زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

ریاست ہائے متحدہ امریکہ

ماہنامہ

# اشراق

اپریل 2025ء

مدیر: سید منظور الحسن

اشراق آڈیو

مدیر آڈیو: محمد حسن الیاس

www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

ریاست ہاے متحدہ امریکہ

ماہنامہ

# اشراق

جلد۳ شمارہ۴ اپریل ۲۰۲۵ء شوال ۱۴۴۶ھ



زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

مدیر

سید منظور الحسن

مدیر آڈیو اشراق: محمد حسن الیاس

معاون مدیر: شاہد محمود

مجلس تحریر:

ریحان احمد یوسفی، ڈاکٹر عمار خان ناصر، ڈاکٹر محمد عامر گزدر

ڈاکٹر عرفان شہزاد، محمد ذکوان ندوی، نعیم بلوچ


## فہرست


**شذرات**

| | | |
|---|---|---|
| شریعت میں حلال و حرام کے احکام | سید منظور الحسن | 3 |
| احمد جاوید صاحب کی تصوف پر تنقید | سید منظور الحسن | 6 |
| زیورات پر زکوٰۃ — دین کا حکم کیا ہے؟ | محمد حسن الیاس | 11 |

**قرآنیات**

| | | |
|---|---|---|
| البیان: البقرہ 2: 254-260 (20) | جاوید احمد غامدی | 16 |

**معارف نبوی**

| | | |
|---|---|---|
| احادیث | جاوید احمد غامدی / محمد حسن الیاس | 20 |

**مقامات**

| | | |
|---|---|---|
| علم کی بنیاد | جاوید احمد غامدی | 22 |



www.ghamidi.org

غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ

دین و دانش

شق القمر: غامدی صاحب کا موقف (21) — سید منظور الحسن — 28

آثارِ صحابہ

اہل بیت کرام کی تعظیم و توقیر (7) — ڈاکٹر عمار خان ناصر — 33

نقطۂ نظر

فقہی منہاج میں استدلال کے سقم — ڈاکٹر عرفان شہزاد — 39

فکری گم راہی کے اسباب (2) — محمد حسن الیاس / شاہد رضا — 49

علم کلام کی ضرورت و معنویت اور غامدی صاحب کی رائے پر تبصرہ — مشرف بیگ — 55

نقد و نظر

کیا زکوٰۃ کا نصاب بدلا جا سکتا ہے؟ — محمد حسن الیاس — 60

مختارات

ابدی عید کا تجربہ — محمد ذکوان ندوی — 67

مسلمانوں کا تصور دین اور قرآن مجید — ثاقب علی — 72

مکالمات

مطالعۂ سنن ابن ماجہ (3) — ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمن — 77

سیر و سوانح

حیاتِ امین (20) — نعیم احمد بلوچ — 88

تاریخ کا مخزن: علامہ سید سلیمان ندوی — محمد امین — 97

ادبیات

وہی ہے دہر میں اپنے مقام سے آگاہ — جاوید احمد غامدی — 106

حالات و وقائع

خبر نامہ ”المورد امریکہ“ — شاہد محمود — 107

شذرات

اٹھ کہ یہ سلسلۂ شام و سحر تازہ کریں
عالمِ نو ہے، ترے قلب و نظر تازہ کریں

سید منظور الحسن

# شریعت میں حلال و حرام کے احکام

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے جو دین پیش کیا ہے، اُس کا مقصد انسانی نفوس کی پاکیزگی ہے۔ چنانچہ شریعت کے تمام احکام اِس پاکیزگی کو حاصل کرنے کے لیے دیے گئے ہیں۔ یہ چار (4) نوعیت کے احکام ہیں اور عبادات، تطہیرِ بدن، تطہیرِ خور و نوش اور تطہیرِ اخلاق پر مشتمل ہیں۔ اِن میں جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے، وہ تطہیرِ اخلاق اور تطہیرِ خور و نوش کے دائروں سے متعلق ہیں۔ یہ وہ آلایشیں ہیں، جو انسانوں کے اعمال و خصائل اور اکل و شرب کو آلودہ کرنے والی ہیں۔ اِنھی کے لیے 'حرام' کی اصطلاح مستعمل ہے۔ اِن سے روکنے کا مقصد نفوس کو اِن کی آلودگی سے محفوظ کر کے اُس جنت کا اہل بنانا ہے، جو پاک بازوں کے لیے خاص ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ اگر انسان بڑے ممنوعات کے ارتکاب، یعنی کبیرہ گناہوں سے خود کو بچا لیں تو اللہ تعالیٰ چھوٹے ممنوعات کے ارتکاب، یعنی صغیرہ گناہوں کو اپنی رحمت سے معاف کر دے گا اور اُنھیں جنت کی صورت میں عزت و شرف کا مقام عطا فرمائے گا:

اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَ

”(اِن گناہوں سے بچو، اِس لیے کہ) تمھیں جن چیزوں سے منع کیا جا

نُدْخِلْكُمْ مُّدْخَلًا كَرِيْمًا.

(النساء 4: 31)

رہا ہے، اُن کے بڑے بڑے گناہوں سے اگر تم بچتے رہے تو تمھاری چھوٹی برائیوں کو ہم تمھارے حساب سے ختم کر دیں گے اور تمھیں عزت کی جگہ داخل کریں گے۔“

امام امین احسن اصلاحی اِس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”اِس آیت میں یہ حقیقت واضح فرمائی ہے کہ خدائی گرفت سے بچنے اور اُس کی جنت میں داخل ہونے کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ اپنے آپ کو بڑی فراخ دلی سے الاؤنس دیتے چلو، بلکہ اُس کا راستہ یہ ہے کہ جن چیزوں سے اُس نے روکا ہے، اُن کے کبائر سے پرہیز رکھو۔ اگر کبائر سے پرہیز رکھو گے تو صغائر کو وہ اپنے فضل ورحمت سے خود دور فرما دے گا، ورنہ کبائر وصغائر، سب تمھارے اعمال نامے میں درج ہوں گے اور سب کا تمھیں حساب دینا ہو گا۔“

(تدبر قرآن 2/ 287)

تطہیرِ اخلاق کے لیے قرآنِ مجید نے پانچ (5) چیزوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔ یہ چیزیں فواحش، حق تلفی، ناحق زیادتی، شرک اور بدعت ہیں۔ جہاں تک تطہیرِ خور ونوش کا تعلق ہے تو اِس مقصد سے طیبات کی حلت اور خبائث کی حرمت کا اصول قائم کیا ہے۔ یعنی اِن کی کوئی جامع ومانع فہرست پیش کرنے کے بجائے عقل وفطرت کی رہنمائی کو کافی سمجھا ہے، کیونکہ انسان اِن کی رہنمائی میں کسی تردد کے بغیر یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ کون سی چیز طیب اور کون سی خبیث ہے۔ اِن میں سے چار (4) چیزوں کے بارے میں، البتہ خود فیصلہ کر کے اُنھیں خبائث کے دائرے میں شامل کر دیا ہے۔ یہ چیزیں مردار، خون، سؤر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ ہیں۔ اِن کی تعیین کا سبب یہ ہے کہ اِن کے بارے میں یہ اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اِنھیں طیب سمجھ کر کھا لیا جائے یا خبیث سمجھ کر چھوڑ دیا جائے۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ قرآنِ مجید نے کل نو (9) چیزوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔ اِن میں سے پانچ (5) کا تعلق اخلاقیات سے اور چار (4) کا خور ونوش سے ہے۔ اِن دونوں نوعیت کی حرمتوں کا تعین کرتے ہوئے ’اِنَّمَا‘ کا کلمۂ حصر استعمال کیا گیا ہے، جس کے معنی ’صرف‘، ’محض‘ اور ’فقط‘

کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ شریعت نے فقط اِنھی چیزوں کو حرام ٹھیرایا ہے، اِن کے علاوہ کسی اور چیز کو حرام قرار نہیں دیا۔ اِس حصر کا لازمی تقاضا یہ ہے:

اولاً، یہ تسلیم کیا جائے کہ محرماتِ شریعت یہی نو (9) ہیں۔ اِن میں نہ کوئی کمی ہو سکتی ہے اور نہ کوئی اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

ثانیاً، قرآن و حدیث میں درج دیگر حرمتوں کو تطہیرِ اخلاق اور تطہیرِ خور و نوش کے احکام سے منسلک کیا جائے۔ اخلاقی جرائم فواحش، حق تلفی، ناحق زیادتی، شرک اور بدعت سے متعلق ہوں اور کھانے پینے کے ممنوعات کو خبائث کے ذیل میں شمار کیا جائے۔

سید منظور الحسن

# احمد جاوید صاحب کی تصوف پر تنقید

جناب احمد جاوید صاحب نے 'تصوف' کے بارے میں اپنے تذبذب کو بیان کیا ہے۔ ایک حالیہ گفتگو میں اُنھوں نے بتایا ہے کہ اُن کے سامنے ایک جانب وہ عیوب ہیں، جو اِس فکر کو کلیتاً قبول کرنے میں مانع ہیں اور دوسری جانب وہ محاسن ہیں، جو اِسے یکسر رد کرنے سے رائگاں ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ "تصوف اور تذبذب" کے زیرِ عنوان اُن کی یہ گفتگو برادرِ مکرم بیرسٹر ظفر اللہ خان صاحب کی زیرِ طبع کتاب کے تناظر میں ہے۔ اِس کا خلاصہ درجِ ذیل ہے:

اول، فقہ اور کلام کے علوم و فنون دین کی تفہیم و تعلیم کے لیے انسانوں نے وضع کیے ہیں۔ اِن کی نوعیت الہامی یا نبوی نہیں، بلکہ انسانی ہے۔ اِنھیں اِسی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے۔ تصوف کا معاملہ بھی یہی ہے۔ فقہ اور کلام کی طرح یہ بھی ایک انسانی تعبیری روایت ہے۔ چنانچہ اِسے الہامی اور نبوی روایت کے طور پر پیش کرنا یا قبول کرنا صریح طور پر غلط ہے۔

دوم، دین سے متعلق کسی بھی انسانی تعبیری روایت کے بارے میں مطلق طور پر رد و قبول کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے۔ مطلقاً قبول کرنا اِس لیے درست نہیں ہے کہ انسانی فہم و ادراک پر مبنی ہونے کی بنا پر وہ نقص و خطا کے امکانات کی حامل ہوتی ہے۔ مطلق رد کرنا اِس لیے غلط ہے کہ وہ دین کی تشریح و تعبیر اور تعلیم و تربیت کی نہایت ضروری خدمت انجام دینے کی کوشش کرتی ہے۔ چنانچہ جس طرح ہم فقہ اور کلام کی تعبیری روایات کو انسانی کاوش کے درجے تک محدود رکھتے ہوئے جزواً رد یا قبول کرتے ہیں، اُسی طرح تصوف کی روایت کو بھی جزوی طور پر رد یا قبول کرنا چاہیے۔

سوم، انسانی تعبیری روایت کے جزوی طور پر رد و قبول کی وضاحت یہ ہے:

قبولیت اعتباری ہونی چاہیے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ روایت کے جس جز یا مظہر کو قبول کیا جائے، اُسے غلطی کے امکان کے ساتھ قبول کیا جائے۔ گویا ہم اُسے صحیح سمجھ کر قبول کریں، مگر اُس کے غلط ہونے کے امکان کو بھی ساتھ ہی تسلیم کریں۔

تردید منصوص ہونی چاہیے۔ یعنی تعبیری روایت کے جو اجزا یا جو مظاہر قرآن و سنت سے متصادم ہوں، اُنھیں رد کر دیا جائے۔

تصوف کی تعبیری روایت کے بارے میں یہی طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔ اِس کے نتیجے میں رد و قبول کلی نہیں، بلکہ جزوی اور مستقل نہیں، بلکہ عارضی ہو گا اور نصوص کے تحکم کے تابع ہو گا۔

چہارم، ہمارے ہاں تصوف کے معاملے میں انتہائی رویے اختیار کیے گئے ہیں۔ بعض لوگوں نے مکمل قبولیت کا اور بعض نے مکمل تردید کا طرزِ عمل اختیار کیا ہے۔ یہ دونوں درست نہیں ہیں۔ کلی قبولیت کے نتیجے میں توحید، نبوت و رسالت اور کتاب و سنت کی حیثیت مجروح ہوئی ہے۔ کلی تردید کے نتیجے میں تزکیۂ نفس، تعلق باللہ اور عبادت کے ذوق و شوق کی روایت میں کم زوری آئی ہے۔ اِن انتہائی رویوں کے بجائے اگر اِس کے باطل افکار و مظاہر کو رد کرنے اور برحق افکار و مظاہر کو قبول کرنے کا طریقہ اختیار کیا جاتا تو اِس کے مفاسد سے محفوظ رہتے ہوئے اِس کے فوائد کو حاصل کیا جا سکتا تھا۔

پنجم، اصل مقصود تزکیۂ نفس ہے۔ اِس کے لیے ضروری ہے کہ اللہ کے ساتھ تعلق قائم رکھا جائے، اُس کی حضوری میں رہا جائے اور ذہنی، عملی اور اخلاقی اچھائیوں کو اختیار کیا جائے۔ اِس مقصد کے حصول کے لیے تصوف یا دیگر تعبیری روایات کے اداروں اور تعریفات و اصطلاحات کا التزام ضروری نہیں ہے۔ اُن کی تجدید کی جا سکتی اور دورِ حاضر کے تقاضوں کے تحت اِنھیں از سرِ نو تشکیل دیا جا سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر قدیم اصولوں، موضوعات اور خیالات (themes) کو موجود سیاق و سباق اور قالب میں ڈھال کر اور جدید مظاہر کی صورت دے کر مفید اور قابل عمل بنا لیا جائے تو یہ اُسی طرح کی دینی خدمت ہو گی، جیسی قدیم تعبیری روایات میں پیش کی گئی ہے۔ تاہم، یہ ساری جد و جہد تزکیۂ نفس کے مقصد کو پانے اور اِس ضمن میں تعلق باللہ کے آداب کو نبھانے اور تہذیبِ اخلاق کو بروے کار لانے کے لیے ہونی چاہیے۔

یہ احمد جاوید صاحب کی گفتگو کا خلاصہ ہے۔ گفتگو کا مرکزی خیال درجِ ذیل ملفوظات پر مبنی ہے:

”ایک جگہ تصوف کو پورے کا پورا قبول کر لیا گیا اور دوسری جگہ اُسے پورے کا پورا رد کر دیا گیا، دونوں صورتوں میں نتائج اچھے نہیں نکلے۔

کلی قبولیت —— یعنی تصوف کو اُس کے تمام مظاہر سمیت قبول کر لینا —— کے مضر نتائج تو بہت زیادہ ہیں۔ یہ رویہ جہاں جہاں بھی پایا گیا، وہاں نبوت کا ادارہ کم تر بن گیا؛ وہاں قرآن ایک جاہلانہ کھلواڑ کی جگہ بن کے رہ گئی؛ وہاں شخصیت پرستی مشرکانہ حدوں کو چھوتی ہوئی ایک روایت بن گئی؛ شرکِ صریح رکھنے والی شخصیت پرستی، جیسے ایک شعار بن گئی؛ پیری مریدی اور یہ سب۔ تو کلی قبولیت کے تو بہت زیادہ مضر نتائج اور مظاہر ہیں۔ وہ غالباً ہر ایک کے علم اور مشاہدے میں ہیں۔

اِسی طرح کلی رد کے بھی مضر نتائج نکلے۔ کلی رد کرنے والے لوگوں میں یا مسالک میں یا اسکولز آف تھاٹ میں تنہائی پیدا ہو گئی اور تزکیۂ باطن، ذوقِ عبادت، شوقِ ذکر اور تعلق مع اللہ کو مغززِ دین سمجھ کر اُس کی حفاظت کرنے اور اُس میں ایک ارتقائی حالت میں رہنے کی روایات ختم ہو گئیں۔ یعنی، تزکیۂ نفس، انسان کی باطنی گہرائیوں کو بندگی کی روشنی اور حرارت سے روشن اور گرم رکھنے کا رویہ اور ذوقِ عبادت، یہ سب چیزیں بہت تشویش ناک حد تک نیچے چلی گئیں۔ تو یہ ہوا کلی رد کرنے کا نتیجہ۔“ (گفتگو سے اقتباس)

جناب احمد جاوید صاحب کی اِس گفتگو سے بادی النظر میں تصوف کے بعض مظاہر کی تحسین اور نتیجتاً اُس کی جزوی قبولیت کا اظہار ہوتا ہے، مگر بہ ادنیٰ تامل یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اِس کی نوعیت صریح تنقید کی ہے، جو بالآخر کلی تردید کو لازم کرتی ہے۔ درجِ بالا سطور میں اگر اُن کے موقف کی درست ترجمانی ہوئی ہے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ اُنھوں نے اِس قدیم فکری روایت کی جڑ بنیاد پر حججِ قاطعہ کا تیشہ رکھ دیا ہے۔ تصوف، جو خود کو آسمانی اور الہامی مقام پر فائز کرتا تھا، اُسے اُنھوں نے زمینی اور انسانی دائرے تک محدود کیا ہے اور اِس دائرے میں بھی اُس کے فکر و عمل کو قرآن و سنت کے تابع کر کے اُس کے خرقے میں موجود شرک فی الوجود، مخاطبۂ الٰہی، مشاہدۂ غیب، کمالِ نبوت اور حقیقت و معرفت کے عجائب کا اعتبار ختم کرنے کی سعی کی ہے۔ مزید برآں، اُنھوں

نے تزکیۂ نفس اور تہذیب اخلاق کے خالص دینی تقاضوں کو تصوف کے تاریخی استناد سے الگ کرنے، اُس کے روایتی اداروں سے کاٹنے اور اُس کی رائج تعریفات سے مجرد کرنے کی جو پرزور ترغیب دی ہے، اُس نے قبولیت کی رہی سہی گنجایش کو بھی ختم کر دیا ہے۔

اِس پرزور تنقید کے ساتھ اُنھوں نے تزکیۂ نفس کے پہلو سے اُس کی اہمیت کو بیان کیا ہے اور اِس بنا پر اُس کی انسانی تعبیری روایت کی حیثیت سے قبولیت کو قابلِ جواز قرار دیا ہے۔ استدلال یہ ہے کہ اگر دیگر تعبیری روایات کو انسانی نقص و خطا کا محتمل سمجھنے کے باوجود جائز سمجھنا بجا ہے تو تصوف کو بھی اِسی معیار پر جائز سمجھنے میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔

اصولی لحاظ سے یہ صائب بات ہے۔ گذشتہ چودہ صدیوں میں معارفِ اسلامی میں جو عظیم الشان ترقی ہوئی ہے، وہ نصوص کی جمع و تحقیق، ترتیب و تدوین اور تشریح و تعبیر کے باب میں انسانی کاوشوں ہی کا نتیجہ ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت، فقہ، کلام کے علوم اِسی سے وجود میں آئے ہیں۔ یہ سب دینی خدمت کے کام ہیں اور اپنے جواز سے بھی آگے بڑھ کر تفقہ فی الدین کے قرآنی حکم کی تعمیل کا مظہر ہیں۔ تصوف کو اِن کی صف میں کھڑا کرنے میں سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ وہ بہ ذاتِ خود بندگی کے اِس مقام پر کھڑا ہونے کے لیے تیار نہیں ہے۔ مفسرین، محدثین، مورخین، متکلمین، اصولیین اور فقہا تو محض عاجز بندے ہیں۔ یہ سب اپنے فکر و نظر کو انسانی سطح پر محدود سمجھتے، اللہ اور اُس کے رسول کی مطلق برتری کو تسلیم کرتے اور لوگوں کو یہ نصیحت کرتے ہیں کہ ”قرآن وسنت پر عمل کرو اور ہمارے اقوال کو زمین پر دے مارو“، ”میری ہر بات کی تحقیق کرو، جو کتاب وسنت کے مخالف ہو اُسے رد کر دو“، ”جب تم دیکھو کہ میں ایسی بات کہہ رہا ہوں، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کے خلاف ہے تو جان لو کہ میری عقل ماری گئی ہے“، ”اگر حدیث کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی ہو تو لعنت ہے مجھ پر اگر میں بحث کروں“۔ محض یہی نہیں، بلکہ وہ انسانوں کے مقابل میں بھی اِس عجز کا اظہار کرتے ہیں کہ ہم اپنی جس بات کو صحیح کہتے ہیں، اُس میں غلطی کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور دوسرے کی جس بات کو غلط کہتے ہیں، اُس میں صحت کے امکان کو رد نہیں کرتے۔

اہل تصوف کا معاملہ اِن سے بالکل مختلف ہے۔ وہ خود کو الہامی، نبوی اور بعض اوقات اِس سے بھی آگے بڑھ کر الوہی عظمت کے مرتبے پر فائز کرتے اور پورے ادعا اور تحکم کے ساتھ

اعلان کرتے ہیں کہ ”اُن کی نگاہیں ہمیشہ لوح محفوظ پر لگی ہوتی ہیں“ اور ”جہاں وہ گھومتے ہیں، حق اُن کے ساتھ گھومتا ہے۔“ اِسی کا نتیجہ ہے کہ اُن کی خانقاہوں میں ’أنا الحق‘ (میں حق ہوں)، ’سبحاني ما أعظم شأني‘ (میں پاک ہوں، میری شان کتنی بڑی ہے) اور ’ما في جبتي إلا اللّٰه‘ (میرے جبے میں اللہ کے سوا کوئی نہیں) کی صدائیں گونجتی ہیں۔ چنانچہ اُنھیں فقہا و متکلمین اور مفسرین و محدثین کے زمرے میں شامل کرنے کی جستجو کرنا ویسا ہی ہے، جیسے کسی مدعیِ الہام و نبوت کو عامۃ الناس کے درجے میں شامل ہونے پر قائل کیا جائے یا بہ صورتِ دیگر امامیت، مہدویت اور ظلی و بروزی نبوت کی تعبیری روایات کو دینی معارف کی فہرست میں جگہ دلانے کی کوشش کی جائے۔

بات کو اگر سمیٹا جائے تو ہماری ناچیز رائے میں تصوف کے تین بنیادی تفردات ہیں، جو اُسے اسلام کی متداول علمی روایت سے جدا رکھنے پر اصرار کرتے ہیں:

ایک یہ کہ وہ اپنے فکر و عمل کو، رسالتِ محمدی سے مجرد ہو کر، براہِ راست الہام پر قائم کرتا ہے اور اِس طرح خود کو نہ صرف نقص و خطا کی انسانی سطح سے بلند کر لیتا ہے، بلکہ نبوی رشد و ہدایت کا قلم دان بھی سنبھال لیتا ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ صحابہ کے استناد سے ملنے والے قولی، عملی اور تحریری مشمولاتِ دین کو حتمی، مستقل اور مکمل مشمولات کی حیثیت سے قبول نہیں کرتا۔ اِن کو ضمنی اور محدود تصور کرتے ہوئے وہ مختلف استناد کے ساتھ جداگانہ فکری منہاج کو وضع کرتا ہے۔

تیسرے یہ کہ تزکیۂ نفس کے اہداف کو عبادات، تطہیرِ بدن، تطہیرِ خور و نوش اور تطہیرِ اخلاق کے مشروع طریقوں میں منحصر رکھنے کے بجائے اُنھیں مختلف اور مزید طریقوں سے منسلک کرتا اور اِس مقصد کے لیے ایک منفرد نظامِ عمل تشکیل دیتا ہے۔

یہی وہ عوامل ہیں، جن کی بنا پر مدرسۂ فراہی کے علما نے اِس کے لیے ”اسلام کے متوازی دین“ کی تعبیر اختیار کی ہے۔

---

محمد حسن الیاس

# زیورات پر زکوٰۃ
## دین کا حکم کیا ہے؟

زکوٰۃ ایک عبادت ہے، جو مال کی پاکیزگی، سماجی توازن کے قیام اور اللہ کی رضا کے لیے انفاق کو لازم کرتی ہے۔ یہ نماز کے بعد اسلام کا سب سے اہم مالی فریضہ ہے، جو روحانی تطہیر کے ساتھ دولت کی گردش یقینی بنانے کا ذریعہ بھی بنتی ہے۔ زکوٰۃ اسی انفاق کا ایک منظم اور مقررہ نظام ہے جس کا ہدف صرف ضرورت مندوں کی مدد تک محدود نہیں، بلکہ اس کا اصل مقصد انسان کو دولت کی آزمایش اور اس کی محبت کے ممکنہ منفی اثرات سے محفوظ رکھنا ہے۔ مزید یہ کہ زکوٰۃ معاشرتی نظم و نسق کے استحکام میں بھی اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا قانون خود مقرر فرمایا تاکہ فرد کے مال میں غیر ضروری مداخلت نہ ہو اور ریاستی مالیاتی نظام متوازن رہے۔

زکوٰۃ کی شرح شریعت میں واضح طور پر متعین ہے اور اس میں اجتہاد کی گنجایش نہیں، تاہم نصاب کی تعیین اور اس میں دی جانے والی رعایتیں اجتہادی معاملات میں شامل ہیں۔ خواتین کے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا مسئلہ بھی انھی اجتہادی امور میں سے ایک ہے جس میں فقہا کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

بعض فقہا ہر طرح کے زیورات پر زکوٰۃ کو واجب قرار دیتے ہیں، جیسے کے احناف کی راے ہے، جب کہ فقہاے مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک صرف وہ زیورات زکوٰۃ کے دائرے میں آتے ہیں جو استعمال میں نہ ہوں اور صرف ذخیرہ اندوزی یا سرمایہ کاری کے لیے رکھے گئے ہوں۔

یہ اختلاف دراصل نصاب کی تعیین میں اجتہادی اطلاق کے فرق کی ایک مثال ہے، جو بدلتے ہوئے حالات اور زمانے کے تقاضوں کے تحت پیدا ہوا ہے۔ موجودہ معاشی اور سماجی تبدیلیوں نے اس بحث کو مزید اہم بنا دیا ہے، کیونکہ جہاں ایک طرف امرا اپنی امارت کے اظہار اور نمایش کے لیے زیورات کا استعمال کر رہے ہیں، وہیں زیورات اب محض دولت جمع کرنے کا ذریعہ نہیں رہے، بلکہ ایک ثقافتی اور سماجی حیثیت کی علامت بھی سمجھے جاتے ہیں۔ یہی عوامل اس مسئلے پر از سرِ نو غور و فکر کی ضرورت کو نمایاں کرتے ہیں تاکہ زکوٰۃ کے قانون اور اصولوں کو عصری تناظر میں زیادہ موثر انداز میں سمجھا جا سکے۔

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے بنیادی شرط، جس پر فقہا کا اتفاق ہے، کسی شے کا 'مالِ نامی' ہونا ہے، یعنی ایسا مال جو بڑھنے اور سرمایہ کاری کے قابل ہو۔ چنانچہ جو فقہا زیورات پر مطلق زکوٰۃ کے قائل ہیں، وہ درحقیقت انھیں "سرمایہ" (Capital Asset) کے زمرے میں شمار کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کی بناے استدلال اصلاً احادیث پر مبنی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے بیان ہونے والی وہ روایات جن سے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا استدلال کیا جاتا ہے، درج ذیل ہیں:

## 1۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا کہ کیا وہ اپنی چاندی کی انگوٹھیوں کی زکوٰۃ دیتی ہیں؟ جب انھوں نے انکار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"یہی تمھارے لیے جہنم کی آگ کے لیے کافی ہیں۔" (ابو داؤد، رقم 1558)

## 2۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت

"میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اگر ایک عورت کے پاس سونے کا زیور ہو تو کیا یہ کنز (جمع شدہ دولت) میں شمار ہو گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر وہ اس کی زکوٰۃ ادا کرے تو وہ کنز نہیں رہتا۔" (ابو داؤد، رقم 1564)

## 3۔ سونے کے کڑوں والی روایت

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو سونے کے موٹے کڑے پہنے دیکھا اور فرمایا:
کیا تم ان کی زکوٰۃ دیتی ہو؟ جب اس نے انکار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تمھیں پسند ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھیں اس کے بدلے آگ کے کڑے پہنائے؟“

(ابو داؤد، رقم 1563)

وہ فقہا جو روزمرہ استعمال کے زیورات پر زکوٰۃ کے قائل نہیں، وہ ان احادیث کی تاویل میں مختلف علمی توجیہات پیش کرتے ہیں، جن میں سے قابل ذکر درج ذیل ہیں:

## 1۔ یہ احادیث ضعیف یا غیر صریح ہیں

بعض محدثین کے نزدیک یہ احادیث یا تو سند کے لحاظ سے ضعیف ہیں یا ان میں زکوٰۃ کے وجوب کی صراحت نہیں پائی جاتی۔

## 2۔ مخصوص اطلاقی ہدایت

فقہاے شوافع اور مالکیہ کے مطابق، یہ احادیث ان زیورات سے متعلق ہیں جو بہ طورِ دولت ذخیرہ کیے گئے ہوں، جب کہ عام استعمال میں آنے والے زیورات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

## 3۔ اصل اصول میں تبدیلی ممکن نہیں

کچھ محدثین کے نزدیک یہ احادیث درحقیقت زکوٰۃ کی ترغیب کے لیے وارد ہوئی ہیں، نہ کہ زکوٰۃ کے وجوب کی قطعی دلیل کے طور پر۔

اس رجحان کے اصحاب علم ان آثار و روایات سے بھی اس اجتہاد کی تائید کا اشارہ کرتے ہیں جہاں صحابہ و تابعین اسی موقف پر کھڑے ہیں۔ ایسے چند شواہد درج ذیل ہیں:

1۔ جابر بن عبد اللہ: زیورات پر زکوٰۃ نہیں ہے (دار قطنی، رقم 170۔ بیہقی، رقم 7959)۔

2۔ انس بن مالک: ان کی بہن کے زیور پر زکوٰۃ نہیں دی جاتی تھی (دار قطنی، رقم 171)۔

3۔ عبد اللہ بن عمر: اپنی بیٹیوں کے زیور پر زکوٰۃ نہیں دیتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم10399)۔

4۔ عائشہ اور اسماء رضی اللہ عنہما: ان کے زیورات پر زکوٰۃ کی ادائیگی ثابت نہیں (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم10398)۔

5۔ امام مالک: زیور کو استعمالی اشیا میں شمار کرتے ہیں، اس پر زکوٰۃ نہیں (الموطا 1 / 251)۔

## ایک متوازن اور عملی زاویۂ نظر

ہماری طالب علمانہ رائے میں روزمرہ استعمال کے زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ وہ ذاتی ضروریات کے زمرے میں آتے ہیں اور ان کی حیثیت غیر نامی مال کی ہوتی ہے۔ تاہم اگر زیورات کو محض دولت کے ذخیرے یا سماجی حیثیت کے اظہار کے لیے رکھا جائے تو ان کی نوعیت عملاً ''مالِ نامی'' میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح، اگر زیورات کو بہ طور محفوظ اثاثہ (Investment Asset) خریدا گیا ہو، اور ان کا بنیادی مقصد بہ وقتِ ضرورت فروخت ہو تو وہ عملی طور پر سرمایہ کاری کے زمرے میں آئیں گے اور ان پر زکوٰۃ کا اطلاق ممکن ہو گا۔

اگر زیورات کی مقدار سماجی عرف کے مطابق غیر معمولی طور پر زیادہ ہو اور ان کا عملی استعمال برائے نام رہ جائے، جیسے کہ شادی بیاہ کے موقع پر اپنی حیثیت کے اظہار کے لیے کئی کئی سو تولہ زیور بچیوں کو اسی غرض سے دیا جاتا ہے تو احتیاطی تدبیر کے طور پر ان پر زکوٰۃ ادا کرنا زیادہ مناسب ہو گا تاکہ مال کے حوالے سے دینی ذمہ داری کا احساس اور جواب دہی کا شعور برقرار رہے۔

مزید برآں، وہ افراد جو مالی لحاظ سے مستحکم اور صاحبِ ثروت ہیں، اور جن کے پاس بڑی مقدار میں زیورات موجود ہیں، ان کے لیے مناسب ہو گا کہ وہ ریاستی مالیاتی نظام کے تحت اگر ''اعلیٰ آمدنی کے طبقے'' (High-Income Bracket) میں آتے ہیں تو زکوٰۃ کی ادائیگی کو یقینی بنائیں۔ اس کے برخلاف، متوسط طبقے کے گھرانوں میں بچیوں کی شادی کے لیے جمع کیے گئے زیورات نہ تو روزمرہ استعمال میں آتے ہیں، نہ ہی ان پر مکمل تصرف حاصل ہوتا ہے، بلکہ وہ محض ایک امانت کے طور پر محفوظ رکھے جاتے ہیں، اسی لیے ایسے زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا

جانا چاہیے۔

اس فقہی اطلاق کے ساتھ، قرآن مجید کی وہ تنبیہ بھی ہمیشہ پیش نظر رہنی چاہیے جو انسان کو دولت کی محبت میں مبتلا ہونے اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے کے انجام سے خبر دار کرتی ہے۔ ارشاد فرمایا:

”سو اُن لوگوں کو دردناک عذاب کی خوش خبری دو جو (اِن میں سے) سونا اور چاندی ڈھیر کر رہے ہیں اور اُسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے۔ اُس دن جب اُن کے اِس سونے اور چاندی پر دوزخ میں آگ دہکائی جائے گی، پھر اُن کی پیشانیاں اور اُن کے پہلو اور اُن کی پیٹھیں اُس سے داغی جائیں گی۔ یہی ہے جس کو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا، سو چکھو اُس کو جو تم جمع کرتے رہے ہو۔“ (التوبہ 9: 34)

استاد مکرم اس کی توضیح میں لکھتے ہیں:

”زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد حال اور مستقبل کی ذاتی اور کاروباری ضرورتوں کے لیے روپیہ جمع رکھنا ممنوع نہیں ہے، لیکن خلق یا خالق کی طرف سے اُس کے انفاق کا کوئی مطالبہ سامنے آجائے اور آدمی اُسے خرچ کرنے سے انکار کر دے تو اُس کی سزا وہی ہے جو قرآن نے آگے بیان کر دی ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

”... یہی انفاق حکمت کا خزانہ بخشتا ہے، اِسی سے نور قلب میں افزونی ہوتی ہے۔ اگر مال کے ڈھیر رکھتے ہوئے کوئی شخص اپنے پاس پڑوس کے یتیموں، بے کسوں، ناداروں سے بے پروا رہے یا دعوت دین، اقامت دین، تعلیم دین اور جہاد فی سبیل اللہ کے دوسرے کاموں سے بے تعلق ہو جائے تو وہ عند اللہ مواخذے اور مسؤلیت سے بری نہیں ہو سکتا، اگرچہ اُس نے اپنے مال کا قانونی تقاضا پورا کر دیا ہو۔“ (تدبر قرآن 3/ 566)“ (البیان 2/ 346)

## البیان

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# سورة البقرة

(20)

یٰۤاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰکُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّاْتِیَ یَوْمٌ لَّا بَیْعٌ فِیْہِ وَ لَا خُلَّةٌ وَّ لَا
شَفَاعَةٌ ؕ وَ الْکٰفِرُوْنَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿٢٥٤﴾
اَللّٰہُ لَاۤ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۬ۚ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ ؕ لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ؕ مَنْ
ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗۤ اِلَّا بِاِذْنِہٖ ؕ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْھِمْ وَ مَا خَلْفَھُمْ ۚ وَ لَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ
عِلْمِہٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ کُرْسِیُّہُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ ۚ وَ لَا یَئُوْدُہٗ حِفْظُھُمَا ۚ وَ ھُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ﴿٢٥٥﴾

---

ایمان والو، (تم انھیں اِن کے حال پر چھوڑ و اور) جو کچھ ہم نے تمھیں دیا ہے، اُس میں سے (اللہ کی راہ میں) اُس دن کے آنے سے پہلے خرچ کر لو، جس میں نہ خرید و فروخت ہو گی، نہ (کسی کی) دوستی کام آئے گی اور نہ کوئی سفارش نفع دے گی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اُس دن کے منکر ہی اپنی جان پر ظلم ڈھانے والے ہیں۔254

لَآ اِكۡرَاهَ فِي الدِّيۡنِ ۙ قَدۡ تَّبَيَّنَ الرُّشۡدُ مِنَ الۡغَيِّ ۚ فَمَنۡ يَّكۡفُرۡ بِالطَّاغُوۡتِ وَيُؤۡمِنۡۢ بِاللّٰهِ فَقَدِ
اسۡتَمۡسَكَ بِالۡعُرۡوَةِ الۡوُثۡقٰى ۗ لَا انْفِصَامَ لَهَا ؕ وَاللّٰهُ سَمِيۡعٌ عَلِيۡمٌ ﴿۲۵۶﴾
اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا ۙ يُخۡرِجُهُمۡ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوۡرِ ؕ وَالَّذِيۡنَ كَفَرُوۡٓا اَوۡلِيٰٓـُٔهُمُ الطَّاغُوۡتُ ۙ
يُخۡرِجُوۡنَهُمۡ مِّنَ النُّوۡرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ ؕ اُولٰٓـئِكَ اَصۡحٰبُ النَّارِ ۚ هُمۡ فِيۡهَا خٰلِدُوۡنَ ﴿۲۵۷﴾
اَلَمۡ تَرَ اِلَى الَّذِىۡ حَآجَّ اِبۡرٰهٖمَ فِىۡ رَبِّهٖٓ اَنۡ اٰتٰٮهُ اللّٰهُ الۡمُلۡكَ ۘ اِذۡ قَالَ اِبۡرٰهٖمُ رَبِّىَ الَّذِىۡ يُحۡىٖ وَ
يُمِيۡتُ ۙ قَالَ اَنَا اُحۡىٖ وَاُمِيۡتُ ؕ قَالَ اِبۡرٰهٖمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَاۡتِىۡ بِالشَّمۡسِ مِنَ الۡمَشۡرِقِ فَاۡتِ بِهَا مِنَ
الۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ الَّذِىۡ كَفَرَ ؕ وَاللّٰهُ لَا يَهۡدِى الۡقَوۡمَ الظّٰلِمِيۡنَ ۚ ﴿۲۵۸﴾

---

(اُس دن معاملہ صرف اللہ سے ہو گا)۔ اللہ، جس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، زندہ اور سب کو قائم رکھنے والا۔ نہ اُس کو اونگھ لاحق ہوتی ہے نہ نیند۔ زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے، سب اُسی کا ہے۔ کون ہے جو اُس کی اجازت کے بغیر اُس کے حضور میں کسی کی سفارش کرے۔ لوگوں کے آگے اور پیچھے کی ہر چیز سے واقف ہے اور وہ اُس کے علم میں سے کسی چیز کو بھی اپنی گرفت میں نہیں لے سکتے، مگر جتنا وہ چاہے۔ اُس کی بادشاہی زمین اور آسمانوں پر چھائی ہوئی ہے اور اُن کی حفاظت اُس پر ذرا بھی گراں نہیں ہوتی، اور وہ بلند ہے، بڑی عظمت والا ہے۔255

(یہ جو رویہ چاہیں، اختیار کریں)، دین کے معاملے میں (اللہ کی طرف سے) کوئی جبر نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہدایت (اِس قرآن کے بعد اب) گم راہی سے بالکل الگ ہو چکی ہے۔ لہٰذا جس نے شیطان کا انکار کیا اور اللہ کو مانا تو اُس نے گویا نہایت مضبوط رسی پکڑ لی جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتی۔ اور (یہ اِس لیے کہ) اللہ سمیع و علیم ہے۔256

(یہ ہدایت پانا چاہیں تو) اللہ ماننے والوں کا مددگار ہے۔ وہ اُنھیں اندھیروں سے روشنی کی طرف نکال لے جاتا ہے۔ اِس کے برخلاف نہ ماننے والوں کے مددگار اُن کے شیاطین ہیں، وہ اُنھیں روشنی سے اندھیروں کی طرف نکال لے جاتے ہیں۔ یہی دوزخ کے لوگ ہیں، یہ اُس میں ہمیشہ رہیں گے۔257

(اِس بات کو سمجھنا چاہتے ہو تو اِس کی مثالیں بہت ہیں)۔ کیا تم نے اُس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم سے اُس کے پروردگار کے معاملے میں حجت کرنا چاہی، اِس لیے کہ اللہ نے اُسے اقتدار عطا فرمایا تھا؟ اُس وقت، جب ابراہیم نے اُس سے کہا کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو مارتا اور

اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وَّهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا ۚ قَالَ اَنّٰى يُحْيٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ فَاَمَاتَهُ
اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ ؕ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ؕ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ؕ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ
فَانْظُرْ اِلٰى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۚ وَانْظُرْ اِلٰى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ
كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا ؕ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهٗ ۙ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴿٢٥٩﴾
وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى ؕ قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ؕ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ ؕ
قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ
يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا ؕ وَاعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ﴿٢٦٠﴾

---

جِلاتا ہے۔ اُس نے جواب دیا کہ میں بھی مارتا اور جلاتا ہوں۔ ابراہیم نے فوراً کہا: اچھا تو یوں ہے کہ اللہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، تم ذرا اُسے مغرب سے نکال لاؤ۔ سو (یہ سن کر) وہ منکر حق بالکل حیران رہ گیا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اِس طرح کے ظالم لوگوں کو اللہ کبھی ہدایت نہیں دیتا۔ 258

یا اُس شخص کی مثال ہے جس کا گزر ایک بستی پر ہوا جو اپنی چھتوں پر گری پڑی تھی۔ اُس نے حیرت سے کہا: اِس کے اِس طرح فنا ہو جانے کے بعد اللہ اِسے کس طرح دوبارہ زندہ کرے گا؟ اِس پر اللہ نے اُسے سو سال کی موت دی، پھر اُس کو اُٹھایا (اور) پوچھا: کتنی مدت پڑے رہے؟ اُس نے جواب دیا: ایک دن یا اُس سے کچھ کم رہا ہوں گا۔ فرمایا: نہیں، بلکہ سو سال اِسی حالت میں تم پر گزر گئے۔ اب ذرا اپنے کھانے اور پینے کی چیزوں کو دیکھو، اِن میں سے کوئی چیز سڑی نہیں۔ دوسری طرف ذرا اپنے گدھے کو دیکھو کہ ہم اُس کو کس طرح زندہ کرتے ہیں، اِس لیے کہ تمھیں اِس بستی کے اٹھائے جانے پر یقین ہو اور اِس لیے کہ ہم لوگوں کے لیے تمھیں (امید کی) ایک نشانی بنا دیں، اور ہڈیوں کی طرف دیکھو، ہم کس طریقے سے اُن کو اٹھاتے اور پھر اُن پر گوشت چڑھاتے ہیں۔ اِس طرح جب حقیقت اُس پر واضح ہو گئی تو وہ پکار اٹھا کہ (اب کوئی تردد نہیں رہا)، میں جانتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ 259

اور (اِس سلسلے میں) وہ واقعہ بھی پیش نظر رہے، جب ابراہیم نے کہا تھا کہ پروردگار، مجھے دکھا دیں کہ آپ مردوں کو کس طرح زندہ کریں گے؟ فرمایا: کیا تم ایمان نہیں رکھتے؟ عرض کیا: ایمان تو رکھتا ہوں، لیکن خواہش ہے کہ میرا دل پوری طرح مطمئن ہو جائے۔ فرمایا: اچھا، تو چار

پرندے لو، پھر اُن کو اپنے ساتھ ہلالو، پھر (اُن کو ذبح کرکے) ہر پہاڑی پر اُن میں سے ایک ایک کو رکھ دو، پھر اُنھیں پکارو، وہ (زندہ ہوکر) دوڑتے ہوئے تمھارے پاس آجائیں گے، اور (آیندہ کے لیے) خوب سمجھ لو کہ اللہ زبردست ہے، وہ بڑی حکمت والا ہے۔260

[باقی]

اے کہ ترے وجود سے راہِ حیات کا سراغ
اِس شبِ تار میں نہیں تیرے سوا کوئی چراغ

ترجمہ و تحقیق: جاوید احمد غامدی / محمد حسن الیاس

## — 1 —

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب بیمار ہوئے تو آپ کی کسی بیوی نے اُس گرجے کا ذکر کیا جو اُنھوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھا تھا اور جس کا نام ''ماریہ'' تھا۔ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج میں سے) ام سلمہ اور ام حبیبہ چونکہ حبشہ جا چکی تھیں تو اُنھوں نے بھی اُس گرجے کی خوب صورتی اور اُس میں تصویروں کے بارے میں بیان کیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنا تو اپنا سر اٹھایا اور ارشاد فرمایا: وہ اِسی طرح کے لوگ ہیں کہ جب اُن میں کوئی صالح آدمی مر جاتا ہے تو اُس کی قبر پر کوئی عبادت گاہ تعمیر کرتے، پھر اُس میں وہ صورت بنا لیتے تھے۔ قیامت کے دن یہی لوگ اللہ کے نزدیک بدترین خلائق ہوں گے۔

(بخاری، رقم 1261)

## —2 —

ابو مرثد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قبروں پر نہ بیٹھا کرو اور نہ اُن کی طرف رخ کر کے کبھی نماز پڑھو۔ (مسلم، رقم 1620)

## — 3 —

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی آگ کے دہکتے انگارے پر بیٹھ جائے، پھر وہ اُس کے کپڑے جلا دے اور اُس کی کھال تک پہنچ جائے، یہ اِس سے بہتر ہے کہ وہ کسی مسلمان کی قبر پر بیٹھے۔(مسلم، رقم1617)

جاوید احمد غامدی

# علم کی بنیاد

[1]

علم کا اولین موضوع کیا ہے؟ ایک راے یہ ہو سکتی ہے کہ علم کا اولین موضوع وجود ہے، اِس لیے کہ علم خود من جملہ موجودات ہے اور موجودات پر بحث سے پہلے وجود کی حقیقت زیر بحث آنی چاہیے۔ لیکن اِس میں مشکل یہ ہے کہ موجود کی اِس حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے کہ وہ معلوم ہے تو اُس پر بحث نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ بحث سے پہلے اگر حق کو باطل اور صحیح کو غلط سے الگ پہچاننے کا کوئی معیار متعین نہ ہو تو ہم اپنے نتائج علمی پر مطمئن کس طرح ہوں گے؟ دوسری راے یہ ہو سکتی ہے کہ علم کا اولین موضوع نفس ہے، لیکن اِس میں بھی وہی مشکل ہے جو اوپر وجود سے متعلق بیان ہوئی۔ لہٰذا ناگزیر ہے کہ علم کا اولین موضوع خود علم ہی کو قرار دیا جائے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ علم نفس کے احوال میں سے ہے اور ذات ہمیشہ صفات و احوال پر مقدم ہوتی ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ صفات پر بحث کو ذات کی بحث کے تابع ہونا چاہیے۔ مگر ذات کی بحث کیا ہے؟ یہ اگر غور کیجیے تو صفات ہی کی بحث ہے، خاص طور پر اُس صفت کی جو تمام صفات میں سب سے خاص، سب سے مقدم اور سب سے بڑھ کر اُس کی ماہیت میں داخل ہو۔

نفس کے احوال میں علم کی حیثیت یہی ہے، اِس لیے کوئی چارہ نہیں کہ سب سے پہلے خود علم کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

امام حمید الدین فراہی کے علوم و معارف میں جس چیز کو منطق اعلیٰ یا میزان سے تعبیر کیا گیا ہے، اُس کا موضوع یہی ہے۔ امام نے متنبہ فرمایا ہے کہ یہ وہ منطق نہیں ہے جس کی ابتدا ''اور جانون'' (Organon) کے مصنف سے ہوئی تھی۔* اِس لیے کہ وہ منطق اُس علم سے بحث کرتی ہے جس کا اکتساب اولیات سے استدلال کے طریقے پر کیا جاتا ہے۔ یہ اولیات اُس کا موضوع نہیں ہیں، اِنھیں اصول موضوعہ کی حیثیت سے مان لیا جاتا ہے۔ ارسطو کا خیال تھا کہ اِن پر بحث کا موقع علم مابعد الطبیعیات میں ہے، مگر اِس علم کو دیکھا جائے تو اِس کے موضوعات عدد، وجود اور اِس نوعیت کے دوسرے مقولات ہیں جنھیں زیادہ سے زیادہ معلومات عامہ کہا جا سکتا ہے۔ علم کی بنیاد کیا ہے؟ اِس پر اُس میں بھی کوئی بحث نہیں کی گئی۔ چنانچہ تمام عمارت ہوا پر قائم ہے اور تشکیک و جہالت کے جس دروازے کو بند کرنے کے لیے اِس تمام جدوجہد کی ابتدا ہوئی تھی، وہ اُسی طرح کھلا رہ گیا ہے، جس طرح اِس فن کی ترتیب و تدوین سے پہلے کھلا ہوا تھا۔

امام نے لکھا ہے کہ اِس عنوان کے تحت اُس چیز پر بحث ہونی چاہیے جس سے علم اضطراراً اور سب سے پہلے متعلق ہوتا اور اُس کے ضروری قضایا متعین ہو جاتے ہیں۔ یہاں کسی کو غلط فہمی نہ ہو کہ اِس سے اُن کی مراد اولیات ہیں۔ ہر گز نہیں، یہ اُن سے پہلے کی چیز ہے جسے وہ بناے علم کہتے ہیں، جو اگر منہدم ہو جائے تو علوم کی عمارت منہدم ہو جاتی ہے، بلکہ خود علم و یقین کا وجود ہی ختم ہو جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اِس معاملے میں غلطی کھائی ہے، وہ اضطراب و توہمات اور حیرت و استعجاب کی تاریکیوں میں گم ہیں اور اُنھوں نے معلوم کو مجہول اور ثابت کو معدوم بنا کر

---

* یعنی ارسطو جس نے جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے نام سے اِس کو ایک باقاعدہ فن کی صورت دی۔ ''اور جانون'' کے مباحث کو اُس کے قدیم مترجمین ایساغوجی (Categories)، انولوطیقا (Analytics) اور طوبیقا (Topics) کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ابتدا تھی، اِس فن کے جو خط و خال بعد میں متعین ہوئے، اُن کے لیے یہ اسکندر افرودیسی کی اُن کاوشوں کا مرہون منت ہے جو اُس نے ''اور جانون'' کی شرح و وضاحت کے لیے انجام دی ہیں۔

رکھ دیا ہے۔ چنانچہ ضروری ہے کہ اِن تاریکیوں سے نکلنے کے لیے اولاً، اُس چیز کو سمجھا جائے جو تمام علم و حکمت کی بنیاد ہے اور ہمارا یقین اُس سے فطری اور اضطراری طور پر متعلق ہوتا ہے۔ ثانیاً، استدلال کے فطری طریقے کو سمجھا جائے جسے منطق نے ترک کر رکھا ہے۔ تمام علوم کے دروازے اِسی سے کھلیں گے اور ہم ایک ایسی میزان دریافت کر لیں گے جسے میزان حکمت کہنا چاہیے۔

[2]

تمام علم و حکمت کی بنیاد اُن الہامات پر ہے جو انسان کی فطرت میں ازل سے ودیعت ہیں۔ یہی مدارک تک پہنچتے اور اُن کے لیے علوم و اعمال اور نظر و استدلال کا منبع بنتے ہیں۔ عقل اِن کے حضور میں محکوم محض ہے، وہ اِن کے احکام سے انحراف نہیں کر سکتی۔ انسان کی زندگی اِنھی پر یقین سے عبارت ہے۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ اِس یقین کی حقیقت کو سمجھا جائے۔ امام حمید الدین فراہی نے اِس کے جن مبادی کی طرف توجہ دلائی ہے، وہ درج ذیل ہیں:

1۔ ہر ذی حیات عالم خارجی کا یقین رکھتا ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اِس یقین کا ظہور حسی علم کے بعد ہی ہوتا ہے، لیکن کیا مجرد احساس اِس کا باعث بن جاتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے، ہم جب کسی جسم کو چھوتے ہیں تو ہمارا احساس محض ایک حالت ہوتی ہے جو حاسۂ انسانی پر طاری ہو جاتی ہے۔ اِس کے ساتھ اگر ایک حاکم نہ ہو جو حکم لگائے کہ اِس اثر کے لیے ایک موثر ہے تو ممکن نہیں کہ اپنے خارج میں ہم کسی چیز کا یقین حاصل کر سکیں۔ یہ حاکم کون ہے، جس کے سامنے انسان کا ارادہ و اختیار محکوم محض ہو کر رہ جاتا ہے؟ یہ، اگر غور کیجیے تو وہی الہام ہے جو نفس انسانی پر حکومت کر رہا ہے۔ چنانچہ کسی چیز کو چھونے کے بعد جو احساس منتقل ہوتا ہے، اُسی کے ساتھ ایک نوعیت کا فطری استدلال بھی وجود میں آتا ہے جو ہمیں اثر سے موثر تک پہنچا دیتا ہے۔ اِس استدلال کے لیے کوئی مقدمات ترتیب نہیں دیے جاتے۔ یہ فکر و ارادہ کے بغیر وجود میں آتا اور ایسا قوی ہوتا ہے کہ ہم اِس سے اختلاف کرنا بھی چاہیں تو نہیں کر سکتے۔ اِس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ہمارا کسی چیز کو جاننا اور اُس کے وجود کا یقین حاصل کر لینا علم و یقین کی اُسی قوت کا ظہور ہے جو ہماری فطرت میں ودیعت ہے۔ انسان کو یہ قوت اُس کے خالق نے بالکل اُسی طرح عطا فرمائی ہے، جس طرح اُس کے حواس اور دوسری قوتیں عطا فرمائی ہیں۔

2۔ ہمارے نفس کا یہ اذعان کہ ایک خارجی عالم موجود ہے، درحقیقت اُس کے اِس اذعان پر

مبنی ہے کہ وہ خارج سے الگ ہے۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ نفس عالم و معلوم کو، یعنی اُس کو جو محسوس کرتا ہے اور جسے محسوس کیا جاتا ہے، الگ الگ پہچانتا ہے۔ یہ ایک قطعی حقیقت ہے، اِس لیے کہ ایسا نہ ہوتا تو وہ محسوس کو اپنے ساتھ متحد ٹھیراتا اور اپنے اندر کبھی یہ اذعان پیدا نہ کر سکتا کہ محسوس اُس کی ذات سے الگ ایک خارجی وجود ہے۔

نفس کا یہ علم اثر سے موثر پر اُس کے استدلال سے متفرع نہیں ہے، بلکہ اُس کے شرائط و مقدمات میں سے ہے۔ چنانچہ نفس جس طرح اپنی ذات میں اور عالم خارجی میں فرق کرتا ہے، بالکل اُسی طرح اپنی ذات اور اُن اثرات میں بھی فرق کرتا ہے جو اُس کے داخلی محسوسات کی حیثیت سے اُس پر وارد ہوتے ہیں۔ یہ فرق و امتیاز، اگر غور کیجیے تو اُس کے لیے صرف اِس لیے ممکن ہوا ہے کہ وہ حامل و محمول اور ذات اور اُس کے عوارض کو الگ الگ دیکھ سکتا ہے۔ نفس نے یہ چیز فکر و تدبر اور ترتیب مقدمات سے حاصل نہیں کی، بلکہ فاطر فطرت کی طرف سے اُس پر الہام کی گئی ہے۔ اِسے خارجی عالم پر ہمارے یقین سے بھی زیادہ راسخ اور اُس پر مقدم سمجھنا چاہیے، اِس لیے کہ یہی وہ اصل ہے جس پر خارج سے متعلق ہمارا یقین مبنی ہے۔

3۔ اِسی الہام میں یہ چیز بھی داخل ہے کہ ذات کے بغیر صفات کا کوئی تصور نہیں ہے۔ چنانچہ نفس جس طرح اِس بات کا یقین رکھتا ہے کہ وہ ایک ذات ہے جو صفات کی حامل ہو سکتی ہے، اُسی طرح اِس بات کا بھی یقین رکھتا ہے کہ اُس کی صفات ہیں جو اِسی ذات سے قائم ہیں۔

4۔ پھر یہی نہیں، وہ کسی چیز کی طرف مائل ہوتا ہے اور کسی سے گریز کرتا ہے۔ اِسی طرح کسی معاملے پر حسن اور کسی پر قبح کا حکم لگاتا ہے۔ یہ کیوں ہے؟ صرف اِس لیے کہ وہ ترک و اختیار اور مرغوبات و مکروہات میں امتیاز کر سکتا اور اختیار و تصرف کا یقین رکھتا ہے۔ اُس کی زندگی اِسی یقین سے ہے۔ وہ اِس سے بہرہ مند نہ ہوتا تو اُس سے نہ کسی چیز کے لیے جدوجہد متصور ہو سکتی تھی اور نہ کسی فعل کا ارادہ۔ یہ حقیقت ہے کہ جس طرح علم و ادراک کے معاملے میں اُس کا یقین الہامی ہے، اُسی طرح اختیار و ارادہ، فعل و تصرف، لذت و الم اور نفرت و محبت کے معاملے میں بھی الہامی ہے۔

5۔ اِسی کے تحت یہ بات بھی ہے کہ اُسے محسوسات خارجی میں انفعال کا یقین ہے۔ وہ ہمیشہ سے جانتا ہے کہ محسوسات خارجی اُس کے افعال کا تاثر قبول کرتے ہیں۔ وہ جب ہاتھ بڑھاتا ہے یا

کسی چیز کو اپنی گرفت میں لیتا ہے تو اپنے اِسی علم ویقین کا اظہار کرتا ہے۔ اُسے یہ یقین نہ ہوتا تو وہ اِن میں سے کوئی اقدام بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اُس کے تمام افعال اِسی پر مبنی ہیں کہ وہ دوسرے کے انفعال و تاثر کا یقین رکھتا ہے۔ اپنے جسمانی آلات اور اپنی فطری اور حسی قوتوں کے استعمال کی ابتدا اُس نے اِسی یقین سے کی ہے۔ چنانچہ اِس سے جو افعال پیدا ہوئے ہیں، یہ اُنھی کی تکرار ہے جو اُس کے اِس اذعان کا باعث بن گئی ہے کہ وہ محسوسات خارجی میں تصرف کر سکتا ہے۔

6۔ جو چیزیں نفس کے مماثل نہیں ہیں، وہ اُن میں اور اپنی ذات میں فرق کر سکتا ہے۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مدرک اور غیر مدرک میں امتیاز کی صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ دیکھتا ہے کہ اُس کی صفات سے الگ کچھ ایسی صفات بھی ہیں جو اُس کے ادراک میں آتی ہیں، مگر وہ اُن کا حامل نہیں ہے۔ پھر اُن کا حامل کون ہے؟ ظاہر ہے کہ کوئی ایسی ذات جو اُس کے مماثل نہیں ہو سکتی۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کے الہامات میں یہ چیز بھی داخل ہے کہ ذات کے بغیر صفات کا کوئی تصور نہیں ہے۔ لہٰذا یہی مقام ہے جہاں سے وہ یقین حاصل کر لیتا ہے کہ اُس کے گردو پیش میں ایسے موجودات ہیں جو اُن صفات سے متصف ہیں جو اُس کی ذات سے الگ ہیں۔

7۔ خیر و شر کا امتیاز بھی من جملہ الہامات نفس ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ نفس انسانی صرف مرغوبات و مکروہات میں امتیاز نہیں کرتا، اِس کے ساتھ اُن پر خیر و شر اور برو اثم کا حکم بھی لگاتا ہے۔ چنانچہ ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ وہ تمام مرغوبات کو خیر اور تمام مکروہات کو شر سمجھ لے۔ یہ اِسی کا نتیجہ ہے کہ اپنے آپ کو وہ گاہے بلندی اور گاہے پستی کی طرف کھنچتا ہوا دیکھتا اور اپنے میلانات میں بہت کچھ اختلاف پاتا ہے۔ پھر یہی نہیں، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ طیب خبیث سے اور بلندی پستی سے کس طرح الگ ہے۔ چنانچہ وہ اتراتا بھی ہے اور جھجکتا بھی، مدح بھی کرتا ہے اور مذمت بھی، اعتراف عظمت بھی کرتا ہے اور ملامت بھی۔ اِسی طرح غیرت و حمیت بھی دکھاتا ہے۔ یہ سب، اگر غور کیجیے تو فجور و تقویٰ کے اُسی الہام کا نتیجہ ہے جو اُس کی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔

[3]

علم کی تقسیم اگر اُس کے درجات کے لحاظ سے کی جائے تو وہ اضطراری ہو گا یا استدلالی۔ پہلے درجے میں ذات باری اور نفس اور اُس کے خارج کا علم ہے۔ دوسرے درجے میں صفات باری اور نفس اور اُس کے خارج کے احوال کا علم ہے۔ اِس دوسری قسم کے لیے بنائے استدلال ضروری

ہے۔ یہ بناے استدلال الہامات فطرت بھی ہو سکتے ہیں جنھیں ہم اضطراری علم سے تعبیر کرتے ہیں؛ فکر و استنباط کے نتائج بھی ہو سکتے ہیں جو معلوم کے درجے تک پہنچ گئے ہوں اور ماضی کا علم بھی جو تعلیم و تعلم کے ذریعے سے منتقل ہوا ہو۔ یہ سب چیزیں، اگر غور کیجیے تو وہی ہیں جو پہلے سے ہمارا یقین و اذعان بن چکی ہوتی ہیں۔ اِسی طرح بنا اور مبنی میں لازم و ملزوم کی نسبت ضروری ہے، اِس طرح کہ اگر بنا کو مانا جائے تو جو اُس پر مبنی ہے، اُس کو ماننا بھی لازم ہو جائے۔ پھر یہ بناے استدلال کسی اصل کی فرع ہو گی یا فرع کی اصل اور دونوں میں لزوم متحقق ہو گا۔ امام فراہی لکھتے ہیں کہ اِس سے استدلال کی جو اقسام وجود میں آئیں گی، وہ یہ تین ہیں:

اولاً، فرع سے اصل پر استدلال، اِس لیے کہ فرع ہے تو اصل کو بھی لازماً ہونا چاہیے۔

ثانیاً، اصل سے فرع پر استدلال، اِس لیے کہ اصل فرع کو متضمن ہوتی ہے، لہٰذا اصل پر غور کیا جائے تو وہ جن فروع کو متضمن ہے، اُن سب پر دلالت کرے گی۔ اصل کو ہم اِسی بنا پر اصل اور فرع کو فرع کہتے ہیں۔

ثالثاً، فرع سے دوسرے فروع پر استدلال، جس کا ذریعہ اصل کا ثبوت ہو گا۔ چنانچہ فرع پہلے اپنی اصل پر دلالت کرے گی، پھر اصل دوسرے تمام فروع تک پہنچا دے گی۔

انسان اپنے تمام افکار و اعمال میں فطری طور پر استدلال کے یہی طریقے استعمال کرتا ہے۔ اِن میں غلطی اُسی وقت ہوتی ہے، جب وہ اصل اور فرع کے مابین نسبت کے بارے میں فکر و نظر سے اعراض کر لیتا ہے۔

[2012ء]

وہ دیں، روح جس کی خدا کا سپاس　　وہ دیں، عقل و فطرت پہ جس کی اساس
اٹھیں، اِس کو ہر سو ہویدا کریں
زمانے کو پھر اِس کا شیدا کریں

سید منظور الحسن

# شق القمر

## غامدی صاحب کا موقف

[محمد حسن الیاس کے ساتھ ایک مکالمے سے لیا گیا]

(21)

### شق قمر کے واقعے پر مورخین کی خاموشی—ایک اعتراض کا جواب

شق قمر کی حقانیت پر بعض لوگوں کی طرف سے اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ تاریخی طور پر ثابت نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ تاریخ کی روشنی کے زمانے میں دنیا میں اتنا بڑا واقعہ ہو جائے اور کسی کو اِس کی خبر نہ ہو؟ چنانچہ اُن کے نزدیک یہ واقعہ اگر ہوا تھا تو یہ ضروری تھا کہ دنیا کے مختلف علاقوں کے لوگ اِسے دیکھتے اور ہر خطے میں اِس کی روایتیں بیان ہوتیں، لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ مسلمانوں کی کتابوں کے سوا اِس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک یہ اعتراض کئی پہلوؤں سے بے بنیاد ہے۔

اولاً، قرآن اور حدیث، دونوں سے واضح ہے کہ یہ نشانی فقط قریش کے لیے تھی۔ باقی دنیا سے

اِس کا اصلاً کوئی تعلق نہیں تھا۔ اِس کے ظہور کا مقصد یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین کو آنے والے عذاب سے پوری طرح متنبہ کر دیا جائے۔ گویا یہ اُسی طرح کی نشانی تھی، جیسی ناقہ کی شکل میں حضرت صالح علیہ السلام کی قوم کے سامنے ظاہر ہوئی یا سیدنا مسیح علیہ السلام کی پیدایش کی صورت میں بنی اسرائیل کے سامنے آئی تھی۔ اِن نشانیوں کا تعلق اُنھی اقوام سے تھا، جن میں یہ ظاہر ہوئی تھیں۔ اِس طرح کی نشانیوں کو تمام دنیا اور تمام اقوام کے حوالے سے دیکھنا درست نہیں ہے۔

ثانیاً، یہ خبر قرآن میں مذکور ہے۔ اِس کتاب کے مندرجات کی بنا پر علم و عقل مجبور ہیں کہ اِسے الہامی اور غیر انسانی کلام کے طور پر قبول کریں۔ چنانچہ اگر مسلم ہے کہ یہ کتاب اپنے بیان میں ایک خارقِ عادت معجزہ ہے تو عقل و فطرت کا تقاضا ہے کہ ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں اِس کی تمام اطلاعات کو صحیح مانا جائے۔

ثالثاً، مذکورہ اعتراض پر جواباً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ واقعہ غلط ہے تو جس خطے میں اور جن لوگوں میں یہ واقعہ بلا انقطاع بیان ہو رہا ہے، اُن میں سے کسی نے اِس کی تردید کیوں نہیں کی؟ یہ کوئی ایسی خبر نہیں تھی، جو بند کمروں میں چند لوگوں کے سامنے بیان ہو رہی تھی اور سینہ بہ سینہ آگے منتقل ہو رہی تھی۔ ہر گز نہیں، یہ تو اعلانِ عام تھا، جو قرآن کے ذریعے سے گلیوں کوچوں میں دن رات نشر ہو رہا تھا۔ سننے والوں میں نصاریٰ بھی تھے، یہود بھی تھے، مشرکین بھی تھے۔ ایسا کیوں نہیں ہوا کہ اُن کا کوئی مصنف، کوئی شاعر، کوئی مورخ اِس زبان زدِ عام خبر کی تردید کر دیتا، جو بعد ازاں تاریخی دستاویز کے طور پر اگلی نسلوں کو منتقل ہوتی۔

رابعًا، مسلمانوں کے حوالے سے بھی دیکھیے تو یہ کوئی ایسی خبر نہ تھی کہ جس کا تعلق عقیدہ و ایمان یا زندگی بعد الموت سے ہو اور جسے اُس زمانے کے اہل ایمان کو فقط اِس بنا پر قبول کرنا پڑتا ہو کہ یہ قرآن میں مذکور ہے۔ اِس کے بجائے یہ ایک حسی واقعہ تھا۔ تو کیا ابتدائی صدی کے مسلمانوں میں کوئی ایک شخص بھی ایسا پیدا نہیں ہوا، جو اِس کے وقوع کی تردید کرے اور قرآن کے الفاظ کی کوئی مختلف تاویل کرنے کی کوشش کرے؟ اگر ایسا نہیں ہوا تو اِس کا مطلب ہے کہ یہ قرآن کی مصدقہ خبر تھی، جسے صحابہ اور تابعین نے اپنے اجماع و تواتر سے آگے منتقل کیا۔ اِس لیے اِس خبرِ متواتر کا انکار ایک بدیہی امر کا انکار ہے۔

خامساً، مزید یہ کہ یہ خبر بخاری و مسلم جیسے مستند ترین تاریخی ماخذوں میں نقل ہوئی اور اِس کے بیان کرنے والوں میں وہ لوگ ہیں، جن کی ثقاہت ہر شک وشبہے سے پاک ہے۔ اُن میں سے بعض اِس کے عینی شاہدین بھی ہیں۔ اِس لیے یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ تاریخ اِس کے بارے میں خاموش ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس تاریخ کو اِس کے بارے میں بولنا چاہیے، وہ بہ بانگِ دہل اِس کا اعلان کر رہی ہے۔ مذکورہ اعتراض کے جواب میں ہمارے اہل علم نے بھی اپنے اپنے انداز سے دلائل پیش کیے ہیں۔ اُن میں سے چند اقتباسات درجِ ذیل ہیں۔

تاریخ و سیرت کے محقق سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

”سوال یہ ہے کہ ایک ملک کا مشہور واقعہ جو دوسرے ملک کی معاصر تاریخوں میں مذکور نہ ہو۔ صرف اُس کا یہ عدم ذکر کیا اُس کے انکار کی سند ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو ہندوؤں کی مہابھارت کا تم انکار کرسکتے ہو۔ حضرت مسیح علیہ السلام کے تمام معجزات، بلکہ واقعاتِ زندگی تک کا انکار کرسکتے ہو کہ شام و مصر کے معاصر رومی مورخوں نے ایسے عجیب وغریب واقعات کا ایک حرف بھی قلم بند نہیں کیا۔ اِس کے برخلاف ابھی اوپر کی روایتوں میں بیان کیا جاچکا ہے کہ عرب و شام سے آنے والے مسافروں نے یہ بیان کیا کہ اُنھوں نے چاند کو دو ٹکڑے ہوتے دیکھا ہے۔“ (سیرت النبی 3/311)

اُنھوں نے مزید لکھا ہے:

”اللہ نے یہ نشانی اہل مکہ کے لیے ظاہر کی تھی اور اُنھی کے لیے یہ آئینۂ ثبوت تھی۔ اِس لیے تمام دنیا میں اِس کے ظہور اور رؤیت کی حاجت نہ تھی۔ اِس بنا پر بالفرض اگر دنیا کے دوسرے حصوں میں شق قمر مشاہدہ نہ ہوا ہو تو یہ حیرت اور تعجب کی بات نہیں۔ بلکہ اہل مکہ کے علاوہ اور لوگوں کو دوسرے شہروں اور ملکوں میں اِس کا نظر نہ آنا ہی مصلحت الٰہی تھی کہ اگر یہ عام طور سے دوسرے اقطاع عالم کے لوگوں کو بھی نظر آتا تو یہ سمجھا جا سکتا کہ یہ آسمان کے طبعی انقلاب میں سے کوئی انقلاب تھا، جیسا کہ اور سینکڑوں قسم کے تغیرات اِس سے پہلے ہو چکے ہیں۔ جیسا کہ فلکیات اور علم بدء خلق (کسموگریفی اور نیچرل ہسٹری) میں مذکور ہے۔ لیکن جب اہل مکہ کے علاوہ جو شہر میں تھے یا باہر قافلہ میں تھے صرف اُنھی کو نظر آیا، تو اِس بات کی صاف اور صریح دلیل ہے کہ یہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک نشان کے طور پر ظاہر

ہوا۔ وللہ الحمد۔"(سیرت النبی 3/ 312)

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی نے اِس اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"(یہ اعتراض) اِس لیے بے وزن ہے کہ یہ واقعہ اچانک بس ایک لحظہ کے لیے پیش آیا تھا۔ ضروری نہیں تھا کہ اِس خاص لمحے میں دنیا بھر کی نگاہیں چاند کی طرف لگی ہوئی ہوں۔ اِس سے کوئی دھماکا نہیں ہوا تھا کہ لوگوں کی توجہ اِس کی طرف منعطف ہوتی۔ پہلے سے کوئی اطلاع اِس کی نہ تھی کہ لوگ اِس کے منتظر ہو کر آسمان کی طرف دیکھ رہے ہوتے۔ پورے روے زمین پر اِسے دیکھا بھی نہیں جا سکتا تھا، بلکہ صرف عرب اور اُس کے مشرقی جانب کے ممالک ہی میں اُس وقت چاند نکلا ہوا تھا۔ تاریخ نگاری کا ذوق اور فن بھی اُس وقت تک اتنا ترقی یافتہ نہ تھا کہ مشرقی ممالک میں جن لوگوں نے اِسے دیکھا ہوتا، وہ اِسے ثبت کر لیتے اور کسی مورخ کے پاس یہ شہادتیں جمع ہوتیں اور وہ تاریخ کی کسی کتاب میں اِن کو درج کر لیتا۔ تاہم، مالابار کی تاریخوں میں یہ ذکر آیا ہے کہ اُس رات وہاں کے ایک راجہ نے یہ منظر دیکھا تھا۔ رہیں علم نجوم کی کتابیں اور جنتریاں، تو اُن میں اِس کا ذکر آنا صرف اِس حالت میں ضروری تھا، جب کہ چاند کی رفتار، اور اُس کی گردش کے راستے، اور اُس کے طلوع و غروب کے اوقات میں اِس سے کوئی فرق واقع ہوا ہوتا۔ یہ صورت چونکہ پیش نہیں آئی، اِس لیے قدیم زمانے کے اہل تنجیم کی توجہ اِس کی طرف منعطف نہیں ہوئی۔ اِس زمانے میں رصد گاہیں اِس حد تک ترقی یافتہ نہ تھیں کہ افلاک میں پیش آنے والے ہر واقعہ کا نوٹس لیتیں اور اُس کو ریکارڈ پر محفوظ کر لیتیں۔"

(تفہیم القرآن 5/ 230-231)

مولانا امین احسن اصلاحی نے اِس اعتراض کا نہایت مسکت جواب دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ شبہ صحیح نہیں ہے کہ اِس طرح کا کوئی واقعہ پیش آیا ہوتا تو دوسری قوموں کی تاریخ میں بھی اِس کا ذکر ہوتا۔ ہماری زمین اور دوسرے کُرّوں میں اِس طرح کی شکست و ریخت اور اُن کے ٹکڑوں کے درمیان انفصال و اتصال کے کتنے واقعات ہیں، جو آئے دن ہوتے رہتے ہیں، لیکن پہلے زمانہ میں اِن کا مشاہدہ ایک خاص دائرہ ہی کے اندر محدود رہتا تھا۔ ہمارے زمانے میں اِس طرح کے تغیرات کی تحقیق کے لیے بین الاقوامی ادارے اور رصد گاہیں وجود میں آ گئی ہیں، اِس وجہ سے کوئی واقعہ ظہور میں آتا ہے تو اُس کی تحقیق کے لیے فوراً ساری دنیا کے تحقیقاتی ادارے بھاگ دوڑ شروع کر دیتے ہیں اور برق کی رفتار

سے اُس کی اطلاع دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچ جاتی ہے۔ پہلے تحقیق واطلاع کے یہ وسائل موجود نہیں تھے، اِس وجہ سے اُس کی خبر ایک خاص دائرے ہی میں محدود رہ گئی۔ لیکن یہ دائرہ نہایت ثقہ لوگوں کا ہے، اِس وجہ سے نفس واقعہ کی تکذیب کی کوئی وجہ نہیں ہے۔‘‘(تدبر قرآن 8/ 92)

[باقی]

تفہیم الآثار

ڈاکٹر عمار خان ناصر

# اہل بیت کرام کی تعظیم و توقیر

(7)

## (5)

حَدَّثَنَا أَبُو مَرْيَمَ عَبْدُ اللهِ بْنُ زِيَادٍ الأَسَدِيُّ، قَالَ: لَمَّا سَارَ طَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَعَائِشَةُ إِلَى البَصْرَةِ بَعَثَ عَلِيٌّ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ وَحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ، فَقَدِمَا عَلَيْنَا الكُوفَةَ، فَصَعِدَا المِنْبَرَ، فَكَانَ الحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَوْقَ المِنْبَرِ فِي أَعْلاَهُ، وَقَامَ عَمَّارٌ أَسْفَلَ مِنَ الحَسَنِ، فَاجْتَمَعْنَا إِلَيْهِ، فَسَمِعْتُ عَمَّارًا يَقُولُ: إِنَّ عَائِشَةَ قَدْ سَارَتْ إِلَى البَصْرَةِ، وَوَاللهِ إِنَّهَا لَزَوْجَةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَلَكِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ابْتَلاَكُمْ لِيَعْلَمَ إِيَّاهُ تُطِيعُونَ أَمْ هِيَ. (بخاری، رقم 6722)

”ابو مریم عبد اللہ بن زیاد الاسدی کہتے ہیں کہ جب سیدنا طلحہ، سیدنا زبیر اور ام المومنین عائشہ (لشکر لے کر) بصرہ کی طرف نکلے تو سیدنا علی نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ اور حسن بن علی کو (کوفہ کی طرف) بھیجا۔ یہ دونوں ہمارے پاس کوفہ آئے اور منبر پر کھڑے ہو گئے۔ حسن بن علی رضی اللہ عنہ منبر کی اوپر والی سیڑھی پر، جب کہ عمار ان سے نیچے والی سیڑھی پر کھڑے

تھے۔ ہم ان کے پاس جمع ہوئے تو میں نے عمار کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا بصرہ کی طرف روانہ ہوئی ہیں۔ بخدا، وہ دنیا اور آخرت میں تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مکرمہ ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے تمھیں آزمایش میں ڈالا ہے تاکہ یہ جان سکے کہ تم اللہ کے حکم کی پیروی کرتے ہو یا ام المومنین کی۔“

## شرح ووضاحت

سیدنا عثمان کی شہادت کے بعد لوگوں نے سیدنا علی سے اصرار کیا کہ وہ خلافت کی ذمہ داری سنبھالیں اور فتنے اور انتشار کی حالت کو دیکھتے ہوئے انھوں نے یہ ذمہ داری قبول کرلی۔ تاہم بیعت کرنے والوں میں چونکہ وہ لوگ بھی نمایاں تھے جو سیدنا عثمان کے خلاف فتنہ برپا کرنے میں پیش پیش تھے، اس لیے صحابہ کی ایک جماعت نے اس صورت حال میں سیدنا علی کی بیعت سے گریز کیا۔ اسی تناظر میں ایک گروہ نے قاتلین عثمان سے قصاص لینے کے لیے ان کے خلاف جنگ کا فیصلہ کیا اور سیدنا طلحہ، سیدنا زبیر اور ام المومنین سیدہ عائشہ کی قیادت میں ایک لشکر نے بصرہ میں سیدنا علی کے مقرر کردہ عامل کو وہاں سے نکال دیا۔[1] سیدنا علی نے ان کے مقابلے میں اہل کوفہ کو اپنی مدد پر آمادہ کرنے کی غرض سے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ اور اپنے بیٹے حسن بن علی رضی اللہ عنہ کو کوفہ بھیجا تھا۔ مذکورہ اثر میں اسی واقعے کا ذکر ہے۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر لوگوں کو تائید پر آمادہ کرتے ہوئے مخالف لشکر میں سیدہ عائشہ کی موجودگی کا ذکر کیا اور ان کے موقف کو غلط قرار دیتے ہوئے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کے رشتے اور مقام ومرتبہ کا حوالہ دینا ضروری سمجھا تاکہ کوئی شخص اس بنیاد پر سیدہ کی شخصی تعظیم وتوقیر میں کمی کی جسارت نہ کرے۔

## تخریج اور اختلاف طرق

یہ اثر درج ذیل مصادر میں بھی منقول ہے:

بخاری، رقم 3596، 6723۔ ترمذی، رقم 3984۔ مسند احمد، رقم 17996۔ المستدرک علی

[1] البدایۃ والنہایۃ 10/ 431-439۔

الصحیحین، رقم 6796۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم 31646، 31647۔ المعجم الاوسط للطبرانی، رقم 536۔ المعجم الکبیر للطبرانی، 19011، 19012۔ السنن الکبریٰ للبیہقی، رقم 15572، 15573۔ فضائل الصحابۃ لاحمد بن حنبل، رقم 1596۔ مسند ابی یعلیٰ، رقم 1611۔

اللالکائی کی نقل کردہ ایک روایت میں ہے کہ عمار بن یاسر جنگ کے میدان میں سیدہ کے پاس حاضر ہوئے اور کہا:

| | |
|---|---|
| السَّلَامُ عَلَيْكِ يَا أُمَّهْ. فَقَالَتْ: مَا أَنَا لَكَ بِأُمٍّ. قَالَ: بَلَى وَاللّٰهِ وَإِنْ كَرِهْتِ، وَإِنَّكِ لَزَوْجَةُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ. (شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ للالکائی، رقم 2272) | ”اماں جان، السلام علیکم۔ سیدہ نے کہا کہ میں تمھاری ماں نہیں ہوں۔ عمار نے کہا کہ بخدا، آپ میری ماں ہیں، چاہے آپ کو ناپسند ہو اور بلاشبہ آپ دنیا اور آخرت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہیں۔“ |

## (6)

عن محمدٍ وطلحةَ، قالا: جَهَّزَ عليٌّ عائشةَ بِكُلِّ شَيْءٍ يَنْبَغِي لَهَا مِنْ مَرْكَبٍ أَوْ زَادٍ أَوْ مَتَاعٍ، وَأَخْرَجَ مَعَهَا كُلَّ مَنْ نَجَا مِمَّنْ خَرَجَ مَعَهَا إِلا مَنْ أَحَبَّ الْمُقَامَ، وَاخْتَارَ لَهَا أَرْبَعِينَ امْرَأَةً مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ الْمَعْرُوفَاتِ، وَقَالَ: تَجَهَّزْ يَا مُحَمَّدُ فَبَلِّغْهَا، فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ الَّذِي تَرْتَحِلُ فِيهِ جَاءَهَا حَتَّى وَقَفَ لَهَا، وَحَضَرَ النَّاسُ، فَخَرَجَتْ عَلَى النَّاسِ وَوَدَّعُوهَا وَوَدَّعَتْهُمْ، وَقَالَتْ: يَا بَنِيَّ، تَعَتَّبَ بَعْضُنا عَلَى بَعْضٍ اسْتِبْطَاءً وَاسْتِزَادَةً، فَلاَ يعتدنّ أَحَدٌ مِنْكُمْ عَلَى أَحَدٍ بِشَيْءٍ بَلَغَهُ مِنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ وَاللّٰهِ مَا كَانَ بَيْنِي وبين عليٍّ في القديم إِلا مَا يَكُونُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَأَحْمَائِهَا، وَإِنَّهُ عندي على مَعْتَبَتِي مِنَ الأَخْيَارِ، وقال عليٌّ: يا ايها النَّاسُ، صَدَقَتْ وَاللّٰهِ وَبَرَّتْ، مَا كَانَ بَيْنِي وبينها الا ذلك، و إِنَّهَا لَزَوْجَةُ نَبِيِّكُمْ صَلّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَخَرَجَتْ يَوْمَ السَّبْتِ لِغُرَّةِ رَجَبَ سَنَةَ سِتٍّ وَثَلاثِينَ، وَشَيَّعَهَا عَلِيٌّ أَمْيَالاً، وَسَرَّحَ بَنِيهِ مَعَهَا يَوْمًا. (سیف بن عمر، الفتنۃ ووقعۃ الجمل 1/ 183)

”محمد اور طلحہ بیان کرتے ہیں کہ (جنگ جمل ختم ہونے پر) سیدنا علی نے ام المومنین عائشہ کو سواری اور زاد سفر اور جو بھی سامان درکار تھا، وہ انھیں مہیا کیا اور ان سب لوگوں کو بھی ان کے ساتھ روانہ کر دیا جو سیدہ کے ہم راہ آئے تھے اور جنگ میں بچ گئے تھے، سوائے ان کے جو خود ہی ٹھہرنا چاہیں۔ سیدنا علی نے ام المومنین کی رفاقت کے لیے بصرہ کی چالیس معروف خواتین کو منتخب کیا اور (سیدہ کے بھائی) محمد بن ابی بکر سے کہا کہ سفر کی تیاری کرو اور ام المومنین کو (مدینہ) پہنچا کر آؤ۔ پھر جس دن ام المومنین کے کوچ کا دن تھا، سیدنا علی ان کے پاس گئے اور ان کے انتظار میں کھڑے ہو گئے اور لوگ بھی جمع ہو گئے۔ پھر ام المومنین نکلیں اور لوگوں نے ان کو اور انھوں نے لوگوں کو الوداع کہا۔ ام المومنین نے کہا کہ میرے بیٹو، ہم آپس میں ایک دوسرے سے کوئی توقع پوری نہ ہونے پر یا زیادہ توقع رکھنے کی وجہ سے رنجیدہ ہو گئے۔ اس لیے تم میں سے جس کو بھی دوسرے کے متعلق ایسی کوئی بات پہنچی ہو، وہ اس کو اہمیت نہ دے۔ بخدا، میرے اور علی کے مابین اس سے پہلے دور میں جو رنجش تھی، وہ بس اتنی ہی تھی جتنی کسی عورت اور اس کے سسرالی رشتہ داروں کے مابین ہو جایا کرتی ہے، لیکن میری رنجش کے باوجود علی بہترین لوگوں میں سے ہیں۔ سیدنا علی نے کہا: اے لوگو، بخدا ام المومنین نے بالکل درست اور صائب بات کہی ہے۔ میرے اور ان کے مابین بس اتنا ہی معاملہ تھا اور وہ بلاشبہ دنیا اور آخرت میں تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہیں۔ (راوی بتاتے ہیں کہ) ام المومنین سنہ 36ھ میں رجب کے آغاز میں ہفتے کے دن روانہ ہوئیں۔ سیدنا علی کئی میل تک انھیں رخصت کرنے کے لیے ساتھ گئے اور (اس سے آگے) ایک دن کے لیے اپنے بیٹوں کو ام المومنین کے ساتھ روانہ کیا۔“

## لغوی تشریح

اسْتِبْطَاءً: اس کا مادہ ’بطء‘ ہے، جس کا مطلب کوتاہی یا سستی ہوتا ہے۔ ’اسْتِبْطَاءً‘ کا مطلب ہو گا: کسی کے رویے میں سرد مہری محسوس کرنا، کسی کو اپنی توقع سے کم تر پانا۔

اسْتِزَادَةً: یعنی کسی سے زیادہ کی توقع رکھنا۔

مَعْتبتي: ’معتبة‘ کا مطلب عتاب، ناراضی اور رنجش ہوتا ہے۔ ’علی مَعْتبتي‘، یعنی میرے دل میں رنجش کے باوجود علی بلند کردار لوگوں میں سے ہیں۔

## شرح ووضاحت

1۔ جنگ جمل کا خاتمہ سیدہ عائشہ کی قیادت میں جمع لشکر کے منتشر اور پسپا ہو جانے کی صورت میں نکلا تھا۔ وہ جس اونٹ پر سوار تھیں، اس کی ٹانگیں کاٹ دی گئیں تاکہ وہ گر جائے اور لڑائی کا مرکز باقی نہ رہے۔ پھر سیدنا علی کی ہدایت پر ان کے محمل کو میدان جنگ سے نکال کر انھیں ایک محفوظ مقام پر ٹھہرا دیا گیا۔ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

وَأَمَرَ عَلِيٌّ نَفَرًا أَنْ يَحْمِلُوا الْهَوْدَجَ مِنْ بَيْنِ الْقَتْلَى، وَأَمَرَ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ وَعَمَّارًا أَنْ يَضْرِبَا عَلَيْهَا قُبَّةً، وَجَاءَ إِلَيْهَا أَخُوهَا مُحَمَّدٌ فَسَأَلَهَا: هَلْ وَصَلَ إِلَيْكِ شَيْءٌ مِنَ الْجِرَاحِ؟ فَقَالَتْ: وَمَا أَنْتَ وَذَاكَ يَا ابْنَ الْخَثْعَمِيَّةِ. وَسَلَّمَ عَلَيْهَا عَمَّارٌ فَقَالَ: كَيْفَ أَنْتِ يَا أُمِّ؟ فَقَالَتْ: لَسْتُ لَكَ بِأُمٍّ. قَالَ: بَلَى وَإِنْ كَرِهْتِ. وَجَاءَ إِلَيْهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ مُسَلِّمًا فَقَالَ: كَيْفَ أَنْتِ يَا أُمَّهْ؟ قَالَتْ: بِخَيْرٍ. فَقَالَ: يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكِ. وَجَاءَ وُجُوهُ النَّاسِ إِلَيْهَا، مِنَ الْأُمَرَاءِ وَالْأَعْيَانِ يُسَلِّمُونَ عَلَيْهَا

(البدایۃ والنہایۃ 10/ 468)

”علی رضی اللہ عنہ نے کچھ لوگوں کو مامور کیا کہ وہ محمل کو مقتولوں کے درمیان سے اٹھالیں اور محمد بن ابی بکر اور عمار بن یاسر سے کہا کہ وہ سیدہ کے لیے ایک خیمہ لگا کر انھیں اس میں ٹھہرائیں۔ ان کے بھائی محمد بن ابی بکر ان کے پاس گئے اور پوچھا کہ آپ کو زخم تو نہیں آئے؟ سیدہ نے کہا کہ اے خثعمیہ کے بیٹے، تمھیں اس سے کیا؟ عمار بن یاسر نے بھی آ کر سلام کیا اور پوچھا کہ اماں جان، آپ کیسی ہیں؟ سیدہ نے کہا کہ میں تمھاری ماں نہیں ہوں۔ عمار نے کہا کہ بالکل ہیں، چاہے آپ کو ناپسند ہو۔ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ بھی سلام کے لیے ان کے پاس آئے اور پوچھا کہ اماں جان، آپ کیسی ہیں؟ سیدہ نے کہا کہ ٹھیک ہوں۔ اس پر علی رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ آپ کو معاف فرمائے۔ بہت سے امرا اور سر کردہ لوگ بھی سیدہ کو سلام کرنے

کے لیے ان کے پاس حاضر ہوئے۔“

اس کے بعد سیدہ کو پورے اکرام کے ساتھ مدینہ کی طرف رخصت کر دیا گیا، جس کی تفصیل زیر بحث اثر میں بیان ہوئی ہے۔

2۔ اثر میں ام المومنین اور سیدنا علی کے مابین پہلے دور کی جس رنجش کا ذکر ہے، اس کا پس منظر یہ تھا کہ واقعۂ افک میں منافقین کی طرف سے سیدہ عائشہ پر بہتان عائد کیا گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے الزام کی حقیقت جاننے کے لیے مختلف صحابہ سے ان کی رائے معلوم کی تھی۔ سیدنا علی نے اس موقع پر بہتان تراشی کرنے والوں کی تائید تو نہیں کی، لیکن غالباً پروپیگنڈا کی شدت کے زیر اثر یہ کہہ دیا کہ یا رسول اللہ، آپ کے لیے عورتوں کی کمی تو نہیں:

وَأَمَّا عَلِيٌّ فَقَالَ: لَنْ يُضَيِّقَ اللّٰهُ عَلَيْكَ، وَالنِّسَاءُ سِوَاهَا كَثِيرٌ. (بخاری، رقم 4755)

”علی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ہرگز تنگی میں نہیں ڈالے گا اور عائشہ کے علاوہ بھی بہت عورتیں ہیں۔“

مراد یہ تھی کہ ایک مشتبہ صورت حال میں آپ کے منصب کے لحاظ سے آپ کے لیے علیحدگی اختیار کر لینا زیادہ مناسب ہے۔ ظاہر ہے کہ انھوں نے دیانت داری سے جو محسوس کیا، اس کا اظہار کر دیا۔ تاہم یہ جملہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے تکلیف دہ تھا اور اس کی وجہ سے سیدنا علی سے ایک طرح کی رنجش ان کے دل میں پیدا ہو گئی۔ چنانچہ سیدہ سے کہتی ہیں کہ:

أن عليًا أساء في شأني والله يغفر له. (فتح الباری 7/437)

”علی نے میرے معاملے میں بری بات کہی، اللہ ان کو معاف فرمائے۔“

## تخریج اور اختلاف طرق

سیف بن عمر کی سند سے یہ اثر طبری اور سبط ابن الجوزی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے۔[2]

[باقی]

2۔ تاریخ طبری 4/544۔ مرآۃ الزمان فی تواریخ الاعیان 6/178۔

ڈاکٹر عرفان شہزاد


# فقہی منہاج میں استدلال کے سقم

## اور اہل فلسطین کے لیے استطاعت کی شرط

[''نقطۂ نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحابِ فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

استدلال کے منہاج میں سُقم کن غیر معقول نتائج تک لے جا سکتا ہے، ذیل میں فقہ سے اِس کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ یہ حدیث سے غلط استدلال کا ایک نمونہ ہے۔ ایسے بیسیوں مسائل ہماری فقہ کو لاحق ہیں۔ اِس سے یہ بھی واضح ہو گا ہے کہ:

- فکر غامدی میں استدلال کی بنیادوں کی تنقیح کیوں اہم ہے۔
- حدیث کے بارے میں غامدی صاحب کا موقف کیوں درست ہے۔
- نظمِ کلام سے فہمِ کلام کے حقیقی مفہوم تک رسائی کا منہاج کیونکر ایک درست طرزِ فہم ہے۔
- کلام اپنے لسانی اور عقلی مضمرات کے ساتھ صادر ہوتا ہے۔

- کلام کا تاریخی پس منظر بھی نظمِ کلام میں شامل ہوتا ہے۔

متن فہمی کے یہ مسلمہ اصول اگر قرآن اور حدیث کی تفہیم میں نہ برتے جائیں تو نتائج کس قدر غلط پیدا کیے جا سکتے ہیں، یہ درج ذیل مثال سے واضح ہو گا۔

غامدی صاحب کا موقف ہے کہ احادیث دین کا مستقل ماخذ نہیں ہیں۔ دین کے مستقل ماخذ قرآن اور سنت متواترہ ہیں، جو اجماع و تواتر کے قطعی ذرائع سے ملے ہیں۔ احادیث اخبارِ آحاد کی صورت میں منتقل ہوئی ہیں، اِس لیے یہ ایک ظنی ذریعۂ علم ہیں۔ یہ اپنے سیاق و سباق کے ساتھ بالعموم بیان نہیں ہوتیں، اِس لیے اِنھیں علم اور عقل کے مسلمات کی روشنی میں رکھ کر سمجھا جائے گا۔ احادیث میں اصل دین کی تبیین و تشریح، اُس کے اصولوں کا اطلاق، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ، آپ کی سیرت و سوانح کا بیان ہوتا ہے۔ اِن میں کوئی مستقل حکم بیان نہیں ہوتا۔ اِن سے قرآن کے کسی حکم میں نسخ اور تبدیلی نہیں ہوتی۔

اِس کے برعکس، فقہا احادیث کو ایک ظنی ماخذ تسلیم کرنے کے باوجود دین کے مستقل احکام اخذ کرنے کا ایک ذریعہ مانتے ہیں اور اُن سے قرآن کے حکم میں نسخ و تبدیلی کے بھی قائل ہیں۔ متن میں لسانی اور عقلی تقییدات عائد کرنے میں بھی اُن کے ہاں سقم پائے جاتے ہیں۔

اب محولہ مسئلے کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

ایک روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کا بارہ ہزار کا لشکر مغلوب نہیں ہو سکتا۔

پوری روایت یہ ہے:

| | |
|---|---|
| عن ابن عباس، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”خَیْرُ الصَّحَابَةِ أَرْبَعَةٌ، وَخَيْرُ السَّرَايَا أَرْبَعُمِائَةٍ، وَخَيْرُ الْجُيُوشِ أَرْبَعَةُ آلَافٍ، وَلَنْ يُغْلَبَ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا مِنْ قِلَّةٍ“. قَالَ أَبُو دَاوُدَ : وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مُرْسَلٌ. (ابوداؤد، رقم 2611) | ”عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بہتر ساتھی وہ ہیں جن کی تعداد چار ہو، اور چھوٹی فوج میں بہتر فوج وہ ہے جس کی تعداد چار سو ہو، اور بڑی فوجوں میں بہتر وہ فوج ہے جس کی تعداد چار ہزار ہو، اور بارہ ہزار کی فوج قلت تعداد |

کی وجہ سے ہرگز مغلوب نہیں ہو گی۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ درست یہ ہے کہ

یہ روایت مرسل ہے۔"

یہ ایک مرسل حدیث ہے۔ اِس کی سند سے قطعِ نظر، روایت کو متن فہمی کے درج بالا اصولوں کی روشنی میں سمجھا جائے تو اِس کا درست مفہوم متعین کرنا دشوار نہیں ہے۔ اِسے اِس کے تاریخی پس منظر میں دیکھیے۔

عرب میں راستے دشوار اور غیر محفوظ تھے، اِس صورتِ حال میں یہی مشورہ دیا جانا چاہیے تھا کہ کم از کم دو چار لوگ مل کر سفر پر نکلیں۔ دوسرے یہ کہ عرب کے متفرق قبائل کے مقابلے میں سب سے بڑی جنگی قوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جمع ہو گئی تھی، جو مختلف قبائل پر مشتمل تھی۔ ہم سایہ قبائل سے چھوٹی جھڑپوں اور عرب کے بڑے قبائل سے باقاعدہ جنگوں کا سلسلہ جاری تھا۔ اِس تناظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی موقع پر اپنے ساتھیوں کی حوصلہ افزائی یا اُن کی تنبیہ کے لیے فرمایا کہ عرب کے قبیلوں کی بکھری ہوئی طاقت کے مقابل چھوٹی جھڑپوں کے لیے چار سو اور بڑی جنگ کے لیے چار ہزار اور پھر بارہ ہزار ایک بڑا لشکر ہے، جو اِن متفرق قبائل سے مغلوب نہیں ہو سکتا یا اسے مغلوب نہیں ہونا چاہیے۔

روایت میں وارد اِس بیان سے فقہا نے اپنے اصول فقہ کے مطابق ایک مستقل حکم برآمد کر لیا کہ اگر مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہو تو وہ جنگ سے پیچھے نہیں ہٹ سکتے، خواہ اُن کا دشمن افرادی قوت اور جنگی ہتھیاروں میں اُن سے کتنا ہی فائق کیوں نہ ہو۔ البتہ اُن کی تعداد بارہ ہزار سے کم ہو اور اُن کا دشمن برتر ہتھیار رکھتا ہو تو وہ جنگ سے پیچھے ہٹ سکتے ہیں، چاہے اُن کی افرادی قوت دشمن سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ اگر یہ روایت نہ ہوتی یا فقہا اِس سے ایسے استدلال نہ کرتے، جیسے اُنھوں نے کیا تو یقیناً جو معقولیت اُنھوں نے بارہ ہزار سے کم لشکر کے معاملے میں دکھائی، وہ بارہ ہزار کے لشکر کے لیے بھی دکھا پاتے۔

فقہا نے یہ نتیجہ اِس علم کے باوجود نکالا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی مسلمانوں کا بارہ ہزار کا لشکر غزوۂ حنین کے موقع پر ایک بار شکست سے دوچار ہو گیا تھا۔ البتہ، اُنھوں نے دوبارہ ہمت مجتمع کر کے شکست کو فتح میں تبدیل کر لیا تھا۔ چنانچہ واقعہ بھی سامنے تھا،

جس کے مطابق بارہ ہزار کا لشکر بھی ہزیمت کا شکار ہو سکتا ہے، مگر حدیث میں وارد الفاظ واقعہ پر غالب آ گئے اور ایک غلط استدلال قائم کر لیا گیا۔

فقہا اِس روایت میں صرف ایک عقلی قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ غلبے کی یہ بشارت اِس سے مشروط ہے کہ مسلمانوں کا کلمہ متحد ہو، یعنی اُن میں باہم کوئی اختلاف نہ ہو۔ یہ اضافہ بھی وہ اِس لیے کرتے ہیں کہ اِسی روایت کے بعض دیگر متون میں، جن کی سند بھی قابل احتجاج نہیں، یہ بات مذکور ہوئی ہے۔ اگر یہ عقلی قید یہاں لگائی جا سکتی ہے تو دیگر عقلی قرائن سے مزید قیدیں بھی اِس میں مضمر سمجھی جا سکتی تھیں، جن کا ذکر پیش تر کیا گیا۔

فقہا کے استدلال کے منہاج میں یہ اسقام ہیں۔ اس میں پہلے ایک روایت کو دین میں مستقل حکم کا ایک ماخذ باور کیا جاتا ہے، اور پھر اُسے اُس کے سیاق و سباق سے کاٹ کر ایک مستقل حکم بر آمد کر لیا جاتا ہے اور پھر قرآن کے حکم میں نسخ کر دیا جاتا ہے۔ وہ یوں کہ قرآن مجید دشمنوں سے افرادی طاقت کے تناسب کی رعایت رکھتے ہوئے مسلمانوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ دشمنوں کی تعداد اُن سے دس گنا زیادہ بھی ہو تو وہ اُن سے جنگ کریں۔ مسلمان اگر استقامت دکھائیں گے تو غالب رہیں گے۔ پھر اِس تناسب کو تبدیل کر کے ایک اور دو کی نسبت مقرر کرتا ہے کہ اُن میں کچھ کم زوری در آئی ہے (الانفال 8: 66)، مگر فقہا تناسب کی اِس رعایت کو اُس صورت میں کالعدم قرار دیتے ہیں جب مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہو۔

اِس روایت کی بنا پر قرآن کے حکم میں یہ نسخ فقہا کے اپنے اصول فقہ کی رو سے بھی درست نہیں۔ احناف قرآن مجید میں نسخ کے لیے روایت کا کم از کم مشہور ہونا لازم قرار دیتے ہیں، مگر یہاں ایک مرسل روایت سے قرآن کے حکم میں نسخ کر دیا گیا ہے۔

قانون کے ایک پروفیسر ڈاکٹر مشتاق صاحب فقہا کے اِس نتیجہ کی بنیاد پر آج کے مسلمانوں کو بھی یہی مشورہ دیتے ہیں کہ جنگی ٹیکنالوجی کے فرق کی وجہ سے وہ دشمنوں کے مقابلے سے صرف اُسی صورت میں دست بردار ہو سکتے ہیں، جب اُن کی تعداد ”بارہ ہزار“ سے کم ہو، لیکن اُن کی تعداد بارہ ہزار یا اِس سے زائد ہو تو پھر اُنھیں ہر صورت مقابلہ کرنا ہو گا، کیونکہ بارہ ہزار کا لشکر مغلوب نہیں ہو سکتا۔

پروفیسر صاحب امام ابو بکر جصاص سے نقل کرتے ہیں:

و الذی روی عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی اثنی عشر ألفًا، فھو أصل فی ھذا الباب؛ و إن کثر عدد المشرکین، فغیر جائز لھم أن یفروا منھم، و إن کانوا أضعافھم، لقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ”إذا اجتمعت کلمتھم“، وقد أوجب علیھم بذلک جمع کلمتھم. (احکام القرآن 3/ 64)

”اور بارہ ہزار کے متعلق جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا تو وہ اس باب میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے، خواہ مشرکین کی تعداد کتنی ہی زیادہ ہو، مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہو گا کہ وہ ان کے مقابلے سے بھاگ جائیں، چاہے وہ ان سے کئی گنا زیادہ ہوں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اگر ان کا کلمہ ایک ہو) اور اس قول کے ذریعے سے ان پر واجب کیا کہ وہ کلمہ ایک کریں۔“

اِس پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

”پس ایسی صورت میں (یعنی جب ان کی تعداد بارہ ہزار ہو) مسلمان یہ عذر نہیں پیش کر سکتے کہ ان کا آپس میں اتحاد نہیں ہے اور اس لیے وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے برعکس ایسی صورت میں ان پر شرعاً واجب ہو گا کہ وہ متحد ہو کر دشمن کے خلاف لڑیں اور یقین رکھیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی مدد کرے گا اور انھیں دشمن پر غالب کرے گا۔“[1]

ایک طرف جنگی طاقت اور ٹیکنالوجی کے فرق کی ناقابل تردید حقیقت اور دوسری طرف بارہ ہزار کی تعداد سے فقہا کے استدلال کی رعایت، اِس نازک مقام سے پروفیسر صاحب یوں گزرے ہیں:

”... یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ عددی نسبت کا لحاظ تو اس زمانے میں رکھا جا سکتا تھا جب افرادی قوت ہی میدان جنگ میں اہم کردار ادا کرتی تھی۔ موجودہ دور میں جبکہ سائنس اور ٹیکنالوجی نے فرد کی اہمیت کو نسبتاً کم کر دیا ہے کیا زیادہ اہم سوال یہ نہیں ہو گا کہ ٹیکنالوجی کے

1۔ قدسیوں کے لیے قدرت اور استطاعت کی شروط، از ڈاکٹر مشتاق۔
https://daleel.pk/36962/

لحاظ سے دشمن کہاں کھڑا ہے؟ اگر مسلمان فوج کی تعداد دس ہزار ہے مگر اس کے پاس روایتی بندوق ہیں اور دشمن کی تعداد سو ہے مگر اس کے پاس جدید ترین ہتھیار ہیں تو مقدرت کا اندازہ تعداد سے لگایا جائے گا یا اسلحے کی نوعیت سے؟... امام سرخسی نے اس موضوع پر جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔

إن كان عدد المسلمين مثل نصف عدد المشركين لا يحل لهم أن يفروا. . . وكان الحكم في الابتداء أنهم إذا كانوا مثل عشر المشركين لا يحل لهم أن يفروا. . . وهذا إذا كان بهم قوة القتال بأن كانت معهم الاسلحة؛ فأما من لا سلاح له، فلا بأس بأن يفر ممن معه سلاح؛ و كذلك لا بأس بأن يفر ممن يرمي إذا لم يكن معه آلة الرمي. ألا ترى أن له أن يفر من باب الحصن، ومن الموضع الذي يرمى فيه بالمنجنيق، لعجزه عن المقام في ذلك الموضع۔ وعلى هذا ، لا بأس بأن يفر الواحد من الثلاثة، إلا أن يكون المسلمون اثني عشر ألفاً كلمتهم واحدة، فحينئذٍ لا يجوز لهم أن يفروا من العدو و ان كثروا، لان النبي ﷺ قال : لن يغلب اثنا عشر ألفاً عن قلة ۔ ومن كان غالباً، فليس له أن يفر.

”اگر مسلمانوں کی تعداد مشرکین کے نصف کے برابر ہو تو ان کے لیے جائز نہیں کہ وہ فرار اختیار کریں، اور ابتدا میں حکم یہ تھا کہ اگر ان کی تعداد مشرکین کے دسویں حصے کے برابر ہو تو ان کے لیے جائز نہیں تھا کہ وہ فرار اختیار کرتے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب ان میں جنگ کی قوت ہو، یعنی ان کے پاس اسلحہ ہو۔ پس جس کے پاس اسلحہ نہ ہو اس کے لیے اسلحہ رکھنے والے کے مقابلے سے فرار اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ اگر اس کے پاس رمی کا آلہ نہ ہو تو وہ رمی کرنے والے سے فرار اختیار کرلے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اس کے لیے جائز ہے کہ قلعے کے دروازے سے اور اس جگہ سے جہاں منجنیق سے گولے پھینکے جارہے ہوں فرار ہو جائے کیونکہ وہ اس جگہ ٹھہرنے سے عاجز ہوتا ہے؟ ان اصولوں کی بنا پر تنہا شخص کے لیے تین افراد کے مقابلے سے فرار اختیار کرنا جائز ہے، سوائے اس حالت کے جب مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہو اور ان کا کلمہ ایک ہو۔ پس اس حالت میں ان کے لیے دشمن سے فرار اختیار کرنا جائز نہیں خواہ ان کی تعداد کتنی ہی زیادہ ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: بارہ ہزار کا گروہ تعداد میں کمی کے سبب سے مغلوب نہیں ہو سکتا۔ اور جو غالب ہو اس کے لیے

جائز نہیں ہے کہ وہ فرار اختیار کر لے۔“”[2]

اِس نتیجۂ فہم پر عملاً کبھی کسی لشکر، کسی حکومت نے عمل نہیں کیا۔ ایسا کرتے تو بارہ ہزار تک ہی فوج رکھا کرتے۔ بڑی فوجیں رکھنے کی ضرورت ہی نہ تھی، مگر پروفیسر صاحب کو اصرار ہے کہ اہل فلسطین اس پر عمل کریں۔ اہلِ غزہ اپنے سے کئی گناہ طاقت ور دشمن سے جنگ میں پیچھے نہیں ہٹ سکتے، کیونکہ بارہ ہزار جنگجو تو اُنھیں میسر ہی ہیں۔ تاہم، وہ اِس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ بارہ ہزار سے زائد 'قدسیوں' کا لشکر ہر بار مغلوب کیوں ہو جاتا ہے؟ حدیث فقط یہ تو نہیں کہتی کہ بارہ ہزار کا لشکر جنگ سے دست بردار نہیں ہو سکتا، بلکہ اُنھیں مغلوب نہ ہونے کی بشارت سناتی ہے۔ اگر قدسیوں کا ایمان کم زور ہے یا اُن کا کلمہ متحد نہیں تو اِس صورت میں بھی اُنھیں جنگ روک کر پہلے اپنے ایمان کی مضبوطی اور کلمہ کے اتحاد پر کام کرنا چاہیے۔

کم زور مظلومین کے لیے لائحۂ عمل وہ نہیں جو فقہا کے ایک غلط استدلال کی بنیاد پر علم و عقل سے دست بردار ہو کر جنگ زدہ فلسطین اور دیگر کم زور مسلمانوں کے لیے تجویز کیا جا رہا ہے، بلکہ وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے سورۂ نساء میں مکہ اور گرد و نواح کے مظلوم اور بے بس مسلمانوں کے لیے خود وضع کیا تھا۔ ارشاد ہوا ہے:

وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَاتِلُوۡنَ فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ وَالۡمُسۡتَضۡعَفِيۡنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالۡوِلۡدَانِ الَّذِيۡنَ يَقُوۡلُوۡنَ رَبَّنَاۤ اَخۡرِجۡنَا مِنۡ هٰذِهِ الۡقَرۡيَةِ الظَّالِمِ اَهۡلُهَا ۚ وَاجۡعَلْ لَّنَا مِنۡ لَّدُنۡكَ وَلِيًّا ۙ وَّاجۡعَلْ لَّنَا مِنۡ لَّدُنۡكَ نَصِيۡرًا. (75:4)

”(ایمان والو)، تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں اور اُن بے بس مردوں، عورتوں اور بچوں کے لیے نہیں لڑتے جو فریاد کر رہے ہیں کہ پروردگار، ہمیں اِس بستی سے نکال کہ جس کے لوگ ظالم ہیں اور ہمارے لیے اپنے پاس سے ہم درد پیدا کر دے اور اپنے پاس سے حامی اور مدد گار پیدا کر دے۔“

---

[2]۔ قدسیوں کے لیے قدرت اور استطاعت کی شروط، از ڈاکٹر مشتاق۔
https://daleel.pk/36962/

کم زور مظلوموں کی مدد کرنا مسلمانوں کی ریاستوں کا فرض ہے۔ وہ اگر اپنا فرض نبھانے کی جرأت یا طاقت نہیں رکھتیں تو اب یہ کم زور مظلوموں کا کام نہیں اور نہ یہ اُن کے لیے مناسب ہے کہ وہ اپنے حقوق کے لیے خود ہتھیار اٹھالیں۔ اِس سے اُن کے مصائب میں اضافہ ہی ہوتا ہے۔ مظلوم کا ہتھیار دعا ہے، اسے تلوار اٹھانے کا مشورہ یا حکم خدا نے نہیں دیا۔

موجودہ صورتِ حال میں اہلِ فلسطین کے پاس تین ہی راستے ہیں:

1۔ اگر اُنھیں جنگ سے احتراز کی صورت میں جان، مال اور آبرو کا تحفظ حاصل ہے، تو اُنھیں جو میسر ہے، اُس پر قناعت کریں اور اپنے حقوق کی جدوجہد کو پر امن طریقوں سے جاری رکھیں اور اپنی تعمیر پر توجہ دیں۔

2۔ اگر اُنھیں پر امن رہنے کے باوجود یہ تحفظ حاصل نہیں تو وہ ہجرت کر جائیں۔

3۔ اگر ہجرت کرنے پر پابندی ہے یا ہم سایہ ریاستیں اُنھیں پناہ دینے پر تیار نہیں تو اب اُنھیں صبر سے عدم تشدد کی پالیسی پر عمل پیرا رہنا ہے، یہاں تک کہ کوئی بیرونی طاقت اُن کی مدد کو آجائے۔

پر امن رہنے کے باوجود اُنھیں اگر انخلا پر مجبور کیا جاتا ہے اور عالمی برادری بھی ظالم کا ہاتھ نہیں پکڑتی تو جان اور زمین کے درمیان انتخاب انھیں اپنی جان کا کرنا چاہیے، کیونکہ لڑنے کی صورت میں وہ اپنی زندگی اور زمین، دونوں گنوا دیں گے۔ انخلا کر جانے کی صورت میں جان تو بچ جائے گی اور جدوجہد کے امکانات پیدا ہوتے رہیں گے۔ مجبوری کے ایسے عالم میں انفرادی سطح پر عقل یہی راستہ سجھاتی ہے۔ اجتماعی معاملے میں بھی اِسی کو اختیار کرنا چاہیے۔

تاہم، اگر پر امن رہنے کے باوجود اُن کی نسل کشی کی جاتی ہے تو اب یہ اضطراری حالت ہے۔ اِس صورت میں اپنے دفاع میں وہ چاہیں تو لڑتے ہوئے موت کو گلے لگالیں، لیکن یہ صورتِ حال، درحقیقت اہلِ فلسطین کو درپیش نہیں۔ اُنھیں حماس کی جنگی کارروائیوں کے بعد تباہی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

حماس، فقط دفاعی جنگ نہیں لڑتی، بلکہ آگے بڑھ کر اقدام کرتی ہے۔ اور یہ وہ اُس وقت بھی کرتی ہے جب جنگ نہیں ہو رہی ہوتی۔ یہ دفاع نہیں، دعوتِ مبارزت ہے، جسے دے کر وہ زیر زمین چھپ جاتی اور عام لوگوں کو کھلے آسمان تلے بے رحم میزائلوں اور بموں کا نشانہ بننے کے لیے چھوڑ

جاتی ہے۔

صرف یہی نہیں کہ کم زور مظلوم کے لیے جوابی طور پر لڑنا دینی فریضہ نہیں، بلکہ مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے لیے حکم یہ ہے کہ جنگ سے پہلے وہ دشمن کی طاقت سے اپنی طاقت کی نسبت کا لحاظ رکھ کر مقاومت کا فیصلہ کرے۔

سورۂ انفال (8) کی آیت 65 میں صحابۂ کرام کی جماعت کے لیے اُن کے دشمنوں سے جنگ کے لیے یہ نسبت ایک اور دس رکھی گئی تھی۔ کچھ مدت بعد اِسے بھی تبدیل کرکے ایک اور دو کی نسبت قائم کی گئی اور وجہ یہ بتائی گئی کہ اُن میں کچھ کم زوری در آئی تھی۔ یہ کم زوری نئے مسلمان ہونے والوں کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔ ارشاد ہوا ہے:

| | |
|---|---|
| يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ. | ”اے پیغمبر، اِن مومنوں کو (اُس) جنگ پر ابھارو (جس کا حکم پیچھے دیا گیا ہے)۔ اگر تمھارے لوگوں میں بیس آدمی ثابت قدم ہوں گے تو دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر تمھارے سو ہوں گے تو ہزار منکروں پر بھاری رہیں گے، اِس لیے کہ یہ ایسے لوگ ہیں جو بصیرت نہیں رکھتے۔“ |

اِس وقت، البتہ اللہ نے تمھارا بوجھ ہلکا کر دیا ہے، اِس لیے کہ اُس نے جان لیا کہ تم میں کچھ کم زوری ہے۔ سو تمھارے سو ثابت قدم ہوں گے تو دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر تمھارے ہزار ایسے ہوں گے تو اللہ کے حکم سے دو ہزار پر بھاری رہیں گے۔ اور اللہ اُن لوگوں کے ساتھ ہے جو (اُس کی راہ میں) ثابت قدم رہیں۔

یہ وہ جماعت تھی جسے خدا کی نصرت حاصل تھی۔ فرشتے اُن کی مدد کو قطار اندر قطار اترنے کے منتظر رہتے تھے۔ اُن کے لیے بھی اُن کے دشمنوں کے مقابلے میں اُن کی کم زوری کی رعایت رکھتے ہوئے طاقت کی نسبت میں تبدیلی کر دی گئی تھی۔ اِس سے یہ تعلیم ملتی ہے کہ طاقت کی نسبت میں یہ رعایت بعد والوں کو بدرجۂ اولیٰ ملحوظ رکھنی چاہیے۔ اِن کے ہاں طاقت کی نسبت اب

جنگی ٹیکنالوجی کے فرق سے طے ہو گی۔ غرض یہ کہ کامیابی کے امکان کا اندازہ کر کے جنگ کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

نتائج سے بے پروا ہو کر لڑتے چلے جانا، یہ انیسویں اور بیسویں صدی میں نظریۂ قومیت کے متاثرین کا ایجاد کردہ جنون ہے، جو زمین اور اقتدار کے حصول کو انسانی جان پر فوقیت دیتا ہے، جو غیر قومی اور غیر مقامی انسانوں کی حکومت کو حرام اور ہم قومی اور مقامی حکومت ہی کو جائز تصور کرتا ہے اور اِن چیزوں کے لیے انسانی جانوں کے بے دریغ ضیاع کو قربانی اور شہادت کا نام دیتا ہے۔ نظریۂ قومیت کا اپنا دین اور اپنی شریعت ہے۔

اِس کے برعکس، خدا کی نظر میں سب سے قیمتی چیز خود انسان ہے، جسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ کلمۂ کفر کہہ کر اپنی جان بچالے۔ اُس پر مکہ کی مقدس زمین بھی اگر تنگ ہو جائے تو وہ وہاں سے بھی ہجرت کر جائے، مگر بے فائدہ لڑ مر کر 'امر' ہونے کی ضرورت نہیں۔ اندھا دھند شہادتیں دین کا تقاضا نہیں۔

ساری طاقتیں رکھتے ہوئے بھی خدا نے جو رعایتیں جماعتِ صحابہ کے لیے ملحوظ رکھیں، اُنھیں آج کے مسلمان، اُن کے جذباتی دانش ور اور علما غیروں سے سیکھی طرزِ مقاومت کی بنیاد پر تسلیم کرنے کو تیار نہیں۔ اِس کا نتیجہ مسلسل ہزیمت کی صورت میں سامنے ہے۔ یہ ایسا ہی چلتا رہے گا، جب تک وہ ہوش کے ناخن لینے پر تیار نہیں ہو جاتے، کیونکہ خدا اپنے طریقے بدلنے والا نہیں۔

گفتگو: محمد حسن الیاس

ترتیب وتدوین: شاہد رضا

# فکری گم راہی کے اسباب

(2)

[جناب محمد حسن الیاس صاحب (ڈائریکٹر ریسرچ اینڈ کمیونیکیشن، غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، المورد امریکہ) کے بحرین کے دورے 2022ء میں دیے گئے لیکچر سے اخذ واستفادہ پر مبنی]

## 3۔ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنالینا

فکری گم راہی کا ایک بڑا سبب اصل کو فرع اور فرع کو اصل کی جگہ پر رکھنا ہے۔ اللہ کے دین اور شریعت میں کچھ چیزیں اصل اور ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں، جب کہ کچھ چیزیں ان کی تفہیم و تشریح کے ذرائع کے طور پر معاون ہیں۔ دنیا میں عمومی عقلی اور قانونی اصول یہی ہے کہ ہمیشہ فروعات کو اصل کی روشنی میں سمجھا جاتا ہے، نہ کہ اصل کو فروعات کے تابع کر دیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر، جب کوئی وکیل عدالت میں کوئی دلیل پیش کرتا ہے تو اس دلیل کو آئین کی روشنی میں پرکھا جاتا ہے، نہ کہ آئین کو کسی مخصوص دلیل کی روشنی میں بدلا جاتا ہے۔ اطلاقات کو ہمیشہ اصل قانون کے تابع رکھا جاتا ہے، کیونکہ اصل، معیار اور میزان ہوتی ہے، جب کہ اطلاقات اس کی تفہیم اور اطلاق کے مختلف پہلو ہوتے ہیں۔

یہی اصول دین میں بھی لاگو ہوتا ہے۔ ہمارے دین میں اصل قرآن مجید ہے، جب کہ حدیث اس اصل دین کی شرح و وضاحت یا تفہیم و تبیین کے طور پر آتی ہے، یعنی حدیث میں اصل دین کی ہدایت کے عقلی اور لسانی مضمرات کی وضاحت کی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے حدیث فرع ہے، یعنی دین کے اصولی ماخذ کے اطلاقات میں شامل ہے۔ لہٰذا حدیث کو قرآن کی روشنی میں سمجھا جائے گا، نہ کہ قرآن کو حدیث کی روشنی میں۔ اگر قرآن کو حدیث کی روشنی میں سمجھنے کا اصول تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اصل کو فرع کے تابع کر دیا گیا ہے، جو علمی اور دینی، دونوں لحاظ سے ایک سنگین غلطی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ نہ اصل کو صحیح طور پر سمجھا جا سکے گا اور نہ ہی فرع کو۔

مزید برآں، جب اصل کو فرع کے تابع کیا جاتا ہے تو اس کی حیثیت مجروح ہو جاتی ہے۔ اس کے نتیجے میں اصل ماخذ اپنی برتر حیثیت کھو دیتا ہے، کیونکہ جب کسی متن کو بار بار تاویل اور تنسیخ کے دائرے میں داخل کر دیا جائے تو اس کی قطعی حیثیت کم زور ہو جاتی ہے۔

یہی وہ فکری مغالطہ ہے جو بعض مذہبی فکر میں پایا جاتا ہے، جہاں یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ قرآن کی تاویل حدیث کی روشنی میں کی جائے گی۔ یہ نقطۂ نظر دین کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن نے خود اپنے بارے میں کہا ہے کہ وہ قطعی فیصلہ کرنے والا ہے اور اختلافات اس کے سامنے پیش کیے جائیں گے، نہ کہ اس پر مختلف آرا کی بنیاد پر تشریحات مسلط کی جائیں گی۔ اگر اس اصول کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ قرآن مجید، جو میزان، فرقان، حکم اور مہیمن تھا، جس کی بنیاد پر فیصلے ہونے تھے، اس کی یہ حیثیت مکمل طور پر ختم ہو جائے گی، کیونکہ خود اسے سمجھنے کے لیے اُن چیزوں کا محتاج کر دیا جائے گا جنھیں اس کی روشنی میں سمجھنا تھا۔ نتیجتاً، ہر آیت میں تخصیص، تحدید، ترمیم اور تغیر کر دیا جائے گا۔ یہ وہ فکری گم راہی ہے، جو دین کے بنیادی ڈھانچے کو کم زور کرنے کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا، دین کو اس کے اصل ماخذ پر برقرار رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ قرآن دین کی اصل بنیاد ہے اور حدیث اس کی وضاحت اور تفہیم کا ذریعہ ہے۔ فروعات کو اصل پر مقدم کرنا دین میں فکری گم راہی کو جنم دیتا ہے اور دینی اصولوں کی تشریح میں الجھاؤ پیدا کرتا ہے۔ جو مذہبی فکر اس ترتیب کو بگاڑتی ہے، وہ درحقیقت دین کی بنیادی تعلیمات کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتی ہے اور یہی حقیقی فکری گم راہی ہے۔ مثال کے طور پر

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دو جرائم کے علاوہ کسی کو موت کی سزا نہیں دی جاسکتی:

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَا اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا. (المائدہ 5:32)

”(انسان کی) یہی (سرکشی) ہے جس کی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم نازل کیا تھا کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرے، بغیر اس کے کہ اس نے کسی کو قتل کیا ہو یا زمین میں فساد برپا کیا ہو، تو وہ گویا تمام انسانوں کے قتل کا مرتکب ہوا۔ اور جس نے کسی ایک جان کو زندگی دی، اس نے گویا تمام انسانوں کو زندگی بخش دی۔“

یہ آیت واضح طور پر بتاتی ہے کہ موت کی سزا صرف دو جرائم کے لیے مقرر کی گئی ہے: قتل اور فساد فی الارض۔ اب اگر کوئی حدیث میں کسی تیسرے جرم کی بنیاد پر موت کی سزا بیان کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ چونکہ حدیث میں یہ ذکر ہے، اس لیے قرآن کی یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے یا اس آیت کے الفاظ تو یہی کہہ رہے ہیں، لیکن اس کا مفہوم وہ نہیں جو ظاہر میں نظر آرہا ہے، کیونکہ ہمارے پاس ایک اور ذریعۂ علم موجود ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ قرآن کی بنیادی حیثیت مجروح ہو جائے گی۔ جب کسی کلام کی ایک دفعہ حجیت کم کر دی جائے تو پھر اس کے دوسرے احکام بھی اسی طرز پر تاویل، تخصیص اور ترمیم کی نذر ہو سکتے ہیں، جس سے اصل ماخذ اپنی فیصلہ کن حیثیت کھو دیتا ہے۔ یہی وہ فکری گم راہی ہے جو بعض مذہبی فکر میں پائی جاتی ہے، جہاں یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ قرآن کی تاویل حدیث کی روشنی میں کی جانی چاہیے۔ یہ اصول دین کے بنیادی نظریے کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن نے اپنے بارے میں خود کہا ہے کہ وہ قطعی فیصلہ کرنے والا ہے اور اختلافات اسی کی بنیاد پر طے کیے جائیں گے، نہ کہ اسے خود اختلافات کا موضوع بنا دیا جائے۔ اگر یہ طرزِ فکر اختیار کر لیا جائے تو پھر قرآن کی ہر آیت کے کئی مختلف معانی گھڑے جا سکتے ہیں اور کسی بھی واضح حکم کو بدلنا ممکن ہو جائے گا۔ یہی وہ راستہ ہے، جو فکری گم راہی کی طرف لے جاتا ہے۔

## 4۔ اصول وماخذ میں بدعت پیدا کرنا

فکری گم راہی کا چوتھا سبب دین میں کسی نئی چیز کو ماخذ کے طور پر تسلیم کرنا اور اسے دین کا لازمی جز بنا دینا ہے۔ ہمارے ہاں اطلاقات میں نذر و نیاز، چالیسواں اور چلے جیسی بدعات عمومی طور پر دیکھنے کو ملتی ہیں، لیکن فکر میں بدعت پیدا کرنا اس سے کہیں زیادہ خطرناک ہے۔

فکر میں بدعت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ ماخذ، یعنی قرآن اور سنت کے ساتھ کوئی نیا ماخذ شامل کر دیا جائے اور اسے دین کی مستقل بنیاد بنا دیا جائے۔ یہ عمل دین کے خدائی اصولوں کو مسخ کرنے کے مترادف ہے، کیونکہ اللہ نے دین کو مکمل اور محفوظ کر دیا ہے اور اس میں کسی انسانی اضافے یا تدوین کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جو چیز دین میں ماخذ کے طور پر شامل نہیں کی، اگر اسے دین میں حجت مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وحی ناقص تھی اور اسے کسی انسانی ذریعے سے مکمل کرنے کی ضرورت پیش آگئی، جو واضح طور پر باطل نظریہ ہے۔

ہمارے نزدیک دین میں قطعی حجت صرف قرآن اور سنت ہیں، جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور تعلیمات سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ حدیث اور اجماع کا درجہ تشریحی ہے، نہ کہ بنیادی ماخذ کا۔ چنانچہ حدیث ہو یا اجماع، ان کی حیثیت قرآن اور سنت کی روشنی میں متعین ہوگی، نہ کہ انھیں مستقل طور پر دین کے اصولی ذرائع میں شامل کر لیا جائے گا۔

یہ اصول نہایت بنیادی اور فیصلہ کن ہے، کیونکہ اگر دین کی صداقت اور اصولوں کا دار و مدار اجتماعی اتفاق (consensus) پر رکھا جائے تو پھر حقیقت صرف رائے دہندگان کی تعداد سے مشروط ہو جائے گی، جو سراسر غیر علمی اور غیر منطقی تصور ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے مسیحی عقائد کی مثال لی جاسکتی ہے۔ مسیحی دنیا میں اربوں افراد اس بات پر متفق ہیں کہ حضرت مسیح علیہ السلام خدا کے بیٹے ہیں، شریعت منسوخ ہو چکی ہے اور کفارے کا عقیدہ ہی نجات کا واحد ذریعہ ہے۔ اگر کسی فکری نظریے کے درست ہونے کا معیار اجتماعی اتفاق ہوتا تو پھر ہمیں عیسائیوں کے عقیدے کو بھی دینِ حق ماننا پڑے گا، کیونکہ ان کے مذہبی پیشوا اور علما صدیوں سے یہی کہتے آرہے ہیں اور اس پر ان کی پوری امت کا اجماع ہے۔

لیکن دین کا اصول یہ نہیں کہ جس چیز پر اکثریت کا اجماع ہو، وہی حق بن جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو

مشرکین مکہ کا شرک بھی حق ہوتا، کیونکہ وہ بھی اپنی اکثریتی رائے کی بنیاد پر اپنے باطل عقائد کو درست سمجھتے تھے۔ لیکن قرآن نے ہر دور میں حق کا معیار اکثریت کو نہیں، بلکہ وحی کو قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں دلیل کا معیار افراد کی تعداد نہیں، بلکہ اللہ کی ہدایت ہے۔ کوئی بھی مذہبی فکر، چاہے وہ کتنے ہی لوگوں میں مقبول ہو، اگر وہ قرآن و سنت کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی تو وہ حجت نہیں بن سکتی۔ لہٰذا دین میں کسی نئی چیز کو ماخذ بنانا بدعتِ فکر ہے، جو دین کو ایک الٰہی حقیقت سے نکال کر انسانی آرا اور قیاس پر منحصر کر دیتی ہے۔

چنانچہ، دین میں اصل ماخذ صرف قرآن و سنت ہیں اور جو بھی فکر ان سے باہر نکل کر کسی نئی بنیاد پر استوار کی جائے گی، وہ دین میں تحریف اور فکری گم راہی کا سبب بنے گی۔

## 5۔ علم و عقل اور تاریخی مسلمات کا انکار

جب بھی آپ کسی کلام کو پڑھتے ہیں تو علم اور عقل کے مسلمات (axioms of knowledge and reason) عام طور پر اس میں صراحتاً بیان نہیں کیے جاتے، بلکہ یہ پہلے سے ہی متعین اور تسلیم شدہ ہوتے ہیں۔ ان کا وجود کسی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا، کیونکہ وہ انسانی تجربے، تاریخ اور اجتماعی شعور میں پہلے سے راسخ ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہ سوال کبھی نہیں کرتے کہ قرآن کس قوم کی طرف نازل ہوا؟ اگر کوئی یہ مطالبہ کرے کہ قرآن میں کہاں لکھا ہے کہ یہ بنی اسمٰعیل کی طرف آیا؟ تو یہ ایک غیر علمی اور غیر منطقی بات ہو گی۔ قرآن اس سوال کا جواب دینے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتا، کیونکہ یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ قرآن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بنی اسمٰعیل میں مبعوث ہوئے۔ اسی طرح ہم یہ سوال بھی کبھی نہیں اٹھاتے کہ اللہ نے تورات کس کو دی؟ اگر کوئی یہ مطالبہ کرے کہ قرآن میں لکھا ہوا دکھایا جائے کہ تورات ایک کتاب تھی، یہ فلاں وقت میں نازل کی گئی، اسے موسیٰ علیہ السلام نے تسلیم کیا اور انھوں نے اپنی قوم کو دی تو یہ ایک خالص مغالطہ (logical fallacy) ہو گا، کیونکہ یہ بات بھی تاریخی طور پر مسلمہ ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں۔

ہمارے ہاں فکری گم راہی کی ایک شکل یہ بنی کہ لوگوں نے مسلماتِ تاریخ کو بھی چیلنج کرنا شروع کر دیا اور علمی بد دیانتی کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ آج کل آپ سنتے ہوں گے کہ انجیل کا مطلب

محض خوش خبری ہے اور ہر وہ خوش خبری جو کسی کے پاس ہو، وہ انجیل ہے۔ اسی طرح بعض لوگ کہتے ہیں کہ تورات کا مطلب قانون ہے، لہٰذا ہر وہ قانونی ضابطہ جو کسی نے بنایا، وہ تورات ہے۔ یہ رویہ تاریخی حقائق کے صریح انکار اور فکری انحراف کی ایک خطرناک مثال ہے۔

یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ علم اور عقل کے مسلمات اور تاریخی حقائق (established historical facts) کو کسی متن میں بیان کرنا ضروری نہیں ہوتا، کیونکہ وہ پہلے سے تسلیم شدہ ہوتے ہیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ قائداعظم پاکستان کے بانی تھے۔ جب کبھی ہم یہ گفتگو کرتے ہیں تو ہمیں یہ وضاحت دینے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ محمد علی جناح کون تھے، کہاں پیدا ہوئے، ان کے والدین کون تھے، ان کا پس منظر کیا تھا، کیونکہ یہ چیزیں پہلے سے معلوم اور مشترکہ ہیں۔ اسی اصول کا اطلاق قرآن پر بھی ہوتا ہے۔ قرآن جن تاریخی اور عقلی مسلمات پر مبنی ہے، وہ اس کے نزول کے وقت اہل عرب اور اہل کتاب کے لیے اتنے واضح تھے کہ ان کی وضاحت کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی گئی۔

یہ وہ پانچویں بڑی فکری گم راہی ہے جس کی بنیاد پر تاریخی حقائق کو مسترد کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ اگر کسی فکری مکتبے کو پرکھنا ہے تو اسے انھی اصولوں پر جانچا جائے گا۔ وہ مکتب فراہی ہو یا کوئی اور نظریہ، سب کو انھی معیارات پر پرکھا جائے گا۔ اگر کسی فکر میں ان اصولوں کی خلاف ورزی پائی جائے تو سب سے پہلے یہی جانچنا ہوگا کہ یہ بنیادی غلطیاں کیسے پیدا ہوئیں؟

قرآن مجید کہتا ہے کہ یہ عربی زبان میں ہے، متشابہات کے درپے نہ ہو، اصل کو فرع اور فرع کو اصل کی جگہ پر نہ رکھو، بدعت نہ پیدا کرو۔ اگر کوئی فکر ان میں سے کسی بھی اصول کی خلاف ورزی کرتی ہے تو وہ فکری گم راہی پر مبنی ہوگی۔ یہی وہ بنیادی پیمانے ہیں جن پر ہر مذہبی فکر کو پرکھا جانا چاہیے۔ دین کو سمجھنے کے لیے کسی نئی بنیاد کی ضرورت نہیں، بلکہ پہلے سے موجود عقلی، علمی اور تاریخی مسلمات کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ جو فکر ان اصولوں سے انحراف کرتی ہے، وہ تحریف دین اور گم راہی کا باعث بنتی ہے۔

مشرف بیگ

# علم کلام کی ضرورت و معنویت

## اور غامدی صاحب کی رائے پر تبصرہ

جس طرح مسلمانوں کی تاریخ میں قانون کے لیے فقہ، اور قانون کی نظری بنیادوں اور مسلمانوں کے ہاں رائج لسانی نظریات کے لیے اصول فقہ میدان رہا ہے، اسی طرح علمیات، وجودیات، الٰہیات، قضیۂ عقل و نقل اور نظریۂ اخلاق کی بحث کے لیے علم کلام میدان رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام شرعی علوم میں استمداد کے لحاظ سے علم کلام ہمیشہ چوٹی پر رہا ہے کہ فقہ، اصول فقہ وغیرہ جن بنیادوں پر اپنے آپ کو استوار کرتے ہیں، وہ علم کلام بہم پہنچاتا ہے۔ چنانچہ ''کشاف اصطلاحات الفنون'' میں علم کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے مصنف کہتے ہیں:

> الكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلّها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيًا أو غيره، بل مباديه إمّا مبيّنة بنفسها أو مبيّنة فيه. (31/1)

مفہوم: چونکہ تمام شرعی علوم علم کلام کو لوٹتے ہیں اور ان علوم کے موضوعات وحیثیات علم کلام ہی میں طے پاتے ہیں، اس لیے علم کلام شرعی علوم میں بلند ترین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم کلام کے ایسے کوئی مبادی (Axioms) نہیں جو اس سے اوپر کسی اور علم میں، خواہ وہ شرعی علوم میں سے ہو یا دوسرے علوم میں سے، طے پائیں، بلکہ اس کے مبادی آیا بدیہی ہوتے ہیں جنھیں بیان کرنے (Demonstration) کی ضرورت نہیں ہوتی یا اسی علم کلام ہی میں بیان کیے جاتے ہیں۔

یہ تعریف علم کلام کے مرتبے اور اس کی ماہیت کو بہت احسن طریقے سے گھیر لیتی ہے۔ یہاں دو امور قابل غور ہیں:

1۔ چونکہ دلیل کی ساخت پر گفتگو ایک ناگزیر امر ہے، جو علم منطق کا میدان ہے، یہی وجہ ہے کہ منطق کے مباحث کو علم کلام کا حصہ مانا گیا ہے۔

2۔ دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ شرعی علوم کے موضوعات طے کرنے کا میدان یہی جلیل القدر علم ہے۔ ذیل میں ہم تین بنیادی شرعی علوم کے تناظر میں اسے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں:

تفسیر: علم تفسیر کا موضوع چونکہ قرآن ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اس لیے کلام اللہ کے ”ثبوت“ اور اس کی ماہیت کے حوالے سے جو سوالات اور مسائل پیش آتے ہیں، وہ علم کلام ہی میں طے ہو جاتے ہیں، جس میں قرآن کے کلام نفسی و لفظی ہونے کا مسئلہ، اس کے تواتر کا قضیہ، نیز تنزیہ کے پیش نظر تاویل کی بنیادیں، جس زبان میں یہ کلام انسانوں تک پہنچا ہے اس کی حیثیت، یہ سب امور علم کلام ہی میں تفصیل سے ہم کنار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر علم کلام میں طے شدہ امور کو تسلیم کر کے اپنا سفر شروع کرتی ہے اور اس کا یہی سبب ہے کہ کلام میں مہارت صرف و نحو اور لغت کی طرح مفسر کے شرائط میں سے ہے۔

حدیث: اسی طرح، علم حدیث کا موضوع چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والاصفات اور ان سے صادر ہونے والے اقوال، افعال اور طریقے ہیں، اس لیے نبوت اور نبی کے ثبوت و ماہیت سے متعلق امور علم کلام میں طے کیے جاتے ہیں۔ عصمت جو نبوت کا ایک بنیادی ستون ہے، اسی علم میں استوار کیا جاتا ہے۔

فقہ: اسی طرح، فقہ کا موضوع ”انسانی فعل“ ہے، جس پر شرعی حکم عائد کیا جاتا ہے۔ چنانچہ انسانی فعل کی حیثیت اور اس کی تکلیف کی بنیاد یہ سب امور علم کلام میں فعل اللہ کے ضمن میں طے ہوتے ہیں۔

اس بنیاد کے لیے ہم دو مثالیں ایسی پیش کرتے ہیں جو عام طور پر تسلیم کر لی جاتی ہیں اور ہمارے نقطۂ نگاہ سے قاری کو مزید قریب کر لیتی ہیں:

سائنس کی مثال: ایک سائنس دان بہت سے امور کو فرض کر کے اپنا کام کر رہا ہوتا ہے، جن

میں استقرا (Induction) ایک بڑا عنصر ہے، لیکن ہمیں معلوم ہے کہ استقرا کے حوالے سے بہت سے سوالات ہیں جنھیں طے کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور یہ مباحث فلسفہ سائنس کے صفحات میں طے کیے جاتے ہیں۔ اسی طرح مفسر، محدث اور فقیہ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال، نیز انسانی فعل کے حوالے سے کئی امور کو فرض کر کے اپنا سفر شروع کرتا ہے۔ اسی طرح وجودیات و علمیات سے وابستہ کئی مفروضوں کو ایک مفسر و محدث و فقیہ، شعوری یا غیر شعوری طور پر مان کر اپنے فرائض سر انجام دے رہا ہوتا ہے، لیکن ایسا نہیں کہ ان امور پر کوئی سوال نہیں، بلکہ کئی سوالات ہیں اور دنیا میں پڑھنے لکھنے والے ایسے لوگ موجود ہیں جو ان پر مفسر، محدث اور فقیہ سے متفق نہیں۔ ان سب سے گفتگو کا میدان علم کلام رہا ہے۔

عربی علوم کی مثال: یہ مثال سائنس کی تھی۔ شرعی علوم میں اس کی مثال عربی علوم، صرف، نحو، بلاغہ وغیرہ کی ہے کہ نصوص کی توجیہ میں ان کا کلیدی کردار ہے اور ان سے متعلق بہت باریکیاں ہیں، سوالات ہیں جن پر گفتگو اپنے اپنے متعلقہ علوم کے صفحات میں ہوتی ہے۔

## علوم کی خانہ بندی

شاید یہاں کسی کے ذہن میں یہ بات آئے کہ ان امور پر گفتگو تفسیر، حدیث، فقہ و اصول فقہ کو پڑھتے ہوئے ہو سکتی ہے۔ پھر علم کلام کی کیا ضرورت؟

ظاہر ہے کہ اس کا جواب اثبات میں ہے، لیکن علم کی ترقی، تدوین اور پھیلاؤ میں یہ طریقہ مددگار نہیں رہتا۔ نیز علم کے اشتغال میں ایک بڑا حصہ اس علم کو اگلی نسل تک پہنچانا ہے، جس کے لیے ایک منظم تعلیمی حکمت عملی اپنا کر مباحث کو منطقی ترتیب دے کر مختلف فنون کی بنیاد رکھنا ہوتی ہے۔ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی کہے کہ شرعی علوم کے طالب علم کو پہلے صرف، نحو، بلاغت وغیرہ پڑھنے کی چنداں ضرورت نہیں، بلکہ تفسیر و حدیث کے ضمن ہی میں ان پر گفتگو ہو جائے اور ہمیں معلوم ہے کہ مسلمانوں کی ابتدائی صدی میں جب علوم مدون نہیں ہوئے تھے تو اسی طرح گفتگو ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تفسیری مجلسیں لغت سے متعلق امور کی بھی حامل ہوتی تھیں، لیکن جب علم نے ترقی کی تو یہ فنون الگ الگ ہونے لگے۔

بہر کیف، اگر کوئی اس پر اصرار کرتا ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ رہا ہے کہ علم کلام کو ایک

مستقل فن بنانے کی ضرورت نہیں، لیکن اس سے کلامی سرگرمی کی نفی نہیں ہوئی، اس سے وہ سوالات غیر متعلق نہیں ہوتے جن پر کلام گفتگو کرتا ہے، بلکہ ہر گروہ ان سوالات سے متعلق اپنا اپنا نقطۂ نگاہ رکھتا ہے، اگرچہ وہ کلام کا ناقد ہی کیوں نہ ہو۔

## کلام کا آغاز و تاریخ

کلام پر تنقید کرتے ہوئے، ایک تاثر یہ بھی دیا جاتا ہے کہ یہ نوفلاطونیت کے رد میں وجود میں آیا، اس لیے یہ ایک وقتی نوعیت کا ادب ہے۔ چنانچہ جب نوفلاطونیت کا خورشید غروب ہوا تو کلام کا آفتاب بھی افول و غروب کی گھاٹیوں میں جا پڑا۔ یہ تبصرہ پچھلی صدی میں وجود میں آیا، لیکن یہ ایک ناقص تجزیہ ہے، جو حقیقت سے کوسوں دور ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاں علم کلام کی سرگرمی فارابی اور ابن سینا کے نوفلاطونی نظریات کو اپنانے اور سینچنے سے بہت پہلے اپنے اوج پر بھی، امام ماتریدی اور امام اشعری نے کلام کے حوالے سے بہت منظم گفتگو کی ہے اور ان کا کام ہمارے سامنے ہے۔ یہ دونوں شخصیات نوفلاطونی افکار کے فروغ سے پہلے کے ہیں اور سنی کلام کی پیشوائیت ان کے حصے میں آئی، بلکہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ جیسی شخصیت کے مختصر رسالے میں بھی، جنھیں عام طور سے غیر کلامی طرز کا حامل سمجھا جاتا ہے، کلامی قضیوں کا ذکر ملتا ہے جیسے حوادث لا اول لہا کی گفتگو، اللہ تعالیٰ کے لیے جہت و حدود کی نفی وغیرہ کے مباحث جو خالص کلامی عمل ہے۔ بہ الفاظ دیگر، کلام دراصل مسلمانوں کے اندورن خانہ مسائل سے وجود میں آیا تھا۔ پھر جب خارجی نظریات سے مسلمانوں کا واسطہ بڑھا تو انھی بنیادوں پر ان نظریات کے حوالے سے ہر ہر گروہ نے اپنا اپنا نقطۂ نگاہ طے کیا۔ بہ الفاظ دیگر، ترتیب یوں نہیں:

خارجی نظریات کا جواب —— کلام کا وجود،

بلکہ

کلام کا وجود —— خارجی نظریات کا جواب

نیز متکلمین نے اپنے اس کلام ہی کی بنیاد پر نوفلاطونیت کے علاوہ دوسرے دبستان ہائے نظر کا تجزیہ کیا، جیسے ہندوستان کے براہمہ کے افکار کا تجزیہ، سومنیہ کا تجزیہ، ایرانی ثنویت کا تجزیہ وغیرہ۔

# کلام کی افادیت و معنویت کے حوالے سے گفتگو

اسی سیاق وسباق میں، کلام کی افادیت کے حوالے سے، جناب زاہد مغل صاحب کے ساتھ ایک بیٹھک ہوئی، جس میں جاوید احمد غامدی صاحب کی ایک گفتگو اور ایک تحریر کو بنیاد بنا کر ''کلام گریز'' بیانیے کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس حوالے سے، ہماری دانست میں روایت جو کہتی ہے، اسے پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ غامدی صاحب کو ایک مثال اور foil کے طور پر لیا گیا ہے، ورنہ ان نظریات کا اظہار دوسرے لوگ بھی کرتے رہتے ہیں، بلکہ جنھیں اہل روایت سمجھا جاتا ہے، ان میں سے بعض لوگ اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے رہتے ہیں۔

جانتے ہو کس لیے ہے شعلہ افشانی مری
ہے ابھی شاید کوئی حلقہ تری زنجیر میں

محمد حسن الیاس

# کیا زکوٰۃ کا نصاب بدلا جا سکتا ہے؟

(شیخ یوسف القرضاوی اور جناب جاوید احمد غامدی کا نقطۂ نظر)

[''نقد و نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحابِ فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

اسلامی احکام ہمیشہ کسی معقول علت پر مبنی ہوتے ہیں، اور اگر وہ علت تبدیل ہو جائے تو احکام کے اطلاق میں بھی تغیر آ سکتا ہے۔ اصولِ فقہ میں یہ قاعدہ بیان کیا جاتا ہے:

الأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا.

یعنی شرعی احکام اپنی علت کے ساتھ وجود اور عدم میں گردش کرتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی حکم کی علت باقی رہتی ہے تو وہ حکم بھی لاگو رہتا ہے، اور جب علت ختم ہو جاتی ہے تو حکم کے اطلاق میں بھی تبدیلی آ سکتی ہے۔

زکوٰۃ کی شرح ایک منصوص حکم ہے، جس میں کسی اجتہاد کی گنجایش نہیں، لیکن نصاب کی حد اور اس میں دی جانے والی رعایتیں اصلاً اجتہادی معاملات ہیں۔ یہاں بھی اصل علت کو دیکھا جائے گا۔ زکوٰۃ کے نصاب کا تعین بھی اسی اصول کے تحت کیا گیا تھا تا کہ صاحبِ استطاعت افراد

ہی اس فریضے کی ادائیگی کے مکلف ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید دور کی معاشی تبدیلیوں کے تناظر میں زکوٰۃ کے نصاب پر نظر ثانی کی گنجایش موجود ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے نصاب کی جو حد مقرر فرمائی، وہ سنت کے ذریعے سے منتقل ہوئی ہے۔ اس کے مطابق، مال میں 5 اوقیہ (642 گرام چاندی) اور زرعی پیداوار میں 5 وسق (653 کلوگرام کھجور یا غلہ) کو نصاب مقرر کیا گیا۔

عہدِ رسالت میں چاندی کو نصاب میں معیار بنانے کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ یہ عام تبادلۂ زر (currency) کا بنیادی ذریعہ تھی اور متوسط طبقے کے مالی حالات کی حقیقی نمایندگی کرتی تھی۔ اس وقت چاندی کی قیمت اور اس کی قوتِ خرید معاشی حالت کا ایک مستند پیمانہ سمجھی جاتی تھی۔ اسی بنیاد پر صاحبِ استطاعت اور مستحقِ زکوٰۃ کے درمیان واضح فرق قائم کیا جا سکتا تھا۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں زکوٰۃ کے نصاب کے تعین کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''شریعت اسلامیہ نے زکوٰۃ کے نصاب میں کھجور اور غلے کی پانچ وسق کی جو مقدار مقرر کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ یہ مقدار ایک چھوٹے سے گھرانے کی سال بھر کی ضروریات کے لیے کافی ہے اور چھوٹے سے گھرانے سے ایک میاں بیوی، ایک بچہ یا ایک ملازم مراد ہے یا اس جیسے کم افراد کے خاندان مراد ہیں۔ انسان کی زیادہ سے زیادہ مقدارِ خوراک ایک رطل یا ایک مُدّ ہے اور یہ مقدار کھا کر بھی اس میں سے کچھ برائے ضرورتِ اتفاقی بچ سکتا ہے۔ اور چاندی کی زکوٰۃ میں پانچ اوقیہ (دو سو درہم) کی مقدار اس لیے مقرر فرمائی کہ یہ مقدار بھی ایک چھوٹے گھرانے کے لیے ایک سال تک کے لیے کافی ہے، بشرطیکہ قیمتوں میں پورے سال تمام علاقے میں استحکام رہے۔ اور اگر آپ ان علاقوں کا جائزہ لیں جہاں قیمتوں کے اتار چڑھاؤ میں توازن رہتا ہے تو آپ اس اصول کو درست پائیں گے۔'' (495/1)

اسی کے ساتھ شریعت میں جانوروں کی مقررہ زکوٰۃ کے حوالے سے نصاب کے بارے میں شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں:

> ''اونٹوں کی مقدار پانچ اونٹ اس لیے مقرر کی گئی ہے اور ان پر ایک بکری بطور زکوٰۃ اس لیے رکھی گئی ہے — حالانکہ اصولاً زکوٰۃ کی جنس وہی ہونی چاہیے جو مال کی جنس ہے — کہ اونٹ ایک

بڑی قامت کا جانور ہے اور اس میں بے حد فوائد موجود ہیں اور وہ کھانے، سواری کرنے، دودھ اور نسل حاصل کرنے کے کام آتا ہے اور اس کی اون اور کھال سے انسان گرمی اور حرارت حاصل کرتا ہے۔ اور بعض لوگ اونٹ کی عمدہ نسل کے چند اونٹ پال لیتے ہیں جو بلحاظ فوائد اونٹوں کی زیادہ مقدار کے مساوی ہوتے ہیں۔ احادیث کے مطابق زمانۂ نبوت میں ایک اونٹ آٹھ، دس اور بارہ بکریوں کے مساوی ہوا کرتا تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ اونٹ بکریوں کے نصاب کے بقدر مقرر فرمادیے اور ان پر ایک بکری زکوٰۃ مقرر فرمادی۔(495/1)

یہ رائے اس بات کو واضح کرتی ہے کہ نصاب کی تعیین زمان و مکان اور کسی ایک معاشی نظام سے جُڑے بغیر نہیں کی گئی، بلکہ اس وقت کے تمدنی و معاشی حالات، ایک گھرانے کی مالی ضروریات اور معیشت کے عمومی ڈھانچے کو مدنظر رکھ کر کی گئی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ نصابِ زکوٰۃ کے حوالے سے پچھلی شریعتوں میں مختلف معیار اختیار کیے گئے تھے۔ اسلامی شریعت میں بھی نصابِ زکوٰۃ میں تبدیلی تمدنی حالات کے مطابق کی گئی۔

پچھلی امتوں میں ابتداءً زرعی پیداوار کو بنیادی معیار بنایا گیا، بعد کے ادوار میں اجناس کے ساتھ ساتھ مویشیوں کو بھی نصاب کی بنیاد بنایا گیا، جب کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد تک معیشت زر اور تجارتی نظام پر زیادہ انحصار کر چکا تھا۔ اس دور میں تبادلے کا نظام بنیادی طور پر سونے اور چاندی پر منحصر ہو گیا تھا، اسی لیے انھیں زکوٰۃ کے نصاب کے لیے معیار مقرر کیا گیا۔

## زکوٰۃ کے معاملات میں اجتہاد: تاریخی نظائر

یہ پہلا موقع نہیں ہے جب زکوٰۃ کے نصاب میں اجتہاد کی ضرورت پیش آئی ہو۔ تاریخ میں فقہا اور صحابۂ کرام نے نئے اقتصادی حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اجتہادی فیصلے کیے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دوران میں اسلامی معیشت میں غیر معمولی تبدیلیاں آئیں، جن کے پیش نظر انھوں نے زکوٰۃ کے اصولوں کو سامنے رکھ کر اس کے اطلاقات میں اجتہاد کیا۔

ان کے اجتہادات کی اجمالی تصویر درج ذیل ہیں:

1۔ زرعی اجناس پر زکوٰۃ میں استثنا: سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے زرعی اجناس پر زکوٰۃ میں کچھ رعایتیں دیں، کیونکہ کچھ فصلیں عوام کی بنیادی ضرورت تھیں اور ان پر زکوٰۃ لینے سے لوگوں پر

اضافی بوجھ پڑ سکتا تھا۔

2۔ گھوڑوں پر زکوٰۃ نہ لینے کا فیصلہ: اگرچہ بعض فقہا کے نزدیک گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس دور کے معاشی حالات کو دیکھتے ہوئے گھوڑوں پر زکوٰۃ نہ لینے کا فیصلہ کیا۔

3۔ مویشیوں کی زکوٰۃ میں نرمی: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ کے نفاذ میں نرمی اور سختی کے اصولوں کو مد نظر رکھا تاکہ زکوٰۃ کی اصل روح برقرار رہے۔

اسی طرح سے ہمارے فقہا نے بھی انھی ضروریات کے پیش نظر نصاب سے متعلق مختلف معاملات میں وقتاً فوقتاً اجتہادی اطلاعات کیے ہیں، مثلاً ابتدا میں زکوٰۃ زیادہ تر زرعی پیداوار، مویشی، سونے اور چاندی پر فرض تھی، لیکن جیسے جیسے تجارت کا دائرہ وسیع ہوا، فقہا نے اجتہاد کیا کہ ہر قسم کے تجارتی مال پر زکوٰۃ فرض ہوگی، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہو (لباس، جواہرات، قیمتی سامان، اسٹاک وغیرہ)۔

یہی معاملہ کرنسی نوٹ پر زکوٰۃ اور جانوروں کی مماثل صورتوں پر زکوٰۃ کا ہے، جیسے بھینس کو گاے پر ہی قیاس کیا گیا۔

یہ اجتہادات اس بات کا ثبوت ہیں کہ شرعی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے ان کے اطلاق میں حالات کی رعایت سے اطلاق شریعت کے دائرے میں ممکن ہے۔

اس ضمن میں اس عہد کے دو بڑے مفکرین علامہ یوسف قرضاوی اور جناب جاوید احمد غامدی اپنا موقف پیش کرتے ہیں۔

## قرضاوی صاحب کا موقف

شیخ نے اپنی کتاب ”فقہ الزکوٰۃ“ میں اس معاملے پر تفصیل سے بات کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ زکوٰۃ کا بنیادی مقصد معاشرتی عدل و انصاف کو یقینی بنانا ہے۔ یعنی جو واقعی مالی طور پر مستحکم ہو، وہ زکوٰۃ دے، اور جو ضرورت مند ہو، اسے زکوٰۃ ملے۔ لیکن اگر چاندی کے نصاب کو بنیاد بنایا جائے تو وہ لوگ بھی زکوٰۃ دینے کے پابند ہو جائیں گے جو خود مشکلات کا شکار ہیں، جو کہ زکوٰۃ کے مقصد کے خلاف ہے۔

قرضاوی کے مطابق، اصل اصولوں میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی، لیکن نصاب چونکہ ایک اجتہادی چیز ہے، اس پر غور وفکر ممکن ہے۔

ان کے مطابق ماضی میں سونے اور چاندی کی مالیت میں زیادہ فرق نہیں تھا، لیکن آج چاندی کی قدر بہت کم ہو گئی ہے۔ اگر چاندی کے نصاب کو ہی بر قرار رکھا جائے تو ایک ایسا شخص جو صرف چند سو ڈالر کی مالیت کا مالک ہو، وہ بھی صاحبِ نصاب بن سکتا ہے، جب کہ اصل مقصد ایسے افراد کو زکوٰۃ دینا تھا، نہ کہ ان پر زکوٰۃ لازم کرنا۔

وہ لکھتے ہیں:

”سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اب بھی کسی اسلامی ملک میں پچاس یا (اس سے) کم و بیش مصری (کرنسی) اور سعودی ریال یا پاکستانی اور ہندوستانی روپے میں ایک گھرانے کا پورے سال کا گزر ہو سکتا ہے؟ بلکہ کیا ایک ماہ یا ایک ہفتہ کا بھی ہو سکتا ہے؟ بلکہ تیل پیدا کرنے والے ملکوں میں جہاں کا معیارِ زندگی کافی بلند ہو چکا ہے، یہ رقم ایک متوسط گھرانے کی ایک دن کی ضرورت کے لیے بھی ناکافی ہے، تو اس رقم کا مالک شریعت کی نظر میں کیوں کر غنی متصور ہو سکتا ہے؟ یہ بہت ہی بعید از قیاس بات ہے!“(225/1)

اسی موقف کی اصولی تائید جناب جاوید احمد غامدی نے اپنی کتاب ”میزان“ میں کی ہے۔

## جاوید احمد غامدی کا موقف

غامدی صاحب کے نزدیک زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہے، کیونکہ یہ براہِ راست خدا کی مقرر کردہ ہے۔ تاہم، نصاب کے تعین اور اطلاق میں اجتہاد کی گنجایش موجود ہے۔ ”میزان“ میں وہ لکھتے ہیں:

”ریاست اگر چاہے تو حالات کی رعایت سے کسی چیز کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دے سکتی ہے، اور جن چیزوں سے زکوٰۃ وصول کرے، اُن کے لیے عام دستور کے مطابق کوئی نصاب بھی مقرر کر سکتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مال، مواشی اور زرعی پیداوار میں اِسی مقصد سے اِس کا نصاب مقرر فرمایا ہے۔“(355)

غامدی صاحب اگرچہ سونے اور چاندی کے نصاب کو ان دھاتوں کی حد تک آج بھی قابل عمل سمجھتے ہیں، مگر پیداوار اور مالی بچت کے معاملے میں ریاست کو اختیار دیتے ہیں کہ وہ حالات کی

رعایت سے زکوٰۃ کے نصاب پر نظر ثانی کرتی رہے۔

اس اجتہاد کی بنیاد یہ ہے کہ زکوٰۃ کا بوجھ صرف صاحبِ حیثیت افراد پر عائد ہو اور مالی مشکلات کے شکار افراد اس کے مکلف نہ بنیں۔ اس اصول کے تحت، ریاست کے لیے ممکن ہے کہ وہ بدلتے ہوئے اقتصادی حالات کے مطابق زکوٰۃ کے نصاب اور اطلاق میں ترامیم کرے۔

غامدی صاحب جدید معیشت میں پیدا ہونے والی نئی آمدن کے ذرائع پر بھی زکوٰۃ کا اطلاق کرتے ہیں اور زکوٰۃ کو محض روایتی ذرائع آمدن (مثلاً زرعی پیداوار، سونا، چاندی، اور مویشی) تک محدود نہیں سمجھتے اور تنخواہ، خدمات اور کرائے اور جدید پروڈکشن کو پیداوار کی زکوٰۃ پر اس طرح محمول کرتے ہیں۔

''میزان'' میں لکھتے ہیں:

> ''پیداوار میں اگر وہ اصلاً محنت یا اصلاً سرمایے سے وجود میں آئے تو ہر پیداوار کے موقع پر اُس کا ۱۰ فی صدی، اور اگر محنت اور سرمایہ، دونوں کے تعامل سے وجود میں آئے تو ۵ فی صدی، اور دونوں کے بغیر محض عطیۂ خداوندی کے طور پر حاصل ہو جائے تو ۲۰ فی صدی۔'' (352)

غامدی صاحب جہاں ایک طرف نئی مماثل پیداواری ذرائع پر زکوٰۃ کا اطلاق کرتے ہیں، وہیں اس کے بنیادی اصول کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے نصاب کی تعیین و اطلاق میں اجتہاد کے بھی قائل ہیں تاکہ زکوٰۃ کا نظام آج کے اقتصادی حالات کے مطابق زیادہ موثر اور قابل عمل رہے۔

## جدید دور میں حدِ نصاب میں تبدیلی کا لائحۂ عمل

ہماری طالب علمانہ رائے میں جدید معیشت میں زکوٰۃ کے نصاب کے تعین کے لیے ایک منطقی اور موثر طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ جدید معاشی اصولوں اور ٹیکس سسٹم میں رائج مالی استطاعت کے پیمانوں کو بنیاد بنایا جائے۔ آج معیشت نے مالی حیثیت کو جانچنے کے جو معیارات مقرر کیے ہیں، وہ بہت حد تک سائنسی اور عملی ہو چکے ہیں، اور ان میں کسی بھی فرد یا گھرانے کی حقیقی مالی حالت اور خطے کی معاشی صورت حال کو مد نظر رکھا جاتا ہے۔

جس طرح ٹیکس کے نظام میں ایک مخصوص انکم تھریش ہولڈ (income threshold) مقرر کیا جاتا ہے تاکہ کم آمدنی والے افراد غیر ضروری مالی بوجھ سے محفوظ رہیں، بالکل اسی طرح

زکوٰۃ کے نصاب کو بھی اس اصول پر استوار کیا جاسکتا ہے تاکہ زکوٰۃ صرف اُن افراد پر لاگو ہو جو واقعی مالی طور پر مستحکم ہوں، اور متوسط و غریب طبقے پر غیر ضروری بوجھ نہ پڑے۔

علاوہ ازیں، ٹیکس کی شرح میں وقتاً فوقتاً نظر ثانی کی جاتی ہے تاکہ یہ عوام کی مالی صورت حال کے مطابق ہو۔ زکوٰۃ کے نصاب پر بھی اسی اصول کا اطلاق کیا جاسکتا ہے تاکہ اس کا نظام عصرِ حاضر کی معاشی حقیقتوں سے ہم آہنگ ہو اور اس کی اصل روح متاثر نہ ہو۔

اگر زکوٰۃ کے نصاب کے حوالے سے اجتماعی اجتہاد کیا جائے تو اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ یہ نظام مالی وسائل کی منصفانہ تقسیم کو یقینی بنا سکے گا، اور زکوٰۃ کے حقیقی مقصد، نظم اجتماعی کے معاشی تقاضوں کو معاشرتی عدل و انصاف کی روشنی میں پورا کیا جاسکتا ہے۔

شاید وقت آ چکا ہے کہ ہم زکوٰۃ کے نصاب پر اجتماعی اجتہاد کریں، جیسا کہ صحابۂ کرام اور فقہا نے اپنے دور میں کیا تھا۔ زکوٰۃ محض ایک مالی فریضہ نہیں، بلکہ خدا کی مقرر کردہ ایک مالی عبادت اور ٹیکس کا نظام ہے، جو اللہ کی حدوں میں رہتے ہوئے نظمِ اجتماعی کے مالی تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔ یہ ایک الٰہی نظام ہے، جس کا مقصد دولت کی منصفانہ تقسیم کو یقینی بنانا اور ضرورت مندوں کو وہ حق دینا ہے جو شریعت نے ان کے لیے مقرر کیا ہے۔

لہٰذا، یہ ضروری ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب کو جدید معیشت کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا جائے تاکہ یہ عبادت اپنی اصل روح کے مطابق ادا ہو سکے اور اللہ کی مقرر کردہ برکات سے زیادہ سے زیادہ لوگ مستفید ہو سکیں۔

## مآخذ و حوالہ جات:


1۔ القرضاوی، یوسف — ”فقہ الزکوٰۃ“، دار القبس۔

2۔ غامدی، جاوید احمد — ”میزان“، المورد۔

3۔ شاہ ولی اللہ — ”حجۃ اللہ البالغہ“، دار الکتب العربیہ۔

4۔ ابن رشد — ”بدایۃ المجتہد“، دار السلام۔

5۔ ابن قیم الجوزیہ — ”اعلام الموقعین“، دار ابن الجوزی۔

محمد ذکوان ندوی

# ابدی عید کا تجربہ

[مختارات کا حصہ قدیم و جدید مصنفین کی منتخب تحریروں کے لیے مخصوص ہے۔ اس کا مقصد ماضی اور حال کے فکر و نظر کو قارئین کے سامنے پیش کرنا ہے۔ اس میں ماضی کے نمایندہ اہل علم کی تصانیف سے ایسے اقتباس نقل کیے جاتے ہیں، جو ان کے افکار اور اسالیب کو نمایاں کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ نئے لکھنے والوں کی موثر اور معتبر تحریروں کو بھی شامل کیا جاتا ہے۔ اِس حصے کے مندرجات سے مدیر اور ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔ ادارہ]

سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت کے مطابق، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِہ، وَفَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّه. (مسلم، رقم 7072)

”روزے دار کے لیے دو خوشیاں مقدر ہیں — ایک خوشی افطار کے وقت، اور (دوسری) خوشی اپنے رب سے ملاقات کے وقت۔“

دن بھر کی بھوک اور پیاس کے بعد افطار کے وقت ایک شخص کو جو فطری مسرت حاصل ہوتی ہے، اُسی طرح زندگی کے اِس صحرا سے گزرنے کے بعد جب آدمی خدا کے حضور پہنچے گا تو وہ بھی گویا اِسی طرح کی سیرابی اور آسودگی کا ایک لطیف ترین تجربہ ہوگا۔ جس طرح ایک روزہ دار افطار کے بعد دن بھر کی بھوک اور پیاس کو بھول کر شادکام ہو جاتا ہے، اُسی طرح خدا سے ملنے اور اُس کے لامحدود اجر و عطیات کا تجربہ کرنے کے بعد زندگی کی یہ تلخ کامی ختم ہو گی اور ہمیشہ کی سیرابی اور راحت و آسودہ حالی اُس کا مقدر بن جائے گی۔ مذکورہ ارشادِ رسول میں، افطار کے اِس تجربے کو خدا سے ملاقات کا ایک پر اہتزاز ربانی تجربہ اور جنت کی عظیم ترین نعمت کے لیے ایک لطیف یاددہانی کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

افطار کا یہ 'اجرِ عاجل' گویا جنت اور لقاے رب کے 'اجرِ آجل' کے لیے ایک پیشگی بشارت ہے۔ افطار کی وقتی مسرت کا یہ تجربہ، گویا ابدی جنت اور لقاے رب کی ابدی اور لامحدود مسرت کے لیے ایک قسم کی بانگی اور 'مشتے از خروارے' جیسے ایک حسین نمونے کی حیثیت رکھتا ہے (وهذا الفرح المعجّل نموذج ذلك الفرح المؤجّل)۔

اِسی طرح، رمضان کے ایک ماہ کے سحر و افطار، قیام اللیل، بھوک و پیاس، شہوات و لذائذ سے اجتناب، بے آرامی و کم خوابی اور تکان جیسی پابند زندگی کے معمولات سے گزر کر رمضان کے خاتمے پر ہمیں عید کا پر مسرت دن عطا کیا جاتا ہے۔ یہ گویا دینا کی پابند زندگی اور آخرت کی آزاد اور پر مسرت زندگی کا ایک علامتی تجربہ ہے۔ یہ گویا ایک مومن کے لیے خدا کی طرف سے اِس بات کی واقعاتی بشارت ہے کہ جس طرح رمضان کی چند روزہ (أیامًا معدودات) پابندیوں کے بعد عید الفطر کی صورت میں خوشی اور آزادی کا یہ پر مسرت دن عطا کیا گیا ہے، اُسی طرح دنیا کی اِس چند روزہ زندگی کے بعد خدا کے سچے بندوں کے لیے جنت کی صورت میں ابدی خوشی اور آزادی و مسرت کا ایک دور شروع ہو جائے گا۔ جو شخص دنیا کے اِس مختصر دورِ حیات میں خدا کو یاد رکھے اور اُس کے بندوں کے ساتھ سچی ہم دردی اور حسن اخلاق کا معاملہ کرے، اُس کے لیے خوشیوں اور مسرتوں سے معمور ایک ابدی جہانِ حسن و معنی منتظر ہے، جہاں نہ کسی قسم کا خوف ہو گا اور نہ کوئی حسرت و غم۔ یہ شہنشاہِ کونین اور مالک الملک کے پڑوس میں ابدی بادشاہی کا ایک لامتناہی دور ہو گا، جس کی تمام مسرتوں اور نعمتوں کا دروازہ خدا کے سچے بندوں پر ہمیشہ کے لیے

کھول دیا جائے گا۔

اِس اعتبار سے، عید کا دن عہد کا دن ہے، یعنی خدا سے یہ عہد کرنا کہ اب اِس تجربے کے بعد دنیا کو وہ ایک عارضی دورِ حیات سمجھ کر آخرت کے ابدی دورِ حیات میں بننے والی جنت کا مسافر بنے۔ وہ اِس بات کا عزم کرے کہ وہ اب دنیا کے وقتی اور فانی جلووں میں گم ہونے کے بجاے خدا اور آخرت کے ابدی جلووں کا مشتاق بنے گا۔ وہ دنیا کو ترجیح دے کر زندگی گزارنے کے بجاے آخرت کو ترجیح دیتے ہوئے زندگی گزارنے کی منصوبہ بندی کرے گا۔

ایک مومن کو چاہیے کہ وہ دنیوی زندگی کے اِس پل صراط اور آزمایشوں کے اِس خار زار سے عافیت اور سلامتی کے ساتھ گزرنے کے لیے 'صبر وصلوٰۃ' (استعینوا بالصبر والصلوٰۃ) کے ذریعے سے زادِ راہ لے اور ذکر و فکر، تذکیر و تلاوت سے بہم رسد حاصل کرتے ہوئے پوری پامردی اور استقلال کے ساتھ اِس صراطِ مستقیم پر گام زن رہنے کا فیصلہ کرے — یہی عید کا سبق اور یہی عید کی سب سے بڑی دعا اور عبادت ہے۔ مبارک ہیں وہ لوگ جو اِس مومنانہ عزم کے ساتھ عید گاہ سے واپس لوٹیں۔

یہی وہ روزے دار ہیں جن کے لیے 'ریان' کے دروازوں سے جنت کا وہ پر مسرت اور باعزت داخلہ مقدر ہے جس کی بشارت زبانِ وحی ترجمان نے اِن الفاظ میں دی ہے:

عن سهل رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم، "إِنَّ فِی الْجَنَّةِ بَابًا، يُقَالُ لَهُ: الرَّيَّانُ، يَدْخُلُ مِنْهُ الصَّائِمُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَا يَدْخُلُ مِنْهُ أَحَدٌ غَيْرُهُمْ، يُقَالُ: أَيْنَ الصَّائِمُونَ؟ فَيَقُومُونَ، لَا يَدْخُلُ مِنْهُ أَحَدٌ غَيْرُهُمْ، فَإِذَا دَخَلُوا أُغْلِقَ، فَلَمْ يَدْخُلْ مِنْهُ أَحَدٌ".

(بخاری، رقم 1896)

"سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنت کا ایک دروازہ ہے جسے 'ریان' (سیرابی و آسودہ خاطری) کہا جاتا ہے۔ قیامت کے دن اِس دروازے سے صرف روزے دار افراد ہی جنت میں داخل ہوں گے، اُن کے سوا اور کوئی اِس سے داخل نہ ہو سکے گا۔ چنانچہ اُس روز پکارا جائے گا کہ روزے دار کہاں ہیں؟ یہ سن کر روزے دار کھڑے ہو جائیں

گے۔ چنانچہ اُن کے سوا اِس دروازے
سے اور کوئی شخص اندر نہ جا پائے گا اور
جب یہ لوگ داخل ہو جائیں گے تو یہ
دروازہ بند کر دیا جائے گا، پھر دوبارہ اِس
سے کوئی شخص اندر نہ جا سکے گا۔"

وہ کیسا عجیب لمحہ ہو گا جب شادابی اور سیر ابی سے معمور اِس جنتی دروازہ (بابُ الریّان) پر خود جنت کا خالق اپنے سچے بندوں اور بندیوں کو سیر اب کرنے کے لیے ساقی رحمت بن کر اُن کے استقبال کے لیے وہاں موجود ہو گا (وسقاهم ربهم شرابًا طهورًا)۔

مومن کی پوری زندگی ایک قسم کی روزے دارانہ زندگی ہوتی ہے۔ وہ جب خدا کا کلمہ پڑھتا ہے تو یہ گویا اُس کے لیے اِس پوری زندگی کے روزے کی نیت کے ہم معنی ہوا کرتا ہے، اور اِس روزے کا افطار اُسے جنت اور خالق جنت کی رضا اور ملاقات کی صورت میں پیش کیا جائے گا۔ جہاں اِس انداز سے اُس کا استقبال ہو گا جس سے بڑھ کر کسی اور خوشی، عزت افزائی اور سر فرازی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اُس وقت گویا ہاتفِ غیبی کی طرف سے اِس صدائے جاں نواز کے ساتھ اُس کا استقبال کیا جائے گا:

یا صَائِمًا، تَرَكَ الطَّعَامَ تَعَفُّفًا
أَضْحَى رَفِيقَ الْجُوعِ واللاواء
أبشِرْ بَعِيدِكَ فِي الْقِيَامَةِ رَحمَةً
مَحفُوفَةً بِالبِرِّ وَالانداء
يا صَائِمًا، عَافَتْ جَوَارِحُهُ الْخَنَا
أبشِرْ بِرِضوانٍ مِنَ الدّيّانِ
عَفْوٍ وَمَغْفِرَةٍ وَمَسْكَنِ جَنّةٍ
تَأْوِيْ بِهَا مِنْ مَدخَلِ الرّيّانِ.

"اے وہ روزے دار، جس نے حصولِ
پاکیزگی کے لیے کھانا (پانی) چھوڑا
اور سخت کوشی و بھوک کا ہم رکاب بن
گیا؛ بروزِ قیامت تجھ کو ایک ایسے
پر مسرت دن کی خوش خبری ہو، جو
سر تا سر رحمت و نوازش اور مہربانی کا دن
ہو گا۔ اے وہ روزے دار، جس کے
اعضا و جوارح نے بدکاری و فحش گوئی سے
اجتناب کیا؛ تجھے خوش خبری ہو، مالکِ
روزِ جزا کی رضامندی، عفو و مغفرت اور

اُس جنتی رہایش گاہ کی جس میں تو اب
’باب الریان‘ سے داخل ہو کر (ہمیشہ کے
لیے) اقامت پذیر ہونے والا ہے!“

یہی وہ چیز ہے جس کے لیے دوڑنے والوں کو چاہیے کہ وہ دوڑیں، اور سبقت کرنے والوں کو چاہیے کہ وہ سبقت کریں (وفی ذلك فلیتنافس المتنافسون)۔

ثاقب علی

# مسلمانوں کا تصور دین اور قرآن مجید

مسلمانوں کی زندگی میں بعض روایتی تصورات اور رسومات اس قدر راسخ ہو چکی ہیں کہ انھیں دین کا حصہ سمجھا جانے لگا ہے، حالاں کہ ان کی اصل دین میں موجود نہیں۔ یہ رویہ ہمیں ایک مصنوعی اطمینان میں مبتلا کر دیتا ہے، جس کے نتیجے میں ہم اپنی حقیقی دینی ذمہ داریوں سے غافل ہو جاتے ہیں۔ ذیل میں ہم چند ایسی روایات اور تصورات کا ذکر کریں گے، جنھوں نے مسلمانوں کو اصل دین سے غافل کر دیا ہے اور آخر میں قرآن مجید کا تصور دین پیش کریں گے۔

## قرآن خوانی اور ایصالِ ثواب

ہمارے معاشرے میں میت کے لیے قرآن خوانی کا رواج عام ہے۔ مخصوص مواقع پر تلاوت کرا کر اس کا ثواب میت کو پہنچانے کی کوشش کی جاتی ہے تا کہ اس کی بخشش یقینی ہو جائے۔ ایصالِ ثواب کی ان محفلوں کا انعقاد عموماً اس خیال سے کیا جاتا ہے کہ مرنے والے کی آخرت سنور جائے۔ ممکن ہے کہ وہ (مرنے والا) اپنی زندگی میں خدا کو یاد کرنے میں غفلت برتتا رہا ہو یا اپنی دینی ذمہ داریوں سے غافل رہا ہو۔

## مخصوص رسومات اور تقریبات

ہمارے معاشرے میں تیجہ، چالیسواں، جمعرات کا ختم اور سالانہ ختم جیسی رسومات عام ہیں،

جن میں میت کے لیے کھانے کا اہتمام کر کے ایصالِ ثواب کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسی طرح عید میلاد النبی کی محافل، رجب کے کونڈے اور گیارھویں شریف بھی بڑے جوش و خروش سے منائی جاتی ہیں۔ ان اعمال کے ذریعے سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ دین کے خادم ہیں یا یہ کہ انھوں نے دین کا حق ادا کر دیا ہے۔

## بعض نیکیوں کا بعض برائیوں کو کھا جانے کا تصور

اکثر مسلمانوں نے اپنے آپ کو اس پر مطمئن کیا ہوا ہوتا ہے کہ وہ جھوٹ بولیں، کم تولیں، وعدہ پورا نہ کریں تو کوئی مسئلہ نہیں۔ بس ایک دن وہ حج کر کے آجائیں گے اور سارے گناہ بخشیں جائیں گے یا سال کے 365 دن ایسے ہی رہیں، بس رمضان کی ستائیسویں کو عبادت کر لیں تو سارے گناہ معاف ہو جائیں گے۔ انھیں اس بات کا شعور نہیں ہوتا کہ بندوں سے متعلق جو حقوق ہیں، وہ بندے ہی معاف کریں گے اور یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ جس طرح بعض نیکیاں بعض گناہوں کو کھا جاتی ہیں، ایسے ہی بعض گناہ بھی ہیں، جو ساری نیکیاں ضائع کر دیتے ہیں۔

## افضلیت کا تصور

جس طرح یہود و نصاریٰ میں افضلیت کا تصور تھا یا پایا جاتا ہے، اسی طرح ہم مسلمانوں میں بھی بعض لوگ اس میں مبتلا ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی شکلیں مختلف ہو سکتی ہیں، جیسے بعض لوگ اس بات پر مطمئن رہتے ہیں کہ چونکہ وہ امتِ محمدیہ سے تعلق رکھتے ہیں، جو سب سے بہترین نبی اور سب سے بہترین امت کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے ان کی بخشش یقینی ہے۔ اگر انھیں جہنم میں بھیجا بھی گیا تو محض چند دن کے لیے۔ اسی تصور کو آگے بڑھاتے ہوئے لوگ 'خاتم النبیین' یا 'تاج دار ختم نبوت زندہ باد' جیسے نعرے لگا کر بھی اپنے آپ کو مطمئن کرتے ہیں۔ یہی رویہ صحابۂ کرام سے متعلق بھی دیکھنے کو ملتا ہے، جہاں لوگ بحث و مباحثہ یا مناظرے کرتے ہیں کہ صحابہ میں سے حق پر کون تھا یا افضل کون ہے۔ اسی قسم کی باتیں اکثر مسلمانوں کی مساجد اور منبروں پر موضوعِ بحث بنا کر اپنے آپ کو تسلی دی جاتی اور مطمئن کیا جاتا ہے۔

## شفاعت کا تصور

مسلمانوں میں یہ خیال عام ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حضور ان کے لیے سفارش کریں گے اور وہ بخش دیے جائیں گے۔ اسی طرح پیر پرستی اور مزارات کی عقیدت بھی اسی تصور کو تقویت دیتی ہے۔ لوگ اللہ کو راضی کرنے کے بجائے پیروں کو خوش کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔

## حقوق اللہ اور حقوق العباد

لوگوں کو عام طور پر اس بات کا شعور نہیں ہوتا کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد، دونوں کی ادائیگی ضروری ہے، بلکہ حقیقت میں حقوق العباد بھی اصلاً حقوق اللہ ہی کا حصہ ہیں۔ بعض لوگ صرف حقوق اللہ، جیسے نماز اور روزے کو ضروری سمجھتے ہیں اور انھی کو دین کی اصل مانتے ہیں، جب کہ کچھ لوگ صرف حقوق العباد پر زور دیتے ہیں اور اسے انسانیت کا مذہب قرار دے کر دین کا مکمل تصور سمجھ بیٹھتے ہیں۔

## سیاست میں مشغولیت

کچھ لوگ ایسے ہیں جو اپنی تمام زندگی سیاست، سیاسی نظریات اور ان پر تبصروں میں صرف کر دیتے ہیں، گویا سیاست ہی ان کا دین بن گئی ہو۔ اگر انھیں نماز اور روزے کی پابندی کا کہا جائے تو جواب دیتے ہیں کہ ملک غلامی کا شکار ہے، لٹ رہا ہے، آزاد نہیں اور آپ کو نماز روزے کی فکر ہے؟

اوپر ذکر کیے گئے تصورات جو مسلمانوں میں پیدا ہو چکے ہیں، کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں۔ تاہم، ہمارے نزدیک اس کی اصل وجہ مسلمانوں کی قرآن مجید سے دوری ہے۔ قرآن مجید کے مطابق دین کا جو تصور ہے، ہم اسے نیچے بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

## قرآن مجید کا تصورِ دین

قرآن مجید دین کو بالکل واضح اور جامع انداز میں پیش کرتا ہے۔ یہ ہمیں اس دنیا کی حقیقت اور آخرت کی کامیابی کے اصول بتاتا ہے:

قرآن مجید ہمیں بتاتا ہے کہ یہ دنیا ایک امتحان ہے (الملک 67:2)۔

اور اللہ تعالیٰ نے انسان کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے اور یہی اس کا اصل مقصدِ حیات ہے (الذاریات 51:56)۔

مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام میں پورے کے پورے داخل ہوں اور شیطان کے نقش قدم پر نہ چلیں، کیونکہ وہ انسان کا کھلا دشمن ہے (البقرہ 2:208)۔

یہ ہمیں عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے تاکہ انسان اپنی زندگی میں توازن اور بھلائی قائم رکھے (النحل 16:90)۔

اس کے ساتھ ساتھ قرآن ہمیں یہ بھی سکھاتا ہے کہ کسی قوم کی دشمنی تمھیں انصاف سے نہ ہٹا دے (المائدہ 5:8)۔

یہ ہمیں بتاتا ہے کہ انسان کے لیے آخرت میں وہی کچھ ہو گا جس کی اس نے اس دنیا میں کوشش کی (النجم 53:39-40)۔

اس لیے آخرت کی کامیابی کے لیے عملِ صالح اور تقویٰ ضروری ہیں، کیونکہ وہاں سفارش یا کسی مددگار کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا (البقرہ 2:123)۔

قرآن مجید ہمیں یہ بتاتا ہے کہ جس دنیا میں مگن ہو کر ہم اللہ کو فراموش کر جاتے ہیں، ایسی دنیا محض دھوکے کے سوا کچھ نہیں (الحدید 57:20)۔

یہ ہمیں زندگی بھر حق پر عمل کرنے اور اس پر ثابت قدمی اختیار کرنے اور اسے اپنے دائرے میں دوسروں تک پہنچانے کی تلقین کرتا ہے (العصر 103:1-3)

یہ ہمیں بتاتا ہے کہ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو اس آگ سے بچانا ہے، جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے (التحریم 66:6)۔

یہ واضح کرتا ہے کہ اللہ انسان کے دلوں کے بھید اور آنکھوں کی خیانت تک کو جانتا ہے (المومن 40:19)۔

یہ بتاتا ہے کہ قیامت کے دن ہر انسان کو اس کا ذرہ برابر کیا گیا عمل بھی دکھا دیا جائے گا (الزلزال 99:7-8)۔

جس دن کوئی سفارش کسی کے کام نہیں آئے گی اور ہر انسان کو اس کے اعمال کے مطابق جزا یا

سزا ملے گی (البقرہ 2:48)۔

یہ بھی واضح کرتا ہے کہ اس دن انسان چاہے گا کہ وہ اپنے گھر والوں، دنیا کی ہر چیز اور جو کچھ زمین پر ہے، سب کو فدیے میں دے کر اپنے آپ کو بچا لے، لیکن وہ ایسا نہیں کر سکے گا (المعارج 70:11-14)۔

مزید برآں، مجرم اس دن حسرت کے ساتھ کہے گا کہ کاش، مجھے دنیا میں واپس بھیج دیا جائے تاکہ میں اچھے اعمال کر سکوں، لیکن اس کی یہ خواہش قبول نہیں ہو گی (المومنون 23:99-100)۔

قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ جو لوگ اللہ کے ہو کر رہے اور اپنی زندگی اللہ کے احکام کے مطابق گزاری، ان کے لیے جنت کی خوش خبری ہے (یونس 10:62-64)۔

وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے، ان کے لیے نہ ماضی کا کوئی خوف ہو گا اور نہ مستقبل کی کوئی پریشانی، وہ اللہ کی رضا کے ساتھ جنت کی نعمتوں سے سرفراز ہوں گے (البقرہ 2:38)۔

## نتیجہ

قرآن مجید ہمیں زندگی کے حقیقی مقاصد سے آگاہ کرتا ہے اور آخرت کی کامیابی کے لیے راستہ دکھاتا ہے۔ ہمیں چاہیے کہ قرآن کی تعلیمات کو سمجھیں، ان پر عمل کریں اور اپنی زندگی کو اللہ کے احکام کے مطابق ڈھالیں۔ دین میں غلو اور روایتی تصورات سے بچتے ہوئے قرآن اور سنت کے مطابق اپنے عمل کو درست کریں تاکہ ہم دنیا اور آخرت، دونوں میں کامیاب ہو سکیں۔

مکالمات

چاہیے اب تو کوئی حرف شناسائی کا
راستہ کچھ تو کھلے گنبدِ مینائی کا

ڈاکٹر عمار خان ناصر / ڈاکٹر سید مطیع الرحمن

# مطالعۂ سنن ابن ماجہ

(سنن ابن ماجہ کی احادیث سے متعلق استفسارات اور ان کا جواب)

(3)

مطیع سید: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار قسم کی عورتوں سے لعان نہیں ہے: نصرانیہ جو مسلمان کے نکاح میں ہو، یہودیہ جو مسلمان کے نکاح میں ہو، آزاد عورت جو غلام کے نکاح میں ہو اور باندی جو آزاد مرد کے نکاح میں ہو۔[1] اس کی کیا علت ہے؟

عمار ناصر: اس روایت کی اسنادی حیثیت تو بہت کم زور ہے۔ یہ مرفوع حدیث کے طور پر ثابت نہیں۔ اصل میں یہ بعض تابعین کا استنباط ہے، جس کے پیچھے منطق یہ معلوم ہوتی ہے کہ لعان کے لیے ضروری ہے کہ قسمیں کھانے سے انکار پر شوہر اور بیوی پر حد قذف جاری کی جا سکتی ہو۔ چونکہ ان کے نزدیک یہودی یا نصرانی عورت کے قاذف پر حد جاری نہیں ہوتی، بلکہ وہ تعزیری سزا کا مستحق ہوتا ہے، اس لیے اگر بیوی کتابیہ ہو اور مسلمان شوہر الزام لگائے تو لعان بھی نہیں ہو

[1] ۔ کتاب الطلاق، باب اللعان، رقم 2071۔

گا۔ اسی طرح آزاد عورت کے قاذف پر حد ہے، لیکن باندی کے قاذف پر حد نہیں تو باندی اور اس کے شوہر کے مابین بھی لعان نہیں ہو گا۔ یہی معاملہ شوہر کی طرف بھی ہو گا۔ اگر شوہر غلام اور اس کی بیوی آزاد ہے تو شوہر الزام لگانے کا اہل ہی نہیں۔ اس کے الزام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مطیع سید: اسی بنیاد پر مسلمان اور غیر مسلم کی دیت میں بھی فرق رکھا گیا ہے؟

عمار ناصر: دیت میں روایتیں مختلف ہیں، لیکن اس مضمون کی روایتیں بھی ہیں کہ مسلمان اور غیر مسلم کی دیت مساوی نہیں ہو گی۔ جو فقہا ان روایتوں کو ترجیح دیتے ہیں، وہ اسی عدم مساوات کے اصول کا حوالہ دیتے ہیں۔

مطیع سید: یہاں اسلام انسانی سطح پر جان کی حرمت کو کیوں نہیں دیکھتا؟

عمار ناصر: اس نقطۂ نظر کے مطابق، اسلام جان کی حرمت کو تو دیکھتا ہے، لیکن جرم کی سزائیں برابری کو ضروری نہیں سمجھتا۔ یعنی قتل کرنا جرم تو ہے اور اس کی سزا بھی ہو گی، لیکن سزامیں یہ دیکھا جائے گا کہ مسلمان کی جان ہے یا غیر مسلم کی جان ہے۔

مطیع سید: اگر میاں بیوی کے مابین لعان نہیں ہو گا تو پھر شوہر کی طرف سے الزام کی صورت میں کیسے مسئلہ حل کیا جائے گا؟

عمار ناصر: یہ پھر فقہی طور پر ایک پیچیدہ مسئلہ بن جاتا ہے۔ مجھے اس وقت پوری طرح مستحضر نہیں۔ غالباً اگر شوہر غلام ہے اور وہ آزاد بیوی پر الزام لگائے تو فقہا کہیں گے کہ شوہر کو لعان کا موقع نہ دیا جائے اور اس پر حد قذف جاری کی جائے۔ اگر شوہر مسلمان اور بیوی غیر مسلم ہے تو لعان بھی نہیں ہو گا، لیکن حد قذف بھی جاری نہیں ہو گی۔ ہاں، اس کے بعد دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ البتہ بچے کے نسب کا معاملہ کیسے طے ہو گا؟ کیا لعان نہ ہونے کی وجہ سے اس کی ولدیت شوہر سے ہی مانی جائے گی یا اس میں بھی کوئی راستہ نکالا جا سکتا ہے؟ بہ ظاہر ایسی صورت میں بچے کا نسب شوہر سے ہی ثابت ہو گا، لیکن اس کو فقہ کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

مطیع سید: ایک مشہور روایت ہے کہ کچھ سوار جہاد کے سلسلے میں گئے اور ایک قوم کے پاس ٹھہرے اور ان سے کہا کہ ہماری ضیافت کرو، لیکن انھوں نے انکار کیا۔ اس قوم کے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا تو انھوں نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر اس کو دم کیا اور ان سے معاوضے کے طور پر بکریاں لیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے درست کیا ہے اور ان بکریوں میں میرا حصہ بھی

رکھو۔[2] لیکن ایک دوسری روایت میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں صفہ والوں کو قرآن کی تعلیم دیتا تھا اور لکھنا سکھاتا تھا۔ ان میں سے ایک شخص نے تحفۃً مجھے کمان دی تو میں نے کہا کہ یہ کمان مال تو نہیں ہے، میں اس سے اللہ کی راہ میں تیر چلاؤں گا۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تجھے معلوم ہو جائے کہ اس کمان کے بدلے تجھے آگ کا طوق پہنایا جائے گا تو کیا تم کمان قبول کرو گے؟[3] ایک طرف تو قرآن پڑھ کر دم کرنے کا معاوضہ لیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو درست قرار دیا اور دوسری طرف صحابی قرآن پڑھا رہا ہے اور کوئی مطالبہ بھی نہیں ہے، بلکہ دوسرے نے اپنی خوشی سے تحفہ دیا ہے، تو اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنی سخت وعید سنائی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

عمار ناصر: پہلے واقعے میں تو ایک خاص صورت حال بھی تھی۔ دراصل ان لوگوں کو ان کی ضیافت کرنی چاہیے تھی، جو انھوں نے نہیں کی، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے سفر میں رزق کا ایک وسیلہ بنا دیا۔ اس لحاظ سے دراصل انھوں نے دم کا معاوضہ نہیں، بلکہ حقیقت میں اپنا حق مہمانی وصول کیا۔ لیکن اگر عمومی اصول کے تحت دیکھیں تو بھی دونوں واقعات کی نوعیت کچھ مختلف ہے۔ جھاڑ پھونک اور دم کرنے میں علاج کا پہلو غالب ہے۔ یہ ایک فن بھی ہے، جس کو سیکھا جاتا ہے۔ قرآن کی کچھ آیات اور سورتیں جو یہ تاثیر رکھتی ہیں، وہ کسی کو معلوم ہیں اور اس نے ان سے کسی کا علاج کیا ہے تو وہ علاج کی اجرت لے سکتا ہے۔ دوسرے واقعے میں قرآن کی تعلیم دینے پر ان کو تحفہ اور ہدیہ ملا جو اصلاً ایک دینی ذمہ داری کے طور پر اور اجر و ثواب کے لیے دی جاتی تھی۔ اس کی اجرت لینے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند نہیں فرمایا۔

مطیع سید: تو کیا قرآن کی تعلیم دینے پر آج جو لوگ اجرت لیتے ہیں، وہ جائز نہیں؟

عمار ناصر: اس میں زمانے کی تبدیلی سے سماجی زاویۂ نظر تبدیل ہو گیا ہے اور اس کا اثر دینی و فقہی احکام پر بھی پڑتا ہے۔ پہلے دور میں زاویہ یہ تھا کہ دین کا کوئی بھی کام مثلاً اذان دینا، نماز پڑھانا وغیرہ اس پر اجرت لینا جائز نہیں، لیکن بعد کے دور میں زاویۂ نظر بدل گیا۔ اس میں سماجی حالات کا

---

[2]۔ کتاب التجارات، باب اجر الراقی، رقم 2156۔

[3]۔ کتاب التجارات، باب اجر الراقی، رقم 2157۔

بڑا دخل ہوتا ہے، اس کو صرف فقہی پہلو سے نہیں دیکھنا چاہیے۔ ایک دور میں ان سرگرمیوں کے بارے میں بنیادی تصور یہ تھا کہ یہ خالص اللہ کی رضا کے لیے کیا جانے والا کام ہے تو اس میں ملاوٹ نہیں ہونی چاہیے۔ بعد کے ادوار میں یہ کام نیکی کے کام تو سمجھے جاتے ہیں، لیکن ایک پروفیشن بھی بن گئے تو ان کو دیکھنے کا زاویہ بدل گیا۔ اب یہ ایک پیشہ ہے اور لوگ اس میں محنت کرتے ہیں، اس کو سیکھتے ہیں اور اپنا وقت اس میں لگاتے ہیں تو اس کی اجرت بھی لے سکتے ہیں۔ خاص طور پر اگر کچھ لوگوں کو سرکاری یا سماجی انتظام میں کسی ذمہ داری کے لیے مخصوص کر دیا جائے تو پھر اس کی نوعیت بہت مختلف ہو جاتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی معلمین کے لیے بیت المال سے باقاعدہ وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔

مطیع سید: کیا اس سے ثواب میں کمی واقع ہو گی؟ کالج میں ہمارے مضامین میں قرآن بھی شامل ہے اور ہم اس کو شوق سے اور محنت سے پڑھاتے ہیں، لیکن ہمیں اس کے پیسے بھی ملتے ہیں۔

عمار ناصر: حقیقت تو اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کمی ہو گی یا نہیں، لیکن بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کمی واقع ہو گی۔ جو لوگ یہ کام خالص اللہ کی رضا کے لیے کر رہے ہیں، ان میں اور معاوضہ لے کر پڑھانے والوں میں فرق تو ہو گا۔ پڑھانے میں اگرچہ اخلاص بھی شامل ہو اور لگن بھی ہو، لیکن اگر روزگار بھی اس سے وابستہ ہے تو اس سے اجر میں فرق تو پڑے گا۔

مطیع سید: بیعانہ کی رقم کے بارے میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔[4] لیکن ہمارے ہاں یہ مروج ہے اور علما اس پر واضح تنقید نہیں کرتے۔ اگر میں کوئی چیز نہ خریدوں تو کئی معاملات میں بیعانہ کی رقم واپس نہیں ملتی۔

عمار ناصر: ہمارے ہاں تو عام طور پر اس کے عدم جواز کا فتویٰ ہی دیا جاتا ہے، لیکن بازار میں عمل فتوے پر نہیں ہوتا۔ میرے خیال میں تو اس کی گنجایش ہونی چاہیے۔ یہ ایک طرح کا جرمانہ یا تلافی ہے۔ پہلے دور میں بازار کے معاملات نسبتاً سادہ ہوتے تھے، تو شاید ایسا ہی ہو کہ آپ نے پیشگی کچھ رقم لے لی، لیکن بعد میں کسی وجہ سے وہ معاملہ ختم ہو گیا تو آپ کو کوئی خاص نقصان نہیں ہوا۔ ایسی صورت میں حسن اخلاق اور مروت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ رقم واپس کر دی جائے۔ لیکن

---

[4]۔ کتاب التجارات، باب بیع العربان، رقم 2192۔

جیسے جیسے بازار کے حالات پیچیدہ ہوتے جائیں اور رسک بڑھ جائے تو فقہی طور پر معاملہ ختم کرنے کا کوئی جرمانہ یا تلافی ہونی چاہیے۔ آپ نے عقد کیا تھا، لیکن اس کو پورا نہیں کیا، تو جس نے آپ کے ساتھ معاملہ کیا، اس نے تو آپ کے لیے وہ چیز محفوظ کر لی تھی۔ وہ کہیں اور بھی وہ چیز بیچ سکتا تھا، لیکن آپ نے اس کو روک دیا تو اس نقصان کی تلافی کے لیے کوئی شکل ہونی چاہیے۔

مطیع سید: ایک عورت نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں چیز خریدتے ہوئے پہلے کم قیمت بتاتی ہوں اور پھر بڑھاتی ہوں۔ اسی طرح بیچنے کے لیے زیادہ قیمت بتاتی ہوں اور پھر آہستہ آہستہ کم کرتی ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ جو قیمت تم نے لینی یا دینی ہو، بس وہی بتایا کرو۔ یہ کم یا زیادہ بتا کر قیمت طے کرنا درست نہیں۔[5] ہمارے ہاں تو یہ معمول کی چیز ہے اور اسے معیوب بھی نہیں سمجھا جاتا اور بہ ظاہر اس میں کوئی قباحت بھی نظر نہیں آتی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے کیوں ناپسند فرما رہے ہیں؟

عمار ناصر: احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی باتوں کے زاویے بہت متنوع ہوتے ہیں۔ کہیں آپ قانونی پہلو بیان فرما رہے ہوتے ہیں اور کہیں آپ استحباب اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کی بات کر رہے ہوتے ہیں۔ اس حدیث میں آپ کا بلند شخصی ذوق جھلک رہا ہے کہ زیادہ بھاؤ تاؤ نہ کیا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذاتی طور پر یہ چیز پسند نہیں کرتے تھے۔ اس میں یہ بھی اہم ہوتا ہے کہ آپ کس کو یہ مشورہ دے رہے ہیں؟ اگر کسی سے اپنے شخصی ذوق کی پابندی مطلوب ہے تو اس کو مشورہ دیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ جیسے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تو منع فرمایا کہ ہم گدھے کی جفتی گھوڑی سے نہ کروائیں، لیکن میں نہیں کہتا کہ آپ نے تم کو، یعنی باقی سب لوگوں کو بھی اس سے منع کیا ہے۔ تو احادیث کی تعبیر و تشریح میں یہ ساری چیزیں دیکھنی پڑتی ہیں۔

مطیع سید: حضرت ابو سفیان کی بیوی نے شکایت کی کہ وہ بخیل شخص ہیں تو کیا میں ان سے پوچھے بغیر ان کے مال میں سے کچھ لے سکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا: صرف اتنا لے لو جو تمھیں اور

[5]۔ کتاب التجارات، باب السوم، رقم 2204۔

تمھارے بچوں کو کفایت کرے۔[6] کہا جاتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو جائز قرار نہیں دیتے۔ اگر یہ ناجائز ہے تو عورتوں کے لیے کیا آپشن ہے، وہ اس صورت حال میں پھر کیا کریں؟

عمار ناصر: مجھے ان دونوں ائمہ کی راے اس وقت مستحضر نہیں ہے۔ بہ ظاہر تو حدیث میں جو رخصت دی گئی ہے، وہ عقل عام کے مطابق ہے اور صحیح لگ رہی ہے، لیکن اگر ہم قیاس کریں کہ دونوں ائمہ اس کو صحیح نہیں سمجھتے ہوں گے تو ممکن ہے کہ ان کے پیش نظر اس میں ظاہری خیانت کا پہلو ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے عملاً دیکھا ہو کہ عورتوں کو اس کی اجازت دے دی جائے تو پھر وہ اس کا غلط استعمال کریں گی اور ضرورت سے زائد رقم نکال لیں گی۔ بہر حال اس صورت حال میں جو حدیث میں بیان ہوئی ہے، انھی شرائط کے ساتھ عورت اگر شوہر کا مال لے لے تو بہ ظاہر اس میں کوئی خرابی معلوم نہیں ہوتی۔

مطیع سید: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال داروں کو بکریاں اور غریبوں کو مرغیاں پالنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جب مال دار لوگ بھی مرغیاں پالنے لگیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس بستی کو تباہ کرنے کا حکم دیتا ہے۔[7] ویسے اس حدیث کے بارے میں بحث موجود ہے کہ یہ موضوع روایت ہے۔

عمار ناصر: تو پھر اس پر بحث نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ صحاح میں شاید ابن ماجہ ہی ہے، جس میں کچھ موضوع احادیث موجود ہیں۔

مطیع سید: میرے ذہن میں آیا کہ شاید اس کا مطلب یہ ہو کہ ہر معاملے میں اگر امیر آجائیں اور غریبوں کے لیے گنجایش نہ بچے تو یہ حکم ہو گا۔

عمار ناصر: ظاہر ہے کہ جس نے بھی یہ حدیث وضع کی ہے، اس کا کوئی تناظر تو ہو گا، کسی نے شوقیہ تو یہ حدیث وضع نہیں کی ہو گی۔

مطیع سید: وضعِ حدیث کی بات چھڑی ہے تو وضع کے بارے میں ایک سبب یہ بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ اخلاص نیت سے بھی کی جاتی تھی۔

---

[6]۔ کتاب التجارات، باب ماللمرأۃ من مال زوجھا، رقم 2294۔

[7]۔ کتاب التجارات، باب اتخاذ الماشیۃ، رقم 2307۔

عمار ناصر: اخلاص نیت وہاں شامل ہوتا ہے جہاں کسی دینی کام کی ترغیب ہو یا کسی گناہ کے کام سے روکنا مقصود ہو۔ اس میں اخلاصِ نیت کام کر رہا ہوتا ہے، لیکن بہت سے سیاسی، مذہبی اور معاشرتی رجحانات بھی وضع کا سبب بنے ہیں۔

مطیع سید: کیسے ایک مسلمان یہ جسارت کر سکتا ہے کہ ایک بات گھڑ کر نبی کی طرف منسوب کر دے، صرف اس لیے کہ لوگ فلاں نیکی کی طرف راغب ہوں؟

عمار ناصر: اصل میں جو مسلمان اخلاص نیت سے وضع کر رہا ہے، وہ اس پہلو کو نہیں دیکھ رہا کہ میں ایک غلط بات نبی کی طرف منسوب کر رہا ہوں۔ وہ یہ دیکھ رہا ہے کہ اس سے لوگ اس کام کی طرف راغب ہو جائیں گے تو اچھا ہے۔ پھر اس کے جواز میں بھی کچھ حدیثیں وضع ہوئی ہیں کہ احادیث وضع کرنا صحیح ہے۔ جیسے بعض روایات ہیں کہ جو بھی اچھی بات تمھیں میری نسبت سے پہنچے، تم اسے قبول کرو، چاہے وہ میں نے کہی ہو یا نہ کہی ہو۔

مطیع سید: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیہاتی اور جنگل میں رہنے والے کی گواہی، بستی میں رہنے والے کے خلاف قبول نہیں ہے۔[8] اس کی کیا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ وہ شہر کے معاملات سے لاعلم ہے اور صحیح طرح سے جانتا نہیں؟ ورنہ شہری اور دیہاتی میں کیا فرق ہے؟

عمار ناصر: ظاہر ہے کہ یہ کوئی عمومی اصول نہیں ہو سکتا اور یہ کوئی عمومی بات بھی نہیں ہے۔ آپ نے شاید یہ کسی خاص قضیے میں فرمایا ہو گا، جس کی نوعیت ایسی ہو گی کہ ایک فریق شہر کا رہنے والا ہے اور دوسرا دیہات کا رہنے والا ہے، اور معاملہ ایسا ہے کہ اس کو شہری معاملات سے پوری واقفیت ہونی چاہیے۔ اگر وہ معاملات سے واقف نہیں ہے تو پھر اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ لیکن یہ کوئی عام اصول نہیں ہے۔

مطیع سید: ہبہ کے بارے میں روایت ہے کہ دے کر واپس لینا جائز نہیں ہے اور اس کے بارے میں قے کر کے چاٹنے کی بڑی سخت مثال دی گئی ہے۔ لیکن ایک روایت میں ہے کہ والد اپنی اولاد کو دیا ہوا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔[9]

---

[8]۔ کتاب الاحکام، باب من لا تجوز شہادتہ، رقم 2367۔

[9]۔ کتاب الھبات، باب من اعطی ولدہ ثم رجع منہ، رقم 2377۔

عمار ناصر: تحفہ دے کر واپس لینے کی جو ممانعت ہے، وہ اعلیٰ اخلاق کے پہلو سے ہے، قانونی ممانعت نہیں ہے۔ یعنی یہ بہت بری چیز ہے، لیکن قانونی طور پر اگر دینے والا یہ کہے کہ میں واپس لینا چاہتا ہوں تو وہ لے سکتا ہے۔ دیگر روایات میں اس کے ساتھ یہ قید بھی ملتی ہے کہ اگر اس نے بدلے میں کوئی تحفہ وصول کر لیا ہو تو پھر واپس نہیں لے سکتا۔ یہ بھی ایک معقول قید ہے۔ البتہ باپ کے معاملے میں یہ اخلاقی قباحت نہیں ہے، کیونکہ باپ کا تعلق اور نوعیت کا ہے اور اولاد پر باپ کا حق بھی اور طرح کا ہے۔ وہ اگر اپنا ہی دیا ہوا تحفہ واپس لے رہا ہے تو اس پر یہ چیز وارد نہیں ہوتی۔ تعلق کی نوعیت اور اولاد کے مال پر حق، اس سے نوعیت بدل جاتی ہے۔

مطیع سید: آج کے دور میں اگر باپ بیٹے کو کچھ دیتا ہے اور اس کی قانونی طور پر توثیق بھی ہو جاتی ہے، پھر تو میرے خیال سے واپس لینے کا اختیار باقی نہیں رہتا۔

عمار ناصر: یہ درست بات ہے۔ قیاسی طور پر حدیث میں یہ قید بھی شامل کی جا سکتی ہے کہ واپسی کا اختیار تب تک ہے جب یہ معاملہ ذاتی تعلق کی سطح پر ہو۔ اگر اس کی حاکم سے توثیق کروالی جائے تو پھر واپس لینے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ اس کے ساتھ کسی دور کا عرف اور معاشرتی تصور بھی بہت اہم ہوتے ہیں۔ معاشرتی تصور اور چیزوں کو دیکھنے کا انداز اگر بدل جائے تو ان کے فقہی احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

مطیع سید: ایک شخص نے اپنے قرض دار سے قرض کی ادائیگی کے لیے مہلت مانگی۔ دونوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ میں اس کی ضمانت دیتا ہوں۔ وہ شخص مہلت لے کر چلا گیا اور جب مہلت پوری ہوئی تو وہ سونا لے کر آ گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے کہاں سے یہ سونا لیا ہے؟ اس نے کہا کہ کان سے۔ آپ نے فرمایا کہ اس میں کوئی خیر نہیں ہے اور قرض خواہ کا قرضہ خود ادا کر دیا۔[10] کان سے سونا لینے میں کیا خرابی تھی؟

عمار ناصر: حدیث میں اس کی وضاحت نہیں ہے، اس لیے قیاسات سے ہی کام لیا جا سکتا ہے۔ دیگر روایات سے اگر کچھ تفصیل معلوم ہو کہ اس دور میں کان سے سونا نکالنے کا کیا طریقہ تھا اور اس میں کیا معاملات ہوتے تھے تو شاید بات بہتر سمجھ میں آ سکے۔ شارحین کہتے ہیں کہ ممکن ہے،

---

[10] ۔ کتاب الصدقات، باب الکفالۃ، رقم 2406۔

اس وقت کان سے نکلا ہوا سونا خریدنے کا معاملہ کسی ایسی شکل میں ہوتا ہو، جس میں غرر کا کوئی پہلو پایا جاتا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خام شکل میں سونا لے کر آیا ہو، جب کہ اس کے ذمے دینار واجب تھے۔ آپ نے محسوس کیا کہ شاید قرض خواہ اس شکل میں قرض واپس لینے پر آمادہ نہ ہو تو اس کو اپنی طرف سے رقم ادا فرما دی۔ بہر حال اس کی لائی ہوئی رقم میں کوئی ایسی خرابی تھی جو روایت میں بیان نہیں ہوئی، لیکن یہ وجہ بہر حال نہیں تھی کہ کان سے نکلا ہوا سونا فی نفسہٖ قابل قبول نہیں۔

مطیع سید: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کوئی فوت ہوتا تو آپ جنازہ پڑھانے سے پہلے پوچھتے تھے کہ اس کے ذمے قرض تو نہیں ہے؟ پھر جب کچھ زمینیں فتح ہوئیں تو اس کے بعد اگر کسی مرنے والے کے پاس اسباب نہ ہوتے تو آپ اس کا قرض خود ادا کرنے کا اعلان فرماتے۔[11] اگر میت کے قرض کے بارے میں پوچھنے کا مقصد اس کی اہمیت کو اجاگر کرنا تھا کہ اگر کوئی قرض لے تو اس کی واپسی کی بھی فکر کرے تو فتوحات کے بعد اگرچہ حالات بہتر ہو گئے، لیکن یہ علت تو باقی رہی۔ اس میں بھی یہی ہونا چاہیے تھا کہ جو قرض لے، وہ واپس بھی کرے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی ادائیگی اپنے ذمے کیوں لے لی؟

عمار ناصر: قرض کے متعلق پوچھنے کا مقصد لوگوں کو ترغیب دینا بھی تھا کہ وہ قرض کی ادائیگی کا اہتمام کریں، لیکن اصل مقصد یہ تھا کہ مرنے والے کے ذمے کسی کا حق باقی نہ رہے۔ اس مقصد سے آپ بعض دفعہ جنازہ نہیں پڑھاتے تھے، بلکہ صحابہ سے فرماتے تھے کہ تم اس کا جنازہ پڑھاؤ۔ اس سے یہ ہوتا تھا کہ صحابہ میں سے کوئی اس شخص کے قرض کی ذمہ داری لے لیتا تھا اور کہتا تھا کہ یا رسول اللہ، آپ جنازہ پڑھائیں، میں اس کا قرض ادا کر دوں گا۔ گویا یہ ادائیگی کے بندوبست کا ایک انداز تھا۔ پھر جب فتوحات ہو گئیں اور آپ کے پاس ادائیگی کا بندوبست ہو گیا تو لوگوں کو ترغیب دینے کی ضرورت نہیں رہی۔ اس کے بعد اگر کسی کے پاس ادائیگی کے وسائل نہ ہوتے تو قرض بیت المال سے ادا کر دیا جاتا تھا۔

مطیع سید: جب آپ علیہ السلام نے قرض کی ادائیگی کا ذمہ اپنے اوپر لے لیا تو اس سے لوگوں

---

[11]۔ کتاب الصدقات، باب من ترک دیناً وضیاعاً فعلی اللہ وعلی رسولہ، رقم 2415۔

کے اندر احساس ذمہ داری میں کمی نہیں واقع ہوئی؟ لوگ بے پروا نہیں ہو گئے کہ اگر ہم سے قرض ادا نہ ہو سکا تو نبی علیہ السلام ادا کر دیں گے؟

عمار ناصر: اصل میں ہم تک تو آپ کے جملے ہی پہنچے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے یہ فرمایا، لیکن اس کا اثر کیا ہوا یا ہو سکتا تھا، اس کا ہم پورا اندازہ نہیں کر سکتے۔ ہمیں لگتا ہے کہ ہم اپنے ماحول میں جو دیکھتے ہیں، شاید وہی اثر وہاں بھی ہوا ہو گا، لیکن اصل میں جو آدمی بات کر رہا ہوتا ہے، اس کو اندازہ ہوتا ہے کہ میری کسی بات کا اثر ماحول پر کیا ہو گا اور وہ فیصلہ کرنے کی بہتر پوزیشن میں ہوتا ہے۔

مطیع سید: سلیمان بن اذنان نے علقمہ کو ایک ہزار درہم بہ طور قرض دیے۔ انھوں نے کہا کہ جب مجھے بیت المال سے وظیفہ ملے گا تو میں واپس کر دوں گا۔ جب ان کا وظیفہ آیا تو سلیمان نے قرض کی ادائیگی کا سختی سے مطالبہ کیا، جس پر علقمہ نے قرض ادا کر دیا، لیکن اس کو بہت برا محسوس کیا۔ پھر کئی ماہ گزر گئے اور انھیں دوبارہ ضرورت پڑی تو وہ سلیمان کے پاس گئے اور ایک ہزار درہم کا قرض مانگا۔ انھوں نے وہی تھیلی منگوائی اور کہا کہ یہ وہی تھیلی ہے جو تم نے مجھے دی تھی۔ مجھے اس کی ضرورت نہیں تھی اور میں نے اس میں سے ایک درہم بھی استعمال نہیں کیا۔ علقمہ نے پوچھا کہ آپ نے پھر اتنا سخت تقاضا کیوں کیا؟ سلیمان نے کہا کہ میں نے تم سے ہی یہ حدیث سنی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو مسلمان کسی کو دو بار قرض دے، اس کو ایک دفعہ اتنا مال صدقہ کرنے کا اجر ملتا ہے۔ اس لیے میں نے ایسا کیا۔[12] یہ عجیب سا نہیں لگتا کہ انھوں نے ان کو دوبارہ قرض دینے کے لیے سختی سے قرض واپس مانگا؟

عمار ناصر: ظاہر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں تھی، لیکن سلیمان نے حدیث کے ظاہر سے یہ مطلب اخذ کیا کہ میں اگر اس طرح یہی رقم ان کو دوبارہ قرض دوں گا تو مجھے اتنی رقم صدقہ کرنے کا اجر ملے گا۔

مطیع سید: اسی سے ملتی جلتی ایک روایت عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ قرض دار کے ساتھ ہوتا ہے جب تک وہ اپنا قرض ادا نہ کر دے۔ تو عبد اللہ بن جعفر خزانچی سے کہتے تھے کہ جاؤ اور میرے لیے قرض لے کر آؤ، کیونکہ میں اس کو

---

[12] ۔کتاب الصدقات، باب القرض، رقم 2430۔

برا جانتا ہوں کہ میں ایک رات گزاروں اور اللہ میرے ساتھ نہ ہو۔[13] ایسا لگتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہر طرح کے لوگ تھے۔ کچھ گہرائی میں جا کر بات کا مطلب سمجھتے تھے اور کچھ ظاہر پر عمل کرنے کو اختیار کر لیتے تھے۔

عمار ناصر: جی، ایسے ہی ہے۔ البتہ فہم کے علاوہ ایسی چیزوں میں اللہ تعالیٰ سے خاص طرح کی توقع رکھنے کا پہلو بھی ہوتا ہے، جس کا انداز مختلف لوگوں میں مختلف ہوتا ہے۔ ان دونوں واقعات میں اچھی توقع اور اجر کی امید سے ظاہر پر عمل کا جو طریقہ دکھائی دیتا ہے، اس کا بھی اپنا ایک حسن ہے۔ اس طرح کے واقعات حضرت میمونہ اور حضرت عائشہ کے متعلق بھی آتے ہیں۔ ان دونوں کو اپنی ضروریات کے لیے رقم کی خاص ضرورت نہیں ہوتی تھی، لیکن وہ صدقہ وانفاق بہت کثرت سے کرتی تھیں اور اس کے لیے بھاری مقدار میں قرض لے لیتی تھیں۔ ان سے کہا گیا کہ جب ادائیگی کا بہ ظاہر بندوبست نہیں ہوتا تو آپ بلاضرورت قرض کیوں لے لیتی ہیں؟ تو وہ جواب دیتی تھیں کہ ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو شخص قرض کی واپسی کی نیت رکھتا ہو، اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرماتے ہیں، اس لیے ہم اللہ کی مدد حاصل کرنے کے لیے ایسا کرتی ہیں۔

[باقی]

---

13۔ کتاب الصدقات، باب من ادّان دیناً وھو ینوی قضاءہ، رقم 2409۔

کیا ہی اچھا ہے نیاگانِ کہن کا ذکرِ خیر
اُن سے لے سکتے اگر کچھ سیرت و کردار بھی

نعیم احمد بلوچ

# حیاتِ امین

## (سوانح مولانا امین احسن اصلاحی)

(20)

[صاحب ”تدبر قرآن“ کی وصیت کے مطابق
ان کے سوانح نگار نعیم احمد بلوچ کے قلم سے]

پچھلے صفحات میں بتایا جا چکا ہے کہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی ہجرت کے بعد پہلے لاہور کے علاقے اسلامیہ پارک میں رہایش پذیر ہوئے۔ یہاں وہ جماعت اسلامی کے دیگر رہنماؤں کے ساتھ رہتے تھے، مگر جب جماعت کے ساتھ مسلم لیگ کی حکومت کا اختلاف ہوا تو ان سے یہ قیام گاہ چھین لی گئی۔ حکومت کا سلوک اتنا برا تھا کہ انھیں متبادل جگہ منتقل کرنے کی بھی مہلت نہ دی گئی اور وہ مجبوراً خیموں میں رہنے لگے۔ یہاں سے مولانا سید ابو الاعلیٰ صاحب مودودی اپنے خاندان کے ساتھ اچھرہ ذیلدار پارک منتقل ہو گئے، لیکن مولانا اصلاحی کا خاندان لاہور میں کسی مناسب جگہ کی عدم دستیابی کے بعد میکلوڈ گنج راولپنڈی میں منتقل ہو گیا۔ راولپنڈی میں بھی یہ کوئی علیحدہ سے مکان نہیں تھا، بلکہ یہ ایک فلیٹ تھا، جس کی مولانا اور ان کے خاندان کو کوئی عادت نہ تھی۔

## جماعت اسلامی اور حکومت کا اختلاف

یاد رہے کہ تقسیم سے پہلے مسلمانوں کی نمایندگی کرنے والی سیاسی جماعتیں مسلم لیگ کے علاوہ بھی تھیں، مگر قیام پاکستان کے بعد مسلم لیگ کے سوا اگر کسی سیاسی جماعت کا عملی طور پر وجود باقی رہا تو وہ صرف جماعت اسلامی ہی تھی۔ باقی جماعتیں پاکستان بننے کے بعد عملی طور پر ختم ہو چکی تھیں۔ البتہ مشرقی پاکستان میں ایسا نہ تھا۔ مغربی پاکستان میں جماعت ہی تھی جو مسلم لیگ پر شدید تنقید کرتی تھی۔ تقسیم کے وقت جماعت کا موقف پچھلے صفحات میں بیان ہو چکا ہے اور اختلاف کے باوجود جماعت نے لیگ کی نوزائیدہ حکومت کے ساتھ حسنِ ظن کا اظہار کیا، لیکن یہ جلد ہی ختم ہو گیا اور جماعت حکومت کی ایک سخت ناقد کے طور پر سامنے آئی۔

اس کی بنیادی طور پر تین وجوہات تھیں: پہلی پاکستان کا آئینی تشخص۔ دوسری سرکاری ملازمت کے خلاف فتویٰ اور نظام عدالت کو تسلیم نہ کرنا اور تیسری جہاد کشمیر پر جماعت کا فتویٰ۔ لیکن ان سب کی بنیادی وجہ ایک ہی تھی۔ ہم اس کا مختصر اً جائزہ لیتے ہیں۔

## پاکستان: مذہبی ریاست یا قومی ریاست

یہ اختلاف اس وقت سامنے آیا جب 11/ اگست 1947ء کو بانی پاکستان نے پارلیمنٹ میں تقریر کی۔ اپنی اس مشہور تقریر میں انھوں نے کہا تھا:

> ”آپ آزاد ہیں۔ آپ آزاد ہیں اپنے مندروں میں جانے کے لیے۔ آپ آزاد ہیں اپنی مسجدوں میں جانے کے لیے اور ریاست پاکستان میں اپنی کسی بھی عبادت گاہ میں جانے کے لیے۔ آپ کا تعلق کسی بھی مذہب، ذات یا نسل سے ہو۔ ریاست کا اس سے کوئی لینا دینا نہیں۔“

جماعت اسلامی کی طرف سے اس تقریر پر سخت اعتراض کیا گیا اور اسے مسلمانوں سے دھوکے سے تعبیر کیا گیا۔ اسے عوامی نعرے کے خلاف قرار دیا گیا کہ پاکستان کا مطلب کیا لا الٰہ الا اللہ۔ جماعت اسلامی نے برملا یہ موقف اختیار کیا کہ کوئی مسلمان کسی سیکولر حکومت کو اپنی خدمات نہیں دے سکتا۔ حکومت کو چاہیے کہ وہ پاکستان کو اسلامی ریاست قرار دے، اس کے بعد ہی کسی مسلمان کے لیے اس کی نوکری یا اس کی حکومت میں کوئی عہدہ قبول کرنا جائز ہو گا۔ پاکستان کی حکومت اگر

اپنے آپ کو اسلامی ریاست قرار نہیں دیتی تو اس سے وفاداری اور اطاعت کا عہد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک سیکولر حکومت کا ساتھ دینا اصل میں اللہ کے بجاے ''طاغوت'' کی حمایت ہو گی۔

اس کے جواب میں ایوانِ حکومت نے یہ وضاحت پیش کی کہ قائد اعظم محمد علی جناح کی اس تقریر کا مطلب یہ ہے کہ پاکستان میں مذہبی آزادی ہو گی۔ لیکن جماعت کا موقف یہی رہا کہ ریاست پاکستان کو اسلامی جمہوریہ قرار دے۔ جب تک ایسا نہیں ہوتا، اسے ایک غیر مسلم ریاست ہی سمجھا اور قرار دیا جائے گا۔

## کشمیر میں جہاد پر اختلاف

معلوم ہونا چاہیے کہ تقسیم کے وقت ہندستان میں 565 پرنسلے اسٹیٹس (دیسی ریاستیں) بھی تھیں۔ یہ سلطنتِ برطانیہ کی وفادار تھیں اور ان کی حیثیت نیم خود مختار ریاستوں کی تھی۔ تقسیم کے معاہدے کے مطابق انھیں اختیار دیا گیا تھا کہ وہ چاہیں تو آزاد حیثیت برقرار رکھیں یا اپنی صواب دید کے مطابق ہندستان کے ساتھ الحاق کر لیں یا پاکستان کے ساتھ، لیکن عملی طور پر یہ صورت بنی کہ جو ریاستیں ہندستان کے حدود میں تھیں، ان کو ہندستان میں ضم کر دیا گیا اور جو پاکستان میں تھیں، انھیں پاکستان کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کرنا پڑا۔

کشمیر کی ریاست ایسی واحد ریاست تھی جس کی سرحدیں پاکستان اور ہندستان، دونوں سے ملتی تھیں۔ اس کی آبادی اَسی فی صد سے بھی زیادہ مسلمان تھی، مگر حکمران ہندو تھا۔ چنانچہ راجہ ہری سنگھ نے مسلم آبادی کی اکثریت کے دباؤ کے تحت پاکستان کے ساتھ الحاق کا عندیہ دیا، لیکن جب پورے ہندستان کے ساتھ ساتھ ریاست کشمیر میں بھی فسادات پھوٹ پڑے تو صورت حال بدل گئی۔ ایک دوسرے پر اعتماد ختم ہو گیا۔ کشمیر میں مشتعل مسلمان جتھوں کا مطالبہ تھا کہ راجہ فی الفور پاکستان کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کریں۔ جب ہری سنگھ نے اس میں تاخیر کی تو ان کے محل کا محاصرہ کر لیا گیا۔ اس پر انھیں یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ ان کی جان خطرے میں ہے۔ چنانچہ وہ ہندستان کی مدد سے دہلی کی طرف پرواز کر گئے۔ وہاں جا کر انھوں نے ہندستان کے ساتھ الحاق کا اعلان کر دیا۔ اور ساتھ ہی ہندستان کی حکومت سے تحریری طور پر فوجی مدد کی درخواست کر دی۔ چنانچہ باغیوں کی سرکوبی اور ریاست کا نظم و نسق سنبھالنے کے لیے ہندستان کی فوجیں کشمیر میں داخل ہو گئیں۔

حکومت پاکستان نے اس اعلان کو ہندستان کی سازش قرار دیا۔ اور راجہ کے اس فیصلے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ حکومتِ پاکستان نے راجہ کے مخالف باغیوں کی مدد کی اور ان کی حمایت کے لیے اپنی فوجیں بھی کشمیر میں بھیج دیں۔ یوں آزادی کے ابتدائی دنوں ہی میں ہندستان اور پاکستان حالتِ جنگ میں آ گئے، جب کہ یہ دل چسپ حقیقت اپنی جگہ موجود تھی کہ دونوں ملکوں کا فوجی کمانڈر ایک ہی تھا، فیلڈ مارشل آر کنیلک۔ اور اس نے حکومتِ پاکستان پر واضح کر دیا تھا کہ وہ اس اقدام کی کسی طور پر بھی حمایت نہیں کر سکتا۔

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ اس جنگ میں پاکستان نے باغیوں کی کھلم کھلا حمایت کی تھی اور اپنے عوام کو بھی کشمیری مزاحمت کاروں کی مدد کرنے کی پر زور اپیل کی۔ اس موقع پر جماعت اسلامی کی طرف سے یہ رائے دی گئی کہ ایک تو مسئلہ متنازع اور غیر واضح ہے اور دوسرا پاکستان ابھی اسلامی ریاست نہیں ہے، اس لیے اس کی حمایت میں لڑنے کو جہاد نہیں قرار دیا جا سکتا۔

مولانا سید ابو الاعلیٰ صاحب مودودی اور جماعت کے اس فیصلے کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا گیا اور اسے ملک سے غداری قرار دیا گیا، لیکن جماعت اسلامی نے بدستور ایک ہی مطالبہ رکھا کہ مملکت پاکستان کی قانونی حیثیت واضح کی جائے کہ یہ ایک اسلامی ریاست ہے یا سیکولر ریاست۔ قائد اعظم محمد علی جناح کی وفات تک جماعت کے خلاف عملی طور پر کوئی کارروائی نہ ہوئی۔

چنانچہ جماعت اسلامی نے بڑے زور شور سے یہ مہم شروع کر دی کہ حکومت پاکستان اسلامی نظام قائم کرنے کے لیے عملی اقدام کرے۔ ساتھ ہی جماعت نے عوام سے رابطہ کر کے ان کی ذہن سازی شروع کر دی۔ ابتدا میں حکومت نے بھی جماعت اسلامی کی اس مہم کا ساتھ دیا۔ مولانا مودودی کو ریڈیو پاکستان سے اس موضوع پر تقاریر کرنے کی بھی پیشکش کی گئی جو انھوں نے قبول کی۔ اس کے علاوہ انھیں دیگر سرکاری پلیٹ فارم پر مدعو کیا گیا۔ مولانا مودودی کی تقاریر اور جماعتی بیانیہ جب باشعور عوام میں مقبول ہونے لگا تو حکومت وقت کے سیکولر عناصر حرکت میں آئے۔ انھیں یہ صورت حال کسی طور بھی قابلِ قبول نہ تھی، لیکن دلیل سے بات کرنے کے بجائے انھوں نے جماعت کے خلاف منفی کارروائیوں کا سہارا لیا۔

اصل میں یہ ایک واضح حقیقت تھی کہ قیام پاکستان کی تحریک کے دوران میں عوامی سطح پر یہی کہا گیا تھا کہ پاکستان ایک ”بنیاد پرست مذہبی ریاست“ ہو گی، مگر جب پاکستان بن گیا تو ایک واضح

”یوٹرن“ لیا گیا۔ اور عندیہ دیا گیا کہ ملک کا تشخص سیکولر قومی ریاست کا ہو گا۔ حکومتی زعما کے پاس جہاں اس منافقت کا کوئی جواب نہ تھا، وہیں ان کے پاس کوئی عقلی اور منطقی بیانیہ بھی نہ تھا کہ وہ اپنی بات دلیل سے کرتے۔ اس کے برعکس، انھوں نے جتنے اقدام بھی کیے، وہ ملک کے تشخص کو سیکولر ثابت کر رہے تھے۔ چنانچہ اس غیر متوقع صورت حال پر زبردست عوامی دباؤ سامنے آیا۔ جماعت اسلامی نے ان کی یہ منافقت کا پردہ چاک کیا تو اس کے خلاف کارروائی کا فیصلہ کیا گیا۔ یہ صریحاً ایک غیر اخلاقی اور غیر انسانی ردِ عمل تھا۔ اس کا سلسلہ اس قدر دراز ہوا کہ روزنامہ ”انجام“ کراچی کی مورخہ 16 / مئی 1948ء کی اشاعت میں سرکار کی طرف سے یہ بیان جاری ہوا:

> ”باوثوق ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کی سرگرمیاں حکومت پاکستان کے لیے تشویش ناک بن گئی ہیں۔ چنانچہ ان کی حرکات و سکنات کی نگرانی کے لیے خفیہ پولیس مامور کر دی گئی ہے، نیز حکومت کے مختلف شعبہ جات میں مولانا مودودی کے پیرووں کے خلاف بھی خفیہ ہدایت جاری کر دی گئی ہیں۔ معلوم ہوا ہے کہ گذشتہ دنوں حکومت کے اہم ترین محکمہ کے چند ملازمین نے، جو جماعت اسلامی کے پیرو ہیں، یہ مطالبہ کیا کہ محکمے کے نظم و نسق کو خالص اسلامی طریق پر چلایا جائے۔ اب ان کی جماعت کے خلاف انتہائی سخت کارروائی کرنے کا فیصلہ کر لیا گیا ہے۔ واضح رہے، مولانا مودودی حکومت الٰہیہ کے سب سے بڑے علم بردار ہیں۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے جماعت اسلامی کی تاسیس کی ہے جس کے پیرووں کی تعداد روز افزوں ترقی پر ہے۔ گذشتہ ماہ مولانا کراچی تشریف لائے تھے۔ اس کے بعد کراچی میں ان کی جماعت کی سرگرمیاں بہت بڑھ گئی ہیں اور حکومت پر نکتہ چینیاں عام ہو گئی ہیں۔ اس جماعت کی طرف سے کچھ پوسٹر بھی چسپاں کیے گئے ہیں جن میں مجلسِ دستور ساز سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ ملک کے لیے اسلامی آئین وضع کرے۔“

اس کے بعد جماعت اسلامی کے خلاف عملی طور پر کارروائیاں شروع کر دی گئیں۔ ریڈیو پر ان کے خطبات پر پابندی عائد کر دی گئی اور بہت ہی زہریلا پراپیگنڈا شروع کر دیا گیا۔ تمام سرکاری اور غیر سرکاری اخبار و جرائد یک زبان ہو کر جماعت کے خلاف حقائق کو توڑ مروڑ کر بیان کرنے لگے اور صریح بہتان بازی پر اتر آئے۔ مولانا مودودی اور ان کے رفقا کو بھارتی ایجنٹ اور جاسوس قرار دیا گیا۔ ان سے وہ ”رسیدیں“ بھی برآمد کر لینے کا دعویٰ کیا گیا جو حکومت کے بہ قول

انھوں نے بھارت سے بذریعہ ”منی آرڈر“ وصول کی تھیں۔

جماعت کے واحد ترجمان جریدے سہ روزہ ”کوثر“ جس کے ذریعے سے بہت محدود سطح پر عوام کو درست صورت حال سے آگاہ کیا جاتا تھا، کو بند کر دیا گیا۔ ”کوثر“ کی بندش کے بعد اس کے مالک ملک نصر اللہ عزیز نے بڑی تگ و دو کے بعد ہفت روزہ ”تسنیم“ جاری کیا تو اس پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ ہر طرف سے محاصرہ کرنے کے بعد نوبت ایں جا رسید کہ 4/ اکتوبر 1949ء کو جماعت اسلامی کی مرکزی قیادت کے چھ افراد کو گرفتار کر لیا گیا۔ جس میں امیر جماعت سید ابو الاعلیٰ صاحب مودودی، نائب امیر مولانا امین احسن صاحب اصلاحی اور قیم جماعت میاں طفیل محمد سب سے نمایاں تھے۔ انھیں سیفٹی ایکٹ کے تحت گرفتار کر کے ملتان سنٹرل جیل میں بند کر دیا گیا۔ ان پر الزام تھا کہ یہ لوگ ملکی سلامتی اور امن و امان کے لیے خطرہ ہیں۔ سیفٹی ایکٹ وہی بدنام زمانہ قانون تھا جس کے تحت انگریز حکومت ہندستانیوں پر عرصہ حیات تنگ کیے رکھتی تھی۔ چنانچہ مولانا اصلاحی کو راولپنڈی سے اور باقی اصحاب کو لاہور سے گرفتار کر لیا گیا۔ انھیں قصور، کیمبل پور اور فیصل آباد (اُس وقت لائل پور) جیل میں رکھنے کے بعد نیو سنٹرل ملتان جیل میں اکٹھا کر دیا گیا۔

یہ تینوں حضرات تقریباً بیس ماہ کے لیے جیل میں بند رہے۔ جیل میں بھی ان پر اظہار رائے کی پابندی تھی، یعنی وہ کسی اخبار یا جریدے میں نہیں لکھ سکتے تھے۔ البتہ ان کو اپنے احباب اور اعزہ کو بہت مختصر خط لکھنے کی اجازت تھی۔ وہ زیادہ سے زیادہ ایک یا دو صفحے لکھ سکتے تھے۔ انھیں بہت محدود مقدار میں کاغذ فراہم کیا جاتا تھا۔

ان حضرات کو توقع تھی کہ انھیں زیادہ سے زیادہ ایک ماہ نظر بند رکھ کر رہا کر دیا جائے گا، لیکن حکومت کو ان سے اتنا زیادہ ”خطرہ“ تھا کہ انھیں پہلے حکم میں چھ ماہ کے لیے جیل میں رکھنے کا اعلان ہوا۔ اس کے بعد اس میں تین دفعہ توسیع کی گئی۔ پاکستان کی تاریخ میں جماعت اسلامی کے یہ لیڈر اوّلین سیاسی قیدیوں میں سے تھے۔

جماعت اسلامی نے ان کی رہائی کے لیے عدالت میں یہ موقف اختیار کیا کہ ان پر لگائے گئے الزامات من گھڑت ہیں اور ان کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ عدالت حکومتی دباؤ کے تحت تاخیری حربے استعمال کرتی رہی، لیکن تیسری توسیع پر عدالت بھی مجبور ہو گئی کہ اس سو فی صد

جھوٹے مقدمے کو ختم کرنا ہی بہتر ہے۔ حکومت کو جب محسوس ہوا کہ عدالت ان کے حق میں فیصلہ دے دی گی تو اس نے فیصلے سے پہلے ہی انھیں رہا کرنے کے احکام جاری کر دیے۔ یوں مولانا اصلاحی اپنے دیگر ساتھیوں کے ہم راہ 28/ مئی 1950ء کو جیل سے باہر آئے۔

## قراردادِ مقاصد کی منظوری

جماعت اسلامی کی یہ قیادت ابھی جیل ہی میں تھی کہ عوامی دباؤ اور جماعت اسلامی کی تحریک کی کامیابی کا نتیجہ 12/ مارچ 1949ء کو نکلا۔ اس دن قیام پاکستان سے شروع ہونے والی آئینی بحث ختم ہو گئی اور قومی اسمبلی کی اکثریت نے قراردادِ مقاصد منظور کر لی۔

اس وقت مولانا مودودی سے یہ جملہ منسوب کیا گیا: ”ریاست کلمہ پڑھ کر مسلمان ہو گئی ہے، اس کی اطاعت اب فرض ہو گئی ہے۔“

اگرچہ یہ جملہ مولانا مودودی کے قلم سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وہ جیل میں تھے اور ان کی کوئی تحریر کسی جگہ شائع ہونے کا کوئی امکان نہیں تھا، لیکن جماعت اسلامی نے اس موقع پر ایک پمفلٹ کی اشاعت کی۔ اس پمفلٹ میں قراردادِ مقاصد کے بارے میں کہا گیا تھا کہ:

> ”قرارداد مقاصد کی منظوری کے بعد جب ہماری ریاست اپنی دستوری زبان سے اس بات کا اقرار کر چکی ہے کہ حاکمیت اللہ کے لیے ہے اور ریاست کا پبلک لا، جمہوریت، آزادی، معاشرتی انصاف اور رواداری کے ان اصولوں پر مبنی ہو گا جو اسلام نے مقرر کیے ہیں اور ریاست کا کام یہ ہو گا کہ وہ مسلمانوں کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی قرآن و سنت کی تعلیمات کے مطابق منظم کریں تو اس قرارداد کے بعد یہ ریاست اصولاً ایک اسلامی ریاست بن چکی ہے اور اس کے بعد وہ دستوری رکاوٹیں از خود ختم ہو چکی ہیں جو سابق کافرانہ نظام میں شریعت کی طرف سے ہم پر عائد ہوتی تھیں۔“

اس اعلان کے بعد جماعت نے ایسے اقدامات کی نشان دہی کی جن کی قراردادِ مقاصد کی منظوری سے قبل اجازت نہ تھی، لیکن اب یہ جائز ہو چکے تھے۔ ان معاملات میں سرکاری ملازمتوں کا حصول اور فیصلوں کے لیے عدالتوں سے رجوع جائز قرار دیا گیا۔ انتخابات میں حصہ لینے کو بھی درست کہا گیا۔ مسلمانوں پر فرض قرار دیا گیا کہ وہ اپنے تمام تر وسائل اور صلاحیتیں

ریاست کو مضبوط بنانے میں صرف کر دیں۔ اسی ضمن میں جہاد کشمیر کو بھی عین اسلامی قرار دیا گیا۔ جماعت اسلامی نے واضح لفظوں میں بیان کیا کہ اب ریاست کے ساتھ اس کا تعلق وفاداری کا ہے اور عدم تعاون کا رویہ ختم ہو گیا ہے، لیکن اس کے باوجود جماعت کی قیادت کو رہا نہ کیا گیا۔

## میاں طفیل محمد کی یادداشتیں

جیل میں قید کے اس دور کے بارے میں میاں طفیل محمد صاحب نے بہت ہی دل چسپ یادداشتیں مرتب کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہمیں اس بات کی کوئی خبر نہیں تھی کہ جیل میں ہم تین لوگوں کو اکٹھا رکھا جائے گا۔ وہ مولانا اصلاحی کی جیل آمد کے بارے میں لکھتے ہیں:

”بائیس اکتوبر کو ہم نمازِ مغرب کے بعد کھانے سے ابھی فارغ ہوئے ہی تھے کہ وارڈ کا بیرونی دروازہ کھلا اور دو تین قیدی بستر، ٹرنک اور اس طرح کا سامان لے کر داخل ہوئے اور مولانا امین احسن صاحب اصلاحی نے نہایت مضبوط آواز کے ساتھ ”السلام علیکم“ کہا۔ ان کی آمد ہمارے لیے اور ہماری یہاں موجودگی ان کے لیے بالکل خلافِ توقع تھی۔ اس اجتماع پر ہم بہت ہی مسرور ہوئے، لیکن اس سے ہم نے یہ بھی سمجھ لیا کہ اب ہماری نظر بندی میں توسیع لازمی ہے۔ اصلاحی صاحب کی آمد سے پہلے کبھی یہ خیال ہوتا تھا کہ شاید مولانا مودودی کو رکھ کر مجھے یا مجھے اور اصلاحی صاحب، دونوں کو چھوڑ دیا جائے، لیکن اب ہمارے نزدیک ہم سب کی نظر بندی میں توسیع طے شدہ امر تھی۔ چنانچہ نظر بندی کی معیاد 3/ اپریل 1949ء تک بڑھا دی گئی۔

مولانا اصلاحی نے بتایا کہ پانچ اکتوبر کو صبح چار بجے میرے مکان واقعہ راولپنڈی کے بیرونی دروازے پر دستک ہوئی۔ میں نے جا کر دروازہ کھولا تو ایک صاحب نے جو انسپکٹر سی آئی ڈی تھے، وارنٹ دکھا کر کہا کہ وہ مجھے گرفتار کرنے آئے ہیں۔ میں نے جواب دیا کہ میں اس کے لیے بالکل تیار ہوں۔ اگر آپ کہیں تو اسی طرح آپ کے ساتھ چلوں۔ انھوں نے کہا کہ نہیں نہیں، آپ ضروریات کی ساری چیزیں لے لیں۔ کوئی کتابیں ساتھ رکھنا چاہیں، وہ بھی رکھ لیں اور اطمینان سے چلیں۔...

میں اپنے سارے کاموں سے جلدی جلدی فارغ ہوا۔ بستر اور کپڑے تیار کیے اور گھر والوں کو خدا حافظ کہا اور انسپکٹر صاحب کے ساتھ روانہ ہو گیا۔ پہلے ہم انسپکٹر صاحب کے مکان پر

آئے۔ وہاں ناشتہ وغیرہ کیا اور پھر جیل میں آ گئے۔ کیمبل پور جیل کا پولیٹیکل وارڈ مولانا نے بتایا کہ بہت آرام دہ اور انگریزی طرز کا بنا ہوا ہے۔ اور وہاں ان کو دو ساتھی بھی مل گئے۔ ایک راؤ خورشید علی خاں، جو ان دنوں مسلم لیگ کے مشہور مہاجر لیڈر تھے اور اپنے اخلاص، دیانت اور اپنے بعض دوسرے ساتھیوں کی طرح اپنے مہاجر بھائیوں کو اپنی اغراض پر قربان نہ کرنے کے جرم میں جیل کی ہوا کھا رہے تھے اور دوسرے مسٹر ایرک سپرین صاحب تھے جو ایک خاموش اور واقعی مخلص پڑھے لکھے اور سنجیدہ اشتراکی کارکن ہیں۔ مولانا کے کیمبل پور جیل میں یہ دن بہت اچھے گزرے۔ ان کو ایک دن بھی تنہا نہیں گزارنا پڑا۔ راؤ صاحب بہت جلد ان کے علم و فضل کے معتقد ہو گئے اور انھوں نے مولانا سے قرآن مجید پڑھنا شروع کر دیا۔ ایرک صاحب سے فلسفہ اجتماع اور سیاسی مسائل پر گفتگو رہتی اور چند دن جو مولانا ان کے ساتھ رہے، انھوں نے ان پر اسلام اور جماعت کا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی۔ مولانا کی اس چند روزہ کوششوں ہی کا نتیجہ ہے کہ آج راؤ صاحب جماعت اسلامی کے کارکنوں میں بحیثیت رکن جماعت کے شامل ہیں۔...

بائیس اکتوبر کو صبح سویرے مولانا اصلاحی صاحب اور مسٹر ایرک کو پولیس ریل گاڑی میں سوار کر کے میاں والی کندیاں کی طرف روانہ ہوئی۔ ایرک صاحب کو میاں والی اتار دیا گیا اور مولانا کو سیدھے ملتان لے آئے۔ مولانا کو اس بات کا قطعاً کوئی علم نہیں تھا کہ ہم لوگ کہاں ہیں۔ یہ بات ان پر اس وقت کھلی جب ملتان جیل میں ان کے جواب میں ہم نے ''وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ'' کہا۔...

مولانا کو کیمبل پور سے ملتان لانے والے پولیس افسر مولانا عبدالستار خان صاحب نیازی کے کوئی عزیز تھے۔ مولانا کا یہ سفر بہت آرام سے گزرا اور انھیں راستے میں کوئی تکلیف نہیں ہوئی، البتہ یہ پریشانی ضرور لاحق رہی کہ ایک سوسائٹی جس سے وہ مانوس ہو چکے ہیں، سے الگ اب خدا معلوم کہاں رہنا ہو گا؟'' (مکاتیبِ زنداں 39-41)

[باقی]

محمد امین

# تاریخ کا مخزن: علامہ سید سلیمان ندوی

سید سلیمان ندوی کا تاریخی ذوق بے مثل تھا۔ سید صاحب کو یہ ذوق ان کے استاد علامہ شبلی نعمانی سے ورثے میں ملا تھا۔ استاد نے اپنے سب سے قابل شاگرد کو اپنا جوہر چمکانے اور اپنی صلاحیتوں کو بروے کار لانے کا خوب موقع فراہم کیا۔ لہٰذا جب شبلی نے انگریزوں کے ہاتھوں ہندوستان کے اسلامی عہد کی مسخ شدہ تاریخ کی تصحیح کے لیے ندوہ میں ایک شعبہ "تصحیح اغلاط تاریخی" کے نام سے 1910ء میں قائم کیا تو اس کا سیکریٹری اپنے لائق و فائق شاگرد سید سلیمان ندوی ہی کو منتخب کیا۔ سید صاحب کا انتخاب ایک ایسا بیج تھا، جو بعد میں ایک سود مند ثمر آور شجر کی صورت میں دنیا کے سامنے ظاہر ہوا۔

سید صاحب نے تصحیح اغلاط کا کام ابھی شروع ہی کیا تھا کہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس (علی گڑھ) نے اس کام کو اپنے ہاتھوں لے لیا اور اخبار "البشیر" میں اس کا خاکہ بھی شائع کیا، مگر اس میں سید صاحب کا کوئی حوالہ نہ تھا۔ سید صاحب نے یہ خبر پڑھ کر کانفرنس والوں کو خط لکھا اور اظہار مسرت کے بعد فرمایا کہ "ایک قومی کام کو دو الگ الگ مقاموں میں انجام پانا خلاف مصلحت ہے۔"[1] اور اپنی اس خواہش کا ارادہ بھی فرمایا کہ اس کام کو متحدہ قوت کے ساتھ انجام دیا جائے تاکہ قوم کو فائدہ پہنچے، مگر افسوس جس قوم کو اتحاد کا سبق بھولے زمانہ گزر گیا ہو، وہ کوئی کام متحد ہو کر کیسے کر سکتی تھی۔ لہٰذا سید صاحب کی یہ خواہش ادھوری ہی رہی۔ سید صاحب خود فرماتے

---

[1]۔ حیات سلیمان 34۔

ہیں: ”اس خط کا مناسب جواب نہیں آیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کام ندوہ میں بھی نہ ہو سکا اور ایجوکیشنل کانفرنس نے بھی نہیں کیا“۔

بھلے ہی بہ وجوہ نامساعد حالات یہ کام اس وقت نہ ہو سکا، لیکن سید صاحب نے تصحیح کا یہ کام ”معارف“ اور ”معارف“ کے شذرات کے ذریعے سے جس لگن، تسلسل اور علمیت کے ساتھ انجام دیا، اس کی دوسری مثال اردو صحافت کی دنیا میں نہیں مل سکتی۔

سید صاحب اس اہم کام کا ذکر کچھ یوں کرتے ہیں:

> ”ہمارے پاس ملک کے مختلف گوشوں سے اکثر احباب انگریزی اخبارات و رسائل کے ایسے ایسے مضامین کے ٹکڑے کاٹ کر اس غرض سے بھیجا کرتے ہیں کہ ”معارف“ میں ان کی تصحیح کی جائے اور ان کے جوابات لکھے جائیں۔“[2]

سید سلیمان ندوی صاحب علمی جرح کے معاملے میں بڑے سے بڑے اہل علم کی علمیت سے نہ مرعوب ہوتے تھے اور نہ مشہور سے مشہور شخصیت سے خائف ہوتے تھے۔ یہاں مثال کے لیے صرف ایک شخصیت، جس کے علم و فضیلت کا ایک زمانہ معترف رہا ہے، کا ذکر کرتا ہوں۔

مغل ہندوستان کی تاریخ کے ماہرین میں سر جدوناتھ سرکار (Sir Jadunath Sarkar) کا نام احترام سے لیا جاتا ہے۔ ”عالم گیریات“ ان کی تحقیق کا خاص موضوع رہا ہے۔ موصوف اپنے زمانے میں اورنگزیب پر سند مانے جاتے تھے۔ اورنگزیب کی زندگی اور اس کی حکومت کی مفصل تاریخ پر چار جلدوں پر مشتمل سرکار کی کتاب ”The History of Aurangzeb“ سند کی حیثیت رکھتی ہے۔ بنگال کے اس مایۂ ناز مورخ پر بنگال ہی کے ایک اور قلم کار، دیپیش چکرورتی نے حال ہی میں ”The Calling of History :Sarkar And His Empire Of Truth“ لکھ کر سرکار کی شخصیت اور اس کے فن کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ اس موضوع سے دل چسپی رکھنے والے احباب کو یہ کتاب مطالعے کی دعوت دیتی ہے۔

قارئین کی سہولت کے لیے بتاتا چلوں، یہ وہی جدوناتھ سرکار ہیں جن کی مدد کے بغیر ”رقعات عالم گیری“ کی جمع و تدوین کا پروجیکٹ نہایت مشکل تھا۔ سید صاحب اس کے متعلق خود

---

[2] ۔ شذرات سلیمانی 1/ 300۔

تحریر فرماتے ہیں:

”رقعات عالم گیری کی جمع و تدوین کا جو کام ہمارے یہاں شروع ہوا تھا، مولوی ابو الحسنات صاحب ندوی رفیق دار المصنفین کی وفات سے بند ہو گیا تھا، اب چند مہینوں سے ہمارے ایک دوسرے باہمت رفیق سید نجیب اشرف صاحب ندوی نے شروع کیا ہے۔ عالم گیریات کے سب سے بڑے ماہر ہندوستان میں مشہور بنگالی مورخ بابو جدو ناتھ سرکار مانے جاتے ہیں، نجیب اشرف صاحب پٹنہ کالج میں ان کے شاگرد رہ چکے ہیں، اس تعلق سے وہ سرکار صاحب کی سرکار میں استفادہ کی غرض سے کلکتہ گئے ہیں، سرکار صاحب کے پاس عالمگیر کی تاریخ کا بڑا ذخیرہ فراہم ہے، ہم شکر گزار ہیں کہ موصوف نے یہ تمام ذخیرہ ہمارے رفیق کو استعمال کی غرض سے عنایت کیا ہے۔“[3]

اس اعترافِ کمال وبزرگی کے باوجود جب سرکار کے قلم سے کچھ بے بنیاد باتیں سرزد ہوئیں تو ہندوستان میں سب سے پہلے سید صاحب ہی کا قلم حرکت میں آیا۔ سید صاحب کے لیے سرکار کی بلند شخصیت تنقید کی راہ میں رکاوٹ نہ بنی۔ اکتوبر 1923ء کے ”معارف“ میں سید صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”قابل ذکر ہندو اہل قلم اور مورخ جدوناتھ سرکار، جنھوں نے اپنی علمی زندگی کا نصب العین عموماً سلاطین تیموری کی تاریخ اور خصوصاً اورنگزیب عالمگیر کے واقعات کو قرار دیا ہے، نے تیموری بیگمات کے حسن و عشق کے افسانوں کو اس خوبی سے بیان کیا ہے کہ ناواقف ہندو اصحاب ان کو تاریخی واقعات یقین کرنے لگتے ہیں۔“[4]

”سلاطین تیموری میں سب سے زیادہ بدنام مسلمان بادشاہ عالمگیر ہے۔ اس کو دوست دشمن، مشرقی و مغربی تمام مصنفین زہد پیشہ اور متقی جانتے ہیں، مگر سرکار نے بڑی محنت سے ”فرامین عالمگیری“ نامی کسی کہنہ مجموعہ کا پتا لگایا ہے اور جس کو مع انگریزی ترجمہ کے چھاپا بھی ہے اور اس کی سند پر اس کے ایک خوش جمال کنیز پر فریفتہ ہو کر غش کھا کر گر جانے کی ایک داستان

---

[3]۔ شذرات سلیمانی 2/ 123۔

[4]۔ شذرات سلیمانی 1/ 300۔

مشتہر کی ہے۔"[5]

سید صاحب مرحوم آگے چل کر جدوناتھ سرکار اور ان کے ہم نواؤں سے پوچھتے ہیں کہ

"یورپین افسانہ نویسوں نے اسی طریقۂ تحریر کے ذریعے سے ترکوں کی اخلاقی اور خانگی زندگی کی یورپ میں بدترین تشہیر کی ہے اور اب اسی قسم کا پروپیگنڈہ ہندوستان کے مسلمان سلاطین کے خلاف یورپین افسانہ نویسوں کے بہترین مقلد بنگالی، مرہٹی اور گجراتی افسانہ نویس پھیلا رہے ہیں۔ کیا وہ بتاسکتے ہیں کہ وہ اس طریقے سے ملک یا علم کس کی خدمت انجام دے رہے ہیں؟"[6]

آخر میں سید سلیمان ندوی مرحوم جدوناتھ سرکار اور ان کی صف میں کھڑے مصنفین و مورخین کو دعوت فکر دیتے ہیں اور ہم دردانہ لہجے میں اپیل کرتے ہیں:

"ہم نے ان مورخوں سے بار بار کہا ہے اور اب پھر کہتے ہیں کہ ہندوستان کی بھلائی مقصود ہے تو منافرت اور کشمکش کے واقعات پھیلانے کے بجائے اگر وہ ان واقعات کا انتخاب کریں، جن سے ملک کی ان دو بڑی قوموں میں میل ملاپ اور اتحاد پیدا ہو تو یہ اس بدنصیب ملک کی سب سے بڑی خدمت ہوگی، ورنہ اس قسم کی خرافات نگاری سے نہ وہ علم کی خدمت کر رہے ہیں اور نہ قوم کی۔"[7]

مذکورہ بالا اقتباس سے ایک اہم نکتے کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے کہ سید سلیمان ندوی صاحب علمِ تاریخ سے کس طرح کا فائدہ اٹھانا چاہتے تھے، کیونکہ بہ قول سید صاحب کے "تاریخ کچا مواد ہے، اس سے بنانے والا جو چاہے، بنا سکتا ہے۔"

سید صاحب "معارف" میں رقم طراز ہیں:

"ہم ایسی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں جس سے ہندو مسلمان، دونوں فریقوں سے منافرت کے بجائے یکجہتی اور اتحاد پیدا ہو۔"[8]

---

[5]۔ حیات سلیمان 254۔

[6]۔ شذرات سلیمانی 1/ 302۔

[7]۔ شذرات سلیمانی 2/ 184۔

[8]۔ شذرات سلیمانی 2/ 361۔

لہٰذا سید سلیمان ندوی نے صحافت کو وسیلہ بنا کر تاریخ اور تاریخ نگاری کے ذریعے سے ہندو مسلم اتحاد کی بڑی پر زور حمایت کی۔ اور یہ حمایت کم زور بنیادوں پر کھڑی نہیں تھی، بلکہ سید صاحب نے اس بنیاد کو بہت مدلل اور طاقت ور بنا کر پیش کیا تھا۔ ہندوستان کی صحافت کی تاریخ میں بلاشبہ، یہ بڑا کارنامہ ہے، جس کے لیے ہندوستان سید صاحب مرحوم کا سدا ممنون رہے گا۔

کسی بھی قوم کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تاریخی شعور (Historical Consciousness) گہرا اور پختہ ہو۔ یہی شعور کسی قوم کو اپنے حال پر مسلسل نظرِ ثانی کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ یہ شعور ایک ایسا آئینہ فراہم کرتا ہے، جس میں قومیں اپنا حسن و قبح دیکھتی ہیں۔ جن قوموں کا تاریخی شعور فعال حالت میں رہتا ہے، ان کا قبلہ درست رہتا ہے۔ نتیجتاً قوم اس صفت سے مزین ہو کر ترقی کی راہ پر گام زن رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں شکست خوردہ قوموں کو اس صفت سے عاری تصور کیا جاتا رہا ہے۔ جب انگریز ہندوستان پر قابض ہوئے تو نو آبادیاتی مورخین خصوصاً James Mill وغیرہ کی طرف سے ہندوستانیوں کو بھی اسی شعور کی کمی (lack of historical consciousness) کا طعنہ دیا گیا، حالاں کہ اس طعنے کی تاریخی حیثیت اور اس کا کافی اور شافی جواب زمانۂ حال کی ممتاز مورخ رومیلا تھاپر (RomilaThapar) نے اپنے مضمون ”Society And Historical Consciousness“[9] میں دینے کی کوشش کی ہے۔

ہم جب بیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلمانوں کے سماجی، معاشرتی، سیاسی اور مذہبی رویوں کا تجزیاتی مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ ان کا تاریخی شعور زنگ آلود ہو چکا تھا۔ ماضی کی وہ قندیل بجھ چکی ہے، جس کی روشنی میں حال کا اندھیرا دور کیا جاتا ہے۔ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ کسی تاریخی جبریت (Historical Determinism) کے نتیجے میں مسلمانوں کا یہ شعور ان سے چھن گیا ہے۔

سید صاحب نے ”معارف“ کے ذریعے سے مسلمانوں کے اندر اسی شعور کی بازیافت کا بیڑا اٹھایا۔ جب بھی ہندوستان کے مسلمانوں کے اندر تاریخی شعور کی کمی نظر آئی، سید صاحب کا قلم

---

9۔ Readings in Early Indian History 45۔

اپنی بصیرت کے ساتھ حرکت میں آیا۔ سید صاحب بہ خوبی جانتے تھے کہ قومیں اپنے اچھے یا برے فیصلے سے اپنا مقدر خود بناتی ہیں۔ اگر قومیں تاریخی شعور سے عاری ہوں گی تو ان کے فیصلے مبنی بر حقیقت نہیں، بلکہ مبنی بر جذبات ہوں گے۔ لہٰذا سید صاحب پوری زندگی مسلمانوں کے اسی شعور کو صیقل کرنے میں لگے رہے۔ مثال کے لیے "معارف" کے صفحات پیش کیے جاسکتے ہیں، لیکن خوف طوالت سے صرف ایک مثال پر اکتفا کرتا ہوں۔

1857ء کی جنگ آزادی کی ناکام کوشش کے نتیجے میں، جیسا کہ مشہور مورخ تاراچند (Tara Chand) نے بھی اپنی کتاب "History of the freedom movement in India" میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ہندو اور مسلم، دونوں جماعتوں میں خود احتسابی کی نفسیات پیدا ہوئی۔ اپنی خوبیوں اور خامیوں کو نظر ثانی کے مرحلے سے گزارا جانے لگا، جس کے نتیجے میں سماجی اصلاح کے ساتھ ساتھ مذہبی اصلاح کا رجحان پیدا ہوا۔ مسلمانان ہند کے یہاں اس کی بہترین مثال سرسید کی تحریک ہے۔

Sekhar Bandyopadhyay نے اپنی کتاب "From Plassey to Partition And After" میں لکھا ہے:

> "ابتدا میں اس اصلاح پسندی کی باگ ڈور اعتدال پسندوں (Moderates) کے ہاتھوں رہی، لیکن انیسوی صدی کے نصف آخر میں ان moderates کے مقابلے میں ایسے extremists پیدا ہوئے، جن کی تحریک کو تاریخ ہندو احیا پرستی (Hindu Revivalism) کے نام سے یاد کرتی ہے۔"[10]

ویسے تو احیا پرستی کی یہ تحریک ہندوستان بھر میں پھیلی، لیکن اس کی سب سے بد ترین صورت بال گنگادھر تلک (B.G. Tilak) کی قیادت میں مہاراشٹر میں ظاہر ہوئی۔ ماضی کا علم ہمیں بتاتا ہے کہ مذہبی احیا پرستی اور ہیرو ورشپ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاریخ میں ایسے کئی واقعات پیش آئے جہاں مذہبی خطیبوں اور رہنماؤں نے مذہب کا کارڈ کھیلتے ہوئے کسی ایسی قابل ذکر شخصیت کو Ideal بنا کر پیش کیا، جس پر عوام دیوانہ وار گرتی ہو تا کہ ان

---

[10] -234-

رہنماؤں کا مقصد پورا ہو سکے۔ وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ ایسے Ideals ہر طرح کی خامیوں سے پاک سمجھے جانے لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہمارے بعض مذہبی حلقوں میں اورنگزیب عالمگیر کا نام اگر رحمۃ اللہ علیہ کے لاحقے کے بغیر لیا جائے تو اس بات کو بہت معیوب خیال کیا جاتا ہے۔ یہ ہیرو ورشپ کی بدترین مثال ہے۔ لہٰذا تلک کو بھی سیاسی مفاد کے حصول کے لیے ایک ایسے ہی hero کی ضرورت محسوس ہوئی، جس کے نام پر بھیڑ اکٹھی ہو سکے۔ لہٰذا اس نے شیوا جی کا انتخاب کیا اور اس کو ہیرو کی صورت میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا۔ لہٰذا تلک نے اس تحریک کو عملی جامہ پہنانے کی خاطر 1896ء میں شیوا جی میلہ (Shivaji Festival) کی بنیاد ڈالی اور پورے ملک میں یہ پیغام بھیجا کہ مسلمان حکمرانوں کے خلاف سینہ سپر ہو کر ہندو دھرم کی حفاظت کرنے والا مرد مجاہد کوئی اور نہیں، بلکہ شیوا جی تھا۔ جشن شیوا جی کے پردے میں مسلمانوں کے خلاف شدید نفرت پھیلائی گئی، جس کے نتیجے میں ہندو۔ مسلم اتحاد کے مبلغین کو سخت صدمہ اٹھانا پڑا۔

تین دہائیوں کے بعد بھی ہندوستان کی سیاسی فضا میں یہی صورت حال برقرار رہی۔ ملاحظہ فرمائیے کہ سید سلیمان ندوی اس وقت کے سیاسی اور مذہبی منظر نامے پر کیسی تاریخی بصیرت سے جرأت آمیز تنقید کرتے ہیں۔ جون 1927ء کے ”معارف“ کے شذرات میں سید سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں:

> ”شیوا جی کا جشن پیدایش امسال بھی ہر جگہ بڑی دھوم دھام سے منایا گیا، ہمارا صرف یہ کہنا ہے کہ کاش شیوا جی کی پیدایش کا جشن منانے والے شیوا جی کے عہد میں ہوتے اور اس کی قزاق فوج کے کارنامے اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور... چوتھ کی مصیبت میں گرفتار ہوتے، آج ہندو جشن منا رہے ہیں، لیکن ان کو یاد رہے کہ کل جب یہ مہاراشٹری لٹیرے تمام ہندوستان کو لوٹتے پھرتے تھے تو ان کی لوٹ میں ہندو مسلمان کی تمیز نہ تھی اور نہ دیر و حرم اور بت خانہ و مسجد کا امتیاز تھا...“[11]

> ”جو لوگ شیوا جی کو ہندو قوم کا ہیرو اور اس کی جدوجہد کا اصل منشا خاص مسلمانوں کو ہلاک و برباد کرنا قرار دیتے ہیں، درحقیقت وہ یا تاریخ سے ناواقف ہیں یا تاریخ سے کھیل کرتے ہیں۔“

---

[11]۔ شذرات سلیمانی 2/119۔

سید صاحب آگے چل کر ایک اہم تاریخی نکتے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

> ”عالمگیر کی طرف سے جو فوجی عہدہ دار اور افسر شیواجی سے بر سرِ پیکار تھے، ان میں بڑے ہندو راجپوت اور راجپوتانہ کے راجہ تھے، شیواجی کو دکن کی جس ریاست سے مدد مل رہی تھی، وہ بیجاپور کی اسلامی ریاست تھی۔ شیواجی کی فوج میں توپ خانہ کا انصرام مسلمان افسروں کے ہاتھ میں تھا، عربوں کی بڑی فوج مرہٹوں کے ساتھ تھی، یہ اچھی کفر و اسلام کی جنگ تھی، جس میں اسلام کی طرف سے کفر اور کفر کی طرف سے اسلام شمشیر بہ کف اور نبرد آزما تھا۔“[12]

شیواجی اور اورنگزیب کے درمیان سیاسی جنگ (war of politics) کو مذہبی جنگ (war of religion) بنا کر پیش کرنے کی سازش کو سید صاحب مرحوم نے جس تاریخی صداقت (Historical Veracity) کے ساتھ بے نقاب کیا ہے، اردو صحافت میں اس کی مثال شاذ ہے۔

اب آیئے، اصل مسئلے کی طرف۔ اس مذہبی منافرت کے عمل کے نتیجے میں مسلمانانِ ہند کے اندر بھی ردِ عمل کا جذبہ پیدا ہوا اور یہ ردِ عمل بدلے کی نفسیات کی صورت میں ظاہر ہوا۔ بعض مسلمانوں کے اندر انتقامی خواہش پیدا ہوئی کہ وہ بھی اپنے بادشاہوں کا جشن منائیں، ان کا عرس نکالیں، ان کے فضائل و مناقب کا ترانہ گائیں۔ لہٰذا اسی سال سندھ اور اس سے ملحقہ بعض علاقوں میں محمد بن قاسم (فاتح سندھ) کی برسی دھوم دھام سے منائی گئی۔ اس سے بڑھ کر دکن اور گجرات کے مسلمان اورنگزیب کا عرس کرنے کا تہیہ کرنے لگے۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا یہ عمل آگ میں گھی ڈالنے کے مترادف ہو گا۔ ان سنگین حالات سے باخبر ہوتے ہی سید صاحب قومی مصالح کے پیشِ نظر مسلمانوں کو متنبہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ”افسوس ہے کہ ہم پرائے شگون پر ناک کٹانے کا مشورہ نہیں دے سکتے، مسلمانوں میں مذہبی بزرگوں کے عرسوں کی کیا کمی تھی کہ سیاسی عرسوں کا بھی آغاز کیا جائے، اس نقالی سے مسلمانوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچے گا۔“[13]

سید صاحب جیسا قوم و ملت کا سچا درد رکھنے والا آگے یوں گویا ہوتا ہے:

---

[12] ۔ شذرات سلیمانی 2/120۔

[13] ۔ شذرات سلیمانی 2/123۔

”مسلمان ہندوؤں کو توڑ دینا چاہتے ہیں، ہندو مسلمانوں کو چور چور کر دینا چاہتے ہیں، مگر یہ کوئی نہیں دیکھتا کہ جس خاکی کشتی پر جس کا نام ہندوستان ہے، دونوں سوار ہیں، اس کے تختوں میں اندر اندر سوراخ کون کر رہا ہے، اس جنگ میں خواہ مسلمان جیتیں یا ہندو، مگر بہر حال جیت سے ہندوستان کی جیت نہیں ہو سکتی۔“

سید صاحب کی ان تنبیہات کے باوجود اورنگزیب عالمگیر کا جشن دھوم دھام سے منایا گیا۔ گہری سوچ و فکر سے کام لینے کے بجاے سستے جذبات کو محرک بنایا گیا اور اس طرح قوم نے ایک دفعہ پھر ثابت کر دیا کہ مذہبی اور سیاسی جنونی رہبروں کے آگے سید صاحب جیسے سوچنے سمجھنے والے مشیر کی کوئی جگہ نہیں۔ اصل میں یہ ہمارا ہی انتخاب ہوتا ہے کہ ہم خدا کی بستی کو جنت کا گہوارہ بنائیں یا جہنم کا ٹھکانا۔ آج برصغیر کے مسلمان جس ”زمینی آفت“ سے دوچار ہیں، اگر سید سلیمان ندوی جیسی مورخانہ بصیرت رکھنے والے صاحب علم، جو قوم کو گم راہی سے بچا کر صحیح نہج پر چلا سکیں، ہمیں میسر آ جائیں تو یقیناً ہمارے لیے اس بحران سے نکلنے کی کوئی صورت نکل آئے۔

ترے حضور میں حرف و سخن کہاں، ساقی
یہ میرے اشک ہیں، اِن سے کلام پیدا کر

# خیال و خامہ

جاوید احمد غامدی

وہی ہے دہر میں اپنے مقام سے آگاہ
ہوا جو لذتِ ذکرِ دوام سے آگاہ

یہ تیرا علم و محبت، یہ معرفت، یہ خیال
ہوئے نہ آہ، خدا کے کلام سے آگاہ

سمجھ ہی لے گی شریعت کا مدعا بھی خرد
اگر ہے اپنے حلال و حرام سے آگاہ

ترے جہاں میں غریبوں کی زندگی کیا ہے!
نہ اپنی صبح سے واقف، نہ شام سے آگاہ

وفورِ شوق میں کہہ دی ہے سرگذشت اپنی
وگرنہ آپ ہیں اپنے غلام سے آگاہ

حالات و وقائع

اِسی فقیر کا یہ حلقۂ سخن ہے جہاں
عجب نہیں کہ ہوں فطرت کے رازداں پیدا

شاہد محمود

# خبر نامہ ”المورد امریکہ“

## [اپریل 2025ء]

### غامدی سینٹر کی رمضان ٹرانسمیشن

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام رمضان المبارک کے مہینے میں خصوصی نشریات کا اہتمام کیا گیا، جس میں مختلف دینی، اخلاقی اور تربیتی موضوعات پر پروگرام نشر کیے گئے۔ جناب جاوید احمد غامدی اور اُن کے مختلف شاگردوں نے یہ پروگرام پیش کیے۔ اِن پروگراموں میں بیش تر موضوعات ماہ رمضان اور اُس میں روزے کی عبادت کے حوالے سے تھے۔ ان تمام پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

### مودودی صاحب کے ترجمۂ قرآن کا آڈیو ورژن

غامدی سینٹر نے معروف عالم دین، مفکر، مفسر قرآن اور جماعت اسلامی کے بانی سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کے شہرۂ آفاق ترجمۂ قرآن کے آڈیو ورژن کو اپنے یوٹیوب چینل پر نشر کر دیا ہے۔ اس ترجمے کو ارشد محمود صاحب نے اپنی دل کش آواز میں ریکارڈ کرایا ہے۔ رمضان المبارک

میں روزانہ ایک پارے کے ترجمے کی آڈیو کو ادارے کے یوٹیوب چینل پر نشر کیا جاتا رہا ہے۔ اس ترجمۂ قرآن کی مکمل آڈیو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

## ماہنامہ ''اشراق'' بنگلہ دیش کا اجرا

غامدی سینٹر نے ماہنامہ ''اشراق امریکہ'' کو اردو، عربی اور انگریزی کے بعد اب بنگلہ دیش کے لوگوں کے لیے بنگلہ زبان میں بھی شائع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ چنانچہ مارچ 2025ء میں اس کا پہلا شمارہ منظر عام پر آ چکا ہے۔ غامدی سینٹر نے فکر فراہی کی روشنی کو دنیا بھر میں پھیلانے کا جو عزم کیا ہوا ہے، یہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ یہ جاوید احمد غامدی کی زیر سرپرستی میں شائع کیا جا رہا ہے۔ مولانا عمر فاروق اس کے مدیر، جب کہ محمد حسن الیاس صاحب اس کے مدیر انتظامی ہیں۔ اس شمارے کو غامدی سینٹر کی ویب سائٹ پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

## فرزند مولانا اصلاحی ابو سعید اصلاحی سے ایک نشست

نعیم بلوچ صاحب غامدی سینٹر کے پلیٹ فارم سے ''حیات امین'' کے نام سے مولانا امین احسن اصلاحی کی سوانح پر کام کر رہے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے مولانا کے بیٹے ابو سعید اصلاحی اور مولانا کے پوتے ابو صہیب اصلاحی سے ملاقات کی۔ اس گفتگو میں دونوں اصحاب نے مولانا کی زندگی کے بہت سے گوشوں کو نعیم بلوچ صاحب سے شیئر کیا۔ یہ انٹرویو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

## رمضان سے متعلق احادیث کا درس

رمضان المبارک کے مہینے میں غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر رمضان سے متعلق احادیث کے دروس کی ریکارڈنگ کو نشر کیا گیا، جن میں غامدی صاحب نے ''مشکوٰۃ المصابیح'' کے ''کتاب الصوم'' میں موجود احادیث کی روشنی میں روزوں کے فضائل اور احکام بیان کرنے کے ساتھ ساتھ لیلۃ القدر، روزوں کی قضا، مسافر کا روزہ اور روزے سے متعلق متفرق فقہی مسائل پر گفتگو

کی ہے۔ احادیث کے دروس کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

## غامدی سینٹر کے اسکالرز کے ساتھ سوال وجواب کے لائیو سیشن

مارچ 2025ء میں غامدی سینٹر نے اپنے اسکالرز کے ساتھ سوال و جواب کے مختلف لائیو پروگراموں کا انعقاد کیا، جن میں لوگوں نے مختلف دینی و اخلاقی اور رمضان سے متعلق فقہی نوعیت کے سوال پوچھے۔ سوال و جواب کے ان پروگراموں میں جن اسکالرز نے میزبانی کے فرائض سرانجام دیے، اُن کے نام یہ ہیں: ڈاکٹر عمار خان ناصر، ڈاکٹر خالد ظہیر، محمد حسن الیاس، ڈاکٹر عامر گزدر اور ڈاکٹر عرفان شہزاد۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

## ”سفر در سفر“

”سفر در سفر“ غامدی سینٹر کا ایک مستقل سلسلہ ہے۔ اس میں اہل علم وہنر کی داستان حیات اور علمی سفر کو ناظرین کے سامنے لایا جاتا ہے۔ گذشتہ ماہ اس سلسلے کے تحت نعیم بلوچ صاحب نے ادارہ ”انذار“ کے سربراہ، معروف دانش ور اور مصنف ریحان احمد یوسفی کا انٹرویو کیا، جس میں ان کے فکری سفر اور زندگی کے اہم سنگ ہاے میل پر بات کی گئی۔ مزید برآں، ان کے موجودہ پراجیکٹ ”انسان کی کہانی“ پر گفتگو بھی ہوئی۔ ایک سوال کے جواب میں انھوں نے نعیم بلوچ صاحب کو بتایا کہ کیسے اپنے فکری سفر میں وہ فکر فراہی سے متاثر ہوئے اور انھیں کیسے دل و دماغ کے تمام وسوسوں سے نجات ملی۔ اس انٹرویو کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دستیاب ہے۔

## ”یادیں“

غامدی سینٹر نے ”یادیں“ کے عنوان سے ایک نیا سلسلہ شروع کیا ہے، جس کا مقصد ”المورد“ کی تاریخ کے اہم واقعات کو ریکارڈ پر لانا اور چالیس برس پرانی یادوں کو ناظرین تک پہنچانا ہے۔

اس پروگرام کی میزبان غزل چودھری ہیں، جب کہ دانش گاہ معارف اسلامی ”المورد“ کے ابتدائی طالب علم ڈاکٹر خالد ظہیر اور نعیم بلوچ صاحب اس میں بہ طور مہمان شریک ہوتے ہیں۔ مارچ 2025ء میں اس سلسلے کے دو پروگرام غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر نشر کیے گئے۔

## ”خواتین کے لیے آفات روزہ کیا ہیں؟“

ماہ رمضان میں غامدی سینٹر کے زیر اہتمام چلنے والے خواتین کے یوٹیوب چینل ”صالحات“ پر ”خواتین کے لیے آفات روزہ کیا ہیں؟“ کے عنوان سے تین نشستوں کا ایک پروگرام ریکارڈ کیا گیا ہے۔ اس پروگرام کے میزبان نعیم بلوچ صاحب تھے، جب کہ نورین شیخ صاحبہ نے اس میں بہ طور مہمان شرکت کی۔ نعیم بلوچ صاحب نے رمضان المبارک کے دوران میں خاص طور پر خواتین کو پیش آنے والے مسائل کی طرف اشارہ کیا اور نورین شیخ صاحبہ نے ان مسائل پر سیر حاصل گفتگو کی اور خواتین کی توجہ اہم امور کی طرف مبذول کرائی۔

## ”سفر در سفر — معز امجد کے ساتھ“

گذشتہ ماہ غامدی سینٹر کے زیر اہتمام ”سفر در سفر“ کے زیر عنوان جاری سیریز میں معز امجد صاحب نے بہ طور مہمان شرکت کی۔ انھوں نے مختلف اخلاقی اور علمی موضوعات پر پروگرام ریکارڈ کرائے۔ ان پروگراموں میں زیر بحث آنے والے چند اہم موضوعات یہ ہیں: ”پاکستان کے تعلیمی نظام کے مسائل“، ”خانقاہ“، ”ایمان والی زندگی“ اور ”والدین اور بچے“۔ ان پروگراموں کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

## ”کہانیاں نبیوں کی“

غامدی سینٹر کی رمضان المبارک کی خصوصی نشریات میں بچوں کے لیے انبیا علیہم السلام کی کہانیاں سنانے کا اہتمام کیا گیا۔ اس سلسلے میں حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کی سرگذشت سنائی گئی۔ یہ سیریز ”کہانیاں نبیوں کی“ کے عنوان سے نشر کی جا رہی ہے۔ یہ کہانیاں

نعیم بلوچ صاحب کی تحقیق و تحریر پر مبنی ہیں اور انھی کی زبانی سنائی جا رہی ہیں۔ دانیال نعیم اس کے میزبان ہیں۔ وہ انبیا علیہم السلام کی کہانیوں میں عام طور پر جو خلاف قرآن باتیں سننے میں آتی ہیں، ان کے بارے میں نعیم بلوچ صاحب سے سوالات کرتے اور وہ ان کا جواب دیتے ہیں۔ ان کہانیوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

## غامدی سینٹر میں افطار پارٹی کا اہتمام

رمضان المبارک کے مہینے میں مختلف احباب کی جانب سے غامدی سینٹر میں ہفتہ وار افطار پارٹی کا اہتمام کیا گیا، جس میں درجنوں افراد کے ساتھ ساتھ غامدی صاحب اور حسن الیاس صاحب بھی اپنی فیملی کے ہم راہ شریک ہوئے۔ افطار کے بعد کھانے کے دوران میں شرکا نے غامدی صاحب اور حسن صاحب کے ساتھ مختلف موضوعات پر بات چیت بھی کی۔

## ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری 23 اعتراضات کی ویڈیو سیریز میں ”اسلام اور ریاست“ کا موضوع زیر بحث ہے۔ مارچ 2025ء میں اس موضوع پر منعقد ہونے والی نشستوں میں قرآن مجید کی ان آیات پر گفتگو کی گئی جن میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ آئے ہیں۔ غامدی صاحب نے ان آیات کی وضاحت کرتے ہوئے معروف و منکر کی تعریف بیان کی۔ مزید بر آں، انھوں نے بتایا کہ شریعت کے اوامر و نواہی الگ ہیں، اور اخلاق کے اوامر و نواہی الگ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایمان کے تقاضوں میں سے ہیں۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ کو غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھا جا سکتا ہے۔

## ”احکام شریعت کی غرض و غایت“

مدیر ”اشراق“ امریکہ منظور الحسن صاحب نے اپنے اس مضمون میں شریعت کے احکام کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے دنیا میں انسان کے بھیجے جانے کا مقصد اور اس مقصد کو پانے کے

کے لیے اللہ کا مقرر کردہ طریقہ بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ انسان کا نصب العین جنت ہے اور اس نصب العین کو پانے کے لیے اللہ کا مقرر کردہ طریقہ تزکیۂ نفس ہے۔ لہٰذا دین میں غایت اور مقصود کی حیثیت تزکیہ ہی کو حاصل ہے۔ اِس مقصد کے لیے دین نے جو احکام دیے ہیں، انھیں 'شریعت' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اِس کے اجزا عبادات، تطہیرِ بدن، تطہیرِ اخلاق اور تطہیرِ خور و نوش ہیں۔ اس مضمون کو ماہنامہ ''اشراق امریکہ'' کے مارچ 2025ء کے شمارے میں پڑھا جا سکتا ہے۔

## ''سوال و جواب حسن الیاس کے ساتھ''

غامدی سینٹر کے ڈائریکٹر ریسرچ اینڈ کمیونیکیشن حسن الیاس صاحب نے معروف یوٹیوب چینل ''مسلم ٹوڈے'' کے ساتھ "Ask Hassan Ilyas" کے نام سے ایک پروگرام کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ سوال و جواب پر مبنی پروگرام ہے، جس میں حسن الیاس صاحب حاضرین کی جانب سے پوچھے گئے علمی و فکری اور دینی سوالات کے جواب دیتے ہیں۔ گذشتہ ماہ اس پروگرام میں رمضان کی آمد، معجزہ اور جادو، فطرت، ارتقا، علمی اختلاف کا طریقہ، تقلید اور اتمام حجت سے متعلق سوالات کو زیر بحث لایا گیا۔ اس پروگرام کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر موجود ہے۔

## ''تفہیم الآثار'' سیریز

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری ''تفہیم الآثار'' سیریز میں مارچ 2025ء میں رمضان سے متعلق آیات و احادیث کا مطالعہ کیا گیا۔ گذشتہ ماہ منعقد ہونے والی ان نشستوں میں ''رمضان میں قرآن کا نزول''، ''پہلی وحی کا واقعہ''، ''قیام اللیل اور نماز تراویح'' اور ''شب قدر اور اعتکاف'' جیسے اہم موضوعات پر گفتگو کی گئی۔ ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

## ''قرآن رمضان کے لیے''

مارچ 2025ء میں رمضان المبارک کی مناسبت سے شہزاد سلیم صاحب کا پروگرام ''قرآن رمضان کے لیے'' غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر روزانہ نشر کیا جا تا رہا ہے۔ اس پروگرام میں

شہزاد سلیم صاحب نے قرآن مجید کے منتخب مقامات پر گفتگو کی ہے۔ یہ پروگرام انگریزی زبان میں ہے اور اس کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی ہے۔

## غامدی سینٹر کی آن لائن خانقاہ

غامدی سینٹر کے زیر اہتمام جاری آن لائن خانقاہ کا سلسلہ جاری ہے۔ معز امجد صاحب ہر ہفتے اصلاحِ نفس کے پہلو سے اس کی ایک نشست منعقد کرتے ہیں، جس میں لوگوں کے نفس کی اصلاح اور تربیت کے حوالے سے مختلف موضوعات کو زیر بحث لایا جاتا ہے اور اس سے متعلق لوگوں کی طرف سے پوچھے گئے سوالوں کے جواب دیے جاتے ہیں۔ گذشتہ ماہ اس سلسلے کی منعقد ہونے والی نشستوں میں ''ضمیر''، ''قوتِ ارادہ''، ''آمدِ رمضان''، ''اپنی ذات پر قابو پانا'' اور ''انسان کی حسِ جمالیات'' جیسے اہم نکات پر گفتگو کی گئی۔ آن لائن خانقاہ کی ان نشستوں کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جاسکتی ہے۔

## ''حیات امین''

نعیم احمد بلوچ صاحب نے ''حیات امین'' کی گذشتہ ماہ شائع ہونے والی قسط میں قیام پاکستان کے بعد جماعت اسلامی کے حکومت پاکستان کے ساتھ اختلافات اور ان کی وجوہات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ ایک ایسے واقعے کا ذکر بھی کیا ہے جس میں مہاتما گاندھی نے جماعت اسلامی کے پٹنہ کے اجتماع عام میں شرکت کی تھی اور مولانا اصلاحی نے اپنی وہ شہرۂ آفاق تقریر کی تھی جس کی کانگرسی اخبارات نے غلط رپورٹنگ کی اور مسلم لیگ اور جماعت میں بہت زیادہ غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ اس مضمون کو ''اشراق امریکہ'' کے مارچ 2025ء کے شمارے میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

## ''علم و حکمت: غامدی کے ساتھ''

مارچ 2025ء میں ''دنیانیوز'' پر نشر ہونے والے غامدی صاحب کے ہفتہ وار پروگرام میں ''عبادات کا مقصد''، ''نماز کے لازمی اور اختیاری اعمال'' اور ''اسلام اور عبادت'' جیسے اہم

موضوعات پر بات کی گئی۔ ان پروگراموں میں زیر بحث آنے والے سوالوں میں سے چند اہم سوالات یہ ہیں: ''گناہ اور عذاب کے ڈر سے عبادت کرنا کیسا ہے؟''، ''عبادات میں دل نہ لگنے کی کیا وجہ ہے؟''، ''کن حالات میں دو نمازوں کو جمع کیا جا سکتا ہے؟'' اور ''نماز کے آخر میں دونوں طرف منہ کر کے سلام پھیرنا نماز کا لازمی حصہ ہے؟''۔ ان پروگراموں کی ریکارڈنگ ادارے کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔

## دینی آرا پر مبنی فتاویٰ کا اجرا

شریعت کے قانونی اطلاقات کے حوالے سے لوگ اکثر غامدی سینٹر آف اسلامک لرننگ، امریکہ سے رابطہ کرتے ہیں۔ انھیں نکاح و طلاق، وراثت (inheritance) اور بعض دیگر معاشی اور معاشرتی پہلوؤں سے اطلاقی آرا کی ضرورت ہوتی ہے۔ گذشتہ ماہ اسی نوعیت کی مختلف ضرورتوں کے تحت 2 فتوے جاری کیے گئے۔ انھیں جناب جاوید احمد غامدی کے فکر کی روشنی میں حسن الیاس صاحب نے جاری کیا۔

## 23 اعتراضات کی ویڈیو سیریز کا انگریزی زبان میں خلاصہ

شہزاد سلیم صاحب 23 اعتراضات کی ویڈیو سیریز میں اب تک کے زیر بحث آنے والے تمام موضوعات کا انگریزی زبان میں خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔ گذشتہ ماہ شہزاد سلیم صاحب نے 23 اعتراضات کی سیریز میں زیر بحث آنے والے موضوع ''دین اور فطرت'' اور ''اجماع'' کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے دو لیکچرز ریکارڈ کرائے۔ ان پروگرامز کی ریکارڈنگ غامدی سینٹر کے یوٹیوب چینل پر دیکھی جا سکتی ہے۔