

ترتیب

دیباچہ

دیت کی تحقیق

قانون شہادت

رجم کی سزا

حدود و تعزیرات — چند اہم مباحث

تاویل کی غلطی

اسلام اور تصوف

اہل ”بیعت“ کی خدمت میں

ارباب ”منہاج القرآن“ کی خدمت میں

اسلامی انقلاب

دعوت کے حدود

”غلطی ہائے مضامین“

دیباچہ

اس مجموعہ مضمایں کی تحریریں زیادہ تر معاصر مذہبی فکر کی تنقید میں ہیں۔ اسی رعایت سے میں نے ان کے لیے ”برہان“ کا نام تجویز کیا ہے۔ ان کا اسلوب، ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے لیے گراں باری خاطر کا باعث ہو۔ یہ سب اگر ذوقِ خامہ فرمائی کی تسلیم کے لیے ہوتا تو میں ان کی اشاعت کے لیے کبھی آمادہ نہ ہوتا، لیکن جس احساسِ ذمہ داری کی بنابری یہ لکھی گئی تھیں، اس کا تقاضا ہے کہ یہ قارئین تک پہنچتی رہیں:

چمن میں تلخ نوابی مری گوارا کر
کرزہ بھی کبھی کرتا ہے کا رتیانی

المور، لاہور

جنوری ۱۹۹۳ء

جاوید —

دیت کی تحقیق

دیت کا جو قانون قرآن مجید میں بیان ہوا ہے، اس سے متعلق یہ دو سوالات اس زمانے میں بہت سچھ موضوع بحث رہے ہیں:
ایک یہ کہ دیت کی کوئی مقدار کیا شریعت میں مقرر کردی گئی ہے اور اس کے مطابق مرد کے مقابلے میں عورت کی دیت کیا فی الواقع نصف ہے؟
دوسرایہ کہ دیت کی حقیقت کیا ہے؟ یہ کیا اس معاشی نقصان کا بدل ہے جو مجرم کی طرف سے مقتول کے وارثوں یا خود مجروح کو پہنچتا ہے یا جان یا عضو کی قیمت ہے یا اس کے سوا کوئی تیسرا چیز ہے؟
پہلے سوال کے جواب میں ان آیات کو دیکھیے جو اس قانون سے متعلق قرآن مجید میں آئی ہیں۔
نساء میں فرمایا ہے:

”اوْكَسِي مُسْلِمَانَ كَلِيْهِ جَانِزَ ثَبَيْنَ ہے کہ
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنِ اَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا
وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَّاءً
إِلَّا خَطَاً، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا حَاطَّاً،
فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ
إِلَى أَهْلِهِ، إِلَّا اَنْ يَصَدِّقُوا . فَإِنْ
وَسَرَّ مُسْلِمَانَ قَتْلَهُ
كَسِي غَلْطَى کی وجہ سے ایسا ہو جائے۔ اور جو
شَخْصٌ اس طرح غلطی سے کسی مُسْلِمَانَ قَتْلَ
إِلَيْهِ، إِلَّا اَنْ يَصَدِّقُوا . فَإِنْ

کارڈے تو اس پر لازم ہے کہ ایک مسلمان کو غلامی سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خوب بہادے، الا یہ کہ وہ اسے معاف کر دیں۔ پھر اگر مقتول تھماری کسی دشمن قوم کا فرد ہو، لیکن مسلمان ہو تو ایک مسلمان کو غلامی سے آزاد کر دینا ہی کافی ہے۔ اور اگر وہ کسی معاہد قوم کا فرد ہو تو اس کے وارثوں کو دیت بھی دی جائے گی اور تم ایک مسلمان غلام بھی آزاد کرو گے۔ پھر جس کے پاس غلام نہ ہو، اسے لگاتار دو مہینے کے روزے رکھنا ہوں گے۔ یہ اللہ کی طرف سے اس گناہ پر توبہ کا طریقہ ہے، اور اللہ علیم و حکیم ہے۔

کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّ لَّكُمْ ، وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنُكُمْ وَبَيْنَهُمْ مُّيَشَّاقٌ ، فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ ، وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ ، تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيْمًا حَكِيمًا۔ (۹۲:۲)

سورہ نساء کی اس آیت میں 'دیۃ مسلمة الی اهلہ' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ راجح یہی ہے کہ انھیں خبر مخدوف کا مبتدا قرار دیا جائے، یعنی فعلیہ تحریر رقبہ مؤمنہ، و دیۃ مسلمة، لفظ دیۃ، اس آیت میں نکرہ آیا ہے۔ اسم نکرہ کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ اپنے معنی کی تعین کے لیے یہ لغت و عرف اور سیاق کلام کی دلالت کے سوا کبھی کسی چیز کا محتاج نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں، مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبَّحُوْ بَقْرَةً (بے شک، اللہ تھیں حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو)۔ لفظ بقرہ، اس آیت میں نکرہ استعمال ہوا ہے۔ اس وجہ سے یہ بالکل قطعی ہے کہ یہود کو بس وہ جانور ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا جس کے لیے اہل عرب کے لغت و عرف میں لفظ بقرہ، استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ اگر کوئی سی گائے

ذبح کر دیتے تو حکم کا منشا، یقیناً پورا ہو جاتا۔ گویا عربیت کی رو سے متكلّم اگر اس چیز کا ذکر جسے واجب ٹھیرایا گیا ہے، اسم نکرہ کی صورت میں کرے گا تو اس کے معنی ہی یہ ہوں گے کہ اس نے ہمیں اس معاملہ میں 'عرف' کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ پھر اسم نکرہ کی دلالت چونکہ قیم پر ہوتی ہے، اس وجہ سے سیاق کلام میں کوئی چیز اگر مانع ہوگی تو اس اسم کے سارے ممکن بغیر کسی تعین و تخصیص کے اس کے دائرہ اطلاق میں شامل سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ آیہ زیر بحث میں 'دیت' کے معنی ہیں: وہ شے جو دیت کے نام سے معروف ہے، اور دیت مسلمہ الی اهلہ کے الفاظ حکم کے جس منشا پر دلالت کرتے ہیں، وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مخاطب کے عرف میں جس چیز کا نام دیت ہے، وہ مقتول کے ورثہ کے سپرد کر دی جائے۔

سورہ بقرہ کی آیت ۸۷ میں قتل عمد کی دیت کا حکم بیان کیا ہے، وہاں یہی بات لفظ 'معروف' کی صراحت کے ساتھ بیان فرمائی ہے:

”پھر جس کے لیے اس کے بھائی کی طرف فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَاءٌ،
سے کچھ رعایت کی گئی تو معروف کے مطابق فَاتِبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ، وَإِذَاءُ إِلَيْهِ
اس کی پیروی کی جائے اور جو کچھ بھی خوب بہا بِإِحْسَانٍ۔ (۱۷۸:۲)“
ہو، وہ خوبی کے ساتھ ادا کر دیا جائے۔“

نساء اور بقرہ کی ان آیات سے واضح ہے کہ قتل خطا اور قتل عمد، دونوں میں قرآن کا حکم یہی ہے کہ دیت معاشرے کے دستور اور رواج کے مطابق ادا کی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں اسے ہی نافذ کیا۔ روایات میں اس کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے، وہ عرب کے دستور کیوضاحت ہے، اس میں کوئی چیز بھی خود پغیر کا فرمان واجب الاذعان نہیں ہے۔

دیت سے متعلق عرب کا یہ دستور کیا تھا؟ شعراء جالمیت کے کلام اور ایام العرب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں ہر اس شخص کی دیت جس کا نسبی تعلق کسی قبلہ کے ساتھ صریح ہو، دس اونٹ مقرر تھی۔ قبلہ کے حلیف اور باندی کے بیٹی کی دیت 'صریح' کی دیت کا نصف اور

۲ یعنی ہر اس شخص کے لیے بطور اصطلاح مستعمل تھا جس کا نسبی تعلق کسی قبلہ کے ساتھ قطعی ہو۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کے مقابلے میں آدمی تھی۔ صاحب ”اغانی“ اوس و خزرج کے مابین ایک جنگ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و كانت دية المولى فيهم، وهو
الحليف، خمساً من الأبل، ديت پانچ اونٹ اور صریح کی دیت وس
ودية الصريح عشراً۔ (۳/۲۱)

”المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام“ کے مصنف جواد علی نے لکھا ہے:

واما اذا كان القتيل هجينأ، ”اور مقتول اگر باندی کا بیٹا ہو تو اس کی
ديت صريح“ کی دیت کے مقابلے میں آدمی
او رعورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ادا
نصف دیتہ نصف دیة
الصريح، وتكون دیة المرأة
کی جاتی تھی۔“ (۵۹۲/۵)

بعض قائل اپنے شرف کی بنابر دہری دیت لیتے اور بعض فضل و عنایت کے طور پر دوسروں کو
دہری دیت ادا کرتے تھے۔ ”المفصل“ ہی میں ہے:

”بيان کیا جاتا ہے کہ غطاریف یعنی روی ان الغطاریف ، وهم قوم
حارث بن عبد الله بن بکر بن الحارث بن عبد الله بن بکر بن
یشکر، كانوا يأخذون للمقتول یشکر، كانوا يأخذون للمقتول
منهم دیتین، ويعطون غيرهم
دیة واحدة، اذا وجبت عليهم،
وكان لبني عامر بن بکر بن
یشکر، وهم من الغطاریف
ایضاً، وقد عرف عامر
المذکور بالغطاریف، دیتان
ولسائل قومه دیة، وورد ان بنی

الاسود بن رزن کانوا یؤدون میں دوسروں کو دہری دیت ادا کرتے تھے، فی الجاهلية دیتین دیتین۔ (۵۹۳/۵)

جو اعلیٰ لکھتے ہیں:

ولم يكن هذا التحديد عن ضعف، وإنما هو رغبة منهم في الإفضال على ذوى القتيل. (المفصل ۵۹۳/۵) پڑھی۔

”اور دہری دیت ادا کرنے کی یہ پابندی کسی ضعف کی بنا پر نہیں، بلکہ ان کی طرف سے مقتول کے ورش پر فضل و عنایت کے طور پر تھی۔“

بادشاہوں کی دیت ایک ہزاروں مقرر تھی، اور اسے ”دیۃ الملوك“ کہا جاتا تھا۔ قرداد بن حنش الصاروی بن فزارہ کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

ونحن رهنا القوس ثمت فوديت بالف على ظهر الفزارى اقرعا ”اور ہم نے کمان رکھی، پھر فزاری کے مال میں سے پورے ایک ہزاروں اس کے لیے بطور فدید یہ گئے۔“

بعشر مئین للملوك سعی بها لیوفی سیار بن عمرو فاسر عاصی دس سو اونٹ جو بادشاہوں کی دیت ہے، اس کے ایفا کے لیے سیار بن عمرو نے کوشش کی اور یہ ذمہ داری بغیر کسی تاخیر کے پوری کر دی۔“

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے چند سال پہلے اس دستور میں ایک غیر معمولی تبدیلی واقع ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبدالمطلب نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ انھیں دس بیٹے عطا کریں گے تو وہ ان میں سے ایک قربانی کے طور پر ذبح کر دیں گے۔ چنانچہ جب اللہ نے ان کی آرزو پوری کر دی تو انھوں نے بھی اپنی نذر پوری کرنی چاہی۔ بیٹے کے انتخاب کے لیے قرعداً لا گیا تا وہ عبد اللہ کے نام پر تکلا۔ عبدالمطلب انھیں قربان گاہ کی طرف لے جا رہے تھے کہ لوگوں نے انھیں روکا اور بیٹے کے فدیے میں اونٹ ذبح کرنے کا مشورہ

دیا۔ اس زمانے میں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، دیت کی مقدار وہ اونٹ مقرر تھی۔ چنانچہ وہ اس اونٹوں اور عبد اللہ کے نام پر قریبًاً الاگیا۔ ہر مرتبہ قرعہ عبد اللہ ہی کے نام پر لکلا، بیہاں تک کہ اونٹوں کی تعداد سو ہو گئی۔ اس مرتبہ قرعہ الاگیا تو اونٹوں پر لکلا۔ روایتوں میں آتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد عربوں، بالخصوص قریش میں دیت کی مقدار سوا اونٹ قرار پائی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

كانت الديمة يومئذ عشرةً من الإبل، وعبد المطلب أول من سُنَّ دِيَةَ النَّفْسِ مائةً مِن الإبل، فجرت في قريش والعرب مائةً عَرَبٍ مِن الإبل.

”دیت اس زمانے میں وہ اونٹ تھی۔ یہ عبد المطلب ہیں جنہوں نے سب سے پہلے سوا اونٹ دیت مقرر کی۔ چنانچہ قریش اور عرب میں دیت کی یہی مقدار راجح ہو گئی۔“

(اطبقات الکبریٰ، ابن سعد/ ۸۹)

زہیر بن ابی سلمی نے اپنے معلقہ میں دیت کی یہی مقدار بیان کی ہے۔ عبس اور فزارہ کی رثائی میں تین ہزار اونٹ بطور دیت ادا کرنے کی وجہ سے وہ عرب کے دوسرا داروں ہرم بن سنان اور حارث بن عوف کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

تعفعى الكلوم بالمهين فاصبحت ينجهمها من ليس فيها بمحروم
”کئی سوا نٹوں کے ذریعے سے رخم مٹائے جائیں گے۔ چنانچہ جو محض بے گناہ تھے، تھوڑے تھوڑے کر کے یہ اونٹ دیت کے طور پر دینے لگے۔“

زہیر کے اس شعر سے یہ بات واضح ہے کہ عبس اور فزارہ کے مقتولین کی یہ دیت بالا قساط ادا کی گئی۔ ”اغانی“ میں ہے:

و كانت ثلاثة آلاف بعير في ”چنانچہ یہ تین ہزار اونٹ تھے جو تین سال
ثلاث سنين.(۲۹۷/۱۰) میں ادا کیے گئے۔“

اسی معلقہ میں زہیر نے بیان کیا ہے کہ دیت کے طور پر ”فال“ یعنی چھوٹی عمر کے اونٹ دیے جاتے تھے۔ وہ کہتا ہے:

فاصبح یحدی فیهم من تلادکم مغانم شتی من افال مزمنم
”تمہارے سوروٹی مال میں سے متفرق غنائم جو افال، یعنی اچھی نسل کے پورے بوتے ہیں، مقتولین
کے وارثوں کی طرف روانہ کیے جاتے ہیں۔“

’افال‘ کی تخصیص کے بارے میں شارح ”معلقات“، روزنی لکھتے ہیں:

شخص الصغار لان الديات	”شاعر نے بالخصوص چھوٹی عمر کے اونٹوں
تعطی من بنات اللبون	کا ذکر کراس لیے کیا ہے کہ دیت کے طور پر دو
والحقاق والاجذاع.	سالہ، سہ سالہ، چہار سالہ اونٹ ہی دیے

(شرح المعلقات، الرزنی ۸۰) جاتے تھے۔“

جرایات کی دیت بھی عرب میں رائج تھی۔ چنانچہ لغت عرب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب جاہلی کی زبان میں ’ارش‘ اور ’نذر‘ کے الفاظ دوسرے معانی کے علاوہ اس کے لیے بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔ ”لسان العرب“ میں ہے:

اصل الارش الخدش، ثم قيل	”’ارش‘ کی اصل خدش، (خراش یا زخم)
لما يؤخذ دية لها ارش، واهل	لما یؤخذ دية لها ارش، واهل
الحجاز يسمونه النذر.	الحجاز یسمونه النذر.

(۲۶۳/۲) اہل حجاز کے ہاں اس کے لیے لفظ ’نذر‘ استعمال ہوتا تھا۔“

عرب کا یہی دستور ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے ارشاد کے مطابق، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اپنے زمانے میں نافذ کیا۔ چنانچہ اس باب کی بعض روایات میں یہ بات بالصراحة بیان ہوئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کے معاملات اسی طرح برقرار رکھے، جس طرح آپ کی بعثت سے پہلے جزیرہ نماے عرب میں رائج تھے۔ ابن عباس کی جو روایت دیت کی مقدار میں تبدیلی کے بارے میں ہم نے اوپر نقل کی ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں:

فجرت فی قریش والعرب مائة ”قریش اور عرب کے دوسرے لوگوں

من الإبل، واقرها رسول الله
میں دیت کی مقدار یہی سواونٹ رانج ہو گئی
او رسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَّلَ بَعْدَ اسے
صلی اللہ علیہ وسلم علی ما
بھی اسے
کانت عليه. **ہی برقرار رکھا۔“**

(اطبقات الکبریٰ، ابن سعد/ ۸۹)

ایک دوسری حدیث میں، جسے ائمہ لغت بالعلوم لفظ معقلة، کی نظیر کے طور پر پیش کرتے ہیں اور جو الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ مسند احمد بن حنبل میں بھی نقل ہوئی ہے، یہی بات اس طرح بیان کی گئی ہے:

”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش اور
کتب بین قریش والانصار کتاباً
انصار کے مابین معاهدے کے طور پر ایک
فیه: المهاجرون من قریش على
تحریر لکھی، جس میں یہ بات بھی تھی کہ
رباعتهم، يتعاقلون بينهم معاقلهم
 Mehājirin Qariṣah apni pahli hالت ہی پر
 الاولی. (اسان العرب ۲۶۲/ ۱۱)
معاہدین قریش اپنی پہلی حالت ہی پر
برقرار رہیں گے اور ان کے مابین دیت کے
معاملات اسی طرح ہوں گے جس طرح
معاہدات اسی طرح ہوں گے جس طرح
پہلے سے رانج تھے۔“

لیکن (جنوبی عرب) کے علاقے میں البتہ، دستور یہی تھا کہ قتل اور جراحت کی مختلف صورتوں میں دیت کی مقدار حکمران مقرر کرے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ علاقہ جب اسلامی ریاست میں شامل ہوا تو آپ نے اس کے سرداروں کے نام اپنے ایک مکتوب میں دیت کی وہی مقدار ایس ان کے لیے بھی مقرر کر دیں جو آپ کے اپنے علاقے میں رانج تھیں۔
”لمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام“ میں ہے:

”دیت جنوبی عرب کے لوگوں میں بھی اسی
وقد عرفت الدية عند العرب
طرح معروف تھی، لیکن اس کے لیے کوئی
الجنوبیین كذلك، ولم تحدد
باقاعدہ قانون سازی نہیں کی گئی تھی، بلکہ
فی القوانین، وانما ترك امر

اس کی مقدار کا معاملہ حکمران کی صواب دید
پر چھوڑ دیا گیا تھا۔“

اہل بین کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب ہے درج ذیل ہے:

ان من اعتبط مؤمناً قتلاً عن يينة،
فانه قود الا ان يرضى اولىاء
المقتول، وان في النفس الديمة —
مائة من الإبل — وفي الانف اذا
اوعب جدده الديمة، وفي اللسان
الديمة، وفي الشفتين الديمة، وفي
البيضتين الديمة، وفي الذكر الديمة،
وفي الصلب الديمة، وفي العينين
الديمة ، وفي الرجل الواحدة
نصف الديمة، [وفي اليدين نصف
الديمة] وفي المامومة ثلث الديمة،
وفي الجائفة ثلث الديمة، وفي
المنقلة خمس عشرة من الإبل،
وفي كل اصبع من اصابع اليدين
والرجل عشر من الإبل، وفي
السن خمس من الإبل، وفي

۳) جراحت کی دیت میں جو نسبتیں اس مکتوب میں بیان ہوئی ہیں، وہ اگر غور کیجیے تو عدل و انصاف کے نقطہ نظر سے حرف آخر ہیں۔ اسلامی ریاست کے ارباب حل و عقد کو اس باب میں قانون سازی کرتے وقت انھیں بہر حال پیش نظر کھنا چاہیے۔

۴) یہ الفاظ سنن النسائی ہی میں اس مکتوب کی ایک دوسری روایت سے لیے گئے ہیں۔

الموضحة خمس من الابل،
وان الرجل يقتل بالمرأة، وعلى
أهل الذهب الف دینار.
(نسائی، رقم ۲۸۵۳ گی)

عورت کے بد لے میں مرد کو قتل کیا جائے گا
اور جو لوگ سونا ہی دے سکتے ہیں، ان کے
لیے یہ دیت ایک ہزار دینار قرار پائے
گی۔

اس بحث سے یہ حقیقت پوری طرح مبرہن ہو جاتی ہے کہ اسلام نے دیت کی کسی خاص مقدار کا ہمیشہ کے لیے تعین کیا ہے، نہ عورت اور مرد، غلام اور آزاد اور کافر اور مومن کی دینتوں میں کسی فرق کی پابندی ہمارے لیے لازم ٹھیک رائی ہے۔ دیت کا قانون اسلام سے پہلے عرب میں رائج تھا۔ قرآن مجید نے قتل خطا اور قتل عمد، دونوں میں اسی کے مطابق دیت ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ قرآن کے اس حکم کی رو سے اب دیت ہر دور اور ہر معاشرے کے لیے اسلام کا واجب الاطاعت قانون ہے، لیکن اس کی مقدار، نوعیت اور دوسرے تمام امور میں قرآن کا حکم یہی ہے کہ 'معروف' یعنی معاشرے کے دستور اور رواج کی پیروی کی جائے۔ بنی اسرائیل کی دینی اسلامیہ سلم اور خلفاء راشدین نے دیت کے فیصلے اپنے زمانے میں عرب کے دستور کے مطابق کیے۔ فقه و حدیث کی کتابوں میں دیت کی جو مقداریں بیان ہوئی ہیں، وہ اسی دستور کے مطابق ہیں۔ عرب کا یہ دستور اہل عرب کے تمدنی حالات اور تہذیبی روایات پر مبنی تھا۔ زمانے کی گردشوں نے کتاب تاریخ میں چودہ صدیوں کے ورق اللٹ دیے ہیں۔ تمدنی حالات اور تہذیبی روایات، ان سب میں زمین و آسمان کا تغیر واقع ہو گیا ہے۔ اب تم دیت میں اونٹ دے سکتے ہیں، نہ اونٹوں کے لحاظ سے اس دور میں، دیت کا تعین کوئی داشمندی ہے۔ عاقله کی نوعیت بالکل بدل گئی ہے اور قتل خطا کی وہ صورتیں وجود میں آ گئی ہیں جن کا تصور بھی اس زمانے میں ممکن نہیں تھا۔ قرآن مجید کی ہدایت ہر دور اور ہر معاشرے کے لیے ہے؛ چنانچہ اس نے اس معاملے میں 'معروف' کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ قرآن کے اس حکم کے مطابق ہر معاشرہ اپنے ہی معروف کا پابند ہے۔ ہمارے معاشرے میں دیت کا کوئی قانون چونکہ پہلے سے موجود نہیں ہے، اس وجہ سے ہمارے ارباب حل و عقد کو اختیار ہے کہ چاہیں تو عرب کے اس دستور کو برقرار رکھیں اور چاہیں تو اس کی کوئی دوسری صورت تجویز کریں۔ وہ جو صورت بھی

اختیار کریں گے، معاشرہ اسے قبول کر لیتا ہے تو ہمارے لیے وہی ”معروف“، قرار پائے گی، پھر معروف پر مبنی قوانین کے بارے میں یہ بات بھی بالکل بدیہی ہے کہ حالات اور زمانہ کی تبدیلی سے ان میں تغیر کیا جاسکتا ہے اور کسی معاشرے کے اول والا مر، اگرچا ہیں تو اپنے اجتماعی مصالح کے حافظ سے انھیں نئے سرے سے مرتب کر سکتے ہیں۔

فقہ حنفی کے ایک جلیل القدر عالم ابن عابدین اپنے رسالہ ”نشر العرف“ میں لکھتے ہیں:

اعلم ان المسائل الفقهية، أما
”جانا چاہیے کہ فقہی مسائل یا تو نفس صرخ
سے ثابت ہوتے ہیں اور یہی پہلی قسم ہے
اور یا اجتہاد و رائے سے ثابت ہوتے ہیں۔
اجتہاد و رائے پر مبنی مسائل میں سے بہت
سے وہ ہیں جن کی بنا اہل اجتہاد اس حیثیت
سے اپنے زمانے کے عرف پر رکھتے ہیں کہ
وہ اگر عرف حادث کے زمانے میں ہوتے تو
اپنی پہلی رائے کے خلاف رائے دیتے۔
چنانچہ اجتہاد کے شرائط میں وہ یہ شرط بھی
بیان فرماتے ہیں کہ اس میں لوگوں کی
عادات کی معرفت بہر حال ضروری ہے،
کیونکہ زمانے میں تبدیلی کے ساتھ بہت
سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اس کے
متعدد وجوہ ہو سکتے ہیں، مثلاً: عرف میں
تغیر، ضرورت کا اقتضا، یا لوگوں کے احوال
میں اس بنا پر کسی خرابی کا اندیشہ کہ حکم اگر پہلی
صورت پر باقی رہا تو ان کے لیے ضرر اور

ان تكون ثابتة بصريح النص ،
وهي الفصل الاول ، واما ان
تكون ثابتة بضرب اجتہاد
ورأى ، وكثير منها ما يينيه
المجتهد على ما كان في
عرف زمانه بحيث لو كان في
زمان العرف الحادث لقال
بخلاف ماقاله اولاً، ولهذا
قالوا في شروط الاجتہاد : انه
لا بد فيه من معرفة عادات
الناس، فكثير من الاحکام تختلف
باختلاف الزمان لتغيير عرف
اهله ولحدوث ضرورة او فساد
أهل الزمان، بحيث لو بقى
الحكم على ما كان عليه اولاً
للزم منه المشقة والضرر بالناس ،

مشقت کا باعث اور ہماری اس شریعت کے
قواعد کے خلاف ہو گا جو آسانی، سہولت اور
دفع ضرر و فساد پر مبنی ہے۔“

(رسائل ابن عابدین ۱۲۵)

رہا دوسرا سوال، یعنی یہ کہ دہت کی حقیقت کیا ہے تو اس معاملے میں دو ہی نقطے ہائے نظر بالعموم رائج ہیں: ایک یہ کہ یہ جان کی قیمت ہے، اور دوسرا یہ کہ یہ اس معاشی نقصان کا بدل ہے جو محروم کی طرف سے مقتول کے وارثوں یا خود مجروح کو پہنچتا ہے۔

ہمارے نزدیک، یہ دونوں نقطے ہائے نظر محل نظر ہیں۔ جو لوگ اسے جان کی قیمت قرار دیتے ہیں، ان کی رائے مخصوص مغالطہ پر مبنی ہے۔ عرب جاہلی میں قتل کے معاملات بالترتیب ’ثأر‘ (انتقام)، ’قصاص‘ اور ’دہت‘ کی صورت میں طے کیے جاتے تھے۔ ثأر، جیسا کہ اس ترتیب سے واضح ہے، عربوں کے نزدیک اصل غایت کی حیثیت رکھتا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ مقتول کی روح پرندہ بن کر راث جاتی ہے اور جب تک اس کا انتقام نہ لیا جائے، دشت و جبل میں ’اسقونى‘، ’اسقونى‘ (مجھے پلاو، مجھے پلاو) کہہ کر چیختی پھرتی ہے۔ ان میں سے بعض لوگ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ قبر میں وہی مقتول زندہ رہتا ہے جس کا انتقام لے لیا جائے اور اگر کسی کا انتقام نہ لیا جائے تو وہ بے جان ہو جاتا ہے اور اس کی قبر میں تاریکی چھا جاتی ہے۔ اپنے ان عقائد کی بنابر وہ ثأر کو ترجیح دیتے اور دہت تو ایک طرف، قصاص کے لیے بھی کسی مجبوری ہی کی بنابر ارضی ہوتے تھے۔ ام ثملہ کہتی ہیں:

فیا شمل شمر، و اطلب القوم بالذى اصبت، ولا تقبل قصاصاً ولا عقلاً
”سواء شمله، اٹھو، تیار ہو جاؤ اور اپنے دشمنوں سے اس مصیبت کا بدلہ لو جو تمھیں پہنچائی گئی ہے اور دیکھو، قصاص اور دہت کسی حال میں قبول نہ کرنا۔“

عباس بن مرداس اسلامی قبیلہ خزانہ کے ایک شخص عامر کو جوش انتقام دلاتے ہوئے کہتا ہے:
ولا تطمئن ما يعلقونك انهم اتوک على قرباهم بالمشمل

”اور وہ تمھیں جس دیت کا لائق دیتے ہیں، اس کا خیال بھی نہ کرو، اس لیے کہ وہ باوجود قربات کے تمہارے پاس زہر قاتل لے کر آئے ہیں۔“

اس معاملے میں قبول اسلام کے بعد بھی ان کے جذبات کس قدر شدید تھے، اس کا اندازہ مسور بن زیادہ کے ان اشعار سے کیا جاسکتا ہے جو اس نے اپنے باپ کے قتل کے بعد عامل مدینہ سعید بن العاص کی طرف سے سات دیتوں کی پیش کش کے جواب میں کہے۔ وہ کہتا ہے:

أَبْعَدُ الَّذِي بِالنَّعْ�ِ نَعْفٌ كَوِيكَبٌ رهینة رمس ذى تراب و جندل
”کیا اس شخص کے بعد جو کوہ کو یکب کے دامن میں مٹی اور پھر کی قبر میں فن کیا گیا ہے۔“

إذْكُرْ بِالْبَقِيَا عَلَى مِنْ اصَابَنِي وبقيا انى جاحد غير مؤتل
”مجھے نصیحت کی جاتی ہے کہ میں اس ظالم پر ترس کھاؤں جس نے مجھے یہ صدمہ پہنچایا ہے۔ میرا ترس اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ میں بدله لینے میں کوئی کسر نہ اٹھا کرھوں۔“

فَانْ لَمْ اَنْلِ ثَارِي مِنَ الْيَوْمِ اَوْغَدَ بنی عمنا ، فالدھر ذو متطلوب
”میرے عمزاد بھائیو، اگر میں آج یا کل اپنا انتقام نہ لے سکا تو کیا ہوا، زمانے کی عمر بڑی طویل ہے۔“

فَلَا يَدْعُنِي قومِي لِيَوْمَ كَرِيهَةٍ لئن لم اعجل ضربة او اعجّل
”اگر میں بغیر کسی توقف کے دہن پر ضرب نہ لگاؤں یا اس کی ضرب کا نشانہ نہ بنوں تو میری قوم مجھے کبھی کسی مرکے کے لیے طلب نہ کرے۔“

انْخَتَمْ عَلَيْنَا كَلْكُلُ الْحَرْبِ مَرَةٌ فَنَحْنُ مُنْيَخُوهَا عَلَيْكُمْ بِكُلِّكُلِّ
”تم نے ایک دفعہ جنگ کا سینہ ہم پر کھدایا ہے تو سنو، ہم نے بھی فصلہ کر لیا ہے کہ ہم بھی اس کا سینہ تم پر کھے بغیر چین نہ لیں گے۔“

يَقُولُ رَجُالٌ ، مَا أَصَبَ لَهُمْ أَبٌ وَلَامِنَ اخٌ: اقبل على المال تعقل
”مجھے وہ لوگ دیت کی پیش کش کرتے اور مال قبول کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جن کے باپ اور بھائی کبھی کسی قاتل کی تنقیح ستم کا شکار نہیں ہوئے۔“

چنانچہ یہ انھی جذبات کا نتیجہ تھا کہ وہ دیت قبول کرنے کو عار سمجھتے اور اسے مقتول کا خون بیج دینے کے ہم معنی خیال کرتے تھے۔ بن نصر بن قعین کے ایک شاعر ربیع بن عبد کا شعر ہے:

أذواب، انى لم اهبك، ولم اقم للبیع عند تحضر الاجlab
”اے ذواب، میں نے تیر قتل معاف کیا ہے، نہ بازار عکاظ میں بیج و شرار کے وقت تیرا خون
بیچنے (تیری دیت لینے) کے لیے کھڑا ہوا ہوں۔“

لیکن صاف واضح ہے کہ اس کا دیت کی حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کی حیثیت محض ایک جذباتی تعبیر کی تھی اور قتل و خون کے معاملات میں اس طرح کی جذباتی تعبیرات کی مثالیں شب و روز ہمارے سامنے آتی رہتی ہیں۔ ان کی بنا پر حقیقت دیت کی تعینی سخن فرمی کی کوئی اچھی مثال نہیں ہے۔ جن لوگوں نے اسے اختیار کیا ہے، ان کی نگاہ غالباً اس طرف نہیں گئی کہ انسان کی جان اور اس کے اعضا ہر قیمت سے بالاتر ہیں۔ کوئی ماں، کوئی باپ، کوئی بھائی، کوئی بیٹا اس تصور کے تحت کبھی دیت قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے مقتول بیٹے، بھائی یا باپ کے خون کی قیمت وصول کر رہا ہے۔ چنانچہ یہ رائے اگر اختیار کی جائے گی تو اس کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ دیت کا قانون جس مصلحت پر مبنی ہے، معاشرہ اس کے فوائد سے محروم ہو جائے گا۔

رہے وہ لوگ جو اسے معاشی نقصان کا بدل قرار دیتے ہیں تو انہوں نے غالباً یہ رائے قائم کرتے وقت اس بات پر غور نہیں کیا کہ کسی شے کی حقیقت کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس کے چھوٹے بڑے تمام اجزاء میں موجود ہو۔ ہر وہ شخص جس نے قانون دیت کا مطالعہ سرسری نگاہ سے بھی کیا ہے، بہر حال مانے گا کہ دیت صرف قتل نفس ہی میں نہیں، جسم کے تمام اعضا مثلاً: ناک، کان، آنکھ، ڈاڑھ، دانت کے ائتلاف میں بھی مقرر کی گئی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ان میں بہت سے اعضا کا ائتلاف کسی معاشی نقصان کا باعث نہیں بتا۔ ڈاڑھ اور دانت، ہاتھ کی ایک انگلی، پاؤں کا انگوٹھا، بالفرض اگر تلف ہو جائے تو اس سے معاشی طور پر آخر کیا نقصان پہنچتا ہے؟ دیت کے پورے قانون کو پیش نظر کر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دوسرے، بہت سے وجہ سے قطع نظر، محض اس داخلی تصادمی کی بنا پر یہ رائے درست قرار نہیں دی جاسکتی۔

حقیقت دیت کے بارے میں یہ دونوں نقطے ہائے نظر اگر صحیح نہیں ہیں تو پھر دیت کی حقیقت فی الواقع ہے کیا؟ اس سوال کے جواب میں ناگزیر ہے کہ روایات عرب ہی کی مراجعت کی جائے۔

دیت کا مضمون جاہلی عرب کی شاعری میں کئی جگہ بیان ہوا ہے۔ قتل و خون ریزی کے واقعات ان کی زندگی میں اس قدر عام تھے کہ 'ثمار'، 'قصاص' اور 'دیت' کے مضامین ان کے شاعروں کی طبع آزمائی کے لیے گویا ہر وقت حاضر ہتھ تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ اپنے ان اشعار میں عام طور پر دیت قبول کرنے والوں کو عار دلاتے اور انھیں انتقام ہی پر ابھارتے ہیں، لیکن اس طرح کے کسی جذباتی پس منظر کے بغیر وہ اگر کبھی دیت کے موضوع پر کچھ کہتے ہیں تو دیت کی حقیقت بھی بالعموم ان کے بیان سے بالصراحت واضح ہو جاتی ہے۔

دیت کے لیے وہ اس طرح کے موقع پر لفظ 'غراہمة' یا اس کا ہم معنی لفظ 'مغمرم' استعمال کرتے ہیں۔ عربی زبان میں یہ لفظ بالکل اسی مفہوم میں بولا جاتا ہے جس مفہوم میں ہم اردو میں لفظ تاوان یا جرمانہ بولتے ہیں۔ ہماری زبان میں جس طرح ہر اس مال کے لیے جو کسی جرم کی سزا کے طور پر مجرم سے لیا جائے، لفظ تاوان یا جرمانہ مستعمل ہے، اسی طرح عرب جاہلی کی زبان میں اس کے لیے لفظ 'غراہمة'، مستعمل تھا۔ حقیقت دیت کی تعبیر کے لیے عرب شعراء، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ زہیر بن ابی سلمی کہتا ہے:

يَنْجِمُهَا قَوْمٌ لِّقُومٍ غَرَامَةٌ وَلَمْ يَهْرِيقُوا بَيْنَهُمْ مِّلءَ مَحْجُمٍ
”وَهُوَ اونُثٌ، تاوانٌ کے طور پر تھوڑے تھوڑے کر کے ایک قوم دوسری قوم کو دینے لگی، دراں حالیکہ دینے والوں نے لینے والوں میں چلو بھرخون بھی نہیں بھایا۔“

دیت کے بارے میں یہی تصور بعد میں بھی قائم رہا۔ اموی دور کے ایک شاعر عجیر السلوی کا

شعر ہے:

يَسِرُكَ مظلومًا وَ يَرْضِيكَ ظالماً وَ يَكْفِيكَ مَا حَمِلْتَهُ عِنْدَ مَغْرُمٍ
”تم مظلوم ہو تو وہ تمھارا انتقام لے کر تمھیں خوش کر دیتا ہے، اور تم ظالم ہو تو تمھارا ساتھ دے کر

تمھیں راضی کر دیتا ہے، اور اس ظلم کے نتیجے میں تاوان (یعنی دیت) ادا کرتے وقت تم جو بوجھ بھی اس پر ڈالتے ہو، وہ تنہا اس کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔“

اس سے واضح ہے کہ دیت معاشری نقصان کا بدل ہے، نہ مقتول کے خون کی قیمت۔ اپنی حقیقت کے اعتبار سے یہ مخفی غرامہ، یعنی تاوان یا جرمانہ ہے جو قتل عمد میں قصاص سے درگزر کے بعد اور قتل خطا کی صورت میں بہر حال مجرم پر عائد کیا جاتا ہے۔

[۱۹۸۷ء]

قانون شہادت

ثبت جرم کے لیے قرآن مجید نے کسی خاص طریقے کی پابندی چونکہ کسی جگہ لازم نہیں تھی رائی، اس وجہ سے یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی قانون میں جرم ان سب طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جنہیں اخلاقیات قانون میں مسلم طور پر ثبوت جرم کے طریقوں کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے اور جن کے بارے میں عقل تقاضا کرتی ہے کہ ان سے اسے ثابت ہونا چاہیے۔ چنانچہ حالات، قرآن، طبی معاینه، پوست مارٹم، انگلیوں کے نشانات، گواہوں کی شہادت، مجرم کے اقرار، قسم، قسامہ اور اس طرح کے دوسرے تمام شواہد سے جس طرح جرم اس دنیا میں ثابت ہوتے ہیں، اسلامی شریعت کے جرائم بھی ان سے بالکل اسی طرح ثابت قرار پاتے ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حقیقت اپنے ارشاد: **البینة على المدعى واليمين على المدعى عليه**، میں لفظ **البینة** سے واضح فرمائی ہے۔ ابن قیم لکھتے ہیں:

البینة في كلام الله ورسوله ”البینة اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ

عليه وسلم او رضي الله عنهما“ کرام کے کلام میں ہر اس

و کلام الصحابة اسم لکل ما بیان الحق ، فہی اعم من البینة

شے کا نام ہے جس سے حق واضح ہو جائے۔

۱۔ ترمذی، رقم ۱۳۲۱، ”ولیل پیش کرنامدی کی ذمداری ہے اور قسم وہ کھائے گا جو اس دعوے کا انکار کرے۔“

فی اصطلاح الفقهاء، حیث
خصوہا بالشاهدین، او الشاهد
والیمین. (اعلام الموقعین ۹۰/۱)

چنانچہ فقہا کی اصطلاح کے مقابلے میں اس
کا مفہوم وسیع تر ہے، کیونکہ ان حضرات نے
اسے دو گواہوں یا ایک گواہ اور قسم کے ساتھ
خاص کر دیا ہے۔

اس سے مستثنی صرف دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ کوئی شخص کسی ایسے شریف اور پاک دامن مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائے جس کی
حیثیت عرفی بالکل مسلم ہو۔ اس صورت میں قرآن کا اصرار ہے کہ اسے ہر حال میں چار عینی گواہ
پیش کرنا ہوں گے، اس سے کم کسی صورت میں بھی اس کا مقدمہ قائم نہ ہو سکے گا۔ حالات، قرآن،
طبی معاینہ، یہ سب اس معاملے میں اس کے نزدیک بے معنی ہیں۔ آدمی بد چلن ہوتے ثبوت جرم کے
لیے یہ سب طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں، لیکن اس کی شہرت اگر ایک شریف اور پاک دامن شخص
کی ہے تو اسلام بھی چاہتا ہے کہ اس سے اگر کوئی لغفرش ہوئی بھی ہے تو اس پر پردہ ڈال دیا جائے
اور اسے معاشرے میں رسوانہ کیا جائے۔ چنانچہ اس صورت میں وہ چار عینی شہادتوں کا تقاضا کرتا،
اور الزام لگانے والا اگر ایسا نہ کر سکتا تو اسے لازماً فذ کا مجرم ٹھیکرا تا ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ، ثُمَّ
لَمْ يَأْتُوا بِارْبَعَةٍ شُهَدَاءَ، فَاجْلِدُوهُمْ
ثَمَنِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبِلُوا إِلَيْهِمْ شَهَادَةً
أَبَدًا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَسِيْقُوْنَ، إِلَّا
الَّذِينَ تَأْبُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ
وَأَصْلَحُوْا، فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

(النور: ۲۳-۲۴)

دوم یہ کہ کسی معاشرے میں اسلامی حکومت قائم ہو جانے کے بعد، اس میں موجود ان قبیلہ عورتوں
سے نمٹنے کے لیے جو مسلمان ہونے کے باوجود اس جرم سے بازنہ آئیں، قرآن مجید کی رو سے یہی

کافی ہے کہ چار مسلمان گواہ طلب کیے جائیں جو اس بات پر گواہی دیں کہ فلاں فی الواقع زنا کی عادی ایک صحیہ عورت ہے۔ وہ اگر عدالت میں پوری ذمہ داری کے ساتھ یہ گواہی دیتے ہیں کہ تم اسے صحیہ کی حیثیت سے جانتے ہیں اور عدالت نقد و جرح کے بعد ان کی گواہی پر مطمئن ہو جاتی ہے تو وہ اس عورت کو مزادے سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاللّٰهُ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ
نِسَاءِكُمْ، فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ
أَرْبَعَةً مِنْكُمْ، فَإِنْ شَهَدُوْا
فَأَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبَيْوِتِ حَتَّى
يَتَوَفَّهُنَّ الْمَوْتُ، أَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ
لَهُنَّ سَبِيلًا۔ (النساء: ۱۵)

”او تمحاری عورتوں میں سے جو بدکاری کرتی ہیں، ان پر اپنے اندر سے چار گواہ طلب کرو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو ان کو گھروں میں بند کر دو، یہاں تک کہ موت انھیں لے جائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راہ نکال دے۔“

ان دو مستثنیات کے سوا اسلامی شریعت ثبوت جرم کے لیے عدالت کو ہرگز کسی خاص طریقے کا پابند نہیں کرتی، لہذا حدود کے جرائم ہوں یا ان کے علاوہ کسی جرم کی شہادت، ہمارے نزدیک یہ قاضی کی صواب دید پر ہے کہ وہ کس کی گواہی قبول کرتا ہے اور کس کی گواہی قبول نہیں کرتا۔ اس میں عورت اور مرد کی تخصیص نہیں ہے۔ عورت اگر اپنے بیان میں الجھے بغیر واضح طریقے پر گواہی دیتی ہے تو اسے محض اس وجہ سے رد نہیں کر دیا جائے گا کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری عورت یا مرد موجود نہیں ہے، اور مرد کی گواہی میں اگر اضطراب و ابهام ہے تو اسے محض اس وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا کہ وہ مرد ہے۔ عدالت اگر گواہوں کے بیانات اور دوسرے قرآن و حالات کی بنابر مطمئن ہو جاتی ہے کہ مقدمہ ثابت ہے تو وہ لامحالہ اسے ثابت قرار دے گی اور وہ اگر مطمئن نہیں ہوتی تو اسے یہ حق بے شک، حاصل ہے کہ وہ دس مردوں کی گواہی کو بھی قبول کرنے سے انکار کر دے۔

۲ یعنی مسلمان عورتوں میں سے جو بدکاری کی عادی ہیں۔
۳ یعنی مسلمانوں میں سے۔

فوجہ عورتوں کے معاملے میں شہادت کے سوا، جہاں قرآن مجید نے ”منکم“ کی شرط عائد کر کے اسے مسلمانوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے، یہی معاملہ غیر مسلموں کی گواہی کا بھی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ ہمارے فقہا کی رائے اس معاملے میں مختلف ہے۔ ابن رشد اپنی

شہرۃ آفاق کتاب ”بدایۃ الْجَهِد“ میں لکھتے ہیں:

”تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ مالی معاملات میں مقدمہ ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”اگر دو مرد ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں سہی، تمہارے پسندیدہ لوگوں میں سے۔“ حدود کا معاملہ البتہ مختلف یہ ہے۔ اس میں جمبوں کا نہ ہب یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت کسی حال میں بھی قبول نہیں کی جائیتی، خواہ وہ کسی مرد کے ساتھ مل کر گواہی دیں یا تہبا۔ اہل ظاہر اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ وہ اگر ایک سے زیادہ ہوں اور ان کے ساتھ اگر کوئی مرد بھی شریک ہو تو آیت کے ظاہری مفہوم کی بنابر ان کی شہادت تمام معاملات میں قبول کی جائے گی۔ امام ابوحنینہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ان کی گواہی صرف مالی معاملات میں اور حدود کے سوا دوسرے بدفنی احکام، مثلاً: رجوع، نکاح اور غلاموں کی آزادی

واتفقوا علی انه تثبت الاموال
بشاهد عدل ذكر وامرأتين لقوله
تعالى : فرجل وامرأتان ممن
ترضون من الشهداء ، و اختلفوا
في قبولهما في الحدود ، فالذى
عليه الجمهور انه لا تقبل شهادة
النساء في الحدود ، لا مع رجل
ولا مفردات ، وقال اهل الظاهر:
تقبل اذا كان معهن رجل ، و كان
النساء اكثر من واحدة ، في كل
شيء على ظاهر الآية ، وقال
ابو حنيفة: تقبل في الاموال وفيما
عدا الحدود من احكام الابدان ،
مثل الطلاق والرجعة والنكاح
والعتق ، ولا تقبل عند مالك في
حكم من احكام البدن . و اختلف
اصحاب مالك في قبولهن في
حقوق الابدان المتعلقة بالمال ،

ہی میں قابل قبول ہوگی۔ امام مالک اسے بدنب احکام میں نہیں مانتے۔ مال سے متعلق بدنب حقوق، مثال کے طور پر وکالت اور اس وصیت کے بارے میں جو صرف مال ہی سے متعلق نہیں ہوتی البتہ، مالک اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اشہب اور ابن ماجشوں ان معاملات میں صرف دو مردوں اور مالک، ابن قاسم اور ابن وہب ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کرتے ہیں۔ رہا تھا عورتوں کی شہادت کا معاملہ تو یہ جمہور کے نزد یک صرف ان بدنب حقوق میں قبول کی جائے گی جن پر مرد علام حلال میں کسی طرح مطلع نہیں ہو سکتے، مثلاً: عورتوں کے عیوب، ولادت اور پیدائش کے وقت

”بچ کارونا۔“

فقہا نے اپنے اس نقطہ نظر کی بنیاد سورہ بقرہ کی جس آیت پر رکھی ہے، وہ یہ ہے: ”اور تم (قرض کی دستاویز پر) اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی گواہی کرالو۔ اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں سہی، تمہارے پسندیدہ لوگوں میں سے۔ دو عورتیں اس لیے کہ اگر ایک الجھے تو دوسری

”یاد دلادے۔“

مثل الوکالات والوصیة التي لا تتعلق الا بالمال فقط، فقال مالك وابن القاسم وابن وهب: يقبل فيه شاهد وامرأتان، وقال اشہب وابن الماجشوون: لا يقبل فيه الا رجال. واما شهادة النساء مفردات، اعني النساء دون الرجال، فهی مقبولة عند الجمهور في حقوق الابدان التي لا يطلع عليها الرجال غالباً، مثل الولادة والاستهلال وعيوب النساء. (٣٢٨/٢)

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ،
فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَامْرَأَتَيْنِ، مِمَّنْ تَرْضُوْنَ مِنْ
الشُّهَدَاءِ، أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا،
فَتُذَكِّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى.

(٢٨٢:٢)

اس آیت سے فقہا کا استدلال، ہمارے نزدیک دو وجہ سے محل نظر ہے:
 ایک یہ کہ واقعی شہادت کے ساتھ اس آیت کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ یہ لاریب،
 دستاویزی شہادت ہی سے متعلق ہے۔ ہر عاقل جانتا ہے کہ دستاویزی شہادت کے لیے گواہ کا
 انتخاب ہم کرتے ہیں اور واقعی شہادت میں گواہ کا موقع پر موجود ہونا ایک اتفاقی معاملہ ہوتا ہے۔
 ہم نے اگر کوئی دستاویز لکھی ہے یا کسی معاملے میں کوئی اقرار کیا ہے تو ہمیں اختیار ہے کہ اس پر جسے
 چاہیں گواہ بنائیں، لیکن زنا، چوری، قتل، ڈاکا اور اس طرح کے دوسرے جرائم میں، ظاہر ہے کہ جو
 شخص بھی موقع پر موجود ہو گا، وہی گواہ قرار پائے گا۔ چنانچہ شہادت کی ان دونوں صورتوں کا فرق اس
 قدر واضح ہے کہ ان میں سے ایک کو دوسرا کے لیے قیاس کا منی نہیں بنایا جاسکتا۔

دوسری یہ کہ آیت کے موقع و محل اور اسلوب بیان میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ
 اسے قانون وعدالت سے متعلق قرار دیا جائے۔ اس میں وعدالت کو مخاطب کر کے یہ بات نہیں کہی
 گئی کہ اس طرح کا کوئی مقدمہ اگر پیش کیا جائے تو مدعا سے اس نصاب کے مطابق گواہ طلب
 کرو۔ اس کے مخاطب ادھار کالین دین کرنے والے ہیں اور اس میں انھیں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ
 وہ اگر ایک خاص مدت کے لیے اس طرح کا کوئی معاملہ کریں تو اس کی دستاویز لکھ لیں اور نزاع اور
 نقصان سے بچنے کے لیے ان گواہوں کا انتخاب کریں جو پسندیدہ اخلاق کے حامل، ثقہ، معتبر اور
 ایمان دار بھی ہوں اور اپنے حالات و مشاغل کے لحاظ سے اس ذمہ داری کو بہتر طریقے پر پورا بھی
 کر سکتے ہوں۔ بھی وجہ ہے کہ اس میں اصلاح مردوں ہی کو گواہ بنانے اور دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد
 کے ساتھ دو عورتوں کو گواہ بنانے کی ہدایت کی گئی ہے تاکہ گھر میں رہنے والی یہ بی بی اگر وعدالت کے
 ماحول میں کسی گھبراہٹ میں بنتا ہو تو گواہی کو بہام و اضطراب سے بچانے کے لیے ایک دوسرا
 بی بی اس کے لیے سہارا بن جائے۔ اس کے یہ معنی، ظاہر ہے کہ نہیں ہیں اور نہیں ہو سکتے کہ وعدالت
 میں مقدمہ اسی وقت ثابت ہو گا، جب کم سے کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے بارے
 میں گواہی دینے کے لیے آئیں۔ یہ ایک معاشرتی ہدایت ہے جس کی پابندی اگر لوگ کریں گے تو

۲۔ چنانچہ دیکھ لیجیے، قرآن مجید کے دوسرے تمام احکام کی طرح یہ ہدایت بھی ایسی مطابق فطرت ہے کہ دنیا

ان کے لیے یہ نزاعات سے حفاظت کا باعث بنے گی۔ لوگوں کو اپنی صلاح و فلاح کے لیے اس کا اهتمام بہر حال کرنا چاہیے، لیکن مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے یہ کوئی نصاب شہادت نہیں ہے جس کی پابندی عدالت کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ کی تمام ہدایات کے بارے میں خود قرآن کا ارشاد ہے:

ذِلِّكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ، وَأَقْوَمُ
لِلشَّهَادَةِ، وَأَذَنَّى إِلَّا تَرْتَبُوا.
(البقرة: ٢٨٢: ٢)
برانصاف، گواہی کو زیادہ درست رکھنے والی
اور زیادہ قرین قیاس ہیں کہ تم شبہات میں
متلا نہ ہو۔“

ابن قیم اس کے بارے میں اپنی کتاب ”علام الموقعين“ میں لکھتے ہیں:
”یہ گواہی کا باراٹھانے اور اس میں مضبوطی
سے متعلق ہے جس کے ذریعے سے کوئی
صاحب مال اپنے حق کی حفاظت کرتا ہے،
عدالت کے فیصلے سے اس کا کوئی تعلق نہیں
یحکم به الحاکم، فان هذا
شیء وهذا شیء (۹۱/۱)۔“
فهذا فی التحمل والوثيقة التي
يحفظ بها صاحب المال حقه،
لا فی طریق الحکم، وما

اس زمانے میں بعض لوگوں نے فقہا کے اسی موقف کے حق میں سورہ نور کی آیت ۲ اور سورہ
نساء کی آیت ۱۵ میں بالترتیب اربعة شهداء اور اربعة منکم سے بھی استدلال کیا ہے، اور
اس کی تقریر اس طرح کی ہے کہ اربعة چونکہ مومن ہے اور عربی قاعدے کے مطابق اس کا محدود
مذکور ہونا چاہیے، اس وجہ سے اربعة شهداء سے مراد لازماً چاہر مرد ہی ہیں، ان میں عورتیں شامل
نہیں ہو سکتیں۔

یہ اظاہر عربیت کے قواعد پر مبنی ایک دلیل ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علم واستدلال کی دنیا میں

میں روزانہ لاکھوں دستاویزات لکھی جاتی ہیں، لیکن ان میں عورتیں شاید ایک فی ہزار بھی کہیں گواہ نہیں بنائی جاتیں۔

عربیت سے اس قدر جبکی کوئی چیز شایدی کسی شخص نے بھی دیکھی ہو۔ اس زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اس کا قاعدہ صرف یہی نہیں ہے کہ تین سے دس تک اگر معدود مذکور ہو تو اس کا عدد مونث ہو گا، بلکہ یہ بھی ہے کہ معدود اگر کوئی ایسا اسم ہو جو مذکور اور مونث، دونوں کے لیے بولا جاتا ہو تو اس کا عدد بھی لازماً مونث ہی ہو گا۔

چنانچہ دیکھیے، سورہ انعام میں 'ازواج' کا عدد اسی اصول پر 'شمنیہ' آیا ہے:

شمنیہ ازواج، مِنَ الصَّانِثَيْنِ
”تم آٹھ جوڑے لو: بھیڑوں میں سے دو،
نراور مادہ اور بکریوں میں سے دو، نراور مادہ،
پھر ان سے پوچھو کہ اللہ نے ان کے نحرام
کیے ہیں یا مادہ؟“

حَرَمَ أَمِ الْأُثْثَيْنِ. (۱۳۳:۶)
وَمِنَ الْمَعْرِاثِيْنِ، قُلْ إِنَّ اللَّهَ كَرِيْنِ

اسی طرح سورہ مجادلہ میں ہے:

مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجُوْيٍ ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ
رَابِعُهُمُ، وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ
سَادِسُهُمُ. (۷:۵۸)
”کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تین سرگوشی کریں
اور ان میں چوتھا وہ نہ ہو۔ پانچ سرگوشی کریں
اور ان میں چھٹا وہ نہ ہو۔“

اربعہ منکم کی طرح یہاں 'ثلاثۃ' اور 'خمسۃ' کا معدود برہنائے قرینہ مخدوف ہے،
یعنی 'ثلاثۃ نفر'۔ لیکن یہ 'نفر' بھی چونکہ ایسا اسم ہے جو مذکور اور مونث، دونوں کے لیے یکساں
مستعمل ہے، اس وجہ سے عدداں آیت میں بھی مونث ہی استعمال ہوا ہے۔

اس اسلوب کی مثالیں درج ذیل احادیث میں بھی ہیں:

وَطَعَامُ الْأَثْيَنِينِ يَكْفِي الْأَرْبَعَةَ۔

إِذَا كَانَ ثَلَاثَةُ ، فَلَا يَتَنَاجِي اثْنَانُ۔

ما من مسلم يشهد له ثلاثة الا وجبت له الجننة۔

۵ دارمی، رقم ۲۰۴۳، ”دو کا کھانا چار کے لیے کافیت کرتا ہے۔“

۶ مسلم، رقم ۲۱۸۳، ”تین ہوں تو ان میں سے دو کو آپس میں سرگوشی نہیں کرنی چاہیے۔“

رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ۔^۸

ان احادیث میں بھی دیکھ لیجیے، اربعة، ثلاثة، یہ دونوں عدموں ثہیں، لیکن زبان و بیان کے اسالیب سے واقف کوئی شخص کیا یہ کہہ سکتا ہے کہ ان سے مراد صرف مرد ہیں یا عورتیں ان میں کسی طرح شامل قرآنیں دی جاسکتیں؟

اسی طرح ایک دوسری دلیل ان لوگوں نے یہ پیش کی ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت ۲۸۲ میں گواہی کے وقت چونکہ عورتوں کے گھبرا جانے کا ذکر ہوا ہے اور اس سے اس کی شہادت میں شبہ کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے، اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی رو سے کہ: ادرء وا الحدود بالشبهات^۹ (شبہ ہو تو حرجاری نہ کرو)، ان کی شہادت پر تغیری کے طور پر کوئی سزا تو دی جاسکتی ہے، لیکن حد کی سزا کسی حال میں بھی نہیں دی جاسکتی۔

یہ دلیل بھی، اگر غور کیجیے تو بالکل بے معنی ہے:

اولاً، اس لیے کہ عورت گواہی کے وقت اگر گھبرا جائے گی اور عدالت محسوس کرے گی کہ اس کی گواہی اس سے متاثر ہوئی ہے تو وہ کسی خاص مقدمے میں، جہاں یہ معاملہ پیش آجائے اس گواہی کو رد کر سکتی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ آخر کس طرح نکلا کہ قانون کی کتاب میں یہ دفعہ ہمیشہ کے لیے ثابت کردی جائے کہ اب عورتوں کی شہادت ہی قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ گھبرا سکتی ہے، اس احتمال کو ہم تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کے مقابلے میں اتنا ہی قوی احتمال کیا یہ بھی نہیں ہے کہ وہ بغیر کسی

کے ترمذی، رقم ۱۰۵۹، ”جس مسلمان کی تین گواہی دیں، اس کے لیے جنت لازم ہو جاتی ہے۔“^{۱۰}
۸ ابو داؤد، رقم ۳۳۹۸، ”تین آدمیوں پر کوئی ذمہ داری نہیں: سوئے ہوئے پر جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔“

۹ یہ آیت اسی بحث میں اوپر نقش ہو چکی ہے۔
۱۰ تلخیص الحکیم، ابن حجر العسکری، رقم ۵۶/۳، بھی مضمون ترمذی، رقم ۱۱۲۲۳ اور ابن ماجہ، رقم ۲۵۴۵ میں ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، اور ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً، کے الفاظ میں بھی بیان ہوا ہے۔

گھبراہٹ کے پورے اعتماد کے ساتھ انپی گواہی عدالت میں پیش کر دے؟ قرآن نے اگر کہا ہے تو یہ کہا ہے کہ مبادا وہ گھبرا جائے۔ یہ تو نہیں کہا کہ وہ بہر حال گھبرا تی ہے یا وہ لازماً گھبراۓ گی۔ احتمال ہر حال میں احتمال ہی ہے، اسے یقین اور قطعیت میں بدل کر ایک قاعدة کلیہ کی بنیاد آخ رکس منطق کی رو سے بنایا جائے گا؟

ثانیاً، اس لیے کہ اُدرء و الحدود بالشبهات، کے معنی لا ریب نہیں ہیں اور نہیں ہو سکتے کہ شبہ ہو تو صرف حد روک دی جائے، بلکہ یہی ہیں اور یہی ہو سکتے ہیں کہ شبہ ہو تو سزا روک دی جائے۔ حد کا لفظ یہاں باصلاح فقہا نہیں، بلکہ مغض سزا کے لیے استعمال ہوا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اخلاقیات قانون کے اس مسلمہ اصول پر مبنی ہے کہ شبہ ہو تو جرم چونکہ ثابت ہی نہیں ہوتا، اس وجہ سے مجرم کو کوئی سزا بھی نہیں دی جاسکتی۔ لہذا یہ حضرات اگر یہ کہتے ہیں کہ عورت کی شہادت سے تعزیر نافذ ہو سکتی ہے تو اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس سے جرم ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن جرم اگر ثابت ہو جاتا ہے تو پھر حد کیوں نہیں؟ اور ان کی رائے اگر یہ ہے کہ عورت کی شہادت میں شبہ لازماً باقی رہتا ہے تو جرم ثابت ہی نہیں ہوا، پھر تعزیر کس گناہ پر نافذ کی جائے گی؟ جرم کے معاملے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ وہ کبھی دس یا بیس یا نوے اور ننانوے فی صد ثابت نہیں ہوتا، وہ ہمیشہ سو فی صد ثابت ہوتا ہے یا بالکل ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہ ایک بے معنی بات ہے کہ جرم کے ثبوت اور عدم ثبوت کے درمیان بھی کوئی حالت مانی جائے اور پھر یہ کہا جائے کہ جرم اگر اتنا ثابت ہو تو حد اور اتنا ثابت ہو تو اس پر تعزیر جاری کی جائے گی۔ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کی رعایت سے سزا میں فرق تو بے شک، کیا جا سکتا ہے، لیکن ثبوت کی نوعیت بھی اس فرق کی بنیاد بن سکتی ہے؟ عقل سلیم پوری شدت کے ساتھ اسے رد کرتی اور فطرت انسانی پوری قوت کے ساتھ اسے ماننے سے انکار کرتی ہے۔

رحم کی سزا

[یہ مضمایں ان تقدیروں کے جواب میں لکھے گئے ہیں جو رحم کی سزا کے بارے میں استاذ امام امین احسن اصلاحی کے اس موقف پر ہوتی ہیں، جو انھوں نے اپنی تفسیر ”تدریق قرآن“ میں بیان کیا ہے۔]

— ۱ —

زنا کی سزا کے بارے میں جو قطعی حکم قرآن مجید کی سورہ نور میں بیان ہوا ہے، اس میں بالصراحت فرمایا گیا ہے کہ زانی مرد ہو یا عورت، ان میں سے ہر ایک کو سوکوڑے مارے جائیں گے۔ اس میں شہنشہیں کہ قرآن مجید کا یہ حکم اپنے اسلوب کے اعتبار سے بہت کچھ شرح ووضاحت کے متضمن ہے، لیکن ہمارے فقہاء نے اس کے ساتھ جو طرفہ معاملہ کیا ہے، اس کی رو سے احتجاف کے نزدیک یہ سزا صرف کنوارے زانیوں کے لیے ہے، شادی شدہ زانیوں کی سزا سنت نے مقرر کی ہے اور وہ رجم یعنی سنگ ساری ہے۔ شادی شدہ زانیوں کی سزا کے بارے میں یہی رائے شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ رہے غیر شادی شدہ زانی تو امام شافعی، امام احمد، امام داؤد، الحنفی بن راہویہ، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور ابن ابی لیلیٰ ان کی سزا بھی سنت ہی سے اخذ کرتے ہیں اور وہ ان

کی رائے کے مطابق مردوں کے لیے سوکوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ امام مالک اور امام اوزاعی بھی کنوارے مردوں کے لیے سوکوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کے قائل ہیں۔ امام احمد، الحنف بن راہویہ اور داؤد ظاہری شادی شدہ زانیوں کے معاملے میں بھی ان حضرات سے تحقیق نہیں ہیں۔ ان کی تحقیق کے مطابق شادی شدہ زانیوں کو قرآن مجید کی روشنی سے سوکوڑے مارنے کے بعد سنت کی پیروی میں سنگ ساری کی سزادی جائے گی۔

زنا کی سزا کے بارے میں ہمارے فقہاء کے ان مسالک پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان حضرات نے قرآن مجید کی بیان کردہ سزا میں سنت کے ذریعے سے اضافہ کر دیا ہے یا اسے کنوارے اور کنواری کے ساتھ خاص قرار دیا ہے۔ فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک یہ تخصیص ہے اور دوسرا اسے لخ نے تعبیر کرتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ پہلا گروہ لفظ تخصیص سے جو مفہوم مراد لیتا ہے، دوسرے کے نزدیک وہ لخ ہے، اور دوسرا گروہ جسے لخ کہتا ہے، پہلے گروہ کے ہاں اس کی بہت سی صورتوں کے لیے تخصیص کی اصطلاح رائج ہے۔ بہر حال اسے لخ کہیے یا تخصیص، اس کی دلیل چونکہ سنت ہی سے دی جاتی ہے، اس وجہ سے یہ سوال فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ سنت کیا قرآن مجید کے کسی حکم میں اس نوعیت کا تغیر و تبدل کر سکتی ہے؟ اصطلاحات کے فرق سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے اس سوال کا جواب مطلق اثبات میں دیا ہے۔ ہمیں اس امر واقعی سے انکار نہیں ہے کہ ہمارے یہ اکابر علم دین میں مسلمہ حیثیت کے حامل تھے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان میں سے کسی نے اسے اس دلیل کی بنیاد پر منوانے کی کوشش نہیں کی کہ یہ چونکہ اس کی اور اس کی طرح بعض بڑے بڑے لوگوں کی رائے ہے، اس لیے اسے لازماً تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے برعکس ان میں سے ہر ایک نے اپنی کتابوں میں جہاں اپنا یہ موقف پیش کیا ہے، وہاں اس کے عقلی و نقلي دلائل بھی بیان کیے ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ بات اگر دلیل سے کی جائے تو اس کے رد و قبول کا فیصلہ بھی دلیل ہی کی بنیاد پر ہو گا۔ دلیل قوی ہے تو ہر اس شخص کو جو دیانت داری کے ساتھ تحقیق کا طالب ہے، اسے قبول

کرنا چاہیے اور دلیل کمزور ہے تو اسے پیش کرنے والے سلف و خلف کے اکابر ہی کیوں نہ ہوں، طالب حق کو پوری قوت کے ساتھ اسے رد کر دینا چاہیے۔ آپ کسی بات کو دلیل سے منوا ناچاہتے ہیں تو دوسروں کا یہ حق بھی تسلیم کیجیے کہ وہ اسے دلیل ہی کی بنیاد پر ماننے سے انکار کر دیں۔ علم و استدلال نہ کسی گروہ کی میراث ہے، نہ کسی دور کا خاصہ۔ اگلوں کو اگر ایک اصول بنانے کا حق تھا تو اسے ہمیں دلائل کے ساتھ اس کے ابطال کا بھی حق ہے۔ تقید سے بالاتر اگر کوئی چیز ہے تو وہ صرف کتاب و سنت ہیں اور ان کی تعبیر و تشریح کا حق ہر اس شخص کو حاصل ہے جو اپنے اندر اس کی الہیت پیدا کر لے۔ جو لوگ ہم سے پہلے آئے، وہ بھی انسان تھے اور ہم بھی انسان ہیں اور انسانوں میں سے صرف پیغمبر ہی یہ حق رکھتے ہیں کہ ان کی بات بے چون و چرا تسلیم کی جائے۔ دین کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم یہ بات پورے و ثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے ان حضرات کی جلالت علمی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے اور اس موضوع سے متعلق وہ ساری چیزیں پڑھی ہیں جو اس فن میں امہات کا درجہ رکھتی ہیں، لیکن ہمارے نزدیک چونکہ یہ سب حضرات پیغمبر نبیں تھے، اس لیے ان کے دلائل کی صحت و عدم صحت کا جائزہ لینے کی جسارت بھی ہم نے کی ہے۔ برسوں کے مطالعہ اور فکر و تدبیر کے بعد ہم اس عقیدت و احترام کے باوجود جوان حضرات کی علمی خدمات کے لیے ہمارے دل میں ہے، یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ اپنے اس موقف کی تائید میں جتنے دلائل انہوں نے پیش فرمائے ہیں، وہ سب منطقی مغالطوں پر مبنی اور بے حد کمزور ہیں۔ اس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ اصول کے سنت قرآن مجید کے احکام میں کسی نوعیت کا تغیر و تبدل کر سکتی ہے، عقل و نقل، دونوں کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔

رجم کی سزا کے بارے میں ہمارے فقہاء نے اپنے استدلال کی عمارت چونکہ اس اصول ہی کی بنیاد پر استوار کی ہے، اس وجہ سے ہماری رائے میں بہتر یہی ہے کہ ان کے بعض دوسرے ارشادات پر تقید سے پہلے اس اصول کی غلطی واضح کر دی جائے، کیونکہ اصل کی تردید کے بعد فروع خود بخود بے معنی ہو جائیں گی۔

سنت اور قرآن کا باہمی تعلق

سنت قرآن مجید کے بعد دین کا دوسرا قطبی مأخذ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اصول ایک ناقابل انکار علمی حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و ہدایات قیامت تک کے لیے اسی طرح واجب الاطاعت ہیں، جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اس کی کتاب پہنچادینے کے بعد آپ کا کام ختم ہو گیا۔ رسول کی حیثیت سے آپ کا ہر قول و فعل بجائے خود قانونی سند و جدت کی حیثیت رکھتا ہے۔ آپ کو یہ مرتبہ کسی امام و فقیہ نہیں دیا ہے، خود قرآن نے آپ کا یہی مقام بیان کیا ہے۔ کوئی شخص جب تک صاف صاف قرآن کا انکار نہ کر دے، اس کے لیے سنت کی اس قانونی حیثیت کو چلنچ کرنا ممکن نہیں ہے۔ قرآن نے غیر مبہم الفاظ میں فرمایا ہے کہ زندگی کے ہر معاملے میں رسول کے ہر امر و نبی کی بے چون و چراغیل کی جانی چاہیے:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ
بِإِذْنِ اللّٰهِ۔ (النٰءٰ: ۲۳)

”اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا ہے، اسی لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے اذن سے اس کی اطاعت کی جائے۔“

سنت کے یہ ادامر و نواہی دو قسم کے معاملات سے متعلق ہو سکتے ہیں: ایک وہ جن میں قرآن مجید بالکل خاموش ہے اور اس نے صراحةً یا کنایت کوئی بات نہیں فرمائی ہے اور دوسرے وہ جن میں قرآن مجید نے نفیا یا اثبات کوئی حکم دیا ہے یا کوئی اصول بیان فرمادیا ہے۔ پہلی قسم کے معاملات میں اگر سنت کے ذریعے سے کوئی حکم یا قاعدہ ہمیں پہنچ تو اس کے بارے میں باعتبار اصول کسی بحث و نزاع کا سوال نہیں ہے۔ اس طرح کے معاملات میں سنت بجائے خود مر جمع و مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان معاملات میں ہمارا دائرہ عمل بس یہ ہے کہ ہم ان کا مفہوم و منشاء متعین

کریں اور اس کے بعد بغیر کسی تردود کے ان پر عمل پیرا ہوں۔ رہے دوسرا فرض کے معاملات، یعنی وہ جن میں قرآن مجید نے کوئی حکم یا قاعدہ بیان فرمایا ہے تو ان کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ سنت نہ قرآن مجید کے کسی حکم اور کسی قاعدے کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ اس میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ سنت کو یہ اختیار قرآن مجید نے نہیں دیا ہے اور اب کسی امام و فقیہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بطور خود سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ قرآن مجید کے کسی حکم میں تغیر و تبدل کا منسلک کوئی معمولی مسئلہ نہیں ہے کہ آپ عقلی قیاسات کی بنا پر اس کے بارے میں حکم لگائیں۔ سنت کو اس طرح کا کوئی اختیار اگر حاصل ہے تو اس کے لیے قرآن مجید کے واضح اور قطعی نصوص پیش کیے جانے چاہیں۔ اس سے کم تر درجے کی کسی چیز کے ذریعے سے یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اگر یہ کہتے ہیں کہ سنت کو قرآن مجید کے کسی حکم کے لئے یا اس میں کسی نوعیت کے تغیر و تبدل کا اختیار حاصل نہیں ہے تو اس کے لیے صرف یہ دلیل کافی ہے کہ قرآن کے بین الدینین کسی آیت میں بھی یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو سنت کے لیے اس اختیار کا مدعی ہے، یہ بتانا اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ اختیار بطور خود سنت کو دے رہا ہے یا قرآن نے سنت کو یہ اختیار دیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا قول دین میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسرا صورت میں اسے قرآن سے اپنا یہ دعویٰ ثابت کرنا ہوگا۔ اگلوں نے اس دعویٰ کا اثبات جن عقلی و نقلي دلائل سے کیا ہے، ان کی بے مالیگی، خدا نے چاہا تو ہم آگے چل کر واضح کر دیں گے۔ یہاں صرف اتنی بات کہنا پیش نظر ہے کہ معاملات متومنی ہوں یا تشریعی، خدا کی بادشاہی میں جس کسی کو بھی کوئی اختیار حاصل ہے، اس کے لیے فرمان تفویض بہر حال قرآن مجید سے پیش کیا جائے گا۔ فلاں اور فلاں کے اقوال سے نہ کوئی ایسا اختیار آپ کسی کے لیے ثابت کر سکتے ہیں جو اسے قرآن نے نہیں دیا ہے اور نہ کسی ایسے اختیار کی نفی کر سکتے ہیں جو قرآن مجید سے اس کے لیے ثابت ہے۔ قرآن کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم یہ بات بغیر کسی تردود کے کہہ سکتے ہیں کہ سنت کے لیے اس طرح کا کوئی اختیار قرآن مجید

میں کسی جگہ بیان نہیں ہوا ہے۔ اس کے برعکس قرآن مجید واضح طور پر کہتا ہے کہ رسول قرآن کے لفظ و معنی میں کوئی ترمیم و اضافہ نہیں کر سکتا۔ وہ اس بات کا پابند ہے کہ جو کلام اس کی طرف نازل کیا گیا ہے، اسے دوسروں تک پہنچانے کے ساتھ ساتھ وہ خود بھی ہر حالت میں اس کے احکام کی پیروی کرے۔ قرآن کا ارشاد ہے:

فُلْ مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ
تِلْقَائِيْ نَفْسِيْ، إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا
يُوْحَى إِلَيْيَ (یونس: ۱۵)

”کہہ دو: میں یہ نہیں رکھتا کہ اپنی طرف سے اس قرآن میں کوئی ترمیم کر دوں۔ میں تو بس اس چیز کا پیرو ہوں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے۔“

اس آیت کے بارے میں جو معارضات بعض علمانے پیش فرمائے ہیں، ان کا جواب تو ہم، ان شاء اللہ، آگے کے مباحث میں دے دیں گے۔ یہاں اتنی بات البته، واضح رہنی چاہیے کہ سنت کے لیے قرآن کے احکام میں تغیر و تبدل کا اختیار، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، کسی ثابت دلیل ہی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہ اور اس مفہوم کی دوسری آیات کی مسئلہ زیر بحث پر دلالت سے انکار سنت کے لیے اس طرح کا کوئی اختیار ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ قرآن پا دشہ ارض و سما کا کلام ہے۔ اس نے اپنا یہ مقام جگہ جگہ واضح کیا ہے کہ اس کی حیثیت فرقان یعنی کسوٹی کی ہے۔ کوئی چیز اس پر قاضی نہیں ہے۔ وہ ہر اس چیز کے لیے قاضی ہے جو اس زمین پر خدا یا خدا کے کسی رسول کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ رسول اس کے احکام کا پیرو ہے۔ وہ ان احکام میں کسی ترمیم و تغیر کا مجاز نہیں ہے۔

تغیر و ترمیم کے اس اختیار کی تردید کے بعد زیادہ سے زیادہ جو بات اس سلسلہ میں کہی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ سنت قرآن کی تبیین کر سکتی ہے۔ قرآن مجید کی جو آیات اس کے حق میں بالعموم پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے:

وَ أَنْزَلْنَا آِلِيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ
”اور ہم نے تم پر بھی یہ ذکرا تارا ہے تاکہ

لِلنَّاسِ مَا نُنْزِلَ إِلَيْهِمْ .
تم لوگوں پر اُس چیز کو واضح کر دو جو ان کی
(الخلٰل: ۲۲) طرف نازل کی گئی ہے۔“

آیت کا مدعایہ ہے کہ خالق کائنات نے اپنا یہ فرمان محض اس لیے پیغمبر کی وساطت سے نازل کیا ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اس کی تبیین کرے۔ گویا ”تبیین“ یا ”بیان“ پیغمبر کی منصی ذمہ داری بھی ہے اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر اس کا حق بھی جو اسے خود پر درگار عالم نے دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں آپ کہہ سکتے ہیں کہ پیغمبر مامورِ من اللہ ”مبین“ کتاب ہے۔ پیغمبر اور قرآن کا یہی وہ تعلق ہے جسے فنِ اصول کی شہرہ آفاق کتاب ”الموافقات“ کے مصنف امام شاطبی نے اس طرح بیان کیا ہے:

”سنت یا قرآن کا بیان ہو گی یا اس پر اضافہ۔ پس اگر وہ بیان ہے تو اس کا مرتبہ اس چیز کے مقابلے میں ثانوی ہے جس کا وہ بیان ہے، اور اگر بیان نہیں ہے تو اس کا اعتبار صرف اس صورت میں ہو گا، جبکہ وہ چیز جو اس میں مذکور ہے، قرآن مجید میں نہ پائی جائے۔“

ان السنۃ اما بیان للكتاب او زیادة علی ذلك، فان کان بیاناً فهو ثانٍ علی المبین فی الاعتبار... وان لم يكن بیاناً فلا يعتبر الا بعد ان لا يوجد فی الكتاب. (۵/۳)

شاطبی کے اس بیان سے واضح ہے کہ سنت ہر اس معاملے میں، جس میں قرآن مجید خاموش ہے، بجائے خود مأخذ قانون کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر کوئی چیز قرآن مجید میں مذکور ہے تو سنت صرف اس کی ”تبیین“ کر سکتی ہے۔ اس طرح کے معاملات میں اس سے زیادہ کوئی اختیار سنت کو حاصل نہیں ہے۔

قرآن مجید سے متعلق سنت کے اس اختیار کی وضاحت کے بعد غور طلب مسئلہ صرف یہ رہ جاتا ہے کہ اس ”تبیین“ کے معنی کیا ہیں؟ اس کی جامع و مانع منطقی تعریف کیا ہے؟ اور اس تعریف کی رو سے کیا چیز ”تبیین“، قرار پاتی ہے اور کس چیز کو ”تبیین“، قرار دینا ممکن نہیں ہے؟

تبیین، کا مفہوم

‘تبیین’ عربی زبان کا ایک معروف لفظ ہے۔ اس کے معنی ‘محض بیان کر دینے’ کے بھی ہیں اور ‘ واضح کرنے’ اور ‘ واضح ہونے’ کے بھی۔ آیہ زیرِ بحث میں چونکہ یہ اپنے مفعول یعنی ما نزل اليهم کی طرف متعدد ہو کر استعمال ہوا ہے، اس وجہ سے یہاں اس کے معنی، ‘ واضح کرنے’ ہی کے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ جب کسی کلام کے لیے آئے گا تو اس کا مفہوم ٹھیک وہی ہو گا جس کے لیے ہم لفظ ‘شرح’ بولتے ہیں۔ قرآن مجید اور کلامِ عرب، دونوں میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ سورہ بقرہ میں جہاں بنی اسرائیل کو گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس مقام کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود چونکہ اللہ کے اس حکم پر عمل کرنے سے گریز االت ہے، اس لیے انہوں نے ان تذبحوں بقرہ، کے حکم کو، جس میں لفظ بقرہ، کے نکرہ کی صورت میں آنے کے باعث یہ بات بالکل واضح تھی کہ انہیں کوئی سی گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جب اپنے خبث باطن کی وجہ سے غیر واضح تواردے دیا اور اللہ تعالیٰ سے اس کی شرح ووضاحت کے طالب ہوئے تو انہوں نے بار بار یہی لفظ استعمال کیا۔ قرآن مجید میں یہ مکالمہ اس طرح نقل ہوا ہے:

”اوْرُوهَا وَاقِعَ يادِ كَرُو، جَبْ موَى نَے اپنِي
وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ، إِنَّ اللَّهَ
يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوْ بَقَرَةً، قَالُواْ :
قَوْمِي سَهِّلَتْ لَنَا الْأَنْوَافُ
أَتَتْخَذُنَا هُزُوْاً قَالَ: أَعُوذُ بِاللَّهِ
أَنْ أَكُوْنَ مِنَ الْجَهِيلِينَ. قَالُواْ :
أَدْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ؟
قَالَ: إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا
فَارِضٌ وَلَا بِكُرْرٌ، عَوَانٌ يُبَيِّنَ
ذَلِكَ، فَاعْلَمُوا مَا تُؤْمِنُونَ،

بچھیا، میانہ عمر کی ہو، تو عمل کرو اس حکم پر جو تھیں دیا جا رہا ہے۔ کہنے لگے: اپنے رب سے پوچھو کہ وہ واضح کرے کہ اس کا رنگ کیسا ہو؟ مویں نے کہا: وہ فرماتا ہے کہ وہ سنہری ہو، ایسی شوخ رنگ کہ دیکھنے والوں کا جی خوش ہو جائے۔ پھر کہنے لگے: اپنے رب سے درخواست کرو کہ وہ اچھی طرح واضح کر دے کہ کیسی گائے مطلوب ہے؟ ہمیں گایوں کے امتیاز میں استباہ ہو رہا ہے، اور اللہ نے چاہا تو اب ہم پتا پالیں گے۔ مویں نے جواب دیا: وہ فرماتا ہے کہ وہ گائے کام کرنے والی، زمین جوتتے والی اور کھیتوں کے لیے پانی کھینچنے والی نہ ہو۔ پورے بدن کی، یک رنگ اور بے داغ ہو۔ بولے: اب تم نے واضح بات کہی۔ پھر انہوں نے اسے ذبح کیا، اور وہ ذبح کرتے معلوم نہ ہوتے تھے۔

قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا؟ قَالَ: إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءٌ، فَاقْعُ لَوْنُهَا تَسْرُ النُّظَرِينَ، قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ؟ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَّهَ عَلَيْنَا وَإِنَّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُوْنَ. قَالَ: إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذُلُولٌ تُشَبِّهُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ، مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا . قَالُوا: الْغَنِ حَيْثُتَ بِالْحَقِّ. فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ. (البقرة: ۲۷-۲۸)

اعشی میمون بن قیس منافر کے ایک معاملے میں عالمہ بن علاشہ کی ہجو اور عامر بن طفیل کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

انَّ الَّذِي فِيهِ تَدَارِيْتَما بَيْنَ لِلْسَّامِعِ وَالْاَثِرِ
”بے شک وہ بات جس میں تم اختلاف کر رہے تھے، ہر سنتے والے اور آگے بیان کرنے والے کے لیے واضح کر دی گئی ہے۔“

اعشی ہی کا ایک اور شعر ہے:

فلعمر من جعل الشهور علامة قدرًا فبین نصفها و هلالها
 ”پس قسم ہے اس ذات کی جس نے مہینوں کو اندازے کی علامت ٹھیرایا، پھر ان کا نصف بھی
 واضح کر دیا اور ان کی ابتداء بھی“،

قرآن مجید اور کلام عرب کے ان شواہد سے صاف واضح ہوتا ہے کہ ”تبین، کا لفظ کسی معاملے کی حقیقت کو کھول دینے، کسی کلام کے مدعایا کو واضح کر دینے اور کسی چیز کے خفا کو دور کر کے اسے منصہ شہود پرلانے کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ یہود نے جب کلام کے واضح مفہوم سے گریز کر کے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ وہ تو بس متكلم کا نشا معلوم کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے بار بار یہی لفظ ”تبین، استعمال کیا۔ اعشی کا مددوں چند اوصاف کا حامل تھا، لیکن جب مخالفوں نے انھیں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اعشی نے ان میں سے ایک ایک کو دلائل کے ساتھ نمایاں کر دیا اور وہ پرده خفا سے نکل کر عالم ظہور میں آگئے تو اس نے اسے ”تبین، قرار دیا۔ دنیا کے خالق نے سال کو مہینوں اور مہینوں کو دنوں میں تقسیم کیا تو ان کی ایک ابتداء بھی وجود میں آئی اور ایک نصف بھی، لیکن دنوں کے الٹ پھیر کی وجہ سے جب اس ابتداء اور اس نصف کے غیاب میں چلے جانے کا اندیشہ ہوا تو چاند کے منازل سے اس کی ”تبین، کردی گئی۔ گویا ”تبین، کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی، جسے باہر سے لا کر کسی بات، کسی معاملے یا کسی کلام کے سر پر لا دیا جائے۔ وہ کسی بات کی وہ کہنے ہے جو ابتداء ہی سے اس میں موجود ہوتی ہے، آپ اسے کھول دیتے ہیں۔ وہ کسی کلام کا وہ مدعایا ہے جو اس کلام کی پیدائش کے وقت ہی سے اس کے ساتھ ہوتا ہے، آپ اسے واضح کر دیتے ہیں۔ وہ کسی چیز کا وہ لازم ہے جو شروع ہی سے اس کے وجود کی حقیقت میں پوشیدہ ہوتا ہے، آپ اس کو منصہ شہود پر لے آتے ہیں۔ ”تبین، کی حقیقت اس سے بال برابر زیادہ ہے نہ کم۔ آئیں محل میں یہ لفظ کلام خداوندی کے لیے استعمال ہوا ہے، اس وجہ سے وہاں اس کا مفہوم اس کے سوا کچھ نہیں کہ متكلم کا وہ ارادہ جو ابتداء ہی سے اس کے کلام میں موجود ہے، اسے واضح کر دیا جائے۔

تبیین، کی تعریف

تبیین، کے اس لغوی مفہوم کو پوری طرح ملحوظ رکھتے ہوئے اگر اس کی تعریف متعین کرنا پیش نظر ہوتا ہم کہہ سکتے ہیں:

”تبیین کسی کلام کے متكلّم کے اس مدعہ کا اظہار ہے جسے دوسروں تک پہنچانے کے لیے وہ اس کلام کو ابتداءً وجود میں لایا تھا۔“

یہی مفہوم ہے جس کے لیے ہم اپنی زبان میں لفظ ”شرح“ بولتے ہیں۔ شرح بس شرح ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق کسی الیکی ہی بات پر کیا جاسکتا ہے جس کے بارے میں آپ یہ ثابت کر سکتیں کہ وہ فی الواقع اس کلام کے متكلّم کا منشا ہے جس کی طرف آپ وہ بات منسوب کر رہے ہیں۔ آپ کسی کلام سے متعلق کچھ فرماتے ہیں اور پھر عوامی کرتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد اس کلام کی شرح ہے تو اسے محض آپ کے اس ارشاد کی بنی پر تسلیم نہیں کر لیا جائے گا۔ ہر عاقل آپ سے مطالہ کرے گا کہ اپنے اس قول کی دلیل بیان فرمائیے۔ وہ آپ سے پوچھے گا کہ جو کچھ آپ متكلّم کی طرف منسوب کر رہے ہیں، کیا اس کے الفاظ اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اس پر دلالت کرتے ہیں؟ کیا اس کے جملوں کی ترکیب کا خوبی تقاضا یہی ہے جو آپ بیان فرمารہے ہیں؟ کیا جملوں کے سیاق و سبق کی دلالت سے آپ نے یہ معنی اخذ کیے ہیں؟ کیا یہ متكلّم کی عادت مستمرہ ہے کہ وہ اس طرح کے الفاظ جہاں استعمال کرتا ہے، اس سے وہی کچھ مراد لیتا ہے جو آپ نے فرمایا ہے؟ کیا عقل عام کا ناگزیر اقتضا ہے کہ آپ کے اس ارشاد ہی کو متكلّم کا منشا قرار دیا جائے؟ آپ کسی کلام سے متعلق کسی بات کو ”شرح“ یا ”تبیین“ قرار دینا چاہتے ہیں تو اپنے قول کو ثابت کرنے کے لیے ان دلائل میں سے کوئی دلیل آپ کو لا زماً پیش کرنی ہوگی۔ اس طرح کی کسی دلیل کے بغیر کوئی بات نہ ”شرح“، قرار پاسکتی ہے نہ ”تبیین“۔ شرح و تبیین کے الفاظ اپنے معنی ہی کے اعتبار سے اس طرح کی کسی دلیل کے مقاضی ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض اہل تحقیق نے ”تبیین“ یا ”بیان“

کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”بیان وہ دلیل ہے جو صحیح استدلال کے ذریعے سے اس چیز کے علم کے حصول تک پہنچاتی ہے جس پر وہ دلالت کرتی ہے۔“

(کشف الاسرار ۱۰۵/۳)

اس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ”تبیین“ تو بس متكلم کے اس فحومی کا اظہار ہے جو ابتداء ہی سے اس کے کلام میں موجود ہوتا ہے۔ کسی کلام کے وجود میں آنے کے بعد جو تغیر بھی اس کلام کی طرف منسوب کیا جائے گا، آپ اسے ”نسخ“ کہیے یا ”تغیر و تبدل“، اسے ”تبیین“ یا ”بیان“ یا ”شرح“ بہر حال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماء اصول میں میں سے جن لوگوں کی نگاہ لفظ کی اس حقیقت پر رہی ہے، انہوں نے ”تبیین“ کی تعریف میں یہ بات پوری طرح واضح کر دی ہے۔ امام بزد وی نے علم اصول پر اپنی کتاب میں شمس الائمه کی تعریف نقل کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”بیان کا اطلاق اس شے پر کیا جاتا ہے حد البیان ما یظهر به ابتداء
جس کے ذریعے سے اس شے کا ابتداء و وجودہ، فاما التغیر بعد الوجود
سے کلام میں موجود ہونا ظاہر ہو جاتا ہے۔ فنسخ، وليس ببيان۔“

رہادہ تغیر جو کلام کے وجود میں آنے کے بعد (اصول البرز وی ۲۱۶)
کیا جائے تو وہ ”نسخ“ ہے۔ اسے بیان قرار نہیں دیا جاسکتا۔“

خلاصہ بحث

لفظ ”تبیین“ کے معنی، اس کی تعریف اور اس کے حدود کی تبیین کے بعد اب یہ بات کسی پہلو سے

مہم نہیں رہی کہ سنت کو جو منصب قرآن مجید نے خودا پنے متعلق عطا فرمایا ہے، وہ شارح کا منصب ہے۔ شارح کی حیثیت سے سنت قرآن مجید کے مضرات کو کھوٹی، اس کے عموم و خصوص کو بیان کرتی اور اس کے مقتضیات کو واضح کرتی ہے۔ سنت کا یہ کام کوئی معمولی نہیں ہے۔ یہی وہ کام ہے جس کے نتیجے میں دین کی تشكیل ہوتی اور زندگی کے گونا گوں احوال کے ساتھ اس کا تعلق استوار ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے سنت کے جواہکام و قواعد ہمیں مختلف ذرائع سے معلوم ہوتے ہیں، ان کی پیروی، جیسا کہ ہم نے اس بحث کے آغاز میں بیان کیا ہے، ہمارے لیے لازم ہے اور وہ بھی اسی طرح قیامت تک کے لیے واجب الاطاعت ہیں، جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔ علماء اصول میں سے جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے تفقہ فی الدین کی نعمت سے نواز ہے، انھوں نے سنت کے معاملے میں یہی بات فرمائی ہے۔ حدیث و سنت کے صاحب المیت امام احمد بن حنبل سے متعلق روایت ہے:

قال الفضل بن زياد : سمعت ابا عبد الله يعني احمد بن حنبل، وسئل عن الحديث الذى روى ان السنة قضية على الكتاب، فقال: ما احسن على هذا ان اقوله ان السنة قضية على الكتاب، ان السنة تفسر الكتاب و تبينه، قال الفضل: و سمعت احمد بن حنبل يقول لا تنسخ السنة شيئاً من القرآن، قال: لا ينسخ القرآن الا القرآن.

—“ ہے۔ ”

(جامع بیان اعلم، ابن عبد البر/ ۲۳۳)

یہی بات ایک دوسرے اسلوب میں امام شاطیؑ نے ”الموافقات“ میں واضح کی ہے:

”سنت کے کتاب پر قاضی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسے کتاب پر مقدم ٹھیک رایا جائے اور کتاب کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیا جائے، بلکہ جو کچھ سنت میں بیان کیا جاتا ہے، وہ کتاب کی مراد ہوتا ہے۔ گویا سنت احکام کتاب کے معانی کے لیے شرح و تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی بات قرآن مجید کی آیت: {تَبَيَّنْ لِلنَّاسَ} میں واضح کی گئی ہے۔“

ان قضاء السنۃ علی الکتاب لیس بمعنى تقدیمها علیه و اطراح الکتاب، بل ان ذلك المعتبر في السنۃ هو المراد في الکتاب، فكان السنۃ بمنزلة التفسير والشرح لمعانی احکام الکتاب، ودلل على ذلك قوله: لتبيين للناس ما نزل اليهم. (۲/۷)

اس کے بعد امام موصوف نے قطع یہ کی سزا کے بارے میں بعض تشریحات مثلاً لفظ ”ید“ کے معنی، مال مسرور کی مقدار اور ”حرز“ وغیرہ کے شرائط کا حوالہ دیتے ہوئے مزید وضاحت کی ہے:

”سنت کی یہ شرح درحقیقت آیت کا مفہوم و مدعاهے۔ ہم نہیں کہیں گے کہ سنت نے یہ احکام قرآن کے علاوہ دیے ہیں۔ جس طرح کہ امام مالک یا کوئی دوسرا مفسر کسی آیت یا حدیث کے معنی بیان کرتا ہے اور ہم اس کے معنی کے مطابق عمل کرتے ہیں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہم نے فلاں مفسر کے قول کے مطابق عمل کیا ہے۔ اس کے بجائے ہم یہی کہیں گے کہ ہمارا عمل اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مطابق

فذلك هو المعنى المراد من الآية ، لا ان نقول : ان السنۃ اثبتت هذه الاحکام دون الکتاب ، كما اذا بين لنا مالک او غيره من المفسرين معنی آیة او حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا ان نقول : انا عملنا بقول المفسر الفلانی ، دون ان نقول : عملنا بقول الله او قول رسوله عليه الصلوة والسلام ،

و هکذا سائر ما بینته السنة من
کتاب اللہ تعالیٰ، فمعنی کون
السنة قاضیۃ علی الكتاب انها
مبینة له۔ (۸/۲)

ہے۔ یہی معاملہ قرآن کی ان تمام آیات کا
ہے جن کی تبیین، سنت نے کی ہے۔ لہذا
سنت کے کتاب اللہ پر قاضی ہونے کے معنی
اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کتاب اللہ کی
شارح ہے۔“

بعض دلائل کا جائزہ

سنت اور قرآن کے باہمی تعلق کے بارے میں یہ بحث اگرچہ اہل نظر کے لیے کفایت کرتی ہے، تاہم اتمام حجت کے لیے ہم یہاں ایک مختصر جائزہ ان دلائل کا بھی پیش کیے دیتے ہیں جو سنت سے قرآن کے مدعایں تغیر کو جائز قرار دینے والوں نے اپنے موقف کے حق میں بیان فرمائے ہیں۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ سنت کے جواہر قرآن مجید کے ناتخ ہیں یا ان سے قرآن مجید کی کسی آیت کے فوٹی میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے، وہ سب درحقیقت وحی خفی پر منی ہیں، اس وجہ سے وحی کے ناتخ یا اس کے مدعایں کسی تبدلی کو عقلانیق منع قران نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ آیت: **قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مَنْ تَلَقَّأَ نَفْسِي**^۱ سے جو لوگ امتناع ناتخ کی دلیل لاتے ہیں، ان کے جواب میں وہ یہی کہتے ہیں کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ پیغمبر قرآن مجید کے مدعایں اپنی طرف سے کوئی تبدلی نہیں کر سکتا، لیکن یہ تبدلی اگر وہ وحی خفی کی بنیاد پر کرے تو یہندہ اس آیت کے خلاف ہے، نہ اس پر کوئی عقلی اعتراض وارد کرنا ممکن ہے۔

اپنی اس رائے کی تقریروہ اس طرح کرتے ہیں کہ وحی متلو اور وحی غیر متلو میں اگرچہ یہ فرق ہے کہ ایک میں صرف مفہوم القا کیا جاتا تھا اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے اپنے الفاظ میں نازل ہوتی تھی،

۱۔ یونس: ۱۵، ”کہہ دو، میں یہ حق نہیں رکھتا کہ اپنی طرف سے اس قرآن میں کوئی ترمیم کر دوں۔“

لیکن یہ فرق کچھ ایسا قابل لحاظ نہیں ہے۔ اس وجہ سے وحی خفیٰ اور قرآن باعتبار حقیقت ایک ہی چیز ہیں۔ چنانچہ قرآن سے اگر قرآن کا نسخ ہو سکتا ہے تو وحی خفیٰ سے بھی اس کے کسی مدعایں تغیر اور اس کے کسی حکم کو منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

بادی انظر میں یہ بات کچھ منطقی معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جب آدمی ذرا گھری نگاہ سے دیکھتا ہے تو اس کے لیے یہ باور کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ نسخ القرآن بالسنۃ، جیسے مسئلہ میں اس قدر کمزور استدلال فی الواقع ہمارے ان بزرگوں ہی نے پیش فرمایا ہے۔

غور فرمائیے، وحی متلو اور وحی غیر متلو کا وہ فرق جسے یہ حضرات خود تسلیم کرتے ہیں کہ ایک میں صرف مفہوم القا کیا جاتا تھا اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے اپنے الفاظ میں نازل ہوتی تھی، کیا کوئی معمولی فرق ہے؟ لیکن لمحہ بھر کے لیے اس سے قطع نظر کر لیجیا اور دیکھیے کہ قرآن اور وحی خفیٰ میں کیا صرف یہی ایک چیز مابہ الامتیاز تھی کہ ان حضرات نے اسے ناقابل لحاظ قرار دے کر وحی سے وحی کے شیخ کی دلیل قائم کی اور پھر نسخ القرآن بالسنۃ، جیسی بات کے جواز پر مطمئن ہو کر بیٹھ گئے۔ قرآن مجید سے واقف ہر صاحب نظر اس بات کا اعتراف کرے گا کہ وہ منتشر اقوال کی صورت میں روایت ^{لِمَعْنَى} کے طریقے پر امت کو منتقل نہیں ہوا ہے۔ خدا کا یہ فرمان ایک مر بوط کلام ہے جو ابواب و سور میں تقسیم اور کتاب کی شکل میں مرتب ہے۔ اس کی ہر آیت اپنے سابق ولاحق سے متعلق، اپنے سیاق و سبق میں محدود اور ایک مجموعی نظام میں بندھی ہوئی ہے۔ اس کی ترتیب خود اس کے نازل کرنے والے نے قائم کی ہے اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری خود اس نے اپنے اوپر لی ہے۔ یہ قول متواتر کے ذریعے سے امت کو ملا ہے۔ اس میں روایت باللفظ کا التزام کیا گیا ہے۔ اس کی جگہ جست بالغہ اور اس کے لفظ و معنی کی دلالت قطعی ہے۔ لفظ قرآن کا اطلاق صرف اسی پر کیا جاتا ہے۔ کلام ^{اللّٰہ} صرف یہی ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز، خواہ وہ وحی خفیٰ ہو یا وحی جعلی،

۲۔ متلو اور غیر متلو کا یہ فرق اگر ایسا ہی معمولی ہے تو پھر ان لوگوں کا گناہ بھی کچھ ایسا غیر معمولی نہ ہونا چاہیے جو قرآن کے الفاظ کو منزل من اللہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس طرح کی باتوں پر ہم اپنے ان بزرگوں کی خدمت میں اس کے سوا کیا عرض کر سکتے ہیں کہ: ترے نشرت کی زد شریان قیس ناتوال تک ہے۔

نہ کلام الٰہی ہے اور نہ اسے قرآن قرار دیا جاسکتا ہے۔ وحی خفی کے ذریعے سے اگر کوئی چیز پیغمبر کو ملتی ہے تو وہ قرآن کا حصہ نہیں بن جاتی، پیغمبر کی حدیث اور پیغمبر کی سنت ہی کہلاتی ہے۔ یہ سب وہ ناقابل تردید حقائق ہیں جو نہ حال کے لیے نہ ہیں، نہ ماضی میں لوگ ان سے ناواقف تھے اور نہ ”نسخ القرآن بالسنۃ“ کے قائل ہمارے ان بزرگوں کی نگاہوں سے یہ ادھر ہے ہوں گے۔ لیکن اسے کیا کہیے کہ انھوں نے ان سب کو نظر انداز کر دیا۔ مثلاً اور غیر مقلو کا فرق اگر ان کے نزدیک قابل لحاظ نہ تھا تو یہ سارے امتیازات بھی ایسے معمولی اور ناقابل التفات تھے کہ ان سے صرف نظر کر کے انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ قرآن مجید اور وحی خفی درحقیقت ایک ہی چیز ہیں؟ یہ حضرات اسے عقلاً جائز ٹھیکرتے ہیں، دراں حالیکہ کوئی عاقل اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ وحی خفی سے وحی جلی کو، روایت بالمعنی سے روایت باللفظ کو، خبر مظنون سے حدیث قطعی کو اور رسول کے قول فعل سے کلام الٰہی کو منسوخ کیا جاسکتا ہے یا اس کے مدعایں کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔

مقام افسوس ہے کہ ہمارے ان بزرگوں نے قرآن کی حقیقت بس اتنی ہی سمجھی کہ وہ وحی کے ذریعے سے نازل ہوا ہے۔ وہ اگر موجود ہوتے تو ہم ان کی خدمت میں عرض کرتے کہ وہ قرآن کا مقام خود قرآن ہی سے معلوم کریں۔ وہ انھیں بتائے گا کہ اس کی حقیقت مخفی یہی نہیں کہ وہ وحی مقلو ہے۔ وہ تو سلسلہ وحی کا مہیمن، دین کی بربان قاطع، حق و باطل کا معیار، خدا اور خدا کے رسولوں کی طرف منسوب ہر چیز کے لیے فرقان اور زمین پر خدا کی میزان ہے۔ **اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ** (اللہ ہی ہے جس نے حق کے ساتھ کتاب اتاری، یعنی میزان نازل کی)۔ ہر چیزاب اسی میزان پر تولی جائے گی۔ اس کے لیے کوئی چیز میزان نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو قرآن کے اس مقام سے واقف ہے، بغیر کسی تردد کے مانے گا کہ وحی خفی تو ایک طرف، اگر کوئی وحی جلی بھی ہوتی تو وہ خدا کی اس میزان میں کوئی کمی بیشی کرنے کی مجاز نہ تھی۔ وہ بہر حال تسلیم کرے گا کہ قرآن کو صرف قرآن منسوخ کر سکتا ہے۔ قرآن پر قرآن سے باہر کی کوئی چیز، جب تک وہ خود

اس کی اجازت نہ دے، کسی طرح اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

یا ان حضرات کی ایک دلیل کا جواب ہے۔ دوسری دلیل انھوں نے یہ پیش فرمائی ہے کہ تبیین کا اختیار چونکہ پیغمبر کو حاصل ہے اور تبیین کے معنی وضاحت کرنے ہی کے ہیں، اس لیے وہ اگر قرآن کی کسی آیت کو منسوخ ٹھیرا تایا اس کے مدعایں کوئی تبدیلی کرتا ہے تو یہ گواہ اس کی طرف سے اس آیت کے بارے میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اس کا حکم اب باقی نہیں رہا یا اس کے فوئی میں تغیر واقع ہو گیا ہے۔

اس دلیل کا بے معنی ہونا کئی پہلووں سے واضح کیا جا سکتا ہے، لیکن ہمارے پاس چونکہ اس کے جواب میں قرآن کی قطعی جدت موجود ہے، اس وجہ سے ہم دوسری سب باتوں سے قطع نظر کر کے صرف اسے ہی پیش کرنے پر اتفاق کرتے ہیں۔

تَبِيَّنُ، کا یہ اختیار جس آیت میں پیغمبر کے لیے بیان کیا گیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:
 وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ”اور ہم نے تم پر بھی یہ ذکر اتنا را ہے تا کہ تم
 مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ۔ (الخل ۲۳:۱۶) لوگوں پر اس چیز کو واضح کر دو جو ان کی
 طرف نازل کی گئی ہے۔“

تدبر کی نگاہ سے دیکھیے، اس میں فعل تبیین، اپنے مفعول مانا نزل اليہم، کی طرف متعددی ہو کر آیا ہے۔ عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اس صورت میں اس کے معنی نہ مجرد وضاحت کے ہیں، نہ اسے یہاں اس کے مفعول مانا نزل اليہم، یعنی قرآن کے بارے میں وضاحت کے معنی میں لیا جا سکتا ہے۔ عربیت کی رو سے اب اس کے معنی صرف یہی ہوں گے کہ تم لوگوں کے لیے مانا نزل اليہم، یعنی قرآن کی وضاحت کرو، ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ قرآن کے بارے میں وضاحت اور قرآن کی وضاحت ان دو باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اختیار اگر قرآن کے بارے میں وضاحت کا ہے تو بے شک، وہ وضاحت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کی کوئی آیت منسوخ یا اس کا کوئی مدعای جو اس کے الفاظ سے ثابت ہے، متغیر کر دیا گیا ہے، لیکن قرآن کی وضاحت کے معنی بس قرآن کی شرح ہی کے ہو سکتے ہیں، اور شرح کے بارے میں ہم لکھ چکے ہیں

کہ شرح بس شرح ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اس کا اطلاق کسی ایسی ہی بات پر کیا جا سکتا ہے جس کے بارے میں آپ یہ ثابت کر سکیں کہ وہ فی الواقع اس کلام کے متعلقہ کامنہ شاہی ہے جس کی طرف آپ وہ بات منسوب کر رہے ہیں۔

خاتمہ بحث

سنن اور قرآن کے باہمی تعلق کی اس وضاحت کے بعد اب سورہ نور کی اس آیت کو دیکھیے جس میں جرم زنا کی سزا میان ہوئی ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيٌ فَاجْلِدُوَا كُلَّ
وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ، وَلَا
تَأْخُذْ كُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ
اللَّهِ، إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَلَيُشَهِّدَ عَدَابَهُمَا
طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ (النور: ۲۷)

”زانیہ عورت اور زانی مرد، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور قانون خداوندی کے نفاذ میں ان کے ساتھ نرمی کا کوئی جذبہ تھیں دامن گیرنے ہو، اگر تم فی الواقع اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو اور چاہیے کہ ان کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ موجود ہے۔“

اوپر اس تحریر کی ابتداء میں ہم یہ بیان کرچکے ہیں کہ زنا کی جو سزا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بیان فرمائی ہے، ہمارے فقہا سے کنوارے اور کنواری کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں۔ شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا ان کے نزد دیک رجم یعنی سنگ ساری ہے اور وہ اپنی اس رائے کی دلیل میں بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے وہ اقوال و افعال پیش کرتے ہیں، جن سے ان کی تحقیق کے مطابق یہ بات پایی شہوت کو پہنچ جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض زانیوں کو قرآن مجید کے اس حکم کی تعمیل میں سو کوڑے مارنے کے بجائے محض ان کے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے رجم کی سزا دی ہے۔

فقہا کی یہ رائے اگر درست تسلیم کر لی جائے تو سورہ نور کی اس آیت کی تاویل میں صرف دو ہاتھیں کہی جاسکتی ہیں:

ایک یہ کہ الزانیہ والزانیٰ سے قرآن مجید کی مراد صرف کنواری زانیہ اور کنوار ازانی ہیں۔
قرآن مجید کے یہ الفاظ شادی شدہ زانیہ اور زانی کوشال ہی نہیں ہیں۔ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے بس اس آیت کی تبیین فرمائی ہے اور اس کا وہ مدعای جس پر خود اس آیت کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، اپنے اقوال و افعال سے واضح کر دیا ہے۔

دوسری یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ مرد و عورت کے جرم زنا کو اس آیت کے دائرہ اطلاق سے خارج قرار دیا ہے اور اس طرح قرآن مجید کا وہ مفہوم جو اس کے اپنے الفاظ سے ثابت ہے، اسے متغیر کر دیا ہے۔

جہاں تک اس دوسری بات کا تعلق ہے، ہم نے اس بحث کے آغاز میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ سنت قرآن مجید کے مفہوم میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر نہیں کر سکتی۔ ہم نے لکھا ہے:

”سنت قرآن مجید کے کسی حکم اور قاعدے کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ اس میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ سنت کو یہ اختیار قرآن مجید نے نہیں دیا ہے، اور اب کسی امام و فقیہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بطور خود سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کرنے کی کوشش کرے۔
قرآن مجید کے کسی حکم میں تغیر و تبدل کا مسئلہ کوئی معمولی مسئلہ نہیں ہے کہ آپ عقلی قیاسات کی بناء پر اس کے بارے میں حکم لگائیں۔ سنت کو اس طرح کا کوئی اختیار اگر حاصل ہے تو اس کے لیے قرآن مجید کے واضح اور قطعی نصوص پیش کیے جانے چاہیں۔ اس سے کم تر درجے کی کسی چیز کے ذریعے سے یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ ہم اگر یہ کہتے ہیں کہ سنت کو قرآن مجید کے کسی حکم کے لئے یا اس میں کسی نوعیت کے تغیر و تبدل کا اختیار حاصل نہیں ہے تو اس کے لیے صرف یہ دلیل کافی ہے کہ قرآن کے بین الدینین کسی آیت میں بھی یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں ہے۔“

رہی پہلی بات یعنی یہ کہ اسے قرآن کے الفاظ کی مراد اور ان کی شرح قرار دیا جائے تو ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ عربی زبان کے اسالیب بیان میں اس کے لیے کوئی گنجائیش نہیں ہے۔ لغت قرآن سے واقف کوئی شخص اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ الزانیہ والزانی کے الفاظ سے محض کنوار از انی اور کنواری زانیہ بھی مراد یہ جاسکتے ہیں۔ آیت کے الفاظ اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اس کی نفعی کرتے ہیں۔ جملے کی ترکیب و تالیف اس سے ابا کرتی ہے۔ کلام کے سیاق و سبق کو اسے قبول کرنے سے انکار ہے۔ عرف و عادت کی دلالت کی بنابر اسے متكلم کا منشا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ قاضی عقل بالصراحت اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیتا ہے۔ غرض کسی لحاظ سے اسے قرآن مجید کے مدعا کی شرح و تبیین قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ یہ اگر شرح ہے تو پھر بیل سے گھوڑا مراد لیا جاسکتا ہے۔ زمین کا الفظ آسمان کے معنی میں بولا جاسکتا ہے۔ ثیا سے ثرمی کا مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے۔ آفتاب ماہ کا ہم معنی ہو سکتا ہے اور نور و ظلمت کے محل میں استعمال کر سکتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو اسے شرح کہنے کی جسارت کرتا ہے، بغیر کسی خوف تردید کے کہا جاسکتا ہے کہ وہ قرآن کی بلاغت پر حرف لاتا، اس کی فصاحت سے انکار کرتا اور اس کی ابانت کو محروم ٹھیراتا ہے۔ قرآن مجید خداوند میں کا کلام ہے۔ اسے فصح العرب و الحجہ کی زبان پر جاری کیا گیا ہے۔ یہ زمین پر آسمان کی جھت اور انسان کے لیے خدا کی عدالت ہے۔ کوئی شخص جسے عربی زبان اور اس کے اسالیب سے کچھ بھی واقعیت ہے، یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ سوکوڑے کی سزا اگر صرف کنواری زانیہ اور کنوارے زانی ہی کے لیے خاص تھی تو اس مدعا کے اظہار کے لیے بغیر کسی دلالت سیاق، بغیر کسی جھت عرف اور بغیر کسی دلیل عقلي کے، قرآن مجید جیسی کتاب میں، جسے یہ دعویٰ ہے کہ جن و انسان اس کی نظریہ لانے سے قاصر ہیں اور وہ بُلسان عربی مبین، نازل ہوئی ہے، الزانیہ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائہ جلدہ، کے الفاظ بھی استعمال کیے جاسکتے ہیں۔

ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ کہتے ہیں کہ نہ اس پہلی بات کے لیے کوئی دلیل پیش کی جاسکتی

ہے، نہ اس دوسری بات کے لیے کسی کے پاس کوئی جھٹ ہے اور نہ کسی تیسری بات کا کوئی امکان ہے، اس وجہ سے ہمارے لیے فقہا کی اس رائے سے اتفاق کرنا ممکن نہیں ہے۔ ہم بغیر کسی تردود کے اسے ماننے سے انکار کرتے ہیں اور ہمیں اس انکار پر اس وقت تک اصرار ہے گا، جب تک کوئی قطعی بات ہمارے اس استدلال کی تردید میں کسی طرف سے پیش نہیں کی جاتی۔ کوئی شخص اگر اس طرح کی کوئی چیز پیش کر دیتا ہے تو ہم جس زور سے اس کا انکار کر رہے ہیں، خدا نے چاہا تو اسی قوت کے ساتھ اس انکار سے رجوع کے لیے تیار ہوں گے۔ وَمَا تُوفِّيقْنَا إِلَّا بِاللَّهِ۔

ہمارے اختلاف کی بنیاد ہمارا یہ موقف ہے۔ فقہا نے اس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی جو تعبیر کی ہے اور ان سے جس مناطق حکم کا استخراج کیا ہے، وہ ہمارے نزدیک، جس طرح کہ ہم نے اوپر بدالائی وضاحت کی ہے، قرآن مجید کے خلاف ہے اور قرآن مجید کے خلاف کوئی بات، خواہ وہ پیغمبر ہی کی طرف منسوب کر کے کیوں نہ کہی جائے، کسی حال میں قبول نہیں کی جاسکتی۔ جو لوگ ہمارے اس موقف کی تردید کرنا چاہتے ہیں، ان کے لیے صحیح راستہ یہ ہے کہ وہ فقہا کی اس تعبیر کو قرآن کی شرح ثابت کر دیں یا قرآن مجید سے سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کر دیں کہ وہ اس کے احکام میں تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ اس کے بعد انھیں اپنا موقف ثابت کرنے کے لیے روایات و آثار کے انبار جمع کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ وہ ایک روایت بھی اگر پیش کریں گے تو ہم اس کے سامنے مستلزم ختم کرنے کے لیے تیار ہوں گے، لیکن اس اصل بناء اختلاف کے بارے میں اظہار رائے سے گریز کر کے، وہ جو کچھ بھی فرمائیں گے، ہمارے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ قحط علم کے اس زمانے میں، ہو سکتا ہے کہ لوگ ان کی بے معنی سخن سازیوں کو تحقیق کا شاہکار قرار دیں، لیکن انھیں سوچنا چاہیے کہ علم و استدلال کی عدالت میں وہ اپنی اس کاوش کو دیانت دارانہ ثابت کرنے میں بھی کیا کامیاب ہو سکیں گے؟ اللہم ارنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعہ۔

۷ اس لیے کہ پیغمبر کی طرف اس کی نسبت کسی حال میں صحیح نہیں ہو سکتی۔

رجم کی سزا کے بارے میں قرآن و سنت کے باہمی تعلق کے حوالے سے جو کچھ ہم نے لکھا ہے، اسے پڑھنے کے بعد یہ سوال ہر شخص کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں فقہا کی رائے اگر قرآن کے خلاف ہے تو پھر رجم کی اس سزا کے بارے میں کیا کہا جائے گا جس کے متعلق یہ بات ہر صاحب علم کو معلوم ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض مجرموں کو دی اور خلفاء راشدین نے بھی دی؟ یہی سوال ہے جس کے جواب میں دور حاضر کے ایک جلیل القدر عالم اور محقق امام حمید الدین فراہی نے اپنی وہ تحقیق پیش کی ہے جس سے صدیوں کا یہ عقدہ نہ صرف یہ کہ حل ہو جاتا، بلکہ یہ بات بھی بالکل نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ سنت کا کوئی حکم بھی قرآن کے خلاف نہیں ہوتا۔ تم اس سے پہلے کہ امام فراہی کی تحقیق یہاں پیش کی جائے، ہم ان روایات کی تحقیقت بھی اہل علم کے سامنے واضح کیے دیتے ہیں جن سے ہمارے فقہانے اپنے موقف کے حق میں استدلال کیا ہے۔

روايات

اس سلسلہ کی پہلی روایت جو حضرت عبادہ بن صامت سے مروی ہے، اسے امام مسلم نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ سے لو، مجھ سے لو، زانی یہ عورتوں کے معاملے میں اللہ نے جو حکم نازل کرنے کا وعدہ کیا تھا، وہ نازل فرمادیا۔ غیر شادی شدہ مرد کی	قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خذدوا عنِّی، خذدوا عنِّی قد جعل اللہ لہن سبیلاً۔ البکر بالبکر جلد مائہ و نفی سنتة
--	---

غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لیے والشیب بالشیب جلد مائہ والرجم.
 سوکوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور شادی شدہ (مسلم، رقم ۱۲۹۰)
 مرد کی شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لیے سوکوڑے اور رجم۔“

دوسری روایت جو اس سلسلہ میں پیش کی جاتی ہے، وہ موطا امام مالک میں اس طرح بیان ہوئی

ہے:

قال: ایا کم ان تھلکوا عن ایة الرجم، یقول قائل: لا نجد حدّین فی کتاب اللہ ، فقد رجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجمنا، والذی نفسی بیده، لولا ان یقول الناس، زاد عمر بن الخطاب فی کتاب اللہ تعالیٰ لكتبتها: الشیخ والشیخة فارجمو هما البتة، فانا قد قرأتاها. (موطا، رقم ۱۵۶۰)

”عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم آیت رجم کا انکار کر کے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے بچو۔ ایسا نہ ہو کہ کہنے والے کہیں کہ ہم تو اللہ کی کتاب میں دوسرا توں (تازیانہ اور رجم) کا ذکر کہیں نہیں پاتے۔ بے شک، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کیا اور ہم نے بھی۔ اس ذات کی قسم حس کے قبضے میں میری جان ہے، مجھے اگر یہ اندیشہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر نے اللہ کی کتاب میں اضافہ کر دیا تو میں یہ آیت: ”بُوڑھے زانی اور بُوڑھی زانیہ کو لازماً رجم کر دو“، قرآن مجید میں لکھ دیتا، اس لیے کہ ہم نے یہ آیت خود تلاوت کی ہے۔“

یہی روایت بخاری میں یوں نقل ہوئی ہے:
 ان اللہ بعث محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم بالحق، وانزل علیہ

”عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:“ بے شک، اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے

الكتاب، فكان مما انزل الله
آية الرجم، فقرأناها وعقلناها
ووعيناها . رجم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ورجمنا
بعده . فاخشى ان طال بالناس
زمان أن يقول قائل: والله ما
نجد آية الرجم في كتاب الله ،
فيفضلوا بترك فريضة انزلها الله ،
والرجم في كتاب الله حق
على من زنى اذا احسن من
الرجال والنساء .

(بخاري، رقم ٢٨٣٠)

ہے جو شادی کے بعد زنا کرے۔“

تیری روایت سنن نسائی میں امام المؤمنین سیدہ عائشہؓ سے ان الفاظ میں نقل ہوئی ہے:
ان رسول الله صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا:
”رسول الله صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا:
مسلمان کا خون صرف تین صورتوں میں¹
حلال ہے: ایک شادی شدہ زانی، اسے رجم
کیا جائے گا۔ دوسرا وہ شخص جس نے کسی
کو جان بوجھ کر قتل کیا ہو، اسے اس شخص کے
قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ تیسرا وہ شخص
جو اسلام چھوڑ کر اللہ اور اس کے رسول سے
آمادہ جنگ ہو، اسے قتل کیا جائے گا یا سولی
دی جائے گی یا وہ جلاوطن کر دیا جائے گا۔“

(رقم ٢٠٢٨)

اس سلسلہ کی چوتھی روایت ابن المندز اور عبدالرزاق نے اپنی کتابوں میں اس طرح نقل کی

ہے:

البکران یحلدان وینفیان،
والشیان یرجمان ولا یحلدان،
والشیخان یحلدان ثم یرجمان.
(فتح الباری، ابن حجر العسکری، ۱۵۷/۱۲)

”کنوارے زانی کی سزا سوکوڑے اور جلاوطنی
ہے۔ شادی شدہ زانی کو صرف رجم کی سزا
دی جائے گی اور بوڑھے زانیوں کو پہلے
سوکوڑے مارے جائیں گے اور اس کے بعد
رجم کیا جائے گا۔“

رجم کی سزا کے بارے میں یہی روایات ہیں جو حدیث کی کتابوں میں مختلف طریقوں سے
بیان ہوئی ہیں۔ ان کا ذرا تمدہر کی نگاہ سے مطالعہ کیجیے۔

پہلی بات جوان روایات پر غور کرنے سے سامنے آتی ہے، وہ ان کا باہمی تناقض ہے جسے نہ
ان کچھ بھی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص کبھی دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہاب ہو سکتا ہے۔ ان
میں سے پہلی روایت کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ بدکاری کی سزا میں زانی اور زانیہ کے شادی شدہ
اور غیر شادی شدہ ہونے کا الگ الگ اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ تازیانے اور جلاوطنی کی سزا صرف اس
صورت میں دی جائے گی جب زانی اور زانیہ، دونوں کنوارے ہوں اور تازیانے اور رجم کی سزا بھی
اسی صورت میں نافذ ہوگی جب وہ دونوں شادی شدہ ہوں۔ اسی طرح یہ بات بھی اس روایت سے
معلوم ہوتی ہے کہ کنوارے زانیوں کو رجم کی سزا دینے سے پہلے سوکوڑے بھی لازماً مارے جائیں
گے۔ اس کے بعد دوسری روایت کو دیکھیے تو اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی بحث ہی
سرے سے ختم ہو گئی ہے۔ اس کے بالکل برخلاف جو بات اس میں بیان کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ
سنگ ساری کی سزا درحقیقت بوڑھے زانی اور بوڑھی زانیہ کے لیے ہے۔ یہ کسی اور کوئی جائے یا نہ
دی جائے، ان بے چاروں پر تو اسے بہر حال نافذ ہونا چاہیے، لیکن یہی روایت جب بخاری میں
بیان ہوئی تو اس میں اس سزا کے لیے پھر شادی کا ذکر ہوا ہے۔ تیسری روایت میں بوڑھے تو
صاف فتح گئے ہیں، رجم سے پہلے سوکوڑے کی سزا بھی معاف کر دی گئی ہے، پہلی روایت میں رجم

کی سزا کے لیے شادی شدہ سے شادی شدہ کے زنا کی جو شرط بیان ہوئی تھی، وہ بھی اس میں ختم ہو گئی ہے۔ ان سب باتوں سے قطع نظر کر کے جو قانون اس روایت میں بیان کیا گیا ہے، وہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ شادی شدہ مرد خواہ شادی شدہ عورت سے زنا کرے یا غیر شادی شدہ سے، ہر دو حالتوں میں اس کو رجم ہی کی سزا دی جائے گی۔ چوتھی روایت ان سب سے مختلف ہے۔ اس میں تازیانے اور جلاوطنی کی سزا کے لیے غیر شادی شدہ سے غیر شادی شدہ کے زنا کی شرط بھی باقی نہیں رہی۔ شادی شدہ زانیوں کے لیے بھی اس میں صرف رجم کی سزا بیان ہوئی ہے، لیکن بوڑھے اس روایت کی رو سے بے طرح مرے ہیں۔ ان کی جو سزا اس میں بیان ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ انھیں سنگ ساری سے پہلے سو کوڑے بھی لازماً مارے جائیں گے۔ گویا وہی معاملہ ہے کہ:

کس کا یقین کیجیے، کس کا یقین نہ کیجیے

لائے ہیں بزم ناز سے یا خبر الگ الگ

دوسری بات جوان میں سے بالخصوص موطا امام مالک کی روایت سے سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ سارا قرآن یہی نہیں، جو اس وقت ہمارے پاس موجود ہے، بلکہ اس میں سے بعض آیات نکال دی گئی ہیں۔ یہ بات، ظاہر ہے کہ نہایت خطرناک ہے اور جس منافق نے بھی اسے وضع کیا ہے، اس کا مقصد صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کو لوگوں کی نگاہوں میں مشتبہ ٹھیرا کیا جائے اور اہل فتنہ کے لیے راستہ نکالا جائے کہ وہ اس طرح کی بعض دوسری آیات وضع کر کے اپنے عقائد و نظریات بھی اللہ کی اس کتاب میں داخل کر سکیں۔ پھر وہ جملہ جسے اس روایت میں قرآن کی آیت قرار دیا گیا ہے، زبان و بیان کے لحاظ سے اس قدر پست ہے کہ قرآن کے مجمل میں اس ٹاث کا پیوند لگانا اور اس کی لا ہوتی زبان کے ساتھ اس کا جوڑ ملانا تو ایک طرف، کسی سلیم المذاق آدمی کے لیے اسے پیغمبر کا قول قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے۔ پھر یہ بات بھی نہایت مضمکہ خیز ہے کہ آیت نکال دی گئی اور اس کا حکم ابھی باقی ہے، جب کہ قرآن میں وہ آیتیں بھی موجود ہیں جن کا حکم قرآن ہی کی کسی دوسری آیت سے منسوخ ہو گیا ہے۔ پھر یہ سوال بھی اس کے بارے

میں ہر عاقل کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ یہ اگر قرآن کی ایک آیت تھی اور نکال دی گئی تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس کا حکم بھی ختم ہو گیا۔ اس سے اب رجم کے حق میں استدلال آخ رس طرح کیا جائے گا؟ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اس کے بارے میں بالکل صحیح لکھا ہے: ”یہ روایت بالکل بیہودہ روایت ہے اور تم یہ ہے کہ اس کو منسوب حضرت عمر کی طرف کیا گیا ہے، حالانکہ ان کے عہد مبارک میں اگر کوئی یہ روایت کرنے کی جرأت کرتا تو مجھے یقین ہے کہ وہ ان کے درے سے نہ پچ سکتا۔“ (تدبر قرآن ۱/۵ ۳۶۷)

تیسرا بات ان روایات سے یہ سامنے آتی ہے کہ سنگ ساری جیسی شدید سزا کا قانون بیان کرنے کے لیے جو اسلوب ان میں اختیار کیا گیا ہے، وہ نہایت مہم اور بے حد غیر واضح ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے، پہلی روایت میں شادی شدہ سے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ سے غیر شادی شدہ کے زنا کی سزا بیان ہوئی ہے، لیکن اگر کوئی غیر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے اور شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری کا ارتکاب کرے تو اس کی سزا کیا ہوئی چاہیے؟ اس کا اس روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کی ابتدا جس جملے سے ہوئی ہے اس سے یہ شبہ بھی ہوتا ہے کہ اس میں غالباً صرف زانی عورتوں ہی کی سزا بیان ہوئی ہے۔ پھر البکر بالبکر، اور الشیب بالشیب، کے جو الفاظ اس روایت میں آئے ہیں، وہ عربیت کی رو سے بھی اس مفہوم کے لیے محل نظر ہیں جو ان سے بالعموم سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح ’احسان‘ اور ’محسن‘ کے الفاظ جو شادی اور شادی شدہ کے لیے دوسری اور تیسرا روایت میں استعمال ہوئے ہیں، ان کے بارے میں عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ لغت عرب میں وہ جس طرح اس معنی کے لیے بولے جاتے ہیں، اسی طرح ’غلام‘ اور ’غلام‘ کے مقابلے میں ’آزادی‘ اور ’آزاد‘ اور ’عفت‘ اور ’صاحب عفت‘ کے لیے بھی عام استعمال ہوتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد، اہل لغت نے بصراحہ بیان کیا ہے کہ یہ ’اسلام‘ اور ’مسلمان‘ کے معنی میں بھی مستعمل ہوئے۔ عربی زبان میں وہ الفاظ موجود ہیں جو صرف ’شادی‘ اور ’شادی شدہ‘ ہی کے لیے مستعمل ہیں، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ایک ایسا قانون بیان کرنے کے لیے جس کے نتیجے میں کسی انسان کو سنگ ساری جیسی شدید سزا دی جائے

گی، مختلف معانی کے محتمل یہ الفاظ بغیر کسی قرینے کے استعمال کیے گئے۔ چنانچہ زنا بعد الاحسان، کو اگر کوئی شخص مثال کے طور پر آزاد ہو جانے کے بعد زنا کے معنی میں لے تو روایت کے الفاظ میں وہ کون سی چیز ہے جو اس معنی میں رکاوٹ بنے گی؟

یہ ہے ان روایات کی حقیقت جن سے قرآن کے حکم میں تبدیلی کی جاتی اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم کا قانون اخذ کیا جاتا ہے۔ ان کے اس ابہام و تناقض کو دیکھیے اور پھر فیصلہ کیجیے کہ کسی انسان کے لیے سنگ ساری کی سزا تو بڑی بات ہے، اگر کسی پچھر کو ذبح کر دینے کا قانون بھی اس طریقے سے بیان کیا جائے تو کوئی عاقل کیا سے قبول کر سکتا ہے؟

مقدمات

ان روایات کے علاوہ اس سزا کے بارے میں جو کچھ حدیث کی کتابوں میں بیان ہوا ہے، وہ درحقیقت زنا کے مختلف مقدمات کی رواداویں ہیں جو ان مقدمات کی کارروائی میں شریک یا اسے دیکھنے والوں کی زبان سے بالکل نامکمل صورت میں، باہم تناقض اور نہایت مہم طریقے پر اس طرح روایت ہوئی ہیں کہ اس سزا کے متعلق قانون و انصاف کے نقطہ نظر سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان میں سے کسی کا بھی کوئی جواب ان رواداویں سے نہیں ملتا۔ تاہم اس زمانے میں بعض ملائے مکتبی چونکہ بیان قانون کی روایت اور رواداد مقدمہ کے فرق کو ملاحظہ کئے بغیر انھیں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ارشادات ہی کے ہم رتبہ، بلکہ ناسخ کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، اس وجہ سے ہم یہاں ایک مختصر تبصرہ ان رواداویں پر بھی کیے دیتے ہیں تاکہ کسی طالب حق کے لیے صحیح بات کے سمجھنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے۔

سب سے پہلا مسئلہ جو ان مقدمات کے مطابع سے سامنے آتا ہے، وہ یہ ہے کہ ان کے اندر بھی سزا کے معاملے میں وہی تناقض ہے جو ہم نے اوپر روایات کے حوالے سے واضح کیا ہے۔ چنانچہ دیکھیے، یہودی اور یہودیہ کے رجم کا جو واقعہ سنن ابو داؤد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے

روایت کیا ہے، اس میں احصان، کو اگر شادی ہی کے معنی میں لیا جائے تو عبادہ بن صامت کی روایت کی روشنی میں سزا کی وجہ شادی شدہ سے شادی شدہ کا زنا قرار پائے گی، لیکن مزدور کے مقدمے میں اس کے باپ کی تصریح کے باوجود کہ اس کا بیٹا غیر شادی شدہ ہے، عورت کو یہی سزا دی گئی:

عن ابی هریرہ، قال: زنیٰ رجل
و امراة من اليهود، وقد احصنا.
(رقم ۲۲۵)

فرمایا: ایک یہودی مرد اور عورت نے زنا کا ارتکاب کیا اور وہ دونوں محسن تھے۔“

”اس کے باپ نے کہا: میرا بیٹا (جس نے زنا کا ارتکاب کیا) اس شخص کی بیوی کے ہاں مزدوری کرتا تھا اور وہ محسن نہیں تھا۔“

کان ابنی اجیرًا لامراة هذا،
وابنی لم يحسن.
(فتح الباری، ابن حجر / ۱۲۰)

اسی طرح یہودی اور یہودی کو رجم سے پہلے سوکوڑے بھی نہیں مارے گئے۔ یہی معاملہ ماعز، غامد یہ اور مزدور کے مقدمے میں ہوا، لیکن حضرت علی جیسے جلیل القدر صحابی کے بارے میں احمد بن حنبل کی روایت ہے کہ انہوں نے اپنے دور حکومت میں شراحہ نامی ایک عورت کو رجم سے پہلے سوکوڑے لگوائے اور اعلان کیا کہ میں نے اسے قرآن مجید کے مطابق کوڑے لگوائے اور سنت کے مطابق رجم کیا ہے:

عن الشعبي ان علياً رضي الله عنه
عنده جلد شراحة يوم الخميس
ونسخها يوم الجمعة وقال:
اجلدتها بكتاب الله وارجمها

”شعی سے روایت ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے شراحہ نامی عورت کو جمعرات کے دن کوڑے لگوائے اور جمع کے دن اسے رجم کر دیا اور فرمایا: میں نے اسے کتاب اللہ

۵ ان مقدمات کی روایات حدیث کی تقریباً تمام کتابوں میں نقل ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر بھی: بخاری و مسلم اور ابو داؤد، کتاب الحدود۔

بسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے مطابق کوڑے لگائے ہیں اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق سنگ سار کرتا ہوں۔“

غیر شادی شدہ زainوں کی سزا کے معاملے میں بھی ہی صورت سامنے آتی ہے۔ مزدور کے مقدمے میں بخاریؓ کی روایت ہے کہ اسے سوکوڑے مارنے کے بعد ایک سال کے لیے جلاوطن بھی کیا گیا۔ موٹا کی روایت کے مطابق حضرت ابو بکر نے بھی ایک شخص کو بھی سزادی۔ ترمذؓ نے حضرت عمر کے بارے میں یہی بات روایت کی ہے، لیکن ابو داؤد میں جابر بن عبد اللہ کی وہ روایت جس میں ایک شخص کو سوکوڑے لگوانے کے بعد، جب یہ معلوم ہوا کہ یہ محسن ہے، رجم کی سزادی گئی، اس کے برخلاف یہ بتاتی ہے کہ اس طرح کے مجرموں کو صرف سزاے تازیانہ دی جائے گی۔ یہی قانون عمرو بن حمزہ اسلامی کے اس مقدمے سے بھی واضح ہوتا ہے جو طبقات ابن سعد میں روایت ہوا ہے:

عن جابر ان رجالاً زنا با مرأة، فامر به النبي صلی اللہ علیہ شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کی تو وسلم، فجلد الحد، ثم اخبر انه بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں سزا کا حکم دیا۔ چنانچہ اسے کوڑے لگائے محسن، فامر به فرجم۔
گئے۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ محسن ہے تو حکم دیا گیا اور اسے رجم کر دیا گیا۔“

ان عمرو بن حمزہ بن سنان کان قد شهد الحدبیة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے ساتھ حدیبیہ میں حاضر تھے۔ وہ مدینہ آئے۔ پھر بنی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت

۲۔ بخاری، رقم ۲۸۲۸۔
۳۔ موطا، رقم ۱۵۶۳۔

چاہی کہ اپنے بادی کی طرف لوٹ جائیں۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی
تو انکے، یہاں تک کہ جب مدینہ سے مکہ کی
طرف راستے کے درمیان ایک منزل ضرور
پہنچے تو عرب کی ایک خوب صورت لوٹ دی
سے ملاقات ہوئی۔ شیطان نے اکسایا تو
اس سے زنا کر بیٹھے اور اس وقت وہ محسن نہ
تھے۔ پھر نادم ہوئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس آ کر آپ کو بتایا۔ چنانچہ آپ نے
ان پر حد جاری کر دی۔“

وسلم، قدم المدینة، ثم استأذن
النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان
يرجع الى بادیته، فاذن له، فخرج
حتى اذا كان بالضبوعة، على
برید من المدینة، على المحجة
الى مکة، لقى جارية من العرب
وضيئه، فنزغه الشیطان حتى
اصابها، ولم يكن احصن، ثم
ندم، فاتی النبی صلی اللہ علیہ
وسلم، فاخبره، فاقام عليه الحد.
(الطبقات الکبریٰ ۳۱/۲)

ان دونوں مقدمات میں دیکھ لیجیے، جلاوطنی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

دوسرے مسئلہ ان مقدمات سے یہ سامنے آتا ہے کہ مجرم کی شادی کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کی تحقیق ان میں بھی بالعموم اسی لفظ احصان^۸ سے بیان ہوئی ہے، جس کے بارے میں ہم اس سے
پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ عربی زبان میں یہ صرف شادی ہی کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ اس
میں شبہ نہیں کہ بعض روایات میں اس مقصد کے لیے لفظ ثیب^۹، بھی استعمال ہوا ہے، لیکن یہ بات
چونکہ اس اختلاف ہی سے واضح ہے کہ اس واقعہ کو بیان کرتے وقت روایت باللفظ کا طریقہ اختیار
نہیں کیا گیا، اس وجہ سے اب یہ جانے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہے کہ خود حضور نے اس
موقع پر کیا لفظ استعمال کیا تھا۔ چنانچہ رجم کے بارے میں یہ بات کہ یہ ماضی مجرم کے شادی
شدہ ہونے کی وجہ سے دی گئی، اس باب کی روایات کی طرح ان مقدمات سے بھی ہتمی طور پر

^۸ ترمذی، رقم ۱۳۳۸۔

^۹ موطا امام مالک، رقم ۱۳۹۸۔

ثابت نہیں کی جاسکتی۔

تیسرا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ شادی شدہ زainوں کی سزا اگر سوکوڑے اور سنگ ساری یا صرف سنگ ساری ہے اور کنوارے زainوں کی سزا سوکوڑے اور جلاوطنی ہے تو قرآن مجید میں م Hispan سوکوڑے کی جو سزا بیان ہوئی ہے، وہ پھر زنا کے کم مجرموں کو دی جائے گی؟ اس کے بعد تو قرآن کی اس آیت کا مصرف، جس میں یہ سزا بیان ہوئی ہے، اگر کچھ رہ جاتا ہے تو بس یہی رہ جاتا ہے کہ اس کو پڑھ کر رجم کی سزا پانے والوں کو ایصال ثواب کیا جائے۔

چوتھا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ ان میں سے عہد رسالت کے مقدمات کے بارے میں اب کوئی شخص پورے یقین کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ سورہ نور میں زنا کی سزا کا حکم نازل ہو جانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں آئے یا اس سے پہلے آپ کے سامنے پیش ہوئے۔ بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ سلف میں بھی تنازع فیہی رہا۔ انہوں نے بیان کیا ہے کہ شیبانی نے حضرت عبداللہ بن ابی ادñی سے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا سورہ نور کے نازل ہونے سے پہلے دی یا بعد میں تو انہوں نے جواب دیا: میں نہیں جانتا^{۱۰} بعض لوگ سورہ نور کا زمانہ نزول واقعہ افک سے متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن خود واقعہ افک کے بارے میں بھی حقیقی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ کب ہوا، اور کس طرح ہوا؟ پھر محمد بن انس نظر سے زمانہ نزول کی روایات کا جو حال ہے، وہ بھی اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔ اس کے بعد، ظاہر ہے کہ کوئی شخص اگر یہ کہے کہ زنا کے مجرموں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا اس جرم کے متعلق قرآن مجید میں کوئی حکم نازل ہونے سے پہلے اہل کتاب کے قانون کے مطابق دی اور پھر آئی نور نے اسے منسوخ کر دیا تو اس کے جواب میں بے معنی سخن سازیوں کے سوا آخر کیا چیز ہے

۱۰ بخاری، رقم ۶۸۱۳۔

۱۱ واختلف هل کان سنتاً اربع او خمس او سنت، ”اور اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ یہ واقعہ (یعنی واقعہ افک) بھرت کے چوتھے سال ہوا ہے یا پانچویں یا چھٹے“۔ (فتح الباری، ابن حجر عسکری ۱۲۰/۱۲)

جو پورے یقین کے ساتھ پیش کی جا سکتی ہے؟

پانچواں مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ زنا کے جرم میں جن مجرموں کو سزا دی گئی، ان کے حالات اور جرم کی نوعیت کے بارے میں جو معلومات ان مقدمات سے حاصل ہوتی ہیں، وہ قانون کے نقطہ نظر سے انتہائی ناقص اور بعض صورتوں میں اس قدر متناقض ہیں کہ ان سے کسی قطعی نتیجہ پر پہنچا اب کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ پھر ان میں سے بعض مقدمات میں فیصلہ کرنے کا جو طریقہ نقل ہوا ہے، اس کے بارے میں کوئی شخص یہ باور نہیں کر سکتا کہ اس کی نسبت اللہ کے پیغمبر سے بھی کسی درجے میں صحیح ہو سکتی ہے۔

چنانچہ دیکھیے، موطا امام مالک کی روایت کے مطابق جس عورت کو سیدنا عمر فاروق نے اپنے سفر شام کے موقع پر رجم کی سزا دی، اس کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ آدمی کون تھا جس نے اس کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کیا؟ یہ واقعہ اتفاق سے پیش آیا یا یاری آشنا کا کوئی پرانا تعلق تھا جو ایک دن شوہر کے علم میں بھی آ گیا؟ اس کے شوہرنے جب اسے اپنی بیوی کے ساتھ ملوث پایا تو کپڑا کیوں نہیں؟ وہ اگر نکل بھاگ تھا تو شوہر کے اسے بیوی کے پاس دیکھنے اور بیوی کے زنا کا اعتراف کر لینے کے بعد قانون نے اس کا پیچھا کیوں نہیں کیا؟ اسلام کا قانون کیا یہی ہے کہ عورت کے اعتراف جرم کے بعد مرد کے بارے میں یہ معلوم ہو جانے کے باوجود کہ وہ کون ہے، اس سے کوئی پوچھ چکھ کرنی جائز نہیں ہے؟

”ابو واقد الیثی کی روایت ہے کہ عمر بن الخطاب اتابہ رجل، وہ بالشام فذکر لہ وجد مع امراۃ رجالاً، فبعث عمر بن الخطاب ابا واقد الیثی الی امراته یسأله عن ذلك، فاتاها، وعندھا نسوة پنچ تو اس کے گرد کچھ عورتیں بیٹھی تھیں۔“

انھوں نے اسے وہ بات بتائی جو اس کے شوہر نے حضرت عمر کے سامنے اس کے بارے میں کہی تھی اور اسے بتایا کہ وہ شوہر کے الزام پر ماخوذ نہ ہو گی، اور اسی طرح اسے تلقین کرتے رہے کہ وہ اقرار سے ٹل جائے، لیکن اس نے انکار کیا اور اپنی بات پر قائم رہی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا اور وہ رجم کر دی گئی۔“

زوجهالعمر بن الخطاب،
واخبرہا انہا لا تؤخذ بقوله،
وجعل يلقنها اشباہ ذلك
لتنزع، فأبأته ان تنزع وتمت
على الاعتراف، فامر بها عمر
فرجمت. (قلم ۱۵۵۹)

موطاءہی کی روایت میں سیدنا ابو بکر صدیق کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ ان کے زمانے میں کسی شخص نے ایک کنواری لڑکی کے ساتھ بدکاری کی اور اسے حاملہ کر دیا۔ لوگ اسے صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس لائے تو انھوں نے اسے تازیانے اور جلاوطنی کی سزا دی، لیکن لڑکی کے متعلق کسی سزا کا کوئی ذکر اس روایت میں نہیں ہوا۔ کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ درحقیقت زنا بالجہرا معاملہ تھا جسے لڑکی نے اپنی بے عزتی کے ڈر سے چھپائے رکھا، لیکن جب حمل ظاہر ہو گیا تو محروم پکڑا گیا اور اسے زنا کے جرم میں سوکوڑے مارنے کے بعد اس کی اوباشی کی بنا پر جلاوطن کر دیا گیا؟ یہ بات اگر نہیں تھی تو پھر لڑکی کو سزا کیوں نہیں دی گئی اور اگر دی گئی تو روایت میں اس کا ذکر کیوں نہیں ہوا؟ یہ اگر لوٹڑی تھی اور اس پر حد جاری نہیں کی جا سکتی تھی تو کیا تعزیر کے طور پر بھی اس کو کوئی سزا دینا ممکن نہ تھا؟

”صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جو حسن نہ تھا اور اس نے ایک کنواری لڑکی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا اور اسے حاملہ کر دیا تھا۔ اس شخص نے جرم کا اقرار کیا تو حضرت ابو بکر نے اس کے بارے میں سزا ان ابا بکر الصدیق اتی برجل قد وقع على جارية بکر فاحبلها، ثم اعترف على نفسه بالزنا، ولم يكن احسن، فامر به ابو بکر فجلد الحد، ثم نفى الى

فڈک۔ (رقم ۱۵۶۳) کا حکم دیا۔ چنانچہ اس پر حد جاری کی گئی اور اسے فدک کی طرف جلاوطن کر دیا گیا۔“

یہی سوالات اس واقعہ کے بارے میں بھی پیدا ہوتے ہیں جو ابو داؤد میں ایک عورت کے متعلق بیان ہوا ہے کہ وہ بچہ اٹھائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آپ نے اس کے پاس کھڑے ہوئے ایک نوجوان کے اعتراف کر لینے کے بعد کہ یہ اسی کے جرم کا نتیجہ ہے، اس کو سنگ ساری کی سزا دی، لیکن عورت سے کچھ تعریض نہیں کیا:

عن خالد بن اللجاج ، ان ”خالد بن اللجاج سے روایت ہے کہ ان کے باپ نے انھیں بتایا کہ وہ بازار میں بیٹھا کام کر رہا تھا کہ ایک عورت بچہ اٹھائے ہوئے گزری تو لوگ بھڑک کر اٹھے اور اس کے ساتھ چلنے لگے اور میں بھی انھی میں شامل ہو گیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آپ پوچھ رہے تھے: تمہارے ساتھ اس بچے کا باپ کون ہے؟ عورت خاموش رہی تو ایک نوجوان نے جو اس کے سامنے کھڑا تھا، کہا: یا رسول اللہ، میں ہوں اس کا باپ، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم پھر اسی عورت کی طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا: تمہارے ساتھ اس بچے کا باپ کون ہے؟ نوجوان نے پھر کہا: میں ہوں اس کا باپ، یا رسول اللہ۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ کھڑے ہوئے لوگوں

اللجاج اباہ اخبرہ: انه کان قاعداً یعتمل فی السوق، فمرت امرأة تحمل صبیاً، فثار الناس معها، وثرت فیمن ثار، فانتهیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وهو يقول : من ابو هذَا معك؟ فسكتت ، فقال شاب حدوها: انا ابوه، يا رسول الله، فاقبل عليها ، فقال: من ابو هذَا معك؟ قال الفتى : انا ابوه، يا رسول الله، فنظر رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الى بعض من حوله يسائلهم عنه، فقالوا: ما علمنا الا خيراً : فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

احصنت؟ قال : نعم، فامر به کی طرف دیکھا کہ اس کے بارے میں
پوچھیں تو انہوں نے کہا: ہم تو اچھا ہی جانتے
ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا:
تم محسن ہو؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ چنانچہ
آپ نے حکم دیا اور اسے رجم کر دیا گیا۔“

شراح نامی عورت کے بارے میں احمد بن خبیل کی روایت ہم اس سے پہلے نقل کر چکے ہیں کہ
حضرت علی رضی اللہ عنہ اسے جمعرات کے دن کوڑے لگوائے اور جمعہ کے دن رجم کر دیا۔ حضرت
علی رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں جن کے شب و روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں
گزرے۔ جنہوں نے تین خلفا کا زمانہ دیکھا۔ جن کے بارے میں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ
رجم کے بعض مقدمات میں ان سے مشورہ بھی کیا گیا۔ ان کے متعلق یہ روایت ہمیں بتاتی ہے کہ وہ
رجم سے پہلے سو کوڑے مارنے کے بھی قائل تھے۔ ان کے بارے میں یہ روایت اگر صحیح ہے تو نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کی روایات کہاں جائیں گی؟ اور ان کو اگر صحیح مانا جائے تو پھر اس
روایت کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ یہ کس طرح مان لیا جائے کہ حضرت علی رجم جیسی سزا کے بارے
میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں سے واقف نہیں تھے؟ اور وہ اگر واقف نہیں تھے تو پھر بعد
والوں کی واقفیت کا کیا اعتبار کہ اس قدر اہم قانون کا مأخذ قرار دیا جائے؟

موطا امام بالک میں ہے کہ حضرت عثمان کے پاس ایک عورت لائی گئی جس نے شادی کے چھ
ماہ بعد بچہ جنا تھا۔ انہوں نے حکم دیا کہ اسے رجم کر دیا جائے۔ اس روایت کو بھی لوگ شادی شدہ
کے لیے رجم کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، دراں حالیکہ بچہ اگر فی الواقع زنا ہی کے نتیجے میں پیدا
ہوا تھا تو یہ بات خود اس روایت ہی سے ثابت ہو گئی کہ عورت نے اس جرم کا ارتکاب شادی سے
پہلے کیا تھا۔ پھر کیا اس روایت کی بنیاد پر یہ دفعہ بھی قانون میں شامل کر لی جائے کہ کنواری زانیہ اگر
زن کے بعد شادی کر لے تو اس صورت میں بھی اسے رجم ہی کی سزا دی جائے گی؟

ان عثمان بن عفان اتی با مرما
قد ولدت فی ستة اشهر، فامر
بها ان ترجم. (رقم ۱۵۰)
”عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس
ایک عورت کو لایا گیا جس کے ہاں (شادی
کے بعد) چھٹے مینے میں بچہ پیدا ہوا تھا تو
انھوں نے حکم دیا کہ اسے رجم کر دیا جائے۔“

سنن ابو داؤد میں قبیلہ بکر بن لیث کے ایک آدمی کا مقدمہ نقل ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے پہلے اس پر حد زنا جاری کی، پھر عورت سے پوچھا تو اس نے انکار کر دیا۔ اس پر آپ نے اسے
حد قذف کے کوڑے لگوائے۔ اسی طرح ابو داؤد ہی کی روایت ہے کہ ایک شخص زنا کا مرتكب ہوا اور
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو صرف تازیانہ کی سزا دی۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ شادی شدہ تھا تو آپ
نے اسے رجم کر دیا۔ یہ دونوں روایتیں حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک بدترین
اتهام ہیں۔ آپ سے کوئی شخص کیا یہ توقع کر سکتا ہے کہ آپ نے مجرم کو کوڑے لگوانے کے بعد
عورت سے پوچھا ہوگا؟ عقل اور انصاف کا ناگزیر تقاضا کیا یہ نہ تھا کہ جب اس نے عورت کا نام
لے دیا تھا تو عورت سے پوچھئے بغیر اس مقدمے کا فیصلہ نہ کیا جاتا؟ دوسری روایت اس سے بھی
زیادہ افسوس ناک ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کوئی عاقل کیا یہ مان سکتا ہے کہ اگر
سزا میں فرق کی بنیاد فی الواقع شادی ہی تھی تو آپ نے اس کے بارے میں تحقیق کیے بغیر مجرم کو سو
کوڑے لگوادیے؟ کسی شخص کا شادی شدہ یا غیر شادی شدہ ہونا بھی کوئی ایسی بات ہے کہ جس کی
تحقیق میں دقت ہوا کرتی ہے؟ پھر یہ بھی خیریت ہوئی کہ پہلے کوڑے مارے گئے، ورنہ معاملہ اگر
اس کے بر عکس ہو گیا ہوتا تو اس کی ذمہ داری کس پر عائد کی جاتی؟

روایات یہ ہیں:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان
رجلاً من بکر بن لیث اتی
النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فاقر
انه زنى بامراة اربع مرات،
”ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ قبیلہ بکر بن لیث کا ایک شخص نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے چار مرتبہ
اقرار کیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کیا

ہے۔ وہ کنوار اتحا۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سوکوڑے لگوائے۔ پھر اس سے عورت کے خلاف ثبوت چاہا تو اس بی بی نے کہا: اللہ کی قسم، اس نے جھوٹ بولा ہے، یا رسول اللہ۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قذف کے اسی کوڑے لگوائے۔“

”جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے بدکاری کی۔ اس کے بارے میں یہ معلوم نہ تھا کہ وہ محسن ہے یا نہیں۔ چنانچہ اسے کوڑے مارے گئے۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ محسن ہے تو اسے رجم کر دیا گیا۔“

یہودی اور یہودیہ کے رجم کا جو واقعہ بخاری و مسلم اور حدیث کی بعض دوسری کتابوں میں نقل ہوا ہے، اس کے بارے میں یہ بات آج تک طے نہیں ہو سکی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسلام کے مکمل قانون کے تحت سزا دی تھی یا ان کا اپنا نہ ہبی قانون ان پر نافذ کیا تھا۔ روایات سے بظاہر یہ دوسری بات ہی معلوم ہوتی ہے، لیکن اس کے بعد، ظاہر ہے کہ یہ واقعہ اس سزا کے بارے میں کسی رائے کا ماغذہ نہیں بن سکتا:

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تورات ہی کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ چنانچہ (اس یہودی اور یہودیہ کے بارے میں) حکم دیا گیا اور وہ دونوں سنگ سار کر دیے گئے۔“

فجلدہ مائے، و کان بکراً، ثم سائلہ البینة على المرأة ، فقالت: كذب، والله ، يا رسول الله ، فجلدہ حد الفريدة ثمانين . (رقم ۲۳۶۷)

عن جابر ان رجالاً زنى بأمراء، فلم يعلم باحصانه فجلد، ثم علم باحصانه فرجم . (رقم ۲۳۳۹)

فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: فانى احکم بما في التوراة، فامر بهما فرجما . (ابوداؤد، رقم ۲۳۵۰)

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
وسلم : اللہم انی اول من احیا
خدا، میں پہلا شخص ہوں جس نے تیرے
کم کو زندہ کیا، جب کہ یہ اسے مردہ کرچکے
امرک اذ اماتوہ۔
(ابوداؤد، رقم ۲۲۳۸) تھے“

عامدیہ کا واقعہ بھی حدیث کی متعدد کتابوں میں بیان ہوا ہے۔ یہ عورت شادی شدہ تھی یا غیر شادی شدہ؟ اس کا کوئی ذکر روایات میں نہیں ہوا۔ ایک روایت میں ہے کہ اسے بچے کی پیدائش کے فوراً بعد رجم کر دیا گیا، اور دوسری روایت میں اس کے برخلاف پوری صراحت کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ اس پر سزا اس وقت نافذ کی گئی جب دودھ چھٹانے کے بعد اس کا بچہ خود کچھ کھانے کے قابل ہو گیا۔ اس عرصے کے دوران میں یہ کہاں رہی؟ ایک روایت کے مطابق اسے ایک انصاری نے اپنے پاس رکھا اور دوسری روایت کے مطابق یہ ذمہ داری اس کے ولی پر ڈالی گئی۔ یہ کوئی ڈیرے والی تھی جو پنیبر سے بیعت میں یہ وعدہ کرنے کے بعد کہ اب وہ زنا کے قریب نہ جائے گی، پھر اس جرم میں ملوث ہوئی اور حمل کی وجہ سے اعتراف پر مجبور ہو گئی یا کوئی شریف زادی تھی جو شوہر کے ہوتے ہوئے کہیں اتفاقاً بدکاری کا ارتکاب کر یہی؟ اس سوال کا جواب روایات سے نہیں ملتا۔ اسی طرح یہ بات بھی واضح نہیں ہوتی کہ اس کا شوہر (اگر کوئی تھا) اور اس کے اہل قبیلہ اس قضیے کے دوران میں کہاں غائب رہے؟ اس کی تدفین کے وقت بھی اس کے گھر والوں میں سے کوئی سامنے نہیں آیا۔ یہ اگر کوئی خاندانی عورت تھی تو اس طرح کے موقع پر جو اضطراب فطری طور پر اہل خاندان میں پیدا ہونا چاہیے، اس کے کوئی آثار روایات میں کیوں نہیں ملتے؟

روایات یہ ہیں:

قالت : انها حبلی من الزنى ،
”اس عورت نے کہا: یہ بندی زنا سے حاملہ
ہے۔ حضور نے پوچھا: کیا تم فی الواقع حاملہ
ہو؟ اس نے کہا: ہاں۔ اس پر آپ نے
فقال لها : حتى تصعنى ما فی

فرمایا: انتظار کرو تا کہ وضع حمل ہو جائے۔
راوی بیان کرتے ہیں کہ اس کے بعد
انصار کے ایک شخص نے اسے اپنی کفالت
میں لے لیا، یہاں تک کہ اس نے پچھن
دیا۔ پھر وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
آئے اور اس نے بتایا کہ غامدیہ نے پچھے
جن دیا ہے۔ آپ نے فرمایا: ہم اس وقت
بھی اسے رجم نہ کریں گے کہ اس کے پچھے
کواں طرح چھوڑ دیں اور اسے کوئی دودھ
پلانے والا بھی نہ ہو۔ انصار میں سے ایک
شخص نے یہ بات سنی تو اس نے کہا: اس کی
رضاعت کا ذمہ میں لیتا ہوں، یا رسول اللہ۔
راوی کا بیان ہے کہ اس پر آپ نے اسے
رجم کر دیا۔“

”اس عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول،
آپ مجھے کیوں لوٹاتے ہیں؟ غالباً اسی
طرح جس طرح آپ نے ماعز کو لوٹایا تھا۔
بخدا، میں تو حاملہ ہوں۔ آپ نے فرمایا: تو
نہیں ٹلتی تو جا، اس کی ولادت تک انتظار کر۔
چنانچہ جب ولادت ہو گئی تو وہ بچے کو ایک
کپڑے میں لپیٹ کر لائی اور اس نے کہا:
یہ ہے جسے میں نے جنم دیا ہے۔ حضور صلی

بطنک۔ قال : فکفلها رجل من الانصار حتی وضعت ، قال:
فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: قد وضعت الغامدية ،
فقال: اذا لا نرجمها وندع ولدها صغیراًليس له من يرضعه ، فقام رجل من الانصار
فقال: الی رضاعه يا نبی اللہ ، قال : فرجمها . (مسلم، رقم ۱۶۹۵)

قالت: يا رسول الله لم تردنی؟
لعلك ان تردنی كما رددت ماعزاً ، فوالله انى لحبلی قال:
اما لا ، فاذبهي حتى تلدی ، فلما ولدت اته بالصبي في خرقه .
قالت: هذا قد ولدته ، قال:
اذبهي فارضعيه حتى تفطميه ،
فلما فطمتها اته بالصبي في يده

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اور اسے دودھ پلاو، یہاں تک کہم اس کا دودھ چھٹا سکو۔ چنانچہ جب اس نے دودھ چھٹا دیا تو وہ بچے کو لے کر اس طرح آئی کہ اس کے ہاتھ میں روٹی کا گٹرا تھا اور اس نے کہا: اے اللہ کے نبی، یہ میں نے اس کا دودھ چھٹا دیا اور یہاب کھانے لگا ہے۔ اس پر آپ نے بچے کو مسلمانوں میں سے ایک شخص کے سپرد کیا۔ پھر حکم دیا کہ اس کے سینے تک گڑھا کھو دا جائے۔ پھر لوگوں سے کہا اور انہوں نے اسے رجم کر دیا۔

کسرة خبز، فقالت : هذا، يا نبى الله قد فطمته، وقد أكل الطعام، ثم أمر بها، فحفر لها إلى صدرها، وامر الناس ، فرجموها .
(مسلم، رقم ۱۲۹۵)

”عمران بن حصین کی روایت ہے کہ قبیلۃ جهینہ کی ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور وہ زنات سے حاملہ تھی۔ اس نے حضور سے کہا: اے اللہ کے پیغمبر، میں حدکی مستحق ہوں، مجھے سزادی کیجیے۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ولی کو بلایا اور اس سے کہا: اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو اور جب یہ بچہ جن لے تو اسے میرے پاس لے آؤ۔ چنانچہ اس نے یہی کیا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تو اس کے کپڑے اس کے جسم پر باندھ دیے گئے۔ پھر حکم دیا تو وہ

عن عمران بن حصين ان امراة من جهينة اتت نبى الله صلى الله عليه وسلم، وهي حبلی من الزنا فقالت: يا نبى الله، اصبت حداً فاقمه على، فدعا نبى الله صلى الله عليه وسلم وليهما فقال: احسن اليها، فإذا وضعت فأتنى بها، ففعل، فامر بها نبى الله صلى الله عليه وسلم، فشكّت عليها ثيابها، ثم امر بها، فرجمت.
(مسلم، رقم ۱۲۹۶)

— رجم کی سزا —
رجم کردی گئی۔ ”

مزدور کا مقدمہ بھی حدیث کی تقریباً تمام کتابوں میں بیان ہوا ہے۔ بخاری کی روایت کے مطابق، یہ جس شخص کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا، اس کی بیوی سے زنا کا مرتكب ہوا۔ اس کے باپ نے اس شخص کو سو بکریاں اور ایک لوٹی دے کر راضی کر لیا۔ مگر اب علم نے اسے بتایا کہ اس معاملہ میں راضی نامہ کی گنجائش نہیں ہے۔ چنانچہ وہ اس شخص کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حضور نے فرمایا: بکریاں اور لوٹی بھی کو واپس۔ تیرے میٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور اس شخص کی بیوی اگر اعتراف کرے تو اسے رجم کیا جائے گا:

”عَبِيدُ اللَّهِ نَّبِيٌّ مُّجَھَّىءٌ بَّا تَبَيَّأَ كَمَا بَوْهَرِيَّهُ أَوْ زَيْدُ
بْنُ خَالِدٍ، دُونُوْنَ نَّبِيٌّ مُّجَھَّىءٌ بَّا كَهَّا كَمَا هُمْ بْنَى
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا پَاسَ مُبَيَّنَهُ بَوْتَهُ تَهَّى
كَمَا يَكُونُ شَخْصُ اَثَّا وَارَاسَ نَّبِيٌّ مُّجَھَّىءٌ بَّا كَهَّا: مِنْ آپَ
سَيِّدِ یَهُ چَاهِتاً ہوں کہ آپ ہمارے درمیان
اللَّهُ كَمَّا كَمَّا فَيَصِلُّ كَمَّا فَيَصِلُّ
پَرْفِيقَنْ مُخَالَفَكَهُرَ اَهْوَا وَرَهُ اَسَ كَمَّا مُقاَبَلَهُ
مِنْ كَمَّا سَجَحَهُ دَارَ مَعْلُومٍ ہوتا تھا۔ اس نے کہا
کہ آپ ہمارے درمیان اللَّهُ كَمَّا فَيَصِلُّ
مطابق ہی فیصلہ کیجیے اور مجھے اجازت دیجیے
کہ میں رواد مقدمہ بیان کروں۔ آپ نے
فرمایا: کہو، اس نے عرض کیا: میرا یہ بیٹا اس
شخص کے ہاں مزدور تھا۔ اس کی بیوی سے
اس نے زنا کا ارتکاب کیا۔ میں نے اسے
سو بکریاں اور ایک خادم فدیہ کے طور پر دیے۔

اَخْبَرَنِي عَبِيدُ اللَّهِ اَنَّهُ سَمِعَ
ابَا هَرِيْرَةَ وَزِيدَ بْنَ خَالِدٍ قَالَ:
كَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ، فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ:
اَنْشَدَكَ اللَّهُ اَلَا مَا قَضَيْتَ بَيْنَا
بِكِتَابِ اللَّهِ، فَقَامَ خَصْمُهُ
وَكَانَ اَفْقَهُ مِنْهُ، فَقَالَ: اَقْضِ
بَيْنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأَذْنِ لِيْ. قَالَ:
قُلْ، قَالَ: اَنْ اَبْنِي هَذَا كَانَ
عَسِيْفًا عَلَى هَذَا، فَزَنِيْ بِامْرَاتِهِ،
فَافْتَدَيْتَ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَ
خَادِمٍ، ثُمَّ سَالَتْ رَجَالًا مِنْ
اَهْلِ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُوْنِيَ اَنْ عَلَى
ابْنِي جَلْدٌ مِائَةٌ وَتَغْرِيبٌ عَامٌ،
وَعَلَى اَمْرَاتِهِ الرَّجْمُ. فَقَالَ

پھر میں نے بعض اہل علم سے پوچھا تو انھوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کے لیے سوکوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے اور اس کی بیوی سنگ سار کی جائے گی۔ اس پر بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں تمھارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق ہی فیصلہ کروں گا، سو بکریاں اور خادم تھجھی کو واپس۔ تیرے بیٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور انیس، تم اس کی بیوی کے پاس جاؤ۔ وہ اگر اعتراض کرے تو اسے رجم کر دو۔“

اس مقدمہ کی یہ رواد بھی، اگر غور کیجیے، تو نہایت مہم ہے۔ یہ کون غیر عرب تھا جس نے بیوی کی گردان مار دینے یا کم سے کم اسے علیحدہ کر دینے کے بجائے اس کی عصمت کا سودا ایک لوٹدی اور سو بکریوں میں چکا دیا؟ کیا یہ فی الواقع شرفا کا کوئی گھر اننا تھا یا اس کی روایت یہی تھی کہ پہلے کسی شخص کو پھانسا جائے اور پھر آبرو کی قیمت لے کر معاملہ ختم کر دیا جائے؟ جرم کا افشا کس طرح ہوا؟ مجرم کپڑے گئے یا بیوی نے خود شوہر کو بتایا کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئی ہے اور اب وہ لڑکے کے باپ سے لوٹدی اور بکریوں کا مطالبہ کر سکتا ہے؟ لڑکے کا کردار کیا تھا؟ مقدمے کی رواد میں بصراحت بیان ہوا ہے کہ فریقین جب حضور کے پاس آئے تو مسئلہ اس جرم کی سزا کے بارے میں محض کسی علمی اختلاف کا نہ تھا، بلکہ اس کی نوعیت ایک جھگڑے کی تھی۔ یہ جھگڑا کیوں پیدا ہوا؟ اس کی نوعیت کیا یہی نہ تھی کہ عورت کا شوہر لوٹدی اور بکریاں ہاتھ سے دینے کے لیے تیار نہ تھا اور لڑکے کے باپ کی خواہش تھی کہ زانیہ بھی کیفر کردار کو پہنچ اور اس کے بیٹے کو بھی قرار واقعی تنبیہ ہو۔

جائے؟ ان سوالات کا کوئی واضح جواب اس مقدمے کی رواداد میں نہیں ہے۔

اس سلسلہ کا اہم ترین مقدمہ ماعزِ اسلامی کا ہے۔ یہ ایک یتیم تھا جس کی پرورش ہزار اسلامی کے گھر میں ہوئی۔ ایک دن یہ ان کے پاس آیا اور انھیں بتایا کہ میں مہیرہ نامی ایک عورت کے پیچھے پڑا ہوا تھا۔ آج اس سے اپنی خواہش میں نے پوری کر لی، لیکن اب نادم ہوں کہ میں نے یہ کیا حرکت کر رہا ہوں۔ ہزار نے اسے مشورہ دیا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خود حاضر ہو جاؤ۔ اس طرح امید ہے کہ اس جنم کی پاداش سے بچنے کی کوئی صورت تمہارے لیے نکل آئے گی۔ چنانچہ یہ پہلے سیدنا صدیق اور سیدنا عمر فاروق کے پاس گیا اور دونوں کی اس نصیحت کے باوجود کہ اللہ سے رجوع کرو اور جو پردہ اس نے تم پر رہا ہے، اس میں چھپے رہو، محض اس خیال سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو گیا کہ آپ اسے کوئی معمولی سزا دے کر چھوڑ دیں گے۔ جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

”ہم نے اسے باہر لا کر سنگ سار کرنا شروع کیا۔ پھر پڑے تو وہ چینا: لوگو، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس واپس لے چلو۔ میرے قبیلے کے لوگوں نے مجھے مر وا دیا۔ انہوں نے مجھے دھوکے میں رکھا۔ وہ مجھے یہی کہتے رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے قتل نہیں کرائیں گے۔“

بعض روایات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے پہلے اسی نے

۱۳ ابو داؤد، رقم ۳۳۱۹۔

۱۴ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳۲۲/۲۔

۱۵ ابو داؤد، رقم ۳۳۱۹۔

۱۶ موطا، رقم ۱۵۵۲۔

اپنے جرم کے بارے میں بتایا، لیکن ابن عباس کی ایک روایت میں بالصراحت بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے آنے سے پہلے ہی اس کے جرم سے مطلع تھے۔

روایت یہ ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال لِمَاعزَ بْنَ مَالِكَ : أَحَقُّ مَا
بَلَغْنِي عَنْكَ ؟ قَالَ : وَمَا بَلَغْتَ
عَنِّي . قَالَ : بَلَغْنِي أَنَّكَ وَقَعْتَ
بِجَارِيَةِ الْفَلَانِ ، قَالَ : نَعَمْ ،
قَالَ : فَشَهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ ، ثُمَّ
أَمْرَ بِهِ فَرْجُمٌ . (مسلم، رقم ۱۶۹۳)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز سے پوچھا: مجھے تمہارے بارے میں جو کچھ معلوم ہوا ہے، کیا وہ درست ہے؟ اس نے کہا: آپ کو میرے بارے میں کیا معلوم ہوا ہے؟ آپ نے فرمایا: مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے فلاں قبلیہ کی لڑکی کے ساتھ بدکاری کی ہے۔ اس نے کہا: ہاں۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ اس کے بعد اس نے چار مرتبہ اقرار کیا، تب اس پر سن انافذ کرنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ اسے رجم کر دیا گیا۔“

اس کے جرم کی نوعیت کیا تھی؟ اس کے بارے میں کوئی واضح بات اگرچہ روایات میں بیان نہیں ہوئی، لیکن ابن سعد کی روایت کے مطابق جس عورت سے اس نے بدکاری کی، اسے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلایا، مگر اس سے کچھ مواذہ نہیں کیا، اس وجہ سے صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زنا ب مجرم کا ارتکاب کیا:

دعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المَرْأَةِ الَّتِي أَصَابَهَا، فَقَالَ:
”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو بلایا، جس سے ماعز نے زنا کیا تھا، پھر اسے کہا: چل جاؤ اور اس سے کچھ تعزض نہیں کیا۔“ (الطبقات الکبریٰ/۲۳۲)

کے مثال کے طور پر دیکھیے: بخاری، رقم ۲۸۱۲۔ مسلم، رقم ۱۶۹۲۔ ابو داؤد، رقم ۳۳۱۹۔

یہ کس قسم کا مجرم تھا؟ اس سوال کا نہایت واضح جواب اس تقریر میں موجود ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رجم کی سزادی نے کے بعد اسی دن عصر کے وقت کی۔ امام مسلم کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

”کیا یہی نہیں ہوا کہ جب کبھی ہم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکل تو ہمارے اہل و عیال میں سے ایک شخص پیچھے رہ گیا جو شہوت کے جوش میں بکرے کی طرح بلبلاتا تھا؟ سنو، مجھ پر لازم ہے کہ اس طرح کا کوئی مجرم اگر میرے پاس لایا جائے تو میں اسے عبرت ناک سزادوں۔“

او کلمما انطلقنا غزاة فی سبیل اللہ ، تحلف رجل فی عیالنا، له نبیب کتبیب التیس ، علی ان لا او تی بر جل فعل ذلك، الا نکلت به.(رقم ۱۶۹۳)

اس زمانے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس تقریر میں ما عز کا نام کہا ہے کہ اس کا مصدق اسے قرار دیا جائے؟ لیکن اس تقریر کو پڑھنے اور یہ جاننے کے بعد کہ آپ نے ما عز کو رجم کرنے کے بعد اسی دن یہ خطبہ دیا، ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ کس قدر بے معنی بات ہے۔ ہمارے صدر ریاست نے صح کسی پارٹی پر پابندی عائد کی اور شام کو ٹیلی و ژن پر قوم سے خطاب فرمایا کہ یہاں ایک ایسی پارٹی موجود تھی جو اس ملک کو توڑنے کے منصوبے بناتی رہی۔ اب ہر شخص کو جان لینا چاہیے کہ اس طرح کی کوئی دوسری جماعت اگر قائم ہوئی تو اس کا وجود بھی اس ملک میں برداشت نہیں کیا جائے گا۔ اس خطاب کو سننے کے بعد کیا کسی عاقل سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اس کے بارے میں یہ کہہ گا کہ اس میں کسی کا نام کہاں ہے کہ اس کا مصدق اس پارٹی کو قرار دیا جائے جس پر صح پابندی عائد کی گئی۔ اسی طرح بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ما عز وہ شخص ہے جس نے اپنے جرم کا خود اعتراف کیا اور اس پر ندامت ظاہر کی^{۱۸}۔ سیدنا صدیق اور سیدنا عمر فاروق کے پاس یہ حاضر ہوا تو انہوں نے اسے جرم چھپانے اور اللہ کی طرف رجوع کرنے کی تلقین کی^{۱۹}۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا یہ

^{۱۸} الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۲۲۳/۲۔

اعتراف جرم فوراً قبول کر لینے کے بجائے اسے بار بار لوٹایا اور سننا کا فیصلہ کرنے سے پہلے اس طرح کے سوالات کیے کہ: کیا تم جانتے ہو کہ زنا کیا ہے؟ اور تم نے کہیں شراب تو نہیں پی؟ اور اس کی قوم سے پوچھا کہ اس کے دماغ میں کچھ خلل تو نہیں ہے؟ لوگوں نے آپ کو بتایا کہ پتھر پڑنے پر وہ جیخ رہا تھا کہ لوگوں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے چلو، میرے قبیلے والوں نے مجھے مرادیا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے اسے چھوڑ کیوں نہیں دیا؟^{۲۰} شاید وہ توبہ کرتا اور اللہ اس کی توبہ قبول کر لیتا۔ اور اس کے سر پرست سے کہا کہ تم نے اچھا نہیں کیا۔ بہتر یہی تھا کہ تم اس کے جرم پر پردہ ڈالتے۔ اور عام لوگوں کو بھی اپنے خطاب میں یہی تلقین کی۔ انہوں نے جب یہ کہا کہ اس شخص کی شامت نے اس کا پیچھا نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ کتنا کی طرح سنگ سار کر دیا گیا تو حضور نے انھیں تنبیہ کی۔^{۲۱} مذہن کے وقت اگرچہ آپ نے اس کے جنازے کی نماز پڑھنے سے انکار کیا، لیکن دوسرے دن یہ نماز پڑھی اور لوگوں کو اس کے حق میں دعا کی نصیحت کی،^{۲۲} اور انھیں بتایا کہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایک امت میں تقسیم کی جائے تو اس کے لیے کافی ہوگی، اور بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مغفرت فرمائی اور اسے جنت میں داخل کر دیا ہے۔^{۲۳} وہ کہتے ہیں کہ اس کے بارے

۱۹ موطا، رقم ۱۵۵۲۔

۲۰ مسلم، رقم ۱۶۹۷۔

۲۱ بخاری، رقم ۵۲۷۲۔ مسلم، رقم ۱۶۹۱۔ ابو داؤد، رقم ۲۳۲۸۔

۲۲ ابو داؤد، رقم ۲۳۱۹۔

۲۳ ابو داؤد، رقم ۲۳۱۹۔ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳۲۳/۳۔

۲۴ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳۲۳/۳۔

۲۵ ابو داؤد، رقم ۲۳۲۸۔

۲۶ فتح الباری، ابن حجر ۱۳۱/۱۲۔ مسلم، رقم ۱۶۹۵۔

۲۷ مسلم، رقم ۱۶۹۵۔

۲۸ ابو داؤد، رقم ۲۳۲۸۔

میں یہ سب باتیں بھی چونکہ حدیث کی کتابوں میں بیان ہوئی ہیں، اس وجہ سے یہ کسی طرح باور نہیں کیا جا سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تقریر کا مصدق فی الواقع یہی تھا اور اس نے اگر زنا بالجبر کا ارتکاب بھی کیا تو یہی سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی بھولا بھالا شخص تھا جو جذبات سے مغلوب ہو کر یہ حرکت کر بیٹھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ماعز کے بارے میں یہ سب باتیں حدیث کی کتابوں میں بیان ہوئی ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے جس کی بنیاد پر اس کے اس کردار کی نفعی کی جاسکے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے نمایاں ہوتا ہے۔

اعتراف جرم اور ندامت سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ یہ کوئی مرد صاحح تھا جس سے یہ جرم اتفاق آسزد ہو گیا۔ دنیا میں جرائم کی جو تاریخ اب تک رقم ہوئی ہے، اس سے دینیوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں کہ بدترین اور انتہائی بد خصلت گندے جو کسی طرح گرفت میں نہیں آسکتے تھے، کسی وقت ارتکاب جرم کے فوراً بعد اس طرح قانون کے سامنے خود پیش ہوئے کہ ان کی ندامت پر لوگوں کے دلوں میں ان کے لیے ہمدردی کے جذبات امند آئے۔ نفیات جرم کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے محرکات کئی ہو سکتے ہیں: مجرم اس اندیشہ میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ اب یہ جرم چھپانہ رہے گا، اس لیے وہ خود آگے بڑھ کر اس خیال سے اپنے آپ کو قانون کے سامنے پیش کر دیتا ہے کہ اس طرح شاید اس سخت سزا نہ دی جائے۔ جرم اس طریقے سے سرزد ہوتا ہے کہ اس کے افشا کو روکنا فی الواقع ممکن نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ سبقت کر کے اپنے آپ کو لوگوں کے رہنمی کی شدت سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جنسی بیجان کے غلبہ میں ہمینوں عورتوں کا پیچھا کرنے والے جب پہلی مرتبہ زنا بالجبر کا ارتکاب کر بیٹھے ہیں تو بعض اوقات اس جرم کے نتیجے میں بیجان کا ختم ہو جانا ہی انھیں اعتراف جرم پر آمادہ کر دیتا ہے۔ مجرم کے ماحول میں کسی غیر معمولی دینی شخصیت کا وجود بھی اس کا باعث بن جاتا ہے۔ جرم کے حالات، مثلاً مجرم کی درندگی کا شکار ہونے والی عورت یا نپے کی بے بھی یہ نتیجہ پیدا کر دیتی ہے۔ ضمیر کی خلش اور انسان کے اندر سے نفس اوابہ

کی سرزنش بھی صرف بھولے بھالے مجرموں ہی میں احساس ندامت پیدا کرنے کا باعث نہیں بنتی، بڑے بڑے بدمعاش بھی بعض اوقات کسی خاص صورت حال میں اس سے متنه ہو جاتے ہیں اور پھر پورے خلوص کے ساتھ، نہ صرف یہ کہ اپنے جرم کا اعتراض کر لیتے ہیں، بلکہ اصرار کرتے ہیں کہ انھیں جلد سے جلد کیفیر کردار کو پہنچادیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ولیل القدر ساتھیوں نے اسے اگر بار بار لوٹایا اور تلقین کی کہ سزا اپانے کے بجائے اسے اپنی اصلاح کرنی چاہیے اور اس کے سر پرست سے بھی یہی بات کہی اور عام لوگوں کو بھی اسی کی نصیحت کی تو اس کی فردوس اراد جرم پر اس سے کیا اثر پڑا؟ ہر صالح نظام میں معاشرے کے کامبر کارویہ یہی ہونا چاہیے کہ جب تک معاملہ ناش یا مقدمے کی صورت اختیار نہیں کر لیتا، اس وقت تک ہر شخص کو یہی نصیحت کی جائے۔ چنانچہ قرآن مجید نے سورہ مائدہ میں جہاں بغاوت اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرت ناک سزا میں بیان کی ہیں، وہاں یہ ہدایت بھی کی ہے کہ یہ سزا میں ان لوگوں پر نافذ نہ کی جائیں جو قانون کی گرفت میں آنے سے پہلے توبہ کر کے اپنے رویے کی اصلاح کر لیں۔ اس طرح کے مجرموں کے بارے میں اگر بعد میں بھی یہ معلوم ہو کہ وہ احساس ندامت کے ساتھ آمادہ اصلاح ہیں تو قرآن مجید کی ائمہ آیات کی رو سے عدالت انھیں کم تر سزا بھی دے سکتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر یہ فرمایا کہ تم نے اسے چھوڑ کیوں نہیں دیا تو ظاہر ہے کہ اسی مقصد کے پیش نظر فرمایا۔ توبہ و اصلاح کی توفیق اگر اللہ چاہے تو کسی بڑے سے بڑے مجرم کو بھی کسی وقت حاصل ہو سکتی ہے اور اس کے تیجے میں اس کا پروردگار سے جنت میں بھی داخل کر سکتا ہے۔ اللہ کا رسول اگر دنیا میں موجود ہو اور اسے وحی کے ذریعے سے یہ بتایا جائے کہ مجرم کی مغفرت ہو گئی اور یہ معلوم ہو جانے کے بعد اس کی نماز جنازہ پڑھے اور لوگوں کو بھی اس کے حق میں دعا کی نصیحت کرے تو اس سے اس کردار کی نفعی کس طرح ہو جائے گی جو توبہ و اصلاح سے پہلے اس مجرم کا رہا؟ اس سے کیا یہ سمجھا جائے کہ کسی او باش کو کبھی توبہ کی توفیق نہیں ملتی اور جو شخص توبہ کر لے، اس کے بارے میں یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کبھی او باش بھی رہا تھا؟

اسی طرح یہ بات تو بے شک، صحیح ہے کہ کسی بدترین شخص کا ذکر بھی اس کے مرجانے کے بعد کبھی برے لفظوں میں نہیں کرنا چاہیے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بنابر ان لوگوں کو تنبیہ کی جو ماعز کے بارے میں یہ کہہ رہے تھے کہ اس کی شامت نے اس کا پچھا نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ کتنے کی طرح سنگ سار کر دیا گیا، لیکن اس کے معنی کیا یہ ہیں کہ جس شخص کے بارے میں بغیر کسی ضرورت کے اس طرح کا تبرہ کرنے سے لوگوں کو روکا جائے، وہ لازماً کوئی ہستی مقصوم ہی ہوتا ہے اور قانون و شریعت کی تحقیق کے لیے بھی اس کا کردار بھی زیر بحث نہیں لایا جاسکتا؟

رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے، مثلاً اس طرح کے سوالات کیے کہ کیا تم جانتے ہو کہ زنا کیا ہے؟ تو یہ وہ سوالات ہیں جو اعتراف جرم کی صورت میں ہر عدالت کو لازماً کرنے چاہیے۔ اس صورت میں چونکہ اس بات کا ہر وقت امکان ہوتا ہے کہ بعد میں کوئی شخص مجرم کے کسی مہم بیان کی بنابر عدالت کے فیصلے پر متعرض ہو اور مدینہ کے ماحول میں جہاں منافقین صحیح و شام اسی طرح کے فتنوں کے لیے سرگرم رہتے تھے، اس بات کا اندیشہ چونکہ اور بھی زیادہ تھا، اس وجہ سے آپ نے اپنے سوالات کے ذریعے سے معاملے کا کوئی پہلو غیر واضح نہیں رہنے دیا۔ اس سے کوئی شخص اگر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ بے چارہ تو یہ بھی نہیں جانتا تھا کہ زنا کیا ہے تو اس کے بارے میں پھر کیا عرض کیا جاسکتا ہے! حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے لوگ اگر زنا بالجبراً متعلق بھی یہ کہتے ہیں کہ شرفابھی کبھی بھی اس کے مرتكب ہو جایا کرتے ہیں تو اس پر کچھ تجھ نہ کرنا چاہیے۔ عقل و دلنش کی جو مقدار اب ہمارے مدرسون میں باقی رہ گئی ہے، اس کے بل بوتے پر اس سے زیادہ کیا چیز ہے جس کی توقع ان لوگوں سے کی جاسکتی ہے؟

بہر حال یہ ہے ان سب باتوں کی حقیقت، لیکن اس کے باوجود اگر کوئی شخص اصرار کرتا ہے کہ ان روایات سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ کوئی ہستی مقصوم تھا جو بس یونہی راہ چلتے کسی عورت سے بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھا تو اسے پھر مان لینا چاہیے کہ اس صورت میں نہایت شدید قسم کا جو تنقض اس کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور ان روایات کے مضمون میں پیدا ہو جائے گا، اس کی بنابر کوئی حتمی بات اس مقدمے کے بارے میں بھی کسی شخص کے لیے کہنا ممکن نہ ہو گا۔

ان کے علاوہ دواز مقدموں کی رواداد بھی حدیث کی کتابوں میں نقل ہوئی ہے۔ پہلا مقدمہ اس شخص کا ہے جو نماز کے لیے جاتی ہوئی ایک خاتون سے سرراہ زنا بالجبر کا مرتكب ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فوراً رجم کر دیا۔ دوسرا مقدمہ ایک معروف صحابی عمرو بن حمزہ اسلامی کا ہے جنہوں نے فی الواقع مخصوص زنا ہی کا ارتکاب کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعتراف جرم کے بعد انھیں بس سوکوڑے لگوائے اور چھوڑ دیا۔

پہلے مقدمے کی روایت یہ ہے:

”علقمة بن واکل اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز کے لیے گھر سے نکلی تو راستے میں ایک شخص نے اسے دیکھا۔ پس اس نے اس پر غلبہ پالیا اور اپنے نفس کی پیاس بھائی۔ اس پر وہ چینی چلانی تو وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ اسی اثنامیں ایک آدمی کا گزارس طرف سے ہوا تو اس عورت نے اسے بتایا کہ ایک شخص نے اس طرح اسے رسو کیا ہے۔ یہ بات ہو رہی تھی کہ مہاجرین کی ایک جماعت بھی اس طرف آنکلی۔ اس نے انھیں بھی اپنی رواداد سنائی تو وہ بھاگے اور اس شخص کو کپڑ لیا جس کے بارے میں عورت کا خیال تھا کہ اس نے اس کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ وہ اسے اس کے پاس لے آئے تو اس نے کہا: ہاں، یہ وہی

عن علقة بن واکل عن ابیه، ان امرأة خرجت على عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم ترید الصلوة، فتلقاها رجل، فتجللها، فقضى حاجته منها، فصاحت، وانطلق فمر عليها رجل، فقالت: ان ذاك فعل بي كذا وكذا، ومرت عصابة من المهاجرين، فقالت: ان ذلك الرجل فعل بي كذا وكذا، فانطلقو، فاخذوا الرجل الذي ظنت انه وقع عليها، فاتوها به، فقالت: نعم، هو هذا، فاتوا به النبي صلی اللہ علیہ وسلم، فلما امر به قام صاحبها الذي وقع عليها، فقال: يا رسول الله،

ہے۔ چنانچہ وہ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے۔ آپ نے اس کے لیے سزا کا حکم دیا تو اصل مجرم کھڑا ہو گیا اور اس نے عرض کیا: یا رسول اللہ، یہ میں تھا جس نے اس کے ساتھ زیادتی کی۔ اس پر آپ نے عورت سے کہا: جا، اللہ نے تجھے معاف کر دیا اور اس شخص سے بھی کلمات خیر فرمائے جو شبهہ میں پکڑا گیا تھا۔ پھر اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے بدکاری کی تھی، فرمایا: اسے رجم کر دو۔

دوسرے مقدمے کی روایت یہ ہے:

”عمرو بن حمزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدبیہ میں حاضر تھے۔ وہ مدینہ آئے پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ اپنے بادی کی طرف لوٹ جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تو انکے، یہاں تک کہ جب مدینہ سے مکہ کی طرف راستے کے درمیان ایک منزلِ ضباء پہنچے تو عرب کی ایک خوب صورت لوٹڑی سے ملاقات ہوئی۔ شیطان نے اکسیا تو اس سے زنا کر بیٹھے اور اس وقت وہ محسن نہ تھے۔ پھر نادم ہوئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر آپ کو بتایا۔ چنانچہ آپ نے

ان صاحبہا، فقال لها: اذهبی
فقد غفر الله لك، وقال للرجل
قولاً حسناً، وقال للرجل الذي
وقع عليها: ارجموه.
(ابوداؤد، رقم ۲۳۷۹)

ان عمرو بن حمزة بن سنان
كان قد شهد الحدبية مع
رسول الله صلی الله عليه
وسلم، قدم المدينة، ثم استأذن
النبي صلی الله عليه وسلم ان
يرجع الى باديته، فاذن له، فخرج
حتى اذا كان بالضبوعة، على
بريد من المدينة، على المحجة
الى مكة، لقى جارية من العرب
وضيئه، فنزلغه الشيطان حتى
اصابها، ولم يكن احسن، ثم
ندر، فاتى النبي صلی الله عليه

وسلم، فا خبره، فاقام عليه الحد.
ان پر حد جاری کر دی۔“
(اطبقات الکبری، ابن سعد ۲/۳۱)

ان میں سے پہلے مقدمے میں رجم کی سزا مجرم کے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے دی گئی یا زنا بالجبر کی بنیاد پر وہ اس کا مستحق قرار پایا؟ اس سوال کا کوئی جواب مقدمے کی اس رواداد سے نہیں ملتا۔ دوسرا مقدمہ اس لحاظ سے تو بالکل واضح ہے کہ مجرم ایک معروف صحابی ہیں جو بیعت رضوان کے شرکا میں سے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سزا بھی وہی دی جو زنا کے مجرموں کے لیے قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے، لیکن اس مقدمے کو بھی اگر روایات کی روشنی میں دیکھا جائے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ سوکوڑے کے ساتھ جلاوطنی کی جو سزا ان روایات میں بیان ہوئی ہے، وہ ان صحابی کے معاملے میں کیوں ختم ہو گئی؟ اس سے کیا یہ سمجھا جائے کہ محض زنا کے لیے ایک مجرم تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوئے۔ ان کے علاوہ جتنے مجرموں کو سوکوڑے کے ساتھ جلاوطنی کی سزا بھی دی گئی، وہ محض زنا ہی کے مجرم نہیں تھے، اس کے ساتھ کسی دوسرے جرم میں بھی ملوث رہے تھے جس کی پاداش میں تازیانے کی سزا کے بعد وہ جلاوطن کر دیے گئے۔

رجم کا مأخذ

یہ ہیں وہ روایتیں اور مقدمات جن کی بنیاد پر ہمارے فقہاء قرآن مجید کے حکم میں تغیر کرتے اور زنا کے مجرموں کے لیے ان کے محض شادی شدہ ہونے کی بنیاد پر رجم کی سزا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سارے مواد پر جو تبصرہ ہم نے کیا ہے، اس کی روشنی میں پوری دیانت داری کے ساتھ اس کا جائزہ لیجئے۔ اس سے زیادہ سے زیادہ کوئی بات اگر معلوم ہوتی ہے تو اُس یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زنا کے بعض مجرموں کو رجم اور جلاوطنی کی سزا بھی دی ہے۔ لیکن کس قسم کے مجرموں کے لیے یہ سزا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء نے کس طرح کے زانیوں کو یہ سزا دی؟ اس سوال کے جواب میں کوئی حتمی بات ان مقدمات کی

رو دادوں اور ان روایات کی بنیاد پر نہیں کہی جا سکتی۔ اس سزا کا مأخذ درحقیقت کیا ہے؟ یہی وہ عقدہ ہے جسے امام حیدر الدین فراہی نے اپنے رسالہ: ”احکام الاصول باحکام الرسول“ میں حل کیا ہے۔ اپنے اصول کے مطابق انھوں نے ان مبہم اور متناقض روایات سے قرآن مجید کے حکم میں کوئی تغیر کرنے کے بجائے انھیں اسی کتاب کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک رجم اور جلاوطنی کی اس سزا کا مأخذ سورہ مائدہ کی آیت مختار ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

إِنَّمَا جَزَوا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ
فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا، أَوْ يُصْلَبُوا، أَوْ
تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ
خِلَافٍ، أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ.
(۳۳:۵)

”وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کرتے ہیں، ان کی سزا بس یہ ہے کہ عبرت ناک طریقے سے قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹ ڈالے جائیں یا جلاوطن کر دیے جائیں۔“

امام فراہی کے اس موقف کی وضاحت میں استاذ امام امین احسن اصلاحی اپنی تفسیر ”تدبر قرآن“ میں لکھتے ہیں:

” مجرم دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک تو وہ جن سے چوری یا قتل یا زنا یا قذف کا جرم صادر ہو جاتا ہے، لیکن ان کی نوعیت یہ نہیں ہوتی کہ وہ معاشرہ کے لیے آفت اور وبال بن جائیں یا حکومت کے لیے لا اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں۔ دوسرا وہ ہوتے ہیں جو اپنی انفرادی حیثیت میں بھی اور جماعت بنا کر بھی معاشرے اور حکومت کے لیے آفت اور خطرہ بن جاتے ہیں۔ پہلی قسم کے مجرموں کے لیے قرآن میں معین حدود اور قصاص کے احکام ہیں جو اسلامی حکومت انھی شرائط کے مطابق نافذ کرتی ہے جو شرائط قرآن و حدیث میں بیان ہوئے ہیں۔ دوسری قسم کے مجرمین کی سرکوبی کے لیے احکام سورہ مائدہ کی آیات ۳۲-۳۳ میں دیے گئے ہیں۔“ (۳۶۷/۱۵)

مائده کی ان آیات کے تحت انھوں نے لکھا ہے:

”اللہ اور رسول سے مخارب یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ یا جھا جرأت و جسارت، ڈھنائی اور بے باکی کے ساتھ اس نظام حق و عدل کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرے جو اللہ اور رسول نے قائم فرمایا ہے۔ اس طرح کی کوشش اگر یہ وہی دشمنوں کی طرف سے ہو تو اس کے مقابلے کے لیے جنگ و جہاد کے احکام تفصیل کے ساتھ الگ الگ بیان ہوئے ہیں۔ یہاں یہ وہی دشمنوں کے بجائے اسلامی حکومت کے ان اندر وہی دشمنوں کی سرکوبی کے لیے تعزیرات کا ضابطہ بیان ہو رہا ہے جو اسلامی حکومت کی رعایا ہوتے ہوئے، عام اس سے کوہ مسلم ہیں یا غیر مسلم، اس کے قانون اور نظم کو چیخ کریں۔ قانون کی خلاف ورزی کی ایک شکل تو یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی جرم صادر ہو جائے۔ اس صورت میں اس کے ساتھ شریعت کے عام ضابطہ حدود و تعزیرات کے تحت کارروائی کی جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کرے۔ اپنے شروعہ سے علاقے کے امن اور نظم کو درہم برہم کر دے۔ لوگ اس کے ہاتھوں ہر وقت اپنی جان، مال، عزت، آبرو کی طرف سے خطرے میں پیٹلار ہیں۔ قتل، ڈیکھتی، رہنی، آتش زنی، اغوا، زنا، تخریب، ترهیب اور اس نوع کے سنگین جرائم حکومت کے لیے لا اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں۔ ایسے حالات سے نمٹنے کے لیے عام ضابطہ حدود و تعزیرات کے بجائے اسلامی حکومت مندرجہ ذیل اقدامات کرنے کی مجاز ہے۔“

(تدریق آن ۵۰۵/۲)

اس کے بعد انہوں نے رجم کا مأخذ ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

”ان یقتلوا، یہ کہ فساد فی الارض کے یہ مجرمین قتل کر دیے جائیں۔ یہاں لفظ قتل، کے بجائے تقتیل، باب تعلیل سے استعمال ہوا ہے۔ باب تعلیل معنی کی شدت اور کثرت پر دلیل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تقتیل، شر تقتیل، کے معنی پر دلیل ہو گا۔ اس سے اشارہ نکلتا ہے کہ ان کو عبرت انگیز اور سبق آموز طریقہ پر قتل کیا جائے جس سے دوسروں کو سبق حاصل ہو۔ صرف وہ طریقہ اس سے مستثنی ہو گا جو شریعت میں منوع ہے، مثلاً: آگ میں جلانا۔ اس کے مساوا دوسرے طریقے جو گندوں اور بدمعاشوں کو عبرت دلانے، ان کو درہشت زدہ کرنے اور لوگوں کے اندر قانون اور نظم کا احترام پیدا کرنے کے لیے ضروری سمجھے جائیں، حکومت ان سب کو

اختیار کر سکتی ہے۔ رجم یعنی سنگ سار کرنا بھی ہمارے نزدیک تقتیل، کے تحت داخل ہے۔“

(تمہر قرآن ۵۰۵/۲)

امام حمید الدین فراہی کی اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ زانی کنوارا ہو یا شادی شدہ، اس کی اصل سزا تو سورہ نور میں قرآن کے صریح حکم کی بنابر سو کوڑے ہی ہے، لیکن مجرم اگر زنا پابجہر کا ارتکاب کرے یا بدکاری کو پیشہ بنالے یا کھلم کھلا او باشی پر اتر آئے یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنابر شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائے یا مردہ عورتوں کی نعشیں قبروں سے نکال کر ان سے بدکاری کا مرتکب ہو یا اپنی دولت اور اقتدار کے نشہ میں غربا کی بہو بیٹیوں کو سر بازار برہنہ کرے یا کم سبھی اس کی درندگی سے محفوظ نہ رہیں تو مائدہ کی اس آیت محاربہ کی رو سے اسے رجم کی سزا بھی دی جاسکتی ہے۔ اسی طرح مجرم کے حالات اور جرم کی نوعیت کے لحاظ سے جو دوسری سزا میں اس آیت میں بیان ہوئی ہیں، وہ بھی اگر عدالت مناسب سمجھے تو اس طرح کے مجرموں کو دے سکتی ہے۔ انھی سزاوں میں سے ایک سزا جلاوطنی بھی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مجرموں کو جو محض زنا ہی کے مجرم نہیں تھے، بلکہ اس کے ساتھ اپنی او باشی کی بنابر فساد فی الارض کے مجرم بھی تھے، یہ دونوں سزاوں دی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے وہ مجرم جو اپنے حالات اور جرم کی نوعیت کے لحاظ سے رعایت کے مستحق تھے، انھیں آپ نے زنا کے جرم میں آیہ نور کے تحت سو کوڑے مارنے کے بعد معاشرے کو ان کے شروع فساد سے بچانے کے لیے ان کی او باشی کی پاداش میں مائدہ کی اسی آیت محاربہ کے تحت جلاوطنی کی سزا دی اور ان میں سے وہ مجرم جنہیں کوئی رعایت دینا ممکن نہ تھا، اسی آیت کے حکم: ان یقتلو، کے تحت رجم کر دیے گئے۔

امام فراہی کی یہ تحقیق قرآن مجید کے نصوص پر مبنی ہے اور روایات میں بھی، جیسا کہ ہمارے تبصرے سے واضح ہے، اس کے شواہد موجود ہیں۔ اس سے کسی شخص کو اگر اختلاف ہے تو اسے دلائل کے ساتھ اس کا محاکمه کرنا چاہیے۔ یہ وہ چیز نہیں ہے جسے جذباتی تحریروں اور بے معنی فتوؤں کے ذریعے سے رد کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت لوگ جو جی چاہے کہیں، لیکن وہ وقت اب غالباً بہت زیادہ دور نہیں ہے، جب علم و دانش کی مجالس میں اس تحقیق کے لیے دادخوشنیں کے سوا کچھ بھی باقی نہ

رہے گا۔ ان شاء اللہ اعزیز۔

— ۳ —

زنا کی سزا کے بارے میں اپنا جو نقطہ نظر ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اس سے یہ حقیقت بالکل مبہم ہو جاتی ہے کہ کنوارے زانیوں کی طرح شادی شدہ زانیوں کی سزا بھی قرآن مجید کی رو سے ضرب تازیانہ ہی ہے۔ قرآن کا یہ فرشا سورہ نور کی آیہ جلد کے علاوہ اس کی دو اور آیات سے بھی واضح ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک سورہ نور کی آیت ۸ اور دوسری سورہ نساء کی آیت ۲۵ ہے۔

نور میں ارشاد ہے:

وَيَدْرُوْا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشَهَّدَ
أَرَبَعَ شَهِيدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ
الْكَلْدَيْنَ، وَالْخَامِسَةَ أَنْ غَضَبَ
اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّدِيقِينَ.
”اور اس عورت سے سزا اس طرح ملے گی
کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ یہ شخص
جھوٹا ہے اور پانچ بار یہ کہے کہ اس بندی
پر اللہ کا غضب ٹوٹے، اگر وہ (اپنے الزام
میں) سچا ہو۔“ (۹-۸:۲۲)

یہ آیات اس شادی شدہ عورت کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جس پر اس کے شوہرنے زنا کی تہمت لگائی ہو۔ سزا کے لیے ان میں ”العذاب“ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ان سے اوپر آیہ جلد میں یہی لفظ ضرب تازیانہ کی اس سزا کے لیے بھی آیا ہے جو زنا کے مجرموں کے لیے اس سورہ کی ابتداء میں بیان کی گئی ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ
وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، وَلَا
تَأْخُذْ كُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللَّهِ،
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ، وَلَيُشَهِّدُ، عَذَابَهُمَا
طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ (۲:۲۲)

”زانیہ عورت اور زانی مرد، ان میں سے ہر ایک کو کوڑے مارا اور قانون خداوندی کے نفاذ میں ان کے ساتھ زنی کا کوئی جذبہ تمھیں دامن گیرنا ہو، اگر تم فی الواقع اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو اور چاہیے کہ ان کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ موجود ہو۔“

آیت ۸ میں "العذاب،" کا الف لام، ظاہر ہے کہ عہد کے لیے ہے اور اس کا معہود عربیت کی رو سے لامحالہ وہی سزا ہو گی جس کے لیے اس آیت ۲ میں "عذابہما" کا الف استعمال ہوا ہے۔ زبان کے قواعد میں اس کے علاوہ کسی دوسری رائے کے لیے کوئی گنجائش پیدا نہیں کی جاسکتی۔ عربیت کا مسلم مقاعدہ ہے کہ اگر قرینہ مانع نہ ہو اور الف لام کا معہود کلام ہی میں پیچھے موجود ہو تو خارج میں کسی چیز کو اس کا معہود قرار نہیں دیا جا سکتا اور معرفہ کا اعادہ اگر معرفہ کی صورت میں کیا جائے، جس طرح کہ یہاں "عذابہما" کا اعادہ "العذاب" کی صورت میں ہوا ہے تو دلالت قرینہ کے بغیر ان دونوں کو الگ الگ معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ چنانچہ سورہ نور کی یہ آیت ۸، اس سورہ کی آیت ۲، ہی کی طرح ایک مرتبہ پھر اس حقیقت کو پوری طرح ثابت کر دیتی ہے کہ قرآن مجید کی رو سے زنا کے شادی شدہ مجرموں کی سزا بھی سوکوڑے ہی ہے۔

اب سورہ نساء کی آیت ۲۵ کو دیکھیے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ، فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَّشِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ، بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ، فَإِنْ كِحُوْهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ، وَأُتُوهُنَّ أُجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، مُحْصَنَاتٍ عَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَخِذَاتٍ أَخْدَانَ، فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ العذابِ۔ (۲۵:۳)

"اور جو تم میں سے اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کر سکے تو وہ ان مومنہ لوٹبیوں سے نکاح کر لے جو تمہارے قبضے میں ہوں۔ اللہ تمہارے ایمان سے خوب واقف ہے۔ تم سب ایک ہی جنس سے ہو، سوان لوٹبیوں سے نکاح کرلو، ان کے مالکوں کی اجازت سے اور دستور کے مطابق ان کے مہرا دا کرو، اس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں، نہ علانیہ بدکاری کرنے والیاں اور نہ چوری چھپے آشنا کرنے والیاں۔ پھر جب وہ پاک دامن رکھی جائیں اور اس کے بعد اگر بدچلنی کی مرتكب ہوں تو آزاد عورتوں کی جو سزا ہے،

اس کی نصف سزا ان پر ہے۔“

اس آیت میں پوری صراحة کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ لوٹیاں اگر بدکاری کریں گی تو انھیں اس سزا کی نصف سزا دی جائے گی جو آزاد عورتوں کے لیے مقرر ہے۔ آزاد عورتوں کے لیے اس آیت میں المحسنات، کالفظ جس طرح استعمال ہوا ہے، اس میں یہ بات کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ اسے غیر شادی شدہ عورتوں کے ساتھ خاص قرار دیا جائے اور نصف کا تصور، ظاہر ہے کہ سوکوڑے کی سزا ہی کے متعلق قائم کیا جاسکتا ہے، رجم کی سزا کا کوئی نصف یا انتہائی تو صاف واضح ہے کہ کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ یہ آیت بھی اس معاملے میں بالکل صریح ہے کہ زانی شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اس کے جرم کی انتہائی سزا قرآن مجید کی رو سے سوکوڑے ہی ہے۔

قرآن کی ان دونوں آیات میں سے سورہ نور کی آیت ۸ کے بارے میں تو کوئی دوسرا رائے ابھی تک ہمارے سامنے نہیں آئی، لیکن آیت نساء کے متعلق ہمارے نقطہ نظر کے خلاف بالعموم یہ تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:

ایک یہ کہ المحسنات، کالفظ اس آیت کی ابتداء میں چونکہ بن بیا ہی آزاد عورتوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اس وجہ سے یہاں نصف ما علی المحسنات من العذاب، میں بھی اسے لامحالہ اسی معنی میں لیا جائے گا۔

دوسری یہ کہ نصف ما علی المحسنات، میں المحسنات، کا الف لام تعریف عہد کے لیے ہے اور اس کا معہ ہو دو ہی بن بیا ہی آزاد عورتیں ہیں جن کا ذکر اس آیت کی ابتداء میں ہوا ہے۔ تیسرا یہ کہ لوٹی جب نکاح ہی سے 'محض' ہوتی ہے تو اس کی سزا بھی بن بیا ہی آزاد عورت ہی سے آدمی ہونی چاہیے جو پوری 'محض' ہوتی ہے۔ رہیں وہ عورتیں جو آزاد بھی ہیں اور شادی شدہ بھی تو انھیں چونکہ پہلے آزادی اور پھر شادی کے ذریعے سے دہرا احسان حاصل ہوتا ہے، اس وجہ سے 'محض' لوٹیوں کے مقابلے میں المحسنات، سے وہ یہاں کسی طرح مراد نہیں ہو سکتیں۔

ان دلیلوں کی بے مثالی اگرچہ اس قدر واضح ہے کہ ان کی تردید میں اپنا وقت صرف کرنا غالباً وقت کا کوئی اچھا مصرف نہ ہو گا، لیکن ان میں سے پہلی اور آخری دلیل چونکہ مولانا مودودی جیسے

بالغ نظر عالم نے بھی اپنی تفسیر ”تفہیم القرآن“ میں پیش فرمائی ہے، اس وجہ سے ان کی تنقید میں اپنا نقطہ نظر ہم یہاں بیان کیے دیتے ہیں۔

پہلی دلیل کو لیجیے:

لفظ محسنات، عربی زبان میں بالعوم تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے: ایک شادی شدہ عورتیں، دوسرے پاک دامن عورتیں اور تیسرا آزاد عورتیں۔

پہلے معنی کی نظر قرآن مجید اور کلام عرب میں موجود ہے۔ سورہ نساء میں محرامات کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا
هِيَ جُوْكَسِی کے نکاح میں ہوں الٰہ یہ کہ وہ
مَلَكَتُ أَيْمَانُكُمْ۔ (۲۲:۲) تھاری ملک بیان بن جائیں۔“

نابغذ بیانی کا شعر ہے:

شعب العلافیات بین فرو جهم والمحسنات عوازب الاطھار
”وَهُنَّ عَلَفِی کجاووں پر سوار میدان جنگ میں ہیں اور ان کی بیویوں کے طہران کی رفاقت سے
محروم ہیں۔“

دوسرے معنی بھی قرآن مجید اور کلام عرب سے ثابت ہیں۔ سورہ نور میں ہے:
إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ
”جو لوگ پاک دامن، بھولی بھالی، مونمنہ عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں، وہ دنیا اور آخرت، دونوں میں ملعون ہیں اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔“

الْعَفْلِتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِعِنْوَا فِي
الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ (۲۳:۲۳)

جریر فرزدق کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

تبغ فی الماخور کل مریبہ ولست باهل المحسنات الکرام
”تم گناہوں کی مجالس میں ہر بدنکار عورت کا پیچھا کرتے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تم پاک دامن

شریف زادیوں کے قابل ہی نہیں ہو۔“

تیرے معنی میں بھی یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ سورہ نساء میں ہے:

فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ
آزاد عورتوں کے لیے جو سزا ہے، اس کی
نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ
الْعَذَابِ (۲۵:۳)

ان سب معمتوں میں یہ لفظ عربی زبان میں مستعمل ہے، لیکن بن بیا ہی آزاد عورتیں اس لفظ کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ جن میں یہ اگر کسی آیت کی ابتداء میں استعمال ہوا ہو تو دلالت سیاق کی بنا پر اس کی انتہا میں بھی اس کو اسی معنی میں لیا جائے۔ اس میں شہر نہیں کہ آیہ زیر بحث کی ابتداء میں یہ لفظ غیر شادی شدہ عورتوں کے لیے خاص ہو گیا ہے، لیکن یہ صرف اس لیے ہوا ہے کہ لفظ محسنات، کے ساتھ اس آیت میں وہاں فعل ان ینکح، استعمال ہوا ہے اور نکاح چونکہ غیر شادی شدہ عورت ہی سے ہوتا ہے، اس لیے محل استعمال نے معنی میں ایک نوعیت کی تخصیص پیدا کر دی ہے۔ تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت کے آخری فقرے نصف ما علی المحسنات، میں بھی یہ تخصیص برقرار رہے۔ اسالیب بیان کی نزدکتوں سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اس طرح کے موقع پر استعمال سے جو خصوص لفظ میں پیدا ہوتا ہے، وہ اس کے محل ہی میں قائم رہتا ہے۔ محل سے الگ ہونے کے بعد، خواہ آپ اس لفظ کو متصل بعد کے فقرے ہی میں کیوں نہ استعمال کریں، وہ اگر تخصیص کا کوئی قرینہ وہاں موجود نہ ہو تو لازماً اپنے عموم کی طرف لوٹ آئے گا۔ زبان کا یہ اصول صرف عربی ہی کے ساتھ خاص نہیں، ہماری اپنی زبان میں بھی موجود ہے۔ ہم اردو میں کہتے ہیں:

”عورتوں کا یہ حق ہے کہ ان کا نکاح ان کی رضا مندی سے کیا جائے، اور مردوں کی طرح عورتیں بھی یہ حق رکھتی ہیں کہ انھیں ان کی ضروریات کے مطابق اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم کے موقع بہم پہنچائے جائیں۔“

اب دیکھیے، پہلے جملے میں لفظ عورتوں، چونکہ فعل نکاح کے معمول کی حیثیت سے استعمال ہوا ہے، اس لیے لازماً غیر شادی شدہ عورتوں کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔ لیکن اس کے متصل بعد

دوسرے فقرے میں فعل نکاح کے عمل سے آزاد ہو جانے کے باعث یہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ، ہر قسم کی عورتوں کے لیے لازماً عام قرار پائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی کم سواد ان جملوں کے معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہے کہ چونکہ پہلے جملے میں یہ لفظ صنف انسان کے غیر شادی شدہ افراد کے لیے استعمال ہوا ہے، اس لیے اس کے متصل بعد دوسرے جملے میں سیاق کلام کا تقاضا ہے کہ اسے غیر شادی شدہ عورتوں ہی کے معنی میں لیا جائے، پھر ممکن ہے کہ وہ اس عبارت سے یہ قانون بھی استنباط فرمائے کہ شادی شدہ عورتیں تعلیم حاصل کرنے کے حق سے محروم ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ ان جملوں کا یہ مفہوم کوئی زبان آشنا شخص کسی طرح قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو گا۔ وہ یقیناً یہی کہے گا کہ کسی خاص محل کی بنابر لفظ کے معنی کی تخصیص ہمیشہ اس محل تک محدود رہتی ہے۔ وہی لفظ اگر اس کے متصل بعد کے جملے میں استعمال کیا جائے تو وہ اپنے مفہوم میں تخصیص کے لیے کسی نئے قرینے کا محتاج ہوتا ہے اور چونکہ ایسا کوئی قرینہ دوسرے جملے میں موجود نہیں ہے، اس لیے لفظ عورتوں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ ہر قسم کی خواتین کے لیے عام ہی رہے گا۔ چنانچہ دیکھیے اسی سورۂ نساء میں ہے:

”اوَّلٌ حِفْتُمُ الَّا تُقْسِطُوا فِي
الْيَتَامَى فَإِنَّكُمْ هُوَا مَا طَابَ لَكُمْ
مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَثَ وَرُبِيعٌ،
فَإِنْ حِفْتُمُ الَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً،
أَوْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ . ذَلِكَ
أَدْنَى الَّا تَعُولُوا، وَأَتُوا النِّسَاءَ
صَدْقَتِهِنَّ نِحْلَةً۔ (۲:۳۲)

”اوَّلٌ حِفْتُمُ الَّا تُقْسِطُوا فِي
الْيَتَامَى فَإِنَّكُمْ هُوَا مَا طَابَ لَكُمْ
مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَثَ وَرُبِيعٌ،
تَعْلَمَنَّا لَيْسَ بِجَانِزٍ ہیں، ان میں سے دو دو،
تین تین، چار چار سے نکاح کرو، لیکن اگر
ڈر ہو کہ ان کے درمیان انصاف نہ کر سکو
گے تو ایک ہی پر بس کرو یا کوئی لوٹنڈی جو
تمھارے قبضہ میں ہو۔ یہ طریقہ زیادہ قریب
ہے کہ تم بے انصافی سے بچو اور ان عورتوں کو
ان کے مہر دو، مہر کی حیثیت سے۔“

یہاں ایک ہی سلسلہ بیان میں دو جگہ ”نساء“ کا لفظ استعمال ہوا ہے اور دیکھ لیجئے کہ دونوں جگہ یہ

اگرچہ قیمتوں کی ماوں ہی کے لیے آیا ہے، لیکن شادی شدہ اور غیر شادی شدہ ہونے کے لحاظ سے اسے ایک معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ پہلی آیت میں یہ چونکہ مُحصنات، ہی کی طرح فضل 'انکھوا' کے مفعول کے طور پر آیا ہے، اس وجہ سے وہاں غیر شادی شدہ عورتوں کے لیے خاص ہے اور دوسری آیت کی ابتداء میں اس کا ذکر چونکہ مہر ادا کرنے کی ہدایت کے ساتھ ہوا ہے، اس لیے وہاں ناگزیر ہے کہ اسے شادی شدہ عورتوں ہی کے لیے خاص قرار دیا جائے۔

اس سے واضح ہے کہ و من لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المُحصنات، سے 'نصف ما على المُحصنات' میں لفظ 'محصنات' کی تخصیص ایک بے معنی بات ہے جسے زبان کا ذوق، لاغت کافہ، عربیت اور عربیت ہی نہیں، ہماری اپنی زبان کے قواعد بھی قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

اب دوسری دلیل کو دیکھیں:

تعریف عہد کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ جس لفظ پر لام تعریف آتا ہے، وہ ایک اسم نکره کی صورت میں پہلے سے کلام میں مذکور ہوتا ہے، مثلاً: فیہا مصباح، المصباح فی زجاجة، الزجاجة کانها کو کب دری^{۲۹}، یعنی لفظ 'المصباح' پہلے نکرہ استعمال ہوا ہے، دوسری مرتبہ جب اس کا ذکر کرنے کی ضرورت پیش آئی تو اسے معرف باللام کر دیا، اور یہی معاملہ 'زجاجة' کے ساتھ ہوا۔

اب ظاہر ہے کہ 'المُحصنات' 'ان ینکح المُحصنات' میں بھی معرف باللام استعمال ہوا ہے اور 'نصف ما على المُحصنات' میں بھی، لہذا اس صورت کا اطلاق یہاں ممکن نہیں ہے۔

دوسری صورت تعریف عہد کی یہ ہوتی ہے کہ جس لفظ پر لام آتا ہے، اس کا مصدق متكلّم اور مخاطب، دونوں کے ذہن میں پہلے سے متعین ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

يَا يَاهَا الَّذِينَ امْسَنُوا، لَا تَرْفَعُوا
”ایمان والو تم اپنی آواز نبی کی آواز سے
أصْوَاتُكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ۔
بلند نہ کرو۔“
(الْجَرَاتُ ۲:۲۹)

یہاں ’النبی‘ سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور مخاطب کے لیے متکلم کا یہ مدعی اریب معہود
ہوتی ہے۔

اب دیکھیے، نصف ما على المحسنات، میں ’المحسنات‘ کالم یہ بھی نہیں ہو
سکتا، کیونکہ متکلم نے اگر ’المحسنات‘ سے محض کتواری محسنات مرادی ہیں تو اس کے اس منشأ کا
وجود اس کے ذہن ہی میں ہے، اسے مخاطب کا معہود ذہنی کسی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لام کی اس
قسم کے لیے، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، یہ ضروری ہے کہ جس لفظ پر اسے داخل کیا جائے، اس کا
مصدقہ متکلم اور مخاطب، دونوں کے ذہن میں بے یک وقت موجود ہو۔ زختری لکھتے ہیں:

”يَا لَامَ تَعْرِيفَ عَهْدٍ كَقُولُكَ: مَا
فَعَلَ الرَّجُلُ، وَانْفَقَتِ الدِّرْهَمُ،
لِرَجُلٍ وَدِرْهَمٍ مَعْهُودَيْنِ بَيْنَكَ
وَبَيْنَ مَخَاطِبَكَ. (امفصل ۳۲۶)
او تعریف عهد کقولک: ما
اس شخص اور اس درہم کے بارے میں جس
کا مصدقہ تمہارے اور تمہارے مخاطب
کے ذہن میں پہلے سے متعین ہوتا ہے، تم
کہتے ہو: ”ما فعل الرجل“ آدمی نے
نہیں کیا، اور انفاقہت الدرہم“ میں نے
درہم خرچ کر دیا۔“

اس میں شک نہیں کہ تعریف عهد کی اس صورت کا ایک پہلوی بھی ہوتا ہے کہ متکلم مخاطب کی
رعایت ملحوظ رکھے بغیر محض اپنے معہود ذہنی کے اعتبار سے کسی لفظ پر لام تعریف داخل کرتا ہے، لیکن
عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ یہ صرف انھی موقع پر جائز ہے، جب اس معہود ذہنی کا
ابلاغ متکلم کے پیش نظر ہی نہ ہو۔ مثلاً لبید بن ربیعہ کے معلقہ میں لفظ ’الحی‘:

شاقتک ظعن الحی حین تحملوا فتکنسوا قطنا تصرخیاماها

”تیری آتش شوق قبیلہ کی ہودہ نشینوں نے بھڑکائی ہے، جب وہ رخت سفر باندھ کر روانہ ہوئیں اور اپنے ان ہودوں میں سوار ہو گئیں جن کی لکڑیاں ان کے بوجھ سے چچراتی ہیں۔“
یا جیسے امراء القیس کے شعر میں ”الکثیب“:

و یو ماً علی ظهر الکثیب تقدیرت علی، وآلٰت حلفة لم تحلل
”اور ایک دن ریت کے ٹیلے پر اسے رام کرنا میرے لیے مشکل ہو گیا اور اس نے ایسی قسم کھا
لی جس میں کسی استثنائی گنجائش نہ تھی۔“

ان شعروں میں لبید اور امراء القیس نے ذہن میں پہلے سے موجود ایک خاص قبیلے اور ایک خاص ٹیلے کا ذکر کرنے کے لیے لفظ ”حُسَى“ اور لفظ ”کثیب“، کو معرف بالام کر دیا ہے، لیکن دیکھ لجھی، اس ”حُسَى“ اور اس ”کثیب“ کا تعارف دونوں کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔

”المحصنات“ کے لام کے بارے میں ہم یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ یہ بالکل قطعی ہے کہ آئیہ زیر بحث میں اس لفظ کے مفہوم کا ابلاغ متكلم کے پیش نظر بھی ہے اور مخاطب کی ضرورت بھی۔ وہ بہر حال بتانا چاہتا ہے کہ جرم زنا میں لوٹدیوں کی سزا کیا ہے اور مخاطب کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ جانے کہ محصنات کون ہیں؟ ان کی سزا کیا ہے؟ اور اس سزا کی نصف سزا جلوٹدیوں کو دینی ہے، وہ کیا ہو گی؟

تعريف عہد کی ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی تیرسی صورت اس معنی پر دلالت کے لیے جس کا اثبات ان حضرات کے پیش نظر ہے، عربی زبان میں ابھی تک دریافت نہیں ہو سکی۔ اس وجہ سے ان کی یہ رائے کہ ”المحصنات“ میں الف لام تعريف عہد کے لیے ہے، بالکل بے بنیاد ہے۔
یہاں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ پھر یہ کس نوعیت کا الف لام ہے تو ہم عرض کریں گے کہ یہ الف لام جنسیہ کی وہی قسم ہے جسے صاحب ”معنى الملبّب“ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”یا پھر الف لام جنسیہ تعريف ماہیت کے او لتعريف الماهية ، و هي التي	لا تخلفها ”کل“ لاحقيقة ولا
لیے آتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ لفظ	کل“ حقیقت کے اعتبار سے اس کا قائم مقام

ہو سکتا ہے نہ باعتبار مجاز۔“

اس کی مثال میں انھوں نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے:
 وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ
 ”اور ہم نے ہر زندہ چیز پانی سے بنائی۔“
 حَيٍ. (الأنبياء: ۳۰)

رضی استرباڈی اپنی مشہور ”شرح کافیہ“ میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
 ”اور الف لام کی دوسرا قسم مایمت جنس
 ہے۔ اس میں قلت و کثرت پر لفظ کی
 دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس کی نوعیت
 ایک طرح کے احتمال عقلی کی ہوتی ہے، جیسا
 کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لئن اکله
 الذئب۔ یہاں ”ذئب“ کے الف لام
 سے مقصود نہ کسی ذبیح مخصوص کا ذکر ہے جو
 متكلم اور مخاطب کے ذہن میں پہلے سے
 معین ہو، نہ جنس ذبیح کے تمام افراد کا
 احاطہ۔ ادخل السوق، اشتري اللحم،
 اور کل الخبر، کی طرح کے جملوں میں
 ”السوق، اللحم، اور الخبر، اسی کی مثالیں
 ہیں۔“

الف لام کی اس قسم کی بہت سی مثالیں کلام عرب سے بھی پیش کی جاسکتی ہیں، لیکن اندیشہ طوالت
 کے پیش نظر ہم معلقہ امر واقعی کے اس شعری پر اتفاق کرتے ہیں:
 مسح اذا ما السابحات على الونى اثرن الغبار بالكديد المركل
 ”اور میں اس گھوڑے پر سیر کے لیے نکلا ہوں جو چیم چلتا ہے، جب صبار فتا گھوڑے ضعف و

ناتوانی کے باوجود پامال زمین پر غبار اڑاتے ہوئے بھاگتے ہیں۔“

امروالقیس کے اس شعر میں ‘السابحات’، ‘الونی’، ‘الغبار’، ‘الکدید’، ان سب کا الف لام ماہیت جنس ہی کے لیے ہے۔

تدبر کی نگاہ سے دیکھیے، ان ینكح المحسنات، اور نصف ما علی المحسنات، میں لفظ ‘المحسنات’ کا الف لام بھی اس کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ ہم پوری قطعیت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ زبان و بیان کے قواعد میں کسی دوسرا رائے کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ چنانچہ نصف ما علی المحسنات، میں ‘المحسنات’ کے بارے میں ان حضرات کا یہ ارشاد کہ اس میں الف لام تعریف عہد کے لیے ہے اور اس کا معہود وہ بن بیا ہی آزاد عورتیں ہیں جن کا ذکر اس آیت کی ابتداء میں ہوا ہے، ایک بے معنی بات ہے جس کی توقع کسی صاحب علم سے نہیں کی جاسکتی۔

اس کے بعد اب تیسری دلیل کا جائزہ لیجیے:

‘محسنات’ اور اس کے الف لام پر مبنی جو استدلال ان حضرات نے پیش کیا ہے، اس کی تردید کے بعد یہ دلیل اگرچہ آپ سے آپ ختم ہو جاتی ہے، اس لیے کہ جب یہ ثابت ہے کہ عربیت کی رو سے آیت نصف ما علی المحسنات، میں ‘المحسنات’ کا لفظ لازماً شادی شدہ اور غیر شادی شدہ، دونوں قسم کی حرائر کو شامل ہے تو اس کے مقابلے میں آدھے اور پورے اور دگنے احسان کی یہ منطق خود قرآن کی نص صریح پر اعراض کے متعدد قرار پائے گی، تاہم تھوڑی دیر کے لیے اس سے قطع نظر کر لیجیے اور اس منطق ہی کو دیکھیے، اس کی پوری عمارت جس مبنی پر اٹھائی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ ‘فإذا أحسن’ کے الفاظ آیہ زیر بحث میں، جب وہ نکاح میں آجائیں کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ اس کے بعد یہ جو احسان گیا ہے کہ لوندی صرف نکاح ہی سے ‘محضہ’ ہوتی ہے اور نکاح سے بھی جو احسان اسے حاصل ہوتا ہے، وہ چونکہ اس احسان کی نسبت سے آدھا ہے جو آزاد عورت کو شادی کے بغیر ہی حاصل ہوتا ہے، اس لیے شادی شدہ

عورت کا احسان، لازماً بن بیاہی عورت کے احسان سے دو گناہونا چاہیے، یہ سب اسی مبنی پر قائم ہے۔

لیکن یہ مبنی کیا ثابت بھی ہے؟ ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہتے ہیں کہ ہر گز نہیں، اس لیے کہ عربیت کی رو سے فاذا احسن، کے وہ معنی جو باعوم لوگوں نے سمجھے ہیں، نساء کی اس آیت میں کسی طرح مراد نہیں لیے جاسکتے۔ ہمارے نزدیک، یہ الفاظ یہاں جب وہ قید نکاح میں آ جائیں، کے معنی میں نہیں، بلکہ جب وہ پاک دامن رکھی جائیں، کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں، اور اپنا یہ موقف ہم زبان و بیان کے دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں۔
یہ دلائل ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔

آیہ زیرِ بحث کے جس حصے میں فاذا احسن، کے یہ الفاظ مذکور ہیں، وہ یہ ہے:

فَإِنِّيْ كُحُوْهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ، ”سوان لوٹیوں سے نکاح کرلو، ان کے
وَأَتُوهُنَّ أُجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، مالکوں کی اجازت سے اور دستور کے مطابق
مُحْصَنٌتٍ غَيْرُ مُسْفَحَتٍ، وَلَا ان کے مہرا کرو، اس حال میں کہ وہ پاک دامن
مُتَّخِذٌتٍ أَخْدَانٍ، فَإِذَا أُحْصِنَ رکھی گئی ہوں، نعلانیہ بدکاری کرنے والیاں
فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَأِحْشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں۔ پھر
نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٍ مِنَ جب وہ پاک دامن رکھی جائیں اور اس کے
الْعَدَابِ. (۲۵:۳)

بعد اگر بدچلنی کی مرتكب ہوں تو آزاد عورتوں کی جو سزا ہے، اس کی نصف سزا ان پر ہے۔“

اس آیت میں دیکھیے، فاذا احسن، میں ادا، پر جو حرف ف، داخل ہے، اس کا تقاضا ہے کہ فعل احسن، سے یہاں وہی مفہوم مراد لیا جائے، جو محسنات غیر مسافحات، میں لفظ محسنات، کا ہے۔ عربی میں مثال کے طور پر اگر کہیں؟ اذهب الیه را کب ادا رکبت تو اس میں را کب ادا رکبت، کو و مختلف معنوں میں کسی طرح نہیں لیا جاسکتا۔ اس جملے میں جو معنی

’راکبَا‘ سے سمجھے جائیں گے، لازم ہوگا کہ وہی معنی ’رکبت‘ کے بھی سمجھے جائیں۔ الہذا فاذا احسن، میں فعل احسن، کے معنی کا انحصار درحقیقت مُمحصناں غیر مسافحات، میں لفظ مُمحصناں، کے مفہوم کے تعین پر ہے۔

اب لفظ مُمحصناں، پر اس کے موقع محل کے لحاظ سے غور کیجیے تو دو باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

ایک یہ کہ ’فانکھو ہن، اتو ہن‘ میں ضمیر منصوب سے حال واقع ہوا ہے اور اس کا عامل فعل جس طرح ’اتوا‘ ہے، اسی طرح ’فانکھوا‘ بھی ہے۔

دوسری یہ کہ یہاں یہ تنہا نہیں، بلکہ مسافحات، کے مقابل لفظ کی حیثیت سے آیا ہے۔ پہلی بات، یعنی حال اور اس کے عامل کا لحاظ کیجیے تو اس کے بارے میں ہر صاحب علم جانتا ہے کہ حال کا عامل اگر فعل امر ہو تو اس طرح کے سیاق میں یہ شرط کے مفہوم میں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم کہیں: اضربه مشدو دا بالشجرة، (اسے مارو اس حال میں کہ وہ درخت سے بندھا ہوا ہو) تو اس میں بندھا ہوا، مارنے کے لیے بکنزلہ شرط ہوگا۔ اب دیکھیے، شرط کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ وہ جس فعل سے متعلق ہوتی ہے، اس کے فاعل یا مفعول میں اس کا وجود پہلے سے متحقق ہوتا ہے۔ گویا اضربه مشدو دا، کی مثال میں مارنے کے حکم کا تقاضا صرف اسی صورت میں پورا ہوگا جب شخص مذکور کو اس حالت میں مارا جائے کہ وہ پہلے سے کسی درخت کے ساتھ بندھا ہوا ہو یا مارتے وقت اسے کسی درخت کے ساتھ باندھ دیا جائے۔ چنانچہ یہ اسی اصول کا انتظام ہے کہ حال اس طرح کے جملوں میں لازماً اپنے عامل فعل کے معنی سے مغایر مفہوم میں آتا ہے۔

اب اس اصول کی روشنی میں آئیے زیر بحث پر غور فرمائیے۔ اس میں مُمحصناں، کا عامل فعل چونکہ ’فانکھوا‘ بھی ہے، اس لیے اسے اگر بیا ہی ہوئی عورتوں، کے معنی میں لیا جائے گا تو آیت کے معنی لا محال بھی ہوں گے کہ ان سے بیاہ کرو بشطیکہ وہ بیا ہی ہوئی ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ بالکل بے معنی بات ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ اسے یہاں اس کے عامل فعل کے معنی سے مغایر مفہوم لیعنی

’اس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں،‘ کے معنی میں لیا جائے۔ ابو بکر ابن العربی ”احکام القرآن“ میں لکھتے ہیں:

”اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہاں محسنات، کے معنی ہیں: نکاح کے ذریعے سے نہ کہ زنا کے طریقے پر۔ ہمارے نزدیک یہ رائے بے حد کمزور ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ان سے نکاح کرو ان کے مالکوں کی اجازت سے۔ اس کے بعد ظاہر ہے کہ یہ کہبے کا کوئی موقع نہیں ہے کہ اس حال میں کہ وہ منکوحہ ہوں۔ اس سے تو جملوں کی تالیف میں صریح بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور کلام میں تکرار محسن کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔“

وقالت طائفۃ: معنی قوله:
محسنات، ای بنکاح لا بزني،
وهذا ضعيف جداً لان الله
تعالى قد قال قبل هذا:
فإنك حون باذن أهلهن،
فكيف يقول بعد ذلك
منکوحتات، فيكون تكراراً في
الكلام قبيحاً في النظام.
(۲۰۱/۱)

دوسری بات یعنی تقابل کا اصول ملحوظ رکھیے تو یہ چونکہ ”مسافحات“ کے ساتھ بالکل اسی طرح آیا ہے، جس طرح ہم بولتے ہیں: ”هو عالم ليس بجاهل“ (وہ عالم ہے، جاہل نہیں ہے)، اس لیے زبان کے اس مسلمہ قاعدے کی رو سے مشترک معنی کے حامل الفاظ جب اپنے ضد کے ساتھ استعمال ہوں تو ان کا مفہوم ان کے اس ضد کی رعایت سے متعین ہو جاتا ہے، پھر وہ مشترک نہیں رہتے، لفظ ”محسنات“ یہاں اس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں، ہی کے معنی میں ہو سکتا ہے، اس سے کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیے جا سکتے۔ عربی زبان میں، مثال کے طور پر ”جهل“ ایک مشترک لفظ ہے جو نہ جانئے“ کے معنی میں بھی آتا ہے اور ”جوش میں آئے“، ”جدبات“

”اس لفظ پر فعل احسن“ کی تعقیب کا تقاضا ہے کہ اس کا ترجمہ یہاں ”محسن پاک دامن“ نہیں بلکہ ”پاک دامن رکھی گئی“ ہی کیا جائے۔

سے مغلوب ہو جانے کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے۔ عام حالات میں اس کے معنی کا تعین سیاق و سماق کے قرائے سے ہوتا ہے، لیکن ہر شخص مانے گا کہ یہ اگر اپنے ضدِ حلم، کے ساتھ استعمال ہوتا یہ نہ جانے کے مفہوم میں نہیں ہوگا۔ حماں شاعر عمرو بن احمد الباہلی کا شعر ہے:

ودهم تصادیها الولاد جلة اذا جهلت اجوافها لم تحلم
”اور ہمارے پاس بہت سی بڑی بڑی دلکشیں ہیں جنھیں لوٹدیاں چولھوں پر چڑھاتی اتارتی
ہیں۔ جب ان کے پیٹ جہالت کرتے ہیں تو بربار نہیں ہوتے، (یعنی جب ان میں جوش
آتا ہے تو جلدی ٹھنڈی نہیں ہوتی)۔“

اب دیکھیے حلم، کے مقابل میں استعمال ہونے کی وجہ سے یہ بات بالکل متعین ہو گئی کہ جھل،
یہاں جوش میں آنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے، نہ جانے کے معنی میں نہیں آیا۔ غور کیجیے تو یہی
صورت محسنات، کی ہے۔ مسافحات، کے مقابل میں آنے کی وجہ سے اس میں بھی اس
حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں، کے سوا اب کسی اور معنی کا اختال باقی نہیں رہا۔

لفظ محسنات، کے متعلق اسوضاحت کے بعد، بغیر کسی تردود کے کہا جاسکتا ہے کہ آیہ زیرِ بحث
میں فاذا احسن، اپنے صبغہ مجہول کے ساتھ پھر جب وہ پاک دامن رکھی جائیں، ہی کے مفہوم
میں آیا ہے۔ ہم نے ابتداء میں بیان کیا ہے کہ جملہ کی تالیف، محسنات، اور احسن، کا لفظی اشتراک
اور اس پر حرف ف، ان سب سے یہ بات لازم آتی ہے کہ احسن، کو یہاں محسنات، کے
معنی میں لیا جائے۔ چنانچہ محسنات، کے معنی اگر یہاں اس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی
ہوں، کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتے تو عربیت کی رو سے فاذا احسن، بھی اسی مفہوم میں ہوگا، اسے
پھر قیدِ نکاح میں لے آنے کے معنی میں لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اس بحث کی روشنی میں آیت کا مدعایہ ہے کہ خاندان کی حفاظت سے محرومی اور اپنی ناقص
تریبیت کی وجہ سے لوٹدیاں زنا کی اس سزا سے مستثنی ہیں جو سورہ نور میں اس جرم کے لیے مقرر کی
گئی ہے، لیکن ان میں سے جنھیں پہلے ان کے مالکوں اور اس کے بعد شوہروں نے پاک دامن

رکھنے کا اہتمام کیا ہے، وہ اگر بدچنی کی مرکب ہوں تو اس سزا کی نصف سزا انھیں بھی دی جائے گی۔

اس سے واضح ہے کہ سزا کی بنیاد ان کی شادی نہیں، بلکہ انھیں پاک دامن رکھنے کا اہتمام ہے۔ جو اگر کیا گیا ہے تو یہ سزا ان پر نافذ ہو جائے گی اور نہیں کیا گیا تو قرآن مجید کی رو سے یہ نصف سزا بھی، انھیں نہیں دی جا سکتی۔ اس صورت میں حکومت البتہ، اگر چاہے تو تعزیر کے طور پر اس سے کم کوئی سزا انھیں دے سکتی ہے۔

ان دلائل سے یہ حقیقت بالکل مبرہن ہو جاتی ہے کہ زیر بحث دلیل کی عمارت جس مبنی پر قائم کی گئی ہے، اس کا وجود ہی ثابت نہیں ہے۔

[ذیل میں ان اعتراضات کے جوابات درج ہیں جو مولانا احمد سعید صاحب کاظمی اور مولانا ابو شعیب صدر علی نے ان مباحثت میں ہماری بعض آراء پر کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا ابو شعیب صدر علی کے مضامین رسالہ ”الاعلام“ شمارہ ۲۸۔ ۲۹ اور مولانا احمد سعید کاظمی کے رشحات قلم رسالہ ”رضوان“ شمارہ ستمبر۔ اکتوبر ۱۹۸۲ء میں شائع ہوئے ہیں۔]

مولانا احمد سعید صاحب کاظمی کے اعتراضات

مولانا کا پہلا اعتراض یہ ہے:

”آیت نساء: وَ مِنْ لَمْ يُسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا إِنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتْ، كَا لَفْ لَامْ ما هِيَتْ جَنْسٌ كَلِيٌّ نَهْيٌ كَا لَفْ لَامْ ہے۔ یہاں اگر لام کو جنس کے لیے مانا جائے تو محسنات سے وہ سب عورتیں مراد ہوں گی جو ماہیت احسان سے متصف ہیں۔

چنانچہ مونات، حرائر، عفائق، مکوحات سب اس کے دائرة اطلاق میں شامل ہو جائیں گی۔
ظاہر ہے کہ یہ معنی باطل ہیں۔ لہذا المحسنات، پر الف لام کسی طرح ماہیت جنس کے لیے نہیں
ہو سکتا۔ اسے بہر حال عہد ذہنی ہی کا الف لام قرار دیا جائے گا۔“

یہ اعتراض صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ مولانا غالباً انہم نحو کے ان اختلافات سے واقف
نہیں ہیں جو ماہیت جنس اور عہد ذہنی کی ان اصطلاحات کے بارے میں ان کے مابین ہوئے
ہیں۔ اس فن کی امہات کتب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کے تمام فنون کی طرح اس
فن میں بھی بعض مفہیم کے لیے ایک سے زیادہ اصطلاحات مستعمل ہیں۔ پھر بعض اصطلاحات کو
اہل فن کا ایک گروہ ایک معنی میں لیتا ہے اور دوسرے گروہ کے ہاں وہ اس سے بالکل مختلف معنی
میں استعمال ہوتی ہیں۔ ہر وہ شخص جس نے زندگی کا کچھ حصہ ان کتابوں کے پڑھنے اور ان کی
مباحث کو سمجھنے میں بس رکیا ہے، ان اختلافات کی مثالیں بادنی تامل پیش کر سکتا ہے۔

عربی زبان کے اس حرف الف لام کا معاملہ بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے۔ قدما عام طور پر اپنی
کتابوں میں اس کی دو بڑی اصناف — تعریف عہد اور تعریف جنس — ہی کا ذکر کرتے
ہیں۔ عہد اور جنس کی مختلف صورتوں کا بیان بالعموم ان کے ہاں نہیں ملتا۔ نحو کی شہرہ آفاق کتاب
”المفصل“، زختری نے ۱۲۵ھجری میں کامل کی ہے۔ وہ اس میں لکھتے ہیں:

فاما لام التعریف ، فھی اللام	”جہاں تک لام تعریف کا تعلق ہے تو یہ وہ
الساکنة التي تدخل على الاسم	سماں لام ہے جو اسم نکرہ پر داخل ہوتا ہے
المنکور فتعرفه تعریف جنس	اور اسے معرفہ بنا دیتا ہے، تعریف جنس کے
كقولك : اهلك الناس الدينار	طریقے پر، جیسے: اهلك الناس الدينار
والدرهم ، والرجل خير من المرأة	والدرهم، والرجل خیر من المرأة
اي هذان الحجران المعروفان	المرأة، یعنی تمام دھاتوں میں سے یہ دو
من بين سائر الاحجار ، وهذا	مشہور دھاتیں اور حیوانات کی تمام اجناس
الجنس من الحيوان من سائر	میں سے یہ ایک جنس۔ یا تعریف عہد کے

طور پر، جیسے تم اس شخص اور اس درہم کے
بارے میں جس کا مصدق تھا رے اور
تمھارے مخاطب کے ذہن میں پہلے سے
معین ہوتا ہے، کہتے ہو: 'ما فعل الرجل'
آدمی نے نہیں کیا اور انفاقت الدرهم
میں نے درہم خرچ کر دیا۔"

"معنى اللبيب" اس فن کے جلیل القدر امام ابن ہشام نے اس کے دو صدی بعد تصنیف کی ہے۔ لام تعریف کی بحث کا آغاز اس کتاب میں بھی اس کی ان دو بڑی اصناف ہی کے ذکر سے ہوا ہے۔ لیکن ابن ہشام نے چونکہ حروف کے مباحث میں بسط و تفصیل کا طریقہ اختیار کیا ہے، اس وجہ سے وہ صرف ان دو اصناف کے ذکر پر اکتفا نہیں کرتے، ان اصناف کی مختلف اقسام بھی دلائل و امثلہ کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ تعریف عہد کا الف لام ان کے نزدیک حسب ذیل تین صورتوں میں آتا ہے:

ایک یہ کہ کسی اسم نکرہ کا بعینہ اعادہ مقصود ہو، جیسے: 'کما ارسلنا الی فرعون رسولًا،
فعصیٰ فرعون الرسول'۔^{۳۱}

دوسری یہ کہ اس کے اسم کا مصدق متكلم کے سامنے موجود ہو، مثال کے طور پر: 'جاء نبی هذا
الرجل'۔^{۳۲}

تیسرا یہ کہ یہ مصدق متكلم یا متكلم اور مخاطب، دونوں کا معہود ذہنی ہو، مثلاً 'اذ هما في الغار'،
الف لام کی یہی تینوں اقسام ہیں جن کے لیے بعض دوسرے اہل نحو کے ہاں عہد خارجی کی
اصطلاح مستعمل ہے۔ شارح "کافیہ" جامی، سید شریف جرجانی، عصام اسفرائیں، یہ سب ان
اقسام کو عہد خارجی سے تعبیر کرتے ہیں۔ الف لام، جس لفظ پر آتا ہے، اس کے افراد متكلم کے کلام

۳۱۔ الحمز ۷۳: ۱۵۔۱۶۔

۳۲۔ التوبہ ۹: ۳۰۔

میں اس کے سامنے یا اس کے ذہن میں اگر خارج میں معین ہوں تو اسے ان حضرات کی اصطلاح
میں عہد خارجی ہی کا الف لام قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ عصام اسفرائیں لکھتے ہیں:

واما ان يشا ربها الى قسم من
”الف لام“ کے ذریعے سے اگر لفظ کے
مفہوم میں سے اس قسم کی طرف اشارہ کیا
جائے جو تمہارے اور تمہارے مخاطب کے
ذہن میں پہلے سے اس طرح معین ہو کہ اس
کا ذہن اسے سنتے ہی اس کے مفہوم کی
طرف منتقل ہو جائے تو اہل نحو کی اصطلاح
(حاشیہ شرح جامی ۳۵)

میں یہ عہد خارجی کا ”الف لام“ ہے۔“

”مغنى المبیب“ کے مصنف نے تعریف عہد کی طرح تعریف جنس کے الف لام کی بھی تین ہی
قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی دو قسموں کے لیے انہوں نے ”لا استغراق الافراد“ اور ”لا استغراق
خاصیّات الافراد“ کی تعبیر اختیار کی ہے۔ تیسرا قسم کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

”يا پھر الف لام جنبیه“، تعریف ماہیت
کے لیے آتا ہے اور اس کی پیچجان یہ ہے کہ
”کل“ حقیقت کے اعتبار سے اس کا قائم
مقام ہو سکتا ہے نہ باعتبار مجاز۔ قرآن مجید
کی آیت: ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ
شَيْءٍ حَيٍ“ میں لفظ ”الماء“ اور اللہ لا
atzووج النساء، اور لا البس الشیاب،
کے جملوں میں ”النساء“ اور ”الشیاب“ اسی
کی مثالیں ہیں۔“

رضی استر ابادی لکھتے ہیں:

”اور اس کی دوسری قسم مانہیت جنس ہے۔
اس میں قلت و کثرت پر لفظ کی دلالت کا
اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس کی نوعیت ایک طرح
کے اختصار عقلی کی ہوتی ہے۔ جیسا کہ اللہ
تعالیٰ کا ارشاد ہے: لعن اکله الذئب،
یہاں الذئب کے الف لام سے مقصود نہ
کسی ذہب مخصوص کا ذکر ہے جو مشتمل یا
نمطاب کے ذہن میں پہلے سے ممین ہونے
جنس ذہب کے تمام افراد کا احاطہ۔ ادخل
السوق، اشترا لحم، اور کل
الخیز، کی طرح کے جملوں میں السوق،
اللحم اور الخیز، اسی کی مثالیں ہیں۔“

والثانی ماهیۃ الجنس من غير
دلالة اللفظ على القلة والكثرة،
بل ذاك احتمال عقلي كما في
قوله تعالى : لعن اكله الذئب ،
ولم يكن هناك ذئب معهود ،
ولم يرد استغراق الجنس ايضاً ،
ومثله قوله : ادخل السوق ،
واشترا اللحم ، وكل الخبز .

(۱۲/۱)

اب دیکھیے، الف لام کی یہی قسم جس کے لیے ابن ہشام اور رضی استر ابازی نے مانہیت جنس
کی اصطلاح اختیار کی ہے، اہل نحو کے ایک دوسرے گروہ کے ہاں ”عہد ذہنی“ کے نام سے پہچانی
جائی ہے۔ عصام اسفرائیں نے لکھا ہے:

”لام کی دلالت اگر مفہوم جنس پر فرد غیر معین
کے لحاظ سے ہو تو اہل فن کی اصطلاح میں
یہ ”عہد ذہنی“ کا الف لام ہے، جیسے: ادخل
السوق میں لفظ السوق کا الف لام۔“

واما ان يقصد اليه (ای الجنس)
باعتبار فرد ما ، فھی لام العهد
الذهنی كما في : ادخل
السوق . (حاشیة شرح جامی ۳۵)

ویکھ لیجئے، ادخل السوق، کی مثال میں رضی استر ابازی نے مانہیت جنس، کا الف لام، قرار
دیتے ہیں، اسفرائیں نے اسی کے لیے ”عہد ذہنی“ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ اور تعریف
الماہیۃ سے ’البس الثیاب‘ تک ابن ہشام کی عبارت کا جو حصہ ہم نے اوپر نقل کیا ہے، اس

کے بعد انہوں نے اس دوسری رائے اور اس کی دلیل کا ذکر بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

و بعضہم یقول فی هذہ: انها
لتعریف العهد، فان الاجناس
امور معهودة فی الاذهان متمیز
بعضها عن بعض، و یقسم
المعهود الى شخص و جنس.
(معنى اللبیب ۱/۵۱)

”اور اہل خویں سے بعض ماہیت جنس کے
اس ’الف لام‘ کے بارے میں کہتے ہیں کہ
یہ تعریف عہد کے لیے ہے کیونکہ اجناں
درحقیقت وہ امور ہیں جو ذہنوں میں معین
اور ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔ چنانچہ یہ
اہل فن معہود کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:
ایک معہود شخصی اور دوسرے معہود جنسی۔“

اس بحث سے واضح ہے کہ آیت نساء: و من لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحسنات، میں لفظ المحسنات کے ’الف لام‘ کے بارے میں مولانا موصوف کی رائے ہماری رائے سے کسی طرح مختلف نہیں ہے۔ ایک ہی مفہوم ہے جس کے لیے ہم نے ابن ہشام اور رضی کے طریقہ پر ماہیت جنس، کی تعبیر اختیار کی ہے اور مولانا اسفرائیں وغیرہ کی پیرودی میں ’عہد ذاتی‘ کی اصطلاح استعمال فرماتے ہیں۔ اس باب میں ہمارا اور مولانا کا معاملہ کچھ اس طرح ہے کہ ہم جس چیز کا ذکر آسان کے نام سے کرتے ہیں، مولانا کو اصرار ہے کہ وہ درحقیقت فلک ہے۔ اس پر ان کی خدمت میں ہم یہی عرض کر سکتے ہیں کہ وہ ازراہ کرم لغت کی مراجعت کر لیں۔

اب رہی یہ بات کہ ماہیت جنس، کا ’الف لام‘ لفظ کے تمام مفہیم یعنی حرائر، عفائف، مومنات اور متنکوحات کے شمول پر دلالت کرے گا تو یہ مخفی غلط فہمی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ المحسنات، کا لفظ اگر کسی جگہ نہ لکھا ہوگا تو اس کی ماہیت لا محالہ اس کی جنس کے تمام انواع کو شامل ہوگی۔ اس صورت میں بے شک اس کے مفہیم میں سے کوئی ایک مفہوم بھی اس کے دائرۂ اطلاق سے خارج نہ ہوگا، لیکن زبان کے قطعی قواعد کے مطابق یہ لفظ جب کسی کلام کا جزو بن کر آئے گا اور محل استعمال

کی دلالت اسے کسی ایک معنی کے ساتھ خاص کر دے گی تو اس کی وضع الغوی کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ جملوں کی بندش اور سیاق و سبق کی رعایت سے جو معنی بھی متعین ہو جائیں گے، جس اس کلام میں صرف اس معنی کے افراد کو شامل ہوگی اور الف لام اس جنس پر اہل فن کی زبان میں باعتبار فرد ما، دلالت کرے گا۔ ابن ہشام اور دوسرے ائمہ نحو چونکہ فن کی ان نزدیکتوں سے واقف ہیں، اس وجہ سے انہوں نے الف لام کی اس قسم کے لیے 'عہدہ فتنی' کے بجائے 'ماہیت جنس' کی اصطلاح اختیار کی ہے۔

دوسراء عتر ارض یہ ہے:

"نصف ما علی المحسنات" کا الف لام عہد خارجی کے لیے ہے اور اس کا معہود وہی محسنات ہیں جن کا ذکر آیت کی ابتداء میں ان ینکح المحسنات کے الفاظ میں ہوا ہے۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ معرف بلام العہد کے معہود خارجی کو اگر اس سے پہلے لام عہد کے ساتھ ذکر کیا جائے تو یہ جائز ہے۔ علامہ سید محمود آلوی بغدادی نے (فان مع العسر يسراً) کے تحت 'عسر' کے معنی فقر و فاقہ اور تنگ دستی بیان کرتے ہوئے فرمایا: و هو ظاهر فی ان (ال) فی العسر للعهد واما التنوین فی يسر فللتفضیل، یعنی کلام سابق اس بات میں ظاہر ہے کہ 'العسر' میں الف لام عہد کے لیے ہے۔ اس کے بعد ان مع العسر يسراً، کے تحت فرمایا: يحتمل ان یکون تکریراً للجملة السابقة ... و يحتمل ان یکون جملة مستأنفة، و (ال) والتنوین على ماسبق، یعنی احتمال ہے کہ یہ جملہ جملہ سابقہ کے لیے (بطور تاکید) تکرار ہوا ہے اور احتمال ہے کہ جملہ مستأنفة ہو، یعنی تاکید کی بجائے علیحدہ کلام ہوا و حسب سابق 'العسر' کا الف لام عہد کے لیے اوڑیسراً، کی تنوین تفصیل کے لیے ہو۔ اس کے بعد فرمایا: احتمال الاستیناف، هو الراجح لما علم من فضل التأسيس على التاکید، الخ، یعنی استیناف کا احتمال ہی راجح ہے کیونکہ تاکید پر تأسیس کی فضیلت معلوم ہو چکی ہے۔"

مولانا کا یہ اعتراف بھی، افسوس ہے کہ بالکل بے بنیاد ہے۔ 'المحصنات' کا 'الف لام' نصف ما علی المحصنات من العذاب^{۲۵} میں کسی طرح عہد خارجی کے لیے نہیں ہو سکتا۔ عربی زبان میں یہ اصول بالکل قطعی ہے کہ معرف باللام کا اعادہ اگر معرف باللام کی صورت میں کیا جائے تو پہلے اور دوسرے میں بغیر کسی دلالت قرینہ کے الف لام کو الگ الگ معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ پہلے میں اگر اسے عہد خارجی کے لیے مانا جائے تو دوسرے میں بھی وہ لامحالہ عہد خارجی کے لیے ہو گا اور پہلے میں اگر اسے عہد ہٹنی کا 'الف لام' قرار دیا جائے گا تو دوسرے میں بھی اسے عہد ہٹنی ہی کے لیے ماننا لازم قرار پائے گا، الایہ کہ کوئی قرینہ اس اشتراک میں مانع ہو۔ پھر اگر قرینہ مانع ہو گا تو دونوں میں مغایرت پیدا ہو جائے گی۔ اس صورت میں، ظاہر ہے کہ عہدا اور معہود کے کسی تعلق کا کوئی امکان نہ ہو گا۔ چنانچہ آیہ زیرِ بحث میں 'المحصنات' کا 'الف لام' جیسا کہ ہم نے انھی مباحث میں اس سے پہلے بدائل واضح کیا ہے، ان یں سچح المحصنات' میں بھی اور نصف ما علی المحصنات' میں بھی، دونوں جگہ ماہیت جنس یا اسفرائیں وغیرہ کی اصطلاح میں عہد ہٹنی ہی کے لیے ہے۔

آلہ کی جو عبارت مولانا نے نقل فرمائی ہے، اس میں وہ بھی یہی بات کہتے ہیں۔ سورہ الہ نشرح میں لفظ 'العسر'، آیت فان مع العسر يُسْتَر^{۲۶} اور اس کے بعد کی آیت: ان مع العسر يُسْتَر^{۲۷} میں معرف باللام اور لفظ 'یسر'، دونوں جگہ نکرہ استعمال ہوا ہے۔ عربیت کی رو سے پہلی آیت: 'فان مع العسر' میں 'عسر' کا 'الف لام' تین معنی میں ہو سکتا ہے:

ایک عہد خارجی، اس صورت میں اس کا معہود وہ حالات ہوں گے جن میں مسلمان اس وقت بتلا تھے۔

دوسرے ماہیت جنس یا عہد ہٹنی، یعنی بغیر کسی تعین کے 'عسر'۔

۳۵ النساء: ۲۵۔

۳۶ ۹۳: ۵۔

۳۷ ۹۳: ۶۔

تیسرا استغراق، یعنی ہرنگی۔

پہلی صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہوگا: بے شک، وہ تنگی جس میں تم ہو، اس کے ساتھ آسانی

ہے۔

دوسری صورت میں آیت کا ترجمہ ہم اس طرح کریں گے: بے شک، تنگی کے ساتھ آسانی ہے۔

تیسرا صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے: بے شک، ہرنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے۔

ان تینوں صورتوں میں سے جو صورت بھی پہلی آیت: فان مع العسر، میں اختیار کی جائے گی، لازم ہوگا کہ یعنی وہی صورت دوسری آیت میں بھی اختیار کی جائے۔ یعنی پہلی آیت میں اگر ”العسر“ کا ”الف لام“ عہد خارجی کے لیے مانا جائے گا تو دوسری آیت میں بھی اسے معنی میں لیا جائے گا۔ پہلی آیت میں اگر یہ ماہیت جنس کے لیے ہوگا تو دوسری آیت میں بھی اسے ماہیت جنس ہی کا ”الف لام“ قرار دیا جائے گا۔ پہلی آیت میں اسے آپ استغراق کے لیے مانیں گے تو دوسری آیت میں بھی اسے کسی دوسرے معنی میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ اعادہ معرف باللام کی صورت میں زبان کا یہی قاعدہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ چنانچہ آلوئی پہلی آیت کے بارے میں اس وضاحت کے بعد کہ اس میں ”العسر“ کا ”الف لام“ عہد خارجی اور ”یسر“ کی تنوین ^{تفصیل} کی لیے ہے، دوسری آیت میں اسی قاعدہ کے مطابق لکھتے ہیں:

”یہ دوسری آیت بطور اعادہ بھی ہو سکتی یحتمل ان یکون تکریراً“

”ہے تا کہ مفہوم کو دلوں میں جمانے کا باعث للجملة السابقة لتقرير معناه“

”بنے، جیسا کہ اعادہ میں ہوتا ہے۔ اور یہ بھی فى النفوس، و تمكنها فى“

”ممکن ہے کہ اسے ایک نیا وعدہ قرار دیا جائے اور القلوب كما هو شأن التكرير،“

”العسر“ کا ”الف لام“ حسب سابق عہد خارجی و يحتمل ان یکون وعداً“

”او تنوين ^{تفصیل} کی غرض سے ہو۔“ مستأنفاً، وال والتنوين على ما“

سبق۔ (روح المعانی ۱۷۰/۳۰)

عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ آلوئی کی عبارت میں ’ال والتنوین على ما‘

سبق، کے معنی اس کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ ”العسر“ کا ”الف لام“ پہلی آیت میں اگر عهد خارجی کے لیے ہے تو دوسری آیت میں بھی اسے عہد خارجی ہی کے لیے مانا جائے گا اور اس کا معہود پہلی آیت میں مذکور لفظ ”العسر“ نہیں، بلکہ وہ چیز قرداری جائے گی، جو وہاں ”العسر“ کے ”الف لام“ کا معہود ہے۔ گویا آلوتی کی تاویل کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے:

”بے شک، وہ تنگی جس میں تم ہو، اس کے ساتھ ایک بڑی آسانی ہے۔ بے شک، وہ تنگی جس میں تم ہو اس کے ساتھ ایک بڑی آسانی ہے۔“

یہی بات زختری نے اس طرح بیان کی ہے:

”اور عسر، ایک ہی ہوگا، اس لیے کہ وانما کان العسر واحداً لانه لا
اس کی تعریف یادوں جگہ عہد کے لیے ہو
یخلعوا اما ان یکون تعريفه
گی، یعنی وہ عسر، جس میں وہ اس وقت
للعهد، وهو العسر الذى كانوا
تھے تو دوسر العینہ پہلا ہوگا، جیسے تم کہتے ہو:
فیه، فهو هو، لأن حکمه حکم
زید فی قولك: ان مع زید مالاً،
ان مع زید مالاً، و اما ان یکون
بے شک، زید کے ساتھ مال ہے، بے شک،
للجنس الذى یعلمہ کل احد،
زید کے ساتھ مال ہے۔ اور یا پھر دوں جگہ
ف فهو هو ايضاً۔ (الکشاف ۲/۷۷)

جنس کے لیے ہوگی، یعنی وہ عسر، جسے ہر شخص جانتا ہے، تو اس صورت میں بھی دوسرا
بعینہ پہلا قرار پائے گا۔“

ابوالبقاء عکبری ”امااء من بـ الرحمن“ میں لکھتے ہیں:

”عسر، دونوں آتیوں، فـ ان مع
العسر يسراً“ اور ”ان مع العسر يسراً“
لان الالف واللام توجـب
میں ایک ہی ہے، کیونکہ ”الف لام“ اعادہ اول
تکریر الاول۔ (۲۸۹/۲)

کو لازم ٹھیراتا ہے۔“

مولانا دیکھ سکتے ہیں کہ آلوسی کی جو عبارت انھوں نے اپنی تائید میں نقل فرمائی تھی، وہ ان کے موقف کی تردید اور ہماری تائید میں جھٹ قاطع ہے۔ عربی زبان میں یہ قاعدہ بالکل مسلمہ ہے کہ معرف باللام کا اعادہ اگر معرف باللام کی صورت میں کیا جائے تو پہلا بینہ دہرا جائے گا۔ چنانچہ مولانا اگر ان ینکح المحسنات^{۳۸} میں ‘المحسنات’ کا ‘الف لام’ عہد ہنسی کے لیے مانیں گے تو نصف ما على المحسنات‘ میں بھی انھیں اسے عہد ہنسی ہی کے لیے ماننا پڑے گا۔ عربی زبان میں اس کے سوا کسی صورت کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے:

”لفظ‘محسنات‘ کو مشترک قرار دینا جہالت ہے۔ معلوم ہے کہ لفظ مشترک اوضاع متعددہ کے ساتھ معانی متعددہ کے لیے موضوع ہوتا ہے، جیسے لفظ‘عين‘، جو آنکھ، چشمہ وغیرہ معانی کے لیے اوضاع متعددہ کے ساتھ وضع کیا گیا ہے۔ بخلاف لفظ‘محسنات‘ کے کہ اس کا مصدر الاحسان، ایک معنی‘المنع‘ کے لیے وضع کیا گیا ہے، جس کے اقسام چار ہیں۔“

لفظ‘مشترک‘ اصول فقہ کی ایک اصطلاح بھی ہے اور عربی اور اردو میں حسن‘الذی تشتراك فيه‘ معانی کثیرہ، کے معنی میں مستعمل ایک اسم بھی۔ مولانا نے اس کی جو تعریف نقل فرمائی ہے، اصول کی کتابوں میں بے شک، اس کا استعمال اس تعریف ہی کے حدود میں ہوتا ہے، لیکن ہماری تحریر چونکہ زبان کے مباحث سے متعلق تھی، اس وجہ سے اس میں یہ لفظ اپنے عام مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اکابر اہل علم کی تحریروں میں اس کے اس مفہوم میں استعمال کی نظیریں موجود ہیں۔ ابوکبر جصاص‘احکام القرآن‘ میں لکھتے ہیں:

لان الاحسان اسم مشترک یتناول
”اس لیے کہ‘احسان‘ ایک اسم مشترک
معانی مختلفہ۔ (۱۶۲/۲)

ہمارے لیے تو خیر باعث سعادت ہے کہ مولانا نے ہمیں جاہل کے لقب سے نوازا ہے، لیکن

ابو بکر جصاص کے بارے میں، ہمیں نہیں معلوم، اب موصوف کیا ارشاد فرمائیں گے؟

چوتھا اعتراض یہ ہے:

”یہ بات کہ تقتیل“ کے معنی ہیں: عبرت ناک طور پر قتل کرنا اور چونکہ رجم بھی عبرت ناک قتل کی ایک صورت ہے، الہذا وہ بھی تقتیل، میں شامل ہے قطعاً غلط اور ناقابل فہم ہے، اس لیے کہ تقتیل، عبرت ناک قتل کو نہیں کہتے۔ لفظ ”تقتیل“ قتل سے باب تفعیل کا مصدر ہے اور باب تفعیل کا خاصہ تکشیر ہے اور ظاہر ہے کہ فعل قتل کی تکشیر بلا واسطہ متصور نہیں، بلکہ بالواسطہ مفعول قتل کی تکشیر تحقیق ہو سکتی ہے، یعنی کثرت مقتولین کے ضمن میں فعل قتل کی تکشیر تحقیق ہو سکتی ہے۔“

مولانا کا یہ اعتراض ان کے مبلغ علم کے لحاظ سے درست ہے۔ سیبو یونے جب سے اپنی کتاب میں یہ جملہ لکھا ہے کہ: ”فإذا أردت كثرة العمل قلت كسرته، أهل نحو بالعموم بباب تفعيل كثرو خواص كي بحث تكشير، هي پختم كرديتے ہیں، لیکن قرآن مجید اور کلام عرب کے تنوع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”تفعیل“، ”فعل“، کے معنی میں جس طرح تکشیر کے لیے آتا ہے، اسی طرح وقوع فعل میں شدت اور مبالغہ کی تعبیر کے لیے بھی یہ عربی زبان میں مستعمل ہے۔ کوئی عام لغت، مثلاً ”الرايَد“ یا ”المُجْزَى“، اٹھا کر دیکھ لیجیے، ”صرع“، ”خطف“، ”ضرب“، ”لطم“، ”طرح“ اور دوسرے بہت سے افعال سے باب تفعیل کے معنی ان لغوں میں مثلاً مبالغہ صرع، یا بالغ فی صرعہ، اور صرعہ شدیداً یا بشدہ، ہی کے الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں۔

ابوذؤیب ہذلی کا شعر ہے:

۳۹ ”پس جب تم وقوع فعل کی کثرت بیان کرنا چاہتے ہو تو“ کسرتہ، کے بجائے تشدید میں کے ساتھ کہتے ہو کسّرتہ۔“ (باب دخول فعلت علی فعلت)

یہ ”تفعیل کی یہ خاصیت بعض اہل فن نے بھی بیان کی ہے۔ مثال کے طور پر ”فصل“ کی شرح ”نوادر الوصول“ میں ہے: ”ومبالغة، وایں خاصہ دریں باب غالب است و سه قسم باشد: اول در نفس فعل و ایں اصل است نحو: صرح، نحو ب ظاہر شد و کرد... الخ“

الفیت اغلب من اسد المسد حديد یدالناب اخذته عفر فطریح
”میں نے اسے پایا جو بیان مسد کے تیز کچلیوں والے شیروں سے قوی تر ہے، جس کی پکڑ
بے بس کر دینے والی، پھر بری طرح پُٹھن دینے والی ہے۔“

اس میں دیکھیے، شاعر نے ”طرب“ کے بجائے ”تطریح“ کا لفظ پھینک دینے، یا ”پُٹخ دینے“ کی
شدت ہی کو بیان کرنے کے لیے اختیار کیا ہے۔ شعر کا مضمون اس سے ابا کرتا ہے کہ اسے یہاں
”تکشیر“ کے معنی میں لیا جائے۔

حبل بن نحلہ اپنی زرہ کی تعریف میں کہتا ہے:

تحتی الاغر و فوق جلدی نثرة زغف ترد السیف وهو مفلل
”میرے نیچے سفید پیشانی والا گھوڑا اور میرے جسم پر کشادہ مضبوط حلقوں والی زرہ ہے جو
تلوار کو اس طرح لوٹا دیتی ہے کہ اس کی دھار بری طرح ٹوٹ چکی ہوتی ہے۔“

اس شعر میں بھی دیکھیے، ”فُل“ کے بجائے ”تفلیل“، ”مبالغہ“ اور شدت ہی پر دلالت کے لیے آیا
ہے۔ زرہ کی خوبی بھی ہے کہ تلوار اس پر پڑنے کے بعد پھر وار کے قابل ہی نہ رہے۔ اس کے لیے
”کثرت سے ٹوٹ جانے“ کی تعبیر، ظاہر ہے کہ کسی طرح موزوں نہیں ہو سکتی۔
”متهم بن نویرہ اپنی ناقہ کی مدح میں کہتا ہے:

بِمَجْدَةِ عَنْسٍ كَانَ سَرَاطَهَا فَدَنْ تَطِيفَ بِهِ النَّبِيَطَ مَرْفَعٌ
”ایک سبک رفتار فربہ اونٹی کے ساتھ جس کا کوہاں گویا ایک بہت ہی بلند محل ہے جس کے گرد
”قوم بُنط کے لوگ پھرتے ہیں۔“

یہاں بھی دیکھیے ”مرفوع“ کے بجائے ”مرفع“، ”مبالغہ“ کے لیے ہے۔
”متهمس کا شعر ہے:

نعامۃ، لِمَا صَرَعَ الْقَوْمَ رَهَطَهُ تبیین فی اثوابہ کیف یلبس
”نعماء، جب دشمن نے اس کی جماعت کو بالکل پچھاڑ دیا تو وہ کیسا عجیب لباس پہن کر ظاہر
ہوا۔“

اس شعر میں جس جماعت کا ذکر ہے، اسے تواروں سے پچھاڑ دیا گیا تھا۔ یہ مضمون، ظاہر ہے کہ مبالغہ اور شدت ہی کا ہے، اس لیے لفظ تصریح، یہاں صاف واضح ہے کہ کثرت سے پچھاڑنے کے معنی میں نہیں ہو سکتا۔

ام قیس کہتی ہے:

فَرِّجْتُهُ بِلِسَانِ غَيْرِ مُلْتَبِسٍ عِنْدَ الْحَفَاظِ وَقُلْبِ غَيْرِ مَزُودٍ
”تو نے حفاظت و مدافعت کے وقت اپنی فتح زبان اور بے خطر دل کے ساتھ اس کا ہر عقدہ پوری طرح کھول دیا۔“

اس شعر میں بھی دیکھیے، مبالغہ ہی کا موقع ہے، اس وجہ سے ”تفریج“ کے معنی یہاں ”پوری طرح کھول دینے“ ہی کے ہو سکتے ہیں۔

لفظ ”قتیل“، بھی اسی طرح ”مبالغة فی القتل“ یعنی ”بری طرح مارنے“ کے معنی میں آتا ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے:

مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقَفُوا، أُخْذُوا
وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا. (الاحزاب ۳۳: ۶۱)

”ان پر لعنت کی بوجھاڑ ہو گی، جہاں کہیں ملیں گے پکڑے جائیں گے اور بری طرح قتل کیے جائیں گے۔“

اس آیت کو سورہ احزاب میں دیکھیے، اس کا سیاق و سبق اور اس کے الفاظ کی سختی صاف بتا رہی ہے کہ اس میں ”قتل“ کی تشدید مبالغہ اور شدت کے لیے ہے اور مصدر منصوب اس شدت ہی کی تاکید کے لیے آیا ہے۔ ”قتلو“، یہاں ”بری کثرت سے قتل کیے جائیں گے“ کے معنی میں کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ ہر صاحب ذوق محسوس کر سکتا ہے کہ یہ معنی اگر لیے جائیں گے تو ”ainma ثقفوا اخذوا“ کا سارا زور بالکل ختم ہو جائے گا۔

معلقة امراء اقویس میں ہے:

وَمَا ذَرْفَتْ عَيْنَاكَ إِلَّا تَنْضِرِي بِسْهَمِيكَ فِي اعْشَارِ قَلْبِ مَقْتُلٍ
”تیری آنکھوں نے صرف اس لیے آنسو بھائے کہ تو اپنے ان دو تیروں سے دل پاچمال کے

ٹکڑوں کو چھانی کر دے۔“

‘قلب مقتل’ کے معنی ہیں: اہلک هلاکاً و ذلل غایۃ التذلیل، یہ مبالغہ اور شدت ہی کی تعبیر ہے۔ ہم نے اس کے لیے دل پامال، کی ترکیب اختیار کی ہے۔ ہر وہ شخص جسے زبان و ادب کے ذوق سے کچھ بہرہ ملا ہے، بغیر کسی تردود کے مانے گا کہ اس کے معنی اس شعر میں یہی ہو سکتے ہیں۔

قرآن مجید اور کلام عرب کے ان شواہد سے واضح ہوتا ہے کہ مائدہ کی آیت ۳۳ میں ‘ان یقتلوا، قتل’ کے بجائے اگر تقتل، سے آیا ہے تو یہ کوئی بے حاصل تبدیلی نہیں ہے۔ بنائیں زیادت، زیادت معنی ہی کی غرض سے ہوئی ہے، اور یہ معنی زائد، آیت کا مفہوم دلیل ہے کہ مبالغہ اور شدت ہی کے ہیں۔ اس وجہ سے اس کا یہ ترجیح کہ: ”فساد فی الارض کے یہ مجرم عبرت ناک طریقے پر قتل کیے جائیں۔“ عربیت کی رو سے بالکل درست ہے۔

مولانا ابو شعیب صفردر علی کے اعتراضات

مولانا موصوف نے لغت و نحو کے مسائل سے متعلق ہماری آراء پر صرف دو اعتراضات کیے

ہیں:

ان کا پہلا اعتراض آیت نساء: محسنات غیر مسافحات^{۱۷} میں لفظ محسنات کے معنی کے بارے میں ہماری اس تحقیق پر ہے جو اس سے پہلے اسی سلسلہ کے مباحثت میں بیان ہوئی ہے۔

دوسرے اعتراض انھیں عبادہ بن صامت کی مشہور روایت: البکر بالبکر جلد مائہ و تغیریب عام،^{۱۸}

میں حرف و متعلق استاذ امام امین احسن اصلاحی کی اس رائے پر ہے جو ان کی تفسیر "تدریق قرآن" میں اس طرح بیان ہوئی ہے:

"اس روشنی میں اگر عبادہ بن صامت کی روایت کی تاویل کیجیے تو اس کا بھی ایک موقع محل نکل آتا ہے۔ وہ یوں کہ اس میں جو حرف و ہے، اس کو جمع کے بجائے تقسیم کے مفہوم میں لجیجیے۔" (۳۷۴/۵)

اپنے اس اعتراض کی وضاحت میں انھوں نے لکھا ہے:

"یہی حدیث (عبادہ بن صامت کی ذکرہ روایت) ہے جس کے بارے میں یہ بات کہی جا رہی ہے کہ اس میں موجود حرف و، کو جمع کے بجائے تقسیم کے مفہوم میں لیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اس کی اصل سزا تو جلد یعنی تازیانہ ہی ہے، البتہ آیت محاربہ کے تحت حکومت کو اختیار ہے کہ کنواراً گرتازیانہ کی سزا سے قابو میں نہ آ رہا ہو تو حکومت اسے ایک سال کے لیے جلاوطن کر دے اور اگر شادی شدہ زانی تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہ آ رہا ہو تو حکومت کو اختیار ہے کہ اسے اسی آیت کے تحت رجم کر دے۔ مگر چند امور و، کو جمع کے بجائے تقسیم کے معنی میں لینے میں مانع ہیں۔"

۱۔ عبادہ بن صامت کی ایک روایت میں تو حرف و، موجود ہے، جب کہ دوسری روایت میں ان سے یہ الفاظ نقل ہوئے ہیں:

الثیب جلد مائة، ثم رجمًا	"شادی شدہ کو سوکوڑے مارے جائیں۔"
بالحجارة، والبكر بالبكر جلد	پھر پتوں سے رجم کرتے ہوئے مار دیا
مائة، ثم نفي عام.	جائے اور کنوارے کو سوکوڑے مارے
(احمد، رقم ۲۲۲۸)	جائیں۔ پھر ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔"

یہ روایت واضح کر دیتی ہے کہ پہلی روایت میں حرف و، جمع ہی کے مفہوم میں ہے۔
۲۔ اس روایت میں اسے تقسیم کے معنی میں لیا جائے تو حدیث کے معنی ہوں گے: کنوارے کو سوکوڑے یا ایک سال کی جلاوطنی کی سزادی جائے اور شادی شدہ کو سوکوڑے یا رجم کی سزادی

جائے۔

اس صورت میں حدیث سے نہ صرف شادی شدہ بلکہ غیر شادی شدہ کے بارے میں بھی
آیت نور کو منسون خاننا پڑے گا۔^{۳۴}

مولانا موصوف کا یہ اعتراض، حقیقت یہ ہے کہ سخن ناشناسی کی بڑی ہی افسوس ناک مثال
ہے۔ استاذ امام نے یہ بات کہیں نہیں کہی کہ عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت میں حرف و
تحمیر کے لیے ہے۔ آں محترم نے اسے وہ بمعنی تقسیم قرار دیا ہے۔ ”تقسیم“ اور ”تحمیر“ کے الفاظ باعتبار
اصطلاح ہی نہیں، باعتبار لغت بھی ایک معنی کے لیے نہیں بولے جاتے۔ موصوف نے حدیث کے
جومعی بیان کیے ہیں، اس کے لیے اہل فتن تقسیم کا نہیں، تحمیر کا الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس معنی کے
لحاظ سے تو بے شک، یہ بات درست ہے کہ حدیث سے نہ صرف شادی شدہ، بلکہ غیر شادی شدہ
کے بارے میں بھی آیت نور کے حکم کو منسون خاننا پڑے گا، لیکن استاذ امام کے نزدیک، جیسا کہ ہم
نے عرض کیا، البکر بالبکر جلد مائہ، و تغیریب عام، کی وہ تحمیر کے لیے نہیں ہے۔ ان
کے نزدیک یہ ”تقسیم کی“ وہ ہے اور انہوں نے اس کے جومعی بیان کیے ہیں، وہ ان کے اپنے الفاظ
میں یہ ہیں:

”یعنی کوئی زانی کوارا ہو یا شادی شدہ، دونوں کی اصل سزا تو جلد (تازیانہ) ہی ہے، لیکن اگر
کوئی کنوار اتازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے تو حکومت اس کو، اگر مصلحت دیکھے، مائدہ کی
مذکورہ بالا آیت (مائده کی آیت ۳۳) کے تحت جلاوطنی کی سزا بھی دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ
اس آیت میں نفی (جلاوطنی) کا اختیار بھی حکومت کو دیا گیا ہے۔ اسی طرح شادی شدہ زانی کی
اصل سزا، جیسا کہ روایت سے واضح ہے، ہے تو تازیانہ ہی، لیکن اگر کوئی شخص تازیانہ کی سزا سے
قابو میں نہیں آ رہا ہے اور معاشرے کے لیے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اس کو حکومت ”قتیل“، یعنی
رجم کی سزا از روے سورہ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے۔“ (تدریج قرآن ۳۷۲/۱۵)

یہ مفہوم ہے جس کے لیے استاذ امام نے ”تقسیم“ کا الفاظ استعمال کیا ہے۔ ابن ہشام نے عربی

زبان کے حروف پر اپنی شہر آفاق کتاب ”معنى اللبيب“ میں اس کا اطلاق اسی طرح کے مفہوم پر کیا ہے۔ مولانا موصوف کی خدمت میں مذکور کے ساتھ عرض ہے کہ وہ اگر تفہیم و تجہیز کے فرق سے بھی واقف نہیں تھے تو ان کے لیے اس طرح کے فنی مباحث پر قلم اٹھانے سے گریز ہی بہتر تھی۔ ہماری اس وضاحت کی روشنی میں وہ دیکھ سکتے ہیں کہ ان کا اعتراض خود ان کے تصنیف کردہ معنی پر تو بے شک، وارد ہوتا ہے، لیکن استاذ امام کی رائے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رونی چاہیے کہ زیر بحث حدیث کے جو معنی استاذ امام نے بیان کیے ہیں، وہ عربیت کی رو سے بالکل درست ہیں۔ ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرف و عربی زبان میں اس معنی کے لیے مستعمل ہے۔ اس کے نظائر قرآن مجید اور کلام عرب، دونوں سے پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر ہم یہاں صرف قرآن ہی کی شہادت پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

وَاللَّٰهُ تَحَفُّوْنَ نُشُوْزُهُنَّ فِعْظُوْهُنَّ،
”اور جن عورتوں سے تمہیں سرتاہی کا اندیشہ
ہو، انھیں نصیحت کرو اور ان کو خواب گاہوں
وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ،
میں تھا چھوڑ دو اور انھیں مارو۔“
(النساء: ۳۲)

اس آیت میں سرکش بیویوں کی اصلاح کے لیے تین مداری انتخیار کرنے کی بہایت کی گئی ہے: ایک یہ کہ انھیں نصیحت کی جائے، دوسرا یہ کہ انھیں خواب گاہوں میں تھا چھوڑ دیا جائے اور تیسرا یہ کہ انھیں سزا دی جائے۔ یہ تینوں مداری حرف و کے ساتھ بیان ہوئی ہیں۔ عربیت سے واقف ہر شخص بادنی تامل سمجھ سکتا ہے کہ آیت کی دلالت حسب ذیل دو امور پر بالکل واضح ہے:

۱۔ یہ تینوں مداری بیک وقت انتخیار نہیں کی جائیں گی، بلکہ پہلے نصیحت و ملامت اور زجر و توبت کے ذریعے سے سمجھانے کی کوشش کی جائے گی۔ اس سے اگر اصلاح نہ ہو تو بے تکلفا نہ قسم کا خلاما ترک کر دیا جائے گا۔ اس سے بھی صورت حال درست نہ ہو تو مرد بیویوں کو مار سکتا ہے۔

۲۔ لازم نہیں کہ یہ تینوں مداری بہر حال انتخیار کی جائیں۔ وعظ و نصیحت تو بے شک، ہر حال میں ضروری ہے، لیکن ترک تعلق صرف انھی عورتوں سے کیا جائے گا جو وعظ و نصیحت سے کوئی اثر

قول نہ کریں اور پیٹا صرف انھی کو جائے گا جو پڑے بغیر درست ہی نہ ہو سکتی ہوں۔ تداہیر کی تفہیم باعتبار نتیجہ ہے۔ یعنی ایک تدہیر اگر نتیجہ خیز نہ ہو، تب دوسری اختیار کی جائے۔ عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت میں استاذ امام نے ٹھیک یہی معنی مراد لیے ہیں۔ عربی زبان میں اس معنی کی تعبیر بالعوم حرف ”نم“ سے کی جاتی ہے۔ امام اللغو زختری نساء کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

<p>امر بوعظهن اولاً، ثم هجرانهن فی المضاجع، ثم بالضرب، ان لم ينفع فيهن الوعظ والهجران. (الکشاف ۱/۴۷)</p>	<p>”پہلے انھیں نصیحت کرنے کا حکم دیا گیا۔ پھر ترک تعلق کی ہدایت کی گئی اور اس کے بعد اگر نصیحت اور ترک تعلق، دونوں سے اصلاح نہ ہو سکے تو ان کے مارنے کی اجازت دی گئی۔“</p>
--	--

دیکھ لیجیے، صاحب ”کشاف“ کی عبارت سے واضح ہے کہ حرف ”نم“ اس معنی کے لیے وہ سے زیادہ صریح ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عبادہ بن صامت کی اس روایت کے ایک دوسرے طریق میں وہ کہ جائے یہی ”نم“ استعمال ہوا ہے۔ فاضل معرض نے اسے اپنے موقف کی تائید میں پیش فرمایا ہے۔ موصوف کی یہ جسارت فی الواقع قابل داد ہے کہ جو چیزان کی تردید کے لیے جدت قطعی تھی وہ اسی سے اپنی تائید فرماتے ہیں۔ اس پر ان کی خدمت میں اس کے سوا کیا عرض کیا جا سکتا ہے کہ چہ خوش چرانہ باشد۔

یہاں تک میں نے استاذ امام کے نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے۔ میری رائے اس روایت کے بارے میں آں محترم کی رائے سے مختلف ہے۔ میرے نزدیک، اس روایت کے الفاظ ہی سے واضح ہے کہ اس میں جو سزا کیسیں بیان کی گئی ہیں، وہ ان بدکاروں کے لیے ہیں جن کا ذکر نساء کی آیت ۱۵-۱۶ میں ہوا ہے۔ آیت کے الفاظ دلیل ہیں کہ اس کا حکم دو قسم کے مجرموں کے بارے میں ہے: ایک وہ عورتیں جن کے لیے زنا شہ و روز کا شغل تھا۔ دوسرے وہ مرد و عورت جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں استواری و پاسیداری کے مختلف مرادیں سے گزر کر روزمرہ کا

معمول بن چکا تھا۔ قرآن مجید نے اس کے لیے وَاللَّتَّى يَا تِينَ الْفَاحِشَةُ، (وَهُوَ عُورَتٌ مِنْ جَوْدَكَارِيَّتِهِ) اور اللذان یاتی انہا، (وَهُوَ مَرْدٌ وَعُورَتٌ جَوْدَكَارِيَّتِهِ) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ بدکاری کی یہی دو قسمیں ہیں جن کے لیے قرآن کی بعض دوسری آیات میں مسافحات، (کھلے عام بدکاری کرنے والیاں) اور ممتحنات اخдан، (آشنائی گا نہیں والیاں) کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ ان الفاظ سے صاف واضح ہے کہ یہ وہ مجرم نہیں ہیں جو کسی وقت جذبات کے غلبہ میں زنا کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں اور جن کی سزا سورہ نور کی آیت: الْزَانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوهُ اُكْلَّ وَاجِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ، میں بیان کی گئی ہے۔ زنا کے یہ عادی مجرم بالعموم اپنے سرداروں کے قبول اسلام کی وجہ سے یاد نیوی مفادفات کے پیش نظر اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد بھی جب اپنی حرکتوں سے باز نہیں آئے تو نساء کی اس آیت میں ان کے بارے میں حسب ذیل ہدایات دی گئیں:

۱۔ بدکاری کی عادی عورتوں کو گھروں میں بند کر دیا جائے، یہاں تک کہ موت ان کے وجود سے معاشرے کو پاک کر دے یا اللہ ان کے لیے کوئی اور حکم نازل کرے۔

۲۔ یاری آشنائی کرنے والے مردو عورت کو پیٹا جائے۔ پھر اگر وہ اصلاح کر لیں تو انھیں چھوڑ دیا جائے، ورنہ ان کے بارے میں بھی اللہ کے حکم کا انتظار کیا جائے۔

ان ہدایات سے واضح ہے کہ ان کا تعلق عبوری دور سے تھا۔ چنانچہ عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت کا مدعا درحقیقت یہی ہے کہ بعد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وہی خفی کے ذریعے سے ہدایت کی گئی کہ یہ چونکہ محض زنا ہی کے مجرم نہیں ہیں، بلکہ اس کے ساتھ اپنی آوارہ نشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی وجہ سے فساد فی الارض کے مجرم بھی ہیں، اس لیے ان میں سے ایسے مجرموں کو جو اپنے حالات کی نوعیت کے لحاظ سے رعایت کے مستحق ہیں، زنا کے جرم میں نور کی آیت ۲ کے تحت سوکوڑے اور معاشرے کو ان کے شر و فساد سے بچانے کے لیے ان کی اوباشی کی پاداش میں مائدہ کی آیت ۳۳ کے تحت نفی یعنی جلاوطنی کی سزا دی جائے اور ان میں وہ مجرم جنھیں کوئی رعایت دینا ممکن

نہیں ہے، مائدہ کی اسی آیت کے حکم ان یقتلوں کے تحت رجم کر دیے جائیں۔

رجم کے ساتھ اس روایت میں سوکوڑے کی سزا بھی بیان ہوتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ محض قانون کی وضاحت کے لیے ہے۔ روایات سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کے ساتھ زنا کے جرم میں کسی شخص کو تازیانے کی سزا نہیں دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موت کی سزا کے ساتھ کسی اور سزا کا جمع کرنا حکمت قانون کے خلاف ہے۔ قانون کی یہ حکمت اسلامی شریعت ہی نہیں، دنیا کے ہر مہذب قانون میں لمحظہ کھلی گئی ہے۔ جس، تازیانہ، جرمانہ، ان سب سزاوں میں دو باتیں پیش نظر ہوتی ہیں: ایک معاشرے کی عبرت، دوسرے آئینہ کے لیے مجرم کی تادیب و تنبیہ۔ موت کی صورت میں، ظاہر ہے کہ تادیب اور تنبیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس وجہ سے جب مختلف جرائم میں کسی شخص کو سزا دینا مقصود ہوا وران میں سے کسی جرم کی سزا موت بھی ہو تو باقی سب سزاوں کا عدم ہو جاتی ہیں۔

اس بحث کی روشنی میں دیکھیے، روایت میں سزاوں کی تقسیم نتیجے کے اعتبار سے نہیں، جرائم کے اعتبار سے ہے۔ یعنی ایک ہی شخص زنا کے ساتھ ادا باشی کا بھی مجرم ہے تو اسے اس روایت کی رو سے دونوں سزاوں کا مستحق قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ سزاوں میں مجرم کے لحاظ سے جمع اور جرائم کے لحاظ سے تقسیم ہو جائیں گی۔ ہمارے نزدیک عربیت کی رو سے حرف ”و“ اور حرف ”تم“، دونوں اس مفہوم کے لیے بالکل موزوں ہیں۔ مولانا موصوف اگر چاہیں گے تو ہم اس کے شواہد و نظائر بھی ان کی خدمت میں پیش کر دیں گے۔

اب رہا مولانا صاحب کا پہلا اعتراض جو لفظ محسنات، کے معنی کے بارے میں ہماری رائے پر انہوں نے کیا ہے تو اس کے جواب میں ہم اپنا وہ مضمون یہاں نقل کیے دیتے ہیں جو ”الاعلام“ کے شمارہ ۲۶ میں ان کے مضمون ”زانی محسن کی سزا“ کی اشاعت کے بعد اسی رسالہ کے شمارہ ۵ میں شائع ہوا تھا۔

مضمون درج ذیل ہے:

میرے محترم دوست مولانا ابو شعیب صدر علی نے ”زانی محسن کی سزا“ کے عنوان سے جو

مجموعہ نوادر تصنیف فرمایا ہے، اس کی داد تو کچھ وہی لوگ دے سکتے ہیں جنھیں اسالیب عرب کے مطالعہ میں اپنے سیاہ بآل سفید کرنے کے بعد زندگی میں پہلی مرتبہ اس تحریر کے ذریعے سے فن لغت و نحو کے بارے میں کتنی ہی حرمت انگیز دریافت تو سے فیض یا ب ہونے کا موقع نصیب ہوا ہے۔ آپ اس بات کا تصور ہی کر سکتے ہیں کہ فاضل محقق کی اس تحقیق سے باخبر ہونے کے بعد کہ عربی زبان میں لام تعریف کی ایک ایسی قسم بھی پائی جاتی ہے جو اگر کسی لفظ کو شرف ملاقات بخش دے تو اس کے عموم میں پاگل، نابالغ اور مجبور کا شمول منوع قرار پاتا ہے، ان ماہرین فن نے اپنی محرومی قسم پر کس کس انداز سے اظہار تاسف کیا ہوگا۔ یہ کیا کوئی معمولی بات ہے کہ جس مسئلہ کی تحقیق میں شاطی نے اپنی کتاب ”المواافقات“ کے دسیوں صفحے سیاہ کیے ہیں، ہمارے محقق نے کمال بے نیازی کے ساتھ مخفی ایک سطر (اور وہ بھی حاشیہ میں) لکھ کر اسے ہمیشہ کے لیے حل کر دیا ہے۔ اس زمانے کے لوگ اگر اب بھی علم و تحقیق کی دنیا میں قحط الرجال کا ماتم کرنے پر مصروف ہیں تو ہمارے پاس اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہم ان کی عقولوں کا ماتم کریں۔

موصوف نے یہ مجموعہ نوادر میرے ہی ایک مضمون کی تردید میں تصنیف فرمایا ہے۔ پھر وہ میرے بہت ہی عزیز دوست بھی ہیں۔ اس لیے حق شناسی کا تقاضا یہی ہے کہ میں انھیں ان کے کسی ایک نادرہ کی داد سے بھی محروم نہ رکھوں، لیکن فی الحال ان میں سے دو ہی کے ذکر پر اکتفا کر رہا ہوں۔ کیونکہ موصوف کا سارا ذرائع و تحقیقت انھی کی تہذیب و تدوین میں صرف ہوا ہے۔ باقی سب نوادر تو معلوم ہوتا ہے کہ مخفی ان کے جلال و جمال کو نمایاں کرنے کے لیے فراہم کیے گئے ہیں۔

۱۔ مضمون کے نصف اول میں ہمارے محقق نے بقول خود ہر قسم کے فکری تعصبات اور ذہنی تحفظات سے بالاترہ کراس پر بحث فرمائی ہے کہ عربی زبان کا اسم صفت محسنات، کیا الوفد یوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے۔ موصوف نے اس مسئلہ کی تحقیق میں عربی زبان کے سارے لغت کھنگال ڈالے ہیں۔ کیا ”سان العرب“ اور کیا ”جوہری“ و ”صراح“، ہر ایک سے کتنے ہی اقتباسات اپنے مضمون میں نقل فرمائے ہیں۔ لفظ کے مادہ کا سراغ لگا کراس کے اصلی معنی ڈھونڈ

نکالنے کی سعی کی ہے۔ اس کے فاعلی اور مفعولی استعمالات معین کیے ہیں۔ کلام عرب کے حوالے سے جاہلی عرب میں لوٹیوں اور آزاد عورتوں کے معاشرتی مراتب کا فرق واضح کیا ہے۔ محفوظ عورتوں اور پاک دامن عورتوں کا ذکر کرنے کے لیے عربی زبان میں الگ الگ اسالیب والفاظ کے استعمال پر قرآن مجید کی بہت سی آیتوں کی شہادت پیش کی ہے۔ غرض لیالے حقیقت کی تلاش میں بادیہ گردی کا حق ادا کر دیا ہے۔ اس بحث تحقیص کے دوران میں لغت و نحو کے فن میں جو حیرت انگیز دریافتیں موصوف نے فرمائی ہیں اور جمن میں سے ایک کاذکرا پر ہم نے بطور نمونہ کیا بھی ہے، وہ تو حق یہ ہے کہ صدیوں تک اہل فن کو سر بہ گریباں رکھیں گی۔ ارباب ذوق کو اس طرح کے معارف کسی اور سے کہاں میسر آئیں گے۔ اب تو مجلس علم میں جو کوئی زبان کھولے گا، احباب اس کے منہ پر ہاتھ رکھ کر میر مجلس سے بھی فریاد کریں گے کہ:

عشوة زال لب شیرین شکر باز بیمار

لیکن مضمون کے اس حصہ میں جوبات ان سب دریافتیں پر بھاری ہے، وہ اس ساری تحقیق کا نتیجہ ہے۔ موصوف یہ سب وادیاں قطع کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ کلام عرب اور قرآن مجید کے تنقیح سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ محسنات، اصلًا تو لوٹیوں کے لیے استعمال ہی نہیں ہوتا۔ البته، ازہری نے انھیں اطلاع دی ہے کہ لوٹیاں اگر آزاد کردی جائیں یا ان سے شادی ہو جائے یا وہ اسلام قبول کر لیں تو ان کے لیے بھی اس کا استعمال جائز ہے۔

موصوف نے یہ نتیجہ نکالنے کے لیے جو صحراء نور دی کی ہے، اس کی تفصیل ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، لیکن اس نتیجہ تحقیق کو جس چیز نے کلاسیک کا درجہ عطا کیا ہے، وہ یہ ہے کہ فضل محقق نے سورہ نساء کی جس آیت میں لفظ محسنات، کے معنی معین کرنے کے لیے یہ سب نشیب و فراز طے کیے ہیں، وہ بجائے خود اس بات پر جھٹ قاطع ہے کہ یہ لفظ بے شک، لوٹیوں کے لیے مستقل صفت^{۲۵}

^{۲۵} مستقل صفت کے طور پر استعمال نہ ہونے اور اصلاً استعمال نہ ہونے میں کیا فرق ہے؟ اس بات کو سمجھنے کی کوشش کرنا موصوف کے مرتبہ علمی کے شایان شان تو نہیں تھا، ہو سکتا ہے کہ ہم طالب علموں کی تالیف قلب ہی کے لیے وہ اس پر غور کرنے کی رحمت گوار افرما لیں۔

کے طور پر تو عربی زبان میں مستعمل نہیں ہے، لیکن تمام اسماے صفت کی طرح یہ جن اوصاف پر دلالت کرتا ہے، وہ اگر لوٹدیاں بھی اپنے اندر پیدا کر لیں تو یہ ان کے لیے بھی اسی طرح استعمال ہو سکتا ہے جس طرح آزاد عورتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے اس آیت میں اسے انہی کے لیے استعمال کیا ہے۔ لفظ کے استعمال پر آیت کی یہ دلالت ایسی بدیہی ہے کہ قرآن مجید کا ایک عام قاری بھی اسے بے تکلف سمجھ لیتا ہے، لیکن ہمارے محقق کو داد دیجیے کہ مضمون کی تسویہ کے دوران میں یہ آیت ان کی نگاہوں سے اچھل نہیں رہی۔ وہ اسی کے معنی کی تحقیق میں یہ سب خامہ فرمائی فرمار ہے تھے۔ ایک مقام پر روا روی میں ان کے قلم نے اس بات کا اعتراف بھی کیا ہے کہ یہ لفظ یہاں لوٹدیوں ہی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس کے باوجود ان بے چاریوں کے لیے اس لفظ کے استعمال کے عدم جواز کی بحث میں انہوں نے ہروادی میں گھومنا پسند کر لیا ہے، ایک اسی آیت کی طرف رجوع فرمانے کی زحمت نہیں کی۔

نقاد ادب کے علماء، معلوم نہیں، اس کلاسیک کے وجود میں آنے کے کیا اسباب و علل متعین فرماتے ہیں، لیکن جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم تو اسے موصوف کے کمال پر ہیز گاری ہی پر محظوظ کرتے ہیں کہ معاملہ چونکہ محسنات کا تھا، اس لیے انہوں نے اس نازک موقع پر بھی غض بصر کے حدود کی پاندی کرنے میں کوئی سراٹھا نہیں رکھی۔ آیت ملاحظہ ہو:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ
يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ،
فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ
فَتَبَيَّنُكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ。 وَاللَّهُ أَعْلَمُ
بِإِيمَانِكُمْ، بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ،
فَإِنْ كِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ،
وَأَتُوهُنَّ أُجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ،
مُحْصَنَاتٍ غَيْرُ مُسْفِحَاتٍ، وَلَا

کہ آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کر سکے تو
وہ ان مومنہ لوٹدیوں سے نکاح کر لے جو
تمحارے قبضے میں ہوں۔ اللہ تمحارے ایمان
سے خوب واقف ہے۔ تم سب ایک ہی جنس
سے ہو، سوان لوٹدیوں سے نکاح کرلو، ان
کے مالکوں کی اجازت سے اور دستور کے
مطابق ان کے مہرا دا کرو، اس حال میں کہ

مُتَّخِذُتِ أَخْدَانٍ (النَّسَاءٌ: ٢٥) وہ مُحْصَنَاتٍ ہوں، نہ علَانِيَہ بُدْکاری کرنے والیاں ہوں اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں۔“

جی تو چاہتا ہے کہ موصوف کے سامنے اس آیت کی تلاوت کر کے ان سے پوچھا جائے کہ اس میں لفظُ مُحْصَنَاتٍ، بالصراحت لوثیوں کے لیے استعمال ہوا ہے اور قرآن مجید سے بڑھ کر نہ دین میں کوئی چیز جوت ہے نہ عربی زبان کے استعمالات میں، تو پھر آپ نے اپنے مضمون کے اس حصہ میں اس آیت کو کس طرح نظر انداز کر دیا اور لفظُ مُحْصَنَاتٍ، کے استعمالات معین کرنے کے لیے اس نص قطعی کو بنائے استدلال بنانے کے بجائے ان بھول بھلیاں ہی میں سرگردال رہنے کو کیوں ترجیح دی، لیکن اس اندیشے سے ضبط سخن پر مجبور ہیں کہ وہ اس کے جواب میں یہی فرمائیں گے تم عامی کیا جانو، اساتذہ فن کے انداز تحقیق کیا ہوتے ہیں۔ کبھی آؤ اور ہمارے سامنے زانوے تلمذتہ کرو۔ پھر تمہیں بتائیں گے کہ بگلا پکڑنے کے فنی طریقہ اور ان عامیانہ طریقوں میں کیا فرق ہے جو ہماشاں اس کام کے لیے اختیار کرتے ہیں۔

۲۔ مضمون کے نصف ثانی میں فاضل محقق نے میرے اس نقطہ نظر کا رد فرمایا ہے جو میں نے سورہ نساء کی مذکورہ آیت میں لفظُ مُحْصَنَاتٍ، کے بارے میں پیش کیا ہے۔ میں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ آیہ زیر بحث میں لفظُ مُحْصَنَاتٍ، پاک دامن عورتوں، کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ بیانی ہوئی، کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ اپنی اس رائے کی تائید میں جو دلائل میں نو یہ تھے، ان میں ایک دلیل یہ بھی تھی کہ مُحْصَنَاتٍ، کا لفظ یہاں تنہا نہیں آیا، مسافحات، کے مقابل میں استعمال ہوا ہے اور بالکل اسی طرح استعمال ہوا ہے جس طرح ہم بولتے ہیں: ہو عالم لیس بجاہل، (وہ عالم ہے جاہل نہیں ہے)، اس لیے زبان کے اس مسلمہ قاعدے کی رو سے کہ لفظ جب اس طرح کے کسی جملے میں آتا ہے تو اس کے معنی اس کے مقابل میں آنے والے لفظ کے ضد کی حیثیت سے معین ہو جاتے ہیں، لفظُ مُحْصَنَاتٍ، بھی یہاں پاک دامن عورتوں، کے علاوہ اب کسی اور

مفہوم کا متحمل نہیں رہا، کیونکہ اس کا مقابل لفظ مسافحات، ”بدکاری کرنے والیاں“ کے معنی میں قطعی ہے اور بدکاری کا ضد بہر حال پاک دامنی ہی ہے۔

میری یہ دلیل چونکہ ان لوگوں کے لیے بھی واضح تھی جن کے لیے نازک فنی مباحثت کچھ گراں باری خاطر ہی کا باعث ہوتے ہیں، اس لیے موصوف نے مضمون کے اس حصہ میں باقی دلائل سے قطع نظر کر کے اسے ہی موضوع عنخن بنایا ہے۔

فاضل محقق نے از راہ ذرہ نوازی وہ قاعدہ تو بغیر کسی جرح و نقد کے من و عن تسلیم کر لیا ہے جس پر یہ دلیل بھی ہے اور جس کی وضاحت ابھی ہم نے اوپر کے پیرے میں کی ہے، لیکن اس قاعدے سے جو نتیجہ نکلتا ہے، وہ چونکہ ان کے لیے قابل قبول نہیں تھا، اس لیے وہ خود بدلنے کے بجائے، ادھر ادھر سے کچھزادور احلک کا بندوبست کر کے لفظ مسافحات، کے معنی بدلنے کی مہم پر نکل کھڑے ہوئے ہیں۔

موصوف نے پختہ کار ماہرین فن کی طرح اس مرتبہ بھی اپنے انداز تحقیق میں کوئی تبدیلی کرنا پسند نہیں کیا۔ لوٹدیوں کے لیے لفظ محسنات، کی موزوںیت و عدم موزوںیت کی بحث کی طرح انھوں نے یہاں بھی پہلے عربی زبان کے اسماء میں مسافحات، کا مقام متعین کیا ہے۔ اپنے قاری کواس کی اصل اور اس کے باب کی اطلاع دی ہے۔ ”زنا، فاحشة، اور سفاح“ کے موقع استعمال کا فرق واضح کیا ہے۔ ”لسان العرب“ اور ”تاج العروس“ سے علماء لغت کے اقوال نقل کیے ہیں۔ احمد بن حنبل کی ”منذر“ سے ایک آدھ نہیں، اکٹھی تین حد شیش بطور شہادت پیش کی ہیں اور اس کے بعد نہایت اطمینان کے ساتھ اپنے اس نتیجہ تحقیق کا اعلان کر دیا ہے کہ اس ساری بحث سے چونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ مسافحة، کا لفظ عربی زبان میں بُدکاری کرنے والی کے معنی میں نہیں، بغیر نکاح کے ایک عرصہ تک کسی کی بیوی بن کر رہنے اور پھر کسی وقت اپنی مرضی سے الگ ہو جانے والی کے معنی میں مستعمل ہے۔ چنانچہ یہ بات بالکل قطعی ہے کہ نساء کی آیت زیر بحث میں لفظ محسنات، مسافحات، کے مقابل میں استعمال ہونے کی وجہ سے نکاح میں محفوظ ہونے

والیاں، کے معنی میں ہوگا، اسے اب 'پاک دامن عورتوں' کے معنی میں لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔

موصوف کا یہ نتیجہ تحقیق بھی ان کے پہلے نتیجہ تحقیق کی طرح کوئی معمولی درجہ کی چیز نہیں ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچنے کے لیے بھی ٹھیک اسی راستے سے گزرے ہیں جو انہوں نے پہلے سفر میں اختیار کیا تھا۔ اس مرتبہ بھی حقیقت کا سراغ پانے کے شوق میں انہوں نے سب وادیاں قطع کی ہیں اور سب پھرالٹے ہیں، لیکن اسی کلام کو نظر انداز کر دیا ہے جو اس زمین پر لغت عرب کا سب سے بڑا اور سب سے مستند ماذد ہے۔ انہوں نے امام احمد بن حنبل کی "منڈ" کے فہیم دفاتر میں حدیثیں تلاش کرنے کے لیے، معلوم نہیں کیا کیا صعبو تین اٹھائی ہوں گی، لیکن طرفہ تماشا ہے کہ اس آیت کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھنا بھی گوارا نہیں کیا جو اس مضمون کی تسوید کے دوران میں مسلسل ان کے سامنے رہی اور حس میں جس طرح 'محصنات'، 'مسافحات' کے مقابل میں استعمال ہوا ہے، بالکل اسی طرح 'مسافحات'، 'متخذات اخذان' کے مقابل میں آیا ہے۔

موصوف اس بات سے بے خبر نہیں تھے کہ دین کی طرح زبان کے معاملہ میں بھی قرآن مجید کی جدت کے بعد کسی اور چیز کی جدت خواہ وہ "لسان" و "صحاح" ہوں یا مسانید و جوامع، کسی اعتبار سے کوئی حدیثت نہیں رکھتی۔ پھر وہ لفظ کے ضد کی رعایت سے اس کے معنی کی تعریف کا وہ اصول بھی تسلیم کر چکے تھے جس کی مدد سے وہ ممحضنات، کے معنی متعین کرنے کی سعی میں مصروف تھے، لیکن انہوں نے نہیں سوچا اور تعجب ہے کہ نہیں سوچا کہ جب 'متخذات اخذان' چوری چھپے آشناً کرنے والیاں، کے معنی میں قطعی ہے تو آیت نساء: ممحضنات غیر مسافحات ولا متخذات اخذان، میں لفاظ 'مسافحات'، اس کے مقابل میں آنے کی وجہ سے، ہر آنے والے سے علانیہ بدکاری کرنے والیاں، کے معنی میں قطعی قرار پائے گا اور جب یاری آشناً اور علانیہ بدکاری پر دلالت کرنے والے الفاظ 'محصنات'، کے مقابل میں آئیں گے، جیسا کہ اس آیت میں آئے ہیں، تو اسی اصول کی رو سے جسے موصوف تسلیم کر چکے ہیں، یا اس مقام پر 'پاک دامن عورتوں' کے معنی

میں ایسا قطعی ہو جائے گا کہ اس کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں رہے گی۔ گویا بالکل وہی اسلوب ہو گا جو جاہلی شاعر ابن مقبل نے اپنے اس شعر میں اختیار کیا ہے:

من نسوہ شمس، لا مکرہ عنف ولا فواحش فی سرو لا علن
”پاکیزہ طینت یبیوں سے جونہ بدرہ ہیں، نہ درشت خواornہ کھلے بندوں بدکاری کا ارتکاب
کرنے والی ہیں، نہ چھپ کر۔“

لیکن اسے کیا کہیں کہ قرآن کی یہ نص قطعی ایک مرتبہ بھی ہمارے محقق کے تحقیقی مأخذوں میں کوئی جگہ نہیں پاسکی۔ فیا عجی! مگر اس اظہار تعجب سے فائدہ! کا تحقیق کی فتنی زماں کتوں سے نا آشنا ہم عامیوں کے اظہار تعجب کو وہ کس شمار میں لا کیں گے! ہمیں تو بس ان کی اس جرات رنداہ پر داد دینی چاہیے کہ انہوں نے کس اعتماد کے ساتھ قرآن کی اس برہان قاطع کے سامنے ”سان“، ”صحاح“ اور ”مسانید“، ”جوابع“ کی مدد سے اپنی قاطع برہان پیش فرمائی ہے اور اس تصریح کے ساتھ پیش فرمائی ہے کہ ان کے نزدیک امام اللہ زختری نے بھی ”الکشاف“ کی اس عبارت میں مُمحضنات کے معنی درحقیقت نکاح میں محفوظ ہونے والیاں ہی کے بیان کیے ہیں:

محضنات: عفائف، والاخدان:	”محضنات: پاک دامن عورتیں، الاخلاء فی السر، کانہ قیل:
غیر مجاهرات بالسفاح ولا	’الاخدان‘ پوری چھپے کے آشنا۔ گویا آیت کا مفہوم ہے: نہ علانیہ بدکاری کرنے والیاں مسرات له۔ (۵۰۰/۱)

خیر گزری کہ موصوف کو ان کے اپنے قول کے مطابق کلام عرب سے کچھ زیادہ واقفیت نہیں ہے، ورنہ زختری ہی نہیں، حماسہ کا وہ شاعر بھی اپنے کلام کے معنی سمجھنے کے لیے ان کے سامنے زانوے تلمذتہ کرنے پر مجبور ہو جاتا جس نے اہل زبان ہونے کے زعم میں کثرت بدکاری ہی کے بتائی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اس شعر میں ”مسافحة“، ”النظفۃ“ کے لیے بطور اسم صفت استعمال کیا ہے:

تسد فرج القحۃ المسافحة مفسدہ لابن العجوز الصالحة
 ہمیں نہیں معلوم کہ فنی تحقیق کے ماہرین ہمارے دوست کے پہلے نتیجہ تحقیق کو بڑا کلاسیک قرار
 دیتے ہیں یا اس کو۔ ہم عامی تو ان کے مضمون کے مطالعہ سے اسی نتیجہ پر پہنچ ہیں کہ دونوں ان کے
 غیر معمولی تقویٰ کے معتبرات ہیں۔ انہوں نے پاک دامن عروتوں (محضنات) سے غض بصر
 فرمایا تو پہلا کلاسیک تحقیق ہوا اور ان مردو داؤ شانائی گا نٹھنے والیوں (متخذات اخдан) سے پہلو
 بچایا تو دوسرے کلاسیک نے وجود پایا اور اس طرح موصوف ایک ہی مضمون میں محض اپنے تقویٰ
 کے زور پر علمی دنیا کو دو بے مثال نوار عطا فرمانے میں کامیاب ہو گئے:

یہ نصیب، اللہ اکبر، لوٹنے کی جائے ہے

ہمارے دوست یہ مضمون لکھنے کے درپے تھے تو ہم نے انھیں مشورہ دیا تھا کہ ہمارے نقطہ نظر
 کی اشاعت کے بعد محض احراق حق کے جذبہ سے مغلوب ہو کروہ اس مسئلہ سے متعلق فنی مباحثہ کا
 مطالعہ کیے بغیر ہی قلم اٹھانے پر مجبور ہو گئے ہیں تو زبان و ادب میں اجتہادات فرمانے کے بجائے
 اپنی بحث متفقد میں کے استدلال کی وضاحت تک ہی محدود رکھیں، لیکن ہمارے اس مشورے کے
 علی الرغم انہوں نے اپنے یہ اجتہادات قلم بند فرمائے اور انھیں ”زانی محسن کی سزا“ کے زیر عنوان
 رسالہ ”الاعلام“ میں شائع کر دیا۔ مضمون کی اشاعت کے بعد ہم نے ان اجتہادات کے بارے
 میں اپنی وہ سب معروضات ان کے سامنے پیش کر دیں جن کا ایک حصہ اوپر بیان ہوا ہے اور ان
 سے گزارش کی کہ وہ اگر ان کے جواب میں کچھ فرمانا چاہیں تو فرمائیں، لیکن انہوں نے اعتراف کیا
 کہ ان کے پاس جواب میں کہنے کے لیے کچھ بھی نہیں ہے۔ موصوف کے اس اعتراف کی وجہ سے
 ہم نے اس مختصر تبصرے ہی پر اکتفا کی ہے۔ تاہم اگر وہ اپنے اس اعتراف سے رجوع فرماتے ہیں
 تو یہ زندہ صحبت باقی، اسے بھی دیکھیں گے۔

ہمارے دوست نے یہ مضمون لکھا تھا تو اس کے عنوان کی تلاش میں سرگردیں تھے۔ تب ہماری
 ہی تجویز پر انہوں نے اس کے لیے ”زانی محسن کی سزا“ کا عنوان پسند کیا تھا۔ ان کا مضمون ابھی

جاری ہے۔ اس کے لیے انھیں اگر کبھی کسی موثر اختتامیہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور انھوں نے اس کے انتخاب کی سعادت بھی ہمیں بخشی تو ہم ان کی خدمت میں یہ شعر پیش کر دیں گے:

خاطر مسلسل است پریشاں چوں زلف یار

عیمِ مکن کہ در شب ہبراں نوشته ام

[۱۹۸۲ء]

حدود و تعزیرات — چند اہم مباحث

اسلامی شریعت میں جرائم کی سزاویں سے متعلق اپنا جو نقطہ نظر ہم نے اپنی کتاب ”میزان“ میں بیان کیا ہے، اس سے واضح ہے کہ یہ صرف پانچ ہی جرائم ہیں جن کی سزا شریعت میں مقرر کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ باقی سب جرائم کا معاملہ اسلامی ریاست کے ارباب حل و عقد سے متعلق ہے۔ حدود و تعزیرات کے باب میں شریعت بس اتنی ہی ہے جتنی ہم نے وہاں بیان کر دی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی چیز بھی شریعت نہیں ہے، لیکن اس معاملے میں راجح تصورات کی رو سے یہ چار سوالات پیدا ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے کیا شریعت کی رو سے مقرر نہیں ہے؟

دوسرایہ کہ ارتداد کی سزا بھی شریعت میں کیا قتل بیان نہیں ہوئی؟

تمیسا یہ کہ شریعت کے علاوہ باقی جرائم میں ارباب حل و عقد کیا موت کی سزا بھی کسی مجرم کو دے سکتے ہیں؟

چوتھا یہ کہ قید کی سزا بھی ان باقی جرائم میں کیا کسی شخص کو دی جا سکتی ہے؟

ذیل میں ہم انھی سوالوں کے بارے میں اپنا نقطہ نظر تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے:

۱۔ یعنی زنا، قذف، قتل و جراحت، محاربہ اور چوری۔

شراب نوشی

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ شراب نوشی کی یہ سزا سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں مسلمانوں کے حکمران کی حیثیت سے ان کے ارباب حل و عقد کے ساتھ مشورے سے مقرر کی ہے۔ اس کی تاریخ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو شخص اس جرم میں گرفتار ہو کر آتا تھا، اسے بالعموم جوتے، لات، مکے، بل دی ہوئی چادروں کے سونٹے اور کھجور کے سنتے مارے جاتے تھے۔ سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے لیے باقاعدہ چالیس کوڑے کی سزا مقرر کی اور سیدنا عمر نے اپنے دور خلافت میں جب یہ دیکھا کہ لوگ اس جرم سے باز نہیں آتے تو اسے اسی کوڑے میں بدل دیا۔ ابن رشد لکھتے ہیں:

فعمدة الجمهور تشاور عمر
والصحابة لما كثر في زمانه
شرب الخمر، وأشاره على
عليه بان يجعل الحد ثمانين
قياساً على حد الفريدة، فإنه،
كم أليل عنه رضي الله عنه، إذا
شرب سكر، وإذا سكر هذى،
وإذا هذى افترى.
(بدایة الجتہد ۳۳۲/۲)

”جمہور کا مذہب اس معاملے میں صحابہ کرام کے ساتھ سیدنا فاروق کی مشاورت پر ہے۔“
یہ جو اس وقت ہوئی، جب ان کے زمانے میں لوگ کچھ زیادہ شراب پینے لگے اور سیدنا علی نے مشورہ دیا کہ حد قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسی کوڑے مقرر کر دی جائے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے استدلال میں انھوں نے فرمایا: یہ جب پیے گا تو مد ہوش ہو گا اور مرد ہوش ہو گا تو بکواس کرے گا اور بکواس کرے گا تو دوسروں پر جھوٹی ہنپیں بھی لگائے گا۔“

اس سے واضح ہے کہ یہ شریعت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اس زمین پر اب قیامت تک کے لیے یہ حق صرف محمد رسول اللہ کو حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو شریعت قرار دیں، اور جب ان کی طرف سے کوئی

چیز شریعت قرار پا جائے تو پھر صدقیق و فاروق بھی لاریب، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتے۔ یہ اگر شریعت ہوتی تو نہ سیدنا صدقیق اسے چالیس کوڑوں میں تبدیل کرتے اور نہ سیدنا فاروق ان چالیس کواسی میں بدلتے۔ اس صورت میں یہ حق ان میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں تھا، لہذا یہ بالکل قطعی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر شراب نوشی کے مجرموں کو پٹوایا تو شارع کی حیثیت سے نہیں، بلکہ مسلمانوں کے حکمران کی حیثیت سے پٹوایا اور آپ کے بعد آپ کے خلاف نے بھی ان کے لیے چالیس کوڑے اور اسی کوڑے کی یہ سزا میں اسی حیثیت سے مقرر کی ہیں۔ چنانچہ ہم پورے اطمینان کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حد نہیں، بلکہ محض تعزیر ہے جسے مسلمانوں کا نظم اجتماعی، اگر چاہے تو برقرار رکھ سکتا اور چاہے تو اپنے حالات کے لحاظ سے اس میں تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔

ارتداد

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ارتداد کی سزا کا یہ مسئلہ محض ایک حدیث کا مدعانہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ابن عباس کی روایت سے یہ حدیث بخاری میں اس طرح نقل ہوئی ہے:
من بدل دینہ فاقتلوه۔ (رقم ۳۰۱۷) ”جو شخص اپنادین تبدیل کرے، اسے قتل کردو۔“

ہمارے فقہاء سے بالعموم ایک حکم عام قرار دیتے ہیں جس کا اطلاق ان کے نزدیک ان سب لوگوں پر ہوتا ہے جو زمانہ رسالت سے لے کر قیامت تک اس زمین پر کہیں بھی اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کریں گے۔ ان کی رائے کے مطابق ہر وہ مسلمان جو اپنی آزادانہ مرضی سے کفر اختیار کرے گا، اسے اس حدیث کی رو سے لازماً قتل کر دیا جائے گا۔ اس معاملے میں ان کے درمیان اگر کوئی اختلاف ہے تو بس یہ کہ قتل سے پہلے اسے توبہ کی مہلت دی جائے گی یا نہیں اور اگر دی جائے گی تو اس کی مدت کیا ہونی چاہیے۔ فقہاء احناف البتہ، عورت کو اس حکم سے مستثنی قرار دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر مرتد کی سزا، خواہ وہ عورت ہو یا مرد، اسلامی

شریعت میں قتل ہے۔

لیکن فقہا کی یہ رائے محل نظر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم تو بے شک ثابت ہے، مگر ہمارے نزدیک یہ کوئی حکم عام نہ تھا، بلکہ صرف انھی لوگوں کے ساتھ خاص تھا جن میں آپ کی بعثت ہوئی اور جن کے لیے قرآن مجید میں 'امین'، یا 'مشرکین' کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔

ذیل میں ہم اپنے اس نقطہ نظر کی تفصیل کیے دیتے ہیں:

اس زمین پر ہر شخص اس حقیقت سے واقف ہے کہ دنیا میں انسان کو رہنے بننے کا جو موقع حاصل ہوا ہے، وہ کسی حق کی بنا پر نہیں، بلکہ محض آزمائش کے لیے ہے۔ عالم کا پروار دگار جب تک چاہتا ہے، کسی کو یہ موقع دیتا ہے اور جب اس کے علم کے مطابق آزمائش کی یہ مدت پوری ہو جاتی ہے تو موت کا فرشتہ آسمان سے اترتا ہے اور اسے یہاں سے لے جا کر اس کے حضور پیش کر دیتا ہے۔

عام انسانوں کے لیے یہ مدت اللہ تعالیٰ اپنے علم و حکمت کے مطابق جتنی چاہیں مقرر کرتے ہیں، لیکن وہ لوگ جن میں رسول کی بعثت ہوتی ہے اور جنہیں اس کے ذریعے سے براہ راست دعوت پہنچائی جاتی ہے، ان پر چونکہ آخری حد تک اتمام جحت ہو جاتا ہے، اس وجہ سے اس اتمام جحت کے بعد بھی وہ اگر ایمان نہ لائیں تو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ قانون قرآن مجید میں پوری صراحت کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ وہ پھر اس کی زمین پر زندہ رہنے کا حق کھو دیتے ہیں۔ زمین پر وہ آزمائش ہی کے لیے رکھے گئے تھے اور رسول کے اتمام جحت کے بعد یہ آزمائش چونکہ آخری حد تک پوری ہو جاتی ہے، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کا قانون بالعموم یہی ہے کہ اس کے بعد زندہ رہنے کا یہ حق ان سے چھین لیا جائے اور ان پر موت کی سزا نافذ کر دی جائے۔

اس قانون کے مطابق رسول کے براہ راست مخاطبین پر موت کی یہ سزا اس طرح نافذ کی جاتی ہے کہ رسول اور اس کے ساتھیوں کو اتمام جحت کے بعد اگر کسی دار الحجرت میں سیاسی اقتدار حاصل نہ ہو سکے تو اللہ تعالیٰ کا عذاب ابروباد کی ہلاکت خیزیوں کے ساتھ نمودار ہوتا ہے اور رسول کی قوم کو موت کی نیند سلا دیتا ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ عاد و ثمود، قوم نوح، قوم لوط اور دوسری

بہت سی قویں اسی طرح زمین سے مٹا دی گئیں، لیکن اس کے برعکس اگر رسول کو کسی سرزی میں سیاسی اقتدار حاصل ہو جائے تو قوم کے مغلوب ہو جانے کے بعد اس کے ہر فرد کے لیے موت کی سزا مقرر کر دی جاتی ہے جو رسول اور اس کے ساتھی اس پر نافذ کرتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چونکہ یہی دوسری صورت پیش آئی، اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ امیمین، یعنی آپ کی قوم میں سے جو لوگ ۹ ہجری، حج اکبر کے دن تک بھی ایمان نہ لائیں، ان کے لیے اسی تاریخ کو میدان عرفات میں اعلان کر دیا جائے کہ ۹ ذوالحجہ سے محرم کے آخری دن تک ان کے لیے مہلت ہے۔ اس کے بعد بھی وہ اگر اپنے کفر پر قائم رہے تو موت کی سزا کا یہ قانون ان پر نافذ کر دیا جائے گا۔ چنانچہ فرمایا ہے:

فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ
فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ، حَيْثُ
وَجَدُّتُمُوهُمْ، وَخُذُّوْهُمْ،
وَاحْصُرُوهُمْ، وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ
مَرْصَدٍ، فَإِنْ تَابُوا، وَأَقَامُوا
الصَّلَاةَ، وَآتَوْا الزَّكُوَةَ، فَخَلُّوْا
سَبِيلَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.
(التوبہ: ۵: ۹)

یہی قانون ہے جس کی وضاحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمائی:

”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ان لوگوں سے
جنگ کروں، یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد
رسول اللہ کی شہادت دیں، نماز کا اہتمام
کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ وہ یہ شرائط تسلیم
کر لیں تو ان کی جانیں محفوظ ہو جائیں گی،
امر ت ان اقاتل الناس حتی
یشهدوا ان لا الہ الا اللہ، و ان
محمدًا رسول اللہ، و یقیموا
الصلوة، و یؤتوا الزکوٰۃ، فاذا فعلوا
عصموا منی دماء هم، و اموالهم

الا بحقها، و حسابهم على الله۔ الایہ کہ وہ اسلام کے کسی حق کے تحت اس حفاظت سے محروم کر دیے جائیں۔ رہا باطن کا حساب تو وہ اللہ کے ذمہ ہے۔“

یہ قانون، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، صرف امیوں، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم کے ساتھ خاص تھا۔ ان کے علاوہ اب قیامت تک کسی دوسری قوم یا فرد کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ اہل کتاب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے، قرآن مجید نے انھیں بھی اس سے بالصراحت مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ چنانچہ سورہ توبہ میں جہاں امیوں کے لیے قتل کی یہ سزا بیان ہوئی ہے، وہیں اہل کتاب کے بارے میں صاف فرمایا ہے کہ وہ اگر جزیہ دے کر اسلامی ریاست میں ایک شہری کی حیثیت سے رہنا چاہیں تو ان سے کوئی تعریض نہیں کیا جائے گا۔ ارشاد خداوندی ہے:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ، وَلَا
بِالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا
حَرَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ
دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ، حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ
إِيمَانِهِمْ، وَهُمْ صَاغِرُونَ۔ (۲۹:۹)

ہماری اس بحث سے اللہ تعالیٰ کا یہ قانون اگر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے تو اس کا یہ لازمی تقاضا بھی بالبدایت واضح ہے کہ ان امیوں میں سے کوئی شخص اگر ایمان لانے کے بعد پھر کفر اختیار کرتا تو اسے بھی لامحالہ اسی سزا کا مستحق قرار پانا چاہیے تھا۔ وہ لوگ جن کے لیے کفر کی سزا موت مقرر کی گئی، وہ اگر ایمان لا کر پھر اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹتے تو لازم تھا کہ موت کی یہ سزا ان پر بھی بغیر کسی تردد کے نافذ کر دی جائے۔ چنانچہ یہی وہ ارتدا ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من بدلت دینہ فاقتلوه۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم میں 'من' اسی طرح امیوں کے لیے خاص ہے، جس طرح اپر 'امر'ت ان اقاتل الناس' میں 'الناس' ان کے لیے خاص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی اصل جب قرآن مجید میں اس خصوص کے ساتھ موجود ہے تو اس کی اس فرع میں بھی یہ خصوص لازماً برقرار رہنا چاہیے۔ ہمارے فہرما کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے 'الناس' کی طرح اسے قرآن میں اس کی اصل سے متعلق کرنے اور قرآن و سنت کے باہمی ربط سے اس حدیث کا مدعا سمجھنے کے بجائے، اسے عام ٹھیکار کر ہر مرتد کی سزا موت قرار دی اور اس طرح اسلام کے حدود و تعزیرات میں ایک ایسی سزا کا اضافہ کر دیا جس کا وجود ہی اسلامی شریعت میں ثابت نہیں ہے۔

موت کی سزا

تیرے سوال کا جواب یہ ہے کہ موت کی سزا قرآن مجید کی رو سے قتل نفس اور فساد فی الارض کے سوا کسی جرم میں بھی کسی شخص کو نہیں دی جاسکتی۔ ارشاد خداوندی ہے:

اَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ، اَوْ
 — نَكَسَ قَتْلَ كَيْا ہو یا ز میں میں کوئی فساد برپا کیا
 — فَسَادٌ فِي الْأَرْضِ، فَكَانَمَا قَتَلَ
 — ہو تو اس نے گویا سب انسانوں کو قتل کیا۔

یہ قرآن کا صریح ارشاد ہے، الہذا ان دو جامع کے سوا، فرد ہو یا حکومت، یہ حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کی جان کے درپے ہو اور اسے قتل کر ڈالے۔

قید کی سزا

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ قید کی سزا محض سزا نہیں، بلکہ ایک بدترین جرم ہے جس کا ارتکاب خود انسان نے اپنے خلاف کیا ہے۔ اس لیے کسی اسلامی حکومت سے ہم یہ موقع نہیں رکھتے کہ وہ اپنے ضابطہ حدود و تعزیرات میں اس سزا کو کبھی شامل کرے گی۔

اس میں شبہ نہیں کہ کال کوٹھریاں، قلعہ کے برج اور تیرہ و تارہ خانے اس دنیا میں انسان کی معلوم تاریخ کے ہر دور میں موجود رہے ہیں۔ مسح ناصری سے انیں صدی پہلے کے ایک پیغمبر یوسف علیہ السلام کی داستان زندگی اور قرآن، دونوں میں بیان ہوئی ہے۔ آٹھویں صدی کے عظیم فقیہ ابوحنیفہ اور پھر تیرھویں صدی کے ایک جلیل القدر عالم اور محقق ابن تیمیہ جس طرح قید ہی میں دنیا سے رخصت ہوئے، اس کی رواداد بھی تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہے، تاہم اٹھار ہویں صدی سے پہلے یہ بندی خانے بالعموم حوالات کے طور استعمال ہوتے تھے۔ مجرم ان میں زیادہ تر مقدمے کی تحقیقات یا موت، تازیانہ اور اس طرح کی دوسری سزاویں کے نفاذ کے انتظار میں رکھے جاتے تھے۔ یہ تصور کہ جرم کی پاداش میں کسی شخص کو دو سال، چار سال یا دس پندرہ سال کے لیے قید کر دیا جائے، ان پچھلی تین صدیوں ہی میں اس قدر عام ہوا ہے کہ اب زیادہ تر جرائم کی سزا اسی صورت میں دی جاتی ہے۔

یورپ میں اگرچہ زندان سے ملتے جلتے بعض ادارے، جیسے مثلاً: فلورنس کا دلی ستون چودھویں صدی کی ابتداء میں موجود تھے۔ اسی طرح ۱۵۵۷ء میں لندن، ۱۵۹۶ء میں ایکسٹرم، ۱۶۰۳ء میں روم اور ۱۶۷۸ء میں بلجیم کے قدیم شہر غفت میں جو اصلاح خانے قائم ہوئے، ان میں بھی کم و بیش ہیں تصور کا فرماتھا، لیکن عام خیال یہی ہے کہ پہلا جدید قید خانہ والٹ اسٹریٹ جیل کے نام سے ۱۷۹۰ء میں فلاڈلفیا میں قائم ہوا اور پھر مغربی تہذیب کے غالب کے ساتھ دنیا میں ہر جگہ وہ زندان وجود میں آگئے جن میں آدم کے بیٹے اب برسوں اپنے وجود کی تکمیل کے لیے ترستے اور جرم و سزا کے تصور سے نا آشنا بچے اپنے باپ کو آہنی سلاحوں کے پیچھے دیکھتے شباب کی عمر کو پہنچتے ہیں۔

تازیانہ چند جنون کے لیے پیٹھ پر برستا ہے، ہاتھ بس ایک دفعہ کاٹ دیا جاتا ہے، صلیب پورے جسم کو اذیت دے کر اس کا رشتہ روح سے منقطع کرتی ہے اور قتل کی مختلف صورتیں اس دنیا کا ہر معاملہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتی ہیں، لیکن یہ وہ سزا ہے جس کے ذریعے سے انسان کے اندر چھپی ہوئی اس کی اصل شخصیت کو برسوں عذاب میں بمتلا کیا جاتا ہے۔ اس کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، سونا جا گنا،

یہاں تک کہ رفع حاجت کے لیے جانا بھی دوسروں کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔ وہ پانی کے ایک گلاس، روٹی کے ایک لقے، پان کی ایک بیڑی اور سکریٹ کے ایک کش کے لیے دوسروں کا منہ دیکھنا اور بارہا ان چیزوں کے لیے اپنی عزت نفس کھو دیتا ہے۔ وہ جنتے جی ماں کی محبت، باپ کی شفقت، بچوں کے پیار اور بیوی کی الفت کے لیے ترستا ہے اور اپنے وجود کے ان تقاضوں کو بھی دبانے پر مجبور کیا جاتا ہے جن پر عالم کے پروردگار نے رمضان کے ماہ تربیت میں بھی اس طرح کی کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اس کی زندگی فی الواقع لا یموت فيها ولا یحيیٰ کی تصویر ہن جاتی ہے۔ پھر یہ سزا صرف مجرم کو نہیں، اس کے سب اہل تعلق کو بھی ملتی ہے۔ سب سے زیادہ درد انگریز صورت حال اس میں بیوی کے لیے پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا شوہر اگر نو دس سال کے لیے قید میں ڈال دیا گیا ہے تو اس عرصے میں اسے جن نفسیاتی، معاشرتی، معاشی اور اخلاقی مسائل کے عذاب سے گزرنا پڑتا ہے اور محض ایک مجرم کی بیوی ہونے کے جرم میں گزرنا پڑتا ہے، اس کا اندازہ صرف وہ باو فاخواتین، ہی کر سکتی ہیں جو کبھی اس مصیبت سے دوچار ہوئی ہوں۔ یہی معاملہ نہیں بچوں کا بھی ہے۔ اپنے باپ کو مسلسل کئی سال تک آہنی سلاخوں کے پیچھے دیکھتے رہنے سے ان کی جو نفسیات وجود میں آتی ہے، اس کا اندازہ ہر صاحب عقل بہت آسانی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ تازیانہ کی سزا، قطع یہد، صلیب اور پھانسی ایک واقعہ ہے جو ایک ہی مجرم کے لیے ہر روز نہیں ہوتا، لیکن اس سزا کے نتیجے میں نگین دیواروں کے پیچھے مقید باپ کے ساتھ ہر ملاقات کے موقع پر جو غیر معمولی جذبات ان بچوں کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، ان کے ساتھ ان کی شخصیت میں توازن کی توقع آخر کس طرح کی جاسکتی ہے؟ وہ اگر معاشرے سے یہ پوچھیں تو یقیناً حق بجانب ہوں گے کہ باپ کے ہوتے ہوئے باپ سے محرومی کی جو سن اٹھیں ملی، اس کے لیے آخر کیا جواز ہے جو اخلاقیات قانون کی کتابوں سے ان کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے؟

پھر یہ بھی دیکھیے کہ تادیب و تنمیہ کے بعد ہر معاشرہ یہی چاہتا ہے کہ مجرم کی اصلاح ہو جائے۔ اس کے لیے سب سے زیادہ موثر چیز اگر کوئی ہو سکتی ہے تو وہ اپنی محبت ہے، لیکن طرفہ تماشا ہے کہ

اس سزا کے ذریعے سے مجرم کو معاشرے، خاندان اور خود اس کے اہل خانہ میں اصلاح کی ہر دعوت اور خیر کی ہر تحریک سے الگ کر کے برسوں مجرموں ہی کی صحبت میں رکھنے کا اس طرح اہتمام کیا جاتا ہے کہ اس میں اگر سدھرنے کی کوئی خواہش ہو بھی تو وہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ اس سارے عرصے میں وہ جرم کی دنیا میں جیتا، جرم کی باقی ملتا، جرم ہی کے نقطہ نظر سے ہر چیز کو دیکھنا اور جرم ہی کے حرکات کوشب و روز عمل اور اقدام کے لیے ایک زندہ محرک کی حیثیت سے اپنے سامنے پاتا ہے۔ اس کے بعد، ہمیں نہیں معلوم کہ اسے رہا کر دینے کے بعد معاشرہ اس سے کیا توقع کر سکتا ہے؟

پھر اس بات پر بھی غور فرمائیے کہ تازیانہ، قطع ید اور اس طرح کے دوسرے طریقوں سے تادیب و تنبیہ کے بعد ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی مجرم کب اپنے لیے خیر کا راستہ منتخب کر لے۔ یہ واقعہ اس کی زندگی میں کسی وقت بھی ہو سکتا ہے۔ عقل کا تقاضا الامالہ یہی ہے کہ یہ توفیق اگر اسے حاصل ہو جائے تو اس کے لیے فوراً اپنے آپ کو تبدیل کر لینے اور معاشرے کے ایک ذمہ دار فرد کی حیثیت سے زندگی بس رکرنے کے موقع ہر وقت کھلے رہنے چاہیں، لیکن ساری سزاوں میں یہی وہ سزا ہے جس میں اس کا وقت قانون مقرر کرتا ہے، دراں حالیکہ اس کی تعین کا کوئی ذریعہ اس کے پاس موجود نہیں ہے۔

اس سزا کے یہی مفاسد ہیں جن کی وجہ سے خدا کی شریعت میں مجرم کو اس کے گھر ہی میں نظر بند کر دینے یا علاقہ بدر کر دینے کی سزا تو را کھی گئی ہے، جہاں وہ اپنے اہل و عیال کو بھی اگر چاہے تو اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، لیکن اس کو برسوں کے لیے زندگی میں ڈال دینے کا کوئی تصور اس شریعت کے ضابطہ حدود و تغیریات میں موجود نہیں ہے۔

تاویل کی غلطی

سورہ صاف کی آیت: ۹ اور سورہ شوریٰ کی آیت: ۱۳، یہ قرآن مجید کی دو آیات ہیں جنہیں اس زمانے میں بعض اہل علم نے غلبہِ دین کے لیے اپنی جدوجہد کا مخذل قرار دیا اور پھر اسی بنیاد پر فرانض دینی میں ایک ”فریضہ اقامتِ دین“ کا اضافہ کر دیا ہے۔ ان آیات کی یہ تاویل، ہمارے نزدیک عربیت کی رو سے محل نظر اور قرآن مجید کے مدعای کے بالکل خلاف ہے۔ چنانچہ ان کے بارے میں اپنی تحقیق ہم بدلاعلیٰ یہاں بیان کر رہے ہیں۔

پہلی آیت یہ ہے:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ،
وَدِينُ الْحَقِّ لِيُظَهِّرَهُ عَلَى الْدِّينِ
أُوْرَدِينِ حَقِّ کے ساتھ بھیجا کر وہ اسے تمام
كُلِّهِ، وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.
ادیان پر غالب کر دے، اگرچہ ان مشکوں
کو یہ بات کتنی ہی ناگوارگز رے۔“
(القاف: ۶۱)

اب یہی مدعای بعض لوگ سورہ مدثر کی آیت: وَرَبَّكَ فَكَبِيرٌ سے بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں، لیکن اس کی لغویت اس قدر واضح ہے کہ عربی زبان اور قرآن مجید کے اسالیب سے ادنیٰ مناسبت بھی اگر کسی شخص کو حاصل ہے تو وہ اسے قابل التفات نہیں سمجھ سکتا۔

اس آیت پر غور فرمائیے، اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی وہی سنت بیان فرمائی ہے جس کا ذکر رسولوں کے باب میں ایک قطعی قانون کی حیثیت سے قرآن مجید میں جگہ جگہ ہوا ہے۔ وہ سنت یہ ہے کہ رسولوں کے ذریعے سے عالم کے پروردگار کی جدت جب کسی قوم پر پوری ہوجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ انھیں اس قوم پر غلبہ عطا فرماتے ہیں۔ نبی، ہو سکتا ہے کہ اپنی قوم کے مقابلے میں ناکام ہو جائے، لیکن رسول بہر حال اپنی قوم پر غالب آتا ہے، عام اس سے کہ یہ غلبہ اس کی زندگی میں حاصل ہو جائے یا اس کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد اس کے اعوان و انصار کو حاصل ہو۔ سورہ مجادہ میں ارشاد خداوندی ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّوْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ،
أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّيْنَ . كَتَبَ اللَّهُ
لَا غَلِيْبَنَ آتَاهُ وَرُسُلِّيْ، إِنَّ اللَّهَ فَوِيْ
عَزِيْزٌ. (۲۱-۲۰:۵۸)

”بے شک، جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کرتے ہیں، وہ ذلیل ہو کر رہیں گے۔ اللہ نے لکھ دیا ہے کہ میں اور میرے رسول ہر حال میں غالب رہیں گے۔ بے شک، اللہ قویٰ و عزیز ہے۔“

نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اللہ کے رسول تھے۔ چنانچہ یہ سنت آپ کے بارے میں بھی قرآن میں بیان ہوئی ہے۔ قرآن مجید کا بیان ہے کہ آپ کے صحابہ کو بالصراحت بتا دیا گیا تھا کہ آپ اپنی قوم، یعنی مشرکین عرب پر لازماً غالب ہوں گے۔ سورہ فتح میں ہے:

وَلَوْ قَاتَلُكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَوْا
الْأَدْبَارَ، ثُمَّ لَا يَجِدُوْنَ وَلِيًّا وَلَا
نَصِيْرًا . سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَّتْ
مِنْ قَبْلُ، وَلَنْ تَسْجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ
تَبَدِيْلًا. (۲۳-۲۲:۷۸)

”اور اگر یہ مشرکین (یعنی کفار قریش) تم سے جنگ کرتے تو لازماً مغلوب ہو کر پیٹھ پھیرتے، پھر نہ کوئی کار ساز پاتے نہ مددگار۔ یہ اللہ کی ٹھیکاری ہوئی سنت ہے جو پہلے سے چلی آ رہی ہے اور اللہ کی اس سنت میں تم ہرگز کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔“

۲ یعنی دنیوی غلبہ کے اعتبار سے۔

یہ سنت کس طرح پوری ہوئی؟ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو ان سے جنگ کا حکم دیا گیا اور اس جنگ کی یہ غایت ان پر واضح کردی گئی کہ مشرکین عرب اسلام قبول کریں گے یا زمین سے مٹا دیے جائیں گے۔ سورہ فتح ہی میں ہے:

تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ۔ (۱۲:۳۸)

”تم کو ان سے جنگ کرنی ہو گی یا وہ اسلام قبول کر لیں گے۔“

ان سے کہا گیا کہ مشرکین سے لڑا جائے، یہاں تک کہ سرز میں عرب میں دین حق کی بالادستی قائم ہو جائے اور انھیں بتا دیا جائے کہ وہ اگر انپی روشن سے بازنہ آئے تو ان کا انجام بھی وہی ہو گا جو اس سے پہلے ان قوموں کا ہوا جن کی طرف رسول مبعوث کیے گئے اور انھوں نے ان کا انکار کر دیا۔ سورہ انفال میں فرمایا ہے:

فُلْ لِلّذِينَ كَفَرُوا، إِنْ يَنْتَهُوا
يُغَفِّرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ، وَإِنْ
يَعُودُوا، فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ
الْأَوَّلِينَ، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا
تَكُونُنَّ فِتْنَةً، وَيَكُونُنَّ الدِّينُ كُلُّهُ
لِلّهِ، فَإِنِ انْتَهُوا، فَإِنَّ اللّهَ بِمَا
يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ۔ (۳۹:۳۸)

”ان کافروں کو بتا دو کہ اگر وہ اب بھی اسلام کی مخالفت سے بازاً گئے تو جو کچھ پہلے ہو چکا، اسے معاف کر دیا جائے گا، اور اگر انھوں نے کچھلی روشن کا اعادہ کیا تو ہمارے اس طریقے کو یاد رکھیں جو ہم نے گزشتہ قوموں کے معاملے میں اختیار کیا اور ان سے لڑو، یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور اس سرز میں میں دین پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے، پھر اگر وہ بازاً گئے تو اللہ ان کے سب اعمال کو دیکھ رہا ہے۔“

ان سے وعدہ کیا گیا کہ اس جنگ کے میتھے میں سرز میں عرب میں انھیں، لازماً غلبہ و اقتدار حاصل ہو جائے گا۔ سورہ نور میں ارشاد خداوندی ہے:

وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ، ”(رسول کے ساتھیوں)، اللہ نے وعدہ کیا ہے

وَعَمِلُوا الصُّلْحَتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ
فِي الْأَرْضِ، كَمَا اسْتَخْلَفَ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ
دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ.

(۵۵:۲۳)

تم میں سے اُن لوگوں کے ساتھ جو فی الواقع
ایمان لائے اور جنہوں نے نیک عمل کیے
کہ اللہ انھیں اس سرز میں میں اُسی طرح
اقتدار بخشے گا جس طرح اس نے اس سے
پہلے رسولوں کی امتوں کو اقتدار بخشنا اور اُن
کے لیے اُن کے اس دین کو مستحکم کرے گا
جسے اُس نے اُن کے حق میں پسند کیا۔“

تاریخ گواہی دیتی ہے کہ یہ وعدہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں پورا کر دیا اور
دین حق سرز میں عرب کے تمام ادیان پر غالب آ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا کہ: لا
یجتمع دینان فی جزیرة العرب (جزیرہ نما عرب میں دین حق کے ساتھ کوئی اور دین
جمع نہیں ہو سکتا)۔ چنانچہ رسولوں کے باب میں اللہ کی وہ سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی
پوری ہو گئی جو قرآن مجید کی رو سے ہمیشہ اُنہیں رہی ہے۔

سورہ صاف کی زیر بحث آیت درحقیقت اسی سنت سے متعلق ہے۔

آیت کا تجزیہ کیجیے: اس میں ’لیظہرہ‘ کی ضمیر مرفوع کا مرتعن قواعد زبان کے مطابق ’الله‘ اور
ضمیر منصوب کا مرتعن ’الهدی‘، ’یعنی دین حق‘ ہے۔ ’الدین کلہ‘، ’چونکہ‘ و ’لو کہ‘ المشرکون‘،
کامعطف علیہ ہے اور ’المشرکون‘ کی تعبیر قرآن مجید میں ہمیشہ مشرکین عرب ہی کے لیے اختیار
کی جاتی ہے، اس وجہ سے ’الدین‘ کا الف لام عربیت کی رو سے لازماً عہد کے لیے ہے۔ چنانچہ
تمام ادیان سے بہاں سرز میں عرب کے تمام ادیان مراد ہیں۔ اس تجزیے کے لحاظ سے آیت کے
معنی ہم اس طرح بیان کریں گے:

”وَهِيَ هِيَ جِسْ نَهْ اپْنِنَ رَسُولَ كُوْهِدِ ایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ وہ اس دین کو (سرز میں
عرب کے) تمام ادیان پر غالب کر دے، اگرچہ یہ بات ان مشرکین کو تنتی ہی ناگوار ہو۔“

قواعد عربیت اور نظائر قرآن کی روشنی میں آیت کا ترجمہ یہی ہو سکتا ہے اور اس ترجمے سے واضح ہے کہ غلبہ دین کے لیے اب کسی شخص کی جدوجہد کا اس آیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سورہ صاف کے مخاطب صحابہ رسول ہیں اور اس کا موضوع رسول کی نصرت کے لیے جہاد کی ترغیب ہے۔ یہ نصرت، قرآن کے مطابق رسول کے ماننے والوں پر اس کا خاص حق ہے۔ چنانچہ اس سورہ میں پہلے دو جلیل القدر رسولوں کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ ان رسولوں کی قوم — بنی اسرائیل — کی طرح اس حق کو ادا کرنے میں کوتا ہی نہ کریں۔ اس کے بعد انھیں بشارت دی گئی ہے کہ اللہ اپنے رسول کو غلبہ عطا فرمائے گا، پھر انھیں اس مقصد کے لیے جہاد کی ترغیب دی گئی ہے اور ان سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ حق نصرت ادا کریں۔ آخر میں بنی اسرائیل کے آخری رسول حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں کی مثال بیان کی گئی ہے کہ ان کے رسول نے جب ان سے اس حق کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا تو وہ بغیر کسی تردد کے اسے ادا کرنے کے لیے آگے بڑھے۔ چنانچہ اللہ نے انھیں ان کے دشمنوں پر غالب کر دیا۔

قرآن مجید کے دوسرے دو مقامات پر بھی یہ آیت اسی طرح کے سیاق میں آئی ہے۔ اس کا حکم لاریب، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہی کے ساتھ خاص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب قیامت تک کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس آیت کے حکم اور اس کے مقتضیات ولوازم کا کوئی تعلق اپنی ذات یا اپنی جدوجہد کے ساتھ قائم کرے۔

دوسری آیت یہ ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى
بِهِ نُوحاً، وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ،
وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى
وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ، وَلَا
تَتَفَرَّقُوا فِيهِ۔ (الشوری ۳۲: ۱۳)

”اس نے تمہارے لیے وہی دین مقرر کیا جس کا حکم اس نے نوح کو دیا اور جس کی وجہ اب ہم نے تمہاری طرف کی اور جس کی بدایت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو فرمائی، اس تاکید کے ساتھ کہ اس دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقة برپانہ کرو۔“

اس آیت میں پہلی بات یہ فرمائی گئی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نیاد دین لے کر نہیں آئے نہ اس سے پہلے کوئی نبی اپنے کسی الگ مذہب کا بانی تھا، بلکہ ایک ہی دین حق ہے جو تمام نبیوں کو دیا گیا۔ نوح و ابراہیم اور موسیٰ علیہم السلام نے اسی کی دعوت دی اور اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بھی اسی کے ساتھ ہوئی ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا ہے کہ ان سب نبیوں اور ان کی امتوں کو یہ دین اس ہدایت کے ساتھ دیا گیا کہ: اقیموا الدین ولا تتفرّقو فيه۔

اس ہدایت کا مدعایا کیا ہے؟ اس کو صحنه کے لیے آیت کے الفاظ پر غور فرمائیے۔ ان میں اہم ترین لفظ ”اقیموا“ ہے۔ یہ لفظ باب افعال سے فعل امر ہے۔ عربی زبان میں یہ اگر بر اہ راست کسی مفعول سے متعلق ہو تو حسب ذیل دو صورتوں میں استعمال ہوتا ہے:

اک، مادی چیزوں کے لیے باعتبار حقیقت یا باعتبار مجاز۔
دوسرے، معنوی حقائق کے لیے۔

پہلی صورت میں اس کے جو معنی قرآن مجید اور کلام عرب کے تتفق سے ثابت ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں:

ا۔ سیدھا کرنا یا سیدھا رکھنا۔ مثال کے طور پر کہتے ہیں: اقام الدرب، اس نے نیزے کی ٹیڑھ نکال دی؛ اقام الصفا، اس نے صف سیدھی کی۔ اغلبہ بن عمرو نے کہا ہے:

اکب علیہا کاتب بدواتہ یقیم یدیه تارة ویخالف
”کوئی لکھنے والا ان پر اپنی دوات کے ساتھ نقش بناتا رہا، کبھی اپنے ہاتھوں کو سیدھا رکھے ہوئے اور کبھی اس کے برخلاف۔“

اس سے مجاز کا اسلوب ہے: اقیموا صدور کم، اپنے دلوں کی ٹیڑھ دور کرو۔ یزید بن خذاق کہتا ہے:

اقیموا بنی النعمان عنا صدور کم والاتقیموا کارہین الرؤسا
”نعمان کے بیٹے، ہماری طرف سے اپنے دلوں کی ٹیڑھ دور کرو، ورنہ یاد رکھو، تم اپنے سروں کی ٹیڑھ دور کرنے پر مجبور ہو جاؤ گے۔“

سورہ حجٰن میں ہے:

وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ۔ (۹:۵۵) ”اور سیدھی ترازو تو لو، انصاف کے ساتھ۔“

اعراف میں ہے:

وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ (۲۹:۲۹) ”اور اپنارخ ہر نماز کے وقت (اللہ تھی کی طرف) سیدھا رکھو۔“

روم میں ہے:

فَآقِمُ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ الْقَيْمِ۔ (۳۰:۳۳) ”پس سیدھا رکھو اپنارخ سیدھی راہ پر۔“

۲۔ کسی بھتی چیز کو ٹھیرانا۔ بشام بن عبد الرحمن اونٹ کی تعریف میں کہتا ہے:

فَاقَامَ هُوَذَلَةُ الرَّشَاءِ وَانْ تَخْطَى يَدَاهُ يَمْدُ بالِضَّبْعِ ”پس اس نے کنوئیں کی بھتی ہوئی رسی کو ٹھیرایا، اور اگر اس کے ہاتھنا کام رہے تو وہ اپنے بازو پھیلا دے گا۔“

۳۔ بینٹھے کو اٹھانا، کھڑا کرنا۔ جیسے: اقام الرجل، اس نے آدمی کو اٹھایا؛ اقام الحدار، اس نے دیوار کھڑی کی۔ سورہ کہف میں ہے:

فَوَجَدَ أَفِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ دَانٌ ”اس بھتی میں انھوں نے ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی تو اس نے اس کو کھڑا کر دیا۔“

اس سے مجاز کا اسلوب ہے: اقام السوق، اس نے بازار لگایا، بازار گرم کیا۔ ابن خزیم کا شعر ہے:

اَقَامَتْ غَرَّالَةَ سوقَ الضَّرَابِ لاهِلِ الْعَرَاقِينَ حَوْلًا قَمِيطَا ”غزال نے اہل بصرہ اور اہل کوفہ کے لیے پورا سال جنگ کا بازار گرم کیے رکھا۔“

سورہ نساء میں ہے:

وَإِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاقَمْتَ لَهُمْ
الصَّلْوَةَ. (١٠٢:٢)

”اور جب تم ان کے درمیان ہو، پھر ان کے لیے نماز کھڑی کرو۔“

سورہ کہف میں ہے:

فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزُنْدَانًا.
”پس قیامت کے دن، ہم ان کے لیے کوئی توکل کھڑی نہ کریں گے۔“ (١٠٥:١٨)

یہ پہلی صورت ہوئی۔ دوسرا صورت میں یہی تینوں مفہومیں جب معنوی حقائق کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو اس سے جو معنی پیدا ہوتے، وہ یہ ہیں:

۱۔ بیٹھے کواٹھانا، کھڑا کرنا، سے ظاہر کرنا، رانج اور نافذ کرنا۔ مثلاً: اقم الحق، حق ظاہر کرو، اقم الحد علیہ، اس پر حد نافذ کرو۔

۲۔ سیدھا کرنا یا سیدھا رکھنا، سے درست کرنا یا درست رکھنا۔ سورہ طلاق میں ہے:
”أَوْ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ. (٢:٤٥)“
”گواہی دینے والو، درست رکھو اس گواہی کو اللہ کے لیے۔“

۳۔ کسی چیز کو ٹھیکرنا، سے ثابت، مستقل اور محفوظ ٹھیکرنا، برقرار رکھنا۔ نماز کے بارے میں کہتے ہیں: اقامها اللہ، اللہ سے برقرار رکھے۔ سورہ بقرہ میں ہے:

”فَإِنْ خِفْتُمُ آلَّا يُقِيمَ حُدُودَ اللَّهِ.
پھر اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ وہ دونوں حدود الہی کو برقرار نہ رکھ سکیں گے۔“ (٢٢٩:٢)

یعنی ان پر قائم نہ رہ سکیں گے۔

سورہ مائدہ میں فرمایا ہے:

”ان سے کہو، اے اہل کتاب، تمھاری کوئی بنیادیں، جب تک تم تورات و انجیل اور اس کتاب کو جو تمہارے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہے، (انی زندگی میں) ثابت نہ ٹھیکراؤ۔“

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى
شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التُّورَةَ،
وَالْإِنْجِيلَ، وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ
رَّبِّكُمْ. (٢٨:٥)

یعنی ان پر قائم نہ ہو جاؤ۔

یہی آخری معنی ہیں جنہیں قرآن مجید کے اکثر متوجہین نے ”قائم کرنے“ اور ”قائم رکھنے“ سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی کسی چیز کو اپنی زندگی میں ثابت، مستقل اور حفظ طبیعت رکھانا، اسے برقرار رکھنا۔ دوسرے لفظوں میں اسے اپنی زندگی کا دستور بنالینا۔ چنانچہ یکچھے، صاحب ”تفہیم القرآن“، مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی، حتیٰ تقييموا التوراة والانجيل، کاترجمہ، ”جب تک تم تورات اور انجلیل اور ان دوسری کتابوں کو قائم نہ کرو“، کرتے اور پھر اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

”تورات اور انجلیل کو قائم کرنے سے مراد راست بازی کے ساتھ ان کی پیروی کرنا اور انھیں اپنادستور زندگی بنانا ہے۔“ (تفہیم القرآن ۱/۲۸)

اس تفصیل کے بعد اب آئی زیر بحث پر غور کیجیے۔ اس میں فعل اقیموا، کامفعول، یعنی الدین، چونکہ ایک معنوی چیز ہے، اس وجہ سے پہلی صورت تو اس سے کسی طرح متعلق نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صرف دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اس میں پہلے معنی ظاہر کرنے اور نافذ کرنے کے ہیں۔ ان میں سے جہاں تک ”نافذ کرنے“ کا تعلق ہے تو یہ بے شک، مراد ہو سکتے تھے، لیکن دوامور اس میں مانع ہیں: ایک یہ کہ اس معنی کے لیے قواعد زبان کی رو سے ضروری ہے کہ مثال کے طور پر علی فلان، کی صورت میں اس کا ایک لازمی متعلق جملے میں موجود یا مقدر ہو، جیسے: اقیموا الحدود علی الناس، میں علی الناس، لیکن آیت میں یہ نہ موجود ہے نہ اسے مقدار مانے کے لیے کوئی قرینة اس میں پایا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یعنی اقیموا الدین، کے معطوف لا تصرفقا فیہ، کے ساتھ وہ مناسبت نہیں رکھتے جو معطوف اور معطوف علیہ کے تعلق کے لیے اعلیٰ کلام میں بہر حال لازم ہے۔ یہی معاملہ ظاہر کرنے کا ہے۔ صاف واضح ہے کہ لا تصرفقا، کے ساتھ اس کی مناسبت کے لیے بھی کوئی صورت کسی طرح پیدا نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ ان موائع کی وجہ سے یہ معنی تو اس آیت میں کسی طرح مراد نہیں ہو سکتے۔

اس کے بعد آخری دو معنی ہی باقی رہ جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اسے بالکل درست اور اپنی زندگی

میں پوری طرح ثابت، مستقل، محفوظ اور برقرار رکھنے کے معنی میں لیا جائے۔ اس کی بہترین مثال قرآن مجید میں اقامت صلوٰۃ کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ یہ حکم اسی فعل اقام‘ کے ساتھ دیا اور پھر سورہ معارج میں خود ہی اس کے معنی اس طرح واضح کر دیے ہیں:

الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِئُمُونَ۔ ”جو اپنی نمازوں کی مداومت رکھتے ہیں۔“

(۲۳:۷۰)

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يَحَافِظُونَ۔ ”اور جو اپنی نمازوں کی حفاظت کرتے ہیں۔“

(۳۳:۷۰)

یعنی اپنی نمازوں پر قائم رہتے، انھیں بالکل درست، ثابت، مستقل، محفوظ اور برقرار رکھتے ہیں۔

اس کے بعد اب آیت کو دیکھیے، بادنی تامل واضح ہو جائے گا کہ اس میں فعل اقیموا، انھی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ آیت میں اس حقیقت کی وضاحت کے بعد کہ اللہ تعالیٰ نے ساری امتوں کو ایک ہی دین عطا فرمایا، موقع کلام کا تقاضا ہی تھا کہ اس دین کا جو حق لوگوں پر قائم ہوتا ہے، اسے جامع ترین الفاظ میں بیان کیا جائے۔ چنانچہ ارشاد ہوا: ان اقیموا الدین ولا تفرقوا فيه، (اس دین کو بالکل درست اور اپنی زندگی میں پوری طرح برقرار رکھو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ)۔ دین میں متفرق ہونے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اسے پوری طرح درست رکھنے اور اس پر قائم رہنے کے بجائے ادھر ادھر لپٹے، اس کی کسی بات کو مانے، کسی کو چھوڑے اور اس میں بدعتیں نکالے۔ یہ چیز، ظاہر ہے کہ اس بات کی نقیض ہے جو اقیموا الدین، میں کہی گئی ہے۔ اسی طرح اس معنی کی رو سے معطوف اور معطوف علیہ میں پوری مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ اس طرح کی ہدایت ہے جس طرح دوسری جگہ فرمایا ہے: واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً، ولا تفرقوا، (سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ تھامے رکھو اور تفرقہ میں نہ پڑو)۔ اس ہدایت کا مدعایہ ہے کہ یہ دین لے کر رکھ چھوڑنے کے لیے نہیں دیا گیا، بلکہ تمام نبیوں اور ان کی امتوں کو اس ہدایت کے ساتھ دیا گیا

۵ آل عمران:۱۰۳۔

ہے کہ وہ اسے دیانت داری کے ساتھ مانیں، راست بازی کے ساتھ اس پر عمل پیرا ہوں اور اس میں بدعین نکال کر اس کا چہرہ نہ بگاڑیں۔

ابن عربی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”یعنی اسے ہمیشہ قائم رکھو، اور قائم سے مراد ہے: دائم، ہمیشہ، محفوظ اور برقرار، اس طرح کہ نہ اس میں کوئی اختلاف ہو اور نہ اس کے بارے میں کوئی تردید۔“
ای اجعلوه قائماً، يرید دائمًا مستمراً، محفوظاً مستقراً، من غير خلاف فيه، ولا اضطراب عليه. (احکام القرآن ۱۶۷/۲)

امام اللغو زختری کی رائے بھی یہی ہے۔ وہ ”الکشاف“ میں لکھتے ہیں:

”اور اس سے مراد ہے اس دین اسلام کو اپنی زندگی میں ثابت ٹھیرانا جو اللہ کی توحید، اس کی اطاعت، اس کے رسولوں، کتابوں اور یوم آخرت پر ایمان اور ان کے علاوہ ان سب چیزوں سے عبارت ہے جن کو ثابت ٹھیرا نہ ہی سے کوئی شخص مسلمان ہوتا ہے۔“
والمراد : اقامة دين الاسلام
الذى هو توحيد الله و طاعته،
والايمان برسله، و كتبه، و يوم
الجزاء، وسائر ما يكون الرجل
باقامته مسلماً. (۲۱۵/۳)

آل اوی نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے:

”اور دین کی اقامت سے مراد ہے اس کے ارکان کو درست طریقے پر ادا کرنا، ہر خرابی سے اس کی برابر حفاظت کرنا اور اس پر مداومت رکھنا۔“
والمراد باقامته تعديل اركانه
و حفظه من ان يقع فيه زيف،
والمواظبة عليه. (روح المعانی ۲۱/۲۵)

استاذ امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

”قائم رکھنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی جو باتیں ماننے کی ہیں، وہ سچائی کے ساتھ مانی جائیں،

۲۔ ”مداومت رکھنا“، یعنی اسے اپنی زندگی میں برقرار رکھنا، اس پر قائم رہنا۔

جو کرنے کی ہیں، وہ دیانت داری اور راست بازی کے ساتھ کی جائیں۔ نیز لوگوں کی برابر گرانی رکھی جائے کہ وہ اس سے غافل یا مخرف نہ ہونے پائیں اور اس بات کا بھی پورا اہتمام کیا جائے کہ اہل بدعت اس میں کوئی رخنہ پیدا کر سکیں۔“ (مذہب قرآن ۱۵۳/۷)

اس معنی کی رو سے صاف واضح ہے کہ یہ دین کے فرائض میں سے ایک فرض اور اس کے احکام میں سے ایک حکم نہیں ہے کہ اسے ”فریضہ اقامت دین“، قرار دے کر فرائض دینی میں ایک فرض کا اضافہ کیا جائے، بلکہ پورے دین کے متعلق ایک اصولی ہدایت ہے۔ ہر وہ چیز جو قرآن و سنت کی رو سے ”الدین“ میں شامل ہے، آئیہ زیر بحث میں ہمیں اس کو بالکل درست اور اپنی زندگی میں برقرار رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ اس ہدایت کا تقاضا ہے کہ عقائد و اصول، نمازو روزہ، حج و زکوٰۃ، حسن معاشرت، اصلاح و دعوت، قانون و شریعت، جہاد و قتال اور دوسرے تمام احکام میں سے جو چیز ماننے کی ہے، اسے مانا جائے اور جو کرنے کی ہے، اسے کیا جائے، لیکن اس لینے نہیں کہ یہ تمام یا ان میں سے کوئی حکم لفظ اقیمہ کے مفہوم میں داخل ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ یہ سب قرآن مجید اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق ”الدین“ میں شامل ہیں اور آئیہ زیر بحث میں ہمیں ہدایت کی گئی ہے کہ ہم پورے دین کو ہر لحاظ سے درست اور اپنی زندگی میں برقرار رکھیں اور اس میں متفرق نہ ہو جائیں۔ هذا ما عندي والعلم عند الله۔

[۱۹۹۰]

یعنی اسے ہر لحاظ سے درست اور اپنے علم و عمل میں برقرار رکھا جائے۔

اسلام اور تصوف

ہمارے خانقاہی نظام کی بنیاد جس دین پر رکھی گئی ہے، اس کے لیے ہمارے ہاں تصوف کی اصطلاح رائج ہے۔ یہ اس دین کے اصول و مبادی سے بالکل مختلف ایک متوازی دین ہے جس کی دعوت قرآن مجید نے بنی آدم کو دی ہے۔ اسلام اور تصوف کے بارے میں اپنا یہ نقطہ نظر ہم ذیل میں تفصیل کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔

توحید

قرآن کی رو سے توحید بس یہ ہے کہ اللہ صرف اللہ کو مانا جائے جو ان تمام صفات کمال سے متصف اور عیوب و نقائص سے منزہ ہے جنہیں عقل مانتی اور جن کی وضاحت خود اللہ پر وردگار عالم نے اپنے نمیوں کے ذریعے سے کی ہے۔ ’اللہ‘ کا لفظ عربی زبان میں اس ہستی کے لیے بولا جاتا ہے جس کے لیے کسی نہ کسی درجے میں اسباب و ملک سے ماوراء مر و تصرف ثابت کیا جائے۔ قرآن مجید کے نزدیک کوئی ایسی صفت یا حق بھی اگر کسی کے لیے تسلیم کیا جائے جو اس امر و تصرف ہی کی بنابر حاصل ہو سکتا ہو تو یہ درحقیقت اسے ’اللہ‘ بنانا ہے۔ چنانچہ وہ اس امر و تصرف اور ان حقوق و صفات کو

صرف اللہ کے لیے ثابت قرار دیتا ہے۔ بنی آدم سے اس کا مطالبہ ہے کہ وہ بھی اپنے ایمان و عمل اور طلب وارادہ میں اسے اللہ ہی کے لیے ثابت قرار دیں۔ شرک اس کی اصطلاح میں اسی سے انحراف کی تعبیر ہے۔

یہی توحید ہے جس پر اللہ کا دین قائم ہوا۔ یہی اس دین کی ابتداء، یہی انتہا اور یہی باطن و ظاہر ہے۔ اسی کی دعوت اللہ کے نبیوں نے دی۔ ابراہیم و موسیٰ، یوحناؤسح اور نبی عربی — ان پر اللہ کی حمتیں ہوں — سب اسی کی منادی کرتے ہیں۔ تمام الہامی کتابیں اسے ہی لے کر نازل ہوئیں۔ اس سے اوپر توحید کا کوئی درجہ نہیں ہے جسے انسان اس دنیا میں حاصل کرنے کی سعی کرے۔ قرآن مجید نے شروع سے آخرت کا اسے ہی بیان کیا ہے۔ سورہ حشر میں ہے:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَلِمُ
الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ، هُوَ الرَّحْمَنُ
الرَّحِيمُ。 هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا
هُوَ، الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ
الْمُؤْمِنُ الْمُهَمِّيْمُ الْعَزِيزُ الْجَبَارُ
الْمُتَكَبِّرُ، سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا
يُشَرِّكُونَ。 هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ
الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَى يُسَيِّحُ لَهُ مَا فِي
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهُوَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ。(۲۲:۵۹)

غائب و حاضر سے باخبر۔ وہ سر اپا رحمت ہے، اس کی شفقت ابدی ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی الانہیں، پادشاہ، وہ منزہ ہستی، سراسر مسلمتی، امن دینے والا، نگہبان، غالب، بڑے زور والا، بڑائی کا مالک۔ پاک ہے اللہ ان سے جو یہ شریک بتاتے ہیں۔ وہی اللہ ہے نقشہ بنانے والا، وجود میں لانے والا، صورت دینے والا۔ سب اچھے نام اُسی کے ہیں۔ اُسی کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں میں ہیں اور زمین میں ہیں، اور وہ زبردست ہے، بڑی حکمت والا ہے۔“

سورہ اخلاص میں یہ اس طرح بیان ہوئی ہے:

”کہہ واللہ سب سے الگ ہے۔ اللہ سب کا
سہارا ہے۔ وہ نہ باپ ہے، نہ بیٹا اور نہ اُس
کا کوئی ہم سر ہے۔“

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ،
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ
كُفُواً أَحَدٌ۔ (۱۱۲: ۲-۱)

توبہ میں ہے:

”انھوں نے اپنے علماء اور راہبیوں کو اللہ
کے سوا اپنا رب بنالیا اور مسیح ابن مریم کو بھی،
حالاں کہ انھیں اُسی ہم کم دیا گیا تھا کہ وہ
صرف ایک ہی الٰہ کی عبادت کریں، اس کے
سو اکوئی اللہ نہیں، وہ پاک ہے اُن چیزوں
سے جنھیں یہ شریک ٹھیراتے ہیں۔“

إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ
ابْنَ مَرْيَمَ، وَمَا أُمِرُوا إِلَّا
لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا، لَا إِلَهَ إِلَّا
هُوَ، سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشَرِّكُونَ۔

(۳۱:۹)

اہل تصوف کے دین میں یہ توحید کا پہلا درجہ ہے۔ وہ اسے عامۃ الناس کی توحید قرار دیتے ہیں۔ توحید کے مضمون میں اس کی اہمیت ان کے نزدیک تہمید سے زیادہ نہیں ہے۔ توحید کا سب سے اوپر اور جہان کے نزدیک یہ ہے کہ موجود صرف اللہ کو مانا جائے جس کے علاوہ کوئی دوسرا ہستی درحقیقت موجود نہیں ہے۔ تمام تعینات عالم، خواہ و محسوس ہوں یا معموقوں، وجود حق سے منترع اور محض اعتبارات ہیں، ان کے لیے خارج میں وجود حق کے سوا اکوئی وجود نہیں ہے۔ ذات باری ہی کے مظاہر کا دوسرا نام عالم ہے۔ یہ باعتبار وجود خدا ہی ہے، اگرچہ اسے تعینات کے اعتبار سے خدا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی ماہیت عدم ہے۔ اس کے لیے اگر وجود ثابت کیا جائے تو یہ شرک فی الوجود ہوگا۔ لا موجود الا اللہ، سے اسی کی نفی کی جاتی ہے:

جاروب لَا، بیار کہ ایں شرک فی الوجود
باگرد فرش و سینہ بالیوال برابر است

صاحب ”منازل“، لکھتے ہیں:

لے ”منازل السارین“، علم تصوف کا اہم ترین مانند۔ شیخ الاسلام ابو سعیل عبداللہ بن محمد بن علی الانصاری

”توحید کے تین درجے ہیں: پہلا درجہ عوام کی توحید کا ہے، یہ وہ توحید ہے جس کی صحت دلائل پر منی ہے۔ دوسرا درجہ خواص کی توحید کا ہے، یہ حقائق سے ثابت ہوتی ہے۔ توحید کا تیسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ ذات قدمی ہی کے ساتھ قائم ہے، یہ اخض الخواص کی توحید ہے۔ اب جہاں تک عوام کی توحید کا تعلق ہے تو وہ بس یہ ہے کہ اس بات کی گواہی دی جائے کہ اللہ کے سوا کوئی اللہ نہیں، صرف وہی اللہ ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، وہ سب سے الگ ہے، سب کا سہارا ہے، وہ نہ باپ ہے، نہ بیٹا اور نہ اس کا کوئی ہم سر

التوحید علیٰ ثلاثة اوجه،
الوجه الاول: توحيد العامة،
وهو الذى يصح بالشواهد،
والوجه الثانى: توحيد
الخاصة، وهو الذى يثبت
بالحقائق، والوجه الثالث:
توحيد قائم بالقدم وهو توحيد
 الخاصة الخاصة. فاما التوحيد
 الاول : فهو شهادة ان لا اله الا
 الله وحده لا شريك له، الاحد
 الصمد الذى لم يلد ولم يولد،
 ولم يكن له كفواً احد. (۲۷)

”

اپنی اس توحید کی وضاحت میں، جسے انھوں نے ”قائم بالقدم“ کے الفاظ میں بیان کیا ہے، وہ

الہروی کی تصنیف ہے۔ خراسان کے شیخ اور اپنے زمانے کے اکابر حنابلہ میں سے تھے۔ ۸۱ء میں وفات پائی۔

۲ یعنی وہ دلائل جو عقل و فطرت اور روحی الہی کی شہادت سے ثابت ہیں۔

۳ یعنی مکافحة و مشابہہ و غیرہ وہ حقائق جن کا ذکر انھوں نے اسی عنوان کے تحت ”منازل السائرین“ میں کیا ہے۔

۴ یعنی اس مرتبہ میں بندے کے لیے وجود چونکہ ثابت نہیں رہتا، اس لیے وہ جس کی توحید بیان کی جاتی ہے، وہی درحقیقت اپنی توحید بیان کرتا ہے۔ چنانچہ توحید صرف ذات باری ہی کے ساتھ قائم قرار پاتی ہے، ذات باری کے سوا کسی موحد کا اثبات اس مرتبہ میں ان کے نزدیک الحاد کے مترادف ہے۔ صاحب ”منازل“ کہتے ہیں:

لکھتے ہیں:

انہ اسقاط الحدث و اثبات
القدم. (۲۷)

یہی بات غزالی نے لکھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”توحید کا آخری مرتبہ یہ ہے کہ بندہ صرف ذات باری ہی کو موجود دیکھے۔ یہی صدیقین کا مشاہدہ ہے اور صوفیہ اسے ہی فنا فی التوحید کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مرتبہ میں بندہ چونکہ وجود واحد کے سوا کچھ نہیں دیکھتا، چنانچہ وہ اپنے آپ کو بھی نہیں دیکھتا۔ اور جب وہ توحید میں اس استغراق کے باعث اپنے آپ کو بھی نہیں دیکھتا تو اس کی ذات اس توحید میں فنا ہو جاتی ہے، یعنی اس مرتبہ میں اس کا نفس اور مخلوق، دونوں اس کی نگاہوں کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں۔“

ابن عربی نے اپنی کتابوں، بالخصوص ”فصوص“ اور ”فتحات“ میں اسی عقیدہ کی شرح ووضاحت

توحیدہ ایاہ توحیدہ و نعت من ینعتہ لاحد
”اُس کی توحید درحقیقت اُس کا آپ ہی اپنی توحید بیان کرنا ہے، دوسرا اگر اُس کی توحید بیان کرے تو یہ الخاد ہے۔“

یعنی اس بات کا اقرار کہ موجود صرف اللہ ہی ہے۔

۲ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، جیہۃ الاسلام کے لقب سے معروف ہیں۔ طوس کے قصبه طبران میں ۲۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ”احیاء علوم الدین“، علوم تصوف میں ان کی شہرہ آفاق تصنیف ہے۔ ۵۰۵ھ میں وفات پائی۔

کی ہے۔ ان کے نزدیک عارف وہی ہے جو ذات حق اور ذات عالم کو باعتبار حقیقت الگ الگ نہ سمجھے، بلکہ جس کو، جس سے، جس میں اور جس کے ذریعے سے دیکھے، سب کو اس اعتبار سے ذات حق ہی قرار دے۔

فصل ہودیہ میں ہے:

”پس جس نے حق کو، حق سے، حق میں، چشم حق سے دیکھا، وہی عارف ہے۔ اور جس نے حق کو حق سے، حق میں دیکھا، مگر بچشم خود دیکھا، وہ عارف نہیں ہے۔ اور جس نے حق کو نہ حق سے دیکھا اور نہ حق میں اور اس انتظار میں رہا کہ وہ اسے بچشم خود ہی دیکھ گا تو وہ مشاہدہ حق سے محروم مغض جاہل ہے۔“

فمن رأى الحق منه فيه بعينه
فذلك العارف، ومن رأى الحق
منه فيه بعين نفسه ، فذلك غير
العارف، ومن لم ير الحق منه
ولا فيه وانتظر ان يراه بعين
نفسه فهو الجاهل المحجوب.
(فصوص الحكم ۱۱۳)

وہ لکھتے ہیں:

فلم يبق الا الحق لم ييق كائن
فما ثام موصول و ما ثام باين^{۱۰}
”وجود ایک ہی حقیقت ہے، اس لیے ذات باری کے سوا کچھ باقی نہ رہا۔ چنانچہ نہ کوئی ملا ہوا
ہے نہ کوئی جدا ہے، یہاں ایک ہی ذات ہے جو عین وجود ہے۔“

یہ ”فصوص الحکم“ اور ”فتوات مکیہ“ شیخ محب الدین ابن عربی کی اہم ترین تصنیفات ہیں۔ اہل تصوف انھیں شیخ اکبر کہتے ہیں۔ ۵۵۶ھ میں اندرس کے شہر مریسہ میں پیدا ہوئے۔ ۲۳۸ھ میں دمشق میں وفات پائی۔

۸۔ یعنی اس بات کا اقرار کرے کہ: اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔
۹۔ یعنی اس نقطہ نظر پر قائم رہا کہ خالق اور مخلوق میں باعتبار حقیقت مغایرت ہے۔
۱۰۔ فصوص الحکم، فصل اسماعیلیہ ۹۳۔

فصادریسیہ میں ہے:

فَالْأَمْرُ الْخَالِقُ الْمُخْلُوقُ،
وَالْأَمْرُ الْمُخْلُوقُ الْخَالِقُ، كُلُّ
ذَلِكَ مِنْ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، لَا بَلْ
هُوَ الْعَيْنُ الْوَاحِدَةُ، وَهُوَ الْعَيْنُ
الْكَثِيرَةُ. (فصول الحکم ۸۷)

”اگرچہ مخلوق، ظاہر خالق سے الگ ہے،
لیکن باعتبار حقیقت خالق ہی مخلوق اور مخلوق
ہی خالق ہے۔ یہ سب ایک ہی حقیقت سے
ہیں۔ نہیں، بلکہ وہی حقیقت واحده اور وہی
ان سب حقائق میں نمایاں ہے۔“

شیخ احمد سرہندی^{۱۳} نے صرف ممکنات کی ماہیت میں ابن عربی سے اختلاف کیا ہے۔ ابن عربی
کے نزدیک وہ اسما و صفات ہیں جنھیں مرتبہ علم میں امتیاز حاصل ہوا ہے اور شیخ انھیں عدمات قرار
دیتے ہیں جنھوں نے علم خداوندی میں تعین پیدا کیا اور مرتبہ وہم و حس میں ثابت ہو گئے ہیں۔ رہا ان
کے وجود کا مسئلہ تو اس کے بارے میں ان کی رائے بھی وہی ہے جو اپر بیان ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں:
ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال
باداشتن فی الحقیقت شریک کردن است او
کمال کو اس سے متعلق ٹھیرانا درحقیقت اسے
راد رملک و ملک حق جل سلطانہ۔
(مکتوبات ۲، مکتوب ۱)
کرنا ہے۔“

تاہم اپنے اسی اختلاف کی بنا پر انھوں نے توحید شہودی کا نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں

۱) چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”اللَّهُ تَعَالَى نَفَعَ إِبْرَاهِيمَ كَمَا يُبَيِّنُ كَوَافِيدَ قُرْبَانِيَ كَعَوْضٍ مِنْ جَهَنَّمِ الْيَمَا۔ پس
مینڈھے کی صورت میں وہی تو ظاہر ہوا جو انسان یعنی ابراہیم کی صورت میں اور جو ابراہیم کے بیٹے کی
صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ نہیں، بلکہ بیٹے کے حکم کے ساتھ وہی ظاہر ہوا جو والد کا عین تھا، یعنی اللہ
تعالیٰ۔“ (فصادریسیہ ۸۷)

۲) شیخ احمد بدرا اللہ بن ابوالبرکات فاروقی سرہندی، شیخ مجدد اور مجدد الف ثانی کے لقب سے معروف ہیں۔
۹۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے افکار کے بہترین ترجمان ان کے ”مکتوبات“ ہیں۔ ۱۰۳۲ھ میں اس دنیا
سے رخصت ہوئے۔

کہ عالم چونکہ مرتبہ وہم میں بہر حال ثابت ہے، اس لیے نفی صرف شہود کی ہونی چاہیے۔ ان کے نزدیک، اس مقام پر سالک اللہ کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔ چنانچہ اس وقت اس کی توحید یہ ہے کہ وہ مشہود صرف اللہ ہی کو مانے۔ ”مکتوبات“ میں ہے:

توحید شہودی کیے دیدن است، یعنی مشہود
دکھائی دے، یعنی سالک کا مشہود اس ذات
سالک جز یکے نہ باشد۔ (مکتوبات، مکتوب ۲۳)
کے سوا کوئی دوسرا نہ ہو۔

یہ میختہ تعبیر کا فرق ہے۔ اس باب میں قرآن مجید کی اس صراط مستقیم سے انحراف کے بعد جس میں نہ ممکن کے لیے وجود کا اثبات کوئی شرک ہے اور نہ موجود یا مشہود صرف اللہ ہی کو قرار دینا تو حید کا کوئی مرتبہ ہے، اہل تصوف نے جو راہ اختیار کی ہے، یہ سب اسی کے احوال و مقامات ہیں۔ شاہ اسماعیل اس حقیقت کی وضاحت میں کہ یہ فی الواقع محض تعبیر کا فرق ہے، اپنی کتاب ”عقبات“ میں لکھتے ہیں:

”وَهُوَ سبَّابُ الْكِشْفِ وَالْوَجْدَانِ، وَارِبَابِ الشَّهُودِ وَالْعِرْفَانِ، مُوَيْدِينَ بِالْبَرَاهِينِ الْعُقْلِيَّةِ وَالاَشْعَارِ النَّقْلِيَّةِ عَلَى اَنْ	”وَهُوَ سبَّابُ الْكِشْفِ وَالْوَجْدَانِ، وَارِبَابِ الشَّهُودِ وَالْعِرْفَانِ، مُوَيْدِينَ بِالْبَرَاهِينِ الْعُقْلِيَّةِ وَالاَشْعَارِ النَّقْلِيَّةِ عَلَى اَنْ
---	---

۱۳) ”عقبات“، علم تصوف کا بے مثال شہ پارہ۔ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسماعیل کی تصنیف ہے۔ ۱۹۴۱ء میں پیدا ہوئے۔ سید احمد بریلوی کی قیادت میں دعوت و جہاد کی عظیم تحریک برپا کی۔ ۱۹۴۶ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سکھوں کے خلاف ایک معزک میں شہید ہوئے۔

۱۴) یعنی ارباب تصوف۔

۱۵) یعنی جس سے کوئی چیز موجود ہوتی ہے؛ جیسے لوہے سے تلوار اور چھری وغیرہ۔

۱۶) یعنی ذات باری مرتبہ ”وجود منضبط“ میں۔ یہ ذات باری کا وہی مرتبہ ہے جسے ابن عربی ”ظاہر الوجود“ کہتے ہیں۔ اس مرتبہ میں ان کے نزدیک، ذات باری کے لیے عالم کے ساتھ وہ نسبت وجود میں آتی ہے جو

القيوم للكثرات الكونية واحد
شخصی۔ (اشارہ ۱، عبقة ۲۰)

کے دلائل اور قرآن و حدیث کے اشارات
سے ان کی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔“

وہ فرماتے ہیں:

”اور ان میں (وجود یہ و رائیہ میں) اور
شہود یہ ظلیلہ^{۱۸} میں، اگر تحقیق کی نظر سے دیکھا
جائے تو اس کے سوا کوئی اختلاف نہیں ہے
کہ انہوں نے اپنے مقامات کے فرق اور
لاہوت تک پہنچنے کی راہوں کے اختلاف کی
وجہ سے اپنے مدعای وضاحت کے لیے
ایک دوسرے سے ذرا مختلف اسلوب اختیار
کیا ہے۔“

ولیس بینهم وبين الشہودیة
الظللية اختلاف عند التحقيق،
الا في العبارات الناشية من
تغير مقاماتهم، واختلاف
انحاء وصولهم الى الالاهوت.
(اشارہ ۱، عبقة ۲۰)

چنانچہ خود صاحب ”عقبات“ نے اپنی اس توحید کے مراتب اس طرح بیان کیے ہیں:
”یہ بات اگر فی الواقع صحیح میں آجائے، خواہ
علم الیقین کے درجے میں ہو یا عین الیقین
کے درجے میں اور خواہ حق الیقین کے درجے
میں کہ تمام مخلوقات کے لیے مابالتعین ایک
ہی ہے: استقلال، درحقیقت اسے ہی حاصل
کے ہے؛ آثار کا مبدأ ہی ہے؛ کثرت اس کے
للکثرة الكونية، واستقلالها
بالتحقيق والمبتدئية للآثار،
واضمحلال الكثرة تحتها،
وبتعيיתה فى الوجود يقيناً
واطمئناناً علمًا او عيناً او حقًا“

مثلاً لو ہے کو اس توارکے ساتھ ہے جو اس سے بنائی جاتی ہے۔ یہ مراتب اسماں سے پانچواں مرتبہ ہے۔
کے ۱ یعنی توحید وجودی کے مانے والے۔
۱۸ یعنی توحید شہودی کے مانے والے۔

۱۹ ”لاہوت“ کا الفاظ اہل تصوف کے ہاں ذات باری ہی کے لیے مستعمل ہے۔ صاحب ”عقبات“ لکھتے
ہیں: قد جرت عادتهم بان یسموا ذات الفاطر بالالاهوت۔ (اشارہ ۱، عبقة ۱۷)

سامنے کچھ نہیں اور باعتبار وجود اس کے تابع
یسمی بت وحید ظاہر الوجود .
ہے، تو اسے 'توحید ظاہر الوجود' کہا جاتا ہے۔" (اشارہ ۱، عقبہ ۱۲)

اسی "اشارہ" میں ہے:
 فلا يزال العارف يسير في الله
 حتى ينكشف الوحدة الجامعة
 لشتات الأسماء، وهذا يسمى
 بتوحيد باطن الوجود .
 (اشارہ ۱، عقبہ ۳۶)

"چنانچہ عارف کی یہ سیر فی اللہ جاری رہتی ہے، یہاں تک کہ وہ اس وحدت کو پالیتا ہے جو تمام اسما کے لیے وحدت جامعہ ہے۔ یہ 'توحید باطن الوجود' ہے۔"

پھر یہی نہیں، قرآن جس توحید کی دعوت بنی آدم کو دیتا ہے، وہ اس کے نزدیک ایک واضح حقیقت ہے جسے خود عالم کے پروارگار نے اپنی کتابوں میں بیان کیا، جس کی تعریف اس کے نبیوں نے کی، جسے لوں نے سمجھا، جس کا اقرار زبانوں نے کیا، جس کی گواہی اس کے فرشتوں اور سب اہل علم نے دی اور جس کا کوئی پہلواب سننے والوں اور جاننے والوں سے پردہ خفا میں نہیں ہے۔

قرآن کا ارشاد ہے:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا
 بِالْقِسْطِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ
 الْحَكِيمُ . (آل عمران ۱۸:۳)

"الله، اس کے فرشتوں اور اہل علم نے گواہی دی ہے کہ اس کے سوا کوئی النہیں، وہ عدل کا قائم رکھنے والا ہے، اس کے سوا کوئی النہیں، وہ سب پر غالب ہے، بڑی حکمت والا ہے۔"

اللہ کے سب نبی اسے دنیا میں عام کرنے اور انسانوں کو اس کی طرف بلانے کے لیے

۲۰۔ 'سیر فی اللہ' سا لک کے لیے ذات باری کے اس مرتبہ کا انکشاف ہے جس کے لیے ان کے ہاں باطن الوجود کی اصطلاح مستعمل ہے۔

۲۱۔ ان کی اصطلاح میں ذات باری کے مراتب اسما میں سے تیسرا مرتبہ جسے یہ واحدیت، تنزل علمی اور عالم عقلی بھی کہتے ہیں۔

آئے۔ انھیں اس ہستی نے جس کا ارشاد ہے کہ وہ کسی کو تکلیف مala یطاق نہیں دیتی، اس کا مکلف ٹھیرایا کہ وہ اس کی تبلیغ کریں۔ انھیں بتایا گیا کہ اس میں اگر کوئی کوتا ہی ہوئی تو یہ عین اس فرض رسالت کے ادا کرنے میں کوتا ہی ہوگی جس کے ادا کرنے ہی کے لیے اللہ نے انھیں اپنار رسول مقرر کیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ
مِنْ رَبِّكَ، وَإِنَّ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا
بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ۔ (المائدہ: ٥) (۲۷)

”اے پیغمبر، جو کچھ تمہارے پروردگار کی طرف سے تم پر اتارا گیا ہے، اسے اچھی طرح پہنچا دو اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو (سمجھا جائے گا) کتنے اس کا کچھ پیغام نہیں پہنچایا۔“

اہل تصوف کے دین میں جب سالک اس تو حید کے اسرار پر مطلع ہوتا ہے جو اوپر بیان ہوئی تو الفاظ اس کی تعبیر سے قاصر اور زبان اس کی تعریف اور اس کی تبلیغ سے عاجز ہو جاتی ہے۔ ”منازل“ میں ہے:

فَانِ ذَلِكَ التَّوْحِيدُ تَزِيدُهُ الْعَبَارَةُ
خَفَاءً، وَالصَّفَةُ نُفُورًا، وَالبَسْطُ
صَعُوبَةً۔ (۲۸)

”چنانچہ اس تو حید کو ظاہر کیجیے تو اور پھیتی ہے، اس کیوضاحت کیجیے تو اور دور ہوتی ہے اور اس کو کھو لیے تو اور اچھتی ہے۔“

وہ فرماتے ہیں:

وَالْأَحَدُ لِأَحَدٍ إِلَى اسْرَارِ
طَائِفَةٍ مِنْ صَفَوَتِهِ، وَالْأَخْرَى سَهَمُ
عَنْ نَعْتِهِ، وَاعْجَزُهُمْ عَنْ بَثَهِ۔ (۲۹)

”اور یہ تو حید ذات باری کی طرف سے اس کے منتخب بندوں کی ایک جماعت ہی کے اسرار میں کچھ ظاہر ہوئی اور اس نے انھیں اس کے بیان سے قاصر اور اس کے پھیلانے

۲۲ تاہم یہ اسرار اگر کبھی زبان پر آتے ہیں تو غافقا ہوں کی فضاء، انا الحق، ”سبحانی ما اعظم شانی،!“ (میں پاک ہوں، میری شان کتنی بڑی ہے!) اور مَا فَى جَبَتِ الاَللَّهُ، (میرے جبے میں اللہ کے سوا کوئی نہیں)، کی صدائوں سے معمور ہو جاتی ہے۔

سے عاجز کر دیا۔“

غزالی نے لکھا ہے:

”پس جاننا چاہیے کہ علوم مکاشفات کی اصل
غایت یہی توحید ہے اور اس علم کے اسرار
کسی کتاب میں لکھنیں جاسکتے، اس لیے
کہ حدیث عارفان ہے کہ سرربویت کو
فash کرنا کفر ہے۔“

فاعلہ ان هذه غایۃ علوم
المکاشفات، واسرار هذا العلم
لایجوز ان تسطر فی کتاب،
فقد قال العارفون : افشاء
سرالربوبیة کفر.

(احیاء علوم الدین ۲۳۱/۲)

توحید کے باب میں یہی نقطہ نظر اپنیشدوں کے شارح شری شنکر اچاریہ، شری رام نوج اچاریہ، حکیم فلوطین اور اسپنوزا کا ہے۔ مغرب کے حکماء میں سے لائبری، فتحت، ہیگل، شوپن ہا اور بریڈلے بھی اسی سے متاثر ہیں۔ ان میں سے شری شنکر، فلوطین اور اسپنوزا وجودی اور رام نوج اچاریہ شہودی ہیں۔ گیتا میں شری کرشن نے بھی یہی تعلیم دی ہے۔ اپنیش، برهمن سوترا، گیتا اور فصوص الحکم کو اس دین میں وہی حیثیت حاصل ہے جو بنیوں کے دین میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن کو حاصل ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اللہ کی ہدایت، یعنی اسلام کے مقابلے میں تصوف وہ عالم گیر ضلالت ہے جس نے دنیا کے ذہین ترین لوگوں کو متاثر کیا ہے۔

نبوت

قرآن کی رو سے نبوت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے۔ اس کے معنی بالبداهت یہی ہیں کہ اب نہ کسی کے لیے وحی والا ہام اور مشاہدہ غیب کا کوئی امکان ہے اور نہ اس بنابر کوئی عصمت و حفاظت اب کسی کو حاصل ہو سکتی ہے۔ ختم نبوت کے یہ معنی خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بالصراحت بیان فرمائے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے:

”نبوت میں سے صرف مبشرات باقی رہ گئے
لم ييق من النبوة الا المبشرات.

قالوا : وما المبشرات ؟ قال :
هیں۔ لوگوں نے پوچھا: یہ مبشرات کیا ہیں؟

نبي صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اچھا خواب ۲۳۔ الرؤيا الصالحة.

اہل تصوف کے دین میں یہ سب چیزیں اب بھی حاصل ہو سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک وہی اب بھی آتی ہے، فرشتے اب بھی اترتے ہیں، عالم غیر کامشایدہ اب بھی ہوتا ہے اور ان کے اکابر اللہ کی ہدایت اب بھی وہیں سے پاتے ہیں جہاں سے جرمیں امین اسے پاتے اور جہاں سے یہ بھی اللہ کے نبیوں نے پائی تھی۔ غزاں کہتے ہیں:

”اس راہ کے مسافروں کو مکاشفات و
مشابدات کی نعمت ابتداء ہی میں حاصل ہو
جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ ہیداری کی حالت
میں نبیوں کی ارواح اور فرشتوں کا مشایدہ
کرتے، ان کی آوازیں سنتے اور ان سے
فائدے حاصل کرتے ہیں۔“ من اول الطريقة تبتدئ
المشاهدات والمكاشفات ،
حتى انهم في يقطظهم يشاهدون
الملائكة ، وارواح الانبياء ،
ويسمعون منهم اصواتاً ،
ويقتبسون منهم فوائد .

(المنقاد من الصلال ۵۰)

ان اکابر کا الہام ان کی عصمت کی وجہ سے قرآن مجید ہی کی طرح شاید باطل سے پاک اور ہر شب سے بالا ہوتا ہے۔ صاحب ”عقبات“ اس ہستی کے بارے میں جوان کے نزدیک مقامات وہیہ میں پہلے مقام ۲۳ پر فائز ہوتی ہے، لکھتے ہیں:

۲۳ اس مضمون کی روایات مسلم، ابو داؤد، نسائی، ترمذی، مؤطا، مسند احمد بن خبل اور حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی ہیں۔

۲۴ یہاں کے نزدیک سابقین کے مقامات میں سے تیرا مقام ہے۔ قدما سے صدقیقت، کہتے تھے۔ شیخ احمد سہندي کی اصطلاح میں یہ ”ولایت علیا“ ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی اسے ”قرب وجود“ اور ”حکمت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے آگے مقام تحدیث ہے۔ اس کا حامل اور نبی، ان کے نزدیک ایک ہی

”چنانچہ یہ ہستی صاحب وجاہت، مخصوص، صاحب ذوق اور صاحب حکمت ہوتی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ اس کی تربیت کے پیش نظر اس پروہ علوم القافر ماتے ہیں جو اس کے منصب کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں اس کے لیے نافع ہوتے ہیں۔ اس القا کو تفہیم بھی کہتے ہیں۔ پھر اس کی عصمت اور اس کی روح کی بیداری کا ایک تقاضا یہ ہی ہوتا ہے کہ اس نے جو کچھ غیب سے پایا ہے، اس میں اس کے سوا کسی دوسری چیز کی آمیزش نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی حکمت تمام ترقی ہی ہوتی ہے جس میں باطل نہ آگے سے کوئی راہ پا سکتا ہے، نہ پچھے سے۔ اور یہ تفہیم چونکہ اس حکمت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے، اس وجہ سے اسے اگر وحی باطن سے تعبیر کیا جائے تو یہ کوئی بعید تعبیر نہ ہوگی۔“

فہو وجیہ معصوم صاحب ذوق حکیم، ثم ان مما يقتضی تربية اللہ ایاہ ان یلقی علیہ علوماً نافعة فی قیامہ بمنصبه، فهذا الالقاء یسمی تفہیماً، وان مما یقتضی تیقظ روحه وعصمته الا يختلط بعلومه شیء معاشر لما تلقاه من الغیب، ولذلك كانت الحکمة كلها حقاً لا یاتیه الباطل من بین يدیه، ولا من خلفه ولمَا كان التفہیم من اعلى اقسامها، فلا بعد ان یسمی بالوھی الباطن.

(اشارة ۲، عقبہ ۱۱)

ان کے نزدیک یہ ہستی اگر نبی کی مقلد بھی بظاہر نظر آتی ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اسے غیب سے اس کی تائید کا حکم دیا جاتا ہے، ورنہ حقیقت یہی ہے کہ وہ ہدایت اللہ اور علوم غیب کو پانے کے لیے کسی نبی یا فرشتے کی محتاج نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں:

فالحکیم لو جاہته و عصمته ”پس اس ہستی کا معاملہ اس کی وجاہت و عصمت کی بنا پر اور اس بنا پر کہ عالم قدس و کونہ باسطاً لحضرۃ القدس

نوع کی دو صفتیں ہیں، ان میں باہم وہی فرق ہے جو مثال کے طور پر یوحناؤ مسیح اور محمد عربی میں ہے۔ (اشارة ۲، عقبہ ۱۱-۱۲)

کی تجلیات اسی سے کچھیں ہیں، بالکل وہی شانہ شان الملاع الاعلیٰ، یتلقی
ہوتا ہے جو آسمان کے فرشتوں کا ہے۔ یہ العلوم من حیث یتلقون لا یقلد
اپنے علوم وہیں سے حاصل کرتی ہے جہاں احداً فی علومہ، اللہم الا ان
سے وہ حاصل کرتے ہیں اور اس معاملے یسمی مموافقتہ لصاحب
میں کسی کی مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں، البتہ الشرع تقليداً لکونه ماموراً من
صاحب شریعت نبی کی تائید و مموافقت کے الغیب بموافقتہ و تائیدہ۔
لیے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے، اس (اشارة ۲، عقبہ ۱۱)
وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و مموافقت کو
اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے۔“

یہستی جب زمین پر موجود ہوتی ہے تو حق وہی قرار پاتا ہے جو اس کی زبان سے نکلتا اور اس کے وجود سے صادر ہوتا ہے۔ قرآن و حدیث کی جھج بھی اس کے سامنے اس کی اپنی جھج کے تابع ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اور حق جہاں یہستی گھومتی ہے، اس کے ساتھ ہی گھومتا رہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہستی ملاع الاعلیٰ کے ساتھ شامل اور مخصوص ہوتی ہے۔ چنانچہ حق وہی قرار پاتا ہے جو اس کے سینے سے نمایاں ہوتا ہے۔ پس حق اس ہستی کے تابع ہوتا ہے، وہ حق کے تابع نہیں ہوتی۔“

و ان الحق یدور معہ حیث دار،
و ذلك لعصمه والتحاقه
بالملاء الاعلیٰ، فليس الحق الا
ما سطع من صدره، فالحق تابع
له لا متبوع. (اشارة ۲، عقبہ ۱۱)

صاحب ”عوارف“^{۲۵} نے غالباً اسی مقام کے حامل شیخ تصوف کے بارے میں لکھا ہے:

”عوارف المعارف“، شیخ ابو حفص عمر بن محمد شہاب الدین سہروردی کی تصنیف ہے۔ شیخ عبدالقاهر بن عبد اللہ سہروردی کے تھیج اور بغداد میں صوفیہ کے شیخ تھے۔ ۵۳۹ھ میں سہروردی میں پیدا ہوئے۔ ۶۳۲ھ میں وفات پائی۔

”چنانچہ شیخ اپنے مریدوں کے لیے اسی طرح الہام کا امین ہے، جس طرح جبریل امین وحی ہیں۔ پھر جس طرح جبریل وحی میں کوئی خیانت نہیں کرتے، اسی طرح شیخ الہام میں خیانت نہیں کرتا اور جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے نفس کی خواہش سے نہیں بولتے، اسی طرح شیخ بھی ظاہر و باطن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی پیروی کرتا ہے، وہ بھی اپنے نفس کی خواہش سے نہیں بولتا۔“

فالشیخ للمریدین امین الالہام کما ان جبریل امین الوحی، فکما لا يخون جبریل في الوحی، لا يخون الشیخ في الالہام، و كما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ينطق عن الهوی، فالشیخ مقتد بررسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظاهراً وباطناً، لا يتکلم بهوی النفس。(۲۰۳)

چنانچہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح ان کے بعض اکابر بھی آسمان پر گئے، تجلیات کا نظارہ کیا اور وہاں آپ ہی کی طرح مخاطبہ الہی سے سرفراز ہوئے۔ صاحب ”وقت القلوب“^{۲۶} ابو یزید بسطامی^{۲۷} کے بارے میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے خود بیان کیا:

ادخلنی فی الفلك الاسفل ، او رملکوت سفلی کی سیر کرائی ، اس طرح مجھے فدورنی فی الملکوت السُّفلي ،

۲۶ ”وقت القلوب فی معاملة الحَبْوَب“، علم تصوف کی سب سے بلند پایہ کتاب، غزالی نے اس کے میبیوں صفحے اپنی کتاب ”احیاء علوم الدین“ میں نقل کیے ہیں۔ شیخ عبد القادر جیلانی نے بھی ”فتوح الغیب“ میں اس سے استفادہ کیا ہے۔ ابوطالب محمد بن علی الحارثی المکی کی تصنیف ہے۔ مکہ میں پیدا ہوئے۔ ۳۸۶ھ میں، بغداد میں وفات پائی۔

۲۷ ابو یزید طیفور البسطامی، تیری صدی بھری کے اکابر صوفیہ میں سے ہیں۔ سبحانی ما اعظم شانی! (میں پاک ہوں، میری شان کتنی بڑی ہے!) اور تعالیٰ، ان لوائی اعظم من لواء محمد، (خداء کی قسم، میرا علم محمد کے علم سے بڑا ہے۔) جسی خرافات انھی سے صادر ہوئیں۔ ۲۶۱ھ میں خراسان کے شہر بسطام میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔

ساری زمینیں اور پاتال تک دھائی، پھر
فلک علوی میں لے گئے اور مجھے سارے
آسمان اور ان میں بہشت کے باغوں سے
لے کر عرش بریں تک جو کچھ ہے، وہ سب
دھایا۔ اس کے بعد مجھے اپنے سامنے کھڑا
کیا اور فرمایا: مانگو جو کچھ تم نے دیکھا ہے،
میں تمھیں دوں گا۔“

فارانی الارضین وما تحتها الى
الثُّرَى، ثُمَّ ادخلنِي فِي الْفَلَكِ
العلوی فطوف بِى فِي
السُّمُوتِ، وَارانِي مَا فِيهَا مِن
الجَنَانِ إلَى العَرْشِ، ثُمَّ اوقْفُنِي
بَيْنَ يَدِيهِ، فَقَالَ لِي: سُلِّنِي إِى
شَىءَ رَأَيْتَ حَتَّى أَهْبَهَ لَكَ.

(۷۰/۲)

ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کامل کی حیثیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہرزمانے میں ان کے
اکابر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ عبدالکریم الجملی^{۲۸} نے لکھا ہے:

”انسان کامل وہ مدار ہے جس پر اول سے
آخر تک وجود کے سارے افلاک گروش
کرتے ہیں، اور وہ جب وجود کی ابتداء ہوئی،
اس وقت سے لے کر ابد الابد تک ایک ہی
ہے، پھر اس کی گوناگون صورتیں ہیں اور وہ
یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں میں ظاہر
ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی ایک صورت کے
لحاظ سے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے جبکہ
دوسری صورت کے لحاظ سے اس کا وہ نام
نبیں رکھا جاتا۔ اس کا صلی نام محمد ہے۔
اس کی کنیت ابو القاسم، وصف عبد اللہ اور

ان الانسان الكامل هو القطب
الذى تدور عليه افلاك الوجود،
من اوله الى اخره، وهو واحد
منذ كان الوجود الى ابد
الابدين، ثم له تنوع فى
ملابس، و يظهر فى كنائس
فيسمى به باعتبار لباس، ولا
يسمى به باعتبار لباس اخر،
فاسمته الاصلى الذى له محمد
و كنيته ابو القاسم و وصفه عبد
الله ولقبه شمس الدين،

^{۲۸} عبد الکریم قلب الدین الجملی، جلیل القدر صوفی ہیں۔ ”الانسان الكامل فی معرفة الأرض والآوائل“
ان کی مشہور تصنیف ہے۔ بغداد میں پیدا ہوئے۔ ۸۳۲ھ میں وفات پائی۔

لقب شمس الدین ہے؛ پھر دوسری صورتوں کے لحاظ سے اس کے دوسرے نام ہیں، اور ہر زمانہ میں جو صورت وہ اختیار کرتا ہے، اس کے لحاظ سے اس کا ایک نام ہوتا ہے۔ میں نے اسے اپنے شیخ شرف الدین اسماعیل الجبرتی کی صورت میں اس طرح دیکھا کہ مجھے یہ بات بھی معلوم تھی کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور میں یہ بھی جانتا تھا کہ وہ میرے شیخ ہیں۔“

شم لہ باعتبار ملابس اخري اسمامي ، وله فی کل زمان اسم ما یلیق بلباسه فی ذلک الزمان، فقد اجتمعت به صلی اللہ علیہ وسلم، وهو فی صورة شیخی شرف الدین اسماعیل الجبرتی و کنت اعلم انه النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و کنت اعلم انه الشیخ۔ (ورقة ۱۳۶ ب)

وہ بالصراحت کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے معنی صرف یہی ہیں کہ منصب تشریع اب کسی شخص کو حاصل نہ ہوگا۔ نبوت کا مقام اور اس کے کمالات اسی طرح باقی ہیں اور یہ اب بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ ”فتحات“ میں ہے:

”چنانچہ جو نبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ختم ہوئی، وہ محض تشریعی نبوت ہے۔ نبوت کا مقام ابھی باقی ہے، اس وجہ سے بات صرف یہ ہے کہ اب کوئی نئی شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو نہ منسون کرے گی اور نہ آپ کے قانون میں کسی نئے قانون کا اضافہ کرے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ نبوت و رسالت ختم ہو گئی، اس لیے میرے بعد اب کوئی رسول اور نبی نہ ہوگا،

فان النبوة التي انقطعت بوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما هي نبوة التشريع لا مقامها، فلا شرع يكون ناسخاً لشرعه صلی اللہ علیہ وسلم، ولا يزيد في حكمه شرع اخر. وهذا معنی قوله صلی اللہ علیہ وسلم : ان الرسالة والنبوة انقطعت ، فلا رسول بعدى

۲۹ قلمی نسخہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور۔
۳۰ فتحات مکیہ، ابن عربی۔

و لا نبی : ای لا نبی بعدی یکون
علی شرع مخالف لشرعی ، بل
اذا کان ، یکون تحت حکم
شريعتی . (۳/۲)
میری شریعت ہی کا پیرو ہو گا۔“

شیخ احمد سہندری لکھتے ہیں :

باید دانست کہ منصب نبوت ختم بر خاتم الرسل
شده است علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و
التسليمات، اما از کمالات آں منصب بطریق
تبغیت متابعان اور انصیب کامل است۔
(مکتوبات ا، مکتوب ۲۶۰)

”جاننا چاہیے کہ منصب نبوت، بے شک
خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گیا،
لیکن اس منصب کے کمالات آپ کے
پیروں کو آپ کے پیرو ہی کی حیثیت سے
اب بھی پورے حاصل ہو سکتے ہیں۔“

اس کے بعد وہ آگے بڑھتے ہیں اور حرم نبوت میں یہ نقاب لگانے کے بعد — یزداں بے کمند
آوراے ہمت مردانہ، کانحرہ ممتاز لگاتے ہوئے لامکاں کی پہنائیوں میں داخل ہو جاتے ہیں۔

اس وقت ان کے علم و تصرف کا عالم کیا ہوتا ہے، قشیری لکھتے ہیں :

”اس راہ کے سالک کو یہ سارا عالم اس کے
کان یری جملہ الکون یضیء
بنور کان له حتی لم یخف من
الکون علیہ شیء، و کان یری
جمیع الکون من السماء
والارض رویة عیان ولكن
بقلبه . (ترتیب السلوک ۲۷)

کان کوی چیز اس کی نگاہوں
یہاں تک کہ اس کی کوئی چیز اس کی نگاہوں
سے چھپی نہیں رہتی۔ وہ آسمان سے زمین
تک یہ ساری کائنات اپنی آنکھوں کے
سامنے دیکھتا ہے۔ ہاں، مگر دل کی آنکھوں

۱۳ ابو القاسم عبد الکریم بن ہوازن القشیری، اکابر صوفیہ میں سے ہیں۔ ۳۷۶ھ میں نیشاپور کے قصبه
استوا میں پیدا ہوئے۔ ”الرسالة القشیریة“ ان کی مشہور تصنیف ہے۔ ۳۶۵ھ میں اس دنیا سے رخصت
ہوئے۔

کے سامنے۔“

”الانسان الكامل“ میں ہے:

”ان افراد و اقطاب میں سے ہر ایک کو اس پوری مملکت وجود میں تصرف حاصل ہوتا ہے۔ پندوں کی بولیاں تو کیا، رات اور دن میں جو کھلکھل بھی ہوتا ہے، وہ اس سے واقف ہوتے ہیں۔ شلبی نے کہا ہے: اگر کوئی کافی چیزوں پر بھی اندر ہیری رات میں کسی سخت پتھر پر چلتی اور میں اس کی آواز نہ سنتا تو بے شک، میں یہی کہتا کہ مجھے فریب دیا گیا ہے یا میں دھوکے میں رہا ہوں۔“

کل واحد من الافراد والاقطاب له التصرف في جميع المملكة الوجودية، ويعلم كل واحد منهم ما اختلج في الليل والنهر، فضلاً عن لغات الطيور. وقد قال الشبلى رحمة الله تعالى: لو دبت نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء، ولم اسمعها لقلت: إنني مخدوع او ممكور بى.

(ورقة ۱۳۶ ب)

ابن عربی نے لکھا ہے:

و هم من العلم بحيث اذا راي احدهم اثر و طأة شخص علم انها و طأة سعيد او شقى.
(فتوات مكية ۲/۷)

وہ کہتے ہیں:

”... یہاں تک کہ تم اس کی آواز سنتے ہو، لیکن وہ تھیں دکھائی نہیں دیتا، اور وہ پانی پر چلتا اور ہوا میں اڑتا ہے، اور جیوالا کی طرح میں سے یا اہل جنت میں سے۔“

... حتى يهتف بك، وانت لا تراه، ويمشي على الماء، وفي الهواء، ويصير كالهبيولي قابلاً

ہر شکل اختیار کر لینے اور ہر صورت بدل لینے کے قابل ہو جاتا ہے، جس طرح عالم روحاںی کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ مثال کے طور پر جبریل علیہ السلام دحیہ کی صورت میں بھی آتے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے وہ اس طرح بھی آئے کہ سارا افق ان سے بھرا ہوا تھا اور آپ نے دیکھا کہ ان کے چھوپا بازو ہیں۔“

لتتشکیل والصور کا العالم الروحانی، مثل جبریل علیہ السلام الذى كان ينزل تارة على صورة دحیة، وقد تجلی له صلی اللہ علیہ وسلم، وقد سد الأفاق، وله ست مائة جناح.

(موقع النجوم ۲۵)

چنانچہ خدا کی پادشاہی میں وہ اس شان سے اس کے شریک ہو جاتے ہیں کہ خامہ تقدیر کو لوح محفوظ پر لکھتے ہوئے ہر لحظہ دیکھتے، دل کے خیالات کو جانتے، اس عالم کو صح و شام تھامتے، سنبھالتے اور عالم امر میں ذات خداوندی کا آلم بن جاتے ہیں۔

ابن عربی لکھتے ہیں:

من الصوفية من لا يزال عاكفاً على اللوح. (موقع النجوم ۲۲)

”صوفیوں میں سے وہ بھی ہیں، جن کی نگاہیں ہمیشہ لوح محفوظ ہی پر لگی ہوتی ہیں۔“

و فرماتے ہیں:

العارف هو الذى ينطق عن سرك، وانت ساكت.

”عارف، درحقیقت وہی ہے جو تھے سے کچھ سنے بغیر تیرے دل کی بات تھے بتا دے۔“

(موقع النجوم ۲۶)

اپنے ”مردان غیب“ میں سے اوتاد کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے:

۳۲ صوفی کا عقیدہ ہے کہ زمین پر اللہ کے خاص بندوں کی ایک جماعت ہمیشہ موجود رہتی ہے جو اس عالم کا سب کام جاری رکھتے ہیں۔ زمین و آسمان کی ہر چیزان کی مرضی کے تابع اور روز و شب کا یہ سلسلہ ان کے احکام کا پابند ہوتا ہے۔ اللہ کے یہ بندے چونکہ اس حیثیت سے عام لوگوں کی نگاہوں سے اوچھل ہوتے ہیں، اس وجہ سے انھیں مردان غیب، اولیاء مکتوم یا رجال الغیب کہتے ہیں۔ قطب ان کا امام ہوتا

”ان میں سے ایک کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ مشرق کی حفاظت کرتے ہیں اور اس کی ریاست اسی میں ہے۔ دوسرے تین مغرب، جنوب اور شمال کی حفاظت پر مامور ہیں۔ ستموں کا یہ تعین بیت اللہ سے ہوتا ہے۔ یہی وہ اشخاص ہیں جنہیں ارشاد خداوندی: ’الْمَ نَجْعَلُ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجَبَالَ اُوتَادًا، كَيْ بَنَا پَكْبَحِي كَبِيْ جَبَالَ’ یعنی پہاڑ بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہاڑ ہی ہیں جو زمین کو جھک پڑنے سے روکتے ہیں۔ ان اشخاص کا معاملہ بھی یہی ہے۔ یہ زمین کے پہاڑوں ہی کی طرح

الواحد منهم يحفظ الله به المشرق و ولايته فيه، والآخر المغرب، والآخر الجنوب والآخر الشمال، والتقييم من الكعبة، وهؤلاء قد يعبر عنهم بالجبال لقوله تعالى: الْمَ نَجْعَلُ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجَبَالَ اُوتَادًا. فانه بالجبال سكن ميد الأرض، كذلك حكم هؤلاء في العالم حكم الجبال في الأرض. (فتحات مکیہ ۲/۷)

ہے۔ اسے قطب الارشاد، غوث اور قائم الزماں بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے ماتحت دو وزیر یہوتے ہیں جو امام کہلاتے ہیں۔ ان کے بعد اوتاد کا منصب ہے جو بعض کے نزدیک چار اور بعض کے نزدیک سات ہیں۔ ابن عربی کا بیان ہے کہ ان میں سے ایک کے ساتھ، جس کا نام ابن جعدون تھا، شہر فاس میں ان کی ملاقات بھی ہوئی۔ خود ابن عربی کا دعویٰ ہے کہ وہ قطب کے مقام پر فائز تھے۔ ہندوستان کے صوفیوں میں سے شیخ احمد سہندری بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے انھیں قطب الارشاد کا خلعت عطا ہوا۔ ابن عربی کے نزدیک سب سے آخری درجہ ختم کا ہے جس پر اولیاء امت کے یہ سب مناصب ختم ہو جاتے ہیں۔ وہ اپنے لیے اس منصب کا دعویٰ بھی کرتے ہیں۔ ابدال، نقبا، نجبا وغیرہ کے مناصب ان کے نیچے ہیں۔

اس باب کی تفصیلات کوئی شخص اگر چاہے تو ابن عربی کی ”فتحات مکیہ“، ابوطالب کلی کی ”وقت القلوب“، علی ہجویری کی ”کشف الحجب“ اور الجلیلی کی ”الانسان الكامل“ میں دیکھ لے سکتا ہے۔

۳۳- النساء: ۶-۷، ”کیا ہم نے زمین کو گہوارہ اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا۔“

اس عالم کو تھامے رہتے ہیں۔“

شاد ولی اللہ دہلوی^{۳۴} اپنے بارے میں لکھتے ہیں:

”میں نے خواب میں دیکھا کہ مجھے قائم الزمان
کے منصب پر فائز کیا گیا ہے۔ اس سے
میری مراد یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے
نظام الخیر جعلنی
کالجراحتہ لاتمام مرادہ۔
(فیوض الحرمین، مشاہدہ ۲۶)
اپنے مقصد کو پورا کرنے کے لیے آکے کار
مجھے بنائیں گے۔“

یہی مقام ہے جس پر پہنچنے کے بعد پھر وہ کہتے ہیں: ”معاشر الانبیاء او تیتم اللقب،
واوتینا ما لم تؤتوا“^{۳۵}، اے جماعت انبیاء، تمھیں صرف نبی کا لقب دیا گیا اور ہمیں وہ کچھ دیا گیا
جس سے تم محروم ہی رہے۔

قیامت

قرآن جس دین کو لے کر نازل ہوا ہے، اس کا لب باب یہ ہے کہ انسان سے اس کے خالق کو
جو اصل چیز مطلوب ہے، وہ اس کی عبادت ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِلَّا
”اور جنوں اور انسانوں کو میں نے صرف
لَيَعْبُدُونِ۔ (الذاريات ۵۶:۵۶)
اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت
کریں۔“

^{۳۴} احمد بن عبد الرحیم شاد ولی اللہ فاروقی دہلوی۔ ”جیۃ اللہ البالغۃ“، ”تفہیمات الالہیہ“، ”ازالۃ الخفا“ اور
”الانصاف“ کے مصنف، جلیل القدر صوفی، مفکر اور عالم۔ ۱۱۰۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۷۰۰ھ میں دہلی میں
وفات پائی۔

^{۳۵} فتوحات مکیہ، ابن عربی ۹۰/۲، عن امام العصر عبدالقدار۔

قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر انسان کو اسی حقیقت سے آگاہ کر دینے کے لیے بھیجے تھے۔ سورہ حمل میں ہے:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا ”اور ہم نے ہر امت میں ایک رسول اس دعوت کے ساتھ اٹھایا کہ اللہ کی عبادت کرو اُن اُبُدُوا اللَّهُ وَاجْتَبَوُا الطَّاغُوتَ۔ اور طاغوت سے بچو۔“ (۳۶:۱۶)

اس سے جو علق انسان اور اس کے خالق کے ما بین قائم ہوتا ہے، وہ عبد اور معبد کا علق ہے اور انسان کی ساری سمعی و وجہ کا مقصود اس دنیا میں یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی عبادت کا حق اس طرح ادا کرے کہ دنیا اور آخرت میں اس کی رضا سے حاصل ہو جائے۔

اہل تصوف کے دین میں، اس کے برخلاف انسان چونکہ ذات خداوندی ہی کے ایک تعین کا نام ہے، اور اس تعین کی وجہ سے وہ چونکہ عالم لا ہوت سے اس عالم ناسوت میں آپڑا ہے، اس لیے جو چیز اصلاً اس سے مطلوب ہے، وہ اپنی اس حقیقت کی معرفت اور اس کی طرف رجعت کی جدو جہد ہے۔ چنانچہ انسان کا جو علق اس دین میں ذات خداوندی سے قائم ہوتا ہے، وہ عاشق و معشوق کا علق ہے۔ وہ اپنی اصل حقیقت، یعنی ذات خداوندی کو معشوق قرار دے کر اس کے بھر میں ترپتا، نالہ کھینچتا، فریاد کرتا اور پھر کسی مرشد کی رہنمائی میں پہلے اس حقیقت کی معرفت حاصل کرتا اور پھر مقام جمع تک رسائی حاصل کر کے اپنے معشوق سے واصل ہو جاتا ہے۔

صاحب ”منازل“ اپنی کتاب میں اس ”جمع“ کو غایۃ مقامات السالکین، ”قرار دیتے اور اس کی تعریف میں فرماتے ہیں:

الجمع : ما اسقط التفرقة،	”جمع وہ مقام ہے، جو خالق و خلق کے
قطع الإشارة، و شخص عن	ما بین ان کی حقیقت کے اعتبار سے تفرقہ مٹا
الماء والطين بعد صحة	دے اور اشارہ ختم کر دے اور آب و گل
التمكين، والبرأة من التلوين،	سے اس طرح رحلت کرے کہ حادث پوری

۳۶ مطلب یہ ہے کہ شویت اس طرح ختم ہو جائے کہ نہ کوئی مشیر ہے اور نہ کوئی مشارک یہ۔

الخلاص من شهود الشنوية،
والتنافى من احساس الاعتلال،
والتنافى من شهود شهودها.
(منازل السالرين ۳۶)

صحت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے محو اور قدیم ثابت ہوئے، اور اس محو و اثبات کے مابین تردد کی ہر صورت سے برأت ہو جائے اور دوئی کے شہود سے نجات پالی جائے اور علت و معلول کا احساس فنا ہو جائے، یہاں تک کہ ان سب چیزوں پر اطلاع پانے کی اطلاع بھی باقی نہ رہے۔“

مثنوی کی ابتداء میں یہی بات ہے جسے رومنے اپنے لاقافی اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے:

بشنواز نے چوں حکایت می کند	وز جدائی ہا شکایت می کند
درنفیرم مرد وزن نالیدہ اند	کز نیتاں تا مرا ببریدہ اند
تا گویم شرح شرحہ از فراق	سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق
ہر کسے کو دور مانداز اصل خویش	با ز جوید روزگار وصل خویش

موت اور قیامت ان مقامات کے حاملین کے لیے یہی رجعت اور وصال ہے۔ لہذا اس کی یاد میں جو تقریب منعقد کی جاتی ہے، اسے ‘عرس’ یعنی تقریب نکاح کہا جاتا ہے۔ تصوف کی ساری شاعری اسی معاملہ عشق کا بیان ہے جس سے ایک ہی وقت میں عامی بادہ انگور کے مزے لیتے، اور عارف بادہ عرفان کی لذت پاتے ہیں:

مادر پیالہ عکس رخ یار دیدہ ام
اے بے خبر ز لذت شرب مدام ما

۲۷ اصل میں لفظ تمکین، استعمال ہوا ہے۔ یہ علم تصوف کی اصطلاح ہے اور اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے اپنے ترجمہ میں واضح کر دیے ہیں۔

۲۸ اصل میں لفظ تلوین، آیا ہے۔ یہ بھی ایک اصطلاح ہے اور علم تصوف میں سالک کی اس حالت کے لیے مستعمل ہے جب وہ حادث کے اثبات و محو کے مابین متعدد ہوتا ہے۔

شریعت

قرآن نے جو دین ہمیں دیا ہے، اس کے بارے میں یہ بات بھی پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے وہ پایہ تکمیل تک پہنچ گیا ہے، اور اس میں اب کسی اضافے یا کمی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ پھر یہی نہیں، قرآن نے بتایا ہے کہ اس اکمال دین کی صورت میں اتمام نعمت بھی ہوا ہے، الہذا عوام و خواص کے وہ سب مرابت جو دین میں مطلوب ہیں، ان کے لیے ساری ہدایت اسی میں ہے، اس سے باہر کسی کے لیے کوئی ہدایت نہیں ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

الْيَوْمَ أَكْلَمْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ
وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي،
وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا.
(الماکدہ ۳:۵)

”آج میں نے تمہارا دین تمہارے لیے مکمل کر دیا ہے، اور (اس طرح) اپنی نعمت تم پر پوری کر دی، اور تمہارے لیے دین اسلام کو دین کی حیثیت سے پسند فرمایا۔“

چنانچہ اسی بنابر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خطبات میں فرمایا کرتے تھے:
فان خير الحديث كتاب الله،
و خير الهدى هدى محمد،
و شر الامور محدثاتها، وكل
بدعة ضلاله. (مسلم، رقم ۸۲۷)

”بہترین کتاب اللہ کی کتاب ہے اور بہترین ہدایت (اللہ کے پیغمبر) محمد کی ہدایت ہے اور سب سے بری باتیں وہ ہیں جو اس دین میں نئی پیدا کی جائیں، اور اس طرح کی ہرنی بات گمراہی ہے۔“

اہل تصوف کے دین میں اللہ تعالیٰ کی یہ ساری ہدایت جو قرآن و سنت میں بیان ہوئی ہے، درحقیقت لوگوں کی اصلاح کے لیے ایک عمومی ضابطہ ہے جس سے زیادہ سے زیادہ کوئی چیز اگر حاصل کی جاسکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرا کے ظلم اور آخرت کے عذاب سے نجات پا لیں۔ رہا اس سے آگے خواص اور اخض الخواص کے مرابت فتاویٰ اور تکمیل نام تک پہنچنے کا طریقہ تو یہ ہدایت نہ اس کے لیے آئی ہے، اور نہ اس طرح کی کوئی چیز اس میں کسی شخص کو کبھی تلاش کرنی

چاہیے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی کتاب ”اطاف القدس“ میں لکھتے ہیں:

”اور اس (شریعت) کا مقصود یہ ہے کہ لوگ دنیا میں ایک دوسرے کے ظلم اور (مرنے کے بعد) قبر اور حشر کے عذاب سے فجح جائیں۔ ہر طفیلہ کی فنا و بقا تک پہنچنا اور بقاے مطلق و تمکین تام کا مرتبہ حاصل کرنا، اس میں پیش نظر ہی نہیں ہے۔ جو کلام بھی خلاصہ بشر صلی اللہ علیہ وسلم سے تمہیں پہنچے، اس کا محمل درحقیقت، یہی مقدار ہے۔ آپ نے جو ادکام دیے اور جن چیزوں سے روکا ہے، ان کے مقاصد اور مصالح اس شخص نے سمجھے ہی نہیں جو انہیں دوسرے مراتب پر محمول کرتا ہے۔“^{۳۹}

لیکن یہ طائف فنا و بقا اور تمکین تام پھر کہاں سے حاصل ہوں؟ شاہ ولی اللہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں کہ ان کا علم سب سے پہلے سید الطائفہ جنید بغدادی نے مرتب فرمایا، اور اسے قرآن و سنت سے نہیں، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست اس طرح اخذ کیا ہے، جس طرح مثال کے طور پر، خربوزہ آفتاب سے اپنی نشوونما اور تمکیل کے لیے کسب فیض کرتا ہے، دراں حالیکہ نہ خربوزہ جانتا ہے کہ اس کی تمکیل آفتاب کی مرہون منت ہے اور نہ آفتاب ہی کو کچھ خبر ہوتی ہے کہ اس سے دو روز میں پر کوئی خربوزہ اس کے ذریعے سے اپنی تمکیل کے مراحل طے کر رہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

^{۳۹} یعنی ان سے یہ طائف فنا و بقا اور تمکین تام وغیرہ استنباط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

”یہی طریقہ ہے جس سے نفوس کلیہ جنحیں
مبدع فیض نے مصلحت کلی کے لیے زمین پر
اتا رہے، ناقص لوگوں کی تکمیل کرتے ہیں،
اور اس جگہ کوئی پیغام و کلام ان کے درمیان
نہیں ہوتا۔ ہاں، ذکی طبیعتیں کسی نہ کسی
طرح اس عنایت کو پہچان لیتی ہیں اور اس کا
نتیجہ ان کے لیے یہ نکلتا ہے کہ اس بزرخ
(یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے
اقوال و کلمات سے اعتبار و اشارہ کے طور پر
وہ ان اسرار کا استنباط کر لیتی ہیں۔“

بہمیں اسلوب نفوس کا یہ کہ مبدع فیض ایشان
را برائے مصلحت کا یہ بزمیں فرود آور دہ
است، نفوس ناقصہ را کامل می سازد۔ و ایں
جانبی پیغامی و کلامی درمیان نبھی باشد۔ آرے
اذ کیا نفوس بوحکی از وجہہ ایں منت رامی
شناسد و آں معنی حاصل برآں می شود کہ از
کلمات و اقوال آں بزرخ برسبیل اعتبار و
اشارة استنباط آں اسرار کند۔ (۱۲)

یہ صاحب ”الطاں القدس“ کا اسلوب ہے۔ اس زمانے کے اہل تصوف اس معاملے میں
اپنے مدعای کی تقریر بالعلوم اس طرح کرتے ہیں کہ دین کا منتها کمال ”احسان“ ہے۔ اس کے
حصول کا کوئی طریقہ قرآن و سنت میں بیان نہیں ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں یہ
آپ کی صحبت ہی سے حاصل ہو جاتا تھا، لیکن آپ کے بعد جب اس کا حصول لوگوں کے لیے
مشکل ہوا تو یہ ارباب تصوف تھے جنہوں نے اپنے اجتہاد سے اس کے طریقے دریافت کیے، اور
بالآخر ایک فن کی صورت میں اسے بالکل مرتب کر دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہی وہ چیز ہے جسے ہم
”طریقت“ کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔

رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں:

”جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت روحانی کی یہ حالت تھی کہ بڑے سے بڑے کافر کو لا

۱۰ یعنی وہ طریقہ جو اوپر خربوزے اور آفتاب کی مثال میں بیان ہوا ہے۔

۱۱ حلقة دیوبند کے جلیل القدر عالم اور شیخ تصوف۔ ہندوستان کے ایک قصبہ گنگوہ میں مدفن ہیں۔
جمادی الثانیہ ۱۳۲۳ھ کو دنیا سے رخصت ہوئے۔

اللہ الا اللہ، کہتے ہی مرتبہ ”احسان“ حاصل ہو جاتا تھا جس کی ایک نظریہ ہے کہ صحابہ نے عرض کیا کہ ہم پا خانہ پیشتاب کیسے کریں اور حق تعالیٰ کے سامنے نگئے کیوں کر ہوں؟ یہ انہا ہے۔ اور ان کو مجاہدات اور ریاضیات کی ضرورت نہ ہوتی تھی اور یہ قوت بے فیض نبوبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ میں تھی، مگر جناب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کم تھی، اور تابعین میں تھی، مگر صحابہ سے کم تھی، لیکن تبع تابعین میں یہ قوت بہت ہی کم ہو گئی، اور اس کی تلاذی کے لیے بزرگوں نے مجاہدات اور ریاضات ایجاد کیے۔^{۲۷} (ارواح ثلاثہ ۲۹)

چنانچہ اس تصور کے تحت اور ادواشغال اور چلوں اور مراقبوں کی ایک پوری شریعت ہے جو خدا کی شریعت سے آگے اور قرآن و سنت سے باہر، بلکہ ان کے مقاصد کے بالکل خلاف ان اہل تصوف نے طریقت کے نام سے راجح کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس کے بارے میں وہ برملا کہتے ہیں کہ اس کا علم جس طرح ہمارے مشائخ سے تعلق پیدا کر کے حاصل کیا جا سکتا ہے، اس طرح کسی دوسرے طریقے سے اس کا حصول اب لوگوں کے لیے آسان نہیں رہا۔

پھر یہی نہیں، محسن اخلاق یعنی صبر، شکر، صدق، ایثار، رضا، حیا، تواضع، توکل اور توفیض وغیرہ کے جو درجات اس دین میں بیان کیے جاتے ہیں، ان کے لحاظ سے اللہ کے پیغمبر اور ان کے صحابہ کو بھی دیکھیے تو بہ مشکل پہلے یاد دوسرے درجے تک ہی پہنچتے معلوم ہوتے ہیں۔ اس سے آگے اخصل الخواص کے درجے تک، صاف واضح ہوتا ہے کہ ان کی رسائی بھی نہیں ہو سکی۔ تصوف کی امہات کتب میں سے مثال کے طور پر ابو طالب کی کی ”وقت القلوب“، ابو سلم علیل ہروی کی ”منازل الساریین“ اور غزالی کی ”احیاء علوم الدین“ کا ایک بڑا حصہ انھی مباحثت کے لیے خاص

^{۲۸} دوسرے لفظوں میں بیان کیجیے تو گویا مدعایہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اکمال دین اور اتمام نعمت کے باوجود قرآن و سنت کی ہدایت میں جو کوئی ان بزرگوں کے نزدیک رہ گئی تھی، وہ بکمال عنایت اپنے اجتہادات سے انہوں نے پوری کر دی ہے۔

^{۲۹} اس کی تفصیلات کے لیے دیکھیے، مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ دہلوی کی ”القول الجميل فی بیان سواء اسبیل“۔

ہے۔ ان کتابوں کے مطالعے سے ہر شخص یا اندازہ کر سکتا ہے کہ اس معاملے میں جو آخری مقامات اللہ تعالیٰ نے اپنے دین میں مقرر کیے ہیں، اہل تصوف کا ہدف ان سے فی الواقع بہت آگے ہے۔ یہ چند بنیادی نکات ہیں۔ ہماری یہ تحریر اس موضوع پر کسی مفصل بحث کے لیے نہیں ہے۔ تاہم ان چند نکات ہی سے پوری طرح واضح ہے کہ تصوف فی الواقع ایک متوازی دین ہے جسے دین خداوندی کی روح اور حقیقت کے نام سے اس امت میں راجح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اللّٰهُمَّ ارْنَا الْحَقَّ حَقًاً، وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ، وَارْنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا، وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ۔

[۱۹۹۳ء]

اہل ”بیعت“ کی خدمت میں

— — —

اسلامی تاریخ میں سمع و طاعت کی بیعت صرف ارباب انتدار کے لیے ثابت ہے۔ قرآن مجید کی رو سے یہ صرف مسلمانوں کے اولوالا مر ہیں جو اللہ اور اس کے پیغمبر کے بعد لوگوں سے سمع و طاعت کا مطالبہ کر سکتے ہیں، لہذا یہ بالکل قطعی ہے کہ بیعت سمع و طاعت بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر ہو سکتی ہے تو انہی کے لیے ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ عہد اطاعت لینے کا یہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہا ہے۔ آپ اگرچہ اپنی حیثیت رسالت ہی میں مطاع تھے، لیکن اس بیعت کا تعلق چونکہ سیاسی امارت سے ہے، اس وجہ سے ام القریٰ مکہ میں آپ نے نہ کسی شخص سے یہ بیعت لی، نہ اس کی بنیاد پر اسلامی انقلاب کے لیے کوئی جماعت قائم کی اور نہ مرحلہِ دعوت میں اپنے پیروں سے کبھی اس کا مطالبہ کیا۔ پیرب کے لوگوں نے آپ کو حکمران کی حیثیت سے مدینہ آنے کی دعوت دی تو آپ نے ان سے اس بیعت کا مطالبہ کیا۔ اسلامی تاریخ میں یہ بیعت، بیعت عقبہ کے نام سے مشہور ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ بیعت آپ کے خلاف نے لوگوں سے لی۔ تاریخ و سیر کی روایات سے واقف کوئی شخص اس کا انکار

نہیں کر سکتا۔

اتی بات سے کسی کو اختلاف نہ تھا، لیکن ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کی حکومت اگر اسلامی نہ ہو تو یہ بیعت اس حکومت کو اسلامی بنانے کی جدوجہد کرنے والی جماعت کے امیر کے ہاتھ پر بھی کی جائے گی۔ ان کی یہ بات، افسوس ہے کہ کسی طرح مانی نہیں جاسکتی۔ قرآن و حدیث کے متعلق یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ان میں اس کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے اور نص کے بغیر کسی چیز کو دین قرار دینے کا حق اس زمین پر اب کسی شخص کو بھی نہیں دیا جاسکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو بیعت کی دعوت دے کر انہوں نے ایک سنت کو زندہ کرنے کی سعادت حاصل کی ہے۔ یہ بالکل اسی طرح کی بات ہے جس طرح، مثال کے طور پر، کوئی شخص ایک جھنپتا بنا کر ہمارے اس شہر کے زانیوں کو کوڑے مارنے اور چوروں کے ہاتھ کاٹنے کے لیے نکل کھڑا ہوا اور کوچہ و بازار میں یہ اعلان کرتا پھرے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے دو فرضوں کو زندہ کرنے کی سعادت عطا فرمادی ہے۔ اس طرح کے لوگ، ہمارا خیال تھا کہ اس زمانے میں غالباً نہیں پائے جاتے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ:

ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں

بیعت سمع و طاعت ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اگر سنت ہے تو اس کا حکم، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، زانی اور چور کی سزا کی طرح حکمرانوں ہی سے متعلق ہوگا۔ اس طرح کی چیزوں کے بارے میں ہمارا فرض یہی ہے کہ ہم ارباب اقتدار کو ان پر عمل پیرا ہونے کی نصیحت کریں۔ ڈاکٹر صاحب کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے جذبہ بے اختیار شوق کو کچھ تھام کر کھیلیں، بہت سی سعادتیں وہ بیعت سمع و طاعت کے بغیر بھی حاصل کر سکتے ہیں، بہتر یہی ہے کہ وہ انھی پر اتفاق کریں:

نفس قیس کہ ہے چشم و چراغ صمرا

گر نہیں شمع سیہ خانہ یعنی نہ سہی

۱ دراں حالیکہ یہ ہرگز کوئی سنت نہیں ہے، سنت کا اطلاق صرف انھی چیزوں پر ہوتا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی حیثیت سے اپنی امت میں جاری فرمائی ہیں۔

بیعت سمع و طاعت کے بارے میں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے موقف پر جو تقدیم نے لکھی تھی، اس کے بارے میں ان کے برادر گرامی، جناب اقتدار احمد صاحب کا تبصرہ نومبر ۸۷ کے ”بیشاق“ میں شائع ہوا ہے۔ اپنے مضمون میں ابتدال اور استدال کا جو حسین امتراد انھوں نے پیدا کیا ہے، اس پر تو حق یہ ہے کہ انھیں ہدیہ تبریک پیش کرنا چاہیے۔ اسلامی انقلاب کے یہ علم بردار اس ملک میں محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین نافذ کرنے میں تو، معلوم نہیں، کبھی کامیاب ہوں گے یا نہیں، لیکن آپ کے اخلاق عالیہ ہی یہ اگر کسی حد تک اپنانے میں کامیاب ہو جاتے تو ان کا انجام یقیناً وہ ہوتا جو برسوں کی جدوجہد کے بعد اب ان کے لیے نوشیۃ دیوار ہے۔ انھوں نے اپنے اس مضمون میں غالباً طنز لکھنے کی کوشش کی ہے۔ وہ شاید نہیں جانتے کہ اصناف ادب میں سب سے مشکل صنف یہی ہے۔ اس کی نزاکتوں کو بھالے جانا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ اس میں ہر لمحہ — ہشدار کردہ برسنگ است قدم را — ہی کا معاملہ ہوتا ہے۔ ان کو اس زمانے میں کچھ لکھنے کا شوق اگر ہوا ہے تو ہم ان کی خدمت میں بعد ادب عرض کریں گے کہ وہ اس کے لیے ایسا اسلوب اختیار کریں جو ان کی دعوت کے شایان شان ہو۔ تاہم ان کے ابتدال سے غض بصر کر کے جتنا کچھ استدال ان کے مضمون میں موجود ہے، اس کا جواب ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔

سمع و طاعت کی بیعت کے بارے میں ہم نے لکھا تھا کہ اسلامی تاریخ میں یہ بیعت صرف ارباب اقتدار کے لیے ثابت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے اس بیعت کا مطالبه اس وقت کیا جب انھوں نے آپ کو امام القریٰ سے ہجرت کر کے اپنی بستی کا اقتدار سنن جانے کی دعوت دی۔ آپ نے اسلامی انقلاب کے لیے نہ اس بیعت کی بنیاد پر کوئی جماعت قائم کی اور نہ مرحلہ دعوت میں اپنے پیروؤں سے کبھی اس کا مطالبه کیا۔

اس کے جواب میں انھوں نے ہماری یہ بات تو حرف بہ حرف مان لی ہے کہ ثبوت کے بعد پورے تیرہ سال تک جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی دعوت سر زمین عرب میں برپا کی؛ جب کچھ لوگ آپ کی اس دعوت کو قبول کر کے آپ کے ساتھی بنے؛ جب آپ نے اپنے ان ساتھیوں کی تعلیم و تربیت اور تہذیب نفس کا اہتمام کیا؛ جب ان لوگوں نے قریش مکہ کے مظالم سہے؛ جب انھوں نے جب شہ کی طرف ہجرت کی اور جب انھیں ہر ظلم کے مقابلے میں صبر محض اور ثبات واستقامت کا امتحان پیش آیا، ان سب مراحل کے دوران میں آپ نے اپنے ان ساتھیوں سے سمع و طاعت کی بیعت کا مطالبہ بھی نہیں کیا، لیکن اس کے باوجود وہ اس حقیقت کو چونکہ کسی طرح مان کر دینا نہیں چاہتے تھے کہ تنظیم سازی کی یہ ”مسنون بنیاد“ ان کا محض طبع زاد افسانہ ہے، اس لیے انھوں نے اس کی ایک توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”رہایا شکال کہ اس سے پہلے حضور نے اپنے بیرونی سے کبھی سمع و طاعت کی بیعت نہ لی تھی تو اس کا سبب اس حقیقت سے شعوری یا غیر شعوری صرف نظر ہے کہ جب تک آنحضرت کی جماعت صرف مکہ تک محدود تھی، جہاں رسالت مآب بنفس نفس خود موجود تھے، کسی رسمی بیعت کی ہرگز ضرورت نہ تھی۔ یہ ضرورت پیش ہی اس بنا پر آئی کہ اب معاملہ اہل یشرب کا تھا جو نبی اکرم سے براہ راست اور مسلسل تینی رابطہ رکھنے سے معدود تھے۔“

ان کی اس توجیہ کا ذرا گہری نظر سے جائزہ لیجیے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیعت اس مرحلے میں لوگوں سے نہیں لی تو ان پر یہ راز اب چودہ صدیوں کے بعد کس طرح کھلا کہ اسلامی انقلاب کے لیے تنظیم سازی کی بنیاد تور حقیقت، یہی بیعت سمع و طاعت ہے، لیکن آنحضرت چونکہ نفس نفس امام القری میں موجود تھے، اس لیے آپ نے اس عرصے کے دوران میں لوگوں سے اس کا مطالبہ نہیں کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا یہ بات خود کہیں فرمائی ہے؟ دین میں کوئی چیز اگر ثابت کی جاسکتی ہے تو قرآن مجید کے بعد پیغمبر کے قول ہی سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ آپ نے مرحلہ دعوت میں یہ بیعت اگر نہیں لی اور اس مرحلہ میں اس کے ثبوت کے لیے آپ کا کوئی قول بھی حدیث کے پورے ذخیرے سے

وہ اگر پیش نہیں کر سکتے تو ان کے اس ارشاد کا مأخذ کیا ہے؟ وحی والہام کا دعویٰ تو انھوں نے ابھی کیا نہیں کہ حضن ان کے فرمانے ہی سے ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ اسے دعوت اسلامی کے لیے تنظیم سازی کی مسنون بنیاد قرار دیتے ہیں۔ ابھی تک تو ہمیں یہی معلوم تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کرنے اور سنت قرار دینے ہی سے کوئی کام مسنون قرار پاتا ہے۔ اب کیا ان کی اس تحقیق کے نتیجے میں یہ مان لیا جائے کہ سنت اس کے بغیر بھی ثابت ہو جاتی ہے؟ ہمارے اس شہر میں کوئی شخص اگر ہر روز صبح دس بجے لوگوں کو نماز کے لیے مسجد میں بلائے، پھر انھیں دور کعت نماز پڑھائے اور اس کے بعد یہ اعلان کرے کہ ترکیہ نفس کا یہ مسنون طریقہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے صرف اسی نے اس زمانے میں زندہ کرنے کی سعادت حاصل کی ہے تو اس کی یہ بات کیا محسن اس دلیل کی بنا پر مان لی جائے گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ نفس نفس صحابہ کے درمیان موجود تھے، اس وجہ سے آپ کے زمانے میں تو فخر و ظہر کے درمیان کسی نماز کی ضرورت نہ تھی، لیکن ترکیہ نفس کا مسنون طریقہ بہر حال یہی ہے۔

تیسرا بات یہ ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم جہاں نفس نفس موجود ہوں، وہاں اگر بیعت کی ضرورت نہیں ہوتی تو آپ نے، جیسا کہ حدیث کی متعدد روایات سے ثابت ہے، مدینہ آنے کے بعد سب انصار و مهاجرین سے یہ بیعت کیوں لی؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اہل یہ رب کی بیعت سے پہلے قبیلہ دوس کے سردار طفیل بن عمرو، بنی غفار کے ابوذر، بنی سلیم کے عمرو بن عبسہ، یمن کے ابو موسیٰ اشعری، بنی ضمرہ کے جعال بن سراقة، بنی کنانہ کے عبد اللہ اور عبد الرحمن اور بنی خزانہ کے بریدہ بن الحصیب بھی دوسرے علاقوں سے آ کر مکہ میں اسلام لائے اور اپنے علاقوں میں واپس چلے گئے، اسی طرح نبوت کے چھٹے سال جب شہ سے بیس کے قریب عیسائیوں کا ایک وفد تحقیق حال کے لیے مکہ آیا اور اسلام لانے کے بعد اپنے وطن لوٹ گیا، لیکن اس کے باوجود کہ آپ ان کے علاقوں میں نفس نفس موجود نہیں تھے اور وہ آپ سے برآہ راست اور مسلسل تنظیمی رابطہ رکھنے سے معذور تھے، آپ نے ان سے اس بیعت کا مطالبہ

کیوں نہیں کیا؟

پانچوں بات یہ ہے کہ ڈاکٹر اسرار احمد صاحب بھی اس ملک میں بخش نفیس موجود ہیں۔ یہاں جن لوگوں نے ان کی بیعت کی ہے، وہ برطانیہ اور فرانس سے نہیں آئے، ان میں سے زیادہ تر اس لاہور کے رہنے والے ہیں۔ پھر وہ اپنی اس توجیہ کی رو سے ان سب لوگوں سے اس بیعت کا مطالبہ کس دلیل کی بنیاد پر کرتے ہیں؟

ہم نے یہاں اس توجیہ کے صرف چند پہلووں کی طرف اشارہ کیا ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ان کی اس نادر تحقیق پر داد دینے کے لیے حدیث و سیرت کے ذخیرے میں ابھی بہت کچھ باقی ہے۔

اس کے بعد بیعت عقبہ کے بارے میں ہمارے نقطہ نظر کی تردید میں انھوں نے لکھا ہے:

"وہ سمجھتے ہیں کہ اہل یہ رب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو امام القری سے ہجرت کر کے اپنی بستی کا اقتدار سنبھالنے کی دعوت دی اور اسی بنا پر حضور نے بیعت سمع و طاعت اور ہجرت و چہاد کا مطالبہ شروع کیا تھا، حالانکہ یہ وہ بات ہے، سارے فسانے میں جس کا ذکر نہ تھا۔ ہماری تاریخ کا ایک ایک لمحہ آج بھی حضور کے رخ روشن کی طرح منور ہے۔ جناب رسالت مآب نے بیعت عقبہ ثانیہ کے نتیجے میں یہ رب کی طرف ہجرت فرمائی تھی تو وہ ہرگز اقتدار سنبھالنے یا حکومت کی تشکیل کے لیے نہ تھی۔ (یا الگ بات ہے کہ نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے بالفعل راستہ اسی کے لیے صاف فرمادیا)۔ اہل یہ رب سے عہد و پیمان صرف اس بات کا ہوا تھا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی دعویٰ سرگرمیوں میں کفار مکہ کی جس جاریت کا سامنا ہے، اس کے مقابلے میں انھیں پناہ، حفاظت اور نصرت مہیا کی جائے گی۔ اہل یہ رب کو انصار کا نام بھی نصرت کے اس وعدے کے باعث ہی ملا تھا۔ یہی وجہ ہے، اس مرحلے پر آنحضرت نے یہ رب میں اپنا کوئی نائب یا عامل مقرر نہیں فرمایا تھا، بلکہ اہل یہ رب ہی میں سے بارہ نقباء نامزد فرمائے تھے۔ اور قبل از یہ پہلے مرحلے پر حضرت مصعب بن عمر بھی حضور کے گورنر یا عامل کی حیثیت میں نہیں، بطور داعی و معلم مقیم رہے تھے۔ علاوه ازیں بیعت عقبہ ثانیہ کے الفاظ کو سامنے رکھا جائے تو اس کا عنوان

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

بیعت حکومت نہیں، بلکہ بیعت تنظیم ہی قرار پائے گا۔“

اب ذرا بیعت عقبہ کا یہ سارا ”افسانہ“ بھی سن لیجیے۔

ابن سعد اور دوسرے مورخین نے لکھا ہے کہ نبوت کے گیارہویں سال زمانہ حج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قaudے کے مطابق قبل عرب سے ملاقات کے لیے مکہ سے منی گئے۔ وہاں عقبہ کے قریب قبیلہ نزرج کے ایک گروہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ہوئی۔ آپ نے ان کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کی۔ انہوں نے پورے اطمینان کے ساتھ آپ کی دعوت سنی اور اسے قبول کر لیا۔ چنانچہ یہ سب لوگ جن کی تعداد بعض روایات میں چھہ اور بعض میں آٹھ بیان کی گئی ہے، آپ پر ایمان لے آئے۔ آپ نے اس کے بعد ان لوگوں سے فرمایا: کیا تم میری پشت پناہی کرو گے تاکہ میں اپنے رب کا پیغام پہنچاؤں؟ اس پشت پناہی کے معنی کیا تھے، وہ اہل یشرب ہی کی زبان سے سینے۔ انہوں نے عرض کیا:

”ہم اللہ اور اس کے رسول کی خاطر اس کام میں پوری طاقت صرف کرنے کے لیے تیار ہیں، لیکن اس وقت ہم آپ کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ہم لوگ باہمی عداوت میں مبتلا ہیں، ابھی پچھلے سال ہمارے ہاں جنگ بعاث ہوئی ہے، اس حالت میں اگر آپ تشریف لے گئے تو ہم آپ کی قیادت پر جمع نہ ہو سکیں گے۔ آپ فی الحال ہمیں اپنے لوگوں کی طرف واپس چانے دیجیے۔ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے

(ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ۲۱۸/۱)

باہمی تعلقات درست فرمادیں گے۔ ہم آپ سے وعدہ کرتے ہیں کہ آیندہ سال

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

بیہیں آپ سے پھر ملاقات ہوگی۔“

اس روایت میں لا یکون لنا علیک اجتماع، (ہم آپ کی قیادت پر جمع نہ ہو سکیں گے) کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، ان سے یہ بات صاف واضح ہے کہ پشت پناہی کے یہ معنی اس زمانے کے محققین سیرت کی سمجھ میں بے شک، نہ آئیں مگر اہل یہرب کو ان کا مدعا سمجھنے میں کوئی وقت پیش نہیں آئی۔ چنانچہ یہرب واپس پہنچ کر انہوں نے اس مقصد کے حصول کی جدوجہد شروع کی۔ دوسرے سال (یعنی ۱۲ بعد بعثت میں) ان کے بارہ آدمی آنحضرت سے اسی عقبہ کے مقام پر ملے۔ ان میں پانچ آدمی تو وہی تھے جنہوں نے پچھلے سال اسلام قبول کیا تھا۔ باقی سات آدمیوں میں سے پانچ خزرج کے اور دو اوس کے تھے۔ ان لوگوں کی جدوجہد کے نتیجے میں اسلام کی دعوت اگرچہ اوس خزرج کے سب گھرانوں میں پھیل چکی تھی، لیکن ان قبائل کے اکابر چونکہ ابھی تک ایمان نہیں لائے تھے اور یہرب کا سیاسی اقتدار ابھی تک انھی کے پاس تھا، اس وجہ سے آپ نے اس موقع پر بھی ان سے سمع و طاعت کی بیعت نہیں لی، بلکہ صرف بیعت اسلام لی جو ہماری تاریخ میں بیعت نساء کے نام سے مشہور ہے۔ جب یہ لوگ مدینہ واپس جانے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ حضرت مصعب بن عمير کو بھیجا۔ ان کی قیادت میں ان لوگوں نے بڑی تیزی کے ساتھ مدینہ میں اسلام پھیلانا شروع کیا۔ چنانچہ اگلے سال (یعنی ۱۳ بعد بعثت) زمانہ حج آنے تک اوس خزرج کے اشراف واکابر اسلام میں داخل ہو گئے اور اس طرح یہرب کا سیاسی اقتدار فی الواقع محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو منتقل ہو گیا۔ اس کے بعد ان میں سے ستر آدمی حج کے موقع پر آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے آپ کے ہاتھ پر اسلام کی تاریخ میں پہلی مرتبہ سمع و طاعت اور جہاد کی بیعت کی۔ یہ بیعت، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، آپ نے ان لوگوں سے بھی نہیں لی جو پہلی مرتبہ عقبہ کے مقام پر مسلمان ہوئے۔ دوسری مرتبہ بھی آپ نے ان سے اس بیعت کا مطالبہ نہیں کیا، دراں حالیکہ آپ نہ بنفس نفس ان کے اندر موجود تھے اور نہ ان کے ساتھ براہ راست اور مسلسل تنظیمی رابطہ رکھنا آپ کے لیے ممکن تھا۔ آپ نے سمع و طاعت کی یہ

— اہل "بیعت" کی خدمت میں —

بیعت ان سے اس وقت لی، جب یثرب کے حکمران قبائل کے اکابر آپ پر ایمان لائے اور انہوں نے اپنی بستی کے امام و فرماں روای کی حیثیت سے آپ کو مدینہ آنے کی دعوت اس شعور کے ساتھ دی کہ بیعت کے موقع پر اسعد بن زرارہ نے کہا:

"ٹھیگروں اے اہل یثرب، ہم اپنے اونٹ دوڑاتے ہوئے ان کے پاس اسی لیے آئے ہیں کہ یہ اللہ کے رسول ہیں اور آج ان کو نکال کر اپنے ساتھ لے جانے کے منتی اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم تمام عرب کی دشمنی مول لے رہے ہیں، اس کے نتیجے میں تمہارے بچے قتل ہوں گے اور تلواریں تمہارا خون چائیں گی، اس لیے اگر یہ سب کچھ برداشت کر سکتے ہو تو ان کا دامن تھام لو۔ تمہارا اجر یقیناً تمہارے پروردگار کے ذمہ ہے۔" (البدایۃ والنہایۃ ۱۵۹/۳)

چنانچہ مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اپنی کتاب "سیرت سرور عالم" میں "بیعت عقبہ کی اہمیت" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

"اسلام کی تاریخ کا یہ ایک انقلابی موقع تھا جسے خدا نے اپنی عنایت سے فراہم کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ بڑھا کر تھام لیا۔ اہل یثرب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حض ایک پناہ گزین کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خدا کے نائب اور اپنے فرمائروں کی حیثیت سے بلا رہے تھے اور اسلام کے پیروں کو ان کا بلا واس لیے نہ تھا کہ وہ اجنبی سرز میں محفوظ مہاجر ہونے کی حیثیت سے جگہ پالیں، بلکہ مقصد یہ تھا کہ عرب کے مختلف قبائل اور خطوں میں جو مسلمان منتشر ہیں، وہ یثرب میں جمع ہو کر اور یثربی مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک منظم اسلامی معاشرہ بنالیں۔ اس طرح یثرب نے دراصل اپنے آپ کو "مدينة الاسلام" کی حیثیت سے پیش کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول کر کے عرب میں پہلا "دار الاسلام" بنالیا۔" (۷۰۶/۲)

یہ وہ بیعت ہے جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ وہ ہرگز اقتدار سنہجنے یا حکومت کی نشانیں کے لیے نہ تھی، البتہ اس کے نتیجے میں، معلوم نہیں، کس طرح اللہ تعالیٰ نے راستہ اسی حکومت کے لیے صاف فرمادیا۔

رہی یہ بات کہ اس موقع پر آپ نے مدینہ کے لیے کوئی عامل کیوں مقرر نہیں فرمایا تو اس کی وجہ

یہ ہے کہ اس بیعت کے ساتھ ہی آپ نے خود پیشرب جانے کا فیصلہ کر لیا۔ ام القریٰ آپ کا دارالحکومت نہیں تھا کہ وہاں سے آپ مدینہ کے لیے عامل مقرر فرماتے۔ اس کے کم و بیش تین ماہ بعد آپ پیشرب کا اقتدار سنن جانے کے لیے مکہ سے روانہ ہو گئے۔ تاہم جن بارہ نقبا کا تقرر آپ نے اس موقع پر کیا، وہ محض نقیبِ دعوت ہی نہ تھے، "سیرۃ النبی" کے مصنف مولانا شبلی کے الفاظ میں رکیں القبائل بھی تھے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اس بیعت میں آپ نے انصارِ مدینہ سے ہر حال میں سمع و طاعت پر قائم رہنے کے ساتھ اس بات کا عہد بھی لیا تھا کہ: "وَإِن لَا نِزَاعَ إِلَّا مَرْأُوهُ" (اور ہم حکومت کے معاملہ میں اہل حکومت سے نِزَاع نہ کریں گے)۔

بیعت عقبہ کے ان الفاظ سے تو ہر صاحب علم واقف ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں نہیں معلوم کر سکتے کہ کیا الفاظ ہیں جو اگر سامنے رکھے جائیں تو اس کا عنوان، ان کی تحقیق کے مطابق، بیعت حکومت نہیں، بلکہ بیعت تنظیم قرار پائے گا۔

ہم نے لکھا تھا کہ اس بیعت کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت کی جاسکتی ہے، وہ یہی ہے کہ اہل ایمان کی کوئی جماعت اگر کسی نظر، ارض میں اقتدار حاصل کر لے تو اس کا امیر اس جماعت کے افراد سے سمع و طاعت کی بیعت لے سکتا ہے۔ اس مرحلے سے پہلے اس طرح کی بیعت ایک بدعت ہے جس کا کوئی ثبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سے پیش نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے جواب میں وہ لکھتے ہیں:

"اس بدعت کے سب سے پہلے مرتب تو حضور کے نواسے سیدنا حسین رضی اللہ عنہ تھے جنہوں نے کسی نظر، ارض میں اقتدار حاصل کیے بغیر اہل کوفہ سے بیعت لینے کے لیے اپنے نمائندے کو ان کے پاس بھیج دیا۔"

ان کے اس جواب پر غور فرمائیے۔ علم و استدلال کی دنیا میں اس سے زیادہ دل چسپ کوئی چیز، شاید ہی بھی وجود میں آئی ہو۔ ان کا خیال غالب ہای ہے کہ سیدنا حسین نے بھی ان کے برادر گرامی کی طرح یزید کی حکومت میں پہلے حلقہ ہائے درس قرآن اور پھر بیعت سمع و طاعت کی بنیاد پر اپنی ایک

جماعت قائم کی اور اس کے بعد اپنے پچاڑ بھائی مسلم بن عقیل کو حلقہ کوفہ کے ارکان کی تنظیم کے لیے بھیجا جنہوں نے پہلے مسلم اسدی اور پھر ہانی بن عروہ کے گھر میں اپنا دفتر قائم کر کے لوگوں کو علی الاعلان اس نئی جماعت میں شامل کرنا شروع کر دیا۔ ہم ان کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ یہی عرض کریں گے کہ مسلم بن عقیل نے کوفہ کے لوگوں سے یزید کی حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کے لیے بیعت لی تھی۔ سیدنا حسین بھی حجاز سے اسی مقصد کے لیے کوفہ روانہ ہوئے تھے۔ بغاوت کیا چیز ہوتی ہے؟ اس کے لیے وہ کسی اردو لغت ہی کی مراجعت کر لیں۔ انھیں معلوم ہو جائے گا کہ بغاوت کے معنی ہی یہ ہوتے ہیں کہ جو اقتدار کسی نظرِ ارض میں پہلے سے قائم ہے، اس کی اطاعت سے ہاتھ کھیچ کر کوئی شخص اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ اہل کوفہ نے حسین رضی اللہ عنہ کے نمائندہ مسلم بن عقیل کے ہاتھ پر اسی بغاوت کے لیے بیعت کی تھی۔ یا الگ بات ہے کہ ان کی یہ کوشش بوجوہ ناکام ہو گئی، لیکن حقیقت یہی ہے کہ حکومت اگر یہ بغاوت فرو کرنے میں کامیاب نہ ہوتی تو سیدنا حسین ایک امام و فرماد روا کی حیثیت سے کوفہ میں داخل ہوتے۔ ان کے بالفعل اقتدار سنبھالتے ہی یزید کا گورنر معزول قرار پاتا اور یزید کی فوج اگر باہر سے حملہ کرتی تو وہ اپنی اس سلطنت کے باقاعدہ حکمران کی حیثیت سے اس سے جنگ کرتے۔ مسلم بن عقیل کے ہاتھ پر سیدنا حسین کی بیعت مرحلہِ دعوت و تربیت میں نہیں، قیام حکومت ہی کے مرحلے میں ہوتی۔ اس بحث سے قطع نظر کہ حسین رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام بغاوت صحیح تھا یا نہیں، معاملے کی اس نوعیت کے لحاظ سے ان کی بیعت کو کسی طرح بدععت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

بزرگوارم ڈاکٹر اسرار احمد بھی ان کے برادر گرامی کے بقول اہل ایمان کا سیاسی اقتدار چونکہ صرف اسی سرزی میں میں قائم بیجھتے ہیں، جہاں اللہ کی حکومت فی الواقع برپا ہو جائے اور ریاست پاکستان میں یہ صورت چونکہ ابھی پیدا نہیں ہوئی، اس لیے انھیں بھی اگر کسی شہر میں اپنا اقتدار قائم کر کے اس شہر کے رہنے والوں نے موجودہ حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی دعوت دی ہے اور انہوں نے اس دعوت کو قبول کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے تو وہ شوق سے اپنا نمائندہ سعی و طاعت کی

بیعت کے لیے وہاں بھیج دیں۔ اس صورت میں ہم ان کی عقل و دانش کا ماتم ضرور کریں گے، لیکن ان کی بیعت کو بدعت ہرگز قرار نہ دیں گے۔

— ۳ —

سیرت نبوی کے حوالے سے ”انقلاب بذریعہ احتجاج“، کا جو نظریہ ڈاکٹر اسرار احمد صاحب پچھلے دس پندرہ سال سے اپنے رسائل و جرائد اور اپنے پیروں کی مجالس میں بڑے شدومد سے پیش کرتے رہے ہیں، ہمیں روزنامہ ”نوابے وقت“ کا شکرگزار ہونا چاہیے کہ اس نے پہلی مرتبہ اسے قومی سطح پر بحث و مباحثہ کے لیے پیش کرنے کا موقع ڈاکٹر صاحب کو دیا، اور اس طرح ہم طالب علموں کے لیے بھی یہ موقع پیدا کر دیا ہے کہ اس نظریہ کی غلطی اپنی قوم کے اہل دانش اور ڈاکٹر صاحب کے ان ”اہل بیعت“ پر واضح کر سکیں جو اسے انقلاب کا نبوی منہاج سمجھ کر اپنا نقد دل و جان اس کے لیے ڈاکٹر صاحب کے حضور میں پیش کر چکے ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ خدا کے ان سادہ دل بندوں کے ذہن بھی اگر اپنے امیر المؤمنین کی طرح اس نظریہ انقلاب پر ”محترم“ نہیں ہو گئے تو وہ یقیناً اسے گوش حق نیوش سے سین گے:

اے لاٰہٗ صحرائی با توتختی دارم

اس معاملے میں جہاں تک ڈاکٹر صاحب کا تعلق ہے تو ان کی خدمت میں بھی ہم یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ اس طرح کی تحقیقات میں ان کا منع الہام اگرچہ بالعموم ان کا شرح صدر ہی ہوتا ہے، لیکن طوعاً و کرہاً اب انہوں نے دلیل و برہان کی راہ اختیار کر لی ہے تو تھوڑی دیر کے لیے اسی میدان میں ٹھیکرہ ہماری یہ معروضات بھی سن لیں۔ ان کا شرح صدر جدت قاطع سہی، لیکن اتنی بات تو غالباً وہ بھی مانتے ہوں گے کہ:

گا ہے گا ہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہے کہ اسلامی انقلاب کا جو منہاج اللہ تعالیٰ نے اپنی عنایت خاص سے

ان پر واضح کیا ہے، اس کا مأخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسی کے اعماق میں اتر کر یہ گوہ نایاب انہوں نے اس زمانے میں دریافت کیا ہے، اور اب وہ چاہتے ہیں کہ دنیا والوں کو بھی اپنی اس غیر معمولی دریافت سے روشناس کریں:

بیا کہ جان تو سوزم ز حرف شوق انگیز

اس منہاج کی تفصیل وہ اس طرح کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انقلاب خدا کی زمین پر برپا کیا، اس میں آپ نے پہلے لوگوں کو اپنے نظر یہ کی طرف دعوت دی؛ پھر جو لوگ اس دعوت سے متاثر ہوئے ان کی تعلیم و تربیت اور ترقی کیا اہتمام کیا؛ اس کے بعد انہیں ہر ظلم و ستم کے مقابلے میں صبر محض اور بالآخر بہجت کے مرحلے سے گزارا؛ اور جب وہ اس سارے عمل سے کامیابی کے ساتھ گزر گئے تو انہیں نظام باطل کے خلاف اپنے زمانے کے حالات کے مطابق جہاد و قتال کا حکم دیا اور اس طرح یہ انقلاب بافعال برپا کر دیا۔

وہ فرماتے ہیں کہ اس جدوجہد کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت یہی ہے کہ سمع و طاعت کی بنیاد پر ایک ایسی جماعت قائم کی جائے جس میں امیر کافی صلحی جحت قرار پائے، جس کے ارکان اس کے اشارہ ابر و حکم سمجھیں اور اپنا تن، من، دھن، جب وہ چاہے، اس جدوجہد میں قربان کرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔

انہیں اصرار ہے کہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کے لیے اپنا لائحہ عمل انہوں نے اسی منہاج نبوی کے مطابق ترتیب دیا ہے۔ ہاں، البتہ اپنی اجتہادی بصیرت سے اتنی ترمیم وہ اس میں کرنا چاہتے ہیں کہ اس زمانے کے حالات کے لحاظ سے آخری مرحلے میں جہاد و قتال کے بجائے — اگرچہ نوبت اس کی بھی آسکتی ہے — اب احتجاجی مظاہروں اور تحریک لاتعاون ہی پر انحصار کرنا چاہیے۔

وہ اس بات کو بالکل نہیں چھپاتے کہ ان کا یہ انقلاب جب بھی آئے گا، قوت ہی کے ذریعے سے آئے گا۔ ان کے نزدیک، اس میں اصل کی حیثیت، ان کے اپنے الفاظ میں، جس کی لائحی

اس کی بھینس کے اصول کو حاصل ہے۔ چنانچہ وہ بر ملا کہتے ہیں کہ اپنی قیادت میں خدا تعالیٰ فوج داروں کی جو جماعت وہ تیار کر رہے ہیں، اس نے جس دن ضروری طاقت حاصل کر لی، اسے لے کروہ میدان میں کوڈ پڑیں گے، اور قوم کی اکثریت جوان کے بقول اکثر خاموش ہی رہتی ہے، ان کی ہم نوا ہو یا نہ ہو، وہ اگر خدا نے چاہا تو اپنا یہ انقلاب اسی جماعت کے ذریعے سے برپا کر دیں گے:

چوں پنجتہ شوی خود را بر سلطنت جم زن

اس سب کا مأخذ ان کے نزدیک، سیرت نبوی ہے۔ ہم اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ رسول کی حیثیت سے جو انقلاب بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے برپا کیا، وہ قرآن و سنت کی رو سے اس لائجھے عمل کا مأخذ بن بھی سکتا ہے یا نہیں۔ برسبیل تنزل، ہم مان لیتے ہیں کہ بن سکتا ہے، لیکن اس کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ مأخذ استدلال کیا خود اپنی جگہ ثابت بھی ہے؟ ہم اپوری ذمہ داری کے ساتھ اپنی قوم کے ارباب داش کو اس حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں کہ جس سیرت کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب انقلاب کی یہ داستان پچھلے دس چند رہ سال سے ہر جگہ سنا رہے ہیں، اس کے بارے میں تاریخ کی یہ شہادت بالکل ناقابل تردید ہے کہ اس میں یہ سب کچھ سرے سے کبھی واقع ہی نہیں ہوا۔ ڈاکٹر صاحب نے اسے اپنے نہاں خانہ دماغ میں کہیں پایا اور اپنے صحیفہ دل میں کہیں پڑھا ہو تو یہ دوسری بات ہے، لیکن جہاں تک قرآن تک مجيد کی آیات، فقہ و حدیث کے ذخیرہ اور تاریخ و سیر کے دفاتر کا تعلق ہے، ان میں یہ سب کہیں موجود نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، تاریخ کا کوئی گم گشته ورق نہیں ہے۔ اس کی سرگزشت احوال بالکل محفوظ اور اس کا ہر پہلو صحیح درخشاں کی طرح روشن ہے۔ ہم اس کی یہ گواہی، بغیر کسی خوف تردید کے صفحہ قرطاس پر ثابت کرتے ہیں کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے انقلاب تو یقیناً برپا کیا اور تاریخ عالم کا سب سے حیرت انگیز انقلاب برپا کیا، لیکن اس کے لیے جدوجہد کے دوران میں نہ بیعت سمع و طاعت کی بنیاد پر کوئی تنظیم قائم کی، نہ اپنے صحابہ سے اس کا کبھی مطالبہ کیا۔ اس میں شبہ

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

نہیں کہ ان نفوس قدسیہ نے تعلیم بھی پائی اور ترقی کیہی حاصل کیا، لیکن نہ اس انقلاب کو برپا کر دینے کے لیے بحیثیت جماعت یہ کبھی میدان میں اترے، نہ اس کے لیے کبھی تلوار اٹھائی، نہ جہاد و قتال کی نوعیت کا کوئی اقدام کیا۔ انقلاب بے شک، برپا ہوا، اور اسے پیغمبر اور اس کے چند ساتھیوں ہی نے برپا کیا، مگر یقین کیجیے تیر و نقش اور تبغیث و قبر سے نہیں، بلکہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے۔ تاریخ شہادت دیتی ہے کہ اس انقلاب کی جدوجہد میں کسی جارحانہ اقدام کے لیے تبغیث و قبر تو ایک طرف، ایک چھڑی اور ایک لٹھیا بھی کسی شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں کبھی نہیں دیکھی۔ اس کے لیے جدوجہد کی ابتدا بھی دعوت سے ہوئی اور انتہا بھی دعوت پر ہوئی۔ اس میں دعوت سے آگے کوئی اقدام کبھی کیا ہی نہیں گیا۔ اس کا ایک یہی مرحلہ ہے اور اسی مرحلہ دعوت میں یہ جدوجہد اپنی منزل مقصود تک پہنچ گئی۔ باور کیجیے، تاریخ عالم کے اس حیرت انگیز انقلاب میں خون کا ایک قطرہ بھی نہیں بہا۔ یہ خدا کی زمین پر دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے برپا ہو گیا۔

ہمارے قارئین، ہو سکتا ہے کہ ہمارے اس بیان پر تعجب کریں، لیکن وہ تحوڑی دیر کے لیے توقف کر لیں۔ ہم اس کی پوری تفصیل ان کے سامنے پیش کیے دیتے ہیں۔

اس انقلاب کی تاریخ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے اس کی دعوت ام القمری مکہ میں اپنی قوم کو دی۔ کم و بیش دس سال تک یہ دعوت ہر پہلو سے قوم کے سامنے پیش کی گئی۔ اسے بے شک، کچھ لوگوں نے قبول کیا اور اس کے لیے اپنی قوم کا ہر ظلم بھی سہا، لیکن قوم، بحیثیت قوم اس دعوت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئی، یہاں تک کہ اللہ کی جنت پوری ہو گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ اب آپ یہ دعوت اس کے دائرہ اختیار سے باہر دوسرے قبائل کے سامنے پیش کریں۔ اس حکم الہی کے تحت آپ نے رج کے موقع پر منی میں یہ دعوت عرب کے مختلف قبائل کے سامنے پیش کی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ سب نے انکار کر دیا، مگر یہ رب کے چند لوگ آگے بڑھے اور انہوں نے اسے پورے شرح صدر کے ساتھ قبول کر لیا۔ ان کی تعداد

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

بعض روایات میں چھ اور بعض میں آٹھ بیان کی گئی ہے۔ اس کے بعد آپ نے ان لوگوں سے پوچھا: کیا تم میری پشت پناہی کرو گے؟ اس کے جواب میں انہوں نے عرض کیا:

”ہم اللہ اور اس کے رسول کی خاطر اس نحن مجتهدون للہ ولرسولہ،
کام میں پوری طاقت صرف کرنے کے نحن، فاعلم، اعداء متاباغضون
لیے تیار ہیں، لیکن اس وقت ہم آپ کی وانما کانت وقعة بعاث عام
خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ہم الاول، یوم من ایامنا اقتتلنا فيه،
لوگ باہمی عداوت میں مبتلا ہیں، ابھی پچھلے فان تقدم و نحن کذا، لا یکون
سال ہمارے ہاں جنگ بعاث ہوئی ہے، لنا علیک اجتماع، فدعنا حتى
اس حالت میں اگر آپ تشریف لے گئے تو نرجع الی عشائرنا، لعل اللہ
ہم آپ کی قیادت پر جمع نہ ہو سکیں گے۔ یصلح ذات بیننا و موعدك
آپ فی الحال ہمیں اپنے لوگوں کی طرف الموسم العام المقبل۔

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد، ۲۱۸/۱)

ہمارے باہمی تعلقات درست فرمادیں
گے۔ ہم آپ سے وعدہ کرتے ہیں کہ آیندہ
سال ہمیں آپ سے پھر ملاقات ہوگی۔“

چنانچہ یہ رب پہنچ کر انہوں نے اس کے لیے جدوجہد شروع کی۔ دوسرے سال، یعنی ۱۲ بعدبعثت میں، ان کے آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عقبہ کے مقام پر ملے ان میں پانچ آدمی تو وہی تھے، جنہوں نے پچھلے سال اسلام قبول کیا تھا۔ باقی سات آدمیوں میں سے پانچ قبیلہ خزرج اور دواویں کے تھے۔ ان سے معلوم ہوا کہ اسلام کی دعوت اگرچہ ان کے سب گھر انوں میں پھیل چکی ہے، لیکن ان کے ارباب حل و عقد ابھی تک ایمان نہیں لائے۔ یہ لوگ مدینہ والپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی حضرت مصعب بن عمیر کو ان کے ساتھ کر دیا۔ ان کی رہنمائی میں ان لوگوں نے بڑی تیزی کے ساتھ یہ رب میں اسلام کی دعوت پھیلانا

شروع کی۔ چنانچہ اگلے سال، یعنی ۱۳۔ بعد بعثت میں، زمانہ حج آنے تک اوس و خزر ج کے ارباب حل و عقد اور اشراف واکا بر اسلام میں داخل ہو گئے اور اس طرح بغیر کسی جارحانہ اقدام کے دعوت اور محض دعوت کے ذریعے سے یہ رب کا سیاسی اقتدار آس حضرت کو منتقل ہوا، اسلامی تاریخ کا پہلا ”دارالاسلام“ وجود میں آیا اور یہ انقلاب برپا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فرماد روا کی حیثیت سے اسی عقبہ کے مقام پر اہل یہرب سے بیعت سمع و طاعت لی اور اس کے کم و بیش تین ماہ بعد یہرب کا اقتدار سنہلانے کے لیے مکہ سے روانہ ہو گئے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اپنی کتاب، ”سیرت رسول عالم“ میں ”بیعت عقبہ کی اہمیت“ کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”اسلام کی تاریخ میں یہ ایک انقلابی موقع تھا جسے خدا نے اپنی عنایت سے فراہم کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ بڑھا کر تھام لیا۔ اہل یہرب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو محض ایک پناہگزین کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خدا کے نائب اور اپنے فرماد روا کی حیثیت سے بلا رہے تھے، اور اسلام کے پیروں کو ان کا بلا و اس لیے نہ تھا کہ وہ ابھی سرز میں میں محض مہاجر ہونے کی حیثیت سے جگہ پالیں، بلکہ مقصد یہ تھا کہ عرب کے مختلف قبائل اور خطوط میں جو مسلمان منتشر ہیں، وہ یہرب میں جمع ہو کر اور یہربی مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک منظم اسلامی معاشرہ بنالیں۔ اس طرح یہرب نے دراصل اپنے آپ کو ”مدينة الاسلام“ کی حیثیت سے پیش کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول کر کے عرب میں پہلا ”دارالاسلام“ بنالیا۔“ (۲۰۶۲)

تاریخ کا یہ حیرت انگیز انقلاب اس طرح برپا ہوا۔ اس کے لیے کوئی جتنا منظم نہیں ہوا، کوئی مظاہر نہیں کیا گیا، کوئی لاٹھی نہیں چلی، کوئی تلوار نہیں اٹھائی گئی، صرف دعوت پیش کی گئی، اس سے لوگوں کے دل و دماغ مسخر ہوئے، ان کے ارباب حل و عقد نے پورے شرح و صدر کے ساتھ اس کے سامنے سرتسلیم خم کیا اور خدا کی زمین پر ایک عالم نور نے اپنے چہرے سے نقاب الٹ دی۔ مدینہ پہنچتے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ریاست کا دستور تحریر کیا۔ تاریخ میں یہ ”بیشاق مدینہ“ کے نام سے مشہور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں یہود کو اپنی قیادت کے تابع ایک معاهد اتفاقیت کی حیثیت سے اس نئی ریاست کا شہری تسلیم کیا۔ انھیں اور مسلمانوں کو سیاسی

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

لحاظ سے ایک وحدت قرار دیا۔ دیت، قصاص اور صلح و جنگ کا قانون رقم کیا اور یہ دفعہ پوری شان کے ساتھ اس میں ثبت کر دی کہ خدا کی شریعت سپریم لا ہے، اس لیے تمام نژادات میں فیصلہ کن حیثیت اب اس ریاست میں صرف اللہ اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہو گی۔ آپ نے لکھا:

”اور جب کبھی تم میں کسی چیز کے متعلق
کوئی اختلاف پیدا ہو گا تو فیصلہ کے لیے اللہ
اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی
طرف رجوع کیا جائے گا۔“
وانکم مهما اختلفتم فيه من
شيء، فان مرده الى الله عزوجل،
والى محمد صلی الله عليه
وسلم.

(السیرۃ النبویہ، ابن ہشام ۲/۳۲۲)

یہی ”بیثاق مدینہ“ ہے جس کے بعد ایک باقاعدہ حکومت وجود میں آگئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے سیاست، معاشرت، معاشرت، حدود و تعزیرات اور جہاد و قتال سے متعلق اسلام کا پورا قانون چند ہی برسوں میں اس ریاست میں پوری طرح نافذ کر دیا۔

چنانچہ فتح مکہ سے بہت پہلے نکاح، میراث، بیع و شرا، مزارعہ، شفعت، سود اور جوئے کی حرمت وغیرہ کے ضوابط اس میں نافذ کیے گئے، صلح و جنگ کا اسلامی قانون جاری ہوا، شوریٰ کی روایت قائم ہوئی، اللہ کی حدود مجرموں پر جاری کی گئیں، انسانوں کے بیع اور بیع نجیح، جر و استبداد اور ظلم واستھصال کی جڑ کاٹی گئی، عدل و قسط کے تمام اعلیٰ تصورات لباس حقیقت میں نمودار ہوئے اور لوگوں نے انھیں اپنے ہاتھوں سے چھو اور آنکھوں سے دیکھا۔ یہ سب ہوا، اور اس طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا برپا کیا ہوا یہ انقلاب اپنے تمام ثمرات کے ساتھ منصہ عالم پر نمودار ہو گیا۔

یہ اس انقلاب کی تاریخ ہے۔ اسے بار بار دیکھیے، یہ قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے، یہ حدیث و سنت کے ذخائر میں موجود ہے، اسے مورخوں نے قلم بند کیا ہے، یہ فقہ و اصول کی کتابوں اور قرآن کی تفسیروں تک میں پڑھ لی جاسکتی ہے، اس کا ایک ایک ورق الٹ کر دیکھ لجیے، آپ تسلیم کریں

گے کہ جہاں تک قوال کا تعلق ہے، وہ اس کو برپا کرنے کے لیے ہرگز نہیں، اس انقلاب کے با فعل برپا ہو جانے کے بعد ہوا ہے اور کسی ”تنظيم اسلامی“ اور اس کے ”امیر“ کی قیادت میں نہیں ہوا، بلکہ ایک باقاعدہ حکومت کی طرف سے، جس کے شہریوں پر اس کے فرمان روکو ہر لحاظ سے کامل سیاسی اقتدار حاصل تھا، مکہ اور جزیرہ نماے عرب کے آخری کناروں تک اس انقلاب کی توسعہ کے لیے ہوا ہے۔ اس فرق کو ذہن نشین کر لیجیے، انقلاب کو برپا کرنے کے لیے نہیں، اس انقلاب کے برپا ہو جانے کے بعد ایک باقاعدہ حکومت کے تحت اس کی توسعہ کے لیے ہوا ہے۔

چنانچہ ہم میں سے کوئی شخص اگر اپنے اندر اس کی اہمیت پاتا ہو تو وہ آج بھی اسے برپا کرنے کی جدوجہد کر سکتا ہے، لیکن اس کا طریقہ نہیں کہ کوئی داعی انقلاب اپنا جتنا منظم کر کے زور و قوت کے ساتھ اسے امت پر مسلط کر دے۔ اس کے لیے پیغمبر کی سیرت سے کوئی رہنمائی اگر حاصل ہوتی ہے تو وہ یہی ہے کہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مسلمانوں کو اپنا ہم نوا بنا کر ان کی آزادانہ مرضی اور ان کی رائے اور مشورے سے پہلے اسے امت میں برپا کیا جائے، اور پھر اگر ضرورت ہو تو جہاد و قتال کے ذریعے سے یہ امت اپنے فرمان رواؤں کی قیادت میں بالکل اسی طرح پوری دنیا میں اس کی توسعہ کے لیے نکل کھڑی ہو، جس طرح رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام، خلفاء راشدین کی قیادت میں روم و ایران کی بادشاہتوں میں اس کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے اور انہوں نے ان کی سرحدوں پر کھڑے ہو کر کہا تھا: اسلام لا، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔^۲

اس انقلاب کی یہی تاریخ ہے جس کی بنا پر اسلامی قانون میں یہ دفعہ ثبت ہوئی ہے کہ جہاد و قتال

۲ اس مضمون کی تسوید کے وقت میر انقطع نظر ہی تھا، لیکن بعد کی تحقیق سے واضح ہوا کہ اس جہاد کا تعلق قرآن کے قانون اتمامِ جنت سے ہے اور یہ صحابہ کرام ہی کے ساتھ خاص تھا۔ چنانچہ ان کے بعذاب قیامت تک یہ حق کسی شخص کو بھی حاصل نہیں رہا کہ وہ اسلام لا، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ، کی اس دعوت کے ساتھ دنیا کی قوموں پر حملہ آ رہو جائے۔

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

کے لیے حکومت شرط ہے۔ یہ فقہ اسلامی کا مسلم قانون ہے۔ صاحب ”فقہ السنۃ“ لکھتے ہیں:
والنوع الثالث من الفروض ”اور کفایہ فی الرأیض کی تیسری فرضیہ ہے جس
میں حکمران کا ہونا شرط ہے، مثال کے طور پر
الكافایة ما يشترط فيه الحاكم،
مثل الجهاد واقامة الحدود۔“
(السید سابق ۳۰/۳)

شریعت کی رو سے جس طرح کوئی شخص اقتدار اور حکومت کے بغیر کسی زانی کو کوڑے نہیں مار سکتا، کسی چور کا ہاتھ نہیں کاٹ سکتا، اسی طرح جہاد و قتال کے لیے بھی اقدام نہیں کر سکتا۔ اس نوعیت کا ہر اقدام شریعت میں جرم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کسی پیغمبر نے اقتدار کے بغیر کبھی جہاد نہیں کیا۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ عالم کے پروردگار نے ان کو اس کی اجازت اس وقت دی جب انہوں نے ہجرت کر کے اپنی جماعت کسی آزاد علاقے میں منظم کر لی اور ان کا اقتدار اس جماعت پر بزور و قوت قائم ہو گیا۔ اللہ کے یہ پیغمبر اس معاملے میں اس قدر محاط رہے ہیں کہ انھیں جب تک اقتدار حاصل نہیں ہوا، قتال کا نام بھی ان کی زبان پر کبھی نہیں آیا۔ چنانچہ دیکھ لیجیے، قرآن مجید کی وہ سورتیں جو امام القریٰ میں نازل ہوئیں، وہ اس حکم سے بالکل خالی ہیں۔ یہی حقیقت سیدنا موسیٰ اور سیدنا مسیح کی سیرت سے بھی صاف واضح ہوتی ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ تصور ہی مسحکہ خیز ہے کہ جو نظام امارت اپنے لوگوں پر اللہ کی حدود نافذ کرنے اور ارتکاب جرم کی صورت میں مجرم کو سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا، اسے قتال کی اجازت دے دی جائے۔ قاضی ابو مکرب بن العربي سورہ حج کی آیت ۳۹ کی شرح میں لکھتے ہیں:

”ہمارے علمانے فرمایا ہے: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیعت عقبہ سے پہلے نہ جنگ کرنے کی اجازت دی گئی اور نہ آپ کے لیے خون بہانا جائز تھیں ایسا گیا۔“

قال علماؤنا رحمةم اللہ: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل بیعة العقبة لم یؤذن له فی الحرب، ولم تحل له الدماء۔ (احکام القرآن ۱۲۹۷/۳)

اور یہ بیعت عقبہ وہی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جس سے جزیرہ نماے عرب میں اسلام کے دور اقتدار کی ابتدا ہوئی۔

انقلاب اور انقلاب کے بعد اس کی توسعہ کا یہ نبوی منہاج ہے۔ اس سے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ ”بیعت سمع و طاعت“، ”مُحِيطٌ فَوْجٌ لَظُمٌ وَضَبْطٌ كَيْ حَالٌ تَنْظِيمٌ“، ”جس کی لائھی اس کی بھیں“، اور ”جہاد و قیال“ کے جو اساطیر ڈاکٹر صاحب پچھلے دس پندرہ سال سے اس قوم کو سنار ہے ہیں، ان کا حقیقت سے کتنا تعلق ہے:

بیین تفاوت رہ از کجاست تابہ کجا

اسلامی انقلاب کے ان علم برداروں کا الیہ یہ ہے کہ یہ نہ دین کو اس کی صحیح تعبیر کے ساتھ اس قوم کے سامنے پیش کر سکے؛ نہ جاہلیت جدیدہ کے پیدا کیے ہوئے مسائل کا کوئی واضح حل اس کے سامنے لاسکے، نہ شریعت کو ملائیت کے تعصبات سے بالاتر ہو کر خالص قرآن و سنت کی بنیاد پر سمجھنے کا کوئی اہتمام کر سکے، نہ سیاست، معاشرت، معاشرت، تعلیم و تعلم اور حدود و تعریفات کے مسائل میں دین حق کی برتری ذہنوں پر قائم کر دینے میں کامیاب ہو سکے؛ چنانچہ اس کے نتیجے میں قوم نے ان کی قیادت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اب یہ ہنگامہ و احتجاج اور جہاد و قیال کے ذریعے سے انقلاب برپا کرنے کا فلسفہ سیرت نبوی سے برآمد کر رہے ہیں:

ہوئے کس درجہ فقیہ ان حرم بے توفیق

ہم اس فلسفہ کو دین و شریعت کی رو سے بالکل غلط اور ملک و قوم کے لیے سخت نقصان دہ سمجھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک امت مسلمہ کے حق میں یہ بات اس کے پروردگار کی طرف سے ہمیشہ کے لیے طے کردی گئی ہے کہ اس کی مرضی کے بغیر کوئی شخص اس پر مسلط نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس طرح کا کوئی انقلاب خواہ مارشل لا کی کوکھ سے برآمد کیا جائے یا منہبی جماعتوں کے ہنپن سے تولد ہو، ہر حال میں ایک ناجائز ولادت ہے۔ اسلامی شریعت میں اس کے جواز کے لیے کوئی گنجائش قیامت تک ثابت نہیں کی جاسکتی۔ سیدنا فاروق رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

من بایع رجلاً عن غیر مشورة
من المسلم فلا بیایع هو ولا
الذى بایعه تغرة ان يقتلا.
(بخاری، رقم ۲۸۳۰)
”جس شخص نے مسلمانوں کی رائے کے
بغیر ان کے حکمران کی حیثیت سے کسی شخص
کی بیعت کی، وہ اور جس کی بیعت کی گئی،
دونوں اپنے اس اقدام سے اپنے آپ کو قتل
کے لیے پیش کریں گے۔“

ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ عوام کی اکثریت کبھی بدلا نہیں کرتی۔ ہم ان کی خدمت میں یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ دعوت نبوت کی مستند تاریخ ان کے اس دعویٰ کی پوری شدت کے ساتھ فتحی کرتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہم اور وضاحت سے بیان کرچکے ہیں کہ اوس خزرجن کی اکثریت کے آپ کو مان لینے کے نتیجے ہی میں یہ رب کا ”دارالاسلام“ وجود میں آیا۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید نے جگہ جگہ بیان کیا ہے کہ ان کی پوری قوم نہ صرف یہ کہ ان پر ایمان لے آئی، بلکہ ان کی قیادت میں اس نے اس طرح مصر سے بھرت کی کہ ایک بچہ بھی پیچھے نہ رہا۔ سیدنا یوسف علیہ السلام کے بارے میں بھی قرآن مجید میں تصریح ہے کہ مجھلی کے پیٹ سے نکلنے کے بعد، جب وہ پوری دردمندی اور دل سوزی کے ساتھ حق کی منادی کرنے کھڑے ہوئے تو پوری قوم نے ان کی دعوت قبول کر لی۔ تورات کے صحیفہ یوناہ میں ہے کہ سب لوگ ٹاٹ کے کپڑے پہن کر قوبہ کے لیے شہر سے باہر نکل آئے:

”تب نیوا کے باشندوں نے خدا پر ایمان لا کر روزہ کی منادی کی، اور ادنیٰ و اعلیٰ سب نے ٹاٹ اوڑھا، اور یہ نیوا کے بادشاہ کو پہنچی اور وہ اپنے تخت پر سے اٹھا اور بادشاہی لباس اتار ڈالا اور ٹاٹ اوڑھ کر راکھ پر بیٹھ گیا، اور بادشاہ اور اس کے ارکان دولت کے فرمان سے نیوا میں اعلان کیا گیا اور اس بات کی منادی ہوئی کہ کوئی انسان یا حیوان گلمہ یا رمہ کچھ نہ پھٹھے اور نہ کھائے پیے، لیکن انسان اور حیوان ٹاٹ سے ملیس ہوں اور خدا کے حضور گریہ وزاری کریں، بلکہ ہر شخص اپنی بری روشن اور اپنے ہاتھ کے ظلم سے باز آئے۔“ (۸:۵۴)

یہ مسئلہ تو واضح ہوا، لیکن یہاں ہو سکتا ہے کہ سیرت کے غوامض میں اپنے فلسفہ انقلاب کے

لیکن کوئی جگہ نہ پا کر ڈاکٹر صاحب خروج کی بحث چھپیر دیں۔ چنانچہ یہ چند معروضات اس کے بارے میں بھی حفظ ماقدم کے طور پر ہم ان کی خدمت میں پیش کیے دیتے ہیں۔

پہلی عرض یہ ہے کہ وہ اگر اس طرف آئیں گے تو یہ پھر سیرت کی نہیں، شریعت کی بحث ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے بارے میں تو یہ چیز محتاج وضاحت نہیں کہ اس میں سے خروج نام کی کوئی چیز کسی طرح دریافت نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ اس صورت میں ان کو اگر کوئی اسوہ میسر ہو سکے گا تو پیغمبر کی سیرت سے نہیں، سیدنا حسین، سیدنا عبداللہ بن زبیر، زید بن علی اور اس طرح کے بعض دوسرے بزرگوں کے ان اقدامات ہی سے میسر ہو سکے گا جو انہوں نے اس امت کے دور اول میں بنو امیہ کے خلاف کیے ہیں۔ ہمیں اس پر اعتراض نہیں ہے۔ وہ شوق سے اس طرف آئیں، لیکن آنے سے پہلے اتنی بات ضرور سوچ لیں کہ اس کالازی نتیجہ، ان کے لیے یہ نکلے گا کہ وہ پھر اپنے فلسفہ انقلاب کے لیے ”انقلاب کا نبوی منہاج“ کی تعبیر سے محروم ہو جائیں گے۔ اس کے بعد تو ان کے لیے کوئی تعبیر اگر رہ جائے گی تو ”زیدی“ یا ”ابن زبیری“ یا ”حسینی منہاج“ ہی کی تعبیر رہ جائے گی۔

دوسری عرض یہ ہے کہ بات اگر سیرت سے شریعت تک آپنچتی ہے تو انھیں یہ حقیقت بھی تسلیم کرنا پڑے گی کہ اسلامی شریعت کی رو سے خروج کبھی واجب نہیں ہوتا، بلکہ واجب کیا معنی، کبھی مستحب بھی نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ جو بات اس کے متعلق کبھی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ شریعت نے بعض حالات میں اسے جائز قرار دیا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب کے لیے اس میں یہ مشکل پیدا ہو جائے گی کہ وہ پھر ”فریضہ اقامت دین“ کے جواہر میں بیان فرماتے ہیں، ان میں اس کے لیے کوئی جگہ کسی طرح پیدا نہ کر سکیں گے اور اس طرح ”فرائض دینی کا جامع تصور“ کی جو عمارت انہوں نے برسوں کی محنت سے تعمیر کی ہے اور پہلے ہی بہت کچھ بے ستون ہو رہی ہے، وہ اس ستون کے گر جانے سے بالکل ہی زمین بوس ہو جائے گی۔

تیسرا عرض یہ ہے کہ اس صورت میں انھیں خروج کی وہ تین لازمی شرطیں بھی ماننا پڑیں گی جو

شریعت کا تقاضا ہے، یعنی:

اول یہ کہ حکمران کھلے کفر کا ارتکاب کریں،
 دوم یہ کہ ان کی حکومت ایک استبدادی حکومت ہو جو نہ مسلمانوں کی رائے سے قائم ہوئی ہو اور
 نہ ان کی رائے سے اسے تبدیل کر دیا کسی شخص کے لیے ممکن ہو،
 سوم یہ کہ خروج کے لیے وہ شخص اٹھے جس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ
 کہی جاسکے کہ قوم کی واضح اکثریت اس کے ساتھ اور پہلے سے قائم کسی حکومت کے مقابلے میں
 اس کی قیادت تسليم کرنے کے لیے بالکل تیار ہے۔

لیکن ہمارے ڈاکٹر صاحب اگر خروج کے یہ شرائط مان لیں گے تو اس کے نتیجے میں ان کے
 لیے پہلا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ اب انھیں حکمرانوں کے فکر و عمل میں کوئی کھلا کفر ثابت کرنا
 پڑے گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ حوصلہ مندادی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی کرگز ریں، مگر ہم پورے
 یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ اس قوم میں ان کے اس فتویٰ کا حرث بھی اس سے مختلف نہ ہو گا جواب
 سے چند روز پہلے محترمہ ناظر صاحب کے خلاف ہمارے مولانا عبدالستار صاحب نیازی کے فتویٰ کا
 ہو چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ وہ ہماری موجودہ جمہوری حکومت کو، جو مسلمانوں کی رائے
 سے وجود میں آئی ہے، ایک استبدادی حکومت میں بدیں، لیکن یہ قضا و قدر کا معاملہ ہے جو ڈاکٹر
 صاحب کی مرضی سے تو بہر حال نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ان کے لیے اس معاملے میں پھر اس کے سوا
 کوئی چارہ باقی نہ رہے گا کہ اپنی سب جدوجہد سمیٹ کر خاموشی کے ساتھ قدرت کی طرف سے
 اس تمنا کے برآنے کا انتظار کرتے رہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ قوم کی اکثریت کو ہم نو ابنانے کا وہی تقاضا جس سے بچنے کے
 لیے وہ اس خروج کے دامن میں پناہ لے سکتے تھے، پوری شان کے ساتھ یہاں بھی ان کے سامنے
 آ کھڑا ہو گا۔

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

غرض یہ کہ مجنوں کے لیے اگر دو گونہ عذاب تھا تو ہمارے ڈاکٹر صاحب اس کے نتیجے میں سے گونہ عذاب میں بنتلا ہو جائیں گے۔

بات لمبی ہو رہی ہے۔ اس وجہ سے ہم نے یہاں خروج کے ان شرائط کے مانذپیان نہیں کیے۔ ہمیں امید نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب انھیں چیخ کریں گے۔ تاہم اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو مطمئن رہیں، ہم اس معاملے میں بھی، ان شاء اللہ، قرآن و حدیث کی جدت انھی صفات میں ان پر ہر لحاظ سے پوری کر دیں گے۔

اپنے مضمون کے آخر میں انھوں نے فرمایا ہے کہ تم لوگ اگر میرے اس فلسفہ انقلاب کو نہیں مانتے تو لا وہ، کوئی تبادل پیش کرو: آؤ، یہ گوئے ہے اور یہ چوگاں۔ انھوں نے فرمایا ہے کہ انھیں تو یہ بات علی وجہ بصیرت معلوم ہو چکی ہے کہ: جا ایں جاست۔ ہم کہتے ہیں کہ لاریب، جا ایں جاست۔ انقلاب نبوی کا منہاج ہم نے پوری وضاحت کے ساتھ آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ یہ دعوت کا منہاج ہے۔ اس میں دیکھ لجیجے، دعوت ہی ابتداء ہے اور دعوت ہی انتہا۔ آپ میں حوصلہ ہے تو اٹھیئے، اپنے فلسفہ انقلاب کی بھول بھلیاں سے نکلیے، اسلام کا روشن چہرہ پوری اجتہادی شان کے ساتھ لوگوں کو دکھائیے، لادینیت اور ملائیت، دونوں سے نجات کا پیغام ان کو دیجیے، ظلم و استھصال میں پستی ہوئی اس قوم کو اسلام کے عدل و قسط کی طرف بلایے اور خدا کے لیے یہ بیعت سمع و طاعت اور حق استرداد وغیرہ کی دیواریں جو آپ نے اپنے گرد چین رکھی ہیں، ان کو ڈھا کر اس قوم کے ذہین عناصر کو اگر بیعت ہی کے لیے بلانا ہے تو اس بیعت کے لیے بلا یئے جس کی دعوت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں اپنی قوم کے اکابر واشراف کو دی تھی۔ آپ نے فرمایا تھا:

فایکم بیا یعنی علی ان یکون
”پھر تم میں سے کون مجھ سے یہ بیعت کرتا
انھی و صاحبی۔ (احمد، رقم ۱۳۷۵)

ساتھی بن کر رہے گا۔“

ہم آپ کو یقین دلاتے ہیں کہ اس کے بعد ہم سب آپ کے بھائی اور آپ کے ساتھی ہوں

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

گے، اور صرف ہم ہی نہیں، وہ تمام لوگ بھی جو سمع و طاعت اور تحکم کی گھنٹن سے نکل بھاگے ہیں، ایک مرتبہ پھر آپ کے شانہ بہ شانہ آ کر کھڑے ہو جائیں گے۔ آپ حق کی منادی کیجیے۔ یہ قوم نہیں مانتی تو آپ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ آپ، ان شاء اللہ، سرخ رو اپنے رب کے حضور پہنچ جائیں گے، لیکن ڈاکٹر صاحب، کیا عجب کہ جب آپ سمع و طاعت اور تحکم کے بجائے محبت و اخوت کی فضای میں کھڑے ہو کر اپنے رفقا کے ساتھ یہ منادی کریں تو ہماری یہ قوم بھی اسی طرح ٹاث کے کپڑے پہن کر توبہ کے لیے نکل آئے، جس طرح سیدنا یوسف کی قوم ان کی منادی کے نتیجے میں نکل آئی تھی۔ و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

آخر میں اب اس کے سوا کیا عرض کروں کہ:

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے، تری آرزو بدل جائے

— ۲ —

اسلام کی پہلی ریاست یثرب اور اس کے نواح میں قائم ہوئی۔ اس کی نیو ”بیعت عقبہ“ سے اٹھی۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد اس کی سربراہی کا منصب سنبھالتے ہی اس کے لیے ایک دستور تحریر کیا۔ تاریخ و سیر کے محققین نے اسے ”یثاق مدینہ“ کا نام دیا ہے۔ انسانی تاریخ کا یہ پہلا تحریری دستور ہے جس کے اس ریاست میں نافذ ہوجانے کے بعد اسے ایک باقاعدہ دستوری حکومت کی حیثیت حاصل ہوئی اور اس کے استحکام اور توسعہ کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں مسلمانوں کی مسلسل جدوجہد نے پانچ چھ سال ہی میں اس کی سرحدیں ایک طرف نجد، دوسری طرف حدود شام، تیسرا طرف ساحل بحر احمر اور چوتھی طرف ام القری مکہ کے قریب تک پہنچا دیں۔ تمدن، سیاست، معیشت، معاشرت، حدود و تعزیرات اور جہاد و قتال سے

متعلق پروردگار عالم کی آخری شریعت اسی ریاست میں، آں سوے افلک سے نازل ہوئی۔ فتحِ مکہ سے بہت پہلے یہ شریعت اس ریاست کے امام و فرماں روا، محمد رسول اللہ نے بتدریج اس میں نافذ کر دی اور اس طرح وہ انقلابِ خدا کی اس زمین پر برپا ہو گیا ہے جسے تسبیح علیہ السلام نے ”خدا کی بادشاہی“ کہا، اور جسے اس زمانہ میں لوگ ”اسلامی انقلاب“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے جو تاریخ میں اسی قطعیت کے ساتھ ثابت ہے جس قطعیت کے ساتھ خلافتِ راشدہ، امویہ، عباسیہ اور رومان امپائر کا وجود اس دنیا کی تاریخ میں ثابت ہے۔ امت مسلمہ میں کوئی دو اہل علم بھی اس کے بارے میں کوئی مختلف الرائے نہیں رہے، یہاں تک کہ اب سے چند ہفتے پہلے تک ڈاکٹر اسرار احمد صاحب بھی نہیں رہے۔ چنانچہ دیکھیے، اپنی کتاب ”منہج انقلاب نبوی“ میں مشہور مستشرق منتظری واث کے اس اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ مدینہ کے محمد، مکہ کے محمد سے مختلف ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”لیکن مدینہ میں نقشہ کچھ اور ہی نظر آتا ہے، وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں تکوار ہے، آپ فونج کے سپہ سالار اور جرنیل ہیں، آپ مدینہ کی ریاست کے سربراہ ہیں، آپ ہی چیف جسٹس کا رول ادا کر رہے ہیں، معہدے کر رہے ہیں، گویا مدینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک مدبر سیاست دان کے روپ میں نظر آ رہے ہیں۔“ (۱۸)

اس سلسلہ میں چند جملوں کے بعد فرماتے ہیں:

”وہاں تو ان لوگوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت ایک سیاست دان و مدد بر، ایک سربراہ مملکت اور ایک جرنیل کا کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔“ (۱۹)

اس سے ذرا آگے سورہ حج کی آیت ۲۴ نقل کر کے اس کے الفاظ: الَّذِينَ أَنْ مَكَنُهُمْ فِي الْأَرْضِ، کا ترجمہ، ”اگر ہم ان کو زمین میں تمکن اور اقتدار عطا فرمائیں،“ کرتے اور اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

”اس آیت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مدینہ منورہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کو جو تمکن فی الارض عطا کیا جانے والا تھا، اور اس میں جو توسع

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

ہونے والے تھی تو یہ آیت گویا حزب اللہ اور اسلامی انقلاب کے منشور (Manifesto) کی حیثیت رکھتی ہے۔“ (۱۲۶)

پھر اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”بھرت کے نتیجہ میں مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کام فی الفور انجام دیے تھے، پہلا کام: اقامت صلوٰۃ کے لیے مسجد بنوی کی تعمیر جو حضن مسجد ہی نہیں تھی، بلکہ اسے اسلامی انقلابی حکومت کے مرکز، ایوان حکومت نیز تربیت گاہ کا مقام بھی حاصل تھا۔“

(۲۳۲)

یہ اس درجہ کی مسلمہ حقیقت ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے کہ ان کے فلسفہ انقلاب کی تردید میں ہم نے انھیں اس کی طرف توجہ دلائی ہے تو اس کی روشنی میں اپنے اس فلسفہ پر نظر ثانی کرنے کے بجائے وہ چندرا کر پوچھتے ہیں کہ کون سی حکومت؟ کیسی حکومت؟ چنانچہ اس حکومت کی نفی کے لیے وہ برعِ خود چند دلیلیں نکال لائے ہیں جو انھوں نے اپنے مضمون میں پیش کر دی ہیں۔ وہ ایسے غبی نہیں ہیں کہ ان دلیلوں کی بے مائیگی سے واقف نہ رہے ہوں، اور جہاں تک ہمیں علم ہے ایسے زو فراموش بھی نہیں ہیں کہ خود اپنی ہی کتاب میں چھپی ہوئی اپنی یہ تحریریں بھلا بیٹھنے ہوں، لیکن اس کے باوجود جس اصرار کے ساتھ اس حقیقت کو انھوں نے جھٹلا�ا ہے اور اس کے لیے دلیلیں پیش فرمائی ہیں، اس پر ان کی خدمت میں یہی عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ:

ایں کا راز تو آید و مرد ایں چنیں کنند

ہمارے نزدیک یہ حقیقت چونکہ دین و شریعت کے فہم میں غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے اور اس کا انکار تغیریدین کے معاملے میں آدمی کو بہت خطرناک نتائج تک پہنچا سکتا ہے، اس وجہ سے ڈاکٹر صاحب اب جس راستے پر بھی جائیں اور جس وادی میں بھی اتریں، ہم نے قسم اٹھالیا ہے تو ان کے نظریہ انقلاب کی حقیقت، ان شاء اللہ، اس قوم کے ارباب داش پر ہر لحاظ سے واضح کر دینے کے بعد ہی اسے رکھیں گے۔

لیکن اس سے پہلے کہ ہم اصل مسئلہ پر بحث کے لیے آگے بڑھیں، دو باتوں کی وضاحت

ضروری ہے:

ایک یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ ہم سے جو شکایت کی ہے کہ ہم نے ان کی بات پوری ہونے سے پہلے ہی ان پر تنقید شروع کر دی ہے تو حقیقت یہ ہے کہ یہ محض ان کا تجھہ عارفانہ ہے۔ وہ بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ اپنا یہ فلسفہ انقلاب وہ پہلی مرتبہ لوگوں کے سامنے پیش نہیں کر رہے ہیں۔ پچھلے دس پندرہ سال میں انہوں نے بارہا اسے اپنی تحریروں اور تقریروں میں بیان فرمایا اور اپنے رسائل و جرائد میں شائع کیا ہے، بلکہ ”منیج انقلاب نبوی“ کے نام سے ان کی ایک پوری کتاب اس موضوع پر چھپی ہوئی موجود ہے، اس وجہ سے ہمارے لیے ان کی یہ بات ہرگز ادھوری نہیں، بلکہ ہر لحاظ سے پوری ہے اور ہم اسے پورا کا پورا سن لینے کے بعد ہی اس پر تنقید کر رہے ہیں۔

دوسری یہ کہ ”ہجرت“ اور ”خاموش اکثریت“ کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کا موقف فی الواقع ہمارے مضمون میں اس اجمال کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ اس سے غلط فہمی ہو سکتی ہے، لیکن اس کا مسئلہ زیر بحث پر چونکہ کوئی اثر نہیں پڑتا، اس وجہ سے ہم اس معاملہ میں ڈاکٹر صاحب کی وضاحت پورے شرح صدر کے ساتھ مانتے ہیں اور اپنے قارئین کو ابتداء ہی میں مطلع کیے دیتے ہیں کہ ہجرت ڈاکٹر صاحب کے نزدیک انقلاب نبوی کا ایک مرحلہ ضرور ہے، لیکن دور حاضر میں وہ نہ اسے ممکن سمجھتے ہیں اور نہ اپنے انقلاب کی جدوجہد میں اس کا کوئی ارادہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح خاموش اکثریت کے بارے میں بھی ان کا موقف صحیح تر الفاظ میں یہ ہے کہ وہ جب اپنے ”فادائیں“ کی معیت میں نظام باطل کے ساتھ تصادم کے لیے میدان میں اتریں گے تو انھیں پورا اطمینان ہے کہ عوام کی یہ اکثریت، الخاموشی نیم رضا، کے اصول پر ان کے اقدام کی تائید ہی کرے گی۔

ان دو باتوں کی وضاحت کے بعد اب ہم آگے بڑھنے اور ڈاکٹر صاحب کے دلائل کا جائزہ لینے سے پہلے ایک نظر ان حقائق پر ڈالتے ہیں جن کی بنیاد پر یہ ثابت میں قیام حکومت کا یہ مقدمہ علم و تحقیق کی دنیا میں ایک ناقابل تردید تاریخی حقیقت کی حیثیت سے ہمیشہ ثابت رہا ہے۔

سب سے پہلے قرآن مجید کو دیکھیے۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ ریاست و حکومت اور اس کے مترادف الفاظ قرآن میں کہیں آئے ہی نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ وہ بھی دولفاظ اور غالباً ان کے اردو مترادفات قرآن میں تلاش کرتے رہے، ورنہ جہاں تک قرآن کا تعلق ہے، اس میں نہ صرف یہ کہ اس حکومت کا ذکر جگہ جگہ موجود ہے جو فتح مکہ کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں قائم ہوئی، بلکہ اس حکومت کا ذکر بھی نہایت واضح الفاظ میں موجود ہے جو بحیرت کے بعد یثرب میں قائم ہوئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ریاست و حکومت کے الفاظ بھی اصلاً عربی ہیں، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ قرآن کی زبان میں یہ اس معنی میں استعمال نہیں ہوتے جس میں یہاب ہماری زبان میں بولے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں اس مفہوم کے لیے ”امر“، ”حکم“، ”استخلاف“، ”تمکین“، اور ”سلطان“ کے الفاظ مستعمل ہیں۔ فتح مکہ اور اس کے بعد کی صورت حال اس وقت موضوع بحث نہیں ہے، لیکن بحیرت کے بعد جو حکومت یثرب اور اس کے گرد دونوں حیں قائم ہوئی، اس کے بارے میں دیکھیے، سورہ بنی اسرائیل میں فرمایا ہے:

وَقُلْ رَبِّ اَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ داخِل کر، اے مالک اور عزت سے نکال، اور مجھے اپنی طرف سے ایک ”سلطان نصیر“ عطا فرماء، اور اعلان کر دو کہ حق آ گیا اور باطل ناہود ہوا، اس میں شبہ نہیں کہ باطل ناہود	وَآخْرِ جُنْبِيْ مُخْرَجَ صِدَقٍ وَاجْعَلْ لَيْ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا، وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ، إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا。
--	---

(۸۰:۸۱)

”ہوجانے ہی کی چیز ہے۔“

یہ اپنے اسلوب کے لحاظ سے بظاہر ایک دعا ہے جو خدا کے حکم سے پیغمبر کی زبان پر جاری ہوئی، لیکن قرآن مجید کے ذوق آشنا جانتے ہیں کہ اس نے ”وقل جاء الحق“ کو اس پر عطف کر کے یہ بات بالکل واضح کر دی ہے کہ یہ درحقیقت ایک عظیم بشارت ہے جو بحیرت کے موقع پر پیغمبر اور اس کے ساتھیوں کو دی گئی اور جس نے پیغمبر کی حیثیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جدوجہد کے وہ سب مراحل بالکل متعین کر دیے جو آپ کی سرگزشت احوال میں اب پیش آنے والے تھے۔

اس بشارت کا تجزیہ کیجیے۔ اس میں پہلی بات جو ”نکانے“ پر ”داخل کرنے“ کی تقدیم سے واضح ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ فرمائی ہے کہ ہجرت اگرچہ کوئی آسان معاملہ نہیں ہے، لیکن آپ مطمئن رہیے، ہم نے آپ کے داخل ہونے کا انتظام آپ کے نکلنے سے پہلے ہی کر لیا ہے۔ دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ امام القمری مکہ سے آپ کا نکنا اور اپنے دارالہجرت میں داخل ہونا، یہ دونوں نہایت عزت و وقار، بڑی آبرو اور بڑے رسوخ و استحکام کے ساتھ ہوں گے۔

تیسرا بات یہ فرمائی ہے کہ وہاں جس طرح آپ کو ”النصار“ ملیں گے، اسی طرح ”سلطان نصیر“ بھی حاصل ہوگا جس کے ذریعے سے آپ کی جدوجہد اپنی قوم کے خلاف مرحلہ اقدام میں داخل ہو جائے گی۔

چوتھی بات یہ فرمائی ہے کہ اس ”سلطان نصیر“ سے جو مدد آپ کو حاصل ہوگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکے گا کہ باطل اس سرز میں سے بالکل مٹ جائے گا اور دین حق کا غالبہ سرز میں عرب میں پوری شان کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔

ان سب باتوں کو سامنے رکھیے اور اس کے بعد اب ”سلطان نصیر“ کے الفاظ پر غور فرمائیے۔ ”سلطان“ کا لفظ تو بالبداءت واضح ہے کہ یہاں اقتدار و حکومت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، لیکن یہ حکومت کون سی حکومت ہے؟ کیا وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں حاصل ہوئی یا وہ جو ہجرت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سربراہی میں یثرب اور اس کے نواحی میں قائم ہوئی؟ اس دعائیں ہجرت کی پیش گوئی اور غالبہ حق کی بشارت کے درمیان اس کا ذکر اور اس کے ساتھ من لدنک، کے الفاظ ہی اگرچہ فیصلہ کن تھے کہ یہ وہ حکومت نہیں ہو سکتی جو غالبہ حق کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں قائم ہوئی اور یقیناً وہی حکومت ہے جو بغیر کسی جارحانہ اقدام کے محض پروردگار کی عنایت سے اور خاص اس کی طرف سے اس کے پیغمبر کو حاصل ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ”نصیر“، یعنی ”مد دگار“ کی صفت کا اضافہ کر کے تو گویا قرآن نے انگلی اٹھا کر بتادیا ہے کہ یہ لاریب، وہی یثرب کی حکومت ہے جس کی مدد سے حق کا غالبہ پہلے

ام القریٰ مکہ میں اور اس کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں قائم ہو گیا۔ یہ رب کے وہ لوگ جنہوں نے بیعت عقبہ کے موقع پر رسول کی حیثیت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق اس فیصلہ خداوندی کی تفہید میں کہ آپ جزیرہ نماے عرب پر دین حق کو غالب کریں گے، تعاون کا عہد کیا، قرآن نے انھیں ”انصار“ کہا، اس تعاون کے لیے ”نصرت“ کا لفظ اختیار کیا اور اس کے نتیجے میں جو ”سلطان“، یعنی حکومت آپ کو حاصل ہوئی، اس کے لیے ”سلطان نصیر“ کی تعبیر اختیار کر کے یہ بات بالکل واضح کر دی کہ یہ حکومت ہے جس کی مدد سے آپ نے پروردگار عالم کے اس منصوبے کو پایہ تکمیل تک پہنچادیا۔ مجھے انہی طرف سے ایک سلطان نصیر عطا فرماء، قرآن مجید کے یہ الفاظ اس حقیقت کو بالکل آخری درجے میں ثابت کر دیتے ہیں کہ یہ حکومت یہ رب کی حکومت ہے جس کے قائم ہو جانے کے بعد ایک طرف ریاست و حکومت سے متعلق خدا کی شریعت نازل ہونا شروع ہوئی اور دوسری طرف جزیرہ نماے عرب کے آخری کناروں تک اس حکومت کی توسعہ کے لیے قتال کا اذان ہوا۔ اس حکومت کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنابر پر یہ محض ”سلطان“ نہیں، بلکہ ”سلطان نصیر“ کہلاتی، اور اس کی یہ نصرت ایک ناقابل تردید حقیقت کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں ہمیشہ کے لیے ثابت ہو گئی۔ چنانچہ دیکھیے، اردو زبان میں قرآن مجید کے اولين مترجم شاہ عبدالقدار نے اس بشارت کا یہ ترجمہ کیا کہ: ”بنا دے مجھ کو اپنے پاس سے ایک حکومت کی مدد“، اور پھر اس کی شرح میں پوری وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:

”یعنی اس شہر سے نکال آبرو سے اور کسی اور جگہ بٹھا آبرو سے۔ وہ اللہ تعالیٰ نے مدینہ میں بٹھایا اور وہاں کے لوگ حکم میں دیے ہیں جن سے دین کو امداد ہوئی۔“ (موضخ القرآن ۲۷۹)

قرآن مجید کی اس نص صریح کے بعد اگرچہ مزید کسی دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی، لیکن اتمام جنت کے لیے اب ہم آگے بڑھتے اور اثبات مدعائے لیے سیرت نبوی کی مراجعت کرتے ہیں۔

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کے موضوع پر اس امت کے ذخیرہ علمی میں جو

چیز ایک ناقابل تردید دستاویزی شہادت کی حیثیت سے اس حکومت کو ثابت کرتی ہے، وہ ”بیشاق مدینہ“ ہے۔ یہ بیشاق ابن ہشام، ابن کثیر اور ابو عبید قاسم بن سلام نے بالترتیب اپنی کتابوں: ”السیرۃ النبویۃ“، ”البدایۃ والنهایۃ“ اور ”کتاب الاموال“ میں لفظ بلفظ نقل کیا ہے۔ اس کے بعض اقتباسات ”سنن ابی داؤد“، ”مسند احمد بن حنبل“، ”تاریخ طبری“، ”لسان العرب“ اور ”طبقات ابن سعد“ میں بھی نقل ہوئے ہیں۔ دور حاضر کے محققین نے اسے جس طرح ترتیب دیا ہے، اس کے مطابق اس کی ۵۲ دفعات ہیں۔ پہلی ۲۳ دفعات مہاجرین و انصار سے متعلق اور باقی مدینہ کے یہودی قبائل کے حقوق و فرائض سے بحث کرتی ہیں۔ اس دستاویز کو جو شخص بھی مضمون و شریعت کو سمجھنے اور حقائق کے سامنے سرتسلیم خرم کر دینے کے ارادے سے پڑھے گا، اس پر یہ حقیقت بالکل واضح ہو جائے گی کہ یہ ”معاہدة حدیبیہ“ کی طرح دو جماعتوں یاد و قوموں کے درمیان کوئی معاہدة امن نہیں، بلکہ اپنی ایک ایک دفعے کے لحاظ سے رعایا اور حکمران کے حقوق و فرائض پر مشتمل ایک باقاعدہ دستور ہے جسے یہ امت تاریخ عالم کے پہلے تحریری دستور کی حیثیت سے نہایت فخر کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کر سکتی ہے۔ چنانچہ تمام دستوری دستاویزات کی طرح اس میں صرف وہی مسائل زیر بحث آئے ہیں جو نظم مملکت کی اساس قرار دیے جاسکتے ہیں اور دستوری قانون کے ماہرین جانتے ہیں کہ وہ بنیادی طور پر پانچ ہی ہوتے ہیں:

ایک، مملکت کی نوعیت۔

دوسرے، نظم ریاست میں حاکمیت اور اطاعت کے مراجع۔

تیسرا، صلح و جنگ اور امور خارجہ۔

چوتھے، شہریوں کے حقوق و فرائض۔

پانچوں، جرم و مزا میں عدالت و مرافعہ کے اختیارات۔

اس دستاویز کو شروع سے آخر تک پڑھ جائیے، اس کی تمام دفعات انھی پانچ چیزوں کی تفصیل ہیں۔ یہ میں بتاتی ہے کہ اس دستور کے تحت قائم ہونے والی حکومت ایک وفاقی حکومت ہے؛ اس

کا علاقہ اس کے شہریوں کے لیے حرم اور اس سے متعلق تمام شہری سیاسی لحاظ سے ایک امت، حقوق و فرائض کے اعتبار سے بالکل برابر اور اپنے دینی معاملات میں پوری طرح آزاد ہیں؛ اس کے مجرم سب کے مجرم ہیں اور اس میں قصاص و دیت کے معاملات ایک قاعدے اور دستور کے مطابق ہوتے ہیں؛ اس کی جگہ ہر شہری کی جگہ اور اس کی صلح ہر شہری کی صلح ہے؛ اس کا کوئی باشندہ مملکت سے باہر اس کے کسی دشمن کے ساتھ براہ راست کوئی معاملہ نہیں کر سکتا اور اس میں اللہ اور رسول کا حکم سپریم لا ہے، لہذا سیاسی معاملات میں اس ریاست کے شہریوں کے لیے آخری مرجع اطاعت کی حیثیت اسی کو حاصل ہے۔

ویکھیے، اس میں لکھا ہے:

”یہود اس دستور کے مطابق سیاسی حیثیت سے مسلمانوں کے ساتھ ایک امت تسلیم کیے جاتے ہیں۔ رہادین کا معاملہ تو یہودی اپنے دین پر رہیں گے اور مسلمان اور ان کے موالی، سب اپنے دین پر۔ ان میں سے جو لوگ البتہ، کسی ظلم یا عہد شکنی کا ارتکاب کریں گے، وہ لامحالہ اپنی ذات اور اپنے گھرانے ہی کو بہلات میں ڈالیں گے۔“

”جو شخص کسی مومن کو ناحق قتل کرے گا اور اس کا ثبوت بھی مل جائے گا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، الایہ کہ مقتول کے اولیا کسی دوسری صورت پر راضی ہو جائیں۔ اور سب اہل ایمان اس کی تعییل کے لیے اٹھیں گے اور اس کے سوا کوئی صورت ان

وان یہود امة مع المؤمنين،
لليهود دينهم، وللمسلمين
دينهم، موالיהם و انفسهم، الا
من ظلم و اثم، فانه لا يوتع الا
نفسه و اهل بيته.

وانه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن
بينة فانه قود به الا ان يرضي
ولي المقتول، وان المؤمنين
عليه كافية، ولا يحل لهم الا
قيام عليه.

— اہل ”بیت“ کی خدمت میں
کے لیے جائز نہ ہوگی۔ ”

”بیش ب کی سرز میں ، ان پہاڑوں کے
درمیان اس دستور کے مانے والوں کے
لیے ایک حرم ہوگی جس کا تقدس کوئی شخص
پامال نہ کر سکے گا۔“

”بیش ب پر اگر کوئی حملہ آور ہو تو اس دستور
کے تحت زندگی برکرنے والوں پر لازم ہوگا
کہ ایک دوسرے کی مدد کریں۔“

”قریش کو کوئی پناہ نہ دی جائے گی اور نہ
اس کو جوانہ میں مدد دے۔“

”اہل ایمان کی صلح ایک ہی صلح ہوگی۔ اللہ
کی راہ میں لڑائی ہوتی کوئی مومن کسی
دوسرے مومن کو چھوڑ کر دشمن سے صلح نہ
کرے گا، جب تک یہ صلح سب کے لیے
برابر نہ ہو۔“

”یہود کو اگر صلح کر لینے کی دعوت دی جائے
گی تو وہ اسے قبول کریں گے اور اس میں
شریک رہیں گے۔ اسی طرح وہ اگر صلح کے
لیے بلائیں گے تو مسلمان بھی اسے قبول
کریں گے، الایہ کہ معاملہ دین کے لیے کسی
جگنگ کا ہو۔“

”محمد رسول اللہ کی اجازت کے بغیر کوئی
شخص کسی فوجی اقدام کے لیے ہرگز کوئی

و ان یشرب حرام جوفها لاهل
هذه الصحيفة.

و ان بينهم النصر على من دهم
يشرب.

وانه لا تحار قريش ولا من
نصرها.

وان سلم المؤمنين واحدة، لا
يسالم مؤمن دون مؤمن في
قتال في سبيل الله الاعلى
سواء وعدل بينهم.

و اذا دعوا الى صلح يصالحونه
ويلبسونه، فانهم يصالحونه
ويلبسونه، وانهم اذا دعوا الى
مثل ذلك فانه لهم على
المؤمنين، الا من حارب في
الدين.

وانه لا يخرج منهم احد
الاباذن محمد صلى الله عليه

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

کارروائی نہ کرے گا۔“ وسلم۔

”کسی چیز کے متعلق اگر کوئی اختلاف پیدا ہو گا تو فیصلہ کے لیے اللہ اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔“ وانکم مهما اختلفتم فيه من شئ، فان مردہ الى الله عزوجل، والى محمد صلی الله عليه وسلم۔

(السیرۃ النبویۃ، ابن حشام ۱۰۷)

یہ ”میثاق مدینہ“ ہے۔ اسے پڑھیے، دستوری قانون سے واقف کوئی شخص کیا یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کے بعد بھی ریاست مدینہ کا وجود کسی درجے میں مشتبہ رہ جاتا اور کسی کے لیے یہ کہنے کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ مدینہ اب بھی ”دارالاسلام“ نہیں، بلکہ محض دارالسلام ہی تھا۔

پھرہر نہیں کہ یہ بات اس میثاق کے بارے میں پہلی مرتبہ ہم نے کہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امت کے تمام محققین اس کو یہی حیثیت دیتے ہیں۔ چنانچہ بیکھیے، تاریخ و سیر کے نام و رعالم ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ”عہد نبوی میں نظام حکمرانی“ کے نام سے اس موضوع پر اپنی جو کتاب مرتب کی ہے، اس میں ایک پورا باب اس دستاویز کے لیے مختص کیا ہے، اس کا عنوان، ”دنیا کا پہلا تحریری دستور“، قرار دیا ہے، اسے ”ترجمہ دستور مملکت مدینہ بہ عہد نبوی“ کے زیر عنوان نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے:

”مدینہ منورہ میں بھرت کر کے آنے کے پہلے ہی سال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نوشتہ مرتب فرمایا جس میں حکمران اور رعایا کے حقوق و فرائض اور دیگر فوری ضروریات کا تفصیلی ذکر ہے۔“ (۷۶)

”لیکن ایک واقعی مملکت کی بنیاد بھرت کے بعد ہی پڑی۔ بھرت کر کے مدینہ آتے ہی آنحضرت نے فوراً اپنے عدالتی حقوق و فرائض کا تعین فرمادیا تھا، اور ہماری خوش قسمتی سے یہ دل چسپ اور اہم دستاویز بجنسہ و بالفظہ ہم تک نقل ہوتی آئی ہے۔ اسے سب سے پہلی اسلامی مملکت کا دستور اور آئین کہا جا سکتا ہے۔“ (۱۵۳)

۳ یعنی اپنی بنیادی دفعات کے لحاظ سے، ہم نے یہ پورا میثاق یہاں نقل نہیں کیا ہے۔

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

”یہ عہد آفرین کارنامہ، اسی دستاویز میں ریکارڈ میں لا یا گیا جس نے قابلیت کی افراطی کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا اور ایک وسیع تردارے، یعنی مملکت کی بنیاد ڈالی۔ اس دستاویز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدالتی، تشریعی، فوجی اور تنفیذی اختیارات اپنے لیے محفوظ فرمائے۔“ (۸۳)

پھر دیکھیے، عالم اسلام کے ممتاز عالم اور محقق امام ابو زہرہ نے سیرت نبوی پر اپنی بے نظر کتاب، ”خاتم النبیین“ کی دوسری جلد میں ہجرت کا ذکر ”اسلامی حکومت کی تائیں“ کے عنوان سے شروع کیا ہے اور اس میں جہاں ”بیثاق مدینہ“ کی دفعات نقل کی ہیں، وہاں اس دستاویز کا تعارف اس طرح کرایا ہے:

”اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دستور میں وہی قانون یہود اور دوسرے غیر مسلموں پر جاری کر دیا جو مسلمانوں پر ان کے شعوب و قبائل کے بارے میں جاری کیا، اس طرح کہ ان کے حقوق و فرائض مسلمانوں ہی کی طرح ہوں گے، ان پر دین و عقیدہ کے معاملہ میں کوئی تعدی نہ کی جائے گی اور حکومت و فرمان روائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوگی۔“ (۵۶۲)

اسی طرح دیکھیے، ”الرجیح المختوم“ جو رابطہ عالم اسلامی کے عالمی مقابلہ سیرت نگاری میں دنیا سے اسلام کے جید علماء کے فیصلے کے مطابق اول انعام کی مستحق قرار پائی، اس کے مصنف مولانا صفی الرحمن صاحب مبارک پوری نے اس دستور کا خلاصہ اپنی اس کتاب میں بیان کیا اور اس کے بارے میں پوری صراحة کے ساتھ لکھا ہے:

”اس معاهدے کے طے ہو جانے سے مدینہ اور اس کے اطراف ایک وفاقی حکومت بن گئے

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

جس کا دارالحکومت مدینہ تھا، اور جس کے سربراہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اور جس میں
کلمہ نافذہ اور غالب حکمرانی مسلمانوں کی تھی، اور اس طرح مدینہ واقعۃ اسلام کا دارالحکومت
بن گیا۔“ (۳۰۲)

اس دستور کے متعلق یہ تاریخ و سیر کے محققین کی آراء ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ہمارے ڈاکٹر
صاحب کے بقول، یہ سب اگر اس حکومت کے بارے میں مجاز کے اسالیب ہیں تو یہاں حقیقت
کے اسالیب کیا ہوا کرتے ہیں۔ بہرحال، اس سے قطع نظر، ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں یہ
عرض کرنا چاہتے ہیں کہ بات یہیں ختم نہیں ہوتی، بلکہ سیرت کے ذخیرہ میں اس سے آگے اور اس
سے بھی زیادہ فیصلہ کن اس ریاست کے ایک شہری کا بیان ہے جنھوں نے یہ حکومت اپنے سامنے
قام ہوتی اور یہ انقلاب اپنی آنکھوں کے سامنے برپا ہوتے دیکھا۔ تاریخ و سیر کی کتابوں میں ان کا
یہ بیان روایت بالمعنی کے طریقے پر نہیں، بلکہ ان کے اپنے الفاظ میں نقل ہوا ہے اور دلچسپ
بات یہ ہے کہ اس میں نہ صرف یہ کہ انھوں نے اس انقلاب کی خبر دی ہے، بلکہ اس کے لیے عربی
زبان میں، ”اظہار دین“، کی تعبیر بھی بالکل وہی اختیار کی ہے جسے ڈاکٹر اسرار احمد صاحب
قرآن مجید میں ”اسلامی حکومت“ اور ”اسلامی انقلاب“ کے لیے ایک نص قطعی قرار دیتے ہیں اور
اپنے روز و شب کا بڑا حصہ لوگوں کو اس کے بھی معنی سمجھانے میں بس رکرتے ہیں۔

ریاست مدینہ کے یہ شہری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی، ابو قیس صرمہ بن ابی
انس، انصار کے شاعر ہیں۔ ابن اسحاق کا بیان ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم بھرت کے
بعد مدینہ تشریف لائے تو یہ اپنے رفقا کے ساتھ حاضر ہوئے، اسلام لائے اور آپ کے بارے
میں ایک تصدیقہ لکھا۔ ابو قیس صرمہ رضی اللہ عنہ کا یہ تصدیقہ، ابن اسحاق کی روایت سے ابن ہشام نے
اپنی ”السیرۃ النبویۃ“ اور ابن جریر طبری نے اپنی ”تاریخ الامم والملوک“ میں نقل کیا ہے۔ حافظ
ابن حجر نے ان کا ترجمہ بیان کرتے ہوئے ابن عینیہ کے حوالے سے ”الاصلۃ فی تمییز الصحابة“
میں لکھا ہے کہ حبر الاممۃ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے تاریخ کے ایک مأخذ کی حیثیت

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

سے اس کی اہمیت کے پیش نظر بڑے اہتمام کے ساتھ ابو قیس صرمدہ کے پاس جا کر یہ قصیدہ ان سے حاصل کیا۔ ہمارے ڈاکٹر صاحب اگر بھی تک مصر ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انقلاب فتح مکہ کے بعد ہی برپا ہوا تھا تو اس قصیدے کی روشنی میں دیکھ لیں کہ وہ کیا کہتے ہیں اور اس کے برخلاف اس انقلاب کے عینی شاہد اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ ان کا ارشاد ہے:

ثوی فی قریش بعض عشرة حجة یذکر، لو یلقی صدیقاً مواتیاً
”آپ دس سال سے کچھ زیادہ عمر سے تک قریش میں اس امید پر لوگوں کو نصیحت کرتے رہے
کہ کوئی ساختی، کوئی رفیق ان (کے اعیان و اکابر) میں مل جائے۔“

ويعرض في اهل المواسم نفسه فلم ير من يؤودي ولم ير داعياً
”اور حج کے موقعوں پر اپنے آپ کو لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے، لیکن نہ کوئی پناہ دینے
والاما اور نہ کوئی ایسا شخص جو آپ کے ساتھ حق کا داعی بن کر کھڑا ہو جاتا۔“
فلما اتنا، اظہر اللہ دینه فاصبح مسروراً بطیة، راضياً
”لیکن اس کے بعد جب ہمارے پاس آئے تو اللہ نے یہاں اپنے دین کو غلبہ عنایت فرمایا۔
چنانچہ طبیبہ کی اس بستی سے آپ ہر لحاظ سے خوش اور ہر لحاظ سے راضی ہو گئے۔“

یہ ابو قیس صرمدہ رضی اللہ عنہ کے اشعار ہیں۔ دیکھ لیجیے، وہ پوری صراحة کے ساتھ فرماتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس آئے تو طبیبہ کی اس بستی میں ’اظہر اللہ دینه‘، ’اللہ نے اپنے دین کو غالب کر دیا۔‘

اس میں شبہ نہیں کہ اس انقلاب کے عینی شاہد اور ایک صحابی رسول کے بعد کسی دوسرے کی رائے اب بات کی قوت میں کوئی اضافہ نہ کرے گی، لیکن اہتمام جدت کے لیے اتنی بات اور سن لیجیے کہ سلف و خلف میں تاریخ و سیر کے علماء اور محققین بھی ابو قیس صرمدہ کی طرح صرف حکومت ہی نہیں، اس حکومت میں دین حق کے غلبہ کا تذکرہ، کم و بیش انھی الفاظ میں اور اسی وضاحت سے کرتے ہیں۔ چنانچہ دیکھیے، اسلامی تاریخ کے پہلے سیرت نگار، اس فن کے امام الائمه اور سیرت کی ام الکتاب،

”المغازی“ کے مصنف، ابن اسحاق اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

فلمما اطمأنت برسول الله صلى الله عليه وسلم جب
الله عليه وسلم داره، واظهر
الله بها دینه، وسره بما جمع
اليه من المهاجرين والانصار
من اهل ولادته، قال ابو قيس
صرمة بن ابی انس اخو بنی
عده بن النجار.
(السیرۃ النبویۃ، ابن ہشام ۱۲/۳)

یہ دو اول کی بات ہوئی۔ ہمارے اس زمانے میں عالم اسلام کے جلیل القدر عالم اور مفکر مولا نا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی ہجرت کے بعد اور فتح مکہ سے پہلے ریاست مدینہ میں عہد بہ عہد اس انقلاب کی سرگزشت اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”تفہیم القرآن“ میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

”مذہبہ پہنچ کر اسلامی دعوت ایک نئے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔ مکہ میں تو معاملہ صرف اصول دین کی تبلیغ اور دین قبول کرنے والوں کی اخلاقی تربیت تک محدود تھا، مگر ہجرت کے بعد عرب کے مختلف قبائل کے وہ سب لوگ جو اسلام قبول کر چکے تھے ہر طرف سے سمت کر ایک جگہ جمع ہونے لگے اور انصار کی مدد سے ایک چھوٹی سی اسلامی ریاست کی بنیاد پڑ گئی تو اللہ تعالیٰ نے تمدن، معاشرت، قانون اور سیاست کے متعلق بھی اصولی ہدایات دینی شروع کیں اور یہ بتایا کہ اسلام کی اساس پر یہ نیا نظام زندگی کس طرح تعمیر کیا جائے۔“ (۲۷/۱)

”یا تو وہ وقت تھا کہ جنگ احمد کے صدر مذہب نے مسلمانوں کے لیے مدینہ کے قریبی ماحول کو بھی پر خطر بنا دیا تھا اب یہ وقت آ گیا کہ عرب میں اسلام ایک ناقابل تکشیط طاقت نظر آنے لگا اور اسلامی ریاست ایک طرف خود تک، دوسری طرف حدود شام تک، تیسرا طرف ساحل بحر احمر تک اور چوتھی طرف مکہ کے قریب تک پھیل گئی۔“ (۳۳۵/۱)

”پھر ان چند برسوں میں اسلامی اصول اور نقطہ نظر کے مطابق مسلمانوں کی اپنی ایک مستقل

تہذیب بن چکی تھی جو زندگی کی تمام تفصیلات میں دوسروں سے الگ اپنی ایک امتیازی شان رکھتی تھی۔ اخلاق، معاشرت، تمدن، ہر چیز میں اب مسلمان غیر مسلموں سے بالکل میزتھے۔ تمام اسلامی مقولات میں مساجد اور نماز بامجاعت کاظم قائم ہو گیا تھا۔ ہبستی اور ہر قبیلے میں امام مقرر تھے۔ اسلامی قوانین دیوانی و فوج داری بڑی حد تک تفصیل کے ساتھ بن چکے تھے اور اپنی عدالتوں کے ذریعے سے نافذ کیے جا رہے تھے۔ لیں دین اور خرید و فروخت کے پرانے معاملات بند اور نئے اصلاح شدہ طریقے رائج ہو چکے تھے۔ وراثت کا مستقل ضابطہ بن گیا تھا۔ نکاح و طلاق کے قوانین، پرداہ شرعی اور استیضان کے احکام اور زنا و قذف کی سزا میں جاری ہونے سے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی ایک خاص سانچے میں ڈھل گئی تھی۔ مسلمانوں کی نشست و برخاست، بول چال، کھانے پینے، وضع قطع اور رہنسہنے کے طریقے تک اپنی ایک مستقل شکل اختیار کر چکے تھے۔ اسلامی زندگی کی ایسی مکمل صورت گری ہو جانے کے بعد غیر مسلم دنیا اس طرف سے قطمی مایوس ہو چکی تھی کہ یہ لوگ جن کا اپنا ایک الگ تمدن بن چکا ہے پھر کبھی ان میں آ ملیں گے۔” (۲۳۵/۱)

یہ سیرت کے حقائق ہیں۔ بات اگر دلیل و برہان کی ہوتی تو یہاں ختم ہو جاتی، لیکن معاملہ ان لوگوں سے آ پڑا ہے جو آفتاب کے وجود پر جوت کرتے اور مانی ہوئی باتوں کو بھی مان کرنہ دینے پر اصرار کر رہے ہیں، اس وجہ سے اس کے بعد اب ہم فقہ اسلامی میں اس حکومت کی اساسات بیان کریں گے۔

اسلامی شریعت سے واقف، ہر صاحب علم جانتا ہے کہ اس میں جمع، زکوٰۃ، فَ، قتال اور اقامۃ حدود، یہ پانچ حکم ایسے ہیں جن کے لیے ”سلطان“، یعنی اقتدار اور صاحب اقتدار کا وجود ایک لازمی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ ائمۂ ثالثۃ جمعہ کے بارے میں یہ شرط بیان نہیں کرتے، لیکن اسلامی تاریخ میں فقہ و اجتہاد کے امام الائمه، ابو حنیفہ نعمان بن ثابت نہ صرف یہ کہ اسے ایک شرط لازم قرار دیتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ جمعہ کے شرائط میں سے ایک دوسری شرط، ”مصر جامع“، کی تعریف ہی اس طرح کرتے ہیں کہ یہ وہ بُسْتی ہے جہاں امیر المؤمنین کی نیابت میں ان کا کوئی عامل

پورے اختیارات کے ساتھ موجود ہو۔

چنانچہ یہ بالکل مسلم ہے کہ نماز جمعہ کا خطبہ اور اس کی امامت، اسلامی شریعت میں سر برہ حکومت اور اس کے عمال ہی کا حق ہے۔ مسلمانوں سے زکوٰۃ بالجبر صرف حکومت ہی وصول کر سکتی ہے اور یہ صرف اسی کی قوت اور اسی کا اقدام ہے جس کے نتیجے میں اگر کوئی علاقہ مفتوح ہو جائے تو اس کے اموال فے اور غنیمت قرار پاتے ہیں۔ قاتل صرف اسی کے فیصلے اور اسی کے حکم سے ہوتا ہے اور لوگوں پر اقامت حدود کا حق بھی خدا کی زمین پر صرف اسے ہی حاصل ہے۔

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے اور کوئی شخص اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ شریعت کے یہ پانچوں حکم فتح مکہ سے بہت پہلے مدینہ اور اس کے اطراف میں نافذ ہو چکے تھے۔ چنانچہ یہ بالکل قطعی ہے کہ جماعت بیعت عقبہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے شرب میں قائم کر دیا گیا تھا۔ جہاد و قتال کے اقدامات بجرت کے پہلے ہی سال مدینہ میں شروع ہو گئے تھے۔ بن نصیر کے اموال، ربيع الاول ۲۷ ہجری میں جب ان کا محاصرہ ہوا تو فے قرار پا گئے تھے۔ زکوٰۃ کی تحصیل کا بندوبست ۵ اور ۶ کے درمیان کسی وقت قائم ہو گیا تھا اور زنا، نذف، چوری اور حرابہ کے جو مجرم اسی ۵ اور ۶ کے بعد قانون کی گرفت میں آئے، ان پر حدد دالی پوری قوت سے نافذ کردی گئی تھیں۔

یہ دونوں باتیں بالکل مسلم ہیں، لہذا ان کا یہ لازمی نتیجہ بھی ظاہر ہے کہ بالکل مسلم ہونا چاہیے اور حقیقت یہ ہے کہ اس امت کے ہر دور میں بالکل مسلم ہی رہا ہے کہ فقم و اجتہاد کے ائمہ جب ان احکام کو اپنی اصطلاح میں ”موکول الی السلطان“، قرار دیتے اور یہ کہتے ہیں کہ ہر صاحب علم قرآن مجید میں اس طرح کے احکام سے متعلق آیتیں سنتے ہی بغیر کسی تردد کے جان لیتا ہے کہ ان کے مخاطب مسلمانوں کے امراء حکام ہیں تو یہ ان کی طرف سے گویا اس بات کا اعلان ہے کہ بیعت عقبہ کے بعد اور فتح مکہ سے پہلے مدینہ میں ایک باقاعدہ حکومت کا وجود، ان کے نزدیک ایک ایسی حقیقت ہے جس کے بارے میں دو رائے نہیں ہو سکتیں۔ ابو یکر جصاص اپنی کتاب ”احکام القرآن“ میں لکھتے ہیں:

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

”اہل علم میں سے جو شخص بھی اس خطاب کو سنتا ہے، فوراً سمجھ لیتا ہے کہ اس کے مخاطب عام مسلمان نہیں، بلکہ ان کے ائمہ و حکام ہیں۔ چنانچہ اس میں، مثال کے طور پر، تقدیر کلام ہی یہ مانی جاتی ہے کہ: پہلے چاہیے کہ امراء حکام ان کے ہاتھ کاٹ دیں اور چاہیے کہ امراء حکام ان کی پیٹھ پرتازیانے بر سادیں۔“

وقد علم من قرع سمعه هذا
الخطاب من اهل العلم ان
المخاطبين بذلك هم الائمة
دون عامة الناس، فكان تقديره:
فليقطع الائمة والحكام
ايديهما ول يجعلهما الائمة
والحكام. (۲۸۳/۳)

ریاست مدینہ سے متعلق یہ قرآن مجید، سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کے حقائق ہیں۔ انھیں سامنے رکھئے اور اس کے بعد آئیے اب ان دلیلوں کا جائزہ لیں جو ان سب سے قطع نظر کر کے تاریخ کی اس مسلمہ حقیقت کو جھلادینے کے لیے ہمارے ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون میں پیش فرمائی ہیں۔

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ شوال ۳ ہجری میں غزوہ احمد کے موقع پر عبد اللہ بن ابی اپنے تین سو ساتھیوں کو لے کر عین مدینا جنگ سے واپس ہو گیا۔ اسی طرح ۶ ہجری میں مدینہ اور اس کے اطراف کے کچھ لوگ اس اندیشے سے آپ کے ساتھ عمرہ کے لیے نہیں نکلے کہ ان کے نزدیک اس سفر میں آپ اور آپ کے ساتھی گویا موت کے منہ میں جا رہے تھے، لیکن آپ نے ان کو کوئی سزا نہیں دی، دراں حالیکہ اس وقت اگر کوئی باقاعدہ حکومت مدینہ میں قائم ہوتی تو عبد اللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں کا کورٹ مارش ہوتا اور ان دوسرے لوگوں کو بھی لا زماً کوئی سزا دی جاتی جو عمرہ کے اس سفر میں پیچھے رہ گئے تھے۔ چنانچہ یہ محض مغالطہ ہے جو بعض لوگوں کو معلوم نہیں، کس طرح لاحق ہو گیا ہے کہ بھرت کے بعد مدینہ میں کوئی حکومت قائم ہوئی تھی اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اس حکومت کے امام و فرمان رو تھے۔

اس دلیل کو دیکھیے، اس پر اب ان کی خدمت میں کیا عرض کیا جائے۔ وہ شاید نہیں جانتے کہ

نفیر عام کے موقع پر جہاد و قبال میں شرکت سے گریز اخروی نتائج کے لحاظ سے تو بلاشبہ ایک تکمیل جنم ہے اور کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ کسی حال میں بھی اس کا ارتکاب کرے گا، لیکن اسلام میں اس پر کوئی حد مقرر نہیں کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ریاست مدینہ کے حکمران کی حیثیت سے اس کا نفاذ ضروری تھا اور یہ جب نافذ نہیں ہوئی تو اس ریاست کا وجود ہی ثابت نہیں رہا۔ ان کے لیے تو یہ غالباً اکشاف ہی ہوگا، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ اس پر کسی حد کا ہونا تو ایک طرف، اسلامی شریعت میں یہ سرے سے کوئی جرم مستلزم سزا یا قانون کی زبان میں قابل دست اندازی حکومت جرم (Cognizable) ہی نہیں ہے کہ اس پر کسی شخص کو کوئی سزا دی جا سکے، لہذا کسی غزوہ کے موقع پر اگر کچھ لوگ جنگ میں شامل نہیں ہوئے یا عمرہ کے لیے آپ کے ساتھ نہیں نکلے تو دنیا کی حکومتیں جو چاہیں کریں، اسلام کے ضابطہ حدود و تغیریات میں اس کے لیے کوئی گنجائش ہی نہ تھی کہ آپ انھیں کوئی سزادے سکتے۔ یہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی ہے کہ غزوہ توبہ کے موقع پر ہلال بن امیہ، مرارہ بن ریج اور کعب بن مالک کے تسابیل پر ان کے مقاطعہ کو وہ کوئی قانونی سزا سمجھتے ہیں جو اس جرم کی پاداش میں سرا برہ حکومت کی طرف سے ان پر نافذ کی گئی۔ وہ سورہ توبہ کی آیات ۱۰۶ اور ۱۱۸ پڑھیں، قرآن مجید اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ ان تینوں حضرات کا مقدمہ آسمان کی عدالت میں پیش ہوا، اس کا فیصلہ بھی وہیں سے صادر ہوا، یہ سزا انھیں پروردگار عالم نے دی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خدا کے پیغمبر کی حیثیت سے ان پر نافذ کیا، اس سے ان کی رہائی کا فیصلہ بھی آں سوئے افلاک کی اسی عدالت سے سنایا گیا اور انھیں بشارت دی گئی کہ ان کی توبہ قبول ہوئی، اور اب آخرت میں ان کے اس جرم پر کوئی موانع نہ ہوگا۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لیے اسی طرح مامور تھے، جس طرح صلح حدیبیہ کے موقع پر قریش مکہ کے شرائط مان لینے کے لیے مامور تھے۔ چنانچہ کعب بن مالک کہتے ہیں کہ میں نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یہ معافی آپ کی طرف سے ہے یا خدا کی طرف سے تو آپ نے فرمایا: خدا کی طرف سے، اور اس

— اہل ”بیت“ کی خدمت میں —

کے بعد سورہ توبہ کی یہ آیتیں سنائیں:

”اور ان تینوں کو بھی اللہ نے معاف کیا جن کا معاملہ اٹھار کھا گیا تھا، یہاں تک کہ جب زمین اپنی وسعتوں کے باوجود ان پر جنگ ہو گئی اور ان کی جانبیں ان پر بارہو نے لگیں اور انہوں نے جان لیا کہ خدا سے خدا کے سوا کہیں کوئی مفر نہیں ہے تو اللہ نے ان پر نظر عنایت کی تاکہ وہ توبہ کریں۔ بے شک، اللہ ہی ہے جو توبہ قبول کرنے والا اور حرم فرمانے

والا ہے۔“

وَعَلَى الْثَّالِثَةِ الَّذِينَ حُلِفُوا،
حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ
بِمَا رَحِبَتْ، وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ
أَنفُسُهُمْ، وَظَنُّوا أَنَّ لَا مَلْجَأَ مِنَ
اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ، ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمُ
لِيَتُوبُوا، إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَابُ
الرَّحِيمُ۔ (۱۱۸:۹)

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ غزوہ احمد کے موقع پر عبد اللہ بن ابی اور اس کے ساتھی چونکہ عین میدان جنگ سے واپس ہوئے تھے، اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگرچا ہتھے تو اس پر کچھ مواخذه کر سکتے تھے، لیکن قرآن مجید ہمیں بتاتا ہے کہ نظم اجتماعی کے مصالح کی رعایت اور ان منافقوں پر اتمام جنت کی غرض سے آپ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم دیا گیا کہ اس معاملے میں بھی عفو و درگز رہی کارویہ اختیار کیا جائے، ان کے لیے استغفار کی جائے اور ریاست و حکومت کے معاملات میں حسب سابق اُخیں شریک مشورہ رکھا جائے۔ سورہ آل عمران میں ہے کہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”یہ اللہ کی عنایت ہے کہ تم ان کے لیے
زرم خو ہو۔ تم اگر درشت خو اور سخت دل
ہوتے تو یہ تمہارے پاس سے منتشر ہو
جائے۔ اس لیے اب بھی ان سے درگز ر

فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنَتَ لَهُمْ،
وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيلًا لِظَّالَمِ الْقُلُبِ
لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ
عَنْهُمْ، وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ، وَشَاوِرُهُمْ

فی الْأَمْرِ۔ (۱۵۹:۳)
 کرو، ان کے لیے مغفرت چاہو اور نظم
 اجتماعی کے معاملے میں ان سے مشورہ لیتے
 رہو۔“

استاذ امام امین احسن اصلاحی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”عام افراد کی طرح ارباب اقتدار و سیاست کے لیے بھی پسندیدہ روشنی و چشم پوشی ہی کی روشن ہے۔ اس سے افراد میں حسن ظن اور اعتماد پیدا ہوتا ہے جس سے اجتماعی نظام میں وحدت، قوت اور استحکام کی برکتیں ظہور میں آتی ہیں۔ سختی اور سختگیری اس کی فطرت میں نہیں، بلکہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ جس طرح صحت کے لیے اصل شے غذا ہے، لیکن کبھی کبھی کسی مرض کے علاج کے لیے دوا کی بھی ضرورت پیش آ جاتی ہے، اسی طرح اجتماعی نظام میں اصل چیز نرمی ہے، سخت کبھی کبھی ضرورت کے تحت اختیار کرنی پڑتی ہے۔“ (مدبر قرآن ۲۱۰/۲)

اس سے واضح ہے کہ یہ اس نوعیت کی کوئی بے بُی نہ تھی کہ آپ کا اقتدار چونکہ ابھی ان پر قائم نہ ہوا تھا، اس وجہ سے آپ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا، بلکہ چشم پوشی اور مسامحت تھی اور اس لیتھی کہ دین و شریعت اور ریاست و حکومت کی مصلحت کا تقاضا اس وقت یہی تھا کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم ان کے معاملے میں یہی روایہ اختیار کریں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن ابی کی ساری شرارتؤں اور ایذ ارسانیوں کے باوجود، جبکہ سیدہ عائشہ پر تہمت کے معاملے میں اس کی فتنہ پردازی کے نتیجے میں حضور یہاں تک کہہ اٹھ کہ: لوگو، کون ہے جو اس شخص کے حملوں سے میری عزت بچائے جس نے میرے گھر والوں پر الزامات لگا کر مجھے اذیت پہنچانے کی حکم دی ہے، آپ کے لیے ممکن نہ ہوا کہ اس کے خلاف کوئی کارروائی کر سکیں۔ پھر کیا یہ حکومت ہے؟ اور کیا کوئی حکمران ایسا بھی ہوتا ہے کہ اپنے ایک بدترین مخالف کے مقابلے میں اس طرح بے بُس ہو جائے؟

ہمارا خیال ہے کہ یہ غالباً افتاد طبع ہی کا مسئلہ ہے کہ ہمارے ڈاکٹر صاحب حکومت اور مسامحت کو ایک جگہ جمع نہیں دیکھ سکتے۔ ان دونوں کا اجتماع ان کے نزدیک ہر حال میں اجماع نقیضیں

ہے۔ چنانچہ اپنی ان دلیلوں میں جہاں دیکھیے، وہ اسی بات پر مصروف نظر آتے ہیں کہ اگر حکومت ہے تو مسامحت اور عفو و درگزر کے لیے کوئی گنجائیش نہیں ہو سکتی اور اگر مسامحت اور درگزر ہے تو حکومت کی حال میں نہیں مانی جاسکتی۔ عبداللہ بن ابی کی ایذ ارسانیوں اور شرارتؤں کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبر کارویہ کیوں اختیار کیا اور اسے کوئی سزا کیوں نہیں دی؟ یہ حقیقت ہے کہ اس کے حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد سیاسی معاملات کی نزاکتوں سے واقف ہر شخص اسی نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسلمانوں کی جمیعت اور ریاست مدینہ کے نظم اجتماعی کو ترقہ و انتشار سے بچانے کے لیے حکومت و اقتدار کے باوجود قرین مصلحت رویہ یہی تھا کہ اس کے خلاف کسی کارروائی سے اجتناب ہی کیا جائے۔

اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ امام المؤمنین، سیدہ عائشہ پر تہمت کے معاملے میں ایک مجلس کی جو روادخود سیدہ ہی کی روایت سے بیان ہوئی ہے، اس میں وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کہا کہ: لوگو، کون ہے جو اس شخص کے حملوں سے میری عزت بچائے جس نے میرے گھروالوں پر الزامات لگا کر مجھے اذیت پہنچانے کی حد کر دی ہے، تو اسید بن حضیر نے اٹھ کر عرض کیا: ”یا رسول اللہ، اگر وہ ہمارے قبیلے کا آدمی ہے تو ہم اس کی گردن مار دیں اور اگر ہمارے بھائی خزر جیوں میں سے ہے تو آپ حکم دیں، ہم اس کی تعیل کریں گے۔“ یہ سننے ہی سعد بن عبادہ، رئیس خزر راج اٹھ کھڑے ہوئے اور انہوں نے کہا: ”تم جھوٹ کہتے ہو۔ تم اسے ہرگز نہیں مار سکتے۔“ تم اس کو مارنے کا نام صرف اس لیے لے رہے ہو کہ وہ خزر جی ہے۔ وہ اگر تم ہمارے قبیلے سے ہوتا تو تم کبھی یہ نہ کہتے۔“ اسید بن حضیر نے اس کے جواب میں کہا: ”تم منافق ہو، اس لیے منافقوں کی حمایت کر رہے ہو۔“ اس پر مسجد میں ہنگامہ برپا ہو گیا اور قریب تھا کہ اوس خزر جن آپس میں اڑ پڑتے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ٹھنڈا کیا اور منبر سے اتر آئے۔^۵ یہ عبداللہ بن ابی کی سیاسی حیثیت اور اس کے خلاف کسی اقدام کے نتائج و عواقب تھے۔ ہر شخص

اندازہ کر سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر اس موقع پر خاموش ہو گئے تو یہ اختیار و اقتدار کے نہ ہونے کی مجبوری نہ تھی، بلکہ ایک قبائلی معاشرے میں قائم حکومت کے سربراہ کا تحمل، تدبر، مصلحت اندیشی اور حکمت تھی کہ آپ نے جذبات سے مغلوب ہو کر اس کے خلاف کسی اقدام کا فیصلہ کرنے کے بجائے چشم پوشی اور مسامحت کا رو یہ اختیار کیا۔ چنانچہ غزوہ بنی مصطفیٰ سے واپسی پر جب یہ اپنے بیٹے کے ہاتھوں ذلیل ہوا تو اس کے بارے میں اپنے طرز عمل کی آپ نے خود یہی مصلحت بیان کی اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ”عمر، کیا خیال ہے، جس وقت تم اس کے قتل کی اجازت مانگ رہے ہے تھے، اس وقت اگر تم اسے قتل کر دیتے تو اس پر بہت سی ناکیں پھر کئے گائیں، لیکن آج اگر میں اس کے قتل کا حکم دوں تو اسے قتل تک کیا جا سکتا ہے۔“

ہمارے ڈاکٹر صاحب اس سے ریاست مدینہ کا عدم وجود ثابت کر رہے ہیں، لیکن دین کا ایک جید عالم، اس طرز عمل سے دیکھیے، اسلامی ریاست کے لیے کیا اصول اخذ کرتا ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی، اپنی تفسیر، ”تفہیم القرآن“ میں لکھتے ہیں:

”اس سے دو اہم شرعی مسئللوں پر روشی پڑتی ہے۔ ایک یہ کہ جو طرز عمل عبد اللہ بن ابی نے اختیار کیا تھا، اگر کوئی شخص مسلم ملت میں رہتے ہوئے اس طرح کا رو یہ اختیار کرے تو وہ قتل کا مستحق ہے۔ دوسرے یہ کہ محض قانون کا شخص کے مستحق قتل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ضرور اسے قتل ہی کر دیا جائے۔ ایسے کسی فیصلے سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اس قاتل کسی عظیم تر فتنے کا موجب تونہ بن جائے گا۔ حالات سے آنکھیں بند کر کے قانون کا اندر ہادھندا استعمال بعض اوقات اس مقصد کے خلاف بالکل الٹا نتیجہ پیدا کر دیتا ہے جس کے لیے قانون استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر ایک منافق اور مفسد آدمی کے پیچھے کوئی قابل لحاظ سیاسی طاقت موجود ہو تو اسے سزا دے کر مزید فتنوں کو سراہاٹنے کا موقع دینے سے بہتر یہ ہے کہ حکومت اور تدبیر کے ساتھ اس اصل سیاسی طاقت کا استعمال کر دیا جائے جس کے بل پر وہ شرارت کر رہا ہو۔ یہی مصلحت تھی جس کی بنابر حضور نے عبد اللہ بن ابی کو اس وقت بھی سزا نہ دی، جب آپ اسے سزا

دینے پر قادر تھے، بلکہ اس کے ساتھ برابر زمی کا سلوک کرتے رہے، بہاں تک کہ دو تین سال کے اندر مددینہ میں منافقین کا زور ہیشہ کے لیے ٹوٹ گیا۔“ (۵۱۲/۵-۵۱۵)

ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر سے پہلے مختلف سرایا و غزوات میں انصار سے کوئی خدمت نہیں لی اور غزوہ بدر کے موقع پر بھی خود انصار ہی کی طرف سے تعاون کی پیش کش کے منتظر ہے، جبکہ مہاجرین ان سب مہمات میں شامل ہوئے اور آپ نے ان کو شامل رکھا۔ لہذا یہ اگر کوئی حکومت ہوتی تو مہاجرین و انصار کے مابین اس طرح کا کوئی فرق ہرگز روانہ رکھا جاتا اور جس سے جو خدمت بھی لی جاتی بالکل یکساں اور برابر کی سطح پر لی جاتی۔

ڈاکٹر صاحب اجازت دیں تو ہم ان سے یہ پوچھنے کی جسارت کریں کہ یہ قاعدہ کلائی علم سیاست کی کس کتاب میں لکھا ہوا ہے کہ فوجی خدمات کے معاملے میں کوئی حکومت اپنے شہریوں کے مابین کسی قسم کا کوئی فرق روانہ نہیں رکھتی، اور اگر کسی جگہ یہ فرق موجود ہو تو حکومت کا وجود ہی ثابت قرار نہیں پاتا؟ حقیقت یہ ہے کہ ان کا یہ مقدمہ بالکل بے بنیاد ہے۔ دوسری حکومتوں کے معاملات تو ہم ابھی آگے زیر بحث لائیں گے، لیکن جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے، اس کے بارے میں تو ہر صاحب علم جانتا ہے کہ جس شریعت پر وہ قائم ہوتی ہے، اس میں جہاد و قتال چونکہ ایک اجتماعی ذمہ داری ہی نہیں، ایک مذہبی فریضہ بھی ہے، اس وجہ سے اس حکومت کے غیر مسلم شہری اس کی رو سے فوجی خدمات سے مستثنی ہیں۔ دفاع مملکت کے لیے تو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی وقت اپنی خدمات پیش کریں اور وہ نقول کر لی جائیں، لیکن جہاد اگر دفاع سے آگے غلبہ حق کے لیے ہو تو اس میں ظاہر ہے کہ کسی غیر مسلم کو شرکت کی دعوت ہی نہیں دی جاسکتی۔ پھر معاملہ صرف غیر مسلموں ہی کا نہیں، غزوہ تبوک کے موقع پر تو ڈاکٹر صاحب بھی مانتے ہیں کہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی تھی، لیکن ہر صاحب علم جانتا ہے کہ وہ منافقین جو اس میں شریک نہیں ہوئے، قانون کے لحاظ سے وہ اگرچہ اس ریاست کے مسلمان شہری تھے، مگر قرآن نے حکم دیا کہ وہ اب آئندہ کسی جنگ میں بھی شریک نہیں ہو سکتے۔ ارشاد فرمایا ہے:

— اہل ”بیت“ کی خدمت میں —

فَاسْتَأْذِنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَّنْ
تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا، وَلَنْ تُقَاتَلُوا
مَعِيَ عَدُوًا، إِنَّكُمْ رَضِيْتُمْ
بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَاقْعُدُوا مَعَ
الْخَلِفِينَ۔ (التوبہ: ۹)

”پھر وہ تم سے جہاد میں نکلنے کی اجازت مانگیں تو صاف کہہ دینا کہ اب تم میرے ساتھ ہو کر کسی دشمن سے لڑ سکتے اور نہ میرے ساتھ بیٹھ رہنا پسند کیا تو اب بھی بیٹھ رہنے والوں ہی کے ساتھ بیٹھ رہو۔“

چنانچہ انصار مدینہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے اگر ان کے نو مسلمان ہونے کی وجہ سے ایمان و اسلام میں ضروری تربیت سے پہلے قال کی اجازت نہیں دی تو یہ دین و شریعت کے فہم کا کوئی اچھا نمونہ نہیں ہے کہ اس سے ریاست مدینہ کے وجود ہی کی نفی کر دی جائے۔ ڈاکٹر صاحب اگر صحیح پہلو سے غور کرتے تو ان پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی کہ اس سے ان کا موقف نہیں، بلکہ حکمت تشریع کا یہ اصول ثابت ہوتا ہے کہ قیام حکومت کے بعد بھی سوسائٹی کے مختلف طبقات پر دینی ذمہ داریوں کا بوجھ ان کے حالات کے لحاظ ہی سے ڈالنا چاہیے۔ جہاد و قال کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی شریعت اسی حکمت کے ساتھ نازل کی، الہزار یاست مدینہ کے تمام مسلمان شہریوں کو قال کا حکم ہجرت کے کم و بیش ڈیڑھ سال بعد رجب یا شعبان ۲ ہجری میں دیا گیا۔ قرآن مجید میں یہ حکم سورہ بقرہ کی آیت ۱۹۰ میں آیا ہے۔ اس سے پہلے اذن قال کا جو حکم سورہ حج کی آیات ۳۹، ۴۰ میں نازل ہوا، اس میں دیکھ لیجیے، صاف فرمایا ہے کہ یہ صرف ان مهاجرین ہی کے ساتھ خاص ہے جو اپنے گھروں سے نکال دیے گئے ہیں۔ اس صورت حال میں، ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اجازت ہی نہیں تھی کہ آپ انصار مدینہ کو اس زمانے میں کسی سریے پر بھیتے یا کسی غزوے میں ساتھ لے جاتے۔ ارشاد ہوا ہے:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ
ظَلِيلُوا، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ
لَقَدِيرٌ۔ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ
”وہ لوگ جن سے لڑا جائے، انھیں جنگ کی اجازت دی گئی، اس لیے کہ وہ مظلوم ہیں۔ اور اللہ یقیناً ان کی مدد پر پوری قدرت

— اہل ”بیت“ کی خدمت میں —

دِیَارِہِمْ بِغَیرِ حَقٍّ، إِلَّا أَنْ يَقُولُوا
رَكْتَاهُ، وَهِيَ جُونا حق اپنے گھروں سے
نکال دیے گئے، صرف اس قصور پر کہ وہ یہ
کہتے تھے کہ ہمارا رب اللہ ہے۔“

ان کی چوتحی دلیل یہ ہے کہ مدینہ میں خود قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کی اپنی عدالتیں قائم تھیں اور لوگوں کو اس بات کا اختیار تھا کہ چاہیں تو اپنے مقدمات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کریں اور چاہیں تو یہودیوں کی عدالتوں میں لے جائیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کے مقدمات لینے یا نہ لینے کی اجازت اللہ نے دے رکھی تھی۔ پھر کیا اس صورت حال میں یہ مانا جاسکتا ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ حکومت تھی؟ اور کیا کوئی حکومت ایسی بھی ہو سکتی ہے جس میں شہریوں کو اس طرح کے اختیارات حاصل ہوں اور جس میں خود سربراہ مملکت کے لیے یہ بات روا رکھی جائے کہ وہ اگر چاہے تو ان کے مقدمات سننے سے انکار کر دے؟

ڈاکٹر صاحب ہمارے بزرگ ہیں۔ سوء ادب نہ ہو تو، ان کی خدمت میں یہ عرض کریں کہ ان کی اس دلیل سے ان کا موقف تو کیا ثابت ہوتا، یہ بات البته، ثابت ہو گئی ہے کہ اسلامی شریعت اور اس کے علوم و معارف سے ان کی اجنبیت میں وقت کے ساتھ اضافہ ہوا ہے، اس میں کوئی کم نہیں آتی۔ وہ شاید اس بات سے واقف نہیں ہیں کہ شریعت کی رو سے یہ حق اسلامی حکومت کے غیر مسلم شہریوں کو ہر جگہ اور ہر زمانے میں دیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے دینی اور شخصی معاملات سے متعلق مقدمات کے لیے اپنی عدالتیں اپنے اہتمام میں قائم کر سکتے ہیں، اور یہ قانون بنایا جاسکتا ہے کہ ان عدالتوں کی موجودگی میں، اگر اپنا کوئی مقدمہ وہ مسلمان امراء حکام کے سامنے پیش کریں تو اس مقدمہ کو لینے یا نہ لینے کا فیصلہ یہ امراء حکام اپنی صواب دید کے مطابق کرنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ سید سابق ”فقہ السنۃ“ میں لکھتے ہیں:

اما ما يتصل بالشعائر الدينية
”رہے وہ معاملات جو عقائد و عبادات کی
من عقائد و عبادات، وما يتصل
نوعیت کے دینی شعائر یا نکاح و طلاق کی قسم
بالاسری من زواج و طلاق،
کے عالمی مسائل سے متعلق ہیں تو ان میں

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

انھیں پوری آزادی حاصل رہے گی۔ اس کی بنیاد فقہ اسلامی کا یہ قاعدہ ہے کہ ان کے دینی معاملات میں کسی نوعیت کی کوئی مداخلت نکی جائے۔ تاہم، وہ اگر کوئی مقدمہ ہمارے پاس لے کر آئیں گے تو ہمیں حق ہے کہ چاپیں تو اپنی شریعت کے مطابق اس کا فیصلہ کر دیں اور چاپیں تو یہ مقدمہ لینے سے انکار کر دیں۔“

فلهم فيها الحرية المطلقة تبعا للقواعد الفقهية المقررة: ”اتركوهם وما يدینون“. وان تحاكموا علينا ان نحكم لهم بمقتضى الاسلام، او نرفض ذلك. (۶۵/۳)

چنانچہ یہ ایک ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ صرف عہد رسالت ہی میں نہیں، اس کے بعد بھی مسلمانوں نے اپنی حکومتوں میں غیر مسلم رعایا کے لیے بالعموم یہی طریقہ اختیار کیا۔ اس کی تفصیلات تاریخ کی امہات کتب میں دیکھ لی جاسکتی ہیں۔ پھر یہ معاملہ صرف اہل کتاب ہی کے ساتھ خاص نہیں رہا۔ محمد بن قاسم کے بارے میں تمام مورخین متفق ہیں کہ اس نے سندھ اور ملتان کی فتح کے بعد ہندووں کی عدالتیں بدستور قائم رہنے دیں۔ ترکوں کے متعلق بھی معلوم ہے کہ انھوں نے روسیوں اور یونانیوں کو اپنی سلطنت میں یہی مراعات دیں۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ اپنی کتاب، ”عہد نبوی میں نظام حکمرانی“ کے مضمون ”قرآنی تصور مملکت“ میں لکھتے ہیں:

”آنحضرت کا یہ طرز عمل بعد میں مستقل قانون بن گیا کہ غیر مسلم رعایا اور مرتضیمانوں سے ان کا شخصی قانون ہی متعلق ہوا اور اس غرض کے لیے خصوصی عدالتیں بنائی جائیں۔ چنانچہ خلافت راشدہ میں اس چیز نے خاصی ترقی کر لی تھی اور ان ملی عدالتیں کے حکام بھی ہم ملت ہی مقرر ہوتے تھے۔“ (۱۵۸)

اسی ضمن میں انھوں نے ”فرانسیسی قاموں تاریخ و جغرافیہ کیلیسا“ سے کارالف سکنی کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جس میں وہ کہتا ہے:

”مسلمانوں کی سب سے اہم جدت جس کا یعقوبی عیسائیوں نے دلی خوشی سے استقبال کیا،

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

یہ تھی کہ ہر مذہب کے پیروں کو ایک خود مختار وحدت قرار دیا جائے اور اسی مذہب کے روحانی سرداروں کو ایک بڑی تعداد میں دنیاوی اور عدالتی اقتدارات عطا کیے جائیں۔“ (۱۳۹)

اب رہی یہ بات کہ ریاست مدینہ میں مسلمان بھی اپنے مقدمات یہود کی عدالتوں میں لے جانے کا اختیار رکھتے تھے تو یہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابتدا میں کچھ منافقین اس جرم کے مرتكب ہوئے، لیکن قرآن مجید نے انھیں صاف بتایا کہ یہ منافقت ہے اور اس وقت اگرچہ اس معاملے میں پیغمبر کو اعراض ہی کی ہدایت ہے، مگر انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس ”تحکم الی الطاغوت“ کے ساتھ وہ مسلمان قران نہیں پاسکتے۔ قرآن مجید کے اس صریح ارشاد کے بعد ظاہر ہے کہ اس ریاست کا کوئی مسلمان شہری یہ حرکت نہیں کر سکتا تھا۔ سورہ نساء کی آیات ۵۹ سے ۲۵، اسی معاملے کی تفصیل میں نازل ہوئی ہیں۔ انھیں دیکھیے، ان کے آخر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

”اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا، اسی لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔ اور وہ جب اپنی جانوں پر یہ ظلم کر بیٹھتے تھے، اس وقت اگر تمہارے پاس آ جاتے اور اللہ سے معافی مانگتے اور رسول بھی ان کے لیے معافی چاہتا تو یقیناً اللہ کو بڑا توبہ قبول کرنے والا اور بڑا مہربان پاتے۔ پس نہیں، اے پیغمبر، تیرے پروردگار کی قسم، یہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک اپنے اختلافات میں تمحی کو حکم نہ مانیں اور جو کچھ تم فیصلہ کر دو، اس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس کیے بغیر اسے سرتاسر تسلیم نہ کر لیں۔“

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ
بِإِذْنِ اللَّهِ، وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَّمُوا
أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفِرُوا
اللَّهَ، وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ
لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَابًا رَّحِيمًا! فَلَا
وَرِبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوا
فِيهِمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ لَا يَجِدُونَا
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ،
وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ (۶۵-۶۲:۳)

اس دلیل کی حقیقت یہ ہے، لیکن کیا بعد ہے کہ ہمارے ڈاکٹر صاحب اب یہ فرمائیں کہ خلافت راشدہ، امویہ، عباسیہ اور عثمانیہ میں بھی غیر مسلموں کی عدالتیں اگر اس طرح قائم تھیں تو یہ بھی درحقیقت، کوئی حکومت نہیں، بلکہ اپنے دور کی انقلابی جماعتیں ہی تھیں جنہیں یہاں دنیا معلوم نہیں کس طرح حکومتیں، ریاستیں اور سلطنتیں سمجھتے ہیں اور اس طرح ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں ”تاریخی حقوق“ کا منہ چڑاتے ہیں۔

یہ ڈاکٹر صاحب کے دلائل کی کل کائنات ہے جو انہوں نے ایک ایسی حقیقت کو جھلانے کے لیے پیش فرمائے ہیں جس کی شہادت، جیسا کہ ہم اور تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں، قرآن مجید، سیرت نبوی اور ائمۂ فقہہ و اجتہاد پوری صراحت کے ساتھ دیتے ہیں اور جس کے بارے میں پورے اطمینان کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس امت کی تاریخ میں کوئی ایک صاحب علم بھی ایسا نہیں ہے جس نے کبھی اس کا انکار کیا ہو، بلکہ اس کے بالکل برعکس تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ اور سیرت سے متعلق سارے اسلامی لڑپیچہ میں اس کا ذکر جہاں کہیں ہوتا ہے، ایک ایسی حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جو کبھی مقنائز فیہ نہیں رہی۔

بہر حال یہی دلائل ہیں۔ دین و شریعت کے نقطہ نظر سے ان کا جائزہ ہم نے پوری تفصیل کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ اب ذراريست و حکومت سے متعلق اپنے گروپویش کے حقوق کی روشنی میں بھی دیکھیے کہ ڈاکٹر صاحب کے یہ دلائل کیا وزن رکھتے ہیں۔

اپنے ہم سایے ہی میں دیکھیے۔ یہ افغانستان کی حکومت جو ”معاهدہ پشاور“ کے نتیجے میں قائم ہوئی اور پروفیسر صغیر اللہ مجددی کے بعد جس کے صدر اب پروفیسر برہان الدین ربانی ہیں، اس کے بارے میں ہر شخص جانتا ہے کہ یہ با فعل اپنے دارالحکومت میں بھی اپنا حکم ابھی پوری طرح مناویلنے پر قادر نہیں ہو سکی۔ اسے کامل سے باہر نکلنے کے لیے بھی مہینوں ”حزب اسلامی“ کے رہنماء گلب دین حکمت یار کے پرواہ را داری کا محتاج رہنا پڑا ہے۔ اس کے دائرۂ اختیار میں شامل بہت سے علاقوں پر ابھی تک اس کا حکم مقامی کمانڈروں کی صواب دید کا پابند ہے۔ یہ ابھی تک اپنی فوج،

پولیس، عدالیہ، مقتنہ اور اس طرح کے دوسرے ادارے بھی پورے ملک کی سطح پر منظم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکی۔ اس کی اساس ایک معابرے پر قائم ہے اور یہ ابھی تک اپنے لیے کسی مستقل نظام کا فیصلہ بھی نہیں کر سکی۔ لیکن اس کے باوجود دیکھ لیجیے، پوری دنیا اسے ایک باقاعدہ حکومت کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے۔ اس کے سربراہ ہمارے ہاں آتے ہیں تو ہم اپنے ضابطہ تشریفات کے مطابق انھیں صدر ریاست کا پروٹوکول دیتے ہیں۔ بین الاقوامی اجتماعات اور اداروں میں اس کے نمائندے ایک باقاعدہ حکومت کے نمائندوں کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور اس کے سفیر دوسرے ملکوں میں ایک باقاعدہ حکومت کے سفiroں کی حیثیت سے قبول کیے جاتے ہیں۔ غرض کہ ہر جگہ اور ہر لحاظ سے یہ ایک حکومت تسلیم کی جاتی ہے اور پوری دنیا میں کوئی ایک شخص بھی اس وقت اس حیثیت سے اس کے وجود کا انکار نہیں کرتا۔

اس کے بعد دیکھیے، دوسری جنگ عظیم میں جاپان کو شکست ہوئی تو اس پر فتحیں کی طرف سے یہ پابندی لگادی گئی کہ وہ اپنے لیے کسی قسم کی کوئی فون نہیں رکھ سکتا۔ ۱۸۵۶ء تک برصغیر میں کمپنی کی حکومت اپنے کسی ہندوستانی سپاہی کو سمندر پار بھیجنے کا اختیار نہیں رکھتی تھی۔ برطانوی ہند میں بھوپال، حیدرآباد اور بہاول پور کی ریاستوں سے ہم سب واقف ہیں۔ اس طرح کی دسیوں ریاستیں اس وقت برصغیر میں موجود تھیں، مگر بین الاقوامی تعلقات اور صلح و جنگ کے معاملات میں آزادی تو خیر بڑی بات ہے، اپنے اندر وطنی معاملات میں بھی فی الواقع ہماں تک آزاد تھیں، اسے ہر شخص جانتا ہے۔ خود ہمارے ملک میں آزاد کشمیر کی حکومت اس وقت اسی حیثیت سے قائم ہے۔ لیکن کیا کسی شخص نے کبھی یہ کہا ہے کہ اس صورت حال میں انھیں حکومت ہی نہیں مانا جا سکتا؟

اسی طرح دیکھیے، یہ ریاست پاکستان جو ۱۹۴۷ء سے ایک باقاعدہ حکومت کی حیثیت سے قائم ہے، اس کے بارے میں ہم اس بات سے واقف ہیں کہ اس کے حدود مملکت میں سیکڑوں مربع میل پر پھیلے ہوئے قبائلی علاقوں میں اس کی انتظامیہ وہاں کے مقامی سرداروں ہی کے ذریعے سے اپنے اختیارات استعمال کرتی ہے۔ اس کی سپریم کورٹ تک کا حکم وہاں کے باشندوں

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

پرلا گوئی نہیں ہوتا۔ اس کا کوئی مجرم کسی شخص کو قتل کر کے، کسی کے گھر میں ڈاکا ڈال کر، کسی عورت یا مرد کو انخوا کر کے وہاں چلا جائے تو اسے عام طریقے پر گرفتار نہیں کیا جاسکتا۔ اس علاقے کی یہ حیثیت ہمارے دستور میں پوری صراحة کے ساتھ مانی گئی ہے، لیکن اس کے باوجود حکومت پاکستان بہر حال حکومت ہی ہے اور اس کی اس حیثیت کے بارے میں کسی شخص کو کبھی کوئی تزدداحت نہیں ہوتا۔

پھر دیکھیے، جی ایم سید اسی حکومت کے ایک شہری ہیں۔ وہ بر ملار ریاست پاکستان کو توڑ دینے کے منصوبے بناتے اور اپنے ان منصوبوں کا اعلان کرتے ہیں۔ ان کے عزم کسی سے چھپے ہوئے نہیں ہیں۔ ان کی باتیں صرف باتیں ہی نہیں، ان کی تحریروں کی صورت میں چھپی ہوئی موجود ہیں۔ ہر شخص مانے گا کہ ان کا یہ جرم انتہائی سُکنیں ہے اور اس کی پاداش میں ریاست انھیں سخت سے سخت سزا دے سکتی ہے۔ مگر دیکھ لیجیے، اس ملک کی حکومتیں ان کے معاملے میں کس طرح چشم پوشی اور سماحت کا رو یہ اختیار کیے ہوئے ہیں، اور کوئی نہیں کہتا کہ اس کے نتیجے میں ریاست پاکستان اب کوئی باقاعدہ حکومت نہیں رہی۔

یہ سب اس دور کے حقائق ہیں۔ ذرا تصور کیجیے کہ ریاست مدینہ کی نفی کے لیے جو منطق ڈاکٹر صاحب نے ایجاد فرمائی ہے، اسے مستعار لے کر اگر کوئی شخص یہ حقائق لوگوں کے سامنے رکھے اور اس کے بعد ان سے یہ کہے کہ تم انھیں حکومت سمجھتے ہو، کیا کوئی حکومت ایسی اور ایسی بھی ہوتی ہے؟ اس لیے سنو، اور گوش حق نیوش سے سنو کہ جو شخص انھیں حکومت قرار دیتا ہے، وہ ”خیال خام“ میں بیٹلا اور ”تاریخی حقائق“ کا منہ چڑا تا ہے تو اندازہ کر لیجیے کہ لوگ اس کے بارے میں کیا رائے قائم کریں گے، مگر ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے کہ یہی کام کر کے انھوں نے اعلان فرمایا ہے کہ اپنے موقف سے اختلاف کرنے والوں کے ہر ”بارود“ کو انھوں نے ”برادہ“ بنادیا ہے۔

بات لمبی ہو گئی۔ ہمارا یہ مضمون اس کا متحمل نہ ہوگا، ورنہ دنیا کی عظیم ترین سلطنتوں نے اپنے قیام سے استحکام نک جو مرحل طے کیے، جو شیب و فراز دیکھے اور استحکام کے بعد بھی اپنی مصلحتوں

کے پیش نظر جن مستثنیات کو وہ اپنے نظام میں قائم رکھنے پر مجبور رہی ہیں، ان کی پوری تاریخ ہم یہاں سنادیتے ہیں، لیکن ہمارا خیال ہے کہ اثبات مدعای کے لیے یہی چند مثالیں کافی ہیں۔ انھی کی روشنی میں دیکھ لیجئے کے ڈاکٹر صاحب کس اہرام کوڑھانے کے لیے کیاسنگ ریزے نکال کر لائے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ دین و شریعت کو ان کے غواص میں اتر کر پڑھنا اور سمجھنا تو خیر ایک مشکل کام ہے ہی، ان دلیلوں سے تو معلوم ہوا کہ اپنے گرد و پیش کی حقیقوں کو دیکھنا اور تھوڑی دیر کے لیے ان پر غور کر لینا بھی غالباً شب و روز کی ”انقلابی مصروفیات“، میں اب ان کے لیے ممکن نہیں رہا۔

بہرحال، اس کے بعد وہ آگے بڑھے۔ غلبہ دین کے لیے جہاد و قال سے متعلق ایک پیرا ہمارے مضمون سے لیا۔ اس سے وہ جملے جو ہمارے مدعای کی وضاحت کر سکتے تھے، کمال دیانت کے ساتھ الگ کیے۔ اسے اپنے مضمون میں نقل کیا اور پھر فرمایا ہے کہ دیکھو، اس میں جو کچھ تم نے کہا ہے، اس سے ”جس کی لائھی، اس کی بھیس“ کی تعریض خود تھی پر لوٹی اور تمہارا موقف باطل قرار پاتا ہے کہ اسلامی انقلاب کا لائھہ عمل دعوت اور صرف دعوت ہی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا الیہ یہ ہے کہ ان پر کوئی شخص اگر تقدیم کر دے تو اس کے نتیجے میں عمل کی جس کیفیت میں وہ بتلا ہو جاتے ہیں، اس میں تقدیم کرنے والے کے موقف کو پڑھنا، سمجھنا، اور اپنے اور اس کے درمیان اختلاف واتفاق کو ٹھیک ٹھیک معین کر لینے کے بعد کچھ کہنا ان کے لیے ممکن نہیں رہتا۔

چنانچہ ان کی یہی معدودی ہے جس کے پیش نظر ہم جہاد بالسیف کے بارے میں اپنا نقطہ نظر پوری وضاحت کے ساتھ اور ایک مرتبہ پھر بیان کیے دیتے ہیں تاکہ ہمارے مضمون کے اس پیرے سے جو مضمون انہوں نے پیدا کیا ہے، اس کی حقیقت ہر شخص پر واضح ہو جائے۔

جہاد بالسیف، ہماری تحقیق کے مطابق، قرآن مجید کی رو سے دو ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے:
۱۔ ظلم وعدوان کے خلاف۔

۲۔ اتمام جبتوں کے بعد مکنرین حق کے خلاف۔

ان میں سے پہلی صورت اس وقت موضوع بحث نہیں ہے، رہی دوسری صورت تو جہاد کے عام شرائط کے علاوہ، خاص اس جہاد کے لیے جو دلائلی شرائط قرآن مجید سے ثابت ہیں، اب وہ بھی سن لیجئے:

پہلی شرط یہ ہے کہ یہ صرف کافروں کے خلاف ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کی کسی جماعت، کسی حکومت، کسی مملکت اور کسی ریاست کے خلاف اس جہاد کی ہرگز کوئی گنجائش نہیں ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب پاکستان کے جس ”گاؤں“ میں انقلاب کے بعد اس جہاد کا ذکر کر رہے ہیں، وہ تو ایک طرف، اسلامی شریعت کی رو سے پوری ریاست پاکستان بھی یہ حق ہرگز نہیں رکھتی کہ وہ اپنے کسی انقلاب کو اس جہاد کے ذریعے سے، مثال کے طور پر، ترکی، ایران، افغانستان یا عراق و شام پر مسلط کرنے کی کوشش کرے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ کافروں کے خلاف بھی اس جہاد کا حق مسلمانوں کو اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب وہ ”خلافت علیٰ منہاج النبوة“ کا نظام اس امت میں پوری امت کی سطح پر قائم کر دیں اور اس طرح قرآن مجید کی اصطلاح میں یہ امت، ”امت مسلمة“، ”خیرامت“ اور ”امت وسط“ بن کر دنیا کی تمام دوسری قوموں کے لیے خدا کی زمین پر دین حق کی ”شہادت“ بن جائے۔ یہ اس جہاد کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر ہے۔ اس کے بعد اب ہماری وہ تحریر جسے ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون میں نقل فرمایا ہے، اس کے پورے سیاق و سبق کے ساتھ اور اس روشنی میں پڑھیے اور پھر فیصلہ کیجئے کہ ”جس کی لائھی اس کی بھیںس“، کی تعریض، کیا امت مسلمة میں انقلاب سے متعلق ہمارے اس نقطہ نظر پر پاوٹی ہے اور امت کے اندر انقلاب بذریعہ دعوت کے بارے میں ہمارا

یہ اس مضمون کی تسویہ کے وقت میرا نقطہ نظر بھی تھا۔ تاہم بعد کی تحقیق سے واضح ہوا کہ یہ منصب صحابہ کرام ہی کے ساتھ خاص تھا۔ اس کا نہ بعد کے لوگوں سے کوئی تعلق ہے اور نہ اس پر متفرع ہونے والے جہاد و قتل کے احکام کی اور سے متعلق قرار دیے جاسکتے ہیں، لہذا ان کے بعد مسلمانوں کے لیے قیامت تک جہاد بالسیف کی ایک ہی صورت باقی رہ گئی ہے، یعنی ظلم وعدوان کے خلاف جہاد۔

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

موقف باطل قرار پاتا ہے اور ڈاکٹر صاحب کی تعبیر کے مطابق کسی سرپھرے کے لیے فی الواقع یہ
نگایش پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ پاکستان کے کسی گاؤں میں دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے
انقلاب برپا کر کے پہلے پورے پاکستان اور پھر پوری دنیا میں اس کی توسعہ کے لیے جہاد و قتال کا
اعلان کر دے؟ ہم نے لکھا ہے:

”چنانچہ ہم میں سے کوئی شخص اگر اپنے اندر اس کی الہیت پاتا ہو تو وہ آج بھی اسے برپا
کرنے کی جدوجہد کر سکتا ہے، لیکن اس کا طریقہ نہیں کہ کوئی داعی انقلاب اپنا جتنا منظم کر کے
زور و قوت کے ساتھ اسے امت پر مسلط کر دے۔ اس کے لیے پیغمبر کی سیرت سے کوئی رہنمائی
اگر حاصل ہوتی ہے تو وہ بھی ہے کہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مسلمانوں کو اپنا ہم نوا
بنان کر ان کی آزادی اور ان کی رائے اور مشورے سے پہلے اسے امت میں برپا کیا جائے،
اور پھر اگر ضرورت ہو تو جہاد و قتال کے ذریعے سے یہ امت اپنے فرمان رواؤں کی قیادت
میں بالکل اسی طرح پوری دنیا میں اس کی توسعہ کے لیے بالکل کھڑی ہو، جس طرح رسالت
ماں ب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ کرام خلافے راشدین کی قیادت میں روم و ایران کی
بادشاہتوں میں اس کے لیے بالکل کھڑے ہوئے تھے اور انہوں نے ان کی سرحدوں پر کھڑے
ہو کر کہا تھا: اسلام لا، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔“

اس کے بعد انہوں نے ہمارے اور اپنے فکر کی چند مماثلتیں بیان فرمائی ہیں۔ اس سے قطع نظر
کہ اس تماشی میں بھی تباہ کی دس صورتیں چھپی ہوئی ہیں، ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد فرمایا، مگر
گزارش یہ ہے کہ نفس مسئلہ زیر بحث میں بھی از راہ عنایت توفیق کی کوئی صورت دریافت فرمائیے۔
اس لیے کہ وہاں تو صورت حال یہ ہے کہ آپ اس بات پر مصروف ہیں کہ اسلامی انقلاب جب بھی
آئے گا، بیعت سمع و طاعت اور ”سنوا اور تعمیل کرو“ کے اصول پر منظم ”فدا کین“ کے حکومت کے
ساتھ اقصادم ہی سے آئے گا، اور تمیں پورا اطمینان ہے کہ آپ کی طرح کے علماء اور دانش وردوں کے
لیے اس کا واحد راستہ یہی ہے کہ اسلام کے حق میں ایک فکری انقلاب اپنی قوم کے ذہنوں میں پیدا
کرنے کی جدوجہد کریں اور اس کے ساتھ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے اس کے

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

ارباب حل و عقد کو ان تغیرات پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے رہیں جو اسلام کے نقطہ نظر سے اس ملک کی سیاست، معيشت، معاشرت، تعلیم و تعلم اور حدود و تعریفات کے نظام میں ان کی رائے کے مطابق ہونے چاہیں۔

یہ اس معاملے میں ہمارا نقطہ نظر ہے۔ لیکن اب یہ بھی دیکھ لجیے کہ ڈاکٹر صاحب جن ”فدائیں“ کے ذریعے سے اسے برپا کرنا چاہتے ہیں، وہ کیا ہیں؟ اپنے بعض تازہ مضامین میں انہوں نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں میں ایک ”جماعتِ مسلمین“ اور ایک ”حزب اللہ“ ہوتی ہے۔ جماعتِ مسلمین سے وہ عام مسلمانوں کو مراد لیتے ہیں اور حزب اللہ ان کے نزدیک اسلامی انقلاب کی جدو جہد کرنے والے ”فدائیں“ کی وہ جماعت ہے جو کسی داعی انقلاب کے حکم پر اپنان من وہن، سب قربان کرنے کے لیے تیار ہیں۔ اس کے بارے میں ان کا ارشاد ہے کہ اس میں چار اہم خصوصیات لا زماً ہوئی چاہیں۔ انہوں نے لکھا ہے:

”پہلی یہ کہ وہ جماعت بالکل نئی ہوئی چاہیے جس کا کوئی تعلق معاشرے میں پہلے سے قائم سماجی، سیاسی یا معاشی تنظیموں یا اداروں سے نہ ہو۔ دوسری یہ کہ اس کے کاڑبھی بالکل نئے ہونے چاہیں اور ان کے مابین درجہ بندی میں معاشرہ میں پہلے سے موجود مراتب و درجات کے فرق و تفاوت کا کوئی عکس ہرگز نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس کی صفوں میں اونچ تنج یا آگے پیچھے کا سارا دار و مدار کارکنوں کے اپنے مقصد کے ساتھ والہانہ عشق اور ایثار و قربانی کے جذبہ کی کمی یا زیادتی پر ہونا چاہیے۔ تیسرا یہ کہ اس کے کارکنوں اور ابتدگان میں یہ کیفیت پوری شدت کے ساتھ پیدا ہوئی چاہیے کہ ان کی دلی محبت رفتہ رفتہ صرف ہم مقصد ساتھیوں کے حلقوں میں محدود ہوتی چلی جائے، خواہ وہ بالکل اجنبی ہوں اور انقلاب کے دشمن انھیں اپنے ذاتی دشمن محسوس ہونے لگیں، خواہ وہ ان کے قریبی رشتہ دار، حتیٰ کہ باپ، بیٹی یا بھائی ہی کیوں نہ ہوں۔ پچھی اور آخری بات، لیکن کم ترین نہیں، بلکہ اہم ترین یہ کہ انقلابی جماعت کا نظم اور ڈسپلن فوج کے روایتی انداز، یعنی ”سنوا اور تعییل کرو“، کامسا ہونا چاہیے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ کسی مرحلے نظم کی خلاف ورزی سارے کیے دھرے پر پانی پھیر دے۔“

(ندائے خلافت، جلد ا، شمارہ ۳۷)

ڈاکٹر صاحب کے دوسرے اساطیر کی طرح ان کے یہ تازہ ارشادات بھی حقیقت یہ ہے کہ بالکل بے بنیاد ہیں۔ چنانچہ ان کے بارے میں بھی یہ چند باتیں واضح و تینیں چاہیں: اول یہ کہ ”حزب اللہ“ کی تعبیر قرآن مجید نے زمانہ رسالت کے منافقین کے مقابلے میں سچے اہل ایمان کے لیے اختیار کی ہے۔ قرآن میں یہ تعبیر دو جگہ آئی ہے: ایک سورہ مائدہ کی آیت ۵۶، اور دوسرے سورہ مجادہ کی آیت ۲۲ میں۔ مائدہ اور مجادہ، دونوں مدنی سورتیں ہیں اور انقلاب کی جدوجہد کے زمانے میں نہیں، اس کے برپا ہو جانے کے بہت بعد اس کی توسعہ کے دور میں نازل ہوئی ہیں۔ چنانچہ ان میں حزب اللہ سے مراد، صاف واضح ہے کہ کسی انقلابی جماعت کے ”فدا کیں“، ہرگز نہیں ہو سکتے۔

دوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی اللہ اور اس کے ساتھ سچی وفاداری ہی کی بنا پر اہل ایمان کے لیے حزب اللہ کی تعبیر موزوں ہوئی اور آپ کے بعد بھی یقیناً اسی بنا پر یہ ان کے لیے موزوں قرار پائے گی۔ اللہ اور رسول کے ساتھ وفاداری کے سواب اہل ایمان کے مراتب قیامت تک کسی دوسرے معیار پر ہرگز طلب نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ہر مسلمان کو مطمئن رہنا چاہیے کہ وہ اگر اللہ اور رسول کے ساتھ وفاداری کے عہد پر قائم، ان کی جماعت، یعنی امت مسلمہ میں شامل، ان کے دین اور اس کی ضرورتوں کے لیے جذبہ ایثار و قربانی سے سرشار، ان کے دشمنوں کا دشمن، اور ان کے ہر حکم کے معاملے میں، ”سنوا اور تعیل کرو“ کی ہدایت کا پابند اور ان کے ارشاد کے مطابق مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے ساتھ پوری طرح وابستہ ہے تو لا ریب، وہ حزب اللہ میں شامل ہے۔ قرآن و حدیث کی رو سے اسے ہرگز اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ وہ لازماً نبوت کا دعویٰ کیے بغیر نبوت کے حقوق اپنے لیے خاص کر لینے والے کسی ”داعی الی الحق“ کا ”فرائی“ بنے اور اس کی جماعت میں شامل ہو، اور اپنے جذبہ ایثار و قربانی اس کی نذر کرے، اور اس کی جدوجہد سے اختلاف کے ” مجرم“، اپنے مسلمان ماں باپ، بیٹی، بھائی اور بہن کو انہا ذلتی دشمن سمجھے، اور اپنی رائے، خودداری، عزت نفس، سب ”سنوا اور تعیل کرو“ کے اصول پر قائم کسی نہ ہی مانفی

کے ”امیر المؤمنین“ کے قدموں پر شمار کر دے۔

سوم یہ کہ ڈاکٹر صاحب اپنی کارگہ اور ہام کی تخلیق اس ”حزب اللہ“ کے لیے یہ ”ندائیں“ کی اصطلاح جو بار بار استعمال کر رہے ہیں، یہ قرآن و حدیث، بلکہ اس امت میں دعوت و عزیمت کی پوری تاریخ کے لیے ایک بالکل اجنبی چیز ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ ہماری تاریخ میں اس سے پہلے یہ اصطلاح اگر مستعمل رہی ہے تو قلعۃ الموت کے فرمان رو اور فرقۃ باطنیہ کے ”شیخ الجبال“، حسن بن صباح کے پیروان جاں فروشوں ہی کے لیے مستعمل رہی ہے جن کا پراسرار بخوبی وقت کے ہر بادشاہ، ہر زیر اور ہر عالم کے پاس اس ہدایت کے ساتھ پہنچ جاتا تھا کہ اگر شیخ الجبال کی بات نہ مانی گئی تو بلا تامل قتل کر دیے جاؤ گے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ”سنوا اور تمیل کرو“، اور ”اپنے باپ اور بیٹے اور بھائی اور بہن کو پناہ من سمجھو“، کے اصول پر قائم یہ ”حزب اللہ“ جسے ڈاکٹر صاحب قرآن مجید اور سیرت نبوی سے برآمد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اس کا مأخذ فی الواقع کہاں ہے، اور یہ اگر خدا خواستہ بھی اقدام کے مرحلے میں داخل ہو گئی تو اس کے نہایت خاتمۃ ”الموت“ سے کیا کچھ برآمد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ دیکھیجیے، اس کے ”ندائیں“ کے لیے جو فرمان جدید ڈاکٹر صاحب کی بارگاہ انقلاب سے صادر ہوا ہے، وہ یہ ہے:

”جماعت اسلامین میں شامل جملہ مسلمانوں کے شریعت کے مطابق حقوق ادا کرتے ہوئے اپنی اصل محبت قلبی اور تعلق خاطر کو صرف ان لوگوں کے دائرے میں محدود کر دیں جو اسلامی انقلاب کے لیے عملاً کوشان ہوں اور اس کے لیے جانی و مالی ایثار کر رہے ہوں۔ بصورت دیگر نہ وہ ”حزب اللہ“ کے لیے کوایغائی کر سکیں گے، نہ اسلامی انقلاب کی کٹھن منزل ہی کے سر ہونے کا کوئی امکان پیدا ہو گا۔“ (ندائے خلافت، جلد اول، شمارہ ۳۷)

اپنے مضمون کے آخر میں، انہوں نے بیعت سمع و طاعت کے بارے میں ہمیں اپنے موقف پر غور کرنے کی دعوت دی ہے۔ اب سے پانچ سال پہلے، غالباً ۱۹۸۷ء میں ان کی اس بیعت کے بارے میں ہم نے لکھا تھا کہ یہ محض افسانہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انقلاب کی جدوجہد کے لیے اس طرح کی کوئی بیعت اپنے رفقاء سے کبھی نہیں لی۔ اسلامی تاریخ میں یہ بیعت صرف ارباب

اقدار کے لیے ثابت ہے۔ چنانچہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات طیبہ میں پہلی مرتبہ اس بیعت کا مطالباً اہل یثرب سے کیا، اور اس وقت کیا جب انھوں نے آپ کوام القرآن سے ہجرت کر کے اپنی بستی کا اقدار سنن جانے کی دعوت دی۔ اس کے جواب میں انھوں نے اسی طرح کے کچھ دلائل پیش کیے تھے، جیسے ریاست مدینہ کے بارے میں ابھی زیر بحث آچکے ہیں۔ تب ہم نے اپنے ایک مضمون میں ان کا جواب دیا تو انھوں نے لکھا کہ وہ اس موضوع پر اب مزید کوئی بحث نہیں کرنا چاہتے، لہذا بات ختم ہو گئی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد وہ فارغ نہیں بیٹھے، بلکہ برابر کسی دلیل کی تلاش میں رہے۔ چنانچہ اس سعیٰ و جہد کے نتیجے میں اب ایک "برہان قاطع" انھیں میرا آگئی ہے۔ ذرا ملاحظہ کیجیے، وہ فرماتے ہیں کہ تمھیں ہماری اس بیعت سے خواہ مخواہ متوجہ نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ:

"کم از کم ایک فرد نوع بشر نے تو یہ بیعت خود آپ کے ہاتھ پر بھی کی ہوئی ہے۔ ہماری مراد آپ کی الہیہ صلحہ محترمہ سے ہے جو فالصالحت قانتات، کی قرآنی نص کے مطابق آپ کی "اطاعت فی المعرف" کی پابند ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ آپ کو دلیل یا اپیل سے اپنی رائے کا قائل کر لیں۔" (ندائے خلافت، جلد ا، شمارہ ۲۰۹)

ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے۔ انھوں نے اس مسئلہ میں ہمارا اور اپنا اختلاف کس بلاغت کے ساتھ واضح کر دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ پچھلے دس سال سے ہم ان کی خدمت میں یہی عرض کر رہے ہیں کہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کے لیے اگر کوئی تنظیم قائم کی جائے تو اس کے قائد اور رفقا کا باہمی تعلق بھائیوں کا ہونا چاہیے، اور وہ اس بات پر مصروف ہیں کہ وہ انھیں بیوی، ہی کے مقام پر رکھیں گے۔

ڈاکٹر صاحب غور فرمائیں، یہ انھوں نے کیا فرمایا ہے۔ میری الہیہ اگر میرے معاملے میں شرعاً سمع و طاعت کا رویہ اختیار کیے رکھنے کی پابند ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ میں ان کا شوہر ہوں اور اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا ہے کہ اپنے شوہر کی اطاعت کرو۔ فالصالحت قانتات، قرآن کی نص ہے۔ ڈاکٹر صاحب دین کے مأخذ سے اس طرح کی کوئی نص انقلاب کی جدوجہد کرنے والی

— اہل ”بیعت“ کی خدمت میں —

جماعت کے سربراہ کے لیے پیش کر دیں تو سرا فگنڈیم، ہم اس کے بعد ایک لفظ بھی نہ کہیں گے، لیکن نص اگر شوہر کے لیے ہے، باپ کے لیے ہے، اللہ، اس کے رسول اور اولوالا مر کے لیے ہے تو اس سے ان کے لیے سمع و طاعت کا حق کس طرح ثابت ہو جائے گا، جبکہ حقیقت اس کے بالکل برخلاف یہ ہے کہ خدا کے پیغمبر نے بھی اس کام کے لیے جب بیعت کا مطالبہ کیا تو جیسا کہ ہم اپنے پہلے مضمون میں لکھ چکے ہیں، بیعت سمع و طاعت کا نہیں، بیعت اخوت کا مطالبہ کیا اور اپنی قوم سے اس معاملہ میں اگر کچھ کہا تو یہ کہا کہ:

فایکم یہا یعنی علی ان یکون
”پھر تم میں سے کون مجھ سے یہ بیعت کرتا
انھی و صاحبی۔ (احمد، رقم ۱۳۷۵)

ہے کہ وہ اس کام میں میرا بھائی اور میرا
ساتھی بن کر رہے گا۔“

بہر حال، ان کی یہ ”برہان“ فی الواقع ”برہان قاطع“ ہے۔ اس میں کیا شبہ ہے کہ یہ طرز استدلال، یہ صغیری کبری، یہ حد او سط، ہم فقیروں کے نصیب میں کہاں! حق پسندی کا تقاضا یہی ہے کہ اب قلم اس اعتراف کے ساتھ رکھ دیا جائے کہ:

انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

[۱۹۹۳]

ارباب ”منہاج القرآن“ کی خدمت میں

— | —

پروفیسر طاہر القادری صاحب کے دینی نقطہ نظر کے بارے میں کچھ بہت حسن فلن تو مجھے اس سے پہلے بھی نہیں تھا، لیکن ۱۹۸۸ء کی شام جب صدیق مکرم ڈاکٹر منیر احمد صاحب کے توجہ دلانے پر سورہ واضحی کے بارے میں ان کی تقریر کا کچھ حصہ میں نے ٹیلی وژن پر سنا تو حقیقت یہ ہے کہ کچھ درستک مجھے یقین نہیں ہوا کہ یہ فی الواقع پروفیسر طاہر القادری ہی ہیں جن کے رشحت فکر اس وقت میں سن رہا ہوں۔

مجھے نہیں معلوم، اس سے پہلے کیا کیا نہیں اور تحقیقت وہ اس سورہ کے معانی و مطالب سے متعلق اپنے سامعین کی خدمت میں پیش کر کچے تھے۔ میں نے جب ٹیلی وژن کھولا تو اس سورہ کی آیت ”وَوَجْدُكَ ضَالًاً فَهَدَى“ زیر بحث تھی۔ انہوں نے اس کا ترجمہ یوں کیا: ”امے محبوب اس نے تجھے پالیا تو تیرے ذریعے سے گرا ہوں کوہ دایت بخشی۔“ میں پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ کوئی شخص جو عربی زبان سے شد بد واقفیت بھی رکھتا ہو، اس آیت کا یہ ترجمہ نہیں کر سکتا۔ اس زبان کی کوئی نئی قسم اگر ”منہاج القرآن“ میں ایجاد کر لی گئی ہے یا پروفیسر صاحب پر آسامن سے

براہ راست الہام ہوئی ہے تو یہ دوسری بات ہے، لیکن وہ عربی زبان جس سے ہم واقف ہیں، جس میں قرآن نازل ہوا ہے، جس میں فصحی العرب والجم نے اپنا پیغام بنی آدم تک پہنچایا ہے، جس میں زہیر، امرؤ القیس اور لبید واعشی نے شاعری کی ہے، جس کے قواعد سیبوبیہ، فرا، زختری اور ابن ہشام جیسے علماء عربیت نے ترتیب دیے ہیں، اس کے بارے میں یہ بات پوری ذمہ داری کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اس میں اس ترجیح کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ انہوں نے 'ضالاً' کا تعلق وجود سے منقطع کیا ہے۔ اسے 'هدی' کا مفعول مقدم قرار دیا ہے۔ 'ضالاً' کی تینی را اور وحدت، دونوں کو نظر انداز کیا ہے۔ یہ سب کچھ، حقیقت یہ ہے کہ عربی زبان اور اس کے اسالیب سے واقف کوئی شخص ہرگز نہیں کر سکتا۔

سورہ واٹحی کی یہ آیت اپنے مدعای میں بالکل واضح ہے۔ اس کا صاف ترجمہ یہ ہے کہ: "اے پیغمبر، کیا تیرے پروردگار نے تجھے جویاے راہ پایا تو راہ نہ دکھائی؟" یہ جملہ چونکہ اللہ یا جدک یتیما فاؤی، پر معطوف ہے، اس وجہ سے استفہام اور غنی کا جو اسلوب اس میں اختیار کیا گیا ہے، وہ یہاں بھی اثر انداز ہوگا۔ وجود، اس آیت میں افعال قلوب کے طریقے پر دمفعوں کی طرف متعدد ہوا ہے۔ چنانچہ لفظ 'ضالاً' کو اس آیت میں زبان کے کسی قاعدے کے مطابق بھی فعل 'هدی' کا مفعول قرار نہیں دیا جاسکتا۔

پروفیسر طاہر القادری صاحب اگر یہ ماننا نہیں چاہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کبھی جویاے راہ تھے اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو بھی راہ دکھائی تو وہ اپنے اس نقطہ نظر پر قائم رہیں، لیکن انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ ان کا یہ نقطہ نظر قرآن کے صریح نصوص کے بالکل خلاف ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ پیغمبر کبھی کسی ضلالت میں بیتلائیں ہوئے۔ وہ یقیناً اسی فطرت پر تھے جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا، لیکن یہ فطرت جن عقائد کو ثابت کرتی ہے، ان کے تمام لوازم اور تقاضوں کو جاننے کے لیے آپ بھی لامحالہ وحی الہی کے محتاج تھے۔ چنانچہ یہی وہ احتیاج ہے جس کے بارے میں اس سے اگلی آیت میں فرمایا ہے کہ: "اور کیا تیرے پروردگار نے تجھے محتاج پایا تو غنی نہ کیا؟"

اس سورہ کی آخری آیت میں یہ اسی غنا کا حق بیان ہوا ہے کہ: "وَامَا بَنْعَمَةٌ رَبِّكَ فَحَدَثَ"۔ (اور اپنے پور دگار کی نعمت کی تحدیث کرو)۔ یعنی جس طرح تم حمارے رب نے تمھیں ہدایت کی یہ نعمت مفت عطا فرمائی ہے، تم بھی اسی طرح فیاضانہ اس کا چرچا کرو اور ہر مجلس میں اس کا ذکر عام کرو۔ نبوت سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حالت نہ ضلالت کی تھی اور نہ اسے ہدایت قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے لیے صحیح تعبیر "جو یاے راہ، ہی کی ہو سکتی ہے۔ عربی زبان میں لفظ 'ضال'، اس معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ موقع کلام کی رعایت سے اس کا صحیح ترجمہ یہی ہو گا۔

قرآن مجید کے ترجمے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے، اے محبوب، کا طرز تخاطب بھی معلوم نہیں، کس طرح گوارا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی اس کتاب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں بھی مخاطب کیا ہے، آپ کے منصب نبوت و رسالت کے حوالے سے مخاطب کیا ہے۔ جیسے: "یا ایها النبی، اور یا ایها الرسول، یا خطاب کے وقت آپ کی صورت حال کے لحاظ سے تخاطب کا نہایت دل نواز ادبی اسلوب اختیار کیا ہے، جیسے مثلاً: "یا ایها المزمل" اور "یا ایها المدثر"۔ ہر صاحب ذوق اندازہ کر سکتا ہے کہ قرآن مجید کے ان اسالیب تخاطب کے مقابلے میں اے محبوب کا یہ اسلوب کس قدر فرقہ اور غیر ثقہ ہے۔ اسے ناموزوں قرار دینے کے لیے تھا ہمیں بات کافی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انتہائی التفات کے موقع پر بھی اپنی کتاب میں یہ اسلوب اختیار نہیں کیا۔

ہمیں بعد میں بعض احباب نے بتایا کہ پروفیسر صاحب نے سورہ وادفعی کی اس آیت کے اسی طرح کے دو تین اور ترجمے بھی پیش کیے اور انھیں بھی اپنے اس ترجمے ہی کی طرح درست قرار دیا۔ یہ اگر فی الواقع صحیح ہے تو ہم بہت مذعرت کے ساتھ عرض کریں گے کہ قرآن مجید کوئی چیستان نہیں ہے کہ اس کی ہر آیت دو یا تین متصاد مفاہیم کی حامل قرار دی جائے۔ یہ میں پر خدا کی میزان اور حق و باطل کے لیے ایک قطعی معیار کی حیثیت سے نازل ہوا ہے۔ اس کی ہر آیت اپنے سیاق و

سباق میں بندھی ہوئی اور اپنے مفہوم پر ایک واضح جھٹ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ لغت میں ایک لفظ کے دس معنی ہو سکتے ہیں اور خوں میں ایک تالیف کو دس طریقوں سے بیان کیا جاسکتا ہے، لیکن لفظ جب جملہ بنتا اور جملہ کسی کلام کا حصہ قرار پاتا ہے اور اس کے لیے ایک سیاق و سبق وجود میں آ جاتا ہے تو اس میں ایک سے زیادہ معنی کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ پھر یہ لفظ اور یہ تالیف اگر کسی ایسے کلام کا حصہ بنے جس کا متكلّم اس عالم کا پروردگار ہے، جو اس کے اپنے ارشادات کے مطابق عربی مبین میں نازل ہوا ہے، جسے خود اس نے حق و باطل کے لیے فرقان قرار دیا ہے، جس کی صداقت کی دلیل اس نے یہ بیان کی ہے کہ اس میں تم ہر گز کوئی تضاد یا تناقض تلاش نہیں کر سکتے، تو اس کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ کسی جگہ ایک سے زیادہ مفہوم کا کوئی اختلال باقی رہ جائے گا۔ آدمی کی عربی خام ہو اور اس کا ادبی ذوق پست ہو یا وہ سیاق و سبق کی رعایت ملحوظ رکھے بغیر قرآن کی ہر آیت کو الگ الگ کر کے اس کا مدعای صحیح کی کوشش کرے تو یہ البته ممکن ہے، لیکن عربیت کے کسی جید عالم اور قرآن کے کسی صاحب ذوق شارح سے یہ چیز بھی صادر نہیں ہو سکتی، یہ کوئی علم نہیں کہ آپ کسی آیت کے دو یا تین یا اس سے زیادہ معنی بیان کر دیں، بلکہ علم درحقیقت یہ ہے کہ آپ تمام اختلالات کی نفی کر کے زبان و بیان کے قابل اعتماد دلائل کے ساتھ یہ ثابت کر دیں کہ آیت جس سیاق و سبق میں آئی ہے، اس میں اس کا بھی ایک مفہوم ممکن ہے تاکہ اللہ کی یہ کتاب فی الواقع ایک میزان کی حیثیت سے اس امت کے سامنے آئے اور اس طرح تشتت و افتراق کے بجائے یہ امت کے لیے فصل نزعات اور وحدت فکر و عمل کا ذریعہ بنے۔ ہو سکتا ہے کہ ہماری یہ تقدیم پروفیسر صاحب اور ان کے معتقدین کے لیے گراں باری خاطر کا باعث ہو، لیکن حق بہر حال حق ہے اور اس کی حمیت کا تقاضا بھی ہے کہ اسے ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواکیے بغیر بہ ملاحظہ ہر کرداریا جائے۔ ہم میں سے ہر شخص کو ایک دن اس عدالت میں پیش ہونا ہے، جہاں ہمارے وجود کا باطن ہمارے ظاہر سے زیادہ بڑھنے ہو گا اور خود ہمارا وجود بھی صاف انکار کر دے گا کہ وہ اسے چھپائے۔ ہماری زبان اس روز بھی معنی و مفہوم کو لفظوں کا

جامعہ پہنائے گی، لیکن اس دن یہ جامعہ کسی معنی کو چھپانے کی صلاحیت سے محروم ہو جائے گا۔ ہمارے ہاتھ اور پاؤں اس روز بھی ہمارے وجود کا حصہ ہوں گے، لیکن ہمارے ہر حکم کی تعمیل سے قاصر ہو جائیں گے۔ حقیقت اپنی آخری حد تک بے نقاب ہو جائے گی اور ہم میں سے کوئی شخص اس روز اسے کسی تاویل اور توجیہ کے پردوں میں چھپانے سکے گا۔ اس سے پہلے کہ انتہائی بجز اور انتہائی بے بُسی کا یہ عالم ہمارے لیے پیدا ہو جائے، بہتر یہی ہے کہ ہم حق اور صرف حق کو اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیں۔ وَمَا توْ فِيْقَنَا إِلَّا بِاللَّهِ۔

سورہ واٹھی آیت: وَوَجَدَكَ ضَلَالًا فَهَدَىٰ، کے بارے میں پروفیسر طاہر القادری صاحب کے نقطہ نظر پر جو تقدیم ہم نے "اشراق" کے شمارہ بنوری میں کی تھی، اس کے جواب میں ارباب "منہاج القرآن" نے ایک مفصل مضمون اپنے رسالہ میں شائع کیا ہے۔ یہ مضمون اگرچہ کسی تبصرہ کا مستحق تو نہیں تھا، لیکن قطع علم کے اس زمانے میں اس طرح کی بے معنی سخن سازی بھی چونکہ بعض اوقات صحیح بات کے جانے میں حباب بن جاتی ہے، اس وجہ سے اس مضمون کا ایک مختصر جائزہ ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں تاکہ حق کے کسی سچے طالب کے لیے کم سے کم اس معاملے میں کوئی عذر باقی نہ رہے۔

پروفیسر صاحب نے ٹیلی و ڈن پر اپنے ایک درس قرآن میں مذکورہ آیت کا ترجمہ اس طرح کیا تھا کہ: "اے محبوب تیرے پروردگار نے تجھے پالیا تو تیرے ذریعے سے گمراہوں کو ہدایت بخشی۔" ہم نے اس ترجمے پر اعتراض کیا کہ یہ عربیت کی رو سے بالکل غلط، بلکہ قرآن مجید کے مدعا میں تحریف کے متراود ہے۔ چنانچہ ارباب "منہاج القرآن" نے اب اس کے دفاع میں اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ تم جس ترجمے پر اعتراض کر رہے ہو، یہ صرف پروفیسر صاحب ہی کا ترجمہ نہیں ہے، اس امت کے اکابر مفسرین، مثلاً: امام قرطبی، امام ابو حیان اندلی، امام اسماعیل حقی اور امام الحمد شین قاضی عیاض نے بھی اس آیت کا یہی ترجمہ کیا ہے، بلکہ امام رازی کی تفسیر کا تو خلاصہ یہی ہے، اور تحریکی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ فراجیسے امام نحو کی تائید بھی اس ترجمے کو حاصل ہے۔ چنانچہ یہ بات اب تحسیں مان لینی چاہیے کہ مطالعہ اور علم و فن میں جو دسترس ہمارے مدد و پروفیسر طاہر القادری صاحب کو حاصل ہے، تم اس کی گرد را کو بھی نہیں پہنچ سکتے۔

مجھے اعتراض کرنا چاہیے کہ "مطالعہ" اور "علم و فن" میں جس دسترس کا مظاہرہ ارباب "منہاج القرآن" نے اپنی اس تحریر میں کیا ہے، میرے لیے تو اس کی گرد را تک پہنچنا بھی ممکن نہیں ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ اس گرد را سے ادھر بھی کچھ مقامات ہیں، جہاں وہ اگر اجازت دیں تو تھوڑی دیر کے لیے ٹھہر کر ہم چیزے طالب علم بھی ان کے اس "مطالعہ" اور "علم و فن" کی کم سے کم کچھ داد تو دے ہی سکتے ہیں۔

سب سے پہلے امام رازی کو بھیجئے۔ ان کی تفسیر سے جو جملہ ارباب "منہاج القرآن" نے اپنے مضمون میں پیش کیا ہے، اس کے بارے میں دلچسپ بات یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث کے ساتھ اس کا سرے سے کوئی تعلق بھی نہیں ہے۔ پروفیسر صاحب کے ترجمے کو ہم نے جس وجہ سے غلط قرار دیا تھا، وہ تھی کہ انہوں نے سورہ واٹحی کی اس آیت میں "وَجَدَ" کو جو بالبداء ہت یہاں "علم" کے معنی میں ہے، "صادف" کے معنی میں لے کر پہلے اسے دوسرے مفعول سے محروم کیا اور پھر اس دوسرے مفعول کو جسے عربیت کا ذوق آشنا کوئی شخص "وَجَدَ" کے دوسرے مفعول کے سوا کچھ اور قرار دینے کا تصور بھی نہیں کر سکتا، بغیر کسی تردود کے ہدی، کامفعول مقدم قرار دے دیا۔ امام رازی کی تفسیر کے اس جملے میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی۔ اس میں "وَجَدَ" کو "علم" کے معنی میں لیا گیا ہے اور اسے دو مفعولوں ہی کی طرف متعددی قرار دیا گیا ہے۔ "ضالاً" اس میں "وَجَدَ" ہی کا دوسرا مفعول ہے اور ہدی، کامفعول عربی قاعدے کے مطابق مندوفر مانا گیا ہے۔ اس تفسیر

میں یہ جملہ عربی زبان کے جس قاعدے پر بنی ہے، وہ یہ ہے کہ اعلیٰ کلام میں بعض اوقات کسی قوم کے سردار کو مخاطب کیا جاتا ہے، لیکن اس سے مراد درحقیقت وہ قوم ہی ہوتی ہے۔ یہ اسی طرح کا اسلوب ہے، جیسے مثلاً، ہم کہتے ہیں کہ: اس مسئلہ کے بارے میں اسلام آباد یاد ہلی کا رد عمل ابھی معلوم نہیں ہوا اور اس سے ہماری مراد ریاست پاکستان یا بھارت کی حکومت اور ان کی وساطت سے بارہ یہاں اور وہاں کی پوری قوم ہوتی ہے یا مثلاً ہم کہتے ہیں کہ: "احرار" کا نمائندہ تو ہماری پارلیمان میں کمزور ہی سمجھا جائے گا اور اس سے ہم اس نمائندے کی نہیں، بلکہ عامۃ الناس میں تائید و حمایت کے اعتبار سے اس کی جماعت کی کمزوری مراد لیتے ہیں۔ یہی بات علمِ نحو کی زبان میں اس طرح بھی ادا کی جاتی ہے کہ یہاں ایک مضاف دلالت قرینہ کی بنا پر حذف ہو گیا ہے، یعنی:

وَجَدْ قَوْمَكَ ضَلَالًاً، يَا رُهْطُكَ ضَلَالًاً، چَنَانِچَّةَ اِمَامَ رَازِيَ لکھتے ہیں:

انہ قد یخاطب السید ویکون
المراد قومہ فقولہ: ووجدك
ضالاً، ای وجد قومک ضالاً.
(تفسیر الکبیر ۲۱۶/۳)

”آیت کی تفسیر اس اسلوب پر بھی ہوئی ہے
کہ کبھی قوم کے سردار کو مخاطب کیا جاتا ہے
اور اس سے مراد پوری قوم ہوتی ہے۔
چنانچہ اس نے تجھے گمراہ پایا“ سے مراد
درصل یہ ہے کہ اس نے تیری قوم کو گمراہ
پایا۔“

آیت کی یہ تفسیر اگر اختیار کی جائے تو تأثیف کلام کے لحاظ سے یہاں پہلے ”ضالاً“، کو شخص واحد سے متعلق کیا جائے گا، پھر اس سے پوری قوم مراد میں جائے گی، جبکہ پروفیسر صاحب کے ترجمے میں اسے براہ راست جمع کے معنی میں لیا گیا ہے اور اس طرح اس کی تغیری اور وحدت، دونوں سے صرف نظر کر لیا گیا ہے۔

آیہ زیر بحث کی یہی تفسیر امام قرطبی، امام اسماعیل حقی اور ابو حیان اندسی کے ان جملوں میں بھی بیان ہوئی ہے جو ارباب "منہاج القرآن" نے پیش کیے ہیں۔ امام نحو فرانے بھی جس چیز کی تائید کی ہے، وہ پروفیسر صاحب کا ترجمہ نہیں، بلکہ یہی تفسیر ہے جسے صرف رازی، حقی، قرطبی اور

ابو حیان ہی نے نہیں، ان کے علاوہ بعض دوسرے مفسرین نے بھی اپنی تفسیروں میں نقل کیا ہے۔ ہم اس وقت اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ وجدک ضالاً فہدیٰ، کی تفسیر صحیح ہے یا غلط اور زبان کے جس اسلوب پر اس کی بناء قائم ہوئی ہے، اس کا اطلاق یہاں ممکن بھی ہے یا نہیں اور سورہ کاظم اسے قبول بھی کرتا ہے یا نہیں اور جس قباحت سے بچنے کے لیے یہ تفسیر کی گئی ہے، وہ قباحت اس سے فی الواقع دور بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ ہم جو بات یہاں واضح کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ پروفیسر صاحب کے ترجمے کے ساتھ اس تفسیر کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان کا ترجمہ یہ ہے کہ: "تیرے پروردگار نے تجھے پالیا" اور اس تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ: "تیرے پروردگار نے تیری قوم کو گمراہ پایا" یا "تجھے گمراہوں کے درمیان پایا"۔ چنانچہ ارباب "منہاج القرآن" اگر ان دونوں کو ایک قرار دے کر اس تفسیر کو اس ترجیح کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو یہیں معلوم کہ علم فتن کو اس سخن فہمی پر انھیں داد دینی چاہیے یاد دیانت کو ان حضرات کی جسارت پر ماتم کرنا چاہیے۔

رازی و قرطبی اور فرا ابو حیان جیسے ائمہ تجویف تفسیر کے منہ میں اپنی بات ڈال کر ان حضرات نے "علم فتن" میں اپنی جس مہارت کا مظاہرہ کیا ہے، اس کا ایک نہایت دل چسب نمونہ امام رازی کے بارے میں ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کی تفسیر کا تو خلاصہ یہی ہے۔ یہ دعویٰ غالباً اس خیال سے کیا گیا ہے کہ اس گئے گزرے زمانے میں اب وہ لوگ ہی کتنے ہیں جو امام رازی کی مراجعت کر سکتے اور اس طرح اس دعوے کی حقیقت سے آگاہ ہو جانے کے بعد ان کی مشیخت کو چلنچ کر سکتے ہیں۔

امام موصوف نے آئی زیر بحث کی تفسیر میں اپنے طریقے کے مطابق پہلے ائمہ تفسیر میں سے سدی، کلبی اور مجاهدی کی رائے نقل کی ہے۔ پھر اس کے دلائل بیان کر کے یہ بتایا ہے کہ جمہور علمانے اس رائے کو قبول نہیں کیا۔ اس کے بعد انہوں نے اس آیت کے بارے میں جمہور کی آراء ایک ترتیب کے ساتھ جمع کر دی ہیں۔ یہ کل میں اقوال ہیں جن میں سے ایک وہ قول بھی ہے جسے ارباب "منہاج القرآن" نے اپنے مضمون میں نقل کیا ہے۔ رازی نے اس قول کو ترجیح نہیں دی؛ اسے بیان میں تمام اقوال پر مقدم نہیں کیا؛ سورہ کی دوسری آیات میں کسی پہلو سے بھی اس کا حوالہ

— ارباب ”منہاج القرآن“ کی خدمت میں —

نہیں دیا، بلکہ ”اللہ یحد ک یتیماً“ کے بارے میں اپنی بحث کے آخر میں جہاں سورہ کاظم واضح کیا ہے، وہاں اس کے بجائے ایک دوسرے قول اختیار کیا ہے۔ یہ اقوال میں سے ایک قول اور آراء میں سے ایک رائے ہے جسے امام موصوف نے بغیر کسی تبصرے کے اپنی تفسیر میں نقل کر دیا ہے۔ اس کے بعد ارباب ”منہاج القرآن“ کے اس دعوے کے بارے میں کہ امام رازی کی تفسیر کا خلاصہ یہی ہے، اس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے کہ:

ایں کاراز تو آید و مردال چنیں لند

بہر حال اس بحث سے واضح ہے کہ رازی، قرطبی، ابو حیان، اسماعیل حقی اور فرا میں سے کسی نے بھی آیہ زیر بحث کے وہ معنی بیان نہیں کیے جن پر ہم نے اعتراض کیا تھا۔ ان ائمہ کے جو حوالے ارباب ”منہاج القرآن“ نے پیش کیے ہیں، وہ سب مسئلہ زیر بحث سے بالکل غیر متعلق ہیں اور انھیں غالباً صرف اس لیے پیش کر دیا گیا ہے کہ دینی علوم سے ناواقف اپنے سادہ لوح معتقد دین کو یہ باور کر دیا جائے کہ پروفیسر صاحب کے جس ترجمے پر فلاں شخص نے اعتراض کیا ہے، تم اسے قابل التفات نہ سمجھو، اس ترجمے کو تو ابوجیان اور فراجیسے ائمہ نحو اور قرطبی اور اسماعیل حقی جیسے اکابر مفسرین کی تائید حاصل ہے اور امام رازی کی تفسیر کا خلاصہ تو یہی ہے، لہذا اسے آخر غلط کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟ — وائے، افسوس کہ یہ لوگ ہیں جو بزعم خود اس زمانے میں ہم مسلمانوں کی رہنمائی کے منصب پر فائز ہوئے ہیں:

اب کسے رہنماء کرے کوئی

یہ تو ائمہ نحو تفسیر کا معاملہ ہوا جن کا حوالہ ان حضرات نے دیا تھا۔ اس کے بعد اب لے دے کر ایک قاضی عیاض کی ”الشفا“ رہ جاتی ہے جسے یہ حضرات اپنی تائید میں پیش کر سکتے ہیں، لیکن کیا ”الشفا“ کی یہ عبارت جس کا حوالہ انھوں نے دیا ہے، فی الواقع یہ حیثیت رکھتی ہے کہ اس کی بنیاد پر قرآن مجید میں یہ تحریف گوارا کر لی جائے؟ ہم بڑے ادب کے ساتھ یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ پروفیسر طاہر القادری صاحب کے ترجمے کا مأخذ اگر یہی ہے تو پھر یہ عیوب کی طرح

— ارباب ”منہاج القرآن“ کی خدمت میں —

چھپانے کی چیز ہے۔ اسے یوں سر محفل بیان کرنا پروفیسر صاحب کے لیے کچھ باعث عزت نہ ہو گا۔

پروفیسر صاحب کے بارے میں ہم یہ خیال تو نہیں کرتے تھے کہ وہ اعلیٰ عربیت کے اصول پر اور خود قرآن کے اپنے نظائر اور اس کے نظم کی روشنی میں قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کی الہیت رکھتے ہیں، لیکن اتنا حسن ظن بہر حال ان کے متعلق ہمیں تھا کہ وہ جو کچھ کہیں گے، قدما کی کسی محکم رائے ہی کی بنیاد پر کہیں گے۔ مگر اب جو ارباب ”منہاج القرآن“ نے اس امت کے ذخیرہ علمی میں سے ان کے ترجمے کا یہ تہذیب اخذ ”الشفا“ کی اس عبارت کی صورت میں پیش کیا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ بڑی مایوسی ہوئی۔ قرآن کے کسی شارح کے لیے یہ کوئی فخر کی بات نہیں ہے کہ وہ ایک حاطب اللیل کی طرح پرانے علمی ذخائر میں جب بھی داخل ہو، رات کے اندر ہیروں ہی میں داخل ہوا اور پھر لکڑیاں اور سانپ جو بھی میسر آئیں، انھیں باندھ کر لے آئے۔ یہ ”الشفا“ جس کا انھوں نے حوالہ دیا ہے، یہ کوئی تفسیر کی کتاب نہیں ہے۔ اس کا موضوع خود و اعراب کے مباحث بھی نہیں ہیں۔ یہ ایمان پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق کے بارے میں ایک کتاب ہے جس کے مصنف کا کمال یہی ہے کہ سیرت طیبہ سے متعلق جس روی استنباط اور جس وہی روایت کی تلاش ہو، اس کے بارے میں بغیر کسی تردود کے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کتاب میں مل جائے گی۔ اپنے ترجمے کی تائید کے لیے انھوں نے اس کتاب کا انتخاب کیا ہے اور اس میں جس قول کا حوالہ دیا ہے، اس کا حال بھی یہ ہے کہ خود مصنف نے اسے ”قیل“ کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ یہ کسی محبول شخص کی رائے ہے جس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ کون تھا اور کہاں اس نے یہ معنی بیان کیے تھے۔ خود ”الشفا“ کے شارحین اپنے آپ کو اس قول کے دفاع سے عاجز پاتے ہیں۔ چنانچہ خفاہی جن کی شرح سے ایک جملہ نقل کر کے ان حضرات نے اپنے قارئین کو یہ باور کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ اس قول سے بس کچھ اختلاف رکھتے تھے، ان کی پوری عبارت اس کے بارے میں یہ ہے:

"یہ وہ قول ہے جس کی تائید نہ آیت کے اعراب سے ہوتی ہے اور نہ اسے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ بہتر یہی تھا کہ اسے ترک کر دیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں منصوب کو اس کے عامل اور ربک فکبر، کی طرح ایک زائد 'ف' پڑیں، بلکہ 'عطاف' کی 'ف' پر مقدم ٹھہرایا گیا ہے اور اس کے باوجود مقدم ٹھہرایا گیا ہے کہ 'وجد' کی صورت میں اس کے ساتھ بالکل ٹھیق ایک عامل اس جملے میں پہلے موجود ہے اور یہ وہ چیز ہے جسے اہل نحو کسی طرح جائز نہیں سمجھتے۔"

یہ حقیقت ہے کہ اپنے استدلال کی ساری عمارت "الشقا" کے اس قول پر قائم کر کے ارباب "منہاج القرآن" نے اپنے مددو ح کی کوئی خدمت انجام نہیں دی، بلکہ ان کے بارے میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان کے "مطالعہ" اور "علم فن" کا سارا کمال یہی ہے کہ جہاں تھاں سے کوئی وابی عبارت لے کر اسے کچھ آب و رنگ کے ساتھ ان سادہ لوح معتقدین کے سامنے پیش کر دیا جائے جو بے چار نہیں جانتے کہ کہنے والا کیا کہہ رہا ہے اور کہاں سے کہہ رہا ہے اور صرف یہی جانتے ہیں کہ یہ وہ مامور من اللہ ہستی ہیں جنہیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زمانے کے لوگوں کی ہدایت کے لیے خود منتخب فرمایا ہے۔

اپنی بات کی بیچ میں یہ سب کچھ کرگزرنے کے بعد ان ارباب "علم فن" نے امام حسن کی قرأت بھی پیش کی ہے جس کے بارے میں، حقیقت یہ ہے کہ ان کے مضمون کوئی بار پڑھنے کے بعد بھی ہم یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ ان حضرات نے اسے آخر کس مقصد کے لیے پیش کیا

هذا القول لا يساعدك اعراب، ولا يصحبه صواب، فالاولى
ترکه لما فيه من تقديم المنصوب على عامله، والفاء العاطفة لا الزائدة كما في قوله تعالى: 'وربك فكير' مع وجود عامل مقدم ملاصق وهو مما لا تجوزه النحاة.
(نیم الریاض ۲۱۱)

ہے۔ پروفیسر صاحب کے جس ترجمے پر ہم نے اعتراض کیا تھا، اس کا تعلق قرآن مجید کی آیت:
 'وَجَدَكَ ضَالًاً فَهَدَىٰ' سے ہے۔ یہ 'وجدك ضال فھدای' کیا چیز ہے؟ ہم اس سے
 خدا کی پناہ چاہتے ہیں کہ اسے قرآن مجید کی کوئی آیت قرار دیں۔ انھوں نے خود لکھا ہے کہ یہ ایک
 شاذ قرأت ہے جس سے قرآن ثابت نہیں ہوتا۔ چلیے، خیرگز ری، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ
 'وجدك ضالًاً فھدای' کی تفسیر ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہمارے اعتراض کے جواب
 میں انھوں نے گویا ہمیں بتایا ہے کہ تم قرآن کی آیت میں تحریف معنوی کا ماتم کر رہے ہو۔ لہ، ہم
 امام حسن کے حوالے سے ثابت کیے دیتے ہیں کہ عشق رسول کا تقاضا ہوتا یہ ترجمہ کیا چیز ہے جس
 پر تم اعتراض کر رہے ہو، اس مقصد کے لیے تو قرآن کے الفاظ میں بھی تغیر و تبدل کیا جاسکتا ہے
 اور اس کے ضالاً، کو ضال، بھی بنایا جاسکتا ہے۔

تفسیر قرآن کے بارے میں ان حضرات کا مسلک ہے جسے انھوں نے بقلم خود واضح کر دیا
 ہے۔ ہم اس ملک کے اہل دانش کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ وہ "علم و فن" ہے جس کی دعوت یہ
 مامور من اللہ ہستیاں لے کر اٹھی ہیں۔ اب ہر شخص کو ان سے پوچھنا چاہیے کہ قرآن کے الفاظ
 میں تغیر و تبدل کر کے اس کی تفسیر اگر جائز ہے تو پھر یہ بحث و تجویض کس لیے؟ لوگوں سے صاف
 صاف کہیے کہ وہ قرآن کی جس آیت کو اپنے مشاکے خلاف پائیں، اس میں بے تکلف مفعول کو
 فاعل اور فاعل کو مفعول قرار دے کر کوئی معنی پیدا کر لیں۔ بلکہ یہی کیوں؟ وہ جس نفی کو چاہیں اثبات
 میں اور جس اثبات کو چاہیں نفی میں بدل لیں، نبی کو امر اور امر کو نبی کی صورت دے دیں ضالاً، کو
 اگر ضال، میں تبدیل کیا جاسکتا ہے تو حرمت علیکم امہاتکم، کو لم تحرم امہاتکم،
 میں بدل لینے میں آخر کیا مانع ہے؟ اور انما یخشنی اللہ من عبادہ العلمؤا، میں تو کچھ
 بہت تردی کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ وہ جب چاہیں اس کے مرفوع کو منصوب اور منصوب کو مرفوع
 بنادے سکتے اور اس کا یہ ترجمہ کر سکتے ہیں کہ: "اللہ میاں تو بس اپنے مولوی بندوں ہی سے ڈرتے
 ہیں"۔ یعنی اگر امام حسن کو حاصل تھا تو اس امت کو کیوں حاصل نہیں ہے۔ وہ اگر ضالاً، کو ضال،

— ارباب "منہاج القرآن" کی خدمت میں —

میں تبدیل کر سکتے تھے تو قرآن مجید کے دوسرے مقامات پر ہم یہ کیوں نہیں کر سکتے؟ اور پھر اہل تشیع نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی فلاں اور فلاں آیت کواہل بیت نے جس طرح پڑھا ہے، اس میں حضرت علی کی خلافت اور صدیق و فاروق کی مذمت بالصراحت بیان ہوئی ہے تو ہم ان پر تحریف قرآن کا جرم ثابت کرتے ہیں۔ ہم اگر قرطبی کی روایت پر "ضالاً، کو ضال" بناسکتے ہیں تو وہ بھی اپنی ان روایتوں کے بارے میں بہت اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ:

ایں گناہیست کہ در شہر شنایز لکند

بہر حال ہم اپنا یہ موقف یہاں بالکل واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ امام حسن کی طرف اس طرح کی کسی قرأت کو منسوب قرار دینا ایک بدترین معصیت ہے جس سے ہر شخص کو خدا کی پناہ مانگنی چاہیے۔ یہ فی الواقع اس امت کی بڑی بد قسمتی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس طرح کی سب قراؤں کو باطل قرار دینے کے باوجود اہل تشیع اور باطنیہ کی یہ روایات ہماری تفسیر کی کتابوں میں داخل ہو گئی ہیں اور اس سے زیادہ بد قسمتی کی بات یہ ہے کہ اس زمانے کے یہ ارباب "علم و فن" اپنے بزرگوں کی اس لغوش پر پردہ ڈالنے کے بجائے ان لغویات کو اپنے مضامین کی زینت بنا کر اس بیسویں صدی میں اللہ کی کتاب پر لوگوں کے رہے ہے ایمان کو بھی خطرے میں ڈال رہے ہیں۔

انھوں نے اپنے مضمون میں اس قرأت سے کچھ "حقائق" ثابت کیے ہیں، ہم ان کی خدمت میں یہ عرض کریں گے کہ اس سے جہاں وہ "حقائق" ثابت ہوتے ہیں، وہاں یہ حقائق بھی جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں، پوری طرح ثابت ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہاں اپنی فہرست میں انھیں بھی درج فرمائیں تاکہ ہماری طرح اگر پھر کوئی طالب علم ان پر اعتراض کرے تو وہ "حقائق" کی اس سے زیادہ مفصل فہرست پیش کر کے اس پر اپنی جگت تمام کر سکیں۔

اپنے مضمون کی ابتداء میں انھوں نے ہمیں متنبہ کیا تھا کہ پروفیسر صاحب کے ترجیح کو غلط قرار

دینے سے پہلے تم اگر تفسیر اور اصول تفسیر پر ان کے لیکھوں لیتے جو انہوں نے ہمیں دیے تھے تو تمھیں معلوم ہو جاتا کہ وہ ہستی جس پر تم نے اعتراض کی جسارت کی ہے، اس کا علمی پایہ کس قدر بلند ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ ان لیکھوں کا اتنا حصہ تواب ہم نے سن ہی لیا ہے کہ قرآن کی تفسیر، اگر ضرورت پیش آجائے تو اس کے مفعول کو فاعل بنا کر بھی کی جا سکتی ہے۔ ان کی رفتہ "علم و فن" کے اعتراض کے لیے یہی بہت ہے۔ اس کے بعد بھی اگر ہم مکمل ہی رہتے ہیں تو یہ ہماری کم فہمی ہے۔ انہوں نے تو پنا مرتبہ بہر حال ثابت کر دیا ہے۔

اپنے اس مضمون میں پروفیسر صاحب کے ان لیکھوں سے استفادے کی دعوت کے ساتھ انہوں نے ہم طالب علموں کو کچھ علم خوب پڑھانے کی بھی کوشش کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی دری کے لیے ہمارے سامنے زانوئے تلمذیت کرو۔ ہم تمھیں بتاتے ہیں کہ مفعول عربی زبان میں ہمیشہ اپنے فاعل کے بعد ہی نہیں آتا، یہ بارہا اس پر مقدم بھی ہو جاتا ہے۔ اور وجد، صرف علم، ہی کے معنی میں نہیں ہوتا، یہ صادف، کے معنی میں بھی آتا ہے اور جب یہ اس معنی میں آتا ہے تو پھر اسے ایک ہی مفعول کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا یہ تمہاری جہالت ہے کہ تم 'ضالاً'، کویہاں وجد، کا دوسرا مفعول بنانے پر مصروف ہو اور اسے 'ہدی'، کامفعول مقدم قرار دینے سے بھی انکار کر رہے ہو۔ ہم بصمیم قلب ان کا شکر یاد کرتے ہیں کہ انہوں نے علم خوب کے یہ بھولے ہوئے اسباق ہمیں یاد دلانے ہیں۔ چنانچہ وہ اگر برانہ مانیں تو ہم بھی کچھ بھولے ہوئے سبق انہیں یاد دلادیں۔

انہیں اگر زحمت نہ ہو تو ہمارا مضمون ایک مرتبہ پھر پڑھ لیں اور دیکھیں کہ اس میں یہ مسئلہ ہی کہاں زیر بحث تھا کہ عربی زبان میں مفعول اپنے فعل پر مقدم نہیں ہو سکتا اور وجد، کبھی ایک ہی مفعول کی طرف متعدد ہو کر صادف، کے معنی میں نہیں آ سکتا۔ ہمارا اعتراض یہ تھا کہ سورہ وَالْفَحْمِی کی آیت: 'وَوِجْدَكُ ضَالًاً فَهَدَى'، 'میں ضالاً'، 'کو ہدی'، کامفعول قرار دینا اور وجد، کو 'ضالاً' سے غیر متعلق کرنا عربیت کی رو سے کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ ان کا خیال غالباً یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو کسی لفظ میں ثابت کیے جاسکتے ہیں، وہ ہر جگہ مراد بھی ہو سکتے ہیں۔ یہی علمی پایہ ان صاحب کا بھی

تھا، جنہوں نے غالب کا مشرع پڑھا کہ: غالب کو برا کیوں کہو، اچھا مرے آگے — اور پھر اس کی یہ شرح فرمائی کہ تم غالب کو میرے سامنے اچھا کہتے ہو تو دوسروں کے سامنے برا کیوں قرار دیتے ہو؟ اہل مجلس میں سے کسی نے عرض کیا کہ حضور، اچھا، یہاں اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں آپ نے لیا ہے تو فوراً اچھے کہ اردوزبان کی جو لغت چاہے، اٹھا کر دیکھ لو۔ ان سب میں 'اچھا' کے ایک معنی وہ بھی لکھے ہوئے ہیں جو ہم نے یہاں مراد لیے ہیں۔

اس پایہ کے اہل علم سے اب کیا گفتگو کی جائے اور انھیں کس طرح بتایا جائے کہ اعتراض اس پر نہیں ہے کہ 'اچھا'، اس معنی میں آتا ہے یا نہیں۔ اعتراض اس پر ہے کہ 'اچھا'، غالب کے مشرع میں اس معنی میں آیا ہے یا نہیں۔ کان، عربی زبان میں تامہ بھی ہوتا ہے اور ناقصہ بھی۔ لیکن 'ما کان ابراہیم یہودیاً ولا نصرانیاً'، میں بھی، مثال کے طور پر، کیا ان دونوں صورتوں کا اطلاق بیک وقت کیا جاسکتا ہے اور دونوں کو یکساں درست کیا جاسکتا ہے؟

سورہ واضحی کی آیت، 'وَوَجْدُكَ ضَالًا فَهَدَىٰ'، کے بارے میں ہم ایک مرتبہ پھر پورے اطمینان کے ساتھ یہ عرض کریں گے کہ اس میں عربیت کی رو سے یہ ممکن ہی نہیں کہ 'ضالاً'، کو 'وجد'، سے غیر متعلق کر کے اسے 'هدی'، کامفعول مقدم بنادیا جائے اور اس میں 'وجد'، لازماً 'علم'، ہی کے معنی میں ہے، اسے یہاں 'صادف'، کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ یہ تقدیم مفعول کا مسئلہ ہی نہیں ہے کہ نحو کی فلاں اور فلاں کتاب سے وہ موانع تلاش کیے جائیں جو کسی جگہ تقدیم مفعول میں حائل ہو سکتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ 'ضالاً'، کی طرح کوئی مفعول جب اس طرح 'وجد' سے ملحت ہو تو کیا اس فعل سے الگ کر کے کسی دوسرے فعل کامفعول قرار دیا جاسکتا ہے؟ ہم یہ عرض کریں گے کہ عربی زبان میں اس کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اس زبان کے پورے ذخیرے میں سے اس کی کوئی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی۔ ہمارے انہم تفسیر آیات کی تفسیر میں کمزور سے کمزور نحوی احتمالات بھی بالعوم بیان کر دیتے ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے اپنی تفسیروں میں اس آیت

— ارباب "منہاج القرآن" کی خدمت میں —

کے متعلق پوری صراحت کے ساتھ صرف اسی ایک صورت کا ذکر کیا ہے کہ 'وجد' یہاں 'علم' کے معنی میں ہے اور یہ دو مفعولوں کی طرف متعدد ہوا ہے۔ مختصری نے لکھا ہے:

"اللَّمْ يَجِدُكَ" من الْوَجُودِ الْذِي
بِمَعْنَى الْعِلْمِ، وَالْمَنْصُوبَانِ
مَفْعُولاً وَجَدَ.
(الْكَشَافُ ٢٧/٢٧)
وَاللَّمْ يَجِدُكَ" مِنْ وَجُودِ الْذِي
بِمَعْنَى الْعِلْمِ، وَالْمَنْصُوبَانِ
مَفْعُولاً وَجَدَ.
"اللَّمْ يَجِدُكَ" مِنْ وَجُودِ الْذِي
بِمَعْنَى الْعِلْمِ، وَالْمَنْصُوبَانِ
مَفْعُولاً وَجَدَ.
"اللَّمْ يَجِدُكَ" مِنْ وَجُودِ الْذِي
بِمَعْنَى الْعِلْمِ، وَالْمَنْصُوبَانِ
مَفْعُولاً وَجَدَ.
"اللَّمْ يَجِدُكَ" مِنْ وَجُودِ الْذِي
بِمَعْنَى الْعِلْمِ، وَالْمَنْصُوبَانِ
مَفْعُولاً وَجَدَ.

رازی لکھتے ہیں:

"اللَّمْ يَجِدُكَ" من الْوَجُودِ الْذِي
بِمَعْنَى الْعِلْمِ، وَالْمَنْصُوبَانِ
مَفْعُولاً وَجَدَ.
(الثَّفِيرُ الْكَبِيرُ، ٣١/٣٢)

اس کے بعد انہوں نے خفاجی شارح "الشنا" کے حوالے سے لکھا ہے کہ 'وجد' کا ایک مفعول یہاں مخدوف مان لیا جائے۔ اس سے قطع نظر کہ خفاجی کی یہ رائے بھی عربیت کی رو سے بالکل غلط ہے اور ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ عربی زبان میں اس کے لیے بھی کوئی گنجائیں نہیں ہے اور خود خفاجی نے بھی "نسیم الریاض" میں اعتراف کیا ہے کہ اکثر اہل نحو سے قبول نہیں کرتے، ان سب باتوں سے قطع نظر، ہم ان ارباب "علم و فن" سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ مسئلہ زیر بحث سے اس حوالے کا آخوندی تعلق ہے؟ ہم نے پروفیسر صاحب کے جس ترجمہ پر اعتراف کیا تھا، اس میں انہوں نے 'وجد' کا دوسرا مفعول مخدوف مان کر تو اس آیت کا ترجمہ نہیں کیا تھا کہ خفاجی کی یہ رائے اس ترجمے کی تائید میں پیش کی جائے۔ انہوں نے اسے 'صادف'، کے معنی میں لے کر اور اسے ایک مفعول کی طرف متعدد قرار دے کر اس آیت کا ترجمہ کیا تھا اور ہم نے اسی بنا پر اسے بالکل غلط قرار دیا تھا۔

۳۔ یہاں یہ واضح رہے کہ 'وجد' ضالاً، اسی 'اللَّمْ يَجِدُكَ' پر عطف ہے، لہذا اس کا حکم بھی اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔

— ارباب "منہاج القرآن" کی خدمت میں —

اب یہ حضرات ہی بتائیں کہ اس طرح کی چیزوں کو اصل مسئلہ سے توجہ ہٹا کر اپنے قارئین کو ادھر ادھر کی باتوں میں الجھانے کی کوشش کے سوا آخر کیانام دیا جاسکتا ہے؟
علم خوبی کی اس درس و تدریس سے فراغت کے بعد انہوں نے قرآن مجید کے ترجمہ میں اے محبوب کے طرز تخطاطب کے بارے میں ہمارے اعتراض پر بھی ہمیں تنقیب کی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس معاملے میں ہم سے بڑا سہو ہوا۔ وہ لوگ جو غزل کے محبوب اور خدا کے پیغمبر سے خطاب کے طریقوں میں بھی فرق کرنے سے قاصر ہوں، انھیں یہ بتانے کی کوشش حماقت ہی ہے کہ قرآن کے ترجیح میں اے محبوب، کا اسلوب ذوق اطیف پر گراں گزرتا ہے۔ ہم اس پر فی الواقع ان سے معدرت خواہ ہیں اور ہمیں امید ہے کہ اس بے محل مشورے پر وہ ہماری یہ معدرت قبول فرمائیں گے۔

اس کے بعد انہوں نے لکھا ہے کہ یہ شخص قرآن مجید کی ایک ہی آیت کے دو یا تین مفہومیں بیان کرنے پر بھی مفترض ہوا ہے، دراں حالیکہ ہمارے بزرگوں میں سے، مثلاً غوث الاعظم تو ایک ہی آیت کی چالیس تفسیریں بیان کیا کرتے تھے، اور یہ اگر غلطی ہے تو اس کا ارتکاب رازی اور قرطبی اور دوسرے اکابر مفسرین نے بھی جگہ جگہ کیا ہے، اور یہ کوئی متصاد تفسیریں نہیں ہوتیں، بلکہ ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں جنھیں یہ حضرات بیان کر دیتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اس کے لیے رازی کی تفسیر میں سے اسی آیت، وجدک ضالاً فهدا، کو مثال کے طور پر پیش کر کے یہ بتایا ہے کہ انہوں نے اس کی بیس مختلف تفسیریں اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے مفسرین نے یہی کیا ہے، لیکن اب ذرارازی کی ان بیس تفسیروں

میں سے چند ملاحظہ فرمائیے:

آیہ زیر بحث کی ایک تفسیر انہوں نے یہ نقل کی ہے کہ اے پیغمبر، تم اپنے دادا سے کھو گئے تھے تو تمہارے پروردگار نے تمھیں ان کی طرف لوٹا دیا۔

دوسری تفسیر یہ نقل کی ہے کہ تم میسرہ کے ساتھ سفر میں راستہ بھول گئے تھے اللہ نے تمھیں

قالے تک پہنچا دیا۔

تیسرا تفسیر یہ نقل کی ہے کہ تم کفار میں گھرے ہوئے تھے تو اللہ نے تمھیں قوت بخشی۔

چوتھی یہ نقل کی ہے کہ تم قبلے کے بارے میں متعدد تھے تو اس نے تمہارا رخ اس قبلے کی طرف کر دیا جو تمھیں پسند تھا۔

پانچویں یہ نقل کی ہے کہ تم شروع میں جبریل کو پہچانے سے قاصر رہے تو اللہ نے ان سے تمھیں متعارف کرادیا۔

چھٹی یہ نقل کی ہے کہ تم تجارت اور اس کے طریقوں سے ناواقف تھے تو اللہ نے تمہاری رہنمائی فرمائی اور تمھیں تجارت کرنا سکھا دی۔

ساتویں یہ نقل کی ہے کہ تم بھرت سے قاصر تھے تو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اس کی راہ کھولی۔

یہ وہ تفسیر یہ ہے جن کے بارے میں انہوں نے فرمایا ہے کہ یہ دراصل ایک ہی حقیقت کی

مختلف تعبیریں ہیں، انھیں آپس میں متضاد آخركس طرح قرار دیا جاسکتا ہے؟

ہمیں نہیں معلوم کہ یہ اگر تضاد نہیں ہے تو پھر تضاد کس چیز کا نام ہے؟ کیا ہی اچھا ہوتا کہ یہ حضرات تجارت نہ جانے اور قبلے کے بارے میں متعدد ہونے اور بھرت کی راہ نہ پانے اور جبریل کو پہچانے سے قاصر رہ جانے اور کفار میں گھرے ہوئے اور سفر میں راستہ بھول جانے اور اپنے دادا سے کھوجانے میں جو قدر مشترک تلاش کر لینے میں کامیاب ہوئے ہیں، اسے بیان کرو یتے تاکہ ہم طالب علموں پر بھی واضح ہو جاتا کہ اختلاف تعبیر اور تضاد میں درحقیقت کیا فرق ہوا کرتا ہے؟

ہمارے نزدیک، یہی وہ طریق تفسیر ہے جس نے امت کو تشتت و افتراق میں بٹلا کیا اور اس کے ذہین عناصر کو قرآن مجید سے بالکل غیر متعلق کر دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ان تفسیروں کے مطالعہ سے آدمی سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کیا یہی وہ کلام ہے جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ جن و انس اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے اور جو اس زمین پر حسن بیان اور فصاحت و

— ارباب ”منہاج القرآن“ کی خدمت میں —

بلاغت کا ایک لاقانی مجزہ قرار پایا؟ ہمارا خیال ہے کہ ان تفسیروں کو دیکھنے کے بعد تو یہ ماننا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ فی الواقع کوئی با معنی کلام بھی ہے جس کی طرف انسان ہدایت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

رہی یہ دلیل کہ ہمارے سب مفسرین یہی کچھ کرتے رہے ہیں تو یہ درحقیقت کوئی دلیل ہی نہیں ہے۔ اگلوں نے اگر غلطی کی ہے تو ہم پر یہ کہاں سے واجب ہو گیا کہ ہم آنکھیں بند کر کے نسلًا بعد نسل اس غلطی کو دہراتے چلے جائیں؟ قرآن مجید کے بارے میں یہ روایہ خود اس کے صریح نصوص اور عقل عام کے بالکل خلاف ہے۔ چنانچہ اللہ کی اس کتاب پر ہمارے ایمان کا تقاضا ہے کہ ہم ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پرواکیے بغیر پوری شدت کے ساتھ اسے روکر دیں۔

اب چند حرف لفظُ ضالاً، کے اس ترجیح کے بارے میں بھی جس کی تائید ہم نے اپنی تحریر میں کی تھی۔ انہوں نے فرمایا ہے کہ ائمۃ تفسیر کے اقوال اور لغت کی کتابوں میں انھیں اس کا کوئی مأخذ نہیں مل سکا۔ ہم ان کی خدمت میں یہ عرض کریں گے کہ زبان کی تحقیق میں ائمۃ تفسیر کے اقوال اور لغت کی کتابوں کا درجہ بالکل ثانوی ہے۔ اس معااملے میں اصل اہمیت ہمیشہ اہل زبان کے کلام ہی کو حاصل ہوتی ہے۔ لغت کی کتابیں خود اسی سے مرتب کی جاتی ہیں اور ائمۃ تفسیر اپنی آراء میں سے اخذ کرتے ہیں۔ عربی زبان کی کوئی اچھی لغت، مثلاً: ”سان العرب“، اور نحو کی کوئی اعلیٰ کتاب، مثلاً: رجیسٹری کی ”المفصل“، یا ابن ہشام کی ”معنی اللبیب“، اٹھا کر دیکھ بیجھے، یہ حقیقت بالکل واضح ہو جائے گی کہ زبان کی تحقیق میں اس فن کے ماہرین کا اصل مرجع کیا ہے اور وہ اپنا موقف کس طرح ان نظائر و شواہد سے ثابت کرتے ہیں جو انھیں اہل زبان کے کلام سے میسر آتے ہیں۔ اردو زبان کی تحقیق میں جس طرح ”فرہنگ آصفیہ“ اور ”نور اللغات“ کی حیثیت بس ایک ثانوی مأخذ کی ہے اور یہ کتابیں خود محتاج ہیں کہ اپنے مندرجات کی سند میر و غالب کے کلام سے پیش کریں، اسی طرح ”سان“ اور ”صراح“ اور ”صحاح“ اور ”قاموس“ کے مصنفوں کے لیے بھی اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ اپنی کتابوں میں جو کچھ درج کر رہے، اس کی سند کے لیے

کلام عرب ہی کے شواہد سامنے لا میں۔ چنانچہ اس معاملے میں اس امت کے اہل تحقیق میں کوئی اختلاف نہیں کہ لغت عرب کی تحقیق کے لیے سب سے پہلا مأخذ خود قرآن مجید ہے اور اس کے بعد یہ حیثیت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے ان اقوال کو جو روایت باللفظ کے طریقے پر منتقل ہوئے ہیں، اور پھر ادب جاہلی کو حاصل ہے۔ چنانچہ لفظ ضالاً کے جو معنی ہم نے بیان کیے تھے، ان کے بارے میں ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ارباب ”منہاج القرآن“ پہلے اپنے دفاع سے فارغ ہو جائیں۔ اس کے بعد وہ اگر چاہیں گے تو ہم عربی زبان کے انھی مأخذ سے اس لفظ کے یہ معنی ان شاء اللہ ثابت کر دیں گے۔ تا ہم اس وقت تک وہ اگر فرزدق کے اس شعر ہی پر غور فرمائیں تو ہمیں امید ہے کہ لفظ ضالاً، کے معنی کے بارے میں کچھ حقائق، اگر اللہ نے چاہا، تو ان پر واضح ہو جائیں گے۔ اس نے کہا ہے:

ولقد ضلللت اباك تطلب دارماً

کضلال ملتمس طريق وبار

اپنے مضمون کے آخر میں انھوں نے فرمایا ہے کہ تمھیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ تمھاری اور تمھارے استاد کی عمر بھر کی محنت کا نتیجہ ہی کیا ہے؟ یہی چند سوآدمی اور ادھر ہمارے پروفیسر صاحب ہیں کہ صرف پانچ چھ برسوں ہی میں ہزاروں نہیں، بلکہ لاکھوں انسان ان سے اس طرح وابستہ ہوئے ہیں کہ ہمہ وقت سر بکف پھرتے اور دعا کرتے ہیں کہ کب ان کا اشارہ ابرو ہو اور ہم تن من دھن کی بازی لگا دیں۔

ہمارا خیال ہے کہ تنہا یہی ایک دلیل وہ اگر اپنے موقف کے حق میں پیش کر دیتے تو ”مطالعہ“ اور ”علم و فن“ کی ان وادیوں میں سرگردان ہونے کی کچھ ضرورت نہ تھی جن کا حاصل سفران پچھلے صفحات میں بیان ہوا ہے۔ انھیں شاید اس بات کا احساس نہیں ہوا کہ ان کی یہ دلیل صرف اس اعتراض کا مسکت جواب ہی نہیں ہے جو ہم نے ان کے مددوح پر کیا تھا، بلکہ حق و باطل کے معاملے میں ہم طالب علموں کی بہت سی مشکلات کا ایک واضح اور قطعی حل بھی ہے۔ دین اور علم

کے سارے مسائل میں کسی آخری نتیجے تک پہنچنے کے لیے یہ جو ہم مختلف علوم و فنون کا مطالعہ کرتے اور شب و روز نحو اور عرب، بلاغت و معانی اور حدیث و فقہ کی گھنیاں سلیمانیتے اور معلوم نہیں، کیا کیا وادیاں قطع کرتے اور کن کن را ہوں سے گزرتے رہے ہیں تو یہ سب سعی بے حاصل ہی تھی۔ اس دلیل کے بعد یہ صوبتیں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئیں۔ اب جس چیز کے بارے میں بھی فیصلہ کرنا ہو کہ اس میں کس کا موقف صحیح اور کس کا غلط ہے، اس کے لیے یہی کافی ہے کہ حامل موقف کے معتقدین کے سرگن لیے جائیں اور یہ بھی معلوم کر لیا جائے کہ وہ اس کے اشارہ ابرو پر کیا کچھ کرنے کو تیار ہیں۔ اس کے بعد جس کے معتقدین کی تعداد زیادہ اور جن میں تن من وھن کی بازی لگادینے کا حوصلہ دوسروں سے بڑھا ہوا ہو، اس کو لازماً حق اور اس کے مقابل ہر نقطہ نظر کو بغیر کسی تردود کے باطل مان لیا جائے۔

ان کی اس دلیل پر اب اس سے زیادہ کیا تبصرہ کیا جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ یہی ذہنیت ہے جو یہ حضرات اپنے معتقدین میں پیدا کرتے ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے انھیں حق و باطل میں امتیاز کی صلاحیت سے محروم کر دیتے ہیں۔ مجھے اپنے بارے میں تو کچھ نہیں کہنا کہ میر اسر مایہ فخر اگر کچھ ہے تو بس یہی ہے کہ مجھے امین احسن سے شرف تلمذ حاصل ہے، لیکن جہاں تک امین احسن کا تعلق ہے تو میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اس کی تنگ و دو کا ہدف وہ چیزیں کبھی رہی ہی نہیں جن پر لوگ جیتے اور مرتے ہیں۔ ان زخارف کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھا بھی اس نے ہمیشہ اپنی شان سے فروز سمجھا ہے۔ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے وہ طریقے جو ان حضرات کے لیے ہنیشاً مریشاً، ہیں، ان کا ذکر بھی کوئی شخص اگر اس کی مجلس میں کبھی کر دے تو پھر اس کے لیے وہاں باریابی کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ اس نے عمر بھر جس چیز کو اپنا شعار قرار دیا، وہ یہ تھی کہ آدمی کا سایہ بھی اگر اس کا ساتھ نہ دے اسے بہر حال حق پر قائم رہنا چاہیے۔ اس نے معاشرے میں پھیلی ہوئی فکر و عمل کی سب غلطتوں کو جمع کر کے انھیں دلائل فراہم نہیں کیے، دل و دماغ کو ان غلطتوں سے پاک کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ لوگوں کے ساتھ ہر پستی میں نہیں اترتا، انھیں ان بلند یوں کی طرف

— ارباب ”منہاج القرآن“ کی خدمت میں —

بلاتا ہے جن پر وہ اپنے شعور کے پہلے دن سے فائز رہا ہے۔ اس کی دنیا علم و دیانت کی دنیا ہے، مذہبی بہروپیوں اور سیاسی بازی گروں کے لیے اس دنیا میں کوئی جگہ پیدا نہیں کی جاسکتی۔ وہ اپنے ذرہ ہستی میں ایک صحراء اور اپنے وجود میں ایک سمندر ہے۔ اس کی اپنی اقلیم ہی میں اس کے لیے اتنے مشاغل ہیں کہ اس طرح کی چیزوں کے لیے اس کے پاس کوئی وقت ہی نہیں ہوتا۔ اس نے جس میدان میں عمر بھر محنت کی ہے، وہ پیری مریدی کا نہیں، علم و تحقیق کا میدان ہے۔ اس کی محنت کا حاصل اگر کسی شخص کو دیکھنا ہو تو وہ اس شہ پارہ علم و تحقیق کو دیکھے جسے اب دنیا ”تدبر قرآن“ کے نام سے جانتی ہے۔ وہ بندہ امر و زنہیں، مرد فرد اہے اور اس کا زمانہ اب بہت زیادہ دور نہیں رہا۔ میرا خیال ہے کہ بات ختم ہو گئی اور قلم کا مسافرا پنی منزل پر پہنچ گیا۔ خاتمه کلام میں اب ان حضرات کی خدمت میں اس کے سوا کیا عرض کروں کہ:

وہ شے کچھ اور ہے کہتے ہیں جان پاک جسے
یہ رنگ دنم، یہ لہو، آب و ناں کی ہے بیشی

[۱۹۸۸ء]

اسلامی انقلاب

نصف صدی ہونے کو ہے۔ ہم اس ملک میں اسلامی انقلاب کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ وہ لوگ جو اس کے لیے اٹھے، ان کی پہلی نسل ختم ہو گئی اور اب دوسرا میدان میں ہے۔ اس کے لیے بہت کچھ لکھا گیا اور بہت ہنگامے برپا ہوئے ہیں۔ اس راہ میں جوانوں نے اپنا خون بھایا اور بزرگوں نے بارہ خود اپنی تمناؤں کو لحد میں اتارا ہے۔ اس قدر سمجھی وجہ اور اتنی قربانیوں کے بعد کم سے کم یہ موقع تو کی جاسکتی تھی کہ منزل تک نہ بھی پہنچنے تو اس کے نشانات اب ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتے، لیکن ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ منزل کا دور دور تک پتا نہیں، رہنمای چل بسے، مسافر تھک گئے اور جن میں کچھ حوصلہ باقی تھا، انہوں نے اپنی ساری قوت، سارا سرمایہ، بلکہ سرمایہ علم و اخلاق بھی اس جدوجہد کی نذر کر کے دیکھ لیا، لیکن معاملہ وہی ہے کہ:

میری رفتار سے بھاگے ہے بیباں مجھ سے

پھر یہی نہیں کہ عشق بلا خیز کے یہ قافلہ ہاے سخت جاں اس راہ میں ہمیشہ آبلہ پاہی رہے ہیں۔ اس ملک کی تاریخ میں ہم نے وہ زمانہ بھی دیکھا ہے کہ اسلامی انقلاب کا غلغله ایوان اقتدار میں برپا ہوا۔ وہ صداجو کبھی محراب و منبر سے اٹھتی اور قصر شاہی کی دیواروں سے ٹکر کر واپس آ جاتی تھی، خود

۱۔ جزل محمد ضیاء الحق صاحب کے زمانہ اقتدار میں۔

قصر شاہی کے دروازام سے بلند ہوئی۔ ہمارے کانوں نے یہ مرشدہ جاں فزا ان برسوں میں بارہا سنا کہ اب وہ معاشرہ پھر قائم ہوا چاہتا ہے جس سے قرن اول میں ہم نے اپنی تاریخ کی ابتداء کی تھی اور جس میں انسان کے سارے اخلاقی آئینے میں تصورات کی دنیا سے عالم وجود میں آئے اور لوگوں نے انھیں اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اپنے ہاتھوں سے چھوڑا تھا۔ یہ سب کچھ ہوا اور دن گھنینوں میں اور مہینے سالوں میں بدلتے رہے، لیکن نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں نکلا:

وہ جو رکھتے تھے ہم اک حسرت تغیر سو ہے

یہ کیوں ہوا؟

اس کے وجہہ و اسباب پر بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا۔ بعض لوگ اسے تقدیر کا فیصلہ قرار دیں گے اور منصہ عالم پر ایک الٰمیہ خداوندی کہہ کر مطمئن ہو جائیں گے اور بعض دوسرے اس کے اسباب اس وقت کی سیاسی صورت حال میں تلاش کریں گے، لیکن ہم نے جہاں تک غور کیا ہے، ہم بہر حال اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اصل غلطی لا تحریک عمل اور حکمت عملی میں ہے۔ چنانچہ اس موقع پر جبکہ حالیہ انتخابات کے نتائج نے بہت سے لوگوں کو بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنا نقطہ نظر اس معاطلے میں پوری وضاحت کے ساتھ یہاں پیش کر دیا جائے۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس جدوجہد کا ایک دور ختم ہوا اور ایک دوسرے دور کی ابتداء ہو رہی ہے۔ ہمارا یہ خیال تو نہیں ہے کہ اس وقت جو لوگ میدان میں ہیں، وہ ہماری ان معروضات کی روشنی میں اپنا راستہ تبدیل کر لیں گے، لیکن یہ موقع تو کی جا سکتی ہے کہ مستقبل میں جو لوگ اس انقلاب کے علم بردار بن کر اٹھیں گے اور خدا نے چاہا تو یقیناً اٹھیں گے، یہاں کے پیش نظر ہیں گی۔

انقلاب کا لا تحریک عمل

انسانی تمدن میں کسی دعوت کے، خواہ وہ دعوت حق ہو یا دعوت باطل، حکم و اقتدار تک پہنچنے کی

۲۱۹۹۳ء کے انتخابات، جن میں پاکستان کی جماعت اسلامی اپنی تاریخ کی بذریعین شکست سے دوچار ہوئی۔

چارہی صورتیں زمانہ قدیم سے لے کر اب تک دریافت ہوئی ہیں:
 ایک یہ کہ مسلح اقدام کے ذریعے سے حکومت پر قبضہ کر لیا جائے،
 دوسری یہ کہ عوامی بغاوت کی صورت میں لوگوں کو سڑکوں پر لا کر رباب اقتدار کو اہل دعوت کے
 حق میں اپنی جگہ چھوڑنے پر مجبور کر دیا جائے،
 تیسرا یہ کہ انتخابی سیاست کے ذریعے سے اس مقام تک پہنچنے کی کوشش کی جائے،
 چوتھی یہ کہ کسی قوم کے ارباب حل و عقد اور اہل اقتدار اس دعوت کی تاثیر سے مفتوح اور اس
 کے استدلال سے متاثر ہو کر اس کے سامنے سرگوں ہو جائیں۔

پہلی دونوں صورتیں وہی چیز ہیں جسے اسلامی شریعت میں منازعات اور خروج سے تعبیر کیا جاتا
 ہے۔ اسلام کو چونکہ اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی جان کی حرمت قتل نفس اور فساد فی الارض کے سوا
 کسی صورت میں بھی ختم نہیں ہوتی اور مسلمانوں کے نظم اجتماعی میں، خواہ وہ کتنا ہی بگزا ہوا کیوں نہ
 ہو، کوئی اختلال کسی قیمت پر بھی گوارا نہیں کیا جا سکتا اور کوئی شخص، خواہ وہ صدیق و فاروق کے مرتبے
 ہی کا کیوں نہ ہو اور اسلامی شریعت کا علم بُردار بن کر ہی کیوں نہ اٹھے، مسلمانوں کی مرضی کے بغیر ان
 پر مسلط نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے سیاسی انقلاب کی یہ دونوں صورتیں، وہ اسی وقت گوارا کرتا ہے،
 جب یہ تین شرطیں پوری ہو جائیں:

اولاً، حکمران کھلے کفر کا ارتکاب کریں،

ثانیاً، ان کی حکومت ایک استبدادی حکومت ہو جو نہ مسلمانوں کی رائے سے قائم ہوئی ہو اور نہ
 ان کی رائے سے اسے تبدیل کر دینا کسی شخص کے لیے ممکن ہو،
 ثالثاً، خروج کے لیے وہ شخص اٹھے جس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ کہی
 جاسکے کہ قوم کی اکثریت اس کی قیادت پر مجمع ہے۔

یہاں یہ بات واضح ہوئی چاہیے کہ صرف گوارا کرتا ہے، انھیں واجب یا مستحب کسی حال میں بھی نہیں
 ٹھیک رات۔

پہلی شرط کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کی رو سے مسلمانوں کے اول والا مر جب تک ان میں سے ہوں اور اپنی ذات پر یا نظم ریاست سے متعلق کسی معاملے میں شریعت کی بالادستی مانے سے انکار نہ کر دیں، ان کی اطاعت ہر مسلمان پرواجب ہے۔ اہل ایمان میں میں کوئی شخص اس سے انحراف نہیں کر سکتا۔

ارشاد خداوندی ہے:

”اللَّهُكَيْ أطِيعُكَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ
كَرُوا وَإِنَّ لَوْغُوكَيْ جُوْتمَ مِنْ سَهْ صَاحِبِ
امْرٍ ہوں، پھر تمہارے درمیان اگر کسی
معاملے میں اختلاف رائے ہو تو اسے اللَّهُ
اور اس کے رسول کی طرف پھیر دو،“

رسول اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اسی کی وضاحت میں فرمایا:
”اَنْ تَرُوا كَفَرًا بِوَاحِدًا، عِنْدَكُمْ
وقْتٌ كَرْسَتَهُ، جَبْ كَوْئِي كَلَّا كَفَرَانَ كَيْ
طَرْفٌ سَهْ دِيَكُھُو اور تمہارے پاس اس
معاملے میں اللَّهُكَيْ جَحْتِ مُوجُودٍ ہو،“

اس طرح آپ کا ارشاد ہے:

”اَهْلُ إِيمَانٍ پَرْوَاجِبٌ هُنَّ
لِّذِنْدٍ ہو يَا نَانِيْسِنْد، وَهُبْرَحَالِ اپْنِيْ
كَيْ بَاتِ سَنِيْنِ اوْرَمَانِيْنِ، سَوَائِيْ اسَ کَيْ كَمْ
انْجِيْسِيْ کَيْ مَعْصِيْتِ كَا حَكْمَ دِيَا جَائِيَ، پھر اگر
مَعْصِيْتِ كَا حَكْمَ دِيَا گَيَا ہے تو وہ نَسِيْنِ گَے
اوْرَنِه مَانِيْنِ گَے،“

دوسری شرط کی دلیل یہ ہے کہ اسلام میں حکومت کے العقاد اور اس میں تبدیلی کے لیے

‘امرهم شوری بینہم’ کا جو قاعدہ مقررہ کیا گیا ہے، وہ اگر پوری طرح نافذ ہو اور حکومت اس کے مطابق قائم ہوتی اور اس کے مطابق تبدیل کر دی جاسکتی ہو تو اس کے خلاف بغاوت کے ذریعے سے اسے تبدیل کرنے کی کوشش اس قاعدے کی صریح خلاف ورزی اور اس طرح حکومت کے خلاف نہیں، بلکہ مسلمانوں کے خلاف بغاوت قرار پائے گی جو اسلامی شریعت کی رو سے فساد فی الارض ہے اور جس کی سزا اسلام میں قتل مقرر کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من اتا کم و امر کم جمیع علی
رجل واحد یرید ان یشق
عصاکم، او یفرق جماعتکم
فاقتلوه۔ (مسلم، رقم ۱۸۵۲)

”تم کسی شخص کی امارت پر جمع ہو اور کوئی تمھاری جمعیت کو پارہ پارہ کرنے اور تمھارے نظم اجتماعی میں تفرقة پیدا کرنے کے لیے اٹھے تو اسے قتل کر دو۔“

تیسرا شرط کی دلیل یہ ہے کہ ‘امرهم شوری بینہم’ کے اس قاعدے کی رو سے مسلمانوں پر حکومت کا حق چونکہ ان کی اکثریت کی تائید سے قائم ہوتا ہے اور اسی بنیاد پر قائم رہتا ہے، اس وجہ سے بغاوت کا حق بھی لازماً اسی شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ کہی جاسکے کہ قوم کی اکثریت فی الجملہ اس کے ساتھ ہے اور پہلے سے قائم کسی حکومت کے مقابلہ میں اس کی قیادت تسلیم کر لینے کے لیے بالکل تیار ہے۔ سیدنا فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا ہے:

من بایع رجالاً من غیر مشورة
من المسلمين فلا یبایع هو ولا
الذی بایعه تغرة ان یقتلا.
وہ اور جس کی بیعت کی گئی، دونوں اپنے اس
اقدام سے اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش
کریں گے۔ (بخاری، رقم ۲۸۳۰)

پھر خود ج کی ان صورتوں میں سے اگر مسلح اقدام ہی کی صورت اختیار کی جائے تو اس کے لیے

ایک چونھی شرط یہ ہے کہ بغاوت کرنے والے پہلے کسی آزاد علاقے میں جا کر اپنی حکومت قائم کریں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی پیغمبر کو بھی جو اتمامِ محبت کا آخری ذریعہ ہوتا ہے، تلوار اٹھانے کی اجازت اس وقت تک نہیں دی، جب تک اس نے ہجرت کر کے اپنی جماعت کو کسی آزاد علاقے میں منظم نہیں کر لیا اور اس کا اقتدار اس جماعت پر بزور و قوت قائم نہیں کیا گیا۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں معلوم ہے کہ ان کو اس کا حکم اس شرط کے پورا ہو جانے کے بعد ہی ملا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لیے بھی اس کا راستہ اس وقت کھلا، جب بیعتِ عقبہ کے بعد مدینہ میں ان کی ایک باقاعدہ جماعت قائم ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیاسی اقتدار کے بغیر جہادِ محض فساد ہے۔ جو نظامِ امارت اپنی جماعت پر اللہ کے حدود نافذ کرنے اور ارتکاب جرم کی صورت میں مجرم کو سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا، اسے قبال کی اجازت آخ رس طرح دی جا سکتی ہے؟

اس امت کے علماء ہمیشہ اس شرط کے قائل رہے ہیں۔ ”فقہ السنّۃ“ میں ہے:

والنوع الثالث من الفروض
الكافائية ما يشترط فيه
الحاكم، مثل الجهاد واقامة
الحدود. (السيد سابق ۳۰/۳)

امام فراہی لکھتے ہیں:

”اپنے ملک کے اندر بغیر ہجرت کے جہاد جائز نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سرگزشت اور ہجرت سے متعلق دوسری آیات سے یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد اگر صاحب جمیعت اور صاحب اقتدار امیر کی طرف سے نہ ہو تو وہ محض شورش و بدآمنی اور فتنہ و فساد ہے۔“

(تفاسیر فراہی، ۵۶)

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سورہ مائدہ کی آیت ۳۳ پر مبنی ہے۔
۲۔ یہ استاذ امام امین احسن اصلاحی کا ترجمہ ہے۔ امام فراہی کی اصل عربی عبارت، افسوس ہے کہ میسر نہیں ہو سکی۔

استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اپنی کتاب ”دعوت دین اور اس کا طریق کار“ میں اس شرط کے اسی پہلوکی وضاحت میں لکھا ہے:

”پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی باطل نظام کے اختلال و انتشار کو بھی اس وقت تک پسند نہیں کرتا جب تک اس بات کا امکان نہ ہو کہ جو لوگ اس باطل نظام کو درہم برہم کر رہے ہیں، وہ اس کی جگہ پر کوئی نظام حق بھی قائم کر سکیں گے۔ انارکی اور بے نظمی کی حالت ایک غیر فطری حالت ہے، بلکہ انسانی فطرت سے یہ اس قدر بعید ہے کہ ایک غیر عادلانہ نظام بھی اس کے مقابل میں قبل ترجیح ہے۔ اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی جماعت کو جنگ چھیڑنے کا اختیار نہیں دیا ہے جو بالکل بہم اور مجہول ہو، جس کی قوت و استطاعت غیر معلوم اور مشتبہ ہو، جس کے پر کسی با اختیار امیر کا اقتدار قائم نہ ہو، جس کی اطاعت و وفاداری کا امتحان نہ ہوا ہو، جس کے افراد منتشر اور پر اگنده ہوں، جو کسی نظام کو درہم برہم تو کر سکتے ہوں، لیکن اس بات کا کوئی ثبوت انہوں نے بہم نہ پہنچایا ہو کہ وہ کسی انتشار کو مجتنع بھی کر سکتے ہیں۔ یہ اعتماد صرف ایک ایسی جماعت پر ہی کیا جا سکتا ہے جس نے بالفعل ایک سیاسی جماعت کی صورت اختیار کر لی ہو اور جو اپنے دائرہ کے اندر ایک ایسا ضبط و نظم رکھتی ہو کہ اس پر ”الجماعۃ“ کا اطلاق ہو سکے۔ اس حیثیت کے حاصل ہونے سے پہلے کسی جماعت کو یہ حق تو حاصل ہے کہ وہ ”الجماعۃ“ بنے کے لیے جدوجہد کرے اور اس کی یہ جدوجہد جہاد ہی کے حکم میں ہوگی، لیکن اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ عملًا جہاد بالسیف اور قوال کے لیے اقدام شروع کر دے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی جنگ کرنے والی جماعت کو انسانوں کے جان و مال پر جو اختیار حاصل ہو جایا کرتا ہے، وہ ایسا غیر معمولی اور اہم ہے کہ کوئی ایسی جماعت اس کو سنبھال ہی نہیں سکتی جس کے لیڈر کا اقتدار اس کے اوپر پھنس اخلاقی قسم کا ہو۔ اخلاقی اقتدار اس امر کی کافی ضمانت نہیں ہے کہ وہ لوگوں کے فساد فی الارض کو روک سکے۔ اس وجہ سے مجرداً اخلاقی اقتدار کے اعتماد پر کسی اسلامی لیڈر کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ماننے والوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت دے دے، ورنہ اس بات کا تو قوی اندیشہ ہے کہ جب ایک مرتبہ ان کی تلوار چک جائے گی تو وہ حلال و حرام کے حدود کی پابند نہیں رہے گی اور ان کے ہاتھوں وہ سب کچھ ہو جائے گا

جس کے مٹانے کے لیے انہوں نے تلوار اٹھائی ہے۔ عام انقلابی جماعتیں جو مجرد ایک انقلاب برپا کرنا چاہتی ہیں اور جن کا مطلع نظر اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا کہ وہ قائم شدہ نظام کو درہم کر کے بر سر اقتدار پارٹی کے اقتدار کو مٹائیں اور اس کی جگہ اپنا اقتدار جمائیں، اس قسم کی بازیاں کھلیتی ہیں اور کھیل سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک نہ کسی نظم کا اختلال کوئی حادثہ ہے نہ کسی ظلم کا ارتکاب کوئی معصیت، اس وجہ سے ان کے لیے سب کچھ مباح ہے، لیکن ایک عادل اور حق پسند جماعت کے لیڈروں کو لازماً یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ جس نظم سے وہ خدا کے بندوں کو محروم کر رہے ہیں، اس سے بہتر نظم ان کے واسطے مہیا کرنے کی وہ صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں اور جس ظلم کے مٹانے کے وہ درپے ہیں، اس قسم کے مظالم سے اپنے آدمیوں کو بھی روکنے پر وہ پوری طرح قادر ہیں یا نہیں۔ اگر ایسا نہیں ہے تو ان کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ محض اتفاقات کے اعتقاد پر وہ لوگوں کے جان و مال کے ساتھ بازیاں کھلیں اور جس فساد کے مٹانے کے لیے اٹھے ہیں، اس سے بُرا فساد خود برپا کر دیں۔” (۲۲۱)

اس سے واضح ہے کہ ریاست پاکستان کے جمہوری نظام میں سیاسی انقلاب کی یہ دونوں صورتیں تو شریعت کی رو سے کسی طرح اختیار نہیں کی جاسکتیں، لہذا یہاں جو لوگ جہاد و قیال اور نہیں عن الممنکر بالیڈ کے ذریعے سے انقلاب برپا کرنے کے لیے اپنے فدائیں بھرتی کرنے کا پروگرام پیش کر رہے ہیں، ان کا یہ عمل لاریب، اس شریعت کے بالکل منافی ہے جس کے احیا اور نفاذ کے وہ علم بردار بن کر اٹھے ہیں۔

دور حاضر میں اسلامی انقلاب کے سب سے بڑے داعی مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی ماقبھی گوٹھ کے تاریخی اجتماع میں اپنی جماعت کے ارکان سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”ایک آئینی و جمہوری نظام میں رہتے ہوئے تبدیلی قیادت کے لیے کوئی غیر آئینی راستہ اختیار کرنا شرعاً آپ کے لیے جائز نہیں ہے اور اسی بنا پر آپ کی جماعت کے دستور نے آپ کو اس امر کا پابند کیا ہے کہ آپ اپنے پیش نظر اصلاح و انقلاب کے لیے آئینی و جمہوری طریقوں سے کام لیں۔“ (تحریک اسلامی کا آئینہ لائچے عمل، ۲۰۵)

تیسرا صورت، یعنی انتخابی سیاست کے ذریعے سے حکم و اقتدار تک پہنچنے کی کوشش پر شرعاً

کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ صورت، اگر غور کیجیے تو اپنی نوعیت ہی کے لحاظ سے تین باتوں کا تقاضا کرتی ہے:

اول یہ کہ اس کی قیادت کسی ایسے شخص کو کرنی چاہیے جو اپنی شخصیت کے لحاظ سے اصلاً ایک لیدر اور سیاست دان ہو۔ اقبال، ابوالکلام اور ابوالاعلیٰ مودودی کی طرح جو لوگ اصلًا عالم، محقق، مفکر اور دانش ور ہیں، یہ ان کے کرنے کا کام ہی نہیں ہے۔ اس کے لیے تو کسی جناح، کسی بھٹوار اور کسی نواز شریف کی قلب ماہیت کا انتظار کرنا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح کی کوئی شخصیت اگر سیاست کے میدان میں اسلامی انقلاب کی علم بردار بن کر کھڑی ہو جائے تو بہت غیر معمولی نتائج کی توقع کی جاسکتی ہے، لیکن علماء اور دانش وروں کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ وہ اگر اس میدان میں اتریں گے تو معاملہ بالکل وہی ہو کر رہے گا کہ بقول غالب:

ہاں اہل طلب! کون سے طعنہ نایافت

دیکھا کہ وہ ملتا نہیں، اپنے ہی لوکھوآئے

دوم یہ کہ اس کے لیے جب کوئی تنظیم قائم کی جائے تو مسلم لیگ اور پیپلز پارٹی کی طرح اسے ایک سیاسی جماعت ہی ہونا چاہیے — ایک ایسی جماعت جو اسلامی انقلاب کو اپنا نصب العین قرار دے کر اصلاً انھی لوگوں کو اپنے پلیٹ فارم پر جمع کرنے کی کوشش کرے جو معاشرے میں اپنی کوئی سیاسی حیثیت رکھتے اور اس طرح ایک فطری قائد کے طور پر سیاست کے میدان میں اس دعوت کے علم بردار بن سکتے ہوں۔ دینی اور مذہبی جماعتیں اس کے لیے کبھی موزوں ہوئی ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ پپے در پپے ہریت اور بتدر ترجیح اپنی شناخت سے محرومی کے سوا انھیں یہاں کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

سوم یہ کہ اس میں انتخابات کے موقع پر جو حکمت عملی بھی اختیار کی جائے، اسے موجود حقوق ہی پرمی ہونا چاہیے۔ انتخابات مخصوص دعوت کی توسعی اور اپنا تعارف دوسروں تک پہنچانے کے لیے نہیں، بلکہ موجود سیاسی حقوق میں اپنی حیثیت دوسروں سے منوا لینے کے لیے رہے جاتے ہیں اور ان کا ہدف ہمیشہ فتح ہی ہوتی ہے۔ اس طرح کے معاملات میں فتح و شکست سے بے نیازی انسانی

فطرت کے خلاف ہے اور فطرت کے بارے میں یہ بالکل مسلم ہے کہ اس کے خلاف کوئی چیز بھی اس دنیا میں زیادہ دیریکٹ اپنے آپ کو برقرار نہیں رکھ سکتی۔

یہ اس صورت کے لازمی تقاضے ہیں۔ ان سے صرف نظر کر کے کوئی دعوت اگر اسے اختیار کرے گی تو اس کے نتائج وہی نہیں گے جو جماعت اسلامی کی پہچلنے پھر سال کی جدوجہد کے بعد اب اس ملک میں ہمارے سامنے ہیں۔ چنانچہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اس راستے پر کامیابی کی تلاش میں:

۱۔ دعوت بتدربن کی روح تذکیر، اپنی فکری شناخت اور اپنے جذبہ احراق حق سے اس طرح محروم ہوئی ہے کہ ان اعتبارات سے اب اس میں زندگی کی کوئی رمق تلاش کر لینا بھی کسی شخص کے لیے ممکن نہیں رہا۔

۲۔ تنظیم میں ہر سطح پر قیادت علما اور دانش وردوں کے ہاتھ سے نکل کر سیاسی لحاظ سے بالکل غیر موثر اور علم و دانش کے اعتبار سے بالکل بے مایہ لوگوں کے ہاتھ میں چل گئی ہے۔ چنانچہ اب نہ سیاست کے میدان میں کوئی روشنی نظر آتی ہے اور نہ دعوت کے میدان میں۔

۳۔ سیرت و اخلاق کا جو سرمایہ بڑی مشکل سے جمع ہوا تھا، وہ بہت کچھ لٹ چکا اور جو باقی ہے، اسے بھی، ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ اب زیادہ دیریکٹ بچا کرنے رکھا جاسکے گا۔

لہذا یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی انقلاب کے علم بردار کسی عالم، محقق اور دانش ور کے لیے تو یہ صورت اگر موزوں ہو سکتی ہے تو صرف اسی وقت موزوں ہو سکتی ہے، جب اس کی دعوت معاشرے میں ایسی موثر اور اس کی قیادت پر قوم اس طرح مجتمع ہو جائے کہ انتخابات اس کے لیے انقلاب اقتدار کی ایک آئینی ضرورت سے زیادہ کوئی حیثیت نہ رکھتے ہوں اور وہ جب چاہے قوم کا فیصلہ، ان کے ذریعے سے اپنے حق میں حاصل کر سکتا ہو۔

چونچی صورت، یعنی معاشرے کے ارباب حل و عقد کے ذہنوں کو دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مفتوح کر لینے کی جدوجہد اگرچہ اس زمانے میں لوگوں کے لیے بہت کچھ جنہی ہو چکی، لیکن حق یہ ہے کہ پیش نظر مقصد کے لیے، ان سب صورتوں میں اگر کوئی صورت دین و شریعت کی

رو سے سب سے زیادہ پسندیدہ اور نتائج کے لحاظ سے موثر ترین ہو سکتی ہے تو وہ یہی ہے۔ اللہ کے نبیوں نے اپنی پوری تاریخ میں ہمیشہ اسے ہی اختیار کیا ہے، وہ جب بھی اٹھے اور جس دور میں بھی اپنی دعوت لے کر کھڑے ہوئے، اس کے سوا کوئی طریقہ انہوں نے کبھی اختیار نہیں کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان کی دعوت رد بھی ہوئی، وہ جلاوطن بھی ہوئے اور بارہا قتل بھی کر دیے گئے، لیکن کامیابی کے لیے کسی دوسرے راستے پر دو قدم چلنا بھی انہوں نے کبھی گوارا نہیں کیا۔ ان کے پروردگار نے انھیں ہمیشہ یہی ہدایت کی کہ وہ اس پر ثابت قدم رہیں، ان کا کام یہی ہے، وہ جس منصب پر فائز ہوئے ہیں، وہ تعلیم و تذکیر کا منصب ہے، وہ اپنی قوموں پر کوئی داروغہ بنا کر نہیں بھیجے گئے۔

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ اللہ کے یہ پیغمبر اس دنیا میں اپنا انقلاب اگر کبھی برپا کر دینے میں کامیاب ہوئے ہیں تو ہمیشہ اسی طریقے سے ہوئے ہیں۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی دعوت اپنی قوم میں اسی طرح کامیابی کی منزل تک پہنچی، سیدنا یوسف علیہ السلام کی قوم اور اس کے ارباب حل و عقد نے اسی طرح اس کے آگے سر تسلیم ختم کیا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ پیش میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حکومت ٹھیک اسی طریقے سے قائم ہوئی۔

یہ تاریخ کی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ امام القریبی مکہ کے ارباب حل و عقد نے کم و بیش گیارہ سال کی جاں گسل جدوجہد کے باوجود، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت قبول نہیں کی تو آپ نے اللہ کے حکم سے اسے دوسرے قبائل کے سامنے پیش کیا۔ پیش کے چند لوگ

کے یہ مضمون ”جماعت اسلامی“ کی دعوت کے پس منظر میں لکھا گیا ہے، اس لیے اس میں دعوت بطور ایک ذریعہ انقلاب کے زیر بحث آئی ہے، ورنہ یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ سیاسی انقلاب اس دعوت کا کوئی ایسا ہدف نہیں ہے جو دین میں اس کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ اس کا ہدف قرآن مجید کی رو سے ”لعلهم يحدرون“ (تاکہ لوگ اللہ کی گرفت سے نجات جائیں) ہے اور اس کے لیے اٹھنے والوں کو یہ کام ہر حال میں مُعذرة الی ربکم (اس لیے کہ تمہارے پروردگار کے سامنے ہم اپنا عذر پیش کر سکیں) ہی کرنا چاہیے۔

اس کے نتیجے میں ایمان لائے، اور پھر ان کی کوششوں سے دو سال کے قلیل عرصے ہی میں اس پوری بستی کی قیادت دین حق کے سامنے دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے سرنگوں ہو گئی، یہاں تک کہ آخری بیعت عقبہ نے فیصلہ کر دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اب جب چاہیں، ایک امام و فرمائ روا کی حیثیت سے یہ ب منتقل ہو سکتے اور اس کی زمام اقتدار اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی ابو قیس صرمد رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر اپنے اشعار میں کہا ہے:

ثُوِي فِي قَرِيشِ بَضْعِ عَشْرَةِ حَجَّةٍ يَذْكُرُ، لَوْ يَلْقَى صَدِيقًاً مَوَاتِيًّا
”آپ دس سال سے کچھ زیادہ عرصہ تک قریش میں اس امید پر لوگوں کو نصیحت کرتے رہے
کہ کوئی ساختی، کوئی رفیق (ان کے اعیان و اکابر میں) مل جائے۔“

و يعرض في أهل الموسوم نفسه فلم يرمن يؤوى ولم ير داعياً
”اور حج کے موقعوں پر اپنے آپ کو لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے، لیکن نہ کوئی پناہ دینے
والاما اور نہ کوئی ایسا شخص جو آپ کے ساتھ حق کا داعی بن کر کھڑا ہو جاتا۔“
فلما اتنا اظهر اللہ دینه فاصبح مسروراً بطيبة راضیا
”لیکن اس کے بعد جب ہمارے پاس آئے تو اللہ نے یہاں اپنے دین کو غلبہ عطا فرمادیا۔
چنانچہ طیبہ کی اس بستی سے، آپ ہر لحاظ سے خوش اور ہر لحاظ سے راضی ہو گئے۔“

اس ملک کے ارباب سیاست میں سے کوئی شخص اگر یہ کہتا ہے کہ وہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کرنا چاہتا ہے تو اسے بے شک، یہی مشورہ دیا جائے گا کہ وہ اس کے لیے انتخابی سیاست کا طریقہ اختیار کرے، لیکن دین کے علماء کے لیے واحد راستہ یہی ہے۔ وہ پیغمبروں کے وارث ہیں، الہذا وہ یہ راستہ جب چھوڑیں گے، اپنی وراثت کو چھوڑیں گے اور اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہ نکلے گا کہ سیاست کی حریفانہ کشاکش میں بتدریج اپنی شناخت سے محروم ہو جائیں گے، علماء کے لیے یہ ان کے اختیار کا مسئلہ نہیں، قرآن مجید میں ان کا منصب یہی بیان ہوا ہے کہ وہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے اپنی قوم اور اس کے ارباب حل و عقد کو ان کے تغیرات پر آمادہ کرتے رہیں جو

اسلام ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيَنْفِرُوا
كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ،
وَلَيُسَدِّرُوا أَقْوَامَهُمْ إِذَا رَجَعُوا
إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔

(التوہبہ: ۹)

”اور سب مسلمانوں کے لیے تو ممکن نہ تھا کہ وہ اس کام کے لیے نکل کر ٹرے ہوتے، لیکن ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے تاکہ دین میں بصیرت حاصل کرتے اور اپنی قوم کے لوگوں کو انذار کرتے، جب (علم حاصل کر لینے کے بعد) ان کی طرف لوٹتے، اس لیے کہ وہ بچتے۔“

اس کا لائجہ عمل کیا ہونا چاہیے؟ قرآن مجید میں اس کی اساسات اگرچہ بالکل متعین ہیں۔ لیکن تفصیلات، ظاہر ہے کہ ہر قوم کے حالات اور ہر دور کی ضرورتوں کے لحاظ سے بہت کچھ مختلف ہو سکتی ہیں۔ ریاست پاکستان میں، ہمارے نزدیک، اس کا صحیح لائجہ عمل یہ ہے: دین میں تحقیق و احتجاد اور اس کی تعلیم و تدریس کے لیے ایسے ادارے قائم کیے جائیں جن میں قرآن مجید ہی کو ہر چیز پر حکم قرار دے کر، اس کے ذریعے سے علوم اسلامی کی بنیادیں ایک مرتبہ پھر ان کے اصل ماغذوں، یعنی قرآن و سنت پر استوار کر دی جائیں۔

ملک میں تطہیر فکر و عمل کی ایک ایسی تحریک برپا کی جائے جو قوم کے ذہین عناصر، بالخصوص اس کے ارباب حل و عقد کوشب و روز اس دعوت سے متعلق کردنے کی جدوجہد کرتی رہے۔

تذکرہ بالقرآن کو اس تحریک میں دعوت کی اساس قرار دیا جائے اور لوگوں کو اس میں کسی خاص مذہبی فرقے کے تعصبات یا کسی خاص شخصیت سے تعلق کے بجائے ایک ایسے منشور کی طرف بلا یا جائے جس میں بالکل متعین طریقے پر یہ بتایا جائے کہ اسلام کی بنیاد پر ہم فی الواقع اس ملک کی سیاست، معاشرت، معاشرت، تعلیم و تعلم اور حدود و تعزیرات کے نظام میں کیا تغیرات چاہتے ہیں۔

۸۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ہماری کتاب ”میزان“ میں ”قانون دعوت“۔

ایف اے، ایف الیں سی تک عام تعلیم کے مدارس کا ایک سلسلہ نہایت اعلیٰ معیار پر پورے ملک میں پھیلا دیا جائے، جہاں قرآن کی دعوت خود قرآن ہی کے ذریعے سے طالب علموں کے ذہن میں اس طرح راست کر دی جائے کہ بعد کے زمانوں میں وہ پورے شرح صدر کے ساتھ اپنے دین پر فقائم رہ سکیں۔

اہل دعوت یہ بات ہمیشہ کے لیے طے کر لیں کہ اس ملک کی اکثریت جب تک ان کی ہم نوانہ ہو جائے، اپنے پیش نظر انقلاب کے لیے وہ دعوت و انذار سے آگے ہرگز کوئی اقدام نہ کریں گے۔ یہ دعوت اگر اس طریقے سے اور اس لائحہ عمل کے مطابق ہمارے اس ملک میں برپا ہو جائے تو اس سے جو نتائج متوقع ہو سکتے ہیں، وہ یہ ہیں:

اس کا ایک نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ اسی دعوت کے کام میں اہل دعوت کا وقت آپنچے، اور وہ بنی اسرائیل کے اکثر انہیا کی طرح اسے اپنے بعد آنے والوں کے لیے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہوتے رہیں۔

دوسرा نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ اہل دعوت کی منادی قوم کے ارباب حمل و عقد کے دلوں میں اتر جائے اور وہ توبہ و انبات کے ساتھ اپنا سر پروردگار کے سامنے جھکا دیں۔

تیسرا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ قوم ان اہل دعوت کی قیادت پر اس طرح مجمع ہو جائے کہ وہ جب چاہیں اور جس طرح چاہیں حکم و اقتدار کے لیے اس کا فیصلہ اپنے حق میں حاصل کر لیں۔

چوتھا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ قوم کے ارباب سیاست میں سے کوئی شخص اس دعوت کو اس طرح قبول کر لے کہ ریاست پاکستان کے جمہوری نظام میں یہ اس کی شخصیت کے بل بوتے پر انتخابی سیاست ہی کے ذریعے سے حکم و اقتدار کی منزل تک پہنچ جائے۔

دعوت کے حدود

دعوت دین کی جدوجہد کے ساتھ ایک بڑا حادثہ اس زمانے میں یہ ہوا ہے کہ اس کے علم بردار ان حدود کو باعوم ملحوظ نہیں رکھ سکے جو اس کام میں لازماً ملحوظ رہنے چاہئیں۔ ماخی میں جو کچھ ہو چکا، اس کی اصلاح تواب ممکن نہیں ہے، لیکن مستقبل میں جو لوگ اس مقصد کے لیے اٹھیں گے، اور خدا نے چاہا تو یقیناً اٹھیں گے، ان کی رہنمائی کے لیے یہ حدود ہم یہاں بیان کیے دیتے ہیں تاکہ حق کے سچے طالبوں کے لیے اس معاملے میں کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔

حق کی حتمی ججت

پہلی حدیہ ہے کہ نبوت اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم کر دی ہے۔ اس وجہ سے اب یہ حق اس زمین پر کسی شخص کو بھی حاصل نہیں رہا کہ وہ اپنی کسی رائے اور نقطہ نظر کو حق کی حتمی ججت اور اپنے کسی قول فعل کو حق و باطل کا معیار قرار دے کر لوگوں سے اس کی پیروی کا مطالبہ کرے۔ یہ صرف پیغمبر ہی کا حق ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ: **فَلَيَحْذِرُ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ آنَّ تُصِيبُهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** اور یہ صرف اسی

۲۳:۲۲ ”پس وہ لوگ جو اس کے حکم سے گریز کرتے رہے ہیں، اس بات سے ڈریں کہ ان

کامقام ہے کہ اس کے متعلق خود عالم کا پروردگار یہ اعلان کرے کہ: فَلَا وَرِبَّكَ لَا يُوْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ نَمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيْمًا۔ اللہ کے پیغمبر کے بعد اس زمین پر جو شخص بھی یہ دعوت لے کر اٹھے، اس کا منصب یہی ہے کہ وہ اپنی بات قرآن و سنت کے دلائل کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش کرے اور اس کے بارے میں مخاطبین پر واضح کر دے کہ یہ اس کی تحقیق ہے اور وہ اس کی صحت پر مطمئن ہے، لیکن اس میں غلطی کا امکان وہ بہر حال تلمیم کرتا ہے۔ اس کو لوگوں سے جو کچھ کہنا ہے، بر بناے دلائل کہنا ہے اور صرف ان دلائل کی قوت ہے جس کی بنا پر ان سے اپنی کوئی بات منوالینی ہے۔ اس کے علاوہ اب کوئی الہام، کوئی القا، کوئی خواب اور کوئی شرح صدر بھی یہ حیثیت نہیں رکھتا کہ اس کے حامل کے متعلق یہ دعویٰ کیا جائے کہ: ان الحق یدور معہ حیث دارت،

سمع و طاعت

دوسری حدیہ ہے کہ قرآن مجید کی رو سے لوگوں سے اپنی ذات کے لیے سمع و طاعت کا مطالبہ بھی صرف پیغمبر ہی کر سکتا ہے۔ وہ بے شک، اپنی قوم سے یہ کہہ سکتا ہے کہ: اعبدوا اللہ و اتقوه و اطیعونَ (اللہ کے بندے بن کر رہو، اسی سے ڈراؤ اور میری اطاعت کرو)۔ اس کے بعد یہ حق

پر کوئی آزمائش آجائے یا کوئی دردناک عذاب انھیں آپکرے۔“

۱۔ النساء: ۲۵، ”تیرے پروردگار کی قسم، یہ لوگ مومن نہیں ہو سکتے جب تک اپنے اختلافات میں تمھی کو حکم نہ مانیں اور جو فیصلہ تم کر دو، اپنے دلوں میں تنگی محسوس کیے بغیر اس کے آگے اپنے سرہن جھکا دیں۔“
۲۔ عقبات، عقبۃ ۱۱، شاہ عبدالعزیل شہید، ”پس حق، جہاں یہ ہستی گھومتی ہے اس کے ساتھ ہی گھومتا رہتا ہے۔“ یہ صاحب ”عقبات“ نے اس ہستی کا مقام بیان کیا ہے جو شیخ احمد سہندری کی اصطلاح میں ”ولایت علیا“ کے مقام پر فائز ہوتی ہے، بلکہ صرف یہی نہیں، اس کے بارے میں انھوں نے مزید لکھا ہے کہ ”فالحق تابع له لا متبع“ (پس حق اس ہستی کے تابع ہوتا ہے، وہ حق کے تابع نہیں ہوتی)۔

اگر کسی کو حاصل ہے تو وہ صرف مسلمانوں کے اولو الامر، یعنی ان کے حکمران ہیں جو قرآن و سنت کے حدود میں ان سے سمع و طاعت کا مطالبہ کر سکتے ہیں، لیکن ان کے لیے بھی یہ حق قرآن مجید کی رو سے اس شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے کہ وہ تمام نزاعات میں معاملے کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا میں اور فیصلے کے لیے امر ہم سوری بینہم کے اصول کی پابندی کریں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ، وَأُولَئِكَ الْأُمَّرِ

کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی جو تم میں سے اولو الامر ہوں۔ پھر اگر تمھارے درمیان کسی معاملے میں اختلاف رائے ہو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھر دو۔

(النساء: ٥٩)

دین میں یہ حق ان تین کے لیے بے شک، ثابت ہے، یعنی اللہ، اس کا پیغمبر اور مسلمان حکمران۔ چنانچہ بیعت سمع و طاعت بھی اب اللہ کے پیغمبر کے بعد ان اولو الامر ہی کے لیے ہے۔ رہے دین کے دوسرے داعی توان کے لیے یہ حق چونکہ قرآن و حدیث کے پورے ذخیرے میں کسی جگہ ثابت نہیں ہے، اس لیے وہ زیادہ سے زیادہ جو مطالبہ لوگوں سے کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ وہ بر تقوی کے کاموں میں ان سے تعاون اور اللہ تعالیٰ کے حکم: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ، كَيْفَ يُمْكِنُ لَهُمْ أَنْ يَعْلَمُوا بِالْعُقُودِ**، کی عامہ بہایت کے تحت اس کے پابند رہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ

۳۔ نوح ۱:۷۴۔

۴۔ الشوری ۲۲:۳۸۔

۵۔ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى (المائدہ: ۵: ۲) اور تم نیکی اور تقوی کے کاموں میں ایک دوسرے کے معاون بنو۔

۶۔ القف ۲۱:۱۳، ”ایمان والو، اللہ کے مردگار بنو۔“

۷۔ المائدہ ۵:۱، ”ایمان والو، اپنے عہدو پیمان پورے کرو۔“

علیہ وسلم کے لیے رسول کی حیثیت سے سمع و طاعت کا حق، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ثابت ہے، لیکن داعی کی حیثیت سے آپ نے بھی جو زیادہ سے زیادہ مطالبہ اپنی قوم سے کیا، وہ یہ تھا کہ: فایکم یا یعنی علی ان یکون ”پھر تم میں سے کون مجھ سے یہ بیعت اخhi و صاحبی۔ (احمد، رقم ۱۳۷۵) کرتا ہے کہ وہ اس کام میں میرا بھائی اور میرا ساتھی بن کر رہے گا۔“

لہذا اخوت و صحبت کی بیعت وہ اگر چاہیں تو اپنے رفقاء سے لے سکتے ہیں، لیکن بیعت سمع و طاعت کا مطالبہ ہرگز نہیں کر سکتے۔ یہ بیعت صرف حکمرانوں کے لیے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی عقبہ کے مقام پر پیش ب کے لوگوں سے یہ بیعت اس وقت لی، جب انہوں نے حکمران کی حیثیت سے آپ کو مدینہ آنے کی دعوت دی۔ اس سے پہلے تیرہ سال تک امام القری مکہ میں آپ نے اس بیعت کا مطالبہ لوگوں سے کبھی نہیں کیا۔

التزام جماعت

تیسرا حدیہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:⁹ انا آمر کم بالجماعۃ میں التزام جماعت کا جو حکم بیان ہوا ہے، اس کا تعلق مسلمانوں کے نظم سیاسی سے ہے۔ چنانچہ ابن عباس کی جو روایات امام بخاری نے اس سلسلے میں نقل کی ہیں، ان میں یہ بات پوری صراحة کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم	”نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ
قال: من رأى من اميره شيئاً	آپ نے فرمایا: جس نے اپنے امیر کی
يكرهه فليصبر عليه، فإنه من	طرف سے کوئی ناپسندیدہ بات دیکھی، اسے
فارق الجماعة شبراً فمات	چاہیے کہ صبر کرے، کیونکہ جو ایک بالشت کے

۹ انا آمر کم بخمس، اللہ امرنی بھن: بالجماعة وبالسمع والطاعة والهجرة والجهاد فی سبیل اللہ۔ (احمد، رقم ۳۲۲۷ا) ”میں تمہیں پانچ باتوں کا حکم دیتا ہوں۔ مجھے ان کا حکم

الا مات میتة جاهلية. برابر بھی جماعت سے الگ ہوا اور اسی حالت میں مر گیا، اس کی موت جاہلیت پر ہوئی۔“ (بخاری، رقم ۷۰۵۲)

یہی روایت ایک دوسرے طریق میں اس طرح آئی ہے:

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ	”نبی صلی اللہ علیہ وسلم“
آپ نے فرمایا: جسے اپنے امیر کی کوئی بات	قال: من کرہ من امیرہ شیئاً
ناگوارگز رے، اسے چاہیے کہ صبر کرے،	فليصبر، فانه من خرج من
کیونکہ جو ایک بالشت کے برابر بھی اقتدار	السلطان شبراً مات میتة
کی اطاعت سے نکلا اور اسی حالت میں مر	جاهلية. (بخاری، رقم ۷۰۵۳)
گیا، اس کی موت جاہلیت پر ہوئی۔“	

ان روایات میں دیکھ لیجیے، الجماعة، اور السلطان، بالکل ایک دوسرے کے مترادف کی حیثیت سے استعمال ہوئے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ الجماعة، وحقیقت السلطان، یعنی سیاسی اقتدار ہی ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کا اطلاق مسلمانوں کی کسی ایسی جماعت ہی پر کیا جا سکتا ہے جو کسی نظرِ ارض میں سیاسی خود مختاری رکھتی ہو اور جس کے اندر نظام امارت قائم ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اسی کے التزام کی ہدایت فرمائی اور اس سے نکلنے کو اسلام سے نکلنے کے مترادف قرار دیا ہے۔ سیاسی اقتدار سے محروم کسی دینی جماعت یا تنظیم کے ساتھ اس حکم کا کوئی تعلق نہیں۔

ہجرت و برأت

چوچھی حدیہ ہے کہ قرآن مجید میں ہجرت کا حکم توبے شک، باقی ہے کہ اہل ایمان پر اگر کسی جگہ

اللہ نے دیا ہے: التزام جماعت کا، سمع و طاعت، ہجرت اور جہاد فی سبیل اللہ کا۔

۱۔ چنانچہ تنظیم یا جماعت دعوت دین کے اس کام کا کوئی لازمی دینی تقاضا بھی نہیں ہے۔ اس امت کے اہل علم یہ خدمت اس سے پہلے بھی باعوم اپنی انفرادی حیثیت ہی میں انجام دیتے رہے ہیں اور اب بھی

دین پر قائم رہنا جان جو کھم کا کام بن گیا ہو تو اس مقام کو چھوڑ کر انھیں کسی دوسرا جگہ چلے جانا چاہیے، لیکن وہ بھرت جو قرآن مجید میں ایک مرحلہِ دعوت کی حیثیت سے بیان ہوئی ہے اور جو درحقیقت داعیِ حق کی طرف سے اپنی قوم کے لیے اعلان برأت ہوتی ہے، اس کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ رسولوں ہی کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس بھرت کی ایک لازمی شرط اتمامِ جحث ہے اور بحیثیت فرد یہ صرف رسولوں ہی سے متصور ہو سکتا ہے۔ وہ ہستیاں جن کے آنے سے صدیوں پہلے اللہ کے نبی ان کی منادی کرتے ہیں، جن کی پیش گوئی عالم کا پروار دگار اپنی کتابوں میں ثبت کرتا ہے، جن کی گواہی اقوامِ ملک کے قافلوں میں سفر کرتی ہوئی ان کے مقامِ بعثت تک پہنچتی ہے^{۱۱}، وہ جو اپنے معاشرے میں وجود کا خلاصہ اور اپنی سیرت میں ایک اسوہ حسنہ ہوتے ہیں^{۱۲}، جن کو اللہ تعالیٰ اپنی وحی سے نوازتا ہے، جو ہر وقت اس کی نگاہوں میں ہوتے ہیں^{۱۳} اور جن کے آگے اور پیچھے وہ پھر ارکھتا ہے کہ اس کا پیغام پہنچانے میں وہ کسی جگہ کوئی غلطی نہ کریں^{۱۴}، یہ صرف انھی کا مقام ہے کہ ان کی دعوت سے کسی قوم پر اللہ کی جحث اس طرح پوری ہو جائے کہ اس کے دودھ کا سارا مکھن نکل آئے اور اس میں صرف چھاچھے ہی باقی رہ جائے۔

چنانچہ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ حق کے عام داعی تو ایک طرف، یہ مرحلہ ان نبیوں کی دعوت میں بھی نہیں آیا جن کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبوت ملی، لیکن وہ رسالت کے منصب پر فائز نہیں ہوئے۔ بنی اسرائیل کے نبیوں میں سے حتانی اور میکایاہ بیل بھیج دیے گئے^{۱۵}، الیاس کو جزیرہ نماے سینا کے پہاڑوں میں پناہ لینا پڑی،^{۱۶} ذکر یا ہیکل سیلمانی میں ”مقدس“ اور ”قربان گاہ“ کے

اگر کوئی ضرورت داعی نہ ہو تو وہ یہ کام اسی طرح انجام دے سکتے ہیں۔

۱۱۔ الاعراف: ۷۔ ۱۵۔

۱۲۔ القلم: ۳: ۲۸، الاحزاب: ۲۱: ۳۳۔

۱۳۔ الطور: ۵۲: ۳۸۔

۱۴۔ الحج: ۲: ۲۷۔ ۲۸۔

۱۵۔ تواریخ: باب ۷، آیت ۷۔ ۱۰، سلاطین: باب ۲۲، آیت ۲۶۔ ۲۷۔

درمیان سنگ سار ہوئے، یرمیاہ پیٹے گئے، قید ہوئے اور رسی سے باندھ کر کچڑ بھرے حوض میں لٹکا دیے گئے، عاموس جلاوطن ہوئے^{۱۸}، اور بھی کا سرا ایک رقادہ کی فرمائش پر قلم کر کے ایک تحال میں رکھ کر اس کی نذر کر دیا گیا^{۱۹}، لیکن ان میں سے کسی کی دعوت میں بھی بھرت و برأت کا وہ مرحلہ نہیں آیا جوان نبیوں کی دعوت میں لازماً آیا جو سالت کے منصب پر فائز ہوئے اور اس طرح خدا کی جنت بن کر زمین پر آئے۔

پھر اس بھرت کے بارے میں یہ بات بھی قرآن سے معلوم ہوتی ہے کہ اس کا فیصلہ صرف عالم کا پروردگار کر سکتا ہے۔ کسی انسان کے لیے اپنی عقل و رائے سے یہ فیصلہ کر لینا کہ اس کی طرف سے جنت پوری ہو گئی اور قوم کی طرف سے دعوت حق کے لیے اب کسی ثابت عمل کی توقع نہیں کی جاسکتی، کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ قوم لوٹ کے متعلق یہ فیصلہ لے کر جب خدا کے فرشتے ابراہیم جیسے جلیل القدر پیغمبر کے پاس آئے تو انہوں نے اسے قبل از وقت سمجھا اور اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے مجادلہ کیا اور یونس علیہ السلام نے اپنی رائے سے یہ فیصلہ کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے اس پر سخت مواغذہ کیا اور ان کے رجوع کے بعد ان کی قوم کے ایمان سے یہ بات بالکل ثابت ہو گئی کہ توفیق ہدایت کا وقت صرف اللہ کے علم میں ہے۔ قرآن مجید انھی کی مثال پیش کر کے صاف واضح کرتا ہے کہ اللہ کے پیغمبر کو اس معاملے میں پوری استقامت کے ساتھ اللہ کے فیصلے کا منتظر رہنا چاہیے۔ وہ اپنی رائے سے یہ خیال کر کے کہ اس کی طرف سے فرض دعوت کافی حد تک ادا ہو چکا،

۱۶۔ اسلامیین: باب ۱۹، آیت ۱۰۔

۱۷۔ تواریخ: باب ۲۲، آیت ۲۱۔

۱۸۔ یرمیاہ: باب ۱۵، آیت ۱۰، آیت ۲۰-۲۳، باب ۲۰، آیت ۱-۸، باب ۳۶۔

۱۹۔ عاموس: باب ۷، آیت ۱۰-۱۳۔

۲۰۔ مرس: باب ۲، آیت ۱۷-۲۹۔

۲۱۔ ہودا: ۲-۷۔

۲۲۔ الصفت: ۳۷-۱۳۹۔

اپنی قوم کو چھوڑ کر نہیں جا سکتا۔ اس پر لازم ہے کہ وہ جس ذمہ داری پر مامور ہوا ہے، اس میں برابر لگا رہے، یہاں تک کہ اس کا پروردگار ہی یہ فیصلہ کر دے کہ جھت پوری ہو گئی، قوم کی مہلت ختم ہوئی اور اب رسول اس علاقے میں ہجرت کر سکتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ ذمہ داری جب اپنے آخري پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سونپی تو ان کو حکم دیا:

وَلَا تَمُنْ تَسْتَكِثُرُ، وَلِرِبِّكَ
فَاصْبِرُ. (المدثر ۲۷: ۲۷)

اپنے رب کے فیصلے تک صبر کرو۔“

فَاصْبِرُ لِحُكْمِ رَبِّكَ، وَلَا تَكُنْ
مُجْهُلًا (یونس) کی طرح نہ ہو جاؤ۔“ (القلم ۲۸: ۲۸)

اس حکم سے بالکل واضح ہے کہ یہ ہجرت صرف اللہ کے فیصلے سے ہو سکتی ہے، لہذا ختم نبوت کے بعداب داعیان حق کے لیے قیامت تک اللہ کا فیصلہ یہی ہے کہ وہ برابرا پنے کام میں لگے رہیں اور اپنی دعوت کبھی منقطع نہ کریں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اہل باطل اگران کے لیے اس دعوت کے ساتھ جیسے ہی کا کوئی موقع باقی نہ رہنے دیں تو وہ اصحاب کہف اور مہاجرین جہشہ کی طرح اپنی قوم کو چھوڑ کر کسی ایسے مقام کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، جہاں وہ اس ظلم سے نجات حاصل کر سکیں، لیکن وہ ہجرت جو اپنی قوم پر اتمام جھت کے بعد اللہ کے رسولوں نے کی، وہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوئی۔ چنانچہ دعوت دین کے مراحل میں اب اس کا ذکر ایک بے معنی بات ہے جس کی تائید نہ عقل سے ہوتی ہے اور نہ قرآن و سنت ہی سے کوئی چیز اس کے حق میں پیش کی جاسکتی ہے۔

نبی عن الممنکر

پانچویں حدیہ ہے کہ تلقین و نصیحت سے آگے بڑھ کر معروف کو فی الواقع قائم کر دینے اور ممنکر کو قوت سے مٹا دینے کا حق بھی اللہ تعالیٰ نے کسی داعی کو نہیں دیا۔ قرآن مجید اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ داعی حق کی حیثیت سے خدا کے کسی پیغمبر کو بھی تذکیر اور بلاغ غمین سے آگے کسی اقدام کی اجازت نہیں دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ "تم نصحت کرنے والے ہو، تم ان پر کوئی بِمُصَيْطِرٍ۔ (الغاشیہ: ۸۸-۲۲)

یہاں ہو سکتا ہے بعض لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد من رأی منکم منکراً، کو اس کی تردید میں پیش کریں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہماری تاریخ کے مختلف ادوار میں دین سے ناواقف بعض حوصلہ مند لوگوں نے اس کے یہ معنی لیے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہر صاحب عزیمت کو اس بات کا مکلف ٹھیراتا ہے کہ پہلے اپنے پیروں کا ایک جتنا منظم کرے اور اس کے بعد ازالہ منکر کی غرض سے حکومتوں کے خلاف خروج اور جہاد کے لیے نکل کھڑا ہو۔ روایت کی یہی تاویل ہے جس کی بناء پر غلبہ دین کے علم برداروں نے اس زمانے میں طالب علموں کے ہاتھ میں قلم اور کتاب کے بجائے بندوق تھادی ہے اور اب اسی قبیلہ کے بعض لوگ اس سے دور حاضر میں اسلامی انقلاب کا لائحہ عمل برآمد کر رہے ہیں، لیکن اس کے بارے میں یہ بات ہر شخص پر واضح رہنی چاہیے کہ قرآن کی تصریحات، دین کے مسلمات، رسولوں کی سیرت اور روایت کے اپنے الفاظ کی روشنی میں اس کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اس کا تعلق ہر مسلمان کے دائرة اختیار سے ہے۔ شوہر، باپ، حکمران، یہ سب اپنے اپنے دائرة اختیار میں لاریب، اسی کے مکلف ہیں کہ منکر کو قوت سے مٹا دیں۔ اس سے کم جو صورت بھی وہ اختیار کریں گے، اگر دین ہی کی کوئی مصلحت مانع نہ ہو تو بے شک، ضعف ایمان کی علامت ہے، لیکن اس دائرة سے باہر اس طرح کا ہر اقدام کوئی جہاد نہیں، بلکہ بدترین فساد ہے جس کے لیے دین میں ہر گز کوئی گنجائش ثابت نہیں کی جاسکتی۔

ہمہ گیر عذاب

چھٹی حد یہ ہے کہ دعوت حق کی تکذیب کے نتیجے میں جو عذاب عاد و شمود، قوم نوح، قوم اوط اور اس طرح کی دوسری اقوام پر آیا، وہ بھی زمانہ رسالت کے ساتھ خاص ہے۔ قرآن مجید اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ بھیثیت فر در صرف اللہ کے رسول ہیں جن کے ذریعے سے کسی قوم پر

۳۴ مسلم، رقم ۲۹۔

اللہ کی جھت اس طرح قائم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد بھی وہ اگر ایمان نہ لائے تو بالعموم اسے زمین سے مٹا دیا جاتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب کسی داعی حق کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس طرح کے کسی عذاب کی وعیداً پنی قوم کو سنائے۔ اللہ کی تنبیہات تو بے شک، اب بھی نازل ہوتی رہتی ہیں اور ان کا باعث کسی دعوت حق کے ساتھ لوگوں کا روایہ بھی ہو سکتا ہے، لیکن وہ ہمہ گیر عذاب جس کی وعیدہ پیغمبر نے اپنی قوم کو سنائی اور جو بجائے خود لیل رسالت ہے، وہ اب کسی شخص کی دعوت کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ اہل حق کے لیے اللہ کا قانون اب یہی ہے کہ وہ اپنی دعوت کا محور تذکیرہ بالآخرت کو فرار دیں اور اس پہلو سے کسی مرحلے میں بھی اپنے حدود سے تجاوز نہ کریں۔

تکفیر

ساتویں حد یہ ہے کہ کسی فرد کی تکفیر کا حق بھی کسی داعی حق کو حاصل نہیں ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ دین سے جہالت کی بنا پر مسلمانوں میں سے کوئی شخص کفر و شرک کا مرتكب ہو، لیکن وہ اگر اس کو کفر و شرک سمجھ کر خود اس کا اقرار نہیں کرتا تو اس کفر و شرک کی حقیقت تو بے شک، اس پرواضح کی جائے گی، اسے قرآن و سنت کے دلائل کے ساتھ ثابت بھی کیا جائے گا، اہل حق اس کی شناخت سے اسے آگاہ بھی کریں گے اور اس کے دنیوی اور آخری نتائج سے اسے خبردار بھی کیا جائے گا، لیکن اس کی تکفیر کے لیے چونکہ اتمام جھت ضروری ہے، اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ حق اب قیامت تک کسی فرد یا جماعت کو بھی حاصل نہیں رہا کہ وہ کسی شخص کو کافر فرار دے۔ مسلمانوں کانظم اجتماعی بھی سورہ توبہ (۹) کی آیت ۵ اور ۱۱ کے تحت زیادہ سے زیادہ کسی شخص یا گروہ کو غیر مسلم قرار دے سکتا ہے، اسے کافر فرار دینے کا حق اسے بھی حاصل نہیں ہے۔

تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ داعی حق کے لیے کفر و شرک کے ابطال میں مدد و نفع کے لیے بھی کوئی گنجائش ہے۔ احقاق حق اور ابطال باطل اس کی ذمہ داری ہے۔ اس کا اصلی کام یہی ہے کہ ہر خطرے اور ہر مصلحت سے بے پرواہ کر تو حید و رسالت اور معاد کے متعلق تمام غلط تصورات

کی نفی کرے اور لوگوں کو اس صراطِ مستقیم کی طرف بلائے جو اللہ، پروردگار عالم نے اپنی کتاب میں انسانوں کے لیے واضح کی ہے۔ یہ اس پر لازم ہے، لیکن اس کے کسی مرحلے میں بھی یہ حق اس کو حاصل نہیں ہوتا کہ امت میں شامل کسی فرد یا جماعت کو کافروں شرک قرار دے اور ان کے جمعہ و جماعت سے الگ ہو کر اور ان سے معاشرتی روابط مفقطع کر کے اپنی ایک الگ امت اس امت مسلمہ میں کھڑی کرنے کی کوشش کرے۔

[۱۹۹۰ء]

”غلطی ہے مضافیں“

[ڈاکٹر محمود الحسن صاحب کے اس مضمون کے جواب میں لکھا گیا جو اسی عنوان
کے تحت ۱۳ نومبر ۱۹۸۷ کے روزنامہ ”نوازے وقت“ میں شائع ہوا۔]

استاذ امام امین احسن اصلاحی کی تفسیر ”تدریس القرآن“ کی نوچیم مجلدات میں سے جو دو غلطی
ہے مضافیں ڈاکٹر محمود الحسن صاحب نے ڈھونڈنکالی ہیں، ان میں سے رجم کی سزا کے بارے میں
اپنا نقطہ نظر ہم اس سے پہلے اپنے مضافیں میں واضح کر چکے ہیں، سورہ فیل کی تفسیر کے متعلق چند
معروضات البته، یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔

اس سورہ کی عام تفسیر یہ ہے کہ ۵۷ء یا ۱۷۵ء میں یمن کا فرماں روا ابرہہ ساٹھ ہزار فوج اور
تیرہ ہاتھی (بعض روایات کے مطابق نوہاتھی) لے کر کعبہ کو ڈھانے کے لیے مکہ پر حملہ آور ہوا۔ اہل
مکہ اس خیال سے کہ وہ اتنی بڑی فوج سے لڑ کر کعبے کو بچانے کی طاقت نہیں رکھتے، اپنے سردار
عبدالمطلب کی قیادت میں پہاڑوں پر چلے گئے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کے جنود قاہرہ پرندوں کی صورت
میں اپنی چونچوں اور پنجوں میں سنگ ریزے لیے ہوئے نمودار ہوئے اور انہوں نے ابرہہ کے لشکر
پر ان سنگ ریزوں کی بارش کر دی۔ چنانچہ یہ سارا لشکر منی کے قریب وادی محسر میں بالکل کھائے

ہوئے بھوسے کی طرح ہو کر رہ گیا۔

صاحب ”تدریس قرآن“ کو اس تفسیر سے اختلاف ہے۔ اس کے جو وجوہ انہوں نے اپنی کتاب میں بیان کیے ہیں، ان میں سب سے بڑی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ سورہ کی یہ تفسیر اس قانون کے خلاف ہے جو نصرت الہی کے بارے میں خود قرآن نے جگہ جگہ بیان کیا ہے اور قرآن کی کوئی ایسی تفسیر جو اس کے مدعایں تناقض پیدا کر دے، کسی طرح قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ لکھتے ہیں:

”جن لوگوں نے قریش پر اس بے حمیتی کا اذراک لگایا ہے، ان کے نزدیک اس سورہ کا درس گویا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس گھر کا خود محافظ ہے۔ اس کے پاس بان دشمن سے ڈر کر اگر اس کو چھوڑ کے بھاگ جائیں جب بھی خدا اس کی حفاظت کرے گا۔ چنانچہ جب قریش ابرہہ کی فوجوں سے ڈر کر پہاڑوں میں چاچھے تواللہ تعالیٰ نے ابیلیوں کے ذریعہ سے ان پر پتھراؤ کر کے ان کو بھس کی طرح پاماں کر دیا۔ اگر فی الواقع اس سورہ کا درس یہی ہے تو یہ درس اللہ تعالیٰ کی سنت کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ نہیں ہے کہ بندے اپنے گھروں میں بیٹھے بیٹھے بنی اسرائیل کی طرح کہیں کہ: فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هُنَّا قَيْدُونَ (تم) اور تمہارا خداوند جاؤ کر لڑو، ہم یہاں بیٹھے ہیں)، اور خدا ان کے لیے میدان جیت کر تخت بچھا دے اور یہ اس پر بر اجرمان ہو جائیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرنے والا ہوتا تو بنی اسرائیل کے ساتھ اس نے ایسا کیوں نہیں کیا؟ ان کو تو اس نے اس کی سزا یہ دی کہ چالیس سال کے لیے ان کو صحراء میں بھکنے کے لیے چھوڑ دیا۔ اللہ تعالیٰ کی سنت جو قرآن سے واضح ہوتی ہے، وہ تو یہ ہے کہ وہ ان لوگوں کی مدد فرماتا ہے جو اپنا فرض ادا کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، اگرچہ ان کی تعداد کتنی ہی کم اور ان کے وسائل کتنے ہی محدود ہوں۔ چنانچہ قرآن نے بیت اللہ سے متعلق سورہ بقرہ، سورہ توبہ، سورہ حج وغیرہ میں ہماری جو ذمہ داریاں بتائی ہیں، وہ یہی ہیں کہ ہم اس کی آزادی و حفاظت کے لیے جو کچھ ہمارے بس میں ہے، وہ کریں، اللہ ہماری مدد فرمائے گا۔ یہ کہیں نہیں کہا کہ تم کچھ کرو یا نہ کرو، ہماری اب ابھی میں اس کی حفاظت کر لیں گی۔ بہر حال، قریش نے جو کچھ ان کے امکان میں تھا، وہ کیا۔ اگرچہ ان کی مدافعت، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، کمزور

تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی حاصل (تندو تیز ہوا) کے ذریعہ سے ان کی اس کمزور مدافعت کے اندر اتنی قوت پیدا کر دی کہ دشمن کھانے کے بھس کی طرح پاماں ہو گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقع پر صرف مٹھی بھرخاک قریش کے لشکر کی طرف پھینکتی تھی، لیکن وہی مٹھی بھرخاک ان کے لیے طوفان بن گئی اور اللہ تعالیٰ نے اس کی اہمیت یوں واضح فرمائی کہ: **وَمَا رَمَيْتَ اذْ رَمَيْتَ وَلِكِنَ اللَّهُ رَمَىٰ** (اور وہ کنکریاں دشمنوں پر تم نے نہیں پھینکتی تھیں، بلکہ اللہ نے پھینکتیں)۔“ (تہر قرآن ۵۲۹/۶)

اس سورہ کی جو تفسیر صاحب ”تہر قرآن“ نے کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل مکہ اس موقع پر بے شک، پہاڑوں میں چلے گئے تھے، لیکن انہوں نے یہ اقدام مدافعت سے دست برداری کے لیے نہیں کیا تھا، بلکہ ابرہہم کی عظیم فوج کے مقابل میں دفاع کی یہی ایک شکل تھی جو وہ اختیار کر سکتے تھے۔ چنانچہ حملہ آور فوج جب منی کے قریب پہنچی تو انہوں نے پہاڑوں کی اوٹ سے سنگ باری کر کے اس کار استروں کی کوشش کی اور اللہ تعالیٰ نے ان کی اس جدوجہد کے صلde میں تندو تیز ہوا کے طوفان سے ابرہہم کی فوج کو اس طرح پاماں کر دیا کہ وادی محسر میں گوشت خور پرندے ان کی نعشیں نوچتے اور کھاتے رہے۔

اپنے اس نقطہ نظر کے مطابق سورہ کا ترجمہ انہوں نے اس طرح کیا ہے:

”کیا تم نہیں دیکھا کہ تمہارے خداوند نے ہاتھی والوں کے ساتھ کیا معاملہ کیا! کیا ان کی چال بالکل برباد نہ کر دی اور ان پر جہنم کے جھنڈ چڑیاں نہ بھیجیں! تم ان کو مارتے تھے سنگ گل کے قدم کے پھردوں سے، بالآخر ان کو اللہ نے کھائے ہوئے بھس کی طرح کر دیا۔“

(تہر قرآن ۵۵۷/۹)

ڈاکٹر محمود حسن صاحب کے لیے یہی بہت تھا کہ وہ اس تفسیر کو کچھ سمجھ لینے میں کامیاب ہو جاتے، لیکن انہوں نے اس پر تقدیم لکھنے کی کوشش کی ہے اور دیکھیے کہ کس مبلغ علم کے ساتھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ترمیمہم کے معنی اگر یہ ہیں کہ: 'تم ان کو پھر مارتے تھے، اور اس کے مخاطب اگر قریش مکہ ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی پونکہ قریش ہی میں سے تھے، اس وجہ سے آپ بھی سنگ باری کرنے والوں میں شامل قرار پائیں گے، دراں حالیہ واقعہ فیل کے وقت ابھی آپ کی پیدائش بھی نہیں ہوئی تھی۔

ان کے ارشاد کی روشنی میں ذرا سورہ بقرہ کی یہ آیات تلاوت کیجیے:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ الْفِرْعَوْنَ
يَسُومُونَكُمْ سُوْءَ الْعَذَابِ،
يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ، وَيَسْتَحْيِيُونَ
نِسَاءَكُمْ، وَفِي ذِلِّكُمْ بَلَاءٌ مِنْ
رَبِّكُمْ عَظِيمٌ. وَإِذْ فَرَقْنَا بَعْضَ
الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ، وَأَغْرَقْنَا الْ
فِرْعَوْنَ، وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ، وَإِذْ
وَعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ثُمَّ
اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَنْتُمْ
ظَلِيمُونَ. (۵۱-۳۹:۲)

"اور یاد کرو (اے بنی اسرائیل) جب ہم نے تم کو فرعونیوں کی غلامی سے چھڑایا۔ انہوں نے تمھیں سخت عذاب میں بٹلا کر رکھا تھا، تمھارے لڑکوں کو ذبح کرتے اور تمھاری عورتوں کو زندہ رکھتے تھے اور اس میں تمھارے پروردگار کی طرف سے بڑی آزمائش تھی۔ اور یاد کرو، جب ہم نے سمندر پھاڑ کر تمھارے لیے راہ نکالی، پھر تمھیں نجات دی اور وہیں تمھاری آنکھوں کے سامنے فرعونیوں کو غرق کر دیا۔ اور یاد کرو، جب ہم نے موئی سے چالیس راتوں کا وعدہ ٹھیک رایا ایسا کے پیچھے تم پھٹرے کو اپنا معبد بنا بیٹھے اور اس طرح تم نے بڑی زیادتی کی۔"

ان آیات کے سب سے پہلے مخاطب یہود مدنیہ ہیں اور ڈاکٹر صاحب اس معا ملے میں یقیناً

ہم سے اختلاف نہ کریں گے کہ جب فرعونی بنی اسرائیل کے لڑکوں کو ذبح کرتے اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھتے تھے اور جب وہ ان طالموں کی غلامی سے چھڑائے گئے اور جب ان کے لیے سمندر پھاڑ کر راہ نکالی گئی اور جب وہ پار ہوئے اور فرعونیوں کو ان کے پروردگار نے ان کی آنکھوں کے سامنے غرقاب کیا اور جب ان کے پیغمبر سے چالیس راتوں کی قرارداد ہوئی اور جب انھوں نے اس کے پیچھے پھٹرے کو معبد بنا لیا، اس وقت یہود مذہب میں سے کوئی بھی بیدانہ ہوا تھا۔ پھر کیا ان آیات میں بھی وہ ہر تم، اور تحسین، کو وہ اور انھیں، میں تبدیل فرمائیں گے؟

زبان کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب کسی قوم یا جماعت کو بحیثیت قوم یا جماعت خطاب کیا جائے تو اس کے سب افراد کی تاریخ پیدائش کی تحقیق نہیں کی جاتی۔ ہم اگر یہ کہیں کہ: ”مسلمانو، تم جب عرب کے صحوں سے ایمان کی دولت لے کر نکلے، اور ہمارے سامعین میں سے کوئی شخص اس کے جواب میں یہ کہے کہ یہ آپ کن لوگوں سے مخاطب ہیں، ہمارے تو باپ داد بھی اس زمانے میں پیدا نہیں ہوئے تھے، تو ڈاکٹر صاحب ہی فرمائیں کہ اس کی عقل و دانش کے بارے میں وہ کیا رائے قائم کریں گے؟

انھوں نے لکھا ہے کہ جمع حاضر کے لیے واحد حاضر کا استعمال بھی ان کی نظر سے کہیں نہیں گزار۔ ان کی اس محرومی کا کوئی علاج تو ہم طالب علموں کے لیے کسی طرح ممکن نہیں ہے، لیکن جہاں تک عربی زبان کا تعلق ہے، اس میں یہ اسلوب اس قدر عام ہے کہ قرآن مجید اور کلام عرب سے اس کی مثالیں اگر بیہاں پیش کی جائیں تو قلم و قرطاس کے لیے انھیں سمیٹنا مشکل ہو جائے۔ عربیت کے ادشاں جانتے ہیں کہ یہ اسلوب اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرنا پیش نظر ہوتا ہے۔ سورہ لقمان کی آیت ۱۹، ابراہیم کی آیت ۲۱، اور شعراء کی آیت ۲۲۵ میں ’الْمَ تَرُ، بَقِرَهُ كَيْ آيَت٢۱ مِنْ الْمَ تَعْلَمُ‘، مائدہ کی آیت ۸۲ میں ’لَتَجَدُنَ‘، آیت ۸۳ میں ’تَرِي‘، فتح کی آیت ۲۹ میں ’نَرَاهِم‘ اور بنی اسرائیل کی آیت ۲۱ سے ۲۰ میں ’لَا تَجْعَلُ‘، ’لَا تَقْفَ‘ وغیرہ یہ سب اسی کی مثالیں ہیں۔ علم بلاغت کی اصطلاح میں

اسے 'خطاب لغیر معین' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ طرف کا شعر ہے:

فان تبغنی فی حلقة القوم تلقنی وان تلتمنسني فی الحوانیت تصطد

"پھر اگر تم لوگ مجھے قوم کی مجلس میں ڈھونڈو گے تو وہیں پاؤ گے اور اگر شراب کی دکانوں میں

تلش کرو گے تو وہیں دیکھو گے۔"

ہماری اردو میں بھی خطاب کا یہ اسلوب عام استعمال ہوتا ہے۔ اقبال نے کہا ہے:

یہ ایک سجده جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

ڈاکٹر محمود الحسن صاحب اس شعر کے بارے میں بھی کیا یہی کہیں گے کہ اس میں 'تو، چونکہ واحد

حاضر کا صینہ ہے، اور اس سے پہلے کسی قوم یا جماعت کا ذکر بھی اس قطعے میں نہیں ہوا، اس وجہ سے

اس کے مخاطب اقبال کے کوئی ہم نشین مثلاً سید نذرین یا نیازی یا میاں محمد شفیق ہی ہو سکتے ہیں، اردو قواعد

کی رو سے مسلمان قوم کو اس کا مخاطب قرار دینا کسی طرح ممکن نہیں ہے؟

وہ فرماتے ہیں کہ ارسل علیؐ کے الفاظ قرآن مجید میں ہر جگہ عذاب الہی ہی کے لیے استعمال

ہوئے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہاں بھی غالباً ہی قصور نظر کا معاملہ ہے، ورنہ قرآن کا ہر طالب علم

جانتا ہے کہ اس میں یہ الفاظ جس طرح عذاب کے لیے آئے ہیں، اسی طرح کسی کو کسی پر مسلط کر

دینے کے لیے بھی استعمال ہوئے ہیں۔ سورہ مریم میں ہے:

آلُّمْ تَرَآ أَرْسَلْنَا الشَّيْطِينَ عَلَىٰ "کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ ہم نے ان

الْكَفَرِيْنَ تَوْزُّهُمْ أَرَأَ." (۸۳:۱۹)

خوب اکسار ہے ہیں۔"

سورہ فیل کی زیر بحث آیت میں اس کے معنی کیا ہیں؟ استاذ امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

"یہ ابر ہے کی فوجوں کی بربادی، پامالی اور بے کسی و بے بسی سے کنایہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے

اپنی قدرت کاملہ سے ان کو اس طرح پامال کیا کہ کوئی ان کی لاشوں کو اٹھانے والا نہ رہا۔ وہ

میدان میں پڑی رہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر گوشت خوار چڑیاں چھیجن جنمھوں نے ان کا گوشت

نوچا، کھایا اور وادی مکہ کو ان کے تعفن سے پاک کیا۔" (تدریس قرآن ۵۶۰/۹)

ڈاکٹر صاحب کے بارے میں تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے، لیکن عربی زبان سے واقف ہر صاحب ذوق اندازہ کر سکتا ہے کہ اس معنی کے لیے یہ الفاظ کس قدر موزوں ہیں۔ عرب شعراء مثمن کی بے بُنیٰ اور پامالی کے لیے بالعوم اس کی نعمتوں پر پرندوں کے منڈلانے ہی کی تعبیر اختیار کرتے ہیں۔ مرار کا شعر ہے:

انَا ابْنَ التَّارِكِ الْبَكْرِيِّ بَشْرًا عَلَيْهِ الطِّيرُ تَرْقِبَهُ وَقَوْعَدًا
”میں اس شخص کا بینا ہوں جس نے قبیلہ بکر کے بشر کو اس طرح چھڑا کر پرندے اس کا گوشت کھانے کے لیے اس کے اوپر منڈلا رہے تھے۔“

وہ لکھتے ہیں کہ صاحب ”تدریج قرآن“ کے بقول جب اللہ تعالیٰ نے ابرہيم کی فوج کو تند و تیز ہوا (حاصب) کے طوفان سے پامال کیا تو پھر اہل مکہ کی سنگ باری کا اس سے کیا تعلق؟ ہمارا خیال تھا کہ تقید لکھنے سے پہلے امام فراہی کی تفسیر تو انھوں نے یقیناً پڑھی ہو گی، لیکن ان کے اس اعتراض سے معلوم ہوا کہ دوسری بہت سی چیزوں کی طرح تفسیر بھی شاید ان کی نظر سے نہیں گزری، ورنہ اس تعلق کے بارے میں وہ اتنے بے خبر نہ ہوتے۔ امام فراہی نے لکھا ہے:

”قریش سنگ باری کر کے ابرہيم کی فوج کو خانہ کعبہ سے دفع کر رہے تھے، اللہ تعالیٰ نے اسی پر دہ میں ان پر آسمان سے سنگ باری کر دی۔ چنانچہ جس طرح غزوہ بدر کی سنگ باری کو اس نے اپنی طرف منسوب کیا ہے (ولَكِنَ اللَّهُ رَمِيَ) اسی طرح یہاں کفار کو کھانے کے بھس کی طرح بنا دینا بھی اپنی قوت قاہرہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک عظیم الشان مجرہ ہے، کیونکہ قریش کے لیے ابرہيم کے لشکر گراں کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار، اس کو چیچپے ہٹا دینا بھی آسان نہ تھا۔“ (مجموعہ تفاسیر، ۳۸۸)

وہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے گوشت خوار پرندے اور جانور تو سنے تھے، لیکن ”گوشت خوار چڑیاں، انھوں نے کبھی نہیں سین۔“ حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ اعتراض اپنے حدود علم کا اندازہ کیے بغیر قلم اٹھا لینے کی بڑی افسوس ناک مثال ہے۔ اب تک ہمارا خیال تھا کہ وہ صرف عربی زبان ہی کے اسالیب سے بے خبر ہیں، لیکن ان کے اس اعتراض سے یہ حقیقت بھی کھلی کہ ان کی

اردو کا معاملہ بھی بس اسی طرح ہے۔ وہ اگر یہ جملہ لکھنے سے پہلے کسی لغت ہی کی مراجعت کر لیتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ لفظ ”چڑیاں“ اس زبان میں جس طرح ان پرندوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو صبح و شام ہمارے گھروں میں چچھاتے ہیں، اسی طرح چیل، عقاب، گدھ اور دوسراے تمام پرندوں کے لیے بھی اردو زبان کے فصحائی سے بے تکلف استعمال کرتے ہیں۔

انھوں نے پوچھا ہے کہ سورہ فیل کی جو تفسیر مولانا میمن احسن اصلاحی نے کی ہے، اس کا مأخذ کیا ہے؟ ان کے اس سوال کے جواب میں ہم بڑے ادب کے ساتھ عرض کریں گے کہ مولانا کی اس تفسیر کا مأخذ خود قرآن مجید ہے اور ان کا اصول بھی ہے کہ وہ قرآن مجید کے الفاظ، نظائر اور نظم کلام کی روشنی میں جب کسی نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں تو پھر کسی دوسری رائے کو محض اس بنیاد پر کوئی اہمیت نہیں دیتے کہ وہ پرانی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ مری جہرات کی سنت اگر امام فراہی کے نزدیک قریش مکہ کی سنگ باری کی یاد میں قائم ہوئی تو یہ منی کے بجائے وادی محسر میں کیوں ادا نہیں کی جاتی؟ اور اس میں سنگ ریزوں کے بجائے بڑے بڑے پتھر کیوں نہیں پھیلے جاتے؟ جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ سنگ باری کے متعلق یہ ثابت ہے کہ محسب میں ہوئی اور محصب منی میں شامل ہے۔ رہا دوسری اعتراض تو اس پر اب کیا تبصرہ کیا جائے۔ علامت و حقیقت میں جس مطابقت پر وہ مصر ہوئے ہیں، اس کے بعد تو ہم طالب علم ان سے یقیناً یہ پوچھنے کی جسارت کر سکتے ہیں ہیں کہ وہ یہ سنت جس واقعہ کی یاد میں ادا کرتے ہیں، اس کے بارے میں کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام نے بھی اپنی کو اسی طرح پہلے صرف جرہ کبریٰ کے پاس کنکر مارے تھے اور ہر کنکر کے ساتھ تکبیر پڑھی تھی اور قربانی کے بعد بھی یہ کام مسلسل تین دن اسی ترتیب سے اور انھی آداب کے ساتھ کیا تھا؟

اسی طرح وہ فرماتے ہیں کہ صاحب ”تدبر قرآن“ نے تاریخ میں قیاس سے کام لیا ہے اور قریش مکہ کی ایک رسم کے لیے لفظ سنت استعمال کیا ہے اور واقعہ فیل کے متعلق ابن اسحاق وغیرہ

کی روایات اور جاہلی شعرا کے سیکڑوں اشعار بالکل نظر انداز کر دیے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے یہ اعتراضات بھی ان کے پہلے اعتراضات کی طرح بس روا روی میں کچھ لکھ دینے کا نتیجہ ہیں۔ انہوں نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ استاذ امام جب ترمیمہم، میں ضمیر کا مرجح قریش کو قرار دیتے ہیں تو ان کا سارا مقدمہ خود قرآن کی نص سے ثابت ہو جاتا ہے، پھر اس میں قیاس کا کیا محل؟ اور سنت صرف اس طریقے ہی کو نہیں کہتے جس کی ابتداء کوئی نبی کرے، بلکہ نبی کی تصویب و تقریر کے نتیجے میں بھی سنت قائم ہوتی ہے اور اسلام نے اس طرح کے دوسرے طریقوں کو بھی اسی حیثیت سے باقی رکھا ہے۔ رہا واقعہ فیل کے بارے میں روایات و اشعار کا معاملہ تو ڈاکٹر صاحب نے یہ جملہ غالباً تفاہ سیر فراہی کا مطالعہ کیے بغیر ہی لکھ دیا ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام فراہی نے نہ صرف یہ کہ یہ سب چیزیں اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں، بلکہ ان میں سے جو کچھ لیا اور جو کچھ چھوڑا ہے، اس کے وجود و دلائل بھی بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیے ہیں۔

یہ ہیں وہ ”غلطی ہائے مضامین“ جو ڈاکٹر محمود الحسن صاحب نے امام فراہی کی آراء اور استاذ امام امین احسن اصلاحی کی ”تدریس قرآن“ میں ڈھونڈ نکالی ہیں۔ ان کی اس تحقیق اینیق پر اب ان کی خدمت میں اس کے سوا کیا عرض کیا جائے کہ:

نگاہ تیری فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ

تر اگنہ کہ خیل بلند کا ہے گناہ