب نے جواب میں فرمایا: ''میرا حُسنِ ظن اُن کے بارے میں یہی ہے کہ وہ ایک نبی، غیر نبی اور جھوٹے نبی کے کلام میں امتیاز کر سکتے ہیں''۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جواب پر منکرینِ حدیث اور منکرینِ ختم نبوت کو چھوڑ کر اور کون معقول آدمی اعتراض کر سکتا ہے۔ کیا مولانا اِصلاحی اس کے جواب میں یہ کہتے کہ اُن کا سُوءِ ظن مولانا مودودی کے بارے میں یہ ہے کہ وہ سچّے اور جھوٹے نبی کے کلام میں تمیز نہیں کر سکتے۔؟

مرزا غلام احمد اور مولانا مودودی کی عبارات میں مماثلت پیدا کرنے کی توقّع بھی اُنھی لوگوں سے ہو سکتی ہے جو مقامِ رسالت سے قطعاً نا آشنا ہوں۔ مرزائے قادیان نے جو دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ نبوّت و رسالت کا منصب حاصل کر لینے کی وجہ سے اللہ نے اُسے ایسا علم دے دیا

ہے کہ وہ جس حدیث کو چاہے اَخذ کرے اور جسے چاہے ردّ کر دے۔ یہ موقف مرزا غلام احمد کا سارے احکامِ شریعت کے بارے میں ہے، خواہ اُن کا ماخذ قرآن ہو یا حدیث۔ جس شخص کے دماغ میں ذرّہ بھر عقل اور دل میں رائی کے برابر خوفِ خدا ہو وہ اس بات کا جوڑ آخر اس بات سے کیسے ملا سکتا ہے جسے مولانا مودودی نے ایک اصولِ درایتِ حدیث کے طور پر نقل کیا ہے اور جسے تمام آئمۂ فن مانتے چلے آرہے ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اگست ۱۹۵۴ء)

اسلام کے نام لیواؤں کی غیر اسلامی حرکات

س آج کل ایک مذہبی تنظیم کے بعض حضرات تین کتابیں بڑی سرگرمی سے پھیلا اور لوگوں کو پڑھا رہے ہیں۔ تینوں ارشد القادری صاحب نے لکھی ہیں جو بہار (بھارت) کے باشندے ہیں۔ اُن کے نام یہ ہیں، جماعت اسلامی، تبلیغی جماعت، زلزلے۔ پہلی دو کتابیں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، جماعت اسلامی اور تبلیغی جماعت کے خلاف اور تیسری دیوبندی علما کی تردید میں ہے۔ اوّل الذکر کتاب میں مولانا مودودی کی بہت سی تحریریں نقل کی گئی ہیں جو کتابوں کے علاوہ ترجمان القرآن کے پُرانے پرچوں سے جمع کی گئی ہیں۔ یہ پرچے اب آسانی سے دستیاب نہیں، بلکہ بعض تو بالکل نایاب ہیں، اس لیے شبہ ہوتا ہے کہ'' ساقی نے کچھ ملا نہ دیا ہو شراب میں''۔ اِس پوری کتاب کا جواب لکھنا تو دشوار، بلکہ بے کار ہے، لیکن چند سوالوں کو مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر اگر آپ انتخاب کر لیں اور اُن کی حقیقت واضح کر دیں، تو عوام النّاس کو کچھ تو معلوم ہوگا کہ جو لوگ نظامِ مُصطفیٰؐ کے قیام کا دعویٰ رکھتے ہیں وہ کن حربوں سے کام لے رہے ہیں۔ آپ لوگوں کی مکمل خاموشی کا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ اعتراض سب صحیح اور بجا ہیں اور اُن کا کوئی جواب ممکن نہیں۔ ارشد القادری صاحب کے نام کے ساتھ کتاب پر سکرٹری جنرل ورلڈ اسلامک مشن لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں دُنیا بھر کے مسلمانوں میں پھیلائی جاتی ہوں گی اور اُنھیں بدگمانی میں مبتلا کرنے کی کوشش کی جاتی ہوگی۔

ج قادری صاحب کا کتابچہ جماعتِ اسلامی میری نظر سے گزرا ہے۔ مَیں اس کے چند اقتباسات نموتاً پیش کرتا ہوں جس سے ہر شخص بآسانی یہ اندازہ کرسکتا ہے کہ یہ صاحب

خوفِ خدا اور محاسبۂ آخرت سے کتنے عاری اور جھوٹ گھڑنے میں کتنے ماہر اور جَری ہیں۔

اپنی کتاب کے صفحہ ۲۲ پر اُنھوں نے مولانا مودودی صاحب کی تصنیف **تنقیحات** سے ایک عبارت یوں نقل کی ہے:

"قرآن وسنّت رسول کی تعلیم سب پر مقدم ہے، مگر قرآن وحدیث کے پرانے ذخیرے سے نہیں۔"[۱]

اس عبارت پر یہ حضرت یوں تبصرہ کرتے ہیں:

جب تک کوئی نیا رسول نہ پیدا ہو قرآن وحدیث کا نیا ذخیرہ کہاں سے فراہم ہوسکتا ہے۔ دیکھنا چاہیے آگے کیا گل کھلتا ہے:

تنقیحات کے جس مضمون کا ایک فقرہ لے کر اس میں تحریف کی گئی ہے اُس مضمون کا عنوان دینے سے گریز کیا گیا ہے تاکہ اصل ماخذ آسانی سے نہ مل سکے تاہم مَیں نے تلاش کے بعد وہ ایڈیشن فراہم کرلیا جس کے صفحہ ۱۱۴ ہی پر یہ عبارت موجود ہے۔ پوری عبارت درج ذیل ہے:

"قرآن اور سنّتِ رسولؐ کی تعلیم سب پر مقدّم ہے، مگر تفسیر وحدیث کے پُرانے ذخیروں سے نہیں۔ اُن کے پڑھانے والے ایسے ہونے چاہییں جو قرآن اور سنّت کے مغز کو پاچکے ہوں۔"[۲]

قادری صاحب کا کرتب ملاحظہ ہو کہ تفسیر کے لفظ کو قرآن کے لفظ سے بدل کر قاری کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ مولانا مودودی کسی نئے قرآن کی تعلیم کا مشورہ دے رہے ہیں، حالانکہ مولانا صاحب کا مُدعا صرف یہ ہے کہ تفسیر وحدیث کے پُرانے ذخیروں یا اُن کے ترجموں کو مِن وعَن نئے تعلیم یافتہ طبقے کے سامنے بغیر کسی راسخ العلم اور وسیع النظر استاذ کے رکھ دینا مناسب نہیں ہے۔ تفاسیر میں ہر طرح کا رطب ویابس اور کچا پکا مواد موجود ہے۔ حدیث کے ذخیروں میں صحیح، ضعیف، موضوع ہر طرح کی روایات موجود ہیں اور کُتبِ صحاح میں بھی بے شمار احادیث ایسی ہیں جن کے

۱۔ **تنقیحات** ص: ۱۱۴

۲۔ **تنقیحات** ۱۱۴، پانچواں اڈیشن، مکتبہ جماعت اسلامی، دارالاسلام پٹھانکوٹ

مابین توفیق وتطبیق یا ایک کو دوسری پر ترجیح دینا ہر کس و ناکس کے لیے ممکن نہیں ہے، مگر اصل الفاظ میں تحریف اور قطع وبُرید کے بعد اُن سے یہ مفہوم برآمد کیا جارہا ہے کہ قرآن وحدیث ہر شے اب پُرانی ہوچکی ہے، اب کوئی نیا قرآن اور نئی احادیث درکار ہیں جن کی تعلیم دلائی جائے۔

اِس کتابچے کے صفحہ ۲۶ کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:

مولانا مودودی دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''فقہاء کا قانون اپنی سختیوں کی وجہ سے عورتوں کی زندگیوں کو تباہ کرنے والا اور انھیں مرتد بنانے والا ہے۔'' (ترجمان القرآن، مئی ۱۹۴۹ء)

اب حقیقتِ حال یہ ہے کہ یہ تحریر نہ مولانا مودودی کی ہے، نہ مئی ۱۹۴۹ء کا کوئی پرچہ سرے سے کبھی چھپ کر عالمِ وجود میں آیا ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد ترجمان القرآن کی اشاعت ایک سال تک بند رہی اور جون ۱۹۴۸ء تا ستمبر ۱۹۴۸ء ترجمان القرآن کے صرف چار ماہانہ پرچے چھپ سکے تھے کہ مولانا مودودی پبلک سیفٹی ایکٹ کے تحت گرفتار کر لیے گئے، ترجمان القرآن پھر بند ہوگیا اور پورے آٹھ ماہ (اکتوبر ۱۹۴۸ء تا مئی ۱۹۴۹ء) تک بند رہا۔ جون ۱۹۴۹ء میں جا کر التواء کے بعد پہلا پرچہ پریس اور پرنٹر پبلشر کی تبدیلی کے ساتھ شائع ہوسکا۔ اس جون ۱۹۴۹ء کے پرچے میں اس بندش کی پوری روداد اور اعلان نمایاں طور پر مطبوعہ موجود ہے جس کا جی چاہے دیکھ سکتا ہے۔ پھر جیسا کہ میں نے اُوپر اشارہ کیا ہے اور میں دوبارہ پوری صفائی سے یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ عبارت جو مئی ۱۹۴۹ء کے ترجمان کے حوالے سے مولانا مودودی کی جانب منسوب کی گئی ہے، یہ ہرگز کبھی اُن کے قلم سے نہیں نکلی۔ یہ ان کی زبان اور اندازِ بیان ہی نہیں ہے۔ مَیں ارشد القادری صاحب کو چیلنج کرتا ہوں کہ وہ مولاناؒ کی کسی کتاب یا رسالے سے یہ عبارت نکال کر دکھائیں ورنہ دنیا وآخرت میں لعنة الله علی الکاذبین کے سزاوار بننے کے لیے تیار ہوجائیں۔

اپنے کتابچے کے ص ۲۹ پر یہ صاحب ترجمان القرآن کی ایک عبارت مولانا مودودی کی طرف یوں منسوب کرتے ہیں:

’’حضرت خالدؓ بن ولید کی دینی حمیّت پر نکتہ چینی کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ تحریر کرتے ہیں:

اسلام کی عاقلانہ ذہنیت کسی خفیف سے خفیف غیر اسلامی جذبے کی شرکت بھی گوارا نہیں کر سکتی اور اس معاملے میں اس قدر نفس کے میلانات سے متنفر ہے کہ حضرت خالدؓ جیسے صاحبِ فہم انسان کو اس کی تمیز مشکل ہوگئی۔‘‘[1]

یہاں پھر محض مہینے اور سَن کا حوالہ دے دیا گیا مگر صفحے کا نمبر یا مضمون کا عنوان نہیں دیا گیا۔ جس مضمون سے یہ فقرہ کاٹ کر نقل کیا گیا ہے، اس مضمون کا عنوان ’’معرکۂ اسلام و جاہلیّت‘‘ ہے اور وہ صدرالدین اصلاحی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ قطع نظر اِس سے کہ اقتباس کو اگر سیاق وسباق میں دیکھا جائے تو اس میں کوئی چیز قابلِ اعتراض نہیں، سوال یہ ہے کہ یہ کہاں کا انصاف اور کہاں کی دیانت ہے کہ دوسروں کی عبارات کو دیدہ و دانستہ مولانا مودودیؒ کے سرتھوپا جائے۔ کسی رسالے یا اخبار میں جو چیز چھپتی ہے اُس کا مالک یا مدیر محض اِس وجہ سے تو اس کا مُصنّف نہیں بن جاتا کہ یہ اُس کے رسالے میں چھپ گئی ہے۔ ہر شخص کا ایک طرزِ بیان اور اسلوبِ فکر ہوتا ہے جس کا وہ خود ہی ذمّہ دار ہوتا ہے۔ پھر اِس اقتباس وانتساب میں دُہری خیانت یہ ہے کہ مولانا صدرالدین کی بھی پوری بات نقل نہیں کی گئی جس میں اُنھوں نے تفصیل سے بتایا ہے کہ حضرت خالدؓ نے دورانِ جنگ میں ایک دشمن پر وار کیا اور اُس کے کلمۂ طیبہ پڑھ دینے کے باوجود اُسے قتل کر دیا۔ جس پر آنحضورؐ نے سخت باز پرس فرمائی کہ کیا تو نے اُس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔ میں اس فعل سے بَری ہوں۔ اس کے بعد اس عبارت پر وہی شخص اعتراض کرے گا جو درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کو ہدفِ اعتراض بنانا چاہے گا کہ آپؐ نے حضرت خالدؓ کے فعل پر ایسی سرزنش اور برأت کیسے اور کس لیے فرمائی؟

پھر قادری صاحب نے اسی ایک غلط انتساب پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مولانا صدرالدین صاحب کے اِسی مضمون سے مزید تین اقتباسات اپنی کتاب کے ص ۳۰، ۳۲، ۳۳ پر بلا تامّل مولانا مودودیؒ سے منسوب کر دیے ہیں اور تینوں کا آغاز اِن الفاظ سے کرتے ہیں:

---

[1] ماہنامہ ترجمان القرآن، ربیع الثانی ۱۳۵۷ھ

مولانا مودودیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں .... مولانا مودودیؒ اِن الفاظ میں خلیفۂ اوّل پر نکتہ چینی کرتے ہیں .... ان الفاظ میں خلیفۂ دوم پر مولانا مودودیؒ نکتہ چینی کرتے ہیں''۔

ان تینوں صفحات پر چوکھٹے جما کر جو عبارات نقل کی گئی ہیں اُن میں سے کوئی ایک لفظ بھی مولانا مودودیؒ کا تحریر کردہ نہیں ہے۔ مجھے اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں پورے اقتباسات اور ان پر ارشد القادری صاحب کی حاشیہ آرائی نقل کرتا۔ یہ عبارتیں اگرچہ بجائے خود بے غبار ہیں اور اُن میں کوئی پہلو اعتراض کا نہیں ہے، لیکن اِن عبارتوں کو مولانا مودودیؒ کے ذمّے لگا دینا کھلی ہوئی فریب کاری اور جعل سازی ہے جو غالباً اس بھروسے پر کی گئی ہے کہ پچاس سال پُرانا پرچہ اب کس کے پاس ہوگا کہ وہ اس میں دیکھ سکے کہ یہ تحریر فی الواقع مولانا مودودیؒ کی ہے بھی یا نہیں۔ جو لوگ ایسی کارروائیاں کرتے ہیں اُنھیں چاہیے کہ وہ اس ارشادِ ربّانی کو فراموش نہ کریں:

(تمھیں کسی گروہ کی عداوت اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم عدل وانصاف کو ترک کر دو۔ عدل سے کام لو۔ یہی چیز پرہیزگاری سے قریب تر ہے)

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جون ۱۹۵۶ء)

ڈاڑھی کی مقدار کا مسئلہ

س مولانا مودودیؒ کے خلاف ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنی تحریروں میں مُشت بھر سے کم ڈاڑھی رکھنے کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ درِّ مختار میں ہے کہ ایک مٹھی سے کم کو کسی نے جائز نہیں کہا (لم یبحه احد) یہ گویا اجماع ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے والا فاسق ہے۔ براہِ کرم واضح کریں کہ مولانا مودودیؒ کے قول کے حق میں کوئی سند موجود ہے یا نہیں؟

ج اِس اعتراض کا بھی جواب دینے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودیؒ کی اصل عبارت سامنے رکھی جائے۔ مولانا نے رسائل و مسائل حصّہ اوّل میں لکھا ہے:

ڈاڑھی کے متعلق نبی ﷺ نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔ صرف یہ ہدایت فرمائی ہے کہ رکھی جائے۔ آپ اگر ڈاڑھی رکھنے میں فاسقین کی وضعوں سے پرہیز کریں اور اتنی ڈاڑھی رکھ لیں جس پر عرفِ عام میں ڈاڑھی رکھنے کا اطلاق ہوتا ہے (جسے دیکھ کر کوئی شخص اس شبہے میں مبتلا نہ ہو کہ شاید چند روز سے آپ نے ڈاڑھی نہیں مونڈی ہے) تو شارع کا منشا پورا ہو جاتا ہے، خواہ اہلِ فقہ کی استنباطی شرائط پر وہ پوری اُترے یا نہ اُترے۔''

اِس امر سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ کسی صحیح حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ نبی ﷺ نے ڈاڑھی کی کسی خاص مقدار کی تعیین فرمائی ہو۔ آنحضورؐ کا عام حکم ہے کہ ڈاڑھی بڑھاؤ اور مونچھیں گھٹاؤ۔ جہاں تک اِس حکم کی بجا آوری کی عملی صورت کا تعلق ہے اس میں استنباط سے کام لیا گیا ہے اور استنباط میں اختلاف بھی رونما ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک ڈاڑھی کو بلانہایت بڑھانا اور اُسے اپنے حال پر چھوڑ دینا مقتضائے سنّت ہے، بعض کے نزدیک مٹھی بھر ڈاڑھی مسنون ہے اور لمبی ڈاڑھی مکروہ ہے، بعض کے نزدیک کوئی خاص حد مقرّر نہیں، بس ڈاڑھی رکھنا مشروع ہے۔ جو

حضرات ایک مشت ڈاڑھی کو مسنون سمجھتے ہیں، اُن کا بیشتر انحصار حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے عمل پر ہے کیونکہ وہ قبضے سے زائد ڈاڑھی کو ترشوادیا کرتے تھے یا صحیح تر روایت کے بموجب انھوں نے حج اور عمرے کے موقع پر ایسا کیا تھا۔ خود حضرت ابن عمرؓ سے کوئی صراحت ایسی مروی نہیں جس سے معلوم ہو کہ آیا وہ ایک قبضہ ڈاڑھی ہی کو مسنون سمجھتے تھے، اور مسنون ہونے کی صورت میں اُن کے نزدیک یہ مقدار کم سے کم کی حد تھی یا زیادہ سے زیادہ کی۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے اس فعل کو اتباعِ سنّت پر محمول کرنے کی صورت میں بھی اس سے دونوں طرح کے استنباط کی گنجائش موجود ہے۔ اگر اُن کے اِس فعل کو حج یا عُمرے کے ساتھ مخصوص کیا جائے تو اس سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ یہ مقدار ان کے نزدیک کم سے کم کا درجہ رکھتی ہے اور بالعُموم آپ اس سے بڑی ڈاڑھی رکھتے تھے۔ اور اگر اُن کا عام عمل یہ مانا جائے کہ وہ ایک مشت سے زائد کو ترشوالیا کرتے تھے اور ڈاڑھی کو مٹھی بھر سے زیادہ بڑھنے نہیں دیا کرتے تھے، تو اس سے یہ استدلال بھی کیا جا سکتا ہے کہ یہ مقدار اُن کے نزدیک زیادہ سے زیادہ حد کی تھی۔ اس طرح کے استنباط کی بنا پر اگر بعض فقہا قبضے سے زائد ڈاڑھی ترشوادینے کو واجب قرار دے سکتے ہیں، تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ قبضے سے کم مقدار کو جائز یا مباح سمجھ لینے میں کون سا امرِ شرعی مانع ہے؟

باقی رہا صاحبِ درِمختار کا یہ فرمانا کہ مٹھی بھر ڈاڑھی کی مقدار پر اجماع ہے اور اس سے کم کو کسی نے بھی مباح قرار نہیں دیا، تو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کا اثبات بڑا مشکل ہے۔ میں دوسرے مذاہبِ فقہیّہ کو چھوڑ کر سرِ دست یہاں علّامہ عینیؒ حنفی کی تصنیف **عمدة القاری**، کتاب اللباس، باب تقلیم الاظفار میں سے کچھ حِصّہ عبارت کا نقل کرتا ہوں جس میں وہ توفیرلحیۃ والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے امام طبریؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں:

قد ثبت الحجة عن رسول الله ﷺ علی خصوص هذا الجز ان اللحية محظورا عفاء ها و واجب قصها علیٰ اختلاف من السلف فی قدر ذٰلک وحّده فقال بعضهم حدّ ذٰلک ان يزاد علی قدر القبضة طولاوان ينتشر

عرضا فیقبح ذٰلک ..... وقال اٰخرون یاخذہ من طولها وعرضها مالم یفحش اخذہ ولم یجدوا فی ذٰلک حدًّا .

(رسول اللہ ﷺ سے اس بات کی دلیل ثابت ہے کہ (ڈاڑھی بڑھانے کے متعلق) حدیث کا حکم عام نہیں، بلکہ اس میں تخصیص ہے اور ڈاڑھی کا اپنے حال پر چھوڑ دینا ممنوع اور اِس کا ترشوانا واجب ہے، البتہ سلف میں اس کی مقدار اور حَد کے معاملے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کی حد یہ ہے کہ وہ لمبائی میں ایک قبضے سے بڑھ جائے اور چوڑائی میں بھی پھیل جانے کی وجہ سے بُری معلوم ہو۔....... بعض دیگر اصحاب اس بات کے قائل ہیں کہ لمبائی اور چوڑائی میں کم کرائے بشرطیکہ بہت چھوٹی نہ ہو جائے، انھوں نے اس بارے میں کوئی حد مقرر نہیں کی)

اس کے بعد فرماتے ہیں:

غیر ان معنی ذٰلک عندی مالم یخرج من عرف النّاس

(اس کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ ڈاڑھی کا ترشوانا اس حد تک جائز ہے کہ وہ عُرفِ عام سے خارج نہ ہو جائے)

اب اگر ایک شخص انصاف کی نظر سے اور تعصّب سے خالی ہو کر دیکھے، تو وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ مولانا مودودیؒ کی مذکورہَ بالا عبارت اور عمدۃُ القاری کی اس عبارت میں آخر کون سا ایسا بڑا فرق ہے جس کی بنا پر ایک کو تو گوارا کر لیا جائے اور دوسری کی تردید میں مخالفانہ مہم چلانا ضروری سمجھا جائے؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن، دسمبر ۱۹۶۲ء)

مسئلہ دجّال

س: مولانا مودودیؒ کے خلاف جو الزامات وقتاً فوقتاً لگائے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک الزام یہ ہے کہ انھوں نے دجّال کی آمد کا انکار کیا ہے اور جن احادیث میں دجّال کا ذکر ہے انھیں افسانہ قرار دیا ہے، نیز یہ کہا ہے کہ نبی ﷺ (نعوذ باللہ) اس بارے میں شک میں مبتلا تھے اور جو باتیں آپؐ نے دجّال کے متعلق فرمائی تھیں وہ غلط ثابت ہوئی ہیں۔ ایک عام مسلمان کے سامنے جب ایسی چیزیں مولانا مودودیؒ کی جانب منسوب کی جاتی ہیں تو اُس کی رائے مولانا کے خلاف بہت بُری طرح متاثر ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اصل پوزیشن کو صاف اور واضح کیا جائے اور کوئی غلط بات اگر مولانا کے قلم سے نکلی ہے تو اُس کی اصلاح کر دی جائے۔

ج: جس الزام کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے وہ اپنے پورے اجزا اور تفصیلات سمیت بالکل غلط اور بے بنیاد ہے۔ مولانا مودودیؒ نے ایک مستفسر کے جواب میں اس مسئلے پر جو کچھ تحریر کیا تھا وہ **رسائل ومسائل حصّہ اوّل** میں چھپ چکا ہے۔ اس میں کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کا مفہوم اخذ کرنے اور جسے صحیح جہت پر محمول کرنے میں کوئی دقّت پیش آتی۔ اس کے باوجود بعض حضرات نے اس تحریر پر اس انداز سے حاشیہ آرائی کرنی شروع کر دی جس سے سخت غلط فہمیاں پیدا ہونے کا اندیشہ تھا، چنانچہ ۱۹۵۵ء میں جب مولانا مودودیؒ جیل میں تھے، انھیں اس صورت حال سے مطلع کیا گیا۔ اس پر انھوں نے اپنی سابق تحریر کے متعلق ایک استدراک لکھ کر بھیجا تا کہ اسے **ترجمان القرآن** میں شائع کر دیا جائے۔ اس کا یہاں نقل کر دینا مناسب ہوگا:

ایک دوست نے مجھے رسائل و مسائل حصّہ اوّل کے مضمون ''تحقیقِ حدیثِ دجّال'' کی طرف توجّہ دلائی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس کے بعض الفاظ اور فقروں سے جناب رسالت مآب ﷺ کی شان میں گستاخی کا پہلو نکلتا ہے۔

معاذ اللہ! کیا کوئی مسلمان اس بارگاہ میں گستاخی کا کبھی خیال بھی کر سکتا ہے اور اگر کرے تو ایک لمحے کے لیے بھی دائرۂ ایمان میں رہ سکتا ہے؟ میرے کسی دینی بھائی کو یہ سُوئے ظن تو مجھ سے نہ کرنا چاہیے کہ میں کبھی اِس کفر سے بھی ملوّث ہو سکتا ہوں، البتہ یہ ممکن ہے کہ کسی مسئلے کے بیان میں ایک طرزِ تعبیر میرے نزدیک حدودِ شرع وادب کے اندر ہو اور دوسرا اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے۔ میں نے اس مضمون میں جو کچھ لکھا تھا، پورے احساسِ ذمّہ داری کے ساتھ یہی سمجھتے ہوئے لکھا تھا کہ یہ حدِ شرع وادب کے اندر ہے اور اب بھی، اپنے دوست کے توجّہ دلانے کے بعد کافی غور کرنے پر بھی، اس میں کوئی تجاوز محسوس نہیں کر سکا ہوں، تاہم یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ کوئی شخص اس میں تجاوز محسوس کر سکتا ہے، میں اِن عبارتوں کو بدل دینا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں، تا کہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔''

چنانچہ اس کے بعد مولانا نے اپنے سابق جواب کے بعض حصّوں کو بدل دیا۔ یہ پورا استدراک فروری ۱۹۵۵ء کے ترجمان میں شائع ہو چکا ہے۔ جیل سے باہر آنے کے بعد جب مولانا نے رسائل ومسائل حصّہ اوّل کی طبع جدید کے لیے اس کتاب پر نظرِ ثانی کی ہے، تو انھوں نے اپنی اس تحریر میں ایک آدھ مقام پر عبارت میں مزید تبدیلی کر دی ہے۔ جدید اڈیشن میں یہ پورا جواب جس طرح شائع ہو رہا ہے بہتر ہے کہ اُسے بھی نقل کر دیا جائے تا کہ وہ بیک وقت قارئین کے سامنے رہے۔ وہ جواب درج ذیل ہے:

میں نے جس چیز کو اَفسانہ قرار دیا ہے وہ یہ خیال ہے کہ دجّال کہیں مقیّد ہے۔ باقی رہا یہ اَمر کہ ایک بڑا فتنہ پرداز (الدجّال) ظاہر ہونے والا ہے تو اس کے متعلق احادیث میں جو خبر دی گئی ہے میں اس کا قائل ہوں اور ہمیشہ اپنی نماز میں وہ دُعاے ماثور پڑھا کرتا ہوں جس میں منجملہ دوسرے تعوّذات کے ایک یہ بھی ہے کہ **اعوذبک من فتنة المسیح الدّجال**

دجّال کے متعلق جتنی احادیث نبی ﷺ سے مروی ہیں، اُن کے مضمون پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ حضورؐ کو اللہ کی طرف سے اس معاملے میں جو علم ملا تھا وہ صرف اس حد تک تھا کہ ایک بڑا دجّال ظاہر ہونے والا ہے، اُس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی، اور وہ اِن اِن خصوصیات کا حامل ہوگا، لیکن آپ کو یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کب ظاہر ہوگا، کہاں ظاہر ہوگا، اور یہ کہ آیا وہ آپؐ کے عہد میں پیدا ہو چکا ہے یا آپؐ کے بعد کسی بعید زمانے میں پیدا ہونے والا ہے۔

اِن اُمور کے متعلق جو مختلف باتیں حضورؐ سے احادیث میں منقول ہیں اُن کا اختلافِ مضمون خود بھی یہ ظاہر کرتا ہے اور حضورؐ کے طرزِ کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ وہ آپؐ نے بر بنائے وحی نہیں، بلکہ بر بنائے ظن و قیاس ارشاد فرمائی ہیں۔ کبھی آپؐ نے یہ خیال ظاہر فرمایا کہ دجّال خراسان سے اٹھے گا، کبھی یہ کہ اصفہان سے اور کبھی یہ کہ شام و عراق کے درمیانی علاقے سے۔ پھر کبھی آپؐ نے ابنِ صیّاد نامی اُس یہودی بچّے پر جو مدینے میں (غالباً ۲ یا ۳ ھ میں) پیدا ہوا تھا یہ شبہہ کیا کہ شاید یہی دجّال ہو۔ اور آخری روایت یہ ہے کہ ۹ ھ میں جب فلسطین کے ایک عیسائی راہب (تمیم داری) نے آ کر اسلام قبول کیا اور آپ کو یہ قصّہ سنایا کہ ایک مرتبہ وہ سمندر میں (غالباً بحرِ روم یا بحرِ عرب میں) سفر کرتے ہوئے ایک غیر آباد جزیرے میں پہنچے اور وہاں اُن کی ملاقات ایک عجیب شخص سے ہوئی اور اُس نے انھیں بتایا کہ وہ خود ہی دجّال ہے، تو آپؐ نے اُن کے بیان کو بھی غلط باور کرنے کی کوئی وجہ نہ سمجھی، البتہ اس پر اپنے شک کا اظہار فرمایا کہ اس بیان کی رُو سے دجّال بحرِ روم یا بحرِ عرب میں ہے، مگر میں خیال کرتا ہوں کہ وہ مشرق سے ظاہر ہوگا۔

ان مختلف روایات پر جو شخص بھی مجموعی نظر ڈالے گا وہ اگر علمِ حدیث اور اصول دین سے کچھ بھی واقف ہو تو اُسے یہ سمجھنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے گی کہ اس معاملے میں حضورؐ کے ارشادات دو اجزا پر مشتمل ہیں:

جُزِ اوّل یہ کہ دجّال آئے گا، اِن صفات کا حامل ہوگا اور یہ فتنے برپا کرے گا۔ یہ بالکل یقینی خبریں ہیں جو آپؐ نے اللہ کی طرف سے دی ہیں۔ ان میں کوئی روایت دوسری روایت سے

مختلف نہیں ہے۔

جُزوِ دوم یہ کہ دجّال کب اور کہاں ظاہر ہوگا اور وہ کون شخص ہے۔ اس میں نہ صرف یہ کہ روایات مختلف ہیں، بلکہ اکثر روایات میں شک اور شبہ اور گمان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مروی ہیں۔ مثلاً ابنِ صیّاد کے متعلق آپؐ کا حضرت عمرؓ سے یہ فرمانا کہ اگر دجّال یہی ہے تو اس کے قتل کرنے والے تم نہیں ہو۔ اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو تمھیں ایک معاہد کو قتل کرنے کا کوئی حق نہیں یا مثلاً ایک حدیث میں آپؐ کا یہ ارشاد کہ اگر وہ میری زندگی میں آ گیا تو میں حجت سے اُس کا مقابلہ کروں گا ورنہ میرے بعد میرا رب تو ہر مومن کا حامی و ناصر ہے ہی۔

اس دوسرے جُز کی دینی اور اصولی حیثیت ظاہر ہے کہ وہ نہیں ہے اور نہیں ہوسکتی جو پہلے جز کی ہے۔ جو شخص اس کی بھی تمام تفصیلات کو اسلامی عقائد میں شمار کرتا ہے وہ غلطی کرتا ہے، بلکہ اس کے ہر حصے کی صحت کا دعویٰ کرنا بھی درست نہیں ہے۔ ابنِ صیّاد پر آپؐ کو شبہہ ہوا تھا کہ شاید وہی دجّال ہو، اور حضرت عمرؓ نے تو قسم بھی کھالی تھی کہ یہی دجّال ہے، مگر بعد میں وہ مسلمان ہوا، حرمین میں رہا، حالتِ اسلام میں مرا اور اس کی نماز جنازہ مسلمانوں نے پڑھی۔ اب اس کی کیا گنجائش باقی رہ گئی ہے کہ آج تک ابنِ صیّاد پر دجّال ہونے کا شبہ کیا جاتا رہے؟ تمیم داریؓ کے بیان کو حضورؐ نے اُس وقت تقریباً صحیح سمجھا تھا، مگر کیا ساڑھے ۱۳ سو برس تک بھی اس شخص کا ظاہر نہ ہونا جسے حضرت تمیمؓ نے جزیرے میں محبوس دیکھا تھا یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ اُس نے اپنے دجّال ہونے کی جو خبر حضرت تمیمؓ کو دی تھی وہ صحیح نہ تھی؟ حضورؐ کو اپنے زمانے میں یہ اندیشہ تھا کہ شاید دجّال آپؐ کے عہد ہی میں ظاہر ہو جائے یا آپؐ کے بعد کسی قریبی زمانے میں ظاہر ہو، لیکن کیا واقعہ نہیں ہے کہ ساڑھے تیرہ سو برس گزر چکے ہیں اور ابھی تک دجّال نہیں آیا ہے؟ اب ان چیزوں کو اس طرح نقل و روایت کیے جانا کہ گویا یہ بھی اسلامی عقائد ہیں، نہ تو اسلام کی صحیح نمائندگی ہے اور نہ اسے حدیث ہی کا صحیح فہم کہا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں، اس قسم کے معاملات میں اگر کوئی بات نبی کے قیاس یا گمان یا اندیشے کے مطابق ظاہر نہ ہو، تو یہ اس کے منصبِ نبوّت میں ہرگز قادح نہیں ہے۔ نہ اس سے عصمتِ انبیا کے عقیدے پر کوئی حرف آتا ہے اور نہ ایسی چیزوں

پر ایمان لانے کے لیے شریعت نے ہم کو مُکلّف کیا ہے۔ اس اصولی حقیقت کو تابیرِ نخل والی حدیث میں نبی ﷺ خود واضح فرما چکے ہیں۔

اس کے ساتھ یہ امر بھی قارئین کے پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ مولانا مودودیؒ نے اپنے رسالے ختم نبوّت میں اور قادیانیوں کے متعلق تحقیقاتی عدالت کے سامنے اپنے تیسرے بیان میں ان تمام احادیث کو جمع کر دیا ہے جو نزولِ مسیح، ظہورِ مہدی اور خروجِ دجّال سے متعلق ہیں اور ان سے استدلال کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ آخر زمانے میں ایک ''الدجّال'' اپنے آپ کو مسیح کی حیثیت سے پیش کرے گا اور اس کا فتنہ دنیا میں بڑی گمراہی اور ظلم وستم کا موجب بن جائے گا۔ پھر اللہ اصل مسیح کو واپس بھیجے گا تاکہ وہ اس فتنے کا قلع قمع کریں۔ مولانا کی ان تحریروں سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اُن کے خلاف انکارِ دجّال کا الزام اپنے اندر صداقت کا ادنیٰ شائبہ بھی نہیں رکھتا۔

مولانا مودودیؒ کے خلاف ایک اعتراض اس پہلو سے بھی کیا جاتا ہے کہ اگر وہ آمدِ دجّال کے منکر نہیں ہیں تو وہ دجّال کے مقّید ہونے کو افسانہ کیوں قرار دیتے ہیں حالانکہ جب حضرت تمیم داریؓ نے یہ واقعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا تھا کہ انھوں نے ایک جزیرے میں ایک شخص کو جکڑا ہوا دیکھا ہے، جو اپنے آپ کو دجّال کہتا ہے، تو آنحضورؐ نے اس کی تصدیق فرمائی اور اس واقعہ کو صحابہ کے مجمع میں بیان فرمایا۔

حضرت تمیمؓ کا یہ قصّہ صحیح مُسلم اور سُننِ ابی داؤد میں بیان ہوا ہے۔ مسلم کی بعض روایات سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خود انھیں پیش آیا، لیکن بعض دوسری روایات یہ بتاتی ہیں کہ یہ واقعہ اُن کا چشم دید اور پیش آمدہ نہیں، بلکہ اُن کی قوم یا خاندان کے دوسرے لوگوں کو پیش آیا تھا جو عیسائی تھے اور جن کے اسلام لانے کا کوئی ثبوت موجود نہیں۔ ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ان بنی عمّ لتمیم الداری رکبوا فی البحر۔ دوسری کے الفاظ ہیں کہ آنحضورؐ نے فرمایا: ان اناسا من قومه کانوافی البحر ...... ایک تیسری حدیث میں آنحضورؐ فرماتے ہیں: کان یحدثنی تمیم الداری عن رجل ...... بعض قرائن سے یہ بھی پتا

چلتا ہے کہ دجّال کے سمندر میں مقیّد ہونے کے قصّے اہلِ کتاب میں عام طور پر مشہور تھے۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (کتاب الاعتصام، باب من رأی ترک النکیر من النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ لامن غیر الرسول) میں نعیم بن حماد کی کتاب الفتن کے حوالے سے بعض روایات کا ذکر کیا ہے جن میں دجّال کا بحیرۂ یمن کے کسی جزیرے میں مقیّد ہونا بیان ہوا ہے اور پھر وہ فرماتے ہیں:

لعل ھٰولاء مع کونھم ثقات تلقوا ذٰلک من بعض کتب اھل الکتاب۔

(ان راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس بات کا امکان ہے کہ انھوں نے یہ روایات بعض اہلِ کتاب کی کتابوں سے اخذ کی ہوں)

آگے چل کر ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں:

لشدة التباس الامر فی ذالک سلک البخاری مسلک الترجیح فاقتصر علی حدیث جابر عن عمر فی ابن صیّاد ولم یخرج حدیث فاطمة بنت قیس فی قصّہ تمیم۔

(چونکہ اس معاملے میں شدید التباس ہے، اس لیے امام بخاریؒ نے روایات کے مابین ترجیح کا مسلک اختیار کیا ہے اور صرف ابنِ صیّاد کے متعلق حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو لینے پر اکتفا کیا ہے جو حضرت عمرؓ کے واسطے سے مروی ہے، اور حضرت تمیمؓ کی اُس حدیث کی تخریج نہیں کی جو فاطمہؓ بنت قیس نے روایت کی ہے، یعنی جس میں دجّال کے قید ہونے کا ذکر ہے)

امام مسلمؒ کی روایات میں بلاشبہ یہ بات آئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت تمیم داریؓ کے قصّے کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ اس بات کے موافق ہے جو میں تم سے بیان کیا کرتا تھا۔ لیکن یہاں جو مسئلہ قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ وہ بات کیا تھی جو آنحضورؐ بالعُموم دجّال کے متعلق صحابۂ کرام سے اِرشاد فرمایا کرتے تھے اور جو حضرت تمیمؓ کے بیان سے ملتی جلتی تھی؟ وہ بات یہ تھی کہ دجّال دُنیا میں چارسُو فتنہ وفساد پھیلائے گا، مگر وہ مکّہ اور طیّبہ (مدینہ) میں داخل نہ ہو سکے گا۔ یہ بات آنحضورؐ نے متعدد مرتبہ صحابہ سے بیان فرمائی تھی اور حضرت تمیمؓ کا قصّہ دُہراتے ہوئے بھی آپؐ نے اسی بات پر زور دیا تھا اور اسے بیان کرتے وقت عصائے مبارک سے منبر پر ضرب لگائی تھی۔ ورنہ جہاں تک

دجّال کے سمندر میں محبوس ہونے کا تعلق ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات نہ پہلے بیان فرمائی تھی اور نہ قصّۂ تمیمؓ سے اس کی موافقت کا سوال پیدا ہوتا تھا۔ پھر مزید یہ کہ آنحضورؐ نے حضرت تمیمؓ کے بیان کے اس حصّے سے اختلاف کا اظہار ان الفاظ میں فرما دیا تھا کہ **الاّ انه فی بحر الشام او بحر الیمن لابل من قبل المشرق** .... اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دجّال کے کسی جزیرے میں مقیّد ہونے کی صراحت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک سے نہیں فرمائی۔ یہ حضرت تمیمؓ داری یا اُن کی قوم کے لوگوں کا اپنا بیان ہے جس کی توثیق آنحضرتؐ سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ آپؐ کے اندازِ بیان سے اس قصّے کی تفصیلات کے بعض اجزا سے آنحضرتؐ کا اختلاف اور بعض کے بارے میں سکوت ثابت ہوتا ہے۔

یہاں ایک اصولی مسئلہ یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضورِ نبویؐ میں کوئی ایسی چیز بیان کی جائے جس سے کوئی حکمِ شرعی مستنبط نہ ہوتا ہو، تو اس پر آنحضورؐ کا سکوت اس خبر کو مطابقِ واقعہ قرار دینے کے لیے کافی ہے یا نہیں؟ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری کے مذکورہ باب میں مسئلۂ ''تقریر'' پر بحث کرتے ہوئے امام ابن دقیق العیدؒ کی تحقیق کا خُلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ حقیقت سے قریب تر بات یہ ہے کہ ایسی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا خاموش رہنا خبر کے واقعی اور صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظ ممدوحؒ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا ہے کہ سکُوتِ نبویؐ سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ خبر کے حق و باطل ہونے کا امکان برابر ہو۔

مولانا مودودیؒ کی اِس بات کو بھی قابلِ اعتراض اور شانِ نبوّتؐ کے منافی قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آنحضورؐ سے دجّال کے باب میں جو ارشادات منقول ہیں اُن کے بعض اجزا مبنی بروحی نہیں، کیونکہ ان میں شک اور گمان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مَروی ہیں، لیکن ایسا سمجھنے اور کہنے میں مولانا مودودیؒ منفرد نہیں، بلکہ دیگر محدّثین اور شارحینِ حدیث کے بھی اسی طرح کے اقوال موجود ہیں، چنانچہ فتح الباری کی جس بحث کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، اُس میں ابنِ صیّاد کے الدجّال ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

والظاهر ان النبی صلی الله علیه وسلم ولم یُوح الیه فی امره وانما اوحی

الیه بصفات الدجال وکان فی ابن صیّاد قرائن محتملة فلذالک کان النبی ﷺ لا یقطع فی امره بشئیٍ۔

(ظاہر بات یہ ہے کہ نبی ﷺ پر اس کے بارے میں کوئی وحی نازل نہیں ہوئی تھی، بلکہ آپ کو صرف صفاتِ دجّال کی اطلاع بذریعہ وحی کی گئی تھی اور ابنِ صیّاد کی شخصیت میں بعض قرائن ایسے موجود تھے جو اُس کے دجّال ہونے پر محتمل تھے، اس لیے آنحضورؐ اس کے معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرماتے تھے)

تقریباً یہی بات امام نوویؒ نے ابن صیاد والی احادیث کی شرح کرتے ہوئے فرمائی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: وظاهر الاحادیث ان النبی ﷺ لم یوح الیه بانه المسیح الدجال ولا غیره وانما اوحی الیه بصفات الدجال۔

جو مختصر بحث اوپر کی گئی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ وہ ایک صاحبِ نظر اور منصف مزاج آدمی کو اس امر پر مطمئن کر دینے کے لیے کافی ہے کہ مولانا مودودیؒ نے اس مسئلے میں کوئی بات بھی ایسی نہیں کہی جو جادۂ حق اور مسلکِ سلف سے ہٹی ہوئی ہو، یا جس میں معاذ اللہ توہینِ رسالت کا ادنیٰ احتمال بھی پایا جاتا ہو۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۳ء)

کیا صحابۂ کرام معیارِ حق ہیں؟

جماعت اسلامی کے خلاف جو بے سروپا اور خلافِ واقعہ الزامات عائد کیے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ جماعت صحابۂ کرام کو معیارِ حق نہیں مانتی اور اُن پر تنقید کو جائز رکھتی ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کو صحابۂ کرام کی عیب چینی سے منع فرمایا گیا ہے اور قرآن وحدیث صحابہؓ کے فضائل ومناقب سے لبریز ہیں اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، جس کی بھی تم پیروی کرو گے راہ پاؤ گے۔

جماعت اسلامی سے وابستگی رکھنے والا ہر شخص اگرچہ اللہ کے فضل وکرم سے ایک سچّے مسلمان کی طرح اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کے بعد جس انسانی گروہ کے لیے سب سے زیادہ محبت وتعظیم کے جذبات اپنے دل میں رکھتا ہے، وہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کی جماعت ہے اور وہ اپنی حد تک اس غلط الزام سے اپنے آپ کو بری الذمہ سمجھتا ہے، تاہم عامّۃ المسلمین کو بدگمانی سے بچانے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل حقیقت کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ جماعت اسلامی کا موقف اس مسئلے میں کیا ہے اور آیا وہ کتاب وسنّت اور آئمۂ سلف کے مسلّمہ مسلک کے مطابق ہے یا اُن کے مخالف؟ اس وضاحت سے امید ہے کہ جماعت کے افراد کو بھی اطمینانِ قلب حاصل ہوگا اور معترضین کا بھی اگر منہ بند نہ ہوگا تو کم ازکم عام مسلمانوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا امکان باقی نہ رہے گا۔ اسی غرض کو سامنے رکھ کر یہاں چند ضروری تصریحات پیش کی جارہی ہیں۔

دستور جماعت کی اصل عبارت

جماعت اسلامی کے خلاف مندرجہ بالا الزام کی بنیاد جماعت کے دستور کی ایک عبارت

پر رکھی جاتی ہے جس کے پورے الفاظ بھی معترضین نقل نہیں کرتے، بلکہ ایک دو فقروں کو سیاقِ عبارت سے الگ کر کے پیش کرتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مزید بحث سے قبل دستور جماعت اسلامی کی وہ پوری عبارت یہاں نقل کر دی جائے جس کو بنیاد بنا کر یہ اعتراض بار بار اٹھایا جاتا ہے۔ دستور جماعت کی دفعہ ۳ کی متعلقہ شق ۶ درجِ ذیل ہے:

''رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے، کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے، کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا نہ ہو۔ ہر ایک کو خدا کے بنائے ہوئے اسی معیارِ کامل پر جانچے اور پرکھے اور جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اُس کو اسی درجے میں رکھے۔''

بس یہی وہ عبارت ہے جس سے وہ سارا الزام برآمد کیا گیا ہے، حالانکہ اس میں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں ہے کہ صحابۂ کرام کی جماعت پر تنقید ہو سکتی ہے یا نہیں، بلکہ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اصل معیارِ حق رسول اللہ ﷺ ہیں۔ اس کے اندر سے معنی آفرینی اور حاشیہ آرائی کر کے یہ بات معترضین نے خود نکالی ہے کہ نبی کے سوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھنے سے صحابہ پر تنقید کا جواز لازم آتا ہے، لہٰذا جماعت اسلامی اس کی قائل ہے۔ پھر تنقیص اور عیب چینی کا ہم معنی بھی خود معترضین ہی نے بنایا ہے تاکہ ہم پر یہ الزام چسپاں کیا جا سکے کہ ہم صحابہ کی عیب چینی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کا ارتکاب بھی کرتے ہیں۔ اس کے بعد معترضین کا مزید کرتب یہ ہے کہ وہ اس عبارت کا یہ فقرہ صاف نظر انداز کر جاتے ہیں کہ جو اس معیار کے لحاظ سے جس درجے میں ہو اُس کو اُسی درجے میں رکھے۔ چونکہ یہ فقرہ اُن کے اعتراضات کی پوری بنیاد ہی کو منہدم کر دیتا ہے، اس لیے وہ سرے سے اس کا کوئی ذکر ہی نہیں کرتے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان حضرات پر الزام تراشی کا شوق کس قدر غالب ہے اور اُن کے لیے دوسروں کے دین و ایمان میں کیڑے ڈالنا کس طرح ایک محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔

امیرِ جماعت کی تشریحات

اس پر مزید ستم یہ ہے کہ ان لوگوں کی اس الزام تراشی کے جواب میں مذکورہ بالا عبارت کی

جو تشریح بارہا کی گئی ہے، اُس سے انھوں نے ہمیشہ آنکھیں بند رکھی ہیں اور اپنے اصل اعتراض ہی کو بار بار دُہراتے اور پھیلاتے چلے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے، دستور کی اس شق اور بالخصوص اس کے الفاظ ''معیارِ حق'' اور ''تنقید'' کی تشریح جماعت اسلامی پاکستان کے موجودہ امیر مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے بعض سوالات کا جواب دیتے ہوئے یوں کی ہے:

''ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا حق ہو اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب اور اُس کے رسول ﷺ کی سنّت ہے۔ صحابۂ کرام معیارِ حق نہیں ہیں، بلکہ کتاب وسنّت کے معیار پر پُورے اُترتے ہیں۔ کتاب وسنّت کے معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ برحق ہے۔ اُن کے اجماع کو ہم اسی بنا پر حجت مانتے ہیں کہ اُن کا کتاب وسُنّت کی ادنیٰ سی خلاف ورزی پر بھی متفق ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔[1]

پھر ایک دوسرے مقام پر وہ لکھتے ہیں:

تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے، مگر کسی صاحبِ علم آدمی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اور خود دستور کی مذکورہ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد عیب چینی مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فتنہ پرداز آدمی ہی اس لفظ سے نکال سکتا ہے۔ مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ رسولؐ خدا کو معیار قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس لحاظ سے قرار پائے گا، اُسے اسی درجے میں رکھا جائے گا۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ صحابۂ کرام کے جو محامد وفضائل کتاب اللہ اور احادیث نبویہؐ میں مذکور ہیں، وہ واجب التسلیم نہیں ہیں۔[2]

جماعت اسلامی کے دستور کی مندرجہ بالا عبارت اور اُس کی پیش کردہ وضاحت سلیس اور عام فہم ہے اور ہر پڑھا لکھا آدمی اس کو پڑھ کر بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ آیا اس سے صحابۂ

---

[1] ماہنامہ ترجمان القرآن، رسائل مسائل، جلد ۵۶، عدد ۵

[2] رسالہ کیا جماعتِ اسلامی حق پر ہے؟

کرام کی تنقیص وتوہین کا پہلو نکلتا ہے یا اس سے اُن کی تعظیم وتوقیر ثابت ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اگر لفظ تنقید استعمال ہوا ہے تو اُسے خواہ مخواہ ہوا بنا لینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اس لفظ کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم فقط یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت و ماہیّت کو جانچا جائے۔ اگر وہ شے فی الاصل زرِ خالص اور کامل العیار ہے تو معیار پر گسے جانے کے بعد اس کا جوہرِ حُسن وکمال اور زیادہ نکھر جائے گا۔

قرآن کا فیصلہ

کتاب وسنت کے بموجب صحابہ کرام کے من حیث الجماعت واجب الاحترام ہونے اور اجماعِ صحابہ کے حجّتِ شرعی تسلیم کیے جانے کے بعد اس ضمن میں ایک مسئلہ بحث طلب رہ جاتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک ایک صحابی کے منفرد قول وفعل یا چند صحابہ کے مختلف اقوال کا شمار ادلّہ شرعیہ میں ہوسکتا ہے یا نہیں اور کتاب وسنّت کی کسوٹی پر جانچے بغیر بلا تنقید اور بے چون وچرا، محض قول وفعلِ صحابی ہونے کی بنا پر انھیں واجب التقلید سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس معاملے میں جب ہم سب سے پہلے کتاب اللہ کی جانب رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کسی مقام پر بھی صحابۂ کرام کے انفرادی افعال واعمال کو ہمارے لیے مستقل اُسوہ اور مرجع قرار نہیں دیا گیا، بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ خود صحابہ کرام کو بھی یہ تعلیم فرمائی گئی ہے کہ جب کسی معاملے میں تمھارے درمیان تنازُع اور اختلاف پیدا ہو تو اُسے اللہ اور اُس کے رسولؐ کی جانب لوٹاؤ:

فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوۡلِ۔ (النساء ۴:۵۹)

پھر اگر تمھارے درمیان کسی معاملے میں نزاع پیدا ہو جائے، تو اُسے اللہ اور رسولؐ کی طرف پھیر دو۔

اِس ارشادِ ربّانی کے اوّلین مخاطب خود صحابۂ کرام ہی ہیں۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ نے آپ ہی یہ فیصلہ فرما دیا ہے کہ ایک ایک صحابی بجائے خود معیارِ حق نہیں ہے بلکہ اختلاف کی صورت میں صحابہ کے لیے بھی مَرجع کتاب وسنّت ہی ہے۔

حدیث کا فیصلہ

قرآن مجید کے بعد جب ہم حدیثِ رسولؐ سے رجوع کرتے ہیں، تو وہاں بھی ہمیں صحابۂ کرام کے انفرادی اقوال وافعال کے واجب الاتباع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ میرے بعد ابوبکر اور عمر (رضی اللہ عنہما) کی اقتدا کرو، لیکن اس سے مراد اُن کی ذاتی حیثیت میں مطلقاً پیروی نہیں ہے، بلکہ اِس سے مراد خلیفۂ راشد ہونے کی حیثیت سے اُن کی اُس سنّت کی پیروی ہے جسے اجماعِ صحابہ کی تائید وتوثیق حاصل ہوئی ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ دونوں بزرگ دوسرے صحابہ کو اپنی آرا پر بحث وکلام کی دعوت اور اپنے خیالات سے اختلاف کی اجازت نہ دیتے اور خود صحابہ بھی اُن سے اختلاف کی جرأت نہ کرتے۔

حدیث اَصحابی کَالنُّجوم، کی تحقیق

اقتدائے شیخینؓ سے متعلق اُن احادیث کے علاوہ صرف ایک روایت ایسی پائی جاتی ہے جس سے بظاہر صحابۂ کرام کے منفرد اقوال کی حُجیت کے حق میں استدلال ہوسکتا ہے۔ یہ روایت بالعموم اس طرح بیان کی جاتی ہے:

اصحابی کالنّجوم بایّھم اقتدیتم أھتدیتم۔

میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں۔ ان میں سے جس کی بھی اقتدا کرو گے راستہ پاؤ گے۔

اگر چہ اُصولِ فقہ کی کتابوں میں اِس روایت کا جابجا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن میرے علم میں کوئی ایک اُصولی یا فقیہہ بھی ایسا نہیں ہے جس نے اس روایت سے صحابی کے قول وعمل کو مطلقاً حُجت ثابت کرنے کی کوشش کی ہو۔ علمائے اصول اس روایت کی کچھ دوسری تاویلات کرتے ہیں جن کے ذکر کا یہاں موقع اور محل نہیں ہے۔

اس روایت اور اس سے ملتے جلتے الفاظ پر مشتمل بعض دیگر روایات جو صحابہ اور اہلِ سنت

کے حق میں مروی ہیں، اُن کے متعلق جو اوّلین اور ضروری بات قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ محدّثین اور فن رجال کے ماہرین کے نزدیک اُن سب کی سند نہایت کمزور ہے۔ اس لیے عقائد واحکام کی بحث میں اُن سے استدلال جائز نہیں ہے، بلکہ فضائل ومناقب کے سلسلے میں بھی ان کے ضعف کی صراحت کیے بغیر ان کا بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔ صحاح ستّہ یا حدیث کی کسی دوسری مستند کتاب میں ان کی تخریج نہیں کی گئی۔

حافظ ابن عبدالبرؒ نے **جامع بیان العلم** میں روایت مذکورہ بالا کی سند کو نقل کر کے لکھا ہے:

هذا اسناد لا تقوم به حجّة (یہ ایسی سند ہے جس کے بل پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی)

ابنِ حزمؒ نے **الاحکام** میں اس کے راویوں پر جرح کرنے کے بعد لکھا ہے:

هذه رواية ساقطة. خبر مكذوب موضوع باطل لم يصح قطّ. (یہ پایۂ اعتبار سے گری ہوئی روایت ہے۔ ایک جھوٹی اور موضوع اور باطل خبر ہے جو صحیح ثابت نہیں ہوئی)

حافظ ابنِ حجرؒ نے **تخریجِ کشّاف** میں اس روایت اور دیگر متقارب الالفاظ روایات کی ساری سندوں کا ذکر کر کے انھیں ضعیف اور واہی قرار دیا ہے۔

امام شوکانیؒ نے **ارشاد الفحول** ص ۸۳ میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے یہ حدیث نقل کی ہے اور پھر لکھا ہے: **فيه مقال معروف** اور تصریح کی ہے کہ اس کا ایک راوی نہایت ضعیف اور دوسرا ابنِ معین کے نزدیک کذّاب ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک متروک ہے۔ ایک دوسرے طریقے کے راوی کو ابو حاتم نے **ضعیفٌ جداً** اور بخاریؒ نے مُنکر الحدیث کہا ہے۔ (امام بخاریؒ کے ہاں جرح کے یہ الفاظ انتہائی سخت ہیں) ابن معین نے اس کے متعلق کہا ہے: **لا يساوى فلساً** (یہ راوی ایک کوڑی کا بھی نہیں)۔ ابن عدیؒ نے اس راوی کی روایات کو موضوع قرار دیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے **اعلام الموقعين**، جلد ثانی، القول فی التقلید میں اس روایت کو غیر صحیح ثابت کیا ہے۔

قولِ صحابیؓ کے متعلق ائمہ سلف کا مسلک

بہر کیف قولِ صحابیؓ کے حجت ہونے پر کتاب وسنّت میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ امّت کا اِس مسئلے میں تقریباً اتفاق ہے کہ اگر کسی معاملے میں صرف ایک یا چند صحابہ کا عمل یا قول ہی ماثور ہو تو اُس کا شمار ادلۂ شرعیہ میں نہیں ہوسکتا، چاہے اس کے خلاف کوئی دوسرا قولِ صحابی موجود نہ ہو۔ اسے کتاب وسنّت کی کسوٹی پر جانچنا ناگزیر ہوگا۔ اِسی طرح جن مسائل میں صحابۂ کرام کے مابین اختلاف رُونما ہوا ہے، وہاں بھی لامحالہ چھان بین اور تحقیق وترجیح کی ضرورت لاحق ہوگی اور جو قول کتاب وسنّت کے اصل معیار کے جتنا زیادہ مطابق ہوگا اتنا ہی زیادہ وہ قابلِ اخذ وترجیح ہوگا اور اس کے بالمقابل دوسرا قول قابلِ ترک ہوگا۔ اسی تحقیق وتفتیش اور جانچ پڑتال کا دوسرا نام تنقید ہے۔ اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند مستند ائمہ وفقہا کے اقوال وآرا کو یہاں نقل کر دیا جائے۔

حنفیہ کا مسلک

امام ابوحنیفہؒ کے دو اقوال اگست ۱۹۶۳ء کے ترجمان میں مستند حوالوں سے نقل ہو چکے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ جب مُجھے کتاب وسنّت میں کوئی حکم نہیں ملتا تو میں اجماعِ صحابہؓ کی پیروی کرتا ہوں اور اختلاف کی صورت میں جس صحابی کا قول چاہتا ہوں قبول کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جب صحابہؓ میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں۔

مذہبِ حنفی کے نامور فقیہہ شمس الائمۃ امام سرخسیؒ اپنی کتاب الاصول جلد اوّل میں اجماعِ صحابہؓ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وانما کان الاجماع حجّة باعتبار وجه الصواب فیه بالاجتماع علیه وانما یظهر هذا فی قول الجماعه لا فی قول الواحد الاتری ان قول الواحد لا یکون موجبا للعلم وان لم یکن بمقابلته جماعة یخالفونه۔

(اور اجماع کا حجت ہونا اس وجہ سے ہے کہ ایک بات پر اتفاق ہو جانے کے باعث حق وصواب کا پہلو واضح ہو جاتا ہے۔ یہ بات قولِ واحد کے معاملے میں نہیں، بلکہ قولِ جماعت ہی میں ظاہر ہوتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ قولِ واحد اس صورت میں بھی موجبِ علم نہیں ہوتا جبکہ کسی جماعت نے اس کی مخالفت نہ کی ہو)

اِس سے معلوم ہوا کہ قولِ منفرد حجّت نہیں ہے، خواہ اس سے مختلف یا اس کی مخالفت میں کوئی دوسرا قول موجود نہ ہو۔

اسی جلد کے آخری دو صفحات میں امام مذکور نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ صحابی اگر یوں کہے کہ: اُمرنا بکذا او نُهینا عن کذا او السنّة هکذا (ہمیں اس کا حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا ہے یا سنّت یہی ہے) تب بھی صحابی کے ایسا فرمانے سے اس فعل کا امرِ رسولؐ ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس میں کسی خاص امیر کے حکم یا کسی خاص شہر یا علاقے کے عمل یا طریقے کا ذکر ہو۔

پھر امام سرخسیؒ اسی کتاب کی جلد دوم ص ۱۰۵ پر ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں: فصل فی تقلید الصحابی اذا قال قولاً ولا یعرف له مخالف. اِس باب میں بھی وہ صحابی کے ایسے قول کی تقلید وعدمِ تقلید پر بحث فرماتے ہیں جس کے مخالف کوئی دوسرا قولِ صحابی معلوم و معروف نہیں ہے۔ اس عنوان کے تحت وہ لکھتے ہیں:

قد ظهر من الصحابة الفتوی بالرأی ظهوراً لا یمکن انکاره والرائی قدیخطی فکان فتوی الواحد منهم محتملاً متردداً بین الصواب والخطاء ولا یجوز ترک الرأی بمثله کما لا یترک بقول التابعی.

(صحابہ سے رائے کی بنا پر بعض فتوے صادر ہوئے ہیں۔ یہ ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور رائے کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔ پس صحابہ کے انفرادی فتویٰ میں صواب وخطا دونوں کا احتمال ہے، اس طرح کے فتوے کے بالمقابل رائے کو ترک کرنا جائز نہیں، جس طرح قیاس اور رائے کو تابعی کے قول کے مقابلے میں ترک کرنا جائز نہیں)

آگے چل کر امام سرخسیؒ نے مسلکِ احناف کی جو تفصیل بیان کی ہے، اُس کا خُلاصہ یہ ہے کہ جب قولِ صحابی کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کا امکان ہو، وہاں صحابی کے فتوے کو اپنی رائے پر ترجیح دی جائے گی۔ مثال کے طور پر جس مسئلے میں قیاس کو دخل نہ ہو یا صحابی کا قول جس مسئلے میں خلافِ قیاس ہو، یعنی عام قیاس جس بات کا مقتضی ہو، صحابی کا قول اس کے مخالف ہو، اس طرح کے مسئلے میں قولِ صحابی ہی کو مقدم سمجھا جائے گا اور قیاس کو ترک کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابی کے غیر قیاسی یا خلافِ قیاس قول کے معاملے میں زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ یہ قول صاحبِ وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہوگا اور صحابی نے اپنے جی سے یہ بات نہیں کہی ہوگی۔ اس قول کا قبول کیا جانا مجرّد قولِ صحابی ہونے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس بنا پر ہے کہ اس کے قولِ رسولؐ ہونے کا قرینہ اور احتمال موجود ہے۔

اگر ذرا غور سے دیکھا جائے، تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ائمۂ حنفیہ نے قولِ صحابی کے بارے میں مُدرَک بالقیاس، مطابق اور مخالفِ قیاس کی یہ جو تفریق قائم کی ہے اور جس کی بنا پر ایک قسم کے قولِ صحابی کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دی ہے اور دوسری قسم میں اجتہاد کو قولِ صحابی پر مقدم رکھا ہے، یہ تفریق وترجیح بھی درحقیقت تنقید ہی کی ایک شکل ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے کہ اوپر کی یہ ساری بحث صحابی کے اس قول وفعل سے متعلق ہے جس کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا قول وفعل موجود نہ ہو۔ جہاں صحابہ کے قول وعمل میں اختلاف موجود ہوگا وہاں تو بہرحال ترک واختیار کے بغیر چارہ نہ ہوگا۔ یہاں بھی آخر ترجیح بالامُرجّح کا اصول تو نہیں چلے گا، بلکہ کتاب وسنّت سے اقرب واوفق قول ہی کو قولِ مختار قرار دینا پڑے گا، دوسرے لفظوں میں صاحبِ اجتہاد کو اس صورت میں بھی تقلید کے بجائے تنقید وترجیح کے مسلک ہی پر کاربند ہونا ہوگا۔

شافعیہ کا مسلک

اس کے بعد اب مسلکِ شافعیؒ کو لیجیے۔ امام غزالیؒ، المستصفیٰ، جز اوّل ص ۱۳۵ میں باب الاصل الثانی، من الاصول الموہومہ۔ قول الصحابی کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے فرماتے

ہیں کہ بعض کے نزدیک مذہب صحابی علی الاطلاق حجّت ہے، بعض کے نزدیک غیر قیاسی مسائل میں حجّت ہے اور بعض کے نزدیک صرف حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کا قول حجّت ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں:

والكل باطل عندنا. فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم يثبت عصمته فلاحجّة في قوله. فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطاء وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يُتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان. كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر ابوبكر وعمر علیٰ من خالفهما بالاجتهاد. بل اوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه. فانتفاع الدليل على العصمة ووقوع اختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة ادلّة قاطعة.

ہمارے نزدیک (مذہب صحابی کی حُجّیت کے حق میں) یہ سارے اقوال باطل ہیں۔ جس انسان کو غلطی اور سہو لاحق ہونا ممکن ہو اور جس کے لیے عصمت ثابت نہ ہو، اس کے قول میں کوئی حجّت نہیں۔ پس صحابہ کے قول سے کیسے سند پکڑی جا سکتی ہے جبکہ ان سے خطا کا صدور جائز ہے۔ کسی حجّتِ متواترہ کے بغیر اُن کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم متصوّر کیا جا سکتا ہے جس میں اختلاف واقع ہو؟ آخر دو معصوموں کے مابین کیسے اختلاف ممکن ہے؟ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے جبکہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق کیا ہے اور حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر نکیر نہیں کی، بلکہ مسائل اجتہاد میں ہر مجتہد پر اُس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم کی ہے۔ صحابہ کے معصوم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہونا، اور ان کے درمیان اختلاف کا پایا جانا اور اُن کا خود اس امر کی تصریح کرنا کہ اُن سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، یہ تین باتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کے حق میں دلیلِ قاطع ہیں۔

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعیؒ کے دو قول نقل کیے ہیں۔ پہلے ان کا قول یہ تھا کہ اگر صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور اُس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو، تو صحابی کی تقلید جائز ہے (واجب نہیں) بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے آخری اور جدید مسلک جس کے امام شافعیؒ قائل ہوئے یہ ہے کہ:

لا یقلد العالم صحابیاً کما لا یقلد عالماً آخر ۔

عالم کسی صحابی کی تقلید نہ کرے، جس طرح وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید نہ کرے۔

پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وھو الصحیح المختار عندنا اذکل مادل علی تحریم التقلید العالم للعالم لا یفرق فیه بین الصحابی وغیرہ ۔

یہی بات ہمارے نزدیک صحیح اور قابلِ اختیار وترجیح ہے کیونکہ ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید فی الجملہ جن دلائل کی بنا پر حرام ہے، اُن کے لحاظ سے صحابی اور غیر صحابی میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے بعد امامِ غزالیؒ ان اصحاب کے دلائل کا ذکر کرتے ہیں جو فضائلِ صحابہ پر مشتمل آیات واحادیث سے تقلید صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں اور اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلنا ھذا کله ثناء یوجب حسن الاعتقاد فی عملھم ودینھم ومحلھم عند اللہ تعالیٰ ولا یوجب تقلیدھم لاجوازاً ولاوجوباً ۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام ثنا ہے جس سے صحابہ کرام کے عمل، دین اور اللہ کے ہاں اُن کے مرتبے کے بارے میں حُسنِ اعتقاد لازم آتا ہے، لیکن اس سے اُن کی تقلید کا نہ جواز لازم آتا ہے نہ وجوب۔ پھر یہ جواب ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے:

کل ذالک ثناء لایوجب الاقتداء اصلاً

یہ سب تعریف ومنقبت ہے اس سے اقتدا بالکل لازم نہیں آتی۔

علامہ سیف الدین آمدیؒ کی رائے، جسے اُنھوں نے **الاحکام فی اصول الاحکام**، جز ثالث مذہب الصحابی کے آغازِ بحث میں بیان کیا ہے، یہ ہے کہ غیر صحابی کے لیے قولِ صحابی کے حجّت ہونے میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ابن حنبل کے ایک قول کے مطابق اور امام ابوالحسنؒ حنفی کے نزدیک قول صحابی حجّت نہیں ہے۔ بعض کے نزدیک مخالفِ قیاس قول حجّت ہے اور بعض کے نزدیک قول ابی بکرؓ وعمرؓ حجت ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

والمختار انّه ليس بحجّةمطلقاً۔

قولِ مختار یہ ہے کہ قولِ صحابی ہرگز حجّت نہیں۔

آگے چل کر ''المسئلۃ الثانیہ'' کے زیرِ عنوان علامہ موصوف یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ مذہبِ صحابی حجّتِ واجب الاتباع نہیں تو کیا غیر صحابی کے لیے اس کی تقلید جائز بھی ہے؟'' پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں:

والمختار امتناع ذالک مطلقاً

قابل ترجیح مسلک یہ ہے کہ تابعین ومجتہدین کے لیے صحابی کی تقلید مطلقاً ممنوع ہے۔)

امام شوکانیؒ

امام شوکانیؒ **ارشاد الفحول**، الفصل السابع فی الاستدلال، البحث الخامس، فی الصحابی میں اپنی تحقیق ان الفاظ میں درج کرتے ہیں:

والحق انه ليس بحجّة. فان اللّٰه سبحانه لم يبعث الٰى هذه الامة الانبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامة مأمور باتباع كتابه وسنّة نبيّه ولافرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلک فكلهم مكلّفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة فمن قال انها تقوم الحجّة فى دين اللّٰه عزوجلّ بغير كتاب اللّٰه وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال فى دين اللّٰه بما لا يثبت۔

حق یہ ہے کہ (قول صحابی) حجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس امت کی طرف صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کو مبعوث فرمایا ہے۔ ہمارے لیے بس ایک ہی رسولؐ اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امت اللہ کی کتاب اور اُس کے نبی کی سنّت کے اتباع پر مامور ہے اور اس معاملے میں صحابہ اور غیر صحابہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ سب کے سب تکالیفِ شرعیہ اور اتباعِ کتاب وسنّت کے مکلّف ہیں۔ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ کے دین میں کتاب سُنّت یا جو کچھ ان دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے، اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجت قائم ہوسکتی ہے، اُس نے دین کے معاملے میں ایک بے ثبوت بات کہی۔

شاہؒ ولی اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ حجة الله البالغة قسم اوّل کے اواخر میں التنبیہ علیٰ مسائل کے عنوان سے ایک فصل کے تحت فرماتے ہیں:

قد صح اجماع الصحابة كلهم اولهم عن آخرهم واجماع التابعين اولهم عن آخرهم و اجماع تابعی التابعين اولهم عن اٰخرهم علی الامتناع والمنع من ان يقصد منهم احداً لی قول انسان منهم او ممن قبلهم فياخذه كلهٖ .

صحابہ کا از اوّل تا آخر تابعین کا از اوّل تا آخر اور تبع تابعین کا بھی از اوّل تا آخر اس بات پر کامل اتفاق ثابت ہے کہ یہ بات ممنوع اور ممتنع ہے کہ اُن سب میں سے کوئی ایک فرد بھی خود اُن میں سے یا اُن سے پہلے لوگوں میں سے کسی انسان کے قول کا قصد کرے اور اُسے کلّی طور پر قبول کرلے۔

اس کے بعد شاہؒ صاحب نے الیواقیت والجواہر سے ائمۂ مذاہب کے اقوالِ ذیل نقل کیے ہیں:

امام مالک: ما من احد الا وهو ماخوذ من كلامه ومردود عليه الا رسول

اللہ ﷺ۔

کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جس کے کلام کا کچھ حصّہ قابلِ قبول اور کچھ حصّہ قابلِ ردّ نہ ہو، سوائے رسول اللہ ﷺ کے۔

امام شافعیؒ: **لا حجة فی قول احد دون رسول اللہ** ﷺ

رسول اللہ ﷺ کے ماسوا کسی شخص کے قول میں کوئی حجّت نہیں ہے۔

امام احمدؒ بن حنبل: **لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام**

کسی کی بات اللہ اور اُس کے رسولؐ کی بات کے برابر اور ہم پلّہ نہیں۔

یہ مختصر بحث اور چند حوالہ جات اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہیں کہ دین میں واجب التسلیم حجّت وسند کتاب وسنّت ہے یا پھر اجماعِ صحابہ۔ ایک صحابی یا چند صحابہ کرام کے اقوال وافعال کو کتاب وسنّت اور اجماعِ صحابہؓ کی طرح حجّت قطعیہ اور تنقید سے بالاتر نہیں سمجھا جاسکتا اور اُن سے غیر مشروط تمسک نہیں کیا جاسکتا۔ جماعت اسلامی کے دستور میں جو اُصولی بات بیان کی گئی ہے اُس کے اندر سے نتیجتاً بھی اگر کوئی مزید بات نکالی جاسکتی ہے، تو وہ بس اتنی ہی ہے اور بجائے خود یہ بات بالکل صحیح وصائب ہے۔ اس سے نہ تنقیصِ صحابہ لازم آتی ہے، نہ اس سے مسلکِ سلف کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ دستورِ جماعت محض عقیدہ ونظریہ کی حد تک ارکان سے یہ چاہتا ہے کہ وہ نبی اور غیر نبی کے مابین امتیاز کریں اور غیر نبی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھیں۔ اس سے زبردستی یہ مطلب نکالنا صریح زیادتی ہے کہ جماعت کے ہر کس وناکس کے لیے یہ ضروری یا جائز ہو گیا ہے کہ وہ صحابہ کے انفرادی یا مختلف فیہ مسائل میں طبع آزمائی کرے۔ دستور میں اس عبارت کے اندراج اور جماعت کے قیام پر پورے بائیس سال گزر چکے ہیں، لیکن کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی رُکنِ جماعت نے اس عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی صحابی کے قول وفعل میں توہین آمیز طریقے پر لب کشائی کی ہو، یا صحابۂ کرام کی جناب میں کوئی دوسری ادنیٰ سی منافی احترام حرکت ہی کی ہو، البتہ ہمارے حلقۂ معترضین میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں

کہ بوذرِ ثانی جیسے القاب لوگوں کو عطا کیے گئے ہیں اور ایسا لقب دینے اور لینے والوں کو اس میں صحابہٴ کرام کی توہین واستخفاف کا کوئی پہلو دکھائی نہیں دیا۔

سطور بالا میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس سے یہ مدّعا ہرگز نہیں ہے کہ صحابہٴ کرام کے آثار واقوال کسی درجے میں بھی قابلِ اعتنا نہیں ہیں اور ان سے ہمیں سرے سے کوئی رہنمائی ہی نہیں مل سکتی۔ اوپر جن بزرگوں کے اقوال نقل کیے گئے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو آثارِ صحابہ کو بالکل اٹھا کر پھینک دینے کا قائل ہو اور نہ یہ جماعت اسلامی کے کسی فرد کا مسلک یا نقطہٴ نظر ہے۔ جماعت اسلامی کا لٹریچر جس شخص کی نظر میں ہو وہ خود بآسانی اندازہ کر سکتا ہے کہ اس میں مختلف مسائل حیات کے متعلق اسلام کا نظریہ پیش کرنے کے لیے کتاب وسنّت کے ساتھ آثارِ صحابہ ہی سے نہیں، بلکہ اقوالِ تابعین ومحدّثین وائمہٴ مجتہدین سے بھی استشہاد کیا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ سارا ذخیرہ ہمارا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ اور وِرثہ ہے جس سے ہم کبھی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ بحث جو کچھ ہے وہ فقط اس امر میں ہے کہ آیا صحابی کا ہر قول بجائے خود کتاب وسنّت کی طرح واجب الاتّباع ہے یا اُسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب وسنّت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۶۳ء)

توہینِ صحابہؓ کا بے سروپا اِلزام

س یہ صورتِ حال بڑی افسوسناک ہے کہ مولانا مودودیؒ کی بعض تحریروں کو بنیاد بنا کر اُن کے اور جماعت اسلامی کے خلاف بعض لوگوں نے مدّت سے ایک مہم چلا رکھی ہے اور انھیں توہینِ صحابہ کا مرتکب قرار دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اس سلسلے میں مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مولانا مودودیؒ نے پہلے تجدید واحیائے دین میں لکھا تھا کہ حضرت عثمانؓ اُن خصوصیات کے حامل نہ تھے جو اُن کے جلیل القدر پیش روؤں کو عطا ہوئی تھیں۔ خلافت وملوکیّت میں بھی یہ بات دُہرائی گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے شیخینؓ کی پالیسی سے ہٹ کر جو روش اختیار کی وہ بلحاظ تدبیر نامناسب بھی تھی اور عملاً سخت نقصان دہ بھی ثابت ہوئی، انھوں نے اپنے اقربا کو بڑے بڑے عہدے اور عطیّے دیئے جس سے خرابیاں پیدا ہوئیں۔ اس سلسلے میں مروان پر بھی تنقید کی گئی ہے۔

اسی طرح امیر معاویہؓ کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ حضرت علیؓ کے خلاف خروج اور بغاوت کے مرتکب ہوئے۔ اُن کے والد حضرت ابوسفیان کے بارے میں بھی بعض نامناسب ریمارک خلافت وملوکیّت میں موجود ہیں۔ ان سب باتوں کو صحابۂ کرام کی بے ادبی اور گستاخی پر محمول کیا گیا ہے۔ خلافت وملوکیّت میں جو واقعات درج ہیں، اُن سب کا حوالہ تو دے دیا گیا ہے، لیکن اس میں جس طرح دَورِ صدّیقیؓ وفاروقیؓ کا تقابل بعد کے اَدوار سے کیا گیا ہے، کیا اس طرح کے تبصرے کی مثال کسی دوسرے مصنف یا مؤرخ کے ہاں بھی ملتی ہے اور وہاں بھی یہ اندازِ تنقید پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کی کوئی نظیر پیش کر دی جائے تو شاید ان لوگوں کے لیے موجبِ اطمینان ہو جو ضد ہی میں مبتلا نہیں ہیں، بلکہ محض ہنگامہ آرائی سے متاثر ہیں۔

ج مولانا مودودیؒ کی کتاب **خلافت و ملوکیت** (طبع جدید) کے ضمیمے میں ایسا مواد موجود ہے جو ایک حق پسند انسان کی تشفی کے لیے کافی ہے، تاہم میں چند توضیحات اپنی طرف سے درج کیے دیتا ہوں:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا دوسرے صحابۂ کرام کے متعلق مولانا مودودیؒ کے قلم سے کوئی بات ایسی نہیں نکلی جسے معاذ اللہ سبّ وشتم یا مطاعن ومثالب کے زیرِ عنوان لایا جاسکے۔ مولانا نے جو کچھ لکھا ہے ائمۂ اہلِ سنّت اور اصحابِ تاریخ وسیرَ سلف سے خلف تک کم وبیش اسی طرح کی باتیں لکھتے چلے آئے ہیں، بلکہ بعض باتیں اس سے بھی شدید تر لکھی گئی ہیں۔ اس کی ایک دو نہیں، متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، مگر میں چاہتا ہوں کہ سرِ دست سب سے پہلے امام ابنِ تیمیہؒ کی کتاب **منہاج السُنّہ** کے چند حوالے یہاں درج کردوں۔ امام ممدوحؒ اور ان کی اس تصنیف کو مَیں نے دو وجوہ کی بنا پر منتخب کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مولانا مودودیؒ کے خلاف جن حضرات نے اپنی زبان وقلم کی باگیں ڈھیلی کی ہیں، اُن کی دستبرد اور تعدّی سے ابن جریرؒ، ابن عبدالبرؒ اور ابن کثیر جیسے جلیل القدر ائمہ فن بھی محفوظ نہیں رہے، لیکن غنیمت ہے کہ ان حضرات کے ہاں ابھی تک ابنِ تیمیہؒ اور بالخصوص اُن کی کتاب **منہاج السُنّہ** کا اعتبار قائم ہے اور وہ جا بجا انھیں شیخ الاسلام کے لقب سے یاد کرکے اس کتاب کی عبارتیں نقل کرتے ہیں۔

دوسری وجہ میرے انتخاب کی یہ ہے کہ فی الواقع ہزار سے زاید صفحات کی یہ کتاب ایک شیعہ مُصنّف کے رد میں لکھی گئی ہے اور اس میں خلفائے راشدین اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دفاع میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا، حتیٰ کہ مروان اور یزید کے حق میں جتنی صفائی پیش کی جاسکتی تھی، اس میں بھی کسر باقی نہیں رہنے دی گئی۔ بعد میں آنے والے اور اس موضوع پر لکھنے والے سب امام ابنِ تیمیہؒ کے خوشہ چین ہیں۔

• **منہاج السُنّہ** کی چوتھی اور آخری جلد کی ایک فصل میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ تاریخی واقعات کے صدق وکذب کا معیار باعتبار سند کیا ہونا چاہیے۔ اس فصل کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا

ہے: وهنا طريق يمكن سلوكها لمن لم تكن له معرفة بالاخبار.......اس میں پہلے ابنِ تیمیہؒ حضرت ابوبکرؓ کی سیرت بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انھوں نے منصبِ خلافت کو اس حال میں چھوڑا کہ نہ کسی سے ترجیحی سلوک روا رکھا اور نہ اپنے قرابت داروں کو عہدے دار بنایا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کے بارے میں لکھتے ہیں:

لم يتلوث لهم بمال ولاولّٰى احدا من اقاربه ولاية فهذا امر يعرفه كل احد واما عثمان فانه بنى على امرقداستقر قبله بسكينة وحلم وهدى ورحمة وكرم ولم يكن فيه قوة عمر ولاسياسته ولافيه كما عدله وزهده فطمع فيه بعض الطمع وتوسعوا فى الدنيا وضعف خوفهم من اللّٰه ومنه ومن ضعفه هو وما حصل من اقاربه فى الولاية والمال ما اوجب الفتنة حتى قتل مظلوماً شهيداً. (منهاج السنّه الجزء الرابع ص ۱۲۱، بالمطبعة الاميريه، ببولاق، مصر ۱۳۲۲)

حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مال سے آلودہ نہ کیا اور نہ اپنے کسی رشتے دار کو کوئی عہدہ دیا۔ یہ ایسی بات ہے جسے ہر ایک جانتا ہے۔ رہے حضرت عثمانؓ تو انھوں نے سکونِ قلب اور بردباری اور راست روی اور رحمت اور کرم کے ساتھ اس نظام کو چلایا جو اُن سے پہلے قائم ہو چکا تھا، مگر ان میں نہ حضرت عمرؓ جیسی قوّت تھی، نہ اُن کی سی سیاست، نہ اس درجے کا کمال عدل وزہد۔ اس سے بعض لوگوں نے ان سے ناجائز فائدہ اٹھایا اور وہ دنیا کی طلب میں منہمک ہو گئے اور ان میں خدا اور خلیفہ کا خوف کمزور پڑ گیا۔ پس حضرت عثمانؓ کی کمزوری نے اور ان کے اقارب کو جو مناصب و مال حاصل ہوئے تھے، انھوں نے فتنے کو جنم دیا، حتیٰ کہ آپؓ مظلومی کی حالت میں شہید ہو گئے۔

پھر آگے اسی فصل میں ص ۱۲۷ پر فرماتے ہیں:

وكان ابوبكر وعمر افضل سيرة واشرف سريرة من عثمان وعلى رضى

الله عنهم اجمعين فلهذا كانا ابعد عن الملام و اولىٰ بالثناء العام حتى لم يقع في زمنهما شيئ من الفتن ۔

(حضرت ابوبکر اور حضرت عمر اپنی سیرت اور طینت میں حضرت عثمان وعلی (رضی اللہ عنہم اجمعین) سے افضل واشرف تھے، اسی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ ملامت سے محفوظ اور عام تعریف کے مستحق رہے، اور اسی بنا پر دونوں کے عہد میں کوئی فتنہ رُونما نہ ہوسکا)۔

منہاج السُنّہ کی اسی چوتھی جلد میں ایک فصل **قال الرافضی الخامس اخیاره بالغائب** ......کے الفاظ سے شروع ہوتی ہے۔اس میں ص ۱۹۷ پر یہ عبارت موجود ہے:

ولم يتّهم احد من الصحابة والتابعين معاوية بنفاق واختلفوا في ابيه

صحابہؓ اور تابعینؒ میں سے کسی نے معاویہؓ پر تو منافقت کا الزام نہیں لگایا ہے، مگر اُن کے باپ کے معاملے میں ان کے درمیان اختلاف رہا ہے۔

میں اپنے ناقص علم کی بنا پر اِس اختلاف کی تفصیل سے ناواقف ہوں جس کا ذکر فقرے کے آخر میں کیا گیا ہے، البتہ مَیں اس عبارت کو دشنام طراز اور فتویٰ باز حضرات کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں اور دیکھتا ہوں کہ وہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کے حق میں کیا فتویٰ رسید کرتے ہیں؟

علاّمہ محبؒ الدین طبری شافعی نے اپنی کتاب **الریاض النضرہ فی مناقب العشرہ** میں حضرت سعیدؒ بن مسیّب کا جو قول حضرت عثمانؓ کے متعلق نقل کیا ہے وہ **خلافت وملوکیّت** کے ضمیمے میں موجود ہے، جس سے معلوُم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام حضرت عثمانؓ کے اس طریقے کو پسند نہیں کرتے تھے کہ انھوں نے غیر صحابی بنوامیّہ کو بڑی تعداد میں عہدے دیئے، ان عہدیداروں سے ناپسندیدہ افعال سرزد ہوئے اور توجّہ دلانے پر ان شکایات کا ازالہ نہ ہوسکا۔ **الریاض النضرۃ** کے متعلق مَیں یہ امر مزید واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اس کتاب کا اصل موضوع تاریخ نہیں، بلکہ یہ خاص طور پر خارجی وشیعی عقائد کے ابطال اور سنّی عقائد اور اُن کی حقانیت کے اثبات کی غرض سے لکھی گئی ہے اور اس میں ان دس صحابہؓ کرام کے فضائل ومناقب بیان کیے گئے

ہیں جنھیں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی خصوصی بشارت دی تھی اور جنھیں اہلِ سنّت عشرہ مبشّرہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

حافظ محبؒ الدین الطبری کے اسی قول کو بنیاد بنا کر ملّا علی قاری رحمۃ اللہ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ، ابواب المناقب میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کی سیرتوں کا فرق یوں واضح فرمایا ہے:

وان اتفق خلاف ذالک فی بادی النظر رجعوا الیه فی ثانیة مستصوبین رایه معترفین بان الحق کان معه کما فی قتال اهل الرّده او نحو ذالک وهذالمعنی فُقِد فی عثمان . فانهم خالفوا رایه فی کثیر من وقایعه ولم یرجعوا الیه بل اصرّوا علی ا نکارهم علیه حتی قُتِلَ وکان مع ذلک علی الحق ما شهدت به الاحادیث وکان رجلا صالحاً علی مادل هذا الحدیث فالنقص انما کان عما ثبت للشیخین قبله . کذا حقّقه الطبری فی الریاض النضره .

(حضرت ابوبکرؓ) سے اگر بادی النظر میں صحابہ کرام کو اختلاف ہوا تو بھی دوبارہ غور وفکر کے بعد انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کو صحیح سمجھ کر اُن کی طرف رجوع کیا اور اُن کے برسرِحق ہونے کا اعتراف کیا، جیسا کہ مرتدین وغیرہ کے معاملے میں ہوا۔ یہ بات حضرت عثمانؓ کے معاملے میں مفقود ہوگئی۔ بہت سے واقعات میں صحابہؓ نے ان کی رائے سے اختلاف کیا اور اُن سے متفق نہ ہوئے، بلکہ اپنے انکار واختلاف پر مُصر رہے، یہاں تک کہ آپ شہید ہوگئے۔ اس کے باوجود آپ حق پر تھے جیسا کہ احادیث شاہد ہیں۔ اس حدیث کی رُو سے بھی آپ مردِ صالح تھے۔ آپ میں کمی یا نقص صرف اس معیار کے لحاظ سے تھا جو ان سے پہلے شیخینؓ کے حق میں ثابت ہو چکا تھا۔ طبری نے الریاض النضرۃ میں اپنی تحقیق یہی بیان کی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ علیہ کی تصنیف ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء کا موضوعِ بحث

بھی یہی ہے۔ اس میں بھی خوارج وشیعہ کے نظریات کا رد، خلافتِ راشدہ کی حجیت اور خلفائے راشدین کے اُسوہ اور اُن کے کارنامے کا بیان ہے۔ اب ازالۃ الخفاء مقصد اوّل ص ۱۵۰ کی درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

’’سیرت حضرت ذی النورینؓ بہ نسبت سیرتِ شیخینؓ مغایرتے داشت، زیرا کہ گاہے ازعزیمت برخصت تنزّل می نمود وامراء حضرت ذی النورینؓ نہ برصفت اُمراءِ شیخینؓ بودند‘‘۔

حضرت عثمان ذوالنورینؓ کی سیرت حضرات شیخینؓ کی سیرت سے مغایر ومختلف تھی کیونکہ حضرت عثمانؓ بعض اوقات عزیمت کے بجائے رُخصت پر اُتر آتے تھے اور آپ کے امرا میں شیخینؓ کے امراوعمال جیسی صفات نہ تھیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے خلف الرشید شاہ عبدالعزیز محدّث دہلوی نے بھی اہلِ تشیُّع کی تردید میں ایک مستقل کتاب تحفہ اثنا عشریہ کے نام سے لکھی ہے۔

اس میں صاف طور حضرت امیر معاویہؓ کو باغی قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے اپنے فتاویٰ اور دوسری تحریروں میں متعدد مقامات پر لکھا ہے کہ امیر معاویہؓ شائبۂ نفسانیت سے خالی نہ تھے۔ میں ذیل میں ممتاز اہلِ حدیث عالم نواب صدیق حسنؒ صاحب کی ایک عبارت نقل کرتا ہوں جس میں شاہ [ولی اللہ] صاحب موصوف کا حوالہ بھی مذکور ہے، اس لیے یہ اہلِ حدیث واحناف سب کے لیے لائق اعتنا ہے۔ نواب صاحب مرحوم اپنی کتاب ھدایۃ السائل الیٰ اَدِلّۃ المسائل کے ص ۵۱۰ پر پہلے تو لکھتے ہیں کہ مروان حضرت طلحہؓ اور حضرت نعمانؓ بن بشیر کا قاتل تھا۔ اِس سلسلے میں انھوں نے امام ذہبیؒ، ابنِ حزمؒ اور ابن حبّانؒ کی نہایت سخت رائے مروان کے متعلق نقل کی ہے۔ پھر فرماتے ہیں۔

ایں اعتذار کہ قتلِ طلحہؓ بتاویل کردعذری ہست کہ باوجودش ہیچ معصیّت برائے ہیچ عاصی باقی نمی ماند بلکہ برائے وی دعویٰ تاویل میرسدوایں ھمچوتاویل کسی ست کہ از طرف معاویہؓ درفواقرِدی

تاویل کرده و گفته که دی دربغی خود مجتهد بود ودرعواصم نوشته "
وقد اعترف اهل الحديث باجمعهم ان المحاربين لعلّی رضی الله عنه
معاويةؓ وجميع من تبعه بغاة عليه وانه صاحب الحق ، انتهىٰ. گويم مختار
شاه عبدالعزيزؒ دهلوی دربعض افادات خودش نيز همين ست که حربِ
معاويهؓ باعلی کرّم الله وجهه، خالی از شائبه نفسانيت نبود وقول بخطائے
اجتهادی ضعيف است۔

(مروان کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ اُس نے حضرت طلحہؓ کو کسی تاویل وتوجیہ کی بنا پر قتل کیا تھا، ایک ایسی معذرت ہے جس کو پیش کر کے ہر گنہگار کو بے گناہ قرار دیا جاسکتا ہے اور اُس کے حق میں تاویل کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ یہ تاویل اُس شخص کی تاویل کے مانند ہے جس نے حضرت معاویہؓ کی غلط کارروائیوں کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت بر بنائے اجتہاد کی تھی۔ محمدؒ بن ابراہیم الوزیر نے **عواصم** میں لکھا ہے کہ:

تمام اہلِ حدیث مانتے ہیں کہ معاویہؓ اور ان کے تمام ساتھی جنھوں نے حضرت علیؓ سے جنگ کی وہ حضرت علیؓ کے باغی تھے اور حضرت علیؓ حق پر تھے۔ مَیں (نواب صدیق حسن خاں) کہتا ہوں کہ شاہ عبدالعزیزؒ کے ارشادات میں بھی قولِ مختار یہی ہے کہ حضرت معاویہؓ کی حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی شائبہ نفسانیت سے خالی نہ تھی۔ اور قول ضعیف ہے کہ امیر معاویہؓ سے خطا اجتہادی تھی)

سوال یہ ہے کہ جو اصحاب اہلِ سنّت کے امام اور اہلِ تشیُّع کے بالمقابل سُنّی مسلک کے بہترین حامی وترجمان شمار کیے جاتے ہیں، وہ اگر مندرجہ بالا اقوال کے صرف ناقل ہی نہیں، بلکہ قائل بھی ہیں اور اُن کے یہ اقوال ایسی کتابوں میں درج ہیں جو شیعوں کی تردید میں لکھی گئی ہیں، تو مولانا مودودیؒ نے اگر **خلافت وملوکیّت** کی تاریخی بحث کے دوران میں یہی کچھ لکھ دیا ہے تو آخر کس جُرم کا ارتکاب کیا ہے؟ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین علیٰ قدرِ مراتب واجب الاحترام ہیں، مگر معصوم نہیں ہیں۔ ان کی بعض خطائیں خود قرآن میں مذکور ہیں، جس سے کسی مسلمان کو مجالِ

انکار نہیں ہے۔ مولانا مودودیؒ نے صحابۂ کرامؓ کے متعلق جو بات بھی لکھی ہے وہ محتاط پیرائے میں ان کا شرفِ صحابیت ملحوظ رکھتے ہوئے لکھی ہے، جسے کوئی ذی علم اور انصاف پسند آدمی توہینِ صحابہ پر محمول نہیں کر سکتا۔

حضرت عثمانؓ اپنے عزیزوں سے جو فیاضانہ برتاؤ روا رکھتے تھے، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے طرزِ عمل سے موازنہ کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ نے اسے صرف خلافِ احتیاط اور غیر اولیٰ قرار دیا ہے، یہ نہیں کہا کہ یہ کسی حکمِ شرعی کے خلاف اور ممنوع تھا۔ ان کے اپنے الفاظ درج ذیل ہیں:

''صلۂ رحمی کے شرعی احکام کی تاویل کرتے ہوئے حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ نے بحیثیتِ خلیفہ اپنے اقربا کے ساتھ جو سلوک کیا اُس کے کسی جز کو بھی شرعاً ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے کہ خلیفہ کسی ایسے شخص کو عہدہ نہ دے جو اُس کے خاندان یا برادری سے تعلق رکھتا ہو۔ نہ خمس کی تقسیم یا بیت المال سے امداد دینے کے معاملے میں کوئی ایسا شرعی ضابطہ موجود تھا جس کی انھوں نے خلاف ورزی کی ہو۔ اس لیے ان پر یہ الزام ہرگز نہیں لگایا جا سکتا کہ انھوں نے اس معاملے 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 وعمرؓ نے اپنے اقربا کے معاملے میں اختیار فرمائی اور جس کی وصیت حضرت عمرؓ نے اپنے تمام امکانی جانشینوں کو کی تھی؟''[1]

مولاناؒ کے نزدیک حضرت عثمانؓ کی سیرت کا بس یہی ایک پہلو اپنے پیشرووں سے مختلف تھا، ورنہ وہ ہر لحاظ سے ایک مثالی حکمران اور خلیفۂ راشد تھے۔ آپ کی شہادت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے مولاناؒ نے لکھا ہے:

''حقیقت یہ ہے کہ اس انتہائی نازک موقع پر حضرت عثمانؓ نے وہ طرزِ عمل اختیار کیا جو ایک خلیفہ اور ایک بادشاہ کے فرق کو صاف صاف نمایاں کر کے رکھ دیتا ہے۔ اُن کی جگہ کوئی بادشاہ ہوتا تو اپنے اقتدار کو بچانے کے لیے کوئی بازی کھیل جانے میں بھی اُسے باک نہ ہوتا۔ اُس کی طرف سے اگر مدینہ کی اینٹ سے اینٹ بج جاتی، انصار و مہاجرین کا قتلِ عام

[1] خلافت و ملوکیت ص ۳۲۲

ہو جاتا، ازواج مطہرات کی توہین ہوتی اور مسجد نبویؐ بھی مسمار ہو جاتی تو وہ کوئی پروا نہ کرتا، مگر وہ خلیفۂ راشد تھے۔ انھوں نے سخت سے سخت لمحوں میں بھی اس بات کو ملحوظ رکھا کہ ایک خدا ترس فرماں روا اپنے اقتدار کی حفاظت کے لیے کہاں تک جا سکتا ہے اور کس حد تک پہنچ کر اُسے رُک جانا چاہیے۔ وہ اپنی جان دے دینے کو اس سے ہلکی چیز سمجھتے تھے کہ اُن کی بدولت وہ حُرمتیں پامال ہوں جو ایک مسلمان کو ہر چیز سے بڑھ کر عزیز ہونی چاہییں۔"[1]

کیا یہ اندازِ تحریر کسی ایسے شخص کا ہو سکتا ہے جس کے دل میں حضرت عثمانؓ کی توہین وتذلیل کا ادنیٰ شائبہ بھی موجود ہو؟ کیا تعظیم اور توہین کے جذبات ایک ساتھ کسی قلب میں جمع اور جاگزیں ہو سکتے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ فعلِ توہین کا تعلق انسان کے الفاظ واقوال سے زیادہ اُس کی نیّت اور قلبی کیفیّت سے ہے، ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی خاص واقعہ یا مسئلہ کے بیان میں ایک ایسا طرزِ تعبیر اختیار کرے جو اس کے نزدیک حدودِ ادب کے اندر ہو اور دوسرا شخص اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے، لیکن کسی صاحبِ تقویٰ مسلمان کو اپنے ایک دینی بھائی کے متعلق یہ سُوءِ ظن تو نہیں کرنا چاہیے کہ وہ ان ہستیوں کی توہین واستخفاف سے دیدہ ودانستہ ملوث ہو گا جن کی محبت وعقیدت سے ہر مسلمان سرشار ہے۔ کسی شخص کو اُن کی توہین کا مرتکب قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اُس نے دانستہ ان کی اہانت کی ہے اور اُس کا دل اُن کے احترام سے خالی ہے، مگر کیا اتنا بڑا الزام اس کے کسی ایک فقرے یا چند الفاظ کی بنا پر لگا دینا صحیح ہے جبکہ اُس کی عمر بھر کی تحریریں اور تقریریں اور کوششیں انھی بزرگوں کی تعریف وتحسین اور انھی کے اُسوے کی پیروی کی طرف دنیا کو دعوت دینے میں صرف ہوئی ہوں؟ لیکن آج یہ ہماری بڑی بدقسمتی ہے کہ مذہبی حلقوں میں ایک دوسرے کے خلاف، خدا کی توہین، انبیا کی توہین، صحابۂ کرام کی توہین کے الزامات اس سہولت اور کثرت سے عائد کر دیے جاتے ہیں کہ یہ اب بچوں کا کھیل بن کر رہ گیا ہے۔ ہر دینی گروہ دوسرے کے چند اقوال چھانٹ کر یا سیاق وسباق سے الگ کچھ اقتباسات نکال کر اُن سے کفر وضلالت برآمد کر رہا

[1] خلافت و ملوکیت ص ۱۲۰

ہے۔ بریلوی، دیوبندی اور اہلِ حدیث سب اس معاملے میں مہارتِ فن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ ہر فریق اِس طرح کے ہتھکنڈوں کا مزا چکھ چکا ہے اور اُن کی شکایت بھی رات دن کرتا رہتا ہے، مگر دوسروں کے خلاف ان کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ اور بعض دوسرے حضرات کے اقوال پر جو دوطرفہ بحثیں ہوتی رہتی ہیں، وہ آخر کس سے مخفی ہیں؟ جس طرزِ استدلال سے آج مولانا مودودیؒ کو انبیا وصحابہ کی توہین کا مجرم ٹھہرایا جا رہا ہے، ٹھیک اُسی طرزِ استدلال کی بنا پر دیوبندی حضرات کو فقط رسول اللہ ﷺ ہی کی نہیں، خدا کی توہین تک کا مرتکب ٹھہرایا جا چکا ہے اور یہ کہا جا چکا ہے کہ اُن کے نزدیک نعوذُ باللہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے اور شیطان کا علم نبی کے علم سے زیادہ ہے! امکانِ کذب باری، علمِ غیب اور اس طرح کے مسائل پر دفتر کے دفتر سیاہ کیے جا چکے ہیں۔

ایک طرف یہ دین کے نام لیوا ہیں جو باہم دست وگریبان اور بلا ادنیٰ جواز مسلمانوں کی تکفیر وتفسیق میں سرگرم ہیں اور دوسری طرف ملاحدہ وزنادقہ اور اعدائے دین کو کھلی چھٹی مل گئی ہے کہ وہ اللہ، اس کے رسولؐ اور رسولؐ کے صحابہؓ سے منسوب ہونے والی اور اُن کی یاد دلانے والی ہر شے کی علانیہ توہین وتضحیک کریں اور اسے ملیامیٹ کرنے کے درپے ہوں۔ کاش صاحبِ احساس، حق پسند اور غیرت مند مسلمان اب بھی متنبہ ہوتے اور اس صورتِ حال کا تدارک کرتے!

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۶۸ء)

خلافت ومُلوکیّت

س: مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب خلافت وملوکیّت ص ۱۸۸ میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے وہ تمام جائدادیں واپس کردیں جواُن کو ناجائز طریقے سے وراثت میں ملی تھیں اور یہ کہا تھا کہ جب فرمانروا کے اپنے عزیز واقارب ظلم کریں اور فرمانروا اُس کا اِزالہ نہ کرے تو وہ دوسروں کو کیا منہ لے کر ظلم سے روک سکتا ہے؟ ان واقعات کے ثبوت میں مولاناؒ نے البدایۃ اور کامل ابنِ اثیرؒ کی تاریخوں کا حوالہ دیا ہے۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان تاریخی کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ بنوعباس اور بعض دوسرے عناصر نے مروان اور بنومروان کو بدنام کرنے کے لیے ایسے قصّے کہانیاں تصنیف کرلی تھیں۔ اور یہی مواد تاریخی کتابوں میں راہ پا گیا، ورنہ درحقیقت بنوامیّہ کا دَور ایک مثالی دَور تھا۔

مولاناؒ نے اسی کتاب کے ص ۱۷۴ پر یہ بھی تحریر کیا ہے کہ حضرت معاویہ اوران کے حکم سے اُن کے گورنر خطبوں میں حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کی بوچھاڑ کرتے تھے۔ اس کے لیے بھی طبری، کامل ابن اثیر اور البدایۃ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہاں پھر یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان تاریخی کتابوں کے بل پر حضرت معاویہؓ کے خلاف ایسا الزام عائد کرنا کہاں تک درست ہے؟ حضرت معاویہؓ کے جانشینوں کے متعلق اگر ایسی بات کہی جائے، تو معاملہ اتنا سخت نہیں، لیکن حضرت معاویہؓ کے بارے میں ایسا تصوّر محال ہے کہ وہ خود ایسا کرتے یا دوسروں کو ایسا کرنے پر آمادہ کرتے ہوں گے۔

ج: آپ کے سوالات کے جواب میں پہلی گزارش یہ ہے کہ تاریخی بحثوں اور تاریخی واقعات میں کتبِ تاریخ پر انحصار ایک ناگزیر امر ہے۔ جو واقعات نزولِ قرآن اور عہدِ نبویؐ کے بعد رونما ہوئے ہیں، ان کے بارے میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اُن کا تفصیلی ذکر قرآن یا

حدیث میں ہوگا۔ ان کے متعلق پیشین گوئیوں کی شکل میں بعض اشارات تو اللہ اور رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں مل سکتے ہیں اور ملتے ہیں، مگر اُن کی تفصیلات بہر حال ہمیں تاریخ ہی میں مل سکتی ہیں اور انھیں معلوم کرنے کے لیے لامحالہ ہمیں تاریخ کی کتابوں ہی کی جانب رجوع کرنا ہوگا۔ یہ ایک فطری ضرورت ہے اور اسی کے پیشِ نظر ہمارے مؤرخین نے تاریخی کتابیں مرتّب کی ہیں۔ ان مؤرخین میں سے بیشتر مفسّرین ومحدّثین بھی ہیں اور اُن کے متعلق یہ باور کر لینا محال ہے کہ انھوں نے بے سروپا اور جھوٹے قصّے کہانیاں جمع کر دی ہوں گی اور پھر پوری اُمّت کے اہلِ علم انھیں آنکھیں بند کر کے ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل کرتے چلے آئے ہوں گے۔

آپ نے جن تاریخی واقعات کا سوال میں ذکر کیا ہے، اگر چہ مولانا مودودیؒ نے انھیں تاریخی مآخذ سے نقل کیا ہے، لیکن اِس سے آپ یہ نہ سمجھیں کہ حدیث کی کتابیں ان سے بالکل خالی ہیں۔ آپ نے جن واقعات پر تعجّب کا اظہار کیا ہے وہ حدیث کی کتابوں، حتّٰی کہ صحاح ستّہ میں بھی مروی ہیں، جس کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

سننِ ابی داؤد، کتاب الخراج کی ایک روایت ملاحظہ ہو:

حدثنا عبداللّٰہ بن الجراح حدثنا جریر عن المغیرۃ قال جمع عمر بن عبدالعزیز بنی مروان حین استخلف فقال ان رسول اللّٰہ ﷺ کانت لہ فدک فکان ینفق منھا علی صغیر بنی ھاشم ویزوج منھما ایّمھم وان فاطمۃ سألتہ ان یجعلھا لھا فابیٰ فکانت کذالک فی حیوٰۃ رسول اللّٰہ ﷺ حتی مضی لسبیلہ فلمّا ان ولیّ ابوبکر عمل فیھا بما عمل النّبی ﷺ فی حیوٰتہ حتی مضیٰ لسبیلہ فلما ولیّ عمر عمل فیھا بمثل ما عملا حتیّ مضٰی لسبیلہ <u>ثم اقطعھا مروان ثم صارت لعمر بن عبدالعزیز</u> قال عمر یعنی ابن عبدالعزیز فرأیت امراً منعہ النبی ﷺ فاطمۃ لیس

لی بحق وانی اشھدکم انی قدرددتھا علی ما کانت یعنی علی عھد رسول اللہ ﷺ۔

(ہم سے عبداللہؒ ابن الجراح نے بیان کیا، ان سے جریرؒ نے مغیرہؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے بنو مروان کو جمع کیا۔ پھر کہا کہ رسول ﷺ کے پاس فِدک کے باغات تھے۔ آپؐ اُس میں سے بنو ہاشم کے نابالغ افراد پر خرچ کرتے تھے اور بیوہ یا غیر شادی شدہ کا نکاح کرتے تھے۔ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے آپؐ سے مطالبہ کیا کہ یہ جائیداد انھیں دے دی جائے، مگر آنحضورؐ نے انکار فرمادیا۔ حیاتِ نبویؐ میں یہی صورت رہی حتیٰ کہ آپؐ کا وصال ہوگیا۔ پھر جب ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے عملِ نبویؐ کے مطابق عمل کیا، حتیٰ کہ آپ بھی فوت ہوگئے۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو آپ نے بھی دونوں پیشرؤوں کی کارروائی کے موافق عمل کیا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا انتقال ہوگیا۔ پھر مروان نے فِدک کو اپنی جاگیر بنالیا اور یہ عمرؒ بن عبدالعزیز کو وِرثے میں ملی۔ انھوں نے فرمایا: میری یہ رائے ہے کہ جس معاملے میں نبی ﷺ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمادیا، وہ میرے لیے جائز نہیں اور میں تمھیں گواہ بناتا ہوں کہ میں اِس جائیداد کی وہی حیثیت بحال کرتا ہوں جو عہدِ نبویؐ میں تھی)

خط کشیدہ الفاظ کا جو ترجمہ میں نے کیا ہے وہ سیاق وسباق کے بالکل مطابق ہے اور شارحین نے اِس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے، چنانچہ صاحبِ بذل المجہود اِس روایت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم اقطعھا ای جعلھا قطیعۃ لنفسہ (یعنی مروان نے اسے اپنی جاگیر بنالیا جو اُن کے پوتے عبدالعزیزؒ کو ان سے ملی) اہلِ سنّت کے ہاں یہ بات بالکل مسلّم ہے کہ یہ جائیداد نبی ﷺ کی شخصی جائیداد یا ملکیّت نہیں تھی، بلکہ بحیثیت امیرِ قوم اُن کے منصب اور عہدے کا مالی معاوضہ اس سے فراہم ہوتا تھا، لہٰذا آنحضورؐ کے وصال کے بعد آپؐ کا جو بھی جانشین ہوگا وہ اُس سے مستفید ہوگا۔ ابوداؤد کے اسی باب کی دیگر احادیث اور صحاح کی متعدد دوسری احادیث سے یہ

امر قطعی طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ کے عہدِ مبارک میں جو جائداد خالصہ قرار دی گئی تھی اور خُمس وغنائم کا جو مال آنحضورؐ کے پاس آتا تھا، وہ آپؐ کے وِرثے کے طور پر ورثاء میں قابل تقسیم نہ تھا۔ یہ گویا اسلامی سٹیٹ اور حکومتِ وقت کی تحویل میں رہے گا۔ اس سے ازواجِ مطہرات کا نفقہ ادا کیا جائے گا اور جو شخص بھی امّت کا متولّی امر ہوگا، اُس کی اور اُس کے اہل وعیال کی کفالت بھی اس سے ہوگی، مگر مروان نے ان احکامِ صریحہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے فدک کو ذاتی جاگیر بنا لیا، حالانکہ خود حضرت علیؓ کی روش اس معاملے میں یہ تھی کہ عہدِ صدّیقیؓ وفاروقیؓ میں اگرچہ حضرت فاطمہؓ کا وکیل یا وارث ہونے کی حیثیت سے انھوں نے اس جائداد میں استحقاق کا مطالبہ کیا تھا، لیکن جب خود امیر ہوئے، تو اس جائداد کی وہی پوزیشن برقرار رکھی جو پہلے طے ہو چکی تھی۔

اس کے بعد اب دوسرے معاملے، یعنی امیر معاویہؓ کے حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کرانے کو لیجیے۔ تاریخی کتابوں میں تو اس بُری رسم کا ذکر تفصیل سے موجود ہی ہے کہ امیر معاویہؓ نے اسے جاری کیا اور آخر کار حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے اسے ختم کرایا، لیکن کُتبِ صحاح بھی اس بارے میں خاموش نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ترمذی، کتاب المناقب، باب مناقب علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ میں یہ روایت درج ہے:

حدثنا قتيبة حدثنا حاتم بن اسماعيل عن ابن مثماد عن عامر بن سعد بن ابی وقاص عن ابيه قالَ امر معاوية ابن سفيان سعداً فقال ما يمنعک ان تسبّ ابا تراب. قال امّا ما ذكرت ثلاثاً قالهن رسول الله صلى الله عليه وسلّم فلن اسبّه . لان تكون لی واحدة منهن احبّ الیّ من حمر النّعم.........

(ہم سے قتیبہؒ نے اور سعدؓ ابن ابی وقّاص نے بیان کیا کہ انھیں [یعنی سعدؓ بن ابی وقاص کو] معاویہؓ ابن ابی سفیان نے امیر بنایا، پھر کہا کہ تمھیں ابوترابؓ پر سبّ وشتم کرنے سے کیا چیز روکتی ہے؟ حضرت سعدؓ نے جواب دیا کہ جب میں تین ارشاداتِ نبوی کو یاد کرتا ہوں تو میرے لیے ہرگز ممکن نہیں رہتا کہ مَیں سبّ علیؓ کروں۔ یہ حضرت علیؓ کے تین مناقب ہیں

جن میں سے اگر ایک بھی میرے حق میں ہوتا تو مجھے سُرخ اونٹوں سے زیادہ محبوب ہوتا)
اس کے بعد حضرت سعدؓ نے وہ تین ارشادات بیان کیے جن میں سے ایک میں حضرت علیؓ سے کہا گیا تھا کہ: اما ترضیٰ ان تکون منی بمنزلة هارون من موسیٰ الا انّه لا نبوة بعدی. (کیا تجھے پسند نہیں کہ تو میرے لیے ایسا ہو جیسا کہ ہارون علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے لیے تھے اِلّا یہ کہ میرے بعد کوئی نبوت نہیں) دوسرے ارشاد میں فرمایا: یحب الله ورسوله ویحبهُ اللّٰهُ ورسوله. (علیؓ اللہ اور اُس کے رسولؐ سے محبت رکھتے ہیں اور اللہ اور اس کا رسول علیؓ سے محبت رکھتے ہیں) تیسرے ارشاد میں حضرت علیؓ، فاطمہؓ اور حَسنینؓ کے بارے میں آنحضورؐ نے فرمایا: اللّٰهم هؤلاء اهلی (اے میرے اللہ یہ میرے اہل ہیں)۔

اس روایت کا مضمون صاف بتا رہا ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ پر سبّ شتم کرنے کرانے کا ایک عام قاعدہ بنا رکھا تھا، یہاں تک کہ جب حضرت سعدؓ ابن ابی وقّاص نے اس کی پابندی سے انکار کیا تو امیر معاویہؓ کو یہ بات انوکھی محسوس ہوئی اور اس پر باز پرس ضروری خیال کی۔ اِس کے جواب میں حضرت سعدؓ کو حضرت علیؓ کے وہ مناقب بیان کرنے پڑے جو انھوں نے نبی ﷺ سے سُنے تھے اور جن کی موجودگی میں حضرت علیؓ کو بُرا بھلا اور سخت وسُست کہنا کسی طرح جائز نہ تھا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۹ء)

خلافتِ معاویہ ویزید

س مولانا مودودیؒ کی کتاب خلافت وملوکیت پر تو خوب لے دے ہو رہی ہے اور اس سلسلے کے بعض سوالات کا جواب آپ نے بھی دیا ہے، مگر اس موضوع سے متعلق جو کتابیں محمود احمد عباسی اور اُن کے بھتیجے علی احمد عباسی نے لکھی ہیں، تعجب ہے کہ اُن میں اہلِ سنّت کے مسلک وعقیدے کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت حسینؓ کے بالمقابل امیر معاویہؓ اور یزید کی شخصیت کو جس طرح بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے، اس کی تردید کسی نے ضروری نہیں سمجھی۔ تردید کیا معنی ان کتابوں کے مواد کو کسی نہ کسی صورت میں دوسرے حضرات نے اپنی تصانیف اور تحریروں میں سمو دیا ہے، حتیٰ کہ ایک کتاب سیّدنا معاویہ، شخصیّت و کردار کے بارے میں تو عباسی صاحب کو یہ شکایت کرنی پڑی ہے کہ اس کے مؤلف نے اُن کے بھتیجے کی کتاب حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی کو سامنے رکھ کر اپنی کتاب مرتّب کر ڈالی ہے، قدرے تغیّر کے ساتھ۔ مضمون بھی وہی، عنوانات بھی وہی ہیں۔

حضرت معاویہؓ کی سیاسی زندگی اور خلافتِ معاویہؓ ویزید تو غالباً ضبط ہو چکی ہیں، مگر اُن سے ملتی جلتی عباسی صاحب کی ایک دوسری کتاب تحقیقِ مزید کے نام سے چھپ گئی ہے۔ اگر یہ کتاب آپ کی نظر سے نہ گزری ہو، تو اُسے بھی دیکھیں۔ اس میں دو سو بہتّر صحابۂ کرام اور پانچ ازواجِ مطہرات کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ اُن میں سے کسی ایک کی مخالفت یا خروج یزید کے خلاف ثابت نہیں، گویا یہ سب یزید کی ولی عہدی اور خلافت کی بیعت میں داخل تھے۔ صرف امام حسینؓ اور حضرت ابنِ زبیرؓ نے خروج کیا۔ کیا یہ واقعات کی صحیح تصویر ہے

اور کیا ان دو حضرات کو چھوڑ کر باقی سب نے یزید کی بیعت برضا و رغبت قبول کر لی تھی؟

اس سلسلے میں ایک اور واقعہ تحقیق طلب ہے۔ خلافت و ملوکیّت اور دوسری تاریخوں میں بالعموم یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمارؓ بن یاسر، حضرت علیؓ کے ہمراہ جنگِ صفّین میں شریک تھے اور امیر معاویہؓ کے لشکریوں کے ہاتھوں شہید ہوئے اور اسی بنا پر حضرت عمارؓ کے متعلق ارشاد نبویؐ: تقتلک فئة باغية میں باغی گروہ کا اطلاق امیر معاویہؓ اور اُن کے ساتھیوں پر کیا جاتا ہے، لیکن محمود عباسی صاحب نے حضرت عمارؓ کی جنگِ صفّین میں شرکت کی تردید کی ہے اور اپنی کتاب حقیقتِ خلافت و ملوکیّت ص ۱۸۱ پر لکھا ہے کہ جو حقیقت ہے وہ طبریؒ کی روایت سے منکشف ہے کہ حضرت عمارؓ کو بلوائیوں نے مصر میں مدینہ پہنچنے سے پہلے ہی قتل کر دیا (وقد اغتیل) صحیح صورتِ واقعہ کی مزید وضاحت درکار ہے۔

ج خوارج اور بعض معتزلہ کے ماسوا پوری اُمّتِ مُسلمہ اور علمائے اہلِ سنّت میں سلف سے خلف تک کا اس امر پر ہمیشہ اجماع رہا ہے کہ حضرت علیؓ مسلمانوں کے چوتھے اور آخری خلیفۂ راشد تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی پیشین گوئی کے بموجب اُن پر خلافتِ راشدہ کا خاتمہ ہو گیا۔ حضرت امیر معاویہؓ کو بعض اہلِ علم نے صاف طور امامِ جائر اور حضرت علیؓ کے بالمقابل باغی و خاطی کہا ہے، حتیٰ کہ نسبت فسق تک کی ہے اور بعض نے حضرت علیؓ کے خلاف اُن کے نزاع و قتال کو خطائے اجتہادی سے تعبیر کیا ہے۔ امیر معاویہؓ کی خلافت کا انعقاد خلافت علیؓ کی موجودگی میں تو ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد بھی ان کی خلافت اس وقت سے تسلیم کی گئی جب حضرت حسنؓ نے اُن سے مصالحت کر لی اور خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ اس وقت امیر معاویہؓ کی خلافت منعقد تو ہو گئی مگر خلافتِ راشدہ کا درجہ اُسے پھر بھی حاصل نہ ہو سکا۔ بہر حال کوئی وجہ تو تھی کہ اُن کی صحابیت کے باوصف اور اُن کو فقیہہ و مجتہد قرار دینے کے باوجود علمائے اہلِ سنّت نے کبھی اُن کا شمار خلفائے راشدین میں نہیں کیا اور انھیں ایک بادشاہ ہی کہا۔

پھر اپنے عہدِ خلافت میں حضرت معاویہؓ نے اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا۔ یہ محض ایک جانشینی کی تجویز یا مشورہ نہیں تھا، بلکہ بیٹے کو تختِ خلافت کا باقاعدہ وارث نامزد کر کے اُس کی ولی عہدی کے حق میں پوری مملکت کے طول وعرض میں بیعتِ عام حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور اُس کے لیے حکومت کی طاقت وسطوت اور ذرائع ووسائل کو کام میں لایا گیا۔

اس فعل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی وجہ محض باپ کی بیٹے سے محبت نہ تھی، بلکہ اس میں مسلمانوں کی خیر خواہی کا جذبہ پنہاں تھا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یا خلفائے راشدین کی سنّت میں اس بات کی کوئی دلیل یا نظیر نہیں ملتی کہ مسلمانوں کا امیر یا خلیفہ اپنے کسی قرابت دار کو اپنی زندگی ہی میں ولی عہد مقرر کرے اور اپنی بیعت کے ساتھ ایک دوسری بیعت کا قلادہ بھی ہر مسلمان کے گلے میں ڈال دے اور امّت کو ایک پیشگی عہدِ اطاعت کا پابند بنانے کی سعی کرے۔ نیز یہ بھی ایک ناقابلِ انکار تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فعل کے بعد یہ بات ایک سنّت جاریہ اور عادتِ مستمرّہ کی حیثیت اختیار کر گئی کہ خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنے خاندان کے کسی فرد کو ولی عہد مقرر کر دے اور اُس کی بیعت لے لے۔ اس سے مسلمانوں میں انتخابی خلافت کا طریقہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا اور اُس کی جگہ بادشاہت یا آمریّت نے لے لی۔ جہاں تک یزید کا تعلق ہے، بعض علمائے اہلِ سنّت نے اب تک اُس کے دفاع کے لیے جو کچھ کہا ہے، وہ بس اس حد تک ہے کہ اسے کافر کہنا اور اُس پر لعنت کرنا جائز نہیں۔ وہ ایک مسلمان حکمران تھا۔ ولایتِ عہد کے وقت اس کا فسق وفجور کسی کے علم میں نہ تھا اور امام حسینؓ کا قتل اُس کے ایما پر نہیں ہوا، اگرچہ اُس نے قاتلینِ حسینؓ سے باز پُرس بھی ضروری نہیں سمجھی۔ اس سے آگے بڑھ کر علمائے اہلِ سنّت میں سے کسی نے بھی کوئی بات یزید کے حق میں نہیں کہی ہے۔

اب اہلِ سنّت کے اِس اجماعی مسلک اور ان متفق علیہ تصریحات کے بالکل برعکس اور عین ضِد میں ایک نیا موقف ہے جسے محمود عباسی صاحب نے اختیار کیا ہے۔ انھوں نے حضرت علیؓ

کی خلافت کے انعقاد ہی کو سرے سے مشتبہ بنانے کی سعی ناکام کی ہے، تاکہ اُن کا خلیفہ راشد ہونا اور اپنے مخالفین کے مقابل میں برسرِ حق یا کم از کم اولیٰ بالحق ہونا ہی مشکوک ہو جائے۔ پھر جب نوبت یزید تک پہنچی ہے، تو یہاں آکر عباسی صاحب کی دیدہ دلیری اور خیرہ چشمی اپنی آخری حد کو پہنچ گئی ہے۔ اُن کے نزدیک امیر المومنین یزید کی خلافت پر جیسا اجماعِ امت ہوا ہے ایسا اجماع حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا اور اُن کے بقول:

''صحابہ وتابعین، ہاشمی اور اموی اکابرین سب نے ہر دلعزیز ولی عہد کی بیعتِ خلافت خوشدلی کے ساتھ کی، البتہ مَسند نشینی کی خبر سنتے ہی دونوں طالبانِ خلافت، حضرت حسینؓ وابن الزبیرؓ کسی سوچی سمجھی اسکیم کے مطابق گورنر مدینہ کو چکمہ دے کر اُٹھ کھڑے ہوئے، اُن کا یہ طرزِ عمل اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ موتِ معاویہؓ کا انتظار ہو رہا تھا۔''[1]

ہٹ دھرمی کا کمال یہ ہے کہ امامِ حسینؓ کے سرفروشانہ اور مجاہدانہ اقدام کو عباسی صاحب نے ''امیر یزید'' کی خلافت کے خلاف باغیانہ خروج قرار دیا ہے اور ابنِ خلدونؒ نے یزید اور اس کی ولایتِ عہد کے متعلق ہر ممکن صفائی پیش کرنے کے باوجود چونکہ یزید کے فسق وفجور کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور ابن العربیؒ کے اس قول کو غلط قرار دیا ہے کہ امامِ حسینؓ کا قتل شرعاً جائز تھا کیونکہ وہ یزید کے بالمقابل مدعیٔ خلافت تھے، اس لیے عباسی صاحب کہتے ہیں:

''ابن خلدونؒ نے حضرت حسینؓ کے اقدامِ خروج پر یہاں گفتگو کی ہے، وہاں اُن کی پوزیشن کو صاف (یعنی داغدار؟) کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ انھوں نے ولی عہد کی بیعت کے سلسلے میں تو بہت اچھی بحث کی ہے، جسے کتاب خلافتِ معاویہؓ ویزید میں نقل کرتے ہوئے تحسین بھی کی گئی، لیکن اقدامِ خروج کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے میں شاید عقیدتِ حسینؓ اُن کے مانع آئی۔ عقیدت کی بات اور ہے اور وقائعِ تاریخی کی بے لاگ ریسرچ شے دیگر است۔''[2]

اِس ''ریسرچ شئے دیگر است'' کے نادر نمونے عباسی صاحب کی تحریروں میں جابجا بکھرے

---

۱ تحقیقِ مزید ص ۲۳۱

۲ تحقیقِ مزید ص ۲۳۲

ہوئے ہیں۔ صرف دو طالبانِ خلافت کے ماسوا پوری اُمّتِ مُسلمہ نے ہر دلعزیز ولی عہد کی بیعت جس بے قراری کے ساتھ کی، اس کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے عباسی صاحب نے تحقیقِ مزید میں ایک باب ’’ صحابۂ رسول اللہ ﷺ اور یزید کی بیعتِ ولی عہد وخلافت‘‘ کے نام سے رقم کیا ہے اور سو سے زائد صفحات میں ان تمام صحابۂ کرامؓ اور امّہات المؤمنینؓ کے اسماء وتراجم بیان کر دیے ہیں جو یزید کی ولی عہدی کے وقت زندہ تھے اور جن کے حالات مؤلّف کو مل سکے ہیں، گویا اِن اصحاب کا بقیدِ حیات ہونا اور بیعتِ یزید کے وقت دنیا سے اٹھ نہ جانا بجائے خود اس امر کا زندہ ثبوت ہے کہ انھوں نے پوری خوشدلی اور آمادگی کے ساتھ لپک کر یزید کے دستِ حق پرست پر بیعت کر لی تھی۔ عباسی صاحب نے فقط اِن حضرات کے نام گنوانے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ احادیثِ صحیحہ کا مفہوم مسخ کرنے اور واقعات ثابتہ کا حلیہ بگاڑنے میں بھی کوتاہی نہیں کی۔ اس کوشش کا ایک نمونہ مَیں یہاں پیش کیے دیتا ہوں، جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تاریخی واقعات بیان کرنے میں عباسی صاحب نے کیسی دیانت سے کام لیا ہے۔ امّ المومنین حضرتِ حفصہؓ کے حالات میں لکھتے ہیں:

’’ یہ محترم خاتون امیر یزید کے زمانۂ ولی عہدی میں حیات تھیں۔ صحیح بخاری میں بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے بھائی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ہدایت کی کہ اس مجلس میں فوراً شریک ہوں، جس کے لیے ان کو بلایا جا رہا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ عدمِ شرکت کی بنا پر کوئی صورتِ اختلاف پیدا ہو...... یہ معاملہ تحکیم (ثالثی) کا نہ تھا بلکہ امیر یزید کی ولی عہدی کا مسئلہ تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے امیر یزید کی ولی عہدی اور خلافت کی بیعت بلا تذبذب کی تھی۔ اُن کے اس عمل سے اُن کی محترم بہن کے موقف پر بھی روشنی پڑتی ہے‘‘۔

اس طرح بخاری کے حوالے سے یہ باور کرانے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ دونوں بہن بھائی ’’ امیر المومنین‘‘ کی بیعت کے لیے سخت بے چین اور بے تاب تھے۔ دوسرے مقامات پر بالعموم عباسی صاحب کتابوں کے صفحات کا حوالہ دے دیتے ہیں، لیکن یہاں انھوں نے بخاری کی کتاب، باب یا صفحے کا حوالہ نہیں دیا۔ بہر کیف یہ حدیث بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۂ

خندق میں موجود ہے اور اس کا متن اور ترجمہ درج ذیل ہے:

عن ابن عمر قال دخلت علی حفصة ونسواتها تنطف ، قلت قد کان من امر الناس ما ترین فلم یجعل لی من الامر شیئ فقالت الحق فانهم ینتظرونک واخشیٰ ان یکون فی احتباسک عنهم فرقة فلم تفرق الناس خطب معاویة قال مَن کان یرید ان یتکلّم فی هذا الامر فلیطلع لنا قرنه ولنحن احق به منه ومن ابیه قال حبیب بن مسلمة فهلاّ حبته قال عبد الله فحللتُ حُبوتی وهممت ان اقول احق بهذا الامر من قاتلک واباک علی الاسلام فخشیت ان اقول کلمة تفرق بین الجمع وتسفک الدم ویحمل عنی غیر ذالک . فذکرت ماعدّ الله فی الجنان. قال حبیب حُفظتَ وعُصمتَ .

(حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں حضرت حفصہؓ کے ہاں گیا۔ وہ نہائی تھی اور پانی اُن کے بالوں سے ٹپک رہا تھا۔ میں نے اُن سے کہا لوگوں کا حال تو آپ دیکھ رہی ہیں، مگر میرا تو امارت سے کوئی سروکار نہیں رہنے دیا گیا۔ حفصہؓ بولیں: آپ جائیں، لوگ آپ کے منتظر ہیں اور میں ڈرتی ہوں کہ آپ کے وہاں نہ جانے سے پھوٹ پڑ جائے گی۔ غرض حضرت حفصہؓ نے انھیں اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک وہ مجمع میں چلے نہ گئے۔ جب لوگ الگ الگ ہو گئے، تو امیر معاویہؓ نے تقریر میں کہا کہ جو شخص اس امارت یا بیعت کے معاملے میں کچھ کہنے کا ارادہ رکھتا ہے وہ اپنا سینگ تو اُونچا کرے۔ ہم اُس سے اور اُس کے باپ سے زیادہ امارت کے حقدار ہیں۔ حبیبؓ بن مسلمہ نے پوچھا کہ آپ نے اس کا جواب نہ دیا؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنی چادر اتاری اور ارادہ کیا کہ امیر معاویہؓ سے کہوں کہ تم سے زیادہ حقدار امارت کا وہ ہے جس نے تم سے اور تمھارے باپ سے اسلام کی خاطر لڑائی کی۔ پھر مجھے خدشہ ہوا کہ میری بات سے تفرقہ پیدا ہوگا، خونریزی کی نوبت آئے گی اور میری بات سے کچھ اور ہی مفہوم لیا جائے گا۔ پس میں نے ان نعمتوں کی یاد دل میں تازہ کی جو اللہ نے جنّت میں تیار کی ہیں (اور خاموش رہا) حبیبؓ کہنے لگے

کہ آپ محفوظ رہے اور بچ گئے)

اب اس روایت کے تیور اور اندازِ بیان کو دیکھیے اور عبّاسی صاحب اس سے جو مطلب نچوڑنا چاہتے ہیں اُسے بھی دیکھیے۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہاں تحکیم کے بجائے یزید کی ولی عہدی زیرِ بحث ہے، تب بھی اس مکالمے کے الفاظ صاف طور پر بتا رہے ہیں کہ بیعتِ ولی عہدی کا معاملہ جس طرح کیا جا رہا تھا۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اس پر غیر مطمئن اور رنجیدہ تھے، لیکن آپ چونکہ طبعاً جھگڑوں اور فتنوں سے دامن بچا کر رکھنا چاہتے تھے اور آپ کے والد ماجد نے بھی آپ کو امیدوارئ خلافت سے روک دیا تھا، اس لیے آپ اس مجمع میں حاضر ہونا پسند نہیں فرماتے تھے جس میں امیر معاویہؓ کی تقریر کا پروگرام تھا، لیکن حضرت حفصہؓ نے انھیں باصرار وہاں جانے پر آمادہ کیا کیونکہ وہاں اُن کی غیر حاضری کو محسوس کیا جا رہا تھا اور حضرت حفصہؓ کا خیال یہ تھا کہ اُن کے جانے سے کچھ تو فائدہ ہوگا اور فساد دبے گا۔ بہرکیف حضرت عبداللہؓ بن عمر اس مجلس میں تشریف لے گئے۔ اس کے بعد امیر معاویہؓ نے تقریر فرمائی اور تہدید آمیز انداز میں کہا کہ جو شخص میرے یا میرے بیٹے کے خلاف لب کشائی کی جرأت رکھتا ہے، وہ یہاں ذرا سر اُٹھا کر دیکھے تو سہی، ہم اس سے اور اس کے باپ سے زیادہ خلافت کے حقدار ہیں۔ محدّثین کے بیان کے مطابق یہاں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت حسینؓ ابن علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کے خلاف طعن وتعریض اور اُن پر اپنی فوقیت جتانا مقصود تھا جسے حضرت ابنِ عمرؓ جیسے متحمل اور مصالحت پسند بزرگ بھی مشکل ہی سے برداشت کر سکتے تھے۔ چنانچہ اُن کے جی میں آیا کہ وہ یہ کہیں کہ جناب آپ سے زیادہ خلافت کے مستحق وہ ہیں جنھوں نے آپ کے اور آپ کے والد ابوسفیان کے خلاف قتال کیا جب کہ آپ دونوں کفر کی حالت میں ہمارے خلاف پرے جما رہے تھے، مگر آپ یہ بات کہتے کہتے صرف اس خطرے کی بنا پر رُک گئے کہ میری اس بات کو طلبِ خلافت، کے معنی پہنائے جائیں گے اور جو لوگ بزورِ شمشیر اس مسئلے کو طے کر رہے ہیں وہ برافروختہ ہو کر مزید خون خرابہ کریں گے۔

یہ واقعہ تو حضرت ابن عمرؓ کا ہوا۔ اِسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا واقعہ بھی بخاری (تفسیر الاحقاف) میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے مروان کو مدینے کا گورنر بنایا۔ اُس نے اپنے ایک خطبے

میں یزید کی ولی عہدی کا ذکر شروع کیا تو عبدالرحمٰنؓ بن ابی بکر نے اس پر اعتراض کیا۔ مروان کہنے لگا: ''پکڑو اِسے''۔ عبدالرحمٰنؓ نے بھاگ کر حضرت عائشہؓ کے گھر میں پناہ لی۔ مروان نے وہاں تک پیچھا کیا اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ بھی تلخ کلامی کی۔

یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ حضرت علیؓ سے لے کر عبدالملک بن مروان کے عہد تک جتنی بھی لڑائیاں جھگڑے ہوئے اُن سے حضرت عبداللہؓ بن عمر الگ تھلگ رہے اور حضرت علیؓ کے بعد جس نے بھی خلافت پر قبضہ کرلیا، اس کی حکومت کو جس طرح دوسرے مسلمانوں نے چاروناچار تسلیم کرلیا، اُسی طرح آپ نے بھی کرلیا، لیکن یہ کہنا دراصل حقائق کا مُنہ چڑانا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یا دوسرے کبار صحابہؓ وتابعین نے بطیبِ خاطر اِن متغلبین کی اطاعت قبول کی تھی۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حدیثِ بالا کی شرح کرتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی:

انه لا یبایع المفضول الا اذا خشی لفتنة ولھذا بایع بعد ذالک معاویة ثم ابنه یزید ونھی بنیه عن نقض بیعته وبایع بعد ذالک لعبد الملک بن مروان .

افضل کے مقابلے میں مفضول کی بیعت جائز نہیں، الّا یہ کہ فتنے کا خدشہ ہو۔ اسی لیے حضرت ابن عمرؓ نے حضرت علیؓ کے بعد حضرت معاویہؓ کی اور پھر ان کے لڑکے یزید کی بیعت کی اور اپنے بیٹوں کو اُس کی بیعت توڑنے سے روکا اور اس کے بعد عبدالملک بن مروان کی بھی بیعت کی۔

محمود عباسی جیسے لوگ جوہر ''امیر المومنین'' کے آگے دیدہ ودل فرشِ راہ کرنے پر آمادہ ومُستعد رہتے ہیں، وہ بیچارے اپنے اوپر ان سلف صالحین کو بھی قیاس کرتے ہیں۔ عباسی صاحب کی باطنی کیفیت کا عکس اُن کی درجِ ذیل تحریر میں دیکھا جاسکتا ہے:

''اُمّتِ مُسلمہ اُسوۂ عثمانی سے سبق حاصل کرتی تو طلبِ خلافت کی خونریزیوں سے اسلامی ریاست کے خدوخال اس درجہ مسخ نہ ہوتے جن کا قدرے اندازہ مسلسل خروجوں کے حالات سے

ہوگا۔ اِسلامی تاریخ میں شاید یہ ایک قابلِ تقلید مثال مفاداتِ امّت کے پیشِ نظر بغیر خونریزی کے سیاسی انقلاب پیدا کرنے کی ہے جو فیلڈ مارشل محمد ایوب خان اور اُن کے ساتھیوں کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ان حضرات کو کہ کسی طرح اُسوۂ عثمانی پر عمل تو ہو سکا۔‘‘[۱]

ظاہر ہے کہ جس ’’محقق‘‘ کی چشمِ بینا کو پوری اسلامی تاریخ میں یہی ایک قابلِ تقلید مثال نظر آئی ہو اُس سے اگر مقامِ حسینؓ مخفی رہے اور یزید اُسے ’’ہر دلعزیز امیر المومنین‘‘ نظر آئے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے۔

گر نہ بیند بروز شپّرہ چشم
چشمہء آفتاب راچہ گناہ

حضرت عمارؓ بن یاسر کا جنگ صفّین میں حضرت علیؓ کا ساتھ دینا اور امیر معاویہؓ کے لشکر کے ہاتھوں شہید ہونا ایک قطعی الثبوت واقعہ ہے جو تاریخ کی کتابوں ہی میں نہیں بلکہ کتب احادیث میں بھی مذکور ہے۔ تمام مؤرخین ومحدّثین نے اسے بالاتفاق تسلیم کیا ہے، بلکہ مسند احمد اور دیگر کتب میں یہ واقعہ بھی بہ سند بیان ہوا ہے کہ حضرت عمارؓ کی شہادت کی خبر دے کر امیر معاویہؓ کو تقتلک فئة باغیة والی حدیث بھی سنائی گئی اور بعض روایات میں حضرت معاویہؓ کا یہ عجیب جواب بھی مذکور ہے کہ ہم نے انھیں قتل نہیں کیا بلکہ اُن کے قتل کا اصل باعث حضرت علیؓ ہیں جو انھیں ساتھ لائے۔ محمود عباسی اوّلین شخص ہیں جنھوں نے اس واقعے کا انکار کیا ہے اور یہ بات تصنیف کی ہے کہ عمارؓ تو دو سال پہلے مصر میں ہلاک کر دیے گئے تھے۔ اس دروغ بافی کا تانا بانا علامہ ابن جریر طبریؒ کے صرف ایک فقرے سے تیار کیا گیا ہے جو انھوں نے اس سلسلۂ بیان میں لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت عمارؓ کو اہل مصر کی شکایات کی تحقیق کے لیے مصر بھیجا تھا اور وہاں انھیں لوگوں نے اتنا عرصہ روکے رکھا کہ یہ گمان کیا جانے لگا کہ انھیں دھوکے سے مار ڈالا گیا ہے۔‘‘

ویسے تو عباسی صاحب طبریؒ کو ہر جگہ رافضی لکھتے ہیں، لیکن مطلب برآری کے لیے ان کے ہاں شیعہ، عیسائی، یہودی، دہریہ ہر شخص ثقہ بن جاتا ہے اور اگر کسی شخص کے قول سے وہ مطلب

۱؎ تحقیقِ مزید ص ۲۳۸

نکلتا نظر نہ آتا ہو، جو عباسی صاحب کو پسند ہو تو وہ اس قول کو چھیل بنا کر اور اپنی تحقیقِ انیق کے خراد پر چڑھا کر حسبِ منشا صورت میں ڈھال لینے میں بڑے ماہر ہیں۔ طبریؒ کا اصل فقرہ یہ ہے: واستبطأ الناس عماراً حتىٰ ظنوا انه اغتيل۔ بس لوگوں کے اس گمان کو بنیاد بنا کر جھوٹ کا محل تعمیر کیا گیا ہے کہ عمارؓ تو مصر میں قتل کر دیے گئے تھے۔

عبّاسی صاحب نے سیّدنا معاویہؓ، شخصیّت و کردار کے مصنّف کے بارے میں یہ شکایت تو کی ہے کہ انھوں نے اُن کے بھتیجے کی کتاب کا سارا مواد اپنی کتاب میں بلاحوالہ وبلا اجازت جذب کر لیا ہے، مگر یہ میرے نزدیک ایک شکوۂ بے جا ہے۔ ان کے اپنے بیان کے مطابق حکیم محمود احمد ظفر کراچی میں ان سے کئی بار ملے اور اپنا عندیہ ان پر ظاہر کرتے رہے۔ انھوں نے عباسی صاحب اور ان کے بھتیجے کی کتاب کا مواد لینے کی اجازت مانگی جو انھیں شوق سے دی جاتی رہی کیونکہ عباسی صاحب کے بقول اُن کا مقصد تو ''تحریک کی اشاعت ہے''۔

اس کے بعد جب حکیم محمود احمد نے دیکھا کہ اصل کتابیں ضبط ہیں اور اُن کے مضامین کا بلاحوالہ سرقہ کر لیا جائے تو قارئین کو مشکل ہی سے حقیقتِ حال کا علم ہوگا، تو حکیم صاحب نے اس مواد کو اپنے نام سے چھاپ دیا۔ آخر ان کا مقصد بھی تو اسی تحریک کی اشاعت ہے جسے عباسی صاحب نے چلا رکھا ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مئی ۱۹۶۹ء)

خلافت وملوکیت اور بریلوی مسلک

س میں نے خلافت و ملوکیّت کا بھی مطالعہ کیا ہے اور اِس سلسلے میں جو مضامین آپ نے ترجمان میں لکھے ہیں وہ بھی پڑھے ہیں۔ مجھے اُن سے کوئی خاص اختلاف نہیں، مگر میں نے اُن میں ایک کمی یا خلا ضرور محسوس کیا ہے، وہ یہ کہ آپ نے دیوبندی علما کے متعدد اقتباس اپنی تحریروں میں دیئے ہیں، مگر کسی بریلوی عالم کا کوئی ایک قول بھی میری نظر سے نہیں گزرا، حالانکہ ملک کا سوادِ اعظم یہی گروہ ہے۔ کیا اس سے میں یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں کہ بریلوی علما کی تحریروں پر آپ کی نگاہ نہیں رہتی یا اُن میں کوئی چیز آپ کو اپنے حق میں نہیں مل سکی؟

اِس میں کوئی شک نہیں کہ محمود احمد عباسی صاحب جیسے لوگوں کی لَے میں لَے ملاتے ہوئے اب عُلمائے اہلِ سنّت نے بھی حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ اور امام حسینؓ کے مقابلے میں یزید کے موقف کو اس انداز سے پیش کرنا شروع کر دیا ہے جس سے حضرت علیؓ اور امام حسینؓ کا مقام وموقف برحق وصواب ہونے کی بجائے شبہات و اشکالات کا مورد بن جاتا ہے۔ اگر آپ کی نگاہ میں کوئی ایسی تحریر یا قول ہو جو اس مسئلے میں بریلوی مسلک کے علما کا موقف واضح کرتا ہو، تو اُسے بھی منظرِ عام پر لانا ضروری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اِس معاملے میں اہلِ سنّت کا جو مسلک ہمیشہ سے رہا ہے، اُسے مَسخ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور لوگوں کے ذہنوں میں یہ عجیب گھپلا پیدا کیا جا رہا ہے کہ خلیفۂ راشد بھی برحق اور اس سے آخر دم تک لڑنے والے بھی برحق، بلکہ اب تو رفتہ رفتہ یہ کہا جانے

لگا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور ملوکیّت میں کوئی خاص فرق نہیں، خلفائے راشدین کی کوئی تعداد یا خلافت راشدہ کی کوئی مدّت معیّن نہیں ہے۔

ج یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ خلافت و ملوکیّت اور حضرت امیر معاویہؓ کے موضوع پر جو بحث میں نے ترجمان القرآن کے صفحات میں کی ہے، اُس میں بریلوی مسلک کے علما کی تحریروں میں سے کوئی حوالہ درج نہیں کیا گیا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں کسی علمی تعصّب میں مبتلا ہوں اور کسی خاص گروہ یا جماعت کی کتابیں پڑھنے سے گریز کرتا ہوں۔ یہ بات بھی نہیں ہے کہ جدید دور کے علما میں سے صرف دیوبندی یا اہلِ حدیث حضرات ہی کی تحریروں میں مجھے تائیدی حوالے مل سکے ہیں اور بریلوی مشرب کے علما کی نگارشات میں مجھے کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی۔ فی الحقیقت بات یہ ہے کہ میں نے اپنے سلسلۂ مضامین میں جو طریق بحث واستدلال اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ زیرِ بحث مسائل میں سے پہلے نصوص کتاب وسنّت کی روشنی میں اُن اعتراضات وتنقیدات کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے جو مولانا مودودیؒ کی عبارتوں پر وارد کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد میں نے آئمۂ سَلف جن میں محدّثین، مفسّرین، مؤرّخین اور فقہائے مجتہدین بھی شامل ہیں، ان سب کے ایسے اقوال پیش کیے ہیں جو ان مسائل وواقعات سے تعلّق رکھتے ہیں۔ پھر میں نے سب سے آخر میں بعض جدید علما کی تحریریں نقل کردی ہیں تاکہ کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ جو قول قدیم زمانے میں جائز وحلال تھا، اُس کا دُہرانا اِس زمانے میں ممنوع وحرام ہے اور اس فعل کا ارتکاب اگر کیا گیا ہے تو تنہا ایک شخص نے کیا ہے۔ بس اس خیال کے پیشِ نظر میں نے علمائے حاضر کے بھی چند اقوال دے دیئے ہیں، ورنہ ان کی عدم موجودگی سے میرے اِستدلال میں کوئی خلا یا خلل واقع نہیں ہوتا۔

باقی رہا یہ سوال کہ میری نظرِ انتخاب بالعُموم دیوبندی علما کی تحریروں تک ہی کیوں محدود رہی ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک خلافت و ملوکیّت کے خلاف سب سے زیادہ زور

اِسی حلقے سے انتساب رکھنے والے بعض افراد نے صرف کیا ہے اور ناصبیّت کے جدید علمبرداروں کو دانستہ و نادانستہ طور پر انھی نے پوری کمک پہنچائی ہے۔ پس قدرتی طور میرا رُوئے سخن چونکہ اِن حضرات کی جانب تھا، اس لیے انھی کے بعض اکابر کے اقوال درج کر دینا میں نے مناسب اور کافی خیال کیا، لیکن جہاں تک حضرت علیؓ کے مقابلے میں امیر معاویہؓ کے موقف کا تعلّق ہے، اسے جس طرح خلافت و ملوکیّت میں بیان کیا گیا ہے اور جس کی مزید وضاحت میرے مضامین میں کر دی گئی ہے، علمائے بریلی کا موقف و مسلک اس سے مختلف نہیں ہے۔ مثال کے طور پر میں یہاں مولانا محمد امجد علی صاحب رضوی کی کتاب بہارِ شریعت حصّہ اوّل سے اقتباس پیش کرتا ہوں۔ مولانا امجد علی صاحب موصوف مولانا احمد رضا خان صاحب مرحوم کے شاگردِ رشید ہیں۔ بہارِ شریعت ان کی ضخیم تالیف ہے جو سترہ جلدوں پر مشتمل ہے اور مؤلف کے استاذ کی تقریظ وتصویب کے ساتھ اشاعت پذیر ہوئی ہے۔ اس کتاب کی جلد اوّل ص ۵۷ پر وہ فرماتے ہیں:

"عقیدہ: امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مجتہد تھے۔ اُن کا مجتہد ہونا حضرت سیّدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حدیثِ بخاری میں بیان فرمایا ہے۔ مجتہد سے خطا وصواب دونوں صادر ہوتے ہیں۔ خطا دو قسم [کی] ہے، خطائے عنادی، یہ مجتہد کی شان نہیں اور خطائے اجتہادی، یہ مجتہد سے ہوتی ہے اور اس میں اُس پر اصلاً عنداللہ مواخذہ نہیں، مگر احکام دنیا میں وہ دو قسم [کی] ہے، خطائے مقرر کہ اس کے صاحب پر انکار نہ ہوگا۔ یہ وہ خطائے اجتہادی ہے جس سے دین میں کوئی فتنہ نہ پیدا ہوتا ہو، جیسے ہمارے نزدیک مقتدی کا امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا، دوسری خطائے مُنکر، یہ وہ خطائے اجتہادی ہے جس کے صاحب پر انکار کیا جائے گا کہ اس کی خطا باعثِ فتنہ ہے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت سیدنا امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم سے خلاف اسی قسم کی خطا کا تھا اور فیصلہ وہ جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ مولا علیؓ کی ڈگری اور امیر معاویہ کی مغفرت۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔"[1]

---

[1] بہار شریعت ج اول، ص ۵۷۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

اب اِس قول کے قائل صاف بتا رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ مجتہد تھے اور مجتہد سے صواب اور خطا دونوں کا امکان ہے۔ پھر وہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اجتہادی خطا کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں، ایک خطائے مقرر، دوسری خطائے مُنکر۔ عند اللہ تو ان پر مواخذہ نہیں، مگر دنیا کے احکام وعواقب کی رُو سے خطائے مُنکر ایسی ہے کہ یہ باعثِ فتنہ بھی ہے اور اس وجہ سے اس پر انکار واعتراض اور ناپسندیدگی کا اظہار بھی ہوگا۔ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف جو کچھ کیا وہ خطائے مُنکر کی تعریف میں آتا ہے۔ نزاعِ فریقین میں ڈگری حضرت علیؓ کے حق میں ہے اور امیر معاویہؓ کے لیے مغفرت ہے۔

یزید کے فضائل ومناقب کا اظہار بھی اس زمانے میں چونکہ برملا ہونے لگا ہے اور یہ کہا جانے لگا ہے کہ اس کا فِسق وفجور صحتِ نقل کے ساتھ ثابت نہیں ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی کتاب کا ایک مزید اقتباس جو یزید سے متعلق ہے وہ یہاں نقل کر دیا جائے۔ اگلے صفحہ ۷۶ پر مولانا امجد علی صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

’’عقیدہ: یزید پلید، فاسق، فاجر، مرتکبِ کبائر تھا. معاذ اللہ اس سے اور ریحانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سیّدنا امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کیا نسبت؟ آج کل جو بعض گمراہ کہتے ہیں کہ ہمیں اُن کے معاملے میں کیا دخل ہے۔ ہمارے وہ بھی شہزادے، وہ بھی شہزادے، ایسا بکنے والا مرُدود خارجی ناصبی مستحقِ جہنم ہے۔ ہاں یزید کو کافر کہنے اور اس پر لعنت کرنے میں علمائے اہلِ سنّت کے تین قول ہیں اور ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسلک سکوت ہے، یعنی ہم اسے فاسق جار کہنے کے سوا نہ کافر کہیں، نہ مسلمان۔‘‘

اس تحریر کے لب ولہجہ میں اگرچہ غیر معمولی شدّت پائی جاتی ہے، لیکن دوسری طرف آج کل چونکہ یزید کو بڑا خلفِ رشید اور صالح و مُصلح ثابت کرنے کی مساعی جاری ہیں، اس لیے مجھے بریلوی مکتبِ فکر کے ایک بڑے عالم کی یہ عبارت نقل کرنی پڑی، تاکہ کم از کم یہ گروہ تو اس جدید ناصبیّت کے فتنے سے بچا رہے۔

ایک آخری بات جس کی طرف میں اشارہ کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ بریلوی حضرات ہوں یا دیوبندی یا اہلِ حدیث، یہ سب ہی اُن محدّثین اور فقہا اور متکلّمین کو اکابر اہلِ سنّت تسلیم کرتے ہیں جن کے اقوال خلافت وملوکیّت اور میرے مضامین میں نقل کیے گئے ہیں۔ آخر ابنِ حجرعسقلانی، ابنِ حجر مکی، امام نووی، امام بخاری، امام مسلم، شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز رحمہم اللہ۔ کے اقوال دیوبندی، بریلوی یا اہل حدیث علما کے ہاں کیوں یکساں طور پر قابلِ اعتنا نہ ہوں اور بالفرض اگر کسی قول سے اختلاف بھی ہو، تب بھی اختلاف کرنے والے کے لیے یہ کیسے روا ہوسکتا ہے کہ وہ اس قول کے قائل کو اہلِ سنّت کے مسلک سے خارج یا منحرف قرار دینے کی کوشش کرے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۰ء)

ابوالاعلیٰ نام پر اعتراض

س مولانا مودودیؒ کے خلاف بہت سے اعتراضات کا اطمینان بخش جواب دیا جاچکا ہے، مگر ایک اعتراض ایسا ہے جس کا ابھی تک کوئی مفصّل اور مدلّل جواب نہیں دیا گیا یا پھر اس کا جواب دینا مناسب یا ضروری خیال نہیں کیا گیا، حالانکہ وہ ایک حقیقت ہے کہ اس اعتراض کو ایک مدت سے بار بار دُہرایا جارہا ہے۔ یہ اعتراض مولانا کے نام عائد کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے الاعلیٰ تو اللہ کا نام ہے اور اسی طرح ابوالاعلیٰ کے معنی (نعوذُ باللہ) اللہ کے باپ کے ہوتے ہیں۔ ابلہ فریبی سے کام لیتے ہوئے جب بعض لوگ یہ اعتراض اٹھاتے ہیں اور پھر حاشیہ آرائی اور اشتعال انگیزی کے ساتھ اسے پبلک اسٹیجوں پر پیش کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ عامۃ المسلمین سخت متوحّش و بدظن ہوتے ہیں اور جو لوگ حُسنِ ظن سے کام لیتے ہیں، وہ بھی ہم سے مطالبہ کرتے ہیں کہ اگر یہ اعتراض غلط ہے تو اس کی غلطی اچھی طرح واضح کیوں نہیں کردی جاتی تاکہ اس گمراہ کُن پراپیگنڈے کا خاتمہ ہوسکے۔

اِس سلسلے میں اس بات کی بھی وضاحت ضروری ہے کہ ابوالاعلیٰ مولانا مودودیؒ کا اصل نام ہے یا اُنھوں نے خود اپنی کنیت رکھ لی ہے؟ اگر اس میں غلط فہمی یا اعتراض کی گنجائش ہے تو کیا اسے تبدیل کرنا مناسب نہیں ہے، جبکہ خود نبی ﷺ نے بعض نام تبدیل فرمائے اور بعض کُنیتیں بھی پسند نہیں فرمائیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نام چاہے قابلِ اعتراض نہ ہو، تب بھی اس کا کوئی خاص مفہوم اور مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔ ترجمان میں اگر ان سب پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اس طرح کے سارے اعتراضات کا جائزہ ایک مرتبہ لے لیا جائے، تو اُمید ہے کہ لوگوں کے ذہن صاف ہوجائیں گے، ورنہ دوسری صورت میں ایسی اشتعال انگیزیاں خطرناک نتائج بھی

پیدا کرسکتی ہیں جیسا کہ حال ہی کے بعض واقعات نے ثابت کردیا ہے۔

ج کسی پڑھے لکھے اور معقول انسان سے یہ توقّع نہیں کی جاسکتی کہ وہ لوگوں کے ناموں پر خواہ مخواہ معترض ہو، یا اس طرح کے اعتراضات کو سنجیدہ توجّہ کے قابل سمجھے، مگر یہ عجیب بات ہے کہ بعض جہلا نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں بے شمار دوسرے اعتراضات کے ساتھ نام پر بھی اعتراض کا سلسلہ شروع کررکھا ہے، حتّٰی کہ سادہ لوح عوام النّاس کو یہ باور کرانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اعلیٰ کے معنیٰ اللہ کے ہیں، اس لیے جس شخص کا نام ابوالاعلیٰ ہے، وہ (نعوذُ باللہ) اللہ کا باپ ہونے کا مدعی ہے۔ یہ ایک ایسی بیہودہ حرکت ہے جس کو ہم نے اب تک قابلِ اعتنا نہیں سمجھا اور اس بات پر اعتماد کیا کہ معقول لوگ خود اس بیہودگی کو قابلِ نفرت سمجھیں گے، لیکن اب یہ بات اتنی بڑھ گئی ہے کہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس نام کی صحیح حقیقت وماہیت واضح کردی جائے اور معترضین کی جہالت وفریب دہی کا پردہ چاک کردیا جائے۔

سب سے پہلی بات جو قابلِ وضاحت ہے وہ یہ ہے کہ ابوالاعلیٰ کنیّت نہیں ہے بلکہ والدین کا رکھا ہوا نام ہے جو خاندانِ مودودیہ کے ایک بزرگ حضرت ابوالاعلیٰ مودودیؒ (متوفّی ۹۳۵ھ) کے نام پر رکھا گیا ہے۔ یہ بزرگ سکندر لودھی کے زمانے میں چشت سے نقلِ مکانی فرما کر ہندوستان آبسے تھے۔ یہ بزرگ ایک مشہور سلسلہ ارشاد وہدایت سے تعلق رکھتے تھے، خود ایک بڑے عالم تھے اور اُن کا زمانہ بھی اہلِ علم وتقویٰ سے خالی نہ تھا۔ اگر اس نام میں کوئی پہلو بھی قابلِ اعتراض ہوتا، تو یقیناً اُسی زمانے میں علما اور صوفیا اس پر معترض ہوتے اور اسی خاندان میں دوبارہ یہی نام تجویز کیے جانے کی نوبت نہ آتی، تاہم اس امر کا اب بھی جائزہ لیا جاسکتا ہے کہ فی الواقع اعلیٰ، اللہ کے اسمائے حُسنیٰ میں شامل ہے یا نہیں اور ابوالاعلیٰ نام رکھنا جائز ہے یا نہیں!

عام طور پر مشہور ہے اور بعض احادیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ننانوے نام ہیں۔ سُنَنِ ترمذی، کتاب الدعوات کے ایک باب میں (جس کا عنوان نہیں ہے) اس طرح کی

اَحادیث یکجا کر دی گئی ہیں جن میں سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت میں یہ پورے ننانوے نام مذکور ہیں، مگر ان میں اعلیٰ کا نام موجود نہیں ہے۔ابن ماجه، کتاب الدّ عاء، باب اسماء اللہ میں بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور اس میں الاعلیٰ شامل نہیں ہے۔قرآن مجید میں ربّ کی صفت تو اعلیٰ مذکور ہے(مثلاً ربّک الاعلیٰ یا ربّه الاعلیٰ) مگر تنہا اعلیٰ کا لفظ اللہ کے اسمائے حُسنیٰ میں صفاتی ناموں میں شامل نہیں کیا گیا۔صرف یہی نہیں کہ مجرّد الاعلیٰ، اللہ کے لیے مستعمل نہیں، بلکہ عالٍ یا العالی کا لفظ بھی اکیلا اللہ کے لیے قرآن میں وارد نہیں، بلکہ غیر اللہ ہی کے لیے آیا ہے(مثلاً قوماً عالین ، جنةٍ عالیةٍ ،عَالِیهَا سَافلها)اعلیٰ کا لفظ عالی ہی کا افعل التفضیل ہے، عالی کے معنی بلند اور اعلیٰ کا مطلب بلند تر۔اب جو شخص اعلیٰ یا الاعلیٰ کا لفظ مطلقاً بول کر اُس سے فقط اللہ تعالیٰ مراد لینا چاہتا ہے اور اس لفظ کو اللہ کے اسما میں شمار کرتا ہے، وہ بالکل ایک بے دلیل بات کہتا ہے، کیونکہ قرآن وحدیث میں کہیں بھی محض لفظ الاعلیٰ بول کر اللہ کی ذات مراد نہیں لی گئی ہے۔

تاہم العالی یا اَلاعلیٰ کو اللہ کے صفاتی ناموں میں اگر شامل سمجھ بھی لیا جائے کیونکہ بعض علما کے نزدیک اسمائے حُسنیٰ ننانوے کی گنتی میں محصور ومحدود نہیں ہیں۔تب بھی یہ نام یا الفاظ ایسے ہرگز نہیں ہیں جن کا استعمال غیر اللہ کے لیے ممنوع ہو۔

اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں خود حضرت موسیٰ سے فرماتے ہیں: لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى۔ (تو مت ڈر، تو ہی اعلیٰ ہے۔طٰہٰ ۲۰:۶۸)، مومنین سے فرماتا ہے: وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ۔ (اور تم ہی اعلیٰ ہوگے، اگر تم مومن ہوگے، آل عمران ۳:۱۳۹) پھر فرماتا ہے: وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ ۖ وَ اللّٰهُ مَعَكُمْ (اور تم ہی اعلیٰ ہو اور اللہ تمھارے ساتھ ہے۔محمد ۴۷:۳۵) اللہ تعالیٰ کے اسمائے حُسنیٰ جن کا حدیث میں ذکر ہے اُن میں صرف چند نام ایسے ہیں جن کے متعلق علما ومحدّثین نے یہ بیان فرمایا ہے کہ وہ اللہ کے لیے مختص ہیں اور غیر اللہ کے لیے ان کا استعمال ممنوع ہے۔وہ اسما یہ ہیں: اللہ، الرحمن ، السبّوح ، القدّوس۔ ان کے ماسوا تقریباً تمام اسمائے صفات ایسے ہیں جو اللہ وغیر اللہ کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں اور قرآن، حدیث اور لغتِ عرب

میں بکثرت ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں یہ الفاظ اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لیے آئے ہیں۔ مثلاً الرحیم، الملک، المومن، المہیمن، العزیز، المتکبّر، العلیم، السمیع، البصیر، الحسیب، الودود، الرؤف اور اس طرح کے اور بہت سے صفاتی نام ایسے ہیں جو قرآن مجید ہی میں اللہ کے لیے اور دوسروں کے لیے یکساں طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ قرآن میں: اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلِیًّا کَبِیْرًا اور اِنَّہٗ عَلِیٌّ حَکِیْمٌ بھی آیا ہے اور علیؓ ایک صحابی کا بھی نام ہے۔ اگر یہ نام کسی لحاظ سے بھی قابل اعتراض ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسے ضرور تبدیل فرما دیتے کیونکہ آپؐ نے بہت سے ایسے نام بدل دیے تھے جو کسی پہلو سے ناجائز یا ناپسندیدہ تھے۔ صحاح ستہ کے متعدد راویان حدیث ایسے ہیں جو اپنی کنیّت ابوعلی کے ساتھ معروف ہیں۔ بوعلی سینا اور بوعلی قلندر کے الفاظ تو زبان زدِ خلائق ہیں۔ بوعلی ابوعلی کا مخفف ہے، لیکن آج تک کسی شخص نے یہ کہہ کہ اپنی جہالت کا ثبوت نہیں دیا کہ علی چونکہ اللہ کا نام ہے، اس لیے جو علی نام رکھتا ہے، وہ خدا ہونے کا مدعی ہے اور جو ابوعلی نام یا کنیت رکھتا ہے وہ خدا کا باپ ہے، اسی طرح حکیم اسمائے حُسنیٰ میں شامل ہے اور ایک صحابی کا نام بھی ہے۔ مالک اللہ کا نام بھی ہے، ایک فرشتے کا نام بھی ہے اور مالک ہمارے ایک بہت بڑے امامِ حدیث وفقہ کا نام بھی ہے۔ پھر ابو مالک، ابوحکیم، ابو بَصیر ایسی کنیتیں ہیں جن سے ہمارے متعدد اصحابِ سلف پہچانے جاتے ہیں۔ اگر یہ سارے نام اور کنیتیں جائز اور صحیح ہیں اور ان کے رکھنے والے نہ خدائی کے دعویدار تھے نہ معاذ اللہ خدا کے باپ ہونے کے مُدعی تھے، تو کون احمق یہ بات کہہ سکتا ہے یا مان سکتا ہے کہ جس کا نام ابوالاعلیٰ ہے، اس نے خدا کا باپ ہونے کا دعویٰ کر دیا ہے۔ آخر جہالت، غباوت اور عناد کی بھی کوئی حد ہونی چاہیے!

پھر جو شخص بھی عربی جانتا ہے اور جس نے دینی علوم میں کچھ بھی شُد بُد پیدا کی ہے، وہ اس بات سے بے خبر نہیں رہ سکتا کہ صحابۂ کرام اور اَسلافِ عظام میں بے شمار شخصیتیں ایسی تھیں جن کی کنیتیں یا کنیت کے طرز پر جن کے اسمائے گرامی ایسے تھے جن کا صحیح مفہوم مشکل ہی سے متعیّن ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ان میں سے چند ایک یہ ہیں: حضرت ابوبکرؓ، ابوبکرہؓ، ابومحذورہؓ، ابوثعلبہؓ، ابو جندلؓ، ابو بحر، ابو یقظانؓ، ابو حنیفہؒ، ابو الا برد، ابوالاحوص، ابوادام، ابوالاسباط، ابوالاشہب،

ابوالبختری، ابوثور، ابوتوبہ، ابوزرعہ، ابوالفرج، غرض یہ کہ سینکڑوں ایسے نام ہیں جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں کہ ان کا یقینی مفہوم کیا ہے؟ بعض لوگوں نے اُن کی حقیقی وجہ تسمیہ متعین کرنے کی کوشش کی ہے، مگر یہ ساری کوششیں تکلّف سے خالی نہیں ہیں۔ اب جو عقلمند پوچھتے ہیں کہ ابوالاعلیٰ سے کیا مراد ہے؟ میں ان سے پوچھتا ہوں کہ بزرگانِ سَلف میں سے چند نام جو مَیں نے ابھی درج کیے ہیں، کیا یہ بھی آپ نے کبھی پڑھے یا سُنے ہیں اور ان میں کتنے ناموں کی مراد آپ نے بالتحقیق معلوم کر لی ہے؟

پھر جہاں تک کنیت میں لفظ ابو کا تعلق ہے، اس کے معنی ہر حالت میں باپ کے وہی لے سکتا ہے جو عَربی زبان سے بالکل نابلد ہو۔ حضرت ابوبکرؓ یا حضرت ابوبکرہؓ کی اولاد میں سے کسی کا نام بکر یا بکرہ نہ تھا۔ اسی طرح ابوحنیفہؒ کی کسی صاحبزادی یا صاحبزادے کا نام حنیفہ نہ تھا۔ بعض اوقات ابو کا لفظ باپ کے بجائے اُسی مفہوم میں آتا ہے جس میں عربی کا لفظ ''صاحب'' یا اُردو کا لفظ ''والا'' آتا ہے۔ مثلاً حضرت ابوہریرۃؓ ایک بلّی رکھتے تھے، اس لیے ان کا نام ابوہریرۃؓ مشہور ہو گیا۔ اس کے معنی بلّی والے کے ہیں نہ کہ بلّی کے باپ کے۔ حضرت علیؓ ایک مرتبہ مسجد کے کچے خاکی فرش پر لیٹے ہوئے تھے، تو نبی ﷺ نے ازراہِ محبت آپ کو ابُوتراب کے لقب سے یاد فرمایا۔ اس کے معنی خاک آلود ہونے کے ہیں نہ کہ مٹی کے باپ کے۔ عُذر یا عَذرا بعض اوقات دوشیزہ کو کہتے ہیں اور جو اس سے نکاح کرے اُسے ابوعُذر کہا جاتا ہے، اس سے مراد کُنواری کا شوہر ہے نہ کہ اُس کا باپ۔ علامہ ابنؒ الاثیر الجزری جنھوں نے لغتِ حدیث کی مشہور کتاب **النّهاية في غريب الحديث والاثر** لکھی ہے۔ اُن کی کنّیت ابوالسعادات ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صاحب السعادات یا طالبِ سعادت ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ برکات وسعادات کے باپ ہیں..... ابوالبرکات اور ابوالحسنات کا ترجمہ شاید کوئی جاہل ہی برکات وحسنات کے باپ کر سکتا ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کا تعارف صرف سرزمینِ پاکستان تک محدود نہیں ہے، بلکہ اللہ کے فضل وکرم سے اُن کے نام، ان کی شخصیت، اُن کے افکار ونظریات سے عالمِ عَرب کے خواص وعوام پوری طرح شناسا ہو چکے ہیں۔ بڑے بڑے اہل علم وفضل اُن کا نام سُنتے ہیں، پڑھتے ہیں، بولتے

ہیں اور لکھتے ہیں، لیکن آج تک اُن کے اسمِ گرامی کے متعلق اہلِ لسان اور ذی علم اصحاب کی طرف سے کوئی اِشکال واعتراض سامنے نہیں آیا۔صرف ہمارے ہاں ہی کے بعض ناقابلِ ذکر اور برخود غلط لوگ ہیں جو اپنے مَبلغِ علم کا مظاہرہ کرتے پھر رہے ہیں۔ان لوگوں کی ضد اور ہٹ دھرمی اور بُغض وحَسد کا اندازہ اسی سے کیا جا سکتا ہے کہ اِس طرح کے گھٹیا اعتراضات یہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں بے تکلّف دُہراتے ہیں۔اس کے بعد اگر کوئی اُن کے دوسرے اعتراضات کو قابلِ توجّہ سمجھے، تو یہ اُس کی اپنی ہی نادانی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ روز وہ ایک سے ایک بیہودہ اعتراض کرتے چلے جائیں اور ہم اُن کے جوابات دینے میں اپنا وقت ضائع کریں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۷۰ء)

مُدیرِ بیّنات کی کرم فرمائی

س ماہنامہ بیّنات علامہ بنوری ٹاؤن کے مُدیر آج کل مولانا محمد یوسف ہیں۔ اُن کے قلم سے بیّنات کا ایک خاص شمارہ رجب، شعبان ۱۳۹۹ھ میں چھپا تھا جسے اب دوبارہ کتابی شکل میں شائع کیا گیا ہے۔ اس کے صفحہ نمبر ۱۲۸ پر مولانا مودودیؒ پر تنقید کا آغاز یوں کیا ہے:

''وہ جب تہذیبِ جدید اور الحاد وزندقہ کے خلاف قلم اٹھاتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کا شیخ الحدیث گفتگو کر رہا ہے اور جب وہ اہلِ حق کے خلاف خامہ فرسائی کرتے ہیں، تو محسوس ہوتا ہے کہ مولانا نے مسٹر پرویز یا غلام احمد قادیانی کا قلم چھین لیا ہے، مولانا مودودیؒ کا قلم حریم نبوّت تک پہنچ کر بھی ادب نا آشنا رہتا ہے اور وہ بڑی بے تکلفی سے فرماتے ہیں:

''موسیٰ علیہ السلام کی مثال اُس جلد باز فاتح کی سی ہے جو اپنے اقتدار کا استحکام کیے بغیر مارچ کرتا ہوا چلا جائے اور پیچھے جنگل کی آگ کی طرح مفتوحہ علاقے میں بغاوت پھیل جائے''۔ (رسالہ ترجمان القرآن جلد ۲۹، عدد ۴، ۵)[1]

یہ منسوب کردہ عبارت چونکہ کسی کتاب کی بجائے ترجمان القرآن کے ایک پُرانے شمارے سے نقل کی گئی ہے اس لیے یہ تحقیق کرنا دشوار ہے کہ اسے صحیح طور پر نقل کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر یہ رسالہ آپ کے پاس ہو تو اُسے دیکھ کر حقیقت واضح کریں اور ضروری تشریح ترجمان ہی میں کر دیں تاکہ سب کے لیے باعثِ اطمینان ہو اور مولانا مرحوم اور تحریکِ اِسلامی کے خلاف سُوئے ظن کا جس حد تک ممکن ہو، ازالہ وسدّ باب ہو۔

ج مولانا محمد یوسف لدھیانوی صاحب نے ترجمان القرآن جلد ۲۹، عدد ۴ (ستمبر ۱۹۴۶ء،

---

[1] ماہنامہ بیّنات، رجب، شعبان ۱۳۹۹ھ ص ۱۲۸

شوال ۱۳۶۵ھ) کی عبارت کا جو ٹکڑا مولانا مودودیؒ کی جانب منسوب کر کے اور عدل وانصاف اور دیانت ومتانت کا دامن چھوڑ کر اُس پر حاشیہ آرائی کی ہے، یہ عبارت مولانا مرحوم کی نہیں ہے، بلکہ مولانا امین اَحسن صاحب اصلاحی کے تحریر کردہ اشارات کا ایک حصّہ ہے، پھر اُس اقتباس کو نقل کرتے وقت بھی خیانت اور قطع وبُرید سے کام لیا گیا ہے، مولانا اصلاحی کی عبارت درج ذیل ہے:

''ایک داعی کا جس طرح یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو اللہ کے احکام وقوانین سے آگاہ کرے، اُسی طرح اُس کا یہ فرض ہے کہ پورے اہتمام کے ساتھ لوگوں کی تربیت بھی کرے تاکہ اُس کی تعلیم لوگوں کے فکروعمل کے اندر اس طرح راسخ ہو جائے کہ سخت سے سخت آزمائش میں بھی ان پر اس کی گرفت قائم رہ سکے۔ جو داعی صرف تعلیم کے پہلو پر نظر رکھتا ہے اور اس چیز کا شوق اس پر اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ تربیت کے لیے جو صبر وانتظار مطلوب ہے اس کا حق ادا نہیں کرسکتا۔ اُس کی مثال اُس جلد باز فاتح کی ہے جو اپنے اقتدار کے استحکام کی فکر کیے بغیر مارچ کرتا ہوا بڑھتا جا رہا ہے۔ اس طرح کی جلد بازی کا نتیجہ صرف یہی ہوسکتا ہے کہ ایک طرف تو وہ فتح کرتا ہوا آگے بڑھے گا، دوسری طرف اُس کے مفتوحہ علاقے میں جنگل کی آگ کی طرح بغاوت پھیلے گی''۔

ہر منصف مزاج جب مولانا اصلاحی کی عبارت اور مولانا لدھیانوی کا منقولہ حوالہ کھُلے دل اور کھُلی آنکھ سے پڑھے گا تو دونوں میں نہایت واضح اور بیّن تفاوت محسوس کرے گا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسی تدلیس وتحریف کیوں کر، کیسے رُونما ہوئی؟ یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی بہر حال نہیں ہوسکتا۔ یا تو مولانا لدھیانوی کے سامنے اَصل ترجمان القرآن کا شمارہ موجود تھا اور آپ نے عمداً، دیدہ ودانستہ مولانا اصلاحی کی عبارت کو مولانا مودودیؒ کے سر چپک دیا اور لگے ہاتھوں عبارت میں بھی حسبِ منشا کتر بیونت کا عمل فرما دیا کیونکہ صراطِ مستقیم پر لوگوں کو گامزن کرنے کے لیے اُنھیں مودُودیؒ سے متنفّر ومتوحّش کرنا بہر صورت ناگزیر ہے۔ دوسری صورت اور امکان یہ بھی ہے کہ مولانا محمد یوسف صاحب کے سامنے ترجمان القرآن نہیں تھا اور کسی دوسرے معاندِ مکابر نے مولانا

اصلاحی کی عبارت کو مسخ کر کے اور اُسے مولانا مودودیؒ کی تحریر بنا کر پیش کر دیا تھا جسے مولانا لدھیانوی نے جوں کا توں بلا تامّل بیّنات میں دے دیا اور اب تک برابر کتابی ایڈیشنوں میں دیتے چلے آرہے ہیں، لیکن اس دوسری صورت میں بھی امانت و دیانت کا ادنیٰ تقاضا یہ تھا کہ اصل ترجمان پڑھنے کی زحمت گوارا کی جاتی۔ ترجمان کی پرانی فائلیں نایاب نہیں ہیں، بہت سے قارئین کے پاس دستیاب ہیں۔ترجمان القرآن کے دفتر کو خط لکھ کر حقیقتِ حال بآسانی معلوم کی جاسکتی تھی، لیکن اس تکلیف کے بغیر محض کسی غیر ذمّہ دار ناقل کی روایت کو آگے نقل کر دینا اور ملک کے داخل و خارج میں ہزاروں ناظرین کو یہ باور کرا دینا کہ مولانا لدھیانوی نے یہ عبارت بلا کم و کاست اور براہِ راست ترجمان سے نقل کی ہے اور یہ مولانا مودودیؒ کے قلم سے نکلی ہے، کیا یہی وہ معیار ہے جس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اختلاف کو اس معیار پر جانچا گیا ہے اور منصف شخص کے لیے حق کی تلاش میں کوئی دقّت نہیں رہ جاتی''۔کیا دروغ برگردنِ راوی کہہ کر ایسی تلبیس و تدلیس آپ کے لیے جائز ہو جائے گی۔ حالانکہ آپ خود اِس دروغ کے راوی بن رہے ہیں اور آپ اور ترجمان کے مابین کوئی دوسرا راوی ہے تو آپ اُسے حذف کر رہے ہیں۔کیا یہ فرمانِ نبویؐ آپ کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا کہ: **کفیٰ بالمرء کذباً ان یحدث بکل ما سمع؟**

کسی آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سنی سنائی بات کو آگے بیان کر دے۔

پھر معاملہ خواہ مولانا مودودیؒ، مولانا اصلاحی یا شخصِ دیگر کی تحریر کا ہو، اصل چیز جو قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ صاحبِ تحریر نے اپنی زندگی میں کچھ اور بھی لکھا ہے یا اُس کا قلمی سرمایہ بس ان دو چار فقروں پر مشتمل و منحصر ہے جنھیں بنیاد بنا کر اس کے برسرِ حق یا برسرِ باطل ہونے، اُس کے ہدایت یافتہ ہونے یا مبتلائے ضلالت ہونے کا فتویٰ رسید کیا جا رہا ہے؟ بالخصوص موضوعِ زیرِ بحث پر اگر لکھنے والے نے دوسرے مواقع پر اظہارِ خیال کیا ہو اور وہ بھی تحریری شکل میں موجود ہو، تو اُس سے آنکھیں بند کر لینا پر لے درجے کی ناانصافی اور تعدّی ہے جس کا آج کل مسلمانوں کا ہر دینی و مذہبی گروہ ارتکاب کر رہا ہے اور فریقِ ثانی کے ساتھ وہی ظلم و زیادتی روا رکھ رہا ہے جس کے شکار ہونے کا رونا وہ خود رو رہا ہے۔مولانا محمد یوسف کے اکابرِ دیوبند کے تحریری ٹکڑوں پر کیا تکفیر و تفسیق

کا حکم نہیں لگایا گیا؟ ایک مرتبہ تو مفتیِ دیوبند نے یہ کارنامہ انجام دیا کہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی مشہور تصنیف **تصفیۃ العقائد** کی ایک عبارت پر فتوائے کفر جڑ دیا۔ بعد میں جب حقیقت منکشف ہوئی کہ یہ تحریر تو حضرت نانوتویؒ کی ہے تو مفتی صاحب کی حالت قابلِ دید اور قابلِ رحم تھی۔

مُدیرِ بیّنات اور قارئینِ بیّنات نے اگر اپنی آنکھوں پر پٹی نہیں باندھ لی اور دل کے دروازوں پر تالے نہیں ڈال دیے، تو میں اُن سے درخواست کروں گا کہ وہ مولانا مودودیؒ اور مولانا اِصلاحی کی تفاسیر اور دوسری تحریریں تعصّب وتحزّب سے ماورا ہو کر پڑھیں اور پھر خُدا اور محاسبۂ آخرت سے ڈرتے ہوئے خدارا دوبارہ فیصلہ کریں کہ یہ تحریریں اللہ تعالیٰ اور اُس کے انبیائے کرام کی ذواتِ عالیہ پر ایمان اور اُن کا احترام واکرام سکھاتی ہیں یا صراطِ مستقیم سے ہٹاتی اور دُور بھگاتی ہیں؟ جہاں تک مولانا اصلاحی کی تحریرِ مذکور کا تعلق ہے، یہ ایک طویل سلسلۂ اشارات کا جزو ہے۔ جن کے لیے ترجمان کے قدیم شمارے تلاش کرنے کی حاجت نہیں۔ یہ پورے مباحث کتابی شکل میں **دعوتِ دین اور اُس کا طریقِ کار** کے زیرِ عنوان چھپ چکے ہیں۔ اور ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی قائم کردہ مرکزی خدام القرآن سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ مولانا اصلاحی صاحب کی جس محرّف عبارت کو ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے، اس میں بیان کردہ مفہوم کو مولانا اصلاحی اپنی تفسیر تدبّر القرآن میں مختلف مقامات پر نئے پیرائے یا انداز میں بار بار واضح کر چکے ہیں۔ مثلاً سورۂ طٰہٰ (آیت ۸۴) کی تفسیر (تدبّرِ قرآن جلد چہارم ص ۲۱۲) پر فرماتے ہیں:

"یہ بات ہم جگہ جگہ ظاہر کر چکے ہیں کہ حضراتِ انبیائے کرام سے اگر کوئی لغزش صادر ہوتی ہے تو وہ اتباعِ ہویٰ کی نوعیّت کی نہیں ہوتی، بلکہ کبھی کبھی وہ حق اور خدا کی رضا طلبی کی راہ میں حد مطلوب سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ یہ چیز فی نفسہٖ کوئی بُرائی نہیں ہے، لیکن حضرات انبیاعلیہم السلام چونکہ میزانِ حق ہوتے ہیں اور اُن کا ہر قول وفعل دوسروں کے لیے نمونہ ہوتا ہے، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ اُن کی اس طرح کی باتوں پر بھی گرفت فرماتا ہے، چنانچہ حضرت موسیٰؑ کی اس عجلت پر بھی گرفت ہوئی"۔

مُدیرِ بیّنات نے جو ٹکڑے مولانا اصلاحی یا مولانا مودودیؒ کی تفسیر سے کاٹ کر دیے

ہیں۔ ان میں انبیائے کرام کی جن بعض زلّات کا ذکر ہے اُن کی حقیقت و ماہیت وہی ہے جو مولانا اصلاحی کے الفاظ میں اوپر بیان کر دی گئی۔ جو شخص بھی ان مقامات پر آیات کی تشریح کرے گا، بہر حال وحی کی زبان میں کلام نہیں کرے گا، نہ قرآن وحدیث کے الفاظ دُہرائے گا۔ کوئی متّقی ومتدیّن مسلمان بارگاہِ الٰہی یا بارگاہِ نبویؐ میں گستاخی و بے ادبی کی جرأت بلکہ تصوّر بھی نہیں کر سکتا، اور کرے تو اس کا ایمان سلامت نہیں رہ سکتا۔ اس لیے جو حضرات اپنے لیل ونہار دین ہی کی خدمت میں بسر کرتے ہیں اُنھیں دوسرے خادمانِ دین کے بارے میں لب کشائی اور خامہ فرسائی کرتے ہوئے اتنی بدگمانی سے تو کام نہیں لینا چاہیے کہ اُنھیں اپنے اور اپنے مخصوص گروہ کے ماسوا ہر شخص غلام احمد پرویز اور غلام احمد قادیانی نظر آنے لگے۔

حرفِ آخر کے طور پر مولانا لدھیانوی کی خدمت میں گزارش کروں گا کہ اسلامی مملکت اور سرزمینِ پاکستان میں ایسے افراد بھی دندناتے پھرتے ہیں جو علانیہ یہ کہتے اور لکھتے ہیں کہ "خدا مجرم ہے"۔ "تمھارے فرشتوں کی ایسی تیسی"۔ "تم اور تمھارے فرشتے سب فراڈ ہیں"۔ "اُس خدا پر ہم قدرت حاصل کر لیں گے"۔ "خدا انسان کے خلاف کفر بکتا ہے"۔ (معاذ اللہ) "آدمی کو آدمی سے لڑانے والا خدا"۔ "خدا کو انصاف کی عدالت میں پیش کرو۔ میں اُسے مجرم قرار دیتا ہوں"۔ ایسی کفریات وہفوات، اسی شہر سے چھپ کر شائع ہوتی ہیں جہاں سے بیّنات نکلتا ہے، لیکن اہل دین کی باہمی خانہ جنگی نے ان اَعدائے دین اور ننگ انسانیت شیطانوں کی راہ کشادہ کر رکھی ہے۔ فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۸۰ء)

ابنِ جریر طبریؒ کا مسلک

س سیارہ ڈائجسٹ کے سید مودودیؒ نمبر میں ایک مضمون سید مودودیؒ اور اقبالؒ کے زیر عنوان صابر کلوروی صاحب کے قلم سے چھپا ہے۔ اس میں مولانائے مرحوم سے ملاقات، گفتگو وغیرہ کے سلسلے میں جیلانی صاحب اور آپ کا ذکر بھی ہے۔ صابر صاحب نے مولانا محترم سے جو سوالات پوچھے اُن میں ایک یہ تھا کہ ابن جریرؒ طبری کیا شیعہ یا اُن کے نقطۂ نظر کا حامی تھا؟ تو مولانا نے جواب میں فرمایا کہ ایسا سمجھنا درست نہیں ہے اور اس موقع پر چند مثالیں بھی دیں، مگر صابر صاحب لکھتے ہیں: ''افسوس ہے کہ اب یہ مثالیں مجھے ٹھیک طرح سے یاد نہیں رہیں۔''

آپ نے اپنی کتاب خلافت و ملوکیت پر اعتراضات کا تجزیہ میں بھی برسبیلِ تذکرہ اس الزام کو نقل کیا ہے کہ بعض حضرات ابن جریر کو شیعہ کہتے ہیں، مگر اس کے جواب میں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ یہ اعتراض والزام بالکل بے جا ہے اور جو باتیں ابن جریر نے لکھی ہیں وہ دوسرے مؤرخین و مصنفین نے بھی لکھی ہیں، مگر اس سے شیعیت والے الزام کی پوری طرح تردید نہیں ہوتی۔ اگر آپ اس مجلس میں شریک تھے اور آپ کو مولانا محترم کے ارشادات یاد ہوں تو آپ اُن کی تفصیل یا کم از کم خلاصہ ترجمان میں دے دیں کیونکہ یہ اعتراض اب بھی بعض حلقوں میں دہرایا جاتا ہے۔

ج مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی جس گفتگو کا حوالہ آپ نے دیا ہے وہ اب میرے ذہن میں محفوظ نہیں رہی۔ میری قوتِ حافظہ امراض کے باعث پہلے ہی کمزور ہو چکی تھی، اس پر مستزاد مرحوم و مغفور کی رحلت کا صدمہ وسانحہ ہے جس نے میری یادداشت کو بالکل محو اور ملیا میٹ کر کے رکھ دیا ہے۔

فردا و دَے کے تفرقے یک بار مٹ گئے
وہ کیا گئے کہ ہم پر قیامت گزر گئی

میں سمجھتا ہوں کہ خلافت و ملوکیت کے آخر میں مآخذ کی بحث کے زیرِ عنوان ابن جریر طبری کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بالکل کافی وشافی ہے۔ معلوم نہیں یہ حصہ آپ کی نظر سے گزرا ہے یا نہیں۔ اس میں متعدد ائمہ اہلِ سنت کی آرا امام ابنِ جریرؒ کے متعلق نقل کر دی گئی ہیں اور حاشیے میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ ابنِ جریر نام کے ایک مصنف شیعہ بھی تھے جن کے حالات اصحابِ رجال نے الگ بیان کیے ہیں۔ میں نے جب ترجمان میں ابنِ جریرؒ طبری پر تشیع کے الزام کا ذکر کیا تھا تو اُسے پڑھ کر ہندستان کے ایک عالمِ دین نے (جو لیبیا میں تھے اور جن کا اسمِ گرامی یاد نہیں پڑتا) اس الزام کے رد میں ایک مفصل مضمون فاران میں شائع کرایا تھا۔ متعدد دیگر اہلِ علم نے بھی اس کی تردید کی اور ثابت کیا ہے کہ ابنِ جریرؒ طبری شیعہ نہیں تھے، بلکہ تفسیر، تاریخ، فقہ اور دیگر علوم میں اہلِ سنت کے بلند پایہ اور جلیل القدر امام ہیں، تاہم میں نمونے کے طور پر ابنِ جریر کے باب میں چند مزید اقوال دوسروں کے اور خود ان کے نقل کیے دیتا ہوں اور فیصلہ طالبانِ حق وانصاف پر چھوڑتا ہوں:

تفسیر ابن جریر کا جو نسخہ مصر میں سید عمر الخشاب کے اہتمام سے مطبع امیر یہ بولاق میں ۱۳۲۳ھ میں چھپا ہے اس کے آغاز میں امام جلال الدین سیوطیؒ کی رائے الاتقان سے یوں نقل کی گئی ہے:

وکتابه اجل التفاسير واعظمها فانه يعرض لتوجيه الاقوال و ترجيح بعضها على بعض والاعراب والاستنباط فهو يفوق بذلك على تفاسير الاقدمين۔

(ابن جریرؒ طبری کی تفسیر سب تفسیروں سے زیادہ جلیل القدر اور عظیم الشان ہے۔ وہ مختلف اقوال کی توجیہ وتاویل کے بعد بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور توضیح واستنباط کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ پہلے کی تفاسیر پر فوقیت رکھتی ہے)

امام محی الدین نوویؒ فرماتے ہیں:

اجمعت الامة علی انه لم یصنف مثل تفسیر الطبری۔

(امت کا اس پر اجماع ہے کہ طبریؒ کی تفسیر جیسی کوئی تصنیف نہیں لکھی گئی)

امام ابو حامدؒ اسفرائنی لکھتے ہیں:

لو سافر رحل الی الصین حتّٰی یحصل له تفسیر ابن جریر لم یکن ذلک کثیراً۔

(اگر کسی کو چین تک کا سفر محض اس لیے کرنا پڑے کہ اُسے تفسیر ابن جریر حاصل ہو تو یہ بڑی بات نہ ہوگی)

اس کے بعد میں ایک دو اقتباسات خود امام ابن جریرؒ طبری کے اُن کی تفسیر ہی سے نقل کرتا ہوں۔ اپنی تفسیر کے آغاز ہی میں سورہ فاتحہ کی آیت اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ ۙ میں دیکھیے کہ وہ صراطِ مستقیم کی تشریح میں کیا لکھتے ہیں۔ پہلے تو وہ اسی تاویل کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس ''سیدھی راہ'' کا اولین تعلق اسی دنیا اور حیات دنیوی کی ہدایت سے ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

والذی هو اولیٰ بتاویل هذه الایة عندی ان یکون معنیاً به وفقنا للثبات علی ما ارتضیته ووفقت له من انعمت علیه من عبادک من قول و عمل و ذلک هو الصراط المستقیم۔ لان من وفق لما وفق له من انعم الله علیه من النبیین والصدیقین والشهداء فقد وفق للاسلام و تصدیق الرسل والتمسک بالکتاب والعمل بما امر الله به والانزجار عما زجره عنه واتباع منهج النبی صلی الله علیه وسلم و منهاج ابی بکر و عمر و عثمان و علّی و کل عبد الله الصالح و کل ذالک من الصراط المستقیم۔

(آیت اهدنا الصراط المستقیم کی سب سے بہتر اور اقرب الی الصواب تاویل میرے نزدیک یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اے اللہ! ہمیں اس قول وعمل پر ثابت قدم رہنے کی توفیق عطا فرما، جو تجھے پسند ہے اور جس کی توفیق تو نے اپنے انعام یافتہ بندوں کو

بخشی اور یہی صراطِ مستقیم ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے انعامات سے سرفراز ہونے والے انبیا، صدیقین اور شہدا کو جس عمل کی توفیق عطا ہوئی، اس کی توفیق جسے بھی دی گئی اسے دوسرے لفظوں میں اسلام لانے، رسولوں کی تصدیق کرنے اور کتاب اللہ سے تمسک کرنے اور اللہ کے احکام و اوامر بجالانے کی اور نواہی سے بچنے کی توفیق ارزانی ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ اور ہر نیک بندے کے طریق پر چلنے کی توفیق دی گئی اور یہ سب کا سب صراطِ مستقیم ہی میں شامل ہے)

اس کے بعد ذرا آگے چل کر ابن جریرؒ پوری سند کے ساتھ ابو العالیہ[1] سے صراط مستقیم کی تفسیر عاصم کی زبانی یوں نقل کرتے ہیں:

قال هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحباه من بعده ابوبكرؓ و عمرؓ قال فذكرت ذلك للحسن فقال صدق ابو العاليه و نصح۔

(عاصمؒ راوی ہیں کہ ابو العالیہؒ نے فرمایا کہ سیدھی راہ پر چلنے والے جن پر انعام ہوا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے دو رفیق آپؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ہیں۔ عاصم کہتے ہیں کہ میں نے ابو العالیہ کا یہ ارشاد حضرت حسن بصریؒ کے سامنے بیان کیا تو اُنھوں نے فرمایا ابو العالیہؒ نے سچ کہا اور خالص خیر خواہی کی بات کہی)

اب سوال یہ ہے کہ جس شخص کا ادنیٰ درجے میں بھی میلان تشیع کی جانب ہو، کیا وہ اپنی تفسیر کی بسم اللہ اس انداز سے کرے گا؟ صراط مستقیم کی تاویل وتوضیح میں جو کچھ ابن جریرؒ نے لکھا ہے کیا سلف صالح اور اہلِ سنت کے مسلک سے اس میں سرِ مُو بھی انحراف پایا جاتا ہے؟ ابن جریرؒ نہایت صراحت کے ساتھ خلفائے راشدین اربعہ کو انبیا کی معیت میں شمار کر رہے ہیں اور انھیں صدیقین وشہدا کے زمرے میں شامل قرار دے رہے ہیں۔ پھر وہ چاروں خلفا کی وہی ترتیب بیان کر رہے ہیں جو اہلِ سنت کے ہاں مسلم و مروج ہے اور حضرت علیؓ کا ذکر آخر میں کر رہے ہیں۔ جو شخص اس

---

[1] ابو العالیہؒ بن مہران اور عاصمؒ بن سلیمان دونوں کا شمار کبار تابعین میں ہوتا ہے جن کی ثقاہت وعدالت پر اتفاق ہے۔غ

نظریے وعقیدے کا حامل ہے، ظاہر ہے کہ وہ ہر نماز میں سورہ فاتحہ پڑھتے وقت جب سیدھی راہ کی جانب ہدایت کی دعا مانگے تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کے ذہن میں خلفائے راشدین ہی کا اسوہ وطریقہ اوران کی سنت کا نقشہ اور تصور ہوگا، اگر ایسا فرد شیعہ بھی ہے تو پھر معلوم نہیں سنّی کی تعریف کیا ہے اور اسے کہاں سے تلاش کیا جائے گا!

باقی رہی یہ بحث کے ابن جریرؒ کی تفسیر یا تاریخ میں بعض اقوال محلِ نظر ہیں، تو ہم کب کہتے ہیں کہ وہ امام معصوم ہیں اور اُن کی ہر بات قابلِ قبول ہے۔ ابن کثیرؒ جنھوں نے اپنی تفسیر وتاریخ میں چھنتا ہوا علمی ذخیرہ جمع کرنے کی کوشش کی ہے کیا اُن کے ہاں کی ہر شے قابلِ اخذ ہے؟ ہمارے اسلاف کا یہ علمی وفکری ورثہ جو ہم تک پہنچا ہے اس کے معاملے میں **خذ ما صفیٰ ودع ماکدر** (جو صاف ہے اُسے لے لو، جو ناصاف ہے اُسے چھوڑ دو) کا اصول اختیار کرنا چاہیے۔ جو چیز اللہ کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ ثابتہ سے مطابقت رکھتی ہے وہ بسر وچشم قبول ہے، جو مطابقت نہیں رکھتی وہ ناقابلِ قبول ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۸۰ء)

③

معاشی مسائل، زکوٰۃ، عشر، ٹیکس وغیرہ

زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا

(۱)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب ڈائریکٹر اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا ایک مراسلہ زکوٰۃ کے موضوع پر ۷ رجون ۱۹۶۶ء کے Pakistan Times اور ۸ رجون کے روزنامہ مشرق میں شائع ہوا ہے۔ یہ مراسلہ چند در چند مغالطوں پر مشتمل ہے۔ جس کی حقیقت میں مختصراً واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم یا رسولؐ اللہ نے زکوٰۃ کے سوا اور کوئی ٹیکس عائد نہیں کیا ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت ہو تو وہ زکوٰۃ ہی میں مدغم کرنا ہوگا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ رسولؐ اللہ کے زمانے میں گھوڑوں پر زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ وصول کی، گویا انھوں نے ایک نئی چیز زکوٰۃ کے زمرے میں شامل کی۔

ڈاکٹر صاحب نے یہاں خلطِ مبحث کرتے ہوئے تین ایسے مفروضات کو گڈمڈ کر کے پیش کیا ہے جو تینوں کے تینوں اپنی اپنی جگہ بالکل غیر صحیح اور غیر واقعی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا پہلا مفروضہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ٹیکس ہی کی ایک قسم ہے۔ یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ ٹیکس کا اطلاق ایسے محاصل پر ہوتا ہے جو ہر مذہب وملت کے افراد سے بلا امتیاز وصول کیے جا سکتے ہیں اور ہر امیر وغریب شہری ان سے یکساں استفادہ کر سکتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس زکوٰۃ ایک عبادت ہے، جس کے مکلّف محض اہلِ ایمان ہیں۔ اور وہ اسے اسی جذبے سے ادا کرتے ہیں، جس جذبے سے وہ نماز پڑھتے ہیں۔ غیر مسلم جس طرح نماز روزے کا مکلّف نہیں اسی طرح وہ زکوٰۃ کا بھی مکلّف نہیں۔ اگر زکوٰۃ اور ٹیکس میں کوئی فرق نہ ہو، تو غیر مسلم تو بڑے مزے میں ہوں گے۔ وہ اسلامی حکومت کے ہر عائد کردہ ٹیکس کی ادائیگی سے یہ کہہ کر انکار کر سکتے ہیں کہ یہ تو زکوٰۃ ہے، جس کے مخاطب ہم نہیں، بلکہ مسلمان ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کا دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ اسلام زکوٰۃ کے ماسوا کوئی دوسرا ٹیکس عائد کرنے کی

اجازت نہیں دیتا۔ یہ مفروضہ بھی غلط ہے۔ زکوٰۃ کی نوعیت چونکہ عام ٹیکسوں سے قطعاً مختلف ہے اس لیے زکوٰۃ دوسرے ٹیکسوں کے نفاذ میں مانع نہیں ہے۔ حدیث و آثار میں یہ ارشاد منقول ہے۔فی مالک حق سوی الزکوٰۃ (تیرے مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حقوق ہیں)

حضرت عمرؓ کے عہد میں درآمدات پر ٹیکس لگایا گیا تھا۔ اور زکوٰۃ سے بالکل الگ اس کا شمار فئے یعنی پبلک فنانس میں کیا گیا تھا۔ کتاب وسنت کی کسی نص سے یہ استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ حکومت، ریاستی وعوامی حاجات کے لیے کوئی ٹیکس نہیں لگاسکتی یا لگاسکتی ہے، تو اُسے زکوٰۃ میں مدغم کردیا جائے گا۔ چودہ سو سال میں کسی ایک بھی قابلِ ذکر مجتہد یا فقیہ نے ڈاکٹر صاحب کا یہ نرالا اُصول تسلیم نہیں کیا۔ بعض فقہا نے اگر کبھی ٹیکسوں کی مخالفت کی بھی ہے، تو محض ظالمانہ ٹیکسوں کی حد تک کی ہے۔ ورنہ محصولات، حکومت کے مالیاتِ عامہ کا ہمیشہ ایک جزو قرار دیے گئے۔

ڈاکٹر صاحب کا تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ جن اشیا پر عہدِ نبوی میں زکوٰۃ عائد ہوئی بعد میں ان کی فہرست میں اضافہ ہوا ہے، مثلاً حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ لگائی تھی۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ مفروضہ بھی صحیح نہیں، نہ اس کی تائید بیان کردہ مثال سے ہوئی ہے۔ عہدِ رسالت کے بعد زکوٰۃ ایک آدھ چیز پر اگر مزید عائد ہوئی ہے، تو اس کی نوعیت کسی مستقل بالذات شے کی نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن اشیا کو محلِ زکوٰۃ قرار دیا ہے اُن میں کسی ایک شے پر قیاس کرتے ہوئے اس کے مماثل شے پر زکوٰۃ لگائی گئی تھی۔ یہ نہیں کہ جس چیز پر چاہا زکوٰۃ عائد کردی۔ حیوانات میں سے دراصل اُن مواشی پر زکوٰۃ ہے کہ جو بالعموم چراگاہ میں چریں، چگیں اور کثیر تعداد میں محض افزایشِ نسل کے لیے ریوڑوں اور گلوں کی شکل میں پالے جائیں۔ مثلاً اونٹ، گائے، بھیڑ، بکری۔ انھی پر قیاس کرکے حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ عائد کی تھی، مگر اس پر بھی حضرت علیؓ نے فرمایا تھا، یہ آیندہ آنے والوں کے لیے لازمی نظیر نہیں ہے، چنانچہ حنفی مسلک کے عام فتویٰ کے مطابق گھوڑوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

آگے چل کر ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ قرآنی مداتِ زکوٰۃ کا اگر دیانت داری اور غیر

متعصّبانہ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ اُن کا دائرہ مسلمانوں کی تمام معاشی ضروریات پر محیط ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے قرآنی مدّات کی جو تشریح کی ہے وہ قابلِ دید اور لائق ملاحظہ ہے۔ عاملین علیہا سے مراد اصل میں تو وہ کارکن ہیں جو زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم پر متعین ہوں، مگر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس سے مراد سول سروس کے تمام عہدیدار ہیں۔ مؤلفۃ القلوب سے مراد دراصل وہ نَومسلم ہیں جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو، لیکن ڈاکٹر صاحب اسے ''سیاسی مقصد کا فنڈ'' قرار دیتے ہیں اور آج کل سیاسی مقاصد کا اطلاق جن امور پر ہوتا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ غارمین اور رقاب کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے غلاموں کو آزاد کرانا اور مقروضوں کی مدد کرنا کیا ہے، مگر قوسین میں اس کی تشریح یوں کی ہے (قوم کی معاشی حالت کو مستحکم کرنا) انگریزی میں اُنھوں نے اس کا مفہوم قومی قرضوں سے نجات دلانا بیان کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بدعنوان اور مطلق العنان حکمران جیسے قرض چاہیں لیتے رہیں اور اس پر جتنا سود چاہیں دیتے رہیں، یہ سب زکوٰۃ سے ادا ہوں گے۔ ابنُ السبیل سے مراد دراصل ایسے مسافر ہیں جنھیں سفر میں احتیاج لاحق ہو جائے، لیکن ڈاکٹر صاحب نے اسے پورے ''مواصلات اور ذرائع آمد ورفت'' پر حاوی قرار دیا ہے، گویا کہ فسٹ کلاس ریل کے ڈبے اور حکامِ عالی مقام کے ائیر کنڈیشنڈ سیلون بھی زکوٰۃ سے بن سکتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ پیدل اور برہنہ پا مسافر ہی اس فنڈ کے مستحق سمجھے جائیں۔ قرآن کی ایسی ہی ''دیانتدارانہ اور غیر متعصّبانہ'' تاویلات کے متعلق علامہ اقبال مرحوم نے فرمایا تھا ؎

ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیلؑ و مصطفیؐ را

فقہا نے عبادات و معاملات میں جو تفریق قائم کی ہے ڈاکٹر صاحب نے اس پر بھی اعتراض کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسلمان کی پوری زندگی عبادت ہے۔ یہاں اُنھوں نے بلاضرورت مولانا مودودی کا بھی ذکر فرمایا ہے کہ وہ بھی پہلے اس تفریق کے قائل نہ تھے۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے وسیع اور عمومی معانی کے لحاظ سے سچے مسلمان کی پوری زندگی عبادت ہے لیکن

اس سے مولانا مودودی کو یا کسی دوسرے مسلمان کو نہ انکار ہے، نہ کبھی تھا کہ ارکانِ اسلام (یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) پر ایک خصوصی مفہوم کے اعتبار سے عبادات کا اطلاق ہوتا ہے اور ان کے بارے میں یہ اُصول ہمیشہ سے مسلّم ہے کہ اُن کی جو ہیئت و ترکیب شارعؑ نے مقرر کی ہے اس میں ردّ و بدل جائز نہیں۔ زکوٰۃ کے معاملے میں حضرت ابوبکرؓ کا واضح فرمان کتبِ حدیث میں موجود ہے کہ اس کی جو شرح اللہ کے رسولؐ نے مقرر کی ہے اُس سے زائد جو کوئی بھی طلب کرے، اُس کی بات نہ مانی جائے۔ اب ڈاکٹر صاحب اس تفریق کو ختم کر کے آج کل کے حکمرانوں کو یہ لائسنس دینا چاہتے ہیں کہ وہ نماز، زکوٰۃ، حج اور روزے جیسی عبادات کا بھی جس طرح چاہیں حلیہ بگاڑ دیں۔ ارکان اسلام میں تغیر و تبدّل کا منصب اگر اوّلین جانشین رسولؐ کو حاصل نہ تھا، تو اب ان میں ترمیم و تنسیخ اور ان کے مفہوم و معانی میں تحریف کا حق کسی دوسرے کو کیسے دیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے آخر میں بعض فقہا کے اختلافات کا بھی ذکر فرمایا ہے جس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں کہ بحث کے دروازے بند نہیں کیے گئے۔ یہ اختلاف تو ہمارے نزدیک بھی مسلّم ہے، لیکن اول تو اس اختلاف کے مقابلے میں اتحاد و اتفاق کا پہلو بہت نمایاں اور قوی ہے۔ دوسرے اس اختلاف کی کوئی نہ کوئی بنیاد کتاب و سنت میں موجود ہے جس معاملے میں کتاب و سنت کا حکم بالکل واضح اور قطعی الثبوت ہے وہاں اختلاف کی مثال شاذ و نادر ہی ملتی ہے۔ مثال کے طور پر بعض اشیا کے نصاب میں اختلاف ہے کیونکہ اس معاملے میں روایت کی صحت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، لیکن شرحِ زکوٰۃ جو نصاب سے اہم تر اور بنیادی اہمیت کی حامل ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیا ڈاکٹر صاحب کسی ایک فقیہ کا ایسا قول پیش کر سکتے ہیں کہ مختلف اموال کی زکوٰۃ کی جو شرحیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، اُن میں کمی یا بیشی کی جا سکتی ہے؟ مثلاً جن اشیا پر آنحضورؐ نے ڈھائی فیصد زکوٰۃ مقرر فرمائی ہے، کیا فقہائے اسلام میں سے کسی نے یہ کہا ہے کہ اُن پر اس شرح سے زیادہ یا کم زکوٰۃ عائد ہو سکتی ہے؟

زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا

(۲)

۱۲؍ جون ۱۹۶۶ء کے مشرق میں میرا جو مراسلہ زکوٰۃ کے موضوع پر ڈاکٹر فضل الرحمان صاحب کے جواب میں شائع ہوا تھا، ۲۲؍ جون ۱۹۶۶ء کے مشرق میں اُس پر عبدالرشید صاحب کا تبصرہ چھپا ہے۔ میں اُسے سامنے رکھتے ہوئے چند مزید گزارشات پیش کرنا چاہتا ہوں۔

میں نے لکھا تھا:

''ٹیکس کا اطلاق ایسے محصولات پر ہوتا ہے جو ہر مذہب کے افراد سے لیے جا سکتے ہیں۔''

عبدالرشید صاحب کا ارشاد اس پر یہ ہے کہ: ''اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک طرف اسلامی حکومت ٹیکس لگائے اور دوسری طرف حکومت کے اندر ایک اور حکومت ہو جو زکوٰۃ لیا کرے۔ اس سے ایک ہی ملک میں دو مالی نظام بروئے کار آئیں گے۔''

میری ناقص عقل کی گرفت میں یہ بات نہیں آ سکی کہ میرے قول سے وہ نتیجہ کیسے لازم آتا ہے جو عبدالرشید صاحب اس سے اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے تو اس جگہ یا اپنے مراسلے میں کسی بھی دوسرے مقام پر یہ نہیں کہا کہ ٹیکس تو اسلامی حکومت لگائے مگر زکوٰۃ حکومت کے اندر ایک اور حکومت لیا کرے۔ بلاشبہ اسلامی حکومت ٹیکس بھی عائد کرے گی اور زکوٰۃ بھی وصول کرے گی۔ ارشادِ نبویؐ کے بموجب زکوٰۃ صرف مسلمان اغنیا سے لی جائے گی اور حاجت مند مسلمانوں پر متعین مصارف میں صرف ہوگی۔ اس لیے اس کا حساب اور تحصیل و تقسیم کا نظام بیت المال کی دوسری مدات سے بالکل الگ ہوگا۔

البتہ ایک اسلامی حکومت اگر موجود نہ ہو یا موجود ہو مگر وہ کسی وجہ سے زکوٰۃ کی وصولی کا

التزام نہ کرے یا شرعی قواعد کے مطابق اُس کے اخذ وصرف کا انتظام نہ کرے یا مسلمان ایک کافرانہ حکومت کے زیرِ تسلط ہوں، تو زکوٰۃ معاف نہ ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ حکومتی ٹیکس نہیں ہے، نماز کی طرح ایک فریضۂ عبادت ہے۔ ایسے تمام حالات میں جن مسلمانوں کا جذبۂ ایمانی بیدار ہوتا ہے، وہ بلا طلب بھی خوش دلی کے ساتھ انفرادی طور پر بھی زکوٰۃ دیتے ہیں اور ممکن ہو تو زکوٰۃ کی آمد وصرف کے لیے کوئی غیر سرکاری اجتماعی نظم بھی بنا لیتے ہیں۔ عقل وبصیرت اور دینی حمیت کے ساتھ اس سے زیادہ سنگین مذاق اور کیا ہو سکتا ہے کہ فریضۂ زکوٰۃ کی ان تعمیلی صورتوں کو غنیمت سمجھنے کے بجائے ان پر ''حکومت در حکومت'' اور ''دوعملی'' کی پھبتیاں چست کی جائیں!

عبدالرشید صاحب فرماتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ حکومت کا ٹیکس نہیں تو حضرت ابوبکرؓ نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے خلاف جہاد کیوں کیا؟ کیا کبھی کسی کے خلاف نماز نہ پڑھنے پر جہاد کا حکم دیا گیا؟ اس سوال کے جواب میں مَیں فقط یہ عرض کروں گا کہ جس عہدِ سعادت کا عملی نمونہ ہمارے لیے حجت وسند کا درجہ رکھتا ہے، اُس میں یہ صورت نہ کبھی متصور تھی نہ کبھی پیش آئی کہ مسلمانوں کا کوئی گروہ نماز یا روزے کا عقیدۃً منکر ہو یا عملاً تارک ہو۔ اُس زمانے کے تو منافق بھی نماز پڑھتے اور روزے رکھتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ صدیق کے زمانے میں پہلی مرتبہ زکوٰۃ کے معاملے میں یہ صورت پیش آئی کہ ایک گروہ نے اُس کا انکار کیا اور یہ مسئلہ صحابہ کرام کے سامنے لایا گیا، چنانچہ اس پر مشورہ ہوا، اختلاف بھی ہوا، مگر آخر کار ایک اجتماعی فیصلہ ہو گیا جس پر عمل درآمد کیا گیا۔ زکوٰۃ کے علاوہ جہاں تک دوسرے ارکانِ اسلام کا تعلق ہے، ان کی فرضیت کا بھی جو شخص دل سے اور زبان سے منکر ہوگا، وہ قطعی طور پر مرتد ہوگا، لیکن جو شخص ان کی فرضیت کا قائل ہو مگر عملاً تارک ہو اسے ارتداد کی سزا نہیں دی جا سکتی، لیکن ایک اسلامی حکومت اسے تبلیغ وتلقین، فہمائش وسرزنش کر سکتی ہے اور آخری چارۂ کار کے طور پر سزا بھی دے سکتی ہے۔

آگے چل کر عبدالرشید صاحب رقم طراز ہیں: ''زکوٰۃ کی حیثیت مالی واجتماعی عبادت کی ہے، اس لیے یہ مملکت کے دائرۂ کار میں آتی ہے، جیسا کہ حج ہے، چونکہ مملکتِ پاکستان کی مالی

حالت زیادہ تعداد میں حج کی اجازت دینے میں مانع تھی، اس لیے تعداد کم کر دی گئی۔"

یہ طریقِ استدلال اور طرزِ بحث کتنا عامیانہ اور غیر منطقیانہ ہے اور یہ کتنی رنج دِہ اور عبرتناک مثال ہے جو میرے۔ سابق بیان کردہ اس خدشے کی تصدیق کر رہی ہے کہ آج کل کی حکومتیں اور اس کے ساختہ و پرداختہ مجتہدین اگر ارکانِ اسلام کی تعبیر وتشریح اور ترمیم و تنسیخ کا منصب سنبھال لیں، تو دین کا حُلیہ کس طرح بگڑ کر رہ جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن کی رو سے بیت اللہ تک راستہ پانے اور استطاعت رکھنے کی صورت میں حج فرض ہے، تو اس پر پابندیاں لگانا اس حکومت کے دائرہ کار میں کیسے آ سکتا ہے جس کے زیر اہتمام صرف پچھلے دو سال میں نو لاکھ گیلن دیسی شراب کے علاوہ تنہا مغربی پاکستان میں تین لاکھ اکتالیس ہزار، دوسوسترہ (۳۴۱۲۱۷) گیلن غیر ملکی شراب درآمد کرنے میں تو مالی دولت کی کمی مانع نہیں ہوئی، لیکن چند ہزار حاجیوں کے معاملے میں دولت کی کمی آڑے آ گئی؟

عہدِ فاروقی میں گھوڑوں پر زکوٰۃ لیے جانے کی حقیقت جو میں نے مختصراً پہلے بیان کی تھی، اُس سے عبدالرشید صاحب کو اس بات کی دلیل ہاتھ آئی ہے کہ زکوٰۃ کے معاملے میں قیاس کا دروازہ کسی نہ کسی حد تک کھلا ہے۔ "کسی نہ کسی حد تک دروازہ کھلا ہونے" کے الفاظ محض چبا کر بات کرنے کے مترادف ہیں، ورنہ اصل مدعا صاحبِ موصوف کا یہ ہے کہ یہ دروازہ چوپٹ کھول دیا جائے تاکہ حکومت جس شے پر چاہے، جب چاہے اور جتنا چاہے، زکوٰۃ کے نام سے ٹیکس عائد کر دے اور کوئی اس پر زبان نہ کھول سکے، لہٰذا میں گھوڑوں کی زکوٰۃ کے مسئلے کو مزید واضح کیے دیتا ہوں۔

مسند ابنِ ابی شیبہ وغیرہ میں صاف مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ از خود نہیں لگائی تھی، بلکہ شام کے بعض لوگوں کے پاس گھوڑوں کی کثرت تھی، اس لیے انھوں نے پہلے حضرت ابوعبیدہؓ سے کہا کہ ان پر زکوٰۃ لیجیے۔ اُنھوں نے انکار کیا۔ پھر حضرت عمرؓ کو لکھا گیا تو اُنھوں نے بھی انکار کیا۔ پھر وہ لوگ خود حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور زکوٰۃ لگانے کا مطالبہ کیا، تو اُنھوں نے فرمایا: اما انا فلا افرض ذالک علیکم (میں تو یہ زکوٰۃ عائد نہیں کروں گا)۔ لوگوں نے واپس جا کر پھر لکھا کہ ہم پسند کرتے ہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ دیں اور ہمارے مال پاک ہوں۔ جب

حضرت عمرؓ نے لکھا کہ: اگر یہ چاہتے ہیں تو اِن سے زکوٰۃ لے لو اور انھی کے غریبوں پر اسے لوٹا دو۔ اس معاملے میں دوسرے صحابہ بھی متردد تھے، چنانچہ حضرت علیؓ کا قول میں پہلے نقل کر چکا ہوں۔

صحابہ کرامؓ کا یہ تأمل اور تذبذب اسی وجہ سے تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں پر زکوٰۃ کا حکم صریح طور پر نہیں دیا تھا اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس فعل کے باوجود بعد میں حنبلی، شافعی، حنفی اور مالکی چاروں مذاہب کا مسلک یہ قرار پایا کہ گھوڑے جو نسل کشی کے لیے پالے جائیں اور باہر چرائے جائیں، وہ زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ کتاب **الفقہ علیٰ مذاہب الاربعہ** میں متفق علیہ مسلک یہ درج ہے کہ **لا زکوٰۃ فی الخیل** (گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے)۔

امام ابوعبیدہؒ نے اپنی مشہور تصنیف **کتاب الاموال** میں لکھا ہے کہ اہلِ عراق، اہلِ حجاز اور اہلِ شام کا اس پر اتفاق ہے کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ نہیں۔ پھر فرماتے ہیں: **لَا اعلم بینھم فی ھذا اختلافاً** (مجھے اس بارے میں ان کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے)۔

عبدالرشید صاحب نے یہ نکتہ آفرینی کی ہے کہ مکی دور میں زکوٰۃ کی کوئی شرح مقرر نہ تھی اس لیے زکوٰۃ کی شرح اور نوعیت حتمی اور ناقابلِ تغیر نہیں۔ عبدالرشید صاحب کو اگر یہ حقیقت یاد نہ ہو یا معلوم نہ ہو، تو میں اُن کے علم وحافظے میں یہ بات لانا چاہتا ہوں کہ نہ صرف زکوٰۃ بلکہ نماز روزہ اور اسلام کے بہت سے دیگر احکام کی تنزیل وتعمیل میں تدریج اور ارتقا کا اصول کارفرما رہا ہے۔ مثال کے طور پر نماز بھی پہلے فقط دو رکعت تھی اور روزے بھی چند روز کے تھے۔ موجودہ شکل میں پنج وقتہ نماز معراج کے بعد اور رمضان کے روزے جنگِ بدر کے موقع پر فرض ہوئے۔ ان تمام احکام کی جو آخری صورت مقرر ہوئی وہ قطعی قرار پائی۔ کیا اَب عبدالرشید صاحب یہ چاہتے ہیں کہ مکی دور کا نام لے کر اب نماز روزے کی قطعیت پر بھی تغیر وتبدل کی قینچی چلائی جائے؟

جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ مکے میں اسلامی حکومت کا موجود ہونا تو درکنار، چین کی زندگی ہی محال تھی۔ وہاں زکوٰۃ کی شرحیں اور نصاب متعین کرنا بے سود اور قبل از وقت تھا۔ وہاں جان کی امان تو تھی نہیں، زکوٰۃ کے شروح ومقادیر کیا مقرر ہوتے، کون زکوٰۃ اکٹھی کرتا، کہاں رکھتا اور کیسے تقسیم کرتا؟ ایسے حالات میں تفصیلات کے عدمِ تعین کا مطلب کیا یہ ہوگا کہ بعد میں

اتمامِ نعمت اور تکمیلِ شریعت ہو جانے کے باوجود دینی عبادات میں قطع و بُرید کا عمل جاری رہے گا اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ ہر شے کا تیاپانچہ ہوتا رہے گا؟

آخر میں عبدالرشید صاحب نے یہ بھی تجویز فرمایا ہے کہ: زکوٰۃ کا اصل و مبدأ تو ابدی ہے، مگر عملی تفصیلات میں قیاس سے زیادہ کام لینا پڑے گا۔

آپ سے میری درخواست ہے کہ پہیلیاں بُجھوانے کے بجائے ذرا کھل کر عام فہم انداز میں بات کریں تاکہ ہم بھی سمجھ سکیں کہ یہ زکوٰۃ کا اصل و مبدأ کیا شے ہے جس کا ازراہِ کرم اُنھوں نے ابدی ہونا تسلیم فرمایا ہے اور جس میں انھیں قیاس یا قیاس کی زیادہ مقدار درکار نہیں ہوگی۔"

(ماہنامہ مشرق لاہور ۲/جون ۱۹۶۶ء)

زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جا سکتا

(۳)

مشرق کے صفحات میں زکوٰۃ کے موضوع پر بحث ونظر کے کالم میں رفیع اللہ صاحب کا جو مراسلہ شائع ہوا ہے اُس میں بعض کتابوں کے ادھورے حوالوں کو اُن کے سیاق وسباق سے کاٹ کر اُن کے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً احکام القرآن بجصاص جلد ۳، صفحہ ۱۳۰ کا یہ حوالہ نقل کیا گیا ہے: ایک حدیث صحیح کے مطابق زکوٰۃ کی شرح اونٹوں اور دوسری چیزوں کے لیے ہے جہاں تک نقدی کا تعلق ہے، وہ سب کی سب زکوٰۃ ہے۔

کتاب مذکور کے اس صفحے پر کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جس کا یہ لفظی ترجمہ کیا جا سکتا ہو، البتہ حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت جو اس صفحے پر درج ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے: میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ اونٹوں میں صدقہ ہے۔ جو شخص دینار یا درہم یا سونا چاندی جمع کرے، جو نہ تو قرض کی ادائیگی کے لیے ہو اور نہ اُسے خدا کی راہ میں خرچ کیا جائے تو قیامت کے روز اُس شخص کو اس مال سے داغا جائے گا۔

حضرت ابوذرؓ کے بارے میں یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرح کے ارشادات اور قرآن مجید کی آیت: وَ الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ ...... (التوبہ ۹: ۳۴) کا مطلب یہ لیتے تھے کہ کسی مسلمان کو سرے سے کوئی مال پس انداز کرنا ہی نہ چاہیے۔ مگر حضرت ابوذرؓ کی اس رائے کو صحابہ کرامؓ اور دیگر ائمہ عظام میں سے کسی نے بھی صحیح نہیں قرار دیا۔ اس نظریے کی رو سے قرآن کے بہت سے دوسرے احکام (جو وصیت، ترکہ، وراثت، حج وغیرہ سے متعلق ہیں) معطّل اور ناقابلِ عمل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ مذکورہ آیت اور حدیث کا

اصل مدعا یہ ہے کہ ایک مسلمان مال و دولت سمیٹنے کو اپنا مقصدِ حیات نہ بنالے اور اللہ اور اس کے بندوں کے مالی واجبات وحق ادا کرنے سے گریز نہ کرے۔

حیرت ہے کہ رفیع اللہ صاحب نے اپنے مطلب کی ایک بات تو صفحہ ۱۳۰ سے اخذ کر لی ہے، لیکن اسی صفحے کے آخر میں دوسری عبارت سے نظر پھیر لی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور احادیث سے یہ ثابت ہے کہ دوسو درہم میں پانچ درہم اور بیس دینار میں نصف دینار زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح مویشی پر بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن سارا مال دے دینا واجب نہیں۔

اگر سونا چاندی پورے کا پورا دینا واجب ہوتا تو پھر شرح مقرر کرنے کے کیا معنی تھے؟ صحابہ کرام میں حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف جیسے بعض صحابہ خوشحال اور دولت مند تھے۔ آنحضورؐ کو یہ معلوم تھا، لیکن آپؐ نے سب کا سب مال دینے کا حکم نہیں دیا۔ پس ثابت ہوا کہ سارے کا سارا سونا چاندی دینا واجب نہیں۔

یہ بات عملی دیانت کے سخت خلاف ہے کہ آغاز بحث سے ایک ٹکڑا لے کر اُسے حسبِ منشا استعمال کر لیا جائے، لیکن اختتامِ بحث پر جو نتیجہ مصنف نے سارے پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اخذ کیا ہے اُسے پیش نہ کیا جائے۔

آگے چل کر اسی کتاب کے صفحہ ۱۹۱ کے حوالے سے مراسلہ نگار نے لکھا ہے کہ: مالِ تجارت میں حضرت عمرؓ نے دارالحرب کے باشندوں پر خواہ وہ مسلمان ہی ہوں، دس فیصد زکوٰۃ مقرر کی تھی۔

یہاں پھر اُنھوں نے دانستہ یا نادانستہ عبارت کو غلط مفہوم پہنایا ہے۔ عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہے: حضرت عمرؓ نے اپنے عمّال کو لکھا کہ وہ اموالِ تجارت پر مسلمان سے ڈھائی فیصد لیں، ذمی سے پانچ فیصد اور دارالحرب والوں سے دس فیصد لیں۔ ان اموال پر جو کچھ مسلمانوں سے لیا جائے گا وہ زکوٰۃِ واجبہ ہے اور اس میں سال گزرنے، نصاب پورا ہونے اور ملکیت ثابت ہونے کی ساری شرائطِ وجوب کا لحاظ رکھا جائے گا۔

یہاں دارالحرب والوں سے مراد دارالحرب کے کفار ہیں اور دارالحرب کے مسلمانوں کا مسئلہ یہاں زیرِ بحث ہی نہیں ہے کیونکہ ان کے معاملے میں نصاب پر سال گزرنے وغیرہ کی شرائط کا ملحوظ رکھنا اور اُن کے بارے میں پوری تحقیقات کرنا اسلامی حکومت کے لیے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لیے اس عبارت کے یہ معنی لینا ہرگز درست نہیں کہ حضرت عمرؓ دارالحرب کے مسلمانوں سے بھی زکوٰۃ لیا کرتے تھے اور اُن پر شرح ڈھائی فیصد کے بجائے دس فیصد مقرر کی گئی تھی۔

اس کے بعد رفیع اللہ صاحب اونٹوں، بھیڑ بکریوں اور گائے بیل کی زکوٰۃ بیچ میں لے آئے اور باریک حساب لگا کر ہمیں بتا رہے ہیں کہ ان کی شرح ڈھائی فیصد سے مختلف بنتی ہے۔ یہ خواہ مخواہ کا خلطِ مبحث ہے۔ زکوٰۃ کے مسائل کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ مواشی، زرعی پیداوار، معدنیات ان سب اشیاء کی شرحِ زکوٰۃ الگ الگ ہے۔ یہ کس نے کہا ہے کہ ہر شے کی زکوٰۃ بس ڈھائی فیصد ہے۔ پھلوں اور زرعی اجناس میں دسواں یا بیسواں حصہ اور دفینوں اور کانوں میں پانچواں حصہ زکوٰۃ کا خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا ہے۔ یہ کوئی ایسی تبدیلی نہیں ہے جو خلفائے راشدین یا دوسرے کسی شخص کی جانب سے عمل میں لائی گئی ہو۔ نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نقد سرمایہ، سونا چاندی، اموالِ تجارت یا مصنوعات میں زکوٰۃ ڈھائی فیصد سے کم وبیش ہوسکتی ہے۔

رفیع اللہ صاحب نے شاہ ولی اللہؒ صاحب کی بھی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جزیے کی شرح بدل دی تھی۔ بالفرض یہ بات صحیح ہو تب بھی یہ ایک بالکل دوسری اور غیر متعلق بحث ہے۔ جزیہ مسلمانوں پر نہیں بلکہ غیر مسلموں پر لگایا جاتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ یہ دراصل اس بات کا معاوضہ ہے کہ اُن کی جان، مال اور آبرو کی حفاظت حکومت کرتی ہے اور جنگی خدمات ان پر لازم نہیں آتیں، لیکن اگر ضرورت اور اعتقاد و اعتماد کی بنا پر اُن سے یہ خدمات لی جائیں، تو اُن پر سے جزیہ معاف بھی ہوسکتا ہے، حالانکہ ذی استطاعت مسلمانوں پر سے زکوٰۃ کسی حال میں ساقط نہیں ہوسکتی، کوئی حکومت نہ اسے معاف کرسکتی ہے، نہ اس میں ردوبدل کرسکتی ہے۔ غرض یہ کہ رفیع اللہ صاحب کا یہ دعویٰ کسی حال میں بھی درست ثابت نہیں ہوتا کہ خلفائے راشدین زکوٰۃ کی شرح بدلتے رہے۔

جزیے کے معاملے میں ایک اور مراسلہ نگار عبدالرشید صاحب نے میری اس بات کے جواب میں کہ غیر مسلم زکوٰۃ کے مکلّف نہیں ہیں، یہ لکھا تھا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک عیسائی عرب قبیلے نے جزیے کو توہین سمجھ کر اسے دینے سے انکار کر دیا تھا، تو اُس پر زکوٰۃ عائد کی گئی، البتہ شرح دوگنی کر دی گئی، اس کی حقیقت بھی مختصراً بیان کیے دیتا ہوں۔

یہ واقعہ بنی تغلب سے متعلق ہے جو خانہ بدوش اور شکاری چرواہے تھے اور شام و روم کی سرحد پر آباد تھے۔ جب حضرت عمرؓ نے ان پر جزیہ عائد کرنا چاہا تو اُنھوں نے اس کی ادائیگی کو اپنے لیے مشکل اور باعثِ عار سمجھا۔ کیونکہ دنیا کے عام آزاد اور غیر متوطن Un-Settled قبائل کی طرح وہ نقد جزیے کو محکومی کی علامت سمجھتے تھے۔ انھوں نے ارادہ کر لیا کہ وہ سرحد پار کر کے رومی سلطنت میں داخل ہو جائیں۔

وہ عربی النسل لوگ تھے، اس لیے اُن کا ایک مسلم دشمن طاقت سے جا ملنا مناسب نہ تھا۔ جب اُن سے گفت وشنید ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ہم پر مسلمانوں کی طرح صدقہ عائد کیا جائے تو ہم دینے کو تیار ہیں۔ اس کے جواب میں سننِ بیہقی میں حضرت عمرؓ کا جو جواب نقل ہوا ہے وہ یہ ہے: **لَا، ھٰذہٖ فرض المسلمین**، (نہیں یہ تو صرف مسلمانوں پر فرض ہے) اُنھوں نے جواب میں کہا کہ آپ ہمارے مویشی، اجناس پر جس شرح سے چاہیں ٹیکس لگائیں، مگر اُسے جزیہ کا نام نہ دیں۔ آخر کار اُن پر مسلمانوں کے مقابلے میں دگنی شرح عائد کی گئی، لیکن اسے جزیے کا نام دینے سے پرہیز کیا گیا اور اس کے ساتھ ان سے یہ شرط بھی منوائی گئی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے۔ تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ یہ ایک استثنائی صورت تھی جس سے کوئی عام قاعدہ جزیہ یا زکوٰۃ کے بارے میں اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

زکوٰۃ کو عام ٹیکسوں میں مدغم نہیں کیا جاسکتا

(۴)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب اور ان کے ہمنواؤں کے جتنے مراسلات اب تک روزنامہ مشرق لاہور کے صفحات کی زینت بن چکے ہیں، اُن میں ایک بنیادی بات جو قدرِ مشترک کے طور پر دہرائی جارہی ہے، وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک ٹیکس ہے جسے حکومت جس شے پر چاہے عائد کرسکتی ہے اور جس مصرف میں چاہے صرف کرسکتی ہے۔ زکوٰۃ کے ماسوا کوئی دوسرا ٹیکس اسلام میں جائز نہیں۔ اس لیے جو ٹیکس بھی لگایا جائے گا وہ زکوٰۃ کے تحت شمار کیا جائے گا۔ گویا دوسرے لفظوں میں تمام حکومتی محصولات پر لیبل تو زکوٰۃ کا لگے گا مگر نظریاتی یا عملی اعتبار سے ٹیکس اور زکوٰۃ میں کوئی امتیاز قطعاً باقی نہ رہے گا۔ اور زکوٰۃ کا پرانا تصور رخصت ہوجائے گا جس کے تحت زکوٰۃ چند خاص چیزوں پر ایک خاص شرح کے مطابق عائد ہوتی ہے اور خاص مصارف ہی پر صرف کی جاسکتی ہے۔

اس کی تردید میں جب زکوٰۃ اور ٹیکس کا حقیقی فرق واضح کیا جاتا ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ حکومت زکوٰۃ اور اس کی تحصیل وتقسیم کی خصوصی اور مشروع ہیئت کو برقرار اور معین رکھتے ہوئے، دوسری ملکی ضروریات کے لیے دوسرے مناسب ٹیکس عائد کرسکتی ہے، تو جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس طرح تو دو مالی نظام وجود میں آجائیں گے حالانکہ اسلام قیصر اور خدا کے واجبات کو الگ الگ قرار نہیں دیتا۔ کسی معقول اور سنجیدہ بحث میں اس طرح کے مہمل اور سطحی جوابات کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ سوال یہ ہے کہ کیا کسی قومی خزانے یا بیت المال یا مالی نظام میں ایک یا ایک سے زائد کوئی ایسی حد تجویز نہیں کی جاسکتی جس کی آمد کے ذرائع اور جس کے مصارف مخصوص اور متعین ہوں؟ اتنی سی بات سے آخر دو مستقل مالی نظام اور قیصر اور خدا کے الگ الگ واجبات کہاں سے

برآمد ہوگئے؟ ہاں اگر اصل مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ کو ایک اسمِ بے مسمّٰی بنا دیا جائے اور اُس کے عبادت اور رکنِ اسلام ہونے کے تصوّر کو غتر بود کر دیا جائے تو بات دوسری ہے اور بحث لا حاصل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معاملہ پھر زکوٰۃ تک محدود نہ رہے گا۔ اس بحث کے دوران میں حج پر پابندی کے جواز کا فتویٰ ایک صاحب صادر کر ہی چکے ہیں۔ اسی طرح کوئی دوسرے صاحب نماز کے متعلق بھی فرمائیں گے کہ اس کا ''اصل ومبدأ'' تو ہماری سر آنکھوں پر، لیکن اس کے اوقات، تعداد، اس کی رکعات اور اس کے اوراد وکلمات میں اسلامی حکومت ردو بدل کر سکتی ہے۔ اور اس کے حق میں بھی غلط اور ادھورے حوالوں کی تلاش شروع ہو جائے گی۔

محمد خالد مسعود صاحب، رکن ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، کراچی کا جو مراسلہ ۶ رجولائی ۱۹۶۶ء کے مشرق میں چھپا ہے اُس میں پھر بعض احادیث اور فقہی اقوال سے غلط نتائج اخذ کر کے قارئین کو غلط فہمی میں ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ میں سرِ دست ان کی تردید میں اپنا وقت صرف کرنے کے بجائے چند اصولی امور سلسلہ وار پیش کرتا ہوں اور جملہ شرکائے بحث کو ان پر غور و تامل کی دعوت دیتا ہوں:

۱- اگر ایک اسلامی حکومت زکوٰۃ کے علاوہ کوئی دوسرا ٹیکس عائد نہیں کر سکتی، حتیٰ کہ غیر مسلموں سے جو ٹیکس وصول کیے جائیں گے انھیں بھی زکوٰۃ کا نام دیا جائے گا، تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام میں زکوٰۃ اور جزیے کی دو الگ الگ اصطلاحات کیوں وضع کی گئی ہیں۔ یہ اصطلاحیں حدیث یا فقہ کی نہیں ہیں بلکہ خود قرآن میں وارد ہیں۔ قرآن میں ان دونوں کے استعمال کا موقع اور محل بھی جدا جدا ہے۔ قرآن میں زکوٰۃ کا ذکر اکثر وبیشتر صلوٰۃ کے ساتھ آیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جس طرح نماز کا خطاب مسلمانوں سے ہے اسی طرح زکوٰۃ کا خطاب مسلمانوں سے ہے۔ صدقات کا بھی جہاں ذکر ہے، وہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا کہ آپ ان کے مالوں سے صدقہ لے کر ان کی تطہیر اور ان کا تزکیہ کریں۔ ان کے لیے دعائے خیر کریں جس سے ان کی تسکین ہوگی۔ یہاں بھی سیاق و سباق صاف بتا رہا ہے کہ مخاطب مسلمان ہیں۔ دوسری طرف جہاں جزیے کا ذکر ہے وہاں

ساتھ ہی اہلِ کتاب کا ذکر بھی موجود ہے۔اب جو شخص قرآن آنکھیں کھول کر پڑھے، وہ کیسے باور کرسکتا ہے کہ حکومت بلا امتیازِ مذہب وملت ہر شہری پر جو ٹیکس بھی لگا دے گی وہ زکوٰۃ کی تعریف میں آئے گا اور اسے ہر مسلم وغیر مسلم پر من مانے طریقے سے صرف کیا جاسکے گا؟

۲۔ قرآن میں صدقۂ واجبہ، یعنی زکوٰۃ کے آٹھ متعین مصارف بیان ہوئے ہیں۔اب اگر ہر حکومتی ٹیکس زکوٰۃ ہے، تو پھر حکومت کو لامحالہ اسے ہر مصرف میں صرف بھی کرنا ہوگا، اور حکومت جہاں بھی اسے خرچ کردے وہ آپ سے آپ زکوٰۃ کا جائز مصرف قرار پائے گا۔ اگر حقیقت واقعی یہی ہے تو پھر اللہ میاں نے مداتِ زکوٰۃ گنوانے کا تکلف (نعوذ باللہ) بلاوجہ اور خواہ مخواہ کردیا ہے جس کے نتیجے میں ان مدّات کی تشریح وتدبیر میں بعض حضرات کو بڑی زحمت پیش آرہی ہے۔کسی وقت وہ ابن السبیل کی تفسیر ایسی کرتے ہیں جس کی بنا پر زکوٰۃ کے پیسوں سے ہوائی جہاز کا سفر بھی اس کے تحت آسکے اور کسی وقت وہ سول ملازمین کو عاملین علیہا کی مدِ زکوٰۃ سے تنخواہیں دینا درست قرار دیتے ہیں، مگر عجیب بات ہے کہ فوجی ملازمین کا ذکر اس مد کے تحت کرنا بھول جاتے ہیں، حالاں کہ عاملین علیہا کا اطلاق اگر سول سروسز پر ہوسکتا ہے تو پھر ملٹری سروسز کا کیا قصور ہے کہ وہ اس مد سے محروم ہوں۔

۳۔ قرآنِ مجید میں مدّاتِ زکوٰۃ میں فقرا ومساکین کے ذکر کو سب پر مقدم رکھا گیا ہے۔متعدد احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ اَغنیا سے لی جائے گی اور فقرا پر لوٹائی جائے گی۔صحاح ستہ میں حضرت ابن عمروؓ سے مروی ہے کہ زکوٰۃ کسی غنی اور کسی تنومند کے لیے جائز نہیں جو کما سکنے کے قابل ہو بعض دوسری احادیث میں فقط چند استثنائی صورتیں بیان ہوئی ہیں جن میں غنی بھی زکوٰۃ لے سکتا ہے، ورنہ عام مسلم اصول یہی ہے کہ دولت مند کے لیے لینا جائز نہیں۔

زکوٰۃ اور عام ٹیکسوں میں ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ صرف صاحبِ نصاب غنی سے لی جاتی اور غریبوں پر خرچ کی جاتی ہے۔اس کے برعکس ٹیکسوں کا بوجھ امیر وغریب سب پر پڑتا

ہے اور دوسری طرف ٹیکسوں سے جو رقم خزانے میں جاتی ہے، اُن سے بسا اوقات امیر زیادہ اور غریب کم مستفید ہوتا ہے۔ اس لیے اللہ اور اُس کے رسولؐ نے غریبوں کا مفاد ملحوظِ خاطر رکھ کر زکوٰۃ کا ایک مخصوص نظام بنایا ہے جس میں دولت کی گردش قطعی طور پر یک طرفہ اُمرا کے طبقے سے غربا کی جانب ہوتی ہے جو کسی دوسرے حکومتی ٹیکس میں نہیں ہوتی۔ لیکن اس زمانے کے بقراط اور جالینوس جو ضرورت سے زیادہ حکیم وفہیم ہیں وہ زکوٰۃ اور عام ٹیکسوں کے امتیاز کو کلی طور پر ختم کرنا چاہتے ہیں جس کے نتیجے میں خدا اور رسولؐ کے احکام کی خلاف ورزی بھی ہوگی اور غریبوں کی حق تلفی بھی ہوگی، یعنی خسر الدنیا والآخرۃ۔

۴- زکوٰۃ کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا فرمان بھی متعدد احادیث میں وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کنبے پر زکوٰۃ کا استعمال حلال نہیں۔ آپ حالانکہ ریاست کے سربراہ تھے اور عاملین کی جدید تعریف کے مطابق ریاست کا صدر بھی زکوٰۃ کا مستحق ہونا چاہیے، لیکن آنحضورؐ نے کبھی زکوٰۃ یا صدقۂ واجبہ سے استفادہ نہیں کیا، حتیٰ کہ حضرت حسنؓ نے بچپن میں ایک مرتبہ صدقے کی ایک کھجور منہ میں ڈالی تو آپؐ نے زبردستی نکلوادی کہ یہ ہمارے لیے حرام ہے۔

فقہا نے تصریح کردی ہے کہ بنی ہاشم کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ اب جو لوگ حکومت کے تمام عہدیداروں اور ملازموں کو زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا چاہتے ہیں، میں اُن سے یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ وہ اس فرمانِ نبویؐ کی موجودگی میں ان حکام و ملازمین پر زکوٰۃ کیسے صرف کریں گے جو سیّد، علوی یا عباسی ہیں۔ اللہ کے نبیؐ نے جب غیر معمولی ایثار سے کام لیتے ہوئے اپنے آپ کو اور اپنے اقربا کو زکوٰۃ سے محروم کردیا تو اب کون ہوتا ہے جو اس پابندی کو کالعدم کردے اور اگر یہ پابندی برقرار رہے اور حکومت کے خزانے میں زکوٰۃ کے ماسوا کچھ اور نہ ہو تو ان ملازموں کو تنخواہ کہاں سے ملے گی؟

شریعت کے مقرر کردہ نظامِ زکوٰۃ میں ردوبدل کرنے اور زکوٰۃ اور عام ٹیکسوں کو آپس میں

گڈمڈ کر دینے سے جو پیچیدگیاں اور قباحتیں رونما ہوسکتی ہیں اُن میں سے چند ایک کی جانب میں نے مختصراً اشارے کر دیے ہیں۔ ہر بات کی دلیل عقل ونقل کی روشنی میں پیش کر دی ہے۔ بیشتر دلائل کے حق میں کتاب وسنت کے واضح نصوص بیان کر دیے ہیں، غیر معروف وشاذ فقہی جزئیات پر انحصار نہیں کیا ہے۔ جو لوگ حق پرست اور انصاف پسند ہیں اور اسلام کی مرمت کے شوق میں مبتلا نہیں ہیں، اُن سے میری گزارش ہے کہ وہ میری باتوں پر دوبارہ ٹھنڈے دل سے غور کریں اور میں نہ مانوں کا طریقہ اختیار کرنے سے احتراز کریں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جون ۱۹۶۶ء)

عُشر کے چند مسائل

(۱)

س ’’چند مسائلِ عشر وخراجِ اراضی توضیح طلب ہیں۔ان کی تفصیل بیان کر کے تشفی فرمائیں۔
پاکستان کی زمینیں میرے نزدیک عُشری نہیں، بلکہ خراجی ہیں اور موجودہ حکومت جو ہم سے مالیہ وصول کرتی ہے اس کو خراج کا حکم دیا جاسکتا ہے۔تاریخ کی کتب بھی اس طرف اشارہ کررہی ہیں۔حضرت محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی فتوحات (کامل [از] ابنِ اثیر ج ۱ ص ۲۰۵) میں لکھا ہے کہ اُن کی زمینیں اور اموال اور جانیں سب محفوظ رکھی گئیں۔زمینوں پر حسبِ قاعدہ شرعیہ خراج مقرر کر دیا گیا۔پھر ۳۹۲ھ میں جے پال نے گرفتار ہو کر سلطان محمود [غزنوی] کی خدمت میں عرض کیا: میری خطا معاف کیجیے اور مجھ کو چھوڑ دیجیے۔میں اب تازیست فرمانبرداری سے انحراف نہ کروں گا اور سالانہ خراج بلا عذر وحیلہ بھیجتا رہوں گا۔یہی خراج تمام مسلمانوں کے دورِ حکومت میں رہا۔مغلیہ خاندان میں بھی یہی عمل رہا، جیسا کہ آئینِ اکبری میں ہے۔تاریخ کی کتب میں ہماری اراضی پر کبھی عشر کی وصولی کا سراغ نہیں ملتا،لہٰذا ہماری اراضی کا وظیفہ عُشر کے بجائے خراج ہونا قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے اور پھر خراج بھی موجودہ ٹیکس (مطالبہ) کی صورت میں وصول ہو جاتا ہے کیونکہ اراضیٔ مسلم پر دو ٹیکس (عشر وخراج) جمع نہیں ہو سکتے: **لا یجتمع علٰی مسلم خراج و عشر** (رواہ ابن عدی فی **الکامل** از **فتح القدیر** ج ۴) بصورتِ دیگر ہماری اراضی عُشری ہیں تو پھر جن اراضیٔ کو نہری پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اُن پر حکومت دو قسم کے ٹیکس وصول کرتی ہے۔ایک کا نام آبیانہ (اجرت پانی) دوسرے کا نام مطالبہ (خراج) تو ایسی اراضی

پر نصف عُشر رہے گا یا سالم عشر؟ اور مطالبہ وضع کرنے کے بعد یا قبل؟

اکثر مالکِ اراضی، مزارعین سے کاشت کراتے ہیں جن کے ساتھ نصف نصف حصہ طے پاتا ہے۔ بعض مالکِ اراضی نوکر رکھتے ہیں، اُن کی تنخواہیں مقررہ اسی اراضی کی آمدنی سے بصورت جنس (اگر جنس ہو) یا بصورت نقد ادا کی جاتی ہیں۔ بعض مالکِ اراضی خود کاشت کرتے ہیں۔ اب عُشر دونوں فریقوں پر رہے گا یا صرف مالکِ اراضی پر رہے گا۔ اگر دونوں پر ہے تو بٹائی سے قبل یا بعد؟ پھر اس میں پانچ وسق کا نصاب مقرر ہے یا قلیل وکثیر پر عشر ہو گا؟

اجناس کے علاوہ چارہ جو کاشت کیا جاتا ہے اکثر و بیشتر کاشت کرنے والے بیل کھا جاتے ہیں، بعض حصہ فروخت کیا جاتا ہے۔ اب اس میں عُشر ہے یا نہیں؟''

ج ہندو پاکستان کی زمینوں کے عُشری یا خراجی ہونے کے مسئلے پر اگرچہ بحث ہوتی رہتی ہے، لیکن اس دیار کے مستند علما کا جن میں حنفی، اہلحدیث سب شامل ہیں، فتویٰ یہی ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ اراضی پر عُشر ادا کرنا ہی صحیح اور محتاط مسلک ہے۔ جو مسلمان زمین سے پیداوار حاصل کرتا ہے وہ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ کا مخاطب ہے اور عشر کی ادائیگی کا بہر صورت مکلّف ہے۔ آپ نے جو عبارات نقل کی ہیں وہ اس معاملے میں کوئی صحیح اور مفید رہنمائی نہیں دے سکتیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہر مسلمان حکمران جو بھی زرعی محصول وصول کرے اُسے شرعاً عُشر یا خراج کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ عُشر یا خراج کی تعریف میں صرف وہی ٹیکس آ سکتا ہے جو اسلامی نظامِ حکومت کے زیرِ اہتمام اسی نیت کے ساتھ اور انھی قواعد و مقاصد کے تحت لیا اور دیا جائے جو شریعت میں عشر وخراج کے لیے مقرر ہیں۔ زمین پر جو رائج الوقت مالیہ عائد کیا جاتا ہے، اُس میں عُشر یا خراج کا کوئی بعید ترین تصور بھی کارفرما نہیں ہے۔ اب اگر اس مالیے کو عُشر یا خراج کا نام دے کر کوئی زمیندار عُشر کا انکار کر سکتا ہے، تو اسی طرح ایک سرمایہ دار اور کارخانہ دار بھی کہہ سکتا ہے، کہ میں جو سرمائے یا اموال پر مختلف ٹیکس دیتا ہوں، اُن سے میری زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ قیصر کا حق تو قیصر کو مل جائے گا، مگر خدا کا حق ہی وصول ہونے سے رہ جائے گا۔

لا یجتمع علی مسلم خراج و عشر کی جس روایت کا ذکر آپ نے کیا ہے وہ نہایت کمزور ہے اور اس بات کو امام ابن ہمامؒ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کے متعدد راوی مجروح ہیں، جیسا کہ **درایہ** میں ابنِ حجرؒ نے تصریح کی ہے، چنانچہ امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمد وغیرہ فقہا نے اسے ناقابلِ حجت قرار دیتے ہوئے مسلمان مالک کی خراجی زمین پر بھی عُشر لازم قرار دیا ہے، تاہم اگر اس روایت کو صحیح اور قابلِ استناد تسلیم کر بھی لیا جائے، تو اس سے جو استدلال فقہائے حنفیہ نے کیا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ جس زمین سے بھی دو محاصل میں سے ایک ادا ہو جائے، اُس پر دوسرا عائد نہ ہوگا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر زمین فی الاصل عُشری ہو، تو اُس پر سے خراج وصول ہو جانے کے باوجود عشر ساقط نہ ہوگا، البتہ اگر زمین بالتحقیق خراجی ہو تو اُس سے خراج یا عُشر، دونوں میں سے ایک اگر لے لیا جائے، تو دوسرا عائد نہ ہوگا، اب ہماری زمینوں کا مسئلہ مختلف فیہ بھی قرار دیا جائے، تب بھی اگر فی الحقیقت یہ خراجی کے بجائے عُشری ہوئیں تو ان پر حنفی مسلک کی رو سے بھی عشر بہر حال لازم ہوگا، خواہ ان سے خراج وصول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اس لیے احتیاط واتقا کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان صاحبِ پیداوار ہر حال میں عشر دے تا کہ عنداللہ بَرِی الذّمہ قرار پائے۔

جہاں تک آبیانے کا تعلق ہے، اُسے بھی عُشر کا قائم مقام قرار نہیں دیا جا سکتا، البتہ اس کی وجہ سے عشر نصف ہو جائے گا، لیکن حساب کرتے وقت پیداوار میں سے آبیانہ وضع نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مصنوعی آبپاشی پر محنت وصرف کی رعایت شریعت نے از خود تخفیفِ عشر کی صورت دے دی ہے۔ اب یہ صحیح نہیں کہ ایک طرف عشر بھی آدھا دیا جائے اور دوسری طرف عشر محسوب کرتے وقت آبیانہ بھی منہا کر لیا جائے۔ ہاں عشر ادا کرنے سے پہلے پیداوار میں سے مالیہ وضع ہو سکتا ہے۔

فقہائے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اخراجات کاشت کو عشر نکالتے وقت پیداوار میں سے کم نہ کیا جائے، عام حالات میں اس پر عمل ہونا چاہیے۔ بٹائی کی صورت میں فریقین کو اپنے اپنے حصۂ پیداوار پر عشر دینا چاہیے۔ احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ عشر میں کوئی نصاب معتبر نہیں ہے، لیکن پانچ وسق (تقریباً ۱۹ من) کا نصاب صحیح احادیث میں مروی ہے اور صاحبین نے اسے تسلیم کیا ہے، اس

لیے کوئی غریب کاشتکار اگر نصاب سے کم پر عشر نہ دے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔

چارہ جسے کاٹ کر فروخت یا ذخیرہ کیا جائے، اُس کی مالیت پر بھی ۱۰/۱ عشر دینا چاہیے۔ احناف کے نزدیک ہر قسم کی زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے۔ اس سے مستثنٰی صرف وہ اشیا ہیں جو قصداً نہ بوئی گئی ہوں یا بالکل بے قدر و قیمت ہوں۔ مثلاً خودرو گھاس، سرکنڈے، جھاڑ جھنکاڑ وغیرہ جو قابلِ خرید وفروخت نہ ہوں، ان پر عشر نہ ہوگا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۶۷ء)

عشر کے چند مسائل

(۲)

س ترجمان القرآن جلد ۶۶، جنوری ۱۹۶۷ء میں ”عشر کے چند مسائل“ کے زیرِ عنوان ان سوالات کے جواب سے مکمل رہنمائی نہیں ہوئی۔ جواب میں ایک جگہ درج ہے: ”ہندو پاکستان کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے مسئلے پر اگر چہ بحث ہوتی رہتی ہے، لیکن اس دیار کے مستند علما کا جن میں حنفی اور اہلِ حدیث سب شامل ہیں، فتویٰ یہی ہے کہ مسلمانوں کی اراضی پر عشر ادا کرنا زیادہ صحیح اور محتاط مسلک ہے۔“

یہ بات بہت مجمل اور مبہم ہے۔ کسی متعین عالمِ دین کا فتویٰ نقل نہیں کیا گیا۔ مملکتِ پاکستان بن جانے کے بعد ہندو پاکستان کی زمینوں کو ایک سطح پر لا کر بحث کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دونوں ممالک میں زمینوں کی ملکیت اور قبضے کی کیفیت بالکل بدل چکی ہے، لہٰذا تبدیلیٔ حالات کے نظریے کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

دوم، علما میں اختلاف کی بنا پر آپ سے رجوع کیا گیا ہے، تاکہ تسلی بخش اور ٹھوس جواب مل سکے۔

چند ایک مقامات پر مسئلے کے بیان میں قدرے تضاد بھی پایا جاتا ہے جسے دور کرنا نہایت ضروری ہے۔ ایک مقام پر کہا گیا ہے کہ: ہر مسلمان حکمران جو بھی زرعی محصول وصول کرے، اُسے شرعاً عشر یا خراج کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ عشر یا خراج کی تعریف میں صرف وہی ٹیکس آ سکتا ہے جو اسلامی نظامِ حکومت کے زیرِ اہتمام اسی نیت کے ساتھ اور انھی قواعد و مقاصد کے تحت لیا اور دیا جائے جو شریعت میں عشر و خراج کے لیے مقرر ہیں۔ زمین پر جو رائج الوقت مالیہ عائد کیا جاتا ہے، اُس میں عشر یا خراج کا کوئی بعید ترین تصور بھی کارفرما نہیں ہے۔“

اسی بحث میں دوسری جگہ طریقِ وصولی پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ''ہاں عشر ادا کرنے سے پہلے پیداوار میں سے مالیہ وضع ہوسکتا ہے۔'' ساتھ ہی فقہائے حنفیہ کا مسلک بتاتے ہوئے اخراجاتِ کاشت کو عشر نکالتے وقت پیداوار سے کم نہ کرنے پر بھی عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ اگر عشر نکالنے سے پہلے پیداوار میں سے مالیہ وضع ہوسکتا ہے، تو کاشت کے اخراجات کیوں وضع نہیں ہوسکتے؟

ایک جگہ احتیاط اور اتقا کا تقاضا بیان کرتے ہوئے، مسلمان صاحبِ پیداوار پر ہر حال میں عشر کی پابندی لازم قرار دی ہے۔

التماس ہے کہ اس مسئلے پر غور فرما کر صحیح رہنمائی فرمائیں۔

ج آپ نے **ترجمان القرآن** میں شائع شدہ جواب پر جو معارضات وارد کیے ہیں اُن پر مزید گزارشات درج ذیل ہیں:

آپ نے لکھا ہے کہ پاکستان بن جانے کے بعد ہندو پاکستان کی زمینوں کو ایک سطح پر لاکر بحث کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ دونوں ممالک کی ملکیت کی کیفیت بدل چکی ہے۔ آپ نے یہ واضح نہیں کیا کہ تقسیم کے بعد بھی جو زمینیں مسلمانوں کی مِلک قرار پائی ہیں، اُن میں وہ کون سی تبدیلی واقع ہوئی ہے جو احکامِ عُشر میں تغیر کا باعث ہوسکتی ہے۔ میں نے تو ہندو پاکستان کا لفظ محض اس لیے استعمال کیا ہے کہ تقسیم سے قبل بہرحال یہ ایک ملک تھا، اس میں بسنے والے مسلمانوں کے مسائل بیشتر مشترک تھے اور اُن میں رہنمائی کے لیے وہ بالعموم ایسے علما سے رجوع کرتے تھے جن کی آرا پر پورے برصغیر میں اعتماد کیا جاتا تھا۔ اس طرح کی آرا سے استفادہ تقسیم کے بعد بھی کیا جاسکتا ہے، الا یہ کہ وہ کسی ایسے مسئلے سے متعلق ہوں جس کی نوعیت اب بنیادی طور پر بدل چکی ہو۔ پاکستان کے قیام کے بعد جو زمینیں مسلمانوں کی مِلک میں ہیں، میرے نزدیک اُن پر عشر کا وجود پہلے سے بھی زیادہ شک وشبہ سے بالاتر ہوگیا ہے، کیونکہ کسی خطۂ زمین میں ایک آزاد مسلم مملکت کے وجود میں آنے کے وقت جو اراضی مسلمانوں کی مملوکہ ہوں اُن پر عشر لامحالہ واجب ہوجاتا ہے۔

مسلمانوں کی زرعی زمینوں پر عشر کے معاملے میں جس بحث واختلاف کا ذکر میں نے کیا

ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا اور نہ اس سے میرا یہ مدعا تھا کہ جو شخص چاہے عشر دے دے اور جو شخص چاہے اختلاف کا سہارا لے کر عشر کی ادائگی سے انکار کر دے۔ تھوڑا بہت اختلاف تو ہر مسئلے میں ہو سکتا ہے، لیکن آخری رائے قائم کرتے وقت بہرحال دیکھا یہی جاتا ہے کہ مستند علما کی اکثریت کا مسلک کیا ہے اور دلائل کس جانب زیادہ قوی اور راجح ہیں۔ ان امور کی وضاحت سے میرا سابق جواب خالی نہیں ہے، اگرچہ بحث میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہے، تاہم آپ نے چونکہ آرا کی تفصیل طلب کی ہے اس لیے چند علما کی آرا پیش کرتا ہوں:

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی ایک کتاب اسلام کا نظامِ اراضی حال ہی میں (تین سال قبل) شائع ہوئی ہے۔ اس میں صفحہ ۱۶۳ پر وہ لکھتے ہیں:

''غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومتِ پاکستان نے مسلم مہاجرین میں تقسیم کیں، یہ سب زمینیں عشری ہیں۔ پاکستان بننے سے پہلے خواہ اُن کی کچھ بھی حیثیت ہو، کیونکہ بنائے پاکستان اور دونوں حکومتوں کے معاہدہ تبادلہ جایداد کے بعد یہ سب اراضی بیت المال کے حکم میں داخل ہو کر حکومت کی تقسیم کے ذریعے مسلمانوں کی ملکِ ابتدائی بن گئیں اور مسلمانوں کی زمینوں پر عشر ہی لگانا چاہیے۔ اس لیے یہ سب عشری ہیں۔ اسی طرح وہ زمینیں جو پاکستان قائم ہونے سے پہلے غیر آباد تھیں، کسی شخص کی ملکیت میں داخل نہیں تھیں۔ بعد میں حکومت نے اُن میں پانی پہنچانے کے ذرائع مہیا کیے، اُن کو آباد کیا اور مسلمانوں کو بقیمت یا بلا قیمت تقسیم کیں۔ یہ سب زمینیں بھی چونکہ ابتدائی ملکیت مسلمانوں کی ہوں گی اس لیے عشری قرار دی جائیں گی''۔

پھر آگے صفحہ ۱۶۹ پر لکھتے ہیں:

''جس خطے میں جو زمینیں مسلمان زمینداروں کے مالکانہ قبضے میں نسلاً بعد نسلٍ چلی آتی ہیں، اُن کی ملکیت کو صرف اس بنیاد پر مشتبہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس علاقے کی ابتدائے فتح کے وقت غیر مسلم مالکان کا قبضۂ مالکانہ بدستور قائم رکھا گیا تھا۔''

صفحہ ۱۷۰ پر مفتی عزیز الرحمٰن صاحب مفتی اول دیوبند کے دو فتوے نقل کیے گئے ہیں۔

پہلا یہ ہے:

’’ہندستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیونکہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے۔ پس بحالتِ اشتباہ اَحوط عشر نکالنا ہے۔‘‘

دوسرا فتویٰ یوں ہے:

’’ہندستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے۔‘‘

اس کے بعد صفحہ ۱۸۲ پر مفتی محمد شفیع صاحب نے عنوان قائم کیا ہے: ’’سرکاری مالگزاری ادا کرنے سے عشر ادا نہیں ہوگا‘‘۔ اس کے تحت لکھتے ہیں:

’’اگر حکومت مسلم لوگوں سے زکوٰۃ اور عشر وخراج اسی نام سے اسی کے اصولِ شرعیہ کے موافق وصول کرے اور اُنھی کے مصارف پر خرچ کرنے کی پابندی کا اعلان کرے تو یہ زکوٰۃ یا عشر جو حکومتِ مسلمہ کو دیا جائے گا، وہ شرعاً زکوٰۃ اور عشر ہی میں شمار ہوگا، لیکن حکومتِ پاکستان اس وقت تک مسلمانوں سے جو انکم ٹیکس وصول کرتی ہے، نہ وہ زکوٰۃ کے اصول پر وصول کیا جاتا ہے، نہ زکوٰۃ کے نام سے لیا جاتا ہے، نہ زکوٰۃ کے مصارف میں صرف کرنے کی حکومت پابندی قبول کرتی ہے۔ اسی طرح زمینوں کی جو سرکاری مالگزاری وصول کرتی ہے، حکومت اس کو بھی عشر اور خراج کے شرعی اصول کے ماتحت وصول نہیں کرتی، نہ عشر و خراج کہہ کر وصول کرتی ہے، نہ اس کے مصارف میں صرف کرنے کی پابندی کا کوئی اعلان حکومت کی طرف سے ہے۔ اس لیے حکومتِ مسلمہ کے انکم ٹیکس یا زمین کی سرکاری مالگزاری ادا کردینے پر بھی زکوٰۃ اور عشر کے فرائض سے سبکدوشی نہیں ہوتی‘‘۔

اس کے بعد مولانا اشرف علیؒ صاحب تھانوی کا بھی ایک فتویٰ درج ہے۔ اُن کے سامنے بعض علما کی آرا پیش کی گئی تھیں کہ سرکاری مالگزاری ادا کرنے سے عشر ادا ہوجاتا ہے اور دریافت کیا گیا تھا کہ قولِ مضبوط آپ کے نزدیک کون سا ہے؟ مولانا تھانویؒ نے جواب میں فرمایا تھا:

’’ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ باقی ان

حضرات کے ارشاد کا مبنیٰ معلوم نہیں'' ___ یہی رائے آگے مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کی بھی نقل کی گئی ہے۔

مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی، **علم الفقه**، جلد چہارم ص ۳۸ پر فرماتے ہیں:

''سرکاری مالگزاری جو دی جاتی ہے، یہ عشر میں محسوب نہیں ہوسکتی، کیونکہ عشر کے مصارف میں صرف نہیں کی جاتی۔ پس اس کے دینے سے عشر ساقط نہ ہوگا''۔

مولانا محمد امجد علی صاحب قادری، جو مولانا احمد رضا خاں صاحب کے شاگرد رشید ہیں، وہ اپنی کتاب **بہارِ شریعت** حصہ پنجم صفحہ ۴۸ پر فرماتے ہیں:

''زمین تین قسم ہے (۱) عشری۔ (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی۔ اول اور سوم دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی عشر دینا۔ ہندستان میں مسلمانوں کی زمینیں خراجی نہ سمجھی جائیں گی، جب تک کسی خاص زمین کی نسبت خراجی ہونا دلیلِ شرعی سے ثابت نہ ہولے''۔

پھر ص ۵۴ پر فرماتے ہیں:

''گورنمنٹ کو جو مالگزاری دی جاتی ہے، اُس سے خراج شرعی ادا نہیں ہوتا بلکہ وہ مالک کے ذمے ہے، اس کا ادا کرنا ضروری ہے''۔

اب میں آخر میں مولانا سید محمد نذیر حسین صاحب دہلوی کے **فتاویٰ نذیریہ** جلد اول ص ۴۹۴ کی ایک عبارت نقل کروں گا۔ مولانا موصوف اہلِ حدیث حضرات کے ہاں شیخ الکل شمار کیے جاتے ہیں۔ عبارت درجِ ذیل ہے:

''اور واضح ہو کہ ہر زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) لازم ہے بشرطیکہ مالکِ پیداوار مسلمان ہو اور پیداوار نصاب کو پہنچی ہو، خواہ زمین خراجی ہو یا عشری اور خواہ زمین مالکِ پیداوار کی مملوک ہو یا نہ ہو، ہر حالت میں عشر یا نصف عشر لازم ہے، اس واسطے کہ ادلہ وجوبِ عشر و نصف عشر عام ہیں......''

(کتبہ، محمد عبدالرحمٰن المبارکپوری عفا اللہ عنہ)

آپ نے جو میرے تضادات کی طرف اشارہ کیا ہے، اسے میں پوری طرح سمجھ نہیں سکا۔

مالیہ کے متعلق میں نے یہی کہا ہے کہ وہ عشر یا خراج کا قائم مقام نہیں ہے، اس لیے کوئی شخص مالیہ ادا کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے مالیے کی صورت میں عشر یا خراج ادا کر دیا ہے۔ اور فقہائے حنفیہ کا مسلک میں نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ عشر نکالنے سے پہلے اخراجاتِ کاشت کو پیداوار میں سے وضع کرنا صحیح نہیں سمجھتے، البتہ مالیے کا معاملہ عام اخراجاتِ کاشت سے اس وجہ سے مختلف ہے کہ یہ اُس دور میں موجود نہ تھا جب کہ فقہائے حنفیہ نے اخراجات وضع نہ کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔ مزید برآں ایک لحاظ سے مالیہ اخراجاتِ کاشت کے بجائے ایک زرعی ٹیکس ہے۔ کیونکہ اخراجاتِ کاشت سے مراد وہ اخراجات ہیں جن کا مقصد اصلاحِ زمین اور حصولِ پیداوار ہوتا ہے۔ اس لیے عشر کا حساب کرنے سے پہلے پیداوار کی مالیت میں سے اگر کوئی شخص مالیہ وضع کر لے اور بعد میں عشر نکالے تو مضائقہ نہیں۔ یہ تنہا میری رائے نہیں، بلکہ علما نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، تاہم اگر آپ چاہیں تو اسے رد کر دیں اور اچھا ہے کہ پوری پیداوار پر مالیہ منہا کیے بغیر عشر دیں۔ اس میں غریبوں کا زیادہ فائدہ ہے اور احکامِ شریعت میں جتنی زیادہ احتیاط برتی جائے پسندیدہ ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۶۷ء)

عشر کے چند مسائل

(۳)

س: ماہ اگست کے ترجمان القرآن میں آپ کا جواب پڑھ کر یک گونہ تسلی ہوئی۔ میں نے گزشتہ سال کی آمدنی کا حساب کر کے نصف عشر نکال لیا ہے، کیونکہ میری تمام اراضی نہری آبی ہے، البتہ ایک بات ہنوز تشریح طلب ہے۔ اگر اس سلسلے میں بھی رہنمائی مل جائے، تو دل مزید مطمئن ہو جائے اور وسوسہ و اندیشہ بالکل دور ہو جائے۔ میں نے لکھا تھا کہ ''پاکستان بن جانے کے بعد ہندو پاکستان کی زمینوں کی ملکیت کی کیفیت بدل چکی ہے''۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ پاکستان میں ملکیتِ اراضی تین قسم کی ہے:

۱- ایسی زمینوں کی ملکیت جو پاکستان بننے سے پہلے مسلم مالکان کی ملکیت تھیں، اور بدستور ان کے قبضے میں ہیں۔

۲- ایسی زمینیں جو پاکستان بننے سے پہلے غیر مسلم کی ملکیت تھیں، اور پاکستان بننے کے بعد حکومت کے قبضے میں آئیں اور مہاجرین کو تلافیٔ مافات میں تقسیم کی گئیں۔ یہ زمینیں مہاجرین کو ایک خاص رقم لگان یا خراج کے عوض میں دے دی گئیں۔ لگان، گورنمنٹ کے شیڈول کے مطابق ہر جنس کے لیے الگ الگ مقرر ہے۔ (کماد (گنے) کے لیے الگ، گندم کے لیے الگ، چارے کے لیے الگ، چاول کے لیے الگ، وغیرہ وغیرہ) اس شیڈول کو گورنمنٹ حسبِ ضرورت تبدیل کرتی رہتی ہے۔ یہ خراج یا لگان چند ایک اجناس کے لیے تقریباً دگنے تک زائد ہو گیا ہے۔ نیز یہ بات بھی زمین الاٹ کرتے وقت مفہوم ہوتی ہے کہ اس کا مالکانہ ہر ششماہی پر لگان یا خراج کی صورت میں ادا کرنا ہوگا۔

۳۔ تیسری اقسامِ اراضی جو گورنمنٹ کی ملکیت تھی۔ جسے موجودہ گورنمنٹ نے سابقہ گورنمنٹ سے بطور ترکہ حاصل کیا تھا وہ بھی کئی افراد کو بطورِ انعام یا حقِ خدمت ایک مقررہ قیمت پر دے دی گئی۔ اس پر بھی لگان یا خراج مقررہ صورت میں ادا کرنا پڑتا ہے۔ یاد رہے کہ اس قسم کی گرانٹ یا بخشش مفتوحہ ممالک میں اسلامی خدمات کے صلے میں دی جاتی رہی ہے، اور ایسی اراضیات غالباً خراجی شمار ہوتی تھیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ایسی تمام متروکہ اراضی کی نوعیت خراجی ہے، جس کا خراج گورنمنٹ بطور مالیہ با قاعدہ وصول کرتی ہے جو سرکاری خزانے میں داخل کیا جاتا ہے اور سرکاری خزانے سے افادۂ عام میں صرف کیا جاتا ہے۔

تقسیمِ ملک سے قبل گورنمنٹ انگلشیہ تمام ملک کو فتح کر کے زمین کی مالکِ اعلیٰ کی حیثیت اختیار کیے ہوئے تھی۔ اب مسلم مملکت کے وجود میں آنے پر وہ حیثیت مسلم حکومت کو مل گئی ہے۔ گورنمنٹ کو یہ حق ہر وقت حاصل ہے کہ رفاہِ عامہ کے سلسلے میں کسی اراضی پر کسی قومی ضرورت کے لیے قبضہ کر سکتی ہے، یا معاوضہ دے کر حاصل کر سکتی ہے۔ ایسا اختیار لامحالہ خراجی زمینوں پر حاصل ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ کے عہدِ مبارک میں ایران وغیرہ کی جو زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں آئیں، اگر وہ ذمّیوں کی قدیم نہروں یا کنوؤں سے سیراب ہوتی تھیں، تو اُن پر خراج مقرر کر دیا گیا، چنانچہ اس قسم کی زمینیں بعض صحابۂ کرام کے قبضے میں تھیں اور اُن سے خراج لیا جاتا تھا۔ اگر خود مسلمان نئی نہر یا کنواں کھود کر اُس کی آبپاشی کرتے تو اُن پر خراج مقرر کر دیا جاتا (الفاروق حصہ دوم، مؤلفہ شبلی نعمانی، باب صیغۂ محاصل، ص ۱۷۴، ۱۷۵) یہ یاد رہے کہ اس وقت عشر کے محاصل بمقابلہ خراج کے محاصل کے کم اور رعایتی تھے۔ عراق میں بعض جگہ زمین کی لیاقت کے اعتبار سے لگان کی شرح میں تفاوت بھی ہوا (الفاروق، حصہ دوم، صیغہ محاصل، ص ۱۶۸)

اس سلسلے میں یہ بات بھی غور طلب ہے کہ ابتدائی دور میں جب مسلم حکومتیں اس قسم کے محاصل کی تحصیل کا انصرام کرتی تھیں، تو محصّلوں کے اخراجات ان محاصل سے وضع کیے جاتے

تھے۔ اب جبکہ اراضی کے محاصل جمع کر کے عشر کی ادائیگی کی ذمہ داری صاحبِ پیداوار پر آ گئی ہے تو وہ اپنے اخراجات عشر سے وضع کرنے میں حق بجانب ہوگا۔

ج: آپ نے میرے جوابات پر جو ضمنی اشکالات پیش کیے ہیں، اگر میں اُن سب پر مفصل بحث کرنے لگوں، تو ایک مضمون لکھنا پڑے گا۔ سرِ دست میں چند ضروری اشارات پر اکتفا کرتا ہوں۔

پہلی بات جسے ابتدائی جواب میں واضح کر چکا ہوں وہ یہ ہے کہ صرف حنفی مسلک کے مطابق عُشر اور خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتے، ورنہ دیگر فقہا و محدثین کا مسلک یہی ہے کہ مسلمان جس زمین سے بھی پیداوار حاصل کرے، عشر ادا کرے۔ احناف کا مسلک جس روایت پر مبنی ہے، محدثین کے نزدیک اس کی سند قوی نہیں ہے، حتیٰ کہ علامہ محمد طاہر حنفی بھی تذکرۃ الموضوعات، باب الزکوٰۃ میں اسے باطل قرار دیتے ہیں۔ خلفائے راشدین نے جن زمینوں کو خراجی قرار دے کر اُن پر خراج عائد کیا تھا، اُن کے بارے میں بھی حدیث و آثار میں یہ تصریح کہیں نظر سے نہیں گزری کہ اگر یہ خراجی زمینیں مسلمانوں کی مِلک میں آئیں تو اُن پر عشر عائد نہیں ہوگا۔ عُشر زمین کی زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو صلوٰۃ کے ساتھ رکھ کر ہر مسلمان کو اس کا بطور عبادت مکلّف کیا گیا ہے۔ قرآن کا حکم اٰتُو الزَّکوٰۃَ اور اٰتُوا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ بالکل عام ہے اور احادیثِ صحیحہ میں عشر کے احکام بالکل عمومی انداز میں ہیں۔ مستند ترین احادیث جو عشر سے متعلق ہیں، اُن میں خراجی زمین کے استثناء کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اسی لیے دوسرے فقہا نے یہی سمجھا ہے کہ خلفائے راشدین کا خراج عائد کرنا زمین کے مالکانہ حقوق و استفادے کا معاوضہ تھا، مگر یہ عشر کا قائم مقام نہیں ہو سکتا تھا، نہ عشر اس سے ساقط ہو سکتا تھا۔ اسی لیے حنفیہ نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی زمین فی الواقع عشری ہو، لیکن غلطی سے اسے خراجی سمجھ کر خراج عائد کر دیا گیا ہو تو اِس کے باوجود عشر واجب الادا رہے گا۔ جو زمین حکومت کی مملوکہ ہو اور اُسے پہلی بار مسلمان کے تصرف میں دیا جائے، وہ بلا اختلاف عشر ہے۔ خواہ مسلمان کی مِلک، تصرّف یا قبضے کی نوعیت کچھ ہی ہو!

پھر یہ قاعدہ بھی کوئی ہمہ گیر اور مسلّم قاعدہ نہیں ہے کہ اسلامی حکومت کی عملداری میں آنے

کے وقت جو زمین غیر مسلم کی تھی وہ ہمیشہ عشری کے بجائے خراجی رہے گی اور اس پر کبھی عشر عائد نہ ہوگا۔ حرمین اور ان کے گردونواح کی متعدد اراضی ایسی تھیں جو عشر وزکوٰۃ کے احکام نازل ہونے کے بعد فتحِ مکہ کے وقت غیر مسلموں کی مِلک میں تھیں، لیکن ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراجی قرار نہیں دیا اور جب وہ مسلمانوں کی مِلک میں آئیں، تو ان سے عشر وصول کیا گیا۔

غیر مسلموں کی متروکہ اراضی جو قیامِ پاکستان کے بعد مسلمانوں کو دی گئیں اُن کے لگان وغیرہ کی جو تفصیلات آپ نے بیان کی ہیں یہ مجھے مسئلہ زیرِ بحث سے غیر متعلق نظر آتی ہیں۔ جن مہاجرین کو اب ان زمینوں پر مالکانہ حقوق مل گئے ہیں، مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ سرکاری واجبات کے معاملے میں ان کے اور مقامی لوگوں کے مابین کوئی امتیاز یا تخصیص باقی رہ گئی ہے۔ اور بالفرض ایسا ہو بھی تو میں پہلے یہ عرض کر چکا ہوں کہ مالک پیداوار میں سے لگان مالیہ وغیرہ وضع کر کے بقیہ حاصلات پر عشر ادا کر سکتا ہے، لیکن اس استدلال کو میں ہرگز صحیح نہیں سمجھتا کہ اس لگان وغیرہ کو خراج کا نام دے کر اُسے عشر کا بدل یا قائم مقام سمجھ لیا جائے اور عشر سرے سے دیا ہی نہ جائے۔

آپ کی یہ دلیل بھی عجیب وغریب ہے کہ پہلی مسلم حکومتیں محاصل واجبہ کی تحصیل پر خود اخراجات برداشت کرتی تھیں، لیکن اب عشر کی ذمہ داری صاحبِ پیداوار پر آگئی ہے، اس لیے وہ اپنے اخراجات عشر سے وضع کرنے میں حق بجانب ہوگا۔ مسلم حکومت عشر، زکوٰۃ، خراج کے عاملین پر جو کچھ خرچ کرتی تھی وہ ان محاصل کا ایک ادنیٰ جز تھا، ورنہ محاصل کی آمدنی اس سے بہت زائد ہوتی تھی جو عاملین کا معاوضہ ادا ہونے کے بعد دوسرے مصارف متعینہ پر صرف ہوتی تھی۔ آج ایک زمیندار جو عشر انفرادی طور پر دیتا ہے، میں نہیں سمجھ سکا کہ اُس کی ادائیگی پر اسے کیا مزید خرچ برداشت کرنا پڑا ہے جسے آپ محصلین وعاملین کے معاوضوں کا بدل قرار دے کر عشر میں شمار کرنا چاہتے ہیں؟ اور اگر اخراجات سے آپ کی مراد اخراجاتِ کاشت اور فصل کی دیکھ بھال، کٹائی وغیرہ کے اخراجات ہیں، تو اس کی کوئی مماثلت عاملین کی تنخواہ سے نہیں ہے، پھر ان اخراجات کو عاملین کے اخراجات کا نام دے کر عشر میں محسوب کرنا کیسے جائز ہوگا؟

عجم کی مفتوحہ اراضی اور انگریزی اقتدار کے اختتام وغیرہ سے جو استنباط آپ نے قائم کیا ہے وہ بھی میری سمجھ میں نہیں آسکا۔ انگریزی حکومت کا خاتمہ یا پاکستان کا قیام اس طرح عمل میں نہیں آیا کہ کسی بیرونی اسلامی مملکت کی فوج کشی یا الٹی میٹم سے فتح ہو کر کوئی علاقہ اسلامی ریاست کا جز بنا ہے، بلکہ جن علاقوں میں مسلمان محکوم تھے مگر اکثریت میں تھے اُنھیں خود مختاری حاصل ہوگئی ہے اور وہاں سے بعض غیر مسلموں کا اخراج ہوگیا ہے۔ اس لیے میرے نزدیک شرعی احکام کی نوعیت میں اگر کچھ تبدیلی ہوئی ہے تو وہ یہ ہے کہ غیر مسلموں کی اراضی متروکہ جو مسلمانوں کو ملی ہیں وہ بھی عشری ہوگئی ہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۶۷ء)

کن زرعی اجناس پر عشر ہے

(۴)

س عُشر کے جن مسائل میں حنفی اور دوسرے فقہا میں اختلاف ہے اُن میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ عشر کس قسم کی اجناس یا پھلوں پر واجب ہے، بعض چارے یا نخود کی فصلیں پکائی نہیں جاتیں بلکہ کچی یا تر و تازہ فروخت کی جاتی ہیں۔ یہی معاملہ سبزیوں کا ہے۔ ان نقد بیچی جانے والی فصلوں [Cash Crops] سے بڑی آمدنی حاصل ہوتی ہے، لیکن بعض اہلِ حدیث علما فرماتے ہیں کہ عہدِ نبویؐ میں صرف گندم، جَو، کھجور اور کشمش وغیرہ پر عشر لیا جاتا تھا اور سبزیوں پر نہیں لیا جاتا تھا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جو خوراک خشک ہونے کے بعد ذخیرہ میں رکھی جاسکے صرف اسی پر عشر ہے۔ گنّے، کپاس، سبزی، ترکاری وغیرہ پر اس لحاظ سے عشر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اخراجاتِ کاشت اور مصنوعی کھاد، ٹیوب ویل وغیرہ پر جو کچھ صرف آتا ہے یا حکومت مالیہ یا آبیانہ وصول کرتی ہے، یہ عشر کی ادائیگی سے پہلے پیداوار میں سے وضع ہوسکتا ہے یا نہیں، اس میں صحیح مسلک کیا ہے؟ بعض جدید آلات و وسائلِ زراعت پر کثیر رقم خرچ ہوجاتی ہے۔ جو پوری پیداوار سے بھی کئی گنا زیادہ ہوتی ہے۔ کیا عشر محسوب کرتے وقت اس کا لحاظ رکھا جاسکتا ہے؟

ان امور پر اگر قرآن وحدیث اور فقہی اقوال کی روشنی میں بحث کر کے قابلِ ترجیح مسلک جو آپ کی تحقیق میں ہو اُسے واضح کر دیا جائے اور ترجمان القرآن میں شائع ہوجائے تو رفقاو قارئین کے لیے افادیت واطمینان کا باعث ہوگا۔

ج امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہراُس پیداوار پر عشر واجب ہے جو قصداً زمین سے اُگائی گئی ہو اور بالکل بے قیمت اور ناقابلِ فروخت نہ ہو۔ بعض دوسرے فقہا ومحدثین نے بعض خاص قسم کی زرعی اجناس پر بعض خاص شرائط وصفات کے ساتھ عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مثلاً وہ بطور غذا مستعمل ہوں اور انھیں سکھا کر محفوظ کیا جاسکتا ہو۔ بعض نے اُن کی تعداد چار یا اس سے زیادہ مقرر کر کے ان کی نام بنام فہرست مقرر فرمادی ہے۔ میں نے جہاں تک غور کیا ہے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک قابلِ ترجیح ہے اور اس کے حق میں کتاب وسنت سے قوی دلائل موجود ہیں جس کا اعتراف بعض قدیم وجدید غیر حنفی اصحاب نے بھی کیا ہے۔ یہ دلائل بالاختصار درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن میں زرعی پیداوار میں سے انفاقِ فی سبیل اللہ کا حکم عمومی انداز میں دیا گیا ہے مثلاً فرمایا گیا:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ (البقرہ ۲:۲۶۷)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جو مال تم نے کمائے ہیں اور جو ہم نے زمین سے تمھارے لیے نکالا ہے، اس میں سے بہتر حصہ راہ خدا میں خرچ کرو۔

وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّ غَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَ الزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ ۔ (الانعام ۷:۱۴۱)

وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان اور نخلستان پیدا کیے، کھیتیاں اُگائیں جن میں طرح طرح کے ماکولات حاصل ہوتے ہیں، زیتون اور انار کے درخت پیدا کیے جن کے پھل صورت میں مشابہ اور مزے میں مختلف ہوتے ہیں۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو۔

ان آیات میں نہ صرف حکمِ عام ہے، بلکہ یہاں صراحت کے ساتھ ہر طرح کی پیداوار،

باغات، بیلوں، انگوروں، زیتون اور انار کا ذکر ہے۔ بلاشبہ اگر کوئی حدیث صحیح ایسی موجود ہوتی جو اس عموم میں تخصیص پیدا کر دیتی تو تعمیلِ حکم اسی کے مطابق ہوتی، مگر ایسی کوئی حدیث وارد نہیں اور جو ہیں اُن کی سند قوی نہیں ہے۔ حافظ ابن الحجرؒ نے التلخیص الجبیر میں پہلے یہ روایت حضرت معاذؓ سے بیان کی ہے جو دار قطنیؒ، حاکم اور بیہقیؒ نے نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ککڑی، تربوز، انار اور سبزیوں میں عشر معاف فرمایا ہے۔ اس کے بعد حافظ موصوف لکھتے ہیں کہ اس روایت میں ضعف اور انقطاع ہے، یعنی سند میں اتصال نہیں ہے۔ پھر ترمذی سے سبزیوں، بیلوں کے متعلق اس مضمون کی حدیث نقل کرنے کے بعد خود امام ترمذیؒ کا قول درج کرتے ہیں کہ:

لیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شئ یعنی فی الخضروات۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سبزیوں، بیلوں وغیرہ کے باب میں کوئی حدیث صحیح مروی نہیں)

سورہ بقرہ آیت ۲۶۷ کی تفسیر میں امام رازیؒ لکھتے ہیں:

ظاھر الایۃ یدل علی الزکوۃ فی کل ماتنبت الارض علی ماھو قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ واستدلالہ بھذہ الاٰیۃ ظاھر جدًّا الا ان مخالفیہ خصّصوا عموم ھذہ الاٰیۃ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی الخضروات صدقۃ۔

اس آیت کے ظاہری الفاظ ہر اس پیداوار پر زکوٰۃ (عشر) کو واجب قرار دیتے ہیں جو زمین سے اُگے۔ یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور ان کا استدلال اس آیت سے بالکل واضح اور ظاہر ہے، مگر ان سے اختلاف کرنے والوں نے اس آیت کے عموم کو اس حدیث سے خاص کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں۔

استاد یوسفؒ القرضاوی نے اپنی کتاب فقہ الزکوٰۃ جلد اول۔ صفحہ ۳۵۵ پر امام رازیؒ کا یہ تفسیری قول نقل کرنے کے بعد اس کے آخری فقرے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

لیکن سبزیوں کے بارے میں اس حدیث کا درجہ صحت کے اعتبار سے ایسا نہیں ہے کہ یہ آیت کے عموم میں تخصیص کر سکے، اس لیے ابوحنیفہؒ کا استدلال نہایت واضح وظاہر ہے جیسا کہ امام

فخر الدین رازیؒ نے کہا ہے۔

فقہ الزکوٰۃ کے اس مقام پر مختلف مذاہب کے مابین محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عشر کے معاملے میں سب سے اولیٰ اور قابلِ ترجیح مسلک ابوحنیفہؒ کا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مجاہد، تابعیؒ، حمادؒ، داؤدؒ ظاہری اور ابراہیم نخعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ جو کچھ زمین سے اگایا جائے اُس پر عشر ہے۔ کتاب وسنت کے عمومی نصوص اسی کی تائید کرتے ہیں اور یہ زکوٰۃ کے احکام وقوانین کے موافق ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حکمتِ تشریع کے خلاف ہے کہ جَو اور گیہوں کاشت کرنے والے پر تو عشر ہو اور مالٹے، آم اور سیبوں کے باغات پر عشر نہ ہو۔ جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں صرف چار خوردنی اجناس تک عشر کو محدود کیا گیا ہے، اُن میں سے کوئی حدیث بھی جرح اور تنقید سے محفوظ نہیں ہے۔ ان میں سے بعض کی سند منقطع یا ضعیف ہے یا یہ مرفوع نہیں، بلکہ کسی صحابی تک موقوف ہیں (دیکھیے الرعاۃ علی المشکوٰۃ)۔ اگر انھیں صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو ابن الملکؒ اور دوسرے علما نے اُن کی یہ تاویل کی ہے کہ عہدِ نبویؐ میں وہاں یہی چار اجناس پائی جاتی تھیں۔ اس لیے اس تعداد میں حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی واتفاقی ہے۔ (دیکھیے المرقاۃ)۔

مالکی فقیہ ابن العربیؒ نے اپنی کتاب احکام القرآن میں ابوحنیفہؒ کے مذہب کی تائید کی ہے۔ اپنی تصنیف عارضۃ الاحوذی شرح سنن الترمذی میں فرماتے ہیں:

اقوی المذاهب فی المسالة مذهب ابی حنیفة دلیلاً و احوطها للمساکین والها قیاماً لشکر النعمة وعلیه یدل عموم الایة والحدیث۔

عشر کے مسئلے میں دلائل کے لحاظ سے قوی ترین اور مساکین کے حق میں محتاط ترین مذہب ابوحنیفہؒ کا ہے۔ شکرانۂ نعمت کی ادائیگی کے اعتبار سے بھی سب سے افضل مسلک یہی ہے اور قرآن وحدیث کے عمومی احکام اسی پر دلالت کرتے ہیں۔

ابن العربیؒ نے آگے چل کر الانعام ۱۴۱ کے تحت بھی امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی حمایت میں تفصیلاً کلام کیا ہے اور دوسرے مذاہب کا رد کیا ہے جس کا ایک مختصر ٹکڑا درج ذیل ہے:

ابوحنیفہؒ نے اس آیت کو آئینے کی طرح سامنے رکھا ہے اور مشاہدۂ حق سے کام لے کر ہر پیداوار میں عشر کو واجب قرار دیا ہے خواہ وہ غذا کے کام آئے یا نہ آئے، ذخیرہ میں محفوظ ہو سکے یا نہ ہو سکے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے عمومی ارشادِ گرمی میں یہی فرمایا ہے کہ **فیما سقت السماء العشر**......(جس کھیتی کو بارش سیراب کرے اُس میں عشر ہے اور جسے رَہَٹ سے سینچا جائے اس میں نصف عشر ہے)

پوری بحث ابن العربیؒ کی اصل کتاب میں قابلِ ملاحظہ ہے۔

اس کے بعد **فقه الزکوٰۃ** کے مصنف لکھتے ہیں:

سبزیوں میں عشر نہ ہونے والی حدیث ضعیف ہے جیسا کہ ابن الہمامؒ نے **فتح القدیر** میں الہیثمیؒ نے **مجمع الزوائد** میں اور طبرانیؒ نے **المعجم الاوسط** میں واضح کیا ہے۔ یہ حدیث کسی لحاظ سے حجت وسند نہیں، چہ جائیکہ اس کے بل پر نصوصِ قرآنی اور احادیث صحیحہ میں تحدید وتخصیص کی جا سکے۔ پھر فقہائے حنفیہ کے نزدیک ان احادیث کی دوسری توجیہہ اور احتمال بھی ممکن ہے، مثلاً یہ کہ عاملینِ زکوٰۃ کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ سبزیوں، خربوزوں وغیرہ کا ناپ تول کر سکیں اور اُن کا عشر وصول کر سکیں کیونکہ اس سے پہلے ہی یہ اشیا ضائع اور تلف ہو جائیں گی''۔

دوسرے الفاظ میں مصنف کا مطلب یہ ہوگا کہ ان چیزوں کا وزن اور اُن کی قیمت اگر متعین ہو سکے تو اُن کا عشر عاملین ومحصّلین کے ذریعے سے واجب الوصول ہوگا، چنانچہ آگے اسی بحث میں یحییٰ بن آدمؒ کی **کتاب الخراج** اور دوسرے حوالوں سے امام زہریؒ، عطاءؒ الخراسانی، امام شعبیؒ اور بعض دیگر اصحاب کا مسلک بھی یہی بیان کیا گیا ہے کہ اس قسم کی ترکاریوں اور پھلوں کی قیمت لگائی جائے گی اور اُس پر صدقہ وصول ہوگا۔ اگر ان چیزوں کی خرید وفروخت ہو تو اُن کو مالِ تجارت شمار کر کے اُن پر ڈھائی فیصد زکوٰۃ بھی لی جا سکتی ہے، جیسا کہ **کتاب الخراج** میں درج بیشتر اقوال سے معلوم ہوتا ہے، لیکن جناب یوسف القرضاوی نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہ اموال چونکہ زرعی وارضی پیداوار ہیں اس لیے اُن پر عشر یا نصف عُشر واجب ہونا چاہیے۔ اس مسلک کے حق میں بعض

اقوال سلف سے بھی نقل کیے گئے ہیں۔ راقم عاجز کا رجحان بھی اس دوسرے مسلک کے حق میں ہے، البتہ اس کی مزید تفصیل میرے نزدیک یہ ہوگی کہ جو شخص کھیتی یا باغ کا مالک ہے یا مزارعت، بٹائی وغیرہ کے اصول پر پیداوار میں حصہ دار ہے، وہ اگر پیداوار یا پھل بیچے تو اپنی پیداوار پر ۱۰/ ایا ۲۰ / ۱ادا کرے، جس نے اجارے پر زمین یا باغ لیا ہے وہ زر اجارہ وضع کر کے باقی آمدن پر عشر یا نصف عشر دے اور مالک نے جو رقم بطور اجارہ لی ہے اس کا عشر مالک دے، لیکن زمین یا درخت وغیرہ کے ثمرات کی ایک مرتبہ خرید وفروخت ہونے کے بعد جب وہ بازار میں دوبارہ مالِ تجارت کے طور پر فروخت ہوں تو اُن پر ڈھائی فیصد تجارتی زکوٰۃ ہوگی۔

ہمارے ہاں کے بعض اہلِ حدیث علما نے بھی اجناس اربعہ (جَو، گیہوں، انگور، کھجور) کے علاوہ دیگر زرعی پیداوار، مثلاً گنا، کپاس، چنا وغیرہ پر عشر لازم قرار دیا ہے اور بعض نے پھل، سبزیوں کو بھی شامل کیا ہے۔ فتاویٰ ثنائیہ جلد اوّل، کتاب الزکوٰۃ میں اس طرح کے متعدد فتوے موجود ہیں۔ مولانا عبید اللہ مبارکپوری کے نزدیک گنّے، مٹر، چنے وغیرہ میں عشر ہے۔ مولانا ابو القاسمؒ بنارسی کا فتویٰ ہے کہ گنے میں عشر یا نصف عشر واجب ہے جس کی تصدیق مولانا ثناء اللہ صاحب نے بھی کی ہے۔ مولانا عبد اللہ روپڑی کے نزدیک عشر چار اشیا میں منحصر نہیں کیونکہ ابو داؤد، باب فی حکم ارض الیمن میں روئی کی پیداوار پر عُشر لینے کا ذکر موجود ہے۔ اسی طرح دھان، مکئی، چنا، گنا وغیرہ پر اُن کی تحقیق میں عشر ہے۔ اس فتوے سے مولانا شمس الحق عظیم آبادی اور مولانا عبد الرؤف نے اتفاق کیا ہے۔ مولانا شرف الدین کے ایک الگ فتوے کے مطابق ہر قسم کے غلے اور ہر قسم کے پھل، آم، انار، سیب، سنگترہ، امرود وغیرہ میں بھی عشر یا نصف عشر ہے۔ مفصل بحث کے آخر میں فرماتے ہیں:

''پس ثابت ہوا کہ ادلّہ صحیحہ سے ہر پیداوار میں عشر یا نصف عشر ہے اور خضروات کے ادلّہ سے کوئی بھی صحیح نہیں اور قرآن اور احادیث صحیحہ مذکورہ کے خلاف بھی ہیں، لہٰذا اُن پر عمل باطل اور بالفرض صحت بھی تسلیم کی جائے تو خضروات سے مراد ساگ، پات، کدو وغیرہ ہیں جو اپنے کھانے کے لیے ایک دو کیاری بوئی جائے، یہ مراد ہے، یہ نہیں کہ کھیتوں کے کھیت، کئی کئی جگہ

ایکڑ یا مربعے جس سے ہزار ہا روپیہ کی پیداوار ہو، وہ مستثنیٰ ہیں، ہرگز نہیں، یہ نقل، عقل دونوں کے خلاف ہے اور گوبھی، گاجر، مولی، شلجم، چقندر، آلو، شکر قند وغیرہ تربوز، خربوزہ سے ہزار ہا روپیہ حاصل ہوتا ہے"۔ (فتاویٰ ثنائیہ، جلد اوّل، صفحہ ۷۵۴ تا ۷۶۰)

مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب نے سنن نسائی کے حواشی میں جو بحث کی ہے، اس میں بھی مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی تائید غالب دکھائی دیتی ہے۔

جہاں تک کھیتی باڑی یا باغبانی کی نگرانی، کاشت، کٹائی، کھاد وغیرہ کے اخراجات کا تعلق ہے، فقہائے حنفیہ کے عام فتویٰ کی رُو سے اُن کا پیداوار یا اُس کی آمدنی سے وضع کر کے بقیہ پر عشر دینا جائز نہیں، بلکہ جملہ پیداوار پر عشر ادا کرنا لازم ہے۔ یہ مسئلہ اکثر حنفی کتب میں مذکور ہے۔ حوالے کی حاجت نہیں۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه کی تصریح کے مطابق شوافع کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ جلد اوّل، صفحہ ۶۱۷ پر مصنف لکھتے ہیں:

یحرم اعطاء اجر الحصادین قبل اخراج الزکوٰۃ علی المعتمد

کٹائی کے اخراجات عشر کی ادائیگی سے پہلے ادا کرنا ممنوع ہے۔

ابن حزمؒ نے المحلّٰی (جلد ۵، صفحہ ۲۵۸) میں جو بحث کی ہے، اُس میں بھی یہی ثابت کیا ہے کہ کاشت کرنے، فصل کاٹنے اور صاف کر کے دانہ نکالنے، زمین کھودنے، کھاد ڈالنے اور اس قسم کے دوسرے اخراجات کو عشر کی ادائیگی سے قبل منہا کرنا جائز نہیں اور امام مالکؒ، شافعیؒ، ابو حنیفہؒ اور فقہائے ظاہریہ کا مسلک بھی اُنھوں نے بیان کیا ہے۔

جدید آلاتِ زراعت، ٹریکٹر، تھریشر، ٹیوب ویل وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اُن کی قیمت یا کرائے کو پیداوار سے وضع نہیں کیا جائے گا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ عام کسان کے ہل، بیل اور اُس نے جو کنواں کھودا ہے اُس کی محنت اور معاوضے کو بھی وضع نہ کیا جائے۔ ٹیوب ویل یا کنویں کے اخراجات یا نہری زمین کے آبیانے کو عشر سے قبل اس لیے بھی کم کرنا جائز نہیں کہ شریعت نے اس طرح کی مصنوعی اور محنت طلب آبپاشی کے لیے پہلے ہی عشر میں رعایت دے کر اُسے نصف کر دیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہم نے ٹیوب ویل یا ٹریکٹر پر پچاس ہزار یا ایک لاکھ خرچ کیا ہے،

تو جب تک یہ خرچ پورا نہ ہو عشر کیسے دیا جائے؟ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے کہا جائے کہ ہم نے زمین ایک لاکھ یا دو لاکھ میں خریدی ہے، جب تک یہ قیمت وصول نہ ہو، عشر کیوں لیا جائے؟ اسی طرح کا بہانہ ایک تاجر بھی کرسکتا ہے کہ میں نے اس دکان یا کارخانے کے لگانے یا بنانے میں اتنا خرچ کیا ہے، اس لیے میرے اموالِ تجارت پر فی الحال زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے، ظاہر ہے کہ اس طرح اغنیا محفوظ اور غربا محروم ہو جائیں گے۔

اسی طرح ایک بڑا زمیندار مشینی ذرائع اور کیمیاوی کھاد استعمال کرتا ہے، تو اس سے پیداوار میں افزائش ہوتی ہے یا وقت اور محنت کی بچت ہوتی ہے۔ چھوٹا کاشت کار اپنے ہاتھ پاؤں اور جانور استعمال کرتا ہے۔ اُن میں امتیاز برتنے کے لیے کوئی شرعی یا عقلی بنیاد نہیں ہے، البتہ حکومت کا مالیہ (آبیانہ نہیں) عشر سے پہلے ادا کرنے کی اجازت بعض قدیم فقہا نے بھی دی ہے اور بعض جدید علما کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ اس کے حق میں دلیل یہ ہے کہ اس کا کوئی تعلق براہِ راست اصلاحِ زمین، اضافۂ پیداوار یا اخراجاتِ کاشت سے نہیں ہے۔ اس لیے عشر محسوب کرنے سے پہلے اسے پیداوار میں وضع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۷۸ء)

زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات

(۱)

س جماعت اسلامی کے بیت المال کی وساطت سے جس طرح زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم ہوتی ہے، اُس پر بعض اوقات دو اعتراض وارد کیے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقوم جماعتی کاموں پر خرچ کر دی جاتی ہیں اور صاحبِ نصاب کارکنوں کو معاوضے اور تنخواہیں وغیرہ بھی اس مد میں دے دی جاتی ہیں، حالانکہ یہ زکوٰۃ کا کوئی صحیح مصرف نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کے لیے تملیک لازمی شرط ہے، یعنی جب تک زکوٰۃ دینے والا کسی مستحق شخص یا اشخاص کو زکوٰۃ کا کلیۃً مالک اور متصرف نہ بنادے اُس وقت تک صحیح معنوں میں زکوٰۃ ادا ہی نہیں ہوتی۔ چونکہ جماعت کے بیت المال میں زکوٰۃ دیتے وقت کسی متعین فرد کو زکوٰۃ نہیں دی جاتی، اس لیے یہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی صحیح شکل نہیں ہے۔ بہتر ہوگا کہ ان اعتراضات کی حقیقت کو واضح کیا جائے کہ یہ صحیح ہیں یا غلط اور مسئلہ تملیک کے علاوہ اس امر کی بھی وضاحت کی جائے کہ جماعتی کاموں میں زکوٰۃ کی رقم خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

ج زکوٰۃ کے مستحق ازروئے قرآن یہ ہیں: فقرا[۱]، مساکین[۲]، عاملینِ زکوٰۃ[۳]، مؤلفۃ القلوب[۴]، الرقاب[۵] (غلام، قیدی وغیرہ)، الغارمین[۶]، (ناگہانی قرض یا خسارے کے زیرِ بار)، فی سبیل اللہ[۷]، (اللہ کی راہ میں)، اور ابن السبیل[۸] (مسافر)۔ جماعت اسلامی کے بیت المال میں زکوٰۃ کی جو رقوم آتی ہیں، اُن میں سے فقرا، مساکین اور غارمین کی مد کے تحت عام غیر مستطیع مسلمانوں کو بھی زکوٰۃ دی جاتی ہے اور فی سبیل اللہ کی مدّ میں سے

جماعت کے مختلف مصارف میں بھی زکوٰۃ خرچ کی جاتی ہے۔ ’’فی سبیل اللہ‘‘ سے مراد عام طور پر قتال فی سبیل اللہ لیا جاتا ہے اور اس کا مصرف یہ بتایا جاتا ہے کہ جن مجاہدین کے سازوسامان کا باقاعدہ انتظام نہ ہو، اُنھیں سامانِ جہاد کی فراہمی کے لیے اس مد میں سے زکوٰۃ دی جانی چاہیے، لیکن قرآن مجید، احادیث وآثار اور اقوالِ ائمہ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ فی سبیل اللہ کا مفہوم اتنا محدود اور مخصوص نہیں جتنا کہ عام طور پر سمجھا گیا ہے۔

قرآن مجید نے ’’فی سبیل اللہ‘‘ کی مد بیان کرتے وقت قتال کی قید نہیں لگائی، حالانکہ اس مفہوم کو بیان کرنے کے لیے دوسرے مقامات پر بالعموم جہاد فی سبیل اللہ وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں۔ دوسری طرف قرآن مجید میں جہاں صرف فی سبیل اللہ کا لفظ آیا ہے وہاں اس کے معنی کو عام رکھا گیا ہے اور اسے مطلقاً جہاد یا قتال کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔ اسی طرح قتال کے علاوہ اطاعتِ الٰہی کے بہت سے ایسے کام ہیں جن کے ساتھ فی سبیل اللہ کی صفت لگائی گئی ہے۔ احادیث میں سے جس حدیث سے بالخصوص یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد قتال فی سبیل اللہ ہے وہ ابوداؤد، احمد اور حاکم کی یہ حدیث ہے: **لَا تحل الصدقة لغنى الا لغاذ فى سبيل الله او لعامل عليها او لغارمٍ**......الخ

صدقہ کسی غنی کے لیے جائز نہیں، الا یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں غازی ہو یا زکوٰۃ کے سلسلے میں کارکن ہو یا مقروض وغارم ہو۔

اس حدیث سے بلاشبہ یہ تو ثابت ہوتا ہے غازی، غنی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی سبیل اللہ کی مد سے صرف مجاہد بالسیف ہی حصہ پاسکتے ہیں۔ بعض دوسری احادیث ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مد میں سے حاجیوں کو زکوٰۃ کے اونٹوں سے استفادے کی اجازت دی ہے، چنانچہ اسی بنا پر فقہائے حنفیہ میں سے امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ اور حسنؒ فی سبیل اللہ کی مد سے حاجیوں کے زادِ راحلہ کا انتظام جائز قرار دیتے ہیں۔ شامی جلد ۲ ص ۲۲۵ میں طلبہ کو بھی ’’فی سبیل اللہ‘‘ میں شمار کیا گیا ہے، خواہ وہ صاحبِ نصاب ہوں۔

علامہ آلوسی حنفی اپنی تفسیر روح المعانی میں ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قیل المراد طلبة العلم واقتصر علیه فی الفتاوی الظهیریة و فسّره فی البدائع بجمیع القرب فیدخل فیه کل من سعی فی طاعة الله تعالیٰ و سبل الخیرات۔

(اس سے طلبہ بھی مراد لیے گئے ہیں۔ فتاویٰ ظهیریه میں اس مد کو طلبہ تک ہی محدود کیا گیا ہے، لیکن البدائع و الصنائع میں اس کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ اس میں اللہ سے قریب لانے والے سارے کام شامل ہیں، چنانچہ جو کوئی اللہ کی اطاعت اور بھلائی کے رستے میں دوڑ دھوپ کرے گا وہ اس میں داخل ہے)

احناف کے علاوہ دیگر مذاہب بھی اس مد کو مقاتلین تک محدود نہیں رکھتے، بلکہ اس میں وسعت کے قائل ہیں، چنانچہ ابن عربیؒ مالکی احکام القرآن میں فی سبیل اللہ کی تعریف میں لکھتے ہیں:

قال مالک فی سُبُل الله کثیرة۔ احمد واسحاق قالَا انه الحج والذی یصحّ والذی یصحّ عندی من قولهما ان الحج من جملة السبل مع الغزو۔

(امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سُبُل اللہ یعنی اللہ کے راستے بہت سے ہیں۔ احمد اور اسحاق نے فرمایا ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد حج ہے، لیکن میرے نزدیک اُن کے قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ حج بھی جہاد کی طرح اللہ کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے)

دیارِ ہندو پاکستان کے متعدد علمانے بھی یہ تصریح کی ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد دین کے تحت ساری علمی و عملی سرگرمیاں ہیں، چنانچہ سیرت النبی جلد نمبر ۵ میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم فرماتے ہیں:

اکثر فقہانے فی سبیل اللہ سے مراد صرف جہاد لیا ہے، مگر یہ تحدید صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اوپر آیت گزر چکی ہے۔ لِلْفُقَرَآءِ الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ یہاں فی سبیل اللہ سے مراد بالاتفاق جہاد نہیں، بلکہ ہر نیکی اور دین کا کام مراد ہے۔

مولانا عبد الصمد رحمانی (امارت شرعیہ بہار) نے اپنی ایک تالیف کتاب العشر و الزکوٰۃ کے نام سے لکھی ہے۔ اس میں اُنھوں نے بھی فی سبیل اللہ کی مد میں ایسے لوگوں کو شمار کیا ہے جو دین کے کاموں میں لگے ہوئے ہیں۔

مولانا مودودیؒ نے مولانا اصلاحی اور مولانا عبد الغفار حسن صاحب کے مشورے سے حکومت کے ایک سوالنامے کے جواب میں لکھا تھا کہ:

فی سبیل اللہ سے مراد جہاد فی سبیل اللہ ہے، خواہ وہ تلوار سے ہو یا قلم و زبان سے یا ہاتھ پاؤں کی دوڑ دھوپ اور محنت سے۔ سلف کے نزدیک اس کا مفہوم ان مساعی تک محدود ہے جو خدا کے دین کو قائم کرنے، اُس کی اشاعت کرنے اور اسلامی ممالک کا دفاع کرنے کے لیے کی جائیں۔

جماعت اسلامی کا مقصدِ وحید اقامت دین ہے اور جماعت پوری کوشش کرتی ہے کہ اس کی اور اس کے کارکنوں کی سرگرمیاں اسی مقصد کے لیے وقف رہیں۔ مخیّر حضرات کا بھی یہ کام ہے کہ وہ اپنی جگہ پر اس امر کا اطمینان کرلیں کہ آیا اس جماعت کے متفرق اور متنوع مشاغل اقامت دین میں فی سبیل اللہ کی تعریف میں آتے ہیں یا نہیں۔ اگر انھیں اطمینان حاصل ہو جائے، تو وہ اپنی زکوٰۃ جماعت کے بیت المال میں جمع کرا سکتے ہیں اور اگر یہ اطمینان حاصل نہ ہو تو وہ مختار ہیں، جہاں چاہیں اپنی زکوٰۃ دیں۔

جو اعتراض تملیک کے سلسلے میں کیا جاتا ہے اُس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شخصی تملیک ادائے زکوٰۃ کے لیے شرطِ لازم نہیں۔ عموماً لِلْفُقَرَآءِ کے لام کو لامِ تملیک قرار دے کر اس سے وجوبِ تملیک کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے، مگر کلامِ عرب میں حرفِ لام صرف انھی معنوں میں استعمال نہیں ہوتا، بلکہ یہ حرف کئی مرتبہ تملیک کے بجائے انتفاع کے معنی دیتا ہے: مثلاً وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ ۝ (الآیہ) پھر تملیکِ شخصی کی شرط کو اگر ضروری بھی سمجھا جائے، تو یہ اُسی صورت میں ممکن العمل ہے جبکہ مسلمانوں کی کوئی ایسی ہیئتِ حاکمہ یا ہیئتِ اجتماعیہ موجود نہ ہو جو ساری زکوٰۃ کو وصول کرتی ہو، لیکن ایک اسلامی حکومت کے بیت المال میں جب زکوٰۃ اپنی

مطلوب اور مشروع شکل میں ادا کی جاتی ہے تو ایسی صورت میں شخصی تملیک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر اگر اجتماعی حیثیت میں زکوٰۃ کی وصولی کے بعد ایک اسلامی حکومت زکوٰۃ کو کسی ایسے اجتماعی مصرف میں لگا دے جس کا فائدہ بحیثیتِ مجموعی مستحقین کو پہنچے، تو یہ بھی زکوٰۃ کی تقسیم کی ایک بالکل جائز شکل ہوگی۔ اسلامی حکومت کی عدم موجودگی میں اگر مسلمانوں کا کوئی دینی وملی ادارہ اسی طرز پر زکوٰۃ کی اجتماعی تحصیل وتقسیم کا انتظام کرے تو شرعاً اس پر بھی کسی قسم کا اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جماعت اسلامی کے علاوہ اور بھی بہت سی جماعتیں اور ادارے اپنی ہر طرح کی ضروریات پر زکوٰۃ کی رقوم اُسی طرح خرچ کرتے ہیں جس طرح جماعت اسلامی خرچ کرتی ہے، لیکن ان میں سے بعض کے نزدیک انفرادی تملیک شرط ہے، چنانچہ اس شرط کو پورا کرنے کے لیے زکوٰۃ آنے پر پہلے اسے ادارے کے نادار افراد کے سپرد کیا جاتا ہے اور پھر فوراً اُن سے لے کر اجتماعی فنڈ میں شامل کر دیا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حیلہ ایک غیر ضروری اور خواہ مخواہ کا تکلف ہے اور اس میں تملیک کی صورت سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ لین دین پہلے سے طے شدہ اور بالکل نمایشی ہوتا ہے، دائمی اور حقیقی تملیک ہرگز مقصود نہیں ہوتی۔

یہاں ایک اور بات کو بھی صاف کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ آپ کے سوال سے گمان ہوتا ہے کہ آپ کے خیال میں زکوٰۃ ہر حالت میں اُسی کو دی جانی چاہیے جو صاحبِ نصاب نہ ہو۔ اگر آپ کا یہ خیال ہے تو یہ صحیح نہیں ہے۔ یہ قید فقیر ومسکین کے لیے تو ایک حد تک درست ہے، لیکن دوسری مدات میں بھی اگر یہ شرط لازم ٹھہرا دی جائے تو پھر مزید چھ مدات کو الگ الگ رکھنے کے کوئی معنی باقی نہیں رہتے کیونکہ جو صاحبِ نصاب نہیں ہوگا وہ بہر حال فقرا ومساکین کے زمرے میں داخل ہو کر مستحقِ زکوٰۃ ہو ہی جائے گا۔ اس کے لیے کسی دوسری بنائے استحقاق کے ذکر کرنے یا ملحوظ رکھنے کی کوئی خاص ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اگر ایک آدمی کو ایک سے زائد وجوہ زکوٰۃ کا حق دار بنا دیں تو بلاشبہ اُس کا حق فائق ہوگا، لیکن یہ امر تو احادیث سے بصراحت ثابت ہے کہ فقر ومسکنت کے علاوہ دوسری منصوص صفات جس شخص کو مستحقِ زکوٰۃ بناتی ہیں وہ شخص صاحبِ نصاب اور غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ لے سکتا ہے۔ اس سلسلے کی ایک حدیث اوپر نقل کی جا چکی ہے۔

آخر میں یہ امر بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ زکوٰۃ جماعت اسلامی کے بیت المال کا واحد ذریعۂ آمدنی نہیں ہے۔ جماعت کی آمد کے متعدد ذرائع ہیں، ان میں کتب و رسائل کی آمدنی بھی ہے۔ ارکان و متفقین کی خصوصی اعانتیں بھی ہیں اور عام اہلِ خیر کے عطیات بھی ہیں۔ اس لیے یہ خیال کرنا بالکل غلط ہے کہ جماعت کے بالمعاوضہ کارکن اپنی تنخواہیں زکوٰۃ سے لے رہے ہیں یا جماعت کے دوسرے سارے کام زکوٰۃ کے بل پر چل رہے ہیں۔ اب تو بفضلہٖ یہ صورت ہے کہ متعدد بڑے بڑے شہروں میں شعبہ ہائے خدمتِ خلق اور شفاخانے قائم ہیں اور زکوٰۃ وصدقات زیادہ تر اُن پر صرف ہو رہے ہیں۔ بیت المال میں اگر زکوٰۃ آتی ہے تو اس کا باقاعدہ حساب رکھا جاتا ہے اور اعانتِ فقراء و مساکین پر جو کچھ خرچ ہوتا ہے اُس کا بھی الگ حساب رکھا جاتا ہے۔ جماعت کے دیگر مصارف اتنے زیادہ ہیں کہ زکوٰۃ کی بقیہ رقم اگر ان میں خرچ ہو، تب بھی وہ ان مصارف کا ایک جز بنتی ہے، اس لیے اس امر کا کوئی خدشہ باقی نہیں رہتا کہ زکوٰۃ اپنے مصرف میں خرچ نہ ہو۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۵۴ء)

زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات

(۲)

آپ کا جواب زیرِ عنوان ''زکوٰۃ سے متعلق چند تصریحات'' پڑھا۔ آپ نے زکوٰۃ کے مصارف بیان کرتے ہوئے دو کتابوں کے حوالہ جات تحریر کیے ہیں۔ دونوں میں آپ نے کچھ لفظ کاٹ دیے ہیں۔ ''روح المعانی'' کی عبارت میں لفظ ''فقیر'' کاٹ دیا ہے اور ''بدائع الصنائع'' کے حوالے میں لفظ ''محتاج'' کاٹ دیا ہے۔ نظر ثانی فرما کر تصحیح فرمائیں۔

ج: ہم صاحبِ خط کے توجہ دلانے پر اُن کے شکر گزار ہیں، لیکن اُن کی شکایت غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ جہاں تک بدائع الصنائع کے حوالے کا تعلق ہے وہ ہم نے الگ اصل کتاب سے نقل نہیں کیا تھا بلکہ فی سبیل اللّٰہ کی تفسیر میں صاحبِ روح المعانی نے جو اقوال نقل کیے ہیں ہم نے طول بحث سے بچتے ہوئے اُن میں سے چند ایک کو نقل کر دیا تھا۔ اُنھی میں سے ایک قول صاحب البدائع کا بھی تھا۔ آپ کے توجہ دلانے پر جب اصل کتاب بدائع کو دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ وہاں ''فی سبیل اللّٰہ'' کی تعریف کے ساتھ اذا کان محتاجاً کے لفظ تھے، مگر روح المعانی میں یہ الفاظ نقل نہیں کیے گئے اور اسی وجہ سے ہمارے حوالے میں بھی یہ الفاظ درج نہیں ہو سکے۔ ہم نے قصداً کسی لفظ کو کاٹنے یا چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ اسی طرح روح المعانی کا بقیہ حوالہ جتنا ہم نے نقل کیا ہے اُس میں سے ہم نے کوئی لفظ کاٹا نہیں تھا، البتہ البحر، النهایه اور احکام القرآن کے حوالوں کو ہم نے صرف اختصار کے پیشِ نظر حذف کر دیا تھا۔ ان سارے حوالوں کے نقل نہ

کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جس مقام پر انھیں نقل کیا جارہا تھا وہاں اصل چیز جو زیرِ بحث تھی وہ یہ تھی کہ آیا ''فی سبیل اللہ'' سے مراد محض قتالِ فی سبیل اللہ ہے یا اس میں نیکی اور بھلائی کے دوسرے کام بھی شامل ہیں۔ اس لیے جو حوالے براہِ راست اس بحث سے متعلق تھے اُن میں سے چند ایک کو نقل کر دیا گیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا گیا۔

یہاں ہم مکتوب نگار کی خدمت میں یہ بھی عرض کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہائے احناف نے بالعموم فقرا و مساکین کی مدات کے علاوہ دیگر مدات کے ساتھ بھی فقر و احتیاج کی جو قید لگائی ہے، اگر اس سے یہ مراد لیا جائے کہ مثلاً ایک شخص جو ''فی سبیل اللہ'' کے تحت کوئی کام کرنا چاہتا ہے یا حج یا جہاد پر جانا چاہتا ہے، اُس کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ صاحبِ نصاب بھی نہ ہو تو ہمیں اس سے اتفاق نہیں ہے۔ بلا شبہ کتبِ حنفیہ کو دیکھنے سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ اور شافعیہ میں کچھ اختلاف ہے اور شافعیہ فی سبیل اللہ اور ابن السبیل وغیرہ کی مدات میں سے غنی اور غیر محتاج کو دینا بھی جائز سمجھتے ہیں اور حنفیہ شرطِ احتیاج کو لازم قرار دیتے ہیں، لیکن احناف کے مسلک کا بغور مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ زکوٰۃ کا حقدار بننے کے لیے جس قسم کی حاجت مندی کی قید وہ فقرا و مساکین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے عائد کرتے ہیں، وہ حاجت اس طرح کی نہیں ہے جس طرح کی فقیر یا مسکین کو گھر بیٹھے بھی لاحق ہوتی ہے، بلکہ وہ حاجت ایسی ہے جو ''اللہ کی راہ میں'' ہی لاحق ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص گھر میں کھاتا پیتا ہے، فقیر اور محتاج نہیں ہے، بلکہ اس کی زندگی کو ساری ضروریات فراہم ہو رہی ہیں۔ یہی شخص اگر جہاد میں جانا چاہتا ہے، حج پر جانا چاہتا ہے، یا اللہ کی راہ اور ''سبل الخیرات'' کے سلسلے میں کوئی اور جدوجہد کرنا چاہتا ہے تو عین ممکن ہے کہ ان کاموں کی انجام دہی کے لیے جس سر و سامان اور جن وسائل و ذرائع کی ضرورت ہے انھیں وہ از خود مہیا نہ کر سکتا ہو۔ ایسا شخص فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی مستحقِ زکوٰۃ ہے۔ درحقیقت ایسا شخص ایک جہت سے غنی اور ایک جہت سے محتاج ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ اُسے محتاج قرار دے کر زکوٰۃ کا حق دار سمجھتے ہیں اور

شافعیہ اُسے غنی قرار دے کر بھی اُس کے لیے زکوٰۃ کا لینا جائز قرار دیتے ہیں۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو فقہا کی نزاع لفظی رہ جاتی ہے اور احناف اور دیگر فقہاء کے مابین کوئی حقیقی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

اگر دوبارہ طوالت کا خوف نہ ہوتا تو احکام القرآن اور خصوصاً بدائع الصنائع کی وہ پوری بحث نقل کر دی جاتی جو مذکورہ بالا تشریح کی تائید کرتی ہے۔ بہر کیف مسلکِ حنفی میں فقرا و مساکین کے علاوہ دوسری مدات کے ساتھ احتیاج کی جو قید لگائی گئی ہے اس کی صحیح تاویل یہی ہے۔ اگر اس کی کوئی اور تاویل کی جائے گی تو وہ: **لاتحل الصدقة لغنى الالغاز فى سبيل الله**...... الخ والی حدیث کے خلاف پڑے گی۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۵۴ء)

نقد سرمایہ کی زکوٰۃ اور اُس کا نصاب

س زکوٰۃ، بالخصوص نقدی پر زکوٰۃ کے متعلق میرے ذہن میں بعض شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں، جن کا کوئی اطمینان بخش جواب نہیں مل سکا۔ اس لیے اُن کے ازالے کی خاطر آپ سے رجوع کر رہا ہوں۔ میرے اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ آج کل نقد سرمایہ سونے یا چاندی کی شکل میں کسی صاحبِ نصاب کے قبضے میں نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نقدی کے عوض میں سونا خزانے میں جمع ہے، لیکن ہمارے ہاتھ میں جو کچھ ہے وہ صرف کرنسی کے نوٹ ہیں جن پر وعدۂ ادائیگی تحریر ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان نوٹوں پر زکوٰۃ کس بنیاد پر عائد ہوگی؟ تاہم اگر ان نوٹوں کو سونے چاندی کے مشابہ قرار دے کر ان پر زکوٰۃ فرض ہو، تو پھر دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے لیے نصاب سونے کا معتبر ہوگا یا چاندی کا؟ ہندو پاکستان کے علما بالعموم نوٹوں کو چاندی پر قیاس کرتے ہیں اور چاندی کے نصاب، یعنی پچاس روپے کو نقد سرمائے کا نصاب تجویز کرتے ہیں۔ معلوم نہیں سونے کو چھوڑ کر کرنسی کو چاندی کے مانند قرار دینا ہمارے علما کا ایجاد کردہ مسئلہ ہے یا پہلے فقہا کا بھی یہی فتویٰ تھا۔ اگر سکہ چاندی کا ہو یا کم از کم اس کی آمیزش میں چاندی غالب ہو، تب تو اسے چاندی کے تحت لانا صحیح تھا، لیکن جب چاندی ہی سرے سے غائب ہوگئی تو پھر بھی نوٹ کو چاندی سے ملانا سمجھ میں نہیں آتا۔ اگر اس معاملے میں چاندی کے بجائے سونے کے نصاب کو بنیاد بنایا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟

ج یہ ایک لاطائل نکتہ آفرینی ہے کہ نقد سرمایہ اگر سونے یا چاندی کے بجائے زرِ کاغذی کی شکل میں ہو، تو اُس پر زکوٰۃ کا وجوب مشکوک ہو جائے گا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ سونے اور

چاندی کے محلِ زکوٰۃ ہونے کی بنیادی علت یہ ہے کہ ان کی وساطت سے انسان اپنا زائد از ضرورت اور پس انداز اندوختہ محفوظ رکھ سکتا ہے اور جب چاہے، جہاں چاہے خرچ کرسکتا ہے، یعنی ان سے اپنی یا دوسروں کی ضروریات فراہم کرسکتا ہے۔ ارشادِ ربانی: وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا۔ [التوبہ ۹: ۳۴] میں سونے چاندی کے متعلق يَكْنِزُوْنَ اور يُنْفِقُوْنَ کے الفاظ صاف اشارہ کررہے ہیں کہ ان دونوں چیزوں کو بطور خزانہ ذخیرہ بھی کیا جاسکتا ہے اور ان کے ذریعے سے حاجاتِ زندگی بھی پوری کی جاسکتی ہیں۔ ایک مدتِ دراز تک یہ دونوں کام سونے چاندی یا اُن کے سکوں سے لیے جاتے رہے، لیکن آج اس کی جگہ کاغذی سکے نے لے لی ہے۔ آپ اسے جمع بھی کرسکتے ہیں اور اسے خرچ کرکے ہر اُس ضرورت کی تکمیل بھی کرسکتے ہیں جس کے لیے ایک زمانے میں سونا چاندی درکار تھا۔ آج آپ نوٹ لے کر کسی دکاندار کے پاس جائیں یا اُسے کسی حاجت مند کے حوالے کریں تو وہ یہ نہیں کہے گا کہ یہ تو محض کاغذی وعدہ ہے، مجھے اس کے بجائے سونا دو یا چاندی دو، بلکہ نوٹ کے بدلے میں اگر آپ سونا یا چاندی دینا چاہیں، تو وہ تامل و تردد میں پڑ جائے گا۔ بہر کیف جس سکے میں ثمن ہے اور بازار میں جس کا چلن ہے وہ سونے چاندی کا ہر لحاظ سے قائم مقام ہے، خواہ وہ لوہے کا ہو، چمڑے کا ہو یا کاغذ کا ہو۔ اس پر زکوٰۃ بالکل اسی طرح فرض ہے جس طرح سونے چاندی پر فرض ہے۔

یہ سوال البتہ لائقِ غور ہے کہ جو کرنسی سونے یا چاندی سے بنی ہوئی نہیں ہے اُس کے نصاب کا تعین کیسے ہو؟ یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی کرنسی چونکہ سیم وزر کے حکم میں داخل ہے، اس لیے لامحالہ اُسے نصاب کے معاملے میں چاندی یا سونے ہی پر قیاس کیا جائے گا۔ اب فقہائے امت کا تعامل یہ بتا رہا ہے کہ جو سکہ طلائی ہے یا کم از کم اس میں غالب عنصر سونے کا ہے، اس کا نصاب تو سونے کا نصاب، یعنی بیس مثقال یا بیس دینار ہوگا اور دوسرے تمام سکوں میں چاندی کا نصاب، یعنی دوسو درہم یا اُن کے ہم وزن چاندی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یہ چیز ہمارے فقہائے کرام کے حزم و

احتیاط اور اجتہادی بصیرت پر دلالت کرتی ہے کہ جنسِ ذہب کی حد تک تو انھوں نے سونے کا نصاب وہی مانا ہے جو بعض روایات میں مذکور ہے، لیکن سونے کے ماسوا جتنے بھی اموال ایسے ہیں جن کا نصاب غیر منصوص ہے، اُنھیں چاندی پر قیاس کیا ہے اور ان میں غیر طلائی سکے بھی شامل ہیں، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری کی عبارت ملاحظہ ہو:

الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة فهى كالدراهم الخالصة وان غلبت الغش فليس كالفضه فلينظر ان كانت رائجة او نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصاباً من ادنى الدراهم التى تجب فيها الزكوٰة وجبت فيها الزكوٰة۔

(اگر درہم میں ملاوٹ ہو، مگر چاندی غالب ہو تو وہ خالص چاندی کے درہم شمار ہوں گے، یعنی ان پر باعتبار وزن چاندی کی زکوٰۃ ہوگی اور اگر ملاوٹ غالب ہو تو پھر وہ چاندی کے مانند نہ ہوں گے۔ پس دیکھنا ہوگا کہ اگر وہ رائج الوقت ہوں یا ان سے تجارت مقصود ہو، تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اگر یہ قیمت درہموں کی اس کم ترین مقدار کی قیمت کو پہنچ جائے جس پر زکوٰۃ واجب ہے، تو ان ملاوٹ والے سکوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی)

اب آج کل کے مروج سکے، کاغذی نوٹوں سمیت، دراہمِ مغشوشہ کی تعریف میں آسکتے ہیں، اس لیے ان کی قانونی قیمت کے لحاظ سے ان پر زکوٰۃ عائد ہوگی اور ان کا نصاب چاندی کا نصاب ہوگا۔ سونے کے بجائے ان میں چاندی کا نصاب اختیار کرنے کے حق میں متعدد دلائل و وجوہ موجود ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اموالِ تجارت میں دوسو درہم چاندی کے مساوی نصاب کا ذکر بعض روایات و آثار میں آیا ہے اور نقود اور تجارتی اموال میں چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے اگر متاعِ تجارت کے نصاب میں سونے کی جگہ چاندی کو اصل قرار دیا جائے، تو اسی کا اطلاق آپ سے آپ نقد سرمائے پر بھی ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ سند اور صحت کے اعتبار سے چاندی کے نصاب پر مشتمل احادیث کا درجہ نہایت اعلیٰ ہے۔ حتیٰ کہ صحیحین میں جہاں پانچ اوقیہ کا نصاب مذکور ہے وہاں بھی محدثین کے نزدیک بالاتفاق چاندی کے دوسو درہم مراد ہیں۔ یہ خصوصیت ان

احادیث کو حاصل نہیں جن میں سونے کا نصاب مروی ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ جن اموال کا نصاب محتاجِ تعین ہے اور وہ سونے یا چاندی سے مماثلت رکھتے ہیں، ان میں چاندی کو بنیاد بنانا اس وجہ سے بھی اولیٰ خیال کیا جاتا ہے کہ اس سے مستحقینِ زکوٰۃ کو زیادہ فائدہ پہنچے گا۔

بہر کیف ائمہ وفقہائے اسلام نے اگر نقد سرمایہ پر زکوٰۃ کو واجب ٹھہرایا ہے اور اس کے نصاب میں سونے کے بجائے چاندی کو اصل بنایا ہے، تو اس کے حق میں مضبوط نقلی وعقلی دلائل موجود ہیں اور یہ پاکستان وہند کے علما کا کوئی من گھڑت مسئلہ نہیں۔ یہ کہنا بھی درحقیقت درست نہیں، بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ان دیار کے علما نے نقدی کا نصاب مستقل طور پر پچاس روپے طے کر دیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس دور میں علمائے کرام نے یہ نصاب تجویز کیا تھا، اس دور میں روپیہ چاندی کا تھا یا چاندی اس میں جزوِ اعظم کی حیثیت رکھتی تھی اور اس کا وزن ایک تولہ تھا۔ اس لحاظ سے اس زمانے میں پچاس یا باون روپے تقریباً دوسو درہم (۵۲½ تولے) چاندی کی ہم وزن اور ہم قیمت تھے۔ اس لیے ایک عام فہم مسئلہ بیان کر دیا گیا کہ پچاس روپے پر زکوٰۃ ہوگی۔ بعد میں صورتِ حال بالکل بدل گئی ب نہ وہ چاندی کا روپیہ ہے اور نہ پچاس تولے چاندی کے قیمت پچاس روپے ہے۔ اس لیے اب روپے پیسے کے نصاب میں ساڑھے باون تولے چاندی کی بازاری قیمت کو بنیاد بنایا جائے گا اور یہ روزانہ اخبارات سے معلوم کی جاسکتی ہے، جس شخص کے پاس سال بھر اس قیمت کے برابر روپیہ ہوگا، وہ زکوٰۃ دے گا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مارچ ۱۹۶۸ء)

انفاق فی سبیل اللہ کے باوجود مال میں کمی کیوں؟

س: میں آج کل سخت ذہنی پریشانی یا بہ الفاظِ دیگر ایمانی پریشانی میں مبتلا ہو گیا ہوں۔ شیطان کے حملوں کی زد میں ہوں۔ الحمد للہ اپنی زندگی دیندارانہ ہے۔ میں نے اپنی پوری زندگی جب سے اسلام کو شعوری طور پر قبول کیا ہے حلال وحرام، جائز وناجائز کی قیود کے ساتھ گزاری ہے۔ آج سے دس پندرہ سال پہلے میری معاشی زندگی بے حد تنگ تھی، بعد کو اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے آہستہ آہستہ بتدریج کاروباری حالات بہتر ہوتے گئے اور میں صاحبِ نصاب ہو گیا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ایسا ہوا اور چار پانچ سال پہلے کی بات ہے کہ میں اس قابل ہو گیا کہ ایک ہزار روپیہ زکوٰۃ ادا کر سکوں۔ اس کے بعد گزشتہ تین سال سے یہ صورتِ حال واقع ہوئی ہے کہ میں کاروباری اور دیگر مصائب، مثلاً بچوں کی بیماریوں اور دوسری پریشانیوں میں مبتلا ہوتا چلا گیا اور اس دوران میں بھی ایمان، اللہ کی رحمت سے سلامت رہا، اور اب تک ہے۔ میں نے کاروباری بحران پر قابو پانے کے لیے کسی ناجائز حربے کو استعمال کرنے سے الحمد للہ گریز کیا۔

اس سال میں نے اپنی زکوٰۃ کا حساب کیا تو وہ گزشتہ تین سال سے جو بتدریج کم ہو رہی تھی، ایک ہزار سے گھٹ کر پانچ سو رہ گئی ہے۔ کچھ سرمایہ نقصانات کی نذر ہوا اور کچھ کاروباری بحران اور اخراجات کی نذر ہوتے ہوتے نصف رہ گیا ہے۔ زکوٰۃ کے علاوہ بھی میں تمام دینی واجبات ادا کرتا رہا ہوں۔ اور کردار بھی ماشاء اللہ مومنانہ رہے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا اور یہ معمہ حل نہیں ہوتا کہ مجھے خسارہ کیوں ہے؟ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ جو لوگ شکر کا رویہ (شکر کے معنی خدا کی نعمتوں کی قدردانی اور ان کا صحیح استعمال) اختیار کریں گے، ہم ان کے لیے اپنی عطا کردہ نعمتوں

میں اضافہ کرتے رہیں گے۔ اور میں نے الحمدللہ شکر کا رویہ ہی اختیار کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ میرے زوالِ نعمت میں اللہ تعالیٰ کی کون سی حکمت کارفرما ہے اور ایسی صورتِ حال میں جو میرے ساتھ پیدا ہوئی ہے وہ کس قانونِ خداوندی کے ماتحت ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ حلال و حرام کی حدود سے ناآشنا، خالص زر پرست، دنیا دار میرے گرد و پیش میں ہیں وہ خوب پھل پھول رہے ہیں۔ میرا خاندان ڈیڑھ سو افراد پر مشتمل ہے اور وہ سب آسودہ حال، دن دونی رات چوگنی مالی ترقی کر رہے ہیں، اور میں اُن کے درمیان تنہا ایک ذات جو دن بدن پریشانیوں اور مالی زوال کا شکار ہوں، حالانکہ ان سب میں دیندار بھی مَیں تنہا ہوں ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ۔ اس صورت میں شیطان مجھ پر حملہ آور اور میرے عقائد میں تزلزل پیدا کر رہا ہے کہ اللہ میری زکوٰۃ جو میں اس کی راہ میں دیتا ہوں اسے کم کیوں کرتا جا رہا ہے۔ زکوٰۃ کے متعلق تو یہ بتایا جاتا ہے کہ اس سے مال بڑھتا ہے، گھٹتا نہیں پھر میں خوشحال ہونے کے بجائے کیوں خستہ حال ہوں؟

ج: آپ کی ذہنی پریشانی کا حال معلوم کر کے افسوس ہوا۔ جس تفصیلی انداز سے آپ نے اپنا مسئلہ بیان کیا ہے، میں نہیں کہہ سکتا میں اسی نسبت سے مدلل و مفصل جواب آپ کو دے سکوں گا یا نہیں، تاہم مختصر جواب عرض کرتا ہوں اور اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اسے ہی کافی وشافی بنا دے۔

میں سمجھتا ہوں کہ آپ کی الجھن کی اصل وجہ یہ ہے کہ آپ کتاب و سنت کی تعلیمات کو ان کی مجموعی حیثیت میں پیشِ نظر نہیں رکھتے اور پھر ان کے کسی ایک جز کو بھی سامنے رکھتے ہوئے اس خاص جز کے صحیح پس منظر اور مفہوم کو نظر انداز کر کے اسے ایک محدود معنی پہنا دیتے ہیں۔ آپ خود دیکھیں کہ جس خاص مسئلے میں آپ کو الجھن پیش آ رہی ہے، وہ زکوٰۃ اور انفاق فی سبیل اللہ کا مسئلہ ہے۔ آپ غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ جو شخص زکوٰۃ دیتا ہے اُس کا مال ہمیشہ دنیا میں بڑھتا ہی چلا جائے گا۔ اور جو نہ دے اُس کے مال کی مقدار دنیا میں گھٹتی ہی چلی جائے گی۔ مجھے معلوم نہیں کہ یہ بات قرآن و حدیث کے کس مقام پر کہی گئی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی گارنٹی اگر خدا اور رسولؐ کی طرف سے دے دی جاتی جو یقیناً پوری بھی ہو کر رہتی، تو پھر کون شخص ایسا ہوتا جو زکوٰۃ

دینے سے باز رہتا اور افزائشِ مال کے اس تیر بہدف نسخے کو آزمانے میں کوتاہی کرتا۔ پھر تو انفاق میں قربانی، ایثار اور آزمایش کا پہلو بالکل ہی ختم ہو جاتا۔ اپنے اس استدلال کو اگر آپ ذرا پھیلا دیں تو اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ جو مسلمان بھی اللہ کے اوامر ونواہی کی پابندی کرے گا اُسے دنیا میں کسی تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا اور وہ ہمیشہ مزے ہی لوٹتا رہے گا، دنیوی مال ومتاع اور آرام وآسایش اُسے دائماً حاصل رہیں گے، ان میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، بلکہ ہر لحاظ سے زیادتی اور افزونی ہی ہوتی چلی جائے گی۔ آپ خود سوچیں اور پھر مجھے بتائیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ سے بڑھ کر کون احکامِ الٰہی کا متبع ہوگا اور کس نے زکوٰۃ وصدقات کی ادایگی میں اُن سے بڑھ کر پابندی کی ہوگی۔ پھر کیا ان پر فقر وفاقہ، معاشی تنگی اور دوسرے مصائب وشدائد وارد نہیں ہوئے اور اُن سے نہیں فرمایا گیا کہ:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ ؕ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ ۙ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ ۝ؕ
[البقرہ ۲:۱۵۵]

(اور ہم تمھیں ضرور آزمائیں گے خوف، بھوک اور مال، جان اور پیداوار کے نقصانات کے ذریعے سے اور بشارت دو صبر کرنے والوں کو، جنھیں مصیبت پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اسی کی طرف واپس ہونے والے ہیں)

آزمایش تو ہر انسان کے لیے ناگزیر ہے، البتہ اس کی شکلیں مختلف ہوتی ہیں۔ کسی کو اللہ مال دے کر آزماتا ہے اور کسی سے چھین کر آزماتا ہے۔ کسی کو فرمانبرداری کی حالت میں مبتلائے تکلیف رکھتا ہے اور کسی کو نافرمانی میں بھی ڈھیل دیتا ہے اور یہ آخری صورت سب سے زیادہ سخت آزمایش کی صورت ہے۔

آپ نے قرآن مجید کی جس آیت کا حوالہ دیا ہے وہ سورۂ ابراہیم کی آیت نمبر ۷ ہے۔ اس میں خطاب کسی فرد یا چند افراد سے نہیں، بلکہ پوری قومِ بنی اسرائیل سے ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ

کے بہت سے دوسرے ایسے وعدے ہیں جن کا تعلق افراد سے نہیں، بلکہ جماعت سے ہے۔ بعض اوقات ان وعدوں میں ایسی عمومیت پائی جاتی ہے کہ برسوں نہیں بلکہ صدیوں میں اور بعض کی دنیا میں نہیں بلکہ آخرت میں تکمیل ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زکوٰۃ کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کو پاک صاف کر کے اُسے نشوونما دی جائے اور اس میں بالیدگی پیدا کی جائے، لیکن اس کا مطلب ہر حالت میں مال کی مادی مقدار کا بڑھنا نہیں، بلکہ اس کا تعلق دراصل آخرت کے اجر و ثواب سے ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ:

مَا عِنۡدَكُمۡ يَنۡفَدُ وَمَا عِنۡدَ اللّٰهِ بَاقٍ ؕ (النحل ۱۶:۹۶)

(جو کچھ تمھارے پاس ہے وہ ختم ہو جاتا ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے وہ باقی رہتا ہے)

یہ بات بھی اپنی جگہ صحیح ہے کہ زکوٰۃ سے دنیا میں معاشی خوشحالی پیدا ہوتی ہے، مگر اس کا تعلق افراد سے نہیں بلکہ پورے معاشرے سے ہے۔ پورا معاشرہ اگر زکوٰۃ پر عامل ہو، تو بلاشبہ دولت کی گردش امیروں سے غریبوں کی طرف ہوتی ہے اور ہر شخص آسودہ حال ہوتا ہے، مگر سو یا ہزار میں سے ایک اگر زکوٰۃ دے اور باقی زکوٰۃ نہ دیں، بلکہ اُلٹا سود کھائیں تو پھر پوری سوسائٹی کیسے پھلے پھولے جب کہ اللہ نے صدقات و زکوٰۃ کی افزایش کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ سودی کاروبار تباہی بھی لاتا ہے۔ لکھنے کو تو بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے، لیکن زیادہ تفصیل میرے لیے ممکن نہیں۔ خدا کرے یہ مختصر جواب آپ کے لیے موجبِ طمانیت ہو جائے، اور آپ وسوسۂ شیطان سے بچ جائیں۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن جنوری ۱۹۷۵ء)

زکوٰۃ اور صدقات کا نظام

س انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ سے متعلق بعض سوالات کا جواب آپ سے مطلوب ہے۔

قرآن کہتا ہے: یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ (پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں، کہہ دو کہ جو ضرورت سے بچ رہے)

اس پر دو سوال اٹھتے ہیں:

۱- ضرورت کی کیا حدود ہیں۔ ہر شخص اپنی ضروریات کا ایک مختلف تصوّر رکھتا ہے، کسی کے ضرورت کے دائرے میں صرف قوت لا یموت آتا ہے، کسی کے دائرے میں آسائشات اور کسی کے تعیّشات۔ پھر اس حکم کا مطلب یا مدّعا کیا یہ ہوسکتا ہے کہ ضرورت کے دائرے یا اس مقدار کے بعد جو بچے وہ خدا کی راہ میں خرچ کرو؟

۲- اگر خدا کی راہ میں تمام بچت خرچ کردی تو سرمایہ کاری (Investrnent) کیسے ہوگی۔ اس طرح تو سرمایہ ہی نہ ہوگا اور ایک عاملِ پیدائش ختم ہوجائے گا۔ ملکی معیشت تباہ ہوجائے گی؟

اس کے بعد ایک دو سوالات زکوٰۃ کے بارے میں ہیں۔ ہمارے پروفیسر صاحب نے زکوٰۃ کا تنقیدی تجزیہ کیا تو مندرجہ ذیل دو نکتے بیان کیے جو درحقیقت اعتراض ہیں۔ ازراہِ کرم ان کا بھی جواب دیں:

پہلا یہ کہ زکوٰۃ متناسب ٹیکس (Proportional Tax) ہے، متزائد ٹیکس (Progressive Tax) نہیں، یعنی شروع میں جہاں سے زکوٰۃ فرض ہوتی ہے اس سے لے کر ارب پتی تک شرح ایک ہی رہتی ہے۔ اس طرح کم مالدار لوگوں پر بوجھ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ 2½ روپے کی قدر زیادہ مالداروں کی بہ نسبت کم مالداروں کے نزدیک زیادہ ہے۔ اس طرح یہ ناانصافی ہے جو اسلامی

معیشت میں روا رکھی جاتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ اس مال پر فرض ہوتی ہے جو سال کے دوران میں ضرورت سے بچ رہے اور جمع ہو گیا ہو، لیکن اگر ایک آدمی بے دردی سے (Lavishly) خرچ کر کے کچھ بھی نہیں بچاتا تو اُس پر زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔

ج آپ کے سوالات کے جوابات مختصراً درج ذیل ہیں:

یَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ۬ قُلِ الْعَفْوَ ، میں اسلام کے نظامِ معاشی کا ایک ابتدائی اور بنیادی اصول بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنی جائز کمائی پر حقِ ملکیت حاصل ہے۔ اس سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ وہ شخصی ملکیت سے بالکل دستبردار ہو جائے۔ اُسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق اپنی املاک میں تصرف کرے۔ قانوناً اور اخلاقاً اس سے جس انفاق کا مطالبہ کیا گیا ہے، وہ اُس مال سے متعلق ہے جو اس کے پاس زائد از ضرورت ہے۔ اسلام کا یہ نقطۂ نظر اشتراکیت کے اس نقطۂ نظر کے برعکس ہے جس کے مطابق شخصی ملکیت کی نفی کی جاتی ہے اور اُسے اجتماعی تحویل میں دے کر فرد کو ایسی پوزیشن میں رکھا جاتا ہے کہ وہ اپنی کمائی میں سے خود اپنی ضروریات پوری کرنے کے بجائے ریاست سے اُن کی وصولی کا محتاج اور دستِ نگر ہو۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ جائز ضروریات کا تعین کیسے کیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اموال کی مادی مقادیر کے اعتبار سے ایسا تعین قطعاً محال ہے۔ اس لیے اسلام نے کچھ عمومی اصول بیان کر کے اور مسلمانوں کی اخلاقی تربیت کر کے اُنھیں آزاد چھوڑ دیا ہے کہ ہر شخص اپنی جائز ضرورت کو خود ہی متعین کرے۔ جن لوگوں نے اس کے برخلاف افراد کی ضروریات کی قانونی حد بندی کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اپنی کوششوں میں بری طرح ناکام ہوئے ہیں اور ہو رہے ہیں۔

باقی رہا آپ کا یہ خیال کہ زائد از ضرورت خرچ کر دینے کے بعد کچھ باقی نہ بچے گا اور سرمائے کا عاملِ پیدایش ختم ہو جائے گا تو یہ دو وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں۔ اولاً اس آیت کا لازمی اور قانونی منشا یہ نہیں ہے کہ زائد از ضرورت سارے کا سارا خرچ کر دیا جائے، اگر ایسا ہوتا تو صدقہ، زکوٰۃ اور وراثت وغیرہ سے متعلق بہت سے احکام کا نزول غیر ضروری ہوتا۔ ثانیاً اگر اس آیت

سے یہ استنباط کیا بھی جائے کہ ضرورت سے زائد کا انفاق لازم ہے تب بھی راہِ خدا میں دینے کے ساتھ ساتھ ایک شخص اپنے اور اپنے اہل وعیال کے لیے اگر کچھ پس انداز کرے تو یہ اُس کی ایک ضرورت ہے جس سے اسے جبراً محروم نہیں کیا جا سکتا۔

زکوٰۃ کے متعلق آپ نے اپنے استاد صاحب کے جو اعتراض نقل کیے ہیں وہ چند در چند غلط فہمیوں اور لاعلمیوں پر مبنی ہیں۔ پہلی غلطی معاشیات کے ان اساتذہ و ماہرین کی یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ زکوٰۃ محض ایک مالیاتی ٹیکس ہے جسے حکومت زبردستی وصول کرتی ہے اور دینے والا اُسے دل پر پتھر رکھ کر دیتا ہے۔ حالاں کہ زکوٰۃ اسلام میں نماز کی طرح ایک عبادت ہے جس کے اندر کام کرنے والی روح اور اس پر اُبھارنے والا جذبہ ٹیکس سے بالکل مختلف ہے۔ آپ دیکھ لیں کہ ہمارے ہاں صدیوں سے زکوٰۃ وصول کرنے والی اسلامی حکومت موجود نہیں، لیکن دینے والے ہم سے آ آ کر پوچھتے ہیں کہ بتاؤ ہمارے ذمے کتنی زکوٰۃ ہے کہ ہم اسے ادا کر کے اس فریضے سے سبکدوش ہو جائیں؟ اس لیے زکوٰۃ کو ٹیکس کے مشابہ قرار دے کر اس کا ٹیکس کے قواعد و نظریات سے موازنہ کرنا بنیادی طور پر صحیح نہیں۔

زکوٰۃ کو ٹیکس سمجھ لینے سے جو دوسری غلطی پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ معاشیین اس فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ٹیکس کا فائدہ بالعموم امیروں اور غریبوں سب کو بلا امتیاز پہنچتا ہے کیونکہ وہ قومی خزانے کا جز بن جاتا ہے اور بعض بعض صورتوں میں امیر اس سے زیادہ مستفید ہوتے ہیں، لیکن زکوٰۃ ایک ایسا مال ہے جو لیا تو امیر اور متوسط طبقے سے جاتا ہے، مگر اس کا استفادہ غربا کے لیے مختص ہے، یہ صرف نقد سرمائے پر نہیں، بلکہ اموالِ تجارت پر بھی ہے، زرعی پیداوار پر بھی ہے، مویشی پر بھی ہے، معدنیات اور زیورات پر بھی ہے۔ اس کی شرح ہر حال میں ڈھائی فیصد نہیں، بلکہ کہیں دس فیصد اور کہیں اس سے زائد ہے۔ زکوٰۃ کا بڑا وسیع اور متنوع نظام ہے جس کا عمل یک طرفہ ہے اور جس میں متزائد ٹیکس کی ضرورت ہی لاحق نہیں ہوتی۔ اگر یہ عمل لگاتار جاری رہے تو نظامِ معیشت بہت جلد خود بخود متوازن ہو جاتا ہے۔

آپ کے استاد صاحب کا یہ اعتراض بھی غلط فہمی پر مبنی ہے کہ زکوٰۃ چونکہ آمدنی کے بجائے

بچت پر ہے اس لیے، ایک شخص بے دردی سے اپنی دولت کو خرچ کر کے اس سے بچ سکتا ہے۔اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ ہے کہ زکوٰۃ ہر حالت میں بچت پر نہیں ہے۔سال گزرنے کی شرط تو صرف نقد سرمائے یا سونے چاندی کے معاملے میں ہے، زرعی پیداوار پر زکوٰۃ فوراً عائد ہو جاتی ہے، اور ہمارے زرعی ملک میں یہ آمد زکوٰۃ کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔اسی طرح محض بچت پر زکوٰۃ والا اعتراض اموالِ تجارت، مصنوعات اور ان سے ملتے جلتے دوسرے کاروبار کے خلاف بھی مشکل ہی سے عائد ہو سکتا ہے، کیونکہ کوئی تاجر یا کاروباری اتنا احمق نہیں ہو سکتا کہ محض زکوٰۃ سے بچنے کی خاطر اپنے اموال سال گزرنے سے پہلے اَونے پونے داموں پر بیچ دے اور سرمائے کو بھی ٹھکانے لگا کر خالی ہاتھ بیٹھ رہے۔

لیکن اس طرح کے اعتراضات کی تہ میں جو بنیادی غلطی کام کرتی ہے وہ یہ ہے کہ معترض حضرات زکوٰۃ کے مجرد اصول کو اسلام کے اجتماعی نظریۂ حیات سے کاٹ کر اُسے اپنی توجہ اور عنایت کا مرکز بنا لیتے ہیں اور یہ تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ زکوٰۃ اسلام کے پورے معاشی نظام میں اور پھر اس معاشی نظام کو اسلام کے پورے اجتماعی نظام کے فریم میں رکھ کر دیکھیں۔ظاہر ہے کہ ایک ستون خواہ اپنی جگہ کتنا ہی مستحکم و مزین کیوں نہ ہو اگر وہ بغیر کسی چھت اور عمارت کے فضا میں ایستادہ نظر آتا ہو، تو وہ عجیب اور بے ہنگم معلوم ہو گا۔بالکل ایسا ہی معاملہ زکوٰۃ اور اُس کے خلاف اعتراضات کا ہے۔لوگوں کا اعتراض یہ ہے کہ زکوٰۃ اگر آمدنی کے بجائے بچت پر لگائی جائے گی تو لوگ سارا روپیہ عیاشیوں پر خرچ کر ڈالیں گے۔سوال یہ ہے کہ بالفرض محض ڈھائی فیصد زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ایک شخص اپنا سارا روپیہ لٹا دے گا تو آخر کس چیز پر لٹا دے گا؟ زنا کاری، شراب نوشی، رقص و سرود، جوا بازی، ریشم پوشی، سودی سرمایہ کاری، سٹہ، یہ سب اس کے لیے ممنوع ہیں۔اسی طرح غیر پیداآور (Unproductive) اور مفسدہ انگیز مشاغل کی راہیں قریب قریب مسدود ہیں۔اس کے علاوہ اسلامی حکومت یہ بھی کر سکتی ہے کہ اسراف و تبذیر کی راہ میں بالواسطہ طریق پر رکاوٹیں عائد کر دے، مثلاً خاص قسم کے سامانِ تعیش اور درآمد کو روک دے۔انسان اپنا پیسہ زیادہ تر انھی لذّات و شہوات ہی میں کھپاتا ہے۔اس کے بعد اگر وہ کچھ کرے گا، مثلاً

مکان بنائے گا، یا فرنیچر خریدے گا تو روپیہ کسی نہ کسی صورت سے گردش میں تو آئے گا، اس کے عوض میں کوئی شے وجود میں تو آئے گی، اس سے کچھ لوگوں کو روزگار تو مہیا ہوگا اور روپیہ روک رکھنے کی بہ نسبت یہ بہرحال ایک بہتر صورت ہوگی۔ اسلام جو سرمائے کے خرچ کرنے (Spending) کے بجائے اسے جمع کرنے (Hoarding) پر زکوٰۃ عائد کرتا ہے، اس کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو جمع کرنے کے بجائے جائز طریق پر خرچ کرنے کی عادت پڑے اور دولت رکنے اور منجمد ہونے کے بجائے حرکت میں آئے اور نمو پذیر ہو۔

لیکن جیسا کہ اوپر اشارۃً عرض کیا گیا اسلام محض معاشی قوانین وضوابط ہی کی حد تک ہماری رہنمائی نہیں کرتا ہے، اسلام کا معاشی نظام، پورے اسلامی نظام کا ایک جزو ہے جس میں بہت سے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی عوامل مل جل کر کام کرتے ہیں۔ اسلام ہمیں یہ بھی سکھاتا ہے کہ: ان فی المال حق سوی الزکوٰۃ (یقیناً مال میں اللہ اور اُس کے بندوں کا زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے) وہ ہمیں یہ بھی سکھاتا ہے کہ اصل کمائی وہ ہے جو ہم نے راہِ خدا میں صرف کی، وہ نہیں جو ہم نے بچا کر رکھی، وہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ سُود کھانے سے نہیں بلکہ صدقہ دینے سے مال بڑھتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے حقوقِ واجبہ سے زائد کسی مالدار سے زبردستی مال تو وصول نہیں کیا، لیکن اس نے ایسے مالدار پیدا کیے جنھوں نے اپنا سارا مال فی سبیل اللہ لٹا دیا اور ایسا بھی ہوا کہ سب کچھ دے دینے کے بعد اگر کوئی محتاج نظر آیا تو قرض اٹھا کر اس کی ضرورت پوری کرنے سے بھی گریز نہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشی محرکات کا انسان کے دوسرے اجتماعی اور اخلاقی محرکات سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جب تک انسان کے انفرادی اخلاق کو درست نہ کیا جائے اور اُس کے گردوپیش کے اجتماعی ماحول کو ایک خاص ظاہری ومعنوی سانچے میں نہ ڈھال دیا جائے انسان کا کوئی ایک مسئلہ الگ سے حل نہیں کیا جاسکتا، خواہ وہ معاشی مسئلہ ہو یا زندگی کا کوئی دوسرا مسئلہ۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مئی ۱۹۷۷ء)

عُشر وزکوٰۃ اور سرکاری ٹیکسوں میں فرق

س شرعی مسئلہ حل کرنے کے لیے جناب کی رائے مبارک کی ضرورت لاحق ہوئی ہے۔ ایامِ حال میں ایک مجمع میں عُشر اور زکوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آ گیا۔ ایک صاحب نے جو عالمِ دین نہیں ہیں، لیکن مطالعہ بہت زیادہ کیا ہے، جج بھی رہ چکے ہیں، فرمایا کہ عُشر دسویں حصے پیداوار ارضی پر عائد ہوتا ہے، اور زکوٰۃ جمع شدہ دولت کا صرف چالیسواں حصہ ہے، لیکن مالیہ اور آبیانہ اراضی کی پیداوار کے نصف پر تشخیص ہوتا ہے۔ زرعی ٹیکس اس کے علاوہ ہے، اور جمع شدہ دولت پر انکم ٹیکس ایک بھاری شرح سے لگایا جاتا ہے۔ یہ سب مالیہ، آبیانہ، زرعی ٹیکس، انکم ٹیکس اور ایک جائداد ٹیکس وصول ہوکر بیت المالِ حکومت میں داخل ہوکر رفاہِ عام یعنی مدرسے، ہسپتال اور ہمچوقسم ضروریاتِ عالم پر خرچ ہوا کرتا ہے۔ اس لیے عُشر اور زکوٰۃ کا دینا اب لازم نہیں آتا۔ میرا اس رائے سے اتفاق نہیں تھا اور اپنی یہ رائے پیش کی کہ اول تو تحصیل اور انکم ٹیکس کے دفاتر بیت المال کی تعریف ہی میں نہیں آتے۔ دوسرے ان رقوماتِ وصول شدہ کا مصرف حکمِ قرآنی کے مطابق نہیں ہوتا۔ آپ بتائیں کہ میری رائے صحیح ہے یا جج صاحب کی؟

ج زکوٰۃ کے متعلق پہلی بات یہ سمجھ لینی چاہیے کہ یہ ٹیکس نہیں ہے بلکہ ایک عبادت اور رکنِ اسلام ہے، جس طرح نماز روزہ اور حج ارکانِ اسلام ہیں۔ جس شخص نے کبھی قرآن مجید کو آنکھیں کھول کر پڑھا ہے وہ دیکھ سکتا ہے کہ قرآن بالعموم نماز اور زکوٰۃ کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے اور اسے اُس دین کا ایک رکن قرار دیتا ہے جو ہر زمانے میں انبیائے کرام کا دین رہا ہے۔ اس لیے اس کو ٹیکس سمجھنا اور ٹیکس کی طرح اس سے معاملہ کرنا پہلی بنیادی غلطی ہے۔

ایک اسلامی حکومت جس طرح اپنے ملازموں سے دفتری کام اور دوسری خدمات لے کر یہ نہیں کہہ سکتی کہ اب نماز کی ضرورت باقی نہیں ہے کیونکہ انھوں نے سرکاری ڈیوٹی دے دی ہے، اسی طرح وہ لوگوں سے ٹیکس لے کر نہیں کہہ سکتی کہ اب زکوٰۃ کی ضرورت باقی نہیں کیونکہ ٹیکس لے لیا گیا ہے۔ اسلامی حکومت کو اپنے نظام الاوقات لازماً اس طرح مقرر کرنے ہوں گے کہ اُس کے ملازمین نماز وقت پر ادا کر سکیں۔ اسی طرح اُس کو اپنے ٹیکسوں کے نظام میں زکوٰۃ کی جگہ نکالنے کے لیے مناسب ترمیمات کرنی ہوں گی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ حکومت کے موجودہ ٹیکسوں میں کوئی ٹیکس ان مقاصد کے لیے اُس طرح استعمال نہیں ہوتا جن کے لیے قرآن میں زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اور جس طرح اس کے تقسیم کرنے کا حکم ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مارچ ۱۹۷۷ء)

(۴)

متفرق فقہی و دیگر مسائل

کیا آنحضورؐ نے حضرت سودہؓ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا؟

س ترمذی شریف اور صحاح ستہ کی دوسری کتابوں میں بعض احادیث وارد ہیں کہ جب ام المؤمنین حضرت سودہؓ بوڑھی ہوگئی تھیں، تو آنحضورؐ نے آپ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا۔ اس پر حضرت سودہؓ نے درخواست کی کہ میں اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دیتی ہوں، لیکن آپؐ کی مفارقت اور خصوصاً اس عمر میں گوارا نہیں ہے۔ آنحضورؐ راضی ہوگئے اور ارادۂ طلاق ترک کر دیا۔ اس سلسلے میں بعض سوالات دل میں کھٹکتے ہیں۔ طلاق کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ''ابغض المباحات'' یعنی جائز کاموں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ اگر صرف ایک بیوی ہو اور وہ بہت زیادہ بوڑھی ہو جائے، تو البتہ اُسے طلاق دے کر یا محض نان ونفقہ پر رضامند کر کے دوسری شادی کی جا سکتی ہے، لیکن جب دیگر ازواجِ مطہرات موجود تھیں، تو اس صورت میں ارادۂ طلاق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس اقدام کی جو توجیہہ صاحبِ نیل الاوطار نے کی ہے، وہ بھی میرے نزدیک تسلی بخش نہیں ہے۔ یہ کھٹک ہر اُس شخص کے دل میں پیدا ہو سکتی ہے جو ان احادیث کا مطالعہ کرے۔ امید ہے کہ آپ ترجمان القرآن کے توسط سے تشفی بخش جواب دیں گے۔ آخر میں یہ بھی عرض کر دوں کہ مقصد احقاقِ حق ہے اور اگر کوئی سخت لفظ قلم سے ٹپک گیا ہو تو اُس کے لیے اللہ سے معافی کا خواستگار ہوں۔

ج ام المومنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے متعلق روایات میں بیان کردہ جس واقعے پر آپ

نے اپنے اشکالات پیش کیے ہیں، اُس واقعے کے دو اجزا ہیں۔ اس کا ایک جز تو یہ ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری کا دن حضرت عائشہؓ کو دے دیا تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کا مختار کر دیا تھا کہ آنحضورؐ اُن کی باری کے روز بھی حضرت عائشہؓ کے ہاں قیام فرمالیا کریں۔ اس واقعے کا دوسرا حصہ وہ ہے جس میں حضرت سودہؓ کے اپنے اس حق سے دستبردار ہونے کے وُجوہ بیان ہوئے ہیں۔ جہاں تک واقعے کے پہلے جز کا تعلق ہے، اس بارے میں محدثین و مؤرخین کا کامل اتفاق ہے اور یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح اور ثابت ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو تفویض کر دی تھی، لیکن جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ حضرت سودہؓ نے ایسا کیوں اور کس بنا پر کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے اور اس کا جواب معلوم کرنے کے لیے غور و تامل کی ضرورت ہے۔

آپ نے لکھا ہے کہ صحاح ستہ میں احادیث وارد ہیں کہ حضرت سودہؓ کی کبرسنی کے باعث آنحضورؐ نے آپ کو طلاق دینے کا ارادہ فرمالیا تھا، اس پر حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دی اور ارادۂ طلاق ترک کر دیا گیا۔ یہ مجمل بیان صحیح حقیقت کی نشان دہی نہیں کرتا اور غلط فہمی کا موجب ہوسکتا ہے۔ اصحاب صحاح میں سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے طلاق یا اس کے ارادے کا ذکر نہیں کیا۔ بخاری میں یہ حدیث کتاب الہبہ اور کتاب النکاح دو جگہ موجود ہے، لیکن دونوں جگہ باری دینے کی وجہ یہ مذکور ہے: تبتغی بذالک رضا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جس کا صاف اور سیدھا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت سودہؓ نے رضا کارانہ طور پر خوشنودیٔ رسولؐ کی خاطر یہ پیش کش کی تھی، بالکل اسی طرح جس طرح ایامِ مرض میں ازواجِ مطہرات حضرت عائشہؓ کے حق میں دستبردار ہوگئی تھیں، تاکہ آنحضرتؐ کو غیر ضروری زحمت سے سابقہ پیش نہ آئے۔ اس کا باعث خوف و تہدید نہیں، بلکہ محض محبت و تکریم ہے۔ امام مسلمؒ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

جعلت یومھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعائشۃ و قالت یا رسول اللہ قد جعلت یومی منک لعائشہ۔

(حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی اور کہا کہ یا رسولؐ اللہ میں اپنی باری عائشہؓ کے سپرد کرتی ہوں)

بہر حال جہاں تک صحیحین کا تعلق ہے، پوری تلاش کے باوجود مجھے ان میں طلاق کا سرے سے کہیں ذکر نہیں ملا۔ اور یہ بات بہت اہم اور معنی خیز ہے کہ اس واقعے سے متعلق احادیث لینے کے باوجود بخاری اور مسلم دونوں نے ان روایات کو نہیں لیا جن میں طلاق کا ذکر ہے۔

سنن ابی داؤد اور ترمذی میں البتہ طلاق کا ذکر آیا ہے۔ ابو داؤد، کتاب النکاح باب القسم کے الفاظ یہ ہیں:

قالت سودة حین اسنت و فرقت ان یفارقها ...... یا رسول الله......

(جب سودہؓ سن رسیدہ ہو گئیں اور انھوں نے آنحضورؐ کی طرف سے مفارقت کا خدشہ محسوس کیا تو کہا کہ یارسول اللہ: میرا دن عائشہؓ کے سپرد ہے)

لیکن ان الفاظ سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آنحضورؐ نے طلاق کا ارادہ فرما لیا تھا، بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سودہؓ کے دل میں خود ہی یہ خدشہ پیدا ہوا کہ کہیں مجھے جدا نہ کر دیا جائے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ خدشۂ طلاق بجا نہ ہو، اور بیان کردہ وجہِ طلاق بھی درست نہ ہو۔ اس طرح کے خدشات تو واقعۂ افک اور واقعۂ تخییر کے مواقع پر بھی فضا میں پھیلے تھے، مگر وہ صحیح ثابت نہ ہوئے۔ پھر اس روایت کا ایک راوی عبدالرحمٰن بن ابی زناد ہے جس کے بارے میں حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں (اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے) فرماتے ہیں: **وقد تکلم فیه غیر واحد** (ایک سے زیادہ محدثین نے اس راوی میں کلام کیا ہے)۔

اس روایت میں حضرت سودہؓ کی تشویش کی جو وجہ بیان کی گئی ہے، وہ بھی قابلِ تعجب ہے۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد حضرت سودہؓ کا نکاح مکہ میں حضرت عائشہؓ کے نکاح کے بعد ہجرت سے قبل ہوا۔ ۵ھ میں سورۂ احزاب نازل ہوئی ہے جس میں آنحضورؐ کو تبدیلِ ازواج کی ممانعت کر دی گئی جس میں حضرت ابن عباسؓ کی تصریح کے مطابق

ممانعتِ طلاق بھی شامل ہے، اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ حضرت سودہؓ جو پہلے ہی سال خوردہ خاتون تھیں، پانسات برس میں اُن کی عمر میں ایسا کون سا بڑا تغیر واقع ہوسکتا تھا جس کی بنا پر طلاق کا خدشہ پیدا ہوتا۔ ہم تو دیکھتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات میں سے اکثر حرمِ نبویؐ میں داخلے کے وقت حضرت سودہؓ کی طرح ادھیڑ عمر کی ثیّبات تھیں، لیکن اُن کے بارے میں کبھی ایسا کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا، صرف حضرت سودہؓ کے معاملے میں طلاق کا سوال پیدا ہونا بہت مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آنحضورؐ نے کوئی نکاح محض برائے نکاح نہیں کیا، بلکہ ہر نکاح میں یا تو عظیم تر دینی وملی مصالح مضمر تھے یا ان صحابیات کی دلجوئی اور دستگیری مقصود تھی جو محض اسلام کی خاطر بڑے بڑے مصائب جھیل چکی تھیں، اور اپنے خاندان، بلکہ اپنے وطن تک کو خیر آباد کہہ چکی تھیں۔

چنانچہ حضرت سودہؓ کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اپنے سابق خاوند کے ساتھ مسلمان ہوکر حبشہ ہجرت کرگئی تھیں اور اس کے بعد بیوہ ہوکر بے سہارا ہوچکی تھیں۔ اس لیے اُن کی تالیفِ قلب کی خاطر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں شرفِ زوجیت سے سرفراز فرمایا۔ حضرت عائشہؓ کی موجودگی میں حضرت سودہؓ سے نکاح کی ایک مزید وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت خدیجہؓ کے انتقال کے بعد گھر میں چھوٹی چھوٹی صاحبزادیاں تھیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ اُن کی دیکھ بھال اور تربیت کے لیے کوئی معمر خاتون بھی بیتِ نبویؐ میں ہوں۔ ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبت آمیز تھے، چنانچہ حدیث سے ثابت ہے کہ جس گھر میں بھی آنحضورؐ تشریف فرما ہوتے تھے، بالعموم کچھ دیر کے لیے جملہ ازواج وہاں آکر جمع ہوجایا کرتی تھیں۔ بالخصوص حضرت عائشہ اور حضرت سودہ رضی اللہ عنہما کے باہمی روابط نہایت گہرے اور خوشگوار تھے، چنانچہ **صحیح مسلم** میں خود حضرت عائشہؓ کی روایت موجود ہے کہ:

مارأیت امرأۃ احب الیّ الی ان اکون فی مسلاحھا من سودۃ بنت زمعۃ۔

(میں نے سودہؓ بنت زمعہ کے سوا کوئی عورت نہیں دیکھی جسے میں اپنے ساتھ یک جان دو قالب ہونا پسند کروں)۔

ظاہر ہے کہ جب حضرت سودہؓ کی تزویج میں اہم دینی اور تمدنی مصالح کارفرما ہوں اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ اُن کے تعلقات کا یہ اندازہ ہو، تو یہی بات زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ حضرت سودہؓ نے خود آگے بڑھ کر یہ پیش کش کی تھی اور اپنی باری حضرت عائشہؓ کو بخش دی تھی۔

اس سلسلے میں جو روایت سننِ ترمذی میں ہے وہ یہ ہے:

خشیت سودۃ ان یطلقها النبی صلی الله علیه وسلم فقالت لا تطلقنی وامسکنی واجعل یومی لعائشة قفعل فنزلت فلا جناح علیهما ان یصلحا بینهما صلحا والصلح خیر۔ هذا حدیث حسن صحیح غریب۔

اس روایت سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے حضرت سودہؓ کی باری سے دستبرداری کے پس منظر میں خدشۂ طلاق کارفرما تھا اور اس کا ذکر آنحضورؐ سے بھی ہوا تھا لیکن اس روایت کے بارے میں پہلا امر جو قابلِ ملاحظہ ہے وہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسے کتاب التفسیر میں لائے ہیں اور تفسیری روایات میں محدثین توسع سے کام لیتے ہیں۔ دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام موصوف نے یہ روایت محمد بن المثنیٰ سے اور انھوں نے ابوداوٗد الطیالسی سے لی ہے، لیکن امام طیالسیؒ نے اپنی مسند میں خود حضرت عائشہؓ سے جو روایت بیان کی ہے اُس میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ الفاظ مروی ہیں:

عن عائشة ان سودۃ وهبت یومها لعائشة لمکانها من رسول الله صلی الله علیه وسلم۔

یعنی حضرت سودہؓ نے بارگاہِ نبویؐ میں حضرت عائشہؓ کی خصوصی قدرومنزلت کی بنا پر اپنی باری انھیں دے دی تھی۔ اور یہ بات تقریباً وہی ہے جو دوسرے پیرائے میں امام بخاریؒ کی روایت میں بیان ہوئی ہے۔

صحاح کے علاوہ یہ واقعہ ابنِ سعدؒ نے اپنے طبقات میں متعدد طرق سے بیان کیا ہے جن میں نہ صرف طلاق کے ارادے، بلکہ طلاق دینے کا بھی ذکر موجود ہے اور یہیں سے طلاق کے قصے نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے، لیکن ان روایات میں بڑا اختلاف اور اضطراب ہے۔ ان میں

سے بعض کے راوی ابن ابی الزناد ہیں جو مجروح اور نا قابلِ اعتماد ہیں۔ کہیں طلاق کا پیغام بھجوانے کا ذکر ہے، کہیں اعتدی کا لفظ ہے جس سے طلاق بالکنایہ کا استنباط ہوتا ہے اور اس سے عجیب تر ذکر یہ بھی ہے کہ حضرت سودہ طلاق دیے جانے کے بعد رہ گزرِ نبویؐ میں بیٹھ گئیں اور آنحضورؐ کی تشریف آوری پر قسم دلا کر رجوع کا مطالبہ کرنے لگیں۔ حیرت ہے کہ اگر طلاق رجعی ہو، اور رشتۂ زوجیت منقطع نہ ہو تو حرمِ نبویؐ سے نکل کر راستے میں جا بیٹھنے کی کہانی کیسے صحیح ہوسکتی ہے؟ علاوہ ان جملہ اشکالات کے ابنِ حجرؒ نے اصابہ میں یہ تصریح بھی کی ہے کہ یہ روایات سب کی سب مرسل ہیں، یعنی ان کے سلسلۂ اسناد میں کسی صحابی یا صحابیہ کا نام مذکور نہیں ہے۔ غالباً انھی وجوہ کے پیش نظر امام بخاریؒ و مسلمؒ نے طلاق والی روایات کو قطعاً حذف کر دیا ہے۔ صحیحین کے مقابلے میں طبقات ابنِ سعد کی روایات کا جو وزن ہوسکتا ہے وہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے۔ طلاق سے متعلق ان روایات پر کلام کرتے ہوئے امام ابن حزمؒ نے تو محلیٰ میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ هذا كذب موضوع (یہ من گھڑت جھوٹ ہے)۔

بہر کیف اس مختصر بحث سے واقعے کی جو صحیح صورت از روئے نقل و عقل سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت سودہؓ نے اپنی باری یقیناً حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی، مگر ان کا یہ فعل آزادانہ اور خوش دلانہ ایثار پر مبنی تھا اور اس کا واحد مقصد حضرت عائشہؓ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا اور خوشنودی کا حصول تھا۔ حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسی صورتِ واقعہ کو تسلیم کرنے پر اکتفا کیا جائے اور کسی دوسری ایسی توجیہہ و تفصیل سے اجتناب کیا جائے جس سے خواہ مخواہ شبہات و اشکالات رونما ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن اگست ۱۹۶۴ء)

ام المومنین حضرت سودہؓ کی تزویج اور اس کے مصالح پر مزید بحث

س اگست کا ترجمان ابھی نظر سے گزرا۔ رسائل و مسائل میں حضرت سودہؓ کے متعلق آپ کا جواب قابلِ ستائش ہے۔

توجیہِ واقعات میں مؤلفین عموماً واقعے کے خلا کو اپنے ذہن سے پورا کرتے ہیں اور اکابرِ امت کے کردار کو خیالی اور مثالی رنگ میں پیش کر کے اپنی عقیدت کا اظہار اور قاری کے جذباتِ پرستش کو ابھارا جاتا ہے۔ قدرتی طور پر اس سے جذبۂ اتباع سرد پڑ جاتا ہے۔ آپ کے جواب میں بھی اس کی جھلک موجود ہے۔ ''چنانچہ'' سے شروع ہونے والا پیرا اسی قسم کی توجیہہ پر مشتمل ہے۔ حضرت سودہؓ سے نکاح کے وقت از روئے تحقیق تمام بنات بالغات تھیں۔ وہ حضرت سودہؓ کی دیکھ بھال کی محتاج نہ تھیں۔ حضرت سودہؓ اور اُن کے خاوند قدیم الاسلام تھے۔ مکی زندگی میں جو مصائب مسلمانوں پر ڈھائے گئے تھے اُن کا شکار یہ میاں بیوی بھی تھے۔ خاوند کی وفات کے وقت اُس کے پانچ بچوں کا بوجھ حضرت سودہؓ پر تھا۔ ہوسکتا ہے کہ آنحضورؐ نے از راہِ تالیفِ قلب اور بچوں کی سرپرستی کے لیے یہ نکاح کیا ہو۔ یہ وجہ زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ اسی طرح ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبت آمیز تھے''۔ محض خراجِ عقیدت ہے، تاریخ اور نفسیاتِ انسانی کے منافی ہے۔

ہمیشہ یہ ضابطہ ملحوظِ خاطر رکھیے، جب بھی سند پر گفتگو کرنی ہو تو کتبِ رجال سے رجوع فرمایئے اور نقل کرنے میں احتیاط برتیے۔

ابن ابی الزناد (عبدالرحمٰن بن ابی الزناد) مطلقاً واقدی کی طرح مجروح نہیں ہیں، اُن کے متعلق کتبِ رجال میں تصریح موجود ہے کہ یہ مدینے کے رہنے والے ہیں اور آخر میں بغداد میں آ گئے تھے۔ وہ روایات جو مدینے کی رہایش تک بیان کی ہیں درست اور قابلِ اعتماد ہیں اور جو روایات بغداد کے زمانۂ قیام میں اُن سے مروی ہیں، اُن میں کلام ہے۔

بہرحال علمی تحقیق میں سہل انگاری پسندیدہ نہیں۔ آپ کے اس مضمون میں جو کمی ہے وہ اسی کا نتیجہ ہے۔

ج میں آپ کا شکرگزار ہوں کہ آپ نے میرے تحریر کردہ جواب کو بغور دیکھا اور جو پہلو آپ کو قابلِ تنقید نظر آئے اُن سے مجھے مطلع فرمایا۔ ''توجیہِ واقعات میں خلا کو اپنے ذہن سے پُر کرنے اور اکابرِ امّت کے کردار کو خیالی رنگ میں پیش کر کے اپنی عقیدت ظاہر کرنے'' کی جو تعریض آپ نے فرمائی ہے، اس کا منشا میں پوری طرح نہیں سمجھ سکا۔

میں نے سابق شائع شدہ جواب میں لکھا تھا کہ: ''حضرت سودہؓ سے نکاح کی ایک مزید وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت خدیجہؓ کے انتقال کے بعد گھر میں چھوٹی چھوٹی صاحبزادیاں تھیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ اُن کی دیکھ بھال اور تربیت کے لیے کوئی معمر خاتون بھی بیتِ نبویؐ میں ہوں۔'' اس پر آپ کا معارضہ یہ ہے کہ ''اس وقت از روئے تحقیق تمام بنات بالغات تھیں اور حضرت سودہؓ کی دیکھ بھال کی محتاج نہ تھیں۔'' میں نے جو بات کہی تھی اس سے میرا مدعا یہ تھا کہ بناتِ طیبات میں سے بعض اس وقت تک ناکتخدا تھیں، اس لیے حرمِ نبویؐ میں ایک سن رسیدہ زوجۂ مطہرہ کا ہونا قرینِ مصلحت تھا۔ اس میں شک نہیں کہ آنحضورؐ کی صاحبزادیوں میں سے حضرت زینبؓ کا نکاح حضرت خدیجہؓ کے حینِ حیات ہی میں ہو چکا تھا اور حضرت رقیہؓ کا نکاح بھی حضرت سودہؓ کی تزویج سے پہلے ہو چکا تھا لیکن حضرت ام کلثومؓ کا نکاح حضرت عثمانؓ سے اور حضرت فاطمہؓ کا نکاح حضرت علیؓ سے نہیں ہوا تھا۔ یقیناً یہ دونوں نکاح حضرت سودہؓ کی تزویج اور ہجرت کے بعد ہوئے۔

حضرت ام کلثومؓ کا نکاح ۳ھ میں اور حضرت فاطمہؓ کا نکاح جنگِ بدر کے بعد اور غزوۂ اُحد

سے پہلے (دو اور تین سن ہجری کے مابین) ہوا ہے۔ یہ خیال کرنا کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ لڑکیاں بالغ ہو جانے کے بعد دیکھ بھال اور تربیت کی محتاج نہیں ہوتیں۔ میرے خیال میں صحیح تر بات یہ ہے کہ بلوغ کو پہنچ جانے پر بھی بہت سے مسائل و معاملات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادرانہ شفقت، نگہداشت اور رہنمائی کی حاجت پہلے سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ یہی حقیقت ہے جس کی جانب میں نے اجمالی اشارہ کیا تھا۔

اس سلسلے میں مزید یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت فرمائی ہے تو آپؐ تنہا تھے۔ آپؐ کے اہل وعیال میں سے کوئی بھی آپؐ کے ساتھ نہ تھا۔ جب تک ان دونوں بہنوں نے ہجرت نہیں کی اور جب تک وہ پیچھے مکہ میں مقیم رہیں، وہ حضرت سودہؓ کی نگرانی اور دیکھ بھال سے مستغنی نہیں تھیں۔ اصحابِ سیرت نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ کچھ عرصے کے بعد جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زیدؓ ابن حارثہ کو مکے اپنے عیال کو لانے بھیجا، تو اُس وقت حضرت فاطمہؓ اور حضرت ام کلثومؓ، ام المومنین حضرت سودہؓ ہی کی ہمراہی اور رفاقت میں مدینے پہنچی ہیں۔ نکاح کی جو وجہ آپ نے بیان فرمائی ہے اور جو آپ کے نزدیک زیادہ قرینِ قیاس ہے، اس سے مجھے بھی مطلق انکار نہیں۔ میں نے تو گزشتہ جواب میں اسے خود پہلے بیان کیا ہے، البتہ میرا گمان یہ ہے کہ دوسری مصلحت، جس کا میں نے ذکر کیا ہے وہ زیادہ قرینِ قیاس نہ سہی، بالکل بعید از قیاس بھی نہیں ہے۔

پھر آپ نے فرمایا ہے کہ یہ خیال کرنا محض خوش عقیدگی اور تاریخ ونفسیات کے منافی ہے کہ ازواجِ مطہرات کے تعلقات غایت درجہ محبت آمیز تھے۔ مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ صحابہ وصحابیات رضوان اللہ علیہم بشری خصائص ومقتضیات سے مبرا نہ تھے اور میں ان واقعات سے بے خبر نہیں جو نتیجتاً ظہور پذیر ہوئے، لیکن اس کے باوجود جب بحیثیتِ مجموعی اُن کے باہمی تعلقات پر نگاہ ڈالی جائے تو وہ سب : ''رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ اور : فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا'' کے مصداق نظر آتے ہیں۔ لائقِ اعتبار شاذ حالات نہیں، بلکہ عمومی حالات ہوتے ہیں۔ ازواجِ مطہرات کے حالات کا جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے، اس سے

میں نے تو یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اُن کے مابین اگر کبھی عارضی شکر رنجی پیدا ہوئی ہے، تو اُس کا سبب باہمی منافرت یا عدمِ محبت نہیں، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے غیر معمولی وابستگی اور اُلفت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بہترین اندازِ تربیت نے اس جذبۂ رشک کو بھی بہت بڑی حد تک رفع کر دیا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ آپ کی نگاہ سے گزرا ہوگا کہ آنحضورؐ جب ایک بیوی کے ہاں تشریف فرما تھے تو دوسری بیوی نے وہاں کھانا بھجوایا۔ پہلی بیوی نے اٹھ کر کھانا لانے والی لونڈی کے ہاتھ کو ایسا جھٹکا دیا کہ برتن گر کر ٹوٹ گیا اور کھانا خاک میں مل گیا۔ آپؐ نے خادمہ سے فرمایا: تمھاری ماں کو غیرت آ گئی۔ اور پھر جس بیوی کے ہاں مقیم تھے اُنھیں ہدایت فرمائی کہ اس سے بہتر کھانا اس سے بہتر برتن میں رکھ کر دوسرے گھر میں بھجواؤ؛ چنانچہ اُنھوں نے فوراً اس ارشاد کی تعمیل کی اور یوں یہ ناخوشگوار واقعہ ایک خوشگوار انجام پر ختم ہوا۔ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں کبھی کبھار کی یہ ناچاقی بھی اسی وقت کے لیے تھی جب تک اس کے ازالے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امہات المومنین کے درمیان موجود تھے۔ جب آپؐ کا وصال ہوگیا تو سب رنجشیں اور رقابتیں بھی دفن ہوگئیں اور ازواجِ مطہرات کا یہ حال ہوگیا کہ وہ آپس میں بیٹھ کر اور اپنے بازو ایک دوسری سے ملا کر یہ دیکھا کرتی تھیں کہ کس کے بازو سب سے زیادہ لانبے ہیں، کیونکہ آنحضورؐ نے فرمایا تھا کہ سب سے پہلے وہ بیوی میرے پاس پہنچے گی جس کے بازو سب سے زیادہ طویل ہیں[1]۔

ابنِ سعد کی ایک روایت میں عن الواقدی، عن ابی الزناد کے الفاظ ہیں۔ دوسری مرسل روایت میں سعید بن منصور عن ابن ابی الزناد کے الفاظ ہیں اور حضرت عائشہؓ کا نام مذکور نہیں ہے۔ زیرِ بحث اور متنازعہ فیہ راوی ابن ابی الزناد ہی ہیں۔ یہ تو آپ کو بھی تسلیم ہے کہ ابن ابی الزناد کی بعض روایات میں کلام ہے، گو وہ بغداد کے زمانۂ قیام ہی سے متعلق ہوں۔ اب اس وقت میرے

---

[1] یہ دراصل ایک استعارہ تھا، جسے ازواجِ مطہرات نے لغوی معنوں پر محمول کیا تھا۔ بعد میں جب ام المومنین حضرت زینبؓ بنتِ جحش کا انتقال سب سے پہلے (وصالِ نبویؐ کے دو ماہ بعد) ہوا، تو یہ راز کھل گیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کا مصداق وہی تھیں، کیونکہ وہ سخاوت اور غریب پروری میں یدِ طولیٰ رکھتی تھیں اور بے حد فیاض اور مخیرّ تھیں۔ (غلام علی) [نوٹ: زینب بنت خزیمہؓ کا انتقال آنحضور ﷺ کی زندگی میں ہوا تھا۔]

لیے یہ چھان بین کرنا مشکل ہے کہ اس راوی کی وہ مرویات جن میں طلاق کا ذکر ہے، مدینہ کے دور کی ہیں یا بغداد کی، لیکن امامؒ ذکی الدین منذری نے چونکہ طلاق والی روایت ہی کے سیاق میں اس راوی کا متکلم فیہ ہونا بیان کیا ہے، اس لیے اغلب یہی ہے کہ یہ روایت بغداد کے دورِ قیام کی ہے۔ آپ اس امر سے بھی ناواقف نہ ہوں گے کہ محدثین کا ایک گروہ اگر ایک راوی کو عادل ٹھہرائے اور دوسرا گروہ اس پر مفصل جرح کرے تو جمہور کے مسلک کے مطابق تجریح کو تعدیل پر مقدم ٹھہرایا جائے گا اور روایت قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا۔

بہر حال واقعۂ طلاق یا ارادۂ طلاق کو تسلیم کرنے میں میرے تامّل و تردّد کا دارو مدار فقط ایک دو راویوں کی ثقاہت یا عدم ثقاہت پر نہیں ہے، بلکہ اس کے متعدد وجوہ ہیں، جن میں سے ایک بڑی وجہ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں، یہ ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ دونوں نے صحیحین میں وہ روایات تو لے لی ہیں جن میں حضرت سودہؓ کے حضرت عائشہؓ کو اپنی باری سپرد کرنے کا ذکر ہے، لیکن وہ روایات ترک کر دی ہیں جن میں طلاق کا بیان آیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ مستشرقین نے اس طلاق کے مسئلے میں خاصی دلچسپی ظاہر کی ہے، چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں جو مقالہ حضرت سودہؓ سے متعلق ہے، اُس میں صحیحین وسنن کی تو کسی روایت کا نوٹس تک نہیں لیا گیا، لیکن ابنِ سعدؒ کے حوالے سے یہ بات اہتمام سے درج ہے کہ حضرت سودہؓ کو طلاق دی گئی تھی۔

آپ کا یہ مشورہ بہت صائب اور قابلِ قدر ہے کہ علمی مسائل میں سہل انگاری نہیں ہونی چاہیے، میں پہلے بھی اس کے مطابق عمل کی سعی کرتا ہوں، آیندہ ان شاء اللہ مزید احتیاط سے کام لوں گا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر، دسمبر ۱۹۶۴ء)

نبی کریمؐ کے متعدد نکاحوں میں کیا مصلحت تھی

س میں آج کل امریکہ میں مقیم ہوں۔ یہاں عیسائیوں سے مذہبی موضوعات پر تبادلۂ خیال ہوتا رہتا ہے۔ یہ لوگ اور بالخصوص اُن کے مذہبی رہنما تعددِ ازواج کے مسئلے پر بہت اُلجھتے ہیں۔ یہ چیز کس طرح اُن کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اس سلسلے میں وہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نو شادیوں پر اعتراضات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے بہت چھوٹی عمر میں شادی کی جس کی ضرورت نا قابلِ فہم ہے۔

میں اور میرے بعض دوسرے مسلمان دوست اپنی حد تک اُن کا جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن معلومات کی کمی کے باعث ہم اُن لوگوں کی پوری تشفی نہیں کر سکتے۔ اگر آپ اس معاملے میں ہماری رہنمائی کریں اور اس مسئلے پر ایسی معلومات اور دلائل فراہم کر دیں جن سے تعددِ ازواج اور خاص طور پر آنحضورؐ کی متعدد شادیوں کا حق بجانب ہونا واضح ہو جائے، تو ہمارے بحث واستدلال میں آسانی پیدا ہو جائے گی اور ہم ان شاء اللہ ہر موضوع میں برابر کی سطح پر اظہارِ خیال کر سکیں گے۔

ج یہ ایک عجیب وغریب بات ہے کہ جدید مغربی اقوام تعدّدِ ازواج کو مذہبی وسماجی برائی شمار کرتی ہیں اور اُن کے اتباع میں بعض روشن خیال مسلمان بھی اس پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں حالانکہ جدید مسیحیت سے قبل تعدّدِ ازواج کو تاریخِ انسانی میں دینی واخلاقی لحاظ سے کبھی معیوب یا ناپسندیدہ یا خلافِ تقویٰ نہیں سمجھا گیا۔ آپ ان عیسائی معترضین سے پوچھیے اور خود بھی بائبل کو پڑھ کر دیکھ لیجیے کہ اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسحاق علیہ السلام، حضرت یعقوب علیہ السلام، اور دوسرے انبیا کی ایک سے زائد ازواج کا

ذکر موجود ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نو شادیوں پر اعتراض ہے، تعجب ہے کہ اُنھیں بائبل کی بیان کردہ ان روایات پر کوئی اعتراض نہیں ہے؟

اصل بات یہ ہے کہ مغرب کی جدید اقوام پر ایک طرف جنسی میلان و رغبت اور دوسری طرف اسلام سے نفرت و جہالت پوری طرح مسلط ہے، اس لیے وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ ازواج کا مقصد فقط شہوانی جذبات کی تسکین ہے، لیکن جو شخص بھی عائلی زندگی سے متعلق اسلام کی تعلیمات اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت وسوانح کا کھلے دل سے بغور مطالعہ کرے، اُسے یہ بات بآسانی معلوم ہوسکتی ہے کہ اسلام نے شادی کا حکم دیتے ہوئے متعدد اہم تمدنی مقاصد کو پیشِ نظر رکھا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکاح محض برائے نکاح نہیں کیا، بلکہ ہر ایک نکاح میں کوئی نہ کوئی مصلحت اور اسلام کا اجتماعی مفاد مضمر تھا۔ آپؐ نے سب سے پہلا نکاح حضرت خدیجہؓ سے کیا جو صاحبِ اولاد بیوہ اور عمر میں آنحضورؐ سے پندرہ برس بڑی تھیں۔ اس نکاح کے وقت آنحضرتؐ کی عمر پچیس سال اور حضرت خدیجہؓ کی چالیس سال تھی۔ اس عنفوانِ شباب میں آپؐ کی سیرت اتنی پاکیزہ اور بے داغ تھی جس کے کفار بھی معترف تھے۔ پھر آپؐ نے جب دعوتِ اسلام کا آغاز فرمایا تو اُس سے روکنے کے لیے مشرکین نے جو مصالحانہ پیش کش کی تھی اُس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ آپؐ کا نکاح حجاز کی حسین ترین عورت سے کردیا جائے گا، مگر آپؐ نے اسے پائے حقارت سے ٹھکرا دیا۔ حضرت خدیجہؓ نے بھی آپؐ کے اخلاق و دیانت سے متاثر ہوکر بعثت سے قبل ہی خود آپؐ سے نکاح کی درخواست کی تھی۔ حالانکہ ویسے وہ اس عمر میں نکاح ثانی کی خواہش و ضرورت نہ رکھتی تھیں۔ آپؓ ایک نہایت متمول خاتون تھیں اور نکاح کے متعدد پیغامات کو رد کرچکی تھیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر چاہتے تو کسی نوجوان دوشیزہ سے شادی کرسکتے تھے، مگر آپؐ نے حضرت خدیجہؓ کی پختہ و پاکیزہ سیرت کی بنا پر آپؓ سے نکاح کیا اور جب تک آپؓ زندہ رہیں، دوسرا نکاح نہیں کیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ نکاح نہایت خیر و برکت کا موجب بنا۔ حضرت خدیجہؓ آنحضورؐ کے نبوت پر سرفراز ہونے کے بعد سب سے پہلے ایمان لائیں اور اپنی جان و مال کو آنحضورؐ کی ذاتِ اقدس کے لیے تازیست وقف کردیا۔

حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد آنحضورؐ نے ایک دوسری سن رسیدہ بیوہ خاتون حضرت سودہؓ سے نکاح کیا تاکہ وہ کم سن صاحبزادیوں کی تربیت اور نگرانی کرسکیں اور دیگر امورِ خانہ داری سرانجام دیں۔ حضرت سودہؓ نہایت مستحکم سیرت کی مالک تھیں۔ اُنھوں نے محض اسلام کی خاطر حبشہ کو ہجرت کی تھی، اور بڑے مصائب جھیلے تھے۔ چار برس تک تنہا وہی آپ کی بیوی رہیں۔ اس کے بعد آپؐ نے یہ ضروری سمجھا کہ آپؐ کے حرم میں کوئی ایسی چھوٹی عمر کی خاتون داخل ہوں جنھوں نے اپنی آنکھ اسلامی ماحول ہی میں کھولی ہو اور جو نبی کے گھرانے میں آکر پروان چڑھیں تاکہ اُن کی تعلیم وتربیت ہر لحاظ سے مکمل اور مثالی طریق پر ہو اور وہ مسلمان عورتوں اور مردوں میں اسلامی تعلیمات پھیلانے کا مؤثر ذریعہ بن سکیں، چنانچہ اس مقصد کے لیے مشیتِ ربّانی نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کو منتخب فرمایا۔ اُن کے والدین کا گھر تو پہلے ہی نورِ اسلام سے منور تھا، عالمِ طفولیت ہی میں اُنھیں کاشانۂ نبوت تک پہنچادیا گیا تاکہ اُن کی سادہ لوحِ دل پر اسلامی تعلیم کا گہرا نقش مرتسم ہوجائے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی اسی نوعمری میں کتاب وسنت کے علوم میں گہری بصیرت حاصل کی، اُسوۂ حسنہ اور آنحضورؐ کے اعمال وارشادات کا بہت بڑا ذخیرہ اپنے ذہن میں محفوظ رکھا اور درس وتدریس اور نقل وروایت کے ذریعے سے اُسے پوری امت کے حوالے کردیا۔ حضرت عائشہؓ کے اپنے اقوال وآثار کے علاوہ اُن سے دوہزار دوسو دس مرفوع احادیثِ صحیحہ مروی ہیں اور حضرت ابوہریرہؓ کو چھوڑ کر صحابہ وصحابیات میں سے کسی کی مرویات اس سے زائد نہیں۔ حضرت عائشہؓ کی کوئی اولاد نہ تھی۔ آپؓ نے بہت سے بچوں کو آغوشِ تربیت میں لے کر پالا اور اُنھیں علم سکھا کر معلمین ومعلمات بنادیا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت فقط تبلیغ وتلقین تک محدود نہ تھی، بلکہ یہ ایک سرفروشانہ جدوجہد کی بنیاد تھی جس کا مقصد نظامِ زندگی میں عملاً انقلاب برپا کرنا تھا۔ ایسے حالات میں یہ بات انتہائی اہمیت رکھتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قریب ترین اور مخلص ترین رفیقوں کے ساتھ شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرکے انھیں معاشرے میں ممتاز کردیں، چنانچہ ایک طرف آپؐ نے

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے اپنی صاحبزادیوں کا نکاح کر دیا اور دوسری طرف حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی صاحبزادیوں کو اپنی زوجیت میں لے کر چاروں سے اپنے تعلق کو دائمی استحکام بخش دیا۔ اسی طرح آپؐ نے بعض بااثر اور نومسلم قبیلوں سے بھی قرابت داری پیدا کر کے اُنھیں اسلام کا حامی بنایا اور اُن میں جو لوگ مخالف تھے اُن کی مخالفت سرد کر دی۔ حضرت ام سلمہؓ ایک مومنۂ صادقہ اور زیرک خاتون تھیں، مگر بنومخزوم کے اس خاندان سے تھیں جس کا ایک فرد ابوجہل تھا۔ حضرت ام حبیبہؓ نے اسلام کی راہ میں جس طرح اپنی جان جوکھوں میں ڈالی تھی اور جس جان نثاری اور ثابت قدمی کا مظاہرہ کیا تھا، اُس کے بیان کی حاجت نہیں، مگر اُن کا باپ ابوسفیان فتح مکہ تک کفار کا سردار تھا۔ ان دونوں ذی مرتبہ خواتین کو آنحضورؐ کا شرفِ زوجیت عطا کرنا اُن کے ذاتی اوصاف کا اعتراف بھی تھا اور اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ ان دونوں خاندانوں کی معاندانہ سرگرمیاں ختم ہو گئیں۔

بعض مطلقہ صحابیات کو اُن کی دل جوئی کی خاطر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نکاح میں لیا۔ متبنیٰ بنانے کی جاہلانہ رسم کو مٹانے کے لیے آنحضورؐ کو اللہ نے اپنے منہ بولے بیٹے (حضرت زیدؓ) کی مطلقہ حضرت زینبؓ بنتِ جحش سے شادی کرنے کا حکم دیا۔ حضرت زینبؓ آپؐ کی پھوپھی زاد بہن تھیں، اگر آپؐ چاہتے تو حضرت زیدؓ سے پہلے آپؐ اُن کو رشتۂ ازدواج میں منسلک کر سکتے تھے، مگر آپؐ نے نسب کی اونچ نیچ مٹانے کے لیے اُن کا نکاح ایک آزاد کردہ غلام سے کیا۔ پھر جب اس جوڑے میں نباہ نہ ہو سکا اور نوبت طلاق تک پہنچی تو آپؐ نے حضرت زینبؓ کو اپنے حرم میں داخل فرما کر اُن کی تسکینِ قلب کا سامان بھی کر دیا اور جاہلیت کے اس رواج کی جڑ بھی کاٹ دی جس کی رُو سے متبنیٰ حقیقی اولاد کی صف میں شمار ہوتا تھا۔ اُنھی کی ایک ہم نام ام المومنین حضرت زینبؓ بنتِ خزیمہ تھیں جو حضرت عبداللہؓ بن جحش کے نکاح میں تھیں۔ یہ حضرت زینبؓ کے تیسرے شوہر تھے اور جنگِ اُحد میں اُنھوں نے جامِ شہادت نوش کیا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کے زخمی دل پر مرہم رکھتے ہوئے اُنھیں بھی اپنی زوجیت میں لے لیا اور اس

سعادت سے بہرہ مند ہونے کے بعد یہ فقط دو تین مہینے زندہ رہ کر جنت میں جا بسیں۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ابو سلمہؓ نے بھی جنگِ اُحد میں زخمی ہو کر وفات پائی تھی اور رسولِ اکرمؐ نے اس کے بعد حضرت ام سلمہؓ سے نکاح کر کے اُن کے چار چھوٹے چھوٹے بچوں کو اپنی تولیت و تربیت میں لے لیا تھا۔ اسی طرح حضرت ام حبیبہؓ کے خاوند نے اگرچہ حبشہ کی طرف ان کے ساتھ ہجرت کی تھی، مگر وہاں جا کر عیسائی ہو گیا اور ام حبیبہؓ اپنی معصوم بچی حبیبہ کے ساتھ غریب الدیار اور بے یار و مددگار ہو کر رہ گئیں۔ اس پر آنحضورؐ نے اُنھیں حبشہ ہی میں پیغامِ نکاح بھجوایا۔ نجاشی نے خود آنحضرتؐ کے وکیل کے ذریعے سے نکاح منعقد کرایا اور حضرت ام حبیبہؓ کو آپؐ کے پاس بھجوایا۔ حبیبہؓ بھی اپنی ماں کے ساتھ آئیں اور نبی کریمؐ کی ربیبہ بن کر آپؐ کی سر پرستی میں پروان چڑھیں۔

ام المومنین حضرت جویریہؓ بنو مصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی تھیں اور غزوۂ مریسیع میں اسیر ہو کر آئیں اور ایک صحابی ثابتؓ بن قیس کے حصے میں آئیں۔ آنحضورؐ نے اُن کی خاندانی نجابت کا احساس کر کے ان کا فدیہ خود ادا فرمایا اور اُنھیں آزاد کر کے اُن سے نکاح کر لیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ صحابۂ کرام نے اُن کے قبیلے کے سارے قیدیوں کو رہا کر دیا جن کی تعداد سو سے زیادہ تھی۔

اسی طرح کا معاملہ حضرت صفیہؓ کا ہے۔ وہ بھی جنگی قیدیوں میں سے تھیں۔ اور ابتدا میں حضرت دِحیہ کلبی کے حصے میں آئی تھیں، مگر ان کا والد بھی یہود کا قائد و رئیس تھا، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں بھی آزاد فرما کر خود اُن سے نکاح کیا تا کہ اُن کی دل شکنی نہ ہونے پائے، اور اس رشتے کی وجہ سے یہودیوں کی دشمنی بھی کم ہو جائے۔

بہر کیف جہاں تک بھی غور کیا جائے، یہ حقیقت بالکل واضح اور منقّح ہو کر سامنے آتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بھی نکاح فرمائے ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی دینی و ملی مصلحت و حکمت پوشیدہ تھی، بلکہ ہر ایک میں متعدد مصالح پیشِ نظر تھے۔ اور یہ بات بھی تاریخی طور پر ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ کے ماسوا جملہ ازواجِ مطہرات بیوہ، مطلقہ یا شوہر دیدہ تھیں، لیکن جن لوگوں کے

اعصاب پر عورت کا فقط جنسی پہلو سوار ہے اور جن کی نظر بطن وصنف کے مسائل سے متجاوز نہیں ہوسکتی وہ اگران مصلحتوں کو نہ دیکھ سکیں جو ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاحوں میں کارفرما تھیں، تو کوئی تعجب کا مقام نہیں ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے ہاں شادی سے پہلے جنسی تعلقات، شادی کے بعد دائرۂ ازدواج سے باہر جنسی تعلقات اور بیوی کی موجودگی میں داشتائیں رکھنا، معمولات میں داخل ہو چکا ہے اور یہ اسلام کے تعدّدِ ازدواج کے منہ آتے ہیں!!

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۶۸ء)

بائبل میں تحریف کا ثبوت

س میں ایک کالج میں زیرِ تعلیم ہوں۔ میرے ساتھ ایک عیسائی لڑکا پڑھتا ہے جس سے مذہبی بحث ہوتی رہتی ہے۔ میں نے اس سے کہا کہ بائبل میں تحریف ہو چکی ہے، تو اُس نے انکار کیا، ثبوت طلب کیا [تو اس نے] بتایا کہ ۱۹۴۷ء میں بحرِ مردار کے کنارے انجیل کے بعض نسخے ملے ہیں جن سے اس بات کی تصدیق ہو گئی ہے کہ موجودہ بائبل قطعی صحیح ہے۔ آپ سے دریافت طلب بات یہ ہے کہ بائبل کے مسخ ہونے کا ثبوت کیسے فراہم کیا جا سکتا ہے؟

دوسری بات اُس نے یہ کہی کہ حضرت موسیٰ [علیہ السلام] نے پیشین گوئی کی تھی کہ میرے بعد ایک آخری نبی آئے گا جس کا نام عیسیٰ [علیہ السلام] ہو گا۔

ج تعجب ہے کہ آپ کا عیسائی دوست بائبل کی تحریف سے انکار کرتا ہے، حالانکہ اس میں تحریف ہر وہ شخص بآسانی محسوس کر سکتا ہے جس نے کبھی اسے پڑھا ہو اور اس کی ترتیب اور مضامین پر غور کیا ہو۔ بائبل کا محرّف ہونا اب ساری دنیا، حتیٰ کہ عیسائی و یہودی اہلِ علم وتحقیق کے نزدیک بھی ایک مسلّمہ اور ناقابلِ تردید حقیقت ہے۔ بائبل پر تنقید اب ایک مستقل فن بن چکا ہے، جس میں آئے دن کتابیں تصنیف ہو رہی ہیں۔

مختصراً آپ یہ سمجھ لیں کہ ایک کتاب میں تحریف کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ کتاب جس شکل میں ابتداءً وجود میں آئی تھی اُس کے اندراجات میں اضافہ کر دیا جائے، یا اُس کے مضامین میں تغیر وتبدّل کر دیا جائے، یا جس زبان میں وہ کتاب آغاز میں موجود تھی وہ زبان مٹ جائے، یا اس کتاب کا ترجمہ در ترجمہ دوسری زبانوں میں کر دیا جائے اور اصل کتاب باقی نہ

رہے۔آپ اپنے دوست سے پوچھیے کہ انبیائے بنی اسرائیل کی کتابوں کا مجموعہ جو آج دنیا میں بائبل کے نام سے پایا جاتا ہے، اُن میں سے کوئی ایک کتاب بھی اُس زبان میں موجود ہے جس زبان میں وہ ابتدا میں نازل ہوئی تھی اور جو اس نبی اور اُس قوم کی زبان تھی جس میں یہ کتاب اُتری تھی؟ مثال کے طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان آرامی (Aramaic) تھی، کیا اس زبان میں انجیل (New Testament) آج کہیں موجود ہے؟

پھر عہدِ عتیق وعہد جدید (Old & New Testament) کو جو شخص آنکھیں کھول کر پڑھے، وہ دیکھے گا کہ اس میں صرف خدا کا کلام (Word of God) ہی نہیں ہے، بلکہ اس میں انبیا کا اپنا کلام بھی ہے (جسے ہم حدیث کہتے ہیں)۔ اس میں غیر انبیا کی طرف سے خدا اور رسولوں کے اقوال کی تشریح وتفسیر بھی ہے۔ اس میں یہودیوں اور عیسائیوں کی قومی ومذہبی تاریخ بھی ہے اور اُن کے مذہبی قانون کی وہ جزئیات بھی ہیں جو نبیوں کے بعد علما نے مرتب کیں (جسے ہم فقہ کہتے ہیں)۔ بائبل کے عہدِ قدیم (Old Testament) میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات اور عہد جدید میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو صلیب دیے جانے اور صلیب پر اُن کے جان دینے کا ذکر بھی موجود ہے۔ کیا اپنی وفات کے واقعات انبیا خود بیان کر سکتے تھے یا اُن کے حینِ حیات میں اللہ تعالیٰ اس شکل میں بیان فرما سکتا تھا جیسے ایک گزشتہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے۔ انجیل کے چاروں مُصنّفوں کا تو نام بھی الگ الگ کتابوں میں درج ہے۔ کیا اس کے بعد بھی کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ انسان کی تصنیف نہیں بلکہ خدا کا کلام ہے؟۔

پھر آپ اپنے دوست سے پوچھیے کہ اِن کتابوں میں انبیا وصُلحا کی جو گھناؤنی تصویریں پیش کی گئی ہیں کیا نعوذ باللہ یہ خدا کی پیش کردہ ہیں۔ مثلاً حضرت لوط علیہ السلام پر اپنی بیٹیوں سے زنا کا الزام، حضرت یعقوب علیہ السلام کی بیٹی اور بیٹے پر زنا کا الزام، حضرت داؤد علیہ السلام اور اُن کے لڑکے پر تہمت زنا، حضرت سلیمان علیہ السلام پر شرک وبُت پرستی کا الزام۔ اِن شرمناک اتہامات کی بائبل میں موجودگی کے بعد کوئی شخص کیا یہ تصور بھی کرسکتا ہے کہ یہ کتابیں تحریف سے پاک ہیں؟

آپ کے دوست کی یہ بات بھی قطعاً غلط ہے کہ بحرِ مُردار کے مخطوطات سے انجیل کی صحت ثابت ہوئی ہے، بلکہ اس کے برعکس ان سے تو پوری عیسائی دنیا میں کھلبلی مچی ہوئی ہے، کیونکہ اُن کے مضامین مروّج انجیل سے بالکل مختلف ہیں۔ آپ کے ہم جماعت یا تو جاہل ہیں یا محض دھونس جمانے کے لیے ایسی باتیں کرتے ہیں۔ ان کی یہ بات بھی بالکل غلط ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ فرمایا تھا کہ آخری نبی حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہوں گے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر حضرت مسیح علیہ السلام یہ کیوں فرماتے کہ میرے بعد بھی ایک نبی آئے گا اور جب تک میں نہ جاؤں گا وہ نہ آئے گا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

کیا حضرت علیؓ کے لیے سورج لوٹایا گیا تھا؟

س ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۶۳ء میں حاشیہ تفہیم ۳۵ میں ان احادیث پر بحث کی گئی ہے جن میں سورج کو واپس لوٹائے جانے کا ذکر ہے۔ روایت یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہوگئی، آنحضرتؐ نے دعا فرمائی، سورج واپس آ گیا، آپ نے نماز ادا کی۔ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ اور ابن جوزیؒ نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے اور امام احمدؒ بن حنبل نے اس کو بے اصل کہا ہے۔

اس روایت پر میں نے جو تحقیق کی ہے وہ یہ ہے: ابی جعفر طحاوی احمد بن محمد مصری حنفی نے جلد دوم مشکل الآثار ص ۱۲ میں اس پر بحث کی ہے۔ اس روایت اور حضرت یوشع بن نون کے لیے جو سورج کو روکا گیا تھا، دونوں میں تطبیق دی ہے۔

اس حدیث میں ایک راوی محمد بن مولیٰ ہیں جن کے متعلق لکھتے ہیں محمود فی الروایۃ ...... الخ محمد بن عون اور ام جعفر اہلِ بیت سے ہیں۔ صادق اور مقبول الروایۃ ہیں۔ اور اس حدیث کو محدثین نے علاماتِ نبوت میں بڑی علامت قرار دیا ہے (مشکل الآثار دوم روایات ردِ شمس وغیرہ) اسی طرح حنفی فقہ کی مشہور کتاب طحطاوی علی نور الایضاح میں اوقاتِ صلوٰۃ کی بحث میں یہ سوال اٹھایا ہے: ولو غربت الشمس ثم عادت هل يعود الوقت؟ الظاهر نعم كمافي الدرر ...... الخ۔ اس کے ثبوت میں وہی حضرت علیؓ والی روایت نقل کی ہے۔ اور اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں: نقله طبرانی بسند حسن و صححه الطحاوی والقاضی عیاض واخطأ من جعله موضوعاً کابن الجوزی کمافی الشهر۔ طحطاوی ص ۹۵۔ اسی طرح نور الانوار میں بحث وقت میں ان روایات کو لیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث نہ تو موضوع ہے اور نہ بے اصل۔

اگر سب قارئین کے لیے مفید خیال فرمائیں تو اس کا جواب ترجمان میں دے دیں۔

ج: ردّ الشمس سے متعلق روایات پر محض مشکل الآثار، طحطاوی اور نور الانوار کی اجمالی بحثیں مطالعہ فرما کر اگر آپ نے یہ خیال کرلیا ہے کہ اس سے تحقیق کا حق ادا ہو گیا ہے، سند و متن کے جملہ اشکالات رفع ہو گئے ہیں اور ان روایات کی صحت ثابت ہو گئی ہے، تو آپ کا یہ خیال درست نہیں ہے۔ اسی طرح ان مختصر بحثوں سے یہ نتیجہ اخذ کر لینا بھی صحیح نہیں ہے کہ فقط ابنِ جوزی یا ایک آدھ دوسرے محدث نے ان روایات کو موضوع یا ضعیف قرار دیا ہے اور دوسروں کے نزدیک یہ صحیح یا قوی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے لیے سورج لوٹائے جانے والی ساری روایات ائمہ حدیث اور اصحاب جرح و تعدیل کے نزدیک نہایت ہی ضعیف، بلکہ موضوع و مکذوب ہیں اور ان روایات کا کوئی ایک طریق بھی محفوظ اور قابلِ اعتماد نہیں ہے۔

ابن تیمیہؒ نے ان روایات پر جو تنقید کی ہے وہ ان کی تصنیف منهاج السنه میں موجود ہے۔ منهاج السنه کا عام متداول نسخہ امام ذہبیؒ کا تلخیص کردہ ہے اور منتقیٰ منهاج السنه کے نام سے موسوم ہے۔ اس طرح اس مختصر نسخے کو گویا دو جلیل القدر محدثین کی سندِ توثیق حاصل ہے۔ اس کتاب کی فصل ثالث (ص ۵۲۴ تا ۵۲۸) میں ''خُرافة ردّ الشمس لعلی مرتین بعد غروبها'' کے زیرِ عنوان امام ابن تیمیہؒ نے ان روایات پر بحث کرتے ہوئے ان کے متعدد سلسلے نقل کیے ہیں اور ان میں وہ بھی شامل ہیں جو امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں دیے ہیں۔ ان میں سے ہر سلسلے کے راویوں پر ابن تیمیہؒ نے ابنِ حبانؒ، ابو حاتمؒ، ابن عدیؒ، دار قطنیؒ اور شعبہؒ وغیرہ کی شدید جرح کو الگ بیان کیا ہے اور اپنی رائے ان الفاظ میں دی ہے:

علمُنا اليقيني بفضل علی لا يحتاج معه هذا الكذب فاما رد الشمس له فی زمن النبی صلی الله عليه وسلم فقد ذكره طائفة بلفظ آخر كالطحاوی والقاضی عياض و غير هما وعدوا ذلک من معجزات الرسول صلی الله عليه وسلم لكن الحذاق يعلمون ان هذا لم يكن۔

(حضرت علیؓ کی فضیلت کے بارے میں ہم یقینی علم رکھتے ہیں وہ اس طرح کے جھوٹ کا محتاج نہیں ہے۔ جہاں تک عہد نبویؐ میں اُن کے لیے سورج لوٹائے جانے کا تعلق ہے، اس کا ذکر بعض حضرات مثلاً طحاوی، قاضی عیاضؒ وغیرہ نے کیا ہے اور اسے معجزاتِ رسولؐ میں شمار کیا ہے لیکن فنِ حدیث کے ماہرین جانتے ہیں کہ یہ واقعہ پیش نہیں آیا ہے)

اس موضوع سے متعلق روایات پر اس سے زیادہ مفصل اور مکمل بحث حافظ ابنِ کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ، جز سادس میں کی ہے۔ اس جز کا بیشتر حصہ معجزاتِ نبویؐ کے لیے وقف ہے اور اس میں مصنف نے پوری جامعیت کے ساتھ تمام متعلقہ احادیث وآثار کو نقل کر دیا ہے۔ اس میں دلائل النبوۃ الحسیۃ کے عنوان کے تحت آفتاب کے رد کیے جانے یا لوٹائے جانے والی جملۂ روایات پر نہایت شافی اور مبسوط نقد و بحث موجود ہے۔ جو گیارہ بڑے (۷۶ تا ۸۷) صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں جن اصحابِ رجال کی کثیر تعداد نے ان تمام سلسلہ ہائے اسناد کو ضعیف، بلکہ وضعی قرار دیا ہے ان میں دار قطنیؒ، ابن حبانؒ، ابن عدیؒ، یحییٰ بن معینؒ، ابنِ عساکرؒ، ابن ناصرؒ بغدادی، ذہبیؒ، شعبہؒ، ابن زنجویہؒ، دارمیؒ، نسائیؒ، ابوحاتم رازیؒ، المزیؒ، ابن حزمؒ، ابن جوزیؒ، ابن مبارکؒ، ابن مہدیؒ، ابوزرعہؒ، بخاریؒ، ابوداؤد، جوزجانیؒ جیسے جلیل القدر ائمہ شامل ہیں۔ اس طویل بحث کے دوران میں ایک مقام پر ابن کثیرؒ اس موضوع پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

فی ترک الائمة کمالک واصحاب الکتب الستة واصحاب المسانید والسنن والصحاح والحسان روایة هذا الحدیث وایداعه فی کتبهم اکبر دلیل علی انه لا اصل له عندهم وهو مفتعل مأفوک بعدهم وهذا ابو عبد الرحمٰن النسائی قد جمع کتابافی خصائص علی بن ابی طالب ولم یذکره وکذالک لم یروه الحاکم فی مستدرکهٔ وکلاهما ینسب الی شیئ من التشیع ولا رواه من رواه من الناس المعتبرین الا علی سبیل الاستغراب والتعجب...... والائمة فی کل عصر ینکرون صحة هذا الحدیث و یردونه ویبالغون فی التشنیع علی رواته کما قدمنا من غیر

واحد من الحفّاظ۔

(امام مالکؒ، مصنفینِ صحاحِ ستہ، اصحابِ مسانید وسنن اور دیگر صحیح اور حسن احادیث کے جامعین کا اس (ردالشمّس والی) حدیث کا ترک کردینا اور اپنی کتابوں میں اسے درج نہ کرنا اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ ان سب کے نزدیک یہ بے اصل ہے اور ان کے بعد جھوٹ موٹ گھڑ لی گئی ہے۔ امام نسائیؒ کو لیجیے جنھوں نے حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے خصائص وفضائل میں ایک کتاب مرتب کی ہے، لیکن انھوں نے بھی اس روایت کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح حاکمؒ نے بھی اپنی کتاب مستدرک میں اسے روایت نہیں کیا، حالانکہ دونوں کی طرف ایک حد تک تشیع کو منسوب کیا جاتا ہے۔ معتبر محدثین میں سے جس نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے، محض اظہارِ تعجب اور اچنبھے کے طور پر کیا ہے اور ہر عہد میں ائمۂ حدیث نے اس روایت کی صحت کا انکار کیا ہے، اسے رد کیا ہے اور اس کے راویوں پر شدید طعن وتشنیع کی ہے، جیسا کہ ہم پہلے بہت سے محدثین سے نقل کر چکے ہیں)

امام طحاویؒ کی اخذ کردہ روایات میں سے جو نسبۃً قابلِ اعتماد ہوسکتی تھی اس پر بھی جرح کرتے ہوئے ابنِ تیمیہؒ اور ابن کثیرؒ دونوں نے اس میں تدلیس وتعلیل کی نشان دہی کی ہے۔ ابن کثیرؒ نے مزید لکھا ہے:

والطحاوی رحمه الله وان کان قد اشتبه علیه امره فقد روی عن ابی حنیفة رحمه الله انکاره و التهکم بمن رواه۔

(اگرچہ طحاویؒ رحمہ اللہ پر اس روایت کا معاملہ مشتبہ ہوگیا ہے، لیکن ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس کے راویوں کے خلاف اظہارِ نکیر ونفرت منقول ہے)

امام طحاویؒ کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا یہ قول، جسے ابن کثیرؒ نے بھی نقل کیا ہے، قابلِ ذکر ہے کہ **لم یکن عنده نقل جید للاسانید کجهابذة الحفاظ** (ان کے پاس جانچ پرکھ کرنے والے زبردست محدثین جیسا عمدہ سلسلۂ اسناد نہیں تھا)

امام ابوحنیفہؒ کا اس روایت پر انکار واعتراض سند کے ساتھ نقل کرتے ہوئے ابنِ کثیرؒ فرماتے ہیں:

فهذا ابو حنيفة رحمه الله وهو من الائمة المعتبرين وهو كوفى لا يتهم على حب على ابن ابى طالب و تفضيله بما فضله الله ورسوله وهو مع هذا ينكر على راويه۔

(یہ ہیں ابوحنیفہ رحمہ اللہ جو کہ ائمۂ معتبرین میں سے ہیں اور کوفی ہونے کی وجہ سے انھیں حضرت علیؓ سے محبت رکھنے اور خدا ورسولؐ کی عطا کردہ فضیلتِ علیؓ کا معترف ہونے کے معاملے میں مطعون نہیں کیا جاسکتا، اس کے باوجود اس روایت کے راوی پر معترض ہیں)

امام طحاویؒ وغیرہ نے جن روایتوں کی مدافعت کی ہے، ان کی سند پر تو مختصر گفتگو ہوچکی، لیکن سند کے علاوہ ان کا متن اور مضمون بھی درایۃً محل نظر ہے۔ مناسب یہ ہوگا کہ اس پہلو پر اپنے لفظوں میں کچھ کہنے کے بجائے ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ کثیرؒ ہی کے الفاظ نقل کردیے جائیں۔ ابنِ تیمیہؒ سابق الذکر بحث ہی میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

لكن الشأن هل وقع هذا الحادث العظيم ان الشمس غربت ثم طلعت وما نقله اهل التواتر كما نقلوا انشقاق القمر...... ثم نفس غروب الشمس يخرج الوقت المضروب للصلوٰة فالمصلى بعد ذلك لا يكون مصلياً فى الوقت ولو عادت و طلعت بعد غروبها حصل بغروبها افطار الصائم وصلوٰة المسلمين المغرب۔ فبعد طلوعها ايبطل صوم الصائم وصلوٰته وهذا تقدير مالم يوجد۔

(لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اتنا عظیم واقعہ رونما ہوگیا کہ سورج غروب ہوگیا اور پھر طلوع ہوا اور اہلِ تواتر نے اسے اس طرح نقل نہیں کیا جس طرح شق القمر کو کیا ہے؟...... پھر سورج کا مجرد غروب ہوجانا نمازِ عصر کے وقت کو ختم کردیتا ہے۔ اس کے بعد نمازی کی نماز وقت پر ادا نہیں ہوسکتی، خواہ سورج غروب کے بعد دوبارہ لوٹ آئے۔ غروب کے بعد روزے دار روزہ کھول سکتا ہے اور مغرب کی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ کیا دوبارہ سورج نکلنے پر وہ روزہ اور نماز باطل ہوگئی؟ یہ ناممکن مفروضہ ہے)

اس کے بعد ابن تیمیہؒ نے ان غزوات کا ذکر کیا ہے جن میں نیند یا شدید مشغولیت میں نماز

قضا ہوگئی۔ ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ بھی موجود تھے، لیکن وہاں اللہ نے سورج کو لوٹا کر رات کو دن اور دن کو رات میں تبدیل نہیں کیا، بلکہ نماز قضا ادا کی گئی۔ اسی بات کو دوسرے الفاظ میں ابنِ کثیرؒ نے بھی دہرایا ہے اور مزید فرمایا ہے کہ جن صحابہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ بنوقریظہ میں جا کر نمازِ عصر پڑھنے کی ہدایت فرمائی تھی اور اس پر لفظاً عمل کرتے ہوئے اُنھوں نے راستے میں نماز ادا نہیں کی تھی حالانکہ سفر ہی میں سورج ڈوب گیا تھا، بلکہ بنوقریظہ کی بستی میں پہنچ کر مغرب کے بعد نمازِ عصر پڑھی تھی، ان کے لیے اگر سورج واپس نہیں ہوا تو حضرت علیؓ کے لیے کیسے ہوگیا؟ پھر حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

وكيف يدخل فى عقل احد من اهل العلم ان يكون هذا الحديث يرويه علی ابن ابی طالب و فيه منقبة عظيمة له و دلالة معجزة باهرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا يروى عنه الابهذ الاسناد...... كيف يقع مثل هذا نهاراً جهرة وهو مما تتوفر الدواعي على نقله ثم لا يروى الامن طريق ضعيفة منكرة واكثرها مركبة موضوعة۔

(کسی اہلِ علم کی عقل میں یہ بات کیسے آسکتی ہے کہ اس حدیث کے حضرت علیؓ اولین راوی ہوں، اس میں ان کی عظیم منقبت اور ایک زبردست معجزۂ نبویؐ کا بیان ہو اور پھر اُن کی طرف سے اس طرح کی سند کے ساتھ اسے آگے روایت کیا جائے؟ کیسے ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ دن کی روشنی میں علانیہ پیش آئے، اس کے نقل کیے جانے کے اسباب ووجوہ ومحرکات بھی بہت سے ہوں، لیکن اس کے باوجود اس روایت کے سارے طریق ضعیف ومنکر، بلکہ اکثر بناوٹی اور موضوع ہوں)

آگے ایک جگہ فرماتے ہیں کہ سورج کا غروب کے بعد مغرب سے نکلنا تو قربِ قیامت کی سب سے بڑی علامت ہے، وہ کوئی معمولی واقعہ تو نہیں ہے کہ بس یوں ہی ظاہر ہوکر گزر جائے اور کسی کو پتہ بھی نہ چلے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن مئی ۱۹۶۵ء)

ہاروت وماروت کے متعلق ایک بے سروپا قصّہ

س عرض ہے کہ کافی عرصہ پہلے کی بات ہے کہ ہم کلاس میں بیٹھے تھے، اسلامیات کا پیریڈ تھا اورہم توضیح القرآن پڑھ رہے تھے۔ پڑھتے پڑھتے جب سورۂ البقرہ کی آیت نمبر ۱۰۱ پر پہنچے، اُس سے آگے جو آیت شروع ہوتی ہے، اُس میں سلیمان علیہ السلام کے دورِ حکومت کے بارے میں بتانے کے بعد کہا گیا ہے: ''اور پیروی کی اس کی جو نازل کیا گیا۔ بابل میں دوفرشتوں ہاروت وماروت پراوروہ سکھاتے نہ تھے کہ کسی کو، حتیٰ کہ یہ ساتھ نہ کہہ دیں کہ ہم آزمائش ہیں پس تو کفر نہ کر..............آیت نمبر ۱۰۳ تک۔

ہاروت وماروت کا نام سن کر ہم چونک پڑے۔ استادِ محترم بتارہے تھے کہ یہ قصہ بالکل من گھڑت ہے کہ ہاروت وماروت زہرہ نامی عورت کے دامِ عشق میں گرفتار ہوکر اُس سے بدکاری کے مرتکب ہوئے ہیں اور یہ قصہ گھروں میں بہت مشہور ہے اس لیے اپنے گھروں میں بتائیں کہ فرشتے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں۔

یہ سن کر میں شش وپنج میں پڑگیا کیونکہ میں بچپن سے سنتا چلا آرہا تھا کہ بابل کے شہر میں دو فرشتے کنویں میں لٹکے ہوئے ہیں کیونکہ اُنھوں نے زہرہ نامی عورت سے بدکاری کی تھی، تو اللہ رب العالمین نے اُنھیں سزا کے طور پر بابل شہر کے ایک کنویں میں لٹکادیا۔

میں اس دن کے بعد ہر ایک سے معلوم کرتا رہا، مگر مجھے تسلی بخش جواب نہ ملا۔ کوئی کہتا ہے یہ واقعہ سچ ہے اور بعض جھوٹ قرار دیتے ہیں۔ انھی دنوں میرے ایک رشتہ دار عراق سے واپس آئے تو میں نے اُن سے دریافت کیا، تو اُنھوں نے جواب دیا کہ ہاں یہ واقعہ سچا ہے، کیونکہ عراق کے بابل شہر میں ایک کنواں ایسا ہے جس کے متعلق مشہور ہے کہ اس میں فرشتے الٹے لٹکے ہوئے ہیں،

مگر باہر سے تالا لگا ہوا ہے اور دیکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

آخر میں نے تفہیم القرآن میں ڈھونڈنے کی کوشش کی مگر ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ کیونکہ تفہیم القرآن میں اس قصے کی بابت اشارہ بھی نہ پایا۔ سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۱۰۱ تا آیت ۱۰۳ کی تشریح میں اس غلطی کا جو کہ لوگوں کے دلوں میں بیٹھی ہوئی ہے، ازالہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ میں نے تفہیم القرآن کی پہلی جلد میں دیکھا ہے۔ اگر کسی دوسری جلد میں وضاحت کی گئی ہو تو مجھے ازراہِ نوازش بتائیں۔ ہوسکتا ہے کہ آپ عراق گئے ہوں اور آپ نے وہاں سے معلومات حاصل کی ہوں۔ آپ قرآن وسنت اور تاریخی واقعات کی روشنی میں بتلائیں کہ یہ واقعہ سچ ہے یا جھوٹ؟ بحیثیت مسلمان مجھے یقین نہیں آتا کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ فرشتے معصوم ہیں۔ اُن سے گناہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ج ہاروت وماروت کے متعلق قرآن مجید میں جتنی بات بیان ہوئی ہے۔ مولانا محترمؒ نے اُس کی ایک سادہ اور مختصر تشریح بیان کر دی ہے۔ اس سے زائد قرآن یا حدیثِ صحیح میں کوئی تفصیل مذکور نہیں ہے۔

ان سے متعلق جس قصے کا ذکر آپ نے کیا ہے اُس کے بارے میں آپ کے استاد صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ ٹھیک ہے۔ یہ قصہ بعض کتابوں میں درج تو ہے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک اس قصے کی سند صحت کے ساتھ ثابت نہیں۔ حافظ ابنِ کثیرؒ، استاد احمدؒ محمد شاکر، سید رشید رضا اور دوسرے لوگوں نے اس پر مفصل تنقید کی ہے۔ دراصل یہ قصہ بیشتر روایات میں کعب احبار سے نقل کیا گیا ہے جس سے بہت رطب ویابس اسرائیلیات ہماری تاریخ وتفسیر کی کتابوں میں راہ پا گئی ہیں، مگر ان کی کوئی اصل نہیں ہے۔ یہ قصہ توراۃ یا دوسرے تحریری اسرائیلی لٹریچر میں بھی موجود نہیں ہے۔

یہ بات قرآن مجید سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ انھیں کسی ایسے فعل کا حکم تو دے سکتا ہے جو انسانوں کے لیے عذاب یا آزمایش کی حیثیت رکھتا ہو، لیکن اُن سے اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی یا اخلاقاً کسی قبیح فعل کا ارتکاب غیر متصور ہے کیونکہ وہ جبلی طور پر معصوم اور جنسی محرکات سے معرّا ہیں اور اُن کے ہاں توالد وتناسل کا بھی کوئی

سلسلہ نہیں ہے۔ بفرضِ محال خدانخواستہ اُن سے کوئی ایسی سنگین حکم عدولی کا صدور ہوتا اور اس پر ایسی سخت سزا انھیں دی گئی ہوتی تو قرآن مجید میں اس کا ذکر بھی ہوتا۔

بس وہ کوئی ایسا علم لے کر زمین پر اترے تھے جس میں فائدے کا پہلو بھی تھا اور ضرر کا بھی اور وہ لوگوں کو متنبہ کر دیتے تھے کہ ہماری تعلیم میں فتنے کا بھی پہلو ہے۔ اس کے بعد جو انسان اس کا غلط استعمال کرتے تھے وہ خود ہی اپنی غلطی کے ذمہ دار ہیں۔

عراق میں کسی کنویں کے متعلق اگر یہ مشہور ہو کہ اس میں فرشتے لٹکے ہوئے ہیں، تو اُس سے اس قصے کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔ وہاں تو ایک مچھلی کی تصویر بھی بنی ہوئی ہے جس کے پیٹ سے ایک انسان کو نکلتا ہوا دکھایا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ حضرت یونس علیہ السلام ہیں۔ کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُسی مقام پر اسی شکل میں حضرت یونسؑ مچھلی کے پیٹ سے نکلے تھے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۸۰ء)

عبداللہ بن اُبی کا جنازہ

س سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۸۴: وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ ۭ اِنَّهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَمَاتُوْا وَهُمْ فٰسِقُوْنَ○

(اور آیندہ ان میں سے جو کوئی مرے اُس کی نمازِ جنازہ تم ہرگز نہ پڑھنا، اور نہ کبھی اُس کی قبر پر کھڑے ہونا۔ کیونکہ اُنھوں نے اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ کفر کیا ہے اور وہ مرے ہیں اس حالت میں کہ وہ فاسق ہیں)

اس کی تفسیر میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم تفہیم القرآن میں رقمطراز ہیں:

''تبوک سے واپسی پر کچھ زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ عبداللہ بن ابی، رئیس المنافقین مر گیا۔ اُس کے بیٹے عبداللہ بن عبداللہ جو مخلص مسلمانوں میں سے تھے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کفن میں لگانے کے لیے آپؐ کا کرتا مانگا۔ آپؐ نے کمال فراخ دلی سے عطا کر دیا۔ پھر اُنھوں نے درخواست کی کہ آپؐ ہی اس کی نمازِ جنازہ پڑھائیں۔ آپؐ اس کے لیے بھی تیار ہو گئے۔ حضرت عمرؓ نے باصرار عرض کیا کہ یا رسولؐ اللہ کیا آپؐ اس شخص کی نمازِ جنازہ پڑھائیں گے جو یہ اور یہ کر چکا ہے۔ مگر حضورؐ ان کی یہ سب باتیں سن کر مسکراتے رہے اور اپنی اس رحمت کی بنا پر جو دوست اور دشمن سب کے لیے عام تھی، آپؐ نے اس بدترین دشمن کے حق میں دعائے مغفرت کرنے میں تامل نہ کیا۔ آخر جب آپؐ نماز پڑھانے کھڑے ہی ہو گئے تو یہ آیت نازل ہوئی اور براہِ راست حکمِ خداوندی سے آپؐ کو روک دیا گیا۔ کیونکہ اب یہ مستقل پالیسی مقرر کی جا چکی تھی کہ مسلمانوں کی جماعت میں منافقین کو کسی طرح پنپنے نہ دیا جائے اور کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جس سے اس گروہ کی

ہمت افزائی ہوتی ہو۔“

آپ نے تفہیم القرآن کی تفسیر ملاحظہ فرمائی، لیکن اس کے برعکس تفسیر شبیر احمد عثمانی میں مذکور ہے کہ رسول اللہ نے عبداللہ بن ابی کی نمازِ جنازہ بھی پڑھائی۔ اُس کے منہ میں اپنا لعابِ مبارک بھی ڈالا اور اُس کے لیے دعائے مغفرت بھی فرمائی۔

اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن میں لکھتے ہیں کہ جب عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اس کے لڑکے نے آپؐ سے درخواست کی کہ کفن کے لیے اپنا پیراہن عطا فرمائیں اور نمازِ جنازہ پڑھائیں، تو آپؐ نے درخواست قبول کر لی۔

لیکن یہاں اس بات کی تفصیل نہیں ہے کہ حضورؐ نے صرف درخواست ہی قبول فرمائی یا نمازِ جنازہ بھی پڑھائی۔ جبکہ مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب تو لکھتے ہیں کہ نماز پڑھائی۔ لعابِ مبارک اس کے منہ میں ڈالا اور دعائے مغفرت بھی فرمائی۔ اور مولانا مودودی مرحوم لکھتے ہیں کہ نماز پڑھانے کھڑے ہوئے، مگر براہِ راست حکم خداوندی سے آپ کو روک دیا گیا۔

اب پوچھنا یہ ہے کہ تحقیقی بات کیا ہے کہ حضورؐ نے عبداللہ بن ابی کی نمازِ جنازہ پڑھائی اور آیندہ کے لیے آپ کو کسی منافق کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روک دیا گیا۔ یا حضور کو نماز پڑھانے سے قبل ہی روک دیا گیا اور حضورؐ نے عبداللہ بن ابی کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھائی؟

ج: زیادہ صحیح اور قوی الاسناد احادیث اس امر کی تائید کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن اُبی کی نمازِ جنازہ پڑھائی، بعد میں آپ کو سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۸۴ کی رو سے منافقین کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روک دیا گیا۔ اور آپؐ نے آیندہ کسی ایسے منافق کا جنازہ نہیں پڑھایا جس کا منافق ہونا بالکل واضح اور آنحضور کو معلوم تھا، لیکن بعض روایات ایسی بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپؐ نے ابن ابی کا جنازہ نہیں پڑھایا۔ آپؐ پڑھانا چاہتے تھے، مگر آپ کو بذریعہ وحی اس سے منع کر دیا گیا۔ جن احادیث میں آنحضورؐ سے نماز جنازہ پڑھانا مروی ہے۔ وہ بخاری، مسلم اور صحاح ستہ میں موجود ہیں۔

مثلاً صحیحین کی کتاب الجنائز میں متعدد ایسی احادیث ہیں۔ بخاری شریف، باب الکفن فی القمیص میں حضرت ابنِ عمرؓ کی پہلی حدیث میں بیان ہے کہ ابن ابی کے صاحبزادے نے باپ کے مرنے پر درخواست کی کہ آپؐ اپنا قمیص عنایت فرمائیں اور جنازہ پڑھائیں۔ آپؐ نے آمادگی ظاہر فرمائی، تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو منافقین کا جنازہ پڑھانے سے منع نہیں فرمادیا؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے اختیار دیا گیا ہے کہ پڑھاؤں یا نہ پڑھاؤں، چنانچہ آپؐ نے جنازہ پڑھایا اور اس پر آیتِ مذکورہ نازل ہوئی۔ لیکن اس کے بعد اسی باب کی دوسری حدیث جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے، وہ یوں ہے:

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللّٰہ بن اُبی بعد ما دفن فاخرجہ فنفث فیہ من ریقہ والبسہ قمیصہ۔

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تشریف لائے جبکہ جنازہ دفن ہو چکا تھا۔ آپؐ نے اسے نکالا۔ اُس پر اپنا لعاب مبارک ڈالا اور اپنا قمیص اُس کے کفن سے لگا دیا)

اس حدیث میں آنحضورؐ سے جنازہ پڑھانا مذکور نہیں اور اس کا مذکور نہ ہونا بہت اہم اور قابلِ غور ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضورؐ کی تشریف آوری میں تاخیر کے باعث جنازہ کی تدفین ہو چکی یا کم از کم اُسے قبر میں اتار دیا گیا تھا کہ آپؐ تشریف لائے۔ نمازِ جنازہ دفن سے پہلے پڑھائی جا چکی ہوگی، مگر آپؐ نے مرنے والے کے صاحبزادے اور ان کے قبیلے کی دلجوئی اور تالیفِ قلب کی خاطر اپنے لعابِ دہن اور جامۂ مبارک سے میت کو نوازا۔ یہ آنحضورؐ کے غایت درجہ اخلاقِ کریمانہ اور عفو و درگزر کا اظہار تھا، لیکن آئندہ کے لیے آنحضورؐ کی ذاتِ اقدس کو اس سے روک دیا گیا کہ آپؐ کسی منافق کا جنازہ پڑھائیں یا اُس کی قبر پر ہی دعا یا تعزیت کے لیے کھڑے ہوں۔ شارحینِ حدیث نے حضرت جابرؓ سے مروی اس حدیث اور دوسری احادیث میں تطبیق اس طرح دینے کی کوشش کی ہے کہ آنحضورؐ نے جب میت کو نکلوا کر غیر معمولی عنایت کا انداز اختیار فرمایا، تو نماز بھی پڑھائی ہوگی، مگر حضرت جابرؓ نے اس کا ذکر نہیں کیا اور یہ امر مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کے تشریف لانے سے پہلے جو تدفین ہو رہی تھی۔ وہ نماز جنازہ پڑھے بغیر ہو رہی تھی۔ نمازِ جنازہ

پہلے ہوتی ہے اور تدفین کا مرحلہ بعد میں آتا ہے۔

دوسری حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت: لَا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍ۔ جنازہ پڑھنے سے پہلے نازل ہوگئی تھی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر جنازہ پڑھنے سے رک گئے تھے، وہ حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ مجمع الزوائد، جز ثالث ص ۴۲ باب نهی عن الصلوة علی المنافقین کے تحت یہ روایت یوں درج ہے:

عن انس بن مالک ان رسول الله صلی الله علیه وسلم ارا د ان یصلی علی عبد الله بن اُبی فاخذ جبریل یثوبه فقال: لَا تُصَلِّ عَلٰٓی أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ أَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهٖ ۔ [التوبۃ ۹:۸۴] رواه ابو یعلی وفیه یزید الرقاشی وفیه کلام و قد وثق۔

(حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی کا جنازہ پڑھنے کا ارادہ فرمایا، تو جبریلؑ نے آپؐ کا دامن پکڑا اور وحی سنائی۔ لَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْهُمْ ...... یہ روایت مسند ابی یعلیٰ میں مروی ہے۔ اس کا ایک راوی یزید بن ابان رقاشی ہے۔ جس پر بعض محدثین نے جرح کی ہے اور بعض نے اُس کی توثیق کی ہے)

اس روایت کو امام ابنِ جریر نے اپنی تفسیر سورۂ توبہ میں پوری سند کے ساتھ یوں بیان کیا ہے:

حدثنی احمد بن اسحاق قال حدثنا ابو احمد قال حدثنا سلمة عن یزید الرقاشی عن انس ان ......

حضرت جابرؓ سے جو روایت اوپر صحیح بخاری سے نقل کی گئی ہے وہ تھوڑے بہت لفظی اختلاف کے ساتھ مسند احمد اور دوسری کتابوں میں بھی درج ہے اور وہاں بھی حضرت جابرؓ نے یہ بیان نہیں کیا کہ نمازِ جنازہ آنحضورؐ نے پڑھائی۔ مسند احمد ج ۳ ص ۳۷۱ کی ایک روایت درج ذیل ہے:

لمّا مات عبد الله بن اُبیّ اتی ابنه النبی صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله انک ان لم تاته لم نزل نعیّر بهذا فاتاه النبی صلی الله علیه وسلم

فوجده قد ادخل فی حفرته فقال افلا قبل ان تدخل فاخرج من حفرته فتفل علیه من قرنه الیٰ قدمه والبسه قمیصه۔

جب عبداللہ بن اُبی مر گیا، تو اس کے صاحبزادے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: یارسول اللہ اگر آپ جنازے پر تشریف نہیں لائیں گے، تو ہمارے لیے یہ باعثِ عار ہوگا۔ پس آنحضورؐ تشریف لائے، مگر اس وقت اسے قبر میں داخل کیا جاچکا تھا۔ آپؐ نے فرمایا: تدفین سے پہلے مجھے کیوں نہ آگاہ کیا؟ پھر آپؐ نے اسے گڑھے سے نکالا، اس کے سارے جسم پر لعاب ڈالا اور اپنا قمیص پہنایا۔

بہر کیف ہوسکتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ جنازہ پڑھائی ہو۔ ہوسکتا ہے کہ آپؐ نے صرف لعاب اور قمیص عطا فرمایا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ آپؐ نے نمازِ جنازہ پڑھانے کا ارادہ فرمایا ہو، مگر پڑھانے سے پہلے ہی وحی نازل ہوگئی ہو۔ جیسا کہ شروع میں عرض کر دیا۔ صحیح تر احادیث میں جنازہ پڑھانے کا ذکر موجود ہے اور اس میں بھی کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ اس جنازے سے پہلے صرف کفار و مشرکین کے لیے دعا سے منع کیا گیا تھا، جہاں تک منافقین کا تعلق ہے۔ دنیوی اعتبار سے یہ مسلمان معاشرے میں شامل تھے اور معاشرتی حقوق سے مسلمانوں کے مانند فائدہ اٹھا رہے تھے، اس لیے جب تک آنحضورؐ کو منافقین کا جنازہ پڑھنے سے قطعی صراحت کے ساتھ نہیں روکا گیا تھا، آپؐ کو پڑھنے نہ پڑھنے دونوں کا اختیار تھا۔

اصل حقیقت جو لائقِ توجہ اور باعثِ عبرت ہے وہ یہ کہ ایک منافق کے حق میں اللہ کے رسولؐ کی دعائے مغفرت بھی قابلِ قبول نہیں اور منافق کی قبر میں اگر خدا کے نبیؐ کا پیرہن اور لعابِ دہن بھی رکھ دیا جائے، تب بھی یہ تبرکات منافق کو دوزخ کی آگ سے نہیں بچا سکتے۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کلمہ گو کو شرک و نفاق کی آلودگی سے بچائے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی توفیق بخشے۔ آمین۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن نومبر ۱۹۷۹ء)

⑤

مقالات

ادارۂ طلوعِ اسلام کا مَبلغ علم

''ادارۂ طلوعِ اسلام نے اپنی متعدّد تصانیف میں امام بخاریؒ پر یہ بھیانک الزام لگایا ہے کہ اُنھوں نے صحیح بخاری میں ایک حدیث ایسی درج کی ہے جس کی رُو سے غیر فطری طریق پر مجامعت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اِس ادارے کے فیض یافتگان نے اِس الزام کا چرچا بعض رسائل وجرائد میں بھی کیا تھا۔ ملک غلام علی صاحب نے اِس جھوٹے الزام کی پوری وضاحت کے ساتھ تردید کی تھی اور یہ تردید سالِ گزشتہ کے اواخر میں تسنیم کے حدیث نمبر میں ''مُنکرینِ حدیث کا حُسنِ ذوق اور اُن کی علمی دیانت'' کے عنوان سے چھپ گئی تھی، اُنھوں نے اِس تردیدی مضمون میں بتایا تھا کہ بخاری کی جس عبارت کا حوالہ دیا گیا ہے وہ حدیث اورقولِ رسولؐ نہیں، بلکہ عطاء کا قول ہے اور اِس قول کو بھی جو معنی منکرینِ حدیث نے پہنائے ہیں وہ جامعینِ لغت اور شارحین حدیث کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔ اُس مضمون میں ایک ضمنی بات یہ بھی کہی گئی تھی کہ جن لوگوں کا حال یہ ہو کہ وہ دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ کر کے اُسے بلا حوالہ اپنی کاوش کے نام سے شائع کردیں، اُن سے یہ بعید نہیں کہ وہ غیر رسول کے قول کو قولِ رسولؐ کے طور پر پیش کردیں۔ یہ اشارہ اسلم جیراجپوری کی طرف تھا جنھوں نے عربی کُتب کا ترجمہ اپنے نام سے چھاپ دیا تھا۔ یہ مضمون پڑھ کر ایک صاحب نے طلوعِ اسلام کو خط لکھ کر اُن سے ان تردیدی نکات کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ اُس کے جواب میں مُدیر طلوعِ اسلام کا ایک خط مستفسر کو وصول ہو۔ اُن صاحب نے اُس کی نقل ملک غلام علی صاحب کو بھیج کر جواب طلب کیا۔ ملک صاحب نے اُنھیں جواب دے دیا۔ یہ جواب اُن صاحب نے طلوعِ اسلام کو بھیج کر دوبارہ اُن سے جواب مانگا اور طلوعِ اسلام نے دوبارہ جو کچھ لکھا اس کا جواب الجواب پھر ملک صاحب سے طلب کیا گیا، چنانچہ انھوں نے دوسرا اور آخری جواب بھی لکھ کر بھیج دیا۔ طلوعِ اسلام اور ملک صاحب کے جوابات شہاب لاہور میں شائع ہوئے تھے'' [ادارہ]

طلوعِ اسلام کا پہلا جواب

آپ کے پہلے استفسار کے متعلق عرض ہے کہ حدیث کی کئی قسمیں ہیں۔ اِن میں ایک قسم حدیث ''مرفوع'' کی ہے جس میں سلسلۂ اسناد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم تک پہنچتا ہے۔ دوسری حدیث ''موقوف'' ہے جس میں سلسلۂ روایت کسی صحابی تک جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ حضرت عطاءؒ صحابی ہیں، اس لیے جو حدیث ان سے مروی ہے وہ حدیث موقوف ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنے مجموعہ میں احادیث کو درج کیا ہے اور یہ حدیث ان کے مجموعہ میں شامل ہے۔

۲- آپ عربی لغت کی مستند کتاب محیط المحیط میں دیکھیے اس میں مِن کے ساتھ اَصاب یصیب کے معانی عورت کے ساتھ مجامعت کرنے کے لکھے ہیں۔

۳- ہم نے علامہ جیراج پوری مرحوم کی کتاب تاریخ نجد نہیں دیکھی، لیکن تاریخ الامّت ہمارے سامنے ہے۔ اس کتاب کی تمہید میں انھوں نے واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ اُن کی کتاب کی بنیاد علامہ شیخ محمد الخضری کی کتاب پر رکھی گئی ہے۔ تاریخ الامّت اس کتاب کا ترجمہ نہیں، بلکہ یہ اس کتاب کو سامنے رکھ کر مرتّب کی گئی ہے۔

اِن تصریحات کے بعد آپ خود فیصلہ کر لیجیے کہ کِس نے جھوٹ بولا اور کِس نے سچ کہا ہے۔ آپ کو غالباً اس کا علم ہوگا کہ سابق جماعت اسلامی کے امیر مودودی صاحب نے یہ فتویٰ دے رکھا ہے کہ ایک اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے جھوٹ بولنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہو جاتا ہے، اس لیے ان کی جماعت کے افراد کے نزدیک اس قسم کی غلط بیانیاں اُن کے امیر کے ارشاد کے مطابق جائز ہی نہیں بلکہ اُن پر واجب ہو جاتی ہیں۔

اِطّلاعاً تحریر ہے کہ پرویز صاحب طلوعِ اسلام کے ایڈیٹر نہیں۔ والسلام

[مدیر طلوعِ اسلام]

مصنّف کا پہلا جواب

آپ کا عنایت نامہ اور طلوعِ اسلام کا خط ملا۔ مدیر طلوعِ اسلام کا جواب جو آپ نے بھیجا ہے، وہ ایسالا جواب ہے کہ اس کا جواب کوئی کیا لکھے۔

پوچھتے ہیں وہ کہ غالب کون ہے
کوئی بتلائے کہ ہم بتلائیں کیا

تاہم چند باتیں واضح کردینا ضروری سمجھتا ہوں:

میں اس وقت اِس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا کہ حدیثِ موقوف کی کیا تعریف ہے اور آیا ہر قولِ صحابی پر حدیث موقوف کا اطلاق ہوسکتا ہے یا نہیں۔ مُنکرینِ حدیث کو حدیث کے اقسام وتعریفات سمجھانا بھینس کے آگے بین بجانا ہے، لیکن جو شخص عطاء کو حضرتؓ یا صحابی کہتا یا لکھتا ہے اُس کی جہالت لائقِ ماتم ہے۔ حیرت ہے کہ اِس مَبلغ علم کے ساتھ حدیث اور محدّثین کے بارے میں لب کشائی کی جاتی ہے۔ کاش کہ آپ ان مدیر صاحب کے نامِ نامی سے تو مجھے مطلع فرمادیتے یا نام نہیں پڑھا جاسکتا تھا تو ان سے پوچھ کر ہی مجھے بتا دیتے کہ حضرت کا اسمِ شریف کیا ہے؟ بہر کیف پرویز صاحب نہیں تو اُن کے کوئی ''صحابی'' ہوں گے۔ اُنھیں تو خیر کیا کہوں، آپ سے عرض کرتا ہوں کہ یہ عطاء صحابی نہیں ہیں عطاء ابن ابی رباح مکّہ کے مشہور ومعروف تابعی ہیں جنھیں تاریخِ رجال اور حدیث وفقہ کا ہر ادنیٰ طالب علم جانتا ہے۔ یہ کہنا کہ امام بخاریؒ نے اپنے مجموعہ میں احادیث کو درج کیا ہے اور یہ حدیث اُن کے مجموعے میں شامل ہے، خواہ مخواہ کی سخن سازی ہے۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ چڑیا گھر کے ہر جانور کا نام چڑیا ہے۔ یہ بات کسی اہلِ علم سے مخفی نہیں ہے کہ بخاری میں لکھی ہوئی ہر عبارت حدیث نہیں۔ اس میں حدیث کے عنوانات ہیں جنھیں تراجمِ ابواب کہا جاتا ہے۔ اس میں لغوی اور معنوی تشریحات بھی ہیں اور اس میں مصنّف کے اور دیگر محدّثین وفقہا کے اقوال وفتاویٰ بھی ہیں۔ کیا کوئی لکھا پڑھا آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ ساری احادیث ہیں کیونکہ مجموعہ میں شامل ہیں۔ ایسی بات تو وہی کہہ سکتا ہے جو بقول اکبرالٰہ

آبادی ’’ہراک گورے کولفٹنٹ گورنر سمجھ بیٹھے‘‘۔ پھر بخاری کی احادیث کا جہاں تک تعلّق ہے ان میں بھی فرقِ مراتب ہے۔ ان میں معلّقات، توابعات اور شواہد ہیں جن کا درجہ اصولِ متن کے برابر نہیں۔ بخاری کے بارے میں جب اَصحّ الکتب من بعد کتاب اللّٰہ کہا جاتا ہے، تو اس سے مراد بخاری کے ’’اصول‘‘ یعنی وہ اصل حدیثیں ہوتی ہیں جن کی امامؒ صاحب نے باقاعدہ تخریج کی ہے اور جنھیں اپنے اعلیٰ ترین معیارِ صحت پر جانچ کر پاس کیا ہے۔

محیط المحیط میرے سامنے اِس وقت نہیں ہے، تاہم اِس سے متعلق مَیں تین باتیں آپ کی معلومات کی خاطر کہوں گا۔ پہلی یہ کہ یہ ایک متعصّب عیسائی پادری بطرس بستانی کی تصنیف ہے۔ مَیں نے دیکھا ہے کہ منکرینِ حدیث اپنی تحریروں میں جا بجا اس کے حوالے دیتے ہیں، لیکن میں اسے ہرگز قابلِ استناد نہیں سمجھتا اور نہ ہی کسی مسلمان کے یہ شایانِ شان سمجھتا ہوں کہ وہ عربی لغت کی تحقیق و تدقیق اور بالخصوص دینی اور اسلامی مباحث کی تنقیح میں ان لوگوں پر انحصار کرے۔ ان لوگوں نے خالص علمی اور تحقیقی انداز میں بھی جو چیزیں لکھی ہیں اُن میں نہایت ہوشیاری سے زہر ملایا ہے اور مسلمانوں کے عقائد ونظریات کو مسموم کرنے کی سعی کی ہے۔ مثال کے طور پر اسی طائفے کے ایک فرد کی تصنیف المنجد ہے جس میں ’’الطلقاء‘‘ کے معنی کیے گئے ہیں کہ یہ وہ لوگ تھے جنھیں فتح مکّہ کے موقع پر زبردستی مسلمان کیا گیا تھا۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس لفظ کو جس سیاق میں استعمال کیا تھا وہ یہ تھا کہ فتح مکّہ کے موقع پر آپؐ نے مکّہ کے لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا تھا کہ میں تم سے وہی کچھ کہتا ہوں جو یوسفؑ نے اپنے بھائیوں سے کہا تھا کہ: ’’لاَ تَثرِیبَ عَلیکُمُ الیَوم فاذھبو فانتم الطلقاء‘‘ (آج تم پر کوئی مواخذہ نہیں، جاؤ تم آزاد ہو) غور کیجیے کہ فاتحِ مکّہ کا اعلان کیا تھا اور یہ جاہل عیسائی کیا کہتا ہے؟ محیط المحیط کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ علاّمہ مجد الدین کی القاموس المحیط پر مبنی ہے، لیکن خود القاموس میں ’’اَصابَ مِن ‘‘ کے یہ معنی نہیں لکھے گئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کوئی لفظ یا اصطلاح جو قرآن وحدیث یا دوسری کُتب دینیہ میں استعمال ہوا اُس کا مفہوم متعیّن کرنے کے لیے محض لغت کی کتابوں کا سہارا لینا نہایت مخدُوش ہے

اور بعض اوقات فتنہ انگیزی کے لیے اچھا خاصا سامان پیدا کر دیتا ہے۔ اِس طرح کے الفاظ کا صحیح مفہوم متعیّن کرنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہوتا ہے کہ اصل مآخذ میں جن جن مقامات پر یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں، اُنھیں بغور دیکھا جائے اور پھر مفسّرین، شارحین اور محدّثین نے اُن کی شرح میں جو کچھ لکھا ہے، اُسے بھی نگاہ میں رکھا جائے۔ ان سارے علمی لوازم کا لحاظ کیے بغیر جو شخص لغت کی کتاب کھول کر اور الفاظ کے معنی دیکھ دیکھ کر عبارتوں کے ترجمے شروع کر دے گا، کچھ بعید نہیں کہ وہ مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ کی آیت قرآنی کے اندر بھی مجامعت کے معنی ٹھونسنے کی کوشش کرے۔

تیسری بات یہ ہے (اور میں اسے اپنے مضمون میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں) کہ جب غیر فطری مجامعت کی قطعی حرمت اور ممانعت احادیثِ صحیحہ میں وارد ہے اور مفسّرین، محدّثین اور فقہا کی بہت بڑی اکثریت اس کی حرمت کو صرف حدیث ہی نہیں، بلکہ قرآن سے بھی مستنبط کرتی ہے، تو پھر آخر عطا کے قول کو ایسے لغو اور مَن گھڑت معانی پہنا کر اس کا چرچا کرنا کیا کسی معقول آدمی کا کام ہوسکتا ہے؟ منکرینِ حدیث اور دوسرے سارے باطل اور گمراہ فرقوں کی گمراہی کا اصل سبب یہی ہے کہ وہ اُن حقائق سے جو آنکھوں کے سامنے موجود ہوں، چشم پوشی کرتے ہیں اور ہمیشہ شواذ ونوادر کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر اُن کا سہارا لیتے ہیں۔ کاش کہ وہ اپنے اصل مرض کو پہچانیں اور اِس کا مداوا کرنے کی کوشش کریں!

بہرکیف میرا کہنا یہ ہے کہ اِس عبارت سے جو مطلب منکرینِ حدیث نکال رہے ہیں یا جو مفہوم اس میں ڈال رہے ہیں اُس کے خلاف اتنے زبردست شواہد ودلائل موجود ہیں کہ ایک آدھ تائیدی حوالہ اُن کے غلط اور غیر فطری موقف کو صحیح ثابت نہیں کرسکتا۔ ویسے اگر ضد میں آکر وہ ”میں نہ مانوں“ کی رَٹ لگاتے رہیں تو اُن کی زبان یا قلم پکڑنا میرے بس میں نہیں ہے۔

تاریخ الامّت کے قصّے کا جہاں تک تعلّق ہے اس میں میری مشکل سر دست یہ ہے کہ اس کا اوّلین ایڈیشن اس وقت مجھے نہیں مل رہا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ وہ علامہ الخضری کے ذکر سے خالی تھا۔ جب اس پر انگشت نمائی ہوئی تو حضرت اسلم صاحب نے ”اقرارِ کنیم و نے انکارِ کنیم

" کے بمصداق اتنی بات کہی کہ جو آپ نے نقل کی ہے کہ یہ کتاب خضری صاحب کی کتاب کا ترجمہ تو نہیں البتہ اسے سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔ ایک قاری اگر دونوں کتابوں کا مقابلہ کرے تو اسے حقیقت کا اندازہ بآسانی ہو سکتا ہے۔

(خاکسار، غلام علی)

طلوعِ اسلام کا دوسرا جواب

محترمی السلام علیکم

آپ کا خط ملا۔ جس حدیث کا سلسلہ کسی تابعی تک ختم ہو جائے اُسے "حدیثِ مقطوع" کہتے ہیں۔ مرفوع، موقوف اور مقطوع احادیث کی قسمیں خود محدّثین ہی کی بتائی ہوئی ہیں اور امام بخاریؒ نے حضرت عطاؒ کے اس قول کو اپنی طرف سے بطور تشریح کے درج نہیں کیا۔ اس لیے اسے حدیث کہنے میں کون سی غلطی ہے۔

۲- اس میں شبہ نہیں کہ غیر مسلم اپنے تعصب میں بہت سی باتیں اسلام کے خلاف کہہ دیتے ہیں، لیکن لغت کے ایک عام لفظ کے متعلق یہ کہہ دینا کہ چونکہ یہ ایک عیسائی کی لغت میں درج ہے، اس لیے غلط ہے، علمی نقطۂ نگاہ سے بڑی زیادتی ہے۔ بہر حال اَصابَ یُصیب کے یہ معنی ایک عیسائی کی لغت میں ہی نہیں دیئے گئے مصباح میں بھی یہ معنی دیے گئے ہیں۔ ہمیں افسوس ہے کہ خط وکتابت میں زیادہ تفصیل میں جانے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ورنہ ہم مفصّل طور پر لکھتے کہ اس "مادہ" کے یہ معنی کس اعتبار سے لیے جاتے ہیں۔

۳- آپ کے اس خط سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ آپ کا اصلی کھٹکا عورت سے دُبر میں مجامعت کے متعلّق ہے۔ آپ کو یہ سُن کر تعجب ہوگا کہ اس موضوع پر ہمارے ہاں مختلف ائمّہ نے لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں جن میں یہ بھی درج ہے کہ ہمارے بڑے بڑے جلیل القدر ائمّہ، مثلاً امام مالکؒ اس کے جواز کے قائل ہی نہیں تھے بلکہ اس پر عامل بھی تھے۔ اگر آپ اس کی تفصیل چاہتے ہوں تو علامہ بدرالدینؒ عینی کی شرح بخاری میں قرآن کی آیت نِسَآؤُكُمْ

حَرْثٌ لَّكُمْ کی تفسیر کے تحت دیکھیے۔ اِسی طرح بخاری کی دوسری شرح فتح الباری میں بھی یہ بحث دیکھی جا سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک اِس قسم کی باتیں اس لیے غلط ہیں کہ یہ قرآن کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔

۴- تاریخ الامّت کا جو ایڈیشن علامہ اسلم جیراج پوری کی زندگی میں جامعہ ملّیہ سے شائع ہوا تھا اس میں یہ تصریح موجود ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ وہی پہلا ایڈیشن ہے یا اس سے پہلے بھی کوئی ایڈیشن چھپا تھا۔ جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ انھوں نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح نہیں کی تھی۔ یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ بتائیں کہ ان کی کتاب کے کون سے ایڈیشن میں یہ تصریح موجود نہیں۔ والسلام

(مدیر طلوعِ اسلام)

مصنف کا دوسرا جواب

مکرمی، السلام علیکم ورحمۃ اللہ

طلوعِ اسلام والوں کے جواب کی نقل ملی۔ میرے نزدیک یہ جواب درخور اعتنا نہیں ہے، تاہم آپ نے چونکہ اسے بھیج ہی دیا ہے، اس لیے چند مزید گزارشات حاضر ہیں:

پہلے جواب میں مدیر طلوعِ اسلام نے عطا کو صحابی قرار دیتے ہوئے یہ کہا تھا کہ یہ قولِ صحابی ہے اس لیے حدیث موقوف ہے۔ اب عطا کو تابعی تسلیم کرتے ہوئے یہ کہہ دیا گیا ہے کہ یہ قول تابعی ہے، اس لیے حدیث مقطوع ہے۔ یہ بھی ان کا بڑا اکرم ہے کہ عطا کو تابعی مان لیا۔ ورنہ اگر یہ حضرات اِسی بات پر اَڑ جاتے کہ عطا تھے تو صحابی لیکن عجمی سازش نے اُنھیں جماعتِ صحابہ سے نکال کر تابعین کی صف میں لا بٹھایا ہے، تو اُن کا کوئی کیا بگاڑ سکتا تھا، لیکن میں ابھی تک نہیں سمجھ سکا کہ یہ حضرات کہنا کیا چاہتے ہیں اور جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کا مدعا بھی سمجھ رہے ہیں یا محض طوطے کی طرح الفاظ ہی دُہرا رہے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان سے دوبارہ یہ معلوم کریں کہ کیا محدّثین نے یہ کہا ہے کہ ہر صحابی کا ہر قول حدیثِ موقوف اور ہر تابعی کا ہر قول حدیثِ

مقطوع ہے؟ کیا صحابہ وتابعین کے ہزاروں لاکھوں اقوال جو کتابوں میں منقول ہیں یہ سب موقوف ومقطوع احادیث ہیں؟ کیا ہر صحابی وتابعی کا ۲۴ گھنٹے کا کلام بس موقوفات ومقطوعات ہی پر مشتمل ہوتا تھا اور اس کے ماسوا کچھ اُن کی زبان سے صادر ہی نہیں ہوتا تھا؟ اگر طلوعِ اسلام کے مدیر شہیر ان سوالات کا جواب اثبات میں دیتے ہیں تو وہ ان محدّثین میں سے دو چار کے نام گنوا دیں جنھوں نے یہ نرالی بات کہی ہے۔ نیز اِن محدّثین کی اپنی تحریروں کے چند حوالے بھی طلوعِ اسلام والوں سے آپ طلب فرمائیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ بُوجھ بجھکڑ حسبِ معمول محدّثین پر بہتان تو نہیں باندھ رہے یا پھر ایسا تو نہیں ہے کہ محدثین نے کہا تو کچھ اور ہو اور یہ سخن شناس اس کا مفہوم کچھ اور سمجھ رہے ہوں۔

ہاں، اِس سلسلے کا ایک اور سوال بھی ہے۔ مدیر موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ جس حدیث کا سِلسلہ کسی تابعی تک ختم ہو جائے اسے حدیثِ مقطوع کہتے ہیں۔ اس لیے عطا کا قول بھی حدیثِ مقطوع ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا امام بخاریؒ نے اس ''حدیثِ مقطوع'' کے سلسلۂ اسناد کو تابعی تک پہنچایا ہے اور راویوں کے نام بیان کیے ہیں جو عطا پر جا کر ختم ہو جاتے ہیں؟ اس سوال کا جواب ملنا بھی لازمی ہے۔ مصباح کا حوالہ دیتے ہوئے جو کچھ لکھا گیا ہے اسے بھی میں نہیں سمجھ سکا۔ اگر اس سے مراد المصباح المنیر ہے جو علامہ احمد الفیومی کی تالیف ہے تو بلاشبہ یہ مستند لغت ہے۔ لیکن اس کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں مجھے یہ حوالہ نہیں ملا۔ آپ اِس بارے میں بھی دریافت کریں کہ مصباح کس کی تصنیف ہے اور اس کے کِس ایڈیشن کے کس صفحے پر یہ معنی تحریر ہیں۔ بلکہ اصل عبارت بھی نقل کر دی جائے تاکہ پوری وضاحت ہو جائے۔ اس سلسلے میں میرا سابقہ معارضہ اپنی جگہ پر موجود ہے اور وہ یہ کہ اگر اَصاب یُصیب کے معنی (مِن کے صلے کے ساتھ) مجامعت کسی ڈکشنری میں موجود بھی ہوں، تب بھی حد سے حد یہ عبارت ذومعنی قرار پائے گی اور ایک عبارت کے بالخصوص جبکہ وہ ذومعنی بھی ہو ایسے معانی بیان کرنا ضد اور ہٹ دھرمی کی بات ہے جو معنی نہ سیاقِ کلام میں کھپ سکیں، نہ شارحینِ کلام نے اُنھیں بیان کیا ہو اور نہ وہ کتاب وسنّت کے نصُوصِ صریحہ اور مسلکِ جمہور سے مطابقت رکھتے ہوں۔

علامہ عینیؒ کی شرح بخاری کے حوالے سے جو کچھ امام مالکؒ کی طرف منسوب کیا گیا، یہ بھی اسی کج روی کا نتیجہ ہے جس میں منکرینِ حدیث مبتلا ہیں۔ یہ اپنی کانی آنکھ سے جس شے کو بھی دیکھتے ہیں، اُس کا تاریک پہلو ہی اُن کے سامنے آتا ہے۔ جو پہلو روشن اور اُن کے مقصد کے خلاف ہوتا ہے اُسے یہ ہمیشہ گول ہی کر جاتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ متقدّمین مُصنفین کا یہ ایک قاعدہ تھا کہ ایک مسئلے یا موضوع سے متعلق اپنے پیشرؤوں سے اُنھیں جو کچھ بھی عقلی ونقلی اقوال ملتے تھے وہ اُسے بلا کم وکاست اپنی کتابوں میں لکھ دیتے تھے اور مخالف وموافق سب آرا کو اپنے ہاں سمیٹ لیتے تھے۔ یہ گویا کہ تحقیق اور ریسرچ کے لیے ایک موادِ خام ہوتا تھا جس کے مختلف گوشوں کا موازنہ کرنے کے بعد ایک محقق اور طالب حق کے لیے یہ معلوم کرنا آسان ہوجاتا تھا کہ قوی اور صحیح قول کون سا ہے اور کمزور اور غیر صحیح بات کون سی ہے۔ متقدّمین میں سے جن جن اصحاب نے اِس طرز پر جامع، وسیع الاطراف اور انسائیکلو پیڈک کام کیا ہے اُن میں سے بعض نے ان جمع کردہ معلومات کے مابین خود محاکمہ کرکے بتایا ہے کہ اُن کی ذاتی تحقیق کے مطابق کون سی بات اولیٰ اور صحیح تر ہے اور بعض نے اس نقد وجرح کا کام دوسروں کے لیے چھوڑ دیا ہے، لیکن میں اس بات کو ان لوگوں کی دیانت وانصاف کا کمال خیال کرتا ہوں کہ اُنھوں نے بعض باتوں کے ناپسندیدہ اور ناگفتنی یا ان کے ذاتی مسلک کے خلاف ہونے کے باوجود اُنھیں دامنِ بحث میں محض اس لیے لے لیا ہے کہ سارے پہلو سامنے آجائیں اور جو شخص کسی بات کو قابلِ ردّ سمجھے وہ نقد وتحقیق کا حق ادا کرکے اُسے ردّ کردے اور جس کے نزدیک وہ قابلِ قبول ہو وہ دلیل وثبوت کے بعد اُسے سندِ جواز بخشے۔ اس طرح کی ضخیم کتابوں سے حق وہدایت تلاش کرنے کے لیے صبر وتحمل، وُسعتِ ظرف اور بےلوثی درکار ہے۔ جو لوگ چھچھورے، تھُڑ دلے، بےصبرے اور جلد باز ہوں اور جن لوگوں نے پیشگی دل پسند نظریات تراش رکھے ہوں، اُن لوگوں کا اِن کتابوں سے راہ یاب ہونا محال ہے۔ ان لوگوں کا حال یہ ہوگا کہ اپنے حق میں ذرا سی بات دیکھ کر بغلیں بجانا اور ہوا میں اُڑنا شروع کردیں گے، اور اس کے خلاف بات تک یا تو اُن کی رسائی ہی نہ ہوگی یا پھر ہو گی، تو اُسے صاف نگل جائیں گے۔

یہی معاملہ شرح عینی کے ساتھ ہوا ہے کہ اس میں مُدیرِ طلوع اسلام کو اگر کچھ نظر آیا تو بس یہ آیا کہ امام مالکؒ وطی فی الدُبر کے قائل اور عامل تھے۔ حالانکہ علاّمہ عینیؒ نے اس قول کو نقل کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ یہ بات اگرچہ مشہور ہے، لیکن مختلف فیہ ہے۔ اور خود امام مالکؒ کے اصحاب اس کی تردید کرتے ہیں۔ علاّمہ عینیؒ نے اِس سلسلے میں ابنِ عربیؒ (مشہور مالکی فقیہہ) کی کتاب احکام القرآن کا حوالہ بھی دیا ہے۔ اب خود احکام القرآن کو دیکھا جائے تو وہاں ابنِ عربیؒ نے اختلاف کا ذکر کرنے کے بعد مالکی مذہب کا فتویٰ عدمِ جواز ہی کا بیان کیا ہے اور اپنے مسلک کے مشہور امام قاضی طوسیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ''وطی فی الدُبر ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بحالتِ حیض محض نجاستِ عارضہ کی بنا پر فرج میں بھی مجامعت کو حرام کر دیا ہے تو دُبر کی حرمت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوئی کیونکہ اس کی نجاست لازمی ہے''۔ امام مالکؒ کے مسلک کو اِن دو جلیل القدر حضرات سے بہتر اور کون سمجھ سکتا ہے؟

پھر عینیؒ نے بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ، ابن عبّاسؓ، ابنِ مسعودؓ، جابرؓ، ابنِ عمروؓ ابن العاص، ابوالدرداءؓ، خزیمہ بن ثابتؓ، ابو ہریرہؓ، ابیؓ بن طارق، امّ سلمہؓ وغیرہ، سب صحابہ کرام اس فعل کو حرام سمجھتے تھے۔ اور تابعین اور دیگر ائمہ وفقہا کی جو فہرست عینیؒ نے دی ہے اُن میں علاوہ دیگر حضرات کے خود عطاؒ ابن ابی رباح بھی شامل ہیں جو حرمت کے قائل ہیں۔[1] پھر علاّمہ عینیؒ نے وہ احادیث بھی دی ہیں جن سے یہ حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور کہا ہے کہ تمام قابلِ لحاظ علمائے امّت کا اس پر اتفاق ہے۔ اب جس شخص کو شرح عینی میں یہ سب کچھ تو نظر نہ آئے، لیکن فقط امام مالکؒ کا وطی فی الدُبر کا قائل وعامل ہونا نظر آئے، اِس کا حال اُس مکھّی کا سا ہے جو گل وگلزار سے ہٹ کر صرف نجاست اور گھورے ہی پر جا کر اپنی نشست جمائے۔

---

[1] حضرت عطاءؒ کے مسلک کی اِس تصریح کے بعد اُن کے بخاری میں مندرج قول کے وہ معنی بیان کرنا جو طلوعِ اسلام والے بیان کر رہے ہیں، آخر یہ کون سی معقولیت ہے۔

خطبہ حجۃ الوداع کی ضبطی

جولائی ۱۹۷۶ء میں حکومتِ سندھ کی طرف سے نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبۂ حجۃ الوداع کی ضبطی کا شرمناک آرڈر جاری ہوا تھا۔ اس کے بعد وزیر اعلیٰ سندھ نے اس آرڈر کو منسوخ کرتے ہوئے ایک ڈپٹی سیکرٹری اور ایک سیکشن افسر کو معطل کر کے فرمایا تھا کہ ان دونوں نے بڑی ذلیل حرکت کی ہے اور ان کے خلاف تحقیقات کے احکام جاری کر دیئے گئے ہیں۔

اس وقت ہم یہ سمجھتے تھے کہ منسوخی اور معطّلی کے احکام کے بعد اب مزید ضروری کارروائی ہوگی، اُن بدبخت افراد کے نام منظرِ عام پر آئیں گے اور انھیں ایسی عبرتناک سزا دی جائے گی جس سے ہمارے مجروح قلوب کی تشفی ہوگی اور آئندہ کسی خبیث کو ایسی بے حیائی کی جرأت نہ ہوگی، لیکن اسے ملک اور اہلِ ملک کی بدنصیبی کے سوا اور کس چیز پر محمول کیا جائے کہ اب تک ان گھٹیا اور پاجی مجرموں کے متعلق کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ نام کے کلمہ گو ہیں، منافق ہیں، داہر کی ذریت ہیں، ہندو ہیں، قادیانی ہیں یا عیسائی و یہودی ہیں۔ یہ پاکستان جس کا مطلب لا الہ الا اللّٰہ بیان کیا جاتا تھا اور جو اسلام کے نام پر قائم ہوا تھا کیا اس میں بھی کسی بدطینت کو یہ جرأت ہو سکتی ہے کہ وہ ہمارے آقا و مولا سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر قدغن لگانے کا تصور بھی اپنے دماغ کے تاریک گوشوں میں لا سکے؟ لیکن ہمارے ہاں یہ جاں گداز المیہ وقوع پذیر ہو چکا ہے۔ ہم اپنے سینے پر پتھر رکھ کر اس پریس نوٹ کا ترجمہ نقل کرتے ہیں جو اگرچہ واپس لیا جا چکا ہے، مگر اس سے پیدا شدہ زخموں کا اندمال ابھی تک نہیں ہو سکا۔ نوٹیفکیشن یہ ہے:

''حکومتِ سندھ کے نوٹس میں یہ بات آئی ہے کہ ایک پمفلٹ بعنوان خطبہ حجۃ الوداع شائع کردہ شعبۂ نشر و اشاعت پاکستان جماعتِ حنفی اہلِ سنت ادارۂ تعلیم الاسلام گولیمار بازار

کراچی میں ایسے الفاظ کے اشارے، کنائے اور واضح حوالے موجود ہیں جن سے پاکستان کے مختلف فرقوں کے درمیان عداوت، بدظنی اور نفرت کے جذبات پیدا ہونے کا امکان ہے۔ اس پمفلٹ کی نوعیت کے بارے میں شق (i) ذیلی عنوان ا اور دفعہ مغربی پاکستان پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈی ننس ۱۹۶۳ء میں بیان کیا گیا ہے اور ہر گاہ کہ مذکورہ اُردو پمفلٹ جس کا عنوان خطبہ حجۃ الوداع ہے اندریں حالات مذکورہ آرڈی ننس کی دفعہ ۳۹ کے تحت قابلِ ضبطی ہے۔ اب اس لیے ان اختیارات کی رُو سے جو دفعہ ۳۹ مغربی پاکستان پریس اینڈ پبلی کیشنز آرڈی ننس ۱۹۶۳ء کی رُو سے حکومتِ سندھ کو حاصل ہیں، حکومت بکمال مسرت یہ اعلان کرتی ہے کہ مذکورہ بالا اُردو پمفلٹ خطبہ حجۃ الوداع کی تمام کاپیاں حکومتِ سندھ کی طرف سے ضبط کی جاتی ہیں اور سندھ میں جہاں کہیں بھی یہ پمفلٹ دستیاب ہو اسے ہر پولیس افسر جس کا عہدہ سب انسپکٹر سے کم نہ ہو، ضبط کرسکتا ہے۔"

نقلِ کفر کفر نہ باشد، ہم نے تھرتھراتے قلم کے ساتھ یہ اقتباس درج کیا ہے اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس گزٹ کا اجرا کرنے والا خواہ کوئی افسر ہو یا سیکرٹری ہو وہ اس قابل ہے کہ اسے چوراہے میں کھڑا کر کے اس کی کھوپڑی پر جوتوں کی بارش کی جائے اور دُروں سے اُس کی چمڑی ادھیڑی جائے۔ اُسے محض چپکے سے معطل یا برخاست کر دینا کیا معنی رکھتا ہے؟ سندھ کے وزیر اعلیٰ جن کا نامِ نامی غلام مصطفیٰ [جتوئی] ہے، ان کا یہ دینی و منصبی فریضہ ہے کہ وہ ہمیں ان شاتمینِ رسولؐ کے نام بتائیں جن کا جرم شردھانند سے بڑھ کر ہے اور اُن کے خلاف علانیہ تعزیری کارروائی کریں۔ ہم وزیرِ اعظم پاکستان سے بھی مطالبہ کرتے ہیں کہ اس سنگین سانحے میں ذاتی دلچسپی لیں اور مجرموں کو کیفرِ کردار تک پہنچائیں۔ حرمت و ناموسِ رسالت کوئی صوبائی مسئلہ نہیں، بلکہ پورے پاکستان اور مسلمانوں کے دین وایمان کا مسئلہ ہے۔ فارس کے کسریٰ خسرو پرویز نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نامۂ مبارک چاک کرنے کی حرکت کی تھی تو اس کی سلطنت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بددعا کے نتیجے میں پارہ پارہ ہوگئی تھی۔ اب ہمارے ملک میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

اُس الوداعی خطاب پر بندش عائد کرنے کی جسارت کی گئی ہے جو تمام بنی نوعِ انسان کے لیے ایک چارٹر ہے اور جس کے متعلق آنحضورؐ نے خود فرمایا تھا کہ جو اس خطبے کو سننے کے لیے حاضر ہے، وہ اسے غیر حاضر اور غائب تک پہنچا دے۔ اگر اس جرم کے مجرموں کی سزا میں تاخیر و تخفیف ہوگی تو حاکم و محکوم سب عنداللہ ماخوذ ہوں گے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

اسلامی قوانین میں شہادت کا معیار

شہادت کے لغوی معنی خبر قاطع کے ہیں، یعنی کسی متنازعہ فیہ یا تحقیق طلب معاملے میں ایسا بیان یا ثبوت جو فیصلہ کن رائے قائم کرنے کا ذریعہ بن سکے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ کوئی حاکم یا قاضی عالم الغیب نہیں ہوتا اور اگر کسی قضیے میں وہ کوئی ذاتی معلومات بھی رکھتا ہو تب بھی وہ مجرد اپنے علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کے سامنے باقاعدہ شہادت پیش نہ ہو۔ اس لیے اسلام میں سچی شہادت کو فرضِ کفایہ شمار کیا گیا ہے اور کتمانِ شہادت، یعنی شہادت چھپانے یا شہادتِ زُور یعنی جھوٹی گواہی دینے کو کبیرہ گناہ شمار کیا گیا ہے، چنانچہ قرآنِ مجید میں ارشاد ہے:

وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا۔ (البقرہ ۲:۲۸۲) جب گواہوں کو طلب کیا جائے تو وہ انکار نہ کریں۔

نیز فرمایا: وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗۤ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ (البقرہ ۲:۲۸۳) اور نہ چھپاؤ گواہی کو اور جو اسے چھپائے گا اس کا قلب گناہگار ہوگا۔

سورۂ الفرقان آیت نمبر ۷۲ میں اللہ کے بندوں (عباد الرحمٰن) کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا: وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ (الفرقان ۲۵:۷۲) اللہ کے بندے وہ ہیں جو جھوٹی گواہی نہیں دیتے۔

سورۂ الحج آیت نمبر ۳۰ میں فرمایا: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ۔ (الحج ۲۲:۳۰) بتوں کی گندگی سے بچو اور جھوٹی گواہی سے بچو۔

سنن ابو داؤد اور ابنِ ماجہ میں مروی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی اور پھر کھڑے ہو کر فرمایا: جھوٹی گواہی شرک کے برابر کر دی گئی ہے اور پھر مذکورہ آیت

تلاوت فرمائی۔

بخاری شریف، مسلم شریف اور دوسری کتبِ حدیث میں کم وبیش سات کبیرہ اور مہلک گناہوں کا ذکر نمبروار کیا گیا ہے جن میں سے پہلا شرک، دوسرا والدین کی نافرمانی، تیسرا قتل اور چوتھا جھوٹی گواہی ہے۔ ایک حدیث میں وارد ہے کہ جھوٹے گواہ کے قدم گواہی دے کر ہٹنے بھی نہ پائیں گے کہ اللہ تعالیٰ اس پر جہنم واجب کر دے گا۔ دوسری حدیث میں وارد ہے کہ شہادتِ زور کا مرتکب شفاعت سے محروم ہوگا۔

شہادت کا طریقہ یہ ہے کہ گواہی دیتے وقت گواہ یہ کہے کہ **اشهد باللہ** حنفی فقہ کی کتاب **هدایه** اور دوسری کتابوں میں یہ تصریح ہے کہ یہ الفاظ مشاہدہ، قسم اور اطلاع کے مفہومات پر متضمن و مشتمل ہیں۔ گویا کہ گواہ عینی شہادت دیتے وقت یہ کہتا ہے کہ میں اپنے مشاہدے کی بنا پر اللہ کی قسم کھا کر اس بات کی خبر دیتا ہوں۔ ہمارے ہاں اردو یا دوسری زبانوں میں چونکہ فقط گواہی اور شہادت کا لفظ ان سارے مفہومات کو شامل نہیں، اس لیے ضروری ہے کہ گواہ صراحت کے ساتھ یہ کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر بیان کرتا ہوں۔

حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب **الطرق الحکمیه** صفحہ ۲۴ پر البینہ (Evidence) کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''شریعت میں بینہ سے مراد وہ شئے ہے جو حق کو واضح وظاہر کر دے...... یہ کبھی چار گواہوں کی ہوتی ہے، کبھی تین کی، کبھی دو کی اور کبھی ایک مرد یا ایک عورت کی شہادت ہوتی ہے، کبھی حلف اٹھانا یا اس سے انکار کرنا بھی شہادت کا ہم معنی ہوتا ہے۔ کبھی شہادت الحال (Circumstancial Evidence) کی دوسری صورتیں بھی ہوسکتی ہیں۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جو ارشاد ہے کہ: **البینة علی المدعی** (شہادت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امر مدعی کے ذمے ہے کہ وہ ایسا مواد فراہم کرے جو اس کے دعوے کی صحت اور سچائی کو واضح کر دے۔ اگر مختلف طریقوں سے کسی طریق پر اس کا صدق (سچا ہونا) ظاہر ہو جائے تو اس کے

حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔"

فقہائے کرام نے بالعموم شہادت کے لیے دوقسم کی شرائط عائد فرمائی ہیں، ایک شرط تحمل، دوسری شرائط ادا...... تحمل سے مراد اہلیت وصلاحیت ہے جس کے لیے تین شرطیں ہیں، گواہ عاقل و بالغ ہو، اس کی بینائی صحیح و سالم ہو اور اگر وہ کسی قابلِ مشاہدہ چیز کی گواہی دے رہا ہو تو اس کی شہادت عینی (چشم دید) ہو۔ گواہی کی ادائیگی کے لیے مذکورہ تین شرطوں کے علاوہ مزید چند شرائط بھی ضروری ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ گواہ پر حدِ قذف جاری نہ ہوئی ہو۔ عدالت، یعنی راستبازی وراست روی کو بھی شہادت کی شرط قرار دیا گیا ہے، لیکن صحتِ قضا کے لیے یہ شرط لازم نہیں ہے۔ تاہم حدود وقصاص کے مقدموں میں قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ گواہوں کے حالات کا تزکیہ، یعنی تحقیقات کرے۔ ان کے ماسوا دوسرے مقدمات میں اگر مدعیٰ علیہ گواہوں پر اعتراض کرے تو تزکیہ ضروری ہے، ورنہ قاضی کو اختیار ہے کہ تحقیقات کے بغیر بھی چاہے تو مستور الحال گواہ کی گواہی کو سچی سمجھ کر قبول کرلے اور فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

جو چیز دیکھنے کی ہو اس کی عینی شہادت ضروری ہے جو چیز یا بات سننے کی ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ قول بھی سنا ہو اور قائل کو بھی دیکھا ہو۔ جس سے سنا اسے اگر آنکھ سے نہ دیکھا ہو تو اس کے متعلق شہادت ناقابلِ قبول ہے۔ اسی طرح گواہ کی محض آواز کا قاضی تک پہنچنا کافی نہیں بلکہ گواہ کا سامنے موجود ہونا اور دیکھنا بھی لازم ہے۔ اس لحاظ سے ٹیلی فون یا ریڈیو یا پردے کے پیچھے آواز پر شہادت کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا معروف ومشہور ہو جانا اور چارسو پھیل جانا بنائے شہادت بن سکتا ہے، مثلاً کسی شخص کے نسب یا نکاح یا موت کی خبر متواتر ومشہور ہو جائے اور اس کی تردید کا کوئی یقینی ذریعہ نہ ہو تو یہ خبر بطورِ شہادت قابلِ قبول ہوگی۔

غیر مسلم کی گواہی مسلمان کے خلاف قابلِ قبول نہیں، البتہ غیر مسلم فریقین میں غیر مسلم کی گواہی قابلِ قبول ہے۔ گواہ کی عداوت اگر دینی وشرعی اسباب کے باعث کسی فریق کے خلاف ہو، تو گواہ کی شہادت قابلِ قبول ہے، البتہ محض دنیوی وجوہ پر مبنی عداوت شہادت کو غیر مسموع بنا سکتی

ہے۔ صغیرہ گناہوں کا ارتکاب گواہ کو نا قابلِ قبول نہیں بنا سکتا۔

زوجین، اولاد، والدین اور پروردہ اور پرورش کرنے والے کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہیں ہوسکتی۔ شہادت میں جزوی اور غیر اہم لفظی اختلاف شہادت کی قبولیت میں مانع نہیں۔ ایسی صورت میں متفق حصہ قابلِ قبول ہوگا، فیصلے سے قبل گواہ اگر اپنی سابق گواہی سے عدالت میں رجوع یا انکار کرے تو اس کے دونوں بیان نا قابلِ قبول ہوں گے۔

جھوٹی گواہی کا جھوٹ ہونا اگر بالیقین ثابت ہو تو قاضی اس پر مناسب تعزیر، یعنی سزا دے سکتا ہے۔ اس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ آئندہ اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی اپنا ایلچی یا بیلف جھوٹے گواہ کے محلے یا آبادی میں بھیجے جو قاضی کا یہ فیصلہ اور پیغام مجمع عام میں لوگوں کو جمع کر کے سنا دے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اس سے بچو، ہوشیار رہو!

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا فتویٰ ہے کہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کے علاوہ اسے لمبی سزائے قید بھی دی جائے۔ یہ بات حضرت عمرؓ کے قول وعمل سے ثابت ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اسے کوڑے مارے جائیں، اس کا سر مونڈا جائے۔

(......)

حقوقِ نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ

(۱)

وزیر اعظم پاکستان نے ۱۹۷۶ء میں اٹارنی جنرل پاکستان کی زیرِ صدارت پاکستانی خواتین کے حقوق معین ومرتب کرنے کے لیے ۱۳۔ارکان پر مشتمل ایک کمیٹی مقرر فرمائی تھی۔اس کمیٹی کی پیش کردہ رپورٹ کا ایک حصہ ۱۹اور ۲۰ جولائی ۱۹۷۶ء کے اخبارات میں شائع ہوا ہے جس کا مقصد اس پر ملک کی رائے عام اور ردعمل معلوم کرنا ہے۔محترم صدرِ کمیٹی نے کراچی میں رپورٹ کو پریس کے حوالے کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ حکومت یا کمیٹی ہرگز ایسا کوئی قانون تجویز یا نافذ نہیں کرے گی جو قرآن وسنت کی تعلیمات کے خلاف ہو،تاہم بعض پہلوؤں میں اختلاف ممکن ہے اور ان کے بارے میں ہمارا دل کھلا ہے،ان کا یہ اعلان ہمارے لیے یک گونہ موجبِ اطمینان ہے اور ہم اس رپورٹ کے متعلق اپنی گزارشات پیش کریں گے۔ہمیں امید ہے کہ ان پر کھلے دل سے اور قلب ونظر کی وسعت کے ساتھ غور کیا جائے گا اور ان میں اگر رپورٹ کے کسی جز سے اظہارِ اختلاف ہوگا یا کسی غلطی کی نشاندہی کی جائے گی،تو اُسے نظر انداز کرنے یا ناگواری محسوس کرنے کے بجائے اس سے استفادہ کیا جائے گا۔

اس حقیقت سے تو انکار ممکن ہی نہیں ہے کہ ایک مدتِ دراز سے چونکہ ہمارے ہاں اسلامی قوانین معطل اور اسلام کا عادلانہ اجتماعی نظام منہدم ہو چکا ہے،اس لیے مسلمان معاشرے کا ہر فرد اور ہر طبقہ بے چینی اور اضطراب کا شکار اور اصلاحِ حال کا محتاج ہے،لیکن اولین اور بنیادی سوال جو اس ضمن میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیا ہم اپنے امراض کا مداوا،اپنی مشکلات کا ازالہ اور اپنی تعمیرِ نو کا آغاز اسلامی تعلیمات کی روشنی میں کرنا چاہتے ہیں یا جدید مغربی تہذیب وتمدن کے

نظریات وعملیات کو اپنا رہنما بنانا چاہتے ہیں؟ اس سوال کا جواب یقیناً یہی ہے کہ ہمارا ہر اصلاحی و تعمیری قدم اللہ اور اس کے رسولؐ کے بتائے ہوئے طریق کے مطابق اٹھنا چاہیے اور خود جناب اٹارنی جنرل کا ارشاد بھی یہی ہے کہ کوئی سفارش یا قانون سازی قرآن وسنت کے خلاف نہ ہوگی۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کسی چیز کے قرآن وسنت کے مطابق یا مخالف ہونے کا صحیح اور بہتر فیصلہ وہی کرسکتا ہے جو قرآن وسنت کا علم رکھتا ہو یا جسے ایسا علم رکھنے والے کا مشورہ وتعاون حاصل ہو۔

حقوقِ خواتین کی تعیین کرنے والی اس معزز کمیٹی کے ارکان کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ بیگم نسیم جہاں، ایم۔ این۔ اے

۲۔ بیگم ریحانہ سرور، ایم۔ پی۔ اے

۳۔ بیگم سمیعہ عثمان، سابق سینیٹر

۴۔ بیگم رشیدہ پٹیل، کونسل حکومتِ پاکستان

۵۔ بیگم نسیمہ سلطانہ، ایڈووکیٹ

۶۔ مس فاضلہ علیانی، ایم۔ پی۔ اے

۷۔ مسٹر ڈی۔ ایم۔ اعوان، ایڈووکیٹ جنرل پنجاب

۸۔ مسٹر غلام علی میمن، ایڈووکیٹ جنرل سندھ

۹۔ مفتی محمد ادریس، ایڈووکیٹ جنرل سرحد

۱۰۔ بیگم زری سرفراز، مردان

۱۱۔ مسٹر محمد حیات جونیجو، ایڈووکیٹ کراچی

۱۲۔ مسز مریم حبیب، ایڈیٹر شعبۂ خواتین پاکستان ٹائمز لاہور۔

۱۳۔ مسز میرا فیلبس، پرنسپل کینیرڈ کالج، لاہور

ڈاکٹر مسز پروین شوکت علی، محکمۂ تعلیم پنجاب۔ مسز سی اے رحمٰن بھٹی اور جی ایس گھنگرو، سیکرٹری و ڈپٹی سیکرٹری لا، ڈویژن، کمیٹی کے مشیر اور سیکرٹری ہیں۔

ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس پورے زمرۂ ارکان میں سے کتنے صاحبان یا صاحبات

ایسی ہیں جو قرآن وسنت کا برائے نام ہی علم رکھتی ہوں؟ کتاب وسنت کے ضروری علم سے بہرہ مند نہ ہونے کے باوجود اجتہاد کا منصب سنبھال لینے اور مسلم لا کی تشریح اور اس میں ترمیم و تنسیخ کی کوشش کرنے کا نتیجہ سوائے اس کے اور کیا نکل سکتا ہے کہ مسلمان معاشرے کے بگاڑ اور خلفشار و انتشار میں اگر کوئی کسر باقی رہ گئی ہے تو اسے بھی پورا کر دیا جائے۔ اسلامی قانون کا جو حصہ بالخصوص مسلمانوں کی ازدواجی وعائلی زندگی سے تعلق رکھتا ہے وہ ان کی تہذیب وتمدن کا سنگِ بنیاد ہے۔ کوئی مسلمان فرد خواہ وہ عورت ہو یا مرد، قانون کے اُس دائرے سے خارج نہیں ہے جو ازدواجی تعلقات اور حقوق وفرائض کو منضبط کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ رشتۂ ازدواج کا نہایت گہرا اور دور رس تعلق ایک مسلمان شوہر اور مسلمان بیوی کے دینی احساسات و معتقدات اور عصمت وعفت کے احساسات اور نسب کی حلت وحرمت کے تصورات سے ہے۔ کوئی حکومت یا اُس کی قائم کردہ کوئی کمیٹی اگر من مانے طریق پر کسی خاص طبقے، مثلاً مزدوروں، کسانوں یا کارخانوں اور دفاتر میں کام کرنے والے ملازمین کے کچھ حقوق متعین کر دے اور اُن کا قانونی نفاذ ہو جائے، تو اس سے مسلمان معاشرے کی پوری اخلاقی ومعاشرتی زندگی اس طرح متاثر نہیں ہو سکتی جس طرح عورتوں کے حقوق کی پرفریب اصطلاح استعمال کرتے ہوئے اس دائرۂ قانون میں ردو بدل سے ہوتی ہے جس کا تعلق نکاح، طلاق، خلع، نان ونفقہ وغیرہ کے شخصی معاملات سے ہے۔ مسلم معاشرے کے مرد وزن کی اس سے بڑی بدقسمتی اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان کی حیاتِ عائلیہ کے متعلق اسلام کے صریح اور واضح قوانین سے انحراف کر کے ان پر غیر اسلامی، غیر فطری اور غیر معقول قوانین نافذ کرنے کی کوشش یا سفارش کی جائے۔

جو بات اوپر تمہیدی اور اجمالی طور پر کی گئی ہے اُس کی وضاحت میں اب ہم ایک ترتیب کے ساتھ کمیٹی کی چند سفارشات اور اُن پر اپنا تبصرہ پیش کریں گے تاکہ ہمارا مدعا ومنشا پوری طرح کمیٹی کے ارکان اور عام قارئین کے سامنے آجائے۔ کمیٹی نے اپنی رپورٹ کے آغاز میں کچھ عمومی سفارشات اور مسلم فیملی لاز آرڈی ننس ۱۹۶۱ء میں کچھ رسمی ترمیمات دفعہ ۳۱ تک کی ہیں۔ اس کے بعد دفعہ ۳۲ سے لے کر دفعہ ۴۳ تک جو سفارشات تجویز کی گئی ہیں ان کے بغور مطالعے

سے یہ بات بالکل عیاں ہوجاتی ہے کہ ان سفارشات کا نہایت واضح مقصد یہ ہے کہ اسلام نے نکاح کی گرہ کھولنے کا حق جس طرح مرد کو دیا ہے اسی طرح یہ اختیار عورت کو بھی دے دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تجویز کیا گیا ہے کہ جس طرح مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے، اسی طرح عورت کو بھی اپنے خاوند کو طلاق دینے کا حق دیا جائے۔ صرف یہی نہیں، بلکہ مزید ستم ظریفی یہ ہے کہ جو عورت پانچ سال تک ایک مرد کے نکاح میں رہے، وہ قیدِ نکاح سے آزاد ہوجانے کے بعد بھی سابق خاوند کی جائداد میں حصہ دار قرار پائے۔

اس کمیٹی کی دلی خواہش اور تمنا تو یہی ہے کہ عورت جب چاہے اپنے خاوند کو طلاق دے سکے اور قانون اس میں اُس کی پوری مدد کرے، لیکن کمیٹی کے ارکان اپنے دل کی بات کو صاف الفاظ میں بیان نہیں کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں (یا جانتی ہیں) کہ کوئی خدا سے ڈرنے والی غیرت مند مسلم خاتون اس قانونی اجازت سے بمشکل فائدہ اٹھانے پر رضا مند ہوگی اور کوئی ادنیٰ دینی حس رکھنے والا مسلمان مرد ایسی عورت کو غیر منکوحہ یا مطلّقہ سمجھ کر ہرگز اپنی زوجیت میں قبول نہیں کرے گا، چنانچہ اس تلخ بلکہ سخت نجس و ناپاک گولی کو مسلمانوں کے حلق سے زبردستی نیچے اتارنے کے لیے کمیٹی کے ارکان عورت کے اس مزعومہ حق کو کبھی خلع اور کبھی عدالتی تفریق و تنسیخ کے غلاف میں لپیٹنے کی ناکام سعی کر رہے ہیں اور ان کے بیان و استدلال میں عجیب تضاد اور ژولیدگی پیدا ہوگئی ہے۔

پہلے وہ دفعہ ۳۳ میں فرماتے ہیں:

”بیوی اگر مسلم لا کے تحت خلع حاصل کرنے کی مستحق ہو اور خاوند کو مالی معاوضہ دینے پر تیار ہو، تب بھی اُسے تفریقِ نکاح کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے عدالت سے رجوع کرنا پڑتا ہے۔“

اس فقرے کے فوراً بعد دوسرا فقرہ یہ ہے:

”مسلم لا کے تحت جو عورت خلع کے اصول پر تفریقِ نکاح کا مطالبہ کرے اور خاوند کو مالی معاوضہ دینے پر تیار ہو تو اُسے اپنا ”حقِ تفریق نکاح“ استعمال کرنے کے لیے عدالت یا قاضی کے سامنے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔“

یہ دونوں باتیں اور ’’مسلم لا‘‘ کی یہ تعبیریں باہم متصادم ومتناقض ہیں، البتہ ان میں کسی حد تک تطبیق کی ایک صورت سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ کہ یوں فرض کرلیا جائے کہ پہلے فقرے میں ’’مسلم لا‘‘ سے مراد رائج الوقت قانون ہے اور دوسرے میں ’’مسلم لا‘‘ سے مراد اسلامی قانون کا وہ تصور ہے جو کمیٹی کے ارکان کے ذہن میں ہے اور جسے وہ صحیح اسلامی قانون سمجھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ الجھن باقی رہتی ہے کہ رپورٹ کے مرتبین دانستہ یا نادانستہ طور پر خلع اور عدالتی تفریق کو ہر حیثیت سے بالکل ایک شے قرار دے رہے ہیں اور دونوں کو خلط ملط کرکے غلط استدلال اور غلط اعتراض وضع کررہے ہیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے نہ ہر عدالتی تفریق خلع کی تعریف میں آتی ہے، نہ ہر خلع میں عدالتی کارروائی ضروری ہوتی ہے۔ فقہائے اسلام کے نزدیک خلع کی تعریف یہ ہے کہ مہر یا اس سے کم وبیش مالی بدل کے عوض میں خاوند لفظ ’’خلع‘‘ یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ نکاح کو زائل کردے اور عورت اس ازالۂ نکاح بالمال کی پیش کش کو قبول کرلے۔ خلع میں عدالت سے رجوع ضروری نہیں۔ صرف مال کے بدلے میں عورت کی طرف سے قبولیت شرط ہے۔ اگر زوجین باہمی رضامندی سے خلع کرلیں تو قانونِ شریعت یا رائج الوقت قانون، دونوں میں سے کوئی ایک بھی اُن کی راہ میں حائل نہیں۔ خاوند اگر خلع یا طلاق پر آمادہ نہ ہو اور بیوی خاتمۂ نکاح پر مصر ہو، تب وہ عدالت سے تنسیخ وتفریق کا فیصلہ حاصل کرے گی اور ایسی صورت میں بھی قانونِ شریعت یا مروج قانون اس کا راستہ نہیں روک سکتا۔ مرد اگر طلاق یا خُلع کے ذریعے سے نکاح کو زائل نہ کرے، تو عورت کے لیے قانوناً یا شرعاً عدالت سے رجوع ناگزیر ہے، لیکن کمیٹی کے ارکان کا کہنا یہ ہے کہ اس صورت میں بھی عدالت یا قاضی کے سامنے جانا ضروری نہیں ہے۔ اپنے اس دعویٰ کے حق میں وہ امام شعرانیؒ کی المیزان الکبریٰ کی درجِ ذیل عبارت نقل کرتے ہیں:

ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر بیوی شوہر کو ناپسند کرے، تو وہ مالی بدل ادا کرکے خُلع حاصل کرسکتی ہے۔

اِس وقت امام شعرانیؒ کی یہ کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے، لیکن بالفرض اگر اُنھوں نے ایسا لکھا ہے، تو اس سے مراد وہ صورت ہے جبکہ باہمی مفاہمت کے نتیجے میں خاوند خُلع پر تیار ہو۔ اس کا یہ مطلب کیسے ہوسکتا ہے کہ خاوند کی عدمِ آمادگی میں بھی عدالت سے تنسیخِ نکاح

کرانا ضروری نہیں اور عورت جس خاوند کو ناپسند کرے اُسے خود ہی فارغ خطی کی رسید دے اور جہاں جی چاہے چلی جائے۔

اس کے بعد رپورٹ میں سورۂ بقرہ آیت نمبر ۲۲۹ کا حوالہ دیا گیا ہے۔آیت یہ ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۭ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ۭ۔

اور تمھارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ تم اُن عورتوں کو دے چکے ہو اُس میں سے کچھ واپس لو، اِلّا یہ کہ دونوں کو اللہ کی حُدود پر قائم نہ رہ سکنے کا خوف ہو، پس اگر تمھیں خوف ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے، تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ عورت کچھ مُعاوضہ دے کر علیحدگی اختیار کرلے۔

اِس آیت سے بھی عدالتی کارروائی کی قطعی نفی یا عدمِ لزوم کا ثبوت نہیں ملتا، بلکہ آیت سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ اگر زوجین کے درمیان گھر ہی گھر میں کوئی بات طے ہو جائے، تو جو مالی معاوضہ طے ہوگا، وہی نافذ ہوگا، لیکن معاملہ عدالت میں جائے تو عدالت اس امر کی تحقیق کرے گی کہ آیا فی الواقع عورت مرد سے اس حد تک متنفر ہو چکی ہے کہ اُس کے ساتھ نباہ نہیں ہو سکتا اور حدود اللہ کی پامالی کا خدشہ ہے، تو عدالت کو اختیار ہے کہ جو فدیہ یا معاوضہ چاہے تجویز کرے اور خاوند سے خُلع دلوائے یا تنسیخ نکاح کا فیصلہ دے۔ عجیب بات ہے کہ کمیٹی اس آیت سے عدالتی کارروائی کا غیر ضروری ہونا ثابت کرنا چاہتی ہے، حالانکہ اِس میں 'تمھیں' کا خطاب زوجین کے ماسوا ایک فریقِ ثالث سے ہے جو عدالت سے رجوع کا ایک واضح قرینہ ہے۔ خود عبداللہ یوسف علی کا جو ترجمہ رپورٹ میں نقل ہوا ہے اُس میں بھی تم سے مراد قوسین میں قاضی لیا گیا ہے If ye(Judges) Do Fear)...... اس کے بعد بھی حیرت ہے کہ اس آیت کو من گھڑت معنی پہنائے جا رہے ہیں اور تفریقِ نکاح کے لیے قضائے قاضی کو غیر ضروری قرار دے کر عورت کو ازالۂ نکاح کا یک طرفہ حق بخشا جا رہا ہے۔

اِس آیت کے بعد رپورٹ میں حضرت ثابتؓ بن قیس کا واقعہ حدیث سے نقل کیا گیا ہے،

لیکن اس حدیث کے آخری الفاظ جو رپورٹ میں بھی موجود ہیں، یہ ہیں:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابتؓ سے کہا کہ اپنا باغ واپس لے لو اور عورت کو طلاق دے کر قیدِ نکاح سے آزاد کر دو، چنانچہ ثابتؓ نے ایسا ہی کیا"۔

اِس حدیث سے تو اُلٹا اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ نکاح کی گرہ خاوند ہی کے ہاتھ میں ہے اور عدالت پہلے خاوند کو طلاق یا خُلع کا حکم دے گی اور چاہے تو مالی معاوضہ طے کرے گی۔ اگر خاوند مان جائے، تو فبہا ورنہ عدالت نکاح کو کالعدم کر دے گی۔ اس سے یہ مطلب کب نکلا کہ عورت نکاح کا خاتمہ کر دے گی اور عدالت کا کام فقط اس پر مُہر توثیق لگانا اور مالی بدل طے کرنا ہے!

یہ مختصر بحث ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے لیے بالکل کافی ہے کہ اس ایک آیتِ قرآنی، ایک حدیث اور ایک فقہی قول سے جو استنباط واستدلال کمیٹی کے ارکان نے کیا ہے وہ کہاں تک روا اور درست ہے اور اس کے بعد دفعہ ۳۵ میں بیان کردہ یہ دعویٰ کس حد تک حق بجانب ہے کہ:

"کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک مسلم خاتون کو یہ ثابت کرنے کے لیے عدالت کے سامنے جانے پر مجبور کیا جائے کہ وہ اور اُس کا خاوند حدود اللہ کو قائم رکھتے ہوئے باہم نباہ نہیں کر سکتے اور مالی بدل کے عوض میں تنسیخِ نکاح کا فیصلہ عدالت کو صادر کرنا چاہیے۔ مسلم لا کے تحت عورت خُلَع کے ذریعے سے علیحدگی حاصل کر سکتی ہے اور اب وقت آ گیا ہے کہ اس حق کو قانوناً تسلیم کیا جائے"۔

ہم اس حقیقت کو واضح کر چکے ہیں کہ یہ خواہ مخواہ کا خَلط مبحث ہے جو عورت کو نام نہاد حقِ طلاق عطا کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔ ہم بھی اس بات کو مانتے ہیں کہ باہمی افہام وتفہیم اور سمجھوتے کے ذریعے سے اگر خاوند طلاق یا خُلع بالمال پر راضی ہو جائے تو عدالتی چارہ جوئی کے بغیر بھی خاتمہ نکاح ہو سکتا ہے، بلکہ اسلام اسی بات کو پسند کرتا ہے کہ گھریلو زندگی کے گندے چیتھڑے عدالت میں نہ دھوئے جائیں تو بہتر ہے، مگر اس حق کو قانونی طور پر تسلیم کرنے کا وقت اب نہیں آیا، بلکہ یہ حق چودہ سو سال سے قانوناً وشرعاً مسلّم ہے کہ طلاق یا خُلع یا ازالہ نکاح کے لیے یا مال کی مقدار معین کرنے کے لیے لازماً عدالت سے رجوع کی حاجت نہیں۔ فریقین چاہیں تو

آپس کی مفاہمت ومصالحت سے یہ سب کچھ کر سکتے ہیں، لیکن یہ بات کہ خاوند اگر طلاق یا خلع دینے پر تیار نہ ہو تب بھی عدالت سے تفریقِ نکاح کی ڈگری لیے بغیر بیوی اپنے آپ کو یا اپنے خاوند کو طلاق دے کر بندشِ نکاح سے آزاد ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی لغو اور بے بنیاد بات ہے جس کے حق میں قرآن، حدیث، یا فقہ کے ذخیرے میں ذرّہ برابر بھی کوئی دلیل وثبوت موجود نہیں ہے، مگر کمیٹی کے ارکان کو اسی غلط اور غیر اسلامی مؤقف پر برابر اصرار ہے، چنانچہ دفعہ ۳۵ کے آخر میں پھر یہ کہا گیا ہے:

''کمیٹی یہ سفارش کرتی ہے کہ فیملی لا آرڈی ننس کی دفعہ ۸ میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ جب بیوی بذریعہ خُلع اپنے خاوند سے رہائی کی خواہشمند ہو تو وہ چیئرمین کو (یا عائلی عدالت کے صدر کو) نوٹس دے دے کہ وہ خاوند کو ادا ہونے والے مالی معاوضے کی مقدار مقرر کر دے۔ چیئرمین اس معاوضے کے تعیّن کے بعد دفعہ ۷ کے تحت مصالحتی کارروائی کا آغاز کر دے گا اور مصالحت کی ناکامی کی صورت میں عورت کے نوٹس یا وضعِ حمل کے نوّے دن بعد نکاح زائل اور کالعدم قرار پائے گا۔''

یہاں ''بذریعہ خُلع'' کے الفاظ کا استعمال محض تکلّفاً کیا گیا ہے، یا پھر اُن سے غرض مُغالطہ آفرینی ہے، ورنہ کمیٹی کا اصل مدعا یہ ہے کہ بیوی جب چاہے اپنے خاوند پر طلاق وارد کر دے، لیکن اس کے ساتھ اگر خاوند کچھ مال بھی وصول کرنا چاہے، تو اس کی وصولی خاوند کی مجرد خواہش کے بل پر نہیں ہو سکتی، بلکہ اس معاملے میں عدالت کو استعمال کیا جائے گا، چنانچہ عدالت یہ خدمت انجام دے گی اور اس کے بعد پھر مصالحتی کارروائی شروع کرے گی۔ سوال یہ ہے کہ اب تک آپ اس پر زور دے رہے ہیں کہ خُلع کے لیے کسی عدالتی کارروائی کی ضرورت نہیں، تو پھر اگر یہ آپ کے بقول ''رہائی بذریعہ خُلع'' ہے تو اس میں یہ عدالتی اور مصالحتی کارروائی کہاں سے نکل آئی؟ طلاق کے بعد اگر وہ رجعی ہو، تو رجوع کا سوال پیدا ہو سکتا ہے، لیکن خُلع اور عدالتی تفریق تو طلاقِ بائن کا اثر رکھتی ہے جس کے بعد کسی مصالحت اور رجوع کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی، پھر یہ کیسی مصالحتی کارروائی اور اس کی ناکامی یا کامیابی ہے جس کا ذکر آپ فرما رہے ہیں؟ آپ اپنے دل کی

بات کو صاف صاف زبان پر لائیے اور سیدھی طرح کھل کر کہیے کہ بیوی جب چاہے اپنے خاوند کو طلاق رسید کرسکتی ہے، لیکن خاوند اگر طلاق کے ساتھ کسی مالی معاوضے کا مطالبہ کرتا ہے، تو اس معاوضے کی تعیین طلاق کے ذریعے سے ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ رپورٹ کی اس دفعہ ۳۵ میں عورت کو یک طرفہ ازالہ نکاح کا جو حق دیا جا رہا ہے اُس کا اسلام کے تجویز کردہ طریقِ خُلع سے کوئی دُور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ یہ ایک طرح کا دھوکہ اور مخادعہ ہے جو خدا کے دین اور اُس کے پیروؤں کے ساتھ کیا جا رہا ہے، مگر یہ چالبازی ان شاءاللہ ناکام ہوگی۔ چونکہ رپورٹ میں قرآن وسنّت اور اجماعِ فقہا کا ذکر موجود ہے، اس لیے دل میں یہ خیال بھی آرہا ہے کہ شاید کچھ پردہ نشین علما وفضلا ایسے ہوں جو شریکِ مشورہ رہے ہوں، مگر اُن کے نام ظاہر نہ کیے گئے ہوں، اگر یہ گمان غلط ہے، تو اللہ ہمیں معاف فرمائے اور اگر صحیح ہے، تو ان حضرات کے اسمائے گرامی پردۂ خفا میں نہیں رہنے چاہییں تاکہ پوری قوم اِس رپورٹ کے مصنّفین سے آگاہ ہو اور اُنھیں پہچان لے۔

اِس سلسلے میں ایک بات کا مزید ذکر کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت نے خود اپنے دامنِ عاطفت میں ایک ادارہ : ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے نام سے قائم کررکھا ہے۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن پی، ایچ، ڈی مستقلاً اِس ادارے سے ''بحیثیت مشیرِ قانون'' وابستہ ہیں اور وہ **مجموعہ قوانینِ اسلام** کے نام سے ایک ضخیم کتاب مرتب کررہے ہیں جس کی پانچ جلدیں اب تک یہی ادارہ چھاپ چکا ہے۔ اس کتاب کی جلد دوم میں طلاق، خُلع، تفریق وغیرہ عائلی مسائل پر مفصّل بحث کی گئی ہے، خُلع ومُبارات کی بحث ص ۵۰۷ سے لے کر ص ۶۰۹ تک پھیلی ہوئی ہے۔ اگر اس رپورٹ کے ارکان، بالخصوص کمیٹی کے فاضل صدر کا اطمینان ہماری گزارشات سے نہ ہو، تو اُنھیں چاہیے کہ وہ اس کتاب کا مطالعہ فرمائیں۔ شاید اس طرح اُنھیں اپنے غلط موقف کا احساس ہو اور وہ اس پر جمے رہنے کے بجائے حق کی جانب رجوع کرسکیں۔

سرِدست ہم اس کتاب کا ایک اقتباس یہاں نقل کیے دیتے ہیں جو اس کے صفحہ ۵۹۲ پر خُلع اور حاکمِ عدالت کے زیرِعنوان درج ہے اور وہ یہ ہے:

''امام بخاریؒ نے لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خُلع کو جائز کیا ہے اگر چہ وہ سلطان کے سامنے نہ ہو۔عام علما کے نزدیک بھی خُلع کے جائز ہونے کے لیے سلطان (حاکم وقت) کا موجود ہونا شرط نہیں۔امام کاسائیؒ نے بھی اسی نظریے کو صحیح لکھا ہے۔احناف، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ابن قُدامہؒ مقدسی نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ چونکہ خُلع عقدِ مُعاوضہ ہے، لہٰذا جس طرح نکاح اور قطعِ عقد باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور جس طرح ایسے دوسرے عقود میں حاکم کی موجودگی شرط نہیں ہے، اسی طرح خُلع میں بھی شرط نہیں ہے۔

لیکن فقہا کے نزدیک خُلع کے لیے حاکمِ وقت کی موجودگی ضروری نہ ہونے کا صرف یہ مطلب لیا جائے گا کہ فریقین باہمی خُلع کرنا چاہیں، تو اُس کے جواز کے لیے حکمِ حاکم یا قاضی کی شرط نہیں، چنانچہ اگر فریقین باہمی رضامندی سے علیحدگی اختیار کرنا چاہیں، تو اس کو فقہی اصطلاح میں مبارات کہا جاتا ہے جو خُلع کے حکم میں ہے، لیکن اگر فریقین میں ناچاقی ہو تو اِس کا فیصلہ کہ وہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے اور خُلع کرنا چاہیے، یہ کوئی تیسرا شخص ہی کر سکتا ہے۔اور ایسی صورت میں خُلع عدالت کے ذریعے کرایا جا سکتا ہے، چنانچہ اگر عورت رشتہ زوجیّت کو منقطع کرنا چاہے اور مرد کو اس کا بدل دینے کے لیے آمادہ ہو، تو اسلام مذکورہ شرائط کے ساتھ عورت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ حاکمِ وقت یا اس کی قائم کردہ عدالت میں حاضر ہو کر استغاثہ پیش کرے اور بذریعہ عدالت شوہر سے خُلع حاصل کرے۔قرآن کی آیت: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ اور ثابتؓ بن قیس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا حکم دینا کہ تم اپنا باغ (یا دو باغ) واپس لے لو اور زوجہ کو طلاق دے دو، اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ زوجین میں ناچاقی کی صورت میں عورت کی درخواست پر خُلع کرنا فرض ہے جبکہ وہ اس پر مطمئن ہو جائے کہ فریقین کے لیے باہمی معاشرت میں احکامِ خداوندی کی پابندی کرنا ممکن نہیں ہے۔ثابتؓ بن قیس کے معاملے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا فیصلہ یقیناً اسلام کے سب سے پہلے قاضی کی حیثیت سے تھا۔''

اپنی سابق تحریر و تنقید لکھتے وقت ہمارے سامنے ڈاکٹر صاحب موصوف کی یہ عبارت نہیں تھی، لیکن اب اسے پڑھ کر بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اُن کی اور ہماری بات میں کتنا توارُد و تطابُق ہے

اور خُلع کے پردے میں عقدۂ نکاح کو حل یا قطع کرنے کا جو اختیار یہ کمیٹی عورت کے ہاتھ میں دینا چاہتی ہے وہ کتاب وسنّت اور فقہ اسلامی کی نگاہ میں کتنا غیر مشروع اور بے جواز ہے۔ ہاں، البتہ اہلِ مغرب کی کورانہ تقلید میں اگر مرد وزن کو طلاق کے معاملے میں مساوات عطا کرنا مقصود ہے اور عدالت کا کام فقط یہ ہے کہ وہ مرد یا عورت کی طرف سے دی گئی طلاق کا بس اعلان واستقرار کر دے اور زوجین کے مالی واجبات کی جمع وتفریق کا حساب کر دے تو یہ بات بالکل دوسری ہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اگست ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ

(۲)

’’حقوقِ نسواں کمیٹی برائے پاکستان‘‘ کی رپورٹ پر بحث ونظر کے دوران یہ بات اچھی طرح واضح کر دی گئی ہے کہ رپورٹ کی دفعہ ۳۵ میں جو سفارش تجویز کی گئی ہے اُس میں بیوی کو یہ حق بخشا جارہا ہے کہ وہ جب چاہے اپنے شوہر کو طلاق دینے کا فیصلہ کر لے۔ اس کے بعد جب وہ یونین کونسل کے چیئرمین یا عائلی عدالت کے صدر کو نوٹس دے گی تو محض اس غرض سے دے گی کہ صدرِ عدالت اُس معاوضے کی مقدار کا تعین کرے جو بیوی شوہر کو ادا کرے گی اور ہوسکتا ہے کہ عدالت یہی فیصلہ دے کہ بیوی ایک پیسہ بھی ادا نہ کرے۔ اس کے بعد جس مصالحتی کارروائی کا ذکر اس سفارش میں کیا گیا ہے اُس کے متعلق بھی ہم یہ عرض کر چکے ہیں کہ وہ ایک غیر ضروری تکلّف ونمائش ہے۔ کیونکہ اس میں عدالت کے ہاتھ ایسے باندھ دیے گئے ہیں کہ عورت کی طرف سے جو پیش قدمی کی جارہی ہو، خواہ اُسے خُلع یا تفریقِ نکاح کا مطالبہ کہا جائے، اس میں عدالت اس مسئلے پر تو غور ہی نہیں کر سکے گی کہ عورت کا یہ اقدام کوئی شرعی وقانونی جواز اپنے اندر رکھتا ہے یا نہیں، بلکہ عدالت کا کام بس ازالہ نکاح کے لیے راستہ صاف اور ہموار کرنا ہوگا۔ مصالحتی کارروائی یہاں بالکل بے معنی اور شرعاً ناجائز ہے۔ تمام علمائے اُمّت اور فقہائے سلف نے اسی رائے کو اختیار فرمایا ہے کہ خُلع وتفریق میں نکاح کے زائل کرنے کا مطالبہ چونکہ عورت کی طرف سے ہوتا ہے اس لیے عورت کے خُلع قبول کر لینے یا عدالتی فیصلے کے قطعی ہو جانے کے بعد رجعت ومصالحت کا امکان باقی نہیں رہتا اور طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے، چنانچہ رپورٹ کی دفعہ ۳۵ کی رو سے فیملی لاز آرڈی ننس کی دفعہ ۸ میں جو ترمیم وضع کی جارہی ہے اور اُس میں جس عدالتی کارروائی کی گنجائش رکھی جارہی ہے، اُس کا

مقصد ومصرف فقط یہ ہے کہ عورت فسخِ نکاح کا جو پروانہ نوٹس کی شکل میں عدلت کے نام ارسال کر دے، عدالت اسے یک طرفہ ڈگری شمار کر کے اس کی تعمیل کا فریضہ انجام دے۔

مزید دلچسپ اور عجیب وغریب بات یہ ہے کہ اس تجویز میں بیوی کو اِس امر کا بھی مکلّف نہیں کیا گیا کہ اُس کے دل میں جب ''اپنے شوہر سے چھٹکارا حاصل کرنے کی طلب'' پیدا ہو، تو وہ اُس کا اظہار اپنے شوہر سے بھی کرے یا جو نوٹس چیئرمین کو روانہ کیا جائے گا اُس کی نقل ہی شوہر کو مہیا کرنے کی زحمت گوارا کرے۔ بیوی کا خطاب براہِ راست عدالت سے ہوگا کہ وہ بس اُس معاوضے کا تعیّن کر دے جو شوہر کو ادا کیا جائے گا۔ اس کے بعد جب عدالت کارروائی کرے گی تو شوہر کو یہ پتہ چلے گا کہ بیوی کے نوٹس پر قانون حرکت میں آچکا ہے اور مصالحتی کارروائی کے ناکام ہونے کی صورت میں نوٹس کی تاریخ سے نوّے دن یا وضعِ حمل کے بعد (جو واقعہ بھی بعد میں رونما ہو اُس کے اختتام پر) نکاح فسخ ہو جائے گا۔ عورت کے نوٹس کے نوّے دن یا وضعِ حمل پر نکاح کا عدم ہونے کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ کمیٹی اِس نوٹس کو عورت کی طرف سے طلاق کا قائم مقام بلکہ طلاق سے بھی بڑھ کر سریع الاثر قرار دے رہی ہے، کیونکہ غیر حاملہ مطلّقہ کی عدّت بھی تین ایام ماہواری کے اختتام تک باقی رہتی ہے جس کی مدّت بعض اوقات نوّے دن سے زائد ہوتی ہے۔

یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس فسخِ نکاح کے بعد صرف ایک مرتبہ اپیل کا حق دیا گیا ہے، چنانچہ دفعہ ۳۵ کے آخری الفاظ یہ ہیں:

کمیٹی مزید سفارش کرتی ہے کہ خُلع کے لیے مُعاوضہ متعیّن کرنے کے معاملے میں ایک اپیل کا حق ہونا چاہیے۔

اِس فقرے کی خط کشیدہ عبارت یہ صاف ظاہر کر رہی ہے کہ دفعہ ۳۵ کے تحت عدالت کا اصل کام یہ دیکھنا نہ ہوگا کہ عورت خُلع کا مطالبہ کرنے (یا یوں کہیے کہ فیصلہ کرنے) میں حق بجانب ہے یا نہیں؟ بلکہ عدالت فسخ نکاح کی رسمی توثیق تو لازماً کر دے گی، البتہ اس کے بعد وہ محض یہ طے کرے گی کہ خاوند کو کچھ مُعاوضہ دلایا جائے یا نہیں اور دلایا جائے تو اُس کی مقدار کیا ہو، اپیل اگر

ہوگی، تو اسی تعیینِ مقدار کے خلاف ہوگی۔ تنسیخِ نکاح یا خُلع کے جائز و مناسب ہونے، نہ ہونے کا مسئلہ نہ نچلی عدالت میں تنقیح طلب ہوگا، نہ بالائی عدالتِ مرافعہ میں۔

دفعہ ۳۵ پر ضروری حد تک بحث کے بعد اب ہم اُن دفعات کا جائزہ لیں گے جن میں کمیٹی نے اپنے خیال کے مطابق خواتین کے مالی حقوق و مفادات کے تحفظ کی کوشش کی ہے۔ اس کی عملی صورت دفعہ ۳۸ میں پیش کی گئی ہے جو درج ذیل ہے:

''کمیٹی یہ محسوس کرتی ہے کہ اگر قانون میں اس مضمون کا کوئی حکم وضع کر دیا جائے تو اس سے اُن عورتوں کی حالت بہتر بنانے میں بہت مدد ملے گی جو طلاق کے بعد مفلس و بے نوا ہو جاتی ہیں۔ اس پر غور کیا گیا ہے کہ طلاق کے بعد شوہر کو فوجداری مقدمہ قائم کیے جانے کا مستوجب بھی ٹھہرایا جائے اگر وہ مہر کی ادائیگی یا جہیز کی واپسی سے قاصر رہے، لہٰذا کمیٹی سفارش کرتی ہے کہ:

طلاق مؤثر ہونے پر اگر شوہر ایک ماہ کے اندر مہر ادا نہ کرے اور/ یا اُس کا جہیز واپس نہ کرے، تو اُسے تین ماہ کی مدّت تک لیے قید محض یا جرمانہ دونوں سزاؤں کا مستوجب قرار دیا جائے''۔

اِس دفعہ پر اظہارِ خیال سے قبل ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ شرعاً یہ امر سخت ناپسندیدہ اور قابلِ اعتراض ہے کہ عورت کے مہر کی ادائی میں لیت ولعل سے کام لیا جائے اور اُسے طلاق یا وفات تک مؤخر کر دیا جائے۔ اسی طرح بلا کسی معقول عذرِ شرعی کے طلاق کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال و مباح امور میں اللہ کے ہاں سب سے زیادہ مبغوض و مذموم قرار دیا ہے، لیکن اِس صورت حال کی روک تھام کے لیے جو تدبیر کمیٹی نے سوچی ہے وہ بھی اپنے اندر بعض قباحتیں اور پیچیدگیاں رکھتی ہے، مسلمانوں کی معاشرتی اور عائلی زندگی میں بے شمار غیر اسلامی رسوم و رواجات نے جڑ پکڑ لی ہے۔ جب تک اُن سب کو نگاہ میں رکھ کر کوئی انسدادی اقدام نہ اختیار کیا جائے کسی ایک قانون سے اصلاحِ حال ممکن نہیں ہے۔ مثلاً اس مہر ہی کے مسئلے کو لیجیے۔ اس میں افراط و تفریط کا یہ عالم ہے کہ بعض لوگ تیس بتیس روپے کو شرعی مہر سمجھ کر بس اتنا ہی مہر مقرر کرتے ہیں۔ بعض زوجین کے معاشی و معاشرتی حالات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہزاروں، بلکہ لاکھوں روپے کے نمائشی مہر مقرر کر دیتے ہیں اور فریقین کے اولیا و اعزّہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ جتنا مہر چاہو باندھ دو، کون

دیتا کون لیتا ہے؟ اِسی طرح کے بے شمار بھاری بھرکم مہر ایسے ہیں جو ابھی تک واجب الادا ہیں اور جن کا اندراج دستاویزات یا نکاح خوانوں کے رجسٹروں میں موجود ہے۔ ہمارے نزدیک یہ مہر بلاشبہ ادا ہونے چاہییں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ طلاق کی صورت میں اُن کی عدمِ ادائیگی کو اگر ایسا فوجداری جرم بنا دیا گیا جس کی سزا تین ماہ قید بھی ہو سکتی ہے، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ناچاقی کی صورت میں خاوند طلاق دینے کے بجائے بیویوں کو معلّق رکھ چھوڑیں گے۔ اس لیے ہمارا مشورہ یہ ہے کہ اس معاملے میں جو قانون بھی بنایا جائے اُس کا اطلاق اُن نکاحوں پر نہ ہونا چاہیے جو نفاذِ قانون سے پہلے منعقد ہو چکے ہیں۔ آئندہ کے لیے اگر عدم ادائی مہر کو فوجداری جرم بنانا ہو، تو نکاح ناموں میں اس جرم کی فوجداری نوعیّت اور اُس کی سزا کو نمایاں طور پر درج ہونا چاہیے اور نکاح خوانوں کو ہدایت کی جانی چاہیے کہ وہ اس اندراج کو نکاح باندھنے سے پہلے مجلسِ ایجاب وقبول میں پڑھ کر سُنا دیں، اور یہ واضح کر دیں کہ ناچاقی کی صورت میں علیحدگی ہونے پر اگر ایک مہینے کے اندر مہر ادا نہ کیا گیا تو شوہر کو جیل جانا ہوگا۔

رپورٹ کی دفعہ ۳۸ میں مجوّزہ سفارش کا دوسرا قابلِ اعتراض پہلو یہ ہے کہ اس میں مہر کی عدمِ ادائیگی کے ساتھ ساتھ ''جہیز کی واپسی'' کو بھی جرمِ فوجداری مستلزمِ سزا قرار دے دیا گیا ہے، گویا کہ یہ بات آپ سے آپ فرض کر لی گئی ہے کہ جہیز جتنا اور جس صورت میں بھی بیوی کو دیا گیا ہو وہ ہمیشہ شوہر ہی کے قبضے میں رہے گا اور اس کی بلاکم وکاست واپسی کی قانونی ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ علی الاطلاق یہ مفروضہ قائم کر لینا اور اس کے بل پر جہیز واپس نہ کرنے کو جرم بنا دینا خاوندوں کے ساتھ صریح زیادتی ہے۔ جہاں تک مہر کا تعلق ہے، یہ بلاشبہ بیوی کا ایک مالی حق ہے جو خاوند کے ذمّے بہرصورت واجب ہے اور اسے انعقادِ نکاح کے وقت ہی ادا ہو جانا چاہیے۔ اُس وقت ادا نہ ہو تو عورت جب چاہے اسے طلب کر سکتی ہے اور قانون سے بھی اعانت حاصل کر سکتی ہے، لیکن جہیز کوئی ایسی شے نہیں جو ہر حالت میں شوہر ہی کے تصرّف میں رہے اور وہ مدّت العُمر اس کی بجنسہٖ واپسی کا ذمہ دار ہو۔ جہیز بالعموم اشیائے منقولہ مثلاً برتن، نقدی، زیور، پارچات، فرنیچر وغیرہ پر مشتمل ہوتا ہے جو بیوی کے زیرِ استعمال رہتی ہیں اور وہ اپنی اصلی

حالت ومقدار کے مطابق باقی نہیں رہ سکتیں۔عورت اُنھیں جہاں چاہے لے جاسکتی ہے، جسے چاہے دے سکتی ہے، اپنے میکے لے جاکر رکھ سکتی ہے۔ایسی بیوی شاید ہی مل سکے گی جو پورا جہیز خاوند کے حوالے کردے اور ایسا خاوند مشکل ہی سے دستیاب ہوگا جو بیوی کا سارا جہیز صندوق یا کمرے میں مقفل کردے اور بیوی کو ہاتھ تک نہ لگانے دے اور نہ خود کسی چیز کو ہاتھ لگائے حتی کہ خدانخواستہ طلاق کی نوبت آجائے اور جرمانے وقید کی سزا سے ڈر کر وہ قفل کی کنجی بیوی کی تحویل میں دے دے۔

جہیز کے متعلق حال ہی میں ایک بل قومی اسمبلی میں پاس ہوا ہے جس میں اسی طرح کے جہیز کے متعلق غیر معقول اور ناقابلِ عمل قسم کی پابندیاں لگائی گئی ہیں، مثلاً نکاح کے وقت جملہ اجزائے جہیز کی نمائش مجلسِ نکاح میں کی جائے، اُن کی فہرست زوجین کے دستخطوں کے ساتھ نکاح خواں تیار کرے اور اُسے ضلعی حکّام کے دفتر میں جمع کرائے، اگر اس کی خلاف ورزی ہو یا جہیز حدِ مقرر سے زاید ہو تو والدین کو سزا دی جائے۔ اب حقوقِ نسواں کمیٹی جہیز سے متعلق جو سفارش کررہی ہے، اس کے بعد غالباً یہ اضافہ بھی کرنا ہوگا کہ میاں بیوی دونوں ایک مدّتِ معینہ (مثلاً ہر سہ ماہی یا شش ماہی) کے بعد ایک گوشوارہ رجسٹرار نکاح یا دوسرے حکّام کے پاس جمع کرائیں اور اُس میں بتائیں کہ جہیز کا کتنا حصّہ میاں کے قبضے میں ہے اور کتنا بیوی لے چکی یا استعمال کرچکی ہے، اس کے بغیر کسی مرحلے پر اگر جہیز کا جھگڑا مقدمے کی صورت میں عدالت کے سامنے جائے گا تو عدالت کے پاس یہ معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا کہ اتنا جہیز خاوند کے پاس تھا جو اُس نے بیوی کو نہیں دیا اور اب عدمِ ادائیگی کے جُرم میں وہ جُرمانے یا قید کا مستحق ہے؟ اس طرح کی بےتکی قانون سازی کا نتیجہ سوائے اس کے اور کیا نکل سکتا ہے کہ عوام النّاس کو قانون شکنی، حیلہ سازی، جعل سازی اور فضول مقدمہ بازی کی عادت ڈالی جائے اور اُن کی گھریلو زندگی کو دائمی کشاکش کی آماجگاہ بنایا جائے۔

خاوند کو ''واپسی جہیز'' کا قانوناً مکلّف ومسئول بنا دینے کے بعد کمیٹی نے ایک قدم مزید آگے بڑھایا ہے اور دفعہ ۴۰ میں مطلقہ عورت کو طلاق دہندہ کی جائداد میں بھی حصّہ دار بنا دینے کی سفارش کردی ہے۔ یہ دفعہ چونکہ نہایت اہم اور دُوررس نتائج پر مبنی ہے اس لیے ہم قارئین سے

معذرت کے ساتھ اس پوری دفعہ کا ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ترجمہ وہی ہے جو وزارتِ قانون نے کرایا ہے اور وہ یہ ہے:

’’کمیٹی شوہر کو قانون کے تحت میسر طلاق کے حق پر کچھ پابندیاں عائد کرنے کے سوال پر بھی غور کرتی رہی ہے کیونکہ خاصی زیادہ صورتوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ شوہر بغیر کسی مناسب اور معقول سبب کے اپنے طلاق کے حق کو استعمال کر کے رشتہ ازدواج ختم کر دیتا ہے۔بعض اوقات شوہر کی طرف سے (بستر مرگ پر بھی) یہ حق اس خیال کے پیشِ نظر استعمال کیا جاتا ہے کہ اُس کی موت کے بعد بیوی کو اُس کی جائیداد میں سے حصّے کا دعویٰ کرنے سے محروم کر دیا جائے،خاص طور پر جبکہ زوجہ کی کوئی اولاد نہ ہو۔کمیٹی کی یہ رائے ہے کہ شوہر کی طرف سے استعمال کردہ طلاق کے حق کو یہ حکم وضع کر کے روکا جائے کہ زوجہ کو مہر کی ادائیگی اور جہیز کی واپسی کے علاوہ شوہر کو یہ حکم دیا جائے کہ اُسے معاوضہ بھی دے جبکہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ پانچ سال سے زیادہ اس کی بیوی کی حیثیت سے رہ چکی ہو،لہٰذا کمیٹی سفارش کرتی ہے کہ:

’’اگر زوجہ شادی کے بعد پانچ سال یا زیادہ کے لیے اپنے شوہر کے ساتھ رہ چکی ہو،تب شوہر کی طرف سے طلاق کے مؤثر ہو جانے کی صورت میں وہ شوہر کی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ میں ۸/ ۱حصّہ وصول کرنے کی مستحق ہوگی‘‘۔

اس دفعہ کو نقل کر دینے کے بعد ہم پہلا سوال جو کمیٹی کے ارکان، بالخصوص اس کے فاضل صدر کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ آپ کے ارشاد کے مطابق جب آپ کوئی ایسا قانون نافذ نہیں کرنا چاہتے جو قرآن وسنّت کے مخالف ہو،تو آپ براہِ کرم بتائیں کہ مطلّقہ کو اپنے شوہر کی جائداد میں حصّہ دار بنانے کی دلیل کتاب وسنّت کے کس مقام پر مذکور یا کس جگہ سے ماخوذ ہے؟ پہلے جب آپ نے عورت کو یہ حق عطا کرنے کی سفارش فرمائی کہ وہ بیک جنبشِ قلم ایک نوٹس کے ذریعے سے عقدِ نکاح پر خطِ تنسیخ کھینچ دے تو اس وقت آپ نے کم از کم ایک آیت،ایک حدیث اور ایک فقہی قول تو پیش کیا،مگر جب طلاق کے بعد بھی مطلقہ کو آپ نے طلاق دہندہ کی جائیداد میں حصّہ دار بنانا چاہا تو آپ نے کوئی دلیل برائے نام بھی اسلامی تعلیمات کی رُو سے نہ

دی۔ بس آپ نے شوہر کے حق طلاق پر پابندی کے مسئلے پر غور وخوض کیا اور اس کے بعد یہ تجویز مرتب کردی۔ اگر آپ کے پیشِ نظر حقِ طلاق پر پابندی اور اُس کے ناجائز استعمال کی روک تھام ہے تو طلاق بذریعہ نوٹس کا جو حق آپ بیوی کو دلوانا چاہتے ہیں کیا اُس حق کا غلط استعمال نہیں ہوسکتا؟ اور کیا اُس پر پابندی لگانا ضروری نہیں؟ پھر اُس وقت آپ نے شوہر کو اپنی مطلقہ بیوی کی جائداد، جہیز وغیرہ میں سے کیوں حصہ دلوانا تجویز نہیں کیا؟

اصل بات یہ ہے کہ مغربی تمدن اور اہلِ مغرب کے طور طریقے بعض حضرات کے لیے ایک آئیڈیل اور مثال کا درجہ اختیار کر چکے ہیں۔ وہاں چونکہ یہی رسم اور یہی قانون رائج ہے کہ عورت مرد سے طلاق لینے یا اُسے طلاق دینے کے بعد بھی اُس سے خرچہ وصول کرتی ہے اور بقیہ مہلت حیات سے لطف اندوز ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے ''روشنی وترقی'' کا تقاضا یہی ہے کہ اُسی اصول کو یہاں بھی نافذ کیا جائے۔ ۱/۸ کی جو مقدار تجویز کی گئی ہے اُس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ صاحبِ اولاد متوفی کی بیوہ کا ۱/۸ حصہ جو قرآن میں مقرر کیا گیا ہے شاید قیاس یا اجتہاد کے بَل پر وہیں سے مطلقہ کو بھی سابق شوہر کی جائداد کا وارث بنانے کا قاعدہ اخذ کیا گیا ہو۔ اگر ایسا کوئی تصور ارکانِ کمیٹی کے ذہن میں ہو تو یہ بالکل فاسد و باطل ہے۔ اسلام کسی شخص کی زندگی میں کسی کو کسی کا وارث نہیں بناتا خواہ مورث سے نسبتی قرابت ہی کیوں نہ رکھتا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو بوڑھے والدین اور بالغ و بے سہارا اولاد جسے گھر سے نکال دیا گیا ہو وہ اس کے زیادہ مستحق تھے کہ وہ صاحبِ جائداد بیٹے یا باپ کے وارث اُس کی حینِ حیات ہی میں بن جاتے، لیکن مغربی ممالک میں چونکہ ضعیف والدین اپنی خوشحال اولاد کی کمائی سے حصہ پانے کے بجائے دارالغربا اور دارالضعفا میں ایڑیاں رگڑ رہے ہیں، اس لیے اُن کے حقوق کے تحفظ کے لیے ہمارے ہاں بھی کوئی کمیٹی نہیں بیٹھے گی۔ بالغ لڑکوں اور لڑکیوں کو گھر سے رخصت کردیا جاتا ہے اور پھر پلٹ کر اُن کی خبر بھی نہیں لی جاتی کہ وہ کس حال میں گزر کر رہے ہیں، لیکن چونکہ وہاں والدین کی منقولہ وغیر منقولہ جائداد میں سے اُن کو حصہ نہیں دلوایا جاتا اس لیے یہاں بھی ایسی کسی تجویز پر غور کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی، البتہ مغرب میں چونکہ مطلقات اپنے شوہروں کے خرچے پر دادِ عیش دے رہی

ہیں، اس لیے یہاں بھی اُن کے لیے کچھ نہ کچھ ضرور ہونا چاہیے ورنہ ہم اور بالخصوص ہمارے ہاں کی ''روشن دماغ بیگمات'' بین الاقوامی کانفرنسوں میں کیا منہ دکھائیں گی؟

بہرکیف مطلّقہ کے لیے یہ ۱/۸ حصّہ جائداد مقرر کرنے کا کوئی بعید ترین تعلق یا واسطہ بھی اسلامی قانونِ میراث سے نہیں ہے۔ میراث کا حق صرف ترکے میں پیدا ہوتا ہے اور ترکہ وہ ہے جسے مرنے والا مرتے وقت چھوڑے۔ پھر ترکے میں حق کسی کی احتیاج کی بنا پر نہیں، بلکہ قرابت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ نَسبی قرابت (مثلاً والدین، اولاد، بھائی، بہن کی قرابت) دائمی ہے، مگر ازدواجی قرابت عارضی ہے جو طلاق، خُلع یا فسخِ نکاح کی صورت میں منقطع ہو جاتی ہے۔ اس کے منقطع ہو جانے پر نہ عورت مرد کی وارث بن سکتی ہے نہ مرد عورت کا وارث بن سکتا ہے۔ مطلّقہ کو سابق شوہر کی جائداد میں سے حصّہ دلوانے سے شرعی ورثا کی لازماً حق تلفی ہوتی ہے ہوسکتا ہے کہ شوہر کی وفات کے وقت اُس کی جائداد ختم ہو جائے، یا اُس وقت سے کم ہو جائے جب اُس نے مطلّقہ کو طلاق دی تھی۔ اس طرح دوسرے وارثوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا یا تھوڑا ملے گا، مگر مطلّقہ جس کا کوئی رشتہ شوہر سے باقی نہ رہا تھا وہ ۱/۸ ضرور لے جائے گی، صرف اس لیے کہ اُس نے پانچ برس شوہر کے ساتھ گزارے تھے۔ پھر یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ صاحب اولاد مُورِث کی بیویاں اگر دو ہوں تو وہ مورث کی وفات پر ۱/۱۶، ۱/۱۶ لیں گی بشرطیکہ جائداد میں سے کچھ موجود ہو، مگر کمیٹی کی تجویز کی رُو سے جس عورت کو طلاق دی جا چکی ہے، وہ زندگی ہی میں ۱/۸ کی وارث بن جائے گی۔ اس پر مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس عورت کو طلاق دینے کے بعد مرد کسی دوسری عورت سے شادی کرے اور وہ مرتے دم تک اُس کی ساتھی رہے، تو میراث میں اُسے کیا ملے گا؟ انسانی دماغ جب خدائی قانون میں ترمیم کی جسارت کریں، تو اس کا نتیجہ بلاشبہ بگاڑ اور حق تلفی ہی کی صورت میں رونما ہوگا، خواہ ترمیم کرنے والے اصلاح ہی کا زعم اور دعویٰ رکھتے ہوں۔

رپورٹ کی اس دفعہ ۴۰ میں اُس مطلّقہ کو طلاق دہندہ کی جملہ جائدادِ منقولہ وغیر منقولہ کے ۱/۸ کا وارث بنانے کی سفارش کی گئی ہے جو کم از کم پانچ سال تک اس مرد کے نکاح میں رہ چکی ہو۔ پانچ سال کی مدت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی منکوحہ سنِ یاس کو پہنچ جائے اور نکاح ثانی کے

قابل نہ رہے۔ اسلام اس بات کو پسند بھی نہیں کرتا کہ کوئی مطلقہ یا بیوہ یا بن بیاہی عورت بلاوجہ تجردہی کی زندگی بسر کرے، بلکہ اُس کے لیے مستحسن یہ ہے کہ وہ شادی کرلے اور اُس کے اولیا کو بھی یہی ہدایت دی گئی ہے کہ اُس کا نکاح کرادیں۔ اب پانچ سال قیدِ نکاح میں رہنے کے بعد جس عورت کو کسی بنا پر طلاق مل جائے وہ اگر دوسرا نکاح کرے، تو اُس کا نان ونفقہ بہرحال دوسرے شوہر کے ذمّے واجب ہے۔ اس کے بعد آخر کیا معقول وجہ ہوسکتی ہے کہ وہ سابق خاوند کی جائداد میں سے بھی حصّہ پائے۔ یہ صورت خواہ مغرب کے تمدّنی نظریات کی رو سے قابلِ اعتراض نہ ہو، لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے یہ بالکل بے جواز اور ازدواجی غیرت وحمیت کے بالکل منافی ہے۔ اس حالت میں دوسرا خاوند بیوی سے دب کر اور زیردست ہوکر رہے گا۔ یا عین ممکن ہے کہ بیوی کو پھر طلاق ہوجائے اور وہ دوسرے خاوند کی کمائی میں سے حصّہ رسدی وصول کرکے تیسرا نکاح کرلے۔ یہ صورتِ حال مغربی ممالک میں عام ہے۔ آزادیِ نسواں کے دلرُبا نام پر نکاح، طلاق بالکل کھیل بن کر رہ گئے ہیں۔ عائلی زندگی تشتُّت وافتراق کی نذر ہوچکی ہے اور وہاں ایسے زن مُرید اور نکھٹو مرد بھی بہت پائے جاتے ہیں جو اس انتظار میں رہتے ہیں کہ کوئی بیوی صاحبہ اپنے سابق طلاق زدہ خاوند کی کمائی کو ساتھ لائیں اور وہ اس پر دادِ عیش دیں۔ اگر بیوی کی ایسی دولت یا اندوختہ ختم ہوجاتا ہے، تو وہ بیوی کو کمانے کے لیے بازار یا دفتر میں بھیج دیتے ہیں خود سیر سپاٹوں اور رنگ رلیوں میں مشغول رہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہماری اہلیہ پی۔ ایچ۔ ڈی (Putting the Husband Through) کا امتحان پاس کررہی ہے۔ اگر بالفرض یہ صورت ہمارے ہاں سرِدست نہ پیدا ہو تب بھی مطلّقہ کو طلاق دینے والے کی جائداد میں سے حصّہ دلانے کا یہ نتیجہ تو ضرور برآمد ہوگا کہ طلاق کے بعد نکاح ثانی نہ کرنے اور تجرّد کی زندگی بسر کرنے کے رجحان کو تقویت پہنچے گی اور اس سے جو معاشرتی مفاسد ومعایب رونما ہوں گے اُن کا تصوّر کرلینا مشکل نہیں ہے۔ اگر ہمارے قومی قائدین پوری قوم کو اسی راہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، تو ہمارے مسلمان بھائی بہنوں اور بہو، بیٹیوں کو بھی آنکھیں کھول کر خوب اچھی طرح دیکھ لینا چاہیے کہ یہ راستہ کدھر کو جارہا ہے اور حقوقِ نسواں اور آزادیِ نسواں کے گمراہ کن نعرے ہمیں بالآخر کہاں تک پہنچائیں گے! ہمارا کمزور قلم اور ہماری ناتواں آواز جس حد تک کام کرسکتی ہے، ہم اپنا فرض ادا کررہے ہیں ؎

گر نہ مانوگے قول حالی کا
پھر نہ کہنا کہ کوئی کہتا تھا

رپورٹ کی اس دفعہ کے آغاز میں یہ بات کہی گئی ہے کہ'' خاصی زیادہ صورتوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ شوہر بغیر کسی مناسب اور معقول سبب کے طلاق دے دیتا ہے''۔ مگر کمیٹی کے ارکان نے دوسرے پہلو کو سامنے نہیں رکھا کہ خاصی صورتیں ایسی بھی تو ممکن ہیں جن میں طلاق بالکل مناسب اور معقول بنا پر دی گئی ہو۔ مثال کے طور پر اگر عورت بے وفائی اور بداخلاقی کی مرتکب ہوئی ہو یا کسی غیر مرد کے ساتھ فرار کر گئی ہو اور اس پر خاوند اُسے طلاق دے تو کیا عورت پھر بھی آپ کے نزدیک مرد کی جملہ املاک کے ۱/۸ کی حقدار ہوگی؟ ان وجوہ کا فیصلہ عدالت ہی کرے گی اور صرف معقول صورتوں میں حصہ دلائے گی۔ اس پر آپ شاید یہ کہیں گے کہ معقول یا نامعقول کے ساتھ آپ اُن وجوہ کی ایک فہرست بھی مرتب کریں گے جو آپ کے نزدیک معقول یا غیر معقول ہیں اور تجربات کے بعد اس فہرست میں آئے دن ردّو بدل اور حذف واضافہ ہوتا رہے گا، غرض آپ اس مسئلے کے جتنے حل تلاش کریں گے اُن سے مزید مسائل ومشکلات کا دروازہ کھلتا چلا جائے گا۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، ستمبر ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ

(۳)

’’حقوقِ نسواں کمیٹی برائے پاکستان‘‘ خُلع کے پردے میں جس طرح کا غیر مقیّد اور بے دریغ ’’حقِ طلاق‘‘ عورت کو دینا چاہتی ہے اور طلاق کے بعد جس طرح مطلّقہ کو طلاق دہندہ کی جائدادِ منقولہ وغیر منقولہ میں حصّہ دار بنانا چاہتی ہے، اُس پر ضروری بحث کی جاچکی ہے اور دلائل وبراہین سے یہ امر واضح کیا جاچکا ہے کہ یہ دونوں سفارشیں کتاب وسنّت کی تعلیمات اور عقل وانصاف کے مقتضیات سے کس قدر دور ہٹی ہوئی ہیں۔ یہ دراصل مغربی تہذیب وتمدّن سے مفتوح ومغلوب ذہن کی پیداوار ہیں، ان سے مسلمانوں کے ازدواجی مسائل ومشکلات میں سے کوئی مشکل آسان نہیں ہوسکے گی، البتہ فرنگی اقوام کے طور طریقوں کو یہاں رائج کرنے میں ضرور مدد ملے گی۔

اب تک کی بحث میں رپورٹ کی دفعہ ۴۰ تک کا جائزہ لیا جاچکا ہے۔ اب ہم اس سفارش کو لیتے ہیں جو دفعات ۴۱، ۴۲، ۴۳ میں تجویز کی گئی ہے۔ اس سفارش کا ترجمہ درج ذیل ہے:

’’کمیٹی یہ محسوس کرتی ہے کہ طلاق کے بعد اپنی بیوی کو نان ونفقہ دینے کی شوہر کی ذمّہ داری ’’عِدّت‘‘ کا زمانہ گزرنے کے بعد ختم نہیں ہونی چاہیے۔ جیسا کہ اس سے پہلے دیکھا گیا ہے کہ ایسی صورتیں ہیں کہ جہاں سابق بیوی کے پاس کوئی علیحدہ وجداگانہ ذریعہ معاش نہیں ہوتا ہے اور اس طرح ’’عدّت‘‘ کا زمانہ گزرنے کے بعد اُسے سنگین معاشی اور مالی مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ موجودہ قانون کے تحت شوہر کو آزادی ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے خواہ اس کے ساتھ کتنی ہی مُدّت کے لیے رہ چکی ہو۔ عمر رسیدہ عورتوں کی صورت میں شوہر کی طرف سے استعمال کردہ طلاق کے حق کا نتیجہ واقعی سخت اذیّت کی صورت میں نکلتا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس عمر میں اس کے لیے دوسری شادی کرنا ممکن نہ ہو اور اسی طرح اُس کے لیے یہ بھی ممکن نہ ہو کہ اپنی معاش خود

کمائے۔ کمیٹی کا خیال ہے کہ شوہر کی طرف سے طلاق کے حق کا خود اختیاری استعمال کسی حد تک روکا جا سکتا ہے، اگر شوہر کو حکم دیا جائے کہ وہ ایک خاص مدّت کے لیے اپنی سابق بیوی کا مالی بوجھ اٹھائے۔ کمیٹی سفارش کرتی ہے کہ:

''شوہر کی طرف سے طلاق کی صورت میں اُسے حکم دیا جائے کہ عدّت کے زمانے کے علاوہ شادی شدہ زندگی کے ہر سال کے لیے ایک ماہ کے حساب سے شمار کی جانے والی مدت کے لیے اپنی سابق زوجہ کو نان ونفقہ ادا کرے''۔

اس کمیٹی کی رپورٹ میں ایک عجیب چیز جو مشاہدے میں آرہی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے وہ انتہائی نادر الوقع صورت فرض کر لیتی ہے جس میں خاوند بڑا ظالم وسنگدل اور بیوی بے حد مظلوم ومعصوم دکھائی دیتی ہے اور پھر اس صورت کو ایک عامۃ الورود اور آئے دن پیش آنے والا واقعہ قرار دے کر اس کے لیے ایک عام قانونی سفارش پیش کر دیتی ہے، چنانچہ ۴۰ میں جب مطلّقہ کو طلاق دہندہ کی جائداد میں حصّہ دار بنانے کا مطالبہ کیا گیا تو اُس کے لیے یہ دلیل دی گئی ہے کہ:

''بعض اوقات شوہر کی طرف سے بسترِ مرگ پر بھی حقِ طلاق اس خیال کے پیش نظر استعمال کیا جاتا ہے کہ اُس کی موت کے بعد بیوی کو اُس کی جائداد میں سے حصّے کا دعویٰ کرنے سے محروم کر دیا جائے''۔

یہاں بسترِ مرگ پر طلاق دینے کی جو مثال دی گئی ہے وہ بالکل شاذ و نادر ہے اور اس سے جو نتیجہ اخذ کیا جارہا ہے وہ قوانین شرعیہ سے بے خبری پر دلالت کر رہا ہے۔ اسلامی قانونِ وراثت کا یہ مسئلہ معروف ومسلّم ہے کہ مرض الموت کی طلاق خواہ مغلّظ ہی کیوں نہ ہو وہ مطلّقہ معتدّہ کو محروم الارث نہیں کر سکتی۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے اپنی اہلیہ کو ایسی طلاق دی تھی اور عِدّت گزرنے سے پہلے اُن کا انتقال ہو گیا تو خلیفہ راشد حضرت عثمانؓ نے مطلّقہ کو حضرت عبدالرحمٰنؓ کی میراث میں سے حصّہ دلایا[1]۔ یہ مسئلہ صحابہ کرام کے مجمعِ عام میں پیش ہوا اور سب نے اس سے اتفاق کیا۔ عورت کا یہ حقِ میراث صرف طلاقِ مریض تک محدود نہیں، بلکہ فقہا نے اس پر قیاس کر

---

[1] موطا امام محمدؒ اور بعض دیگر مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ کی وفات عدت گزر جانے کے بعد ہوئی، چنانچہ امام مالکؒ اور بعض فقہا اس صورت میں بھی وراثت کے قائل ہیں۔

کے ''طلاق الفار'' میں بھی عورت کو وارث قرار دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد قتل کے مقدمے میں ماخوذ ہے، یا دشمن سے لڑ رہا ہے، یا پُرخطر سفر پر روانہ ہو رہا ہے، یا کسی دوسرے مہلک حادثے کی زد میں ہے اور وہ عورت کو طلاق دے دیتا ہے، تو یہ طلاق بھی عورت کے لیے مانعِ وراثت نہ ہوگی۔ اب کمیٹی کے معزّز ارکان سے ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ بسترِ مرگ کی طلاق جب صحابہ کرام اور فقہائے اسلام کے اجماع کے مطابق مطلّقہ کی وراثت پر اثرانداز نہیں ہوسکتی تو آپ مُورِث کی وفات سے پہلے ہی اُس کی جائداد کے حصّے بخرے کیوں کرنا چاہتے ہیں؟

بہرکیف خواتینِ پاکستان سے بے پناہ اور بے حساب ہمدردی وشفقت کا یہ کرشمہ ہے کہ کمیٹی نے مطلّقہ کو سابق شوہر کی جائداد میں حصّہ دار بنانے ہی پر بس نہیں کیا، بلکہ مزید یہ بھی محسوس فرمایا کہ طلاق کے بعد اپنی بیوی کو نان ونفقہ دینے کی شوہر کی ذمّہ داری عدّت کا زمانہ گزارنے کے بعد ختم نہیں ہونی چاہیے۔ (دفعہ ۴۱)۔ یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ طلاق دینے اور عدّت گزر جانے کے بعد نان ونفقہ کی یہ ذمہ داری طلاق دینے والے پر ڈالنے کے لیے آخر شرعی یا عقلی بنیاد کیا ہے؟ ''اپنی بیوی'' اور ''شوہر'' کے الفاظ استعمال کر کے کیا یہ تاثر پیدا کرنا مقصود ہے کہ عدّت کے بعد بھی رشتہ ازدواج منقطع نہیں ہوا، اس لیے طلاق دینے والے کو مطلّقہ کے اخراجات کا ایک حصّہ ادا کرتے رہنا چاہیے؟ اگر فی الواقع اِن تجاویز کے تحت یہی تصوّر کام کر رہا ہے، تو ہم صاف طور پر کہیں گے کہ یہ ایک خالص ہندووانہ اور مسیحانہ تصور ہے جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہندوؤں اور عیسائیوں کے ہاں یہ نظریہ صدیوں تک رائج رہا ہے اور اس کے اثرات اب تک موجود ہیں کہ رشتہ ازدواج دائمی اور ناقابلِ انقطاع ہے۔ اس لیے طلاق وتفریق کے باوجود سابق خاوند کو اس امر کا مکلّف سمجھا گیا ہے کہ وہ اپنی مطلّقہ کی ضروریات زندگی فراہم کرتا رہے۔ مطلّقہ کے ان اخراجات پرورش کو مغربی ممالک میں (Alimony) کا نام دیا گیا ہے۔ ارکانِ کمیٹی نے غالبًا بربنائے مصلحت اپنی اصل رپورٹ میں اس مغربی اصطلاح کے استعمال سے گریز کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مطلّقہ کو طلاق دینے والے کی جائداد سے حصّہ دلا کر اور حصّہ دلانے کے بعد اس پر مطلّقہ کے نفقے کا مزید مالی بار عاید کر کے اُسی غیر اسلامی تصور کی داغ بیل

اسلامی معاشرے میں ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اگر ایک دفعہ یہ بنیاد پڑ گئی اور اس اصول کو تسلیم کر لیا گیا کہ وقوعِ طلاق کے انقضائے عِدّت کے بعد بھی مطلّقہ کے اخراجاتِ حیات کا بار طلاق دینے والے پر ڈالا جا سکتا ہے، تو اس کے بعد وہی سب کچھ ہو گا جو مغرب میں ہو رہا ہے اور جس کے نتیجے میں اکثر گھروں کا امن وسکون غارت ہو چکا ہے۔

مطلّقہ کی پرورش (Maintenance) کا یہ تخیّل جو دیارِ مغرب میں مروّج ہے اور جس کا چلن عام کرنے کی تجویز وتدبیر یہاں کی جا رہی ہے اِس کا کوئی تعلق نان ونفقہ کی اُن صورتوں سے نہیں ہے جو اسلام میں معروف ومسنون ہیں۔ عورت جب تک خاوند کے نکاح میں ہے، اُس کا نان ونفقہ فراہم کرنا خاوند پر فرض ہے، خواہ عورت صاحبِ جائداد واملاک ہی کیوں نہ ہو۔ اگر مرد نفقہ فراہم نہ کرے، تو عورت اُسے بذریعہ قانون وصول کر سکتی ہے یا خاوند کے نام پر قرض لے سکتی ہے جس کی ادائیگی خاوند ہی کے ذمّے ہو گی۔ اگر عورت کو خدانخواستہ طلاق ہو جائے، تو وہ عِدّت کے دوران میں بھی خاوند ہی سے نفقہ لے گی۔ اگر وہ حاملہ ہے اور طلاق ہوئی ہے، تو نہ صرف ایّامِ حمل، بلکہ بچے کی مدّتِ شیر خوارگی کے ایّام میں بھی زچہ وبچّہ کے اخراجات بچّے کے والد کے ذمّے ہوں گے۔ والد کی جو اولاد بھی اس عورت سے ہو گی وہ دُودھ چھڑانے کے بعد بھی اگر والدہ چاہے تو اپنی تحویل میں لے سکتی ہے۔ اگر لڑکا ہے تو وہ سات سال تک اور لڑکی ہے تو نو برس تک، یا ایک قول کے مطابق بالغہ ہونے تک اُسے والدہ اپنے پاس رکھ سکتی ہے اور اس اولادِ صغار کے جُملہ اخراجات والد ہی کے ذمّہ ہوں گے۔ عورت صرف اُسی صورت میں اِس حقِ حضانت سے محروم ہو سکتی ہے جبکہ وہ کسی ایسے مرد سے نکاح ثانی کر لے جو اولاد کے لیے اجنبی اور غیر محرم ہو اور سابق خاوند یہ مطالبہ کرے کہ میری اولاد مجھے واپس دلائی جائے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بعد بھی مطلّقہ کو سابق شوہر کی جائداد اور معاش میں مزید شریک بنانا کس اصول کے تحت جائز وروا ہو سکتا ہے؟

کمیٹی کی رپورٹ یہ کہتی ہے کہ فرض کیا عورت بوڑھی ہے اور بے اَولاد بھی ہے، بُڑھاپے میں اُسے طلاق مل جاتی ہے تو اُس کا پُرسانِ حال کون ہو گا؟ اِس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ جو عورت بے اَولاد ہو گی (اور آپ عورتوں اور مردوں کو بانجھ بنانے کی پہلے ہی سعی فرما رہے ہیں) وہ

مشکل ہی سے بڑھاپے تک ایک ہی خاوند کے پلّے بندھی رہے گی۔ ہوسکتا ہے کہ اس کے پہلے نکاح کا جلد ازالہ ہوجائے اور وہ دوسرا نکاح کرلے۔ یا پھر میاں بیوی دونوں صابر وشاکر ہیں اور اپنی جوانی کو یکجا رفاقت کے ساتھ بڑھاپے میں تبدیل کرتے ہیں، تو شاید ہی کوئی خاوند ایسا برا اور ناقدرا ہوگا جو ایسی بیوی کو جوانی میں تو نہیں مگر سنِ رسیدگی کے عالم میں طلاق دے گا پھر بھی ہم مان لیتے ہیں کہ ہمارے فاسد معاشرے میں ایسی صورتوں کا وقوع ممکن ہے اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی بے سہارا عورتوں کی دستگیری کون کرے گا؟ مگر یہ سوال صرف بوڑھی بے اولاد مطلقات تک محدود نہیں ہے، مثلاً یہ سوال معاشرے کے اُن تمام نادار ومحتاج افراد کے بارے میں پیدا ہوتا ہے جن میں بچے، نوجوان، بوڑھے مرد، عورتیں سب شامل ہیں جو معذور، بے کار اور بے یار ومددگار ہیں۔ اسلام ہمیں یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ ایسے افراد کے اگر خوشحال عزیز اور قرابتدار موجود ہوں، تو اُن پر لازم ہے کہ وہ صِلہ رحمی کے اصول پر اپنے ان رشتہ داروں کی کفالت کریں، اگر وہ نہ کریں، تو بستی یا آبادی کے سب لوگ حسبِ استطاعت اُن کی مدد کریں اور یہ بھی نہ ہو تو اسلامی ریاست کی یہ ناگزیر ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے تمام غیر مستطیع شہریوں کی اعانت بیت المال سے کرے، جس پر ایسے تمام افراد کا یکساں حق ہے جو کسی عذرِ معقول کی بنا پر اپنی معاش کے حصول سے عاجز ہوں، لیکن جہاں تک ایک مطلّقہ خاتون اور اس کے سابق شوہر کا تعلق ہے، عدّت گزر جانے کے بعد وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے قطعاً اجنبی اور غیر محرم ہیں اور ایک دوسرے پر اُن کے مالی حقوق وواجبات رشتۂ ازدواج کے انقطاع کے بعد از سرِ نو کسی درجے میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے۔ جہاں تک نان ونفقہ کا تعلق ہے اسلامی شریعت میں اس کے وجوب کی چند معیّن صورتیں ہیں۔ مثلاً والدین بالخصوص جب وہ محتاج ہوں، ان کا نان ونفقہ بالغ اولادِ نرینہ کے ذمّے ہے۔ اولاد جب تک نابالغ اور غیر شادی شدہ ہے اُس کا نان ونفقہ والد کے ذمّے ہے۔ بلوغ ونکاح کے بعد اگرچہ والد کا رشتۂ نسب اولاد سے منقطع نہیں ہوتا، مگر والد پر اولاد کے نان ونفقہ کے قانونی حقوق ختم ہوجاتے ہیں۔ اگر مطلّقہ اپنے سابق خاوند سے نفقہ یا حصّہ جائداد کی حقدار ہوتی، تو غریب بالغ اولاد اور بہن بھائی بدرجہ اولیٰ اس کے مستحق تھے کہ اُن کو بھی نفقہ اور جائداد سے حصّہ ملتا۔

کمیٹی کا اگر یہ خیال ہے کہ مطلقہ کے اس نئے مالی حق کی تخلیق سے طلاق میں کمی ہو جائے گی، تو یہ خیال بھی بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، مغربی ممالک میں، جیسا کہ بیان ہوا، بالعموم مطلّقہ کو خرچہ دلوایا جاتا ہے اور طلاق یا تفریق بھی عدالت ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ اس کے باوجود اُن ممالک میں طلاق کی بھرمار ہے۔ اور کمیٹی کے ارکان ہم سے زیادہ اس بات سے واقف ہیں کہ وہاں رشتۂ ازدواج ایک تارِ عنکبوت، ایک کچّا تاگا بن کر رہ گیا ہے۔

اِس وقت ہمارے سامنے روزنامہ سن Sun لاہور کا ۲۹ اگست کا شمارہ ہے۔ اس کے صفحہ ۹ پر آسٹریلیا کے قومی شماریات بورڈ کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ ۱۹۷۱ء سے ۱۹۷۴ء تک طلاق کی تعداد میں چھیاسی فیصد کا اضافہ ہوا ہے۔ اس بورڈ کے اندازے کے مطابق اس سال کے آخر تک عدالتوں کے ذریعے سے پچاس ہزار طلاقوں کا نفاذ ہو چکا ہوگا۔ اس رپورٹ میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ طلاق کی رفتار میں ترقی اس امر کے باوجود ہے کہ نکاح کی شرح میں اضافے کے بجائے کمی واقع ہو رہی ہے، کیونکہ بہت سے جوڑے اب نکاح کو ایک فرسودہ رسم سمجھتے ہیں، جب چاہتے ہیں آزادی سے یکجا ہوتے ہیں، جب چاہتے ہیں جدا ہو جاتے ہیں۔ نکاح وطلاق کے جھنجھٹ ہی میں نہیں پڑتے۔ ظاہر ہے کہ آسٹریلیا اتنا ''ترقی یافتہ'' نہیں ہے، جتنا کہ امریکہ، فرانس یا رُوس ہے۔ اس لیے ان ممالک کا حال آسٹریلیا سے بہتر نہیں، بلکہ بدتر ہی ہوگا، چنانچہ امریکہ کے ایک رسالے اَویک (Awake) کے ۸ رجون ۱۹۷۶ء کے شمارے میں بتایا گیا ہے کہ گزشتہ سال وہاں دس لاکھ چھبیس ہزار طلاقیں نافذ کی گئیں اور یہ تعداد گزشتہ برسوں سے دُگنی ہے۔ گزشتہ برس کُل نکاحوں کی تعداد بیس لاکھ دس ہزار ہے، گویا ہر دو شادیوں میں سے ایک کا خاتمہ طلاق پر ہوا۔ مضمون نگار نے خود تسلیم کیا کہ یہ صورتِ حال عائلی زندگی کی عمومی تباہی (General break down of family life) کا بیّن ثبوت ہے۔ اس سے ہر پاکستانی مسلمان بآسانی یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ جو ''نسوانی حقوق'' یہ کمیٹی ہماری خواتین کے سر منڈھنا چاہتی ہے اس کا نتیجہ بالآخر کیا نکلے گا؟

''سر منڈھنے'' کا لفظ ہم یونہی استعمال نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اسے خوب سوچ سمجھ کر پوری ذمّہ داری کے ساتھ استعمال کر رہے ہیں۔ ہمیں اس بات کا کامل یقین ہے کہ ہمارے ملک کی

ننانوے، بلکہ ساڑھے ننانوے فیصد سے بھی زیادہ خواتین صرف وہ حقوق مانگتی ہیں جو قرآن وسنّت میں مذکور ہیں، یا جنھیں فقہائے اسلام نے قرآن و حدیث سے اخذ کر کے پیش کیا ہے۔اس کے علاوہ اور اس سے زائد وہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتیں۔ یہ کمیٹی جس نے یہ رپورٹ تیار کی ہے اُس کے ارکان پاکستانی خواتین کے ہرگز نمائندہ نہیں ہیں۔اُن میں سے بعض مرد اور عورتیں سرکاری ملازم ہیں، بعض کو مرد ارکانِ اسمبلی نے چنا ہے اور بعض ایسی ہیں جو محض انگریزی اخبار نویس یا تعلیم گاہ کی صدر معلّمہ ہیں۔ پاکستان کی کسی مسلمان خاتون کو اگر نکاح یا طلاق یا وراثت یا حضانت کا کوئی خانگی مسئلہ درپیش ہو، تو وہ اس کمیٹی کے ممبر کی طرف ہرگز رہنمائی کے لیے رجوع نہیں کرے گی۔ ایسی غیر نمائندہ اور نااہل کمیٹی کو آخر یہ حق کس طرح دیا جاسکتا ہے کہ وہ مسلم خواتین کے ازدواجی معاملات میں مداخلت کرے اور اُنھیں اس راہ پر لے جانے کی کوشش کرے جس پر وہ جانے کے لیے آمادہ نہیں ہیں۔اس طرح کی ایک ناکام اور نامعقول سعی ایوب خان صاحب نے بھی کی تھی اور ۱۹۶۱ء میں فیملی لاز آرڈی ننس بنایا تھا جس کی رہی سہی کسر اب موجودہ حکومت کی مقرر کردہ کمیٹی پوری کر رہی ہے۔

ہمارے فقہا نے طلاق کے مسائل پر بحث کرتے ہوئے ضمناً یہ بات بھی لکھ دی ہے کہ اگر خاوند بیوی کو طلاق کا حق تفویض کر دے اور یوں کہہ دے کہ تو جب چاہے میری طرف سے اپنے اوپر طلاق وارد کر سکتی ہے اور عورت اس تفویض کو قبول کر لے، تو عورت اپنا یہ حق استعمال کر سکتی ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ ایوب خان صاحب کے مارشل لا میں جن لوگوں نے عائلی قوانین مرتب کیے تھے اُنھیں یہ نکتہ کہیں سے ہاتھ لگ گیا اور اُنھوں نے نکاح کی رجسٹریشن کے لیے جو فارم مقرر کیا اس میں اس سوال کو باقاعدہ طور درج کر دیا گیا کہ عورت کو نکاح کے وقت حقِ طلاق تفویض کیا گیا یا نہیں؟ یہ گویا ہر عورت کو یہ سمجھانا تھا کہ تم نکاح کے وقت اس حق کا مطالبہ کرو اور اسے حاصل کر کے جب چاہو بلا تامّل استعمال کرو۔خدا کا شکر ہے کہ ہمارے مُسلم معاشرے کا بگاڑ اپنی آخری حد کو نہیں پہنچا۔ یہ قانون جوں کا توں موجود ہے، لیکن نکاح کا فارم پُر کرتے وقت بالعموم اس طلاق والی شق کو قلم زن کر دیا جاتا ہے اور کوئی دُلہن یا اس کا ولی اس بدعت کو پسند نہیں کرتا کہ طلاق کی باگ ڈور خاوند

سے چھین کر بیوی کے ہاتھ میں دی جائے۔ پاکستان کی مسلم خواتین کا تفویضِ طلاق کے حق کو مانگنے کی کوشش نہ کرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اللہ کے فضل سے ابھی تک اسلامی اقدار کا پاس اور لحاظ رکھتی ہیں اور اُن کی عائلی زندگی میں شریعت نے حقوق وواجبات کی جو ترتیب وتحدید مقرر فرمادی ہے وہ اس سے تجاوز کرنا نہیں چاہتیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ ''آزادیٔ نسواں'' کے وکیلوں اور حامیوں نے اس سے کوئی سبق نہیں سیکھا اور وہ برابر اس بات پر مُصر ہیں کہ وہ مرد اور عورت کے مابین موَدّت وموافقت کے بجائے مسابقت، طبقاتی کشمکش اور منافرت کی فضا پیدا کریں۔

ایوب خان نے اپنے ۱۹۶۱ء والے عائلی قانون کے ذریعے سے مرد کی طلاق کو عدالتی کارروائی پر معلّق کرنے کی کوشش کی تھی۔ مزید برآں اس عائلی قانون کی دفعہ ۸ میں محض یہ گنجائش پیدا کی گئی تھی کہ جس بیوی کو خاوند نے حقِ طلاق تفویض کردیا ہو وہ عورت اس آرڈی ننس کی دفعہ ۷ کے تحت اس حق کو استعمال کرسکے گی، مگر اب جو تجویز پیش کی جارہی ہے اُس کی رُو سے ہر عورت، خواہ اُسے خاوند نے حقِ طلاق تفویض کیا ہو یا نہ کیا ہو، بلا شرط وامتیاز یہ نام نہاد حق استعمال کرسکے گی اور جب وہ تنسیخ نکاح کا پروانہ عدالت کے نام روانہ کرے گی، تو عدالت کے لیے ناگزیر ہوگا کہ وہ نکاح کو زائل اور کالعدم سمجھے اور اُس وقت سے اُسے کالعدم قرار دے جس وقت نوٹس کی تحریر وترسیل عورت کی طرف سے عمل میں لائی گئی ہے۔ اس چیز کا نام حقوقِ نسواں کی نگہبانی کرنا نہیں بلکہ اُنھیں قانون کی وساطت سے آوارگی وآبرو باختگی کی راہ پر دھکیلنا ہے، ایوب خان صاحب نے اپنے مارشل لا کے دَور میں مسلمانوں کے عائلی قوانین کا حُلیہ بگاڑنے میں جو کسر باقی رہنے دی تھی اُسے اب ہماری ''عوامی حکومت'' اور اُس کی مقرر کردہ کمیٹی پورا کرنے کی سعی کررہی ہے جس کا نتیجہ معاشرتی فساد وانحلال کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا۔

رپورٹ کی دفعات ۵۰ تا ۵۵ میں جو سفارشات مرتب کی گئی ہیں ان سب کا مقصد ومفاد یہ ہے کہ کمیٹی نے سراسر غیر اسلامی وغیر عقلی بنیاد پر جس طرح یہ تجویز کیا ہے کہ طلاق دینے والے مرد کو اس امر کا مکلّف بنایا جائے کہ وہ مطلّقہ کو جہیز، خرچہ اور اپنی جایداد میں سے حصّہ دے، اب کمیٹی چاہتی ہے کہ اس گناہ گار انسان کو چند در چند قانونی جکڑ بندیوں میں اس طرح کس دیا جائے کہ وہ

جیتے جی اس شکنجے میں سے نکلنے کے قابل نہ رہے، چنانچہ سفارش کی گئی ہے کہ عائلی عدالتوں کو ایسے وسیع اختیارات دیئے جائیں کہ جب مطلّقہ عورت اپنے سابق خاوند کے خلاف واپسی جہیز، خرچہ وغیرہ کا استغاثہ کرے تو عدالت فیصلے سے قبل مرد کے خلاف یہ حکم امتناعی جاری کر سکے کہ وہ اپنی جائداد کو فروخت یا کسی دوسری شکل میں کسی کے نام منتقل نہیں کرے گا، عدالت چاہے تو عارضی دادرسی کے طور پر مرد کی املاک کی قُرقی کا حکم بھی جاری کرسکتی ہے۔ مرد کو یہ حکم بھی دیا جاسکے گا کہ عورت کے نان ونفقے کا استحقاق ثابت ہونے سے پہلے ہی ہر مہینے وہ عدالت میں ایک متعیّن رقم تا فیصلہ جمع کراتا رہے جو عورت کو بطور نفقہ ادا کی جائے۔ اگر مرد اس تاوان کی ادائیگی سے قاصر رہے، تو مقدمے میں اس کا حق جواب دہی قطع کر دیا جائے گا اور اس کے خلاف یکطرفہ کارروائی عمل میں لائی جائے گی۔ مرد کے خلاف اس عجیب وغریب قانونی تعدّی اور دھاندلی کا جواز پیدا کرنے کے لیے دفعہ ۵۵ میں ۱۹۵۹ء کے اس قانون کی مثال دی گئی ہے جو شہری کرایہ داروں کے تحفظ کے لیے مغربی پاکستان میں نافذ ہے۔ گویا کہ میاں بیوی کا رشتہ کرایہ داری اور مکانداری کے تعلق کے مشابہ ہے، سبحان اللہ وبحمدہ، کیا لاجواب تشبیہ تلاش کی ہے۔ اس قانون کے تحت جب مالک مکان اور کرایہ دار کے درمیان جھگڑا ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کرایہ دینے یا مالک کرایہ لینے سے انکار کر دیتا ہے اور مالک کرایہ دار کی بے دخلی چاہتا ہے یا کرائے میں اضافہ کا مطالبہ کرتا ہے، تو رینٹ کنٹرولر کے ہاں ایک فریق دعویٰ دائر کر دیتا ہے۔ اس کے بعد عدالت کرایہ دار کو پابند کر دیتی ہے کہ آخری فیصلہ ہونے تک وہ ایک متعیّن رقم بطور کرایہ عدالت میں جمع کراتا رہے۔ یہی صورت اب نکاح وطلاق کا کرایہ کنٹرول کرنے کے لیے تجویز کی جارہی ہے۔

ہماری قطعی رائے یہ ہے کہ سفارشات کا یہ حصّہ ظلم بالائے ظلم اور دوہری ناانصافی پر مبنی ہے۔ ایک ظلم تو یہی ہے کہ طلاق کے بعد مطلّقہ کے لیے ایسے حقوق ایجاد کیے جارہے ہیں جو شرعاً واخلاقاً بالکل بے جواز ہیں، پھر ان اختراعی حقوق کی بازیابی کے لیے جو طریقِ کار تجویز کیا جارہا ہے وہ بجائے خود بڑا غیر منصفانہ اور منتقمانہ ہے۔ طلاق میں ہمیشہ قصور مرد ہی کا نہیں ہوتا۔ عورت کا بھی ہوتا ہے، لیکن فرض کیا کہ مرد ہی خطا کار ہے، تب بھی خطا اور سزا میں کوئی

مناسبت تو ہونی چاہیے۔ طلاق دینا اتنا جُرم تو نہیں ہے کہ اس کے پایۂ ثبوت کو پہنچنے سے پہلے ہی مرد کو اپنی املاک میں ہر قسم کے تصرّفات سے روک دیا جائے، اس کی قُرقی کے وارنٹ جاری کر دیے جائیں یا اُسے مجبور کر دیا جائے کہ اس کے خلاف جب تک مقدمے کا آخری فیصلہ نہ ہو وہ ایک متعیّن مقدار میں ''کرایۂ نکاح'' عدالت میں جمع کراتا رہے جو اس کی ''لینڈ لیڈی'' کو ادا ہونا چاہیے، مگر کرایہ دار جب مکان سے بے دخل ہو جاتا ہے تو اس کے بعد فریقین میں سے کسی ایک کا دوسرے پر کوئی مالی حق قائم نہیں ہو سکتا جس کی وصولی کے لیے ایک فریق کے خلاف قرقی یا انتقال جائداد کے امتناع کا حکم صادر کیا جائے۔ پھر کیا طلاق ہی اتنا بڑا اور سنگین جرم ہے جو ان ساری سزاؤں کا مستلزم ہو؟ کیا قرونِ اولیٰ میں کسی طلاق دینے والے کے لیے ایسی فوجداری یا دیوانی تعزیرات تجویز کی گئی تھیں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے پروردہ صحابی حضرت زیدؓ نے آنحضرتؐ کی قریبی عزیزہ حضرت زینبؓ کو طلاق دے دی تھی، حالانکہ آنحضورؐ نے فرمایا تھا کہ اپنی بیوی کو نہ چھوڑو اور خدا سے ڈرو۔ کیا اللہ اور اُس کے رسولؐ نے بھی یہ حکم دیا تھا کہ زینبؓ کو اپنی جائداد کا ۱/۶ حصہ دو یا جتنے سال نکاح پر گزرے ہیں، اتنے ماہ کا نفقہ ادا کرو؟ کیا حضرت زینبؓ نے اپنے جہیز یا نفقے کی ادائیگی کا کوئی دعویٰ یا حضرت زیدؓ کی جائداد کی ضبطی یا قرقی کا کوئی استغاثہ بارگاہِ نبویؐ میں دائر کیا تھا؟ کیا کسی مسلمان عورت کے حقوق صحابیات سے بڑھ کر ہو سکتے ہیں جن کی نشاندہی اور بازیابی کا دعویٰ آج کیا جا رہا ہے؟

اس کے بعد ہم رپورٹ کی دفعہ ۶۲ کو لیتے ہیں جس میں فریقین کے لیے عائلی عدالت سے رجوع کے بعد عدالت سے باہر مصالحت کی ایک صورت تجویز کی گئی ہے۔ وزارتِ قانون کے فراہم کردہ ترجمے کی نقل مطابق اصل درج ذیل ہے۔ اگرچہ ایسی بھونڈی عبارت کا نقل کرنا اور پڑھنا ذوقِ سلیم پر بار ہے:

''کمیٹی کا یہ خیال ہے کہ فریقین کے درمیان مفاہمت کرانے کے امکانات عدالت کے اندر کے مقابلے میں عدالت سے باہر زیادہ ہیں، اگر کوششیں اس علاقے کے جس سے وہ تعلق رکھتے ہوں، چند ایماندار، فارغ البال اور غیر جانبدار باعزّت اشخاص کی طرف سے کی جائیں۔ یہ ایک

ضلع میں ضلع جج کا ایسے اشخاص کی ایک فہرست تیار کرنا مشکل کام نہیں ہے۔ ان اشخاص کو جنھیں افسرانِ بہبود کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے، عائلی عدالت کی طرف سے حکم دیے جانے پر یہ مصالحت کنندہ کے طور پر کام کرنے کے لیے تیار کرنا چاہیے بجنسہٖ کمیٹی کی سفارش ہے کہ:

''شوہر اور زوجہ کے درمیان عدالت سے باہر مصالحت کے لیے عدالت ہائے عائلی ایکٹ میں احکام وضع کیے جائیں۔ عائلی عدالت فریقین کی طرف سے مشترکہ درخواست پر ان اشخاص میں سے کسی کو جس کا نام ضلع جج کی تیار کردہ افسرانِ بہبود کی فہرست میں موجود ہو، مصالحت کنندہ کے طور پر کام کرنے کے لیے نامزد کرے۔ بایں طور نامزد کردہ شخص کو حکم دیا جائے کہ ایک ماہ کے اندر اپنی مصالحتی کوششوں کی کامیابی یا ناکامی کے بارے میں عدالت کو رپورٹ پیش کرے۔''

رپورٹ کی اس دفعہ میں عدالت سے باہر زوجین کی جس مفاہمت کا ذکر کیا گیا ہے اصولاً ہمیں اس سے اتفاق ہے اور خود قرآن مجید (سورۃ النساء ۴: ۳۵) میں بھی خانگی جھگڑوں کو نمٹانے کے لیے حکمین کے تقرر کی ہدایت فرمائی گئی ہے، لیکن رپورٹ میں تجویز کردہ صورت قرآنی ہدایات سے بالکل مختلف ہے۔ قرآن مجید کا فرمان یہ ہے کہ جہاں میاں اور بیوی میں ناچاقی ہو جائے وہاں انقطاعِ نکاح تک نوبت پہنچنے یا عدالت میں معاملہ جانے سے پہلے گھر کے گھر ہی میں اصلاح کی کوشش کر لینی چاہیے اور اس کی صورت یہ ہے کہ میاں اور بیوی ہر ایک کے خاندان میں سے ایک ایک آدمی اس غرض کے لیے مقرر کیا جائے کہ دونوں مل کر اسبابِ اختلاف کی تحقیق کریں۔ پھر آپس میں سر جوڑ کر بیٹھیں اور تصفیے کی کوئی صورت نکالیں۔ اگر زوجین چاہیں تو اپنے اپنے رشتہ داروں میں سے خود ہی ایک ایک آدمی کو اپنے اختلاف کا فیصلہ کرنے کے لیے منتخب کر لیں، ورنہ دونوں خاندانوں کے بڑے بوڑھے مداخلت کر کے پنچ مقرر کر دیں اور اگر عدالت میں مقدمہ پہنچ جائے تو عدالت خود کوئی کارروائی کرنے سے پہلے خاندانی ثالث مقرر کر کے اصلاح کی کوشش کرے۔

اس کے برعکس رپورٹ میں تجویز کردہ صورت یہ ہے کہ ہر ڈسٹرکٹ جج اپنے علاقے کے چند معزز اور غیر جانبدار اشخاص کی ایک مستقل فہرست تیار کر لے اور عائلی عدالت جب بھی مصالحت کرانا چاہے، زوجین کو حکم دے کہ وہ اس فہرست میں سے کسی فرد کو ثالثی کے لیے منتخب

کریں۔اس فہرست ہی میں سے ثالث بنانے کی قید قرآنی حکم سے متصادم ہے اور اس سے وہ مقصد فوت ہو جاتا ہے جو حکمتِ قرآنی کے پیشِ نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ میاں بیوی کے ذاتی اور پرائیویٹ معاملات وتنازعات صرف ایسے دو افراد کے سامنے رکھے جائیں جن میں سے ہر ایک مرد یا عورت سے قرابتداری وہمدردی کا تعلق رکھتا ہو اور اُس سے بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی ہو کہ وہ نازک متنازعہ فیہ مسائل کو سلجھا سکے گا اور سلجھا نہ سکے گا تو کم از کم ہر فریقِ متعلقہ آزادی اور بے تکلفی کے ساتھ اُس کے سامنے اپنے حالات بیان تو کر سکے گا۔اس صورت میں مصالحت ہو یا نہ ہو گھریلو باتوں اور رازوں کا افشا تو نہیں ہوگا۔ ورنہ جج جو دائمی ضلع فہرست مقرر کر دے گا، ضروری نہیں کہ ہر میاں بیوی جس کے مابین کوئی اختلاف یا تنازعہ رونما ہو، ان کے خاندانوں کا ایک ایک معتمد علیہ فرد اس فہرست میں شامل ہو۔ ہوسکتا ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک یا دونوں کے خاندانوں سے تعلق رکھنے والا کوئی شخص سرے سے اس فہرست میں درج ہی نہ ہو، یا ہو، مگر کسی فریق کو اُس کے حَکَم مقرر کیے جانے میں تامّل واعتراض ہو۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میاں یا بیوی کے خاندان کا کوئی فرد اس ضلع میں موجود ہی نہ ہو جس میں مقدمہ دائر ہے، بلکہ اس کے اہلِ خاندان کسی دوسرے ضلع میں رہائش پذیر ہوں۔غرض ایسی بہت سی صورتیں ممکن ہیں جن میں کمیٹی کے تجویز کردہ طریقِ کار اور افسرانِ بہبود کی مستقل اور پیشگی مرتب کردہ فہرست سے **فابعثو حکما من اهله وحکما من اهلها** کا قرآنی مقصود حاصل نہیں ہو سکے گا، بلکہ اس سے مزید اُلجھنیں اور قباحتیں رُونما ہوں گی۔اس قسم کے افسرانِ بہبود کے سامنے زوجین کھل کر اور پورے اعتماد کے ساتھ کوئی ایسی بات نہیں کر سکیں گے جو وہ عدالت کے سامنے نہ پیش کر سکتے ہوں۔اس طرح کے ویلفیئر آفیسر ہوسکتا ہے کہ حکومت یا عدالت کے لیے کچھ دوسری مفید خدمات انجام دے سکیں، لیکن یہ دیکھے بغیر کہ زوجین سے اُن کا کوئی خاندانی رشتہ ہے بھی یا نہیں، بلا امتیاز اُنھیں ہر ازدواجی نزاع میں دخیل بنا دینا اسلامی تعلیم اور قرآنی ہدایت کے خلاف ہے اور اس سے معاملات سلجھنے کے بجائے اور زیادہ اُلجھنے کا امکان ہے۔اگر ثالثی کی تجویز کو قانونی شکل دینا ضروری سمجھا جائے تو اُس کے لیے ناگزیر ہے کہ ہر تنازعے یا مقدمے میں حَکَمین کا تقرر بطورِ خاص کیا جائے اور اس میں اُن

شرائط و حدود کو ملحوظ رکھا جائے جو کتاب و سنّت اور فقہائے اُمت نے بیان فرما دی ہیں۔

یہ سطور لکھی جا چکی تھی کہ ستمبر ۱۹۷۶ء کا طلوعِ اسلام نظر سے گزرا جس میں کمیٹی کی سفارشات کو بہت سراہا گیا ہے۔ صفحہ ۵۹ پر ایک مضمون نگار لکھتے ہیں:

"معاہدۂ نکاح کے فسخ کرنے کا عورت کو اُسی طرح حق حاصل ہے جس طرح مرد کو۔ جس طرح اپنے نکاح کے متعلق فیصلے کا حق مرد کو حاصل ہے، اس میں عدالت کی مداخلت کی ضرورت نہیں، اِسی طرح اس معاہدے کے فسخ کرنے کا فیصلہ عورت کو از خود کر لینا چاہیے، اس میں عدالت کی مداخلت کی ضرورت نہیں"۔

پھر صفحہ ۶۱ پر طلوعِ اسلام والے لکھتے ہیں:

"ان سفارشات میں بہت سے قانونی نقائص کی نشاندہی کی گئی ہے اور عورت کی کفالت کے سلسلے میں بھی اطمینان بخش سفارشات موجود ہیں، لیکن نکاح، طلاق سے متعلق یہی اہم سفارش ہے جس کا اُوپر ذکر کیا گیا ہے، یعنی عورت کے لیے یکساں حقِ طلاق۔ اس کے لیے اور عورتوں کے عام حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں جو سفارشات کی گئی ہیں، اُن کے لیے ہم اربابِ کمیٹی کو مستحقِ مبارکباد سمجھتے ہیں۔ جی چاہتا ہے کہ اس میں تعدّدِ ازواج کے متعلق بھی کوئی سفارش سامنے آ جاتی۔ ممکن ہے اور اسی قسم کی دیگر سفارشات رپورٹ کے اگلے حصّے میں درج ہوں"۔

اِس تحسین و آفرین کے بعد یہ اندازہ کر لینا کچھ مشکل نہیں ہے کہ یہ رپورٹ کس طرزِ فکر اور نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتی ہے اور کن لوگوں کو خوش کر سکتی ہے۔

اب ہم دفعہ نمبر ۶۵ اور دفعات مابعد کو لیتے ہیں۔ دفعہ نمبر ۶۵، ۶۶ اور ۶۷ کی رو سے کمیٹی کے ارکان نے ایک مزید "بے رحمی" کے ازالے کی کوشش کی ہے جو اُن کے خیال کے مطابق خاوند بیوی کے ساتھ روا رکھتے ہیں۔ وہ بے رحمی یہ ہے کہ "شوہر اپنی بیوی کو اُس کے والدین اور دوسرے قریبی رشتہ داروں سے ملنے سے روک کر اُس کی زندگی کو اذیّت ناک بنا دیتا ہے۔ کمیٹی نے اس ظلم کو دفع کرنے کی یہ صورت تجویز کی ہے کہ اس جرم کے ارتکاب پر شوہر کے خلاف فوجداری و تعزیری کارروائی کی جائے اور مزید برآں ایسے بے رحم اور شقی القلب خاوند کے خلاف عورت کو

عدالت سے فسخِ نکاح کی ڈگری حاصل کرنے کا حق بھی دیا جائے، چنانچہ دفعہ نمبر ۶۷ میں کمیٹی نے یہ سفارش کی ہے کہ:

''جبکہ شوہر یا اُس کے رشتہ دار دانستہ طور پر زوجہ کو اس کے والدین، بچّوں، بھائیوں یا بہنوں سے ملنے سے روکیں، تو اُسے ایسا جرم قرار دیا جائے جو تین ماہ کی مدّت تک قید یا جرمانہ یا دونوں سزاؤں کا مستوجب ہو۔ مذکورہ بالا جرم کے لیے شوہر کی سزایابی کی صورت میں زوجہ اسے انفساخِ ازدواج کے لیے عذر کے طور پر پیش کر سکے گی''۔

اصولاً ہمیں اس بات سے اتفاق اور اس کا اعتراف ہے کہ اسلام نے حُسنِ معاشرت اور صلۂ رحمی کے جو آداب سکھائے ہیں اُن میں یہ بھی شامل ہے کہ خاوند مناسب ومعقول حدود کے اندر بیوی کو اجازت دے کہ وہ اپنے قریبی اعزّہ سے وقتاً فوقتاً مل سکے، لیکن اس حق کے استعمال وعدمِ استعمال کے لیے کوئی قانونی وتعزیری ضابطہ بنانے سے پہلے خاصی سوچ بچار کی ضرورت ہے۔ میاں بیوی کا رشتہ اور اُن کے ازدواجی حقوق وواجبات کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ اُن کے تعیّن وتصفیہ کے لیے دونوں کے پاس چند کتابچے قوانین وضوابط کے ہر وقت موجود رہیں اور جہاں کوئی گھریلو غور طلب یا مختلف فیہ مسئلہ سامنے آئے دونوں ورق گردانی میں مصروف ہو جائیں اور اپنے جس حق کو وہ قانون کے بل پر قابلِ وصول سمجھیں اُس کے لیے عدالت کا دروازہ جا کھٹکھٹائیں۔ اب آپ یہی بیوی اور اس کے رشتہ داروں کے میل ملاقات کا مسئلہ ہی لیجیے۔ اس کے کئی پہلو اور کئی صورتیں ہیں جن کا وقوع ممکن ہے۔ ہوسکتا ہے کہ بیوی یہ کہے کہ میں ہر روز یا ہر دوسرے یا تیسرے روز اپنے والدین یا بھائی بہن سے ملنا چاہتی ہوں یا میں یہ چاہتی ہوں کہ میرے یہ قرابت دار اسی طرح اتنے ہی وقفے سے مجھے آ کر ملیں۔ بیوی یہ مطالبہ بھی کرسکتی ہے کہ میں عزیزوں سے ملنے جاؤں تو میرا شوہر مجھے لے کر جائے۔ وہ یہ بھی کہہ سکتی ہے کہ شوہر میرے ساتھ نہ جائے، مجھے تنہا جانے دے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بیوی کے رشتہ دار کسی دوسرے شہر یا دوسرے ملک میں رہتے ہوں اور بیوی یہ کہے کہ مجھے گاڑی یا جہاز میں سوار کرادو، میں منزلِ مقصود تک پہنچ جاؤں گی۔ اب کمیٹی کے ارکان خود غور فرمائیں کہ ان ساری یا بعض صورتوں میں

اگر خاوند بے چارا پس وپیش یا لیت ولعل سے کام لے تو کیا وہ اس کا مستحق ہے کہ تین ماہ کی قید یا جرمانہ یا دونوں سزائیں بھگتے اور اس کے بعد سزا یافتہ ہونے کی بنا پر تنسیخِ نکاح کا مقدمہ اور اہلیہ کا داغِ مفارقت سہنے کے لیے بھی تیار ہو جائے؟

ہماری ان گزارشات کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ بیوی اور اُس کے رشتہ داروں کی ملاقات کا حق بالکل خاوند کے رحم وکرم پر موقوف ہے اور وہ جس طرح چاہے اس پر قدغن لگا سکتا ہے، لیکن اسلام اور عقلِ عام کی رو سے یہ صورتِ حال بھی پسندیدہ یا گوارا نہیں ہے کہ بیوی صاحبہ جب چاہیں خاوند کو بتا کر یا بتائے بغیر گھر سے نکل کھڑی ہوں خواہ مقصود عزیزوں سے ملاقات ہی ہو۔ غیر اسلامی معاشروں کے تہذیبی معیارات وروایات میں یہ بات بالکل معیُوب نہیں ہے کہ عورت خواہ کنواری ہو یا شادی شدہ، تن تنہا یا غیر محرم افراد کے ساتھ جہاں چاہے چلی جائے، لیکن اسلام عورت کو اس طرح گھر سے نکل کھڑی ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ عورت تین شبانہ روز کے سفر پر شوہر یا محرم مرد کے بغیر نہ نکلے خواہ یہ سفرِ حج ہی کیوں نہ ہو[1]۔ اور اس سے مُراد فقہا نے اتنی مسافت لی ہے جو تین دن میں بآسانی طے ہو سکے۔ اب فرض کیجیے کہ میاں بیوی لاہور میں مقیم ہیں اور بیوی کے اعزہ پشاور یا کراچی میں ہیں، تو بیوی کے حقِ ملاقات سے استفادے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس سفر کی آمد ورفت میں اس کا خاوند یا محرم ہمراہ ہو، ورنہ میاں بیوی دونوں گناہ گار ہوں گے۔ اسی طرح اگر بیوی کے بعض رشتہ داروں کی اخلاقی حالت اور خاندانی ماحول ایسا فاسد اور فتنہ انگیز ہو کہ بیوی بچوں کا وہاں جانا اور جا کر رہنا اُن کے عادات واطوار کے بگاڑنے کا باعث بنتا ہو، تو خاوند اس امر میں حق بجانب ہے کہ وہ اپنے اہل وعیال کو وہاں جانے سے روک دے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شادی غمی کی تقریبات میں اُنھیں شمولیت سے نہ روکے۔ بیماری یا پریشانی میں عیادت اور خبر گیری کی اجازت دے یا سسرال کے

---

[1] بخاری شریف اور دیگر کتب احادیث میں ارشاد نبویؐ وارد ہے کہ جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو، اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ تین دن رات کا سفر بغیر محرم کے کرے۔ بخاری ہی کی دوسری حدیث میں تین کی بجائے ایک دن رات کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

عزیز اپنے ہاں آجائیں تو خاوند اُن کی آمد وملاقات کی راہ میں حائل نہ ہو۔ یہ تو روابط وتعلقات کے شرعی پہلو ہیں، اِن کے علاوہ بعض انتظامی اور عملی پہلو بھی ہو سکتے ہیں جو قابلِ غور ولحاظ ہوں۔مثلاً ایک پہلو یہی ہے کہ بیوی کے قریبی عزیز اگر دور دراز مقام پر ہیں تو خاوند کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ آئے دن اپنے سارے کام چھوڑ کر محض ملاقات کے لیے اہلیہ کو ملوانے لے جائے، پھر واپس لائے، دوطرفہ اخراجاتِ سفر برداشت کرے ورنہ جیل کی ہوا کھائے۔

اس لیے کمیٹی کے اصحابِ دانش وبینش سے ہماری گزارش ہے کہ بیوی کا اُس کے رشتہ داروں سے حقِ ملاقات تو مسلّم ہے، مگر اس کے لیے یا تو تعزیری وفوجداری ضابطہ نہ بنائیں اور سردست اسے زوجین کے احساسِ مروّت ومؤدّت (Good Sense) ہی پر چھوڑ دیں یا پھر قانونی ضابطہ بنانا ہی چاہیں، تو ہمارے بیان کردہ مذکورہ بالا اُمور کو پیشِ نظر رکھ کر بنائیں تاکہ فریقین میں سے کسی کو بھی دِقّت ودشواری کا سامنا نہ ہو۔اگر خاوند کے لیے سزا اور تین ماہ قید کی حد مقرر کرنا آپ کے نزدیک روا ہے، تو بیوی کے لیے عزیزوں سے ملاقات کی بھی کوئی حد ہونی چاہیے۔فقہا نے ملاقات سے روکنے کو تعزیری جرم تو نہیں بنایا تھا، اُنھوں نے بیوی کے حقِ ملاقات کی تصریح کرتے ہوئے اس کی مناسب ومعروف طریق پر تحدید کی ہے۔مثلاً اُنھوں نے فرمایا ہے کہ شوہر بیوی کو والدین اور بہن بھائیوں کے ہاں جانے سے اور اُنھیں اپنے ہاں آنے سے نہ روکے، مگر یہ آمد ورفت ایک دستور کے مطابق ہو۔اگر سب ایک ہی بستی میں مقیم ہوں تو ہفتے میں ایک مرتبہ اور متفرق شہروں میں ہوں تو سال میں ایک یا دو مرتبہ ملاقات کی اجازت ہونی چاہیے۔

بہرکیف اگر حقوقِ نسواں کمیٹی کو حقِ ملاقات کے لیے قانون وضع کرنے پر اصرار ہی ہے تو شرعی وعقلی بنیاد پر اس کے لیے کچھ حدود وقیود کی تعیین ضروری ہوگی۔اس کے بعد اگر ملاقات سے روکنے پر خاوند کو تین ماہ تک کی سزا بھی لازم سمجھی جائے تو ہماری درخواست یہ ہے کہ خاوند کو جیل بھیجنے کے بجائے اُسے اپنے ہی گھر میں ’’پابندِ مسکن‘‘ بنا کر رکھنے کی سزا دی جائے اور بیوی اور جس رشتہ دار سے ملاقات میں خاوند حائل ہوا ہے اُنھیں اس بات کا نگران مقرر کیا جائے کہ خاوند گھر سے باہر قدم نہ رکھنے پائے، اگر وہ ایسا کرے تو مفرور قیدی یا حوالاتی کے مانند اُس کی سزا میں

اضافہ کردیا جائے۔ ہمارے ناقص خیال کے مطابق اس طرح انصاف کے مقاصد ومقتضیات زیادہ طریق پر پورے ہوسکیں گے۔ خاوند کے لیے قید کے بجائے یا قید کے علاوہ جو جرمانہ تجویز کیا ہے، ہمارا مشورہ یہ ہے کہ اُسے خزانے میں داخل کرنے کے بجائے بیوی اور اُس کے رشتہ داروں میں تقسیم کردیا جائے۔ اس کے ساتھ کمیٹی اس امر پر بھی غور فرمائے کہ بیوی اگر الگ گھر بنانے کا مطالبہ کرے اور اس گھر میں شوہر کے والدین اور بھائی بہنوں کے آنے پر ہنگامہ برپا کردے اور پورا گھر سر پر اُٹھالے تو اس پر بھی کوئی تعزیر وتادیب قانوناً جائز ومناسب ہوگی یا نہیں؟

دفعہ ۶۷ کے بعد رپورٹ کی دفعہ ۶۸ اور ۶۹ میں طلاق کے بعد نابالغ اولاد کی حضانت وتحویل کے مسئلے کو لیا گیا ہے، رپورٹ کے بقول:

"نابالغ بچّوں کی ولایت یا تحویل کے مقدمے میں ماں کے دعوے کو باطل کیا جاسکتا ہے، اگر یہ ثابت ہوجائے کہ وہ غیر اخلاقی زندگی گزار رہی ہے یا بُرے کردار کی عورت ہے۔ بدقسمتی سے عورت کے خلاف یہ عذر اِن مقدمات میں مسلسل پیش کیا جاتا ہے جبکہ کوئی تنازع بچّوں کی تحویل کی نسبت ہو۔ صرف چند صورتوں میں بدچلنی یا بدکرداری کے الزامات ثابت ہوتے ہیں اور زیادہ تر یہ الزامات جھوٹے ثابت ہوتے ہیں اور عورت کی شہرت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچتا ہے۔ ایسے مقدماتِ میں عدالت عموماً کوئی کارروائی نہیں کرتی، گو اسلام میں عورت پر بدچلنی کی جھوٹی تہمت لگانے کی مذمت کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں سورۂ نور کی آیت نمبر ۴ کا حوالہ پیش کیا جاتا ہے"۔

اِن مقدمات میں عورتوں کے خلاف جھوٹے الزامات پر پابندی عائد کرنے کی غرض سے کمیٹی نے یہ سفارش کی ہے کہ:

"بچوں کی تحویل سے متعلق مقدمات میں اگر کسی عورت کی پاکدامنی یا کردار پر الزامات عائد کیے جائیں اور اگر ایسے الزامات جھوٹے ثابت ہوں، تو عدالت کو یہ اختیار ہونا چاہیے کہ وہ متعلقہ فریق کو اظہارِ وجوہ کا موقع دینے کے بعد چھ ماہ کی مدّت تک قید محض یا جُرمانہ یا دونوں سزائیں دے سکے"۔

اس بات سے انکار کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ کسی مسلمان عورت یا مرد کے خلاف جھوٹی تہمتِ

زنا (قذف) گناہِ کبیرہ ہے، لیکن عدالتوں میں ایسی تہمتیں عائد کرنے کی وجہ سے اور اس کے انسداد کے لیے جو سفارش کمیٹی نے کی ہے، ان دونوں سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔ فریقین مقدمہ ایک دوسرے کے خلاف ایسی گھناؤنی تہمتیں آسانی سے محض اس وجہ سے لگا دیتے ہیں کہ بدقسمتی سے ہمارے ہاں ابھی تک زنا اور قذف سے متعلق حدودِ شرعیہ کا نفاذ نہیں ہو سکا۔ اور جب تک زنا پر رجم یا سو کوڑے اور جھوٹی تہمتِ زنا پر اَسّی کوڑے کی سزا سرزمینِ پاکستان میں نافذ و جاری نہ ہو گی اُس وقت تک اس صورتِ حال کی کلّی اصلاح نہیں ہو سکے گی جو کمیٹی کے پیشِ نظر ہے۔ نفاذِ شریعت سے ہماری اس محرومی اور بدنصیبی کا دَور جب تک ختم نہیں ہوتا، اُس وقت تک ہمارے نزدیک زیرِ بحث مقدمات میں طلاق دہندہ اور مطلقہ ایک دوسرے کے خلاف جو الزام تراشی کرتے ہیں اُس کی روک تھام کے لیے سرِدست یہی کافی ہے کہ فریقین پر قانونی بندش لگا دی جائے کہ وہ بچوں کی حضانت وتحویل کے مقدمات میں ایک دوسرے پر بداخلاقی و بدکرداری کے ایسے الزامات نہ لگائیں جن کا صراحۃً یا کنایۃً تعلق فریق ثانی کی عصمت وعفّت سے ہو، ورنہ ایسے استغاثے کو ناقابلِ سماعت قرار دے دیا جائے۔ ہمارے نزدیک یہ صورت بے حد افسوسناک، بلکہ شرمناک ہے کہ عدالت میں زنا کا الزام سچا ثابت ہو یا جھوٹا دونوں صورتوں میں اس پر قرآنی وشرعی حد کو چھوڑ کر کوئی دوسری سزا دی جائے یا مجرم کو کوئی سزا نہ دی جائے۔ زنا بالرّضا تو ہمارے ہاں کوئی جرم ہی متصوّر نہیں ہوتا۔ حال ہی میں ایک کالج کے اساتذہ جو الزامِ زنا میں ماخوذ ہیں، اُن میں سے بعض کی طرف سے یہی صفائی پیش کی گئی ہے کہ اگر فریقین نے باہمی رضامندی سے اس کا ارتکاب کیا ہے تو قانون کی نگاہ میں یہ کوئی جرم نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ شریعت کے ساتھ ایسا سنگین استہزا کم از کم حدودِ عدالت میں نہیں ہونا چاہیے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی ۱۹۷۶ء کی رپورٹ کا جائزہ

(۴)

"حقوقِ نسواں کمیٹی" کی رپورٹ پر ہم دفعہ ۶۹ تک اپنا تبصرہ پیش کر چکے ہیں ہماری آخری گزارش یہ تھی کہ طلاق یا تفریق کی صورت میں چھوٹے بچّوں کی پرورش اور حقِ حضانت کے مقدمات میں فحش کاری اور بدکاری کے جو جھوٹے الزامات فریقین ایک دوسرے کے خلاف عائد کرتے ہیں اُن کے اِنسداد کے لیے اوّلین چارۂ کار تو یہ تھا کہ ان الزامات کے غلط یا صحیح ثابت ہونے پر حدودِ شرعیہ کا نفاذ عدالتوں کے ذریعے سے ہوتا، لیکن جب تک پاکستان میں وہ روزِ سعید طلوع نہیں ہوتا، اُس وقت تک ہمارے نزدیک مناسب یہ ہے کہ حضانت کے مقدمات میں کسی فریق کو یہ اجازت نہ دی جائے کہ وہ زنا اور بدکاری کے الزامات فریقِ مقابل کے خلاف عائد کرے۔ اس سلسلے میں کمیٹی کی بحث پڑھ کر یہ گمان ہوتا ہے کہ ارکانِ کمیٹی کے خیال میں اولادِ صغار کے لیے والدہ کا حقِ حضانت ساقط کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ عورت کو بدچلن اور بدکردار ثابت کیا جائے اور اُس کی پاکدامنی کو متّہم کیا جائے۔ کمیٹی نے اس سلسلے میں، ولیّان و نابالغان ایکٹ ۱۸۹۰ کا حوالہ دیا ہے۔ ہم نے اس ایکٹ کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ ہماری رائے کے مطابق اس ایکٹ کی رُو سے یہ لازم نہیں ہے کہ عورت کو حقِ حضانت سے محروم کرنے کے لیے اسے ضرور ہی بدکار اور بدچلن ثابت کیا جائے۔ اس ایکٹ کی دفعہ ۳۹ میں وہ وجوہ بیان کر دیئے گئے ہیں جن کی بنا پر ایک عورت کا یہ حق ساقط کیا جا سکتا ہے۔ وہ وجوہ درج ذیل ہیں:

۱۔ عورت بچّوں سے بدسلوکی کرے یا اُن کی مناسب حفاظت و تربیت میں غفلت برتے۔

۲۔ وہ کسی ایسے جرم میں سزا یافتہ ہو جو عدالت کی نگاہ میں ایسے اخلاقی عیب پر مبنی ہو جو اُسے

بچّوں کی نگرانی کے لیے نااہل بنادے۔

۳- اسے ایسے مشاغل سے دلچسپی وانہماک ہو کہ وہ بچوں کی کماحقہٗ دیکھ بھال نہ کرسکے۔

اس ایکٹ کی دفعہ ۱۴۱ میں حقِ حضانت کے خاتمے کی ایک مزید وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ:

''عورت کسی ایسے مرد سے نکاحِ ثانی کرلے جو نابالغ بچّی کا ولی نہ بن سکتا ہو یا عدالت کی رائے میں وہ ولایت کے لیے غیر موزوں ہو۔''

ہمارے فقہائے کرام نے قرآن وحدیث کی روشنی میں والدہ کا حقِ حضانت ساقط ہونے کے جو اسباب بیان فرمائے ہیں وہ مختصراً یہ ہیں کہ یا تو ماں کسی ایسے شخص سے نکاح کرلے جو اولاد کے لیے غیر محرم ہو یا والدہ ایسے فسق وفجور میں مبتلا ہوجائے جو اولاد کے اخلاق وعادات پر بُرا اثر ڈالے۔ فسق وفجور سے مراد لازماً بدکاری یا سنگین قسم کی بداخلاقی نہیں، بلکہ شریعت کے کسی حکم کی خلاف ورزی اور عدمِ اطاعت پر بھی فسق کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ مثلاً ترکِ صوم وصلوٰۃ یا بے پردگی وغیرہ۔ پھر فقہا نے یہ تصریح بھی کردی ہے کہ اَولاد اگر بالکل کم سن ہو اور اُس میں اتنا شعور وتمیز پیدا نہ ہوسکا ہو کہ وہ والدہ کے عادات واطوار سے اثر پذیر ہو تو ایسی حالت میں والدہ کا فسق حقِ حضانت میں مانع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر والد کی اخلاقی حالت بھی والدہ سے بہتر نہیں ہے، مثلاً وہ بھی نماز روزے کا پابند نہیں، تو والد کو والدہ پر کوئی حق ترجیح حاصل نہ ہوگا۔ والدہ اگر اولاد کو کسی ایسے دُور دراز مقام پر لے جائے جہاں تک والد کے لیے وقتاً فوقتاً جاکر بچّوں سے ملاقات اور پُرسشِ احوال دشوار ہو تب بھی والدہ کا حقِ حضانت ختم کیا جاسکتا ہے۔ اس مختصر بحث سے یہ امر اچھی طرح واضح ہوجاتا ہے کہ حقِ حضانت کے اثبات وعدمِ اثبات کے متعدد وجوہ رائج الوقت قانون اور شرعی قانون میں بھی موجود ہیں جن کو بنیاد بناکر فریقین اپنے اپنے حق کی فوقیت ثابت کرنے کی کوشش کرسکتے ہیں اور عدالت اُنھی کو سامنے رکھ کر کسی ایک فریق کے حق میں یا اُس کے خلاف فیصلہ دے سکتی ہے۔ اسی لیے ہمارا پُرزور مشورہ ہے کہ فریقین کو ایسے مقدمات میں گھناؤنے اخلاقی الزامات عائد کرنے سے قانوناً روکا جائے۔

رپورٹ کی دفعہ ۷۰ سے دفعہ ۸۳ تک عیسائیوں اور غیر مسلموں کے قوانینِ نکاح وطلاق

پر بحث کی گئی ہے۔ ان دفعات کے متعلق بہتر رائے تو ان مذاہب کے پیرو ہی دے سکتے ہیں، البتہ ہم یہ امر واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ نکاح وطلاق یا نفقہ وحضانت کا جو معاملہ یا تنازع مسلمان شوہر اور کتابیہ عورت کے مابین ہو اُس پر فیصلہ قانونِ شریعت کے مطابق ہونا لازم ہے اور مسلمان عورت کسی حال میں بھی غیر مسلم کے نکاح میں نہیں رہ سکتی۔

دفعہ نمبر ۸۴، ۸۵، ۸۶ میں یہ سفارش کی گئی ہے کہ جس عورت کی جبراً آبروریزی کی گئی ہو، اُسے مجرم سے مالی معاوضہ دلایا جائے۔ رپورٹ کی تجویز جو دفعہ ۸۶ میں درج ہے، اس کے یہ الفاظ ہیں:

"مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۵۴۴ الف میں مناسب ترمیم کی جائے تاکہ زنا بالجبر یا عورت کی بے حرمتی کرنے کے جرم کے لیے کسی شخص کو سزا دینے والی عدالت اس عورت کو معقول معاوضہ دلا سکے جس کی نسبت ارتکابِ جرم ہوا ہو"۔

ہم اس بات کو پہلے واضح کر چکے ہیں اور یہاں اُسی کو دہرائیں گے کہ زنا بالجبر ہو یا بالرضا اِس کی سزا اسلام نے سو درّے یا سنگساری مقرر کی ہے[1]۔ اسلام نے قتل اور قصاص کی بعض صورتوں میں تو مالی دیت مقرر کی ہے، لیکن عورت کی عصمت وآبرو کا نہ کوئی مالی ومادّی بدل ہوسکتا ہے، نہ اسلام میں اس کا کوئی تصوّر پایا جاتا ہے۔ جس ظالم وبے شرم مرد نے عورت کا دامنِ عفت پارہ پارہ کیا ہے، کون غیرت مند مسلمان خاتون اُس سے مالی معاوضے کی خواہاں ہوگی؟ یہ مغربی تہذیب کا دیوثانہ نظریہ ہے جس میں خاوند کو بھی اس کی بیوی پر دست درازی کرنے والے سے ہرجانہ دلوایا جاتا ہے جو بھڑ ووں اور کٹنوں کا ذریعہ معاش ہوتا ہے؟ اب مسلمان مردوں اور عورتوں کو یہی سبق پڑھایا جا رہا ہے اور اُن کے لیے قانونی وسیلہ فراہم کیا جا رہا ہے کہ وہ بھی چاہیں تو عصمت کا معاوضہ عدالتوں کے ذریعے سے وصول کرلیں۔ اسلامی شریعت اس طرح کے تصوّرات سے سخت اِبا کرتی ہے۔ بخاری ومسلم میں متفق علیہ حدیثِ نبویؐ موجود ہے کہ ایک شخص کا ایک لڑکا ایک دوسرے شخص کے ہاں ملازم تھا۔ اُس لڑکے نے اُس دوسرے شخص کی بیوی

---

[1] مجبور عورت پر سزا نہیں ہے۔ سزا جبراً زنا کرنے والے پر واجب ہے۔

سے زنا کا ارتکاب کیا۔ لڑکے کے والد نے فدیے کے طور پر سو بکریاں اور ایک لونڈی دوسرے شخص کے حوالے کر دیں اور پھر وہی والد نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوا اور سارا واقعہ بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:

''خدا کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے، میں تمھارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ یہ سو بکریاں اور لونڈی جو تو نے دی ہے یہ تیری طرف واپس لوٹائی جاتی ہیں اور تیرے لڑکے کو سو کوڑے لگائے جائیں گے''۔

یہ سو بکریاں اور ایک لونڈی وہی ''مالی معاوضہ'' تو ہے جسے زانی یا اُس کے والد کی طرف سے از خود رضا کارانہ طور پر پیش کیا گیا تھا، مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے اسے ردّ فرما کر واپس کرا دیا۔ اسی مالی معاوضے کی تجویز اب ''حقوقِ نسواں کمیٹی'' کی طرف سے دوبارہ لائی جا رہی ہے اور کہا جا رہا ہے کہ جو عورت ارتکابِ جرم کا شکار ہوئی عدالت اسے ''معقول معاوضہ'' دلائے۔

اس کے بعد دفعہ ۸۷ سے لے کر دفعہ ۹۲ تک رپورٹ میں جو بحث کی گئی ہے اس کا مقصود و مدّعا یہ ہے کہ پاکستان میں ہر طرح سے غیر مشروط اور بلا روک ٹوک اسقاطِ حمل کا قانونی دروازہ چوپٹ کھول دیا جائے۔ رپورٹ کی دفعہ ۸۹ کے بقول:

''اکثر صورتوں میں شادی شدہ عورت جملہ احتیاطی تدابیر اختیار کرنے کے باوجود حاملہ ہونے سے بچنے سے قاصر رہتی ہے۔ ہمارے قانونی نظام کے تحت اسقاطِ حمل جائز نہیں ماسوائے جبکہ یہ عورت کی زندگی بچانے کے لیے نیک نیّتی سے کیا گیا ہو۔ یہ عام احساس پایا جاتا ہے کہ اسقاطِ حمل کو قانونی طور پر جائز قرار دیا جائے کیونکہ تمام دنیا میں عورتوں کی طرف سے ایسا ہی مطالبہ پیش کیا جا رہا ہے۔''

ان الفاظ کو آپ غور سے پڑھیے اور بار بار پڑھیے کہ ان میں کس جرأت و جسارت کے ساتھ خلافِ واقعہ، خلافِ اخلاق اور خلافِ اسلام وعاوی اور مزعومات کو پیش کیا گیا ہے۔ اس کمیٹی نے سب سے پہلے تو یہ فرض کر لیا ہے کہ عورت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ جو اُسے گھر سے باہر نکل کر معاش تلاش کرنے میں مانع ہے وہ بچّوں کی پیدائش ہے۔ ان بچّوں کی مصیبت سے

چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے عورت ہر جتن کرتی ہے۔ شادی نہیں کرتی یا کرتی ہے، تو اس میں تاخیر سے کام لیتی ہے۔ شادی ہو جائے تو وہ ہر ممکن تدبیر کرتی ہے کہ بچّوں سے بچے۔ مانعِ حمل ادویات وآلات استعمال کرتی ہے، خاوند کی نس بندی کراتی ہے، لیکن ان ساری رکاوٹوں کے باوجود بچے ہیں کہ وہ بن بلائے مہمان کی طرح چلے آرہے ہیں۔ اس لیے آخری چارۂ کار جو کمیٹی کے نزدیک باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ بچوں کی پیدائش سے پہلے ہی حمل کا اسقاط کر دیا جائے، لیکن اس راہ میں جو دشواری سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ کافر اور کرنٹے جو قانون بنا کر چھوڑ گئے ہیں اُس میں تو حمل گرانا بڑا جرم ہے، الّا یہ کہ حاملہ کی جان بچانے کے لیے نیک نیّتی سے اسقاطِ حمل ہو، اس لیے اب اسقاط کو علی الاطلاق جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ تمام دنیا کی عورتیں یہی مطالبہ کر رہی ہیں! اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے کہ دنیا کی عورتیں جو مطالبے کر رہی ہیں رفتہ رفتہ وہ سب یہاں اس دلیل سے درآمد کیے جائیں گے کہ دنیا میں یہی کچھ ہو رہا ہے۔

کاش کہ یہ کمیٹی اور اس کے ارکان ایسی تجاویز پیش کرنے سے پہلے کچھ تو غور کرتے۔ ہم کہنے کو بہت کچھ کہہ سکتے، مگر اس طرح بات بڑھ جائے گی، اس لیے ہم صرف یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ تمام دنیا نہیں، آپ صرف اپنے ملک یا دنیا کے کسی ایک ملک کے متعلق ہی بتا دیں کہ اُس کی عورتوں نے کس روز کس مقام پر یہ مطالبہ کیا ہے کہ اسقاطِ حمل کو مطلقاً از روئے قانون جائز قرار دیا جائے اور کیا دنیا میں کوئی ایک ملک بھی ایسا ہے جس نے کھلم کھلا اس فعل کو قانونی جواز دے رکھا ہے؟

ہمارے علم میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے تو کیا آپ پاکستان کو اس معاملے میں شرفِ اوّلیت بخشنا چاہتے ہیں کہ وہ سب سے پہلے اسقاطِ حمل کے مسئلے میں اسلامی واخلاقی حدود کو پامال کرے؟ فرض کیا کوئی ملک ایسا قانون بنا ہی دیتا ہے یا کسی ملک کی کچھ عورتیں ایسا مطالبہ کر بھی دیتی ہیں تو کیا وہ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے قابلِ اتباع اور لائق تقلید بن جائے گا؟ ابھی تھوڑا عرصہ گزرا کہ اخبارات میں یہ خبر نگاہ سے گزری کہ کچھ شرم وحیا سے عاری عورتوں نے امریکہ میں حرامی بچّوں کے لیے تمام وہی قانونی حقوق مانگے ہیں جو جائز اولاد کے لیے مختص ہیں۔ کیا آپ کو اس مطالبے سے بھی اتفاق ہے؟ آپ نے رپورٹ پریس کو دیتے وقت تو یہ کہا کہ آپ کتاب و سنت کو

سامنے رکھیں گے، لیکن اب تان یہاں آکر ٹوٹی کہ دنیا کی عورتیں چونکہ اسقاطِ حمل کا غیر محدود قانونی جواز مانگتی ہیں، اس لیے اب وقت آگیا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہو۔

کمیٹی نے جو مطالبہ پیش کیا ہے اس کی لغویت کا احساس خود کمیٹی کو بھی ہے، چنانچہ دفعہ ۹۰ میں اس کا اعتراف یوں کیا گیا ہے:

"کمیٹی نے اس سوال پر غور کیا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ اگرچہ پاکستان جیسے ملک میں اس مطالبے کو منظور کرنا ممکن نہیں، لیکن پھر بھی اسقاطِ حمل کے جرم کی وسعت کو کم کرنے کے کافی وجوہ موجود ہیں۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ عملی طور پر نااہل معالجوں اور نیم تربیت یافتہ دائیوں کو بھاری رقوم ادا کر کے غیر قانونی اسقاطِ حمل کرائے جاتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں اسقاطِ حمل غیر مفید صحت حالات میں کرایا جاتا ہے جو یا تو عورت کے لیے مہلک ثابت ہوتا ہے یا اس کی صحت پر بُری طرح اثر انداز ہوتا ہے"۔

دوسرے الفاظ میں یوں سمجھ لیجیے کہ کمیٹی کے ارکان اپنے دل اور اپنی زبان سے تسلیم کر رہے ہیں کہ 'پاکستان جیسے ملک' میں اُن کے مطالبے کی منظوری کا امکان نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ مطالبہ آپ کے بقول دُنیا بھر کی عورتوں کے دل کی عین آواز ہے، اور اس دنیا میں ہمارا ملک بھی شامل ہے، تو پھر مطالبے کو منظور کرنا ممکن کیوں نہ ہوگا؟ اور اگر پاکستان دنیا سے الگ تھلگ کوئی انتہائی پس ماندہ اور غیر مہذب خطّہ ہے جہاں آپ کا مطالبہ قابلِ قبول نہیں، تو پھر آپ یہاں یہ ناکام و نامحمود کوشش کیوں کر رہے ہیں؟ اور زبردستی اس غیر مشروط اسقاطِ حمل کی تجویز کو عملی جامہ پہنانے پر کیوں مُصر ہیں۔ اقتباس بالا میں خط کشیدہ الفاظ سے قارئین یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ "اسقاطِ حمل کے جرم کی وسعت کو کم کرنے سے مراد اس فعلِ مذموم کی روک تھام ہے۔ نہیں، بلکہ اس جرم کی وسعت کو کم کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس فعلِ اسقاط کو جرم ہی نہ رہنے دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جب جُرم جُرم ہی نہ سمجھا جائے گا اور قانون اسے جائز کر دے گا تو جُرم کی وسعت کیا، بلکہ جرم کے وجود ہی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ مزید توضیح ارکانِ کمیٹی نے یوں کر دی کہ پھر اسقاطِ حمل چھپ چھپ کر تاریک گوشوں میں اناڑی عورتیں یا مرد نہیں کریں گے، بلکہ باقاعدہ مستند ڈاکٹر اور نرسیں یہ

خدمت ہسپتالوں اور طبّی مراکز میں علانیہ انجام دیں گی اور عورتوں کی صحت دوبالا ہو جائے گی۔اس لاجواب طرزِ فکر و استدلال کا کیا جواب ہو سکتا ہے؟

’’حقوقِ نسواں کمیٹی‘‘ کو پاکستان کی مسلم خواتین کی جسمانی صحت کے ساتھ ساتھ اُن کی ذہنی اور دماغی صحت بھی بہت عزیز ہے، چنانچہ دفعہ ۹۱ کی درجِ ذیل عبارت ملاحظہ ہو:

’’ایسی بہت سی صورتیں ہیں جن میں نہ صرف حاملہ عورت کی جسمانی صحت کو درپیش سنگین خطرے کا تدارک ضروری ہے، بلکہ اُس کی ذہنی صحت کو بھی مذکورہ خطرے سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ایسی صورتوں میں اسقاطِ حمل قطعی ضروری ہو سکتا ہے‘‘۔

یہاں مزید بحث کرنے سے پیشتر ایک خاص باریک نکتہ قابلِ توجہ ہے۔دفعہ نمبر ۸۷ جہاں سے کمیٹی نے اسقاطِ حمل والی تجویز کا آغاز کیا تھا وہاں ذکر ’’شادی شدہ عورت‘‘ کا تھا۔آگے بھی دفعہ نمبر ۸۹ تک ’’شادی شدہ عورت‘‘ ہی کے الفاظ استعمال کیے گئے، مگر آخر میں دفعہ نمبر ۹۱، ۹۲ میں آ کر ’’شادی شدہ‘‘ کی قید اڑا دی گئی اور فقط ’’حاملہ عورت اور حاملہ عورتیں‘‘ کے الفاظ باقی رہ گئے۔اور یہ بات درحقیقت ہے بھی اٹل کہ منعِ حمل یا اسقاطِ حمل کی کوئی تحریک، کوئی تدبیر، کوئی تجویز محض شادی شدہ خواتین تک محدود نہیں رہتی، نہ رہ سکتی ہے۔آخر کار یہ کنواری اور شوہر نہ رکھنے والی خواتین تک لازماً متجاوز ہو گی بلکہ ایسی ہر تحریک و تجویز کا اصل مرکز و محور اور اصل ہدف وہی خواتین ہیں جو ان بیاہی ہیں یا جن کا شوہر مر گیا ہے یا مفقود ہے۔یہ عقل و فطرت اور بشری طبیعت کا ایک تقاضا ہے جس کی راہ میں انسان کے گھڑے ہوئے دلائل و ضوابط حائل نہیں ہو سکتے۔ایک دفعہ جب آپ نے قانوناً و عملاً یہ راستہ کھول دیا تو یہ کہنا بالکل لایعنی اور فضول ہے کہ اس اجازت و سہولت سے فائدہ صرف وہی عورت اٹھائے گی جو شادی شدہ ہے، جس کے ایک یا دو بچّے ہو چکے ہیں اور اب مزید بچّے اُسے ذہنی کوفت و اذیّت میں مبتلا کر دیں گے، اس لیے ضروری ہے کہ وہ یا تو منصوبہ بندی کرے یا اسقاط کرائے۔

ہم نے وہ سارے دلائل پڑھے اور سُنے ہیں جو ضبطِ تولید، منصوبہ بندی، نَسبندی اور ’’وقفہ بہت ضروری ہے‘‘ وغیرہ کے حق میں دیے جاتے ہیں۔اسقاطِ حمل کے حق میں جو کچھ آپ نے کہا یا

آپ کہہ سکتے ہیں، وہ سب ہمیں معلوم ہے۔ ہم سرِ دست اس کے جواب میں صرف ایک بات کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر مسلمان خاتون کی عصمت وعفت کی کوئی قدر و قیمت آپ کی نگاہ میں ہے اور آپ یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان عورت بے حیائی اور بدکاری سے محفوظ رہے، تو خوفِ خدا اور محاسبۂ آخرت کے بعد ایک کنواری یا بے شوہر عورت کو جو چیز اس بُرائی میں ملوث ہونے سے روک سکتی ہے وہ ناجائز حمل وولادت کا کھٹکا اور خوف ہے۔ جب آپ اس کھٹکے کا خاتمہ کر دیں گے اور منعِ حمل اور اسقاطِ حمل کی ساری سہولتیں قانوناً مہیا کر دیں گے، تو اسلامی غیرت وعصمت کا جنازہ اٹھنے میں دیر نہیں لگے گی۔ کیا آپ اس سے انکار کریں گے کہ مغربی معاشرے میں نسوانی عفّت ایک جنس نایاب ہے اور حقیقی اعتبار سے دوشیزگی اور پاکدامنی کا وجود وہاں عنقا ہو کر رہ گیا ہے۔ آپ کے ہاں اس عمل کا آغاز ہو چکا ہے اور اب آپ اس کی رفتار تیز سے تیز تر کر دینا چاہتے ہیں۔ ایک عرصہ گزرا، یہ بات اخبار میں آ چکی ہے کہ خاندانی منصوبہ بندی کے محکمے میں ملازم خواتین نے ایک سابق وزیرِ صحت کے سامنے یہ شکایت رکھی کہ محکمے کے مرد ملازمین کے ہاتھوں اُن کی آبرو محفوظ و مامون نہیں ہے اور وزیر نے اس معاملے کو زیرِ غور رکھنے کا وعدہ کیا۔ شاید یہ غور کرنا پیشِ نظر ہوگا کہ ان بے وقوف عورتوں کے دماغ سے عصمت وعفت کا خیال کیسے نکالا جائے؟

ہمارا دل اور ضمیر خون کے آنسو روتا ہے اور کسی شاعر کا یہ شعر بار بار یاد آتا ہے ؎

ابتدائے عشق ہے روتا ہے کیا
آگے آگے دیکھیے ہوتا ہے کیا

عجیب عبرت انگیز منظر ہے کہ یہودی قوم جو کل تک ہر جگہ ماری کھدیڑی جا رہی تھی اور جسے فرعون قتلِ اولاد کی سزا دیتا تھا، اُس نے آج تک خود قتلِ اولاد کے منصوبے پر عمل نہ کیا۔ اُس کے کنبے ہمیشہ کثیر الاولاد رہے۔ اسرائیل کی خالص یہودی آبادی ۱۹۴۹ء سے اب تک تگنی ہو چکی ہے۔ مسلمانوں کے بلاد و دیار پر غاصبانہ قبضہ جما کر اب وہ دنیا بھر کے گوشے گوشے سے جمع ہو رہے ہیں اور ہر سال تقریباً بیس تیس ہزار کے لگ بھگ یہودی اسرائیل میں آ کر متوطن ہوتے ہیں اور ’’وسیع تر اسرائیل‘‘ کے منصوبے بنا رہے ہیں۔ اس کے مقابلے میں مسلمان جنھیں اللہ

تعالیٰ نے ہر طرح کے وسائل سے مالا مال کیا ہے اُنھیں ایک طرف کہا جاتا ہے کہ اپنی تعداد کم رکھو، ورنہ بھوکے مرو گے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ ؕ نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ وَاِیَّاھُمْ ۚ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَھَرَ مِنْھَا وَمَا بَطَنَ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللہُ اِلَّا بِالْحَقِّ ؕ ذٰلِکُمْ وَصّٰکُمْ بِہٖ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ۔

(اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو۔ ہم تمھیں بھی رزق دیں گے اور اُنھیں بھی)

بہر کیف ساری بحث وتکرار کے بعد دفعہ ۹۲ میں کمیٹی اپنی تجویز یوں پیش کرتی ہے:

''کمیٹی کا خیال یہ ہے کہ مجموعۂ تعزیراتِ پاکستان کی دفعہ ۳۱۲ میں حسبِ ذیل ترمیم ہونی چاہیے:

الف: دفعہ ۳۱۲ میں دوسری مرتبہ آنے والے لفظ ''عورت'' کے بعد الفاظ ''یا اُس کی جسمانی یا ذہنی صحت کے درپیش سنگین خطرے کے تدارک کے لیے'' شامل کر دیے جائیں، اور

ب: دفعہ ۳۱۲ میں ایک اور تشریح کا اضافہ کر دینا چاہیے جس میں یہ قرار دیا گیا ہو کہ اس دفعہ کی اغراض کے لیے ۱۲۰ دن سے کم کا جنین بچہ تصور نہیں کیا جائے گا۔

کمیٹی کی یہ تجویز وترمیم اور اُس کے مُضمرات ومُتضمنات اُس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک تعزیراتِ پاکستان کی وہ دفعہ ۳۱۲ بھی سامنے نہ ہو جس میں یہ ترمیم وتجویز کی جارہی ہے۔ یہ دفعہ جو ایک اجنبی کافر حکومت نے مرتب کی تھی اُس کا ترجمہ ذیل ہے:

''جو فرد بھی ارادۃً وعمداً کسی حاملہ عورت کا حمل گرانے کا باعث بنے گا، اگر یہ اسقاطِ حمل کا فعل نیک نیتی کے ساتھ عورت کی جان بچانے کی غرض سے صادر نہیں ہوگا تو اُس فرد کو تین سال تک کی قید (جو ہر نوعیت کی ہو سکتی ہے) یا جرمانہ یا دونوں سزائیں دی جائیں گی اور جو عورت خود تعجیلِ ولادت کا ارتکاب کرے گی اُسے سات سال تک کی ہر قسم کی قید کی سزا دی جائے گی اور وہ جرمانے کی بھی مستوجب ہوگی۔''

توضیح: جو عورت خود اپنے حمل گرانے کی موجب بنے گی، اُس پر بھی اس دفعہ کا اطلاق ہوگا۔''

کمیٹی کی پیش کردہ ترمیم کے بعد مذکورہ بالا دفعہ کی شکل یہ بنے گی:

’’جوفرد بھی ارادۃً یا عملاً کسی حاملہ کا حمل گرانے کا باعث بنے گا، اگر یہ اسقاطِ حمل نیک نیتی کے ساتھ اس عورت کی جان بچانے یا اس کی جسمانی یا ذہنی صحت کو درپیش سنگین خطرے کے تدارک کے لیے نہیں ہوگا، اُس فرد کو تین سال............ (الی آخرہ)

ہر شخص جو سوچ سمجھ رکھتا ہے وہ بآسانی اندازہ کرسکتا ہے کہ دفعہ کی قدیم صورت جو کافر انگریز قانون سازوں نے رکھی تھی اُس کے مطابق صرف حُسنِ نیّت کے ساتھ حاملہ عورت کی جان بچانے کے لیے اسقاطِ حمل کسی شخص کے لیے یا خود حاملہ کے لیے جائز ہوسکتا تھا، ورنہ اس پر تین یا سات سال کی قید اور جرمانہ کی سزا نافذ ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ حاملہ کی جان بچانا ایک متعین مقصد ہے جس کی جائز صورت کا تعیّن بھی مشکل نہیں، لیکن عورت کی جسمانی صحت کے لیے سنگین خطرہ اور پھر اُس کی ذہنی صحت کو درپیش سنگین خطرہ تو ایک عجیب، مبہم اور موہوم مفروضہ ہے جس کا اطلاق حمل کی ہر ممکن صورت پر آسانی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ آخر کسی مرد یا کسی عورت، کسی دایہ، کسی ڈاکٹر کے پاس وہ کون سا گز ہے جس سے وہ کسی حاملہ کی ذہنی صحت اور اُسے پیش آمدہ سنگین خطرے کو ناپ سکے گا اور کسی قانون دان اور حاکمِ عدالت کے پاس کیا پیمانہ ہوگا جس کے ذریعے سے وہ فیصلہ کرے گا کہ کسی حمل کا اسقاط جسمانی یا ذہنی صحت کو درپیش خطرے کے تدارک کی خاطر ہوا ہے یا نہیں؟ حمل گرانے کے جُرم کو روکنے کے لیے جو بھلا یا بُرا قانون اب تک رائج چلا آرہا تھا، کمیٹی کی یہ مجوزہ ترمیم اس قانون کی جان نکال کر (یا انگریزی محاورے کے مطابق اُس کے دانت نکال کر) رکھ دے گی اور اب ہر کس و ناکس کے لیے یہ بالکل سہل ہو جائے گا کہ وہ کافروں کے نہیں، مسلمانوں کے تجویز کردہ اس قانون کی روشنی میں ہر طرح ہر مرحلے پر حمل کو ساقط کر سکے۔ یہ ایک طُرفہ تماشا ہے کہ یہ کمیٹی ایک طرف یہ کہہ رہی ہے کہ پاکستان جیسے ملک میں اسقاطِ حمل کے مطالبے کو منظور کرنا ممکن نہیں، مگر دوسری طرف وہ عملاً وہی تجویز سامنے لا رہی ہے جس سے اسقاطِ حمل کی راہ میں حائل ہر رکاوٹ ختم ہو جائے گی۔ اس پر بھی جب ارکانِ کمیٹی کا اطمینان نہیں ہوسکا، تو اُنھوں نے اس دفعہ کی تشریح وتوضیح میں یہ اضافہ بھی ضروری سمجھا کہ:

’’اس دفعہ کی اغراض کے لیے ایک سو بیس دن سے کم کا جنین بچّہ تصوّر نہیں کیا جائے گا‘‘۔

ع قصّہ کوتاہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود

گویا کہ جسمانی ودماغی صحت کا قضیہ اور جھگڑا بھی حمل پر چار ماہ گزر جانے کے بعد ہی پیدا ہوگا، اس سے پہلے جو بچّہ بطنِ مادر میں ہوگا، وہ بچّہ نہیں کوئی پھوڑا یا باؤ گولہ ہوگا جس کا نکال پھینکنا قانوناً جائز ہوگا اور اس پر کوئی پُرسش نہیں ہوگی۔ کیا ہم کمیٹی کے ارکان سے یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اُنھوں نے یہ چار ماہ سے کم کا حمل گرانے کا جواز کہاں سے اخذ کیا ہے؟ کیا قرآن یا حدیث میں اس کے لیے کوئی دلیل موجود ہے؟ ہمارے نزدیک حمل خواہ جائز ہو یا ناجائز، خواہ ایک ماہ کا ہو یا اس سے زائد ایام کا ہو، اُس کا اسقاط اسلام میں ہرگز جائز نہیں ہے۔ یہ قتلِ نفس ہے جو اسلامی تعلیمات کی رُو سے روا نہیں ہے۔

صحیح مسلم اور دیگر کتبِ حدیث میں مروی ہے کہ عہدِ نبویؐ میں قبیلہ غامد کی ایک عورت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم، مجھے پاک کر دیجیے، یعنی مجھ پر حدِ زنا جاری فرمائیے۔ آپؐ نے فرمایا: بی بی جاؤ، واپس جاؤ اور اپنے رب سے مغفرت مانگو اور توبہ کرو۔ وہ کہنے لگی: کیا آپ مجھے اُس طرح لوٹا دینا چاہتے ہیں جس طرح آپؐ نے ماعزؓ بن مالک کو لوٹا دیا تھا۔ (ماعز سے زنا سرزد ہو گیا تھا اور اُنھیں بھی آپؐ نے پہلی مرتبہ ٹال کر فرمایا تھا کہ شاید تم سے حالتِ جنون یا نشے میں یہ فعل صادر ہوا ہو) عورت نے مزید عرض کیا کہ: میں نے زنا کیا ہے حتیٰ کہ مجھے حمل ٹھہر گیا ہے۔ آپؐ نے پھر فرمایا: کیا واقعی تیری یہ حالت ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ تو آپؐ نے مزید فرمایا: تجھ پر حدِّ زنا جاری نہیں ہو سکتی جب تک تیرا وضعِ حمل نہ ہو جائے۔ ایک انصاری صحابی نے وضعِ حمل تک اُس عورت کی کفالت اپنے ذمّے لی۔ جب بچّہ پیدا ہو گیا تو صحابی نے اطلاع دی کہ ولادت ہو گئی ہے۔ آنحضورؐ نے فرمایا: اب بھی ہم اسے سنگسار نہیں کریں گے کہ اس کا بچّہ شیر خوار ہے، اسے دودھ کون پلائے گا؟ یہ جائے اور اپنے بچے کی رضاعت کرے اور دودھ چھڑانے کے بعد آئے۔ وہ اللہ کی بندی مدّتِ شیر خوارگی گزر جانے کے بعد آئی اور یہ بتانے کے لیے کہ رضاعت ختم ہو چکی ہے بچے کو ساتھ لائی۔

روٹی کا ٹکڑا اُس کے ہاتھ میں تھا اور وہ کھا رہا تھا۔ تب اس کا بچہ ایک مسلمان کے سپرد کیا گیا اور اُس عورت کو رجم کیا گیا۔ حضرت خالدؓ بن ولید نے اس عورت کے حق میں کوئی نامناسب بات کہی تو آنحضورؐ نے فرمایا: اے خالد، خاموش رہ، میرے اللہ کی قسم اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر (بدعنوان) کسٹم افسر یا چونگی کا ملازم بھی ایسی توبہ کرے تو بخشا جائے۔ پھر آپؐ نے اس کا جنازہ پڑھا اور تدفین کرائی۔

کمیٹی کے ارکان اور قارئین اس حدیث کا بغور مطالعہ کریں۔ ایک بات جو اس ایمان افروز اور موعظت آموز حدیث سے معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس عورت سے یہ نہیں پوچھا گیا کہ تجھ سے زنا کس نے کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس جرمِ زنا میں شہادت سامنے نہیں آئی، محض ایک مجرمہ کا اعتراف ہے جو اُس کے خلاف تو حجت بن سکتا ہے، مگر کسی دوسرے کے خلاف ثبوت کا کام نہیں دے سکتا۔ اس لیے زانی کے معاملے کو آخرت پر چھوڑ دیا گیا۔ پھر اُس عورت کا احساس ندامت اور ایمانی جرأت اس پر دلالت کر رہے ہیں کہ اُس نے صدورِ جرم کے فوراً بعد یا ممکن عجلت کے ساتھ اس واقعے کی اطلاع آنحضورؐ کے سامنے پیش کر دی ہوگی، اس لیے اس حمل پر (جو حملِ ناجائز تھا) ایک سو بیس دن ہرگز نہیں گزرے ہوں گے اُس عورت پر حدِ شرعی کا نفاذ لازم وملزوم تھا اور اس خداترس عورت پر جو دن بھی گزرتا ہوگا وہ یقیناً روحانی یا ذہنی کوفت اور اذیّت کا موجب ہوتا ہوگا لیکن ہمارے ہادی برحق صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس موجودہ کمیٹی کے ارکان کی طرح یہ نہیں فرمایا کہ اس عورت کا جنین چونکہ ایک سو بیس دن کا نہیں ہے اس لیے قانونی اغراض کے لیے یہ بچّہ تصور نہیں کیا جائے گا۔ پھر بچّہ بھی ولد الزنا ہے، لیکن اس بچّے کی ولادت اور اُس کی رضاعت کے لیے سزائے رجم کو مؤخر فرمایا۔ اس خاتون کی جان بچانے کا بھی کوئی سوال بیچ میں نہ تھا۔ اُس نے خود اپنی جان قربان کرنے کے لیے، اپنے جسدِ فانی کو پاک کرنے اور حیاتِ جاودانی حاصل کرنے کے لیے اپنے تئیں پیش کر دیا تھا، اُسے اور آنحضورؐ کو اور ہر شخص کو معلوم تھا کہ آخرکار اس کو سنگسار کیا جائے گا، مگر آنحضورؐ نے اس بچّے کو زندہ رکھنے کی خاطر دو ڈھائی سال کے لیے سزا کو ملتوی کر دیا، کیونکہ فعلِ زنا یا استقرارِ حمل میں اس بچے کی تو کوئی ذمہ داری یا قصور نہ تھا۔ قصور جو کچھ تھا زانی

وزانیہ کا تھا، اس ایک واقعہ سے ہی یہ ثابت وواضح ہوجاتا ہے کہ انسانی جان کی حرمت اسلام کی نگاہ میں کس حد تک ہے، خواہ وہ بطنِ مادر ہی میں کیوں نہ ہو اور جو لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کی امّت کے افراد ہونے کے باوجود اس امت میں اسقاطِ حمل کا قانونی جواز فراہم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ خود کتنے بڑے جُرم وظلم کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

ہم یہ جانتے ہیں اور ہماری بدنصیب آنکھیں یہ دیکھ رہی ہیں کہ ہمارے ہاں شراب نوشی بھی ہے، عصمت فروشی بھی ہے، حمل بھی گرائے جاتے ہیں، عُریاں رقص بھی ہوتے ہیں۔ رات دن قتل وغارت اور جان ومال پر دست درازی بھی ہوتی ہے۔ ان میں سے بہت سے جرائم کو تو پہلے ہی قانون کی آڑ ملی ہوئی ہے یا قانون نے اُن کے سامنے آنکھیں میچ رکھی ہیں۔ اب کیا ان سارے جرائم وذمائم کی ''وُسعت کم کرنے'' کی آخری ترکیب بس یہی رہ گئی ہے کہ جرائم کی قانونی دفعات میں اُن کے جواز کی شکلیں پیدا کی جائیں؟ ہم نے اُنھی دنوں میں پڑھا ہے اور پہلے بھی اخبارات میں یہ چیز مطالعہ میں آئی ہے کہ اسلامی مشاورتی کونسل ایک سابق فاضل چیف جسٹس صاحب کی صدارت میں برابر تعزیرات پاکستان اور ضابطہ دیوانی وفوجداری وغیرہ کی دفعات کو کتاب سنّت کی کسوٹی پر جانچ رہی ہے اور متبادل دفعات مرتب کر رہی ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ اس ادارے کی سفارشات بھی پبلک یا اسمبلیوں کے سامنے آتیں اور جو سفارشات وترمیمات یہ کمیٹی پیش فرما رہی ہے اُن کے متعلق بھی اس کونسل کی رائے معلوم ہوجاتی۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی کے صدر کی توضیحات اور ان پر تبصرہ

(۵)

محترم جناب یحییٰ بختیار صاحب اٹارنی جنرل پاکستان وچیئر مین حقوقِ نسواں کمیٹی پاکستان کا ایک مفصّل بیان ۲۴ اکتوبر ۱۹۷۶ء کے اخبارات میں شائع ہوا ہے جس کے بیشتر حصے میں ہماری اُن گزارشات پر تنقید کی گئی ہے جو ہم نے ترجمان القرآن ماہِ اگست ۱۹۷۶ء کے ''اشارات'' میں حقوقِ نسواں کمیٹی'' کی رپورٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے پیش کی تھیں۔ یہ امر ہمارے لیے گونہ اطمینان کا موجب ہے کہ کمیٹی کے معزز صدر نے ہماری بات کو درخورِ اعتنا سمجھا ہے، اگرچہ اس سے اختلاف ہی کا اظہار کیا ہے۔ اُنھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جن لوگوں کو اُن کی سفارشات پر اعتراض ہے اُنھیں چاہیے کہ وہ مزید افہام وتفہیم کی کوشش کریں، کمیٹی اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتی کہ وہ اسلامی احکام کے خلاف کسی قانون سازی کا مشورہ دے۔ اُنھوں نے یہ شکایت کی ہے کہ ''اشارات'' میں بعض دوسرے مصنفین کی آرا پر انحصار کیا گیا ہے، لیکن مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب ''حقوق الزوجین ''میں جو تصریحات پیش کی ہیں اُن کا حوالہ دینے سے گریز کیا گیا ہے۔ بیان میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ:

''ایک مسلم خاتون جو اپنے خاوند سے خلع کرنا چاہتی ہے اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ عدالت میں یہ ثابت کرے کہ وہ اور اُس کا خاوند حدود اللہ کو قائم رکھتے ہوئے باہم زندگی بسر نہیں کر سکتے۔ یہ اتنا نازک مسئلہ ہے کہ عدالت کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ اس معاملے میں تحقیق کرے

اور اپنا فیصلہ دے سکے‘‘۔

اٹارنی جنرل صاحب کا مزید ارشاد ہے کہ مولانا مودودیؒ کا موقف بھی یہی ہے کیونکہ اُنھوں نے حقوق الزوجین میں لکھا ہے:

’’خلع کے مسئلے میں دراصل یہ سوال قاضی کے لیے تنقیح طلب ہے ہی نہیں کہ عورت آیا جائز ضرورت کی بنا پر طالبِ خُلع ہے یا نفسانی خواہشات کے لیے علیحدگی چاہتی ہے۔ اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور خلفائے راشدین نے قاضی ہونے کی حیثیت سے جب مقدماتِ خُلع کی سماعت کی، تو اس سوال کو بالکل نظرانداز کر دیا کیونکہ اس سوال کی کماحقہٗ تحقیق کرنا کسی قاضی کے بس کا کام نہیں۔ دوسرے خُلع کا حق عورت کے لیے اُس حق کے مقابلے میں ہے جو مرد کو طلاق کی صورت میں دیا گیا ہے۔ ذوّاقیت کا احتمال دونوں صورتوں میں یکساں ہے، مگر مرد کے حقِ طلاق کو قانون میں اس قید کے ساتھ مقیّد نہیں کیا گیا ہے کہ وہ ذوّاقیت کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ پس جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے عورت کے حقِ خلع کو بھی کسی اخلاقی قید کے ساتھ مقیّد نہ ہونا چاہیے‘‘۔

اس کے بعد بیان میں اشارات کا درج ذیل اقتباس نقل کیا گیا ہے (جو صدر کمیٹی کے بقول مولانا مودودیؒ کے موقف سے متضاد ہے):

’’لیکن معاملہ عدالت میں جائے تو عدالت اس امر کی تحقیق کرے گی کہ آیا فی الواقع عورت مرد سے اس حد تک متنفر ہو چکی ہے کہ اس کے ساتھ نباہ نہیں ہوسکتا اور حدود اللہ کی پامالی کا خدشہ ہے، تو عدالت کو اختیار رہے کہ جو فدیہ یا معاوضہ چاہے تجویز کرے اور خاوند سے خُلع کروائے یا تنسیخِ نکاح کا فیصلہ کر دے‘‘۔

’’اشارات کا یہ ٹکڑا نقل کرنے کے بعد بیان میں مولانا مودودیؒ کا ایک مزید اقتباس دیا گیا ہے جو یہ ہے:

’’خُلع کی اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ قانونِ اسلامی میں عورت اور مرد کے حقوق کے درمیان کس قدر صحیح توازن قائم کیا گیا ہے۔ اب یہ ہماری اپنی غلطی ہے کہ ہم نے اپنی عورتوں سے خُلع کے حق کو عملاً سلب کر لیا اور اصولِ شرع کے خلاف، خُلع دینے یا نہ دینے کو بالکل

مردوں کی خواہش پر منحصر ٹھہرا دیا۔ اس سے عورتوں کی جو حق تلفیاں ہوئیں اور ہو رہی ہیں اُن کی ذمہ داری خدا اور رسولؐ کے قانون پر قطعاً نہیں ہے۔ اگر اب بھی عورتوں کے اس حق کا استقرار ہو جائے تو وہ بہت سی گتھیاں سلجھ جائیں جو ہمارے ازدواجی معاملات میں پیدا ہو گئی ہیں، بلکہ گتھیوں کا پیدا ہونا ہی بند ہو جائے''۔

اِس کے بعد مولانا محترم کا ایک تیسرا اقتباس نقل کیا گیا ہے جو درج ذیل ہے:

''پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ خُلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت اپنے شوہر کو قطعی ناپسند کرتی ہے اور اُس کے ساتھ نہیں رہنا چاہتی۔ حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں ہے اور یہ ایک معقول بات ہے''۔

معزز چیئرمین کی اس ساری کاوش کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ ''اشارات'' میں پیش کردہ موقف اور مولانا مودودیؒ کے موقف میں قطعاً کوئی تضاد نہیں ہے۔ خُلع کا معاملہ اگر خانگی طور پر فریقین کے مابین طے نہ ہو سکے، تو عدالت سے رجوع کی صورت میں تین امور عدالت یا قاضی کے لیے تنقیح طلب ہو سکتے ہیں:

۱- کیا زوجین کے مابین نفرت و ناچاقی نے ایسی شدید ناقابلِ برداشت اور ناقابلِ اصلاح صورت اختیار کر لی ہے کہ اب نباہ ممکن نہیں اور اس بات کا خوف اور خطرہ ہے کہ حدود اللہ قائم نہ رہ سکیں گی، اور تعلقات زوجیت کا بگاڑ ارتکابِ گناہ کا باعث نہ بن جائے گا؟

۲- کیا اس منافرت کے لیے کوئی جائز و معقول وجہ یا بنیاد موجود ہے یا محض کسی ایک یا دونوں فریقین کی بے رُخی، سرکشی یا ذائقہ بدلنے کی خواہش اس تنفّر کی موجب ہے؟

۳- اگر نباہ ناممکن ہے اور خُلع یا تفریق ضروری ہے تو عورت اس کا بدل اور مالی معاوضہ کتنا ادا کرے؟

''اشارات'' میں جو بات کہی گئی ہے اور وہ مولانا مودودیؒ کے موقف کے عین مطابق ہے، وہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا تنقیحات میں سے امرِ دوم قاضی کے لیے لازماً تنقیح طلب نہیں، بلکہ وہ صرف

امرِ اوّل کی تحقیق کرنے کے بعد اطمینان حاصل کر لے کہ اب میاں بیوی کا تعلق حدود اللہ کی پامالی کے بغیر ممکن نہیں، تو وہ خُلع کا حکم یا تفریقِ نکاح کا فیصلہ دے سکتا ہے، اور مزید امرِ سوم کے معاملے میں بھی مقدارِ مال کا تعیّن کر سکتا ہے۔ حقوقِ نسواں کمیٹی سے ہمارا اختلاف یہ ہے کہ وہ مندرجہ بالا امورِ ثلاثہ میں سے صرف امرِ ثالث، یعنی تعیّنِ مُعاوضہ ہی کا حق عدالت کو دینا چاہتی ہے، اس سے مزید وہ عدالت کو یہ اختیار بھی نہیں دیتی کہ وہ صرف اتنی بات کی بھی تحقیق کر سکے کہ فی الواقع زوجین کے مابین نفرت کی ایسی وسیع خلیج حائل ہو چکی ہے کہ وہ حدود اللہ کو قائم رکھتے ہوئے کسی حال میں بھی میاں بیوی کی حیثیت سے نہیں رہ سکتے، اس نفرت کے وجوہ شرعاً واخلاقاً معقول اور جائز ہوں یا نہ ہوں، کم از کم عدالت یہ تو دیکھے کہ نفرت موجود بھی ہے یا نہیں ہے۔ یہ عجیب حُسنِ اتفاق ہے کہ اشارات میں سے جن دو سطروں کو نکال کر یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ مولانا مودودیؒ کے موقف ومسلک کے خلاف ہیں، اشارات کی یہ سطور مولانا مودودیؒ ہی کی ایک دوسری تحریر کے بالکل مشابہ ومماثل ہیں حتیٰ کہ دونوں کے بارے میں توارد کا گمان ہوتا ہے۔ سورۂ بقرہ آیت ۲۲۹، جس کو اس بحث میں کمیٹی نے بھی نقل کیا ہے، اس کی تشریح میں مولانا مودودیؒ اپنی تفسیر **تفہیم القرآن** میں لکھتے ہیں:

''شریعت کی اصطلاح میں اِسے خُلع کہتے ہیں، یعنی ایک عورت کا اپنے شوہر کو کچھ دے دلا کر اُس سے طلاق حاصل کرنا۔ اس معاملے میں اگر عورت اور مرد کے درمیان گھر کے گھر ہی میں کوئی معاملہ طے ہو جائے، تو جو کچھ طے ہوا ہو، وہی نافذ ہو گا، لیکن اگر عدالت میں معاملہ جائے، تو عدالت صرف اس امر کی تحقیق کرے گی کہ آیا فی الواقع یہ عورت اس مرد سے اس حد تک متنفر ہو چکی ہے کہ اس کے ساتھ اس کا نباہ نہیں ہو سکتا۔ اس کی تحقیق ہو جانے پر عدالت کو اختیار ہے کہ وہ حالات کے لحاظ سے جو فدیہ چاہے تجویز کرے اور اس فدیے کو قبول کر کے شوہر کو اُسے طلاق دینا ہو گا''۔

اب فاضل اٹارنی جنرل اور قارئین اس عبارت کا مقابلہ ''اشارات'' کی منقولہ عبارت سے کر کے خود دیکھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہیں یا تردید؟ پھر اٹارنی جنرل صاحب نے مزید غضب یہ کیا ہے کہ **حقوق الزوجین** کی جو عبارت اُن کے خیال میں مفید مطلب تھی اُسے تو نقل کر دیا، مگر اُسی بحث میں بہت ساری دوسری توضیحات جو اُن کے خلاف پڑتی

تھیں اور جو مولانا کے نظریہ ونقطہ نظر کی پوری تشریح کرتی تھیں اُنھیں بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس کی چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں:

حقوق الزوجین کا ایک اقتباس اُنھوں نے آخر میں دیا ہے جو اس عبارت سے شروع ہوتا ہے کہ ''پس نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے....'' یہ حقوق الزوجین کے گیارہویں ایڈیشن کے صفحہ ۶۷ ۔ ۶۸ پر'' احکام خُلع '' کے زیرِ عنوان موجود ہے۔ اس فقرے میں مولانا کے الفاظ ہیں: ''خُلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت شوہر کو ناپسند کرتی ہے'' یہاں ''تحقیق'' کا لفظ خود بتا رہا ہے کہ اس قطعی ناپسندیدگی کی تحقیق عدالت ہی کرے گی۔ بغیر تحقیق وتفتیش کے محض عورت کا نوٹس (یا حلفی بیان جیسا کہ اب کمیٹی کی تجویز ہے) کوئی تحقیقی کارروائی تو نہیں ہوسکتی کہ محض اس کے بل پر خُلع کا حکم جاری ہو جائے۔ یہ مولانا کے بیان کردہ احکامِ خُلع میں پہلا حکم ہے جسے نمبر (۱) کے طور پر درج کیا گیا ہے۔ اس کے بعد (۲) ہے جسے اٹارنی جنرل صاحب نے بالکل حذف کر دیا ہے او آگے نمبر (۳) نقل کر دیا ہے۔ حکم (۲) کی عبارت حقوق الزوجین میں یہ ہے:

(۲) ''حضرت عمرؓ کے فعل سے معلوم ہوتا ہے کہ نفرت وکراہت کی تحقیق کے لیے قاضی شرع کوئی مناسب تدبیر اختیار کرسکتا ہے، تاکہ کسی شبہ کی گنجائش نہ رہے اور بالیقین معلوم ہو جائے کہ اِس جوڑے میں اب نباہ ہونا متوقع نہیں ہے''۔

اِس عبارت سے چونکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ عدالت نفرت وکراہت کے وجود یا فقدان کی تحقیق کے لیے کوئی مناسب طریقہ عمل میں لاسکتی ہے، اور یہ بات کمیٹی کو ناگوار ہے، اس لیے اسے گول کر دیا۔ اس سے پہلے صفحہ نمبر ۲۶ پر مولانا مودودیؒ نے اس تدبیر کی تفصیل بھی دے دی ہے جو حضرت عمرؓ نے اختیار فرمائی تھی اور وہ یہ ہے:

'' آپ نے عورت کو نصیحت کی اور شوہر کے ساتھ رہنے کا مشورہ دیا۔ عورت نے قبول نہ کیا۔ اس پر آپ نے اُسے ایک کوٹھڑی میں بند کر دیا جس میں کوڑا کرکٹ بھرا ہوا تھا۔ تین دن قید رکھنے کے بعد آپ نے اُسے نکالا اور پوچھا کہ تیرا کیا حال ہے؟ اُس نے کہا خدا کی قسم، مجھ کو انھی

راتوں میں راحت نصیب ہوئی ہے۔ یہ سُن کر حضرت عمرؓ نے اُس کے شوہر کو حکم دیا کہ اس کو خلع دے دے خواہ اس کے کان کی بالیوں ہی کے عوض میں ہو''۔

اب ایک طرف حضرت عمرؓ کے طریقِ تحقیق کو دیکھیے جسے مولانا نے امامؒ شعرانی کی کتاب کشف الغُمّہ عن جمیع الاُمّہ سے نقل کیا ہے، اور دوسری طرف یہ طُرفہ تماشا دیکھیے کہ امام شعرانیؒ کی دوسری کتاب المیزان الکبریٰ کا ایک ادھورا حوالہ تو کمیٹی کے ارکان بار بار پیش کر رہے ہیں کہ بیوی شوہر کی بدصورتی سے نفرت کی بنا پر خُلع لے سکتی ہے (اسے اصل رپورٹ میں بھی دیا گیا ہے اور اب تازہ بیان میں بھی دہرایا گیا ہے) لیکن نفرت کے متحقق کرنے کا جو ذریعہ حضرت عمرؓ نے اختیار کیا کہ تین رات کال کوٹھڑی میں بند رکھنے کے بعد پوچھا کہ اس کی نفرت کے جذبات بدستور قائم ہیں یا کچھ کمی ہوئی ہے، یہ بات اٹارنی جنرل صاحب بیان نہیں فرماتے کیونکہ اُن کا موقف تو یہ ہے کہ جونہی عورت لکھ دے یا بیان کر دے کہ وہ اور اس کا شوہر حدود اللہ کے اندر رہتے ہوئے زندگی نہیں گزار سکتے تو عدالت فوراً بلا چون وچرا اس دعوے کو تسلیم کر لے گی اور اس کی صحت وعدم صحت کے جانچنے کے لیے کوئی ادنیٰ اور معمولی سی تدبیر بھی اختیار نہیں کر سکے گی، نہ شوہر کی بات سُن سکے گی۔ بس جھٹ پٹ نکاح کو زائل سمجھ کر یا قرار دے کر مالی معاوضے پر اپنی پوری توجہ مرکوز کر دے گی۔ یہاں یہ بات مزید قابلِ وضاحت ہے کہ امام شعرانیؒ کی المیزان کا اقتباس بھی رپورٹ میں اور موجودہ اخباری بیان میں بالکل نامکمل نقل کیا گیا ہے۔ امام شعرانیؒ نے جہاں یہ فرمایا ہے کہ عورت بالاتفاق معاوضہ دے کر خُلع لے سکتی ہے، وہاں مزید یہ بھی لکھا ہے:

وتدا ضیا علی الخلع من غیر سبب جازو لم یکرہ خلافاً للزھری وداؤد و عطاء نی قولھم ان الخلع لا یصحّ فی ھذہ الحالۃ لا نہ عبث والبعث غیر مشروع و غیر المشروع مردود۔

اور اگر میاں بیوی بلا سبب خُلع پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے، مکروہ نہیں، مگر امام زُہریؒ، امام عطاءؒ ابن ابی رباح مکّی اور امام داؤد ظاہری کو اس سے اختلاف ہے۔ اُن کا قول یہ ہے کہ ایسی حالت میں خُلع فعلِ عبث ہے اور عبث کام غیر مشروع ہے اور غیر مشروع قابلِ ردّ ہے

اسی طرح حقوق الزوجین کا یہ فقرہ: ’’حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفرت وکراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں‘‘ اِس کا بھی یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ بجائے خود نفرت وکراہت ہی کا وجود معلوم کرنے کی کوشش عدالت نہ کرے، بلکہ صرف اسبابِ نفرت کریدنے کو غیر ضروری کہا گیا ہے۔ وجودِ نفرت کی تحقیق ایک الگ چیز ہے اور اسبابِ نفرت کی تحقیق الگ چیز ہے۔ مولانا مودودیؒ کے جس پیرے کا آغاز اس فقرے سے ہوا ہے اس میں آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ ’’قاضی کا کام اس واقعے کی تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت پیدا ہو چکی ہے، مگر یہ فیصلہ کرنا اُس کا کام نہیں ہے کہ جو وجوہ وہ عورت بیان کر رہی ہے وہ نفرت کے لیے کافی ہیں یا نہیں‘‘ ہماری اس بیان کردہ تفصیل سے یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ کمیٹی اپنے خود ساختہ نظریات کو حق بجانب ثابت کرنے کا بہر حال تہیّہ کر چکی ہے اور اس مقصد کے لیے دوسروں کی تحریرات میں ناروا قطع وبُرید کرنا بھی جائز سمجھتی ہے۔

کمیٹی کے معزز صدر اور ارکان سے ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ سورۂ بقرہ آیت ۲۲۹، جس کا حوالہ وہ خود دے رہے ہیں، اس میں فَاِنْ خِفْتُمْ.......... کے مخاطب صرف زوجین تو نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ تثنیہ کا صیغہ نہیں ہے، جو صرف دو افراد کے لیے استعمال ہوتا ہے، بلکہ جمع کا صیغہ ہے جو عربی میں دو سے زائد کے لیے آتا ہے، اس لیے اس خطاب میں زوجین کے علاوہ افرادِ خاندان اور قاضیٔ عدالت بھی شامل ہو سکتے ہیں، اور ان سب سے کہا جا رہا ہے کہ اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ یہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے...... تو عدالت کو یہ اندیشہ وخدشہ محض عورت کے ایک نوٹس یا حلفی بیان سے لاحق ہو جائے گا کہ اب حدود اللہ کی پاسداری کا کوئی احتمال وامکان باقی نہیں رہا ہے اور خُلع دلانا یا تفریق کر دینا ناگزیر ہے؟ کیا مزید کوئی سرسری تفتیش یا خاوند کو جوابِ دعویٰ کا حق بھی نہیں ہے؟ اِسلام کے عدالتی نظام کا ایک بنیادی ضابطہ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے سننِ ابی داؤد اور دیگر کتبِ احادیث میں مروی ہے وہ یہ ہے کہ:

’’مقدمے کے فریقین دونوں عدالت کے سامنے بیٹھیں اور فیصلہ اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ فریقِ ثانی کی بات بھی اُسی طرح نہ سُن لو جس طرح تم نے فریقِ اوّل کی بات سُنی ہے۔‘‘

رائج الوقت نظامِ عدالت میں بھی اِسی اصول کو تسلیم کیا گیا ہے کہ کسی کو سماع وصفائی کا موقع دیے بغیر اُس کے خلاف فیصلہ نہ دیا جائے۔ تعجب ہے کہ اٹارنی جنرل جیسے فاضل قانون دان اِس حقیقت سے اغماض کر رہے ہیں۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ اور پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ مولانا مودودیؒ نے جو لکھا ہے کہ اسبابِ نفرت معلوم کرنے کی حاجت نہیں، اور جس سے ہمیں کامل اتفاق ہے، اس کا مدعا فقط یہ ہے کہ عدالت اس کی مکلّف نہیں کہ وہ جب تک پوری طرح اسباب کی کھوج کرید نہ کرلے اور ان کی معقولیت یا عدمِ معقولیت کو جانچ نہ لے اُس وقت تک خُلع یا تنسیخ کا فیصلہ نہ دے۔ دوسرے لفظوں میں خُلع یا تفریق کا انحصار اس امر پر نہیں کہ وجوہ کی گہرائی تک پہنچا جائے، کیونکہ اُن کی جانچ پڑتال میں میاں اور بیوی کے ایسے پوشیدہ معاملات بھی کھل سکتے ہیں جن کا کھلنا شریعتِ اسلامیہ کے نزدیک سخت ناپسندیدہ ہے، لیکن عدالت چاہے تو کسی نہ کسی حد تک وجوہ بھی معلوم کر سکتی ہے اور اُس کے سامنے وجوہ بیان کیے جائیں اور عدالت اُن کا نوٹس لینا چاہے تو لے سکتی ہے۔ خود معاوضہ اور زرِفدیہ، جس کے تعیّن تک کمیٹی عدالت کے اختیارات کو محدود کرنا چاہتی ہے، اس میں بھی ایک حد تک ناچاقی اور منافرت کے وجوہ کا علم بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے۔ فقہا کا عام فتویٰ یہ ہے کہ اگر خاوند کا ظلم مطالبہ خُلع کا سبب ہو، تو خاوند کے لیے معاوضہ لینا مکروہ ہے اور اگر عورت معقول وجوہ کے بغیر خُلع مانگے تو اسے خاوند نے جو کچھ بھی بطور مہر ہدیہ وغیرہ دیا ہے وہ سب یا اس سے زیادہ بھی قاضی خاوند کو دلا سکتا ہے۔ اس کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ عدالت محض عورت کے بیان کی وصولی کی حد تک اپنے اختیارات کو محدود نہیں کر سکتی، بلکہ ضروری اور مناسب طور پر مزید تحقیق بھی کر سکتی ہے۔

محترم صدر حقوقِ نسواں کمیٹی نے ساری بحث وتمحیص کے بعد بیان کے آخر میں فرمایا ہے کہ کمیٹی مزید وضاحت اور ازالۂ ابہام کی خاطر ویسٹ پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء میں درج ذیل ترامیم تجویز کرتی ہے:

۱۔ مسلمان بیوی فیملی کورٹس میں دعویٰ دائر کرکے تفریقِ نکاح کا فیصلہ لے سکتی ہے جس دعوے میں منجملہ اُمور دیگر یہ ہوگا:

الف-ایک حلف نامہ جس میں بیان ہوگا کہ وہ اور اُس کا شوہر حدود اللہ کے اندر زندگی نہیں گزار سکتے۔
ب- مزید بیان عورت کی طرف سے یہ ہوگا کہ وہ معاوضۂ خُلع ادا کرنے اور خاوند نے جو مال اُسے بوقتِ نکاح دیا تھا اُسے واپس کرنے پر تیار ہے۔
ج- عدالت حلفی بیان کی صحت وعدمِ صحت کو جانچے بغیر معاوضہ وفدیہ کا تعیّن کرے گی کہ وہ اگر خاوند کے حق میں واجب الادا ہے، تو کتنا ہے جسے بیوی خُلع کے حصول کے لیے دے گی۔
د- خاوند کو اگر نکاح کے وقت کوئی جائداد ملی ہے یا عورت کی کوئی دوسری جائداد یا مال خاوند کے قبضے میں ہے، تو وہ اُسے بیوی کو واپس کر دے یا اُسے معاوضے میں محسوب کرے جو بیوی کے ذمے بطورزرِ خُلع واجب الادا ہے۔

اٹارنی جنرل صاحب نے آغازِ کلام تو اس سے کیا تھا کہ وہ اسلامی احکام کی خلاف ورزی کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتے، تاہم اگر کسی کو ہماری تجاویز اسلام کے خلاف نظر آئیں تو وہ ہمیں سمجھائے۔ ہمارا ذہن کھلا اور کشادہ ہے، لیکن آخر میں اُنھوں نے خاتمۂ بحث اس پر فرمایا کہ عورت بس ایک حلفی بیان دے دے جس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ عدالت نہیں کرسکتی۔ عدالت صرف یہ کرے گی کہ خُلع کا مُعاوضہ طے کرے گی اور خاوند کے ذمے جو کچھ بیوی کا واجب الادا ہے وہ اس میں منہا کر دے گی، اس کے بعد ہوسکتا ہے کہ خاوند کو لینے کے دینے پڑ جائیں۔ شاید ایسے ہی مواقع کے لیے یہ کہاوت کہی جاتی ہے کہ ’’پنچوں کا کہا سر آنکھوں پر مگر پرنالہ جوں کا توں رہے گا‘‘۔

خُلع کے جو مقدمات ہماری اعلیٰ ترین عدالتوں تک پہنچے ہیں اُن میں سے ایک مشہور مقدّمہ خورشید بی بی بنام محمد امین ہے جس کا فیصلہ ۱۲/اکتوبر ۱۹۶۶ء کو سپریم کورٹ کے پانچ فاضل ججوں نے سنایا ہے۔ اس کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

’’عورت کو حقِ خُلع حاصل ہے، بشرطیکہ وہ عدالت کے ضمیر و وجدان کو اس بارے میں مطمئن کر دے کہ خُلع کے بغیر اُسے ایسی ازدواجی زندگی پر مجبور ہونا پڑے گا جس سے وہ متنفر ہے۔‘‘

’’قرآن مجید کی اس شرط کی لازماً تکمیل ہونی چاہیے کہ زوجین کے لیے اب موافقت اور

ہم آہنگی کے ساتھ اور اپنے فرائض وواجبات کوادا کرتے ہوئے یکجا زندگی گزارنا ممکن نہیں ہے۔“

” سورۂ بقرہ (آیت ۲۲۹) اور سورۂ نساء (آیت ۳۵) میں ایک عام اصول بیان کیا گیا ہے کہ اگر قاضی کو یہ خدشہ محسوس ہو......“ اِس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی اس بات کی تحقیق کرے گا کہ خاوند مُعاوضۂ خُلع لینے میں کس حد تک حق بجانب ہے۔قاضی کے اس اختیار سے اس بات کی ضمانت ملتی ہے کہ بہت غیر محدود اور کثیر تعداد میں نکاح فسخ نہیں ہوں گے اور عورت بھی مظلوم اور مال سے محروم نہ ہوگی۔“

” خُلع کا حق عورت کے لیے غیر محدود نہیں، بلکہ یہ ایک مشروط ومحدود حق ہے۔ یہ تب حاصل ہوگا جب کہ قاضی اس نتیجے پر پہنچے گا کہ زوجین حدود اللہ کی پابندی کرتے ہوئے باہم نہیں رہ سکتے۔ یہ قاضی کے لیے فیصلہ کرنے میں ایک رہنما اصول ہے۔“

” سورۂ بقرہ کی آیت مذکورہ عورتوں کو ازالۂ نکاح کے مطالبے کا حق دیتی ہے، قاضی کو اس معاملے میں فیصلہ دینے کا مجاز کرتی ہے اور اس کے لیے فیصلے کا ایک اہم ضابطہ فراہم کرتی ہے۔ اس طرح یہ آیت اُن وجوہ میں ایک وجہ اور بنیاد کا اضافہ کرتی ہے جن کے تحت نکاح کو فسخ کیا جا سکتا ہے اور قاضی کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ جن مقدمات میں مناسب سمجھے خاوند کی مرضی کے بغیر بھی نکاح کو زائل کردے۔“

” مغربی پاکستان ہائی کورٹ کے ایک مکمل بنچ نے بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام کے مقدمے میں فیصلہ دیا ہے کہ اگر بیوی وہ مال ادا کرے جو خاوند نے بوقت نکاح دیا ہے، تو وہ فسخِ نکاح کی ڈگری حاصل کرسکتی ہے، بشرطیکہ جج یہ خطرہ محسوس کرے کہ فریقین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ یہ آخری شرط اور قید بہت ضروری ہے اور خُلع کی ڈگری صرف اسی حالت میں دی جائے گی جبکہ اسلام کی مقرر کردہ ازدواجی موافقت کے ساتھ زندگی بسر کرنا زوجین کے لیے ممکن نہ ہوگا“۔

” اگر قاضی کو یہ اطمینان حاصل ہو جائے کہ زوجین کے مابین تعلقات ایسے بگڑ چکے ہیں کہ اب اسلامی احکام کے مطابق اُن کا نباہ نہیں ہوسکتا اور مصالحت بھی خارج از بحث ہے اور خاوند کی قیدِ نکاح میں رہنا عورت کے لیے مضر ہے، تو ارشادِ نبویؐ قاضی کو تفریق نکاح کا حق دیتا ہے“۔

سپریم کورٹ کے فیصلے کے یہ چند اقتباسات بھی اسی حقیقت کو ثابت کرتے ہیں کہ خُلع کے مقدمے میں عدالت ایسی بے بس اور بے اختیار نہیں کہ وہ عورت کے حلفی بیان کی صداقت کو زیرِ بحث ہی نہ لا سکے اور مناسب اور ضروری حد تک اس امر کی تحقیق نہ کر سکے کہ فی الواقع کسی خاص مقدمے میں نکاح کا باقی رہنا حدود اللہ کی پامالی کا موجب ہوگا یا نہیں اور اس میں تنسیخِ نکاح کا فیصلہ دینا چاہیے یا نہیں۔ ہر حلفی بیان پر عدالت کو فسخِ نکاح پر مجبور کر دینا اِسلامی تعلیمات اور عقل وانصاف کے مقتضیات سے کوسوں دور ہے۔ اس ساری بحث کے باوجود اگر کمیٹی کو اپنے ہی موقف کی صحت پر اصرار ہے، تو پھر اس کی ذمہ داری عند اللہ وعند الناس کمیٹی کے ارکان اور اُس کے چیئر مین کے سر ہے، اگرچہ اس کے نتائج پوری قوم کو بھگتنے ہوں گے۔ ہماری سمجھ میں اب تک یہ بات بھی نہیں آسکی کہ خُلع کے لیے ایک نئے الگ قانون کی ضرورت کیا ہے۔ مسلمانوں کے لیے ۱۹۳۹ء کے قانونِ تفریق نکاح کی ترمیم شدہ صورت میں یہ گنجائش موجود ہے کہ شرعی قانون کے مطابق جن جائز وجوہ کی بنا پر نکاح کی تنسیخ ممکن ہے، اُن میں سے کسی بنیاد پر عورت تفریق نکاح کا فیصلہ لے سکتی ہے۔ اس کے بعد مغربی پاکستان مسلم پرسنل لا (شریعت کی تنفیذ کا قانون ۱۹۶۲ء) موجود ہے جس کی رو سے لازم ہے کہ مسلمانوں کے نکاح وطلاق اور دیگر شخصی معاملات کے مقدمات کا فیصلہ قانونِ شریعت کے مطابق ہو۔ بحالات موجودہ یہ دو قوانین عورتوں کے حق میں عدالتی تنسیخِ نکاح کے لیے کافی تھے۔ پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے اور اس کا مسلمان جج ایسی تنسیخ کا مجاز ہے۔ اس عدالتی اختیار کے تحت پاکستان کی زیریں اور اعلیٰ ترین عدالتیں خُلع اور تفریقِ نکاح کے فیصلے مناسب قضیّات (Appropriate cases) میں صادر کر رہی تھیں۔ اس کے بعد غیر ضروری طور پر ایک مسلم عائلی قوانین آرڈی ننس ۱۹۶۱ء میں نافذ کیا گیا جس کی بیشتر دفعات خلافِ شریعت ہیں۔ پھر اسی طرح ایک مغربی پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۴ء میں نافذ کیا گیا جس کے تحت قائم کردہ عدالتوں کو طلاق، مہر، نفقہ، حضانت اور حقوقِ زوجیت کی بازیابی کے مقدمات کی خصوصی سماعت کی اجازت دی گئی، مگر ان عدالتوں کے اختیار کا حال یہ ہے کہ اگر ۱۹۶۴ء کے قانون کے تحت وہ فسخِ نکاح کی ڈگری دے بھی دیں تو وہ اُس وقت تک نافذ نہیں ہو

سکتی جب تک کہ ۱۹۶۱ء والے عائلی آرڈی ننس کے تحت یونین کونسل کا چیئرمین یا اُس کے مماثل اختیارات رکھنے والا کوئی فرد یا حاکمِ عدالت اُس ڈگری کی توثیق وتنفیذ کے لیے مزید کارروائی نہ کرے۔ اب اس کے بعد حقِ خُلع اور دیگر نسوانی حقوق کا غلغلہ دوبارہ بلند ہوا ہے اور حقوقِ نسواں کمیٹی کے صدر کا تازہ ترین ارشاد یہ ہے کہ ۱۹۶۱ء کے عائلی قوانین میں جو اختیارات یونین کونسل کے چیئرمین کو حاصل ہیں وہ ۱۹۶۴ء والے ایکٹ کے تحت قائم شدہ عدالت ہی کو سونپ دیے جائیں گے اور خُلع کا حق ۱۹۶۴ء والے عائلی قوانین کے تحت ترمیم کے ذریعے سے دیا جائے گا۔ گویا کہ ۱۹۶۱ء کا آرڈی ننس اپنی غیر اسلامی دفعات کے ساتھ علیٰ حالہٖ نافذ وغالب رہے گا اور مسلم معاشرے کو اس سے نجات نصیب نہ ہوگی۔

آخر میں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہے کہ ''حقوقِ نسواں کمیٹی'' کی رپورٹ پر اب تک جو تبصرہ شائع ہو چکا ہے اگرچہ وہ ایک فرد نے رقم کیا ہے، لیکن وہ محترم مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی نگاہ سے گزر چکا ہے۔ اُنھی کے رسالے میں چھپا ہے اور اُنھوں نے اس سے کامل اتفاق، بلکہ پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ موجودہ جوابی بحث جو میں نے جناب اٹارنی جنرل پاکستان کے بیان پر کی ہے، اُسے بھی مولانا محترم نے دیکھ لیا ہے اور اس کی تصویب وتصدیق فرما دی ہے۔ جماعت اسلامی کے ذمہ دار اور اہلِ علم حضرات کی نظر سے بھی پوری بحث گزر چکی ہے اور اُنھوں نے بھی اس کی توثیق ہی فرمائی ہے۔ حقوقِ نسواں کمیٹی کے فاضل صدر نے ابھی تک صرف ترجمان اگست ۱۹۷۶ء ہی کے اشارات پر تبصرہ فرمایا ہے۔ اس کے بعد ستمبر اور اکتوبر کے شماروں میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں۔ ان کے متعلق اظہار رائے نہیں کیا۔ اُن سے درخواست ہے کہ اب تک کی شائع شدہ اور آئندہ شائع ہونے والی پوری بحث کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس پر بھی کچھ ارشاد فرمائیں۔ صرف حقِ خُلع یعنی عورتوں کی بندشِ نکاح سے آزادی تو کوئی ایسا بنیادی اور پسندیدہ حق نہیں جس پر ہر مسلمان عورت یا مرد کی توجہ مرکوز رہے اور ساری بحث اسی کے گرد گھومتی رہے۔

(ماہنامہ ترجمان القرآن، نومبر ۱۹۷۶ء)

حقوقِ نسواں کمیٹی کی رپورٹ پر تبصرہ

(۶)

حقوقِ نسواں کمیٹی کی رپورٹ کا دفعہ نمبر ۹۲ تک جائزہ لیا جا چکا ہے۔ اب ہم دفعات مابعد کو لیتے ہیں۔ دفعہ نمبر ۹۳ سے لے کر دفعہ نمبر ۱۰۸ تک جو سفارشات مرتب کی گئی ہیں۔ اُن سے مقصود ومطلوب یہ ہے کہ زندگی کے ہر میدان میں عورتوں کو مردوں کے شانہ بشانہ لا کھڑا کر دیا جائے اور اُنھیں ''معاشی آزادی اور تمدّنی استقلال'' سے پوری طرح بہرہ اندوز کیا جائے۔ کمیٹی نے اپنی رپورٹ کے ابتدائیہ ہی میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ اُمورِ مُفوّضہ یہ ہیں کہ:

''پاکستانی خواتین کی معاشرتی ومعاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے قانونی اصلاحات پیش کی جائیں کیونکہ موجودہ دور میں اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین، جو کام کرنے کی خواہشمند ہیں، اُن کے لیے بھی حکومت کی ملازمتوں، سرکاری اور دیگر دفاتر میں پائے جانے والے ماحول اور حالاتِ کار کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے''۔

کمیٹی اور اُس کے حدود کار متعین کرنے والے اربابِ اختیار نے جن اعلیٰ مقاصد وخواہشات کا اظہار فرمایا ہے اُن کا مطلب جو کچھ ہم سمجھ سکے ہیں وہ یہ ہے کہ مختلف تدابیر اختیار کرنے کے باوجود ابھی تک پاکستان کے مسلم معاشرے پر تاریک خیالی اور دقیانوسیت طاری ہے۔ مرد اور عورت دونوں کی راہ میں ایسی ذہنی اور خارجی رکاوٹیں اب تک موجود ہیں جن کے باعث عورت شمعِ انجمن بننے کے بجائے بس چراغِ خانہ بن کر رہ گئی ہے۔ ہمارے ہاں مخلوط تعلیمی نظام رائج ہے۔ بہت سی درسگاہیں ایسی ہیں جہاں طلبہ وطالبات کو یکجا پڑھایا جاتا ہے۔ پڑھانے والے مرد بھی ہیں، عورتیں بھی ہیں۔ معلمات وطالبات میں ایسی بھی ہیں جو نہ چہرہ ڈھانکتی ہیں، نہ

بال چھپاتی ہیں، نہ لباس وجسم کی دوسری زینت کومخفی رکھتی ہیں۔ اُستاد، شاگرد اور ہم مکتب، نگاہیں نیچی رکھنے کے بجائے ایک دوسرے سے بے حجابانہ بول چال اور میل جول رکھتے ہیں۔ اس کے باوجود جب لڑکیاں تعلیم سے فارغ ہوتی ہیں تو وہ دفاتر یا صنعتی وکاروباری اداروں میں ملازمت کرنے، سیاسی سرگرمیوں اور جلسے جلوسوں میں شرکت کرنے کے بجائے بس گھروں میں بیٹھ جاتی ہیں۔ باہر نکلنے اور مردوں کے ساتھ قدم ملا کر چلنے کی ہمت نہ وہ خود کرتی ہیں، نہ مرد ہی اُن کی اِس معاملے میں ہمت افزائی کرتے ہیں۔ کمیٹی کے ارکان اس صورتِ حال سے ناخوش ہیں اور اسے بدلنے کی خواہش رکھتے ہیں، لیکن اِس صورت حال کی تبدیلی کن مراحل سے گزرے گی اور کس انتہا تک پہنچے گی یہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں ہے۔

ہر شخص جو دُنیا کے حالات اور تہذیبِ حاضر کے اساسی نظریات سے واقف ہے وہ یہ جانتا ہے کہ مغرب کی مادّہ پرستانہ اور عیّاشانہ تہذیب اور اباحیّت پسند تمدّن کی بنیاد ایک فکری ونظری تثلیث پر رکھی گئی ہے۔ اس تثلیث کے اقانیم ثلاثہ یہ ہیں:

عورت اور مرد کے مابین نام نہاد مساوات، عورت کی معاشی اٹھان، اُس کا اقتصادی استقلال اور عورت ومرد کا آزادانہ اختلاط۔ ان تینوں عناصر کا چولی دامن کا ساتھ ہے اور اِن میں سے ہر ایک عنصر دوسرے کو سہارا دیتا ہے اور دوسرے سے سہارا لیتا ہے۔ مغربی معاشرے نے ان تینوں اصولوں کو خوب اچھی طرح برت کر اور پرکھ کر دیکھ لیا ہے۔ نتیجہ جو نکلا ہے وہ یہ ہے کہ عورت کی عفّت اور اُس کے ساتھ مرد کی پاکدامنی تار تار ہو کر رہ گئی ہے، مگر جو غیر فطری جنسی تَونس دونوں کو لگ چکی ہے وہ کسی طرح بجھنے اور ختم ہونے میں نہیں آتی۔ فواحش کا ارتکاب اب کھلم کھلا ہو رہا ہے اور نت نئی شکلیں اختیار کر رہا ہے۔ امراضِ خبیثہ نے ایک وبا کی صورت اختیار کر لی ہے۔ ازدواجی زندگی میں وفاداری برائے نام بھی باقی رہتی نظر نہیں آتی۔ اولادِ حلال کی پیدائش کم اور اولادِ حرام کی پیدائش زیادہ ہو رہی ہے۔ خاندانی نظم وضبط کے فقدان کی بدولت کم سن لڑکوں اور لڑکیوں کے جرائم روز افزوں ہیں۔ پھر جس معاشی آزادی کے حصول کے لیے عورت گھر سے نکلی تھی یا اسے نکالا گیا تھا، وہ آزادی اب معاشی مسابقت سے بڑھ کر معاشی غلامی کی شکل اختیار کر

چکی ہے۔ گھر کا عائلی نظام اور گھر سے باہر کا معاشرتی واجتماعی نظام، جو تقسیمِ کار اور فرقِ مراتب کا طلبگار ہے، وہ بالکل اَبتر اور تلپٹ ہو کر رہ گیا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں مغرب کے مقلّدین اہلِ مغرب کی کورانہ نقالی پر تُلے ہوئے ہیں اور اس کا نام اُنھوں نے آزادیٔ نسواں رکھ چھوڑا ہے کیونکہ اُن کے فرنگی پیشواؤں نے اس کا یہی عنوان تجویز کر دیا ہے۔

ہم اس بات کو پہلے واضح کر چکے ہیں کہ اسلام نے عورت کے اپنے نان ونفقہ یا اُس کے اہل وعیال کے اخراجات کا بوجھ کسی صورت میں بھی عورت پر نہیں ڈالا، بلکہ اُسے مرد یا بدرجۂ آخر بیت المال پر ڈالا ہے۔ عورت کا گھر کے اندر رہتے ہوئے امورِ خانہ داری سر انجام دینا، گھریلو معاملات میں افرادِ خانہ کی اعانت کرنا، ازدواجی زندگی میں حمل وولادت اور بچّوں کی رضاعت وتربیت کی نازک ذمّہ داریاں نباہنا۔ یہ عورت کا اوّلین فریضہ ہے جو ہمہ وقتی مشغلہ (Wholetime job) ہے۔ یہ اپنی اہمیت وافادیت اور قدر ومنزلت کے اعتبار سے مرد کے فرائضِ حیات سے کسی صورت میں کمتر وفروتر نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ دائرہ کار کی یہ تفریق وتقسیم صرف شہری زندگی میں ممکن ہے۔ دیہات میں عورتیں ہمیشہ گھروں سے باہر نکل کر کھیت، کنوئیں اور تالاب پر جاتی ہیں اور مردوں کے ساتھ کام کرتی ہیں، مگر یہ ایک طرح کا مغالطہ ہے۔ دیہات میں مرد اور عورت دونوں کی زندگی بالعموم اپنے ہی گاؤں تک محدود رہتی ہے۔ عورت اگر گھر سے باہر نکلتی بھی ہے، تو وہ محرم مردوں یا جان پہچان کی عورتوں کے ساتھ رہتی اور کام کاج کرتی ہے، پھر وہاں کی زندگی ایسی کھٹن اور پُر مشقت ہے کہ عورتوں کے لیے بن ٹھن کر نکلنا اور زیب وزینت کے ساتھ گھومتے پھرنا کم ہی ممکن ہوتا ہے۔ وہاں ابھی تک ایسے دفاتر، کارخانے اور اجتماعی زراعت کے فارم وغیرہ بھی نہیں ہیں جہاں غیر محرم مرد اور عورتیں کئی کئی گھنٹے تک اپنے گھروں اور گھریلو ماحول سے دُور اور اپنے محارم واعزّہ کی نگاہوں سے اوجھل ایک دوسرے سے خلط ملط ہو کر رہیں۔ اس لیے اب تک کی دیہاتی عورت گھر سے باہر نکل کر بھی ایک محدود ومانوس دائرے ہی میں رہتی ہے۔ وہ معاشی آزادی کے دلفریب اور مسحور کُن نعرے سے متاثر ہو کر کسی بالکل اجنبی اور دُور دراز مقام پر جا کر غیر محرم مردوں کی ماتحتی اور رفاقت میں تنخواہ پر کام نہیں کرتی، بلکہ گھر سے باہر بھی اپنے گھر ہی کا کچھ کام کاج کرتی اور گھر والوں

کا ہاتھ بٹاتی ہے، لیکن حقوقِ نسواں کمیٹی کو جو اصل فکر اور پریشانی لاحق ہے وہ یہ ہے کہ ”اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین“ جو کام کرنے کی خواہشمند ہیں، اُنھیں دفاتر میں پائے جانے والے ماحول کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے، چنانچہ کمیٹی کی رپورٹ کی دفعہ نمبر ۹۳ کہتی ہے:

”ملک میں صنعت کے فروغ اور روز افزوں ترقیاتی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ عورت کو ایک نمایاں کردار ادا کرنا ہے“۔

یہ نمایاں کردار کیا ہے جو کمیٹی کے بقول پاکستان کی مسلمان عورت کو ادا کرنا ہے؟ اس کی کچھ تفصیل ہمیں رپورٹ کی دفعہ ۹۶ اور دفعہ ۹۷ میں ملتی ہے اور وہ یہ ہے:

”جیسا کہ پہلے ہی ذکر کیا گیا ہے کہ گھروں پر عورتوں کی ضرورت سے زیادہ مصروفیات، بالخصوص جبکہ اُن کو چھوٹے بچّوں کی نگہداشت کرنی پڑتی ہو، گھروں سے باہر کُل وقتی یا جُز وقتی ملازمت کرنے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ثابت ہوتی ہے اور ملک میں سرکاری پرورش گاہوں اور دن کے وقت دیکھ بھال کے مراکز کی عدمِ موجودگی ان عناصر میں سے ایک ہے جو عورتوں کو ایسی ملازمت کرنے کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں جن سے وہ اپنی مُعاشرتی و معاشی حیثیت کو بہتر بنانے میں مدد لے سکتی ہوں۔ اس لیے محنت کش ماؤں کے لیے بچّوں کی سرکاری پرورش گاہوں کی اشد ضرورت ہے“۔

مدّعا یہ ہے کہ جو خواتین تعلیم یافتہ ہیں اور اس بات کی خواہشمند ہیں، یا جن کے اندر یہ خواہش پیدا کی جائے گی، کہ وہ گھروں میں ضرورت سے بڑھ کر مصروف نہ رہیں، بلکہ گھر سے باہر نکلیں اور کارخانوں، صنعتی اداروں اور تجارتی تنظیموں میں ملازمت تلاش کریں، تو ایسی صورت میں اگر وہ غیرمحرم مردوں کی نظر بازی اور ہوا و ہوس کا نشانہ بنیں اور شرعی و اخلاقی حدود و قیود پامال ہوں، تو اس کی فکر حقوقِ نسواں کمیٹی کو نہیں ہوگی، البتہ کمیٹی کو اس بات کا اندیشہ ہے کہ ایسی عورتیں اگر ملازم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبِ اولاد بھی ہو جائیں، تو بچّوں کی نگرانی کون کرے گا؟ کیونکہ ہمارے ملک میں بچوں کے لیے سرکاری پرورش گاہیں اور دیکھ بھال کے مراکز نہیں ہیں جیسا کہ مغربی بالخصوص اشتراکی ممالک میں موجود ہیں۔ ایسی نرسریوں کی عدم موجودگی عورتوں کی ملازمت میں حوصلہ شکنی کی باعث بنے گی اور اُن کی معاشی، اور معاشی سے زیادہ ”معاشرتی

حیثیت'' بہتر نہیں بن سکے گی۔ اس مشکل کا حل کمیٹی نے دفعہ ۹۸ میں یہ تجویز کیا ہے:

'' سماجی تحفظِ ملازمین آرڈی ننس ۱۹۶۵ء کے تحت سماجی تحفظ سکیم کے ذریعے تمام شہروں میں سرکاری پرورش گاہوں، دن کے وقت دیکھ بھال کرنے والے مراکز اور نرسریوں کے قیام کے لیے اہتمام کیا جائے''۔

یہ سرکاری پرورش گاہیں یا پبلک نرسریاں جن کے قیام کی تجویز کمیٹی نے پیش کی ہے اُن کے لیے انگریزی اور دوسری مغربی زبانوں میں '' کریش'' (Creche) کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور یہی لفظ انگریزی رپورٹ میں درج ہے۔ یہ لفظ دراصل کریچ (Cratch) کی ایک '' ترقی یافتہ'' صورت ہے، اور کریچ اُس برتن یا ریک وغیرہ کے لیے آتا ہے جو گھر سے باہر پالتو جانوروں کی خوراک، دُودھ، پانی وغیرہ کے لیے رکھ دیا جاتا ہے۔ مغربی معاشرے میں چونکہ ڈارون، فرائڈ اور اُن کے متبعین نے انسان کو حیوان، بلکہ حیوان سے بھی پست تر درجہ دے رکھا ہے، اِس لیے اُن کے ہاں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ یہ عین مطلوب ہے کہ دفاتر اور کاروبار کے اجتماعی مراکز میں نر، مادہ، حاملہ، شیر دار سب کو جمع کر کے کام میں جوت دیا جائے، اور جس کا بچّہ چھوٹا ہو اُس کے بچّے کو ایسے دوسرے بچّوں کے ساتھ قریب کے کسی باڑے میں بند رکھا جائے اور اُسے کھلانے پلانے کا انتظام کیا جائے، بالکل اُسی طرح جس طرح حیوان کے چھوٹے بچّوں کو ماں سے جدا کر کے رکھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جانوروں کے کھانے پینے کے لیے مستعمل ظرف کا جو نام اہلِ مغرب نے تجویز کیا ہے، وہی اُنھوں نے ملازم عورتوں کے دارالاطفال کے لیے پسند کیا ہے اور اُسی نام کو ہماری اس کمیٹی نے اپنایا ہے جو حقوقِ نسواں کی نشاندہی کر رہی ہے۔ اس کے بعد ہر مسلمان بآسانی یہ اندازہ کر سکتا ہے، بالخصوص ہماری خواتین اس بات کو بخوبی سمجھ سکتی ہیں، کہ اُنھیں اور اُن کی اولادِ صغار کو گھر سے نکال کر کس ماحول اور کس نظام کے حوالے کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اگر اس کا نام آزادی ہے، تو یہ وہ آزادی ہے جس کے متعلق علامہ اقبالؒ نے فرمایا ہے:

تجھے تہذیبِ مغرب نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے، باطن میں گرفتاری

اِس حقوقِ نسواں کمیٹی نے ’’سرکاری پرورش گاہوں‘‘ کے قیام کی سفارش تو بلا تامل کر دی ہے ،مگر یہ نہیں بتایا کہ ان پرورش گاہوں کو دفاتر سے کتنی دُور قائم کیا جائے گا، اُن کی تعداد اور دفاتر اور کارخانوں کی تعداد میں باہمی تناسب کیا ہوگا، ان میں کتنی عمر سے کتنی عمر تک کے بچے رکھے جائیں گے، آیا وہ شبانہ روز یہاں رکھے جائیں گے یا فقط دن یا رات کے وقت رہیں گے، اور اُن کی ماؤں اور دوسرے عزیزوں کو اُن سے کن اوقات میں کتنی دیر تک ملنے کی اجازت ہوگی؟ شاید کمیٹی کے اکثر ارکان کے دماغ میں اِن سوالات کا کوئی سوچا سمجھا متعین جواب نہ ہوگا، بلکہ اُنھوں نے بھی ’’کریش‘‘ کا لفظ کہیں سے سُن یا پڑھ لیا ہوگا اور ’’دریں چہ شک‘‘ والے طوطے کی طرح اس کو دہرا دیا ہوگا۔ اس لیے ہم ان کی اور دوسرے قارئین کی سہولت اور معلومات کی وسعت کے پیشِ نظر سوویٹ یونین کی ایسی پرورش گاہوں سے متعلق ایک رپورٹ کے بعض اقتباسات یہاں نقل کیے دیتے ہیں جو عائلی وجنسی انقلاب (The Family and the Sexual Revolution) نامی کتاب کے باب یو۔ ایس۔ ایس۔ آر (روس) میں ملازم مائیں‘‘ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ یہ کتاب انگلستان کے ناشر جارج ایلین اینڈ اَن وِن نے چھاپی ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ باب مذکور کے مصنف نے خود روس جا کر اور وہاں رہ کر حالات کا مطالعہ کیا ہے اور اس کا نقطہ نظر اس معاملے میں مخالفانہ نہیں ہے، موافقانہ وہمدردانہ ہے۔ اِس کتاب کے صفحہ ۲۸۵ تا ۲۹۱ پر اُس نے بچّوں کی اجتماعی پرورش گاہوں کے لیے کریش ہی کا لفظ استعمال کرتے ہوئے اِس مسئلے پر مفصّل بحث کی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے:

’’دوسرے مغربی ممالک کا ذہن’’ کریش‘‘ کو ایک ناگزیر، مگر افسوسناک ضرورت خیال کرتا ہے، مگر سوویٹ روس اپنے اشتراکی طرزِ حیات اور اپنے ہاں کے اجتماعی طریقِ بُود وباش کے لیے ان بچّہ گاہوں کو ایک ایسا پسندیدہ ادارہ قرار دیتا ہے جو سوشلزم کے لوازمات میں سے ہے۔ مغرب میں تربیتِ اطفال کے جو معیارات ونظریات معروف ومسلّم ہیں، یہ چیز اُن کے منافی ومخالف ہے کہ بچّوں کی مائیں ملازمت کا پیشہ اختیار کریں، لیکن یہ صورت حال سوویٹ یونین کے مسلّمہ مقاصد اور مطمحِ نظر کے عین مطابق ہے۔ روسی میگزین سوویٹ وومین میں ایک عورت گیلینا

کا ایک خط چھپا ہے جس میں وہ کہتی ہے: اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ آیا میں اپنی ملازمت چھوڑ دینے اور گھریلو فرائض انجام دینے کے لیے تیار ہوں تو میرا جواب یہ ہوگا کہ میں ایسا نہیں کرسکوں گی۔ فیکٹری میں ہم ایک بڑے خاندان کے ممبر بن گئے ہیں۔ وہاں میرے بہت سے پکّے دوست اور بہترین اور مہربان ترین کامریڈ بن چکے ہیں۔

ایک مثالی سوویٹ کنبے کے جملہ افراد، بوڑھے افراد کے ماسوا، سب کے سب صبح کے وقت ناشتہ کرکے گھر سے نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ ماں اپنے چھوٹے بچّوں کو ساتھ لیتی ہے اور اُنھیں اُس نرسری کے سپرد کردیتی ہے جو اس کی جائے ملازمت کے پاس ہوتی ہے۔ یہاں ڈاکٹر، نرسیں اور دوسرے خدمتگار بچے کی نگرانی کرتے ہیں۔ ماں کو معلوم ہوتا ہے کہ اُسے ضرورت کے وقت بُلایا جاسکتا ہے، اُسے ہر ساڑھے تین گھنٹے کے بعد اپنا بنچ یا ڈسک چھوڑنے کی اجازت ہوتی ہے تاکہ وہ جاکر بچے کو دودھ پلا سکے۔ اس کے لیے اُسے آدھے گھنٹے کی چھٹی دی جاتی ہے اور یہ وقت اوقاتِ ملازمت میں شمار ہوتا ہے۔ بیماری کی حالت میں اُسے بچّے کی تیمارداری کی اجازت دی جاتی ہے اور تنخواہ نہیں کاٹی جاتی۔

سات گھنٹے کی ڈیوٹی کے بعد ماں جاکر بچہ لے لیتی ہے اور اُسے گھر لے جاتی ہے[1] جہاں کنبہ دوبارہ یکجا ہوتا ہے۔ بچّوں کو اِن تربیّت گاہوں میں کوآپریٹو زندگی کی تعلیم دی جاتی ہے، جن بچّوں کی گھروں میں انفرادی تربیت ہو وہ اُس وقت تک نرے سماجی بوجھ ثابت ہوتے ہیں جب تک اُنھیں مساوات پر مبنی زندگی کا عادی نہ کرلیا جائے اور ان کے اندر سے انانیت اور خودغرضی کا خاتمہ نہ کردیا جائے جو خلوت اور تنہائی کی تربیت کا نتیجہ ہوتی ہے[2]۔

بچے والی ملازم عورت کو ایک سو بارہ ایام کی رُخصت ملتی ہے جن میں سے چھپّن روز ولادت

---

[1] دوسری شائع شدہ معلومات یہ بتاتی ہیں کہ اگر بچہ ماں کا دودھ نہ پیے اور ماں رات کی شفٹ میں کام کرے تو بچہ رات کو بھی گھر نہیں آسکتا۔ اگر والدین رات کو کلب یا دوستوں سے ملنے جائیں تب بھی یہی صورت ہے۔

[2] مدعا یہ ہے کہ اس فیکٹری میں سے ہر بچہ باٹا کے جوتے کی طرح ایک ہی ذہنی ساخت میں ڈھل کر نکلے اور اس میں کوئی انفرادیت باقی نہ رہے۔

سے پہلے اور اتنے ہی دن ولادت کے بعد گزارے جاتے ہیں[1]۔ میڈیکل سفارش پر اس میں اضافہ بھی ہوسکتا ہے۔ حاملہ اور مُرضِعہ عورتوں سے اوور ٹائم اور رات کی ڈیوٹی نہیں لی جاتی، اُنھیں ہلکا کام دیا جاتا ہے اور بھاری بوجھ نہیں اُٹھوایا جاتا۔ ان کی تنخواہ کم کرنا یا ملازمت سے علیحدہ کرنا خلافِ قانون ہے، مگر جنسی مساوات کا قانون گھر کے اندر نہیں چلتا۔ سودا سلف خریدنا، کھانا پکانا اور گھر کی صفائی بیشتر عورت ہی کو کرنی پڑتی ہے۔ عورتوں اور مردوں کے لیے دفتری اوقات یکساں رکھے گئے ہیں، مگر مردوں کے بالمقابل عورتوں کا دُگنا وقت، سفر اور خرید و فروخت میں اور چوگنا وقت گھریلو کام کاج میں کھپتا ہے۔ اِس طرح عورتوں کو آرام، نیند، جسمانی صفائی اور سیاسی مصروفیات کے لیے مردوں سے چار گھنٹے کم وقت ملتا ہے۔ گھر میں ماں اپنے بچّے کی نگرانی اور تربیت پر اوسطاً صرف آدھ گھنٹہ روزانہ اور باپ صرف پندرہ منٹ روزانہ صرف کرتا ہے، عورت گھر کی جھاڑ پُونچھ پر یومیہ سوا گھنٹہ اور مرد صرف سولہ منٹ دیتا ہے۔ باورچی خانے میں عورتیں تقریباً ڈھائی گھنٹے روزانہ خرچ کرتی ہیں اور مرد پندرہ منٹ''۔

آخر میں مضمون نگار لکھتا ہے:

''سوویٹ روس میں ملازمت پیشہ ماں پر سے بچّوں کی نگرانی کا بوجھ تو ہلکا ہوگیا ہے، مگر امورِ خانہ داری کا بوجھ ہلکا نہیں ہوا، گویا ملازم ماں کا مسئلہ تو کسی حد تک حل ہوا ہے، مگر ملازم بیوی کا مسئلہ حل نہیں ہوسکا۔ اس کے برعکس امریکہ میں ملازم بیوی کا مسئلہ ایک حد تک حل ہوگیا ہے، مگر ملازم ماں کا مسئلہ ابھی تک لانیحل ہے۔''

یہ تو عورتوں کی دفتروں اور فیکٹریوں میں ملازمت اور بچّوں کی اجتماعی پرورش کا فقط معاشی اور اقتصادی پہلو ہے جس کا صحیح حساب کتاب اور نفع نقصان اُس وقت تک معلوم نہیں ہوسکتا جب تک اُن پورے اخراجات کا بھی تخمینہ نہ لگایا جائے جو اِن بچہ ساز تربیت خانوں اور اُن کے

---

[1] روسی حکومت کی ماسکو سے شائع کردہ کتاب 'سوالات و جوابات (Questions & Answers) کے صفحہ ۲۸۱ پر بھی یہی بیان کیا گیا ہے کہ بچے والی عورت کو زمانۂ ولادت میں ۱۱۲ دن کی چھٹی ملتی ہے۔ بعد میں کام کے دوران اسے ساڑھے تین گھنٹے کے بعد آدھے گھنٹے کی رخصت بچے کو دودھ پلانے کے لیے دی جاتی ہے۔

نگرانوں پر قومی خزانے سے صرف ہوں گے، لیکن اس مسئلے کا جو پہلو اخلاقی و رُوحانی ہے وہ تو اس حد تک المناک اور کرب انگیز ہے کہ دماغ کو سوچنے اور قلم کو بیان کرنے کا یارا نہیں ہے، تاہم اس سلسلے کے بھی نہایت واشگاف اور پوست کندہ حالات ونتائج خود مغرب کے مصنّفین نے شائع کر دیے ہیں۔ اگر ہمارے ملک میں نسوانی حقوق کا ڈھونگ اسی طرح رچایا جاتا رہا، تو پھر ہم مجبوراً اس دوسرے پہلو پر سے بھی پردہ ہٹا کر دکھائیں گے کہ ایسی اسکیموں کے طفیل نسوانی عصمت اور انسانی غیرت کس بھیانک حشر سے دوچار ہو چکی ہے۔

اگر اخلاقی پہلو سے تھوڑی دیر کے لیے صرفِ نظر کر لیا جائے اور محض انسانی زاویۂ نظر ہی کو سامنے رکھا جائے تب بھی مساوات اور عورت کے ساتھ عدل وانصاف کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اس سے دُہری مشقت لی جائے۔ اُس سے گھر کا کام بھی لیا جائے، اُس پر باہر جا کر کمانے کی ذمہ داری بھی ڈالی جائے اور کمائی کی راہ میں اگر فطری نسوانی مجبوریاں حائل ہوں، تو اُنھیں محض اس قسم کی سطحی اور خلافِ فطرت تدابیر سے حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ ملازم خواتین کو حمل وولادت کے لیے تین یا چار ماہ کی باتنخواہ چھٹی دے دی جائے۔ اس کے بعد اُن کے بچوں کو دفتر سے ملحق نرسری میں ڈال دیا جائے اور جب وہ بھوک سے بلکنے لگیں، تو سُرخ جھنڈی ہلا دی جائے اور ماں فوراً دفتر یا فیکٹری سے اُٹھے، جا کر بچے کو دُودھ پلائے اور پھر دفتر میں آ کر رپورٹ کرے۔ اس طرح کے انسانی ڈیری فارموں میں جس نسل کی پرورش ہو گی وہ دو ٹانگوں والے اشترا کی یا سرمایہ پرست جانور تو ہو سکتے ہیں، مگر وہ شفیق وحلیم انسان اور متقی مسلمان مشکل ہی سے بن سکتے ہیں۔ اسلام نے تو مسلمان خاوند کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ اپنی بیوی کے لیے خود کما کر لائے، اگر بیوی کو طلاق دے تب بھی عدّت کے دوران میں مطلّقہ کے اخراجات پورے کرے اور چھوٹی اولاد ہو تو ماں کے سپرد ہونے کے باوجود اُس کا نان ونفقہ بھی مہیّا کرے، لیکن یہ نسوانی حقوق کی کمیٹی عورت کو یہ اُلٹا سبق سکھا رہی ہے کہ وہ جائے اور اجنبی مردوں کی نگرانی اور ہم نشینی میں اپنی معاش خود تلاش کرے۔

یہ کمیٹی بار بار یہ اعلان کرتی ہے کہ ہم عورتوں کو صرف وہ حقوق دلانا چاہتے ہیں جو اسلام نے دیے ہیں، مگر مردوں نے چھین لیے ہیں۔ حالانکہ اس کمیٹی کی ہر تجویز مغرب کی بھونڈی اور بے مغز

نقالی ہے۔ ہمارے ملک میں اب تک بلامبالغہ لاکھوں اعلیٰ تعلیم یافتہ جوان بے روزگار پھر رہے ہیں۔عورتوں کا معاشی ومعاشرتی مرتبہ بلند وبالا کرنے سے پہلے کیا یہ ضروری نہیں ہے کہ اُن بے کار مردوں کو کام پر لگایا جائے؟ یہ بھی تو آخر کسی ماں کے بیٹے، کسی بہن کے بھائی یا کسی بیوی کے خاوند ہو سکتے ہیں۔اُنھیں روزگار فراہم کردینے سے کیا بہت سی بے سہارا خواتین کو آسرا نہیں مل سکتا؟ پھران کے معاملے میں بچہ جننے اور پالنے کا جھگڑا بھی نہیں، مگر اُن کی فکر اتنی نہیں ہے جتنی ''محنت کش ماؤں اور اُن کے بچّوں کی سرکاری پرورش گاہوں'' کی فکر اور پریشانی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی ترقی یافتہ ممالک میں ہر عہدے دار اور ہر افسر کے پہلو میں لیڈی سیکرٹری براجمان ہے اور ہر دفتر میں مرد کے شانہ بشانہ عورت بیٹھی ہے، مگر ہمارے ہاں ہی ایسی ''تاریکی'' ہے کہ چراغ لے کر ڈھونڈنے سے بھی کسی فیکٹری یا دفتر میں کوئی عورت اور پھر تعلیم یافتہ عورت مشکل ہی سے ملتی ہے[1]۔

حقوق نسواں کمیٹی نے سماجی تحفظِ ملازمین آرڈیننس ۱۹۶۵ء کے علاوہ ۱۹۵۸ء کے ایک آرڈی ننس میں بھی ترمیم تجویز کی ہے۔ اس آرڈی ننس کا انگریزی عنوان (Maternity Benefits Ordinance) ہے جس کا ترجمہ اُردو رپورٹ میں مغربی پاکستان انفاعاتِ زچگی آرڈی ننس کیا گیا ہے۔''انفاعاتِ زچگی'' کی ترکیب ناموزوں اور غیر شُستہ ہے۔اس کے بجائے''مراعاتِ ولادت'' یا اس طرح کے دوسرے الفاظ زیادہ مناسب تھے۔بہر کیف ۱۹۵۸ء کا یہ قانون ان فیکٹریوں پر لاگو ہوتا ہے جو ۱۹۳۴ء کے فیکٹری ایکٹ کے تحت کارخانے شمار ہو سکتے ہیں اور جن میں کم از کم بیس ملازمین کام کرتے ہیں۔کمیٹی کی یہ خواہش ہے کہ جن صنعتی اور تجارتی اداروں میں دس سے زائد ملازمین موجود ہوں اُن پر بھی ۱۹۵۸ء کے فرمان کا اطلاق کر کے وہاں کی ملازم خواتین کو وہ تمام مراعات دی جائیں جو زچگی، ولادت وغیرہ سے متعلق ۱۹۵۸ء والے قانون میں دی گئی ہیں، مگر ارکانِ کمیٹی کو پھر یاد آیا کہ اس طرح تو زیادہ بچّے پیدا ہونے کا

---

[1] ۱۹۷۷ء میں یقیناً یہی حالت تھی لیکن اب ۲۰۱۱ء میں پاکستان کے ہر قابلِ ذکر دفتر میں عورت موجود ہے۔ (ادارہ)

خدشہ ہے جس سے منصوبہ بندی والا پروگرام دھرے کا دھرارہ جائے گا، چنانچہ اس مشکل کا جوحل کمیٹی نے اپنی رپورٹ کی دفعہ ۱۰۱ میں پیش کیا ہے وہ ملاحظہ ہو:

’’کمیٹی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس امر کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ ایسے صنعتی وتجارتی اداروں میں کام کرنے والی عورتوں کو اِنتفاعاتِ زچگی کیوں نہ میسر ہوں جہاں پر دس سے زیادہ افراد کام کرتے ہیں، تاہم کمیٹی ایسے انتفاعات کو بلاروک ٹوک وسعت دینے سے خاندانی منصوبہ بندی کے پروگرام پر اس کے اثرات سے آگاہ ہے۔اس لیے اس کے خیال میں ایسے انتفاعات تین سے زائد زچگیوں کے لیے نہیں دینے چاہییں۔‘‘

بہتر یہ ہوتا کہ کمیٹی خاندانی منصوبہ بندی کے ذمہ دار حضرات سے پھر اچھی طرح مشورہ کر کے ہدایت لے لیتی، کیونکہ ہمارے خیال میں تو تین بچّوں کی یکے بعد دیگرے پیدائش کو نہ صرف گوارا کر لینا، بلکہ اس پر عورت کو ’’انتفاعات زچگی‘‘ کی ترغیب وتشویق مہیّا کر دینا خاندانی منصوبہ بندی کے اغراض ومقاصد سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہے۔اس کے بجائے ہونا تو یہ چاہیے کہ دس سال سے کم میں اگر عورت ایک اور بچّے کو جنم دے بیٹھے تو اُس پر جرمانہ کیا جائے، یا اُس کی تنخواہ کم کر دی جائے، یا کم از کم اُسے مراعات سے محروم کر دیا جائے۔شاید پہلے مرحلے میں کمیٹی نے اتنی دور تک جانا مناسب نہ سمجھا ہو اور اُسے دوسرے مرحلے کے لیے اُٹھا رکھا ہو۔

حقوقِ نسواں کمیٹی چونکہ اسلام کا نام بھی بار بار لیتی ہے، اس لیے آخر میں ہم ایک ضروری شرعی مسئلے کی طرف اُسے متوجّہ کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کسی خاتون کے خاوند کا خدانخواستہ انتقال ہو جائے تو اُس پر شرعاً لازم ہے کہ وہ اپنی عدّت وفات اپنے اور اپنے متوفّٰی شوہر کے گھر میں گزارے اور ضرورت شدید کے بغیر گھر سے باہر نہ نکلے۔مروّجہ قانون میں اس امر کی کوئی گنجایش نہیں ہے کہ ایسی خاتون اگر ملازم ہو تو اُسے اس عدّت کے لیے رخصت دی جائے جس کی مدّت غیر حاملہ کے لیے چار ماہ دس دن اور حاملہ کے لیے وضعِ حمل تک ہے۔یہ ایک سنگین فروگذاشت ہے۔ہمارے علم میں بعض ایسی خواتین ہیں جو شرعی حدود وقیود کے ساتھ زنانہ

درس گاہ میں معلّمہ تھیں ۔ اُن کے ساتھ یہ سانحہ پیش آیا۔ اُنھوں نے عدّت گزارنے کے لیے رخصت طلب کی، مگر صاف انکار کر دیا گیا۔ جس نظامِ حکومت میں بیوہ کا یہ صریح اسلامی حق پامال کیا جا رہا ہے اُس کے اربابِ حلّ وعقد کس منہ سے اسلامی نسوانی حقوق کی علَم برداری کا دعویٰ کر سکتے ہیں!

(ماہنامہ ترجمان القرآن، فروری ۱۹۷۷ء)

نسوانی حقوق کی تحریکات

ان کے محرکات اور ان کے ثمرات

(۷)

حکومت کی قائم کردہ ’’حقوقِ نسواں کمیٹی‘‘ کی رپورٹ پر ہمارا تبصرہ و تجزیہ خاصا طویل ہو چکا ہے، تاہم اس بحث کے بعض اہم پہلو ابھی تک تشنۂ تکمیل ہیں۔ اب تک گفتگو میں جو چیز پیشِ نظر رہی ہے، وہ یہ ہے کہ بات کو بہت زیادہ نہ پھیلایا جائے اور کمیٹی نے اپنی سفارشات کا جو حصّہ دفعات کی شکل میں مرتب کیا ہے، بحث و نظر کو حتی الامکان اسی تک محدود رکھا جائے، لیکن اِس رپورٹ کی پشت پر جو عمرانی و تمدّنی نظریات کارفرما ہیں اور جن کے برگ و بار اِن نظریات کے قائلین و عاملین کو اپنا ذائقہ چکھا چکے ہیں، جب تک ان کی کچھ تفصیل نہ بیان کی جائے، تصویر کا اصل رُخ سامنے نہیں آتا۔ اس لیے اس پس منظر و پیش منظر کی بھی تھوڑی سی توضیح یہاں پیش کی جا رہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس نوعیت کی سفارشات اس کمیٹی نے کی ہیں کوئی حقیقی اجتماعی یا تمدّنی ضرورت اُن کے لیے داعی نہیں تھی، نہ اُن سے کسی بے انصافی کا ازالہ یا خرابی کی اصلاح مطلوب و متوقّع ہے، بلکہ اصل مقصود جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ مغرب میں عورت تن تنہا یا مرد کے ہمراہ جن جن راہوں اور اونچی نیچی گزرگاہوں میں بھٹک رہی ہے پاکستان کی مسلمان خاتون بھی ضرور ان سب راستوں پر رواں دواں اور سرگرداں ہو اور اسی انجام سے دوچار ہو جس سے مغربی دُنیا کی عورت دوچار ہو چکی ہے۔ اس رپورٹ میں جتنی بھی سفارشات اَہم اور دورَس نتائج کی حامل ہیں ان میں ایک بھی ایسی نہیں ہے جسے مغرب کے معاشرے میں آزمایا نہ جا چکا ہو اور جس کے تلخ ثمرات سے وہاں کے کام و دہن اور قلب و دماغ کو پوری طرح سَیری نہ حاصل ہو چکی ہو۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے

کہ ہمارے ہاں جو لوگ اس قسم کے تجربات دُہرانا چاہتے ہیں وہ ان نتائج وعواقب سے بے خبر ہیں یا باخبر تو ہیں، مگر جان بوجھ کر وہی صورتِ حال اپنے ہاں پیدا کرنا چاہتے ہیں جو مغرب میں رونما ہو چکی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ مغرب زدہ طبقے کی ایک قلیل تعداد کو چھوڑ کر پاکستان کے مسلمانوں کی عظیم اکثریت، خواہ وہ پڑھے لکھے افراد ہوں یا اَن پڑھ ہوں، خواہ عورتیں ہوں یا مرد ہوں، اگر چہ اُن پر سے مذہب واخلاق کی گرفت ایک حد تک ڈھیل پڑ چکی ہے، لیکن اُن کے عادات واطوار آخری حد تک نہیں بگڑے اور بفضلِ اللہ وہ دین ودانش سے بالکل بے بہرہ نہیں ہو چکے۔ اس لیے اگر اُنھیں بتایا جائے کہ مغرب کے صنعتی انقلاب اور فرانس اور روس کے خُون آشام حوادث واضطراب نے مُساوات، حریّت وغیرہ کے جو کھوکھلے اور گمراہ کن نعرے ایجاد کیے تھے اور اُن کے بل پر جس جنّتِ ارضی کو وجود میں لانے کے دعوے اور وعدے کیے تھے وہ سب کے سب سراب سے بھی زیادہ بے حقیقت ثابت ہوئے اور بالآخر اُنھوں نے رُوئے زمین کو جہنّم زار بنا کر رکھ دیا، تو ہمیں اُمید ہے کہ مسلمان اس سے عبرت وموعظت حاصل کریں گے۔ اسی اُمید پر ہم چاہتے ہیں کہ مغرب کے بعض اہلِ فکر کی کچھ نگارشات ایک مناسب ترتیب کے ساتھ یہاں نقل کریں اور اُن کی وساطت سے اپنی بہنوں اور بھائیوں کو غور وفکر کی دعوت دیں۔

سب سے پہلے ہم یونیورسل لائبریری کی شائع کردہ ایک کتاب کے چند اقتباسات دیں گے جس کا نام ”خاتونِ جدید۔ جنسِ گم گشتہ“ (Modern Woman .. The Lost Sex) ہے۔ اس کتاب کے متعلق پہلی قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اسے ایک مرد اور عورت نے مل کر تصنیف کیا ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ”محض مردانہ یا محض زنانہ نقطہ نظر“ کی حامل ہے۔ یہ کتاب بڑی حد تک ایک متوازن، غیر جانبدارانہ اور معروضی زاویہ نگاہ سے مرتّب کی گئی ہے۔ مرد مؤلّف کا نام فرڈیننڈ لنڈ برگ ہے جو صحافی، ماہرِ مُعاشیات، مؤرّخ اور سوانح نویس (بایوگرافر) ہیں اور سوشل ہسٹری اور سیاسیات میں لیکچرر ہیں۔ عورت کا نام مرینیا، ایف، فارن ہیم ہے جو ایم۔ ڈی

اور نفسی واعصابی امراض کی ماہر طبیبہ ہیں، پرائیویٹ علاج کرتی ہیں، نیز نیویارک کے ایک سرکاری ہسپتال سے منسلک ہیں، لندن اور وائنا کے ہسپتالوں میں بھی تعلیم وتربیت لے چکی ہیں اور صاحبۂ اولاد ہیں۔ یہ کتاب قریب پانچ سو صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے آغاز اور ابوابِ مابعد میں جابجا ''نظریہ مساواتِ مردوزن'' کا ابطال کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ مرد اور عورت کو ہر حیثیت سے مساوی قرار دینے کے کتنے مہلک نتائج نکلے ہیں، چنانچہ صفحہ نمبر ۳ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

''عورت کا وجود مرد کے مقابلے میں پیچیدہ تر ہے۔ عورتوں کو قدرت نے توالد وتناسُل کا ایک نازک اور دقیق نظامِ جسمانی وویعت کیا ہے جو مرد سے قطعی غیر مشابہ ہے۔ عورت کا اعصابی اور نفسیاتی نظام بھی بہت پُر پیچ اور عمیق ہے جو پورے کا پورا وظیفۂ ولادت کے گرد گھومتا ہے جس طرح ایک خطِ مستقیم اور قوس اور مدوّر کمانی میں کوئی مشابہت نہیں، اسی طرح ایک مرد اور عورت میں بھی کوئی باہمی مشابہت نہیں''۔

اِس کے بعد صفحہ نمبر ۴۔۵ پر دکھایا گیا ہے کہ روس میں اشتراکی انقلاب کے بعد نسوانی تحریک (Feminism) بڑے زور شور سے چلی اور عورتوں کے معاملے میں ہر طرح کی بے قیدی اور اباحیّت کی حوصلہ افزائی کی گئی، لیکن ۱۹۳۶ء کے بعد یک لخت اس پالیسی میں تغیر رونما ہوا۔ آزاد اور غیر رسمی شادیوں پر قدغن لگائی گئی، طلاق کے حصول کو عملاً ناممکن بنا دیا گیا، اسقاطِ حمل کو ناجائز سمجھا گیا، بچّوں سے محروم عورتوں کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھا گیا، اور عائلی زندگی کی خوبیوں اور تقدیس کے سرکاری طور پر گُن گائے گئے۔

صفحہ نمبر ۱۰ پر ماڈرن عورت کی حالتِ زار اِن الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

''زمانہ جدید کی عورت سے اِس درجہ متضاد مطالبات کیے گئے ہیں کہ وہ تفکرات اور اُلجھنوں کا ایک بنڈل بن کر رہ گئی ہے۔ جب تک اس کی جان میں جان ہے، وہ متنوع مصروفیات کے دوران میں شدید مسابقت اور مقابلے سے دوچار ہے۔ آج کے دور میں وہ گھر سے نکل کر باہر کی دنیا میں آ کھڑی ہوئی ہے۔ اسے خارجی ماحول میں گھسیٹ لانے کا باعث ایک تو صنعتی اور مشینی انقلاب ہے اور دوسری وجہ وہ دانشور اور نظریہ پرست بہنیں ہیں جو اُسے کشاں کشاں اس میدان

میں لے آئی ہیں جہاں اس کے لیے مقابلہ ناگزیر ہے اور یہ مقابلہ اب مردوں سے زیادہ خود عورتوں کے ساتھ درپیش ہے۔ایک وقت وہ تھا جبکہ اُسے اپنے شوہر کے معاملے میں کامل اعتماد تھا اور جدائی کا امکان کم ہی تھا،لیکن اب اُسے معلوم ہے کہ کئی عورتیں جو اسٹینوگرافر یا سیکرٹری ہیں، ہیٹ چیک کرنے والی یا ماڈل بننے والی لڑکیاں ہیں، یا فیشن کے ڈیزائن تراشتی ہیں، یا ویسے ہی مردوں کو گھورتی پھرتی ہیں، یہ سب کی سب شادی شدہ عورت کے شوہر کی تاک میں ہیں اور اُسے چھین لینا چاہتی ہیں۔افسانے، ناول، سینما کا یہی موضوع ہے کیونکہ عالمِ واقعات میں یہی کچھ رونما ہو رہا ہے۔اگر اس کا شوہر نہیں ہے اور اُسے رفیقِ حیات کی تلاش ہے تو وہ یہ جانتی ہے کہ جس چیز کی اُسے تلاش ہے، اور بہت سی عورتیں بھی اُسی کے پیچھے ماری ماری پھر رہی ہیں۔عورتوں کا کوئی ٹھکانہ نہیں ہے، وہ کسی جگہ محفوظ ومصئون نہیں، بلکہ اُن کے غول شکار کرنے اور شکار بننے کے لیے چارسو آوارہ پھر رہے ہیں۔یہ عورتیں چونکہ بآسانی دستیاب ہیں اور جنسی اخلاق سے عاری ہیں، اس لیے مرد اُن کے ساتھ کوئی آخری عہد کرنے اور نباہنے پر آمادہ نہیں ہوتے، اس لیے عورتیں اپنے اندر زیادہ سے زیادہ کشش پیدا کرنے اور بناؤ سنگار مہیّا کرنے کی کوشش میں لگی رہتی ہیں۔دوسری طرف تلاشِ معاش میں عورتوں کے بالمقابل عورتیں بھی ہیں اور مرد بھی۔یہ مقابلہ نہایت بے رحم اور جان لیوا ہوتا ہے۔دفتروں اور کارخانوں کی سیاسیات میں افسری و ماتحتی کے عنصر کے ساتھ ساتھ مردانہ وزنانہ سیاسیات کا بھی دخل ہو جاتا ہے۔ایسا سخت ہمہ جہتی مقابلہ عورت کو ہر لحظہ مبتلائے تشویش رکھتا ہے''۔

تہذیبِ جدید نے عورت کے اندر جو اس طرح کا ذہنی اضطراب اور اعصابی کھچاؤ پیدا کر دیا ہے، کتاب کے مُرتّبین کے نزدیک یہ اُن دماغی عوارض، کم سِنی کے جرائم، معاشرے کے خلاف نفرت وبغاوت اور قلبی عدمِ سکون کا بنیادی باعث ہے جو مغربی معاشرے پر تیز رفتاری سے چھاتے چلے جارہے ہیں۔اس موضوع پر تفصیلی بحث کے بعد تیسرے باب کا خاتمہ صفحہ نمبر ۱۷ پر ان الفاظ میں ہوتا ہے:

''یہ نتیجہ اخذ کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ راحت ومُسرّت کے روز افزوں فُقدان کا سبب

غربت، بیماری، جسمانی ناکارگی یا عزیزوں کی فوتیدگی نہیں ہے۔ یہ عوارض تو رنج والم میں صرف اضافے کا باعث بنتے ہیں۔ یہ غم واندوہ دراصل اعصابی اختلال (Neurosis) کا نتیجہ اور خارجی مظاہرہ ہے۔ اور اس اعصابی فساد واختلال کی پیدائش بچپن میں نامناسب اور نامساعد گھریلو ماحول سے ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں عورتیں اور مائیں اس خرابی کی اصل ذمہ دار ہیں''۔

اس کے بعد ''گھر کی تباہی'' *(Destruction of the Home)* کے عنوان سے ایک مستقل باب تحریر کیا گیا ہے جس میں عورت کے گھر سے باہر آنے کے نتائج کو مزید تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ صفحہ نمبر ۹۳ پر لکھتے ہیں:

''صنعتی انقلاب کے ہتھوڑے نے عورت کو ضربیں لگا لگا کر گھر سے نکالا اور مرد کے مشاغل میں عورت کو بھی منہمک کر دیا حالانکہ گھر وہ مقام تھا جہاں عورت نے تہذیب وتمدّن کے آغاز سے لے کر اب تک اپنا بہترین مادی وجذباتی سرمایہ لگایا تھا۔ گھر کی تباہی نے صرف عورت ہی کو ناخوش وبے قرار نہیں کر دیا، بلکہ پوری سوسائٹی اس سے متاثر ہوئی ہے۔ ایک عمومی اَبتری اور افراتفری کے لیے اسٹیج تیار ہو چکا ہے جس کے نتائج ہم سب بھگت رہے ہیں۔ دماغی امراض اور اعصابی عوارض کے مریض جتنی کثیر تعداد میں اب پائے جاتے ہیں تاریخِ انسانی میں اس کی مثال نہیں مل سکتی۔

''آج کا گھر گھر نہیں ہے، بلکہ ایک رہائش گاہ ہے۔ بعض اسے تغیر پذیر گھر قرار دیتے ہیں، مگر یہ محض ایک خوش فہمی اور خیال آفرینی ہے۔ ماڈرن گھر کوئی نشو ونما دینے والا ادارہ نہیں، بلکہ سماجی نقطہ نظر سے ایک تخریبی آلہ ہے، چنانچہ حاکمانہ طاقتیں اور ایجنسیاں اپنے صحیح یا غلط نظامِ اجتماعی کے تحفّظ کی خاطر ان جدید گھروں کو خود شبہ کی نظر سے دیکھتی اور گھر کے افراد کی مخفی، مگر کڑی نگرانی کر رہی ہیں۔ ان گھروں میں جو بے اطمینانی اور بے چینی جنم لے چکی ہے اور مزید اجتماعی بدنظمی کے لیے انڈے بچے دے رہی ہے، حکومتیں خواہ کتنی ہی جاسوسی کریں وہ اس کی روک تھام کے لیے ناکافی ہی ہوگی۔ یہاں جذباتی پن کا کوئی سوال نہیں ہے، بلکہ یہ ایک حقیقت اور واقعہ ہے جس کا سامنا کرنا ناگزیر ہے''۔

اس کے بعد کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ اِس زمانے میں گھر، بس سٹاپ یا مسافر خانہ بن

کر رہ گئے ہیں جہاں گھر کے افراد فقط نہانے یا سونے کے لیے آتے ہیں، ورنہ رات دن کے بیشتر اوقات ایسے ہوتے ہیں جہاں گھروں میں سناٹا ہوتا ہے، البتہ تھیٹر، قہوہ خانے، شراب خانے، ریسٹوران، رقص گاہیں اور لہو ولعب کے مراکز رات دن آباد رہتے ہیں۔ پھر یہ بیان کیا گیا ہے کہ عورت کے اندر سے بیوی یا ماں بن کر رہنے کا رُجحان تیزی سے غائب ہوتا چلا جا رہا ہے اور بچوں کی پیدائش و پرورش کی قدر و قیمت عورت، بلکہ پورے معاشرے کی نگاہوں سے گر گئی ہے۔ چنانچہ صفحہ نمبر ۱۲۴ پر اس صورتِ حال کا نقشہ اِن الفاظ میں دیا گیا ہے:

’’چرچ اور ریاست نظریاتی اعتبار سے تو وظیفہ مادری (Motherhood) کی بڑی مدح سرائی کرتے ہیں، لیکن ہر دیکھنے والی آنکھ دیکھ رہی ہے کہ ماں بننا اب عورت کو باعثِ منفعت نظر نہیں آتا۔ اُس کے ساتھ اب کوئی مرتبہ ومنزلت وابستہ نہیں ہے۔ جس طبقے کے ہاتھ میں ذہنی وفکری قیادت ہے اور جو سوچ بچار کے پیمانے فراہم کرتا ہے وہ اب بچے جننے کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ جو عورت بچے کے جھنجھٹ سے آزاد ہو، مگر مجلسِ قانون ساز کی ممبر، ایڈیٹر، انشا پرداز، ایکٹریس، ملازم، کاروباری ادارے کی منتظمہ یا معلّمہ ہو، سوسائٹی اُس کا احترام اُس عورت سے زیادہ کرتی ہے جو محض ماں بن کر گھر کی چار دیواری میں رہے۔ آج کل کی عورت کے لیے بے شمار نفسیاتی مشکلات ہیں، لیکن سب سے زیادہ عمیق مشکل اس کے لیے اولاد پیدا کرنا ہے۔ طبّ اور اقتصادی نقطۂ نظر سے تو حالات اُس کے لیے نہایت سازگار ہیں، لیکن ذہنی ونفسیاتی لحاظ سے عورت کی راہ میں شدید رکاوٹ حائل کر دی گئی ہے۔ برتھ کنٹرول کے حامی، بچوں کی پیدائش کو ہمیشہ ایک معاشی آفت بنا کر پیش کرتے رہتے ہیں جس سے عورت کے ایک فطری فریضے کی بجا آوری میں رکاوٹ اور خلل رونما ہوتا ہے اور اس سے محرومی اُسے دماغی ونفسیاتی امراض کا شکار بنا دیتی ہے۔‘‘

ضبطِ ولادت کی تحریک کا جواز ابتدا میں اس بنیاد پر فراہم کیا گیا تھا کہ نسلِ انسانی جس رفتار سے کرۂ زمین پر بڑھ رہی ہے، اس رفتار سے انسانی غذا زمین پر پیدا نہیں کی جاسکتی، اس لیے

تحدیدِ نسل ناگزیر ہے، لیکن یہ ایک ایسا نظریہ اور مفروضہ ہے جو تازہ ترین دریافت شدہ حقائق اور معلومات کی بنا پر صحیح ثابت نہیں ہوسکتا۔ علاوہ ازیں ضبط ولادت کے لیے جتنے بھی آلات، تدابیر اور دوائیں ایجاد ہوسکی ہیں ان کا مضرِ صحت ہونا بھی شک وشبہ سے بالاتر نہیں رہا، لیکن اسقاطِ حمل اور ضبطِ تولید چونکہ جنسی آوارگی و بے قیدی کا ایک نہایت مؤثر ذریعہ ہے، اس لیے مغربی تہذیب کے دلدادہ مشرقی اور ایشیائی ممالک میں بھی اسے زبردستی رائج کرنے پر مُصر ہیں، خواہ کوئی قوم اس پر آمادہ ہو یا نہ ہو۔ حال ہی میں اندرا گاندھی کو جو انتخابی شکست ہوئی ہے اُس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ اور اُس کا لڑکا جبراً نس بندی اور ضبطِ ولادت اپنے ملک پر ٹھونسنا چاہتے تھے۔ ہمارے حکومتی محکمۂ منصوبہ بندی نے بھی اس پروگرام کو بڑے طمطراق سے شروع کر رکھا ہے۔ جابجا پبلک مقامات پر بڑے بڑے بورڈ آویزاں ہیں جن میں بے شمار بچّوں کے سر دکھائے گئے ہیں اور اُوپر جلی عنوان سے تحریر ہے: ''اِس سیلاب کو روکیے''۔ ایک تصویر میں ایک ٹوکرا اور اس میں ایک درجن بچّے دکھائے گئے ہیں اور اسے باپ کی گردن پر لاد کر والدین کو اس بلائے ناگہانی سے ڈرایا گیا ہے۔ یو این او، برطانیہ، جرمنی، ناروے، آسٹریلیا، امریکہ سب پاکستان کی آبادی گھٹانے میں موجودہ حکومت کا ہاتھ بٹا رہے ہیں، کیونکہ تیئس سال میں پاکستان کی آبادی دُگنی ہوجانے کا خطرہ درپیش ہے۔ ''حقوقِ نسواں کمیٹی'' بھی عورتوں کے اس بنیادی حق سے غافل نہیں رہی ہے کہ انھیں اضافۂ آبادی کے ''تخریبی'' کام سے ہٹا کر دوسرے ''تعمیری'' مردانہ مشاغل میں مصروف کیا جائے۔ آخر اس کمیٹی کو اُس حکومت ہی نے تو مقرر کیا ہے جو اپنا فخریہ کارنامہ بیان کرتی ہے کہ پاکستان کی تاریخ میں پہلی مرتبہ کسی عورت کو یونیورسٹی کا وائس چانسلر اور فیڈرل پبلک سروس کمیشن کا ممبر مقرر کیا گیا ہے۔ چنانچہ کمیٹی کی رپورٹ کے آخر میں خاندانی منصوبہ بندی کے لیے کچھ نئی قانون سازی بھی تجویز کی گئی ہے۔ رپورٹ کی دفعہ نمبر ۱۱۴ میں کہا گیا ہے:

''خاندانی منصوبہ بندی کے موضوع پر کمیٹی کی خاص توجہ رہی ہے کیونکہ یہ معلوم ہوا ہے کہ خواتین اِسی صورت میں زندگی کے تمام شعبوں میں بھرپور حصّہ لے سکتی ہیں اور اپنی معاشرتی اور معاشی حیثیت بلند کرسکتی ہیں جبکہ ہمارے خاندان زیادہ بڑے نہ ہوں۔ قانون سازی کے پہلو پر

کمیٹی حسبِ ذیل سفارش کرتی ہے:

الف- عام دوافروشوں کے لیے قانونی طور پر فرض کر دیا جائے کہ وہ موانعِ حمل موجود رکھیں اور مذکورہ فرضِ قانونی کو اس کے لیے لائسنس کی شرط قرار دیا جائے۔ علاوہ ازیں شفاخانوں اور اسپتالوں میں موانعِ حمل کا وافر سٹاک شادی شدہ لوگوں میں فوری تقسیم کے لیے موجود رہنا چاہیے۔

ب- خاندانی منصوبہ بندی کا مضمون ایم، بی، بی، ایس کے نصاب میں بطور لازمی مضمون شامل کیا جائے۔

ج- میڈیکل سند یافتگان، مرد اور عورت دونوں، جو ڈاکٹری کی پریکٹس نہ کر رہے ہوں اُن کو منصوبہ بندی کی تربیت دی جانی چاہیے اور ہفتے میں کم از کم دس گھنٹے خدمت انجام دینے پر مجبور کیا جائے۔

د- مردوں کی شادی کی کم از کم عمر ۱۸ سال سے بڑھا کر اکیس سال کر دینی چاہیے۔

یہاں ایک نہایت اہم اور انتہائی افسوسناک حقیقت پر سے پردہ اٹھا دینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ رپورٹ جب بالکل آخری شکل میں مرتّب ہوئی، تو اس میں شفاخانوں اور ہسپتالوں کے ساتھ "گورنمنٹ آفیسز، پرائیویٹ بزنس سنٹرز جہاں دس سے زیادہ افراد کام کرتے ہوں"۔ کے الفاظ بھی موجود تھے، جنھیں عین آخری وقت جب کمیٹی کے چیئرمین نے دستخط کیے ہیں، حذف کیا گیا ہے۔ اِسی طرح شادی شدہ لوگوں (Married Persons) کے الفاظ رپورٹ میں آخری مسوّدے میں موجود نہیں تھے، ان کا اضافہ بھی بعد میں ہوا ہے۔ اگر کسی صاحب کو ہماری بات پر یقین نہ آئے تو وہ اسی رپورٹ کا وہ متن ملاحظہ کر لیں جو ۱۹ جولائی ۱۹۷۶ء کے روزنامہ *Sun* لاہور میں شائع ہوا ہے۔ یہ اُس اصل رپورٹ کی فوٹو کاپی ہے جو اخبار کو مہیّا کی گئی ہے۔ اس میں مذکورہ بالا خط کشیدہ الفاظ مطبوعہ موجود ہیں، مگر اُنھیں قلمزد کر دیا گیا ہے، اگرچہ بغور دیکھنے سے ان کو بآسانی پڑھا جا سکتا ہے۔ جہاں تک "شادی شدہ" کے الفاظ کا تعلّق ہے یہ دفعہ نمبر ۱۱۴ میں تو

سِرے سے موجود ہی نہیں ہیں، البتہ چیئر مین صاحب نے اپنے قلم سے اُنھیں آگے چل کر اُس خلاصے کی دفعہ نمبر ۳۱ میں بڑھایا ہے جو رپورٹ کے آخر میں بطور ضمیمہ درج ہے۔

آخری مرحلے کی یہ ردّ و بدل اور حذف و اضافہ عیاں کر رہا ہے کہ ان لوگوں کا بس چلے تو یہ پاکستانی قوم کی شرم وحیا اور عصمت وحمیّت کا دیوالہ نکال دینا چاہتے ہیں۔ کیا دنیا کے کسی ملک یا قوم میں ایسی مثال موجود ہے کہ وہاں کے ہر میڈیکل اسٹور، شفاخانے، گورنمنٹ کے دفتر اور کاروباری ادارے پر لازم کر دیا گیا ہو کہ وہ مانعِ حمل آلات اور دوائیں ہر کس وناکس کو فراہم کرتا رہے؟

ضبطِ ولادت کے حامی چونکہ یہ مسلسل باور کرانے کی کوشش کرتے رہے ہیں کہ مانعِ حمل دوائیں اور گولیاں بالکل بے ضرر، بلکہ محافظ صحت ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں روزنامہ Sun (لاہور مورخہ ۱۶/اپریل ۱۹۷۷ء) میں شائع شدہ نیویارک کی تازہ تحقیقاتی رپورٹ کا ضروری حصّہ نقل کر دیا جائے جو درجِ ذیل ہے:

''نیویارک، ۵/اپریل، پورٹوریکو میں قائم شدہ ایک بڑے دواساز کارخانے میں مانعِ حمل اَدویہ تیار ہوتی ہیں۔ یہاں کام کرنے والے مردوں اور عورتوں کے اجسام میں نسوانی ہارمونوں کی نمایاں کثرت نمودار ہوگئی ہے۔ کیونکہ کارخانے کی فضا اور ہوا جس میں وہ سانس لیتے رہے ہیں اس میں آسٹروجن نامی کیمیاوی مواد سرایت کر چکا ہے۔ نتیجۃً کچھ مردوں کی چھاتیاں غیر فطری انداز میں بڑھ گئی ہیں اور قوّتِ مردمی گھٹ گئی ہے۔ پانچ عورتیں جو برتھ کنٹرول کے مستعمل سفوف کو ہاتھ لگاتی تھیں اور اٹھارہ میں سے دس جو محض تیار شدہ گولیوں کو مَس کرتی تھی اُن کے اندامِ ہائے نہانی سے غیر معمولی طور پر جریانِ خون شروع ہوگیا۔ ایک سال تک تجرباتی معائنے ومطالعے کے بعد اس کے نتائج اٹلانٹا کے وفاقی مرکز میں پیش کیے گئے جو انسدادِ امراض کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر میلکم ہیرنگٹن جو اس تحقیقات کے نگران تھے، اُنھوں نے کہا ہے کہ اِن گولیوں کی صنعت صحت کے لیے سنگین خطرات کا باعث ہے، ان سے سرطان کی پیدائش کا اگرچہ قطعی ثبوت نہیں مل سکا، لیکن میں شک میں مبتلا ہوں۔ اُنھوں نے مزید بیان کیا کہ جس کمپنی کا اس مطالعہ وتحقیق سے تعلق ہے وہ سفوف کے گرد وغبار کے کنٹرول میں ایک مثالی معیار کی حامل تھی۔ اس کے

باوجود بیماری کا وقوع یہ تقاضا کرتا ہے کہ ان کیمیکلز پر قابو پانے کے لیے کوئی نیا طریق کار وضع کیا جائے، اُنھوں نے یہ بھی بتایا کہ وفاقی محکمۂ صحت کے ذمّہ دار حضرات ایک عرصہ پہلے اس خطرے سے باخبر تھے، لیکن گزشتہ مئی سے جو تحقیقات عمل میں آئی ہیں اُس نے دستاویزی ثبوت بہم پہنچا دیا ہے''۔

اِس رپورٹ پر خود کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے ہم یہ بہتر سمجھتے ہیں کہ اسی اخبار Sun کے اداریے کا کچھ حصّہ نقل کر دیا جائے جو دوسرے روز ۷ اپریل کو اس رپورٹ پر بحث کرتے ہوئے چھپا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ اخبار سرکاری نقطہ نظر اور پالیسیوں کا بالعموم حامی اور علمبردار رہے۔ اداریے کا عنوان'' گولیاں اور انسان'' (Pills and the Man) ہے۔ اِس میں جنابِ مدیر فرماتے ہیں:

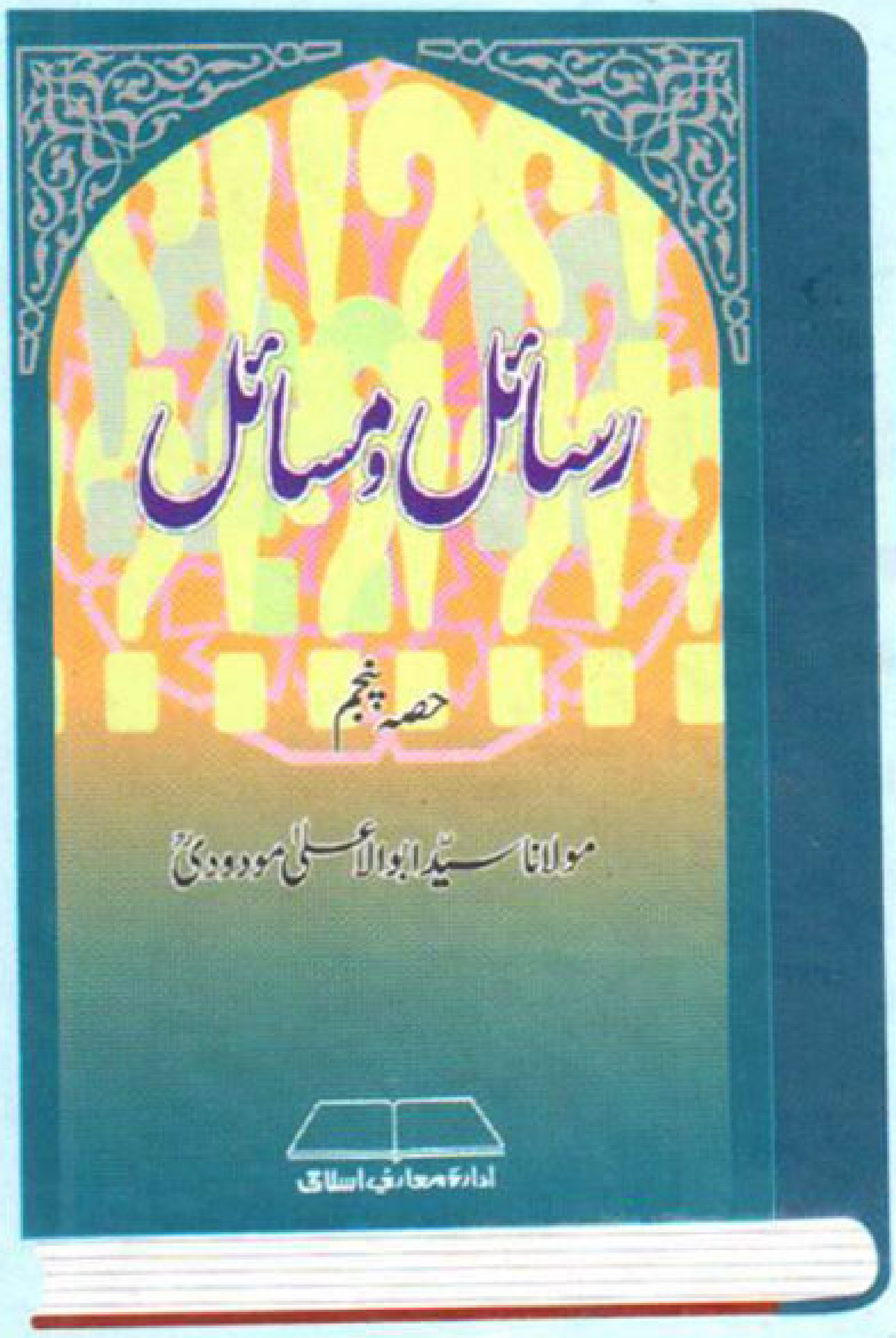
'' فطرت انسان سے دانا تر ہے۔ فطرت سے جنگ بلاشبہ بے سُود ہے۔ اس مزاحمت میں انسان خود ہی مجروح ہوتا ہے۔ انسان فطرت کو رام کرنے کی کوشش کرتا ہے اور آخر کار فطرت اس کی ہنسی اڑاتی ہے۔ انسان اسے قابو میں لانے کے بجائے خود اس کی گرفت میں آجاتا ہے۔ فطرتی حدود کو پھاندنے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ اُس سے وَرے وَرے رہا جائے۔ انسان چاہے خارج میں، چاہے اپنے نفس میں جب فطرت کا مقابلہ کرتا ہے مار کھاتا ہے۔ امریکہ کے مرکزِ انسدادِ امراض سے جو رپورٹ حال ہی میں ملی ہے وہ یہی کچھ بتاتی ہے۔ برتھ کنٹرول کی دوائیں بنانے والے مرد اور عورتیں امراض کا شکار ہیں۔ اُن کی صحت خطرات کی زد میں ہے۔ اگر کیمیاوی عناصر محض ہوا کی وساطت سے انسان کے ظاہر و باطن کو متاثر کر سکتے ہیں، تو جو انسان یہ دوائیں کھاتے اور استعمال کرتے ہیں اُن پر اور اُن کی آئندہ نسلوں پر کیا اثرات مرتّب ہوتے ہوں گے؟ رپورٹ کی رُو سے وہ فیکٹری جس میں دوائیں بنتی ہیں، وہ بخارات و غبارات کے کنٹرول کا مثالی و معیاری بندوبست رکھتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان دواؤں کے خوردبینی ذرّات بھی زہر کا اثر رکھتے ہیں۔ ان دواؤں سے کام لینے والے افراد اور اُن کے بچّے معلوم نہیں اپنے جسم اور خون میں کیا جذب کرتے اور آگے منتقل کرتے ہوں گے۔

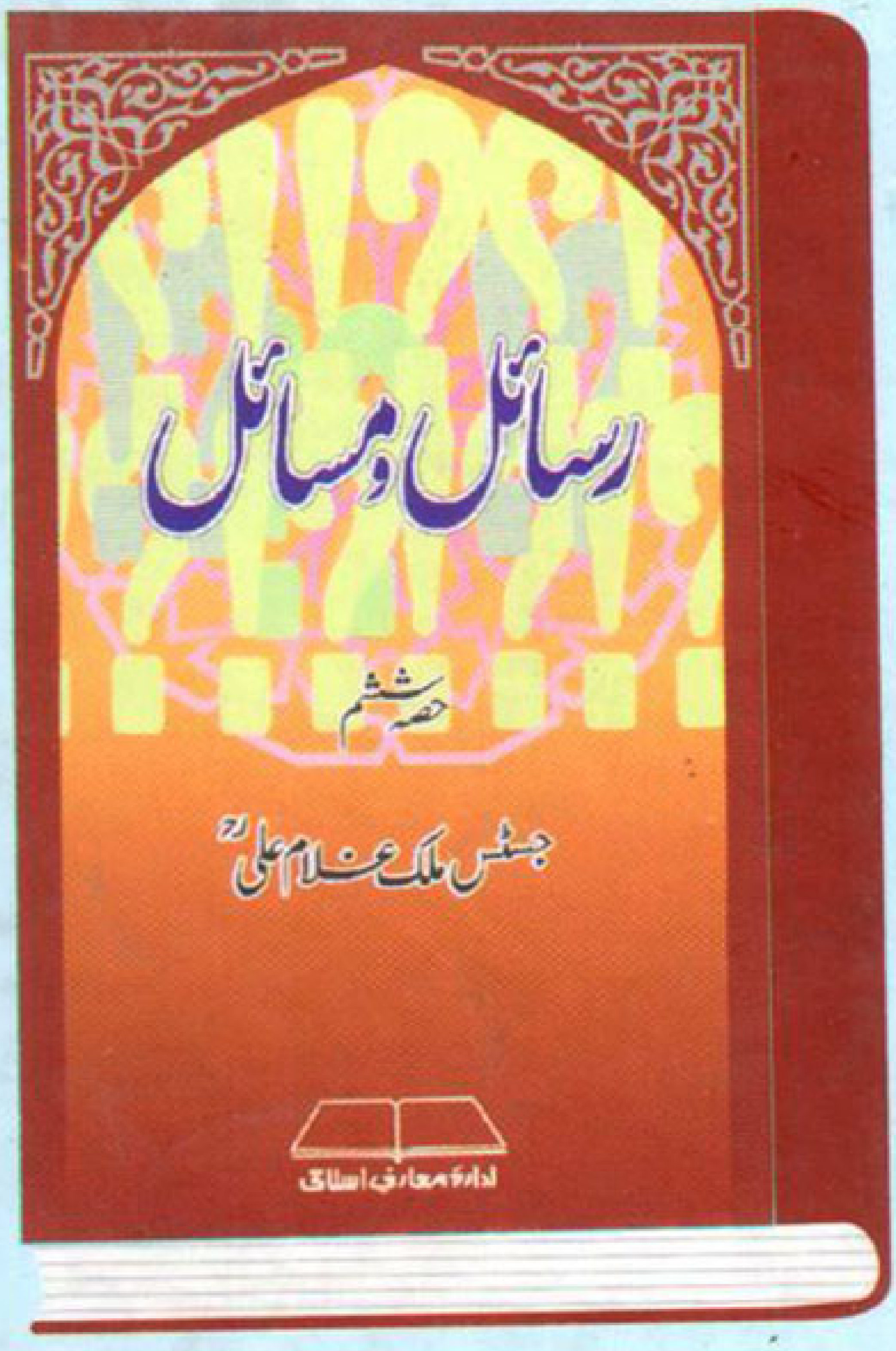
شاید یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں سے مابعد کی مردانہ نسل اپنے عادات واطوار میں زنخہ پن کا روز افزوں مظاہرہ کر رہی ہے اور جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے ان میں نسوانی خصائص کمتر ہوتے چلے جارہے ہیں۔ اس رپورٹ سے یہ بھی سبق ملتا ہے کہ قومی صحت ایک ایسا نازک مسئلہ ہے جسے محکمہ صحت کے ناخداؤں کے رحم وکرم پر نہیں چھوڑا جا سکتا۔ بہتر یہ ہے کہ اُلٹا رُخ اختیار کرنے کے بجائے فطرت کی سیدھی جانب ہی رہنے کی کوشش کی جائے''۔

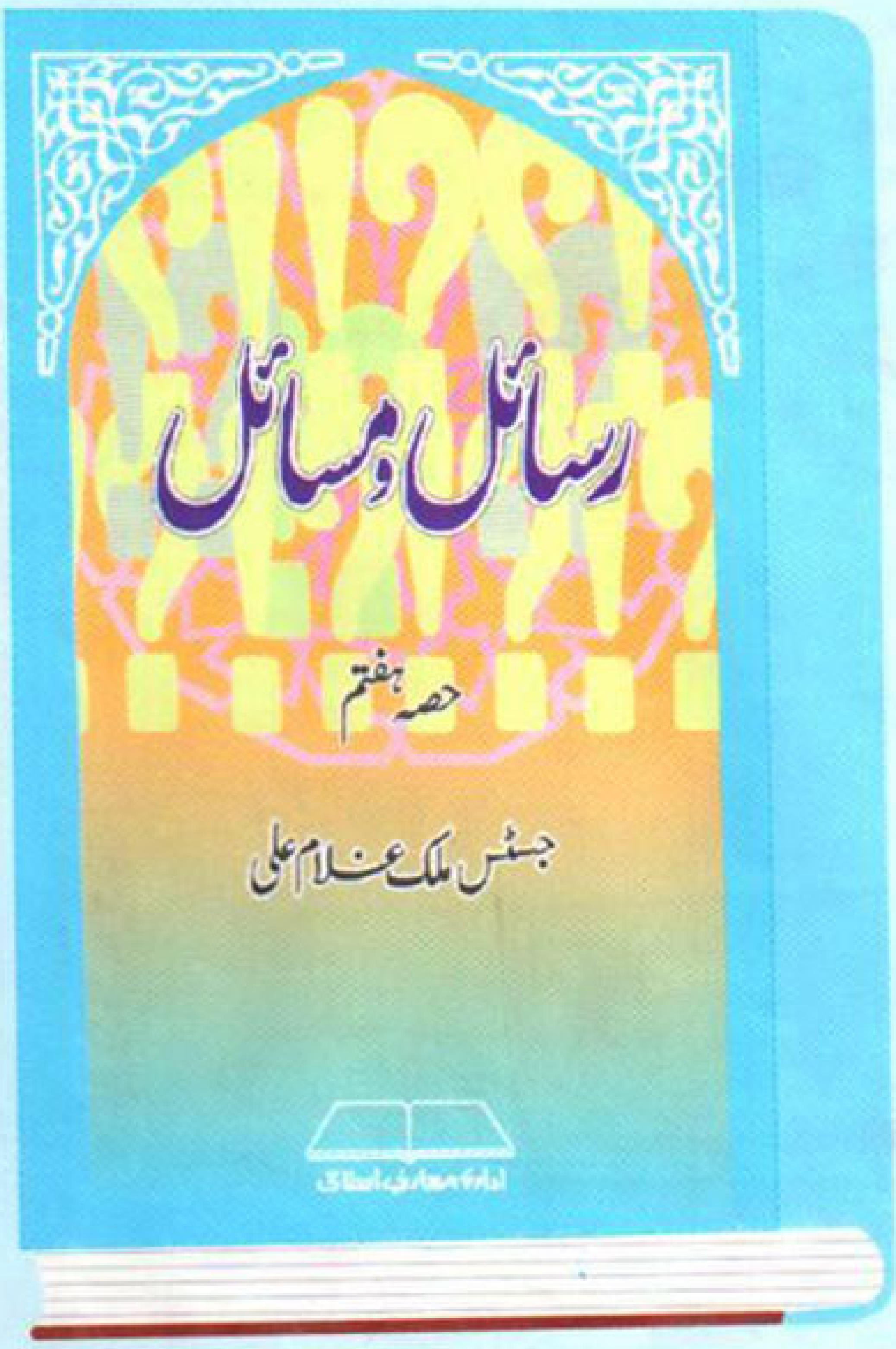
نت نئے اعداد وشمار کی شعبدہ بازی کے بل پر یہ پراپیگنڈہ بھی دن رات کیا جاتا ہے کہ دُنیا، بالخصوص مشرقی دنیا میں خوراک کی اتنی قلت ہے کہ بچوں کی پیدایش کو روکا نہ گیا تو انسان انسان کو کھانے لگے گا، لیکن اس فریب کا پردہ آئے دن چاک ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً انگلستان کے اخبار گارڈین (مورخہ ۱۴رجنوری ۱۹۷۷ء) میں ایک مبصر رچرڈ نارٹن ٹیلر کا مضمون چھپا ہے جس میں غذائی قحط کو محض ایک ''سکینڈل'' ثابت کیا گیا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ ''دوسری عالمگیر جنگ کے بعد سے دُنیا کی غذائی پیداوار میں مسلسل اضافہ ہورہا ہے اور ۱۹۴۹ء سے ۱۹۷۵ء تک پیداوار میں ایک سو پچپن فیصد اضافہ ہوا ہے جبکہ دنیا کی آبادی صرف سٹرسٹھ فیصد بڑھی ہے۔ دنیا بھر میں قریب سوا کروڑ ٹن غذا پیدا ہوتی ہے جس کا آدھا حصّہ ''ترقی یافتہ ممالک'' چٹ کر جاتے ہیں، حالانکہ اُن کی آبادی کل دنیا کا چوتھا حصّہ ہے۔ شعبہ زراعت کی سالِ گزشتہ کی ایک رپورٹ کے مطابق جو ممالک غلّہ باہر سے درآمد کرتے ہیں اُن کی تعداد پچاس ہے جن میں سے چھیالیس کی زرعی پیداوار کو ملکی پالیسی کے طور پر عمداً محدود اور کم کر کے رکھا جاتا ہے۔ چین اور ہندوستان میں انسان جتنی خوراک کھاتے ہیں اتنی ہی خوراک ترقی یافتہ ممالک کے جانور کھاتے ہیں۔ اس کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مغربی ممالک ایشیا اور افریقہ کی آبادی کم کرنے کے لیے جو دوائیں یا آلات بطورِ امداد بھیجنے کی تکلیف گوارا کرتے ہیں اور جو لٹریچر روانہ کرتے ہیں کیا اس کے عوض وہ انسانی ہمدردی کے تحت اپنے ہاں کے کتّوں، بلیوں، گھوڑوں اور بہت سے دوسرے غیرضروری پالتو اور جنگلی جانوروں کا خاتمہ یا منصوبہ بندی کر کے اور ان کی خوراک بچا کر مشرقی ممالک کے سپرد نہیں کر سکتے؟ مگر چونکہ وہ جانتے ہیں کہ مانعِ حمل گولیاں کِھلائے بغیر نسوانی حیا کا خاتمہ نہیں ہو

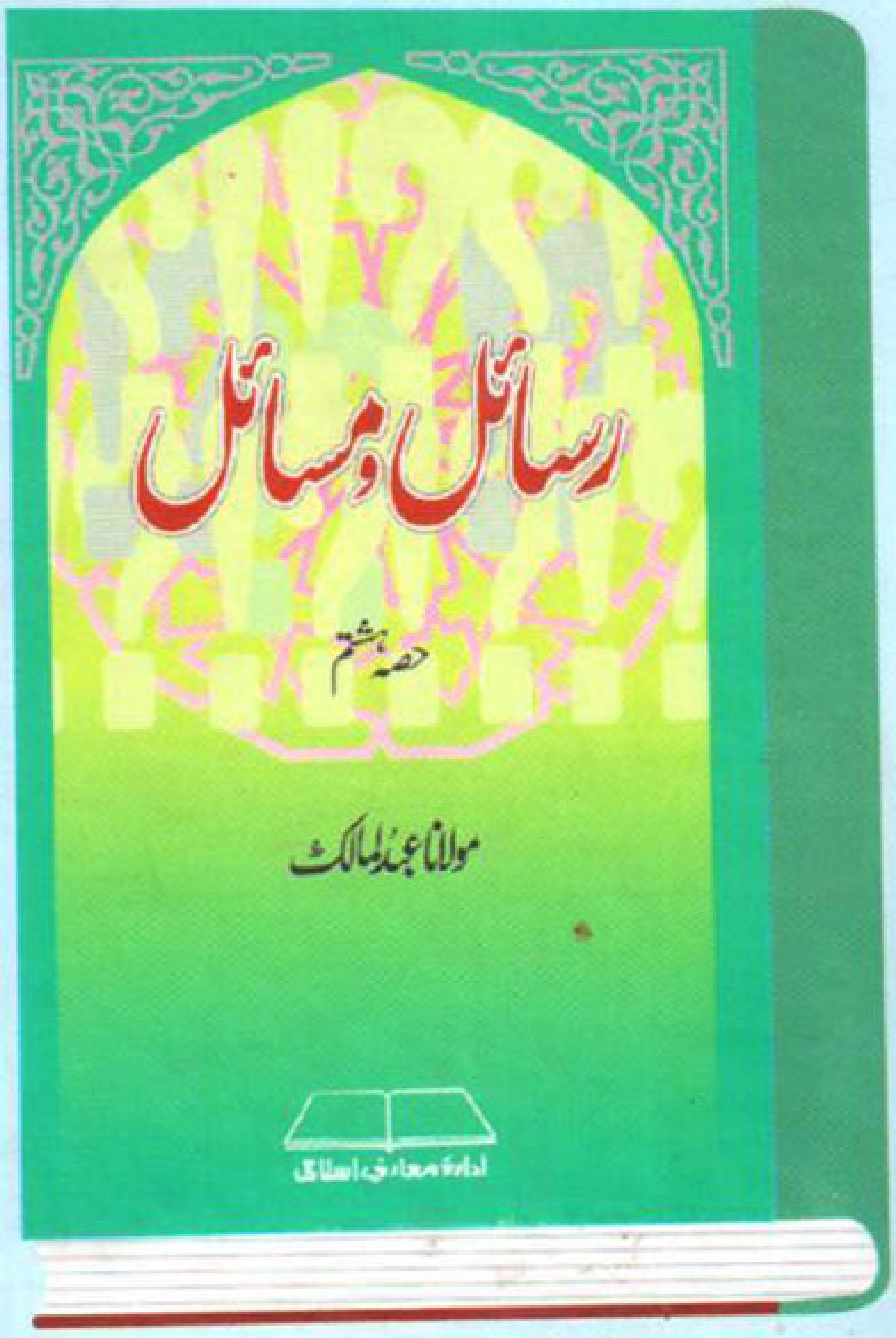
سکتا اور مادر پدر آزاد تمدّن اُن کے حسبِ منشا برپا نہیں ہوسکتا اس لیے وہ خوراک کی منصفانہ تقسیم سے زیادہ گولیاں اور آئی۔ یو۔ ڈی بانٹنے کی فکر میں ہیں، حالانکہ ''غیر متمدّن اور غیر ترقی یافتہ ممالک'' کے عوام اِن عطیّات کی وصولی کے لیے تیار نہیں ہیں۔ بھارت کے نئے فیملی پلاننگ کے وزیر نے کہا ہے کہ اس لفظ سے عوام اِتنے متنفّر ہیں کہ میں محکمے کا نام بدل کر فیملی ویلفیئر رکھنا چاہتا ہوں مگر کیا کسی شے کا نام بدل دینے سے اس کی حقیقت بھی بدل سکتی ہے؟

(ماہنامہ ترجمان القرآن، مئی ۱۹۷۷ء)









ادارہ معارف اسلامی
منصورہ، ملتان روڈ، لاہور
فون: 35419520-4,35432476
www.imislami.org, e-mail: imislami1979@gmail.com