ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ـــــــــــ مارچ ۲۰۰۳ء

مدیر

سیّد جلال الدّین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پاٹ والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۲ شمارہ ۱

جنوری ـــــــــــ مارچ ۲۰۰۳ء

ذی قعدہ ۱۴۲۳ھ ـــــــــــ محرم الحرام ۱۴۲۴ھ

زر تعاون

اندرونِ ملک ـــــــــــ فی شمارہ ۲۵ روپے

ـــــــــــ سالانہ ۱۰۰ روپے

ـــــــــــ لائبریریاں وادارے سالانہ ۱۲۵ روپے

بیرونِ ملک ـــــــــــ (انفرادی) ۴۰۰ روپے

ـــــــــــ (ادارے) ۶۰۰ روپے

پاکستان ـــــــــــ (انفرادی) ۲۰۰ روپے

ـــــــــــ (ادارے) ۳۰۰ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے دعوت آفسٹ پرنٹرس دہلی ۔۶ سے چھپواکر
ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

دعوتِ اسلام	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

کفالتِ نبوی کی وصیتِ عبدالمطلبی	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۱

بحث ونظر

فقہاء کے درمیان اختلاف کے اسباب	مفتی محمد صباح الدین فلاحی قاسمی	۲۹
سماجی مساوات کے بعض پہلو	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۵۱
رؤیت باری تعالیٰ (فرقۂ مہدویہ کے عقیدے کا جائزہ)	جناب سید عبدالقادر صاحب	۶۶
اسلام کا نظامِ وراثت (۲)	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۸۶

سیر وسوانح

ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ اور اسلامی علوم کی تحقیق وتدوین	ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	۹۶

تعارف وتبصرہ

دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱۱۳
قرآنیات کے چند اہم مباحث	"	۱۱۴
کلاسیکی ادبیاتِ یورپ پر اسلام کا اثر	"	۱۱۵
سلسبیل (نعتیہ مجموعۂ کلام)	جناب جاوید احسن فلاحی	۱۱۷
خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی		۱۲۰

اس شمارے کے قلمی معاونین

۱۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ڈائرکٹر شاہ ولی اللہ ریسرچ سیل، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ مفتی محمد صباح الدین فلاحی قاسمی

مرکز برائے مذہبی تحقیقات ورہنمائی، الریحان، مزمل منزل، علی گڑھ

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی

سینیر رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

۴۔ جناب سید عبد القادر صاحب

امریکہ

۵۔ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

استاذ حدیث، جامعۃ الفلاح، بلریا گنج، اعظم گڑھ

۶۔ ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی

ناظم دینیات (سنّی) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۷۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

۸۔ جناب جاوید احسن فلاحی

اے، ڈی، اے کالونی، نزد عیدگاہ شاہ جمال، علی گڑھ

۹۔ سید جلال الدین عمری

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

:- خوش نویس :-

ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

دعوتِ اسلام
جس پر امّت مامور ہے

سید جلال الدین عمری

دبئی (متحدہ عرب امارات) میں ہر سال بہت بڑے پیمانے پر World Trade Festival (عالمی تجارتی نمائش) ہوتا ہے۔ اس موقع پر غالباً بعض دینی پروگرام بھی رکھے جاتے ہیں۔ اب کی بار فیسٹیول کمیٹی کی طرف سے اس عاجز کو اردو بولنے والے اصحاب سے خطاب کی دعوت دی گئی تھی۔ مرکزی موضوع تھا: "One family one world" اس مناسبت سے میرے لیے عنوان "خاندان میں مسلمان عورت کا کردار" تجویز ہوا۔ ۲۹ جنوری کو میں دبئی پہنچا۔ ۳۰ جنوری ۲۰۰۳ء کو بعد مغرب دبئی چیمبر آف کامرس میں یہ پروگرام منعقد تھا۔ شیخ عارف عبدالکریم جلفار، جو اس کے داعی تھے، کے افتتاحی کلمات سے اجلاس کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد تقریر تھی۔ ہال حاضرین سے بھرا ہوا تھا۔ ہال کے باہر بھی خاصی بڑی تعداد تقریر سن رہی تھی۔ دو ڈھائی ہزار افراد کی شرکت رہی، جو وہاں کے لحاظ سے غیر معمولی بات تھی۔ خواتین کی بھی کافی تعداد تھی۔ شرکا میں کیرالا کے احباب بھی بڑی تعداد میں تھے، اس لیے تقریر کے بعد اس کا ملیالم ترجمہ پیش کیا گیا۔ اس کے بعد سوالات و جوابات کا سلسلہ رہا۔ الحمدللہ یہ پروگرام بڑا کامیاب رہا۔ احباب اور رفقاء کی خواہش پر شارجہ، ابوظہبی اور العین جانا ہوا۔ ان سب مقامات پر مختلف دینی موضوعات پر اظہارِ خیال کا موقع ملا۔ دبئی سے قطر کے لیے روانگی ہوئی۔ دو تین دن قیام رہا۔ قطر میں کئی پروگرام ہوئے۔ ایک پروگرام عرب علماء اور ہندوستانی احباب سے ملاقات کا تھا۔ اس کے لیے ذیل کا مقالہ لکھا گیا۔ لیکن عرب علماء کی رعایت سے اس کا عربی ترجمہ راقم نے پڑھا۔ اب اصل مضمون یہاں کسی قدر نظرثانی کے بعد پیش کیا جارہا ہے۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائے اور لغزشوں اور کوتاہیوں سے درگزر کرے۔ (جلال الدین)

اس امت کی ایک تاریخ ہے، عظیم الشان تاریخ، ایسی تاریخ کہ جس کی کوئی مثال نہیں ملتی، اس تاریخ پر ہم فخر کرتے ہیں اور بجا طور پر کرتے ہیں۔ اس تاریخ کے ساتھ ایک ہمہ گیر اور ہمہ جہت انقلاب کا تصور وابستہ ہے، ایسا انقلاب کہ اس سے زیادہ صاف ستھرا، پاکیزہ اور نوعِ انسانی کے لیے باعثِ خیر و فلاح انقلاب چشمِ فلک نے نہیں دیکھا۔ یہ خالص اسلامی انقلاب تھا جو اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ برپا ہوا۔ عرب کی سرزمین اس کی اوّلین تجربہ گاہ تھی۔ اس انقلاب کی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے سب سے پہلے فرد کو خطاب کیا۔ امیر اور غریب، آزاد اور غلام، مرد اور عورت، پیر و جواں، سردارانِ قوم اور ان کے ماتحت عوام، سب اس کے مخاطب تھے۔ ان میں سے جس کسی نے اس کی آواز پر لبیک کہا اور جو اس کے دائرے میں آیا اس نے اس کے عقیدے اور فکر کو پوری طرح بدل ڈالا، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور اس کے حقوق و اختیارات سے بے خبر تھا، اس نے اسے اس سے واقف کرایا، وہ اللہ تعالیٰ سے دور تھا اس نے اسے اس سے قریب کیا اور اس کا تعلق اس سے استوار کیا، وہ عبادت اور تقویٰ و طہارت سے ناآشنا تھا، اس نے اسے اس سے لذت آشنا کیا۔ بہت سی جان دار اور بے جان مخلوقات کی پرستش سے اس کی جبین داغ دار تھی، اس نے اسے ہر غلامی سے آزاد کر کے اللہ تعالیٰ کا غلام اور اس کا بندۂ مومن و مخلص بنایا۔ وہ اخلاقی اقدار کی قدر و قیمت سے بے خبر تھا اور مسلسل انہیں پامال کر رہا تھا، اسلام نے اسے حسنِ اخلاق سے آراستہ کیا۔ اس کے اندر راست بازی، دیانت و امانت، ہمدردی و غم گساری اور اپنوں اور دوسروں کے حقوق کی ادائیگی کا جذبہ پیدا کیا۔ اس کی تہذیب گندگیوں سے آلودہ تھی، اس نے اسے ایک شستہ تہذیب اور پاکیزہ معاشرت سے روشناس کرایا، وہ عدل و انصاف اور مساوات پر مبنی قانون کا تصور نہیں رکھتا تھا، اس نے اسے قانونِ عدل و انصاف کی راہ دکھائی، اقتدار و حکومت کو حقوقِ انسانی کا محافظ اور پاس دار بنایا اور اسے بشری خامیوں اور بے اعتدالیوں سے پاک حکم رانی کے اصول اور نظامِ سیاست عطا کیا اور اسے قومی و ملکی تعصبات کے گرداب سے نکال کر انسانیت کے وسیع تصور سے ہم کنار کیا۔ اس طرح اسے ایک ایسا انسان بنایا جو اپنے فکر و عمل اور سیرت و کردار کے لحاظ سے بالکل ممتاز

اور منفرد تھا۔

ان افکار اور سیرت کے حامل افراد سے دنیا کے نقشہ پر ایک نئی امّت وجود میں آئی، جس کے سامنے ایک بہت ہی اعلیٰ وارفع مقصد تھا۔ اس مقصد کے لیے اس نے اپنے تمام ذاتی، خاندانی، قبائلی اور قومی اختلافات ختم کر دئے اور ایک مضبوط وحدت اور بنیانِ مرصوص بن گئی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ جو دین اسے ملا ہے، اسے سارے عالم میں عام کر دے اور اسے تمام انسانوں کے سامنے دلائل کی پوری قوت کے ساتھ پیش کرے اور اس کے برحق ہونے کی اپنے قول و عمل سے شہادت دے، چنانچہ یہ امت اٹھی اور اس نے دنیا کو بتایا کہ اللہ اور اس کے رسول اور آخرت کے عقیدے ہی میں فرد کی نجات اور معاشرے کی فلاح پوشیدہ ہے، اس کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے۔ دنیا میں جب کبھی ظلم و زیادتی، فساد اور بگاڑ، حقوق کی پامالی، جبر و اکراہ، قوموں کا استحصال، قتلِ اولاد، زنا اور بدکاری، عریانی اور بداخلاقی، بزرگوں کا عدم احترام اور خوردوں سے عدم شفقت، دنیا کی محبت، دولت کی حرص، اس کے لیے غلط قسم کی مسابقت اور فساد فی الارض جیسی خرابیاں دیکھی گئیں وہ سب خدا اور آخرت کے انکار اور اس کی ہدایت سے بے نیازی کا نتیجہ تھیں۔ اگر خدا اور آخرت کے عقیدے کو قبول کر لیا جائے اور اس کی ہدایت کی پابندی کی جائے تو انسان یکلخت بدل جائے گا، اس کا کردار بدل جائے گا اور پورا سماج امن و امان اور عدل و انصاف سے بہرہ ور ہوگا۔ یہی فکر اور یہی کردار انسان کو آخرت کی کامیابی سے بھی ہم کنار کرے گا۔

جب یہ امت اس پیغام کو لے کر اٹھی تو دنیا کے باطل نظریات سمٹنے لگے اور دنیا نے بہت جلد اس پیغام کا اس طرح استقبال کیا جیسے وہ صدیوں سے اس کی منتظر تھی۔ اس کے نتیجہ میں یہ امت دنیا کی رہنما بن گئی اور امامت و قیادت اس کے ہاتھ میں آگئی۔ اس نے اپنے تمام ذرائع و وسائل اس پیغام کو عام کرنے، اس کے تقاضوں کو پورا کرنے اور اسے نافذ کرنے میں لگا دئے۔ اس نے انسان کے اندر آخرت کی طلب بھی پیدا کی اور دنیا کے مسائل بھی حل کیے۔ اس کی مادی و روحانی تمام الجھنیں رفع کیں اور اسے قلبی راحت اور سکون فراہم کیا۔ مادی لحاظ سے

غیر معمولی ترقی کی، علم وفن کے نئے گوشے دریافت کیے، سائنس اور ادب میں نمایاں کارنامے انجام دئے، عدل وانصاف پر مبنی قانون اور بہترین نظامِ حکومت وسیاست عطا کیا۔

اس کے بعد اس امت کا دورِ زوال شروع ہوا۔ یہ زوال فرد کا بھی تھا اور معاشرے کا بھی، بلکہ فرد کا زوال ہی معاشرے کے زوال کا سبب بنا۔ اس کا عقیدہ اور فکر، جس نے اسے قوت اور توانائی بخشی تھی، مضمحل ہونے لگا۔ اس کی دینی واخلاقی حیثیت، جس کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز نظر آتا تھا، مسلسل مجروح ہوتی چلی گئی۔ اس کا دینی رخ، جس نے اسے دنیا داروں اور مادہ پرستوں پر فوقیت دی تھی، باقی نہیں رہا۔ اس کے عقائد وافکار جو عقل وفطرت کے عین مطابق تھے، یونانی اور عجمی فلسفہ سے متاثر ہونے لگے۔ اس کے اندر آخرت کی طلب اور وہاں کی کامیابی کی تمنا کی جگہ دنیا کی طلب ابھر آئی اور مادی خوش حالی اس کا مقصدِ حیات بن گئی اور وہ اس کے پیچھے دوڑنے لگی۔ امت کے دردمند افراد اور اس کے بہی خواہوں نے، علماء ومفکرین اور مصلحین نے اس کی اصلاح کی قابلِ قدر اور غیر معمولی خدمات انجام دیں۔ اسلام مخالف افکار وخیالات کا جواب دیا گیا۔ اسلام کے عقائد اور اس کی تعلیمات کی معقولیت اور حکمت ومعنویت واضح کی گئی اور حالات کے لحاظ سے مختلف علوم وفنون کی تدوین وترتیب عمل میں آئی۔ اس کے ساتھ امت کی تربیت وتزکیہ اور اسے دینی اور اخلاقی لحاظ سے اوپر اٹھانے کی کوشش بھی جاری رہی۔ ان مختلف الجہات کوششوں کے مفید نتائج سامنے آئے۔ دین ہر طرح کے تغیر وتبدل سے محفوظ رہا، اس کی صحیح شکل میں ترجمانی ہوتی رہی اور امت کلی فساد وبگاڑ سے بڑی حد تک بچی رہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پیشین گوئی کی تصدیق ہوتی رہی۔

لا یزال من أمتی أمة	میری امت کا ایک گروہ اللہ کے احکام
قائمة بأمر الله لا یضرهم	اور شریعت کو لے کر کھڑا رہے گا۔ جو اُن
من خذلهم ولا من خالفهم	کو چھوڑ دے گا یا ان کی مخالفت کرے گا
حتی یأتی أمر الله وهم	وہ انہیں نقصان نہیں پہنچا سکے گا یہاں تک
علی ذالك	کہ اللہ کا فیصلہ (قیامت) آجائے اور وہ
(متفق علیہ)	اسی حال میں رہیں گے۔

امت کے اندر جو اصلاحی اور علمی و فکری مساعی ہوتی رہیں ان کی قدر و قیمت کے اعتراف کے ساتھ اس حقیقت کو بھی ماننا پڑے گا کہ امت کی ساری توجہ اس کے داخلی مسائل کی طرف رہی۔ خارج میں اس کا کوئی ہدف نہیں رہا۔ یہ بات اس کی نگاہوں کے سامنے نہیں رہی کہ اللہ تعالیٰ اس سے دنیا کی ہدایت اور راہنمائی کا کام لینا چاہتا ہے۔ اس نے اس کے متعلق صاف الفاظ میں کہا ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ	تم بہترین امت ہو جو لوگوں (کی
لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	ہدایت) کے لیے نکالی گئی ہے۔ معروف
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ	کا حکم دیتے ہو اور منکر سے منع کرتے ہو اور
بِاللّٰهِ (آل عمران: ۱۱۰)	اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

اسے یہ ثابت کرنا تھا کہ وہ دنیا کے لیے باعثِ خیر ہے، اس کے پاس بہترین عقیدہ اور فکر ہے، اعلیٰ اخلاقیات ہیں، پاکیزہ معاشرت ہے، معاشیات کے متوازن اصول ہیں، عدل و انصاف ہے، حقوقِ انسانی کی پاسداری ہے اور بہترین فلسفۂ سیاست ہے۔ وہ بڑی حد تک اپنے اس مرتبہ و مقام کو فراموش کر چکی تھی کہ اسے 'شہادت علی الناس' اور 'دعوت الی اللہ' کا فرض انجام دینا ہے۔ اس کا وجود اس لیے ہے کہ وہ دنیا کے سامنے اس بات کی گواہی دے کہ اسلام ہی دینِ حق ہے، اور اس کی حقانیت واضح کرے۔ اس کا کام 'دعوت الی اللہ' ہے۔ وہ اس مشن پر لگائی گئی ہے کہ اللہ کے دین کی طرف دعوت دے۔ اس کے پاس دین کی جو امانت ہے اسے حکم ہے کہ اسے دوسروں تک پہنچائے۔ یہی چیز اس امت کی حیات اور توانائی کا ذریعہ تھی، لیکن افسوس کہ اس فرض سے اس نے غفلت اور کوتاہی برتی اور اب بھی برت رہی ہے۔

جب کسی قوم کے سامنے خارج کا کوئی ہدف نہیں ہوتا تو وہ اپنے دائرے میں سمٹتی چلی جاتی ہے۔ اسے حرکت و عمل کے لیے کوئی بڑا محرک نہیں ملتا، وہ میدانِ کار نہیں ہوتا جس میں اپنی فکری و عملی توانائیوں کا مظاہرہ کرے۔ اس کے اندر وہ اوصاف نہیں پیدا ہوتے جو اسے دنیا میں سربلندی عطا کرتے ہیں، اس کے اندر عزم و ہمت، حوصلہ اور صبر و استقامت جیسے اوصاف نہیں پرورش پاتے، اس

کی خفیہ صلاحیتیں نہیں ابھرتیں، اس کے اندر وہ خوبیاں نہیں نشوونما پاتیں جو سیادت و قیادت کے لیے ضروری ہیں، اس کے اندر باہر کی دنیا کو دیکھنے اور مخالف قوتوں کو چیلنج کرنے کی صلاحیت نہیں پیدا ہوتی۔

آج یہ محسوس ہو رہا ہے، جیسے امت بغیر کسی ہدف کے جی رہی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنی پچھلی تاریخ دہرائے وہ اس پیغام کو لے کر اٹھے جس نے اسے دنیا میں سربلندی عطا کی تھی، وہ اس ایمان و یقین سے سرشار ہو کر سامنے آئے کہ اس کے پاس حق ہے اور دنیا کو اس کی ضرورت ہے۔ اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ یہ امت دنیا کو یہ نہیں بتا پا رہی ہے کہ اس کے پاس اللہ کا دین ہے، اسی میں اس کی دنیا و آخرت کی فلاح ہے۔ یہ ان کے مسائل کو حل کر سکتا ہے، یہ خدا کا نازل کردہ دین ہے، اس لیے بشری کمزوریوں اور خامیوں سے، اور گروہی، قومی اور نسلی تعصبات سے پاک ہے۔ یہ کسی قوم کا دین نہیں ہے بلکہ بین الاقوامی دین ہے جو ہر خطے، ہر ملک اور ہر نسل کے لیے ہے۔ ہمارے خیال میں اب ہمارے کرنے کے دو کام ہیں: ایک یہ کہ اس امت کے افراد کو اور بحیثیتِ مجموعی پوری امت کو دینی اور اخلاقی حیثیت سے اوپر اٹھایا جائے اور اسے خیرِ امت کے مقام پر پہنچایا جائے، اس کے اخلاق و کردار کے بارے میں اور اس کی صلاحیتوں کے بارے میں جو شدید بدگمانیاں ہیں ان کو دور کیا جائے۔ اس کا تعارف طویل عرصہ سے ایک جاہل، عیاش، غلط کار، جابر و قاہر اور دہشت پسند گروہ کی حیثیت سے کرایا جا رہا ہے، اس لیے اس سے قریب ہونا بھی کوئی گوارا نہیں کرتا۔ اس کی اس تصویر کو بدلنا ہے اور اس کی بہتر تصویر بنانی ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے خارج میں جو ہدف مقرر کیا ہے وہ اور اس کے تقاضے پوری قوت کے ساتھ اس پر واضح کیے جائیں اور اس ہدف کی طرف پیش قدمی کے لیے اسے فکری، عملی، دینی اور اخلاقی حیثیت سے تیار کیا جائے۔

یہ کام آپ جیسے اصحابِ علم و دانش ہی سے ممکن ہے۔ اگر اس امت کے سوچنے سمجھنے والے لوگ اٹھ کھڑے ہوں تو اس کا کردار بھی بدل سکتا ہے اور وہ دنیا میں اپنا فرض بھی ادا کر سکتی ہے۔ اس امت کی اصلاح خود اسی کے ہاتھوں میں ہے، کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔ یہ امت اپنا مقام پہچان لے اور اس کے تقاضے پورے کرنے لگے تو خود اس کی حالت ہی نہیں، پوری دنیا کا نقشہ بدل سکتا ہے۔●●●

کفالتِ نبوی کی وصیتِ عبدالمطّلبی

پروفیسر ڈاکٹر محمد لیٰسین مظہر صدیقی

اب یہ روایت متواتر و متفقہ بن گئی ہے کہ جناب عبدالمطلب ہاشمی نے اپنی وفات کے وقت اپنے فرزند جناب ابوطالب بن عبدالمطلب ہاشمی کو اپنے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت کی وصیت کی تھی اور اس وصیتِ پدری کے احترام و عقیدت میں ابوطالب ہاشمی نے زندگی بھر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت وحمایت کی اور اس محبت و تعلقِ خاطر اور جذبۂ دل کے ساتھ کی کہ اس کے سارے حقوق اور ذمہ داریاں ادا کر دیں۔

مصادرِ سیرت اور مآخذِ تاریخ کی روایتِ خاص اور روایاتِ عام سے قطع نظر، تمام جدید اہلِ قلم، سیرت نویسوں اور اسلامی تاریخ نگاروں نے اس روایت کو اتنی شہرت و قبولیت بخشی کہ وہی اور صرف وہی، سکۂ رائج الوقت بن گئی۔ عام اہلِ علم کا کیا ذکر، خاص علمائے سیرت اور مؤلفینِ تاریخ بھی اس کے مستند و معتبر ہونے کے اتنے قائل ہیں کہ دوسری روایات و اخبار کی طرف دھیان ہی نہیں دیتے۔ بلکہ ان کے خیال میں اس کے علاوہ اور کوئی روایت ہے ہی نہیں۔ اگر خال خال کوئی صاحبِ بصیرت دوسری روایات کا ذکر کرتا ہے تو سکّہ بند اہلِ قلم اوّل تو اسے درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے اور ذرا توجہ دی بھی تو اس کے پیچھے ان کو غیر علمی محرک اور غیر حقیقی توجیہ و تاویل نظر آنے لگتی ہے۔

کفالتِ نبوی سیرتِ رسول علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا ایک اہم باب اور ایک نازک موڑ ہے۔ حیاتِ نبوی کے بہت سے واقعات اور حالات مختلف شخصیات سے تعلقات اس سے براہِ راست یا بالواسطہ وابستہ ہیں، ولادتِ مبارکہ سے قبل کے زمانے سے لے کر عبدالمطلب ہاشمی کی وفات تک رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عظیم و شفیق مربّی دادا کے زیرِ کفالت رہے اور اپنے اعمام و عمّات کی الطاف آپ کو حاصل رہیں اور ان سے زندگی بھر کے

تعلقات کی بنا پڑی۔ ان کے ذریعہ متعدد اعزہ واقارب سے رشتے استوار ہوئے۔ ان تمام پہلوؤں سے اس اہم سماجی مرحلۂ حیات کا تجزیہ ضروری ہے۔

جدید سیرت نگار

سب سے پہلے عبدالمطلب ہاشمی کی وصیت کے مطابق ابوطالب کی کفالتِ نبوی پر جدید اہلِ قلم کے خیالات ملاحظہ کیجئے مولانا شبلی نعمانی نے لکھا کہ: "عبدالمطلب نے مرنے کے وقت اپنے بیٹے ابوطالب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت سپرد کی"[1] سلیمان منصور پوری رقم طراز ہیں کہ: "ابوطالب آنحضرتؐ کے چچا تھے اور آپ کے والد کے حقیقی بھائی۔ اب وہ آنحضرتؐ کی نگرانی اور تربیت کے ذمہ دار بنے"[2] ادریس کاندھلوی نے اسی خیال کو اپنے الفاظ میں اس طرح ادا کیا ہے: "ابوطالب چونکہ حضرت عبداللہ کے حقیقی اور عینی بھائی تھے اس لیے عبدالمطلب نے مرتے وقت آپ کو ابوطالب کے سپرد کیا اور یہ وصیت کی کہ کمال شفقت اور غایتِ محبت سے ان کی کفالت اور تربیت کرنا"[3] ابوالاعلیٰ مودودی کی تحقیق ہے کہ: "عبدالمطلب کی وفات کے بعد بعض روایات کی رو سے ان کی وصیت کے مطابق اور بعض دوسری روایات کے مطابق بطورِ خود ابوطالب نے حضورؐ کو اپنی کفالت میں لے لیا... ابوطالب حضورؐ کے حقیقی چچا تھے"[4] ابوالحسن علی حسنی ندوی کا بیان ہے: "دادا کے انتقال کے بعد آپ اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ رہنے لگے جو آپ کے والد کے حقیقی بھائی تھے۔ عبدالمطلب ان کو آپ کی خبر گیری اور حسنِ سلوک کی وصیت برابر کرتے رہتے تھے، اس لیے وہ یک سو ہو کر آپ کی طرف متوجہ ہو گئے"[5] صفی الرحمٰن مبارک پوری کا خیال ہے کہ "وہ وفات سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ابوطالب

---

[1] سیرت النبی اول ص ۱۷۶

[2] رحمۃ للعالمین، اول ص ۴۱

[3] سیرۃ المصطفیٰ اول ۸۷ بحوالہ عیون الاثر

[4] سیرت سرورِ عالم، دوم ص ۱۰۱

[5] نبیٔ رحمت ۱/۱۰۶ بحوالہ سیرۃ ابن ہشام ق ۱/۱۷۹

کو جو آپ کے والد عبداللہ کے سگے بھائی تھے، آپ کی کفالت کی وصیت کر گئے تھے۔[1]

اردو سیرت نگاروں میں مذکورہ بالا کا شمار ان اہلِ علم میں ہوتا ہے جو محققین کہلاتے ہیں اور ان کو سیرت نگاری کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے سیرت نگاروں نے بھی اکثر و بیشتر یہی طرزِ فکر اپنائی ہے اور اپنے ان اکابر کی پوری پیروی کی ہے۔ عربی اور انگریزی کے سیرت نگاروں کے خیالات و نتائجِ فکر اس باب میں ان سے قطعی مختلف نہیں ہیں، بس الفاظ و تعبیر کا فرق ہے۔ مثلاً ملاحظہ کیجئے محمد عبداللہ خفاجی (سیرۃ خاتم المرسلین ۲۲۰) محمد حمید اللہ (محمد رسول اللہ، نقوش رسول نمبر دوم ۵۱۹) شاہ معین الدین احمد ندوی (تاریخ اسلام، اول ۱۵) عبدالرؤف دانا پوری (اصح السیر، ۵۱) محمد بن عبدالوہاب (مختصر سیرۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، ۳۰، ۶۵)

اہلِ علم کی اس پوری جماعت میں شاہ محمد جعفر پھلواری جیسے بعض مؤلفینِ سیرت ہیں جن کو احساس و شعور ہے کہ "آمنہ اور عبدالمطلب کے بعد چچا زبیر، پھر ابوطالب نے بڑی عمدگی سے پرورش کا حق ادا کیا۔۔۔"[2]

مشہور روایت

مشہور روایت کی اصل حقیقت اور پایۂ اعتبار کا صحیح پتہ سیرتِ نبوی کی قدیم و اصل روایات کے تجزیہ سے ہی ممکن ہے۔ اس لیے قدیم مصادرِ سیرت اور ان کی روایات و اخبار کا پہلے جائزہ لیا جا رہا ہے اور پھر ان پر محاکمہ کیا جائے گا تاکہ حقیقت کا پتہ چل سکے۔ جائزۂ روایات کا آغاز ابن اسحاق کی سیرتِ نبویہ کی روایت سے کیا جا رہا ہے کہ وہ قدیم ترین مفصل و کامل سیرتِ نبوی ہے، اگرچہ اس سے پہلے کی بعض مختصر کتب مغازی کا سراغ بھی اب مل گیا ہے اور وہ دستیاب بھی ہیں۔ جیسے حضرت عروہ بن زبیر اسدیؒ کی "مغازی رسول اللہ" جو ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن اسدی کی روایت پر مبنی ہے۔ لیکن ان میں یہ بابِ سیرت نہیں پایا جاتا۔

---

[1] الرحیق المختوم، اردو ۸۸ بحوالہ تلقیح الفہوم ۷؛ ابن ہشام ۱۷۹/۱

[2] پیغمبرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۹۰ء، ۲۰/۱

ابن اسحاق کی روایت قدیم ترین بھی ہے اور اہم ترین بھی۔ اس میں ہے :

وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عبد المطلب مع عمّہ أبی طالب، وکان عبد المطلب۔ فیما یزعمون۔ یوصی بہ عمّہ أبا طالب، وذلک لأن عبد اللہ أبا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وأبا طالب أخوان لأب وأم، أمّہما: فاطمۃ بنت عمرو بن عائذ بن عبد بن عمران ابن مخزوم۔ قال ابن ہشام: عائذ بن عمران بن مخزوم۔ قال ابن اسحاق وکان ابوطالب ہو الذی یلی أمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد جدّہ فکان الیہ منہ[1]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد المطلب کے بعد اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ رہے، بیان کیا جاتا ہے کہ عبد المطلب نے آپ کے چچا ابوطالب کو وصیت کی تھی اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد عبداللہ اور چچا ابوطالب دونوں حقیقی بھائی تھے، ان کی ماں فاطمہ بنت عمرو ابن عائذ بن عبد بن عمران بن مخزوم (اور ابن ہشام کے مطابق عائذ بن عمران بن مخزوم تھیں) ابوطالب ہی نے آپ کے دادا کے بعد آپ کی سرپرستی اور خبر گیری کی تھی۔

ابن جریر طبریؒ نے ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کی سند سے یہ نقل کی ہے :

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجر أبی طالب بعد جدّہ عبد المطلب[2]	نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دادا عبد المطلب کے بعد ابوطالب کی پرورش میں رہے۔

اور دوسری روایت ابن اسحاق سے نقل کی ہے جس میں چند الفاظ و تعبیرات کا فرق ہے لیکن مفہوم ایک ہی ہے[3]

ابن سعد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

لما توفی عبد المطلب قبض	جب عبد المطلب کی وفات ہوگئی تو

---

[1] ابن ہشام، سیرۃ النبی ۱/۱۹۳، مرتبہ محمد محی الدین عبد الحمید

[2] تاریخ طبری ۲/۱۶۶، مرتبہ محمد ابوالفضل ابراہیم، دار المعارف مصر ۱۹۶۱ء

[3] تاریخ طبری ۲/۲۷۷

ابوطالب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الیہ فکان یکون معہ[1]

ابوطالب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ چنانچہ آپ ان کے ساتھ رہتے تھے۔

اس سے قبل ایک اور روایت بھی ہے جس کا متن یہ ہے:

فلمّا حضرت عبد المطلب الوفاۃ أوصیٰ أبا طالب بحفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحیاطتہ"[2]

جب عبدالمطلب کی وفات کا وقت قریب آیا تو انھوں نے ابوطالب کو وصیت کی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت اور نگہداشت کریں گے۔

ابن کثیر نے حسب دستور تمام دستیاب روایاتِ حدیث وسیرت کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ ان کی متعلقہ فصل میں ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد کی مذکورہ بالا روایات موجود ہیں۔ ان میں وصیت عبدالمطلب کی روایت بھی ہے:

"وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد جدّہ عبد المطلب مع عمّہ أبی طالب لوصیۃ عبد المطلب لہ بہ، ولانہ کان شقیق أبیہ عبد اللہ"[3]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دادا عبدالمطلب کے بعد اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ رہے، اس لیے کہ عبدالمطلب نے انھیں اس کی وصیت کی تھی اور وہ آپ کے باپ عبداللہ کے حقیقی بھائی تھے۔

ابن کثیر کی السیرۃ النبویۃ میں ایک مختلف روایت بھی پائی جاتی ہے۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔

یعقوبی نے اپنی روایت میں عبدالمطلب ہاشمی کی وصیت کی ایک بالکل نئی جہت پیش کی ہے۔ لکھا ہے:

وأوصی عبد المطلب الیٰ ابنہ الزبیر بالحکومۃ وأمر

عبدالمطلب نے اپنے بیٹے زبیر کو حکومت اور خانہ کعبہ کی نگہبانی کی وصیت کی اور

---

[1] الطبقات الکبریٰ، دارصادر بیروت ۱۹۶۰ء ۱/۱۱۹

[2] طبقات ابن سعد ۱/۱۱۸

[3] البدایۃ والنہایۃ، مطبعۃ السعادۃ مصر ۲/۲۸۲

الکعبة وإلی ابی طالب برسول الله وسقایة زمزم [1]

ابوطالب کو رسول اللہ اور سقایہ زمزم کی وصیت کی۔

ابن خلدون نے ابن اسحاق کی روایت کو بلا چون وچرا قبول کرلیا ہے:

وهلك عبد المطلب لثمان سنين من ولادته، وعهد به الى ابنه أبي طالب فأحسن ولايته وكفالته [2]

آپؐ کی ولادت کے آٹھویں سال عبدالمطلب کی وفات ہوئی۔ انھوں نے اپنے بیٹے ابوطالب کو آپ کی دیکھ بھال کی وصیت کی تھی چنانچہ انھوں نے اچھی طرح آپ کو اپنی کفالت میں رکھا۔

مسعودی کی روایت میں وصیت کا حوالہ نہیں لیکن کفالتِ ابوطالب کا مختصر ذکر ہے جو قدیم مآخذ کی بازگشت ہے [3]

ابن اثیر نے بھی اسی روایت کو مع ذکرِ وصیت بیان کیا ہے۔ [4]

ابن سید الناس نے ابن اسحاق کی روایت اپنے الفاظ میں پیش کردی ہے۔ اہم بات ہے کہ اس میں ان کا تبصرہ بھی موجود ہے۔

وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد مهلك جدّه عبد المطلب مع عمّه أبي طالب وكان عبد المطلب يوصيه به فيما يزعمون و

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دادا عبدالمطلب کی وفات کے بعد اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ رہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عبدالمطلب نے انھیں اس کی وصیت کی تھی۔ اس لیے کہ رسول اللہؐ

---

[1] تاریخ الیعقوبی، دارصادر بیروت ۱۹۶۰ء، ۲/ ۱۳

[2] تاریخ ابن خلدون، دارالکتاب اللبنانی بیروت ۱۹۵۶ء، ۲/ ۷۱۱

[3] وفي السنة الثامنة من مولده توفي جدّه عبد المطلب وضمّه عمّه ابوطالب اليه وكان في حجره...، مروج الذہب، المطبعۃ البہیۃ المصریۃ، ۱۳۴۶ھ، ۱/ ۳۹۹

[4] توفي عبد المطلب بعد الفيل بثماني سنين، وأوصى أبا طالب برسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ابوطالب هو الذي قام بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بعد جدّه..." الکامل فی التاریخ، دارصادر بیروت ۱۹۶۵ء، ۲/ ۳۷

ذٰلك أن عبد الله أبا رسول اللهؐ وأبا طالب أخوان لأب وأم...[1] — کے باپ عبداللہ اور ابو طالب دونوں حقیقی بھائی تھے۔

حلبی نے سیف ذی یزن کی خدمت میں جانے والے وفدِ قریش سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ابو طالب عبدالمطلب کی حیات ہی میں کفالتِ نبوی میں اپنے والد کے شریک تھے اور ان کی موت کے بعد وہ اکیلے ہی اس سعادت سے بہرہ ور ہوئے۔ اگرچہ انھوں نے بلاذری کی روایت بھی نقل کی ہے[2]

دوسرا نقطۂ نظر

مصادرِ سیرت و تاریخ میں بعض دوسری روایات و اخبار و مباحث کا بھی ذکر ملتا ہے جو کفالتِ نبوی کے باب میں ایک دوسرے نقطۂ نظر کو پیش کرتا ہے اور یہ نقطۂ نظر مشہور روایت کی قطعیت و تواتر پر سوالیہ نشان لگاتا ہے۔ بلاذری نے اپنے راویوں کی سند پر بیان کیا ہے کہ "عبدالمطلب نے اپنے وقتِ آخر میں اپنے فرزندوں/ اولادوں کو جمع کیا اور ان سب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وصیت کی زبیر بن عبدالمطلب اور ابو طالب دونوں عبداللہ کے سگے بھائی تھے یعنی ماں باپ دونوں کی طرف سے اور زبیر ان دونوں میں زیادہ بڑے تھے۔ زبیر اور ابو طالب نے قرعہ ڈالا کہ ان دونوں میں سے کون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت کرے گا اور قرعہ ابو طالب کے نام نکلا، لہٰذا انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی آغوش کفالت میں لے لیا اور کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر کے بجائے ابو طالب کو منتخب کیا تھا اور وہ (یعنی ابو طالب) آپؐ کے دونوں چچاؤں میں آپ پر سب سے زیادہ مہربان و شفیق تھے اور کہا جاتا ہے کہ عبدالمطلب نے ان کو یعنی ابو طالب کو وصیت کی تھی کہ ان کے بعد آپ کی کفالت کریں۔ بعض نے روایت کی ہے کہ زبیر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت اپنی وفات تک کی اور ان کے بعد ابو طالب نے آپ کی کفالت کی، اور یہ روایت غلط ہے کیونکہ

---

[1] عیون الاثر، بیروت ۱۹۸۶ء، ۱/۵۹

[2] حلبی ۱/۱۱۳-۱۱۵ و مابعد

زبیر حلف الفضول میں شریک تھے اور اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر بیس سال سے زائد تھی اور علماء میں اس پر کوئی اختلاف نہیں کہ عبدالمطلب کی موت کے بعد پانچ سال سے بھی کم عرصہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب کے ساتھ شام کے سفر پر گئے تھے [1]

علی بن برہان الدین حلبی نے تمام روایات کو جمع کر دیا ہے۔ ان کی اہم روایاتِ کفالت کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ عبدالمطلب نے اپنی وفات کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں آپ کے چچا اور آپ کے والد کے حقیقی بھائی ابوطالب کو وصیت کی۔

۲۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا نے آپ کے بارے میں ابوطالب کو وصیت کی تو وہ آپ سے اتنی محبت کرتے تھے جتنی اپنی اولاد سے بھی نہ کرتے تھے۔

۳۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوطالب اور زبیر نے جو ان کے حقیقی بھائی تھے قرعہ اندازی کی کہ ان دونوں میں سے کون آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت کرے گا اور قرعہ ابوطالب کے نام نکلا۔

۴۔ بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ ہی نے ابوطالب کو چنا تھا کیونکہ آپؐ عبدالمطلب کی موت سے پہلے ہی ان کی شفقت و محبت ملاحظہ فرمایا کرتے تھے۔ یہ بیان آگے آتا ہے کہ وہ آپؐ کی کفالت میں شریک تھے۔

۵۔ یہ روایت بھی بیان کی گئی ہے کہ عبدالمطلب کی موت کے بعد زبیر نے آپؐ کی کفالت کی اور زبیر کی وفات کے بعد ابوطالب نے کفالتِ نبوی کی ذمہ داری سنبھالی لیکن اس قول کا قائل غلط ہے کیونکہ زبیر حلف الفضول میں شریک رہے تھے، جب کہ آپ کی عمر شریف پچیس سال کے قریب تھی، جیسا کہ "اسد الغابہ" میں ہے۔ اس سے قبل قرعہ اندازی اور حلف الفضول میں آپؐ کی عمر پچیس سال ہونے پر شک کا اظہار کیا گیا ہے کیونکہ اس وقت آپؐ کی عمر چودہ سال تھی جیسا کہ ذکر آتا ہے

۶۔ اور بعض راویوں کے کلام میں یہ ذکر بھی آیا ہے کہ عبدالمطلب کی موت کے بعد

---

[1] انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، دار المعارف مصر ۱۹۵۹ء، ۱/۸۵؛ حلبی ۱/۱۱۴-۱۱۵

آپؐ کے حقیقی چچا اور والد مرحوم کے سگے بھائیوں زبیر اور ابو طالب دونوں نے کفالت کی اور پھر آپؐ کے چچا زبیر کی وفات ہوگئی تب آپؐ چودہ سال کے تھے اور اس کے بعد آپ کی کفالت کی انفرادی سعادت ابو طالب کے اکیلے حصہ میں آئی۔[۱]

سیرت حلبی میں اس فصل کا عنوان" باب وفاۃ عبد المطلب وکفالۃ عمہ ابی طالب لہ صلی اللہ علیہ وسلم" باندھا گیا ہے۔ معلوم نہیں کہ وہ مولفِ گرامی کا قائم کردہ ہے یا کسی اور کا۔ بہرصورت اس میں عوامی شہرت اور مشہور روایت کا رنگ واضح ہے۔ اس پر بحث بعد میں آتی ہے۔

حافظ ابن کثیر نے ایک روایت امام اموی (یحییٰ بن سعید) کی مغازی سے اپنی سند پر اس باب میں نقل کی ہے۔ یہ روایت عثمان بن عبدالرحمٰن الوقاصی کے واسطے سے امام زہری تک اور ان سے امام سعید بن المسیب تک پہونچتی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت میں آپ کے دونوں حقیقی چچا زبیر بن عبدالمطلب اور ابو طالب بن عبدالمطلب برابر کے شریک رہے۔ مشترکہ کفالتِ نبوی کا سلسلہ زبیر کی وفات پر ٹوٹ گیا اور اس کے بعد ہی ابو طالب کی خاص انفرادی کفالتِ نبوی کا آغاز ہوا۔ اس میں یہ صراحت بھی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چودہ برس کی عمر شریف تک زبیر و ابو طالب کی مشترکہ کفالت میں رہے۔[۲]

محاکمہ

علم و تحقیق کا ایک بنیادی اصول ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ تمام دستیاب روایات و اخبار کو جمع کیا جائے، ان کی تحلیل و تنقید کی جائے اور تجزیہ کے بعد ان میں سے جو صحت و واقعیت کی کسوٹی پر کھری اترے اسے قبول کیا جائے۔ غیر مستند و کمزور روایات کو مسترد کرنے سے پہلے ان کا حوالہ دینے کا رواج بھی ہمارے قدیم و جدید اسلامی محققین میں ہمیشہ سے رہا ہے۔ لیکن آنکھ بند کرکے روایات قبول کرنے کا سلسلہ ان ناقلینِ اخبار

---

[۱] السیرۃ الحلبیۃ: انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون، المکتبۃ الاسلامیۃ، بیروت، غیر مورخہ، ۱/۱۳۱

[۲] السیرۃ النبویۃ، مرتبہ مصطفیٰ عبدالواحد، بیروت ۱۹۷۱ء، ۱/۲۳۲

نے شروع کیا جو بقول ابن خلدون بچکانہ مزاج والے (متطفلین) اور کورانہ تقلید کرنے والے اخباری اور بے ہنر (بلید) اہلِ علم کہے جا سکتے ہیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت بالخصوص شفیق وکریم دادا عبدالمطلب کی وصیت سے متعلق روایات کو لینے اور قبول کرنے میں قدیم وجدید دونوں سیرت نگاروں اور اسلامی تاریخ نویسوں نے معیارِ اسلامی کا ثبوت دیا ہے اور نہ انصاف پسندانہ تاریخ وسیرت نگاری کا۔ اس کی بنیادی وجہ سہل انگاری اور ایک ماخذِ سیرت پر تکیہ کرکے روایات نقل کر دینے کی عادت ہے۔ قدیم وجدید بیشتر کتبِ سیرت کا یہی المیہ ہے کہ وہ روایات کی کھتونی بن کر رہ جاتی ہیں۔ ایک دو کتابوں کو سامنے رکھ کر ان سے لگے بندھے طریقے سے روایات لی جاتی ہیں اور بلا چھان پھٹک اور بغیر تحلیل وتجزیہ کے ان کو قبول کرکے سکہ رائج الوقت بنا دیا جاتا ہے۔

کفالتِ نبوی کے معاملے میں جناب عبدالمطلب ہاشمی کی مشہورِ زمانہ وصیت کی روایت کے باب میں بھی ایسا ہی ہوا۔ ابن اسحاق وابن ہشام کی نقل کردہ روایت کو قبول کرکے شہرت دی گئی اور اتنی کہ وہ متواتر روایت کا درجہ اختیار کر گئی۔ بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اسی کو صحیح ترین روایت بنا دیا گیا اور باقی روایات کو دانستہ یا غیر دانستہ مجروح، بلکہ غلط قرار دے دیا گیا۔ حالانکہ ابن اسحاق اور ان کے جامع ابن ہشام نے اس روایت کو ایک کمزور وضعیف بلکہ موضوع روایت کی حیثیت سے نقل کیا تھا۔ ان کی روایت میں ایک فقرہ "فیما یزعمون" روایت کے متن کے درمیان میں آتا ہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ راویوں کا گمان ہے۔ ابن اسحاق کے طریقِ روایت کا تجزیہ بتاتا ہے کہ ان کو جب کسی روایت کی صحت پر شک ہوتا ہے تو وہ اس فقرہ کا یا اس سے ملتے جلتے الفاظ وتراکیب جیسے "زعم، یزعم، زعموا" وغیرہ کا استعمال کرتے ہیں[1]۔

اس روایتِ ابن اسحاق/ابن ہشام میں متعدد وجوہِ ضعف اور اسبابِ غلط پائے جاتے ہیں۔ وہ ابوطالب کو عبدالمطلب کے وصیت کرنے کے مسئلہ کو بھی مشکوک

---

[1] ملاحظہ ہو سیرت ابن ہشام ۱/۸، ۱۲، ۱۸، ۲۳، ۵۱، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۷، وما بعد

سمجھتے تھے کیونکہ اس سے قبل وہ اور دوسرے اہلِ سیر و تاریخ خزاعہ سے عبدالمطلب ہاشمی کے معاہدۂ حلف میں بتا چکے تھے کہ عبدالمطلب ہاشمی نے اپنے فرزند اکبر زبیر بن عبدالمطلب کو وصیت کی تھی اور زبیر نے اپنے وقتِ آخر میں اپنے حقیقی بھائی ابوطالب ہاشمی کو۔ وصیت کے ضمن میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ پدرِ معظم اور سربراہِ خاندان اپنے فرزندِ اکبر کو وصیت کرتا تھا۔ یہ عربوں ۔ جاہلی عربوں ۔ کی مسلّمہ روایت اور تہذیبی عادت تھی۔ کیونکہ بالعموم فرزندِ اکبر ہی اپنے باپ کا جانشین بنتا تھا۔ زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی اگرچہ اپنے والدِ مکرم کے دوسرے بڑے فرزند تھے مگر اپنے بڑے بھائی حارث بن عبدالمطلب ہاشمی کے واقعۂ فیل سے پانچ سال قبل وفات پا جانے کی بنا پر فرزندِ اکبر اور جانشینِ پدر بن گئے تھے اور عبدالمطلب ہاشمی کے بعد وہی ان کے وصی، جانشین، خاندانِ بنو ہاشم کے سربراہ، ان کے مناصبِ سیادت کے وارث بنے تھے [1] اس بنا پر اگر عبدالمطلب ہاشمی کو کفالتِ نبوی کے سلسلہ میں وصیت کرنی ہی تھی تو زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کو کرنی تھی۔ کیونکہ عبدالمطلب ہاشمی کی تمام ذمہ داریوں کی منتقلی ان کی طرف ہوئی تھی، لہٰذا یہ منطقی بات معلوم ہوتی ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت وحمایت اور پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت کی وصیت زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی ہی کو کی جاتی۔ اس کی تائید بلاذری، حلبی اور اموی کی روایات سے بھی ہوتی ہے۔ بلاذری کی روایت سے تو یہ واضح ہوتا ہے کہ تمام فرزندانِ عبدالمطلب کو آپؐ کی کفالت کی وصیت کی گئی تھی اور جناب زبیر و جناب ابوطالب کو خصوصی وصیت سے نوازا گیا تھا۔

ابنِ اسحاق و ابن ہشام کو بخوبی معلوم تھا، جس طرح دوسرے اہلِ علم و تحقیق پر واضح تھا، کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دو حقیقی چچا تھے۔ یعنی زبیر اور ابوطالب، دونوں ہی جناب عبداللہ بن عبدالمطلب ہاشمی کے حقیقی بھائی تھے۔ ان تینوں کی ماں ایک تھیں یعنی فاطمہ بنت عمرو بن عائذ مخزومی، جو دراصل جناب عبدالمطلب ہاشمی کی اصل اہلیہ اور ان کے بیشتر بچوں کی ماں تھیں۔ راویانِ خوش بیان نے عبدالمطلب کی وصیت

---

[1] بحث اور حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو: "عم نبوی زبیر بن عبدالمطلب اور سیرتِ نبوی"، تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۱۵ شمارہ ۳، ۲۷۰-۶۰

کی بنا اس رشتہ پر استوار دکھائی تھی کہ جناب ابوطالب رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حقیقی چچا تھے اور آپ کے والد ماجد عبداللہ مرحوم کے سگے بھائی۔ لیکن یہ آدھا سچ ہے۔ اس سے ابنِ اسحاق و ابن ہشام واقف تھے اور اسی طرح دوسرے اہلِ علم بھی۔ لیکن حیرت انگیز بات ہے کہ اس موقعہ پر "وصیتِ عبدالمطلبی برائے ابوطالب" کے ماننے والے تمام راویانِ گرامی جناب زبیر بن عبدالمطلب کا ذکر نہیں کرتے اور یہ تاثر دیتے ہیں کہ جناب ابوطالب اکلوتے حقیقی بھائی اور اکلوتے سگے چچا تھے۔ بہرحال کم از کم ابن اسحٰق نے ان راویوں کی روایتِ وصیت کو مشکوک سمجھا اور اپنے شک کا اظہار "فیما یزعمون" کا فقرہ بڑھا کر ظاہر کر دیا۔ ان دونوں امامانِ سیرت نے آدھے سچ کی روایت کو اپنی جانب سے بھی پروان چڑھایا۔ انھوں نے خود بھی پورا سچ بیان نہیں کیا اور یہ ظاہر نہیں کیا کہ جناب ابوطالب کے علاوہ جناب زبیر بھی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سگے چچا اور آپ کے والد کے عینی بھائی تھے۔

"آدھے سچ" کی روایت تمام دوسرے پیروانِ ابن اسحٰق و ابن ہشام میں سرایت کر گئی اور انھوں نے دانستہ یا نادانستہ اس کو شہرت دی کہ صرف ابوطالب ہاشمی ہی آپؐ کے حقیقی چچا تھے اور آپ سے بہت محبت فرماتے تھے۔ جن قدیم و جدید راویوں نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالتِ نبوی کا تنہا شرف جناب ابوطالب ہاشمی کو اپنی طرف سے عطا کر دیا ہے ان سب کی روایات میں "آدھا سچ" موجود ہے۔ ان میں سے کسی نے یہ بتانا ضروری نہیں سمجھا کہ جناب زبیر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقیقی چچا تھے اور آپؐ سے بے انتہا محبت کرتے تھے۔ کفالتِ نبوی کے ضمن میں ان سب نے صرف ابوطالب کا ذکر کیا ہے۔ حیرت انگیز بات ہے کہ ان سیرت نگارانِ کرام نے کسی دوسری جگہ یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ جناب زبیر بن عبدالمطلب جناب عبداللہ بن عبدالمطلب ہاشمی کے حقیقی بھائی اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سگے چچا تھے۔ قاضی سلیمان منصورپوری ان میں سے ایک ہیں[1]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قدیم و جدید سیرت نگاروں کے اس طبقۂ عظیم

---

[1] رحمۃ للعالمین ۲/۱۷ و مابعد

نے آدھا سچ بولنے پر کیوں اکتفا کیا۔ اس کی وجہ صاف اور سیدھی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے والد ماجد ابوطالب ہاشمی کو کفالتِ نبوی کا تنہا شرف دینا چاہتے تھے۔ بیشتر قدیم وجدید سیرت نگاروں میں "حبِّ علیؓ" کا عنصر موجود ہے، خواہ "بغضِ معاویہؓ" کا عنصر موجود نہ ہو۔ اگرچہ وہ بھی متعدد کے ہاں بالخصوص ابن اسحٰق وابن ہشام اوران کے متبعین میں وافر مقدار میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بنو عبد شمس کو نظر انداز کرتے ہیں، وہ بہرحال طالبی خاندان کے طرف دار ہیں اور اس باب میں اتنے جانبدار ہیں کہ حقائق سے چشم پوشی بھی کر سکتے ہیں اور کر جاتے ہیں۔ ابن اسحٰق اور ابن ہشام دونوں امامانِ سیرت کے ہاں جانبداری کا یہ عنصر خاصا نمایاں ہے اور شاید انھوں نے یہ دوسروں کو بھی بخشا ہے۔ حالانکہ یہ ہاشمی اور غیر ہاشمی رنجش کا شاخسانہ بھی نہ تھا۔ دونوں ہاشمی تھے۔ لیکن جانبداری نے ایک ہاشمی کا حق مار لینے پر اکسایا ہے۔ ان کے پیرو سیرت نگاروں نے بسا اوقات دانستہ یہ روشِ جانبداری اپنائی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ بعض کے ہاں نادانستہ در آئی ہو۔ صرف ایک مثال یہاں کافی ہوگی کیونکہ یہ موضوعِ بحث فی الحال نہیں ہے۔ مناصبِ مکہ میں تمام اکابرِ قریش اوران کے اہم خاندانوں کا بالتفصیل ذکر سب کے ہاں ملتا ہے لیکن بنو عبد مناف میں عبد شمس اوران کے بعد ان کے فرزندِ امیہ اکبر کے منصبِ قیادت پر فائز ہونے کا حوالہ کوئی نہیں دیتا۔ حرب بن امیہ اوران کے فرزند ابوسفیان بن حرب کے صاحبانِ قیادت ہونے کا ذکر حربِ فجار اور غزواتِ نبوی کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔ مگر مناصبِ مکہ وا کابرِ قریش کی جدولِ مناصب میں پھر بھی جگہ نہیں دی جاتی۔ عام صورت یہ ہوگئی ہے کہ قیادت کو منصب ہی نہیں سمجھا جاتا۔

تقابل کی فطرت بتاتی ہے کہ جناب ابوطالب ہاشمی اوران کے خاندان ذی شان سے راویانِ سیرت اور مؤلفینِ کتب کی جانبداری کی حد تک دلچسپی اوران کو ممتاز و منفرد بنانے کی سعی ایک تاریخی پس منظر بھی رکھتی ہے۔ ابوطالب ہاشمی کو طویل عمر ملی اور وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نصف صدی تک وابستہ رہے۔ عہدِ جاہلی میں کفالتِ نبوی کے ذریعہ اور عہدِ اسلامی میں حمایت و نصرتِ نبوی کے حوالہ سے وہ آپؐ کی ولادت سے لے کر آپ کی پچاس سال کی عمر شریف تک ان دونوں سعادتوں سے

بہرہ ور ہوئے تھے اور فطری بات ہے کہ ان کا تعلق بعد کے حوالے سے زیادہ گہرا نظر آتا ہے۔ اس کے بالمقابل جناب زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت و محبت اور حمایت و کفالت کا موقع صرف بیس پچیس سال تک ہی ملا۔ عہدِ جاہلی میں بھی ان کا حصہ ابوطالب ہاشمی کے حصہ کا صرف نصف سے کچھ زیادہ ہی ہو سکا تھا اور عہدِ اسلامی میں تو ان کا شرف صفر ہی رہا۔ مدتِ کار کی یہ تفریق دونوں اعمامِ نبوی کے حق میں بہت اہم حقیقت ہے۔

دوسری زیادہ اہم بات یہ رہی کہ جناب ابوطالب ہاشمی کو اسلامی عہد کے اولین دس برسوں میں حمایت و نصرتِ نبوی کا عظیم تر شرف ملا اور اس میں ان کا کم از کم اس دورِ حیات میں کوئی دوسرا شریک و سہیم نہیں ہے۔ یہ اسلام کی کس مپرسی کا زمانہ تھا اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا انتہائی مشکل دور، جب ہر چہار جانب سے اسلام اور پیغمبرِ اسلام پر عداوت و دشمنی، ظلم و زیادتی اور عدوان و سرکشی کی بارش ہو رہی تھی اور صرف ابوطالب ہاشمی کی ذاتِ والا ہی تھی جو آپؐ کو حمایت و حفاظت فراہم کر رہی تھی اور اسلام سے دینی اختلاف رکھنے کے باوجود اس کی حفاظت کا سامان کر رہی تھی۔ بعد کے تاریخی تناظر نے جناب ابوطالب ہاشمی کو زیادہ امتیاز بخش دیا اور ان کو سب سے بڑے حامی و مددگارِ نبوی کا رتبہ دے دیا۔ ان کی مثال چڑھتے سورج کی تھی جس کے سامنے اترتے یا ڈوبتے سورج کی کرنیں اور زیادہ پیلی اور بے جان دکھتی ہیں۔ زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کا خاورِ شہرت اور خورشیدِ امتیاز ڈوب چکا تھا کہ وہ خود ہی تاریخ کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے تھے۔ ابوطالب ہاشمی کی بعد کی شہرت نے راویوں اور ان کے مولفین کے لیے یہ قابلِ قبول بنا دیا کہ وہ کفالتِ نبوی کا سارا شرف اور تمام تر سعادت ابوطالب ہاشمی کو بخش دیں اور انھوں نے بخش بھی دیا اور تاریخی تناظر نے اس پر مہرِ تصدیق لگا دی۔

اموی بلاذری اور حلبی وغیرہ دوسرے مولفینِ سیرت نے دوسرا اجامع نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اس میں بعض روایتی گرہیں اور تاریخی دقتیں موجود ہیں۔ ان کا تجزیہ و تحلیل اور تنقیح و تنقید کرنا ضروری ہے تاکہ تاریخی تناظر صحیح کیا جا سکے۔

اول یہ کہ ان میں متعدد روایات اور اقوال پائے جاتے ہیں۔ ان میں بظاہر

روایتی ضعف بھی پایا جاتا ہے کہ بعض کو "قیل" (کہا گیا) یا "یقال" (کہا جاتا ہے) کے فقرہ یا لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور مجہول کا یہ صیغہ نشانِ ضعف ہے۔ لیکن یہ علامتِ تضعیف ابن اسحاق و ابن ہشام کے فقرہ "جراحت" "فیما یزعمون" سے کہیں کم نقصان دہ ہے۔ پھر یہ نشانِ ضعف اور علامتِ کمزوری راوی کے خیال میں ہے اور ضروری نہیں کہ وہ حقیقت میں بھی ضعیف روایت ہو۔ درایت کی بنیاد پر یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ اصلاً اور حقیقتاً ضعیف و مرجوح روایت ہے یا اسے بنا دیا گیا ہے۔ جیسا کہ ابن اسحاق و ابن ہشام کی روایت درایت کی بنیاد پر بھی کمزور و ضعیف بلکہ موضوع ثابت ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ بلاذری اور حلبی نے کفالتِ نبوی کے باب میں عبدالمطلب ہاشمی کے تمام فرزندوں کو وصیت کرنے اور دونوں حقیقی چچاؤں۔ زبیر و ابوطالب۔ کے بعد میں کفالت کا بار اٹھانے کی روایت بلا علامتِ ضعف بیان کی ہے۔ ان کے نزدیک یہی صحیح روایت ہے اور روایت کے علاوہ درایت کے ہر معیار پر بھی وہ کھری اترتی ہے کہ حقیقت کی عکاسی کرتی ہے۔

تیسرے درایت کی بنیاد پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی اور ابوطالب ہاشمی نے مشترکہ طور سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت کی تھی جیسا کہ بلاذری اور ان سے زیادہ حلبی کی واضح روایت میں بیان بھی ملتا ہے۔ ان کی آخری روایت کا مضمون صاف ہے کہ عبدالمطلب ہاشمی کی وفات کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں حقیقی اعمام زبیر و ابوطالب نے کفالت کی اور جب چودہ سال کی عمر نبوی میں زبیر کی وفات ہوگئی تو کفالتِ نبوی کا تنہا شرف ابوطالب کو مل گیا ہے۔ زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کی وفات کے سنہ کے بارے میں یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ تحقیق بتاتی ہے کہ وہ آپؐ کی ۳۴ یا ۳۵ سال کی عمر تک زندہ تھے۔

چوتھے روایت اور درایت دونوں سے واضح و ثابت ہوتا ہے کہ دونوں حقیقی چچا تھے اور دونوں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے غایت درجہ محبت و انتہائی الفت رکھتے تھے، اگرچہ دوسرے اعمام و عمات کو بھی آپؐ سے بے پناہ محبت و

الفت تھی مگر ان دونوں کو حقیقی چچا ہونے کی بنا پر اوروں کے مقابلے میں زیادہ محبت تھی اور یہ ایک فطری بات ہے۔

پانچویں، روایت اور درایت دونوں سے واضح ہوتا ہے کہ زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کو آپؐ سے زیادہ محبت تھی اور وہ آپؐ پر زیادہ کرم گستری کرتے تھے۔ رسول اکرمؐ کے وہ سب سے بڑے چچا تھے اور آپؐ کے والدِ ماجد سے زیادہ والستہ۔ یہی وجہ ہے کہ جناب عبداللہ بن عبدالمطلب ہاشمی کی شام سے واپسی پر بیماری و علالت کے سبب یثرب میں قیام کرنے کی خبر جناب عبدالمطلب ہاشمی کو ملی تو ان کی تیمارداری اور دیکھ بھال اور واپس مکہ لانے کے لیے انھوں نے زبیر بن عبدالمطلب ہی کو یثرب بھیجا تھا۔ روایات کے اختلاف کے مطابق زبیر نے ہی اپنے بیمار برادر کی تیمارداری کی اور وہ جب جانبر نہ ہو سکے تو ان کو یثرب کی خاک میں سلانے کا کام بھی زبیر نے ہی انجام دیا تھا اور وہی عبداللہ مرحوم کا سامان تجارت بھی واپس لائے تھے۔[1]

چھٹے یہ کہ دوسری روایات بتاتی ہیں کہ جناب زبیر بن عبدالمطلب کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت الفت تھی اور وہ اپنے بچوں کی طرح آپ کا خیال کرتے تھے۔ وہ ان کو جھولا جھلاتے، لوری سناتے، کھانا کھلاتے اور دوسرے لاڈ پیار کرتے تھے اور یہ سب کفالتِ نبوی کے تقاضے پورے کیے بغیر ممکن نہ تھے۔ روایات کے دروبست سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چچا زبیر کے ساتھ ہی رہتے تھے۔[2]

ساتویں یہ کہ بعد کی زندگی میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح حضرت علیؓ اور دوسرے فرزندانِ ابی طالب ہاشمی کی دیکھ ریکھ اور پرورش و پرداخت فرمائی اسی طرح اپنے بڑے حقیقی چچا زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کی آل و اولاد خاص کر ان کی دختروں

---

[1] بلاذری، ۱/۹۲؛ حلبی ۱/۵۰ و مابعد؛ دیاربکری، تاریخ الخمیس، مکتبۃ جمالیہ مصر غیر مورخہ، ۱/۲۱۱؛ حارث بن عبدالمطلب کی موت کے لیے ملاحظہ ہو: بلاذری ۱/۷۹، ۱۳۸؛ تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہوں: عم نبوی زبیر بن عبدالمطلب اور سیرت نبوی۔

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں مضمون: عم نبوی زبیر بن عبدالمطلب اور سیرت نبوی۔

کی کفالت فرمائی اور زندگی بھر ان کا خیال رکھا، ان کی مالی آسودگی کا انتظام کیا، ان کی شادیاں کروائیں اور ان سے صلۂ رحمی، حسنِ سلوک اور حسنِ تعامل کا وہ رشتہ استوار رکھا جو ایک محسن و احسان شناس ہی کر سکتا ہے۔ دراصل یہ بڑے اور عظیم و شفیق چچاؤں کے احسانات کا ایک طرح سے معاوضہ تھا جو آپؐ نے ان کی اولادوں کو عطا فرمایا تھا۔[1]

نویں یہ کہ بعض روایات میں قرعہ اندازی کا حوالہ ملتا ہے اور اس کے مختلف نتائج کا ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ قرعۂ کفالت ابو طالب کے نام نکلا، دوسرا یہ کہ زبیر کے نام نکلا اور تیسری تطبیق یہ کہ دونوں کے نام بھی اس نے شریک کر لیے اور اس کے نتیجے میں کفالت ایک نے کی یا دوسرے نے یا دونوں نے یکے بعد دیگرے، یہ روایت سے زیادہ راویوں کے قیاسات معلوم ہوتے ہیں۔ بات وہی ہے جو حلبی نے کہی کہ دونوں چچاؤں نے مشترکہ کفالتِ خصوصی کی، جبکہ بلاذری کے بیان اور دوسری روایات سے واضح ہوتا ہے کہ اس کفالتِ نبوی میں عمومی حصہ آپؐ کے دوسرے اعمام و عمات کا بھی تھا۔

دسویں، یہ حوالہ کہ رسول اکرمؐ نے خود بنفسِ نفیس اپنے کفیل مکرم کا انتخاب فرمایا ناقابلِ یقین ہے۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت آٹھ سال کے بچے تھے اور پھر آپؐ کے سامنے انتخاب کا موقع نہیں تھا کہ آپ سب کے چہیتے تھے اور آپؐ کو بھی اپنے دونوں چچاؤں سے خصوصی اور دوسرے اعمام سے عمومی محبت و الفت تھی۔ لہٰذا آپؐ کے انتخاب کرنے کا سوال نہیں تھا۔ یہ شوشہ صرف اس لیے چھوڑا گیا ہے کہ جناب ابو طالب کی تنہا کفالتِ نبوی پر تصدیق و تائیدِ نبوی کی مہر لگائی جائے اور اسے حدیثِ نبوی کا درجہ دے کر بحث سے مبرا قرار دیا جائے۔

بہرحال حقیقت یہ ابھر کر سامنے آتی ہے کہ جناب عبدالمطلب ہاشمی نے اپنی وفات کے وقت اپنے تمام فرزندوں کو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دیکھ بھال اور پرورش و پرداخت کی عام وصیت کی اور جناب زبیر و ابو طالب کو خصوصی وصیت فرمائی۔ کہ وہ دونوں آپؐ کے والدِ مرحوم کے حقیقی بھائی اور آپؐ کے سگے چچا تھے اور دونوں

---

[1] ملاحظہ ہو مضمون: "عم نبوی زبیر بن عبدالمطلب اور سیرت نبوی" نیز جمہرۃ انساب العرب، ۱۵؛ ابن سعد ۸/۶ م، ۷م، اسد الغابہ

آپ سے ٹوٹ کر پیار کرتے تھے ان میں زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کو بوجوہ آپؐ سے زیادہ لگاؤ اور زیادہ گہری محبت تھی کہ وہ ذرا زیادہ قریب تھے۔ آٹھ سال سے چونتیس سال کی عمر شریف تک یعنی پچیس چھبیس برس تک زبیر و ابوطالب دونوں نے آپؐ کی مشترکہ کفالت کی سعادتِ خاص پائی اور زبیر ہاشمی کے انتقال کے بعد جناب ابوطالب ہاشمی کو یہ تمغۂ امتیاز ملا[1] بعد کے طویل عرصہ میں رسولِ اکرمؐ کی کفالت و پرورش، تعلیم و تربیت، دیکھ بھال اور حمایت و نصرت نے ابوطالب ہاشمی کے کارِ خیر کو وہ خیر گی عطا کردی کہ جناب زبیر بن عبدالمطلب ہاشمی کی سعادت کا سورج گہنا گیا، حالانکہ وہ اولین کفیلِ نبوی تھے۔

---

[1] مفصل بحث اور حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو مضمون "عم نبوی زبیر بن عبدالمطلب اور سیرت نبوی" تحقیقات اسلامی علی گڑھ

اعلانِ ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔
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 و تصنیف 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) فی کے عبداللہ (رکن) مالاتھن کنڈی ہاؤس، بلیری، کالی کٹ
(۶) ڈاکٹر حمید اللہ (رکن) منزل منزل کمپلکس علی گڑھ۔ یوپی
(۷) ڈاکٹر احمد سجاد (رکن)
طارق منزل، بریاتو ہاؤسنگ 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 میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر: سید جلال الدین عمری

بحث ونظر

فقہاء کے درمیان اختلاف کے اسباب

مفتی صباح الدین فلاحی قاسمی

'اسبابِ اختلافِ فقہاء' کے موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ان اسباب کو مختلف انداز میں مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہاں ان اسباب کی ترتیب ایک نئے انداز سے پیش کی جا رہی ہے۔

فقہ دراصل کتاب وسنت کے متن کو فقیہانہ طور پر سمجھنے کا نام ہے یعنی اوّلاً اس پہلو سے سمجھنا کہ ایک مخصوص متن اپنی جانب سے شریعت کے کن کن احکام کی رہنمائی کرتا ہے اور ثانیاً اس پہلو سے کہ کسی پیش آمدہ مسئلہ کا شرعی حکم کہاں کس متن کے اندر کس طرح موجود ہے۔

بہرکیف علم فقہ میں ہر استدلال تین عناصر سے مرکب ہوتا ہے یعنی دلیل، طریقۂ استدلال اور عقلِ مستدِلّ (استدلال کرنے والے کی عقل و ذہانت) دلیل اگر اپنے ثبوت اور دلالت میں قطعی ہے تو کسی اختلاف کا سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن اگر وہ کسی بھی پہلو سے ظنّی ہے تو مستدِلّ (فقیہ) کو اس سے استدلال کرنے میں استدلال کے کسی قاعدے اور اپنی فقہی استعداد کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔ اسی لیے فقہاء کے درمیان اختلاف کا واقع ہونا ایک طبعی امر ہے۔

چونکہ تمام اسبابِ اختلاف دراصل ان ہی عناصرِ ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی کی طرف راجع ہوتے ہیں، اس لیے آئندہ سطور میں تمام اسبابِ اختلاف کو ان ہی تین زمروں میں تقسیم کرکے ان کی مختصر وضاحت کی گئی ہے۔

اسبابِ اختلاف ایک نظر میں

(۱) نفسِ دلیل سے تعلق رکھنے والے اسباب: یہ دو طرح کے ہیں:

(۱) دلیل کی دلالت میں ظنیت اور دلیل کے ثبوت میں ظنیت

اوّل دلیل کی دلالت میں ظنیت کا پایا جانا :

(ا) ظنیت کی وہ صورتیں جو نصوصِ قرآن وسنت کی دلالت میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں :

۱۔ کسی لفظ کا دو معنی میں مشترک ہونا۔
۲۔ کسی ترکیب کا دو معنی میں مشترک ہونا۔
۳۔ لفظ کا حقیقت و مجاز کے درمیان متردد ہونا۔
۴۔ لفظ کا لغوی اور شرعی معنی کے درمیان متردد ہونا۔
۵۔ لفظ کا عام یا خاص ہونے کے درمیان متردد ہونا۔
۶۔ لفظ کا مطلق یا مقید ہونے کے درمیان متردد ہونا۔

(ب) ظنیت کی وہ صورت جو خاص قرآن کی دلالت میں پائی جاتی ہے۔

قرات کا مختلف ہونا۔

(ت) ظنیت کی وہ صورتیں جو خاص سنت کی دلالت میں پائی جاتی ہیں :

۱۔ تصرفِ رسول کی جہت میں شبہ کہ وہ بحیثیتِ بشر صادر ہوا یا رسول کی حیثیت میں۔
۲۔ فعلِ رسول کا رسول کے ساتھ خاص ہونا یا امت کو بھی شامل ہونا۔
۳۔ تقریرِ رسول کی دلالت فعل کی مشروعیت یا عدم مشروعیت پر۔

(ث) ظنیت کی وہ صورتیں جو قرآن یا سنت کی دلالت میں دیگر خارجی دلائل کے تعارض سے پیدا ہوتی ہیں۔

یہ باب فقہاء کے درمیان زبردست بحث ومباحثہ اور اختلاف کا میدان رہا ہے۔

۱۔ نصوصِ قرآن کے درمیان تعارض ۲۔ سنتِ قولیہ میں تعارض
۳۔ سنتِ فعلیہ میں تعارض ۴۔ رفعِ تعارض

ثانی : دلیل کے ثبوت میں ظنیت کا پایا جانا : (ثبوت کا مسئلہ قرآن سے متعلق نہیں ہے)

سنت کے ثبوت میں ظنیت کی صورتیں دو پہلوؤں سے پائی جاتی ہیں۔

اوّلاً۔ سند کے پہلو سے (یہ باب بہت وسیع ہے)

ثانیاً ۔متن کے پہلو سے ۔
اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں :
۱۔متنِ حدیث کا قوی تر دلیل کا مخالف ہونا ۔
۲۔متنِ حدیث کی حیثیت کے اعتبار سے سند کا درجہ نہ ہونا ۔
۳۔متنِ حدیث میں شرعی شذوذ کا پایا جانا ۔
۴۔حدیث کا دورِ تابعین میں ظاہر نہ ہونا اور اہلِ فقہ کا اس پر عمل نہ کرنا ۔
۵۔متنِ حدیث کا تاریخی حقائق کے خلاف ہونا ۔
۶۔متنِ حدیث کا ضوابطِ فقہیہ سے معارض ہونا ۔
۷۔راوی (صحابی) کی روایت سے راوی کے عمل کا معارض ہونا ۔

(۲) طریقۂ استدلال سے تعلق رکھنے والے اسباب

(یعنی قواعدِ استدلال اور طرقِ استنباط کے ثبوت وحجیت میں اختلاف)
یہ قواعد مندرجہ ذیل ہیں:

اوّل : قواعدِ اصولیہ

(أ) قواعدِ اصولیہ خاصہ
(ب) قواعدِ اصولیہ عامہ

ثانی: قواعدِ فقہیہ

(أ) قواعدِ فقہیہ خاصہ
(ب) قواعدِ فقہیہ عامہ (مبادی شرعیہ عامہ)

ثالث : ضوابطِ فقہیہ

(أ) ضوابطِ فقہیہ خاصہ
(ب) ضوابطِ فقہیہ عامہ

(۳) مستدِلّ (فقیہ) کی عقل واستعداد سے تعلق رکھنے والے اسباب :

(یعنی مستدل کے استعداد کی عدم کاملیت وعدم کفایت (مستدل کی بشری محدودیت، غیر معصومیت، عقل کی نارسائی اور تقصیرات)
اصلاً یہی سبب منبعِ خطأ اور منشأ اختلاف ہے ۔

۱۔ فقیہ کا دلیل پر مطلع نہ ہونا۔
۲۔ فقیہ کا دلیل کو بھول جانا یا چوک جانا۔
۳۔ دلالۃ النص سے ناواقف ہونا۔
۴۔ جہتِ دلالت سے ناواقف ہونا۔
۵۔ تمام دلائل کا لحاظ نہ کرنا۔
۶۔ مصلحتوں، حاجتوں اور نئے بدلتے رہنے والے عرفیات کی رعایت نہ کرنا۔
۷۔ اجتہادی استعداد کا مفقود ہونا۔

(۴) اختلاف دور کرنے کے طریقے:

۱۔ مصالح کے فہم وادراک کے لیے گہرائی اور باریکی سے غور وخوض کرنا، شریعت کی روح کو صحیح طور پر سمجھنا اور شریعت کے مبادی وقواعد عامہ کی بہترین تطبیق کرنا۔
۲۔ تتبع اور استقراء کے ذریعہ مسئلہ سے متعلق تمام دلائل کا استیعاب واستقصاء کرنا۔
۳۔ تمام دلائل کی جانچ پرکھ کرنا۔ ان کا موازنہ کرکے محاکمہ کرنا۔
۴۔ جن مسائل میں نص موجود نہیں یا نص ایک سے زائد معنی کی محتمل ہو، ان میں باہمی مشاورت اور اجتماعی فقہ واجتہاد کے ذریعہ مسئلہ کا شرعی حل دریافت کرنا۔

فقہِ قرآن وسنت میں اختلاف کے اسباب کی تفصیلی وضاحت

۱۔ نفسِ دلیل سے تعلق رکھنے والے اسباب: یہ دو طرح کے ہیں: اوّل: دلالت میں ظنّیت، ثانی: ثبوت میں ظنّیت۔

اوّل۔ دلیل یعنی نصوصِ قرآن وسنت کی دلالت میں احتمال (ظنّیت)

(أ) احتمال کی وہ صورتیں جو قرآن وسنت میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں:

(۱) لغت کے اعتبار سے کسی لفظ مفرد کا کئی معنوں میں مشترک ہونا، جیسے آیت عدت:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ	جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو، وہ تین
بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ	مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو
(البقرہ: ۲۲۸)	روکے رکھیں۔

میں وارد 'قروء' کا لفظ طہر یا حیض کے معنیٰ میں مشترک ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء 'قروء'

سے مراد طہر لیتے ہیں اور بعض کے خیال میں اس سے مراد حیض ہے۔ یا مثلاً آیت :

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ	اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح
مِنَ النِّسَاءِ (النساء: ۲۲)	کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو۔

میں 'نکاح' کا لفظ عقد اور وطی کے معنی میں مشترک ہے۔ اب وضاحت طلب یہ ہے کہ یہاں 'نکاح' کس معنی میں ہے، عقدِ نکاح کے معنی میں یا وطی کے معنی میں؟

(۲) کسی مرکب کا کئی معنوں میں مشترک ہونا۔ جیسے آیت :

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ	اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت
ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ	لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں، ان کو اسی
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ	کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی قبول
لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ج	نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں۔ سوائے
وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝ إِلَّا الَّذِينَ	ان لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد
تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا (النور: ۴)	تائب ہو جائیں اور اصلاح کر لیں۔

میں اِلّا کا لفظ ہے۔ یہ حرفِ استثناء صرف دوسرے جملہ یعنی 'أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ' کی طرف بھی راجع ہو سکتا ہے اور ایک ساتھ دونوں جملوں کی طرف بھی، یعنی 'اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا' کا مرجع صرف 'فاسق' ہے یا فاسق و شاہد دونوں ہی اس کا مصداق ہیں؟

یا مثلاً آیت

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ	جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے
اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي	لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو
الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا	کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں، ان کی
أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ	سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے
وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ	جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف
يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ	سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن
(المائدہ: ۳۳)	کر دیے جائیں۔

میں 'او' کا کلمہ تخییر (اختیار دینے) کے لیے بھی ہو سکتا ہے یعنی محارب کی سزا تقتیل ہے یا تصلیب یا تقطیع یا نفی، ان میں سے ایک اور یہ توزیع (تقسیم) کے لیے بھی ہو سکتا

ہے یعنی یہ کہ جو زمین پر فساد پھیلاتے ہیں، تقتیل، تصلیب، تقطیع اور نفی، یہ سب ان کی سزا کی قسمیں ہیں۔

(۳) لفظ کا حقیقت اور مجاز کے درمیان متردّد ہونا: جیسے آیت:

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ — دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے۔ (البقرہ: ۲:۲۵۶)

میں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ خبر 'نہی' کے معنی میں ہے یا یہ 'خبرِ حقیقی' کے مفہوم میں ہے۔ یا مثلاً آیت تیمم:

اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ (النساء: ۴۳) — یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو۔

میں 'ملامسۃ' کا لفظ لغت کے حقیقی معنی یعنی 'لمس' (چھونا) میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں بطور استعارہ جماع کے معنی میں، یا مثلاً آیتِ محاربہ:

اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (المائدہ: ۳۳) — یا وہ جلاوطن کر دیے جائیں۔

میں 'نفی من الارض' سے مراد حقیقی معنی یعنی اس زمین سے مجرم کو جلاوطن کرنا ہے جس میں فساد پھیلانے کا ارتکاب کیا ہے، یا مجازی معنی یعنی 'قید کرنا' ہے۔

(۴) لفظ کا لغوی اور شرعی معنیٰ کے درمیان متردّد ہونا: جیسے آیتِ محرمات:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ — تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں، بیٹیاں
وَبَنٰتُكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ وَعَمّٰتُكُمْ — بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں،
وَخٰلٰتُكُمْ وَبَنٰتُ الْاَخِ وَبَنٰتُ — بھانجیاں اور تمہاری وہ مائیں جنھوں نے
الْاُخْتِ وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَ — تم کو دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ
اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَاُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ وَ — شریک بہنیں اور تمہاری بیویوں کی مائیں
رَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ — اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنھوں نے
الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء: ۲۳) — تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے۔

میں بنات کے لفظ سے مراد لغوی معنیٰ یعنی مطلقاً مرد کے نطفہ سے متولد ہر لڑکی ہے حتیٰ کہ زنا سے پیدا شدہ بچی بھی، یا مراد صرف 'بنتِ شرعی' یعنی شرعی نکاح سے پیدا شدہ لڑکی ہے۔ یا مثلاً آیتِ خمر:

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ — یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور

وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ پانسے یہ سب گندے شیطانی
مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ (المائدہ:۹۰) کام ہیں۔

میں خمر سے مراد لغوی معنی یعنی خاص انگور سے کشید کی ہوئی شراب ہے یا وہ پانچوں قسم کی شراب مراد ہے جو نزولِ آیت کے وقت مقامِ نزول پر رائج تھی یعنی انگور، کھجور، شہد، گندم اور جَو کی شراب۔

(۵) لفظ کا عام یا خاص ہونے کے درمیان متردّد ہونا، جیسے آیت:

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا اور اس کے بعد اللہ نے آدم کو ساری چیزوں
(البقرہ: ۳۱) کے نام سکھائے۔

میں اسماء سے مراد قیامت تک کے مَا كَانَ وَمَا يَكُوْنُ کے نام ہیں، یا لغات، یا اسمائے الٰہی، یا ان اشیائے علویہ وسفلیہ کے نام جن کا منصبِ خلافت تقاضا کرتا ہے؟ یا مثلاً شریعت (قرآن وحدیث) میں مردوں سے خطاب عورتوں کو بھی عام ہے یا نہیں؟

(۶) لفظ کا مطلق یا مقیّد ہونے کے درمیان متردّد ہونا۔ جیسے آیتِ کفارۂ یمین (ظہار):

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے
يَّتَمَآسَّا (المجادلہ: ۳) کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔

میں 'تحریر رقبہ' (غلام کو آزاد کرنا) مطلق ہے جبکہ قتلِ خطأ کے کفارۂ دیت میں 'رقبۃ مؤمنۃ' (مومن غلام کو آزاد کرنا) ایمان کی قید کے ساتھ ذکر ہوا ہے (النساء ۹۲/۴)

(ب) احتمال کی ایک صورت جو خاص قرآن کی دلالت میں پائی جاتی ہے:

قراءت کا مختلف ہونا، جیسے آیتِ وضو:

وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ سروں پر ہاتھ پھیر لو اور پاؤں ٹخنوں تک
اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ؕ دھولیا کرو۔

میں 'ارجلکم' کی قراءت جو کہ اصلاً منصوب ہے، اسے 'مجرور' بھی پڑھا گیا ہے یعنی 'ارجلکم' چنانچہ سوال یہ پیدا ہوگیا ہے کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے یا صرف مسح کرنا۔

(ت) احتمال کی مزید صورتیں جو خاص سنت کی دلالت میں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ اس امر سے عدمِ معرفت کہ فعلِ رسولؐ کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی یہ کہ وہ

محض بشر کی حیثیت سے عادت و تجربہ کے طور پر صادر ہوا یا بحیثیتِ رسول علی وجہ التبلیغ ، یا جماعت مسلمین کے امام و رئیس عام کی حیثیت میں، یا قاضی کی حیثیت میں۔

۲۔ (أ) فعلِ رسول کا کبھی رسول کے ساتھ خاص ہونا اور کبھی امت کو شامل ہونا: جیسے رسول کی خاصیات میں سے ہے صلاۃ الضحیٰ کا واجب ہونا، رات میں تہجد پڑھنا چار سے زیادہ عورتوں سے یا بغیر مہر کے نکاح کرنا۔ لیکن لفظ 'ہبہ' کے ذریعہ نکاح کے مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ رسول کے ساتھ خاص ہے یا امت کو عام ہے۔

(ب) فعلِ رسولؐ کے سلسلہ میں اس بات کا احتمال کہ وہ نصِ قرآنی کا بیان ہے یا نہیں؟ جیسے وضو میں مضمضہ (کلی کرنے) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنے) پر آپؐ کا مستقل عمل کرنا حنفیہ کے نزدیک وضو میں ان اعمال کے واجب ہونے کا بیان نہیں ہے جبکہ دیگر فقہاء اسے بیان مانتے ہیں۔

(ت) رسولؐ کے فعل کو قربت یا اباحت پر محمول کرنے میں احتمال۔ جیسے حضورؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر عرفات سے واپسی میں مقام ابطح میں قیام فرمایا۔ اس کے سلسلہ میں ابوہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا خیال ہے کہ یہ مناسکِ حج میں سے ہے اور حاجی کے لیے ابطح میں قیام سنت ہے۔ مگر حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ یہ ایک اتفاقی امر تھا، اس کا مناسکِ حج سے کوئی تعلق نہیں۔ یا مثلاً طوافِ کعبہ میں 'رمل' سنت ہے یا حضور نے کسی عارضی وجہ سے اتفاق کے طور پر کیا؟

(ث) فعلِ رسولؐ کے بارے میں کبھی وہم کی بنا پر احتمال کا پیدا ہونا: جیسے لوگوں نے رسول اللہؐ کو حج ادا فرماتے ہوئے دیکھا تو بعض لوگ یہ سمجھے کہ آپ متمتع تھے، بعض کے خیال میں آپ قارن تھے اور بعض کی رائے میں آپ مفرد تھے۔

یا مثلاً لوگوں نے آپ کو ایک یہودی کا جنازہ گزرتے وقت کھڑے ہوتے ہوئے دیکھا، تو آپ کے قیام کی علت کے بارے میں بعض نے کہا کہ ملائکہ کی تعظیم کے لیے یا موت کی ہولناکی کی وجہ سے کھڑے ہوئے، اس صورت میں مومن و کافر دونوں کے لیے حکم عام ہو جائے گا۔ بعض کے خیال میں آپؐ کا کھڑا ہونا اس رائے کی بنا پر تھا کہ جنازہ آپؐ کے سر کے اوپر نہ ہو جائے۔ ایسی صورت میں یہ صرف کافر کے لیے خاص ہوگا۔

۳۔ اس بات میں اختلاف کہ فعلِ خاص سے متعلق تقریر اس فعل کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟

مثلاً ثبوتِ نسب کے لیے 'قیافہ' کے اعتبار کا مسئلہ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مجزز المدلجی (قیافہ شناس) نے زید بن حارثہ اور اسامہ بن زید کے پاؤں کو دیکھ کر کہا کہ یہ دونوں باپ بیٹے ہیں (ھٰذہ الاقدام بعضھا من بعض) اسامہ انتہائی کالے اور زید نہایت گورے تھے۔ اس بنا پر کفار اسامہ کے نسب پر قدح کرتے تھے۔ آپ کو مدلجی کا قول سن کر بڑی خوشی ہوئی۔

(ث) ظنیت کی وہ صورتیں جو قرآن یا سنت کی دلالت میں دیگر خارجی دلائل کے تعارض سے پیدا ہوتی ہیں (اس تعارض کو رفع کرنے کے لیے تاویل وتعلیل کے ذریعہ جمع وتوفیق یا پھر ترجیح کا طریقہ اپنایا جاتا ہے۔ ازالۂ تعارض میں مقاصدِ شریعت کی معرفت معاون ثابت ہوتی ہے یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نصوص کا یہ تعارض حقیقی نہیں ہوتا، ظاہری ہوتا ہے۔)

اس کی چند صورتیں یہ ہیں:

(۱) نصوصِ قرآنی کے درمیان تعارض۔ جیسے جنگ کے ذریعہ فتح کی ہوئی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کا مسئلہ:

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ	اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مالِ غنیمت تم نے
شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ	حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ
وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰكِیْنِ	اور اس کے رسولؐ اور رشتہ داروں اور
وَابْنِ السَّبِیْلِ (الانفال: ۴۱)	یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔

یا جیسے: عورت کے قریبی غیر محرم سے گھریلو پردہ کے ذکر میں آیت:

وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا	اور اپنا بناؤ سنگھار نہ دکھائیں بجز اس
ظَهَرَ مِنْهَا (النور: ۳۱)	کے جو خود ظاہر ہو جائے۔

میں 'اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا' کے استثناء سے مراد "وجہ وکف" (چہرہ اور ہتھیلی) کا استثناء، اس میں حدیثیں دونوں موقف کے لیے پیش کی جاتی ہیں۔

(۲) سنتِ قولیہ میں تعارض: جیسے حدیث:

(۱) لَاصَلَاۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ (بخاری ۱/۱۰۴) — اس کی نماز نہیں جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی۔

(۲) مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ فَقِرَاءَۃُ الْاِمَامِ لَہٗ قِرَاءَۃٌ (طحاوی ۱/۱۰۶) — جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قرارت ہی اس کی قرارت ہے۔

پہلی حدیث کا تقاضا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرارت امام مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہو جب کہ دوسری حدیث کا تقاضا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرارت مقتدی پر فرض نہ ہو۔

(۳) سنتِ فعلیہ میں تعارض: جیسے:

۱۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں:

اِنَّ النَّبِیَّ اَفْرَدَ الْحَجَّ — نبیؐ نے صرف حج کیا (یعنی عمرہ کے بغیر)

۲۔ سالم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں:

تَمَتَّعَ رَسُوْلُ اللّٰہِ فِیْ حَجَّۃِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَۃِ اِلَی الْحَجِّ — رسولؐ نے عمرہ کے ساتھ حجِ تمتع کیا۔

(۳) حضرت انس فرماتے ہیں:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ یُلَبِّیْ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَۃِ جَمِیْعًا یَقُوْلُ لَبَّیْکَ عُمْرَۃً وَحَجًّا (صحیح مسلم بشرح النووی ۸/۲۰۶-۲۱۶) — میں نے نبیؐ کو حج اور عمرہ کا تلبیہ ایک ساتھ کرتے ہوئے سنا۔ آپؐ فرما رہے تھے: لَبَّیْکَ عُمْرَۃً وَحَجًّا

یعنی نبیؐ کے حجۃ الوداع کے بارے میں تینوں قسم کے حج کی روایتیں موجود ہیں، یعنی یہ کہ آپؐ نے حجِ افراد کیا یا حجِ تمتع کیا یا حجِ قران کیا۔

مزید مثالیں:

۱۔ محرم (حج یا عمرہ کے لیے احرام باندھنے والے) کے نکاح کا مسئلہ

۲۔ نکاح میں مہر کی کم سے کم مقدار کا مسئلہ۔

۳۔ قصاص میں آلۂ قتل میں مماثلت کے اعتبار کا مسئلہ۔

۴۔ باپ کا اپنی اولاد کو ہبہ کر کے رجوع کرنے کا مسئلہ۔

۵۔ مسِ ذکر سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ۔

۶۔ تیمم میں مٹی پر ایک بار یا دو بار ہاتھ مارنے کا مسئلہ
۷۔ محرم کے بدن میں خوشبو کے برقرار رہنے کا مسئلہ۔
۸۔ استنجاء کے وقت قبلہ کی طرف رخ کرنے یا بیٹھ کرنے کا حکم۔
۹۔ چوری کے نصاب کی مقدار کا مسئلہ۔
۱۰۔ منی کے نجس ہونے کا مسئلہ۔

رفع تعارض میں مختلف فقہاء کا زاویۂ نگاہ اور نقطۂ نظر مختلف ہوتا ہے:
جیسے رفع یدین کے مسئلہ میں حنفی اور شافعی نقطۂ نظر کا اختلاف۔
امام شافعی کے نزدیک 'رفع یدین' نماز کے لیے 'زینت' ہے اور حنفیہ کے ہاں یہ ایک خلافِ 'قنوت' عمل ہے کیونکہ نماز میں اصل 'قنوت' ہے۔

قُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ — اللہ کے آگے اس طرح کھڑے ہو جیسے
(البقرہ : ۲۳۸) — فرماں بردار غلام کھڑے ہوتے ہیں۔

چنانچہ رفع یدین سے متعلق تمام احادیث میں تطبیق، احناف کے نزدیک یہ ہے کہ نماز میں اعمال کا ارتقار 'حرکت' سے 'سکون' کی طرف ہوا ہے اور آخر میں صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت رفع یدین برقرار رہا۔

رفعِ تعارض میں فقہاء کے درمیان نسخ اور عدم نسخ کا دعویٰ مختلف ہو جاتا ہے:
جیسے امام شافعیؒ نے حدیث:

اَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ — جس نے پچھنا لگایا اور جس نے پچھنا لگوایا
(بخاری) — دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا۔

پر کتاب الام میں بحث کی اور اسے منسوخ قرار دیا۔ (مقدمہ المجموع)

سنتِ قولیہ میں رفع تعارض کے لیے بعض فقہاء اصح کو اختیار کر لیتے ہیں اور بالمقابل کو ترک کر دیتے ہیں۔ بعض ان کے درمیان تطبیق کی کوشش کرتے ہیں۔ خواہ لم درجہ کی صحیح یا حسن حدیث کو اصل قرار دے کر اصح حدیث کے خلافِ ظاہر توجیہ کرنی پڑے، بعض اس حدیث کو اختیار کر لیتے ہیں جس پر صحابہ کا عمل ہو اور دوسری حدیث کی تاویل کر لیتے ہیں۔

ثانی دلیل (سنت) کے ثبوت میں شبہ (ظنیت) کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

اوّلاً: سند کے پہلو سے یعنی کسی سند کا ایک فقیہ کی نظر میں قابلِ قبول ہونا اور دوسرے کی نظر میں ناقابلِ قبول ہونا۔

جیسے عبادہ بن صامتؓ سے مروی ابوداؤد و ترمذی کی ایک حدیث سے امام شافعی مقتدی کے لیے فاتحہ کی قراءت پر استدلال کرتے ہیں جب کہ اس حدیث کے دونوں راوی یعنی ابن اسحاق اور نافع بن محمود کو ابن قدامہ مقدسی مدلس اور ضعیف قرار دیتے ہیں۔ یا مثلاً حدیثِ مرسل کی قبولیت میں اختلاف۔

ثانیاً: متن کے پہلو سے ثبوتِ حدیث میں شبہ کا پیدا ہونا:

(ا) فقیہ کی نظر میں اگر متنِ حدیث قوی تر دلیل کے مخالف ہو تو اس کا قوی تر کو قبول کر لینا:

جیسے نفقہ مطلقہ ثلاثہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فاطمہ بنتِ قیسؓ کی حدیث کو چھوڑ کر آیتِ قرآنی کو اختیار کرنا یا مثلاً میت پر رونے سے میت کو عذاب ہونے کے مسئلہ میں عبداللہ بن عمرؓ کی روایت:

اِنَّ الْمَیِّتَ لَیُعَذَّبُ بِبُکَآءِ اَھْلِہٖ عَلَیْہِ (مسلم، کتاب الجنائز)	میت کو اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب دیا جاتا ہے۔

اس روایت پر حضرت عائشہؓ کا قرآن کی آیت:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (الانعام: ۱۶۴)	کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔

کے ذریعہ نقد کرنا۔ یا مثلاً احناف کا آیتِ قرآنی:

وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ، فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ (البقرہ: ۲۸۲)	پھر اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی اس پر گواہی کرا لو اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں تاکہ ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلائے یہ گواہ ایسے لوگ ہوں جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔

کی بنا پر ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ قضا والی روایت کو قبول نہ کرنا۔ یا مثلاً

سفر میں جمع بین الصلاتین کے باب میں احناف کا قرآن کی آیت :

اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا (النساء: ۱۰۳)

نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندیٔ وقت کے ساتھ اہلِ ایمان پر لازم کیا گیا ہے۔

کی بنا پر متعلق روایت کو قبول نہ کرنا۔

(۲) فقیہ کے نزدیک سند کا اس پایہ کا نہ ہونا جو مبنیٰ حدیث کے لیے اس کے نزدیک درکار ہے۔ مثلاً جو مسلّمہ عمومی نوعیت (عموم بلویٰ) والا ہو اس میں حدیث کے لیے مشہور ہونے کی شرط لگانا یا مثلاً جو مسلّمہ خلافِ قیاس ہو اس میں راوی کے فقیہ ہونے کا تقاضا کرنا۔

(۳) متنِ حدیث میں شرعی شذوذ کا پایا جانا قبولیتِ حدیث میں مانع ہو: مثلاً صلاۃ التسبیح کی مشروعیت کا مسئلہ یہ حدیث سنن ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اور سند و متن دونوں اعتبار سے ضعیف ہے، امام احمدؒ فرماتے ہیں۔ صلاۃ تسبیح نبیؐ سے ثابت نہیں ہے (لَا تَصِحُّ عَنِ النَّبِیِّ) اور ابن تیمیہؒ کا کہنا ہے کہ صلاۃ تسبیح کی حدیث رسول اللہ پر جھوٹ ہے (اِنَّهَا كَذِبٌ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ)

اس میں شرعاً شذوذ اس طرح ہے کہ یہ نماز جو روزانہ یا ہفتہ وار یا ماہانہ یا عمر میں ایک بار پڑھنے اور تسبیحات کی متعینہ گنتی کے ساتھ ہے شریعت میں اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے یعنی خاندانِ صلاۃ میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے۔

یا جیسے سنن نسائی میں نعمان بن بشیرؓ سے مروی یہ حدیث کہ نبیؐ نے صلاۃ الکسوف (سورج گرہن کی نماز) دو رکعتیں اس طور سے پڑھیں کہ ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کیے یعنی معمول کی دو رکعات کی طرح۔ اسی نماز سے متعلق صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبیؐ نے دو رکعتیں ہر رکوع (اور ہر سجدوں) کے ساتھ ادا کیں یہاں قیاس نظریہ ہے کہ صلاۃ الکسوف کو بھی تمام نمازوں پر 'اعتبار' کیا جائے۔ یعنی ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں۔

یا مثلاً تین رکعات وتر میں دو رکعات کے بعد قعدہ نہ کرنا۔ خاندانِ صلاۃ میں اس کی نظیر نہیں ہے۔ صلاۃ المغرب جو تین رکعات والی نماز ہے وہ اس کے خلاف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مغرب اور وتر میں فرق صرف دعا، قنوت کا ہے۔

(۴) حدیث کا تابعین کے دور میں ظاہر نہ ہونا اور اہل فقہ کا اسے معمول بہ نہ بنانا بھی حدیث کی قبولیت اور عدم قبولیت میں مؤثر ہے۔

جیسے قلتین والی روایت:

اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ	جب پانی دو قُلّہ کے برابر ہو تو وہ ناپاک
لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا	نہیں ہوتا۔

بہت سے طرق سے مروی اور صحیح ہونے کے باوجود احناف اور مالکیہ کے نزدیک معمول بہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے دور میں ظاہر نہیں ہوئی۔

(۵) متن کا تاریخی حقائق کے خلاف ہونا بھی قبولیتِ حدیث میں مانع ہے:

جیسے فضائلِ ابوسفیانؓ میں مسلم کی اس حدیث کو ابن حزمؒ نے رد کر دیا ہے، جس میں ہے کہ ابوسفیانؓ نے آپؐ سے تین درخواستیں قبول کرنے کو کہا تھا۔ ابن حزم کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں راوی کو وہم ہو گیا ہے۔ ایک روایت کے مطابق ابن حزم اس حدیث کو موضوع کہتے تھے ان کا کہنا تھا کہ ساری گڑبڑ عکرمہ بن عمار نے کی ہے جس نے ابوزمیل سے اس کی روایت کی ہے۔

(۶) حدیث کا ضوابطِ فقہیہ کے معارض ہونا بھی عدمِ قبولیت کا ایک سبب ہے:

جیسے فقہائے احناف حدیث عفراء کو قبول نہیں کرتے، کیونکہ ان کے نزدیک فقہی ضابطہ یہ ہے کہ:

خبر الآحاد ورد مخالفا	جو خبرِ واحد اصول فقہیہ کے مخالف ہو
لنفس الاصول لَمْ يُقبل	وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

(۷) راوی (صحابی) کی روایت سے راوی کے عمل کا معارض ہونا:

چنانچہ بعض فقہاء روایت کو حجت قرار دیتے ہیں اور بعض عملِ راوی (صحابی) کو، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ:

طُهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ	جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ
فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ	ڈال دے تو اس کی پاکی یہ ہے کہ وہ اسے
مَرَّاتٍ (مسلم ۲/ ۱۸۲)	سات بار دھوئے۔

اس کے برعکس امام طحاوی اور دارقطنی نے ابوہریرہؓ ہی سے مرفوعاً بیان کیا ہے کہ:

إِنَّهُ يَغْسِلُ مِنْ وُلُوغِهِ ثَلَاثَ	یعنی ابوہریرہؓ کتے کے منہ ڈالنے پر برتن کو

مَرَّاتٍ۔ تین بار دھوتے تھے۔"

اس صورت میں جن حضرات نے روایت کو اختیار کیا انھوں نے عملی اختلاف کی تاویل کی اور جنھوں نے عمل کو حجت مانا انھوں نے عمل صحابی کو روایت کے لیے ناسخ قرار دیا۔

۲۔ طریقۂ استدلال سے تعلق رکھنے والے اسباب: (یعنی استدلال کے قواعد میں اختلاف کا واقع ہونا)

یہ قواعد مندرجہ ذیل ہیں:

اوّل (أ) قواعدِ اصولیہ خاصہ (یعنی وہ 'اصول' جو شارع کے الفاظ، لغت، اور اسالیبِ زبان سے متعلق ہیں یہ فہم نصوص میں کام آتے ہیں۔ جیسے:

○ اس بارے میں اختلاف کہ امر کا صیغہ واجب ہونے کا مقتضی ہے یا مندوب ہونے کا۔ چنانچہ ایک رائے یہ ہے کہ اَنَّ الامر المجرّد لا یقتضی الوجوب جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ اَلْاَمْرُ اِذَا جُرِّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ اَفَادَ الوجوب۔

○ اسی طرح یہ اختلاف کہ امر کا صیغہ فوریت یا تکرار کا مقتضی نہیں ہے۔ الامر المجرّد لا یقتضی الفور اولا یقتضی التکرار

○ اس بارے میں اختلاف کہ 'نہی' کا صیغہ حرام یا مکروہ ہونے کا متقاضی ہے یا نہیں۔

○ لفظِ عام کے بارے میں اختلاف رائے ہے کہ وہ تخصیص کے بعد باقی افراد میں حجت ہے یا نہیں، جیسے قاعدہ یہ ہے کہ تخصیص کیا ہوا عام حجت نہیں (العام المخصوص لیس بِحُجَّةٍ) یا یہ قاعدہ کہ عام قطعی طور پر اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے (العام ینتظم جمیع افرادہ قطعاً) یعنی عموم کی دلالت اپنے تمام افراد پر قطعی ہوتی ہے، (جبکہ بعض کے نزدیک ظنّی ہوتی ہے۔)

○ اور یہ کہ حدیثِ احاد یا قیاس کے ذریعہ تخصیص صحیح ہے یا نہیں؟

○ مطلق کے سلسلہ میں اختلاف یہ ہے کہ اسے مقیّد پر محمول کیا جائے گا یا نہیں اور یہ کہ حدیثِ احاد کے ذریعہ عام کو مقیّد کرنا صحیح ہے یا نہیں اور یہ کہ مطلق ہر ایک فرد پر دالّ ہوتا ہے۔ (المطلق یَدُلُّ عَلٰی اَیِّ فَرْدٍ)

○ مفہوم مخالف کے بارے میں اختلاف کہ غیر منطوق پر منطوق کے حکم کا مخالف حکم معتبر ہوگا یا نہیں ؛ جیسا کہ قاعدہ ہے مفہوم حجّت نہیں ہے (المفہوم لیس بحجّۃٍ) یا مثلاً کسی حکمِ قرآنی پر اضافہ اس حکم کا نسخ ہے یا نہیں بعض کے نزدیک قاعدہ ہے کہ اَلزِّیَادَۃُ عَلَی النَّصِّ الْقُرْاٰنِی نَسْخٌ۔

○ عطف والے جملوں میں استثناء تمام جملوں کی طرف عائد ہوگا یا صرف آخری جملہ کی طرف۔

○ یہ قاعدہ کہ معرف باللام کے لیے کوئی عموم نہیں ہوتا (ان المعرّف باللام لا عموم لہ)

(ب) قواعدِ اصولیہ عامہ : (یہ زیادہ تر متفق علیہ قواعد ہیں تاہم ان کے درمیان اختلافی قواعد بھی موجود ہیں)

مثلاً کلام کو بے معنی قرار دینے کے مقابلے میں اس کا معنی لینا اولیٰ ہے (اِعْمَالُ الکلام اولیٰ من اھمالہ) کلام میں اصل حقیقت ہے (نہ کہ مجاز) (الاصل فی الکلام الحقیقۃُ) الفاظ میں دو باتوں کا ایک ساتھ ذکر ہو، یہ واجب نہیں کرتا کہ دونوں حکم میں بھی ایک ہیں۔ (القِرانُ فی النظم لایوجب القِرانَ فی الحکم)

ثانی (أ) قواعدِ فقہیہ خاصہ : یہ باب بھی اختلاف کا بڑا سبب رہا ہے، یہ قواعد عملِ استنباط میں کام آتے ہیں، ان کی حجیت و عدم حجیت میں خاصا اختلاف واقع ہوا ہے۔)

قیاس (غیر منصوص الحکم مسئلہ کو منصوص الحکم مسئلہ سے ملحق کرنا) استحسان (قیاس خفی یا قیاس مرسل) استصلاح (مصالح مرسلہ یا اتباع المصلحۃ)، استصحابِ حال، عرف وعادت کا لحاظ، قول صحابی، سدِّ ذرائع، براءت اصلیہ یا اباحۃ، شرائعِ سابقہ۔

(ب) قواعد فقہیہ عامہ :(مبادی شرعیہ عامہ کے انطباق میں اختلاف واقع ہونا) یہ قواعد شریعت کی روح، اس کے مزاج، اس کے مقاصد و مصالح اور اس کے اسرارِ حکم کو منضبط کرتے ہیں۔ یہ قطعی ہیں اور نصوص واضحہ قطعیہ کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان میں اصلاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف ان کے انطباق (Application) کے وقت ہوتا ہے۔

القواعدُ الخَمسۃُ الکُبریٰ (پانچ جامع اور عظیم قاعدے)

(۱) الأمورُ بمقاصدها — چیزیں اپنے مقصد کے ماتحت ہوتی ہیں۔
(۲) اليقين لايزال بالشّكِ — یقینی چیز شک کے ذریعہ زائل نہیں ہوتی
(۳) الضرر يُزال — ضرر کا ازالہ کیا جائے گا
(۴) المشقّة تجلب التيسير — مشقّت رخصت کی طالب ہوتی ہے
(۵) العادة محكمة — عادت فیصلہ کن ہوتی ہے

دیگر قواعد جیسے :

(۶) الأصل فى الأشياء الإباحة — چیزیں اصلاً مباح ہیں
(۷) قاعدةُ حفظِ المصالح — مصلحتوں کی حفاظت کی جانی چاہیے۔
(۸) قاعدةُ اليُسرِ ورَفعُ الحَرَج — سہولت کا خیال اور تنگی کا ازالہ کیا جانا چاہیے۔
(۹) قاعدة إزالةِ الضرر وسَدّ ذرائع الفساد — ضرر کے ازالے اور ذرائع فساد کو بند کرنے کا قاعدہ۔
(۱۰) الضرورات تبيح المحظوراتِ — شدید ضرورت کے حالات میں ممنوع چیزیں مباح ہوجاتی ہیں۔
(۱۱) الضرورات تُقدّر بقدرها — ضرورت کی حدبندی اس کی مقدار سے ہی کی جائے گی۔
(۱۲) دفع الضرر مقدّم على جلب المنافع — حصولِ منفعت پر دفعِ ضرر مقدّم ہے۔
(۱۳) درءُ المفاسد أولى من جلب المصالح — مفاسد کو دور کرنا مصالح کے حصول پر راجح ہے۔
(۱۴) ارتكاب أخفّ الضررين — دو ضرروں میں ہلکے ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔
(۱۵) الضرر لايُزال بالضرر — ضرر کو ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا۔
(۱۶) يحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العامّ — ضرر عام کو دفع کرنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا۔

ثالث : ضوابطِ فقہیہ خاصّہ وعامّہ: (ان میں متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں قواعد ہیں، ان کی حجیت و عدم حجیت میں اختلاف ہوا ہے)

(۱۷) البيّنة على المدّعى واليمين على من أنكر — ثبوت لانا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم کھانا اس کے سر ہے جو انکار کرے۔
(۱۸) كلّ كفّارةٍ سببها معصية فهي على الفور — معصیت کے ہر کفارہ کی ادائیگی فوراً

ہونی چاہیے۔

(۱۹) الاصل فی الابضاع التحریم جنسی استفادے میں اصل حرمت ہے۔

(۲۰) کل من مات لاوارث لہ فمالہ لبیت المال ہر لاوارث میت کا مال بیت المال کا ہے۔

(۲۱) ایما اھاب دبغ فقد طھر ہر دباغت شدہ چمڑا پاک ہے

(۲۲) کل ماء لم یتغیر احد اوصافہ طھور ہر وہ پانی جس کا ایک وصف نہ بدلا ہو وہ ذریعۂ طہارت ہے۔

(۲۳) کل شیء منع الجلد من الفساد فھو دباغ (غیر الشافعیہ) ہر چیز جو کھال کو فساد سے روکے وہ دباغت ہے۔

(۲۴) الاجر والضمان لا یجتمعان (الحنفیہ) اجرت اور تاوان دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

(۲۵) الرخص لا تناط بالمعاصی (الشافعیۃ) معصیت رخصت کا سبب نہیں بن سکتی۔

(۲۶) جمیع ما خرج من القبل والدبر نجس الا الولد والمنی (غیر الحنفیہ) اگلے اور پچھلے راستہ سے نکلنے والی ہر چیز نجس ہے سوائے اولاد اور منی کے۔

(۲۷) خبر الآحاد ورد مخالفاً لنفس الاصول لم یقبل (الحنفیہ) اصول کے مخالف خبرِ واحد قابلِ قبول نہیں ہے۔

(۳) مستدِل کے استعداد کی عدم کاملیت اور عدم کفایت: اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) عدم معرفۃ دلیل: مستدِل (مجتہد) کو دلیل (حدیث) نہ پہنچی ہو یا دلیل ناسخ نہیں پہنچی ہو یا حدیث ضعیف طریقہ سے پہنچی ہو اور اس کے نزدیک ثابت نہیں قرار پائی، نتیجتاً اس نے مسئلہ کو غیر منصوص مان کر ظاہر قرآن یا کسی دوسری حدیث یا قیاس یا استصحاب وغیرہ کے مطابق حکم نکالا جو کہ اصل دلیل کے مخالف ثابت ہوا (سلف میں اختلافِ اقوال کا غالب سبب یہی تھا اور ایسا ظاہر ہے کہ سنت وحدیث کے معاملہ میں ہی پیش آیا ہے۔ ابتدائی دور میں یہ مجتہد کے لیے ایک عذر تھا۔ اب یہ عذر باقی نہیں رہا، بلکہ اب یہ مستدِل (مجتہد) کی تقصیر مانی جائے گی۔ اب دلیل تک عدم رسائی مطالعہ کی کمی اور کوتاہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔

مثلاً جدّہ (دادی، نانی) کی میراث کا مسئلہ۔ حضرت ابوبکرؓ سے جدہ کی میراث کے سلسلہ میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ اللہ کی کتاب میں اس کا کوئی حصہ نہیں اور نہ میرے علم کی حد تک سنتِ رسولؐ میں، پھر انھوں نے دیگر صحابہ سے پوچھا تو مغیرہ بن شعبہ اور محمد بن مسلمہ اور دیگر صحابہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسولؐ نے اسے سدس (۱/۶) دیا تھا (ابوداؤد، ترمذی)

نیز درج ذیل مسائل: سنتِ استیذان، عورت کو اس کے شوہر کی دیت سے وراثت دینا، جزیہ میں مجوس کا حکم، طاعون کے معاملہ میں رسولؐ کی سنت، جس کو نماز میں شک پیش آتا ہو اس کا معاملہ، جو شخص صبح جنابت کی حالت میں کرے اس کے روزے کا صحیح ہونا، حاملہ عورت کی عدت جس کا شوہر وفات پا گیا ہو، سود (ربا الفضل)، غسل کرتے وقت عورت کا اپنے بال کو کھولنا، مسح علی الخف میں مدت کا مسئلہ، احرام کا ارادہ کرنے والے کا خوشبو لگانا۔

امام مالکؒ وضو میں پاؤں کی انگلیوں میں خلال نہیں کرتے تھے، بعد میں جب محدث لیث بن سعد کے شاگردوں کے ذریعہ ان کو اس سلسلہ میں ایک حدیث ملی تو فرمایا: میں نے اسے نہیں سنا تھا۔ اس کے بعد وہ خود اس پر عمل کرتے تھے اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے تھے (تقدمۃ الجرح والتعدیل لابن حاتم ۱/۳۱-۳۲ مطبوعہ حیدرآباد)

(ب) نسیان وسہو: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل تو مستدل تک پہنچ جاتی ہے مگر وہ وقت پر بھول کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایسا کتاب وسنت دونوں میں ہوتا ہے۔

مثلاً عمار بن یاسرؓ کی روایت کے مطابق عمرؓ پانی کے نہ ملنے پر جنبی کے تیمم کے مسئلہ کو بھول گئے (ممکن ہے کہ حضرت عمار کے ساتھ عمرؓ کے بجائے کوئی اور صحابی رہے ہوں اور حضرت عمارؓ بھول کر واقعہ کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کر رہے ہوں)

یا جیسے: حضرت عمرؓ نے جب مہر کی مالیت کی تحدید کی تو ایک خاتون نے یہ آیت یاد دلائی:

وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا — خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں

فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْـًٔا (النساء: ۲۰) — نہ دیا ہو، اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔

(یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ مہر کی قانونی تحدید دائمی طور پر عمومی حالات میں نہیں ہو سکتی مگر

اجتماعی مصالح کی خاطر غیر معمولی حالات میں عارضی طور پر مجتہد کی صوابدید پر ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ آیت دراصل عورت کو خلع کی صورت میں الگ کرتے وقت کا حکم ہے۔ اس سے حضرت عمرؓ کے استصلاحی عارضی تحدید کے خلاف استدلال صحیح نہیں ہے)

یا جیسے: ابن عمرؓ نے یہ روایت کی کہ:

اِعْتَمَرَ رَسُوْلُ اللّٰہِ عُمْرَۃً فِیْ رَجَبٍ رسولؐ نے ماہ رجب میں عمرہ فرمایا

جب حضرت عائشہؓ نے یہ بات سنی تو اسے ابن عمرؓ کا سہو قرار دیا۔

(ت) مجتہد کو دلالتِ حدیث کی معرفت نہ ہو۔

کبھی نصوص میں کوئی لفظ مستدِل کے لیے اجنبی ہوتا ہے اور اس کا صحیح معنی اسے معلوم نہیں ہو پاتا۔ مثلاً یہ الفاظِ بیع:

مزابنہ، مخابرہ، محاقلہ، ملامسہ، منابذہ، غدر وغیرہ

کبھی کسی لفظ کا لغتِ نبوی میں معنی کچھ ہوتا ہے اور مستدل اسے اپنے لغوی و عرفی معنی میں لے لیتا ہے کیونکہ اصل لغت کو باقی رکھنا ہے (الأصل بقاء اللغة) مثلاً خمر اور نبیذ کے الفاظ۔

(ث) فقیہ کو دلالت کی جہت کی معرفت نہ ہو:

کبھی نص کی دلالت خفی ہوتی ہے اور اسے مستدل سمجھ نہیں پاتا، غلط فہمی میں کبھی وہ ایسی بات سمجھ لیتا ہے جس کی عہدِ رسالت کی لغتِ عربی متحمل نہیں ہوتی۔

(ج) تمام دلائل کا لحاظ نہ کرنا۔

کبھی مستدل مسئلہ سے متعلق تمام دلائل کو نگاہ میں نہیں رکھ پاتا۔ بلکہ کسی ایک ہی دلیل کو بنیاد بنا کر فیصلہ کر لیتا ہے، جیسے بیع و شرط کے مسئلہ میں لیث بن سعد کی ابو حنیفہ ابن ابو لیلیٰ اور ابن شبرمہ کے ساتھ گفتگو۔ مستدل کسی ایک دلیل کو اپنی مستقل بنیاد بنا لیتا ہے اور دوسرے کی دلیل کا لحاظ نہیں کرتا، حالانکہ اس مسئلہ میں ایک دلیل مستقل بالحکم ہوتی ہے اور دیگر مستقل بالحکم نہیں ہوتی۔

(ح) اجتہادی استعداد کا مفقود ہونا۔

فقہ و اجتہاد کا عمل دراصل مصادر و مبادیٔ شریعت اور قواعد و اصولِ فقہ پر نظر اور احاطہ کے ساتھ ساتھ زبردست عقلی صلاحیت کا طالب ہوتا ہے۔ قواعد و اصولِ فقہ

پر گہری نظر نہ ہونے نیز غور و فکر اور تفکر و تدبر کی کمی کے نتیجہ میں اکثر خطأ فی الفہم واقع ہوتا ہے۔
مثلاً (۱) غزوۂ خندق کے بعد بنی قریظہ کے محاصرے کے موقع پر صلاۃ عصر راستہ میں وقت پر پڑھنے کے بجائے بعض حضرات کا بنی قریظہ ہی میں قضا پڑھنا۔
(۲) رکوع سے اٹھنے پر قومہ میں بعض حضرات کا ہاتھ 'باندھنے' کا اجتہاد
(۳) جماعت کی صف بندی میں غیر فطری طور پر دونوں پاؤں کا پھیلانا (بسط القدمین فی الجماعۃ)
(۴) پہلی اور تیسری رکعت میں آخری سجدے کے بعد بیٹھنے کا عمل (جلسۂ استراحت)
(۵) آمین بالجہر یا السر کو شریعت کا مسئلہ بنا دینا جو کہ حقیقتاً نفسی کیفیات کے تابع تخییری ہے۔
(۶) جہری نمازوں میں امام کے قرأتِ فاتحہ کے وقت پر آیت کے بعد یا سانس مقتدی کا اس آیت کی قرأت کرنا۔
(۷) خطبۂ جمعہ کے وقت نفل نماز کی ادائیگی۔
(۸) قعدۂ اخیرہ میں بلا عذر ٹیڑھے ہو کر بیٹھنے کا عمل یعنی مقعد کو زمین میں رکھ کر دونوں پاؤں کو دائیں طرف نکال دینا (بچھا دینا)

اختلافِ فقہاء پر چند اہم تصانیف

ابو الولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد (۵۹۵ھ) بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد ۱/مقدمہ ۵-۶
تقی الدین احمد بن تیمیہ الحرانی الدمشقی (۷۲۸ھ) رفع الملام عن الائمۃ الاعلام ۱/۴۵-۵۰
ابو اسحاق ابراہیم الشاطبی الاندلسی (۷۹۰ھ) الموافقات ۴/۱۵۳، ۴/۲۱۱-۲۱۴
ولی اللہ الدہلوی (۱۱۷۶ھ) الانصاف فی بیان اسباب الخلاف، حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۴۴-۱۴۲، ۱/۱۱۵، ۱/۲۰۵-۲۰۸
محمود شلتوت ـــــ الاسلام: عقیدہ و شریعۃ (اسباب اختلاف الائمۃ فی فقہ القرآن والسنۃ ص ۵۱۵)
محمد محمد المدنی، مجلہ حول الوحدۃ الاسلامیہ طہران: مقالہ: اسباب الاختلاف بین ائمۃ المذاہب الاسلامیہ
مصطفیٰ سعید الخن، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ فی اختلاف الفقہاء

وھبہ الزحیلی (اسباب اختلاف الفقہاء) مقدمۃ الفقہ الاسلامی وادلتہ ' ۱/ ۶۷
محمد معروف الدوالیبی ، المدخل الی علم اصول الفقہ (الخلاف فی فہم القرآن ص ۱۱۶ - ۱۱۷)
محمد ابوزہرۃ ، فی تاریخ المذاہب الفقہیۃ (الاختلاف بین المذاہب وسببہ ومداہ ص ۶۲) دار الفکر العربی
ابن حزم الاندلسی ، الاحکام فی اصول الاحکام (ابواب : الثالث ' والسادس ' والحادی عشر و الخامس والعشرون ' والسادس والعشرون)
ابواسحاق ابراہیم الشاطبی ، الاعتصام ۳/فصل اسباب الخلاف
محمد بن ادریس الشافعی ، الرسالہ (اسباب الاختلاف فی الحدیث)
سید محمد جمال الدین القاسمی الدمشقی (۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء) تفسیر محاسن التاویل (مقدمہ)
ابو محمد عبداللہ بن محمد بن السید البطلیوسی الاندلسی (۴۲۱ھ) التنبیہ علی اسباب الخلاف بین المسلمین
الاستاذ علی الخفیف (۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء) اسباب اختلاف الفقہاء

اختلافِ فقہاء کے موضوع پر چند مزید تصنیفات جو یا تو خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہیں یا جن کے کسی باب اور فصل میں اس موضوع پر بحث کی گئی ہے یا جو عام اختلافی مسائل پر تصنیف کی گئی ہیں، مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اختلاف الفقہاء - ابوثور الشافعی (۲۴۰ھ) (۲) اختلاف الفقہاء - ابوعبداللہ محمد بن نصر المروزی (۲۹۴ھ) (۳) اختلاف الفقہاء - ابوجعفر الطحاوی (۳۲۱ھ) (۴) اختلاف الفقہاء - ابوجعفر محمد بن جریر الطبری (۵) اختلاف اصول المذاہب - النعمان بن محمد القاضی (۶) اسباب اختلاف المحدثین - خلدون الاحدب (الدار السعودیۃ) (۷) کتاب مسائل الخلاف - بزرعی (۳۱۷ھ) (مکتبہ زیتونیہ، تونس میں ایک نسخہ) (۸) عیون الادلۃ فی مسائل الخلاف بین فقہاء الامصار - ابن القصار بغدادی مالکی (۳۹۸ھ) (جامعۃ القزوین - فارس میں ایک نسخہ) (۹) المسائل المہمۃ فی اختلاف الائمۃ - سراج الدین یونس بن عبدالمجید الارمنتی (۶۲۵ھ) (۱۰) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن الدمشقی - (۱۱) مالا یجوز فیہ الخلاف - الشیخ عبدالجلیل عیسیٰ۔ (۱۲) مقارنۃ المذاہب فی الفقہ - محمود شلتوت و محمد علی السایس (۱۳) الفقہ الاسلامی - حسن الخطیب - (۱۴) تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی - محمد ادیب صالح (۱۵) مصادر التشریع الاسلامی - عبدالوہاب خلاف - (۱۶) مدخل الفقہ الاسلامی - محمد سلام مدکور

سماجی مساوات کے بعض پہلو

(زیرِ ترتیب کتاب 'اسلام۔ایک نجات دہندہ تحریک' کا ایک حصہ)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بین برادری شادیاں

اسلام کی نجات دہندہ تحریک میں سماجی مساوات کے ذیل میں مختلف برادریوں کے درمیان شادیوں (Inter-caste marriages) کا مسئلہ بھی آتا ہے۔ موجودہ دور کے عالمیت (Cosmopolitanism) اور عالمی گاؤں (Global Village) کے تصورات میں اس کی لے قدرے تیز اور اس کے لیے فضا نسبتہً زیادہ ہموار ہوگئی ہے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے یہ ہر طرح سے خوش آئند ہے اور ہمارے خیال میں پوری فراخ دلی سے وہ اس کا استقبال کرتا ہے[1]۔ یہ مسئلہ اندرونِ ملک بھی، بلکہ بعض اوقات بیرونِ ملک اس کی زیادہ ضرورت اور اس کے زیادہ چلن کا احساس ہوتا ہے۔ مہاجرت اور ترکِ وطن (Migration) دنیا میں ہمیشہ سے ہوتا رہا ہے۔ ماضی بعید میں اس کا سہرا اسلام اور محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی عالمی قیادت سے جڑتا ہے۔ آج سے چودہ سو سال قبل آپؐ کی آمد پر دنیا کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک مسلمانوں کی جس

---

[1] ہندو برادرانِ وطن۔ ملک کے تمام بڑے انگریزی اخبارات ہندوستان ٹائمس، ٹائمس آف انڈیا وغیرہ میں ہفتہ کے مخصوص ضمیمہ میں ایک حصہ شادیوں (Matrimonials) کے اشتہار کا ہوتا ہے۔ اس میں اعلیٰ ذات کے ہندوؤں: برہمن، کھتری، گوئل، بنیا، گپتا، اگروال وغیرہ کی طرف سے اس مقصد کے اعلان کا ایک مستقل نوٹ ہوتا ہے کہ اس رشتہ میں ذات برادری کی کوئی قید نہیں ہے۔ (Casteno Bar) اس طرح کے کسی بھی ضمیمے میں اس کے نمونے ایک سے زائد مقام پر دیکھے جا سکتے ہیں۔

طرح مہاجرت ہوئی اور مختلف مقاصد کے تحت وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل اور آباد ہوئے، دنیا کی تاریخ میں اس سے قبل اس بڑے پیمانے کی مہاجرت اور ترکِ وطن کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ لیکن ذرائع آمد و رفت کی ترقی اور معیشت اور معاشرت کے دیگر اسباب و محرکات کے تحت اس مہاجرت اور ترکِ وطن (Migration) میں ادھر قریب کے زمانے میں بڑی تیزی آئی ہے اور اس کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا ہے۔ اس مہاجرت کے مسائل میں ایک بہت بڑا مسئلہ بین برادری شادیوں (Inter Caste Marriage) کا ہے۔ اسی طرح جتنا یہ مسئلہ غیر مسلم دنیا کا ہے، اس سے کم یہ مسلمان دنیا کا نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک اور ایک براعظم سے دوسرے براعظم کی مہاجرت اور منتقلی کے ساتھ عالمی سطح پر خود اپنے اپنے ملکوں میں دیہاتوں سے شہروں اور ایک شہر سے دوسرے شہر منتقلی اور مستقل قیام کا جو سلسلہ شروع ہو گیا ہے آج کی اصطلاح میں شہریت پسندی کے رجحان (Urbanisation) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کے پس منظر میں بیرونِ ملک منتقلی اور قیام سے کچھ زیادہ ہی بین برادری شادیاں اندرونِ ملک منتقلی اور مہاجرت کی ضرورت بن گئی ہیں۔ ایک ملک سے دوسرے ملک اور ایک براعظم سے دوسرے براعظم تو خاص خاص اور خال خال لوگ ہی منتقل اور وہاں کی سکونت اختیار کرتے ہیں۔ اندرونِ ملک کی اس منتقلی اور قیام پذیری میں عوام و خواص دونوں شامل ہیں۔ بلکہ بسا اوقات بوجوہ خواص سے زیادہ عوام کی یہ ضرورت ہوتی ہے جس کے تقاضوں سے جیسے تیسے انھیں عہدہ برآ ہونا پڑتا ہے۔ اسی میں ایک بین برادری شادی کا بھی مسئلہ ہے۔

بلاشبہ اس مسئلہ کا ایک حل یہ کہا جا سکتا ہے کہ پردیس میں آدمی اپنی برادری کو تلاش کرلے اور شادیوں کا انعقاد اسی میں عمل میں آئے۔ لیکن عملاً یہ چیز بڑی دشوار ہے۔ بسا اوقات بدلے ہوئے ماحول میں برادری کے مقابلے میں رشتے کے استحکام کے پہلو سے موافقت اور مناسبت اس سے باہر زیادہ نظر آتی ہے۔ اپنے علاقے کے اندر اگر برادری کے اندر کی شادی ہر پہلو سے مفید اور مناسب ہوتی ہے تو پردیس میں بعض اوقات یہی چیز برادری سے باہر حاصل ہوتی نظر آتی ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اس سلسلے میں سختی نہیں ہے۔ بلاشبہ اسلام میں کفاءت، جوڑ کی شادی کے مسئلہ میں میل و موافقت کے دیگر اسباب و عوامل میں خاندان اور نسب کو اہم مقام

حاصل ہے[1]۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس سے باہر شادی اور نکاح کے لیے لچک اس کے یہاں ابتدا سے موجود ہے۔ موجودہ بدلے ہوئے حالات میں ضرورت کے تقاضے کے تحت اس کے دائرے کو وسعت بھی دی جاسکتی ہے۔ شادی بیاہ میں جوڑ 'کفاءت' کے مسئلہ میں خاندان اور نسب یا دوسرے لفظوں میں ذات برادری کو اہم مقام حاصل ہے، جس کے سلسلے میں حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے اس ارشاد کو ایک سنگ میل کی حیثیت سے پیش کیا جاسکتا ہے۔

لأمنعنّ فروج ذوات الأحساب الامن الأكفاء[2]	میں کڑی پابندی لگانی چاہتا ہوں جس سے کہ خاندانی عورتوں کی شادی ان کے جوڑ کے مردوں ہی سے ہوسکے۔

اس سلسلے میں ان کا دوسرا قول بھی ہے۔

لا تكرهوا فتياتكم على الدميم فإنهنّ يحببن من ذلك ما تحبّون[3]	اپنی باعزت لڑکیوں کو زبردستی پست حیثیت کے پلّو نہ باندھو، اس لیے کہ اس معاملے میں ان کو بھی وہی اچھا لگتا ہے جو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو۔

جس کی بنیاد پر فقہ حنفی میں طرفین یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے کہ 'عورت اپنی مرضی سے غیر کفو میں شادی کرلے جس پر اس کا ولی اس کے مقدمے کو قاضی کے پاس لے جائے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کرادی جائے گی'[4] اسی طرح اس سلسلے میں نیکی اور دین داری کے اصل اعتبار کی ایک حدیث کو نقل کرنے کے بعد[5] اس کی حکمت

---

[1] ہماری کتاب محولۂ اسلام کا تصورِ مساوات، ۲۲۷/

[2] امام محمدؒ م ۱۸۹ھ: کتاب الآثار، ۶۷/؛ شیخ الٰہی بخش محمد جلال الدین تاجران کتب لاہور ۱۹۱۱ء۔ اس موقع پر 'الکفاء' سے مراد حسب نسب اور خاندان ہے۔ دوسری جگہ فاروق اعظمؓ کے قول میں اس کی صراحت ہے۔ لأمنعنّ فراج ذوات الأحساب الامن الأكفاء قال قلت وما الأكفاء قال: في الأحساب۔ ابن قدامہ المقدسی م ۶۲۰ھ المغنی لابن قدامہ: ۶/ ۴۸۳ مکتبہ الجمہوریۃ العربیہ، مصر۔ بدون سنہ طبع؛ دہلوی م ۱۱۷۶ھ: ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء: ۳/ ۴۰۷، طبع کراچی، محولہ بالا

[3] کتاب الآثار، حوالہ سابق [4] جامع ترمذی کی روایت اذا خطب الیکم من ترضون دینہ وخلقہ الخ

بیان کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ:

لیس فی ھٰذا ان الکفاءۃ	اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شادی
غیر معتبرۃ کیف وھی	میں جوڑ 'کفاءۃ' کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔
ممّا جبل علیہ طوائف	ایسا کیسے ہوسکتا ہے، جب کہ یہ لوگوں
الناس وکادیکون	کے خمیر میں شامل ہے اور بسا اوقات اس
القدح فیہا أشدّ من	کے سلسلے کی انگشت نمائی جان دینے سے
القتل، والناس علیٰ	بڑھ کر تکلیف دہ ہوتی ہے۔ لوگوں کی
مراتبہم واشرائع لاتہمل	مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں اور خدا کی شریعت
مثل ذٰلک، ولذٰلک قال	اس کو نظر انداز نہیں کرتی ہے۔ اس لیے
عمرؓ: لأمنعنّ النساء	حضرت عمرؓ کا کہنا تھا کہ: میں اس کا پورا تحفظ
الامن أکفائہن لہ	کروں گا کہ خاندانی عورتوں کی شادی ان کے
	جوڑ کے مردوں ہی سے ہو۔

لیکن شادی اور نکاح میں 'کفاءت' کے مسئلے میں اصل اعتبار اور قرآن وسنت کا اصل زور نیکی اور دین داری پر ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے[۲] حضرت شاہ ولی اللہؒ اس سلسلے میں ان دونوں طرح کے نصوص وآثار کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ان کے درمیان اس طرح تطبیق دیتے ہیں، جسے اس مسئلہ میں ایک طرح سے قولِ فیصل کا درجہ دیا جاسکتا ہے:

قلت وجہ التطبیق أنّ	میرا کہنا ہے تطبیق کی صورت یہ ہے کہ 'کفاءت'
الکفاءۃ حق الزوجۃ ولیہا،	عورت اور اس کے ولی کا حق ہے جس سے
لئلا یلزمہما العار فإنْ	کہ ان کی حیثیت کو بٹہ نہ لگے۔ سو اگر وہ
أسقطا حقّہما لرعایۃ مصلحۃ	کسی دینی مصلحت کے پیش نظر اپنا حق چھوڑنے
دینیۃ فذٰلک محبوب	کو تیار ہوں تو یہ ہر طرح سے پسندیدہ اور

= حجۃ اللہ البالغہ: ۲/ ۱۲۴، طبع مذکور۔ پوری حدیث کے ترجمہ اور تخریج کے لیے ہمارا رسالہ: کمسنی کی شادی اور اسلام/ ۵۳ مرکزی مکتبہ اسلامی۔ دہلی۔ بار اول ۱۹۹۰ء

[۱] حجۃ اللہ البالغہ، ۲/ ۱۲۴۔ حوالہ سابق۔

[۲] اسلام کا تصورِ مساوات/ ۲۳۷

مندوب الیہ[1] مستحسن ہے۔

یہ تو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی م ۱۱۷۶ھ کی رائے ہے۔ حضرت امام شافعی م ۲۰۴ھ اس سے ہزار سال پہلے اس مسئلہ کو صاف کر چکے ہیں اور اس سلسلے میں محدث دہلوی کی رائے کو ان کی صدائے بازگشت کہا جا سکتا ہے۔ 'کفاءت' کے ایک جزئیہ کی تفصیل میں اپنی شاہ کار کتاب 'الأم' میں فرماتے ہیں:

..... وإن كان الولي اقرب	قریب کا ولی عورت کی شادی اس کی
من دونه فزوج غير كفء	مرضی سے غیر کفو میں کر دے تو اس سے
باذنها فليس لمن بقي من	دور کے اولیاء کے لیے اس رشتہ کو رد
الأولياء الذي هو اولى	کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے
منهم ردّه لأنه لا ولاية	ہوتے ان کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ امام
لهم معه قال: وليس	شافعیؒ مزید کہتے ہیں کہ: غیر کفو سے نکاح
نكاح غير الكفء محرّمًا	کوئی حرام تو ہے نہیں جسے میں ہر حال میں
فأردّه بكل حال، إنما هو	رد کر دوں۔ اس سے منکوحہ اور اس کے
نقص على المزوجة و	اولیاء کو نقصان ضرور لاحق ہوتا ہے۔
الولاة فإذا أرضيت المزوجة و	لیکن جب وہ دونوں خود اس نقصان
من له الأمر معها بالنقص لم أردّه[2]	کو سہنے کو تیار ہیں تو میں اس رشتہ کو رد نہیں کرتا۔

اپنی عبقریت، زباں دانی اور معلومات و مطالعہ کی وسعت کے پہلو سے حضرت امام شافعیؒ کو جو نمایاں مقام حاصل ہے، اس کی روشنی میں ان حضرات کو اپنے موقف پر نظر ثانی کرنی چاہیے جو علم و عمل کسی پہلو سے حضرت امام شافعی کی گرد کو نہیں پہنچتے ہیں، لیکن اس مسئلہ میں جزئیات پر جزئیات کے اضافے اور غیر ضروری فقہی غلو سے تفریق بین المسلمین کے بڑے گناہ کے موجب بنتے ہیں۔ مزید اس آئینے میں ان کو اپنی تصویر

---

[1] ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء: ۳/۴۰۷ طبع کراچی

[2] محمد بن ادریس الشافعی م ۲۰۴ھ: الام: ۵/۱۵، دار المعرفۃ، بیروت، نگرانی و تصحیح: محمد زہری النجار من علماء الازہر، طبع جدید، بدون سنہ

اس لیے بھی دیکھنی چاہئے کہ وہ اپنا فکری سلسلۂ نسب حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سے ملاتے ہیں، جو اس مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ کے ہم زبان ہیں۔ تعجب ہے کہ وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ سے وابستگی اور ان سے انتساب کو اپنے لیے باعثِ فخر قرار دیتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اس مسئلہ میں وہ جارحانہ اور دلآزار نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں، جو یقیناً حضرت شاہ صاحب کے موقف سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔[1]

اسلام کا اس سخت گیری اور غلو سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلاشبہ عام حالات میں وہ شادی بیاہ کے معاملے میں کفاءت کے دیگر عوامل کے ساتھ خاندان اور نسب کو بھی اس کا جائز مقام دیتا ہے لیکن اسلام کی آفاقیت اور تقویٰ اور دین داری کی اس کے نزدیک جو اہمیت ہے اس کے پیشِ نظر بین برادری شادیوں کے لیے اس کے یہاں پوری گنجائش موجود ہے، جب کہ بعض حالات میں حضرت شاہ صاحب کے لفظوں میں اس طرح کی شادی اور رشتہ جائز سے آگے مندوب و مستحسن قرار پاتا ہے، جسے اپنی پسندیدہ رائے کے طور پر ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔[2]

مناصب اور عہدوں کی اہلیت

اسلام میں جس طرح حالات و مصالح کے تحت بین برادری شادیوں کی گنجائش ہے، اسی طرح اس کا سماجی مساوات کا نکھرا ہوا تصور اسلامی معاشرہ میں مناصب اور عہدوں کو کسی خاص طبقے اور قبیلے کے دائرے میں محدود نہیں کرتا۔ اسلامی اجتماعیت میں جو شخص کسی عہدے اور منصب کے لیے مطلوبہ صلاحیت کا حامل ہو اور اس کے تقاضوں سے بہتر طریقے سے عہدہ برآ ہو سکتا ہو، اس کو یہ عہدہ اور منصب لازماً ملے گا اور ذات اور برادری کی کسی تفریق کی بنیاد پر اسے اس سے محروم نہیں

---

[1] اس کے ایک جائزے کے لیے نوجوان اسکالر اور عالم دین مولوی مسعود عالم فلاحی کے سلسلۂ مضامین پر ایک نظر ڈالی جا سکتی ہے جس کی قسطیں زندگی نو نئی دہلی، آثار جدید مئو، اور ابلاغ ممبئی وغیرہ میں شائع ہو چکی ہیں اور ہو رہی ہیں۔ اس کتاب کی جلد اشاعت سے اس سے مثبت فائدہ اٹھانے میں مدد مل سکتی ہے۔

[2] اسلام کا تصورِ مساوات ۲۳۹/، محولہ بالا۔

کیا جاسکتا۔ اس سلسلے میں اسلام کی مثالی تاریخ کا کردار بہت روشن ہے۔ اسلام ایک نجات دہندہ تحریک ہے۔ اس کے قدم جہاں کہیں جمیں گے، جہاں کہیں اس کی پذیرائی ہوگی اور اس کا بول بالا ہوگا، وہ اپنے اس تاریخی کردار کو دہرانے سے نہیں چوکے گی۔ دفتر، کارخانے، پنچایت، میونسپلٹی، ڈاکخانہ، ریلوے، عدلیہ، فوج سے لے کر وزارتِ عظمیٰ اور صدرِ ریاست کے عہدے تک اس سلسلے میں کوئی فرق اور امتیاز نہ ہوگا اور قابلیت اور اہلیت کی بنیادی شرط کو پورا کرتے ہوئے قوم، قبیلے اور ذات برادری کی بنیاد پر کسی کو اس کے جائز منصب سے دور نہیں رکھا جاسکتا۔ اسلام کا موقف اس سلسلے میں بہت واضح ہے، ارشاد ہے:

وَنُرِيدُ أَنْ نَّمُنَّ عَلَى	اور ہمارا چاہنا ہے کہ ہم زمین میں دبائے
الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ	ہوئے لوگوں پر احسان کریں اور ان کو حکمراں
وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَّنَجْعَلَهُمُ	بنائیں اور ان کو (زمین کا) وارث بنائیں اور
الْوَارِثِينَ ۝ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي	(خاص معاملے میں مصر کی) سرزمین میں ان کو
الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ	اقتدار بخشیں اور فرعون، ہامان اور ان کے
هَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم	لشکریوں کے دلوں میں ان (مظلوموں) کا
مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ ۝	جو ڈر بیٹھا ہوا تھا، اسے ان کے سامنے سچ
(قصص: ۵-۶)	ہوتا ہوا دکھا دیں۔

اپنے وقت کے سب سے بڑے ظالم فرعون کے پنجۂ استبداد میں کسی ہوئی بنی اسرائیل قوم کے بارے میں ان آیاتِ کریمہ میں جو بات کہی گئی ہے، قیامت تک اس سلسلے میں اسلام کا یہی موقف ہوگا اور یہی اس کی پسند اور ترجیح ہوگی۔ اس کے ذریعہ سے سماج کے کمزور اور دبے اور کچلے ہوئے طبقات کو اوپر اٹھایا جائے گا اور وقت کے اقتدار میں ان کو بھرپور طریقے پر شریک کیا جائے گا۔ چھوٹے اور معمولی ہی نہیں، کلیدی اور اہم ترین مناصب بانٹے گئے اور مظلوم لوگوں کے حوالہ کیے جائیں گے۔ بلا لحاظ اس کے کہ ان کی ذات اور برادری کیا ہے اور وہ کس قوم اور قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں اگر کوئی اشکال ہو تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے رفع ہو جاتا ہے۔

اسمعوا واطیعوا وان استعمل	سنو اور بات مانو اگرچہ تمہارے اوپر کوئی

علیکم عبد حبشی کان رأسه زبیبة[1]	حبشی غلام ہی کیوں نہ حاکم بنا دیا جائے جس کا سر کشمش کی طرح (چھوٹا) ہو۔

جس کا عملی نفاذ خلیفۂ راشد حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں اس طرح ہوا کہ مکہ پر ان کے مقرر کردہ گورنر حضرت نافع بن عبدالحرثؓ نے ایک موقع پر اپنی عدم موجودگی میں ایک آزاد کردہ غلام عبداللہ بن ابزیٰ کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کے استفسار پر جب انھوں نے ان کے متعلق یہ تفصیل پیش کی کہ وہ قرآن کے بڑے قاری اور فرائض کے عالم ہیں انه لقارئ لكتاب الله وعالم بالفرائض تو اس پر حضرت عمرؓ نے رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے حوالہ سے اپنے گورنر کے اس اقدام کی شان دار لفظوں میں تائید اور توثیق کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی یہ تھا۔

إنّ الله يرفع بهذا الكتاب أقواماً ويضع به آخرين[2]	اللہ تعالیٰ اس کتاب کے ذریعہ کچھ لوگوں کو بامِ عروج پر لے جائے گا اور دوسرے لوگوں کو زمین پر دے مارے گا

ان تعلیمات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ وطنِ عزیز میں اس سلسلے میں ملازمتوں میں رزرویشن کی پالیسی اس مقصد میں معاون ہو تو اسلام اس کی بھرپور تائید اور حمایت کرتا ہے۔ شرط یہی ہے کہ افراط اور تفریط سے بچا جائے اور ایک ظلم کے ازالہ کے لیے دوسرے ظلم کا ارتکاب نہ ہونے پائے[3]

---

[1] مسند احمد: ۳/۱۱۴، میمنیہ، مصر۔ نیز صحیح البخاری جلد ۴۔ کتاب الاحکام، باب السمع والطاعة للامام مالم یکن معصیة، طبع جدید، المکتبۃ السلفیہ، القاہرہ۔ سر کا چھوٹا ہونا عربوں کے لحاظ سے نقص ہے۔ حدیث میں یہ بات اسی پہلو سے ہے۔

[2] اسلام کا تصورِ مساوات/۲۲۴۔ جہاں اسی بحث میں اسی سلسلے کے دوسرے واقعات بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ اسی مقام پر مسلم شریف کی حدیث محولہ کا پورا حوالہ بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

[3] اس موقع پر کسی مخصوص پیشے کی وجہ سے عقل کی کمزوری اور اس کی بنیاد پر عہدے اور منصب کے لیے عدم اہلیت کی دلیل میں اگر "عقل الحائک فی الدبر" (بنکر کی عقل اس کی سرین میں ہوتی ہے) جیسا حوالہ پیش کیا جائے تو اس کے ساتھ ہی ابو عثمان عمرو بن جاحظ م ۲۵۵ھ کے نقل کردہ اس محاورے کو بھی پیش نگاہ رکھنا چاہیے کہ: الحمق فی =

ذات اور پیشے کی علاحدگی

لیکن اسلام کی نجات دہندہ تحریک کا یہ مقصد اس کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا کہ ذات اور پیشے الگ الگ کر دیئے جائیں۔ ذات اور پیشے کی یکجائی، بلکہ پیشے کی بنیاد پر ذات اور برادری کی تشکیل، اسے برصغیر ہند کی معاشرت کی خصوصیت کہنا چاہیے۔ صدرِ اسلام میں عرب میں برادری اور پیشے کی یہ یکجائی نہ تھی۔ بعد کے زمانہ میں بھی فقہِ اسلامی میں اسے اسی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اسی لیے ہمارے یہاں 'کفاءت' جوڑ کی شادی کے مسئلہ میں خاندان اور پیشے کو الگ الگ رکھا گیا ہے[1]، جس سے یہ اپنے آپ نکلتا ہے کہ خاندان اور برادری کے اتحاد کے باوجود پیشوں کی علٰحدگی سے کفاءت کی اہلیت میں فرق آجاتا ہے۔ ایک ہی ذات اور برادری کا آدمی اتفاق سے کسی پست پیشے سے وابستہ ہو تو اس برادری کے اعلیٰ پیشہ شخص کا وہ کفو باقی نہیں رہتا۔ یا یہ کہ کم از کم اس پہلو سے اس پر سوالیہ نشان لگ جاتا اور اس کی اہلیت زیرِ گفتگو آجاتی ہے۔ برصغیر ہند کے پس منظر میں اس سلسلے میں صورتِ حال مختلف ہے۔ یہاں پیشہ در برادریوں کا طاقت ور سلسلہ ہے اور اسی کی بنیاد پر ان کی شناخت اور پہچان قائم ہوتی ہے۔ خاندان اور نسب کا کچھ پتہ نہیں ہے۔ آدمی کا جو پیشہ ہے وہی اس کی خاندانی اور نسبی شناخت کا ذریعہ ہے۔ اس پس منظر میں سماج میں عزت، احترام اور طاقت کے حصول کے لیے ذات اور پیشے کی علٰحدگی ضروری ہے، ورنہ کم سے کم یہ کہ انھیں لازم اور ملزوم نہ رہنے دیا جائے۔ یہ صحیح ہے کہ نسل در نسل سے کسی خاندان میں جو پیشہ چلا آتا ہے اس کی اس سے طبعی مناسبت ہو جاتی ہے متعلق افراد

= الحاکۃ والمعلّمین والغزالین (ناسمجھی اور نادانی بنکروں، استادوں اور سوت سازوں کی خاصیت ہے) البیان والتبیین: ۱/۲۲۹، مصر ۱۳۶۱ھ، طبعہ ثالثہ۔ ان باتوں کا کوئی خاص پس منظر ہو سکتا ہے ورنہ کون کہہ سکتا ہے کہ مدرسہ کے استاد اور کالج اور یونیورسٹی کے پروفیسر احمق ہوتے ہیں۔ اسی طرح بنکری اور سوت سازی سے وابستہ افراد کو علی الاطلاق ناسمجھ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

[1] اسلام کا تصورِ مساوات / ۲۳۷

کو اس میں جلد مہارت اور دستگاہ حاصل ہو جاتی ہے، جو اس سے باہر کے کسی شخص کے لیے بہت دیر میں اور بہت مشکل سے حاصل ہو پاتی ہے۔ پیشے بہر حال انسانی معاشرے کی ایک اہم ضرورت ہیں۔ فطری اور سہج انداز سے ان میں جس طرح مہارت اور کمال حاصل ہو یہ ہر طرح مطلوب اور مستحسن ہے۔ حجام اور دھوبی، ان سے آگے بھنگی اور حلال خور جیسے افراد ہیں جو بظاہر انتہائی دنی اور پست پیشوں سے متعلق ہوتے ہیں، اپنے پیشوں سے جو مناسبت اور ہاتھ کی صفائی ہوتی ہے، وہ ان کی برادریوں سے باہر کے آدمی میں پیدا ہونا بہت مشکل ہے۔ اس سے سماج اور انسانیت کی بہت ساری مصلحتیں بھی وابستہ ہیں کہ مسلمان ہوں کہ غیر مسلم، ان کی جو پیشہ ور برادریاں ہیں، وہ غالب ترین طور پر اپنے روایتی اور موروثی پیشوں سے وابستہ رہیں۔ پیشوں کے غیر ضروری تبادلے اور ان میں غیر متعلق اور اجنبی افراد کی آمد سے پیشہ ورانہ بحران پیدا ہوگا اور سماج اور معاشرہ خواہ مخواہ کے لیے نوع بہ نوع مشکلات اور مصائب سے دوچار ہوگا۔ اس لیے کم از کم برصغیر ہند اور دنیا کے اس جیسے ممالک اور علاقے جہاں کے معاشرتی احوال اس سے ہم آہنگ ہوں، ان کے لیے ہر طرح سے قرین مصلحت اور موزوں اور مناسب ہے کہ پیشہ ورانہ برادریاں عام طور پر اپنے اپنے پیشوں سے جڑی رہیں اور بلاوجہ ایک پیشے سے دوسرے پیشے میں منتقلی سے خواہ مخواہ کا سماجی اور معاشرتی بحران پیدا نہ ہو۔

لیکن برادری اور پیشے کے اس اتحاد اور یکجہتی کا یہ مطلب ہرگز ہرگز نہیں ہونا چاہیے کہ ایک پیشے کا فرد الوٹ طور پر اسی پیشے سے وابستہ رہے اور سماج میں کسی اچھے مقام اور اعلیٰ عہدے اور منصب کا کبھی اس کے دل میں خیال نہ آئے۔ جب کہ اپنی فطری صلاحیتوں کی بنیاد پر وہ اس کے لیے پوری طرح سے اہل ہو اور تعلیم و تربیت کے مناسب موقعوں کی فراہمی سے بہت آسانی سے اسے اس جگہ پر لایا جا سکتا ہو۔ اسلام اسی توازن کو بحال کرنا چاہتا ہے۔ بلاوجہ کی ایک پیشہ سے دوسرے پیشے کی طرف منتقلی سے سماجی بحران پیدا ہو اور نہ کسی کا موروثی پیشے سے ایسا ناگزیر التزام ہو کہ ضرورت اور اہلیت کی تمام شرطیں پورا کرنے کے باوجود وہ اس سے باہر نکلنے کا اپنے دل میں خیال نہ لا سکے۔ مخصوص مستثنیات سے ہٹ کر اصولی طور پر اسلام پیشوں

کی عزت کرتا اوران کی قدر افزائی کرتا ہے۔ لوہاری، بڑھئی گیری اور درزی گیری انبیائی روایت ہے جیسا کہ معروف روایت کے مطابق حضرت آدمؑ کسان اور حضرت نوحؑ اور حضرت زکریاؑ بڑھئی، حضرت ادریسؑ درزی، حضرت ابراہیمؑ اور حضرت لوطؑ کاشتکار اور حضرت صالحؑ تاجر پیشہ تھے۔ بعد کے زمانہ میں حضرت سلیمانؑ چٹائی بنتے اوران کے والد گرامی حضرت داؤدؑ زرہ بناتے اور دونوں کی روزی روٹی اپنے انہی پیشوں سے چلتی تھی۔ اسی طرح حضرت موسیٰؑ اور حضرت شعیبؑ بکریاں چراتے تھے، جس کا شرف آخری پیغمبر فداہ ارواحنا محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے حصہ میں بھی آیا[1] ام المومنین حضرت زینب بنت جحشؓ چمڑے کی دباغت اور جوتے گانٹھنے کا کام کرتی تھیں[2] جس سے ان کی اچھی آمدنی تھی اور وہ راہِ خدا میں دل کھول کر خرچ کرتی تھیں[3] اسی طرح ام المومنین حضرت

---

[1] حافظ ابوالفرج عبدالرحمٰن بن الجوزی م ۵۹۷ھ: نقد العلم والعلماء المعروف بہ تلبیس ابلیس ۲۰۰-۲۰۱، مطبعۃ السعادۃ مصر طبعہ اولیٰ ۱۳۴۰ھ، زیر اہتمام محمد امین الخانجی اور محمد منیر الدمشقی۔ مزید ملاحظہ ہو ہماری کتاب: اسلام کا تصور مساوات ۱۰۳، ۱۰۴، زیر عنوان: پیشہ وحرفت، جہاں اس کے تفصیلی حوالے ہیں۔

[2] ابن حجر م ۸۵۲ھ: الاصابۃ فی تمییز الصحابہ: ۴/۳۱۴، مطبعۃ السعادہ، مصر، طبعہ اولیٰ ۱۳۲۸ھ۔ اس موقع پر اصل الفاظ ہیں: فکانت تدبغ وتخرز 'دباغت چمڑا سجھانا اور خرز' چمڑا سلنے کو کہتے ہیں۔ اس لیے موچی کو 'خراز' کہا جاتا ہے۔ بعض اہل علم نے اس کا ترجمہ مطلق 'سلائی' سے کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

[3] الاصابہ، حوالہ سابق: ۴/۳۱۳-۳۱۴۔ نیز ابوعمر یوسف بن عبدالبر القرطبی م ۴۶۳ھ: الاستیعاب فی أسماء الأصحاب، علی ھامش الإصابہ: ۴/۳۱۵-۳۱۶، محولہ بالا۔ ابن اثیر الجزری م ۶۳۰ھ: اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابہؓ: ۷/۱۲۶، طبع جدید، مکتبہ ابن تیمیہ، الشعب، ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء، تحقیق وتعلیق: محمد ابراہیم البنا اور محمد احمد عاشور، مزید ملاحظہ ہو: ابن سعد م ۲۳۰ھ، طبقات ابن سعد، ۸/۱۰۸، دار صادر بیروت، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء

اس کے علاوہ حضرات صحابہؓ میں دوسرے لوگ بھی تھے جو دندان سازی، لوہاری، بڑھئی گیری، درزی گیری اور بنکری جیسی صنعتوں اور پیشوں سے جڑے ہوئے تھے جس کی تفصیلات کہیں اور نہیں صحیح بخاری میں موجود ہیں۔ صحیح بخاری: ۲/۷۷۰، کتاب البیوع، باب ذکر القین والحداد تابعہ النجار، طبع جدید، المطبعۃ السلفیۃ و مکتبتہا، القاہرہ، طبعہ اولیٰ ۱۳۸۰ھ۔ اسی کتاب میں اس سے پہلے انہی حضراتؓ کے بارے میں عام طور پر صراحت ہے کہ وہ اپنے گھر کے کام اور تجارت اور زراعت کے علاوہ مختلف طرح کے ہنروں اور پیشوں میں لگ کر سخت

ام سلمہؓ چمڑے کی دباغت کرتی تھیں۔ اپنے شوہر ابوسلمہؓ کی وفات کے بعد عدت ختم ہونے پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب ان کے پاس نکاح کا پیغام لے کر گئے تو وہ اپنے اسی کام میں مصروف تھیں۔ مسند احمد میں اس کی تفصیلات کے ضمن میں ہے:

.... فلما انقضت عدتی	.... تو جب میری عدت ختم ہو گئی تو اللہ
استأذن علیّ رسولُ اللہ صلی	کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے (پیغام نکاح
اللہ علیہ وسلم وأنا أدبغ إهابا	کے لیے) میرے یہاں آنے کی اجازت طلب
لی فغلست یدی من	کی۔ اس وقت میں اپنا ایک چمڑا بھگو رہی
القرظ وأذنت له الخ[1]	تھی تو میں نے سلم کے پتوں[2] سے اپنے ہاتھ

محنت کرتے تھے۔ کان أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمّال أنفسهم الخ اسی موقع پر سیدنا ابوبکر صدیقؓ کے پیشے کا بھی تذکرہ ہے جس سے وہ خلافت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد بھی وابستہ رہنا چاہتے تھے۔ صحیح بخاری: ۱/۸۰، طبع مذکور۔ کتاب البیوع، کسب الرجل وعملہ بیدہ، دوسری جگہ اس کی تفصیل ہے کہ یہ بزازی کا پیشہ تھا اور خلیفہ ہو جانے کے بعد حضرت ابوبکرؓ اپنے سر پر کپڑے کا گٹھر لے کر نکلے تھے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبیدہ بن الجراحؓ کی ان سے اسی حال میں ملاقات ہوئی تھی تو انھوں نے انھیں اس سے منع کیا اور خلیفۂ وقت کے لیے بیت المال سے وظیفہ مقرر ہونے کی روایت قائم ہوئی۔ فتح الباری: ۴/۲۰۵ طبع جدید، توزیع دار الباز بمکۃ المکرمۃ۔ اس سے پہلے حافظ ابن جوزی م ۵۹۷ھ کے یہاں بھی حضرت صدیق اکبرؓ کے کپڑے کی تجارت اور اس واقعہ کا تذکرہ ہے، مزید براں اس سے اوپر حضرت صدیق اکبرؓ کے ساتھ حضرات عثمان، عبدالرحمٰن بن عوف اور طلحہ رضی اللہ عنہم کے سلسلے میں صراحت ہے کہ یہ سب کے سب کپڑا فروشی (بزازی) کا کام کرتے تھے۔ اسی طرح عشرۂ مبشرہ کے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت عامر بن کریزؓ بھی کپڑا سازی کی صنعت سے وابستہ تھے۔ عشرۂ مبشرہ کے دوسرے فرد حضرت سعد بن وقاصؓ تیر بناتے اور حضرت عثمان بن طلحہ درزی کا کام کرتے تھے۔ بعد کے زمانے میں مسلمانوں کے سب سے بڑے امام حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ م ۱۵۰ھ کی کپڑے کی صنعت سے وابستگی معروف ہے ہی جس کا اس مقام پر بھی تذکرہ ہے۔ ملاحظہ ہو حافظ موصوف کی مشہور زمانہ کتاب نقد العلم والعلماء المعروف بہ تلبیس ابلیس ۱/۳۰۱ مکتبۃ السعادہ مصر ۱۳۲۷ھ، طبعہ اولیٰ۔ محولہ بالا۔

[1] مسند احمد: ۴/۲۷-۲۸، میمنیہ، مصر

[2] ق اور ر کے زبر کے ساتھ 'قَرَظ' سلم یعنی کیکر جیسے درخت کا پتہ جس سے چمڑا بھگانے کا کام لیا جاتا ہے =

کو دھویا اور آپؐ کو اندر آنے کی اجازت دی

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینبؓ بھی اپنے غریب شوہر اور اپنے یتیم بھتیجوں پر دل کھول کر خرچ کرتی تھیں، اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ ان کے پاس ہاتھ کا ہنر تھا، جس سے ان کی بہت اچھی آمدنی تھی۔ چنانچہ اس موقع پر صراحت ہے:

قال وکانت صناع الیدین [1] — راوی کا کہنا ہے کہ ایسا اس لیے تھا کہ ان کو ہاتھ کا ہنر آتا تھا۔

آدمی ہاتھ کے ہنر سے کمائے، اس سے خود کمائے اور دوسروں پر صدقہ وخیرات کرے، اسے بہت بڑی نیکی قرار دیا گیا ہے۔

علی کل مسلم صدقة ..... یعتمل بیدیه فیأکل منه ویتصدق [2]

ہر مسلمان پر کوئی نہ کوئی صدقہ عائد ہوتا ہے، ....آدمی اپنے ہاتھ کی محنت سے کمائے، اس سے خود کھائے اور راہِ خدا میں صدقہ وخیرات کرے (یہ بھی اس صدقہ کو اتارنے کی ایک صورت ہے)۔

= واحد: قَرْظَة۔ اس موقع پر اس کے دونوں مطلب ہوسکتے ہیں کہ بھانے کی ضرورت سے سلم کے جو پتے ہاتھوں میں لگے ہوئے تھے ان کو دھو کر صاف کیا۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سلم کے نئے پتوں سے ہاتھ کو اچھی طرح دھو کر صاف کیا جس سے کہ اس کی مہک کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔ واللہ اعلم۔ لغت کی اس مشکل کے حل کے لیے مولانا عبدالحفیظ بلیاوی کی 'مصباح اللغات' ہمارے پیشِ نظر ہے۔ مطبوعہ خلیلیہ کتب خانہ، لال باغ ڈھاکہ۔ ۱۳۶۹ھ/۱۹۵۰ء

[1] سنن ابن ماجہ، ابواب الزکوٰۃ، باب الصدقۃ علی ذی قرابۃ ص ۱۲۳۔ طبع قدیم مجتبائی۔ دہلی۔ زینب صحابیہؓ عبداللہ بن معاویہ ثقفی کی صاحب زادی ہیں۔ ان سے ان کے شوہر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ نے بھی روایت کیا ہے۔ سنن ابن ماجہ کے علاوہ صحیح بخاری و مسلم میں بھی ان سے احادیث ہیں۔ دیکھئے: الخطیب التبریزی م ۷۳۷ھ: اکمال فی اسماء الرجال ملحقاً بآخر المشکوٰۃ / ۵۹۶، رشیدیہ دہلی۔

[2] سنن الدارمی ۲/ ۱۳۹۹، کتاب الرقائق، باب علی کل مسلم صدقہ۔ طبع جدید دار الریان للتراث القاہرۃ طبع اولیٰ ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء محقق ایڈیشن

قرآن وسنت کے دوسرے نصوص اس کے حق میں اس کے علاوہ ہیں[1]۔ اس سلسلے میں جلیل القدر صحابی رسول حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا یہ ارشاد بھی بڑا قابلِ توجہ ہے

ان اللہ تعالیٰ یحب العبد المحترف[2]	اللہ تعالیٰ ہنرمند بندے کو دل سے عزیز رکھتا ہے۔

اس سلسلے میں اس سے پہلے ان کے والد گرامی حضرت فاروق اعظمؓ کا عملی نمونہ بھی دلچسپی کا ہے، جن کا حال یہ تھا کہ کسی نوجوان کو اگر وہ ہنرمندی سے خالی پاتے تو وہ ان کی نگاہ سے گر جاتا تھا۔ اس سے متعلق ان سے روایت کے الفاظ ہیں:

عن محمد بن عاصم	محمد بن عاصم کی روایت ہے کہتے ہیں
قال: بلغنی ان عمر بن	کہ مجھ تک یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت عمر بن
الخطاب رضی اللہ عنہ	خطابؓ جب کسی نوجوان کو دیکھتے جس
کان اذا رأی غلاما	کے اندر کوئی جوہر نظر آتا تو وہ اس سے
فأعجبہ سأل عنہ ھل	دریافت کرتے کہ کیا اسے کوئی ہنر بھی
لہ حرفۃ فان قیل	آتا ہے۔ اس کا جواب اگر نفی میں ملتا تو
لا قال سقط من عینی[3]	فرماتے کہ یہ شخص میری نگاہ سے گر گیا۔

اس تفصیل سے بخوبی واضح ہے کہ اسلام پیشے اور حرفت کے خلاف نہیں ہے، بلکہ عام طور پر وہ اسے عزت اور قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس سلسلے میں برصغیر ہند کا آج سے پہلے کا دور جاگیرداری وزمین داری کا یہ عرف اسلام کے مخالف اور اصلاح طلب تھا جس میں باہر کی ہی نہیں مسلمانوں کی پیشہ ور برادریوں کو بھی ذلت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھا گیا، بلکہ اس سے آگے خود ان پیشوں کو ہی حقیر اور ذلیل سمجھا گیا، جس کے آثار کچھ نہ کچھ آج بھی ادنیٰ مسلمان غیر پیشہ ور برادریوں میں موجود ہیں۔ جس طرح خاندانی پیشہ کی دناءت کے باوجود ایک شخص

---

[1] ہماری کتاب 'اسلام کا تصورِ مساوات' زیرِ عنوان: پیشہ وحرفت ص ۱۰۱ اور اس سے آگے۔

[2] المناوی: التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۱/۲۷۰، دار الطباعۃ العامرہ، مصر ۱۲۸۶ھ

[3] ابن الجوزی: تلقیح العلم والعلماء ۲/۳۰۲، مطبع السعادۃ، مصر۔ محولہ بالا۔

اچھا انجینیر یا ڈاکٹر ہو تو سیکولر معاشرے اور سیکولر ریاست میں اسے نوکری اور ملازمت سے محروم نہیں کیا جا سکتا، اسلامی سماج اور معاشرے میں اس کو اس سے بڑھ کر اس کا جائز مقام اسے ملے گا اور صلاحیت اور اہلیت کی شرط کے ساتھ کسی پست سے پست پیشے سے وابستگی اس کے استحقاق کے لیے مزاحم اور حارج نہ ہوگی۔ اپنی اہلیت اور صلاحیت کی بنیاد پر علم و تقویٰ سے آراستہ ہو کر جس طرح وہ بڑے سے بڑا سرکاری ڈاکٹر اور انجینیر ہوگا، اسی طرح وہ اسلامی عدالت کا بڑے سے بڑا قاضی اور اس کی جامعہ کا مفتی اعظم اور شیخ الحدیث اور شیخ التفسیر ہوگا۔ اس سلسلے میں ماضی کے اشرافی عرف کی بنا پر کچھ رکاوٹ تھی بھی تو آج کے جمہوری عوامی عرف میں اس کا راستہ بالکل صاف ہے اور کسی نقصان اور ردِ عمل کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔

اس مقصد کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ذات اور پیشہ لازم اور ملزوم نہ رہے۔ اسلام نے جو راہِ اعتدال دکھائی ہے اس سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے۔ اس پس منظر میں 'ورن ووستھا' کی ہمارے یہاں جو روایت تھی اگر وہ اعتدال کی حد تک رہے تو اس میں حرج نہیں ہے۔ لیکن فرد کو اپنی صلاحیت کے لحاظ سے کوئی بھی پیشہ اختیار کرنے اور ترقی کے مواقع حاصل ہونے چاہئیں۔ ذات اور آبائی پیشہ کو اس میں رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔ اس سلسلے میں ماضی میں اسلام کا جو تاریخی کردار رہا ہے، آج بھی سماج اور انسانیت کو اس کے اس کردار کی ضرورت ہے۔ ماضی میں ہند و بیرونِ ہند میں جب اس نے غلاموں کو حکومت و اقتدار کے ایوانوں میں بٹھایا ہے[1] تو اس سے نچلے درجے کے عہدوں اور منصب کے لیے آج کے دبے ہوئے اور محروم طبقات کے اہل اور مستحق ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہند و بیرونِ ہند طاقت اور اقتدار کے مراکز میں ان طبقات کی نمائندگی کی جو تحریک ہو اعتدال و توازن کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے اسلام بطور نوعِ انسانی کی نجات دہندہ تحریک کے اس کی تائید و حمایت کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے معاون دائرے میں اگر ذات اور پیشوں کی علٰحدگی ضروری ہو تو وطنِ عزیز کے پس منظر میں وہ اس کا بھی اسی طرح طرف دار اور حمایتی ہے۔

---

[1] اسلام کا تصورِ مساوات ص ۲۲۹ - ۲۳۳ زیرِ عنوان 'غلامی' محولہ بالا۔

رویتِ باری تعالیٰ

(فرقۂ مہدویہ کے عقیدہ کا جائزہ)

جناب سید عبدالقادر (امریکہ)

پانچ چھ سو سال قبل کی بات ہے علاقہ جون پور (یوپی) کے ایک بزرگ نے جنھیں سید محمد جون پوری کہا جاتا ہے، دعویٰ مہدیت کیا تھا، جسے عامۃ المسلمین نے تو رد کر دیا لیکن کچھ لوگوں نے اسے قبول بھی کر لیا تھا، جن کی باقیات کے طور پر ایک فرقہ مہدویہ آج بھی موجود ہے۔ ان بزرگ کی قرآنی علمی قابلیت کا بڑا شہرہ تھا۔ تاریخوں میں لکھا ہے کہ بالکل نوجوانی کے زمانہ میں (دعویٰ سے قبل) انہیں اسدالعلماء کا خطاب دیا گیا تھا۔ یہ بزرگ اپنی دعوتی مہم کے سلسلہ میں افغانستان تک پہنچ گئے تھے جہاں علاقہ فراہ میں ان کا مزار ہے جو وہاں مرجع خلائق بتایا جاتا ہے اگرچہ فرقہ مہدویہ کا وہاں کوئی اثر نہیں ہے۔ اس فرقہ کے افراد کی کثیر تعداد شہر حیدرآباد (A.P.) میں اور کچھ گجرات کے علاقوں میں رہتی ہے۔ غالباً معدودے چند پاکستان میں بھی ہیں جو بوقت تقسیم ہند وہاں منتقل ہو گئے تھے۔ حیدرآباد کی ایک مشہور ہستی نواب بہادر یار جنگ کا نسبی تعلق اسی فرقہ سے تھا۔ آزادئ ہند کی جدوجہد کے زمانے میں نواب صاحب کل ہند ریاستی مسلم لیگ کے صدر تھے اور مسٹر جناح کے دستِ راست سمجھے جاتے تھے۔ اس فرقہ کے عقائد میں تصوف کا بڑا دخل ہے۔ جون پوری بزرگ کو خاتم الولایت مانا جاتا ہے، نیز ولایت کو نبوت سے اور طریقت کو شریعت سے افضل سمجھا جاتا ہے۔ فرائضِ ولایت کے نام سے جو تعلیم دی جاتی ہے اس میں ذکرِ دوام، صحبتِ صادقان، طلبِ دیدارِ خدا اور ترکِ دنیا جیسی باتیں شامل ہیں اگرچہ کسب و اکلِ حلال اور آمدنی کے دسویں حصہ کی ادائی بنام عشر پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف عام مسلمانوں کو مخالفین یا منکرین کے نام سے یاد کیا

جاتا ہے اور اُن کی امامت میں نماز ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا جاتا ہے۔ شادی بیاہ کے تعلقات بھی ناجائز سمجھے جاتے ہیں، اگرچہ آج کل ان باتوں کی پابندی زیادہ نہیں ہو رہی ہے پھر بھی بعض کٹر مہدوی مشایخ جب کسی کو اپنا مرید کرتے ہیں تو جو باتیں اس موقع پر تلقین کی جاتی ہیں ان میں ایک بات یہ ہوتی ہے کہ "مانا سو مومن، نہیں مانا سو کافر" ماننے سے مراد سید محمد جون پوری کو مہدی علیہ السلام ماننا ہوتا ہے۔ دوسری بات جو تلقین کی جاتی ہے وہ ذکر اللہ کی ہے لیکن اس کے الفاظ یہ ہوتے ہیں: "الا اللہ توں ہے میں نہیں" حال ہی میں ان کے مشایخ نے ایک نیا شوشہ یہ چھوڑا ہے کہ حضرت مہدی ہمسر رسول اللہ ہیں۔ ان مشایخ میں وہ لوگ تک شامل ہیں جو جامعہ نظامیہ حیدرآباد (سنی دینی جامعہ) سے مولوی کامل کا امتحان پاس کر چکے ہیں اور جنھیں مولوی کامل کہا جاتا ہے۔ دو تین مشایخ نے اس کی مخالفت کی تو ان کا بائیکاٹ کر رکھا ہے۔ اس طرح ان میں اب دو گروہ بن گئے ہیں۔ مہدوی عقائد کے خلاف سابق میں جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ان کا انداز جارحانہ تنقیدی اور بعض دفعہ اس سے بڑھ کر دشنام طرازی تک کا رہا ہے۔ میں کم از کم ایک ایسی کتاب کا حوالہ دے سکتا ہوں جس کا نام "ہدیۂ مہدویہ" تھا۔ لکھنے والے حیدرآباد ہی کے ایک سنی عالم زماں خاں تھے جنھیں ایک مہدوی نوجوان نے جو ان کا شاگرد تھا اپنے مشائخ کے اشارے پر قتل کر دیا تھا۔ یہ تقریباً ڈیڑھ سو سال پہلے کی بات ہے۔ مہدوی عقائد کے مطابق فرائض ولایت میں ایک فریضہ طلب دیدار خدا کا شامل ہے جس کا مطلب یہ بتایا جاتا ہے کہ دیدار خدا دار دنیا میں نہ صرف ممکن ہے بلکہ قرآنی آیات کے مطابق فرض ہے۔ حال ہی میں ایک مہدوی شیخ اور عالم سید محمد عرف روشن میاں صاحب نے قرآن مجید کی ایک تفسیر تین جلدوں میں مرتب کر کے شائع کی ہے جس کا نام ہے "تبیین القرآن"۔ اس تفسیر میں دیدار خدا کی فرضیت اور بعض دوسری باتیں عقیدۂ مہدویت سے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چونکہ یہ باتیں تفسیر میں آگئی ہیں اس لیے ان پر محاکمہ کی شدید ضرورت ہے۔ اسی مقصد سے یہ مضمون میں نے بالکل مثبت انداز میں مرتب کیا ہے۔ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ میں اسے جگہ مل سکے تو بڑی خوشی ہوگی۔ (سید عبدالقادر)

مسلمانوں میں بہت کم فرقے ایسے ہیں جو اس دنیا کی زندگی میں سر کی آنکھوں

سے اللہ تعالیٰ کی ذات کو دیکھنے یعنی دیدارِ خدا کے قائل ہوں۔ لیکن کم از کم ایک فرقہ ایسا ضرور ہے جو نہ صرف اس امر کا قائل ہے بلکہ دیدارِ خدا کی طلب کو دینی فرائض کی طرح ایک فریضہ قرار دیتا ہے۔ جب طلب فرض ہو تو اس کی کوشش بھی فریضہ میں شامل ہو گئی۔ یہ کون سا فرقہ ہے اس کی صراحت یہاں ضروری نہیں۔ البتہ یہ غور کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا دیدارِ خدا ممکن ہے؟ جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے اس پر تین پہلوؤں سے گفتگو کی جا سکتی ہے۔ ایک عقلی اعتبار سے دوسرے احادیثِ رسولؐ کی روشنی میں اور تیسرے قرآنی آیات کی رو سے۔

جہاں تک عقلی اعتبار کا تعلق ہے، جو بات سب سے پہلے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسانی آنکھ تو صرف مادّی اشیاء کو دیکھ سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات مادّے سے ورا الورا ہے، اسے کوئی نسبت مادّے سے نہیں دی جا سکتی۔ اللہ تعالیٰ کی ذات تو بہت دور کی بات ہے، انسانی آنکھ خود دنیا کی بعض ان چیزوں کو نہیں دیکھ سکتی جن کا تعلق مادّہ ہی سے ہے۔ مثلاً آگ کے انگارے کو تو دیکھا جا سکتا ہے لیکن اس کے اندر جو حرارت پوشیدہ ہوتی ہے اسے محسوس تو کیا جا سکتا ہے لیکن دیکھا ہرگز نہیں جا سکتا۔ اسی طرح برقی رَو کا حال ہے جو دھاتی تاروں کے اندر دوڑتی ہے اور جو صرف ہاتھ لگانے پر ایسا جھٹکا دیتی ہے کہ بعض دفعہ اس جھٹکے سے موت واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بظاہر برقی تار بالکل دوسرے سادہ تاروں کے مانند نظر آتا ہے۔ مگر اس کے اندر جو برقی رَو دوڑتی ہے کوئی بھی دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ اس کو دیکھ سکتا ہے۔ ہوا جو خالص مادّی گیسوں (Gases) پر مشتمل ہے اسے بھی نہیں دیکھا جا سکتا، صرف اس وقت محسوس کیا جا سکتا ہے جب وہ جسم کے کسی حصہ سے ٹکرائے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ سائنسی تحقیقات جیسے جیسے ترقی کر رہی ہیں، مختلف قسم کی امواج Waves یا rays کا انکشاف ہوتا جا رہا ہے جن کا سابقہ دور میں کوئی تصور نہیں کیا جا سکتا تھا، مثلاً ایکس ریز (X-rays) جن کی کئی اقسام ہیں۔ ان سے سائنسی آلات کے ذریعہ کام تو لیا جاتا ہے مگر انہیں آنکھوں سے دیکھا نہیں جا سکتا۔ ان چند مثالوں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ جو آنکھ ان مادّی چیزوں تک کو نہیں دیکھ سکتی وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ کیسے کر سکتی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کے بارے

میں فرمایا گیا ہے لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ یعنی اس جیسی کوئی چیز نہیں۔ آنکھ تو صرف کسی چیز کو دیکھ سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات جب کسی چیز جیسی نہیں ہے تو پھر اسے آنکھ سے دیکھ سکنے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے؟ یہ تو ہوا عقلی اعتبار سے دیدارِ خدا کے مسئلہ کا جائزہ۔ اب احادیث کو لیں۔

۱۔ صحیح بخاری کتاب التفسیر میں مندرج ایک حدیث کی ترجمانی یہ ہے:

"حضرت مسروقؒ سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے عرض کیا" اماں جان! کیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا تھا؟" انھوں نے جواب دیا" تمہاری اس بات سے میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ تم یہ کیسے بھول گئے کہ تین باتیں ایسی ہیں جن کا اگر کوئی شخص دعویٰ کرے تو اس نے جھوٹا دعویٰ کیا۔ (پہلی بات حضرت عائشہؓ نے فرمائی کہ) جو شخص تم سے کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا تھا وہ جھوٹ کہتا ہے"۔ پھر انھوں نے یہ آیت پڑھی (ترجمانی) "نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں وہ نگاہوں کو پا لیتا ہے"۔ اور "کسی بشر کا یہ مقام نہیں کہ وہ اس سے کلام کرے مگر یا تو وحی کے طور پر، یا پردے کے پیچھے سے، یا ایک فرشتہ بھیجے اور وہ اس سے کلام کرے جو چاہے" پھر انھوں نے کہا: "جو تم سے کہے کہ وہ علم رکھتے تھے کہ کل کیا ہونے والا ہے تو اس نے جھوٹ کہا" پھر انھوں نے (یہ آیت) پڑھی: (ترجمانی) "کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا"۔ پھر انھوں نے کہا: "جو شخص تم سے کہے کہ انھوں نے کچھ چھپایا تو اس نے یقیناً جھوٹ کہا"۔ پھر انھوں نے (یہ آیت) پڑھی (ترجمانی) "اے رسولؐ! پہنچا دو جو کچھ تم پر نازل کیا گیا ہے (آخرِ آیت تک)" (پھر فرمایا) "لیکن انھوں نے جبرئیلؑ کو دو مرتبہ ان کی اصلی صورت میں دیکھا"۔

۲۔ راویوں کے ایک دوسرے سلسلہ سے حضرت مسروقؒ ہی سے مروی ایک اور روایت صحیح بخاری، کتاب التوحید میں آئی ہے، جس کی ترجمانی درج ذیل ہے:

"حضرت مسروقؒ سے مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ "جو شخص

تجھ سے یہ کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا تو وہ جھوٹ کہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ اسے نگاہیں نہیں پا سکتیں اور جو شخص تجھ سے یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیب جانتے ہیں تو وہ جھوٹ کہتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ کے سوا کوئی غیب نہیں جانتا۔"

۳۔ صحیح مسلم کتاب الایمان میں جو حدیث اس موضوع پر آئی ہے اس کی ترجمانی درج ذیل ہے:

"حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا؟ حضورؐ نے جواب میں فرمایا: "وہ نور ہے میں اسے کیسے دیکھ سکتا ہوں" اور ایک روایت میں ہے کہ "میں نے نور دیکھا ہے۔"

۴۔ صحیح مسلم کتاب الایمان ہی میں ایک اور روایت یہ آئی ہے:۔

عبداللہ بن شقیقؒ سے مروی ہے کہ میں نے ابوذرؓ سے عرض کیا کہ اگر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار نصیب ہوتا تو میں ان سے ضرور پوچھ لیتا۔ ابوذرؓ نے کہا کس چیز کے بارے میں پوچھتے؟ میں نے بتایا کہ میں آپؐ سے پوچھتا کہ آیا آپؐ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ ابوذرؓ نے جواب دیا کہ میں نے اس بارے میں آپؐ سے پوچھا تھا تو آپؐ نے فرمایا تھا "میں نے نور دیکھا تھا۔"

اس روایت سے یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ حضورؐ کا یہ جواب کہ "میں نے نور دیکھا تھا" گویا کہ خود اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے مماثل ہے، کیونکہ اس سے پیشتر والی حدیث میں خود حضورؐ کی طرف سے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "میں کیسے دیکھ سکتا ہوں"؛ مطلب یہ کہ آپؐ نے اللہ کو نہیں دیکھا۔ نور کو دیکھنے کی تشریح علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب زاد المعاد میں اس طرح فرمائی ہے کہ نور آپؐ کے اور اللہ کے درمیان حائل تھا اس لیے آپؐ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اللہ کو نہیں، بلکہ صرف نور کو دیکھا۔

۵۔ ابن مردویہ نے حضرت مسروقؒ ہی کی ایک روایت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

(ترجمانی) حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "میں نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے پہلے پوچھا تھا کہ کیا آپؐ نے اپنے رب کو دیکھا' حضورؐ نے جواب دیا نہیں میں نے تو جبرئیلؑ کو (آسمان سے) اترتے دیکھا۔ (روح المعانی جلد ۷)

جبرئیلؑ کو دیکھنے کی اور کئی روایتیں آئی ہیں جن میں سے چند کا ذکر آگے آتا ہے۔

۶۔ نور کے سلسلہ میں، جس کا ذکر اوپر حدیث ۳ و ۴ میں آیا ہے، ایک اور بات قابلِ غور ہے۔ وہ یہ کہ نور بہرحال ایک شے ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات قرآن مجید میں لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ بتائی گئی ہے یعنی اس کی طرح کوئی شے نہیں، وہ ہر شے سے الگ ہے۔ لہٰذا حضورؐ کے اس ارشاد کا کہ آپؐ نے نور کو دیکھا، مطلب یہی نکلتا ہے کہ ایک شئے آپؐ کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حائل تھی۔ اس امر کی مزید وضاحت صحیح مسلم، کتاب الایمان ہی میں مندرج ایک اور حدیث سے ہو جاتی ہے۔

حضرت ابوموسیٰؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز ہمارے درمیان کھڑے ہوئے اور پانچ باتیں فرمائیں۔ فرمایا "اریب اللہ تعالیٰ کو نیند لاحق نہیں ہوتی اور سو جانا اس کی شایانِ شان بھی نہیں۔ وہی میزانِ عدل کو نیچے اور اوپر کرتا ہے۔ انسانوں کے رات کے عمل دن سے پہلے اور دن کے عمل رات سے پہلے اس کے حضور پیش کر دیے جاتے ہیں اور اس کا پردہ نور ہے" اور ابوبکرؓ کی روایت میں ہے کہ "اس کا پردہ آگ ہے، اگر وہ اس پردے کو ہٹا دے تو اس کے چہرے کی شعاعیں مخلوق کو جلا کر خاکستر کر دیں، جہاں تک اس کی نگاہ پہنچے"۔

مذکورہ تمام احادیث سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ جب خود آپؐ نے نہیں دیکھا تو کسی اور کے لیے کیا امکان رہ جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو دنیا میں اپنی آنکھوں سے دیکھ سکے اور جس کو دیکھنا ممکن نہ ہو اس کی طلب کے کیا معنی ہیں؟ ایسی روایتیں البتہ کئی آئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل کو ان کی اصلی شکل میں دیکھا اور اللہ تعالیٰ کو اپنی قلبی آنکھ سے دیکھا۔ ان میں چند ایسی احادیث بھی

ہیں جن میں آنکھ سے دیکھنے کا ذکر بھی ساتھ ساتھ آیا ہے۔ پہلے جبرئیلؑ کو دیکھنے کی روایات ملاحظہ ہوں۔ ایک روایت پہلے ۵ میں گزر چکی ہے۔

۱۔ مسند احمد اور مسند ابی عوانہ کے مطابق:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرئیلؑ کو دو ہی مرتبہ دیکھا ہے، ایک موقع تو وہ تھا جب آپؐ نے (ان سے) فرمایا کہ وہ اپنی اصلی شکل میں سامنے آئیں تو وہ آئے، اس وقت انھوں نے پورے افق کو گھیر رکھا تھا، دوسرا موقع وہ تھا جب آپ اُن کی معیت میں آسمان پر تشریف لے گئے۔

۲۔ جامع ترمذی، ابواب التفسیر اور مسند احمد کے مطابق:

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى" کی تفسیر میں کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرئیلؑ کو دبیز ریشم کے حُلّہ میں ملبوس دیکھا کہ وہ آسمان و زمین کے درمیان چھائے ہوئے ہیں۔

۳۔ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، صحیح مسلم، کتاب الایمان اور جامع ترمذی، ابواب التفسیر میں زرّ بن حبیش کی روایت یہ مذکور ہے کہ:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ کی تفسیر یہ بیان فرمائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرئیلؑ کو اس صورت میں دیکھا کہ ان کے چھ سو پر تھے۔

۴۔ مسند احمد جلد اوّل میں ایک روایت ہے:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ کی تفسیر میں بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں نے جبرئیل کو سدرۃ المنتہیٰ کے پاس دیکھا، اُن کے چھ سو پر تھے، ہر پر میں یاقوت اور موتیوں کی جھڑی لگی تھی۔"

۵۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان میں ہے:

حضرت ابوہریرہؓ سے عطا بن ابی رباح نے وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً

اُخریٰ کا مطلب پوچھا تو انھوں نے جواب دیا حضورؐ نے جبریلؑ کو دیکھا تھا۔

۶۔ مسند احمد ہی کی ایک اور روایت جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں نے جبریلؑ کو سدرۃ المنتہیٰ پر دیکھا تھا، ان کے چھ سو پر تھے۔" وہ کہتے ہیں کہ میں نے عاصم سے پروں کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے بتانے سے انکار کر دیا، وہ کہتے ہیں کہ مجھے ان کے ایک ساتھی نے بتایا کہ ایک پر اس قدر بڑا تھا جتنا مشرق و مغرب کے درمیان فاصلہ ہے۔

اس سلسلہ میں اور بھی احادیث ہیں۔

اب ان احادیث کو پیش کیا جاتا ہے جن میں قلبی آنکھ سے دیکھنے کا ذکر آیا ہے۔

۱۔ حضرت محمدؐ ابن کعبؓ سے مروی ہے کہ (لوگوں نے) پوچھا یا رسول اللہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا؟ (جواب میں حضورؐ نے) فرمایا: "میں نے اللہ تعالیٰ کو دو مرتبہ اپنے دل سے دیکھا" پھر آپؐ نے آیت مَاکَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰ پڑھی۔

یہ حدیث ابن ابی حاتم کے حوالہ سے تفسیر ابن کثیر جلد چہارم میں آئی ہے۔

۲۔ نسائی اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابوذرؓ کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"رسول اللہؐ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا تھا، آنکھوں سے نہیں دیکھا"

۳۔ مسند ابی عوانہ میں عبد بن حمید، ابن المنذر اور ابن ابی حاتم کی متفقہ روایت ہے کہ صحابۂ کرام نے حضورؐ سے پوچھا "یا رسول اللہ کیا آپؐ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ حضورؐ نے فرمایا:

"میں نے اپنے دل سے دو مرتبہ دیکھا ہے، اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا"

پھر آیت مَاکَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰی پڑھی۔

۴۔ جامع ترمذی، ابواب التفسیر میں ہے کہ حضرت عکرمہؓ نے مَاکَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰی کی تفسیر ابن عباسؓ کے حوالہ سے یہ بیان کی:

"آپ نے اپنے رب کو اپنے دل سے دیکھا تھا"

۵۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان کے مطابق:

حضرت عطاء نے ابن عباسؓ کے حوالہ سے بیان کیا کہ آپؐ نے اپنے

رب کو دیکھا۔

۶۔ ابن مردویہ نے حضرت ابن عباسؓ کے حوالہ سے، اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور احمد بن حنبل نے بھی روایت کیا ہے کہ آپؐ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا۔ (اس روایت کا حوالہ نہیں ملا) مذکورہ تمام احادیث مولانا مودودیؒ کی کتاب تفہیم الاحادیث سے لی گئی ہیں۔ اب اُن احادیث کو پیش کیا جاتا ہے جن میں ذکر آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ یہ سب احادیث صرف حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں، لیکن ان سب کی عبارت میں اتنا اختلاف ہے کہ وہ اِن احادیث کی صحت کو مشتبہ بنا دیتا ہے۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ روح المعانی جلد ۲۷ اور فتح القدیر جلد ۵ کے مطابق:

طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دو مرتبہ دیکھا، ایک مرتبہ آنکھوں سے دیکھا اور دوسری مرتبہ دل سے۔

۲۔ مسند احمد میں ابن عباسؓ کی ایک روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"میں نے اپنے رب تبارک وتعالیٰ کو دیکھا"

۳۔ جامع ترمذی تفسیر سورۂ جن میں ہے۔

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "آج رات میرا رب میرے پاس اپنی بہترین صورت میں آیا"۔ میرا خیال ہے کہ نیند میں (یعنی اللہ تعالیٰ کو آپؐ نے خواب میں دیکھا)

۴۔ جامع ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول دیگر روایات بھی ہیں، ان میں سے ایک میں وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا، دوسری میں فرماتے ہیں دو مرتبہ دیکھا تھا اور تیسری میں ان کا ارشاد یہ ہے کہ آپؐ نے اللہ کو دل سے دیکھا تھا۔

۵۔ امام ابن جریر طبری نے سورۂ النجم کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے

سرفراز کیا (یا چن لیا) ابراہیمؑ کو دوستی (خُلّت) کے لیے، موسیٰؑ کو کلام کے لیے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رویت کے لیے۔

مذکورہ بالا پانچوں حدیثیں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔ ان میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ ان سب کی صحت کو مشتبہ بنا دیتے ہیں، سوائے اس کے کہ آپؐ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا تھا، کیونکہ اس بات کی تصدیق دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ اب یہ بات کہ دل سے دیکھنے کی کیفیت کیا ہوتی ہے تو یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی جانیں۔ حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ کسی اور راوی سے مروی حدیث میں اللہ تعالےٰ کو آنکھوں سے دیکھنے کا ذکر نہیں آیا ہے اور ابن عباسؓ سے مروی تمام متعلقہ احادیث ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔

لہٰذا احادیث کے ذریعہ یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا تھا اور جب آپؐ نے نہیں دیکھا تو کسی اور کے لیے کیا گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ سکے۔ یہاں اس حدیث کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا جس میں کہا گیا ہے کہ "اللہ کی بندگی اس طرح کرو گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر نہیں دیکھ سکتے تو (یہ سمجھو کہ) وہ تمہیں دیکھ رہا ہے"۔ اس حدیث کے پہلے حصہ میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ اللہ کو دیکھ کر اس کی بندگی کرو، جیسا کہ سمجھا جانے لگا ہے، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ گویا تم دیکھ رہے ہو۔ اس کا مطلب صاف طور پر یہ ہے کہ جب کسی بڑی ہستی کا سامنا ہوتا ہے تو آدمی کی کیا کیفیت ہوتی ہے، اُس کیفیت کو اپنے اوپر طاری کر کے اللہ کی بندگی کرو۔ یہ کیفیت کیا ہوتی ہے اس کا اندازہ ہر وہ شخص کر سکتا ہے جو کسی سرکاری محکمہ میں ملازم ہو اور اس محکمہ کا افسر اعلیٰ اس وقت اس کے سامنے آجائے جب وہ اپنی ڈیوٹی ٹھیک طور سے انجام دینے کے بجائے گپ شپ میں وقت گزار رہا ہو۔ یہ ایک ایسی کیفیت ہے جس میں خوف شامل ہوتا ہے جو اگر کسی پر طاری ہو جائے تو وہ غیر معمولی حد تک محتاط بن جاتا ہے کہ نہ کوئی غلطی سرزد ہونے پائے اور نہ ادائیگی فرائض میں کوتاہی رہ جائے۔ اسی کیفیت کو قرآن مجید میں 'خشیت' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ سورۂ النساء ۷۷ میں ان لوگوں کے بارے میں جو فرائضِ دینی کی ادائی سے کتراتے ہیں، کہا گیا ہے کہ جب ان پر جہاد فرض کیا گیا تو وہ (فریقِ مقابل کے)

لوگوں سے ایسا ڈرتے ہیں جیسا کہ اللہ سے ڈرنا چاہیے بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ کَخَشْیَۃِ اللّٰہِ اَوْ اَشَدَّ خَشْیَۃً وغیرہ کئی مقامات پر لفظ خشیۃ یا اس کے مشتقات دیکھے جاسکتے ہیں۔ غرض اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دیدارِ خدا ممکن ہے یا اس کی کوشش کرنی چاہیے۔

آیئے اب قرآن مجید کی طرف رجوع کیا جائے۔

دیدارِ خدا کی تائید میں جو آیت شد و مد کے ساتھ پیش کی جاتی ہے وہ سورۂ بنی اسرائیل کی آیت ۷۲ ہے۔ مَنْ كَانَ فِي هٰذِهٖٓ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى یعنی "جو اس (دنیا) میں اندھا رہا وہ آخرت میں بھی اندھا رہے گا" آخرت میں اندھا ہونے کی کیفیت کیا ہوگی اس کو تو ہم نہیں جان سکتے۔ جہاں تک دنیا میں اندھا ہونے کا تعلق ہے، قرآن مجید کی دیگر آیات سے اس کے صرف دو مفہوم سامنے آتے ہیں۔ ایک تو وہی عام مفہوم یعنی بینائی یا بصارت سے محرومی، دوسرے بصیرت یا راہِ راست پانے سے محرومی۔ دونوں کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ سورہ ہود ۲۴۔ اس سے پہلے کی آیات میں اہلِ جنت اور آخرت میں نامراد ہونے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے اس آیت میں کہا گیا ہے: مَثَلُ الْفَرِيْقَيْنِ كَالْاَعْمٰى وَالْاَصَمِّ وَالْبَصِيْرِ وَالسَّمِيْعِ ۔ دونوں فریقوں کی حالت ایسی ہے جیسے ایک اندھا و بہرا اور دوسرا وہ جو دیکھتا بھی ہو اور سنتا بھی ہو۔" اس آیت میں الاعمیٰ سے مراد صاف طور پر "اندھا" ہے یعنی بصارت سے محروم۔

۲۔ سورہ النور ۶۱: اس آیت میں چند لوگوں کا ذکر کرکے کہا گیا ہے کہ یہ سب کن کن گھروں سے کھا سکتے ہیں۔ اس تفصیل میں سب سے پہلے الاعمیٰ اور الاعرج کا ذکر ہے یعنی اندھا اور لنگڑا۔ یہاں بھی الاعمیٰ سے مراد عام اندھے کے سوائے اور کچھ لینے کی گنجائش نہیں ہے۔

۳۔ سورہ الفتح ۱۷: اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ خواہ کوئی اندھا ہو یا لنگڑا یا مریض، جو بھی اللہ و رسولؐ کی اطاعت کرے گا جنت میں داخل کیا جائے گا۔ یہاں بھی اندھے سے مراد بصارت سے محروم شخص ہے۔ اس طرح کی اور بھی آیات ہیں۔ اب ان آیات کو پیش کیا جاتا ہے جن میں لفظ الاعمیٰ اور اس کے مشتقات دوسرے مفہوم میں آئے ہیں۔

(۱) سورہ الرعد ۱۹: اَفَمَنْ يَّعْلَمُ اَنَّمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ

هُوَ اَعْمٰی ط یعنی "کیا وہ (شخص) جو جانتا ہو کہ جو کچھ آپؐ کے رب کی طرف سے نازل ہوا ہے حق ہے اس کی طرح ہو سکتا ہے جو اندھا ہو" یہاں اندھے سے مراد عام اندھا نہیں ہے بلکہ وہ ہے جو قرآنی ہدایت سے بے بہرہ ہے۔ اس مفہوم کی تصدیق ماقبل کی آیت ۱۸ اور مابعد کی آیات ۲۰-۲۲ سے ہوتی ہے۔

۲۔ سورۃ النمل ع۸ : وَمَآ اَنْتَ بِهٰدِی الْعُمْیِ عَنْ ضَلٰلَتِهِمْ ط یعنی "اور آپ اندھوں کو ان کی گمراہی سے (بچا کر) ہدایت دینے والے نہیں ہیں"۔ اس آیت میں اندھوں سے مراد آنکھوں کے اندھے نہیں ہیں کیونکہ سورہ عبس کے مطابق ابن ام مکتوم جو نابینا تھے ہدایت پانے والوں میں شامل تھے۔ یہاں وہ لوگ مراد ہیں جو گمراہی میں پڑ کر راہِ راست دیکھنے سے اندھے بن گئے ہیں نہ کہ دیدارِ خدا سے محروم۔

۳۔ بالکل وہی الفاظ جو اوپر کی آیت میں آئے ہیں سورہ الروم کی آیت ۵۳ میں بھی آئے ہیں، ان کا مفہوم بھی وہی ہے۔

۴۔ الزخرف ع۴ : اَفَاَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ اَوْ تَهْدِی الْعُمْیَ وَمَنْ كَانَ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۔ یعنی "کیا آپ (ایسے) بہروں کو سنا سکتے ہیں یا (ایسے) اندھوں کو ہدایت دے سکتے ہیں جو صریح گمراہی میں (پڑے ہوئے) ہیں"۔ اس آیت میں اگرچہ بہروں و اندھوں سے عام بہرے و اندھے مراد لینے کی بھی گنجائش ہے، لیکن سیاق و سباق کے لحاظ سے اقرب الی الصواب مفہوم وہی ہے جو اوپر کی تین آیات میں بتایا گیا ہے۔ دیدارِ خدا کی طرف اس آیت میں کوئی اشارہ بھی نہیں ملتا۔ اس طرح کی جتنی بھی آیات ہیں جن میں لفظ اعمیٰ یا اس کے مشتقات میں سے کوئی بھی لفظ آیا ہو ان سب میں اندھے پن کا مفہوم راہِ ہدایت سے بھٹکنے ہی کا نکلتا ہے نہ کہ دیدارِ خدا سے محرومی کا۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں ہے کہ مَنْ كَانَ فِیْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰی سے دنیا میں دیدارِ خدا سے محرومی کا مطلب اخذ کیا جائے یہاں بھی اعمیٰ سے مراد وہی لوگ ہیں جو راہِ ہدایت سے بہرہ یاب نہیں۔ یہی بات حضرت ابن عربیؒ کی اس تفسیر سے مترشح ہوتی ہے جو اس آیت کے سلسلہ میں بتائی جاتی ہے۔ اُن کے الفاظ یہ نقل کیے گئے ہیں اَعْمٰی عَنِ الاھتداء الی الحق (ملاحظہ ہو تفسیر تبیین القرآن ص۶۷۲) یعنی "راہِ حق کی ہدایت (پانے کی طرف) سے اندھا"۔ نہ کہ اللہ کے دیدار سے محروم۔ مذکورہ بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فِیْ هٰذِهٖٓ

اعمیٰ سے دیدارِ خدا سے محرومی کا مطلب نکالنا صحیح نہیں ہے۔ بالخصوص جب کہ اس آیت کے سیاق وسباق میں کوئی شائبہ بھی اس امر کا موجود نہیں ہے جو دنیا میں دیدارِ خدا کی طرف اشارہ کرتا ہے بلکہ یہاں بھی وہی مراد نکلتی ہے جو النمل ۸۱ اور الروم ۵۳ سے واضح ہے۔ یعنی راہِ ہدایت پانے سے محرومی۔ جب قرآن مجید کی وہ تمام آیات (سوائے بنی اسرائیل ۷۲) جن میں لفظ اعمیٰ آیا ہے دیدارِ خدا سے محرومی کے مفہوم کو پیش نہیں کرتی ہیں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ صرف اسی ایک آیت کے لفظ اعمیٰ کو دیدارِ خدا سے محرومی کا مفہوم پہنایا جائے۔

اب لفظ بصیرت کو لیا جاتا ہے جو قرآن مجید میں صرف دو مقامات پر آیا ہے ان میں سے ایک سورہ یوسف کی آیت ۱۰۸ ہے جسے رویت باری تعالےٰ کے جواز میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس آیت میں ایک طرف لفظ بصیرۃ کے معنیٰ خود اپنی بیان ہوئے ہیں اور دوسری طرف مَنِ اتَّبَعَنِی کو تابعِ تام و تابعِ عام میں تقسیم کر کے ایک بزرگ کو تابعِ تام قرار دے کر انہیں ہمسرِ رسولؐ قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں نکات کا تجزیہ بھی ضروری ہے۔ لفظ بصیرۃ سورہ یوسف کے علاوہ صرف سورۃ القیٰمۃ کی آیت ۱۴ میں آیا ہے جو یہ ہے: بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِهٖ بَصِیْرَةٌ ۝ اس آیت سے پہلے یوم قیامت سے متعلق چند باتوں کا تذکرہ کرنے کے بعد آیت ۱۳ میں فرمایا گیا ہے کہ اس روز انسان کو اس کا اگلا پچھلا یعنی جو کچھ اس نے پہلے کیا اور بعد میں کیا، سب بتلا دیا جائے گا۔ اس کے بعد زیرِ بحث آیت ۱۴ میں کہا گیا ہے۔ "مگر انسان تو خود اپنی حالت پر بصیرہ رکھنے والا ہوگا" یعنی وہ یقین کی حد تک جانتا ہوگا کہ اس کے کارنامے کیا کیا رہے ہیں۔ آخرت میں اس کے انجام کا فیصلہ صرف اسے یہ بتا دینے پر ہی موقوف نہیں ہوگا کہ اس کے جرائم کیا کیا رہے ہیں بلکہ وہ خود بھی اس سے واقف ہوگا۔ اس لیے گویا اُسے معاف نہیں کیا جائے گا خواہ وہ عذاب سے بچنے کے لیے کتنے ہی حیلے پیش کرے جیسا کہ اگلی آیت ۱۵ میں اس کا ذکر ہے۔ ان آیات کی روشنی میں یہ سمجھنا دشوار نہیں کہ بصیرۃ سے مراد کسی معاملہ میں یقین کی حد تک واقفیت ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ سورہ یوسف ۱۰۸ کے دوسرے فقرے عَلٰی بَصِیْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِی میں بصیرۃ سے مراد کس بات کا یقین ہے اور مَنِ

اتَّبَعَنِی کے مَنْ سے مراد کون ہیں۔ اگر اتَّبَعَنِی کے مفہوم کو قرآن مجید ہی سے سمجھ لیا جائے تو نہ صرف عَلٰی بَصِیْرَۃٍ کو سمجھنا آسان ہو جائے گا بلکہ مَنْ سے مراد کون ہیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا۔ فقرہ مَنِ اتَّبَعَنِی میں دو باتیں غور طلب ہیں۔ ایک تو یہ کہ لفظ مَنْ واحد کسی مخصوص شخص کے لیے آیا ہے یا جمع کے لیے اور دوسرے یہ کہ اتَّبَعَنِی میں تابع تام اور تابع عام تقسیم کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اتباع ایک ایسا لفظ ہے جس کے متعدد مشتقات قرآن مجید میں آئے ہیں جن میں کئی مقامات تو وہ ہیں جو مَنْ ہی کے ساتھ آئے ہیں اور باقی دوسرے لاحقوں کے ساتھ۔ چونکہ یہاں لفظ مَنْ خصوصیت سے زیر بحث ہے اس لیے صرف چند ان مقامات کا جائزہ لیا جاتا ہے جن میں من ہی کے ساتھ تبعنی یا دوسرے مشتقات آئے ہیں۔

(۱) سورہ ابراہیم ع ۴ میں حضرت ابراہیمؑ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: فَمَنْ تَبِعَنِی فَاِنَّهٗ مِنِّیْ ۚ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ یعنی "جو میری پیروی کرے گا تو وہ مجھ سے ہے (یا میرا ہے) اور جو میری نافرمانی کرے گا تو آپ (اللہ تعالیٰ) غفور ہیں اور رحیم (بھی)"۔ اس آیت میں ظاہر ہے کہ لفظ مَنْ جمع کے لیے آیا ہے یعنی "جو کوئی بھی" نہ کہ کسی شخص واحد خاص کے لیے اور جب جمع کے لیے آیا ہے تو کسی کے تابع تام یا عام ہونے کی گنجائش نہیں نکلتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ قول منسوب نہیں ہے بلکہ ابراہیمؑ کا ہے تو اگلی آیت ملاحظہ کی جائے۔

(۲) سورہ آل عمران ع ۲۰ میں ارشاد ہے: فَاِنْ حَآجُّوْكَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْهِیَ لِلّٰهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ ؕ یعنی "اگر یہ لوگ (اہل کتاب) آپؐ سے حجت کرنے لگیں تو فرما دیجئے کہ میں تو اپنا رخ اللہ کی طرف کر چکا اور وہ (لوگ) بھی جو میرے پیرو (اتباع کرنے والے) ہیں"۔ اس آیت میں بھی صاف طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ مَنْ سے مراد کوئی خاص شخصیت نہیں ہے بلکہ عام متبعین ہیں، لہٰذا تابع تام کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔

(۳) سورہ انفال ع ۶۴ میں حضورؐ کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۝ یعنی "اے نبی! آپ

کے لیے اللہ کافی ہے اور (ان کے لیے بھی) جو مومنین میں سے ہیں اور جنھوں نے آپؐ کا اتباع کیا۔" اس آیت میں لفظ "مومنین" خود وضاحت کر رہا ہے کہ مَنْ خاص نہیں ہے لہٰذا تابعِ تام کی گنجائش بھی نہیں۔

(۴) سورہ الشعراء، ۲۱۵ میں بھی حضورؐ ہی سے مخاطبت ہے: وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝ یعنی "(اے نبی) اُن (لوگوں) کے ساتھ (مشفقانہ) فروتنی سے پیش آئیے جو مومنین میں سے ہوں (اور) آپ کی اتباع کریں" اس آیت کی کم و بیش وہی نوعیت ہے جو اوپر سلسلہ ۳ والی آیت کی ہے۔

ایسی مزید آیات پیش کی جا سکتی ہیں لیکن مسئلہ کو سمجھنے کے لیے یہ مثالیں کافی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ لفظ مَنْ قرآن مجید میں اگر کہیں واحد شخص خاص کے لیے آیا ہے تو وہ سوائے ایک مقام یعنی سورہ المدثر ۱۱ کے جہاں تفاسیر کے مطابق ولید بن مغیرہ کی طرف اشارہ ہے، باقی اور تمام مقامات پر صرف اللہ تعالیٰ کے لیے آیا ہے۔ مثلاً مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وغیرہ ان کے علاوہ اور کہیں بھی مَنْ واحد کے لیے نہیں آیا ہے، ہر جگہ جمع ہی مراد ہے، لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ کے مَنْ کو واحد قرار دے کر تابعِ تام کی گنجائش نکالی جائے۔

اب یہ دیکھنا باقی رہ گیا ہے کہ آیتِ زیرِ بحث سورہ یوسف ۱۰۸ کے دوسرے حصہ میں لفظ بصیرت یعنی یقینی واقفیت کس بارے میں؟ اس کو سمجھنے کے لیے آیت کے پہلے حصہ پر اوّلاً غور کرنا ہوگا جو یہ ہے: هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ یعنی "(اے نبیؐ) کہئے یہ میرا راستہ ہے، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں (یا دعوت دیتا ہوں)" اس حصہ آیت میں هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ سے مراد ایک تو یہ ہے کہ اللہ کی طرف بلانا یا دعوت دینا میرا راستہ یا میرا طریقہ ہے۔ لیکن اگر هٰذِهٖ کو ایسا اسم اشارہ مانا جائے جس کا مشارٌ الیہ سابق میں گزر چکا ہو جیسا کہ بعض دیگر آیات میں اس کی مثالیں ملتی ہیں تو هٰذِهٖ سے مراد وہ دعوت الی اللہ بھی لی جا سکتی ہے جو حضرت یوسفؑ نے جیل میں بند رہنے کے زمانہ میں اپنے قیدی ساتھیوں کو مخاطب کر کے ان الفاظ میں دی تھی: يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ یعنی "اے قید خانہ کے میرے دونوں ساتھیو! کیا متفرق معبود اچھے ہیں

یا ایک اللہ جو زبردست ہے (اچھا ہے)؟" اس اعتبار سے بھی هٰذِهٖ سَبِیْلِیْ کا اشارہ دعوت اِلَی اللہ ہی کی طرف نکلتا ہے۔ پھر پورا مطلب یہ ہوگا میرا راستہ اسی دعوت اِلَی اللہ کا راستہ ہے جو حضرت یوسفؑ کا تھا۔ تاہم چونکہ هٰذِهٖ اشارہ قریب کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے اس لیے پہلا مطلب اقرب الی الصواب ہے۔ اس سلسلہ میں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ فقرہ اَدْعُوْا اِلَی اللہِ میں اللہ کی طرف دعوت دینے کا مطلب کیا ہے؟ کیونکہ اس فقرہ کو علیٰ بصیرۃٍ کے ساتھ جوڑ کر یہ مطلب نکالا جائے کہ دیدارِ خدا کی طرف دعوت دیتا ہوں، تو یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ اللہ کی طرف دعوت دینے کا مطلب قرآن مجید کی دیگر آیات کی روشنی میں کیا ہے جن میں کسی نہ کسی پہلو سے دعوت الی اللہ کا ذکر آیا ہے۔ سورہ الرعد ۳۶ میں اللہ تعالیٰ نے نبیؐ کو اسی انداز میں مخاطب کرتے ہوئے جیسا کہ سورہ یوسف ۱۰۸ میں ہے فرمایا: قُلْ اِنَّمَآ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ وَلَآ اُشْرِكَ بِهٖ اِلَيْهِ اَدْعُوْا وَاِلَيْهِ مَاٰبِ ۝ یعنی "کہئے مجھ کو یہ حکم ہوا ہے کہ میں (صرف) اللہ کی بندگی کروں اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤں، میں اُسی کی طرف بلاتا ہوں (یا دعوت دیتا ہوں) اور اسی کی طرف جانا ہے۔" اس آیت میں پہلے اللہ کی بندگی کرنے اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھیرانے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے بعد اللہ کی طرف دعوت دینے کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دعوت الی اللہ دراصل اللہ واحد کی بندگی کی دعوت ہے نہ کہ دیدارِ خدا کی ــــ سورۃ القصص ۸۷ میں اگرچہ لفظ قل نہیں آیا ہے لیکن اوپر سے جو مضمون چلا آرہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخاطبت آپ ہی سے ہے۔ ارشاد ہے وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ وَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ۝ یعنی "اور (آپ) بلائیے (دعوت دیجئے) اپنے رب کی طرف اور مشرکین میں سے نہ ہو جائیے۔" اس آیت میں مشرکین کے عقیدہ کے خلاف دعوت دینے کا حکم دیا گیا ہے جو کئی خداؤں کی بندگی کے قائل ہوتے ہیں۔ تو گویا رب کی طرف دعوت دراصل توحید کی یعنی اللہ واحد کی بندگی کی دعوت ہے نہ کہ دیدارِ خدا کی۔ سورۃ النور ۵۱ میں اہلِ ایمان کی صفت یہ بتائی گئی ہے کہ جب انھیں اللہ و رسول کی طرف بلایا جاتا ہے کہ ان کے درمیان (معاملات کا) فیصلہ کیا جائے تو وہ کہتے ہیں: "ہم نے سن لیا اور مان لیا۔" یہاں بھی اللہ و رسول کی طرف بلانے کا مطلب یہی نکلتا

ہے کہ اللہ تعالےٰ کی جناب میں سرِ تسلیم خم کیا جائے نہ کہ اس کا دیدار کیا جائے۔ (اسی سورہ کی آیت ۲۸ بھی دیکھ لی جائے) دیگر ایسی کئی آیات بھی ہیں جن میں اگرچہ براہِ راست اَدعوا الی اللہ کے الفاظ نہ ہوں لیکن دَعَا (جو دعوۃ کا مادّہ ہے) کے مشتقات اللہ تعالیٰ کی نسبت سے آئے ہیں ہر جگہ مفہوم اس کی بندگی کی طرف بلانے ہی کا نکلتا ہے نہ کہ دید کی طرف بلانے کا۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں ہے کہ صرف ایک آیت زیرِ بحث ہی میں محض لفظ بصیرۃ کی بنا پر دید کا مفہوم پیدا کیا جائے جب دید کے لیے قرآن مجید میں لفظ بَصَر متعدد مقامات پر آیا ہے جس سے لفظ بصارت بنتا ہے نہ کہ بصیرۃ۔ بصیرۃ کو زیادہ سے زیادہ دل کی دید کہا جا سکتا ہے نہ کہ آنکھوں کی دید۔ دل کی دید کیا ہوتی ہے؟ اس کو ہم اُس فقرہ سے بھی سمجھ سکتے ہیں جو اردو زبان میں "علیٰ وجہ البصیرت" کے الفاظ میں استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب وہی ہے جو سورہ القیٰمۃ کی آیت بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِہٖ بَصِیْرَۃٌ کے سلسلہ میں اوپر بیان کیا گیا۔

آیتِ زیرِ بحث کا پہلا حصہ اس امر کی وضاحت کر دیتا ہے کہ پورا یقین اللہ واحد کی بندگی کے حق ہونے پر ہے۔ لہٰذا پوری آیت قُلْ ھٰذِہٖ سَبِیْلِیْ اَدْعُوْا اِلَی اللّٰہِ عَلٰی بَصِیْرَۃٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ ۝ کا ترجمہ خواہ کسی بھی طرح کیا جائے اس کا مفہوم یہ ہوگا: "کہئے، میرا راستہ یہ ہے کہ میں علیٰ وجہ البصیرت یعنی حق جانتے ہوئے اللہ کی بندگی کی طرف بلاتا ہوں۔ یہ نہ صرف میرا راستہ ہے بلکہ اس کا بھی جو میری پیروی کرنے والا ہو"

ایک نکتہ یہ پیدا کیا جاتا ہے کہ یقین کامل آنکھوں کی دید ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس حقیقت پر غور نہیں کیا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مطالبہ ایمان بالغیب کا ہے، جس میں اللہ کی ذات پر ایمان کے علاوہ رسالت، آخرت و ملائکہ وغیرہ امور شامل ہیں۔ ایمان بالغیب کا ذکر قرآن مجید کے بالکل آغاز ہی میں کر دیا گیا ہے۔ یہ بات ہے بھی بڑی حکمت پر مبنی۔ ایمان بالغیب ہی کے ذریعہ وہ کردار بنتا ہے جو ایک مومن کے شایانِ شان ہوتا ہے۔ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان بالغیب حاصل نہیں تھا کہ آپؐ کو یہ ضرورت پیش آگئی کہ اللہ تعالیٰ کی دید حاصل کریں اور اسی کی طرف دعوت دیں؟

ایک سوال یہ بھی پیدا کیا جا سکتا ہے کہ بصیرۃ کا جو بھی مفہوم لیا جائے کیا حضورؐ کی بصیرت

اور آپؐ کے متبعین کی بصیرۃ یکساں ہوسکتی ہے کہ عَلٰی بصیرۃٍ انا ومَن اتّبعَنی کہا گیا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بصیرۃ کا کوئی خاص پیمانہ نہیں ہے جیسا کہ ایمانِ حقیقی کا بھی کوئی پیمانہ نہیں۔ حقیقی ایمان کے مدارج ہوتے ہیں۔ جن بزرگوں کا قول یہ ہے کہ ایمان نہ گھٹتا ہے اور نہ بڑھتا ہے وہ دراصل قانونی ایمان کی بات ہے، نہ کہ حقیقی ایمان کی۔ مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان خواہ وہ گنڈے دار نمازی ہو یا بے نمازی تو اس کے عائلی و معاشرتی حقوق میں کمی نہیں ہوجاتی۔ وہ اپنے نمازی اور متقی بھائی کے برابر ہی اپنی وراثت میں حصہ پانے کا مستحق ہوگا۔ متقی نہ ہونے کی بنا پر اس کے حصہ میں کمی نہیں ہو جائے گی۔ لیکن دونوں بھائیوں کے حقیقی ایمان کا درجہ جو کوئی بھی نہیں جان سکتا، اللہ تعالیٰ کی میزان میں الگ الگ ہوگا۔ اس کے علاوہ قرآن مجید میں ایسی کئی آیات بھی ہیں جن میں عام اہلِ ایمان کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی کیا گیا ہے۔ مثلاً سورہ البقرہ ع۲۸۵ میں فرمایا: اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْہِ مِنْ رَّبِّہٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ ط یعنی مان لیا یا ایمان لے آئے رسولؐ اس چیز پر جو اُن پر نازل کی گئی اُن کے رب کی طرف سے اور مومنوں نے بھی مان لیا۔ کیا اس کا یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایمان و اعتقاد عام اہلِ ایمان کے اعتقاد کے برابر ہے؟ ہرگز نہیں۔ دوسری مثال: سورہ الانفال آیت ع۶۴ ہے۔ اس میں فرمایا: یٰٓاَیُّہَا النَّبِیُّ حَسْبُکَ اللّٰہُ وَمَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۝ یعنی "اے نبیؐ آپ کے لیے اللہ کافی ہے اور (ان کے لیے بھی) جو مومنین میں سے آپؐ کی اتباع کرے۔" اس آیت میں تو صاف اتباع کا لفظ بھی آگیا ہے جو آیت ع۱۰۸ سورہ یوسف میں ہے۔ ایسی مزید کئی آیات پیش کی جاسکتی ہیں۔ تو سمجھنا چاہیے کہ یہی کیفیت بصیرۃ کی بھی ہے، کسی کی کم کسی کی زیادہ لیکن اسے بصیرۃ ہی سمجھا جائے گا۔ گویا آیتِ زیرِ بحث میں اگر مَنِ اتَّبَعَنی کہا گیا ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر متبع کی بصیرۃ وہی ہو جو حضورؐ کی تھی۔ اس کے باوجود یہی سمجھا جائے گا کہ جو لوگ دعوت اِلَی اللہ کا کام کرتے ہیں، وہ علٰی قدرِ عقولھم اپنی اپنی بصیرۃ ہی کے مطابق کام کرتے ہیں۔

مذکورہ تمام آیات سے نتیجہ یہی نکل رہا ہے کہ قرآن مجید کی رو سے بھی دنیا میں دیدارِ خدا ثابت نہیں ہوتا جب رویت باری تعالےٰ نہ عقلی اعتبار سے ممکن نظر آئے

نہ احادیث کی روشنی میں ثابت ہو اور نہ قرآنی اعتبار سے تو پھر اس مسئلہ کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے۔ قرآن مجید میں ایسے عقائد کو جو حقیقت سے انحراف پر مبنی ہوتے ہیں، ' ظَن وَخرص' کہا گیا ہے یعنی محض اٹکل پچو گمان۔ مادہ خ ر ص سے لفظ خرّاص بنتا ہے جس کے معنی ہیں بالکل جھوٹا۔ سورہ الانعام ۱۱۶ میں کہا گیا ہے: اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا یَخْرُصُوْنَ ۝ یعنی وہ محض بے اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی باتیں کرتے ہیں۔

دراصل 'دیدارِ خدا در دارِ دنیا' کے ڈانڈے مبالغہ آمیز تصوف سے ملتے ہیں جس میں شرک کا مفہوم، اس عام مفہوم سے بالکل الگ بنایا جاتا ہے جو قرآن و حدیث کی رُو سے سمجھا جاتا ہے۔ قرآن و حدیث والا شرک تو ظاہر ہے کہ اللہ واحد کے سوا کسی اور کو خدائی کا درجہ دینا ہے خواہ وہ کوئی اور بت جیسی چیز ہو یا گزرے ہوئے بزرگوں میں سے کوئی مقدس ہستی یا کوئی حکمراں جیسے فرعون و نمرود وغیرہ۔ اس تصورِ شرک کی ایک لطیف ترین صورت یہ بھی ہے کہ اپنی خواہشاتِ نفس کے تقاضوں کو اللہ تعالےٰ کے احکام اور اس کی رضا کے خلاف پورا کیا جائے تو یہ بات بھی شرک کے درجہ میں آجاتی ہے، جیسے قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ یعنی جس نے اپنی ہوا نفس کو اپنا معبود بنا لیا۔ اسے شرکِ خفی بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن مبالغہ آمیز تصوف کے مطابق کسی بھی چیز کو حتیٰ کہ اپنی ذات کو اللہ تعالیٰ سے الگ سمجھنا شرک ہے۔ اس بات کو سمجھانے کے لیے کئی مثالیں دی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ پانی کی ایک حقیقت ہے مگر وہ کبھی بلبلہ کی شکل میں نظر آتا ہے تو کبھی موج کی شکل میں۔ موج اور بلبلہ صرف نام ہیں، ورنہ حقیقت میں وہ پانی ہے۔ دوسری مثال: کمہار مٹی سے برتن بناتا ہے تو کسی کا نام لوٹا رکھ دیتا ہے تو کسی کا صراحی اور کسی کا مٹکا وغیرہ جو صرف نام ہیں لیکن ان سب کی حقیقت مٹی ہے اسی طرح کی کئی اور مثالیں ہیں۔ ان مثالوں کے ذریعہ سمجھایا جاتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہم دیکھ رہے ہیں یہ سب محض نام ہیں جن کی کوئی ذاتی حقیقت نہیں۔ حقیقت صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کی ہے۔ آدمی اپنے آپ کو جو 'میں' کہتا ہے یہ سب وہم ہے۔ "میں" کچھ نہیں ہوں، جو کچھ ہے حقیقت میں اللہ کی ذات ہے۔ یہ تصور جب اپنی انتہا کو پہنچتا ہے تو پھر "میں"

باقی نہیں رہتا۔ جو کچھ باقی رہتا ہے وہ اللہ ہی اللہ ہے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ "جو خدا ہو سو خدا کو دیکھے"۔ اسی تصورِ تصوف کے تحت ذکر اللہ کا جو طریقہ بتایا گیا ہے وہ بجائے لا الٰہ الا اللہ کے "الا اللہ تو ہے میں نہیں" ہے۔ یہ سب باتیں اگر کسی کی سمجھ میں آتی ہوں تو ٹھیک ہے، ورنہ ایک سیدھے سادھے مسلمان کے لیے یہ سب کچھ ایک معمہ سے کم نہیں۔

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کی اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	صفحات	قیمت
۱۔ معرکۂ اسلام وجاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/-
۲۔ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۳۲	۱۰۰/-
۳۔ صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات	"	۳۸۸	۱۰۰/-
۴۔ مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲۰۰	۶۰/-
۵۔ اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	"	۱۷۶	۴۰/-
۶۔ اسلام اور مشکلاتِ حیات	"	۸۸	۸/-
۷۔ مذہب کا اسلامی تصور	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۵۹۱	۱۰۰/-
۸۔ مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام	"	۱۰۲	۲۰/-
۹۔ وحدتِ ادیان کا نظریہ اور اسلام	"	۱۹۲	۴۰/-
۱۰۔ آزادیٔ فکر ونظر اور اسلام	"		۴۰/-
۱۱۔ قرآن اہل کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲۹۶	۷۰/-
۱۲۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام	"	۲۰۰	۴۰/-

ملنے کے پتے :-

مکتبہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۔۱

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ دعوت نگر۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۲۵

اسلام کا نظامِ وراثت

(۳)

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

۵۔ ذوی الارحام

باعتبارِ لغت "ذوی الارحام" کے معنی قریبی اور نسبی "رشتہ دار" کے ہیں، خواہ رشتہ کی نوعیت کچھ بھی ہو، اصطلاح میں اس سے مراد وہ رشتہ دار ہیں جو نہ "اصحابِ فروض" میں شامل ہوں اور نہ عصبہ میں۔ "اصحابِ فروض نسبی" اور عصبہ کی غیر موجودگی میں یہ وارث ہوتے ہیں، چنانچہ ارشادِ ربانی ہے۔

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (الانفال: ۷۵) — اور رشتہ دار آپس میں ایک دوسرے پر زیادہ حق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب کے مطابق

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قریبی رشتہ دار میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔ دوسروں کے مقابلے میں، کیونکہ لفظ "اولوالارحام" باعتبارِ لغت عام ہے اور ہر طرح کے قریبی رشتہ دار کو شامل ہے۔ خواہ وہ اصحابِ فروض ہوں یا عصبہ یا ان کے علاوہ دوسرے رشتہ دار، لہٰذا اس آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ اصحابِ فروض اور عصبہ کی غیر موجودگی میں "بیت المال" کے بجائے ایسے لوگوں کو وارث قرار دیا جائے جس سے میت کا قریبی تعلق ہے۔

نیز اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ — ماں، باپ اور قرابت دار جو کچھ چھوڑ

وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا	جائیں اس میں مردوں کا بھی حصہ ہے اور
تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا	عورتوں کا بھی، خواہ ترکہ کم ہو یا زیادہ ان
قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا (النساء)	کے لیے ایک متعین حصہ ہے۔

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ قریبی رشتہ داروں اور والدین کے چھوڑے ہوئے مال میں مرد و عورت کا ایک حصہ ہے اور "ذوی الارحام" بالاتفاق قریبی رشتہ دار میں شامل ہیں، لہٰذا وہ قرابت کی بنیاد پر وارث ہوں گے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

والخال وارث من لا	جس کا کوئی وارث نہ ہو، ماموں اس کا
وارث له يعقل عنه و	وارث قرار پائے گا اس کی طرف سے
يرثه [1]	خوں بہا ادا کرے گا اور اس کی وراثت
	میں سے حصہ پائے گا۔

اور جمہور صحابہ و تابعین کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔ حنفیہ و حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس کے برخلاف بعض صحابہ کرام جیسے حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی رائے ہے کہ "اصحابِ فروض" اور عصبہ کے نہ ہونے کی صورت میں میت کے ترکہ کو "بیت المال" کے حوالہ کر دیا جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے بھی یہی ہے لیکن بیت المال کا نظام مختل ہو جانے کی وجہ سے ان حضرات کے متبعین بھی "ذوی الارحام" کو وارث قرار دیتے ہیں۔ اس طرح سے اب یہ مسئلہ اتفاقی ہے اور اسی وجہ سے ان کے دلائل سے صرف نظر کیا جاتا ہے اور اس لیے بھی کہ پہلا نقطۂ نظر قرآن و حدیث سے قریب تر اور عقلِ انسانی سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

جو لوگ "ذوی الارحام" کو وارث قرار دیتے ہیں ان کے درمیان طریقۂ وراثت اور اس کی کیفیت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگ کسی تفریق کے بغیر ہر طرح

---

[1] رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ وغیرہ وصححہ ابن حبان وحسنہ الترمذی وابوزرعۃ الرازی (نیل الاوطار ۶/ ۶۲)

کے قریبی رشتہ دار کو وارث قرار دیتے ہیں اور قریب اور دُور اور مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں، بلکہ ہر ایک کو برابر دینے کے قائل ہیں۔ گویا کہ ان کے یہاں صرف میت سے رشتہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے، لیکن دلیل کے اعتبار سے یہ ایک کمزور رائے ہے، اس لیے ائمہ مجتہدین میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ جس شخص کے واسطے سے ان کا رشتہ ہے انھیں اسی کے درجہ میں رکھا جائے، جیسے نواسا اور نواسی وغیرہ کو ان کی ماں کی جگہ پر رکھ کر بیٹی کے حصے کا حق دار قرار دیا جائے، امام احمد بن حنبلؒ اسی کے قائل ہیں اور مالکیہ اور شوافع کے یہاں اسی کے مطابق عمل ہے، اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انھیں وارث قرار دینے میں رشتہ کی دوری اور نزدیکی کا لحاظ رکھا جائے گا اور سب سے پہلے اسی کو وارث قرار دیا جائے گا جو میت سے زیادہ قریب ہو اور اس کے ہوتے ہوئے اس کی بہ نسبت دُور کے رشتہ دار محروم ہوں گے۔

پہلے نقطۂ نظر کے قائلین کو "اہل الرحم" دوسرے کو "اہل التنزیل" اور تیسرے کو "اہل القرابۃ" کہا جاتا ہے۔ اہلِ قرابت کے یہاں ذوی الارحام کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ لوگ جو میت کی طرف فروع اناث کے واسطے سے منسوب ہوں جیسے لڑکیوں کی اولاد (نواسا، نواسی) اور لڑکے کی لڑکیوں کی اولاد (پوتیوں کی اولاد خواہ مرد ہوں یا عورت)

۲۔ وہ لوگ جو میت کی طرف کسی اصولِ مؤنث کے واسطے سے منسوب ہوں۔ جیسے نانا، پرنانا وغیرہ اور نانا کی ماں۔

۳۔ وہ لوگ جو میت کے والدین کی فروعات میں سے ہوں، جیسے بہنوں کی اولاد خواہ وہ بہنیں حقیقی ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک، اور بھائیوں کی لڑکیوں کی اولاد اور بھائیوں کے بیٹوں کی لڑکیاں۔

۴۔ وہ لوگ جو میت کے دادا یا نانا کے فروع میں سے ہوں جیسے پھوپھی، ماموں میت کا ماں شریک چچا، خالہ وغیرہ اور ان سب کی اولاد۔

اسی ترتیب سے وراثت کے حق دار بھی ہوں گے، یعنی دوسرے درجے کے لوگ اسی وقت مستحق ہوں گے جب کہ پہلے درجے کے لوگ یا ان کی اولادیں

سے کوئی نہ ہو ۔ غرض یہ کہ پہلے اسی کو وارث قرار دیا جائے گا جو میت سے زیادہ قریب ہو اور اگر ایک درجے کے لوگ جمع ہو جائیں تو ان میں قوتِ قرابت کا بھی لحاظ رکھا جائے گا جس طرح سے کہ "عصبات" میں اس کا خیال رکھا جاتا ہے۔ نیز مرد و عورت کے درمیان "عصبہ" کے طریقے پر ہی مال تقسیم کیا جائے گا[1]

آسانی کے لیے ترتیب وار ان کے نام نقل کیے جا رہے ہیں۔

۱۔ لڑکیوں کی اولاد اور ان کی نسل خواہ مرد ہوں یا عورت ۔ ۲۔ پوتیوں کی اولاد مرد ہو یا عورت اور ان کی نسل ۔ ۳۔ نانا، پرانا وغیرہ ۔ ۴۔ نانا کی ماں۔ ۵۔ حقیقی باپ شریک، ماں شریک بہنوں کی مذکر و مونث اولاد ۔ ۶۔ حقیقی، باپ شریک، ماں شریک بھائی کی لڑکیاں اور بھتیجوں کی لڑکیاں ۔ ۷۔ ماں شریک بھائی کے بیٹے اور ماں شریک بھتیجوں کی اولاد مرد اور عورت، ۸۔ حقیقی، باپ شریک، ماں شریک پھوپھیاں، ماموں، خالہ، ماں کے چچا۔ ۹۔ ان سب کی اولاد اور ان کی نسل مرد اور عورت۔ ۱۰۔ میت کے باپ کی حقیقی، باپ شریک، ماں شریک پھوپھیاں، میت کے باپ کے ماموں اور خالہ وغیرہ ۔ ۱۱۔ اور ان سب کی اولاد۔

۶۔ مولی الموالاۃ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسبابِ وراثت میں سے ایک سبب "ولاء الموالاۃ" بھی ہے، جس سے متعلق کچھ باتیں سابق میں آچکی ہیں، یہ اس وقت وارث ہوتا ہے جب کہ "اصحابِ فروضِ نسبی" عصبہ اور ذوی الارحام میں سے کوئی نہ ہو؛ اس کے وارث ہونے کی دلیل یہ قرآنی آیت ہے :-

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا	اور ہر ایسے مال کے لیے جسے والدین
تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ	اور قرابت دار چھوڑ جائیں ہم نے وارث
وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ	مقرر کیے ہیں اور جن سے تم نے عہد کیا
فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ	ہے ان کا حصہ ادا کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ
كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (النساء: ۳۳)	ہر چیز سے باخبر ہے۔

[1] دیکھئے المغنی ۹/۸۵، ۸۶ رد المحتار ۱۰/۵۲۵ تا ۵۵۴

اور حدیث میں ہے کہ

مولی القوم منہم وحلیف القوم منہم وابن اخت القوم منہم[1]	کسی قوم کا آزاد کردہ غلام اور ان سے معاہدہ کرنے والا اور بہن کا بیٹا ان سب کا شمار اسی قوم سے ہوگا۔

صحابہ کرام میں حضرات عمرؓ، علیؓ اور ابن مسعودؓ اور تابعین میں حضرت حسن بصریؒ اور حضرت ابراہیم نخعیؒ وغیرہ اسی کے قائل ہیں[2]

۷۔ مقرلہ بالنسب علی الغیر

عاقل، باشعور، بالغ اور آزاد شخص کسی مجہول النسب کے متعلق دعوی کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو گواہوں کے بغیر بھی اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ اس کا بیٹا سمجھا جائے گا اور مرنے کے بعد اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ اس عمر کا اس کا بیٹا ہو سکتا ہو۔ نیز یہ بیٹا بھی اس کا اعتراف کرے۔ لیکن اگر کوئی باشعور شخص یہ کہتا ہے کہ فلاں میرا بھائی یا پوتا ہے، لیکن اس کا باپ یا بیٹا اس کا اقرار نہیں کرتا ہے، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور باپ کی وراثت میں دیگر بھائیوں کے ساتھ یہ شریک نہ ہوگا، کیونکہ یہ دوسرے شخص پر ایک دعویٰ ہے، اس لیے گواہ کے بغیر اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر یہ شخص آخر دم تک اپنے دعوے پر قائم رہا اور مذکورہ وارثوں میں سے کوئی موجود نہ ہو تو یہ شخص وارث ہوگا[3]

۸۔ جس کے لیے تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو

وصیت کا حق بس تہائی مال تک محدود ہے، اس سے زیادہ کی وصیت وارثوں کی مرضی پر منحصر ہے، اگر وہ زائد مال کی وصیت کو بھی نافذ کرنا چاہیں تو بہتر ہے۔ ورنہ بقیہ وصیت ساقط ہے۔ البتہ مذکورہ وارثوں میں سے کوئی وارث موجود نہ ہو تو تہائی سے

---

[1] رواہ الدارمی، مشکوٰۃ المصابیح مع التعلیق الصبیح ۳/۳۹

[2] ردالمحتار ۱۰/۵۰۱ وغیرہ

[3] حوالۂ مذکور ۱۰/۵۰۱ و ۵۰۲

زائد وصیت کو نافذ کیا جائے گا اور "بیت المال" کو حوالے کرنے کے بجائے اسے وصیت میں صرف کیا جائے گا۔

۹۔ بیت المال

اگر کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کے خرچ اور تجہیز و تکفین وغیرہ کی ذمہ دار اسلامی حکومت ہوا کرتی ہے، اس لیے عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ کسی طرح کے وارث کی غیر موجودگی میں اس کے ترکہ کو بیت المال کے حوالے کر دیا جائے کہ جو نقصان کا ذمہ دار ہے فائدہ بھی وہی اٹھائے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ:

من ترك مالا فلورثته، وانا وارث من لا وارث له، اعقل عنه وارثه[1]

جو شخص کوئی مال چھوڑ جائے تو وہ اس کے وارثوں کے لیے ہے اور جس کا کوئی وارث نہ ہو میں اس کا وارث ہوں گا اس کی طرف سے خونبہا ادا کروں گا اور اس کا ترکہ حاصل کروں گا۔

اسلامی نظامِ وراثت کا امتیاز

جو مذاہب اور فرقے فرد کی ملکیت کے قائل ہیں ان تمام کے یہاں وراثت کا تصور موجود ہے لیکن وہ اعتدال کی راہ سے ہٹا ہوا اور حکمت سے عاری اور عقل کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، کسی مذہب و قانون میں مرنے والے کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ جتنا چاہے اور جس کے لیے چاہے وصیت کر سکتا ہے یہاں تک کہ کتے اور بلی کے لیے بھی تمام زمین و جائداد اور مال و دولت کی وصیت درست ہے۔ خواہ اس کے وارث قلاش اور دریوزہ گر ہو جائیں، چنانچہ امریکہ اور یورپ وغیرہ میں کتے اور بلی کے لیے وصیت کر جانے اور وارثوں کو محروم چھوڑ دینے کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ بہت سے ملکوں میں وراثت کو ایک اختیاری معاملہ قرار دے کر

---

[1] رواہ احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ وصححہ الحاکم و ابن حبان وحسنہ الترمذی و ابوزرعۃ نیل الاوطار ۶/۶۲

اسے مورث کے صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ جسے چاہے وارث قرار دے اور جسے چاہے عاق کر دے کہ وہ زندگی بھر محرومی کی آگ میں جلتا رہے۔ اس کے نتیجے میں وہ اپنے ہی لوگوں سے انتقام کی تدبیر اور ان کے خلاف سازش کے تانے بانے میں لگا رہتا ہے، کہیں وراثت کا حق دار صرف بڑے لڑکے کو قرار دیا گیا ہے تو دوسری جگہ ان ہی افراد کو وارث بنایا گیا ہے جن میں جنگ لڑنے اور دفاع کرنے کی صلاحیت ہے۔ بہت سے قوانین میں اصول و فروع کی موجودگی میں میاں اور بیوی کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے اور ایسے ہی اولاد کے ہوتے ہوئے ماں، باپ کو محروم قرار دیا گیا ہے۔

قدیم مذاہب اور قوانین میں عورت کو وراثت سے محروم رکھ کر ظلم کیا گیا تھا تو جدید قوانین میں عورت اور مرد کو یکساں اور برابر کا حصہ دار قرار دے کر مرد پر ظلم کو روا رکھا گیا اور عورت کو فطرت سے بغاوت پر ابھارا گیا ہے۔

اسلام نے دیگر مسائل کی طرح اس مسئلے میں بھی نہایت ہی معتدل، عدل و انصاف پر مبنی اور عقل و فطرت سے ہم آہنگ راہ اپنائی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ وصیت کی حد بندی کی گئی، مرنے والے کو ایک تہائی حصے تک وصیت کی اجازت دی گئی اور بقیہ دو تہائی حصے کو وارث کا حق قرار دیا، حرام اور ناجائز کاموں میں وصیت کو نادرست ٹھہرایا، ایسے ہی جانوروں کتے اور بلی وغیرہ کے لیے وصیت کو غلط کہا گیا۔

۲۔ وراثت ایک اجباری معاملہ ہے، لہٰذا مورث اپنے وارثوں میں سے کسی کو عاق نہیں کر سکتا ہے۔ اگر وہ عاق کر دے تو بھی مرنے کے بعد وہ اس کا وارث ہوگا۔

۳۔ اولاد کے ہوتے ہوئے بھی باپ دادا کا حصہ رکھا گیا، جب کہ دیگر قوانین میں اولاد کی موجودگی میں باپ، دادا کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

۴۔ زن و شو کا حصہ متعین کیا گیا اور اصول و فروع کی موجودگی میں بھی انھیں حق دار قرار دیا گیا اس کے برخلاف قدیم و جدید تمام قوانین میں اصول و فروع کے ہوتے ہوئے شوہر اور بیوی کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے۔

۵۔ بھائی اور بہن بھی وراثت کے حق دار ہیں، ان حالات میں جب کہ عقل و حکمت کا تقاضا ہے کہ ان کو بھی حصہ ملے۔

۶۔ عورتوں کے لیے ایک حصہ متعین کر دیا گیا تاکہ کسی طور پر ان کی کمزوری سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے بلکہ قرآن وحدیث میں جن لوگوں کا حصہ متعین کیا گیا ہے ان میں سب سے زیادہ تعداد عورتوں کی ہے چنانچہ "اصحابِ فرائض" کل بارہ ہیں۔ جن میں مرد چار بقیہ تمام عورتیں ہیں۔

دیگر مذاہب میں عورتوں کا کوئی حصہ نہ تھا۔ بعض قوانین میں اگر عورت کے حصے کو تسلیم کیا گیا ہے تو اس کے حصے کو متعین نہیں کیا گیا ہے۔ عورت کے لیے صرف کچھ وصیت کر جانے کی ترغیب دی گئی ہے۔ یہاں تک کہ یورپ میں ۱۸۷۰ء تک شادی شدہ عورت کو نجی جائداد رکھنے کا حق حاصل نہ تھا۔ فرانس میں یہ حق ۱۹۳۸ء میں تسلیم کیا گیا۔ وراثت سے عورت کو محروم کرنے کے پس منظر میں یہ تصور کارفرما تھا کہ وہ دوسرے خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ لہٰذا شوہر کی وفات کے بعد اس کی گاڑھے پسینہ کی کمائی کو وہ دوسرے خاندان میں منتقل کر دے گی۔ اسی تصوّر کی وجہ سے بعض ناخدا ترس زندگی کے آخری لمحہ میں بیوی کو طلاق دے دیا کرتے تھے[1] اسلام نے اس تصوّر پر کاری ضرب لگائی اور طلاق کے باوجود عورت کو میراث کا حق دار قرار دیا۔

۶۔ وراثت میں حصے کے تفاوت کی بنیاد احتیاج پر ہے۔ جسے مال کی زیادہ ضرورت ہے اس کا حصہ زیادہ رکھا گیا ہے چنانچہ میت کے باپ کے بالمقابل اس کے بیٹے کا حصہ زیادہ ہے۔ کیونکہ زندگی کے آخری مراحل میں اس کے ذمہ کوئی مطالبہ یا دوسروں کا حق نہیں ہوتا ہے اور پوتا ہی اس کی کفالت کا ذمہ دار ہے۔ جب کہ پوتے کے سامنے ایک لمبی زندگی ہے اور اس کے کاندھوں پر گھر کے مختلف افراد کا بوجھ ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر عورتوں کا حصہ مردوں سے آدھا رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اسلامی معاشرے میں عورت پر کوئی مالی ذمہ داری نہیں ڈالی گئی ہے۔ جب تک وہ اپنے والدین کے زیرِ سایہ رہتی ہے اس کے تمام اخراجات کی ذمہ داری باپ پر ہے اور رشتۂ ازدواج میں منسلک ہو جانے کے بعد اس کے نان ونفقہ اور خرچہ کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہو جاتی ہے اور نکاح میں عورت پر شریعت کی طرف سے

---

[1] دیکھئے الہدایۃ کتاب الطلاق، باب طلاق المریض۔

کوئی خرچ نہیں ہے بلکہ مہر کی صورت میں ایک معقول رقم اسے ملتی ہے۔ نکاح کے بعد شوہر کی وفات یا طلاق کی صورت میں اس کے خرچہ کی ذمہ داری باپ اور بھائی وغیرہ پر آپڑتی ہے۔ غرض یہ کہ زندگی کی راہ میں عورت کے ناتواں کندھے پر کوئی مالی بوجھ نہیں رکھا گیا ہے۔ لہٰذا میراث اور مہر کی صورت میں عورت کو جو رقم ملتی ہے وہ اس کے لیے ایک محفوظ سرمایہ ہے جسے شاید و باید ہی خرچ کرنے کی نوبت آتی ہو۔ اس کے برخلاف لڑکا جونہی بالغ ہوا، باپ اس کے خرچہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہوگیا، گرچہ اس کے یہاں مال و دولت کی فراوانی ہی کیوں نہ ہو، لڑکا اپنی زندگی کی گاڑی خود کھینچے بلکہ والدین اگر محتاج ہیں تو ان کا خرچ بھی اب اسی کے ذمہ ہے۔ نکاح کی مالی ذمہ داریاں اسی پر عائد کی گئی ہیں۔ مہر کی صورت میں ایک متعین رقم عورت کے حوالے کرے اور نکاح کے بعد اس کے تمام اخراجات کی ذمہ داری سنبھالے، بیوی کی رہائش کے لیے مکان کا بندوبست کرے اور اولاد ہونے کی صورت میں ان کے تمام مصارف کا بار اس کے سر ہے، غرض یہ کہ اسے جو کچھ ملا وہ خرچ ہوگیا بلکہ مستقل ذمہ داری عائد ہوگئی کہ وہ اپنی بیوی بچوں اور خاندان کے محتاج افراد کی کفالت کرے۔

اس پس منظر میں شریعت نے وراثت میں اسے دوہرا حصہ دیا تو عورت پر کیا ظلم کیا گیا؟ بلکہ عورت کے لیے۔ جس پر اپنے خرچ کا بوجھ بھی نہیں ہے۔ اکہرا حصہ بھی باعثِ اعزاز و تکریم ہے۔ سوچنے کی بات ہے کہ لڑکی والدین کی الفت و محبت کے گھنیرے سایہ میں بڑھتی اور پروان چڑھتی ہے، اس کے نکاح تک اس کے تمام اخراجات کے ذمہ دار والد یا بھائی وغیرہ ہیں، نکاح کے بعد اس کی رہائش، خوراک، پوشاک اور دیگر ضروریات کا ذمہ دار شوہر ہوجاتا ہے، عورت مال دار اور صاحبِ ثروت ہی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کے تمام اخراجات شوہر کے ذمے ہیں، اسے جو کچھ ملا محفوظ رہا، وہ باقی ہے لیکن خرچ سے سبکدوش ہے۔ اس پر کوئی ذمہ داری نہیں، یہاں تک کہ ذاتی اخراجات بھی دوسرے کے ذمہ ہیں۔ ان حالات میں اکہرا حصہ ملنا ہی قرینِ انصاف ہے۔

عورتوں کے اخراجات کا ذمہ دار مرد کو قرار دینے کی حکمت یہ ہے کہ فطری طور پر اس کے اندر معاشی تگ و دو کی صلاحیت، استعداد اور اہلیت رکھی گئی ہے۔ اس کی

اس استعداد کے سامنے ہر چیز ہیچ ہے۔ اس کے برخلاف عورت فطری طور پر گھر کی منتظمہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس کی ساخت و پرداخت کا تقاضا ہے کہ وہ چراغِ خانہ رہے۔ معاشی دوڑ میں اسے شامل کرنا اس کی فطرت سے بغاوت ہے، جس کی وجہ سے خانگی ہم آہنگی برقرار نہ رہ سکے گی، بلکہ خاندانی نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ جنھوں نے اپنی عورتوں کو معاش کے لیے باہر نکالا انھیں بھی اپنی غلطی کا احساس ہو چکا ہے۔ سابق روسی صدر گورباچیف نے اس سلسلہ میں اپنے دلی کرب کا احساس کچھ اس طرح سے کیا ہے:۔

"ہماری مغرب کی سوسائٹی میں عورت کو گھر سے باہر نکالا گیا اور اس کو گھر سے باہر نکالنے کے نتیجے میں بے شک ہم نے کچھ معاشی فوائد حاصل کیے ہیں اور پیداوار میں کچھ اضافہ ہوا ہے، لیکن پیداوار زیادہ ہونے کے باوجود اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا فیملی سسٹم تباہ ہو گیا ہے اور اس فیملی سسٹم کے تباہ ہو جانے کے نتیجے میں ہمیں جو نقصانات اٹھانا پڑے ہیں وہ ان فوائد سے زیادہ ہیں جو پیداوار کے اضافہ کے نتیجے میں ہمیں حاصل ہوتے ہیں"[1]

مغرب کے عیار ذہن نے عورت کو گھر کی چہار دیواری کے اندر سکون سے رہنے نہ دیا، بلکہ "آزادئ نسواں" اور "مساواتِ مرد و زن" کا پرفریب نعرہ دے کر اپنے حصے کا کام عورت کے حوالے کر دیا کہ وہ کارخانوں، دفتروں اور ہوٹلوں میں دھکے کھاتی پھرے اور اپنی عزت کو خطرے میں ڈال کر خود ہی اپنی روٹی روزی کا انتظام کرے اور اس کے صلہ میں عورت کو کیا ملا؟ وراثت میں سے مرد کے برابر حصہ، جس کے ذریعہ شاید ہی وہ زندگی کے چند روز گزار سکے ہر شخص فیصلہ کر سکتا ہے کہ کیا یہ بہتر ہے کہ وراثت میں سے مرد کے برابر حصہ دے کر پوری زندگی کے لیے اس کے دوش ناتواں پر اپنے اخراجات کی ذمہ داری ڈال دی جائے، یا یہ کہ وراثت میں سے تو اسے مرد کے بالمقابل آدھا حصہ ملے لیکن مرد کو اس کے تمام اخراجات کا ذمہ دار بنا دیا جائے، اسے مرد پر عورت کا حق قرار دیا جائے، اور قانونی طور پر اسے ادا کرنے کے لیے مرد مجبور ہو۔۔۔

---

[1] اصلاحی خطبات از مولانا تقی عثمانی۔

سیر و سوانح

ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ اور اسلامی علوم کی تحقیق و تدوین

ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب ۱۶ر محرم الحرام ۱۳۲۶ھ مطابق ۱۹ر فروری ۱۹۰۸ء کو کوچہ حبیب علی شاہ کٹل منڈی حیدر آباد دکن میں پیدا ہوئے۔ آپ کا تعلق نوائط خاندان سے تھا جس نے عرب سے منتقل ہو کر ہندوستان کے مغربی ساحل پر سکونت اختیار کی تھی۔ آپ کے دادا قاضی محمد صبغۃ اللہ بدر الدولہ (۱۲۱۱ھ تا ۱۲۸۰ھ) ممتاز عالم دین تھے اور اردو میں چودہ (۱۴) فارسی میں تئیس (۲۳) اور عربی میں (انتیس) کتب و رسائل کے مصنف تھے، سیرتِ نبوی پر ان کی کتاب "فوائد بدریہ" معروف ہے[1] ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے والد ابو محمد خلیل اللہ صاحب (۱۲۷۴ھ تا ۱۳۶۲ھ) نظام حیدر آباد کی حکومت میں معتمد مال تھے اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ ڈاکٹر صاحب کے بھائی محمد صبغۃ اللہ اور محمد حبیب اللہ صاحب بھی معروف عالم دین تھے صحیفۂ ہمام ابن منبہ کا اردو ترجمہ مولانا حبیب اللہ صاحب ہی نے کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے شادی نہیں کی اور لاولد رہے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کرنے کے بعد مدرسہ دار العلوم میں داخلہ لیا اور ایک سال جامعہ نظامیہ میں تعلیم حاصل کی۔ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد میں انٹرمیڈیٹ میں داخل ہوئے اور بی اے، ایم اے، اور ایل ایل بی تک تعلیم حاصل کی قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ طالب علمی کے ایام میں کبھی کلاس سے غیر حاضر نہیں

---

[1] قاضی محمد صبغۃ اللہ کے حالاتِ زندگی کے لیے دیکھئے: محمد یوسف کوکن کی کتاب Arabic and Persian of Carnatic, Madras, 1974, P.487-500۔ مولانا محمد یوسف کوکن عمری کی ضخیم کتاب "قاضی بدر الدولہ" غالباً ان ہی کے حالات اور سوانح پر مشتمل ہے۔

ہوئے۔ آپ نے جامعہ عثمانیہ کے اساتذہ میں خصوصیت کے ساتھ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ صدر شعبۂ دینیات کا تذکرہ اپنی متعدد کتابوں میں کیا ہے، صحیفہ ہمام بن منبہ، طبع ثالث کے دیباچہ میں لکھا ہے" دوسرے استاذ مولانا مناظر احسن گیلانی مدفیوضہ ہیں یہاں آئندہ اوراق میں دیباچہ میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اصل میں اسی آفتاب کی ماہتاب وار ضیا پاشی ہے۔[1]

۱۹۳۵ء میں بون یونیورسٹی جرمنی سے ڈی فل کی ڈگری حاصل کی آپ کے تحقیقی مقالہ کا عنوان تھا:" اسلام کے بین الاقوامی تعلقات"۔ ۱۹۳۶ء میں سوربون یونیورسٹی فرانس سے ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی، ڈی لٹ کے مقالہ کا عنوان تھا " عہدِ نبوی اور خلافتِ راشدہ میں اسلامی سفارت کاری"۔

پیرس سے واپسی کے بعد جامعہ عثمانیہ حیدرآباد میں لکچرار مقرر ہوئے، ۱۹۴۸ء کے پولس ایکشن سے پہلے ریاستِ حیدرآباد کی طرف سے اقوام متحدہ میں ۸ رکنی سفارتی مشن کے ساتھ گئے تھے۔ جب نظام حکومت کا خاتمہ اور بھارت سے حیدرآباد کا الحاق ہوگیا تو ڈاکٹر صاحب نے ہندوستان لوٹنے کے بجائے پیرس میں سکونت اختیار کرلی اور نیشنل سینٹر آف سائنٹفک ریسرچ سے وابستہ ہو گئے، ریٹائرمنٹ تک تقریباً بیس سال اس ادارہ میں تحقیقی خدمات انجام دیں۔ ۱۹۹۵ء کو پٹس برگ اور بعد میں جیکس وے ایف ایل منتقل ہوگئے اور زندگی کے آخری لمحات تک تحقیق و تالیف اور دینی و دعوتی کاموں میں مصروف رہے۔

ڈاکٹر صاحب نے مشرقی زبانوں اردو، فارسی، عربی اور ترکی کے علاوہ انگریزی، فرانسیسی، اطالوی اور جرمن زبانوں سے بھی واقفیت حاصل کی، چنانچہ ان کی نگارشات اور تحقیقات کا سرمایہ ان تمام زبانوں میں موجود ہے۔ ابتدا میں ڈاکٹر صاحب کے مقالات و کتب، زیادہ تر اردو زبان میں پھر فرانسیسی و انگریزی زبانوں میں شائع ہوئے۔ لیکن فرانس منتقل ہونے کے بعد اپنی علمی خدمات کے لیے فرانسیسی زبان کو اپنایا، اس لیے بعد میں ان کے بیشتر تحقیقی و علمی مقالات فرانسیسی زبان میں

---

[1] صحیفہ ہمام بن منبہ، اردو ترجمہ صـ۲۴ دیباچہ، کراچی ۱۹۹۸ء

شائع ہوئے۔

"عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی" کے طبعِ سوم کا دیباچہ لکھتے ہوئے ۱۹۸۰ء میں ڈاکٹر صاحب نے لکھا تھا:

"مادری زبان سے کسے محبت نہیں ہوتی، لیکن گزشتہ تیس سال سے فرانس میں قیام کے باعث زیادہ تر فرانسیسی زبان ہی میں لکھتا رہا ہوں۔ میرے پاس وسائل نہیں کہ اپنی تالیفوں کا اردو ترجمہ کراؤں، اگر خود اس کام میں مشغول ہو جاؤں تو نئی تالیف نئی کتابوں کو کون مکمل کرے"[1]

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ (لاہور) نے ڈاکٹر صاحب کی کتابوں کا فرانسیسی سے اردو میں ترجمہ کرنا شروع کیا تھا، مگر ان کے انتقال کے باعث یہ سلسلہ رک گیا۔ ضرورت ہے کہ کوئی اردو و فرانسیسی زبانوں کا ماہر عالم اس سلسلۃ الذہب کو پورا کر دے۔

ڈاکٹر صاحب نے ۹۴ سال کی طویل عمر پائی اور اس کا بیشتر حصہ علم و فن کی خدمت، اسلام کی اشاعت اور تدریس و تحقیق میں گذارا۔ کہنا چاہیے کہ ان کی پوری زندگی علوم اسلامیہ کی حفاظت اور اشاعت کے لیے وقف تھی۔ جو علمی کارنامہ انھوں نے انجام دیا اللہ نے اسے مقبولیت عطا کی۔ ان کے علمی اور تحقیقی کاموں کو بین الاقوامی سطح پر وقار اور اعتبار حاصل ہوا اور مشرق و مغرب دونوں خطۂ ارض کے علمائے مشرقیات کے نزدیک ان کو عزت و احترام کا مقام حاصل ہوا۔

علمی جلالتِ شان کے ساتھ جو بے نفسی، سادگی، منکسر المزاجی، تواضع اور فروتنی ان میں موجود تھی وہ بعد کے اہلِ علم کے لیے ہمیشہ مشعلِ راہ بنی رہے گی، علم کے ساتھ بالعموم افتخار بلکہ استکبار بھی چپک جاتا ہے، مگر ڈاکٹر صاحب نے سیرتِ رسولؐ کو نہ صرف بحث و تحقیق کا موضوع بنایا، بلکہ اپنی زندگی کا اسوہ اور رہنما بھی قرار دیا۔ کسی بڑے دانشور محقق اور عالم کے بارے میں جو بالخصوص یورپ میں رہتا ہو، یہی تصور ابھرتا ہے کہ اس کے پاس بڑی ریفرنس لائبریری ہوگی۔ جدید آلات ہوں گے، ملنے والوں کے لیے مزین ڈرائنگ روم ہوگا۔ اس کو آسائشِ زندگی کے

---

[1] عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی، دیباچہ طبعِ سوم، دہلی ۱۹۸۰ء

جدید اسباب میسّر ہوں گے، مگر اس کو کیا کیجئے کہ ڈاکٹر صاحب پیرس کے ایک مکان کی چوتھی منزل پر ایک ایسے کمرہ میں رہتے تھے جہاں یہ سب کچھ نہ تھا اور تھا تو ایک پرانا ٹائپ رائٹر، ایک بستر و مصلیٰ اور کتابوں کا ڈھیر۔ اسی میں علم و تحقیق کی مشعل روشن رہتی تھی، وہ اپنا کام خود کیا کرتے تھے۔

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے اسلام کے بنیادی مآخذ قرآن و حدیث، فقہ، سیرت اور صدر اسلام کی تاریخ کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ وہ ثانوی مآخذ پر بھروسہ کرنے کے بجائے اوّلین مآخذ اور مصادرِ اصلیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں مطبوعات ہی نہیں، مخطوطات سے بھی استفادہ کرتے ہیں۔ مضمون کی تفہیم کے ساتھ الفاظ کی تحقیق، ان کے مآخذ، استعمال، مماثلات، رجال اور مقامات کی تحقیق کے ساتھ ایسی جزئیات کا بھی احاطہ کرتے ہیں جو نادر و نایاب اور دلچسپ معلومات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کے ثبوت میں ان کے خطبات کے مجموعے "خطباتِ بہاول پور" کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ ان کی تحقیق و جستجو کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ جن تاریخی مقامات پر قدیم مآخذ کی روشنی میں قلم اٹھاتے ہیں، ان کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ ان مقامات کا بچشم خود مشاہدہ بھی کریں اور موقع کی شہادت کو قلم بند کر کے اپنے موضوع کو مستند اور محکم بنائیں۔ اس کا بہترین ثبوت ان کی مشہور کتاب "عہدِ نبوی کے میدانِ جنگ" ہے۔ اگر ان کو محسوس ہوتا ہے کہ اپنی سابقہ تحریر میں مشاہدہ کے بعد اصلاح اور ردّ و بدل کی ضرورت ہے تو وہ بلا تکلف اسے انجام دیتے ہیں۔ جنگِ احد کی جائے وقوع کے متعلق ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ "عرصہ سے میں یہ سوچتا اور دوسروں سے پوچھتا رہا کہ مکہ والے مدینہ کے جنوب پر کیوں حملہ آور نہیں ہوئے اور کس مصلحت سے مدینہ کے شمال میں جا کر اپنی واپسی اور اپنی کمک وغیرہ کا راستہ بند کر لیا، جب میری کسی طرح تشفی نہ ہوئی تو مجبوراً میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ موجودہ احد وہ مقام نہیں ہے جہاں غزوۂ احد پیش آیا اور یہ کہ قدیم احد اصل میں مدینہ کے جنوب میں قبا کے قرب و جوار میں کسی جگہ واقع ہوگا، قدیم مورخین اور جغرافیہ نگاروں کا متفقہ بیان کہ احد مدینہ کے شمال میں ہے اور حتیٰ کہ حضرت حمزہؓ کا مزار بھی میری تشفی نہ کر سکے۔ لیکن جب میں نے ہر موقع مقامیاتی

(ٹوپوگرفیکل) مطالعہ کیا تو وہ چیز سمجھ میں آگئی جو بیسیوں کتابوں کی سالہا سال ورق گردانی سے بھی نہ آئی تھی۔"[1] ڈاکٹر صاحب نے یہ کام اس وقت انجام دیا جب جغرافیۂ عرب کے مطالعہ ومشاہدہ کی موجودہ سہولت میسر نہ تھی اور نہ اس کا رجحان تھا بعد میں اس کام کو عرب کے ایک فوجی جرنیل عاتق بن غیث بلادی نے آگے بڑھایا، ان کی کتاب "معجم معالم الجغرافية في السيرة النبوية" شائع ہوچکی ہے[2]

ڈاکٹر حمید اللہ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اسلامی مآخذ پر دسترس کے ساتھ، قدیم آسمانی مذاہب اور ان کی تاریخ پر ان کی نظر ہے، چنانچہ جابجا وہ ان مذاہب کی کتابوں کے حوالے استعمال کرتے ہیں اور ان کے بیانات اور تعلیمات سے اسلامی بیانات کا تقابل اور محاکمہ بھی کرتے ہیں۔ وہ علم وتحقیق کے جدید منہاج اور معیار سے بھی پوری طرح آگاہ ہیں، یورپ کے قلب (پیرس) میں بیٹھ کر برسوں انھوں نے جدید وقدیم منہاجِ بحث وتحقیق سے استفادہ کیا ہے۔ مستشرقین نے اسلامی علوم وتاریخ پر جو کچھ لٹریچر فراہم کیا ہے، ڈاکٹر صاحب نے نہ صرف ان کا احاطہ کیا ہے، بلکہ ان کی خوبی وخامی دونوں کا جائزہ لیا ہے، ان سے استدلال بھی کیا ہے، ان کی خامیوں کی نشاندہی بھی کی ہے اور ان کی کمیوں کو پورا بھی کرنے کی سعی کی ہے، یعنی مشرق ومغرب دونوں کی وراثتِ علمی کے وہ محرم راز ہیں۔

عربی وفارسی اور ترکی کے ساتھ یوروپی زبانوں سے واقفیت نے ان کے لیے مشرق ومغرب کے فاصلہ کو ختم کردیا ہے، یہ امتیاز بیسویں صدی کے شاید ہی کسی مسلمان عالم کو حاصل ہو، ڈاکٹر صاحب نے فرانسیسی مستشرق لامنس کی کتابوں مثلاً "مکہ" "گہوارۂ اسلام" اور مغربی عرب وغیرہ سے پورا استفادہ کیا ہے، اسی کے ساتھ اس مضمون کو تحقیقی معیار تک پہنچایا ہے اور لامنس کی خامیوں کی تلافی بھی کردی ہے، ماہرِ معاشیات پروفیسر خورشید احمد لکھتے ہیں :

"ڈاکٹر محمد حمید اللہ مسلمانوں میں پہلے اور آخری مستشرق (Orientalist) تھے۔

---

[1] عہد نبوی کے میدان جنگ ص ۴۹، البلاغ پبلیکیشنز دہلی ۲۰۰۱ء

[2] معجم معالم الجغرافیہ فی السیرۃ النبویۃ، دار مکہ ۱۹۸۲ء

مستشرق ہیں ان کو اس لیے کہہ رہا ہوں کہ انھوں نے مستشرقین کے طریق تحقیق پر ایسی ہی قدرت حاصل کر لی تھی جیسی غزالی نے یونانی فلسفہ پر۔ وہ تحقیق اور طریق تالیف کے باب میں مستشرق ہوئے۔ لیکن اس پہلو سے مستشرقین سے مختلف تھے کہ ان کا قبلہ درست تھا، ان کے اصل مآخذ قرآن وسنت اور مسلمانوں کے معتبر اہل علم کی تصانیف تھیں، انھوں نے اسلام کو جیسا کہ وہ ہے، دنیا کے سامنے پیش کیا، البتہ تحقیق وتصنیف، تلاش وجستجو، نقد واحتساب کے ان تمام ذرائع کو کامیابی اور قدرت کے ساتھ استعمال کیا جو مستشرقین کا طرۂ امتیاز سمجھے جاتے ہیں اور اس طرح علمی میدان میں اہل مغرب کا جو قرض مسلمانوں پر تھا اسے فرض کفایہ کے انداز میں ڈاکٹر صاحب نے چکا دیا۔"[1]

ڈاکٹر صاحب کی تحقیق کا میدان اسلام اور بین الاقوامی قوانین سے متعلق رہا ہے، وہ بین الاقوامی قانون کا اصل پیش رو مسلمانوں کو قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے مستشرق نولیس کی کتاب "قانون بین الممالک" سے پورا استفادہ کیا ہے[2] اور اس سے تحریک پاکر اسلامی دنیا کے "فقہ السیر" کو قانون بین الممالک کی اساس کے طور پر متعارف کرایا ہے، نیز ان کا تحقیقی مقالہ نظر ثانی کے بعد مسلم کنڈکٹ آف اسٹیٹ کے نام سے چھپ چکا ہے۔ اس موضوع پر ان کی مشہور کتاب "قانون بین الممالک" گراں قدر اہمیت کی حامل ہے۔

اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے لکھا تھا:

"سب سے زیادہ خوشی یہ دیکھ کر ہوتی ہے کہ مؤلف نے ان توقعات کو پورا کیا ہے جو ایک مسلمان محقق سے وابستہ ہوتی ہیں، اہل یورپ نے بین الاقوامی تعلقات کی تہذیب کا سبق مسلمانوں سے حاصل کیا اور ایک نہایت ترقی یافتہ بین الاقوامی قانون مرتب صورت میں ان سے پایا، مگر ان کی احسان فراموشی نے اتنی بھی اجازت نہ دی کہ وہ بین الاقوامی تعلقات کے نشوونما کی تاریخ میں کہیں مسلمانوں کے حصہ کا اشارتاً ہی اعتراف کرتے، اب یہ کام ایک مسلمان مصنف ہی کا ہو سکتا تھا کہ وہ اس موضوع پر کچھ لکھتے وقت اسلامی قوانین کو فراموش نہ کرتا، چنانچہ ہمیں مسرت ہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ نے

---

[1] ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور جلد ۸۵، جنوری ۱۹۷۶ء

[2] اس کتاب کا اردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد سے شائع ہو چکا ہے۔

اپنی کتاب میں اس حقیقت کو اچھی طرح ظاہر کر دیا ہے کہ موجودہ قانون بین الاقوام کے اصل بانی مسلمان ہیں، نہ کہ اہلِ یورپ"[۱]

ان کی فکر و دلچسپی کا ایک اہم موضوع اسلامیات سے متعلق مخطوطات کے مخفی ذخائر کی تلاش و تتبع ہے۔ ہند و پاک اور عرب ممالک کے ذخائرِ مخطوطات سے لے کر ترکی کے کتب خانوں تک اور جرمنی کی لائبریریوں سے لے کر پیرس کے قلمی ذخائر تک ان کی نظر رہی ہے۔ اس تلاش میں وہ طویل سفر بھی کرتے ہیں اور چھپے ہوئے علمی خزانوں کو علمی دنیا سے روشناس کرانے کی سعی بھی کرتے ہیں۔ مخطوطات کے ذخائر پر ان کی نظر کتنی وسیع ہے اس کا اندازہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کے نام ایک خط سے لگایا جاسکتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"میں انشاء اللہ یکم مارچ کو استانبول پہونچوں گا اور تین ماہ یعنی ختم مئی تک وہاں رہنا ہے۔ اگر اس اثنا میں آں محترم وہاں کچھ دنوں کے لیے تشریف لاسکیں تو ترکی اہلِ علم بھی مستفید ہوسکیں گے اور آں محترم بھی ترکی کے خزائنِ علمی اور مخطوطات سے واقف ہوسکیں گے، ترکی میں تقریباً دس لاکھ قلمی کتابیں سرکاری کتب خانوں میں ہیں صرف استانبول ہی میں کچھ نہیں تو ڈھائی لاکھ مخطوطے ہوں گے اور الحمدللہ ابھی حالت میں ہیں"[۲]

قرآن کریم کے ابتدائی سات قلمی نسخے جن کو خلیفۂ ثالث حضرت عثمان غنیؓ نے تیار کرایا اور اسلامی ممالک میں بھیجا تھا، ڈاکٹر صاحب نے ان میں سے تین نسخوں کی تحقیق اور تقابل کیا ہے، ایک نسخہ تاشقند ازبکستان کا، دوسرا انڈیا آفس لندن کا اور تیسرا استنبول کا، ڈاکٹر صاحب نے ازبکستان کے نسخہ کی ایک دلچسپ روداد بھی رقم کی ہے[۳]

ڈاکٹر صاحب نے جن قدیم قلمی کتابوں کی بازیافت کی اور ان کو تحقیق و تعلیق کے ساتھ شائع کیا ہے ان میں حسبِ ذیل کتابوں کو بڑی شہرت ملی۔

---

[۱] خورشید احمد، ادبیات مودودی ص۳۹۲، دہلی ۱۹۹۰ء

[۲] مسعود احمد اعظمی، حیات ابوالمآثر ص۳۱۹ (مؤ ۲۰۰۰ء)

[۳] دیکھئے خطباتِ بہاولپور ص۴۰

(۱) کتاب الانوار (ابن قتیبہ) حیدر آباد ۱۹۵۱ء
(۲) انساب الاشراف (بلاذری) قاہرہ، مصر ۱۹۵۹ء
(۳) الذخائر والتحف (قاضی رشید بن زبیر غسانی) کویت ۱۹۵۹ء
(۴) صحیفۂ ہمام بن منبہ حیدر آباد ۱۹۶۱ء، بیروت ۱۹۶۹ء (اردو ترجمہ مولانا حبیب اللہ، طبع جدید کراچی ۱۹۹۸ء)
(۵) کتاب النبات، ابوحنیفہ دینوری، قاہرہ مصر ۱۹۷۳ء
(۶) سیرت ابن اسحاق، الرباط، ۱۹۷۶ء، اس کا اردو ترجمہ نقوش کے رسول نمبر جلد ۱۱ میں شائع ہوا ہے۔[1] ابن اسحاق کی حیات و خدمات پر ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کے جرنل اپریل ۱۹۶۷ء میں ایک معلوماتی مضمون بھی لکھا تھا۔
(۷) کتاب الردۃ ونبذۃ من فتوح العراق۔ (واقدی) بیروت ۱۹۸۹ء
(۸) کتاب السیر الکبیر (امام محمد) حیدر آباد ۱۹۸۹ء
(۹) صحیفہ۔ یہ میثاقِ مدینہ کی وہ تاریخی دستاویز ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے دنیا کے پہلے تحریری دستورِ مملکت کی حیثیت سے متعارف کرایا ہے۔ عربی متن کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ انگریزی ترجمہ بھی شامل ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے ایک طرف ان مخطوطات کو ایڈٹ کر کے شائع کرانے کا اہتمام کیا ہے اور دوسری طرف ہم عصر محققین کو بعض ایسے مخطوطات ایڈٹ کرنے کے لیے سپرد کیے ہیں جو نایاب تھے۔ مثال کے طور پر سنن سعید بن منصور م ۲۲۷ھ جس کی تعلیق و تحقیق مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی م ۱۹۹۲ء نے کی ہے، وہ مخطوطہ ڈاکٹر صاحب ہی نے ترکی کے ذخائرِ مخطوطات میں دریافت کیا تھا اور مولانا اعظمی کو ایڈٹ کرنے کے لیے عطا کیا تھا۔ مولانا اعظمی کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ سنن سعید بن منصور دو جلدوں میں ڈابھیل، گجرات سے ۱۹۶۷ء اور ۱۹۶۸ء میں شائع ہوئی ہے۔

اسی طرح علامہ ابن القیم الجوزیہ کی نایاب کتاب "احکام اہل الذمۃ" جسے ڈاکٹر

---

[1] دیکھئے نقوش جلد ۱۱ رسول نمبر لاہور ۱۹۸۵ء

صبحی الصالح صدر شعبۂ عربی لبنان یونیورسٹی نے تحقیق وتعلیق سے مزین کیا ہے، یہ مخطوطہ ڈاکٹر صاحب ہی نے ایڈٹ کرنے کے لیے ان کے حوالے کیا تھا محقق نے ڈاکٹر صاحب کی اس علم دوستی کا اعتراف کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب پر طویل مقدمہ رقم کیا ہے[۱] ڈاکٹر صاحب کی علمی تحقیق کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ حدیث وسیرت اور تاریخ اسلام سے متعلق اہم مصنفین کی کتابوں پر استدراکات لکھے ہیں، جن میں نئی معلومات کا اضافہ اور بعض غلط فہمیوں کا ازالہ ہے۔ مثال کے طور پر علامہ سید سلیمان ندوی کی مشہور زمانہ کتاب "عرب وہند کے تعلقات" شائع ہوئی، تو ڈاکٹر صاحب نے اس پر ایک علمی تبصرہ لکھا اور نئی معلومات کا اضافہ کیا۔ ان کا یہ مضمون علامہ ندوی کے رسالہ معارف میں شائع ہوا، پروفیسر خورشید احمد صاحب نے ماہنامہ چراغِ راہ لاہور کا جب اسلامی قانون نمبر نکالا تو ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایک طویل خط اس کے سلسلہ میں لکھا اور فروگزاشتوں کی نشاندہی کی۔

اسی طرح مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے حافظ ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام م ۲۱۱ھ کی مصنف عبدالرزاق کو ایڈٹ کرکے ۱۹۷۲ء میں شائع کرایا تو ڈاکٹر صاحب نے استانبول کے کتب خانے کے مخطوطات کے حوالہ سے ثابت کیا ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی آخری دو جلدیں معمر بن راشد کی "کتاب الجامع" پر مشتمل ہیں اور یہ مسند عبدالرزاق کا حصہ نہیں ہے۔ اس کے جواب میں مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے ایک مضمون لکھا جس میں اپنے اس موقف پر دلیلیں پیش کیں کہ یہ جلدیں مصنف عبدالرزاق ہی کا حصہ ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے دوسرا مضمون لکھا اور کچھ مزید دلائل کا اضافہ کیا۔ جواب میں مولانا اعظمی نے اپنے نقطۂ نظر کے اثبات میں مزید حقائق وشواہد پیش کیے۔ مصنف عبدالرزاق اور "جامع معمر بن راشد" سے متعلق دونوں بزرگوں کے مذکورہ مکالمات تحقیق وتدوین کے طالب علموں کے لیے مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں[۲]

---

[۱] دیکھئے احکام اہل الذمہ، مطبوعہ دار العلم، بیروت، لبنان۔ جلد اول۔

[۲] اسیر ادروی، مصنف عبدالرزاق کی کتاب الجامع کا قضیہ۔ ترجمان الاسلام، جولائی تا دسمبر ۱۹۹۲ء بنارس۔

عربی تصانیف

تحقیق و تعلیق کے علاوہ ڈاکٹر صاحب کی طبع زاد کتابیں بھی اسلامی علوم کے سرمایہ میں گراں قدر اضافہ کرتی ہیں۔ ان کتابوں کا محور بھی فکری غلطیوں کی اصلاح، فقہ و سیرت اور عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، عربی زبان میں ان کی حسبِ ذیل کتابیں اور مقدمے معروف و مشہور ہیں۔

(۱) مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ للعہد النبوی والخلافۃ الراشدۃ

یہ اپنے موضوع پر تاریخی دستاویز ہے جو بڑی عرق ریزی سے جمع کی گئی ہے۔ اس کتاب کے حصۂ اول میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوبات، فرامین، معاہدے، دعوتِ اسلامی، عمّال کی تقرری، آراضی وغیرہ کے عطیات، امان نامے، وصیت نامے، مکتوبات کے حاصل شدہ جوابات وغیرہ کی دستاویزیں جمع کی گئی ہیں اور حصۂ ثانی میں عہدِ خلافتِ راشدہ کی دستاویزوں کو جمع کیا گیا ہے، اس کتاب نے سیرتِ نبوی اور اسلامی تاریخ میں معتبر ماخذ کا مقام حاصل کر لیا ہے، اس کتاب کے دو ایڈیشن "لجنۃ التالیف والترجمۃ" مصر سے اور تیسرا ایڈیشن بیروت سے ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا، اس کتاب کا اردو ترجمہ مولانا ابو یحییٰ نوشہری نے کیا تھا، جو لاہور سے شائع ہوا۔

(۲) مقدمۃ فی علم السیر

علامہ ابن قیم الجوزیہ کی کتاب 'احکام اہل الذمہ' کے نام سے ۱۹۶۱ء میں بیروت سے ڈاکٹر صبحی الصالح کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوئی۔ اس کتاب کا واحد قلمی نسخہ ڈاکٹر صاحب کے پاس تھا جو ان کے آبائی مدرسہ محمدیہ مدراس کی ملکیت تھا۔ ڈاکٹر صبحی الصالح کو یہ مخطوطہ ایڈٹ کرنے کو دیا گیا اور اس پر نہایت فاضلانہ مقدمہ ڈاکٹر صاحب نے رقم کیا، جس میں اسلام کے ملکی اور بین الاقوامی قانون، غیر مسلم ریاستوں سے تعلقات اور اہل ذمہ کے حقوق سے متعلق بحث کی ہے۔

(۳) القرآن فی کل لسان

یہ دنیا کی ایک سو بیس زبانوں میں قرآن کریم کی ہبلوگرافی (اشاریہ) ہے۔ اس میں سورۂ فاتحہ کے تراجم کے نمونے بھی شامل ہیں۔ یہ کتاب انگریزی اور ترکی میں بھی شائع ہوکر مقبول ہوچکی ہے۔

(۴) امام بخاری کی الجامع الصحیح کا اشاریہ بھی آپ نے تیار کیا ہے۔

(۵) تدوینِ حدیث (مقدمہ)

صحیفہ ہمام ابن منبہ کے شروع میں تدوینِ حدیث پر ایک طویل فاضلانہ مقدمہ رقم کیا ہے جس نے تدوینِ حدیث سے متعلق، مستشرقین اور منکرینِ حدیث کی پھیلائی ہوئی بہت سی غلط فہمیوں کو بے بنیاد ثابت کر دیا ہے۔

اردو تصانیف

(۱) عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی، طبع اول ۱۹۴۴ء دہلی۔ طبع جدید اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی ۱۹۹۵ء۔

یہ کتاب رسولِ کریم کے عہدِ مبارک کی ثقافتی، علمی اور سیاسی سرگرمیوں سے بحث کرتی ہے اور متفرق مقالات پر مشتمل ہے، جس میں شہری مملکتِ مکہ، پہلا تحریری دستور اسلام میں عدل گستری، نظامِ تعلیم، سیاست کاری، سیاستِ خارجہ، ہجرت، نوآبادکاری اور جوانی (اسپورٹس) وغیرہ موضوعات بحث آئے ہیں۔ طبع ثانی کے پیش لفظ میں ڈاکٹر صاحب نے لکھا تھا:

"یہ پہلی جلد ہے۔ دوسری جلد میں عہدِ نبوی کے نظام ہائے مالیہ فوج اور اہل ذمہ اور بعض دیگر متفرقات، مثلاً بین الاقوامی عصبیتوں کو کم کرنے کی تدبیریں وغیرہ شامل ہوں گے[۱] مگر یہ دوسری جلد منظرِ عام پر نہ آسکی، البتہ فرانسیسی زبان میں سیرت پر ڈاکٹر صاحب نے

---

[۱] دیکھئے عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی پیش لفظ طبع ثانی ص۷ نئی دہلی ۱۹۹۵ء

جو کتاب لکھی ہے اس کی دوسری جلدمیں یہ مباحث شامل کر لیے گئے ۔

(۲) رسولِ اکرم کی سیاسی زندگی ۔ لاہور، ۱۹۵۰ء

اس کتاب میں سیرت کے موضوع سے متعلق مضامین کو یکجا کیا گیا ہے ۔ کتاب کے ابتدائی اوراق میں مضامین کا زمانۂ تالیف بھی رقم کیا گیا ہے، تاکہ قارئین کے سامنے منظر اور پس منظر واضح رہے ۔ کتاب کا سببِ تالیف بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے :

" بجائے سنہ وار سوانح پاک لکھنے کے ملک وار اور قوم وار لکھتا رہا اور گذشتہ بیس سال سے ایسی چیزیں مختلف علمی رسالوں میں نکلتی رہی ہیں، کتابوں کے مقابل ایسی چیزیں جلد عام دسترس سے باہر ہو جاتی ہیں، خیال ہوا کہ ایسے چند مقالوں کو یکجا کر دیا جائے تو مناسب ہے "[1]

(۳) عہدِ نبوی کے میدان جنگ ۔

یہ مختصر مگر جامع کتاب بارہا چھپی ہے اور انگریزی، فرانسیسی، ترکی وغیرہ میں اس کے بہت سے ایڈیشن نکلے ہیں ۔ کتاب لکھتے وقت ڈاکٹر صاحب نے خیبر، تبوک، موتہ وغیرہ کے مقامات کا عینی مشاہدہ نہیں کیا تھا، جب یہ موقع آیا تو کتاب کے انگریزی ایڈیشن میں انھوں نے ضروری معلومات کا اضافہ بھی کیا ہے ۔

(۴) قانون بین الممالک کے اصول اور نظیریں ۔ طبع دوم ۱۹۴۵ء حیدرآباد، یہ اہم کتاب ہے جو ڈاکٹر صاحب کے موضوعِ خاص سے تعلق رکھتی ہے ۔ یہ کتاب طلباء کی نصابی ضرورت کو پورا کرتی ہے ۔ اس کے بعض پہلو دوسری کتابوں میں مثلاً مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی " الجہاد فی الاسلام " اور مولانا سید سلیمان ندوی کی " عرب و ہند کے تعلقات " میں متفرق طور پر مل جاتے ہیں، مگر اس موضوع پر اردو میں اتنی جامع کتاب غالباً اس سے پہلے نہیں لکھی گئی ۔

(۵) خطباتِ بہاول پور ۔

---

[1] رسولِ اکرم کی سیاسی زندگی، عرض مؤلف ص تاج کمپنی دہلی ۱۹۸۵ء

جامعہ اسلامیہ بہاول پور پاکستان میں ۱۹۸۰ء میں قرآن، حدیث، فقہ، اصول فقہ، قانون بین الممالک کی تاریخ اور دین و عقائد، مملکت، نظامِ دفاع، نظامِ تعلیم اور نظامِ تشریع و عدلیہ پر ڈاکٹر صاحب نے بارہ عالمانہ توسیعی خطبات دیے تھے۔ ان خطبات کا مجموعہ ۱۹۸۱ء میں پاکستان سے اور نیا ایڈیشن ۱۹۹۷ء میں دہلی سے شائع ہوا ہے، اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ڈاکٹر افضل اقبال نے کیا ہے جسے اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد نے شائع کیا ہے۔

(۶) دائرۃ المعارف الاسلامیہ (پاکستان) میں بائیس مقالے ڈاکٹر صاحب کے تحریر کردہ ہیں۔

(۷) نیلگری، مکتبہ ابراہیمیہ حیدرآباد دکن۔

انگریزی تصانیف

(۱) انٹروڈکشن ٹو اسلام

یہ کتاب مرکز ثقافتِ اسلامی فرانس کی تحریک پر اسلام کی تاریخ، مذہب و تہذیب اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر رہنمائی کے سلسلے میں لکھی گئی۔ یہ ایک موثر کتاب ہے، پہلی مرتبہ ۱۹۵۷ء میں پیرس سے شائع ہوئی۔ بعد میں متعدد زبانوں میں شائع ہوئی، اس کتاب کا ہندی ترجمہ منصور آغا صاحب نے کیا جو ہندوستان پبلیکیشنز دہلی سے شائع ہوا۔

(۲) محمد رسول اللہ۔ یہ کتاب ترکی حکومت کی فرمائش پر انگریزی میں لکھی گئی، ۱۹۷۴ء میں حیدرآباد دکن سے شائع ہوگئی۔ کتاب کے مقدمہ میں مصنف نے سیرتِ رسول سے متعلق اپنی دوسری تصانیف و مقالات کا حوالہ بھی دیا ہے۔ بعد میں رسول اللہ محمد کے نام سے یہ کتاب ترکی میں شائع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ جناب نذیر حق نے کیا ہے جو نقوش رسول نمبر جلد ۲ میں شامل ہے۔

(۳) مسلم کنڈکٹ آف اسٹیٹ۔

اس مبسوط کتاب میں اسلام سے پہلے بین الاقوامی قانون، بین الاقوامی تاریخ میں اسلام کا مقام، آزادی، جائداد، اختیارات، سفارت، جنگ، بغاوت، ڈاکہ زنی

جنگی قیدیوں سے سلوک، دشمنوں سے سلوک، مسلم فوج میں خواتین اور دیگر موضوعات سے بحث کی گئی ہے، اس کتاب کا چھٹا ایڈیشن ۱۹۷۳ء میں لاہور سے شائع ہوا ہے۔

(۴) فرسٹ رٹین کانسٹی ٹیوشن ان دی ورلڈ (دنیا کا پہلا تحریری دستور) لاہور ۱۹۶۸ء تیسرا ایڈیشن۔ اس کتاب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے "میثاقِ مدینہ" پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور ریاستِ مدینہ کو پہلی کثیر قومی ونسلی اور مذہبی وفاقی حکومت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔

فرانسیسی تصانیف

(۱) ترجمۂ قرآن کریم، پیرس ۱۹۵۹ء

فرانسیسی زبان میں اس ترجمہ کو وہی مقبولیت اور شہرت حاصل ہے جو انگریزی میں عبداللہ یوسف علی کے ترجمہ کو حاصل ہے۔ اب تک اس ترجمہ کے بیس سے زیادہ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

(۲) سیرت النبی، دو جلدیں۔ پیرس ۱۹۵۹ء

اس کتاب کا ترکی میں بھی ترجمہ ہوا ہے اور متعدد ایڈیشن نکلے ہیں۔ کمیونسٹ یوگوسلاویہ میں بھی بشناق (یوگوسلاوی) زبان میں اس کا ترجمہ شائع ہوا ہے۔ اس کتاب کی دوسری جلد میں رسولِ کریم کے نظامِ حکمرانی کو خاص طور پر موضوع بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ عہدِ نبوی کے عسکری نظام، مالی نظام، اہلِ ذمہ کے حقوق اور بین الاقوامی مصیبتوں کو کم کرنے کی تدابیر پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(۳) اسلام کا تعارف۔

یہ مقبول عام کتاب ہے اور تیئس (۲۳) زبانوں میں اس کا ترجمہ شائع ہوا ہے۔

(۴) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مکاتیب، پیرس ۱۹۸۶ء

(۵) ہم روزہ کیوں رکھیں؟ پیرس ۱۹۸۳ء

(۶) صحیح بخاری کے بوسکائی کے ترجمہ کی تصحیح۔ پیرس

(۷) مذاہب کی انسائیکلوپیڈیا، پیرس ۱۹۸۸ء اور مذہبی گائیڈ ۱۹۶۷ء

(۸) اسلامی سیاستِ خارجہ بعہدِ نبوی وخلافتِ راشدہ

جلد اول La diplomatic musulmane

جلد دوم Corpus desdocoments پیرس ۱۹۳۵ء

(۹) عہد نبوی کے میدان جنگ پیرس

ڈاکٹر صاحب نے اپنی انگریزی کتاب محمد رسول اللہؐ کے مقدمہ میں اپنی بعض اہم کتب ومقالات کی فہرست رقم کی ہے۔

توسیعی خطبات

ڈاکٹر صاحب کی علمی خدمات کا ایک پہلو ان کے توسیعی خطبات ہیں جو اپنے موضوع پر وسیع، متنوع، مستند اور وقیع تاریخی اور اسلامی معلومات فراہم کرتے ہیں۔ ان کے توسیعی خطبات کا سلسلہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی سے شروع ہوا اور صدی کے آخر تک جاری رہا۔

حیدرآباد کے زمانۂ قیام میں عہد نبوی کے مختلف موضوعات پر حیدرآباد، ہندوستان اور فرانس میں ان کے خطبات قدر ومنزلت حاصل کر چکے تھے، مثلاً ۱۹۲۵ء میں سوربون پیرس میں ان کا یادگار خطبہ تھا، جس میں انھوں نے یہ ثابت کیا تھا کہ آغاز اسلام کے وقت پورے جزیرہ نمائے عرب میں ایک معاشی وفاق قائم ہو چکا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں مدراس یونیورسٹی میں ایک وقیع خطبہ "جدید بین الاقوامی قانون کی تاریخ میں اسلام کا مقام" کے عنوان پر دیا تھا۔

فرانس سکونت اختیار کرنے کے بعد ان کے توسیعی خطبات کا سلسلہ وسیع ہوا۔ فرانس کی جامعات، اداروں اور تنظیموں کے علاوہ پاکستان، ترکی، عرب اور یورپی ممالک میں ان کے علمی خطبات دلچسپی سے سنے جاتے تھے۔ ترکی میں ہر سال وہ تین ماہ گزارتے اور وہاں کی یونیورسٹیوں میں لکچر دیتے، ان کی حیثیت وزیٹنگ پروفیسر یعنی استاذ زائر کی ہوتی۔ عالم اسلام کے لیے ان کا مقام گشتی معلم کا تھا، ان کے خطبات میں سب سے مشہور سلسلہ خطباتِ بہاول پور کا ہے جو خطباتِ بہاول پور ہی کے نام سے شائع ہوا ہے۔ بہاول پور کی اسلامی یونیورسٹی کے وائس چانسلر صاحب نے ان کو اسلامی علوم وثقافت کی تاریخ پر بارہ خطبات دینے کی دعوت دی۔ چنانچہ ۱۹۶۰ء میں انھوں

نے یہ خطبات برجستہ بغیر نوٹس کی مدد کے دئے، ان کے خطبات کے متعلق عبدالقیوم قریشی صاحب وائس چانسلر بہاول پور یونیورسٹی نے لکھا ہے:

"فاضل مقرر نے اپنے تحقیقی مطالعہ کی بدولت ہر موضوع پر اس طرح روشنی ڈالی ہے کہ دینِ اسلام اور اس کے اجتماعی نظام کا ایک واضح تصور ذہن پر چھا جاتا ہے۔ اس ضمن میں تقابلِ ادیان کا پہلو بھی نمایاں اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ اس سے دیگر مذاہب وملل کے تاریخی پس منظر میں اسلام اور اسلامی ثقافت کی عظمت پوری آب وتاب سے جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ فاضل مقرر کے ہر خطبہ میں ایسی بہت سی باتیں ملتی ہیں جو بیشتر لوگوں کے لیے انکشاف کا درجہ رکھتی ہیں اور جا بجا ایسے نکات موجود ہیں جن سے غور وفکر کی نئی راہیں کھلتی ہیں"[1]

دعوت وتبلیغ

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نرے اسلامی محقق نہ تھے جو اپنے کمرہ یا لائبریری تک محدود رہو، بلکہ انھوں نے بھرپور سماجی اور دینی ودعوتی زندگی بسر کی۔

ڈاکٹر صاحب کی ذات فرانس میں اسلام کے داعی، وکیل اور سفیر کی تھی۔ وہ اسلام کے معاملہ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے لیے مرجع کی حیثیت رکھتے تھے، ان کی حیثیت مسلمانوں کی اجتماعیت میں روح رواں کی تھی۔ وہ ان کے لیے مرشد ومعلم اور غیر مسلموں کے لیے اسلامی معلومات کا معتبر اور مستند ماخذ تھے، وہ مساجد میں قرآن وحدیث کی تعلیم دیتے، سمیناروں اور علمی نشستوں میں اسلام کی نمائندگی کرتے اور غیر مسلموں کے درمیان اسلام کی دعوت حکمت وبصیرت کے ساتھ پیش کرتے، ان کے ہاتھ پر ہزاروں افراد مشرف بہ اسلام ہوئے۔

پیرس کی ایڈ گروپ وزرا وامرا اور سفرا کی بیگمات کی انجمن نے ایک مرتبہ فرانس میں موجود مذاہب کے متعلق واقفیت حاصل کرنی چاہی، اسلام کے تعارف کے لیے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب تشریف لے گئے۔ تقریر کے بعد خواتین نے

---

[1] خطبات بہاول پور، تعارف ص ۱۱

ایک چبھتا ہوا سوال کیا کہ اسلام نے عورتوں کی آزادی کیوں چھین لی؟ اسے پردہ یا برقع کا پابند کیوں بنا دیا؟ ڈاکٹر صاحب نے جو جواب دیا وہ نہایت دلچسپ اور مسکت تھا۔ انھوں نے فرمایا: آپ یہ بتائیں کہ آپ کے جسم کا وہ حصہ زیادہ خوبصورت ہے جو کپڑے کے نیچے ہے، یا وہ حصہ جو کھلا ہوا ہے؟ جواب ملا: وہ حصہ جو کپڑے کے اندر ہے۔ فرمایا: "عورتوں کے حسن کی حفاظت کے لیے اسلام نے یہ طریقہ تجویز کیا ہے۔" اس جواب سے وہ بیگمات خاموش ہوگئیں۔

ڈاکٹر صاحب کی دینی وعلمی اور دعوتی سرگرمیوں نے فرانس کی حکومت کو خوف اور تعصّب کی نفسیات میں مبتلا کر دیا تھا یہی وجہ ہے کہ ان کی سرگرمیوں پر نظر رکھی جانے لگی۔ ان کے پروگراموں کو چیک کیا جانے لگا، ان کی ڈاک سنسر کی جاتی اور ان کو فرانس کے عیسائی ماحول کے لیے خطرہ سمجھا جانے لگا۔

ان حالات میں ڈاکٹر صاحب نے اپنی دینی وعلمی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ آخر میں امریکہ چیکس وے الیف ایل اپنے اعزّہ کے پاس چلے گئے۔ وہیں ۷ دسمبر ۲۰۰۲ء کو وفات پائی۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے اور ان کی خدمات کو قبول فرمائے۔

سالانہ زرِ تعاون میں معمولی اضافہ

کچھ عرصہ قبل محکمہ ڈاک نے رسائل ومجلات کی شرح ڈاک کو مطبوعہ کتابوں کی شرح ڈاک سے الگ کرکے اس میں دوگنا سے زائد اضافہ کر دیا ہے۔ کاغذ، طباعت اور دیگر مصارف بھی کافی بڑھ گئے ہیں۔ اس کے باوجود ہم مجلہ تحقیقات اسلامی کی قیمت (فی شمارہ پچیس روپے) میں کوئی اضافہ نہیں کر رہے ہیں۔ البتہ اب وہ رعایت ختم کی جارہی ہے جو سالانہ زرتعاون میں کی گئی تھی چنانچہ ۲۰۰۳ء سے سالانہ زرتعاون سَو روپے ہوگا۔ امید ہے تحقیقاتِ اسلامی کے باذوق اور علم نواز قارئین اسے بخوشی گوارا کریں گے۔

(منیجر)

تعارف وتبصرہ

دہشت گردی اور اسلامی تعلیمات

مفتی محمد مشتاق تجاروی

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی۔ ۲۵، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء طبع دوم صفحات ۵۶ قیمت ۱۵ روپیے۔

حالیہ دنوں میں دشمنانِ اسلام نے زبردست پروپیگنڈا کے ذریعہ، کمال عیاری سے، اسلام کو دہشت گردی کی سرپرستی کرنے والا مذہب بنا دیا ہے اور اس جھوٹ کو میڈیا کے ذریعہ اتنی کثرت سے دہرایا جارہا ہے کہ دہشت گردی اور اسلام لازم وملزوم معلوم ہونے لگے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اس جھوٹ کا پردہ فاش کیا جائے، تاکہ امن وآشتی کے بارے میں اسلام کی تعلیمات نکھر کر سامنے آجائیں اور اس سے متعلق عام لوگوں کی غلط فہمیاں دور ہوں۔ مرکز مذہبی تحقیقات ورہنمائی (CRSG) علی گڑھ کے رکن مفتی محمد مشتاق تجاروی نے یہ اہم خدمت انجام دی ہے اور ان کے نتائجِ فکر زیرِ نظر کتاب کی صورت میں شائع ہوئے ہیں۔

اس کتاب میں چار بحثیں ہیں۔ ابتدا میں دہشت گردی کا معنی ومفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پھر ان تمام امور کے سلسلے میں جنھیں دہشت گردی کے مظاہر کی حیثیت سے جانا جاتا ہے، اسلام کا نقطۂ نظر واضح کیا گیا ہے، مثلاً بے گناہوں کا قتل، رائے عامہ کو متوجہ کرنے کے لیے معصوموں پر ظلم، آتش زنی، لوٹ مار، زیرِ حراست اموات، وحشیانہ سلوک، مقتولین کا مثلہ، اغوا وغیرہ۔ مصنف نے قرآن وحدیث کے منصوص دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اسلام ان میں سے کسی چیز کی اجازت نہیں دیتا۔ مختلف ملکوں میں بعض مسلمان گروپ اپنے جائز حقوق کے لیے مسلح جدوجہد کررہے ہیں، ایک باب میں ان سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا جواب دیا گیا ہے۔ آخر میں اس سلسلے میں اسلامی تحریکات کا موقف بیان کیا گیا ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ عالمی اسلامی تحریکات کے تمام رہنماؤں نے تشدد اور دہشت گردی سے برأت ظاہر کی ہے اور اپنی تحریکات کو پرامن جدوجہد کے دائرے میں رکھنے کا عزم کیا ہے۔

تحقیقی نقطۂ نظر سے کتاب میں چند خامیاں ہیں۔ مصنف نے احادیث کے مکمل حوالے کم دئے ہیں۔ انھوں نے یا تو احادیث وآثار بغیر حوالے کے ذکر کیے

ہیں (مثلاً ص ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۶) یا ناقص حوالے دیئے ہیں (مثلاً ص ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۳۰، ۴۰، ۴۴) کہیں ثانوی حوالوں سے کام لیا ہے مثلاً بعض احادیث کے لیے الجہاد فی الاسلام کا حوالہ دیا ہے۔ دیگر مصادر و مراجع کا بھی یہی حال ہے (مثلاً ص ۲۷، ۳۲، ۳۶) اس سے شبہ ہوتا ہے کہ انھوں نے ان مصادر سے براہِ راست استفادہ نہیں کیا ہے۔ اس شبہ کو تقویت اس سے ملتی ہے کہ بعض مقامات پر ان کے نقل کردہ الفاظ اصل سے مطابقت نہیں رکھتے۔ ص ۴۸ پر انھوں نے صحیح بخاری کتاب الجہاد سے یہ حدیث نقل کی ہے لاتقوا لقاء العدو (دشمن سے مڈبھیڑ سے بچو) جبکہ بخاری میں حدیث کے اصل الفاظ یہ ہیں لاتتمنوا لقاء العدو (دشمن سے مڈبھیڑ کی تمنا نہ کرو) باب ۱۱۲، ۱۵۶ بعض مقامات پر احادیث کے ترجمے الفاظِ احادیث سے دور ہو گئے ہیں، مثلاً نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قتل الصبر کا یہ ترجمہ کیا ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تڑپا تڑپا کر قتل کرنے سے منع کیا ہے (ص ۲۴) قتل الصبر کے معنی "باندھ کر" (یعنی بے بس کر کے) قتل کرنا ہے۔ وان ریحہا لیوجد من مسیرۃ اربعین عاما کا یہ ترجمہ کیا ہے: "اس کی خوشبو اتنی اتنی دوری سے سونگھی جا سکتی ہے"۔ (ص ۲۳) صحابی حضرت مسور بن مخرمہؓ کا نام مسور بن مخزن درج ہو گیا ہے (ص ۵۵) پروف کی غلطیاں بھی کثرت سے ہیں۔

یہ کتاب وقت کے اہم ترین موضوع سے بحث کرتی ہے۔ اسی لیے اسے علمی اور عوامی حلقوں میں قبولِ عام حاصل ہوا ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ چند ماہ میں اس کے دو ایڈیشن منظرِ عام پر آئے ہیں۔ مذکورہ خامیاں دور کر کے اور قاعدے سے پروف ریڈنگ کر کے شائع کیا جائے تو اس کتاب کی قدر و قیمت میں مزید اضافہ ہو گا۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

قرآنیات کے چند اہم مباحث

مصنف ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی

شعبہ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء، صفحات ۲۶۲ قیمت =/۱۰۰ روپیے

ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں لیکچرر ہیں۔ لیکن وہ عربی اور اردو کے ادبی موضوعات کے علاوہ قرآنیات پر بھی مسلسل لکھتے رہتے ہیں۔ اردو زبان میں قرآنی موضوعات پر مطبوعہ کتب اور مقالات کا مبسوط اشاریہ، جسے انھوں نے

بڑی محنت سے تیار کیا تھا، ششماہی مجلہ علوم القرآن علی گڑھ کی متعدد قسطوں میں شائع ہوچکا ہے۔ مولانا اسلم جیراج پوری، امام محمد بن حسن شیبانی، نقوش عقاد اور مصر میں مقالہ نگاری کا ارتقاء ان کی چند اہم تصانیف ہیں۔

زیرِ نظر کتاب قرآنیات کے موضوع پر مصنف کے دس مقالات کا مجموعہ ہے۔ ابتدائی تین مقالات میں مولانا حمید الدین فراہی (م ۱۹۳۰ء) کی تصانیف (مفردات القرآن، حکمت قرآن اور تفسیر سورۂ التین) کا تعارف کرایا گیا ہے۔ تین مقالے مولانا امین احسن اصلاحی (م ۱۹۹۷ء) کی فکر کے تعارف پر ہیں۔ ان میں، ان کی تفسیر "تدبر قرآن" میں سورتوں کے گروپ اور کلام عرب سے استشہاد و استدلال کا جائزہ لیا گیا ہے اور ان کی کتاب "فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں" کا تعارف کرایا گیا ہے۔ ایک مقالہ "مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی کی قرآنی خدمات" پر ہے۔ یہ بھی اصلاً فکرِ فراہی کا تسلسل ہے۔ ایک مقالہ میں ڈپٹی نذیر احمد کی مشہور کتاب "مطالب القرآن" کا تعارف کرایا گیا ہے۔ ایک مقالے میں سورۂ توبہ کے آغاز میں بسم اللہ نہ ہونے کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس سلسلے میں مفسرین کے اقوال نقل کیے گئے ہیں۔ آخری مقالے میں عربی مجلہ المنہل جدہ کی قرآن پر خصوصی اشاعت پر تبصرہ اور اس کے مشتملات کا تعارف کرایا گیا ہے۔

مولانا فراہیؒ اور ان کے شاگردوں اور فکری منتسبین نے قرآنیات پر جو کام انجام دئے ہیں انھوں نے اہمیت اور قدر و قیمت کے لحاظ سے علمی دنیا میں اپنا مقام بنا لیا ہے اور ان کا وزن محسوس کیا جارہا ہے۔ غالباً مصنف کے پیش نظر ان کاموں کا صرف تعارف اور ان کی خصوصیات کا تذکرہ رہا ہے۔ اسی لیے انھوں نے ان کے تجزیاتی اور تنقیدی مطالعہ کی طرف توجہ نہیں کی ہے۔ ضرورت ہے کہ مولانا کی فکر کو آگے بڑھایا جائے اور قرآنیات کے جن پہلوؤں پر کام نہیں ہوسکا ہے، یا ناتمام یا ابتدائی شکل میں ہے، ان پر عصری تقاضوں اور معیارات کے مطابق تحقیقات کی جائیں۔ (م۔ر۔ن)

کلاسیکی ادبیاتِ یورپ پر اسلام کا اثر ڈاکٹر ثناء اللہ ندوی
(دانتے کے حوالے سے)

سامیہ پبلی کیشنز ۸۱۰/، سرسید نگر، علی گڑھ، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء صفحات ۲۵۶ قیمت ۲۵/-

مغرب کے جن مفکرین نے عالمی ادب پر غیر معمولی اثرات ڈالے ہیں ان میں ایک نمایاں نام دانتے ۱۳۲۱-۱۲۶۵ء (Dante) کا ہے۔ اس عظیم شاعر کی حیات اور افکار پر دنیا کی تمام زبانوں میں کتابیں موجود ہیں۔ اس کے فکر وفن پر بیرونی اور خاص کر اسلامی اثرات کو بھی محققین نے بحث وتحقیق کا موضوع بنایا ہے، ان میں ہسپانوی مستشرق (کیتھولک پادری) میگویل آسن پلاسیوس پروفیسر عربی میڈرڈ یونیورسٹی کا مطالعہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں اسی روایت کو آگے بڑھایا گیا ہے اور دانتے کی فکر میں اسلامی عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے۔

دانتے کی تخلیقات میں "طربیۂ خداوندی" کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ یہ ایک خیالی سفر ہے جس میں مصنف دوزخ، برزخ اور بہشت کی سیر کرتا ہے۔ وہاں نوعِ انسانی کی ممتاز شخصیتوں سے اس کی ملاقات ہوتی ہے اور وہ اسے اپنی سرگزشت سناتے ہیں۔ اس طرح اس طربیہ میں عہدِ وسطیٰ کے مسیحی علوم وفنون، شاعری، فلسفہ، ہیئت، سیاست وغیرہ کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی طرح کا مضمون اسلامی ادبیات میں "واقعۂ اسراء ومعراج" کی شکل میں ملتا ہے۔ یہ واقعہ اجمالاً قرآن میں مذکور ہے اور کتبِ حدیث وتفسیر اور بعد کی تالیفات میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ ان میں بہت سی کتابیں بارہویں صدی عیسوی تک یورپی زبانوں میں منتقل ہو چکی تھیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں تقابلی مطالعہ کے ذریعہ یہ قوی امکان ظاہر کیا گیا ہے کہ دانتے نے اپنے اس ادبی شاہ کار میں شعوری یا غیر شعوری طور پر ان اسلامی ادبیات کا اثر قبول کیا ہے۔

کتاب کی ابتدا میں دانتے کے عہد، حیات اور ادبی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کے بعد اس کے طربیہ کا بیانی، تمثیلی اور عقائدی پہلوؤں سے مطالعہ پیش کرتے ہوئے اس کے مسیحی، ماقبل تاریخ اور عربی اسلامی مصادر کی نشاندہی کی گئی ہے۔ آگے اسراء ومعراج کے سلسلے میں احادیث اور دیگر روایات اور صوفیانہ اور ادبی تمثیلات بیان کی گئی ہیں اور آخر میں دانتے کے طربیہ سے ان کا موازنہ کیا گیا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے لاطینی یورپ نے مختلف علوم وفنون میں مسلم اسپین سے کسبِ فیض کیا تھا۔ بے شمار عربی اسلامی کتب کا یورپی زبانوں میں ترجمہ کر کے ان سے بھرپور استفادہ کیا گیا، اس لیے کلاسیکی ادبیاتِ یورپ پر اسلام کے اثرات سے انکار

نہیں کیا جاسکتا۔ زیرِ تبصرہ کتاب مغربی مفکر دانتے کے حوالے سے ان اثرات کو دکھانے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ فاضل مصنف نے عربی اور مغربی دونوں مصادر سے بھرپور استفادہ کرکے اعلیٰ تحقیقی معیار پر یہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اردو زبان میں اس موضوع پر کوئی اہم قابلِ ذکر کام نہیں ہوا ہے۔ امید ہے علمی حلقوں میں اس کتاب کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ (م۔ر۔ن)

سلسبیل (نعتیہ مجموعہ کلام) ڈاکٹر تابش مہدی

ناشر: ادارۂ ادبیاتِ عالیہ، جی۔۵/۱ ابوالفضل انکلیو نئی دہلی ۲۵، سنہ اشاعت: ۲۰۰۰ء، صفحات: ۱۱۲ قیمت: ۶۰/-

ڈاکٹر تابش مہدی کو شعر و ادب کے میدان میں اور خصوصاً غزل و نظم کی صنف میں پچھلے کچھ برسوں سے کافی وقار و اعتبار حاصل ہوا ہے اور خوشی کی بات ہے کہ ان کی شناخت ایک اسلام پسند شاعر کی حیثیت سے ہے جو مذہب بیزاری، الحاد اور ترقی پسندی کے اس دور میں خال خال ہی نظر آتی ہے۔ زیرِ تبصرہ شعری مجموعہ "سلسبیل" ان کا نعتیہ مجموعۂ کلام ہے جس میں نعتوں کے علاوہ تین حمد اور چودہ منقبتیں بھی شامل ہیں۔ یہ تمام منقبتیں خلفائے راشدین کے لیے کہی گئی ہیں۔ نعتیں بالعموم غزل کے رنگ میں ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں جذبات و محسوسات کے اظہار کے لیے صنفِ غزل ہی پسندیدہ ترین صنف ہے۔

نعت گوئی کے سلسلہ میں، جیسا کہ معلوم ہے، شعراء عام طور پر افراط و تفریط کا شکار رہے ہیں۔ کہیں تو عبد و معبود اور خالق و مخلوق پر ضرب کاری لگائی گئی ہے اور کہیں خم و کاکل اور زلف و رخسار کے سوقیانہ مضامین کے ذریعہ مضمونِ نعت کو پامال کیا گیا ہے۔ شکر ہے کہ ڈاکٹر تابش ان فکری بے اعتدالیوں سے بڑی حد تک محفوظ ہیں، جو ان کی فکری استقامت کی دلیل ہے۔ احتیاط کی یہی شدت ہے جو اُن سے اس طرح کے شعر کہلواتی ہے ؎

نہ بڑھ جاؤں کہیں حدِ ادب سے
تری سرکار میں کیسے بولوں

مگر فکری استقامت کے باوجود اگر جوہرِ شعر کو لباسِ فن کی آرائش نہ ملے تو بات کچھ روکھی پھیکی ہی رہتی ہے اور دل کی تمام تر عقیدتوں کے باوجود دماغ کو وہ سرور و ابتہاز حاصل نہیں ہوتا جو شاعری کا اصل حاصل ہے۔ اس مقام سے بھی جنابِ شاعر من حیث المجموع کامیاب گذرے ہیں۔ بقول ابوالمجاہد زاہد "تابش کی نعتوں میں فن و ایمان کا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔" چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

ذکرِ نبی کی بزم سجانا کتنا اچھا لگتا ہے — نعت کی خوشبو گھر میں بسانا کتنا اچھا لگتا ہے

سارے ہی اصحاب پیمبرِ رشد و ہدیٰ کے ہیرو ہیں — ان کی عقیدت کے گن گانا کتنا اچھا لگتا ہے

تاریخ کے روشن صفحوں میں ملتا ہے اک ایسا بھی انسان — جو اپنی ضرورت سے بڑھ کر اوروں کی ضرورت جانے ہے

ان خوبیوں کے ساتھ اس مجموعۂ کلام میں کچھ چیزیں کھٹکتی ہیں جن کی طرف توجہ دلانی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً صـ۵۳ پر ایک شعر ہے۔

تاج دارِ انبیاء پیغمبرِ عالی وقار — زلف و عارض پر تصدق آپ کے لیل و نہار

کیا یہ اسی طرح کی شاعری نہیں ہے جس سے خود جنابِ شاعر نے اپنے تمہیدی کلمات میں خدا کی پناہ چاہی ہے۔

بارگاہِ رسالت کے فیضان نے — ایک حبشی کو بھی کر دیا معتبر (صـ۶۹)

خط کشیدہ لفظوں میں دو ہم جنس حروف کے اجتماع کی وجہ سے شعر کی سلاست متاثر ہو گئی ہے۔

کوئی دیکھے مقدر حضرتِ عثمانؓ و حیدرؓ کا — میسر ہو گئی لختِ جگر آہستہ آہستہ (صـ۷۹)

یہاں آہستہ آہستہ کا استعمال ضرورتِ شعری کی مجبوری تو ہو سکتی ہے مگر شعر کا حسن یقیناً غارت ہو جاتا ہے۔

جنابِ شاعر سے مشورتاً ایک بات یہ بھی عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ موصوف ایک قادر الکلام شاعر ہیں، انہیں چاہیے کہ فنِ نعت کو غزل کی تنگنائے سے نکال کر دوسری متداول عصری اصناف میں بھی متعارف کرائیں۔ یہ اسلام پسند ادیبوں کے لیے ایک بہترین تجربہ ہوگا اور عصری مذاق و مزاج سے ہم آہنگ بھی ہوگا۔ جناب نعیم صدیقی کا نعتیہ مجموعۂ کلام "نور کی ندیاں رواں" اس کی بہترین مثال ہے۔

حاصل یہ کہ ڈاکٹر تابش کی یہ کاوش قابلِ مبارکباد ہے۔ امید ہے اہل ذوق اسے پسند فرمائیں گے۔ (جاوید احسن فلاحی)

قدیم شمارے مطلوب ہیں

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ مجلہ تحقیقات اسلامی کی مقبولیت میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے اور علمی اداروں، لائبریریوں اور شائقین کی جانب سے اس کی قدیم جلدوں کا برابر مطالبہ ہو رہا ہے۔ دفتر میں صرف قریب کے دو چار سالوں کی جلدیں ہی دستیاب ہیں۔ البتہ کچھ متفرق شمارے موجود ہیں۔ اگر مزید کچھ شمارے مل جائیں تو چند جلدیں مکمل کی جا سکتی ہیں۔ تحقیقات کے جو قارئین کسی وجہ سے اس کی فائلیں نہ رکھتے ہوں ان سے گزارش ہے کہ درج ذیل شمارے دفتر کو فراہم کر دیں۔ جتنے شمارے دفتر کو موصول ہوں گے ان کے بقدر ان کی مدتِ خریداری میں اضافہ کر دیا جائے گا۔

۱۹۸۲ء، ۱۹۸۳ء، ۱۹۸۴ء، ۱۹۸۶ء، ۱۹۸۸ء، ۱۹۹۱ء، ۱۹۹۵ء، ۱۹۹۶ء، ۱۹۹۷ء کے چاروں شمارے۔

۱۹۸۵ء کا پہلا، دوسرا اور چوتھا شمارہ
۱۹۸۷ء کا پہلا اور چوتھا شمارہ
۱۹۸۹ء کا چوتھا شمارہ
۱۹۹۰ء کا پہلا اور چوتھا شمارہ
۱۹۹۲ء کا تیسرا اور چوتھا شمارہ
۱۹۹۳ء کا پہلا، دوسرا اور تیسرا شمارہ
۱۹۹۴ء کا دوسرا، تیسرا اور چوتھا شمارہ
۱۹۹۸ء کا پہلا اور تیسرا شمارہ
۱۹۹۹ء کا پہلا شمارہ
۲۰۰۰ء کا دوسرا شمارہ

اسی طرح جن قارئین کے پاس بعض شمارے کم ہوں اور وہ انھیں پورا کر کے اپنی جلدیں مکمل کرنا چاہتے ہوں وہ دفتر سے رجوع کریں۔ اگر ایک مطلوبہ شمارے دفتر میں ہوں گے تو انھیں اصل قیمت پر بھیج دیا جائے گا۔ منیجر

خبرنامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

۱۔ صدرِ ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کی تصنیف "اسلام کی دعوت" مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی کی مقبول کتابوں میں سے ہے۔ انداز بیان، مباحث اور طرزِ استدلال کے اعتبار سے دعوتی لٹریچر کی ایک اہم کتاب ہے۔ اب تک اس کے چھ ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ پاکستان سے بھی اس کی اشاعت ہوئی ہے۔ تلگو ترجمہ بہت پہلے ہو چکا ہے۔ کنڑ ترجمہ اشاعت کے مرحلے میں ہے۔ اب مصنف کی نظرِ ثانی اور خاطر خواہ اضافوں کے ساتھ اس کا ساتواں ایڈیشن منظرِ عام پر آیا ہے۔ صفحات ۲۴۸ قیمت ۱۱۰/=

۲۔ مولانا عمری کی "کتاب مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں" کا انگریزی ترجمہ Muslim Women-Role & Resposnsibilities کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ اب اس کا ترجمہ تمل زبان میں بھی ہو گیا ہے۔

۳۔ سکریٹری ادارہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی موقر ماہنامہ "زندگی نو" دہلی کی بھی ادارت فرماتے ہیں۔ ان کے اداریے امت کے باشعور حلقوں میں بہت پسندیدگی کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ ان اداریوں کے کئی مجموعے مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز کی جانب سے شائع ہو چکے ہیں۔ حال میں ایک مجموعہ "دورِ حاضر کا کرب اور اسلام کا نظامِ رحمت" کے نام سے منظرِ عام پر آیا ہے۔ اس میں عصرِ حاضر کے گوناگوں مسائل میں اسلام کی رہنمائی پیش کی گئی ہے۔ صفحات ۱۸۴ قیمت ۵۰/=

۴۔ امریکہ کے ۱۱ ستمبر کے المیہ اور اس کے بعد رونما ہونے والے عالمی حالات کا بہت سے اہلِ قلم، صحافیوں اور دانشوروں نے مختلف پہلوؤں سے تجزیہ کیا ہے۔ اس موضوع پر انگریزی زبان میں شائع ہونے والی بعض اہم تحریروں کو محترم سکریٹری ادارہ نے Operation Enduring Freedom or Global Supremacy کے عنوان سے مرتب کر دیا ہے۔ یہ مجموعہ بھی مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی نے شائع کیا ہے۔ صفحات ۲۲۶ قیمت ۸۵/=روپے

۵۔ رکنِ ادارہ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کی کتاب "حضرت ابراہیم علیہ السلام: حیات، دعوت اور عالمی اثرات" مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی نے شائع کی ہے۔ اس میں ابوالانبیاء حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی داعیانہ زندگی اور دعوتی وتبلیغی جدوجہد کی وضاحت کے ساتھ ملتِ ابراہیمی اور اسوۂ ابراہیمی پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ صفحات ۲۰۰ قیمت ۴۰/=روپے

(ادارہ)