ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۰۴ء

مدیر

سیّد جلال الدّین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۳ ۔ شمارہ ۱

ذی قعدہ ۱۴۲۴ھ ـــــــ صفر ۱۴۲۵ھ

جنوری ـــــــ مارچ ۲۰۰۴ء

زرِ تعاون

اندرون ملک ـــــــ فی شمارہ ۲۵ روپے

ـــــــ سالانہ ۱۰۰ روپے

ـــــــ لائبریریاں وادارے سالانہ ۱۲۵ روپے

بیرون ملک ـــــــ (انفرادی) ''۴۰۰ روپے

ـــــــ (ادارے) ''۶۰۰ روپے

پاکستان ـــــــ (انفرادی) ''۲۰۰ روپے

ـــــــ (ادارے) ''۳۰۰ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے دعوت آفسٹ پرنٹرس دہلی ۔۶ سے چھپواکر
ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

معذور پر جہاد فرض نہیں ہے — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

مصاحفِ عثمانی کی ترتیب وتدوین — پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی — ۱۷

بحث ونظر

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے اہم فقہی نظریات — مولانا اختر امام عادل — ۳۳
"ترجمان القرآن" میں جمالِ فطرت کا مطالعہ — مولانا محمد سعود عالم قاسمی — ۶۷
طلاقِ مسنون اور طلاقِ غیر مسنون — سید جلال الدین عمری — ۸۸

سیر وسوانح

شیخ الاسلام محمد المکیؒ آل عزوزؒ — ڈاکٹر محمد زرمان (الجزائر) — ۹۷
مترجم: پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

تعارف وتبصرہ

ناموسِ رسول (سکندر احمد کمال) — محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۶
گجرات کے علماء حدیث وتفسیر (محبوب حسین عباسی) — " — ۱۱۹
مسئلہ ایصالِ ثواب (مفتی جمیل احمد نذیری) — " — ۱۲۰

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی _____

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

۲۔ مولانا اختر امام عادل _____

استاذ حدیث دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد، مہتمم جامعہ ربّانی سمستی پور بہار

۳۔ مولانا محمد سعود عالم قاسمی _____

ناظم دینیات (سنی) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر محمد زرمان _____

باتنہ یونیورسٹی الجزائر

۵۔ پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں ندوی _____

مرکز دراسات ایشیائے عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ محمد رضی الاسلام ندوی _____

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری _____

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

:- خوش نویس :-

ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف آغاز

معذور پر جہاد فرض نہیں ہے

——————— سید جلال الدین عمری

منافقین کے جھوٹے عذرات

سورۂ توبہ میں منافقین کا کردار بہت تفصیل سے بیان ہوا ہے۔ خاص طور پر جہاد کے سلسلے میں ان کے متعلق بتایا گیا کہ ان کے اندر اس کے لئے قطعاً کوئی آمادگی نہیں ہوتی۔ جہاد کا حکم دیا جاتا ہے تو زمین سے چمٹے بیٹھے رہتے ہیں۔ اپنی جگہ سے اٹھنے کا نام نہیں لیتے۔ (التوبۃ: ۳۸) کسی دور دراز کے محاذ پر جانا ہو تو قسمیں کھا کھا کر کہتے ہیں۔ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ (۴۲) اگر ہم نکل سکتے تو آپ لوگوں کے ساتھ ضرور نکلتے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ محاذ جنگ پر جانا ہی نہیں چاہتے۔ اگر ان کا ارادہ ہوتا تو جنگ سے پہلے جو تیاری کرنی چاہئے وہ ضرور کرتے، لیکن اللہ تعالیٰ کی مرضی ہی نہ تھی کہ وہ اس پاک مقصد میں شریک ہوں۔ ان کی قسمت میں یہی تھا کہ (عورتوں، بچوں اور معذوروں کی طرح) یہ بھی گھروں میں بیٹھے رہیں۔ (۴۶) اس لئے کہ وہ جنگ میں شریک ہوتے بھی تو فساد ہی پھیلاتے۔ (۴۷) ان کا حال یہ ہے کہ مسلمانوں کی فتح و کامرانی سے انہیں تکلیف ہوتی ہے اور مسلمان کسی شکست سے دوچار ہوں یا انہیں کوئی تکلیف پہنچے تو خوشی مناتے ہیں اور اپنی ہوشیاری پر ناز کرتے ہیں کہ ہم اس مصیبت سے محفوظ رہے۔ (۵۰) اللہ کی راہ میں اپنا مال لگانا اور جہاد پر خرچ کرنا انہیں ناپسند ہوتا ہے اور اگر کبھی کچھ دینا ہی پڑے تو سخت ناگواری کے ساتھ دیتے ہیں۔ (۵۴) اللہ کے مخلص

بندے اپنی محنت مزدوری کی کمائی اس کی راہ میں لگاتے ہیں تو اس پر طنز کرتے ہیں۔(۷۹) موسم کی سختی بھی ان کے لئے عذر بن جاتی ہے۔وَقَالُوْا لَاتَنْفِرُوْا فِی الْحَرِّ (۸۱) اور کہتے ہیں کہ سخت گرمی میں نہ نکلو۔

یہ اور اس نوعیت کے جھوٹے عذرات سے آدمی کے باطن کی کھوٹ اور اس کا نفاق ظاہر ہوتا ہے۔ یہ حیلے بہانے اسی وقت تراشے جاتے ہیں جب کہ دل ایمان کی دولت سے محروم ہو اور اللہ کے دین کے لئے جان و مال کی قربانی کا جذبہ سرد پڑ چکا ہو۔

حقیقی معذورین

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کے ساتھ حقیقی عذرات بھی ہوتے ہیں۔ انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ قرآن مجید نے جہاں منافقین اور ان کے جھوٹے عذرات بیان کئے ہیں، وہیں حقیقی معذورین کا بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ جہاد میں شریک نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ارشاد ہے:

لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَاءِ وَ لَا عَلَی الْمَرْضٰی وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ مَا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلٍ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَحِیْمٌ ○(التوبۃ:۹۱)

(جہاد میں شریک نہ ہوں تو) کوئی حرج نہیں ہے ضعیفوں پر اور مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس جہاد پر خرچ کے لئے نہیں ہے، جب کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیر خواہی کریں۔ نکوکاروں پر کوئی اعتراض نہیں اور اللہ بڑا معاف کرنے اور رحم فرمانے والا ہے۔

عدم استطاعت سے ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے

یہ صراحت اس بات کی ہے کہ جو شخص معذور ہے اور جہاد میں شریک نہیں ہو سکتا اس پر جہاد فرض نہیں ہے۔ اس سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ کسی بھی حکم

شریعت کا آدمی اسی وقت مکلّف ہوتا ہے جب کہ اس حکم کو انجام دینے کی اس میں استطاعت ہو۔ اگر استطاعت نہ ہو تو وہ اس کا مکلّف نہ ہوگا۔ علامہ قرطبی اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

اَلْآیَۃُ اَصْلٌ فِیْ سُقُوْطِ التَّکْلِیْفِ عَنِ الْمَعْذُوْرِیْنَ فَکُلُّ مَنْ عَجَزَ عَنْ شَیْءٍ سَقَطَ عَنْہُ

آیت اس معاملہ میں اصل ہے کہ معذورین سے شرعی ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی چیز سے (کسی عمل کے ادا کرنے سے) عاجز ہے اس سے وہ ساقط ہو جائے گا۔

آگے فرماتے ہیں: تکلیف کے سقوط کی دو شکلیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک عمل کی جگہ دوسرا عمل رکھا جائے۔ دوسری یہ کہ اس کا تاوان یا فدیہ تجویز کیا جائے۔ مزید فرماتے ہیں: یہی بات لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا (البقرۃ:۲۸۶) میں کہی گئی ہے۔ اللہ کسی بھی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔[1]

معروف حنفی فقیہ علامہ علاء الدین کاسانی اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اِنَّہٗ لَا یُفْتَرَضُ اِلَّا عَلَی الْقَادِرِ عَلَیْہِ فَمَنْ لَّا قُدْرَۃَ لَہٗ لَا جِھَادَ عَلَیْہِ

جہاد اس شخص پر فرض ہے جو اس کی قدرت اور طاقت رکھتا ہو، جس کے اندر اس کی طاقت نہیں ہے اس پر جہاد فرض نہیں ہے۔

اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ جہاد کے معنی ہیں اپنی پوری قوت صرف کرنا، جس شخص کو یہ قوت ہی حاصل نہیں ہے اس کے لئے اس کے صرف کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اسی لئے نابینا، لنگڑے، اپاہج، چلنے پھرنے سے معذور، انتہائی بوڑھا، مریض، کم زور اور جو جہاد کے اخراجات برداشت کرنے کے موقف میں نہ ہو، ان میں سے کسی پر جہاد فرض نہیں قرار دیا گیا۔ علامہ کاسانی

---

[1] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: جلد ۴ جزء ۸، ص ۱۴۴، دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۸۸ء

فرماتے ہیں: بچے اور عورت پر بھی جہاد فرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسمانی طور پر وہ اس کے متحمل نہیں ہیں[۱]۔

فقہ حنفی کی ایک اور معتبر کتاب درمختار میں ہے:

لَابُدَّ لِفَرضِیَّتِہٖ مِنَ الْاِستَطَاعَۃِ [۲] جہاد کی فرضیت کے لئے استطاعت ضروری ہے۔

معذورین کون ہیں؟

سورۂ توبہ کی زیر بحث آیت (۹۱) میں جہاد سے معذور جن افراد کا ذکر ہے وہ تین طرح کے ہیں۔

۱۔ضعفاء ۲۔مرضیٰ، ۳۔نادار

آیت میں 'ضعفاء' اور 'مرضیٰ' کے الفاظ آئے ہیں۔ ضعفاء، ضعیف کی اور مرضیٰ مریض کی جمع ہے۔ امام رازی وغیرہ نے ضعیف اور مریض میں فرق کیا ہے۔ ضعیف وہ ہے جو جسمانی طور پر تو صحیح سالم ہو اور اس میں کوئی طبعی نقص یا عیب نہ ہو، لیکن کم زور اور ناتواں ہو اور جہاد میں حصہ نہ لے سکے۔ جیسے بوڑھے اور عمر رسیدہ افراد، عورتیں اور بچے۔

ضعیف وہ شخص بھی ہے جو پیدائشی طور پر نحیف، کم زور اور لاغر ہو اور جہاد کی مشقت نہ برداشت کر سکے۔

چنانچہ امام رازی ضعیف کے ذیل میں لکھتے ہیں:

وَ مَنْ خُلِقَ فِی اَصْلِ الْفِطْرَۃِ ضَعِیْفاً نَحِیْفاً [۳] جو فطری طور پر ضعیف اور نحیف ہو۔

یہی بات علامہ علاء الدین خازن نے کہی ہے:

---

۱ کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/۱۴۶۔ دار الفکر، بیروت ۱۹۹۶ء

۲ ردالمحتار مع درالمختار: ۶/۲۰۵۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۴ء

۳ رازی، التفسیر الکبیر: جلد ۸ جزء ۱۶ ص ۱۲۷۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۰ء

وَ مَنْ خُلِقَ فِیْ اَصْلِ الْخِلْقَةِ ضَعِیْفاً نَحِیْفاً [۱]

جو پیدائشی طور پر ضعیف اور نحیف ہو۔

علامہ ابوحیان اندلسی نے اس شخص کو بھی ضعفاء میں شمار کیا ہے جس کے اندر پیدائشی طور پر خوف کی کیفیت اور اس قدر ضعف و ناتوانی ہو کہ جہاد میں شرکت اس کے لئے ممکن نہ ہو۔ کہتے ہیں:

وَ مَنْ خُلِقَ فِیْ اَصْلِ الْبِنِیَةِ شَدِیْدَ الْمَخَافَةِ وَ الضَّوْلَةِ بِحَیْثُ لَایُمْکِنُهُ الْجِهَادُ [۲]

جس کے اندر اپنی جسمانی ساخت کے لحاظ سے شدید خوف، ضعف اور ناتوانی ہو جس سے کہ اس کے لئے جہاد ممکن نہ ہو۔

مریض کے متعلق امام رازی فرماتے ہیں کہ اس سے نابینا، لولے لنگڑے اور اس نوعیت کے وہ تمام افراد مراد ہیں جو مرض کی وجہ سے جہاد کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ یہ فرق اس لئے کیا گیا ہے کہ قرآن مجید نے ضعفاء اور مرضیٰ کا الگ الگ ذکر کیا ہے [۳]۔

لیکن قرآن مجید میں ایک جگہ جہاد سے معذورین میں نابینا، لنگڑے اور مریض کا ذکر ہے، جس سے اوپر کے بیان کردہ فرق کی تائید نہیں ہوتی۔ ارشاد ہے۔

لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ وَ لَا عَلَی الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لَا عَلَی الْمَرِیْضِ حَرَجٌ وَ مَنْ یُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ یُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ وَ مَنْ یَّتَوَلَّ یُعَذِّبْهُ عَذَاباً اَلِیْماًo (الفتح:۱۷)

اندھے پر حرج نہیں ہے، نہ لنگڑے پر حرج ہے اور نہ مریض پر اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے، اسے وہ ایسی جنتوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں رواں ہوں گی اور جو روگردانی کرے اسے وہ دردناک عذاب دے گا۔

---

۱ خازن: تفسیر (لباب التاویل فی معانی التنزیل) ۳/۱۷۲۔ دارالکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء

۲ ابوحیان: البحر المحیط: ۵/۷۸۔ دارالکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۳ء

۳ رازی: التفسیر الکبیر، جلد ۸ جزء ۱۶ ص ۱۲۷، نیز ملاحظہ ہو۔ خازن تفسیر: ۳/۱۷۲

اس بحث سے قطع نظر، یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید نے مختلف نوعیت کے عذرات کا ذکر کیا ہے، ان میں بہر حال فرق بھی ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی مختلف جسمانی عذرات کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ لنگ اگر نمایاں ہے اور دوڑ دھوپ اور سواری کا استعمال ممکن نہیں ہے تو یہ عذر قابل اعتبار ہے، لیکن معمولی لنگ جس کے ساتھ آدمی دوڑ لگا سکتا اور سواری کر سکتا ہو تو یہ عذر نہیں ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے نابینا تو معذور ہے لیکن ترچھا پن عذر نہیں ہے۔ یہی معاملہ مرض کا ہے۔ شدید مرض تو مانع وجوب ہے لیکن معمولی مرض سے وجوب ختم نہیں ہوگا۔ جیسے دانت کی تکلیف یا ہلکا درد سر وغیرہ۔ کیوں کہ جہاد اس کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے [۱]۔

مریض دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کا مرض دائمی اور مستقل ہوتا ہے۔ نابینا، لولے لنگڑے اور اپاہج اسی میں آتے ہیں۔ دوسرے وہ مریض جن کے مرض کی نوعیت وقتی اور عارضی ہوتی ہے۔ جیسے شدید بخار، ایسی چوٹ اور زخم جس سے چلنا پھرنا اور حرکت کرنا دشوار ہو۔ لیکن اس نوعیت کے امراض قابل علاج ہیں اور وقت گزرنے کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ آج کل تپ دق جیسے امراض بھی قابل علاج سمجھے جاتے ہیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ جب مرض ختم ہو جائے اور صحت بحال ہو جائے تو صحت مند انسان متصور ہوگا [۲]۔

مالی عدم استطاعت

جہاد کے وجوب کے لئے مالی استطاعت بھی ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا واضح ارشاد ہے:

وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ ○	اور ان پر بھی جہاد فرض نہیں ہے جو جہاد پر خرچ کے لئے اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے۔

---

۱ ابن قدامہ، المغنی: ۱۳/۹۔ ہجر، القاہرہ ۱۹۹۲ء

۲ ملاحظہ ہو، رشید رضا، تفسیر المنار: ۱۰/۵۸۶۔ دار المعرفۃ، لبنان ۱۹۹۳ء

اس کے ذیل میں مفسر خازن کہتے ہیں:

يَعْنِيَ الْفُقَرَاءَ الْعَاجِزِيْنَ عَنْ اُهْبَةِ الْغَزْوِ وَ الْجِهَادِ فَلَا يَجِدُوْنَ الزَّادَ وَالرَّاحِلَةَ وَالسِّلَاحَ وَ مَؤُنَةَ السَّفَرِ لِاَنَّ الْعَاجِزَ عَنْ نَفَقَةِ الْغَزْوِ مَعْذُوْرٌ [1]

اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو جنگ اور جہاد کا ساز و سامان کرنے سے عاجز ہوں، یعنی جو کھانے پینے کا سامان، سواری، ہتھیار اور سامان سفر نہ پاتے ہوں۔ اس لئے کہ جو شخص جنگ کے اخراجات برداشت نہ کر سکے وہ معذور ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاد اس وقت فرض ہوتا ہے جب کہ آدمی کے پاس زادِ سفر، اسلحہ اور سواری جیسے لوازمات ہوں۔ اسی میں اہل وعیال اور جن افراد کی کفالت کی ذمہ داری آدمی پر ہے ان کا نان ونفقہ بھی شامل ہے۔ اس کا نظم نہیں ہے تو جہاد کا فرض عائد نہ ہوگا۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی سورۂ توبہ (۹۱) کی اسی آیت کے حوالے سے کہتے ہیں:

اگر جہاد کے لئے قریب کا سفر کرنا پڑے تو شرط یہ ہے کہ آدمی کے پاس زادِ راہ ہو اور جب تک وہ گھر سے باہر ہے، گھر والوں کے نفقے کا انتظام ہو اور جنگ کے لئے اسلحہ ہو۔ قریب کے سفر کے لئے، جس میں نماز قصر نہ کی جا سکے، سواری ضروری نہ ہوگی، لیکن اگر مسافت اتنی ہے کہ اس میں قصر پڑھی جائے تو سواری کا بھی اعتبار ہوگا [2]۔

اگر کوئی شخص جہاد کے اخراجات نہ برداشت کر سکے اور حکومت اس کا نظم کر دے تو عذر ختم ہو جائے گا۔ لیکن حکومت اس موقف میں نہ ہو تو آدمی مجبور سمجھا جائے گا۔ جہاد میں شرکت اس کے لئے لازم نہ قرار پائے گی۔ چنانچہ حقیقی عذرات ہی کے ذیل میں یہ بات ان الفاظ میں کہی گئی ہے:

وَ لَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَا اَتَوْكَ — اور نہ ان لوگوں پر کوئی حرج ہے کہ وہ جب آپ

---

[1] خازن مع بغوی: تفسیر ۳/۲/۱۷۲، ابن قدامہ، المغنی: ۳۱/۹، ۲۰

[2] ابن قدامہ: المغنی ۱۳/۹-۱۰

لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا اَجِدُ مَا اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ اَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا اَلَّا يَجِدُوْا مَا يُنْفِقُوْنَ ○ (التوبۃ:۹۲)

کے پاس اس لئے آئیں کہ آپ ان کے لئے سواری فراہم کردیں تو آپ ان سے کہہ دیں کہ میں تمہارے لئے سواری فراہم نہیں کرسکتا (یہ سن کر) وہ اس حال میں واپس ہورہے ہیں کہ ان کی آنکھیں اس غم میں آنسو بہارہی ہیں کہ وہ خرچ کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حکومت جہاد کے لوازمات پورے کردے، مطلوبہ ساز وسامان فراہم کردے اور اس کے اخراجات برداشت کرے تو مالی عدم استطاعت کا عذر ختم ہوجائے گا اور جن لوگوں کو جہاد کا حکم ہوان کے لئے جہاد پر نکلنا لازم قرار پائے گا۔

فنی صلاحیت

جنگ کے لئے فنونِ جنگ سے واقفیت لازمی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بڑی اہمیت دی ہے۔ آپ نے تیر اندازی، گھڑسواری اور شمشیرزنی سیکھنے اور اس کی مشق جاری رکھنے کی ترغیب دی اور تاکید فرمائی۔ ان فنون کا تعلق آپ کے دور مبارک سے تھا۔ آج جنگ زیادہ پیچیدہ شکل اختیار کرچکی ہے۔ اس کے لئے فوجی تربیت ناگزیر ہے۔ ایک تربیت یافتہ فوجی ہی محاذ جنگ پر اپنا فرض انجام دے سکتا ہے۔ فقہاء نے فنی صلاحیت کو لازم قرار دیا ہے۔ چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ردالمحتار میں ہے:

وَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِهِ الْقُدْرَةُ عَلَى السِّلَاحِ اَیْ عَلَى الْقِتَالِ [۱]

جہاد کے وجوب کے لئے شرط ہے کہ ہتھیار پر یعنی جنگ پر قدرت حاصل ہو۔

جو شخص یہ محسوس کرے کہ وہ محاذ جنگ پر (بے فائدہ) مارا جائے گا یا گرفتار

---

[۱] ابن عابدین: ردالمحتار علی الدر المختار ۶/۲۰۵

ہو جائے گا تو اس پر جہاد فرض نہیں ہے [۱]۔

معذورین کے لئے شرکت کا جواز

قرآن مجید نے معذورین کے بارے میں فرمایا کہ وہ جہاد پر نہ جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ گناہ گار نہ قرار پائیں گے یا وہ قابلِ ملامت نہ ہوں گے اور ان کی گرفت نہ ہوگی۔ یہ ایک طرح کی رخصت ہے یا یوں کہا جائے کہ جہاد میں عدم شرکت کی انہیں اجازت ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جہاد میں شرکت ان کے لئے ممنوع ہے اور وہ جہاد میں شریک ہوں گے تو گناہ گار ٹھہریں گے یا ثواب سے محروم ہوں گے بلکہ وہ کسی بھی درجہ میں معاون ہو سکتے ہوں تو اجر و ثواب کے یقیناً مستحق ہوں گے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

عدمِ حرج کا مطلب یہ نہیں ہے کہ معذوروں کے لئے جہاد پر نکلنا حرام ہے۔ معذور شخص اگر اس خیال سے جہاد میں شریک ہو کہ وہ اپنی طاقت کی حد تک مجاہدین کی مدد کرے گا، ان کے ساز و سامان کی حفاظت کرے گا یا لشکر کی تعداد میں اضافہ کا باعث ہوگا اور وہ مجاہدین پر بوجھ نہیں بن رہا ہے تو اس کی خدمت عنداللہ مقبول ہوگی [۲]۔

یہی بات اور مفسرین نے بھی کہی ہے۔ علامہ ابوحیان اندلسی اس کے ثبوت میں فرماتے ہیں کہ حضرت عمرو بن جموحؓ کے پیر میں لنگ تھا۔ ان کا انصار کے متقی اور خدا ترس افراد میں شمار ہوتا تھا، وہ لشکر میں سب سے آگے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تو تمہیں معذور قرار دیا ہے، (تم کیوں اس قدر تکلیف برداشت کر رہے ہو) انہوں نے عرض کیا! خدا کی قسم میں تو اپنے اسی لنگ کے ساتھ اچھلتا ہوا جنت میں جاؤں گا۔ حضرت ام مکتومؓ نابینا تھے۔ جنگِ احد میں شریک ہوئے۔ درخواست کی کہ علم انھیں عطا کیا جائے۔ چنانچہ علم ہاتھ میں

---

۱ حوالۂ سابق ص ۲۰۶

۲ رازی: التفسیر الکبیر جلد ۸ جزء ۱۶ ص ۱۲۷

لیا۔ جب وہ ہاتھ زخمی ہوگیا تو دوسرے ہاتھ سے تھام لیا۔ جب وہ بھی زخمی ہوگیا تو علم کو سینہ سے لگا کر پکڑے رہے (اور گرنے نہ دیا) [۱]

عدم شرکت پر افسوس

جہاد میں عدم شرکت کے لئے حقیقی عذر ہوسکتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی اس بات پر مسرت اور راحت محسوس کرے کہ اس کی جان بچی اور اس راہ کی آزمائشوں سے وہ محفوظ رہا۔ اس کے ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ اسے یہ احساس دامن گیر ہو کہ وہ ایک بڑے کارِ ثواب سے محروم رہا، اسے یہ جذبہ بیتاب کردے کہ وسائل ہوتے اور وہ معذور و بے بس نہ ہوتا تو جہاد کی سعادت سے بہرہ ور ہوتا، اللہ کے دین کی راہ میں مال خرچ کرتا اور جان کی بازی لگاتا۔ غزوۂ تبوک میں بعض مخلص اہل ایمان شریک نہ ہو سکے، اس لئے کہ ان کے پاس اس لمبے سفر کیلئے سواری نہیں تھی، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سواری کی درخواست کی، آپ نے معذرت فرمادی۔ اس وقت ان کی جو کیفیت تھی اور جو ایک مومن کی کیفیت ہونی چاہئے وہ قرآن نے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

تَوَلَّوْا وَّ اَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا اَلَّا يَجِدُوْا مَا يُنْفِقُوْنَ ○ (التوبۃ:۹۲)

وہ (آپ کے پاس سے) اس حال میں واپس ہوئے کہ ان کی آنکھیں اس غم سے بہ رہی تھیں کہ وہ اس راہ کے اخراجات نہیں پا رہے ہیں۔

حدیث میں آتا ہے کہ اس طرح کے حقیقی معذورین کو جہاد میں شریک نہ ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ (ان کی نیت اور جذبہ کا) اجر و ثواب ضرور عطا کرے گا۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک سے واپس ہوئے تو مدینہ کے قریب پہنچ کر فرمایا کہ مدینہ میں وہ لوگ بھی ہیں کہ تم جس جگہ بھی

---

[۱] ابوحیان، البحر المحیط: ۵/ ۸۷۔ نیز ملاحظہ ہو قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: جلد ۴، جزء ۸، ص ۱۴۴۔

گئے، جو وادی بھی تم نے طے کی اور جو خرچ بھی تم نے کیا وہ تمہارے ساتھ رہے ہیں۔ صحابہ کرامؓ نے دریافت کیا کہ وہ ہمارے ساتھ کیسے ہو سکتے ہیں جب کہ وہ مدینہ ہی میں ہیں؟ آپ نے فرمایا یہ وہ لوگ ہیں جن کو (حقیقی) عذر نے جنگ میں شریک ہونے سے روک دیا۔[1]

نصح و خیر خواہی

جو لوگ جہاد میں شریک نہ ہوں ان کا عذر اسی وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ اللہ اور رسول کے ساتھ خیر خواہی کا ثبوت دیں۔ چنانچہ اسی آیتِ زیر بحث (التوبۃ: ۹۱) کے آخر میں اس شرط کا ذکر ان الفاظ میں ہے:

اِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ	جب کہ وہ خیر خواہ ہوں اللہ اور اس کے رسول کے، نکوکاروں پر کوئی الزام نہیں ہے۔

آیت میں 'نصح' کا لفظ آیا ہے۔ کسی کے ساتھ خیر خواہی اور بھلائی کی جو ممکنہ صورتیں اختیار کی جائیں وہ سب 'نصح' میں داخل ہیں۔ اس لحاظ سے اللہ اور رسول کے ساتھ خیر خواہی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ سوال یہ ہے کہ میدانِ جنگ میں گئے بغیر اپنے مقام پر رہتے ہوئے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کیا خیر خواہی ہو سکتی ہے؟ علماء نے اسے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص حنفی کہتے ہیں کہ معذورین کا عذر اس شرط کے ساتھ قابل قبول ہوگا اور وہ مستحق ستائش بھی ہوں گے جب کہ وہ اللہ اور رسول کے خیر خواہ ہوں۔ اس کے برخلاف جو شخص جہاد میں شریک نہ ہو اور میدان جنگ سے پیچھے رہ جائے اور مدینہ میں موجود لوگوں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاتا رہے، ان کے اندر فساد پھلائے، وہ قابل مذمت اور مستحق عذاب ٹھہرے گا۔ اللہ اور رسول کے ساتھ نصح

---

[1] بخاری: کتاب الجہاد، باب من حبسہ العذر من الغزو۔ مسلم: کتاب الامارۃ، باب ثواب من حبسہ عن الغزو الخ۔ ابوداؤد: کتاب الجہاد، باب الرخصۃ فی القعود عن العذر۔

وخیر خواہی کے اندر یہ بھی داخل ہے کہ مسلمانوں کو جہاد کی ترغیب دی جائے، انہیں اس کے لئے آمادہ کیا جائے، ان کے باہم تعلقات کو بہتر بنانے کی کوشش کی جائے اور ایسے اقدامات کئے جائیں جن سے ان کے دین کو فائدہ پہنچے، ساتھ ہی وہ مخلص ہو اور اس کے اعمال ریا کاری سے پاک ہوں، اللہ تعالی نے آخر میں اصولی بات فرمائی ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ، جو محسن اور نکوکار ہیں ان پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔[۱]

امام رازی فرماتے ہیں کہ معذورین کے میدان جہاد سے پیچھے رہ جانے کا جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ نصح وخیر خواہی کا رویہ اختیار کریں۔ (جہاد کے سیاق میں) اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شہر میں افواہیں پھیلانے سے احتراز کریں، فتنہ وفساد نہ بھڑکائیں، مجاہدین کے ساتھ خیر خواہی کا معاملہ کریں، ان کے خانگی امور کو درست رکھیں، مجاہدین تک ان کے اہل وعیال کی خیر وعافیت کی خبریں پہنچائیں۔ یہ ساری چیزیں جہاد میں اعانت کے حکم میں آتی ہیں۔[۲]

اسلام نے جہاد کے جو اعلیٰ مقاصد متعین کئے ہیں ان کی تکمیل کے لئے وہ اپنے ماننے والوں سے سخت جدوجہد اور جان ومال کی قربانی کا مطالبہ کرتا ہے، اس لئے جس فرد یا گروہ پر جہاد فرض ہو جائے اس سے اس کا جی چرانا اور حیلے بہانے کرنا اس کے نزدیک ایمان کے منافی اور نفاق کی علامت ہے۔ یہ ریاست سے غداری کے بھی ہم معنی ہے۔ اس کے ساتھ اس نے انسان کی طبعی معذوریوں اور حقیقی مجبوریوں کی بھی پوری رعایت کی ہے، اس نے کسی پر اس کی استطاعت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالا ہے، جہاد کی پوری تعلیم کو سمجھنے کے لئے اس پہلو سے بھی واقفیت ضروری ہے۔ ☆☆☆

---

۱ جصاص، احکام القرآن: ۳/۱۸۶

۲ رازی، التفسیر الکبیر: جلد ۸، جزء ۱۶، ص ۱۲۷

مصاحفِ عثمانی کی ترتیب وتدوین احادیث کی روشنی میں

پروفیسر ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

خلیفۂ سوم حضرت عثمان بن عفان اموی رضی اللہ عنہ (۵۷۶ - ۶۵۶ء۔ خلافت نومبر ۶۴۴ء - جولائی ۶۵۶ء) کو بالعموم "جامعِ قرآن" بھی کہا جاتا ہے۔ بلاشبہ ان کی تدوینِ قرآن یا نسخ مصاحف کی خدمت اس لقب کا جواز فراہم کرتی ہے۔ اس موضوع پر کتبِ سیرت وتاریخ اور مصادرِ حدیث نبوی میں بڑا قیمتی مواد موجود ہے۔ اس کا تجزیہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ متعدد اہلِ علم نے اپنی تحریروں میں اس عظیم الشان کارنامہ عثمانی سے اپنے علم وفہم اور بسا طبحرث بھی کی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی مرحوم نے بہت خوب لکھا ہے کہ :

....."حضرت عثمان کے تمام کارنامے دینی کارنامے ہیں تاہم سب سے بڑا اور نہایت عظیم الشان دینی کارنامہ مصحفِ عثمانی کی ترتیب وتدوین ہے۔"[۱]

مولانا اکبر آبادیؒ نے جمعِ قرآن کے اس مختصر باب (۳۰۶ - ۳۱۴) میں بعض تاریخی کتب کا حوالہ تو دیا ہے، حدیث نبوی سے بحث نہیں کی ہے۔ البتہ صحیح بخاری کی کتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن کا حوالہ ضرور دیا ہے۔

مولانا شاہ معین الدین احمد نے حضرت عثمانؓ کے اس کارنامہ کو "سب سے اہم کارنامہ" قرار دیا ہے۔ مگر ان کی بحث بہت مختصر اور تشنہ ہے۔ انھوں نے صرف ایک صفحہ میں اسے سمو دیا ہے۔ البتہ بخاری اور فتح الباری ابواب جمع القرآن میں اس کی پوری تفصیل ہے" کا مختصر حوالہ حاشیہ میں دے دیا ہے[۲] کم وبیش یہی طریقۂ کار اور انداز بحث تقریباً تمام

۱۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، عثمان ذی النورین، ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۸۳ء، ۳۰۶ "باب جمع قرآن"

۲۔ شاہ معین الدین احمد ندوی، تاریخ اسلام، معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۸۸ء، ۱/۱۹۵

دوسرے اہلِ علم و تاریخ کے ہاں ملتا ہے۔ البتہ قرآنیات پر کام کرنے والے اصحابِ علم نے مفصّل بحثیں پیش کی ہیں، جیسے اسماعیل احمد الطحان وغیرہ[1]۔ لیکن ان کا انحصار زیادہ تر غیر حدیثی مآخذ پر ہے۔ اس مختصر مقالے میں مصاحفِ عثمانی کی ترتیب و تدوین پر جو مواد احادیث میں ملتا ہے اس کو پیش کرنا اور اس کا تجزیہ کرنا مقصود ہے۔

امام بخاریؒ نے تدوینِ قرآنِ کریم سے متعلق کئی احادیث نقل کی ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق حضرت عثمانؓ سے ہے۔ ان میں سے ایک حدیث (نمبر ۴۹۸۴) "کتاب فضائل القرآن" کے دوسرے باب "باب نزل القرآن بلسان قریش والعرب" میں مروی ہے۔ حدیثِ نبوی کی سند و متن حسبِ ذیل ہے:

حدثنا ابو الیمان اخبرنا شعیب عن الزهری واخبرنی انس بن مالك قال: فامر عثمان زید بن ثابت، وسعید بن العاص، وعبد الله بن زبیر، وعبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام ان ینسخوها فی المصاحف. وقال لهم: اذا اختلفتم انتم وزید بن ثابت فی عربیة من عربیة القرآن، فاکتبوها بلسان قریش، فان القرآن انزل بلسانهم، ففعلوا۔[2]	ابوالیمان نے ہم سے بیان کیا کہ ان کو شعیب نے زہری سے روایت کی اور انھوں نے خبر دی کہ انس بن مالک نے ان کو خبر دی۔ کہا: حضرت عثمانؓ نے حضرات زید بن ثابتؓ، سعید بن العاصؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ کو حکم دیا کہ وہ ان کو مصاحف (دفاتر Copies) میں لکھیں اور ان سے فرمایا: جب تم اور زید بن ثابت قرآن کی عربیت کی کسی عربیت میں اختلاف کرو تو اس کو قریش کی زبان میں لکھو کیونکہ قرآن ان کی زبان میں نازل کیا گیا ہے چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔

اسی "کتاب فضائل القرآن" کے تیسرے باب "باب جمع القرآن" میں حدیث ۴۹۸۷ حضرت عثمانؓ کی تدوینِ قرآن سے متعلق ہے اور محرک و وجہ پر دلالت کرتی ہے۔ پوری حدیث مع سند درج ذیل ہے:

---

[1] اردو ترجمہ از ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی بعنوان "تاریخ تدوین و جمع قرآن" سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جولائی ستمبر و اکتوبر دسمبر ۲۰۰۳ء۔ [2] ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، دار السلام ریاض ۱۹۹۷ء ۹/ ۱۲

حدثنا موسیٰ حدثنا ابراهیم حدثنا ابن شهاب ان انس بن مالك حدثه ان حذیفة بن الیمان قدم علی عثمان، وكان یغازی اهل الشام فی فتح ارمینیة واذربیجان مع اهل العراق، فأفزع حذیفة اختلافهم فی القراءة فقال حذیفة لعثمان یا امیر المومنین، ادرك هذه الامة قبل ان یختلفوا فی الكتاب اختلاف الیهود والنصاریٰ فارسل عثمان الی حفصة ان ارسلی الینا بالصحف ننسخها فی المصاحف ثم نردها الیك فارسلت بها حفصة الی عثمان فامر زید بن ثابت وعبد الله بن الزبیر وسعید بن العاص و عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام، فنسخوها فی المصاحف وقال عثمان للرهط القرشیین الثلاثة: اذا اختلفتم انتم وزید بن ثابت فی شی من القرآن فاكتبوه بلسان قریش فانما نزل بلسانهم ففعلوا. حتی اذا نسخوا

موسیٰ نے ہم سے بیان کیا، (انھوں نے کہا کہ) ہم سے ابراہیم نے بیان کیا۔ (انھوں نے کہا) کہ ہم سے ابن شہاب نے بیان کیا اور انھوں نے فرمایا) کہ ان سے حضرت انس بن مالکؓ نے بتایا کہ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے۔ وہ اہل شام کے ساتھ ارمینیہ اور اذربیجان کی فتح میں عراق والوں سے جنگ آزمائی کرتے رہے تھے۔ حضرت حذیفہؓ کو ان کی قرات کے اختلاف نے خوفزدہ کر دیا تھا۔ حضرت حذیفہؓ نے حضرت عثمانؓ سے عرض کیا: امیر المومنین، اس امت کو بچا لیجیے، اس سے پہلے کہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح کتاب میں اختلاف کریں۔ حضرت عثمانؓ نے حضرت حفصہؓ سے درخواست کی کہ ہمارے پاس وہ صحیفے بھیج دیجئے۔ ہم ان کو مصاحف (دفاتر کاپی) میں لکھ لیں اور وہ (صحیفے صحف) آپ کو واپس کر دیں گے۔ چناں چہ حضرت حفصہؓ نے وہ صحیفے حضرت عثمانؓ کو ارسال کر دیے۔ انھوں نے زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، سعید بن العاصؓ اور عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ کو حکم دیا اور انھوں نے ان صحیفوں کو مصاحف میں لکھ ڈالا۔ حضرت عثمانؓ نے تینوں قریشی اکابر سے کہا کہ جب تم اور زید بن ثابت قرآن کی کسی چیز میں اختلاف کرو تو اس کو قریش کی زبان میں لکھنا، کیونکہ وہ ان کی زبان میں نازل ہوا۔

الصحف فی المصاحف ردّ عثمان الصحف الی حفصة فارسل الی کل افق بمصحف مما نسخوا۔ وامر بما سواہ من القرآن فی کل صحیفة او مصحف ان یحرق [1]

ہے چنانچہ انھوں نے تعمیل کی جب انھوں نے صحیفوں کو مصاحف میں لکھ لیا تو حضرت عثمان نے صحیفے حضرت حفصہ کو واپس کر دئے اور ان لوگوں نے جو لکھے تھے ان میں ایک مصحف ہر افق کو روانہ کیا اور حکم دیا کہ اس کے سوا جو کچھ قرآن کسی صحیفے یا مصحف میں لکھا ہو وہ جلا دیا جائے۔

ان دونوں احادیث میں حضرت حفصہؓ کے پاس موجود صحیفوں (صحف) کا حوالہ موجود ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مصاحف عثمانی ان صحیفوں پر مبنی تھے اور ان سے مصاحف میں لکھے گئے تھے۔ ان صحیفوں کا ذکر دوسری احادیث میں آتا ہے اور وہ عہدِ عثمانی کے مرتّب ومدوّن مصاحف کا پس منظر اور بنیاد فراہم کرتی ہیں۔ لہٰذا ان کا تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ یہ بنیادی حدیث امام بخاریؒ نے مصاحفِ عثمانی کی تدوین والی حدیث (۴۹۸۷) سے معًا قبل نقل کی ہے اور وہ درج ذیل ہے:

حدّثنا موسیٰ بن اسماعیل عن ابراھیم بن سعد حدثنا ابن شہاب عن عبید ابن السباق ان زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قال: ارسل الیّ ابوبکر الصدیق مقتل اھل الیمامہ، فاذا عمر بن الخطاب عندہ، قال ابوبکر رضی اللہ عنہ: انّ عمر اتانی فقال: ان القتل قد استحرّ یوم الیمامة بقرّاء القرآن وانی اخشی ان استحرّ القتل

ہم سے موسیٰ بن اسماعیل نے ابراہیم بن سعد کے حوالہ سے بیان کیا کہ ان سے ابن شہاب نے عبید ابن السباق سے روایت کی کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے کہا: اہل یمامہ کی جنگ کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے مجھے بلا بھیجا۔ ان کے پاس عمر بن خطابؓ بھی موجود تھے۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: عمر میرے پاس آئے اور کہا کہ جنگ یمامہ نے قرآ، قرآن کو موت کی آغوش میں خاص طور سے پہنچا دیا ہے اور میں ڈرتا ہوں کہ اگر دوسرے مواقع (جنگ) پر قتل وشہادت نے قرا کے ساتھ یہی سلوک

---

[1] فتح الباری ۹/۱۵

بالقرّاء بالمواطن فیذهب
کثیر من القرآن، وانی اری
ان تامر بجمع القرآن، قلت
لعمر: کیف تفعل شیئا لم
یفعله رسول الله صلی الله
علیه وسلم قال عمر: هٰذا
والله خیر. فلم یزل عمر
یراجعنی حتی شرح الله صدری
لذالك، ورأیت فی ذالك الذی
رأی عمر فقال زید: قال ابوبکر
انك رجل شابّ عاقل لانتّهمك
وقد کنت تکتب الوحی لرسول
الله صلی الله علیه وسلم، فتتبّع
القرآن فاجمعه: فوالله لو
کلّفونی نقل جبل من الجبال
ما کان أثقل علی ممّا امرنی
به من جمع القرآن، قلت:
کیف تفعلون شیئا لم یفعله
رسول الله صلی الله علیه وسلم
قال: هو والله خیر، فلم یزل
ابوبکر یراجعنی حتی شرح
الله صدری للذی شرح
له صدر ابی بکر وعمر رضی الله عنهما،
فتتبعت القرآن اجمعه من
العسب واللخاف وصدور

کیا تو بہت سا قرآن چلا جائے گا۔ لہٰذا میرا خیال
ہے کہ آپ قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیں۔ میں نے
عمر سے کہا: ہم وہ کام کیسے کر سکتے ہیں جسے رسول اللہ
نے نہیں کیا۔ عمر نے کہا کہ "یہ تو اللہ کی قسم نیک کام
ہے"۔ عمر برابر مجھ سے بحث و مباحثہ کرتے رہے،
تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے اس کام کے لیے میرا سینہ
کھول دیا اور میں عمر کی رائے سے متفق ہو گیا۔ زیدؓ
کا کہنا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: تم بلاشبہ
ایک نوجوان سمجھ دار شخص ہو اور ہمیں تم پر کوئی
شبہ نہیں ہے اور تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے لیے وحی لکھتے رہے ہو لہٰذا قرآن کو تلاش
کر کے جمع کر دو۔ اللہ کی قسم اگر وہ مجھ پر پہاڑوں
میں سے کسی پہاڑ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ
منتقل کرنے کی ذمہ داری ڈالتے تو وہ زیادہ
بھاری نہ ہوتی جس قدر قرآن کو جمع کرنے کا ان
کا حکم بھاری تھا۔ میں نے عرض کیا: آپ حضرات
وہ چیز کیسے کر سکتے ہیں جس کو رسول اللہ نے
نہیں کیا؟ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "وہ تو اللہ کی
قسم کار خیر ہے"۔ حضرت ابوبکرؓ بھی مجھ سے برابر
بحث کرتے رہے حتیٰ کہ اللہ نے میرا سینہ اس
کام کے لیے کھول دیا جس کے لیے حضرات
ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو شرح صدر ہو چکا تھا۔
لہٰذا میں نے قرآن کو تلاش کرنا شروع کر دیا
اور کھجور کی چھال، نرم پتھر کی سلوں اور لوگوں
کے سینوں سے اس کو جمع کیا۔ میں نے سورۂ توبہ

الرجال حتی وجدتُ آخر سورۃ التوبۃ مع أبی خزیمۃ الانصاری لم اجدھا مع أحد غیرہ "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ (التوبۃ: ۱۲۸) حتی خاتمۃ براءۃ، فکانت الصحف عند ابی بکرؓ حتی توفاہ اللہ ثم عند عمرؓ حیاتہ ثم عند حفصۃ بنت عمر رضی اللہ عنہما[1]	کی آخری آیت ابوخزیمہ انصاری کے پاس پائی اور ان کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس وہ نہیں پاسکا یعنی لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم سے سورۂ برارت کے خاتمہ تک۔ وہ صحف (صحیفے) حضرت ابوبکر کے پاس ان کی وفات تک رہے پھر حضرت عمر کے پاس تا زندگی رہے، پھر حضرت حفصہ بنت عمرؓ کے پاس رہے۔

یہ حدیث حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ وہی ان صحیفوں کے کاتب تھے جن میں مختلف چیزوں سے قرآنی آیات اور سورتیں جمع کر کے لکھی گئیں تھیں۔ حدیث میں لفظ 'صُحُف' استعمال کیا گیا ہے اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ عہدِ صدیقی میں قرآن مجید ایک مصحف میں بشکلِ کتاب مرتب نہیں ہوا تھا بلکہ مختلف صحیفوں (کتابچوں/اوراق) میں وہ لکھ لیا گیا تھا اور ان کو مختلف چیزوں سے جمع کیا گیا تھا۔ حدیث میں مذکورہ چیزوں کے علاوہ دوسری احادیث و روایات میں کاغذ کے ٹکڑوں، پسلی کی ہڈیوں، کجاوہ کی لکڑیوں، شانہ کی ہڈیوں، چمڑے کے نرم ٹکڑوں وغیرہ کا ذکر بھی آیا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے صحف کی تشریح میں لکھا ہے کہ "موطا ابن وہب" میں ایک روایت امام مالکؒ نے امام ابن شہاب زہریؒ کے واسطے سے حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کی ہے اور اس کے مطابق "حضرت ابوبکر نے قرآن کو قراطیس (کاغذات) میں جمع کیا تھا.... (جمع ابوبکر القرآن فی قراطیس) موسیٰ بن عقبہ کی مغازی کے حوالے سے بھی یہی لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اولین شخص تھے جنھوں نے قرآن کو صُحُف (صحیفوں) میں جمع کیا تھا اور عہدِ صدیقی میں ورق میں یعنی لکھائی میں جمع کر لیا گیا تھا: (..... حتی جمع علی عہد ابی بکر فی الورق فکان ابوبکر اول من جمع القرآن فی الصحف)

---

[1] کتاب فضائل القرآن، ۳۰۔ باب جمع القرآن؛ فتح الباری ۹/۱۴-۱۵

حافظ موصوف کے مطابق یہ صحیفے حضرت حفصہؓ کے پاس اس لیے تھے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اس کی وصیت کی تھی۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے بعد خلیفۂ سوم کا انتخاب ہونا باقی تھا اس لیے خلیفۂ دوم نے بطور امانت ان کو ام المومنین حضرت حفصہؓ کے پاس رکھوا دیا تھا۔ بہرحال وہ سرکاری امانت تھی، نہ کہ ذاتی وراثت۔[1]

مختلف صحیفوں (صحف، قراطیس) میں قرآن مجید کے عہدِ صدیقی میں جمع کیے جانے کا ایک واضح مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے پورا قرآن مجید اپنے ہاتھ سے نہ لکھا ہو، کیونکہ متعدد صحابۂ کرام کے پاس ان کے اپنے لکھے ہوئے یا کتابت شدہ صحیفے تھے۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس موجود صحیفۂ قرآن سے ثابت ہوتا ہے۔ صحابی گرامی قدر کے مطابق ان کے صحیفے میں قرآن مجید کی ستر یا پچھتر سورتیں لکھی ہوئی تھیں جو انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و قرارت کی بنا پر تحریر فرمائی تھیں۔ ستر یا پچھتر سورتوں کی کتابت پر مشتمل صحیفۂ عبداللہ بن مسعود ہذلی کا ایک راز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انھوں نے بقیہ سورتوں کی تعلیم رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے صحابہ سے حاصل کی ہو اور تعلیماتِ نبوی سے تحلیماتِ غیر کو ملانا پسند نہ کیا ہو۔[2]

یہ بات تاریخی استدلال و استشہاد سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اگرچہ السابقون الاولون میں ہیں لیکن بہرحال وہ نزولِ قرآن کریم کے آغاز کے بعد اسلام لائے تھے۔ یعنی ان کے اسلام لانے سے قبل کئی سورتیں مثلاً سورۂ علق، سورۂ ضحیٰ، سورۂ مدثر وغیرہ نازل ہو چکی تھیں اور ان کی تعلیم ان کو صحابۂ کرام سے ملی تھی، براہِ راست رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں۔ اسی طرح وہ ہجرتِ حبشہ کے دوران مکہ مکرمہ سے غیر حاضر رہے اور اس دوران جو آیات اور سورتیں نازل ہوئیں ان کی قرارت و تعلیم زبانِ نبوی سے نہیں ہوئی۔ وہ مدینہ منورہ ہجرت کر کے گئے تھے اور پھر بعض غزوات و اسفار میں بھی معیتِ نبوی سے مشرف نہیں رہے لہٰذا یہ یقینی ہے کہ بہت سی آیات اور سورتیں ان کو جنابِ نبوی سے براہِ راست

---

[1] فتح الباری: ۹/ ۲۱

[2] ابن حجر: ۹/ ۲۵ سمعت ابن مسعود یقول: لقد اخذت من فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعین سورۃ ..... وفی روایۃ: بضعاً وسبعین سورۃ۔

نہیں ملی تھیں [1]

امام بخاریؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے "مصحف" کا ذکر کیا ہے جس سے انھوں نے ایک عراقی کو سورتوں کی آیات املا کرائی تھیں [2]۔ حافظ ابن کثیرؒ کے اس خیال پر کہ عراقی کو مصحفِ عائشہؓ سے املا کرانے کا واقعہ مصاحفِ عثمانی کی تدوین سے قبل کا ہے حافظ ابن حجر نے روایتی بنیادوں پر اتفاق نہیں کیا ہے کیونکہ راوی یوسف بن ماہک نے مصاحفِ عثمانی کے ارسال کا زمانہ نہیں پاتا تھا۔ دوسری وجوہ بھی ذکر ہیں۔ غالباً اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ عراقی قراءتِ ابن مسعودؓ کی عادت کی بنیاد پر قراءتِ مصاحفِ عثمانی سے متفق نہیں تھے، وجہ کچھ بھی ہو مصحف کا ذکر اس روایت میں پایا جاتا ہے اور دوسرے مصاحفِ صحابہ کی موجودگی بھی ایک تاریخی واقعہ ہے جیسے مصحف ابی بن کعب وغیرہ [3]

حافظ ابن حجرؒ نے "صحف" اور "مصحف" کے فرق سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحف وہ مجرّد (الگ الگ) اوراق ہیں جن میں قرآن مجید عہدِ صدیقی میں جمع کیا گیا تھا۔ تمام سورتیں بکھری ہوئی تھیں، ہر سورت اپنی آیات کے ساتھ علیٰحدہ مرتّب تھی اور وہ ایک ترتیب سے یکے بعد دیگرے مرتّب نہیں تھیں۔ جب ان کو لکھ لیا گیا اور بعض سورتوں کو بعض کے بعد مرتّب کر دیا گیا تو وہ مصحف کہا گیا [4] اس سے قبل ایک جگہ مزید وضاحت کی ہے کہ قرآن مجید (عہدِ نبوی میں) مختلف صحف میں لکھا ہوا تو تھا لیکن وہ منتشر صحیفوں میں تھا یا ان کے صحیفے الگ الگ تھے، ان کو حضرت ابوبکرؓ نے ایک جگہ جمع کر دیا تھا [5]

---

[1] ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار صادر، بیروت، ۱۹۵۷ء، ۳/ترجمہ صحابی؛ استیعاب، اسد الغابہ اور اصابہ میں ترجمۂ صحابی

[2] کتاب فضائل القرآن ۶، باب تالیف القرآن: حدیث: ۴۹۹۳ فتح الباری ۹/۴۹، فاخرجت لہ المصحف، فاملت علیہ آی السور [3] فتح الباری، ۹/۵۰-۵۱

[4] فتح الباری: ۹/۲۴ والفرق بین الصحف والمصحف ان الصحف الاوراق المجردۃ التی جمع فیہا القرآن علی عہد ابی بکر وکانت سورًا مفرّقۃ کل سورۃ مرتّبۃ بآیاتہا علی الواحدۃ، لکن لم یرتب بعضہا إلی بعض فلما نسخت ورتّب بعضہا إلی بعض صارت مصحفا۔

[5] فتح الباری: ۹/۱۷... وکان القرآن مکتوبا فی الصحف، لکن کانت مفرّقۃ فجمعہا ابوبکر فی مکان واحد۔

ترتیب مصاحفِ عثمانی

چونکہ "صحفِ قرآنی" میں، جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں مرتب کیے گئے تھے، الگ الگ اوراق تھے لہٰذا ان میں سورتوں کی موجودہ ترتیب نہیں تھی، قاضی باقلانیؒ کا قول حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے نقل کیا ہے کہ سورتوں کی ترتیب نہ تو تلاوت میں واجب ہے، نہ نماز میں اور نہ ہی درس و تعلیم میں، اس لیے مصاحف ایک دوسرے سے مختلف تھے[1] ابن بطال کا خیال ہے کہ ہم کسی کے قول سے واقف نہیں جس نے سورتوں کی ترتیب کو واجب قرار دیا ہو نماز کے اندر یا باہر۔ مثال کے طور پر یہ جائز ہے کہ سورۂ کہف کو سورۂ بقرہ سے پہلے اور سورۂ حج کو سورۂ کہف سے قبل پڑھا جائے، ائمہ سلف سے جو قرآن کو الٹا پڑھنے کی ممانعت آئی ہے تو اس سے یہ مراد ہے کہ سورت کی آخری آیت سے تلاوت شروع کر کے پہلی آیت تک تلاوت ہو یعنی ترتیب الٹ کر پڑھا جائے ہر سورت کی آیات کی ترکیب توقیفی اور واجب ہے اور ان کو آغاز سے خاتمہ تک اسی ترتیب سے پڑھنا ضروری ہے یعنی اس کی اندرونی ترتیبِ آیات کو بگاڑنا یا خراب کرنا حرام و ممنوع ہے۔ ایک سورت کے بعد دوسری سورت کی تلاوت و قرارت میں ترتیب ضروری نہیں، اسی بنا پر قاضی عیاضؒ نے حضرت حذیفہؓ کی حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازِ شب میں سورۂ آل عمران سے قبل سورۂ نساء پڑھا کرتے تھے۔

حضرت عثمانؓ کا مصحف جب مرتب ہوا تو اس میں سورتوں کی موجودہ ترتیب رکھی گئی تھی لہٰذا جمہور علماء کا قول ہے کہ سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیف پر مبنی ہے۔ مصحفِ حضرت ابی بن کعب میں سورۃ النساء، سورۃ آل عمران سے پہلے تھی، کیونکہ وہ قرارتِ نبوی پر مبنی تھی، لہٰذا علماء کے لیے حجت بن گئی۔ مصحفِ عثمانی میں تدوین یا ترتیبِ سور کی بنا پر صحابہ کے مصاحف سے اختلاف ہوا اور اسی بنا پر بعض صحابہ کرام نے اپنے مصاحف سے دستکشی پسند نہیں کی تھی۔ لیکن بعض روایات سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ سورتوں کی ترتیب بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] ... وترتیب السور لیس بواجب فی التلاوۃ ولا فی الصلوٰۃ ولا فی الدین ولا فی التعلیم فلذلک اختلفت المصاحف

کے عہد میں موجودہ ترتیب کے مطابق ہو چکی تھی اور وہ بھی اس صورت میں توقیفی ہوگی، اجتہادی نہیں۔[1]

اس بحث سے بعض حقائق ثابت ہوتے ہیں جن کو ترتیب وار نکات کی صورت میں لکھا جاتا ہے کیوں کہ ان ہی پر اگلی بحث کا مدار ہوگا۔

۱۔ عہدِ صدیقی میں مرتب کردہ قرآن مجید ایک کتاب یا مصحف کی صورت میں نہیں تھا،

---

[1] ملا علی قاریؒ نے اس موضوع پر بہت عمدہ بحث کی ہے۔ اسے ہم یہاں اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں: فرماتے ہیں کہ قرآن مجید، جتنا جس مقدار میں اور جس طریقہ سے موجود ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، جو تواتر سے ثابت ہے۔ اس پر اہلِ علم و تحقیق کا اجماع ہے۔ اس میں جو شخص کمی بیشی کرے گا وہ کافر قرار پائے گا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی آیات کی ترتیب توقیفی یعنی من جانب اللہ ہے۔ اس کا (ایک) ثبوت یہ ہے کہ آپ پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ ہے: وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ... (البقرہ: ۲۸۱) آپؐ سے جبرئیلؑ نے کہا کہ اسے سورۂ بقرہ میں سود سے متعلق آیات اور آیتِ مداینہ (قرض کے احکام سے متعلق آیت) کے درمیان رکھا جائے چنانچہ یہ اسی جگہ ہے۔ اسی لیے کسی سورت کی آیات کی ترتیب الٹ دینا حرام ہے۔ جہاں تک سورتوں کی ترتیب کا سوال ہے اس میں اختلاف ہے۔ اس لیے (حرمت کی بات تو نہیں کی جاسکتی البتہ یہ کہا جائے گا کہ) بغیر کسی عذر کے اس کی ترتیب بدل دینا مکروہ ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز (تہجد) میں سورۂ آلِ عمران سے پہلے سورۂ نساء پڑھی تھی۔ ممکن ہے آپ نے بیانِ جواز کے لیے ایسا کیا ہو۔ یہ بھول کر بھی ہو سکتا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے، گو کہ صحابہ کرام کے مصاحف اپنی ترتیب کے لحاظ سے مختلف تھے۔ صحابۂ کرام میں سے بعض نے قرآن کو ترتیبِ نزول کے لحاظ سے مرتب کیا تھا، جیسے پہلے اقرأ، پھر مدثر، اس کے بعد سورۂ نون، مزمل، تبت اور تکویر؛ اسی طرح جس ترتیب سے مکی اور مدنی سورتیں نازل ہوئیں۔ حضرت عثمانؓ کے جمعِ قرآن کی بنیاد اس ترتیب پر تھی جس ترتیب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری مرتبہ وفات سے پہلے حضرت جبرئیل کو قرآن سنایا تھا اور حضرت جبرئیلؑ نے آپ کو سنایا تھا۔ اس بات کی دلیل کہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے، یہ ہے کہ 'حوامیم' (وہ سورتیں جو حٰمٓ سے شروع ہوتی ہیں) ایک ترتیب سے اور مسلسل ہیں۔ اسی طرح 'طواسین' (جو سورتیں طٰسٓ سے شروع ہوتی ہیں) مسلسل ہیں لیکن مسبحات (جو سورتیں سبّح اور یُسبّح سے شروع ہوتی ہیں) ان میں تسلسل نہیں ہے۔ درمیان میں دوسری سورتیں ہیں۔ اسی طرح مکی اور مدنی سورتیں الگ الگ نہیں بلکہ ملی جلی ہیں۔ یہ تمام امور اس بات کا ثبوت ہیں کہ سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ (ملا علی قاری، مرقاۃ المفاتیح، شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۴/۷۳۴، دار الفکر بیروت۔ (جلال الدین عمری)

مختلف اوراق میں جمع کیا گیا تھا۔

۲۔ صحفِ قرآنی میں ایک سورت یا سورتوں کی اندرونی آیات کی ترتیب پائی جاتی تھی اور وہ توقیفی تھی۔

۳۔ صحفِ قرآنی میں سورتوں کے درمیان موجودہ ترتیب نہیں تھی، کیونکہ وہ توقیفی نہیں، اجتہاد پر مبنی تھی، لہٰذا مصاحفِ صحابہ مختلف تھے۔

۴۔ مصحفِ عثمانی میں سورتوں کی موجودہ ترتیب قائم کی گئی جو بعض مصاحفِ صحابہ سے مختلف تھی۔ اصلاً وہ نبوی ترتیب ہے۔ حضرت عثمانؓ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ آخری معارضۂ قرآن کے مطابق ترتیب قائم کی تھی۔ وہ صحابہ کا اجماع ہے

۵۔ قرات کے اختلاف کی صورت میں قریشی عربیت کو ترجیح دینے بلکہ اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔

۶۔ مصحفِ عثمانی کی تدوین کے ذمہ داروں میں تین قریشی تھے اور ایک خزرجی مدنی، اختلاف خزرجی یا غیر قریشی کا ہوتا۔

۷۔ صحفِ صدیقی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ خزرجی مدنی نے جمع کیے تھے۔

۸۔ ان صحف/اوراق میں بہت سے صحابہ کے لکھے ہوئے اوراق شامل تھے ان میں مدنی/غیر قریشی بھی تھے اور قریشی بھی۔

۹۔ سفینوں کے علاوہ سینوں (صدور الرجال) سے جو آیات یا حصۂ قرآن جمع کیا گیا تھا وہ غالباً خزرجی مدنی کا لکھا ہوا تھا۔

۱۰۔ لازمی نہیں تھا کہ غیر قریشی اوراق میں قریشی قرارت سے اختلاف ہی کیا گیا ہو، وہ قریشی زبان میں بھی ہو سکتے تھے اور ہوتے تھے۔

۱۱۔ سورۂ فرقان کی قرارت میں دو قریشیوں، حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ نے اختلاف کیا تھا اور دونوں نے قریشی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے، جو افصح العرب تھے، الگ الگ قرارتوں کے ساتھ پڑھا تھا۔ یہ سات حروف پر قرآن کی تنزیل تھی۔

صحابہ کی قرارت میں اختلاف

سورتوں کی باہمی ترتیب میں اختلافِ صحابہ کا معاملہ اتنا اہم نہیں تھا، کیوں کہ متعدد

مصاحفِ قرآنی میں ان کی ترتیب مختلف تھی تو متعدد میں متحد و ہم آہنگ بھی۔ مثال کے طور پر حضرت ابی بن کعبؓ کے مصحف میں سورۂ نساء پہلے تھی اور سورۂ آل عمران بعد میں، تو ممکن ہے کہ مصحفِ ابن مسعود میں یا مصحفِ عائشہ میں یا اور کسی مصحف میں ان دونوں کی ترتیب برعکس ہو۔ بعض احادیثِ نبوی سے ثابت ہوتا ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ بقرہ کے بعد سورۂ آل عمران کی تلاوت فرمائی اور اس کے بعد سورۂ نساء کی۔ گویا ان تینوں سورتوں کی موجودہ ترتیب قائم رکھی۔ لہٰذا یہ قرینِ قیاس ہے کہ بعض مصاحفِ صحابہ میں یہی ترتیب تھی۔

اصل مسئلہ قراءتِ قرآن کے اختلاف کا تھا اور اس نے حضرت عثمانؓ کے زمانے تک خطرناک صورت اختیار کر لی تھی۔ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ نے فتح ارمینیہ اور اذربیجان کی جنگوں میں جو اختلافِ قراءت دیکھا تھا وہ تو بہت معمولی نوعیت کا تھا۔ اصل اختلافِ قراءت مختلف امصارِ اسلام میں پیدا ہوا جو مختلف صحابۂ کرام کی قراءتوں نے پیدا کیا تھا اور نہ صرف پیدا کیا تھا بلکہ اس نے اتنی شدت اختیار کر لی تھی کہ ایک قراءت کے پابند لوگ دوسری قراءت کے عامل لوگوں پر طعن و تشنیع کرتے۔ حضرت حذیفہؓ کی رپورٹ میں بعض اضافات کا ذکر حافظ ابن حجر نے کیا ہے۔ ان سے اختلافات کی نوعیت معلوم ہوتی ہے۔

۱۔ اہلِ شام حضرت ابی بن کعبؓ کی قراءت کے مطابق پڑھتے تھے۔

۲۔ اہلِ عراق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مطابق قراءتِ قرآن کرتے تھے۔

۳۔ دونوں کی جب ملاقات ہوتی تو اہلِ شام کی عراق والوں کو اور اہلِ عراق کی قراءت شامیوں کو اجنبی لگتی۔

۴۔ لہٰذا وہ نہ صرف اختلاف کرتے بلکہ ایک دوسرے کی تردید اور تکفیر کرتے (فیکفر بعضہم بعضاً)

۵۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ولید بن عقبہ اموی کے زمانۂ امارت کے دوران مسجد کے ایک حلقہ میں حضرت حذیفہ بن یمانؓ بھی تشریف فرما تھے۔ انھوں نے ایک شخص کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت کے مطابق پڑھتے ہوئے سنا، ایک دوسرے شخص کو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی قراءت کے مطابق پڑھتے ہوئے سماعت کیا،

حضرت حذیفہؓ نے اس پر غصہ کا اظہار کیا اور لوگوں کو یہودیوں کی طرح اختلاف کرنے سے باز رہنے کی تاکید کی اور حضرت عثمانؓ کو اس سے باخبر کیا۔

۶۔ ایک اور روایت کے مطابق اختلافِ قرارت کی نوعیت یہ تھی کہ ایک شخص نے سورۂ بقرہ ۔ ۱۹۶ کو پڑھا "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" اور دوسرے نے اس کی تلاوت کی: "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ" حضرت حذیفہؓ کو اس پر غصہ آیا کیوں کہ آیتِ کریمہ میں لفظ کا اختلاف پیدا کر دیا گیا تھا۔ اصل آیت میں "لِلّٰه" ہے مگر بطور تشریح "للبیت" کی قرارت کی گئی اور اسے قرآنی لفظ سمجھا گیا۔

۷۔ اہلِ عراق و اہلِ شام کے اختلاف کا کیا ذکر، خود عراق کے دو بڑے شہروں بصرہ اور کوفہ میں اختلاف تھا۔ اہلِ کوفہ قرارتِ ابن مسعودؓ کہتے اور اہلِ بصرہ قرارت ابوموسیٰ اشعریؓ،

۸۔ امصار و دیارِ اسلام تو درکنار خود مدینہ منورہ مرکزِ قرآن میں اختلافِ قرارت پایا جاتا تھا۔ اس کا حضرت عثمانؓ کو عینی مشاہدہ ہوا۔ مختلف معلمین و اساتذۂ قرآنِ کریم اپنے اپنے شاگردوں کو اپنی پسندیدہ قرارت کے مطابق پڑھاتے تھے۔ بچے، طلبہ (غلمان) اپنے اساتذہ کی قرارت اختیار کر لیتے۔ پھر ملاقات ہوتی تو ایک دوسرے کی تردید کرتے۔ حضرت عثمانؓ کو صورتِ حال کی خبر ہوئی تو فرمایا کہ میرے پاس تم لوگ اتنا اختلاف کرتے ہو تو جو لوگ مجھ سے دور امصار میں بس رہے ہیں وہ اور زیادہ اختلاف کریں گے۔ حضرت حذیفہؓ نے آکر اختلافِ امصار سے آگاہ کیا تو حضرت عثمانؓ کا گمان یقین میں بدل گیا۔

۹۔ لہٰذا حضرت عثمانؓ نے اس مسئلہ میں صحابہ سے مشورہ کیا (فکلّم عثمان فی ذالک)

۱۰۔ ان کے مشورہ و اجماع سے حضرت عثمانؓ نے فیصلہ کیا کہ صحفِ صدیقی کو جمع کر کے ان کی بنیاد پر معیاری مصحفِ قرآن مدوّن کیا جائے۔

۱۱۔ حضرت عثمانؓ نے بڑی دیدہ وری سے حضرت زید بن ثابت خزرجیؓ کو تدوینِ مصحفِ عثمانی کا نگرانِ اعلیٰ یا جامعِ اول مقرر کیا، کیوں کہ وہ صحفِ صدیقی کے جامع و مدوّن تھے اور اس سلسلے کے تمام معاملات و امور سے واقف تھے۔

۱۲۔ نسخ لکھنے کے کام میں تین قریشی حضرات کو شامل کیا کہ وہ لسانِ قریش کے سب سے بڑے ماہر بھی تھے اور نوجوان کاتبین تھے۔ کیوں کہ معیاری مصحفِ قرآن صرف قریشی زبان میں ہی ممکن تھا۔ غیر قریشی زبانوں کی کثرت کے سبب اتحاد ناممکن تھا۔

۱۳۔ ان چار مرتبین کرام کا انتخاب بھی مشورے، سوچ بچار اور پوری چھان بین کے بعد کیا گیا تھا۔ اصحاب رائے وعلم سے مشورہ سے معلوم ہوا کہ لوگوں میں سب سے عظیم کاتب (من اکتب الناس) کاتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زید بن ثابتؓ تھے۔ لوگوں میں سب سے زیادہ فصیح واعرب (افصح/اعرب) حضرت سعید بن العاص امویؓ تھے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق قرآن کریم کی عربیت حضرت سعید بن العاص امویؓ کی لسان پر قائم کی گئی کیوں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لہجہ کے سب سے زیادہ قریب اور مشابہ تھے۔ (لانہ کان اشبہہم لہجۃً برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

۱۴۔ حضرت عثمانؓ نے اس مشورے واجماع کے بعد فیصلہ فرمایا کہ حضرت سعید بن العاص امویؓ املا کرائیں اور حضرت زید بن ثابت خزرجیؓ کتابت فرمائیں ان دونوں نے کام کا آغاز کیا حضرت عثمانؓ نے کام کی تعیین بھی کر دی تھی۔

۱۵۔ لیکن کتابت قرآن مجید کا کام کافی دقت طلب اور مشکل تھا لہٰذا دوسروں کی امداد واعانت کی ضرورت پڑی لہٰذا حضرت عثمانؓ کے حکم اور صحابہ کے مشورے اور اجماع سے حضرات عبداللہ بن زبیرؓ اور عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ کا نام بڑھایا گیا۔

۱۶۔ روایات کے مطابق حضرت ابی بن کعبؓ خزرجی کو بھی املاء کے کام میں شامل کیا گیا اور بعض دوسرے صحابہ کا اضافہ بھی ممکن ہے کیوں کہ مصاحف کی تعداد کے مطابق ان کی تعداد ہونی ضروری تھی۔ بلکہ ایک ہی مصحف کی کتابت کے لیے کئی کاتبوں کی ضرورت تھی خواہ املا کرانے والے دو ہی حضرات ہوں۔ املا یا کتابت میں حضرت ابی بن کعب خزرجی مدنیؓ کی شمولیت بھی معنی خیز ہے۔ وہ غیر قریشی ہونے کے باوجود حضرت زید کی مانند کاتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور کاتب وحی تھے اور ان کا انتخاب اس بنا پر ہوا تھا۔

۱۷۔ بعض صحابہ کو بعض روایات کے مطابق املا وکتابت قرآن مجید کا کام شامل نہ کیے جانے پر شدید قلق ہوا ان میں سب سے اہم گرامی شخصیت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تھی۔ ان کو حضرت زید بن ثابتؓ جیسے نوجوان کے ترجیح دیے جانے پر شکوہ تھا۔ کیونکہ وہ مرد بزرگ اور معلم قرآن کبیر تھے لیکن وہ ہذلی تھے اگرچہ مدتوں سے مکہ و مدینہ کے باشندہ تھے۔ قبیلہ ہذیل کا لہجہ وقرات اور تلفظ مختلف تھا اور بعض روایات سے معلوم

ہوتا ہے کہ ہذلی حضرات اپنے تلفظ پر قابو نہیں پا سکتے تھے۔

۱۸۔ حضرت عثمانؓ اور بعض افاضلِ صحابہ کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اعتراضات ناپسند ہوئے اور بجا طور سے ناپسندیدہ ٹھہرے کیونکہ اول تو حضرت ابن مسعودؓ کوفہ میں تھے اور تدوینِ مصاحف کا کام مدینہ میں ہوا، مگر اس سے بڑی وجہ یہ تھی کہ صحفِ صدیقی کے کاتب بھی تو حضرت زید بن ثابت خزرجیؓ ہی رہے تھے جو عہدِ صدیقی میں تو اور بھی نوجوان تھے۔ ان کی وجہِ انتخاب ان کا کاتبِ نبوی ہونا تھا۔

۱۹۔ مصاحفِ عثمانی کی تدوین کی مدت کے بارے میں ابھی تک ہماری معلومات ناقص ہیں۔ لیکن قرائن بتاتے ہیں کہ یہ کام دینی اور دنیاوی تمام معاملاتِ امت کی بنیاد بلکہ منبعِ حیات تھا۔ لہٰذا وہ جلد از جلد مکمل کر لیا گیا تھا۔ فتح ارمینہ اور اذربیجان کا زمانہ خلافتِ عثمانی کے اولین دو برسوں کا ہے لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ خلافتِ عثمانی کے تیسرے سال (۲۵ھ/ ۶۴۶ء) میں یا اس کے معاً بعد پورا ہو گیا تھا۔

۲۰۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ قائم و دائم ہے کہ خلیفۂ وقت امیر المومنین حضرت عثمانؓ بن عفان اور ان کے دوسرے اصحابِ شوریٰ اور اربابِ علم و تقویٰ نے ان مصاحفِ عثمانی کا غائر مطالعہ کیا ہوگا۔ ان کے اتفاق و تصدیق کے بغیر استناد کی مہر نہیں لگائی جا سکتی تھی۔ روایات میں واضح طور سے ذکر آتا ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع سے یہ کام ہوا، لہٰذا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی نظر سے تمام مصاحف گزرے۔

۲۱۔ مصاحفِ عثمانی کی تعداد میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اہلِ علم نے اس کی طرف اشارہ کر کے تشنہ چھوڑ دیا ہے، جیسے مولانا سعید احمد اکبر آبادی: "مصحفِ عثمانی کے نسخوں کی تعداد میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک چار، بعض کے ہاں پانچ تھے۔ لیکن ابو حاتم نے سات نسخوں کا ذکر کیا ہے۔ جو علی الترتیب مکہ، بحرین، یمن، شام، کوفہ، بصرہ بھیجے گئے اور ایک نسخہ مدینہ میں روک لیا گیا"[1] لیکن ثقہ روایات سے واضح ہوتا ہے کہ مصاحفِ عثمانی کی تعداد سات تھی۔ چھ ولایاتِ کبیرہ (Dioceses) میں ایک ایک مصحف ارسال کیا گیا تھا اور ساتواں مصحف پایۂ تختِ (The Khilafat)

---

[1] عثمان ذوالنورین۔ ۳۱۰، حاشیہ ۱

خلافت ۔ مدینہ منورہ میں ریاست کی ملکیت میں بطور مصحف امام محفوظ رکھا گیا تھا۔

۲۲۔ طحان جیسے بعض اہلِ علم نے کتاب المصاحف کی بنیاد پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مختلف مصاحف مختلف قرارت رکھتے تھے: "مختلف قراءتیں ایک رسم الخط کے تحت نہ آسکیں تو بعض مصاحف میں ایک قرارت لکھی گئی اور بعض دیگر مصاحف میں دوسری قرارت مثلاً سورۂ توبہ کی آیت ۱۰۰ مصحف مکی میں تجری من تحتہا الانہار (من کے ساتھ) اور مصحف کوفی میں جو آج کل متداول ہے ۔ تجری تحتہا الانہار (بغیر من) کے الفاظ کے ساتھ لکھی گئی"[1]

۲۳۔ یہ تجزیہ یا رائے بدیہی طور سے غلط ہے کیوں کہ اس سے تو وحدتِ قرآن کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ مصاحفِ عثمانی ایک جیسے رسم الخط میں یکساں لکھے گئے تھے اور رسم الخط وہی تھا جو صحفِ صدیقی کا تھا اور جو عہدِ نبوی میں مستعمل تھا۔ تمام مصاحفِ عثمانی کو معیاری مستند اور قابلِ اعتماد بنانے کے لیے ضروری تھا کہ وہ یکساں ہوں۔ ●●●

---

[1] مذکورہ بالا ص ۱۰۳-۱۰۴ بحوالہ کتاب المصاحف ۴۷

اعلانِ ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی ۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقامِ اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔
۲۔ نوعیتِ اشاعت: سہ ماہی
۳۔ پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری
۴۔ قومیت: ہندوستانی
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی
۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری
پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی
۶۔ ملکیت: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا سید جلال الدین عمری (صدر)
دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۲۵
(۲) مولانا محمد فاروق خاں (رکن)
بازار حسن 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) مزمل منزل کمپلکس، علی گڑھ۔ یوپی
(۷) ڈاکٹر احمد سجاد (رکن)
طارق منزل، بریا تو ہاؤ سنگ کالونی، رانچی
(۸) ڈاکٹر عبدالحق انصاری (رکن) الریحان، مزمل منزل، علی گڑھ، یوپی
(۹) محمد جعفر (رکن) ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۔ ۲۵
(۱۰) سید سعادت اللہ حسینی، اسلامک فاؤنڈیشن ٹرسٹ، چنئی
(۱۱) ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی (سکریٹری) فریدی ہاؤس، سرسید نگر، علی گڑھ، یوپی

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

پبلشر: سید جلال الدین عمری

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے اہم فقہی نظریات

مولانا اختر امام عادل

فقہ کا رشتہ اس کے اصل سرچشموں سے

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ اس پر زور دیا ہے کہ فقہ وفتاویٰ کو صرف چند کتابوں تک محدود کرنے کے بجائے اس کو اصل سرچشموں سے مربوط کیا جائے، اور عمومیت کے ساتھ یہ واضح کیا جائے کہ یہ علم قرآن وحدیث سے کس طرح اخذ کیا گیا؟ حجۃ اللہ البالغہ میں انھوں نے مستقل ایک مبحث قائم کیا ہے:

"مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم" یعنی احادیث سے مسائلِ شرعیہ کے استنباط کا طریقہ کیا ہے؟ اس مبحث کے تحت ایک باب قائم کیا ہے: "باب کیفیۃ تلقی الامۃ الشرع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم" یعنی امت نے اپنے نبیؐ سے علوم شرعیہ کی تحصیل کیسے کی؟ اس باب کے تحت شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے علوم شرعیہ کے حصول کے دو طریقے تھے:

۱۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ الفاظ وواقعات کے ظواہر کو محفوظ کیا گیا اور اس کو آئندہ نسلوں تک پہونچایا گیا، پھر اس کی کئی صورتیں ہیں: متواتر، مشہور، اور خبر واحد وغیرہ جس کے لیے محدثین نے باقاعدہ اصول مقرر کیے۔

۲۔ دوسرا طریقہ معنوی تحصیل یا اجتہاد واستنباط کا ہے، صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی عمل کرتے ہوئے یا کوئی قول ارشاد فرماتے ہوئے دیکھا تو دلائل وقرائن سے یہ استنباط کیا کہ یہ چیز واجب ہے، جائز ہے، یا مستحب ہے پھر یہ مسائل صحابہ سے تابعین تک اور ان سے تبع تابعین تک منتقل ہوئے۔ صحابہ کی اکثریت اس قوتِ

اجتہاد واستنباط کی حامل تھی، مگران میں چار صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کو خاص امتیاز حاصل تھا، ان میں بھی حضرت عمرؓ سب سے ممتاز تھے، شاہ صاحب کے خیال میں امت کے تمام مجتہدین کے مذاہب فقہیہ، فقہِ فاروقی کے مقابلے میں وہی حیثیت رکھتے ہیں، جو ایک شرح کی متن کے مقابلے میں ہوتی ہے۔ (حضرت شاہ صاحب نے "فقہ فاروقی" کو باقاعدہ ایک رسالہ کی شکل میں مدوّن کیا ہے، یہ اس باب میں پہلا مبارک اقدام تھا جس کو شاہ صاحب نے دوسری اوّلیات کے ساتھ انجام دیا)[1]

حضرت عمرؓ کا طریقۂ کار یہ تھا کہ پیش آمدہ مسائل میں اجتماعی طور پر غور وخوض فرماتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت فاروق اعظمؓ کے فتاویٰ پوری مملکتِ اسلامیہ کے طول وعرض میں باتفاق رائے قبول کیے گئے، حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے تھے کہ حضرت عمر فاروق کی وفات سے علم کے دس حصوں میں نو حصے رخصت ہو گئے۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ حضرت عمرؓ جو راہِ عمل انتخاب فرماتے وہ ہمیں سہل محسوس ہوتی تھی۔ دیگر صحابہ نے اپنے حالات اور مواقع کی بنا پر یہ طرز اختیار نہیں کیا، اس وجہ سے ان کے مسالک کی اشاعت محدود رہی۔

پھر تابعین نے یہ خدمت انجام دی، بالخصوص مدینہ میں فقہاء سبعہ، اور ان میں بھی حضرت سعید بن المسیبؒ، مکہ میں حضرت عطاء بن ابی رباح، کوفہ میں حضرت ابراہیم نخعیؒ، حضرت شریح اور حضرت شعبیؒ اور بصرہ میں حضرت حسن بصریؒ نے زیادہ نمایاں خدمات انجام دیں، اور اس طرح مسائلِ شرعیہ کا یہ علم طبقہ در طبقہ امت میں منتقل ہوتا رہا۔

دونوں طریقوں کا انضمام

مگر حصول کے یہ دونوں طریقے جداگانہ حیثیت میں ناکافی ہیں اور ان میں غلطی

---

[1] اس موضوع پر کوئی جامع منفرد کتاب اب تک تصنیف نہیں ہوئی تھی۔ حال میں (۱۴۰۱ھ م ۱۹۸۱) ڈاکٹر محمد روّاس قلعہ جی نے "موسوعۃ فقہ عمر بن الخطاب" کے نام سے ایک ضخیم مفصل کتاب مرتب کی جو مکتبۃ الفلاح کویت کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ یہ کتاب بڑے سائز کے ۶۸۷ صفحات پر آئی ہے۔

کا بہت امکان ہے، اس لیے کہ طریقۂ اول میں کمزوری یہ ہے کہ روایت بالمعنی کی صورت میں الفاظ کی تبدیلی سے معنی بدل جانے کا اندیشہ ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ کسی خاص واقعہ کے حکم کو راوی نے حکم کلی سمجھ لیا ہو، نیز یہ بھی امکان ہے کہ کسی مصلحت سے کی جانے والی تاکید کو راوی وجوب یا حرمت سمجھ بیٹھا ہو، حالانکہ فی الواقع معاملہ ایسا نہ ہو، اس لیے ضروری ہے کہ راوی فقیہ اور صاحبِ اجتہاد ہو تاکہ معاملہ کو صحیح طور پر پرکھ سکے۔

دوسرے طریقے میں نقص یہ ہے کہ اس میں صحابہ کے قیاسات اور اجتہادات کا بڑا حصہ شامل ہے جس میں غلطی کا بہرحال امکان ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں حدیث ہی نہیں ملی، یا ایسے طریق سے ملی کہ اس سے استدلال ممکن نہیں رہا اور اس بنیاد پر صحابی نے اجتہاد کو حکم کا مدار بنایا، اور اس کے بعد پھر کسی دوسرے صحابی سے صحیح اور واضح طور پر وہ روایت سامنے آگئی، مثلاً جنابت کے باب میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا مسلک یہ نقل کیا جاتا ہے کہ تیمم کافی نہیں ہے، ان تک روایت صحیح طور پر نہیں پہونچی اور انھوں نے اجتہاد کو مدار بنایا، حالانکہ صحیح روایت موجود ہے۔

غرض دونوں طریقوں میں جداگانہ طور پر غلطی کے امکانات موجود ہیں۔ اس لیے فقہ واجتہاد کے معاملے میں محفوظ اور معتدل راستہ یہ ہے کہ دونوں طریقوں سے ایک ساتھ استفادہ کیا جائے اور دونوں کی روشنی میں اجتہاد واستنباط کیا جائے، تاکہ ایک کی کمزوری کی تلافی دوسرے سے ہوسکے، یہ ایک راہِ اعتدال ہے جس کا شاہ صاحب نے فقہ واجتہاد کے طلبہ اور علماء کو مشورہ دیا ہے[1]

قرونِ اولیٰ میں اہل الحدیث اور اہل الرائے

اس ضمن میں مناسب ہے کہ ان دو مکاتبِ فقہ کا تذکرہ کیا جائے، جو اسلام

---

[1] ولما کان الامر کذلک وجب علی الخائض فی الفقہ ان یکون متضلعاً من کلا العشرین ومتبحراً فی کلا المذہبین وکان احسن شعائر الملۃ ما اجمع علیہ جمہور الرواۃ وحملۃ العلم وتطابق فیہ الطریقتان جمیعاً (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۳۲ اشرفی بکڈپو دیوبند ۱۳۷۳ھ طبع اول)

کے قرونِ اولیٰ میں اہل الحدیث اور اہل الرائے کے نام سے معروف تھے، شاہ صاحب نے "الانصاف" میں اس پر بہت مفصل گفتگو کی ہے۔ ان کے بیان کے مطابق یہ دونوں مکاتبِ فکر دراصل مذکورہ بالا دونوں طریقوں کی پیداوار ہیں، اہل الحدیث نے پہلے طریقے کو اختیار کیا، اور اہل الرائے نے دوسرے طریقے کو۔

یہ حضرت سعید بن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ اور ان کے بعد امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کا دور ہے، یہ دونوں گروہ اسی دور میں وجود پذیر ہو گئے تھے۔

اہل حدیث کا طبقہ اجتہاد و استنباط اور قیاس و رائے کی بنیاد پر فتویٰ دینے سے حتی الوسع گریز کرتا تھا اور مجبوری کے بغیر وہ قیاس نہیں کرتا تھا۔ ان کی زیادہ تر توجہ احادیث و آثار پر ہوتی تھی۔ اس لیے یہ حضرات مستقبل کی امکانی صورتوں کو (جس کو فقہ تقدیری کہا جاتا ہے) بھی زیرِ بحث لانا پسند نہیں کرتے تھے۔

ان کے پیشِ نظر کئی ایسے آثار تھے جن میں امکانی صورتوں کا حکم بتانے سے گریز کی تلقین کی گئی ہے۔ مثلاً حضرت معاذ بن جبلؓ کا قول ہے۔

یاایھا الناس لاتعجلوا	حوادث کے آنے سے پہلے ان کے
بالبلاء قبل نزولہ لاینفك	بارے میں اظہارِ خیال نہ کرو اس لیے کہ
المسلمون ان یکون فیھم من	مسلمانوں میں ہر دور میں ایسے لوگ موجود
اذا سُئل سدّد[1]	رہیں گے جو ہر مشکل کا حل پیش کریں گے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے۔

بعض ایسے آثار بھی موجود تھے، جن میں رائے کی بنیاد پر فتویٰ دینے سے احتیاط کی تاکید کی گئی تھی۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ نے حضرت جابر بن زیدؒ سے فرمایا:

"اے جابرؒ تمہارا شمار فقہاء بصرہ میں ہوتا ہے، پس قرآن ناطق یا سنتِ معمولہ کے علاوہ کسی سے فتویٰ نہ دینا ورنہ تم ہلاک ہو جاؤ گے اور دوسرے کی ہلاکت کا بھی سامان کرو گے۔"[2]

---

[1] سنن دارمی، المقدمۃ، باب من ہاب الفتیا

[2] سنن دارمی، المقدمۃ، باب الفتیا وما فیہ من الشدۃ

ابوالنضر فرماتے ہیں کہ حضرت ابوسلمہ بصرہ تشریف لائے تو میں اور حسن بصری ملاقات کے لیے حاضر ہوئے حضرت ابوسلمہ نے حضرت حسن سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ آپ ہی حسن بصری ہیں؟ میں بصرہ میں سب سے زیادہ آپ ہی سے ملنے کا مشتاق تھا، مجھے یہ خبر ملی ہے کہ آپ اپنی رائے پر فتویٰ دیتے ہیں، اپنی رائے پر ہرگز فتویٰ نہ دیں[1]۔

ان آثار کی بنیاد پر اس طبقہ کی تمام تر توجہ احادیث و آثار کے جمع و تدوین کی طرف رہی، اس لیے کہ جس کے پاس احادیث و آثار کا جتنا بڑا ذخیرہ ہوتا وہ اتنا ہی زیادہ تعلیم اور فتویٰ کے لائق مانا جاتا تھا۔

ایک ایک حدیث کے سو سو سے زائد طرق تھے، اس طرح جرح و تعدیل اور اسماء الرجال کا وہ عظیم الشان علم وجود میں آیا، جس کی کوئی نظیر انسانی تاریخ میں نہیں ملتی، ایک ایک آدمی لاکھوں احادیث کا حافظ ہوتا تھا امام بخاریؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کی صحیح بخاری چھ لاکھ احادیث کا انتخاب ہے۔ امام ابوداؤدؒ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب پانچ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے تیار کی، امام احمدؒ نے اپنی مسند میں روایات کا اتنا بڑا ذخیرہ محفوظ کر دیا کہ کہا جاتا ہے کہ جو روایت اس میں نہ ملے، وہ بے اصل ہے۔ خود امام احمدؒ اپنی اس کتاب کو "میزان" کہتے تھے اور اسی بنیاد پر جب حضرت امام احمدؒ سے پوچھا گیا کہ کیا فتویٰ دینے کے لیے ایک لاکھ احادیث کافی ہیں، انھوں نے فرمایا نہیں، سائل اسی طرح اپنے سوالات میں احادیث کی تعداد بڑھاتا رہا۔ یہاں تک کہ جب تعداد پانچ لاکھ تک پہونچ گئی تو فرمایا کہ ہاں! اب امید ہے کہ فتویٰ دے سکتا ہے[2]۔

یہ فقہاء محدثین کا گروہ ہے جس نے حدیث اور فقہ الحدیث کی مثالی خدمت انجام دی ہے۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک اس جماعت میں سب سے مشہور اور سب سے عظیم المرتبت شخصیت امام احمد بن حنبلؒ کی ہے۔ وہ اس گروہ کے سرخیل ہیں اور سب سے زیادہ ان ہی نے اس طرز عمل کو فروغ دیا اور ان کا پورا مذہب فقہی اسی طرز عمل پر مبنی ہے۔ اسی لیے ان کے یہاں ایک ایک مسئلے میں کئی کئی

---

[1] دارمی حوالہ سابق
[2] غایۃ المنتہی

اقوال ملتے ہیں اور یہ ان کے نزدیک کوئی عیب کی بات نہیں تھی، شاہ صاحب اس مکتبِ فقہی سے بہت زیادہ متاثر ہیں، انھوں نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں متعارض روایات پر عمل کے لیے جو فیصلہ کن گفتگو کی ہے وہاں اس کی صراحت کی ہے کہ اگر کسی چیز کے بارے میں دو طرح کی روایات منقول ہوں اور دونوں باہم متضاد نہ ہوں، اور من قبیل عادت ہو تو دونوں کو مباح قرار دیا جائے گا اور اگر من قبیل عبادت ہو تو دونوں کو مستحب یا دونوں کو واجب قرار دیا جائے گا۔ یعنی دونوں صورتوں میں سے کسی پر عمل کر لیا جائے تو مستحب یا واجب ادا ہو جائے گا۔[1]

شاہ صاحب نے اس مکتبِ فقہی کے حاملین میں امام احمدؒ کے علاوہ حضرت یزید بن ہارونؒ، یحییٰ بن سعید القطانؒ، امام اسحاقؒ اور بعد کے ادوار میں امام بخاریؒ، مسلمؒ ابوداؤدؒ، عبد بن حمیدؒ، دارمیؒ، ابن ماجہؒ، ابویعلیٰؒ، ترمذیؒ، نسائیؒ، دارقطنیؒ، حاکمؒ، بیہقیؒ خطیبؒ، دیلمیؒ، اور ابن عبدالبرؒ کے اسماء گرامی بھی شمار کیے ہیں۔ ان میں بھی امام بخاریؒ امام مسلمؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام ترمذیؒ کو خصوصی اہمیت دی ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک ان ائمہ کی کتابیں اسی طرزِ فکر پر مرتب کی گئی ہیں اور وہ اس طرزِ فکر کے مجتہد کے لیے کافی ہیں۔[2]

(۲) اس کے بالمقابل دوسرا گروہ 'اہل الرائے' کے نام سے مشہور تھا، جو فقہ و فتاویٰ کے باب میں اجتہاد و استنباط کی بہ نسبت روایتِ حدیث کے معاملے میں زیادہ محتاط اور حساس تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کسی مسئلے کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنے میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ احادیث میں اس پر تنبیہ کی گئی ہے، اس سے آسان اور محتاط صورت یہ ہے کہ حکم کی نسبت دوسرے فقہاء مجتہدین کی طرف کی جائے تاکہ اگر بیانِ حکم میں کوئی کمی بیشی ہو تو اس کی نسبت ذاتِ رسالت مآب کی طرف نہ ہو۔

شاہ صاحب کی عبارت ہے:-

[1] حکی صحابی انہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل شیئاً وحکی اٰخر انہ فعل شیئاً اٰخر فلا تعارض ویکونان مباحین ان کانا من باب العادۃ دون العبادۃ ..... اویکونان جمیعاً مستحبین او واجبین یکفی احدھما کفایۃ الاٰخران کانا جمیعاً من باب القربۃ وقد نصّ حفاظ الصحابۃ علی مثلہ فی کثیر من السنن (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۳۸ باب القضاء فی الاحادیث المختلفۃ)

[2] الانصاف ص ۹۶ تا ص ۵۶ دارالنفائس للطباعۃ، بیروت لبنان ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء

امام شعبیؒ کہتے تھے:

علی من دون النبی صلی اللہ علیہ وسلم احب الینا فان کان فیہ زیادۃ او نقصان کان علی من دون النبی صلی اللہ علیہ وسلم	یعنی غیر نبی کی طرف نسبت کرنا ہمیں زیادہ پسند ہے، اس لیے کہ اگر اس میں کوئی کمی یا بیشی ہوگی تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہ ہوگی۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے تھے:

اقول: قال عبد اللہ وقال علقمۃ احب الی	میں کسی حکم کے بارے میں یہ کہنا زیادہ پسند کرتا ہوں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایسا حکم دیا، حضرت علقمہؒ نے فرمایا ہے۔

اسی لیے ایسا بہت ہوتا تھا کہ کوئی حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتا تھا، مگر بطور احتیاط بعض صحابہ اور تابعین اس کی نسبت حضورؐ کی طرف کرنے کے بجائے اپنے فتویٰ کے طور پر اس کو بیان فرماتے تھے جس سے بعض لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ ان کا فتویٰ ہے، حالانکہ وہ قولِ رسول ہوتا تھا اور محض احتیاط کی بنا پر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انتساب نہیں کرتے تھے۔ اس فکر کی بنیاد دراصل اس روایت پر تھی جس میں حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے:

من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار [1]	جو شخص میری طرف کوئی غلط بات منسوب کرے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

اس فکر کی جڑیں عہدِ صحابہ میں کافی حد تک مضبوط تھیں، بالخصوص عہدِ فاروقی تک نقل و روایت کے باب میں صحابہ حد درجہ محتاط تھے۔ حضرت عمرؓ فاروق نے انصار کی ایک جماعت کو فہ روانہ فرمائی تو ان کو نصیحت فرمائی کہ آپ حضرات کوفہ تشریف لے جا رہے ہیں، آپ وہاں ایسے لوگوں سے ملیں گے جن کے گھر اور سینے قرآن کی گونج سے آباد ہوں گے۔ وہ آپ کے پاس یہ کہتے ہوئے دوڑے آئیں گے کہ "رسول اللہؐ کے اصحاب تشریف لائے ہیں۔ رسول اللہؐ کے اصحاب تشریف لائے ہیں"۔ وہ آپ لوگوں سے حضورؐ کی احادیث کے بارے میں پوچھیں گے ایسے نازک موقع پر آپ حضرات روایت کے باب میں زیادہ سے زیادہ محتاط رہیں [2]

---

[1] بخاری (مشکوٰۃ کتاب العلم)
[2] دارمی

حضرت ابن مسعودؓ کا حال یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے کوئی بات بتانے لگتے تو چہرے کا رنگ اڑ جاتا۔[1]

ایک طرف نقل و روایت کے باب میں یہ احتیاط ان کو ملحوظ تھی، دوسری طرف ان کے پیش نظر وہ روایات اور آثار تھے جن میں کوئی مسئلہ منصوص نہ ملنے کی صورت میں انفرادی یا اجتماعی طور پر اجتہاد بالرائے کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ جب یمن کے گورنر بنا کر بھیجے جا رہے تھے تو حضور کے دریافت کرنے پر جب آخر میں انھوں نے یہ فرمایا کہ ' اجتہد برائی ولا آلو ' پیش آمدہ مسئلہ قرآن اور سنت میں نہ ملے گا تو اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھوں گا، تو حضور نے ان کی تصویب فرمائی اور ان کی اس توفیقِ حق پر اللہ کا شکر ادا فرمایا۔[2]

حضرت میمون بن مہرانؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ صدیق کی خدمت میں کوئی مقدمہ پیش ہوتا تو پہلے 'کتاب اللہ' میں دیکھتے، اگر وہاں مسئلہ مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرما دیتے اور اگر نہ ملتا تو سنتِ رسولؐ میں غور فرماتے، اگر وہاں بھی نہ ملتا تو صحابہ سے دریافت فرماتے کہ میرے سامنے یہ مسئلہ آیا ہے کیا آپ میں سے کسی کے علم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا عمل ہے؟ ایسے مواقع پر کبھی بہت سے لوگ جمع ہو جاتے اور کئی لوگ بیان کرنے لگتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے معاملے میں یہ فیصلہ فرمایا ہے تو حضرت ابوبکرؓ خوش ہو جاتے اور فرماتے کہ اللہ کا شکر ہے جس نے ہمارے اندر علوم نبوت کے محافظین پیدا فرمائے اور اگر سنت سے بالکل رہنمائی نہ ملتی تو اربابِ علم کو جمع فرما کر مشورہ کرتے اور اجتماعی غور و فکر سے جو طے ہو جاتا اس کے مطابق فیصلہ فرما دیتے۔[3]

قاضی شریحؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان کو لکھا کہ اگر تمہارے پاس کوئی ایسا مسئلہ آجائے جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں منصوص نہ ہو اور نہ تم سے پہلے کے فقہاء کا کوئی قول اس کے بارے میں منقول ہو تو دو چیزوں میں سے

---

[1] دارمی [2] مشکوٰۃ شریف [3] الانصاف ص۵۱

جس کو چاہو اختیار کرو، چاہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو اور اسی طرح کرتے رہو اور چاہو تو رائے سے اجتناب کرو اور اسی احتیاط پر قائم رہو اور میں تمہارے لیے احتیاط ہی میں خیر سمجھتا ہوں[1]۔

حضرت ابن عباسؓ سے جب کوئی استفتا کیا جاتا اور وہ مسئلہ قرآن میں مل جاتا تو قرآن سے جواب دیتے ورنہ حدیث سے جواب دینے کی کوشش کرتے، اگر حدیث میں بھی نہ ملتا تو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے فیصلوں سے رہنمائی لیتے اور اگر ان سے بھی رہنمائی نہ ملتی تو اپنی رائے سے اجتہاد فرماتے[2]۔

چنانچہ اہل الرائے کے طبقہ نے اجتہاد و استنباط پر زور دیا، اس کے لیے باقاعدہ اصول و ضوابط مقرر کیے، تخریج و تنقیح کے قواعد متعین کیے اور روایت (یعنی علو سند) سے زیادہ فقاہت و درایت کو بنیاد بنایا، شاہ صاحب نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اسی پس منظر میں لیا ہے، انھوں نے حضرت امام اوزاعیؒ سے گفتگو کرتے ہوئے کہا تھا کہ:۔

ابراهيم افقه من سالم	ابراہیم نخعی سالم کے مقابلے میں زیادہ فقیہ
ولولا فضل الصحبة لقلت	ہیں اور اگر شرفِ صحبت حاصل نہ ہوتا تو میں
علمة افقه من ابن عمرؓ[3]	کہتا کہ حضرت ابن عمرؓ کے مقابلے میں حضرت علقمہؒ
	کا تفقہ زیادہ مضبوط ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے واقعات کی بڑی تلخ ترجمانی کی ہے اور ائمہ مجتہدین کے تلامذہ نے ان کے مجتہدات کو محفوظ اور مدوّن کرنے کے سلسلے میں جو مساعی جمیلہ انجام دیں ان کا تذکرہ کیا ہے ــــ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طبقہ کے نزدیک چونکہ اجتہاد و تخریج کو مرکزی اہمیت حاصل تھی اس لیے ان کے تلامذہ اور منتسبین نے اپنی جدّوجہد کو اسی رخ پر مرکوز کیا اور روایات و آثار سے زیادہ فقہی مجتہدات اور ائمہ کے اقوال کے حفظ و تدوین، ان سے قواعد و اصول کے استنباط

---

[1] الانصاف، حوالہ بالا [2] ایضاً [3] ایضاً

[4] حالانکہ امام ابوحنیفہ نے یہ بات تخریجی اصول کے طور پر کہی تھی جیسا کہ اس قول کے پس منظر سے واضح ہوتا ہے۔ اس کا منشا ہرگز یہ نہیں تھا کہ روایت کے مقابلے میں کسی کا اجتہاد تخریجی اہمیت رکھتا ہے۔ معاذ اللہ۔

واستخراج، مسائل کے درجات کی تعیین، طبقات فقہاء اور طبقاتِ کتب کی تحدید پر پورا زور صرف کیا۔ شاہ صاحب نے اس طبقے کی جو تصویر کشی کی ہے، اس میں شاہ صاحب کے عہد کے حالات کی بنا پر کچھ زیادہ تلخی آگئی ہے، اور اس پر بہت کچھ کلام کیا جاسکتا ہے، اسی طرح شاہ صاحب نے "اہل الرائے" کا جو مفہوم بیان کیا ہے یا جن لوگوں پر اس اصطلاح کا اطلاق کیا ہے وہ بھی محلِ نظر ہے ۔ مگر اس حد تک بہرحال درست ہے کہ اس دور میں علماء کا ایک (مختصر) طبقہ ایسا ضرور موجود تھا جو روایت سے زیادہ درایت اور اجتہاد کے اصول پر قائم تھا۔

راہِ اعتدال

ان دونوں طبقات کے تذکرے کے بعد شاہ صاحب نے جو راہِ عمل پیش کی ہے وہ انتہائی معتدل اور مبنی بر انصاف ہے۔ فرماتے ہیں:

"کلام فقہاء پر تخریج اور الفاظِ احادیث کا تتبع دین میں دونوں کی مستحکم اصل موجود ہے اور ہر زمانہ کے علماء محققین ان دونوں اصولوں پر عمل کرتے رہے ہیں۔ بعض ایسے ہیں جن کا تخریج میں قدم پیچھے ہے اور الفاظِ حدیث کے تتبع میں آگے اور بعض اس کے برعکس ہیں۔ ان میں سے کسی ایک اصول سے بھی مطلقاً صرفِ نظر مناسب نہیں، جیسا کہ فریقین کے عوام کا شیوہ ہے، اس بارے میں صراطِ مستقیم یہی ہے کہ دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش کی جائے اور ایک کی کمی دوسرے سے پوری کی جائے اس محتاط اور حکیمانہ نکتہ کی طرف امام حسن بصریؒ ہماری رہنمائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ستتکم والله الذی لا الہ الا ھو — بینھما بین الغالی والجافی

یعنی اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ تمہارا راستہ حد سے بڑھنے والے اور حد تک نہ پہونچنے والے دونوں کے بیچ میں ہے۔

یعنی حق کا مرکز افراط و تفریط کے بیچ میں ہے۔ جو اربابِ حدیث ہیں انھیں چاہیے کہ اپنے اختیار کردہ مسلک کو مجتہدینِ سلف کی آراء پر پیش کریں، اسی طرح جو اہل تخریج ہیں اور مجتہدین کے اصول پر مسائل کا استنباط کرتے ہیں انھیں بھی چاہیے کہ حتی الوسع صحیح اور صریح نصوص کو اپنے اصول اور رائے پر قربان نہ کریں، اور ایسا طریقہ نہ اختیار

کریں کہ فرمودۂ نبوی کی صریح مخالفت کا انھیں بار اٹھانا پڑے۔

کسی محدّث کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ ان اصولِ حدیث کے اتباع میں بے جا تعمق اور توغّل سے کام لے، جنھیں پرانے محدثین نے وضع کیا ہے۔ کیونکہ بہرحال وہ بھی انسان ہی تھے اور شارع کی طرف سے ان کی صحت اور قطعیت پر کوئی سند نہیں پیش کی جاسکتی اور اس اصول پرستی کے تشدّد میں حدیث یا قیاسِ صحیح کو رد نہ کرے۔ مثلاً انقطاع یا ارسال کے ایک ذرا سے شک کی بنا پر کتنی ہی حدیثیں متروک اور ناقابلِ استناد ٹھہرادی جاتی ہیں۔ حالانکہ فی نفسہ وہ قولِ رسول ہوا کرتی ہیں۔ جیسا کہ ابن حزم نے اس طریقہ کی پیروی کرتے ہوئے تحریم معازف (باجوں کو حرام قرار دینے) والی حدیث کو ناقابلِ حجت قرار دے دیا۔ صرف اس وجہ سے کہ امام بخاری کی روایت میں انقطاع کا شبہ پایا جاتا ہے، حالانکہ حدیث فی نفسہٖ صحیح اور سلسلۂ سند متصل ہے، اور اس طرح کی روایت تعارض کے وقت قابلِ استدلال ہوتی ہے[1]

روایت اور درایت کے بارے میں معتدل نقطۂ نظر

شاہ صاحب نے اربابِ حدیث کی ایک اور اصولی کوتاہی کی نشاندہی کی ہے۔ فرماتے ہیں "ارباب حدیث کا ایک اصول یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی محدث کی روایتوں کو عموماً زیادہ صحت کے ساتھ محفوظ رکھتا ہے اور دوسرا ظاہری صحت کی حفاظت سے اعتناء نہیں کرتا، تو کلیتہً پہلے شخص کی ہر روایت (جو اس محدث سے کی گئی ہو) دوسرے راوی کی روایت پر مقدّم اور راجح مانی جاتی ہے، خواہ اس دوسرے راوی کے اندر ترجیح کے کتنے ہی اسباب و دواعی موجود ہوں۔

متنِ احادیث کے بارے میں صحیح مسلک یہی ہونا چاہیے کہ راوی جو کچھ بھی اپنی زبان سے کہے اسے کلامِ نبوی کی حیثیت سے مان لیا جائے۔ ہاں اگر کوئی اور قوی حدیث یا شرعی دلیل اس کے خلاف مل جائے تو مقدّم الذکر کو ترک کرکے اسے اختیار کرنا ضروری ہے۔

---

[1] الانصاف ص۶۲

ایسی ہی ذمہ داری اور احتیاط ان فقہاء پر بھی عائد ہوتی ہے جو ائمہ مجتہدین کے اصول اور فتاویٰ کو سامنے رکھ کر مسائل کا استخراج کرتے ہیں۔ ان کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ کرید کرید کر ایسے اقوال نکالیں جن سے نہ تو خود ان ائمہ کے اصول اور ان کی تصریحات سے دُور کا تعلق ہو، نہ علماء لغت ان سے یہ معانی سمجھ سکیں اور نہ عرفِ عام میں ایسا طریقۂ سخن فہمی رائج ہو۔ بلکہ محض اپنے ذہن سے ایک علت متعین کر لی جائے یا ایک ادنیٰ مشابہت تلاش کر لی جائے اور اسے قول مجتہد ان کر صدہا مسائل میں اس خود آفریدہ علت یا مشابہت کو معیارِ حکم ٹھہرا لیا جائے، حالانکہ اگر وہ امام جس کے قول سے یہ تصریحات کی گئی ہیں، آج زندہ ہو کر آجائے اور یہ مسائل براہِ راست اس سے پوچھے جائیں تو وہ اس طرح کی تدقیقات و تخریجات کا انکار کر دے۔

تخریج کا یہ طریقہ نہایت غیر ذمہ دارانہ ہے۔ تخریج تو محض اس وجہ سے جائز ہے کہ وہ درحقیقت مجتہد کی تقلید اور پیروی ہے اور اس کا تحقق وہیں تک ممکن ہے جہاں تک امام کے اقوال عام اصولِ فہم و تدبر کے مطابق اجازت دیں۔

اس کے علاوہ ان فقہاء کو اس کا لحاظ بھی رکھنا چاہیے کہ وہ اپنے اصولوں کی پیروی کے جوش میں ان مستند احادیث یا آثار کو نہ رد کر دیں جنھیں محدثین میں مقبولیت حاصل ہو چکی ہے۔[1]

اصولی طور پر شاہ صاحب کی یہ فکر انتہائی معتدل اور دور رس نتائج کی حامل ہے۔ شاہ صاحب کی ان تنبیہات کا امت نے بڑا خوشگوار اثر قبول کیا، بیداری پیدا ہوئی، اور امت کے مختلف طبقات نے ان کے زیرِ اثر اپنے فکر و عمل میں اعتدال لانے کی کوشش کی۔

شاہ صاحب کی تنبیہات درحقیقت علامہ ابوسلیمان الخطابیؒ کی کتاب "معالم السنن" سے مستفاد ہیں۔ جس کا حضرت شاہ صاحب نے الانصاف میں حوالہ دیا ہے اور ایک طویل اقتباس بھی نقل کیا ہے۔[2]

البتہ خطابی کے کلام میں وہ زورِ استدلال اور عقلی انداز نہیں ہے جو شاہ صاحب

---

[1] الانصاف ص ۵۷ تا ۶۳ [2] ایضاً ص ۶۴ تا ۶۷

کے یہاں ہے اسی طرح خطابی کے کلام میں لب ولہجہ کی ناگواریت کچھ زیادہ محسوس ہوتی ہے، جبکہ حضرت شاہ صاحب کے یہاں کافی حدتک توازن موجود ہے۔

تنقیدی مطالعہ کی ضرورت

"کافی حدتک" کی قید اس بنا پر ہے کہ ادوارِ فقہی کی تصویر کشی میں شاہ صاحب کے یہاں بھی مکمل توازن قائم نہیں رہ سکا ہے۔ اسی طرح بعض اصولی باتوں کی شاہ صاحب نے جو مثالیں دی ہیں وہ پوری طرح منطبق نہیں ہیں۔ مثلاً اسی آخری ٹکڑے میں اس اصولی گفتگو کے ذیل میں کہ محض اصولِ مستخرجہ کی بنا پر مقبول اور صحیح روایات کو رد نہیں کرنا چاہیے (اس اصول سے فقہاء حنفیہ کو بھی اختلاف نہیں ہے، بلکہ ان کے اصول مستخرجہ کی بنیاد میں اس کا لحاظ کیا جاتا ہے) اس کی ایک مثال شاہ صاحب نے حدیثِ "مصراۃ" پیش کی ہے۔ اس پر کافی گفتگو کی جاسکتی ہے کہ فقہاء حنفیہ نے حدیثِ مصراۃ کو محض اپنے اصولوں کی بنیاد پر نہیں بلکہ بعض قرآنی نصوص اور اسلام کے عام اصولِ مکافات کی بنا پر چھوڑا ہے[1]

اس طرح کا عدمِ توازن شاہ صاحب کے یہاں فقہ واجتہاد کے مباحث میں کئی جگہ کھٹکتا ہے اور اصولی طور پر نتیجۂ بحث سے اتفاق کے باوجود تمثیلی یا تصویری اعتبار سے شاہ صاحب سے اتفاق بہت مشکل نظر آتا ہے۔ ہوسکتا ہے یہ میرے فکر ونظر اور علم ومطالعہ کی نارسائی ہو لیکن اربابِ نظر کو اس جانب توجہ دلاتے ہوئے اس قدر کہنے کی جسارت ضرور کروں گا کہ فقہ واجتہاد کے موضوع پر شاہ صاحب کے کلام کا تنقیدی مطالعہ بھی ضرور ہونا چاہیے۔

اجتہاد۔ مفہوم اور مراتب

شاہ صاحب کے یہاں ایک اہم ترین بحث اجتہاد کے مفہوم، مراتب اور دائرۂ کار کی بھی ہے۔ شاہ صاحب نے 'الانصاف' اور 'عقد الجید' میں اجتہاد کے

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے، العرف الشذی اور اعلاء السنن

مفہوم، مراتب اور اس کے طریقۂ حصول پر کافی مفصّل بحث کی ہے۔ الانصاف میں فرماتے ہیں:۔

"اجتہاد کا مفہوم یہ ہے کہ انسان تتبّع نصوص و آثار اور اصول و قواعد کی تخریج و استحضار کے ذریعہ ایسی معرفت اور صلاحیت حاصل کرلے کہ وہ زیادہ تر مسائل و واقعات کا جواب دے سکے اور اس کے جوابات کا بیشتر حصہ واضح اور صریح و صحیح ہو۔[1]

عقد الجید میں مجتہدِ مطلق کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن، حدیث، مذاہبِ سلف، لغت، قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائلِ شرعیہ کے متعلق جس قدر قرآن میں آیتیں ہیں، جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں جس قدر علم لغت درکار ہے، سلف کے جو اقوال ہیں، قیاس کے جو طرق ہیں تقریباً سب کا علم ہو اگر ان میں کسی ایک میں بھی کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں ہے اور اس کو تقلید کرنی چاہیے۔"[2]

مجتہد کا دائرۂ عمل

مجتہد کے فرائض کیا ہے؟ اور اس کا دائرۂ عمل کیا ہے؟ شاہ صاحب نے اس پر مصفّٰی شرح مؤطّا میں کافی تفصیلی اور عمدہ کلام کیا ہے اس کے بعض اہم حصے پیش خدمت ہیں:

" مجتہد کے فرائض درج ذیل ہیں۔

(۱) مشتبہ الفاظ کی وضاحت کرنا، اس ضمن میں چار چیزیں آتی ہیں۔

تقسیم[1]، مثال[2]، اصل مطلوبہ[3] معنی کی تعیین، اور دلائلِ شرعیہ کی جستجو،

۱۔ تقسیم کا مطلب یہ ہے کہ شئ مطلوب کا وہ عام حصہ لیا جائے، جس کے عموم میں خود یہ بھی شامل ہو اور اس کے دیگر تمام افراد، پھر اس ضمن میں داخل تمام اشیاء کا موازنہ کیا جائے، اور شئ مطلوب اور اس کے دیگر نظائر کے درمیان وجوہ فرق کو محسوس کیا جائے اور ان کے درمیان ایسے حدود و قیود مقرر کیے جائیں کہ مفہوم عام

---

[1] الانصاف ص ۱۰۲

[2] عقد الجید مبحث فی حقیقۃ الاجتہاد ص ۷ مطبوعہ دار الاخلاص ترکی

اصطلاح منطق میں بمنزلۂ جنس ہو جائے اور دیگر قیودات بمنزلۂ فصل۔ مثلاً "سفر سے یا وطن سے خروج" عام معنی کے لحاظ سے اس کا اطلاق تفریح کے لیے سیر گلشن پر بھی ہوتا ہے اور بلا مقصد اِدھر اُدھر مارے مارے پھرنے پر بھی اور بامقصد طور پر کسی خاص منزل کی طرف سفر پر بھی، لیکن غور کیا جائے تو ان کے درمیان کافی فرق ہے۔ سفر شرعی اور سفر تفریح کے درمیان فرق یہ ہے کہ سفر تفریح میں منزل قریب اور واپسی آسان ہوتی ہے جب کہ سفر شرعی میں یہ بات نہیں ہوتی، اسی طرح سفر شرعی اور بے مقصد مارے مارے پھرنے میں بھی فرق ظاہر ہے کہ ایک بامقصد ہے اور دوسرا بے مقصد۔

۲۔ مثال کا مطلب ہے حتی الوسع ان تمام جزئیات کا استحضار جن پر اس کلمہ کا لغوی طور پر اطلاق ممکن ہو۔ مثلاً "سفر" کا اطلاق کہاں سے کہاں تک پر ہو سکتا ہے، جدہ سے مکہ تک، عسفان سے مکہ تک، مکہ سے مدینہ تک، حیدرآباد سے پٹنہ تک وغیرہ

۳۔ اصل مطلوبہ معنی کی تعیین کا مطلب یہ ہے کہ شئی کے تمام وجودی اور عقلی لوازم پر ذہنی وجدان سے غور کیا جائے اور پھر اس کے تمام اطلاقات کو ذہن میں رکھتے ہوئے، مقررہ معیار پر پرکھا جائے، کہ اصل مطلوبہ حصہ کیا ہے؟ مثلاً "خف" پاؤں کا لباس ہے، مگر یہ کپڑے کا نہیں بلکہ چمڑے کا لباس ہے۔ یہ ٹخنے تک بھی ہو سکتا ہے، اور ٹخنے سے اوپر گھٹنے تک بھی، مگر ٹخنے سے اوپر ہو یا نہ ہو اصل حکم شرعی پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ مطلوب صرف اس قدر ہے کہ محل فرض پر خف ہے یا نہیں۔ قطع نظر کہ اس سے زیادہ ہے یا نہیں؟

۴۔ دلائل شرعیہ کے تتبع کا مفہوم یہ ہے کہ متعلقہ تمام دلائل پر اس طرح غور کیا جائے کہ کن قیودات کی موجودگی میں حکم شرعی پایا جاتا ہے اور کن کی موجودگی میں نہیں، اس طرح تمام دلائل (نصوص و آثار) سامنے رکھ کر مجتہد کوئی ایسا جامع مانع اصول یا تعریف دریافت کر سکتا ہے جس کے مطابق حکم شرعی کا اطلاق کیا جا سکے، مثلاً حج تمتع کی تعریف کیا ہے؟ اور اس کا اطلاق کس حج پر ہوگا؟ اس سلسلے میں اگر متعلقہ دلائل شرعیہ کو جمع کیا جائے تو حج تمتع کی حقیقت سمجھی جا سکتی ہے۔ ایک آیت کریمہ ہے:

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلٰى ۔۔۔ پس جو عمرہ کو حج کے ساتھ کرنے کا فائدہ

الْحَجِّ (بقرہ:۱۹۶) اٹھائے

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حج تمتع نام ہے حج اور عمرہ کو اشہرِ حج میں جمع کرنے کا۔ اور آیتِ کریمہ کا دوسرا ٹکڑا ہے:

ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو مسجد حرام
حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (بقرہ:۱۹۶) کا حاضر باشندہ نہ ہو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکم صرف آفاقی کے لیے ہے، مکی کے لیے نہیں۔

اس طرح دونوں آیتوں میں غور کرنے سے ثابت ہوا کہ حج تمتع یہ ہے کہ کوئی آفاقی شخص اشہرِ حج میں حج اور عمرہ کو جمع کرے۔

(۲) ہر شے کے ارکان، شرائط اور آداب کی تعیین کرنا۔ اس کی بنیاد بھی نصوص اور شرعی اشارات کے تتبع اور ان مقامات کے استقرار پر ہے جہاں شریعت نے اس کا ذکر کیا ہو، اسی طرح ضروری ہے کہ متعلقہ مسئلہ کے تمام اجزاء اور شرائط کی تفتیش کی جائے، اسی طرح ذہن میں حاصل شدہ مفہوم میں سے کون سا حصہ شرعی ہے اور کون سا عادی؟ اس کو دلائل اور قرائن سے ثابت کیا جائے۔

(۳) صیغۂ امر سے وجوب مراد ہے یا استحباب؟ اور صیغۂ نہی سے حرمت مراد ہے یا کراہیت؟ اس کی تعیین۔

(۴) دلائل کے ساتھ علتِ حکم کی معرفت، اسی طرح علت کے مطابق حکم کے اطلاق و تقیید کی معرفت بھی ضروری ہے۔

احکام میں علت کی بڑی اہمیت ہے۔ اس لیے کہ قانونِ اسلامی ایک آفاقی اور دائمی قانون ہے اور یہ ممکن نہیں تھا کہ قیامت تک آنے والے مسائل و جزئیات کی تصریح قرآن و حدیث کے صفحات میں کر دی جاتی، اسی لیے شریعت نے احکام کے ساتھ ایک یا چند اوصاف و علل وابستہ کر دیئے ہیں جن کی بنیاد پر اس جیسے دوسرے مسائل و جزئیات کا حکم بھی معلوم کیا جا سکتا ہے، مجتہد کی ذمہ داری ہے کہ وہ نصوص میں تدبر و تفکر کر کے ان علتوں کا استخراج کرے جو ان احکام کے پسِ پردہ موجود ہیں۔

(۵) احترازی اور اتفاقی قیود کی معرفت

(۶) ایسے جامع مانع قاعدہ کا استخراج جس میں حکم کے اطلاق و تقیید یا قیدِ احترازی

واتفاق کا لحاظ رکھا گیا ہو۔

(۷) متعلقہ احکام کے سلسلے میں تخریج شدہ اقوال اور ایک باب سے دوسرے باب کی طرف اس کی منتقلی۔

(۸) نئے مسائل کی تفریع عموم احکام واصول کی روشنی میں۔

(۹) دلائل میں اختلاف کی صورت میں جمع وتطبیق یا نسخ وترجیح۔

جو عالم مذکورہ امور پر نگاہ رکھے اور ان پر مکمل مہارت حاصل کرلے وہ مجتہدِ مطلق کا مقام حاصل کرسکتا ہے۔ وہ فتاویٰ جاری کرسکتا ہے اور اس پر کسی دوسرے عالم کی تقلید بھی لازم نہیں رہے گی۔ بلکہ اگر اللہ توفیق دے اور اس کے لیے اسباب و وسائل فراہم ہوں تو دوسروں کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ایسے ماہر شخص کی تقلید کریں اور دینی مسائل میں اس پر اعتماد کریں۔

شاہ صاحب نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ انھوں نے یہ فن اوّلاً حضرت امام شافعیؒ کی کتاب سے حاصل کیا۔ پھر بعد میں علامہ بغویؒ کی کتاب "شرح السنۃ" سے بھی انھوں نے بھرپور استفادہ کیا۔ انھوں نے یہ فن اگرچہ کسی استاذ سے بالمشافہ نہیں پڑھا، صرف کتابوں کے مطالعہ سے ان کو یہ حاصل ہوا، مگر خود کتابوں سے تحصیلِ فن کا طریقہ تو بہرحال انھوں نے اپنے اساتذہ اور ائمہ فن سے سیکھا اور پھر اسی کی روشنی میں انھوں نے کتابوں کو اپنا رہنما بنایا۔[1]

حضرت شاہ صاحب کا یہ علمی اور بصیرت افروز مقدمہ ان کی فنی بصیرت اور اجتہادی صلاحیت کا پتہ دیتا ہے۔

طبقاتِ فقہاء کی مشہور تقسیم اور شاہ صاحب کا نقطۂ نظر

فقہاء حنفیہ کے یہاں طبقاتِ فقہاء کی بحث بھی کافی پیچیدہ ہوگئی تھی۔ ابن کمال پاشا رومی (متوفی ۹۴۰ھ) نے اپنے بعض رسائل میں فقہاء کے سات طبقات شمار کرائے تھے۔ اگرچہ کہ حنفی مصنفین عام طور پر اس کا اعادہ کر رہے تھے مگر پھر بھی بعض حلقوں

---

[1] مقدمہ مصفی شرح الموطا علی المسوی ص ۴۶ تا ص ۵۳ مطبوعہ بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء

میں اس تعلق سے کچھ بے یقینی کی کیفیت پائی جاتی تھی ۔ بالخصوص ان طبقات کے تحت جن فقہاء کے اسماء گرامی شمار کرائے جاتے تھے، وہ بہرحال قابلِ اعتراض تھا۔ علامہ ہارون بن بہاء الدین بن شہاب الدین المرجانی الحنفی نے اس پر کھل کر تنقید کی۔ مقدر بن کمال پاشا کی تقسیم میں حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ کو طبقہ ثانیہ یعنی "مجتہد فی المذہب" میں رکھا گیا ہے، جس طبقہ کے فقہاء اصولوں کے استنباط کی قدرت نہیں رکھتے، اصولوں میں وہ اپنے امام کے مقلد ہوتے ہیں، البتہ فروع میں امام کے اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کر سکتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اصولوں میں بھی اپنے امام سے اختلاف کرتے ہیں اور اصول کی کئی کتابوں میں صاحبین کے اصولی اختلاف کا تذکرہ موجود ہے، قاضی ابوزید دبوسیؒ نے "تاسیس النظر" میں مستقل ایک باب ان حضرات کے اصولی اختلاف پر قائم کیا ہے، اور اس کا احساس دوسرے مکتبِ فقہ کے علماء و فقہاء کو بھی ہے۔

علامہ نوویؒ نے تہذیب الاسماء میں ابوالمعالی الجوینیؒ کے حوالے سے امام مزنیؒ کے مختارات کا موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام مزنی کے مختارات و ترجیحات مذہب شافعی کا حصہ ہیں، ان کی کوئی جداگانہ حیثیت نہیں ہے اس لیے کہ امام مزنی حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درجے کے مجتہد فقیہ نہیں ہیں، یہ حضرات تو اصولوں میں بھی اپنے امام سے اختلاف کرتے ہیں جب کہ امام مزنی اختلاف نہیں کرتے۔

علاوہ ازیں حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کئی لوگوں کو اختلاف ہے کہ ان کا شمار فقہاء میں ہونا چاہیے یا حفاظ حدیث میں؟ امام ابوجعفر طبریؒ نے ان کا شمار فقہاء میں نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ یہ حفاظ حدیث میں ہیں، اس کے باوجود یہ مجتہد مطلق ہیں، اس لحاظ سے حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ مجتہد مطلق کیوں نہیں قرار پا سکتے؟[1]

اس کے علاوہ اور بھی کئی اعتراضات کیے گئے ہیں[2]

ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی حساس فکر نے اس کو کیوں کر محسوس کیا ہوگا؟ شاہ صاحب

---

[1] النافع الکبیر مقدمہ الجامع الصغیر مولانا عبدالحیٔ لکھنوی ص ۱۱ — ۱۲، ادارۃ القرآن، کراچی ۱۴۱۱ھ/۱۹۹۰ء

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے راقم سطور کا مقالہ "طبقاتِ فقہاء کی حقیقت" شاہ شدہ ترجمان دارالعلوم، دہلی

نے اپنے کسی اعتراض یا احساس کا ذکر کیے بغیر "الانصاف" میں طبقات فقہاء کی تقسیم کو ایک دوسرا رخ دے دیا ہے اور اس طرح عملاً انھوں نے ابن کمال پاشا کی تقسیم کے حق میں اپنی بے اطمینانی کا اظہار کر دیا ہے انھوں نے جو رخ دیا ہے وہ انتہائی مثبت، معقول اور مبنی بر حقیقت ہے۔

سابقہ تقسیم میں مجتہد کی صرف دو قسمیں تھیں، مجتہد مطلق مستقل، اور مجتہد فی المذہب (مجتہد فی المسائل اصلاً مجتہد نہیں ہوتا) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد کی تین قسمیں ہیں مجتہد مطلق مستقل، مجتہد مطلق منتسب، مجتہد فی المذہب۔

(۱) مجتہد مطلق مستقل کے لیے ضروری ہے کہ:

(الف) وہ فقیہ النفس، سلیم الفکر اور زبردست قوتِ استنباط کا مالک ہو، قرآن، حدیث، مذاہبِ سلف، لغت اور قیاس ان پانچوں چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو، نصوص اور آثار پر ایسی گہری نگاہ ہو کہ وہ مختلف دلائل میں جمع و تطبیق و ترجیح کا فیصلہ کر سکتا ہو۔

(ب) مسائل کے استنباط کے لیے خود اصول و قواعد مقرر کرتا ہو اور اس میں وہ کسی کا مقلد نہ ہو۔

(ج) نئے پیش آمدہ مسائل و جزئیات کی تفریع کرتا ہو۔

تعریف کے یہ تین ٹکڑے دوسرے فقہاء کے یہاں بھی ملتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس میں ایک چوتھے ٹکڑے کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ کہ:

(د) اسے آسمانی مقبولیت بھی حاصل ہو اور علماء، فقہاء، مفسرین، محدثین اور اصولیین کی مختلف جماعتوں نے اس کے طرزِ اجتہاد اور مجتہدات کو قبول کیا ہو اور یہ سلسلہ صدیوں جاری رہا ہو اور اس کے ماننے والے بڑی تعداد میں ہر دور میں موجود رہے ہوں، مثلاً ائمہ اربعہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ)

(۲) مجتہد مطلق منتسب: وہ ہے جو ان تمام شرائطِ اجتہاد کا حامل ہو جن کا ذکر مجتہد مطلق مستقل میں کیا گیا ہے۔ اسی لیے وہ اصولوں میں بھی امام سے اختلاف رکھتا ہو، یہ بھی مجتہد مطلق ہی ہوتا ہے، مگر منہجِ فکر اور طریقِ استنباط اس نے اپنے امام سے حاصل کیا ہو، اور اس کا فکری اور اجتہادی زاویہ اپنے امام کے طرزِ اجتہاد سے ماخوذ ہو اور اسی بنا پر وہ

اپنے امام کی طرف منسوب ہو۔

(۳) مجتہد فی المذہب: وہ ہے جو تخریج و استنباط کی مکمل صلاحیت رکھتا ہو، اپنے مذہب کا بصیرت منداور محقق عالم ہو، مذہب کے اصولوں اور تفصیلی دلائل سے پوری طرح باخبر ہو، وہ جزئیات اور نئے پیش آمدہ مسائل میں اپنے مذہب کے اصولوں کی روشنی میں استنباط کرسکتا ہو۔ مگر اصول میں وہ اپنے امام کا پابند ہو، اصولی طور پر وہ اپنے امام سے اختلاف نہ کرسکتا ہو۔

شاہ صاحب نے ان تینوں درجات کو طب اور شاعری کی مثالوں سے بھی سمجھانے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ یہ تقسیم، علم تفسیر، تصوف اور دیگر علوم میں بھی جاری ہوگی۔[1]

اگرچہ شاہ صاحب نے کوئی نئی فکر پیش نہیں کی ہے۔ بلکہ ان کی جڑیں ان سے قبل کے مصنفین و محققین شوافع کے یہاں موجود ہیں۔ حافظ ابن حجر مکیؒ نے اپنے رسالہ "سنن المغارۃ علی من اظہر معرۃ لقولہ فی الحناو عوارہ" میں اس تقسیم کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح میزان میں علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ نے بھی علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے حوالہ سے اس کا تذکرہ کیا ہے۔[2]

لیکن مجدد کا اصل کام یہ نہیں کہ وہ ہر باب میں نئی چیز پیش کرے، بلکہ اس کا اصل کام یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو بروقت اور نئے طور پر پیش کرے اور یہ کارنامہ شاہ صاحب نے بخوبی انجام دیا ہے۔

سلسلۂ اجتہاد جاری ہے یا نہیں؟

یہاں ایک اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ یہ سلسلۂ اجتہاد جاری ہے یا موقوف ہوچکا ہے؟ یہ مسئلہ بھی گذشتہ ادوار میں کافی موضوعِ بحث رہ چکا ہے، میزان میں امام عبدالوہاب شعرانی نے جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہے کہ اجتہاد کی دو قسمیں ہیں، اجتہاد مطلق غیر منتسب، مثلاً ائمہ اربعہ کا اجتہاد، اور اجتہاد مطلق منتسب۔ مثلاً ان ائمہ کے تلامذہ اور اصحاب کا اجتہاد۔

---

[1] الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف ص ۸۰-۸۳ [2] النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر ص ۱۲

اجتہادِ مطلق غیر منتسب کا دعویٰ ائمہ اربعہ کے بعد کسی نے نہیں کیا، صرف ایک امام محمد بن جریر طبریؒ نے اس کا دعویٰ کیا تھا، مگر کسی نے اس کو تسلیم نہیں کیا۔ رہا یہ کہ اب عملاً کسی کے لیے ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مقام تک پہونچنا ممکن ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہونچنا ممکن ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے اور قرآن و حدیث میں کوئی ایسی دلیل موجود نہیں جس سے عدمِ امکان یا عدمِ وقوع ثابت ہوتا ہو، لیکن واقعاتی طور پر ائمہ اربعہ کے بعد کوئی اس مقام تک نہیں پہونچ سکا۔ امام طبریؒ نے دعویٰ بھی کیا تو لوگوں نے اسے قبول نہیں کیا، اس لیے کہ اب کوئی منہج اجتہاد یا طرزِ استنباط باقی نہیں جو سابقہ ائمہ نے استعمال نہ کیا ہو۔ اس لیے بعد میں آنے والا ہر امام انہی مناہجِ استنباط میں سے کسی ایک منہج کو اختیار کرنے پر مجبور ہے۔ جو ائمہ اربعہ نے اختیار کیا تھا اور یہ اجتہاد منتسب ہے جس کا دروازہ بند نہیں ہے البتہ کوئی نیا منہج استنباط پیدا کرنا اب عملاً ناممکن ہے۔[1]

علامہ بحر العلوم لکھنویؒ نے "شرح تحریر الاصول" میں اور "شرح مسلم الثبوت" میں اس خیال کی سختی سے تردید کی ہے، کہ ائمہ اربعہ کے بعد اجتہاد مطلق کا اور صاحب "الکنز" علامہ نسفی کے "اجتہاد فی المذہب" کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ علامہ بحر العلوم نے اس کو بالکل بے بنیاد اور تعصب و تنگ نظری کی پیداوار قرار دیا ہے اور اس کو فتویٰ بلا علم، ضلالت اور دعویٰ غیب جیسے سخت الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔[2]

شاہ صاحب نے اپنی تصنیفات میں اس نازک مسئلہ سے تعرض فرمایا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ بڑے انصاف کی بات کہی ہے۔ شاہ صاحب کا اندازِ بیان انتہائی بصیرت اور حقیقت پسندانہ ہے، اس میں انھوں نے کسی جانب داری کے بغیر صرف واقعات اور حقائق کو اپنے پیشِ نظر رکھا ہے۔

انھوں نے اس مسئلہ کو فکری اور نظریاتی طور پر دیکھنے کے بجائے واقعاتی طور پر دیکھنے کی کوشش کی ہے اور اپنے طرزِ عمل سے یہ اشارہ دیا ہے، کہ بحث عقلی امکان یا شرعی جواز کی نہیں ہے کہ خود یہ اصطلاحات شریعت کی اساسیات میں موجود نہیں تو

---

[1] الانافع الکبیر ص ۱۴، ۱۵

[2] الانافع الکبیر ص ۱۵، ۱۶

پھر اس پر شریعت کی دلیل کیوں مانگی جائے؟ اور جو چیز تاریخ میں ایک بار وقوع پذیر ہو چکی ہو اس کے بارے میں عقلی عدمِ امکان کا سوال کیوں اٹھایا جائے؟ مگر واقعہ کیا ہے؟ اور تاریخی حقائق کیا کہتے ہیں؟ فیصلہ ان کی روشنی میں ہوگا۔

مجتہدین کا یہ سلسلہ مرضیٔ الٰہی سے شروع ہوا اور بطور ایک نعمت کے یہ اجتہاد اس امت مرحومہ کو دیا گیا۔ یہ نعمت کب تک کس معیار کی باقی رہنی چاہیے۔ اس کے لیے کوئی شرعی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی لیکن واقعات و تاریخی حقائق کے تناظر میں یہ فیصلہ ممکن ہے کہ اللہ کی مرضی اس نعمت کے کس معیار کی کب تک رہی؟ اور کب تک نہیں رہی؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے مسئلہ کی بہت اہم نبض پکڑی ہے اور موضوع کی آخری تہ تک پہونچ گئے ہیں۔

اجتہاد منتسب واقعاتی طور پر ممکن ہے

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اجتہاد مطلق مستقل کی جہاں تک بات ہے عقلی طور پر یہ ممکن ضرور ہے، مگر بعد میں علوم و فنون میں جو پھیلاؤ پیدا ہوا اور عہدِ نبوت سے دوری کی بنا پر قرآن و حدیث کے سمجھنے کے لیے طرح طرح کے اتنے علوم وضع کیے گئے، کہ کسی ایک شخص کے لیے بیک وقت ان تمام میں مکمل مہارت حاصل کرنا ممکن نہ رہا اور جب تک تمام علوم ضروریہ میں مکمل مہارت نہ ہو اجتہاد کے اعلیٰ مقام تک انسان نہیں پہنچ سکتا۔

والنفس الانسانية وان	یعنی نفسِ انسانی خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو مگر اس
كانت زكية لها حدّ معلوم	کی ایک حد مقرر ہے۔ اس سے زیادہ وہ
تعجز عما وراءه، وانما	پرواز نہیں کر سکتا، یہ صرف پہلے طرز کے
كان هٰذا ميسّرًا للطراز	مجتہدین ہی کے لیے ممکن تھا، اس لیے
الاوّل من المجتهدين حين	کہ عہدِ نبوت قریب تھا اور علوم میں اس
كان العهد قريبًا والعلوم	قدر پھیلاؤ اور وسعت نہ تھی، اس کے
غير منشعبة على انه لم	باوجود متقدمین میں بھی صرف چند نفوس
يتيسّر ذالك ايضًا الا لنفوسٍ	ہی کو یہ مقام (اجتہاد مطلق مستقل) حاصل

قلیلة وهم مع ذالك كانو مقيدين بمشائخهم معتمدين عليهم ولكن لكثرة تصرفاتهم في العلم صاروا مستقلين [1]

ہوسکا اور خود وہ بھی اپنے اساتذہ ومشائخ کے طرز اجتہاد کے پابند تھے۔ مگر علم میں ان کے کثرت تصرف کی بنا پر یہ حضرات خود مستقل بالذات ہوگئے"

اس مقام پر حضرت شاہ صاحب نے امام بلقینیؒ (جو کہ مجتہد مطلق منتسب کے مقام پر فائز تھے) اور ان کے تلمیذ امام ابوزرعہؒ کا ایک دلچسپ مکالمہ درج کیا ہے:

"ابوزرعہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ اپنے شیخ امام بلقینیؒ سے کہا کہ شیخ تقی الدین السبکیؒ کے اجتہادات میں کیا کمی ہے؟ وہ تو پورے مجتہد ہیں، پھر کیوں تقلید کرتے ہیں؟ میں نے اس موقع پر خود اپنے شیخ حضرت بلقینیؒ کا ذکر پاس ولحاظ میں نہیں کیا، ورنہ میں چاہتا تھا کہ شیخ سبکی کے ساتھ خود ان کا نام بھی لے کر پوچھوں۔ میرے اس سوال پر وہ خاموش رہے، میں نے عرض کیا شاید اس کا سبب یہ ہو کہ موجودہ دور میں جتنے عہدے اور مناصب ہیں وہ مذاہب اربعہ کے مقلدین کے لیے مخصوص ہیں، اگر وہ ان کے دائرۂ تقلید سے نکل جائیں اور اجتہاد مستقل کا دعویٰ کر بیٹھیں تو ان کو کوئی عہدہ نہیں مل سکے گا اور وہ مقام قضا سے محروم کر دیے جائیں گے۔ لوگ ان سے استفتا کرنا ترک کر دیں گے اور ان پر بدعتی ہونے کا الزام آجائے گا۔ میری بات پر حضرت بلقینیؒ مسکرائے اور اس طرح گویا مجھ سے اتفاق کا اظہار فرمایا"

شاہ صاحب نے یہ مکالمہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مجھے اس سے اتفاق نہیں اور میں اس بدگمانی کو مناسب نہیں سمجھتا کہ ان عظیم ہستیوں نے محض قضا اور دنیا کے عارضی عہدوں کے حصول کے لیے اپنے فرائض منصبی کے بارے میں کتمان کا معاملہ فرمایا۔ یہ ان بلند وبالا شخصیات ساتھ حق تلفی اور ناانصافی ہے اور شیخ بلقینی کا محض مسکرانا اتفاق کی دلیل نہیں ہے، اصل بات وہی ہے جس کا تذکرہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی کتاب "شرح التنبیہ فی باب الطلاق" میں کیا ہے کہ اس طرح کی جن شخصیات کے بارے میں آتا ہے کہ وہ اجتہاد مطلق کے مقام پر پہونچ چکے تھے۔ اس کا مطلب

---

[1] الانصاف ص ۷۲

اجتہاد مستقل نہیں بلکہ اجتہاد مطلق منتسب ہے۔ صاحب التنبیہ، بلقینی، ابن الصباغ امام الحرمین اور امام غزالی یہ تمام حضرات اجتہاد مطلق منتسب کے مقام پر فائز تھے، نہ کہ اجتہاد مستقل کے مقام پر[1]

رہا یہ کہ "اجتہاد مطلق منتسب" کے مقام پر اب کوئی فائز ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو علامہ نوویؒ نے "شرح المہذب" میں اس کی تصریح کی ہے کہ "یہ مقام تا قیامت باقی رہے گا۔ شرعاً اس کا انقطاع جائز نہیں، اس لیے کہ یہ فرض کفایہ ہے، اگر تمام اہل زمانہ بالکلیہ اس کو ترک کر دیں تو سب گنہ گار ہوں گے، جیسا کہ علامہ ماوردیؒ، علامہ رویانیؒ اور علامہ بغویؒ نے اس کی صراحت کی ہے[2]

شاہ صاحب نے تاریخی طور پر مذاہب اربعہ کا تجزیہ بھی کیا ہے کہ کس مذہب میں کس درجہ کے مجتہدین کس صدی تک ہوئے؟ اس تجزیے کے بعض حصوں سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، مگر فی الواقع یہ تجزیہ بصیرت افروز ہے۔

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"مذہب حنفی میں تیسری صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق منتسب کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر وہی فائز ہو سکتا ہے جو اقوالِ فقہاء اور قواعدِ فقہیہ کے ساتھ حدیث میں بھی پوری مہارت رکھتا ہو اور حنفیہ ہمیشہ اس باب میں پیچھے رہے، البتہ اجتہاد فی المذہب (جس کی ادنیٰ شرط یہ ہے کہ سرخسی کی مبسوط کا حافظ ہو) کا سلسلہ جاری ہے۔

اسی طرح مذہب مالکی میں بھی مجتہد منتسب کم ہوئے اور جو لوگ اس مقام پر پہونچے ان کے تفردات مذہب کا حصہ نہ بن سکے، مثلاً ابن عبدالبرؒ اور قاضی ابوبکر بن العربیؒ۔

مذہب حنبلی کا دائرہ ہر دور میں بہت مختصر رہا، لیکن نویں صدی تک ہر طبقہ میں مجتہدین ہوتے رہے پھر اس کا زور ہی ٹوٹ گیا اور مصر و بغداد کے علاوہ دنیا کے دیگر حصوں میں اس کے ماننے والوں کی تعداد

---

[1] الانصاف ص ۷۳ [2] الانصاف ص ۷۴

بہت مختصر رہ گئی۔

علاوہ ازیں امام احمدؒ کے مذہب کی حیثیت، مذہب شافعیؒ کے بالمقابل ویسی ہی ہے جیسی کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مذہب کی مذہب ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں فرق صرف اتنا ہے کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے ساتھ مدوّن کیا گیا جب کہ امام احمدؒ کا مذہب، مذہب شافعیؒ کے ساتھ مدوّن نہیں کیا گیا جس کی بنا پر اس کو الگ مذہب سمجھ لیا گیا، ورنہ اگر غور کیا جائے تو فی الواقع وہ کوئی جداگانہ مذہب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ تاریخی طور پر مذہب شافعی میں مجتہد مطلق، اور مجتہد فی المذہب بکثرت ہوئے ہیں۔ اسی طرح تمام مذاہب کے مقابلے میں اصولیین، متکلمین، مفسرین قرآن، شارحین حدیث، ممتاز اور بصیرت مند فقہاء مذہب شافعی میں زیادہ پیدا ہوئے۔ مذاہب کا مطالعہ و تحقیق کرنے والے شخص کے لیے یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے اصحاب خود بھی اجتہاد مطلق کے مقام پر فائز تھے اور بہت کم لوگ ایسے تھے جو امام شافعی کے تمام مجتہدات کی تقلید کرتے تھے۔ ابن شریحؒ تک یہی معاملہ رہا۔ ابن شریحؒ نے تقلید و تخریج کے قواعد کی بنیاد ڈالی، تو پھر مذہب شافعی نے اسی رخ پر اپنا سفر شروع کیا اور بعد کے فقہاء نے ابن شریح کے بنائے ہوئے اصولوں کو اپنے فقہی اور اجتہادی کاموں میں رہنما خطوط کے طور پر اپنے سامنے رکھا۔[1]

یقیناً شاہ صاحب نے یہ فیصلہ مذاہب اور تاریخ کے گہرے مطالعہ کے بعد فرمایا ہے۔ البتہ مذہب حنفی میں مجتہد منتسب کم ہونے کی وجہ شاہ صاحب نے جو حدیث سے تعلق میں کمی بتائی ہے، ممکن ہے بعض ناقدین کو اس سے اختلاف ہو، اس لیے کہ مذہب حنفی میں حفاظ حدیث کی کبھی کمی نہیں رہی، یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے اس کو اپنی تصنیفات و تالیفات کا موضوع نہیں بنایا کہ یہ خدمت کرنے والے لوگ بکثرت موجود تھے۔ اس لیے

---

[1] الانصاف ص ۸۴، ۸۵

انھوں نے فنِ حدیث پر مکمل مہارت کے باوجود علمِ فقہ پر توجہ دی اور اس کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا، ورنہ تیسری صدی کے بعد بھی (جس کے بارے میں شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اس مذہب میں اشتغال بالحدیث کی کمی کی بنا پر اجتہادِ مطلق منتسب کا سلسلہ جاری نہ رہ سکا) حنفیہ میں بڑے بڑے حفاظِ حدیث ہوتے رہے ہیں۔ مثلاً حافظ ابوبشر الاولابیؒ حافظ ابوجعفر الطحاویؒ، حافظ ابن ابی العوام السعدیؒ، حافظ ابومحمد الحارثیؒ، صاحب مسند ابی حنیفہ، حافظ عبدالباقیؒ، حافظ ابوبکر رازی الجصاصؒ، حافظ ابونصر الکلاباذیؒ، حافظ ابومحمد السمرقندیؒ، حافظ شمس الدین السروجیؒ، حافظ قطب الدین الحلبیؒ، حافظ علاء الدین الماردینیؒ حافظ جمال الدین الزیلعیؒ، حافظ علاء الدین مغلطائیؒ، حافظ بدرالدین العینیؒ اور حافظ قاسم بن قطلوبغاؒ وغیرہ۔

اسی طرح مالکیہ میں بھی بڑے بڑے حفاظِ حدیث پیدا ہوئے، مثلاً حافظ حسین بن اسماعیل القاضیؒ، حافظ الاصیلیؒ، حافظ ابن عبدالبر الاندلسیؒ، حافظ ابوالولید الباجیؒ، حافظ قاضی ابوبکر العربیؒ، حافظ عبدالحق صاحب الاحکامؒ، حافظ قاضی عیاض الیحصبیؒ، حافظ المازریؒ حافظ ابن رشدؒ الفقیہ صاحب المقدمات، اور حافظ ابوالقاسم السہیلیؒ وغیرہ۔[1]

البتہ ایک بڑی قابلِ توجہ بات علامہ مناظر احسن گیلانیؒ نے تحریر فرمائی ہے:

"حنفیوں کی فقہ کو مشرق میں اور مالکیوں کی فقہ کو مغرب میں چونکہ عموماً حکومتوں کے دستور العمل کی حیثیت سے تقریباً ہزار سال سے زیادہ مدت تک استعمال کیا گیا اس لیے قدرتاً ان دونوں مکاتبِ خیال کے علماء کی توجہ زیادہ تر جدید حوادث وجزئیات وتفریعات کے ادھیڑبن میں مشغول رہی، بخلاف شوافع اور حنابلہ کے کہ بہ نسبت حکومت کے ان کا تعلق زیادہ تر تعلیم وتعلم درس وتدریس اور تالیف وتصنیف سے رہا۔ اس لیے عموماً تحقیق و تنقید کا وقت ان کو زیادہ ملتا رہا۔"[2]

بہرحال شاہ صاحب اجتہاد (بمعنی اجتہادِ منتسب یا اجتہاد فی المذہب) کو موقوف

---

[1] مقدمہ فیض الباری شرح البخاری علامہ یوسف بنوری ص ۱۴، ۱۵ مکتبہ اشرفیہ دیوبند ۱۹۶۲ء

[2] تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ ص ۲۳۳، اسلامک اکیڈمی لائل پور پاکستان ۱۹۶۵ء

تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک فی الجملہ اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں ہے اور یہ ضرورت اب اجتہادِ مطلق مستقل کی صورت سے پوری نہیں ہو سکتی اس لیے اب یا تو اجتہاد منتسب کے ذریعہ یہ ضرورت پوری ہوگی یا اجتہاد فی المذہب کے ذریعہ۔

مقدمۂ مصفیٰ میں لکھتے ہیں۔

" اجتہاد ہر زمانہ میں فرضِ کفایہ ہے۔ یہاں اجتہاد سے مراد اجتہاد مستقل نہیں جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا، جو جرح وتعدیل، زبان دانی وغیرہ میں کسی دوسرے کے محتاج نہ تھے اور اسی طرح اپنی مجتہدانہ درایت میں (اپنے پورے اقسام کے ساتھ) وہ دوسرے کے تابع نہ تھے بلکہ مقصود اجتہاد منتسب ہے اور وہ نام ہے احکام شرعی کو ان کے تفصیلی ادلّہ کے ذریعہ جاننے کا، اور مجتہدین کے طریقے پر تفریعِ مسائل اور ترتیبِ احکام کا، خواہ وہ کسی صاحب مذہب کی رہنمائی سے ہو۔

ہم جو یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد اس زمانے میں فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسائل کثیر الوقوع ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں اور ان کے بارے میں اللہ کے حکم کا جاننا واجب ہے اور جو تحریر وتدوین میں آچکا ہے وہ ناکافی ہے اور ان کے بارے میں اختلافات بہت ہیں جن کا حل کرنا دلائل کی طرف رجوع کیے بغیر ممکن نہیں، ائمہ مجتہدین سے جو مسائل کی روایات منقول ہیں ان میں اکثر میں انقطاع ہے، کہ قلب ان پر اطمینان کے ساتھ اعتماد نہیں کر سکتا، اس لیے ان کو قواعدِ اجتہاد پر پیش کیے اور تحقیق کیے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں"[1]

مسئلہ تقلید

تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ بھی بڑا اختلافی رہا ہے اور ہر دور میں لوگ اس تعلق سے افراط و تفریط کا شکار رہے ہیں۔ ایک طرف ابنِ حزم اور ظاہر پرست حضرات ہیں، جو تقلید

---

[1] مقدمہ مصفیٰ علی المسوّیٰ ص ۲۹، ۳۰ مطبوعہ بیروت

کو بالکل حرام اور شرک کے مترادف سمجھتے ہیں، دوسری طرف غالی مقلدین کا گروہ ہے جو کتبِ فقہ کی تمام جزئیات کو وہی درجہ دیتا ہے جو قرآن وحدیث کا ہے اور اس سے ایک انچ بھی پیچھے ہٹنے کو تیار نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے ان دونوں کے درمیان نقطۂ عدل اختیار فرمایا۔ ایک طرف ابن حزم کے قول کا محل متعین کیا، دوسری طرف تقلید کا مطلب واضح کیا کہ تقلید کی حقیقت کیا ہے اور لوگ ائمہ کی تقلید کیوں کرتے ہیں؟ اسی طرح تاریخی طور پر اس پر بھی روشنی ڈالی کہ چوتھی صدی سے قبل تک لوگ تقلیدِ شخصی تو کرتے تھے مگر کسی ایک شخص یا ایک مذہب کی لازمی تعیین کے ساتھ نہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عہدِ نبوت قریب تھا۔ ہوا و ہوس کا اتنا غلبہ نہ تھا، علماء و فقہا بھی بآسانی میسّر تھے، اس لیے ہر شخص کو اس کی اجازت تھی کہ جس سے چاہے مسئلہ دریافت کرے، لیکن بعد میں ہوا و ہوس کی کثرت کی بنا پر ہر شخص قابلِ اعتماد نہیں رہا اور لوگ مسائل کے استفتاء کے لیے شخصیات کے انتخاب میں خواہشِ نفس کو دخیل بنانے لگے۔ اس ضرورت کے تحت "مذہبی تعیین" پیدا ہوئی اور لوگوں کو راہِ حق و ہدایت پر مستقیم رکھنے کے لیے متعینہ طور پر کسی ایک مذہب کی تقلید ضروری قرار دی گئی، گویا یہ امت کی دینی ضروریات کے لیے ایک انتظامی حکمت عملی تھی۔

غرض اس بارے میں شاہ صاحب نے جو مسلک اختیار کیا اور اس کی جو تعبیر کی وہ روحِ شریعت سے قریب تر، قرنِ اول کے عمل سے زیادہ ہم آہنگ، فطرتِ انسانی سے زیادہ مطابق اور عملی زندگی سے سازگار ہے۔

شاہ صاحب تقلید کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"سب کو معلوم ہے کہ استفتاء اور افتاء کا سلسلہ عہدِ نبوی سے لے کر برابر چلتا رہا ہے، اور ان دونوں میں کیا فرق ہے کہ ایک آدمی ہمیشہ ایک سے فتویٰ لیتا ہے، یا کبھی ایک سے لیتا ہے اور کبھی دوسرے سے، ایسی حالت میں کہ اس کا ذہن صاف ہے۔ اس کی نیت سلیم ہے اور وہ صرف اتباعِ شریعت چاہتا ہے۔ یہ بات کیسے جائز نہیں؟ جب کہ کسی فقیہ کے بارے میں ہمارا یہ ایمان نہیں ہے کہ اللہ نے اس پر آسمان سے فقہ اتاری اور ہم پر اس کی اطاعت فرض کی ہے اور یہ کہ وہ معصوم ہے تو اگر ہم

نے ان فقہا، وائمہ میں سے کسی کی اقتدا کی تو محض اس بنا پر کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا عالم ہے۔ اس کا قول (فتویٰ) دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے خالی نہیں، یا وہ کتاب وسنت کے صریح حکم پر مبنی ہے، یا وہ استنباط کے اصولوں میں سے کسی اصول کے مطابق اس سے مستنبط کیا ہوا ہے، یا اس نے قرائن سے یہ سمجھ لیا ہے کہ حکم فلاں علت کے ساتھ وابستہ ہے (اور وہ علت یہاں پائی جاتی ہے) اور اس کا قلب اس بات پر مطمئن ہوگیا ہے، اس بنا پر اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا، گویا وہ زبانِ حال سے کہتا ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جہاں یہ علت پائی جائے وہاں حکم یہ ہوگا، اور یہ قیاسی مسئلہ اس عموم اور کلیہ میں شامل ہے۔ اس طرح اس حکم کی نسبت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاسکتی ہے۔ لیکن ظنی طریقہ پر اگر صورت حال یہ نہ ہوتی تو کوئی صاحب ایمان کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا، اگر ہمیں رسولِ معصوم صلی اللہ علیہ وسلم جن کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے ہم پر فرض کیا ہے کی کوئی حدیث قابلِ وثوق سند سے پہونچے جو اس مجتہد یا امام کے فتویٰ اور قول کے خلاف ہو اور ہم اس حدیث کو چھوڑ دیں، اور اس ظنی طریقہ کی پیروی کریں تو ہم سے بڑھ کر ناروا طریقہ اختیار کرنے والا کون ہوگا اور کل ہمارا خدا کے سامنے کیا عذر ہوگا؟[1]

علامہ ابن حزم جو تقلید کے خلاف ہیں، ان کے قول کا محمل متعین کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"ابن حزم کے قول کا مصداق وہ شخص نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے علاوہ کسی کو اپنے لیے واجب الاطاعت نہیں سمجھتا، وہ حلال اسی کو گردانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حلال کیا اور حرام اسی کو مانتا ہے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا، لیکن چونکہ اس کو براہِ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم (کے اقوال واحوال) کا علم حاصل نہیں اور وہ آپ کے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۵۶

مختلف اقوال میں تطبیق دینے کی صلاحیت اور آپ کے کلام سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ کسی خدا ترس عالم دین کا دامن پکڑ لیتا ہے۔ یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ صحیح بات کہتا ہے اور اگر مسئلہ بیان کرتا ہے تو اس میں وہ محض سنتِ نبوی کا پیرو اور ترجمان ہوتا ہے، جیسے ہی اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح نہیں تھا اسی وقت وہ بغیر کسی بحث و اصرار کے اس کا دامن چھوڑ دیتا ہے۔ بھلا ایسے آدمی کو کوئی کیسے مطعون کرے گا اور اس کو سنت و شریعت کا مخالف قرار دے گا۔"[1]

"اس قول کا مصداق وہ عامی مقلد ہے جو اپنے امام کے بارے میں یہ تصور رکھے کہ اس سے غلطی کا کوئی امکان نہیں ہے اور اس کی ہر بات قطعی طور پر درست ہے، نیز اس کا عزم ہو کہ وہ اس کی تقلید کبھی ترک نہیں کرے گا چاہے اس کے خلاف کتنی ہی دلیلیں آجائیں۔

اسی طرح اس میں وہ شخص بھی آتا ہے جو اس بات کو جائز نہیں سمجھتا کہ ایک حنفی کسی شافعی فقیہ یا شافعی کسی حنفی فقیہ سے فتویٰ پوچھے یا اس کے پیچھے نماز پڑھے، اس لیے کہ یہ اجماعِ سلف اور صحابہ و تابعین کرام کے عمل کے خلاف ہے۔

یہ ہے ابن حزم کے قول کا منشا، ان قیود و شرائط کو ملحوظ رکھ کر اس کا اطلاق کیا جائے گا اور جہاں صورتِ حال یہ نہ ہو وہاں تک اس کا دائرہ وسیع نہیں ہو سکتا۔"[2]

مذاہبِ اربعہ کی تخصیص

البتہ چوتھی صدی ہجری سے قبل تک مذاہبِ اربعہ کے علاوہ دوسرے مجتہدین کی بھی تقلید کی جاتی تھی لیکن دوسرے حضرات مجتہدین کے مذاہب گردشِ ایام کے اثر سے پوری طرح محفوظ نہ رہ سکے اور نہ ان کے پیروکاروں کی تعداد باقی رہی، اب

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۵۵ [2] الانصاف ص ۱۰۰-۱۰۱

ان کے ہی اقوال وآرا محفوظ رہ گئے ہیں جو مذاہبِ اربعہ کی کتابوں میں مختلف مناسبتوں سے مذکور ہوئے ہیں۔ اس لیے چوتھی صدی ہجری کے بعد ان مذاہبِ اربعہ کے سوا کوئی مذہب باقی نہ رہا اس لیے حکمتِ الٰہی سے قدرتی طور پر تقلیدِ شخصی انہی چار مذاہب میں منحصر ہو کر رہ گئی، حضرت شاہ صاحب نے اپنی کتاب "عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید" میں اس پر بہت محققانہ اور تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔

"یاد رکھو کہ ان مذاہبِ اربعہ کے اختیار میں بڑی مصلحت ہے اور ان چاروں کو بالکل نظرانداز کر دینے میں بڑا مفسدہ ہے، اس کے کئی وجوہ واسباب ہیں۔ ایک یہ کہ امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ شریعت کے معلوم کرنے کے بارے میں سلفِ متقدمین پر اعتماد کیا جائے۔ تابعین نے اس بارے میں صحابہ پر اعتماد کیا اور تبع تابعین نے تابعین پر، علیٰ ہذا القیاس ہر دور کے علماء نے اپنے پیش رؤں پر اعتماد کیا، عقل سے بھی اس کا مستحسن ہونا ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ شریعت کے علم کا ذریعہ نقل اور استنباط ہے اور نقل اسی وقت ممکن ہے جب ہر طبقہ اپنے اس پہلے طبقہ سے جو اس سے متصل ہے، اخذ کرے، استنباط میں بھی یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں، تاکہ ان کے اقوال کے دائرہ سے خارج ہو کر خرقِ اجماع نہ ہو جائے۔ اس کے ان اقوال کے جاننے اور سابقین سے مدد لینے کی ضرورت، دوسرے علوم وفنون اور ہنروں اور پیشوں میں بھی پائی جاتی ہے، صرف، نحو، طب، شاعری، لوہاری، نجاری، رنگ ریزی سب اسی وقت حاصل ہوتے ہیں جب ان کے استادوں اور ان کے ساتھ اشکال رکھنے والوں کی صحبت اختیار کی جائے، اس کے بغیر مہارت حاصل ہو جائے ایسا بہت کم ہوتا ہے، اگرچہ عقلاً ایسا ممکن ہے لیکن واقعۃً ہوتا نہیں۔

جب یہ بات متعین ہو گئی کہ سلف کے اقوال وتحقیقات پر اعتماد ضروری ہے تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ جن اقوال پر اعتماد کیا جا رہا ہے، وہ سندِ صحیح سے مروی اور مشہور کتابوں میں مدوّن ہوں، اور ان پر ایسا کام ہوا ہو کہ اس میں راجح اور مرجوح اور عام وخاص کا امتیاز آسان ہو، جہاں اطلاق پایا جاتا ہے

وہاں یہ پتہ چل سکے کہ اس میں مقید کیا ہے؟ مختلف اقوال میں تطبیق دی جا چکی ہو اور احکام کے علل پر روشنی ڈالی گئی ہو، نہیں تو ایسے مذاہب و اجتہادات پر اعتماد صحیح نہیں ہوگا، ان پچھلے ادوار میں کوئی مذہب (فقہی) بھی ایسا نہیں ہے جس میں یہ صفات پائی جاتی ہوں اور یہ شرطیں پوری ہوتی ہوں، سوائے ان مذاہب اربعہ کے۔

جب ان مذاہبِ اربعہ کے علاوہ دیگر تمام مذاہب حقہ مٹ گئے، تو اپنی مذاہبِ اربعہ کی اتباع سوادِ اعظم کی اتباع مانی جائے گی اور ان کی اتباع سے خروج سوادِ اعظم سے خروج مانا جائے گا۔[1]

ان مذاہب کی اتباع بھی علی العموم نہیں بلکہ کسی ایک مذہبِ معین کی اتباع لازم ہے دوسری صدی سے قبل تک اس میں توسع تھا، مگر اس کے بعد یہ توسع ختم کر دیا گیا۔ اس لیے کہ اب نہ وہ ورع و احتیاط رہی، اور نہ وہ خوفِ خدا اور جذبۂ تحقیق حق باقی رہا۔ اگر آج اس بات کی کھلی آزادی دے دی جائے کہ جس مجتہد کا چاہو قول اختیار کر لو تو دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا، کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ منفرد اقوال ایسے ملتے ہیں جن کو خواہشاتِ نفس کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحب نے انہی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے بڑی تاکید کے ساتھ کہا ہے کہ

وبعد المأئین ظهر فیهم	دوسری صدی ہجری کے بعد متعینہ طور پر
التمذهب للمجتهدین بأعیانهم	کسی مجتہد کے مذہب کو اختیار کرنے کا رجحان
وقلّ من کان لا یعتمد علی مذهب	پیدا ہوا اور بہت کم لوگ ایسے رہے جو کسی
مجتهد بعینه وکان هذا هو الواجب فی	معین مذہب کے پابند نہ ہوں اور اس زمانے
ذلك الزمان[2]	میں یہی واجب تھا۔

---

[1] ولما اندرست المذاهب الحقة الا هذه الاربعة كان اتباعها اتباعًا للسواد الاعظم والخروج عنها خروجًا عن السواد الاعظم (عقد الجید ص ۳۷-۳۸)

[2] الانصاف ص ۷۰

تقلید واجب لغیرہ ہے

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جو چیز عہدِ نبوت میں واجب نہ تھی وہ بعد میں کیسے واجب ہوگئی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ واجب کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب لعینہ، دوسرے واجب لغیرہ، واجب لعینہ تو وہی چیزیں ہیں جن کو عہدِ رسالت میں واجب کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان میں اضافہ نہیں ہو سکتا، لیکن واجب لغیرہ میں اضافہ ہو سکتا ہے، وہ اس طرح کہ مقصد تو ایک واجب کی ادائیگی ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس واجب کی ادائیگی کا کسی زمانہ میں صرف ایک طریقہ رہ جائے تو وہ طریقہ واجب ہو جاتا ہے۔ مثلاً عہدِ رسالت میں احادیث کی حفاظت واجب تھی لیکن کتابت واجب نہ تھی، کیونکہ حفاظتِ حدیث کا فریضہ محض حافظہ سے بھی ادا ہو سکتا تھا۔ لیکن بعد میں جب حافظوں پر اعتماد نہ رہا، تو حفاظتِ حدیث کا کوئی طریقہ بجز کتابت کے باقی نہ رہا، اس لیے کتابت واجب ہوگئی، اسی طرح عہدِ صحابہ و تابعین میں غیر مجتہد کے لیے مطلق تقلید واجب تھی، لیکن جب تقلیدِ مطلق کا راستہ پُرخطر ہوگیا تو اب صرف تقلیدِ شخصی ہی کو واجب قرار دیا گیا[1]

اس کلیہ کے مطابق اگر کہیں مذہبِ حنفی کے سوا کسی دوسرے مذہب کے علماء و فقہاء نہ ہوں تو مذہبِ حنفی ہی کی تقلید لازم ہے۔ اس سے خروج جائز نہیں، اس لیے کہ مذہبِ حنفی سے خروج اسلام سے خروج کا سبب بن جائے گا[2]

غرض بحالاتِ موجودہ عامی شخص کے لیے شریعت پر عمل کرنے کی واحد صورت یہ ہے کہ وہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک امام کی تقلید کرے حضرت شاہ صاحب نے اس

---

[1] الانصاف ص ۷۷، ۷۸

[2] وعلیٰ ھٰذا ینبغی ان القیاس وجوب التقلید لامام بعینہٖ فانہ قد یکون واجبًا وقد لا یکون واجبًا فاذا کان انسان جاھل فی بلاد الھند او فی بلاد ما وراء النہر ولیس ھناک عالم شافعی ولا مالکی ولا حنبلی ولا کتاب من کتب ھٰذہ المذاھب وجب علیہ ان یقلد لمذھب ابی حنیفۃ ویحرم علیہ ان یخرج من مذھبہ لانہ حینئذٍ یخلع ویبقیٰ سُدًی مہملًا (الانصاف ص ۷۹)

پر امت کا اجماع نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

ان هٰذه المذاهب الاربعة	مذاہب اربعہ جو تحریری صورت میں موجود
المدوّنة المحرّرة قد اجتمعت الامة	ہیں، پوری امت یا کم از کم امت کے قابل لحاظ
ای من یعتدّ منها علی جواز تقلیدها الی یومنا	طبقہ نے آج تک ان کی تقلید کے جواز پر اتفاق
هٰذا وفی ذالك من المصالح مالا یخفی	کیا ہے۔ ان میں جو مصالح و اسرار ہیں بالخصوص
لاسیما فی هٰذه الایام التی قصرت فیها	موجودہ حالات میں جبکہ ہمتیں کوتاہ ہیں، ہوا پرستی
الهمم جدّا واشربت النفوس الهوٰی و	کا دور دورہ ہے اور ہر شخص اپنی رائے پر نازاں
اُعجب کل ذی رائی برائه [1]	ہے، وہ مخفی نہیں ہے۔

اس طرح شاہ صاحب نے تقلید کے تمام گوشوں پر محققانہ کلام کیا ہے اور اس پر وارد ہونے والے تمام اشکالات کا بھی ازالہ کر دیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ شاہ صاحب غیر مقلد تھے۔ حیرت ہے تقلید کی اتنی مدلل و محقق وکالت کرنے والا شخص غیر مقلد کیوں قرار پا سکتا ہے؟ صحیح ہے کہ شاہ صاحب نے بعض چیزوں میں مذہب حنفی سے اختلاف کیا ہے، لیکن جب امام بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور عباس الاصم اپنے مذہب سے بعض اختلافات کے باوجود شاہ صاحب کے نزدیک دائرۂ تقلید سے خارج نہیں ہیں، بلکہ ابن جریر طبری اپنے شدید اختلافات کے باوجود مذہب شافعی سے خارج نہیں ہیں[1]۔ تو پھر شاہ صاحب اپنے بعض اختلافات کی بنا پر مذہب حنفی سے خارج کیسے قرار پا سکتے ہیں؟

پھر اگر شاہ صاحب کے نزدیک تقلید اور بالخصوص ائمہ اربعہ کی تخصیص اتنی ہی غیر ضروری چیز ہوتی تو "الانصاف" میں مستقل یہ باب قائم نہ فرماتے:

باب تاکید الاخذ بهٰذه المذاهب	یعنی مذاہب اربعہ کی تقلید ضروری ہے اور
الاربعة والتشدید فی ترکها والخروج عنها	ان سے خروج سخت گناہ ہے۔

اس باب کے تحت شاہ صاحب نے مختلف وجوہ سے ثابت کیا ہے کہ ان مذاہب اربعہ کی تقلید کیوں ضروری ہے؟ اربابِ نظر کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔ (باقی)

---

[1] بعض علماء نے طبری کو شافعیہ سے خارج قرار دیا ہے مگر شاہ صاحب کو اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک طبری کا شمار شافعیہ ہی میں ہونا چاہیے۔ الانصاف ص ۷۶

ترجمان القرآن
میں جمالِ فطرت کا مطالعہ

ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی

اللہ تعالیٰ اس کائنات کا نور اور حسن ہے۔ اس نے اپنے نور و حسن کے اظہار کے لیے خوبصورت کائنات بنائی اور اس کے تعارف کے لیے قرآن کی شکل میں خوبصورت صحیفۂ ہدایت بھیجا۔ پھر انسانوں کو دعوت دی کہ وہ ایک طرف جمالِ کائنات کا مشاہدہ کریں، دوسری طرف قرآن کا مطالعہ کریں اور اس کے منطقی نتیجہ تک پہونچنے کی کوشش کریں۔ یعنی آثار کو دیکھیں اور مؤثر تک پہونچیں، مصنوعات کو دیکھیں اور صانع کی عظمت کا اعتراف کریں، تخلیق کو دیکھیں اور خالق کی رفعتوں کا اندازہ لگائیں اور مشاہدۂ فطرت کے اس سفر میں قرآن کو اپنا رہنما اور قائد بنائیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی ربوبیت کو اپنی طاقت کے بل پر نہیں منواتا، بلکہ اپنی تخلیق اور صناعی کے حوالہ سے اپنی خلاقیت کا کلمہ پڑھواتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء) نے قرآن کریم کی ترجمانی کرتے ہوئے، ان تمام مقامات کا نہایت باریکی، شگفتگی اور والہانہ انداز سے مطالعہ کیا ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے جمالِ فطرت، حسنِ کائنات اور کرشمۂ تخلیق کا اظہار یا اشارہ کیا ہے۔ پھر ان سارے بیانات کو اس خوبصورت انداز سے باہم مربوط کیا ہے کہ پورا قرآن فطرت کا حسین گلدستہ نظر آنے لگتا ہے۔ جہاں جمالِ فطرت کا اجمالی ذکر ہے وہاں مولانا آزاد کا قلم اس کی تفصیل اس طرح بیان کرتا ہے جیسے شبنم کے قطرے کلی کا منہ کھول کر اسے پھول بنا دیتے ہیں اور جہاں جہاں قرآن میں حسنِ فطرت کے مظاہر کی تفصیل اور اس کے مطالعہ کی دعوت ہے ان مقامات کو مولانا آزاد ایک مصور کی آنکھ سے دیکھتے اور شاعر کی زبان سے بیان کرتے ہیں۔ ایسے مقامات پر مولانا آزاد کا رہوارِ قلم اپنی جولانیاں دکھاتا اور قاری کو مسحور کر لیتا ہے۔

مولانا آزاد کی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے نہ صرف قرآن کے مقاماتِ جمال کو جذب و کیف کے ساتھ لکھا ہے، بلکہ وہ مذاہب کے ماننے والوں اور حکما و فلاسفہ کے یہاں اس حسن کے مظاہر کو دیکھنے، سمجھنے اور ان کے اطلاق کی تعیین میں جو لغزشیں ہوئی ہیں ان کو بھی درست کرتے چلے جاتے ہیں اور حسنِ فطرت بے نقاب و بے غبار ہو کر قاری کے سامنے آجاتا ہے۔

اردو تفسیروں کے ذخیرہ میں شاید ہی کوئی ایسی تفسیر ہو جس میں قرآن کے جمالیاتی مطالعہ پر اتنی توجہ دی گئی ہو جتنی کہ ترجمان القرآن میں نظر آتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب قاری ان مقامات کو پڑھتا ہے تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کائنات کی پوری دلکشی، خوبصورتی اور رعنائی قرآنی آیات کے آئینہ میں جھلک رہی ہے اور وہ ایک خوبصورت ترین منظر نامہ میں اپنے خدا سے ہم کلام ہے اور اس کا دل بار بار پکارتا ہے فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ بقول علامہ اقبال:

حسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن　　دلِ انساں کو تراحسنِ کلام آئینہ

ترجمان القرآن کے یہ مقامات روحِ قرآن اور حسنِ قدرت کا عاشقانہ اظہار بھی ہیں اور اردو زبان و ادب کا شاہکار بھی۔ جب فکر کی پاکیزگی فن کی خوبصورتی میں ڈھلتی ہے تو ادب عالیہ نمود پاتا ہے اور اس کی زندہ مثال مولانا آزاد کے یہ مباحث ہیں جو قرآنی جمالیات کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔ مولانا آزاد نے جمالِ فطرت کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے۔

"فطرت کے افادہ و فیضان کی سب سے بڑی بخشائش اس کا عالمگیر حسن و جمال ہے۔ فطرت صرف بناتی اور سنوارتی ہی نہیں، بلکہ اس طرح بناتی اور سنوارتی ہے کہ اس کے ہر بناؤ میں حسن و زیبائش کا جلوہ اور اس کے ہر ظہور میں نظر افروزی کی نمود پیدا ہو گئی ہے۔ کائناتِ ہستی کو اس کی مجموعی حیثیت میں دیکھو یا اس کے ایک ایک گوشۂ خلقت پر نظر ڈالو اس کا کوئی رخ نہیں جس پر حسن و رعنائی نے ایک نقابِ زیبائش نہ ڈال دی ہو ستاروں کا نظام اور ان کی سیر و گردش، سورج کی روشنی اور اس کی بوقلمونی، چاند کی گردش اور اس کا اتار چڑھاؤ، فضاء آسمانی کی وسعت اور اس کی نیرنگیاں، بارش کا سماں اور اس کے تغیرات، سمندر کا منظر اور دریاؤں کی روانی، پہاڑوں کی بلندیاں اور وادیوں کا نشیب، حیوانات کے اجسام اور ان کا تنوع، نباتات کی صورت آرائیاں اور باغ و چمن

کی رعنائیاں، پھولوں کی عطر بیزی اور پرندوں کی نغمہ سنجی، صبح کا چہرۂ خنداں اور شام کا جلوۂ محجوب غرض یہ کہ تمام تماشا گاہِ ہستی حسن کی نمائش اور نظر افروزی کی جلوہ گاہ ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس پردۂ ہستی کے پیچھے حسن افروزی و جلوہ آرائی کی کوئی قوت کام کر رہی ہے جو چاہتی ہے کہ جو کچھ بھی ظہور میں آئے حسن و زیبائش کے ساتھ ظہور میں آئے اور کارخانۂ ہستی کا ہر گوشہ نگاہ کے لیے بہشتِ راحت و سکون بن جائے۔

دراصل کائناتِ ہستی کا مایۂ خمیر ہی حسن و زیبائی ہے۔ فطرت نے جس طرح اس کے بناؤ کے لیے مادی عناصر پیدا کیے، اسی طرح اس کی خوب روئی اور رعنائی کے لیے معنوی عناصر کا بھی رنگ و روغن آراستہ کر دیا ہے۔ روشنی، رنگ، خوشبو اور نغمہ حسن و رعنائی کے وہ اجزا ہیں جن سے مشاطۂ فطرت چہرۂ وجود کی آرائش کر رہی ہے۔

مشاطہ را بگو کہ براسبابِ حسن بار
چیزے فزوکند کہ تماشا بما رسد[1]

مولانا آزاد سورۂ حجر کی آیت نمبر ۱۶ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ کی تفسیر میں لکھتے ہیں!

"یہ مقام بھی من جملہ ان مقامات کے ہے جہاں قرآن نے جمالِ فطرت سے استدلال کیا ہے، یعنی اس بات سے استدلال کیا ہے کہ کائناتِ ہستی کے تمام مظاہر اس طرح واقع ہوئے ہیں کہ ان میں حسن و جمال کی کیفیت پیدا ہوئی ہے اور یہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ رحمت و فیضان کا کوئی ارادہ یہاں ضرور کام کر رہا ہے جو چاہتا ہے کہ جو کچھ بنے حسن و خوبی کے ساتھ بنے اور اس میں روحوں کے لیے سرور اور نگاہوں کے لیے عیش و نشاط ہو۔

اگر ایک صاحبِ رحمت ہستی کی یہ کارفرمائی نہیں ہے تو پھر کس کی ہے؟ نہیں ہماری فطرت کہہ رہی ہے کہ یہ سب کچھ کسی ایسی ہستی کی کاریگری ہے جو حسن و جمال ہے اور جس نے چاہا ہے کہ حسن و جمال کا فیضان ہو۔

یہاں فرمایا کہ آسمان کو دیکھو: عربی میں "سماء" کے معنی بلندی کے ہیں۔

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۰۲۔ ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی ۱۹۷۷ء

مکان کے لیے اس کی چھت اس کی "سماء" ہوتی ہے۔ پس یہ جو بلندی تمہیں نظر آرہی ہے کس طرح دیکھنے والوں کے لیے حسین و جمیل بنا دی گئی ہے! چاندنی راتوں میں چاند کی شب افروزیاں دیکھو، اندھیری راتوں میں ستاروں کی جلوہ ریزیوں کا نظارہ کرو، صبح جب اپنی ساری دلفریبیوں کے ساتھ آتی ہے، شام جب اپنی ساری رعنائیوں کے ساتھ چھپتی ہے، گرمیوں میں صاف و شفاف آسمان کا نکھرنا، بارش میں بادلوں کا ہر طرف سے امنڈنا، شفق کی لالہ گونی، قوسِ قزح کی بوقلمونی، سورج کی ذرہ فشانی، غرض کہ آسمان کا کون سا منظر ہے جس میں نگاہوں کے لیے زینت نہیں؟ جس میں دلوں کے لیے راحت و سکون نہیں؟[1]

مولانا آزاد نے آیتِ جمال کی ترجمانی کرتے وقت دوسری مماثل آیات کو بھی پیش نظر رکھا ہے اور ان تمام آیات کے تناظر میں حسنِ فطرت کی جو دلکش تصویر ابھرتی ہے اس کی ایک جھلک دکھا کر یہ احساس دلایا ہے کہ قدرت کی کرشمہ سازیاں انسان کے لیے تسکین ذوقِ جمال، درسِ عبرت اور روحانی سعادت کے لیے بیش قیمت سرمایہ فراہم کرتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"اسی طرح ان مقامات کا مطالعہ کرو جہاں خصوصیت کے ساتھ جمالِ فطرت سے استدلال کیا ہے۔

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ ۝ وَالْاَرْضَ مَدَدْنٰهَا وَاَلْقَيْنَا فِيْهَا رَوَاسِيَ وَاَنْۢبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍۢ بَهِيْجٍ ۝ تَبْصِرَةً وَّذِكْرٰى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيْبٍ ۝ (ق: ۶-۸)

(کیا کبھی ان لوگوں نے آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھا نہیں کہ کس طرح ہم نے اسے بنایا ہے اور کس طرح اس کے منظر میں خوشنمائی پیدا کر دی ہے اور پھر یہ کہ کہیں بھی اس میں شگاف نہیں اور اسی طرح زمین کو دیکھو؟ کس طرح ہم نے اسے فرش کی طرح پھیلایا اور پہاڑوں کے لنگر ڈال دئے اور پھر کس طرح قسم قسم کی خوبصورت نباتات اگا دیں، پھر اس

---

[1] ترجمان القرآن جلد چہارم صـ۹۲

بندے کے لیے جو حق کی طرف رجوع کرنے والا ہے اس میں غور کرنے کی بات اور نصیحت کی روشنی ہے) وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَّزَيَّنّٰهَا لِلنّٰظِرِيْنَ (الحجر: ۱۶) (اور دیکھو!) ہم نے آسمان سے ستاروں کی گردش کے لیے برج بنائے اور دیکھنے والوں کے لیے ان میں خوشنمائی پیدا کردی) وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ (الملک: ۵) (اور دیکھو! ہم نے دنیا کے آسمان (یعنی کرۂ ارضی کی فضا) کو ستاروں کی قندیلوں سے خوش منظر بنا دیا) وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَ حِيْنَ تَسْرَحُوْنَ (النحل: ۶) (اور دیکھو!) تمہارے لیے چارپایوں کے منظر میں جب شام کے وقت چراگاہ سے واپس لاتے ہو اور جب صبح لے جاتے ہو، ایک طرح کا حسن اور نظر افروزی ہے)[1]

مولانا آزاد اس بات پر زور دیتے ہیں کہ حسن فطرت کے مظاہر کو اپنی کھلی آنکھوں سے دیکھو ہی نہیں بلکہ اس کی قدر کرو، قدرت کے اس خوبصورت عطیہ پر شکر بجالاؤ، یہ نعمتیں فراوانی اور آسانی کے ساتھ تم کو دی گئی ہیں تو ان کی عظمت کے احساس سے غفلت نہ برتو۔ اگر یہ تم سے چھین لی جائیں تو تمہاری زندگی تاریک راہوں میں بھٹک کر رہ جائے گی اور تم خود اپنی زندگی سے بے زار ہو جاؤ گے۔

اس ضمن میں مولانا آزاد نے سورۂ لقمان کی حسب ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے۔

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّلَا هُدًى وَّلَا كِتٰبٍ مُّنِيْرٍ ۝ (لقمان: ۲۰)	کیا تم نے کبھی اس بات پر غور نہیں کیا کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے، وہ سب تمہارے لیے خدا نے مسخر کر دیا ہے اور اپنی تمام نعمتیں ظاہری طور پر بھی اور باطنی طور پر بھی پوری کر دی ہیں۔ انسانوں میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے بارے میں جھگڑتے ہیں بغیر اس کے کہ ان کے پاس کوئی علم ہو یا ہدایت ہو یا کوئی کتاب روشن۔

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۴۲

مولانا آزاد فیضانِ قدرت کی شکرگزاری کا احساس دلانے کے لیے مختلف جغرافیائی اور کائناتی مظاہر کو پیش کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"انسانی طبیعت کی یہ عالمگیر کمزوری ہے کہ جب تک وہ ایک نعمت سے محروم نہیں ہو جاتا، اس کی قدر و قیمت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں کر سکتا، تم گنگا کے کنارے بستے ہو، اس لیے تمہارے نزدیک زندگی کی سب سے زیادہ بے قدر چیز پانی ہے۔ لیکن اگر یہی پانی چوبیس گھنٹے تک میسر نہ آئے تو تمہیں معلوم ہو جائے اس کی قدر و قیمت کا کیا حال ہے۔ یہی حال فطرت کے فیضانِ جمال کا بھی ہے، اس کے عام اور بے پردہ جلوے شب و روز تمہاری نگاہوں کے سامنے سے گذرتے رہتے ہیں، اس لیے تمہیں ان کی قدر و قیمت محسوس نہیں ہوتی۔ صبح اپنی ساری جلوہ آرائیوں کے ساتھ روز آتی ہے۔ اس لیے تم بستر سے سر اٹھانے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ چاندنی اپنی ساری حسن افروزیوں کے ساتھ ہمیشہ نکھرتی رہتی ہے، اس لیے تم کھڑکیاں بند کر کے سو جاتے ہو، لیکن جب یہی شب و روز کے جلوہ ہائے فطرت تمہاری نظروں سے روپوش ہو جاتے ہیں یا تم میں ان کے نظارے و سماع کی استعداد باقی نہیں رہتی تو غور کرو اس وقت تمہارے احساسات کا کیا حال ہوتا ہے؟ کیا تم محسوس نہیں کرتے کہ ان میں سے ہر چیز زندگی کی ایک بے بہا برکت اور معیشت کی ایک عظیم الشان نعمت تھی؟ سرد ملکوں کے باشندوں سے پوچھو جہاں سال کا بڑا حصہ ابر آلود گزرتا ہے، کیا سورج کی کرنوں سے بڑھ کر بھی زندگی کی کوئی مسرت ہو سکتی ہے؟ ایک بیمار سے پوچھو جو نقل و حرکت سے محروم بستر مرض پر پڑا ہے وہ بتائے گا کہ آسمان کی صاف اور نیلگوں فضا کا ایک نظارہ راحت و سکون کی کتنی بڑی دولت ہے۔ ایک اندھا جو کہ بیدائشی اندھا نہ تھا تمہیں بتا سکتا ہے کہ سورج کی روشنی اور باغ و بہار دیکھے بغیر زندگی بسر کرنا کیسی ناقابلِ برداشت مصیبت ہے۔"[1]

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۱۲

زندگی کی مصنوعی مسرتوں اور خود ساختہ سامانِ تعیش پر انسان جان دیتا ہے۔ وہ دولت کے انبار اور جاہ و اقتدار میں مسرت تلاش کرتا ہے۔ وہ قدرت کے فطری عطیات سے صرفِ نظر کر لیتا ہے۔ مولانا آزاد نے سکون و مسرت کے حقیقی سرچشمہ اور عمومی فیضان سے فیض یاب ہونے پر زور دیتے ہوئے کہا ہے:

"جس دنیا میں سورج ہر روز چمکتا ہو، جس دنیا میں صبح ہر روز مسکراتی اور شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو، جس کی راتیں آسمان کی قندیلوں سے مزین اور جس کی چاندنی حسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہو۔ جس کی بہار سبزہ کل سے لدی ہوئی اور جس کی فصلیں لہلہاتے ہوئے کھیتوں سے گراں بار ہوں، جس دنیا میں روشنی اپنی چمک، رنگ اپنی بوقلمونی، خوشبو اپنی عطر بیزی اور موسیقی اپنا نغمہ و آہنگ رکھتی ہو، کیا اس دنیا کا کوئی باشندہ آسائشِ حیات سے محروم اور نعمتِ معیشت سے مفلس ہو سکتا ہے؟ کیا کسی آنکھ کے لیے جو دیکھ سکتی ہو اور کسی دماغ کے لیے جو محسوس کر سکتا ہو، ایک ایسی دنیا میں نامرادی و بدبختی کا گلہ جائز ہے؟ قرآن نے جا بجا انسان کو اس کے اسی کفرانِ نعمت پر توجہ دلائی ہے۔ وَاٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ ۭ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ۭ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ ۝ ابراہیم: ۳۴ (اور اس نے تمہیں وہ تمام چیزیں دیدیں جو تمہیں مطلوب تھیں اور اگر اللہ کی نعمتیں شمار کرنی چاہو تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی شمار نہیں کر سکو گے بلاشبہ انسان بڑا ہی ناانصاف بڑا ہی ناشکرا ہے)[1]

ان عبارتوں میں سلاست و روانی، حسنِ بیان اور بلاغت کے علاوہ حسنِ مدعا کو قاری کے ذہن میں اتار دینے کی جو زبردست قوت ہے وہ اپنی آپ مثال ہے، انسان کو خوابِ غفلت سے جگانے اور حسنِ فطرت کا احساس اور اعتراف کرنے اور اس سے اپنی زندگی کو باغ و بہار بنانے کی زبردست دعوت موجود ہے۔ مولانا آزاد نے ایک دوسری جگہ اس کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

---

[1] ایضاً

"ایک لمحہ کے لیے تصور کرو کہ دنیا موجود ہے، مگر حسن و زیبائی کے تمام جلووں اور احساسات سے خالی ہے۔ آسمان ہے مگر فضا کی یہ نگاہ پروری نہیں ہے۔ ستارے ہیں مگر ان کی درخشندگی وجہاں تابی کی یہ جلوہ آرائی نہیں ہے، درخت ہیں مگر بغیر سبزی کے، پھول ہیں مگر بغیر رنگ و بو کے، اشیا کا اعتدال، اجسام کا تناسب، صداؤں کا ترنم، روشنی و رنگ کی بوقلمونی، ان میں سے کوئی چیز بھی وجود نہیں رکھتی، یا یوں کہا جائے کہ ہم میں ان کا احساس نہیں ہے۔ غور کرو! ایک ایسی دنیا کے ساتھ زندگی کا تصور کیسا بھیانک اور ہولناک منظر پیش کرتا ہے؟ ایسی زندگی جس میں نہ تو حسن کا احساس ہو نہ حسن کی جلوہ آرائی، نہ نگاہ کے لیے سرور ہو نہ سامعہ کے لیے حلاوت، نہ جذبات کی دقت ہو نہ محسوسات کی لطافت، یقیناً عذابِ جاں کی ہی ایسی حالت ہوتی جس کا تصور بھی ہمارے لیے ناقابلِ برداشت ہے۔

لیکن جس قدرت نے ہمیں زندگی دی، اس نے یہ بھی ضروری سمجھا کہ زندگی کی سب سے بڑی نعمت، یعنی حسن و زیبائی کی بخشش سے بھی مالا مال کر دے، اس نے ایک ہاتھ سے ہمیں حسن کا احساس دیا، دوسرے ہاتھ سے تمام دنیا کو جلوۂ حسن بنا دیا۔"[1]

مناظرِ قدرت اور مظاہرِ فطرت میں بوقلمونی، نیرنگی اور اختلاف نظر آتا ہے۔ یہ سب حسنِ کائنات کی توسیع و تنوع اور تکمیل کے لیے ہے۔ قرآن میں جا بجا اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اس حکمتِ اختلاف کی اس طرح توجیہ کی ہے:

"انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ یکسانی سے اکتاتی ہے اور تبدیلی و تنوع میں خوشگواری و کیفیت محسوس کرتی ہے، پس اگر کائناتِ ہستی میں محض یکسانی و یک رنگی ہی ہوتی تو یہ دلچسپی اور خوش گواری پیدا نہ ہو سکتی جو اس کے ہر گوشہ میں ہمیں نظر آ رہی ہے، اوقات کا اختلاف، موسموں کا اختلاف، خشکی و تری کا اختلاف، مناظرِ طبیعت اور اشیاءِ خلقت کا

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۰۸-۹

اختلاف جہاں بے شمار مصلحتیں اور فوائد رکھتا ہے وہاں ایک بڑی مصلحت دنیا کی زیب و زینت اور معیشت کی تسکین و راحت بھی ہے۔

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے[1]

مولانا آزاد نے مظاہرِ فطرت کے اختلاف کو ایک دوسرے پہلو سے حسنِ قدرت کا حصہ بتایا ہے۔ وہ سوال کرتے ہیں کہ بلبل و قمری کی نغمہ سنجیوں کے ساتھ زاغ و زغن کا شور و غوغا کیوں ہے؟ پھر انھوں نے اس کا جواب موسیقی کے زیر و بم اور اتار چڑھاؤ سے دیا ہے جن سے ہلکے سر بھی نکلتے ہیں اور موٹے اور بلند صدائیں بھی، پھر ان تمام سروں کے ملنے سے موسیقی کی حلاوت پیدا ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"یہی حال موسیقیٔ فطرت کے زیر و بم کا ہے۔ تمہیں کوّے کی کائیں کائیں اور چیل کی چیخ میں کوئی دلکشی محسوس نہیں ہوتی، لیکن موسیقیٔ فطرت کی تالیف کے لیے جس طرح قمری و بلبل کا ہلکا سر ضروری تھا، اسی طرح زاغ و زغن کا بھاری اور کرخت سر بھی ناگزیر تھا، بلبل و قمری کو اس سرگم کا اتار سمجھو اور زاغ و زغن کو چڑھاؤ۔

بر اہل ذوق در فیض نمی بندد نوائے بلبل اگر نیست صوت زاغ و زغن

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ ۚ اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا ۝ (بنی اسرائیل: ۴۴)[2]

مولانا آزاد جب 'جمالِ فطرت' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو کائنات کے ظاہری حسن و جمال کو بھی اس میں شامل کرتے ہیں، کیوں کہ روح اگر مجروح یا مفقود ہو تو جسم کی خوبصورتی بے معنی ہے۔ وہ اہلِ نظر کو جمال کے باطنی پہلو کی طرف متوجہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"پھر فطرت کی بخشائش جمال کے اس گوشہ پر بھی نظر ڈالو۔ اس نے جس طرح جسم و صورت کو حسن و زیبائی بخشی، اسی طرح اس کی معنویت کو

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۲۷ [2] ایضاً ص ۱۰۵

بھی جمال معنوی سے آراستہ کر دیا جسم وصورت کا جمال یہ ہے کہ ہر وجود کے ڈیل ڈول اور اعضا وجوارح میں تناسب ہے۔ معنویت کا جمال یہ ہے کہ ہر چیز کی کیفیت اور باطنی قوتوں میں اعتدال ہے، اسی کیفیت کے اعتدال سے خواص اور فوائد پیدا ہوتے ہیں اور یہی اعتدال ہے جس نے حیوانات میں ادراک و حواس کی قوتیں بیدار کر دیں، اور پھر انسان کے درجہ میں پہونچ کر جوہر عقل و فکر کا چراغ روشن کر دیا"۔ [1]

علامہ اقبال کے یہاں یہ نکتہ کسی قدر وضاحت کے ساتھ ملتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں — غافل تو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے
غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال — خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے؟
ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی — ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

مولانا آزاد نے یہاں ایک خالص فلسفیانہ مسئلہ سے تعرض کیا ہے کہ مادی عناصر کی ترکیب وامتزاج سے ماورائے مادہ جوہر کس طرح وجود میں آیا؟ یعنی حیوانات میں احساس وادراک اور انسان میں عقل وفکر کا چراغ کس طرح روشن ہوا؟ اس کے جواب میں مولانا آزاد نے چیونٹی اور شہد کی مکھی کی مثال سے قدرت کی کرشمہ سازی کا تعارف کرایا ہے کہ کس طرح سوئی کے برابر دماغ رکھنے والے حقیر ذرے میں احساس وادراک، محنت واستقلال، ترتیب وتناسب، نظم وضبط اور صنعت واختراع کی ساری قوتیں مخفی ہوتی ہیں اور بطور نتیجہ لکھا ہے:

"قرآن کہتا ہے: یہ اس لیے ہے کہ رحمت کا مقتضا جمال تھا اور ضروری تھا کہ جس طرح اس نے جمالِ صوری سے دنیا آراستہ کر دی ہے اسی طرح جمالِ معنوی کی بخشائشوں سے بھی اسے مالا مال کر دیتی ہے ذٰلِكَ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ ۝ الَّذِيْٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ ۝ (السجدہ: ۷) [2]

قرآن میں جمالِ فطرت کا بیان مختلف اسالیب میں ہوا ہے اور بار بار ہوا ہے

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول صـ۱۱۲

اور اس کی تعبیر میں بھی مختلف الفاظ اور اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ کہیں حسن کا لفظ استعمال ہوا ہے کہیں جمال کا، کہیں زینت کا، کہیں موزوں کا، کہیں تسویہ کا، کہیں عدل کا کہیں اتقان کا، اور کہیں تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں گفتگو کی گئی ہے۔ مولانا آزاد نے ان اصطلاحوں کو ایک خاص ڈھنگ اور منطقی ترتیب سے پیش کیا جس سے قرآن میں مختلف مقامات پر استعمال شدہ یہ اصطلاحیں تسبیح کے دانوں کی طرح باہم مربوط نظر آتی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"جس چیز کو ہم جمال کہتے ہیں اس کی حقیقت کیا ہے؟ موزونیت اور تناسب۔ یہی موزونیت اور تناسب ہے جو بناؤ اور خوبی کے تمام مظاہر کی اصل ہے۔ وَاَنْۢبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُوْنٍ الحجر: ۱۹ (ہم نے زمین میں ہر چیز موزونیت اور تناسب رکھنے والی اگائی) اسی معنی میں قرآن 'تسویہ' کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ تسویہ کے معنی ہیں کسی چیز کو اسی طرح ٹھیک ٹھیک درست کر دینا کہ اس کی ہر بات خوبی و مناسبت کے ساتھ ہو، اَلَّذِيْ خَلَقَ فَسَوّٰى وَالَّذِيْ قَدَّرَ فَهَدٰى الاعلیٰ: ۳ (وہ پروردگار جس نے ہر چیز پیدا کی، پھر ٹھیک ٹھیک خوبی و مناسبت کے ساتھ درست کر دی اور وہ جس نے ہر وجود کے لیے ایک اندازہ ٹھہرایا، پھر اس پر زندگی کی راہ کھول دی) اَلَّذِيْ خَلَقَكَ فَسَوّٰكَ فَعَدَلَكَ فِيْٓ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ الانفطار: ۷ (وہ پروردگار جس نے تمہیں پیدا کیا، پھر ٹھیک ٹھیک درست کر دیا، پھر اعتدال و تناسب ملحوظ رکھا، پھر جیسی صورت بنانی چاہی اسی کے مطابق ترتیب دے دی)

یہی حقیقت ہے جسے قرآن نے 'اتقان' سے بھی تعبیر کیا ہے یعنی کائنات ہستی کی ہر چیز کا درستگی و استواری کے ساتھ ہونا کہ کہیں بھی اس میں خلل، نقصان، بے ڈھنگاپن، اوچ نیچ، ناہمواری نظر نہیں آسکتی صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِيْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ النمل: ۸۸ (یہ اللہ کی کاریگری ہے جس نے ہر چیز درستگی و استواری کے ساتھ بنائی)[1]

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۴۲-۱۲۳

قدرت نے ہر چیز کو موزونیت اور توازن کے ساتھ بنایا ہے۔ یہی کائنات کے توازن اور حسن کا راز ہے، پرندوں کو دیکھئے اور پیڑ پودوں کو دیکھئے، ان میں موزونیت کی ایسی حسین مثالیں موجود ہیں کہ دل اللہ کی صناعی پر سجدہ ریز ہو جاتا ہے۔ چند پھول تو ایسے ہیں جیسے پھول سونگھی کہ جب تک ایک لمبی چونچ والی چڑیا ان کو چھوئے نہیں تو وہ کھلتے ہی نہیں۔ ایسی چڑیوں کی چونچ کی بناوٹ اور پھول کے لبوں کی بندش دونوں ایک دوسرے سے موزونیت کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ قدرت کے خزانے میں ایسی مثالیں بے شمار ہیں[1]۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے سورۂ الحجر کی تفسیر میں اس نکتہ کو اس طرح ابھارا ہے:

"زمین میں جتنی نباتات اگتی ہیں سب کے لیے حکمتِ الٰہی نے ایک خاص اندازہ ٹھہرا دیا ہے۔ ہر چیز اپنی نوعیت، اپنی کمیت، اپنی کیفیت میں ایک جچی تلی حالت رکھتی ہے جس سے کبھی باہر نہیں جا سکتی ممکن نہیں کہ گھاس کی ایک شاخ بھی ایسی اگ آئے جو گھاس کے مقررہ انداز سے اور تناسب کے خلاف ہو۔ طرح طرح کے نخلے طرح طرح کے پھول، طرح طرح پھل، طرح طرح کی سبزیاں، طرح طرح کے درخت طرح طرح کی گھاسیں ہر طرف اگ رہی ہیں اور نہیں معلوم کب سے اگ رہی ہیں۔ لیکن کوئی چیز بھی ان میں ایسی ہے جس کی شکل، ڈیل ڈول، رنگ، خوش بو، مزہ اور خاصہ ایک خاص مقررہ اندازے پر نہ ہو اور ٹھیک ٹھیک کانٹے کی تول نہ ہو؟ گیہوں کا ایک دانہ اٹھاؤ، پھول کی ایک کلی توڑ لو، گھاس کی ایک پتی سامنے رکھ لو اور دیکھو ان کی ساری باتیں کس طرح تلی ہوئی ہیں اور کس دقیقہ سنجی کے ساتھ سانچے میں ڈھلی ہوئی ہیں۔ اگر حجم ہے تو اس کا ایک مقررہ اندازہ ہے۔ لاکھ مرتبہ بوؤ، کروڑ مرتبہ بوؤ، اس اندازے

---

[1] حیوانات اور نباتات، قدرت کی کرشمہ سازیوں کا سائنٹفک جائزہ پروفیسر حافظ شائق احمد یحییٰ نے اپنی تازہ حسب ذیل کتاب میں لیا ہے: - Importance of Wild Life Conserva-tion from Islamic Perspective (New Delhi 2003)

میں فرق آنے والا نہیں۔ اگر شکل ہے تو اس کا ایک خاص اندازہ ہے۔ وہ چیز جب اگے گی اسی شکل میں اُگے گی۔ اگر رنگت ہے، خوش بو ہے۔ مزہ ہے خاصہ ہے تو سب کا ایک مقررہ اندازہ ہے اور یہ اندازہ قطعی ہے۔ دائمی ہے، اٹل ہے، امٹ ہے اور ہمیشہ اس یکسانیت کے ساتھ ظہور میں آتا ہے گویا مٹی کے ایک ایک ذرہ میں ایک ایک ترازو رکھ دیا گیا ہے اور وہ ایک ایک دانے، ایک ایک پتے، ایک ایک پھول کو تول تول کر بانٹ رہا ہے۔ ممکن نہیں اس تول میں کبھی خرابی پڑے۔"[1]

دنیا کے بعض مذاہب نے روحانیت کے نام پر ترکِ دنیا کی تبلیغ کی ہے اور رہبانیت اختیار کرنے کی تعلیم دی ہے۔ بودھ اور مزدک کے مذاہب میں رہبانیت کا عنصر موجود ہے، جب کہ عیسائی مذہب میں ایک غالب عنصر کی حیثیت میں بھرا ہے۔ مولانا آزاد رہبانیت کو اصلاً جمالِ روحانیت کی ضد سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک رہبانیت "زینت اللہ" کا انکار ہے، ان کے استدلال میں بڑا وزن ہے کہ اللہ کی نعمتوں کا استعمال روحانی سعادت کے خلاف نہیں، بلکہ ان کا غلط استعمال روحانی سعادت کے خلاف ہے۔

سورۂ اعراف کی آیت نمبر ۳۲ جس میں عبادت کے وقت زینت اختیار کرنے کا حکم ہے، اس کی تفسیر میں لکھا ہے:

"پیروانِ مذاہب کی عالم گیر گمراہی یہ تھی کہ سمجھتے تھے روحانی سعادت جبھی مل سکتی ہے کہ دنیا ترک کر دی جائے اور خدا پرستی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ زینتوں اور آسائشوں سے کنارہ کش ہو جائیں۔ قرآن کہتا ہے: حقیقت اس کے عین برعکس ہے، تم سمجھتے ہو زندگی کی زینتیں اس لیے ہیں کہ ترک کر دی جائیں، حالانکہ وہ اس لیے ہیں کہ کام میں لائی جائیں، دنیا اور دنیا کی تمام نعمتوں کو ٹھیک طور پر کام میں لانا مشیتِ الٰہی کو پورا کرتا ہے۔ خدا نے زمین میں جو کچھ پیدا کیا ہے سب تمہارے ہی لیے پیدا کیا ہے،

---

[1] ترجمان القرآن جلد چہارم ص ۹۹-۱۰۰

کھاؤ پیو، زینت و آسائش کی تمام نعمتیں کام میں لاؤ مگر حد سے نہ گزر جاؤ، دنیا نہیں دنیا کا بے اعتدالانہ استعمال روحانی سعادت کے خلاف ہے۔ زندگی کی جن زینتوں کو پیروانِ مذاہب خدا پرستی کے خلاف سمجھتے تھے انھیں قرآن "زینت اللہ" یعنی خدا کی زینتوں سے تعبیر کرتا ہے۔

یہ آیت قرآن کا ایک انقلاب انگیز اعلان ہے جس نے انسان کی دینی زینت کی بنیادیں الٹ دیں، وہ دنیا جو نجات وسعادت کی طلب میں دنیا ترک کر رہی تھی اب اسی نجات وسعادت کو دنیا کی تفسیر و ترقی میں ڈھونڈھنے لگی۔[1]

تمام متکلمین کی طرح مولانا آزاد نے بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کو جمالِ کائنات کے مصادر کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور اس کے اطلاقی پہلو کو غیر معمولی اہمیت دی ہے۔

ہرچہ دیدم در جہاں جز تو نیست　　یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو

مولانا روم نے تو خاص طور پر حسنِ کائنات کو حسنِ قدرت کا انعکاس قرار دیتے ہوئے کہا ہے:

خلق را چوں آب داں آب زلال　　اندر آں تاباں صفاتِ ذوالجلال

مولانا آزاد نے بھی ترجمان القرآن میں صفاتِ الٰہی کی تفسیر میں اس کے اطلاقی حسن کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے اور جمالِ کائنات کو صفاتِ الٰہی کے ظہور کے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں!

"قرآن نے خدا کی صفتوں کا جو تصور ہم میں پیدا کرنا چاہا ہے وہ سرتاسر حسن وخوبی کا تصور ہے چنانچہ وہ خدا کی تمام صفتوں کو "حُسنیٰ" قرار دیتا ہے یعنی خوبی وجمال کی صفتیں، یہ صفتیں کیا ہیں؟ قرآن نے جا بجا بیان کی ہیں اور شمار کی گئیں تو ۹۹ نکلیں۔ ان تمام صفتوں کے معانی پر غور کرو گے تو معلوم ہو جائے گا کہ قرآن کا تصور کس درجہ بلند اور کامل ہے۔ صرف ان صفات کے معانی پر تدبر کر کے ہم کائناتِ ہستی کے بے شمار اسرار و دقائق کی معرفت حاصل کر لے سکتے ہیں کیوں کہ یہاں جو کچھ ہے انہی صفات

---

[1] ترجمان القرآن جلد سوم صفحہ ۲

کا ظہور ہے۔[1]

اس ضمن میں مولانا آزاد نے یہودیت، عیسائیت اور بدھ مت میں پائے جانے والے تصوراتِ صفاتِ الٰہی کی نارسائیوں کا بھی محاسبہ کیا ہے اور قرآن کی مکمل تعبیرِ حسن کو اجاگر کرتے ہوئے کہا ہے!

"نزولِ قرآن کے وقت یہودی تصور میں قہر و غضب کا عنصر غالب تھا، مجوسی تصور نے نور و ظلمت کی دو مساویانہ قوتیں الگ الگ بنالی تھیں، مسیحی تصور نے رحم و محبت پر زور دیا تھا۔ لیکن جزا کی حقیقت مستور ہوگئی تھی۔ اسی طرح پیروانِ بدھ نے بھی صرف رحم و محبت پر زور دیا، عدالت نمایاں نہیں ہوئی۔ گویا جہاں تک رحمت و جمال کا تعلق ہے یا تو قہر و غضب کا عنصر غالب تھا، یا مساوی تھا یا پھر رحمت و محبت آئی تھی تو اس طرح آئی تھی کہ عدالت کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رہی تھی۔

لیکن قرآن نے ایک طرف رحمت و جمال کا ایک ایسا کامل تصور پیدا کیا کہ قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ ہی نہ رہی، دوسری طرف جزائے عمل کا سررشتہ بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا، کیوں کہ جزا کا اعتقاد قہر و غضب کی بنا پر نہیں، بلکہ عدالت کی بنا پر قائم کر دیا۔ چنانچہ صفاتِ الٰہی کے بارے میں اس کا عام اعلان یہ ہے! قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِادْعُوا الرَّحْمٰنَ ؕ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ج۔ بنی اسرائیل: ۱۱۰ (اے پیغمبر! ان سے کہہ دو تم خدا کو اللہ کے نام سے پکارو یا رحمٰن کہہ کر پکارو، جس صفت سے پکارو اس کی ساری صفتیں حسن و خوبی کی صفتیں ہیں)[2]

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جمالِ کائنات اسماءِ حسنیٰ یا صفاتِ الٰہی کا انعکاس ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر قہاری و جباری کی صفات کو کس طرح عکسِ جمال ثابت کیا جائے گا۔ مولانا آزاد نے اس سوال کا بھی مناسب جواب دیا ہے:

"(اللہ کی صفات) میں ایسی صفتیں بھی ہیں جو بظاہر قہر و جلال کی صفتیں ہیں

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول صـ۳۱۲ [2] ایضاً صـ۳۱۳

مثلاً جبّار و قہّار لیکن قرآن کہتا ہے وہ اسماء حسنیٰ ہیں، کیوں کہ ان میں قدرت وعدالت کا ظہور ہوا ہے اور قدرت وعدالت حسن وخوبی ہے، خوں خواری وخوف ناکی نہیں ہے۔ چنانچہ سورۂ حشر میں صفاتِ رحمت وجمال کے ساتھ قہر وجلال کا بھی ذکر کیا ہے اور پھر متصلاً ان سب کو "اسماء حسنیٰ" قرار دیا ہے۔

هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یُشْرِكُوْنَ ۝ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى یُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ ۝ (الحشر: ۲۳-۲۴)

(وہ اللہ ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ الملک ہے، القدوس ہے، السلام ہے، المؤمن ہے، المہیمن ہے، العزیز الجبار ہے، المتکبر ہے اور اس سارے سے پاک ہے جو لوگوں نے اس کی معبودیت میں بنا رکھے ہیں۔ وہ الخالق ہے، البارئ ہے، المصوّر ہے۔ (غرض کہ) اس کے لیے حسن وخوبی کی صفتیں ہیں، آسمان وزمین میں جتنی بھی مخلوقات ہیں اس کی پاکی اور عظمت کی شہادت دے رہی ہیں اور بلاشبہ وہ ہی ہے جو حکمت کے ساتھ غلبہ توانائی بھی رکھنے والا ہے۔)[1]

مسلم فلاسفہ اور متکلمین کے یہاں اللہ کی صفتِ جمال کے ساتھ ساتھ صفتِ جلال کا موضوع یکساں دلچسپی اور توجہ کا حامل رہا ہے، ان دونوں صفات کو تعبیر وتکمیل کے لیے لازمی خوبیوں کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ علامہ اقبال نے اس نکتہ کی وضاحت اس طرح کی ہے:

نہ ہو جلال تو حسنِ جمال بے تاثیر — نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک
قہاری وغفاری وقدوسی وجبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
بے تجلی نیست آدم را ثبات — جلوہ ما فرد وملت را حیات
ہر دو از توحید می گیرد کمال — زندگی ایں را جمال آں را جلال

اللہ کی صفاتِ کاملہ کے ذریعہ کائنات کی تخلیق، تعمیر اور تحسین وتزئین ہوئی

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول صـ۳۱۴

ہے۔ خصوصیت کے ساتھ اللہ کی تین صفات: ربوبیت، رحمت اور عدالت جمالِ فطرت کا سرچشمہ ہیں۔ مولانا آزاد نے ان تینوں صفات کی اس طرح تشریح کی ہے اور مظاہرِ فطرت پر ان کا انطباق اس طرح کیا ہے کہ انسان محسوس کرنے لگتا ہے کہ قدرت کی مہربانیاں ہر آن کائنات پر سایہ فگن ہیں اور ہر لمحہ اس کے امنڈتے فیضان کو انسان اپنی برہنہ آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ فرماتے ہیں:

"جس طرح کارخانۂ خلقت اپنے وجود و بقا کے لیے ربوبیت اور رحمت کا محتاج ہے اسی طرح عدالت کا بھی محتاج ہے۔ یہی تین معنوی عنصر ہیں جن سے خلقتِ ہستی کا قوام ظہور میں آیا ہے۔ ربوبیت پرورش کرتی ہے، رحمت افادہ و فیضان کا سرچشمہ ہے اور عدالت سے بناؤ اور خوبی ظہور میں آتی ہے اور نقصان و فساد کا ازالہ ہوتا ہے۔"[1]

ربوبیت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ربوبیت یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں سودمند اشیاء کی موجودگی کے ساتھ ان کی بخشش و تقسیم کا بھی ایک نظام موجود ہے، اور فطرت صرف بخشتی ہی نہیں، بلکہ جو کچھ بخشتی ہے ایک مقررہ انتظام اور ایک منضبط ترتیب و مناسبت کے ساتھ بخشتی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں ہر وجود کو زندگی اور بقا کے لیے جس جس چیز کی ضرورت تھی اور جس جس وقت اور جیسی جیسی مقدار میں ضرورت تھی، ٹھیک ٹھیک اسی طرح انہی وقتوں میں اور اسی مقدار میں اسے مل رہی ہے اور اس نظم و انضباط سے تمام کارخانہ حیات چل رہا ہے۔"[2]

فضل و رحمت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"برہانِ ربوبیت کی طرح برہانِ فضل و رحمت بھی اس کی دعوت و ارشاد کا ایک عام اسلوبِ خطاب ہے۔ وہ کہتا ہے! کائناتِ خلقت کی ہر شے میں ایک مقررہ نظام کے ساتھ رحمت و فضل کے مظاہر کا موجود

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول صـ۲۲۳ [2] ترجمان القرآن جلد اول صـ۲۶

ہونا قدرتی طور پر انسان کو یقین دلا دیتا ہے کہ ایک رحمت رکھنے والی ہستی کی کارفرمائیاں یہاں کام کر رہی ہیں، کیوں کہ ممکن نہیں فضل و رحمت کی یہ پوری کائنات موجود ہو اور فضل و رحمت کا کوئی زندہ ارادہ موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ تمام مقامات جن میں کائناتِ خلقت کے افادہ و فیضان، زینت و جمال، موزونیت و اعتدال، تسویہ و اقوام اور تکمیل و اتقان کا ذکر کیا گیا ہے۔ دراصل اسی استدلال پر مبنی ہیں: وَاِلٰـهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ۔ البقرہ: ۱۶۳ (اور دیکھو تمہارا معبود وہی ایک معبود ہے کوئی معبود نہیں مگر اسی کی ایک ذات، رحمت والی اور اپنی رحمت کی بخشائشوں سے ہمیشہ فیض یاب کرنے والی)[1]

ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"انسانی علم و نظر کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کر سکیں کہ یہاں تعمیر کے ساتھ تحسین کیوں ہے؟ مگر قرآن کہتا ہے یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ خالقِ کائنات "الرحمٰن" اور "الرحیم" ہے، یعنی اس میں رحمت ہے اور اس کی رحمت اپنا ظہور و فعل بھی رکھتی ہے۔ رحمت کا مقتضیٰ یہی تھا کہ بخشش ہو، فیضان ہو، جود و احسان ہو، پس اس نے ایک طرف تو ہمیں زندگی اور زندگی کے تمام احساس و عواطف بخش دیے، جو خوشنمائی اور بدنمائی میں امتیاز کرتے اور خوبی و جمال سے کیف و سرور حاصل کرتے ہیں، دوسری طرف کارگاہِ ہستی کو اپنی حسن آرائیوں اور جاں فزائیوں سے اس طرح آراستہ کر دیا کہ اس کا ہر گوشہ نگاہ کے لیے جنت، سامعہ کے لیے حلاوت اور روح کے لیے سرمایۂ کیف و سرور بن گیا فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ المومنون: ۱۴ (پس کیا ہی بابرکت ذات اللہ کی، بنانے والوں میں سب سے زیادہ حسن و خوبی کے ساتھ بنانے والا)[2]

صفتِ عدالت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۴۰ [2] ایضاً ص ۱۰۴

"تم نے ابھی ربوبیت اور رحمت کے مقامات کا مشاہدہ کیا ہے، اگر ایک قدم آگے بڑھو، اسی طرح عدالت کا مقام بھی نمودار ہو جائے، تم دیکھو گے کہ اس کارخانۂ ہستی میں بناؤ، سلجھاؤ، خوبی اور جمال میں سے جو کچھ بھی ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عدل و توازن کی حقیقت کا ظہور ہے۔ ایجاب و تعمیر کو تم اس کی بے شمار شکلوں میں دیکھتے ہو اور اس لیے بے شمار ناموں سے پکارتے ہو، لیکن اگر حقیقت کا سراغ لگاؤ تو دیکھ لو کہ ایجاب و حقیقت یہاں صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے عدل و اعتدال۔ "عدل" کے معنی ہیں برابر ہونا، زیادہ نہ ہونا، اسی لیے معاملات اور قضایا میں فیصلہ کر دینے کو عدالت کہتے ہیں کہ حاکم دو فریقوں کی باہم دیگر زیادتیاں دور کر دیتا ہے، ترازو کی تول کو بھی معادلت کہتے ہیں، کیوں کہ وہ دونوں پاٹوں کا وزن برابر کر دیتا ہے۔ یہی عدالت جب اشیاء میں نمودار ہوتی ہے تو ان کی کمیت اور کیفیت میں تناسب پیدا کر دیتی ہے۔ ایک جزء کا دوسرے جزء سے کمیت یا کیفیت میں مناسب و موزوں ہونا عدالت ہے۔

اب غور کرو! کارخانۂ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آئے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے، اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے، وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے، اگر اس کا کوئی ایک جزء بھی غیر معتدل ہو جائے، جسم کی ہیئتِ ترکیبی بگڑ جائے، صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے، جہاں اس کا قوام بگڑا، صحت میں انحراف ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے۔ اگر انسان میں ہے تو خوبصورت انسان ہے، نباتات میں ہے تو پھول ہے، عمارت میں ہے تو تاج محل ہے۔ نغمہ کی حلاوت کیا ہے؟ سروں کی ترکیب کا تناسب و اعتدال۔ اگر ایک سر بھی بے میل ہوا، نغمہ کی کیفیت جاتی رہی۔[1]

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول صـ۲۲۳

مولانا آزاد نے کائنات کے حسن وجمال سے قیامت پر استدلال کیا ہے اور یہی وہ استدلال ہے جن کو مفسرین آفاق وانفس کا نام دیتے ہیں۔ خدا کی جو رحمت دنیا کو چمن زار بناتی ہے وہ اپنا فیضان آخرت تک پھیلاتی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"اگر رحمت کا مقتضیٰ یہ ہوا کہ دنیا میں اس خوبی وکمال کے ساتھ زندگی کا ظہور ہو تو کیوں کر یہ بات باور کی جا سکتی ہے کہ دنیا کی چند روزہ زندگی کے بعد اس کا فیضان ختم ہو جائے اور خزانۂ رحمت میں انسان کی زندگی اور بناؤ کے لیے کچھ باقی نہ رہے۔

اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ قَادِرٌ عَلٰٓی اَنْ یَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ اَجَلًا لَّا رَیْبَ فِیْهِ ۭ فَاَبَی الظّٰلِمُوْنَ اِلَّا كُفُوْرًا ۝ قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَآىِٕنَ رَحْمَةِ رَبِّیْٓ اِذًا لَّاَمْسَكْتُمْ خَشْیَةَ الْاِنْفَاقِ ۭ

(بنی اسرائیل: ۹۹-۱۰۰)

(کیا ان لوگوں نے کبھی اس بات پر غور نہیں کیا کہ اللہ جس نے آسمان اور زمین پیدا کیے ہیں یقیناً اس بات پر عاجز نہیں ہو سکتا کہ ان جیسے (آدمی دوبارہ) پیدا کر دے، اور یہ کہ ان کے لیے اس نے ایک مقررہ وقت ٹھہرا دیا ہے جس میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں؟ (افسوس ان کی شقاوت پر) اس پر بھی ان ظالموں نے اپنے لیے کوئی راہ پسند نہ کی، مگر حقیقت سے انکار کرنے کی (اے پیغمبر ان سے) کہہ دو اگر میرے پروردگار کی رحمت کے خزانے تمہارے قبضہ میں ہوتے تو اس حالت میں یقیناً تم خرچ ہو جانے کے ڈر سے ہاتھ روکے رکھتے (لیکن یہ اللہ ہے جس کے خزائنِ رحمت، نہ کبھی ختم ہو سکتے ہیں نہ اس کی بخشائشِ رحمت کی کوئی انتہا ہے۔)[1]

---

[1] ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۴۶

خلاصۂ کلام یہ کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں حیات و کائنات اور قیامت کا ربط حسنِ فطرت سے قائم کیا ہے اور قرآن کریم کو حسنِ فطرت کے شاہکار اور آئینہ دار کی حیثیت سے پیش کیا ہے، قدرت کاملہ کی کاریگری اور صنعت گری کے جلوۂ حسن کا تعارف کرایا ہے اور سعید روحوں کو آواز دی ہے کہ آؤ حسنِ قدرت سے عشق کرو اور اس کے پیچھے کارفرما ہستی کے آگے جبینِ نیاز جھکا دو۔

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کی اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	صفحات	قیمت
۱۔ معرکۂ اسلام و جاہلیت	مولانا صدرالدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/-
۲۔ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۳۲	۱۰۰/-
۳۔ صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات	"	۳۸۸	۱۷۵/-
۴۔ مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اغراض 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 و نظر 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 و تصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۔۱

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

طلاق مسنون اور طلاق غیر مسنون

سید جلال الدین عمری

اسلام نے طلاق کی اجازت تو ضرور دی ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ آدمی بے سوچے سمجھے محض جذبات کی رو میں طلاق نہ دے بیٹھے، بلکہ طلاق کا فیصلہ ہو تو انتہائی سنجیدگی سے اور غور و فکر کے بعد ہو۔ طلاق اسی وقت دی جائے جب کہ عملاً میاں بیوی میں نباہ مشکل ہو جائے اور علیحدگی کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔ اس معاملے میں بے احتیاطی سے بچنے کے لیے وہ طریقہ اپنانا ہوگا جس کی تعلیم حدیث میں دی گئی ہے۔

طلاق حالت حیض میں نہیں، حالت طہر میں دی جائے

حدیث میں طلاق کے سلسلے میں دو خاص ہدایات دی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ حالت حیض میں طلاق نہ دی جائے۔ دوسری یہ کہ آدمی طلاق دے تو حالتِ طہر میں بغیر ہم بستری کے طلاق دے۔ ان دونوں ہدایات کی معنویت واضح ہے۔

حیض کے دوران میں، عورت کے اندر وہ نشاط اور تازگی نہیں رہتی جو عام حالت میں ہوتی ہے اور کبھی کبھی اس کے مزاج میں ایک طرح کا چڑچڑاپن پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کا امکان ہے کہ عورت کی کوئی بات مرد کو ناگوار گزرے اور وہ طلاق دے بیٹھے۔ اس مدت میں بیوی سے تعلق نہیں رکھا جا سکتا، اس لیے عورت کی کم زوریوں کو برداشت کرنے کی جگہ کوئی سخت قدم اٹھانا بعید از قیاس نہیں ہے۔

حالتِ طہر میں مجامعت کے بغیر طلاق دینے کی بھی بہت سی حکمتیں ہیں۔ ایک حکمت تو یہ ہے کہ طہر اس بات کی علامت ہے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ ہم بستری سے حمل کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ شریعت یہ چاہتی ہے کہ عورت کا حاملہ یا غیر حاملہ ہونا واضح رہے، اس لیے کہ اس سے بہت سے مسائل وابستہ ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ مرد طلاق دینا چاہے تو طہر میں ہم بستری سے اجتناب

کرے۔ ایک بڑی حکمت اس طریقہ میں یہ پوشیدہ ہے کہ حالتِ طہر میں میاں بیوی کا رجحان جنسی تسکین کی طرف ہوتا ہے، اس وجہ سے وہ بہت سے اختلافات کو بھول جاتے ہیں یا برداشت کرنے لگتے ہیں۔ جس طہر میں ایک مرتبہ جنسی تسکین کا موقع مل جائے اس رجحان میں کچھ نہ کچھ کمی آسکتی ہے۔ اس لیے ہدایت کی گئی ہے کہ حالت طہر میں جنسی تعلق سے کنارہ کش رہ کر طلاق دی جائے۔ یہ نفسیاتی طور پر ایک مشکل کام ہے۔ یہ مشکل اور بڑھ جاتی ہے جب کہ تینوں طلاقیں اسی طرح حالت طہر میں جنسی تعلق قائم کیے بغیر دی جائیں۔ اس پر آدمی اسی وقت عمل کرسکتا ہے جب کہ اس نے طلاق کا پوری سنجیدگی سے فیصلہ کرلیا ہو۔

طلاق مسنون وغیر مسنون

طلاق کا طریقہ قرآن وحدیث میں بتادیا گیا ہے۔ اس کے خلاف جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے وہ غیر شرعی اور ناروا ہوگا۔ فقہ حنفی میں اس موضوع پر نسبتاً زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اس کے مطابق طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طلاق سنی یا مسنون طلاق اور دوسری طلاق بدعی۔

طلاق مسنون کے معنی

طلاق سنی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ طلاق کوئی عبادت یا کارِ ثواب ہے، بلکہ یہ ایک عملِ مباح ہے۔ یعنی اس کا جواز موجود ہے۔ طلاق سنی یا مسنون طلاق وہ ہے جس میں آدمی اس طریقہ کی پابندی کرے جو سنت سے ثابت ہے۔ اس کی وجہ سے وہ معصیت اور گناہ سے بچ جائے گا۔ ہاں اگر طلاق بدعی کا کوئی محرک یا داعیہ موجود ہو اور پھر بھی وہ سنت کی اتباع کرے یا اس کے اندر سنت پر عمل کا جذبہ ہو تو اس پر وہ اجر کا مستحق ہوسکتا ہے۔[1]

---

[1] ابن الہمام، فتح القدیر: ۳/ ۴۴۷، دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء۔ ابن عابدین، ردالمحتار علی الدر المختار: ۴/ ۴۳۲۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۴ء

احسن یا افضل طریقہ

مسنون طلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک احسن (زیادہ اچھا یا زیادہ پسندیدہ) دوسری حسن (اچھا یا پسندیدہ)۔

طلاق کا احسن طریقہ یہ ہے کہ حالتِ طہر میں ہم بستری کے بغیر صرف ایک طلاق دی جائے۔ عورت جب ماہواری سے فارغ ہو تو حالتِ طہر شروع ہو جاتی ہے۔ ایک بار طلاق دینے کے بعد عدت (تین حیض) پوری ہونے تک دوسری طلاق نہ دی جائے۔ جب عدت پوری ہو جائے گی تو یہ طلاق بائنہ ہوگی اور ازدواجی رشتہ منقطع ہو جائے گا۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ عدت کے دوران میں آدمی چاہے تو رجوع کر سکتا ہے اگر رجوع نہ کرے اور عدت پوری ہو جائے تو بغیر حلالہ کے دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ یہ عورت کے حق میں بھی مفید ہے۔ دونوں حلالہ کی زحمت اور پریشانی سے بچ سکتے ہیں۔

طہر کی حالت میں ہم بستری کے بغیر کسی بھی وقت طلاق دی جا سکتی ہے۔ اگر شروع ہی میں طلاق دے کر علیحدگی اختیار کر لی جائے تو درمیان میں ہم بستری کا امکان کم رہے گا۔

اس کے احسن ہونے کا ثبوت صحابہ کرامؓ کے اسوہ سے ملتا ہے۔ ان کے بارے میں آتا ہے کہ وہ ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابراہیم نخعیؒ کا بیان ہے کہ:

کانوا یستحبون ان یطلقها واحدة ثم یترکها حتی تحیض ثلاث حیض [1]

وہ یہ پسند کرتے تھے کہ کوئی شخص عورت کو (طلاق دے تو) ایک مرتبہ طلاق دے پھر اسے چھوڑ دے (ازدواجی تعلق نہ رکھے) یہاں تک کہ اسے تین حیض آ جائیں (اور عدت پوری ہو جائے)۔

---

[1] زیلعی، نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ مع الہدایہ: ۲۹۲/۳، دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۶ء۔

اس طریقۂ طلاق کے احسن ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس میں کراہت کا بھی کوئی پہلو نہیں ہے۔

حسن یا بہتر طریقہ

طلاقِ حسن یہ ہے کہ بیوی سے ہم بستری کے بغیر تین طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں۔ صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ طلاق حالتِ طہر ہی میں دی جانی چاہیے۔ صحاح کی سب ہی کتابوں میں یہ واقعہ موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتّٰى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيْضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ وَ إِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَّمَسَّ۔

عبداللہ سے کہو کہ وہ اس سے رجوع کرے اور بیوی کے ساتھ رہے یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے۔ پھر اس کے بعد دوبارہ جب حیض آئے اور اس سے بھی پاک ہو جائے تو چاہے اسے رکھے یا طلاق دے تو مجامعت اور ہم بستری سے پہلے دے۔

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ قرآن مجید کے الفاظ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، (انہیں ان کی عدت میں طلاق دو) سے یہی مراد ہے[1]۔

دار قطنی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے فرمایا: سنت یہ ہے کہ عورت حیض سے فارغ ہو جائے اور طہر کی حالت

---

[1] بخاری، کتاب الطلاق، باب قولہ تعالیٰ یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء۔ نیز ملاحظہ ہو کتاب التفسیر، اور کتاب الاحکام۔ مسلم، کتاب الطلاق میں اس کے متعدد طرق کی تفصیل ہے۔ ابوداؤد، کتاب الطلاق۔

شروع ہو جائے تو طلاق دو، پھر ہر حیض کے بعد حالت طہر میں طلاق دو[۱]۔

بعض اوقات طہر کی مدت طویل ہو جاتی ہے۔ جوان عورت کو حیض آنے کے بعد لمبے عرصہ تک دوبارہ حیض نہیں آتا۔ رضاعت کے زمانہ میں بھی عام طور پر طہر کی مدت طویل ہو جاتی ہے۔ سنت کے مطابق طلاق کا طریقہ یہی ہوگا کہ اس طرح کے لمبے طہر میں ہم بستری ہوئی ہے تو بھی حیض کے آنے کا انتظار کیا جائے۔ اس کے بعد حالتِ طہر میں مجامعت کے بغیر طلاق دی جائے[۲]۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے۔ ضرورت کے تحت اسے حلال کیا گیا ہے، لہٰذا ایک سے زیادہ طلاق دینا ہی بدعت ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق ایک ضرورت ہی کے تحت جائز قرار دی گئی ہے۔ جب کوئی شخص حالت طہر میں جنسی رغبت کے باوجود طلاق دے رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کی ضرورت محسوس کر رہا ہے۔ اس ضرورت کے تحت پھر حالت طہر میں وہ دوسری اور تیسری بار طلاق دے رہا ہے[۳]۔

جس عورت کو کم عمری یا زیادہ عمر کی وجہ سے حیض نہیں آ رہا ہے اسے ہم بستری کے فوراً بعد بھی طلاق دی جا سکتی ہے۔ اس کے حق میں طریقہ سنت یہ ہے کہ ایک مہینہ میں ایک طلاق دی جائے۔ اس طرح تین طلاقیں پوری ہوں گی۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس واقعہ کے سلسلے میں مروی طویل روایت کا یہ ایک حصہ ہے۔ اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینا معصیت ہے لیکن وہ نافذ ہو جائے گی۔ اس روایت کو بعض محدثین نے قبول نہیں کیا ہے اس لیے کہ اس کے ایک راوی عطاء خراسانی پر جرح کی گئی ہے، لیکن اس کی متابعت طبرانی کی روایت سے ہوتی ہے جو دوسری سند سے مروی ہے۔ اس لیے احناف نے اسے قابل قبول قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: نصب الرایہ، ۳/۲۹۲-۲۹۳۔ ابن الہمام، فتح القدیر، ۳/۴۴۸-۴۴۹۔

۲۔ ابن عابدین، ردالمحتار علی الدر المختار: ۴/۴۲۳۔

۳۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۳/۴۴۹۔

لیکن امام زفر کی رائے یہ ہے کہ اسے بھی ہم بستری کے بعد جب ایک ماہ گزر جائے تو طلاق دی جائے گی۔

جس عورت سے خلوت نہیں ہوئی ہے سنت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اسے بھی حالتِ طہر ہی میں طلاق دی جائے، اسے حالت حیض میں بھی طلاق دی جاسکتی ہے۔ امام زفر کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک اسے بھی حالت طہر ہی میں طلاق دی جانی چاہیے[۱]۔

دورانِ حیض طلاق کا حکم

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا اور فرمایا کہ اگر طلاق دینی ہو تو طہر کی حالت میں طلاق دو۔ سوال یہ ہے کہ حالت حیض میں دی گئی طلاق سے رجوع کے حکم کی نوعیت کیا ہے؟ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ جمہور علماء کا خیال ہے کہ اس طرح کی طلاق سے رجوع کرنا مستحب اور پسندیدہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک رجوع واجب ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت وجوب ہی کی ملتی ہے۔ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے ہیں[۲]۔

احناف میں سے بعض حضرات نے اسے مستحب کہا ہے، لیکن محققین احناف نے اسے واجب قرار دیا ہے[۳]۔

حیض کی حالت میں طلاق دی جائے تو اس کے فوراً بعد حالت طہر میں طلاق دینا بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ اس میں وہ کوئی حرج نہیں محسوس کرتے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان

---

۱ یہ تفصیلات ہدایہ مع فتح القدیر، جلد ۳ کتاب الطلاق اور رد المحتار علی الدر المختار: جلد ۴ کتاب الطلاق سے لی گئی ہیں۔

۲ ابن حجر: فتح الباری: ۱۰/۴۳۹

۳ ہدایہ مع فتح القدیر: ۳/۴۶۲

میں سے بعض میں اس کا اشارہ موجود ہے۔ لیکن اس سلسلے کی جو روایت گزر چکی ہے اس میں صاف صاف کہا گیا ہے کہ حیض کی حالت میں حضرت عبداللہ بن عمر نے جو طلاق دی ہے اس سے وہ رجوع کریں اور بیوی کو ساتھ رکھیں۔ پھر جب دوبارہ اسے حیض آئے اور اس سے بھی وہ پاک ہو جائے تو بغیر ہم بستری کے اگر وہ چاہیں تو طلاق دیں۔ یہ تفصیل بعض ثقہ راویوں کی ہے اس لیے اسے قبول کرنا ہوگا۔

فقہائے احناف میں امام یوسف اور امام محمد کی یہی رائے ہے۔ بعض محققین کے نزدیک امام ابوحنیفہ کی بھی رائے یہی ہے۔ امام شافعی سے مشہور روایت یہی نقل ہوئی ہے۔ امام مالک اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے[۱]۔

اس کی بہت سی حکمتیں ہوسکتی ہیں کہ آدمی محض حالت طہر میں طلاق دینے کی خاطر حیض میں دی گئی طلاق سے رجوع نہ کرے بلکہ کچھ وقت اس کے ساتھ گزارے۔ طلاق سے پہلے پوری مدت طہر پھر پوری مدت حیض جب گزر جائے تو طلاق دینے کا فیصلہ کرے۔ اس مدت میں ہوسکتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم ہو جائیں اور طلاق کا ارادہ بدل جائے۔ اس کی کچھ اور حکمتیں بھی ہوسکتی ہیں[۲]۔

جمہور علماء کے نزدیک حیض کی حالت میں جو طلاق دی جائے وہ واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ وہ واقع نہیں ہوگی۔ متاخرین میں امام ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے جو طلاق دی تھی وہ شمار کی گئی تھی[۳]۔

---

۱ ابن ہمام: فتح القدیر ۳/۴۶۳

۲ تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۱۰/۴۴۰

۳ بخاری: کتاب الطلاق، باب اذا طلقت الحائض تعتد بذلک الطلاق۔ اس سلسلہ کی روایات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، مسلم، کتاب الطلاق، باب تحریم طلاق الحائض بغیر رضاھا وانہ لو خالف وقع الطلاق ویؤمر برجعتھا۔

طلاق بدعی

مسنون طلاق کے تفصیل سے ذکر کے بعد غیر مسنون یا بدعی طلاق کی حسب ذیل صورتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں۔

۱۔ایک ساتھ تین طلاق دینا۔
۲۔طہر کی حالت میں جس میں ہم بستری ہوئی ہو طلاق دینا۔
۳۔ایک طہر میں تین طلاق دینا۔
۴۔حیض کی حالت میں طلاق دینا۔
۵۔حیض کی حالت میں مجامعت کر کے طلاق دینا[۱]۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کا حکم

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔وہ یہ کہ اگر کوئی شخص طلاق کا افضل طریقہ نہ اختیار کرے اور صرف ایک طلاق پر اکتفا نہ کرے یا طلاق حسن پر عمل نہ کرے اور تین طہر میں یا ایک ایک ماہ کے وقفے سے طلاق نہ دے بلکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے ڈالے تو کیا اسے رجوع کا حق حاصل ہوگا یا یہ طلاقیں بائنہ مغلظہ سمجھی جائیں گی اور اسے رجوع کا حق نہ ہوگا؟

عام فقہاء کے نزدیک یہ طلاقیں بائنہ ہوں گی اور رجوع کا حق باقی نہیں رہے گا،لیکن اہل حدیث حضرات ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی مانتے ہیں اور عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کا حق تسلیم کرتے ہیں۔یہ ایک قانونی بحث ہے۔اتنی بات سب کے نزدیک طے ہے کہ ایک مجلس یا ایک طہر میں تین طلاق دینا غیر مسنون،ناپسندیدہ اور غلط عمل ہے۔فقہ حنفی میں اسے طلاق بدعت کہا گیا ہے۔اس کے ارتکاب سے آدمی گناہ گار ہوتا ہے۔

---

[۱] طلاق سنت اور طلاق بدعت کی تفصیل کے لیے دیکھی جائے: ہدایہ مع فتح القدیر: ۳/۴۳۱، ابن عابدین ردالمحتار علی الدر المختار،۴/۴۴۷ اور آگے۔

ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں بالعموم وقتی غم وغصہ یا کسی ناگواری کی وجہ سے دی جاتی ہیں۔اس کے پیچھے کوئی سوچا سمجھا فیصلہ نہیں ہوتا۔اس غلط اور ہنگامی اقدام کے سنگین نتائج سامنے آتے ہیں اور آدمی اچانک اپنا گھر اجڑتا ہوا دیکھتا ہے تو افسوس کرنے لگتا ہے۔سنت نے طلاق کا جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل ہو تو محض عجلت اور جلد بازی سے جو پیچیدگیاں ہو جاتی ہیں وہ پیدا نہیں ہوں گی۔طلاق بعض اوقات ناگزیر ہو جاتی ہے۔قرآن وحدیث نے اس کا بہترین طریقہ بتایا ہے۔اسے عام کرنے اور اس کی تربیت دینے کی ضرورت ہے۔اس سے وہ تمام اعتراضات از خود رفع ہو جائیں گے جو اس موضوع پر کیے جاتے ہیں[1]۔

---

[1] طلاق کے موضوع پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، راقم کی کتاب 'مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ'۔

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

امت مسلمہ کی ذمہ داریوں میں مرد اور عورت دونوں شریک ہیں۔معاشرہ کی تعمیر میں عورت کی بنیادی اہمیت ہے۔مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ اور ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے میں میاں بیوی کے تعاون کی کیا اہمیت ہے؟ داعی خواتین میں کن صفات کا پایا جانا ضروری ہے؟ ان موضوعات کا قرآن وحدیث کی روشنی میں تحقیقی مطالعہ۔اپنی نوعیت کی مستند کتاب۔

چوتھا ایڈیشن صفحات ۶۰ قیمت -/۱۵

اس کتاب کا انگریزی اور تمل ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔انگریزی ترجمہ کا عنوان ہے:

Muslim Woman: Role and Responsibilities Rs. 20.00

ملنے کا پتہ

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

ڈی ۳۰۷، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

فون: ۶۹۱۱۶۵۲، ۶۳۱۷۸۵۸ فیکس: ۶۸۲۰۹۷۵

E-mail: mumpub@nda.vsnl.net.in

شیخ الاسلام محمد المکی آل عزوز

ڈاکٹر محمد زرمان
ترجمہ: پروفیسر مسعود الرحمن خان ندوی

شیخ الاسلام محمد مکی آل عزوز عصر جدید میں الجزائر کی ان اہم نمایاں شخصیات میں سے ہیں جنھوں نے جزائر و تونس اور دیگر عرب اسلامی ممالک کی علمی و ادبی اور ثقافتی و تہذیبی ترقی میں مؤثر و فعال حصہ لے کر کئی علمی و عملی میدانوں میں واضح نشانات چھوڑے، ان کا اصل میدانِ اختصاص علم حدیث تھا، ان کا شمار حدیث کے بڑے راویوں میں ہوتا تھا، قدیم علماء کی شان کے مطابق وہ علم کے ساتھ عمل یعنی زندگی کی جد وجہد کے میدان میں بھی کسی سے پیچھے نہیں، بلکہ پیش پیش تھے، چنانچہ تعلیم و تربیت اور سماجی اصلاحات کے میدان میں تاحیات مشغولیت کے ساتھ فرانسیسی سامراج کے خلاف جنگ آزادی میں ان کا سرگرم کردار تھا۔ اس طرح ان کو اپنے دین و امت اور وطن کے ان غیرت مند بزرگ مجاہد علماء میں بلند مقام حاصل ہے جن پر جزائر فخر کرتا ہے، اور جدید علمی ترقی میں ان کا زیر احسان ہے۔

اس مختصر مقالہ میں ان کی شخصیت میں عظمت و عبقریت کے جو پہلو تھے انھیں نمایاں کرنے کے لیے پہلے ان کے نام و نسب، خاندانی حالات، تعلیم و تربیت، عملی زندگی تدریس اور افتاء و قضاء کے ذکر کے ساتھ فرانسیسی سامراج کے خلاف ان کی جدّوجہد اور جرأت مندانہ مواقف کا بیان ہوگا، جن کی وجہ سے آخر کار ان کو اپنا وطن خیرباد کہہ کر آستانہ (ترکی دارالسلطنت) ہجرت کرنی پڑی تھی، پھر مشرق و مغرب (مغربی افریقہ) میں ان کا علمی مقام۔ نمایاں اساتذہ و طلباء، قرآن و حدیث کے میدان میں خدمات اور علمی و ادبی سرگرمیوں کے بیان کے بعد آخر میں ان کی وفات اور تالیفات کی فہرست درج ہوگی۔

نام ونسب

محمد المکی، بن مصطفیٰ، بن محمد، بن عزوز، بن احمد، بن یوسف، بن ابراہیم، بن عبدالمؤمن ابن محمد، بن محمد، بن بلقاسم (ابوالقاسم) بن علی، بن عبدالعزیز، بن سلیمان، بن بلقاسم، بن احمد، ابن ادریس، بن عزوز، بن محمد، بن عبداللہ، بن احمد، بن منصور، بن عبدالرحمٰن، بن علی، بن یعلیٰ، بن محمد، بن بوسعید، بن عبداللہ، بن ادریس الاصغر، بن ادریس الاکبر، بن عبداللہ الکامل، بن محمد الحسن المثنیٰ ابن الحسن السبط، بن علی، بن ابی طالب[۱]

خاندانی حالات

شیخ محمد مکی کا تعلق اس نامی گرامی خاندان سے ہے جو علم وعمل، نیکی وتقویٰ کے لیے مشہور اور فرانسیسی سامراج کے خلاف جہاد کے لیے سرگرم اور سینہ سپر رہا ہے:

ان کے اجداد میں احمد بن یوسف کا شمار اولیا، صالحین میں ہوتا ہے[۲]

دادا

ان کے دادا محمد بن عزوز (۱۷۵۷- ۱۸۱۸ء) الزاب علاقہ کے بڑے صوفیا میں سے تھے[۳] انھوں نے رحمانی صوفی طریقہ کے اصول وقواعد بانیٔ طریقہ شیخ محمد بن عبدالرحمٰن ازہریؒ (۱۷۱۱- ۱۷۹۴ء) سے حاصل کیے تھے، علم وتقویٰ اور نیکی وصلاح کے لیے مشہور تھے، ان کے اہم کارناموں میں علم ودین کی اشاعت کے لیے سکرہ صوبہ میں طولقہ کے نواحی گاؤں البرج میں خانقاہ کا قیام تھا، جہاں ان کے ہاتھوں طلباء کی بڑی تعداد نے متنوع علوم میں مہارت حاصل کی، اور رحمانی صوفی طریقہ اخذ کر کے تمام صحرائی علاقوں میں پھیل گئے، اور جزائر کے چپہ چپہ پر خانقاہیں قائم کر کے علم ودین کی نشر واشاعت کی، جیسے علی بن عمر کی خانقاہ طولقہ، شیخ مختار کی خانقاہ اولاد جلال، شیخ علی شنوٹی کی خانقاہ سیدی خال، شیخ عبدالحفیظ خنقی (وفات ۱۸۵۰ء) کی خنقہ سیدی ناجی میں خانقاہ رحمانیہ، ان کے علاوہ شیخ مبارک بن خویدم لوزیدی شیخ ابوستہ دارجی اور شیخ مدنی توائتی وغیرہ شاگرد جن کی خانقاہیں جزائر کے چپہ چپہ پر پھیلی ہوئی تھیں۔

محمد بن عزوز کی وفات فرانسیسی سامراج سے تیرہ سال سے پہلے ۱۸۱۸ء میں ہوئی، انھوں نے آٹھ اولادیں چھوڑیں، جنھوں نے فرانسیسی حملہ کا سامنا کیا، اور ان میں سے بیشتر نے جزائر کے مشہور امیر عبدالقادر (۱۸۰۷ - ۱۸۸۳ء) کے ساتھ سامراجی حملہ آوروں کے خلاف جہاد کیا' شیخ محمد مکی کے بڑے چچا حسن بن محمد بن عزوز مشرقی اور اس کے پہاڑوں میں امیر عبدالقادر جزائری کے خلیفہ تھے[۵] وہ امیر کی شکست اور گرفتاری کے بعد پہاڑوں پر اپنے مورچے سنبھالے رہے، یہاں تک کہ گرفتاری کے بعد عنابہ جیل میں قید ہوئے، اور وہیں ان کی وفات ہوئی[۶]۔ ان کے تین بھائی میدانِ معرکہ میں شہید ہوئے، باقی چار بھائیوں: مصطفیٰ (والد محمد مکی)، تلزی، عباس اور محمد نے ۱۸۲۷ء میں تونس ہجرت کی، اور جرید تونسی کے نفطہ گاؤں میں قیام کیا[۷]۔

والد ماجد

شیخ مکی کے والدِ محترم مصطفیٰ بن محمد بن عزوز[۸] (وفات ۱۷۶۸ء) صالح و متقی عالم تھے، نفطہ میں قیام کے تھوڑے ہی دنوں بعد اشاعتِ علم میں مشغول ہو گئے اور صوفی طریقہ رحمانیہ کو پھیلایا، پھر نفطہ میں خانقاہ قائم کی، اس کے ساتھ طلبا کے قیام کے لیے کئی عمارتیں تعمیر کیں، اور حفظِ قرآن کریم اور علوم شرعیت کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا، اس مدرسہ میں تعلیم و تربیت کے لیے ہر جگہ سے عالم و فاضل اساتذہ کو جمع کیا، اخلاص و انہماک کی بدولت ان کی یہ خدمات بہت مقبول ہوئیں اور ان کے شاگردوں اور مریدین کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی، شیخ ابراہیم خریف نے ان حالات کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

> ۱۲۵۷ھ کے دوران الزاب علاقہ سے منتخب روزگار صالحین میں سے قابل نمونہ مرشد مہاجر، صاحب کارہائے نمایاں و اخلاق حمیدہ شیخ سید مصطفیٰ بن عزوز برجی نفطہ تشریف لائے، اور اپنے خاندان، رفقا، اور متبعین کی بڑی تعداد کے ساتھ اس کو اپنا وطن بنایا، وہاں کے باشندے ان کی طرف متوجہ ہوئے، اور فیض و برکت کے حصول کے لیے ان کی طرف بندگانِ خدا کا رجوع ہوا، پھر انھوں نے اپنی مشہور خانقاہ بنائی جو ہر علاقہ سے آنے والوں کے قیام کے لیے بہت سی عمارتوں پر مشتمل تھی، اس میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں قرآن پڑھنے اور علم حاصل کرنے والے طلبا کے قیام کے

لیے رہائشی مکان بنائے اور اس مدرسہ میں مختلف علوم وفنون کی تعلیم کے لیے ہر جگہ سے نمایاں مشہور علماء کو جمع کیا۔[۱۱]

یہ خانقاہیں فرانسیسی سامراج کے خلاف لڑنے والے مجاہدین کی پناہ گاہیں بھی تھیں، ان ہی خانقاہوں سے جزائری مجاہد ابن ناصر بن شہرۃ[۱۲] کو تائید ومدد اور پناہ ملتی تھی، یہیں سے وہ اپنے ساتھیوں کی تنظیم نو کر کے اپنی طاقت مستحکم کرتے، اور قابض افواج کے خلاف حملوں کے ذریعہ جہاد کا شعلہ بجھنے نہ دیتے تھے، چنانچہ ان سے بچاؤ کے لیے سامراجی طاقت کو ایک بڑا لشکر وقف کرنا پڑا، جو چوبیس برس سخت جھڑپوں اور جانی ومالی خساروں کے بعد ان کی بغاوت ومزاحمت کو فرو کر سکا۔[۱۳]

مصطفیٰ بن محمد بن عزوز کے وسیع علم اور اخلاق عالیہ کی بدولت تونس کے حاکم طبقہ میں بھی ان کی بڑی قدر ومنزلت تھی، خاص کر فیلڈ مارشل احمد پاشا اور حاکم وقت الباے محمد صادق باغیوں[۱۴] سے صلح کرنے کے لیے ان کا واسطہ اختیار کرتے تھے، اور کئی بار ان کو اپنی علمی ودینی حسن شہرت[۱۵] کی وجہ سے طرفین کے درمیان صلح کرا کے فتنہ کی آگ بجھانے میں کامیابی بھی ہوئی تھی۔[۱۶]

آل عزوز خاندان ایک عرصہ تک علم وجہاد کا رمز اور مرکز بنا رہا، اور مشرقی جزائر، تونس اور لیبیا کے وسیع علاقوں میں رحمانی صوفی طریقہ کی نشر واشاعت میں اس کا اتنا بڑا حصہ رہا کہ وہ قریب قریب عزوزی طریقہ کے نام سے جانا پہچانا جانے لگا،[۱۷] اس خاندان نے علماء وادباء کی ایک بڑی کھیپ بھی تیار کی، جن میں سے خود اس خاندان کے ایک عظیم فرد شیخ محمد مکی آل عزوز بھی ہیں۔

شیخ محمد المکی آل عزوز

ولادت

اسلاف سے موروث علم وبزرگی کے لیے معروف اس نامی گرامی خاندان میں محمد مکی آل عزوز کی ولادت ۵ رمضان المبارک ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء کو تونس کے جنوب میں

واقع نفطہ نامی گاؤں میں ہوئی، ان کے عمِ محترم محمد مدنی نے برکت کے لیے اس نومولود کا نام محمد مکی اور کنیت قوت القلوب کے مؤلف ابو طالب مکی کی کنیت کے مطابق ابو طالب رکھی[۱۸]۔

تعلیم و تربیت

والد ماجد نے خود ان کی تعلیم و تربیت کی طرف پوری توجہ کی اور نگرانی رکھی، ابتدائی تعلیم خاندانی خانقاہی مدرسہ میں حاصل ہوئی، وہیں شیخ لخمی بن صبحی بن صغیر کے ہاتھوں حفظِ قرآن مجید مکمل کیا، مدرسہ کی تعلیم کے زمانہ میں ہی ہوشیاری اور عقل و سمجھ کے آثار ہویدا تھے، پھر تونز کی طرف علمی سفر اختیار کیا جہاں علمی و ادبی سرگرمی بڑی ترقی پر تھی، وہاں شیخ قاسم خیراتی سے نحو میں خالد ازہری شرح اجرومیۃ اور فقہ میں ابن عاشر پر میارہ کی شرح پڑھی، نیز شیخ نوری بن ابی القاسم زیدی لفظی سے الفیہ بن مالک مع شروح اور مختصر الخلیل مع شروح حاصل کی[۱۹]، اس کے بعد اعلیٰ تعلیم کی تکمیل کے لیے جامع زیتونہ منتقل ہوئے اور وہاں متعدد بڑے علماء کی صحبت اختیار کی: جیسے شیخ الاسلام احمد بن خوجہ (وفات ۱۳۱۳ھ) شیخ محمد بشیر تواتی (وفات ۱۳۱۱ھ) ان سے قراءات سبعہ حاصل کیں، شیخ عمر بن الشیخ (وفات ۱۳۲۹ھ)، شیخ محمد النجار (وفات ۱۳۳۱ھ) شیخ مصطفیٰ بن علی رضوان (وفات ۱۳۲۲ھ) شیخ محمد شاذلی بن صالح (وفات ۱۳۰۸ھ) شیخ سالم ابو حاجب[۲۰] (وفات ۱۳۲۲ھ) ان بزرگ علماء سے متعدد علوم سیکھے اور ان میں مہارت پیدا کی، جبکہ اختصاص علم حدیث میں حاصل کیا، اور اس کے نامی گرامی علماء میں شمار ہوئے[۲۱]۔

تدریس

حصولِ علم کے بعد جامعہ زیتونہ ہی میں للہ فی اللہ مسندِ تدریس سنبھالی، وہاں پر شرح درید علی الخلیل، صحیح بخاری اور جامع صغیر پڑھائی، ان کے دروس میں طلباء کا بڑا مجمع ہوتا تھا، وسیع علم کے ساتھ فصاحت و بلاغت اور اسلوبِ بیان نے ان کے درس کو بڑی مقبولیت عطا کی، جس کی وجہ سے روز بروز ان کے طلباء کی تعداد بڑھتی گئی۔

افتاء و قضاء

پھر اپنے پیدائشی وطن نفطہ واپس آئے تو وائی وقت خیر الدین پاشا نے ۱۲۹۷ھ/

۱۸۷۹ء میں عین جوانی کے عالم میں ان کو مسندِ افتاء پر متعین کیا جبکہ ان کی عمر اس وقت صرف چھبیس[۲۶] برس تھی، پھر کچھ مدت کے بعد اسی شہر میں مسندِ قضاء پر بھی فائز ہوئے[۲۷]

قیامِ تونس

۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱ء میں نغظہ سے ترکِ تعلق کرکے تونس میں مستقل قیام اختیار کیا، اور دوبارہ جامعہ زیتونہ میں تدریس شروع کی، ان کا شمار وہاں کے نامور علماء میں ہوتا تھا، حسبِ سابق اس مرتبہ بھی جامع زیتونہ سے ان کا تدریسی تعلق للہ فی للہ تھا، سرکاری طور سے باتنخواہ مدرس کا منصب حاصل نہیں کیا تھا[۲۸]

فرانسیسی سامراج کے خلاف جدّوجہد

تونس میں قیام کے بعد جب کہ ان کی علمی و دینی شہرت دور دور پھیل گئی تھی وہ ہر سال اپنے آبائی وطن الجزائر میں اپنے اعزہ واقرباء سے ملاقات کے لیے سفر کرنے لگے، وہاں پر ان کے ننہالی رشتہ داروں میں نانا شیخ ابن عروس اور ماموں ابوالقاسم حفناوی (مصنف کتاب تعریف الخلفاء) تھے اور برج ابن عزوز اور ابوسعادہ[۲۹] چچازاد بھائی تھے، ان سب کے ساتھ وہاں جزائر کے بہت سے علماء اور طلباء سے ملاقات ہوتی تھی، جزائر کا یہ سالانہ دورہ اکثر کئی ماہ جاری رہتا تھا جس کو وہ معہد ہاملی[۳۰] میں وعظ وارشاد، روایتِ حدیث وسند اور دیگر علوم کی تعلیم میں گزارتے اور شرکائے اسباق کو بیشتر سامراجی مظالم سے آگاہ کرنے کے ساتھ اس سے نجات حاصل کرنے پر آمادہ کرتے۔ ان کی دینی غیرت اور وطنی حمیت کو ابھارتے اور قابض سامراج کے اقتدار کے خلاف بغاوت کی آگ بھڑکاتے، سامراج کی مخالفت میں انھوں نے ایک فتویٰ بھی جاری کیا، جس کے بموجب فرانس سے درآمد شدہ مصنوعات جیسے موم، چربی، صابن کو حرام قرار دیا، اس لیے کہ ان اشیاء کے بنانے میں استعمال شدہ مواد کے حلال ہونے میں ان کو شک تھا، اس کے مقابلے میں اہلِ جزائر کو انھوں نے مقامی طور پر اپنی ضرورت کی چیزیں بنانے، پیدا کرنے اور ترویج دینے کے لیے مسلسل کوشش اور محنت پر زور دیا، اور دشمن کی بنائی ہوئی چیزوں سے بے نیازی کی تلقین کی، ظاہر ہے کہ اس سے ان کا مقصد سامراجی طاقت کا معاشی مقاطعہ تھا[۳۱]

فرانسیسی سامراج کے خلاف شیخ محمد مکی کا یہ جرات مندانہ موقف ان کے خاندان میں کوئی نئی چیز نہ تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کو اپنے خاندان ہی سے باطل کے خلاف محاذ آرائی میں شجاعت و بہادری، عزت و خودداری کے اوصافِ عالیہ اور وطن میں سامراج کے وجود سے شدید بغض و نفرت وراثت میں ملی تھی، یہ وہی آلِ عزوز خاندان ہے جس کے بارے میں جزائر کی جدوجہد آزادی کا مورخ لکھتا ہے :

" سامراجیوں کے نزدیک ابن عزوز خاندان کے نام کے معنیٰ ہی بغاوت و دشمنی کے تھے، اس لیے کہ حسن بن عزوز کے حملوں سے ان کے دست و بازو اب تک جلتے رہتے ہیں "[۱۲۹]

مزید براں شیخ محمد مکی کا تعلق صوفی طریقہ رحمانیہ سے بھی بہت گہرا تھا جو تمام صوفی طریقوں میں سامراج دشمنی کے لیے سب سے زیادہ مشہور تھا۔[۱۳۰] اس طریقہ نے جہاد و قربانی کے میدان میں سب سے زیادہ شاندار تاریخ درج کی تھی، اور مدتِ دراز تک دشمن پر آگ و خون کے گولے برساتا رہا تھا، رحمانی اخوان جدوجہد آزادی کے حصول کے لیے مسلسل شہداء کے قافلوں کے نذرانے پیش کرتے رہے تھے، جس کی وجہ سے سامراجیوں کی نیند حرام ہوگئی تھی، اور ان کو رحمانی خانقاہوں کے زیرِ اثر علاقوں میں انیسویں صدی کے اواخر میں بڑی مشکل سے پیر جمانے کا موقع ملا تھا۔

ان سب وجوہ کے سبب محمد مکی کی جزائر آمد کو فرانسیسی سامراج ہمیشہ بہت شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا اور بہت احتیاط اور ہوشیاری سے کام لیتا تھا، ان کا تعاقب ہوتا اور ان کی نقل و حرکت پر نظر رکھی جاتی تھی، پھر جب سامراجی حکام کو ان کی طرف عوام کے رجوع، ان کے خیالات و افکار کے اثرات اور ان کے طلباء اور چاہنے والوں کی کثرت سے خطرہ کا احساس ہوا تو انھوں نے ان کو گرفتار کرنے کی کوشش کی، سکرہ کے نواح زریبۃ الوادی میں ان کی گرفتاری کی سازش تیار ہوئی اور کمانڈر زروق کو اس مہم پر مامور کیا گیا، لیکن اس نیک طینت کمانڈر نے ان کو خفیہ طریقہ سے مطلع کر کے فرار کا راستہ ہموار کر دیا، اس طرح وہ قابض افواج کے آہنی پنجہ سے نجات پا کر تونس چلے گئے، لیکن سامراجی انتظامیہ نے ان کا تعاقب جاری رکھا، جب وہاں بھی ان کی زندگی حرام ہوگئی تو تنگ آکر ترکی ہجرت پر مجبور ہوئے۔[۱۳۱]

ترکی ہجرت

جب سامراجی تعاقب نے شیخ محمد مکی کی زندگی کو ناقابلِ برداشت جہنم بنادیا اور ان کے لیے سامراج کے زیرِ قبضہ علاقہ میں امن وسکون کے ساتھ قیام ناممکن ہوگیا اور ہر قدم پر سامراجی جاسوس ان کے پیچھے رہنے لگے، تو انھوں نے ہجرت کو ترجیح دی اور مشرق کی طرف سفر کیا، پہلی منزل لیبیا میں بن غازی تھی جہاں پر انھوں نے ایک مدت قیام کیا، پھر مصر، حجاز اور شام کا رخ کیا، ہر جگہ بزرگ علماء سے ملے، ان سے استفادہ کیا اور طلباء وعوام کو فیض پہنچایا،[۳۲] آخر کار ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء آستانہ (ترکی) پہنچے جہاں ان سے پہلے ان کی شہرت پہنچ چکی تھی، سلطان عبدالحمید نے ان کا خیر مقدم کیا اور دارالسعادۃ کے دارالفنون میں حدیث وفقہ کے مدرس کی حیثیت سے ان کا تقرر کردیا، شیخ اسماعیل حقی کی وفات (۱۳۳۱ھ) کے بعد ان کے جانشین کے طور پر ان کو تفسیر کی تدریس کا منصب بھی تفویض ہوا۔ مدرسۃ الواعظین میں بھی ان کو تعلیم کی دعوت دی گئی،[۳۳] بیس برس کی سرگرم علمی زندگی کے بعد ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۵ء میں وفات تک وہ آستانہ ہی میں مقیم رہے، اس مدت میں ان کی صرف تعلیمی مصروفیات ہی نہیں رہیں بلکہ اسلامی ممالک، حجاز، شام، فلسطین اور لبنان وغیرہ کے سفر بھی کرتے رہے، جن میں وہاں کے علماء سے ملاقات کے علاوہ طلباء کو بھی اپنے علم سے مستفید کرتے رہے۔

ہجرت کے لیے خاص طور سے آستانہ کو اختیار کرنا شاید اس وجہ سے بھی تھا کہ محمد مکی انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں جمال الدین افغانی کی برپا کی ہوئی جامعہ اسلامیہ یعنی اسلامی اتحاد کی تحریک کی ضرورت پر نہ صرف مکمل یقین رکھتے تھے بلکہ اس کے بڑے سرگرم کارکن بھی تھے، اس تحریک کو عثمانی دارالخلافہ کی طرف سے ہمت افزائی بھی حاصل تھی، تاکہ اسلامی ممالک کو سامراجی سازشوں سے بچایا جاسکے۔[۳۴]

علمی مقام

محمد مکی ایک عظیم محدث ہونے کے علاوہ مفسر، قاری، فقیہ، قاضی، ادیب، شاعر اور مجدد مصلح بھی تھے، عالم اسلام میں ان کو بڑی شہرت حاصل ہوئی، تونس اور جزائر کی علمی وادبی

ترقی میں ان کا بڑا حصہ ہے۔

اساتذہ

جن شیوخ سے انھوں نے علم حاصل کیا ان کی تعداد اسّی سے متجاوز ہے، ان میں سے مشہور اساتذہ کے نام درج ذیل ہیں:

مسند الجزائر ابوالحسن علی بن احمد بن موسیٰ جزائری (۱۸۲۸ - ۱۹۱۲ء)
شیخ الاسلام حمیدہ بن خوجہ تونسی (۱۲۴۵ - ۱۳۱۳ھ)
محمد بن ابی القاسم (۱۸۲۳ - ۱۸۹۷ء) ابوسعادہ میں خانقاہ ہامل کے شیخ۔
محمد مکی بن صدیق خنقی جزائری۔
الحاج محمد نوری بن ابی القاسم نفطی
ابراہیم بختری، قاضی توزر
محمد بخار (وفات ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء) مالکی مفتی تونس،
احمد سنوسی کبیر، مفاتی قفصہ،
محمد بشیر بن طاہر تواتی (وفات ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء) شیخ القراء، تونس
احمد عمری، آستانہ میں عثمانی لشکر کے مفتی
شیخ الاسلام احمد زینی دحلان (۱۲۳۱ - ۱۳۰۴ھ)
بکری بن حامد عطار دمشقی، وغیرہ[۳۵]

ذاتی کتب خانہ

کثرتِ اساتذہ کے علاوہ انھوں نے ایک بڑا کتب خانہ بھی جمع کیا تھا جو تمام دنیا کے ذاتی کتب خانوں میں نادر ترین شمار کیا جاتا ہے، اس میں ان کے آبا، واجداد کی کتابوں کے علاوہ ایک بڑی تعداد خود ان کی جمع کردہ تھی جو انھوں نے اپنے کثیر اسفار میں حاصل کی تھی، ان میں بہت سے نفیس مخطوطات تھے۔ آستانہ میں قیام کے بعد جب انھوں نے اس قیمتی کتب خانہ کو وہاں منتقل کیا تو اس کی بڑی شہرت ہوئی[۳۶]

طلباء

محمد مکی سے طلباء کی ایک بڑی تعداد نے بھی علم حاصل کیا، مشہور جزائری علماء جنھوں نے ان سے استفادہ کیا اور پھر ان کو بڑی حیثیت حاصل ہوئی وہ یہ ہیں۔

مصلح عالم عبدالحلیم بن سمایہ (۱۸۶۶-۱۹۳۳ء)

مؤرخ ابوالقاسم محمد حفناوی (۱۸۵۲-۱۹۴۱ء)

محدث علی بن حاج بن موسیٰ[۳۷] (۱۸۲۸-۱۹۰۹ء)

شیخ الازہر محمد خضر حسین[۳۸] (۱۸۷۳-۱۹۵۸ء)

ان کے علاوہ بھی ہر میدان میں ان کے طلباء کی بڑی تعداد ہے جو ہر جگہ سے ان کے پاس استفادہ کی غرض سے آتے تھے، ان میں سرفہرست سیاسی رہنما عبدالعزیز ثعالبی (۱۸۷۴-۱۹۴۴ء) بھی ہیں، جو محمد مکی کو اپنے ان اساتذہ میں شمار کرتے ہیں جن کے آزاد فکر، وطنی غیرت وحمیت اور اصلاحی رجحانات نے ان کی ذہنی تشکیل پر گہرا اثر ڈالا۔[۳۹]

معاصرین کے تاثرات

محمد مکی کے معاصرین نے ان کی علمی مہارت اور بلند مقام کی شہادت دی ہے جس کی وجہ سے تمام عالم اسلام میں ان کی بڑی شہرت ہوگئی تھی، چنانچہ شیخ الاسلام زینی احمد دحلان (جو ان کے اساتذہ میں سے تھے) نے ان کو جو اجازت عطا کی، اس میں ان کے بارے میں لکھا:

"بلاشک وشبہ (محمد مکی نے) تمام ممالک اور خاص طور سے حرمین شریفین میں اپنے علم وحلم کی وجہ سے شہرت حاصل کی، وہ نمایاں علماء میں منتخب روزگار بلند پایہ اہلِ معرفت میں چیدہ افریقہ کے چراغ بلکہ مغربی اطراف کے بدر منیر، استاد کامل، متفرقات کے جامع ہیں۔"

محمد مخلوف (مؤلف شجرۃ النور) نے متعدد علوم میں ان کی مہارت کے بعد علم حدیث میں ان کے اختصاص کا ذکر کرتے ہوئے لکھا:

"(محمد مکی) ایسے امام ہیں جن کی علمی عظمت کے جھنڈے آفاق میں لہرا رہے ہیں، ایسے فاضل ہیں جن کی علوم میں مہارت ظاہر ہوئی تو بڑے بڑے

ماہر فضلاء وقت نے ان کے علم سے خوشہ چینی کر کے اپنے آپ کو سنوارا، اسانید و روایات کی طرف ان کی خاص توجہ ہے، عقلی و نقلی علوم میں ید طولیٰ رکھتے ہیں ریاضی تعلیمات کی اقسام میں بڑی دست رس حاصل ہے، بڑے صاحبِ رحلات ادیب و شاعر، عالمِ لغت، عربی اشعار و اخبار و نوادر کے عارف و ماہر، تصوف میں انھیں عجیب و غریب ذوق و مہارت حاصل تھی، بلند ہمت عالی اخلاق، جود و کرم میں نادر المثال۔[۴۰]

طائف کے عالم عبدالحفیظ قاری نے اپنے شعری نذرانۂ عقیدت میں ان کے علمی مقام و مرتبہ، علوم شریعت میں مہارت کا ذکر کرتے ہوئے ان کو "روم و عرب کا علامہ، جامع الفضائل، استاد کامل، فضلائے زمانہ اور علماء کا پیش رو" بتایا ہے۔[۴۱]

جزائر کے ماہرِ تعلیم اور مجدّد و مصلح عبدالحمید بادیس (۱۸۸۹ - ۱۹۴۰ء) نے محمد مکی اور ان کے بھانجے محمد خضر حسین کے علم و فضل اور جہاد کی تعریف کرتے ہوئے خاص طور پر بدعتی صوفی طریقوں کے انحرافات کے خلاف ان کی جنگ کے تذکرہ میں لکھا ہے:

"یہ بات کوئی راز نہیں کہ محمد خضر حسین (اللہ تعالیٰ ان کی عمر دراز کرے) شیخ محمد مکی کے بھانجے ہیں، یہ دونوں خود صوفی خاندان کے فرزند ہیں لیکن علم کی دولت نے ان کو سوچ بچار اور ہدایت و اصلاح کے مقام بلند پر پہنچایا، آج کے صوفیاء کی خرافات سے کبھی صراحتاً اور کبھی اشارتاً آگاہ کرنے کے لیے دونوں کی تحریریں موجود ہیں۔"[۴۲]

محمد خضر حسین نے ان کے فضل و احسان کا اعتراف کرتے ہوئے بیان کیا:

"میرے ماموں علامہ ہمام قدوہ سیدی شیخ محمد مکی وہ استاذ ہیں جن کے علوم و معارف سے میں نے اپنے دورِ تعلیم و تربیت میں غذا حاصل کی، اور ان کے زیرِ تعلیم میری فکر جوان ہوئی۔"[۴۳]

علومِ حدیث میں مہارت

علمِ حدیث کی خدمت میں محمد مکی کی مساعی سے واقف علماء اور ان کی تصنیفات کا مطالعہ کرنے والوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عہدِ جدید کے بڑے نامی گرامی محدثین اور راویوں میں

ان کا شمار ہے، تحصیلِ علم کے ابتدائی زمانہ سے آخرِ عمر تک ان کی سب سے زیادہ توجہ اسی علم کی طرف رہی، وہ حدیث سے متعلق تمام اصولی وفروعی موضوعات پر عبور حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ فکرمند رہتے تھے، اور علماءِ حدیث میں سے کسی سے استفادہ کا موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے تھے، خواہ وہ موقع براہِ راست درس ومذاکرہ کے ذریعہ حاصل ہو یا پھر اجازت کی حد تک محدود ہو، ان کے اکثر اساتذۂ حدیث بھی اس میدان کے ماہر شہسوار علماء میں سے تھے، جس کی وجہ سے وہ خود بھی اس میدان کے مشہور ترین عالم بنے، انھوں نے اپنی کتاب عمدۃ الاثبات میں علم حدیث حاصل کرنے میں اپنی محنت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"میں نے علم حدیث کے حصول میں عمرِ عزیز کا قیمتی حصہ گزارا ہے، مشرق ومغرب کے اسفار میں بڑے بڑے علماءِ اسلام سے ربط قائم کرکے میں نے ان کی تصنیفات، مسلسل سندیں اور دیگر فوائد ولطائف ونکات بڑے اہتمام سے حاصل کیے ہیں"[۴۴]

اسی محنت وکوشش نے ان کو ابتداءِ عمر ہی میں تونس اور جزائر میں تدریسِ حدیث کی صلاحیت بخشی، اور وہ آستانہ کے مشہور تعلیمی اداروں، دار الفنون اور مدرسۂ واعظین میں علم حدیث کے نمایاں استاد بنے۔

مراکش کے معروف ومشہور محدث عبدالحیٔ کتانی نے اپنی کتاب فہرس الفہارس میں علم حدیث میں محمد مکی کے بلند مقام کا ذکر کرتے ہوئے ان کی تعریف کی ہے، ان دونوں بزرگوں کے درمیان بڑے مستحکم دوستانہ روابط تھے، مراسلت کا سلسلہ بھی قائم تھا، ان دونوں کی مراسلت ہی کو اگر کوئی یکجا کرکے ترتیب دے تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے گی[۴۵] کتانی کی خواہش پر محمد مکی نے ان کو اجازتِ حدیث بھی عطا کی تھی جس سے ان کی دوستی کو چار چاند لگ گئے تھے، کتانی نے محمد مکی کے بارے میں جو اچھے تاثرات لکھے ہیں ان میں یہ بھی ہے:

"وہ افریقہ میں علم سند وروایت کے امام اور اس کے نادرۂ روزگار عالم تھے، روایت واسناد کی معرفت ومہارت کے علاوہ باقی دیگر علوم میں تبحر، مخفی نکات ونوادر اور کتابوں کی واقفیت، کثرتِ رحلات وشیوخ میں ہم نے کسی کو ان کی طرح دیکھا نہ سنا، اس پر مستزاد خاندانی اصابت وشرافت میں

ان کا جواب نہ تھا..... اور سب سے عجیب بات یہ کہ ایک صوفی طریقہ کے شیخ اور امام ہونے کے ساتھ وہ حدیث و سنت اور آثار کے عاشق تھے اور اس کی طرف رجوع کی دعوت دیتے تھے، نیز وہ عصری افکار سے باخبر تھے، یہ خوبی ہمارے زمانہ کی نوادرات میں سے ہے، اور اس معاملہ میں لوگ افراط و تفریط میں مبتلا ہیں"[۴۶]

علم حدیث میں ان کی تصنیفات کی ورق گردانی سے اس علم میں ان کی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے جیسے الصفح السعید فی اختصار الاسانید، الثبت الجامع للاسانید رسالۃ فی اصول الحدیث، اس فن میں ان کی مشہور ترین کتاب عمدۃ الاثبات فی الاتصال بالفہارس والاثبات ہے، اس کو انھوں نے آستانہ میں ۱۳۳۰ھ میں تالیف کیا تھا، یہ علم حدیث میں ان کی آخری کتاب شمار ہوتی ہے[۴۷] اس کے بارے میں کتانی نے لکھا ہے :

"یہ اس فن کی مفید ترین اور وسیع ترین کتاب ہے، جس کا افتتاح انھوں (محمد مکی) نے ان الفاظ میں کیا ہے : الحمد للہ وکفی، وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، وبعد! علم حدیث اور معالم سنت اس زمانہ میں نادر ترین علوم میں ہو گئے ہیں، اس لیے کہ کسی بھی دینی مسئلہ میں یقینی علم حاصل کرنے کے لیے علم حدیث کے حوالہ کے بغیر کوئی تحریر قابل قبول نہیں ہوتی، نہ کوئی عمل صالح قابل اعتبار ہوتا ہے جب تک کہ وہ حدیث کے منہاج کے مطابق نہ ہو، یہاں تک کہ کسی کو حقیقتاً اس وقت تک عالم بھی نہیں کہا جاتا جب تک کہ وہ حدیث کا عالم نہ ہو، اس کے ماسوا کسی کو بھی عالم مجازاً ہی کہا جاتا ہے۔

وَمَا قَلَّ الطلاب إلا لأنه إذا عظم المطلوب قل المساعد[۴۸]

(یعنی مطلوب کی عظمت کی وجہ سے طالبوں کی کمی ہوتی ہے)

عبد الحی کتانی کا خیال ہے کہ محمد مکی کی یہ مشہور ترین کتاب خاص طور سے ان کے وسیع علم اور حدیث و روایت پر عبور پر دلالت کرتی ہے اور ان کو ان کے زمانہ کا منفرد عالم ثابت کرتی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں :

"العمدہ کی واقفیت سے تم کو یقینی طور پر یہ معلوم ہوگا کہ بیشک استاد ابن عزوز روایت کی وسعت وشغف اور زیادہ توجہ واہتمام کے لحاظ سے اپنے ملک کے نادرۂ روزگار عالم تھے"[۴۹]

وفات

محمد مکی نے علم کی خدمت، سامراج سے جنگ، آزادی کے لیے عوام کی رہنمائی اور اتحاد بین المسلمین جیسے عظیم کارناموں میں اپنی عمر عزیز گذار کر آستانہ میں اکسٹھ سال کی عمر میں صفر ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۵ء کو داعیٔ اجل کو لبیک کہا، اور یحییٰ آفندی قبرستان میں دفن ہوئے۔ تمام عالم عربی واسلامی میں اس مجاہد عالم کی رحلت کا بڑا صدمہ محسوس کیا گیا، ان کے معاصرین بھی ان کے فوت ہوجانے سے بہت متاثر ہوئے، بعض نے ان کی شان میں مرثیے کہہ کر اپنی عقیدت ومحبت کا اظہار کیا۔[۵۰] وہ مختلف علوم وفنون میں علامۂ عصر تھے، بہت سے علوم کو انھوں نے اپنے کشادہ سینہ میں سمیٹ کر رکھا تھا۔ ان کی حیثیت ایک انسائیکلوپیڈیا کے مثل تھی جس میں طرح طرح کے عجیب وغریب نوادر جمع ہوتے ہیں، وہ زود نویس اہلِ قلم تھے، انھوں نے علوم قرآن، حدیث وفقہ، عقائد وتصوف، سیر وتاریخ، شعر وادب اور فلکیات وغیرہ متنوع علوم میں اپنی یادگار تحریریں چھوڑی ہیں، جن کی ایک فہرست ذیل میں درج ہے:

مؤلفات

۱۔ رسالہ فی اصول الحدیث، آستانہ ۱۳۳۲ھ، اشاعت ثانی ضمن "رسائل ابن عزوز" جمع و ترتیب علی رضا حسینی، الدار الحسینیۃ، دمشق ۱۴۰۴ھ

۲۔ السیف الربانی فی عنق المعترض علی الغوث الجیلانی، المطبعۃ الرسمیۃ، تونس ۱۳۱۰ھ اشاعت دوم ضمن "رسائل ابن عزوز" دمشق ۱۴۰۴ھ

۳۔ الجوہر المرتب فی العمل بالربع المجیب (فلکیات) ۴۔ إقناع العاتب فی آفاتہ المکاتب

۵۔ بروق المباسم فی ترجمہ محمد بن ابی قاسم (شیخ خانقاہ ہامل ابوسعادۃ ۶۔ تلخیص الاسانید (حدیث)

۷۔ عمدۃ الاثبات فی الاتصال بالفہارس والاثبات (رجالِ حدیث) تالیف ۱۳۳۰ھ

۸۔ شرح بهجة العاشقين وروضة الانوار العارفين (والد کے قصیدہ کی شرح)

۹۔ هيئة الناسك فی ان القبض فی الصلاة مذهب الامام مالك (فقہ) مطبع روشن، آستانہ ۱۳۲۷ھ اشاعت دوم ضمن کتاب "مرشد الخائض فی صلاة العادل والقابض" القاہرہ ۱۳۸۲ھ، اشاعت سوم ضمن "رسائل ابن عزوز" دمشق ۱۴۰۴ھ

۱۰۔ الصفح السعيد فی اختصار الاسانيد (حدیث منظوم) ۱۱۔ طریقا الجنة فی تعلیمات المؤمنات بالفقه والسنة

۱۲۔ الذخيرة السنية فی الخزانة المدنية اشاعت ضمن "رسائل ابن عزوز" دمشق ۱۴۰۴ھ

۱۳۔ مورد المعين فی أسماء سيد المرسلين، اشاعت ضمن کتاب "محمد بن المکی بن عزوز: حیات وآثارہ" تالیف علی رضا الحسینی، دمشق ۱۴۱۷ھ ۱۴۔ مغانم السعادة فی فضل الافادة علی العبادة

۱۵۔ الرحلة الياملية، ۱۶۔ اختصار الشفا للقاضی عیاض

۱۷۔ النصح المتين فی زلقات العامة وبعض المتطلبين ۱۸۔ نظم جوامع الجوامع

۱۹۔ تعديل الحركة فی عمران المملكة ۲۰۔ التفصيل الجامع فی رفع الاصوات بالامداح فی الجامع۔

۲۱۔ نظم الجغرافيا التی لا تتحول بمبالغة الدول

۲۲۔ الحق الصريح فی المناسك علی القول الصحيح، (مناسک حج) ۲۳۔ الذخيرة المكية (بیت)

۲۴۔ اسعاف الاخوان فی جواب السوال الوارد من داغستان

۲۵۔ اصول الطرق وفروعها وسلاسلها۔ (تصوف) ۲۶۔ انتهاز الفرصة فی مذاكرة متفنن قفصه

۲۷۔ الايوان فی مذاكرة الاخية بالقيروان۔ ۲۸۔ التنزيه عن التعطيل والتشبيه فی التوحيد

۲۹۔ الفائدة فی معنی واعراب سورة المائدة ۔ ۳۰۔ تهذيب التفاسير القرانية

۳۱۔ عمدة الشيوخ فی الناسخ والمنسوخ (نامکمل) ۳۲۔ ارشاد الحيران فی خلاصة قالون لعثمان (قرات)

۳۳۔ السقاية فيما ليس برأس اية

۳۴۔ الاجوبة المكية عن الاسئلة الحجازية (شیخ عبدالحفیظ قاری کے قرارات سے متعلق سوالات کے جواب) المطبعة الحميدية القاہرہ، ۱۳۲۲ھ، اشاعت دوم ضمن "رسائل ابن عزوز" دمشق ۱۴۰۴ھ

۳۵۔ دیوان شعر (تعداد اشعار تین ہزار) ان کے پوتے نے اس دیوان کا نام شعاع الادب رکھا ہے۔

۳۶۔ الاحتواء فی جواب من سأل عن الاستواء (عقائد)

۳۷۔ إنارة الحوالك فی أن الرفع فی الصلاة مذهب الإمام مالك

۳۸۔ الانصاف فی تحريم الصور ولو مأخوذة بالفوتوغراف

۳۹۔ تذکرۃ المصنفین فی أن المکتشفات الجدیدۃ لا تکذب الدین

۴۰۔ حزم الیقظان فی ان الصلاح والفساد لیسریان من الخلان

۴۱۔ ردّ الزاھد فیما یقلّد ومالا یقلّد من مسائل المذاھب

۴۲۔ شرح حدیث کمیل بن زیاد فی الرّدّ علی الطبیعیین

۴۳۔ عقیدۃ الإسلام (عقائد) تصحیح وشرح محمد بن احمد مکی، دار الشفاء، بیروت ۱۴۲۱ھ

۴۴۔ فتح الخلاق فی استکمال الإسلام لمحاسن الأخلاق

۴۵۔ رفع النزاع فی بیان معنی التقلید ومعنی الاتباع

۴۶۔ التفریح لحلّ الاشکال فی صلاۃ التراویح

۴۷۔ حقیقۃ الأمر فی تحریم البیرۃ والتداوی بما فیہ الخمر

۴۸۔ تنظیف الوعاء من سوء الفہم فی آیۃ: وأن لیس للانسان إلّا ما سعی

۴۹۔ رائد النجعۃ فیمن تعجب من قولنا السدل بدعۃ

۵۰۔ فتح السلام فی نجاۃ من لم تبلغہم دعوۃ الإسلام

۵۱۔ الریاض البواسم فی روایۃ حفص عن عاصم (قراءات)

۵۲۔ القول المقیم فی حال ابن تیمیۃ وابن القیم ۵۳۔ طریق السلامۃ فی ھیئات الناس یوم القیامۃ

۵۴۔ السلوی والمنّ فی مواضع حسن الظن وسوء الظن ۵۵۔ کشف اللباس عن کلمات یقولہا کثیر من الناس

۵۶۔ فتح القیوم فی وجوب الفاتحۃ علی المأموم ۵۷۔ الزلف فی ترجیح تفویض السلف علی تأویل الخلف

۵۸۔ التقریر المھذب فی حل تراجم الجوھر المرتّب، المطبعۃ التونسیۃ الرسمیۃ ۱۳۰۲ھ

۵۹۔ مروی الظماء فی قولہ تعالی: إنما یخشی اللہ من عبادہ العلماء

۶۰۔ النسمۃ الحجازیۃ فی المذاکرۃ البنغازیۃ ۶۱۔ الھلال فی بیان حرکۃ الاقبال

۶۲۔ طیّ المسافۃ الی دار الأمن من المخافۃ

۶۳۔ مزیل الإشکال فی آیۃ "ولو أسمعھم" فی سورۃ الأنفال

۶۴۔ النفح المسکی فی قراءۃ ابن کثیر المکی ۶۵۔ المسلک الأزفر فی بیان الحج الأکبر

۶۶۔ النجدۃ فی زجر من تھاون بأحکام العدۃ ۶۷۔ النصیحۃ فی الصلاۃ المفروضۃ صحیحۃ

۶۸۔ المقالات العزوزیۃ فی الأدب ۶۹۔ التنبیہات لحکم ذبائح القبور والمزارات

ان کثیر علمی تالیفات کے علاوہ دینی، علمی، ادبی، اجتماعی اور تاریخی موضوعات پر بڑی

تعداد میں محمد مکی کی تحریریں ہیں جو مقالات کی شکل میں عالم عربی و اسلامی کے مشہور رسائل و جرائد میں شائع ہوتی تھیں جیسے الحاضرۃ، الزہرۃ، نفرات الفنون، المقطم، الاھرام، المؤید، الہلال، وغیرہ

اس مختصر مقالہ میں ہم نے محمد مکی آل عزوز کی عظیم شخصیت کے بعض پہلو سرسری طور پر واضح کرنے کی کوشش کی ہے، حقیقتاً وہ عصر جدید میں جزائر کے قابل فخر نادرۂ روزگار علماء میں متعدد صلاحیتوں کے حامل مجاہد، مصلح، مجدد، باضمیر اور دین، وطن اور امت کے لیے صاحب غیرت و حمیت عالم تھے جنھوں نے اپنی زندگی علم، دین، ادب اور تہذیب کے فروغ اور سماج کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر رکھی تھی، انھوں نے اپنی پوری زندگی کئی نسلوں کی تعلیم و تربیت میں گزار دی، زبان، قلم اور تلوار سے سامراج کے خلاف جہاد کرتے رہے، اور خاص طور پر شمالی افریقہ اور عام طور پر پورے عالم اسلام کی بیداری و احیاء کی جدوجہد میں قابل ذکر اثرات اور یادگار نشانات چھوڑے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور ان کے درجات بلند فرمائے۔ آمین۔

حوالے و حواشی

۱؎ الدرّ المکنون فی سیدی علی بن عمر و سیدی ابن عزوز، تالیف عبد الرحمن بن الحاج، مطبعۃ النجاح، قسطینۃ الجزائر، صفحہ ۲

۲؎ تعریف الخلف برجال السلف، تالیف ابوالقاسم الحفناوی، طبع دوم، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، ۲/۴۸۲

۳؎ احوال زندگی کے لیے ملاحظہ کیجئے: معجم أعلام الجزائر، تالیف عادل نویہض، اشاعت سوم موسسۃ نویہض الثقافیۃ بیروت، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء، ص ۲۳۲، تعریف الخلف برجال السلف ۲/۴۸۲، التحفۃ المرضیۃ فی الدولۃ البکداشیۃ، تالیف محمد بن میمون، تحقیق ابن عبدالکریم اشاعت دوم، الشرکۃ الوطنیۃ للنشر، الجزائر ۱۹۸۱ء، ص ۹، نہضۃ الجزائر الحدیثۃ وثورتہا المبارکۃ، تالیف محمد علی دبوز، المطبعۃ التعاونیۃ، الجزائر، ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء ۱/۱۴۵، مجلۃ الثقافۃ، شمارہ ۱۰۷-۱۰۸ ص ۱۴۶

۴؎ تعریف الخلف برجال السلف۔

۵ھ حالاتِ زندگی کے لیے ملاحظہ کیجیے: معجم أعلام الجزائر، ص ۱۰۲، هدية العارفين فی أسماء المؤلفين، تالیف اسماعیل باشا البغدادی، اشاعت سوم، المكتبة الاسلامية، طہران ایران، ۱۳۸۷ھ ۱/۵۰۳، إيضاح المكنون فی الذيل علی كشف الظنون، تالیف اسماعیل باشا البغدادی، اشاعت دوم، استنبول ۱۹۴۷ء، ۲/۱۵۰، معجم المؤلفین، تالیف عمر رضا کحالة دمشق ۱۹۵۷ء، ۵/۹۰

۶ھ تعریف الخلف برجال السلف ۲/۴۸۳، نہضۃ الجزائر الحدیثۃ ۱/۱۴۵

۷ھ تاریخ الجزائر العام، تالیف عبدالرحمٰن الجیلانی، اشاعت ششم، دار الثقافة بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء ۴/۲۴۹۔

۸،۹ھ نہضۃ الجزائر الحدیثۃ ۱/۱۴۵

۱۰ھ حالاتِ زندگی کے لیے ملاحظہ کیجیے: معجم أعلام الجزائر، ص ۲۳۲، شجرة النور الزكية فی طبقات المالكية، تالیف محمد مخلوف، دار الفکر، بیروت، ص ۳۹۱

۱۱ھ المنهج السديد فی التعريف بقطر الجديد، ص ۱۳۱ (مخطوطہ)

۱۲،۱۳ھ تاریخ الجزائر العام ۴/۳۲۰، ۳۲۳

۱۴ھ إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تالیف أحمد بن أبي الضياف تحقیق أحمد عبد السلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ۱۹۸۵، ۵/۱۶۸

۱۵ھ تراجم الأعلام، تألیف محمد الفاضل بن عاشور، تونس ۱۹۷۰ء، ص ۱۹۰

۱۶ھ محمد الخضر حسين: حياته وآثاره، تألیف محمد مواعدة، الدار التونسية للنشر، تونس ۱۹۷۴ء، ص ۲۵-۲۶

۱۷ھ تعریف الخلف برجال السلف ۲/۴۸۳

۱۸ھ فهرس الفهارس والأثبات، تالیف عبد الحی بن عبد الکبیر الکتانی، طبع دوم، دار الغرب الإسلامی بیروت، لبنان ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء، ۲/۸۵۶

۱۹،۲۰ھ العقيدة الإسلامية، تألیف محمد المکی بن عزوز، تحقیق مجدبن أحمد مکی، دار البشائر الإسلامية، بیروت ۱۴۲۱ھ ص ۲۱

۲۱ھ نہضۃ الجزائر الحدیثۃ، ص ۱۴۶ ۲۲ھ شرح العقيدة الإسلامية، ص ۲۳

۲۳ھ فهرس الفهارس والأثبات، ۲/۸۵۶ ۲۴ھ محمد الخضر حسين: حياته وآثاره ص ۲۵

۲۵ھ تاریخ الجزائر العام ۴/۲۶۰، نہضہ الجزائر الحدیثہ ۱/۱۴

۲۶ھ یہ عہد خانقاہ ہاں کے تابع تھا جس کو محمد بن ابی القاسم البعالی (۱۸۲۳-۱۸۶۳ء) نے جزائر کے جنوب میں ابوسعادہ شہر کے قریب قائم کیا تھا، اس کی بڑی شہرت اس لیے ہوئی کہ اس میں تمام مراحل تعلیم: ابتدائی ثانوی اور عالی سب کا یکجا انتظام تھا، اس سے علماء، فقہاء، داعیوں (مبلغین) اور مربیوں کی کئی نسلیں پیدا ہوئیں، تیرہویں صدی ہجری کے اواخر اور چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں وہ اپنی شہرت اور ترقی کے عروج پر تھا اور سارے مغرب عربی میں اس کا بڑا چرچا تھا۔ دیکھئے: نہضۃ الجزائر الحدیثۃ ۱/۵۴، زوایا العلم والقرآن بالجزائر۔ تالیف محمد نسیب۔ دار الفکر الجزائر ص ۱۵۷

۲۹-۲۷ھ نہضۃ الجزائر الحدیثۃ ۱/۱۴۶

۳۰ھ صوفی رحمانی طریقہ کی مشہور ترین بغاوتیں: ۱۸۷۱ء میں محمد المقرانی اور شیخ بوبغداد (ابوالحداد) کی بغاوت۔ للافاظمہ نسومر کی بغاوت، الشریف محمد الامجد (شہرت بولبلۃ) کی بغاوت وغیرہ

۳۱ھ نہضۃ الجزائر الحدیثۃ ۱/۱۴۶ ۳۲ھ شجرۃ النور الزکیۃ فی طبقات المالکیۃ ص ۴۲۳

۳۳ھ فہرس الفہارس والأثبات ۲/۸۵۷، نہضۃ الجزائر الحدیثۃ ۱/۱۴۶

۳۴ھ شعراء الجزائر فی العصر الحاضر، تألیف محمد السعید الزاہری، مطبعۃ النہضۃ تونس، ۱۹۲۷ء، ۱۳۶/۲

۳۵ھ فہرس الفہارس والأثبات ۲/۸۵۷ ۳۶ھ شرح العقیدۃ الإسلامیۃ ص ۲۷

۳۷ھ تاریخ الجزائر العام ۴/۴۰۰، ۴۲۵، ۴۴۱ ۳۸ھ محمد الخضر حسین: حیاتہ وآثارہ ص ۳۳

۳۹ھ محمد المکی بن عزوز: حیاتہ وآثارہ۔ تالیف علی رضا الحسینی الدار الحسینیۃ، دمشق ۱۴۱۷ھ ۱/۱۵۶

۴۰ھ شجرۃ النور الزکیۃ ص ۴۲۳ ۴۱ھ فہرس الفہارس والأثبات ۲/۸۷۸

۴۲ھ أولو الأمر، مجلۃ الشہاب، جلد ۱۵، شمارہ ۸، آثار عبد الحمید بن بادیس دار البعث، قسنطینۃ، الجزائر ۱۴۱۲ھ/۱۹۹۱ء، ۵/۴۲۳

۴۳ھ الرحلات، تألیف علی رضا الحسینی، الدار الحسینیۃ للکتاب، دمشق ۱۳۹۶ھ/ص ۹۴

۴۴-۴۵ھ فہرس الفہارس والأثبات ۲/۸۷۸، ۸۶۱، ۸۵۶، ۸۶۰، ۸۷۷، ۸۷۹

۵۰ھ خواطر الحیاۃ: دیوان لمحمد الخضر حسین، القاہرۃ ۱۹۵۳ء ص ۸۰

شعراء الجزائر فی العصر الحاضر ۲/۱۳۸

(سہ ماہی آفاق الثقافۃ والتراث، شمارہ ۴۲، جولائی ۲۰۰۳، صفحات ۱۰۰-۱۱۱)

ناموسِ رسول

مصنف: سکندر احمد کمال

ملنے کا پتا: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ شمشاد مارکیٹ۔ علی گڑھ۔
سنہ اشاعت: ۲۰۰۲ء، صفحات: ۱۴۴، قیمت ساٹھ روپے (-/۶۰)

پیغمبرِ خدا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان، دین کا بنیادی جزء ہے۔ آپؐ کی ذاتِ اقدس کے ساتھ ہر مسلمان گہری جذباتی وابستگی رکھتا ہے۔ آپؐ سے محبت وعقیدت کے بغیر ایمان کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مخالفینِ اسلام نے سیرتِ نبوی پر مختلف اعتراضات کیے ہیں اور اس کو داغ دار کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔ مسلم علماء نے ہر زمانے میں اس کا دفاع کیا ہے اور ان اعتراضات کا بھرپور جواب دیا ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ ان معترضین نے خام مواد سیرت وتاریخ کی ان کتابوں سے حاصل کیا ہے جن میں صحیح روایات کے پہلو بہ پہلو ضعیف اور موضوع روایات بھی موجود ہیں۔ معترضین کا جواب دیتے وقت ضروری ہے کہ ہم ان روایات پر تحقیقی وتنقیدی نظر ڈالیں، ان کی تنقیح کریں اور جو روایات میزانِ نقد پر کھری نہ اتریں انھیں رد کر دیں۔ لیکن یہ رویہ ہرگز درست نہ ہوگا کہ نام نہاد اعتراضات سے بچنے کے لیے حقائق ہی کو مسخ کر دیا جائے اور قرآنی آیات کی من مانی تاویلات کر کے، صحیح احادیث اور تسلیم شدہ تاریخی واقعات کو ان سے متصادم دکھا کر انھیں بالکلیہ رد کر دیا جائے۔ افسوس ہے کہ زیرِ تبصرہ کتاب اسی رویہ کی ترجمانی کرتی ہے، بلکہ اس کی شاہ کار ہے۔

فاضل مصنف کا دعویٰ ہے کہ قرآن کریم کے مختلف زبانوں میں بہت سے ترجمے ہوئے ہیں، لیکن کوئی ترجمہ صحیح اور عربی متن کے مطابق نہیں ہے۔ لکھتے ہیں:

"آج ہمارے سامنے قرآن کے تراجم ایک نہیں، ہر ترجمہ کہیں نہ کہیں اپنے اندر اختلاف رکھتا ہے اور ان پر جو تفاسیر درج کی گئی ہیں ان میں ایسی باتیں لکھی گئی ہیں جن سے شانِ رسول مجروح ہو رہی ہے.... کاش

آج قرآن کا ایک ترجمہ عربی متن کے مطابق ہوتا اور تفاسیر عربی متن اور حضور کی شان کے مطابق ہوتیں.... ان آیات میں سے اکثر جو ترجمہ کیا گیا ہے وہ متن سے بہت دور ہٹ گیا ہے۔" (ص ۳۳) "نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے جو ترجمے دوسری زبانوں میں کیے گئے ان کے معانی و مطالب اصلی عربی متن سے کافی جگہ ہٹے ہوئے ہیں اور بات کہیں سے کہیں جا پہونچی ہے" (ص ۳۷)

مصنف کو چونکہ کسی ترجمے پر اعتماد نہیں، اس لیے قرآنی آیات کے ترجمے خود کرتے ہیں۔ پھر اپنے مستنبط مفہوم کو قطعی سمجھ کر اس کے خلاف موجود تمام صحیح احادیث، تفاسیر اور تاریخی واقعات کو خلافِ قرآن، موضوع اور لائقِ رد قرار دیتے ہیں اور علماء کو ان سے دست بردار نہ ہونے پر ملامت کرتے ہیں:

"المیہ یہ ہے کہ امت کے سادہ لوح افراد حتیٰ کہ علماء اور محدثین ان روایات اور موضوع احادیث کو درست گردانتے ہیں اور ٹس سے مس ہونے کو آمادہ نہیں ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ جملہ مکاتب فکر کے علماء اور محدثین کی ایک کمیٹی تشکیل دی جائے جو قرآن کی روشنی میں کتب تواریخ، سیرت، احادیث، تراجم، تفاسیر کی جانچ پڑتال کرے اور خلافِ قرآن رطب و یابس، خس و خاشاک، کوڑے کرکٹ اور خرافات کو ان کتب سے کاٹ چھانٹ کر الگ کردے جس سے معترضین کے اعتراضات کی جڑ ہی ختم ہو جائے" (ص ۳۷)

جو شخص اتنے بڑے بڑے دعوے کر رہا ہو اس کے بارے میں کم سے کم یہ امید تو رہتی ہے کہ اسے عربی زبان آتی ہوگی، لیکن یہ دیکھ کر انتہائی حیرت ہوتی ہے کہ موصوف عربی زبان سے نابلد ہیں۔ وہ عربی مراجع سے براہِ راست استفادہ پر قادر نہیں۔ ان کا مطالعہ صرف اردو تفاسیر، احادیث کے اردو ترجموں اور تاریخ و سیرت کی چند اردو کتابوں تک محدود ہے۔

کس قدر بے باکی سے مصنف نے قرآن مجید کے متداول ترجموں کو غلط ٹھہرایا ہے اور آیات کے نئے ترجمے پیش کیے ہیں۔ اس کا اندازہ درج ذیل مثال سے بخوبی کیا جا سکتا ہے:

سورۂ تحریم کی پہلی آیت يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي

مَرْضَاتِ اَزْوَاجِكَ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"تفاسیر، حدیث اور تراجم میں صاف ہے کہ حضور نے اپنے اوپر شہد یا ماریہ کو حرام کر لیا تھا۔ یہ کام ماضی کا ہو گیا۔ اگر اس ماضی کے کام پر اللہ کو گرفت کرنی تھی تو لفظ ماضی کا صیغہ لِمَ حَرَّمْتَ آنا تھا۔ لِمَ تُحَرِّمُ آیا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ اس سے مراد مستقبل ہے نہ کہ ماضی اور اس لحاظ سے ہی ترجمہ، تفسیر ہونا تھا۔ مگر صیغہ مستقبل اور ترجمہ ماضی؟ کیا مطلب؟ کیا اتنا بھی غور کا مقام نہیں ہے؟ اس لیے ترجمہ و تفسیر محلِ نظر ہے۔" (ص ۷۷)

آگے اس آیت کا خود جو ترجمہ کیا ہے وہ قابلِ ملاحظہ ہے کہ اسے من مانا مفہوم دینے کے لیے کتنے لمبے محذوف سے کام لیا ہے:

"اے نبی، کس لیے اور کیوں آپ حرام کرو گے اس کو جو اللہ نے تیرے لیے حلال کی ہے۔ یقیناً آپ ہرگز اللہ کے حلال کو حرام نہیں کرو گے (جملہ استفہام) آپ اس لیے بھی حلال کو حرام نہیں کرو گے کہ آپ اپنی بیویوں کو راضی کرو؟ حالانکہ آپ کی بیویاں بھی ایسا کرنے کو نہ کہیں گی، اگر وہ اللہ پر ایمان رکھنے والی ہیں۔ آپ حرام و حلال اللہ کا مانتے ہیں، اپنی مرضی سے حرام حلال نہیں کرتے۔ (ص ۸۲)

شاید فاضل مصنف کو اتنی بات بھی نہیں معلوم کہ عربی زبان میں فعل مضارع صرف مستقبل کا نہیں بلکہ حال کا بھی معنی دیتا ہے۔

زیرِ تبصرہ کتاب میں سیرتِ نبوی سے متعلق تقریباً ڈیڑھ درجن واقعات اور موضوعات پر دادِ تحقیق دی گئی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں: بحیرہ راہب سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات، واقعۂ شقِ صدر، غارِ حرا میں پہلی وحی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اُمّی (یعنی ان پڑھ) ہونا، سورۂ مجادلہ کے شروع میں مذکور واقعۂ ظہار، واقعۂ ایلاء، واقعۂ تحریم، سورۂ عبس میں مذکور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کا واقعہ، واقعۂ قرطاس، حدِ رجم، حضورؐ کی جانشینی، منافق عبداللہ بن ابی کی نمازِ جنازہ، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر سحر، واقعۂ مباہلہ، حدیث الافک آں حضرتؐ کی بعض ازواج کو طلاق دیے جانے کا مسئلہ، ازواجِ مطہرات کی تعداد وغیرہ

ان موضوعات پر حدیث، سیرت اور تاریخ کی کتابوں میں جو بیانات ملتے ہیں مصنف نے ان کا رد کیا ہے اور ان کو من گھڑت قرار دیتے ہوئے نئی تحقیق پیش کی ہے۔ بلاشبہ مصنف کی بعض بحثیں قابلِ قبول ہیں، مثلاً واقعۂ بحیرا راہب اور واقعۂ مباہلہ وغیرہ لیکن کتاب کا غالب حصہ بے سروپا باتوں پر مشتمل اور علم و تحقیق کا کھلا مذاق ہے۔ ان تمام واقعات پر مصنف کی تحقیق کا جائزہ و محاکمہ ایک ضخیم کتاب کا طالب ہے۔

مصنف کی تمام بحثیں اسی انداز کی ہیں کہ وہ ناموسِ رسول کا ایک خود ساختہ پیمانہ وضع کرتے ہیں، قرآنی آیات کو اس پر ڈھالتے ہیں اور پھر ان سے متصادم تمام احادیث اور تاریخی واقعات کو یک قلم من گھڑت اور مخالفینِ اسلام کی تراشیدہ قرار دے دیتے ہیں۔ ناموسِ رسول کی صیانت و حفاظت کا ان کا جذبہ مبارک، لیکن اس کتاب کے ذریعہ خود انھوں نے ناموسِ رسول کو داغ دار کر دیا ہے۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

گجرات کے علماء حدیث و تفسیر

مصنف: محبوب حسین عباسی

ملنے کا پتا: ۸/۴ ششی پارک، سرخیز روڈ، جوہاپورہ، احمد آباد - ۵۵، سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء، صفحات ۱۵۱، قیمت ۱۰۰/-

گجرات میں آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کا اقتدار قائم ہوا۔ اس کے بعد سے ان کے تقریباً پانچ سو سالہ دورِ اقتدار میں ان کے زیرِ سرپرستی علوم و فنون اور خاص طور پر دینی علوم کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ بڑے پیمانے پر تعلیمی ادارے قائم ہوئے۔ علماء نے درس و افادہ کی مسندیں بچھائیں اور تحریر و تصنیف کے میدان میں بھی گراں قدر خدمات انجام پائیں۔ گجرات میں علوم و فنون کے ارتقاء پر متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ اردو زبان میں مولانا سید عبدالحی حسنی کی "یادِ ایام" اس سلسلے کی اولین، مختصر لیکن اہم کتاب ہے۔ مولانا ابوظفر ندوی نے "تاریخِ گجرات" اور گجرات کی تمدنی تاریخ میں اس موضوع پر اظہارِ خیال ہے علماء کے تذکروں پر بھی بعض کتابیں ہیں۔ زیرِ نظر کتاب میں خاص طور پر علمِ حدیث و علمِ تفسیر کے میدان میں خدمات انجام دینے والے علماء کے احوال اور ان کی تصانیف کا تعارف کرایا گیا ہے۔

یہ کتاب دو ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں ۴۷ علمائے حدیث اور باب دوم

میں ۳۱ علمائے تفسیر کا تذکرہ ہے۔ ان میں نو نام مشترک ہیں۔ اس کتاب میں بیرونِ گجرات کے ان علماء کا تذکرہ بھی شامل کیا گیا ہے جنھوں نے گجرات میں کچھ عرصہ رہ کر علمی خدمات انجام دیں اور ان کتب خانوں کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے جن میں ان علماء کا علمی سرمایہ مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہے۔ مصنف نے تمام دستیاب مراجع کو پیشِ نظر رکھ کر بڑی محنت اور عرق ریزی سے یہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ علمائے گجرات نے قرونِ وسطیٰ میں علم حدیث و تفسیر کے تمام شعبوں میں معتبر، معیاری اور قیمتی یادگاریں چھوڑی ہیں۔ یہ کتاب دیکھ کر خواہش ہوتی ہے کہ اسی طرح علوم دینیہ میں بھی مہارت رکھنے والے علمائے گجرات کا تذکرہ جمع کر دیا جائے اور گجرات میں علوم و فنون کے ارتقاء کی جامع تاریخ مدوّن کی جائے (م۔ر۔ن)

مسئلہ ایصال ثواب

مولف : مولانا مفتی جمیل احمد نذیری

ناشر: مکتبہ صداقت نوادہ، مبارک پور اعظم گڑھ (یوپی) سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء طبع دوم صفحات ۲۰۸ قیمت -/۶۵

کیا کسی شخص کو مرنے کے بعد کسی زندہ شخص کے عمل سے کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے؟ بالفاظ دیگر شریعت میں ایصالِ ثواب کا کیا حکم ہے؟ بعض حضرات اس کا بالکلیہ انکار کرتے ہیں۔ وہ قرآنِ کریم کی چند آیات کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر شخص اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ جو کچھ وہ کرے گا اس کا بدلہ پائے گا۔ دوسرے کے عمل سے اسے کچھ فائدہ نہیں پہنچے گا۔ زیرِ نظر کتاب میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور اس مسئلہ کا علمی محاکمہ کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف نے ابتداء میں ایصالِ ثواب کا مفہوم، بنیاد، اصطلاح، حیثیت اور طریقہ وغیرہ کی وضاحت کی ہے۔ پھر احادیث کی روشنی میں بیان کیا ہے کہ کسی زندہ شخص کے عمل سے مردہ کو فائدہ پہنچنے کی کیا کیا صورتیں ہو سکتی ہیں؟ انھوں نے اس مسئلہ پر علماء کی آراء نقل کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ امت کی پوری تاریخ میں معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے۔ آگے منکرینِ ایصالِ ثواب کے دلائل اور اشکالات نقل کر کے ان کا جواب دیا ہے۔ آخر میں ایصالِ ثواب کی بعض مروجہ صورتوں مثلاً قرآن خوانی اور فاتحہ وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان میں بدعت کے پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے بحیثیت مجموعی کتاب اپنے موضوع پر مفید، علمی و تحقیقی اور قابلِ استفادہ ہے۔ (م۔ر۔ن)