ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان



سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ؟
سید جلال الدین عمری (دہلی)

عارضی مقیمین مکہ کی میقات
ڈاکٹر محمود حسن الہ آبادی

شاہ ولی اللہ کی تنقید تصوف
ڈاکٹر سید علیم اشرف (جائس)

ہندوستان کی شرعی حیثیت
مفتی محمد شمیم اختر قاسمی (علی گڑھ)

مختلف فقہی مذاہب کے درمیان تلفیق
ڈاکٹر مسعود الرحمن خان (بھوپال)

تبصرے

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ——— دسمبر ۲۰۰۴ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پانے والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی **تحقیقاتِ اسلامی** علی گڑھ

جلد: ۲۳ شمارہ: ۴

رمضان المبارک ——— ذی قعدہ ۱۴۲۵ھ

اکتوبر ——— دسمبر ۲۰۰۴ء

زرِ تعاون

اندرونِ ملک

فی شمارہ	۲۵ روپے
سالانہ	۱۰۰ روپے
سالانہ (لائبریریاں وادارے)	۱۲۵ روپے

بیرونِ ملک

سالانہ انفرادی	۴۰۰ روپے
سالانہ ادارے	۶۰۰ روپے

پاکستان

سالانہ انفرادی	۲۰۰ روپے
سالانہ ادارے	۳۰۰ روپے

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

فہرست

حرفِ آغاز

اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر
اسلامی قانون کا نفاذ کس حد تک ہوگا؟ سید جلال الدین عمری ۵

تحقیق وتنقید

عارضی مقیمینِ مکہ (آفاقی) کی میقات ڈاکٹر محمود حسن (الہٰ آبادی) ۱۹

بحث ونظر

شاہ ولی اللہؒ کی تنقیدِ تصوف اور اس کی حدیں ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی ۳۶
ہندوستان کی شرعی حیثیت۔
(مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے خیالات کا جائزہ) مفتی محمد شمیم اختر قاسمی ۶۰

ترجمہ وتلخیص

فقہی مذاہب کے درمیان تلفیق ڈاکٹر اسماعیل کوکصال ۹۰
مترجم: ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

تعارف وتبصرہ

مطالعۂ تفاسیرِ قرآن پروفیسر بدرالدین الحافظ ۱۱۳
قرآن اور سائنس (مجموعۂ مقالات) مولانا محمد جرجیس کریمی ۱۱۴

فہرست مضامین و مضمون نگاران
سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، ۲۰۰۴ء ۱۱۷

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمود حسن الہٰ آبادی
۷۹، چوتھا نظام پورہ، بھیونڈی، تھانہ، (مہاراشٹر)

۲۔ ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی
ناظم تعلیمات، دارالعلوم جائس (یوپی)

۳۔ مفتی محمد شمیم اختر قاسمی
ریسرچ اسکالر، شعبۂ دینیات (سنی)، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر اسماعیل کوکصال
پروفیسر ترکی یونیورسٹی استنبول

۵۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی
دارالھدی، سعید کالونی، بھوپال

۶۔ پروفیسر بدرالدین الحافظ
سابق صدر شعبۂ عربی، بنارس ہندو یونیورسٹی، بنارس

۷۔ مولانا محمد جرجیس کریمی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری
صدر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف آغاز

اسلامی ریاست میں
غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ کس حد تک ہوگا؟

سید جلال الدین عمری

رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد یہود کے مختلف قبائل سے، جو مدینہ کے اطراف میں آباد تھے، معاہدہ فرمایا تھا۔ اس معاہدہ کی رو سے انہیں داخلی طور پر اپنے معاملات طے کرنے اور اپنے دین و مذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل تھی، البتہ ریاست کے دفاع اور اس کے تحفظ میں وہ مسلمانوں کے ساتھ شریک تھے [1]۔ اس لحاظ سے وہ اسلامی ریاست مدینہ کا ایک حصہ بھی تھے اور ان کی جداگانہ حیثیت بھی تھی۔ اس وجہ سے بعض حضرات نے یہودی آبادی کو ایک الگ آزاد ریاست قرار دیا ہے، اس کے لیے وہ 'دارالحرب' (غیر اسلامی ریاست) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، جس کا دار الاسلام سے معاہدۂ امن تھا۔ بعض دوسرے اصحابِ علم نے یہودیوں کو ایک ہی اسٹیٹ کے اندر پائی جانے والی آزاد قوم کی حیثیت دی ہے۔ گویا اس کی حیثیت ریاست کے اندر ریاست کی تھی۔ اس موضوع سے متعلق آیات کی تشریح اور احکام کے بیان میں ان دونوں رایوں کا اظہار ہوتا ہے۔

اس سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اسلامی ریاست کا کسی غیر

---

[1] ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق' طبع دوم ص: ۲۷۱۔۲۷۳، مطبوعہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

اسلامی ریاست سے معاہدۂ امن یا معاہدۂ صلح ہو اور وہ اپنے کسی (مذہبی) معاملہ میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کرے اور اس کا فیصلہ چاہے تو اس کے لیے فیصلہ کرنا ضروری ہے، یا وہ اس میں دخل دینے سے انکار بھی کرسکتی ہے؟ اگر فیصلہ کرے تو کیا اس ریاست کے (مذہبی) قانون کے تحت فیصلہ کرے گی یا اسلامی قانون کے تحت فیصلہ سنائے گی؟

دوسرے یہ کہ جو غیر مسلم اسلامی ریاست کے شہری ہیں کیا ان پر بھی اسلامی قانون پوری طرح نافذ ہوگا، یا وہ اپنے مذہبی امور میں آزاد ہوں گے؟ آزاد ہوں گے تو کس حد تک؟

آئندہ صفحات میں ان دونوں پہلوؤں سے متعلق اسلامی نقطۂ نظر جاننے کی کوشش کی جائے گی۔

اہلِ صلح کے نزاعات کا فیصلہ لازم نہیں ہے

یہود توریت پر ایمان کے دعوے دار تھے۔ وہ اپنے معاملات اس کے مطابق طے کرسکتے تھے، لیکن اس کا کوئی حکم ان پر شاق گزرتا اور وہ اس سے بچنا چاہتے تو اس کی ایک تدبیر یہ اختیار کرتے کہ رسول اللہ ﷺ سے فیصلہ کے طالب ہوتے۔ مقصد یہ ہوتا کہ توریت کے قانون کے مقابلے میں اس میں آسانی ہو تو اسے اختیار کرلیا جائے، ورنہ رد کردیا جائے۔ اس سلسلہ میں حکم ہوا:

سَمّٰعُونَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُونَ لِلسُّحْتِ فَاِنْ جَاۗؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ وَاِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَّضُرُّوكَ شَيْـًٔا وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ اِنَّ اللّٰهَ	(احبار و رہبان کے) جھوٹ کو کان لگا کر سننے والے اور بری طرح حرام کھانے والے، اگر یہ تمہارے پاس آئیں تو تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرو یا ان سے اعراض کرو۔ اگر تم ان سے اعراض کرلو

يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ (المائدۃ:۴۲)

تو تمہیں یہ نقصان نہیں پہنچا سکتے اور اگر فیصلہ کرو تو ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔ بے شک اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی ریاست کا کسی غیر اسلامی ریاست سے معاہدۂ امن و صلح ہو تو اسلامی ریاست اس کے معاملات میں دخل نہیں دے گی، لیکن وہ اپنے کسی معاملہ میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کرے تو اسلامی ریاست کو فیصلہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔ اپنے حالات اور مصالح کے تحت وہ مقدمہ کا فیصلہ کر بھی سکتی ہے اور اس سے انکار کا بھی اسے اختیار ہے، لیکن جب بھی فیصلہ کرے گی، حق و انصاف کے مطابق کرے گی۔ اس سلسلے میں آگے چل کر فرمایا:

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَاتَتَّبِعْ اَهْوَاءَ هُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً..... (المائدۃ: ۴۸)

اور ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی ہے جو سابقہ کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور ان کی نگہبان اور محافظ ہے۔ پس آپ ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق فیصلہ کیجیے جو اللہ نے نازل کی ہے اور جو حق آپ کے پاس آیا ہے اسے چھوڑ کر ان کی خواہشات کی پیروی نہ کیجیے۔ ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریقہ رکھا ہے۔

مزید تاکید کے ساتھ فرمایا:

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَاتَتَّبِعْ اَهْوَاءَ هُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ ..... (المائدۃ: ۴۹)

اور فیصلہ کرو ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق جو اللہ نے نازل کی ہے اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو اور ان سے بچے رہو کہ اللہ نے جو دین تم پر نازل کیا ہے کہیں اس کے کسی حکم سے وہ تمہیں پھیر نہ دیں۔

ان آیات میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پہلے یہود و نصاریٰ کو ان کے مناسب حال شریعتیں دی گئی تھیں اور ان پر عمل کا انہیں پابند بنایا گیا تھا۔ اسی طرح ہر قوم کے لیے الگ شریعت رہی ہے۔ آخر میں اللہ تعالیٰ نے آپ پر یہ کتاب نازل کی ہے۔ یہ دوسری آسمانی کتابوں کی نگراں اور محافظ ہے جو بتاتی ہے کہ ان کتابوں اور شریعتوں میں کیا تحریف اور ترمیم ہوئی ہے اور کس طرح اللہ کے احکام کو بدلا گیا ہے۔ اس کا کتنا حصہ محفوظ اور کتنا غیر محفوظ ہے۔ اس کتاب کے آنے کے بعد سابقہ تمام شریعتیں منسوخ ہوگئیں، اب آپ کسی دوسری ہدایت یا دوسری شریعت کے پابند نہیں ہیں، آپ تمام معاملات کا فیصلہ اس کتاب کے مطابق کریں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ان آیات کے ذریعہ آیت :۴۲ کا حکم منسوخ ہوگیا، جس میں آپ کو فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا تھا۔ اب آپ کے لیے ان کے مقدمات کا فیصلہ کرنا لازم ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں معلوم ہوتا، اس لیے کہ یہ ایک ہی سلسلۂ بیان ہے۔ اس میں بعض آیات کو ناسخ اور بعض کو منسوخ قرار دینے کا کوئی مضبوط قرینہ نہیں ہے۔ ان دونوں آیات میں غیر مسلموں کے دو الگ طبقات کا ذکر ہے۔ اس کی وضاحت بعض دوسرے اہلِ علم نے اس طرح کی ہے کہ آیت:۴۲ اہلِ صلح یا اہلِ موادعہ سے متعلق ہے۔ ان کے معاملات آپ کے سامنے آئیں تو آپ کو فیصلہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار تھا، لیکن بعد کی آیات ذمیوں سے متعلق ہیں۔ ان کے معاملات کا فیصلہ کرنا آپ کے لیے لازم تھا، علامہ ابوبکر جصاص حنفیؒ کہتے ہیں:

''ان آیات میں ناسخ و منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے، جس آیت میں آپ کو فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو اسلامی ریاست کے شہری نہیں ہیں۔ اسلامی ریاست کی اگر دارالحرب سے صلح ہے اور وہ کسی معاملہ میں اسلامی ریاست کا فیصلہ چاہے تو وہ (اپنے مصالح کے پیشِ نظر) فیصلہ کر بھی سکتی ہے اور یہ بھی کہہ سکتی ہے کہ وہ اپنے قوانین کے تحت خود فیصلہ کرلیں، لیکن جو

لوگ اسلامی ریاست کے ذمی ہیں وہ بہر حال اسلامی قوانین کے پابند ہوں گے''۔[۱]

علامہ قرطبیؒ کہتے ہیں:

''یہود اہلِ صلح تھے، ذمی نہیں تھے، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو ان سے صلح کی تھی، ہمارے لیے کفار (غیر مسلموں) کے درمیان فیصلہ کرنا، اگر وہ ذمی نہیں ہیں تو واجب نہیں ہے، البتہ ہم چاہیں تو فیصلہ کر سکتے ہیں''۔[۲]

امام رازیؒ کہتے ہیں:

''اسلامی ریاست کا کسی غیر اسلامی ریاست سے خاص مدت کے لیے معاہدہ ہو تو ریاست کے حاکم کے لیے لازم نہیں ہے کہ معاہد قوم کے معاملات میں فیصلہ کرے۔ اسی اختیار کا آیت: ۴۲ میں ذکر ہے جو معاہد قوم کے ساتھ مخصوص ہے''۔[۳]

ابوحیان اندلسیؒ کہتے ہیں:

''امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ ذمی اگر اپنا مقدمہ مسلمان حاکم کے پاس لائیں تو فیصلہ کرنا واجب ہے۔ باقی رہے معاہد جن کا مسلمانوں کے ساتھ خاص مدت کے لیے معاہدہ ہو، ان کے معاملات کا فیصلہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ ان کے سلسلے میں حاکم کو فیصلے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اسی اختیار کا آیت ۴۲ میں ذکر ہے۔ یہ معاہدین کے ساتھ مخصوص ہے''۔[۴]

علامہ رشید رضا مصریؒ کہتے ہیں:

''ان آیات کا سلسلۂ کلام ایک ہے۔ ان میں کسی کو ناسخ اور کسی کو منسوخ ماننا

---

[۱] جصاص کے الفاظ ہیں۔ التخییر فی أهل العهد الذین لاذمة لهم ولم یجر علیهم أحکام المسلمین کأهل الحرب إذا هادنّاهم وإیجاب الحکم بما أنزل الله فی أهل الذمة الذین یجری علیهم أحکام المسلمین۔ جصاص، احکام القرآن: ۵۴۳/۲۔ دارالکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۹۴ء

[۲] قرطبی، الجامع لأحکام القرآن: ج ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۰، دارالکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۸۸ء

[۳] رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) ج ۶، جزء ۱۱، ص: ۱۸۶، طبع دارالکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۹۰ء

[۴] ابوحیان، البحر المحیط، ۵۰۲/۳، دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۳ء

صحیح نہیں ہے۔ آیت کے ذیل میں راجح قول یہی ہے کہ حاکم کو فیصلے کا اختیار معاہدین کے سلسلے میں حاصل ہے، ذمیوں کے سلسلے میں نہیں ہے۔ اس لحاظ سے مسلمان حکام کے لیے ان اجنبیوں کے معاملات میں فیصلہ کرنا، جو ملک میں موجود (یا اس کے شہری) نہیں ہیں، ضروری نہیں ہے، لیکن اہل ذمہ ہماری طرف رجوع کریں تو ان کے معاملات کا فیصلہ کرنا لازم ہے''[۱]

ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرنا لازم ہے:

اس سے واضح ہے کہ اس بحث کا تعلق اہلِ صلح یا اہلِ موادعہ سے ہے، وہ اگر کسی معاملہ میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کریں تو ضروری نہیں کہ اسلامی ریاست اس کا فیصلہ کرے۔ حالات کے لحاظ سے اسے فیصلہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار حاصل رہے گا۔ ذمیوں کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ وہ اسلامی ریاست کے شہری ہیں۔ وہ اگر ایک دوسرے کے حقوق تلف کریں اور ظلم و زیادتی کا ارتکاب کریں یا فریقین میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ ان کے درمیان عدل و انصاف کے مطابق فیصلہ کرے۔ قاضی بیضاویؒ کہتے ہیں:

''اگر قاضی کے سامنے دو ذمیوں کا مقدمہ پیش ہو یا ان میں کا ایک ذمی اور دوسرا مسلمان ہو تو صحیح بات یہ ہے کہ اس کا فیصلہ کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ ہم نے اپنے اوپر لازم کر رکھا ہے کہ ذمیوں کا دفاع کریں گے اور ان پر ظلم ہو تو اسے دور کریں گے۔ آیت ۴۲، جس میں فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس کا تعلق ذمیوں سے نہیں ہے''[۲]

علماء نے لکھا ہے کہ اگر مقدمہ مسلمان اور ذمی کا ہو تو اسلامی ریاست کے لیے اس کا فیصلہ کرنا واجب ہے۔ علامہ بغویؒ کہتے ہیں:

''اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ہمارے سامنے مسلمان اور ذمی کا

---

[۱] رشید رضا، تفسیر المنار، ۶/۳۴۹، دار المعرفۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۳ء

[۲] بیضاوی، انوار التنزیل واسرار التاویل: ۱/۲۶۷، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۹۸۸ء

مقدمہ پیش ہوتو ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے، اس لیے کہ مسلمان کے لیے اہل ذمہ کے فیصلے کا قبول کرنا جائز نہیں ہے"[1]

علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے صراحت کی ہے:

واذا تحاكم مسلم و ذمي وجب الحكم بينهم بغير خلاف لأنه يجب دفع ظلم كل أحد منهما عن صاحبه.[2]	مسلمان اور ذمی فیصلے کے لیے آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے جو بھی کسی پر ظلم کرے اسے دفع کرنا واجب ہے۔

یہ بات طے ہے کہ اسلامی عدالت جو فیصلہ کرے گی وہ اسلامی شریعت کے مطابق کرے گی۔ کسی دوسرے مذہبی یا ملکی اور ملّی قانون کا اتباع اس کے لیے جائز نہیں ہے۔

قرآن مجید نے اس ذیل میں صراحت کردی ہے۔

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَ هُمْ (المائدۃ:۴۹)	فیصلہ کرو ان کے درمیان اس قانون کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشات کی اتباع نہ کرو۔

علامہ ماوردیؒ ان علماء میں ہیں جن کا خیال ہے کہ المائدۃ آیت ۴۲ میں اہل کتاب کے مقدمات کا فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا جو اختیار دیا گیا تھا وہ اس آیت کے ذریعہ ختم ہوگیا۔ فرماتے ہیں: اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مقدمات ہم اپنے قانونِ شرع کے مطابق کریں گے:

هذا يدل علىٰ وجوب الحكم بين أهل الكتاب إذا تحاكموا إلينا	یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب اگر ہماری طرف رجوع کریں تو ان کے

---

[1] بغوی، معالم التنزیل علیٰ ہامش الخازن: ۲/۴/۲۷، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۹۵ء

[2] ابن قدامۃ، المغنی: ۱۲/۳۸۳۔ مطبع ہجر قاہرہ، طبع دوم ۱۹۹۲ء

وأن لانحكم بينهم بتوراتهم ولابانجيلهم۔[1]

درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے اور یہ کہ ہم ان کے توریت اور انجیل کے مطابق فیصلہ نہیں کریں گے۔

علامہ ابن کثیرؒ اس حکم کو اہل کتاب کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے، بلکہ اسے وسیع معنی میں لیتے ہیں۔ کہتے ہیں:

أی فاحكم بينهم يا محمد بين الناس عربهم وعجمهم وأمّيهم وكتابيهم بما أنزل الله إليك فی هذا الكتاب العظيم وبماقرّره لك من حكم ماكان من قبلك من الأنبياء ولم ينسخه فی شرعك.

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے محمد ﷺ آپ لوگوں کے درمیان چاہے وہ عرب ہوں یا عجم، امّی (ناخواندہ) ہوں یا اہل کتاب، فیصلہ اس کتاب عظیم کے مطابق کیجیے جو اللہ نے آپ پر نازل کی ہے اور جو آپ سے پہلے کے انبیاء ہیں ان کی ان تعلیمات کے مطابق کیجیے جنہیں اللہ نے آپ کی شریعت میں باقی رکھا ہے اور منسوخ نہیں کیا ہے۔

ابن کثیرؒ کہتے ہیں کہ آیت کی یہی توجیہ امام طبریؒ نے کی ہے۔[2]

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ریاست کی اساس اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہے۔ وہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کرسکتی۔ چناں چہ ان ہی آیات کے ذیل میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ اللہ کی کتاب اور اس کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ کافر ہیں (آیت:۴۵) ظالم ہیں (آیت:۴۶) اور فاسق ہیں (آیت: ۴۷) ان آیات میں براہ راست اہل کتاب کو تنبیہ اور توبیخ کی گئی ہے، لیکن اس میں اہل ایمان کے لیے بھی ہدایت ہے کہ وہ اپنے فیصلوں میں اسلامی قانون سے انحراف نہ کریں اور اس کے تابع رہیں۔

---

[1] ماوردی، النکت والعیون: ۱/۴۷۱، مطابع مقہوی الکویت، طبع اول ۱۹۸۲ء

[2] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۱/۶۶، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان ۱۹۶۹ء

ذمیوں پر اسلامی قانون کا کس حد تک نفاذ ہوگا؟

ذمیوں کے متعلق ایک اہم سوال یہ ہے کہ وہ اسلامی ریاست میں اسلامی قانون کے ہر معاملہ میں پابند ہوں گے یا انہیں کسی دائرے میں اپنے معاملات طے کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی آزادی حاصل ہوگی؟

ذمی اپنے پرسنل لا پر عمل میں آزاد ہوں گے:

اس معاملہ میں اسلامی قانون یہ ہے کہ ذمی اپنے مذہب پر عمل کے لیے آزاد ہیں۔ وہ عبادت گاہیں اپنی آبادیوں میں تعمیر کر سکتے ہیں اور انہیں آباد رکھ سکتے ہیں۔[1]

جہاں تک ان کے نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ عائلی قوانین، جنہیں پرسنل لا کہا جاتا ہے، کا تعلق ہے، اس میں وہ آزاد ہوں گے۔ البتہ اسلامی عدالت سے وہ کوئی فیصلہ کرانا چاہیں تو وہ اسلامی قانون کے تحت فیصلہ کرے گی، ان کے قانون کی اتباع نہ کرے گی۔ اس موضوع پر علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کے نکات یہاں پیش کیے جا رہے ہیں:

۱۔ اسلام کے نکاح و طلاق کے قوانین، اگر وہ چاہیں تو ان کے لیے بھی ہوں گے، جیسے طلاق، ظہار، ایلاء، مہر کا وجوب، بیویوں کے پاس شب باشی کی مساوی تقسیم، مطلقہ عورت کے سابق شوہر کے لیے حلال ہونے کی شرعی صورت، احصان، (آدمی کا شادی شدہ ہونا) وغیرہ۔ اسی طرح جو رشتے مسلمانوں کے لیے حرام ہیں وہ ان کے لیے بھی حرام ہوں گے۔

۲۔ ان کے جو نکاح اسلامی شریعت کے لحاظ سے ناجائز اور حرام چلے آ رہے ہیں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ ہم انہیں دو شرطوں کے ساتھ باقی رکھیں گے: ایک یہ کہ وہ اس معاملہ میں ہماری طرف رجوع نہ کریں، ورنہ ہم اپنے قانون کے تحت فیصلہ کریں گے، دوسری شرط یہ کہ وہ نکاح خود ان کے مذہب اور عقیدے کے لحاظ

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق'

سے جائز ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا، لیکن ان کے نکاح اور ازدواجی قوانین سے تعرض نہیں کیا، جب کہ یہ بات معلوم تھی کہ وہ اسلامی نقطۂ نظر سے محرمات سے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں۔[۱]

یہی بات علامہ ابن قیمؒ نے اُحکام اَہل الذمہ میں کہی ہے۔[۲]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذمی اپنے عائلی مسائل کا فیصلہ اسلامی ریاست سے کرانا چاہیں تو وہ اسلامی قانون کے تحت فیصلہ کرے گی، لیکن اگر وہ ان معاملات میں اس کی طرف رجوع نہ کریں اور اپنے مذہبی قوانین پر عمل کرنا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیں تو انہیں اس کا حق حاصل رہے گا۔ امام زہریؒ کہتے ہیں۔

مضت السنة أن يرد أهل الكتاب في حقوقهم و مواريثهم إلىٰ أهل دينهم إلا أن ياتوا راغبين في حكم الله فيحكم بينهم بكتاب الله۔[۳]

سنت یہ رہی ہے کہ اہل کتاب کو ان کے حقوق اور وراثت کے معاملہ میں ان کے مذہبی ذمہ داروں کی طرف لوٹا دیا جائے گا (کہ وہ ان کے فیصلوں پر عمل کریں) لیکن اگر وہ اللہ کے حکم کے تحت فیصلہ کے لیے ہمارے پاس بخوشی آئیں تو اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

۳۔ قرض یا لین دین کے معاملات میں اسلامی قانون کے تحت ان کے نزاعات کا فیصلہ لازماً کیا جائے گا اس لیے کہ ظلم اور فساد کو ختم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے۔[۴]

۴۔ انہیں معاشرہ میں فساد پھیلانے کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کے لیے اسلامی قانون کے وہ پابند ہوں گے، ان سے ہمارا معاہدہ یہ نہیں ہے کہ وہ فساد پھیلا سکتے

---

۱ ابن قدامہ، المغنی: ۳۳/۱۰

۲ ابن قیم، احکام اہل الذمۃ: ۶۴/۲۔ مطبع مادی سعودی عرب ۱۹۹۷ء

۳ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، جلد ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۱

۴ حوالۂ سابق

ہیں، فساد چاہے وہ کریں یا کوئی اور، اسے ختم کرنا بہر حال ضروری ہے، اس سے (خود) ان کے جان و مال محفوظ ہوں گے۔ اگر ان کے مذہب میں اس کی اجازت ہو تو بھی اسلامی ریاست اس کی اجازت نہ دے گی، اسی وجہ سے ہم انہیں برسرِ عام شراب کا کاروبار کرنے یا زنا اور بدکاری پھیلانے سے منع کریں گے، ورنہ عام مسلمانوں میں بھی یہ چیزیں پھیل سکتی ہیں۔[۱]

امام ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ذمی کھلے عام فحش کاموں کا ارتکاب کریں، مثال کے طور پر زنا اور لواطت جیسے اعمال یا وہ سودی کاروبار کرنے لگیں تو انہیں اس سے باز رکھا جائے گا۔ اس لیے کہ نکاح کی طرح یہ ان کا ذاتی معاملہ نہیں ہے، بلکہ اس کا اثر پورے معاشرہ پر پڑ سکتا ہے، اس لیے اس کی انہیں اجازت نہ ہوگی۔[۲]

اس معاملہ میں احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیوع، تجارت، لین دین کے معاملات اور وراثت وغیرہ میں ذمی اسلامی احکام کے پابند ہوں گے، البتہ انہیں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کی اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ان کے ساتھ معاہدہ میں شامل ہے، لیکن مسلمانوں کی طرح انہیں بھی زنا اور بدکاریوں کی اجازت نہ ہوگی، ان کے جو نکاح پہلے ہو چکے ہیں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ ہماری طرف رجوع کریں تو اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔[۳]

علامہ ابوبکر جصاصؒ نے زیادہ تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں:

''احناف کی رائے یہ ہے کہ بیع (خرید و فروخت) وراثت اور تمام کاروباری معاہدوں میں مسلمانوں کی طرح ذمی بھی احکامِ اسلام کے پابند ہوں گے، البتہ انہیں اپنے درمیان شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کی اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ چیزیں مال شمار ہوتی ہیں، اگر ان کی خرید و فروخت، اس میں تصرف اور اس

---

۱ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، جلد ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۱

۲ ابن قیم، احکام أہل الذمۃ: ۷۶۵/۲

۳ آلوسی، روح المعانی: جلد ۳، جزء ۶، ص: ۳۰۰، دار الکتب العلمیۃ لبنان ۱۹۹۴ء

سے انتفاع ان کے لیے جائز نہ ہو تو یہ چیزیں ان کے لیے مال نہ ہوں گی۔ اگر کوئی انہیں ختم کردے تو اس پر تاوان لازم نہ آئے گا، حالاں کہ اس بارے میں، ہمارے علم کی حد تک، فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ذمی کی شراب ختم کردے تو اس کی قیمت اسے ادا کرنی ہوگی، چناں چہ یہی بات حضرت عمرؓ نے اپنے گورنروں کو لکھی تھی کہ ذمیوں کو ان چیزوں کی خرید و فروخت کی اجازت دی جائے، اس سے جو منافع انہیں حاصل ہوں اس سے عُشر (زمین کا ٹیکس) لیا جائے، ان کے علاوہ باقی معاملات میں وہ ہمارے احکام کے پابند ہوں گے۔[1] جہاں تک ان کے ازدواجی رشتوں اور نکاح کا تعلق ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، ہاں زوجین کسی معاملہ میں ہمارا فیصلہ چاہیں تو ہم اپنے قانون کے تحت فیصلہ کریں گے، لیکن اگر دونوں میں سے کوئی ایک اس کے لیے آمادہ نہ ہو تو ہم فیصلہ نہیں کریں گے۔[2]

امام ابوحنیفہؒ کی اپنے مسلک کے حق میں دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجر (بحرین) کے مجوس سے جزیہ لیا، حالاں کہ یہ بات آپ کے علم میں تھی کہ وہ محرمات سے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں، آپ نے اس طرح کے رشتوں کے درمیان تفریق کا حکم نہیں دیا، اسی طرح یہود و نصاریٰ بہت سے ان رشتوں کو حلال تصور کرتے ہیں جو ہمارے نزدیک حرام ہیں، آپ نے اہلِ نجران اور وادی قریٰ کے لوگوں کو ذمی بنایا اور ان سے جزیہ لیا، لیکن ان کے ان رشتوں کو ختم کرنے کا حکم نہیں دیا۔

آپ نے ان کے ان رشتوں کو بھی باقی رکھا اور انہیں اپنے مذہب اور عقیدہ پر بھی قائم رہنے دیا، حالاں کہ وہ ہمارے نقطۂ نظر سے فاسد اور باطل ہے، اسی طرح حضرت عمرؓ نے عراق کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں کے ازدواجی رشتوں کو

---

[1] جصاص، أحکام القرآن: ۵۴۲/۲، ۵۴۳

[2] ایک جزوی مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر گواہوں کے یا زمانۂ عدت میں ان کا نکاح ہوگیا ہے تو تفریق نہیں کرائی جائے گی۔

باقی رکھا، یہ بات ثابت نہیں ہے کہ محرمات سے ان کے جو رشتے ہوگئے تھے ان کے درمیان تفریق کرائی ہو۔ حضرت عمرؓ کے بعد امت کا ہمیشہ اس پر عمل رہا ہے اور اسی کو اس نے اپنایا ہے۔[۳]

اس سے دو باتیں بالکل واضح ہیں:

۱۔ اسلامی ریاست میں اسلامی قانون کی حیثیت ملکی قانون کی ہوگی۔ ریاست کا ہر شہری، مسلمان ہو یا غیر مسلم (ذمی) اس کا پابند ہوگا، اسی کے مطابق ان کے معاملات طے ہوں گے، حدود و تعزیرات بھی نافذ ہوں گی۔ (فقہاء احناف کے نزدیک شادی شدہ غیر مسلم کو زنا کے ارتکاب پر رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس پر بحث آئندہ آئے گی)

۲۔ نکاح اور ازدواجی تعلق کے معاملہ میں ذمی اسلامی قانون کے پابند نہیں ہیں۔ وہ اپنے مذہب اور طریقہ پر عمل کر سکتے ہیں۔ ہاں اگر وہ ان امور میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کریں تو اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (احناف کے ہاں فیصلہ کرنا ضروری ہے)

بعض فقہاء کے ہاں ذمیوں کو اس سے زیادہ حقوق اور اختیارات دیے گئے ہیں۔ وہ یہ کہ ذمی اگر ہماری طرف رجوع بھی کریں تو فیصلہ کرنا ضروری نہیں ہے، اسے ان کے مذہبی رہنماؤں کے حوالہ کیا جا سکتا ہے، چناں چہ ابن خویز منداد کے حوالے سے علامہ قرطبی مالکیؒ کہتے ہیں:

''ذمی اگر ایک دوسرے کے خلاف شکایت کریں اور مدد طلب کریں تو حاکم انہیں عدالت میں طلب نہیں کرے گا، (بلکہ انہیں اپنے معاملات خود طے کرنے کے لیے کہے گا) وہ اپنے مذہبی امور میں ہمارے قانون کے پابند نہیں ہیں، انہیں اس کا پابند بنانے میں ایک تو ان کے مذہبی امور کے نگرانوں اور حکام کا نقصان ہوگا اور دوسرے یہ

---

[۱] ایک جزوی مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر گواہوں کے یا زمانۂ عدت میں ان کا نکاح ہوگیا ہے تو تفریق نہیں کرائی جائے گی۔

کہ یہ ان کے مذہب میں ترمیم ہوگی۔ ان معاملات میں اگر وہ ہمارا فیصلہ قبول کرنے کے لیے تیار ہوں تو بھی حاکم کو فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا بہر حال اختیار رہے گا، البتہ وہ جب فیصلہ کرے گا تو اسلامی قانون کے مطابق کرے گا''۔[۱]

بعض فقہاء نے اس معاملہ میں ذمیوں کے مذہبی رہنماؤں کے اتفاق کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ علامہ ابوحیان اندلسیؒ کہتے ہیں:

''فَاِنْ جَاءُوکَ فَاحْکُمْ بَیْنَھُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْھُمْ کے الفاظ بظاہر اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والے دونوں فریق حاکم کے پاس آئیں اور اس کے فیصلے پر رضامندی ظاہر کریں تو فیصلہ کیا جاسکتا ہے، فیصلہ کے لیے یہ بات کافی ہے۔ لیکن ابن قاسمؒ کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ ان کے مذہبی رہنماؤں کا بھی اس کے لیے آمادہ ہونا ضروری ہے، اگر مذہبی رہنما راضی ہوجائیں اور فریقین راضی نہ ہوں، یا فریقین راضی ہوں اور مذہبی راہنما راضی نہ ہوں تو حاکم کے لیے فیصلہ کرنا صحیح نہ ہوگا''۔[۲]

اس سے واضح ہے کہ اسلامی ریاست میں ذمیوں پر بھی اسلامی قانون نافذ ہوگا۔ لیکن انہیں اپنے پرسنل لا پر عمل کی آزادی ہوگی، اس میں ان کے مذہبی رہنماؤں کو بھی خاص اختیارات دیے جاسکتے ہیں، اس کے لیے ریاست قانون وضع کرسکتی ہے۔

۱۔ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، جلد ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۱

۲۔ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط، ۵۰۲/۳

تحقیق وتنقید

عارضی مقیمینِ مکہ (آفاقی) کی میقات

ڈاکٹر محمود حسن الہ آبادی

تطلیقاتِ ثلٰثہ اور رکعاتِ تراویح کی طرح آفاقی (عارضی مقیمینِ مکہ) کی میقات کے مسئلہ میں اہلِ حدیث اور غیر اہلِ حدیث علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ جمہور کے مسلک کے برخلاف علمائے اہلِ حدیث حج، عمرہ یا کسی اور مقصد کے لیے مکہ میں عارضی طور سے مقیم باہر کے افراد کے لیے تنعیم یا مسجدِ عائشہ اور جعرانہ کو، جو حوالی مکہ میں واقع ہیں، میقات نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ آں حضرت ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو، جو حیض آجانے کے سبب عمرہ نہیں کرسکی تھیں، حضرت عبد الرحمٰن بن ابو بکر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تنعیم بھیجا، تاکہ وہ (حضرت عائشہؓ) وہاں سے احرام باندھ کر آئیں اور طواف اور سعی کر کے عمرۃ القضاء ادا کرلیں۔ یہ رخصت خصوصی تھی۔ اگر کوئی خاتون عمرہ کی تکمیل کے دوران میں ان حالات سے گزرے اس کے لیے تو جائز ہے کہ وہ تنعیم جا کر احرام باندھ لے اور حرم میں ارکانِ عمرہ کی تکمیل کرلے۔ دوسروں کے لیے یہ رخصت نہیں۔ بالفاظِ دیگر تنعیم حائضہ عورتوں کے لیے تو حل ہوسکتا ہے، دوسروں کے لیے نہیں، کیوں کہ تنعیم مدینہ کے راستہ پر ہے اور مدینہ والوں کی میقات ذوالحلیفہ ہے، جسے آج کل بئرعلی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ایسے ہی وہ جعرانہ کے عمرہ کو رسول اللہ ﷺ کے لیے خاص قرار دیتے ہیں، کیوں کہ یہ عمرہ آپؐ نے راتوں رات کیا تھا اور عام صحابہ کو اس کا علم نہیں ہوسکا تھا۔ غیر اہلِ حدیث تمام ہی مسالک عارضی مقیمین مکہ کے لیے تنعیم اور جعرانہ کو عمرہ کے لیے حل قرار دیتے اور وہاں سے احرام باندھنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ راقم

الحروف مسلکاً عامل بالحدیث ہونے کے باوجود بشرطِ دلیل تیسیر اور توسّع کا قائل ہے اور سہولیات سے لوگوں کے فائدہ اٹھالینے کو قابلِ اعتراض نہیں سمجھتا۔ لیکن جب ایک عالمِ دین نے یہ بات فرمائی کہ تنعیم کے احرام سے حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ نے عمرہ نہیں کیا تھا، صرف اپنی بہن حضرت عائشہؓ کو کرایا تھا تو ناچیز کو واقعی تشویش ہوئی اور اپنے دوست فضیلۃ الشیخ ابوالاشبال احمد شاغف، باحث شرعی، هيئة الاعجاز العلمي رابطة العالم الاسلامي، مكة المكرمه سے رجوع ہوا۔ موصوف کی ذاتی لائبریری بہت عظیم ہے جس میں صرف تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت اور دیگر علوم اسلامیہ پر سینکڑوں کتابیں ہیں۔ انھوں نے بتلایا کہ ان لوگوں کے لیے، جو عارضی طور سے مکہ میں مقیم ہوں، عمرہ کے لیے تنعیم سے احرام باندھ کر آنا صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اور آں حضور ﷺ کے حکم سے حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ نے حضرت عائشہؓ کے ساتھ خود بھی تنعیم سے عمرہ ادا کیا تھا۔ میری درخواست پر انھوں نے دلیل شرعی کے طور پر بخاریات پر مشتمل ایک مختصر نوٹ لکھ کر دے دیا تھا۔ اس کی روشنی میں میں نے جو مطالعہ کیا ہے اس کا ماحصل ذیل میں درج ہے۔

(۱) امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے۔

وقّت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذاالحليفه ولأهل الشام الجحفة و لأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم. هنّ لهن ولمن أتىٰ عليهن من غير هن ممّن أرادالحج و العمرة. ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ، حتىٰ أهل مكة من مكة. [1]

رسول اللہ ﷺ نے مدینہ والوں کے لیے میقات (احرام باندھنے کی جگہ) ذوالحلیفہ، شام والوں کے لیے جحفہ، نجد والوں کے لیے قرن المنازل اور یمن والوں کے لیے یلملم کو مقرر فرمایا۔ یہ میقات ان ملک والوں کے لیے اور ان دوسرے ملک والوں کے لیے ہیں جو ان راستوں سے گذریں اگر وہ حج اور عمرہ کے لیے آئیں۔

امام ترمذیؒ [2] اور امام مسلمؒ [3] نے بھی حضرت عمران بن حصینؓ سے یہ روایت کی

ہے۔مواقیت الحج والعمرہ کی احادیث صحیح بخاری، صحیح مسلم اور جامع ترمذی کے علاوہ سنن ابوداؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن دارمی، مؤطا امام مالک، مسند احمد اور مسند طیالسی میں بھی ہیں۔

(۲) امام بخاریؒ نے حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت بیان کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زید بن جبیر نامی ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا کہ میں عمرہ کا احرام کہاں سے باندھوں؟ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ آں حضرت ﷺ نے نجد والوں کے لیے قرن، مدینہ والوں کے لیے ذوالحلیفہ اور شام والوں کے لیے جحفہ مقرر کیا ہے۔[۴] اس حدیث میں مدینہ والوں کی میقات کا ذکر نہیں ہے۔

صاحب مرعاۃ نے علامہ ابن حزمؒ کے حوالہ سے جحفہ کا نام العریش اور رابغ بھی دیا ہے[۵] اور قرن المنازل کا نام قرن الثعالب بھی ہے[۶]۔ شام والے آج کل رابغ ہی سے احرام باندھتے ہیں، کیوں کہ جحفہ میں اس کی سہولت موجود نہیں ہے۔

(۳) ترمذی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے:

لما أراد النبیّ ﷺ الحج أذّن فی الناس فاجتمعوا فلما أتی البیداء أحرم[۷]

جب نبیؐ نے حج کا ارادہ کیا تو لوگوں میں اعلان کرادیا۔ وہ جمع ہوگئے۔ جب آپ بیداء پہنچے تو احرام باندھ لیا

صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے:

قال البیداء الذی تکذبون فیها علیٰ رسول الله ﷺ والله ماأهلّ رسول الله ﷺ الا من عند المسجد، من عند الشجرة.[۸]

فرماتے ہیں: بیداء کے سلسلے میں تم لوگ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں غلط بات کہتے ہو، اللہ کی قسم۔ رسول اللہؐ نے مسجد کے پاس (شجرہ کے پاس) احرام باندھا تھا

مذکورہ احادیث میں البیداء، المسجد اور الشجرۃ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ لیکن امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں یہ بات صاف کردی ہے کہ ان الفاظ سے مراد دراصل ذوالحلیفہ ہے۔

(۴) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: إنّ رسول اللہ ﷺ وقّت لأهل العراق ذات عرق۹ (رسول اللہ ﷺ نے عراقیوں کی میقات ذات عرق مقرر فرمائی ہے۔)
یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ عراق کی فتح کے بعد ہوا۔

(۵) حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ سے مروی ہے: ان النبی ﷺ وقّت لأهل المشرق عقیق ۱۰ (نبی ﷺ نے مشرق والوں کے لیے میقات عقیق مقرر فرمائی۔)

جہاں تک عقیق کا تعلق ہے یہ عرب کے جغرافیہ میں ایک معروف نام ہے۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۱ میں جو تفصیلات دی گئی ہیں ان کی رو سے عقیق نام کی کئی وادیاں ہیں۔ سب سے زیادہ مشہور تو وہ وادیٔ عقیق ہے جو مدینہ کے عین مشرق سے گذرتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مدینہ سے مکہ جانے والی سڑک کی پہلی منزل اسی العقیق سے ہوتی ہوئی ذوالحلیفہ تک پہنچتی تھی۔ آج بھی مدینہ سے مکہ جانے والی شاہ راہ یہی ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے ابن اسحاق کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کے ایک سفر کا حال لکھا ہے جس میں عقیق، ذوالحلیفہ اور اولات نام کے چند مقامات کا ذکر آیا ہے۔[۱۲] عقیق نام کا یہ مقام غالباً مدینہ سے متصل یا اس کے حوالی میں تھا، کیوں کہ حافظ ابن کثیرؒ نے حضرت سعدؓ کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: وکانت وفاة سعد بالعقیق بالمدینة[۱۳] (سعدؓ کی وفات مدینہ میں عقیق کے مقام پر ہوئی تھی) پھر آگے ایک جگہ لکھا ہے:

وصلّی علیه الولید بن عتبة بن أبی سفیان نائب المدینة وفی القوم ابن عمر وأبو سعید وخلق من الصحابة وغیرهم وکان ذلک عند صلوٰة العصر وکانت وفاته فی داره بالعتیق[۱۴]	ان کی نماز جنازہ ولید بن عتبہ بن ابی سفیان نائب مدینہ نے صحابہ کی ایک جماعت کثیر کے ساتھ ابن عمرؓ و ابوسعیدؓ کے ہمراہ نماز عصر کے وقت پڑھی اور ان کی وفات اپنے گھر میں عتیق میں ہوئی تھی۔

(عتیق اور عقیق دونوں ایک ہی مقام کا نام ہے)

دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے بیان کے مطابق دوسری وادیٔ عقیق بنومزینہ کے علاقہ میں واقع تھی جسے رسول اللہ ﷺ نے اسی قبیلہ کے بلال بن الحارث کو بطور قطیعہ

(جاگیر) دے دیا تھا۔ بئر رومہ (بئر عثمان بن عفانؓ) اور بئر عروہ بن زبیرؓ اسی وادیٔ عقیق میں واقع ہیں۔ بادنیٰ تأمل اس وادی کا تعلق ابن عباس والی حدیث سے نہیں معلوم ہوتا۔

تیسری وادیٔ عقیق جسے قدیم تر مؤرخین نے بعض اوقات عقیق ذات عرق لکھا ہے طائف کے قرب و جوار سے شروع ہوکر الحجاز کے کوہستانی سلسلہ کے اندرونی پہلو کے ساتھ ساتھ شمال کی طرف پھیلی ہوئی ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک یہ وادی المدینہ سے ملی ہوئی ہے۔ محدثین نے حدیث میں مذکور عقیق سے یہی وادی مراد لی ہے۔ اس پر گفتگو آگے آرہی ہے۔ چوتھی وادیٔ عقیق وسطی عرب میں عقیق الیمامہ یا عقیق تمرہ کے نام سے موسوم تھی۔ آج بھی اس وادی میں تمرہ نام کی ایک بستی آباد ہے جہاں ایک قطعہ نمک 'العقیق' کے نام سے موسوم ہے۔

مذکورہ وادیوں کے علاوہ ایک وادی العقیق بنوعقیل کے علاقہ میں تھی۔ ایک وادی العقیق، البصرہ کے نام سے مشہور تھی۔ عرب شعراء نے العقیق کے نام سے اور بھی کئی وادیوں کا ذکر کیا ہے۔ بنوجعدہ کے ایک چشمہ کا نام بھی العقیق تھا جس کے بارے میں ایک تاریخی جھگڑا ہوا تھا اور آں حضرت ﷺ نے وہ چشمۂ آب بنوجرم کو عطا کردیا تھا۔

عقیق کے نام سے موسوم چند وادیوں میں سے جس وادی کا ذکر حدیثِ ابن عباس میں آیا ہے وہ مذکورہ تیسرے نمبر کی وادی ہی ہوسکتی ہے جسے عقیق ذات عرق کا نام دیا گیا ہے۔ اور یہی ذات عرق اہلِ عراق کی میقات ہے، جیسا کہ حدیث عائشہ میں گذر چکا۔ اہلِ عراق کی میقات کا ذکر الگ حدیث میں اس لیے آیا ہے کہ عراق (جو اس وقت کسریٰ ایران کے ماتحت تھا) کے کچھ مقامات بعد میں فتح ہوئے ہوں گے، جیسا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے صراحت فرمائی ہے:

وقت لأهل العراق بعد اذفتحت العراق[۱۵]	اہلِ عراق کے لیے عراق فتح ہونے کے بعد میقات مقرر کی گئی

حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے:

فلما رجع الناس من الأحزاب بينا أنا في إبلي بطرف العقيق من ذات عرق راقداً سمعت صوتاً [۱۶]

جب لوگ احزاب سے واپس ہوئے تو ایک موقع پر میں ذات عرق کے علاقے عقیق میں اپنے اونٹوں کے درمیان سویا ہوا تھا کہ اچانک میں نے ایک آواز سنی

ایک جگہ ابن کثیرؒ ابن جریرؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

قال ابن جرير وفي هذه السنة أعني خمس عشرة.....ثم ذكر ابن جرير وقعات كثيرة كانت بينهم و ذلك حين بعث عمر بن الخطاب الىٰ سعد بن وقاص يأمره بالمسير الى المدائن،وأن يخلف النساء والعيال بالعقيق [۱۷]

ابن جریر نے ۱۵ھ کے دوران پیش آنے والے بہت سے واقعات بیان کیے ہیں، ان واقعات کے ضمن میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت سعد بن وقاصؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ عورتوں اور بچوں کو عقیق میں چھوڑ کر مدائن کوچ کریں۔

مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ مشرق کی شرح میں لکھتے ہیں:

العقيق هو موضع بحذاء ذات العرق مما ورائه وقيل داخل في حد ذات العرق،وأصله كل مسيل شقّه السيل فوسّعه من العقّ وهو القطع والشّق والمراد بأهل المشرق من منزله خارج الحرم من شرقي مكة الىٰ أقصىٰ بلاد الشرق وهم العراقيون والمعنىٰ حدّرسول الله ﷺ وعيّن لإحرام أهل المشرق العقيق [۱۸]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عقیق دراصل ذات عرق کے پاس ہی کہیں واقع ہے۔ اور حدیث میں مشرق سے مراد عراق ہے۔ اگر چہ مکہ سے مشرق میں طائف اور مدینہ سے مشرق میں نجد ہے۔ عراق تو دراصل حرم مکی کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ لیکن اس حدیث کی شرح جغرافیہ کی روشنی میں نہیں، بلکہ محدثین کی روش کے مطابق نصوص کی روشنی میں کی جائے گی۔

جہاں تک عقیق اور ذات عرق کے فرق کا سوال ہے تو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں تصریح کی ہے کہ ذات عرق کی میقات وجوبی ہے اور عقیق کی میقات استحبابی، کیوں

کہ ذات عرق بہ نسبت عقیق کے حرم سے قریب تر ہے۔ مولانا شمس الحقؒ ڈیانوی نے خطابی کا قول نقل کیا ہے۔ وقال الخطابی فی العقیق أثبت منه ۱۹۔ (خطابی نے کہا ہے کہ حافظؒ کی رائے کے برخلاف عقیق کی اہمیت زیادہ ہے)۔ شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ مبارک پوریؒ نے بھی اس عنوان پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ ۲۰۔

(۶) آں حضرت ﷺ نے اپنی زندگی میں چار عمرے کیے ہیں۔ ان میں سے ایک عمرہ کا احرام آپ نے جعرانہ سے باندھا تھا۔ اس کا ذکر ابن ہشام نے اپنی سیرت میں ۲۱، امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں ۲۲ اور امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں کیا ہے۔ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں:

عن محرش الكعبي أن رسول الله ﷺ خرج من الجعرانة ليلاً معتمراً فدخل مكة ليلا فقضىٰ عمرته ثم خرج من ليلته فأصبح بالجعرانة كبائت فلما زالت الشمس من الغد خرج من بطن سرف حتىٰ جاء مع الطريق طريق جمع ببطن سرف فمن أجل ذلك خفيت عمرته على الناس ۲۳

محرش کعبی سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جعرانہ سے رات میں عمرہ کے ارادے سے نکلے، مکہ میں رات میں داخل ہوئے، عمرہ ادا اور رات ہی میں واپس چلے گئے اور جعرانہ میں اس طرح صبح کی گویا رات وہیں گذاری ہو۔ اگلے دن جب سورج ڈھل گیا تو بطن سرف سے نکلے .....اسی وجہ سے لوگوں کو آپ کے عمرہ کی خبر نہ ہوسکی

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ آپؐ نے یہ عمرہ راتوں رات کیا، یعنی رات میں جعرانہ سے احرام باندھ کر حرم شریف تشریف لائے اور صبح ہونے تک واپس چلے گئے، دوسری بات یہ کہ یہ عمرہ لوگوں کی نگاہوں سے مخفی رہا۔

ترمذی میں ہے:

قال قتادة قلت لأنس بن مالك: كم حج النبي ﷺ قال حجة واحدة واعتمر أربع عمر، عمرة في ذي القعدة

حضرت قتادہؒ نے حضرت انسؓ بن مالک سے دریافت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کتنے حج کیے تو انھوں نے جواب دیا کہ فقط ایک،

وعمرة الحلیبیة وعمرة مع حجته وعمرة الجعرانة اذ قسّم غنیمة حنین ۲۴

لیکن عمرے آپ نے چار کیے، ایک ذی قعدہ میں، دوسرا عمرۃ الحدیبیہ، تیسرا عمرہ حج (الوداع) کے ساتھ اور چوتھا عمرہ جعرانہ سے، جب آپ حنین کا مال غنیمت تقسیم کررہے تھے۔

یہی بات مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری نے لکھی ہے ۲۵۔ ابن ہشام کے بموجب یہ عمرہ بھی ذی قعدہ میں ہوا تھا ۲۶۔

(۷) شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کے ایک فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیثِ ترمذی میں جس عمرۂ ذی قعدہ کا ذکر ہوا ہے وہ دراصل عمرۂ حدیبیہ کی قضا ہے۔ ابن ہشام نے اسی لیے اس عمرہ کو عمرۃ القضاء یا عمرۃ القصاص کا نام دیا ہے۔ چناں چہ انہوں نے لکھا ہے کہ: ''پھر عمرۃ القضاء کے لیے روانہ ہوئے جس سے گذشتہ سال ذی قعدہ ہی کے مہینہ میں آپؐ کو مشرکوں نے روک دیا تھا.....اور یہ حرمت کا مہینہ تھا، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے مشرکوں سے اس کا قصاص لیا۔ چناں چہ ذی قعدہ ۷ھ میں (ایک سال بعد) آپ مکہ میں داخل ہوگئے۔ ۲۷

(۸) امام بخاریؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت بیان فرمائی ہے کہ: ''جب آپؐ حج سے فراغت کے بعد منیٰ سے چلے اور محصّب میں اترے تو آپ نے عبد الرحمٰنؓ بن ابوبکرؓ کو بلایا اور فرمایا کہ 'اپنی بہن عائشہ کو حرم سے باہر لے جاؤ، پھر وہاں سے تم عمرہ کا احرام باندھ لینا، پھر تم دونوں بھائی بہن طواف وعمرہ سے فارغ ہوجانا، میں تم دونوں کا یہیں انتظار کروں گا'۔ پھر جب ہم آئے تو آپؐ نے پوچھا 'کیا تم دونوں فارغ ہوگئے؟' ہم نے کہا 'ہاں''۔ ۲۸

مذکورہ حدیث صحیح بخاری میں چونتیس جگہوں پر مختلف شکلوں میں آئی ہے۔ ان میں سے ایک کے الفاظ یہ ہیں:

أخرج بأختک الحرم فلتهلّ بعمرة ثم افرغا من طوافکما انتظر

اپنی بہن کو حرم سے (باہر میقات پر) لے جاؤ۔ پھر وہاں سے عمرہ کے لیے لبیک پکارنا

کما ھھنا. فأتینا فی جوف اللیل فقال، فرغتما؟ '۲۹

شروع کرو۔ پھر جب تم دونوں طواف سے فارغ ہوجاؤ تو وہیں انتظار کرو۔ پس ہم رات کے وقت آئے تو آپ نے دریافت فرمایا: 'تم دونوں فارغ ہوگئے؟'۔

حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ کے حضرت عائشہؓ کو عمرہ کرانے کی روایت خود انہی سے ان الفاظ کے ساتھ ہے:

عن عبد الرحمن ابن أبی بکر أنّ النبی ﷺ أمره أن یردف عائشة ویعمرها من التنعیم. ۳۰

حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ حضرت عائشہؓ کو اپنے پیچھے بٹھا کر لے جائیں اور تنعیم سے عمرہ کرائیں۔

حضرات عبدالرحمٰنؓ اور عائشہؓ کے تنعیم سے عمرہ کرنے کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

عن عبد الرحمن ابن أبی بکر یقول. قال رسول الله ﷺ' ارحل هذه الناقة ثم اردف أختک فاذاهبطتما من أکمة التنعیم فأهلا واقبلا' وذلک لیلة الصدر .۳۱

اس روایت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ جب تم دونوں تنعیم میں پہنچ جاؤ تو پھر تم دونوں وہاں سے احرام باندھ کر لوٹو۔ واضح رہے کہ مسند احمد کے محققین نے اس حدیث کو صحیح لغیرہ کہا ہے۔

حضرت عائشہؓ کے اس عمرۃ القضاء کا ذکر صحیح بخاری اور جامع ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم، سنن ابوداؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن دارمی، مؤطا امام مالک، مسند طیالسی اور مغازی واقدی کے علاوہ سیرت ابن ہشام میں بھی ہے۔

(۹) شیخ الحدیث علامہ عبیداللہؒ مبارک پوری فرماتے ہیں: ''مکہ کے گرد چاروں اطراف کے حدود کی تعیین خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بحکم خداوندی فرمائی تھی اور حرم کعبہ اور مسجد حرام سے ان حدود کا احاطہ ہر چہار جانب مساوی نہیں بلکہ متفاوت ہے۔

حدیبیہ اور جدہ کی جانب یہ حد دس میل ہے اور یہی فاصلہ طائف کی جانب ہے۔ جعرانہ کی جانب یہ فاصلہ نو میل ہے۔ عرفات، عراق اور یمن اور اس کے اطراف کی جانب یہ فاصلہ سات میل ہے ۔ اور تنعیم کی جانب صرف تین میل۔ جہات مذکورہ میں ان حدود پر علامات نصب ہیں۔ اگر ان علامات کو بخط مستقیم ملایا جائے تو مخمس سے مشابہ ایک شکل برآمد ہوگی''۔۳۲

مولانا شمس پیرزادہؒ لکھتے ہیں: ''۶ھ میں جب نبی ﷺ اور صحابہ کرام نے عمرہ کا ارادہ کیا تو مشرکین مکہ نے حدیبیہ کے مقام پر جہاں سے حدود حرم شروع ہوتے ہیں آپؐ کو اور آپ کے ساتھیوں کو روک دیا۔ آپؐ نے وہیں قربانی کر کے احرام کھول دیا''۔۳۳

(حاشیہ ۲۷۶۔ تحت آیت ۱۹۶ سورۃ البقرۃ۔ دعوۃ القرآن ۱/۸۱)

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں: ''عمرۂ حدیبیہ کے موقعے پر آپؐ اور صحابہ کرام نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لیا تھا اور حرم میں داخل ہو گئے تھے۔ آپؐ نے احرام حدیبیہ کے مقام پر کھولا تھا جو مکہ سے جدہ کی شاہراہ پر تیرہ میل (بائیس کیلومیٹر بقول شمس پیرزادہؒ) ہے۔ اب اس مقام کو شمیسی کہتے ہیں''۔۳۴

مولانا مختار احمد ندوی نے اماکنِ میقات کی جو مسافت مکہ سے دی ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

(۱) ذوالحلیفہ: مکہ سے چار سو پچاس کیلومیٹر اور مدینہ سے پانچ میل یا آٹھ کیلومیٹر۔

(۲) جحفہ: مکہ سے ایک سو ستاسی کیلومیٹر۔ یہ مقام ویران ہو جانے کے سبب اب شامی و مصری حجاج رابغ سے احرام باندھتے ہیں، جو مکہ سے دو سو چار کیلومیٹر ہے۔

(۳) قرن المنازل: نجد والوں کی میقات۔ مکہ سے چورانوے کیلومیٹر ہے۔ آج کل یہ مقام سیل کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اسی کو وادی محرم بھی کہا جاتا ہے۔

(۴) یلملم: یمن اور جنوب والوں کی میقات۔ مکہ سے چون کیلومیٹر دور ہے۔

(۵) ذات عرق: عراق والوں کی میقات۔ مکہ سے چورانوے کیلومیٹر کی مسافت پر ہے۔۳۵

(۶) شمیسی: (حدیبیہ) جدہ والوں کی میقات۔ مکہ سے تیرہ میل یا بائیس کیلومیٹر پر ہے۔۳۶

(۷) جعرانہ: مکہ سے تیرہ میل ہے۔ ۲۱ یا بائیس کیلومیٹر ۳۸

(۸) تنعیم: (مسجد عائشہ) مکہ سے صرف پانچ میل یا آٹھ کیلومیٹر ہے۔ (تقریباً)

(۱۰) برصغیر اور مشرق بعید کے حجاج اور معتمرین بحری سفر میں عدن کے سامنے سے اور ہوائی سفر میں بالعموم اپنی روانگی کے ہوائی اڈے سے احرام باندھ لیا کرتے ہیں۔ اس عمل کو تمام ہی مکاتبِ فکر کے علماء کرام نے بجا طور سے غیر ضروری پابندی کے مترادف قرار دیا ہے۔ کیوں کہ ان تمام مسافرین کو بالآخر جدہ کے راستے مکہ کا سفر کرنا رہتا ہے۔ بحری سفر میں تو کسی میقات سے گذرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، ہوائی سفر میں بھی جہاز یلملم کے باہر ہی سے گذرتا ہے۔ (اگر اس راستہ میں حرم کا کچھ حصہ بھی داخل ہوجائے تو واپس باہر نکلنے پر کفارہ لازم ہوجائے گا) اس لیے اگر اپنے ملک کے ہوائی اڈے سے احرام نہ باندھ کر جدہ ہوئی اڈے پر احرام باندھا جائے تو زائرین کو سہولت رہے گی۔ پہلے سے احرام باندھ لینے سے بہت سی پابندیاں اسی وقت سے لازم ہوجاتی ہیں۔

جدہ کے راستے سفر کرنے والوں کی میقات دراصل حدیبیہ کا مغربی کنارہ ہے، جسے آج کل شمیسی کہا جاتا ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے صلح حدیبیہ کے بعد یہیں پر اپنا احرام کھولا تھا۔ ظاہر بات ہے کہ آپ کے احرام کھولنے کی جگہ حرم میں داخل تھی۔ اس کے بیرونی حصہ سے حل شروع ہوتا تھا جسے جدہ کی میقات بننا تھا۔ جغرافیائی اعتبار سے اگر شام والوں کی میقات جحفہ سے یمن والوں کی میقات یلملم تک ایک خط مستقیم کھینچا جائے تو شمیسی اسی خط پر واقع ہوگا۔ اس لیے اس مقام کو جدہ کی میقات ٹھہرانا رسول اللہ ﷺ کے پیغمبرانہ علم اور بصیرت کی دلیل ہے، اور کراع الغمیم سے مدینہ کا راستہ چھوڑ کر حرم کے اندر ہی اندر حدیبیہ تک پہنچنا، جو کہ مغرب والوں کی میقات ہے، دراصل ارادہ و مشیّت خداوندی کے سبب ہے، ورنہ قولی احادیث میں اس میقات کا ذکر نہیں ہے۔

(۱۱) مولانا مختار احمد ندوی عمرۂ مکیہ پر شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے ملخصاً یوں پیش فرماتے ہیں:

''حج کے بعد مکہ ہی سے عمرہ کرنا، جیسا کہ آج کل لوگ کرتے ہی، عہد سلف میں اس کو کوئی نہیں جانتا تھا اور نہ کسی نے نبی ﷺ سے اس کی بابت کچھ نقل کیا، نہ ان اصحاب کرام سے جنھوں نے آپ کے ساتھ حج کیا تھا کہ انھوں نے اس طرح عمرہ کیا ہو، سوائے حضرت عائشہؓ کے، کیوں کہ وہ تمتع کی نیت سے آئی تھیں کہ انھیں ماہواری آ گئی۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ حج کا احرام باندھ لیں، یعنی قارن ہو جائیں اور عمرہ کے افعال (طوافِ بیت اللہ اور سعی صفاومروہ) کی الگ سے ادائیگی چھوڑ دیں..... (پھر آگے لکھتے ہیں) نبی ﷺ نے حضرت عائشہؓ کا دل خوش کرنے کے لیے الگ سے عمرہ کرایا تھا، کیوں کہ وہ کہا کرتی تھیں کہ میرے ساتھ لوگ حج اور عمرہ دونوں الگ الگ کر کے جائیں گے اور میں حج کے ضمن میں عمرہ کر کے لوٹوں گی۔ جب حضرت عائشہؓ نے اصرار کیا تو ان کو خوش کرنے کے لیے آپؐ نے عمرہ کرا دیا'۔ ۳۹

پھر آگے لکھتے ہیں:

''نبی کریم ﷺ نے اپنی زندگی میں چار عمرے کیے تھے، لیکن ان میں سے کوئی عمرہ ایسا نہیں جو مکہ میں رہتے ہوئے حل میں جا کر احرام باندھ کر کیا ہو، جیسا کہ آج کل رواج عام ہے۔ پہلا عمرہ تو صلح حدیبیہ کے سال یعنی ۶ھ میں کیا جس کا احرام ذوالحلیفہ سے باندھا، اور جب مشرکین نے آپؐ کو روک دیا تو حدیبیہ ہی میں آپؐ حلال ہو گئے (احرام کھول دیا)۔ پھر دوسرا عمرہ، عمرۃ القضاء ہے جو دوسرے سال یعنی ۷ھ میں اسی عمرہ کی قضا کے لیے یا بموجب صلح و معاہدہ کیا۔ اس کا احرام بھی ذوالحلیفہ سے باندھا تھا۔ اور تیسرا فتح مکہ کے بعد ۸ھ میں اس وقت کیا جب قبیلۂ ہوازن کو شکست دے کر حنین سے طائف تشریف لے گئے، اور وہاں سے مکہ آتے ہوئے جعرانہ میں احرام باندھا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا کہ آپؐ اور صحابہ کرام مکہ سے نکل کر جعرانہ گئے ہوں اور وہاں سے احرام باندھ کر مکہ آئے ہوں، جیسا کہ آج کل لوگ کرتے ہیں۔ (لہٰذا اگر کوئی شخص جعرانہ سے گذرتے ہوئے احرام باندھ کر مکہ آ جائے اور عمرہ کر لے تو رسول اللہ ﷺ کے اس عمرہ کی اتباع ہوگی) چوتھا عمرہ آپؐ نے ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا جو آپؐ کے حج

قران کا جزو تھا۔[۴۰]

(۱۲) محولہ بالا احادیثِ میقات کا استقصا کرنے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ حضرت علامہ مبارک پوریؒ نے صاف کردی ہے کہ اس کا مقصد حرم پاک کی حرمت اور اس کی عظمت کا اقرار ہے اور یہ حدود وہی ہیں جن کے مابین خط مستقیم کھینچنے سے ایک مخمس کی شکل بنتی ہے۔ اس حد کے اندر مستقل بود و باش رکھنے والوں کو احرام باندھنے کے لیے اپنا گھر کافی ہے۔ انھیں باہر کسی حِل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ان لوگوں کے لیے جو مکہ کے مستقل باشندے نہیں ہیں اور جنھیں محدثین کی اصطلاح میں آفاقی کہا جاتا ہے، یہ احساس دلانا ضروری تھا کہ وہ جب بھی جوارِ حرم میں داخل ہوں نئے سرے سے احرام بندی کریں۔ ان کے لیے مکہ میں ان کی عارضی رہائش گاہیں میقات کا بدل نہیں ہوسکتیں۔ اسی لیے آپؐ کے زمانہ میں مکہ آنے کے لیے جتنی بھی شاہ راہیں موجود تھیں ان پر رسول اللہ ﷺ نے میقاتیں مقرر کردیں، تاکہ ان تمام شاہ راہوں سے گذرنے والوں کا مقصدِ سفر متعین ہوجائے۔ حرم مکی سے مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ (بئر علی) بعید ترین مسافت پر ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مسلمانوں کی سب سے بڑی آبادی مدینہ ہی میں تھی، اسی لیے ان لوگوں کے لیے خصوصیت سے ضروری ہوا کہ گھر سے نکلتے ہی اپنا مقصدِ سفر متعین کرلیں۔

اس مقصد کی تکمیل کے لیے آپؐ نے دو میقاتیں مقرر فرمائیں۔ ایک حدیبیہ (جسے آج کل شمیسی کہا جاتا ہے)، دوسرے جعرانہ۔ آپؐ نے اپنے عمل سے دونوں میقاتوں کی تصریح فرمائی۔

عمرۂ حدیبیہ کے وقت چوں کہ تمام صحابہ محرِم تھے، اس لیے سبھوں نے اپنے اپنے احرام رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کھول دیے۔ اور جیسا کہ نشان نمبر ۱۰ میں واضح کیا گیا کہ حدیبیہ جحفہ اور یلملم کے مابین خط مستقیم پر واقع ہے، اس لیے جدہ کی شاہ راہ کے لیے یہی جگہ میقات قرار پائی۔

عمرۂ جعرانہ کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنے فتویٰ میں، جسے اوپر

مولانا ندوی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے، اس بات کی تصریح کی ہے کہ آپؐ غزوہ حنین کے بعد طائف تشریف لے گئے تھے اور وہاں سے آتے ہوئے آپ نے بجائے قرن المنازل کے جعرانہ میں احرام باندھا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اہل طائف (اور اہل نجد) کی ایک میقات جعرانہ بھی ہے۔ اس لیے عمرۂ جعرانہ کے اخفا کا یہ مقصد کہ یہ میقات صرف رسول اللہ ﷺ کے لیے تھی، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ چوں کہ صحابہ کرام اس وقت حالتِ جنگ میں تھے، لیکن اس بات کا علم ہوتے ہی کہ آپؐ عمرہ کے لیے پابہ رکاب ہیں، اس بات کا اندیشہ تھا کہ تمام صحابہ یا ان کی اکثریت عمرہ کے لیے تیار ہوجاتی، اس سے 'ارہاب اعداء' کا پروگرام متأثر ہوجاتا۔ مزید یہ کہ بہت سے صحابہ اس اچانک سفر سے تنگی میں پڑجاتے اور آپؐ انھیں پریشانی میں ڈالنا نہیں چاہتے تھے، اس لیے آپؐ نے اس عمرہ کے اظہارِ عام کو مخفی فرمایا۔ لیکن صحابہ کے ذریعہ ہی اس روایت کا ہم تک پہنچنا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ غیر مقیمینِ مکہ (آفاقیوں) کی سہولتِ عمرہ کی خاطر ایک نزدیک تر میقات مقرر کردینا چاہتے تھے، جیسا کہ قیام اللیل کے مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ تین راتوں کے بعد آپؐ نے مسجد میں قیام کرنا بند کردیا تھا (بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، احمد) اس سے لوگوں کو وجوب کے تعب سے بچانا تھا، اگر چہ مقصد یہی تھا کہ لوگ رمضان میں قیام کریں۔

عمرۂ عائشہؓ کے بارے میں بھی یہ کہنا (بقول شیخ الاسلامؒ) کہ آپؐ نے انھیں صرف تسکینِ خاطر کے لیے یہ عمرہ کرایا تھا، ایک زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ آپؐ کا ہر فعل تشریع کے ذیل میں آتا ہے اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ کو بھی احرام باندھنے اور ارکانِ عمرہ کی تکمیل کا حکم دینا ایک حکم خاص کو عام کردیتا ہے۔ اگر حضرت عبدالرحمٰنؓ کے ذریعہ اس خاص کو عام نہ کیا گیا ہوتا تو بھی تعمیم خاص یا اطلاقِ مقید کو ہر مسلک والوں نے اپنے اپنے مقام پر جائز رکھا ہے۔ خود قیام اللیل کا مسئلہ اس کی ایک دلیل ہے۔ مسح علی الخفین اور جمع بین الصلوٰتین کے مسائل میں جہاں حنفیہ نے احادیث کی تخصیص کی ہے وہیں اہلِ حدیث حضرات نے ان کو حکمِ عام تسلیم کیا ہے۔ اور عائشہؓ کی

ذات گرامی تو وہ مبارک ذات ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو کئی سہولتیں عطا فرمائی ہیں، جیسے پانی نہ ملنے پر طہارت کے لیے تیمّم کا کافی ہونا۔ آپؐ حضرت عائشہؓ کو احرام کی خاطر حدیبیہ بھی بھیج سکتے تھے، لیکن قریب ترین میقات تنعیم یا مسجد عائشہ (صرف پانچ میل یا آٹھ کیلومیٹر) زائرین کے لیے ایک تیسیر ہے۔ اس کے لیے بھی امت کو آپؐ کا شکر گذار ہونا چاہیے۔ یہ بات بھی بہت معنیٰ خیز ہے کہ جحفہ جو شام والوں کی میقات ہے اور جو مکہ سے ایک سو ستاسی کیلومیٹر ہے مکہ اور مدینہ کی شاہ راہ پر واقع ہے۔

بہر حال احادیث کی رؤ سے کوئی ایسا قرینہ نہیں پایا جاتا جس کی رو سے جعرانہ کے عمرہ کو رسول کریم ﷺ کے لیے اور تنعیم کے عمرہ کو حضرت عائشہؓ کے لیے خاص مانا جائے۔ اس کے برخلاف ان دونوں مقامات کو مواقیت نازلہ سمجھنا زیادہ قرینِ صواب ہے، جس کو عارضی مقیمین مکہ کے لیے خاص سمجھنا چاہیے۔

(۱۳) اس پوری تحریر کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) اہل مکہ (مستقل باشندوں) کے لیے میقات ان کا اپنا مکان ہے۔

(۲) آفاقی (غیر مقیمین مکہ) جب باہر سے حرم شریف آئیں گے تو جحفہ، ذوالحلیفہ، ذات عرق، قرن المنازل یا یلملم سے احرام باندھیں گے۔

(۳) جدہ کی طرف سے آنے والے حدیبیہ (شمیسی) پر احرام باندھنے کے پابند ہوں گے۔

(۴) آفاقی (غیر مقیمین مکہ) اگر مکہ سے عمرہ کرنا چاہیں تو قریب ترین میقات تنعیم یا جعرانہ یا شمیسی سے احرام باندھ سکتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

تنبیہ: (از ابوالاشبال) جمہور کے نزدیک جن میں ظاہریہ بھی شامل ہیں، اگر مکہ والے بھی عمرہ کرنا چاہیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ حرم سے باہر نکل کر حل میں جا کر احرام باندھیں، تبھی ان کا عمرہ ادا ہوگا۔ البتہ حنابلہ کے نزدیک مکہ سے احرام باندھ کر عمرہ کرنے سے عمرہ تو ادا ہو جائے گا لیکن اس پر دم واجب ہوگا۔ اس کی تفصیل مرعاۃ المفاتیح میں موجود ہے۔[۴۱]

حواشی ومراجع

۱ صحیح بخاری، کتاب الحج، باب مُهَلّ أهل مكة للحج والعمرة، حدیث نمبر ۱۵۲۴

۲ جامع ترمذی، ابواب الحج، باب ماجاء فی مواقیت الإحرام لأهل الآفاق

۳ صحیح مسلم، کتاب الحج، باب مواقیت الحج

۴ صحیح بخاری، کتاب الحج، باب فرض مواقیت الحج والعمرة

۵ عبید اللہ مبارک پوری، مرعاة المفاتیح، طبع بنارس، ۳۴۳/۸

۶ مرعاة، ۳۴۴/۸

۷ جامع ترمذی، ابواب الحج، باب ماجاء فی أیّ موضع أحرم النبی ﷺ، حدیث نمبر ۸۱۷

۸ صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الإهلال عند مسجد ذی الحلیفة، حدیث نمبر ۱۵۴۱، صحیح مسلم، کتاب الحج، باب أمر أهل المدینة بالإحرام من عند مسجد ذی الحلیفة، حدیث نمبر ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷

۹ ابوداؤد ونسائی، بحوالہ ترمذی، مع تحفۃ الاحوذی، طبع پاکستان، ۸۶/۲

۱۰ جامع الترمذی، ابواب الحج، باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لأهل الآفاق، حدیث نمبر ۸۳۲، سنن ابی داؤد، کتاب المناسک، باب فی المواقیت، حدیث نمبر ۱۷۴۰

۱۱ دائرۃ المعارف الاسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ج ۱۳، ص ۴۱۴، ۴۱۵

۱۲ ابن کثیر، البدایة والنهایة، طبع بیروت، ۲۰۵/۳

۱۳ البدایة والنهایة، ۶۳/۸

۱۴ حوالہ سابق، ص ۹۳

۱۵ ترمذی مع تحفة الأحوذی، طبع پاکستان، ۸۶/۲

۱۶ البدایة والنهایة، ۲۷۲/۲

۱۷ حوالہ سابق، ۹۴۹/۷

۱۸ ترمذی مع تحفة الأحوذی، ۸۶/۲

۱۹ شمس الحق دیانوی، عون المعبود، طبع ملتان، ۲/۷۷
۲۰ مرعاۃ المفاتیح، ۹/۵۵۹
۲۱ ابن ہشام، سیرۃ النبی (اردو) جلد دوم، ۶۰۳
۲۲ صحیح مسلم، کتاب الحج، باب بیان عدد عمر النبی ﷺ وزمانھن، حدیث نمبر ۳۰۳۳
۲۳ جامع ترمذی، ابواب الحج، باب ماجاء فی العمرۃ من الجعرانۃ، حدیث نمبر ۹۳۵
۲۴ جامع ترمذی، ابواب الحج، باب ماجاء : کم حجّ النبی ﷺ حدیث نمبر ۸۱۵
۲۵ صفی الرحمٰن مبارک پوری، الرحیق المختوم، طبع لاہور، ص ۵۷۳
۲۶ سیرۃ ابن ہشام ۲/۶۰۴
۲۷ حوالہ سابق، ۲/۳
۲۸ صحیح بخاری، ابواب العمرۃ، باب اذا طاف طواف العمرۃ ثم خرج ھل یجزئہ من طواف الوداع، بحوالہ قسطلانی، ۳/۲۷۲
۲۹ صحیح بخاری، ابواب العمرۃ، باب المعتمر اذا طاف..... حدیث نمبر ۱۷۸۸
۳۰ صحیح بخاری، ابواب العمرۃ، باب عمرۃ التنعیم، حدیث نمبر ۱۷۸۴
۳۱ مسند احمد، ۱/۱۹۸ ۳۲ مرعاۃ المفاتیح، ۸/۳۴۶
۳۳ شمس پیرزادہ، دعوۃ القرآن، ۱/۸۱۔ تفسیر سورۃ البقرہ آیت ۱۹۶، حاشیہ نمبر ۲۷۶
۳۴ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، جلد پنجم، دیباچہ سورۃ الفتح
۳۵ مختار احمد ندوی، مسنون حج، الدار السلفیہ، بمبئی، ص ۸۹
۳۶ مودودی، حوالہ سابق ۳۷ مودودی، حوالہ سابق
۳۸ شمس پیرزادہ، حوالہ سابق
۳۹ حج مسنون، بحوالہ مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہؒ، ۶/۴۲۶
۴۰ حج مسنون، بحوالہ فتاویٰ ابن تیمیہؒ، ۶/۴۴
۴۱ مرعاۃ المفاتیح، ۶/ ۲۴۷ ومابعد

بحث ونظر

شاہ ولی اللہؒ کی تنقیدِ تصوف اور اس کی حدیں

ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (۱۱۱۴-۱۱۷۶ھ/۱۷۰۳-۱۷۶۳ء) ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے جہاں ہر طرف تصوف کا غلغلہ تھا۔ شیخ طریقت والد اور صاحبِ ذوق ومعرفت چچا کے زیرِ سایہ پرورش پائی۔ ان کے اساتذہ اور مشائخ نے بھی ان کے اس رجحان کو قوت عطا کی اور جلا بخشی۔ خود مبدأ فیاض نے تصوف و روحانیت کو ان کی طبیعت میں خوب رچا بسا دیا تھا۔ شاہ صاحب قولاً وفعلاً، نظراً وعملاً صوفی تھے اور ابتدا سے انتہا تک صوفی رہے۔ ان کی فکری زندگی کو سفرِ حرمین سے قبل و بعد کے ادوار میں تقسیم کرنا لغو وعبث ہے۔ وہ ساری زندگی صوفیا کے مشرب کے امین ونقیب رہے۔ نفسِ تصوف کی تردید کی جاسکتی ہے، شاہ صاحب کے فضل وکمال اور علمی مقام ومرتبے سے بھی انکار کیا جاسکتا ہے، لیکن اس امر کا انکار مشکل ہے کہ شاہ صاحب خالصتاً صوفی تھے۔ کیونکہ اول الذکر ایک فکری مسئلہ اور دعویٰ ہے جو فی حدِّ ذاتہ ردّ وقبول کا امکان رکھتا ہے، جب کہ دوسری بات ایک تاریخی حقیقت ہے۔ شاہ صاحب وحدۃ الوجود، فنا وبقا، توجہ الی الشیخ (حیاً ومیتاً)، کشف وکرامات، احوال ومقامات، الہام ومشاہدات، توسّل واستمداد، استعانتِ اولیاء وغیرہ کے قائل تھے اور میلاد وفاتحہ، عرس ونیاز، سماع، مجالسِ ربیع الاول ومحرم، ذکرِ شہادتِ حسین، ختمِ خواجگان، زیارتِ قبور اور دعا تعویذ وغیرہ پر عامل تھے اور زندگی بھر ان پر دعوتِ عمل دیتے رہے۔ دلائل الخیرات، قصیدۂ بردہ، جواہر

خمسہ اور دعائے سیفی وغیرہ کی سند رکھتے تھے اور اپنے مریدین ومتوسلین میں تقسیم کرتے تھے۔

اتنا ہی نہیں، بلکہ شاہ صاحب کے یہاں افکار واشغال کی صورت میں بعض ایسے متصوفانہ عناصر ملتے ہیں جن سے خود بیش تر حامیانِ تصوّف بھی براءت کرتے نظر آتے ہیں، جیسے طوافِ قبور اور ستاروں کی تاثیرات جیسے اقوال، یا پھر سجدۂ تعظیمی اور مزامیر کی حلّت جیسے مسائل، جو اشارہ وکنایہ میں ان کی کتابوں اور تحریروں میں دست یاب ہیں۔ یہاں دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ اہلِ تصوف وخانقاہ سے قطع نظر مولانا احمد رضا بریلویؒ جیسے عالم بھی طوافِ قبور، سجدۂ تعظیمی اور مزامیر کو شدّت کے ساتھ حرام اور اسلامی تعلیمات کے دائرہ سے خارج سمجھتے تھے۔

شاہ صاحب جیسے صوفی بلکہ فنافی التصوف سے تصوف وصوفیا پر تنقید کے باب میں کچھ زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی۔ اور ان کے یہاں جو کچھ تنقید ملتی ہے وہ بالکل ویسی ہے جیسی فقہاء کرام اصحابِ حیل پر اور محدّثین وضّاعین اور راویانِ ضعاف پر کرتے ہیں۔[۱]

شاہ صاحب کے یہاں تصوف وصوفیا پر تنقیدی عناصر کی کمی کی ایک وجہ ان کا تطبیقی وتوفیقی مزاج ومشرب بھی ہے جو ان کی فکر کا جزء لاینفکّ ہے۔ وہ حتی الامکان مسائل میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بلکہ انہوں نے متعدد مقام پر اسے اپنا ایک خصوصی وصف قرار دیا ہے۔

اس موضوع کے سلسلے میں ایک اور دشواری شاہ صاحب کے نام سے جعلی کتابوں کی اشاعت اور ان کی اپنی کتابوں میں تحریف والحاق کی شہرت ہے۔ مثلاً البلاغ المبین نامی کتاب میں اس موضوع کے سلسلے میں خاصا مواد ہے، لیکن اس کا الحاقی ہونا ایک ثابت شدہ امر ہے۔ یہ کتاب نہ صرف اپنے موضوعات، طرزِ تحریر اور زبان وبیان کے اعتبار سے شاہ صاحب کی تصنیفات سے مختلف ہے، بلکہ خارجی شہادتیں بھی اسے الحاقی ثابت کرتی ہیں۔ چناں چہ شاہ رفیع الدین کے نواسے اور شاہ صاحب کی کتابوں

کے ناشر سید ظہیر الدین احمد نے انفاس العارفین کے آخر میں شاہ صاحب اور دوسرے اکابرینِ خانوادۂ ولی اللہی کے نام سے منسوب جعلی والحاقی کتابوں کی جو فہرست دی ہے اس میں بھی البلاغ المبین کا نام درج ہے۔ تصوف واعمالِ صوفیا سے متعلق خود تفہیمات الٰہیہ وغیرہ معروف کتابوں میں بعض ایسی تنقیدات ملتی ہیں جو شاہ صاحب کی عمومی فکر اور ان کے اپنے معمولات سے متصادم ہیں۔

اس سلسلے میں میرا اپنا تجربہ بھی ہے۔ میں اسی مضمون کی تیاری کے سلسلے میں تفہیمات شائع شدہ از ڈھابیل کا مطالعہ کر رہا تھا کہ ایک ایسی عبارت میں مجھے توقف ہوا جس میں جہّالِ صوفیا کے ساتھ ساتھ مجاھدون للتصوف کو بھی قطّاع الطریق اور لصوص الدین قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات صرف فکرِ ولی اللہی سے ہی نہیں، بلکہ سیاقِ عبارت سے بھی ہم آہنگ نہ تھی۔ بعض گرامی قدر بزرگوں اور دوستوں نے عبارت کو قابلِ قبول معنیٰ دینے کی کوشش کی، مگر مجھے اطمینان نہیں ہوا، کیوں کہ معنیٰ کو صحیح فرض کر لینے کے باوجود عبارت کے سیاق وسباق میں اس مفہوم کی نامانوسیت میں کوئی کمی نہیں ہوئی تھی، جب قاسمی صاحب کے نسخے اور دوسرے مطبوعہ نسخوں میں بھی یہی عبارت ملی تو میں نے مخطوطات کی جانب رجوع کیا۔ مجھے اپنے ذاتی مخطوطے کے علاوہ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں موجود ایک مخطوطے میں بھی مجاھدون للتصوف کے بجائے جاحدون للتصوف ملا، یعنی منکرین ومعاندینِ تصوف کو شاہ صاحب نے جاہل صوفیا کے زمرے میں رکھا ہے۔ اور دونوں کو قطّاع الطریق اور لصوصِ دین (رہزن وچور) قرار دیا ہے۔

شاہ صاحب کی تصوف پر تنقید کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

پہلی قسم میں وہ تنقیدات شامل ہیں جن میں تصوف کے مسائل وافکار وغیرہ پر جرح کی ہے اور دوسری قسم ان تنقیدات پر مشتمل ہے جن کا نشانہ ان کے معاصر ''جہال صوفیہ'' ہیں۔

پہلی قسم کی تنقیدوں میں حضرت حسن بصریؒ کا حضرت علیؓ سے ملاقات،

رسول کریم ﷺ تک خرقہ پوشی کی روایت کی اسناد اور مفاضلہ وغیرہ کی بحثیں شامل ہیں۔

شاہ صاحب محدثین کے طریقے پر، متوفر روایات کی روشنی میں حضرت علیؓ سے حضرت حسن بصریؒ کی ملاقات کو ثابت نہیں مانتے، لیکن فوراً ہی ان کا توفیقی مشرب سامنے آتا ہے اور وہ فرماتے ہیں: ''لیکن تمام صوفیا کا اس ملاقات پر اجماع ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے''۔

خرقہ پوشی کی روایت کے سلسلے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''شیخ مجدالدین بغدادیؒ نے اپنی کتاب 'تحفۃ البررۃ' میں بیان کیا ہے کہ خرقہ پوشی کی نسبت آں حضور ﷺ تک حدیثِ مستفیض کے ذریعہ ثابت ہے..... میں عرض کرتا ہوں کہ محقق محدثین نے آں حضرت ﷺ تک اس اتصال کا انکار کیا ہے، اس کے باوجود وہ حضرت جنید بغدادیؒ اور ان کے طبقے کے مشائخ تک ہمیشہ خرقہ کی نسبت قائم کرتے ہیں۔''[۲]

بعض متاخر صوفیا کے یہاں ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے لگتا ہے کہ یہ حضرات ''انسانِ کامل'' کو ''ملکِ مقرب'' پر فضیلت دیتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس فکر کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں:

وقع عند كثير من أهل الله أن البشر الكاملين منهم مفضلون على المقربين من الملائكة وليس هذا بصواب[۳]	بہت سے اہل اللہ کے نزدیک کامل انسان مقرب فرشتوں سے افضل ہیں، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح شاہ صاحب نے "الولاية أفضل من النبوة" (ولایت نبوت سے افضل ہے) کے عقیدے کا بھی رد کیا ہے[۴] اور اس ضمن میں بعض صوفیا کے یہاں رائج اس معروف تاویل کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے جس کے مطابق یہاں ولایت سے مراد نبی کی ولایت ہے۔

اگرچہ محققین واکابرین صوفیا کے یہاں قرآن وسنت کی اتباع ہی اول وآخر معیار ہے۔ حتیٰ کہ جمہور صوفیا نے اصحابِ شطحات کی بھی رعایت نہیں کی اور واضح طور پر

یہ اعلان کردیا کہ "لیست کلمة فرد حجة علی جماعة شعارها التمسک بالکتاب والسنة" ۵ (کسی ایسی جماعت کے ایک فرد کا قول اس کے خلاف دلیل نہیں بن سکتا جس کا یہ شعار ہو کہ ہر حال میں کتاب وسنت کو مضبوطی سے پکڑے رہا جائے) لیکن بعض متاخر صوفیا کے یہاں "بہ مے سجادہ رنگیں کن اگر پیر مغاں گوید" کو رواج مل گیا اور یہ فقرہ مشہور ہوگیا کہ "من قال لشیخه: لما، لن یفلح أبدا" (جس نے اپنے شیخ سے یہ کہا کہ: ایسا کیوں ہے؟ وہ ہرگز کامیاب نہیں ہوگا۔) شاہ صاحب نے متاخرین کی اس فکر کی پُرزور وباتمثیل تردید فرمائی ہے:

إذا أمر عارف رجلا مریدا أن یشتری الخمر وغیر ذلک مما لم یبحه الشارع کما وقع لشمس الدین التبریزی مع مولانا الرومی فینبغی للمأمور أن لا یفعله ولیعتذر عذراً بیّناً، ولا یشتمه، ولا یسبّه فلعل تحت ذلک طائل خلافا لأکثر الصوفیاء۔ ۶

اگر کوئی عارف (باللہ) اپنے کسی مرید سے کہے کہ وہ شراب یا کوئی اور ناجائز چیز خرید لائے، جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی کے ساتھ شمس تبریزی کی جانب سے پیش آیا تھا تو مرید کو چاہیے کہ اس کے حکم کی تعمیل نہ کرے، اور واضح طور پر معذرت کرلے، اور شیخ کو برا بھلا نہ کہے، کیوں کہ ممکن ہے اس کے پیچھے کوئی حکمت پوشیدہ ہو، اکثر صوفیا کا اس میں اختلاف ہے۔

حلول واتحاد کا عقیدہ خالصتاً غیر اسلامی عقیدہ ہے، اور ہر دور کے صوفیا نے اس پر نکیر کی ہے ۷، شاہ صاحب بھی ان اکابرین کی ہم نوائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ثم نبتت فرقة خبیثة وهی الفرقة التی تزعم أن الله عین العالم والعالم عین الله ولیس هناک حساب ولا عذاب۔ ۸

پھر ایسا فرقۂ خبیثہ ظاہر ہوا جو یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ عالم کا عین اور عالم اللہ کا عین ہے اور سرے سے کوئی حساب وکتاب نہیں ہے۔

وهؤلاء المتصوفة القائلون بأن العالم عين الله والله عين العالم زنادقة وضررهم على العامة شديد وكبير۔ [9]

اور یہ متصوفین جو اس بات کے قائل ہیں کہ: اللہ عین عالم اور عالم عین اللہ ہے، زنادقہ ہیں، عوام الناس کے لئے یہ بے حد نقصان دہ ہیں۔

شاہ صاحب نے حد سے تجاوز کرنے والے متقشف قسم کے زاہدوں پر اپنی کتابوں میں سخت تنقیدیں کی ہیں اور انہیں خاص نشانہ بنایا ہے۔ الطاف القدس میں فرماتے ہیں:

''صحابہ اور تابعین کے مبارک دور کے بعد کچھ ایسے لوگ پیدا ہو گئے جنھوں نے تعمق اور تشدد کا راستہ اختیار کیا اور کسر نفسی کے بارے میں ایک بھنک ان کے کانوں میں پڑ گئی تو انہوں نے تشخیص اور مقدار کا لحاظ کئے بغیر ہر بیماری کے لیے ہر دوا تجویز کر دی اور کہنے لگے کہ اس راہ میں رسم وعادت اور رسوم رواج کے علاوہ کوئی چیز مانع نہیں ہے، لہٰذا کوشش کر کے نفس سبعی وشہوی کو مغلوب کرنا چاہئے، ان لوگوں نے نفسانی خواہشات، لذیذ طعام اور عمدہ لباس ترک کر دیئے، ان کی طبیعت ان بیمار لوگوں کی سی ہو جاتی ہے جو مسلسل بیماری کی وجہ سے نفس کے تمام تقاضوں کو فراموش کر چکے ہوتے ہیں، یا پھر ان کی طبیعت ان خوش مزاج زاہدوں جیسی ہو جاتی ہے جو متمدن لوگوں کی تہذیب سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں'' [10]

متاخرین صوفیا کے یہاں یا ان میں سے بعض کے یہاں ظاہر و باطن کی جامعیت کا جو فقدان ملتا ہے شاہ صاحب نے اسے بھی ہدفِ ملامت بنایا ہے، کیوں کہ تصوف میں ظاہر و باطن دونوں کی تطہیر وتعمیر پر زور دیا گیا ہے، اور یہی جامعیت قرآن کا مطلوب ہے۔ اللہ رب العزت فرماتا ہے "وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ" (الانعام۔۱۵۱) شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''ایک گروہ تو باطن کی درستگی پر اکتفا کرتا ہے اور ظاہر کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، بلکہ اسے آسان اور معمولی سمجھتا ہے اور یہ متاخر صوفیا کی غلطیوں میں سے

ایک غلطی ہے''۔[۱۱]

شاہ صاحب صوفیا کرام کے اوراد واشغال پر پوری زندگی عمل پیرا رہے اور اس ضمن میں آپ نے مستقل کتابیں تصنیف فرمائیں،لیکن بایں ہمہ اگر وہ سلاسلِ صوفیا میں موجود کسی عمل کی کتاب وسنت سے دلیل نہیں پاتے اور اس کے لیے کوئی تاویلِ حسن بھی تلاش نہیں کر پاتے تو اُس سے اپنی براءت کے اعلان میں کسی پس وپیش سے کام نہیں لیتے تھے۔القول الجمیل میں فرماتے ہیں:

للچشتیة صلاة تسمّٰی صلاة المعکوس لم نجد من السنة ولا أقوال الفقهاء ما نشدها به فلذلک حذفناها۔[۱۲]

چشتیوں کے یہاں ایک نماز ہے جسے صلاۃ معکوس کہتے ہیں،لیکن اس کی تائید میں مجھے سنت اور فقہا کے اقوال میں سے کوئی چیز نہیں ملی،لہٰذا میں نے اسے حذف کردیا۔

اسی طرح اس کتاب کی چوتھی فصل میں اشغالِ مشائخِ قادریہ کا ذکر ہے جس میں ایک شغل آنے والے احوال ووقائع کے کشف کا ہے۔اس میں قرآن کریم کو آگے پیچھے،دائیں اور بائیں ہر چہار سمت میں کھلا رکھنا پڑتا ہے۔اس کا مکمل ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں:

قلت هذا ما قبل، وفی قلبی منه شیٌ لما فیه من إساءة الأدب بالمصحف۔[۱۳]

یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں،میرا دل اسے گوارا نہیں کرتا،کیوں کہ اس میں قرآن شریف کی ایک طرح کی بے ادبی ہے۔

شاہ صاحب نے بعض نقشبندی صوفیا کے اس ''گمان'' کا بھی رد کیا ہے کہ اس سلسلے میں اوراد وظائف نہیں ہیں اور اس کے لیے عقلی ونقلی دلائل پیش کئے ہیں۔ ''ہمعات'' میں فرماتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ مشہور روایات میں صبح وشام اور سوتے وقت کے اذکار وادعیہ کے مذکور ہونے کے باوجود خواجہ نقشبند ان کا کلیتًا انکار کردیں۔نقلی دلائل میں مولانا یعقوب چرخی کے 'رسالۂ انسیہ' کا حوالہ دیا ہے اور خود خواجہ نقشبند کے اس قول کو بھی پیش کیا ہے کہ:''ہمارے طریقے کی بنیاد احادیث وآثار کے اتباع پر ہے''[۱۴]

اسی میں شاہ صاحب نے طریقۂ نقشبندیہ کے بعض بزرگوں کے ذکرِ جہری سے انکار کو ہٹ دھرمی بتایا ہے۔ ۱۵

شاہ صاحب خود صوفی ہونے کے باوجود صوفیا کی دور از کار تاویلات کو ناپسند کرتے تھے، بعض مقامات پر تو ان پر بڑے دلچسپ پیرائے میں طنز کیا ہے۔ سلوک و جذب کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''شریعت میں راہِ سلوک کی تو وضاحت کی گئی ہے، لیکن راہِ جذب کو بیان نہیں کیا گیا ہے۔ جس طرح شریعت میں اسم اعظم اور لیلۃ القدر کی تشریح نہیں کی گئی ہے، لیکن اس کے باوجود جو لوگ شارع علیہ السلام کے اقوال کو ''راہ جذب'' پر محمول کرتے ہیں تو اُن کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی علم نحو کی مشہور کتاب کافیہ ابن حاجب سے تصوف کے قوانین اخذ کرے''۔ ۱۶

شاہ صاحب نے جہاں کوئی بات خلافِ شرع دیکھی یا مسلمانوں کے حق میں اسے مضر سمجھا تو بلا توقف اس کا تعاقب ومحاسبہ فرمایا:

شخصے پیش من گفت کہ بعض مشائخ متاخرین درحق مریدین خود بشارت می دہند کہ از مرتبۂ جنید قدم پیش نہادہ است یا بہ ولایت فلاں پیغمبر رسیدہ

ایک شخص نے میری موجودگی میں کہا کہ: بعض مشائخ متأخرین نے اپنے کسی مرید کے بارے میں یہ بشارت دی کہ وہ حضرت جنید بغدادی سے بھی آگے بڑھ گیا ہے یا فلاں پیغمبر کی ولایت کے مقاصد تک پہنچ گیا ہے.....۔

شاہ صاحب اس پر نقد فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''ایں حرف تصنع است'' یہ سب بناوٹی باتیں ہیں۔ ۱۷

شاہ صاحب کی تنقیدات کی دوسری قسم کا تعلق اصلِ تصوف سے نہیں ہے، بلکہ ان کے معاصر صوفیا سے ہے، جنہیں وہ جہال، متقشفین، کرامت فروشاں وغیرہ القاب سے یاد کرتے ہیں۔ درحقیقت یہ لوگ تصوف کے بجائے اُس زوال پزیر مسلم معاشرے

کی نمائندگی کررہے تھے جوطوائف الملوکی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔اس معاشرے میں صرف صوفیا ہی زوال پزیر نہیں تھے، بلکہ زندگی کا ہر شعبہ،علوم وفنون کی تمام اصناف اور مسلمانوں کے سارے طبقات فساد میں گرفتار اور رجعتِ قہقری کا شکار تھے۔ چناں چہ جہاں شاہ ولی اللہؒ نے جہال صوفیا پر گرفت کی ہے وہیں علم سے عاری عبادت گذاروں، متقشفین فقہا ،حرفیت پسند محدثین اور غالی قسم کے اصحاب معقولات وعلم کلام کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے،فرماتے ہیں:

ولایصحب جهال الصوفية ولا جهال المتعبدين، ولاالمتقشفة من الفقهاء ولاالظاهريةمن المحدثين ، ولا الغلاة من أصحاب المعقول والكلام، بل يكون عالما صوفيا زاهدا فى الدنيا دائم التوجه إلى الله منصبغا با لأحوال العلية راغبا فى السنةمتبعا لحديث رسول الله ﷺ وآثار صحابه، طالبا لشرحها وبيانها من كلام الفقهاء المحققين.....[۱۸]

جاہل صوفیا، جاہل عبادت گزاروں ،متقشف فقہا، ظاہر پرست محدثین اور غالی معقولیوں اور متکلمین کی صحبت اختیار مت کرو، بلکہ ایک ایسے صوفی عالم بن کر رہو جو دنیا سے کنارہ کش ہواور ہمیشہ اللہ عزوجل کی طرف متوجہ ہو، بلند احوال میں ڈوبا ہوا ہو،سنت میں رغبت رکھتا ہو ، رسول اللہ ﷺ کی احادیثِ طیبہ اور صحابۂ کرام کے آثار کا پیرو ہو، اور (ہوائے نفس کے بجائے) محققین فقہا کے فرمودات سے ان احادیث و آثار کی شرح و بیان کو اخذ کرنے والا ہو۔

ایک اور جگہ جس کی طرف ابتدا میں اشارہ کیا جاچکا ہے، شاہ صاحب جاہل صوفیا اور معاندین تصوف کی سرزنش کرتے ہوئے مسلمانوں کو ان دونوں طبقوں سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور اعتدال وتوازن کی دعوت دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ونحن لا نزدرى أحداًمن العلماء فالكل طالبو الحق،ولا نعتقد العصمة فى أحد غير النبي ﷺ ، والميزان

ہم کسی عالم کی تحقیر نہیں کرتے ، سب طالبانِ حق ہیں ، البتہ ہم نبی کریم ﷺ کے سوا کسی کو معصوم نہیں سمجھتے ہیں اور

فی معرفة الخير والشر الكتاب على تاويله الصريح، ومعروف السنة لا اجتهاد العلماء ولا أقوال الصوفية، وليس منا من لم يتدبّر كتاب الله ولم يتفهّم حديث نبيه ﷺ وليس منا من ترك ملازمة العلماء أعني الصوفية الذين لهم حظ من الكتاب والسنة أو الراسخين في العلم الذين لهم حظ من الصوفية.....أما الجهال من الصوفياء والجاحدون للتصوف فأولئك قطاع الطرق ولصوص الدين فإياك وإياهم [۱۹]

خیر وشر سے آگہی کا معیار صرف واضح تاویل کی روشنی میں اللہ کی کتاب اور سنتِ مشہور ہے، نہ کہ علما کے اجتہاد اور صوفیا کے اقوال۔ اور وہ ہم میں سے نہیں ہے جس نے کتاب اللہ میں غور وفکر نہیں کیا، اور نبی کریم ﷺ کی حدیث میں فہم وبصیرت حاصل نہیں کی۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے جس نے ایسے علما یعنی صوفیا کی صحبت ورفاقت ترک کردی ہو جنھیں کتاب وسنت میں معرفت حاصل ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے جو ایسے علماء راسخین سے کنارہ کش ہوگیا جو تصوف آگاہ ہیں ..... باقی رہے جاہل صوفیا اور منکرینِ تصوف تو یہ دونوں ایمان کے لٹیرے اور دین چور ہیں ان سے بچ کے رہو۔

شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں جابجا معاصر متصوفین یا ان کی اپنی تعبیر میں ''منتحلانِ تصوف'' کی نشان دہی کی ہے اور ان کا ردِ بلیغ فرمایا ہے۔ تفہیمات میں فرماتے ہیں:

وجمعے از منتحلان تصوف ہستند کہ لباس زناں پوشند وزیور درپائے وگلوکنند ..... وجمعے دیگر ہستند کہ نظارۂ امردان پیشہ گرفتہ اند وشرب خمر وبنگ وخلاعہ ..... اختیار نمودند۔ [۲۰]

اور تصوف کا رنگ ڈھنگ اختیار کرنے والا ایک گروہ وہ ہے جو زنانہ لباس پہنتا ہے اور پاؤں و گلے میں زیور پہنتا ہے .....ایک دوسرا گروہ ہے جو نوخیزوں کا نظارہ کرتا ہے شراب و بھانگ استعمال کرتا ہے اور بے شرمی میں مشغول رہتا ہے۔

اسی قبیل کے چھ مزید گروہوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں شریعت کا حکم صریح بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:

إنـی أقـول فـی نـفسـی إن هـؤلاء المتصوفة الضالة فی زماننا هذا أشهد الله بالله علیهم أنهم فرقة نابتة فی الإسلام لیست من أصل الإسلام[۲۱]

میں اس زمانے کے ان گمراہ متصوفین پر خدا کو گواہ بنا کر اپنے آپ سے کہتا ہوں کہ بخدا یہ اسلام میں پیدا ہونے والا ایسا گروہ ہے جسے اصل اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

شاہ صاحب چوں کہ تصوف کو کتاب وسنت کے تابع رکھنا اور اسے اس کے شفاف چشموں کی طرف واپس لوٹانا چاہتے ہیں لہٰذا وہ بے روح ''رہ ورسم خانقاہی'' کی مخالفت کرتے ہیں، عقابوں کے نشیمن پر قابض ومتصرف زاغوں کو خصوصیت سے اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں، کبھی ان کے جمود وتعطل پر ان کی گرفت کرتے ہیں، تو کبھی ان کی بے عملی اور بے راہ روی پر ان کی سرزنش کرتے ہیں، کہیں انتہائی دل سوزی کے ساتھ انہیں نصیحت کرتے ہیں تو کہیں انہیں حرفیت وشکلیت کو ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

چند اقتباسات ملاحظہ فرمائیں:

أقول لأولاد المشائخ المترسّمین برسم آبائهم من غیر استحقاق، یاأیها الناس! ما لکم تحزّبتم أحزاباً واتبع کل ذی رأی رأیه، وترکتم الطریقة التی أنزلها الله علی لسان محمد ﷺ رحمة بالناس ولطفاً بهم وهدی لهم. فانتصب کل واحد منکم إماما و دعا الناس إلیه

میں مشائخ کی ان اولاد سے کہتا ہوں جو بغیر کسی استحقاق کے بہ تکلف خود کو باپ دادا کے رنگ میں ظاہر کرتے ہیں، اے لوگو! تمھیں کیا ہوگیا ہے کہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہوگئے ہو اور ہر ایک اپنی رائے کی پیروی کر رہا ہے اور تم نے اس طریقے کو چھوڑ دیا ہے جسے اللہ تعالی نے حضرت محمد ﷺ کے ذریعے نازل کیا ہے اور جو

وزعم نفسه هاديا مهديا وهو ضال ومضل. نحن لانرضى بهؤلاء الذين يبايعون الناس ليشتروا به ثمناً قليلاً..... [۲۲]

لوگوں کے لئے رحمت و کرم اور ہدایت ہے۔تم میں سے ہرکوئی مقتدااور رہنما بن بیٹھا ہے اور لوگوں کو اپنی طرف بلا رہا ہے، اور خود کو ہادی و مہدی گمان کرتا ہے، جب کہ حال یہ ہے کہ وہ گمراہ بھی ہے اور گمراہ گر بھی۔ہم اُن سے ہرگز راضی نہیں ہو سکتے جو لوگوں سے اس لئے بیعت لیتے ہیں کہ اس کے ذریعے تھوڑی سی قیمت وصول کریں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

وأقول للمتفسّقين من الوعّاظ والعبّاد والجالسين في الخانقاهات أيها المتنسّكون ركبتم كل صعب وذلول، وأخذتم بكل رطب ويابس ودعوتم الناس إلى الموضوعات والأباطيل وعسرتم على الخلق وإنما بعثتم ميسّرين لامعسّرين وتمسّكتم بكلام المغلوبين من العشّاق، وكلام العشّاق يُطوىٰ ولايُروىٰ، واستطبتم الوسواس وسمّيتموه الاحتياط..... [۲۳]

اور میں فاسق واعظوں، عبادت گزاروں اور خانقاہوں کے مسند نشینوں سے کہتا ہوں: اے زاہدو! تم نے ہر آسان و دشوار اور خشک و تر کو اختیار کرلیا ہے، لوگوں کو موضوع روایات اور باطل خیالات کی طرف بلایا ہے اور مخلوق کو دشواریوں میں ڈالا ہے، جب کہ تم دشواریاں پیدا کرنے کے بجائے آسانیاں فراہم کرنے کے لئے بھیجے گئے ہو۔تم نے محبانِ خدا میں سے مغلوب الحال لوگوں کے کلام کو پکڑ لیا ہے جبکہ عاشقوں کی بات کو چھپایا جاتا ہے، پھیلایا نہیں جاتا ہے۔وسوسے تمھیں خوش آتے ہیں اور تم لوگ ان کا نام احتیاط رکھتے ہو۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''ہمارے زمانے کے بعض صوفیا یہ سمجھتے ہیں کہ چوں کہ نماز میں کمالِ خشوع وخضوع نہیں ہوتا، اس لیے نماز سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ ان لوگوں کی باتیں محض از قسم ''ظن'' ہیں اور ان کا نماز کو بے فائدہ سمجھنا اس لیے ہے کہ یہ لوگ ''حلاوتِ ذکر'' کی نسبت سے واقف نہیں ہیں''۔[۲۴]

وصیت نامے میں فرماتے ہیں کہ:

وصیت دیگر آنست کہ دست در دست مشائخ ایں زمانہ ہرگز نباید وبیعت بایشاں نباید کرد.....[۲۵]	دوسری وصیت یہ ہے کہ اس زمانے کے مشائخ کے ہاتھوں میں ہاتھ نہیں دینا چاہئے اور ہرگز ان کی بیعت نہیں کرنی چاہئے۔

یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہاں مشائخ سے مراد وہی ''جہال'' اور ''کرامت فروشاں'' وغیرہ ہیں، ورنہ خود شاہ صاحب نے اپنے معاصرین سے بیعت و ارادت حاصل کی اور ہزاروں کو اس سے سرفراز کیا۔

حضرت شاہ صاحب تصوف میں مجتہدانہ شان رکھتے تھے، لہٰذا ان کی منصبی ذمہ داری تھی کہ اس فن شریف میں جو دخیل افکار اور اعمال ہیں ان کی نشان دہی فرمائیں اور ان کا یہ عمل اکابرینِ صوفیا جیسے حضرت جیلانیؒ وشعرانیؒ اور سرہندیؒ وغیرہ کے عمل کا تسلسل ہی تھا، بلکہ انہی کے تتبع اور پیروی میں تھا۔ جس طرح شعرانیؒ کو اپنی مصلحانہ کوشش کی پاداش میں ایک گروہ کی ناراضی وتنقید اور دوسرے گروہ کی تحریف ودسیسہ کاری کا سامنا کرنا پڑا اسی طرح کچھ شاہ صاحب کے ساتھ بھی پیش آیا، البتہ دونوں میں فرق یہ رہا کہ شعرانی کی کتابوں میں زیادہ تر تحریف ان کی زندگی میں ہی ہوئی جس کا انہوں نے لطائف المنن وغیرہ میں ازالہ کردیا، مگر شاہ صاحب کے ساتھ یہ معاملہ ان کے انتقال کے بعد ہوا اور معنوی تحریفات کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ علاوہ ازیں شعرانی کا سابقہ دینی معرفت رکھنے والوں اور زباں دانوں سے تھا، چناں چہ ان کی شخصیت سے غبار بہت جلدی ہٹ گیا اور لوگوں کی غلط فہمیاں بھی دور ہوگئی اور دسیسہ

کاریوں کا بھی سدِّ باب ہوگیا، لیکن حضرت شاہ صاحب کا معاملہ دینی لحاظ سے نسبتاً کم آگاہ اور اردو خواں لوگوں سے پڑا، چناں چہ ان کی شخصیت پر آج بھی غلط فہمیوں کی دھند پڑی ہوئی ہے۔

یہ عجب طرفہ تماشا ہے کہ شاہ صاحب جیسے صوفی اور حامی تصوف کو تصوف مخالف کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ اس طرح سے تو تمام اکابرین ومتقدمینِ صوفیا اور متاخرین میں سے تمام محققینِ صوفیا کو تصوف مخالف ثابت کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس نے 'منتحلانِ تصوف' اور 'مترسمین بالصوفیۃ' کے خلاف قلمی وفکری اور قولی وعملی جہاد نہ کیا، ہو مگر یہ مٹھی بھر خاک سے روئے زمین کو ڈھانپنے کی بات ہوگی۔ بلکہ اس طرح تو فقہاء حیل ورخص پر تنقید کی وجہ سے علماء شریعت کو فقہ مخالف، وضّاعین اور راویانِ ضعاف پر محدثین کی تجریح وتنقید کے نام پر انہیں حدیث مخالف، فلسفیانہ افکار رکھنے والے متکلمین کی زجر وتوبیخ پر علماء عقیدہ کو توحید وکلام مخالف اور اسرائیلیات وذاتی رائے کو تفسیر میں شامل کرنے والوں کی مخالفت کرنے والوں کو تفسیر مخالف ثابت کیا جاسکتا ہے۔

ایمان ودیانت کی بات تو یہ ہے کہ شاہ صاحب کے حوالے سے تصوف کو رد کرنے سے زیادہ صحت مند علمی رویہ یہ ہوگا کہ تصوف کے حوالے سے شاہ صاحب کو رد کردیا جائے، اس لیے کہ شاہ صاحب نہ تو شریعت کا مدارعلیہ ہیں اور نہ ان پر نجاتِ اخروی موقوف ہے، لیکن اس کے لیے تطہیر کی ایک لمبی اور دل شکن ریاضت درکار ہوگی۔

مطلق تصوف کی مخالفت میں شاہ صاحب کی کوئی ایک نص نہیں پیش کی جاسکتی اور نہ مستند صوفیا کے خلاف ان کا کوئی قول پیش کیا جاسکتا ہے جنہیں تصوف کے نام پر اکثر مطعون کیا جاتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب کے ادب واحتیاط کا عالم تو یہ ہے کہ وہ ان مغلوب الحال صوفیا کے بارے میں بھی کچھ نہیں کہتے جن کے منتسبین پر سخت تنقیدیں فرماتے ہیں۔ لہٰذا تصوف کو نشانہ بنانے کے لیے شاہ صاحب کے کاندھوں کا استعمال سخت ناروا اور امانتِ علمی کے قطعاً خلاف ہے۔ شاہ صاحب کی تنقیدی حدیں صرف

اورصرف تصوف کے بعض فرعی مسائل اور بعض متاخر جاہل و بے عمل متصوفین تک محدود تھیں۔ ان کے یہ تنقیدی بلکہ تجدیدی کارنامے ہمیشہ اربابِ تصوف کے لیے مشعلِ راہ رہیں گے۔انہوں نے تصوف کے اس چشمے کی تنقیح وصفائی کا جو کام کیا ہے وہ تاریخِ تصوف میں ہمیشہ سنہری حرفوں سے لکھا جائے گا۔اہلِ تصوف کو چاہئے کہ شاہ صاحب کے اس عمل کو جاری وساری رکھیں۔بلکہ آج تصوف کی تہذیب اور صفائی کی ضرورت عہد ولی اللہی سے کہیں زیادہ ہے،تاکہ اسے موجودہ ''درگاہیت'' کی یلغاراور نام نہاد صوفیا کے شب خون سے محفوظ رکھا جاسکے اوراس کے ثمرات و برکات کو بندگانِ خدا کے درمیان زیادہ سے زیادہ عام کیا جاسکے۔

اگر شاہ صاحب کی ان عبارتوں بلکہ کتابوں سے صرف نظر کرلیا جائے جن میں انہوں نے صراحت کے ساتھ تصوف کی تائید وحمایت کی ہے،اور اگر ان کی زندگی کو بھی نظر انداز کردیا جائے جو ابتدا تا انتہا ایک صوفی کی زندگی سے عبارت ہے اور صرف تصوف اور صوفیا پر ان کی تنقیدوں کو ہی پیش نظر رکھا جائے تو بھی ایک متوسط نظر والا تصوف کے بارے میں ان کے فکر وموقف سے آگاہ ہوسکتا ہے، اس لیے کہ ان کی تنقیدیں ہر جگہ مقید ہیں، جیسے : کرامت فروشاں ،بعض متاخر صوفیا، المتصوّفہ الضالّۃ فی زماننا ،منتحلانِ تصوف ،بعض مشائخ، گرمیٔ بازار پیدا کرنے والے، ہمارے زمانے کے بعض صوفیاء،بعض بزرگوں ،بعض صوفیاء نقشبند،ایک گروہ، جاہل اہلِ وجد،کچھ ایسے لوگ، جہال الصوفیاء،بعض مشائخ متاخرین ،فرقۂ اخریٰ،فرقہ نابتہ.....وغیرہ وغیرہ۔ان قیود کا واضح مفہوم مخالف یہی ہے کہ حقیقی تصوف اور اس کے عاملین ان تنقیدات کے دائرے سے باہر ہیں۔اس ضمن میں حضرت شاہ صاحب نے ایک بڑی ہی دل نشین اور روح پرور تمثیل پیش کی ہے،فرماتے ہیں :

إن الزارع يزرع الحبوب الغاذية	کسان کھیت میں نفع بخش غذائی دانوں کو
النافعة ثم يسقيه الماء فينبت من	بوتا ہے اور اسے پانی سے سینچتا ہے،تو پانی
غزارة الماء وسهولة الأرض أنواع	کی کثرت اور مٹی کی نرمی کے سبب اس

من الکلأ والعشب، لایتم أمر الزارع إلا بقطعها وإتلافها [۲۶]

میں طرح طرح کا گھاس پھوس اُگ آتا ہے ،کسان کا مقصد انھیں کاٹے اور مٹائے بغیر پورا نہیں ہوسکتا۔

اور شاہ صاحب نے یہی کام کیا ہے، جو کام اپنی فصل کی اہمیت وضرورت سے واقف اور اس سے محبت کرنے والا ہر باشعور اور سمجھ دار کسان کرتا ہے، مصلحتِ زراعت سے ناواقف اور دور سے دیکھنے والا - حامی زراعت ہو یا مخالف- کچھ بھی سمجھ سکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نہ صرف ''تصوف'' بلکہ نظری وعملی تصوف کی تقریباً تمام اصطلاحات کو مانتے اور برتتے تھے۔ان جیسے بلند مرتبت عالم سے یہ بات کسی طرح پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ اصطلاح کی حیثیت محض عنوان اور علامتِ دالّہ کی ہوتی ہے اور یہ مقصود حقیقی نہیں ہوتی ہیں، بلکہ کسی مقصود ومعہود مفہوم کے ابلاغ وترسیل کا بھی ایک ذریعہ ہوتی ہیں اسی لیے اہل علم کے درمیان یہ قول بے حد مشہور ومقبول ہے کہ ''لامناقشة فی الاصطلاح'' (اصطلاح میں کوئی نقاش واختلاف نہیں ہوتا ہے) البتہ اصطلاح کا مفہوم ومصداق قابلِ بحث ومناقشہ بھی ہوتا ہے اور ردّوقبول بھی ۔لیکن اس مفہوم ومصداق کی تعریف وبیان کا حق صرف اس کو وضع کرنے والوں یا اسے استعمال کرنے والوں کو ہوتا ہے، کسی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ واضع کی منشا اور اہل اصطلاح کے استعمال کے خلاف اس پر کوئی مفہوم اپنی طرف سے تھوپ دے اور پھر اس کا رد وابطال کرنے بیٹھ جائے ،یہ بھی علم جدل ومنطق کا ایک مسلّم قاعدہ ہے ۔بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ دو مختلف علموں میں بطور اصطلاح داخل ہوتا ہے، لیکن ان میں سے ایک کے مفہوم کو دوسری جگہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، جیسے منطقی قیاس اور فقہی قیاس یا نحوی مرفوع اور حدیثی مرفوع وغیرہ۔

رہا اصطلاح تصوف کا مفہوم تو وہ اہل تصوف کے نزدیک ''ایسا علم ہے جس کے ذریعہ تزکیۂ نفس ،صفائی اخلاق اور ظاہر وباطن کی تعمیر کے احوال کی معرفت ہے، تاکہ ابدی سعادت کا حصول ہو''۔[۲۷]

حضرت جنیدؒ (م ۲۹۷ھ) فرماتے ہیں: ''تمام اچھے اخلاق کو اختیار کرنا اور برے اخلاق کو ترک کرنا تصوف ہے''۔ [۲۸]

ابوالحسن شاذلیؒ (م ۶۵۶ھ) کا ارشاد ہے:

التصوف تدريب النفس على العبودية وردّها للأحكام الربوبية [۲۹]

نفس کو عبادت کا خوگر بنانے اور اسے احکامِ الٰہی کی طرف پھیرنے کا نام تصوف ہے۔

بتایئے اس مفہوم میں کیا ہے جسے رواقی، اشراقی، ودانتی یا نوافلاطونی کہا جائے، بلکہ یہی تو لبِّ دین اور روحِ عقیدہ ہے۔ حکومتِ الٰہیہ یا نظامِ مصطفیٰ کا قیام ہو یا اقامتِ دین، اسلام کے نظامِ عدل واقتصاد کی تنفیذ ہو یا فہمِ قرآن وسنت کی دعوت سب اسی غایتِ عظمیٰ کے حصول کے وسائل ہیں۔

جس طرح علم کلام یا توحید مرتبۂ ایمان تک اور علم فقہ مرتبۂ اسلام تک پہنچانے والے علوم ہیں، اسی طرح علم تصوف مرتبۂ احسان تک پہنچانے والا علم ہے، یہ تینوں مراتب حدیثِ جبریل میں مذکور ہیں اور ان مراتب تک پہنچانے والے اِن تینوں علوم کا مصدر کتاب وسنت ہے۔ آج تک کسی نے یہ نہیں کہا کہ توحید یا فقہ اپنے اصطلاحی معنوں میں کتاب وسنت میں وارد نہیں ہوئے، یا ان اصطلاح کے بجائے ایمان اور اسلام کا استعمال ہونا چاہئے۔ علاوہ ازیں قرونِ اولیٰ کے بعد ایجاد ہونے والی ہزاروں اصطلاحات، جن میں سے اکثر ''تصوف'' سے متاخر ہیں، ان کے خلاف کسی نے کوئی مہم جوئی نہیں کی، بلکہ ہر کوئی انھیں انشراحِ صدر کے ساتھ استعمال کرتا ہے۔ اور جب ہماری کوئی بھی تحریر وگفتگو بیسویں صدی کی اصطلاحات سے خالی نہیں رہتی تو اس قدیم اصطلاح پر اعتراض کا جواز کیوں کر پیدا کیا جاسکتا ہے؟۔

تصوف کی یہ اصطلاح خیر القرون کے آخری مرحلے میں رواج پا گئی تھی، اور پہلی صدی کے اواخر میں خوب شائع وذائع تھی، اس کی دلیل حضرت حسن بصریؒ (۱۱۰ھ) کا یہ قول ہے کہ: '' رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه و قال معي أربعة دوانيق يكفيني ما معي'' [۳۰] (میں نے دورانِ طواف ایک صوفی کو

دیکھا تو اسے کچھ دینا چاہا، لیکن اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ میرے پاس چار دوانیق ہیں اور جب تک یہ میرے پاس ہیں میرے لئے کافی ہیں) اور حضرت سفیان ثوری کا یہ اعتراف کہ: "**لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء**" [۳۱] (اگر صوفی ابو ہاشم نہ ہوتے تو میں ریا کی باریکیوں کو نہ سمجھ پاتا) بلکہ مولانا عبد الماجد دریابادی نے امام طوسیؒ (م ۳۷۸ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ "اخبار مکہ" کے مطابق لفظ صوفی اسلام سے پہلے بھی عابد و زاہد کے لئے استعمال ہوتا تھا۔[۳۲] یہ اسلام کی بالکل خلافِ واقعہ ترجمانی ہے کہ علمی اصطلاح وضع کرنے پر اس نے کوئی پابندی لگائی ہے۔ یہ ان متقدمین علماء حدیث و تفسیر و فقہ و توحید پر تہمت بھی ہے جنھوں نے ہزاروں اصطلاحیں بنائیں۔ (اللہ ان سب کو جزائے خیر دے) اور اس ضمن میں "راعنا" جیسے غیر اصطلاحی لفظ کے استعمال پر قرآن کریم کی وقتی و عارضی پابندی کو حجت بنانا بھی قیاس مع الفارق یا سفسطہ ہے۔

ان سب کے باوجود یہ عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تصوف ایک خالص ذوقی و معنوی علم اور قلبی و باطنی اعمال کا نام ہے۔ اس میں الفاظ و ظواہر کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ آپ اسے تصوف نہ کہئے، روحانی اسلام کہئے، تزکیہ کہئے، احسان کہئے، اسلام کا باطنی رخ یا اس کا نظریۂ اخلاق اور تہذیب نفس کہئے، کوئی اصطلاح استعمال کیجئے، بہ شرطے کہ وہ تصوف کی حقیقت و روح کے منافی نہ ہو۔ تصوف کو کسی اصطلاح پر اصرار ہے اور نہ کسی مناسب اصطلاح پر کوئی اعتراض ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے اپنی تنقیدِ تصوف میں کہیں بھی اس اصطلاح سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے، اور نہ انھیں اس سے کوئی اختلاف تھا۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں ہزاروں بار اس اصطلاح کا استعمال کیا ہے، البتہ کہیں کہیں اس کی جگہ لفظ "احسان" کا استعمال کیا ہے اور وہ بھی زیادہ تر عربی کتابوں میں۔ اس کا سبب صرف ان کا عربی ذوق ہے، اسے کوئی اور معنی دینا صحیح نہیں ہے۔ اس استعمال میں شاہ صاحب کی کوئی تخصیص یا انہیں اولیت حاصل نہیں ہے، بلکہ تصوف کی قدیم و جدید عربی کتابوں میں اس کا کثرت سے استعمال ہوا ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ شاہ صاحب کو کلّی یا جزئی طور پر اس اصطلاح سے کوئی اختلاف تھا، یا انھوں نے تصوف سے زیادہ احسان کی اصطلاح استعمال کی ہے، اور یا پھر ان کی صوفیانہ فکر کی تعبیر اور اس کے بیان میں قصداً اور خواہ مخواہ صرف لفظ احسان کا استعمال کرنا ان کی صحیح ترجمانی نہیں، بلکہ ایک طرح سے معنوی تحریف ہے۔

جہاں تک تصوف، احسان اور تزکیہ سے متعلق شاہ صاحب کی فکر کا سوال ہے تو اسے خواہ کسی رنگ و آہنگ میں پیش کیا جائے، اور اس کے لئے خواہ کیسے ہی الفاظ و مصطلحات کا استعمال کیا جائے، وہ اہلِ تصوف کی عمومی فکر سے باہر کی کوئی چیز نہیں ہے۔ ان کی فکرِ تصوف کے تمام عناصر صوفیا کی کتابوں میں موجود، بلکہ انہی سے ماخوذ ہیں۔ البتہ شاہ صاحب کی فکرِ تصوف میں بعض ایسے عناصر ضرور موجود ہیں جنہیں اگر متقدمین اور محققین ائمہ تصوف کی بارگاہ میں پیش کیا جائے تو شاید مشکل ہی سے انھیں قبول و استحسان حاصل ہو۔

شاہ صاحب نے اپنی تنقیدات میں اشارتاً و کنایتاً بھی تصوف کو غیر اسلامی نہیں قرار دیا ہے، بلکہ وہ اسے روحِ اسلام سمجھتے تھے اور اس سلسلے میں ان کی تحریروں سے سیکڑوں نصوص و اشارات پیش کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا پورے تصوف کو اجنبی و دخیل ماننے والوں کے لئے ہرگز مناسب نہیں ہے کہ وہ شاہ صاحب کو اس کا ذریعہ بنائیں۔

'تصوف کی اصل غیر اسلامی ہے' یہ تصوف پر ایک قدیم الزام ہے، لیکن جتنا قدیم یہ الزام ہے اتنا ہی قدیم اس ''غیر اسلامی اصل'' کی تعیین میں الزام لگانے والوں کا باہمی اختلاف و اضطراب بھی ہے۔ ایک گروہ اسے ویدوں کی تعلیم سے ماخوذ مانتا ہے۔ اس کی قیادت ہارٹن (Horton)، بلوشیٹ (Blochet) اور ماسینیون (Massignon) وغیرہ کرتے ہیں، تو دوسرا اسے بودھ دھرم سے مستعار سمجھتا ہے، اس کی سربراہی گولڈ زیہر (Goldzeher) اور او لیری (O'Leary) وغیرہ کرتے ہیں، تیسرا عیسائی رہبانیت کو تصوف کا منبع و مصدر قرار دیتا ہے۔ ابتدا میں نکلسن کی یہی رائے تھی، لیکن بعد میں انھوں نے اس سے رجوع کر لیا اور Encyclopaedia of

Religion and Ethic میں یہ اعتراف کیا ہے کہ تصوف کے بارے میں اب تک کے سارے قیاس غلط تھے اور اس کا ماخذ صرف اور صرف کتاب وسنت ہے۔ کچھ اسے ایرانی مانویت کا چربہ بتاتے ہیں اور بعض حضرات تو تمام علمی و اخلاقی حدیں توڑتے ہوئے اس کی اصل ایسے فکری و فلسفیانہ مکاتبِ فکر کو قرار دیتے ہیں جو تصوف کے بعد کی پیداوار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بھانت بھانت کی بولیاں ہی اس الزام کے بے حقیقت ہونے کی دلیل ہیں۔

آخر میں ایک اہم سوال ہے کہ جب حضرت شاہ صاحب کا ایک نظری و عملی صوفی ہونا آفتاب نیم روز کی طرح واضح و روشن ہے اور ان کی تنقیدِ تصوف کی حدیں بھی متعین ہیں جو صرف بعض فروعی مسائل اور جاہل صوفیا تک محدود ہیں؛ تو آخر کیا وجہ ہے کہ گزشتہ ایک سو برس یا کچھ کم و بیش سے شاہ صاحب کو تصوف کے خلاف استعمال کیا جارہا ہے؟ ایں وآں قدر ہر کوئی شاہ صاحب ہی کے حوالے سے تصوف کی مخالفت کرتا نظر آتا ہے۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ شاہ صاحب تصوف کی چودہ سو سالہ تاریخ کے سب سے محتاط صوفی ہوں، بلکہ ان سے کہیں زیادہ محتاط اور ظاہر شریعت پر عمل کرنے والے بھی ناوکِ طعن وتنقید سے محفوظ نہیں ہیں، تو پھر شاہ صاحب میں ایسی کیا خصوصیت ہے، یا پھر معارضین تصوف کی ایسی کون سی مجبوری ہے کہ ان کے بغیر بات نہیں بنتی ہے، اور تصوف مخالف کوئی بھی تحریر و گفتگو ان کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہوتی؟ کیا یہ اس لئے کہ اسلامیانِ ہند میں شاہ صاحب سے پہلے ان کے قد و قامت کی کوئی ایسی شخصیت نہیں ملتی جسے اس کام کے لئے استعمال کیا جائے؟ یا ان کے بعد کی کوئی شخصیت خود معارضین کی اپنی نگاہوں میں بھی لائقِ اعتنا اور قابلِ شمار نہیں؟ جب کہ ان کے بعد تصوف مخالف شخصیات کی ایک طویل فہرست ہے، یا اس کا سبب فکرِ ولی اللہی کی وہ آدھی ادھوری، محرّف اور غیر واقعی صورت گری ہے جو ماضی میں کی گئی ہے، اور جس نے اس علمی تضاد اور فکری تناقض کو جنم دیا ہے؟ یا.....کوئی اور سبب ہے؟ اس سوال کا جواب ایک اہم اور ضروری علمی تقاضا ہے" فھل من مجیب؟"[۳۳]۔

حواشی و مراجع

۱ شاہ صاحب کے ان افکار و معمولات کے لئے خود ان کی تصنیفات ملاحظہ فرمائیں جیسے: القول الجمیل (مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکادمی، لاہور)، الطاف القدس (مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۰۷ھ)، فیوض الحرمین (مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۰۸ھ)، انفاس العارفین (مطبع مجتبائی، دہلی، ۱۳۳۵ھ)، ہمعات (مکتبہ رحمانیہ، دیوبند، ۱۳۶۹ھ)، الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ و أسانید وارثی رسول اللہ (مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۱۱ھ)، أطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم (مطبعۃ ضیاء القرآن، لاہور، ۱۹۸۵ھ)، الخیر الکثیر، مرتبہ: شیخ محمد عاشق پھلتی (مدینہ برقی پریس، جون پور، ۱۳۵۲ھ)، لمحات (حیدر آباد، غیر مؤرخ)، التفہیمات الالٰہیہ (مجلسِ علمی، ڈھابیل، ۱۳۵۵ھ) القول الجلی فی ذکر آثار الولی وغیرہ۔

مزید دیکھئے: پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی، الامام الشاہ ولی اللہ الدہلوی، عرض موجز لحیاتہ وفکرہ، ادارۂ علومِ اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲۰۰۱ھ، ص ۶۹-۷۶۔

۲ رسائلِ شاہ ولی اللہ، جلد اول، تحقیق و ترجمہ: سید محمد فاروق قادری، تصوف فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۹ھ، ص ۲۲۵-۲۲۶۔

۳ تفہیمات، مطبوعہ ڈھابیل، ج ۲، ص ۱۵۰۔ ۴ نفسِ مرجع، ج ۲، ص ۱۵۱

۵ تصوف کی کتابیں کتاب وسنت سے تمسک اور شریعت کی اتباع و تعظیم کی اہمیت و ضرورت کے موضوع سے بھری ہوئی ہیں۔ تصوف پر اس جہت سے طعن و تشنیع بڑی نامناسب بات ہے۔ حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں: "علمنا هذا مشتبك بالكتاب و السنة" (ہمارا یہ علمِ تصوف حدیثِ رسول ﷺ سے گندھا ہوا ہے)۔ دیکھئے: ابونصر سرّاج طوسی، کتاب اللمع، دار الکتب الحدیثیۃ، مصر، ۱۹۶۰ھ، ص ۱۴۴۔ حضرت بسطامیؒ اپنے رفقاء کے ساتھ کسی شخص کی بزرگی کو سن کر اس سے ملنے گئے تو دیکھا کہ وہ شخص قبلہ کی طرف تھوک رہا ہے۔ آپ نے اپنے ساتھیوں سے کہا: آؤ لوٹ چلیں، "هذا الرجل ليس بمأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه من مقامات الأولياء" (یہ شخص جب رسول اللہ ﷺ کے آداب میں سے ایک ادب کی پاس داری نہیں کرسکا تو اولیاء کے ان مقامات کی

پاس داری کیا کرے گا جن کا یہ مدعی ہے)۔کتاب اللمع، مرجع سابق، ص ۱۴۶۔ ابوحفص نیشاپوریؒ م ۲۷۰ھ فرماتے ہیں: "من لم یزن أفعاله و أقواله فی کل وقت بالکتاب و السنة و لم یتّهم خواطره فلا یعدّ فی دیوان الرجال" (جو ہمہ وقت اپنے اعمال واقوال کو کتاب وسنت پر نہیں تولتا اور اپنے ذاتی خیال کو رد نہیں کرتا اس کا شمار صوفیا میں نہیں ہوتا ہے)۔ان شواہد کے لئے دفاتر کی ضرورت ہوگی، اور یہ ایسی حقیقت ہے، اس عہدِ زوال میں کوئی کچھ بھی کہے، لیکن اس کا اعتراف خود شیخ ابن تیمیہؒ اور شیخ ابن قیمؒ نے کیا ہے۔اول الذکر اپنی کتاب "الفرقان بین أولیاء الرحمان و أولیاء الشیطان" میں فضیل بن عیاض، ابراہیم بن ادہم، معروف کرخی اور جنید بغدادی رحمہم اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ: "یہ کتاب وسنت کے مشائخ ہیں، رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین"، اور ابن قیمؒ صوفیا کا اجماع نقل کرتے ہیں کہ: "تصوف کتاب وسنت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے"۔ دیکھئے: محمد منظور نعمانی (مرتب) تصوف کیا ہے، مقالہ: محمد اویس نگرامی "تصوف اور شیخین"، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ، ۱۹۸۱ھ، ص ۹۱

۶ تفہیمات، مطبوعہ ڈھابیل، ج ۲، ص ۴۵

۷ امامِ اہل تصوف شعرانیؒ فرماتے ہیں: "إن ابلیس نفسه و هو ملهم الخبائث لا یجرؤ تلك القولة الملعونه التی ارتکب أربابها أمرا إدا تکاد السماوات یتفطرن منه و تخر الجبال هدا" (برائیوں کا ملہم ہونے کے باوجود خود ابلیس بھی اس ملعون قول کی جرأت نہیں کرے گا جس کا ارتکاب اتحاد وحلول کا عقیدہ رکھنے والوں نے کیا ہے، قریب ہے کہ اس سے آسمان پھٹ پڑیں اور پہاڑ ڈھہ کر گر جائیں)۔ دیکھئے: طہ عبدالباقی، التصوف الاسلامی والامام الشعرانی، مکتبۃ النہضۃ، قاہرہ، ۱۹۵۵ء، طبع دوم، ص ۹۲

عارف باللہ علی خواص فرماتے ہیں: "هؤلاء الزنادقة و هم أنجس الطوائف لأنهم لایرون حسابا و لا عقابا، و لا جنة و لا نارا، ولا حراما و لا حلالا، و لا آخرة ....." (اتحاد وحلول کا عقیدہ رکھنے والے زنادقہ ہیں، اور یہ سب سے ناپاک گروہ ہے، کیونکہ ان کی نگاہوں میں حساب وعذاب، جنت و دوزخ، حلال حرام اور آخرت.... سب بے حقیقت ہیں)۔ دیکھئے: نفس مرجع، نفس صفحہ۔ شیخ علی ہجویری نے کشف المحجوب میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، جس کا نام ہے "حلولیة لعنهم الله"

اس میں حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنے والوں کی زبردست مذمت ونکیر کی ہے۔ دیکھئے: اردو ترجمہ فضل الدین گوہر، ناز پبلشنگ ہاؤس، دہلی، غیر مؤرخ، ص ۳۶۰۔ اور خود شیخ اکبر نے حلول و اتحاد کا رد کیا ہے، اپنی کتاب ''عقیدۂ وسطی'' میں فرماتے ہیں کہ: ''لا حلول و لا اتحاد ... و ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد كما إن القائل بالحلول من أهل الجهل و الفضول '' (کہاں کا حلول اور کیسا اتحاد... اتحاد کی بات کرنے والا ملحد اور حلول کا قول اختیار کرنے والا صاحب جہل وفضول ہے)۔ دیکھئے: التصوف الاسلامی، مرجع سابق، ص ۹۱

۸۔ تفہیمات، مطبوعہ ڈھابیل، ج ۱، ص ۲۰۶

۹۔ التفہیمات الالٰہیۃ، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ص ۶۹۴

۱۰۔ الطاف القدس، ترجمہ: سید محمد فاروق قادری، تصوف فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۸ء، لطائف خمسہ کی تہذیب کا بیان، ص ۴۹

(۱۱) الطاف القدس، مرجع سابق، ص ۵۹

(۱۲) القول الجمیل فی بیان سواء السبیل، شاہ ولی اللہ اکادمی، لاہور، ص ۶۴

(۱۳) نفس مرجع، ص ۵۱، ۵۲

(۱۴) ہمعات، اردو ترجمہ، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۶۰

(۱۵) نفس مرجع، ص ۶۷

(۱۶) نفس مرجع، ص ۸۵ (۱۷) تفہیمات (مخطوطہ)، ص ۶۶۱

(۱۸) القول الجمیل، مرجع سابق، ص ۱۰۷۔ شاہ صاحب کی یہ عبارت بے حد جامع اور ان کے فکر و مسلک کی پوری نمائندگی کرنے والی ہے۔ اس کی روشنی میں ان کے مطلوب مسلمان کی مکمل تصویر ابھر کر سامنے آجاتی ہے، جو محققین فقہاء کے پیروکار ایک صوفی کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔

(۱۹) تفہیمات، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری؛ وعبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگر اکاڈمی لاہور، ۱۹۴۴ء، ص ۲۱۰۔ اس عبارت کا آخری فقرہ '' امـــــا الجهال من الصوفية و الجاحدون للتصوف '' تمام مطبوعہ نسخوں میں محرّف ہے اور

ان سب میں شاہ صاحب کے مقصود کے سراسر خلاف ''المجاہدون للتصوف'' ہے۔ البتہ عبید اللہ سندھی صاحب کی مذکورہ بالا کتاب میں عبارت کا جو ترجمہ دیا ہے وہ اصل کے مطابق اس طرح ہے'' اور باقی رہے جاہل صوفیہ اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے ہیں تو یہ دونوں چور اور رہزن ہیں''۔ مقالہ کی ترتیب کے دوران سندھی صاحب کا ایک مضمون مطبوعہ رسالہ فرقان (باردوم؛ بریلی، ۱۳۶۰ھ) دستیاب ہوا جس میں عربی متن بھی شامل ہے اور اس میں ''الجاحدون للتصوف'' ہی مذکور ہے۔

(۲۰) تفہیمات ڈھابیل، ج۱، ص۱۱۳۔۱۱۵ (۲۱) نفس مرجع، ج۱، ص۲۰۵

(۲۲) تفہیمات (ڈھابیل)، ج۱، ص۲۱۴ (۲۳) نفس مرجع، ج۱، ص۲۱۵

(۲۴) ہمعات، مرجع سابق، ص۹۹۔۱۰۰

(۲۵) تفہیمات، اکادیمیۃ الشاہ ولی اللہ، حیدرآباد (سندھ)، ص۲۸۹

(۲۶) تفہیمات (ڈھابیل)، ج۱، ص۲۰۵۔

(۲۷) دیکھئے: قاضی زکریا انصاری (متوفی، ۹۲۹ھ)، شرح الرسالۃ القشیریۃ، مصطفیٰ بابی حلبی، مصر، ص۷

(۲۸) دیکھئے: مصطفیٰ مدنی، النصرۃ النبویۃ، مطبعۃ عامریۃ، مصر، ۱۳۱۶ھ، ص۲۲

(۲۹) دیکھئے: حامد صقر، نور التحقیق، مطبعۃ دار التالیف، مصر ۱۳۶۹ھ، ص۹۳

(۳۰) دیکھئے: ابونصر سراج طوسی، کتاب اللمع، مرجع سابق، ص۴۲

(۳۱) دیکھئے: عبدالرحمان جامی، نفحات الانس، تحقیق: مہدی توحیدی، چاپخانۂ زہراء، ایران، ۱۳۳۶ش، ھ (۱۳۷۶ھ)، ص۳۱

(۳۲) عبدالماجد دریابادی، تصوف اسلام، مطبعہ معارف اعظم گڑھ، طبع سوم، ص۳۱، وکتاب اللمع، مرجع سابق، ص۴۲۔۴۳

(۳۳) عربی جملہ کا مقصد دعوتِ جواب نہیں صرف دعوتِ فکر ہے، اور یہ محض ایک سخن گسترانہ فقرہ ہے۔

ہندوستان کی شرعی حیثیت

مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے خیالات کا جائزہ

مفتی محمد شمیم اختر قاسمی

اسلامی ریاست اور غیر اسلامی ریاست کے فرق اور دونوں کے سیاسی تعلقات کی نوعیت کو واضح کرنے کے لیے ہمارے فقہاء کرام نے طویل بحثیں کی ہیں اور ان کی قانونی اور دستوری حیثیت کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے لیے انہوں نے مخصوص اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ ہندوستان سے مسلمانوں کا سیاسی اقتدار ختم ہونے کے بعد اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں قدیم فقہاء کی تشریحات اور ان کی وضع کردہ اصطلاحات کی روشنی میں یہاں کے علماء کرام اظہار خیال فرماتے رہے ہیں۔ اس موضوع پر راقم کے دو مقالات ''غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کا شرعی موقف'' (سہ ماہی تحقیقات اسلامی، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۱ء) اور ''ہندوستان کی شرعی اور قانونی حیثیت'' (سہ ماہی تحقیقات اسلامی، جولائی۔ ستمبر ۲۰۰۱ء) شائع ہو چکے ہیں۔ پیش نظر مضمون میں اسی موضوع پر مولانا سعید احمد اکبرآبادی مرحوم کے خیالات کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔ موجودہ ملکی اور عالمی حالات کے پس منظر میں اس پر مزید غور و فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اہلِ قلم حضرات سے درخواست ہے کہ وہ اس طرف توجہ فرمائیں۔ (جلال الدین)

مولانا سعید احمد اکبرآبادی (م ۱۹۸۵ء) کی شخصیت محتاجِ تعارف نہیں ہے۔ ان کی علمی صلاحیت و قابلیت اہلِ علم و قلم اور دانش وروں کے نزدیک مسلم ہے، وہ ملک کے بڑے اداروں سے منسلک اور اونچے عہدوں پر فائز رہے۔ انہوں نے اپنے مخصوص انداز فکر، طرز بیان اور تحریر و تقریر کے ذریعہ عام انسانوں کے مختلف مسائل کے ساتھ ہندوستانی مسلمانوں کے بعض اہم امور سے متعلق بھی گاہے گاہے روشنی ڈالی ہے جس کا آئینہ دار ان کی ادارت میں

نکلنے والا ماہنامہ برہان، دہلی ہے۔ اسی ضمن میں مولانا نے ہندوستان کی شرعی حیثیت متعین کرنے کی بھی ایک عمدہ کوشش کی ہے۔ ایک لمبے عرصہ سے ہندوستان کی شرعی حیثیت کے بارے میں علماء کا اختلاف رہا ہے۔ مولانا نے اپنی کتاب ''نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت'' کا بڑا حصہ اس بحث کے لیے وقف کیا ہے۔ پہلے اس کی قسطیں شائع ہوکر داد وتحسین حاصل کر چکی تھیں، جو بعد میں کتابی شکل میں اشاعت پذیر ہوئی۔ مولانا اپنی اس کوشش میں کس حد تک کامیاب ہیں اس کا صحیح اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی سے کیا جاسکتا ہے البتہ اس کی ایک ہلکی جھلک زیر نظر مقالہ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔

کوئی بھی ملک دو حال سے خالی نہیں:

دنیا کا کوئی بھی ملک دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ دارالحرب ہوگا یا دارالاسلام۔ ہمارا ملک ہندوستان بھی مسلمانوں کی آمد اور ان کی یہاں حکومت قائم ہونے سے قبل دارالحرب تھا، پھر یہ ایک لمبے عرصہ تک دارالاسلام رہا، اس کے بعد ایک بار پھر انگریزوں کی عمل داری میں آکر علی اختلاف علماء ہند دارالحرب میں منتقل ہوگیا، جو آج بھی اسی حالت پر برقرار ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ فقہاء نے دارالحرب کی جو تقسیم کی ہے اس کی کسی ایک قسم میں آزاد ہندوستان کو ضرور رکھا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا اکبرآبادی لکھتے ہیں:

''کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہاء کے ذہن میں دارالحرب دو قسم کے تھے، ایک وہ ملک جو شروع سے دارالحرب بنے چلے آرہے ہیں اور ان میں تغیر وتبدل نہیں ہوا اور دوسرے وہ ملک جن کے حالات بدلتے سدلتے رہے ہیں، یعنی کبھی ان پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا اور کبھی غیر مسلموں کا، اور جیسا کہ ساتویں صدی ہجری کے مشہور فقیہ محمد بن محمود الاستروشنی نے لکھا ہے کہ: دراصل یہ دوسرے قسم کے ہی ممالک ہیں جو اس زمانہ میں مسلمانوں کے قبضہ سے نکل کر دوسروں کے ہاتھوں میں پہنچ گئے تھے، جن کے باعث فقہاء کو دارالحرب اور دارالاسلام کی تعریف کر کے ان کی حد بندی کرنی پڑی۔[1]

تاریخی پس منظر:

صدیوں پہلے انگریز تجارت کی غرض سے ہندوستان میں داخل ہوئے اور دھیرے

دھیرے یہاں کی حکومت کے مالک بن بیٹھے۔صدیوں سے مسلمان، جو اس ملک پر حکومت کر رہے تھے، ان کی قیادت وسیادت سے نکل کر یہ بالکلیہ انگریزوں کے تسلط وتصرف میں چلا گیا، اس کے بعد انگریزوں نے اہل ہند بالخصوص مسلمانوں کے اوپر وہ ظلم وزیادتی کی جس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مسلمانوں کی جان و مال، عزت وآبرو، عبادت گاہیں غرض کوئی ایسا گوشہ نہ بچا جو انگریزوں کی زد سے محفوظ رہا ہو، اسی ظلم وعدوان کو دیکھ کر شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ تڑپ اٹھے اور سب سے پہلے انہوں نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا:

''اس شہر میں امام المسلمین کا حکم قطعاً نہیں چلتا اور روساء نصاریٰ کا حکم بے دغدغہ جاری ہے، اور احکام کفر کے اجرا سے مراد یہ ہے کہ ملک داری، رعایا کے انتظامات، محصول و خراج کی وصولی، اموال تجارت پر ٹیکس، چوروں ڈاکوؤں کی سزا دہی، مقدمات کے فیصلوں اور جرائم کی سزا میں کفار خود حاکم ہیں، اگر اسلام کے بعض احکام مثلاً جمعہ وعیدین اور اذان اور گائے کے ذبیحے سے تعرض نہ کریں تو کیا ہوا، ان چیزوں کی اصل الاصول تو ان کے نزدیک محض بے حیثیت ہے، کیوں کہ مساجد کو بے تکلف گرا دیتے ہیں اور کسی مسلمان یا ذمی کی مجال نہیں کہ ان کی اجازت کے بغیر اس شہر یا اس کے اطراف میں آسکیں، وہ اپنی منفعت کے واسطے آنے والوں اور مسافر تاجروں کی مخالفت نہیں کرتے، دوسرے اکابر مثلاً شجاع الملک اور ولایتی بیگم ان کے حکم کے بغیر ان شہروں میں قدم نہیں رکھ سکتے۔ اس شہر (دہلی) سے کلکتہ تک نصاریٰ کی علم داری ہے، ہاں دائیں بائیں مثلاً حیدرآباد، لکھنؤ، رام پور میں اپنے احکام کو جاری اس لیے نہیں کیا کہ وہاں کے والیان نے ان سے صلح اور ان کی اطاعت کر رکھی ہے'' [۲]

پانی سر سے اونچا ہی ہوتا جا رہا تھا اور کسی طرح بھی انگریزوں کے ظلم کا سیلاب تھم نہیں رہا تھا بالآخر اہلِ ہند نے ملک کو انگریزوں کے تسلط اور عوام کو ان کے ظلم سے محفوظ کرنے کے لیے زبردست جنگ چھیڑ دی، جسے ۱۸۵۷ء کی جنگِ عظیم یا پہلی جنگِ آزادی کے نام سے جانا جاتا ہے۔ گو کہ اس جنگ میں ہندوستانیوں کو شکست ہوئی، مگر وہ دل برداشتہ نہیں ہوئے اور اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں، مسلمانوں کے ارادوں کو بھانپ کر کسی حد تک انگریزوں نے اپنا رویہ بدلا اور رعایا کے معاملات میں نرمی برتی۔ یہاں کے باشندوں کے نزاعات کے تصفیہ کے لیے قانون اور انصاف کا طریقہ اپنایا گیا۔ ان کو اپنے مذہب کی ادائیگی

کی آزادی دی گئی اور حصول معاش وعلم کے دروازے بھی کھولے گئے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اس اتار چڑھاؤ کا نقشہ اپنی کتاب میں بڑے خوب صورت انداز میں کھینچا ہے۔

مولانا محترم کی اس کتاب میں ہندوستان کی شرعی حیثیت سے متعلق بحث کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ انگریزی عہد کے ہندوستان سے متعلق ہے اور دوسرے حصہ کا تعلق آزاد ہندوستان کی شرعی حیثیت سے ہے۔ اس مضمون میں بھی اسی ترتیب سے گفتگو کی جائے گی۔

پہلے ہم اس مسئلہ پر بحث کرنا چاہتے ہیں کہ فقہی اعتبار سے دار کی کتنی قسمیں ہیں؟ ان کے کیا احکام ہیں؟ ان کا اطلاق کس ملک پر ہوسکتا ہے اور کس پر نہیں؟ اس تفصیل کی ضرورت اس لئے محسوس ہوتی ہے کہ مولانا اکبر آبادی نے اپنی کتاب میں دار سے متعلق جو تفصیل پیش کی ہے وہ غیر واضح اور مبہم ہے، جس سے نفس مسئلہ کو پوری وضاحت سے سمجھا نہیں جا سکتا۔

دار کی قسمیں:

اہلِ علم جانتے ہیں کہ دارالاسلام اور دار الحرب کی اصطلاح خالص فقہی ہے۔ قرآن اور حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ قرآن وحدیث میں اسلام وکفر کے الفاظ کثرت سے استعمال ہوئے ہیں۔ اس کے پیشِ نظر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ دنیا میں بنیادی طور پر دو ہی مذہب ہیں: اسلام اور کفر، اس لیے انسان بھی صرف دو قوموں میں منقسم ہیں: مسلمان اور کافر، لہٰذا دار بھی اصلاً دو قسموں کے ہوں گے: دارالاسلام اور دارالکفر۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے جو تفصیلات بیان کی ہیں انہیں یہاں پیش کیا جا رہا ہے:

دارالاسلام:

دارالاسلام وہ ملک ہے جس میں امام المسلمین کا حکم جاری ہو، خواہ وہ شورائی حکومت ہو یا شخصی، بشرط کہ اسی کی قوت قہریہ کے تحت ملکی نظام چلتا ہو، وہاں مسلمانوں کے قاضی مقرر ہوں اور حدود وتعزیرات وغیرہ کی بنیاد قرآن وسنت ہو۔ [۳]

دارالحرب:

دارالحرب وہ ملک ہے جہاں کا حکمراں کافر ہو، اقتدار اعلیٰ اس کے ہاتھ میں ہو،

اسی کا حکم مملکت میں جاری ہو اور اسی کی قوت قہریہ کے تحت ملکی نظام چلتا ہو۔۴ اسی کو دار الکفر بھی کہا جاتا ہے، مفہوم کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ فقہاء ایک ہی مسئلہ میں دار الکفر اور دار الحرب دونوں اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔۵

دار الکفر کی تعریف میں تو کوئی اختلاف نہیں، البتہ دار الاسلام کی ایک قسم دار البغاۃ کا بھی کتب فقہ میں ذکر ملتا ہے مگر احکام میں وہ دار الاسلام کے تابع ہے۔۶

دار الحرب کی فقہاء نے چار ذیلی قسمیں بیان کی ہیں، ان کے احکام بھی جدا ہیں۔ یہ قسمیں درج ذیل ہیں:

۱) دار الامن۔ ۲) دار الخوف۔ ۳) دار بین الامن والخوف۔
۴) دار الشر والمحاربہ۔

نظام الفتاویٰ میں بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ دار الکفر کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ۶

دار الامن یا دار العہد:

دار الامن یا دار العہد ایسے دار الکفر کو کہتے ہیں جہاں مسلمان امن وامان کے ساتھ زندگی بسر کرتے ہوں، ان کی جان و مال محفوظ ہوں، وہ اسلامی احکام کے مطابق زندگی گزارنے میں آزاد ہوں (اگر غیر مسلم کا تسلط ہو) خواہ اس بنا پر کہ وہ ایک دستوری اور جمہوری حکومت ہے، یا مصالحت و سالمیت کی بنا پر۔۷ دار الامن اور دار العہد میں بس اتنا سا فرق ہے کہ دار الحرب اس معاہدہ کے بعد دار العہد بنتا ہے جو دار الاسلام کے سربراہ کی جانب سے ہوتا ہے، جب کہ دار الامن کے لیے سربراہ کی شرط نہیں۔ دار الحرب کا کوئی بھی باشندہ امن دے سکتا ہے اگر اسے قانونی حیثیت حاصل ہو۔۸

دار الخوف:

اس دار الکفر کو کہتے ہیں جہاں کے مسلمانوں کی جان و مال محفوظ نہ ہو، غیر مسلموں کے تسلط اور غلبہ کی وجہ سے ہر وقت خوف وخطرہ لاحق ہو اور شر وفساد ہوتا رہتا ہو۔۹

دار بین الامن والخوف:

دار بین الامن والخوف ایسے دار الکفر کو کہتے ہیں جہاں امن بھی ہو اور خوف بھی،

کسی علاقہ میں امن ہو تو کسی علاقہ میں خوف پایا جائے، کسی زمانہ میں امن وامان کی حالت ہو اور کسی زمانہ میں فتنہ وفساد کی کیفیت ہو، قہر وغلبہ نہ مسلمانوں کا ہو نہ غیر مسلموں کا، کبھی اِن کی حکومت ہو کبھی اُن کی، کبھی یہ غالب ہوں اور کبھی وہ غالب ہوں، تسلط پورے طور سے نہ ان کا ہو اور نہ ان کا۔[۱۰]

دارالشر والمحاربہ:

جہاں عملی طور سے فساد، جنگ وجدال، قتل وغارت گری کی فضا پائی جائے وہ ملک دارالشر والمحاربہ ہے۔[۱۱]

امثال واحکام:

دارالاسلام اور دارالکفر کی تعریف اور دارالکفر کی اقسام کے ذکر کے بعد ان کے احکام بیان کیے جاتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱) ابتدائے عہد اسلام میں کفار مکہ حلقۂ اسلام میں داخل ہونے والوں کو طرح طرح کی اذیتیں دیتے تھے، نہ تو ان کی جانیں محفوظ تھیں اور نہ اموال۔ ان حالات میں حضورؐ نے مسلمانوں کو ہجرتِ حبشہ کا حکم دیا۔ یہاں کا بادشاہ غیر مسلم تھا اور اسی کی حکومت اور فرماں روائی تھی، لیکن شاہ حبشہ نے مسلمانوں کو امن وامان اور عزت کے ساتھ پناہ دی۔ اس طرح یہ ملک مسلمانوں کے لیے دارالامن قرار پایا۔ احکام پر عمل کے لحاظ سے اس کی حیثیت بھی دارالاسلام کی تھی، جو معاملات فاسدہ دارالحرب میں حربی سے جائز ہوتے ہیں وہ دارالامن میں جائز نہ ہوں گے۔ مسلمان مہاجرین کے لیے حبشہ دارالامن تھا، لیکن کہیں اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ مسلمانوں نے اہلِ حبشہ سے سودی معاملہ یا عقود فاسدہ کو مال حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا ہو۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''دارالحرب کے معنی دارالکفر کے ہیں، پھر اس دار کی دو قسمیں ہیں دارالامن اور دوسرے دارالخوف۔ دارالخوف وہ ہے جہاں مسلمان خوف ناک ہوں اور دارالامن وہ ہے جہاں مسلمان خوف ناک نہ ہوں۔ دارالامن بہت سے احکام میں مثل دارالاسلام کے ہے''[۱۲]

۲) ہجرتِ حبشہ سے قبل مکہ مسلمانوں کے لیے دارالخوف تھا، کیوں کہ وہاں وہ امن وامان کے ساتھ زندگی بسر نہیں کر رہے تھے، انھیں ہر وقت خوف وخطرہ لاحق تھا۔ جو احکام دارالحرب کے ہیں وہی اس کے بھی ہوں گے، حرب وقتال کے لیے جو شرائط ہیں ان شرائط کے بغیر قتال و جہاد کی اجازت نہ ہوگی، ہاں دفاعی تدابیر کے تحت ہر ممکن اور جائز صورت اختیار کی جاسکتی ہے، نیز اسلامی احکام وفرائض اور شعائر پر عمل کرنا ناممکن ہو جائے تو ہجرت بھی لازم ہوگی، عبادات، عیدین، جمعہ کی ادائیگی اُس طریقہ کے مطابق لازم ہوگی جس کا فقہاء نے ذکر کیا ہے، اس کے علاوہ معاملات میں دارالخوف دارالحرب کے حکم میں ہوگا۔ [۱۳]

۳) صلح حدیبیہ کے موقع پر شرائط طے ہو جانے اور صلح کی تکمیل کے بعد ابوبصیرؓ اور ابو جندلؓ نامی صحابہ نے اسلام لے آنے کے بعد ایک جگہ پڑاؤ ڈالا، اس کے بعد جو شخص بھی اسلام میں داخل ہوتا اس زمرہ میں شامل ہو جاتا، رفتہ رفتہ ایک اچھی خاصی جماعت تیار ہوگئی، ان حضرات کا کام یہ تھا کہ خود کو خطرہ میں ڈال کر جان پر کھیل جاتے، قریش کا کوئی بھی قافلہ وہاں سے گزرتا ان پر حملہ آور ہوتے، ان کی جان مارتے اور ان کے اموال لے لیتے۔ [۱۴] ان کی صورت بین الامن والخوف کی تھی، وہ دوسروں کو مار کر ان کا مال سلب کرتے، لیکن خود خائف رہتے کہ ان کی جان نہ چلی جائے۔ یہ امر اس بات کی دلیل ہے کہ ان حربیوں کا مال غیر معصوم تھا اور باہم معاہدہ ان حضرات سے نہیں ہوا تھا، اس لیے حضورؐ نے بھی اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ جب حالت بین بین کی ہو، غلبہ کسی کا نہ ہو، تو ایسی حالت کا حکم بھی دارالحرب کے حکم کی طرح ہے۔ [۱۵]

۴) دارالشر والمحاربہ کی تعریف سے ہی اس کی مثال اور احکام کو سمجھا جاسکتا ہے۔ تفصیل کی ضرورت نہیں۔

اس کی روشنی میں انگریزی عہد کے ہندوستان کی شرعی حیثیت کو متعین کیا جاسکتا ہے کہ اسے دار کے کس خانے میں رکھا جائے؟ دارالحرب کی جو ذیلی تقسیم کی گئی ہے اس میں اسے رکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ان سب باتوں کے باوجود عصر حاضر کے پیش نظر دارالحرب کی ذیلی تقسیم میں مزید ایک دار کا اضافہ کیا جاسکتا ہے اور وہ ہے دارالجمہوریہ۔

دارالجمہوریہ:

کوئی بھی ملک دارالاسلام ہوگا یا پھر دارالکفر بالکلیہ، وہاں اسلامی احکام کا نفاذ ہوگا یا کفر کا، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بعض ممالک ایسے بھی ہیں جہاں نہ مسلمانوں کی حکومت ہے اور نہ غیر مسلموں کی، بلکہ وہاں جمہوری اور سیکولر نظام ہے جس میں خود حکومت کا کوئی مذہب نہیں، اس میں ہر مذہب اور فرقہ سے تعلق رکھنے والے افراد شریک ہوتے ہیں اور اس ملک میں ہر مذہب کے لوگوں کو اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی ہوتی ہے۔ ان کے مذہبی معاملات میں حکومت کو دخل دینے کا حق نہیں ہوتا اور قانونی و دستوری نقطہ نظر سے بلاتفریق مذہب و زبان وعلاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے وسائل سے منتفع ہونے کا مساوی حق ہوتا ہے۔ اس طرح کا ملک بھی دارالاسلام نہیں، بلکہ دارالحرب کی قسم دارالامن میں داخل ہے۔ [۱۶]

دارالحرب دارالاسلام کب بنتا ہے؟

فقہا نے لکھا ہے کہ دارالحرب کو دارالاسلام بننے کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ اس ملک پر مسلمانوں کی حکمرانی ہو جائے اور شریعت اسلامیہ کے مطابق وہاں کے سارے امور انجام پاتے ہوں۔ [۱۷] مولانا رشید احمد گنگوہیؒ لکھتے ہیں: ''جاننا چاہئے کہ کسی شہر اور ملک کو دارالاسلام اور دارالحرب بننے کا مدار غلبۂ اسلام اور غلبۂ کفار پر ہے اور بس۔'' [۱۸]

دارالاسلام کن صورتوں میں دارالحرب بن جاتا ہے؟

اس سلسلے میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) فرماتے ہیں کہ: ''دارالاسلام کفر کے غلبہ کے بعد دارالکفر بن جاتا ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تین شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی دارالاسلام دارالکفر ہوگا؛ مبسوط السرخسی میں ہے کہ:

''غرض امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالاسلام تین شرطوں سے دارالحرب بنتا ہے۔

۱) ایک یہ کہ یہ ملک تاتاریوں (اس وقت تک یہ لوگ مسلمان نہیں ہوئے تھے) کے ملک سے ملا ہوا ہو، یعنی اس ملک اور ارض حرب میں مسلمانوں کا کوئی ملک نہ ہو۔

۲) دوسری یہ کہ اس میں کوئی مسلمان سابق امان کے ساتھ نہ ہو اور اسی طرح کوئی ذمی سابق امان کے ساتھ نہ ہو۔

۳) تیسری یہ کہ یہ لوگ شرک کے احکام ظاہر کریں۔ امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک احکام شرک کے ظاہر کرتے ہی یہ ملک دارالحرب بن جاتا ہے'' [19]

احکام شرک کا اظہار مانع دارالاسلام نہیں:

امام ابوحنیفہؒ نے دو مزید شرطوں کا جو اضافہ کیا ہے اس کے متعلق مولانا سعید احمد اکبرآبادی تحریر فرماتے ہیں:

''لیکن اگر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوگا کہ اختلاف حقیقی نہیں، بلکہ صرف نزاع لفظی ہے۔ کیوں کہ صاحبین محض اظہارِ حکم شرک کو جو دارالحرب ہونے کی بنیاد قرار دیتے ہیں تو یہ مطلق نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی حکومت میں ہر شخص کو آزادی حاصل ہوتی ہے، چناں چہ مسلمان بادشاہوں کے عہد میں ہندوستان میں بھی تھی، اور اس حد تک تھی کہ اورنگ زیب عالم گیر ایسے متقشف اور متصلب فی الدین فرماں روا کے خزانہ شاہی سے مندروں کے لیے باقاعدہ گھی اور تیل مہیا کیا جاتا تھا اور مندروں کے پجاریوں اور پنڈتوں کے ماہانہ وظیفہ اور روزینے مقرر تھے، چند سال ہوئے صرف ایک شہر احمّین سے عالم گیر کے ایسے چالیس فرمان دستیاب ہوئے تھے جن میں وہاں کے مہنتوں اور پنڈتوں کو جاگیریں عطا کی گئی تھیں، پس جب احکام شرک کا ظہور اسلامی حکومت کے ماتحت دارالاسلام میں بھی ہوسکتا ہے اور ہوتا رہا ہے تو احکام شرک کا مطلقاً اظہار دارالحرب ہونے کی بنیاد کیوں قرار پا سکتا ہے؟ اس بنا پر لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ اظہار احکام شرک سے صاحبین کی مراد اہلِ شرک کا قہر و غلبہ اور ایسا استیلا و استبداد ہے کہ مسلمانوں کو اسلامی شعائر پر قائم رہنے اور مذہب کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی آزادی نہ رہے اور وہ اس معاملہ میں مقہور و مغلوب ہو جائیں، امام صاحب نے اظہار احکام کو جو ان میں اور صاحبین میں مشترک شرط ہے اس کے علاوہ باقی جو دو شرطیں اور مقرر کی ہیں وہ درحقیقت اسی استیلا یا قہر و غلبہ اہلِ شرک کی علامتیں ہیں نہ کہ مستقل کوئی جداگانہ چیزیں۔ اس تجزیہ کے بعد یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے وہ

دراصل اسی ایک چیز کی توضیح اور تشریح ہے جسے صاحبین نے صرف ایک جملہ میں بیان کر دیا ہے " ۲۰

ایک مسلمان بادشاہ کے ایک غیر شرعی فعل کو شرعی نہیں کہا جا سکتا، مندروں کے لیے تیل اور گھی مہیا کرنے کو کس نے جائز قرار دیا ہے، کیا اس پر کوئی نص موجود ہے؟ یا کسی شرعی اصول کا یہ اقتضا ہے؟ یا اسلاف میں سے کسی مفتی نے اس کا فتویٰ دیا ہے؟ ۲۱ امام صاحب نے جو دو مزید شرطیں لگائیں ہیں اس کی توضیح کرتے ہوئے علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"امام صاحب نے پوری قوت اور غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور یہ چیزیں ان تین شرطوں سے حاصل ہوں گی، کیوں کہ وہ علاقہ اگر کسی دارالحرب سے متصل نہیں ہے تو گویا وہ ہر جانب سے مسلمانوں کے احاطۂ قدرت میں ہے۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان اور ذمی کو سابقہ بنیاد اور علت پر امن حاصل ہے تو یہ کفار کے عدم قہر پر دلیل ہوگی، علاوہ ازیں امام صاحب کا یہ ایک اصول ہے کہ جب کسی علت پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو اس علت کا ادنیٰ اثر بھی جب تک باقی رہتا ہے وہ حکم مرتفع نہ ہوگا، مثلاً کسی آبادی کو اول اول آباد کرنے والوں میں جب تک ایک شخص بھی وہاں ہوگا وہ آبادی انہیں کی جانب منسوب ہوگی، دوسرے باشندوں اور خریدنے والوں کا اعتبار نہ ہوگا، کھجور وغیرہ کا رس اپنی اصل حالت سے بدل جانے کے بعد، جب تک جھاگ نہ پھینک دے، اس وقت تک اس پر خمر ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ اسی طرح سے جو ملک چاروں طرف سے دارالاسلام سے گھرا ہوا ہے اس پر دارالحرب ہونے کا حکم بالکل ویسے ہی نہ لگائیں گے جس طرح احکام شرک کے عدم اظہار و اجرا میں دارالحرب کا حکم نہیں لگتا کہ ان کا غلبہ وقتی اور عارضی تصور ہوگا" ۔۲۲

برطانوی عہد کے بارے میں علماء ہند کا فتویٰ

یہ تو طے ہے کہ مسلمانوں کی حکومت کے قیام کے بعد یہ ملک دارالاسلام تھا۔ اختلاف اس بارے میں ہے کہ انگریزی عہد میں ہندوستان کی شرعی حیثیت کیا تھی؟ اس سلسلے میں علماء کی ایک بڑی تعداد نے اسے دارالحرب قرار دیا ہے، جب کہ کچھ علماء نے اسے دارالاسلام ہی مانا ہے۔ قائلینِ دارالحرب میں مولانا اسمٰعیل شہید ۲۳ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، مولانا فضل حق خیرآبادی ۲۴ مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا غلام دستگیر قصوری، مولانا

حسین احمد مدنی ۲۵ مولانا انور شاہ کشمیری، مولانا کفایت اللہ ۲۶ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ۲۷ مولانا عبدالصمد رحمانی ۲۸ وغیرہ ہیں۔ ان حضرات کی بحثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی احکام بطور غلبہ یہاں جاری نہیں ہیں، بلکہ محکومانہ اور عاجزانہ اسلامی احکام پر عمل ہو رہا ہے۔ یہاں اقتدار اعلیٰ نصاریٰ کو حاصل ہے اور دارالحرب کے جس قدر شرائط فقہاء نے بیان کیے ہیں وہ سب یہاں پائے جاتے ہیں، یہاں عدل و انصاف، جان و مال کا تحفظ اور مذہبی آزادی حاصل نہیں ہے، کفر کو شان و شوکت اور غلبہ حاصل ہے، اسلام کا پرچم سرنگوں اور کفر کا پرچم بلند ہے۔ جن لوگوں نے برطانوی عہد کو دارالاسلام کی حیثیت دی ہے وہ ہیں مولانا عبدالباری فرنگی محلی ۲۸ الف مولانا عبدالحی فرنگی محلی ۲۹ نواب صدیق حسن خان بھوپالی ۳۰ مولانا نذیر احمد دہلوی ۳۱ مولانا ابوسعید محمد حسین لاہوری ۳۲ وغیرہ۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ہندوستان انگریزوں کی علم داری سے پہلے متفق علیہ طور پر دارالاسلام رہا ہے، یعنی ساڑھے چھ سو سال تک یہاں مسلمانوں کی حکومت اور ان کا اقتدار تھا، غیر مسلم یہاں ذمی کی حیثیت سے رہتے تھے، اب دارالاسلام جن چیزوں سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالحرب قرار پاتا ہے وہ تین ہیں، ان کے بغیر وہ دارالاسلام ہی رہے گا اور چوں کہ یہ شرطیں ہندوستان میں انگریزوں کے اقتدار حاصل کر لینے کے بعد نہیں پائی جاتیں اس لیے ہندوستان بھی دارالحرب نہیں ہے۔

مولانا اکبر آبادی نے اپنی کتاب میں مولانا رشید احمد گنگوہی کے تین فتووں کا ذکر کیا ہے جن سے پتا چلتا ہے کہ اس عہد کے سلسلے میں مولانا کی تین آراء ہیں۔ ان کا پہلا فتویٰ دارالحرب ہونے سے متعلق ہے، دوسرے فتوی میں انہوں نے کوئی دوٹوک بات نہیں کہی ہے ۳۳ جب کہ تیسرے فتوی میں، جس کو مولانا محمد سہول عثمانی صاحب نے مفتی شفیع احمد صاحب کی کتاب کے حاشیہ پر تحریر کیا ہے، مولانا نے لکھا ہے:

''یہاں یہ بات ظاہر کر دینا بہت ضروری ہے کہ آج کل ہندوستان، باستثنا اسلامی ریاستوں کے، اگرچہ حضرت مجیب (مولانا گنگوہی) اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور بعض دیگر اکابر کے مطابق دارالحرب ہے، مگر واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالامن

ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں سے مسلمانوں کی ہجرت ضروری نہیں ہے، کاتب الحروف کے استفسار پر حضرت گنگوہی نے ایسا ہی مشافہۃً فرمایا تھا جو بندہ کو خوب اچھی طرح یاد ہے'' ۳۴

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مولانا گنگوہی نے ایک ہی ملک کے لیے متضاد قسم کے فتوے کیوں دیئے؟ مگر غور کیا جائے تو مولانا کے فتویٰ میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ کیوں کہ مولانا ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے ہی قائل تھے اور چوں کہ دارالحرب کی کئی ذیلی تقسیم ہوسکتی ہیں اس لیے مولانا ایک ہی وقت میں ایک ہی ملک کے لیے کبھی دارالحرب، تو کبھی دارالامان کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور کبھی خاموش رہتے ہیں، دراصل مولانا اکبرآبادی کا رجحان ہندوستان کے دارالاسلام ہونے کی طرف رہا اس لیے وہ اپنی رائے کو تقویت دینے کے لیے مولانا کے ان فتووں کی عجیب توجیہ کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ تحریر کرتے ہیں:

''مولانا کا پہلا فتویٰ بزبان فارسی وشائع کردہ مفتی شفیع صاحب یا تو ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے پہلے کا ہے یا اس کے بعد کا، جب کہ پکڑ دھکڑ پڑے پیمانے پر جاری تھی اور ادھر مجاہدین بھی سرگرم تھے۔ اس کے بعد جب ذرا حالات بہتر ہوئے، مگر مطلع صاف نظر نہیں ہوا تھا تو مولانا کو اب پہلی رائے پر اصرار نہیں رہا، لیکن ساتھ ہی کھل کر دارالحرب ہونے کی نفی بھی نہیں کرسکتے تھے اور جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے کہ کسی قطعی بات کہنے سے معذرت فرمادی، پھر جب حالات ذرا بہتر ہوئے، امن وامان مکمل طور پر بحال ہوگیا اور مذہبی فرائض ومعمولات بلا خوف وخطر ادا ہونے لگے تو اب حضرت گنگوہی نے اسے دارالامان ہی قرار دیا'' ۳۵

فتاویٰ رشیدیہ میں ایک مقام پر مولانا گنگوہی تحریر فرماتے ہیں کہ: ''سب ہندوستان دارالحرب ہے'' ۳۶ غالباً اس پر مولانا اکبرآبادی کی نظر نہیں پڑی۔

مولانا اکبرآبادی علامہ انور شاہ کشمیری کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ وہ ہندوستان کے دارالحرب نہیں بلکہ دارالامان یا دارالعہد ہونے کے قائل ہیں، اس لیے ہندوستان دارالحرب نہیں ہے۔ اس سے مولانا کے موقف کی تائید نہیں ہوتی، بلکہ قائلین دارالاسلام کے موقف کی تردید ہوتی ہے نہ کہ دارالاسلام ہونے کا اثبات۔

قائلینِ دارالاسلام کے فتویٰ کی تردید:

شروع میں شاہ عبدالعزیز کا فتویٰ نقل کیا گیا ہے، جس میں انگریزی عہد کے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا گیا ہے، اس فتویٰ نے بہت سے شکوک وشبہات کا ازالہ بھی کیا ہے اور دارالحرب کی تعریف بیان کرکے واضح کیا ہے کہ کوئی بھی ملک محض احکامِ اسلامیہ، مثلاً جمعہ وعیدین، اذان اور گاؤکشی پر پابندی عائد نہ ہونے کی وجہ سے دارالاسلام نہیں بنتا۔ جن لوگوں نے انگریزوں کے دورِ اقتدار میں بھی ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا ہے ان سب نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ بعض احکام اسلامیہ جمعہ وعیدین ہندوستان میں اس وقت بھی باقی و جاری تھے اور جب تک کسی بھی ملک میں اسلام کے کچھ احکام جاری رہیں گے وہ ملک دارالحرب نہیں بنے گا۔ شاہ صاحب نے اسے رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر اقتدار و ملک کی باگ ڈور غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہے اور اس میں اس کے احکام جاری بھی ہوتے ہیں تو وہ ملک دارالحرب قرار پائے گا، چاہے اس میں اسلام کے بعض احکام جاری ہوں۔

قائلین دارالاسلام نے درّ مختار کی ایک عبارت سے بھی استدلال کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ دارالحرب میں اسلامی احکام مثلاً جمعہ وعیدین جاری ہونے سے وہ دارالاسلام بن جاتا ہے، اگرچہ اس میں کوئی اصلی کافر باقی ہو اور اگرچہ وہ دارالاسلام سے متصل نہ ہو۔[۳۸] اس قسم کی عبارتیں، جو کتب فقہ میں درج ہیں، دراصل لوگوں کو ان کے سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ جمعہ وعیدین کی نمازوں کے لیے ایک اہم شرط سلطان یا نائب سلطان کا ہونا بھی ہے۔ دارالحرب میں سلطان کے وجود کا سوال ہی نہیں ہے اس لیے وہاں جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم نہیں کی جاتیں۔ اس عبارت میں یہ بتایا جارہا ہے کہ جب کسی دارالحرب پر مسلمان کا قبضہ ہوجائے اور سلطان المسلمین اسلامی احکام جاری کرے، مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرے تو وہ دارالاسلام بن جائے گا۔ واضح رہنا چاہیے کہ ''جمعہ وعیدین'' شرح کے الفاظ ہیں جن کے ذریعہ اجراء احکام کی مثال دی گئی ہے۔ یہ دونوں نمازیں اجراء احکام کی مثال اس لیے بن جاتی ہیں کہ ان کے قیام کے لیے سلطان کا ہونا شرط ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے کے بعد بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ کسی ملک میں محض جمعہ اور عیدین کا قیام اس کے دارالاسلام

ہونے کی علامت نہیں ہے۔ بلکہ اجراء احکام، جن کا ایک جز جمعہ وعیدین بھی ہے، اس کے دارالاسلام ہونے کی علامت ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ لادینی حکومتوں میں جمعہ اور عیدین کے قیام کی یہ نوعیت ہے کہ سلطان نہ ہونے کے باوجود تاویل کے ذریعہ علماء نے وہاں ان کے جواز کا فتوی دے دیا ہے۔ ایسی صورت میں جمعہ اور عیدین کو اجراء احکام کی علامت قرار دے دینا درست نہیں ہوسکتا اور اس کو دارالاسلام کی علامت بنا دینا غلطی ہوگی ۳۹ حکومت اور طاقت اصل ہے، جمعہ اور عیدین تو علامتیں ہیں، جہاں غلبہ کفار کا ہے وہ باوجود جمعہ وعیدین کے دارالکفر ہی رہے گا۔

شرح السیر الکبیر میں ہے کہ وہ جگہ جہاں مسلمان مامون نہ ہوں، دارالحرب ہوتی ہے، اس لیے دارالاسلام اس جگہ کا نام ہے جو مسلمان کے زیر اقتدار ہو اور اس کی علامت یہ ہے کہ مسلمان وہاں مامون ہوں ۴۰ اس سلسلے میں مولانا عبدالعلیم اصلاحی فرماتے ہیں:

''اس طرح کی عبارتوں سے زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ دارالاسلام کی ایک علامت مسلمانوں کا مامون ہونا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے اور یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی علاقہ کے دارالاسلام ہونے کا لازمی نتیجہ ہے، لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں مسلمان مامون ہوں وہ لازماً دارالاسلام بن جائے۔ آخر دارالحرب میں بھی تو مسلمان بحیثیت مستأمن جاتا ہے اور وہاں وہ مامون ہوتا ہے، مگر اس قسم کی عبارتوں کا سہارا لے کر لادینی حکومتوں کے کاسہ لیس کبھی کبھی یہ دعوی کر بیٹھتے ہیں کہ فلاں جگہ مسلمان امن و امان سے ہیں، اس لیے وہ ملک دارالاسلام ہے، حالاں کہ کتب فقہ میں ان مقامات پر کسی خاص صورت حال کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے دارالاسلام اور دارالحرب کی بعض علامتوں کا ذکر ہوتا ہے، جس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ یہ چیزیں جہاں پائی جائیں گی وہ لازماً دارالاسلام ہوگا''۔ ۴۱

انگریزی عہد کے ہندوستان کے دارالاسلام اور دارالحرب ہونے سے متعلق جو گفتگو ہوئی اس کا ماحصل یہ ہے کہ مولانا اکبرآبادی نے اس سلسلے میں قائلین دارالاسلام اور قائلین دارالحرب کی دلیلوں کا جو احصا کیا ہے وہ یقیناً قابلِ ستائش ہے، مگر ان دلیلوں کا مطالعہ

کے بعد یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ مولانا اس سے عوام کو کیا باور کرانا چاہتے ہیں اور نہ بحث کے اختتام پر مولانا نے اپنے موقف کی وضاحت کی ہے، جہاں تک دونوں فریقوں کے استدلال کو دیکھ کر کوئی موقف متعین کرنے کی بات ہے تو اس سلسلے میں قائلین دارالحرب کی تعداد ان لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے جو ہندوستان کو دارالاسلام کہتے ہیں۔ نیز قائلین دارالحرب میں ایسے علماء دین ہیں جو مثل آفتاب و مہتاب ہیں اور زیادہ تر وہی لوگ ہیں جنہوں نے انگریزوں کے مظالم کو اپنی آنکھوں سے دیکھا اور جنگِ آزادی میں بہ نفس نفیس حصہ لیا اور جن کی مساعی سے ہندوستان انگریزوں کے تسلط سے آزاد ہوا۔ قائلین دارالاسلام اپنی دلیل میں صرف ایک ہی عبارت کو پیش کرتے ہیں جس کی تردید شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے بڑے جزم و یقین کے ساتھ کی ہے۔

آزادی کی کہانی:

یہ تو سب کو معلوم ہے کہ انگریزوں نے جب ہندوستان میں اپنی حکومت کے قیام میں کامیابی حاصل کر لی تو کم و بیش یہاں کی دونوں قوموں کو تختۂ مشق بنایا، انھیں طرح طرح کی اذیتیں دیں، قتل و خوں ریزی کا عالم یہ تھا کہ دیگر لوگوں کے علاوہ ایک درجن سے زائد شہزادیوں اور شہزادوں کا قتل کیا، سیکڑوں علماء دین کو دہلی کے چوک چوراہے پر پھانسی دی۔ اس ظلم و عدوان کی وجہ سے جس طرح مسلمان انگریزوں سے نفرت کرتے اور ان کی حکومت کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھے اسی طرح ہندو بھی نہیں چاہتے تھے کہ کوئی بدیسی سفید فام ہمارا حاکم ہو، لہٰذا مسلمانوں کی طرح وہ بھی انگریزوں سے نفرت کرتے تھے۔ اگر مسلمان انگریزوں کا تسلط ختم کرنے کے لیے مختلف محاذوں پر ان سے برسرِ پیکار ہوئے تو ہندوؤں نے بھی مسلمانوں کا کھل کر ساتھ دیا۔ اس طرح دونوں قوموں کے اتحاد و مشورے، کوشش و جاں فشانی کے بعد ہی یہاں سے انگریزی حکومت کا خاتمہ ہو سکا۔ اسی دوران تقسیمِ ہند کا قضیہ پیش آیا اور ۱۹۴۷ء میں ہندو پاک دو الگ الگ ملک وجود میں آئے۔ پاکستان تو یقیناً اسلامی ملک کہلانے کا مستحق ہوا، مگر ہندوستان کے لیے اب بھی یہ جھگڑا برقرار رہا کہ آزاد ہندوستان دارالاسلام ہے یا دارالحرب؟ جب کہ یہ بھی درست ہے کہ آزادی کے بعد ملک کے حالات ویسے نہ رہے جیسے انگریزوں کے عہد میں تھے۔

آئین اور دستور کے لحاظ سے مسلمانوں کو برابری کا درجہ دیا گیا، حکومت میں بھی ان کو شامل کیا گیا، مذہبی آزادی دی گئی، تقریر وتحریر پر بھی کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی، حکومت کے اختیارات میں بھی ان کو اپنی رائے دینے کا مجاز ٹھہرایا گیا مختصر یہ کہ جس قسم کی آزادی ہندوؤں کو حاصل ہے آئین ودستور کے لحاظ سے مسلمان بھی اپنے معاملات میں آزاد ہیں۔

ہندوستان کی دستوری پوزیشن:

مولانا اکبر آبادی آزاد ہندوستان کی دستوری پوزیشن کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

''ملک کی آزادی کے لیے ہندو اور مسلمان دونوں ایک ساتھ ایک عرصہ تک سرگرم عمل رہے، دونوں نے یکساں قربانیاں دیں، جیل گئے، پیٹے اور مارے گئے، جمعیۃ العلماء ہند مسلمانوں کی نمائندہ جماعت تھی، اس نے آخر دم تک کانگریس کا ساتھ نہیں چھوڑا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ کانگریس کا نصب العین آزادی کے بعد جمہوری نظام قائم کرنا شروع سے رہا ہے اور علماء اس پر مہر تصدیق ثبت کرتے رہے ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ جمہوریت کے قیام کے بعد علماء کرام کے نزدیک ہندوستان کی شرعی حیثیت کیا ہوتی؟ وہ دارالحرب رہتا یا دارالاسلام؟ اگر دارالحرب ہوتا تو کیا علماء کے لیے جائز تھا کہ وہ ایک ایسے ملک کو جو انگریزوں کے زمانے میں دارالحرب نہیں تھا اس عظیم الشان قربانیاں دے کر دارالحرب بنائیں؟ اور اگر وہ دارالاسلام بنتا تو پھر تقسیم نے ملک کی اکثریت واقلیت کے اعتبار سے آخر ایسی کون سی بنیادی تبدیلی پیدا کی جس کے باعث ملک اگر تقسیم نہ ہوتا تو دارالاسلام ہوتا اور اب تقسیم ہو گیا تو یہ دارالحرب بن گیا، آخر دستوری طور پر وہ کون سی چیز ہے جو تقسیم نہ ہونے کی صورت میں ہوتی اور اب نہیں ہے اور اس بنا پر پہلی صورت میں شرعی حکم کچھ اور ہوتا اور اب کچھ اور ہوگا؟ صوبائی طور پر آبادی کم وبیش ہوتی، لیکن مرکز میں پوزیشن تو بہر حال یہی ہوتی جس کا ذکر مسلم لیگ بار بار کرتی تھی۔

بہر حال کانگریس اور مسلم لیگ میں فرقہ وارانہ مسائل پر سمجھوتا نہ ہو سکا اور انجام کار دو قومی نظریہ پیدا ہوا اور اس کی بنیاد پر ہی ملک کی تقسیم عمل میں آئی اور اسی بنیاد پر پاکستان کو اسلامی حکومت قرار دیا گیا، تقسیم سے پہلے اور تقسیم کے بعد ہندو مسلمانوں میں جو نہایت شدید قسم کی منافرت، دشمنی اور عداوت پائی جاتی تھی وہ اور پاکستان میں اسلامی حکومت کا قیام یہ

دونوں چیزیں ایسی تھیں جن کے پیشِ نظر اغلب یہی تھا کہ ہندوستان میں ہندو حکومت قائم ہوتی! لیکن ایسا کچھ نہیں ہوا بلکہ یہاں پارلیمنٹری نظامِ جمہوریت اختیار کیا گیا'' ۴۲

اس تاریخی پس منظر کے بعد مولانا اکبر آبادی نے دستور میں مسلمانوں کو زندگی کے بیش تر شعبوں میں جو آزادی و اختیارات دیئے گیے ہیں ان کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ مولانا نے یہ بھی تحریر کیا ہے کہ چوں کہ حکومت جمہوری ہے مگر ملک میں اکثریت بہر حال ہندوؤں کی ہے اس بنا پر ہوسکتا ہے کہ مستقبل میں اکثریت رکھنے والے لوگ اقلیت یعنی مسلمانوں کو مذہبی یا اور کسی تعصب کی بنیاد پر دبانے کی کوشش کریں اور ان کی آزادی و اختیارات پر قدغن لگائیں، چناں چہ دستور نے اس بات کو ملحوظ رکھ کر ایک سپریم کورٹ کے قیام کو ضروری سمجھا، تا کہ کبھی اس قسم کی بات ہو یا پھر ملکی سطح پر انصاف کے متلاشی حضرات کو اس کے ذریعے ان کا حق مل سکے جو مبنی بر انصاف اور غیر جانب دارانہ ہو۔

مولانا نے جمعیۃ العلماء ہند کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے اس کے سلسلے میں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان کے پیش نظر ملک کو دارالحرب بنانا نہیں تھا، جمہوری ملک میں مسلمانوں کے لیے آئین، قرآن وسنت کی روشنی میں بھی تیار کیا جا سکتا تھا، مگر ایسا نہیں ہوا، اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

آزاد ہندوستان کی شرعی حیثیت:

آزاد ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام؟ اس سلسلے میں علامہ انور شاہ کشمیری کا ایک فتویٰ مولانا منت اللہ رحمانی نے ایک کتابچہ میں شائع کیا تھا جس میں انگریزی عہد کو دارالحرب کہا گیا ہے۔ اس کا ذکر مولانا اکبر آبادی نے اپنی کتاب میں کیا ہے، بلکہ یہ کہا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا کہ یہی فتویٰ مولانا اکبر آبادی کے لیے ہندوستان کی شرعی حیثیت کے متعلق اظہار خیال کا محرک بنا۔ مولانا منت اللہ رحمانی اپنے رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی یہ تحریر تقریباً چالیس برس پہلے کی ہے، جب کہ انگریزوں کا دور حکومت تھا، اس تحریر میں دارالحرب کے لیے جو اصل بیان کی گئی ہے اسے سامنے رکھ کر موجودہ ہندوستان کے متعلق آسانی سے رائے قائم کی جاسکتی ہے'' ۔۴۳

مولانا منت اللہ رحمانی اس فتویٰ کی روشنی میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آزاد ہندوستان بھی دارالحرب ہے، جس سے مولانا اکبر آبادی اختلاف کرتے ہیں، یہاں تک کہ انھوں نے مولانا محمد میاں کی اس رائے کو بھی رد کر دیا جو انہوں نے جنوبی افریقہ کے دارالحرب ہونے سے متعلق پیش کی تھی۔[۴۴] نیز دارالعلوم کے ایک فتویٰ میں کہا گیا ہے کہ: ''جمہوریہ افریقہ میں مسلمان اقل قلیل ہیں اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ جمہوریہ میں غلبہ وتسلط غیر مسلموں کا ہے اور یہی مدار ہے دارالحرب ہونے کا۔[۴۵] مولانا اکبر آبادی نے اس فتویٰ پر کڑی تنقید کی ہے۔ اپنی طویل بحث میں جگہ جگہ فقہی جزئیات کو پیش کر کے اس کا رد کیا ہے۔ اس کے بعد نتیجہ کے طور پر لکھتے ہیں:

''فقہائے کرام کی ان تصریحات کو سامنے رکھ کر جو نتیجہ بلا کسی دغدغہ کے نکالا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ صرف وہ ملک دارالحرب ہوگا جہاں کفر کا غلبہ ہو اور استیلاء بایں معنی ہو کہ نہ مسلمان اس کی حکومت اور نظم ونسق میں شریک ہوں اور نہ ان کو مذہبی آزادی حاصل ہو، یعنی یہ دونوں چیزیں استیلا وغلبہ کے اجزاء ترکیبی ہیں اور اس بنا پر یہ دونوں نہ ہوں یا ان میں سے ایک نہ ہو، بہر حال فوت الجزء فوت الکل کے قاعدے کے مطابق استیلا متحقق نہیں ہوگا۔ اس لیے حسب ذیل دونوں قسم کے ملک دارالحرب نہیں ہوں گے:

الف) وہ ملک جس میں مسلمان شریک حکومت ہیں۔ (ب) وہ ملک جس میں مسلمان شریک حکومت تو نہیں، البتہ انہیں مذہبی آزادی حاصل ہے[۴۶]

مشترکہ حکومت مانع دارالحرب نہیں:

مولانا اکبر آبادی نے چند فقہی جزئیات کی روشنی میں جو یہ کہا ہے کہ جس ملک میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہوگی، یا وہاں مشترکہ حکومت ہوگی وہ دارالحرب نہیں ہوگا، یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مغربی ممالک ایسے ہیں جہاں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہے اور وہاں مشترکہ حکومت ہے، اس کے باوجود وہ ممالک متفق طور پر دارالحرب ہیں۔ مولانا عبدالعلیم اصلاحی نے لکھا ہے:

''مشترکہ حکومت کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً مسلمانوں کو آبادی کے لحاظ سے حکومت میں نمائندگی دی جائے، ایسی شکل میں مسلمان اقلیت میں ہوں تو ان کے غلبہ کا کوئی

سوال نہیں اور اگر اکثریت میں ہیں اور پھر غیر اسلامی بنیادوں پر حکومت بنائی گئی ہے تو یقیناً وہ نام اور تعداد کے اعتبار سے غالب ہوں گے۔ اسی طرح اگر جداگانہ انتخاب کا سسٹم نہیں ہے، بلکہ مشترکہ ووٹنگ سے حکومت بنائی گئی ہے، تو اس صورت میں مسلمان تعداد کے اعتبار سے غالب ہو سکتے ہیں اور مغلوب بھی لیکن ان تمام صورتوں میں مسلمان حقیقت کے اعتبار سے مغلوب قرار دئے جائیں گے، اس لیے کہ غیر دین کا غلبہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مغلوب ہیں۔ اگر وہ غالب ہوتے تو ضرور دین کا غلبہ حاصل ہوتا۔ غرض یہ کہ مشترکہ حکومت کی جو ہیئت بھی بنے گی وہ لامحالہ دارالحرب ہی ہوگی، کیوں کہ بہر صورت اس میں غیر اسلامی احکام نافذ ہوں گے اور اسلامی احکام کے ماسوا جو قوانین و احکام بھی ہوں گے وہ احکامِ کفر ہی قرار پائیں گے۔ امام ابوحنیفہؒ نے ایک خاص حالت میں دارالحرب کے لیے جو تین شرطیں لگائی ہیں ان میں سے ایک شرط احکام شرک کے اجرا کی ہے۔ فتاویٰ عالم گیری کے لفظوں میں اس کی تشریح بیان کرنے کے بعد صاحب ردالمختار نے اپنے لفظوں میں ایک نتیجہ نکالا ہے ''اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر مسلمان اور اہلِ شرک دونوں کے احکام جاری ہیں تو وہ دارالحرب نہ ہوگا۔'' ۴۷ ردالمختار کے ان الفاظ میں دراصل اس علاقہ کا حکم بتایا گیا ہے جس پر قابض اور حکمراں ہونے کا ہر دونوں فریق دعویٰ کر رہا ہے اور مکمل اقتدار کسی کا نہ ہو...، ہم دریافت کرتے ہیں کہ مشترکہ حکومت کا مطلب آگ اور پانی کو ایک ظرف میں جمع کرنے کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتا ہے، ایک ہی اسٹیٹ میں ایک طرف خدا کی حاکمیت کا تصور کارفرما ہو اور ساتھ ہی حاکمیتِ جمہور کا نظریہ بھی، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو دستور و قانون کا ماخذ تسلیم کیا جائے اور جمہوریت کی مرضیات کو بھی، ایسا ممکن ہے؟ کسی زانی کے لیے سنگ سار کی سزا تجویز کی جائے اور کسی کے لیے زنا بالرضا کو جائز قرار دیا جائے۔ ایک چور کا ہاتھ کاٹ لیا جائے اور دوسرے کو چھ ماہ جیل میں مہمان رکھا جائے، کیا ایسا ممکن ہے؟ کیا اس کی کوئی نظیر پیش کی جا سکتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ سرے سے مشترکہ حکومت کا وجود ہی ایک امر محال ہے۔ آج جن حکومتوں کو مشترکہ حکومتیں کہا جاتا ہے وہ صحیح معنی میں کسی خاص نظریہ کی حامل حکومتیں ہوتی ہیں۔ یہ ایک الگ بات ہے کہ ان میں مختلف طبقوں، گروہوں اور قوموں کے افراد شامل ہوتے ہیں۔ لیکن مشترکہ حکومت کے نام پر

عوام الناس کو بے وقوف بنایا جاتا ہے۔ جن ملکوں میں مختلف قوموں کے چند افراد نے کمیونزم، سوشلزم اور سیکولرزم جیسے نظریات پر حکومتوں کی بنیاد رکھی ہے، کیا یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ وہاں ان نظریات کو سب لوگوں نے قبول کرلیا ہے اور مثلاً وہاں کے تمام مسلمانوں نے اسلامی نظریات کے مقابلہ میں مادّہ پرستانہ نظریات کو ترجیح دی ہے۔ ۴۸

تقسیم دار میں فروگذاشت:

پچھلے صفحات میں دار سے متعلق جو گفتگو کی گئی ہے اس ضمن میں اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ دارالحرب کی مزید ذیلی تقسیمیں کی جاسکتی ہیں۔ جب کہ مولانا اکبرآبادی دارالاسلام اور دارالحرب کے علاوہ دارالامن اور دارالعہد کو الگ مستقل ایک قسم قرار دیتے ہیں۔ مولانا کا یہ موقف کمزور ہے، کیوں کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق دارالامن اور دارالعہد دارالحرب کی ذیلی تقسیم میں داخل ہے۔ اس پر علماء کا اتفاق ہے۔ مولانا اکبرآبادی غیر مسلموں کے حقوق وتعلقات اور ان سے مسلمانوں کے تعلقات کی قرآن کی روشنی میں وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

« بہرحال اب جب کہ یہ ثابت ہوگیا کہ دار از روئے قرآن دو یا تین نہیں اور ہر دار کسی کی قسم نہیں، بلکہ مستقل بالذات ہے اور ان کے احکام الگ الگ ہیں تو اب موقع ہے کہ اصل سوال کا جواب دیا جائے، یعنی یہ کہ اچھا جب ہندوستان دارالحرب نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہندوستان جس طرح دارالحرب نہیں، دارالاسلام نہیں ہے اور دارالعہد اور دارالامن بھی نہیں ہے، کیوں؟ ۴۹

اقتباسِ بالا سے پتا چلتا ہے کہ مولانا کی نظر علماء کے اس فتویٰ پر نہیں پڑی جس میں آزاد ہندوستان کو دارالحرب کی ایک قسم دارالامن میں رکھا گیا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے مولانا نے دار کی جو چار قسمیں بیان کی ہیں اس کے علاوہ ایک پانچویں قسم کے متلاشی ہیں جس کی وضاحت انہوں نے نہیں کی ہے۔ لکھتے ہیں:

« جس طرح ہندوستان دارالحرب اور دارالاسلام نہیں ہے اسی طرح دارالعہد اور دارالامن بھی نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں دار وہاں پائے جاتے ہیں جہاں

مسلمان ایک فریق ہوں اور غیر مسلم ثانی ہوں اور ان میں علی الترتیب معاہد امن و مستامن ہونے کا رشتہ اور تعلق پایا جائے اور ظاہر ہے یہاں یہ رشتہ مفقود ہے، کیوں کہ دستوری طور پر اور قومیت (Nationality) کے موجودہ بین الاقوامی تصور کے تحت اس ملک کے مسلم اور غیر مسلم مل کر ایک قوم ہیں اور حکومت جو ہے وہ اسی کی ہے، اور یہ قوم ایک دستور کی پابند ہے جس کو عملی شکل دینا اور اس کی وضاحت کرنا حکومت کا فرض ہے۔ اس بنا پر مسلمانوں کو جو حقوق حاصل ہیں وہ دستور نے دیئے ہیں نہ کہ اکثریت نے، اور انہیں جو کچھ شکایت کسی معاملہ میں ہو حکومت سے ہو سکتی ہے جس کی تشکیل میں خود مسلمانوں کا ایسا ہی حصہ ہے جیسا دوسروں کا کہ وہ دستور کی حفاظت اور دوسرے لفظوں میں ان کی نمائندگی اور اعتماد کا حق ادا نہیں کر رہی ہے، بہر حال ان وجوہ سے ہندوستان یہاں کے مسلمانوں کے لیے دار العہد اور دار الامن بھی نہیں ہے۔"[۵۰]

مولانا کتاب کے اختتام پر وہی بات دہراتے ہیں کہ دار کے لیے نیا موقف اپنایا جائے، یہاں تک کہ وہ موجودہ زمانہ میں کسی بھی ملک کو دار الاسلام کی حیثیت سے تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ عصر حاضر میں جو ممالک اسلامی تصور کیے جاتے ہیں ان کے دار الاسلام ہونے کو رد کیا ہے اس کی جو وجوہ انہوں نے بتائی ہیں ان میں یہ بھی ہے کہ ان ممالک میں برائیوں اور عریانیت کو اپنا لیا گیا ہے اور اخلاقی جرائم فروغ پا رہے ہیں۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ آج ہم جن ممالک کو اسلامی تصور کر رہے ہیں وہاں کوئی مسلمان جاتا ہے تو اسے وہ حقوق حاصل نہیں ہوتے جو اس کو اپنے ملک میں حاصل تھے یا وہ وہاں کا مستقل باشندہ نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں اسے کیوں کر دار الاسلام قرار دیا جا سکتا ہے۔ جبکہ دار الاسلام کا مطلب یہ ہے کہ دار الحرب سے کوئی مسلمان ہجرت کر کے یا صرف قیام کی غرض سے جائے تو وہاں کے حاکم کو چاہیئے کہ وہ اسے وہ حقوق دے جس کی فقہاء نے تصریح کی ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ باوجود ان تمام باتوں کے، جن کا ذکر ابھی ہوا ہے، مسلمانوں کی اکثریت والے ممالک جہاں مسلمان صدر حکومت ہے، فقہاء کے ان بیانات کی روشنی میں جنہیں ہم سابق میں نقل کر آئے ہیں، دار الاسلام ہی ہیں، لیکن ان ممالک کی کیا خصوصیت ہے، ان بیانات کی رؤ سے تو ہندوستان اور دوسرے غیر مسلم اکثریت کے ملک،

جہاں مسلمانوں کی مذہبی آزادی مسلّم ہے، وہ بھی دارالاسلام قرار پاتے ہیں، چناں چہ آپ پڑھ ہی آئے ہیں کہ برطانوی عہد کے ہندوستان کو کس کثرت سے علماء نے دارالاسلام لکھا اور کہا ہے، لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ چوں کہ دارالاسلام اور دارالحرب کی اصطلاح کہیں قرآن میں نہیں ہے اور عہدِ نبوت وعہدِ صحابہ میں بھی اس کا سراغ نہیں ملتا، پھر قدیم مصنفین کی کتابوں میں عام طور پر بجائے دارالاسلام کے ''دارنا'' (ہمارا ملک یا ہمارا وطن) کے الفاظ ملتے ہیں، علاوہ ازیں کتب فقہ میں دارالاسلام کے ساتھ دارالمسلمین ۵۱ کا لفظ بھی مستعمل ہوا ہے اور اس زمانہ میں بدقسمتی سے کوئی ملک ایسا نظر نہیں آتا جس پر اسلام فخر کر سکے اور جو (فقہاء کے بیانات سے قطع نظر) صورۃً ومعنیً دارالاسلام ہو، اس بنا پر ہمارے زمانے میں شہریت اور قومیت یا جنسیت کا جو بین الاقوامی تصور قائم ہو گیا ہے اور جسے مسلم اور غیر مسلم سب ممالک نے اختیار کر لیا ہے، ہم کیوں نہ اس کی روشنی میں دار کی ایک نئی قسم معین کریں۔ ۵۲

بہت سے اسلامی ممالک آج مغربیت کے طرز واطوار کو اپنائے ہوئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے دارالاسلام سے خارج کر دیا جائے۔ ہمیں غور اس بات پر کرنا ہے کہ فقہاء نے دارالاسلام کی جو شرائط بیان کی ہیں ان پر عمل ہو رہا ہے یا نہیں؟

عصر حاضر میں مسلمانوں کی حیثیت:

آزادی کے بعد ملک میں مسلمانوں کے ساتھ ہر سطح پر جو ناانصافانہ رویہ اختیار کیا گیا اسے ہر شخص جانتا ہے، لیکن مولانا اکبر آبادی اسے اس طرح پیش کرتے ہیں کہ مسلمانوں پر ملکی سطح پر جو ظلم اور زیادتیاں ہو رہی ہیں ان کے ذمہ دار کسی حد تک خود مسلمان ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''آج آپ کو معلوم ہے کہ ملک کا کیا حال ہے؟ کون سی بیماری ہے جو ہمارے سماج میں نہیں ہے؟ کون سا آزار ہے جس میں ہمارا معاشرہ مبتلا نہیں ہے؟ روگ کی وہ کون سی قسم ہے جو قوم کے رگ وپے میں ساری نہیں ہے؟ آدمی پاگل ہوتا ہے تو ماں باپ، بھائی بہن پر بھی ہاتھ اٹھا بیٹھتا ہے، پس مسلمانوں کو جو شکایات ہیں ان کو ملک کے عام حالات کے پس منظر کے ساتھ دیکھنا چاہئے۔ مسلمان ایک کل کا جز ہیں، جب کل ہی صحت مند نہیں تو جز صحت مند کیسے ہو سکتا ہے، ملک کے مختلف طبقات میں اگر ذات پات کے، زبان کے اور علاقائی حد

بندی کے تعصّبات پائے جاتے ہیں اور ان کی بنیاد پر آئے دن شکست و ریخت اور حرب و ضرب کے ہنگامے برپا رہتے ہیں تو اگر مذہب کے نام پر مفسدہ پردازوں کے ایک گروہ نے من مانی کرنے کی ٹھان لی تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ بہرحال ملک کی عام ناگفتہ اور تباہ کن صورت حال کے اصل اسباب حکومت کی نااہلیت اور کمزوری اور عوام میں جمہوریت کی قدروں کا عدم ہی دو ہیں، کم و بیش کا فرق ہے، لیکن مسلمانوں کی جو شکایات ہیں اس کے اسباب بھی یہی ہیں، اس بنا پر یہ کہنا غلط ہوگا کہ مسلمانوں کو جو شکایات ہیں وہ محض اس لیے ہیں کہ وہ مسلمان ہیں! معاشرہ میں جب تک فساد ہے مسلمانوں کو بہ حیثیت ایک فرقہ کے کامل اطمینان کبھی نہیں ہوسکتا۔ معاشرہ جب سدھر جائے گا تو مسلمانوں کو بھی اطمینان ہو جائے گا۔ اور مسلمانوں کو کبھی یہ فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اگر وہ خود اپنے آپ کو سدھار لیں تو معاشرہ کے سدھرنے میں بھی وہ ایک بہت اہم رول ادا کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں دستور نے جو حقوق مسلمانوں کو دئے ہیں ان پر اگر کہیں زد پڑتی ہے تو اس کے خلاف احتجاج کرنا یہ مسلمانوں کا آئینی حق ہے وہ انہیں کرنا چاہئے اور وہ کرتے بھی ہیں، لیکن ساتھ ہی یہ نہ بھولئے کہ احتجاج کے حق کا آئینی ہونا یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ آپ اس ملک کے شہری حقوق میں کسی سے کم نہیں، بلکہ برابر ہیں، مغلوب نہیں بلکہ شریک ہیں، محکوم نہیں بلکہ ساتھی ہیں۔" ۵۳

مولانا نے برادرانِ وطن اور ملک کے سلسلے میں اپنا جو تاثر پیش کیا ہے وہ یقیناً قابلِ قدر ہے، کاش آج برادرانِ وطن اور اربابِ حکومت اس طرح کے تاثر یا آئینی حقوق و آزادی پر عمل پیرا ہوتے تو مسلمانوں کو ملک و قوم سے کوئی شکایت نہیں ہوتی، لیکن افسوس کہ اس ملک نے اس کا ثبوت نہیں فراہم کیا۔

خلاصۂ بحث:

انگریزی عہد کے ہندوستان اور آزاد ہندوستان کے دارالاسلام اور دارالحرب ہونے کی بحث میں مولانا اکبرآبادی نے اپنا ایک نیا موقف اختیار کیا ہے۔ انھوں نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ ہندستان کی پوزیشن ایسی ہے کہ اس کے بارے میں فیصلہ مشکل ہے۔ انہوں نے بحث بڑی مفصل کی ہے دلائل عمدہ دیئے ہیں۔ وہ ایک علمی مسئلے کی حیثیت

سے بحث کرتے ہیں اور استخراج سے احتراز کرتے ہیں۔ مولانا نے یہ واضح کردیا ہے کہ فقہاء نے دار کی جو دو قسمیں کی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، بلکہ اس کی چار قسمیں ہونی چاہئیں: دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن اور دارالعہد۔ ان میں ہر ایک کے احکام جدا ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ہندوستان ان چاروں قسموں میں نہیں آتا۔ ضرورت ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ قرآن وسنت کی روشنی میں دار کی ایک اور قسم قرار دی جائے۔ اس لیے کہ دستور کے لحاظ سے مسلمان حاکم بھی ہیں اور ان کو ملازمتیں بھی ملی ہوئی ہیں، ان کو اسلامی شعائر پر چلنے کی اجازت بھی ہے، لیکن فساد بھی ہوتے ہیں اور جان و مال کا نقصان بھی ہوتا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے اس بحث میں متعین موقف اختیار نہیں کیا ہے۔ جمہوریت اور ڈیموکریسی کی روشنی میں وہ دار کی ایک الگ پانچویں قسم کے متلاشی ہیں، جو صحیح نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا دارالامن اور دارالعہد کو الگ قسمیں ماننے کے باوجود ہندوستان کو اس میں شامل نہیں کرتے۔

عصر حاضر میں علماء کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا ہے[۵۴] یہاں تک کہ دارالعلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، دارالقضا پٹنہ، مدرسہ شاہی مرادآباد وغیرہ سے جاری فتاویٰ میں بھی ہندوستان کو دارالحرب ہی قرار دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ جس ملک میں مسلمانوں کو اقتدار حاصل نہ ہو، خواہ وہ وہاں ہر طرح سے امن واطمینان سے رہتے ہوں اور باشندگان ملک کی حیثیت سے اس کی حفاظت وترقی کو اپنا فرض سمجھتے ہوں، اس کے لیے ایثار و قربانی بھی دیتے ہوں، مسلمان کی حیثیت سے یا مسلمانوں کی اجتماعی طاقت کی بنا پر نہیں بلکہ ایک شہری کی حیثیت سے، وہ اقتدار اعلیٰ میں حصہ لے سکتے ہوں، لیکن احکام اسلامی جاری نہ کرسکتے ہوں، جرم وسزا اور اقتصادی مسائل وغیرہ میں اسلام کو قانون نہ بنا سکتے ہوں، بلکہ ان میں اس ملک کو قوانین کے پابند ہوں، وہ دارالاسلام نہیں بلکہ دارالحرب ہوگا، لیکن پرامن اور باحفاظت ملک کے لیے اس لفظ کو غیر مانوس سمجھا جاتا ہے تو اس کو دارالامن کہہ دیا جاتا ہے۔[۵۵] یہی وجہ ہے کہ علماء کرام نے ہندوستان کو دارالامن اور دارالعہد کہا ہے جو دارالحرب کی قسموں میں سے ہے۔ ہمارے خیال میں اسی اصطلاح کو آزاد ہندوستان پر منطبق کیا جانا چاہئے۔

اگر مولانا اکبرآبادی کی بات کو تسلیم کرلیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ

دارالکفر کی جو تقسیم سابق میں کی گئی ہے اس میں دارالجمہوریہ کا اضافہ کرلیا جائے۔لیکن ایسے ملک کو بھی دارالحرب کے اقسام ہی میں رکھا جائے گا اور اس کا حکم بھی دارالامن کی طرح ہی ہوگا۔واللہ اعلم

حواشی ومراجع

۱ کتاب الفصول، ج:۱،ص:۲ مخطوطہ دارالعلوم دیوبند، بحوالہ نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت؛ مولانا سعید احمد اکبرآبادی، مطبوعہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۶۸ء ص ۵۵

۲ مفید المفتی والمستفتی، شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، اردو ترجمہ فتاویٰ عزیزی، مترجم مولوی رحیم بخش، مکتبہ منبع فیض دہلی ۱۳۱۸ھ؛ص ۲۷۔تحریک آزادی میں علماء کا کردار (۱۸۵۷ سے پہلے) فیصل احمد بھٹکلی ندوی، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ ۲۰۰۳ء ص:۲۴۴-۲۴۶

۳ المراد بدار الاسلام بلادیجری فیها حکم امام المسلمین و یکون تحت قهره مفید المفتی والمستفتی ص ۲۶

۴ بلادیجری فیها أمر عظیمها و یکون تحت قهره مفید المفتی والمستفتی ص ۲۶

۵ دارالاسلام اور دارالحرب؛ مولانا عبدالعلیم اصلاحی، مظہر العلوم بنارس، ۱۹۶۷ء ص ۷

۶ (۱) دارالحرب یا دارالمحاربہ (۲) دارالمعاہدہ والمساعہ (۳) دارالامن (۴) دارالشر و الفساد۔ دارالاسلام کا محاربہ دارالکفر سے ہوگا یا نہیں، اگر ہوگا تو اس کا نام دارالحرب یا دارالمحاربہ ہوگا اور اگر محاربہ نہ ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں، آپس میں ان دونوں داروں اور ان کی حکومتوں میں معاہدہ و مسالمہ نہ ہوگا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس ملک کے مسلم باشندے اور اس ملک میں داخل ہونے والے مسلمان مامون ومحفوظ رہتے ہوں گے یا مامون ومحفوظ نہ رہتے ہوں گے، اگر مامون ومحفوظ رہتے ہوں گے جیسے سرکار دو عالم ﷺ کے زمانہ میں ملک حبشہ تھا تو اس ملک کو دارالامن کہا جائے گا اور اگر اس ملک کے باشندے یا اس ملک

میں داخل ہونے والے مسلمان مامون ومحفوظ نہ رہتے ہوں تو اس ملک کو دارالشر وفساد کہا جائے گا۔ جیسے فتح مکہ سے پہلے مکہ مکرمہ (نظام الفتاویٰ: مفتی نظام الدین، اسلامک فقہ اکیڈمی؛ نئی دہلی ج:۲، ص ۱۱-۱۲، ۲۱۰)

۷ مجلّہ فقہ اسلامی، قاضی مجاہد الاسلام قاسمی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی]دوسرے فقہی سیمینار ۱۹۸۹ء میں پیش کردہ مقالات اور مباحثوں کا مجموعہ) ص ۴۸۱

۸ دارالاسلام اور دارالحرب؛ ص:۵۶

۹ مجلّہ فقہ اسلامی ص:۴۸۱،

۱۰ ایضاً

۱۱ ایضاً

۱۲ ملفوظات اشرفیہ؛ ص:۱۳۷، حسن العزیز ج:۳، ص:۱۲۷، الاضاخات، ج:۸، ص:۱۸۱، بحوالہ مجلّہ فقہ اسلامی؛ ص:۴۸۱-۴۸۳

۱۳ ایضاً ص:۴۸۲

۱۴ صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی الجہاد والمصالحۃ مع اہل الحرب وکتابۃ الشروط

۱۵ مجلّہ فقہ اسلامی، ص:۴۸۴

۱۶ ایضاً، ص:۴۴۶

۱۷ **لا خلاف بین أصحابنا فی أن دار الکفر تصیر دار الاسلام بظهور أحکام الاسلام** بدائع الصنائع، علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی، مطبع جمالیہ مصر ۱۹۱۰ء طبع اوّل ج:۷، ص:۱۳۰

۱۸ فتاویٰ رشیدیہ، مولانا رشید احمد گنگوہی، ص:۶۵۵، بحوالہ: مجلّہ فقہ اسلامی

۱۹ کتاب المبسوط، شمس الدین السرخسی، مطبعۃ السعادۃ مصر، ۱۳۲۴ھ ج:۱۰، ص:۱۱۴، نیز تفصیل کے لیے دیکھئے: بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۳۰، فتاویٰ عالم گیری، کتب خانہ رحمانیہ دیوبند ج:۲، ص:۳۰۲۔

۲۰ نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت، ص:۵۶-۵۷

۲۱ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو دارالاسلام اور دارالحرب ص: ۴۰

۲۲ کتاب المبسوط ج: ۱۰، ص: ۱۱۴، دارالاسلام اور دارالحرب، ص: ۴۵

۲۳ مولانا اسمٰعیل شہید فرماتے ہیں: ''ہندوستان کا حال اس وقت (۱۲۴۳ھ میں) یہ ہے کہ اس کا اکثر حصہ دارالحرب ہے'' صراط مستقیم، شاہ اسمٰعیل شہید (اردو ترجمہ) مکتبہ اشرفیہ، راشد کمپنی دیوبند، ص: ۱۰۷، سید احمد شہید بھی اس عہد کے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہیں، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سیرت سید احمد شہید، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مجلس نشریاتِ اسلام، اسلام آباد، ۱۹۸۷ء جلد اوّل، ص: ۴۱۱

۲۴ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت، ص: ۴۱

۲۵ ایضاً ص ۴۹

۲۶ مفتی کفایت اللہ نے شرح وبسط کے ساتھ ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا ہے، ملاحظہ کیجئے: کفایت المفتی: مرتبہ حفیظ الرحمان واصف، کتب خانہ رشیدیہ دہلی ۱۹۷۱ء ج ۱، ص ۱۹

۲۷ مولانا مودودی لکھتے ہیں: ''ہندوستان اس وقت دارالحرب تھا جب تک کہ انگریزیوں سے جنگ جاری تھی، مگر جب ہندوستانی مغلوب ہوکر خاموش ہو گئے اور ان کی حکومت کو تسلیم کرلیا تو پھر دارالکفر بن گیا (سود، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۶۸، ص ۳۱۲) ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں ''وہ ملک جہاں مسلمانوں کی حکومت نہیں ہے اور اسلامی قانون نافذ نہیں دارالکفر ہے۔ (ایضاً ص ۳۹۸)

۲۸ مولانا رحمانی لکھتے ہیں: ''دارالکفر دنیا کے اس حصۂ ملک کو کہتے ہیں جہاں غیر مسلموں یعنی کافروں کا غلبہ ہو اور اس کے قوانین واحکام ملک میں نافذ ہوتے ہوں، خواہ ان کی کوئی باضابطہ آئینی حکومت ہو یا غیر آئینی، جمہوری ہو یا شخصی اور اس قسم کے ملک کو فقہائے اسلام کی اصطلاح میں دارالحرب بھی کہتے ہیں، کیوں کہ اس قسم کے ملک میں احکام وقوانین الٰہی کی تنفیذ کے لیے حرب وجنگ بھی ہوسکتی ہے، اگر چہ کسی وقت مجبوراً یا مصلحتاً اس ملک کے حاکم کفار سے جنگ نہ ہو اور بظاہر امن وامان ہو (ہندوستان اور مسئلہ امارت، عبدالصمد رحمانی، ص: ۱۴)

۲۸ الف مولانا عبدالباری نے انگریزی عہد کے ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا ہے، بطور

دلیل نواب صدیق حسن خان بھوپالی کی عبارت نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ہندوستان عموماً ریاساتِ اسلامیہ خصوصاً امام اعظمؒ کے نزدیک دارالحرب نہیں ہے، ہندوستان کے مشاہیر فقہاء حنفیہ مثل علماء دہلی ورامپور وبھوپال کا فتوی اور مختار مذہب یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مملکتِ ہند خصوصاً اسلامی ریاستیں دارالاسلام ہیں نہ کہ دارالحرب، بعض معاصرین نے لکھا ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ ہم ان شہروں کو دارالاسلام قرار دیں، اگرچہ بظاہر سلاطین یہ شیاطین ہیں۔ (مجموعہ رسالہ ہجرت وقربانی گاؤ، ص:۳۳، بحوالہ فتاوی محمودیہ، مفتی محمد فاروق، مکتبہ محمودیہ، دیوبند، ج:۶، ص:۳۰۲)

۲۹ مولانا عبدالحئی فرماتے ہیں: ''بلاد ہند جو قبضۂ نصاریٰ میں ہے، دارالحرب نہیں ہے'' (مجموعۃ الفتاویٰ، مولانا عبدالحئی، قیوم پریس، کانپور، ج:۱، ص:۳۴۶) ایک دوسری رائے انہوں نے ہندوستان کے انگریزی عہد کے متعلق یہ دی ہے کہ یہ دارالحرب ہے۔ اسے مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے اپنی کتاب میں ڈاکٹر ہنٹر کے حوالہ سے درج کیا ہے: ''جوں جوں ہماری (انگریزوں کی) طاقت مضبوط ہوتی گئی علماء کے فتووں میں ہندوستان کا دارالحرب ہونا زیادہ نمایاں ہوتا گیا۔ مولانا عبدالحئی صاحب جو مولانا شاہ عبدالعزیز کے بعد ہوئے، صاف طور پر حکم لگاتے ہیں کہ عیسائیوں کی پوری سلطنت کلکتہ سے لے کر دہلی اور ہندوستان خاص طور سے ملحقہ ممالک (یعنی شمالی مغربی سرحدی صوبے تک) سب کی سب دارالحرب ہے، کیوں کہ کفر اور شرک ہر جگہ رواج پا چکا ہے اور ہمارے شرعی قوانین کی کوئی پروا نہیں۔ جس ملک میں ایسے حالات پیدا ہو جائیں وہ دارالحرب ہے'' (نقشِ حیات، مولانا حسین احمد مدنی، ج:۲، ص:۴، بحوالہ نفثۃ المصدور، ص:۳۹)

۳۰ مجلّہ فقہ اسلامی، ص:۴۵۱

۳۱ ترجمۂ قرآن حاشیہ سورۃ النور:۱۴۔ نفثۃ المصدور ص:۵۲ (فتاوی نذیریہ ج:۲، ص:۱۹۴، ملخصاً، بحوالہ فقہ اسلامی ص:۴۴۹)

۳۲ الاقتصاد فی مسائل الاجتہاد، ابوسعید محمد حسین لاہوری، ص:۸۱، ۱۸۷۶ء، نفثۃ المصدور، ص:۵۰

۳۳ مولانا رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں: ''ہند کے دارالحرب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، بظاہر تحقیق حال بندہ کی خوب نہیں ہوئی ہے، حسب تحقیق اپنی کہ سب نے فرمایا ہے اور اصل مسئلہ میں کسی کو اختلاف نہیں اور بندہ کو خوب تحقیق نہیں کہ ہند کی کیا کیفیت ہے؟ (فتاویٰ رشیدیہ، مولانا رشید احمد گنگوہی، مکتبہ رحیمیہ، دیوبند، ص:۴۳۰ باب الربوٰ) اسی کتاب میں ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: ''سب ہندوستان بندہ کے نزدیک دارالحرب ہے۔ ص:۴۹۳۔

۳۴ نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت ص:۳۵۔

۳۵ ایضاً ص:۴۳

۳۶ فتاویٰ رشیدیہ، ص:۴۹۳

۳۷ ملک ما اگر ہست دارالامان است و ما سکونت اندران داریم، باید کہ احکام ایں دراز از کتب مذہب تلاش کنیم، استیعاب آن ایں وقت ممکن نیست البتہ جملۂ چند از معاہدہ نبیؐ با یہود مدینہ ابتداء ہجرت از سیرت ابنِ ہشام نقل می کنم کہ نمونہ از نوعیت معاہدہ غیر مسلم در غیر دار اسلام معلوم شد (نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت، ص:۳۴، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ماہ نامہ مہاجر، ج:۲، نمبر:۱)

۳۸ و دار الحرب تصير دار الاسلام باجراء أحكام الاسلام لجمعة و عيدين و إن بقي فيها كافر أصلي و إن لم تتصل بدار الاسلام (رد المحتار محمد امین الشہیر بابن عابدین، کتاب الجہاد، فصل اُثمان الکافر، مکتبہ نعمانیہ دیوبند ج:۳، ص:۲۳۵

۳۹ دارالاسلام اور دارالحرب، ص:۲۹

۴۰ لأن الموضع الذى لايأمن فيه المسلون من جملة دار الحرب، فإن دار الإسلام إسم للموضع الذى يكون تحت يدالمسلمين و علامة ذلك أن يأمن فيه المسلون (شرح السیر الکبیر، ج:۳، ص:۸۱)

۴۱ دارالاسلام اور دارالحرب ص:۳۰

۴۲ نفثۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت، ص:۶۵

۴۳ ایضاً ص:۵۲

۴۴ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: روزنامہ الجمعیۃ ۲۷رمئی ۱۹۶۶ء ص:۴، کالم:۱، بحوالہ نفثۃ المصدور ص:۵۳

۴۵ نفثۃ المصدور ص:۵۳

۴۶ ایضاً ص:۵۴

۴۷ و ظاهره أنه لو أجريت أحكام المسلمين و أحكام أهل الشرک لا تكون دارالحرب، ردالمحتار ج:۳، ص:۲۵۳

۴۸ دارالاسلام اوردارالحرب، ص:۵۰-۵۳

۴۹ نفثۃ المصدوراور ہندوستان کی شرعی حیثیت، ص:۹۵

۵۰ ایضاً ص:۵۱

۵۱ جہاں جہاں فقہاء نے دارالمسلمین کی اصطلاح استعمال کی ہے اس سے مراد دارالاسلام ہی ہے، نہ کہ الگ سے کوئی دار، نیز فقہاء کے زمانے میں دار دو ہی تھے، دارالحرب اوردارالاسلام

۵۲ نفثۃ المصدوراور ہندوستان کی شرعی حیثیت، ص:۱۰۱

۵۳ ایضاً ص:۷۰

۵۴ اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی کی طرف سے ۱۹۸۹ء میں دہلی میں "ہندوستان میں سوداور کرنسی" کے عنوان سے ایک سیمینار ہوا تھا، اس میں متعدد علماء نے اپنے مقالات میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا ہے۔ یہ مقالات کتابی صورت میں "مجلّہ فقہ اسلامی" کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

۵۵ نظام الفتاویٰ، ج:۲، ص:۱۱، ۱۲، ۲۱۰

ترجمہ وتلخیص

فقہی مذاہب کے درمیان تلفیق

ڈاکٹر اسمٰعیل کوکصال

مترجم: ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

ہر زمان ومکان میں لوگوں کی مصالح کی رعایت، ضرورتوں کے تقاضے، اور تبدیلیوں کے مطالبات کا ساتھ دینے کے لیے اسلامی فقہی مذاہب کی آراء کے درمیان انتخاب و اختیار نے عصر حاضر میں فکر اسلامی کی ترقی کے لیے کام کرنے والوں اور فقہ اسلامی سے مأخوذ اور مستنبط قوانین وضع کرنے والوں کی راہ روشن کی ہے۔ ترقی کے اسباب و تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مصلحین نے ایک مسئلہ میں متعدد فقہی آراء میں سے صحیح یا افضل یا مناسب ترین رائے کو اختیار کیا بشرطیکہ وہ درج ذیل اصولوں یا بنیادوں کی روشنی میں موجودہ زمانہ کی عام مصلحت کے مطابق ہو جائے:

۱) حق متعدد نہیں بلکہ ایک ہے، اللہ کا دین ایک ہے جو ایک سرچشمہ یعنی کتاب و سنت اور سلف صالح کے عمل سے ماخوذ ہے۔

۲) اخلاص

۳) تنگی رفع کرنے کا اصول یا گنجائش اور آسانی فراہم کرنے کی خاصیت

۴) لوگوں کی نئی نئی ضرورتوں اور مصالح کی رعایت

۵) اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی واجب کی ہوئی چیز کے علاوہ کوئی چیز واجب نہیں ہے، نیز اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے یہ واجب نہیں کیا ہے کہ دلیل جانے بغیر اللہ کے دین پر عمل کیا جائے۔

۶) صحیح اور راجح بات یہی ہے کہ کسی متعین فقہی مذہب کی پابندی واجب نہیں ہے۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ فقہی مذاہب کے ائمہ اور مجتہدین کی تقلید میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اسی طرح دین میں سہولت یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ (البقرۃ ۱۸۵) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے فقہی مذاہب کے اقوال میں تلفیق کی ممانعت نہیں ہے، نیز بیش تر لوگوں کا خود کوئی مذہب نہیں ہوتا، ان کا مذہب تو ان کے مفتی کا مذہب ہوتا ہے، حالاں کہ ان کو اپنے عمل کے شرعی ہونے کی فکر اور حرص ہوتی ہے۔

لیکن مختلف فقہی مذاہب کی آراء میں سے انتخاب و اختیار کے رجحان کے موجودہ زمانہ میں آسان ترین مذہب کو اخذ کرنے کے لیے شرعی قواعد و ضابطے جاننا ضروری ہیں، تاکہ یہ عمل انتشارِ فکر کا باعث نہ بن جائے، یا شرعی دلیل اور قابلِ قبول ضرورت کے بغیر محض شخصی خواہش و رغبت کے نتیجہ کی صورت نہ اختیار کرلے، اس لئے آسان ترین رائے کا اختیار و انتخاب خود ایک طرح کا اجتہاد ہے [۱] اور اجتہاد کی طرح شرائط و قواعد کا یہاں بھی لحاظ رکھنا چاہئے۔

اصول فقہ کے علماء نے اس موضوع پر بہت بحث کی ہے کہ اگر ایک زمانہ کے مجتہدؒ کا دو مسئلوں میں اختلاف ہو جائے اور ہر مسئلہ میں ان کی الگ الگ رائے ہو تو کیا ان کے بعد کے مجتہد کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ مذکورہ دو مسئلوں میں سے ایک مسئلہ میں ایک گروہ کی رائے قبول کرے اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے گروہ کی؟ دوسرا موضوع علمائے اصول کے نزدیک یہ زیرِ بحث رہا ہے کہ ایک زمانہ کے مجتہدؒ کا ایک ہی مسئلہ میں اختلافِ رائے ہوا، اور ہر فریق اپنی اپنی رائے کا قائل رہا، یہاں تک کہ ان کا زمانہ ختم ہو گیا، تو کیا ان دونوں گروہوں کا ان دونوں رایوں پر ایسا اجماع مانا جائے گا کہ تیسری رائے قائم نہ کی جاسکے؟ یا یہ کہ ایک رائے پر تمام مجتہدینؒ کا اتفاق نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اجماع نہیں شمار کیا جائے گا؟

قدیم علماء اصول نے ان دونوں موضوعات پر الگ الگ بحث کی ہے، اور ان کی اتباع بیضاویؒ [۲] ابن سبکیؒ [۳] اور قرافیؒ [۴] نے کی ہے، لیکن ان کے بعد کے علماء اصول نے

ان دونوں موضوعات کو ایک موضوع مانا ہے جیسے آمدی ۵ ابن حاجب ۶ صدر الشریعہ ۷ کمال الدین بن ہمام و ملا خسرو ۸ اور عبد الشکور ۹ ان حضرات میں سے بعض نے اس کو مطلق جائز مانا ہے، لیکن بیش تر نے مطلق ناجائز سمجھا ہے ۱۰ اس لیے کہ یہ تو ساری امت کے اقوال کو صرف ان دو راویوں میں محدود کرنے پر اجماع شمار کرنا ہوا جو غلط ہے۔ ۱۱

تلفیق:

کتبِ لغت میں لَفَقَ یَلْفِقُ الثوب کا مطلب ہے کپڑے کے ایک ٹکڑے کو دوسرے پر رکھ کر سینا ۱۲ اسی سے یہ معنیٰ نکلے کہ مناسب چیزوں یا امور کو اس طرح ملائیں کہ وہ ایک چیز بن جائیں یا ایک طریقہ پر آجائیں، علمائے حدیث نے اس لفظ کو اسی معنیٰ میں استعمال کیا ہے اور تلفیق الحدیث کا علم بھی ایجاد کیا ہے، جس میں ظاہری طور پر متضاد احادیث کے درمیان عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید وغیرہ وجوہِ تاویل کے ذریعہ مطابقت پیدا کرنے اور توفیق دینے سے بحث کرتے ہیں، چناں چہ امام بخاریؒ نے احادیث الافک کی متعدد متون میں تلفیق کی ہے۔ ۱۳

اصطلاح میں تلفیق کا مطلب یہ ہے کہ کسی بات کو اس کیفیت سے اختیار کرنا جس کیفیت سے مجتہد نے نہیں کیا ہے، اس کے معنیٰ فقہی مذاہب کی تقلید کا عمل اور ایک مسئلہ میں دو یا دو سے زیادہ اقوال اخذ کرنے پر مرتب ہوتے ہیں، تاکہ ایسی مرکب حقیقت تک پہنچا جا سکے جس کو اس کے مذہب والا امام مانتا ہے، نہ وہ امام جس کی رائے کی طرف فی الوقت اس کا رجحان ہوا ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے تو ہر ایک امام اس نئی ملفق حقیقت کے باطل ہونے کو مانتا ہے، اور یہ بات اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ مقلد ایک ہی مسئلہ میں ایک ساتھ دو اقوال پر عمل کرے، یا ایک قول پر اس طرح عمل کرے کہ دوسرے قول کا اثر بھی باقی رہے ۱۴ مثلاً ایک شخص وضو میں شافعی مسلک کی تقلید میں سر کے کچھ حصے کا مسح کرے، پھر شہوت کے ارادہ کے بغیر عورت کو چھونے کے حنفی یا مالکی مسلک کے مطابق وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلہ کی تقلید کرے، ظاہر ہے کہ نماز کے لیے اس طرح کے وضو کا مذکورہ اماموں میں سے کوئی قائل نہیں ہے، اس

لیے کہ شافعی مسلک میں عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ جانے کی وجہ سے یہ نماز باطل ہوگئی، اور حنفی مسلک میں پورے سر کے مسح نہ کرنے کی وجہ سے یہ نماز جائز نہ ہوگی۔[۱۵]

رخصت:

رخصت یہ ہے کہ پیش آنے والے مسائل میں ایک شخص اپنے لیے ہر مذہب کی آسان ترین چیز کو اختیار کرے،[۱۶] اس لیے لغت میں رخصت کے معنی آسانی اور سہولت کے ہیں، جیسے مہنگائی کے برخلاف جب چیزیں سہولت اور آسانی سے ملنے لگیں تو رخص السعر کہتے ہیں[۱۷]

علمائے اصول فقہ کی اصطلاح میں رخصت اس حکم کو کہتے ہیں جو ممانعت کے کلّی اصول کے خلاف کسی شدید عذر کی وجہ سے مشروع ہوا ہو، اور ضرورت کے وقت ہی اس پر عمل محدود ہو۔[۱۸]

شرعی حکم کی تلفیق میں رخصتوں کی تلاش پر یہاں گفتگو بے محل نہ ہوگی، اس لیے رخصتوں کی تلاش و جستجو کا مطلب یہ ہے کہ پیش آنے والے مسائل میں ہر مذہب کے آسان ترین حکم کو تلاش کیا جائے، یہ اختلافی موضوع ہے، لیکن نص اور جلی قیاس کے خلاف حاکم کے حکم کے معنیٰ میں رخصتوں کی تلاش متفقہ طور پر ممنوع ہے[۱۹]

ابن امیر الحاج حنفیؒ نے کہا ہے: رخصتوں کی تلاش جیسے بھی ہو اس میں مکلّف کے لیے کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے جس شخص نے شافعی مسلک کی تقلید میں مہر کے بغیر اور مالکی مسلک کی تقلید میں کافی شہرت کے ساتھ لیکن گواہوں کے بغیر شادی کی تو اس کا نکاح صحیح ہوگا، اس لیے کہ امام مالکؒ نے شافعی مقلد کے بے مہر نکاح کو باطل نہیں کہا ہے، حالاں کہ ان کے نزدیک شوافع کا نکاح باطل ہونا چاہیے تھا، اسی طرح امام شافعیؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ مالکی مقلد کا گواہ کے بغیر نکاح باطل ہے، حالاں کہ ان کے نزدیک مالکیوں کا نکاح باطل ہونا چاہیے تھا۔ اس کے بعد ابن امیر الحاج نے یہ بھی کہا ہے کہ رخصتوں کی تلاش کے خلاف کوئی شرعی مانع نہیں ہے، غالب گمان یہ ہے کہ رخصتوں کی تلاش کے خلاف علما۔ عام لوگوں کو اس بات سے روکنا چاہتے ہیں کہ ہر شخص

ہر مذہب میں سے اپنی مرضی کے مطابق نفس کے لیے آسان ترین احکام اختیار نہ کرنے لگے، لیکن مجھے نہیں معلوم کہ اس بات میں کیا مانع ہے؟ میں نے تو شرع میں اس کی مذمت نہیں دیکھی، اور رسول اللہ ﷺ لوگوں کے لیے وہ چیز پسند کرتے تھے جو ان پر ہلکی ہو، شاق نہ ہو۔[۲۰]

امام غزالیؒ کا قول ہے: ''عامی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلہ میں اپنے نزدیک بہترین حکم کا انتخاب کر کے توسع کی راہ اپنائے، بلکہ متعارض دلیلوں کی طرح ان کے نزدیک اس ترجیح کا حق مفتی کو ہے، اس کو ترجیح دینے میں ظن غالب کی اتباع کرنی چاہئے، رخصت کی تلاش میں صرف تخفیف کو ملحوظ نہیں رکھنا چاہئے۔''[۲۱]

امام شافعیؒ کا کہنا ہے: رخصتوں کی تلاش و انتخاب خواہش کے تابع نہیں ہے، اس لئے شریعت نے رغبت و خواہش کی اتباع سے منع کیا ہے، لہذا مقلد کے لیے بھی قوی ترین دلیل کے ذریعہ ترجیح واجب ہے۔[۲۲]

مالکیہ اور حنابلہ کے صحیح مذہب کے مطابق فقہی مسالک میں رخصتوں کی تلاش منع ہے،[۲۳] اس لئے کہ یہ نفس کی خواہشات کی طرف جھکنے کا رجحان ہے، جس سے شریعت نے منع کیا ہے: فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوہ اِلَی اللّٰہ وَ الرَّسُولِ (النساء :۵۹) (جس چیز میں تمھارا نزاع نہ ہو تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو) اس لیے متنازع فیہ باتوں کو خواہشات نفس کی طرف نہیں بلکہ شریعت کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔

ابن عبدالبرؒ سے یہ اجماع منقول ہے کہ عامی کے لیے رخصت کی تلاش جائز نہیں ہے، نیز اختلافی بات میں احتیاط کی روش یہ ہے کہ زیادہ قوی اور شدید حکم کی پابندی کی جائے، اس لیے کہ قوی ترین دلیل پر عمل حدیث دع ما یریبک الی ما لا یریبک[۲۴] (مشتبہ چیز کو غیر مشتبہ چیز کے لیے چھوڑ دو) کے موافق ہے۔

قرافی مالکیؒ، امام شافعیؒ کے بیشتر اصحاب، اور احناف کے نزدیک رخصتوں کا جواز ہے[۲۵] اس لیے کہ اگر ممکن ہو تو انسان کو زیادہ ہلکے آسان حکم پر چلنا چاہئے، آپ کے بارے میں وارد ہے: ما خُیّر بین أمرین الا اختار الیسر ھما مالم یکن

اثمانیز آپ نے فرمایا ہے: ان هذا الدين يسر و لن يشادّ الدين أحدالاّغلبه [۲۷]
(یہ دین آسان ہے جو بھی اس سے مزاحمت کرے گا اس پر وہ غالب آجائے گا)

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ رخصت اختیار کرنے کا اصول پسندیدہ بات ہے، اللہ کا دین آسان ہے وَمَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ من حَرَجٍ الحج: ۷۸ (اللہ تعالی نے دین میں تمہارے لئے تنگی نہیں فرمائی ہے) لیکن اس میں کچھ قاعدوں اور ضابطوں کا لحاظ واجب ہے، اس لیے کہ آسان ترین حکم اختیار کرنے کے اصول میں درج ذیل مفاسد پیدا ہو سکتے ہیں [۲۸]:

۱) کسی عزیز یا دوست کو فائدہ پہنچانے کے لیے رخصتوں کی تلاش، خواہشاتِ نفس کی تابع داری فتویٰ میں غلطی کا سبب ہو سکتی ہے۔

۲) یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ کسی مسئلہ میں اختلاف اس کے جواز یا مباح ہونے کی دلیل ہے، یہاں تک کہ کسی امر میں علماء کے اختلاف ہی کو لوگوں نے اس کے جواز کی دلیل سمجھنا شروع کر دیا ہے۔

۳) اصولی بات کے بجائے مسلکی اقوال کو رغبت وخواہش کی بنیاد پر اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۴) اختلافی اقوال میں سب سے ہلکے قول کو اختیار کرنے کے اصول سے احکام شریعت سے نجات یا منجملہ دست برداری حاصل کی جا سکتی ہے۔

اس لیے جائز تلفیق صرف اس میدان میں محدود رہنی چاہئے جہاں اللہ کے نازل کردہ احکام سے اعراض لازم نہ آتا ہو یا جہاں حق کی ترجیح واضح نہ ہو [۲۹]

آسان ترین مسلک کو اختیار کرنے کے شرعی ضابطے:

علماء اصول اور فقہ کی کتابوں میں اس موضوع پر مجھے علیحدہ مستقل بحث نہیں ملی، لیکن انہوں نے تلفیق، رخصتوں کی تلاش اور تقلید کے موضوعات پر جو عام باتیں لکھی ہیں ان سے آسان ترین مسلک اختیار کرنے کے شرعی ضابطے وضع کیے جا سکتے ہیں جو یہ ہیں:

۱) آسان ترین قول کو اختیار کرنا صرف شرعی اجتہادی ظنّی فرعی مسائل میں محدود ہونا چاہئے، یعنی وہ علمی مسائل جن کے احکام ظن اغلب سے ثابت ہوئے ہوں جیسے عبادات،

معاملات، عائلی قوانین اور جرائم کے ایسے احکام جن کے بارے میں قطعی نص یا اجماع یا جلی قیاس موجود نہ ہو، یہی تقلید اور تلفیق کا میدان ہے، ان کے علاوہ آسان ترین قول کو اختیار کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے عقائد، اصولِ ایمان اور اخلاق کے مسائل، یعنی اللہ تعالیٰ کی معرفت، اللہ کے وجود اور اس کی توحید، دلائل نبوت اور دین کا ہر وہ علم جس کا جاننا دینی ضرورت کے طور پر واجب ہے۔

۲) آسان ترین قول اخذ کرنے کی وجہ سے شرع کے قطعی مصادر جیسے کتاب، سنت، اجماع یا ان کے عام اصول وقواعد سے ٹکراؤ نہ ہو [۳۰]

۳) آسان ترین قول اخذ کرنے کی وجہ سے ممنوع تلفیق کا ارتکاب نہ ہو جس کی تین قسمیں ہیں:

الف) قصداً رخصتوں کی تلاش، یعنی ضرورت اور عذر کے بغیر آسان ترین قول اختیار کرنا۔

ب) وہ تلفیق جس سے قاضی کے حکم کی خلاف ورزی لازم آئے۔

ج) وہ تلفیق جس سے ایسے عمل سے رجوع لازم آئے جس پر تقلید کے طور پر عمل کیا جاتا ہے، یا ایسے متفق علیہ لازم امور سے رجوع لازم آئے جس کی اس نے ذمہ داری اٹھائی ہے، ایسے موقع پر اگر شرعی تکالیف سے چھوٹ یا قرض اور نکاح جیسے معاملات کے ساتھ کھلواڑ، یا انسانوں کو نقصان رسانی، یا زمین میں بگاڑ، یا معاشرتی مفاد کو نقصان پہنچانا لازم آئے تو آسان ترین قول کو اختیار نہیں کیا جائے گا۔

۴) آسان ترین قول کو اخذ کرنے کی واقعی ضرورت ہو، تاکہ دین کو کھیل، یا نفس کی خواہشات ورغبات کا پاس دار اور خود غرضانہ مقاصد کے مطابق نہ بنالیا جائے، اس لیے کہ شریعت نے خواہشات کی پیروی کی سخت ممانعت کی ہے، لہٰذا راجح دلیل اور معتبر مصلحت کا اعتبار اور لحاظ واجب ہے۔

۵) آسان ترین قول کو اختیار کرنے کا معاملہ ترجیح کے اصول سے مقید ہونا چاہئے، یعنی پہلا عام مقصد دلیل کے مطابق قوی ترین یا راجح ترین رائے پر عمل ہو، اس لیے کہ

آسان ترین قول کو اخذ کرنا بھی ایک قسم کا اجتہاد ہے اور مجتہد ایسی راجح دلیل کی اتباع کا پابند ہے جو اس کو اس کے ظن غالب کے مطابق صحیح رائے تک پہنچائے۔ لہٰذا علمائے اصول نے مفتی یا مجتہد پر دلیل کے مطابق قول کی اتباع واجب قرار دی ہے، اس لیے وہ مختلف مسالک فقہ میں سے ضعیف ترین نہیں بلکہ قوی ترین مسلک کو اختیار کرے۔ صحابہ کرام کا اپنے اجتہادات میں دو گمانوں میں سے ضعیف ترین پر نہیں بلکہ راجح ترین پر عمل کے وجوب کا اجماع تھا، عقل بھی تمام امور میں راجح عمل ہی کو ضروری سمجھتی ہے اور شرع اصلاً عقل کے ساتھ اتفاق رکھتی ہے، قرافیؒ نے کہا ہے کہ: اگر حاکم مجتہد ہو اور اس کے نزدیک اس کے فقہی مسلک کی مشہور رائے راجح نہ ہو تو اس کو غیر راجح رائے کے مطابق حکم دینا جائز نہیں، نیز انہوں نے یہ بھی لکھا ہے: مرجوح رائے کے مطابق حکم یا فتوی دینا اجماع کے خلاف ہے، یہ ضابطہ دو شقوں پر مشتمل ہے:

الف) مسئلہ اجتہادی ہو اور اس میں کوئی راجح دلیل نہ ہو،

ب) اس کی کوئی ضرورت، مصلحت یا عذر ہو (تب تلفیق ہو سکتی ہے)[۳۱]

لوگوں کی مشکلات حل کرنے کے لیے ہمارے اسلاف کا چھوڑا ہوا عظیم فقہی سرمایہ چار معروف فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) ہی میں محدود نہیں ہے، وہ ان تمام مذاہب پر مشتمل ہے جو محفوظ نہ رہ سکے، جیسے لیث بن سعد[۳۲] اوزاعی[۳۳] ابن جریر طبری[۳۴] داؤد ظاہریؒ[۳۵] اور سفیان ثوریؒ[۳۶] کے مسالک، نیز صحابہ و تابعین اور تبع تابعین[۳۷] کی آراء و اقوال کو بھی شامل ہے، ان میں ہمیں اپنی موجودہ نشاۃ ثانیہ کے لیے بہت مفید چیزیں مل سکتی ہیں، یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ ہم غیر شرعی احکام کسی مغربی یا مشرقی ماخذ سے حاصل کریں۔ اللہ کا دین آسان ہے، مشکل نہیں ہے، اس میں کوئی تنگی نہیں ہے اور مصلحتوں و ضرورتوں کا حصول شرعی طور پر مطلوب ہے، اس لیے قانون وضع کرنے والے کے لیے نہ تو اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ تمام مذکورہ بالا آراء و اقوال اور اجتہادی مذاہب میں سے کسی ایک کو اخذ و اختیار کرے اور نہ اللہ کے بتائے ہوئے اجتہاد کے مطابق رائے دینے میں اس پر کوئی گناہ ہے[۳۸]، چناں چہ عز بن

عبدالسلامؒ نے کہا ہے: مقلد کے نزدیک مذہب کے ثبوت اور اس کی صحت کے غلبۂ ظن کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی فقہی مذہب میں جب کوئی حکم ثابت ہوجائے تو اس کے لیے اس کی تقلید جائز ہے، خواہ وہ مذہب معروف چار فقہی مذاہب کے علاوہ ہو، اسی لئے اس بات پر اجماع ہے کہ نومسلم جس عالم کی چاہے تقلید کرے، اور صحابہ کا یہ اجماع رہا ہے کہ جس شخص نے حضرات ابوبکرؓ اور عمرؓ سے فتویٰ لے کر ان کی تقلید کی اس کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ ابوہریرہؓ اور معاذ بن جبلؓ وغیرہ سے فتویٰ لے اور ان کے قول پر کسی نکیر کے بغیر عمل کرے ۳۹ اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ لوگوں کو ائمہ اربعہ کا پابند کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، ان کے علاوہ کسی اور امام کی تقلید بھی جائز ہے ۴۰ سابق بحث سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تلفیق تقلید پر ہی مرتب ہوتی ہے۔ لہذا یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ تقلید کیا ہے؟

تقلید:

کسی انسان کے قول کی صحت کی دلیل جانے بغیر اس کی اتباع تقلید ہے، خواہ خود تقلید کے صحیح ہونے کی دلیل سے اچھی طرح واقفیت ہو، پھر اس عمل کو تقلید یا اتباع کہنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لیے کہ دونوں کے ایک ہی معنیٰ ہیں۔ ان دونوں الفاظ میں لغت کے اعتبار سے کوئی فرق بھی ثابت نہیں ہے۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کی بدترین قسم کو اتباع سے تعبیر فرمایا ہے: اِذْ تَبَرَّاَ الَّذِیْنَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوا وَ رَاَوُا الْعَذَابَ وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْاَسْبَابُ وَ قَالَ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوا لَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّاَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا البقرۃ: ۶۶-۶۷ (جب متبوعین نے تبعین سے براءت کرلی اور عذاب دیکھ لیا اور سارے اسباب منقطع ہوگئے تو تبعین نے کہا کہ اگر ہم کو دوبارہ موقع ملے تو ہم بھی ان سے ایسے ہی براءت کرلیں جیسا کہ انہوں نے ہم سے براءت کی)

بلاشبہ یہاںؒ اندھی تقلید سے مراد ہے جو کفار نے اختیار کر رکھی تھی جس کا کوئی جواز نہیں ہے ۴۱

تقلید کی مشروعیت اور غیر مجتہد کے لیے اس کے وجوب کے دلائل:

۱) کتاب وسنت کی اتباع معصوم کی اتباع ہے اور ائمہ کی اتباع غیر معصوم کی۔ دنیا میں ہر عاقل یہ بات جانتا ہے کہ اگر تمام لوگ معصوم کی اتباع کی کیفیت اور اس کے کلام کے مقصد کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے تو مقلدین اور مجتہدین میں تقسیم نہ ہوتی اور نہ اللہ تعالیٰ مقلدین سے فرماتا: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ النحل:۴۳ (اہل ذکر (علماء) سے پوچھو اگر تم نہیں جانتے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہلِ ذکر کی اتباع کا حکم دیا ہے، حالاں کہ وہ غیر معصوم ہیں اور کتاب وسنت کے الفاظ کی طرف رجوع کا حکم نہیں دیا حالانکہ وہ دونوں معصوم ہیں۔ علماء کا اتفاق ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے لیے اہل علم کی تقلید کے حکم کی حیثیت رکھتی ہے جو حکم جانتے ہیں نہ اس کی دلیل، اور علمائے اصول نے اسی آیت کو عام آدمی کے لیے مجتہد عالم کی اولین سند بنایا ہے [۴۲]

اس مطلب کی حامل ایک دوسری آیت ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (التوبۃ:۱۲۲)

سب مؤمنوں کو جہاد کے لیے نکلنا ضروری نہیں، دین میں تفقہ کے لیے ہر جماعت کے کچھ لوگ کیوں نہیں نکلتے، تاکہ جب ان کی جماعت والے جہاد سے واپس آئیں تو یہ ان کو دینی تعلیمات سے آگاہ کریں اور وہ ہشیار ہوں

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کے جہاد میں نکل جانے کی ممانعت فرمائی اور ایک گروہ کو اللہ کے دین کی سمجھ حاصل کرنے کا حکم دیا تاکہ جب مجاہدین واپس آئیں تو اللہ کے احکام کے بیان اور حلال حرام کے فتوی دینے کے لیے ایک جماعت تیار پائیں [۴۳]

۲) صحابہ کرام کے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ علم میں ایک دوسرے سے کم وبیش تھے، سب کے سب مفتی تھے نہ ان سب سے دین حاصل کیا جاتا تھا، بلکہ ان میں مفتی و مجتہد دیگر لوگوں کے مقابلے میں اقلیت اور مقلد فتوی پوچھنے والے غالب

اکثریت تھے ، اور مفتی صحابہ فتوی پوچھنے والوں کو حکم کے ساتھ دلیل بیان کرنے کی پابندی نہیں کرتے تھے، نیز رسول اللہ ﷺ فقیہ صحابی کو ایسی جگہ بھیجتے تھے جہاں کے باشندے اسلام کے عقیدہ و ارکان کے علاوہ کچھ نہ جانتے تھے ، تو وہ لوگ عبادات و معاملات اور حلال و حرام کے معاملات میں اس صحابی کے تمام فتووں کی اتباع کرتے تھے، کبھی ایسے امور بھی پیش آجاتے تھے جن میں صحابی کے پاس کتاب وسنت سے کوئی دلیل نہ ہوتی تھی تو وہ صحابی اس معاملہ میں اجتہاد فرماتے اور کچھ جو اللہ تعالیٰ کی رہنمائی سے ان کی سمجھ میں آتا اس کے مطابق فتویٰ دیتے اور لوگ ان کی تقلید کرتے ۴۴ صحابہ کے عہد میں ایسے مفتی حضرات کی تعداد بھی محدود تھی جو فقہ ، روایت اور استنباط کے ملکہ کے لیے معروف ہوئے ۔ان میں مشہور ترین اہل افتاء میں خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن مسعودؓ، ابو موسی اشعریؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور زید بن ثابتؓ تھے، ان بزرگ حضرات کے مذہب اور فتوی کے مقلدین کی تعداد بے شمار تھی۔

تابعین کے زمانہ میں اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمان اس عہد میں بھی صحابہ کرام کے طریقہ پر چلے مگر اجتہادی عوامل کی وجہ سے اجتہاد دو بنیادی مسالک کی شکل میں سامنے آیا: اہل رائے کا مسلک اور اہل حدیث کا مسلک عراق میں اہل رائے مذہب کے بزرگ علماء میں علقمہ بن قیسؒ، مسروق بن اجدعؒ، ابراہیم بن یزیدؒ اور سعید بن جبیرؒ تھے۔عراق اور اس کے آس پاس تمام لوگ کسی نکیر کے بغیر اس مذہب کی تقلید کرتے تھے۔حجاز میں اہلِ حدیث مذہب کے بزرگ علماء میں سعید بن مسیبؒ، عروۃ بن زبیرؒ، سالم بن عبداللہ بن عمرؒ، سلیمان بن یسارؒ اور نافع مولی عبداللہ بن عمرؒ تھے۔حجاز اور اس کے اردگرد کے عام لوگ کسی نکیر کے بغیر اس مذہب کی تقلید کرتے تھے۔ان دونوں مذاہبوں کے بزرگ علماء کے درمیان کبھی کبھی سخت بحثیں اور نزاعات بھی ہوجایا کرتے تھے۔لیکن ان سے کم علم وفقہ رکھنے والے افراد اور عوام کو ان نزاعات سے کوئی مطلب نہ ہوتا تھا۔وہ کسی نکیر کے بغیر جس مجتہد عالم کے قریب ہوتے یا جس کی چاہتے تقلید کرتے ، اور معذور جاہل پر مجتہدین کے بحث ومباحثہ کا کوئی اثر نہ پڑتا ۴۵

۳) عقلی دلیل: جس شخص میں اجتہاد کی اہلیت نہ ہو اس کو جب کوئی دینی مسئلہ پیش آئے تو درج ذیل صورتیں اختیار کرسکتا ہے:

۱) وہ کسی چیز کی پابندی قبول نہ کرے۔ یہ طریقہ اجماع کے خلاف ہے۔

۲) وہ حکم ثابت کرنے والی دلیل پر غور کرکے کسی چیز کا پابند ہو، لیکن یہ بات ناممکن ہے۔ اس لیے کہ اس طرح ہر شخص دلائل پر غور کرنے کا پابند ہوجائے گا یہ صورت اختیار کی جائے تو تمام کاروبار حیات معطل ہوجائیں گے جو شرع کا مقصود نہیں ہے۔

۳) لہٰذا اب تقلید ہی بچی جس کے ذریعہ عبادت گذاری ممکن ہے۔

کتاب وسنت اور عقل سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عامی اور وہ عالم جو اجتہاد و استنباط کے مقام تک نہ پہنچا ہو اس کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ وہ دلیل و برہان پر نظر رکھنے والے کسی مجتہد کی تقلید کرے، اس لیے کہ علماء نے کہا ہے کہ ایک عامی کے لیے مجتہد کے فتوے کی وہی حیثیت ہے جو مجتہد کے لیے کتاب وسنت کی دلیل کی ہے، اس لیے کہ قرآن کریم نے جس طرح ایک عالم کو کتاب وسنت کے دلائل و براہین کا پابند کیا ہے اسی طرح ایک جاہل کو عالم کے اجتہاد اور فتوے کا پابند کیا ہے۔ اسی لیے امام شاطبیؒ نے لکھا ہے: ''عوام کے لیے مجتہدین کے فتاوی کی وہی حیثیت ہے جو مجتہدین کے لیے شرعی دلائل کی ہے۔'' [۴۶]

کیا اصولی طور پر متعین مذہب کی پابندی مطلوب ہے؟

جاہل پر تقلید واجب ہے اور یہ مطلق حکم ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے واضح ہے: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل:۴۳) اس لیے جب جاہل نے اہل ذکر (مستند علماء) سے مسئلہ معلوم کرکے ان کی تقلید کرلی تو اس نے اپنے لیے حکم الٰہی کی تعمیل کرلی، اب اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس نے متعین امام کی پابندی کی یا نہیں، یا اس نے متعین امام کی پابندی اس سے قربت یا اس کے مذہب پر آسانی سے مطلع ہونے یا اس کے مذہب سے زیادہ اطمینان کی وجہ سے کی۔ اس کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصلی دلائل، جن کو وہ نہ سمجھ سکتا ہو، ان میں سے ہر ایک میں اس پر

مجتہد کی اتباع واجب ہے۔اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ کسی پابندی کا اس کو مکلّف نہیں کیا ہے، نہ مجتہدین کو بدلنے کا اور نہ کسی ایک کو ہمیشہ پکڑے رہنے کا۔علماء کے نزدیک یہ متفقہ حکم ہے۔اس کی دلیلیں یہ ہیں:

۱) اتباع وتقلید کا حکم واجب ہے اور ایک امام کو پکڑے رہنا یا اماموں کو بدلتے رہنا اصل واجب حکم پر اضافہ ہے۔اس کے وجوب کی کوئی دلیل الگ سے ہونی چاہئے جو موجود نہیں ہے، اس لیے کہ دلیل تو صرف اس بات کی ہے کہ جو شخص خود دلائل کو جانچ پرکھ کر احکام استنباط نہ کر سکے وہ کسی ایسے امام کی اتباع کرے جس میں اجتہاد کی قدرت موجود ہو، اب اس دلیل پر جو زیادتی بھی کی جائے گی وہ ایجادِ بندہ اور بدعت ہوگی جس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

ایک امام سے دوسرے امام کی طرف منتقلی کے صحیح ہونے کے لیے جمہور علماء اصول اور فقہا کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس منتقلی میں خواہش نفس کا دخل ہو اور شرعی واجبات وتکالیف سے چھٹکارا حاصل کرنے کا جذبہ نہ ہو، نیز ایک عبادت میں ایک مجتہد سے زیادہ کی تقلید نہ کرے۔

۲) صحابہ وتابعین کا زمانہ گذر گیا، اس کے بعد فقہی مذاہب کے اماموں اور ان کے علماء کا زمانہ آگیا۔اس پوری صورت حال میں یہ نہیں سنا گیا کہ کسی امام نے ائمہ اور مفتیوں کے مقلدین کو ایک متعین امام یا مفتی کی تقلید کا پابند بنایا ہو، نہ کسی امام نے لوگوں کو یہ حکم دیا کہ سب ائمہ سے علم حاصل کرتے رہیں، مگر ایک متعینہ مدت کے لیے اس میں سے صرف ایک امام کی تقلید کریں، بلکہ اس کے برعکس یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلیفۂ وقت اس امام کے نام کا اعلان ضرور کرتا تھا جس کے سپرد اس نے فتوے کی خدمت کی ہے، اور لوگوں کو متوجہ کرتا تھا کہ اپنے مسائل اس سے پوچھیں اور دینی امور میں اس کی اتباع کریں، نیز اس کے علاوہ لوگوں کو فتویٰ دینے سے اس لیے منع کر دیتا تھا کہ مختلف فتاویٰ کے سبب لوگ حیران وپریشان نہ ہوں۔[۴۷]

فاضل کی موجودگی میں مفضول کی تقلید:

فاضل کی موجودگی میں مفضول کی تقلید سے متعلق دو آراء ہیں:

۱) علم، تقویٰ اور دین کے اعتبار سے افضل سے استفتا واجب ہے، اور راجح ترین شخص کی تلاش بھی سائل پر واجب ہے، اس کے بعد اس کی اتباع کرے۔ تلاش وجستجو کے بجائے عالم کی شہرت بھی کافی ہوسکتی ہے، امام غزالی نے کہا ہے: میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ سائل کو افضل کی اتباع کا پابند ہونا چاہئے۔ لہٰذا جس کا یہ خیال ہو کہ امام شافعیؒ زیادہ بڑے عالم ہیں اور ان کے مذہب میں صحت کا غلبہ ہے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان کے خلاف مذہب کو اپنی خواہش سے اختیار کرے۔[۴۸] اس رائے کے قائل حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عام لوگوں کے لیے مجتہدین کے اقوال کی حیثیت دلیلوں کی ہے، اور مجتہد کے لیے ان کی حیثیت متعارض دلائل کی، ان کے لیے ترجیح واجب ہے اور ترجیح دینے کی صلاحیت علم وفضل کے بغیر ممکن نہیں، اس لیے کہ زیادہ جاننے والا زیادہ قوی ہوگا، اور زیادہ جاننے والے کی معرفت یا تو جانچ پرکھ اور تجربہ سے ہوسکتی ہے یا اس کی شہرت سے اور لوگوں سے سن کر اور رجوع عام دیکھ کر۔[۴۹]

۲) سائل کو اختیار ہے، جس عالم سے چاہے مسئلہ پوچھے، خواہ علماء آپس میں ہم رتبہ یا ایک دوسرے سے بڑھ کر ہوں، یعنی علم میں فاضل کی موجودگی میں مفضول کی تقلید جائز ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ النحل: ۴۳ (علماء سے پوچھو اگر تم نہیں جانتے ہو) عام ہے، نیز صحابہ کا اجماع ہے، اس لیے کہ صحابہ میں فاضل اور مفضول مجتہدین تھے، اور ان میں عوام تھے، مگر کسی صحابی سے عوام کو مجتہد صحابہ کے درمیان ترجیح دینے کی تکلیف دینا منقول نہیں ہے، اگر اختیار ناجائز ہوتا تو تمام صحابہ عدم انکار پر متفق نہ ہوتے۔ آمدیؒ نے اسی اجماع کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے:[۵۰] صحابہ میں فاضل اور مفضول مجتہد تھے، دیگر لوگوں کے مقابلہ میں خلفائے اربعہ اجتہاد کے طریقہ کو زیادہ جانتے تھے، اسی لیے حضور ﷺ نے فرمایا: علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین من بعدی، عضّوا علیها بالنواجذ[۵۱] (تم پر میری

سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت واجب ہے اس کو دانتوں سے پکڑے رہو) نیز آپؐ نے فرمایا: **اقضا کم علی وافر ضکم زید ، وأعر فکم بالحلال والحرام معاذ بن جبل** ۵۲ (قضا کے لحاظ سے علیؓ، علم فرائض کے لحاظ سے زیدؓ اور حلال اور حرام کی معرفت کے لحاظ سے معاذ بن جبلؓ سب سے زیادہ جاننے والے ہیں) نیز صحابہ میں عوام بھی تھے، جن پر صرف مجتہدین کی اتباع اور ان کے اقوال کو اختیار کرنا واجب تھا، صحابہ کرام اور سلف میں کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ سربرآوردہ مجتہد صحابہ کے درمیان عوام کو ترجیح کی تکلیف دی گئی، نہ ان میں سے کسی نے فاضل کی موجودگی میں مفضول کی اتباع اور اس سے استفتاء پر کوئی نکیر کی، اگر یہ ناجائز ہوتا تو صحابہ کا اس کے عدم انکار اور عدم ممانعت پر اتفاق نہ ہوتا اس سے یہی واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع سے جس عالم سے چاہے مستفتی کے سوال کرنے اور مختلف اقوال میں جس کو چاہے اختیار کرنے کا جواز راجح ترین ہے۔ اس لیے کہ مطلقاً افضل سے استفتاء کے حکم سے تقلید کا دروازہ بند ہوجاتا ہے۔ ہاں! اگر ہم اس کو ''ممکن حد تک شہر کے مجتہدین میں افضل'' سے مقید کردیں تو اگرچہ سائل پر افضل کی تلاش لازم آئے گی، لیکن عام طور پر افضل عالم ہر شہر میں معروف ومشہور ہوتا ہے۔ ۵۳

آسان ترین اقوال میں سے قوانین اختیار کرنا:

ولی امر یا حاکم کے لیے متعدد شرعی مذاہب میں سے آسان ترین اقوال کو اختیار کرنے میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ممنوع تلفیق کی قسم نہیں ہے، اس لیے کہ مختلف مذاہب میں سے اختیار کردہ احکام بدلنے والے امور کے کلّی احکام ہوتے ہیں جن کے درمیان کوئی رابطہ نہیں ہوتا۔ اگر عملی تطبیق کے دوران ان میں تلفیق ہوگئی تو وہ غیر مقصود ہوگی، جس میں کوئی حرج نہیں، جیسے بغیر ولی کے صحت نکاح۔

دلیل کے اعتبار سے ممانعت کے مقابلہ میں تلفیق کا جواز فی الجملہ زیادہ قوی ہے۔ مزید بات یہ کہ اس سے افراد اور جماعتوں کی مصالح پوری ہوتی ہیں۔ اگر ہم تلفیق کو ہر صورت کو ناجائز فرض کریں تو حاکم کا کسی رائے کو اختیار کرکے قانوناً نافذ کرنا

علماء کے بقول حکم کو تقویت بخش دے گا، خواہ وہ ضعیف قول ہی کیوں نہ ہو، بلکہ اگر وہ یقینی شرعی معصیت کا حکم نہ ہو تو اس کی اطاعت بھی واجب ہوگی۔

بیسویں صدی کی ابتدا سے قانون سازی کے میدان میں مختلف فقہی مذاہب میں اختیار و انتخاب شروع ہو چکا ہے، جب کہ عثمانی حکومت نے صنعتی تجارتی معاملات کی ضرورت میں اضافہ، داخلی و خارجی تجارت کے طور وطریقوں میں تبدیلی، حقوق کی نئی قسموں (جیسے مؤلفین و موجدین کے ادبی حقوق) کے ظہور، درآمد کئے ہوئے سازوسامان کی انشورنس کے عقود کی ضرورت اور بڑے کارخانوں کے ساتھ صنعت سازی کے عقود کے میدان میں وسعت کی وجہ سے معاملات تجارت وصنعت اور ان کی شرائط میں آزادی اور معقود علیہ سامان کے مکان کی قابلیت و صلاحیت میں توسیع کی ضرورت محسوس کی اور اصول المحاکمات قانون سنہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء کی دفعہ ۶۴ کو ایک ایسی دوسری دفعہ سے بدلا جس کے اصول ابن شبرمہ اور حنبلی مسلک کے علاوہ دوسرے ایسے مسلکوں سے اخذ کیے گئے تھے جن میں شرائطِ معاملات کی آزادی کے دائرہ میں وسعت اور سلطان قانونی کے اصول سے قربت ہے، یعنی یہ کہ ''عقد معاملہ کرنے والوں کی شریعت'' ہے اور نئی دفعہ میں درج ذیل تین اصولوں کو جائز کر دیا:

۱) تعاقد کے لیے مکان کی قابلیت وصلاحیت میں توسیع، تاکہ عرف میں جاری موجودہ اور مابعد کی تمام چیزیں شامل ہو جائیں۔

۲) ہر ایسے معاہدہ اور شرط کا جواز جو عدم نظام اور خاص قوانین و آداب اور جائدادوں، عائلی حالات اور اوقاف کے قوانین کے خلاف نہ ہو۔

۳) بنیادی باتوں پر اتفاق کے فوراً بعد عقد کو مکمل شمار کیا جائے، خواہ فرعی امور ذکر نہ کیے گئے ہوں۔ اس طرح عقد کی تشکیل میں جہالت غیر مضر ہوگئی، اور عقد بازار کے بھاؤ یا جس بھاؤ پر کسی دن ٹھہرا ہو، اس کے مطابق ہو جائے گا۔

اس کے علاوہ عثمانی حکومت نے سنہ ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء میں آج تک معمول بہ عائلی حقوق کی قرارداد جاری کی جس میں حنفی مسلک کے علاوہ تینوں مذاہب کے کئی

احکام اور حنفی مسلک کے بعض ضعیف اقوال اختیار کیے گئے۔

ملفق قوانین کی نمایاں ترین مثال ''محروم لڑکے کی اولاد'' کے مسئلہ کے حل کے لیے مصری عائلی قانون سنہ ۱۹۴۶ء کی دفعات ۷۶-۷۹ میں واجب وصیت کا قانون نمبر ۷۱ ہے۔ یہ متعدد فقہی آراء سے ماخوذ ہے، جیسے ابن حزم ظاہریؒ، بعض تابعی فقہاء کے اقوال اور امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کی ایک روایت، لیکن اس کو کسی متعین فقہی رائے کی طرف منسوب نہیں کیا گیا ہے[۵۴]۔

خاتمہ و حاصل کلام:

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تلفیق کے موضوع پر یہ انتشار تقلید اور اسلامی حکومت کی کمزوری کے زمانہ یعنی ساتویں صدی ہجری میں فقہا کے درمیان یہ خیال عام ہونے کا نتیجہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا، اور بعض فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ملفّق حکم بالاجماع باطل ہے! سوال یہ ہے کہ یہ کیسا اجماع ہے جس نے مسلکی فقہ کو ایسی دینی پابندی کی شکل دے دی جس کی مخالفت جائز نہیں؟ نیز یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ملفق حکم کے بارے میں اجماع کا دعوی ہی صحیح نہیں ہے۔

ہماری بحث کا حاصل یہ ہے کہ وہ عامی جس کو اجتہاد کے قابل بنانے والے علوم کی معرفت نہیں ہے، اس پر یہی لازم ہے کہ وہ ہر مسئلہ میں اپنے مفتی کے فتوے پر عمل کرے، اس لیے کہ کسی فقہی مسلک کو اپنا مذہب بنانے کے لیے خود ایک قسم کے غور وفکر کی قوت اور استدلالی صلاحیت مطلوب ہے جو ایک عامی آدمی میں نہیں ہے کہ وہ رخصتوں کی تلاش کو سمجھ سکے، لیکن جس کو فقہ کی سمجھ، غور وفکر کی قوت، استدلالی صلاحیت، ترجیح پر قدرت اور مسائل فقہ کی فہم ہو وہ فقہی مذاہب میں رخصتوں کی تلاش کر سکتا ہے۔

رخصتوں کی تلاش سے بعض افراد کے سامنے سہل انگاری اور شرعی تکالیف سے فرار کا دروازہ کھل سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ لوگ خصوصاً عبادات کے معاملے میں اکثر اپنے اوپر سختی کرتے ہیں، غالباً دینی احساس بیش تر لوگوں کو مشروع رخصتوں کے استعمال سے روکتا ہے، حالاں کہ ان رخصتوں کے بارے

میں بعض فقہا کا خیال ہے کہ نبی ﷺ کے قول: ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته ۵۵ (اللہ تعالیٰ رخصتوں کا استعمال اسی طرح پسند کرتا ہے جس طرح معصیتوں کے ارتکاب کو ناپسند کرتا ہے) کی اتباع میں ان کا استعمال مطلوب ہے۔

لیکن جماعت کے لیے فقہ اسلامی سے ماخوذ قوانین بناتے وقت جملہ فقہی مذاہب اور مجتہدین کی آراء سے عصر و ماحول کے مناسب احکام کے اختیار کی سہولت کے لیے اگر رخصتوں کی تلاش کی اباحت کو ملحوظ رکھا جائے تو مجموعی طور پر یہ فقہ اسلامی کی نمائندگی ہوگی۔ یہ جماعت کی مصلحت اور فقہ اسلامی سے استفادہ کو دیکھتے ہوئے اس بات سے بہتر ہوگا کہ ہم لوگوں کو ایک متعین مذہب کے احکام کا پابند کر کے یا کچھ احکام ایک مذہب کے اور دیگر احکام دوسرے مذہب کے لازم کر کے تنگی کریں، جو ہوسکتا ہے کہ ہمارے عہد اور ماحول سے میل نہ کھاتے ہوں، جب کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو ایک فقہی مسلک کے مطابق عبادت کرنے اور اپنے تمام مسائل میں اسی کی طرف رجوع ہونے کا حکم نہیں دیا ہے، نیز رخصتیں مجتہدین کی بتائی ہوئی ہیں جو دلیلوں کی بنیاد پر استنباط کی گئی ہیں، مزید براں یہ سہولت ہم کو ہمارے عقیدہ و ماحول سے اجنبی بیرونی قوانین کی ضرورت سے نجات دلائے گی اور ہم اپنے معاملات میں اپنے دین اور اس کے احکام کے دائرہ میں خوشی خوشی رہیں گے۔

مصر میں فقہ اسلامی سے اختیار کردہ مجموعہ قوانین وضع کرتے وقت عملاً اس رائے کی اتباع کی گئی ہے، جیسے کہ وقف، وصیت، میراث، مال کی ولایت، نفس کی ولایت اور شخصی احوال کے قوانین، نیز دیگر قوانین کی بعض دفعات۔ ہماری رائے میں یہ تلفیق اجتہاد کے دائرہ میں آتی ہے، لیکن اس کام کو اہل بحث و تحقیق اور غور و فکر کی صلاحیتوں کے مالک بزرگ علماء ہی انجام دے سکتے ہیں۔ اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور اس میں ہر اس شخص کو داخل ہونا چاہیے جس میں ہمارے بیان کے مطابق شرائط موجود ہوں۔ اگر نیت صحیح ہو اور اجتہاد کا کام کرنے والے صاحب تجربہ فقہ کے ایسے علماء ہوں جن کو فقہی فہم و بصیرت کا ملکہ اور احکام کی علتیں معلوم کرنے اور نئے مسائل کے

احکام مستنبط کرنے کی قدرت ہوتو اس نتیجہ خیز عمل پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ اجتہاد کا ثمرہ ہوگا اور اجتہاد کو ہر زمانہ میں جاری رہنا چاہیے۔

ہم نے پہلے کہا ہے کہ عامی، جس کو دینی احکام کی معرفت نہ ہو، وہ ان احکام کو مفتی سے حاصل کرے، نیز دینی احساس اب تک لوگوں کو رخصتوں کی تلاش سے روکتا ہے کہ کہیں خواہشاتِ نفس کے زمرے میں داخل نہ ہوجائیں، اسی طرح جن فقہاء کو مناسب احکام کے اختیار کرنے کی ذمہ داری سونپی جاتی ہے وہ لوگوں کی مصالح اور ان کے ماحول کا خیال کرتے ہیں، لہٰذا اس کوشش سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ اس میں خیر و مصلحت ہے۔ فقہ اسلامی سے ماخوذ اسلامی قوانین کے واضعین نے متعین مذہب کے احکام کی پابندی کی ہے نہ فقہی مذاہب اربعہ کی۔ انہوں نے تو فقہ اسلامی کے اندر رہتے ہوئے مذہب سے وہ چیز لی ہے جس کی شدید ضرورت ان پر واضح ہوگئی، لہٰذا ان قوانین میں ہر حکم مسلمانوں کے کسی نہ کسی امام کا قول ہے، یا کسی قابلِ لحاظ فقیہ کی رائے ہے، یا ان تمام اقوال و آراء کا مجموعہ۔ سلف صالح کا یہی مسلک رہا، مسلمان اسی طریقہ پر عہدِ رسالت سے گام زن رہے، ائمہ فقہ کے مذاہب کی تشکیل صحابہ و تابعین کے مسالک سے اخذ و اختیار کی رہینِ منت تھی، ان کے بعد آنے والے فقہاء بھی اسی راستہ پر چلے اور کسی مذہب کے اہلِ تخریج و ترجیح اس راستہ سے روگش نہ ہوئے۔ ۵۶

تقلید کی طرح تلفیق کا میدان بھی ظنّی اجتہادی مسائل میں محصور ہے۔ شرعی احکام کی وہ باتیں جو دینی ضرورت کے لحاظ سے بداہتاً معلوم ہوتی ہیں (یعنی مسلمانوں کی اجماعی تعلیمات، جن کا منکر کافر ہوجاتا ہے)، ان میں تقلید صحیح ہے نہ تلفیق۔ اس لیے ایسی تلفیق جائز نہیں جس سے حرام چیزیں مباح ہوجائیں، جیسے نبیذ، زنا وغیرہ۔ تلفیق کے جواز اور عدمِ جواز کا قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ تلفیق ممنوع ہے جو شریعت کے ستونوں کو ڈھائے اور اس کی سیاست و حکمت کو مٹائے، خاص طور پر ممنوع شرعی حیلے۔ ۵۷ اس کے برعکس وہ تلفیق جو شریعت کے ستونوں اور اس کی حکمت و سیاست کے مقاصد کو مضبوط کرنے کے لیے لوگوں کی عبادتیں آسان کرکے اور معاملات میں ان

کے مصالح کی حفاظت کر کے ان کو سعادتِ دارین نصیب کرے تو جائز اور مطلوب ہے[۵۸]
اس موضوع پر دسویں صدی ہجری کے بعد علماء نے بہت بحث کی ہے، ساتویں صدی سے پہلے یہ بحث نہیں ملتی۔

حواشی ومراجع

۱۔ وهبة زحيلي، الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب ،طبع دوم، دارالبحرة، دمشق، ۱۴۰۹ھ/۱۹۸۹ء، ص۴۔۶

۲۔ عبداللہ بن عمر، منهاج الوصول الى علم الأصول ، تحقيق سليم شبعانية، واردانيه للطباعة، دمشق، ۱۹۸۹ء ص ۱۳۶

۳۔ جمع الجوامع، ۲/۱۶۹

۴۔ أحمد بن ادریس قرافی، شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، ص ۳۲۸۔۳۲۹

۵۔ علی بن ابوعلی آمدی، الإحكام فى أصول الأحكام، تعلیق عبدالرزاق عفیفی، ۱۳۸۷ھ، ۱/۲۷۵ ومابعد

۶۔ المختصر، ۲/۳۹ ۷۔ التلويح والتوضيح، ۲/۵۰۰۔۵۰۱

۸۔ حاشية الإزميرى على شرح مرقاة الوصول المسمّى بمرآة الأصول لخسرو، دار الطباعة العامرة، ۲/۲۶۳۔۲۶۴

۹۔ محبّ اللہ عبدالشکور، مسلم الثبوت فى أصول الفقه، ۲/۲۳۵

۱۰۔ سرخسی بھی ان ہی علماء میں ہیں۔

۱۱۔ سلام مدکور، مناهج الاجتهاد فى الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، ۱۹۷۴ء، ص ۴۴۱۔۴۴۲

۱۲۔ الفیروزآبادی، القاموس المحيط، مطبعة السعادة ،مصر، ۳/۲۸۱

۱۳۔ احمد بن محمد قسطلانی، إرشادالساری لشرح صحیح البخاری، دار الفکر، مصر، ۱۳۰۴ھ، ۶/ ۳۳۷ ومابعد اور مناهج الإجتهاد، ص ۴۴۱، محمد احمد فرج سنہوری، التلفیق بین أحکام المذاهب (الرسائل الأربعة)، ترکی ترجمہ خیرالدین قارمان، دار درقاه للنشر، استنبول ۱۹۷۱ء، ص ۲۳۵

۱۴۔ الضوابط الشرعیة، ۳۲۔۳۳ ۱۵۔ التلفیق بین أحکام المذاهب، ص ۲۳۶

۱۶۔ الضوابط الشرعیة، ص ۲۰۔۲۱ ۱۷۔ القاموس المحیط، ۲/ ۳۰۴

۱۸۔ عمر نصوحی بلمن، قاموس الحقوق الإسلامیة والاصطلاحات الفقهیة، داربلمن للنشر، استنبول، ۱۹۷۶ء، ۱/ ۳۴

۱۹۔ قیاس کی دو قسمیں ہیں: (۱) قیاس جلی: جس میں قیاس کی وجہ فوراً معلوم ہوجاتی ہے۔ (۲) قیاس خفی: جس میں قیاس کی وجہ غور وفکر سے معلوم ہوتی ہے۔ قاموس الحقوق الإسلامیة، ۱/ ۱۷۴، مسلّم الثبوت، ۲/ ۳۲۰

۲۰۔ ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر: الشرح علی تحریر کمال الدین ابن الهمام، المطبعة الکبری الامیریة، مصر، ۱۳۱۷ھ، ۳/ ۳۵۱

۲۱۔ محمد بن محمد غزالی، المستصفیٰ فی علم الأصول، دار صادر، بیروت، ۱۳۲۴ھ

۲۲۔ ابراہیم بن موسیٰ لخمی غرناطی، الموافقات فی أصول الشریعة، تحقیق عبد الله دراز، المطبعة الرحمانیة، مصر، ۴/ ۱۳۲ ومابعد، اور مناهج الاجتهاد، ص ۳۴۷۔۳۴۸

۲۳۔ احمد بن ادریس قرافی، الإحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الأحکام، تصحیح محمود غرنوس، مطبعة الانوار، ۱۳۵۷، ص ۲۰۔۲۱، ۷۲۔۷۳

۲۴۔ اسی لیے عمار بن یاسرؓ کے بارے میں بروایت حضرت عائشہؓ نبی ﷺ سے مروی ہے: ماخُیّر عمار بین أمرین الااختار أشدّهما (عمار دو امور میں سے سخت ترین کو اختیار کرتے تھے) امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے۔ یہ احتیاط اور تقویٰ پر دلالت کرتا ہے۔ سنن الترمذی، دار الدعوة للنشر، استنبول، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء، ۵/ ۶۶۸، صحیح البخاری، کتاب البیوع، تفسیر المشبّهات ۳/ ۴، اسماعیل کو کصال، تغیر

الأحکام فی الشریعة الاسلامیة، رسالہ ڈاکٹریٹ، زیتونہ یونیورسٹی، تونس ۱۹۹۹ء، ص ۱۲۴

۲۵۔ التقریر والتحبیر، ۳/۳۵۱، عبدالوہاب شعرانی، المیزان، المطبعة الأزهریة، مصر، ۱۳۲۸ھ، ۱/۱۴۔۱۵، الإحکام فی تمیز الفتاویٰ، ص ۲۰۔۲۱

۲۶۔ صحیح البخاری، کتاب المناقب، باب صفة النبی ﷺ، ۴/۱۶۶

۲۷۔ صحیح البخاری، کتاب المناقب، باب الدین یسر، ۱/۱۵

۲۸۔ الموافقات، ۴/۱۳۲۔۱۵۵ ۲۹۔ الضوابط الشرعیة، ص ۲۲۔۳۱

۳۰۔ الموافقات، ۴/ ۱۴۸ ۳۱۔ الإحکام فی تمیز الفتاویٰ، ص ۷۹۔۸۰

۳۲۔ امام لیث بن سعد عبدالرحمٰن ابوالحارث (۹۴۔۱۷۵ھ/۷۱۳۔۷۹۱ء) کے احوال کے لیے ملاحظہ کیجیے الأعلام، ۵/ ۲۴۸

۳۳۔ امام ابوعمرو عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی (۷۷۔۱۵۷ھ/۷۰۷۔۷۷۳ء) کے احوال کے لیے دیکھیے الأعلام، ۳/۳۲۰

۳۴۔ امام ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۲۲۴۔۳۱۰ھ/۸۳۹۔۹۲۳ء) کے حالاتِ زندگی کے لیے ملاحظہ کیجیے الأعلام، ۶/ ۶۹

۳۵۔ امام ابوسلیمان داؤد بن علی ظاہری اصفہانی (۲۰۱۔۲۷۰ھ/۸۱۶۔۸۸۴ء) کے احوال کے لیے ملاحظہ کیجیے الأعلام، ۲/۳۳۳

۳۶۔ امام ابوعبداللہ سفیان بن سعید ثوری (۹۷۔۱۶۱ھ/۷۱۶۔۷۷۸ء) کے احوال کے لیے ملاحظہ کیجیے الأعلام، ۱/۱۰۴

۳۷۔ اللہ تعالیٰ نے صحابہ وتابعین کی اتباع کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ہے: وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ (التوبۃ۔۱۰۰) اور امام شافعیؒ نے صحابہ کے بارے میں کہا ہے: "ہمارے لیے ان کی رائے ہماری رائے سے بہتر ہے"۔ إعلام الموقعین، ۲/۱۸۶، ۲۱۱

۳۸۔ إعلام الموقعین، ۳/ ۴۱۹ ۳۹۔ مسلّم الثبوت، ۲/ ۳۵۷

۴۰۔ الضوابط الشرعیة، ص ۹۔۱۱

۴۱۔ اللامذهبية ،ص ۵۲، أصول الفقه ،ص ۳۸، شاہ ولی اللہ دہلویؒ، عقد الجيد فی أحكام الاجتهاد والتقليد (الرسائل الأربعة) ،ترکی ترجمہ خیرالدین قارمان، دارورقاہ استنبول، ۱۹۷۱ء، ص ۲۰۲

۴۲۔ اللامذهبية، ص ۷۔۸

۴۳۔ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، دارالكتب المصرية، القاهرة، ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ۸/۲۹۳۔۲۹۴

۴۴۔ المستصفىٰ من علم الأصول، ۲/۳۸۵، الإحكام فی أصول الأحكام، ۳/۱۷۱

۴۵۔ عبدالوہاب خلاف، تاريخ التشريع الاسلامی، طبع هشتم، الدار الكويتية، ۱۳۸۸ھ/ ۱۹۶۸ء، ص ۲۹، ۵۷، أسد قيلج، أصحاب الرأی فی الفقه الإسلامی، مطبعه جهان، القره، ۱۹۷۵ء، ص ۲۹۔۳۱

۴۶۔ الموافقات، ۴/ ۹۲۹، اللامذهبية، ص ۵۲۔۵۷، أصول الفقه، ص ۳۸۰۔۳۸۲

۴۷۔ اللامذهبية، ص ۵۹۔۶۳، الضوابط الشرعية، ص ۱۲

۴۸۔ المستصفیٰ، ۲/۱۲۵

۴۹۔ الموافقات، ۴/۲۹۲، اللامذهبية، ص ۵۲۔۵۷، أصول الفقه، ص ۳۸۰۔۳۸۲

۵۰۔ الإحكام فی أصول الأحكام، ۳/۱۷۳

۵۱۔ عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی، سنن الدارمی، دارالدعوۃ، استنبول، ۱۹۸۱ء، مقدمہ ۴۴

۵۲۔ أحمد بن حنبل، المسند، دارالدعوة، استنبول ۱۹۸۱ء، ۳/۲۸۱

۵۳۔ الضوابط الشرعية، ص ۱۶۔۲۰

۵۴۔ الضوابط الشرعية، ص ۴۸۔۵۲

۵۵۔ مسند أحمد بن حنبل، ۲/۱۰۸

۵۶۔ مناهج الاجتهاد، ص ۴۵۰۔۴۵۲

۵۷۔ إعلام الموقعين، ۳/۲۵۵

۵۸۔ الضوابط الشرعية، ص ۳۴۔۳۷

(سہ ماہی آفاق الثقافة والتراث، دبی، جلد: ۱، شمارہ: ۳۹، اکتوبر ۲۰۰۲ء، ص ۶۔۱۷)

تعارف وتبصرہ

مطالعہ تفاسیر قرآن

ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی

ناشر: فیکلٹی دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۲۰۰۴ء، صفحات ۲۱۶، قیمت غیر مذکور

اس مجموعہ میں دو عربی اور چار فارسی تفاسیر کا مکمل تعارف اور دو اردو دنیا کی معروف تفسیروں کی ادبی اور تحقیقی خوبیوں پر مقالے شامل ہیں۔ مصنف موصوف نے جن تفاسیر کا تعارف کرایا ہے ان میں مفسر کے حالاتِ زندگی، عہد، اس کی تفسیری خصوصیات اور مآخذ ومراجع وغیرہ اس طرح بیان کیے ہیں کہ باذوق قاری میں مکمل تفسیر پڑھنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔

پہلا مقالہ تفسیر ابن کثیر کے تعارف پر ہے۔ مولانا قاسمی لکھتے ہیں کہ تفسیرِ قرآن کے سلسلے میں ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ) جس نظریہ کے حامل ہیں وہ تفسیر بالمأثور ہے اور یہی ان کا امتیاز ہے۔ تفصیلات ذکر کرتے ہوئے مصنف نے ابن کثیر کی تفسیر سنتِ رسول سے، آثارِ صحابہ سے، اقوالِ تابعین سے، لغت سے، ان عنوانات کو مختلف دلائل اور مثالوں سے مبرہن کیا ہے اور بتایا ہے کہ ابنِ کثیر نے اپنی تفسیر میں فقہی احکام ومسائل کے اصول وجزئیات بیان کرنے کا خاصا اہتمام کیا ہے اور علم قرآت، نحو اور اسرائیلی روایت سے بھی استفادہ کیا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے امام برہان الدین ابوالحسن ابراہیم بن عمر بقاعی (م ۸۸۵ھ) کی معرکہ آرا تفسیر نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور کا تعارف کرایا ہے۔ یہ تفسیر بائیس جلدوں میں پہلی بار حیدرآباد دکن سے ۱۹۶۹ء سے ۱۹۸۴ء کے درمیانی عرصہ میں شائع ہوئی ہے۔ دو ہندوستانی عالموں نے اس کی تصحیح وتعلیق کی خدمت انجام دی ہے۔ اس تفسیر کا موضوع قرآن کی آیات اور سورتوں میں ربط ونظم بیان کرنا اور قرآن کو ایک مربوط اور مسلسل کلام کی حیثیت سے پیش کرنا ہے۔ مولانا قاسمی نے بہت سی مثالیں

دے کر علامہ بقاعی کے کارنامے کو بخوبی واضح کیا ہے اور اس کی خصوصیات بتائی ہیں۔

فارسی تفاسیر میں مولانا قاسمی نے قاضی شہاب الدین عمر دولت آبادی (م ۸۴۹ھ) کی تفسیر ''بحر مؤاج''، مفتی سید ولی اللہ فرخ آبادی (م ۱۲۴۹ھ) کی تفسیر نظم الجواہر، مولانا ولی اللہ بن حبیب اللہ انصاری فرنگی محلی (م ۱۲۷۰ھ) کی تفسیر معدن الجواہر اور مولانا ناصر الدین منصور علی (م ۱۳۲۰ھ) کی تفسیر تجلیل التنزیل کا تعارف کرایا ہے اور ان تفسیروں کے اسلوب نگارش، طریقۂ تفسیر، مباحث اور امتیازی خصوصیات وغیرہ کو مثالوں کے ذریعے واضح کیا ہے۔

آخر کے دو مضامین میں مولانا ابوالکلام آزاد (م ۱۹۵۸ء) کی تفسیر ترجمان القرآن اور مولانا امین احسن اصلاحی (م ۱۹۹۷ء) کی تفسیر تدبر قرآن کی خصوصیات کو قاسمی صاحب نے حوالہ جات اور اقتباسات سے واضح کیا ہے۔

مجموعی لحاظ سے یہ کتاب تحقیق وتصنیف کے طلبہ کے لیے بہت مفید ہے۔ اس کے مطالعہ سے تحقیقی کام کے لیے بہت سے نئے عنوانات سامنے آسکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس خدمت کو قبولیت سے نوازے، آمین (بدرالدین الحافظ)

قرآن اور سائنس (مقالات سیمینار) ڈاکٹر عبدالعلی و ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

ناشر: ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲۰۰۳ء، ص ۳۲۰، قیمت غیر مذکور

قرآن اللہ کا کلام ہے اور انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل کیا گیا ہے۔ اس میں عقائد واحکام، جنت وجہنم کے مناظر اور پچھلی قوموں اور ان کی طرف مبعوث ہونے والے پیغمبروں کے احوال کے علاوہ انفس وآفاق کی بہت سی نشانیاں بیان کی گئی ہیں۔ قرآن سائنس کی کتاب نہیں ہے، لیکن اس میں بہت سے سائنسی وطبیعیاتی حقائق بیان کیے گئے ہیں۔

موجودہ دور میں سائنس نے بہت ترقی کی ہے اور بہت سے سائنسی نظریے

ایسے وجود میں آئے ہیں جنھوں نے انسان کو مذہب سے دور کردیا۔ اس پس منظر میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مذہب اور سائنس میں ایسا کوئی ٹکراؤ ہے کہ دونوں یک جا نہیں ہوسکتے۔ جہاں تک اسلام اور قرآن کا سوال ہے، ان کے بارے میں قطعیت کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کا سائنس سے ایسا ٹکراؤ نہیں ہے کہ دونوں ایک ساتھ جمع نہ ہوسکیں۔ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام اللہ کی بنائی ہوئی فطرت سے متصادم اور متضاد نہیں ہوسکتا۔ قرآن انسان کے لیے اتارا گیا ہے اور سائنس انسان کی دریافت ہے جو فطرۃ اللہ میں غور وفکر اور جستجو وتحقیق سے اس نے معلوم کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان کی جستجو وتحقیق میں خامی تو ہوسکتی ہے، مگر ایسا نہیں ہوسکتا کہ کلام اللہ اور فطرۃ اللہ میں تضاد وتصادم ہو۔ جہاں تک سائنس کے میدان میں مسلمانوں کے پچھڑ جانے کا سوال ہے تو اس کے اسباب دوسرے ہیں، اس کا مذہب اور قرآن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ زیر تبصرہ کتاب انہی جوابات کی تفصیل فراہم کرتی ہے۔

یہ کتاب ادارۂ علومِ اسلامیہ (انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے سیمینار مورخہ ۸۔۱۰ر جنوری ۲۰۰۳ء میں پیش کیے گئے اردو مقالات کا مجموعہ ہے۔ سیمینار میں بعض مقالات انگریزی زبان میں پیش کیے گئے تھے ان کا الگ سے ایک مجموعہ شائع ہوچکا ہے۔

زیر تبصرہ مجموعہ میں کلیدی خطبہ کے علاوہ چودہ مقالات شامل ہیں جو قرآن اور سائنس کے درمیان تعلق کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر، آیاتِ قرآنی کی سائنسی تعبیر وتشریح: خطرات وتدارک، قرآن کریم اور عقلی استدلال، امام رازیؒ کی تفسیر میں عقلی دلائل، ''الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم'' کے سائنسی مباحث، علم آدم، قرآن حکیم اور علم الجنین (دو مقالات) تخلیقِ ازواج کا قرآنی اصول اور سائنسی کلیات، قرآن کریم میں مذکور ''ستۃ ایام'' کی سائنسی توضیح، پانی۔ قرآن اور سائنس کی رو سے، قرآنِ حکیم کا نظریۂ حفظِ صحت اور میڈیکل سائنس، قرآنی احکام اور طب، ماحولیاتی آلودگی: مسائل اور حل، قرآن کے حوالے سے (دو مقالات) آخر میں

''قرآن اور سائنس'' پر منتخب کتابیات کی ایک فہرست دی گئی ہے۔

اس مجموعہ میں اگر چہ سبھی مقالات قابلِ مطالعہ ہیں، مگر بعض مقالات بہت اہم ہیں۔ مثلاً قرآن کریم اور عقلی استدلال (ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی) عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مذہب کا غور وفکر اور تعقل و تدبر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس کے ٹھیکے داروں نے مذہب کو افیون کہا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے آیاتِ قرآنی کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ قرآن نے انسان کی عقل کو بہت اہمیت دی ہے، اس سے کام لینے کا پرزور مطالبہ کیا ہے اور اس سے کام نہ لینے والوں کو چوپایہ قرار دیا ہے۔ کلیدی خطبہ بھی کافی اہم ہے، اس میں ڈاکٹر محمد ریاض کرمانی نے سائنس اور سائنسی رویہ کی بعض جہات کو واضح کیا ہے۔ قرآنی آیات کی سائنسی تعبیر وتشریح کے ضمن میں بعض خطرات اور ممکنہ نقصانات کی نشان دہی ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے اپنے مقالہ میں کی ہے اور امت کو متنبہ کیا ہے کہ آیاتِ قرآنی کی تفسیر وتشریح میں سائنسی تعبیر پر بہت زیادہ زور اس کے مقصدِ نزول پر اثر انداز ہوگا، لہٰذا قرآن کا مطالعہ کتابِ ہدایت ہی کی حیثیت سے ہونا چاہیے۔ اس مجموعہ کے بعض مقالات مختصر اور تشنہ ہیں، جیسے علم آدم (پروفیسر وسیم احمد) اس پر مزید غور وفکر ہونا چاہیے۔ فہرست کتابیات میں بعض اہم کتابوں کا نام شامل ہونے سے رہ گیا ہے، مثلاً مولانا وحید الدین خاں کی مشہور کتاب ''علم جدید کا چیلنج''۔ کتابت و طباعت بہتر ہے۔ پروف ریڈنگ کی غلطیاں نہیں کے برابر ہیں۔ فی الجملہ یہ مجموعہ ''قرآن اور سائنس'' کے موضوع پر اردو میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ اربابِ علم و دانش کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔

(محمد جرجیس کریمی)

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ، جلد ۲۳، ۲۰۰۴ء

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحات
حرف آغاز			
معذور پر جہاد فرض نہیں ہے	سید جلال الدین عمری	۱	۱۶_۵
خاندان۔ اسلامی نقطۂ نظر کا مطالعہ	،،	۲	۱۳۹_۱۲۵
مسلم غیر مسلم تعلقات	،،	۳	۲۵۸_۲۴۵
اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ کس حد تک ہوگا؟	،،	۴	۳۷۸_۳۶۵
تحقیق وتنقید			
مصاحفِ عثمانی کی ترتیب وتدوین احادیث کی روشنی میں	پروفیسر محمد یسٰین مظہر صدیقی	۱	۳۲_۱۷
فکرِ اسلامی پر مسئلہ ارجاء کے اثرات	مولانا محبوب فروغ احمد	۲	۱۶۴_۱۴۰
خطاطی۔ اسلام کی نظر میں	مولانا محمد ارتقاء الحسن کاندھلوی	۳	۲۸۲_۲۵۹
عبد المطلب ہاشمی اور خاندانِ رسالت کے بعض افراد کے اصل نام	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۳	۲۹۵_۲۸۳
عارضی مقیمینِ مکہ (آفاقی) کی میقات	ڈاکٹر محمود حسن (الٰہ آبادی)	۴	۳۹۵-۳۷۹
بحث ونظر			
شاہ ولی اللہ دہلوی کے اہم فقہی نظریات	مولانا اختر امام عادل	۱	۶۶_۳۳
،، ،، ،، (۲)	،،	۲	۱۹۰_۱۶۵
"ترجمان القرآن" میں جمالِ فطرت کا مطالعہ	ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	۱	۸۷_۶۷
طلاق مسنون اور طلاقِ غیر مسنون	سید جلال الدین عمری	۱	۹۶_۸۸
جدید ہندوستان میں مدارس اور علمی مراکز کی فقہی خدمات	ڈاکٹر ضیاء الدین فلاحی	۲	۲۲۰_۱۹۱
قرآنِ کریم میں پرندوں سے استشہاد	ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	۳	۳۱۰_۲۹۷
احسان وتصوف کے بعض اصولی مباحث	ڈاکٹر عبید اللہ فہد	۳	۳۳۰_۳۱۱
ہندوستان کی شرعی حیثیت (مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے خیالات کا جائزہ)	مفتی محمد شمیم اختر قاسمی	۴	۴۴۹ -۴۲۰

شاہ ولی اللہؒ کی تنقیدِ تصوف اور اس کی حدیں	ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی	۴	۳۹۶-۴۱۹

سیر و سوانح

شیخ الاسلام محمد المکی آل عزوزؒ	ڈاکٹر محمد زرمان (الجزائر) مترجم: پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں	۱	۹۷-۱۱۵

ترجمہ و تلخیص

بیسویں صدی میں برِّ صغیر کا عربی ادب	ڈاکٹر احمد ادریس مصری مترجم: پروفیسر محمد حسنان خاں	۲	۲۲۱-۲۳۹
فتاویٰ اور استنباط مسائل میں شدت پسندی کا رجحان	ڈاکٹر مسفر بن علی محمد القحطانی مترجم: مفتی احمد نادر القاسمی	۳	۳۳۱-۳۴۴
فقہی مذاہب کے درمیان تلفیق	ڈاکٹر اسماعیل کوکصال ترجمہ: پروفیسر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۴	۴۵۰-۴۷۲

تعارف و تبصرہ

ناموسِ رسول (سکندر احمد کمال)	محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۱۱۶-۱۱۹
گجرات کے علماء حدیث و تفسیر (محبوب حسین عباسی)	،،	۱	۱۱۹-۱۲۰
مسئلہ ایصالِ ثواب (مفتی جمیل احمد نذیری)	،،	۱	۱۲۰-×
تمباکو اور اسلام (حفظ الرحمٰن اعظمی)	،،	۲	۲۴۰-×
فرہنگِ سیرت (سید فضل الرحمٰن)	،،	۳	۳۴۵-۳۴۷
روایت و درایت حدیث۔ ایک تجزیاتی مطالعہ (محمد سلیم قاسمی)	،،	۳	۳۴۷-۳۵۰
ثنائیاتِ امام مالک (مولانا محفوظ الرحمٰن فیضی)	مولانا محمد جرجیس کریمی	۳	۳۵۰-۳۵۲
اسلامیات (مولانا عبد البر اثری)	،،	۳	۳۵۲-۳۵۳
گلوبلائزیشن اور اسلام (یاسر ندیم)	مولانا جاوید احسن فلاحی	۳	۳۵۳-۳۵۵
فارسی ادب کا مطالعہ (ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی)	،،	۳	۳۵۵-۳۵۶
مطالعہ تفاسیر قرآن (محمد سعود عالم قاسمی)	پروفیسر بدر الدین الحافظ	۴	۴۷۳-۴۷۴
قرآن اور سائنس (عبد العلی وظفر الاسلام)	مولانا محمد جرجیس کریمی	۴	۴۷۴-۴۷۶

فہرست مضمون نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ، جلد ۲۳، ۲۰۰۴ء

مضمون نگاران	مضامین	شمارہ	صفحات
جائسی، سید علیم اشرف	شاہ ولی اللہؒ کی تنقید تصوف اور اس کی حدیں	۴	۳۹۶ - ۴۱۹
الحافظ، بدرالدین	مطالعۂ تفاسیر قرآن (تبصرہ)	۴	۴۷۳-۴۷۴
حسان خاں، محمد	بیسویں صدی میں برصغیر کا عربی ادب (ترجمہ)	۲	۲۲۱_۲۳۹
صدیقی، محمد یٰسین مظہر	عبدالمطلب ہاشمی اور خاندانِ رسالت کے بعض افراد کے اصل نام	۳	۲۸۳_۲۹۵
،،	مصاحفِ عثمانی کی ترتیب و تدوین۔ احادیث کی روشنی میں	۱	۱۷_۳۲
عادل، اختر امام	شاہ ولی اللہؒ کے اہم فقہی نظریات (۱)	۱	۳۳_۶۶
،،	،، ،، (۲)	۲	۱۶۵_۱۹۰
عمری، سید جلال الدین	معذور پر جہاد فرض نہیں ہے	۱	۵_۱۶
،،	طلاق مسنون اور طلاق غیر مسنون	۱	۸۸_۹۶
،،	خاندان، اسلامی نقطۂ نظر کا مطالعہ	۲	۱۲۵_۱۳۹
،،	مسلم غیر مسلم تعلقات	۳	۲۴۵_۲۵۸
،،	اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ کس حد تک ہوگا؟	۴	۳۶۵_۳۷۸
فلاحی، جاوید احسن	گلوبلائزیشن اور اسلام (تبصرہ)	۳	۳۵۳_۳۵۵
،،	فارسی ادب کا مطالعہ (تبصرہ)	۳	۳۵۵_۳۵۶
فلاحی، ضیاء الدین	جدید ہندوستان میں مدارس اور علمی مراکز کی فقہی خدمات	۲	۱۹۱_۲۲۰
فہد، عبیداللہ	احسان وتصوف کے بعض اصولی مباحث	۳	۳۱۱_۳۳۰

قاسمی، احمد نادر	فتاویٰ اور استنباط مسائل میں شدت پسندی (ترجمہ)	۳	۳۳۱_۳۴۴
قاسمی، محمد سعود عالم	"ترجمان القرآن" میں جمالِ فطرت کا مطالعہ	۱	۶۷_۸۷
،،	قرآن کریم میں پرندوں سے استشہاد	۳	۲۹۷_۳۱۰
قاسمی، محمد شمیم اختر	ہندوستان کی شرعی حیثیت (مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے خیالات کا جائزہ)	۴	۴۲۰_۴۴۹
قحطانی، مسفر بن علی محمد	فتاویٰ اور استنباط مسائل میں شدت پسندی کا رجحان	۳	۳۳۱_۳۴۴
کاندھلوی، محمد ارتقاء الحسن	خطاطی۔ اسلام کی نظر میں	۳	۲۵۹_۲۸۲
کریمی، محمد جرجیس	ثنائیات امام مالک (تبصرہ)	۳	۳۵۰_۳۵۲
،،	اسلامیات (تبصرہ)	۳	۳۵۲_۳۵۳
،،	قرآن اور سائنس (تبصرہ)	۴	۴۷۴_۴۷۶
محبوب، فروغ احمد	فکرِ اسلامی پر مسئلہ ارجاء کے اثرات	۲	۱۴۰_۱۶۴
محمد زرمان (الجزائر)	شیخ الاسلام محمد المکی آل عزوزؒ	۱	۹۷_۱۱۵
محمود حسن (الہ آبادی)	عارضی مقیمین مکہ (آفاقی) کی میقات	۴	۳۷۹_۳۹۵
مصری، احمد ادریس	بیسویں صدی میں برصغیر کا عربی ادب	۲	۲۲۱_۲۳۹
ندوی، محمد رضی الاسلام	ناموس رسول (تبصرہ)	۱	۱۱۶_۱۱۹
،،	گجرات کے علمائے حدیث وتفسیر (تبصرہ)	۱	۱۱۹_۱۲۰
،،	مسئلہ ایصال ثواب (تبصرہ)	۱	x_۱۲۰
،،	تمباکو اور اسلام (تبصرہ)	۲	x_۲۴۰
،،	فرہنگ سیرت (تبصرہ)	۳	۳۴۵_۳۴۷
،،	روایت وحدیث۔ ایک تجزیاتی مطالعہ (تبصرہ)	۳	۳۴۷_۳۵۰
ندوی، مسعود الرحمٰن خاں	شیخ الاسلام محمد المکی آل عزوزؒ (ترجمہ)	۱	۹۷_۱۱۵