ادارہ تحقیق وتصنیفِ 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

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ـــــــــــ مارچ ۲۰۰۲ء

ـــ ایڈیٹر :ـــ

سیّد جلال الدّین عمری

پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۱ شمارہ ۱

شوال ـــــــــ ذی الحجہ ۱۴۲۲ھ

جنوری ـــــــــ مارچ ۲۰۰۲ء

زرتعاون

اندرون ملک	فی شمارہ	۲۵ روپے
	سالانہ	۹۰ روپے
لائبریری وادارے	سالانہ	۱۲۵ روپے
بیرون ملک (انفرادی)	"	۴۰۰ روپے
(ادارے)	"	۶۰۰ روپے
پاکستان (انفرادی)	"	۲۰۰ روپے
(ادارے)	"	۳۰۰ روپے

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

فہرست

حرفِ آغاز

جہاد اور شرائطِ جہاد — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

جرم وسزا عہدِ سلطنت میں — ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی — ۲۴

"تدبرِ قرآن" میں کلامِ عرب سے استشہاد — ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی — ۴۷

بحث ونظر

قلبِ ماہیت۔ حقائق اور احکام — مولانا اختر امام عادل — ۶۹

ترجمہ وتلخیص

مصنوعی حمل کاری کی شرعی حیثیت — ڈاکٹر امانی عبدالقادر
مترجم: مولانا محمد شبیث مہمادریس تیمی — ۱۱۱

تعارف وتبصرہ

مولانا شبلی بحیثیت سیرت نگار — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۶

چراغِ نوا — ڈاکٹر تابش مہدی — ۱۱۸

اس شمارے کے قلمی معاونین

۱۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی _____

ریڈر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی _____

لکچرر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ مولانا اختر امام عادل _____

استاذ حدیث وصدر کلیۃ الشریعۃ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

۴۔ ڈاکٹر امانی عبدالقادر _____

قاہرہ

۵۔ مولانا محمد شیث محمد ادریس تیمی _____

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دھلی ۲۵

۶۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی _____

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۷۔ ڈاکٹر تابش مہدی _____

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، ابوالفضل انکلیو، نئی دھلی ۲۵

۸۔ سید جلال الدین عمری _____

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

خوش نویس: ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

جہاد اور شرائطِ جہاد

سید جلال الدین عمری

جہاد جنگ کے معنی میں

قرآن وحدیث میں جہاد کا لفظ جن معنوں میں آیا ہے اس کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے[۱] اس کا استعمال عام طور پر قتال اور جنگ کے لیے ہوتا ہے۔ لغت کی مشہور کتاب 'القاموس المحیط' میں جہاد کے معنی 'القتال مع العدو' (دشمن سے جنگ) بیان ہوئے ہیں[۲]

لغتِ حدیث کے ماہر علامہ ابن اثیرؒ کہتے ہیں۔

الجهاد محاربة الكفار	جہاد منکرین سے جنگ کو کہا
وهو المبالغة واستفراغ	جاتا ہے۔ اس میں اپنی قوت اور
ما في الوسع والطاقة من	طاقت کے آخری حد تک استعمال کا
قول او فعل [۳]	تصور ہے، چاہے وہ قول سے ہو
	یا عمل سے۔

حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اس لفظ میں جدّوجہد اور مشقّت کا تصوّر ہے لیکن

---

[۱] ملاحظہ ہو سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۱ء

[۲] مجد الدین فیروز آبادی، القاموس المحیط، مادہ 'جہد'۔ ص ۲۵۰۔ دار الفکر، بیروت لبنان ۱۹۹۵ء

[۳] ابن اثیر، النہایۃ فی غریب الحدیث، مادہ 'جہد': ۱/ ۳۱۹۔ دار احیاء التراث العربی بیروت، نیز ملاحظہ ہو ابن منظور، لسان العرب، مادہ 'جہد'

شریعت میں اس کے معنی ہیں:

بذل الجهد فی قتال الکفار[1]	کفار سے قتال میں قوت صرف کرنا

ملا علی قاریؒ نے لغت کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس میں جدّ وجہد اور مشقت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:

ثم غلب فی الاسلام علی قتال الکفار[2]	پھر اسلام میں اس کا غالب استعمال کفار سے جنگ کے لیے ہونے لگا۔

قرآن مجید کی بکثرت آیات میں جہاد کا لفظ قتال کے معنی میں آیا ہے۔ ایک جگہ قتال پر گفتگو کا آغاز ان الفاظ میں ہوا ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ... (البقرہ:۲۱۶) تم پر قتال فرض کیا گیا ہے۔

یہ گفتگو اس آیت پر ختم ہوئی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَاجَرُوْا وَجٰهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ يَرْجُوْنَ رَحْمَتَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (البقرہ:۲۱۸)	بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور جنھوں نے ہجرت کی اور اللہ کے راستہ میں جہاد کیا وہی اللہ کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اللہ بخشنے والا اور مہربان ہے۔

اس میں واضح طور پر جہاد فی سبیل اللہ کی اصطلاح قتال یا جنگ کے معنی میں استعمال ہوئی ہے۔

جنگِ احد کے پس منظر میں ارشاد ہے:

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ وَلَقَدْ	کیا تم سمجھتے ہو کہ جنت میں چلے جاؤ گے جب کہ ابھی تک اللہ نے ان لوگوں کو معلوم نہیں کیا ہے جو تم میں سے لڑنے والے ہیں اور ان لوگوں

---

[1] ابن حجر، فتح الباری: ۶/۷۷ - دار الفکر، بیروت ۱۹۹۶ء

[2] ملا علی قاری، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۷/۳۲۸ - دار الفکر بیروت: ۱۹۹۴ء

كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَاَيْتُمُوْهُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ (آل عمران: ۱۴۲، ۱۴۳)

کو نہیں معلوم کیا ہے جو ثابت قدم رہنے والے ہیں۔ تم اس سے پہلے (اللہ کی راہ میں) مرنے کی تمنا کر رہے تھے اب تم نے موت کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے۔

یہ پوری بات جنگ کے سیاق میں کہی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اندر سے ان جانبازوں کو دیکھنا چاہتا ہے جو جہاد کے لیے نکلیں اور میدانِ کارزار میں پامردی کا ثبوت دیں۔ اس سے پہلے تم لوگ اللہ کی راہ میں جان دینے کی آرزو کر رہے تھے اور جان دینا چاہ رہے تھے۔ اب جب کہ اس کا موقع آیا اور آنکھوں کے سامنے موت دکھائی دینے لگی تو تم کم زوری دکھا رہے ہو۔

جہاد کی فضیلت

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات میں دشمن سے جنگ اور مقابلہ کو جہاد قرار دیا گیا ہے اور اس سلسلہ کے احکام اور ہدایات دی گئی ہیں۔ قرآن و حدیث میں جہاد کی غیر معمولی فضیلت بیان ہوئی ہے، اس پر گناہوں سے مغفرت اور جہنم سے نجات کا وعدہ کیا گیا ہے اور آخرت میں جنت کی ابدی نعمتوں اور دنیا میں اقتدار اور سربلندی کی خوش خبری دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنْجِيْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ يَغْفِرْ لَكُمْ

اے ایمان والو! کیا میں تمہیں ایک ایسی تجارت بتاؤں جو تمہیں (آخرت کے) دردناک عذاب سے نجات دے۔ وہ یہ ہے کہ تم اللہ پر اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اللہ کے راستہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرو۔ یہ تمہارے حق میں، اگر تم جانو تو بہتر ہے (اس سے) اللہ تعالیٰ تمہارے گناہ معاف کر دے گا اور تمہیں

ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ	ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جس کے
جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ	نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی اور ہمیشہ
وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِيْ	کے باغات میں پاکیزہ مکانات دے گا۔
جَنّٰتِ عَدْنٍ ذٰلِكَ الْفَوْزُ	یہ بڑی کامیابی ہے۔ اس کے علاوہ
الْعَظِيْمُ ۝ وَاُخْرٰى تُحِبُّوْنَهَا نَصْرٌ	ایک وہ چیز بھی ملے گی جو تم چاہتے ہو۔
مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ وَبَشِّرِ	وہ ہے اللہ کی مدد اور قریب کی فتح۔
الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ (الصف: ۱۰-۱۳)	اور مومنوں کو خوش خبری سنا دو۔

احادیث میں جہاد کی غیر معمولی فضیلت آئی ہے۔ اسے بہت سی نفل عبادات سے افضل اور برتر قرار دیا گیا ہے، اگر کسی وقت یہ فرض قرار پائے تو بعض دوسرے فرائض سے زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ وہ کون سا عمل ہے جو جہاد فی سبیل اللہ کے برابر ہے؟ آپؐ نے فرمایا تم اسے کر نہیں سکو گے۔ دو یا تین بار یہی سوال کیا گیا اور آپ نے یہی جواب دیا۔ تیسری مرتبہ فرمایا:

مثل المجاهد فی سبیل	اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والے
الله كمثل الصائم	کی مثال اس روزے دار کی ہے جو
القائم القانت بآیات	رات میں انابت کے ساتھ اللہ تعالیٰ
الله لایفتر من صیام	کی آیات کی تلاوت کرتے ہوئے قیام
ولا صلوٰة حتی یرجع	کرے، نہ روزے ختم کرے اور نہ نماز۔
المجاهد فی سبیل	یہ ثواب مجاہد کو ملتا رہے گا جب
الله تعالیٰ [1]	تک کہ وہ لوٹ نہ آئے۔

حضرت انسؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لغدوة فی سبیل الله	اللہ کے راستہ میں ایک صبح یا ایک
او روحة خیر من	شام گزارنا دنیا اور اس میں پائی

---

[1] مسلم، کتاب الامارة، باب فضل الشهادة فی سبیل الله۔

الدنیا وما فیہا [1] جانے والی تمام چیزوں سے بہتر ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ فرائض کے بعد جہاد سے زیادہ فضیلت والا عمل کوئی دوسرا نہیں ہے [2]

ایک حدیث میں ایمان کے بعد جہاد کو سب سے افضل عمل کہا گیا ہے اور حج کا ذکر جہاد کے بعد ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ سب سے افضل عمل کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان۔ دریافت کیا گیا۔ اس کے بعد کس عمل کی فضیلت ہے؟ فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ۔ اس کے بعد فضیلت والے عمل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا' حج مبرور' وہ حج جو خالص اللہ کی رضا کے لیے ہو [3]

جہاد میں آدمی اللہ کے راستہ میں گھر بار چھوڑتا ہے۔ اسی طرح حج میں بھی وہ اللہ ہی کی رضا اور خوشنودی کے لیے گھر سے نکلتا ہے لیکن جہاد جس وقت فرض عین ہو جائے اور محاذ جنگ پر جانا دوسرے فرائض کے مقابلہ میں زیادہ اہم قرار پائے تو اسے حج پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اسلامی ریاست کی سرحد کی حفاظت کس قدر باعث اجر و ثواب ہے، حضرت سہل بن سعدؓ کی ایک روایت میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں۔

رباط یوم فی سبیل اللہ	اللہ کے راستہ میں سرحد کی حفاظت
خیر من الدنیا وما علیہا،	کے لیے ایک دن قیام کرنا دنیا اور
وموضع سوط احدکم من	اس کے اوپر پائی جانے والی سب
الجنۃ خیر من الدنیا	چیزوں سے بہتر ہے۔ جنت میں تمہارے
وما علیہا، والروحۃ	کوڑے (کے برابر) جگہ دنیا اور اس

---

[1] بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب الغدوۃ والروحۃ فی سبیل اللہ۔ مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضل الغدوۃ والروحۃ فی سبیل اللہ۔ [2] ابن قدامۃ، المغنی: ۱۳/۱۰

[3] بخاری، کتاب الحج، باب فضل الحج المبرور۔ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان کون الایمان باللہ افضل الاعمال

یروحها العبد فی سبیل اللہ	کی ساری چیزوں سے بہتر ہے۔ اللہ کے
او الغدوۃ خیر من	راستہ میں بندہ ایک شام یا ایک صبح
الدنیا وما علیها لہ	جو گزارتا ہے وہ دنیا اور اس کے سارے
	ساز و سامان سے بہتر ہے۔

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ریاست کی سرحدوں کی حفاظت کے لیے جہاد کرنا، حرم کعبہ، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ میں اعتکاف کرنے اور ذکر و تلاوت میں مشغول رہنے سے افضل ہے۔[۲]

کیا جہاد ناحق خوں ریزی ہے

ان آیات اور احادیث میں جہاد پر جنت کی بے پایاں نعمتوں اور دنیا کی فتح و کامرانی کی خوش خبری دی گئی ہے۔ اسے شب و روز کی نفل نمازوں اور مسلسل روزوں سے افضل قرار دیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ ایک دن کا جہاد ساری دنیا کی دولت سے بہتر ہے۔ اس مضمون کی اور بھی بہت سی آیات و احادیث ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جہاد کی یہ فضیلت، اس کی یہ ترغیب اور اس کا یہ اجر و ثواب کیا قتل و غارت گری، ناحق خوں ریزی اور ظلم و زیادتی کے لیے ہے؟ کیا یہ بات اسلام کی مجموعی تعلیمات سے میل کھاتی ہے؟ کوئی بھی غیر جانب دار شخص جس نے اسلام کا سرسری سا مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس کا تصور تک نہیں کر سکتا۔ اسلام، جس نے دنیا کو امن و سلامتی کا درس دیا، جس نے طبقوں اور گروہوں میں بٹی ہوئی نوعِ انسانی کو اخوت و مساوات کی راہ دکھائی، جس نے دنیا کو حقوقِ انسانی کے تصور سے آشنا کیا، جو ان حقوق کا سب سے بڑا وکیل ہی نہیں بلکہ پاسبان اور محافظ بنا رہا، کیا اسی نے جہاد کے حکم کے ذریعہ اپنی ہی تعلیمات پر خطِ تنسیخ کھینچ دیا؟ جس دین نے ظلم و زیادتی کے تمام راستے

---

[۱] بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب فضل رباط یوم فی سبیل اللہ

[۲] فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۸/۵-۶۔ دار العربیۃ، بیروت لبنان ۱۳۹۸ھ

بند کیے تھے وہ جورِ ناروا کا علم بردار بن گیا؟

بعض لوگ، ان تمام حقائق کو نظر انداز کر کے، جہاد کا نام آتے ہی اسلام کے خلاف زہر اگلنے لگتے ہیں کہ وہ جنگ پسند، خوں خوار اور مخالفِ امن مذہب ہے۔ وہ دنیا میں امن و امان اور صلح و آشتی قائم کرنے کی راہ میں سنگِ گراں ہے۔

ریاست کے لیے فوج کی اہمیت

جہاد کی ترغیب کو ایک خاص رخ سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ کسی بھی حکومت کے لیے فوجی یا عسکری طاقت ضروری ہے۔ وہ اس کی توانائی کا بڑا ذریعہ اور اس کے بقا کی ضمانت ہے۔ اس کے بغیر اس کا وجود ہی خطرے میں رہے گا۔ بہت سی حکومتیں فوج ہی کے بل پر وجود میں آئیں اور قائم رہتی ہیں۔ فوج ریاست کے داخلی فتنوں اور شرارتوں کو فرو کرتی اور بیرونی حملوں سے اس کی حفاظت کرتی ہے۔ وقتِ ضرورت بعض فلاحی اور رفاہی کاموں میں بھی اس سے مدد لی جاتی ہے، وہ اپنی جان خطرے میں ڈال کر یہ خدمات انجام دیتی ہے۔ اس کے لیے اسے خاص طرح کی تربیت دی جاتی ہے، مسلح کیا جاتا ہے، اس کی ہمت افزائی ہوتی ہے، اس کے حوصلے بلند رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور اس کی خدمات کا اعتراف کیا جاتا ہے۔ ان سب باتوں کو جائز بلکہ قومی اور ملکی مفاد میں ضروری سمجھا جاتا ہے لیکن اسلام جب اللہ کے دین کی سربلندی اور اسلامی ریاست کی حفاظت کو جہاد کہتا ہے، اس کی ترغیب دیتا اور اسے کارِ ثواب قرار دیتا ہے تو اعتراضات کی بوچھاڑ شروع ہو جاتی ہے کہ اسلام خوں ریزی کی تعلیم دیتا اور خون آشامی کا چسکا لگاتا ہے۔

فوجی لحاظ سے مضبوط قوموں نے ظلم بھی کیا ہے

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات جب کوئی قوم فوجی لحاظ سے مضبوط ہوتی ہے تو کم زور قومیں اس کے جنگ جویانہ عزائم کی شکار بن جاتی ہیں۔

وہ انھیں روندتی اور کچلتی ہوئی اپنے اقتدار کو بڑھاتی ہے۔ اس کے دستِ جور سے انسانی خون ٹپکنے لگتا ہے۔ اس کے حدودِ سلطنت میں ظلم کی دنیا آباد ہوتی ہے، عدل وانصاف اور حق وصداقت کا سورج ڈوبنے لگتا ہے۔ تہذیب و تمدن کے چمک دار نقوش اپنی تابانی کھو دیتے ہیں۔ محکوم قوم کے ہر نشان کو مٹانے کی کوشش ہوتی ہے۔ خیر اور بھلائی کے بہت سے دروازے بند ہو جاتے اور شر کی نئی نئی راہیں کھل جاتی ہیں۔ یہ سب دنیا نے دیکھا ہے اور اب بھی یہ مناظر اس کے سامنے ہیں۔

اسلامی جہاد پر اعتراض کرنے والوں کا رویّہ

بعض لوگ اسلامی جہاد کو بھی اسی نوعیت کی توسیع پسندانہ اور مذموم کوشش قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک جہاد ایک خطرناک مذہبی جنگ ہے۔ یہ مذہب کے نام پر ایک خونی کھیل ہے۔ یہ کھیل اس لیے کھیلا جاتا ہے کہ دوسرے مذاہب کے ماننے والوں اور اپنے مخالفین کو بزورِ شمشیر تمام انسانی حقوق سے محروم کر دیا جائے اور انھیں محکوم اور غلام بنا کر رکھا جائے۔

بڑی حیرت ہے کہ یہ بات ان لوگوں کی زبان سے نکلتی ہے خود جن کا دامن ظلم و ناانصافی سے تار تار ہے، جن کی شقاوت اور درندگی سے بھیڑیے بھی شرماتے ہیں، جن کے بے رحم ہاتھ معصوموں اور بے گناہوں کے خون سے آلودہ ہیں، جن کے ظلم وستم سے کم زور قومیں کراہ رہی ہیں، جو حقوق کی پاسبانی کے نام سے حقوق کی پامالی کی داستان رقم کر رہے ہیں۔ جن کو دنیا نے ظلم کے دوست اور انصاف کے دشمن کی حیثیت سے دیکھا ہے، جو محض طاقت کے زور سے ناحق کو حق اور ظلم کو عدل ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پوری دنیا پر ایک خاص قسم کا نظامِ فکر وعمل مسلط کرنا چاہتے ہیں۔

اسلام کا اور جہاد کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے جیسے دنیا بھر کے فتنہ و فساد، خون ریزی اور دہشت گردی کا وہی ذمہ دار ہے۔ یہ اپنا رویّہ بدل دے تو دنیا امن، چین اور راحت کی سانس لے سکتی ہے۔ جب تک اسلام اپنے تصورِ جہاد کے

ساتھ موجود ہے، فضا میں خطرات منڈلاتے رہیں گے اور موقع بہ موقع آگ برستی رہے گی۔

سوال یہ ہے کہ ماضی قریب میں دنیا نے دو بڑی جنگیں دیکھیں اور ان کی تباہی و بربادی کا اسے تجربہ بھی ہوا، کیا یہ جنگیں اسلام نے برپا کی تھیں یا ان کے سلسلہ میں اسلام کہیں زیر بحث تھا؟ اس وقت پوری دنیا، یوں محسوس ہوتا ہے جیسے بارود کے ڈھیر پر کھڑی ہے۔ ہر طرف خوف و دہشت اور اندیشوں کا ماحول ہے۔ کہیں جنگ کے شعلے بھڑک رہے ہیں اور کہیں جنگ کی فضا پائی جاتی ہے۔ امریکہ اور روس دنیا کی دو سپر طاقتیں سمجھی جاتی تھیں۔ ان کے درمیان نصف صدی تک سرد جنگ کا سلسلہ جاری رہا۔ انھوں نے جس بڑے پیمانے پر جنگی تیاری کی اور جس طرح کے تباہ کن اسلحے جمع کیے، ماضی میں شاید اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ ان کی سرپرستی میں دنیا عملاً دو بلاکوں میں تقسیم ہوگئی اور ہر ایک نے اپنے بلاک کو دوسرے بلاک کے خلاف مسلح کرنا شروع کر دیا۔ روس کی شکست و ریخت کے بعد اب تنہا امریکہ کو قیادت کا مقام حاصل ہے۔ وہ دنیا کی سب سے بڑی طاقت ہے۔ اس کے خلاف بولنے کی کسی میں ہمت نہیں ہے۔ وہ پوری دنیا کو معاشی، سیاسی اور تہذیبی ہر لحاظ سے کنٹرول کر رہا ہے۔ جو اس سے اختلاف کرے وہ اس کے نزدیک دہشت گرد اور سب سے بڑا مجرم ہے۔ اسے زندہ رہنے کا حق نہیں ہے۔ وہ ہر مخالف کو صفحۂ زمین سے مٹا دینا چاہتا ہے اور جسے مٹا سکتا ہے اسے مٹا دیتا ہے۔

اس وقت امریکہ اور اس کے حلیف مغربی ممالک دفاع کے خوب صورت نام سے جس بڑے پیمانہ پر جنگی تیاری کر رہے ہیں اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ۲۰۰۰ - ۱۹۹۹ء میں امریکہ کا دفاعی بجٹ دو سو سڑسٹھ بلین سے زیادہ (267.7bn.) کا تھا۔ برطانیہ جو امریکہ کے مقابلہ میں ایک چھوٹی طاقت ہے اس کا دفاعی بجٹ سینتیس بلین کے قریب (36.584 bn.) تھا۔ فرانس کا بجٹ تقریباً چالیس بلین (39.831bn.) تھا، جرمنی کا بتیس بلین سے زیادہ (32.8 bn.) تھا۔ اسرائیل جو ہندوستان کے ایک صوبہ کے برابر بھی نہیں ہے، جس کی پیدرش

امریکہ اور مغربی ممالک کر رہے ہیں۔ جنگی تیاری پر اپنے کل بجٹ کا (21.4%) صرف کر رہا ہے جو آٹھ بلین سے زیادہ (8.7bn) ہے۔

اس میں وہ رقمیں شامل نہیں ہیں جو بعض دوسرے مدات کے تحت خرچ کی جاتی ہیں اور بالواسطہ دفاعی ضروریات کی تکمیل کرتی ہیں ان میں سے ایک ایک ملک کا بجٹ بہت سے غریب اور ترقی پذیر ممالک کے کل بجٹ سے بھی بہت زیادہ ہے۔ لیکن وہ بھی دفاع پر خرچ کرنے پر مجبور ہیں۔ ہندوستان چین کے بعد دنیا کی دوسری بڑی آبادی اور عظیم جمہوریت ہے۔ اس کا کل بجٹ (73.6bn) تھا یہ امریکہ کے محض دفاعی بجٹ کا تقریباً ۱/۱۰ ہے۔ ہندوستان نے اپنے بجٹ کا 17.5% دفاع پر صرف کیا۔[1]

اس خوفناک جنگی تیاری اور اس پر بے تحاشا اربوں ڈالر کے خرچ کے دو اسباب ہیں۔ ایک سبب آپس کا خوف، اندیشہ اور بدگمانی ہے کہ کہیں حریف طاقت ہم پر حملہ نہ کر بیٹھے، دوسرا سبب غلبہ اور تسلط کی خواہش اور دوسروں کو زیر کرنے اور مغلوب رکھنے کا جذبہ۔ ان گھناؤنے ارادوں پر پردہ ڈالنے کے لیے اسلام، اسلامی جہاد اور اسلامی دہشت گردی کے الفاظ اس طرح استعمال ہوتے ہیں جیسے یہ سب کچھ اس سے بچنے اور اسے ختم کرنے کے لیے ہے۔

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

جہاد کے حدود و شرائط

جو لوگ اسلام کے تصورِ جہاد کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں وہ یہ جانتے نہیں یا جاننا نہیں چاہتے کہ درحقیقت جہاد ہے کیا؟ جہاد کا حکم کس کے لیے ہے؟ اس کے مخاطب کون ہیں؟ یہ کن حالات میں فرض قرار پاتا ہے؟ اور کب اس کی فرضیت جواز میں تبدیل ہو جاتی ہے؟ اور کب اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے؟

---

[1] یہ اعداد و شمار ۲۰۰۰-۱۹۹۹ء کے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ C.I.A. Fact book. at http odci, gov/cia Publications/ Fact Book.

اس کے شرائط و آداب کیا ہیں؟ پھر آج کے دور میں احکام جہاد کا انطباق کس طرح ہوگا؟ جب تک یہ تمام پہلو اچھی طرح واضح نہ ہو جائیں، جہاد اور اس سے متعلق احکام اور ان کے پیچھے کارفرما حکمت و معنویت سمجھی نہیں جا سکتی۔

جہاد کا تعلق فرد اور ریاست دونوں سے ہے۔ ایک مسلمان کسی غیر اسلامی ریاست کا شہری ہو تو اس کے احکام الگ ہیں، اگر وہ اسلامی ریاست کا باشندہ ہے تو اس کے احکام جدا ہیں۔ اسی طرح اسلامی ریاست کا معاملہ ہر غیر اسلامی ریاست کے ساتھ یکساں نہیں ہوگا، بلکہ اُن سے تعلقات کی نوعیت پر منحصر ہوگا۔ ان کے احکام بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

غیر اسلامی ریاست میں جہاد نہیں ہے

جو مسلمان کسی غیر اسلامی ریاست کا شہری ہے اور وہاں اُسے دین کے اظہار و اعلان اور دعوت و تبلیغ کے مواقع حاصل ہیں تو اس کی ذمہ داری ہے کہ اللہ کے دین پر قائم رہے اور دعوت و تبلیغ کا فرض انجام دیتا رہے۔ اس راہ میں جو مشکلات پیش آئیں انھیں صبر و ثبات کے ساتھ برداشت کرے۔ اگر کسی ملک میں اس کے مواقع ہی موجود نہ ہوں تو جہاں مواقع ہوں وہاں ہجرت کر جائے۔ کسی غیر اسلامی ملک میں رہتے ہوئے جہاد کا کوئی جواز نہیں ہے[1]

اللہ کے رسولوں کا نمونۂ عمل

اللہ تعالیٰ کے پیغمبر جن قوموں میں مبعوث ہوئے وہ کفر و شرک میں مبتلا تھیں اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت کی قائل نہیں تھیں۔ وہ اس سے بے نیاز ہو کر اپنی خود ساختہ راہوں پر چل رہی تھیں۔ باپ دادا کے طریقے اور قدیم روایات

---

[1] ہجرت کس وقت لازم قرار پاتی ہے، کب اس کا جواز رہتا ہے اور موجودہ بین الاقوامی حالات میں ہجرت کے کیا امکانات ہیں؟ اس پر تفصیل سے بحث اس سے پہلے گزر چکی ہے۔ ملاحظہ ہو سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۱ء بعنوان "غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کا شرعی موقف"

اُن کے لیے سند کا درجہ رکھتے تھے۔ اُن سے وہ ہٹنا نہیں چاہ رہی تھیں۔ ان قوموں میں اللہ کے رسولوں نے اس کے دین پر جس طرح عمل کیا اور اس کے احکام کی جس طرح پابندی کی اس سے یہ راہ نمائی ملتی ہے کہ کسی غیر اسلامی ماحول یا غیر اسلامی ملک میں ایک صاحبِ ایمان کا رویہ کیا ہونا چاہیے اور اُسے کیسی زندگی گزارنی چاہیے؟

قرآن مجید نے اللہ کے پیغمبروں کی تاریخ ــ کسی پیغمبر کی اختصار سے اور کسی کی تفصیل سے ــ بیان کی ہے۔ یہ تاریخ بتاتی ہے کہ اللہ کے پیغمبروں نے اس کے دین کی دعوت دی تو بہت تھوڑے لوگ اس پر ایمان لائے اور ان کا ساتھ دیا۔ برسرِ اقتدار طبقہ نے اور اس کی اتباع میں اکثریت نے مخالفت شروع کر دی۔ وقت کے ساتھ یہ مخالفت شدید سے شدید تر ہوتی چلی گئی۔ انھیں ہر طرح کی اذیتیں دی گئیں اور ان پر ظلم وستم کے پہاڑ توڑے گئے۔ انھیں دھمکی دی گئی کہ وہ دینِ کفر وشرک اختیار کریں ورنہ انھیں ملک بدر کر دیا جائے گا۔

حضرت شعیبؑ سے کہا گیا:

لَنُخْرِجَنَّكَ يٰشُعَيْبُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَآ اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِيْ مِلَّتِنَا ۭ قَالَ اَوَلَوْ كُنَّا كٰرِهِيْنَ ۝ (اعراف: ۸۸)	ہم تمھیں اور جو لوگ تمھارے ساتھ ایمان لائے ہیں انھیں ضرور اپنی بستی سے نکال دیں گے یا یہ کہ تم ہمارے دین میں لوٹ آؤ۔ شعیب نے کہا (کیا تم ہمیں اس کے لیے مجبور کرو گے) اگر ہم اسے (دلیل کی بنا پر) ناپسند ہی کر رہے ہوں۔

حضرت لوطؑ کی دعوتِ توحید اور اخلاقی تعلیم کا جو ردِّ عمل سامنے آیا وہ یہ تھا:

فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهٖٓ اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَخْرِجُوْٓا اٰلَ لُوْطٍ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ ۚ اِنَّهُمْ اُنَاسٌ يَّتَطَهَّرُوْنَ ۝ (النمل: ۵۶)	اس کی قوم کا جواب بس یہ تھا کہ انھوں نے کہا لوط کے گھر والوں کو اپنی بستی سے نکال دو۔ یہ لوگ بہت پاک بنتے ہیں۔

یہ صورتِ حال اور پیغمبروں کے ساتھ بھی پیش آئی، چنانچہ ایک جگہ عمومی انداز میں کہا گیا ہے :

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا	جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار
لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ	کی انھوں نے اپنے رسولوں سے
مِنْ اَرْضِنَآ اَوْ لَتَعُوْدُنَّ	کہا کہ ہم یقیناً تمھیں اپنی بستی سے
فِيْ مِلَّتِنَا ۭ فَاَوْحٰٓى اِلَيْهِمْ	نکال دیں گے۔ اس پر ان کے رب
رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظّٰلِمِيْنَ ۝	نے ان پر وحی نازل کی کہ ہم ضرور
(ابراہیم : ۱۳)	ظالموں کو ہلاک کریں گے۔

بعض اوقات پیغمبروں کے قتل کے منصوبے بھی تیار ہوئے، انھیں ہجرت بھی کرنی پڑی۔ حضرت ابراہیمؑ کی ہجرت کا بطورِ خاص ذکر موجود ہے۔ (الصافات : ۹۹) جن قوموں نے اللہ کے رسولوں کی دعوت کو بالکل ٹھکرا دیا اور انھیں ہلاک کرنے کے درپے ہو گئے ان پر اللہ کا عذاب آیا اور وہ تباہ کر دی گئیں۔ اللہ کے رسول اور ان کے ساتھی اس سے محفوظ رہے۔ ایک جگہ اللہ کے رسولوں کی مخالفت اور اس کے انجام کا ذکر چند لفظوں میں اس طرح بیان ہوا ہے۔

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مِنْ	ہم نے تم سے پہلے کتنے ہی رسول
قَبْلِكَ رُسُلًا اِلٰى قَوْمِهِمْ	ان کی قوموں کے پاس بھیجے۔ وہ
فَجَآءُوْهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ	ان کے پاس دلائل کے ساتھ پہنچے
فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِيْنَ	(لیکن انھوں نے ان کی تکذیب کر دی)
اَجْرَمُوْا ۭ وَكَانَ حَقًّا	تو ہم نے ان لوگوں سے جو مجرم تھے
عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝	انتقام لیا (اور اہلِ ایمان کی مدد کی)
(الروم : ۴۷)	ہم پر حق تھا کہ اہلِ ایمان کی مدد کریں۔

یہ سب کچھ ہوا لیکن کسی پیغمبر اور اس کے ماننے والوں کو اپنی قوم کے درمیان رہتے ہوئے نہ تو جہاد کا حکم دیا گیا اور نہ اس کا کوئی ثبوت ہی ہے کہ انھوں نے جہاد کیا۔ اس کے سمجھنے میں ہمیں حضرت موسیٰؑ کی سیرت سے

خاص طور پر رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

حضرت موسیٰؑ کی سیرت سے راہنمائی

حضرت موسیٰؑ کی دعوتِ توحید کو فرعون نے یہ سمجھا کہ یہ اسے اقتدار سے بے دخل کرنے کی کوشش ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰؑ کے معجزات دیکھنے کے بعد اس نے اپنے درباریوں سے اور اعیانِ سلطنت سے اپنے اس خدشہ کا اظہار کیا۔

قَالَ لِلْمَلَاِ حَوْلَهٗٓ اِنَّ	فرعون نے ان سرداروں سے
هٰذَا لَسٰحِرٌ عَلِيْمٌ ۝ يُّرِيْدُ	جو اس کے آس پاس تھے کہا کہ
اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ	بے شک یہ علم رکھنے والا جادوگر
بِسِحْرِهٖ ۖ فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ ۝	ہے۔ یہ اپنے جادو کے زور سے تمہیں
(الشعراء: ۳۴،۳۵)	اپنی زمین سے نکال دینا چاہتا ہے۔
	تو اب تمہاری کیا رائے ہے؟

فرعون کے درباریوں اور اس کی قوم کے سرداروں نے بھی یہی کہا کہ موسیٰؑ اور ان کی قوم، آپ کے اور آپ کے معبودوں کے خلاف ہیں اور ملک میں فساد برپا کرنا چاہتے ہیں۔ انھیں اس کا موقع دینا اور صرف نظر کرنا بڑی نادانی ہوگی۔ اس فکرمندی کے جواب میں فرعون نے کہا۔ گھبرانے اور پریشان ہونے کی بات نہیں۔ ہم ان کی نسل ہی کا خاتمہ کردیں گے اور انھیں کچل کر رکھ دیں گے۔ یہ ہمارے لیے کچھ مشکل نہیں ہے۔

قَالَ سَنُقَتِّلُ اَبْنَآءَهُمْ	فرعون نے کہا کہ ہم ان کے بیٹوں
وَنَسْتَحْيٖ نِسَآءَهُمْ ۚ وَ	کو قتل کریں گے اور ان کی عورتوں
اِنَّا فَوْقَهُمْ قٰهِرُوْنَ ۝	کو زندہ رکھیں گے۔ ہمیں ان پر اقتدار
(الاعراف: ۱۲۷)	اور قوت حاصل ہے۔

اس سے پہلے بھی فرعون یہی کچھ کر رہا تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب اسے مزید زور اور قوت سے جاری رکھنے کا فیصلہ کیا۔

ساحرانِ مصر نے بھی شروع میں یہی کہا تھا کہ حضرت موسیٰؑ اور ہارونؑ جادوگر ہیں اور اپنے جادو کے زور سے آپ کو ارضِ مصر سے نکال باہر کرنا اور آپ کی روایات اور پسندیدہ طریقوں کو ختم کرنا چاہتے ہیں (طٰہٰ: ۶۳) لیکن جلد ہی ان جادوگروں پر یہ حقیقت کھل گئی کہ حضرت موسیٰؑ ساحری کا کرتب نہیں دکھا رہے بلکہ اللہ کی طرف سے معجزات پیش فرما رہے ہیں۔ وہ آپ پر کھل کر ایمان لے آئے۔ اس پر فرعون طیش میں آگیا اور انھیں ہاتھ پیر کاٹ کر سُشلہ کرنے اور تختۂ دار پر لٹکانے کی دھمکی دی لیکن ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی (طٰہٰ: ۷۳-۶۵) کہا جاتا ہے کہ سولی دینے کا رواج اسی سے شروع ہوا۔

فرعون نے حضرت موسیٰؑ کی دعوت کو تبدیلیٔ دین اور فساد فی الارض کی کوشش قرار دے کر انھیں قتل کرنے کا ارادہ کیا اور کہا۔

ذَرُوْنِیْٓ اَقْتُلْ مُوْسٰی	مجھے چھوڑو موسیٰ کو قتل کر ڈالوں۔
وَلْیَدْعُ رَبَّهٗ ۚ اِنِّیْٓ اَخَافُ	اسے اپنے رب کو (مدد کے لیے)
اَنْ یُّبَدِّلَ دِیْنَكُمْ اَوْ اَنْ	پکارنا چاہئے۔ مجھے ڈر ہے کہ کہیں
یُّظْهِرَ فِی الْاَرْضِ الْفَسَادَ ۝	وہ تمہارا دین نہ بدل دے یا زمین
(غافر: ۲۶)	میں فساد نہ برپا کر دے۔

ایک مردِ مومن نے فرعون اور اس کے درباریوں کو اس ناروا اقدام سے باز رکھنے کی کوشش کی اور اس کے انجام بد سے آگاہ کیا۔ (غافر: ۲۸)

اس طرح حضرت موسیٰؑ کی دعوت کو فرعون نے اپنے دین و مذہب، اپنی روایات اور اپنے اقتدار کے لیے ایک چیلنج تصور کیا۔ یہی بات اپنی قوم کو سمجھائی، قوم نے بھی اس سے اتفاق کیا اور اس کا ساتھ دیا۔ بنو اسرائیل پر اس کی سختی اور ظلم و زیادتی جاری رہی۔ حضرت موسیٰؑ نے اللہ کے حکم سے فرعون کے سامنے مطالبہ رکھا کہ وہ بنو اسرائیل پر جو عذاب ڈھا رہا ہے اسے ختم کرے اور بنو اسرائیل کو مصر سے باہر نکال کر لے جانے کی اجازت دے۔ حضرت موسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ نے جو ہدایت دی اس کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے۔

فَاْتِیٰهُ فَقُوْلَآ اِنَّا رَسُوْلَا — اے موسیٰ اور ہارون تم دونوں فرعون

رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِيٓ إِسْرَآئِيلَ ۖ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَالسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ۝ (طٰہٰ: ۴۷)

کے پاس جاؤ اور کہو کہ ہم تیرے رب کی طرف سے بھیجے گئے ہیں۔ ہمارے ساتھ بنو اسرائیل کو بھیج دے۔ ہم تیرے پاس تیرے رب کی طرف سے نشانی لے کر آئے ہیں۔ سلامتی ہے اس پر جو ہدایت کی پیروی کرے۔

فرعون نے حضرت موسیٰؑ کو اس کی اجازت نہ دی۔ حضرت موسیٰؑ اللہ واحد کی بندگی اور اطاعت کی جو دعوت دے رہے تھے وہ بڑی جاندار تھی۔ دلائل کے میدان میں فرعون انھیں شکست نہ دے سکا، اس وجہ سے خود فرعون کی قوم کے افراد بھی حضرت موسیٰ پر ایمان لا رہے تھے۔ اس نے ان سب کو تشدد اور ظلم و زیادتی کا نشانہ بنایا۔

حضرت موسیٰؑ نے اس طویل دورِ شدائد اور سخت کشمکش کے ماحول میں بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ سے تعلق مضبوط کرنے اور اس سے استعانت کی ہدایت فرمائی۔ قوم کا حوصلہ بڑھایا اور کہا کہ فرعون کے اقتدار سے ہراساں ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ آج ہے کل ختم ہو سکتا ہے۔ تمہاری مظلومی بھی ہمیشہ نہیں رہے گی۔ یہ دن بھی گزر جائیں گے۔ قرآن کے الفاظ میں:

قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝ (الاعراف: ۱۲۸)

موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ سے مدد مانگو اور صبر کرو۔ بے شک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے اس کا وارث بنا دیتا ہے اور (بہتر) انجام متقیوں کے لیے ہے۔

فرعون کی سختی اور جور و تشدد پر آپ نے قوم سے کہا کہ وہ اللہ پر اعتماد اور توکل کا مظاہرہ کرے۔ یہی دین و ایمان کا تقاضا ہے۔

وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ

موسیٰ نے کہا اے میری قوم کے

اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا	لوگو! اگر تم اللہ پر ایمان لائے ہو تو اس
اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ ۝ (یونس: ۸۴)	پر توکل اور بھروسہ رکھو۔ اگر تم فرماں بردار ہو۔

اس کے نتیجہ میں قوم اللہ کی طرف متوجہ ہوئی۔

فَقَالُوْا عَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْنَا	پس انھوں نے کہا کہ ہم نے اللہ ہی
رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ	پر توکل کیا ہے۔ (اے ہمارے رب ہمیں
الظّٰلِمِيْنَ ۝ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ	ظالم قوم کے ظلم وستم کا نشانہ نہ بنا دے
مِنَ الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ ۝	اور اپنی رحمت سے کافر قوم سے نجات
(یونس: ۸۵-۸۶)	دے۔

حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کو حکم ہوا کہ بنو اسرائیل کے لیے چند مکانات مخصوص کر دیں جن میں وہ نماز با جماعت کا اہتمام کریں۔ ان کی تعمیر اس طرح ہوئی کہ ان کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا (یونس: ۸۷) ان مکانات کی حیثیت مساجد کی تھی۔ یہ ان کی شیرازہ بندی کی تدبیر تھی۔ اسی سے انھیں بکھرنے اور منتشر ہونے سے بچایا جا سکتا تھا۔ بالآخر وہ مرحلہ آیا جب کہ حضرت موسیٰؑ ایک خاص منصوبے کے تحت اپنی قوم کو لے کر مصر سے نکلے، دریائے نیل پار کیا، فرعون اور اس کی قوم نے آپ کا تعاقب کیا اور وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے غرق ہو گئے۔ (البقرہ: ۵۰، الشعراء: ۵۷-۶۴)

حضرت موسیٰؑ جب تک مصر میں رہے، اپنی قوم کی اصلاح و تربیت کے لیے جو اقدامات ممکن تھے سب کیے۔ انھیں اللہ کی عبادت، اس کے احکام کی اطاعت اور اس کے دین پر ثابت قدم رکھنے کی کوشش کی اور جب حکم ہوا پوری قوم کو لے کر مصر سے نکل گئے۔ لیکن مملکتِ فرعون میں رہتے ہوئے فرعون سے جہاد کا فیصلہ نہیں کیا اور اس کے لیے کسی قسم کی فوجی اور عسکری تیاری کا ذکر بھی ہمیں نہیں ملتا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک غیر اسلامی ملک میں اس کے مواقع اور حالات نہیں تھے، اس لیے وہ اس کے مکلّف بھی نہیں تھے۔

بعد کے ادوار میں بنو اسرائیل نے اللہ کے حکم سے جنگیں کیں۔ ان کا ذکر قرآن میں ہے۔ یہ جنگیں ایک آزاد قوم کی حیثیت سے لڑی گئی تھیں۔

رسول اللہؐ کا اسوہ

یہی صورتِ حال رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آئی۔ بعثت کے بعد آپ مکہ میں تیرہ (۱۳) سال رہے۔ اس مدت میں آپ کو اور آپ کے اصحاب کو سخت ترین حالات سے گزرنا پڑا۔ طنز و تعریض، تحقیر و تذلیل، ذہنی اذیت رسانی، قید و بند، زدوکوب، قتل، معاشی اور معاشرتی مقاطعہ، سب کچھ پیش آیا۔ بہت سے اصحاب نے آپ کے مشورے سے ایک سے دو بار حبشہ ہجرت کی۔ خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے قتل کی سازشیں کی جانے لگیں، آپ کو ہمدرد افراد اور قبائل سے مدد کی درخواست کرنی پڑی۔ بعض اوقات یہ مدد حاصل بھی ہوئی، اس پوری مدت میں آپ کو اور آپ کے ساتھیوں کو اللہ تعالیٰ سے تعلق استوار کرنے، دین پر مضبوطی سے قائم رہنے، اس کی دعوت دینے، اعلیٰ اخلاق اختیار کرنے، ہر ایک کے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آنے، عفو و درگزر سے کام لینے، صبر و ثبات اور استقامت کا ثبوت دینے اور جلد بازی سے احتراز کرنے کی تعلیم و تلقین کی جاتی رہی۔ اسی کو کلیدِ فتح و نصرت قرار دیا گیا۔ یہاں صرف ایک حوالہ پیش کیا جا رہا ہے۔

فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِيْنَ لَا يُوْقِنُوْنَ ۝ (الروم: ۶۰)

پس صبر کرو۔ بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے اور وہ لوگ جو یقین نہیں رکھتے، تمہیں ہرگز ہلکا نہ پائیں۔

مکہ میں شروع سے آخر تک اسی رخ سے تربیت ہوتی رہی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں کو تلوار اٹھانے اور جہاد کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں جب ایک آزاد اسلامی ریاست قائم ہو گئی تو جہاد کی اجازت ان الفاظ میں دی گئی۔

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ۭ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰي نَصْرِهِمْ

وہ لوگ جن سے جنگ کی جا رہی ہے انھیں بھی جنگ کی اجازت دی گئی اس لیے کہ ان پر ظلم ہوا ہے

لَقَدِیْرٌ ۝ (الحج: ۳۹) اور اللہ ان کی مدد پر قدرت رکھتا ہے۔

امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جہاد کی اوّلین اجازت ہجرت کے بعد ملی تھی۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔

اول ما شرع الجهاد	مدینہ کی طرف ہجرتِ نبوی کے
بعد الهجرة النبوية الى	بعد پہلی بار جہاد مشروع ہوا۔ اس پر
المدينة اتفاقاً [1]	سب کا اتفاق ہے۔

مکہ اور مدینہ میں اس فرق کے دو خاص اسباب ہیں: ایک یہ کہ جہاد کے لیے سیاسی قوت و اقتدار اور باقاعدہ عسکری نظام کی ضرورت ہے۔ یہ ریاست ہی کو حاصل ہوسکتا ہے۔ مکہ میں مسلمان ایک غیر اسلامی اقتدار کے تحت زندگی گزار رہے تھے۔ انھیں یہ سیاسی اقتدار اور قوت حاصل نہیں تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی بھی ریاست کے اندر تلوار اٹھانے کا لازمی نتیجہ خانہ جنگی اور فساد کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس کی لپیٹ میں صرف سیاسی اور فوجی قوت ہی نہیں بلکہ شہری آبادی بھی آئے گی، ناحق خوں ریزی ہوگی، بے گناہ اور معصوم افراد مارے جائیں گے عام انسانی حقوق پامال ہوں گے اور ان حدود و قیود کی پابندی نہ ہوسکے گی، جن کی پابندی کا اسلام حالتِ جنگ میں بھی حکم دیتا ہے۔ یہ فساد فی الارض ہے۔ اس سے کوئی اعلیٰ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ (باقی)

---

[1] ابن حجر، فتح الباری، ۶/۱۲۰

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 و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

جرم وسزا عہدِ سلطنت میں*

شریعت کی روشنی میں ایک جائزہ

ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

ہندوستان میں مسلم دورِ حکومت جسے "عہدِ وسطیٰ کا ہندوستان" کہا جاتا ہے دو بڑے حصوں (عہدِ سلطنت - ۱۲۰۶ — ۱۵۲۶ء اور عہدِ مغلیہ - ۱۵۲۶ - ۱۸۵۷ء) پر مشتمل ہے۔ یہ دور محض سیاست وحکومت اور فوجی مہمات وفتوحات کے اعتبار ہی سے اہمیت نہیں رکھتا بلکہ مذہب وثقافت، علم وفن اور زبان وادب کے باب میں بھی اس دور کی خدمات بڑی اہم رہی ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ان خدمات کو اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور جدید مورخین ان کے بارے میں معلومات فراہم کرنے پر کم توجہ دیتے ہیں۔ یہ بات معروف ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت بادشاہی نظام پر قائم تھی جو اصولی طور پر اسلامی نظامِ حکومت سے مطابقت نہیں رکھتی۔ حکمرانوں کی زندگی اور دربار کے ماحول میں ایرانی روایات کی چھاپ پائی جاتی تھی اور نظمِ حکومت میں تیموری طرزِ حکمرانی کے واضح اثرات موجود تھے۔ لیکن ان سب کے باوجود یہ حکمراں مسلم تھے۔ ان کی حکومت کے اصول وضوابط اور نظم ونسق کے مختلف شعبوں میں مسلم حکومتوں کے جو اثرات ونمونے ملتے ہیں وہ کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ انھیں کسی بھی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

برصغیر میں مسلم حکومت کا اولین حصہ یعنی عہدِ سلطنت تقریباً تین سو برس کے عرصہ پر محیط ہے شمالی ہندوستان یا اس ملک کے ایک بڑے حصہ میں مسلم حکومت کے قیام وانصرام کا یہ پہلا تجربہ تھا۔ مختلف پہلوؤں سے اس کا مطالعہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس دور میں حکومت کا مذہب وشریعت سے کیا تعلق رہا ہے۔ یہ بھی ایک

* زیرِ اشاعت کتاب "سلاطین دہلی اور شریعت اسلامیہ" کا ایک باب

اہم مسئلہ ہے۔ اس کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مختلف جرائم کی سزاؤں کے بارے میں سلاطین کا کیا رویہ رہا ہے؟ یہ مسئلہ اس وجہ سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس کا تعلق مظلوم کی دادرسی، مخالفوں اور حریفوں سے نبرد آزمائی اور عدل وانصاف کے قیام سے ہے۔ اس کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ سیاسی مجرمین یا مخالفوں اور باغیوں کو سزا دینے میں وہ کیا طریق کار اپناتے تھے؟ یہاں یہ واضح رہے کہ انتظامی امور میں شریعت کی اتباع سے متعلق سلاطین کی کوئی متعین پالیسی نہیں ملتی۔ بعض معاملات میں شریعت کی پابندی کی مثالیں سامنے آتی ہیں تو بعض میں اس کی خلاف ورزی نظر آتی ہے۔ ایسا ہی کچھ معاملہ سزاؤں کا بھی ہے۔ اس دور میں مختلف جرائم کے لیے کیا سزائیں دی جاتی تھیں اس کا مطالعہ ایک تو قاضیوں کے فیصلوں کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے، دوسرے جرائم کے ان معاملات کے سیاق میں جنھیں سلاطین علماء کے مشورے سے طے کرتے تھے۔ تیسرے وہ سزائیں جن کے بارے میں سلاطین خود فیصلہ لیتے تھے۔ قاضیوں کے فیصلے کے ریکارڈ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے پہلی نوع کا مطالعہ ممکن نہیں۔ اس لیے ذیل کی سطور میں جو کچھ پیش کیا جائے گا وہ اصلاً دوسرے اور تیسرے پہلو سے مطالعہ پر ہی مبنی ہوگا۔

سلاطین دہلی ظلم وستم کے استیصال اور عدل وانصاف کے قیام پر خاص زور دیتے تھے۔ وہ یہ ظاہر کرتے تھے کہ مجرمین کو قرار واقعی سزا دینے میں وہ ذرا بھی نہیں ہچکچاتے خواہ وہ ان کے قریبی عزیز ہی کیوں نہ ہوں۔ وہ عدل وانصاف کے قیام کو حکمراں کی بنیادی ذمہ داری تصور کرتے تھے۔ فخر مدبر کے بیان کے مطابق سلطان قطب الدین ایبک (۱۲۰۶ــ ۱۲۱۰ء) نے عدل وانصاف کا ایسا بہترین نظام قائم کیا تھا اور ظلم وزیادتی کرنے والوں سے اس قدر سختی سے پیش آتا تھا کہ کسی لشکری کو بھی اس بات کی ہمت نہ ہوتی تھی کہ وہ کسی آبادی سے کوئی پرندہ پکڑلے یا کسی کے مکان پر زبردستی قیام کرلے[۱] مزید براں مجرموں کو سزا دینے میں سلطان کے سخت رویہ کا اثر یہ ہوا کہ چور اور چوری کا ذکر ہی بالکل ختم ہوگیا (ذکر دزد و دزدی کہ بر السنۂ سائر بود در خاک افتاد)[۲] مظلوم کی دادرسی اور عدل وانصاف کے تقاضے پورے کرنے کے لیے سلطان التمش (۱۲۱۰ـ ۱۲۳۵ء) کس درجہ حساس تھے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے یہ ہدایت

دے رکھی تھی کہ مظلوم یا ستم رسیدہ مخصوص قسم کا رنگین لباس پہنیں، جب وہ دربار میں یا سواری سے چلتے ہوئے کسی کو اس لباس میں دیکھتے تو فوراً اس کے معاملہ میں تفتیش کرتے اور ظالم سے اس کا انصاف دلاتے، پھر سلطان نے اس مسئلہ پر مزید غور کیا تو انھیں خیال آیا کہ اگر کوئی شخص رات میں کسی کے ظلم کا شکار ہوا اور ہم اسی وقت اسے انصاف دلانا چاہیں تو اس کی فریاد ہم تک کیسے پہنچے گی؟ کافی غور وفکر کے بعد اس کا یہ انتظام کیا کہ پتھر کے دو شیر بنوا کر اپنے محل کے دو برجوں پر رکھوا دئے ان کی گردن میں لوہے کی دو زنجیریں ڈال کر ان میں ایک بڑی گھنٹی باندھ دی گئی اور اعلان کر دیا گیا کہ رات میں کوئی کسی کے ظلم کا شکار ہو تو وہ اس کے محل کے دروازہ پر آئے اس زنجیر کو ہلائے تاکہ بادشاہ ان کی آواز سن کر اسی وقت دادرسی کر سکے[۳۳]۔ ظالموں ومجرموں کو سزا دینے میں سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ — ۱۲۸۷ء) کی اصول پسندی کا یہ عالم تھا کہ اگر ان کا کوئی قریبی عزیز ومصاحب بھی کسی کے ساتھ ظلم وزیادتی کرتا تو اسے بھی نہیں بخشتے اور کسی مجرم کو سزا دیتے وقت یہ نہیں سوچتے تھے کہ وہ ان کے اقربا میں سے ہے یا اعوان وانصار میں سے[۳۴]۔ سلطان جلال الدین خلجی (۱۲۹۰ — ۱۲۹۵ء) صرف انہی جرائم میں سزائے موت کو جائز تصور کرتے تھے جو شریعت سے ثابت ہیں۔ قاتل، زانی (محصن) ومرتد کے علاوہ اور کسی کو یہ سزا دینا انھیں گوارا نہ تھا[۳۵]۔ سلطان علاء الدین خلجی (۱۲۹۶ — ۱۳۱۶ء) کا یہ کہنا تھا کہ کوئی شخص شراب خوری، چوری یا زنا کا ارتکاب کرتا ہے تو ذاتی طور پر انھیں کوئی نقصان نہیں پہنچتا لیکن اس معاملہ میں وہ مجرمین کے ساتھ وہی معاملہ کرتے ہیں جو پیغمبر کا حکم ہے[۳۶]۔ ضیاء الدین برنی نے سلطان غیاث الدین تغلق (۱۳۲۰ — ۱۳۲۵ء) کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ وہ ان لوگوں کو سزا دینے میں ذرا بھی رعایت سے کام نہیں لیتے جو علانیہ طور پر احکام شرعی کی خلاف ورزی کرتے ہیں[۳۷]۔ سلطان محمد بن تغلق (۱۳۲۵ — ۱۳۵۱ء) نے عدل وانصاف کے اصولوں کا کس درجہ پاس ولحاظ رکھا اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ مشہور سیاح ابن بطوطہ کے بیان کے مطابق جب ایک ہندو نے قاضی کی عدالت میں سلطان کے خلاف قتل کا مقدمہ دائر کیا تو وہ بلا چوں چرا قاضی کی عدالت میں ایک عام ملزم کی طرح حاضر ہوئے اور قاضی نے جو فیصلہ سنایا اسے بخوشی قبول کیا[۳۸]۔ اسی طرح ایک دفعہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ

سلطان پر اس کا کچھ مالی حق ہے اور دونوں قاضی کے سامنے ایک دوسرے کے مقابل بن کر حاضر ہوئے۔ آخر کار یہ فیصلہ ہوا کہ سلطان کے ذمہ مدعی کی رقم واجب الادا ہے سلطان نے اسے قبول کرتے ہوئے ادائیگی کی۔[۹] سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱۔۱۳۸۸ء) عدل وانصاف کے تقاضے پورا کرنے پر خاص زور دیتے تھے اور مجرمین کو سزا دینے میں اپنے اور بیگانے میں کوئی تفریق روا نہ رکھتے۔ اسی کے ساتھ وہ سزائیں دینے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے اور اس سلسلہ میں شرعی حدود کا پاس و لحاظ رکھتے۔[۱۰] ان سب امور کے ساتھ سلطان فیروز شاہ نے تفتیشِ جرم اور سزا کے ان تمام غیر شرعی طریقوں پر بھی پابندی عائد کی جو پہلے سے رائج تھے اور حکام کو صاف صاف ہدایت کی کہ وہ سزا کے باب میں احتیاط سے کام لیں اور انسانی جان کا احترام اور انسانی قدروں کی رعایت ملحوظ رکھیں۔[۱۱] غالباً اسی احتیاط کو نرمی سے تعبیر کرتے ہوئے بعض جدید مورخین نے یہ تاثر دیا ہے کہ فیروز شاہ عام طور پر مجرمین کو معاف کر دیتے تھے۔[۱۲] لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

اس بات کے قطعی شواہد دستیاب ہیں کہ سلاطین دہلی سماجی و معاشی زندگی اور انتظامی امور سے متعلق علماء وقت سے تبادلہ خیال کرتے اور اہم مسائل کی بابت فقہی نقطہ نظر معلوم کرتے، معاصر مورخین کے بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جرم وسزا کے باب میں بھی ان کی یہ روایت قائم رہی۔ خاص طور سے سنگین جرائم کی سزا کے بارے میں وہ علماء سے مشورہ طلب کرتے اور بعض اوقات ان کی اجتماعی رائے معلوم کرنے کے لیے مخصوص مجالس منعقد کراتے۔ سلطان علاء الدین خلجی نے قاضی مغیث سے اپنی تفصیلی گفتگو کے دوران دیگر مسائل کے ساتھ یہ بھی دریافت کیا تھا کہ شریعت کی رو سے رشوت خور و بد دیانت افسران کو کیا سزا دی جانی چاہیے؟ اس کے جواب میں قاضی مغیث نے یہ واضح کیا تھا کہ رشوت خوری و مالی بد دیانتی کی کوئی سزا متعین نہیں ہے۔ حکمراں اپنی صوابدید کے مطابق (تعزیر کے تحت) جو سزا چاہے دے سکتا ہے۔ اسی ضمن میں قاضی نے یہ بھی بیان کیا تھا کہ محکمۂ مالیات کے کسی افسر کو اگر بقدر کفایت تنخواہ نہ ملتی ہو اور وہ بیت المال سے کچھ چرا لے یا اس کی آمدنی میں خرد برد کرے تو اس پر حدِ سرقہ

جاری نہ ہوگی، بلکہ کوئی اور سزا دی جائے گی[۱۳۱] سلطان محمد بن تغلق درشت مزاجی و سخت روی کے لیے مشہور تھے لیکن سزائے موت کے مقدمات میں فیصلہ سے قبل دربار کے مفتیوں سے مشورہ کرنا ضروری سمجھتے تھے[۱۳۲] سزاؤں کے بارے میں ضیاء الدین برنی سے محمد بن تغلق کا طویل مکالمہ کافی مشہور ہے۔ سلطان نے خاص طور سے یہ جاننا چاہا تھا کہ قدیم ایرانی بادشاہ کن کن جرائم میں سزائے موت دیتے تھے اور ان میں سے کون سی سزائیں شریعت کے مطابق تھیں، تعجب ہے کہ سلطان نے مسلم حکمرانوں کے بجائے ایران کے قدیم بادشاہوں کا طرزِ عمل دریافت کیا۔ ضیاء الدین برنی نے اس باب میں جمشید اور دیگر ایرانی بادشاہوں کے زمانہ کے حالات بیان کرنے کے بعد یہ واضح کیا تھا کہ شریعت کی رو سے قتل، زنا و ارتداد کے جرم میں سزائے موت دی جاسکتی ہے[۱۳۳] سیاسی و انتظامی امور میں علماء سے صلاح و مشورہ کے لیے سلطان فیروز شاہ سب سے زیادہ معروف رہے ہیں، سزاؤں کے سلسلہ میں بھی ان کا یہ پسندیدہ طرزِ عمل جاری رہا، وہ ان مجرمین کے معاملات میں فیصلہ کرنے سے قبل علماء کی رائے معلوم کرنی ضروری سمجھتے تھے جن کے جرائم سنگین نوعیت کے ہوتے اور جو سخت سزا کے مستحق قرار پائے۔ گمراہی پھیلانے والے بعض گروہوں، فسادِ عقیدہ کا سبب بننے والے کچھ صوفیاء، مہدی آخر الزماں اور نبوت کے بعض جھوٹے دعوے داروں، کفر و شرک کی علانیہ تبلیغ کا اڈہ قائم کرنے اور ارتداد کو ہوا دینے والے کچھ ہندوؤں کو سزا دیتے وقت سلطان نے خاص طور سے علماء سے استفسار کیا تھا[۱۳۴]

جہاں تک عہدِ سلطنت میں مختلف جرائم کے ارتکاب پر دی جانے والی سزاؤں کا تعلق ہے جیسا کہ اس سے پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے، اس سلسلہ میں بہت کم مواد دستیاب ہے۔ بہرحال جو کچھ تفصیلات مل سکتی ہیں انہی کی روشنی میں سزاؤں سے متعلق سلاطینِ دہلی کے طرزِ عمل کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

جیسا کہ بخوبی معلوم ہے کہ شریعت میں شراب نوشی کی متعین سزا (حد) ۸۰ کوڑے ہے۔ دہلی سلطنت میں اس سزا کے نفاذ کی بعض مثالوں کے علاوہ شراب نوشی کی سزا کے طور پر قید، جلاوطنی اور ضبطِ اموال کا ذکر بھی ملتا ہے سلاطینِ دہلی میں سلطان علاء الدین خلجی نے خاص طور سے شراب نوشی کے انسداد میں دلچسپی لی،

اس کے لیے سخت قدم اٹھاتے ہوئے محکمۂ احتساب کو چاق و چوبند بنایا اور جو لوگ اس کاروبار میں ملوث تھے ان پر نظر رکھنے کے لیے مخصوص عملہ مقرر کیا۔ مزید برآں ایسا کرنے والوں کو شہر بدر کرنے کی ہدایت جاری کی[۱۷] جہاں تک شراب نوشی کی سزا کا تعلق ہے۔ سلطان نے اس جرم کے مرتکبین کے لیے مخصوص قید خانے بنوائے جو نہایت تنگ و تاریک ہوتے تھے۔ انھیں زدوکوب کرکے ان میں ڈال دیا جاتا تھا۔ یہ وضاحت نہیں ملتی کہ انھیں کتنے دنوں قید کی سزا دی جاتی تھی۔ البتہ برنی کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان تنگ و تاریک قید خانوں میں اتنی اذیت ہوتی تھی کہ بہت سے قیدی ان میں مر جاتے تھے اور جو زندہ بچ نکلتے ان کو صحت یابی میں کافی عرصہ لگ جاتا۔ دلچسپ بات یہ کہ شراب پینے والوں کے علاوہ بیچنے والوں کو بھی قید کی سزا دی جاتی تھی[۱۸] یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ قاضی مغیث سے گفتگو کے دوران سلطان علاء الدین خلجی نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ شراب نوشی کی وہی سزا دیتے ہیں جو حدیث سے ثابت ہے لیکن مذکورہ عمل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ سلطان غیاث الدین تغلق نے بھی شراب نوشی کی ممانعت کے احکام جاری کیے اور حکام کو ہدایت کی کہ لوگوں کو اس سے باز رکھنے کے لیے سخت اقدام کیے جائیں[۱۹] لیکن یہ وضاحت نہیں ملتی کہ جو لوگ اس حکم کی خلاف ورزی کرتے تھے انھیں کیا سزا دی جاتی تھی۔ سلطان محمد بن تغلق خود شراب نوشی سے اجتناب کرتے تھے اور امراء و حکام کو بھی اس برائی سے دور رکھنے کی کوشش کرتے رہے صاحب مسالک الابصار کے بیان کے مطابق سلطان کے دربار میں نہ تو علانیہ کوئی شراب پی سکتا تھا اور نہ چھپ کر اور اگر کوئی اس جرم میں ملوث پایا جاتا تو وہ اس پر حد جاری کرتا تھا (وکان یتجاسر احد ان یظهر فی بلاده بجرم و اشدّ ما ینکر علی الخمر ویقیم الحدّ فیه، ویبالغ فی تادیبه من یتعاطاه من المقرّبین الیه)[۲۰] مسالک الابصار کے اردو مترجم (پرفیسر خورشید احمد فارق) نے متعلقہ عبارت کے ترجمہ میں (اقامت حد کے بجائے) یہ صاف لکھ دیا ہے کہ وہ "شراب نوشی کی قانونی سزا اسی کوڑے دیتا ہے"[۲۱] اسی سلطان کے عہد میں ایک سرکاری افسر کی پوری جائداد اسی جرم میں ضبط کر لی گئی کہ وہ شراب کا عادی تھا[۲۲]۔

شریعتِ اسلامی کی رو سے زنا کی متعین سزا غیر شادی شدہ کے لیے ۱۰۰ کوڑے

اور شادی شدہ کے لیے رجم یا سنگ ساری ہے۔ عہد زیر بحث میں زنا اور اس کی سزا کے حوالے بہت کم دستیاب ہیں۔ مشہور مورخ پروفیسر محمد حبیب نے فتاوای جہانداری کے انگریزی ترجمہ کے مقدمہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ عہد سلطنت میں زنا کے جرم میں کسی کو رجم کی سزا دیے جانے کا ذکر نہیں ملتا[۲۳]۔ اُس دور کے مشہور مورخ ضیاء الدین برنی نے یہ بیان کیا ہے کہ سلطان علاء الدین نے قاضی مغیث سے اپنی گفتگو کے دوران یہ واضح کیا تھا کہ وہ زنا کی وہی سزا دیتے ہیں جو حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن اسی سلطان سے متعلق برنی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اس کی یہ واضح ہدایت تھی کہ اگر کوئی شادی شدہ شخص اس جرم کا ارتکاب کرے تو اس کی قوت مردانگی ختم کر دی جائے[۲۴]۔ ابن بطوطہ نے محمد بن تغلق کے عہد کے حوالہ سے یہ تحریر کیا ہے کہ شاہی خاندان کی ایک خاتون سے زنا کا ارتکاب ہوا اور اس نے خود اس کا اعتراف کیا تو قاضی کے فیصلے کے مطابق اسے سنگ سار کر دیا گیا[۲۵]۔ نہ معلوم کس بنیاد پر ابن بطوطہ کے اردو مترجم (رئیس احمد جعفری ندوی) نے اس واقعہ کو غیر مصدقہ قرار دیا ہے[۲۶]۔ محمد بن تغلق کے جانشین سلطان فیروز شاہ تغلق کے عہد میں بعض دیہاتوں میں یہ قبیح رسم جاری تھی کہ ایک شخص دوسرے کی منکوحہ کو اس کے اصل شوہر کے طلاق دینے سے قبل اپنی بیوی بنا لیتا تھا۔ سلطان کو جب اس کا علم ہوا تو اسے انتہائی شنیع حرکت قرار دیتے ہوئے اس کی مذمت کی اور حکام کو ہدایت کی کہ ایسے واقعات کی چھان بین کی جائے اور مجرمین کو قرار واقعی سزا دی جائے[۲۷]۔ متعلقہ آخذ سے یہ وضاحت نہیں ملتی کہ ایسے مجرمین کو کیا سزا دی گئی یا دی جاتی تھی؛ اگرچہ اصلاً یہ زنا کا معاملہ نہیں تھا لیکن ناجائز یا غیر قانونی طور پر کسی سے ازدواجی تعلق قائم کرنے کی وجہ سے اس سے مشابہت رکھتا ہے۔ فیروز شاہ تغلق کے معاصرین میں سلطان محمود شاہ بہمنی (۱۳۷۸ - ۱۳۹۷ء) گجرات میں حکمراں تھے۔ ان کے عہد میں زنا کے ارتکاب اور اس پر فیصلہ کا ایک دلچسپ واقعہ پیش آیا۔ یہاں اس کا ذکر بے محل نہ ہوگا، فرشتہ کے بیان کے مطابق سلطان محمود کے زمانہ حکومت میں ایک عورت زنا کی مجرم قرار پائی۔ جب سزا کے نفاذ کے لیے اسے دار القضا میں حاضر کیا گیا۔ تو قاضی نے پوچھا کہ اسے کس چیز نے اس سنگین جرم کے ارتکاب پر آمادہ

کیا؟ اس عورت نے جواب دیا کہ اسے معلوم نہیں تھا کہ یہ کام حرام ہے۔ اسے گمان تھا کہ جس طرح ایک مرد کے لیے چار عورتیں حلال ہیں اسی طرح ایک عورت کے لیے چار مردوں سے تعلقات جائز ہیں۔ اس اشتباہ کی وجہ سے وہ اس جرم کی مرتکب ہوئی۔ اب جب کہ اسے اس کی حرمت معلوم ہوگئی ہے وہ آئندہ اس کی جرأت نہ کرے گی۔ اس جواب کے بعد اس پر سزا کا نفاذ روک دیا گیا۔ اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرشتہ نے لکھا ہے۔ اس مکارہ و بدکارہ نے حیلہ بازی سے اپنے آپ کو حدِّ شرعی سے بچا لیا۔[۲۸]

چوری کی سزا کے سلسلہ میں بھی دستیاب معلومات ناکافی ہیں۔ سلطان علاءالدین خلجی نے ضرور یہ اعلان کیا تھا کہ وہ شریعت کے مطابق اس کی سزا دیتے ہیں۔ لیکن معاصر مآخذ میں کسی ایسے واقعہ کا ذکر نہیں مل سکا جس سے اس بیان کی تصدیق ہوسکے یا یہ معلوم ہو کہ اس زمانہ میں چوری کی سزا میں حدِّ سرقہ جاری ہوئی تھی۔ قاضی مغیث سے سلطان کی بات چیت میں صرف بیت المال سے چوری کا مسئلہ زیرِ بحث آیا تھا اور (جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے) قاضی نے یہ واضح کیا تھا کہ سلطان اس نوعیت کی چوری پر ضبطِ اموال، قید یا (تعزیر کے تحت) اور کوئی سزا دے سکتا ہے لیکن ایسے چور پر حدِّ سرقہ نافذ نہ ہوگی۔[۲۹] پروفیسر محمد حبیب صاحب نے ذکر کیا ہے کہ عہدِ سلطنت میں چوری کے بہت سے واقعات پیش آئے جن میں مجرمین کو سزا دی گئی لیکن کسی بھی چور کے ہاتھ کاٹے جانے کا ذکر نہیں ملتا۔[۳۰] فاضل مورخ کے بیان سے یہ نہیں واضح ہوتا کہ ان معاملات میں چوروں کو کیا سزائیں دی گئیں۔

عہدِ سلطنت میں قتل سے متعلق متعدد واقعات میں قاتل کو سزائے موت دیے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ گرچہ اس کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے گئے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ کسی کو قتل کرنے یا جان سے مارنے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔ اسی لحاظ سے اسلامی شریعت میں ان کی علیحدہ علیحدہ سزائیں متعین ہیں۔ اس کی سب سے معروف قسم قتل بالعمد یا قصداً کسی کو مار ڈالنا ہے۔ شریعت کی رو سے ایسے قتل کے مجرم کو قصاص میں قتل کیا جائے گا یا مقتول کے ورثہ کی جانب سے معافی کی صورت میں قاتل کی جاں بخشی ہوگی اور اسے صرف دیت یا خون بہا ادا کرنا ہوگا۔[۳۱]

قتل کی سزا کے ذیل میں سلاطین کے علماء سے استفسار اور اس کے نفاذ میں سختی برتنے کا ذکر مختلف مورخین کے یہاں ملتا ہے۔ سلطان غیاث الدین بلبن علی الاعلان یہ کہتے تھے کہ وہ کسی بے گناہ کے قاتل کو زندہ نہیں چھوڑتے۔ سلطان نے شہزادوں اور اعلیٰ عہدہ داروں کو مخاطب کر کے یہ فرمایا تھا کہ تم لوگوں کی قربت مجھے کسی مجرم کو سزا دینے سے نہیں روک سکتی[۳۳] سلطان محمد بن تغلق نے ان جرائم کے باب میں ضیاء الدین برنی سے استفسار کیا تھا جن کے ارتکاب پر شریعت میں سزائے موت مقرر ہے[۳۴]۔ شمس سراج عفیف کے بیان کے مطابق سلطان فیروز شاہ تغلق قتل کے مجرموں کو سزا دینے میں ذرا بھی نہیں ہچکچاتے تھے، گرچہ وہ حکومت کا اعلیٰ افسر ہی کیوں نہ ہو[۳۵]۔ سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد میں قتل کی سزا کے نفاذ سے متعلق برنی نے یہ واقعہ ذکر کیا ہے کہ ملک بق بق سلطان کے بہت قریبی تھے اور سرجاندار (شاہی محافظین کے سردار) کے منصب پر فائز تھے۔ بدایوں میں انھیں جاگیر ملی ہوئی تھی، ہزاروں نوکر چاکر تھے۔ ایک روز مدہوشی کے عالم میں ایک فراش کو درّہ سے مار ڈالا۔ کچھ عرصہ بعد سلطان بدایوں تشریف لے گئے۔ مقتول کی اہلیہ سلطان کے سامنے فریادی بن کر آئی اور اپنے شوہر کے قتل کا واقعہ بیان کیا، اسے سن کر سلطان نے حکم دیا کہ ملک بق بق کو مقتول کی اہلیہ کے سامنے درّہ سے مارا جائے یہاں تک کہ وہ اس کے زخم سے مر جائے مزید برآں سلطان کے حکم سے بدایوں کے برید (خفیہ رپورٹر) کو شہر کے دروازہ پر لٹکا دیا گیا کہ اس نے اس واقعہ کی اطلاع نہ دی اور قاتل کے ساتھ رعایت کی[۳۵] سلطان بلبن کے زمانہ میں ہی حکومت کے ایک اہم افسر اودھ کے اقطاع دار ہیبت خاں نے ایک شخص کو مستی کی حالت میں قتل کر دیا۔ مقتول کی بیوی سلطان کے دربار میں دادخواہ ہوئی سلطان نے اسے پانچ سو درّے لگوا کر اس عورت کے حوالے کر دیا اور کہا کہ آج تک یہ میرا غلام تھا۔ اب یہ تیرا غلام ہے۔ تو چاہے اسے قتل کر دے یا بخش دے، ہیبت خاں نے اس سے چھٹکارے کے لیے بہت سے لوگوں کا سہارا لیا۔ آخر نہایت گریہ وزاری کرتے ہوئے بیس ہزار ٹنکہ (چاندی کا سکہ) عورت کو دے کر گلو خلاصی حاصل کی[۳۶]۔ سلطان محمد بن تغلق کے دور کا یہ واقعہ پہلے نقل کیا جا چکا ہے کہ جب سلطان کے خلاف ایک ہندو کے قتل کا جرم ثابت ہو گیا تو قاضی نے یہ فیصلہ سنایا کہ قصاص سے نجات کی یہی

صورت ہے کہ وہ مقتول کے ورثہ کو راضی کرلے اور دیت ادا کرے[۳۷] اسی عہد میں یوسف بغرا یوسف پور (غازی پور) کے جاگیر دار تھے وہ شاہی دربار میں کافی اثر و رسوخ رکھتے تھے۔ ان کے دو سوتیلے لڑکے تھے۔ فیروز شاہ تغلق کی تخت نشینی کے کچھ ہی دن بعد ایک بھائی نے دوسرے کو قتل کر دیا۔ مقتول کی ماں نے سلطان کی عدالت میں قاتل کے خلاف مقدمہ دائر کیا۔ سلطان کے حکم سے قاتل کو سزائے موت دی گئی[۳۸]۔ اسی سلطان کے زمانہ میں ایک اور واقعہ اسی نوع کا پیش آیا اور اس میں قاتل کو سزائے موت دی گئی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شعبۂ مالیات کے ایک اہم افسر خواجہ احمد قتل کے الزام میں ماخوذ ہوئے اور ان کے خلاف جرم ثابت ہوگیا۔ سلطان نے انھیں قصاص میں قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا وہ کافی خوف زدہ ہوئے اور جاں بخشی کے لیے اسی ہزار ٹنکہ سلطان کی خدمت میں بطور دیت پیش کیا لیکن سلطان نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ اگر دیت کی ادائیگی پر مالدار لوگوں کو معاف کیا جاتا رہا تو یہ لوگ دوسروں کو قتل کرتے رہیں گے۔ اس صورت میں مجھے یوم قیامت اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہونے میں بڑی شرمندگی ہوگی[۳۹] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مقتول لاوارث تھا اور سلطان کی حیثیت ولی کی تھی۔ اس لیے کہ مقتول کے ورثہ کی موجودگی میں سلطان یا کسی حکمراں کو دیت کے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

قتل اور اس کی سزا کے مذکورہ واقعہ کی جو تفصیلات تاریخی مآخذ میں ملتی ہیں ان سے یہ اچھی طرح واضح ہوتا ہے کہ قتل کے مقدمات کی پوری چھان بین کی جاتی تھی اور قطعی شواہد ملنے پر ہی کسی ملزم کو مجرم قرار دے کر سزا دی جاتی تھی۔ معاصر مورخ شمس سراج عفیف کے بیان کے مطابق خواجہ احمد نے ایک لڑکے (جو اُن کے بچوں کو پڑھاتا تھا) کو قتل کر کے رات میں اس کی لاش ایک پل پر پھینک دی۔ صبح کو جب سلطان کو اس کی اطلاع ملی تو اس نے اس واقعہ کی تفتیش کا حکم دیا۔ تحقیقات کے بعد جب قاتل کا سراغ مل گیا تو اسے عدالت میں پیش کیا گیا۔ قتل کے اسباب کے سلسلے میں خواجہ احمد کے غلاموں اور کنیزوں سے سختی کے ساتھ پوچھ گچھ کی گئی تو انھوں نے سلطان کے سامنے حقائق واضح کر دیے اور قتل کا سبب یہ

بتایا کہ اس لڑکے کا ایک عورت سے ناجائز تعلق تھا۔ یہ بیان جرم کے اثبات کے لیے کافی تھا۔ لیکن سلطان اب بھی مطمئن نہیں تھے۔ دوسری جانب ملزم اپنے کو بے قصور کہہ رہا تھا اور قتل کے لیے غلاموں کو موردِ الزام ٹھہرا رہا تھا۔ غلاموں نے اپنے دفاع میں ثبوت کے طور پر اس خون آلود کپڑے کا حوالہ دیا جسے دھونے کے لیے خواجہ احمد نے دھوبی کو دیا تھا۔ سلطان نے دھوبی کو متعلقہ کپڑے کے ساتھ دربار میں طلب کیا۔ دیکھا گیا تو اس پر پیلے دھبے پائے گئے۔ خواجہ احمد سے جب اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ اس جانور کے خون کا نشان ہے جسے انھوں نے اسی روز ذبح کیا تھا۔ سلطان کو اس جواب سے تشفی نہ ہوئی اس نے دربار میں قصابوں کو طلب کیا اور خون کے نشان کے بارے میں معلوم کیا۔ انھوں نے خواجہ احمد کے بیان کی تردید کی اور یہ واضح کیا کہ کپڑے پر پیلے دھبے انسانی خون کے دھونے کے بعد ہی پڑتے ہیں۔ ان شواہد کی روشنی میں خواجہ احمد کے خلاف جرم ثابت ہوگیا اور انھیں سلطان کے حکم کے مطابق سزائے موت دی گئی۔[۴۰]

جہاں تک مالی بدعنوانی، رشوت ستانی اور اس کی سزا کا تعلق ہے اس سلسلہ میں سلطان علاءالدین خلجی کے استفسار کے جواب میں قاضی مغیث نے یہ واضح کیا تھا کہ شریعت میں اس کی کوئی متعین سزا نہیں ہے اور یہ مسئلہ اصلاً تعزیر کے تحت آتا ہے جس میں سلطان جرم کی نوعیت دیکھتے ہوئے کوئی مناسب سزا طے کرسکتا ہے۔ بیت المال یا سرکاری خزانہ میں خرد برد کی بابت بھی انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ حکمراں اپنی صوابدید کے مطابق مالی جرمانہ، قید یا اور کوئی سزا متعین کرسکتا ہے۔[۴۱] حکومت کے متعینہ محاصل کے علاوہ دوسرے محصول وصول کرنا یا مقررہ شرح سے زیادہ لینا اور پھر محصّل کا اسے اپنے تصرف میں لانا بھی مالی بدعنوانی کے زمرہ میں آتا ہے۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے نہ صرف یہ کہ تمام غیر شرعی محاصل کے خاتمہ کا اعلان کیا بلکہ یہ حکم بھی صادر فرمایا کہ شعبۂ محاصل کا جو بھی ملازم یا افسر حکومت کے متعینہ محاصل یا کسی محصول کی مقررہ شرح سے زیادہ وصول کرے گا وہ سخت سزا سے دوچار ہوگا۔[۴۲] اگرچہ یہ وضاحت نہیں ملتی کہ اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو کیا سزا دی جاتی تھی لیکن بعض مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں مالی بد دیانتی کی عام سزا ضبط اموال و

جلاوطنی تھی۔ فیروز شاہ کے عہد میں سرکاری خزانے کے ایک افسر شمس الدین ابو رجا پر محاصل کی آمدنی میں خرد برد کرنے کا الزام لگایا گیا تو دیوان وزارت کے تحت ان پر کھلے عام مقدمہ چلا جب ان کے خلاف جرم ثابت ہو گیا تو سلطان نے یہ حکم صادر فرمایا کہ ان کی جائداد ضبط کر لی جائے اور انھیں شہر بدر کر دیا جائے[۴۳] اسی سلطان کے عہد میں مہوبہ (بندیلکھنڈ ڈویژن کا ایک تاریخی مقام جواب یوپی کا ایک نیا ضلع بن گیا ہے) کے گورنر قاضی صدرالملک سرکاری خزانہ کے پچاس لاکھ روپیے کے ناجائز استعمال کے مجرم قرار پائے تو سلطان کے حکم سے انھیں سزائے موت دی گئی[۴۴] سرکاری مال میں خیانت کی یہ سزا بہت سخت معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ واضح کیا گیا اسلامی شریعت میں اس نوع کے جرم کی سزا متعین نہیں ہے اور یہ معاملہ تعزیر کے تحت آتا ہے جس میں سزا کا تعین سربراہ حکومت یا قاضی کی صوابدید پر منحصر ہوتا ہے۔ مالی بدعنوانی کا مذکورہ واقعہ ایک ایسے سرکاری افسر سے تعلق رکھتا تھا جو بہت ہی اہم ذمہ داری انجام دے رہا تھا۔ غالباً اسی لیے انھیں سخت ترین سزا دی گئی۔ اس واقعہ کے ضمن میں خود مورخ عفیف نے لکھا ہے کہ فیروز شاہ کے زمانہ میں کسی سرکاری افسر کو (بدعنوانی کے جرم میں) سزائے موت دینے کا پہلا واقعہ ہے[۴۵]

زیر بحث موضوع سے متعلق یہ بھی ایک اہم مسئلہ ہے کہ سلاطین دہلی ان لوگوں کو کیا سزا دیتے تھے جو بددینی و گمرہی پھیلاتے تھے، عوام کی اخلاقی زندگی میں بگاڑ پیدا کرتے تھے اور علانیہ کفر و شرک کی تبلیغ کر کے فتنۂ ارتداد کو ہوا دیتے تھے۔ عہد سلطنت میں اس نوع کے مختلف واقعات پیش آئے۔ اپنے خیالات و طرز عمل سے عقاید میں فساد پیدا کرنے والے بعض اشخاص کے علاوہ لوگوں کی دینی و اخلاقی زندگی تباہ کرنے والے کچھ فرقے بھی نمودار ہوئے۔ ان لوگوں کے سلسلے میں سلاطین نے انتہائی سخت رویہ اختیار کیا اور ان مجرمین کے لیے زیادہ تر سزائے موت کا فیصلہ صادر فرمایا سلطان علاءالدین خلجی کے عہد میں اباحتیوں کا فرقہ نمودار ہوا۔ اس سے تعلق رکھنے والے لوگ کھلے عام محرمات و منکرات میں ملوث ہوتے، مشرکانہ رسوم و روایات اختیار کرتے، بالخصوص عورتوں سے ارتباط و اختلاط میں بے شرمی کا مظاہرہ کرتے۔ اس معاملہ میں وہ شرعی حدود و قیود کا بالکل خیال نہ رکھتے تھے۔ وہ ایسے طرز زندگی

کے داعی تھے جس میں اخلاقی اصول وضوابط کا کوئی پاس ولحاظ نہ تھا۔ سلطان نے اس فرقہ کے لوگوں کو تلاش کرا کے دربار میں طلب کیا اور ان کے حالات و طریقۂ زندگی کی تفتیش کے بعد ان سب کو قتل کرا دیا۔[۱۰۵] جدید مورخین میں اباحتی فرقہ کی اصلیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض نے اسے قرامطہ و اسمٰعیلی فرقوں سے منسوب کیا ہے جب کہ بعض کے خیال میں یہ ہندوؤں کے وام مارگی فرقہ کا ایک حصہ تھا۔[۱۰۶]

سلطان فیروز شاہ تغلق مذہبی وسماجی زندگی کی اصلاح میں دلچسپی کے لیے کافی مشہور ہیں۔ انھوں نے صالح افکار و نظریات کی پرورش پر خاص توجہ دی۔ ان تمام لوگوں گروہوں اور فرقوں کے خلاف انھوں نے علماء کے مشورہ سے سخت قدم اٹھائے جو اباحتی طرزِ زندگی کی دعوت اور ملحدانہ نظریات کی تبلیغ میں مصروف تھے۔ انھوں نے صوبہ کے اعلیٰ حکام کے نام یہ واضح ہدایت جاری کی کہ وہ تمام گروہ جو شریعت کے حدود سے تجاوز کریں اور ایسے کام کریں جن کی مذہب میں اجازت نہیں ہے انھیں پوری سختی سے ان چیزوں سے باز رکھا جائے۔[۱۰۷] سلطان فیروز شاہ کے زمانہ میں اباحت پسندوں کا ایک گروہ دہلی میں پھر سرگرم ہوا۔ "فتوحاتِ فیروز شاہی" کی تفصیلات کے مطابق اس گروہ کے لوگ جن میں مرد و عورت دونوں شامل تھے، رات میں ایک خاص مقام پر جمع ہوتے۔ کھانے پینے کے علاوہ شراب کا دور بھی چلتا۔ اس کے بعد مختلف قسم کی کھلی ہوئی برائیوں میں ملوث ہوتے۔ مزید برآں یہ لوگ جن کو اپنا ہم نوا بناتے انھیں ایک تصویر کے سامنے سجدہ کراتے اور طرح طرح کی غیر اخلاقی حرکتوں کی ترغیب دیتے تھے۔ سلطان نے اس گروہ کے افراد کو ان کی سرگرمیوں کے لحاظ سے مختلف سزائیں دیں۔ اس کے لیڈروں کو قتل کرا دیا۔ بعض افراد کو قید میں ڈال دیا اور کچھ کو شہر بدر کر دیا۔[۱۰۸] اسی عہد میں رکن الدین نامی ایک شخص نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا اور "مہدی آخر الزماں" کا لقب اختیار کیا۔ اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اسے "علم لدنی" حاصل ہے اور وہ تمام مخلوقات کے ناموں سے بخوبی واقف ہے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ لوگ اسے (نعوذ باللہ) پیغمبر تسلیم کریں۔ اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے رکن الدین نے ایک رسالہ بھی تحریر کیا تھا۔ سلطان کو جب ان سب باتوں کا پتہ چلا تو اسے دربار میں طلب کیا۔ دریافت کرنے پر جب اس نے مذکورہ

اعتقادات و نظریات کا اعتراف کیا تو علماء نے انھیں مباح الدم قرار دیا اور مسلمانوں کو گمرہی سے بچانے کے لیے اس فتنہ کو دبانے پر زور دیا۔ اسی کے مطابق سلطان نے رکن الدین اور ان کے پیروؤں کو سزائے موت دی[۵۰]۔ فیروز شاہ کے زمانہ میں ہی احمد بہاری نامی ایک شخص دہلی میں گمرہی پھیلا رہا تھا۔ اس نے اپنے گرد معتقدین کا ایک گروہ جمع کر رکھا تھا جو اسے (نعوذ باللہ) خدا کہتا تھا۔ اس کے بعض مریدین برملا یہ کہتے پھرتے تھے کہ دہلی میں خدا طلوع ہوا ہے اور اس سے وہ احمد بہاری کو مراد لیتے مزید برآں۔ اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا بھی الزام تھا۔ اس گروہ کے باطل معتقدات اور ان کے مسموم اثرات کو محسوس کرتے ہوئے سلطان نے احمد بہاری اور اس کے خاص مرید کو قتل کرا دیا اور باقی معتقدین کو توبہ و انابت پر آمادہ کر کے مختلف مقامات پر منتشر کر دیا تاکہ ان کی قوت مجتمع نہ ہونے پائے[۵۱]۔ گرچہ فتوحاتِ فیروز شاہی (جس میں یہ ساری تفصیلات مذکور ہیں) سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ احمد بہاری تصوف کے کسی سلسلہ سے منسلک تھے، لیکن پروفیسر خلیق احمد نظامی نے مناقب الاصفیاء (مؤلفہ شاہ شعیب فردوسی) کے حوالہ سے یہ بیان کیا ہے کہ وہ نظریۂ وحدت الوجود کے قائل تھے، شیخ شرف الدین یحییٰ منیری سے ان کا گہرا ربط تھا اور دونوں میں توحید کے اسرار و رموز پر گفتگو بھی ہوتی تھی[۵۲]۔ اسی دور میں گجرات میں بھی ایک صاحب فلسفۂ وحدت الوجود کی بے اعتدالی کا شکار ہوئے اور انھوں نے "انا الحق" کی صدائیں بلند کیں۔ یہ حکومتِ فیروز شاہی کے اہم افسر عین الملک ماہرو کے غلام تھے۔ انھوں نے گجرات میں اپنی صوفیت کا بازار گرم کر کے مریدین کی ایک جماعت تیار کر لی تھی وہ خود "انا الحق" کہتے اور مریدین "توئی توئی" کہہ کر اس کے دعوے پر مہر تصدیق ثبت کرتے تھے۔ یہ سب باتیں عوام میں گمرہی پھیلا رہی تھیں اور ان کے عقاید و نظریات میں فساد پیدا کر رہی تھیں سلطان نے علماء کے مشورہ سے ان کو بھی سزائے موت سے دوچار کیا[۵۳]۔ سلطان فیروز شاہ نے شیعہ فرقہ کے ان لوگوں کو بھی سخت سزائیں دیں جو خلفاء راشدینؓ، حضرت عائشہؓ اور تمام بڑے بڑے صوفیاء کو علانیہ سب و شتم کا نشانہ بناتے تھے اور قرآن کریم کو "ملحقاتِ عثمانی" کہتے تھے، یہ لوگ دوسروں کو رفضیت کی دعوت دیتے تھے اور اپنے اعتقادات و افکار سے متعلق کتابیں اور رسائل لکھ کر

ان کی ترویج کرتے تھے۔ سلطان کے خود اپنے بیان کے مطابق ان روافض کو گرفتار کیا گیا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو بھی گمرہی میں مبتلا کر رہے ہیں تو ان میں جو غالی قسم کے تھے انھیں قتل کرا دیا گیا اور باقی لوگوں کو تعزیر کے طور پر کچھ سزا دی گئی اور تہدید و تشہیر کے ذریعہ انھیں تنبیہ کی گئی مزید برآں ان کی کتابوں کو برسر عام جلا کر خاکستر کر دیا گیا۔[۵۴]

اباحت پسندی، مہدویت و صوفیانہ افکار کی غلط تعبیر کے ساتھ ساتھ یہ دور فتنۂ ارتداد سے بھی دوچار ہوا، اس کے سدّباب کے لیے سلطان فیروز شاہ نے سخت سزا نافذ کی، سلطان کو معلوم ہوا کہ دہلی کے ایک قدیم حصہ میں ایک زنّار دار (برہمن) نے الحاد و بے دینی کی تعلیم کا ایک اڈہ قایم کر رکھا ہے اور لوگوں کو اکٹھا کر کے انھیں شرک و بت پرستی کی دعوت اور کافرانہ اعمال کی ترغیب دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے ایک مسلمان عورت کو مرتد بنا دیا ہے۔ سلطان نے علماء سے استفسار کیا کہ اس برہمن کے ساتھ کیا سلوک کیا جانا چاہیے؟ علماء نے یہ رائے ظاہر کی کہ اگر وہ اسلام قبول کرے تو اس کی جاں بخشی ہو سکتی ہے لیکن اگر وہ اس سے انکار کرتا ہے تو وہ سزائے موت کا مستحق ہے۔ بار بار کی پیشکش کے باوجود جب وہ انکار کرتا رہا تو اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔[۵۵] خود مرتدہ کے ساتھ کیا سلوک کیا گیا اس کی وضاحت نہیں ملتی۔ فقہ حنفی کی رو سے مرتدہ قتل نہ کی جائے گی بلکہ اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے۔ البتہ دوسرے فقہاء کی رائے میں وہ بھی سزائے موت کی مستحق قرار پائے گی۔[۵۶] فیروز شاہ کے زمانہ ہی میں ایک اور شخص کو بعض علماء کی رائے کے مطابق مرتد قرار دے کر سزائے موت دی گئی اگرچہ بظاہر یہ ارتداد کا معاملہ نہیں نظر آتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ملتان کے ممتاز عالم اور مشہور سہروردی صوفی سید جلال الدین بخاری مخدوم جہانیاں (م ۱۳۸۳ء) جب مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو قصبہ اوچھ کا ہندو داروغہ نوا ہوں ان کی عیادت کے لیے آیا اور اس موقع پر اس نے یہ الفاظ ادا کیے: "خدائے تعالیٰ حضرت مخدوم را صحت دہد۔ ذات پاک مخدوم ختم اولیاست چناں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ختم انبیاء بود"[۵۷] (خدائے تعالیٰ حضرت مخدوم کو صحت عطا فرمائے۔ مخدوم کی ذات

ختم الاولیاء ہے جس طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ختم انبیاء تھے) ان کلمات کی بنیاد پر مخدوم جہانیاں اور ان کے بھائی شیخ صدر الدین نے نواہوں سے مطالبہ کیا کہ وہ اسلام قبول کرنے کا صاف اعلان کرے جب وہ منکر ہوا تو اس پر ارتداد کا الزام لگایا گیا۔ وہ بھاگ کر دہلی چلا آیا اسی دوران مخدوم جہانیاں وفات پا گئے۔ کچھ دنوں کے بعد شیخ صدر الدین گواہوں کے ساتھ دہلی آئے اور نواہوں کو مرتد قرار دینے پر اصرار کیا۔ گرچہ بعض علماء بالخصوص قاضی عبدالمقتدر ان سے متفق نہیں تھے لیکن ان کا اصرار جاری رہا۔ آخر کار نواہوں کو ارتداد کے جرم میں قتل کرا دیا گیا۔[۵۸]

جہاں تک سیاسی جرائم، بالخصوص سلطان کی مخالفت، اس کی حکومت کے خلاف سازش و بغاوت اور ملک میں بدامنی و انتشار پیدا کرنے کی سزاؤں کا تعلق ہے، سلاطینِ دہلی اس باب میں نہایت سختی سے کام لیتے تھے اور اس نوع کے ادنیٰ سے ادنیٰ جرم پر سخت ترین سزا دینے میں کوئی حرج نہیں محسوس کرتے تھے۔ گرچہ ان جرائم کی سزا سے متعلق بھی وہ بعض اوقات علماء سے استفسار کرتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس باب میں وہ ان کی آراء پر بہت کم توجہ دیتے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تخت و تاج کے تحفظ یا سیاسی مفادات کی خاطر سیاسی مجرمین کو سزا دیتے وقت وہ شریعت کی حدود و قیود سے بالکل بے پروا ہو جاتے۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی جرائم کی سزا دینے میں وہ بہت سے غیر شرعی طریقے اپناتے تھے۔ بعض سلاطین کے عہد میں جن مجرمین کو سزائے موت دیتے وقت زہر دینے، بلندی سے گرا دینے، پانی میں ڈبونے، ہاتھیوں کے پیروں کے نیچے کچلوانے جیسے غیر شرعی طریقے اپنائے جاتے تھے۔ ان کا تعلق زیادہ تر سیاسی مجرمین سے تھا۔[۵۹] اہم بات یہ کہ سیاسی مجرمین کو اذیت ناک سزائیں دینے میں سلاطین مسلم و غیر مسلم، اجنبی و قریبی، عام و خاص اور درباری و غیر درباری میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔ سیاسی جرائم بالخصوص بغاوت کی سزا میں ایک بہت بڑی بے اعتدالی یہ جاری تھی کہ باغی کے ساتھ ساتھ اس کے پورے خاندان کو تہ تیغ کر دیا جاتا تھا۔ برنی نے اس رسمِ قبیح کو خاص طور سے سلطان علاء الدین خلجی کے زمانے سے منسوب

کیا ہے[۶۰]۔ اسی طرح بعض اوقات باغی سے ادنیٰ تعلق یا قربت کے اظہار کو سزائے موت کے موجب قرار دیا جاتا تھا۔ سلطان محمد بن تغلق کے عہد میں شیخ علی حیدری کو باغی کے ساتھ ساز باز کے جرم میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، جب کہ ان کا قصور صرف یہ تھا کہ انھوں نے بغاوت کے اصل مجرم قاضی جلال الدین افغانی کو عمامہ اپنے سر سے اتار کر دیا تھا اور ان کے لیے دعا کی تھی[۶۱]۔ سلطان جلال الدین خلجی کے عہد میں سیدی مولا (جو بڑے عابد و زاہد تھے، درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے اور عوام و خواص میں کافی مقبولیت رکھتے تھے) کو بغاوت کے الزام میں بے رحمی سے مار ڈالا گیا۔ جب کہ اس واقعہ کی جو تفصیلات تاریخی مآخذ میں ملتی ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اصل مجرم قاضی جلال الدین کاشانی اور ان کے بعض رفقاء تھے جو سلطان سے ذاتی عناد رکھتے تھے۔ ان سب نے مل کر یہ سازش رچی کہ جب سلطان جمعہ کی نماز کے لیے نکلیں تو انھیں قتل کر دیا جائے اور ان کی جگہ سیدی مولا کو تخت دہلی پر بٹھا دیا جائے یہ بھی طے ہوا کہ شاہی خاندان سے سیدی مولا کا تعلق قائم کرنے کے لیے سلطان ناصر الدین کی لڑکی سے ان کی شادی کر دی جائے۔ کس طرح یہ سازش بے نقاب ہو گئی اور جب سلطان جلال الدین خلجی کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے سیدی مولا اور ان کے متوسلین کو گرفتار کرا کے دربار میں طلب کیا۔ ان سے اس سازش کے بارے میں پوچھ گچھ ہوئی تو سب نے اس کا انکار کیا۔ سلطان نے انھیں آگ سے گذار کر ان کے سچے یا جھوٹے ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو علماء و مشائخ نے اس طریقۂ تفتیش کی مخالفت کی اور سلطان اس سے باز آ گئے۔ اس کے بعد انھوں نے قاضی جلال الدین کو بدایوں بھیج دیا اور دوسرے ملزمین کو دور دراز علاقوں میں جلا وطن کر دیا۔ دوسری جانب دربار میں سیدی مولا سے سوال و جواب کا سلسلہ جاری رہا اور یہ کوشش کی گئی کہ وہ جرم کا اقرار کریں، لیکن وہ برابر لاعلمی ظاہر کرتے رہے۔ آخر میں سلطان کے اشارے پر بعض حیدری قلندروں نے (جو اس وقت دربار میں موجود تھے) سیدی مولا کو استرے سے زخمی کرنا شروع کیا اور پھر شہزادہ ارکلی خاں (سلطان جلال الدین خلجی کے لڑکے) کی ہدایت پر بیلبانوں نے انھیں ہاتھیوں کے نیچے روند ڈالا۔ یہ سب تفصیلات ضیاء الدین برنی نے پیش کی ہیں[۶۲]۔ بعض دوسرے مورخین (بالخصوص عصامی) کے

بیان کے مطابق سیدی مولا کے کچھ حاسدوں نے ارکلی خاں کو اپنا ہم نوا بنا کر ان پر بیجا تہمت لگائی اور انھیں گرفتار کرایا اور پھر سلطان کی اجازت کے بغیر انھیں سزائے موت دے دی گئی۔[۶۳] بہرحال اس واقعہ کی مختلف مآخذ میں جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سیدی مولا مذکورہ بالا سازش میں شریک تھے یا یہ کہ سلطان جلال الدین خلجی کے قتل کے بعد سلطان بننے کے لیے انھوں نے اپنی منظوری دی تھی۔ اس طرح بغاوت یا اس کی سازش میں شرکت کے شائبہ پر سیدی مولا کو بے رحمانہ طور پر سزائے موت دی گئی اور طرفہ تماشا یہ کہ جو اصل مجرم تھے انھیں محض جلاوطن کیا گیا۔

مشہور سیاح ابن بطوطہ نے سلطان محمد تغلق کے عہد میں حکومت کے خلاف بغاوت، سلطان کی مخالفت و تنقید، انھیں ظالم کہنے، ان کے منصوبوں سے اختلاف، کسی باغی امیر کی تعریف و تحسین اور اس کے لیے دعا کرنے کے جرم میں متعدد افراد (جن میں علما و مشائخ بھی شامل تھے) کے قتل کیے جانے کے واقعات بیان کیے ہیں۔[۶۴] اگرچہ دوسرے تاریخی مآخذ ان میں سے بیشتر واقعات کے ذکر سے خاموش ہیں۔ سلطان فیروز شاہ تغلق کے دور میں شاہی خاندان کی ایک خاتون خداوند زادہ اور ان کے شوہر خسرو ملک نے سلطان کو قتل کرانے اور ان کی جگہ اپنے لڑکے کو سلطان بنانے کا منصوبہ بنایا لیکن اس کے روبہ عمل آنے سے قبل سلطان کو اس کا علم ہو گیا۔ سلطان نے سزا کے طور پر خداوند زادہ کو درباری زندگی سے علٰحدہ کر کے تنہائی میں محصور کر دیا اور ان کی ساری جائداد ضبط کر لی۔ البتہ ان کے گذارے کے لیے سالانہ وظیفہ مقرر کیا خسرو ملک کو محض جلاوطنی کی سزا دی گئی۔[۶۵] اگرچہ عہد سلطنت میں سیاسی جرائم کے سلسلہ میں جلاوطنی اور بعض دوسری ہلکی سزاؤں کے واقعات بھی ملتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے میں سیاسی مجرمین عام طور پر سزائے موت سے دوچار ہوتے تھے۔ اہم بات یہ کہ سلاطینِ دہلی اس باب میں اپنے اقدامات کو صحیح قرار دیتے تھے اور اس کے لیے بغاوت کے واقعات کی کثرت اور انتشار پسندوں کی بڑھتی ہوئی سرگرمیوں کا سہارا لیتے تھے۔ سلطان محمد بن تغلق کے استفسار پر ضیاء الدین برنی نے سزائے موت کے بارے میں قدیم بادشاہوں کے طرزِ عمل اور شریعت کے موقف کو تفصیل سے واضح کیا تھا۔ ان کی باتوں کو سننے کے بعد سلطان نے یہ فرمایا

تھا کہ میرے زمانہ میں حالات بہت سنگین ہو گئے ہیں۔ مفسدوں و شرپسندوں کی تعداد میں کافی اضافہ ہو گیا ہے اور بغاوت کے واقعات کثرت سے پیش آنے لگے ہیں، اس لیے میں تو بغاوت اور انتشار پیدا کرنے کے شبہ ہی پر لوگوں کو قتل کی سزا دیتا ہوں تاکہ شرپسند عناصر کی سرگرمیوں کو روکا جا سکے[۶۶] لیکن ان سب کے باوجود سیاسی مجرمین کو سزا دینے میں سلاطین سے جو بے اعتدالی اور احکام شریعت کی خلاف ورزی ہوتی رہی اسے کسی بھی صورت میں صحیح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ شریعت کبھی اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ محض شبہ کی بنیاد پر حکومت کے خلاف بغاوت یا سازش کے جرم میں کسی کو سزائے موت دی جائے۔ اسی طرح شریعت کی رو سے یہ بھی جائز نہیں کہ کسی مجرم (خواہ وہ کتنے ہی سنگین جرم کا مرتکب کیوں نہ ہو) کو سزائے موت دینے کے لیے بے رحمانہ طریقے (مثلاً اوپر سے نیچے گرا دینا، پانی میں ڈبو دینا، جانور کے پیر سے کچلوانا، مسلسل بھوکا پیاسا رکھنا، حلق میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالنا، اعضا کو قطع و برید کرنا) اختیار کیے جائیں۔

مذکورہ بالا مباحث سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ سلاطین دہلی مظلوموں کی دادرسی کے سلسلے میں بہت حساس تھے اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے میں بڑے سخت واقع ہوئے تھے۔ اس لیے کہ وہ عدل و انصاف کے قیام کو حکمراں کی بنیادی ذمہ داری تصور کرتے تھے۔ اسی نقطۂ نظر سے وہ مجرمین کو سزا دینے میں کسی رو رعایت یا نرمی سے کام نہ لیتے اور سخت ترین سزاؤں کے نفاذ میں بھی وہ اپنے و بیگانے، شاہی خاندان اور عام لوگ، درباری و غیر درباری میں کوئی تمیز نہ کرتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مجرموں کو سزا دینے میں ان کے فیصلے و اقدامات ہمیشہ شریعت کے مطابق نہ ہوتے، تاہم اس باب میں علماء سے مشورہ اور قاضیوں و مفتیوں سے استفسار اُس عہد کی مستحکم روایت تھی۔ مزید برآں اوپر بہت سی ایسی مثالیں بیان کی گئی ہیں جو عہدِ سلطنت میں سزا کے سلسلے میں قانونِ شریعت کی پیروی ظاہر کرتی ہیں مورخین کے بیانات سے سب سے اہم بات یہ سامنے آتی ہے کہ مجرمین کو ضرور سزا ملتی تھی، دوسرے یہ کہ اس دور میں جرائم کے واقعات کی چھان بین اور مقدمات کی تفتیش کا ایک مرتب نظام تھا اور ملزم کو اپنے دفاع کا پورا حق حاصل تھا۔ ان

باتوں کو یقینی بنانے کے لیے دیوان القضاء کے نام سے ایک مستقل شعبہ قائم تھا جس کی تفصیلات میں جانے کی یہاں گنجائش نہیں[۶۵] اوپر کے مباحث سے یہ ملمع حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ عہدِ زیرِ بحث میں سزا کے باب میں (خاص طور سے سیاسی مجرمین کے معاملات میں) احکامِ شریعت کی خلاف ورزی کے بھی بہت سے واقعات پیش آئے۔ اس قسم کے مختلف معاملات میں معاصر علماء وفقہاء نے سلاطین کو متنبہ بھی کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس دور کے حکمرانوں کے یہاں سیاسی جرائم کے مقدمات کی شنوائی وفیصلہ میں وہ احتیاط اور اصول وضوابط کی وہ پابندی نظر نہیں آتی جو دوسرے جرائم سے متعلق ملتی ہے۔ سیاسی مجرمین کو سزائے موت دینے کے لیے جو اذیت ناک طریقے اختیار کیے جاتے تھے ان سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں شرعی حدود وقیود کی رعایت ملحوظ نہیں رکھی جاتی تھی۔ ان سب باتوں کے ساتھ اُس عہد کے سلاطین اس نقطۂ نظر سے قابلِ تحسین ولائقِ تعریف ہیں کہ وہ اپنے آپ کو قانون سے بالاتر نہیں سمجھتے تھے۔ کسی جرم میں ماخوذ ہونے کی صورت میں قاضی کی عدالت میں حاضر ہونے میں کوئی تکلف نہیں محسوس کرتے بلکہ ایک عام ملزم کی حیثیت سے اپنے آپ کو قاضی کے روبرو پیش کرتے تھے اور عدالت سے جو کچھ فیصلہ صادر ہوتا اسے بلاچوں چرا قبول کرتے، اس سے اہم بات یہ کہ مدعی اگر غیر مسلم ہوتا تب بھی وہ یہی روش اختیار کرتے۔ آج کے اس جمہوری دور میں مسلم بادشاہوں کا یہ طرزِ عمل موجودہ حکمرانوں کے لیے وجہِ عبرت ولائقِ اتباع ہے۔

حواشی ومراجع

۱؎ فخرِ مدبر، تاریخ فخرالدین مبارک شاہ، لندن، ۱۹۲۷ء، صـ۳۳

۲؎ حسن نظامی، تاج المآثر، نقل ۹۴-۹۶ (مخطوطہ آصفیہ لائبریری، حیدرآباد) ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، صـ۲۳۹

۳؎ رحلہ ابن بطوطہ، دارصادر، بیروت، ۱۹۶۴ء، صـ۴۲۲

۴؎ ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، صـ۴۰

۵؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۹۳

۶؎ حوالہ مذکور، ص ۲۹۵

۷؎ حوالہ مذکور، ص ۴۴۳

۸؎ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۴۶۸

۹؎ حوالہ مذکور، ص ۴۶۸

۱۰؎ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۵۰۳، ۵۰۸

۱۱؎ فتوحات فیروز شاہی (تصحیح پروفیسر عبدالرشید) علی گڑھ، ۱۹۵۴ء ص ۳-۴، عین الدین ماہرو، علی گڑھ (بدون تاریخ) ص ۵-۶

۱۲؎ J.M. Banerjee, History of Firuz shah Tughlaq, Delhi, 1967 P. 70

۱۳؎ برنی تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۲

۱۴؎ یحییٰ سہرندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۵

۱۵؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۱۰-۵۱۱

۱۶؎ فتوحات فیروز شاہی، ص ۷-۱۰

۱۷؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۴۲-۲۴۳

۱۸؎ حوالہ مذکور، ص ۲۸۵-۲۸۶

۱۹؎ حوالہ مذکور، ص ۴۴۳

۲۰؎ شہاب الدین العمری، مسالک الابصار (عربی متن مع اردو ترجمہ در: خورشید احمد فارق، تاریخ ہند پر ایک نئی روشنی، عربی کی ایک قلمی کتاب سے، ندوۃ المصنفین، دہلی (بدون تاریخ) ص ۴

۲۱؎ حوالہ مذکور، ص ۲۳-۲۴

۲۲؎ حوالہ مذکور، ص ۴۰

۲۳؎ Muhammad Habib & Afsar Umar Salim Khan, The Political Theory of the Delhi Sultanate (Eng. Tr. of Ziauddin Barani's Fatāwā-i-Jahāndāri) Kitab Mahal Allahabad (Undated) P. VIII (Introduction)

۲۴؎ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۶

۲۵ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۴۷۱

۲۶ رئیس احمد جعفری ندوی، سفرنامہ ابن بطوطہ (اردو ترجمہ رحلہ ابن بطوطہ) نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۶ء ص ۶۰۹، حاشیہ ۱

۲۷ النشا، ماہرو، ص ۱۶

۲۸ تاریخ فرشتہ، مطبع نولکشور، ۱۲۸۱ھ، ۱۰/۳۰۳

۲۹ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۲

۳۰ Muhammad Habib, op. cit. P VII

۳۱ تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مجیب اللہ ندوی، اسلامی فقہ، حصہ دوم، تاج کمپنی، دہلی ۱۹۹۶ء، ص ۱۰۷-۱۱۷

۳۲ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۴

۳۳ حوالہ مذکور، ص ۵۱

۳۴ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۳-۵۰۸

۳۵ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۰، تاریخ فرشتہ ۱/۷۵-۷۶

۳۶ تاریخ فرشتہ ۱/۷۶

۳۷ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۴۶۸

۳۸ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۳-۵۰۴

۳۹ حوالہ مذکور، ص ۵۰۶، ۵۰۹

۴۰ حوالہ مذکور، ص ۵۰۴-۵۰۹

۴۱ برنی تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۲

۴۲ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۹۹، فتوحات فیروز شاہی ص ۶

۴۳ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۷۴-۴۹۲

۴۴ حوالہ مذکور، ص ۴۷۲

۴۵ عفیف، تاریخ فیروز شاہی ص ۴۷۲

۴۶ امیر خسرو، خزائن الفتوح، کلکتہ، ۱۹۵۲ء ص ۲۱، برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۳۶

۴۷ تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات،

ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۸۱ء ص ۲۴۷-۲۴۹

۴۸ انشاء ماہرو، ص ۱۶

۴۹ فتوحات فیروز شاہی، ص ۷، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۶

۵۰ حوالۂ مذکور، ص ۷-۸

۵۱ حوالۂ مذکور، ص ۷

۵۲ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۴۲۵-۴۲۶

۵۳ فتوحات فیروز شاہی، ص ۸

۵۴ فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۸-۱۳۲، ۱۴۵، نیز دیکھئے سلاطینِ دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۴۲۴-۴۲۵

۵۵ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۷۹-۳۸۲

۵۶ الہدایہ جلد دوم (کتاب المرتد) ص ۵۷۷، ابن رشد، بدایۃ المجتہد، مکتبۃ الازہر مصر ۱۹۶۶ء، ۲/۴۹۸

۵۷ شیخ جمالی، سیر العارفین، دہلی ۱۳۱۱ھ ص ۱۵۹

۵۸ حوالہ مذکور، ص ۱۶۰، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۴۲۷

۵۹ برنی تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۸، فتوحات فیروز شاہی، ص ۲

۶۰ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۵۳

۶۱ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۴۷۸

۶۲ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۱۲، نیز دیکھئے یحییٰ سہرندی، تاریخ مبارک شاہی، ص ۶۵-۶۷، سلاطینِ دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۲۰۷-۲۱۱

۶۳ عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۲۱۶

۶۴ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۸-۴۸۱، ۴۸۳-۴۸۴

۶۵ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۰۴-۱۰۵، اس واقعہ کی مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: Banerjee, op. cit; PP. 23, 96

۶۶ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۱۰-۵۱۱

۶۷ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

M. BASHIR AHMAD, *THE ADMINISTRATION OF JUSTICE IN MEDIEVAL INDIA*. ALIGARH, 1941. (Chapts. III & IV. PP. 96-175).

تحقیق وتنقید

تدبرِ قرآن میں کلامِ عرب سے استشہاد

ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی

قرآن کریم کی تفسیر وتوضیح کے لیے جہاں بہت سے علوم سے واقفیت واستفادہ ضروری ہے، وہیں کلامِ عرب بھی ایک اہم حیثیت کا حامل ہے۔ چونکہ قرآن کریم عربوں کی زبان میں نازل ہوا ہے، اس لیے اس کی تفسیر کے لیے ان کی زبان اور اس کی نزاکتوں پر گرفت اور دست رس بہت ضروری ہے۔ بہت سے مفسرین نے اپنی تفاسیر میں اس پہلو کو پیش نظر رکھا ہے اور انھوں نے قرآنِ کریم کے غریب اور مشکل الفاظ کی عقدہ کشائی کے لیے جاہلی شاعری کا سہارا لیا ہے لیکن بعض حضرات کلام الٰہی کی تفسیر کلامِ عرب سے مناسب نہیں خیال کرتے، ان کے نزدیک یہ فواحش ومنکرات کا مجموعہ ہے، عرب شعراء اپنے محبوب کی، اپنے قبائل اور گھوڑوں کی تعریف میں تمام حدود کو تجاوز کر گئے ہیں۔ ان کا کلام تمام تر مبالغہ آرائی پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن مجرد اس بنیاد پر کلامِ عرب سے استشہاد واستدلال کو غلط یا غیر مناسب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ تفسیرِ آیات میں مفسر کو صرف شعراء کے الفاظ اور زبان کی باریکیوں سے غرض ہوتی ہے، وہ ان کے افکار وخیالات سے تعرض نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام اور تابعین عظام نے بھی جاہلی شعراء کے کلام سے تفسیرِ آیات کے باب میں بہ کثرت استشہاد واستدلال کیا ہے۔ ابن الانباری نے ان خیالات کے حاملین کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے۔

> "ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعارِ عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا مأخذ اور اس کی اصل قرار دیتے۔ ہم نے تو اشعارِ جاہلیت سے جہاں کہیں بھی استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں ہماری غرض قرآن کے صرف غریب الفاظ کے معانی بیان کرنے سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ خود

فرمایا ہے: "اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" اور ارشاد باری ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُّبِیْنٍ" یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبان میں اس کو نازل کیا۔[۱]

جاہلی کلام کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "الشعر دیوان العرب" (اشعار اہل عرب کے علوم اور زبان کا دفتر ہیں) اگر ہمیں قرآن کے کسی لفظ کا ٹھیک مفہوم متعین کرنا ہو اور اس کے استعمال سے واقفیت حاصل کرنی ہو تو ہم لازماً اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع کریں گے اور اسی کے ذریعہ اسے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔[۲]

مذکورہ خیال کی تائید میں ابوعبید نے اپنی کتاب "الفضائل" میں تحریر کیا ہے:

"مجھے ہشیم نے بواسطہ حصین بن عبدالرحمٰن از عبداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ان سے قرآن کے معانی دریافت کیے جاتے تھے تو وہ دلیل میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے۔"[۳]

تفسیر قرآن کریم کے باب میں استشہاد عرب سے مدد لینے والوں میں مولانا حمیدالدین فراہی (۱۸۶۳ - ۱۹۳۰ء) کا نام بھی سرفہرست ہے۔ انھوں نے اپنے تفسیری اجزا، نیز مفردات القرآن، اسالیب القرآن اور امعان فی اقسام القرآن میں استدلال و استشہاد کے لیے بے شمار اشعار نقل کیے ہیں اور اسی طرز کو ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے بھی اپنی تفسیر "تدبر قرآن" میں اپنایا ہے۔ چنانچہ وہ کلام عرب اور جاہلی خطباء کے بارے میں رقم طراز ہیں "قرآن مجید جس زبان میں اترا ہے وہ نہ تو حریری (۱۰۵۴ - ۱۱۲۲ھ) اور متنبی (۹۶۵ - ۹۱۵ء) کی زبان ہے نہ مصر و شام کے اخبارات اور رسائل کی بلکہ وہ اس ٹکسالی زبان میں ہے جو امرأ القیس، عمرو بن کلثوم، زہیر اور لبید جیسے شعراء اور قس بن ساعدہ جیسے بلند پایہ خطیبوں کے یہاں ملتی ہے۔ اس وجہ سے جو شخص قرآن کی زبان کے ایجاز و اعجاز کا اندازہ کرنا چاہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دور جاہلیت کے ادباء و شعراء کے کلام کے محاسن و معایب کے سمجھنے کا ذوق پیدا کرے۔ اس کے بغیر کوئی شخص نہ تو یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ قرآن عربی زبان کے محاسن کا کیا کامل نمونہ ہے اور نہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ اس کے اندر وہ کیا سحر ہے جس نے تمام فصیحوں اور بلیغوں کو ہمیشہ کے لیے عاجز اور درماندہ کر دیا ہے۔"[۴]

مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے تفسیر قرآن جیسے نازک موضوع پر قلم اٹھانے سے

پہلے قرآن کی زبان اور اس کے ادبی محاسن سے آگاہی کے لیے ادبِ جاہلی کے اس تمام ذخیرے کو اچھی طرح پڑھ لیا تھا جو انھیں دستیاب ہو سکا تھا اور جو قرآن کی کسی ادبی، نحوی اور معنوی مشکل کے حل کے لیے کسی پہلو سے مددگار ہو سکتا ہے۔[۵]

مولانا اصلاحی نے اپنی تفسیر میں مختلف مقامات پر تفسیرِ آیات کے سلسلے میں اشعارِ عرب سے استدلال کیا ہے۔ یہ اشعار کہیں تو انھوں نے اپنے ذاتی مطالعہ سے پیش کیے ہیں اور کہیں اپنے استاذِ گرامی مولانا فراہی کی تصانیف سے۔ تدبر قرآن میں استشہاد کے لیے جو اشعار استعمال ہوئے ہیں ان سب کو ایک ترتیب سے ہم یہاں افادۂ عام کے لیے نقل کرتے ہیں:

• **صبر** وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ (البقرہ: ۴۵)

لفظ "صبر" پر مولانا اصلاحی نے روشنی ڈالتے ہوئے بتایا ہے کہ اس کا اصل مفہوم روکنا ہے یعنی خود کو مایوسیوں سے بچا کر اپنے موقف پر قائم رکھنے کو صبر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ اپنی تمام مشکلات کے باوجود اللہ کے عہد پر طمانیت قلب کے ساتھ قائم رہے۔ صبر کا مفہوم عام طور سے عجز و مسکنت سمجھا جاتا ہے جو لغتِ عرب اور استعمالاتِ قرآن کی رو سے درست نہیں ہے۔[۶] اس مفہوم کی تائید کے لیے مولانا اصلاحی نے ان اشعار کو نقل کیا ہے جو امام استاذ فراہیؒ نے سورۂ عصر کی تفسیر میں نقل کیے ہیں:[۷]

وغمرة موت ليس فيها هوادة يكون صدور المشرفي جسورها

(اور موت کے بہاؤ یعنی جنگوں میں کوئی بھلائی نہیں ہے، ان کے پل تو تلواروں کی دھار کے مانند ہیں)

صبرنا له في نهكها ومصابها بأسيافنا حتى يبوخ سعيرها[۸]

(ہم نے جنگ کی انتہائی شدت و مصیبت میں اپنی تلواروں کے ساتھ ثابت قدمی دکھائی، یہاں تک کہ اس کی شدت و حدت سرد پڑ گئی)

يا ابن الجحاجة المدارة والصابرين على المكاره[۹]

(اے شریف سرداروں اور شدائد پر صبر کرنے والوں کی اولاد)

قوم الجياد وامهار المولد وصبر في مواطن لو كانوا يهاسمُوا

(اصیل گھوڑوں کی سواری، بادشاہوں کی دامادی اور ایسے مورچوں میں ثابت قدمی جہاں دوسرے ہمت ہار بیٹھیں۔[۱۱])

صبر کے اس مفہوم کی وضاحت خود قرآن نے بھی کر دی ہے۔

وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ	اور ثابت قدمی دکھانے والے
وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ	سختی میں، تکلیف میں اور لڑائی
(البقرہ:۱۷۷)	کے وقت۔

• 'ظن' الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ (البقرہ:۴۶)

ظن اسے کہتے ہیں کہ کسی کے بارے میں بغیر دیکھے رائے قائم کر لی جائے۔ اس لیے اس میں یقین کا پہلو نہیں ہوتا ہے بلکہ شک کا پہلو غالب ہو جاتا ہے۔ اسی لیے یہ لفظ کبھی کبھی شک کا مفہوم دیتا ہے[۱۲]۔ طرفہ کے یہاں یہ مفہوم موجود ہے۔

واعلم علماً لیس بالظن انه	اذا ذل مولی المرء فهو ذلیل[۱۳]

(میں ایک بات جانتا ہوں جو محض گمان نہیں ہے کہ جب آدمی کا چچا زاد بھائی ذلیل ہو جائے تو وہ خود بھی ذلیل ہو کر رہ جاتا ہے)

قرآن کریم میں بھی ظن کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے:

اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّمَا نَحْنُ	ہم محض ایک گمان کر رہے ہیں اور ہم
بِمُسْتَيْقِنِيْنَ (جاثیہ:۳۲)	یقین کرنے والے نہیں ہیں۔

کبھی کبھی انسان بن دیکھے کوئی رائے قائم کرتا ہے لیکن یہ رائے یقین پر مبنی ہوتی ہے اور اس کے لیے بھی ظن کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اس کی تائید اوس بن حجر کے ایک شعر سے ہوتی ہے:

الا هبی الذی یظن بك الظن	کأن قد رأی وقد سمعا[۱۴]

(وہ ذہین کہ اگر تمہارے بارے میں کوئی گمان بھی کرے تو معلوم ہوتا ہے دیکھ کر اور سن کر کرتا ہے۔)

درید بن صمہ کہتا ہے:

فقلت لهم ظنوا بألفی مدجج سراتهم فی الفارسی المسرد[۱۵]

(میں نے ان سے کہا کہ دو ہزار سلاح پوش سواروں کا یقین کرو جن کے سردار باریک کڑیوں کی زرہیں پہنے ہوں گے)

• **آل** : وَاِذْ نَجَّيْنٰكُمْ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ (البقرہ-۴۹)

یہاں پر آلِ فرعون سے مراد قومِ فرعون ہے۔ مولانا اصلاحی کا خیال ہے کہ آل سے مراد صرف کسی شخص کی اولاد نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ لفظ آل و اولاد، قوم و قبیلہ اور اتباع و انصار سب پر حاوی ہے۔ نابغہ زبیانی کا شعر ہے۔

من آل میّة رایح او مغتدی عجلان ذا زاد و غیر مزوّد[۱۶]

(میہ کے قبیلے کے لوگوں میں کوئی صبح روانہ ہوا، کوئی شام، کوئی زادِ راہ کے ساتھ، کوئی بغیر زادِ راہ کے)

• **سجدہ** : وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا (البقرہ: ۵۸)

سجدہ کے اصل معنی سر جھکانے کے ہیں۔ اس سر جھکانے کے مختلف درجے ہو سکتے ہیں۔ اس کی کامل شکل زمین پر پیشانی رکھ دینے کے ہیں جو ہم نماز میں اختیار کرتے ہیں[۱۷] عمرو بن کلثوم نے اپنے مشہور فخریہ شعر میں اس کا یہی کامل مفہوم لیا ہے۔

اذا بلغ الفطام لنا صبی تخرّ له الجبابر ساجدینا[۱۸]

(جب ہماری قوم کا کوئی بچہ دودھ چھوڑنے کی مدت کو پہنچ جاتا ہے تو بڑے بڑے سورما اس کے آگے سجدے میں گر جاتے ہیں)

• **صفح** : فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ (البقرہ-۱۰۹)

مولانا امین احسن اصلاحی فرماتے ہیں 'صفح' کے معنی چشم پوشی کرنے اور نظر انداز کرنے کے ہیں کبھی حماسی[۱۹] کا شعر ہے:

صفحنا عن بنی ذهل وقلنا القوم اخوان[۲۰]

(ہم نے بنی ذہل کی شرارتوں سے چشم پوشی کی اور خیال کیا کہ یہ لوگ اپنے ہی بھائی ہیں۔)

• **امر**: "اِنَّمَا يَاْمُرُكُمْ بِالسُّوْٓءِ وَالْفَحْشَآءِ وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (البقرہ: ۱۶۹)

آیت میں "یامر" کا لفظ ہے۔ 'امر' جس طرح کسی بات کا حکم دینے کے لیے آتا ہے اسی طرح اس کے معنی کوئی بات سمجھانے یا اس کا مشورہ دینے کے بھی ہیں۔ مثلاً :

آمرتہم امری بمنعرج اللّوی فلم یستبینوا الرشد الا ضحی الغد [۲۱]

(میں نے ان کو اپنے مشورے سے منعرج اللوی ہی میں آگاہ کر دیا تھا لیکن میری بات ان کی سمجھ میں دوسرے دن کی صبح سے پہلے نہ آسکی۔)

یا یہ شعر دیکھئے

امرتک لا مریک بصرم حبلی

(تو نے بالآخر انہی لوگوں کی بات سنی جو مجھے تجھ سے قطع تعلق کا مشورہ دینے والے تھے)

• **صوم** : یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَیْكُمُ الصِّیَامُ (البقرہ: ۱۸۳)

لفظ "صوم" کے لغوی معنی کسی شی سے رک جانے اور اس کو ترک کرنے کے ہیں۔ "صام الفرس صومًا" کے معنی ہیں گھوڑے نے چارہ نہیں کھایا۔ [۲۲] اسی مفہوم کو نابغہ نے اپنے شعر میں اس طرح پیش کیا ہے :

خیل صیام وخیل غیر صائمۃ تحت اللجاج واخری تعلك اللجما [۲۳]

(بہت سے بھوکے اور بہت سے آسودہ گھوڑے میدان جنگ کے غبار میں کھڑے تھے اور دوسرے بہت سے اپنی لگامیں چبا رہے تھے)

مولانا فراہی نے اپنی تصنیف "اصول الشرائع" میں لفظ صوم کی تحقیق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ "اہل عرب اپنے گھوڑوں اور اونٹوں کو بھوک اور پیاس کا عادی بنانے کے لیے باقاعدہ ان کی تربیت کرتے تھے تاکہ وہ مشکل حالات میں زیادہ سے زیادہ سختی برداشت کرسکیں۔ اسی طرح وہ اپنے گھوڑوں کو تند ہوا کے مقابلے کی بھی تربیت دیتے تھے۔ یہ چیز سفر اور جنگ کے حالات میں جبکہ ہوا کے تھپیڑوں سے سابقہ پیش آجائے، بڑی کام آنے والی ہے۔ [۲۴] جریر نے اپنے ایک شعر میں ان دونوں باتوں کا حوالہ دیا ہے :

ظللنا بمستن الحرور کأننا لدی فرس مستقبل الریح صائم [۲۵]

(ہم لوگ تھپیڑوں کی جگہ جمے رہے۔ گویا ہم ایک ایسے گھوڑے کے ساتھ کھڑے ہوں جو باد تند کا مقابلہ کر رہا ہو اور روزہ رکھے ہوئے ہو۔)

• **تصدیق**: رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ (آل عمران: ۸۱)

مولانا اصلاحی سورہ بقرہ کی آیت: ۴۱ 'اٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ' میں اس کے مفہوم پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ یہاں بھی انھوں نے بتایا ہے کہ قرآن کریم کے نزول اور بعثتِ نبویؐ سے تورات اور انجیل کی پیشین گوئی کی تصدیق ہو رہی ہے۔ اہل کتاب اس تصدیق کا انتظار کر رہے تھے لیکن افسوس کہ بعد میں وہ اپنی انا کی تسکین کے لیے تصدیقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مکر گئے۔ اگر وہ تصدیق کرتے تو اس سے اہلِ کتاب کا سر اونچا ہو جاتا۔[۲۸] تصدیق کا یہی مفہوم اس شعر میں پیش ہوا ہے۔

فدت نفسی وماملکت یمینی　　فوارس صدقت فیہم ظنونی

(میری جان اور میرا مال ان شہسواروں پر قربان جنھوں نے اپنے بارے میں میرے سارے گمان سچے ثابت کر دیے۔)

• **حبل**: وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا (آل عمران: ۱۰۳)

اس آیت میں "حبل" کے معنی رسی کے ہیں، اور اس کے تعلق سے اس میں ربط اور لگاؤ کا مفہوم پیدا ہوا۔ کیونکہ رسی ایک طرح سے ایک چیز کو دوسرے سے جوڑتی ہے۔[۲۹] اسی مفہوم کو اس شعر میں پیش کیا گیا ہے۔

ولکنی وصلت الحبل منہ　　مواصلۃ بحبل ابی بیان[۳۰]

(لیکن میں نے اس سے اپنا تعلق جوڑے رکھا، ابو بیان کے تعلق سے وابستگی کی بنا پر)

آگے مولانا نے مزید یہ بتایا ہے کہ یہ لفظ ترقی کر کے معاہدہ کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے:[۳۰] اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ (مگر اللہ کے اور لوگوں کے کسی معاہدے کے تحت)

• **جہالۃ**: اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ (النساء: ۱۷)

مولانا اصلاحی فرماتے ہیں کہ جہالت کے معنی صرف نہ جاننے کے ہی نہیں آتے بلکہ اس کا غالب استعمال جذبات سے مغلوب ہو کر کوئی شرارت یا ظلم یا گناہ کا کام کر گزرنے کے ہیں۔ یہ لفظ عام طور پر علم کے بجائے حلم کے ضد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔[۳۱] اسی مفہوم میں

یہ شعر ہے :

وللحلم خیر فاعلمنّ مغبّۃً من الجہل الا ان تشمس من ظلم [۳۲]

(اور یقیناً علم جہالت کے مقابلے میں انجام کے لحاظ سے کہیں بہتر ہے ہوائے اس وقت جب کہ تمہیں ظلم و تشدد کا سامنا کرنا پڑے)

یہی چیز یہاں ملحوظ رکھی گئی ہے۔

الا لا یجہلنْ احدٌ علینا فنجہل فوق جہل الجاہلینا [۳۳]

(آگاہ کہ کوئی ہمارے خلاف جہالت کا اظہار کرے کہ ہم بھی تمام جاہلوں سے بڑھ کر جہالت کرنے پر مجبور ہو جائیں)

- **ذلیل اور عزیز:** أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ (المائدہ:۵۴)

اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے مولانا نے بتایا ہے کہ اذلۃ ذلیل کی جمع ہے اور یہاں اس کے معنی نرم خو اور متواضع کے ہیں۔ اسی طرح اعزۃ عزیز کی جمع ہے اور اذلہ کے مقابل ہے اور اس کا مفہوم سخت اور بھاری ہے۔ عربی میں "وھو عزیز علی" آتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ چیز مجھ پر گراں ہے یعنی شدید علیّ۔ یہی چیز اس شعر میں بھی ہے۔

إذا المرأ عیتہ المروۃ ناشئاً فمطلبہا کہلا علیہ شدید [۳۵]

(اگر اٹھتی جوانی میں اولوالعزمی پیدا کرنے سے آدمی قاصر رہ جاتا ہے تو ادھیڑپن میں اس کا حاصل کرنا دشوار ہو جاتا ہے)

- **قلیل** "إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا" (انفال-۴۳)

لفظ قلیل پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ عربی میں لفظ قلیل قرف عددی اور مقداری اعتبار ہی سے قلیل کے لیے نہیں آتا بلکہ معنوی اعتبار سے بے وزن و بے حقیقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے [۳۶] مثلاً یہ شعر دیکھئے۔

فانّ الکُ فی شرارکم قلیلٌ فانّی فی خیارکم کثیر [۳۷]

(اگر میں تمہارے اشرار کی نگاہوں میں کم رتبہ ہوں تو کچھ غم نہیں، تمہارے اخیار کی نگاہوں میں میرا بڑا رتبہ ہے)

- **علیکم اھل البیت** : رحمۃ اللہ وبرکاتہ علیکم اھل البیت (ہود:۷۳)

اس آیت میں علیکم ضمیر مذکر جمع کا استعمال عربی زبان کے شائستہ اندازِ تخاطب

کی مثال ہے، عورتوں کے اس اندازِ تخاطب میں پردہ داری اور احترام کی جو مثال ہے وہ محتاجِ اظہار نہیں۔ قرآن مجید اور کلام عرب میں اس کی نہایت واضح اور لطیف مثالیں موجود ہیں[۴۱] سورہ احزاب میں ہے۔

یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ	اللہ چاہتا ہے کہ تم سے دور کرے
الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ وَ	ناپاکی کو اے اہلِ بیتِ نبی اور تم کو پاک
یُطَھِّرَکُمْ تَطْھِیْرًا (احزاب:۳۳)	کرے اچھی طرح۔

امرالقیس کے شعر میں بھی یہی چیز ملحوظ رکھی گئی ہے۔

فلوکان اھل الدار فیھا کعھدنا	وجدت مقیلا عندھم ومعرّسا

(جبکہ وادیٔ عسس میں لوگ ہمارے عہد کی طرح ہیں، میں نے ان کے پاس قیلولہ کیا اور رات کے ابتدائی حصہ میں آرام کیا۔)

- **جبال:** وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ یَنْسِفُھَا رَبِّیْ نَسْفًا فَیَذَرُھَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرٰی فِیْھَا عِوَجًا وَّلَا اَمْتًا (طٰہٰ: ۱۰۵-۱۰۶)

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ روزِ قیامت یہ اونچے اونچے پہاڑ تباہ و برباد ہو جائیں گے، اپنی تمام تر بلندیوں اور اونچائیوں کے باوجود قیامت کے روز یہی پہاڑ روئی کے مانند ہوا میں اڑیں گے۔ پہاڑوں کے باب میں عرب شعراء کا یہ خیال تھا کہ وہ غیر فانی ہیں[۴۲] قرآن نے اسی تصور کو ہدفِ تنقید بنایا ہے: زہیر کا خیال دیکھئے:

الا اُرِی علی الحوادث باقیًا	ولا خالدًا الا الجبال الرواسیا

(حوادثِ روزگار کے مقابل میں ان مستحکم پہاڑوں کے سوا میں اور کسی چیز کو بھی قائم و دائم رہنے والی خیال نہیں کرتا)

- **حرف لام کا ایک استعمال:** لِیَجْزِیَھُمُ اللّٰہُ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَیَزِیْدَھُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ (النور: ۳۸)

اس آیت میں "لیجزیہم" فعل ہے۔ اس کے متعلق مولانا کا خیال ہے کہ یہ اصلاً لام علت نہیں بلکہ وہ لام ہے جو کسی فعل کے انجام، نتیجہ اور ثمرہ کے بیان کے لیے آتا ہے[۴۳] مثلاً قرآن کریم میں ایک جگہ آیا ہے۔

فَالْتَقَطَهٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا (قصص: ۸) — اور فرعون کے گھر والوں نے اس کو اٹھا لیا کہ وہ ان کے لیے دشمن اور غم بنے

امرأ القیس کا مشہور شعر ہے:

وما زرفت عیناك الا لتضربی — بسهمیك فی أعشار قلب مقتل

(اور تمہاری دونوں آنکھوں نے آنسو نہیں بہائے مگر اس لیے کہ اپنے دونوں تیر پارہ پارہ ہوئے دل کے ٹکڑوں میں پیوست کر دیں)

یہاں پر بھی جو "لتضربی" پر لام ہے وہ نتیجۂ فعل ہی کے طور پر ہے۔

- **جلابیب**: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَاۗءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ (الاحزاب: ۵۹)

اس آیت میں مسلم عورتوں کو جس جلباب کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ یہ چیز شرفائے عرب کی خواتین کے یہاں بھی پائی جاتی ہے وہ اس وقت اسے اپنے اوپر ڈال لیتی تھیں جب گھروں سے باہر نکلتی تھیں[۱۲] قبیلۂ ہزیل کی ایک شاعرہ کا شعر ہے:

تمشی السنور الیه وهی لاهیة — مشی العذاری علیهن الجلابیب

(بلی اس کی طرف اسی بے فکری سے بڑھ رہی تھی جس طرح چادر اوڑھے دوشیزائیں چلتی ہیں)

- **حبك**: "وَالسَّمَاۗءِ ذَاتِ الْحُبُكِ" (الذاریات: ۷)

اس آیت میں "ذات الحبك" اسماء کی صفت ہے، مولانا اصلاحی فرماتے ہیں کہ یہ صفت تحقیق طلب ہے کہ اس سے کیا مراد ہے؟ مولانا فراہی نے تفسیر سورہ ذاریات میں اس پر عمدہ بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ "حَبَكٌ" کے معنی باندھنے اور گرہ لگانے کے ہیں، یہیں سے یہ اس مضبوطی اور استواری کے لیے استعمال ہوا جو کسی چیز کی بناوٹ میں پیدا کی جائے، اسی سے حبك ہے جس کی جمع حُبُكٌ ہے۔ حبک ان دھاریوں اور شکنوں نیز لہروں کو کہتے ہیں جو کسی گف اور مضبوط بناوٹ کے کپڑے میں نمایاں کی گئی ہوں۔ فرّاء کی تحقیق یہ ہے کہ حبک سے مراد وہ لہریں اور شکنیں ہیں جو ریت یا ساکن پانی میں، جب کہ اس پر ہوا

چل گئی ہو، پیدا ہو جاتی ہیں یہیں سے یہ بادلوں کی تعریف میں استعمال ہونے لگا کیونکہ بادلوں کے ٹکڑے بھی آسمان میں تہ بہ تہ موجود اور تو برتو روئی کے گالوں کی طرح نظر آتے ہیں۔ امرأ القیس فلک بوس محلوں کی تعریف کرتے ہوئے جن پر بادل چھائے ہوئے ہیں کہتا ہے[۴۶]

مکلّلۃ حمراء ذات اسرّۃ لہا حبک کأنہا من وصائل[۴۷]

(محلات کے سروں) پر سرخ اور دھاری دار بادل چھائے ہوئے ہیں اور وہ اپنی شکل وصورت میں دھاری دار چادر کے مشابہ ہیں)

• **انتصار**: فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ وَّمَا كَانُوا مُنْتَصِرِيْنَ (الذاریات: ۴۵)

اس آیت میں "انتصار" کے معنی مدافعت کرنے کے ہیں یعنی وہ اللہ کے عذاب اور قہر سے اپنا بچاؤ نہ کر سکے[۴۸] اسی مفہوم کو امرأ القیس نے اپنے شعر میں اس طرح بیان کیا ہے۔

فالنشب أظفارہ فی النسا فقلت ہُبِلْت ألا تنتصر[۴۹]

(کتے نے اس نیل گائے کی ران میں اپنے پنجے گاڑ دیے۔ تب میں نے اس سے کہا۔ کم بخت اب تو اپنا بچاؤ کر)

• **شعریٰ**: وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰى (النجم-۴۹)

اس آیت کی تشریح میں مولانا لکھتے ہیں کہ "شعریٰ ایک ستارے کا نام ہے جو موسم بہار میں طلوع ہوتا ہے، مشرکین عرب اس کو بہت مبارک سمجھتے تھے اور بہار کی تمام شادابیاں اور تمام تجارتی سرگرمیاں اسی سے منسوب کرتے تھے[۵۰]۔ ایک جاہلی شاعر اپنے ممدوح کی تعریف میں کہتا ہے۔

شامس فی القرحتی اذا ما ذکت الشعریٰ مبترد ظلّ[۵۱]

(وہ سردیوں کی ٹھنڈ میں لوگوں کو گرمی پہنچانے والا ہے اور جب شعریٰ طلوع ہوتا ہے (یعنی موسم بہار میں) تو وہ لوگوں کے لیے ٹھنڈک اور سایہ بن جاتا ہے)

• **صغت قلوبکما**: اِنْ تَتُوْبَآ اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا (التحریم: ۴)

اس آیت کا ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی نے ان الفاظ میں کیا ہے "اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کرو تو یہی تمہارے لیے زیبا ہے۔ تمہارے دل تو

خدا کی طرف مائل ہی ہیں"۔ بعض مفسرین نے "صغت" کے معنی کج ہونے کے بتائے ہیں، جو درست نہیں ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے تفصیلی بحث کی ہے[۵۲] لیکن یہاں صرف وہ اشعار نقل کیے جا رہے ہیں جو مولانا فراہی نے اپنی تفسیر سورۂ تحریم میں لسان العرب سے[۵۳] لیے ہیں۔ مولانا فراہیؒ "صغت" کے باب میں فرماتے ہیں" لفظ کی اس حقیقت کے واضح ہو جانے کے بعد عربی زبان کے ایک عالم سے یہ بات مخفی نہیں رہ سکتی کہ "صغت قلوبکما" کے معنی "انابت قلوبکما و مالت الی اللہ ورسولہ (یعنی تم دونوں کے دل اللہ اور رسول کی طرف جھکے ہیں) کے ہوں گے۔ کیونکہ لفظ "صغو" کسی شی کی طرف جھکنے کے لیے آتا ہے۔ اس سے مڑنے اور ہٹنے کے لیے نہیں آتا۔

اس مفہوم کی تائید میں مولانا فراہی نے دو حدیثیں بھی پیش کی ہیں۔ مثلاً ایک حدیث ہے " ینفخ فی الصور فلا یسمعہ احد الا اصغی الیہ" (صور پھونکا جائے گا تو ہر شخص اس کی طرف متوجہ ہو جائے گا) دوسری حدیث میں ہے "کان یصغی لہا الإناء" اس کے لیے برتن جھکا دیتے کہ وہ آسانی سے پانی پی لے) پھر اصغاء کے معنی کی مزید وضاحت کے لیے مولانا فراہی نے اشعار بھی نقل کیے ہیں[۵۴]۔

ابن بری نے اصغاء سمع (کسی کی طرف کان لگانا) کے ثبوت میں کسی شاعر کا مندرجہ ذیل شعر پیش کیا ہے۔

تری السفیہ بہ عن کل مکرمۃ زیغ و فیہ للتسفیہ اصغاء[۵۵]

(بے وقوف عزت و شرف کی باتوں سے منہ موڑتا ہے اور سفاہت کی باتوں کی طرف کان لگاتا ہے۔)

شاعر اونٹنی کی تعریف میں کہتا ہے:

تصغی اذا شدّہا بالکور جانحۃ حتی اذا ما استوی فی غرزہا تثب[۵۶]

(جب وہ اس پر کجاوا کستا ہے، وہ گردن موڑ کر کان لگاتی ہے اور جب وہ رکاب میں پاؤں رکھ دیتا ہے، وہ جھپٹ پڑتی ہے)

اعشی اپنی کتیا کی آنکھوں کا ذکر یوں کرتا ہے۔

تری عینہا صغواء فی جنب موقہا تراقب کفّی والقطیع المحرّما[۵۷]

(اس کی آنکھ گوشۂ چشم کی طرف جھکی ہوئی ہوتی ہے اور وہ میرے ہاتھ اور سخت کوڑے کو دیکھتی ہے)

• **کشف ساق :** يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (القلم : ۴۲)

اس آیت میں کشفِ ساق شدتِ امر کی تعبیر کے لیے، عربی زبان کا معروف محاورہ ہے، شعرائے جاہلیت نے مختلف طریقوں سے اس کو استعمال کیا ہے[۵۸]۔ حاتم کا مشہور شعر ہے۔

اخو الحرب ان عضّت بہ الحرب عضّہا وان شمّرت عن ساقہا الحرب شمّرا[۵۹]

(اگر جنگ اس پر حملہ آور ہوتی ہے تو وہ بھی اس سے نبرد آزما ہوتا ہے اور اگر گھمسان کا رن پڑتا ہے تو وہ بھی اس میں بے خطر کود پڑتا ہے)

مذکورہ شعر میں "شمّرت عن ساقہا الحرب" کا محاورہ گھمسان کے رن کے لیے آیا ہے۔ یہ محاورہ اس لیے وجود میں آیا کہ جب کوئی بڑی مصیبت آن پڑتی ہے تو اس وقت کنواریاں اور شریف زادیاں بھی اپنے پائنچے اٹھا کر بھاگنے پر مجبور ہوتی ہیں۔ جس سے ان کی پنڈلیاں اور پاؤں کے زیورات کھل جاتے ہیں۔ ایک شاعر نے اس کی تصویر کشی اس انداز سے کی ہے۔

تذھل الشیخ عن بنیہ وتبدی عن خدام العقیلۃ العذراء[۶۰]

(ایسی ہلچل جو بوڑھوں کو ان کی اولاد سے غافل کر دے گی اور کنواریوں کی پنڈلوں اور ان کے پازیبوں کو بے نقاب کر دے گی)

• **تطہیر ثیاب :** وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (المدثر : ۴)

مولانا نے لکھا ہے کہ ثیاب کے معنی کپڑے کے ہیں لیکن اس کا استعمال دامن کے لیے بھی ہوتا ہے۔ اور کلام عرب کے شواہد سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے دامنِ دل بھی مراد ہوتا ہے[۶۱] امرالقیس نے اپنے شعر میں اسی مفہوم کو بروئے ہے۔

وان تک قد ساءتک منی خلیقۃ فسلی ثیابی من ثیابک تنسل[۶۲]

(اگر میری کوئی حرکت تجھے بری ہی لگی ہے تو میرے دامنِ دل کو اپنے دامنِ دل سے جدا کر دے تو جدا ہو جائے گی)

مذکورہ شعر میں شارحین نے "ثیاب" سے دل ہی مراد لیا ہے۔ امرءالقیس ہی کا ایک دوسرا مصرعہ ہے۔

ثیاب بنی عوف طہارٰی نقیۃٌ
(بنی عوف کے دل بالکل پاک صاف ہیں)[۶۳]

• **أولیٰ** : اولیٰ لک فاولیٰ ثُم اولیٰ لک فاولیٰ (القیامۃ: ۳۵)

اس آیت میں "اولیٰ" زجر، اظہارِ حسرت وملامت اور اظہارِ تعزیت وغضب کے لیے آیا ہے۔ کلامِ عرب میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں[۶۴]۔ خنساء کا مشہور شعر ہے۔

ھممت بنفسی کل الھموم فاولیٰ لنفسی اولیٰ لھا[۶۵]

(میں نے اپنے نفس کے بارے میں طرح طرح کے ارادے کر ڈالے، پس افسوس ہے میرے نفس پر افسوس ہے)

• **ھل** : ھَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّھْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَّذْکُوْرًا (الدہر: ۱)

یہاں بعض مفسرین نے 'ھل' کو 'قد' کے معنی میں لیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ مجھے کلامِ عرب سے اس کی کوئی تائید نہیں ملی۔ یہاں پر 'ھل' استفہام کے مفہوم میں ہے۔ استفہام چونکہ متعدد معانی کے لیے آتا ہے۔ انہی میں سے ایک مفہوم یہ ہے کہ مخاطب جب کسی بدیہی حقیقت کو تسلیم نہ کرے تو ایسے موقع پر بھی ھل کا استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں پر اسی مفہوم میں ہے[۶۶] معلقات کے ایک قصیدے کا مطلع ہے۔

ھل غادر الشعراء من متردّم ام ھل عرفت الدار بعد توھم[۶۷]

(کیا شاعروں نے شاعری میں کوئی خلا چھوڑ دیا تھا یا تجسس کے بعد تم نے منزل جاناں کا سراغ پالیا ہے)

• **عُرْف** : "وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًا" (مرسلات: ۱)

اس آیت میں لفظ "عُرْف" گھوڑے کے ایال کے لیے آیا ہے جو پیشانی پر لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔ امرءالقیس نے اسی معنی میں لیا ہے۔

نمش باعراف الجیاد أکفّنا إذا نحن قمنا عن شواءٍ مضھّب

(جب ہم شکار کا کچا پکا گوشت کھا کر اٹھتے ہیں تو گھوڑوں کی ایال میں اپنے ہاتھ

پونچھ لیتے ہیں)

یہاں آیت میں اسی سے ہواؤں کو گھوڑوں سے اور ان کے آزاد کرنے کو ان کے ایال چھوڑ دینے سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ تعبیر نہایت بلیغ ہے۔ اس سے مقصود اس حقیقت کا اظہار ہے کہ ہوائیں نہ خود کار ہیں نہ خود مختار، بلکہ ان کی پیشانی خدا کی مٹھی میں ہے۔

- **غثاء احویٰ:** "فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰی" (الاعلیٰ: ۵)

اس آیت میں بالعموم مفسرین نے غثاءً احویٰ کا ترجمہ "کالا کوڑا یا سیاہ خس و خاشاک" کیا ہے۔ صرف غثاء کے معنی جھاگ اور خس و خاشاک کے تو آتے ہیں لیکن احویٰ ہرگز اس سیاہی کے لیے نہیں آتا جو کسی شی میں بوسیدگی سے پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ اس سیاہی مائل سرخی یا سبزی کے لیے آتا ہے جو تازگی اور جوشِ نمو کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہیں سے یہ بطورِ استعارہ کڑیل اور صحت مند جوان کے لیے استعمال ہونے لگا۔[۷۰] مشہور جاہلی شاعر "تابط شرا" اپنے ممدوح کی تعریف میں کہتا ہے

مسبل فی الحی احوی رفل واذا یغزو فلیث ابل[۷۱]

(یوں قبیلہ کے اندر تو وہ ایک خوش پوش، سرخ و سپید بانکا چھبیلا بنا رہتا ہے لیکن جب میدانِ جنگ میں اترتا ہے تو شیر نیستاں بن جاتا ہے)

لفظ غثاء کے معنی مکھن کے جھاگ اور سیلاب کے خس و خاشاک کے ہیں، لیکن یہ اس سبزہ کے لیے بھی آتا ہے جو زمین کی زرخیزی کے سبب سے اچھی طرح گھنا اور سیاہی مائل ہو گیا ہو۔[۷۲] مولانا فراہی نے اپنی کتاب "مفردات القرآن" میں کلامِ عرب سے متعدد اشعار نقل کیے ہیں۔[۷۳] انہی میں سے مولانا اصلاحی نے تدبر میں قطامی کے ایک شعر پر اکتفا کیا ہے:

حلوا باخضر قد مالت سوارته من ذی غثاء علی الاعراض انضاد[۷۴]

(وہ ایک سرسبز و شاداب وادی میں اترے جس کے بیچ گھنے اور شاداب سبزے اس کے کناروں پر باہم دگر گتھم گتھا ہیں اور ایک دوسرے پر تہ بہ تہ گرے ہوئے تھے)

- **التین:** "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" (التین: ۱-۲)

یہاں "تین" سے مراد ایک خاص پہاڑ ہے[۵۷]۔ چونکہ اس مقام پر تین (انجیر) کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے، اس لیے اسے اسی نام سے منسوب کر دیا[۵۸]۔ نابغہ ذبیانی نے اپنے اشعار میں تین کا ایک مقام کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔

صہب الظلال اتین التین عن عرض یزجین غیما قلیلا ماؤہ شبما

(سرد ہوائیں جبل تین کے دامن سے آئی ہیں اور تھوڑے سے بادل کو ہنکا کر لے آئی ہیں جس کا پانی بہت میٹھا ہے۔)

اس میں تین سے مراد ایک شمالی پہاڑ ہے۔ بعضوں کا خیال ہے کہ یہ پہاڑ حلوان اور ہمدان کے درمیان واقع ہے۔

- **سورۂ عادیات میں گھوڑوں کا ذکر**

سورہ العادیات میں گھوڑوں کی اہمیت اور ان کی متعدد صفات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا اصلاحی کا خیال یہ ہے کہ گھوڑے عربوں کے یہاں بڑی اہمیت کے حامل تھے کیونکہ جنگوں میں دفاع کے کام آتے، انہی سے اپنے قبیلہ اور اپنی قوم کی حفاظت کرتے، گھوڑے ان کی عزت و آبرو کی ضمانت ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ شاعری کا بیشتر حصہ گھوڑوں کی صفات کی نذر ہے[۵۹]۔ ایک حماسی شاعر کہتا ہے۔

وفی فرس نہد عتیق جعلتہ حجابا لبیتی ثم اخدمتہ عبدا[۶۰]

(اور میں اپنا مال ایک جوان اور اصیل گھوڑے کے لیے خرچ کرتا ہوں جس کو میں نے اپنے گھر کا پاسبان بنایا ہے اور پھر میں نے اس کی خدمت کے لیے ایک غلام کو رکھ چھوڑا ہے)

- **حتی زرتم المقابر**

حَتّٰی زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (التکاثر ۲) یعنی یہاں تک کہ تم قبروں میں جا پہنچتے ہو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہاں "زرتم" اپنے سادہ معنی یعنی دیکھنے کے ہیں۔ اس میں کسی شرف اور تقدس کا شائبہ نہیں ہے[۶۱]۔ ایک حماسی شاعر کا شعر ہے۔

اذا زرت ارضا بعد طول اجتنابہا فقدت صدیقی والبلاد کما ھی

(جب میں کسی سرزمین کو عرصہ تک جدا رہنے کے بعد دیکھتا ہوں تو نظر آتا ہے کہ

اجنبی تو میں نے سارے کھود دیے۔ لیکن زمین اسی طرح ہے جس طرح تھی)

- والعصر:

" العصر" کے معنی زمانہ کے ہیں۔ مولانا اصلاحی نے "تدبر" میں مولانا فراہیؒ کے خیالات العصر کے سلسلے میں نقل کیے ہیں۔ مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں" عصر کے معنی زمانہ کے ہیں۔ جس طرح لفظ "دہر" میں زمانہ کی مجموعیت کا اعتبار ہے، اسی طرح لفظ "عصر" میں اس کے گزرنے اور اس کی تیز روی کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ اس کا غالب استعمال گزرے ہوئے زمانہ ہی پر ہوتا ہے[۸۷] امرالقیس کا مصرعہ ہے۔

وھل ینعمن من کان فی العصر الخالی

(اور اب ان کے لیے کیا مبارکی ہے جو گزرے ہوئے زمانوں میں ہوئے)

عبید بن الابرص نے کہا ہے۔

فذالک عصر وقد اراانی یحملنی بازل شبوب

(وہ بھی زمانہ تھا جب میں اپنے کو دیکھتا کہ ایک جوان اور خوبصورت اونٹنی پر سوار ہوں)

سورۂ عصر کی تیسری آیت "وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ" کے ذیل میں مولانا نے لفظ "صبر" کی تشریح کرتے ہوئے بعض اشعار سے استشہاد کیا ہے۔ ان اشعار کو مولانا سورہ البقرہ آیت ۴۵ کی تشریح میں نقل کر چکے ہیں۔

- سورۂ فیل:

سورہ فیل میں خانۂ کعبہ پر ابرہہ کی چڑھائی کا ذکر ہوا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابرہہ کی فوجوں کو پسپا کر کے رکھ دیا ہے۔ مولانا فراہی کا خیال ہے کہ فوجوں کی پسپائی تین طریقوں سے ہوئی۔ آخری طریقہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے خانۂ کعبہ کے دشمنوں پر سنگ باری کرنے والی ہوا (حاصب) بھیجی جس نے ان کو بالکل پامال کر دیا۔ مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں کہ بعض عینی شاہدین نے اس "حاصب" کا ذکر کیا ہے۔ ابن ہشام وغیرہ نے اپنی کتب میں ان شہادتوں کو نقل کیا ہے[۸۸] یہاں صرف دو شعر نقل کیے جا رہے ہیں شاعر ابوقیس کہتا ہے:

فارسل من ربہم حاصب یلفہم مثل لفّ القزم[۸۹]

(پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر حاصب (سنگ ریزے برسانے والی آندھی) چلی جو خس وخاشاک کی طرح ان کو لپیٹ لیتی ہے)

اسی طرح صیفی بن عامر نے بھی ساف اور حاصب کا ذکر کیا ہے۔ صب[۹۰]

فلما اجازوا بطن نعمان ردّھم جنودٌ الا للہ بین ساف وحاصب

(اور جب انھوں نے وادیٔ نعمان کو پار کیا تو اللہ کی فوجوں نے ساف اور حاصب کے درمیان نمودار ہو کر انھیں تہس نہس کر ڈالا)

آگے سورۂ فیل کی تفسیر میں مولانا فراہیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالمطلب نے جبل حرا پر چڑھ کر ربِ کعبہ سے جو استغاثہ کیا اس سے یہ بات نہیں نکلتی کہ وہ بیت اللہ کی مدافعت سے بالکل دست بردار ہو کر اور سارا معاملہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے خود الگ ہو رہے ہیں۔ بلکہ اس میں انھوں نے بعض فقرے تو ایسے کہے ہیں جن کے اندر ناز اور اعتماد کی وہ شان پائی جاتی ہے جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا میں ہے جو آپ نے غزوۂ بدر کے موقع پر عین میدانِ جنگ میں کی تھی۔ درج ذیل اشعار سے عبدالمطلب کے جذبہ اور اعتماد کا اندازہ کیا جا سکتا ہے[۹۱]

اللھم ان المرء یمنع اھلہ فامنع رحالک

(اے خدا! آدمی اپنے اہل وعیال کی حفاظت کرتا ہے۔ تو بھی اپنے لوگوں کی حفاظت کر)

لا یغلبنّ صلیبھم ومحالھم ابدًا محالک

(ان کی صلیب اور ان کی قوت تیری قوت پر ہرگز غالب نہ ہونے پائے)

ان کنت تارکھم وقبلتنا فامر ما بدا لک

(اگر تو ہمارے قبلہ کو ان کے رحم وکرم چھوڑنا چاہتا ہے تو کر جو تیری مرضی)

- **تبّت یدا:**

سورہ لہب کی ابتدائی آیات یہ ہیں "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ" یہاں تَبَّ کا کیا مفہوم ہے؟ مولانا کا خیال ہے کہ اس کا مفہوم ہلاک ہونے اور خسارہ میں پڑنے کے ہیں۔ اسی سے "تبت یدا فلان" کا محاورہ وجود میں آیا جس کا مطلب یہ ہے کہ فلاں کے دونوں ہاتھ حصولِ مقصد میں ناکام وعاجز ہیں۔ اس سے بے بسی

کی تصویر ابھرتی ہے۔ اسی طرح "کسر ید" (ہاتھ پاؤں توڑ دینا) کسی کا زور توڑ دینے کی تعبیر ہے[۹۲] فند الزمانی کا شعر ہے۔

وترکنا دیار تغلب قفرا وکسرنا من الغواۃ الجناحا[۹۳]

(اور ہم نے دیار تغلب کو بیابان بنا کر چھوڑ دیا اور سرکشوں کے بازو توڑ ڈالے)

مذکورہ مباحث کی روشنی میں یہ چیز وضاحت سے سامنے آ رہی ہے کہ تفسیر قرآن کے لیے کلام عرب سے استشہاد اور استدلال ایک بنیادی ضرورت ہے، بیسویں صدی کے مفسرین میں مولانا فراہی نے اس پہلو کو شدت سے محسوس کیا اور اپنی نامکمل تفسیر نظام القرآن اور علوم قرآن سے متعلق اپنی دیگر کتب میں اس کی طرف توجہ کی اور اس سے فائدہ اٹھایا۔ قرآن کریم کی تفہیم و تشریح اور معانی کی تعیین کے لیے ضروری ہے کہ تاریخ عرب پر بھی گہری نظر ہو۔ دور جاہلی کی شاعری عربوں کی تاریخ کی بہترین نمائندگی کرتی ہے۔ اس میں ان کی ثقافت، معاشرت اور معیشت اور شب و روز کی زندگی کی بڑی واضح شکل و صورت موجود ہے نیز ان کی ترجیحات و معیارات تک رسائی کے لیے اس شاعری کا مطالعہ حد درجہ ممد و معاون ہوگا۔ اسی بنا پر صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین اور بیشتر مفسرین نے تفسیر قرآن کے باب میں دور جاہلی کی شاعری کے بنیادی کردار کا اعتراف کیا ہے، اس رخ کی طرف مولانا فراہی اور ان کے تلمیذ رشید صاحب 'تدبر قرآن' مولانا امین احسن اصلاحی نے خاص توجہ دی ہے اور قابل ذکر خدمات انجام دی ہیں۔ ویسے جس معیار سے مولانا فراہیؒ نے اشعار عرب سے استدلال کا بیڑا اٹھایا تھا، وہ معیار پوری طرح مولانا اصلاحی کی تفسیر میں باقی نہیں رہا۔ لیکن مولانا فراہیؒ کے اس انداز فکر سے مولانا اصلاحی نے ایک حد تک استفادہ بھی کیا اور اس کی جا بجا اپنی تفسیر میں پرزور وکالت بھی کی، اس کے لیے فکر فراہی کے حاملین کو مولانا امین احسن اصلاحی کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ ان کی ذمہ داری بھی ہے کہ وہ اس انداز کو آگے بڑھائیں۔

حواشی و مراجع

[۹۲] الاتقان فی علوم القرآن (اردو) جلال الدین سیوطی۔ (مترجم۔ محمد حلیم انصاری و معراج محمد بارق)

نور محمد۔ اصح المطابع وکارخانہ تجارت کتب۔ آرام باغ ۔کراچی (بدون تاریخ) ۱/۳۵۵
۲؎ ایضاً ۱/۳۵۵ ۳؎ ایضاً ۱/۳۵۵
۴؎ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ۔ ۱۹۸۹ء ۱/۱۵
۵؎ ایضاً ۔ ۱/۱۵ ۶؎ تدبر قرآن ۔ ۱/۱۸۷
۷؎ تفسیر نظام القرآن ۔ علامہ حمید الدین فراہی ۔ دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ ۱۹۹۰ء ص ۳۴۵
۸؎ دیوان حاتم طائی ۔ (تحقیق وشرح : کرم البستانی) مکتبہ صادر، بیروت (بدون تاریخ) ص ۹۲
۹؎ تفسیر نظام القرآن ۔ص ۳۴۵
۱۰؎ دیوان زہیر بن ابی سلمیٰ (تحقیق وشرح : کرم البستانی) مکتبہ صادر۔ بیروت (بدون تاریخ) ص ۱۳۴
۱۱؎ تدبر قرآن ۔ ۱/۱۹۳
۱۲؎ دیوان طرفۃ بن العبد (تحقیق وشرح : کرم البستانی) مکتبہ صادر۔ بیروت ۔ ۱۹۵۳ء ۔ص ۱۱۴
۱۳؎ دیوان اوس بن حجر (تحقیق وشرح : الدکتور محمد یوسف نجم) دار صادر، دار بیروت ۔ بیروت ۱۹۶۰ء ۔ص ۵۳
۱۴؎ جمہرۃ اشعار العرب ۔ ابوزید محمد بن ابی الخطاب القرشی ۔ دار صادر و دار بیروت ۱۹۶۳ء ص ۲۱۱
۱۵؎ تدبر قرآن ۔ ۱/۲۱۰
۱۶؎ دیوان النابغۃ الذبیانی (وعلیہ شرح لطیف مختصر من شرح العلامۃ امام اللغۃ والادب ابوبکر عاصم بن ایوب البطلیوسی) المکتبہ الاہلیہ ۔ بیروت (بدون تاریخ) ص ۲۷
۱۷؎ تدبر قرآن ۔ ۱/۲۱۹ ۱۸؎ جمہرۃ اشعار العرب ۔ص ۱۴۸
۱۹؎ تدبر قرآن ۔ ۱/۲۹۹
۲۰؎ دیوان الحماسہ ۔ المکتبہ الرحیمیہ، دیوبند، یوپی (بدون تاریخ) ص ۱۱
۲۱؎ جمہرۃ اشعار العرب ۔ ۲۱۱ ۲۲؎ تدبر قرآن ۔ ۱/۴۴۴
۲۳؎ دیوان النابغۃ الذبیانی ۔ (صحہ وحل غریب الفاظہ : الاستاذ الشیخ عبدالرحمان سلام) مطبعۃ المصباح ۔ بیروت ۱۹۲۹ء ص ۹۵ ۲۴؎ تدبر قرآن ۱/۴۴۴ ۔ ۴۴۵
۲۵؎ دیوان جریر ۔ دار صادر، دار بیروت، بیروت ۱۹۶۰ء ۔ص ۴۵۴
۲۶؎ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ۱۹۸۹ء ۲/۱۳۵

٢٧ دیوان الحماسہ ۔ ص ١١ ٢٨ تدبر قرآن ۔ ٢/١٥٣
٢٩ دیوان الحماسہ ۔ ص ١٩٥ ٣٠ تدبر قرآن ۔ ٢/١٥٣
٣١ ایضاً ۔ ٢/٢٦٦ ٣٢ دیوان الحماسہ: ص ١٩٢
٣٣ شرح المعلقات السبع ۔ ابو عبداللہ الحسین بن احمد الزوزنی ۔ الطبعۃ الثانیہ ۔ دار الکتب المصریہ ١٩٥٠ء ۔ ص ١٣٦ ٣٤ تدبر قرآن ۔ ٢/٥٤٦
٣٥ دیوان الحماسہ ۔ ص ١٩٨
٣٦ تدبر قرآن ۔ مولانا امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ١٩٨٩ء ۔ ٣/٤٨٥
٣٧ دیوان الحماسہ، ص ١٩٩
٣٨ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ١٩٨٩ء ۔ ٤/١٥٦
٣٩ دیوان امرالقیس (تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم) دار المعارف، مصر ١٩٥٨ء ۔ ص ١٠٥
٤٠ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی باراول ١٩٨٩ء ۔ ٥/٩٢
٤١ دیوان زہیر بن ابی سلمی (تحقیق وشرح: کرم البستانی) مکتبہ صادر، بیروت (بدون تاریخ) ص ١٥
٤٢ تدبر قرآن ٥/٤١٣ ٤٣ دیوان امرالقیس ص ١٣
٤٤ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ١٩٨٩ء ۔ ٦/٢٦٩
٤٥ ایضاً ۔ ٦/٢٦٩ ٤٦ وضاحت کے لیے دیکھئے: تفسیر نظام القرآن ۔ ص ٩٩
٤٧ دیوان امرالقیس ۔ ص ٤٨
٤٨ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ١٩٨٩ء ٧/٦١٨
٤٩ دیوان امرالقیس ١٦١ ٥٠ تدبر قرآن ۔ مولانا امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی دہلی، باراول ١٩٨٩ء ۔ ٨/٨٠ ٥١ ایضاً ۔ ٨/٨٠
٥٢ تدبر قرآن ۔ امین احسن اصلاحی ۔ تاج کمپنی ۔ دہلی ۔ باراول ١٩٨٩ء ٨/٤٦٤ ۔ ٤٦٥
٥٣ وضاحت کے لیے دیکھئے لسان العرب ۔ ابن منظور ۔ دار صادر، دار بیروت، بیروت ١٩٥٦ء ١٤/٤٦١-٤٦٣ ٥٤ وضاحت کے لیے دیکھئے: تفسیر نظام القرآن ص ١٧٦، ١٧٨
٥٥ ایضاً ۔ ص ١٧٦ ٥٦ جمہرۃ اشعار العرب ۔ ص ٣٤١
٥٧ دیوان شعر الاعشیٰ (مع شرح ابی العباس ثعلب) Messrs Luzac & Co., 46 Great Russell Street, London. W.C. 1928, P. 102

۵۸ھ تدبر قرآن - ۸/ ۵۲۷ ۵۹ھ خمسۃ دواوین العرب (دیوان حاتم طائی)
الکتبۃ الابلیہ - بیروت - ص ۱۱ ۶۰ھ تدبر قرآن - ۸/ ۵۲۸
۶۱ھ تدبر قرآن - امین احسن اصلاحی - تاج کمپنی - دہلی - باراول - ۱۹۸۹ء ۹/ ۴۴
۶۲ھ دیوان امرالقیس ص ۱۳ ۶۳ھ ایضاً ص ۸۳ ۶۴ھ تدبر قرآن - ۹/ ۹۵
۶۵ھ شعر الخنساء (تحقیق وشرح: کرم البستانی) مکتبہ صادر، بیروت ۱۹۵۱ء ص ۱۷۱
۶۶ھ تدبر قرآن - ۹/ ۱۰۵ ۶۷ھ شرح المعلقات السبع (تالیف ابی عبداللہ
الحسین بن احمد الزوزنی) الطبعۃ الثانیہ - دارالکتب المصریہ ۱۹۵۰ء - ص ۱۴۶
۶۸ھ دیوان امرالقیس ص ۵۴ ۶۹ھ تدبر قرآن - ۹/ ۱۳۱ ۷۰ھ ایضاً - ۹/ ۳۱۵
۷۱ھ دیوان الحماسۃ ص ۱۴۱ (یہ شعر دیوان الحماسہ میں اس طرح مذکور ہے:
مسبل فی الحی احوی رفل واذا یغزو فسمع اذل
۷۲ھ تدبر قرآن - ۹/ ۳۱۵ ۷۳ھ دیکھئے راقم کا مضمون - مفردات القرآن:
ایک مطالعہ - فکر ونظر - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ - ۱۹۹۶ء ۳۳/ ۱/ ص ۱۳ - ۳۶
۷۴ھ تدبر قرآن ۹/ ۳۱۵ ۷۵ھ اس سلسلے میں دیکھئے راقم کا مقالہ مفردات القرآن
۷۶ھ تدبر قرآن - ۹/ ۴۳۶ ۷۷ھ دیوان النابغۃ الذبیانی - ص ۹۳
۷۸ھ تدبر قرآن - ۹/ ۵۰۲ ۷۹ھ دیوان الحماسہ ص ۲۰۶
۸۰ھ تدبر قرآن - ۹/ ۵۲۲-۵۲۳ ۸۱ھ دیوان الحماسہ ص ۱۹۵
۸۲ھ تفسیر نظام القرآن ص ۳۳۹ ۸۳ھ دیوان امرالقیس ص ۲۷
۸۴ھ تفسیر نظام القرآن ص ۳۳۹ ۸۵ھ تفسیر نظام القرآن - ص ۳۴۵
۸۶ھ خمسۃ دواوین العرب ص ۲۸ ۸۷ھ ایضاً - ص ۲۸
۸۸ھ وضاحت کے لیے دیکھئے، تفسیر نظام القرآن ص ۳۸۳ - ۳۹۶
۸۹ھ ایضاً - ص ۳۹۲ ۹۰ھ ایضاً ۹۱ھ ایضاً ص ۳۸۷، ۳۸۹
۹۲ھ تدبر قرآن ۹/ ۶۳۲ ۹۳ھ تفسیر نظام القرآن ص ۴۸۶

نوٹ: مضمون نگار نے تدبر قرآن میں کلام عرب سے استشہاد کے مستقل تمام اشعار نقل کرنے کی بات کہی ہے لیکن چند مقامات ان سے چھوٹ گئے ہیں۔ مثلاً ملاحظہ کیجئے البقرہ - ۱۸۲، بنی اسرائیل ۸۹، الحج: ۱۵، الفرقان: ۳۸، ق: ۲۹، قمر: ۱۷ کی تفسیر کے تحت منقول اشعار (ادارہ)

بحث ونظر

قلبِ ماہیت
حقائق اور احکام

مولانا اختر امام عادل

اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں بے شمار چیزیں پیدا کی ہیں۔ ان میں کچھ چیزیں پاک ہیں اور کچھ ناپاک، انسانوں کے لیے کچھ حلال ہیں اور کچھ حرام۔ اس تقسیم کے پیچھے اللہ کی بے پناہ حکمتیں پوشیدہ ہیں۔

اگر غور کیا جائے تو اس میں دو چیزیں بنیادی طور پر ملحوظ رکھی گئی ہیں "پاکیزگی اور نافعیت" ہر وہ چیز انسان کے لیے حلال ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے پاک اور اپنے وصف کے لحاظ سے نفع بخش ہو اور ہر اس چیز کو ممنوع قرار دیا گیا جو اپنی اصل کے لحاظ سے ناپاک اور وصف کے لحاظ سے مضرت رساں ہو۔

اشیاء میں تغیر

لیکن یہ دنیا تغیر پذیر ہے اور اس کے وجود و بقا کی بنیاد ہی تغیرات و انقلابات پر ہے۔ آئے دن تغیرات ہوتے رہتے ہیں، ان تغیرات کا اثر اشیاء پر بھی ہوتا ہے، بہت ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز پاک تھی، مگر کسی تغیر کے سبب وہ ناپاک ہوگئی، یا کوئی چیز نفع بخش تصور کی جاتی تھی کسی تبدیلی کی بنا پر وہ نقصان دہ سمجھی جانے لگی، سوال یہ ہے کہ اس تغیر کا اس کے شرعی حکم پر کیا اثر پڑے گا؟

قلبِ ماہیت کی تعریف

یہ مسئلہ قدیم ہے فقہاء کے یہاں زیر بحث رہا ہے اور مختلف فقہاء نے اپنے

مختلف نقطہ ہائے نظر کا اظہار کیا ہے، واضح رہے کہ کسی چیز کا معمولی تغیر نہیں بلکہ ایسا غیر معمولی تغیر زیر بحث ہے جس کے نتیجے میں کوئی چیز اپنا نام یا اپنے بنیادی عناصر یا ذاتی اوصاف کا بیشتر حصہ کھو دے اور اس کی جگہ دوسرے نام یا دوسرے عناصر و اوصاف کا غلبہ ہو جائے۔ اہل لغت اور فقہاء کی اصطلاح میں ایسے غیر معمولی تغیر کو استحالہ، انقلاب عین، تحوّلِ ماہیت یا استہلاک وغیرہ کیا جاتا ہے۔

دلیل العروۃ الوثقیٰ میں استحالہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

الاستحالة هي تبدّل	استحالہ یہ ہے کہ کوئی شئی اپنی حقیقت
حقيقة الشئ وصورته	اور صورت نوعیہ چھوڑ کر دوسری صورت و
النوعية الى صورة اخرىٰ [1]	حقیقت اختیار کرلے۔

فتاویٰ ابن عابدین میں ہے۔

انّ التطهير يكون بانقلاب	انقلابِ عین سے تطہیر حاصل ہوتی
العين .... خمر صارت خلّا	ہے ... شراب سرکہ ہو جائے یا گندگی راکھ
و عذرة صارت رمادة فاني ذلك	ہو جائے، تو یہ ایک حقیقت کا دوسری
كله انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرىٰ [2]	حقیقت سے تبدیل ہو جانا ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ذرائع تطہیر میں استحالہ کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ شراب اور سرکہ کی مثال دی گئی ہے [3]

قلبِ ماہیت ممکن ہے

عام طور پر فقہاء نے انقلابِ ماہیت کو تسلیم کیا ہے، البتہ بعض فقہاء نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قلبِ حقیقت محال ہے، یوں تو کوئی چیز اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج نہیں ہے، لیکن اس کا استعمال ناممکنات کے لیے نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً تانبا سونے میں تبدیل ہو جائے۔ لیکن محققین کی رائے یہ ہے کہ انقلابِ ماہیت نہ صرف ممکن ہے بلکہ اشیاء میں اس کا وقوع ہوتا ہے اور اللہ اس پر قادر ہے کہ کسی چیز سے تانبا کے اوصاف سلب کرکے اس میں سونا کے اوصاف پیدا فرما دے۔ عادتاً محال صرف یہ ہے کہ ایک چیز تانبا رہتے ہوئے سونا بن جائے، یعنی بیک وقت تانبا

بھی ہو اور سونا بھی۔

علامہ شامی نے اسی رائے کو حق قرار دیا اور ائمہ تفسیر کے حوالے سے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے فَاِذَا ھِیَ حَیَّۃٌ تَسْعٰی کہ اچانک عصائے موسیٰ سانپ میں تبدیل ہو کر میدان میں دوڑنے لگا، عصائے موسیٰ عصا رہتے ہوئے سانپ تو نہیں بن سکتا، لیکن یہ ممکن ہے کہ اللہ نے اس عصا میں عصا کے اوصاف ختم کر کے سانپ کے اوصاف پیدا فرما دیے ہوں۔ اگر اس امکان کو تسلیم نہ کیا جائے (جو عصائے موسیٰ میں واقعہ بن کر سامنے آیا) تو پھر اس اعجاز کی توجیہہ کیا کی جائے گی۔[۴]

شراب کو سرکہ بنانا

اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ چاروں مذاہب فقہیہ میں کسی نہ کسی درجہ میں انقلابِ ماہیت کو موثر تسلیم کیا گیا ہے شراب کے بارے میں تقریباً تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کی ماہیت بدل جائے اور سرکہ بن جائے تو وہ حلال اور طیب ہے اور اس کا استعمال درست ہے۔ خواہ وہ شراب انگوری ہو یا غیر انگوری اور ایک چیز سے تیار ہوئی ہو یا کئی چیزوں سے مل کر بنی ہو۔[۵]

حنفیہ اور مالکیہ

البتہ اختلاف اس میں ہے کہ بالقصد شراب کو سرکہ بنانا اور اس کو استعمال کے قابل بنانا درست ہے یا نہیں، ظاہر الروایت کے مطابق حنفیہ اور راجح قول کے مطابق مالکیہ کے یہاں اس کی گنجائش ہے[۶] اس لیے کہ یہ ایک فاسد چیز کی اصلاح ہے اور کسی چیز کی اصلاح کرنا شرعاً مباح ہے۔ جس طرح کھال کو دباغت دے کر پاک کرنا شرعاً درست ہے، ارشاد نبوی ہے:۔

اِذا دبغ الاھاب فقد طھر[۷]	جس کھال کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

دار قطنی کی ایک روایت میں دباغت اور تخلیلِ خمر کا ایک ساتھ ذکر ہے:

ان دباغھا یحلہ کما	دباغت سے مردار کی کھال اسی طرح

یحل خل الخمر[۸۵] حلال ہوجاتی ہے جس طرح کہ شراب سرکہ بننے کے بعد حلال ہوجاتی ہے۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں:۔

خیر خلّکم خلّ خمرکم[۸۶] تمہارا بہتر سرکہ وہ ہے جسے تم شراب سے تیار کرتے ہو۔

اس طرح کی متعدد روایات میں شراب سے تیار کردہ سرکہ کی طہارت وحلت کا ذکر ملتا ہے اور اس میں کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے کہ شراب خود بن گئی یا باقاعدہ ارادتاً بنائی گئی ہو۔

مالکیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ تخلیل کا عمل مکروہ ہے، لیکن اس عمل سے سرکہ کی حلت وطہارت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ واختلف فی حکم تخلیلها فحکی فی البیان فی ذلك ثلاثة اقوال وقال فی کتاب الاطعمه و المشهور عندنا انه مکروه فان فعل اکل وعلیه اقتصر فی الجواهر[۸۷]

شافعیہ اور حنابلہ

شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ارادتاً شراب کو سرکہ بنانے کی ترکیب کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ گویا شراب کو قابلِ استعمال بنانے کی ایک ترکیب ہے، جب کہ ہمیں شراب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے اگر کوئی شخص یہ ترکیب کرے اور شراب سرکہ بن جائے تب بھی وہ سرکہ حلال نہ ہوگا، اس لیے کہ عملِ ممنوع سے کوئی مثبت حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔[۸۸]

استدلال

اس سلسلے میں ان کے پاس سب سے مضبوط دلیل ایک روایت ہے:

عن ابی طلحة انه سال النبی صلی اللہ علیه وسلم عن أیتام ورثوا خمرا فقال

حضرت ابوطلحہ بیان فرماتے ہیں کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے چند یتیموں کے بارے میں سوال کیا جن کو وراثت

اھرقھا قال افلا اخللھا قال لا [۱۲]

میں شراب ملی تھی، تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا اس کو بہادو، انھوں نے پوچھا کیا میں اس کا سرکہ نہ بنادوں آپ نے فرمایا نہیں۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر شراب کو سرکہ بنانے کا عمل درست ہوتا تو حضور اس کی ضرور اجازت دیتے، بالخصوص اس صورت میں جب کہ یہ مال یتیموں کا تھا۔

استدلال کا جائزہ

مگر اس روایت کے بارے میں امام طحاوی کا خیال یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق ابتدار اسلام سے ہے جب کہ شراب کی حرمت کا حکم نازل ہی ہوا تھا، اور لوگوں کے دلوں میں اس کی نفرت پیدا کرنے کے لیے کافی تاکید و تشدید سے کام لیا جارہا تھا۔ حتیٰ کہ شراب سازی کے روایتی برتنوں کے استعمال سے بھی منع کردیا گیا اور ایسا اس لیے کیا گیا تاکہ لوگ سرکہ بنانے کے بہانے شراب کی لعنت میں گرفتار نہ ہوجائیں اور شراب جس کو بالکلیہ طور پر اسلامی معاشرہ سے ختم کرنا مقصود تھا وہ کسی عنوان سے گھروں میں باقی نہ رہ جائے لیکن بعد کے ادوار میں جب کہ لوگ اس حکم کی حقیقت سے واقف ہوگئے اور شراب کی نفرت ان کے دلوں میں بیٹھ گئی، تو پھر اس احتیاط اور شدت کی ضرورت باقی نہ رہی، چنانچہ شراب کے قدیم برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت دے دی گئی اور جیسا کہ اوپر روایات میں آیا کہ شراب کو سرکہ بنانے کے عمل کی گنجائش بھی دی گئی۔

ابتدار اسلام سے اس حدیث کے متعلق ہونے کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ معجم طبرانی اور دارقطنی کی روایت میں شراب بہانے کے ساتھ مٹکا توڑنے کا بھی حکم ہے حضور نے ابوطلحہ سے فرمایا:

اھرق الخمر وکسّر الدنان

شراب بہادو اور مٹکے توڑ دو

یہ صاف علامت ہے کہ یہ واقعہ ابتدار اسلام کا ہے، اس لیے کہ برتنوں کے توڑنے کا حکم ابتدار اسلام ہی میں دیا گیا تھا [۱۳] علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں حضور کی اجازت منقول ہے کہ حضرت ابوطلحہ

نے جب حضور سے مذکورہ شراب کو سرکہ بنانے کی اجازت طلب کی تو حضور نے فرمایا ہاں۔ گویا روایت میں تعارض ہے اس لیے اس سے استدلال درست نہیں[۱۴] مگر کاسانی نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے کہ یہ روایت حدیث کی کس کتاب میں مذکور ہے، اس لیے اس کی صحت وضعف کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

عمل اور نتیجۂ عمل کا رشتہ

علاوہ ازیں اگر اس روایت کی صحت کو ان ہی الفاظ کے ساتھ مان لیا جائے جو کہ عام طور پر متداول کتابوں میں مذکور ہیں اور جو بظاہر شافعیہ کا مستدل ہیں، تو اس سے زیادہ سے زیادہ علتِ تخلیل کی ممانعت ثابت ہوگی۔ لیکن اس حدیث سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ اگر کوئی ممانعت کے باوجود یہ عمل کرلے تو سرکہ پاک نہ ہوگا اور حنفیہ کے اصول کے مطابق عمل کی کراہت سے حاصل شدہ نتیجہ کی کراہت ثابت نہیں ہوتی۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کوئی شخص انگور یا اس طرح کی کسی دوسری چیز سے براہِ راست سرکہ بنانا چاہے تب بھی ہر شیرہ شراب بننے کے بعد ہی سرکہ بن سکتا ہے، اس اعتراف کے باوجود شوافع سرکہ کی حلت وطہارت کو تسلیم کرتے ہیں۔

نہایۃ المحتاج میں ہے۔ ولان العصیر لا یتخلل الا بعد التخمر غالبا فلو لم نقل بالطہارۃ لربما تعذر التخل وھو حلال اجماعاً[۱۵]

اس طرح مسئلہ صرف قصد وارادہ کا رہ جاتا ہے۔ مگر قصد وارادہ کی خرابی کسی چیز پر اس درجہ مؤثر نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ قصد وارادہ اس درجہ مؤثر ہو تو اس کا اثر اس صورت میں بھی ظاہر ہونا چاہیے جب کہ شراب کو دھوپ میں اس غرض سے رکھ دیا جائے کہ وہ دھوپ کی حرارت سے سرکہ بن جائے۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کی طرح شافعیہ کے یہاں بھی درست ہے اور اس سے حاصل شدہ سرکہ کا استعمال حلال ہے[۱۶]

قلبِ ماہیت کا دائرہ

شراب کے علاوہ دیگر نجاستوں میں بھی انقلابِ ماہیت مؤثر ہوگا یا نہیں اس باب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ:

حنفیہ میں امام محمد تمام ناپاک اشیاء اور محرمات میں انقلاب ماہیت کی تاثیر تسلیم کرتے ہیں اور اس کو سببِ تطہیر قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسف کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک انقلابِ عین سے کوئی ناپاک چیز پاک نہیں ہوتی:

من الامور التی یکون	جن چیزوں سے تطہیر حاصل ہوتی
بہا التطہیر انقلاب العین؛	ہے ان میں ایک چیز انقلابِ عین
فان کان فی الخمر	ہے..... اگر انقلابِ عین شراب میں
فلا خلاف فی الطہارۃ	ہو تو اس کی طہارت میں کوئی اختلاف
وان کان فی غیرہ	نہیں. لیکن اگر اس کے علاوہ کسی اور
کالخنزیر والمیتۃ	چیز میں ہو مثلاً خنزیر یا مردار، نمک کی
تقع فی المملحۃ فتصیر	کان میں گر کر نمک بن جائے تو امام محمد
ملحا یؤکل والسرقین و	کے نزدیک اس کو کھایا جا سکتا ہے۔ یا
العذرۃ تحترق فتصیر رمادا	گوبر یا گندگی جل کر راکھ ہو جائے تو وہ پاک
تطہر عند محمد خلافا	ہو جائے گا۔ مگر امام ابو یوسف کو اس سے
لابی یوسف حیث انہ یری	اختلاف ہے، ان کی رائے میں انقلابِ عین
ان الاشیاء النجسۃ لا تطہر	سے ناپاک اشیاء پاک نہیں ہوں گی۔
بانقلاب عینہا [۱۷]	

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ قلبِ ماہیت کے بعد بھی نجاست کے اجزا کسی نہ کسی درجہ میں باقی رہتے ہیں۔ اس لیے احتیاط یہ ہے کہ اس کو بالکلیہ نجس مان لیا جائے، نجسیں میں امام ابو یوسف ہی کے قول کو اختیار کیا گیا ہے [۱۸]

مگر علامہ ابن نجیم کے بقول زیادہ تر مشائخ نے امام محمد کے قول کو اختیار کیا ہے۔ الخلاصہ میں اسی کو مفتیٰ بہ قول اور فتح القدیر میں قول مختار قرار دیا گیا ہے۔ المحیط میں امام ابو حنیفہ کو بھی امام محمد کا ہم خیال بتایا گیا ہے۔ اس نقطۂ نظر کی دلیل یہ ہے کہ کسی شی پر نجاست یا حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے تو یہ حکم اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ شی اپنی حقیقت کے ساتھ موجود ہو۔ لیکن اگر اس کی ماہیت و

حقیقت تبدیل ہو جائے اور اس کا نام اور اس کی صفات باقی نہ رہیں تو اب وہ شی ہی باقی نہ رہی جس پر نجاست و حرمت کا حکم لگایا گیا تھا اس لیے وہ حکم بھی باقی نہ رہے گا۔ اب موجودہ حقیقت اور نام کے لحاظ سے اس پر حکم لگایا جائے گا۔ اس کے نظائر شریعت میں بکثرت موجود ہیں۔ نطفہ نجس ہے، علقہ بننے کے بعد بھی نجس ہے، لیکن مضغہ بننے کے بعد پاک ہو جاتا ہے۔ کسی پھل کا شیرہ پاک ہے۔ اگر وہ شراب بن جائے تو ناپاک ہو جائے گا اور پھر وہ سرکہ بن جائے تو پاک ہو جائے گا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عین کی تبدیلی سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے[۱۹]

- ناپاک کھال کو دباغت دے دی جائے تو پاک ہو جاتی ہے[۲۰]
- مشک، نافہ مشک، عنبر اور زباد (ایک قسم کی خوشبو) اپنی سابقہ اصل کے لحاظ سے ناپاک ہیں، لیکن موجودہ صورتوں میں یہ پاک ہیں[۲۱]

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم کسی ایک صورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں ہر وہ صورت داخل ہے جس میں تغیرِ حقیقت اور انقلابِ ماہیت پایا جائے اور اس میں ابتلا عام ہو، ناپاک تیل سے صابن بنایا جائے۔ ناپاک و حرام چیونٹی پیس کر آٹا بن جائے۔ چڑیا کنویں میں گر کر کیچڑ بن جائے وغیرہ، ان تمام صورتوں میں طہارت کا حکم لگایا جائے گا[۲۲]

مالکیہ:

مالکیہ (دباغت کے مسئلہ کو چھوڑ کر) اس باب میں جمہور احناف کے ہم خیال ہیں، وہ انقلابِ ماہیت کو تسلیم کرتے ہیں اور تغیر کے بعد کی صورتِ حال پر حکم لگانے کے قائل ہیں۔ الشرح الکبیر اور حاشیۃ الدسوقی میں اس کی متعدد مثالیں دی گئی ہیں۔ آدمی کا دودھ پاک ہے، چاہے کافر ہی کا ہو، اس لیے کہ اس کی موجودہ حقیقت صالح ہے۔ کھانا ناپاک ہے، لیکن معدہ میں پہونچ کر متغیر ہو جائے اور پھر قے کی صورت میں خارج ہو تو یہ ناپاک ہے، اس لیے کہ موجودہ حقیقت فاسد ہے مشک پاک ہے، اگرچہ کہ اس کی اصل خون ہے لیکن اس کی ماہیت بدل چکی ہے۔ انڈا پاک ہے جب کہ سابقہ حقیقت کے لحاظ سے وہ ناپاک تھا۔ خون سے جو

گوشت پیدا ہوتا ہے وہ پاک ہے اس لیے کہ موجودہ صورت میں اس کی حقیقت صالح ہے۔ قول معتمد کے مطابق نجاست جل کر راکھ ہو جائے تو پاک ہے وغیرہ[۲۳] البتہ دباغت کے مسئلے میں مالکیہ کے یہاں مختلف عبارتیں ملتی ہیں۔ التوضیح میں ہے کہ اکثر مالکیہ اس کی طہارت کو مقید طور پر تسلیم کرتے ہیں یعنی خشک مقامات یا صرف پانی کے لیے اس کا استعمال درست مانتے ہیں۔ جب کہ عبدالوہاب اور ابن رشد اس کو نجس کہتے ہیں لیکن استعمال کی اجازت دیتے ہیں مگر اس پر نماز پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے۔

صاحب التوضیح کا کہنا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ معلوم حد تک امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ دباغت سے کھال پاک نہیں ہوتی البتہ مذکورہ بالا امور میں اس سے محض استفادہ کیا جا سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دباغت شئی کی حقیقت کو نہیں بدلتی بلکہ وہ محض کھال کے تحفظ کو یقینی بناتی ہے یعنی دباغت کے بعد کھال خراب نہیں ہوتی جیسے زندگی کی حالت میں کھال خراب نہیں ہوتی۔[۲۴]

گویا دباغت کو مطہر نہ ماننے کی علت یہ نہیں ہے کہ امام مالک انقلاب ماہیت کی تاثیر تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ دباغت میں انقلاب ماہیت ہی کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے طہارت کا حکم بھی نہیں لگاتے۔ اس طرح اس جزوی اختلاف کے باوجود مالکیہ اصولی طور پر حنفیہ سے متفق ہیں۔

شافعیہ:

شافعیہ نے اس باب میں اصولی طور پر نجس لعینہ اور نجس لغیرہ میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک انقلابِ ماہیت صرف ان اشیاء میں مؤثر ہے جن میں نجاست کسی خارجی سبب سے آئی ہو مثلاً شراب اپنی اصل کے لحاظ سے کسی پھل کا رس ہے۔ مگر سکر پیدا ہو جانے کی بنا پر ناپاک اور حرام ہو گئی۔ اس طرح کی چیزوں میں انقلابِ ماہیت مؤثر ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے ناپاک نہیں ہے۔ ناپاکی خارج سے آتی ہے تو اس میں انقلابِ ماہیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خارجی سبب ختم ہو گیا جس کے زیر اثر یہ چیز ناپاک قرار پائی تھی۔ لیکن

جو چیزیں اپنی ذات سے ناپاک ہیں وہ کبھی پاک نہیں ہو سکتیں۔[۲۵]

لیکن اصل بات یہ لگتی ہے کہ وہ اس باب میں کسی ضابطہ اور اصول کو راہ دینے کے بجائے صرف ان مسائل میں انقلابِ ماہیت کو تسلیم کرتے ہیں جو نص سے ثابت ہیں، چنانچہ ان کے یہاں خمر کے علاوہ کھال اور مشک میں بھی اس عمل کو تسلیم کیا گیا ہے۔ ناپاک کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح خون مشک بن جانے کے بعد پاک ہے۔ اس بنا پر نہیں کہ فی الواقع ان میں نجس لعینہ اور لغیرہ کا فرق ہے بلکہ اس لیے کہ اس کا ثبوت احادیث سے ہے۔[۲۶]

حنابلہ:

حنابلہ اس باب میں شافعیہ سے بھی زیادہ سخت ہیں۔ ظاہر مذہب کے مطابق وہ انقلابِ ماہیت کو صرف خمر میں تسلیم کرتے ہیں، ابن قدامہ نے ایک قیاسی قول دیگر نجاسات میں بھی انقلابِ ماہیت کا نقل کیا ہے۔ مگر اس کو انھوں نے ظاہر مذہب کے خلاف قرار دیا ہے۔[۲۷]

گویا شافعیہ اور حنابلہ دونوں نے ہی اس باب میں قیاس کے دروازے کو بند کر دیا ہے اور مسئلہ کو معلول اور وسیع تر بنانے کے بجائے محدود کر دیا جائے، حالاں کہ اس طرح کی کسی تخصیص کا ثبوت نہ تو نص سے ملتا ہے اور نہ قیاس اور عقلِ سلیم ہی اس کی تائید کرتی ہے۔ اس لیے کہ اصولی طور پر ایک تو ماہیت کی تبدیلی حکم کی تبدیلی کی متقاضی ہے، دوسرے اس لیے کہ قلبِ ماہیت کی اکثر صورتیں عموم بلویٰ کی ہیں اور عموم بلویٰ تسہیل کا متقاضی ہے نہ کہ تشدید کا۔ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں: ان عموم البلویٰ علۃ اختیار القول بالطہارۃ المحللہ بانقلاب العین۔[۲۸]

انقلابِ ماہیت کا مطلوبہ معیار

یہاں ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ انقلابِ ماہیت کے لیے کسی شی کا کس حد تک تغیر مطلوب ہے؟

فقہاء کی جزئیات اور مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے مباحث کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انقلابِ ماہیت کے لیے کسی شی کی پوری حقیقت، یا اس کے

تمام اجزاء کا تبدیل ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ مختلف اشیاء کی طبعی خاصیات کے لحاظ سے اس کے غالب بنیادی اجزاء کا تبدیل ہو جانا کافی ہے، اس سلسلے میں علامہ شامی کی یہ عبارت کافی واضح اور فیصلہ کن ہے:

قال فی الفتح: وکثیر من	فتح القدیر میں ہے کہ زیادہ تر مشائخ
المشائخ اختاروہ وھو المختار	نے امام محمد کے قول کو اختیار کیا ہے
لان الشرع رتب وصف	اور یہی قول مختار ہے اس لیے کہ شریعت
النجاسۃ علی تلک الحقیقۃ	نے نجاست کا حکم اس حقیقت پر مرتب
وتنتفی الحقیقۃ بانتفاء بعض	کیا ہے اور حقیقت تو اس کے مفہوم کے
أجزاء مفھومھا فکیف	بعض اجزاء کے خاتمہ سے منتفی ہو جاتی
بالکل[۲۹]	ہے۔ اگر تمام اجزاء ہی ختم ہو جائیں تو وہ
	حقیقت کیسے باقی رہے گی؟

پانی کی طبعی طہوریت کا خاتمہ

اس باب میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فرمان سے بھی روشنی ملتی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا:

خلق الماء طھوراً لاینجسہ	پانی پاک پیدا کیا گیا ہے، اسے کوئی
شئ الا ما غیر لونہ اوطعمہ	چیز ناپاک نہیں کر سکتی مگر جو اس کا رنگ
اوریحہ[۳۰]	یا مزہ یا بو بدل دے۔

حرف "او" کے ساتھ حضور کا یہ ارشاد بتاتا ہے کہ پانی کی طبعی طہوریت کے خاتمہ کے لیے رنگ، مزہ اور بو سب کا تبدیل ہونا ضروری نہیں، بلکہ جزوی تغیر کافی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے پانی کی طبعی طہوریت کے زوال کا جو ضابطہ بیان کیا ہے اس سے اس کی مزید توضیح ہوتی ہے۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:۔

الغلبۃ اما بکمال	یعنی غلبہ کا پتہ چلے گا یا تو اس طرح
الامتزاج بتشرب نبات	کہ پانی بالکلیہ ضم ہو جائے۔ مثلاً پتوں

او بطبخ بما لا یقصد به التنظیف واما بغلبة المخالط فلو جامدا فبثخانة مالم یزل الاسم کنبیذ تمر ولو مائعا فلو مباینًا لاوصافه فبتغیر اکثرها او موافقا کلبن فبأحدها او مماثلا کمستعمل فبالأجزاء فان المطلق اکثر من النصف جاز التطهیر بالکل والا لا ۳۱ھ

میں جذب ہوجائے یا کسی ایسی چیز کے ساتھ آگ پر پکا دیا جائے جس سے نظافت مقصود نہ ہو، یا اس طرح کہ ملائی گئی چیز اس پر حاوی ہوجائے، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ملائی گئی چیز کوئی جامد اور ٹھوس چیز ہو تو پانی کی رقت وسیلان میں فرق آجائے تا آں کہ نام نہ بدل جائے مثلاً نبیذ تمر اور اگر ملائی جانے والی چیز سیال ہو اور اس کے اوصاف پانی کے اوصاف سے مختلف ہوں مثلاً سرکہ تو پانی کے اکثر اوصاف کا بدل جانا اس کی مغلوبیت کے لیے کافی ہے، اور اگر ملائے جانے والے سیال مادہ کے اوصاف پانی سے مختلف نہ ہوں مثلاً دودھ تو پانی کے کسی ایک وصف کا بدل جانا اس کی مغلوبیت کے لیے کافی ہے اور اگر وہ ملایا جانے والا مادہ بالکلیہ پانی کے مانند ہو مثلاً ماء مستعمل تو غلبہ کا معیار مقدار کی کثرت وقلت ہوگی، اگر ماء مطلق کی مقدار نصف سے زائد ہے تو اس کی طہوریت قائم ہے اور اس سے تطہیر درست ہے، ورنہ نہیں۔

اس مثال سے صرف یہ بتلانا مقصود ہے، کہ پانی کی طبیعت وحقیقت کتنے تغیر تک باقی رہتی ہے اور کس حد تک تغیر کے بعد ختم ہوجاتی ہے، اور پانی کے نام کا اطلاق کن طبعی اوصاف کے بقاء کے ساتھ مشروط ہے؟ اور وہ کیا اوصاف ہیں جن کے خاتمہ

سے اس پر پانی کے نام کا اطلاق ممکن نہیں ہوتا اور وہ مادہ مطلق یا مادہ طہور سے مختلف کوئی دوسرا سیال مادہ بن جاتا ہے۔

ہر شئی کا اپنا معیار

ہر چیز کی اپنی طبعی خصوصیات اور فطری صفات ہوتی ہیں کوئی ضروری نہیں کہ ہر چیز میں تغیر و تبدل کا وہی تدریجی یا پہلو دار ضابطہ جاری ہو جو پانی میں جاری ہوتا ہے یا ہر چیز اپنے اندر اسی طرح متعدد اوصاف و خصائص رکھے جس طرح کہ پانی میں موجود ہیں۔ اشیاء مختلف ہیں بعض ایسی چیزیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں کوئی ایک وصف ہی طبعی اور فطری ہو اور اسی ایک کی تبدیلی سے اس پر تبدیلیٔ ماہیت کا فیصلہ کر دیا جائے۔ مثلاً شراب، اس میں بنیادی طور پر ایک ہی وصف ہے کڑواہٹ (مرارہ) اور اس کا نشہ اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ یہ وصف اس میں موجود ہوگا۔ اس لیے شراب میں سرکہ یا نمک یا اور کوئی ایسی چیز ڈال دی جائے جس سے اس کی تلخی ختم ہو کر کھٹاپن (حموضہ) میں بدل جائے تو شراب کی ماہیت باقی نہ رہے گی اور اس پر سرکہ کا اطلاق ہوگا۔

البتہ ایسی چیزوں میں جن میں ایک ہی وصف طبعی ہو ان میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ اس وصف کا مکمل خاتمہ تبدیل ماہیت کے لیے ضروری ہے یا اس کا زیادہ تر حصہ ختم ہو جانا کافی ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ نے اس میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اس وصف کا مکمل خاتمہ ضروری ہے۔ مثلاً شراب میں تھوڑی سی تلخی بھی باقی رہ گئی تو اس کا استعمال حلال نہ ہوگا اس لیے کہ وہ ابھی تک شراب ہی ہے اس پر سے شراب کا اطلاق ساقط نہیں ہوا ہے لیکن صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کا خیال یہ ہے کہ اس وصف کا مکمل خاتمہ ضروری نہیں ہے۔ خاص شراب کے بارے میں ان دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ اگر تھوڑا سا کھٹاپن بھی اس میں پیدا ہو جائے تو وہ شراب نہیں رہے گی بلکہ سرکہ قرار پائے گی اور اس کا استعمال درست ہوگا۔

وانما یعرف التخلل بالتغیر من المرارۃ الی الحموضۃ بحیث

لا یبقی فیہا مرارۃ اصلا عند ابی حنیفۃ حتی لو بقی فیہا بعض المرارۃ لا یحل، وعند ابی یوسف ومحمد تصیر خلاً بظہور قلیل الحموضۃ فیہا۔[۳۲]

قلبِ ماہیت اور عمومِ بلویٰ

پھر قلبِ ماہیت کے اعتبار میں عمومِ بلویٰ کا بڑا دخل ہے اور عمومِ بلویٰ کے زیادہ تر مسائل کی اساس تساہل اور چشم پوشی پر ہوتی ہے۔ ان میں عام لوگوں کو دقتوں سے بچانے کے لیے کئی طرح کے منفی امکانات واحتمالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے علامہ حصکفی نے الخزائن کے حوالے سے تین[۳۳] سے زیادہ ان مطہرات کا حوالہ دیا ہے جو بعض یقینی شبہات کے باوجود تطہیر کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً ناپاک فرش پر پانی بہا دیا جائے، پاک ہو جائے گا، جب کہ ناپاک قطرات کے باقی رہنے کا پورا امکان موجود ہے، پانی ایک جانب سے داخل ہو رہا ہو اور دوسری جانب سے نکل رہا ہو تو یہ ماء جاری ہے۔ اگر اس میں خاصی مقدار میں نجس پانی مل جائے تب بھی مضائقہ نہیں۔ ایک کپڑے میں نجاست لگی مگر بھول گیا کہ کہاں لگی، تو سوچ کر کسی گوشے کو دھو دینا کافی ہے۔ ناپاک زمین خشک ہو جائے تو پاک ہے۔ خف پر نجاست لگی تو رگڑ دینا کافی ہے۔ کپڑے پر منی لگی تو کھرچ دینا کافی ہے۔ کنویں میں نجاست گر گئی اور اس کے اندر چشمہ جاری ہے تو پانی کی ایک مقررہ مقدار کا نکال دینا کافی ہے اور اسی سے کنواں کی دیوار اور ڈول سمیت بقیہ پانی بھی پاک ہو جائے گا۔ مسلکِ شافعی کے مطابق چھوٹے بچے کے پیشاب پر پانی چھڑک دینا کافی ہے۔ نجاست کا باقاعدہ اخراج ضروری نہیں وغیرہ۔[۳۴]

اسی طرح بیسیوں مسائل کتبِ فقہ میں موجود ہیں جن میں نجاست اور گندگی باقی رہنے کے قوی امکانات موجود ہیں پھر بھی لوگوں کے ابتلائے عام کی بنا پر شریعت نے ان کو نظر انداز کیا ہے۔

اس سے کہا جا سکتا ہے کہ انقلابِ ماہیت کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے اور اسی لیے فقہاء حنفیہ نے انہی تین[۳۵] مطہرات کے ذیل میں انقلابِ عین کو بھی شمار کیا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ یہاں بھی توسع کے اصول کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

اسی لیے یہ قول زیادہ قرینِ مصلحت ہے کہ بنیادی عناصر کی کلی تبدیلی کے

بجائے جزوی تبدیلی کافی ہے۔

امام محمد اور امام ابو یوسف کے اختلاف سے روشنی

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انقلابِ ماہیت کے مسئلہ میں امام ابو یوسف کا اختلاف گذر چکا ہے۔ وہ بہت سے مطہرات کو تسلیم کرنے کے باوجود انقلابِ ماہیت کو بحیثیت سببِ تطہیر ماننے کے لیے تیار نہیں۔ ان کی دلیل علامہ ابن ہمام نے یہ نقل کی ہے کہ چوں کہ نجاست کسی نہ کسی درجہ میں باقی رہ جاتی ہے، بالکلیہ ختم نہیں ہوتی، مثلاً غلاظت کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے تو یہ راکھ بھی تو اسی نجاست کا حصہ ہے۔ اس لیے احتیاط یہ ہے کہ اس کو ناپاک مانا جائے۔[۳۴]

امام ابو یوسف کی یہ دلیل اپنے اندر خواہ کتنا ہی وزن رکھتی ہو لیکن زیرِ بحث مسئلہ میں اس کا لحاظ اس لیے ممکن نہیں کہ اگر کسی نہ کسی درجہ میں نجاست باقی رہنے کے احتمال کا اعتبار کیا جائے تو اس قسم کے دیگر ذرائع تطہیر کو بھی تسلیم کرنا مشکل ہو جائے گا اس لیے کہ اس نوع کے تمام تر ذرائع تطہیر میں یہ احتمال پوری قوت کے ساتھ موجود ہے۔

امام محمدؒ نے امام ابو یوسف کے اس نقطۂ نظر کے باوجود انقلابِ ماہیت کو مطہر تسلیم کیا اور عام طور پر اربابِ فتاویٰ نے اس کو اختیار کیا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تمام فقہاء یہ جانتے ہوئے کہ بالکلیہ نجاست ختم نہیں ہوتی اور نہ تمام اجزاء متغیر ہوتے ہیں، بلکہ سابقہ حقیقت کے کچھ اثرات باقی رہتے ہیں، اس کو مطہر قرار دیا۔ اس کا مطلب ہے کہ امام محمد کے وقت ہی سے یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انقلابِ ماہیت کے لیے غالب تغیر کافی ہے، کلی تغیر ضروری نہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ بنیادی اوصاف کا تغیر ہو، ابو خارجی اوصاف کے تغیر سے انقلاب ماہیت کا تحقق نہیں ہوگا۔ اسی لیے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر ناپاک دودھ کا پنیر بنا لیا جائے، ناپاک گیہوں کا آٹا تیار کر لیا جائے یا ناپاک آٹا کی روٹی بنائی جائے تو طہارت حاصل نہ ہوگی اس لیے کہ یہ محض شکلوں کی تبدیلی ہے۔ ماہیت یا بنیادی اوصاف کی تبدیلی نہیں۔[۳۵]

نام کی تبدیلی کا اثر

علامہ ابن حزم ظاہری نے "المحلّٰی" میں اس موضوع پر کافی مفصل کلام کیا ہے۔ ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کی بنیادی صفات میں ایسی تبدیلی کہ اس سے نام تبدیل ہو جائے انقلابِ ماہیت کے لیے کافی ہے، انھوں نے اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں اور پھر کہا ہے کہ:

الاحکام للاسماء والاسماء	احکام اسماء پر مرتب ہوتے ہیں اور اسماء
تابعة للصفات التی هی حدودها	ان صفات کے تابع ہیں جو ان کی مختلف
فیه الفرق بین انواعه[۳۶]	قسموں کے درمیان وجہ امتیاز ہیں۔

انھوں نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ نے ہمیں جس نام سے مخاطب کرتے ہوئے حکم دیا ہے، اگر وہ نام باقی نہ رہے تو حکم بھی باقی نہ رہے گا اور ہم اس کے مکلف نہ ہوں گے۔[۳۷] نام کی تبدیلی سے ماہیت اور حکم کی تبدیلی کو فقہاء حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔[۳۸]

انقلابِ ماہیت میں نفس مادہ تبدیل نہیں ہوتا

مگر ابن حزم نے ذرا وضاحت کے ساتھ اس سے اگلی بات بھی تحریر کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس کو ہم انقلابِ ماہیت کہتے ہیں اور جس کی بنیاد پر ہم حکم کے تغیر کا فیصلہ کرتے ہیں، اس میں نفس ذات تبدیل نہیں ہوتی، وہ قائم رہتی ہے اس کے صرف بنیادی عنام تبدیل ہوتے ہیں۔ خون بدل کر گوشت ہو جاتا ہے۔ نام اور اوصاف بدل گئے اب وہ گوشت ہے خون نہیں، مگر ذات ایک ہی ہے۔ گوشت بدل کر چربی ہو جاتی ہے اب وہ گوشت نہیں ہے چربی ہے، مگر ذات ایک ہی ہے۔ پانی ہوا بن جاتا ہے یا نمک سے تبدیل ہو جاتا ہے۔ اب یہ ہوا یا نمک ہے، پانی نہیں ہے، مگر ذات تو ایک ہی ہے۔ فالدم یستحیل لحما فهو حینئذ لحم ولیس دما والعین واحدة، واللحم یستحیل شحما فلیس لحما بعد بل هو شحما والعین واحدة.... والماء یستحیل هواء امتصعدا وملحا جامدا فلیس هو ماء بل ولا یجوز الوضوء به والعین واحدة۔[۳۹]

صاحب دلیل العروۃ الوثقیٰ نے بھی انقلابِ ماہیت کے موضوع پر کلام کیا ہے۔ ان کا خیال بھی یہی ہے کہ انقلابِ ماہیت یہ ہے کہ کسی شئی کی حقیقت اور صورتِ نوعیہ میں تبدیل ہو جائے۔ خارجی اوصاف واجزاء کے تغیر وتبدل کا اعتبار نہیں۔

وھی تبدل حقیقۃ الشئ وصورتہ النوعیۃ الی صورۃٍ اُخریٰ فانہا تطھر النجس بل المتنجس کالعذرۃ تصیر ترابا..... واما تبدل الاوصاف وتفوق الاجزاء فلا اعتبار بھما کالحنطۃ اذا صارت طحینا او عجینا او خبزا۔[۱]

اسی کتاب کے حاشیہ پر انقلابِ ماہیت کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ تغیر صرف نوعیت میں ہوتا ہے مادہ میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ مادہ ایک رہتا ہے صرف صورتِ نوعیہ کے فرق سے امتیاز پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی مادہ صورت سے الگ ہو کر پایا نہیں جا سکتا۔ اسی لیے اسی مادہ کی مختلف صورتیں بنتی ہیں اور نام اور اطلاقات تبدیل ہوتے ہیں اس لیے انقلابِ حقیقت دراصل انقلابِ صورتِ نوعیہ کا نام ہے۔

انقلابِ صورت کی شکلیں

یہ انقلابِ صورت بالعموم دو طور پر ہوتا ہے، کبھی یہ ہوتا ہے کہ عناصر کی وحدت (جس سے وہ صورت تیار ہوتی تھی) کسی خارجی سبب سے پارہ پارہ ہو جاتی ہے اور اس تفرق کے نتیجے میں نئی صورتیں اور نئے اطلاقات وجود میں آتے ہیں مثلاً کسی لکڑی کو جلا دیا جائے تو لکڑی کے عناصر جل کر بکھر جائیں گے اور راکھ دھواں اور بھاپ میں تبدیل ہو جائیں گے جل کر بکھر جانے کی بنا پر متعدد صورتیں اور متعدد نام وجود میں آجائیں گے مگر مادہ تو ایک ہی رہے گا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عناصر کی وحدت تو ختم نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری نوعیت میں تبدیل ہو جاتی ہے، مثلاً گدھا نمک میں گر کر نمک بن جائے۔

ان التبدل دائما یکون فی الصورۃ النوعیۃ واما المادۃ فھی لا تبدل الی مادۃ اُخری من دون فرق بین ھذہ المادۃ وتلک المادۃ

الا بالصورۃ اما المادۃ فھی واحدۃ فیھا والسر فی ذلک ھو ان المادہ لا توجد وحدھا مجردۃ عن الصورۃ ثم ان التبدل فی الصورۃ وان شئت فعبّر عنہ بتبدّل الحقیقۃ الّذی ھو الصورۃ النوعیۃ یکون علی انحاء فتارۃ یتبدل بالتفریق کما تصنع النار بالاجسام فانھا تتفرق الی رماد ودخان و بخار ونحو ذلک واخری بالتبدل الی نوع آخر بلا تفریق کما فعل فی المملحۃ التی تبدل الحیوان مثلاً ملحاً [۴۱]

کتاب الرضاعۃ کے ایک جزئیہ سے تائید

فقہاء نے کتاب الرضاعۃ میں ثبوتِ رضاعت کے مسئلے کے تحت جو گفتگو کی ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اختلاط کی صورت میں تبدیلیٔ ماہیت کے لیے اصل مادہ کی تبدیلی ضروری نہیں بلکہ اس کی طبعی خاصیت، صورت نوعیہ یا بنیادی اوصاف کی تبدیلی کافی ہے۔

چھوٹا بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس دودھ میں کھانا ڈال کر پکا دیا جائے تو اگرچہ دودھ کی مقدار بکثرت محسوس ہوتی ہو مگر اس کے استعمال سے حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی حالانکہ دودھ کا مادہ باقی ہے، صرف اس کی صورت نوعیہ تبدیل ہوئی ہے کہ پہلے وہ خالص دودھ تھا اور اب دودھ والا کھانا ہے۔ کاسانی فرماتے ہیں فان اختلط بالطعام فان مسّتہ النار حتی نضج لم یحرم فی قولھم جمیعاً لانہ تغیّر عن طبعۃ بالطبخ [۴۲]

عورت کے دودھ میں بکری کا دودھ مل جائے اور بکری کے دودھ کی مقدار غالب ہو تو اس دودھ کے پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی [۴۳] حالاں کہ بکری کے دودھ کے غلبہ سے عورت کے دودھ کا مادہ فنا نہیں ہوا، صرف تناسب بدل گیا ہے۔ اب بکری کے دودھ کے غلبہ کی بنا پر بکری کا دودھ کہلائے گا عورت کا نہیں۔

اگر عورت کے دودھ میں کوئی دوا یا پانی یا کوئی اور چیز ملا دی جائے اور

کوئی چیز ملادی جائے اور اس کا رنگ مزہ بو کا غالب حصہ تبدیل ہو جائے تو ایسے دودھ کے پینے سے بھی رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

وفی غیرہ بتغیّر طعم اولون اوریح کما روی عن ابی یوسف ؒ

مگر رنگ مزہ اور بو کی تبدیلی سے مادّہ دودھ تو تبدیل نہیں ہوا، صرف صورت نوعیہ تبدیل ہوئی۔ اسی طرح شراب کو سرکہ بنانے کی بحث کے ذیل میں آچکا ہے کہ اگر شراب میں نمک، سرکہ یا اور کوئی ایسی چیز ڈال دی جائے جس سے اس کی تلخی ختم ہو کر کھٹاپن آجائے اور نشہ ختم ہو جائے تو یہ سرکہ ہے اور اس کا استعمال حلال ہے، حالانکہ سیال مادہ اب بھی وہی ہے اور سارا تصرف اسی مادہ میں کیا گیا ہے، بس صرف مزہ، نام اور نسبت تبدیل ہو گئے ہیں۔

فقہاء نے مختلف ابواب کے تحت قلبِ ماہیت کے جن اسباب کا تذکرہ کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

جلانا، دھوپ دکھانا۔ کسی شئی کے اندر دوسری شئی کا ملانا، ہوا لگانا، دباغت دینا، وقت گذرنا۔ وغیرہ۔

آج کے جدید ترین دور میں قلبِ ماہیت کے بہت سے اسباب ہیں۔ کھانے پینے اور دیگر استعمالی اشیاء میں کثرت سے اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن سے ماہیت بدل جاتی ہے۔

گندے پانی کو فلٹر کرنا

آج کل شہروں میں پانی کو فلٹر کرنے کا رواج عام ہے۔ گندے اور غلیظ پانی کو فلٹر کر کے اس کے گندے عناصر کو الگ کر دیا جاتا ہے اور اس پانی کو استعمال کیا جاتا ہے۔ انقلابِ ماہیت کے ضابطہ کے مطابق اس کی گنجائش نظر آتی ہے، بشرطیکہ اس میں گندگی کے اثرات محسوس نہ ہوں اور ابتلاء عام ہو اس لیے بقول امام محمدؒ:-

ان النجاسۃ لما استحالت	جب نجاست متغیر ہو جائے اور
وتبدلت اوصافہا ومعانیہا	اس کے اوصاف ومعانی تبدیل

خرجت عن کونها نجاسة	ہو جائیں تو وہ نجاست باقی نہیں رہتی
لانها اسم لذات موصوفة	اس لیے کہ نجاست ایک خاص صفت والی
فتنعدم بانعدام الوصف	چیز کا نام ہے، جب وہ وصف ختم ہوگا
وصارت کالخمر اذا	تو نجاست کا نام بھی ختم ہو جائے گا اور
تخللت [۴۵]	یہ اسی طرح ہے جیسے شراب سرکہ بن جائے۔

ناپاک کو پاک کرنے کے چند فقہی نظائر

فقہاء کے یہاں کئی ایسے نظائر ملتے ہیں جن میں ناپاک اشیاء کو پاک کرنے کا ذکر ملتا ہے مثلاً ناپاک تیل یا ناپاک شہد کو پاک کرنے اور قابل استعمال بنانے کا طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ اس کو ہانڈی یا کسی برتن میں رکھ کر اس میں پانی ملا دیں اور آگ پر چڑھا دیں۔ پھر اس کو اتنا جلائیں کہ سارا پانی جل جائے اور تیل یا شہد کی اصل مقدار باقی رہ جائے، اس طرح تین بار کیا جائے تو شہد یا تیل پاک ہو جائے گا یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے، امام محمد کو اس سے اختلاف ہے مگر بقول علامہ شامی اور دیگر فقہاء فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے اس لیے کہ لوگوں کے لیے اس میں سہولت ہے۔ ولو تنجس العسل فتطهیره ان یصب فیه ماء بقدره فیغلی حتی یعود الی مکانه، والدهن یصب علیه الماء فیغلی فیعلو الدهن الماء فیرفع لیبنی، هٰکذا ثلث مرات، اهو هذا عند ابی یوسف خلافا لمحمد، وهو اوسع، وعلیه الفتوی کما فی شرح الشیخ اسماعیل عن جامع الفتاوی۔ [۴۶]

امام ابو یوسف تو اس گوشت کو بھی پاک بنانے کے قائل ہیں جس کو شراب میں جوش دے کر پکا دیا گیا یا گیہوں نجس پانی میں بھگو دیا گیا اور وہ اسی پانی میں پھول گیا۔ کھال کو ناپاک تیل یا کسی ناپاک سیال مادہ سے دباغت دیا گیا ان صورتوں میں امام محمدؒ اور بعض روایات کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا خیال یہ ہے کہ ان کو پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ مگر امام ابو یوسف گیہوں اور کھال کے بارے میں کہتے ہیں کہ تین بار پانی سے صاف کیا جائے اور ہر بار سکھایا جائے گوشت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ پاک پانی میں تین بار پکایا جائے اور ہر بار خشک اور

ٹھنڈا کیا جائے۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

وما قالہ محمد اقیس،	امام محمد کا قول قیاس کے مطابق
وما قالہ ابو یوسف اوسع[۴۷]	ہے لیکن امام ابو یوسف کے قول کی
	بنیاد توسع پر ہے۔

اس طرح کی اور بھی مثالیں موجود ہیں جن میں عموم بلوی کے پیش نظر عام ضابطہ سے ہٹ کر لوگوں کی حاجات کا خیال رکھا گیا ہے مثلاً کنویں میں نجاست گر گئی پورا کنواں ناپاک ہوگیا مگر مختلف چیزوں کے تناسب سے مختلف مقدار مقرر کی گئی کہ اتنے ڈول پانی نکالنے سے کنواں پاک ہوجائے گا، حالانکہ آخری ڈول سے قبل تک پورا پانی ناپاک تھا اور آخری ڈول نکلتے ہی پورا پانی پاک ہوگیا، اس ڈول سے ٹپکنے والے قطرات بھی ناپاک نہیں رہے۔ علامہ کاسانی امام کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فان الدلو الأخیر	اس لیے کہ آخری ڈول نجاست
تعین للنجاسۃ شرعًا	کے لیے شرعًا متعین ہے اس دلیل
بدلیل انہ اذا نحی عن	سے کہ کنویں کے سرے سے یہ آخری
رأس البئر یبقی الماء	ڈول جوں ہی نکل جاتا ہے تو بقیہ
طاھرا ومایتا قطر فیھا	پانی پاک ہوجاتا ہے۔ رہے اس
من الدلو سقط اعتبار	ڈول سے ٹپکنے والے قطرات تو دفعِ
نجاستہ شرعًا دفعًا	حرج کے لیے شرعًا اس کی نجاست کا
للحرج اذا لو اعطی للقطرات	اعتبار ساقط ہے، اس لیے کہ ان قطرات
حکم النجاسۃ لم یطھر بئر	پر نجاست کا حکم لگایا جائے تو کنواں
ابدًا وبالناس حاجۃ الی	کبھی پاک نہ ہوگا۔ جب کہ لوگوں کو
الحکم بطھارۃ الآبار بعد	نجاست گرنے کے بعد کنواں کی طہارت
وقوع النجاسات فیھا[۴۸]	کی ضرورت ہے۔

مذکورہ مسائل پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی میں بلکہ عموم بلوی کے تمام مسائل میں فقہاء نے کافی رعایت کا معاملہ کیا ہے۔ اس روشنی میں اگر کسی

نہر یا ندی کا گندہ پانی فلٹر کر کے صاف کر دیا جائے تو اس کا استعمال درست ہوگا۔ ایک تو انقلابِ ماہیت کی بنیاد پر دوسرے اس لیے کہ آج شہروں میں لوگوں کو استعمالی پانی کی جو دقت ہے اس کے پیشِ نظر اس میں توسع کا پہلو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے۔

ناپاک چربی سے تیار ہونے والے صابن کا حکم

آج کل صابن میں عموماً چربی ڈالی جاتی ہے اور یہ چربی مردار کی بھی ہوتی ہے اور مردار خنزیر بھی ہو سکتا ہے، لیکن یہ چربی دوسری اشیاء کے ساتھ مل کر جب صابن میں تبدیل ہو گئی تو اب یہ مردار کی چربی نہیں رہی۔ یہ پاک صابن ہے اور اس کا استعمال درست ہے۔ فقہاء نے اپنی کتابوں میں صراحت کے ساتھ اس جزئیہ کو بیان کیا ہے۔ علامہ شامی رقم طراز ہیں۔

جعل الدهن النجس فی صابون یفتی بطهارته لانه تغیر والتغیر یطهر عند محمد ویفتی به للبلوی وظاهره ان دهن المیتة کذلك لتغیره بالنجس دون المتنجس .... وعلیه یتفرع مالو وقع إنسان او کلب فی قدر الصابون فصار صابونا یکون طاهرا بتبدل الحقیقة[۵۴]

علامہ شامی نے امام محمد کے انقلابِ ماہیت والے اصول پر ناپاک مادہ سے تیار ہونے والے صابن کو پاک قرار دیا ہے۔ بلکہ یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم صرف صابن کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ انقلابِ ماہیت کی ہر صورت جس میں ابتلاء عام ہو اس کا حکم یہی ہے۔ خواہ وہ بسکٹ ہو جس میں چربی ملائی جاتی ہو یا ٹوتھ پیسٹ ہو جس میں مردار ہڈیوں کا پاؤڈر ملایا گیا ہو۔

ومقتضاه عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون فیدخل فیه کل ما کان فیه تغیر وانقلاب حقیقة وکان فیه بلوی عامة[۵۵]

ہڈیوں کے پاؤڈر سے تیار شدہ مرہم

فقہ حنفی کی کتابوں میں ہڈیوں سے تیار ہونے والے کسی چیز کا صراحۃً ذکر تو نہیں

ملا لیکن انقلابِ ماہیت کے مفتی بہ اصول پر اس کی پوری گنجائش نظر آتی ہے۔ البتہ فقہ مالکی کی کتاب مطاب علی خلیل میں مردار کی ہڈی سے تیار شدہ مرہم کا ذکر کیا گیا ہے اور اس کے بارے میں مختلف روایات نقل کی گئی ہیں۔ امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس قسم کا مرہم لگائے ہوئے ہو تو اس حالت میں نماز نہیں پڑھ سکتا۔ ابن عرفہ نے بھی یہی بات شیخ کی روایت سے نقل کی ہے لیکن ابن ماجشون سے منقول ہے کہ یہ مرہم لگا کر نماز پڑھنا درست ہے یعنی یہ پاک ہے۔ فقہ مالکی میں بھی انقلاب ماہیت کا اصول تسلیم کیا گیا ہے اس سے ابن ماجشون کے نظریہ کو تقویت ملتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ خالص ہڈیوں کے پاؤڈر ہی سے مرہم یا ٹوتھ پیسٹ تیار نہ کیا گیا ہو بلکہ بہت سی اشیاء سے مل کر تیار کیا گیا ہو۔ بلکہ بہت ممکن ہے کہ مذکورہ اختلاف شاید صرف اس صورت کے ساتھ خاص ہو جب کہ پورا مرہم پاؤڈر ہی سے تیار کیا گیا ہو اور اس میں کوئی اور شئی نہ ملائی گئی ہو، اس صورت میں انقلابِ ماہیت مشکوک ہو جاتا ہے۔

ذکر فی الطراز عن مالك فی المرتك (مرہم) المصنوع من عظام المیتة لا یصلی به وعن ابن الماجشون انه یصلی به وقال ابن عرفة روی الشیخ ان جعل مرتك صنع من عظم میتة لقرحة وجب غسله اھ

انگریزی اور ہومیوپیتھ دواؤں کا حکم

یہاں اہم ترین مسئلہ ان دواؤں کا ہے، جن میں الکوحل یا دوسری نجس اشیاء (مثلاً مذبوح جانوروں کا خون وغیرہ) ملائی جاتی ہیں جو دوا کے مختلف اجزاء سے مل کر ایک نئی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ آج کل زیادہ تر انگریزی دواؤں اور ہومیوپیتھ دواؤں کا یہی حال ہے۔

اس مسئلہ پر ہم کئی اعتبار سے غور کر سکتے ہیں۔

(۱) حرام چیزوں سے علاج کا جواز ہے یا نہیں؟ (۲) الکوحل کی حقیقت کیا ہے؟ فقہ حنفی کی رو سے کیا اس پر قرآنی خمر کا اطلاق ہوتا ہے (۳) اور دواؤں میں ڈالنے کے

بعد اس کی ماہیت بدل جاتی ہے یا نہیں؟

حرام چیزوں سے علاج کا مسئلہ

حرام اور ناپاک چیز سے علاج کے باب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنابلہ مطلقاً عدم جواز کی طرف گئے ہیں۔ ان کے نزدیک نہ کسی حرام چیز سے علاج جائز ہے اور نہ ایسی چیز سے جائز ہے جس میں کوئی حرام یا ناپاک چیز ملائی گئی ہو۔[۵۲]

شافعیہ کے نزدیک خالص حرام یا نجس چیز سے علاج درست نہیں، اسی طرح مسکرات سے علاج درست نہیں، البتہ اگر اس کو کسی جائز دوا میں اس طرح ملا دیا جائے کہ وہ باہم ایک دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے اور بالکل حل ہو جائے جس کو فقہی اصطلاح میں استہلاک کہتے ہیں تو اس سے علاج درست ہے بشرطیکہ یہ دوا تجویز کرنے والا ڈاکٹر ماہر ہو اور اس مرض میں علاج کے لیے یہی دوا متعین ہو اور کوئی دوسری جائز دوا موجود نہ ہو۔[۵۳] یا دوسری جائز دوا موجود ہو مگر اس سے جلدی شفایابی کا یقین نہ ہو اور کسی ماہر ڈاکٹر نے اس رائے کا اظہار کیا ہو۔[۵۴]

مالکیہ اس باب میں حنابلہ کے ہم خیال ہیں۔[۵۵]

البتہ انتہائی شدید صورتِ حال میں خارجی استعمال کے لیے اس کی اجازت ہے۔[۵۶]

حنفیہ کا نقطۂ نظر

حنفیہ میں اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں۔ امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہ ہے کہ حرام چیزوں سے علاج درست نہیں۔ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک درست ہے۔[۵۷]

لیکن عام طور پر فقہاء احناف نے دونوں قول کو ملا کر یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اگر طبیب حاذق مریض کے لیے کوئی حرام دوا تجویز کرے اور کہے کہ اس کے علاوہ کوئی جائز دوا موجود نہیں ہے تو ایسے مریض کے لیے حرام دوا استعمال کرنا جائز ہے۔[۵۸]

حنفیہ کا یہی قول معمول بہ ہے۔ فقہ حنفی کے کئی نظائر سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ پیاسے کو ضرورتاً شراب پینے اور بھوکے کو مردار کھانے کی اجازت ہے۔ نکسیر کی صورت

میں بطور علاج اس کی پیشانی پر خون سے سورہ فاتحہ لکھنا جائز ہے[۵۹] اور حدیث پاک کی بنا پر مرد کے لیے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت ہے[۶۰]۔ تو کسی ایسی دوا کا استعمال کیوں جائز نہ ہوگا جس میں حرام چیز ملی ہوئی ہو یا ناپاک مادہ سے تیار ہوئی ہو۔

عدم جواز کے دلائل

جو حضرات حرام چیزوں کو بطور علاج استعمال کرنے کے قائل نہیں ہیں ان کے استدلال کی بنیاد حسب ذیل روایات ہیں۔

ابوداؤد میں حضرت ابوالدرداء کی روایت ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواءً فتداووا ولاتتداووا بحرام[۶۱]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بے شک اللہ نے مرض اور دوا دونوں نازل فرمائی اس لیے علاج کرو مگر حرام چیزوں سے علاج نہ کرو۔

حضرت وائل بن حجر سے روایت ہے:

ان طارق بن سوید سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الخمر فنہاہ ثم سالہ فنہاہ اوکرہ ان یصنعہا فقال انما اصنعہا للدواء فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لیس بدواء ولکنہ داء[۶۲]	طارق بن سویدؓ نے نبی کریمؐ سے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا یا آپ نے شراب بنانے کو ناپسند فرمایا تو انھوں نے کہا اے اللہ کے نبی میں دوا کے لیے بناتا ہوں تو نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا یہ دوا نہیں ہے یہ تو بیماری ہے۔

حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ لم یجعل شفاءکم فی حرام[۶۳]	بیشک اللہ نے حرام چیزوں میں تمہارے لیے شفا نہیں رکھی۔

مذکورہ روایات میں حرام چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنے سے روکا گیا ہے لیکن جو حضرات جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ روایات حالتِ اختیار سے متعلق ہیں۔ یعنی اگر مریض کے پاس کوئی متبادل جائز دوا موجود ہو تو حرام یا ناپاک دوا

استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔[۶۴]

امانی الاحبار میں لکھا ہے کہ جس طرح سخت بھوک کی حالت میں حرام چیز حلال بن جاتی ہے اور ان کی حرمت متعلقہ شخص کے لیے باقی نہیں رہتی اسی طرح کسی مرض کا علاج اگر متعین طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں ناجائز دوا ہی سے ممکن ہے تو اس کی حرمت بھی متعلقہ مریض کے لیے ختم ہو جائے گی، وہ اس کے لیے حرام نہیں رہے گی اس لیے حرام سے علاج کا الزام اس پر نہیں آئے گا اور مذکورہ احادیث کے خلاف نہ ہوگا۔[۶۵]

خمر کا اطلاق

دوسرا مسئلہ الکوحل کا ہے کہ اس کا تعلق شراب کی اس قسم سے ہے اور فقہ حنفی کی رو سے اس حرمت کا درجہ کیا ہے؟ دراصل خمر کے تعلق سے قرآن میں آیت آئی ہے۔

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَ	شراب، جوا، بت اور پانسے گندی
الْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ	چیز اور شیطانی عمل ہے اس لیے اس
عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ (مائدہ:۹۰)	سے پرہیز کرو۔

مگر خمر کس قسم کی شراب کو کہتے ہیں۔ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک خمر کا اطلاق حقیقی معنیٰ میں صرف انگوری شرابوں پر ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا دو ثلث جلا نہ دیا گیا ہو۔ دوسری شرابوں پر اس کا اطلاق مجازاً ہے یا بالواسطہ۔ ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل) کے نزدیک خمر ہر قسم کی شراب کو کہتے ہیں۔ صاحب القاموس نے لغوی طور پر خمر کا اطلاق ہر قسم کی شراب پر کیا ہے۔ مگر امام لغت علامہ زمخشری نے اس کے لغوی معنی وہی بتائے ہیں جو امام ابوحنیفہ بیان کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ علامہ زمخشری کا مقام صاحب القاموس سے مقدم ہے۔[۶۶]

دیگر ائمہ نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جن میں حضور نے ہر مسکر پر خمر

---

[۶۴] محرمات کے ذریعہ علاج کے جواز و عدم جواز کے موضوع پر راقم نے اپنی کتاب 'صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات' مطبوعہ ادارۂ تحقیق ۱۹۹۴ء میں دونوں طرف کے دلائل کی روشنی میں صحیح نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ ہو بحث 'حلال چیزوں سے علاج کیا جائے' ص ۲۷۹ تا ۲۸۴۔ بحث 'محرمات کے ذریعہ علاج' ص ۲۸۵-۳۲۲ (عمری)

کا اطلاق فرمایا ہے، اور انگوری وغیر انگوری کی تفریق نہیں کی ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

کل مسکر خمر وکل خمر حرام[۶۷] ہر مسکر خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے۔

مگر حنفیہ اس طرح کی روایات کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان میں خمر کا اطلاق تمام مسکرات پر حقیقی طور پر نہیں بلکہ معنوی طور پر ہے اس لیے کہ لغت اور عربوں کے حقیقی اطلاق کے لحاظ سے خمر کا اطلاق صرف انگوری شراب پر ہوتا ہے۔ یا دو تہائی سے کم پکی ہوئی انگوری شراب پر اور قرآن نے حرمت کا حکم خمر پر عائد کیا ہے، اس لیے یہ حکم صرف اس کے حقیقی معنی ہی پر عاید ہوگا۔ باقی شرابیں معنوی اشتراک کی بنا پر خمر کے ذیل میں آتی ہیں۔ وہ علتِ سکر کے ساتھ مقید ہوں گی۔ اس لیے کہ ان کی حرمت کا ثبوت اجتہاد یا اخبارِ آحاد سے ہے، اس لیے ان کو وہ قطعیت حاصل نہیں ہے جو خمر کو حاصل ہے، اور جو مسئلہ اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہو وہ اپنی علت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ اگر کسی صورت میں وہ علت موجود نہ ہو تو حکم بھی عائد نہ ہوگا۔ مثلاً انگور کے شیرہ کو اتنا پکا دیا جائے کہ اس کا دو تہائی جل جائے اور صرف ایک تہائی باقی رہ جائے۔ یا انگور کے علاوہ کسی دوسری چیز کی شراب اگر اس کو تھوڑا پینے سے نشہ نہ آئے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ بشرطیکہ اس کا استعمال نیک مقاصد مثلاً تقویت یا علاج وغیرہ کے لیے کیا گیا ہو، محض لہو ولعب مقصود نہ ہو اور صرف اتنی ہی مقدار استعمال کی جائے جس کے بارے میں یقین یا غلبہ وگمان ہو یا عادتاً علم ہو کہ اس سے نشہ پیدا نہ ہوگا، البتہ امام محمد کو اس رائے سے اختلاف ہے[۶۸]

حنفیہ کے دلائل

ان حضرات کے سامنے ایک تو لغوی اطلاق ہے، دوسرے بعض روایات و آثار سے ان کو تقویت ملتی ہے، مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے درخت اور انگور کی بیل کی طرف اشارہ کرکے فرمایا:

الخمر من ھاتین الشجرتین[۶۹] یعنی خمر ان دونوں درختوں سے تیار ہوتا ہے

حضرت عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک
اتی بنبیذ فشمہ فقطب	نبیذ لائی گئی، آپ نے اس کو سونگھا تو
وجہہ لشدتہ ثم دعا	چہرۂ مبارک اس کی شدت کی وجہ سے
بماء فصبہ علیہ وشرب	متغیر ہوگیا پھر آپ نے پانی منگوایا اور
منہ [۷۰]	اس میں ڈالا اور پھر اس سے نوش فرمایا۔

حضرت عائشہؓ روایت فرماتی ہیں:۔

کنا ننتبذ لرسول اللہ	ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
صلی اللہ علیہ وسلم فی	لیے ایک برتن میں نبیذ بناتے تھے ہم
سقاء فنأخذ قبضۃ من تمر	ایک مٹھی کھجور اور ایک مٹھی کشمش اس
وقبضۃ من زبیب فنطرحہما فیہ	میں ڈالتے پھر پانی اس پر ڈال دیتے
ثم نصب علیہ الماء فننتبذہ	تھے، اس طرح ہم صبح میں نبیذ بناتے
غدوۃ فیشربہ عشیۃ وننتبذ	تو حضور رات میں نوش فرماتے اور رات
عشیۃ فیشربہ غدوۃ [۷۱]	میں نبیذ بناتے تو صبح نوش فرماتے تھے۔

حضرت عمر کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عمارؓ بن یاسر کو تحریر فرمایا:۔

انی اتیت بشراب من	میرے پاس شام سے ایک شراب
الشام طبخ حتی ذھب	آئی جس کو پکا کر دو ثلث جلا دیا گیا اور
ثلثاہ وبقی ثلثہ، فذھب	ایک ثلث باقی رہا تو اس سے اس کے
منہ شیطانہ وریح جنونہ	شیطانی اور جنونی اثرات ختم ہو گئے
وبقی طیبہ وحلالہ، فمر	اور طیب وحلال حصہ باقی رہ گیا اپنی
المسلمین قبلک فلیتوسعوا	طرف مسلمانوں کو حکم دو کہ اپنے مشروبات
بہ فی أشربتہم [۷۲]	میں وسعت سے کام لیں۔

اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ جب تک شراب کا دو تہائی حصہ نہ جلا دیا گیا ہو اس کی قوت مسکرہ باقی رہتی ہے اور دو تہائی جل جانے کے بعد وہ لائق استعمال

بن جاتی ہے۔

خمر اور دوسری شرابوں میں فرق

ان روایات سے امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ انگور کی مخصوص شرابوں کے علاوہ تمام شرابوں کی حرمت قطعی نہیں ہے بلکہ اجتہادی ہے، یعنی اس کی حرمت سکر کے ساتھ مشروط ہے اور بہت تھوڑی مقدار جو کسی جائز مقصد کے لیے استعمال کی جائے اور سکر پیدا نہ ہو تو اس کی گنجائش ہے۔

خمر انگوری کی حرمت چوں کہ قرآن سے صاف طور پر ثابت ہے اس لیے یہ شراب اپنے حقیقی مصداق میں بلا کسی علت کے حرام ہے، اور اس کا قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں۔ لیکن دوسری شراب حرام تو ہیں مگر اتنی تھوڑی مقدار جس سے نشہ پیدا نہ ہو (اس کا فیصلہ ڈاکٹر کی تجویز، غلبۂ گمان اور عادت سے کیا جائے گا) اس کی گنجائش ہے۔[۵]

قلیل وکثیر میں فرق

اور اس پر حیران ہونے کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک چیز جب حرام ہے تو پوری ہی حرام ہونا چاہیے۔ کثیر حرام ہو اور قلیل حرام نہ ہو، یہ بالکل عجب بات ہے۔ مگر کوئی عجیب بات نہیں ہے۔ شریعت اسلامیہ میں اس طرح کی اور بھی نظیریں موجود ہیں مثلاً ریشم مَردوں کے لیے حرام ہے مگر چار انگشت کے بقدر حلال ہے۔ یہی حال سونا اور چاندی کا ہے۔ قرآن میں نہر طالوت کا ذکر آیا ہے لشکر کے لوگوں کے لیے اس سے زیادہ مقدار میں پینا ممنوع تھا اور تھوڑی مقدار پینے کی اجازت تھی وغیرہ۔[۵۳]

غیر انگوری شرابوں کی نجاست کا مسئلہ

یہیں پر اس کی نجاست کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ غیر انگوری شرابوں کی جو

---

[۵] اس مسئلہ میں دیگر ائمہ کے نقطۂ نظر کو تفصیل سے سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو ابن حجر، فتح الباری ج ۱۱ ص ۶۸ تا ۷۲ مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۹۹۶ء نیز دیکھی جائے۔ شوکانی، نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۹۴ تا ۲۰۵۔ طبع قاہرہ مصر ۱۹۷۱ء (جلال الدین)

مقدار قلیل حلال ہے وہ پاک بھی ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ ناپاک ہوتی تو اس کا استعمال کبھی جائز نہ ہوتا۔ اللہ نے کسی گندی اور ناپاک چیز کو انسانوں کے لیے حلال نہیں کیا۔ اس نے صرف پاکیزہ چیزوں کو حلال کیا ہے جس کا اشارہ قرآنی لفظ "طیبات" سے ملتا ہے طیبات کا اطلاق بہت ہی پاکیزہ چیزوں پر ہوتا ہے۔ لیکن حرمت کے لیے ناپاک ہونا ضروری نہیں۔

بعض پاک چیزیں بھی حرام ہیں مثلاً زہر قاتل پاک ہے مگر حرام ہے۔

علامہ شامی رقم طراز ہیں۔

والحاصل انه لا یلزم من حرمة الکثیر المسکر حرمة قلیله ولا نجاسته مطلقا الا فی الما ئعات لمعنی خاص بها، اما الجامدات فلا یحرم منها الا الکثیر المسکر، ولا یلزم من حرمته نجاسته کاسم القاتل فانه حرام مع انه طاهر[۴۶]

اس تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق وہ مسکرات جو انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے تیار ہوتے ہیں یا ان کو کافی مقدار میں پکا کر جلا دیا جاتا ہے۔ ان کی خرید و فروخت اور جائز مقاصد کے لیے ان کا استعمال درست ہے بلکہ اس میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے بشرطیکہ حد سکر سے کم مقدار میں استعمال کی جائے فقہ حنفی میں اس سلسلے میں کافی توسع پایا جاتا ہے، اس سے آج کے دور میں بہت فائدہ اٹھانا چاہیے۔

الکوحل کا مسئلہ

الکوحل (جو کہ جوہر شراب ہے) اس کا استعمال آج کل عام ہے۔ الکوحل سے پاک چیزوں کی کمی کی بنا پر آج لوگوں کے لیے کافی دقتوں کا سامنا ہے۔ الکوحل کن چیزوں سے تیار ہوتا ہے۔ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب نے "تکملہ فتح الملہم" میں اپنی تحقیق تحریر کی ہے کہ میں نے اس کے لیے انسائکلو پیڈیا آف برٹانیکا سے مراجعت کی اور اس کے فارمولے کو دیکھا تو اس فہرست میں کہیں انگور یا کھجور کا ذکر نہیں تھا فہرست میں جن چیزوں کے نام دئے گئے تھے وہ درج ذیل ہیں:

شہد، پکایا ہوا گاڑھا شیرہ دانہ، جو، جودار، اناناس کا رس، سلفات اور گندھک' اس کا مطلب ہے کہ الکوحل ایک غیر انگوری مسکر ہے اس لیے اس کی حرمت خمر سے کم ہے اور سکر کی علت کے ساتھ مشروط ہے، الکوحل کی وہ مقدار یا الکوحل سے تیار کردہ وہ مرکب جس سے نشہ پیدا نہ ہو اس کا استعمال فقہ حنفی کے مطابق درست ہے اور آج لوگوں کی حاجتوں کے پیش نظر فقہ حنفی کے اس قول کو اختیار کرنا زیادہ آسان ہے۔

وانما نبهت على هذا لان الكحول المسكرة (Alcohols) اليوم صارت تستعمل فى معظم الادوية وقد عمت بها البلوى' واشتدت اليها الحاجة' والحكم فيها على قول ابى حنيفة سهل لانها ان لم تكن مصنوعة من النبى من ماء العنب' فلا يحرم بها عنده' والذى ظهر لى ان معظم هذه الكحول لا تصنع من العنب' بل تصنع من غيرها' وراجعت له دائرة المعارف البريطانيه المطبوعة ۱۹۵۰م ۱: ۵۲۲ فوجدت فيها جدولا للمواد التى تصنع منها هذه الكحول فذكر فى جملتها العسل والدبس والخب والشعير والجودار وعصير اناناس (التفاح الصوبرى) والسلفات والكبريتات ولم يذكر فيها العنب والتمر۔[۵۶]

تیسرا پہلو ہے انقلاب ماہیت، الکوحل اسپرٹ یا خون یا اس طرح کی کوئی اور حرام اور ناپاک چیز شامل کر کے کیمیاوی عمل کے ذریعہ ایک مرکب تیار کر لیا گیا تو ان نجس اشیاء کی ماہیت تبدیل ہوئی یا نہیں؟

اوپر تبدیلِ ماہیت سے متعلق جو جزئیات نقل کی گئی ہیں، ان کی روشنی میں یہ بھی انقلابِ ماہیت ہی کی صورت معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ شراب میں بنیادی طور پر ایک ہی وصف ہوتا ہے۔ مرارہ (تلخی) یا سکر' دوا میں ڈالنے کے بعد اس کی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ انگریزی دوائیں پینے سے سکر کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، ممکن ہے زیادہ مقدار استعمال کرنے پر غشی یا چکر کی کیفیت پیدا ہو مگر یہ دوا کی قوت کا اثر بھی ہو سکتا ہے' سکر ہونا ضروری نہیں' البتہ الکوحل کا نفس مادہ ختم نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی کیفیتِ سکر ختم ہو جاتی ہے، نفس مادہ اپنی دوسری خصوصیت اور قوت کے ساتھ دوا کے اندر موجود رہتا ہے' اس لیے کہ دوا میں

الکوحل ڈالنے کا مقصد دوا کا تحفظ و بقا ہے۔ اس سے دوا ایک خاص مدت تک محفوظ رہتی ہے، خراب نہیں ہوتی، تو الکوحل اگر اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ فنا ہو گیا ہوتا تو دوا کے تحفظ کی تاثیر اس میں باقی نہ رہتی مگر اس سے حکم پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ اوپر ہم متعدد جزئیات و نظائر کے حوالے سے ثابت کر چکے ہیں کہ انقلابِ ماہیت کے لیے تمام خصوصیات کا ختم ہونا ضروری نہیں، ان بنیادی صفات کا ازالہ ضروری ہے اور کسی بھی مسکر میں بنیادی وصف اس کا مزہ یا سکر ہو سکتا ہے اور وہ باقی نہیں رہتا اس لیے کہ اس کا مزہ بھی تبدیل ہو جاتا ہے اور سکر بھی ختم ہو جاتا ہے۔

یہی حال دوسری نجاستوں کا بھی ہے کہ دواؤں میں ڈالے جانے کے بعد ان میں بھی انقلابِ ماہیت کا عمل ہوتا ہے اس لیے کہ نہ ان کا رنگ باقی رہتا ہے اور نہ مزہ اور بُو، دوا میں مل کر ایک نیا مرکب تیار ہوتا ہے جس کا رنگ بُو اور مزہ الگ ہوتا ہے۔ البتہ اس کی تاثیر (جس مقصد کے لیے بھی ان کو ڈالا جاتا ہے) ضرور باقی رہتی ہے، مگر یہ جزوی بقا ہے جس سے انقلابِ ماہیت کے عمل پر اثر نہیں پڑتا۔

مذکورہ تینوں پہلوؤں پر ایک ساتھ غور کرنے سے انگریزی اور ہومیوپیتھ دواؤں کا مسئلہ حل ہوتا نظر آتا ہے، اس لیے کہ اولاً فقہ حنفی کے معمول بہ قول کے مطابق حرام اور نجس چیز سے علاج درست ہے اور فقہ شافعی کی رو سے اگر نجس چیز کسی جائز دوا میں مستہلک ہو جائے اور باہم متمیز نہ رہے تو اس کا استعمال جائز ہے۔ دوسرے، دواؤں میں زیادہ تر الکوحل کا استعمال ہوتا ہے اور الکوحل کا تعلق ایسی شراب یا ایسے مسکر سے ہے جو انگور یا کھجور سے تیار نہیں ہوتا بلکہ دوسری متفرق چیزوں سے تیار ہوتا ہے اور غیر انگوری شراب کا استعمال ضرورت کے تحت یا جائز مقاصد کے لیے درست ہے بشرطیکہ اس سے سکر پیدا نہ ہو اور جائز مقدار تک کوئی نجاست بھی باقی نہیں رہتی۔ تیسرے، الکوحل یا اس جیسی کوئی حرام یا نجس چیز دوا میں ڈالنے کے بعد اپنی ماہیت تبدیل کر لیتی ہے۔ غرض ان تینوں پہلوؤں میں سے کوئی پہلو ایسا نہیں جن سے ان دواؤں کی حرمت یا نجاست ثابت ہو سکے بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ ان دواؤں کے سوا کوئی اور متبادل طریقۂ علاج آسانی سے میسر نہیں، اس لیے آج کے دور میں ان دواؤں کے تعلق سے کوئی منفی بات سوچنا لوگوں کو دقت میں ڈالنا ہے۔

اکابرِ دیوبند کے فتاوی پر ایک نظر

البتہ یہاں کھٹکنے والی بات صرف یہ ہے کہ ہمارے بعض اکابر دیوبند کے فتاویٰ میں اس کے استعمال کو ناجائز وحرام قرار دیا گیا ہے، مثلاً حضرت گنگوہیؒ کے فتاویٰ میں ہے:

سوال: اکثر ادویاتِ انگریزی مثل عرق وغیرہ جو تیار ہو کر آتا ہے، بظاہر اس میں اختلاط شراب جو بوجہ سرعت نفوذ وتاثیر کے باوصف قلت مقدار جو خصائص شراب سے ہے اور بعض واقف لوگوں سے بعض عرق و بسکٹ وغیرہ میں اختلاط شراب معلوم ہوا بھی ہے ایسی حالت میں استعمال اس کا منع ہے یا نہیں؟

جواب: جس میں خلط شراب یا نجس شئی کا ہے اس کا استعمال باوجود علم کے حرام ہے اور لاعلمی میں معذور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ھ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا فتویٰ ہے:

سوال: آج کل خواص وعوام بلاتکلف انگریزی ادویہ کو استعمال کرتے ہیں، جن کی ساخت میں اکثر روح الخمر اور رکٹی فائی اسپرٹ اور سیری وائن پڑتی ہے ٹنکچر، ایتھر، وائن اکسٹراکٹ اسی کی لاگ سے بنائے جاتے ہیں، مگر کہا جاتا ہے کہ ان کا نشہ کم ہے سمیت بڑھی ہوتی ہے زیادہ مقدار میں دیں تو نشہ کریں مگر زیادہ میں دینے سے آدمی مر بھی جاتا ہے مگر سب دوائیں ایسی نہیں کہ زیادہ مقدار میں دینے سے آدمی مر ہی جائے، اب فرمائیے کہ انگریزی ادویہ کا استعمال جائز ہوا یا ناجائز؟

الجواب: روح الخمر وجوہر شراب چوں کہ یقیناً اجزائے خمر سے ہے، اس کی حرمت سکر پر موقوف نہیں۔ فی الدر المختار وکرہ شرب ردی الخمر الی قولہ ولکن لایحد شاربہ بلاسکراہ وقد صرحوا بحرمۃ تناول الخبز الذی عجن دقیقہ بالخمر اور جب کہ اس میں سکر بھی ہو تب تو اس میں شبہ کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ سو جواہر متعارفہ فی زماننا میں بھی سکر ہے اور مقدار قلیل سے بالفعل سکر نہ ہونا منافی وجود سکر نہیں کیونکہ سکر سے مراد عام ہے بالقوہ ہو یا بالفعل۔ فی الدر

المختار وحرمها محمد مطلقا وبه یفتی الی قوله ما اسکر کثیره فقلیله حرام اھ
اور اسی طرح سم ہونا بھی منافی سکر نہیں ہے بلکہ اس کا مؤید و موکد ہے کیونکہ منتہی سکر کا اہلاک اور سمیت ہے کما لا یخفی علی ماھر الطبیعیات اس تحقیق سے ادویۂ مسئولہ کا حکم معلوم ہوگیا کہ استعمال جائز نہیں لیکن جب کہ بالیقین اشیاء سے خالی ہو۔ واللہ اعلم

جواب سے ظاہر ہے کہ یہ فتویٰ اس بنیاد پر دیا گیا ہے کہ الکوحل یا اسپرٹ روح الخمر ہے اور اجزائے خمر سے ہے جب کہ اوپر ہم دائرۃ المعارف برطانیہ کے حوالہ سے لکھ چکے ہیں الکوحل روح شراب ضرور ہے مگر روح خمر نہیں ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک طرف انگریزی دواؤں کے بارے میں حضرت کا فتویٰ یہ ہے جن میں الکوحل کی مقدار دو تین فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ دوسری طرف اسی امداد الفتاویٰ کے ایک فتویٰ سے ہومیوپیتھک دواؤں کے استعمال کا جواز ثابت ہوتا ہے جن میں اٹھانوے یا ننانوے فیصد جوہر شراب ہوتا ہے۔

سوال : چونکہ جدید طریقہ ہومیوپیتھک بہت زیادہ سریع التاثیر ہے اور سہل الحصول ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ایسے دیہات میں جہاں ہر وقت کوئی حکیم یا ڈاکٹر میسر نہ آسکتا ہو دوسرے طریقہ علاج کو دوسرے مرضیٰ پر برتے تو اس معالج کے لیے شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

الجواب : یہ حالت ضرورت کی ہے اور ضرورت میں متاخرین نے تداوی بغیر الطبیب کی اجازت دی ہے اگر کوئی اس پر عمل کرے گنجائش ہے[۸۸]

اس کا مطلب ہے کہ حضرت تھانوی کو الکوحل یا اسپرٹ کے بارے میں کوئی خاص تحقیق نہیں تھی۔ پس آپ نے سوال کے مطابق جواب دیا ہے۔ حضرت کے ایک اور فتوی سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔

سوال : انگریزی دوا جو پینے کی ہوتی ہے، اس میں عموماً اسپرٹ ملائی جاتی ہے۔ یہ قسم ہے اعلیٰ درجہ کے شراب کی یعنی شراب کا ست ہے تو اس امر کا یقین ہو چکا اور مسلم ہے تو انگریزی اسپتال کی دوا پینا جائز ہے یا ناجائز؟

الجواب : اسپرٹ اگر عنب و زبیب و رطب و تمر سے حاصل نہ کی گئی ہو تو اس میں گنجائش ہے للاختلاف ورنہ گنجائش نہیں للاتفاق[۸۹]

موجودہ دور کے ہمارے اکابر میں حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری رحمہ اللہ فقہ وفتاویٰ کی دنیا میں ایک خاص امتیاز رکھتے ہیں ان کی مشہور کتاب "فتاوی رحیمیہ" میں اس تعلق سے ایک مفصل فتویٰ موجود ہے وہ اس باب میں نرم گوشہ رکھتے ہیں۔ چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"اسپرٹ شراب کا جوہر ہے اور اسپرٹ سے علم کیمیا کے ذریعہ خاص منشیٰ جزو علٰحدہ نکال لیا جاتا ہے، وہ الکحل ہے گویا الکحل اسپرٹ کی روح ہے۔ اسپرٹ ہر چیپ دار چیز سے بنتی ہے جیسے سیب، آلو، مہوا، گیہوں، جو، کھجور، انگور، منقیٰ سے بنتی ہے۔ جو اسپرٹ اور الکحل انگور، منقیٰ اور کھجور سے بنتی ہے وہ بالاتفاق حرام وناپاک ہے اور جو اسپرٹ اور الکحل منقی (کشمش) اور کھجور کے علاوہ دوسری چیزوں مثلاً سیب، آلو، مہوا، جو، گیہوں وغیرہ نباتات سے بنتی ہو اور دواؤں میں ڈالی جاتی ہو اس کو ایک روایت کی رو سے بطور دوا ضرورۃً استعمال کرسکتے ہیں گنجائش ہے مگر بچنا بہرحال اولیٰ اور بہتر ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانوی کے خلیفہ معتمد طبیب حاذق حکیم مصطفےٰ صاحب بجنوری میرٹھی اپنی کتاب "طبی جوہر" میں لکھتے ہیں کہ یہاں ہم صرف اس شراب کا حکم لکھتے ہیں جس سے آج کل بچنا مشکل ہوگیا ہے وہ شراب اسپرٹ ہے، انگریزی قریب قریب تمام ادویات میں شامل ہے (الی قولہ) اس کا حکم یہ ہے کہ ایک روایت کی رو سے یہ بھی حرام اور نجس ہے اور ایک کی رو سے پاک ہے اور دواءً بقدر غیر منشیٰ داخلاً بھی استعمال کی جاسکتی ہے۔ گو سلیم الطبع مسلمان کی طبیعت ایسی چیز کو جس کی پاکی اور حلت میں اختلاف ہو قبول نہیں کرسکتی (الی قولہ) لیکن عموم بلویٰ (عام لوگوں کا مبتلا ہونا) ایسی چیز ہے جس سے فتویٰ میں ایسے موقع پر ضرور وسعت ہوجاتی ہے لہٰذا اس میں زیادہ تشدد نہ چاہیے۔ حضرت والا (حکیم الامت تھانوی) فرماتے ہیں کہ ہر اسپرٹ شراب اربعہ میں سے نہیں ہے پس ایسی اسپرٹ کا شیخین کے نزدیک استعمال جائز ہے لیکن فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے تاکہ عوام الناس کی جرأت نہ بڑھ جائے، تو چوں کہ یہ فتویٰ سدباب فتنہ کے لیے ہے اس لیے مبتلا کو گنجائش استعمال کی ہے مگر اہل تقویٰ کو مکمل کے استعمال سے پرہیز کرنا چاہیے اور جو عوام مبتلا ہوں ان پر سختی نہ کریں۔

(پھر حکیم صاحب نے حضرت تھانوی کا وہ فتویٰ نقل کیا ہے جس کا ذکر اوپر ہوا

اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں) اگر یہ دوائیں ولایت سے آئی ہوں تو چوں کہ ولایت میں اکثر شرابیں بڑھیا بنتی ہیں، اس واسطے یہ احتمال کس قدر قوت کے درجے میں ہوسکتا ہے کہ یہ اسپرٹ بھی انگور یا منقی یا چھوارے سے بنی ہوئی شراب کا مقطر ہو، اگر ایسا ہے تو وہ حرام اور نجس ہے اور جس دوا میں وہ ملائی جائے گی وہ بھی نجس اور حرام ہے، گو اس احتمال پر ہر دوا میں فتوی عدم جواز کا نہیں دیا جا سکتا، لیکن یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اولیٰ یہی ہے کہ بلا ضرورت ایسی دواؤں کو استعمال نہ کیا جائے۔ یہاں سے حکم ہومیوپیتھک ادویات کا نکل آیا کہ اولیٰ یہی ہے کہ ان کو بلا ضرورت استعمال نہ کیا جائے کیوں کہ ان کا اصل جز و اسپرٹ ہی ہوتا ہے اور دوسری دوا کا جز برائے نام ہوتا ہے۔ انتہی قول حکیم صاحب کا۔

مگر اسپرٹ اور الکحل ہونے کے شبہ پر ہر ایک ڈاکٹری دوا کے متعلق ناپاک اور ناجائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ شک کا شرع میں اعتبار نہیں ہے البتہ بچنا بہتر ہے، بلا ضرورت استعمال نہ کرے۔

ابوالحسنات حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنویؒ کا فتویٰ ملاحظہ کیجئے۔

استفتاء: اکثر ادویۂ انگریزی از قبیل عرق جو ولایت سے تیار ہو کر آیا کرتے ہیں اور **ھوالصواب**: جب یقین یا ظن اختلاط شراب وغیرہ کا ہووے اس وقت استعمال ان چیزوں کا ممنوع ہوگا ورنہ نفس جواز بطور فتویٰ کے اور اجتناب بطور تقویٰ کے ہوگا۔ واللہ اعلم[۸۱]

شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی کا فتویٰ ملاحظہ کیجئے۔

"ڈاکٹری علاج میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی دوا کے متعلق بالیقین یا بغلبۂ ظن یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ناپاک اور ناجائز ہے تو اس دوا کو استعمال نہ فرمائیے مطلق ڈاکٹری علاج میں کوئی مضائقہ نہیں"[۸۲]

جن ادویہ کے متعلق حرام اور ناپاک ہونے کا یقین ہے ان کو استعمال نہیں کر سکتے وہ حرام ہیں لیکن اگر ان کے سوا کوئی علاج ہی نہ ہو تو حکیم حاذق کے کہنے سے بقدر ضرورت استعمال کرنے کی گنجائش ہے[۸۳]۔

فتاویٰ کا تجزیہ

دراصل حضرت گنگوہیؒ اور حضرت تھانویؒ وغیرہ کے زمانے میں یونانی اور پاک

دوائیں آسانی سے مل جاتی تھیں۔ انگریزی اور ہومیو پیتھ دواؤں کا رواج بہت کم تھا۔ اس لیے آج کے ابتلائے عام کی شدت کا اس وقت اندازہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اسی لیے ان اکابر نے از روئے فتویٰ یا از روئے تقویٰ بڑی شدت سے لوگوں کو روکا۔ اگر آج کی صورتِ حال ان کے سامنے ہوتی یا آج وہ خود موجود ہوتے اور یونانی دواؤں کی کمی اور جو ہیں ان کی بے اثری کا مشاہدہ کرتے تو نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی رائے کیا ہوتی؟

اسی طرح اس دور میں خلط اشیاء کی موجودہ ترقی یافتہ صورت حال نہیں تھی۔ اسی لیے وہ حضرات انقلاب ماہیت کے اصول پر غور نہیں کر سکے ورنہ اگر جوہر شراب کو اصل انگور یا کھجور کا ہی مان لیا جائے تو بھی جب شراب سرکہ بن کر اپنی ماہیت بدل سکتی ہے اور جائز ہو سکتی ہے تو دوا بن کر بالخصوص آج کے مشینی دور میں اپنی ماہیت باقی نہ رکھ سکے تو تعجب کی بات نہیں۔ اسی لیے اگر انقلاب ماہیت کے اصول پر غور کیا جاتا تو شاید مسئلہ کا رخ اور ہوتا۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ وہ دور انگریزوں سے بغاوت اور جنگ کا تھا، بالعموم ان کی مصنوعات کا بائیکاٹ کیا جا رہا تھا، اس لیے علماء نے اس کی حوصلہ افزائی کو مناسب نہ سمجھا ہو۔ واللہ اعلم

جلیٹین کا مسئلہ

آج کل جلیٹین کا معاملہ بھی بہت عام ہے اور اس کی بابت بالخصوص مغربی ممالک میں بہت سوالات ہوتے ہیں۔ جلیٹین سے میں صحیح طور پر واقف نہیں کہ کیا ہے اور کس چیز سے بنتا ہے؟ لیکن جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ یہ عام طور پر چمڑہ اور ہڈی ہوتا ہے۔ جس کی شکل و صورت بدل جاتی ہے۔ یہ چمڑہ اور ہڈی کسی بھی جانور کا ہو سکتا ہے (بشمول خنزیر) اور مردار اور ذبیحہ کا بھی امتیاز نہیں اور ہوتا یہ ہے کہ چمڑے پر ابتدائی مرحلے میں دباغت کا عمل جاری کیا جاتا ہے، اس کو چونے وغیرہ میں ڈال کر پکاتے اور دھوتے اور صاف کرتے ہیں، حتیٰ کہ بال ختم ہو جاتے ہیں اور کھال سے چپکی ہوئی نجس رطوبات بھی، اور اس مرحلے سے نکال کر بجائے اس کے کہ چمڑے کو سکھائیں اور اس سے کوئی دوسرا کام لیں۔ بعض ادویہ کے واسطے سے اس کو گلانے کی تدبیر کرتے ہیں اور پھر اس سے گوند یا اس جیسی بعض اشیاء تیار کرتے ہیں۔ یا کھانے کی چیزیں بناتے ہیں یا اس میں ملاتے

ہیں۔ خاص طور سے اعلیٰ قسم کے بسکٹ اور ٹافیاں اور آئس کریم میں اس کو ملا کر لذت بڑھاتے ہیں اور ان میں جماؤ پیدا کرنے کی سعی بھی کرتے ہیں۔

یہ قلب ماہیت ہی کی ایک صورت ہے کھال کو دباغت دینے اور دواؤں کے ذریعہ تبدیل کرنے کا عمل شرعی لحاظ سے بالکل درست ہے اور اس عمل سے ناپاک کھال پاک ہو جاتی ہے، البتہ خنزیر کی کھال دباغت کے بعد بھی پاک نہیں ہوتی اور اگر صرف خنزیر کی کھال یا ہڈی ہی سے کوئی چیز بنائی جائے تو وہ بھی پاک نہ ہوگی اس لیے کہ یہ نجس العین ہے اور نجس العین دباغت سے پاک نہیں ہوتا۔[۵۴]

زیادہ سے زیادہ بوقت ضرورت خنزیر کا بال استعمال کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے کاسانی لکھتے ہیں:

واما شعرہ فقد روی انه	خنزیر کے بارے میں ایک روایت یہ
طاهر یجوز بیعه، والصحیح	ہے کہ وہ طاہر ہے اور اس کی بیع جائز ہے،
انه نجس لا یجوز بیعه،	مگر صحیح یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے اس کی بیع
لانه جزء منه، الا انه رخص	جائز نہیں، اس لیے کہ وہ اسی کا جزو ہے
فی استعماله للخرازین	مگر جوتا گانٹھنے والوں کے لیے اس کے
للضرورة [۵۵]	استعمال کی ضرورتاً اجازت ہے۔

البتہ اگر صورت ایسی ہو کہ خنزیر کی کھال یا ہڈی ریزہ ریزہ ہو کر دوسری جائز اشیاء میں اس طرح مل جائیں کہ باہم متمیز نہ ہو سکیں جس کو فقہاء کی اصطلاح میں استہلاک عین کہتے ہیں، ایسی صورت میں خیال ہوتا ہے کہ قلب ماہیت کی بنیاد پر اس کی گنجائش ہونی چاہیے، لیکن یہ سارے مسائل اس وقت ہیں جب یقین سے معلوم ہو کہ فلاں چیز میں خنزیر کا جزو شامل کیا گیا ہے محض شک ہو تو اس کا اعتبار نہیں۔ واللہ اعلم۔

حواشی و مراجع

[۵۴] دلیل العروۃ الوثقیٰ للشیخ حسین الحلبی ۲/۴۵۱ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی (جمال عبدالناصر) مصر

۲ھ حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۱ مکتبہ زکریا دیوبند ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶ء
۳ھ فتاویٰ ہندیہ ۱/۴۴ دار صادر بیروت
۴ھ حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۳۴، باب الانجاس
۵ھ حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۰، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/۹۷، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۱/۲۳۰، کشف القناع وبہامشہ شرح منتہی الارادات ۱/۱۳۵۔ مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۷۸ھ
۶ھ بدائع الصنائع ۵/۱۱۴، ابن عابدین ۱/۲۹۰، المنتقی علی الموطا ۳/۱۵۳، ۱۵۴، بدایۃ المجتہد ۱/۴۶۱
۷ھ صحیح مسلم ۱/۲۷۷ مختار اینڈ کمپنی دیوبند ۱۹۰۷ء
۸ھ دار قطنی ۴/۲۶۶ مطبوعہ دار المحاسن
۹ھ نصب الرایۃ للزیلعی ۴/۳۱۱ دار الحدیث القاہرہ
۱۰ھ مواہب الجلیل بشرح مختصر خلیل ۱/۹۸ للشیخ الرعینی المعروف بالحطاب، طبع ۱۳۲۸ھ
۱۱ھ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج للرملی ۱/۲۳۰، کشف القناع ۱/۱۳۵
۱۲ھ مسند احمد بن حنبل ۳/۱۱۹، عون المعبود ۳/۳۶۶، سنن الدارمی ۲/۱۱۸ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
۱۳ھ نصب الرایۃ للزیلعی ۴/۳۱۱
۱۴ھ بدائع الصنائع ۴/۲۷۹ للامام الکاسانی، دار الکتاب دیوبند
۱۵ھ نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۰ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی مصر
۱۶ھ الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۹ ذات السلاسل کویت ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۳ء
۱۷ھ البحر الرائق لابن نجیم ۱/۲۳۹، فتح القدیر لابن ہمام ۱/۱۳۹، دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء
۱۸ھ فتح القدیر ۱/۱۳۹
۱۹ھ البحر الرائق ۱/۲۳۹، دار الکتاب دیوبند
۲۰ھ فتاویٰ ہندیہ ۱/۴۴، بدائع الصنائع ۱/۸۵
۲۱ھ حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۶۴
۲۲ھ رد المحتار علی الدر المختار ۱/۲۹۱
۲۳ھ الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۱/۵۰-۵۸ مکتبہ دار الفکر
۲۴ھ الحطاب علی خلیل ۱/۱۰۱-۱۰۶ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی جمال عبد الناصر ۶/۱۰
۲۵ھ المہذب لابی اسحاق الشیرازی ۱/۴۸ دار الفکر مصر

۲۶؎ المہذب ۱/۱۰

۲۷؎ المغنی لابن قدامہ ۱/۵۹، دارالفکر للطباعۃ والنشر بیروت ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

۲۸؎ ردمحتار ۱/۵۳۴

۲۹؎ حوالہ سابق

۳۰؎ شرح معانی الآثار ۱/۱۶، دارقطنی ۱/۲۸، علل الحدیث ابن ابی حاتم ۱/۴۴

۳۱؎ درمختار ۱/۳۲۶-۳۲۷، کذا فی البدائع ۱/۹۴

۳۲؎ بدائع الصنائع ۴/۲۷۸، ردالمحتار ۱/۵۳۴

۳۳؎ شامی ۱/۵۱۷

۳۴؎ فتح القدیر ۱/۱۳۹

۳۵؎ حاشیۃ ابن عابدین ۱/۵۱۹-۵۲۰، باب الانجاس

۳۶؎ المحلّٰی لابن حزم ۱/۱۳۸، دارالآفاق الجدیدۃ بیروت

۳۷؎ حوالہ سابق ۱/۱۲۸

۳۸؎ عالمگیری ۱/۲۱، ردالمحتار ۱/۳۲۶، بدائع ۱/۹۴

۳۹؎ المحلّٰی ۱/۱۶۲

۴۰؎ دلیل العروۃ الوثقیٰ ۲/۴۴۹

۴۱؎ دلیل العروۃ الوثقی ۲/۴۴۹ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی مصر ۶/۱۵

۴۲؎ بدائع الصنائع ۳/۴۰۸

۴۳؎ ردالمحتار، باب الرضاع ۴/۴۱۱

۴۴؎ ردالمحتار، باب الرضاع ۴/۴۱۱

۴۵؎ بدائع ۱/۲۴۳، الدباغۃ

۴۶؎ ردالمحتار ۱/۵۴۳، کذا فی الہندیۃ ۱/۴۲

۴۷؎ بدائع الصنائع ۱/۲۵۱

۴۸؎ بدائع ۱/۲۲۹

۴۹؎ ردالمحتار ۱/۵۱۹

۵۰؎ حوالہ سابق

۵۱ھ الحطاب علی خلیل ۱/۶۰۶ بحوالہ موسوعۃ الفقہ الاسلامی مصر ۶/۱۰
۵۲ھ المغنی کتاب الاطعمہ ۱۱/۸۳، الشرح الکبیر ۱۱/۱۰۸، لابی البرکات الدردیر، مکتبہ دار الفکر
۵۳ھ نہایۃ المحتاج للرملی ۸/۱۲
۵۴ھ کشف القناع ۲/۷۶، ۶/۱۱۶، الانصاف ۲/۴۶۳، الفروع ۲/۱۶۵ بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/۱۳۰
۵۵ھ تفسیر القرطبی ۲/۲۱۳، التاج والاکلیل ۲/۲۳۳
۵۶ھ الموسوعۃ الفقہیہ ۱۱/۱۱۹
۵۷ھ المبسوط ۱/۵۴، لامہ سرخسی، مکتبۃ السعادۃ بجوار محافظہ، مصر
۵۸ھ البحر الرائق ۱/۱۱۶
۵۹ھ ردالمحتار ۱/۳۶۶
۶۰ھ جامع الترمذی ۴/۲۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۱
۶۱ھ سنن ابی داؤد ۴/۲۱۷، مختار اینڈ کمپنی دیوبند۔
۶۲ھ سنن ابن ماجہ، حدیث نمبر ۳۵۰۰، سنن الدارمی ۲/۳۸
۶۳ھ صحیح بخاری مع فتح الباری ۱۰/۷۸، دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان ۱۴۱۰ھ/۱۹۸۹ء
۶۴ھ عمدۃ القاری ۱/۲۹۰، فیض الباری ۱/۳۲۹، بذل المجہود ۱۶/۱۹۶، مکتبہ خلیلیہ سہارن پور
۶۵ھ امانی الاحبار ۲/۱۱۵، مولانا محمد یوسف، مکتبہ یحیی سہارن پور
۶۶ھ العرف الشذی علی الترمذی ۲/۸، مختار اینڈ کمپنی دیوبند
۶۷ھ صحیح مسلم ۳/۱۵۸۷، سنن ابی داؤد ۴/۸۵
۶۸ھ بدائع الصنائع ۴/۲۸۳، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/۲۹۱-۲۹۲
۶۹ھ صحیح مسلم ۳/۱۵۷۳، سنن ابی داؤد ۴/۸۴-۸۵
۷۰ھ دار قطنی ۴/۲۶۴، البیہقی ۸/۳۰۴، دار المعرفۃ، بیروت، لبنان ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء
۷۱ھ سنن ابن ماجہ ۲/۱۱۲۶
۷۲ھ نیل الاوطار ۸/۱۹۷، البدائع ۶/۲۹۴، المبسوط ۲۴/۵، مصنف عبد الرزاق ۹/۲۱۹
۷۳ھ العرف الشذی علی الترمذی ۲/۹
۷۴ھ ردالمحتار ۱۰/۳۷ وکذا فی تبیین الحقائق ۶/۴۵، للزیلعی، مکتبہ امدادیہ ملتان
۷۵ھ تکملہ فتح الملہم ۱/۵۵۱، مولانا تقی عثمانی، مکتبہ دار العلوم کراچی ۱۴۰۵ھ

۷۶ھ فتاوی رشیدیہ ۵۷۵، مولانا رشید احمد گنگوہی، گلستان کتاب گھر دیوبند ۱۹۸۷ء
۷۷ھ امداد الفتاوی ۴/۲۱۲-۲۱۳، مولانا اشرف علی تھانوی، ادارہ تالیفات اولیاء دیوبند ۱۹۸۴ء
۷۸ھ حوالہ سابق ۴/۲۰۹
۷۹ھ حوالہ سابق ۴/۲۰۹
۸۰ھ حوالہ سابق،
۸۱ھ مجموعۂ فتاویٰ مولانا عبدالرحیم لاجپوری ۲/۲۲۹، مکتبہ رحیمیہ، سورت گجرات
۸۲ھ مکتوبات شیخ الاسلام ۱/۳۹۷ مکتوب نمبر ۱۴۳
۸۳ھ فتاویٰ رحیمیہ ۲/۲۲۹، ۲۳۱
۸۴ھ شامی ۱/۲۲۲، ۳۵۷
۸۵ھ بدائع الصنائع ۴/۳۳۳

اعلانِ ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی - فارم ۴ رول ۹

۱-مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی
۲-نوعیت 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: ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا سید جلال الدین عمری (صدر)
دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۲۵
(۲) مولانا محمد فاروق خاں (رکن)
بازار چتلی قبر، دہلی-۶
(۳) ڈاکٹر محمد رفعت (رکن) شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
(۴) مولانا مطیع اللہ کوثر یزدانی (رکن)
دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵
(۵) ٹی کے عبداللہ (رکن) مالاتھن کنڈی ہاؤس، بیلیری، کالی کٹ
(۶) ڈاکٹر حمید اللہ (رکن) منزل منزل کمپلکس، علی گڑھ۔ یوپی
(۷) ڈاکٹر احمد سجاد (رکن)
طارق منزل، بریا توہا وسنگ کالونی، رانچی
(۸) ڈاکٹر عبدالحق انصاری (رکن) الریحان، منزل منزل، علی گڑھ، یوپی
(۹) محمد جعفر (رکن) ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵
(۱۰) ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی (سکریٹری)
فریدی ہاؤس، سرسید نگر، علی گڑھ۔ یوپی

مندرجہ معلومات میری علم ویقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

ترجمہ وتلخیص

مصنوعی حمل کاری کی شرعی حیثیت

ڈاکٹر امانی عبدالقادر
مترجم: محمد شبیث محمد ادریس تیمی

بانجھ پن کا علاج

ہر طرح کی بیماریوں اور جملہ امراض — جن میں بانجھ پن بھی شامل ہے — کا علاج شرعًا جائز اور مباح ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

إن الله انزل الداء والدواء	اللہ تعالیٰ نے مرض اور دوا نازل کی
وجعل لكل داءٍ دواءً، فتداووا	ہے اور ہر مرض کی ایک دوا رکھی ہے اس
ولا تتداووا بحرام	لیے علاج معالجہ کراؤ لیکن حرام اشیاء کے
(ابو داؤد کتاب الطب باب الادویۃ المکروہۃ)	ذریعہ علاج سے پرہیز کرو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے معلوم ہوا کہ بانجھ پن کا علاج جائز ہے اور یہ توکل کے منافی نہیں ہے۔ بشرطیکہ کسی راسخ العقیدہ اور قوی الایمان مسلم ڈاکٹر سے رجوع کیا جائے۔ کیونکہ وہ اس معاملہ میں اعتبار اور بھروسہ کے قابل ہوگا۔ وہ کبھی کسی ایسی چیز کو ذریعۂ علاج نہیں بنائے گا جو اللہ تعالیٰ کے غضب کا باعث بنتی ہے۔

داخلی مصنوعی حمل کاری

یہ ایسا طبی عمل ہے جس میں بعض جسمانی موانع اور رکاوٹوں کے سبب طبعی جنسی اتصال قائم نہ ہونے یا مؤثر نہ ہونے کی صورت میں مرد کا نطفہ عورت کے رحم میں انجکشن کے ذریعہ ڈالا جاتا ہے۔ مصنوعی حمل کاری کا یہ طریقہ جب کہ مرد کا نطفہ زرخیزی کے قابل ہو، استقرار حمل کے

لیے بہت کارگر ہے لیکن نطفے کی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقلی یا اسے بیضہ سے ملانے میں دشواری پڑنے کے سبب کافی دقت طلب ہے۔

فقہاء نے اس داخلی مصنوعی حمل کاری کو چند شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے:

۱۔ یہ کارروائی شوہر ہی کی منی سے اس کی بیوی کے رحم میں مکمل کی جائے اور یہ احتیاط بھی ملحوظ رکھی جائے کہ کسی دوسرے مرد کا نطفہ اس کے نطفہ کے ساتھ خلط ملط نہ ہونے پائے۔

۲۔ حمل کاری کا یہ عمل زوجین کی باہمی رضامندی سے خوشگوار ازدواجی تعلقات کے دائرے میں مکمل ہو۔

۳۔ یہ کارروائی شوہر کی زندگی ہی میں پوری کی جائے۔

۴۔ ڈاکٹر اور اس کے معاونین بھروسہ مند اور قابلِ اعتبار مسلمان ہوں۔

۵۔ یہ کارروائی علاج کی غرض سے کی جائے۔ اس سے جنین کی جنس بدلنا یا اس کی موروثی صفات میں تبدیلی مقصود نہ ہو۔

خارجی مصنوعی حمل کاری

خارجی مصنوعی حمل کاری یہ ہے کہ بیوی کے بیضہ کو رحم سے باہر ٹیسٹ ٹیوب میں شوہر کے نطفہ سے زرخیز کر کے رحم میں ڈالا جائے۔ بیوی کے بانجھ ہونے یا شوہر کے مادۂ منویہ کے جراثیم برائے نام ہونے کی صورت میں یہ عمل مفید ہے۔

بیشتر علماء نے اس طریقہ کو عین انہی شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے جو داخلی مصنوعی حمل کاری کے لیے مشروط ہیں۔ البتہ بعض دیگر علماء نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے اجتناب ضروری ہے کیونکہ یہ حرام ہے۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مصنوعی حمل کاری کا یہ طریقہ مشکوک اور شبہات سے پُر ہے۔ کیونکہ ڈاکٹر عمداً یا سہواً ایک ٹیوب کو کسی دوسرے ٹیوب سے بدل سکتا ہے۔

۲۔ یہ طریقہ ڈاکٹروں کو جنین کی جنس بدلنے اور اس کی موروثی صفات و خصوصیات میں تبدیلی لانے کا موقع فراہم کرے گا۔

۳۔ اس بات کا بہرحال خطرہ ہے کہ بچہ کو کوئی ضرور پہنچ جائے یا ہارمونس کے ذریعہ کثرتِ علاج کے سبب عورت جلد ہی عمر رسیدہ لگنے لگے اور از کار رفتہ ہو جائے۔

لیکن مجالس افتاء اور فقہ اکیڈمیوں سے صادر ہونے والے فتووں نے خارجی حمل کاری کی پُرزور وکالت کرتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔ بشرطے کہ منی اور بیضہ میاں بیوی ہی کا ہو اور اسے محفوظ رکھنے کے لیے مکمل احتیاط برتی جائے۔ اسی طرح علماء نے اس امر کی بھی تاکید کی ہے کہ یہ عمل طبی ضرورت کے پیشِ نظر ہی ہو اور اس کی تشخیص کرنے والا ماہر مسلم ڈاکٹر ہو۔

منی بینک

منی بینک اس بینک کو کہتے ہیں جہاں نطفے کو مخصوص ریفری جریٹر میں ایک خاص درجۂ برودت (مابعد نقطۂ انجماد) کے زیرِ اثر منجمد کر کے زندہ حالت میں محفوظ رکھا جاتا ہے اور عورت کو جب بچہ کی خواہش ہوتی ہے تو مصنوعی طریقے سے اس منجمد نطفہ کو اتنی گرمی پہنچانے کے بعد کہ اس میں زندگی کی لہر دوڑ جائے، اس کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے۔

تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جراثیم منویہ اپنی موروثی خصوصیات اور زرخیز ہونے کی صلاحیت کے ساتھ کئی کئی سال تک محفوظ رکھے جا سکتے ہیں۔

فقہائے عظام نے اس موضوع کے سارے پہلوؤں پر کافی غور وخوض کیا ہے اور نسب پر عمداً یا سہواً اس کے متوقع خطرناک اثرات کے پیشِ نظر اس کے استعمال کو حرام قرار دیا ہے اور اس سے کلی اجتناب کی ہدایت کی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ نسب میں ردّوبدل کرنے کی غرض سے بانجھ پن کے علاج کا غلط اور ناجائز استعمال نہ کیا جائے، جیسا کہ یورپ میں ہو رہا ہے۔

اسی طرح فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ طلاق کی عدت گزر جانے کے بعد مطلقہ کے لیے یا شوہر کی وفات کے بعد اس کی بیوہ کے لیے شوہر کی منجمد منی کا استعمال ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اب وہ اس کے لیے اجنبی ہے۔

جنین بینک

جنین بینک اس ریفری جریٹر کیمیاوی کمرہ یا لیبارٹری سے عبارت ہے جس میں

نائٹروجن گیس کی مدد سے زرخیز کیے گئے نطفہ کی وریدوں اور خلیوں کو مکمل طور سے منجمد کرکے محفوظ رکھا جاتا ہے اور جب اُن سے استفادہ مقصود ہوتا ہے تو اس میں تدریجی طور پر گرمی پہنچائی جاتی ہے تاکہ اس میں دوبارہ زندگی کی لہر دوڑ جائے۔

جنین بینک نے دو طرح کی الجھنیں اور پیچیدہ سوالات پیدا کر دئے ہیں۔

پہلا سوال یہ ہے کہ جنین کو منجمد کرنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس عمل کو بعض علماء نے جائز قرار دیا ہے جب کہ اکثر علماء نے اسے مسترد کر دیا ہے کیوں کہ اس سے اس میدان میں ناجائز خرید و فروخت اور تجارت کا دروازہ کھل جائے گا۔ نیز جنین کی انجماد کاری کا یہ عمل استقرار حمل اور وضع حمل سے متعلق ایسا منصوبہ بند قانون بنانے پر منتج ہوگا جس کے ذریعہ زوجین حسب خواہش جب چاہیں بچہ پیدا کر سکیں گے یا ان اُن میں سے کسی ایک کی وفات کے بعد بھی ایسا کیا جا سکے گا، جو دینی یا اخلاقی کسی بھی پہلو سے درست نہیں ہے۔ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے بالفعل مادۂ منویہ اور جنین کو اسٹور کرنے اور منجمد کرنے پر قدغن لگائی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ جنین پر تجربہ کرنے یا انھیں ضائع کر دینے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

علماء کی رائے ہے کہ جنین پر تجربہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہی انسان کی اصل ہے اور جہاں تک جنین کو ضائع کر دینے کا سوال ہے تو اس سلسلے میں اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کا ایک اجلاس ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا جو اس نتیجے پر پہونچا کہ جنین کو ہلاک کرنا بہر صورت ناجائز ہے اور اُسے کسی طبی چھیڑ چھاڑ کے بغیر جوں کا توں چھوڑ دینا ضروری ہے۔ تاکہ کسی زیادتی کے ذریعہ زندگی کو ختم کرنے کی غلطی نہ ہو۔

متبادل ماں

جدید تحقیقات سے جو مسائل سامنے آئے ہیں ان میں سے ایک اہم مسئلہ متبادل ماں کا بھی ہے۔ متبادل ماں سے مقصود یہ ہے کہ بیوی کے علاوہ کسی غیر عورت کا رحم کرائے پر لیا جائے پھر اس میں مرد کی منی کے ذریعہ ٹیوب میں زرخیز کیے گئے بیوی کے بیضہ کی کاشت کی جائے اور وضع حمل کے بعد وہ بچہ اس عورت سے لے لیا جائے۔ اس مسئلہ

نے طبّی اور مذہبی دونوں میدانوں میں وسیع تنازعہ کھڑا کر دیا ہے۔ چونکہ استقرارِ حمل کا یہ عمل دوسری عورت کے ذریعہ انجام پاتا ہے اس لیے یہ ان دو صورتوں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو متبادل ماں میاں بیوی دونوں کے لیے اجنبی ہوگی یا وہ شوہر کی دوسری بیوی ہوگی۔

پہلی صورت (یعنی جب متبادل ماں میاں بیوی دونوں کے لیے اجنبی ہو) اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے چھٹے اجلاس کے فیصلے کی رُو سے حرام ہے۔ اس لیے کہ یہ زنا کے حکم میں داخل ہے اور اس سے بلاشبہ نسب میں خلط ملط ہوگا۔

دوسری صورت (یعنی جب کہ متبادل ماں شوہر کی دوسری بیوی ہو) میں علماء کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ بچہ اپنے باپ (صاحبِ نطفہ) کی طرف منسوب ہوگا۔ البتہ اس کی ماں کون ہوگی؟ اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ بچہ کی ماں وہ عورت ہے جس نے اسے اپنے رحم میں جگہ دی اور حمل و وضعِ حمل کی صعوبتیں اور مشقتیں برداشت کیں۔

جب کہ دیگر علماء کا خیال ہے کہ بچہ کی ماں وہ عورت ہوگی جس کا بیضہ بچہ کی پیدائش کا اولین خلیہ اور موروثی صفات کی تعیین کرنے والا ہے۔ لیکن تحقیقات کی رُو سے صحیح اور راجح بات یہی ہے کہ بانجھ پن کے علاج کا یہ طریقہ (یعنی دوسری عورت کے ذریعہ استقرارِ حمل و وضعِ حمل) قطعاً غیر درست اور حرام ہے اور نسب کی حفاظت کے لیے اس کی "حرمت" سے زیادہ محتاط اور بہتر ذریعہ کوئی نہیں ہے۔ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے آٹھویں اجلاس کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ (اخبار العالم الاسلامی۔ ۲۷ اکتوبر ۲۰۰۰ء)

تحقیقاتِ اسلامی کی

قدیم جلدیں دستیاب ہیں

اس کا ہر شمارہ دستاویزی اہمیت کا حامل ہے۔ قدیم جلدیں اور متفرق شمارے دستیاب ہیں۔ قیمت فی جلد: سَو روپے ــ متفرق شمارے اصل قیمت پر ــ
"تحقیقاتِ اسلامی کے سولہ سال" (۱۹۸۴ء سے ۱۹۹۷ء تک کے مضامین کا اشاریہ) قیمت ۱۰ روپے

تعارف و تبصرہ

مولانا شبلی بحیثیت سیرت نگار

ظفر احمد صدیقی

ملنے کا پتا : ایجوکیشنل بک ہاؤس شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ، سنہ اشاعت ۲۰۰۱ء، صفحات ۳۰۴، قیمت ۲۵۰/-

عجم کی مدح کرنے اور عباسیوں کی داستان لکھنے کے بعد عمر کے آخری مرحلے میں علامہ شبلی کو سیرتِ پیغمبر خاتم لکھنے کی توفیق ہوئی۔ اگرچہ اپنی خواہش اور منصوبے کے مطابق وہ اسے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے لیکن ناتمام رہ جانے کے باوجود ان کی تصنیف "سیرت النبی" اپنی گوناگوں خوبیوں کی وجہ سے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی جانے والی عربی اور اردو تصانیفِ سیرت میں سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ علامہ شبلی نے اس کے شروع میں ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے جس میں انھوں نے قدیم کتب سیرت پر تنقید کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان میں سے کوئی کتاب ایسی نہیں جو صرف صحیح روایتوں پر مشتمل ہو۔ انھوں نے سیرت نگاری کے سلسلے میں کچھ اصول و ضوابط متعین کیے ہیں اور ان کے مطابق اپنی کتاب تصنیف کرنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے مصنف کا خیال ہے کہ علامہ شبلی نعمانی نے اپنے مقدمہ میں جن اصولوں کا تذکرہ کیا ہے ان پر خود عمل نہیں کر سکے ہیں۔ اپنے دعوی پر انھوں نے بہت تفصیل سے دلائل دیے ہیں اور سیرۃ النبی کے اقتباسات اور مباحث کا تذکرہ کر کے ان کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ ان کی یہ بحث سہ ماہی مجلہ ترجمان الاسلام بنارس کی سات قسطوں میں پہلے شائع ہوئی اور اب تہذیب و تنقیح کے بعد کتابی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

یہ کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں سیرۃ النبی کی خصوصیات و امتیازات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس کی مقبولیت کا سبب علامہ شبلی کا مؤثر اسلوب بیان، مورخانہ شعور و آگہی، سلیقۂ تحریر و تصنیف، مستشرقین کا رد و ابطال اور عالمانہ طرز تخاطب ہے۔ بقیہ ابواب تنقیدی نوعیت کے ہیں۔ ان میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ شبلی کا دعویٰ تو یہ ہے کہ وہ

سیرت کے موضوع پر صحیح روایات کے التزام کے ساتھ کتاب لکھیں گے اور روایاتِ سیرت اور احادیث میں اختلاف کی صورت میں احادیث کو ترجیح دیں گے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں شامل تقریباً نصف روایتیں "کم مستند" یا "غیر مستند" ہیں۔ بسا اوقات احادیثِ صحیحہ پر روایاتِ سیرت کو ترجیح دی گئی ہے اور بعض واقعات کے سلسلے میں احادیث کے بجائے سیرت کی کتابوں پر اعتماد کیا گیا ہے۔ بعض صحیح روایات پر بھی تنقید کی گئی ہے۔ مصنف نے علامہ شبلی کے تضادات، تفردات، ضعفِ استدلال اور تسامحات کی مثالیں بھی اکٹھا کی ہیں۔ مجلہ ترجمان الاسلام میں اس بحث کی اشاعت کے بعد بعض اہلِ علم نے اس پر اپنی آرا تحریر کی تھیں اور بعض غلطیوں کی نشان دہی کی تھی۔ مصنف نے کتاب کے "ضمیمہ" میں ان کے سلسلہ میں بعض وضاحتیں اور استدراکات کیے ہیں۔

سیرۃ النبی کی اشاعت کے بعد ہی سے اس کا مختلف زاویوں سے جائزہ لیا جاتا رہا ہے اور تنقیدیں کی گئی ہیں۔ خود علامہ شبلی کے شاگردِ رشید علامہ سید سلیمان ندوی نے بھی بعض مقامات پر اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے۔ ان کی فروگذاشتوں اور مسامحات پر تنبیہ کی ہے اور استدراکات کیے ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں بھی ان استدراکات اور تنقیدی اشارات سے استفادہ کیا گیا ہے (پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے اپنے ایک مضمون میں ان استدراکات کو جمع کر دیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے "شبلی کی سیرۃ النبی کا مطالعہ نقدِ سلیمانی کی روشنی میں"، تحقیقات اسلامی"، جلد ۳ شمارہ ۲ اپریل تا جون ۱۹۸۴ء، ص ۳۴ - ۵۸) زیرِ تبصرہ کتاب کو اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے کوئی انسانی کاوش کمیوں اور خامیوں سے مبرّا نہیں ہے۔ امام مالکؒ مسجدِ نبوی میں حدیث کا درس دیتے ہوئے قبرِ رسول کی جانب اشارہ کرکے فرماتے تھے: کُلٌّ یُؤخذُ من قولہ ویُردُّ الا صاحبَ ھٰذا القبر خود زیرِ تبصرہ کتاب میں بھی بار بار کے مراجعہ کے باوجود متعدد غلطیاں رہ گئی ہیں۔ مثلاً مولانا شبلی نے کعب بن اشرف یہودی کی سازشوں کی جو تفصیل ذکر کی ہے اس کے سلسلے میں لکھتے ہیں "مولانا نے اس بیان کے لیے تاریخ خمیس کا حوالہ دیا ہے لیکن راقم کو کعب بن اشرف کے قتل کے سیاق میں اس مضمون کی کوئی روایت تاریخ خمیس میں نہیں ملی۔ مولانا کو حوالہ میں غالباً سہو

واقع ہوگیا ہے (ص ۲۲۴) سہو مولانا سے نہیں بلکہ تنقید نگار سے ہوگیا ہے۔ مولانا نے تاریخ خمیس ص ۱۷۵ کا حوالہ دیا ہے اور وہاں مولانا کی بیان کردہ تفصیل موجود ہے (المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ طبع اول ۱۳۰۲ھ جلد اوّل) البتہ وہ کعب بن اشرف کے قتل کے سیاق میں نہیں بلکہ غزوۂ بنی نضیر کے سیاق میں ہے۔ مقدمۂ سیرت کے آخر میں مولانا شبلی ہی نے "نتائج مباحثِ مذکورہ" کے عنوان سے پوری بحث کا خلاصہ کر دیا ہے لیکن تنقید نگار نے اسے سہواً مولانا سید سلیمان ندوی کے قلم سے سمجھ لیا ہے (ص ۵۲، ۵۳، ۱۱۷) مصرع "ونخفل عن أبنائنا والحلائل" کا ترجمہ مولانا شبلی نے یہ کیا ہے "اور ہم اپنے بیٹوں اور بی بیوں سے بھلا نہ دیے جائیں" (ص ۳۲۳) زیر تبصرہ کتاب میں سہواً "بی بیوں" کی جگہ "بیٹیوں" نقل ہوگیا ہے (ص ۱۷۵)

یہ کتاب تنقید وتبصرہ کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔ فاضل مصنف نے بڑی دیدہ ریزی اور چھان بین سے کام لیا ہے۔ پوری بحث میں علمی واستدلالی انداز اختیار کیا ہے اور حفظِ مراتب کا پورا خیال رکھا ہے۔ زبان کی شائستگی اور اعلیٰ تحقیقی معیار پر وہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

چراغِ نوا ڈاکٹر رئیس نعمانی

پتا: ایجوکیشنل بک ہاؤس، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ۔ صفحات: ۶۴۔ قیمت: ۳۰ روپے

ڈاکٹر رئیس نعمانی فارسی ادبیات کے معروف اسکالر ہیں، فارسی زبان وادب میں انھیں کامل دستگاہ حاصل ہے۔ ہندوستان اور اس کے باہر جہاں بھی فارسی زبان وادب سے متعلق کوئی جلسہ یا مذاکرہ ہوتا ہے، اس میں ان کی شرکت ناگزیر تصور کی جاتی ہے۔ وہ تقریباً دو دہائیوں سے دانش گاہِ علی گڑھ کے سیدنا طاہر سیف الدین ہائی اسکول میں فارسی کے استاد ہیں۔ فارسی شعروادب سے متعلق ان کی متعدد کتابیں منظرِ عام پر آچکی ہیں۔ اُن میں "برات معنیٰ" (فارسی غزلوں کا مجموعہ) "حدیثِ حیات" (معاصر ہندوستانی فارسی گو شعرا کا مختصر تذکرہ) اور "آئینۂ حیرت" (فارسی کی شاعرات کا تذکرہ)

خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہیں۔ موجودہ ہندوستان میں فارسی زبان و ادبیات سے یہ دل چسپی بہرحال قابلِ تحسین بھی ہے اور لائقِ تقلید بھی۔ پھر چونکہ ان کی تعلیم و تربیت لکھنؤ جیسے تہذیبی شہر میں ہوئی، اس لیے اردو میں بھی شعر گوئی کا اچھا اور ستھرا ذوق رکھتے ہیں۔ زیرِ نظر کتاب "چراغِ نوا" ان کی نعتیہ شاعری کا مختصر مگر دل کش و دل آویز مجموعہ ہے۔ دورانِ مطالعہ جہاں اس قسم کے شعر نظر آئے دامنِ دل کھنچتا ہوا محسوس ہوا: ؎

کبھی نوا اضطرابِ شوق ہوگا، کام گار آخر
سوادِ دنیتِ طیبہ اور مرا پائے جنوں ہوگا

رُوبرُو ان کے عیاں حالِ تمنا ہونا
کاش! چودہ سو برس پہلے میں پیدا ہوتا

خدا کی محبت، نبی کی اطاعت
یہی ہیں مسلماں کے جینے کی باتیں

عنایتوں کے بہت طور ہیں دلِ مضطر
غمِ حیات! نہ کر، ہاں غمِ حیات کی بات

چوں کہ رئیس نعمانی بنیادی طور پر فارسی کے آدمی ہیں اور فارسی ہی ان کا اوڑھنا بچھونا ہے، اس لیے خواہ انھوں نے نظم میں کوئی بات کی ہو خواہ نثر میں، ہر جگہ وہ فارسی کے دامن گرفتہ نظر آتے ہیں۔ گرچہ "چراغِ نوا" کے سرورق پر مجموعۂ نعت لکھا ہوا ہے، لیکن بہ حیثیتِ مجموعی ہم اسے مجموعۂ نعت نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے کہ اس چونسٹھ صفحے کی کتاب میں سولہ صفحات تو لوح، طباعتی تفصیلات، انتساب اور "حرفِ ناگزیر" پر مشتمل ہیں اور آخر کے ۲۵ صفحات حضرت کعب بن زبیرؓ کے قصیدۂ "بانت سعاد" کے منظوم ترجمے اور حواشی و مراجع کے لیے مختص ہیں۔ شاعر کی تخلیق کردہ نعتوں کا حصہ بہت مختصر ہے، تاہم جو نعتیں بھی اس میں شامل کی گئی ہیں، وہ زبان و بیان کے کامل رکھ رکھاؤ اور فکر و عقیدہ کی مکمل طہارت و پاکیزگی کی نمائندگی کرتی ہیں اور شاعر نے ابتدائی صفحات میں نعت سے متعلق اپنے جس نقطۂ نظر کا اظہار

کیا ہے، ہر نعت اس کی مظہر ہے۔

جناب رئیس نعمانی نے "حرفِ ناگزیر" کے تحت اپنے مقدمے میں لکھا ہے:

"گزشتہ تیس سال کے عرصے میں نعتیہ شاعری کے چھوٹے بڑے بے شمار مجموعے نظر سے گزرے، مگر ان میں سے ایک بھی ایسا نہ تھا' جو اسلامیات کے ایک سچے غیر جانب دار طالب علم کے ادراک و احساس کو مجروح نہ کرتا ہو"۔ (ص: ۸)

میرا خیال ہے کہ ماہر القادری، ابوالوفا عارف شاہ جہاں پوری، عامر عثمانی، فضا ابن فیضی، نعیم صدیقی، ابوالمجاہد زاہد، ابوالبیان حماد، اور نسیم احمد فریدی کی نعتیہ شاعری موصوف کی نظر سے نہیں گزری، ورنہ وہ ضرور ان راسخ العقیدہ شعرا کو مستثنیٰ کر کے اپنے تاثرات قلم بند کرتے۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے ایسے شعرا ہیں ملتے ہیں، جن کی نعتیں عقیدہ و فکر کی اسلامی کسوٹی پر کھری اترتی ہیں۔

کتاب میں ایک جگہ جس انداز و اسلوب میں مولانا احمد رضا خاں فاضل بریلوی کا تذکرہ کیا گیا ہے، وہ رئیس نعمانی جیسے اہلِ علم و دانش کی شان کے منافی ہے۔ مولانا مرحوم ایک جیّد عالم دین و فقیہہ تھے۔ "خاں صاحبی" ان کی شناخت نہیں رہی۔ یہ تو ان کے نام کا ایک جزو ہے۔ ان کی اصل شناخت ان کا وہ علم اور تفقّہ ہے، جو ہزاروں صفحات میں پھیلا ہوا ہے۔ ان ہی ہزاروں صفحات میں بکھرے ہوئے بعض افکار و نظریات پر رئیس نعمانی نے بہ جا طور پر گرفت کی ہے۔ بعض دوسرے اہل علم کو بھی ان سے اختلاف رہا ہے۔

حاصلِ تبصرہ یہ کہ "چراغِ نوا" ایک اچھی اور معیاری شاعری کا نمونہ پیش کرتی ہے اور "بہ قامت کہتر و بہ قیمت بہتر" کی فارسی کہاوت اس پر صادق آتی ہے۔

(تابش مہدی)