ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۰۱ء

—: ایڈیٹر :—

سیّد جلال الدّین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۰ شمارہ ۱

جنوری ـــــــــ مارچ ۲۰۰۱ء

شوال المکرم ـــــــــ ذی الحجہ ۱۴۲۱ھ

زرتعاون

اندرون ملک	ـــــــــ	فی شمارہ	۲۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ	سالانہ	۷۵ روپے
ـــــــــ	لائبریری وادارے	سالانہ	۱۰۰ روپے
بیرون ملک	ـــــــــ (انفرادی)	"	۳۵۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ (ادارے)	"	۵۰۰ روپے
پاکستان	ـــــــــ (انفرادی)	"	۱۵۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ (ادارے)	"	۲۰۰ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازپرنٹنگ پریس دہلی سے چھپواکر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کا شرعی موقف	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

حضرت مروان بن حکم اموی اور امام بخاری	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲۲
تدبر قرآن (جلد اول) کا مطالعہ	جناب سید خورشید حسن رضوی	۴۴

بحث ونظر

اسلام میں پناہ گزینوں کے حقوق	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۴۳
سونے چاندی کا نصابِ زکوٰۃ	مولانا سید اسرار الحق سبیلی	۹۲
ہندوستان میں بلا سودی بنک کاری امکانات، رکاوٹیں اور طریقے	ڈاکٹر ابوذر کمال الدین	۱۰۲

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ڈائرکٹر ادارۂ علوم اسلامیہ وصدر شعبہ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ جناب سید خورشید حسن رضوی
۶۰۴۔ بی بلاک، اکبر ٹاورز، ملک پیٹھ، حیدرآباد

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۴۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی
رفیق المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد

۵۔ ڈاکٹر ابوذر کمال الدین
پرنسپل رام منوہر لوہیا کالج مظفر پور، بہار

۶۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، علی گڑھ

خوش نویس:
ابن سیف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ آغاز

غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کا شرعی موقف

سید جلال الدین عمری

کل ہند مجلس تعمیرِ ملت کی جانب سے ۱۶-۱۸ جون ۱۹۹۲ء کو 'غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے مسائل' کے موضوع پر حیدرآباد میں ایک سمینار منعقد ہوا تھا۔ راقم نے اس میں ایک مختصر سی تحریر پڑھی تھی۔ اب اسے کو تفصیل سے مرتب کرکے یہاں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ (جلال الدین)

اس وقت دنیا کے نقشے پر دو سو سے زیادہ آزاد ملک ہیں۔ ان میں ساٹھ (۶۰) کے قریب مسلم ممالک ہیں۔ مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد غیر مسلم اکثریت والے ممالک میں رہتی ہے۔ مسلمانوں کی آبادی اور ان کے اقتدار اور عدمِ اقتدار کی ایک تاریخ ہے۔ ان پہلوؤں سے موجودہ ممالک کی تقسیم اس طرح ہوسکتی ہے:

۱۔ وہ ممالک جہاں مسلمان بہت بڑی اکثریت میں ہیں اور ان کی حکومت ہے۔ ان میں انڈونیشیا، پاکستان، بنگلہ دیش، ترکی، ایران اور مصر جیسے بڑی آبادی والے ممالک بھی ہیں اور بحرین، قطر، متحدہ عرب امارات میں شریک مملکتیں اور مالدیپ جیسی چھوٹی ریاستیں بھی ہیں۔ ۱۹۹۱ء کے آخر میں روس کے قبضہ سے، آذربائیجان، ازبکستان، تاجکستان، ترکمانستان، قزاقستان نے آزادی حاصل کی۔ یہ پانچوں مسلم مملکتیں اپنے محلِ وقوع، وسیع رقبہ، قدرتی وسائل اور مسلم آبادی کے لحاظ سے خاصی اہمیت کی حامل ہیں۔

۲۔ وہ ممالک جہاں مسلمانوں کا اقتدار تھا، اب ختم ہوگیا ہے اور وہ ایک چھوٹی سی اقلیت بن کر رہ گئے ہیں۔ جیسے اسپین۔ اسپین میں اموی خاندان کے ایک فرد عبدالرحمان الداخل نے ۱۳۸ھ میں مسلمانوں کی حکومت قائم کی اور وہ صدیوں تک اسلامی علوم وفنون اور تہذیب وتمدن کا مرکز بنا رہا۔ پھر آہستہ آہستہ خانہ جنگی کا شکار ہوگیا، بالآخر عیسائیوں کی سلطنت قائم ہوئی اور تیس (۳۰) لاکھ مسلمان وہاں سے نکال دیے گئے۔ غالباً اب دو تین فیصد مسلمان وہاں رہ گئے ہیں۔

۳۔ وہ ممالک جن کے ساتھ مسلمانوں کی قدیم تاریخ وابستہ نہیں ہے بلکہ ایک صدی یا اس سے کچھ زیادہ عرصہ سے اُن ممالک کو مسلمانوں نے اپنا وطن بنایا ہے، جیسے امریکہ، برطانیہ، فرانس اور جرمنی وغیرہ۔ ان ممالک میں مسلمان حصولِ تعلیم کی خاطر یا ملازمت اور روزگار کی تلاش میں پہنچے، لیکن وہاں کی آسانیوں اور سہولتوں کے پیشِ نظر وہاں کی شہریت اختیار کرلی اور وہیں رہ بس گئے۔ خود ان ممالک کے باشندوں کا رجحان بھی اسلام کی طرف ہو رہا ہے اور اب اسے وہ قبول بھی کر رہے ہیں۔ اس طرح یہ سب مل کر ایک قابلِ لحاظ اقلیت بنتے جارہے ہیں۔ اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ امریکہ میں مسلمانوں کی تعداد ساٹھ لاکھ سے اسّی لاکھ تک بتائی جاتی ہے۔ اس وقت وہ یہودیوں کے بعد دوسری بڑی اقلیت ہیں۔ مغربی یورپ میں فرانس میں مسلمانوں کی آبادی سب سے زیادہ خیال کی جاتی ہے اس کا اندازہ تیس۳۰ لاکھ سے پچاس۵۰ لاکھ تک کیا جاتا ہے۔ جرمنی میں مسلمانوں کی آبادی تیئس۲۳ لاکھ ساٹھ۶۰ ہزار ہے۔ انگلینڈ میں مسلمان بیس۲۰ لاکھ سے زیادہ ہیں اور اسلام وہاں کا سب سے بڑا مذہب ہے۔ آسٹریلیا جیسے دور دراز خطے میں چار لاکھ کے قریب مسلمان ہیں۔

۴۔ وہ ممالک جہاں مسلمان اکثریت میں تو نہیں تھے لیکن صاحبِ اقتدار تھے، اب نہیں ہیں، البتہ بہت بڑی اقلیت کی حیثیت سے موجود ہیں اس کی نمایاں مثال ہندوستان ہے۔ جہاں مسلم آبادی کا اندازہ پندرہ کروڑ تک ہے۔ اس پر تفصیل سے گفتگو انشاءاللہ آخر میں ہوگی۔

ان مختلف النوع ممالک کے حالات ایک جیسے نہیں ہیں، اس لیے ان کے احکام ومسائل بھی الگ الگ ہی ہوں گے۔ جن ممالک میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور وہ صاحبِ اقتدار ہیں اُن کا فرض ہے کہ اُن کا امام یا خلیفہ ہو۔ ان میں پوری

طرح اسلامی شریعت نافذ ہو۔ ریاست کی طرف سے دینی تعلیم و تربیت کا انتظام ہو، ملک میں عدل و انصاف قائم ہو، شہریوں کی معاشی کفالت کا نظم ہو، حدود و تعزیرات نافذ ہوں اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا نظام قائم ہو۔ ریاست کے سربراہ کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ ریاست کی حفاظت کرے اور اسے مضبوط سے مضبوط تر بنانے کی کوشش کرے، دنیا کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دے اور اسے سربلند کرنے کی جدّوجہد اور تدبیر کرے۔ ان تمام امور میں ریاست کے عوام کا فرض ہے کہ اسے اپنا تعاون فراہم کریں۔

جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں ان کے حالات بھی یکساں نہیں ہیں۔ بعض ممالک میں انھیں مذہبی آزادی حاصل نہیں ہے۔ شخصی اور خاندانی زندگی میں بھی اسلام پر عمل کرنا ان کے لیے دشوار ہے۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے ممالک میں مذہبی آزادی ہے۔ وہ اسلام کا اظہار و اعلان کر سکتے ہیں اور اس کی بنیادی تعلیمات پر عمل کا حق رکھتے ہیں۔ ان دونوں طرح کے ممالک کی نوعیت اور احکام مختلف ہیں۔

جن ممالک میں ڈکٹیٹر شپ اور آمریت ہے، جمہوری فضا نہیں ہے اور انسانی حقوق کا احترام اور فکر و عمل اور مذہب کی وہ آزادی نہیں ہے جو جمہوری ملکوں میں ہے وہاں مسلمان اقلیتیں سخت بندشوں اور مشکلات کی شکار ہیں۔ جیسے کمیونسٹ ممالک، بوسنیا، کوسوو اور اسرائیل۔ نیپال اور برما بھی کسی حد تک اسی فہرست میں آتے ہیں۔ ان ممالک میں مسلمان کھل کر اپنے دین پر عمل نہیں کر پا رہے ہیں، دعوت و تبلیغ کے حق سے محروم ہیں، اپنے ملی تشخص اور اپنی انفرادیت کو باقی رکھنا ان کے لیے دشوار ہے، شعائرِ اسلام کے اظہار پر ظلم و ستم کا نشانہ بن رہے ہیں، اپنی جان، مال اور عزت و ناموس کی حفاظت کے لیے انھیں سخت جدّوجہد کرنی پڑ رہی ہے۔ اُن کے لیے اس سے نجات پانے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اس سرزمین کو چھوڑ دیں اور دارالاسلام ہجرت کر جائیں۔ یہ ٹھیک وہ عمل ہوگا جو اسلام کے ابتدائی دور میں اختیار کیا گیا۔ مکے کے مسلمان اسی طرح کی صورتِ حال سے دوچار تھے۔ مدینے میں اسلامی ریاست کے قیام کے بعد انھیں حکم دیا گیا کہ وہ مدینہ ہجرت کر جائیں۔ ہجرت

ان کے لیے فرض قرار دی گئی۔ جن لوگوں نے طاقت کے باوجود اس پر عمل نہیں کیا انھیں سخت وعید سنائی گئی۔

اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ	بے شک وہ لوگ جنھوں نے اپنے
الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ	اوپر ظلم کیا ہے فرشتے جب ان کی جان
قَالُوْا فِیْمَ کُنْتُمْ ؕ قَالُوْا	نکالتے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ تم کس حال میں
کُنَّا مُسْتَضْعَفِیْنَ فِی الْاَرْضِ	تھے؟ وہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے ملک میں
قَالُوْٓا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ	بے بس اور کم زور تھے۔ فرشتے کہتے ہیں کہ
اللّٰہِ وَاسِعَۃً فَتُھَاجِرُوْا	کیا اللہ کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس
فِیْھَا ؕ فَاُولٰٓئِکَ مَاْوٰھُمْ	میں ہجرت کر کے چلے جاتے؟ یہی لوگ
جَھَنَّمُ ؕ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا ۙ	ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے، اور وہ کیسی
(النساء: ۹۷)	(کے) پہونچنے کی بری جگہ ہے۔

آیت میں ان لوگوں کا ذکر ہے جو دارالکفر یعنی مکے میں اسلام لائے اور وہیں رہ گئے، دارالاسلام یعنی مدینہ ہجرت نہیں کی۔ دارالکفر میں قیام کی وجہ سے وہ دین پر عمل نہیں کر پا رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت وحمایت اور دین کے غلبے کی جدوجہد میں شرکت سے محروم تھے۔ وہ خود کو "مستضعفین" قرار دیتے تھے۔ لیکن قرآن مجید نے اسے تسلیم نہیں کیا۔ اس لیے کہ وہ ہجرت کرنے کے موقف میں تھے۔ ان کے لیے ہجرت کی راہ میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ تھی جس پر وہ قابو نہ پا سکتے ہوں۔ وہ محض اپنی مرضی اور دنیوی مصالح کے تحت مکہ چھوڑنا نہیں چاہ رہے تھے۔

اس آیت کے فوراً بعد حقیقی 'مستضعفین' کا ذکر ہے جو جسمانی طور پر کم زور یا معذور تھے یا مالی لحاظ سے سفر کے اخراجات برداشت کرنے کے قابل نہ تھے، یا انھیں جبراً ہجرت سے روک دیا گیا تھا۔ ان کے بارے میں فرمایا:۔

اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ	سوائے ان مجبور اور بے بس مردوں
الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ	عورتوں اور بچوں کے جو کوئی تدبیر نہیں
لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ حِیْلَۃً وَّلَا	کر سکتے اور کوئی راستہ نہیں پاتے امید
یَھْتَدُوْنَ سَبِیْلًا ۙ فَاُولٰٓئِکَ	ہے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو معاف فرمائے گا۔

عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا ۝ (النساء ۹۸-۹۹)

اللہ معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔

اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جب حالات ٹھیک ہو جائیں اور ہجرت کی صورت نکل آئے تو ان "مستضعفین" پر بھی ہجرت واجب ہو جائے گی۔

ہجرت کی راہ میں ایک رکاوٹ معاش کا اندیشہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہا گیا کہ اس کے لیے بہت زیادہ فکرمند اور پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو لوگ اللہ کی خاطر اپنا وطن اور گھر بار چھوڑیں گے اللہ تعالیٰ ان کے لیے معاش کی صورتیں بھی پیدا فرما دے گا۔ وہ اس وسیع و عریض دنیا میں اللہ کے فضل و رحمت کے کرشمے دیکھیں گے اور اگر اس راہ میں جان چلی جائے تو اللہ انھیں ہجرت کے اجر و ثواب سے نوازے گا۔

وَمَنْ يُّهَاجِرْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يَجِدْ فِي الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِيْرًا وَّسَعَةً ۭ وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْۢ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۝ (النساء: ۱۰۰)

جو اللہ کی راہ میں ہجرت کرے وہ زمین میں (دشمنوں کے علی الرغم) رہنے کی بڑی جگہ اور ہر طرح کی وسعت اور کشادگی پائے گا۔ جو شخص اللہ کی طرف ہجرت کر کے نکلے اور پھر (راستہ ہی میں) موت اسے آن پکڑے تو اس کا اجر و ثواب اللہ کے ہاں ثابت ہو گیا۔ اللہ بڑا بخشنے والا اور مہربان ہے۔

ایک طرف تو دارالکفر کے مسلمانوں کو دارالاسلام ہجرت کا حکم دیا گیا اور دوسری طرف اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری قرار دی گئی کہ وہ ان مظلوموں کی مدد کرے۔ انھیں ان علاقوں سے نکالے جہاں ان پر ظلم ہو رہا ہے اور جہاں وہ آزادی سے اسلام کے مطابق عمل نہیں کر پا رہے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے دعائیں کر رہے ہیں کہ ان کے لیے اس ظلم سے نجات کی سبیل پیدا فرما دے۔

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ

تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کے راستہ میں اور ان مجبور اور بے بس مردوں،

مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ج وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ۚ وَّ اجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا ۝ (النساء: ۷۵)	عورتوں اور بچوں کو بچانے کے لیے جنگ نہیں کرتے ہو جو دعائیں کر رہے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں اس بستی سے نکال دے جس کے باشندے ہم پر ظلم توڑ رہے ہیں اور اپنے پاس سے ہمارا کوئی حامی مقرر کر دے اور ہمارے لیے اپنے پاس سے کوئی مددگار کھڑا کر دے۔

ان سب کوششوں کے بعد بھی جو مسلمان دارالکفر یا دارالحرب میں رہ جائیں ان کے اور دارالہجرت یا دارالاسلام کے مسلمانوں کے درمیان اسلامی اخوت تو ہوگی "ولایت" کا تعلق نہ ہوگا۔ (الانفال: ۷۲-۷۵) ولایت کا مطلب نصرت وحمایت ہے اس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ دارالاسلام ان کی حفاظت اور نگرانی کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ ان کے درمیان وراثت کا تعلق بھی قائم نہ ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی کہی گئی۔

وَاِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ ۭ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝ (الانفال: ۷۲)	ہاں اگر وہ تم سے دین کے معاملے میں مدد طلب کریں تو تمہارے لیے لازم ہے کہ ان کی مدد کرو۔ البتہ کسی ایسی قوم کے مقابلہ میں ان کی مدد نہیں کرو گے جس کے اور تمہارے درمیان معاہدۂ امن ہو۔ تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اسے دیکھ رہا ہے[1]

یہ ہیں ہجرت کے احکام اور ان کا پس منظر۔ جب مکہ فتح ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرما دیا۔

لا هجرة بعد الفتح[2]	فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں ہے

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ان آیات سے متعلق کتب تفسیر

[2] بخاری کتاب الجہاد باب وجوب النفیر وما یجب من الجہاد والنیۃ۔ مسلم کتاب الامارۃ باب المبایعۃ بعد فتح مکہ علی الاسلام والجہاد الخ

فتح مکہ کے بعد ہجرت کا وجوب ختم ہونے کے مختلف وجوہ تھے۔ ایک یہ کہ اب مکہ دارالکفر نہ رہا بلکہ دارالاسلام کا حصہ بن گیا۔ اب وہاں سے ہجرت کا کوئی سوال ہی نہیں تھا[1]

اس کی دوسری وجہ یہ تھی کہ اس وقت دارالاسلام مدینے کو افرادی طاقت کی سخت ضرورت تھی، جو اس بات کا تقاضا کر رہی تھی کہ باہر کے مسلمان وہاں پہنچیں، اس کی طاقت میں اضافہ ہو اور دین کی سربلندی کی جو جدوجہد ہو رہی ہے اس میں وہ حصہ لیں[2]

اس کی تیسری وجہ یہ تھی کہ مکہ کے مسلمان اہل کفر کے درمیان گھرے ہوئے تھے اور ان کے ظلم وستم کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ انھیں دین کو سمجھنے اور اس پر عمل کے مواقع حاصل نہیں تھے۔ ان کی یہ دینی ضرورت تھی کہ وہ مدینہ پہنچ جائیں جو مرکز اسلام تھا اور وہاں رہ کر دین کو اچھی طرح سمجھیں اور آزادی سے اس پر عمل کریں اور ان مصائب وشدائد سے بھی محفوظ رہیں جن میں وہ دارالکفر میں گرفتار تھے۔

فتح مکہ کے بعد صورتِ حال بدل گئی، اس لیے ہجرت باقی نہیں رہی۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہجرت کا وجوب ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا یا جب بھی اور جہاں کہیں بھی اس طرح کے حالات پیش آئیں گے ہجرت لازم ہوگی؟

فقہ حنفی کی رو سے اب دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کرنا واجب نہیں ہے[3]

---

[1] نووی، شرح مسلم: ۸/۷ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۵ء

[2] ابن حجر، فتح الباری: ۶/۱۲۲، المکتبۃ التجاریۃ بیروت ۱۹۹۶ء

[3] سرخسی، المبسوط: ۶/۱۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۳ء، فقہ حنفی کا یہی مسلک سمجھا گیا ہے کہ اب دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت فرض نہیں ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص حنفی، سورۂ نساء کی آیت (۹۷) کے ذیل میں کہتے ہیں ھٰذا یدل علی فرض الھجرۃ فی ذلک الوقت، لولا ذلک لما ذمھم علی ترکھا۔ احکام القرآن: ۳۱۳/۲ (اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ ہجرت اس وقت فرض تھی، اگر فرض نہ ہوتی تو اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے مذمت نہ ہوتی) اسی سلسلۂ کلام میں آگے لکھتے ہیں۔ وھٰذا یدل علی النھی عن المقام بین اظھر المشرکین لقولہ تعالیٰ: 'اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا'۔ وھٰذا یدل علی الخروج من ارض الشرک الی ای ارض کانت من ارض الاسلام ص ۳۱۴۔ (یہ وضاحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مشرکین کے درمیان مسلمان کا قیام منع ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے =

دیگر مذاہب فقہ کے علماء نے اس سے اتفاق نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کوئی وقتی حکم نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ابدی حکم ہے۔ اس کی ایک دلیل خود قرآن مجید کے الفاظ ہیں۔ ان سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس حکم کا کسی خاص دور سے تعلق ہے۔ اس کے بعد یہ باقی نہیں رہے گا۔

حافظ ابن کثیر سورۂ نساء کی آیت ۹۷ کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

"ہجرت کے حکم کا تعلق مکہ سے مدینہ ہجرت ہی سے نہیں ہے۔ اس کے الفاظ عام ہیں۔ اس کا مخاطب ہر وہ شخص ہے جو مشرکین کے درمیان قیام کی وجہ سے اقامتِ دین پر قادر نہیں ہے۔ وہ ہجرت کرنے کے موقف میں ہونے کے باوجود اگر ہجرت نہ کرے تو اپنے اوپر ظلم کرے گا اور حرام کا مرتکب ہوگا۔ اس پر اجماع ہے۔ آیت صراحتاً اس پر دلالت کرتی ہے"[1]

اس کی دوسری دلیل حدیث ہے۔ حضرت معاویہؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے:۔

لا تنقطع الهجرة حتّٰى تنقطع	ہجرت کا سلسلہ منقطع نہ ہوگا جب تک
التوبة ولا تنقطع التوبة حتّٰى	کہ توبہ کا سلسلہ منقطع نہ ہو جائے اور توبہ کا
تطلع الشمس من مغربها[2]	دروازہ بند نہ ہوگا جب تک کہ سورج
	اپنے مغرب سے نہ طلوع ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہجرت کا حکم ابدی ہے۔ اس کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر 'لا هجرة بعد الفتح' کا مفہوم کیا ہے؟

= صاف فرمایا ہے "کیا اللہ کی زمین وسیع نہیں تھی کہ تم اس کی طرف ہجرت کر جاتے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مشرکین کے اقتدار سے نکل کر کسی بھی اسلامی مملکت میں منتقل ہو جانا ضروری ہے) جصاص نے جس عمومی انداز میں گفتگو کی ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کو وہ شاید ہر دور میں ضروری سمجھتے ہیں۔ اگر اسے فقہ حنفی کی ایک رائے کہا جا سکے تو یہ جمہور علماء کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ واللہ اعلم۔

[1] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۱/۵۴۲۔ دار المعرفۃ بیروت، لبنان ۱۹۶۹ء

[2] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی الہجرۃ ہل انقطعت؟ مسند احمد: ۵/۶۶ طبع بیروت ۱۹۹۴ء

علامہ نووی، علماء کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کرنا قیامت تک باقی ہے۔ اس حدیث کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ مکہ فتح ہونے کے بعد خود بھی دارالاسلام ہوگیا ہے (اب وہاں سے ہجرت نہ ہوگی اس لیے کہ) ہجرت دارالحرب سے ہوتی ہے۔ دوسرا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ ہجرت کی جو خاص فضیلت تھی وہ اب نہیں رہی[1]

ابن عربی مالکی کہتے ہیں: "دارالحرب سے دارالاسلام جو ہجرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں فرض ہوئی وہ قیامت تک باقی ہے اور فرض ہے۔ البتہ فتح مکہ کے بعد وہ ہجرت ختم ہوگئی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قیام کے قصد سے کی جاتی تھی۔ اب جو شخص دارالحرب میں اسلام لائے اس کے لیے دارالاسلام ہجرت کرنا واجب ہے۔ دارالحرب میں وہ قیام پذیر رہے گا تو معصیت کا ارتکاب کرے گا"[2]

ابن قدامہ حنبلی نے پہلے تو ہجرت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

الخروج من دار الکفر الی دار الاسلام	ہجرت، دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف نکل پڑنے کا نام ہے۔

اس کے بعد قرآن وحدیث کی روشنی میں تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہجرت کا حکم قیامت تک کے لیے ہے۔ یہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ عام اہلِ علم کی یہی رائے ہے۔ بعض لوگوں نے "لاھجرۃ بعد الفتح" کی بنیاد پر کہا ہے کہ اب ہجرت ختم ہوگئی۔ لیکن ہماری دلیل آیات کا اطلاق ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم کسی دور کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس پر دلالت کرنے والی حدیثیں بھی ہیں۔ اس کی ہر زمانہ میں ضرورت بھی پیش آسکتی ہے۔ 'لا ھجرۃ بعد الفتح' کا مفہوم یہ ہے کہ جو شہر فتح ہوکر اسلامی مملکت کا حصہ بن جائے وہاں سے ہجرت نہ ہوگی۔ حضرت صفوانؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب ہجرت ختم ہوگئی ہے۔ اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ مکہ سے ہجرت کا سلسلہ ختم ہوگیا ہے۔ ہجرت کفار کی مملکت کو

---

[1] نووی، شرح مسلم: کتاب الحج، ج ۹ ص ۱۰۴ - ۱۰۵

[2] ابن عربی، احکام القرآن: ۱/۴۸۴ - طبع جدید دارالمعرفۃ، لبنان

چھوڑ دینے کا نام ہے۔ جب اس کا کوئی شہر فتح ہو کر اسلامی مملکت میں شامل ہو تو وہ کفار کی مملکت نہیں رہا۔ اس سے ہجرت نہ ہوگی بلکہ اس کی طرف ہجرت ہوگی۔[1]

اس سے اتنی بات واضح ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک ہجرت، عہدِ رسالت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ایسے حالات کہیں بھی اور کسی بھی زمانہ میں پیش آسکتے ہیں جس میں دین پر قائم رہنا اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ رہے۔ جب کبھی کوئی مسلمان ان حالات سے دوچار ہو اور کوئی ایسی مملکت موجود ہو جہاں وہ ہجرت کر سکتا ہو تو اسے ہجرت کر جانی چاہیے۔

اس پوری تفصیل کو سامنے رکھ کر یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا آج کے دور میں جو مسلمان کسی دارالکفر میں پھنسے ہوئے ہیں اور دینی و مذہبی آزادی سے محروم ہیں ان پر وہاں سے ہجرت لازم قرار پائے گی یا نہیں؟ موجودہ حالات میں بہ ظاہر ان کے لیے ہجرت کو لازم قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ہجرت اس وقت لازم قرار دی گئی تھی جبکہ مدینے کی اسلامی ریاست نے دارالکفر کے مسلمانوں کے لیے اپنے دروازے کھول دیئے تھے چنانچہ مکے میں بعض وہ مسلمان جو خود کو مستضعفین قرار دے رہے تھے اور ہجرت نہیں کر رہے تھے۔ قرآن مجید نے ان کے اس عذر کو تسلیم نہیں کیا اور کہا۔

اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً	کیا اللہ کی زمین وسیع نہیں تھی کہ تم
فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا ط (النساء: ۹۷)	وہاں ہجرت کر جاتے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عملاً ایسا ملک موجود تھا جہاں وہ ہجرت کر سکتے تھے اور جس کا دامن اُن کے استقبال کے لیے کھلا ہوا تھا۔ ان کا جرم یہ تھا کہ اس کے باوجود انھوں نے ہجرت اختیار نہیں کی۔

آج صورتِ حال یہ ہے کہ روئے زمین پر صحیح معنی میں کوئی دارالاسلام نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں بہت سے مسلم ممالک ہیں، لیکن کسی مسلم ملک میں یہ طاقت نہیں ہے کہ جو مسلمان ظلم و زیادتی کی چکی میں پس رہے ہیں اور دین پر عمل کی آزادی سے محروم ہیں، انھیں اس سے نجات دلا سکے۔ کوئی دوسرا ملک بھی اس کے لیے فکرمند نہیں ہے۔

دوسری بات یہ کہ موجودہ بین الاقوامی قوانین کے تحت کسی کا اپنا ملک چھوڑنا اور

---

[1] ابن قدامہ، المغنی ۱۳۰/۱۴۹-۱۵۱۔

دوسرے ملک کا شہری بننا خاصا پیچیدہ عمل بن گیا ہے۔ اگر کوئی فرد اس کی راہ نکال بھی لے تو پوری قوم کا ترکِ وطن کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ یہ بھی کھلی آنکھوں سے دیکھا جا رہا ہے کہ ظلم کے مارے ہوئے کسی گروہ نے اپنے ملک سے پڑوسی ملک میں پناہ لی ہے تو ان کی منتقلی یا ترکِ وطن کو غیر قانونی سمجھا جاتا ہے۔ جس ملک میں اس نے پناہ لی ہے اس نے اسے قانونی طور پر اپنا شہری تسلیم نہیں کیا ہے۔

ان حالات میں مظلوم مسلمانوں پر ہجرت لازم نہیں قرار دی جا سکتی۔ ان سے یہی کہا جائے گا کہ وہ صبر اور عزم و ہمت سے کام لیں اور استقامت کا ثبوت دیں۔ اللہ ان کی مدد کرے گا۔ ان کے لیے نمونہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مکی زندگی ہے۔

ویسے دورِ حاضر کا یہ ایک خوش آئند پہلو ہے کہ دنیا میں انسانی حقوق کا احساس بڑھ رہا ہے۔ ان کی حفاظت کی کوششیں بھی ہو رہی ہیں۔ ظلم و جبر کے خلاف کبھی کبھی آواز بلند ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ کمیونسٹ ممالک میں بھی مذہبی آزادی کا تصور ابھر رہا ہے۔ یہ صورتِ حال کسی اچھی اور خوش گوار تبدیلی کا پیش خیمہ بھی ہو سکتی ہے۔ کچھ بعید نہیں کہ جن ممالک میں مسلمان مذہبی آزادی سے محروم ہیں، انھیں یہ آزادی مل جائے اور وہ کھل کر اسلام پر عمل کرنے لگیں۔

جمہوری ملکوں میں مسلمان اقلیتوں کے حالات اس سے مختلف ہیں۔ امریکہ میں اور یورپ کے ممالک برطانیہ، فرانس اور جرمنی وغیرہ میں آزادیٔ فکر و عمل کو انسان کا بنیادی حق تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہاں کے مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہے۔ مسلمان اپنے مسلمان ہونے کا برملا اعلان کر سکتے ہیں۔ اس پر عمل کا حق انھیں حاصل ہے۔ ان ممالک میں اسلامی عبادات علانیہ انجام پاتی ہیں۔ جگہ جگہ مساجد موجود ہیں اور نئی مساجد تعمیر ہو رہی ہیں۔ ان میں اذان اور نماز کا نظم ہے، جو دین کا بہت بڑا شعار ہے۔ یہ مساجد دعوتِ اسلام کے مراکز بھی ہیں۔ مسلمانوں کو احکامِ شریعت کے مطابق اپنی نجی اور خاندانی زندگی گزارنے کا حق ہے۔ دعوت و تبلیغ اور اسلامی خدمات انجام دینے والے ادارے اور تنظیمیں موجود ہیں، مسلمان دینی تعلیم کا نظم کر سکتے ہیں، اسلام پر ریسرچ اور تحقیق کا عمل جاری ہے۔ بعض اونچے درجے کے مخلص اسکالرس اس میں لگے ہوئے ہیں، قرآن مجید اور دینی لٹریچر کی اشاعت ہو رہی

ہے۔ کوئی شخص اسلام کو اللہ کا دین باور کرتا ہے تو اسے اس کے قبول کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حق ہے۔ چنانچہ ان ممالک میں اسلام آہستہ آہستہ پھیل رہا ہے اور سیکڑوں افراد اس کے دائرے میں آتے جارہے ہیں۔ ان ممالک کے مسلمانوں کے لیے اپنا ملک چھوڑنا اور ہجرت کرجانا موجودہ حالات میں صحیح نہیں ہے۔ یہ دعوتی نقطۂ نظر سے ایک غلط قدم ہوگا۔

علامہ ابن عربی مالکی نے ہجرت کی چھ صورتیں بیان کی ہیں۔ ۱۔ دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف ہجرت۔ ۲۔ آدمی جہاں رہتا ہے وہاں بدعات چھا جائیں اور وہ انھیں بدل نہ سکتا ہو تو اسے چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہوجانا۔ ۳۔ آدمی کا اپنے اس علاقہ کو ترک کردینا جہاں ذرائع معاش پر حرام کا غلبہ ہو۔ ۴۔ ایسی جگہ چھوڑ دینا جہاں انسان کو اپنی جان کا خطرہ ہو اور اسے سخت جسمانی اذیتیں اٹھانی پڑ رہی ہوں۔ ۵۔ ایسی جگہ کو چھوڑ کر جہاں صحت و تندرستی نہ رہتی ہو کسی پُرفضا اور صحت مند مقام پر چلا جانا۔ ۶۔ ایسے علاقہ کو چھوڑ دینا جہاں انسان کا مال محفوظ نہ ہو۔[1]

ہجرت کی ان شکلوں میں پہلی شکل کے علاوہ باقی شکلیں وہ ہیں جن کا اطلاق اسلامی ملک میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی پر بھی ہوتا ہے۔ یہ اس وقت زیر بحث نہیں ہے۔ جہاں تک دارالحرب یا دارالکفر سے دارالاسلام ہجرت کا تعلق ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے کہ یہ کب واجب ہوتی ہے اور کب واجب نہیں ہوتی اور کب استحباب کا حکم رکھتی ہے؟

فرماتے ہیں کہ ہجرت اس وقت واجب ہوجاتی ہے جبکہ آدمی ہجرت کرنے کے موقف میں ہو اور ہجرت کرسکتا ہو۔ جہاں وہ رہ رہا ہے وہاں دین کا اظہار و اعلان نہ کرپائے یا یہ کہا جائے کہ واجباتِ دین کا قیام اس کے لیے ممکن نہ ہو، اس صورت میں کفار کے درمیان رہنے کی اسے اجازت نہ ہوگی۔ اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ (اس کا حوالہ مضمون کے آغاز میں موجود ہے)

فرماتے ہیں کہ واجباتِ دین کا قیام واجب ہے اور جب ہجرت اس کے لیے واجب

---

[1] ابن عربی مالکی، احکام القرآن: ۱/۴۸۴-۴۸۶۔ ابن عربی نے اس کے ساتھ دینی اور دنیوی مقاصد کے لیے اسفار کی نوعیت بھی بیان کی ہے

ہو جائے تو وہ بھی واجب ہو جائے گی۔ فقہ کا اصول ہے: "ما لا یتم الواجب إلا به فهو واجب" (جس چیز کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ بھی واجب ہے)

ہجرت ان لوگوں پر واجب نہیں ہے جو کسی مرض یا جسمانی کمزوری کی وجہ سے ہجرت کے موقف میں نہ ہوں۔ جیسے مریض یا خواتین اور بچے وغیرہ۔ اسی طرح ان لوگوں پر بھی ہجرت واجب نہیں ہے جو دار الکفر میں قیام پر مجبور ہوں اور وہاں سے نکل نہ سکتے ہوں۔ اس کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔ "وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ" (حوالہ گزر چکا ہے)

اس طرح کے افراد کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ہجرت ان کے لیے مستحب ہے، اس لیے کہ ہجرت کا حکم ان کے لیے نہیں ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی مزید فرماتے ہیں کہ ہجرت ان لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے جنھیں ہجرت کی قدرت ہو اور وہ ہجرت کر سکتے ہوں لیکن دار الکفر میں انھیں اپنے دین کے اظہار اور اس کی اقامت کی اجازت ہو، البتہ ہجرت ان کے لیے مستحب ہے تاکہ وہ اسلامی ریاست میں رہ کر جہاد میں حصہ لے سکیں اور ان کی وجہ سے مسلمانوں کی افرادی طاقت میں اضافہ ہو، وہ ان کی مدد کر سکیں، غیر مسلموں کے اختلاط سے بچے رہیں اور انھیں منکرات کو دیکھنا نہ پڑے۔ ہجرت ان کے لیے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دار الکفر میں رہتے ہوئے دین پر قائم رہ سکتے ہیں اور واجباتِ دین پر عمل کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت نعیم النحام کا حوالہ دیا ہے کہ یہ حضرات اسلام لانے کے بعد بھی مکے میں مقیم رہے اور بعد میں ہجرت کی۔[1]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباسؓ بن عبد المطلب کا شمار قریش کے سرداروں میں ہوتا تھا، دورِ جاہلیت میں مسجد حرام کی آبادکاری اور حاجیوں کو پانی پلانے کے ذمہ دار تھے۔ جنگِ بدر میں مشرکین کے لشکر کے ساتھ آئے اور گرفتار ہو گئے۔ فدیہ دے کر رہائی پائی۔ جنگ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اگر کسی کا عباس سے سامنا ہو جائے تو انھیں قتل نہ کرے اس لیے کہ وہ مجبور کر کے لائے گئے ہیں۔

---

[1] ابن قدامہ، المغنی ۱۳/۱۵۲، طبع ہجر القاہرہ ۱۹۹۲ء۔ حافظ ابن حجر نے اختصار کے ساتھ یہ بحث نقل کی ہے۔ فتح الباری: ۶/۳۰۸

روایت ہے کہ جنگ بدر کے بعد وہ اسلام لے آئے۔ ایک روایت یہ ہے کہ جنگِ خیبر سے پہلے اسلام لائے۔ ایک اور روایت ہے کہ وہ ہجرت سے قبل ہی اسلام لا چکے تھے مگر اپنے اسلام کا اظہار نہیں کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ مکہ سے مشرکین کے حالات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھ کر بھیجا کرتے تھے۔ آپ کے فتوحات کی خبر ملتی تو خوش ہوتے تھے۔ بڑی بات یہ کہ ان کی وجہ سے مکہ کے مستضعفین کو تقویت حاصل تھی۔ روایات میں یہ بھی موجود ہے کہ وہ مدینہ ہجرت کرنا چاہ رہے تھے مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو لکھا کہ مکہ میں ان کا قیام بہتر ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ چچا جان آپ جہاں ہیں وہیں رہئے اللہ تعالیٰ آپ کے ذریعہ ہجرت کا سلسلہ ختم فرمائے گا۔ جس طرح اس نے نبوت کا سلسلہ میرے ذریعہ ختم کیا۔ حضرت عباسؓ مکہ ہی میں مقیم رہے اور فتح مکہ سے کچھ پہلے ہجرت کی۔[1]

نعیم بن عبداللہ النحام قدیم الاسلام ہیں۔ مکہ میں دس نفوس کے بعد ہی اسلام لے آئے۔ ایک روایت کے مطابق آپ اسلام لانے والے انتالیسویں شخص تھے۔ ایک اور روایت میں کہا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اسلام لانے سے قبل اسلام لے آئے تھے لیکن اپنے اسلام کو خفیہ رکھا۔ وہ اپنے قبیلے بنو عدی کے یتیموں اور بیواؤں کی خبر گیری کرتے اور ان کے اخراجات برداشت کرتے تھے۔ اس وجہ سے ان کی قوم میں ان کا بڑا احترام تھا۔ انھوں نے ہجرت کا ارادہ کیا تو بنو عدی نے کہا آپ ہجرت نہ کریں مکہ ہی میں رہیں اور اپنے دین پر عمل کریں۔ کوئی آپ کو تکلیف پہنچانا چاہے گا تو ہم آپ کی حفاظت میں اپنی جانیں لڑا دیں گے۔ چنانچہ وہ مکہ ہی میں مقیم رہے۔ ۶ھ میں ہجرت کی۔ ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے جنگِ خیبر کے سال ۷ھ میں ہجرت کی تھی۔ ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ سے کچھ پہلے تک وہ مکہ ہی میں رہے۔ جب مدینہ ہجرت کی تو ان کی قوم کے چالیس افراد ان کے ساتھ تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ۲/۳۵۸-۳۵۹، دارالکتب العلمیہ لبنان ۱۹۹۵ء۔ ابن اثیر، اسد الغابہ ۳/۱۶۳-۱۶۴، دارالکتب العلمیہ، لبنان۔ ابن حجر، الاصابۃ ۳/۵۱۱، دارالکتب العلمیہ لبنان ۱۹۹۵ء

نے ان کو گلے لگایا اور بوسہ دیا۔[1]

ان واقعات سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ دارالاسلام موجود ہو اور ہجرت فرض ہو جائے تو بھی اگر کسی مسلمان کا دارالکفر یا دارالحرب میں قیام، اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں ہو تو اس پر ہجرت فرض نہ ہوگی۔ اسی طرح کسی شخص کے لیے دارالحرب میں دین پر عمل اور دعوت و تبلیغ کے مواقع موجود ہوں تو بھی ہجرت اس کے لیے ضروری نہ ہوگی۔ ظاہر ہے جہاں دارالاسلام موجود ہی نہ ہو تو اس کے وجوب کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔

جمہوری ممالک میں مسلمانوں کے لیے صحیح راہِ عمل یہی ہے کہ جو آزادی انھیں میسّر ہے اور جو سہولتیں اور مواقع حاصل ہیں ان سے فائدہ اٹھائیں، انھیں محض اپنی غفلت اور کوتاہی سے ضائع نہ کریں بلکہ مزید سہولتیں حاصل کرنے کی سعی کریں۔ اسلامی شریعت کے مطابق زندگی گزاریں۔ اپنے عمل سے اسلام کی برتری کا ثبوت فراہم کریں۔ اللہ تعالیٰ کے دین کو واحد راہِ نجات کی حیثیت سے پیش کریں اور اس کی حقّانیت واضح کریں۔ اس سے انشاء اللہ قبولِ حق کے امکانات پیدا ہوں گے اور اللہ کے دین کو فروغ حاصل ہوگا۔

اس موقع پر ایک بات یہ کہی جا سکتی ہے اور کہی جاتی ہے کہ اسلام کسی نظام کے تحت محکومی کی زندگی کو پسند نہیں کرتا کہ اس کی عطا کردہ سہولتوں اور مواقع کو ایک مومن اپنے لیے نعمتِ غیر مترقبہ سمجھے اور اس کا شکر گزار بنا رہے۔ وہ غلبہ اور سربلندی چاہتا ہے اور اس کے لیے جہاد کا حکم دیتا ہے۔

یہ بات صحیح ہے کہ اسلام غلبہ اور سربلندی چاہتا ہے۔ لیکن جس غیر اسلامی ملک میں دعوت و تبلیغ کے مواقع حاصل ہوں اور وہاں کارِ دعوت جاری ہو اور اس راہ میں ناقابلِ برداشت رکاوٹ بھی نہ ہو تو وہاں سے ہجرت ہوگی اور نہ اس ملک میں جہاد ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ جو انقلاب عظیم رونما ہوا اس کا آغاز مکہ میں شخصی اور اجتماعی دعوت سے ہوا۔ آپ نے فرداً فرداً بھی اللہ کا پیغام پہونچایا اور مکہ کی گلیوں اور

---

[1] ابن عبدالبر، الاستیعاب: ۴/۶۹-۷۰ - ابن اثیر، اسد الغابۃ: ۵/۳۲۶-۳۲۷ - ابن حجر، الاصابہ: ۶/۳۶۱-۳۶۲

کوچوں سے بھی آپ کی صدائے حق بلند ہوتی رہی۔ جب تک اہلِ مکہ نے دعوت کی راہیں بند نہیں کر دیں اور مکہ سے آپ کے اخراج یا قتل کا فیصلہ نہیں کر لیا آپ نے نہ تو مدینہ ہجرت کی اور نہ مکہ میں رہتے ہوئے ان سے جنگ کی۔ مدینہ میں اسلامی ریاست کے قیام کے بعد جنگ کے احکام اور اس سلسلہ کی ہدایات نازل ہوئیں۔

قرآن مجید نے مکہ میں بھی 'جہاد' کا حکم دیا تھا لیکن یہ 'جہاد بالسیف' نہیں بلکہ 'جہاد بالحجۃ' تھا۔ دوسرے لفظوں میں یہ حکم تلوار کے ذریعہ جہاد کا نہیں تھا بلکہ دلائل کے ذریعہ جہاد کا حکم تھا۔ ارشاد ہے:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا (الفرقان: ۵۱)

پس تم کافروں کی بات نہ مانو اور اس قرآن کے ذریعہ ان سے جہاد کرو بڑا جہاد۔

اس میں صراحت کے ساتھ کہا گیا ہے کہ یہ لوگ نہیں توحید اور خدا پرستی کی راہ سے پھیر کر شرک اور بت پرستی کی طرف لے جانا چاہتے ہیں، تم ان کی بات نہ مانو اور قرآن کے ذریعہ ان کا مقابلہ کرو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان کفر و شرک کے ماحول میں راہِ حق پر ثابت قدم رہے گا اور قرآن اور اس کی تعلیمات کے ذریعہ 'جہادِ کبیر' جاری رکھے گا۔ یہ دلیل و برہان کے ذریعہ دین کی دعوت و تبلیغ کا حکم ہے۔ کفر و شرک کے ماحول میں ایک مشکل اور صبر آزما کام ہے اس لیے اسے 'جہاد کبیر' کہا گیا ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

"مکی دور کا جہاد علم اور بیان کے ذریعہ تھا اور مدنی جہاد، مکی طریقۂ جہاد کے ساتھ طاقت اور ہتھیار کے استعمال سے بھی تھا۔ سورۂ فرقان مکی سورت ہے۔ مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دلیل و برہان سے جہاد کیا تھا۔ اس کے ساتھ آپ کو باطل سے کنارہ کش رہنے کا حکم تھا۔"[1]

علامہ قرطبی سورہ فرقان کی اس آیت کے ذیل میں کہتے ہیں:

"ابن عباس کا قول ہے کہ یہاں قرآن کے ذریعہ جہاد کا حکم ہے۔ ابن زید کہتے ہیں کہ یہ اسلام کے ذریعہ جہاد کا حکم ہے۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ اس میں

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ: کتاب الفقہ: ۳۸/۲۸

جہاد بالسیف کا ذکر ہے لیکن یہ دور کی بات ہے۔ اس لیے کہ سورت مکی ہے۔ یہ قتال کے حکم سے پہلے نازل ہوئی تھی۔"[1]

حقیقت یہ ہے کہ جن ممالک میں دعوت کے مواقع ہیں اور عملاً دعوت کا کام جاری ہے ان ممالک کے مسلمانوں کے لیے صحیح راہِ عمل یہی ہے کہ وہ صبر و ثبات اور حکمت و دانائی کے ساتھ دعوت کو جاری رکھیں۔ ان ممالک میں رہتے ہوئے ان کے خلاف جہاد کا کوئی جواز نہیں ہے۔

(موجودہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حیثیت سے متعلق بحث انشاءاللہ آئندہ آئے گی)

---

[1] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۱۳/۳۹ دارالکتب العلمیہ لبنان ۱۹۸۸ء۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے۔ التفسیر الکبیر: ۲۴/۸۷ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کی ایک اہم پیش کش

مولانا سید جلال الدین عمری کی کتاب

اسلام اور مشکلاتِ حیات

- اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کے نافرمانوں پر مشکلات اور مصائب کیوں آتے ہیں؟
- اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کو بھی اور اجتماعی، شخصی اور انفرادی مشکلات سے کیوں گزارا جاتا ہے؟
- امراض، جسمانی تکالیف، مالی مشکلات، حادثات اور صدمات میں ایک مومن کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟
- مرض اور مشکلات حیات میں خودکشی کیوں ناجائز ہے؟
- مرض کی شدت میں کسی کی جان کیوں نہیں لی جاسکتی؟

یہ کتاب قرآن و حدیث کی روشنی میں ان سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے، مؤثر انداز بیان، دل نشیں بحث اور علمی اسلوب، آفسٹ کی حسین طباعت، خوب صورت سرورق۔ ضخامت ۸۸ صفحات۔ قیمت ۸ روپے

ملنے کا پتہ: مینجر مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تحقیق وتنقید

حضرت مروان بن حکم اموی اور امام بخاری

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

امام بخاری (ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، ۱۳ر شوال ۱۹۴ھ/۲۱ر اگست ۸۱۰ء - ۱ر شوال ۲۵۶ھ/۳۱ر اگست ۸۷۰ء)[1] کے اولین راویوں میں ایک حضرت مروان بن حکم اموی (۲ھ/۶۲۴ء - ۶۵ھ/۶۸۰ء) بھی ہیں[2]۔ امام موصوف نے ان سے متعدد روایات واحادیث اپنی جامع صحیح کی مختلف کتب اوران کے ابواب میں نقل کی ہیں۔ ان میں سے بعض احادیث وروایات حضرت مسور بن مخرمہ زہری (۲ھ/۶۲۴ء - ۶۴ھ/۶۸۴ء)[3] کی مرویات کے ساتھ آمیز کر کے مشترکہ روایات

---

[1] حیات وسوانح امام بخاری کے لیے ملاحظہ ہو: اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، لاہور، مقالہ "البخاری" از عبدالقیوم، عبدالسلام مبارک پوری، سیرۃ البخاری، مطبع احمدی پٹنہ ۱۳۲۹ھ؛ ابن حجر عسقلانی، ہدی الساری مقدمہ فتح الباری دارالسلام، الریاض ۱۹۹۷، دسویں فصل، بالخصوص ۸۸ - ۶۶۸

[2] ابن سعد، دارصادر بیروت ۱۹۵۷ء، ۵/۴۳ - ۳۵؛ ابن القیسرانی، کتاب الجمع بین رجال الصحیحین، حیدرآباد ۱۳۲۳ھ، ۲/۲ - ۵۰۱ - ابن اثیر، اسد الغابہ، تہران ۱۳۲۴ھ، ۴/۴۹ - ۳۴۸، ابن حجر عسقلانی الاصابہ خاکہ نمبر ۷۹۱۶/ قسم ثانی۔

حضرت مروان بن حکم اموی کی صحابیت میں اختلاف ہے۔ یہ بحث تحقیق طلب بھی ہے اور نظرِ ثانی کے لائق بھی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابن کثیر دمشقی، البدایۃ والنہایۃ، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۸/۲۵۷ وما بعد: وھو صحابی عند طائفۃ کثیرۃ لانہ ولد فی حیاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وروی عنہ فی حدیث صلح الحدیبیۃ.... بخاری (التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن - ۱۳۶۰ھ، ۴/۹ - ۳۶۸، خاکہ نمبر ۵۷۹) کے نزدیک تابعی تھے۔

[3] ابن اثیر، اسد الغابہ، تہران، ۱۳۳۴ھ، ۴/۶ - ۳۶۵؛ ابن حجر، الاصابہ خاکہ نمبر ۷۹۹۵/ قسم ثانی =

کی حیثیت سے بیان کی ہیں اور کچھ صرف حضرت مروان کی سند و روایت کی بنا پر بیان کی ہیں۔ ان کی مشترکہ روایات ہوں یا منفرد احادیث، دونوں سے بہت قیمتی معلومات حاصل ہوتی ہیں، اہم مسائل مستنبط ہوتے ہیں اور احکام معلوم ہوتے ہیں۔ اس مقالہ میں انھیں کا بیان، تجزیہ اور مطالعہ مقصود ہے۔

(الف) بیان و مطالعہ

حضرت مروان سے پہلی روایتِ بخاری جو ان کی انفرادی سند پر مروی ہے، حج کی دو قسموں ۔ تمتّع اور قِران ۔ کے بارے میں ہے۔ راوئ موصوف فرماتے تھے کہ "میں نے حضرات عثمان و علی رضی اللہ عنہما کا مشاہدہ کیا۔ حضرت عثمان حج تمتّع اور حج قِران سے منع کرتے تھے۔ جب یہ بات حضرت علی نے دیکھی تو حج و عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھا اور کہا کہ میں کسی کے قول کی بنا پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں چھوڑ سکتا۔"[1]

امام بخاری نے اسی مضمون و موضوع کی تائیدی روایت حضرت سعید بن مسیّب مخزومی (۱۳ھ-۹۴ھ/۶۳۴ء-۷۱۳ء) سے نقل کی ہے جس کے مطابق حضرات عثمان و علی رضی اللہ عنہما میں تمتّع کے بارے میں یہ اختلاف عسفان نامی مقام پر ہوا تھا۔

امام بخاری نے دوسری حدیثِ نبوی حضرات مروان و مسور کی مشترکہ سند اور

= حضرت مروان کے ہم عمر تھے۔ ان کی صحابیت پر عام طور سے اتفاق ہے۔ نیز بخاری، التاریخ الکبیر، ۴/ ۱۰۱: خاکہ ۱۷۹۸ : مسور بن مخرمہ بن نوفل بن عبد مناف، ابو عبدالرحمٰن القرشی، یعدّ فی المکیین، لہ صحبۃ۔ ابن حزم اندلسی جمہرۃ انساب العرب، دارالمعارف مصر ۱۹۴۸ء، ۱۲۰۔ والد بھی صحابی اور خود بھی: لہ صحبۃ وکان فاضلا

[1] کتاب الحج، ۳۴۔ باب التمتّع والقرآن والافراد بالحج وفسخ الحج لمن لم یکن معہ ہدی، حدیث ۱۵۶۳

حدیثِ مذکورہ پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو: فتح الباری، ۳/ ۳۶-۵۳۵۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حج تمتّع کے بارے میں دو مجتہد اماموں کا اختلاف تھا اور دونوں کا اجتہاد صحیح تھا۔ چونکہ دونوں بزرگانِ کرام امام مجتہد تھے اس لیے ایک کی رائے کا ماننا دوسرے کے لیے ضروری نہیں تھا۔ امام نسائی کی ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔ حافظ ابن الحاجب کے بقول حج تمتّع پر ائمہ احناف اور حنابلہ کا اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے فتح الباری کی مذکورہ بالا بحث ملاحظہ ہو نیز ۳/ ۵۴۴

مدغم متن سے نقل کی ہے۔ اس حدیث کا تعلق قبیلۂ ہوازن کے وفد کی آمد، ان کی درخواست اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ سے ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ (جنگِ حنین کے بعد) جب ہوازن کا وفد خدمتِ نبوی میں حاضر ہوا تو اس نے مال اور قیدی دونوں انھیں واپس کرنے کی درخواست کی۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مال یا قیدیوں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار دیا۔ وفدِ ہوازن نے دونوں کی واپسی پر اصرار کیا لیکن پندرہ دن گذرنے کے بعد بھی موقفِ نبوی میں لچک نہیں پائی تو قیدیوں کی واپسی پر راضی ہو گئے۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا جس میں مجاہدینِ غزوہ کو قیدی واپس کرنے کا مشورہ دیا اور سب نے بخوشی اپنے اپنے حصہ کے قیدی لوٹا دیے اور ان کے سرداروں (عُرفاء) نے مجاہدین کی رضامندی کی تصدیق کی[1]

اسی حدیثِ نبوی کا ایک دوسرا متن مختلف سند سے امام بخاری اپنی عادت و طریق کے مطابق دوسرے باب میں لائے ہیں اور کتاب بھی مختلف ہے۔ اس میں یہ مذکور ہے کہ جب وفدِ ہوازن آیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہارے بھائیوں نے توبہ کر کے حاضری دی ہے لہٰذا میری رائے ہے کہ ان کے قیدی ان کو واپس کر دوں۔ تمام لوگوں نے آپ سے اتفاق کیا[2]

وفدِ ہوازن سے متعلق مذکورہ بالا حدیثِ نبوی کا تیسرا متن امام بخاری کی تیسری سند سے ایک اور باب میں نقل ہوا ہے۔ یہ روایت پہلی روایت سے زیادہ قریب ہے، بعض اختلافات کے ساتھ۔ لیکن اس کا مفہوم کتاب العتق والے باب کی روایت کے عین موافق ہے۔ البتہ امام بخاری نے اس سے ایک نیا فقہی جزئیہ یا مسئلہ نکالا ہے جیسا کہ ان کا معمول ہے کہ وہ ایک ہی حدیث یا روایت کو مختلف ابواب و کتب میں لاتے ہیں اور ان سے نئے مسائل نکالتے ہیں[3]

---

[1] کتاب العتق، ۱۳۔ باب من ملک من العرب رقیقاً فوہب وباع وجامع وفدی وسبی الذریۃ۔ حدیث نمبر: ۴۰-۲۵۳۹؛ فتح الباری، ۵/۱۱-۲۰۹۔ حافظ ابن حجر نے باب پر تو بحث کی ہے مگر اس حدیث پر کوئی کلام یہاں نہیں کیا۔

[2] کتاب الہبۃ، ۱۰۔ باب من رأی الہبۃ الغائبۃ جائزۃ۔ حدیث نمبر: ۸۴-۲۵۸۳؛ فتح الباری، ۵/۹-۲۵۸

[3] کتاب الہبۃ، ۲۴۔ باب اذا وہب جماعۃ لقوم؛ فتح الباری، ۵/۷۹-۲۷۸۔ مختلف کتب اور ان

صلح حدیبیہ سے متعلق ایک طویل ترین حدیث نبوی امام بخاری نے حضرات مسور بن مخرمہ اور مروان کی متحدہ سند سے نقل کی ہے جو تقریباً ساڑھے چار صفحات پر آئی ہے اس کے بنیادی نکات اور اہم مضامین کا خلاصہ یوں کیا جاسکتا ہے۔ حدیبیہ کے زمانے میں جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہوئے تو راستہ میں حضرت خالد بن ولید مخزومی کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ مسلمانوں کو روکنے کے لیے قریش کا ایک طلیعہ لا رہے ہیں تو آپؐ نے راستہ بدل دیا اور حدیبیہ میں قیام فرمایا۔

سفر کے دوران ناقۂ نبوی ــ قصواء ــ کا اور قیام حدیبیہ کے دوران پانی کا معجزہ رونما ہوا۔

بدیل بن ورقاء خزاعی نے خدمت میں حاضر ہو کر خبر دی کہ بنو کعب بن لوی اور عامر بن لوی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خانۂ کعبہ تک نہ پہونچنے دینے کا تہیہ کر لیا ہے۔ آپ نے حضرت بدیل کے ذریعہ قریش کو خبر بھیجی کہ آپ صرف عمرہ کرنے آئے ہیں اور اگر وہ چاہیں تو صلح کا معاہدہ کریں یا اسلام قبول کریں یا اسلام قبول کریں اور امن وامان کی زندگی بسر کریں۔ ورنہ تا حیات آپ ان سے جہاد کریں گے۔

حضرت بدیل کی پیغام رسانی کے بعد قریش میں بحث ومباحثہ ہوا، پھر عروہ بن مسعود ثقفی نے خدمتِ نبوی میں حاضری دے کر گفتگو کی اور واپس جا کر قریش کو صلح کرنے کا مشورہ دیا۔ پھر ایک کنانی شخص آیا جس نے واپس جا کر قریش کو سمجھایا کہ مسلمانوں کو عمرہ کرنے دیں۔ پھر مکرز بن حفص کی سفارت آئی اور بالآخر سہیل بن عمرو عامری نے معاہدۂ صلح کیا۔ آخر میں حضرت ابوبصیر کا واقعہ بھی ہے[1]

= کے مختلف ابواب میں ایک ہی حدیث کے لانے کے طریقۂ امام پر بحث کے لیے مقالہ کا دوسرا حصہ ملاحظہ ہو۔

[1] کتاب الشروط، ۱۵۔ باب الشروط فی الجہاد، والمصالحۃ مع اہل الحرب، وکتابۃ الشروط، حدیث نمبر ۲۷۳۱-۳۲؛ فتح الباری، ۵/۳۲۷-۴۰۳ بالخصوص اولین صفحات ۴۰۳-۴۰۸ متنِ حدیث کے لیے اور بقیہ ۴۰۸-۳۲ ابن حجر کی تشریح متن کے لیے۔ اس روایت حضرت مروان میں معمر کی امام زہری سے روایت کا حصہ بھی مدغم کیا گیا ہے۔

ثنیہ نامی مقام پر ناقۂ قصواء بیٹھ گئی تو لوگوں نے باتیں بنائیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو =

اس سے قبل یہی حدیثِ نبوی حضرات مروان ومسور بن مخرمہ سے مختصراً کتاب الشروط کے آغاز میں نقل کی ہے اور اس کی بنیادی تعلیمات یہ ہیں: حضرات مروان ومسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما نے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہیل بن عمرو نے معاہدہ طے کیا تو سہیل نے یہ شرط رکھی کہ مکہ والوں میں سے اگر کوئی آپ کے پاس آئے گا تو اسے واپس کرنا ہوگا خواہ وہ آپ ہی کے دین پر ہو۔ مسلمانوں کو یہ شرط ناپسند تھی، مگر سہیل نے اسی شرط پر معاہدہ کرنے پر اصرار کیا۔ لہٰذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرط قبول کرلی اور اس کے مطابق حضرت ابوجندلؓ اور تمام مسلمانوں کو جو حاضرِ خدمتِ نبوی ہوئے واپس کردیا۔ البتہ جب مومن خواتین جن میں حضرت ام کلثومؓ بنتِ عقبہ اموی بھی شامل تھیں ہجرت کرکے مدینہ پہونچیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اہل وخاندان والوں کے اصرار کے باوجود انھیں واپس کرنے سے انکار کردیا کیونکہ سورہ ممتحنہ نے ان کی واپسی

یہ فیل کے روکنے والے نے روک لیا ہے پھر حرمات اللہ کی تعظیم کا آپ نے وعدہ کیا اور ناقہ کو تنبیہ کی تو وہ چل پڑی۔ پانی کا معجزہ یہ تھا کہ آپ کی برکت سے تھوڑا سا پانی سب کے لیے کافی ہوگیا۔

عروہ بن مسعود ثقفی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل گفتگو ہوئی جس میں حضرات ابوبکر ومغیرہ بن شعبہ ثقفی نے بھی حصہ لیا۔ لیکن اصل معاہدۂ صلح سہیل بن عمرو عامری سے طے پایا۔ موخرالذکر کے اعتراض و اصرار پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بسملہ کی بجائے باسمک اللھم لکھنا منظور فرمایا اور "رسول اللہ" کا فقرہ مٹاکر محمد بن عبداللہ لکھوایا۔ اس سال واپس جانے اور دوسرے سال عمرہ کرنے آنے کی شرط کے علاوہ مسلمانانِ مکہ کو واپس کرنے کی شرط قبول کرلی۔ حضرت ابوجندلؓ وغیرہ کو اسی کے مطابق اسی وقت واپس کردیا۔ حضرت عمر کے مباحثہ و مکالمہ اور مسلمانوں کے رنج واندوہ کا ذکر بھی ہے۔ حضرت ام سلمہ کے مشورہ پر حلق وذبحِ نبوی اور مسلمانوں کی پیروی کا حوالہ ہے۔ مومن مہاجرات کی واپسی کی شرط کی تنسیخ کا حوالہ ہے اور حضرت ابوبصیر کا واقعہ یہ ہے کہ ان کو شرطِ معاہدہ کے مطابق واپس کردیا گیا، مگر وہ دو دشمنوں میں سے ایک کو قتل کرکے سمندر کے کنارے جا بسے جہاں دوسرے گرفتارانِ بلا ان سے آملے اور مردوں کے بارے میں بھی واپسی کی شرط منسوخ ہوگئی۔

ممنوع اور اس سے متعلق شرط منسوخ کر دی تھی[1]

صلح حدیبیہ کی مفصل حدیثِ مسور و مروان کا ایک حصہ امام بخاری نے ایک اور مقام پر نقل کیا ہے۔ اس میں اصل نکتہ یہ ہے کہ ان دونوں اولین راویوں کے حوالے سے تین معلومات دی گئی ہیں: ۱۔ سنۂ حدیبیہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک سو پندرہ (بضع عشرۃ مائۃ) صحابہ کرام کے ساتھ روانہ ہوئے ۲۔ ذوالحلیفہ میں ہدی کو قلادہ پہنایا اور اشعار کیا اور ۳۔ وہیں سے احرام باندھا[2]

کتاب المغازی میں صلح حدیبیہ سے متعلق مذکورہ بالا حدیثِ مسور بن مخرمہ و مروان بن حکم کو آگے امام بخاری نے پھر نقل کیا ہے اور اس میں بعض نئی معلومات دی ہیں جو مختصراً یہ ہیں: ذوالحلیفہ سے عمرہ کا احرام باندھا، ایک خزاعی کو جاسوس بنا کر بھیجا، غدیر الاشطاط نامی مقام پر جاسوس مذکور نے آکر خبر دی کہ قریش نے فوجیں جمع کر لی ہیں اور وہ آپ کو روکیں گے، جنگ کریں گے اور خانۂ کعبہ تک نہ پہونچنے دیں گے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت ابوبکر نے رائے دی کہ آپ تو بیت اللہ کے لیے نکلے ہیں اور کسی کو قتل کرنا چاہتے ہیں نہ کسی سے جنگ، لہٰذا جو ہمیں روکے گا ہم اس سے جنگ کریں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو اللہ کے نام پر چل پڑو![3]

اسی کتاب و باب میں مذکورہ بالا حدیثِ حضرات مروان و مسور کا ایک اور متن امام بخاری نے نقل کیا ہے۔ الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ وہ صلح حدیبیہ کے اس متنِ حدیث کے مماثل ہے جو کتاب الشروط کے آغاز میں نقل ہوا ہے۔ اس کے بنیادی نکات ہیں: صلح حدیبیہ والے دن ایک مدت کے لیے معاہدہ، سہیل بن عمرو کی شرط کہ مردوں کو واپس کرنا ہوگا، مسلمانوں کا انقباض و کلام، سہیل کا اصرار اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شرط پر رضامندی اور حضرت ابوجندل وغیرہ کی مسلمانوں کی واپسی، مومنات

---

[1] کتاب الشروط، ۱۔ باب مایجوز من الشروط فی الاسلام والاحکام والمبایعۃ، حدیث نمبر: ۱۲-۲۷۱۱؛ فتح الباری، ۵/۴-۳۸۳

[2] کتاب المغازی، ۳۵۔ باب غزوۃ الحدیبیۃ.... فتح الباری، ۷/۵-۵۵۴ وما بعد، حدیث نمبر ۵۸-۱۵۷۔

[3] کتاب المغازی، ۳۵۔ باب غزوۃ الحدیبیۃ.... حدیث نمبر: ۷۹-۱۷۸۔ فتح الباری، ۷/۶۷-۵۶۵

مہاجرات اور حضرت ام کلثومؓ اموی کے باب میں حکمِ الٰہی کے سبب شرطِ مذکورہ کی منسوخی۔[1]
صحیح بخاری میں حضرت مروان بن حکم اموی سے آخری حدیث ان کی انفرادی سند پر حضرت زبیر بن عوام اسدیؓ (۳۰ ق ھ - ۳۶ھ/۵۹۰ - ۶۵۸ء) کے مناقب کے باب میں بیان ہوئی ہے۔ جس کے بنیادی نکات یہ ہیں: سنۃ الرعاف (نکسیر وبائی طور پر پھوٹ پڑنے کا سال) میں حضرت عثمان بن عفانؓ کو شدید نکسیر پھوٹنے (رُعاف) کی بیماری لاحق ہوئی جس نے ان کو حج سے روک دیا۔ انھوں نے اپنی وصیت تیار کرنی تو قریش کے ایک شخص نے خلیفہ نامزد کرنے کی درخواست کی۔ حضرت عثمانؓ نے پوچھا کہ کیا لوگوں کا بھی یہی خیال ہے؟ مشیر نے کہا: ہاں۔ دوسرے شخص جن کا نام غالباً حارث تھا، نے بھی جب یہی مشورہ دیا اور لوگوں کا عندیہ بتایا تو نامزد خلیفہ کے بارے میں پوچھا کہ کسے نامزد کروں یا لوگ کسے چاہتے ہیں؟ پہلے تو حارث مشیرِ اول کی مانند چپ رہے پھر بتایا کہ لوگ حضرت زبیرؓ کو چاہتے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: اس ذاتِ والا کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! میرے علم کی حد تک وہ لوگوں میں سب سے بہتر ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی سب سے زیادہ محبوب تھے۔
اسی حدیث کا دوسرا متن مختصراً یہ ہے کہ حضرت مروان حضرت عثمانؓ کی خدمت میں موجود تھے کہ ایک شخص نے آکر خلیفہ نامزد کرنے کی ان سے درخواست کی۔ حضرت عثمانؓ کے استفسار پر اس نے حضرت زبیرؓ کا نام لیا تو حضرت عثمانؓ نے تین بار فرمایا: اللہ کی قسم! تم جانتے ہو کہ وہ تم میں سب سے بہتر ہیں۔[2]

---

[1] کتاب المغازی، ۳۵۔ باب غزوۃ الحدیبیۃ.... حدیث نمبر ۴۱۸۱ - ۴۱۸۰؛ فتح الباری، ۷/۶۷-۵۶۶

[2] کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب ۱۳: باب مناقب الزبیر بن عوام، حدیث نمبر ۳۷۱۷ اور ۳۷۱۸۔ فتح الباری، ۷/۳-۱۰۱۔ حافظ ابن حجر کے مطابق سنۃ الرعاف سے ۳۱ھ مراد ہے جیسا کہ عمر بن شبہ نے کتاب المدینۃ میں لکھا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے کہ حضرت عثمان نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے لیے وصیت و لیعہدی کر دی تھی جسے ان کے کاتب حمران نے حضرت عبدالرحمٰن کو بتا دیا۔ حضرت زبیر کے لیے ملاحظہ ہو: ابن اثیر، اسد الغابہ ۲/۹-۱۹۶؛ ابن حجر، اصابہ ۲۷۸۹۔ وفات/شہادت بعد وقعہ جمل ۳۶ھ/۶۵۸ء بعمر ۶۷ سال۔ نیز طبری، تاریخ الرسل والملوک، دار المعارف ۱۹۶۲ء، ۴/۵۰۱ تا ۵۰۸ و مابعد واقعہ جمل کی روایاتِ طبری۔ =

(ب) تنقیح وتحلیل

امام بخاری بعض اوقات ایک ہی روایت مختلف کتب وابواب میں لاتے ہیں۔ بالعموم ہر باب وکتاب میں اس کی سند بدل جاتی ہے۔ یہ لازمی نہیں کہ پوری سند میں تبدیلی واقع ہو جائے۔ ایک دو راوی کا فرق واختلاف بھی کافی ہوتا ہے۔ اکثر وبیشتر اسناد کی تبدیلی، فرق اور اختلاف کی بنا پر روایت کو نیا، جدید اور مختلف سمجھا جاتا ہے۔ بہت سے ناقدین حدیث نے اسے تکرار کا نام بھی دیا ہے اور اسی وجہ سے بخاری کی صحیح کی اصل احادیث اور مکرّرات میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ مزید برآں صحیح بخاری کی کل مرویات کی تعداد میں بھی فرق آجاتا ہے[1]

= حدیث مذکور میں حارث نامی مشیر سے مراد حضرت مروان کے برادر حارث بن حکم اموی ہیں جیسا کہ ابن حجر نے واضح کیا ہے:... الحارث ای ابن الحکم وہو اخو مروان راوی الخبر.... ۱۰۳/۷

عمر بن شبہ کی روایت کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری کو خلیفہ نامزد کر دیا گیا تھا صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے۔ عمر بن شبہ بہت زیادہ معتمد نہیں۔ دوسرے حضرت عبدالرحمٰن کی اس واقعہ کے چھ ماہ بعد ۳۲ھ میں وفات ہوگئی تھی۔ ممکن ہے کہ لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے خلیفہ کی نامزدگی کی درخواست اس کے بعد کی ہو۔ حضرت حمران کے بتا دینے کے بعد وصیت خفیہ نہیں رہی ہوگی بالخصوص خلیفہ کے حکم اخفاء کی نافرمانی کے پاداش میں ان کی جلاوطنی بصرہ کے بعد۔

[1] ہدی الساری، مذکورہ بالا، فصل دہم ۵۹ - ۶۵۴؛ نیز فصل سوم ۲۰ - ۱۹

حافظ ابن الصلاح کے مطابق صحیح بخاری کی کل روایات مکرّرات سمیت سات ہزار دو سو پچھتر (۷۲۷۵) ہیں اور کہا گیا ہے کہ مکررات کو ساقط کرنے کے بعد صرف چار ہزار کی تعداد رہ جاتی ہے۔ حافظ ابن حجر نے تحقیق کے بعد ان کی تعداد مقرر کی ہے۔ تمام احادیث بخاری مع مکرّرات کی تعداد ۷۳۹۷ ہے۔ اس میں تعالیق ومتابعات شامل نہیں ہیں۔ ان کی کل تعداد ۱۳۴۱ ہے جن میں سے اکثر مکرّر ہیں۔ اس طرح کل مرویات صحیح بخاری ۷۳۹۷ + ۱۳۴۱ = ۷۳۸ ہیں۔

تکرار میں جدت کے لیے حافظ محمد بن طاہر مقدسی کا تبصرہ ہے: "..... فیعتقد من یری ذلک من غیر اہل الصنعۃ انہ تکرار ولیس کذلک لاشتمالہ علی فائدۃ زائدۃ ...."

اس پر بہرحال سب کا اتفاق ہے کہ امامِ موصوف جب کبھی ایک روایت کو دو ابواب یا دو کتب کے مختلف ابواب میں لاتے ہیں تو اس سے الگ الگ مسائل و احکام کا استنباط فرماتے ہیں۔ اس کا ثبوت ان کے متعلقہ تراجم ابواب سے ملتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ہر باب میں وہ ترجمۃ الباب کے مطابق حدیثِ واحد کا صرف اتنا ہی حصہ نقل فرماتے ہیں جو اس حکم کو ثابت کرتا ہے۔ پوری حدیث و روایت صرف اس کے مرکزی باب و کتاب میں لاتے ہیں[۱]

صحیح بخاری میں حضرت مروان کی انفرادی یا حضرت مسور کے اشتراک میں کل روایات کی تعداد انیس[۱۹] ہے۔ امام بخاری کے تفقہِ حدیث یا تعقلِ روایت کا ایک نمونہ یہ بھی ہے کہ حضرات مروان و مسور کی مشترکہ و مدغم روایت کو بھی دو عدد عطا فرمائے ہیں۔ شمار میں وہ دو حدیثیں ہیں اگرچہ ان کو ایک جگہ ایک متن کے بطور پیش فرمایا ہے۔ مکرّرات سمیت مروانؓ کی روایات اگرچہ انیس[۱۹] ہیں ورنہ اصلاً صرف چار روایات ہیں۔ ان میں سے تین حضرت مروان کی انفرادی سند پر مروی ہیں اور دو حضرت مسور کی متحدہ و مشترکہ سند سے۔ کل انیس مرویات بخاری میں سے تین انفرادی سند پر مروی ہیں اور بقیہ سولہ مشترکہ سند پر[۲]

---

[۱] ہدی الساری، مذکورہ بالا، فصل سوم، ۲۰ - ۱۹۔ حافظ ابن حجر نے حافظ محمد بن طاہر مقدسی کے الفاظ ان معانی میں نقل کیے ہیں..." اعلم ان البخاری رحمہ اللہ کان یذکر الحدیث فی کتابہ فی مواضع، ویستدلّ بہ فی کل باب اسناد آخر، ویستخرج منہ بحسن استنباطہ وغزارۃ فقہہ معنیً یقتضیہ الباب الذی اخرجہ فیہ وقلّما یورد حدیثاً فی موضعین باسنادٍ واحد ولفظٍ واحد، وانما یورده من طریقٍ اخریٰ لمعانٍ نذکرہا۔ واللہ اعلم بمرادہ منہا..."

[۲] حضرات مروان بن حکم اور مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما کی مشترکہ روایات کو دو دو احادیث قرار دینا اصلاً امام بخاریؒ کا کارنامہ ہے مگر اس کی تشریح و توضیح حافظ ابن حجر اور دوسرے شارحینِ حدیث نے کی ہے جیسا کہ اس مقالہ کے پہلے حصہ میں احادیثِ بزرگانِ مذکور کی عددی حیثیت کو ظاہر کیا گیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے ہدی الساری، دسویں فصل، ۶۷ - ۶۶۵، میں صحیح بخاری میں مذکور ہونے والی تمام احادیثِ صحابۂ کرام کو خواہ موصول وارد ہوئی ہوں یا معلّق حروفِ تہجی کے اعتبار سے جمع کر دیا ہے۔ اس میں ہر صحابی کی کل مرویاتِ بخاری بلا تکرار کی تعداد متعین ہو جاتی ہے۔ ہمارے زیرِ بحث دونوں صحابہ کرام کے بارے میں ان کے الفاظ:

مضمون وموضوع کے اعتبار سے مرویاتِ حضرت مروان کا تعلق صرف چار واقعات ومسائل واحکام سے ہے۔ پہلی روایت کا تعلق حجِ تمتّع کے بارے میں حضراتِ طرفین ــ عثمان وعلی رضی اللہ عنہما ــ کے اختلافی مسلک ونظریہ سے ہے اور وہ کتاب الحج کے باب التمتّع والافراد بالحج میں لائی گئی ہے۔ وفدِ ہوازن سے متعلق حضرات مسور ومروان کی مشترکہ روایت تین مقامات پر آئی ہے: اول کتاب العتق کے "باب من ملک من العرب رقیقاً فوہب وباع وجامع وفدی وسبی الذرّیۃ" کے تحت یہ حکم نکالا ہے کہ عرب غلام کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فیدی وغلام بنا سکتے تھے، ان کو ہبہ کرسکتے تھے، ان کو فروخت کرسکتے تھے، ان کو جمع کرسکتے تھے، ان کا فدیہ قبول فرما سکتے تھے اور ان کے بال بچوں کو قید کرسکتے تھے۔ دوم مقام پر اس کو کتاب الہبۃ میں "باب من رای الہبۃ الغائبۃ جائزۃ" میں لاکر یہ واضح فرمایا ہے کہ کسی چیز کا غائبانہ ہبہ جائز ہے۔ جب کہ اسی روایت سے اسی کتاب میں "باب اذا وہب جماعۃ لقوم" کے تحت لاکر یہ بتایا ہے کہ ایک جماعت پوری ایک قوم کو ہبہ کرسکتی ہے[1]

صلح حدیبیہ سے متعلق مرویاتِ حضرت مروان وحضرت مسور کو دو کتابوں ــ "کتاب الشروط اور کتاب المغازی ــ" میں لایا گیا ہے۔ اول کتاب میں دو ابواب میں نقل کیا گیا ہے اور دوسری کتاب میں صرف ایک ہی طویل باب میں۔ کتاب الشروط کے پہلے باب میں یہ حکم ومسئلہ نکالا ہے کہ اسلام قبول کرنے، احکام کی تعمیل میں اور ہجرت کرنے میں کون سی شرطیں جائز ہیں۔ اس کتاب کے پندرہویں باب "باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ مع اہل الحرب وکتابۃ الشروط" کے تحت یہ حکم اخذ کیا ہے کہ اہل حرب

= ہیں: "مروان بن الحکم الاموی حدیثان، المسور بن مخرمۃ بن نوفل الزہری ثمانیۃ احادیث..." یعنی حضرت مروان سے دو حدیثیں اور حضرت مسور سے آٹھ حدیثیں لی گئی ہیں۔ کل دس ہیں۔

یہاں دو نکتے قابل غور ہیں: اول حضرات مروان ومسور کی مشترکہ احادیث کو شمار نہیں کیا گیا۔ دوم ان دونوں راوی صحابہ کرام کی انفرادی روایات کو گنا گیا ہے۔

ان دونوں سے اہم تر نکتہ ایک اور ہے اس پر بحث آگے آرہی ہے کہ وہ تفصیل کا متقاضی ہے۔

[1] مختلف ابواب میں ایک ہی حدیث مختلف سند یا لفظ سے لانے کی حکمت پر ملاحظہ ہو: ہدی الساری، فصل سوم۔ ۲۰۔۱۹

کے ساتھ جنگ وصلح اور معاہدۂ صلح کی شروط میں کون کون شرطیں رکھی جاسکتی ہیں[۱]۔ کتاب المغازی میں تینوں کا تعلق غزوۃ الحدیبیہ اور سورۂ فتح ۱۸ سے ہے اور اس کی نوعیت تاریخی ہے[۲] جبکہ آخری دو منفرد روایاتِ حضرت مروان کا تعلق حضرت زبیر بن عوام اسدیؓ کے مناقب سے ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب ترین، مسلمانوں میں بہترین[۳] اور خلافت کے اہل تھے۔

اسناد

مرویاتِ حضرت مروان میں امام بخاری کی تمام سندوں کا مطالعہ بھی خاصا دلچسپ، اہم اور نکتہ آفریں ہوگا۔ حدیث ۱۵۶۳ کی سند ہے: حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبۃ عن الحکم عن علی بن حسین عن مروان بن الحکم قال "شھدت عثمانَ وعلیاً رضی اللہ عنہما.... امام بخاری تک یہ روایت چھ واسطوں سے پہونچی تھی۔ حافظ ابن حجر کے مطابق حضرت مروان سے روایت کرنے والے حضرت علی بن حسین امام زین العابدین ہیں یعنی شہید کربلا حضرت حسین بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما کے فرزندِ عالی مقام جو اپنے وقت کے فقیہِ امت، عالمِ انام اور امام طریقت تھے اور حضرت "امام" زین العابدین سے روایت کرنے والے حضرت حکم بن عتیبہ تھے جو کوفی فقیہ ہونے کے علاوہ امام عصر بھی تھے، باقی تین طبقات کے رواۃ کرام بھی ثقہ،

---

[۱] مذکورہ بالا ہدی الساری۔

[۲] امام بخاری نے کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیۃ کے ساتھ "وقول اللہ تعالیٰ: لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ" کا اضافہ بھی ترجمۃ الباب میں کیا ہے۔ یہ اضافہ اس باب کو ایک نئی جہت عطا کرتا ہے۔ امام موصوف ترجمۃ الباب میں متعلقہ آیاتِ قرآنی اکثر و بیشتر لاتے ہیں۔

[۳] بظاہر حضرت زبیرؓ کے مناقب میں حضرت مروان کی دونوں روایات حضرت عثمان بن عفانؓ تک موقوف معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقت میں ایسا ہے نہیں۔ حضرت عثمانؓ کا حضرت زبیرؓ کے بارے میں فقرہ "..... وان کان لاجھم الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔" اس کو موصول، مسند، مرفوع بنا دیتا ہے، کہ حضرت عثمان کا یہ اپنا خیال نہ تھا، بلکہ فرمودۂ نبوی تھا۔

معتمد اور مشہور حفاظ حدیث ہیں۔[1]

احادیث ۴۰-۲۵۳۹ کی سند بخاری یہ ہے: حدثنا ابن مریم قال: اخبرنا اللیث عن عقیل عن ابن شہاب ذکر عروۃ ان مروان والمسور بن مخرمۃ اخبراہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم..... احادیث ۸۴-۲۵۸۳ کی سند یہ ہے: حدثنا سعید بن ابی مریم حدثنا اللیث قال: حدثنی عقیل عن ابن شہاب قال: ذکر عروۃ ان المسور بن مخرمۃ رضی اللہ عنہما ومروان اخبراہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم.... احادیث ۸-۲۶۰۷ کی سند امام یہ ہے: حدثنا یحیی بن بکیر حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شہاب عن عروۃ ان مروان بن الحکم والمسور بن مخرمۃ اخبراہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم....

---

[1] سلسلۂ سند کی مختصر تفصیل، ملاحظہ ہو: فواد سزگین تاریخ التراث العربی اول، تدوین حدیث نیز

محمد بن بشار عبدی بصری: ابوبکر کنیت، حدیث میں قانون و مہارت کے سبب بندار کے لقب سے مشرف، حدیث بصرہ کے جامع، محمد بن جعفر غندر، ابن ابی عدی محمد، عبدالوہاب ثقفی سے روایت کرنے والے، (۱۶۷-۲۵۲ھ) وفات در بصرہ، ابن القیسرانی، الجمع بین رجال البخاری و مسلم، حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ، ۲/۳۵، غندری: لقب غندر، اصل نام محمد بن جعفر ہذلی مولی، بصری، کتابت حدیث میں صحیح ترین، شعبہ، سعید بن ابی عروبہ معمر، ابن جریج وغیرہ سے روایت کرنے والے، حافظ، متقن، مجود، وفات ۱۹۳ھ۔ ابن القیسرانی ۲/۴۳۶؛ ذہبی ۱/۸-۲۷۶

شعبۃ (بن الحجاج ازدی) ۸۲-۱۶۰/۷۰۱-۷۷۶ء، بصری محدث، ثقہ، احوال محدثین کے اولین مدون، سزگین ۱/۹-۱۶۸۔

حکم بن عتیبہ کندی: حافظ، فقیہ، شیخ کوفہ، بقول امام احمد: اثبت حفرات ابوحنیفہ السواتی، قاضی شریح، ابووائل، ابراہیم، عبدالرحمن بن ابی لیلی، سعید بن جبیر وغیرہ سے روایت کرنے والے۔ (م ۱۱۵ھ) ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۱۰۔

علی بن الحسین (ہاشمی/امام زین العابدین) واقعۂ کربلا میں پچیس سال، بیمار کربلا کے نام سے مشہور، حفرات حسنین کے علاوہ حضرت عائشہ، ابوہریرہ، ابن عباس، مسور اور ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کرنے والے قلیل الحدیث، لیکن فقیہ خلیفہ عبدالملک اموی کے محبوب دوست، عابد، زاہد۔ ذہبی تذکرۃ الحفاظ، ۱/۷۱-۷۰ (طبقہ سوم)

ان تینوں کا تعلق وقدِ ہوازن کے مسائل واحکام سے ہے اور تینوں کی سندوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے واضح ہوتا ہے۔ ان سب میں حضرت مروان سے روایت کرنے والے حضرت عروہ بن زبیر اسدی (۲۳-۹۴ھ/۶۴۳-۷۱۳ء) اور ان سے نقل کرنے والے حضرت امام زہری (محمد بن مسلم بن شہاب/مشہور ابن شہاب - ۵-۱۲۴ھ/ ۶۷۰-۷۴۲ء) اور امام زہری سے بیان کرنے والے حضرت عقیل بن خالد بن عقیل اموی (× - ۱۴۲ھ/) اور ان کی روایت لینے والے حضرت لیث بن سعد مصری (۹۴-۱۷۵ھ/ ۷۱۲ء-) مشترک ہیں۔ امام بخاری سے نقل کرنے والوں میں یا ان تک روایت پہونچانے والوں میں ایک حدیث میں ابن مریم ہیں اور دوسری میں سعید بن ابی مریم ہیں اور تیسری میں مختلف راوی یحییٰ بن بکیر ہیں۔ گویا شیوخ بخاری کا فرق واختلاف ہے اور اسی کے ساتھ روایت اور نقل کیے جانے والے الفاظ واصطلاحات کا فرق ہے جو سندی لحاظ سے بہت اہم ہے۔[1]

---

[1] لیث بن سعد مصری: امام مصر، امام زہری، سعید المقبری، یحییٰ ابن سعید وغیرہ سے روایت کرنے والے، ولادت در شعبان ۹۴ھ وفات در شعبان ۱۷۵ھ؛ ابن القیسرانی، ۴۳۳/۲

عقیل بن خالد: ایلی، اموی، حضرت عثمانؓ کے موالی میں، قاسم، سالم، عکرمہ سے بالعموم اور زیادہ تر امام زہری سے روایت کرنے والے، امام زہری کی احادیث کے عظیم ترین عالم، ثقہ، اربابِ صحاح کے ہاں حجت، ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ۱/۳-۱۵۲۔

ابن شہاب زہری: امام، حافظ، ثقہ، حضراتِ ابن عمر، سہل بن سعد، انس بن مالک اور صغار صحابہ وکبار تابعین سے روایت کرنے والے، بقول امام داؤد: ان کی دو ہزار دو سو احادیث میں سے نصف مسند ہیں، عظیم ترین حفاظ ورواۃِ حدیث میں، ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ۱/۶-۱۰۲ (طبقہ چہارم)

عروۃ بن زبیر: امام، عالم مدینہ، والد ماجد سے چند روایات کے راوی، حضرات زید بن ثابت، اسامہ بن زید، سعید بن زید، عائشہ، ابو ہریرہ وغیرہ سے روایت کرنے والے، حافظ، ثبت، عالم سیرت، عابد، زاہد، ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ۱/۹-۵۸ (طبقۂ دوم)

ابن مریم/سعید بن ابی مریم۔ سعید بن حکم بن محمد بن ابی مریم جمحی بصری (۱۴۴-۲۲۴ھ) ہیں، محمد بن مطرف، سلیمان بن بلال، محمد بن جعفر سے سماعت کی، حافظ شہیر، جمحی مولیٰ، محدث بلد، حجۃ، ثقہ، فقیہ، کثیر الحدیث، ذہبی ۱/۳۵۵=

غزوۂ حدیبیہ کی اسانید امام بخاری اور بھی دلچسپ اور توجہ کی طالب ہیں۔ مرویات ۱۲-۲۷۱۱ کی سند یہ ہے: حدثنا یحیی بن بکیر حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شہاب قال: اخبرنی عروۃ بن الزبیر انہ سمع مروان والمسور بن مخرمۃ رضی اللہ عنہما یخبران عن أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال .... احادیث ۳۲-۲۷۳۱ کی سند امام یہ ہے: حدثنی عبد اللہ بن محمد حدثنا عبد الرزاق اخبرنا معمر قال: اخبرنی الزہری قال: اخبرنی عروۃ بن الزبیر عن المسور بن مخرمۃ ومروان — یصدق کل واحد منہما حدیث صاحبہ — قالا: روایات ۵۸-۴۱۵۷ کی سند صحیح بخاری یہ ہے: حدثنا علی بن عبد اللہ حدثنا سفیان عن الزہری عن عروۃ عن مروان والمسور بن مخرمۃ قالا.... حدیث ۷۹-۴۱۷۸ کی سند جامع صحیح یہ ہے: حدثنا عبد اللہ بن محمد حدثنا سفیان قال: سمعت الزہری حین حدث ہذا الحدیث حفظت بعضہ، وثبتنی معمر عن عروۃ بن الزبیر عن المسور بن مخرمۃ ومروان بن الحکم — یزید احدھما علی صاحبہ — قالا.... جب کہ احادیث ۸۱-۴۱۸۰ کی سند امام یہ ہے: حدثنی اسحاق اخبرنا یعقوب حدثنی ابن اخی ابن شہاب عن عمہ اخبرنی عروۃ بن الزبیر انہ سمع مروان بن الحکم والمسور بن مخرمۃ یخبران خبرًا من خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرۃ الحدیبیۃ، فکان فیما اخبرنی عروۃ عنہما أنہ .....[1]

= ابن القیسرانی ۱/۵-۱۶۴

یحیی ابن بکیر: محدث مصر، امام مالک و امام لیث کے شاگرد (صاحب) صاحب صدق و امانت (م صفر ۲۳۱ھ) ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ۲/۴۲۰ (طبقہ ہشتم) نیز ۲/۸

[1] عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ ابراہیم عبسی کوفی (م ۲۳۵ھ) ابو اسامہ، سفیان بن عیینہ، جعفر بن عون وغیرہ سے روایت کرنے والے۔ ابن القیسرانی، ۱/۲۵۹؛

عبد الرزاق بن ہمام حمیری مولی، صنعانی (م ۱۲۶-۲۱۱ھ) معمر، ابن جریج، ثوری وغیرہ سے روایت کرنے والے، معمر کی روایات میں اختلاف کی صورت میں ان کی روایت کو ترجیح، ابن القیسرانی ۱/۲۹-۳۲

معمر بن راشد ازدی بصری (م ۱۵۳ھ) ساکن یمن، زہری، ہمام بن منبہ، ہشام بن عروہ وغیرہ سے امام، حجۃ، احد الاعلام عالم یمن، عبد الرزاق نے دس ہزار حدیثیں ان سے لکھیں، ذہبی، ۱/۹-۱۷۸؛ ابن القیسرانی ۲/۵۰۶

علی بن عبد اللہ سعدی مولی بصری (م ۲۳۴ھ): سفیان بن عیینہ، یحیی قطان، مروان بن معاویہ =

جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے واضح ہے کہ مرویاتِ صلح حدیبیہ کی تمام سندوں میں حضرت مروان سے امام زہری تک قطعی اتفاق ہے جبکہ بعد کے طبقات میں راویوں کا فرق بہت ممتاز ہے۔ رواۃ کے اختلاف سے زیادہ اہم اور نکتہ آفریں دوسری چیزیں ہیں۔ حدیث ۱۲-۲۷۱۱ میں امام بخاری نے اولین دونوں راویوں کے لیے "رضی اللہ عنہما"[1] کا معروف و محترم نشانِ صحابیت استعمال کیا ہے۔ اسی میں دوسری اہم چیز علامتِ اتصال ہے کہ ان دونوں رواۃِ کرام نے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واقعۂ حدیبیہ کی حدیث سنی تھی۔ اس کے بعد کی دو احادیث میں یہ وضاحتِ امام / راوی بہت اہم کہ حضرت مروان اور حضرت مسور کی روایات کو جو مدغم کیا گیا ہے وہ اس بنا پر کہ دونوں صاحب ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں، جبکہ اس کے بعد کی مرویات میں یہ کہا گیا ہے کہ دونوں میں سے ایک اپنے صاحب کی روایت پر اضافہ کرتے ہیں۔ ان روایات میں ایک دوسری سند سے تثبیت و اثبات اور تصدیق

= وغیرہ سے روایت کرنے والے متعدد مقامات پر بخاری نے ان کی روایات لی ہیں، ابن القیسرانی ۱/۳۵۶

سفیان بن عیینہ ہلالی (م ۱۰۷-۱۹۸ھ) ابو محمد کنیت، امام وقت، زہری، عمرو بن دینار وغیرہ تابعین سے راوی، ابن القیسرانی ۱/۶-۱۹۵

اسحاق بن منصور ہیں یا اسحاق بن ابراہیم - ابن القیسرانی ۱/۳۰ وما بعد

یعقوب بن ابراہیم زہری (م ۲۰۸ھ) مدنی عراقی، والد کے علاوہ ابن اخی الزہری وغیرہ سے روایت کی، ثقہ، ابن القیسرانی ۲/۹-۵۸۸ - ذہبی ۱/۷-۳۰۶،

ابن اخی بن شہاب، اصل نام محمد بن عبداللہ بن مسلم زہری (م آخر خلافتِ منصور)

[1] امام بخاری کی مرویات مروان و مسور میں رضی اللہ عنہما کا مقام استعمال یا عدم استعمال دلچسپ اور معنی خیز ہے۔ متعدد سندوں میں امام موصوف نے دونوں اولین راویوں کے لیے "رضی اللہ عنہ/عنہما" کا ذکر نہیں کیا ہے، خواہ وہ انفرادی ہوں یا مشترکہ۔

مشترکہ سندِ حدیث ۸۴-۸۳-۲۵ میں حضرت مسور بن مخرمہ کے لیے رضی اللہ عنہما لایا گیا ہے جو ان کے ساتھ ان کے والد ماجد کی صحابیت پر دلالت کرتا ہے اور وہ حضرت عروہ راوی دوم کا نقرہ معلوم ہوتا ہے۔ انھیں راوی دوم نے حدیث ۱۲-۲۷۱۱ میں حضرات مروان و مسور کے لیے اس کا استعمال کیا ہے، جو ان دونوں کی صحابیت کی علامت ہے۔

بھی فراہم کی گئی ہے[1]

آخری دو مرویاتِ بخاری میں سے حدیث ۳۷۱۷ کی سند یہ ہے۔ حدثنا خالد بن مخلد حدثنا علی بن مسہر عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ قال: اخبرنی مروان بن الحکم قال.... جبکہ حدیث ۳۷۱۸ کی سند اس طرح ہے: حدثنا عبید بن اسماعیل حدثنا ابو اسامۃ عن ہشام اخبرنی ابی سمعت مروان بن الحکم .... ان دونوں میں ہشام بن عروہ تک سندیں یکساں ہیں جبکہ ان سے نقل کرنے والے اور امام بخاری کے شیوخ دونوں میں مختلف ہیں[2]

اسنادی۔روایتی ثقاہت

جامع صحیح کے مؤلفِ علّام نے جن روایات، اخبار اور احادیث کو قبول کیا ہے ان میں سے بعض پر اسنادی اور درایتی۔ روایتی لحاظ سے نقد بھی کیا گیا ہے۔ مرویاتِ بخاری کے ناقدین کے سرخیل امام دارقطنی ہیں (ابوالحسن علی بن عمر بن احمد ۳۰۵۔ ۳۸۵ھ/ ۹۱۸۔ ۹۹۵ء) بعض دوسرے ناقدین فن نے بھی بعض روایات پر کلام کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اپنی شرح صحیح بخاری کے مقدمہ 'ہدی الساری' میں خاص ایک باب اس پر باندھا ہے اور ان تمام تنقیدوں، تبصروں اور تنقیصوں کا تجزیہ کیا ہے جو امام بخاری کی روایات پر کی گئی ہیں۔ امام ابن حجر عسقلانی نے کتاب بہ کتاب امام دارقطنی اور دوسرے نقادانِ حدیث کی آراء جمع کر دی ہیں اور ظاہر ہے کہ صرف احادیث و مرویات کا ان میں احاطہ کیا ہے جن میں کسی قسم کا فنی سقم یا علت پائی جاتی ہے۔ یہ بہت اہم بات ہے کہ حضرت مروان بن حکم رضی اللہ عنہ کی ایک بھی روایت

---

[1] دو یا دو سے زیادہ رواۃ کی احادیث و مرویات کو مدغم و آمیز کر کے بیان کرنا۔

[2] خالد بن مخلد بجلی کوفی (م ۲۱۳ھ) سلیمان بن بلال، علی بن مسہر وغیرہ سے راوی، ابن القیسرانی ۱/ ۱۲۱
علی بن مسہر (م ۱۸۹ھ): ابوالحسن کنیت، نواحی موصل کے قاضی، ابواسحاق شیبانی، اعمش وغیرہ کے راوی ابن القیسرانی ۱/ ۳۵۵ عبید بن اسماعیل (م ۲۰۵ھ): ابو محمد ہباری قرشی، کوفی، ابو اسامہ سے روایت کرنے والے۔ ابن القیسرانی ۱/ ۳۴۱
ابو اسامہ حماد بن اسامہ لیثی (م ۲۰۱ھ) مولیٰ خاندانِ حضرت علی، ہشام بن عروہ، اعمش وغیرہ سے روایت۔ ابن القیسرانی ۱/ ۱۰۴

و حدیث اس معرضِ نقد و اعتراض میں نہیں آئی ہے۔ یہاں حضرت مروان کی اپنی ثقاہت و عدالت سے بحث نہیں ہے، بلکہ ان کی مرویات کی اسنادی۔ روایتی صحت و ثقاہت سے تعلق ہے[۱] وہ امام بخاری جامعِ روایاتِ مروان کے نزدیک صحیح ثابت، معتبر تو تھیں ہی، دوسرے ناقدینِ فن اور مبصرینِ علم کے نزدیک بھی خالی از علل اور قابلِ اعتماد ٹھہری ہیں[۲]۔

حضرت مروان کی بطور راوی ثقاہت و عدالت

حضرت مروان کی مرویات کا قبول کرنا اور وہ بھی امام بخاری جیسے عظیم ترین محدّث اور محتاط ترین ماہرِ فن اور متقی ترین بزرگ کے ذریعہ خود راوی گرامی کی ثقاہت و عدالت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے کہ اس کے بعد کسی دوسرے ثبوت کی ضرورت نہیں، لیکن چونکہ حضرت مروان پر بطور راوی طعن بھی کیا گیا ہے لہٰذا دوسرے ثبوت، دلائل اور براہین ان کے حق میں پیش کیے جا رہے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے اپنے مقدمۂ شرح بخاری کی نویں فصل[۳] ان رجال و رواۃ پر

---

[۱] اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو: ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری، مذکورہ بالا، فصل ہشتم ۴۸ - ۵۰۵ بالخصوص کتاب الحج، کتاب العتق، کتاب الہبۃ، کتاب الشروط، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور کتاب المغازی جن میں مرویاتِ حضرت مروان آئی ہیں۔

[۲] جیسا کہ آگے تفصیل آتی ہے کہ امام مسلم کے سوا باقی تمام بزرگ حفّاظ و رواۃِ حدیث نے ان کی مرویات لی ہیں اور ان سے استناد بھی کیا ہے۔

[۳] ہدی الساری، مذکورہ بالا، فصل نہم، بالخصوص ۲۵ - ۶۲۴؛ امام بخاری، التاریخ الکبیر، ۴/۹ - ۳۶۸ نے اختصار سے کام لیا ہے: ۱۵۷۹۔ مروان بن الحکم بن ابی العاص، ابو عبد الملک الاموی القرشی یعدّ فی اہل المدینۃ، سمع عثمان بن عفان وبسرۃ۔" حضرت مروان کی صحابیت پر بحث کافی تحقیق و تفصیل چاہتی ہے۔ اس لیے انشاء اللہ اس پر گفتگو پھر کبھی ہوگی۔

حضرت سہل بن سعد ساعدی کی کنیت ابو العباس / ابو یحییٰ تھی۔ وفاتِ نبوی کے وقت ان کی عمر پندرہ سال تھی۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کی ولادت ۶۱۷ء میں یعنی ہجرتِ نبوی سے =

باندھی ہے جن پر طعن کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت مروان بن حکم کا نام نامی بھی شامل ہے۔ حافظ موصوف نے طعن و دفاعِ طعن بلکہ دفاع و تصدیقِ بخاری کا فریضہ انجام دیا ہے۔ ان کی بحثِ مختصر کا خلاصۂ کامل یہ ہے: کہا جاتا ہے کہ حضرت مروان کو رُویتِ نبوی یعنی صحابیت کا شرف حاصل تھا، اگر یہ ثابت ہو جائے تو جن لوگوں نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے تو ان کے لیے بھی طعن و کلام جائز نہ ہوگا۔ حضرت عروہ بن زبیر فرماتے تھے کہ حضرت مروان کو روایتِ حدیث میں متہم و مطعون نہیں کیا جاتا تھا۔ حضرت سہل بن سعد ساعدی جیسے صحابی جلیل (م ۸۸ھ/ ۷۰۷ء) نے ان کی صداقت پر اعتماد کیا ہے اور ان سے روایت کی ہے۔ طعن کرنے والوں نے حضرت مروان پر اس لیے زبانِ طعن درازکی ہے کہ انھوں نے واقعۂ جمل میں حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی (م ۳۶ھ/ ۶۵۸ء بعمر ۶۴) جیسے صحابی کو تیر کا نشانہ بنایا اور قتل کر دیا۔ پھر خلافت کے حصول کے لیے تلوار سونتی اور جو کچھ کیا سو کیا۔ جہاں تک حضرت طلحہ کے قتل کا معاملہ ہے اس کی تاویل کی گئی ہے اور اسماعیلی وغیرہ محدثین و مورخین نے ان کو اس سے بری قرار دیا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا اس کے باوجود بہت سے بزرگوں، تابعیوں حتی کہ ایک صحابی نے ان سے روایت کی۔ ان میں حضرات سہل بن سعد ساعدیؓ، عروہ بن زبیر اسدیؒ، علی بن حسین زین العابدین ہاشمیؒ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث مخزومیؒ (ولادت در خلافت عمرؓ۔ م ۹۴ھ) نے ان کی روایات قبول کی ہیں۔ امام بخاری نے ان تمام بزرگ راویوں کی حضرت مروان کی روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر اسدی (ا-۷۲ھ/ ۶۲۳-۶۹۱ء) کی بابت حضرت مروان کی مخالفت و اختلاف ظاہر نہیں ہوا تھا اور اس کے علاوہ مروان مدینہ منورہ کے امیر رہے تھے۔ امام مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ھ/ ۷۱۲-۷۹۵ء) نے ان کی احادیث و آرا پر اعتماد کیا ہے اور سوائے امام مسلم بن حجاج قشیریؒ (۲۰۲-۲۶۱ھ/ ۸۱۷-۸۷۵ء) کے

= پانچ سال قبل ہوئی تھی۔ ان کو طویل زندگی ملی۔ خلیفہ عبدالملک بن مروان اموی کے زمانے تک حیات تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ مدینہ منورہ میں آخری وفات پانے والے صحابی تھے۔ ان کی تاریخِ وفات پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض دوسری تاریخوں میں ۹۱ھ اور ۹۶ھ بھی بتایا گیا۔ ایک روایت ہے کہ ان کی عمر سو سال ہو گئی تھی۔

تمام دوسرے علماءِ حدیث وراویانِ فن نے ان پر اعتماد کیا ہے[1]

حافظ ابن حجر کی اس بحث میں بعض نکات قابلِ غور وتحقیق ونظرِ ثانی بھی ہیں۔ ان کا تجزیہ بعد میں آئے گا۔ یہاں جس انداز سے انھوں نے حضرت مروان کی ثقاہت و عدالت در روایت ثابت کی ہے وہ کافی ہے۔ خاص طور سے یہ نکتہ کہ ان سے ایک صحابیٔ جلیل نے روایت لی ہے اور تابعین میں سے امام عروہ، امام زین العابدین اور امام ابوبکر بن عبدالرحمٰن وغیرہ نے۔

(ج) تجزیہ وتنقید

حضرت مروان بن حکم اموی کی شخصیت وکردار کے تعلق سے محدثین کرام مختلف طبقات میں منقسم نظر آتے ہیں۔ ایک طبقہ ان کو صحابی تسلیم کرکے الصحابۃ کلّھم عدول (صحابہ

---

[1] اسماعیلی سے مراد امام ابوبکر احمد بن ابراہیم اسماعیلی جرجانی شافعی (۲۷۷ - ۳۷۱ھ/۸۹۰ - ۹۸۱ء) ہیں۔ ان کے معاصرین کا اتفاق ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں عظیم محدثین میں سے تھے۔ انھوں نے صحیح بخاری کی تنقیح کی تھی۔ ملاحظہ ہو: فؤاد سزکین، تاریخ التراث العربی، جلد اول (علوم القرآن والحدیث) ۷۰۔

حضرت مروان پر حضرت طلحہ کو قتل کرنے کا الزام انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ تاریخی روایات میں ایک دوسری روایت یہ ملتی ہے کہ صحابیٔ موصوف کو ایک "انجانے تیر" "سہم غرب" نے شہید کیا تھا۔ اس کے علاوہ بہت سے دوسرے عقلی ونقلی دلائل ہیں۔ ملاحظہ ہو: ابن سعد ۴۳/۵ - ۴۵ انھوں اس الزام کا ذکر کیا ہے اور نہ ان کے والد حضرت حکم بن العاص کی طائف جلاوطنی کا۔ طبری، ۵۰۸/۴ پر عبارت ہے: وجاء طلحۃ سہم غرب یخل رکبتہ.... اگلے صفحہ پر دوسری روایتِ واقعۂ جمل میں ہے: اصابت طلحۃ رمیۃ فقتلتہ۔ حافظ ابن حجر کی یہ تاویل کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں حضرت مروان کا موقف واضح نہیں ہوا تھا صحیح نہیں کہ مذکورہ تمام رواۃ نے بعد میں وفات پائی۔

ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث مخزومی، ولادت در خلافتِ عمر، واقعۂ جمل میں نابالغ ہونے کے سبب مسترد، مدینہ کے سات عظیم ترین فقہاء میں شمار، اپنے والد کے علاوہ حضرات عمار بن یاسر، ابومسعود بدری، عائشہ، ابوہریرہ وغیرہ سے روایت کرنے والے، ثقہ، حجۃ، فقیہ، امام کثیر الروایہ، صالح، عابد، تمام "دواوین الاسلام" میں ان کی حدیثیں ملتی ہیں۔ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، اول ۶۰ (طبقہ دوم)۔ ابن العمرانی ۵۰۱/۲ نے حضرت مروان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عروہ بن زبیر کا اضافہ کیا ہے۔

سب کے سب عادل ترین ہیں) کے اصول کے تحت ان کی روایات قبول کرتا ہے اور بقول حافظ ابن حجر اس صورت میں ان پر نقد و اعتراض اور ان کی احادیث پر طعن و تشنیع صحیح نہیں ہے۔ ان میں کا ایک ذیلی طبقہ ہے جو ان کی رؤیتِ نبوی تو تسلیم کرتا ہے مگر ان کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہ کرنے پر اصرار کرتا ہے[1]۔ دوسرا طبقہ ان کو صحابی نہیں تسلیم کرتا اور تابعی مان کر ان کی روایات و احادیث قبول کرتا ہے اور روایت کے باب میں ان کو ثقہ سمجھتا ہے یا کم از کم مطعون نہیں گردانتا۔ البتہ ان کی روایات کو موقوف و منقطع گردانتا ہے کہ راوئ محترم اپنی سند نہ تو کسی خاص معلوم اور مستند صحابی تک پہونچاتے ہیں نہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اسے مرفوع کرتے ہیں[2]۔ تیسرا طبقہ زیادہ کشمکش، حیرانی اور الجھن کا شکار نظر آتا ہے کہ وہ ان کی صحابیت کا علانیہ منکر ہے مگر بطور صحابی ان کی مرویات قبول بھی کرتا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ایک سے زیادہ مقام پر ان کو غیر صحابی اور ان کی روایات کو مرسل / مرسلہ قرار دیا ہے مگر جب صحابہ کرام کی مرویاتِ بخاری گنانے بیٹھے تو ان کو صحابی مان کر اور ان کی روایات کو مراسیلِ صحابہ کرام کے زمرہ میں شمار کرکے اپنے

---

[1] حافظ ابن کثیر دمشقی کا حوالہ گذر چکا جس کے مطابق حضرت مروان اموی "طائفۃ کثیرۃ" کے نزدیک صحابی ہیں کیونکہ وہ حیاتِ نبوی میں پیدا ہو چکے تھے اور آپؐ سے صلح حدیبیہ کے بارے میں حدیث روایت کرتے ہیں۔

ابن سعد، ۳۶/۵ کی ایک مجموعی روایت ہے کہ وفاتِ نبوی کے وقت حضرت مروان کی عمر آٹھ سال تھی اور وہ اپنے والد کے ساتھ برابر مدینہ میں رہے۔ ابن القیسرانی، ۲/۲-۵۰۱ کے مطابق: "کہا جاتا ہے کہ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا" یہ واقدی کا قول ہے۔ مگر آپؐ سے کوئی روایت محفوظ نہیں رکھی (ولم یحفظ عنہ شیئاً) وفاتِ نبوی کے وقت وہ آٹھ سال کے تھے۔

[2] التاریخ الکبیر کے حوالہ سے امام بخاری کا بیان گذر چکا کہ حضرت مروان حضرت عثمان و بسرۃ سے روایت کرتے ہیں۔ انھوں نے حضرت مروان کے دوسرے "شیوخِ حدیث" کا ذکر نہیں کیا جو عدمِ صحابیت یا عدمِ روایت از نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ کرام پر دلالت کرے۔ ابن القیسرانی کے مطابق وہ ان کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالب، زید بن ثابت اور عبدالرحمٰن بن الاسود سے بھی روایت کرتے ہیں۔ ابن سعد نے اضافہ کیا ہے کہ حضرت مروان نے حضرت عمر بن خطاب کے علاوہ حضرت سہل بن سعد ساعدی سے بھی روایت کی ہے۔ موخرالذکر نے حضرت مروان سے بھی روایت کی ہے۔ ممکن ہے دونوں ایک دوسرے کے راوی ہوں۔

علانیہ بیان کی مخالفت کر گئے۔[1]

جن ائمہ کرام اور حفاظِ حدیث نے حضرت مروان کی روایات واحادیث قبول نہیں کیں یا ان سے روایت نہیں لیں تو یہ ان کی ثقاہت وعدالت حتیٰ کہ صحابیت کی نفی نہیں کرتی۔ کیونکہ بہت سے امامانِ حدیث اور رواۃِ مرویات نے بہت سے صحابہ کرام بالخصوص اکابر صحابہ اور ان کُنت مستند تابعین وغیرہ کی روایات نہیں لی ہیں۔ اس لیے امام مسلم اور دوسرے بزرگانِ فن نے اگر ان کی احادیث وروایات نہیں لیں تو یہ ان کی عدمِ ثقاہت کی دلیل نہیں۔ یہ اصول سب کے ہاں تسلیم شدہ اور متفقہ ہے اور اسے اجماعِ محدثین واتفاقِ اصولیین کہا جاتا ہے کہ کسی راوی کی روایت نہ لینا اس کی کمزوری، ضعف، یا غیر معتبر ہونے کی شہادت نہیں ہے۔[2]

بعض مبصرینِ کرام اور ناقدینِ فن کا یہ خیال ہے کہ حضرت مروان بن حکم اموی روایتِ حدیث میں متہم ومطعون نہ تھے خواہ ان پر قتل وغارتگری، خلافت کے لیے تلوار سونت لینے اور بالجبر قبضہ کرنے اور دوسرے بہت سے غیر اخلاقی، غیر اسلامی اور غیر انسانی امور میں ملوث ہونے کا الزام ہو۔ لیکن یہ خیال محلِ نظر ہے۔ اکابر محدثین اور متقی رواۃ کا تو غیر متزلزل اصول یہ رہا ہے کہ وہ معمولی سی معمولی لغزشِ کردار اور اسفل ترین زلّتِ قدم کو روایتِ حدیث کی صیانت ودیانت اور حفاظت کے خلاف سمجھتے رہے ہیں۔[3]

---

[1] فتح الباری، فصل دہم، ۶۷ - ۶۶۵۔

[2] اس ضمن میں حافظ ابن حجر عسقلانی کے مقدمہ کا متعلقہ مبحث ملاحظہ ہو۔

[3] امام بخاری کی التاریخ الکبیر ۴/۳۶۸ میں محقق ومرتبِ کتاب نے مسند احمد بن حنبل (۱-۶۴) تہذیب (۱۰-۹۲) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ خاندانِ زبیر بن عوام اسدی کے بارے میں خاص کر اور دوسری روایات میں حضرت مروان کو متہم نہیں کیا جاتا تھا۔ اصابہ کے خاکہ حضرت مروان میں اور فتح الباری کے مقدمہ میں حافظ ابن حجر نے حضرت عروہ بن زبیر کا قول نقل کیا ہے: "کان مروان لا یتّہم فی الحدیث"

تدلیس روایتِ حدیث میں ایک معمولی جرم ہے لیکن امام بخاری نے مدلسین کی روایات قبول نہیں کیں۔ ایسے واقعاتِ حزم واحتیاط کے لیے سیرۃ البخاری کے علاوہ دوسری کتب میں امام بخاری کی جرح وتعدیل کے اصول اور قبول وعدمِ قبولِ روایات پر ابواب ملاحظہ ہوں۔

اکابر محدثین کرام بالخصوص امام بخاری نے حضرت مروان بن حکم اموی کی روایات واحادیث قبول کیں اور ان سے استناد کیا، ان سے احکام کا استنباط کیا اور مسائل کی تفریع کی۔ یہ نہ صرف ان کی روایتِ حدیث میں ثقاہت کی ضامن وشاہد ہے بلکہ ان کے عظیم کردار و بے داغ شخصیت اور مثالی حیات کی بھی ناقابلِ تردید دلیل ہے۔ اس سے زیادہ ان کے معاصرین صحابۂ کرام اور تابعین عظام کی ان سے اخذ روایت ان کے مقام عالی منزلت خاص کر روایتِ حدیث کے فن میں ان کی جلالت، عظمت اور عدالت کی شہادتِ عادلہ ہے[1]

---

[1] حضرت مروان اموی سے صحابیٔ جلیل حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ اور تابعین عظام جیسے علی بن حسین ہاشمی، عروہ بن زبیر اسدی اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور غالباً دوسرے متعدد رواۃ نے متعدد مواضع / مقامات پر روایت کی ہے، صرف کسی ایک خاص جگہ یا باب میں نہیں۔ یعنی ان سے بزرگانِ امت اور شیوخِ حدیث کی روایتِ حدیث کو حادثہ، اتفاقی یا محدود نہیں قرار دیا جا سکتا۔

عہدِ خلافتِ معاویہ میں حضرت مروان اپنی امارتِ مدینہ کے دوران صحابہ کرام کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے اور ان کے اجماع کے مطابق عمل کرتے جیسا کہ ابن سعد ۵/۴۳ کا بیان ہے۔

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک قیمتی اور اہم کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

صفحات: ۶۰ قیمت: ۸ روپئے

اس وقیع کتاب کا انگریزی ترجمہ

MUSLIM WOMEN: ROLE AND RESPONSIBILITIES

کے نام سے شائع ہوا ہے۔ انگریزی جاننے والے قارئین کے لیے ایک تحفہ: صفحات: ۶۰ قیمت: ۲۰ روپیے

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

تدبرِ قرآن
جلد اول کا مطالعہ

جناب سید خورشید حسن رضوی

دورِ جدید میں جو تفسیریں لکھی گئی ہیں ان میں مولانا امین احسن اصلاحی مرحوم کی "تدبرِ قرآن" کو ممتاز اور نمایاں مقام حاصل ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنی اس تفسیر میں اپنے استاذ مولانا حمید الدین فراہیؒ کی قرآنی فکر کو آگے بڑھانے اور مدلل کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ مولانا کا بڑا علمی کارنامہ ہے۔ دنیا کا کوئی بھی علمی کام حرفِ آخر نہیں ہوتا۔ اس میں کمیاں ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں۔ علمی مسائل میں رایوں کا اختلاف فطری ہے۔ اسے برداشت کیا جانا چاہیے۔ اس سے ایک دوسرے کے نقطۂ نظر کو سمجھنے اور سمجھانے میں مدد ملتی ہے جناب خورشید الحسن صاحب نے مولانا کی تفسیر سورۂ فاتحہ و سورۂ بقرہ کا تنقیدی مطالعہ کیا ہے جس بات کو درست نہیں سمجھا ہے اسے دوٹوک الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ اس سے "تدبرِ قرآن" کا مقام کم نہیں ہوتا۔ خود خورشید صاحب کی رایوں سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ امید ہے اس مضمون کو ایک علمی جائزہ کی حیثیت سے دیکھا جائے گا۔ اس پر سنجیدگی سے اظہارِ خیال کو مجلہ 'تحقیقاتِ اسلامی' خوش آمدید کہتا ہے۔ اس کے لیے اس کے صفحات حاضر ہیں۔ (جلال الدین)

عرصہ سے خواہش تھی کہ مولانا امین احسن اصلاحی مرحوم کی تدبرِ قرآن کا مطالعہ کیا جائے، کیونکہ وہ فنِ تفسیر میں فراہی مکتب کے مستند نمائندے سمجھے جاتے ہیں۔ کئی پڑھے لکھے لوگوں کو ان کا اعتبار کرتے دیکھا ہے۔ مولانا اصلاحی کو شہرت پہلے حاصل ہوئی ـــ برصغیر ہند و پاک کی تحریکِ اسلامی کے ساتھ ان کی ابتدائی دور کی رفاقت کی وجہ سے ـــ ان کا فن بعد میں متعارف ہوا اور بڑی حد تک تحریک کے متوسلین ہی کے ذریعہ اس کی اشاعت ہوئی۔

زیادہ تر لوگ اس فن کے بارے میں خوش گمان ہیں تھوڑے سے لوگ عقیدت کی سطح کو بھی چھوتے نظر آتے ہیں۔ اچھی خاصی تعداد ناقدین کی بھی پائی جاتی ہے۔ میرا تعلق ان تینوں میں سے کسی سے بھی نہیں ہے کیونکہ اس کے لیے یا تو ایک خاص سطح کی استعداد چاہیے یا پھر ڈھیر ساری خوش عقیدگی اور میں دونوں سے محروم ہوں۔

تدبر قرآن کے مطالعہ کے دوران میں نے اس کی جن باتوں کو اپنی سمجھ کے مطابق غلط پایا ان کو بے تکلف غلط کہہ دیا ہے اور جہاں ذہن الجھتا ہے اور فیصلہ نہیں کر پاتا ان کی نشاندہی کر دی ہے۔ مقصد اہل علم سے استصواب ہے۔ اپنی کم علمی کو چھپانے کی مقدور بھر کوشش تو کی ہے پھر بھی پھوہڑپن کے سبب اگر ظاہر ہو ہی جائے تو گزارش ہے کہ ہنس کر چپ ہو رہیں یا پھر نرمی سے سمجھا دیں لعن طعن نہ کریں اس سے وقت ضائع ہوگا۔

(نوٹ :۔ صفحات کا حوالہ "تدبر قرآن" شائع کردہ فاران فاؤنڈیشن پاکستان ترتیب نو طبع دوم جون ۱۹۸۵ء سے دیا گیا ہے مضمون میں جو آیات آئی ہیں ان کا ترجمہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کے ترجمۂ قرآن سے نقل کیا گیا ہے۔)

تفسیر سورۂ فاتحہ

صفحہ ۵۵، ۵۶ : پہلی آیت ہے : اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ اس میں مولانا اصلاحی نے "حمد" کا ترجمہ "شکر" کیا ہے۔ ان کے خیال میں "شکر کا مفہوم اس لفظ کا جزو غالب ہے" لیکن یہ اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ :۔

۱۔ شکر اعترافِ نعمت ہے جبکہ حمد تحسینِ منعم

۲۔ اگر شکر کا مفہوم اس لفظ کا جزو غالب ہوتا تو اس کے ہر موقع استعمال میں اس کی جھلک ضرور نظر آتی لیکن خود قرآن میں بے شمار مواقع ایسے ہیں جہاں اس لفظ کے استعمال میں شکر کا مفہوم شامل سمجھنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :۔

- وہ تمام مواقع جہاں حمد کے ساتھ تسبیح کا ذکر ہے جیسے "نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (البقرہ آیت ۳۰) "یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ" (الرعد آیت ۱۳) وغیرہ
- یُحِبُّوْنَ اَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا ..... (آل عمران آیت ۱۸۸)
- اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ (الانعام آیت ۱)

• ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوْکًا..... اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ بَلْ اَکْثَرُھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝
(النحل آیت ۷۵)

• وَلَئِنْ سَئَلْتَھُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ..... اَللّٰہُ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِہٖ وَیَقْدِرُ لَہٗ..... وَلَئِنْ سَاَلْتَھُمْ مَّنْ نَّزَّلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ..... قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ بَلْ اَکْثَرُھُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ ۝ (عنکبوت آیات ۶۱-۶۳)

• وَلَئِنْ سَاَلْتَھُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰہُ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ بَلْ اَکْثَرُھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝ (لقمٰن۔ آیت ۲۵)

• وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا..... (بنی اسرائیل آیت ۱۱۱)

• قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلٰمٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی ....(النمل آیت ۵۹)

• وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ سَیُرِیْکُمْ اٰیٰتِہٖ فَتَعْرِفُوْنَھَا..... (النمل آیت ۹۳)

• وَھُوَ اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ لَہُ الْحَمْدُ فِی الْاُوْلٰی وَالْاٰخِرَۃِ...(القصص آیت ۷۰)

• وَلَہُ الْحَمْدُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ .... (الروم آیت ۱۸)

• اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ..... وَلَہُ الْحَمْدُ فِی الْاٰخِرَۃِ ..... (سبا آیت ۱)

• اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ..... (فاطر آیت ۱)

• فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَرَبِّ الْاَرْضِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ (الجاثیہ آیت ۳۶)

• ..... لَہُ الْمُلْکُ وَلَہُ الْحَمْدُ وَھُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (التغابن آیت ۱)

۳۔ "حمد" کے جتنے بھی مشتقات ہیں حمید، احمد، محمود، حامد، محمد وغیرہ سب کے سب شکر کے مفہوم سے خالی ہیں۔ صحیح بات وہی ہے جو خود صاحب تفسیر نے سورہ رعد کی آیت "یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِہٖ" کے ذیل میں لکھی ہے کہ حمد دراصل جملہ صفاتِ حسنہ کے اعتراف کا نام ہے۔ اصل یہ ہے کہ نہ صرف انسان بلکہ اس پوری کائنات کی فطرت میں یہ بات شامل ہے کہ خوبی اور کمال اس کے لیے غیر معمولی کشش اپنے اندر رکھتے ہیں۔ انہی دونوں کے مجموعہ کا نام "حسن" BEAUTY ہے جس کی طلب اور جس کے ساتھ اتصال کی خواہش انسان کا داعیۂ اصلی ہے اور اسی کے اظہار کی ایک شکل تحمیدِ الٰہی ہے۔ پاکستان کے ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنی تصنیف IDEOLOGY OF FUTURE میں فلسفۂ جدید کے مسلّمات، تحلیلِ نفسی کے مشہور نتائج اور حکمائے اسلام کے

افکار کی روشنی میں اس کی بڑی اچھی وضاحت کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دیگر صفاتِ حسنہ کی طرح اس کی صفتِ انعام میں بھی حسنِ مطلق کی تجلّی موجود ہوتی ہے اور اسی کا ترشح حمد کے داعیہ کو حرکت میں لاتا ہے۔ یہ سمجھنا کہ حمد اور شکر ایک ہی ہیں یا ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہے، درست نہیں۔

تفسیر سورۂ بقرہ

صفحہ ۸۱، آیت ۳ (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ ... جو یقین لائے ہیں چھپی ہوئی چیزوں پر) اس کا ترجمہ مولانا نے یہ کیا ہے "جو غیب میں رہتے ایمان لاتے ہیں"، اور اس کے جواز کے لیے صفحہ ۹۰ پر ظرف وصلہ کی لمبی بحث کی ہے جس کا کچھ حاصل نہیں۔ سیدھی سی بات ہے کہ یہاں بجائے خود غیب پر ایمان مقصود ہے جو حقائق و امور کے ایک ایسے مجموعے کا نام ہے جو عام انسانوں کے موہوب ذرائعِ علم کی دسترس سے باہر ہیں۔ کوئی انسان خود اپنے ذرائع سے ان امور کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ بالفاظ دیگر ان کی تجربی تصدیق EXPERIMENTAL VERIFICATION ممکن نہیں۔ ہاں ان کے امکان اور ضرورت کے آثار کے تتبع کے نتیجہ میں وہ اس بات کے لیے آمادہ ہوتا ہے کہ جب قابلِ اعتماد ذریعہ سے ان کے وجود کی خبر ملے تو اس کو بلا پس و پیش مان لے۔

مولانا امین احسن صاحب کا یہ خیال غلط ہے کہ نبی اور کتاب پر غیب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ بلاشبہ موسیٰ و عیسیٰ و محمد (صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین) اور توراۃ و انجیل اور قرآن کا شمار امورِ غیب میں نہیں ہے۔ لیکن یہ حقائق کہ یہ ہستیاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور اور رسولوں کی تھیں اور یہ کتابیں اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ ہیں، یقیناً غیب سے تعلق رکھتے ہیں اور ان پر اسی حیثیت سے ایمان لانے کا نام ایمان بالغیب ہے۔

صفحہ ۱۶۴، آیت ۳۴ (وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ) اور جس وقت حکم دیا ہم نے فرشتوں کو کہ سجدے میں گر جاؤ آدم کے سامنے) فرشتوں کو آدم کے سجدہ کا حکم دینے کا مقصد فرشتوں کی اطاعت و وفاداری کا امتحان قرار دیا ہے اس طرح کے کسی امتحان میں کامیابی پر جزا اور ناکامی پر کچھ نہ کچھ سزا ضرور ہوتی ہے لیکن فرشتوں کے لیے کسی جزا و سزا کا ذکر نہ قرآن و حدیث میں ہے اور نہ پچھلے صحف سماوی میں۔ لہٰذا

حکمِ سجدہ کی یہ مصلحت ناقابلِ قبول ہے۔

صفحہ ۱۶۵۔ آیت بالا۔ بیان کیا گیا ہے کہ "قرآن کی رو سے فرشتے، جنات اور بنی آدم مکلّف مخلوقات ہیں"۔ اگر تکلیف سے مراد محض احکامِ خداوندی کی تعمیل ہے تو اس اعتبار سے ہر مخلوق مکلف ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد نافرمانی کا اختیار ہے تو فرشتے اس سے عاری ہیں۔

صفحہ ۱۶۷، آیت ۳۵ (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ اور ہم نے حکم دیا کہ اے آدم رہا کرو تم اور تمہاری بی بی بہشت میں...) اس واقعہ پر گفتگو ہے کہ حضرت آدم وحوا علیہما السلام نے جنت میں شجرِ ممنوعہ کا پھل کھایا جس کے نتیجہ میں ان کے لباس اتر گئے، ستر ظاہر ہوگیا، جنت سے ان کا اخراج عمل میں آیا اور ان کو دنیا میں بھیج دیا گیا۔

تورات کے بیان کے مطابق یہ سب کچھ اس درخت کی خاصیتوں کا ظہور تھا۔ اکثر علمائے اسلام اسی کے قائل ہیں گو کہ درخت کی خاصیت کے بارے میں متحد الخیال نہیں ہیں۔

مولانا امین احسن صاحب کے خیال کے مطابق درخت میں کوئی ایسی خاصیت نہیں پائی جاتی تھی جس کے یہ نتائج ظاہر ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے محض حضرت آدمؑ کو جانچنے کے لیے اس کا پھل کھانے سے منع کیا تھا لیکن جب انھوں نے نافرمانی کی تو سزا کے طور پر ان کے لباس اتروا لیے گئے۔ جہاں تک جنت سے اخراج اور زمین پر ان کے ہبوط کا تعلق ہے، یہ ایک دوسری ہی اسکیم تھی جس کے تحت ان کو اس دنیا میں امتحان سے گزرنا تھا۔

یہاں چند باتیں غور طلب ہیں:۔

پہلی یہ کہ نافرمانی کا جو جرم ان سے سرزد ہوا تھا، قرآن کی رو سے وہ توبہ کے بعد معاف ہوگیا۔ اب جرم کی معافی کے بعد سزا (نزعِ لباس) کی برقراری کسی صورت قابلِ قبول نہیں ہوسکتی۔

دوسری یہ کہ شیطان کی وسوسہ اندازی کا مقصد ہی یہ تھا کہ آدمؑ وحوا کے ستر کھل جائیں۔ (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا

..... الاعراف آیت ۲۰۔ پھر شیطان نے ان دونوں کے دل میں وسوسہ ڈالا تاکہ ان کا پردہ کا بدن جو ایک دوسرے سے پوشیدہ تھا دونوں کے روبرو بے پردہ کر دے) یہ اسی صورت میں ممکن تھا کہ شیطان پہلے سے یہ جانتا ہو کہ اس درخت کا پھل کھانے سے یہ نتیجہ ظاہر ہوگا جو اس کی خاصیت ہے، ورنہ وہ یہ کیسے جان سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس جرم کی کیا سزا دینے والا ہے۔ واضح رہے کہ خاصیت اور اس کے نتائج اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کردہ ہوتے ہیں لیکن خاصیت کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس کے نتائج کے پیشگی علم تک مخلوق کی رسائی ممکن ہوتی ہے۔ ورنہ جو نتائج محض علم الٰہی میں مستور ہوں ان کو کوئی مخلوق نہیں جان سکتی۔

تیسری بات یہ کہ قرآن میں آدمؑ و حوا کو جنت سے نکلوانے کا ذمہ دار شیطان کو ٹھیرایا گیا ہے۔ (یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ لَا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطٰنُ کَمَآ اَخْرَجَ اَبَوَیْکُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ یَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِیُرِیَهُمَا سَوْاٰتِهِمَا ط۔ الاعراف آیت ۲۷۔ اے اولاد آدم کی، شیطان تم کو کسی خرابی میں نہ ڈال دے جیسا اس نے تمہارے دادا دادی کو جنت سے باہر کرا دیا ایسی حالت سے کہ ان کا لباس بھی ان سے اتروا دیا تاکہ ان کو ان کا پردہ کا بدن دکھلائی دینے لگے لہٰذا جنت سے اخراج اور دنیا میں ہبوط بھی شجرِ ممنوعہ کا پھل کھانے ہی کا شاخسانہ ہے کسی علٰحدہ اسکیم کا جزو نہیں۔

ان تصریحات کے پیش نظر یہی رائے قابلِ ترجیح دکھائی دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس درخت میں کوئی ایسی تاثیر ضرور رکھ دی تھی جس سے اس کا پھل کھاتے ہی جنت کا لباس خود بخود اتر گیا اور نافرمانی کا گناہ معاف ہو جانے کے باوجود، پھل کھانے کا یہ اثر اپنی جگہ باقی رہا۔ مزید یہ کہ جنسی شعور اور شہوت کے جذبات جو اب تک خفتہ تھے، اچانک بیدار ہو گئے جو غالباً جنت کی زندگی کے لیے موزوں نہیں تھے لیکن دنیا کی زندگی کے لیے خاص طور سے ان کی سرشت میں رکھ دیے گئے تھے۔ پچھلی صدی کے دوران تحلیلِ نفسی کے جو تجربات ہوئے ہیں ان سے ثابت ہوا ہے کہ تمدنِ انسانی کا سارا ارتقاء اور تہذیبی سرگرمیوں کی رنگا رنگی سب اسی جذبہ کی مرہونِ منت ہے۔

صفحہ ۲۴۵، آیت ۶۵، ۶۶

سبت کے احکام کی خلاف ورزی کر کے بندر بن جانے والوں کے بارے میں لکھا ہے۔ "قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بستی سمندر کے کنارے تھی۔ اس سے قیاس ہوتا

ہے کہ اس بستی کے لوگ تجارت اور تمدّن میں بہت ترقی کر چکے تھے ....“

یہ بالکل بے بنیاد قیاس ہے۔ سورہ الاعراف میں ہے کہ یہ لوگ مچھیرے تھے (آیت ۱۶۳) اور مچھیروں کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ لوگ تجارت اور تمدّن میں بہت ترقی کر چکے تھے جبکہ کوئی تاریخی اور علمی شہادت اس بارے میں موجود نہیں ہے، ایک عجیب بات ہے۔ مزید یہ کہ آخر قرآن کے فہم سے اس کا کیا تعلق ہے؟

صفحہ ۲۴۵ تا ۲۴۹، آیات ۶۷ تا ۷۳

حضرت موسیٰؑ کے ذریعہ بنی اسرائیل کو گائے کی قربانی کا جو حکم دیا گیا تھا اور اس سلسلہ میں انھوں نے جس طرح کی حیل وحجت کا مظاہرہ کیا، پھر جو واقعات پیش آئے، یعنی گائے کا ذبح کیا جانا اور ایک مقتول شخص کا (جس کا قاتل لاپتہ تھا) گائے کے اعضاء کے چھو سے زندہ ہو جانا وغیرہ) اس پورے واقعہ کو امین احسن صاحب نے قسامہ کا واقعہ قرار دیا ہے جس کا طریقہ توراۃ کے باب استثناء (DEUTERONOMY) سے نقل بھی کر دیا ہے۔ یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ پہلی تو یہ کہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ قسامہ کا جو حکم انھوں نے توراۃ سے نقل کیا ہے وہ حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں بھی موجود تھا۔ خود اس حکم کی تفصیلات میں قانونیوں کا ذکر ہے جن کا ظہور حضرت موسیٰؑ کے تقریباً دو سو سال بعد ہوا ہے۔ یہ کیوں نہ فرض کیا جائے کہ قانونیوں کے دور میں جب قسامہ کا طریقہ اختیار کیا گیا تو حضرت موسیٰؑ کے عہد کے اس واقعہ سے مماثلت پیدا کرنے کی شعوری کوشش کی گئی۔ دوسری اہم بات یہ کہ حضرت موسیٰؑ کے عہد کے اس واقعہ میں قسم کھلانے کا کوئی ذکر نہیں ہے جو قسامہ کی اصل روح ہے۔ مولانا امین احسن صاحب نے اس مسئلہ کا یہ حل نکالا کہ مذبوحہ گائے کے اعضاء کو مقتول کے جسم پر ڈالنے اور اس کے جی اٹھنے کے واقعہ کو جو قرآن میں بیان ہوا ہے، قسم کھانے اور قصاص لینے کی محض تمثیل قرار دے دیا۔ یہ ایک انتہائی خطرناک بات ہے۔ اس طرح کی تاویل اگر جائز قرار دے دی جائے تو اندیشہ ہے کہ مستقبل قریب میں قرآن کا بھی وہی حشر ہو جائے گا جو اہلِ مغرب نے بائیبل کا کر رکھا ہے۔ حال میں KAREN ARMSTRONG کی ایک کتاب A HISTORY OF GOD کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ یہ اپنے وقت میں سب سے زیادہ فروخت ہونے والی (BEST SELLER) کتاب تھی۔ مصنفہ نے کسی GEORGEE. MENDEN-HALL

کے حوالے سے خوش ہو کر لکھا ہے کہ مصر میں موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کی فرعونیوں سے کشمکش اور پھر ان کے خروج وغیرہ کے واقعات (جن میں ظاہر ہے کہ تسع آیات اور سمندر کا پھٹ کر راہ دے دینا وغیرہ سب شامل ہیں) محض افسانے ہیں۔ بات دراصل یہ تھی کہ کاشت کاروں نے حکومتِ وقت کے خلاف بغاوت کر دی تھی جو کامیاب رہی اور چونکہ یہ تاریخ انسانی کا پہلا اور انوکھا واقعہ تھا اس لیے تاریخ کے حافظہ نے اس کو دیومالائی شکل دے دی۔ کہئے کچھ لطف آیا! کیا اس تاویل میں اور مولانا امین احسن اصلاحی صاحب کی تاویل میں کوئی جوہری فرق ہے؟

صفحہ ۲۸۱ تا ۲۸۵، آیت ۱۰۲ (وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ اور اس کا بھی (انھوں نے اتباع کیا) جو کہ ان دونوں فرشتوں پر نازل کیا گیا تھا بابل میں جن کا نام ہاروت و ماروت تھا اور وہ دونوں کسی کو نہ بتلاتے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہمارا وجود بھی ایک امتحان ہے، سو تو کہیں کافر مت بن جایو۔ سو لوگ ان دونوں سے اس قسم کا سحر سیکھ لیتے تھے جس کے ذریعہ سے کسی مرد اور اس کی بیوی میں تفریق پیدا کر دیتے تھے اور یہ لوگ اس کے ذریعہ سے کسی کو بھی ضرر نہیں پہنچا سکتے مگر خدا کے حکم سے اور ایسی چیزیں سیکھ لیتے ہیں جو ان کو ضرر رساں ہیں اور ان کو نافع نہیں ہیں)

ہاروت و ماروت کے علم کے بارے میں مولانا امین احسن صاحب کا ایک مخصوص نظریہ ہے جس کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے کافی لمبی بحث کی ہے۔ ان کے اس نظریہ کی صحت و عدم صحت پر گفتگو کیے بغیر بعض نقائص جو بادی النظر میں محسوس ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:۔

صفحہ ۲۸۴، سطر ۱۹ میں وہ لکھتے ہیں "... لیکن فرشتوں نے اپنے علم کے لیے فتنہ کا لفظ استعمال کیا ہے ...." فتنہ کے اندر خیر اور شر دونوں کے امکانات ہوتے ہیں اس طرح انھوں نے فرشتوں کے اس علم میں نفع اور ضرر دونوں کے پہلو تسلیم کیے ہیں لیکن قرآن فرشتوں کے اس علم کو نہیں بلکہ خود فرشتوں ہی کو فتنہ بتا رہا ہے۔ رہا ان کا علم

تو اس کو سیکھ کر تو لوگ کافر ہو جاتے تھے۔ (وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَآ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ) قرآن یہ بھی کہہ رہا ہے کہ وہ علم ضرر پہنچاتا تھا" اور نفع نہیں دیتا تھا"۔

صفحہ ۲۸۵، سطر ۲۱ میں لکھا ہے۔" (ہاروت و ماروت کا علم) ایک جائز اور مفید علم تھا" حالانکہ قرآن کہتا ہے" لَا يَنْفَعُهُمْ"۔

صفحہ ۲۸۶ پر فتنہ کا مفہوم واضح کرنے کے بعد لکھتے ہیں" اسی طرح یہ علم بھی مضرت و منفعت کے دونوں پہلو اپنے اندر رکھتا ہے"۔ اس کی ایک غلطی تو" لَا يَنْفَعُهُمْ" سے واضح ہو جاتی ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر اس علم کو سیکھنا کفر و شرک نہیں تھا تو اس کا غلط استعمال جرم و گناہ تو ہو سکتا ہے کفر و شرک نہیں۔ لیکن قرآن صریحاً کفر کا فتویٰ دے رہا ہے۔

صفحہ ۲۹۳، آیت ۱۱۴ (وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا ۔ اور اس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں۔ ترجمہ مولانا محمود الحسن صاحب)

يُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ کا ترجمہ" اس کا ذکر کیا جائے" کیا ہے" اس کے نام کا ذکر کیا جائے" ہونا چاہیے۔ ذکر میں اسمائے الٰہی کی اہمیت قرآن کے کئی مقامات سے واضح ہوتی ہے۔

صفحہ ۳۰۲، آیت بالا

"مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ" کے مصداق کے بارے میں قدیم مفسرین کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ یہود و نصاریٰ سے متعلق ہے۔ دوسرا یہ کہ اس سے کفارِ قریش مراد ہیں۔ جہاں تک پہلے قول کا تعلق ہے جسے مولانا امین احسن صاحب نے بھی اختیار کیا ہے، اس میں مطالعۂ تاریخ کے اعتبار سے فاش غلطیاں ہیں۔ مثلاً مفسرین کا یہ قول کہ بیت المقدس کی جنگ اور ہیکل کی تباہی کے دوران نصاریٰ نے یہود کے خلاف بخت نصر کی مدد کی تھی (ابن کثیر) حالانکہ بخت نصر کا زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تقریباً چھ سو سال پہلے کا ہے۔ یا پھر یہ قول کہ نصاریٰ نے بیت المقدس میں جنگ کر کے یہود کو وہاں سے نکال دیا تھا۔ حالانکہ بیت المقدس میں نصاریٰ کی یہود سے کبھی جنگ نہیں ہوئی۔ یہ کام رومیوں کا ہے (سنۃ) لیکن اس وقت تک رومیوں نے عیسائی مذہب نہیں قبول کیا تھا۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک بات بنانے کی کوشش کی ہے کہ بلاسے

رومی اس وقت عیسائی نہ رہے ہوں لیکن بعد میں جب ان کی اولاد عیسائی ہوگئی تو انھوں نے اپنے اجداد کے اس فعل کو برا نہیں جانا۔ اس استدلال کے بے تکے پن سے قطع نظر ان مفسرین نے کم از کم یہ تو سوچا ہوتا کہ سارے عیسائی رومیوں کی اولاد ہی تو نہیں ہیں! مولانا امین احسن صاحب نے یہ سب تو نہیں کہا ہے لیکن اس آیت کو یہود و نصاریٰ سے متعلق فرض کرتے ہوئے بیت المقدس کے اندر ان کے آپسی جنگ و جدال کو اس کا مصداق ٹھیرایا ہے۔ تاریخی اعتبار سے یہ بات غلط ہے۔

صفحہ ۳۲۶، آیت ۱۲۴ (اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا۔ میں تم کو لوگوں کا مقتدا بناؤں گا)

یہاں تشریح سے یہ مفہوم متبادر ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ صرف ان قوموں کے پیشوا ہوں گے جو ان کی نسل سے ہوں گی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو سارے انسانوں کا امام بنایا ہے۔

صفحہ ۳۶۷، آیت ۱۴۳ (..... مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ اور اللہ تعالیٰ ایسے نہیں ہیں کہ تمہارے ایمان کو ضائع کر دیں)

یہ آیت تحویل قبلہ اور اس کے مابعد اثرات کے تعلق سے نازل ہوئی ہے۔ آیت کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ کسی قسم کی تشویش یا بے اطمینانی پائی جاتی تھی جس کو رفع کرنا اور تسکین دینا مقصود تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابیوں۔ حضرت براء بن عازب اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کا "واقعاتی" (نہ کہ خیالی) پس منظر بیان کیا ہے جو بالترتیب صحیح بخاری اور جامع ترمذی میں محفوظ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبلہ بیت اللہ کو بنا دیا گیا تو ــــ لوگوں نے سوال کیا ــــ کہ جو مسلمان اس عرصہ میں انتقال کر گئے جبکہ بیت المقدس کی طرف نماز ہوا کرتی تھی اور بیت اللہ کی طرف نماز پڑھنا ان کو نصیب نہیں ہوا ان کا کیا ہوگا؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ روایۃً اس میں کوئی خامی نہیں، عقلاً کوئی استحالہ نہیں، دین کی کسی بنیاد پر اس سے ضرب نہیں پڑتی پھر بھی امین احسن صاحب فرماتے ہیں کہ اس سوال کے پیدا ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اب ایک ہی صورت ہے کہ یا تو ایک صحیح اور مستند روایت کو رد کر دیا جائے یا مولانا امین احسن صاحب کی بات رد کر دی جائے۔ قارئین خود فیصلہ کریں۔

صفحہ ۴۱۸ تا ۴۲۰، آیت ۱۷۳ (اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ

عَلَیْہِ اللہ تعالیٰ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو۔ پھر بھی جو شخص بے تاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ تو طالبِ لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا)

اس کے تحت مولانا لکھتے ہیں "قرآن کے الفاظ سے یہ ظاہر ہے کہ یہ اس حالتِ اضطرار کے لیے ایک رخصت ہے جو غذا میسر نہ آنے سے پیدا ہوتی ہے اور اگر اس پر قیاس کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ جو شخص حالتِ اکراہ میں مبتلا ہو جائے وہ بھی اس اجازت سے فائدہ اٹھا کر اپنی جان بچا سکتا ہے۔ لیکن بعض فقہا، نے اس حد سے بڑھ کر اس کو عزیمت کا درجہ دیا ہے..... ہمارے نزدیک اس اجمال کے ساتھ یہ بات صحیح نہیں ہے"۔ آگے انھوں نے "رخصت و عزیمت کے معاملہ میں صحیح نقطۂ نظر" کے عنوان سے رخصت و عزیمت کے بارے میں نہایت سطحی گفتگو کی ہے۔ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ سے متعلق فقہاء کی آراء اور دلائل صاحبِ تفسیر کے پیشِ نظر نہیں ہیں ورنہ وہ اکلِ میتہ اور ادائے کلمۂ کفر کو ایک ہی درجہ میں نہ رکھتے۔

فقہاء کے نزدیک مضطر کے لیے میتہ کی حرمت از روئے نص مرتفع ہو جاتی ہے۔ "..... قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ (حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے۔ الانعام آیت ۱۱۹)

فَصَّلَ لَكُمْ کا اشارہ سورہ النحل کی آیت ۱۱۵ کی طرف تسلیم کیا جاتا ہے جو اس طرح ہے:

" اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ (تم پر تو صرف مردار کو حرام کیا ہے اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور جس چیز کو غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو۔ پھر جو شخص کہ بالکل بے قرار ہو جاوے بشرطیکہ طالبِ لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے) سورہ الانعام کی مذکورہ بالا آیت میں " اِلَّا " کا استثناء " مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ " پر مانا جاتا ہے اس لیے مضطر کے لیے اکلِ میتہ صرف اصطلاحاً رخصت ہے، حقیقۃً نہیں کیونکہ حرمت وہاں باقی ہی نہیں رہتی، لہٰذا جان بچانے کے لیے اس پر عمل واجب قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن کلمۂ کفر ادا کرنے کی صورت یہ نہیں ہے۔ سورہ النحل کی آیت ۱۰۶ میں مکرہ کے لیے صرف دفعِ عقوبت کا ذکر ہے،

رفعِ حرمت کا نہیں۔ لہٰذا رخصت پر عمل صرف جائز ہے، واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عمل کے اعتبار سے رخصتوں کی پانچ قسمیں ہیں۔ واجب، مستحب، مباح، خلاف اولیٰ، مکروہ۔

صفحہ ۴۲۳ و ۴۲۴، آیت ۱۷۷ (لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ ۚ.... سارا کمال اسی میں نہیں کہ تم اپنا منہ مشرق کو کر لو یا مغرب کو۔ لیکن کمال تو یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ تعالیٰ پر یقین رکھے اور قیامت کے دن پر اور فرشتوں پر اور کتب پر اور پیغمبروں پر)

ایمان بالملائکہ کی ضرورت پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا نے صرف وحی و رسالت کے ساتھ ان کے تعلق پر زور دیا ہے حالانکہ ملائکہ صرف پیام رساں ہی نہیں بلکہ "حفظہ" بھی ہیں "خزنہ" بھی ہیں "رقیب" بھی ہیں، حاملینِ عرشِ الٰہی اور حق و باطل کی رزم آرائی میں اہلِ ایمان کے حلیف و انصار بھی، اور بھی دیگر بہت سے امور ہیں جو فرشتوں سے متعلق ہیں۔ ان تمام وظائف پر ایمان سے انسانوں کی بعض اہم نفسیاتی و روحانی ضرورتوں کی تکمیل ہوتی ہے۔ مولانا سید سلیمانؒ ندوی نے سیرت النبیؐ جلد چہارم میں ایمان بالملائکہ کی جس طرح تشریح کی ہے اس کو نظر میں رکھنا چاہیے۔

صفحہ ۴۲۷، آیت بالا

غلامی کے تعلق سے لکھتے ہیں "اب اس زمانہ میں غلامی اگرچہ قانوناً ختم ہو چکی ہے اور یہ بات عین منشائے اسلام کے مطابق ہوئی ہے...."

یہ تہذیبِ جدید کا جادو ہے جو سر چڑھ کر بول رہا ہے۔ اس معاملہ میں مولانا امین احسن صاحب تنہا نہیں ہیں۔ ہمارے زمانہ کے بہت سے علما اسی طرح سوچتے ہیں۔ مولانا مودودیؒ بھی اس محاذ پر پسپا ہوئے ہیں لیکن وہ یہ کہنے کے لیے تیار نہیں ہوئے کہ غلامی کا خاتمہ عین منشائے اسلام کے مطابق ہوا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق گو اسلام غلامی کے خلاف ہے لیکن عہدِ رسالت میں بھی اور بعد میں بھی صدیوں تک چونکہ حالات اس کی ممانعت کے لیے سازگار نہیں تھے اس لیے مجبوراً اس کو گوارا کیا گیا۔ بالآخر جب انیسویں صدی عیسوی میں امریکہ کے صدر ابراہام لنکن نے اس کو ممنوع قرار دے دیا تو گویا اسلام کے منشا کی تکمیل ہو گئی۔ اس نقطۂ نظر کے مضمرات پر اگر غور کریں تو یہ بات سامنے آئے گی کہ اللہ تعالیٰ نے

اپنے آخری رسول کو وقت سے پہلے ہی دنیا میں بھیج دیا۔ آخر اگر حیاتِ انسانی کے آغاز کے بعد کئی ہزار سال کی مدت تکمیلِ دین کے لیے گزار دی گئی تو کیا مزید ہزار بارہ سو سال اور انتظار نہیں کیا جا سکتا تھا؟ اور آخری رسول تب ہی اس دنیا میں تشریف لاتے جب غلامی کو منسوخ کرنے کے لیے حالات سازگار ہو چکے ہوتے!

حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے غلامی کی اصلاح ضرور کی ہے لیکن اس کو بطور ایک معاشی اور تمدنی ادارہ کے برقرار رکھا ہے اور .... بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ..... النساء، آیت ۲۵) کہہ کر غیر انسانی سلوک کے ان داغوں کو حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا ہے جو غیر مسلم دنیا میں ہمیشہ پائے گئے ہیں۔ مسلمانوں کے غلام حکمرانی کے تخت تک بے تکلف پہنچ جاتے تھے اور کوئی ان کا ہاتھ پکڑنے والا نہیں ہوتا تھا، جبکہ غیر اسلامی دنیا میں اشراف کی تفریحِ طبع کے لیے درندوں سے ان کو پھڑوا دیا جاتا تھا۔

صفحہ ۴۳۳، آیت ۱۷۸ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ) اے ایمان لانے والو تم پر قصاص فرض کیا جاتا ہے مقتولین کے بارے میں۔ آزاد آدمی آزاد آدمی کے عوض میں، اور غلام غلام کے عوض میں، اور عورت عورت کے عوض میں، ہاں جس کو اس کے فریق کی طرف سے کچھ معافی ہو جاوے تو معقول طور پر مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ اس کے پاس پہنچا دینا یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تخفیف ہے اور ترحم ہے۔)

دوسرے پیراگراف میں قصاص کے تعلق سے جو گفتگو ہے وہ صحیح اور غلط کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں "ان (مقتولوں کے وارثوں) کے اس حق کے تسلیم کیے جانے کے باوجود قصاص کی اصل ذمہ دار اور اس کی نافذ کرنے والی حکومت ہی ہے۔ اس وجہ سے اگر وہ کسی خاص معاملہ میں محسوس کرے کہ وارثوں کی سرد مہری یا ان کی قاتلوں کے ساتھ ہمدردی کی وجہ سے قصاص کا حق ادا نہیں ہو رہا ہے، جس سے حرمتِ جان کا قانون متاثر ہو رہا ہے تو وہ اس نقصان سے قانون کو بچانے کے لیے مناسب اقدام کرے گی۔"

خط کشیدہ جملہ کا منشا بالکل غیر واضح ہے۔ آخر حکومت کو کس قسم کے اقدام کا حق

حاصل ہے؟ اسلام میں عدلیہ کی تاریخ سے اس کی کوئی مثال پیش کی جانی چاہیے تھی۔ اسلامی قانون تو وارث کو یہ تک اختیار دیتا ہے کہ وہ اگر چاہے تو قاتل کو بالکلیہ معاف کر دے اور دیت بھی نہ لے۔ اس معاملہ میں ولی کو پورا پورا "سلطان" حاصل ہے اور حکومت کا فرض صرف اس کی مدد کرنا ہے۔ (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ۝ بنی اسرائیل آیت ۳۳۔ اور جو شخص ناحق قتل کیا جاوے تو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے سو اس کو قتل کے بارے میں حد سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔ وہ شخص طرف داری کے قابل ہے۔)

صفحہ ۴۳۴، آیت بالا

دیت کو قصاص کے مفہوم میں داخل قرار دیا ہے اور اس کے لیے لفظ 'قصاص' کی اس لسانیاتی تشریح کو دلیل قرار دیا ہے جو صفحہ ۴۳۱ پر پیش کی گئی ہے۔ اس تشریح کا ایک جزو یہ ہے "پھر قصاص اس سزا کو کہنے لگے جس میں مجرم کے ساتھ بھی وہی معاملہ کیا جائے جس کا مرتکب وہ خود ہوا ہے"۔ اس کا صاف مطلب ہے قتل کے مجرم کو قتل کرنا۔ لیکن اس کے برخلاف اسی تشریح میں آگے رقم طراز ہیں "اس قصاص کی دو صورتیں ہیں۔ ایک جانی دوسری مالی جس کو دیت یا خونبہا کہتے ہیں"۔ اس کی کوئی دلیل انھوں نے نہیں دی۔ اگر پچھلے مفسرین اور فقہا میں سے کسی نے یہ مفہوم قبول کیا ہو تو اس پر غور کیا جا سکتا ہے۔ اس کا اثر اگلی آیت وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (اور فہیم لوگو، قصاص میں تمہاری جانوں کا بڑا بچاؤ ہے) پر پڑتا ہے۔

بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:۔

كان في بني اسرائيل القصاص	بنی اسرائیل کے لیے قصاص کا حکم تھا،
ولم تكن فيهم الدية، فقال	دیت کا حکم نہیں تھا۔ اس امت کے لیے
الله لهذه الامة "كُتِبَ	اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نازل فرمایا "تم پر قصاص
عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى	فرض کیا جاتا ہے مقتولین کے بارے میں،
الْحُرُّ بِالْحُرِّ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ	آزاد آدمی آزاد آدمی کے عوض میں اور غلام
وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ	غلام کے عوض میں اور عورت عورت کے
لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ"... فالعفو	عوض میں، ہاں جس کو اس کے فریق کی طرف

ان یُقبل فی العمد الدیۃ	سے معافی ہوجاوے (معاف کرنے کا مطلب
"فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ	ہے کہ مقتول کا وارث قتلِ عمد میں قصاص
وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" یتبع	کے بجائے دیت قبول کرنے پر تیار ہوجائے)
بالمعروف ویؤدی	تو معقول طور پر مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ
باحسان "ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ	اس کے پاس پہنچا دینا (یعنی مانگنے والا معروف
مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"	طریقے پر مانگے اور دینے والا صحیح طریقے سے
مما کتب علی من کان قبلکم	اسے دے دے) یہ تمہارے پروردگار کی
(صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب قولہ یا	طرف سے تخفیف ہے اور ترحم ہے۔ (یعنی تم
ایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم	سے پہلے کے لوگوں کے لیے جو حکم تھا اس میں
القصاص	ازراہ ترحم تخفیف کر دی گئی ہے۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص اور دیت الگ الگ ہیں۔ دیت کی مشروعیت برسبیلِ تخفیف و رحمت ہے۔

صفحہ ۴۴۹، آیت ۱۸۴ (.... وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ اور جو لوگ روزے کی طاقت رکھتے ہوں ان کے ذمہ فدیہ ہے کہ وہ ایک غریب کا کھانا ہے)

اس آیت کی تشریح میں عام طور پر جو دشواری محسوس کی جاتی ہے اس کا حل یہ نکالا ہے کہ يُطِيقُونَهُ کی ضمیر مفعول کا مرجع بجائے صیام کے، طعام قرار دے دیا جائے۔ لیکن اس سے مسئلہ حل تو کیا ہوتا کچھ اور ہی بگڑتا نظر آتا ہے۔

روایتی تشریح میں آیت کا مفہوم یہ لیا جاتا ہے "اور جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں (اور پھر روزہ نہیں رکھتے) ان کے ذمہ ایک مسکین کا کھانا فدیہ میں دینا ہے"۔ "عَلَى الَّذِينَ" سے لزوم ظاہر ہوتا ہے اور قوسین کی عبارت کو مقدّر مان لینے سے نہ صرف یہ کہ ہر قسم کی پیچیدگی دور ہوجاتی ہے بلکہ متعدد صحیح احادیث سے مطابقت بھی پیدا ہوجاتی ہے۔

اگر مولانا امین احسن صاحب کا تجویز کردہ مفہوم اختیار کیا جائے تو ترجمہ یہ ہوگا: "اور جو لوگ طعام مسکین کی استطاعت رکھتے ہیں ان کے ذمہ ایک مسکین کا کھانا فدیہ میں دینا ہے"۔ گویا روزہ رکھنے کی طاقت یا اس کے عدم کا لحاظ نہیں ہوگا بلکہ صرف

طعام مسکین کی استطاعت دیکھی جائے گی۔ اگر استطاعت ہے تو فدیہ لازمی ہوگا اور استطاعت نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھا جائے گا۔ "عَلَى الَّذِينَ" میں جو لزوم پایا جاتا ہے اس کی روشنی میں اس مفہوم سے مفر نہیں۔ عبارت میں کسی اور شرط کے مقدر ماننے کی بھی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ لیکن یہ مفہوم کسی کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

اس غلط مفہوم سے قطع نظر لفظ "اطاقہ" کو مالی استطاعت کے معنی میں لینا درست نہیں معلوم ہوتا۔ میرے خیال میں "اطاقہ" جسمانی مقدرت کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے۔ اہل علم فیصلہ کریں۔

صفحہ ۴۶۸، آیت ۱۸۹ (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ ۭ قُلْ هِىَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۭ آپ سے چاندوں کی حالت کی تحقیقات کرتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ وہ چاند آلۂ شناختِ اوقات ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے)

الاھلّہ کا ترجمہ محترم مہینے کیا ہے۔ صـ۴۷ پر تحریر ہے "ہلال سے مراد مہینہ بھی ہوتا ہے اور خاص طور سے جمع کی صورت میں تو اس کا استعمال مہینوں ہی کے لیے معروف ہے"۔ مزید فرمایا گیا کہ "الف، لام اس بات کی دلیل ہے کہ سوال کچھ مخصوص مہینوں سے متعلق ہے اور سیاق و سباق پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال اشہر حرم اور ان کے احکام و آداب سے متعلق تھا۔"

عرض یہ ہے کہ اصلاً ہلال صرف مہینہ کے آغاز کی علامت ہے کہتے ہیں ھلّ الشھر یا اھلّ الشھر یعنی مہینہ شروع ہوا۔ اسی مناسبت سے استہلال السمار کا مطلب ہوتا ہے پہلی بارش ہوئی گویا آغاز و شروعات کا مفہوم اس کے ہر موقع استعمال میں پایا جائے گا۔

جمع کی صورت میں مہینوں کے مجموعہ کی طرف کنایہ بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ مہینے متواتر و متصل ہوں۔ متفرق مہینوں کے لیے اس کا استعمال خلافِ قیاس ہے۔ اگر اہل اللغہ کے کلام سے کوئی مثال سامنے آئے تو اسے قبول کیا جا سکتا ہے۔

لیکن سب سے اہم بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے سیدھے سیدھے "یسئلونک عن الاشھر الحرم" کہنے میں کون امر مانع تھا؟ بھلا پہیلیاں بجھوانے سے اللہ تعالیٰ کو کیا دلچسپی ہو سکتی ہے؟

قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ کا ترجمہ "کہہ دو یہ لوگوں کے فوائد اور حج کے اوقات ہیں" کیا ہے۔ اس میں لفظ فوائد کا محلِ استعمال عجیب لگ رہا ہے۔ بھلا "فوائد کے اوقات" کیا بات ہوئی؟ مجھے شبہ ہے کہ یہ انھوں نے للناس کے لام افادہ کا حلیہ بگاڑا ہے۔

مواقیت کو صرف اشہرِ حرم اور حج تک محدود کر دینے سے اس آیت کی ساری افادیت ختم ہو گئی ہے۔ حالانکہ فقہاء و مفسرین نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ سارے موقوت معاملات مثلاً معاہداتِ دیون و اجارہ، عدتِ بیوگان، رضاعت و حضانت وغیرہ اور عبادات جیسے صیام و افطار، لیالی مقدسہ کی تعیین اور زکوٰۃ وغیرہ سب قمری حساب سے معتبر ہوں گے۔

صفحہ ۴۷۴ تا ۴۷۷، آیت ۱۹۰ (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ اور تم لڑو اللہ کی راہ میں ان لوگوں کے ساتھ جو تمہارے ساتھ لڑنے لگیں۔)

آیت کا ترجمہ اس طرح کیا ہے "اور اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کریں۔"

"جو تم سے جنگ کریں" کے الفاظ استعمال کر کے انھوں نے "ان قاتلوکم واذا قاتلوکم" کا مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جبکہ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ کے الفاظ سے اس طرح کا مفہوم لینے کی بظاہر گنجائش نظر نہیں آتی۔ دیگر معتبر مترجمین کے تراجم حسب ذیل ہیں:۔

شاہ ولی اللہ صاحب: وجنگ کنید در راہِ خدا با آنانکہ جنگ می کنند با شما

شاہ رفیع الدین صاحب: اور لڑو بیچ راہِ خدا کے ان لوگوں سے کہ لڑتے ہیں تم سے

شاہ عبدالقادر صاحب: اور لڑو اللہ کی راہ میں ان سے جو لڑتے ہیں تم سے۔

یعنی یہاں وہ سب لوگ مراد ہیں جو عملاً اس وقت مسلمانوں کے خلاف برسرِ پیکار تھے اور جن کے ساتھ حالتِ جنگ قائم تھی نہ کہ وہ جن سے محض اندیشہ تھا۔

مولانا امین احسن صاحب نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ آیت بھی حج ہی کے سلسلہ میں آئی ہے اور متوقع حربی رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے یہ حکم دیا جا رہا ہے۔ اس لیے ترجمہ میں انھوں نے یہ تصرف کر ڈالا۔ ابن کثیر نے تفصیل سے بتایا ہے کہ ہجرت کے بعد یہ پہلی آیت ہے جس میں قتال کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ مولانا مودودیؒ تفہیم القرآن میں لکھتے

ہیں کہ اس کے بعد ہی جنگ بدر پیش آئی۔

بلاشبہ بعض مفسرین کے بیان سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ ان آیات کو عمرۃ القضاء سے متعلق سمجھتے ہیں جبکہ مسلمان متردد تھے کہ قریش نقضِ عہد کر کے جدال پر آمادہ ہو سکتے ہیں، لیکن جیسا کہ مولانا احمد حسن محدث دہلوی نے احسن التفاسیر (اردو) میں وضاحت کی ہے کہ ۱۹۳ تک کی آیات مدینہ کے ابتدائی دور کی ہیں اور آیت ۱۹۴ "اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمٰتُ قِصَاصٌ" عمرۃ القضاء سے متعلق ہے۔ مضمون کی مناسبت سے اس مجموعہ میں اس کا شامل کیا جانا بالکل فطری ہے۔

مولانا امین احسن صاحب نے چونکہ ان آیات کو حج سے متعلق مانا ہے لہٰذا وہ اس حکمِ قتال کو بھی قریش کے لیے خاص مانتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کے غلو کی وجہ سے ان کی پوری تشریح کچھ عجیب سی ہو کر رہ گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں "یہ مسلمانوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ اگر حج کے سلسلہ میں جنگ کی نوبت آئے تو اشہرِ حرم میں دفاعی جنگ جائز ہے" مزید یہ کہ "نہ تو یہ بات جائز ہے کہ تم خود اشہرِ حرم میں جنگ کے لیے پہل کرو اور نہ یہ جائز ہے کہ مدافعت کے لیے جتنی کارروائی ضروری ہے اس سے آگے کوئی قدم اٹھاؤ۔" اب اس تشریح کا موازنہ اگلی آیت سے کریں جس میں مسلمانوں سے کہا جا رہا ہے۔

وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ	اور ان کو قتل کرو جہاں ان کو پاؤ اور
وَاَخْرِجُوْهُمْ مِّنْ حَيْثُ	اور ان کو نکال باہر کرو جہاں سے انھوں
اَخْرَجُوْكُمْ وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ	نے تم کو نکلنے پر مجبور کیا ہے اور شرارت
مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ	قتل سے بھی سخت تر ہے اور ان کے ساتھ
عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى	مسجدِ حرام کے قریب میں قتال مت کرو
يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ ۚ فَاِنْ قٰتَلُوْكُمْ	جب تک کہ وہ لوگ وہاں تم سے خود نہ
فَاقْتُلُوْهُمْ ۭ كَذٰلِكَ جَزَاۗءُ	لڑیں۔ ہاں اگر وہ خود ہی لڑنے کا سامان
الْكٰفِرِيْنَ ۝	کرنے لگیں تو تم ان کو مارو ایسے کافروں کی
(آیت ۱۹۱)	ایسی ہی سزا ہے۔

اس میں تو پہل کر کے جنگ نہ کرنے کی پابندی صرف مسجدِ حرام کے پاس بتائی جا رہی ہے

باقی ہر جگہ مسلمان آزاد ہیں کہ جہاں ان کو پائیں پہل کر کے پکڑیں اور قتل کریں۔ کیا مدافعانہ جنگ اسی کا نام ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہاں قتال کا حکم قریش کی تبعیت میں ان سارے مشرک قبائل کے خلاف جو مسلمانوں کے درپے آزار تھے۔ اسی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سارے ہی مشرکین کے خلاف جنگی اقدامات کا سلسلہ قائم فرمایا۔ اس کی مزید تائید آگے کی آیت ۱۹۳ سے بھی ہوتی ہے جس میں فتنہ ختم ہو جانے اور دین (اقتدار) اللہ کے لیے ہو جانے کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے فتنہ صرف مکہ تک محدود نہیں تھا اور نہ ہی دین اللہ صرف مکہ میں مطلوب تھا۔ یہ آیت پورے عرب معاشرہ کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

یہاں مولانا امین احسن صاحب سے ایک اور چوک ہوئی۔ وہ یہ کہ انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں سورۂ توبہ کی آیت (۵) "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ ... سو جب اشہر حرم گزر جاویں تو ان مشرکین کو جہاں پاؤ مارو" پیش کی ہے جس کے بارے میں ان کا دعویٰ ہے کہ یہ خاص قریش سے متعلق ہے اور فتح مکہ سے قبل نازل ہوئی ہے۔ ان کے اس دعوے کی بنیاد دو باتوں پر ہے۔ ایک تو یہ کہ ان کے نزدیک سورہ توبہ کی آیت (۷) "اِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (مگر جن لوگوں سے تم نے مسجد حرام کے نزدیک عہد لیا ہے) سے مراد قریش اور حدیبیہ کا معاہدۂ صلح ہے۔ دوسرے یہ کہ معاہدۂ حدیبیہ غیر موقت تھا۔ یہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں۔ مفسرین نے تصریح کی ہے کہ آیت (۷) میں قبائل کنانہ، بنو مدلج و بنو ضمرہ مراد ہیں جو مکہ اور اس کے اطراف میں آباد تھے۔ ان سے متعین مدت کے لیے صلح کی گئی تھی اور وہ اس پر قائم تھے۔ ۹ھ کے حج میں اعلانِ برارت کے وقت ان کے معاہدہ کے اختتام کے لیے نو ماہ کی مدت باقی تھی جسے وفا کیا گیا۔ اس آیت کے قریش کے علاوہ عام مشرکین سے متعلق ہونے کا ایک اور ثبوت یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مانعینِ زکوٰۃ کے خلاف جنگ کے لیے اسی آیت سے استدلال فرمایا تھا اور یہ معلوم ہے کہ قریش مانعینِ زکوٰۃ میں سے نہ تھے۔ رہی دوسری بات، معاہدۂ حدیبیہ کے غیر موقت ہونے کی تو یہ مولانا امین احسن صاحب کے دماغ کی اختراع ہے۔ تاریخ و سیرت کی ساری روایات میں اس کی مدت دس سال بتائی گئی ہے۔ خود انھوں نے سورۂ فتح کا پس منظر تحریر کرتے ہوئے یہی مدت

لکھی ہے (تدبر قرآن جلد ۷) لیکن جب وہ اپنی کسی بات کی پچ کرنے پر آتے ہیں یا پھر بزعم خود نظم قرآن کے (مفروضہ) تقاضے ان کو مجبور کرتے ہیں تو پھر ان کو کسی کی پروا نہیں رہ جاتی۔

صفحہ ۴۷۰، آیت ۱۹۷ (فَاِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوٰی۔ اور خرچ ضرور لے لیا کرو کیونکہ سب سے بڑی بات خرچ میں بچا رہنا ہے)

اس کا ترجمہ مولانا اصلاحی نے "بہترین زادِ راہ تقویٰ کا زادِ راہ ہے" کیا ہے۔ مولانا مودودیؒ نے تفہیم القرآن اور مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے ارکان اربعہ میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ لیکن ان حضرات سے زیادہ میرا اعتماد شاہ عبدالقادر صاحب پر ہے جو اس کا ترجمہ "اور خرچ راہ لے لیا کرو کہ خرچ راہ میں بہتر ہے گناہ سے بچنا" کرتے ہیں اور اس کا تعلق عرب جاہلیت کے اس رواج سے بتاتے ہیں جس میں حج کے لیے نکلنے والے زادِ راہ کے بغیر سفر کرتے تھے اور اپنی ضروریات کے لیے راستہ میں بھیک مانگتے تھے۔ اہل یمن میں اس کا رواج زیادہ تھا۔ ان کے نزدیک یہ تقویٰ کا تقاضا تھا۔ شاہ رفیع الدین صاحب کا ترجمہ یہ ہے "اور خرچ لیا کرو پس تحقیق بہتر فائدہ خرچ کا بچنا ہے سوال سے"۔

مولانا اصلاحی صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات کے اختیار کردہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے غالباً حسب ذیل اسالیب موزوں ہوتے۔

۱۔ فان خیر الازودۃ التقویٰ (خیر القرون کے نہج پر زاد کی جمع ازودہ یا ازواد)

۲۔ فان زاد التقویٰ ذالک خیر (ولباس التقویٰ ذالک خیر کے نہج پر)

۳۔ فان خیر زادِ التقویٰ (خیر امۃ کے اسلوب پر "زاد" نکرہ ہو)

اہل علم حضرات فیصلہ فرمائیں۔ مجھ میں اس کی استعداد نہیں)

صفحہ ۴۸۶، آیت ۱۹۸ (..... فَاذْکُرُوا اللّٰہَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ۔ تو مشعر حرام کے پاس خدا تعالیٰ کو یاد کرو)

اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے مولانا اصلاحی آخری پیراگراف میں لکھتے ہیں کہ جاہلیت کے زمانہ میں "لوگ مزدلفہ میں جگہ جگہ آگ جلاتے اور قصیدہ خوانی و داستان گوئی اور مفاخرت کی مجلسیں منعقد کرتے"۔

ایامِ جاہلیت میں عرب فسق وفجور میں ڈوبے ہوئے تھے لیکن ایسا بھی نہیں تھا کہ اس کو انھوں نے عبادت کا درجہ دے دیا ہو اور اس کے لیے ہر قسم کی مشقت خواہ مخواہ اٹھاتے رہتے ہوں۔ بیان کردہ مشغولیتیں منیٰ میں تو معروف تھیں، اس لیے کہ وہاں ۳، ۴ دن تک ٹکے رہتے تھے اور ان کی دانست میں حج پورا ہو چکا ہوتا تھا، لیکن مزدلفہ کی مصروفیات کے بارے میں کہیں پڑھنے میں نہیں آیا اور یہ خلافِ قیاس بھی ہے۔ عرفات سے سرِ شام نکل کر منیٰ جاتے ہوئے رات میں صرف چند گھنٹے آرام لینے کے لیے مزدلفہ میں ٹھیرتے اور منہ اندھیرے پھر روانہ ہو جاتے۔ (قبل از اسلام حاجی مزدلفہ سے اجالا ہونے سے پہلے ہی نکل جاتے تھے جبکہ اسلام میں اجالا خوب پھیل جانے کے بعد نکلنے کا حکم ہے) مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے بلاوجہ مبالغہ سے کام لیا ہے۔

صفحہ ۴۹۱، آیت ۲۰۴ (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّٰهَ عَلٰى مَا فِيْ قَلْبِهٖ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ ۝)

اَلَدُّ الْخِصَام کا ترجمہ مولانا نے "کٹر دشمن" کیا ہے۔ دشمن کے لیے عربی میں "عدو" کا لفظ ہے۔ خصام کا ترجمہ دوسروں نے "جھگڑالو" کیا ہے جو زیادہ صحیح ہے۔ خصم فریقِ مقدمہ کو کہتے ہیں (هَلْ اَتٰىكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ۝ قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمٰنِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ .... ص آیات ۲۱-۲۲) اور جھگڑنے والوں کے معنیٰ میں (وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا .... بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ ۝ الزخرف آیات ۵۷-۵۸)

صفحہ ۵۱۰، آیت ۲۱۵ (يَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ .... لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا چیز خرچ کیا کریں)

اس آیت کی تشریح میں خواہ مخواہ نظمِ اجتماعی کا ذکر لے آئے ہیں، حالانکہ اس میں انفاق کی جو مدّات بتائی گئی ہیں ان کا منشا فرد کو براہِ راست خرچ کی ترغیب دینا ہے۔ بھلا کون یہ چاہے گا کہ اپنے ہی والدین اور اقربا پر بیت المال کے توسط سے خرچ کرے؟

صفحہ ۵۱۸ آیت ۲۲۱ (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ۔ اور نکاح مت کرو کافر عورتوں کے ساتھ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جاویں)

مشرکین سے نکاح کے ضمن میں تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یتیموں کی بہبود کے پیشِ نظر ہو سکتا تھا کہ بعض مسلمان ان کی ماؤں سے نکاح کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور پھر "یہ

مصلحت بجائے خود اہمیت رکھنے والی ہے اور اس کو پیش نظر رکھ کر یتامیٰ کی ماؤں سے نکاح کیا جاسکتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ مومنہ ہوں"۔ یہ تشریح اس لیے غلط ہے کہ یہاں صرف مسلمان مردوں ہی کو مشرک عورتوں سے نکاح کرنے سے منع نہیں کیا جارہا ہے بلکہ مسلمان عورتوں کا بھی مشرک مردوں سے نکاح کرانے سے روکا گیا ہے۔ ایسے نکاحوں کے لیے آمادگی کا سبب بھی۔ جب کہ "وَلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ" اور "وَلَوْ اَعْجَبَكُمْ" سے ظاہر ہے۔ یتیموں کی مصلحت بالکل نہیں ہے۔ امین احسن صاحب نے سورۂ نساء کی ابتدائی آیات کے مضمون کو یہاں منتقل کر دیا ہے۔ حالانکہ اُن آیات کا پس منظر بالکل مختلف ہے۔ زیر تقریر آیات کا نظم کلام سے تعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ یہاں مسلمانوں کو مشرکین سے مقاتلہ کے لیے ابھارا گیا ہے لہٰذا مشرک معاشرہ سے کسی بھی قسم کے لگاؤ اور قرابت و تعلق کی حوصلہ شکنی کی جائے۔ واللہ اعلم۔

صفحہ ۵۳۷، ۵۳۸، آیت ۲۳۰ (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) پھر اگر کوئی طلاق دے دے عورت کو تو پھر وہ اس کے لیے حلال نہ رہے گی اس کے بعد یہاں تک کہ وہ اس کے سوا ایک اور خاوند کے ساتھ نکاح کرے)

تین طلاقوں کے بعد دوبارہ نکاح کا مسئلہ بیان ہو رہا ہے مطلقہ عورت کے، پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کی یہ صورت بیان ہوئی ہے "..... حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"۔ مولانا امین احسن صاحب کا کہنا ہے کہ قرآن کی رو سے اس میں وطی ضروری نہیں ہے، لیکن فقہا اس کو ضروری مانتے ہیں یا کم از کم دوسرے شوہر کے ساتھ خلوت صحیحہ کو لازم سمجھتے ہیں۔ ان کا یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ مسئلہ ایک حدیث سے پیدا ہوا ہے اور قرآن سے اس کے لیے استدلال ایک نکتہ بعد الوقوع ہے۔ لیکن وہ کون سی حدیث ہے اور اس سے استدلال میں کیا خامی ہے، اس کی کوئی تفصیل انھوں نے نہیں بتائی ہے۔ سید سابق مرحوم نے اپنی مشہور تصنیف فقہ السنہ (جلد دوم صفحہ ۴۲) میں امام شافعیؒ، امام احمدؒ و بخاریؒ و مسلمؒ کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ سے حدیث نقل کی ہے جس میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں "لا..... حتیٰ تذوقی عسیلتہ و یذوق عسیلتک" یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد ہے جس کی اصل فقہاء نے قرآن میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ نکاح میں وطی کا مفہوم شامل ہے یا نہیں،

قابلِ غور بات یہ ہے کہ "حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ" سے بھی وہی مفہوم ادا ہو سکتا تھا جو مولانا اصلاحی لے رہے ہیں، اس میں زوجًا کا اضافہ کیا معنی رکھتا ہے؟ ظاہر ہے قرآن میں کوئی بھی لفظ بلا وجہ اور زاید نہیں ہو سکتا۔ اہلِ علم کی رائے مطلوب ہے۔

صفحہ ۵۴۲، آیت ۲۳۷ (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ ..... وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ اور اگر تم ان بیبیوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ ..... اور آپس میں احسان کرنے سے غفلت مت کرو۔)

"وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ" میں "فضل" کا ترجمہ "فضیلت" کیا ہے جو صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ فضیلت کا لفظ شرف و بزرگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس کا یہاں موقع نہیں۔ یہاں فضل کے معنی وسیع القلبی کے ساتھ قانونی حق سے زیادہ سلوک کے ہیں۔

صفحہ ۵۶۱، آیت ۲۴۶ (..... قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ اَلَّا تُقَاتِلُوْا ان پیغمبر نے فرمایا کہ کیا یہ احتمال ہے اگر تم کو جہاد کا حکم دیا جاوے کہ تم جہاد نہ کرو)

اس کا ترجمہ کیا ہے: "..... ایسا نہ ہو کہ تم پر جہاد فرض کر دیا جائے تو تم جہاد نہ کرو۔"

هَلْ عَسَيْتُمْ میں استفہام ہے، اس لیے بہتر ترجمہ یہ ہوتا "کہیں ایسا تو نہ ہوگا کہ تم پر جہاد فرض کر دیا جائے اور تم جہاد نہ کرو؟"

صفحہ ۵۶۳، آیت ۲۴۳ (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا ثم کیا تجھ کو ان لوگوں کا قصہ تحقیق نہیں ہوا جو کہ اپنے گھروں سے نکل گئے تھے اور وہ لوگ ہزاروں ہی تھے۔ موت سے بچنے کے لیے۔)

لفظ موت کے مختلف مفاہیم اور استعمالات بیان کیے ہیں۔ لیکن کسی بھی موقع پر اس لفظ کا کوئی ایک مفہوم مراد لینے کے لیے قرینہ چاہیے۔ یہاں ظاہر معنی کے اعتبار سے "حَذَرَ الْمَوْتِ" میں جو موت مراد ہے وہی مراد "مُوْتُوْا" میں بھی لینی چاہیے۔ صحابہ اور تابعین سے یہی منقول ہے۔ مولانا امین احسن صاحب نے یہاں دو جگہ موت کے دو الگ الگ مفہوم لیے ہیں تاکہ اس آیت میں بیان کردہ واقعہ بنی اسرائیل کی تاریخ سے

ان کے منتخب کردہ ایک واقعہ پر چسپاں کیا جا سکے۔ واضح رہے کہ اس آیت میں بنی اسرائیل کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔

بائبل سے جو واقعہ انھوں نے اس آیت کی تفسیر کے لیے چنا ہے وہ بنی اسرائیل کی تاریخ کا کوئی منفرد واقعہ نہیں ہے۔ ایسے کتنے ہی واقعات سے ان کی تاریخ بھری پڑی ہے لیکن غالباً دو وجوہ ایسی ہیں جن کی بنا پر انھوں نے اس مخصوص سلسلۂ واقعات کو اس آیت کی تفسیر سمجھا ہے۔ ایک تو وہی قبلہ کی بازیابی، اس کے لیے جنگ کا تصوّر ہے جس کے بارے میں ان کو اتنا غلو ہے کہ اپنی ساری تفسیر کو انھوں نے اسی کے گرد گھما دیا ہے۔ دوسرے زمانی اعتبار سے یہ واقعات بنی اسرائیل میں طالوت کی بادشاہت اور فلسطینیوں سے ان کی جنگ سے متّصل ہو جاتے ہیں جن کا ذکر کچھ ہی بعد قرآن میں آیا ہے۔

بنی اسرائیل کے پاس ایک صندوق تھا جو عہد کا صندوق کہلاتا تھا (مسلمان اس کو تابوت سکینہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس میں احکامِ عشرہ کی سنگی تختیاں، توراۃ کا نسخہ اور کچھ تبرکات محفوظ تھے۔ یہ صندوق ایک خیمہ میں رہتا تھا جو خداوند کی حضوری کا خیمہ (Tent of Lord's Presence) کہلاتا تھا۔ اسی خیمہ کے سامنے قربان گاہ تھی جہاں قربانیاں پیش کی جاتیں اور نذریں گزرانی جاتی تھیں۔ اس قربان گاہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ قربانی ممنوع تھی۔ یہ خیمہ اور صندوق، بائبل کے بیان کے مطابق، حضرت موسیٰؑ نے اللہ تعالیٰ کی تفصیلی ہدایات کے تحت بنوائے تھے۔ اس خیمہ کے اندر بنی لاوی کے کاہنِ اعظم کے سوا کوئی اور داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ جس زمانہ میں بنی اسرائیل جزیرہ نمائے سینا میں صحرانوردی کر رہے تھے اس دوران جہاں کہیں بھی ان کا پڑاؤ ہوتا وہیں یہ خیمہ نصب کر کے صندوق کو اس میں رکھ دیا جاتا اور جب کوچ کرتے تو پہلے خیمہ اکھاڑ کر آگے روانہ کرتے اور پھر خود اس کے پیچھے چلتے۔ ارضِ کنعان میں حضارت کی زندگی اختیار کرنے کے بعد یہ خیمہ مستقلاً ایک مقام پر نصب کر دیا گیا جس کا نام بائبل میں شیلوہ (SHILOH) آیا ہے۔ صندوق معمولاً تو اس خیمہ میں رہتا لیکن مہمّات کے دوران اسے نکال کر لشکر کے ساتھ رکھتے تاکہ اس کی برکت سے فتح حاصل ہو۔ قربان گاہ کے ستون ہر حال میں اسی خیمہ کے آگے ایستادہ رہتے۔ بائبل میں

قربانی اور پیداوار کی نذر کے سوا کسی اور طرح کی عبادت کا ذکر نہیں ہے اور یہ اسی قربان گاہ کے آگے پیش کی جاتی تھیں۔ ایسی صورت میں یہ کہنا شاید صحیح ہوگا کہ خداوند کی حضوری کا خیمہ اور وہ قربان گاہ ہی اسرائیلیوں کا قبلہ تھے نہ کہ وہ صندوق۔ لیکن اگر بالفرض اس صندوق کو ہی قبلہ مان لیا جائے تب بھی نہ تو قرآن سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور نہ ہی بائیبل میں اس کا تذکرہ ہے کہ اسرائیلیوں نے کبھی اس صندوق کی خاطر کسی سے جنگ کی ہو۔ فلسطینیوں سے جس لڑائی کو مولانا اصلاحی نے اس آیت کی تفسیر میں پیش کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اسرائیلیوں میں شرک و نافرمانی بہت زیادہ ہوگئی تو فلسطینی ان کے علاقہ پر چڑھ آئے۔ ایک جنگ ہوئی جس میں اسرائیلیوں کو شکست ہوئی اور ان کے چار ہزار آدمی مارے گئے۔ اسرائیلی اپنے کیمپ میں پلٹ آئے جو ایبنزر (EBENEZER) میں تھا اور فلسطینیوں کا کیمپ افیک (APHEK) میں تھا۔ اب اسرائیلیوں نے SHELOH سے عہد کا صندوق منگوایا۔ (جغرافیائی اعتبار سے ان میں سے کسی بھی مقام کا تعین آج ممکن نہیں ہے)۔ اسے ساتھ لے کر فلسطینیوں سے دوبارہ جنگ کی۔ اس میں پھر انھیں شکست ہوئی۔ ان کے تیس ہزار آدمی مارے گئے اور نہ معلوم کن کن علاقوں پر فلسطینیوں کا قبضہ ہوگیا۔ اس کی کوئی تفصیل بائیبل میں نہیں ہے۔ اس جنگ میں فلسطینی، اسرائیلیوں سے عہد کا صندوق بھی چھین کر لے گئے۔ ظاہر ہے فلسطینیوں کو اس سے کیا دلچسپی ہوسکتی تھی، وہ تو محض اسرائیلیوں کو ذلت سے دوچار کرنا چاہتے تھے اور اس میں وہ کامیاب رہے۔ اس کے کافی عرصہ بعد سموئیل نبی کی قیادت میں اسرائیلیوں نے پھر فلسطینیوں سے جنگ کی اور عقرون سے جات تک کے سارے شہران سے واپس لے لیے (ان شہروں کے محلِ وقوع نامعلوم ہیں) بائیبل میں بڑے اہتمام کے ساتھ اس بات کا ذکر ہے کہ اس جنگ سے بیس پچیس سال پہلے ہی فلسطینی پریشان ہوکر عہد کے صندوق کو واپس کر چکے تھے اور وہ اسرائیلی علاقہ قریات جیارم (KIRIATH JEARIM) میں ایک اسرائیلی شخص ابی ندب کے بیٹے الیازر (ELEAZAR) کی حفاظت میں رکھا ہوا تھا۔ اس کی تفصیل کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ فلسطینیوں کے ساتھ جنگ صندوق کی بازیابی کے لیے نہیں بلکہ صرف اپنے علاقے واپس لینے کے لیے لڑی گئی تھی۔ قرآن میں اس جنگ کا تذکرہ نہیں ہے، بلکہ صرف طالوت کی

سرکردگی میں جو جنگ لڑی گئی تھی اس کا ذکر ہے، یہاں بھی یہ صراحت ہے کہ اس جنگ سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے طالوت کی بادشاہی کے نشان کے طور پر تابوت معجزانہ طریقہ سے واپس آگیا تھا اور اس لڑائی کی غرض وغایت آیت ۲۴۶ میں یہ بیان کی گئی ہے "وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا" (وہ لوگ کہنے لگے کہ ہمارے واسطے ایسا کون سبب ہوگا کہ ہم اللہ کی راہ میں جہاد نہ کریں، حالانکہ ہم اپنی بستیوں اور اپنے فرزندوں سے بھی جدا کر دیے گئے ہیں) لہٰذا ان لڑائیوں کو قبلہ کی بازیابی کی جنگ سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جن اسرائیلیوں نے جنگ کر کے ایک دفعہ چار ہزار اور دوسری دفعہ تیس ہزار آدمی گنوا کر شکست کھائی ہو ان کے بارے میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ موت کے خوف سے بغیر لڑے گھر بار چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے تھے۔

اب رہی یہ بات کہ قرآن میں یہ واقعہ بیان کر کے تھوڑے سے فصل کے بعد طالوت کا قصہ شروع کر دیا گیا ہے، تو یہ ان دونوں کے درمیان تاریخی تسلسل کو ظاہر کرنے کے لیے بالکل ناکافی ہے، خصوصاً اس لیے بھی کہ ان دونوں قصوں کا آغاز الگ الگ "اَلَمْ تَرَ" سے کیا گیا ہے۔

مولانا مودودیؒ نے آیت ۲۴۳ کا تعلق بنی اسرائیل کے مصر سے خروج سے بتایا ہے۔ یہ اور بھی غلط ہے۔ مصر سے بنی اسرائیل نے اللہ کے حکم سے ایک بزرگ پیغمبر کی قیادت میں ہجرت کی تھی۔ موت کے ڈر سے گھر بار چھوڑ کر بھاگ نہیں لیے تھے۔

صفحہ ۵۷۵، آیت ۲۴۸ (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ..... اور ان سے ان کے پیغمبر نے فرمایا کہ ان کے بادشاہ ہونے کی یہ علامت ہے کہ تمہارے پاس وہ صندوق آجاوے گا جس میں تسکین کی چیز ہے)

آخری پیراگراف میں مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:۔

"طالوت نے اپنی خداداد صلاحیتوں کے ساتھ قوم کی تنظیم اور ان کے اندر روحِ جہاد پیدا کرنے کا کام پورے جوش وخروش کے ساتھ شروع کر دیا..... پھر عمونیوں پر اس

زور کا حملہ کیا کہ وہ بالکل تتر بتر ہو گئے اور دوستوں، دشمنوں دونوں پر ان کی دھاک بیٹھ گئی"۔

اب ظاہر ہے یہ سارے کام طالوت نے اس وقت کیے ہوں گے جب ان کی بادشاہت قائم ہو چکی ہوگی اور بنی اسرائیل اس کو پوری طرح تسلیم کر چکے ہوں گے۔ قرآن سے یہ بھی ثابت ہے کہ ابتداءً بنی اسرائیل طالوت کی بادشاہت ماننے کے لیے تیار نہیں تھے، اس لیے ان کو اللہ کی طرف سے یہ نشانی دکھائی گئی کہ تابوتِ سکینہ خود بخود بغیر کسی لڑائی کے ان کے پاس واپس آگیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا واقعات تابوت کی واپسی کے بعد پیش آئے۔ ایسی صورت میں مولانا امین احسن صاحب کا یہ بیان صحیح نہیں قرار پاتا کہ:

"یہ حالات بلاشبہ ان کے مخالفوں کے لیے مرعوب کن ثابت ہوئے ہوں گے اور اس مرعوبیت کی وجہ سے فلسطینیوں نے یہ مناسب سمجھا ہوگا کہ تابوت کو واپس کر کے ایک خوفناک جنگ کے خطرہ سے اپنے کو بچا لے جائیں"۔

یہاں اس خیال کے پیچھے ایک تو وہی غلط فہمی ہے کہ وجہِ نزاع تابوت کی تولیت تھی۔ اس کا غلط ہونا اوپر بتایا جا چکا ہے۔ پھر اس بیان کے بین السطور میں یہ مفہوم بھی پوشیدہ ہے کہ تابوت کی واپسی فی الواقع کوئی غیر معمولی واقعہ یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے معجزانہ نشانی نہیں تھی بلکہ ایک عام سی سیاسی مصلحت کے پیشِ نظر فلسطینیوں نے اسے واپس کر دیا۔

بائیبل میں ہے کہ فلسطین اس صندوق کو اپنی جس بستی میں لے جاتے وہاں وبائیں پھوٹ پڑتیں، بالآخر پریشان ہو کر انھوں نے اسے ایک بیل گاڑی پر رکھ کر چھوڑ دیا اور بیل خود بخود اسے کھینچ کر ایک اسرائیلی بستی میں لے آئے۔ قرآن میں ہے کہ اسے فرشتے اٹھا کر لے آئے۔

صفحہ ۵۷۶ تا ۵۷۹ آیت ۲۴۹ (فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ ۔۔۔ پھر جب طالوت فوجوں کو لے کر چلے تو انھوں نے کہا کہ حق تعالیٰ تمہارا امتحان کریں گے ایک نہر سے۔)

طالوت کی قیادت میں فلسطینیوں سے جنگ سے پہلے ایک نہر پر اسرائیلیوں کی آزمائش کا واقعہ اس آیت میں بیان ہوا ہے۔ اس کی تطبیق بائیبل میں مذکور اس واقعہ پر کرنے کی کوشش کی ہے جو صفحہ ۵۷۸ پر نقل کیا ہے۔ بائیبل کی رو سے یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب فلسطینیوں سے لڑ کر اسرائیلی فتحیاب ہو چکے تھے، جالوت قتل ہو چکا تھا اور اسرائیلی

فرار ہونے والے فلسطینیوں کا تعاقب کرتے ہوئے ایک ایسے جنگل میں داخل ہوئے جہاں ہر طرف شہد ہی شہد تھا۔ اب چونکہ یہ واقعہ قرآن میں بیان کردہ واقعہ سے مختلف ہے اور دونوں میں ادنیٰ مشابہت بھی نہیں پائی جاتی، اس لیے خود ہی صفحہ ۵۷۹ پر یہ لکھ رہے ہیں:۔

"اب یا تو یہ مانا جائے کہ تورات میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ الگ ہے اور قرآن میں جو بیان ہوا ہے وہ الگ، یا یہ مانا جائے کہ واقعہ تو ایک ہی ہے، تورات میں اس کو بے احتیاط راویوں نے بالکل مسخ اور بے مقصد بنا کر رکھ دیا ہے۔"

یہ شکایت تو اس وقت بجا ہوتی جبکہ کسی اور نے قرآن اور تورات میں تطبیق کی کوشش کی ہوتی، یہاں تو خود امین احسن صاحب ہی نے یہ سعی لاحاصل کی ہے۔ تورات کے راویوں نے تو پہلے ہی کہہ رکھا ہے کہ یہ جنگ کے بعد کا واقعہ ہے جبکہ قرآن میں جس واقعہ کا ذکر ہے وہ جنگ سے پہلے کا ہے۔

صفحہ ۶۰۱، ۶۰۲، آیت ۲۵۹ (اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ وَّهِیَ خَاوِیَةٌ عَلٰی عُرُوْشِهَا..... یا تم کو اس طرح کا قصہ بھی معلوم ہے جیسے ایک شخص تھا کہ ایک بستی پر ایسی حالت میں اس کا گزر ہوا کہ اس کے مکانات اپنی چھتوں پر گر گئے تھے۔)

یہاں ایک شخص کا قصہ بیان ہوا ہے جس نے ایک تباہ شدہ بستی کو دیکھ کر حیرت سے کہا تھا کہ بھلا اللہ تعالیٰ اس کو دوبارہ کس طرح زندہ کرے گا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اس پر سو سال کے لیے موت طاری کر دی اور پھر زندہ کر اٹھایا۔ اس کا جوڑ مولانا نے تورات میں مذکور حزقی ایل کے ایک مکاشفہ سے ملا دیا ہے جس میں انھوں نے مُردوں کے زندہ کیے جانے کا منظر دیکھا تھا۔ ان دونوں میں سوائے اس کے اور کوئی بات مشترک نہیں ہے کہ ان میں حیات بعد موت کا ذکر ہے۔ قرآن نے ایک حقیقی واقعہ بیان کیا ہے جو جیتی جاگتی دنیا میں پیش آیا تھا، جبکہ بائبل میں ایک مکاشفہ کا بیان ہے۔ قرآن میں بیان کردہ واقعہ کے حقیقی ہونے کا ثبوت آیت کے الفاظ "وَلِنَجْعَلَكَ اٰیَةً لِّلنَّاسِ" ہیں۔ امین احسن صاحب کا یہ کہنا کہ "اگرچہ قرآن اور تورات کے بیان میں کچھ فرق ہے، لیکن یہ فرق تضاد کی نوعیت کا نہیں بلکہ اجمال و تفصیل کا ہے" بالکل غلط ہے۔ قرآن اور تورات کے بیانات میں کامل مغائرت ہے۔ انھوں نے "وَلِنَجْعَلَكَ اٰیَةً لِّلنَّاسِ"

کی جو تشریح کی ہے وہ ان کے معتقدین کے لیے تو قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسروں کے لیے توجہ کے لائق بھی نہیں ہے۔

صفحہ ۶۲۱، آیت ۲۶۹ (یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَّشَآءُ ۚ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا ؕ دین کا فہم جس کو چاہتے ہیں دے دیتے ہیں اور جس کو دین کا فہم مل جاوے اس کو بڑی خیر کی چیز مل گئی۔)

اس آیت کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اللہ کی راہ میں انفاق کے نتیجہ میں حکمت کا خزانہ ہاتھ آتا ہے، حالانکہ عام فہم معنیٰ تو یہ ہیں کہ اللہ جس کو حکمت عطا کرتا ہے وہی اللہ کے وعدوں پر بھروسہ کر کے اس کی راہ میں خرچ کرتا ہے اور فقر کے اندیشوں سے ہاتھ نہیں روکتا۔ یہاں مولانا نے الٹی بات ارشاد فرمادی اور اس کی نہ کوئی وضاحت کی اور نہ ہی کوئی دلیل دی۔ قرآن میں دیگر جن جن مقامات پر حکمت عطا کیے جانے کا ذکر ہے، کہیں بھی انفاق کا لاحقہ نہیں پایا جاتا۔ ملاحظہ ہوں:۔

- وَقَتَلَ دَاوٗدُ جَالُوْتَ وَاٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهٗ مِمَّا یَشَآءُ (بقرہ آیت ۲۵۱)
- فَقَدْ اٰتَیْنَآ اٰلَ اِبْرٰهِیْمَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ .... النساء آیت ۵۴
- وَلَقَدْ اٰتَیْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ ..... لقمان آیت ۱۲
- وَشَدَدْنَا مُلْكَهٗ وَاٰتَیْنٰهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ۝ ص آیت ۲۰

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان وعمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن وسنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے ○ ایمان وعمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔
آفسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے
ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

بحث و نظر

اسلام میں پناہ گزینوں کے حقوق

مولانا سلطان احمد اصلاحی

موجودہ دور میں 'حقوقِ انسانی' کے مسئلے میں مختلف حیثیتوں سے ترقی اور بہتری کے کھلے اعتراف کے باوجود، بہت سارے پہلوؤں سے یہ مسئلہ ہنوز حل طلب اور ارباب علم و عمل کی توجہ کا طالب ہے۔ انہی میں سے ایک 'پناہ گزینوں' کے حقوق کا بھی مسئلہ ہے۔ عام انسانی حقوق کے سلسلے میں اسلام کے حوالہ سے بہت کچھ کہا جا چکا ہے[1] اور کہا جا سکتا ہے، اسی دوسری شق کے ذیل میں زیرِ نظر تحریر میں 'پناہ گزینوں' (مستامنین) کے مسئلے میں اسلام کی تعلیمات کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ وہ ان کی کون کون سی قسمیں قرار دیتا ہے اور ہر ایک کے کیا حقوق مقرر کرتا ہے اور ان کے لیے کن سہولتوں کا بہم پہنچانا اپنے لیے ضروری قرار دیتا ہے؟ لیکن اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے ہمیں معاصر دنیا میں 'پناہ گزینوں' کے مسئلہ پر ایک نظر ڈالنی چاہیے۔

پناہ گزینوں کا مسئلہ۔ معاصر منظر نامہ

حقوقِ انسانی کے دیگر بہت سارے مسائل میں 'پناہ گزینوں' کا مسئلہ آج کی ترقی یافتہ دنیا میں پوری شدت کے ساتھ موجود ہے، اس کے اندازے کے لیے معاصر دنیا کے احوال پر ایک سرسری نظر ڈال لینی ہی کافی ہے، رواں عیسوی صدی کے نصفِ اول میں جنگِ عظیم اول و دوم کے پس منظر میں آبادیوں کی جو اتھل پتھل ہوئی اور پناہ گزینی کے سنگین مسائل سامنے آئے اس کی تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے ماضی قریب اور حال کی اس کی صورت حال بھی اس کی شدت اور عمومیت کا اندازہ کرانے کے لیے کافی ہے۔ ۱۹۷۱ء میں برصغیرِ ہند میں بنگلہ دیش کی لڑائی میں قریب ایک کروڑ پناہ گزیں

ہندوستان میں آئے جو اس سال کے آخر میں اس ملک کی آزادی تک ہمارے ملک میں مقیم رہے۔ ۱۹۸۰ء سے ۱۹۸۸ء تک کی عراق ایران کی لڑائی میں بھی ان کا مسئلہ سامنے آیا۔ ۱۹۹۰ء میں عراق کے کویت پر حملے کے وقت بھی اس کا اعادہ ہوا۔ اسرائیل اور فلسطین کے تنازعہ کا بھی یہ ایک مستقل حصہ ہے۔ افغانستان اور روس کی لڑائی اور اس ملک پر اس کے قبضہ ۱۹۸۰ء تا ۱۹۹۰ء کے دوران بھی اس کا مسئلہ رہا۔ تازہ مثالوں میں بوسنیا کی جنگ میں اور اس وقت جاری چیچنیا پر روس کی جارحیت میں اس کے مسائل سے دنیا دوچار ہے۔ براعظم افریقہ میں کسی نہ کسی ملک میں اس کا لگاتار سلسلہ رہتا ہے جس کی تفصیلات کو دہرانے کی بہت زیادہ ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ بھی پناہ گزینی کا یہ مسئلہ دنیا کے مختلف خطوں میں مختلف بہانوں سے سامنے آتا رہتا ہے۔ جن میں دیگر خطوں اور علاقوں کے علاوہ نئی دنیا امریکہ کا جنوبی حصہ خصوصی طور پر شامل ہے۔ جس کے حالات اس پہلو سے جنوبی افریقہ سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ پڑوسی ملک برما (میانمار) کو اس بحث میں نظرانداز نہیں کیا جاسکتا جہاں کی جابرانہ حکومت ایک عرصہ سے اپنی آبادی کے ایک حصے کو پناہ گزینوں کی زندگی گزارنے کے لیے مجبور کیے رہتی ہے۔ ایسا ہی ہمارا دوسرا پڑوسی سری لنکا ہے جس کے پناہ گزینوں کا مسئلہ دوسرے پس منظر کے ساتھ اس کا مستقل دردِسر ہے۔

پناہ گزینوں کی مختلف قسمیں

اس پس منظر میں موٹے طور پر پناہ گزینوں کی چار قسمیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ۱۔ غیرمسلم غیرمسلم کے یہاں پناہ گزیں ہو۔ ۲۔ مسلمان غیرمسلم کے یہاں پناہ گزیں ہو۔ ۳۔ مسلمان مسلمان کے یہاں پناہ گزیں ہو، اور ۴۔ غیرمسلم مسلمان کے یہاں پناہ گزیں ہو۔ پہلی دو قسموں کے سلسلے میں ہم کو بہت زیادہ نہیں کہنا ہے۔ غیرمسلم غیرمسلم کے یہاں پناہ گزیں ہو یا مسلمان غیرمسلم کے یہاں پناہ گزیں ہو، ان دونوں صورتوں میں اصل عامل اور موثر متعلق غیرمسلموں کا دین و مذہب، ان کی تہذیب اور ان کی اقدار و روایات ہیں۔ ان کا جو تقاضا ہو یہ لوگ اپنے غیرمسلم/مسلم پناہ گزینوں سے اسی کے مطابق معاملہ

کریں گے۔ اسلام کا رول، ان کے سلسلے میں، اپنے تبلیغ اور تلقین کے معروف اصول سے ان لوگوں کو ان کے ساتھ حق و انصاف کے تقاضوں کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی تلقین اور رائے عامہ کو اس کے حق میں زیادہ سے زیادہ ہموار کرنا ہے۔ حق و انصاف اور ناموسِ انسانیت کی حفاظت کی اپنی معروف قدروں کے حوالہ سے مخصوص حالات میں فتنہ و فساد سے بچتے ہوئے اس نیک مقصد کے لیے وہ بالواسطہ اور بلاواسطہ طاقت کا استعمال بھی کرسکتا ہے۔ لیکن یہ بہت ہی مخصوص صورتِ حال ہے جس کی اپنی ایسی ہی بہت خاص شرطیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ اس مسئلے میں اسلام کی اصل دلچسپی آخری دو قسموں سے ہے۔ اور انہی کے حوالے سے اس کے سلسلے میں اس کی تعلیمات و ہدایات کی خوبی اور جامعیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ دوسری صورت کے لیے اسلام کی تاریخ سے ہجرت حبشہ اور شاہ حبشہ کے کردار کی نظیریں ہیں۔ خدانا کردہ آج کے حالات میں اس کی کوئی مثال سامنے آئے تو اس تاریخ کے حوالہ سے وہ اپنے لیے شاہِ حبشہ کے اسی کردار کی توقع رکھتے ہیں جو اسلام کی روشن تاریخ کا انتہائی زریں باب ہے۔ اس کی تفصیلات ایک الگ مقالے بلکہ الگ کتاب کا موضوع ہیں۔ مراجع کے وسیع اور گہرے جائزے سے اس کی جزئیات میں نئے اور اچھوتے پہلوؤں کو سامنے لایا جاسکتا ہے۔[۲]

مسلمان کی مسلمان کے یہاں پناہ گزینی

پہلی دو قسموں کی طرح اس تیسری قسم کا مسئلہ بھی بڑی حد تک صاف ہے۔ اسلام میں ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر جو حقوق بتائے گئے ہیں۔ قرآن و حدیث میں جس طرح ان کو آپس میں بھائی بھائی اور ان کو ایک جسم کے مانند قرار دیا گیا ہے اور ایک کے آرام کو دوسرے کا آرام اور اس کی تکلیف کو دوسرے کی تکلیف بتایا گیا ہے[۳] تو اسلام کی یہ تعلیمات آخری درجہ تک عمومی، مطلق اور بین الانسانی نوعیت کی حامل ہیں۔ چنانچہ اس کے نتیجہ میں ان حقوق کی ادائیگی اور ان کے وجوب کے لیے صرف اسلام اور دین کے رشتہ کا حوالہ کافی ہے۔ ذات برادری، پیشہ و حرفت، رنگ و نسل اور زبان اور علاقے کی بنیاد پر اس سلسلے میں مسلمان اور مسلمان میں کسی تفریق اور امتیاز کی گنجائش نہیں ہے جیسا کہ اسلام کی ابتدائی تاریخ کی دوسری مثال میں انصار اور مہاجرین کے

مثالی کردار میں اس کے نمونے کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ کا یہ بھی بڑا درخشاں اور اہم باب ہے اور اس کی تفصیلات میں بھی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے عبرت و نصیحت کے سبق کبھی پرانے نہیں ہو سکتے اور نئی تلاش اور تحقیق سے اس کے اچھوتے پہلوؤں سے آج بھی معاصر ادب کو مالا مال کیا جا سکتا ہے[۵۴]۔ پناہ گزینوں کی اس تیسری قسم میں یہ بات تو واقعۃً بڑی بدقسمتی کی ہوگی کہ مسلمان اکثریتی ملکوں میں جن کی اپنی الگ اور خود مختار حکومتیں ہوں، نا سمجھی اور نادانی سے وہاں ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ ایک مسلمان ملک سے دوسرے مسلمان ملک میں ایک ہی خدا اور ایک ہی رسول کے ماننے والے مسلمانوں کی منتقلی عمل میں آئے۔ وہ گھر سے بے گھر اور کام سے بے کام ہو جائیں۔ جیسا کہ عراق ایران اور عراق اور کویت کی حالیہ لڑائیوں میں ہوا، جس کے بقایا جات کو نپٹانے کا کام ہنوز جاری ہے۔ اس سلسلے میں متعلقہ مسلمان حکومتیں اپنے کیے کا جواب اللہ کے یہاں دیں گی۔ مسلک، زبان اور نسل کے کسی فرق کے بغیر جہاں تک عام مسلمان پناہ گزینوں کا سوال ہے، کسی تحفظ اور کسی تنگی کے بغیر اخوتِ اسلامی کے رشتے سے میزبان مسلمانوں کے لیے ان کی ہر طرح سے خبر گیری و دلجوئی ان کی امداد اور اعانت اپنی قدرت اور صلاحیت کی آخری حد تک ان کے اوپر واجب ہے اور پناہ گزینوں کی جب تک یہ حالت قائم رہے اور وہ اس کے لیے مجبور ہوں، ان کے ہم مذہب میزبانوں پر یہ مدد اور اعانت بدستور واجب رہے گی۔ اسلام میں عام میزبانی کی مدت تین دن ہے۔ جس کے بعد بلا ضرورت مہمان کے میزبان کے یہاں پڑے رہنے کی حدیث میں ممانعت ہے[۵۵] اس سے ذمہ دار مسلمان سے امید کی جاتی ہے کہ وہ بلا ضرورت اور بغیر مجبوری کے خواہ مخواہ کے لیے اپنی پناہ گزینی کو طول نہیں دے گا اور جیسے ہی حالات سازگار ہوں گے وہ اپنے ملک اور اپنے وطن پہنچ جانے کے لیے بے چین ہوگا۔ لیکن اس خواہش کے علی الرغم، اگر اس کے احوال درست نہیں ہوتے ہیں تو مسلمان میزبان کے لیے اس کی نسبت سے جلدی اور اکتاہٹ کا رویہ کسی طرح سے مناسب نہیں ہوگا۔ متعلق مسلم حکومت اور مسلم عوام دونوں کے تعاون سے یہ مسئلہ حل کیا جائے اور کسی شخص پر اس کی طاقت سے اوپر بوجھ نہ پڑنے پائے۔ متعلق حکومت کے وسائل اگر اس کے لیے کفایت نہ کریں تو عالمی سطح پر درجہ بدرجہ

مسلمان حکومتوں اور مسلم عوام کا اشتراک اور تعاون اس کام میں ضروری ہے۔ دین کے رشتے میں حد بندیوں کے غیر قائل اسلام کے بین الانسانی کردار کا یہ عین تقاضا ہے۔ قیامت تک کے لیے یہ اس کی سب سے بڑی امتیازی شناخت ہے جس کو کسی حال میں مدھم اور مضمحل نہیں ہونے دیا جانا چاہیے۔ جیسا کہ آگے تفصیل آتی ہے جب غیر مسلم پناہ گزینوں کے سلسلے میں اسلام اپنے ماننے والوں کو اکتاہٹ اور جلد بازی سے منع کرتا ہے تو مسلمان پناہ گزینوں کے لیے اس کی اس ممانعت کی شدت اور تاکید کو آسانی کے ساتھ سمجھا جا سکتا ہے۔

مسلمان پناہ گزینوں کے سلسلے میں ان کے ہم مذہب میزبانوں کی ذمہ داری اس صورت میں مزید بڑھ جائے گی جبکہ وہ کسی غیر مسلم حکومت کے ظلم و ستم سے عاجز آکر کسی مسلمان مملکت میں پناہ لینے کے لیے مجبور ہوں۔ اس سلسلے میں سورۂ نساء کی آیات: ۷۵، ۷۶ اور ۹۷ تا ۱۰۰ سے ہم کو رہنمائی ملتی ہے:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ۝ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ۝

(نساء: ۷۵، ۷۶)

اور تمہیں کیا ہو گیا ہے جو تم اللہ کے راستے میں اور ان کمزور مردوں، عورتوں اور بچوں کی خاطر جنگ نہیں کرتے جن کی زبان پر ہر وقت بس یہی ایک بات ہوتی ہے کہ ہمارے رب ہم کو اس بستی سے نکالیے جس کے لوگ ظلم پر آمادہ ہیں اور ہمارے لیے اپنی طرف سے کسی کو چارہ گر بنائیے اور ہمارے لیے کسی کو اپنی طرف سے مددگار بنائیے جو ایمان والے ہیں وہ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں اور جو کفر والے ہیں وہ غیر اللہ (طاغوت) کی راہ میں لڑائی لڑتے ہیں تو (اے مسلمانو) تم شیطان کے ہم نشینوں سے جنگ کرو (اور ان کی چالوں کو ناکام کرو) اچھی طرح سمجھ لو کہ شیطان کی چال میں کوئی دم نہیں ہے۔

اس آیتِ کریمہ کی عبارت النص سے ظالم اور جابر حکومتوں کے درمیان پھنسے کمزور مردوں اور بچوں کے حقوق کی بحالی کے لیے جنگ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ جسے قرآن تاکید ایک سے دوبار اللہ کی راہ میں جنگ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کی اشارۃ النص سے ایسے کمزوروں کے، اپنا گھر بار چھوڑ کر دوسری جگہ پناہ گزیں ہوتے کا اضافی نکتہ ہاتھ آتا ہے۔ وہ ہنوز نکل نہیں پا رہے ہیں۔ لیکن جیسے ہی موقع ملے وہ اس کے لیے بالکل تیار بیٹھے ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس سے پناہ گزینوں کے دائرے کی وسعت کا پتہ چلتا ہے جن میں مردوں کے ساتھ بچے اور عورتیں بھی شامل ہیں۔ دوسرے لفظوں میں افراد ہی نہیں بلکہ پورے کے پورے خاندان اور بستیاں کی بستیاں پناہ گزینی کے لیے مجبور ہو سکتی ہیں اور ان دونوں ہی صورتوں میں مسلمان فرد معاشرے اور حکومت کی طرف سے ان کے حقوق کی ادائیگی ہونی چاہیے۔ آگے کی آیاتِ کریمہ سے یہ نکتے مزید واضح ہوتے ہیں۔

اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰهُمُ	ہاں۔ جن لوگوں کی فرشتے جان نکالیں
الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِهِمْ	گے، دریں حالیکہ وہ (سرزمینِ کفر و شرک
قَالُوْا فِیْمَ كُنْتُمْ ؕ قَالُوْا	میں دینداری کے تقاضوں کو پورا نہ
كُنَّا مُسْتَضْعَفِیْنَ فِی الْاَرْضِ ؕ	کر کے) اپنے اوپر ظلم کرنے والے ہوں گے
قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ	تو وہ ان سے پوچھیں گے کہ یہ تم کس حال
وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِیْهَا ؕ	میں پڑے رہ گئے۔ اس پر ان کا جواب
فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ ؕ	ہوگا کہ ہم اپنے ملک میں دبائے ہوئے
وَسَآءَتْ مَصِیْرًا ۙ اِلَّا	تھے (جس سے کہ دینداری کے تقاضوں
الْمُسْتَضْعَفِیْنَ مِنَ الرِّجَالِ	کو پورا نہیں کر سکتے تھے) تو وہ کہیں گے
وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا	کیا اللہ کی سرزمین پھیلی ہوئی نہیں تھی
یَسْتَطِیْعُوْنَ حِیْلَةً وَّلَا یَهْتَدُوْنَ	کہ تم (اپنے وطنِ مالوف کو چھوڑ کر) اس
سَبِیْلًا ۙ فَاُولٰٓئِكَ عَسَی	میں ہجرت کر جاتے۔ تو یہ لوگ ہیں کہ ان
اللّٰهُ اَنْ یَّعْفُوَ عَنْهُمْ ؕ وَ	کا ٹھکانا جہنم ہوگا اور وہ بہت ہی برا
كَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا ۝	ٹھکانا ہے۔ اس سے صرف کمزور مردوں،

وَمَنْ يُّهَاجِرْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يَجِدْ فِي الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِيْرًا وَّسَعَةً ۭ وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْۢ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۝

(نساء: ۹۷-۱۰۰)

عورتوں اور بچوں کا استثناء ہے جو اپنے لیے کوئی تدبیر کرنے سے قاصر ہوں اور اپنے لیے کوئی راہ نہ نکال سکیں تو ایسے لوگوں کے بارے میں امید کی جاتی ہے کہ اللہ انھیں معاف کردے اور وہ تو ہے ہی عفو و درگزر سے کام لینے والا اور بخشنے والا۔ اور جو کوئی اللہ کے راستے میں اپنا گھر بار چھوڑے گا تو دنیا میں اس کے لیے بہت سارا ٹھکانا اور کشادگی ہاتھ آئے گی اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف ہجرت کے سچے ارادے سے اپنے گھر بار سے نکلے اور اسی اثنا میں اسے موت آجائے تو اللہ کے اوپر اس کا بدلہ پکا ہو چکا اور اللہ بڑا بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔

ان آیاتِ کریمہ میں ان مسلمانوں کو توبیخ ہے جو ترکِ وطن کی قدرت کے باوجود دینداری کے لحاظ سے ناموافق ماحول میں بدستور پڑے رہتے ہیں۔ اس سے صرف کمزور مردوں، عورتوں اور بچوں کا استثناء ہے جو اس کی راہ نکالنے سے قاصر ہوں۔ ان آیات کے ظاہر الفاظ سے دینداری کے لحاظ سے ناموافق ماحول کے ترک کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ آج کے حالات میں ضمناً اس کا یہ مفاد سامنے آتا ہے کہ عالمیت کے رجحان (Globlisation) کی سہولت سے کسی مسلمان کے لیے اپنی جائے قیام اور سکونت کے انتخاب کے لیے صرف شہری سہولیات اور مادی اسباب کو ہی پیشِ نگاہ نہیں رکھنا چاہیے بلکہ اصلاً اس کی نظر دینداری پر مرکوز ہو۔ جس شہر اور جس ملک کا ماحول کسی کی دینداری میں جس قدر معاون ہو مخصوص معاملات اور مخصوص ترجیحات سے ہٹ کر اپنے رہنے بسنے کے لیے آدمی کو اسی شہر اور اسی ملک کا انتخاب کرنا چاہیے۔ ان آیات کا باریک

مفہوم زیرِ نظر بحث کے پس منظر میں یہ کہ دین پر عمل کے لیے جب اپنی مالوف سرزمین کو چھوڑنے کی یہ ترغیب بلکہ تاکید ہے تو اس کے نتیجے میں متوقع مسلمان میزبان کو بھی اپنی ذمہ داریوں کا احساس ہونا چاہیے اور اس کارِ خیر میں اس کا زیادہ سے زیادہ اشتراک اور تعاون ہونا چاہیے آخری آیتِ کریمہ کے الفاظ 'مُرَاغَمًا وَّسَعَةً' سے یہ باریک بات نکلتی ہے کہ ہر حال میں پناہ گزیں کی قسمت تنگ و تاریک مکان اور معاشی تنگ حالی اور پریشانی ہی نہیں ہے، بلکہ اللہ کی طرف سے اس کے برعکس اس کے لیے کشادہ رہائش اور خوش حال زندگی کی خوش خبری ہے۔ بلاشبہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے پسندیدہ بندوں کے لیے غیب سے تو اس کے اسباب پیدا کرتا ہی ہے لیکن کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کے لیے ان نعمتوں کے حصول کا ایک ذریعہ وہ اپنے ایسے ہی دوسرے منظورِ نظر بندوں کو بنائے۔ مزید ان آیاتِ کریمہ میں مردوں، عورتوں اور بچوں کا ذکر اگرچہ مطلق ہے لیکن فحوائے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ یہ اہلِ ایمان سے متعلق ہے اور اسی سے ان سے ایک مسلمان کے اوپر دوسرے مسلمان پناہ گزین کے حقوق کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ عام حالات میں تو یہ ترکِ وطن کا فرار غیر مسلم حکومتوں سے ہی متعلق ہے۔ لیکن مخصوص حالات میں شریعت سے منحرف نام نہاد مسلم حکومتیں بھی اس کے دائرے میں اسی طرح آتی ہیں، جیسا کہ حال کی تاریخ میں بدقسمتی سے عالم اسلام کے حوالہ سے اس کی مثالیں نایاب نہیں ہیں۔

اس سلسلے میں آخری بات یہ کہ نظامِ مملکت کی سیکولر روایت کی پیروی میں غیر مسلم حکومتوں کی طرح عمومی طور پر مسلمان حکومتیں بھی پناہ گزینوں کے معاملے میں دل تنگ ہیں۔ آج کے عالمِ عرب اور عالمِ اسلام میں کسی غیر ملکی مسلمان کے لیے شہریت کا مسئلہ تو کٹھن ہے ہی اس سے بڑھ کر مشکل پناہ گزینی کا مسئلہ ہے۔ کوئی مسلمان ملک بدقت تمام ہی کسی دوسرے ملک کے پناہ گزینوں کو اپنے یہاں قبول کرنے کے لیے تیار ہوتا ہے۔ قریب تیس سال سے بنگلہ دیش میں پھنسے پانچ لاکھ بہاری مسلمانوں کا معاملہ اس کی زندہ مثال ہے۔ بنگلہ دیش میں ان کی زندگی اجیرن ہے اور مملکتِ خداداد پاکستان اپنے ہزار وعدوں اور یقین دہانیوں کے باوجود آج تک ان بدقسمت مسلمانوں کو اپنے یہاں آباد کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بلاشبہ بین المملکتی مصلحتوں کا لحاظ رکھا جائے کہ یہ مصلحتیں بھی شریعت کا ناگزیر حصہ ہیں۔ کچھ مسلمان ممالک آبادی کے اپنے مسائل کو دوسروں پر لاد کر آرام سے رہنے کی

ہوشیاری کا مظاہرہ نہ کریں لیکن معقول وجوہ سے، بالخصوص دین و شریعت پر عمل کے حوالہ سے، کسی غیر مسلمان/مسلم ملک سے مسلمانوں کی کسی جماعت کی مہاجرت ہوتی اور وہ ترک وطن کے لیے مجبور ہوتے ہیں تو پھیلے ہوئے عالم اسلام کی دینی اور اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے سینے کو ان کے لیے کھلا رکھے۔ ہجرتِ مدینہ کے بعد صرف ہجرت کی فرضیت ساقط ہوئی ہے[۵]۔ اس کا ندب و استحباب قیامت تک کے لیے باقی ہے۔ معقول وجوہ سے اگر یہ مہاجرت ہوگی تو آج کے مسلمانوں کو درجہ کے فرق سے 'انصارِ مدینہ' کا کردار ادا کرنا ہوگا اور آبادی کے اضافی بوجھ سے اپنے عیش کو کرکرا کرنے کا ان کا عذر خدا اور رسولؐ کی نظروں میں ہرگز ہرگز قابلِ تسلیم نہ ہوگا۔

غیر مسلم کی مسلمان کے یہاں پناہ گزینی

'اسلام میں پناہ گزینوں کے حقوق' کی بحث دراصل اسی عنوان سے شروع ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں اسلام کی دلچسپی کا اندازہ صرف اس سے ہوسکتا ہے کہ اس کے یہاں شہریوں کی مستقل قسموں میں ایک مستقل قسم پناہ گزین 'مستامن' کی ہے۔ معلوم ہے کہ شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں شہری تین طرح کے ہیں۔ ۱۔ مسلمان۔ یعنی کہ اسلامی ریاست کا مستقل اصل شہری۔ ۲۔ ذمی۔ اسلامی ریاست کا مستقل غیر مسلم شہری جس کے مخصوص حقوق اور اختیارات اسلامی ریاست تسلیم کرتی ہے[۶] اور ۳۔ مستامن دارالحرب کا غیر مسلمان شہری جو کسی مدت مخصوص کے لیے دارالاسلام میں قیام کا خواہش مند ہو۔ فقہِ اسلامی میں پہلے دونوں شہریوں کی طرح 'مستامن' کے حقوق و اختیارات بھی پوری تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں جن کے لیے متعلقہ مآخذ سے رجوع کیا جاسکتا ہے[۷]۔ لیکن اس موقع پر اس بحث میں ہم صرف اس سے متعلق سورۂ توبہ کی دستوری آیتِ کریمہ کے نکات کو کھولنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس کے آئینے میں مسئلہ کے اہم پہلوؤں اور اس کے دیگر متعلقات کی جھلک دیکھی جاسکتی ہے اور موقع اور ضرورت کی مناسبت سے اس کی جزئیات اور تفصیلات مرتب کی جاسکتی ہیں۔

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ	مشرکوں (اور کافروں) میں سے کوئی اگر
اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى	تمہاری پناہ کا طالب ہو تو تم اس کو یہ پناہ

يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ	فراہم کرو یہاں تک کہ اس کو اللہ کا کلام
مَاْمَنَهٗ ۭ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ	سننے کا موقع مل جائے۔ پھر تم اس کو اس
لَّا يَعْلَمُوْنَ ۝	کے اطمینان کی جگہ پر پہنچا دو۔ یہ اس لیے کہ
(توبہ: ۶)	یہ وہ لوگ ہیں جو سمجھ نہیں رکھتے ہیں۔

اس آیتِ کریمہ کے سلسلے میں سب سے پہلی بات دیکھنے کی یہ کہ یہ سورہ توبہ کی آیت ہے۔ قرآن کی یہ واحد سورہ ہے جو بسم اللہ سے خالی ہو کر اپنے آغاز میں رحمتِ رب کے تذکرے سے خالی ہے۔ توبہ کے علاوہ اس کا دوسرا معروف نام 'براۃ' ہے جس سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ اس میں مشرکوں سے براۃ اور بیزاری اور ان کے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ یہ 'اللہ کے عذاب' کی سورہ ہے۔ جیسا کہ اس کا دوسرا معروف نام یہی ہے۔[۹] اس کے باوجود اس سورہ کے اندر مشرک پناہ گزیں سے متعلق اوپر کی آیتِ کریمہ ہے جو اس لحاظ سے بہت معنی خیز ہے کہ اس کے بعد اس سے پناہ گزینوں کے لیے مستنبط ہونے والے حقوق کی غیر معمولی وسعت سامنے آتی ہے۔

پناہ دینے کا وجوب

اس سلسلے میں پہلا غور طلب نکتہ یہ ہے کہ اس میں مسلمان کے اوپر کافر و مشرک یعنی کہ غیر مسلم کو پناہ دینے کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ معروف اصول سے جبکہ کوئی مخصص نہ ہو 'امر' کا اقتضا وجوب ہے۔ اس لیے عام حالات میں اگر کوئی معتبر مصلحت اور ضرورت اس کے برعکس نہ ہو کسی کافر اور مشرک کے پناہ طلب کرنے پر مسلمان کے لیے اس کو پناہ دینا واجب ہے۔ جس طرح یہ بات فرد سے متعلق ہے اسی طرح اسلامی معاشرہ اور اسلامی حکومت سے متعلق ہے۔ کوئی کافر و مشرک یا ان کی کوئی جماعت انفرادی یا اجتماعی طور پر ظلم و ستم کی شکار ہو اور وہ مسلمان فرد اور مسلمان حکومت سے پناہ کی طالب ہو تو عام حالات میں ان کے لیے انھیں پناہ فراہم کرنا واجب ہے اور ان عام حالات سے 'جنگی حالات' کا استثنا نہیں ہے کہ مسلمان معاشرہ یا مسلمان حکومت کسی کافر جماعت اور حکومت سے برسرِ نزاع اور برسرِ جنگ ہو تو کسی بھی حال میں ان کے کسی پناہ طلب کرنے والے کو مسلمانوں کے یہاں پناہ نہ ملے۔ اس لیے

کہ یہ آیت کریمہ جیسا کہ گزرا، سورہ براۃ کی آیت کریمہ ہے جو فتح مکہ کے پس منظر میں مدینہ میں اس وقت نازل ہوئی تھی جبکہ جزیرۃ العرب میں مسلمانوں اور مشرکین مکہ کے درمیان نزاع اور کشمکش اپنے نقطۂ عروج پر تھی۔ ظاہر ہے جب ان حالات میں مسلمانوں کے لیے اس کو واجب قرار دیا گیا تو اسی جیسے دوسرے حالات کا اس سے استثناء نہیں ہو سکتا۔ مخصوص حالات کا مطلب اس سے ہٹ کر یہ کہ مضبوط ترین قرائن اور یقینی ذرائع سے ایسے کافر و مشرک کا پناہ کے بہانے سے جاسوس ہونا یا کسی دوسرے ذریعہ سے مسلمان معاشرے اور مسلمان حکومت کو نقصان پہنچانے کا ظنِ غالب حاصل ہو جائے۔ صرف اسی مخصوص صورت میں اس وجوب سے استثناء کی صورت پیدا ہو سکتی ہے۔

اصلاح و تربیت کی فکر

دوسری بات اس دستوری آیتِ کریمہ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح کے پناہ گزیں / پناہ گزینوں کی نسبت سے صرف عام انسانی حقوق کا ادا کرنا ہی کافی نہیں ہے کہ ان کے کھانے پینے، رہائش اور دیگر ضروریاتِ زندگی کا سامان کیا جائے۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ان کی اصلاح و تربیت کا سامان کیا جانا ضروری ہے۔ جس کا سب سے موثر ذریعہ ہے کہ اس کے کان میں اللہ کا کلام پڑے، جس کی برکت سے وہ شرک و کفر کی تاریکی سے نکل کر اسلام کے اجالے میں آجائے۔ کلام کی ترتیب:

فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ — تو تم اس کو پناہ فراہم کرو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔

سے یہ اضافی نکتہ اپنے آپ نکلتا ہے کہ جلد رخصت کرنے کے بجائے اپنے یہاں اس کے قیام کو لمبا اور دراز کیا جائے، جس سے کہ بار بار اس کو اللہ کے کلام کو سننے کا موقع ملے۔ ظاہر ہے یہاں پر یہ سننا برائے سننا نہیں ہے بلکہ یہ ہدایت کے مقصد سے ہے۔ جیسا کہ فقہ میں اس کی صراحت ہے اور اسی کی بنیاد پر اسلام میں غیر مسلم کے قرآن اور علم دین کے حاصل کرنے کے حق کا اثبات کیا گیا ہے[۱۱] عام حالات میں یہ مقصد ایک دو بار سننے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ بلاشبہ قرآن کی تاثیر غیر معمولی ہے۔ اور یہ عین ممکن ہے کہ اس کی کسی ایک آیت سے انسان کی کایا پلٹ ہو جائے اور وہ کفر و شرک سے تائب ہو کر اسلام کے

سایۂ رحمت میں پناہ لینے کے لیے اپنے کو مجبور پائے۔ لیکن عام حالات میں ایک عقیدے کو چھوڑ کر دوسرے عقیدے کو اختیار کرنے کے لیے وقت درکار ہوتا ہے۔ اس طرزِ ادا کا دوسرا نکتہ ہے کہ مسلمان گھر، معاشرے اور مسلمان حکومت میں ہر وقت کتاب اللہ اور کلام اللہ کا چرچا ہونا چاہیے۔ یہاں جو شخص آئے سب سے پہلے اور بار بار اس کے کان میں اللہ کی بات اور اس کا کلام پڑے اور مختصر سے مختصر قیام میں بھی وہ اس کی فیض بخشیوں سے اپنے کو محروم نہ رکھنے پائے۔ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰہِ (یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے) اس کی اس کے علاوہ دوسری بلاغت یہ ہے کہ یہ پناہ گزیں ایک طرح سے مسلمان گھر، معاشرے اور حکومت کا مہمان ہے۔ اس کے اوپر بوجھ نہ ہو کہ مخصوص حالات کا فائدہ اٹھا کر اس کے اوپر زبردستی اپنے عقیدے اور مذہب کو تھوپا جا رہا ہے۔ اسی لیے یہ نہیں کہا کہ یہاں تک کہ تم اس کو اللہ کا کلام سنا دو، حتی تُسمع کلام اللہ، بلکہ یہ کہا کہ یہاں تک کہ وہ اللہ کے کلام کو سن لے، حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰہِ۔ اس سے یہ نہیں نکلتا کہ اس نیت سے اس کو اللہ کا کلام سنانے کی ممانعت ہے۔ بلکہ طرزِ ادا کی نزاکت ہے کہ یہ کام اس طرح انجام پائے کہ مہمان کے لیے یہ گرانی کا باعث نہ ہو۔ اس سلسلے کا آخری نکتہ یہ ہے کہ یہ بات مخاطب عرب کے پس منظر میں کہی گئی ہے جس کے سامنے قرآن کی سادہ تلاوت بھی اس کے معانی و مفاہیم کے ادراک کے لیے بالکل کافی تھی۔ اس سے یہ اپنے آپ نکلتا ہے کہ جہاں مشرک پناہ گزیں عربی داں اور قرآن کا اسلوب آشنا نہ ہو وہاں اس کے سامنے اللہ کے کلام کی تلاوت تو ہو ہی کہ اس کلام کی سادہ تلاوت بھی اپنا غیر معمولی اثر اور دلوں کو موڑنے کی ایسی ہی صلاحیت رکھتی ہے، اس سے آگے اس کی زبان اور اس کے اسلوب میں اس کے سامنے قرآن کے پیغام کو پیش کیا جائے۔ تلاوت کے ساتھ براہِ راست / بالواسطہ آڈیو اور ویڈیو کے ذریعہ اس کو قرآن کا ترجمہ اور تفسیر سنائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اس کے معنوی وجود میں دلچسپی لی جائے اور مادی ضیافت سے بڑھ کر اس کی روحانی اور معنوی ضیافت کا اہتمام کیا جائے۔

اکتاہٹ سے گریز

یہ نکتہ ضمناً اوپر آچکا ہے لیکن آیتِ کریمہ کے آگے کے بیان سے اس کی مزید تاکید

ہوتی ہے :

ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ۔ پھر تم اس کو اس کے اطمینان کی جگہ پہنچا دو۔

معروف عربی قاعدے سے 'ثم' تراخی' یعنی کہ دیر کے لیے ہے۔ یہ دیر گھنٹے دو گھنٹے، دن دو دن، مہینے دو مہینے اور برس دو برس اور برسہا برس کی بھی ہو سکتی ہے۔ کتاب اللہ میں اس لفظ کے متنوع استعمالات سے یہ ظاہر ہے[۱۱] یہاں تک کہ دنیا کی پوری زندگی کے ساتھ برزخ کی طویل زندگی گزارنے کے بعد انسان جب خدا کے حضور پہنچے گا تو اس موقع کے لیے بھی اسی 'ثم' کا استعمال ہوا ہے جس سے کہ اس کی وسعت اور درازی کا اندازہ ہوتا ہے :

...ثُمَّ اِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ (عنکبوت: ۵۷)[۱۲] ...پھر تم ہمارے ہی پاس پلٹ کر آؤ گے

...ثُمَّ اِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ (یونس: ۲۳)[۱۳] ...پھر تمہارا ہمارے پاس ہی پلٹنا ہوگا۔

اس سے ایک بات تو یہ مؤکد ہوئی کہ اگر حالات کا اقتضاء ہو تو غیر مسلم پناہ گزیں کو رخصت کرنے میں جلدی نہ کی جائے۔ وہ مسلمان فرد، معاشرے اور حکومت کے زیر سایہ پورے سکون اور اطمینان سے رہے اور جب وہ جانے کے لیے ضد کرے اور مزید رکنے کے لیے تیار نہ ہو تو اس صورت میں بھی یہ نہیں کہ گھر سے لاکر اس کو بس سڑک پر کھڑا کر دیا جائے، کہ جہاں اس کی سینگ سمائے وہ جیسے تیسے وہاں کے لیے روانہ ہو جائے، نہیں بلکہ اس موقع پر 'ثم' کے بعد قرآن کے دونوں الفاظ 'اَبْلِغْهُ' اور 'مَاْمَنَهٗ' معنی خیز ہیں اور اپنے الگ الگ تقاضے رکھتے ہیں۔

اَبْلِغْهُ ۔ اس کو پہنچا دو

کا تقاضا ہے کہ جیسے تیسے نہیں بلکہ مشرک پناہ گزیں کو مہمان کی طرح عزت اور تکریم کے ساتھ پہنچایا جائے۔ اس کی اپنی کمائی نہ ہو تو اس کے لیے زادِ راہ اور سفر خرچ کا انتظام کیا جائے جس سے کہ وہ پورے سکون اور اطمینان کے ساتھ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔ آج کے حالات میں ٹرین کا سفر ہو تو رزرویشن کرایا جائے، ہوائی جہاز کا سفر ہو تو اس کے ٹکٹ کا انتظام کیا جائے اور سفر کی نوعیت اور فاصلے کی قربت اور دوری کے لحاظ سے زادِ راہ اور سفر خرچ کا الگ سے اہتمام کیا جائے۔ دوسرا لفظ:

مَاْمَنَهٗ ۔ اس کے اطمینان کی جگہ

اس سے آگے کا مطالبہ کرتا ہے کہ غیر مسلم پناہ گزین کے وہاں پہنچنے کا انتظام کیا جائے جہاں کہ وہ امن و اطمینان کے ساتھ زندگی گزار سکے۔ اس کی پسند کی یہ امن و اطمینان کی جگہ بسا اوقات دور ہو سکتی اور کثیر مصارف کی طالب ہو سکتی ہے لیکن آیتِ کریمہ کا یہ لفظ مسلمان فرد، معاشرے اور مسلمان حکومت سے مطالبہ کرتا ہے کہ کافر اور مشرک پناہ گزین کو ہر حال میں اس کے امن و اطمینان کی جگہ تک پہنچایا جائے۔ صرف اپنے یہاں سے دفع کر دینے کو کافی نہ سمجھا جائے۔ قریب کی جگہ اور قریب کا علاقہ جو کم صرفے کا ہو لیکن وہاں غیر مسلم پناہ گزیں کو اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کا اطمینان نہ ہو تو ہرگز ہرگز اس کو ایسی غیر محفوظ جگہ میں نہ ڈھکیلا جائے۔ صرف اخلاقی نہیں مسلمان فرد، معاشرے اور حکومت کی قانونی اور شرعی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو اس کے امن و اطمینان کی جگہ پہنچانے کا اہتمام کرے، چاہے وہ دور سے دور اور کثیر مصارف کی طالب ہو۔ جیسا کہ پہلے بات آئی، یہ غیر مسلم پناہ گزیں ایک یا چند افراد، ان کی کوئی جماعت، اسی طرح ان کی بڑی سے بڑی آبادی بھی ہو سکتی ہے۔ اس سلسلے میں فرد کی طرح اگر کسی مسلمان حکومت کے وسائل کفایت نہ کریں تو زیرِ بحث آیتِ کریمہ پر عمل درآمد کے مقصد سے دیگر مسلمان حکومتوں یہاں تک کہ درجہ بدرجہ پورے عالمِ اسلام کی ذمہ داری قرار پاتی ہے کہ وہ اس انسانی مسئلہ کے حل میں متعلق حکومت کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ تعاون ان کے اوپر حسبِ حیثیت اور حسبِ مقدرت واجب ہوگا اور اس میں کوتاہی پر وہ عنداللہ جواب دہ قرار پائیں گی۔

بہر حال وہ جائیں تو اپنے امن و اطمینان کی جگہ ہی جائیں اور کسی متعین مدت کی تحدید کے بغیر جب تک ان کو یہ جائے امن نصیب نہ ہو وہ مسلمان فرد، معاشرے کی طرح مسلمان حکومت کے زیرِ سایہ زندگی بسر کریں۔ زمین اللہ کی ہے، وہ اللہ کے بندے اور اس کے بندوں کے مہمان ہیں، پھر ان کو گھبرانے اور اکتانے کی بالکل ضرورت نہیں ہے۔ جب تک مسلمان معاشرے اور اسلامی حکومت کی کوئی مخصوص مصلحت اور مخصوص ضرورت اس کے برعکس کی متقاضی نہ ہو، اسلامی ریاست کے غیر مسلم پناہ گزیں کو اپنے اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا، جس سے یہ بات اپنے آپ نکلتی ہے کہ ایسی ہی کوئی دوسری مصلحت اور رکاوٹ نہ ہو تو ایسے پناہ گزینوں کو عارضی شہریت کے ساتھ اسلامی ریاست کی مستقل شہریت بھی دی جا سکتی ہے۔ اصولی طور پر اس کی پوری گنجائش نکلتی ہے۔[۱۵]

عام انسانی حقوق کا اہتمام

اصول ہے کہ بڑی چیز حاصل ہو جائے تو چھوٹی چیز کے اپنے آپ حاصل ہونے کی امید کی جاتی ہے۔ مہمان کے لیے الگ کمرہ، نہانے کے لیے گرم پانی اور اخبار کی سہولت ہو تو اپنے آپ امید کی جاتی ہے کہ ناشتہ وقت پر ملے گا اور کھانے میں دیر نہ ہوگی۔ غیر مسلم پناہ گزیں کے لیے قرآن جب وہ جتن کرتا ہے جس کی تفصیل اوپر گزری تو اس سے اپنے آپ نکلتا ہے کہ اللہ کے دین میں اس کے عام انسانی حقوق کا کتنا خیال ہوگا اور اسلام ان کے سلسلے میں کس درجہ مستعد اور چوکس ہوگا۔ معلوم ہے کہ اسلام میں خدمتِ خلق اور حسنِ سلوک کی کس قدر تاکید ہے۔ یہ خدمت اور سلوک عقیدے اور مذہب کی قید سے بے نیاز ہے۔ صرف انسان کا انسان ہونا اس کے لیے کافی ہے کہ آڑے وقت میں اس کے کام آیا جائے اور اس کے ساتھ رحمت و نرمی کا سلوک کیا جائے۔ اسلام میں اخلاق کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ ہیں۔ اپنی عدل و رحمت کی صفات کے ساتھ اللہ رب العزت کا اپنے بندوں کے ساتھ جس وسعت اور کشادگی کا معاملہ ہے کہ وہ اپنے نہ ماننے والوں کو بھی اچھی طرح کھلاتا پلاتا اور ان کو ہر طرح سے نوازتا ہے، ان کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے اس پر ایمان لانے والے اس کے محبوب بندوں کے رویے کو بھی اس سے مختلف نہیں ہونا چاہیے۔

قرآن میں اہلِ ایمان کو صاف حکم ہے کہ مسلم و غیر مسلم کے کسی امتیاز کے بغیر وہ ہر ایک سے بھلی بات کہیں:

.... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (بقرہ: ۸۳) .... اور تمام لوگوں سے بھلی بات کہو

نیز یہ کہ علی الاطلاق وہ لوگوں کے ساتھ نیکی اور بھلائی کا معاملہ کریں:

.... وَافْعَلُوا الْخَيْرَ (حج: ۷۷) .... اور ہر ایک کے ساتھ اچھائی کا معاملہ کرو۔

اسی طرح حدیث میں اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تاکید ہے:

الراحمون یرحمهم الرحمٰن	رحم کرنے والے لوگ، اللہ ان پر رحم
ارحموا من فی الارض یرحمکم	کرتا ہے۔ تم زمین والوں پر رحم کرو، آسمان
من فی السماء	والا تم پر رحم کرے گا۔

نیز یہ کہ:

الخلق عیال اللہ فاحبّ الخلق الی اللہ من احسن الی عیالہ[۱۵]

(تمام) مخلوق اللہ کا کنبہ ہے۔ تو اپنی مخلوق میں اللہ کو سب سے زیادہ پسند وہ ہے جو اس کے کنبے کے ساتھ اسی طرح حسن سلوک کا معاملہ کرے۔

اس کے لحاظ سے اسلام میں اس کے کسی ماننے والے کے اوپر غیر مسلموں کے جو حقوق مرتب ہوتے ہیں، غیر مسلم پناہ گزیں اس کی طرف سے بدرجۂ اولیٰ ان حقوق کا مستحق ہوگا۔ اسلام اگر عقیدے، مذہب، رنگ، نسل، زبان اور علاقائیت کی بنیاد پر انسانوں اور انسانوں کے درمیان فرق و امتیاز کا قائل نہیں ہے تو غیر مسلم پناہ گزیں کے ساتھ ان کی بنیاد پر اس سے بڑھ کر اس کے نزدیک کسی قسم کا امتیاز برتنا ہرگز ہرگز جائز اور درست نہیں ہوگا۔ اسلام اپنے غیر مسلم مستقل شہریوں 'اہل ذمہ' کے ساتھ جس حسن سلوک کی تاکید کرتا ہے اور ان کے لیے بھرپور انسانی حقوق کی ضمانت فراہم کرتا ہے، غیر مسلم پناہ گزیں اس سے بھی زیادہ ان حقوق کا حقدار اور اس حسن سلوک کا مستحق ہوگا۔ اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کو کیا حقوق حاصل ہیں اور اسلام کی عدل گستری ان کے لیے کون کون سی غیر معمولی مراعات اور سہولتیں فراہم کرتی ہے، اس کی تفصیل میں قدیم سے جدید تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے[۱۶] اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

دیگر متعلقہ حقوق

جہاں تک غیر مسلم پناہ گزینوں کے دیگر حقوق و فرائض کا سوال ہے تو اس میں معاش کے حصول اور اپنے بچوں کو مذہبی تعلیم کی آزادی جیسے حقوق میں کسی تخفیف کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ جب اسلامی ریاست کے مستقل غیر مسلم شہریوں کو حدود کی رعایت سے اس کی آزادی حاصل ہے جس کی تفصیل اوپر کے حوالہ میں دیکھی جا سکتی ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسلامی ریاست کے غیر مسلم پناہ گزیں کو یہ سہولت حاصل نہ ہو۔ اسی طرح اپنی تفصیلات کے ساتھ اسلامی ریاست کے ملکی قانون (Law of the land) کے بھی یہ اہل ذمہ کی طرح پوری طرح سے پابند ہوں گے۔ اس کی تفصیلات بھی اسی حوالہ

میں دیکھنی چاہئیں۔[۴۲] جہاں تک اسلامی ریاست کے غیر مسلم پناہ گزینوں کی شہریت، اسی طرح سیاست اور انتظامیہ اور ملازمت میں ان کی شرکت کا سوال ہے، اس کی گنجائش اور عدم گنجائش کا فیصلہ متعلقہ حکومت اپنے حالات اور مصالح کی روشنی میں ہی کر سکتی ہے اور اس کے سلسلے میں کوئی عمومی اور اصولی موقف متعین نہیں کیا جا سکتا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱؎ چند حوالوں کے لیے: مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ م ۱۹۷۹ء انسان کے بنیادی حقوق، محمد صلاح الدین م ۱۹۹۴ء بنیادی حقوق۔ نیز خاکسار کی کتاب 'اسلام کا تصورِ مساوات' کی بحث 'شہریت کے حقوق'، جنگ کے پس منظر میں انسانی حقوق کی تفصیل کے لیے: مولانا مودودیؒ کی شاہ کار 'الجہاد فی الاسلام' کے متعلقہ مباحث۔ جملہ کتب مطبوعہ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی۔

۲؎ ہمارے یہاں اردو کے سیرت اور تاریخ کے ذخیرے میں عام طور پر 'ہجرتِ حبشہ' اور شاہِ نجاشی کے کردار کا ذکر سرسری ہے اور ہر جگہ ایک ہی طرح کے مواد کا اعادہ ہے۔ اس کو مستقل موضوع بنا کر تحقیقی کام کرنے کی ضرورت ہے۔ دوسرے پہلو سے شاہِ حبشہ کے کردار کے ایک جائزے کے لیے ہماری کتاب 'مسلمان اقلیتوں کا مطلوبہ کردار'، نظر ثانی شدہ (منتظرِ طبع)۔

۳؎ اس مضمون کی احادیث کی تفصیل کے لیے ہماری کتاب 'مومنانہ زندگی کے اوصاف' کا مضمون 'مرحمت ومواسات'، شائع کردہ: مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔

۴؎ ہمارے یہاں ابھی عام طور پر صدرِ اول کی تاریخ کے بیانیہ مطالعہ کا رواج ہے۔ اسلامی تاریخ کے استنباطی اور استخراجی مطالعہ کی بہت کمی ہے۔ عصری جامعات کے تاریخ کے اسکالرس کے ساتھ ہمارے علمائے کرام کو بھی اب اس طرف توجہ دینی چاہیے۔

۵؎ تفصیل کے لیے ہماری کتاب 'شادی کی رسمیں اور اسلام' کا مضمون 'چوتھی'، منتظرِ طبع۔

۶؎ مشہور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ: لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية روایت بخاری ومسلم بحوالہ: نووی: ریاض الصالحین ۲/۷، مصطفی البابی الحلبی واولادہ، مصر ۱۹۳۸ء مزید ملاحظہ ہو: ہمارا تحقیقی ترجمہ: دعوتِ دین کے علمی تقاضے ۱۰۹/۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔

۷؎ تفصیل کے لیے: مولانا سید جلال الدین عمری: غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق: نیز خاکسار کی کتاب 'اسلام اور آزادیٔ فکر وعمل' (منتظرِ طبع) پہلی: مطبوعہ: ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

نیز : مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ : اسلامی ریاست کی بحث 'غیر مسلموں کے حقوق' مطبوعہ اسلامک پبلیکیشنز لاہور، پہلا اول ۱۹۶۲ء

۸ فقہ قدیم سے اس کے جائزہ کے لیے : امام محمد صاحب ابی حنیفہ اوران کے شارح شمس الائمہ سرخسی کی المبسوط : ۴/ ۳۸ - ۲۲۴ ، ۵/ ۴۸ - ۲۰۰ ، ۱۰/ ۶۶ - ۱۲۳ ودیگر طبع جدید ، دارالکتب العلمیہ بیروت۔ طبعہ اولیٰ ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۳ء - نیز انہی دونوں کی : شرح السیر الکبیر : ۱/ ۱۶۸ - ۲۶۸ ۔ آخر جلد ۲/ ۹۶ - ۱۰۲ ، ۳/ ۹۴ - ۱۰۹ ، ۴/ ۸۶ - ۱۵۷ وغیرہ، جہاں جابجا اس سے متعلق کسی مسئلہ یا جزئیہ کا ذکر ہے۔ طبع قدیم : دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد الدکن، اردو میں اس کی ایک جھلک کے لیے : شیخ ابوزہرہ مصری کی کتاب کا ہمارا ترجمہ : انسانی معاشرہ — اسلام کے سائے میں ۲۲۷/ اوراس سے آگے ۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔

۹ سورۃ العذاب ، حضرت حذیفہؓ کی روایت ۔ تفسیر الجلالین ۲۳۹/ ، طبع جدید، دارالمعرفۃ بیروت ۱۴۰۳ھ اس سورہ کے ایسے ہی دوسرے نام 'فاضحہ' 'مبعثرہ' اور 'مقشقشہ' ہیں کہ یہ لوگوں کی قلعی کھولنے والی اوران کو آئینہ دکھانے والی ہے۔ قاضی ابوبکر بن عربی مالکی م ۵۴۳ھ : احکام القرآن : ۱/ ۳۶۵ ، مطبعہ السعادہ مصر ۱۳۳۱ھ ، طبعہ اولیٰ ۔

۱۰ حوالہ کے لیے ہماری کتاب 'اسلام اور آزادیٔ فکر وعمل' کی بحث 'علم دین کے حصول کی آزادی' محولہ بالا۔

۱۱ سردست اس کے صرف تین نظائر : مدثر : ۲۱ - ۲۳ ، قیامہ : ۲۱ - ۳۳ اور مومنون : ۱۳ - ۱۶ ۔

۱۲ مزید کے لیے : روم : ۱۱ ، سجدہ : ۱۱ اور زمر : ۴۴ ۔

۱۳ نیز ملاحظہ ہو : آل عمران : ۵۵ ، انعام : ۶۰ اور ۱۶۴ ۔

۱۴ اس موقع پر علماء کی ایک جماعت کی طرف سے کہا گیا ہے کہ دارالحرب سے آنے والے کسی غیر مسلم کو دارالاسلام میں سال بھر ٹھہرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی ۔ ہاں چار مہینے تک وہ ٹھہر سکتا ہے ۔ جہاں تک چار مہینے سے اوپر اور سال بھر سے کم مدت کا سوال ہے تو اس کے سلسلے میں حضرت امام شافعیؒ اور دیگر علماء کے دو قول ہیں ۔ ایک کے مطابق یہ جائز اور دوسرے کے مطابق ناجائز ہے ۔ حافظ ابن کثیر م ۷۷۴ھ : تفسیر ابن کثیر : ۲/ ۱۳۳۷ ، مکتبہ تجاریہ کبریٰ، مصر ۱۳۵۶ھ/ ۱۹۳۷ء ۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور امت کے علماء اوران کے ارباب حل وعقد کے لیے اپنے حالات کے لحاظ سے اس سے ہٹ کر بھی رائے بنانے اور اس پر عمل کرنے کی پوری گنجائش ہے ۔ اسی طرح اس سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں یہ جو کہا گیا ہے کہ امام کی ذمہ داری ہے کہ وہ کسی سبب اور عذر کے بغیر کسی حربی کو دارالاسلام میں یوں ہی پڑا نہ رہنے دے بلکہ کام ختم ہوجانے پر اسے اس کے گھر چلے

جانے کے لیے اقدام کرے۔ نیز یہ کہ اس اقدام کے بعد بھی اگر وہ سال بھر تک دارالاسلام میں پڑا رہتا ہے تو تو وہ 'ذمی' ہوجائے گا اور اس سے خراج وصول کیا جائے گا۔ ابوبکر الجصاص م ۳۷۰ھ : احکام القرآن : ۳/۴/۱۰، مطبعہ بہیہ، مصر ۱۳۴۷ھ۔ توفقہ حنفی کی یہ رائے بھی مبنی بر اجتہاد ہی ہے اور بدلے ہوئے حالات میں اس سے مختلف رائے اختیار کی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی واضح رہے کہ حکومتِ اسلامیہ کے علاوہ عام حالات میں امان دینے کا یہ حق آزاد کی طرح، غلام، عورت اور بچے ہر ایک کو حاصل ہوگا۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی اپنی شرطوں کے ساتھ غلام کی امان کے حق کے قائل ہیں۔ حضرات مالکیہ کے یہاں بچے کی امان کا معاملہ بھی اس سے مختلف نہیں ہے۔ ابن العربی : احکام القرآن : ۱/۳۷۰-۳۷۱، محولہ بالا۔

۱۵ھ دوسری نظیر کے لیے : اسرا : ۵۳ ۱۶ھ ایضا : آل عمران : ۱۱۵

۱۷ھ جامع ترمذی جلد ۲ ابواب البر والصلہ، باب ماجاء فی رحمۃ الناس، رشیدیہ دہلی

۱۸ھ بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح / ۴۲۵، رشیدیہ دہلی

۱۹ھ اسی مضمون کے حواشی ۱ اور ۲ ۲۰ھ حاشیہ ۱۹ سے مراجعت

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم پیش کش

مذہب کا اسلامی تصوّر

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اس کتاب میں معاملاتِ دنیا سے مذہب کی بے دخلی کے تصور کو اس کے خاص تاریخی تناظر میں دیکھا گیا ہے۔ کتاب کے پہلے باب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ چرچ کے ناقابلِ بیان مظالم کے نتیجے میں یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی اور مسیحیت سے بے زاری کے ساتھ خود مذہب سے بے زاری پیدا ہوگئی تھی۔ دوسرے باب میں قرآن اور سنت کی روشنی میں اسلام کے مطلوبہ تصورِ مذہب کو پورے شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

آفسٹ کی عمدہ طباعت صفحات ۵۹۱۔ قیمت مجلد صرف ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۲۵

سونے چاندی کا نصابِ زکاۃ

مولانا سید اسرار الحق سبیلی

اسلام نے زکاۃ فرض قرار دے کر امیر و غریب کے درمیان دولت کے توازن کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے، ایک طبقہ جو سال بھر کھا پی کر ایک مقررہ نصاب کا مالک بنا ہے، اس کے لیے اپنے مال سے کچھ حصہ خرچ کرنا ضروری ہے، تاکہ مال داروں کے مال کا کچھ حصہ غریبوں کے پاس منتقل ہو، اور ان کی غربت کی سطح پست ہونے کے بجائے کچھ بلند ہو، امام طبرانیؒ نے المعجم الاوسط اور المعجم الصغیر میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ارشادِ رسولؐ نقل کیا ہے

ان اللہ فرض علی اغنیاء	اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے مال داروں
المسلمین فی اموالھم بقدر	پر ان کے مالوں میں اتنی مقدار زکاۃ فرض
الذی یسع فقراءھم، ولن	کی ہے جو ان کے فقراء کی تنگی کو دور کردے
یجھد الفقراء اذا جاعوا	مال داروں کی (بخالت کی) وجہ سے ہی فقراء
أو عروا الا بما یصنع اغنیاؤھم	بھوکے اور بے لباس رہتے ہیں، ایسے
ألا وان اللہ یحاسبھم حسابًا	لوگوں سے اللہ تعالیٰ سخت حساب لیں گے
شدیدًا ویعذبھم عذابًا الیمًا[1]	اور ان کو دردناک سزا دیں گے۔

ہماری بحث کا موضوع صرف سونے چاندی کا نصابِ زکاۃ ہے، ان دونوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ	جو لوگ سونا اور چاندی جمع کر کے
وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ	رکھتے ہیں اور ان کو اللہ کے راستہ میں

---

[1] دیکھئے: سید سابق، فقہ السنہ: ۱/۲۷۶ ط: دار الفکر بیروت ۱۹۸۲ء

سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝ (التوبہ: ۳۴)

خرچ نہیں کرتے، تو آپ ان کو دردناک عذاب کی خوش خبری سنا دیجئے۔

سونے اور چاندی خرچ نہ کرنے پر اسی وقت سزا دی جا سکتی ہے جب کہ ان کا ایک نصاب مقرر کر دیا جائے، دوسری آیت میں مقررہ نصاب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

وَالَّذِيْنَ فِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ ۝ لِّلسَّاۗىِٕلِ وَالْمَحْرُوْمِ ۝ (المعارج: ۲۴، ۲۵)

اور جن کے مالوں میں حصہ مقرر ہے مانگنے والوں کا اور محروم رہ جانے والوں کا۔

"حق معلوم" کی تشریح حدیث میں کی گئی ہے۔ چنانچہ صحیح حدیث میں چاندی کا نصاب پانچ اوقیہ یعنی دو سو درہم بتایا گیا ہے:

عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة [1]

سیدنا جابر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکاۃ نہیں ہے۔

ایک اوقیہ چالیس درہم چاندی کا ہوتا ہے [2]

حدیث میں سونے کا نصاب بیس مثقال بتایا گیا ہے:

عن علی عن النبی صلى الله عليه وسلم ببعض اول الحديث قال: فاذا كانت لك مأتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك شئ يعنى فى الذهب حتى يكون لك

سیدنا علی رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جب تمہارے پاس دو سو درہم ہو اور ان پر سال گزر جائے، تو ان میں پانچ درہم واجب ہے اور سونے میں تم پر کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ تمہارے پاس بیس دینار ہو جائے اور ان پر سال گزر جائے

---

[1] صحیح مسلم: ۱/۳۱۶ کتاب الزکاۃ

[2] سنن ابوداؤد: ۱/۲۲۰، کتاب الزکاۃ۔ باب من یعطی الصدقۃ وحد الغنیٰ، اوجز المسالک: ۳/۱۴۰

عشرون دینارا وحال علیها الحول — تو ان میں آدھا دینار واجب ہے

ففیها نصف دینار[1]

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے نیل الاوطار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ابوداؤد اور بیہقی نے اس حدیث کو عمدہ سند (باسناد جید) سے روایت کیا ہے[2] سید سابق نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد اور بیہقی نے نقل کیا ہے، امام بخاری نے اس کو صحیح اور اور حافظ ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے[3] علامہ شوکانی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث امام بخاری کے نزدیک صحیح ہے اور حافظ ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے، اس حدیث کا ایک راوی حارث ضعیف ہے، ابن المدینی نے اس کو جھوٹا کہا ہے، لیکن یحییٰ بن معین نے اس کو ثقہ قرار دیا ہے[4]

امام مالک نے اپنی مؤطا میں لکھا ہے:

السنة التی لا اختلاف — ہمارے نزدیک اس سنت کے

فیها عندنا ان الزکاة — بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیس

تجب فی عشرین دینارا، کما — دینار میں زکاۃ واجب ہے، جیسا کہ دو سو

تجب فی مائتی درهم[5] — درہم میں واجب ہے۔

تورات میں بھی سونے کی زکاۃ نصف مثقال (آدھا دینار) مقرر کیا گیا تھا۔ جو امیر و غریب سب پر فرض تھا، چنانچہ تورات میں مذکور ہے:

"جب تمہاری جانوں کے کفارہ کے لیے خداوند کی نذر دی جائے تو دولتمند نیم مثقال سے زیادہ نہ دے اور نہ غریب اس سے کم دے۔"[6]

---

[1] سنن ابوداؤد: ۱/۲۲۱، کتاب الزکاۃ، باب فی زکاۃ السائمۃ۔

[2] الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۷/۷۶۱

[3] فقہ السنہ: ۱/۲۸۷

[4] نیل الاوطار: ۴/۱۵۶

[5] مؤطا امام مالک علی اوجز المسالک: ۳/۱۴۵ ط: المکتبۃ العلمیہ سہارن پور

[6] خروج: ب۳۰/۱۵

اصل سونا یا چاندی؟

بعض حضرات کا خیال ہے کہ سونے، چاندی کی زکاۃ میں چاندی اصل ہے، اس کے حساب سے سونے کا نصاب مقرر کیا گیا ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

والذهب محمول على	سونے کا نصاب چاندی کے حساب
الفضة، وكان فى ذالك	سے متعین کیا گیا ہے، اس زمانہ میں ایک
الزمان صرف دينار بعشرة	دینار کی مالیت دس درہم کے برابر تھی،
دراهم فصار نصابه عشرين	اس لیے اس کا نصاب بیس مثقال مقرر
مثقالا [1]	کیا گیا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل چاندی میں زکاۃ مقرر کی، آپؐ کے بعد مسلمانوں نے سونے کا نصاب یا تو اس حدیث سے متعین کیا جو ہم تک نہیں پہونچی یا قیاس سے متعین کیا ہے۔[2]

لیکن جب صحیح حدیث سے سونے کا نصاب متعین ہو گیا، تو یہ کہنا درست نہیں ہونا چاہیے کہ چاندی کے حساب سے سونے کا نصاب مقرر کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ڈاکٹر ضیاء الدین رئیس کی کتاب الخراج فی الدولۃ الاسلامیہ (ص: ۳۴۴) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور اہل مکہ کے نزدیک سکوں کی بنیاد مثقال تھا اور دیتوں کے مقرر کرنے میں اسی کو بنیاد بنایا گیا تھا۔[3] مولانا خلیل احمد محدث سہارن پوری اور شیخ محمد زکریا کاندھلویؒ نے ابو عبید کا قول نقل کیا ہے کہ نہ زمانۂ جاہلیت میں مثقال میں کوئی تبدیلی آئی اور نہ زمانۂ اسلام میں، اس کے برخلاف درہم کے بارے میں ہے کہ وہ مختلف وزنوں کا ہوا کرتا تھا۔[4]

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ: ۲/ ۱۴۱

[2] سبل السلام: ۲/ ۲۶۲

[3] الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۲/ ۷۶۰

[4] بذل المجہود: ۳/ ۵، اوجز المسالک: ۳/ ۱۴۰، العنایہ مع الفتح: ۲/ ۲۱۸، ہدایہ مع الفتح: ۲/ ۲۱۹

تورات میں بھی سونے کی زکاۃ کی مقدار نصف دینار اور پیداوار میں دسواں حصہ مقرر کیا گیا ہے، جس کو اسلام میں کسی قدر اصلاح کے بعد قبول کرلیا گیا ہے، اس سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نقد مالوں میں اصل سونا ہے نہ کہ چاندی۔

علامہ سید سلیمان ندویؒ نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ زکاۃ کے نصاب کی تعیین میں تورات کی تعیین کو بھی سامنے رکھا گیا ہے، انھوں نے لکھا ہے:

"اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ شریعتِ محمدیہ نے تورات کی قانونی تعیین اور انجیل کی عدم تعیین، دونوں حقیقتوں کو اپنے نظام میں جمع کرلیا..... عرب میں جو قوم کسی نہ کسی طرح زکاۃ ادا کرتی تھی، اس کی جو شرح متعین اور رواج پذیر تھی، اسی کو اسلام نے کسی قدر اصلاح کے بعد قبول کرلیا تھا، عرب میں اس قسم کی زکوٰۃ صرف بنی اسرائیل ادا کرتے تھے، جس کا حکم توراۃ میں مذکور ہے، اور اس کی شرح بھی اس میں مقرر ہے، یعنی پیداوار میں دسواں حصہ اور نقد میں نصف مثقال، آنحضرت صلعم نے اپنی حکمتِ ربّانی سے اجناسِ زکاۃ پر مختلف شرحیں مقرر فرمائیں، جو قیمت کے لحاظ سے اسی "شرح معلوم" (حق معلوم) کے مساوی ہیں..... سونے کی زکاۃ وہی آدھا مثقال رکھا لیکن یہ بتادیا کہ یہ آدھا مثقال اسی سے لیا جائے گا جو کم از کم پانچ اوقیہ یعنی بیس مثقال سونے کا مالک ہو، اور ۵ اوقیہ یعنی ۲۰ مثقال سونے کی متوسط قیمت دوسو درہم چاندی کے سکے ہیں، یعنی ایک اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہے۔"[1]

سید صاحب کی تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نقد مالوں میں سونا اصل ہے، اور اس کے مطابق چاندی کا نصاب مقرر کیا گیا ہے، سید صاحب کی تحقیق اگر درست مان لی جائے تو آج کے دور کے مطابق سونے کو معیار بنانے کی راہ آسانی سے نکل سکتی ہے۔ سید صاحب کی تحریر سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ ۵ اوقیہ سونا اصل ہے اور ۵ اوقیہ سونے کی قیمت اس زمانہ میں دوسو درہم تھی، لیکن حدیث، شرحِ حدیث اور فقہاء کی تصریحات سے کہیں یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے کہ ۵ اوقیہ سونے کی قیمت دوسو درہم تھی، بلکہ حدیث سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ پانچ اوقیہ چاندی دوسو

---

[1] سیرۃ النبی: ۵/۱۶۰، ۱۶۱

درہم کے مساوی ہے[1]

اب یہاں دو مسئلے غور طلب ہیں، اول یہ کہ مالکِ نصاب ہونے کے لیے سونے اور چاندی دونوں کا اعتبار کیا جائے، یا صرف سونے کا اعتبار کیا جائے؛ دوسرے یہ کہ کرنسی نوٹوں میں زکاۃ کا نصاب سونے کے حساب سے مقرر کیا جائے یا چاندی کے حساب سے؟

جہاں تک چاندی کے نصاب کا تعلق ہے، تو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اسلام نے دولت مندوں پر زکاۃ فرض کی ہے، قدیم زمانہ میں دولت مندی کا ادنیٰ معیار دو سو درہم تھا، لیکن آج کے دور میں دو سو درہم یعنی ۶۱۲٫۳۵ گرام چاندی کی ملکیت دولت مند ہونے کے لیے قطعاً کافی نہیں، کیوں کہ ۶۱۲٫۳۵ گرام چاندی کی قیمت چار، پانچ ہزار سے زیادہ نہیں، جو آج کے عرف میں ایک معمولی رقم ہے، دولت مندی سے اس کو کوئی واسطہ نہیں، آج کے عرف میں دو سو درہم کے مالک کو دولت مند نہیں کہا جا سکتا، جب کہ حدیث میں مال داروں پر ہی زکاۃ واجب قرار دی گئی ہے۔

تُؤخذ من اغنیاءھم	زکاۃ ان کے مال داروں سے لی
وتُردّ علی فقراءھم[2]	جائے گی اور ان کے غربا میں تقسیم کی جائے گی۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اموالِ زکاۃ کا نصاب مقرر کرنے کی جو حکمت بیان کی ہے، اس لحاظ سے بھی موجودہ دور میں چاندی کا نصاب اس مقصد پر پورا نہیں اترتا، شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

اقول: انما قدّر من الحبّ	میرا خیال ہے کہ غلہ اور کھجور میں
والتمر خمسۃ أوسق لأنّها	پانچ وسق نصاب اس لیے مقرر کیا
تکفی أقل أهل بیت إلی سنۃ	گیا ہے کہ یہ ایک چھوٹے خاندان کے
وذالک لأن أقلّ البیت	لیے سال بھر کے لیے کافی ہے، گھر میں
الزوج والزوجۃ وثالث	کم سے کم شوہر، بیوی کے علاوہ تیسرا

---

[1] دیکھئے: سنن ابو داؤد: ۱/۲۳۰ کتاب الزکاۃ، باب من یعطی الصدقۃ وحدّ الغنی

[2] صحیح البخاری: ۱/۲۰۳، کتاب الزکاۃ، باب اخذ الصدقۃ من الاغنیاء وترد فی الفقراء حیث کانوا

خادم اُو ولد بینهما، ویضاهی ذلك من أقلّ البیوت، وغالب قوت الإنسان رطل اومُدّمن الطعام، فإذا لکل واحد من هولاء ذلك المقدار کفاهم لسنة وبقیت لنوائبهم أوادامهم، وانما قُدّر من الورق خمس أواق لأنها مقدار یکفی أقلّ أهل بیت سنةً کاملةً اذا کانت الأسعار موافقة فی اکثر الأقطار[1]

ایک خادم یا ایک اولاد ہوتی ہے، یا اسی طرح کوئی چھوٹا گھرانا ہوتا ہے، اور ایک آدمی کی زیادہ سے زیادہ خوراک ایک رطل یا ایک مُد غلّہ ہوتا ہے، اس لحاظ سے ان میں سے ہر شخص کو ایک سال تک یہ مقدار کافی ہو جائے گی اور جو کچھ بچے گا وہ ناگہانی ضرورت کے وقت یا سالن بنانے میں کام آئے گا، اسی طرح چاندی کا نصاب پانچ اوقیہ مقرر کیا گیا ہے، جو ایک چھوٹے گھرانہ کو پورے سال کے لیے کافی ہے، جب کہ اکثر علاقوں میں قیمتیں برابر ہوں۔

موجودہ دور میں پانچ اوقیہ چاندی یعنی چار یا پانچ ہزار کی رقم سے ایک سال گزارہ کرنا محال ہے، بلکہ اس سے ایک ماہ کا خرچ بھی مشکل سے چل سکتا ہے۔

حافظ ابن قیمؒ مقدارِ زکاۃ کی مصلحت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم فرضها علی اکمل الوجوه وأنفعها للمساکین وأرفقها بأرباب الاموال، ولم یفرضها فی کل مال، بل فرضها فی الأموال التی تحتمل المواساة ویکثر فیها الربح والدرّ والنسل، ولم یفرضها فیما یحتاج العبد الیه من ماله، ولا غنی

زکاۃ کامل طریقوں پر فرض کی گئی ہے، جو مسکینوں کے لیے زیادہ نفع بخش اور مال داروں کے لیے زیادہ آسانی کا باعث ہے، ہر طرح کے مال میں زکاۃ فرض نہیں، بلکہ ان مالوں میں فرض ہے جن سے ہم دردی کا مظاہرہ ہو سکے اور جن میں نفع، دودھ اور نسل زیادہ ہو، لہٰذا ایسے مال میں زکاۃ فرض نہیں جس کی بندے کو

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ: ۲/۱۳۸

لہ عنہ[1] ضرورت ہے اور جس سے استغنا نہیں ہوسکتا ہے۔

آج کے دور میں دوسو درہم چاندی یا اس کی قیمت ایسا مال ہے جس کی انسان کو ضرورت ہے تاکہ دوا علاج اور دوسری ناگہانی ضرورت کے وقت کام آسکے۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کا نصاب دوسو درہم اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس کی حیثیت ثمن اور زرِ مبادلہ کی تھی، آج اس کی حیثیت زرِ مبادلہ کی نہیں رہی، ثمنیت کا اس سے رشتہ کٹ کر سونے سے جڑ گیا ہے۔ اب چاندی کی حیثیت غریب طبقہ کے زیورات اور سامان کی رہ گئی ہے۔ اس سے مختلف شوقیہ سامان بنائے جاتے ہیں۔ گویا چاندی کے نصاب کی تعیین عرف پر مبنی تھی، قدیم زمانہ کے عرف میں اس کو ثمن کا درجہ حاصل تھا، مگر آج کے عرف میں اس کو ثمن کا درجہ حاصل نہیں تو عرف کے بدل جانے پر حکم بھی بدل جانا چاہیے۔ ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء لکھتے ہیں:

ومن الواضح بعد ما	ماقبل کی تفصیل کے بعد یہ بات
تقدّم أنّ جميعَ مابنی من	واضح ہوجاتی ہے کہ وہ تمام احکام جو
الأحكام على العرف	عرف پر مبنی ہیں، عرف کے بدل جانے
يتبدّل بتبدّل العرف	بدل جاتے ہیں اور اس کے ساتھ حکم
ويدور معه كيفما	تبدیل ہوتا رہتا ہے، کیوں کہ فقہ میں یہ
استدار ذلك، لأن من	بات تسلیم شدہ ہے کہ حکم علت کے
المقرّر فقهًا أنّ الحكم	ساتھ پھرتا رہتا ہے، اسی بنا پر یہ فقہی
يدور مع العلة وعن هذا وضعت	قاعدہ وضع کیا گیا ہے: "لا ينكر
القاعدة الفقهية القائلة:	تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان"
"لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر	زمانہ کے بدلنے سے احکام کے بدلنے
الأزمان"[2]	کو روکا نہیں جاسکتا۔

ڈاکٹر زرقاء نے مثال دیتے ہوئے بخاری کی وہ حدیث بھی ذکر کی ہے جس

---

[1] اعلام الموقّعین: ۲/ ۱۰۹ ط: دار الجیل، بیروت

[2] المدخل الفقہی العام: ۲/ ۸۷۲

میں حیا کی بنا پر کنواری لڑکی کی خاموشی کو نکاح پر رضامند ہونے کا درجہ دیا گیا ہے، زبان سے اجازت دینا ضروری نہیں لیکن موجودہ عرف میں حیا کا وہ معیار باقی نہیں رہا، اس لیے زبان سے اجازت کو انھوں نے ضروری قرار دیا ہے[۱]

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ موجودہ کاغذی کرنسی نوٹوں پر زکاۃ چاندی کی قیمت کے اعتبار سے واجب ہوگی یا سونے کے اعتبار سے؟ تو اس سلسلہ میں یہ بات معلوم ہے کہ فی نفسہ کاغذ میں زکاۃ واجب نہیں، کاغذی نوٹوں میں زکاۃ واجب ہونے کی وجہ اس کا ثمن ہونا ہے، قدیم زمانہ میں دھات کے سکوں کا تعلق سونا چاندی دونوں سے تھا، لیکن آج کے دور میں کاغذی نوٹوں کا تعلق صرف سونے سے ہے، سونے کی ہی کمی زیادتی سے افراطِ زر میں کمی زیادتی ہوتی ہے اس لیے موجودہ زمانہ میں کرنسی نوٹوں کی زکاۃ ادا کرنے میں سونے کے نصاب کا اعتبار کرنا چاہیے، جیسا کہ دورِ جدید کے علماء میں ڈاکٹر یوسف القرضاوی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی نسیم احمد قاسمی[۲] اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی وغیرہ کی رائے ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:-

وتقدّر الأوراق النقدية بسعر الذهب، لأنّه هو الأصل في التعامل، ولأنّ غطاء النقود هو بالذهب ولأنّ المثقال كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعند أهل مكة هو أساس العملة وهو أساس تقدير الديات[۳]	کرنسی نوٹوں کا حساب سونے کی قیمت سے لگایا جائے گا، کیوں کہ یہی دین میں وہی اصل اور بنیاد ہے اور کیش کا دارومدار سونے پر ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور اہل مکہ کے نزدیک مثقال ہی سکوں کی بنیاد تھی، اور اسی کی بنیاد پر دیتیں مقرر کی جاتی تھیں۔

بہت سے علماء کرنسی نوٹوں میں زکاۃ چاندی کے حساب سے مقرر کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہے، تو یہ بات ہمیں یاد رکھنی چاہیے

---

[۱] المدخل الفقہی العام: ۲/۸۹۳

[۲] دیکھئے: مجلہ فقہ اسلامی، دوسرا فقہی سمینار، اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی

[۳] الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۲/۷۶۰

کہ اس صورت میں فقراء اور زکاۃ مانگنے والوں کا نفع ضرور ہے، لیکن ایک کثیر تعداد کو جو سطحِ غربت میں ہو، زکاۃ کا مکلّف قرار دینا اور صاحبِ نصاب ہونے کے ناطے ان کے لیے زکاۃ لینے کے دروازے بند کر دینا بھی مصالحِ شریعت کے خلاف ہے۔
واللہ اعلم بالصواب۔

خلاصۂ بحث

- سونے اور چاندی دونوں کا نصاب معتبر حدیث سے ثابت ہے۔
- ان دونوں سے نصاب میں چاندی کو اصل قرار دینا درست نہیں۔
- چاندی کی موجودہ قدر کا تقاضا ہے کہ اس کے مقررہ نصاب پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔
- کرنسی نوٹوں پر زکاۃ واجب ہونے کے لیے سونے کے نصاب کو معیار بنایا جائے نہ کہ چاندی کو۔

اعلانِ ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقامِ اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔
۲۔ نوعیتِ اشاعت: سہ ماہی
۳۔ پرنٹر، پبلشر: سید جلال الدین عمری
۴۔ قومیت: ہندوستانی
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی۔
۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی
۶۔ ملکیت: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ، یوپی
بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی
(۱) مولانا محمد فاروق خاں (صدر) بازار چتلی قبر، دہلی ۶
(۲) ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی۔ فریدی ہاؤس، سرسید نگر علیگڑھ
(۳) جناب امین الحسن رضوی (رکن) ۶۴۰/۹، کاشانۂ رضوی۔ ذاکر نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
(۴) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبۂ فزکس۔ جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی
(۵) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۲۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی
(۶) ٹی۔ کے عبداللہ۔ مالاتھن کنڈی ہاؤس، یلیری، کالی کٹ۔
(۷) ڈاکٹر حمید اللہ۔ مزمل منزل کمپلکس، علی گڑھ
(۸) ڈاکٹر احمد سجاد۔ طارق منزل۔ بریا تو ہاؤسنگ کالونی۔ رانچی۔
(۹) ڈاکٹر عبدالحق انصاری۔ 'الریان' مزمل منزل۔ علی گڑھ
(۱۰) محمد جعفر۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی۔
(۱۱) سید جلال الدین عمری (سکریٹری)
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

مندرجہ معلومات میرے علم ویقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔
پبلشر: سید جلال الدین عمری

ہندوستان میں بلاسودی بنک کاری

امکانات، رکاوٹیں اور طریقے*

ڈاکٹر ابوذر کمال الدین

اسلامی معاشیات کے ماہرین عرصہ سے موجودہ سودی نظام بنک کاری کے متبادل کے طور پر اسلام کے غیر سودی نظام بنک کاری کو پیش کر رہے ہیں۔ کسی وقت اسے ناممکن العمل سمجھا جاتا تھا لیکن اب یہ تجربات کے دور سے گزر رہا ہے۔ اس موضوع پر سہ ماہی تحقیقات اسلامی میں بعض مقالات اس سے پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ پیش نظر مقالہ میں ڈاکٹر ابوذر کمال الدین نے ہمارے ملک ہندوستان کے پس منظر میں اس کے امکانات کا جائزہ لیا ہے۔ اس راہ کی دشواریوں اور رکاوٹوں سے بھی وہ باخبر ہیں۔ یہ موضوع مزید غور و فکر اور بحث کا طالب ہے۔ امید ہے معاشیات کے علما اور ماہرین توجہ فرمائیں گے۔ (جلال الدین)

اسلام میں سود حرام ہے۔ یہ تصور ان مسلّمات میں سے ایک ہے جس پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ مسلمان ملکوں اور علاقوں پر نوآبادیاتی نظام کے قیام سے قبل پوری معیشت یعنی صنعت و تجارت، ملکی کاروبار کم مدتی اور طویل مدتی قرضے، نجی ضروریات کے لیے لین دین بغیر سود کے ہوتے تھے۔

نوآبادیاتی نظام نے نئی تکنک، نئے ادارے اور لین دین کے نئے ذرائع پیدا کیے جس نے سماج، معیشت اور بازار کی پوری بناوٹ کو تبدیل کر دیا۔ آج محسوس ہوتا ہے کہ سود کے بغیر دنیا کا کوئی کاروبار یہاں تک کہ نجی لین دین بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں نے ایک عرصے تک اس سے بچنے کی کوشش کی لیکن انھوں نے اس کا متبادل ڈھونڈنے کا اہتمام نہیں کیا نتیجے کے طور پر مسلم ممالک

---

* یہ مقالہ الخیر چیریٹبل ٹرسٹ، پٹنہ کے ذریعہ منعقدہ کارگاہ (Workshop) بعنوان 'بلاسودی کریڈٹ نظام' (Interest Free Credit System) ۲۰-۲۱ اگست ۱۹۹۹ء کو اے این سنہا انسٹی ٹیوٹ، پٹنہ میں پڑھا گیا۔

اور مسلم آبادی بھی اس طرزِ معیشت میں ڈوبتی اور رچتی بستی چلی گئی۔ یہاں تک کہ بعض مسلم دانشوروں نے بھی بغیر گہرے غور و فکر کے سندیہ لہجے میں کہنا شروع کیا کہ اسلام کا معاشی نظام بالخصوص سود کی حرمت کا قانون فرسودہ ہو چکا ہے جو موجودہ ترقی یافتہ دور میں ناقابلِ عمل ہے۔ اس لیے ہمیں طوعاً و کرہاً موجودہ نظمِ معیشت اور اس کے اصولوں اور اداروں کو اسی طرح قبول کر لینا چاہیے جس طرح اس کے نافذین اور متبعین نے ہم تک پہنچائے ہیں۔ علماء نے اضطرار کے فتوے دئے اور اسے گوارا کیا جانے لگا۔

لیکن سود سے نفرت نے، جو ہمارے عقیدے اور مزاج کا حصہ ہے، اس صورتِ حال سے کبھی سمجھوتا نہیں کیا۔ مسلمانوں کے ایک بڑے گروہ نے اپنی دنیوی خوشحالی کو نظر انداز کر دیا لیکن سودی لین دین پر مبنی طریقوں کو اختیار نہیں کیا۔ جن لوگوں نے اس کو بحالتِ مجبوری اختیار بھی کیا ان کے دلوں میں ایک کھٹک اور کسک رہی۔ کوئی مناسب متبادل نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں نے ان اداروں سے لین دین جاری رکھا جو سودی نظام کے تحت چلائے جا رہے ہیں۔

بنک دراصل سودی نظام کا ہی ایک تنظیمی ادارہ ہے۔ بلا شبہہ یہ ادارہ اپنے گوناگوں مقاصد کے لحاظ سے آج کے پیچیدہ معاشی نظام کے لیے ایک مفید اور ناگزیر ادارہ ہے۔ لیکن سود کی وجہ سے مسلمانوں کے لیے اسے اختیار کرنے میں بڑی خرابیاں ہیں۔ اگر اس کو سود کی حرمت سے پاک کر دیا جائے تو اس سے استفادہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، بلکہ ناگزیر ہے کہ آج کی معاشی دوڑ میں بھرپور حصہ لینے کے لیے ایسے اداروں کا قیام ہو۔

بات ۱۹۳۶ء کی ہے جب پہلی بار یہ تصور سامنے آیا کہ سود کے بغیر بھی بنک چلائے جا سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ ایک ابتدائی خاکہ تھا جو پورے بنکنگ نظام کو جانے بغیر چند موٹی موٹی باتوں کی بنیاد پر ترتیب دیا گیا تھا اس لیے یہ متبادل نہیں بنا۔ البتہ سوچ کو ایک نیا سمتِ سفر ضرور ملا۔ دھیرے دھیرے پچھلے پچاس ساٹھ سال میں اس موضوع پر اتنا کام ہو چکا ہے کہ اب اصولی طور پر اس کی معنویت کو عالمی بنک (World Bank) اور آئی ایم ایف (International Monetary Fund) جیسے اداروں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اس وقت دنیا کے مختلف ملکوں میں بنکنگ سیکٹر کو اسلامیانے کا عمل چل رہا ہے اور ایک سو سے زاید بنک آزادانہ طور پر دنیا کے مختلف ملکوں میں قائم ہو چکے ہیں جو سود کی لعنت سے پاک ہیں ان میں عرب دنیا کے علاوہ امریکہ، لاطینی امریکہ، افریقہ، ایشیا اور یورپ کے ممالک شامل ہیں دنیا نے اس نئے تجربے کو علمی اور عملی دونوں حیثیتوں سے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ یورپ اور امریکہ کی بڑی بڑی یونیورسٹیوں میں اسلامی معیشت اور اس سے متعلق موضوعات پر تحقیقی کام ہو رہے ہیں اور عملی

تجربات کا سلسلہ بھی چل رہا ہے اگرچہ یہ کوششیں ابتدائی ہی کہی جا سکتی ہیں جو موجودہ نظام کا متبادل تو نہیں ہیں، لیکن ان کی سمت و رفتار ایسی ہے کہ اگر تسلسل اور محنت سے ان پر کام کیا گیا تو یہ نئی صدی میں ایک نئے معاشی نظام کی بنیاد بن سکتی ہے۔

ہندوستان مختلف مذاہب اور مشترک تہذیبوں کا ملک ہے جہاں مسلمان دوسری بڑی اکثریت ہیں۔ اسلامی تہذیب کے مراکز میں عرب اور ایران کی طرح ہندوستان بھی ایک اہم مرکز ہے۔ چنانچہ فکرِ اسلامی کی اشاعت میں ہندوستان کا خاص حصہ رہا ہے۔ بلاسودی بنک کاری کا ابتدائی تصور ہندوستانی علماء اور دانشوروں نے ہی سب سے پہلے پیش کیا تھا[۱] ۱۹۶۳ء میں مصر میں اس کا پہلا تجربہ کیا گیا[۲] ۱۹۷۵ء میں IDB (Islamic Development Bank)[۳] کے قیام کے بعد اسلامی بنک کاری کا نیا اور بین الاقوامی دور شروع ہوا۔ ہندوستان کے بنکنگ قانون میں اگرچہ بلاسودی بنک کے قیام کی اجازت نہیں ہے پھر بھی ملک کے طول و عرض میں ایسے ادارے سیکڑوں کی تعداد میں پھیلے ہوئے ہیں

---

[۱] کسی ماہرِ اقتصادیات کی لکھی ہوئی اسلامی بنک کاری کے موضوع پر پہلی کتاب شائع کرنے کا امتیاز اردو زبان کو حاصل ہے۔ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی: غیر سودی بنک کاری، جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا۔ انگریزی میں اس کا ایک ترجمہ ۱۹۸۳ء میں برطانیہ سے منظرِ عام پر آیا۔ ویسے اس موضوع پر پہلی کتاب کا سراغ ۱۹۴۰ء میں ملتا ہے جو ڈاکٹر محمد عزیز نے لکھی کتاب کا نام - The Interestless Banking ہے اور اس کے صفحات چالیس (۴۰) ہیں۔

[۲] اسلامی بنک کاری کے اصولوں پر عمل پیرا ہونے کا تجربہ مصر کے ایک چھوٹے سے قصبے مت غمر میں کیا گیا۔ مت غمر بنیادی طور پر ایک دیہی علاقہ تھا اور یہاں کے رہنے والوں کی اکثریت کاشت کار تھی۔ شہری علاقوں کے مقابلے میں یہاں کے افراد مذہبی احکام کے زیادہ پابند تھے۔ چنانچہ وہ اپنی بچت کسی بنک میں اس لیے نہیں جمع کرتے تھے کہ تجارتی بنک سودی بنیادوں پر کام کرتے ہیں۔ اس تجربہ میں اسلامی اقدار کو مدنظر رکھتے ہوئے جرمن کوآپریٹو بنک کے طرز پر ایک ایسا بنک کاری نظام وضع کرنے کی کوشش کی گئی تھی جو دیہی کاشت کاروں کی مالی ضروریات کو بھی پورا کر سکے اور اسلامی احکام کی خلاف ورزی بھی نہ کرتا ہو۔

مت غمر پروجیکٹ کو غیر متوقع کامیابی حاصل ہوئی۔ ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۶ء بچت کھاتوں کی رقوم ۲۵ ہزار مصری پونڈ سے بڑھ کر ایک لاکھ ۲۵ ہزار مصری پونڈ ہو گئیں۔ اسی طرح اصل کاری کھاتے میں جمع شدہ رقم ۲۵ ہزار مصری پونڈ سے بڑھ کر ۷۵ ہزار مصری پونڈ ہو گئی۔ اس ابتدائی اور شاندار کامیابی کے باوجود اس پروجیکٹ کو سیاسی اسباب کی بنا پر ترک کر دیا گیا۔

[۳] اس بنک کا سرکاری عربی نام البنک الاسلامی للتنمیۃ Islamic Development Bank ہے۔

اور کامیابی کے ساتھ چلائے جارہے ہیں جو سود کے بغیر کاروبار کرتے ہیں۔ ان میں سالانہ چند ہزار سے لے کر ۲۰-۲۵ کروڑ تک کا Turn over کرنے والے ادارے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ملک کے دوسرے مقامات پر بھی ایسے اداروں کے قیام کے امکانات پوری طرح موجود ہیں اور اس کے بھی امکانات ہیں کہ ایسے ادارے زیادہ بہتر طریقے سے اور زیادہ بڑے پیمانے پر قائم کیے جائیں۔ البتہ اس کام کو ذرا سلیقے سے، صحیح نظم، مناسب تنظیم اور بہتر طریق کار کے ساتھ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ لوگوں کو اعتماد ہو اور تحفظ کی زیادہ سے زیادہ ضمانت ملے۔

سوال یہ ہے کہ ہندوستان میں ایسے کسی ادارے کا امکان کیا ہے؟ اس میں رکاوٹیں اور مشکلات کیا ہیں؟ اور اس سلسلے میں کیا کیا اندیشے ہیں؟

بلاسودی بنک کاری کے امکانات

جہاں تک امکانات کا سوال ہے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل باتیں قابل غور ہیں۔

۱۔ مسلمانوں میں دینی شعور میں کمی آئی ہے اور دینی امور کی ادائیگی کے اہتمام میں بھی بڑی کمی آئی ہے تاہم ابھی تک مسلمانوں میں ایک بڑا طبقہ ایسا ہے جو سود اور سودی لین دین کے طریقوں سے بچنا چاہتا ہے۔ اگر ان کے پاس بلاسودی ذرائع موجود ہوں تو وہ اپنی بچت اس میں جمع کرنے کو ترجیح دیں گے بشرطیکہ انھیں اس بات کا اطمینان رہے کہ ان کی جمع پونجی محفوظ رہے گی اور ضرورت کے وقت ان کو اس سے رقم نکالنے میں کوئی دقت نہ ہوگی۔ ظاہر ہے ایسے مسلمان بلاسودی ادارے کے فطری اور مضبوط معاون ہوں گے۔ ان کی تعداد ہر سماج اور محلہ میں اتنی ہے کہ ان کو بنیاد بنا کر اس طرح کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ ہمارے سماج میں چھوٹے دوکان دار، روزمرہ کا کاروبار کرنے والے لوگ کافی تعداد میں ہیں۔ ان کی روز کی آمدنی کم ہوتی ہے لیکن وہ چاہتے ہیں کہ چھوٹی چھوٹی بچت کرکے کچھ دنوں میں اپنے لیے سرمایہ اکٹھا کریں لہٰذا ان کے نزدیک یہ اہم نہیں ہے کہ انھیں اس پر کتنا سود ملتا ہے بلکہ ان کے لیے اہم یہ ہے کہ ایک شخص ان سے تھوڑی تھوڑی رقم لے کر جمع کردے اور ایک معین مدت کے بعد اس کو واپس کردے۔ حسب ضرورت ان کو اپنی رقم نکالنے کی سہولت ہو یا قرض لینے کی اجازت ہو۔ مروجہ بنک ان کو اس طرح کی بچت پر کوئی زیادہ سود نہیں دیتے۔ اس طرح کی بچت زیادہ تر چٹ فنڈ ٹائپ کے ادارے جمع کرتے ہیں اور اکثر دھوکہ دے کر ان کی بچت لوٹ کر لے جاتے ہیں۔ سہارا انڈیا، پیرس وغیرہ ان چھوٹی

بچتوں سے ہی آج اتنے بڑے ہو گئے ہیں اور ہزاروں کروڑ کا لین دین (Transaction) کرتے ہیں۔ بچت کی اس نوع کے لیے بلاسودی اداروں کی جانب سے اگر کوئی Attractive Scheme پیش کی جائے تو یہ جمع (Deposit) کا ایک بڑا ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس میں ہر طبقہ اور ہر مذہب کے لوگ حصہ دار ہو سکتے ہیں۔

۳۔ سود کے استحصالی پہلوؤں کا ادراک ان لوگوں کو شاید نہیں ہوگا جو اس نظام میں اپنی بچت جمع کرتے ہیں لیکن ان چھوٹے لوگوں کو ضرور ہوتا ہے جو ایک بار اگر کسی طرح اس کی گرفت میں پھنس جاتے ہیں تو دوبارہ اس سے نکلنے کی کوئی سبیل نہیں پاتے۔ بنکنگ نے مہاجنی پرتھا کے پرانے نظام کو ختم نہیں کیا ہے بلکہ اس کی شکل بدل دی ہے۔ چنانچہ کسان، چھوٹا یا محنت کش کا مکان، گھر، تعلیم یا اسی نوع کی کسی غرض سے اگر ایک بار اس نظام کے چکر میں پھنس گیا تو موت اور دیوالیہ پن کے بعد ہی اس کو اس سے چھٹکارا مل سکتا ہے۔ لہٰذا اس نظام کے تحت اپنی بچت جمع کرنے والوں کی تعداد ابتداءً ممکن ہے، کم ہو لیکن اس سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد یقیناً بہت زیادہ ہوگی بلکہ بیش از بیش لوگوں کی خواہش اس طرح کے ادارے سے جڑنے اور فائدہ اٹھانے کی ہی ہوگی۔ یہ بھی ایک فطری بات ہے کہ جب لوگ اس سے قرض لینے آئیں گے تو اپنی بچت بھی جمع کرنے آئیں گے اس طرح اس نظام کو فطری ارتقاء Natural Extension ملتا رہے گا۔

۴۔ مسلمانوں میں عام لوگ غریب ہیں لیکن کچھ لوگ دولت مند ہیں جن کے پاس وافر سرمایہ ہے۔ ان سے اپیل کی جا سکتی ہے کہ تجرباتی طور پر وہ اپنی بچت کا ایک حصہ اس نظام کے تحت جمع کریں تاکہ لوگ اس کی عملی افادیت سے مستفید ہو سکیں اور ان کی یہ کوشش کامیاب ہو۔

۵۔ ہمارے سماج میں ایک اچھا خاصا درمیانی طبقہ ہے جو اگر بہت زیادہ نہیں تو بہت کم وسائل بھی نہیں رکھتا۔ اس کے اندر آگے بڑھنے اور ترقی کرنے کی زبردست خواہش ہوتی ہے۔ بچوں کی تعلیم، بیٹی کی شادی، مکان کی تعمیر، علاج معالجہ، زکوٰۃ کی ادائیگی اور فریضۂ حج کی ادائیگی کے لیے یہ طبقہ چھوٹی چھوٹی بچت کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کرنے کا اہتمام کرتا ہے۔ سماج میں پائی جانے والی اس بچت کو کچھ خاص اسکیم کے تحت بلاسودی ادارے کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے۔ اس سے جہاں ایک طرف اس طرح کے ادارے کو تقویت ملے گی وہیں دوسری طرف حلال طریقے سے لوگوں کو اپنے سماجی اور دینی فرائض کی ادائیگی کا موقع ملے گا۔

مختصر یہ کہ عقیدے کی مضبوط بنیاد پر اٹھنے والی یہ تحریک اس ملک میں کامیابی کے وسیع امکانات رکھتی ہے مگر اس کے لیے مناسب نظم، چست ادارہ، قابلِ اعتبار ٹیم اور ایسے Instruments چاہئیں جو آسان،

نفع بخش اور محفوظ ہوں۔ اس ادارے کے دروازے ہر قوم اور فرقہ کے لیے کھلے ہونے چاہئیں تاکہ اس ادارے کا دائرۂ کار وسیع سے وسیع تر ہو سکے اور مہاجنی سسٹم میں جکڑے سماج کو ایک مناسب متبادل نظام مل سکے۔

رکاوٹیں اور مشکلات

۱۔ اس راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ عام مسلمانوں میں دینی شعور کی کمی کی وجہ سے سود کی لعنت سے واقف ہونے کے باوجود اس سے بچنے کی جیسی زبردست خواہش ہونی چاہیے، وہ ان میں نہیں ہے۔

۲۔ لوگوں میں حرص و ہوس کچھ اس طرح سمائی ہوئی ہے کہ حلال و حرام کی تمیز اٹھتی جا رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب مسلمانوں کا سوادِ اعظم سود سے ویسی نفرت نہیں رکھتا جیسی رکھنی چاہیے۔

۳۔ حالتِ اضطرار کے فتوے نے بھی ایک چور دروازہ کھول دیا ہے جس کی وجہ سے لوگوں نے موجودہ نظام کو ناقابلِ تغیر مان کر اس سے استفادے کی راہ نکال لی ہے اور اس جانب سوچنا بھی چھوڑ دیا ہے کہ اس کا کوئی متبادل ہو سکتا ہے۔

۴۔ ایسی کسی کوشش کو کامیاب کرنے کے لیے ملت میں جو آمادگی اور تعاون کا ماحول ہونا چاہیے اس کا فقدان ہے۔

۵۔ لوگ وقتی اور شخصی فائدہ کو عقیدے اور دوررس فائدے پر ترجیح دینے لگے ہیں۔

۶۔ ہمارا دولت مند، تعلیم یافتہ اور کھاتا پیتا طبقہ اس احساس سے یا تو عاری ہے کہ سود ایک بڑی لعنت ہے، یا پھر اسے ناگزیر برائی مان کر انگیز کرنے کو تیار ہو گیا ہے۔

۷۔ اس نظام کا متبادل ڈھونڈنے کی جو سنجیدہ اور جانکاہ کوشش ہونی چاہیے اس کا ہندوستان میں فقدان ہے۔ مسلمان تاجروں اور سرمایہ داروں کو ایک جگہ جمع ہو کر اپنے عقیدے اور مسلّمات پر مبنی اپنی صنعت و تجارت کی ایسی تنظیمِ نو کرنی چاہیے تھی جو ایک طرف ان کی ضروریات کی کفیل ہوتی اور دوسری طرف اسلامی تقاضوں کے مطابق ہوتی لیکن اس جانب توجہ نہیں کی جا رہی ہے۔

۸۔ مسلمانوں کی کم زوریوں کے علاوہ ملک کے بنکنگ نظام میں ایسے کسی متبادل نظام کے قیام کی اجازت نہیں ہے جس کی وجہ سے باضابطہ ایسا کوئی ادارہ قائم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کمی کی وجہ سے اس کوشش کو حکومتی سند (National Guarantee) حاصل نہیں ہے۔ یہ بھی اس راہ کی بڑی رکاوٹ ہے۔

۹۔ ملک میں محصول (Taxation) کا اصول بھی اسلامی نظریۂ بنکنگ اور مالیات سے ٹکراتا ہے جس کے سبب لوگوں کو دوہرے گھاٹے کا شبہ ہوتا ہے۔

۱۰۔ اکاؤنٹنگ سسٹم اور لوگوں کی عام اخلاقی پستی اور اس سلسلے میں کیے گئے بیشتر تجربات کی ناکامی نے لوگوں کے اندر طرح طرح کے اندیشے پیدا کر دئے ہیں جس کے سبب اس نظام کو قائم کرنے اور چلانے میں مشکل پیش آرہی ہے۔

۱۱۔ جو ادارے بلاسودی بنیاد پر چلائے جارہے ہیں ان میں معتدبہ کی حالت یہ ہے کہ وہ کلیتہً بلاسودی نہیں ہیں نیز ان کے طریقے نہ تو بنکنگ ضابطوں کے تمام تقاضوں کو پورا کرتے ہیں نہ اسلامی شریعت کے تقاضوں کے مطابق ہیں اس لیے اکثر لوگوں کو اس کے جواز میں شبہ ہے۔ اور بعض اوقات شکایت بھی پیدا ہوئی ہے جس کی وجہ سے بہت سے لوگ ایسے اداروں سے یا تو جڑنا پسند نہیں کرتے یا پھر اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔

لہٰذا ایسی کسی کوشش کو شروع کرنے سے پہلے سابقہ تجربات کو اچھی طرح دیکھنا چاہیے ان کی خامیوں، کمزوریوں اور کمیوں کا گہرائی سے مطالعہ کرنا چاہیے اور اب جو کوشش ہو اس میں اس بات کا بھرپور لحاظ رکھا جانا چاہیے تاکہ لوگوں کو اطمینان ہو اور ان کا اعتماد بحال ہو۔

بچت مروجہ بنک کاری میں

مروجہ بنک میں بالعموم تین طرح کی بچت جمع کی جاتی ہے۔

۱۔ **جاری کھاتا، چالو کھاتا** (Current Account) اس کھاتہ میں بچت کرنے والا اپنی مرضی کے مطابق جب چاہے اور جتنی چاہے رقم جمع کر سکتا ہے اور جب اور جتنی رقم چاہے نکال سکتا ہے۔ چونکہ یہ چالو کھاتا ہے اس لیے بہت سے بنک اس پر کوئی سود نہیں دیتے بلکہ اگر رقم نکالنے کی رفتار کچھ زیادہ ہو تو الگ سے کچھ سروس چارج بھی لیتے ہیں۔ اداروں اور بزنس اسٹیبلشمنٹ کی اکثر رقوم اسی کھاتے میں جمع کی جاتی ہیں تاکہ ان کی روزمرہ کی ضروریات پوری ہوں۔

۲۔ **بچت کھاتا** (Saving Account): یہ چالو کھاتے کی تھوڑی ترقی یافتہ شکل ہے جس میں جمع کرنے اور رقم نکالنے کی رفتار اتنی تیز نہیں ہوتی بلکہ تھوڑا وقفہ رہتا ہے۔ بنک کے پاس کچھ رقوم اندوختہ کی شکل میں رہتی ہیں۔ ایسے کھاتے پر بنک باقی ماندہ بچت پر بہت تھوڑا

سود ادا کرتا ہے جو ۴-۵ سالانہ ہوتی ہے

۳۔ طویل مدتی، میعادی جمع کھاتہ (Term or Fixed Deposit Account)

تیسری طرح کی بچت وہ ہوتی ہے جو معینہ مدت کے لیے جمع کی جاتی ہے، جسے معینہ مدت کے اندر نہیں نکالا جا سکتا اور اگر کوئی اس مدتِ خاص کے اندر نکالتا ہے تو اسے وہ شرحِ سود نہیں دیا جائے گا جو اس مدت میں طے ہے۔ جتنے عرصے کے لیے یہ رقم جمع ہو گی بنک اتنی ہی اونچی شرحِ سود ادا کرے گا۔ مدت کی کمی بیشی سے سود کی شرح کم اور زیادہ ہوتی ہے۔

اوّل الذکر دونوں کھاتوں میں نقدیت اور تحفّظ (Liquidity and safety) دو ایسی وجوہات ہیں جن کے سبب لوگ بنکوں میں اپنا پیسہ جمع کرنا چاہتے ہیں۔ سود کمانا ان کا مقصد نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان دو طرح کی بچت کو اسلامی بنکوں میں جمع کروانے میں کوئی دقّت پیش نہیں آئے گی۔

سارا مسئلہ طویل مدتی کھاتے کا ہے جس میں نقدیت و حفاظت کے ساتھ ساتھ سود کمانا بھی ایک مقصد ہے۔ خاص طور پر جو لوگ کم آمدنی والے ہیں، نوکری پیشہ، ریٹائرڈ اور پنشن یافتہ ہیں وہ ایسی کسی اسکیم کو ترجیح دیتے ہیں۔ فکسڈ ڈیپازٹ، بنک کو وہ ضروری وسائل اور انتظام عطا کرتے ہیں جن کی بنیاد پر بنک طویل المیعاد قرضے اور پالیسیاں طے کرتے ہیں۔ بنک بنیادی طور پر روپے کا بیوپاری ہے، جس کا مقصد نفع کمانا ہوتا ہے اور ہر نفع کمانے والے ادارے کی طرح اس کا مقصد بھی زیادہ سے زیادہ استحکام اور پھیلاؤ کے ساتھ نفع اندوزی ہے، جس کے لیے بنک جمع (Bank Deposit) ضروری زمین فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر کرنٹ اور سیونگ اکاؤنٹ میں بنک کے پاس جو رقم جمع ہوتی ہے اگر بنک اس کا 33% نقد کی شکل میں اپنے پاس رکھے تو باقی جمع 67% وہ بازار میں بطور قرض دے سکتا ہے۔ طویل مدتی کھاتہ کی جمع رقم اس پر مستزاد ہے۔ مروّجہ بنکوں کو ایک سہولت وہ بھی ہے جس کو تخلیقِ زر (Credit creation) کہتے ہیں، یعنی بنک بغیر کسی جمع کے محض اپنی ساکھ پر بازار میں قرض دیتا ہے اور اس سے نفع کماتا ہے۔ اس طرح بنک کا کاروبار ایک خاص میکنزم کے تحت چلتا ہے، جس کی آفاقیت اتنی بڑھ گئی ہے کہ اب کوئی لین دین بنک کے بغیر خصوصیت کے ساتھ بڑے اور کورپوریٹ سکٹرس (Corporate Sectors) میں حکومت اور اس کے اداروں میں بلکہ چھوٹے تجارتی معاملات میں بھی نہیں ہو سکتے۔ اب تو تنخواہیں، پنشن، بھتے اور سفر خرچ بھی بنک سے لیے اور دیے جاتے ہیں۔

اسلامی طریقِ بنک کاری میں جب سود پر مبنی ڈیپازٹ کو رد کر دیا گیا تو اس کی جگہ پر

مختلف متبادل طریقۂ بچت متعدد ماہرین نے بتائے ہیں۔ یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اسلامی بنک کاری کے تحت جمع کی گئی بچت نہ تو بغیر لاگت (Cost) ہوتی ہے اور نہ بغیر نفع کے ہوتی ہے۔ سود پر مبنی نظام میں بچت پر سود وقت کے ساتھ پہلے سے متعین مقدار میں ہوتا ہے جب کہ یہاں نفع نہ تو پہلے سے متعین ہوتا ہے اور نہ اس کی شرح طے ہوتی ہے۔ اس میں اس کا گمان رہتا ہے کہ بچت پر کوئی نفع نہ ہو بلکہ کچھ نفع ہو یا کچھ نقصان ہو۔

بچت اسلامی بنک کاری میں

اسلامی بنک کاری کے تحت بچت دو طرح کی ہوتی ہیں۔

۱۔ **مضاربہ اور مشارکہ ڈیپازٹ** : یہ وہ بچت ہوتی ہے جس میں جمع کرنے والا مضاربہ اور مشارکہ کے لیے تیار ہوتا ہے اور بنک کو یہ اختیار دیتا ہے کہ بنک اپنی صوابدید پر کسی کو اس غرض سے قرض دے سکتا ہے جس میں نفع یا نقصان دونوں کا امکان ہے۔ نفع کی صورت میں اس کی جمع رقم کے تناسب سے نفع حاصل ہوگا اور نقصان کی صورت میں بھی اس کا نقصان جمع شدہ رقم کے تناسب میں ہوگا۔ نقصان کسی بھی حال میں جمع شدہ رقم سے زائد نہیں ہوگا۔ مضاربہ ڈیپازٹ کی متعدد شکلیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ڈیپازٹ مدت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے۔ جیسے ایک سال، دو سال وغیرہ یا اس کے ساتھ مشروط ہو سکتی ہے کہ اسے کسی خاص پروجیکٹ یا کام میں لایا جا سکتا ہے یا پھر بنک کو اختیار ہے جس کام میں سمجھے رقم لگا سکتا ہے۔

۲۔ **کرنٹ اور سیونگ ڈیپازٹ** : دوسری طرح کی ڈپازٹ وہ ہے جس کو کرنٹ اور سیونگ ڈپازٹ کہا جاتا ہے۔ اس میں بنک کو کوئی نفع نہیں دینا پڑتا، نہ ہی جمع کرنے والوں کو نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ یہ بالکل کرنٹ یا سیونگ ڈپازٹ کی طرح ہے۔ ایران میں اس طرح کی ڈپازٹ کو پرکشش بنانے کے لیے کچھ تحائف دئے جاتے ہیں۔ میرے خیال میں ایک متعین حد میں مستقل جمع کرنے والوں کو بلا سود overdraft[1] کی سہولت دی جا سکتی ہے۔

شروع میں یہ خیال تھا کہ سود بچت میں اضافہ کا ذریعہ بنتا ہے لیکن بعد کی تحقیقات نے اس

---

[1] زائد از جمع رقم نکالنا۔

مفروضہ کو غلط ثابت کر دیا اور متعین طور پر یہ بات سامنے آئی کہ بچت کا اصل محرک آمدنی میں اضافہ ہے۔ اس کے علاوہ متعدد سماجی، معاشی اور نفسیاتی عوامل ہیں جو بچت کو متعین کرتے ہیں۔ لہٰذا سود کے بغیر بھی نہ صرف یہ کہ بچت ہو سکتی ہے بلکہ اس کو کسی ادارے کے تحت Mobilize کیا جا سکتا ہے لہٰذا اسلامی بنک کاری کے تحت بچت کا جمع کرنا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ ہاں اس بچت کو استعمال کرنا یا قرض دینا مسئلہ ضرور ہے جس پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

قرض

قرض انسانی سماج کی ایک لازمی ضرورت ہے۔ یہ قرض تجارتی اور صنعتی مقاصد کے ساتھ ساتھ زراعت، چھوٹے چھوٹے کاروبار، تعلیم، علاج، شادی اور بیماری وغیرہ کے لیے لئے جاتے ہیں۔ آج کل ضروریاتِ زندگی میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، بازار میں نئی نئی چیزیں آ رہی ہیں۔ لہٰذا پائدار اشیاء صرف (Consumer durables) کے لیے بھی قرض لیے جاتے ہیں۔ فرد سے لے کر حکومت تک سبھی قرض لیتے ہیں۔ گاؤں کے مہاجن سے لے کر بین الاقوامی اداروں تک قرض دینے والوں کا جال پھیلا ہوا ہے۔

اسلامی بنک کاری کے تحت سود لینا اور دینا ممنوع ہے۔ اصولی طور پر اسلامی بنک کاری کے تحت دو ہی طریقے سے قرض دئے جاتے ہیں۔

قرضِ حسن: یہ قرض روزمرّہ کی ہنگامی ضروریات کے لیے بلاسود دئے جاتے ہیں، جس میں دوا علاج، شادی بیاہ، بیماری اور تعلیم کے لیے قرض شامل ہیں۔ چھوٹے کاروبار کو وقتی طور پر چھوٹی رقم بلاسود دی جا سکتی ہے۔ اس طرح کے قرض پر زیادہ سے زیادہ حقِ خدمت لینے کی بات کہی گئی ہے جو واجبی اور حقیقی خرچ سے زائد نہ ہو۔ حقِ خدمت (Service charge) کا مسئلہ بالخصوص اس کے حساب (Costing) کا طریقہ کیا ہو قابلِ گفتگو (Debatable) ہے[1]

---

[1] حقِ خدمت کے بارے میں اسلامی ڈیولپمنٹ بنک نے اسلامی کانفرنس تنظیم کی قائم کردہ اسلامی فقہ اکادمی کو ایک استفسار بھیجا۔ اس کے جواب میں اسلامی فقہ اکادمی نے اپنے تیسرے اجلاس منعقدہ ۱۱تا۱۶ اکتوبر ۱۹۸۶ء میں یہ فیصلہ کیا کہ کسی اسلامی بنک کے لیے قرضوں پر آنے والے انتظامی اخراجات پورے =

مضاربہ: اس کے تحت بنک کسی کاروبار یا پروجیکٹ میں اس شرط کے ساتھ سرمایہ لگاتا ہے کہ وہ اس کے حاصل شدہ نفع یا نقصان میں حصہ دار ہوگا۔ یہ سود کا مناسب متبادل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن موجودہ ماحول میں لوگوں کی اخلاقی حالت، ٹیکس سسٹم اور مناسب اکاؤنٹنگ سسٹم نہ ہونے کی وجہ سے بنک اس طرح کے قرض دینے سے بالعموم گریز کرتا ہے جو اس پورے پروسس کو نقصان پہنچا رہا ہے۔ مختلف ماہرین اور کمیٹیوں نے اس درمیانی مدت تک کے لیے جب تک کہ مضاربت کے اصول پر مبنی بنکاری کا پورا نظام قائم و نافذ نہیں ہو جاتا ہے مندرجہ ذیل بلاسودی طریقۂ قرض کو اختیار کرنے کی سفارش کی ہے۔ جس میں مرابحہ، بیع موجل، بیع سلم، مشارکہ، لیزنگ وغیرہ خاص ہیں۔

(الف) **مرابحہ**: جسے عرفِ عام میں Cost plus یا Mark up بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے تحت اگر کوئی شخص یا پارٹی بنک سے کوئی سامان خریدنا چاہتا ہے تو بنک وہ سامان خرید کر اس شخص یا پارٹی کو زیادہ لاگت پر جو ایک طرح سے معلوم منافع ہوتا ہے، سپلائی کرتا ہے[1] پارٹی اس کی قیمت ایک بار یا بعد میں متعین وقت پر یا قسطوں میں جمع کر سکتی ہے۔ اگرچہ یہ مقبولِ عام طریقہ ہے لیکن مختلف اتھارٹیز نے اس پر طرح طرح کے سوالات اٹھائے ہیں۔

(ب) **بیع موجل**: یہ بھی مرابحہ کی ایک شکل ہے جس میں بنک کے ذریعہ تجارتی اشیاء کی خرید کی جاتی ہے اور اس کو قرض پر کلائنٹ کے حوالہ کیا جاتا ہے۔ کلائنٹ مستقبل کی کسی متعینہ تاریخ میں ایک بار یا قسطوں پر اس رقم کو ادا کرتا ہے۔ بیع موجل میں خریدی

یہ کرنے کے لیے حقِ خدمت لینا جائز ہے لیکن اس صراحت کے ساتھ کہ حقِ خدمت ان اخراجات پر مبنی ہو جو واقعی کیے گئے ہیں، اگر حقِ خدمت واقعی اخراجات سے زیادہ وصول کیا جاتا ہے تو یہ ربا کی تعریف میں آئے گا اور اصلاً حرام ہوگا خیال رہے کہ اس طرح حقِ خدمت صرف سال کے آخر میں ہی نکالا جا سکتا ہے کیونکہ واقعی انتظامی اخراجات سال کے دوران نہیں معلوم ہو سکتے۔

[1] مرابحہ کی صورت میں بنک پارٹی کو یہ بتلائے گا کہ اس نے کتنی قیمت پر سامان خریدا ہے اور کتنا منافع لے کر سامان فروخت کرے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ مذکورہ سامان بنک کی اپنی ملکیت ہو اس پر اسے قبضۂ مالکانہ حاصل ہو۔ مارک اپ کی شرح مقدار کیا ہوگی کیا یہ سود کے مشابہ نہیں ہے اور سود کے لیے چور دروازہ نہیں کھولتی؟ لہٰذا لوگوں نے اس کو احتیاط کے ساتھ اور مختصر مقدار میں ناگزیر صورتوں میں ہی اپنانے کی اجازت دی ہے اس لیے کہ بظاہر شرعی اصول سے اس کا ٹکراؤ نہیں ہے۔

گئی اشیاء کی قیمت اس کی قیمت کے عین مطابق یا زائد اور کم بھی ہوسکتی ہے۔

(ج) **بیع سلم** : بیع سلم کے تحت کلائنٹ بنک کو شئے مخصوص کی قیمت ایڈوانس جمع کرسکتا ہے اور بنک اس کو کسی متعین وقت کے اندر بعد میں اسے وہ چیز فراہم کرتا ہے۔ یہ بھی مرابحہ کے تحت آتی ہے، جس میں بنک اپنا سروس کوسٹ یا منافع لے سکتا ہے۔

(د) **مشارکۃ** : اس کے تحت بنک تجارت میں Active Partner کی حیثیت سے سرمایہ کاری کرتا ہے یعنی تجارتی فیصلوں اور اس کے نفاذ میں اس کی عملی شمولیت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ نفع اور نقصان میں پوری طرح شریک ہوتا ہے۔

(ہ) **لیزنگ** : لیزنگ ایک جدید طریقہ ہے جس کے تحت طویل المیعاد قرضے دئے جاتے ہیں اور یہ صنعتی ملکوں میں بہت مقبول ہے۔ لیزنگ دو طرح کے ہیں :

- Finance lease یا Full pay out lease
- Operative lease یا Non-Full Payment Lease

Finance lease: یہ ایک معاہدہ (Contract) ہے جو Lesser اور Lessee کے درمیان ہوتا ہے۔ صنعت کار یا وینڈر جس مخصوص اثاثہ (Asset) کی خریداری چاہتا ہے اس کو خرید کر کرایہ پر دے دیا جاتا ہے۔ لیسر کے پاس اس سامان کی ملکیت ہوتی ہے تاہم لیسی اس کو اپنی ضرورت کے مطابق استعمال کرسکتا ہے۔ اس کا کرایہ اس طرح طے کیا جاتا ہے کہ اس پر خرچ کی بنیادی رقم حاصل ہوجائے، ساتھ ہی اس میں نفع کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ متعینہ مدت کے بعد لیسر دوسرے فرد یا ادارے کو یا پھر اسی فرد یا ادارے کو مزید لیز پر دے سکتا ہے۔ لیز کی مدت ۵ سے ۱۵ سال تک کی ہوتی ہے۔

اس بات کو ایک مثال سے سمجھئے۔ کسی اسکول کو اپنے بچوں کی آمد و رفت کے لیے ایک بس کی ضرورت ہے۔ مگر اس کے پاس سرمایہ نہیں ہے کہ بس خرید سکے۔ اسکول اس کے لیے بنک سے رابطہ کرتا ہے۔ بنک اس سلسلے میں مندرجہ ذیل باتوں کا لحاظ کرتا ہے۔ اول بس کی قیمت کیا ہے؟ دوم اسکول کی کرایہ دینے کی سکت کیا ہے۔ ماہانہ، سہ ماہی یا ششماہی وغیرہ؟ سوم یہ کہ بس کی قیمت اور نفع کی مجموعی رقم کی واپسی کتنے دنوں میں ہوگی؟ چہارم بس کی مدتِ حیات (Useful life) کتنی ہے؟ اس میں Depreciation یعنی Wear & Tear کس طرح کی ہوگی؟ پنجم لیز کتنی مدت کے لیے ہوگی؟ اور ان باتوں

کا تعین کر کے بنک یا کوئی بھی Leasing Company بس خرید کر اسکول کے حوالہ کر دیتی ہے اور جب مجموعی رقم یعنی لاگت اور منافع حاصل ہو جاتا ہے تو بنک یا کمپنی بس کی حقِ ملکیت اسکول کو منتقل کر دیتی ہے، اگر بنک سے اس قسم کا معاہدہ ہوا ہے، بصورتِ دیگر بس کا حق ملکیت بنک یا لیزنگ کمپنی (Leasing Company) کو واپس ہو جائے گی اور بنک خود اسی اسکول کو یا دیگر اسکول اور ادارہ کو مزید لیز پر دے سکتا ہے یا اسے کسی دوسرے فرد کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔

Operative Lease: یہ مختصر مدت کے Hire purchase کی طرح ہے جسے Non-fullpayment lease بھی کہتے ہیں۔ اس کا کرایہ اس طرح طے ہوتا ہے کہ اس سے پوری رقم واپس نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر کسی ادارے کو صرف تین ماہ کے لیے کمپیوٹر کی ضرورت ہے جس کا کرایہ ادارہ کے لیے دس ہزار روپے ماہانہ دینا ہی مناسب حال ہے۔ اس طرح تین ماہ کے کرایہ سے تیس ہزار روپے کی آمدنی ہوتی ہے جب کہ کمپیوٹر کی قیمت پچاس ہزار روپے ہے۔ لیسر اس صورت میں اس کو بیچ کر یا پھر سے لیز پر دے کر اس کی پوری رقم حاصل کرتا ہے۔ کمپیوٹر، موٹر کار، فوٹو کوپیر اور اس طرح کی چیزیں اس کے تحت دی جا سکتی ہیں۔ اس کے تحت طویل اور درمیانی مدّت کے لیے فائننسنگ ہو سکتی ہے۔ جس سے بنک کو مناسب نفع مل سکتا ہے۔ اس کے لیے بنک کو فرم کا حساب کتاب دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیزنگ کو شریعت کے مطابق ہونے کے لیے انشورنس لاگت لیسر کو ادا کرنا چاہیے۔

(و) Hire-purchase[1] اس کو شرعی اصطلاح میں اجارہ واقتناء کہا جاتا ہے۔

---

[1] Hire-purchase کو Decreasing property یا Leasing with option to sell بھی کہا جاتا ہے۔ لیزنگ اور ہائر پرچیز میں دو بنیادی فرق ہیں۔ پہلا ہائر پرچیز کے مقابلے میں لیزنگ کی مدت زیادہ ہوتی ہے دوسرا ہائر پرچیز میں ادائیگی بالاقساط کے اختتام پر سامان کی ملکیت خریدنے والے کے حق میں یعنی جو شخص اس سامان کا مصرف لے رہا ہے، اس کے حق میں منتقل ہو جاتی ہے۔ جب کہ لیز میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔ لیزنگ کی صورت میں ملکیت منتقل ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی۔ عام حالات میں لیسر کی حقِ ملکیت لیسر کے پاس رہتی ہے جب تک کہ از روئے معاہدہ وہ لیسی کو منتقل نہ ہو۔

یہ بنک اور کلائنٹ کے درمیان ایک معاہدہ ہے جس کے تحت بنک اپنے کلائنٹ کے لیے کسی سامان مثلاً مکان، مشین یا پائدار اشیاء صرف (Consumer durables) وغیرہ خریدنے کے لیے آمادہ ہوجاتا ہے۔ بنک اس کی قیمت کلائنٹ سے قسطوں میں وصول کرتا ہے جس میں نفع کی مقدار شامل ہوتی ہے۔ طے شدہ مدت کے بعد جب ساری قسطیں ادا ہوجاتی ہیں تو کلائنٹ اس سامان کا کلی مالک ہوجاتا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان (Council of Islamic Ideology,Pakistan) نے ان معروف ذرائع کے علاوہ (۱) Financing on the basis of normal rate of return (۲) Time Multiple Counter Loan (۳) Special loans facility وغیرہ کی سفارش پیش کی ہے جو اس طرح ہے۔

۱۔ Normal Rate of Return: اس کا تصور یہ ہے کہ ایک ادارہ کام کر رہا ہے اور اسے منافع بھی حاصل ہو رہا ہے۔ اب اگر اسے قرض کی ضرورت پڑتی ہے تو بنک یا Specialised agency اسے Normal rate of profit پر قرض دے سکتا ہے، جس میں اس بات کی گنجائش ہوگی کہ اگر نفع کی عام شرح زیادہ ہو تو فرم از خود زیادہ نفع Credit agency کو دے اور اگر کم ہو یا کسی وجہ سے گھاٹا ہو گیا ہو تو ایجنسی کو ایسا ثبوت فراہم کرے جس سے اس کی تصدیق ہوجائے اس صورت میں ایجنسی کم نفع یا گھاٹے پر راضی ہوگی۔

بظاہر یہ طریقہ شریعت سے نہیں ٹکراتا ہے لیکن لوگوں کی موجودہ اخلاقی حالت سے یہ توقع رکھنا کہ وہ از خود زیادہ نفع کا ایک حصہ بنک کو دیں گے، محال ہے۔ اسی طرح کم منافع یا نقصان کی صورت میں بنک کا اس پر راضی ہونا مشکل ہوگا۔ اس لیے اس کا اندیشہ ہے کہ اگر اس طرز کی سرمایہ کاری (Financing) کی بڑے پیمانے پر اجازت دی گئی تو یہ سود میں تبدیل ہوجائے گا۔ اس کے لیے اولاً تو اس قسم کے قرضوں کو صرف چھوٹے کاروبار تک محدود رکھا جائے جن کا حساب کتاب باضابطہ نہیں جاتا اور نہ آڈٹ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی گھپلا اور دباؤ نہ پڑے اس کے لیے ضروری ہے کہ جو ایجنسی ایسے قرض دیتی ہے وہ تجارتی صورتِ حال پر پوری نظر رکھے اور وقتاً فوقتاً Normal rate of return میں ہونے والی تبدیلیوں سے لوگوں کو مطلع کرتی رہے تاکہ غیر ضروری مشکلات سے بچا جا سکے۔

۲ - Multiple Counter Loan یہ ایک آسان اور مناسب تجویز ہے۔ اس تجویز کے تحت، مان لیجئے ایک شخص بنک سے ایک سو روپے قرض لیتا ہے جو تین مہینے کے اندر اسے لوٹانے ہیں۔ بنک اس قرض کے عوض اس سے یہ کہتا ہے کہ وہ اپنے نام سے بنک میں ایک کھاتہ کھولے جس میں دس روپے جمع کردے۔ یہ رقم اس کو ۳۰ ماہ کے بعد ادا کی جائے گی۔ جس شخص نے بنک سے قرض لیا، چاہے وہ جس مقصد کے لیے ہو، اسے بنک کو کوئی نفع نہیں دینا ہے اور نہ بنک اس کے نقصان میں حصہ دار ہوگا۔ اسی طرح متعینہ مدت کے بعد جب بنک اس کو یہ رقم لوٹائے گا تو اس پر بھی کوئی نفع نہیں دیا جائے گا۔ اس طرح کے قرض شخصی اور غیر پیداواری مقاصد کے لیے دئے جاسکتے ہیں۔

۳ - Special Loan Facility: یہ تجویز ان سرکاری اداروں کے لیے ہے جن کو نفع نقصا شراکت (Profit Loss Sharing) یا کسی اور طریقے کے تحت نہیں لایا جاسکتا۔ مثلاً عوامی فلاح کے لیے حکومت کی جانب سے غلہ خریدنے کی تجویز، تاکہ غلہ کی سپلائی اور قیمت میں استحکام لایا جائے۔ لیکن میرے خیال سے اس کو تجارتی اداروں تک بھی وسعت دی جاسکتی ہے۔ اسے خاص موقعوں اور خاص کام کے لیے جو انتہائی مختصر مدت کے لیے ہوں، اس اسکیم کے تحت قرض دئے جاسکتے ہیں جن کا بنک سے اچھا رشتہ ہو اور جو بنک کے مستقل اور قابل اعتماد کلائنٹ ہوں اسے ایک طرح کے Overdraft کی شکل دی جاسکتی ہے جس پر بنک کوئی منافع نہیں لے گا اور نہ گھاٹے میں شریک ہوگا۔ اس کی مقدار اور مدت کیا ہوگی یہ بنک اور کلائنٹ کے باہمی رشتہ پر منحصر ہوگی۔

مندرجہ بالا جو بھی طریقہ تجویز کیا گیا ہے اس کے لیے ایک بنیادی شرط ہے کہ لوگوں کے اندر working honesty ہو، ورنہ یہ اسکیم کبھی کامیاب نہیں ہوسکتی۔ چونکہ لوگوں کی عام اخلاقی حالت اچھی نہیں ہے اس لیے دھوکہ دھڑی، بے ایمانی، وقت پر عدم ادائیگی یا بالکلیہ عدم ادائیگی وغیرہ سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے سسٹم کو فول پروف بنانے کی ضرورت ہوگی۔ اگر لوگوں کی اخلاقی حالت اچھی نہیں ہے اور ہم اس اسکیم کو اس وقت تک موخر نہیں کرسکتے جب تک لوگوں کی اخلاقی حالت درست نہ ہو جائے تو اس صورت میں میکنزم ایسی بنانی ہوگی کہ یہ اسکیم تمام تر دھاندھلیوں، دھوکہ دھڑیوں اور بے ایمانیوں کے ماحول میں اتنی shock absorbing ہو کہ اس طرح کے جھٹکوں کو برداشت کرتے

ہوئے کام کر سکے۔

تجاویز

سود کے نقصان اور مہاجنی استحصال سے سبھی واقف ہیں اور کبھی کبھی اس کے خلاف آوازیں بھی اٹھتی ہیں۔ ہندوستان میں مہاجنی سسٹم کے استحصالی طریقوں کی روک تھام کے لیے متعدد قانون ریاستی حکومتوں نے بنائے ہیں لیکن ان سب کے باوجود آج بھی یہ سسٹم قائم ہے اور شہروں اور دیہاتوں میں لوگوں کی ایک بڑی تعداد سرکاری اور بنکنگ سسٹم کی پیچیدگیوں کی وجہ سے اپنی روزمرّہ کی ضروریات مثلاً دوا علاج، شادی بیاہ، زراعت، تجارت، چھوٹے کاروبار، تعلیم، وقتی اور ہنگامی مقاصد کے لیے اس نظام سے ہی ضروری وسائل فراہم کرتے ہیں۔

بنکنگ سسٹم نے مہاجنی سسٹم کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کی صورت بدل دی اور اسے زیادہ منظم اور بڑے پیمانے پر پھیلا دیا۔ ہندوستان میں بنکوں کا قیام انگریزوں نے کیا تھا جو ابتدا میں بڑے بڑے شہروں تک محدود تھے۔ آزادی کے بعد اس میں کچھ سماجی پہلوؤں کو بھی جوڑا گیا۔ ۱۹۶۹ء میں بنکوں کے قومیانے کے بعد اس کے کاموں اور مقاصد میں تبدیلی آئی جو کئی پہلوؤں سے خوش کن ہے، لیکن سود کے استحصالی انداز میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی۔ حالیہ دنوں میں آندھرا پردیش، کیرلہ اور مہاراشٹر میں کپاس کے کسانوں کے ذریعہ خودکشی کے واقعات اس کا بین ثبوت ہیں۔ ہمارے یہاں بہت سے NGOs ہیں لیکن کسی نے اس پہلو سے اس کا جائزہ نہیں لیا اور نہ صحافیوں نے اس پر کوئی تبصرہ کیا نہ کسی مسلمان سیاسی رہنما نے اس پر توجہ دلائی کہ ان کسانوں کا سود معاف کر دیا جاتا تو شاید ان کی جان بچ جاتی۔ ہمارے یہاں لوگ دو انتہاؤں کے درمیان جیتے ہیں کبھی تو کسان کو پوری رقم معاف کر دینے کی بات کی جاتی ہے جس سے بنکنگ نظام کو زبردست دھکا لگتا ہے اور کبھی غیر ضروری سبسڈی دی جاتی ہے جو ان لوگوں تک بھی پہنچ نہیں پاتی۔ حکومت یہ سب نہ کر کے اگر پہلے مرحلہ میں بلا سودی قرضہ کا انتظام کرے تو معیشت پر بوجھ بھی نہیں پڑے گا اور کسانوں کو بھی واقعی راحت ملے گی۔ لہٰذا اس سلسلے میں رائے عامہ ہموار کرنے کی مہم (Mass awakening Campaign) چلانے کی ضرورت ہے تاکہ لوگ سود کے استحصال بالخصوص

بنکوں کے استحصالی رول سے آگاہ ہوسکیں اور اس کا متبادل ڈھونڈنے پر آمادہ ہوں۔

جیسا کہ اوپر کہا گیا، مسلمان اپنے عقیدے کی وجہ سے سود سے نفرت کرتے ہیں اور فی الواقع وہ سودی لین سے بچنا چاہتے ہیں۔ لیکن کہیں تو قانونی مجبوری اور کہیں کوئی متبادل صورت نہ ہونے کے سبب وہ تجارتی اور دیگر مقاصد کے تحت سود لینے اور دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں جہاں ایک طرف سود کی شرعی حیثیت سے لوگوں کو بڑے پیمانے پر آگاہ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اس سے نفرت میں شدت پیدا ہو، وہیں اس کے متبادل کے لیے جانکاہ کوشش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ لوگوں کی ضروریات پوری ہونے کا راستہ کھلا رہے۔

جو بھی بلا سودی ادارے قائم ہیں ان کو یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ ایک تاریخ ساز خدمت انجام دے رہے ہیں لہٰذا ان کو اپنی ڈیلنگ، اکونٹمنٹ وغیرہ میں شفافیت (Transparency) برتنی چاہیے تاکہ لوگوں کو محسوس ہو کہ ان کا استحصال نہیں ہو رہا ہے اور یہ ادارہ صحت مند اسلامی خطوط پر چل رہا ہے۔

کوئی نظام اسی وقت قابلِ قبول ہوتا ہے جب وہ مروّجہ نظام کے برابر ہو یعنی اگر لوگوں کو اس میں کوئی بہتری نظر نہیں آتی تو بدتری بھی نہ ہو Status-quo بنا رہے تو اسے عقیدے کی قوت سے چلایا جا سکتا ہے، لیکن اسے مقبول بنانے کے لیے مروّجہ سسٹم سے اس نظام کا بہتر ہونا ضروری ہے۔ اصولی حیثیت سے مضاربہ پر مبنی بنکنگ سسٹم نفع اور نقصان دونوں پہلوؤں کی بات کرتا ہے لیکن عام طور پر لوگ اس طرح کے جوکھم اٹھانے سے گریز کرتے ہیں۔ دراصل یہ ہماری ذہانت اور صلاحیت کا امتحان ہے کہ ہم بلا سودی اداروں کو چلاتے ہوئے ایسے Instrument تلاش کریں اور ایسی کارکردگی کا مظاہرہ کریں کہ عوام الناس کے اندر یہ یقین ہو جائے کہ سود کے بغیر بھی ان کا سرمایہ محفوظ رہتے ہوئے انھیں قابلِ لحاظ نفع مل سکتا ہے[1] کیونکہ اس نظام میں سرمایہ کی لاگت نہیں ہوتی ہے،

---

[1] اسلامی بنکوں کے اب تک جو تجربات ہیں اس میں کچھ کو چھوڑ کر باقی سبھوں نے اچھے Track Record کا ثبوت دیا اور ان کے ذریعہ سے Depositors کو دیا گیا نفع بیشتر مواقع پر سود کی شرح سے زیادہ ہے۔

یعنی سرمایہ پر متعین شرح سود نہیں دینا پڑتا۔ سرمایہ محض نفع کی امید پر لگایا جاتا ہے لہٰذا پیداواری لاگت میں سود کی رقم شامل نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے چیزوں کی پیداواری لاگت کم ہوتی ہے۔ چیزیں سستی ہونے سے ان کی مانگ زیادہ ہوتی ہے۔ زیادہ مانگ کی وجہ سے پیداوار اور نفع زیادہ ہوتا ہے، اس لیے حصہ داروں کو نفع کا حصہ زیادہ ملتا ہے۔

ہندوستان میں سماجی اور سیاسی طور پر ایسی مہم چلانے کی ضرورت ہے تاکہ حکومت اور ریزرو بنک مروجہ بنکنگ قانون میں یہ گنجائش پیدا کرنے کے لیے تیار ہو جائے کہ جو افراد اور ادارے بغیر سود کے بنک کھولنا چاہیں انھیں اس کی اجازت دی جائے اور اس طرح کے اداروں کے کاروبار کو دیکھنے اور اس کا نظم کرنے کے لیے ریزرو بنک کے تحت الگ سیل بنایا جائے، کیونکہ دستور میں دفعہ ۲۵ تا ۲۱ اقلیتوں کو دئے گئے بنیادی حقوق کا ایک حصہ ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور تہذیب کی حفاظت کے ساتھ عام قومی زندگی میں شریک ہو سکیں۔ ریزرو بنک کو یہ بھی بتانے کی ضرورت ہے کہ اس سے بنکنگ سکٹر کا پھیلاؤ ہوگا اور وہ طبقہ جو اب بھی اس وجہ سے بنکنگ سکٹر سے جڑا ہوا نہیں ہے، وہ اس سے جڑے گا اور اس طبقہ کی بچت بھی شامل ہوگی۔ اس صورت میں ملک کی مالیاتی پالیسی (Monetary policy) زیادہ موثر ڈھنگ سے نافذ ہوگی اور ملک کا مالیاتی نظام زیادہ مضبوط و مستحکم ہوگا۔ مغربی ملکوں میں مسلمانوں نے زیادہ موثر طور پر یہ بات محسوس کرائی ہے جس کے نتیجے میں ان ملکوں میں ان بنکوں کو سنٹرل بنک کا (Cover) تو نہیں ملا ہے لیکن ان کو کھولنے کی اجازت بعض شرطوں کے ساتھ دی گئی ہے اور کچھ بنکوں نے بلاسودی کاؤنٹر اور مضاربہ سرٹیفکٹ جاری کیے ہیں جس میں لندن کا مشہور گرینڈ لیز بنک (Grindlays Bank) شامل ہے۔ اور بھی کئی بنک ہیں جو تیزی سے اس طرح کے آلے (Instruments) اپنا رہے ہیں اور اسلامی بنکوں سے Corresponding Service اور دیگر ذرائع سے رابطہ بڑھا رہے ہیں۔ جو چیز باہر کے ملکوں میں ہو سکتی ہے ہندوستان میں کیوں نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلے میں ہر جانب سے Concerted effort کی ضرورت ہے۔ اس طرح کے بنک کا قیام مسلمانوں کے ملی ایجنڈے اور سرکار سے مطالبے کا ایک حصہ ہونا چاہیے۔

جس مقام پر بھی اس طرح کے ادارے کھولے جائیں ان میں جہاں اس نظام سے عقیدے کی حد تک تعلق رکھنے والے افراد شریک ہوں وہیں اس میں علاقے کے

اچھے علماء، بینکر، انجینیر، چارٹرڈ اکاؤنٹنٹ، ماہرین معاشیات اور فائنانشیل مینجمنٹ کے ماہرین، بڑے تاجروں اور صنعت کاروں وغیرہ کو شامل کرنا چاہیے۔ اب اس موضوع پر دنیا میں کافی کام ہوچکا ہے اور بہت تجربات ہوچکے ہیں۔ نئے تجربے کے کون کون سے کمزور پہلو ہیں وہ بھی کھل کر سامنے آگئے ہیں۔ اس لیے ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے پوری احتیاط کے ساتھ قدم اٹھانے کی ضرورت ہوگی۔ ایک بار اگر لوگوں کو اعتبار ہوگیا اور یہ اعتماد بحال رہا تو مجبوری میں بعض ناگوار چیزوں کو انگیز کرتے ہوئے بھی اس نظام کو چلایا جا سکتا ہے۔ ضرورت ہے Dedicated team spirit کی اور موثر تنظیم اور مناسب Instrument کی۔

یہ موضوع طویل ہے تاہم اس مختصر سے مقالے میں جو چند نکات اٹھائے گئے ہیں وہ قابل توجہ ہیں۔ ہمیں اللہ کا نام لے کر اپنی کوشش جاری رکھنی چاہئے اور اس کا یہ وعدہ یاد رکھنا چاہیے کہ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ (العنکبوت: ۶۹) (اور جو ہماری خاطر مجاہدہ کریں گے انھیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے اور یقیناً اللہ نیکوکاروں ہی کے ساتھ ہے)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی پیش کش

قرآن اہلِ کتاب اور مسلمان

از

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن کریم میں اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کے اس مفصل تذکرہ کا کیا مقصد ہے اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت و نصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اس کتاب میں انہی اہم موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

عمدہ کاغذ، دیدہ زیب سرورق، آفسٹ کی حسین طباعت۔ صفحات: ۲۹۶، قیمت: ۷۰ روپے

ملنے کے پتے: (۱) مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ ۱

(۲) مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۱۳۵۳۔ چتلی قبر۔ دہلی۔ ۶