ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان



سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

⊙ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر حدود کا نفاذ
سید جلال الدین عمری

⊙ مسند حمیدی - ایک تحقیقی مطالعہ
ڈاکٹر محمد صہیب

⊙ حرام، مردار اور ناپاک جانوروں سے استفادہ کی شرعی حدود
حافظ مبشر حسین لاہوری

⊙ اسلام اور مستشرقین - تفہیم القرآن کا ایک جائزہ
جناب ایس - اے - حامد ہاشمی

⊙ تفسیر شاہی اور اس کا مصنف
پروفیسر کبیر احمد جائسی

⊙ حنیفیت - دینِ ابراہیمؑ
الاستاذ عبداللطیف زکی ابو ہاشم

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی
پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ - ۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——————— مارچ ۲۰۰۷ء

مدیر

سیّد جلال الدین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، پوسٹ بکس نمبر ۹۳، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۱

Email: tahqeeqat_islami@yahoo.com, tahqeeqateislami@gmail.com

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد: ۲۶ شمارہ: ۱

ذی الحجہ ۱۴۲۷ھ ——— صفر ۱۴۲۸ھ

جنوری ——— مارچ ۲۰۰۷ء

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 بھارت آفسیٹ دہلی-۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرف آغاز

اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر حدود کا نفاذ — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

مسند حمیدی - ایک تحقیقی مطالعہ — ڈاکٹر محمد صہیب — ۲۵

بحث ونظر

حرام، مردار اور ناپاک جانوروں سے استفادہ کی شرعی حدود — حافظ مبشر حسین لاہوری — ۴۱

اسلام اور مستشرقین - تفہیم القرآن کا ایک جائزہ — جناب ایس، اے، حامد ہاشمی — ۶۵

سیر وسوانح

تفسیر شاہی اور اس کا مصنف — پروفیسر کبیر احمد جائسی — ۸۵

ترجمہ وتلخیص

حنیفیت - دینِ ابراہیمؑ — الاستاذ عبد اللطیف زکی ابو ہاشم، مترجم: محمد رضی الاسلام ندوی — ۹۵

تعارف وتبصرہ

تیسیر القرآن — محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۷

سہ ماہی 'افکارِ عالیہ' مئو — ،، — ۱۱۸

خبر نامہ ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی — ادارہ — ۱۱۹

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد صہیب ——————

شمس نگر، کربلا باغ، الہ آباد (یوپی)

۲۔ حافظ مبشر حسین لاہوری ——————

لیکچرر بریسٹن یونیورسٹی، لاہور کیمپس، ناظم مبشر اکیڈمی لاہور

۳۔ جناب ایس-اے- حامد ہاشمی ——————

اسسٹنٹ پروفیسر، ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، یونیورسٹی کالج آف آرٹس، عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد

۴۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی ——————

سابق صدر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ،

ساجدہ منزل، اقرا کالونی، علی گڑھ

۵۔ الاستاذ عبداللطیف زکی ابو ہاشم ——————

غزہ، فلسطین

۶۔ محمد رضی الاسلام ندوی ——————

رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری ——————

صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، علی گڑھ

حرف آغاز

اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر حدود کا نفاذ

سید جلال الدین عمری

راقم کا ایک مضمون دو سال قبل 'تحقیقاتِ اسلامی' کے اکتوبر- دسمبر ۲۰۰۴ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ اس کا عنوان تھا 'اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ کس حد تک ہوگا؟'، اس میں واضح کیا گیا تھا کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کو ان کے پرسنل لا پر عمل کی آزادی ہوگی۔ وہ صرف اس امر کے پابند ہوں گے کہ کوئی ایسا اقدام نہ کریں جس سے معاشرہ میں اخلاقی بگاڑ رونما اور اسلامی قوانین کی بے حرمتی ہو۔ ایک بڑا مسئلہ اسلامی حدود وتعزیرات کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا وہ مسلمانوں کی طرح ان پر بھی نافذ ہوں گے؟ آئندہ صفحات میں اس سے بحث کی کوشش کی جائے گی۔

اسلام نے حدود و قصاص کا ایک تفصیلی نظام عطا کیا ہے۔ حدود کا شمار خالص حقوق اللہ میں ہوتا ہے۔ قصاص ایک پہلو سے اللہ کا حق ہے تو اس میں بندے کا حق بھی شامل ہے۔ قصاص لینا مقتول کے ورثاء کے لیے لازمی نہیں ہے۔ قاتل سے ان کی صلح ہوسکتی ہے وہ اس سے دیت لے سکتے ہیں اور وہ اسے معاف کرنے کا حق بھی رکھتے ہیں۔

قوانین شریعت دراصل انسان کے دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کے لیے ہیں۔[1] قصاص اور حدود سے براہ راست یا بالواسطہ ان بنیادی مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ قصاص کے معاملہ میں مسلم اور غیر مسلم کے درمیان

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو علامہ شاطبی کی بے نظیر کتاب الموافقات فی اصول الشریعۃ، تحقیق عبداللہ دراز: ۲/ ۷-۸ ومابعد، دارالکتب العلمیۃ لبنان۔

فرق نہیں ہونا چاہیے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو امان دینے کے بعد اسے قتل کردے تو وہ بہت بڑے گناہ کا ارتکاب کرے گا اور آپ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ ترمذی اور نسائی میں حضرت عمرو بن الحمقؓ کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

من امّن رجلا علی دمه فقتله فانا بریٔ من القاتل وان کان المقتول کافراً[1]	جس نے کسی کو اس کا خون بہانے سے امان دی (یعنی جان کی امان دی) اور پھر قتل کردیا تو میں قاتل سے بے تعلق ہوں چاہے مقتول کافر ہی کیوں نہ ہو۔

جس طرح فرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو، چاہے وہ غیر مسلم اور کافر ہی کیوں نہ ہو، جان کی امان اور پناہ دے کر اس کی جان لے لے اسی طرح ریاست کے لیے بھی اس کا ہرگز کوئی جواز نہیں ہے بلکہ فرد کے لیے یہ جتنا بڑا جرم ہے ریاست کے لیے اس کی سنگینی اور زیادہ ہوگی۔ اسلامی ریاست اپنے تمام شہریوں کی جان اور مال کی حفاظت کی ذمہ داری لیتی ہے۔ وہ اس کی ہر حال میں پابند ہے۔ اس میں مسلمان اور ذمی دونوں شامل ہیں، اس لیے اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کردے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا اور اس کا مال چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔[2]

قصاص اور حدود اسلامی شریعت کا لازمی جزء ہیں۔ ان میں ترمیم و تنسیخ کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اسلامی ریاست انھیں نافذ کرنے کی پابند ہے۔ حدود کی اہمیت کا پہلو یہ ہے کہ ان کی حیثیت، جیسا کہ عرض کیا گیا، حقوق اللہ کی ہے۔ یہ کسی حال میں معاف نہیں ہوتے اور انھیں ساقط نہیں کیا جاسکتا۔

حدود پانچ ہیں: ۱- حدِ سرقہ (چوری کی سزا) ۲- حدِ زنا ۳- حدِ خمر (شراب پینے کی سزا) ۴- حدِ سُکر (نشہ آور چیزوں کے استعمال پر سزا) ۵- حد قذف (زنا کی

---

[1] یہ حدیث مختلف سندوں سے آئی ہے۔ ایک سند کے سب ہی راوی ثقہ ہیں۔ مناوی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲/۳۸۴

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق'، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

تہمت لگانے کی سزا) ان میں سے ہر ایک کے احکام الگ ہیں۔[۱]

یہ حدود معاشرہ کو فساد اور بگاڑ سے بچانے اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لیے ہیں۔ حد سرقہ اور لوٹ مار سے متعلق حد کا مقصد، جان اور مال کی حفاظت ہے۔ حدِ زنا عزت و ناموس اور خون اور نسل کے تحفظ کا ذریعہ ہے۔ حدِ قذف بھی عزت و آبرو کو تحفظ فراہم کرتی ہے اور معاشرہ میں آدمی کے وقار کو بحال رکھتی ہے۔ شراب اور نشہ آور چیزوں کے استعمال پر حد اس لیے رکھی گئی ہے کہ اس کے استعمال سے انسان ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد اس سے کسی بھی فرد کی جان، مال اور عزت و آبرو پر دست درازی کا امکان رہتا ہے۔ اسی سے باز رکھنے کے لیے حد خمر رکھی گئی ہے۔[۲]

حدود کے سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ ان کا نفاذ مسلمانوں اور ذمیوں دونوں پر ہوگا، یا ان کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہے؟ اس سوال پر فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ یہاں کسی قدر تفصیل سے انھیں پیش کیا جا رہا ہے۔

فقہ حنفی کی رو سے مسلمانوں کی طرح ذمیوں پر بھی حدود تعزیرات نافذ ہوں گے۔ علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں:

مذهب أصحابنا في عقود المعاملات والتجارات والحدود أهل الذمة والمسلمون فيها سواء۔[۳]	ہمارے اصحاب (احناف) کا مسلک یہ ہے کہ معاملات، تجارت اور حدود کے معاملہ میں ذمی اور مسلمان برابر ہیں۔ (دونوں پر ایک ہی حکم نافذ ہوگا)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذمی اگر مسلمان عورت سے زنا کرے یا مسلمان کا مال چوری کرے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، لیکن اہلِ حجاز کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں پر حدود کا نفاذ نہ ہوگا۔ ان کو جب شرک پر قائم رہنے کی اجازت دی گئی ہے جو سب سے بڑا

۱۔ کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/۴۹۔ دار الفکر بیروت، ۱۹۹۶ء

۲۔ کاسانی، حوالہ سابق، ص ۸۳

۳۔ جصاص، أحکام القرآن: ۲/۵۴۵

جرم ہے تو دوسرے جرائم اس سے بہر حال کم اہمیت کے حامل ہیں۔[۱]

جن حضرات کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں پر اسلامی حدود کا نفاذ نہ ہوگا، ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان جرائم کے ارتکاب کی انھیں چھوٹ ہوگی، بلکہ وہ اپنے قوانین کے تحت خود اس کی سزا دیں گے، گویا ان جرائم کی سزاؤں کو بھی ان کے پرسنل لا میں شمار کیا جائے گا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ اگر ذمی اپنے قوانین کے تحت اس طرح کے کسی جرم کی سزا نہ دیں اور معاملہ اسلامی عدالت کے حوالے ہو تو وہ ان پر حدِ شرعی نافذ کرے گی۔ ان کے الفاظ ہیں:

اذا رفع إلى الحاكم من أهل الذمة من فعل محرما يوجب عقوبة، ممّا هو محرم عليهم فى دينهم كالزنىٰ والسرقة والقذف والقتل فعليه إقامة حده عليه.[۲]

اگر حاکم کے پاس اہل ذمہ میں سے کوئی ایسا شخص لایا جائے جس نے کسی ایسے فعلِ حرام کا ارتکاب کیا ہو جس پر سزا لازم آئے اور جو ان کے مذہب میں بھی حرام ہو، جیسے زنا، چوری، قذف اور تہمت اور قتل تو حاکم پر لازم ہے کہ اس پر اس کی جو حد ہے وہ نافذ کرے۔

ان تفصیلات سے واضح ہے کہ احناف کے نزدیک ذمیوں پر بھی حدود نافذ ہوں گے، لیکن علماء حجاز کے یہاں وہ ان قوانین کو اپنے لیے اختیار کر لیں اور اسلامی ریاست کی طرف رجوع کریں تو ان پر ان کا نفاذ ہوگا۔ اس کی تفصیلات میں فقہاء کے درمیان کہیں اتفاق ہے کہیں اختلاف۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ اسے پیش کیا جا رہا ہے۔

۱- حدِ خمر

شراب کی حرمت قرآن و حدیث کے قطعی دلائل سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

[۱] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۶۲۳، دار الکتب العلمیہ بیروت، لبنان ۱۹۹۵ء۔ ابو حیان: البحر المحیط: ۳/۵۰۱، دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۳ء

[۲] ابن قدامہ حنبلی، المغنی: ۱۲/۳۸۲۔ قاہرہ، ۱۹۹۲ء

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ. اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ. (المائدہ:۹۰-۹۱)

اے ایمان والو! بے شک شراب، جوا، بت اور پانسے گندی چیزیں اور شیطان کا عمل ہیں۔ شیطان تو چاہتا ہے کہ شراب اور جوے کے ذریعہ تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا کردے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے۔ تو کیا تم اس سے باز آجاؤ گے؟

رسول اکرم ﷺ نے ان آیات کے نزول کے بعد شراب کے استعمال اور خرید وفروخت سے صاف الفاظ میں منع فرمادیا۔ آپ کا ارشاد ہے:

ان اللہ تعالیٰ حرّم الخمر فمن ادرکتہ ھذہ الأیۃ وعندہ منھا شئ فلا یشرب ولا یبیع

اللہ تعالیٰ نے (اس آیت کے ذریعہ) شراب کو حرام قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا جس شخص تک یہ آیت پہنچے اور اس کے پاس تھوڑی بہت بھی شراب ہو تو اسے نہ پیے اور نہ فروخت کرے۔

چناں چہ اس کے بعد جن لوگوں کے پاس شراب تھی انھوں نے وہ مدینہ کی گلیوں میں بہادی۔[1]

شراب کی حرمت اور ممانعت سے متعلق بہ کثرت روایات کتبِ حدیث میں موجود ہیں۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

ثبت عن النبی ﷺ تحریم الخمر باخبار تبلغ بمجموعھا رتبۃ التواتر.[2]

شراب کی حرمت، رسول اللہ ﷺ سے اتنی کثیر روایات سے ثابت ہے کہ مجموعی طور پر وہ درجہ تواتر تک پہنچتی ہیں۔

---

[1] مسلم، کتاب المساقاۃ، باب تحریم بیع الخمر

[2] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۴۹۳

ایک مسلمان کے لیے شراب کا استعمال از روئے شرع حرام ہے۔ اگر وہ شراب پیتا ہے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں اس پر چالیس کوڑے لگائے گئے۔ حضرت ابوبکرؓ کے دورِ خلافت میں بھی اس پر عمل ہوا۔ بظاہر یہ تعداد قطعی نہیں تھی۔ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں اس سلسلہ میں صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو انھوں نے مشورہ دیا کہ اس پر حدِّ قذف جاری کی جائے۔ اس لیے کہ کوڑوں کی اس سے کم سزا شریعت نے کسی حد میں نہیں رکھی ہے۔ اس طرح اس پر صحابۂ کرام کا عملاً اتفاق ہوگیا۔[1]

فقہاء کرام میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد وغیرہ کی یہی رائے ہے۔ امام شافعی چالیس کوڑوں کے قائل ہیں۔[2]

مسلمان کے لیے شراب ممنوع ہے۔ ایک غیر مسلم یا ذمی اسے ناجائز یا حرام نہیں تصور کرتا، اس لیے وہ شراب پیتا ہے تو اس پر حد جاری نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست میں ذمیوں کو اپنے عقیدے کے مطابق عمل کی آزادی حاصل ہوگی اور وہ ان کے مذہبی امور میں مداخلت نہیں کرے گی۔ وہ شراب کی قباحت اور نقصانات واضح کرے گی اور اس کے خلاف فضا ہموار کرے گی، لیکن از روئے دستور ذمیوں کو اس کا استعمال ترک کرنے پر مجبور نہیں کرے گی۔

علامہ کاشانی نے اس کی قانونی حیثیت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

وشرب الخمر مباح لاهل الذمة عند اكثر مشائخنا فلا يكون جناية، وعند بعضهم وان كان حراما لكنّا نهيناعن التعريض لهم وما يدينون، وفي اقامة الحد	ذمیوں کے لیے شراب پینا ہمارے بیش تر مشائخ کے نزدیک جائز ہے، لہٰذا یہ ان کے حق میں جرم نہیں ہے۔ بعض مشائخ کے خیال میں گوکہ یہ حرام ہے، لیکن ہمیں ان کے دینی معاملات میں تعرض سے منع کردیا گیا ہے، اس وجہ سے

[1] ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/۲۹۵-۲۹۷

[2] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۴۹۸-۴۹۹

تعرض لهم من حيث المعنى لانها تمنعهم من الشرب۔[۱]

ان پر حد نافذ نہیں ہوگی، ورنہ یہ ان کے دین سے تعرض کے ہم معنی ہوگا، اس لیے کہ حد کا نفاذ انھیں شراب پینے ہی سے روک دے گا۔

فقہ حنفی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ذمی اگر اپنے عقیدے اور مذہب کے نقطۂ نظر سے شراب کو حرام تصور کرتا ہے تو اس کے پینے پر مسلمان ہی کی طرح اس پر بھی حد نافذ ہوگی۔[۲]

ذمی اس امر کے پابند ہوں گے کہ وہ کھلے عام شراب کا استعمال نہ کریں اور دوسروں کو اس کی ترغیب نہ دیں۔

۲-حدِّ سکر

'خمر' کا اطلاق احناف کے نزدیک اصلاً انگور سے تیار کردہ شراب پر ہوتا ہے۔ اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے۔ اس کے کم یا زیادہ استعمال پر حد شرعی نافذ ہوگی۔ گیہوں اور جو وغیرہ سے بھی شراب کشید کی جاتی ہے۔ اگر اس کے استعمال سے نشہ آئے تو حرام ہے، ورنہ حرام نہیں ہے۔ ان میں سے بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ زیادہ تعداد میں ان کے استعمال سے سکر طاری ہوتا ہے۔ اس مقدار میں ان کا استعمال ممنوع ہوگا۔ کم مقدار میں ان کا استعمال قابلِ حد جرم نہیں ہوگا۔[۳]

اسی طرح بھنگ، حشیش اور افیون وغیرہ کے استعمال پر حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ اس پر تعزیر ہوگی۔ لیکن متاخرین کی رائے یہ ہے کہ اس پر بھی حد جاری ہونی چاہیے۔[۴]

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک 'خمر' کا اطلاق انگوری شراب ہی پر نہیں، بلکہ ہر نشہ آور چیز پر ہوتا ہے۔ ان حضرات کی رائے میں جس چیز کے زیادہ مقدار

---

[۱] کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/۵۸

[۲] درالمختار مع ردالمحتار: ۶/۵۴-نیز ملاحظہ ہو ص ۹۸

[۳] تفصیل کے لئے دیکھی جائے۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/۲۹۳-۲۹۴

[۴] درالمختار مع ردالمحتار: ۶/۷۵-۷۷

میں استعمال سے سکر پیدا ہوتا ہے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے 'ماأسکر کثیرہ فقلیلہ حرام' (جس کی زیادہ مقدار سکر پیدا کرے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے) اس لیے کسی بھی نشہ آور چیز کے تھوڑے یا زیادہ استعمال پر حد جاری ہوگی۔[۱]

ذمی کے معاملہ میں علامہ کاشانی کہتے ہیں کہ حدِّ خمر اور حدِّ سکر کے لئے اسلام شرط ہے۔ لہٰذا ذمی پر یہ حد جاری نہیں ہوگی:

لاحد علی الذمی والحربی المستأمن بالشرب ولا بالسکر.	ذمی پر اور حربی پر جو امان حاصل کر کے اسلامی ریاست میں آئے، شراب پینے یا کسی نشہ آور چیز کے استعمال سے حالت سکر طاری ہونے پر حد نافذ نہیں ہوگی۔

اسی بحث میں آگے ائمہ احناف میں حسن بن زیاد کی رائے نقل کرتے ہیں کہ ذمی اگر شراب پی کر نشہ کی حالت میں رہے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ یہ شراب پینے کی وجہ سے نہیں، بلکہ مدہوشی کی وجہ سے ہے۔ مدہوش رہنا سب ہی مذاہب میں حرام سمجھا جاتا ہے۔ علامہ کاشانی نے اس رائے کو پسند کیا ہے۔[۲]

درمختار میں اسے زیادہ صحیح رائے کہا گیا ہے۔[۳]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذمی کو شراب کے استعمال کی اجازت تو ہوگی، لیکن اس کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ اس سے غلط فائدہ اٹھائے اور سکر کی حالت میں پڑا رہے، جس میں بھلے برے کا ہوش ہی نہیں ہوتا۔ یہ جرم ہے اور اس پر حد جاری ہوگی۔

۳- حدِّ سرقہ

قرآن مجید میں چوری کی حد یہ بتائی گئی ہے کہ چور کا ہاتھ، چاہے وہ مرد ہو یا

---

۱ المغنی: ۱۲/۴۹۵-۴۹۷

۲ کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/۵۸

۳ درالمختار مع ردالمحتار: ۶/۵۵

عورت، قلم کر دیا جائے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ. (المائدہ:۳۸)

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ سزا ہے اس جرم کی جو ان دونوں نے کمایا ہے۔ یہ تنبیہ کے طور پر ہے اللہ کی طرف سے۔ اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔

یہ ایک عمومی حکم ہے۔ چوری کا ارتکاب چاہے مسلمان کرے یا غیر مسلم، دونوں کو یہ سزا دی جائے گی۔ علامہ کاشانی کہتے ہیں:

الإسلام ليس بشرط، فيقطع المسلم والكافر لعموم الآية۔[۱]

اسلام، حد سرقہ کے لیے شرط نہیں ہے۔ لہٰذا چوری کرنے پر مسلمان اور کافر دونوں کو قطعِ ید کی سزا دی جائے گی۔ اس لیے کہ آیت کے الفاظ عام ہیں۔ (مسلم یا غیر مسلم کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں)

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ ہمارے علم کی حد تک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کوئی مسلمان، کسی مسلمان یا ذمی کا مال چوری کرے تو اسے 'قطع ید' کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح ذمی بھی اگر اس کا ارتکاب کرے اور مسلمان یا ذمی کا مال چوری کرے تو اس پر بھی یہی حد جاری ہوگی۔[۲]

۴-حدِّ قذف

کسی کی عزت و آبرو پر حملہ بہت بڑا جرم ہے۔ اس سے وہ معاشرے میں بدنام اور رسوا ہوتا اور اس کی عزت مجروح ہوتی ہے۔ اسلامی شریعت میں کسی کا کسی پر زنا کی تہمت لگانا بہت ہی سنگین جرم ہے اور اس کی سزا اسّی (۸۰) کوڑے ہیں۔ (النور:۴)

اگر کوئی شخص ذمی پر بھی زنا کا الزام لگاتا ہے تو اللہ کے یہاں اس کی شدید باز پرس ہوگی اور وہ سخت سزا کا مستحق ہوگا۔ ایک حدیث میں ہے:

---

[۱] بدائع الصنائع: ۷/۱۰۳

[۲] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۴۵۱۔ طبع قاہرہ۔ ۱۹۹۲ء

من قذف ذميا حُدَّ له يوم القيامة بسياط من النار۔[۱]

جس نے کسی ذمی پر تہمت لگائی، قیامت کے روز اس پر آگ کے کوڑوں کی حد جاری ہوگی۔

اس حدیث کے ذیل میں علامہ مناوی کہتے ہیں کہ اس وعید کا تعلق آخرت سے ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ ذمی پر تہمت لگانا حرام ہے اور مسلمان کو اس سے بچنا چاہیے۔ فرماتے ہیں:

أما في الدنيا فلا يحدّ مسلم بقذف ذمي والقصد التحذير من قذفه وأنه حرام۔[۲]

جہاں تک دنیا کا معاملہ ہے، مسلمان پر حد قذف جاری نہ ہوگی اگر وہ ذمی پر تہمت لگائے، حدیث میں (اصلاً) ذمی پر تہمت لگانے سے بچنے کی ہدایت ہے۔ اس لیے کہ یہ حرام ہے۔

فقہاء کے نزدیک قذف کی سزا کا تعلق مسلمانوں سے ہے، غیر مسلم اس دائرے میں نہیں آتا، اس لیے اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم پر زنا کی تہمت لگادے تو حدِ شرعی یعنی اسّی کوڑے کی سزا نافذ نہیں ہوگی۔ البتہ کوئی بھی شخص کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ اس سزا کا مستحق قرار پائے گا۔ علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے علم کی حد تک فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کسی آزاد، بالغ، عاقل، مسلمان اور پاک دامن مرد اور عورت پر تہمت لگائے اس پر حدِ قذف جاری ہوگی۔[۳]

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بالغ شخص کسی آزاد مسلمان مرد اور عورت پر زنا کی تہمت لگائے تو اسے اسّی کوڑے کی سزا دی جائے گی۔[۴]

---

[۱] علامہ سیوطی نے اس حدیث کو مسند احمد اور سنن ابی داؤد وغیرہ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ علامہ مناوی نے اس پر گرفت بھی نہیں کی ہے۔ التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲/۴۳۶، علامہ ہیثمی کہتے ہیں کہ یہ معجم کبیر طبرانی کی روایت ہے۔ اس کا ایک راوی محمد بن محصن العکاشی متروک ہے۔ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ۶/۴۳۵، دار الفکر لبنان ۱۹۹۴ء

[۲] التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲/۴۳۶

[۳] جصاص: أحکام القرآن: ۲/۳۴۸

[۴] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۳۸۳

کہتے ہیں: حد قذف کے نفاذ کی پانچ شرائط ہیں۔ جس پر تہمت لگائی جائے وہ صاحب عقل ہو، مسلمان ہو، عفیف اور پاک دامن ہو، اس کی عمر اتنی ہو کہ اس سے اس فعل کا صدور ممکن ہو۔ قدیم و جدید علماء کی یہی رائے ہے۔[۱]

فقہ حنفی میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ کوئی غیر مسلم دار الحرب سے اسلامی ریاست میں داخل ہو اور وہ کسی مسلمان پر تہمت لگائے تو حدِ قذف اس پر نافذ ہوگی۔ اس لیے کہ (عزت و آبرو) بندے کا حق ہے اور ذمی نے اپنے اوپر لازم کر رکھا ہے کہ وہ یہ حقوق ادا کرے گا۔[۲]

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی غیر مسلم پر مسلمان تہمت لگاتا ہے تو اسے کوئی سزا ہی نہیں دی جائے گی۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کی تادیب اور تعزیر ہوگی۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

اگر کوئی شخص مشرک (غیر مسلم) پر، غلام پر، دس سال سے کم عمر کے لڑکے اور نو سال سے کم عمر کی لڑکی پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد تو نافذ نہ ہوگی، البتہ اس کی تادیب کی جائے گی، تاکہ دوسروں کی عزت و آبرو کی حفاظت ہو سکے۔[۳]

کسی جرم میں تعزیر کے لیے کیا طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں؟ اور اس کے حدود کیا ہیں؟ اس سلسلے میں علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ تعزیر زدوکوب، قید اور زجر و توبیخ کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے مجرم کے کسی حصۂ جسم کو قطع کرنا، یا اسے زخمی کرنا یا اس کا مال لے لینا صحیح نہیں ہے۔ یہ کسی بھی ایسے شخص کی رائے نہیں ہے جو امت میں معتبر اور مقتدیٰ ہو۔[۴]

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تعزیر میں کوڑوں کی سزا دی جائے تو وہ دس سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے۔ ایک حدیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ امام احمد سے

---

[۱] حوالہ سابق: ص ۳۸۵

[۲] ہدایہ میں ہے: إذا دخل الحربي دارنا بأمان فقذف مسلما حد لأن فيه حق العبد وقد التزم إيفاء حقوق العباد: ہدایہ مع نصب الرایۃ: ۳/۵۴۲، دار الکتب العلمیہ، لبنان، ۱۹۹۶ء

[۳] ابن قدامۃ، المغنی: ۱۲/۳۹۹

[۴] المغنی: ۱۲/۵۲۶

ایک دوسری روایت بھی منقول ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قذف اور شراب کے سلسلے میں غلام کو چالیس کوڑوں کی سزا دی جاتی ہے۔ تعزیر اس 'حد شرعی' سے کم ہونی چاہیے۔ اصولی طور پر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی یہی رائے ہے۔[۱]

فقہ حنفی کی رو سے تعزیر میں کوڑوں کی بھی سزا ہوسکتی ہے، مگر یہ تین سے کم اور انتالیس سے زیادہ نہ ہوگی۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ اس کا تعلق جرم کی نوعیت اور حالات سے ہے اور امام اس کا فیصلہ کرے گا۔ تعزیر میں مجرم کو قید بھی کیا جاسکتا ہے۔[۲]

حدِ قذف کا مقصد یہ بیان ہوا ہے:

فیها إلحاق العار بالمقذوف فیجب الحد دفعاً للعار عنه.[۳]

اس سے اس شخص کو عار لاحق ہوتا ہے جس پر تہمت لگائی گئی۔ لہٰذا اس عار کو اس سے رفع کرنے کے لیے حد کا جاری کرنا ضروری ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس معاملے میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق کی کیا وجہ ہے؟ کیا غیر مسلم کو اپنی عزت و آبرو عزیز نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اسے جب اپنے کفر پر عار نہیں ہے تو زنا کے الزام سے اسے کیا عار لاحق ہوگا۔[۴]

یہ ایک غیر فطری بات ہے کہ زنا جیسی قبیح اور غیر اخلاقی حرکت کا الزام کسی پر عائد کیا جائے اور اسے شرمندگی نہ محسوس ہو، جب کہ ہر مذہب میں زنا کو ایک مذموم فعل سمجھا جاتا ہے اور اس الزام کو کوئی بھی شریف آدمی، چاہے اس کا تعلق کسی بھی مذہب سے ہو، گوارا نہیں کرسکتا۔

۵- حدِّ زنا

زنا کی سزا اسلام نے نہایت سخت رکھی ہے۔ زنا کا ارتکاب مرد سے ہو یا عورت

---

۱ المغنی: ۱۲/۵۲۳-۵۲۴

۲ مرغینانی: ہدایہ مع نصب الرایہ، کتاب الحدود، ۳/۵۴۴

۳ کاشانی: بدائع الصنائع: ۷/۵۹

۴ کاشانی: بدائع الصنائع: ۷/۶۰

سے، اسے سو کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ قرآن مجید نے صراحت کی ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَّلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ. (النور:۲)

زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔ اور اللہ کا قانون نافذ کرنے میں تمھیں ان کے سلسلہ میں کوئی ہمدردی دامن گیر نہ ہو۔ اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو اور ان کی سزا کے وقت مومنوں کی ایک جماعت موجود رہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ یہ سزا غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی ہے۔ اگر وہ دونوں یا ان میں سے ایک شادی شدہ ہے تو اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔ یعنی اسے سنگ سار کر دیا جائے گا۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لایحلُّ دم امرئٍ مسلمٍ یشهدان لا الٰه الا اللّٰه و ان محمداً رسول اللّٰه الا باحدیٰ ثلاثٍ، زنیٰ بعد احصان فانه یُرْجَمُ ورجل خرج محاربا لِلّٰه ورسوله فانه یقتل اویصلب او ینفیٰ من الارض او یقتل نفسا فیقتل بها[1]

جو مسلمان لا الٰہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی شہادت دیتا ہے اس کا خون حلال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ تین میں سے کسی ایک جرم کا ارتکاب کرے۔ ۱۔ شادی کے بعد زنا کرے تو اسے رجم کیا جائے گا۔ ۲۔ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لیے خروج کرے تو اسے قتل کیا جائے گا یا سولی دی جائے گی یا وہ ملک بدر کیا جائے گا۔ ۳۔ کسی کو قتل کرے تو اس کے بدلہ میں اسے قتل کیا جائے گا۔

صحابۂ کرام اور بعد میں امت کا اس پر اجماع ہے کہ شادی شدہ مرد یا عورت

---

[1] ابوداؤد، کتاب الحدود، باب الحکم فی من ارتدّ۔ اس مضمون کی روایات حضرت عثمانؓ اور بعض دوسرے اصحاب سے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں مروی ہیں۔

زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔ بعد کے ادوار میں صرف خوارج اور بعض معتزلہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔[۱]

رجم کے سلسلے میں جو حدیث ابھی گزری ہے اس میں اور بعض دیگر اس کی ہم معنیٰ احادیث میں صراحت ہے کہ جو شخص 'احصان' کے بعد زنا کا ارتکاب کرے اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔

'احصان' کا مادہ حصن ہے۔ اس کے اندر منع کرنے اور روکنے کا مفہوم ہے۔ اسی پہلو سے قلعہ اور محفوظ مقام کو حصن کہا جاتا ہے۔ اس میں عفت وعصمت کی حفاظت کے معنی بھی ہیں۔ حضرت مریم کے بارے میں ارشاد ہے۔ اَلَّتِی اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ۔ التحریم: ۱۲ (جس نے اپنی شرم گاہ کی حفاظت کی) اس کا استعمال نکاح کے لیے بھی ہوتا ہے، اس لیے کہ نکاح عزت کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ احصن کے معنی ہیں اس نے نکاح کرلیا۔ اب وہ محصَن کہلائے گا۔ شادی شدہ عورت کو محصَنہ کہا جاتا ہے۔ قرآن میں ہے وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَآءِ۔ النساء ۲۴ (اور شادی شدہ عورتیں، جب تک وہ کسی کے نکاح میں ہیں حرام ہیں)۔[۲]

فقہ حنفی میں 'احصان' کے لیے سات شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ سات شرطیں پوری ہوں تو آدمی محصَن ہوتا ہے، وہ یہ ہیں۔

۱۔ عقل

۲۔ بلوغ

۱۔ علامہ ابن ہمام حنفی کہتے ہیں کہ رجم کے مسئلہ میں صحابہ کرام اور گزشتہ علماء امت کا اجماع ہے، البتہ خوارج نے اس کا انکار کیا ہے۔ لیکن یہ باطل ہے، اس لیے کہ اجماع قطعی ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے حد رجم تواتر کے ساتھ ثابت ہے، البتہ تفصیلات اخبار آحاد سے معلوم ہوتی ہیں۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/۲۱۰۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء۔

علامہ ابن بطال کہتے ہیں کہ صحابہ کرام اور مختلف علاقوں کے ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ شادی شدہ شخص، عملاً جانتے بوجھتے اور اپنے اختیار سے زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد رجم نافذ ہوگی۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اس کی دلیل ان کی نزدیک یہ ہے کہ قرآن مجید میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ فتح الباری: ۱۲/۱۷۶، طبع بیروت ۱۹۹۵ء، مزید کسی قدر تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: المغنی لابن قدامہ: ۱۲/۳۰۹-۳۱۰

۲۔ فیروز آبادی، القاموس المحیط، نیز المعجم الوسیط مادہ حصن

عقل اور بلوغ کے بغیر آدمی مکلف ہی نہیں ہوتا۔ پاگل یا نابالغ بچہ سے زنا کا ارتکاب ہوجائے تو اس پر حد شرعی نافذ نہ ہوگی۔ عقل انسان کو زنا کے نتائج بد سے آگاہ کرتی اور اس سے اجتناب کی تعلیم دیتی ہے۔ بلوغ کی شرط اس لیے ہے کہ اس سے پہلے آدمی کی عمر کھیل کود کی ہوتی ہے اور بلوغ کے بعد ہی اس کے اندر پختگی آتی ہے۔ اس کے بعد کی جو شرائط ہیں وہ ایک طرح سے اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمتیں ہیں۔ ان نعمتوں کے پانے کے بعد زنا جیسے بدترین فعل کا ارتکاب کفرانِ نعمت اور سخت جرم کا مستوجب ہے۔

۳۔ حریت۔ آدمی کا آزاد ہونا۔ غلام کے لیے رجم کی سزا نہیں ہے۔

۴۔ اسلام۔ غیر مسلم کو رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔

۵۔ نکاح صحیح۔ نکاح فاسد سے احصان حاصل نہیں ہوتا۔

۶۔ مرد کی طرح عورت کے اندر بھی یہ تمام شرائط پائی جائیں۔

۷۔ مرد اور عورت ان شرائط کے ساتھ مجامعت کریں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک آزاد، بالغ اور عاقل مسلمان کسی باندی سے یا کم سن لڑکی یا فاتر العقل عورت سے یا کتابیہ سے نکاح کے بعد ہم بستری کر بھی لے تو وہ محصن نہیں ہوگا۔ اسی طرح کوئی آزاد، بالغہ، عاقلہ مسلمان عورت کسی غلام سے یا پاگل شخص سے یا نابالغ لڑکے سے نکاح کرلے اور اس سے ہم بستری بھی کرلے تو وہ محصنہ نہیں ہوگی۔ اس طرح کے مرد اور عورت سے زنا کا ارتکاب ہو تو انہیں رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔[1]

رجم کے لیے جو شرائط بیان ہوئی ہیں ان کی تکمیل کے بعد حسب ذیل باتیں حاصل ہوتی ہیں۔

۱۔ انسان کے جنسی جذبہ کی بھرپور تسکین ہوجاتی ہے۔

۲۔ نفسیاتی طور پر عدم تسکین کا احساس نہیں ہوتا، جیسے نابالغہ، یا باندی یا کسی دوسرے مذہب کی عورت سے ہم بستری کے بعد ہوسکتا ہے۔ یہی بات عورت کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔

۳۔ یہ شرائط انسان کو زنا جیسے قبیح فعل کے ارتکاب سے باز رکھنے کا موثر ذریعہ ہیں۔ رجم جیسی سخت سزا سے پہلے ان سب شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔[1]

[1] احناف کے نقطہ نظر کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/۲۲۴-۲۲۸، کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/۵۵-۵۶

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ایک مرتبہ احصان حاصل ہوتو وہ ہمیشہ حاصل رہے گا۔ اگر کسی نے مجامعت کے بعد بیوی کو طلاق دے دی، یا اس کا انتقال ہوگیا یا وہ مرتد ہوگئی اور اس نے تجرد کی زندگی گزارنی شروع کردی تو بھی زنا کے ارتکاب پر اسے رجم کی سزادی جائے گی۔[۲]

ان شرائط پر زیادہ تر فقہاء کا اتفاق ہے[۳] بعض اختلافات بھی ہیں۔ ایک اہم اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ 'احصان' کے لیے اسلام شرط ہے یا نہیں۔ فقہ حنفی میں، جیسا کہ عرض کیا گیا، اسلام شرط ہے۔ اس کے بغیر آدمی محصن نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام اور معصیت سے باز رکھنے کا موثر ذریعہ ہے۔ جو اسلام سے محروم ہے وہ اس ذریعہ سے محروم ہے، اس لیے زنا کے ارتکاب پر اسے رجم کی سزانہیں دی جائے گی۔ اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

من اشرک باللّٰہ فلیس بمحصَنٍ[۴] — جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔

اس بنیاد پر ذمی اگر شادی شدہ بھی ہے تو فقہ حنفی کی رو سے اسے رجم کی نہیں، بلکہ کوڑوں کی سزادی جائے گی۔ علامہ کاشانی کہتے ہیں:

الذمی العاقل البالغ الحر الثیب اذا زنا لایرجم فی ظاهر الروایة بل یجلد[۵] — ذمی، جو عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ہے، اگر زنا کرے تو فقہ حنفی کی ظاہر روایت (متون) کے مطابق اسے رجم نہیں کیا جائے گا، بلکہ کوڑوں کی سزادی جائے گی۔

یہی بات علامہ ابن الہمام نے ان الفاظ میں کہی ہے۔

---

۱ حوالہ سابق - ہدایہ مع فتح القدیر اور بدائع الصنائع۔
۲ ابن عابدین، ردالمحتار علی الدر المختار: ۶/۲۴-۲۵
۳ ملاحظہ ہو - ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۳۰۸-۳۱۷
۴ یہ حدیث موقوف ہے۔ ملاحظہ ہو - زیلعی، نصب الرایہ مع ہدایہ: ۳/۵۰۲-۵۰۳
۵ کاسانی، البدائع والصنائع: ۷/۵۶

فلو زنیٰ الذمی الثیب الحر یجلد عند ناویرجم عندھم[1]

ذمی جو شادی شدہ ہے اور آزاد ہے زنا کرے تو ہمارے (فقہاء احناف کے) نزدیک اسے کوڑے لگائے جائیں گے اور ان (امام شافعی وغیرہ) کے نزدیک رجم کیا جائے گا۔

اس معاملہ میں امام مالک احناف کے ہم خیال ہیں۔ فقہاء احناف میں امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ مسلمان کتابیہ سے نکاح کے بعد محصن ہو جاتا ہے۔ اسی طرح شادی شدہ ذمی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ سزائے رجم کا مستحق ہو جائے گا۔ یہی امام شافعی کی رائے ہے[2]

امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک یہودی اور یہودیہ نے زنا کا ارتکاب کیا۔ ان کا مقدمہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا۔ آپ نے یہود سے دریافت کیا کہ توریت میں زنا کی کیا سزا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہم زانی اور زانیہ کے چہرے سیاہ کر کے سواری پر ایک دوسرے کی مخالف سمت میں بٹھا کر گشت کراتے ہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا، توریت لاؤ اور اپنی صداقت کا اس سے ثبوت فراہم کرو۔ ایک جوان توریت پڑھنے لگا۔ پڑھتے ہوئے اس نے اس حصہ پر ہاتھ رکھ دیا جس میں سزائے رجم کا ذکر تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حضرت عبداللہ بن سلامؓ موجود تھے، جو یہودیت ترک کر کے اسلام قبول کر چکے تھے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ اس لڑکے سے کہیئے کہ اپنا ہاتھ ہٹائے۔ جب اس نے ہاتھ ہٹایا تو وہاں آیت رجم موجود تھی، آپ نے حکم دیا کہ ان دونوں کو رجم کر دیا جائے۔ چناں چہ انہیں رجم کیا گیا[3]

امام نووی کہتے ہیں کہ "یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ غیر مسلم پر بھی حدِ زنا نافذ ہوگی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلم کا نکاح صحیح ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا نکاح صحیح نہ ہوتا تو اسے رجم کی سزا نہ دی جاتی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ غیر مسلم کو احصان نہیں حاصل ہوتا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کو اس لیے رجم کیا کہ وہ اہل ذمہ نہیں تھے۔ لیکن

---

[1] ابن الہمام، فتح القدیر: ۵/۲۲۶

[2] کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/۵۶

[3] بخاری، کتاب الحدود، باب احکام اھل الذمۃ۔ مسلم، کتاب الیہود، باب رجم الیہود، اھل الذمۃ، فی الزنیٰ

یہ غلط تاویل ہے، اس لیے کہ یہود سے عہد و پیمان تھا۔ اس کے علاوہ آپ نے عورت کو بھی رجم کیا، حالاں کہ عورت کا قتل کرنا مطلقاً ناجائز ہے۔[1]

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

''رجم کے لیے اسلام شرط نہیں ہے، یہی امام شافعی اور امام زہری کا مسلک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذمی بھی محصَن ہو سکتے ہیں، مسلمان اگر ذمی (کتابیہ) سے نکاح کر لے تو دونوں محصن قرار پائیں گے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہودی زانی اور زانیہ کو توریت کے قانون کے تحت رجم کی سزا دی تھی۔ اسی وجہ سے آپؐ نے اس کی طرف رجوع کیا۔ جب یہ بات آپ کے علم میں آ گئی کہ توریت کا یہی حکم ہے تو آپ نے اس کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ اللہ کا حکم ہے:

فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجاً (المائدہ: ۴۸)

تم فیصلہ کرو اس قانون کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور اس حق کو چھوڑ کر جو تمہارے پاس آیا ہے ان کی خواہشات کے پیچھے نہ چلو۔ ہم نے تم میں سے ہر ایک کو ایک طریقہ دیا ہے اور ایک راستہ دکھایا ہے۔ (اب تم اپنے طریقہ پر عمل کرو)

رسول اللہ ﷺ کے لئے جائز نہیں تھا کہ آپ اپنی شریعت کو چھوڑ کر یہود کی شریعت پر عمل کریں۔ اگر آپ کے لیے اس کا جواز تھا تو دوسرے کے لیے بھی اس کا جواز ثابت ہوگا۔ آپ نے توریت کی طرف اس لیے رجوع کیا، تاکہ انہیں بتا سکیں کہ آپ جو فیصلہ فرما رہے ہیں وہ توریت کے مطابق ہے اور وہ اسی کو چھوڑ بیٹھے ہیں، اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ احصان کے لیے اسلام شرط نہیں ہے۔ شادی شدہ غیر مسلم بھی محصن ہے۔ اسی لیے آپ نے انہیں سزا دی تھی۔ اس کے خلاف جو روایت پیش کی جاتی ہے وہ کسی معتبر کتاب میں نہیں ہے۔[1]

قاضی شوکانی نے یہودیوں کے رجم سے متعلق روایات اور اس مسئلہ میں فقہاء کے اختلافات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اسی ذیل میں وہ لکھتے ہیں:

---

[1] نووی، شرح مسلم، جلد ۶، جزء ۱۱، ص ۱۷۳-۱۷۴- دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء

واحادیث الباب تدل علی انه یُحَدُّ الذمی کما یُحَدُّ المسلم، والحربی والمستامن یلحقان بالذمی بجامع الکفر[۲]

اس باب میں جو احادیث نقل ہوئی ہیں وہ اسی بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ذمی پر بھی مسلمان ہی کی طرح حد رجم نافذ ہوگی۔ حربی اور مستامن بھی ذمی کے حکم میں شامل ہوں گے، اس لیے کہ کفر ان کے درمیان مشترک ہے۔

ان تفصیلات پر غور کرنے سے ایک الجھن سامنے آتی ہے۔ وہ یہ کہ فقہاء کرام نے ایک طرف تو یہ کہا ہے کہ حدود کا نفاذ مسلمانوں کی طرح غیر مسلموں پر بھی ہوگا۔ دوسری طرف عملاً یہ حدود سوائے حدِّ سرقہ کے غیر مسلموں کے لیے ختم ہوجاتے ہیں یا ان پر ناقص شکل میں ان کا نفاذ ہوتا ہے۔ حدِ خمران پر اس لیے جاری نہیں ہوگی کہ وہ شراب کو حلال سمجھتے ہیں۔ اس کا نفاذ ان کے پرسنل لا میں مداخلت ہوگا۔ حدّ قذف کے بارے میں کہا گیا ہے کہ غیر مسلم مسلمان پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد نافذ ہوگی اور یہی تہمت مسلمان غیر مسلم پر لگائے تو اس پر حد نافذ نہیں ہوگی۔ اس فرق کے لیے کوئی معقول وجہ جواز نہیں ہے۔ اسلامی ریاست کا مقصد عزت و آبرو کی حفاظت ہے۔ اس فرق سے یہ مقصد مجروح ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک غیر مسلم پر حدِ رجم نافذ نہیں ہوگی۔ حالاں کہ زنا کی قباحت اور شفاعت سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے یہ بات صحیح ہے کہ اسلام زنا سے بچنے کا ایک موثر ذریعہ ہے جو غیر مسلم کو حاصل نہیں ہے، لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ زنا پر رجم کی سخت سزا اس لیے رکھی گئی ہے کہ کوئی شخص جو شادی شدہ ہے اور جنسی تسکین کا جائز ذریعہ رکھتا ہے اس کے ارتکاب کی ہمت نہ کرے اور یہ اچھی طرح سمجھ لے کہ اس کے بعد اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ غیر مسلم کو اس سے مستثنیٰ رکھنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اسے نسبتاً ہلکا جرم تصور کرے۔

ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ اسلام نے حدود کے معاملے میں آزاد اور غلام کے درمیان فرق کیا ہے۔ زنا کا ارتکاب غلام سے ہو تو اسے آزاد شخص کی سزا سے نصف سزا دی جائے گی۔ باندیوں کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

[۱] ملاحظہ ہو۔ المغنی لابن قدامہ: ۱۲/۳۱۷-۳۱۹

[۲] شوکانی، نیل الاوطار: ۷/۱۰۴-۱۰۵، مطبعۃ مصطفی البابی، قاہرہ ۱۹۷۱ء

فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مَاعَلَی الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ (النساء: ۲۵)

جب باندیاں قید نکاح میں آ جائیں پھر وہ بے حیائی کا کام (زنا) کریں تو ان پر اس سے آدھی سزا ہے جو آزاد شادی شدہ عورتوں کے لیے ہے۔

اس سے علماء امت نے یہ استدلال کیا ہے کہ غلاموں کا بھی یہی حکم ہے چاہے کنوارے ہوں یا شادی شدہ[۱]

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد قذف غلام پر نافذ ہوگی[۲]

اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذمی اور مسلمان کے درمیان حدود کے معاملے میں فرق کیا جائے تو غلط نہ ہوگا، لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ غلام با اختیار اور اپنی مرضی کا مالک نہیں ہوتا لیکن اسلامی ریاست میں ذمی کی حیثیت غلام کی نہیں ہوتی، وہ آزاد اور اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔

قرآن و حدیث میں اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ حدود کے معاملے میں ذمی اور مسلمان کے درمیان فرق ہے۔ اس سلسلے میں دو صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں۔

ایک یہ کہ حدود کو اسلامی ریاست میں عام تعزیری قوانین (Criminal Law) کی حیثیت حاصل ہو اور مسلمانوں اور ذمیوں دونوں پر ان کا نفاذ ہو، اس سے پیش نظر مقاصد بہتر طریقہ سے حاصل ہو سکتے ہیں۔

دوسری صورت یہ کہ ان حدود سے ذمیوں کو مستثنیٰ رکھا جائے اور وہ خود اپنے قوانین کے تحت ان سے متعلق جرائم کی سزا نافذ کریں۔ ریاست اس بات کی نگرانی کرے کہ ان جرائم پر ان کے قوانین کے مطابق عمل ہو رہا ہے۔

اگر ذمی اپنے لیے بھی اسلامی حدود کو اختیار کریں تو ریاست انھیں پوری طرح ان پر نافذ کرے گی، کسی معاملہ میں ان کے لئے استثنا نہ ہوگا۔ بہر حال یہ کافی غور طلب مسئلہ ہے۔ اس پر مزید غور کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

☆

---

۱ المغنی، ۱۲/ ۳۳۱-۳۳۳

۲ المغنی، ۱۲/ ۳۸۷-۳۸۸

مسند حمیدی - ایک تحقیقی مطالعہ

ڈاکٹر محمد صہیب

مسند اس مجموعۂ حدیث کو کہتے ہیں جس میں احادیث کو موضوعات اور ابواب کے بجائے ہر صحابی کی علیٰحدہ علیٰحدہ حدیثیں مع ان کی اسناد کے جمع کردی گئی ہوں۔[۱] مسانید کے مرتب کرنے میں بیش تر افضلیت کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ پہلے خلفائے اربعہ، پھر عشرۂ مبشرہ اور خلفائے اربعہ میں بھی پہلے حضرت ابوبکر صدیقؓ، پھر حضرت عمرؓ وغیرہ کی مسانید کو ان کی فضیلت کے اعتبار سے نقل کیا جاتا ہے۔

مسانید بہت ہیں۔ شیخ محمد بن جعفر الکتانی نے ۸۰ سے زائد مسانید کا ذکر کیا ہے، اور آخر میں لکھا ہے: "والمسانید کثیرۃ سوی ما ذکرناہ"[۲] ابن الصلاح لکھتے ہیں کہ مسانید کا درجہ سنن سے کم تر ہے، کیوں کہ اصحاب سنن انہی حدیثوں کو نقل کرتے ہیں جو ان کی نظر میں سب سے صحیح ہوتی ہیں، برخلاف مسانید کے مرتب کرنے والوں کے، کہ وہ اپنی مسند میں صحابی کی روایت کردہ ہر حدیث نقل کرتے ہیں، خواہ وہ قابل حجت ہو یا نہ ہو۔[۳]

مختلف امصار وممالک میں مختلف ائمۂ حدیث نے مسانید مرتب کی ہیں، لیکن اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ کس نے سب سے پہلے مسند مرتب کی۔ ذہبی خلیلی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ بصرہ میں سب سے پہلے صحابہ کی ترتیب پر مسند مرتب کرنے والے ابوداؤد طیالسی ہیں۔[۴] حاکم کا کہنا ہے کہ تاریخ اسلام میں سب سے پہلے رجال کے اعتبار سے مسند کی تصنیف کرنے والوں میں عبید اللہ بن موسیٰ عبسی اور ابوداؤد طیالسی ہیں۔[۵] اگرچہ مسند ابوداؤد طیالسی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ طیالسی کی مرتب کردہ نہیں ہے، بلکہ بعض خراسانی حفاظ نے اسے مرتب کیا تھا۔[۶]

ابن عدی عبد اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ کوفہ میں سب سے پہلے یحییٰ حمانی نے، بصرہ میں مسدّد نے، اور مصر میں اسد السنہ نے مسانید مرتب کیں۔ ۷ ابن خطیب لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے مسند تصنیف کرنے والے نعیم بن حماد ہیں۔ ۸ مسانید مرتب کرنے والوں میں امام حمیدی کا بھی نام آتا ہے، سب سے پہلے مکہ مکرمہ میں مسند مرتب کرنے والوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ۹

قطع نظر اس کے کہ کس نے سب سے پہلے مسند مرتب کی یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ بالا ائمۂ حدیث کا شمار مسانید کی تالیف میں صف اول میں ہوتا ہے۔

امام حمیدی:

ابو بکر عبد اللہ بن زبیر بن عیسیٰ قرشی اسدی کا سلسلۂ نسب رسول اللہ ﷺ کے واسطہ سے قصی میں اور زوجۂ مطہرہ حضرت خدیجہؓ سے اسد بن عبد العزیٰ پر جا کر ملتا ہے۔ ۱۰ شیوخ میں ابراہیم بن سعد، فضیل بن عیاض، سفیان بن عیینہ اور امام شافعی وغیرہ ہیں۔ اور امام بخاری، محمد بن یونس، محمد بن یحییٰ ذہلی، ابوزرعہ، بشر بن موسیٰ جیسے مشہور ائمہ حدیث کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

علم وفن میں امام حمیدی کا مقام بہت بلند ہے۔ حدیث اور فقہ میں ان کو اس درجہ کمال حاصل تھا کہ امام بخاری نے اپنی کتاب کو حمیدی کی روایت سے صرف اس لئے شروع کیا کہ وہ قریش میں سب سے بڑے فقیہ تھے۔ ۱۱ حافظہ اس قدر مضبوط تھا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی بلغمی مزاج شخص کو حمیدی سے زیادہ حافظہ والا نہیں دیکھا، انہیں صرف سفیان بن عیینہ سے دس ہزار حدیثیں یاد تھیں۔ ۱۲

یعقوب فسوی کا بیان ہے کہ میری ملاقات کسی ایسے شخص سے نہیں ہوئی جو حمیدی سے زیادہ اسلام اور مسلمانوں کا خیر خواہ ہو۔ ۱۳ عبد الرحمٰن نے اپنے والد کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابن عیینہ سے روایت کرنے میں حمیدی سب سے زیادہ معتبر ہیں، وہ اصحاب عیینہ کے سردار ہیں، ثقہ ہیں، امام ہیں۔ ۱۴ جب امام بخاری کو کوئی حدیث ان سے مل

جاتی تو پھر کسی دوسرے ثقہ راوی کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہ سمجھتے، بخاری نے ان سے ۷۵ حدیثیں روایت کی ہیں۔ ۱۵

امام حمیدی کی سیرت کا ایک کم زور پہلو یہ تھا کہ وہ فقہائے عراق کے سلسلہ میں سخت گیر تھے، ان کے بارے میں سخت کلامی کیا کرتے۔ حمیدی کو جب غصہ آتا تو ازخود رفتہ ہوجاتے اور گفتگو میں درشتی اور سختی پر اتر آتے۔ ۱۶

امام حمیدی کی جلالت علمی، فضل وکمال اور حدیث میں ان کی امامت کو معاصرین نے فراخ دلی کے ساتھ تسلیم کیا ہے اور ان کی خوبیوں کا اعتراف کیا ہے۔ ان کا مکہ مکرمہ میں ۲۱۹ھ میں انتقال ہوا۔ ۱۷ حمیدی کی چند اہم تصانیف ہیں۔ ان میں کتاب الردعلی النعمان اور کتاب التفسیر عن الحمیدی کا ذکر ملتا ہے۔ ان کے علاوہ ان کی سب سے مشہور تصنیف ''مسند'' ہے۔

مسند حمیدی کی خصوصیات:

یہ امام حمیدی کی شہرۂ آفاق حدیث کی کتاب ہے، اس میں ۱۲۹۳ حدیثیں ہیں، بیش تر مرفوع ہیں، صحابہ وتابعین کے کچھ آثار بھی منقول ہیں۔ پہلی حدیث حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مروی ہے۔ حالاں کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں مسند حمیدی کی جو پہلی حدیث نقل کی ہے وہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ ۱۸ لیکن یہ واقعہ کے بالکل برعکس ہے، مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی اس سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

''ولعله لم يقف على مسند الحميدي و كان عنده نقل عن بعض المصنفين واعتمده والواقع خلاف ذلک، فان أول مسند الحميدي كما ترى حديث أبي بكر الصديق في صلوة التوبة..... وكيف يفتتح الحميدي مسنده بحديث جابر..... وقد جرت عادة مصنفي المسانيد أنهم يفتتحون مسانيدهم بأحاديث أبي بكر الصديق.'' ۱۹

(شاید شاہ صاحب کو مسند حمیدی کا (اصل) نسخہ نہ ملا ہو، اور ان کے پاس کسی مصنف کا نقل کردہ نسخہ ہو اور اسی پر وہ اعتماد کر بیٹھے ہوں۔ یہ بالکل خلاف واقعہ بات ہے، کیوں کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ مسند حمیدی کی پہلی حدیث حضرت ابوبکر صدیقؓ سے نماز توبہ کے سلسلہ میں مروی ہے۔ اور ایسا کیوں کر ہوسکتا ہے کہ حمیدی اپنی مسند کو حضرت جابر کی حدیث سے شروع کریں، جب کہ عام طور پر مصنفین اپنی مسانید کی ابتداء حضرت ابوبکر صدیقؓ کی روایات سے کرتے ہیں۔)

یہ مسند گیارہ اجزاء پر مشتمل ہے۔ یہاں ایک شبہ ہوتا ہے کہ کتاب میں "الجزء العاشر" عنوان کے بعد حدیث نمبر ۱۲۴۶ پر "تم الجزء" لکھا ہوا ہے، حالاں کہ اس کے بعد قاعدہ کی رو سے "اول الجزء الحادي عشر" لکھا جانا چاہئے، جو کہ نہیں لکھا ہوا ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ کتاب کا کوئی جزو ناقص رہ گیا ہو۔

اس کتاب کے گیارہ ہی اجزاء ہیں۔ کبھی کبھی ایسا ہوجاتا ہے کہ ناسخین کو کتاب کے اجزاء میں ایجاز واطناب کی ضرورت پڑتی ہے، جس کی وجہ سے ترتیب میں کمی یا زیادتی ہوجاتی ہے۔ دوسری بات یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حدیث نمبر ۱۲۴۶ کے بعد "الجزء الحادی عشر" کا عنوان درج ہونے سے رہ گیا ہو۔[۲۰]

مسند حمیدی کے رواۃ:

حمیدی سے مسند کو ابواسمٰعیل سلمی متوفی ۲۸۰ھ نے اور ابواسمٰعیل سے قاسم بن اصبغ نے روایت کیا ہے، دوسرے جلیل القدر راوی بشر بن موسیٰ اسدی متوفی ۲۸۸ھ ہیں، حافظ ابن حجر کے بقول حمیدی سے مسند کی روایت کرنے والے اور بھی کئی راوی ہیں۔ دنیا کے مختلف کتب خانوں میں مسند حمیدی کا جو مخطوطہ محفوظ ہے وہ صرف بشر بن موسیٰ کی روایت کا ہے۔ مولانا الاعظمی نے اسی نسخہ کو مرتب کیا ہے۔[۲۱]

تصحیح وتعلیق:

قدیم مسانید کے بارے میں زمانۂ دراز سے ہم سنتے چلے آرہے تھے، لیکن ان

سے استفادہ آسان تو کیا، ناممکن سا تھا۔ مخطوطات کی شکل میں یہ ذخیرۂ حدیث دنیا کے بڑے بڑے کتب خانوں میں بھی خال ہی خال پایا جاتا ہے۔ یہ قیمتی سرمایۂ حدیث ضائع ہی ہونے کو تھا کہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد کا امت مسلمہ پر دیگر احسانات میں سے ایک زبردست احسان ہے کہ اس نے 'مسند ابو داؤد طیالسی کو پہلی مرتبہ ۱۳۲۱ھ میں طبع کر کے عام کیا اور ہم ایک فرض کفایہ سے عہدہ برآ ہو گئے۔ ایک عرصہ سے مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی کے دل میں یہ خواہش تھی کہ کاش کوئی اللہ کا بندہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیتا اور بقیہ مسانید کو بھی دریافت کرتا! جس سے مستشرقین کی طرف سے صحاح پر ہونے والے اعتراضات کی بھی تردید ہو جاتی کہ تدوین احادیث میں مرور زمانہ کا اثر ضرور ہوا ہوگا، اس لئے یہ ذخیرے قابل اعتماد نہیں ہو سکتے۔

اللہ تعالیٰ نے اس نیک آرزو کی تکمیل کا شرف مولانا الاعظمی کو ہی بخشا۔ مولانا کو دارالعلوم دیوبند کے کتب خانہ میں مسند حمیدی کا ایک مخطوطہ مل گیا۔[۲۲] تلاش و جستجو کے بعد ۱۹۵۸ء میں مکتبہ سعیدیہ میں مسند حمیدی کا دوسرا نسخہ دست یاب ہوا، جو ۱۳۱۱ھ کا مکتوبہ تھا، ان دونسخوں کے ہاتھ لگ جانے پر مولانا نے مسند حمیدی کی تحقیق و تحشیہ کا پختہ ارادہ کر لیا۔ اسی اثناء میں ۱۱۵۹ھ سے پہلے کے لکھے ہوئے ایک اور نسخہ کی اطلاع ملی جو کتب خانہ عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد میں موجود تھا۔ عثمانیہ کا قلمی نسخہ نسبۃً زیادہ صحیح اور قدیم تھا۔

انہی تین نسخوں کی مدد سے تحقیق کا کام شروع ہوا۔ مولانا نے دیوبند کے نسخہ کو بنیادی نسخہ قرار دیا اور اس کا مقابلہ مکتبہ سعیدیہ اور جامعہ عثمانیہ کے نسخوں سے کیا۔ ایک ایک حدیث کو ان تینوں نسخوں سے ملایا گیا اور ایک ایک لفظ اور حرف کا پوری احتیاط کے ساتھ موازنہ کیا گیا۔ جب مسند حمیدی کی طباعت کا کام شروع ہوا تو اسی دوران میں دارالکتب الظاہریہ دمشق سے مائیکروفلم کے ذریعہ تیار کردہ مسند حمیدی کا چوتھا نسخہ ملا، جس سے تصحیح و تحشیہ میں کافی مدد ملی۔

مولانا نے صرف تصحیح ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ احادیث کی امہات کتب اور متداول کتابوں سے تخریج بھی کی کہ کن کن کتابوں میں، کہاں پر، اور کن طرق سے یہ

احادیث آئی ہیں۔ زیادہ تر صحیحین اور سنن اربعہ کے حوالے پر اکتفا کیا گیا، جہاں ضرورت پڑی وہاں الفاظ غریبہ کی تشریح وتوضیح بھی کی گئی اور اختلاف نسخ کو بھی واضح کیا۔ مسند حمیدی کے اخیر میں اصول سنت سے متعلق حمیدی کا ایک مختصر رسالہ بھی ہے۔ یہ رسالہ چاروں مخطوطات میں تھا، مولانا نے اس کو اسی طرح سے مسند کے اخیر میں ملحق کر کے شائع کیا۔

اس کتاب میں مسانید کو جمع کیا گیا ہے، یعنی درجات صحابہ کے اعتبار سے احادیث مرتب کی گئی ہیں، اس لئے اگر کسی صحابی کی حدیث کی تلاش ہو تو بآسانی مل جائے گی، لیکن اگر فقہی مسئلہ سے متعلق حدیث تلاش کی جائے تو یقیناً یہ ایک دشوار گزار امر ہوگا، اس دقت سے بچنے کے لئے مولانا الاعظمی نے جدید اسلوب کے مطابق چند فہرستیں تیار کیں، ایک فقہی ابواب پر مشتمل ہے، دوسری اعلام وامکنہ کی فہرست ہے، تیسری فہرست مسانید ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں صحابی کی حدیث فلاں صفحہ پر ہے، مسانید کی فہرست مولانا الاعظمی کی تیار کردہ نہیں ہے، بلکہ یہ فہرست مولانا محی الدین الہ آبادی نے مرتب کی تھی، جس کا تذکرہ خود مولانا الاعظمی نے مقدمہ میں کیا ہے۔[۲۳] یہ اشاریہ دیوبند کے نسخہ سے ملحق تھا، دیوبند کا نسخہ مولانا محی الدین الہ آبادی کی ہی ملک تھا، جس کو انہوں نے دارالعلوم دیوبند کو وقف کر دیا تھا۔[۲۴]

مولانا حبیب الرحمٰن صاحب الاعظمی کا ۲۳ صفحات پر مشتمل اس کتاب پر مقدمہ بھی ہے، جس میں مسانید کی تاریخ، مسند حمیدی کا تعارف اور اس کے رواۃ کے مختصر حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس مسند کو کس طرح مرتب کیا گیا اور تصحیح وتحشیہ میں کن امور کا لحاظ رکھا گیا۔ اخیر میں انہوں نے اپنے فرزند مولانا رشید احمد اور شاگرد عزیز مولانا عبدالستار کا ذکر کرتے ہوئے انہیں دعائیں دی ہیں کہ انہوں نے مسند حمیدی کے نقل و تبییض اور نسخوں کے باہم مقابلہ میں تعاون کیا۔

مولانا نے تحقیق کے کام کو یہیں نہیں روک دیا، بلکہ پوری مسند کا غور وخوض کے ساتھ مطالعہ کیا کہ کہیں کوئی غلطی نہ رہ جائے اور اپنی ہی تحریر میں جلد اول میں چوبیس

صفحات پر استدراکات لکھے اور فروگزاشتوں کی اصلاح کی۔ اور جلد ثانی میں ''الاستدراک والتعقیب'' کا عنوان قائم کر کے تین صفحات میں اغلاط کی تصحیح کی۔

مسند حمیدی پہلی مرتبہ ۱۳۸۲ھ م ۱۹۶۳ء میں دو جلدوں میں مجلس علمی ڈابھیل سے شائع ہوئی۔ مسند حمیدی کی اشاعت میں جناب مولانا محمد بن موسیٰ میاں مؤسس مجلس علمی (کراچی وسملک) کا اہم کردار رہا ہے۔ مولانا الاعظمی نے مقدمہ میں ان کا نام بڑے ادب واحترام کے ساتھ لیا ہے۔

تحقیق میں خیانت کا الزام:

ابو ہشام اعظمی نے مسند حمیدی کی تحقیق میں مولانا الاعظمی پر خیانت اور خرد برد کا الزام لگایا ہے۔ انھوں نے اپنے مضمون میں سخت انداز نگارش اختیار کیا ہے جس میں مزاج تحقیق پر مناظرانہ رنگ غالب ہے۔ حالاں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ تنقید کے لئے نامناسب الفاظ کا استعمال کیا جائے، بلکہ ناشائستہ الفاظ سے تنقید وتحقیق کا معیار پست ہوجاتا ہے۔ ابو ہشام صاحب کا یہ مضمون ''مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی کی حدیث رسولؐ میں ناروا خیانت اور جعل سازی'' کے عنوان سے مجلّہ 'محدث' (مارچ ۱۹۸۶ء) میں شائع ہوا ہے۔ جس حدیث کو بنیاد بنا کر اعتراضات کیے گئے ہیں، پہلے وہ حدیث نقل کی جاتی ہے، تاکہ اعتراض کی نوعیت بالکل واضح ہوجائے۔

حدیث نمبر ۶۱۴: حدثنا الحمیدی قال: ثنا الزهری قال: أخبرنی سالم بن عبدالله عن أبیه قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا افتتح الصلوٰة رفع یدیه حذو منکبیه، واذا أرادأن یرکع و بعدما یرفع رأسه من الرکوع فلا یرفع ولا بین السجدتین.

(حمیدی نے کہا کہ ہم سے زہری نے بیان کیا، زہری نے کہا کہ ہم سے سالم بن عبداللہ نے اپنے والد کے حوالہ کے ساتھ بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جس وقت آپ نماز شروع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو

دونوں شانوں تک اٹھاتے۔ اور جب رکوع کرنے کا ارادہ کرتے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد تو ہاتھ نہیں اٹھاتے اور نہ دونوں سجدوں ہی کے درمیان۔)

اس حدیث میں کئی طرح سے قطع و برید کا الزام لگایا گیا ہے، ایک تو یہ کہ مخطوطہ (مکتبۂ ظاہریہ) میں 'حدثنا الحميدي' کے بعد 'ثنا سفيان' ہے، مگر مولانا نے سفیان کو ساقط کر دیا، اس کے بعد 'نا الزهري' ہے، مگر مولانا نے 'نا' کو گرا دیا اور 'الزهري' کو سفیان سے قبل والے 'نـا' کے ساتھ جوڑ دیا ہے، اس طرح امام زہری کو امام حمیدی کا براہ راست استاذ بنا دیا گیا، اور امام زہری سے امام حمیدی کا سماع بھی ثابت کر دیا گیا، حالانکہ امام زہری رمضان ۱۲۴ھ میں وفات پا چکے تھے اور امام حمیدی امام شافعی (پیدائش ۱۵۰ھ) کے شاگرد ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام حمیدی کو اپنی پیدائش سے پہلے ہی امام زہری سے ملاقات، شاگردی اور سماع کا شرف حاصل ہو گیا۔

تحریف کا دوسرا الزام یہ ہے کہ "واذا أراد أن يـركع وبعدما يرفع رأسه من الركوع" کے بعد صرف ایک فقرہ ہے "ولا يـرفع بين السجدتين" لیکن مولانا نے 'ولا يـرفع' کے 'ؤ' کو 'ف' سے بدل کر 'فـلا يـرفع' کر دیا اور اس تحریف سے پیدا ہونے والے معنی کو یقینی بنانے کے لئے مولانا نے جدید کتابت کا سہارا لیتے ہوئے 'حذو منكبيه' کے بعد اور 'واذا أراد' سے پہلے کاما لگا دیا، اس کے نتیجہ میں 'بين السجدتين' مہمل ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس تحریف کی آبرو سلامت رکھنے کے لئے موصوف نے ایک اور تحریف کی یعنی 'بين السجدتين' سے پہلے لفظ 'ولا' بڑھا دیا۔[۲۵]

خلاصہ یہ کہ مندرجہ بالا حدیث اثبات رفع یدین کی تھی۔ رد و بدل کر کے یہ حدیث ترک رفع یدین کی حدیث بنا دی گئی۔

الزام کا جواب:

عرض ہے کہ محترم معترض کو ۱۹۸۶ء میں یہ بات سوجھی، جب کہ مولانا الاعظمی نے ۱۹۶۵ء میں ہی راویان حدیث میں سے ایک کے چھوٹ جانے کا اعتراف کیا ہے،

جب پاکستان کے ایک عالم نے اس مسئلہ پر وضاحت چاہی تھی۔ ۱۵/اگست ۱۹۶۵ء کے ایک مکتوب میں مولانا اعظمی تحریر فرماتے ہیں:

"حدثناالحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثناالزهری الخ مسند حمیدی کے نسخۂ مکتبہ ظاہریہ اور اس کے ہندوستانی مخطوطات میں بھی یوں ہی ہے، مطبوعہ نسخوں میں حرف جوڑنے والوں کی غلطی سے قال حدثنا سفیان چھوٹ گیا ہے، اغلاط میں اس کو دینا چاہئے تھا، مگر سہواً رہ گیا۔" [۲۶]

اس تحریر کے بعد مولانا پر خیانت کا الزام کیسے لگایا جاسکتا ہے؟ اور جہاں تک الفاظ میں ردّو بدل کی بات ہے تو اس سلسلہ میں واضح رہے کہ مولانا الاعظمی نے تین نسخوں کی مدد سے تحقیق کا کام شروع کیا تھا، ان میں بھی دیوبند کے نسخہ کو اصل قرار دیا تھا، جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے۔ ان تینوں مخطوطات میں حدیث کے بعینہ وہی الفاظ موجود ہیں۔ مولانا الاعظمی نے اس حدیث پر حاشیہ لگایا اور اختلاف روایت کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

"أخرج البخاري أصل الحديث من طريق يونس عن الزهري وأما رواية سفيان[۲۷] عنه فأخرجها أحمد في مسنده وأبو داؤد عن أحمد في سننه لكن رواية أحمد عن سفيان تخالف رواية المصنف عنه ففي مسند أحمد رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذا أراد أن يركع وبعد ما يرفع رأسه من الركوع وقال سفيان مرة واذا رفع رأسه وأكثر ما كان يقول وبعد ما يرفع رأسه من الركوع ولا يرفع بين السجدتين (ج ۲: ۸) ففيه كما ترى اثبات الرفع عند الركوع والرفع منه ونفيه بين السجدتين، وفي رواية الحميدي نفيه في الركوع والرفع منه وفيما بين السجدتين جميعاً." [۲۸]

(بخاری نے اصل حدیث کو یونس عن الزہری کے طریق سے روایت کیا ہے اور امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں یہ حدیث سفیان عن الزہری کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں یہ حدیث امام احمد کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ لیکن سفیان سے احمد بن حنبل کی روایت کردہ حدیث حمیدی کی روایت سے مختلف ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب نماز شروع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے اور جب رکوع کرنے کا ارادہ کرتے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد سفیان کبھی کہتے کہ آپ ﷺ جب سر اٹھاتے اور اکثر یہ کہا کرتے کہ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد اور دونوں سجدوں کے درمیان ہاتھ نہیں اٹھاتے۔ (جلد ۸:۲) اس روایت میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کا ثبوت ہے اور سجدوں کے درمیان اس کی نفی ہے۔ اور حمیدی کی روایت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین کی نفی ہے۔)

مولانا اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے آخر میں تحریر فرماتے ہیں: "ولم یتعرض أحد من المحدثین لروایة الحمیدي هذه" ۲۹ (حمیدی کی اس روایت سے کسی بھی محدث نے تعرض نہیں کیا ہے) اس جملہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اصولی طور پر اس حدیث کی روایت اور صحت پر کلام کی گنجائش نہیں۔

یہ خیانت کے بجائے علمی دیانت کا اعلیٰ معیار ہے کہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی نے حدیث کے متن کو حنفیہ کی دلیل بنانے کے بجائے اس حدیث کی تحقیق کی اور اس کی حیثیت بھی متعین کی۔ معترض نے اپنے اعتراض کی بنیاد مکتبہ ظاہریہ کے مخطوطہ پر رکھی ہے، عین ممکن ہے کہ اس نسخہ میں غلطی ہو، کیوں کہ یہی روایت اسی سند و متن کے ساتھ مسند ابی عوانہ میں بھی ہے۔

مکتبۂ ظاہریہ کے نسخہ میں خطا و لغزش کے امکانی پہلو کی جانب مولانا اعجاز احمد

اعظمی نے متوجہ کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے مسند ابی عوانہ کی حدیث پیش کی اور اس مسئلہ پر شرح وبسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ مولانا اعجاز احمد کی تحریر ملاحظہ ہو:

"حدثنا عبدالله بن أيوب المخرمي وسعدان بن نصر وشعيب بن عمرو في آخرين قالوا حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال رأيت رسول الله ﷺ اذا افتتح الصلوٰة يرفع يديه حتى يحاذي بهما وقال بعضهم حذو منكبيه واذا أراد أن يركع بعد ما يرفع رأسه من الركوع لا يرفعهما وقال بعضهم ولا يرفع بين السجدتين.

ابوعوانہ کہتے ہیں کہ ہم سے عبداللہ بن ایوب مخرمی اور سعدان بن نصر اور شعیب بن عمرو نے حدیث بیان کی، ان سے سفیان بن عیینہ نے زہری کے واسطہ سے، انھوں نے سالم کے واسطہ سے، وہ اپنے والد کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب نماز شروع کرتے تھے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھاتے تھے اور جب رکوع کا ارادہ کرتے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد نہیں اٹھاتے تھے اور بعض نے کہا کہ دونوں سجدوں کے درمیان نہیں اٹھاتے تھے۔ پھر اس کے بعد ہے کہ:

حدثنا الصائغ بمكة قال حدثني الحميدي قال حدثنا سفيان عن الزهري قال أخبرني سالم عن أبيه قال رأيت رسول الله ﷺ مثله. مطلب یہ ہے کہ حمیدی نے بھی سابقہ سند کے ساتھ اسی کے مثل روایت کیا ہے جیسے پہلی روایت گزری۔

اب تو سفیان سے روایت کرنے والے تنہا حمیدی نہیں ہیں، تین اور راوی اسی طرح روایت کرتے ہیں، تو کیا اس کی بنیاد پر نہیں کہا جا سکتا کہ نسخۂ ظاہریہ میں ممکن ہے کہ کاتب سے کچھ تصرف واقع ہو گیا ہو، اور صحیح نسخہ وہی

ہو جو حضرت محدث کے پاس پہلے سے تھا؟ بہرحال جب یہ حدیث اسی طرح اسی سند ومتن کے ساتھ حافظ ابوعوانہ نے صائغ کے حوالہ سے امام حمیدی سے نقل کی ہے تو اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ مسند حمیدی کے مطبوعہ ایڈیشن میں جو متن درج کیا گیا ہے، اس کی نسبت امام حمیدی کی جانب درست ہے، اور مسند حمیدی کی روایت وہی ہے۔ کیونکہ اسی کی تائید مسند ابی عوانہ سے ہورہی ہے، اور مکتبۂ ظاہریہ کے نسخہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کاتب نے حضرت سفیان بن عیینہ کے دوسرے جلیل القدر تلامذہ مثلاً یونس اور امام احمد بن حنبل سے جو الفاظ منقول ہیں وہی لکھ دیئے ہیں، ورنہ حمیدی سے جو کچھ منقول ہے وہ وہی ہے جو مسند میں ہے۔'' [۳۰]

جب مسند حمیدی منظر عام پر آئی تو علمی حلقوں میں حدیث کی اس خدمت کی زبردست پذیرائی ہوئی۔ اسکو ایسی مقبولیت حاصل ہوئی کہ دنیا کے مشہور علمی رسالوں میں اس پر تبصرے اور ریویو لکھے گئے۔ مشہور محدث اور فقیہ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ نے مسند حمیدی کی جلد اول پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

"وقد صدر منه الجزء الأول محققا عن أربع نسخ مخطوطة، في طباعة جيدة متقنة، وبتحقيق وتعليق العلامة الكبير المحقق المحدث مولانا الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي، الذي عرفه علماء بلاد الشام ومصر والمغرب وغيرها من تحقيقاته واستدراكاته النادرة الغالية على العلامة الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالىٰ في تحقيقه لكتاب "مسند أحمد" وقد أتم حفظه الله تعالىٰ صنيعه الجميل في اخراج هذا "المسند" أحسن إتمام." [۳۱]

(چار نسخوں کی مدد سے تحقیق وتصحیح کے بعد مسند حمیدی کی جلد اول عمدہ اور صاف ستھری طباعت کے ساتھ شائع ہوئی، تحقیق وتعلیق کا کارنامہ علامہ کبیر محقق محدث مولانا شیخ حبیب الرحمٰن الاعظمی نے انجام دیا، جن کو شام، مصر،

مغرب وغیرہ ممالک کے علماء نے ان کی تحقیقات اور ''مسند احمد'' کی تحقیق میں علامہ شیخ احمد محمد شاکر پر ان کے قیمتی اور نادر استدراکات کے حوالہ سے جانا۔ اللہ ان کو حفظ وامان میں رکھے۔ اس ''مسند'' کو منظر عام پر لانے میں انہوں نے اپنے کام کو بحسن وخوبی پایۂ تکمیل تک پہونچایا۔)

جنیوا سے شائع ہونے والے عربی مجلّہ ''المسلمون'' نے مولانا الاعظمی کو اس انداز میں داد تحسین دی:

''ولا يسعنا أمام هٰذا العمل المبرور الذي قام به الأستاذ الجليل الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي والمجلس العلمي بكراتشي الا أن نذكره قوله صلى الله عليه وسلم وكفى به تنويها: ''نضّر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها وأدّاها كما سمعها.'' ۳۲

(اس مقبول عمل کو دیکھ کر، جس کو استاذ جلیل شیخ حبیب الرحمٰن الاعظمی اور مجلس علمی کراچی نے انجام دیا ہے، حضور اکرم ﷺ کا فرمان یاد آجاتا ہے اور اس کی تعریف میں اتنا ہی کافی ہے: ''اللہ اس شخص کو تر وتازہ رکھے جس نے میرا کلام سنا، پھر اسے محفوظ رکھا اور اس کو ویسا ہی پہونچایا جیسا کہ اس نے سنا تھا۔)

ڈاکٹر محمود طحان ''اصول التخریج ودراسۃ الأسانید'' میں مسند حمیدی کے تذکرہ میں لکھتے ہیں:

''.....وحققه وعلّق عليه فضيلة الأستاذ الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي جزاه الله خيراً، وقد عنى بتحقيقه والتعليق عليه عناية جيدة.....وهو عمل يشكر عليه'' ۳۲

(.....اور اس کی تحقیق وتعلیق فضیلۃ الاستاذ شیخ حبیب الرحمٰن الاعظمی نے کی ہے، انہوں نے اس کی تحقیق وتعلیق میں غایت درجہ توجہ سے کام لیا ہے، اپنے اس کارنامہ پر وہ شکریہ کے مستحق ہیں۔)

تعلیقات کے نمونے:

۱- ج:۱ص:۲ ح:۱- أخبرنا الحميدي، أخبرنا سفيان بن عيينة أبو محمد، ثنا مسعر بن كدام عن عثمان بن مغيرة الخ

اصل نسخہ (دیوبند کے نسخہ) میں "عثمان" کے بجائے "عمر" رقم تھا، لیکن اسی نسخہ کے حاشیہ میں کاتب نے "عثمان" بھی لکھا تھا۔ جامعہ عثمانیہ کے نسخہ میں بھی "عمر" ہی تھا، اور چوں کہ دیوبند اور مکتبہ سعیدیہ حیدرآباد کے نسخوں میں خال خال ہی اختلاف تھا اس لئے اس میں بھی ایسا ہی تھا، لیکن مولانا نے متن میں "عثمان" تحریر فرمایا جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

چنانچہ اب ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ متن میں مولانا الاعظمی نے "عمر" اور "عثمان" میں "عثمان" کا انتخاب کیوں کیا؟ محقق علام نے حدیث اور رجال حدیث سے متعلق اپنی بے پناہ صلاحیتوں کا استعمال کرتے ہوئے اس تصحیح کے سلسلہ میں حوالے دیئے کہ امام احمد نے مسند احمد میں مسعر اور ثوری کے طریق سے عثمان بن مغیرہ سے نقل کیا ہے۔ (ج۱:۱۵۳) امام ترمذی نے بھی ابوعوانہ کے طریق سے عثمان بن مغیرہ سے ہی اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ (ج۱:۳۱۳) اسی طرح مسند طیالسی، ابن سنی کی "عمل الیوم واللیلۃ" میں بھی عثمان بن مغیرہ ہی ہے۔

پھر مخطوطوں میں "عثمان" کے بجائے "عمر" کیسے لکھ دیا گیا؟ مولانا الاعظمی اس کی توجیہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ کاتب نے "عثمان" کو 'عمر' کے انداز میں لکھا ہوگا، اور اس پر نقطے نہیں لگائے ہوں گے، اب کسی دوسرے کاتب نے دیکھا تو سمجھ لیا کہ "عمر" لکھا ہوا ہے، اس لئے ویسا ہی نقل کر دیا۔

۲- ج:۱ص:۳۵ ح:۶۴- حدثنا الحميدي، ثنا سفيان، ثنا عمرو بن دينار قال: سمعت بحالة الخ

اصل نسخہ میں "خالداً" تھا، مولانا الاعظمی کے نزدیک "خالداً" غلط ہے،

انہوں نے اسکی جگہ پر "بحالة" تحریر فرمایا، جیسا کہ ہم متن میں دیکھ رہے ہیں۔ مولانا نے اپنی تصحیح کی تائید میں دلائل بھی پیش کیے ہیں کہ امام بخاری (ج۶ص۱۶۳)، امام احمد (ج۳ص۱۲۳) اور امام ترمذی (ج۲ص۳۹۳) نے اس حدیث کو نقل کیا ہے، اور سبھی کے نزدیک "بحالة" ہی ہے۔

۳-ج:۲ص:۲۹۰ح:۶۵۴-حدثنا الحميدي قال: ثنا سفيان قال ثنا ابن جريج الخ

ایک ایک حدیث کے سلسلہ میں مولانا الاعظمی پوری طرح سے واقف وباخبر نظر آتے ہیں کہ بعینہ وہ حدیث یا اس مضمون کی حدیث کس کتاب میں کس واسطے سے موجود ہے اور کن راویوں نے اس کو روایت کیا ہے، ان تمام چیزوں کا ذکر کرتے ہیں۔ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے مالک اور لیث کے طریق سے مرفوعاً اس کو روایت کیا ہے (ج۴ص۲۲۶، ۲۲۹)، امام بخاری نے مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح یحییٰ بن سعید کے طریق سے دوسرے لفظوں میں بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے (ج۴ص۲۲۵)۔

حواشی ومراجع:

۱ مسند ابو داؤد طیالسی، ج۱، ص۵۰، تحقیق ڈاکٹر محمد بن عبد المحسن الترکی، مرکز البحوث والدراسات العربیۃ والإسلامیۃ، دار ہجر، ۱۹۹۹ء، طبع اول
۲ الرسالۃ المستطرفہ، محمد بن جعفر الکتانی، بیروت، ۱۳۳۲ھ، طبع اول، ص۶۳
۳ مقدمہ ابن الصلاح، مؤسسۃ الکتب الثقافیۃ بیروت، ص۳۴
۴ سیر اعلام النبلاء، شمس الدین الذہبی، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۹۹۸ء، ۹/۵۵۴
۵ تدریب الراوی، جلال الدین سیوطی، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۹ء، ۲/۱۴۰
۶ ایضاً
۷ الکامل، ابن عدی جرجانی، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۷ء، ۹/۹۸
۸ تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۷ء، طبع اول، ۱۳/۳۰۸
۹ مسند امام احمد بن حنبل، مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۹۹۹ء، طبع دوم، ۱/۵۶
۱۰ عمدۃ القاری، بدر الدین عینی، دار الفکر بیروت، ۲۰۰۲ء، ۱/۴۲
۱۱ فتح الباری، ابن حجر عسقلانی، رئاسۃ ادارات البحوث العلمیۃ والافتاء والدعوۃ والارشاد، سعودی عرب
۱۲ طبقات الشافعیہ، ابن سبکی، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۹ء، طبع اول
۱۳ سیر اعلام النبلاء، ۱۰/۶۱۷

۱۴ الجرح والتعدیل ج:۲قسم:۲ص ۵۷، عمدۃ القاری ۱/ ۴۵، سیر اعلام النبلاء ۱۰/ ۶۱۷، تہذیب التہذیب، ابن حجر عسقلانی، تحقیق مصطفیٰ عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۹۴ء، طبع اول، ۵/ ۹۳

۱۵ تہذیب التہذیب ۵/ ۱۹۳

۱۶ مقدمہ مسند حمیدی، تحقیق مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی، مجلس علمی ڈابھیل، ۱۹۸۸ء، طبع دوم

۱۷ کتاب الانساب، سمعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹ء، طبع اول، ۲/ ۹۲

۱۸ بستان المحدثین، شاہ عبد العزیز، ص ۹۴

۱۹ مقدمہ مسند حمیدی، (۱/ ۶۹-۷۰)

۲۰ ایضاً

۲۱ مآثر ومعارف، قاضی اطہر مبارکپوری، ندوۃ المصنفین دہلی، ۱۹۷۱ء، ص ۲۰۶

۲۲ مسند حمیدی کا یہ قلمی نسخہ بڑے سائز پر ہے، ۱۳۷ صفحات ہیں، ہر صفحہ پر ۲۵ سطریں ہیں، ہر دو ورق کے درمیان ایک سادہ ورق ہے، شروع میں فہرست بھی ہے، سنہ کتابت ۱۳۲۴ھ، کاتب کا نام درج نہیں۔ (تعارف مخطوطات کتب خانہ دار العلوم دیوبند، مفتی محمد ظفیر الدین، ۱/ ۱۲۵-۱۲۶)
مسند حمیدی کے نسخۂ دیوبند کے دو کاتب ہیں ایک تو خود مالک مخطوطہ مولانا محی الدین الہ آبادی اور دوسرے میاں نذیر حسین کے شاگرد مولوی حافظ نذیر حسین عرف زین العابدین۔ (راحۃ القلب والعینین باحادیث ترکِ رفع الیدین، مولانا احمد اللہ قاسمی، ص ۱۱۰)

۲۳ مولانا محی الدین جعفری زینبی بانیِ مدرسہ مصباح العلوم الہ آباد مولانا حکیم فخر الدین صاحب کے والد ماجد تھے۔

۲۴ مقدمہ مسند حمیدی (۱/ ۵۳)

۲۵ محدث ش:۳، ج:۵، ص ۳۶-۳۷

۲۶ المآثر جولائی تا ستمبر ۱۹۹۲ء ص ۴۳

۲۷ حاشیے میں سفیان کی روایت کا حوالہ دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ متن میں غلطی سے چھوٹ گیا ہے، نہ کہ عمداً۔

۲۸ مسند حمیدی، ۲/ ۲۷۷-۲۷۸

۲۹ ایضاً

۳۰ المآثر جولائی تا ستمبر ۱۹۹۲ء ص ۴۵-۴۷

۳۱ مجلۃ المجمع العلمی العربی، ج/ ۳۸، جزء ۴، ص ۶۸۸

۳۲ المسلمون، ج:۹، ء۷-۸، ص ۱۴۴-۱۴۵

۳۳ اصول التخریج ودراسۃ الأسانید، ڈاکٹر محمود طحان، دار القرآن الکریم، بیروت ۱۹۸۱ء، طبع سوم، ص ۴۲

☆

بحث ونظر

حَرام، مُردار اور نَاپاک جانوروں سے اِستفادہ کی شرعی حدود

حافظ مبشر حسین لاہوری

قرآن مجید کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خالق کائنات نے روئے زمین کی تمام اشیاء انسان کے فائدہ کی خاطر پیدا فرمائی ہیں، قطع نظر اس سے کہ وہ جان دار ہوں یا بے جان۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِی الاَرْضِ جَمِیْعًا (البقرہ:۲۹) — وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں

البتہ ان اشیاء سے استفادہ کی بعض حدود و قیود بھی خالق کائنات نے اپنی نازل کردہ شریعت میں طے کردی ہیں جن سے تجاوز ایک مسلمان کے لیے کسی طور پر جائز نہیں۔ اس مضمون میں حیوانات سے استفادہ کی شرعی حدود و قیود سے بحث کی گئی ہے اور جن مسائل میں اہل علم کا اختلاف ہے ان میں اس رائے کو ترجیح دینے کی کوشش کی گئی ہے جو اقرب الی الصواب معلوم ہوتی ہے۔

فقہاء نے حلال وحرام کے سلسلہ میں یہ اصول بیان کیا ہے:

الأصل فی الاشیاء الاباحة [۱] — تمام اشیاء میں اصل حالت 'اباحت' ہے۔

اس قاعدہ کی تائید مذکورہ بالا آیت اور درج ذیل احادیث سے ہوتی ہے:

۱) حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الحلال ما احلّ اللّٰه فی کتابه والحرام ما حرّم اللّٰه فی کتابه وماسکت عنه فهو مما عفی عنه [۲] — حلال وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جن چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے خاموشی اختیار کی ہے ان کا شمار ان میں ہے جنہیں معاف (یعنی جائز) کیا گیا ہے۔

۲) یہ روایت مسند بزار اور مستدرک حاکم میں بھی مرفوعاً مروی ہے اور اس میں ان الفاظ کا اضافہ ہے:

وماسکت عنه فهو عفو فاقبلوا من اللّٰه عافية فان اللّٰه لم يكن ينسى شيئا ۳	اور جن چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے خاموشی کا اظہار کیا ہے وہ معاف ہیں لہٰذا اللہ کی عافیت کو قبول کرو۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بھولا نہیں ہے۔

۳) حضرت ابوثعلبہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

ان اللّٰه فرض الفرائض فلا تضيّعوها وحدّ حدوداً فلاتعتدوها وسكت عن اشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها ۴	اللہ نے کچھ فرائض لازم کئے ہیں انہیں ضائع نہ کرو، اور کچھ حدود مقرر کی ہیں ان کی خلاف ورزی نہ کرو اور بعض چیزوں سے خاموشی اختیار کی ہے ایسا کسی بھول چوک کی وجہ سے نہیں بلکہ تم پر رحم کرتے ہوئے کیا ہے۔ لہٰذا ان چیزوں کی کرید نہ کرو۔

واضح رہے کہ مذکور بالا قاعدے کا تعلق معاملات سے ہے عبادات سے نہیں۔ معاملات کے حوالے سے ایک اور قاعدہ فقہاء نے یہ بیان کیا ہے:

الاصل فی كل الاشياء الطهارة	تمام چیزوں میں اصل طہارت ہے۔

اس قاعدہ کے بارے میں امام صنعانیؒ فرماتے ہیں:

والحق ان الاصل فی الأعيان الطهارة ۵	درست بات یہی ہے کہ اشیاء میں اصل طہارت ہی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے اس قاعدے کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

الاصل فی الأعيان الطهارة فلا يجوز تنجيس شئ ولا تحريمه الا بدليل ۶	اشیاء میں اصل چیز طہارت ہے لہٰذا کسی چیز کو نجس اور حرام قرار دینے کے لیے دلیل مطلوب ہے۔

اس وقت موضوعِ بحث حیوانات ہیں اس لیے ان قواعد کے پیشِ نظر بلاتذبذب یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ تمام حیوانات (چرند، پرند وغیرہ) بنیادی طور پر پاک اور حلال

ہیں۔ البتہ جن حیوانات کو قرآن وحدیث میں حرام قرار دے دیا گیا، وہ حرام اور جنہیں ناپاک قرار دے دیا گیا، وہ ناپاک ہیں اور جن کی حرمت بیان نہیں کی گئی وہ مذکورہ بالا اصول کی رو سے حلال ہیں اور جن کی ناپاکی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے وہ پاک ہیں۔ اس لحاظ سے حیوانات کی درج ذیل تین قسمیں بنتی ہیں:

(۱) پاک اور مأکول اللحم حیوانات

(۲) پاک اور غیر مأکول اللحم حیوانات

(۳) ناپاک اور غیر مأکول اللحم حیوانات

اب ذیل میں ان تینوں قسموں کی تفصیل درج کی جاتی ہے:

پہلی قسم: پاک اور مأکول اللحم حیوانات

پاک اور مأکول اللحم (یعنی حلال) حیوانات سے مراد وہ تمام حیوانات ہیں جنہیں قرآن وسنت میں حرام یا ناپاک قرار نہیں دیا گیا۔ قطع نظر اس سے کہ یہ تمام عہدِ نبویؐ میں کھائے جاتے تھے یا نہیں۔ اس میں کون کون سے حیوانات شامل ہیں، ان کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا، باقی رہا ان میں سے حرام اور ناپاک حیوانات کا استثنا، تو ان کا احاطہ قرآن وسنت کے دلائل کی رو سے کیا جاسکتا ہے (جیسا کہ آئندہ سطور میں 'دوسری قسم' کے تحت ان کی نشان دہی کے اصول بیان کیے گئے ہیں)

حلال اور پاک جانوروں میں عام طور بکرا، مینڈھا، گائے، بھینس، اونٹ، ہرن، مرغی، کبوتر وغیرہ (خواہ نر ہوں یا مادہ) معروف ہیں۔ ان کے علاوہ بھی وہ تمام حیوانات ان میں شامل ہیں جنہیں قرآن وسنت یا اجماع امت کی رو سے حرام یا ناپاک قرار نہیں دیا گیا۔

حلال اور پاک جانوروں سے استفادہ کی دوصورتیں ہیں: ایک صورت تو یہ ہے کہ انہیں بطور غذا کھایا جائے اور دوسری یہ ہے کہ ان کے وہ اجزا جنہیں کھایا نہیں جاتا ان سے دیگر مقاصد کی تکمیل کے لیے فائدہ اٹھایا جائے۔

پہلی صورت:

جہاں تک انہیں بطور غذا کھانے کا مسئلہ ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ انہیں اللہ کے لیے، اللہ ہی کا نام لے کر (یعنی بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھ کر) ذبح کیا جائے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَاِنَّه لَفِسْقٌ. (الانعام:۱۲۱)

جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اسے نہ کھاؤ، ایسا کرنا فسق ہے۔

اسی طرح حلال جانوروں کو شکار کرتے وقت ضروری ہے کہ تکبیر پڑھ کر گولی چلائی جائے اور اس گولی سے جانور کا خون بہہ نکلے۔

اگر بالفرض ان میں سے کوئی جانور ذبح ہونے سے پہلے طبعی یا حادثاتی طور پر مرجائے تو پھر اس کا کھانا کسی طرح بھی حلال نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ہے:

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ (البقرۃ:۱۷۳)

اس میں کوئی شک نہیں کہ تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

لہٰذا مردار کو کھانا یا اس کا گوشت، چربی اور ہڈی وغیرہ کسی کھانے والی چیز میں ملانا بھی حرام ہے۔ البتہ مردار کے حوالے سے یہ بات یاد رہے کہ دو طرح کے مردار نبی اکرم ﷺ نے اس قرآنی حکم سے مستثنیٰ قرار دیے ہیں: ایک مچھلی اور دوسری ٹڈی۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

احلت لنا میتتان ودمان فاما المیتتان فالحوت والجراد وما الدمان فالکبد والطحال ؎

ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں۔ مردار تو مچھلی اور ٹڈی ہیں، جب کہ دو خون یہ ہیں: ایک وہ جو جگر کے ساتھ ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو تلی میں ہوتا ہے۔

حلال جانور کے ذبح کر لینے کے بعد اس کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، تاہم اس سلسلہ میں درج ذیل باتیں قابل لحاظ ہیں:

۱) جانور کو ذبح کرتے وقت اس کی شریانوں سے جو خون بہتا ہے (اسے قرآن میں 'دم مسفوح' کہا گیا) یہ حرام ہے۔ اسے انسانوں کی کھانے پینے کی اشیا میں استعمال

کرنا قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیات کی رو سے حرام ہے۔ تاہم دو طرح کے خون اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا ابن عمرؓ کی حدیث میں اس کی وضاحت ہے۔

۲) حیوانات کے گوشت وغیرہ سے ملحق گندگی کو صاف کرنا ضروری ہے، خواہ وہ معدہ اور انتڑیوں میں ہو، یا پیشاب کی شکل میں مثانہ میں۔ اسی طرح جگر سے ملحق زہر جو 'پتا' کی شکل میں ہوتا ہے اس کا ازالہ بھی ضروری ہے۔ گندگی کو تو بحیثیت گندگی صاف کرنا ضروری ہے، جب کہ پتہ کا مواد مضر صحت ہونے کی وجہ سے زائل کرنا ضروری ہے۔

۳) حیوانات کے بال، اُون اور پَر وغیرہ چوں کہ غذا اور خوراک نہیں، اس لیے انہیں کھانا جائز نہیں۔ علاوہ ازیں ان کے مضر صحت ہونے کی وجہ سے بھی انہیں جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۴) جانوروں کے چمڑے اور انتڑیوں وغیرہ کو عام طور پر کھایا نہیں جاتا، لیکن اگر کوئی شخص کسی وجہ سے حلال ذبیحہ کے چمڑے اور انتڑیوں کو کھانا چاہے، یا کھانے پینے کی کسی چیز میں استعمال کرنا چاہے تو وہ انہیں صاف کرکے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، بشرطے کہ کسی کو دھوکا دینا مقصود نہ ہو، کیونکہ انہیں بہرحال حرام قرار نہیں دیا گیا۔

۵) جانوروں کے جنسی اعضا بھی پاک اور حلال ہونے کی وجہ سے کھائے جاسکتے ہیں، کیوں کہ ان کے ناپاک اور حرام ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

۶) مادہ جانور ذبح کرنے کے بعد اس کے جسم سے انڈیا یا بچہ نکل آئے تو انڈہ کھالینے میں تو فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن بچہ کھانے میں اختلاف ہے، جب کہ وہ مرچکا ہو، لیکن اگر ذبیحہ کا بچہ زندہ ہو تو پھر اسے کھانے کے لیے ذبح کرنا ضروری ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔[۸]

دوسری صورت:

باقی رہی دوسری صورت، یعنی پاک اور حلال حیوانات سے انسانی خوراک کے علاوہ استفادہ کی دیگر شکلیں، تو اس کی مزید دو صورتیں ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ جانور کو شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو، (۲) اور دوسری یہ کہ ذبح نہ کیا گیا ہو۔

۱) ذبح کر لینے کی صورت میں اس کے جملہ اعضا واجزاء سے استفادہ جائز ہوجاتا ہے، ماسوا خون اور گندگی کے، جیسا کہ گذشتہ تفصیلات سے واضح ہے۔

۲) ذبح نہ کرنے کی صورت میں پھر دو حالتیں ہیں:

(الف) ایک تو یہ کہ جانور زندہ ہو اور (ب) دوسری یہ کہ جانور مر چکا ہو۔

جانور کے زندہ ہونے کی صورت میں اس کے بال، پر اور اُون وغیرہ کو کاٹ کر اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ اگر غور کیا جائے تو قرآن مجید کی درج ذیل آیت سے اس کے جواز کی تائید ہوتی ہے:

وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْ بَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثاً وَّمَتَاعاً اِلیٰ حِیْنٍ (النحل: ۸۰)

اور ان (حیوانات) کے اون، رووں اور بالوں سے بھی اس (اللہ) نے بہت سے سامان اور ایک وقت مقررہ تک کے لیے فائدہ کی چیزیں بنادیں۔

ایک حدیث میں وارد ہے "ماقطع من البهيمة وهي حيّة فهي ميتة"، لیکن اس کا اطلاق اون اور بالوں پر نہیں ہوتا، بلکہ اس کا اطلاق جانوروں کے ان اعضا پر ہوتا ہے جن کے کاٹنے سے وہ تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ مثلاً جانور کے کوہان، ران، کان، دم وغیرہ۔ بال اور اون کاٹنے سے چونکہ جانور تکلیف محسوس نہیں کرتے، اس لیے یہ چیزیں اس سے مستثنیٰ سمجھی جائیں گی۔ اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دور جاہلیت میں لوگ چربی حاصل کرنے کے لیے زندہ دنبہ کی چکتی کاٹ لیتے، مگر آپ ﷺ نے اس سے منع فرمادیا۔[۹]

واضح رہے کہ جمہور فقہا کا اس بارے میں یہی موقف ہے کہ ماکول اللحم مردار کے بال اور اون پاک اور قابل انتفاع ہیں[۱۰]۔ لیکن ان کے بال، پر اور اُون کے علاوہ کسی اور عضو جزو کو کاٹنا جائز نہیں، خواہ اسے کھانے کے لیے کاٹا جائے، یا کسی اور فائدہ کے پیش نظر ایسا کیا جائے۔ حضرت ابو واقدؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

ماقطع من البهيمة وهي حيّة فهي ميتة[۱۱]

زندہ چوپائے میں سے جو حصہ کاٹ کر الگ کیا جائے وہ مردار (کے حکم میں) ہے۔

باقی رہی دوسری صورت کہ اگر جانور مر چکا ہو تو پھر اس کے اعضا و اجزاء سے استفادے کی کیا حدود ہیں؟ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

مردار جانوروں کے اعضا کا بطور غذا استعمال حرام ہے:

مردار کا کھانا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اس لیے اس کے گوشت، چربی اور ہڈیوں کو بطور خوراک استعمال کرنا بھی حرام ہے۔ اگر کسی مردار کے اعضا کسی کھانے والی چیز میں شامل کیے گئے ہوں تو اس چیز کا کھانا بھی حرام ہوگا، خواہ مردار کے اعضاء کی آمیزش کم ہو یا زیادہ۔ اس پر چوں کہ تمام مکاتب فکر کا اتفاق ہے اس لیے اس کی مزید تفصیلات کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔

مردار جانوروں کے اعضا سے استفادے کی دیگر صورتیں؟

مردار جانوروں کے چمڑے (کھال) بال، اُون اور دیگر اعضاء سے کھانے کے علاوہ دیگر فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے،

مردار جانور کے چمڑے سے استفادہ؟

مأکول اللحم مردار کے چمڑے کے بارے میں حنفی، شافعی، ظاہری اور بعض دیگر فقہا کا موقف یہ ہے کہ دباغت سے پہلے انہیں ناپاک ہونے کی وجہ سے استعمال میں نہیں لایا جاسکتا، لیکن دباغت کے بعد یہ پاک اور قابل استعمال ہیں۔ مالکیوں کے نزدیک مردار کا چمڑہ دباغت سے پاک نہیں ہوتا، البتہ ایسا چمڑہ خشک کاموں کے لیے استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔ حنابلہ کی ایک رائے تو وہی ہے جو مالکیوں کی ہے، جب کہ دوسری رائے دیگر فقہاء کے موافق ہے۔[۱۲]

راجح موقف:

اس مسئلہ میں راجح موقف یہی ہے کہ دباغت کے بعد مأکول اللحم جانوروں کے چمڑوں سے استفادہ جائز ہے اور اس کے چند دلائل درج ذیل ہیں:

۱) حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی زوجہ حضرت میمونہؓ کو کسی

نے بکری عنایت کی اور وہ مرگئی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

هلّا انتفعتم بجلدها انما حرام اکلها. [۱۳] — تم نے اس کے چمڑے سے فائدہ کیوں نہ اٹھایا؟ مردار کا صرف کھانا حرام ہے (انتفاع حرام نہیں)

۲) اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس سے کچھ قریشی لوگ ایک مردہ بکری کو گدھے کی طرح گھسیٹ کر لے جارہے تھے۔ آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا: لو اخذتم اهابها ؟ ''اس کا چمڑہ اتار لیتے۔'' لوگوں نے کہا: یہ تو مر چکی ہے۔ آپ نے فرمایا: یطهرها الماء والقرظ [۱۴] (پانی اور بیری کے پتے (دباغت کے ذریعے) اسے پاک کردیں گے۔) [۱۴]

مردار جانوروں کے بال، پر اور اُون کے بارے میں جمہور فقہائے کرام (یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ یہ اشیاء پاک اور قابل انتفاع ہیں۔ علاوہ ازیں حسن بصری، ابن سیرین، سعید بن مسیّب، ابراہیم نخعی، لیث بن سعد، اوزاعی اور ابن منذر رحمہم اللہ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔ جب کہ شوافع کے نزدیک یہ چیزیں نجس اور نا قابل انتفاع ہیں۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن وہ مرجوح اور غیر مشہور ہے۔ [۱۵]

راجح موقف:

اس مسئلہ میں جمہور فقہائے کرام کی رائے ہی راجح ہے، جب کہ شوافع وغیرہ کی رائے میں وزن نہیں محسوس ہوتا، کیوں کہ جب مذکورہ بالا دو صحیح احادیث میں مأکول اللحم جانوروں کے چمڑہ سے استفادہ کو جائز قرار دیا گیا تو پھر ان کے بال، پر اور اُون وغیرہ سے استفادہ بہ درجۂ اولیٰ جائز ہونا چاہیے کیوں کہ یہ چیزیں تبعاً اس کے چمڑے ہی میں شامل ہوتی ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ اسے انہوں نے جمہور فقہائے کرام کا موقف قرار دیا ہے۔ [۱۶]

مردار جانور کے دیگر اعضاء (ہڈی، سینگ وغیرہ) سے استفادہ؟:

مأکول اللحم مردار کی ہڈی، سینگ وغیرہ کے بارے میں شافعی، حنبلی اور مالکی فقہا کی رائے یہ ہے کہ یہ اشیاء نجس اور نا قابل انتفاع ہیں، جب کہ حنفیہ کے نزدیک یہ

پاک اور قابل انتفاع ہیں۔ امام احمد سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اسے راجح قول کہا ہے۔ ۱۷

راجح موقف:

جس طرح مردار کا چمڑہ، بال، اون وغیرہ سے استفادہ جائز ہے اسی طرح اس کی چربی، ہڈی اور دیگر اعضا سے استفادہ بھی جائز ہے، کیوں کہ اول تو ان کے انتفاع کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں، دوم یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ والی گزشتہ روایت سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ مردار کو کھانا حرام ہے، اس سے انتفاع واستفادہ کی دیگر شکلیں حرام نہیں ہیں۔ تیسری بات یہ کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ کے دور میں مردار جانوروں کی ہڈیوں اور دانتوں وغیرہ کو استعمال میں لایا جاتا تھا۔ مثلاً حضرت ثوبانؓ روایت کرتے ہیں کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ فاطمہؓ کے لیے (جانوروں کی) آنتوں سے بنا ہوا ایک ہار اور ہاتھی کے دانتوں سے بنے ہوئے دو کنگن خرید لاؤ۔ ۱۸

اب ظاہر ہے، ہاتھی کو ذبح کر کے کھایا تو جاتا نہیں تھا، اس لیے لامحالہ اس کے مرنے کے بعد ہی اس کے دانتوں کو استعمال میں لایا جاتا ہوگا اور اس بات کو آں حضرت ﷺ نے بھی معیوب خیال نہ کیا۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

''وقال الزهری فی عظام الموتیٰ نحو الفیل وغیره، ادرکت ناسا من سلف العلماء یمتشطون بها ویدهنون فیها لا یرون به بأسا وقال ابن سیرین: ولا بأس بتجارة العاج'' ۱۹

امام زہری فرماتے ہیں کہ ائمہ سلف میں سے بہت سے علما کو میں نے دیکھا ہے کہ وہ ہاتھی وغیرہ (یعنی غیر ماکول اللحم) کے مردار کی ہڈیوں کو روغن دان اور کنگھیوں کے لیے استعمال کرتے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ ابن سیرین کہتے ہیں ہاتھی دانت کی تجارت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مردار جانور کی چربی سے استفادہ؟:

ماکول اللحم مردار کی چربی سے استفادہ کے بارے میں حنفی، شافعی اور حنبلی

(یعنی جمہور) فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس سے استفادہ جائز نہیں۔ اس کی دلیل ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

ان اللّٰہ ورسولہ حرّم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام فقیل یا رسول اللّٰہ أرایت شحوم المیتة فانہ یطلی بھا السفن ویدھن بھا الجلود ویستصبح بھا الناس فقال لاھو حرام ثم قال رسول اللّٰہ عند ذلک: قاتل اللّٰہ الیھود ان اللّٰہ لما حرّم شحومھما جملوہ ثم باعوہ فأکلوا ثمنہ۔ [۲۰]

اللہ اور اس کے رسولؐ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے۔ کہا گیا: اے اللہ کے رسولؐ! مردار کی چربی کے بارے میں آپؐ کی کیا رائے ہے؟ کیوں کہ اس کو لوگ کشتیوں پر ملتے ہیں، چمڑوں پر لگاتے ہیں اور (چراغ میں جلاکر) ان سے روشنی حاصل کرتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں یہ حرام ہے۔ پھر اسی وقت آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یہود کو تباہ وبرباد کرے، جب اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی کو حرام کیا تو انہوں نے اسے پگھلا کر بیچ دیا اور اس کی قیمت کھالی۔

جمہور فقہاء نے اس حدیث کے ظاہری مفہوم کے پیش نظر یہ بات کہی ہے کہ لوگوں نے آں حضرت ﷺ سے مردار کی چربی کے استعمال کی اجازت طلب کی، مگر آپ نے انہیں اجازت نہ دی، بلکہ اس پر سرزنش فرمائی، لہٰذا معلوم ہوا کہ مردار کی چربی سے کسی طرح کا بھی انتفاع جائز نہیں۔ جمہور کے برعکس کئی ایک فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ ماکول اللحم مردار کی چربی سے انتفاع حرام نہیں، بلکہ جائز ہے اور مذکورہ بالا روایت کے بارے میں وہ یہ وضاحت کرتے ہیں کہ یہاں مردار کی چربی کے انتفاع کی ممانعت نہیں، بلکہ اس کی خرید وفروخت کی ممانعت ہے۔ اگر کوئی شخص خرید وفروخت کے بجائے اسے ذاتی استعمال میں لے آئے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

اس مسئلہ میں اہلِ حدیث مکتبِ فکر میں بھی سخت اختلاف رائے موجود ہے۔ نومبر ۱۹۴۶ء میں حافظ عبداللہ روپڑیؒ نے اپنے اخبار 'تنظیم اہلِ حدیث' (لاہور) میں ایک سائل کے جواب میں ماکول اللحم مردار کی چربی سے انتفاع کو جائز قرار دیا۔ پھر ان

کے بعد ستمبر ۱۹۷۰ء میں ہفت روزہ 'الاعتصام' (لاہور) میں حافظ محمد گوندلوی کی تائید سے مولانا ابو البرکات کا فتویٰ شائع ہوا کہ ہر طرح کی حرام چربی سے انتفاع جائز ہے، بشرطے کہ دیگر اشیاء کے ملانے سے اس کی اصل حالت بدل جائے۔ اس پر دو علماء اہل حدیث مولانا گلزار احمدؒ (فیصل آباد) اور جناب صابر صاحب (لاہور) نے تنقید کی جو ۲۵ ستمبر ۱۹۷۰ء کے 'الاعتصام' (لاہور) ہی میں شائع ہوئی۔ اسی طرح حافظ محمد لکھویؒ کے پڑپوتے مولانا محی الدین لکھوی نے بھی حافظ محمد گوندلوی کے فتویٰ پر نقد کیا جو اکتوبر ۱۹۷۰ء میں 'الاعتصام' (لاہور) ہی میں دو قسطوں میں شائع ہوا۔ ان اختلافی تحریروں کے بعد حافظ محمد گوندلوی ہی کے فرمان سے مولانا ابو البرکات صاحبؒ نے جوابی تحریر لکھی جو اعتصام ہی میں دسمبر ۱۹۷۰ء کو شائع ہوئی اور اس میں وہی موقف دلائل سے واضح کیا گیا جو پہلے فتویٰ کی شکل میں ظاہر کیا گیا تھا۔

راجح موقف

اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے برعکس ہمیں دیگر فقہاء کی رائے ہی قوی اور اقرب الی الصواب معلوم ہوتی ہے اور اس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

۱) مذکورہ بالا روایت میں جس چیز کی ممانعت کی گئی ہے وہ مردار کی چربی سے انتفاع کی ممانعت نہیں، بلکہ اس کی خرید و فروخت کی ممانعت ہے، کیوں کہ اسی حدیث میں حُرِّم بیع..... کے لفظ اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۲) اس کی مزید تائید مسند احمد کی درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے:

ان اللّٰہ حرّم بیع الخنازیر وبیع المیتة وبیع الخمر وبیع الأصنام، قال رجل: یارسول اللّٰہ فماتری فی بیع شحوم المیتة فانها تدهن بها السفن والجلود ویستصبح بها....."[۲۱]

اللہ تعالیٰ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے۔ کہا گیا: اے اللہ کے رسولؐ! مردار کی چربی کے کاروبار کے بارے میں آپؐ کی کیا رائے ہے؟ کیوں کہ اس کو لوگ کشتیوں پر ملتے ہیں، چمڑوں پر لگاتے ہیں اور (چراغ میں جلا کر) ان سے روشنی حاصل کرتے ہیں؟

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا سوال خرید وفروخت کے بارے میں تھا، نہ کہ ذاتی استعمال کے بارے میں۔

۳) حافظ ابن حجرؒ مسند احمد کی اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فظهر بهذه الرواية ان السؤال وقع عن بيع الشحوم وهو يؤيد ما قررناه ۲۲

اس حدیث سے بھی واضح ہوا کہ صحابہ کرامؓ کا استفسار مردار کی چربی کی خرید وفروخت کے بارے میں تھا نہ کہ اس سے ذاتی انتفاع کے بارے میں) لہٰذا یہ روایت بھی ہمارے اختیار کردہ موقف کی تائید کرتی ہے۔

۴) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ''مذکورہ حدیثِ بخاری میں جس طرح یہودیوں کے حیلہ کی قباحت بیان کی گئی ہے اسی طرح یہ بھی ناجائز حیلہ ہے کہ مردار کی چربی کو بیچنے کے بجائے اس کے ذاتی انتفاع کو جائز قرار دے لیا جائے!'' حالاں کہ اہل کتاب کے لیے مأکول اللحم ذبیحہ کی چربی کھانا یا اسے اپنے لیے استعمال کرنا دونوں چیزیں حرام تھیں اور ہمارے لیے مأکول اللحم ذبیحہ کی چربی کھانا حرام نہیں، البتہ مأکول اللحم مردار کی چربی کھانا حرام ہے۔ پھر یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اہل کتاب نے اس ذبیحہ کی چربی کو کھانے کے بجائے اسے بیچ کر قیمت کھانے کا حیلہ کیا، جو ان کے لیے مباح نہ تھا اس لیے ان کی اس حرکت پر وعید نازل ہوئی۔

۵) بعض معروف اہل حدیث علماء مثلاً حافظ عبداللہ روپریؒ وغیرہ کا بھی یہی موقف ہے۔ ۲۳

دوسری قسم: پاک اور غیر مأکول اللحم حیوانات

اس سے مراد وہ حیوانات ہیں جو ہیں تو پاک، مگر شریعت نے ان کا کھانا حرام قرار دے دیا ہے۔ باقی رہا ایسے حیوانات کے اعضاء واجزاء سے استفادہ کی حدود کا مسئلہ تو اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ قرآن مجید کی رو سے درج ذیل حیوانات حرام ہیں:

خنزیر، غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ، مردار، خواہ طبعی موت مرا ہو یا گلا گھٹنے سے، یا ضرب لگنے سے، یا اونچی جگہ سے گرنے سے یا درندوں کے حملے سے۔ (المائدہ:۳)

حدیث نبوی کے مطابق درج ذیل حیوان بھی حرام ہیں:

کل ذی ناب من السباع و کل ذی مخلب من الطیر۔ [۲۴]

درندوں میں سے ہر کچلی والا درندہ اور پرندوں میں سے پنجہ (یعنی ناخن سے شکار اور چیر پھاڑ کرنے) والا ہر پرندہ (حرام ہے)۔

مذکورہ بالا حدیث کی رو سے شیر، چیتا، بھیڑیا اور اسی طرح کے دیگر درندے (کچلی والے جانور) حرام ہیں اور اس کے علاوہ پنجے سے شکار کرنے کی وجہ سے چیل، باز، شکرہ وغیرہ حرام ہیں۔ بعض دوسری احادیث میں مینڈک [۲۵]، گدھا اور خچر [۲۶] کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ جو جانور حرام ہو وہ ناپاک بھی ہو، مثلاً گدھا حرام تو ہے، مگر یہ ناپاک نہیں ہے، کیونکہ قرآن وحدیث میں کہیں اسے حرام قرار نہیں دیا گیا۔ علاوہ ازیں اگر یہ ناپاک ہوتا تو آں حضرت ﷺ اس پر سواری نہ فرماتے، یا پھر سواری کے بعد طہارت کا انتظام فرماتے، لیکن آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ اسی طرح بلی حرام ہے، مگر یہ ناپاک نہیں ہے، کیوں کہ اس کے بھی نجس ہونے کی کوئی دلیل نہیں، بلکہ بعض احادیث میں بلی کے پاک ہونے کی صراحت ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے بلی کے بارے میں فرمایا: 'انها لیست بنجس' [۲۷] (یہ ناپاک نہیں ہے)۔ حضرت عائشہؓ سے اسی روایت میں یہ بات بھی منقول ہے کہ ''آں حضرت ﷺ بلی کے جھوٹے پانی سے وضو فرمالیا کرتے تھے۔'' اگر یہ ناپاک ہوتی تو پھر اس کے جھوٹے سے وضو درست نہ ہوتا!

پاک اور غیر مأکول اللحم (یعنی حرام) جانوروں سے استفادہ کی جائز اور ناجائز صورتیں:

مذکورہ اصول وضوابط کو مدنظر رکھتے ہوئے پاک اور غیر مأکول اللحم (یعنی حرام) جانوروں سے استفادہ کی جائز اور ناجائز صورتوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۱) مذکورہ نوعیت کے جانوروں کے بال، پر اور اُون کاٹ کر ان سے استفادہ جائز ہے، خواہ جانور زندہ ہو یا مردہ، کیوں کہ پاک جانوروں کی یہ اشیاء بھی پاک ہیں اور ان سے استفادے کی کوئی حرمت بھی قرآن وسنت اور اجماع امت سے ثابت نہیں، بلکہ جمہور فقہاء تو نجس حیوانات کے بال وغیرہ کو بھی پاک اور قابلِ انتفاع قرار دیتے ہیں،

بشرطے کہ انہیں کاٹ کر الگ کیا گیا ہو، اکھیڑ کر نہیں۔ امام ابن تیمیہؒ کا بھی اس سلسلہ میں وہی موقف ہے جو جمہور فقہا کا ہے۔ ۲۸

۲) مذکورہ قسم کے حیوانات کے چمڑے (کھال) سے استفادہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں، اس میں فقہا کا اختلاف ہے؟ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ صرف ماٴکول اللحم جانوروں کے چمڑے دباغت کے بعد قابل استفادہ ہوتے ہیں، غیر ماکول اللحم کے نہیں۔ امام نووی کے بقول یہ موقف امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، ابوثور اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ کا ہے۔ ۲۹ اس کے برعکس مذاہب اربعہ اور فقہ ظاہری کے علماء وفقہاء غیر ماکول اللحم جانوروں کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ ان کے چمڑے بھی دباغت کے بعد قابل انتفاع ہیں۔ البتہ کتے، خنزیر اور درندوں کے چمڑوں سے انتفاع کے حوالے سے ان میں بھی اختلاف رائے وجود ہے۔ حرام مگر پاک (یعنی غیر ماٴکول اللحم) جانوروں میں سے درندوں کے علاوہ باقی جانوروں کے چمڑوں کے سلسلہ میں جو موقف ہمیں راجح معلوم ہوتا ہے اس کا ذکر کردینا مناسب ہوگا:

درندوں کے علاوہ حرام جانوروں کے چمڑوں سے استفادہ؟

اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کی رائے درست ہے، یعنی درندوں کے علاوہ دیگر پاک اور حرام جانوروں کے چمڑے دباغت کے بعد پاک ہوجاتے ہیں، لہٰذا ان سے اسی طرح استفادہ کیا جاسکتا ہے جس طرح دیگر پاک چیزوں سے کیا جاتا ہے اور اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱) ایک تو وہ تمام روایات جن میں عمومی طور پر یہ بات مذکور ہے کہ: **ایما اھاب دبغ فقدطھر** ۳۰ (جس چمڑے کو بھی دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجاتا ہے)

۲) عمومی قاعدہ (جیسا کہ شروع میں بیان ہوا) یہ ہے کہ تمام اشیاء پاک ہیں، ماسوا ان کے جن کی نجاست کی صریح دلیل موجود ہو اور تمام پاک اشیاء سے استفادہ جائز ہے، ماسوا ان کے جن کے استفادہ سے شریعت نے منع کردیا ہو اور درندوں کے علاوہ دیگر پاک اور غیر ماٴکول اللحم جانوروں کے چمڑوں سے استفادہ سے چوں کہ منع نہیں کیا گیا اس لیے ان سے استفادہ میں کوئی حرج نہیں۔

درندوں کے چمڑوں سے استفادہ؟

مذکورہ قسم سے تعلق رکھنے والے وہ تمام حیوانات جنہیں 'درندوں' میں شمار کیا جاتا ہے، ان کے چمڑوں سے استفادہ کے سلسلہ میں حنابلہ کا راجح موقف یہ ہے کہ درندوں کے چمڑوں سے انتفاع کسی صورت بھی جائز نہیں، یعنی نہ ان کا لباس بنانا جائز ہے نہ مصلیٰ اور نہ کوئی اور چیز۔[۳۱] شافعی فقہاء کا بھی مشہور قول یہی ہے[۳۲]۔ حنفیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ ہر طرح کے درندے کا چمڑہ دباغت کے بعد قابل انتفاع ہے، حتیٰ کہ اس سے مصلیٰ (جائے نماز) بھی بنایا جاسکتا ہے[۳۳]۔ اسی طرح مالکیہ کے ہاں بھی ان سے انتفاع جائز ہے[۳۴] اور اصحابِ ظواہر کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔[۳۵]

ناجائز کہنے والوں کے دلائل:

جن فقہاء نے درندوں کے چمڑوں سے انتفاع کو ناجائز کہا ہے، ان کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں درندوں کے چمڑوں سے فائدہ اٹھانے سے منع کیا گیا ہے۔ مثلاً:

۱) حضرت مقدامؓ فرماتے ہیں کہ وہ حضرت معاویہؓ کے پاس گئے اور ان سے کہا: ''میں اللہ کا واسطہ دے کر آپ سے پوچھتا ہوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے درندوں کے چمڑے پہننے اور سواری کے لیے ان کی کاٹھیاں (زین) بنانے سے منع نہیں کیا؟ وہ کہنے لگے: ہاں کیا ہے۔''[۳۶]

۲) ابوالمطیع اپنے والد سے روایت کرتے ہیں ''رسول اللہ ﷺ نے درندوں کے چمڑوں کے بچھونے (زین) بنانے سے منع فرمایا ہے''[۳۷]

۳) حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لاتصحب الملائكة رفقة فيها جلد نمر[۳۸] (رحمت کے) فرشتے اس قافلے کا ساتھ اختیار نہیں کرتے جس میں چیتے کے چمڑے (کے زین) استعمال کیے گئے ہوں۔

۴) حضرت ابوریحانہؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے دس چیزوں سے منع فرمایا ہے (ان میں ایک) چیتوں کے چمڑوں پر سواری بھی ہے۔''[۳۹]

جائز کہنے والوں کے دلائل:

جن فقہاء نے اس مسئلہ میں جواز کی رائے اختیار کی ہے وہ مذکورہ بالا روایات کے حوالہ سے یہ رائے رکھتے ہیں کہ

۱) اول تو ان روایات کی اسناد میں کلام ہے۔

۲) اگر یہ درست ثابت ہوجائیں تو بھی یہ ممانعت اس لیے ہے کہ اہل عرب درندوں کے چمڑے بغیر دباغت کے استعمال کرلیا کرتے تھے۔ اس لیے آپ کی مراد یہ تھی کہ بغیر دباغت کے ان کے چمڑے استعمال نہ کئے جائیں۔ اگر انہیں دباغت دے دی جائے تو یہ پاک ہوجاتے ہیں، اس لیے دباغت کے بعد ان سے انتفاع جائز ہے۔[۴۰]

۳) ایک رائے یہ بھی ہے کہ دباغت کے باوجود ان کے بال وغیرہ پاک نہیں ہوتے، اس لیے ناپاکی کی موجودگی کی وجہ سے ان کے استعمال سے منع کیا گیا تھا۔[۴۱]

۴) ایک رائے یہ بھی ہے کہ اہل عرب فخر ومباہات اور اظہار تکبر کے لیے درندوں کے چمڑے استعمال کرتے تھے جسے آپؐ نے پسند نہ فرمایا اور اگر فخر ومباہات کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے اسے استعمال کیا جائے تو پھر ان کا استعمال جائز ہے۔[۴۲]

راجح پہلو:

اس مسئلہ میں جو پہلو راجح معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ درندوں کے چمڑوں کو اظہار فخر ومباہات کے لیے استعمال نہ کیا جائے اور فخر ومباہات کا اظہار عام طور پر چوں کہ ملبوسات وغیرہ کے ذریعے ہوتا ہے، اس لیے ایسا کرنے سے بطور خاص منع کردیا گیا، لیکن اس کے علاوہ بھی جہاں جہاں فخر ومباہات کا شک اور خدشہ ہو وہاں اس کا استعمال ممنوع قرار پائے گا اور جہاں یہ شک نہیں ہوگا وہاں اس کا استعمال جائز ہوگا۔ واضح رہے کہ اس جواز کو مذکورہ بالا روایات کے مخالف نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ اول تو ان روایات میں بعض احتمالات ہیں، جن کا تذکرہ شافعی اور مالکی فقہاء کی کتابوں میں ملتا ہے اور دوم اس لیے بھی کہ حضرت معاویہؓ کے علاوہ بھی کئی ایک سلف صالحین نے ان کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، جن میں حضرت جابرؓ، عروۃ بن زبیرؒ، ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ، امام شعبیؒ وغیرہ شامل ہیں۔[۴۳]

امام ابن حزمؒ کے بقول حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ بھی اسے جائز سمجھتے ہیں۔[۴۴] ابن حزمؒ نے اس پر کوئی نقد نہیں کیا، حالاں کہ وہ سنت کے معاملہ میں بڑے سخت واقع ہوئے ہیں اور حدیث کے ظاہری الفاظ سے عدول (خواہ وہ فی نفسہٖ درست ہی کیوں نہ ہو) پر کسی کی رعایت نہیں کرتے!

حرام مگر پاک جانوروں کے دیگر اعضاء کا حکم؟

حرام مگر پاک جانوروں کے چمڑے، بال اور اُون وغیرہ کی تفصیلات پیچھے گزری چکی ہے۔ باقی رہا ان کے دیگر اجزا سے استفادہ تو وہ بھی جائز ہے، کیوں کہ اول تو وہ پاک ہیں، دوم یہ کہ ان سے انتفاع کی کوئی ممانعت نہیں، سوم یہ کہ عہد نبوی میں بھی ان کا استعمال رہا ہے، مثلاً حضرت ثوبانؓ سے مروی حدیث جو اوپر گزر چکی ہے۔[۴۵]

اور چہارم یہ کہ سلف صالحین کے ہاں بھی ان اشیاء کا استعمال رہا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے امام بخاریؒ کے حوالے سے زہریؒ کا قول گذر چکا ہے۔[۴۶]

حافظ ابن حجرؒ نے اسی سیاق میں لکھا ہے:

''ائمہ سلف ان جانوروں کی ہڈیوں کو استعمال کرتے تھے جو غیر مأکول اللحم (یعنی حرام) ہیں۔''[۴۷]

تیسری قسم: حرام اور ناپاک حیوانات

یعنی ایسے جانور جن کا کھانا بھی حرام ہے اور جو بذات خود بھی ناپاک ہیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ ناپاک ہونے کی وجہ سے ان سے کسی قسم کا استفادہ نہیں کیا جاسکتا ماسوا اس کے کہ اضطرار (مجبوری) کی حالت ہو، یا پھر یہ کہ ان ناپاک جانوروں کی ناپاکی کی حالت بدل جائے، اور ظاہر ہے کہ بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا۔ حرام اور ناپاک حیوانات کی اس قسم میں کون سے حیوانات شامل ہیں اور کون سے نہیں؟ اس کی تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیوں کے نزدیک تمام حیوانات پاک ہیں، حتی کہ کتا اور خنزیر بھی ان کے نزدیک پاک ہے۔[۴۸] ان کے علاوہ ظاہریوں کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے،[۴۹] جب

کہ مذاہب ثلاثہ کے فقہاء کے نزدیک خنزیر نجس العین ہے۔۵۰ البتہ یہی فقہاء خنزیر کو نجس العین قرار دینے کے باوجود اس کے بالوں کو پاک اور قابل انتفاع قرار دیتے ہیں، بشرطے کہ انہیں جانور کے جسم سے کاٹ کر الگ کیا گیا ہو، اکھیڑا نہ گیا ہو۔۵۱ اسی طرح شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں کتا بھی نجس العین ہے، تاہم اس کے بال پاک ہیں، بشرطے کہ کاٹ کر الگ کئے گئے ہوں۔۵۲ حنفیہ کے صرف کتے کا جوٹھا، اور اس کا لعاب اور رطوبت (پیشاب وغیرہ) نجس کے حکم میں ہے، اس کا باقی وجود ناپاک نہیں ہے۔۵۳ حافظ ابن حجرؒ کے بقول امام بخاریؒ کا بھی یہی موقف ہے کہ کتا پاک ہے، مگر خود ابن حجرؒ کو (شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے) اس رائے سے اتفاق کرنے میں تردد ہے۔۵۴ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک کتا پاک ہے، اسی طرح خنزیر کے بال بھی ان کی رائے میں پاک ہیں اور کتے اور خنزیر دونوں کے بالوں سے استفادہ بھی وہ جائز قرار دیتے ہیں۔۵۵

خنزیر کی نجاست وطہارت؟

اس سے پہلے فقہ کے اس اصول کا ذکر آچکا ہے کہ **الاصل فی الاشیاء الطھارۃ** (تمام اشیاء بنیادی طور پر پاک ہیں)۔ اس اصول کی روشنی میں مالکیوں نے کتے اور خنزیر کو پاک قرار دیا ہے، کیوں کہ ان کے بقول ان کے نجس العین ہونے کی شریعت میں کوئی دلیل موجود نہیں۔ خنزیر کے بارے میں جمہور فقہاء نے سورۂ انعام کی آیت نمبر ۱۴۵ کی بنیاد پر نجاست کا حکم عائد کیا ہے، اس آیت میں خنزیر کے بارے میں لفظ 'رجس' استعمال ہوا ہے جو عام طور سے اس چیز پر بولا جاتا ہے جسے انسانی طبیعت ناپسند کرتی ہے، خواہ وہ کوئی بُری چیز ہو یا گندگی، مادی طور پر نجس ہو یا معنوی طور پر۔ بلکہ اگر کوئی چیز ناپاک تو نہ ہو، مگر حرام ہو تو اس پر بھی لفظ 'رجس' بولا جاتا ہے گویا اس کے معنی و مفہوم میں عموم پایا جاتا ہے، جب کہ 'رجس' کے مقابلہ میں لفظ 'نجس' ناپاک اور گندی اشیاء ہی کے لئے خاص ہے، خواہ وہ عینی وحسی طور پر ناپاک ہوں، یا محض حکمی طور پر۔۵۶

خنزیر کو ناپاک کہنے والوں نے لفظ رجس ہی کی بنیاد پر اسے نجس العین قرار دیا ہے، جب کہ اسے پاک کہنے والوں کا موقف یہ ہے کہ لفظ 'رجس' سے کسی چیز کو نجس العین

قرار نہیں دیا جاسکتا، تاوقتیکہ اس کا کوئی واضح قرینہ نہ مل جائے۔ اپنے اس موقف کی تائید میں وہ قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ. (المائدہ: ۹۰)

اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جوا، بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو، امید ہے کہ تمہیں فلاح نصیب ہوگی۔

اس آیت میں شراب، جوئے، آستانوں، بتوں اور فال کے تیروں کو 'رجس' کہا گیا ہے، حالاں کہ ان سبھی اشیاء کو نجس العین نہیں کہا جاسکتا۔

مذکورہ صورت میں ہمیں مالکیوں کا موقف راجح معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ رجس کو نجس کے معنی کے ساتھ خاص کرنے کے لئے اضافی دلیل (قرینہ وغیرہ) مطلوب ہے، جو دست یاب نہیں۔ علاوہ ازیں اگر اس سے مراد نجس ہی لیا جائے تو بھی یہاں یہ شبہ موجود ہے کہ اس سے مراد نجاست عینیہ ہے یا نجاست حکمیہ؟ اگر نجاست عینیہ کہا جائے تو پھر شراب، بت، فال گیری کے تیر وغیرہ کو بھی نجس العین قرار دینا ہوگا۔ خمر کے علاوہ دیگر اشیاء کو تو نجس العین کوئی بھی نہیں کہتا، البتہ خمر کو فقہاء کی بڑی تعداد نجس العین کہتی ہے، جب کہ بعض دوسرے فقہا اسے بھی نجس العین تسلیم نہیں کرتے۔ ۵۷

کتے کی نجاست وطہارت؟

کتے کے بارے میں شافعی اور حنبلی فقہا نے نجس العین ہونے کا استدلال جس دلیل سے کیا ہے وہ صحیح بخاری کی یہ روایت ہے:

اذا شرب الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبعاً ۵۸

جب کسی کے برتن میں سے کتا پی لے تو اس برتن کو وہ سات مرتبہ دھوئے۔

مسلم کی روایت یہ الفاظ ہیں:

اذا ولغ الكلب فى اناء احدكم فليرقه ثم يغسله سبع مرار. ۵۹

جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال جائے تو وہ اس میں موجود چیز کو ضائع کردے اور اسے سات مرتبہ دھوئے۔

بعض روایات میں ہے کہ ''پہلی یا آخری مرتبہ مٹی سے صاف کرے۔''[۶۰]

شافعی و حنبلی فقہاء نے ان احادیث کی بنیاد پر یہ بات کہی ہے کہ جس کتے کا جوٹھا ضائع کرنے اور برتن کو پاک کرنے کے لیے سات اور آٹھ مرتبہ دھونے کا حکم ہو، اس کے ناپاک ہونے میں کیا شک ہے؟ جب کہ ان کے برعکس مالکی و حنفی فقہاء نے کہا ہے کہ مذکورہ احادیث کی بنیاد پر کتے کا لعاب یا جس چیز کو وہ جوٹھا کردے اسے ناپاک قرار دیا جاسکتا ہے، اس کا اپنا جسم اس دلیل کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ہمیں بھی یہی رائے اقرب اور راجح معلوم ہوتی ہے۔ اس کی مزید تائید ان روایات سے ہوتی ہے جن میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں کتے مسجد میں آتے جاتے اور پیشاب کردیتے تھے، جب کہ لوگ اس پر پانی بھی نہیں بہاتے تھے۔''[۶۱]

اسی طرح جن روایات کے مطابق تین صورتوں میں کتا رکھنے کی اجازت ہے، ان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ باقی رہا کتے کے جوٹھے برتن کو دھونے اور اس میں موجود اشیاء کو ضائع کرنے کا حکم تو اس کی علت یہ ہے کہ اس کے لعاب میں زہریلے جراثیم ہوتے ہیں، جن کا ازالہ ضروری ہے اور ازالہ کی وہی صورت معتبر ہوگی جو حدیث میں بیان کردی گئی ہے۔

حواشی و مراجع

۱۔ ندوی، علی احمد، القواعد الفقهية دار القلم، دمشق، طبع ۱۹۹۰ء، ص ۱۰۷، نیز دیکھیے: ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوىٰ، مكتبة الملك فهد، سعودی عرب، طبع ۱۹۹۵ء، ج ۲۱ ص ۵۳۸۔ سیوطی، عبدالرحمٰن بن ابی بکر، الاشباه والنظائر، دار الفكر، بیروت، طبع ۱۹۹۸ء، ص ۲۰۔

۲۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ، جامع الترمذی، كتاب اللباس، باب ماجاء من لبس الفرآء، حدیث نمبر ۱۷۲۶، مکتبۃ دار السلام، ریاض، ۱۹۹۶ء۔ صحيح الترمذی للالبانیؒ، حدیث نمبر ۱۴۱۰، نیز دیکھیے: ابن ماجہ، محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، كتاب الاطعمة، باب اكل الجبن و السمن، حدیث نمبر ۳۳۶۷، مكتبة دار السلام،

ریاض، ۱۹۹۶ء۔ صحیح ابن ماجه للألبانی حدیث نمبر ۳۳۶۲۔ یہی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے موقوفاً بھی بسند صحیح مروی ہے دیکھئے: ابو داؤد، سلیمان بن اشعث السجستانیؒ، سنن ابو داؤد، کتاب الاطعمة، باب مالم ینکر تحریمه، حدیث نمبر ۳۸۰۰، مکتبة دار السلام ریاض ۱۹۹۶ء، صحیح أبوداؤد للألبانی، حدیث نمبر ۳۲۲۵۔

۳۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح بخاری، دار نشر الکتب الا سلامیة، لاهور، بدون تاریخ، ج ۱۳ ص ۲۶۶

۴۔ فتح الباری: حوالہ سابق

۵۔ صنعانی، محمد بن اسماعیل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار نشر الکتب الاسلامیة، لاهور، بدون تاریخ، ج ۱ ص ۶۱، نیز دیکھئے: سید سابق، فقه السنة دار الفکر، بیروت، طبع ۱۹۹۸ء، ج ۱ ص ۲۴۔ نواب قنوجی، صدیق بن حسن بن علی، 'الروضة الندیة' دار الفکر، بیروت، ج ۱ ص ۱۱۸۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد، السیل الجرار، ج ۱، ص ۴۳

۶۔ ابن تیمیه، 'الفتاوی الکبری' المکتب الاسلامی بیروت، ج ۱/ص ۴۵، نیز دیکھیے: مجموع الفتاوی، ج ۲۱، ص ۵۳۷، ۵۳۸۔

۷۔ احمد بن حنبلؒ، 'مسند احمد' المکتب الاسلامی بیروت، ج ۲ ص ۹۷، نیز دیکھیے سنن ابن ماجه، حدیث نمبر ۳۲۱۸، ۳۳۱۴، السنن الکبری للبیهقیؒ، ص ۲۵۳، سنن دار قطنی ج ۴، ص ۲۷۱

۸۔ الموسوعة الفقهیة، وزارة الاوقاف، کویت، ماده 'ذبح، میتة'۔

۹۔ سنن ترمذی، کتاب الصید، باب ماجاء ماقطع من البهیمة فهو میت، حدیث نمبر ۱۴۸۰، نیز دیکھیے: سنن ابو داؤد، کتاب الصید، باب اذا قطع من الصید قطعة، حدیث نمبر ۲۸۵۸

۱۰۔ ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ج ۱ ص ۴۵

۱۱۔ دیکھیے: حاشیہ نمبر ۹۔

۱۲۔ دیکھئے: الموسوعة الفقهیة، مادة 'جلد' و 'میتة'

۱۳۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب الصدقة علی موالی ازواج النبی، حدیث نمبر ۱۴۹۳ مکتبة دار السلام، ریاض، ۱۹۹۶ء۔

۱۴۔ ابو داؤد، کتاب اللباس، باب فی أهب المیتة ،حدیث نمبر ۴۱۲۶

۱۵۔ الموسوعة الفقهیة ماده، 'میتة'

۱۶۔ دیکھئے:الفتاویٰ الکبریٰ ج۱،ص۴۵

۱۷۔ الفتاوی الکبریٰ ،حوالہ سابق

۱۸۔ سنن ابو داؤد، کتاب الترجل، باب فی الانتفاع بالعاج،حدیث نمبر ۴۲۰۷

۱۹۔ صحیح بخاری، کتاب الوضوء: باب مایقع من النجاسات فی السمن والماء

۲۰۔ صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب بیع المیتة والاصنام حدیث نمبر ۲۲۳۶

۲۱۔ فتح الباری ج۴ص۴۲۵

۲۲۔ فتح الباری ،حوالہ سابق

۲۳۔ محدث روپڑی،عبداللہ، 'فتاویٰ اهل حدیث،ادارہ احیاءالسنۃ،سرگودھا۱۹۹۴ء۔ج۱ص۲۴۹

۲۴۔ مسلم،امام مسلم بن حجاج،صحیح مسلم، کتاب الصید والذبائح ، باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر ،حدیث نمبر:۴۹۷۲

۲۵۔ مسند احمد، ج۳ص۴۵۳

۲۶۔ صحیح بخاری، کتاب الذبائح والصید، باب لحوم الحمر الانسیة،حدیث نمبر۵۵۲۳

۲۷۔ سنن ابو داؤد، کتاب الطهارة، باب سؤر الهرة،حدیث نمبر۷۵

۲۸۔ الفتاویٰ الکبریٰ ،ج۱ص۴۵

۲۹۔ نووی، یحییٰ بن شرف، شرح صحیح مسلم ج۲،ص۲۹۰، نیز دیکھئے جامع ترمذی، کتاب اللباس: بذیل باب ماجاء فی جلود المیتة اذادبغت

۳۰۔ جامع ترمذی ،حوالہ سابق ،حدیث نمبر ۱۷۲۸، نیز دیکھیے: مسند احمد، ج۱،ص۲۱۹

۳۱۔ ابن قدامہ،عبداللہ بن احمد بن قدامہ، المغنی،دار عالم الکتب، مکۃ بدون تاریخ ج۱،ص۹۲

۳۲۔ نووی، یحییٰ بن شرف، المجموع شرح المهذب ج۱،ص۲۲۸،۲۳۹ بحوالہ الموسوعة الفقهیة،ماده 'جلد' و 'میتة'

۳۳۔ رد المحتار ج۵،ص۲۲۴، الفتاویٰ الهندیة، ج۵،ص۳۳۳ بحوالہ الموسوعة الفقهیة،حوالہ سابق

۳۴۔ شرح زرقانی ،ج۱،ص۳۲، بحوالہ الموسوعة الفقهیة،حوالہ سابق

۳۵۔ المحلّٰی لابن حزم، ج۱ص۱۱۹ تا ۱۲۳ بحوالہ الموسوعة الفقهية حوالہ سابق

۳۶۔ سنن ابو داؤد، کتاب اللباس، باب فی جلود النمور والسباع، حدیث نمبر۴۱۳۲ نیز دیکھیے: مسند احمد، ج۴، ص۱۰۱

۳۷۔ مسند دارمی، حدیث نمبر: ۱۹۱۷

۳۸۔ سنن ابو داؤد، حوالہ سابق، حدیث نمبر: ۴۱۳۰

۳۹۔ سنن ابی داؤد، حوالہ سابق، حدیث نمبر ۴۰۴۹

۴۰۔ المجموع شرح المهذب، حوالہ سابق

۴۱۔ المجموع، حوالہ سابق

۴۲۔ المجموع، حوالہ سابق

۴۳۔ المغنی، ج۱، ص۹۳

۴۴۔ المُحلّٰی، ج۱، ص۱۲۲

۴۵۔ ابو داؤد، کتاب الترجل: باب ماجأفی الانتفاع بالعاج، نیز دیکھیے: مسند احمد، ج۵، ص۲۷۵

۴۶۔ فتح الباری، ج۱، ص۳۴۲

۴۷۔ فتح الباری، ص۳۴۳

۴۸۔ عقد الجواهر الثمينة، ج۱ص۱۱، الشرح الصغير، ج۱ص۴۳، بحوالہ الموسوعة الفقهية، مادہ 'رجس، نجس، طهارة، حيوان'۔

۴۹۔ المحلی، ج۱، ص۱۱۱

۵۰۔ دیکھئے: بدائع الصنائع، ج۱ص۶۳، فتح القدير، ج۱ص۸۲ نهاية المحتاج، ج۱ص۱۹ کشاف القناع، ج۱ص۱۸۱، بحواله الموسوعة الفقهية، حوالہ سابق

۵۱۔ حوالہ سابق

۵۲۔ الموسوعة الفقهية مادہ 'شعر، کلب، خنزیر'۔ نیز دیکھیے: کتاب الام، ج۱ص۸، المغنی، ج۱ص۳۵۔ واضح رہے کہ حنابلہ کی عام رائے تو یہ ہے کہ کسی بھی جانور کے بال، چمڑے، پسینے اور لعاب وغیرہ کا وہی حکم ہوگا جو اس کے جوٹھے کا ہے۔ یعنی جس جانور کا جوٹھا پاک ہے اس کی مذکورہ اشیاء بھی پاک ہیں اور جس کا جوٹھا حرام ہے اس کی مذکورہ

اشیاء بھی ناپاک ہیں۔(المغنی: ج۱،ص۷۳)اس بنیاد پر حنابلہ کے نزدیک خنزیر کے بال بھی ناپاک ہونے چاہئیں، مگر امام احمد بن حنبلؒ سے اس بارے میں دوطرح کی آراء مذکور ہیں۔ ایک تو خنزیر کے بال استعمال کرنے کی کراہت اور دوسری یہ کہ (موزوں، مشکیزوں وغیرہ کی) سلائی کے لیے خنزیر کے بال استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ابن قدامہؒ یہ آراء لکھنے کے بعد فرماتے ہیں: ''اگر کسی تر چیز کی ان کے ساتھ سلائی کی جائے یا تر بالوں کو سلائی کے لیے استعمال کیا جائے تو پھر وہ چیز نجس ہوجائے گی اور اسے پاک کرنے کے لیے دھونا ضروری ہے۔لیکن ابن عقیل کے بقول امام احمدؒ سے یہ بات بھی منقول ہے کہ تر حالت میں بھی اسے دھونا ضروری نہیں۔'' (المغنی: ج۱،ص۱۰۹) اس کے بعد ابن قدامہ فرماتے ہیں: ''فالظاهر ان احمد انما عنى لا بأس بالخرز فاما الطهارة فلا بد منها والله اعلم ''''یعنی امام احمد کی مراد یہی ہے کہ سلائی کے لیے خنزیر کے بال سے استفادہ جائز ہے لیکن ان بالوں کو طہارت دینا پھر بھی ضروری ہے۔'' (ایضاً)

۵۳۔ حوالہ سابق۔ نیز دیکھیے: ابن عابدین، ج۱،ص۲۰۴

۵۴۔ فتح الباری، ج۱،ص۲۷۴

۵۵۔ امام ابن تیمیہؒ کے تفصیلی فتوی کے لیے دیکھئے: مجموع الفتاوی، ج۲،ص۶۱۶

۵۶۔ دیکھیے: کتبِ لغات میں مادہ 'رجس، نجس'۔

۵۷۔ قرطبی، محمد بن احمد الانصاری، تفسیر قرطبی، مکتبۃ الغزالی، دمشق ج۶،ص۸۸ نیز دیکھیے: ''الروضة الندية، نواب صدیق حسن ج۱،ص۱۲۰،۱۲۱ 'تمام المنة' للالبانیؒ، ص:۵۴،۵۵

۵۸۔ صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب اذا شرب الكلب فی انآء احدكم فليغسله سبعا، حدیث نمبر۱۷۲

۵۹۔ صحیح مسلم، کتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، حدیث نمبر۲۷۹

۶۰۔ صحیح مسلم، حوالہ سابق

۶۱۔ صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب اذا شرب الكلب فی انآء احدكم فليغسله سبعا، حدیث نمبر۱۷۴

☆

اسلام اور مستشرقین

تفہیم القرآن کا ایک جائزہ

——————— جناب ایس، اے، حامد ہاشمی

اسلام سے مستشرقین کی دلچسپی کا سلسلہ صدیوں سے چلا آرہا ہے۔ اس طویل مدت میں مغربی مصنفین نے اسلام کا بڑی وسعت کے ساتھ مطالعہ کیا ہے اور اس پر تحقیق کی ہے۔ انہوں نے اپنی تحقیق اور مطالعہ کے ذریعہ اسلام کی کافی خدمات انجام دی ہیں، جس کے خود صاحبِ نظر مسلمان قائل ہیں۔ بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی'' سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں کی تعداد میں مفید کتابیں انہوں نے اسلام پر تصنیف کی ہیں'' [۱] مثلاً سخاؤ، لین پول، جارج براؤن، سرتھامس آرنلڈ، اے جے آربری، رینالڈ نکلسن، ٹری میگھم وغیرہ کی کاوشوں کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ان مستشرقین میں ایک بڑا گروہ ایسا بھی ہے جس کی تحقیق اور مطالعے نے اسلام، اس کی مقدس کتاب قرآن کریم، اس کے رسول محمد ﷺ اور اسلام کی دیگر تعلیمات اور ہدایات کو اپنی بے جا تنقید کا ہدف بنایا ہے اور جس وسعت کے ساتھ انہوں نے اسلام کا مطالعہ کیا ہے اسی پیمانہ پر اس میں نکتہ چینیاں بھی کی ہیں۔ مغرب کی ترقی یافتہ قوم، جو خود کو جدید تحقیقی ٹیکنک کا موجد سمجھتی ہے، اسلام پر مختلف قسم کے غیر معقول اور مہمل اعتراضات بھی کرتی رہی۔ اس کا سلسلہ آج بھی ہے جو کسی ترقی یافتہ قوم کے شایانِ شان نہیں ہے۔

اسلام کے خلاف ان کی اس منظم تحریک کی وجہ سے اس کے بارے میں نہ صرف غیر مسلم دنیا میں، بلکہ خود مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں غلط فہمیاں اور شکوک وشبہات پیدا ہوگئے ہیں۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کی تنقید اور اعتراضات کا سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے، بے جا اعتراضات کی تردید کی جائے اور غلط فہمیوں کو دور

کر کے اسلام کا صحیح نقشہ پیش کیا جائے۔ اس اہم کام کا بیڑا ہمارے مختلف علمائے کرام اور مفکرین اسلام نے اٹھایا اور نہایت علمی انداز میں اپنی تحریروں کے ذریعہ سے اس فرض کو انجام دیا ہے۔ ان حضرات کی فہرست میں برصغیر ہند و پاک کی اہم شخصیت مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) کی بھی ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں مولانا مودودی کی 'تفہیم القرآن' میں اسلام پر مستشرقین کے اعتراضات کے جوابات کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

اس موضوع کے لیے تفہیم القرآن کا انتخاب اس لیے کیا گیا ہے کہ ایک تو یہ مولانا کی جملہ تصانیف کا نچوڑ ہے اور دوسرے اس میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ مستشرقین کی تحریروں سے مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں اپنے مذہب کے بارے میں جو شکوک وشبہات پیدا ہو گئے ہیں ان کو دور کیا جائے۔[۲] تفہیم القرآن میں مستشرقین کے اسلام پر جن اعتراضات کے متعلق بحث کی گئی ہے، ذیل کے عنوانات کے تحت ان کا ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

قرآن پر اعتراضات

(۱) قرآن نے بائبل اور یہودی روایات نقل کی ہیں۔

مستشرقین نے قرآن کے مختلف واقعات کو بائبل یا یہودی روایات سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے قصوں کو ان ہی کتابوں کی نقل ثابت کرنے کی انہوں نے کوشش کی ہے۔ ان کے اس الزام کی تردید میں مولانا مودودی نے مختلف زاویوں سے چند اہم ثبوت پیش کئے ہیں۔ سب سے پہلا ثبوت مولانا کے نزدیک ان دونوں کتابوں یعنی تلمود اور بائبل کے بیانات اور قرآن کے بیانات میں اختلاف کا پایا جانا ہے۔ لکھتے ہیں کہ جن قصوں کو ان مستشرقین نے ان کتابوں سے ماخوذ قرار دیا ہے اگر کوئی ان تینوں کتابوں کا تقابلی مطالعہ کر لے تو خود بخود اس الزام کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا نے خود انبیاء علیہم السلام کے مختلف واقعات کا ان دونوں

کتابوں سے تقابلی جائزہ لیا ہے۔ مثلاً آدمؑ اور اولاد آدمؑ کا واقعہ قرآن میں سات مرتبہ آیا ہے (۲:۳۸-۴۰، ۷:۱۱-۲۵، ۱۵:۲۶-۴۸، ۱۹:۶۰-۶۵، ۲۰:۱۸-۵۰، ۱۱۶-۱۲۳، ۳۸:۷۱-۸۵) ان آیات کا مقابلہ ہم بائبل کی کتاب 'پیدائش' کی ان آیات سے کریں جن میں آدمؑ اور بنی نوع انسان کی پیدائش کا ذکر آیا ہے تو دونوں کا فرق صاف ابھر کر سامنے آتا ہے۔[۳] جیسا کہ بائبل میں ہے'' آدم اور اس کی بیوی دونوں ننگے تھے اور شرماتے نہ تھے ... سانپ نے عورت سے کہا کہ ہرگز تم نہ مرو گے، بلکہ خدا جانتا ہے کہ جس دن تم اسے کھاؤ گے، تمھاری آنکھیں کھل جائیں گی اور تم خدا کے مانند نیک و بد کے جاننے والے بن جاؤ گے۔ چنانچہ عورت نے اسے کھایا اور اپنے شوہر کو بھی کھلایا، تب دونوں کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو معلوم ہوا کہ وہ ننگے ہیں اور انہوں نے انجیر کے پتوں کو سی کر اپنی لنگیاں بنائیں۔[۴] لیکن قرآن میں آدمؑ اور ان کی بیوی کے بارے میں آیا ہے کہ'' نہ بھوکے ننگے رہتے ہو'' اور آگے آیا ہے کہ'' شیطان کے بھٹکاوے میں آکر وہ اسی درخت کا پھل کھا گئے ... فوراً ہی ان کے ستر ایک دوسرے کے آگے کھل گئے۔ دونوں اپنے آپ کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے لگے''[۵]

قرآن کے بیانات کے مطابق آدم علیہ السلام کی عورت نے اُسے کھایا اور اپنے شوہر کو کھلایا نہیں، بلکہ دونوں نے کھایا ہے۔ اور وہ ننگے نہیں تھے، بلکہ ان کے ستر کھل گئے۔ دونوں باتوں میں واضح فرق ہے۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سیرت، جو تلمود اور بائبل میں بیان کی گئی ہے، قرآن سے بہت مختلف ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کے بارے میں تلمود کے بیانات پر ایک غائر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بیانات بے جوڑ اور بہ کثرت خلاف قیاس ہیں۔ اس کے برخلاف قرآن میں آپ کی زندگی کے واقعات بالکل صاف، مستقل اور مربوط طریقے سے پیش کیے گئے ہیں۔ سورۂ انبیاء اور تلمود کے تقابلی مطالعہ سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے۔[۶]

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تلمود، بائبل اور قرآن کے بیانات

میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً سورۃ القصص کی مندرجہ ذیل آیات کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

''ان عورتوں میں سے ایک نے اپنے باپ سے کہا: ابا جان، اس شخص کو نوکر رکھ لیجئے۔ بہترین آدمی جسے آپ ملازم رکھیں وہی ہوسکتا ہے جو مضبوط اور امانت دار ہو۔ اس کے باپ نے (موسیٰ سے) کہا: میں چاہتا ہوں کہ اپنی دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمھارے ساتھ کردوں، بشرطے کہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرو۔'' (آیات: ۲۶-۲۷) یعنی قرآن کے مطابق ان لڑکیوں کے والد نے خود نکاح کی پیش کش کی تھی۔ لیکن تلمود میں حضرت موسیٰ کو ان لڑکیوں میں سے ایک پر گرویدہ بتایا گیا ہے اور پھر آگے بیاہ کا بیان آتا ہے۔[۷]

اسی سورۃ القصص میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اللہ سے مخاطبت کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام آٹھ سال کی مدت پوری کرنے کے بعد اپنے اہل و اعیال کو لے کر جب مدین سے روانہ ہوئے تو سفر میں اللہ سے مخاطبت اور منصب نبوت پر تقرر کا واقعہ پیش آیا۔ لیکن تلمود کہتی ہے کہ یہ واقعہ پہاڑ حورب کے قریب پیش آیا، جب کہ موسیٰ علیہ السلام وہاں اپنے خسر کی بکریاں چرا رہے تھے۔[۸]

حضرت موسیٰ کے ایک اور واقعہ کو جو سورۂ کہف کی آیات ۶۰ تا ۶۵ میں آیا ہے، جس میں اپنے خادم کے ساتھ سفر اور مچھلی کے دریا میں چلے جانے کا بیان ہے۔ مستشرقین نے اس کو یہودی روایات سے ماخوذ ٹھہرایا ہے اور الزام عائد کیا ہے کہ محمدؐ نے اس واقعہ کو داستانِ گلگامش اور سکندر نامہ سریانی سے نقل کیا ہے، جس کا ان کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔[۹]

مستشرقین کے زیر بحث الزام کی تردید میں دوسرا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید میں انبیاء علیہم السلام کے چند ایسے واقعات بھی بیان ہوئے ہیں جن سے تلمود اور بائبل خالی ہیں۔ مثلاً سورۃ المائدۃ کی آیات ۲۷-۳۱ میں حضرت آدمؑ کے بیٹوں کا قصہ آیا ہے۔ وہ تلمود میں تو ہے، لیکن بائبل میں نہیں ہے[۱۰] بائبل میں حضرت یعقوب علیہ السلام کی وفات کا ذکر بڑی تفصیل سے آیا ہے، لیکن وہ اہم وصیت جو کہ سورۃ البقرہ کی آیات

۱۳۲-۱۳۳ میں بیان کی گئی ہے، جس میں یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں نے اسی خدا کی بندگی کرنے کا وعدہ کیا تھا جس کی بندگی ان کے آباو اجداد نے کی تھی، بائبل میں نہیں ہے!! حضرت یوسف علیہ السلام کی مندرجہ ذیل تقریر بھی بائبل اور تلمود میں کسی جگہ نہیں ملتی:

''یوسفؑ نے کہا: ابا جان، یہ تعبیر ہے میرے اس خواب کی جو میں نے پہلے دیکھا تھا، میرے رب نے اسے حقیقت بنادیا۔ اس کا احسان ہے کہ اس نے مجھے قید خانہ سے نکالا اور آپ لوگوں کو صحراء سے لاکر مجھ سے ملایا، حالاں کہ شیطان میرے اور میرے بھائیوں کے درمیان فساد ڈال چکا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ میرا رب غیر محسوس تدبیروں سے اپنی مشیت پوری کرتا ہے۔ بے شک وہ علیم اور حکیم ہے۔ اے میرے رب، تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھ کو باتوں کی تہہ تک پہنچنا سکھایا۔ زمین و آسمان کے بنانے والے، تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا سرپرست ہے۔ میرا خاتمہ اسلام پر کر اور انجام کار مجھے صالحین کے ساتھ ملا''۔!۲

حضرت یوسف علیہ السلام کے سلسلہ میں ایک اور واقعہ، جس کا بیان قرآن میں آیا ہے، وہ دیگر آسمانی کتب میں ہم کو نہیں ملتا۔ تفصیل یوں ہے کہ ''شہری عورتیں آپس میں چرچا کرنے لگیں کہ عزیز کی بیوی اپنے نوجوان غلام کے پیچھے پڑی ہوئی ہے۔ محبت نے اس کو بے قابو کر رکھا ہے۔ ہمارے نزدیک تو وہ صریح غلطی کر رہی ہے۔ اس نے ان کی جو مکارانہ باتیں سنیں تو ان کو بلوا بھیجا اور ان کے لیے تکیہ دار مجلس آراستہ کی اور ضیافت میں .....'' (سورہ یوسفؑ آیات ۳۰-۳۱) بائبل میں اس ضیافت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ تلمود میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے جو قرآن کے بیان سے بہت مختلف ہے۔!۳

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مصر سے مدین کے سفر کے تعلق سے بیانات میں بھی بہت کچھ اختلاف ہم دیکھ سکتے ہیں۔ تلمود میں اس سفر کے بارے میں ہے کہ آپؑ مصر سے بھاگ کر حبش چلے گئے اور وہاں انہوں نے اسرایا (شمالی عراق) والوں کی

بغاوت کچلنے میں بادشاہ کی مدد کی تھی۔ اور اس طرح انہوں نے بادشاہ کا قرب حاصل کیا اور پھر بادشاہ کی وفات کے بعد وہاں کے عوام نے آپؑ کو اپنا بادشاہ منتخب کرلیا اور اس کی بیوی سے حضرت موسیٰؑ کی شادی بھی کردی۔ اس طرح ۴۰ سال گذرنے کے بعد وہ حبش سے مدین پہنچے، لیکن مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ تاریخ کی رو سے یہ قصہ غلط ہے، کیوں کہ حبشیوں کو کبھی ان ممالک پر تسلط حاصل نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا بنی اسرائیل نے یہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ غلط منسوب کیا ہے اور یہ ان کی تاریخ سے لاعلمی کا ٹھوس ثبوت ہے۔[۱۴]

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تاریخ کا ایک اور اہم واقعہ وہ ہے جو آپ کی فرعون سے کش مکش کے بیان میں سورہ المومن کی آیات ۲۵ تا ۲۹ میں بیان ہوا ہے۔ اس کو بھی بنی اسرائیل کی قوم نے بھلا دیا ہے اور قرآن ان کو پھر سے یاد دلاتا ہے۔[۱۵]

مولانا مودودیؒ فرماتے ہیں کہ دراصل قرآن ان کتابوں سے قصے نقل نہیں کرتا، بلکہ وہ ان کے بہت سے قصوں کی اصلاح کرتا ہے۔ قدیم انبیاء علیہم السلام اور ان کی اقوام کے واقعات کی صحیح شکل سے دنیا کو روشناس کراتا ہے، جن کو اہلِ کتاب نے فراموش کردیا ہے۔ ان اہل کتاب پر قرآن کریم کا بڑا احسان ہے کہ اس نے ان کے اکابرین کے دامن کو خود ان کی پھینکی ہوئی گندگیوں سے پاک کیا ہے۔[۱۶] ایک جگہ مولانا رقم طراز ہیں کہ بائبل اور تلمود میں وارد انبیاء علیہم السلام کے اکثر واقعات صحیح ہیں، لیکن ان میں اکثر جگہ ان کے مصنفین نے کمی بیشی کی ہے۔ اگر ان کو آمیزش سے صاف کردیا جائے تو ان کی اصولی تعلیمات اور قرآن کی تعلیمات میں کوئی خاص فرق باقی نہیں رہ جاتا۔[۱۷] مثلاً حضرت سلیمانؑ کو بائبل میں اللہ کے نبی نہیں، بلکہ محض ایک بادشاہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ جیوش انسائیکلو پیڈیا (ج ۱۱، ص ۴۴۱-۴۳۹) کے حوالے سے مولانا مودودی لکھتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے ایک گروہ نے تو حضرت سلیمانؑ پر تورات کے احکام کی خلاف ورزی، غرورِ حکومت، غرورِ عقل و دانش، زن مریدی، عیش پرستی جیسے الزام عائد کئے ہیں۔[۱۸] حضرت ابراہیمؑ کی نسبت بھی

تلمود میں نہایت ہی گھناونے قسم کے بیان آئے ہیں، جو عقل و دانش کی رسائی سے دور ہیں ۱۹ اہل کتاب کی ان کتب مقدسہ میں حضرت یوسفؑ اور عزیز مصر کی بیوی کے قصے میں حضرت یوسفؑ ہی کو قصوروار ٹھہرایا گیا ہے۔ لیکن قرآن اِس کی صفائی پیش کرتا ہے کہ پیغمبر خدا نہیں، بلکہ ایک دنیا دار عورت یعنی عزیز مصر کی بیوی ان کے حسن کی گرویدہ ہوگئی تھی۔ ۲۰

اوپر درج کی گئی ہر مثال کا تفصیلی جائزہ لینے سے خود بخود پڑھنے والوں کے سامنے حقائق کھل کر آ جاتے ہیں اور مستشرقین کی اسلام کے ساتھ معاندانہ روش کا پتہ چل جاتا ہے کہ محض مفروضوں کی بنیاد پر وہ اللہ کے کلام اور اس کے رسولؐ کو جھوٹا (معاذ اللہ) ثابت کرنے کی کیسی کیسی کوشش کرتے چلے گئے ہیں۔ یہ تھے چند اہم ثبوت جو قرآن پر الزامات کی تردید میں پیش کیے گئے۔

قرآن مجید کو سابقہ صحف سماوی سے ماخوذ ثابت کرنے کی جو کوشش کی جاتی ہے اس سلسلہ میں مولانا نے بعض اہم سوالات اٹھائے ہیں:

۱۔ قرآن کے بیانات کو مستشرقین نے چند کتابوں سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ اس مفروضہ کی تائید میں ان کے پاس کیا دلیل ہے؟

۲۔ جن کتب کو قرآن کا ماخذ قرار دیا گیا ہے، اگر ان کو یکجا کر دیا جائے تو ایک اچھی خاصی لائبریری کی فہرست تیار ہو جائے گی۔ کیا جزیرۂ عرب میں کوئی ایسی لائبریری اُس زمانے میں موجود تھی؟

۳۔ مختلف مستشرقین نے جن مختلف زبانوں کی کتابوں کو قرآن کا ماخذ قرار دیا ہے۔ کیا مکہ یا مدینہ میں حضورؐ کے زمانے میں مترجمین کا کوئی ایسا گروہ موجود تھا جو مسلسل کتابوں سے ترجمہ کر کے فوراً آپ کو مہیا کرتا تھا۔

۴۔ جزیرۂ عرب سے باہر آپؐ نے چند تجارتی سفر ضرور کئے تھے، لیکن کیا کوئی ثابت کر سکتا ہے کہ آپؐ وہاں سے اِن کتابوں کی نقل لائے تھے، یا ان کو

حفظ فرمایا تھا؟

۵۔ اگر ان سفروں کے دوران میں جزیرہ عرب سے باہر کسی مقام پر راہبوں یا ربیوں سے آپؐ نے کچھ علم حاصل کیا ہوتا تو تاریخ میں اس کا ثبوت کیوں نہیں ملتا؟ کم از کم رومی سلطنت کی تاریخ میں تو اس کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔

۶۔ آج کے مستشرقین کی طرح اس دور کے کفار مکہ اور متعصب یہودیوں اور نصرانیوں کا بھی دعویٰ تھا کہ آپؐ کو کہیں سے معلومات فراہم کی جارہی ہیں۔ قرآن نے ان لوگوں کو چیلنج بھی کیا تھا کہ وہ اپنے الزام کا ثبوت پیش کریں۔ لیکن وہ اپنے دعویٰ کا ثبوت لانے اور قرآن کا چیلنج قبول کرنے میں کیوں ناکام رہے۔[۲۱]

یہ چند ایسے سوالات ہیں جہاں واقعہ یہ ہے کہ ان مستشرقین کی تحقیق جواب دے جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود ان محققین کے گروہ سے ایسے لوگ سامنے آرہے ہیں جو ان کے پیش روؤں کی غلطیوں کا برملا اعتراف کرتے ہیں اور حقائق کو قبول کرتے چلے جارہے ہیں۔

(۲) واقعۂ شق القمر

معترضین (مستشرقین) نے معجزۂ شق القمر کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے، اس لیے کہ یہ ان کے نزدیک خلاف عقل ہے۔ قرآن کی آیت ''قیامت کی گھڑی قریب آگئی اور چاند پھٹ پڑا'' (القمر:۱) پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک عظیم کرہ دفعتاً دو ٹکڑوں میں منقسم ہو جائے اور فوراً ہی اپنی اصلی حالت میں لوٹ آئے؟ اس اعتراض کے جواب میں مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ جدید سائنسی تحقیقات نے اس طرح کے عمل کو ممکن بتایا ہے اور آج سائنس کی ترقی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ایک کرہ اپنی اندرونی آتش فشانی قوت کے باعث پھٹ سکتا ہے اور اس کے دو ٹکڑے دور تک پھیل سکتے ہیں اور مقناطیسی کشش کے ذریعہ پھر اپنی اصلی حالت میں جڑ سکتے ہیں۔

اس واقعہ پر اعتراض کی دوسری بنیاد تاریخ اور علم نجوم کی کتابوں میں اس کی عدم موجودگی ہے۔اس واقعہ کا تاریخ اور علم نجوم میں ذکر نہ ہونے کے مولانا کئی اسباب بتاتے ہیں۔اول یہ کہ یہ صرف ایک لمحہ کے لیے وقوع پذیر ہوا تھا اور کسی کو اس کی پیشگی اطلاع نہ تھی کہ لوگ وقت پر اس کا مشاہدہ کرسکیں، یا ضروری نہیں کہ اس خاص لمحہ میں لوگ چاند پر نظر جمائے بیٹھے ہوئے ہوں۔دوم یہ کہ اس واقعہ کی وجہ سے دنیا کے نظام میں کوئی قابل لحاظ تبدیلی نہیں آئی تھی جس پر بعد میں مزید تحقیق کی جاتی۔ سوم، دنیا کے ہر خطہ میں اس کو دیکھنا ممکن نہیں تھا، کیوں کہ اس وقت چاند صرف عرب اور اس کے مشرقی جانب کے ممالک ہی میں نمودار ہوا تھا۔دیگر علاقوں میں یا تو مطلع صاف نہ ہوگا، یا پھر چاند کے نظر نہ آنے کا وقت ہوگا۔چہارم یہ کہ واقعہ اس زمانے کا ہے جس میں تاریخ نگاری کا فن اتنا ترقی یافتہ نہ تھا کہ واقعہ کو فوراً نوٹ کرلیا جائے۔ چنانچہ دیکھنے والوں کے لیے یہ بھی ممکن نہیں تھا کہ اس واقعہ کو تاریخی واقعہ کی حیثیت سے درج کرلیں۔یا اس زمانے میں اتنے با اثر آلات ایجاد نہیں ہوئے تھے کہ اس واقعہ کو ریکارڈ کرلیا جاتا[۲۲]

شیخ التفسیر مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی تقریباً یہی وجوہ بیان کئے ہیں۔اور لکھا ہے کہ تاریخ میں اس واقعہ کی عدم موجودگی کی بنا پر اس کے امکان کو رد نہیں کیا جاسکتا۔تاہم تاریخ فرشتہ میں اس واقعہ کا ذکر موجود ہے اور کہا جاتا ہے کہ مالابار کا مہاراجہ اس معجزہ سے متاثر ہوکر ہی مشرف بہ اسلام ہوا تھا[۲۳]

(۳) حضرت یونسؑ کا مچھلی کے پیٹ سے زندہ نکل آنا

''اور یقیناً یونسؑ بھی رسولوں میں سے تھا.....آخر کار مچھلی نے اسے نگل لیا اور وہ ملامت زدہ تھا۔اگر وہ تسبیح کرنے والوں میں سے نہ ہوتا تو روز قیامت تک اسی مچھلی کے پیٹ میں رہتا۔آخر کار ہم نے اُسے بڑی سقیم حالت میں ایک چٹیل زمین پر پھینک دیا'' (الصّٰفّٰت:۱۳۹-۱۴۶)

معترضین نے قرآن کے اس بیان پر بھی اعتراض کیا ہے اور عقلی بنیادوں پر اِس کو ناممکن قرار دیا ہے۔ اس اعتراض کے رد میں مولانا نے ''اردو ڈائجسٹ'' فروری ۱۹۶۴ء کے حوالے سے انہی معترضین کی سرزمین انگلستان کے سواحل پر وقوع پذیر ایک واقعہ پیش کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ماہ اگست ۱۸۹۱ء میں کچھ مچھیرے ایک جہاز میں سوار انگلستان کے سواحل پر وھیل مچھلی کے شکار کی غرض سے سمندر میں دور تک نکل پڑے اور انہوں نے ایک بہت بڑی مچھلی کو اپنے شکار کا نشانہ بنایا۔ اس سوٹن وزنی ۲۰ فٹ لمبی اور ۵ فٹ چوڑی مچھلی سے لڑائی کے دوران ان مچھیروں میں جیمز بارٹلے نامی ایک شخص کو اس کے دوسرے ساتھیوں کی آنکھوں کے سامنے اس مچھلی نے نگل لیا۔ آگے یوں لکھتے ہیں کہ دوسرے دن وہی مچھلی ان مچھیروں کو مردہ ہاتھ لگی۔ کافی محنت و مشقت کے بعد وہ اس کو ساحل پر لائے اور جب اس کا پیٹ چاک کیا تو ان کا ساتھی جیمز بارٹلے جو ۶۰ گھنٹے مچھلی کے پیٹ میں رہ چکا تھا، زندہ برآمد ہوا۔ اِس بحث کو مولانا نے ایک قابل غور سوال پر ختم کیا ہے ''اگر معمولی حالات میں فطری طور پر ایسا ممکن ہے تو غیر معمولی حالات میں اللہ تعالیٰ کے معجزے کے طور پر ایسا ہونا کیوں غیر ممکن ہے؟''[۲۴]

(۴) سامری کا واقعہ

''فرمایا اچھا تو سنو ہم نے تمھارے پیچھے تمھاری قوم کو آزمائش میں ڈال دیا اور سامری نے انہیں گم راہ کر ڈالا'' (طٰہٰ: ۸۵)۔ قرآن کی رو سے یہ واقعہ حضرت موسیٰ کے زمانے کا ہے جب کہ سامری نام کے ایک شخص نے بنی اسرائیل میں سنہری بچھڑے کی پرستش کی بنا ڈالی تھی۔ لیکن مستشرقین کہتے ہیں کہ یہ واقعہ حضرت موسیٰ کے دور کے کئی صدیوں بعد کا ہے، کیوں کہ اسرائیل کا شہر ''سامریہ'' اس واقعہ کے کئی صدیوں بعد ۹۲۵ ق م کے قریب کے زمانے میں تعمیر ہوا، پھر اس کے بعد اسرائیلوں اور غیر اسرائیلوں کی وہ مخلوط نسل پیدا ہوئی جس نے سامریوں کے نام سے شہرت پائی۔ ان مستشرقین کا خیال ہے کہ سنہری بچھڑے والا واقعہ اسی سے منسوب ہے اور

قرآن کے مصنف نے یہودیوں سے سن کر اس واقعہ کو حضرت موسیٰؑ کے عہد سے جوڑ دیا ہے (معاذ اللہ)

اِس اعتراض کے جواب میں مولانا لکھتے ہیں کہ ان مستشرقین کے اعتراض کی بنیاد شاید ان کا یہ مفروضہ ہے کہ قدیم زمانے میں ایک نام کا ایک ہی شخص یا ایک ہی قبیلہ یا مقام ہوا کرتا تھا۔ اور ایک ہی نام کے دو یا زاید اشخاص یا قبائل یا مقامات نہیں ہوا کرتے تھے۔ لیکن ان معترضین کو شاید یہ نہیں معلوم کہ ''سمیری'' نام کی ایک قوم حضرت ابراہیمؑ کے زمانے میں عراق اور اس کے قرب و جوار میں اپنی شہرت رکھتی تھی۔ ہوسکتا ہے کہ ان میں ہی کے کچھ لوگ مصر میں آباد ہوئے ہوں اور ''سامری'' کے نام سے پکارے جاتے ہوں۔ نیز بائبل میں بھی ''سمر'' نام کے شخص کے وجود کا ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اسرائیل کے حکم راں اعمری نے اس نام کے ایک شخص سے ایک پہاڑ خرید تھا اور اُس پر اپنا دارالسلطنت تعمیر کیا تھا اور شہر کا نام اس کے پرانے مالک کے نام سے یعنی ''سامریہ'' سے موسوم کیا تھا۔ (سلاطین ا، باب ۱۶، آیت ۲۴) مطلب یہ ہے کہ ''سامریہ'' شہر کی تعمیر سے قبل ''سمر'' نام کے لوگ موجود تھے۔ قرآن میں ''السامری'' کا جو ذکر ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں ''سامری'' قبیلے یا نسل یا مقام کے کئی آدمی موجود تھے، جن میں سے کسی خاص شخص نے یہ حرکت کی ہوگی۔ ۲۵

ڈکشنری آف اسلام کے مصنف تھامس پیٹرک ہوفس نے بھی بیضاوی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس شخص کا نام موسیٰ بن ظفر تھا اور اس کا تعلق قبیلہ سامری سے تھا۔ ۲۶

(۵) قرآن میں تحریف کا الزام

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو بنیاد بنا کر مستشرقین نے مسلمانوں پر قرآن میں تحریف کا الزام عائد کیا ہے، جس طرح کہ وہ خود اپنی مقدس کتابوں کے

ساتھ کیا کرتے ہیں۔ اِس الزام کی تردید میں مولانا فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کہ وہ قرآن کی آخری دوسورتوں ''معوذتین'' کو قرآن کا حصہ نہیں مانتے تھے، گوکہ صحیح سندوں سے ثابت ہے، لیکن اول تو ان کی روایت بالکل منفرد ہے اور کسی صحابی سے اس کی تصدیق نہیں ملتی۔ دوم یہ کہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانۂ خلافت میں قرآن کریم کے سرکاری طور پر جو مصحف تیار کئے گئے تھے ان میں یہ دونوں سورتیں موجود ہیں۔ سوم مختلف صحیح اور معتبر احادیث سے ثابت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے نماز میں ان دونوں سورتوں کی تلاوت فرمائی تھی اور صحابہ کرامؓ کو نماز میں اور دیگر اوقات میں ان کی تلاوت کرنے کی آپؐ نے ترغیب بھی دی تھی۔ چہارم یہ کہ حضور اکرم ﷺ کے عہدِ مبارک سے آج تک دنیائے اسلام کا جس مصحف پر اجماع ہے اس میں یہ دوسورتیں درج ہیں۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی یہ روایت کہ حضور اکرمؐ نے ان دونوں سورتوں کے نزول کا ذکر ان سے کیا تھا، مسلم، ترمذی اور نسائی میں موجود ہے۔ یہ چند اہم دلائل اس حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ ''معوذتین'' (قرآن کی دو آخری سورتیں) اللہ کی طرف سے اس کے آخری نبی حضرت محمد ﷺ پر نازل کی گئی تھیں، نہ کہ بعد میں مسلمانوں نے ان کو اپنی طرف سے قرآن میں شامل کیا ہے۔

اب رہا سوال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ان کی یہ رائے دراصل ایک غلط فہمی پر مبنی ہے کہ انہوں نے لفظ ''قُلْ'' (کہو) کو سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ اور ان کی اس رائے کو مفسرین اور محدثین نے بھی غلط تصور کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا گو کہ بڑے صحابہ میں شمار ہوتا ہے، لیکن ان کی غلطی اپنی جگہ ہے اور مرتبہ اپنی جگہ پر۔ ان کی اس روایت کو بنیاد بنا کر کوئی یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ قرآن کے ماننے والوں نے اس میں ردّو بدل کیا ہے، جس طرح کہ دوسری قوموں نے اپنی کتابوں کے ساتھ کیا ہے۔[۲۷]

قرآن کریم پر مستشرقین کے مختلف اعتراضات پر بحث کرنے کے بعد ہم یہاں ان مستشرقین کے قرآن کے مطالعہ کے بارے میں مولانا کے ایک اہم تجزیے کا

ذکر کرتے ہیں۔ تفہیم القرآن جلد سوم میں مولانا فرماتے ہیں کہ ان معترضین کا مطالعہ اور تحقیق آزاد نہیں، بلکہ مفروضوں کی پابند ہے۔ ان لوگوں نے پہلے یہ فرض کرلیا ہے کہ قرآن کریم بہر حال وحی الٰہی نہیں، بلکہ انسان کی تخلیق ہے (معاذ اللہ) اس مفروضہ کے تحت یہ اس مقدس کتاب کا مطالعہ کرتے ہیں اور کسی طرح اس میں اپنا مطلب نکال لیتے ہیں ۲۸ مطالعہ کا یہ طریقہ کار غلط ہے۔ کسی بھی کتاب کا آزادانہ ذہن کے ساتھ مطالعہ کرنا چاہیے، تاکہ اس کے صحیح جذبہ کو سمجھا یا جا سکے اور اس کے حقائق تک رسائی حاصل کی جا سکے۔ قرآن کو پڑھنے اور سمجھنے کے لیے بھی یہی اصول اپنایا جانا چاہیے۔ تفہیم القرآن کے دیباچہ میں مولانا رقم طراز ہیں:

''کوئی شخص چاہے قرآن پر ایمان رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بہر حال اگر وہ اس کتاب کو فی الواقع سمجھنا چاہتا ہے تو اولین کام اسے یہ کرنا چاہیے کہ اپنے ذہن کو پہلے سے قائم کیے ہوئے تصورات اور نظریات سے اور موافقانہ یا مخالفانہ اغراض سے، جس حد تک ممکن ہو، خالی کرلے اور سمجھنے کا خالص مقصد لے کر کھلے دل سے اس کو پڑھنا شروع کرے۔ جو لوگ چند مخصوص قسم کے خیالات ذہن میں لے کر اس کتاب کو پڑھتے ہیں وہ اس کی سطروں کے درمیان اپنے ہی خیالات پڑھتے چلے جاتے ہیں۔ قرآن کی ان کو ہوا بھی لگنے نہیں پاتی۔ ۲۹

مولانا کا خیال بالکل درست ہے۔ ورنہ ان مستشرقین کے گروہ میں جن لوگوں نے آزادیٔ ذہن سے قرآن کو پڑھا ہے ان پر اس کتاب کی حقیقت منکشف ہوئی، وہ اس کے قایل ہوئے اور اس پر ایمان بھی لائے۔

سیرت طیبہ پر مستشرقین کے اعتراضات

مستشرقین کے ایک مستقل گروہ نے سیرت طیبہ پر تحقیق کی ہے اور کئی کتابیں، مقالات اور مضامین لکھے ہیں۔ ڈاکٹر نثار احمد کی مرتبہ ایک فہرست کے مطابق ان کی سیرت پر کتابوں کی جملہ تعداد اب تک ۱۷۱ اور مضامین اور مقالات کی تعداد

۲۸۶ تک پہونچ گئی ہے ۔ جس طرح ان لوگوں نے قرآن کریم پر مختلف قسم کے اعتراضات کیے ہیں اسی طرح پیغمبر خدا حضرت محمد ﷺ کی سیرت میں بھی خامیاں تلاش کرنے اور کسی طرح آپ کو رسوا کرنے کی کوشش کی ہے ۔ سیرت پر ان کے الزامات کی تعداد ڈاکٹر نثار احمد نے ۵۹ بتائی ہے، جو آپؐ کے حسب نسب سے شروع ہو کر آپ کو ایک جھوٹا نبی (نعوذ باللہ) ثابت کرنے کی کوشش تک پھیلے ہوئے ہیں۔۳۰ تفہیم القرآن میں ان میں سے چند اعتراضات پر مولانا مودودی نے بھی بحث کی ہے۔

(۱) مرگی اور جنون

اس تہمت کی تردید میں مولانا مودودی کے دلائل اور سرسید کے دلائل میں ہم آہنگی نظر آتی ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ایک ایسا شخص جو مرگی جیسے مرض میں مبتلا ہوا اور اس مرض کے دوروں کی حالت میں اس کی زبان سے جو کچھ نکلتا ہو وہ اسے ایک تحریک بنا کر پیش کرے اور یہ تحریک اس درجہ کام یاب ہو کہ بنی نوع انسان کے لیے رحمت بن جائے ۔ اور نہ صرف جزیرۂ عرب، بلکہ دنیا بھر میں اس کی شہرت ہو۔ کیا کبھی دنیا میں ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک ذہنی مریض اللہ کا نبیؐ، ایک عظیم قائد و مصلحِ قوم بنا ہو جس نے اپنے قول و عمل کے ذریعہ قوم کی اصلاح کی ہو؟۔۳۱

آگے مولانا اظہار خیال فرماتے ہیں کہ اس تہمت کی تردید خود قرآن اور حیات طیبہ سے بھی ہو جاتی ہے، اگر کوئی ان دونوں بنیادی ماخذ پر ٹھنڈے دل سے غور کرے ۔قرآن ایک عمدہ کلام ہے جو ایک مریض کی زبان سے جاری نہیں ہوسکتا۔ ایسے مریض تو الٹی سیدھی جو جی میں آئے بکتے رہتے ہیں۔ ان کی گفتگو میں نہ کوئی معقولیت ہوتی ہے اور نہ کوئی سنجیدگی اور نہ ہی کوئی مطلب معنٰی ہوتے ہیں۔ سورۃ المدثر میں اللہ نے اپنے پیغمبر کو جو اولین ہدایت دی تھی وہ اس الزام کی تردید کے لیے ایک ٹھوس ثبوت ہے۔ دراصل یہ وہی ہدایت ہے جو اللہ نے حضرت نوحؑ کو اپنا رسول مقرر کرتے وقت دی تھی:

''اپنی قوم کے لوگوں کو ڈراؤ قبل اس کے کہ ان پر ایک دردناک عذاب آجائے۔''۳۲

آپؐ کے بہترین اخلاق، جن سے احادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں، کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی اعصابی مریض ایسے عمدہ اخلاق پیش کر سکے۔ عقل بھی اس کو تسلیم نہیں کرتی کہ ایسا شخص کردار کا نمونہ بھی پیش کرسکتا ہے کہ جس سے متاثر ہو کر اس کا جانی دشمن بھی اس کا قائل ہو جاتا ہے اور اس کو اللہ کا نبی تسلیم کرتا ہے۔۳۳

آں حضرتؐ پر ان کی اس تہمت کو مولانا مذہبی تعصب سے تعبیر کرتے ہیں اور مزید اشارہ فرماتے ہیں کہ چودہ سو برس پہلے مکہ کی جاہل قوم اپنے دل کی تسلی کے لیے بے بنیاد اور غیر معقول الزامات آپؐ پر گھڑا کرتی تھی۔ ان مغربی مصنفین میں بھی اس قسم کی بو آتی ہے۳۴

(۲) کثرتِ ازدواج

حضرت محمد ﷺ اللہ کے رسول تھے اور منصب نبوت پر مامور کیے گئے تھے۔ چنانچہ اس حیثیت سے آپؐ پر اللہ کی طرف سے خاص احکام عائد کیے گئے تھے، جو عام آدمی کے لیے نہیں تھے جس کا عمل صرف آپؐ تک ہی محدود ہے۔ لیکن مستشرقین نے اسے بھی اعتراض کا نشانہ بنایا ہے۔ اور آپؐ پر الزام عائد کیا ہے کہ آپؐ نے محض اپنی نفسانی خواہش کی تکمیل کے لیے مختلف نکاح فرمائے تھے۔ (نعوذ باللہ)

اِس ضمن میں مولانا وضاحت فرماتے ہیں کہ آں حضرتؐ نے جتنی شادیاں کی تھیں اگر ان کا جائزہ لیا جائے تو خود بخود اس الزام کی تردید ہو جاتی ہے۔ مثلاً پہلا نکاح آپؐ نے ۲۵ سال کی عمر میں بی بی خدیجہؓ سے فرمایا تھا، جو ایک بیوہ خاتون تھیں اور جن کی عمر ۴۰ سال تھی۔ آپؐ ان کے ساتھ نہایت خوش گوار ازدواجی زندگی بسر کرتے رہے۔ اور جب ۲۵ سال بعد ان کا انتقال ہو گیا تو آپؐ نے ایک معمر خاتون سودہؓ سے نکاح فرمایا اور پورے چار سال وہ آپ کی رفیق حیات رہیں۔ اس طرح ان

دونوں نکاح تک آپؐ ۵۳ برس کی عمر کو پہونچ گئے۔ اب کس بنیاد پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس عمر میں آپؐ کی خواہش نفسانی بڑھ گئی تھی جس کی تکمیل کے لیے آپؐ کو اور نکاح کرنے پڑے۔

بات دراصل یہ ہے کہ آپؐ اللہ کے نبی مقرر کیے گئے تھے۔ اسلام کی تبلیغ اور جاہل و غیر متمدن قوم کی اصلاح کا کام آپؐ کے سپرد کیا گیا تھا۔ ہر شعبۂ حیات میں اپنے قول و فعل کے ذریعہ سے اس جاہل قوم کے فرسودہ عقائد، توہمات اور غیر مذہبی رسومات کو مٹا کر ان میں اسلام کی نئی روح پھونکنی تھی۔ اس فرض کو انجام دینے کے لیے ضروری تھا کہ آپؐ معاشرہ میں برابر عورتوں اور مردوں سے اپنے روابط قائم کرتے اور ان کی تربیت کا بیڑا اٹھاتے۔ چنانچہ آپؐ نے مختلف عمروں اور ذہنی صلاحیتوں کی متعدد خواتین سے نکاح فرمایا اور اِن کی راست اصلاح فرمائی۔ ساتھ ساتھ ایک اور مصلحت یہ بھی رہی ہے کہ مختلف خاندانوں سے آپ نے تعلقات قائم کیے اور اپنی تحریک کو دن بدن پھیلاتے رہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے نکاح کے ذریعہ دو اہم شخصیتوں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے اپنے تعلقات کو آپ نے مضبوط تر بنایا۔ اُمِ سلمہؓ اور امِ حبیبہؓ سے نکاح فرما کر آپ نے ان خاندانوں سے عداوت کو کم کیا۔ حضرت صفیہؓ، حضرت جویریہؓ، اور حضرت ریحانہؓ کو آزاد کر کے آپ نے انہیں اپنی زوجیت کا درجہ عطا فرمایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپؐ کے خلاف یہودیوں کا زور کم ہوتا چلا گیا۔ اس لئے کہ اُس زمانے میں قبیلہ کے داماد سے لڑنا جھگڑنا معیوب بات سمجھی جاتی تھی۔ یہ تھے وہ تبلیغی، تعلیمی، اصلاحی، سیاسی اور اجتماعی اغراض اور مصلحتیں جس کے لیے آپؐ کو اتنے نکاح کرنے پڑے تھے، جس کو ان مستشرقین نے نفسانی خواہش کا نام دیا ہے۔۳۵

(۳) حضرت زینبؓ سے آپؐ کا نکاح

حضرت زینبؓ سے آپ کے نکاح کو مختلف مستشرقین نے افسانہ بنانے کی

کوشش کی ہے اور آپؐ پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ آپؐ (معاذ اللہ) اپنی بہو پر عاشق ہوگئے تھے، چنانچہ زیدؓ سے علیحدہ کرا کے آپؐ نے خود ان سے نکاح فرمایا تھا۔ اِس اعتراض کے جواب میں مولانا نے چند حقیقتوں کو واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت زینبؓ، جیسا کہ سب جانتے ہیں، حضور کی پھوپی زاد بہن تھیں۔ اگر آپ کو منظور ہوتا تو خود نکاح فرما سکتے تھے۔ لیکن آپؐ نے خود ایک بڑی مصلحت کے پیش نظر زینبؓ کا نکاح زیدؓ سے کروایا تھا۔ حضرت زینبؓ مکہ کے ایک معزز گھرانے کی لڑکی تھیں اور زیدؓ حضورؐ کے آزاد شدہ غلام اور متبنّیٰ لڑکے تھے۔ لہٰذا آپؐ چاہتے تھے کہ سماج سے اعلیٰ اور ادنیٰ کے فرق کو مٹایا جائے اور مساوات کو بڑھاوا دیا جائے۔ اس مصلحت کے تحت آپؐ نے دونوں کا نکاح کرایا تھا۔ لیکن ان دونوں زن وشو میں نباہ نہ ہوسکا اور علیٰحدگی کی نوبت آگئی۔ اس زمانے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو اشارہ مل گیا تھا کہ زیدؓ جب اپنی بیوی کو طلاق دیں تو اس مطلقہ خاتون سے آپ کو نکاح کرنا ہوگا۔ ادھر اللہ کے حکم کی تعمیل کرنی تھی اور اُدھر یہ خیال تھا کہ دشمنانِ مکہ آپؐ پر اعتراض کریں گے اور بدنام کرنے کی کوشش کریں گے کہ محمدؐ نے اپنی بہو سے نکاح کرلیا ہے۔ آپؐ نے حضرت زیدؓ کو ہدایت کی اور علیٰحدگی کے خیال کو ترک کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن آپس میں تلخی بڑھتی گئی، بالآخر علیحدگی ہوگئی اور آپؐ کو اللہ کے حکم کی تعمیل کرنی پڑی۔ یہ حکم اللہ کی طرف سے خاص طور پر دیا گیا تھا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ آپؐ کو قول وعمل دونوں طریقوں سے معاشرہ کی اصلاح کرنی تھی۔ متبنّیٰ کی مطلقہ سے نکاح کو اس معاشرہ میں حرام سمجھا جاتا تھا، لہٰذا آپؐ نے اس فرسودہ رسم کو اپنے عمل کے ذریعہ سے مٹا کر دکھایا، جیسا کہ خدا اپنے آخری نبی سے اپنی رضا کا ظہور چاہتا تھا[۳۶]

جزیرۂ عرب کے یہودیوں کے بارے میں مستشرقین کی غلط فہمی:

مولانا مودودی کا خیال ہے کہ جزیرۂ عرب میں یہودیوں کی آمد کے بارے میں کوئی یقینی معلومات تاریخ میں نہیں ملتی ہیں۔ ان کی حجاز میں آبادی کا علم اہل عرب

کی چند زبانی روایات پر منحصر ہے۔ اور یہ روایتیں بکثرت خود یہودیوں ہی کی طرف منسوب ہیں، جس کا کوئی ٹھوس ثبوت نہیں ہے ۔ درحقیقت ان حجازی یہودیوں کی نسبت جو ثابت ہے وہ یہ ہے کہ یہودی اس علاقہ میں اس وقت آئے تھے جب کہ ۷۰ء میں رومیوں نے فلسطین میں ان کا قتل عام شروع کیا اور ۱۳۲ء میں انہیں فلسطین سے مار بھگایا تھا۔ چوں کہ حجاز کا علاقہ فلسطین کے جنوب میں متصل ہی واقع ہے۔ پناہ حاصل کرنے کے لیے انہیں قریب اور آسان جگہ یہی ملی۔ یہاں آکر ان لوگوں نے اُبلہ، مقنا، تبوک، تیما، وادی القریٰ، فدک اور خیبر و یثرب وغیرہ کو اپنا ٹھکانا بنایا تھا۔

جزیرۂ عرب میں ان یہودیوں کو عربوں سے ہی سابقہ پڑا اور یہ چالاک قوم اپنی چال بازیوں، سودخوری کے دھندوں سے اپنا مقام بناتی چلی گئی۔ یہاں ان کے لئے ضروری تھا کہ وہ مقامی کلچر کو اپنالیں، تاکہ جلد از جلد یہاں کے ماحول میں گھل مل جائیں۔ نتیجتاً ان کی مادری زبان عربی ہوگئی اور وہ عبرانی سے دور ہوتے چلے گئے۔ حتی کہ انہوں نے عربوں سے شادی بیاہ کے تعلقات بھی قائم کر لئے تھے۔ دونوں قوموں کے درمیان فرق صرف مذہبی عقائد کا باقی رہ گیا تھا، ورنہ بہ ظاہر ان میں کوئی امتیاز باقی نہ تھا۔ چناں چہ اس ظاہری عربیت کو دیکھ کر مستشرقین کو دھوکہ ہوگیا ہے اور یہ گمان کرنے لگے ہیں کہ یہ مقامی عرب ہی تھے جنہوں نے یہودیت قبول کر لی تھی، یا ان میں بکثرت عرب یہودی شامل ہیں۔ ۳۷ تاریخ کی رو سے یہ دعویٰ غیر مستند قرار پاتا ہے۔ اور کہیں اس بات کا پتہ نہیں ملتا کہ یہودیوں نے کبھی حجاز میں اپنے مذہب کی تبلیغ کی تھی اور یہاں کے مقامی عربوں کو یہودی بنالیا تھا۔ ۳۸

تبصرہ:

اگرچہ مولانا مودودیؒ نے تفہیم القرآن میں مختلف مقامات پر مستشرقین، مغربی مصنفین، مغربی مستشرقین یا عیسائی مشنریاں جیسی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، لیکن کسی بھی خاص مستشرق یا اس کی کسی کتاب یا مضمون کا حوالہ ہمیں اس میں نہیں ملتا۔ البتہ کہیں کہیں مولانا نے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام اور جیوش انسائیکلوپیڈیا کے حوالے

ضرور دیے ہیں۔ اس کی وجہ بہ ظاہر یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر مولانا کے پیش نظر تھی، نہ کہ تمام مستشرقین کے اعتراضات کو یکجا کر کے ان پر مفصل بحث۔ لہٰذا اپنی اس تصنیف میں مولانا نے جہاں جہاں ضروری سمجھا ان مستشرقین کے بنیادی اعتراضات کا مختصر، مذہبی، منطقی، فلسفیانہ، سائنس، تاریخ اور آثار قدیمہ کی نئی تحقیقات پر مبنی رد لکھا ہے۔ مولانا کا مخاطب جدید تعلیم یافتہ طبقہ تھا، جس کو اپنے ماخذ سے زیادہ مغربی تعبیرات پر اعتبار تھا اور جس کے مطالعہ میں اکثر بار بار دہرائے جانے والے وہ اعتراضات تھے جن کا مقصد ہی تشکیک کو جنم دینا تھا۔ ایک بار قرآن سے یقین اٹھے یا رسولِ اُمّی سے ربط ٹوٹے تو ایمان یا اسلام کا نام ہی نام رہ جاتا ہے۔ مولانا اس طبقہ کو مطمئن کرنے میں کامیاب نظر آتے ہیں۔

حواشی

۱۔ ''اسلام اور مستشرقین'' خطبۂ استقبالیہ، مولانا ابوالحسن علی ندوی، معارف، مارچ ۸۳ء ص ۲۳۲۔۲۳۳

۲۔ روزنامہ جسارت، سید مودودی نمبر، کراچی، ص ۱۰۴

۳۔ تفہیم القرآن، ج ۱، ص ۷۰۔

۴۔ بائبل، کتاب پیدائش، باب ۲، آیات ۷۔۲۵، باب ۳ آیات ۱۔۲۳

۵۔ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۱۳۵-۱۳۶

۶۔ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲

۷۔ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰

۸۔ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۲۳۳

۹۔ تفہیم القرآن، ج ۳، ص، ۳۶-۳۷

۱۰۔ تفہیم القرآن، ج ۱، ص ۴۶۲-۴۶۳

۱۱۔ تفہیم القرآن، ج ۱، ص ۱۱۴

۱۲۔ تفہیم القرآن، ج ۲، ص ۴۳۳-۴۳۴

۱۳۔ تفہیم القرآن، ج ۲، ص ۳۹۶-۳۹۷

۱۴ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۶۶۵-۶۶۶
۱۵ تفہیم القرآن، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۵
۱۶ تفہیم القرآن، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۵
۱۷ تفہیم القرآن، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۵
۱۸ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۵۸۲
۱۹ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲
۲۰ تفہیم القرآن، ج ۲، ص ۳۹۶
۲۱ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۳۶-۳۷
۲۲ تفہیم القرآن، ج ۵، ص ۲۳۰-۲۳۱
۲۳ قرآن مجید، مترجم و محشیٰ، ص ۶۸۵
۲۴ تفہیم القرآن، ج ۴، ص ۳۰۸
۲۵ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۱۱۳-۱۱۴
۲۶ Dictionary of Islam . P. 564
۲۷ تفہیم القرآن، ج ۶، ص ۵۴۹-۵۵۲
۲۸ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۳۶-۳۷
۲۹ تفہیم القرآن، ج ۱، ص ۳۱-۳۲
۳۰ ''مطالعۂ سیرۃ اور مستشرقین'' ڈاکٹر نثار احمد، ''معارف'' اگست ۸۴ء ص ۹۷-۱۰۵
۳۱ تفہیم القرآن، ج ۳، ص ۲۹۱
۳۲ تفہیم القرآن، ج ۶، ص ۱۴۶-۱۴۲، مزید دیکھئے ''سرسید احمد خان اور مستشرقین'' عبیداللہ کوٹی ندوی، ''معارف'' دسمبر ۸۵ء ص ۸۸۰-۸۸۱
۳۳ تفہیم القرآن، ج ۶، ص ۶۰
۳۴ تفہیم القرآن، ج ۵، ص ۱۷۳
۳۵ تفہیم القرآن، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۶
۳۶ تفہیم القرآن، ج ۴، ص ۹۸-۱۰۳
۳۷ تفہیم القرآن، ج ۵، ص ۳۷۰-۳۷۲
۳۸ تفہیم القرآن، ج ۵، ص ۳۷۳

سیر وسوانح

تفسیر شاہی اور اس کا مصنف

پروفیسر کبیر احمد جائسی

ایران کی تاریخ میں دسویں صدی ہجری کو دو وجوہ سے خاص اہمیت حاصل ہے۔ اول یہ کہ اِس صدی میں ایران میں ایک ایسی حکومت قائم ہوئی جس نے بزورِ شمشیر ایران میں شیعی مذہب کو سرکاری مذہب قرار دے کر ملک کی تقریباً پنچانوے فی صد آبادی کو شیعہ بنا دیا۔ اس حکومت کے بانی شاہ اسماعیل صفوی نے ''امام زمان'' کا گماشتہ ہونے اور اُن ہی سے ''شمشیر و تاج و فرمان'' پانے کا دعویٰ کیا تھا۔ اُس کے اِس دعوے کو جن لوگوں نے دل و جان سے قبول کیا اور اُس کی سلطنت کے قیام کا سبب بنے ان کو ذبیح اللہ صفا نے ''شمشیر زنانِ بی فرہنگ سرخ کلاہ'' (سرخ ٹوپی والے، وحشی، تلوار چلانے والے) کے نام سے یاد کیا۔ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کے دیے ہوئے اِس نام سے اُن لوگوں کی شخصیت اور طرزِ حیات کا مبہم سا سہی، اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ دوسرا سبب اِس صدی کی اہمیت کا یہ ہے کہ اس میں فارسی زبان میں متعدد ایسی تفسیریں لکھی گئیں جن کا چلن کئی صدیوں تک برقرار رہا۔ اِن تفسیروں کے ساتھ ساتھ اِسی صدی میں اولین فارسی 'آیات الاحکام' منظر عام پر آئی جس کا نام مصنف نے تفسیرِ شاہی رکھا ہے☆۔ ذیل میں اسی تفسیر شاہی اور اس کے مصنف کی حیات کا ایک جائزہ لیا جارہا ہے اور کوشش کی جارہی ہے کہ اُس پس منظر کا بھی ایک ہلکا سا عکس پیش کر دیا جائے جس میں اِس نوع کی تفسیر کی ضرورت محسوس کی گئی۔

تفسیر شاہی کے مختصر سے حرف آغاز میں اِس تفسیر کے مصنف نے اپنا نام ابوالفتح الحسینی تحریر کیا ہے اور اپنے والد، خانوادہ اور وطن کے بارے میں کوئی اطلاع فراہم نہیں کی ہے۔ ابوالفتح الحسینی کے نزدیک کلام پاک کی آیتوں کو چار نوع کی آیتوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک نوع کی آیتیں تو وہ ہیں جن میں پیغمبر ﷺ، ائمہ 'معصومین' اور

تمام 'مومنین' ۲ کی مدح وستائش کی گئی ہے۔ دوسری نوع کی آیتیں وہ ہیں جن میں کفار، منافقین اور تمام ''.....۳'' کے قبائح بیان ہوئے ہیں۔ تیسری نوع کی آیتیں مسائل اور احکام شرعیہ سے متعلق ہیں اور چوتھی نوع کی آیتوں میں 'قصص وامثالِ لطیفہ شریفہ' ہیں۔ ابوالفتح الحسینی نے اپنے مقدمہ میں اِس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اُن سے پہلے بھی لوگوں نے مسائل و احکام شرعیہ سے متعلق آیتوں کو جمع کر کے ان کی مدد سے 'اصول خمسہ' کو مرتب انداز سے پیش کیا ہے، مگر چوں کہ اُن کے پیش روؤں کی تصانیف عربی میں ہیں اور عام افراد اُن سے استفادہ نہیں کر سکتے، اِس لیے وہ شاہ تہماسپ کے حکم سے 'آیاتِ احکام' کی فارسی زبان میں تفسیر لکھ رہے ہیں اور الفاظ و معانی کی تحقیق و تدقیق کر کے اُن آیتوں کو اِس طرح مرتب کر رہے ہیں کہ ہر شخص اُس سے فائدہ اٹھا سکے۔ چونکہ ابوالفتح الحسینی نے شاہ تہماسپ کے حکم پر یہ تفسیر لکھی ہے اس لیے انھوں نے اس کا نام 'تفسیر شاہی' رکھا ہے۔

اِن مجملات کے علاوہ اِس مقدمہ میں ابوالفتح الحسینی نے اپنے بارے میں کوئی اور اطلاع فراہم نہیں کی ہے۔ تفسیر شاہی کے مرتب میرزا ولی اللہ الاشراقی نے بعض دوسرے مآخذ سے ابوالفتح الحسینی کے بارے میں جو معلومات اپنے مقدمہ میں درج کی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے۔

امیر ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاہی، ایران کے دو بادشاہوں شاہ اسماعیل صفوی اور شاہ تہماسپ 'موسوی حسینی صفوی اول بہادر خان' متوفی ۹۸۰ھ کے معاصر تھے۔ میرزا ولی اللہ الاشراقی نے ان کی تاریخ ولادت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان کو ابوالفتح الحسینی کی تاریخ ولادت کا علم نہیں ہو سکا، البتہ امیر ابوالفتح الحسینی کی تاریخ وفات کا انھوں نے ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ۹۷۶ھ (شاہ تہماسپ کے انتقال سے چار سال قبل ۴) میں شہر اردبیل میں ان کا انتقال ہوا اور وہیں صفوی بادشاہوں کے جدّ اعلیٰ شیخ صفی الدین اردبیلی (م ۷۳۵ھ) کے مقبرے میں دفن ہوئے۔

جیسا کہ معلوم ہے، شاہ اسماعیل صفوی نے مرشدِ کامل کا لبادہ اوڑھ کر تیرہ سال کی عمر میں حکومت وقت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا اور دو برسوں کی جدّ و جہد کے بعد

پندرہ سال کی عمر میں تختِ شاہی پر قابض ہوگیا تھا۔ یہ واقعہ ۹۰۷ھ کا ہے۔ اس حساب سے شاہ اسماعیل کی تاریخ ولادت ۸۹۲ھ کے لگ بھگ قرار پاتی ہے۔ شاہ اسماعیل سے امیر ابوالفتح الحسینی کی معاصرت کو ذہن میں رکھتے ہوئے محتاط طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ ابوالفتح الحسینی کی ولادت نویں صدی ہجری کے آخری دہے یا دسویں صدی ہجری کے اوائل میں ہوئی ہوگی۔

جہاں تک ابوالفتح الحسینی کے خاندانی احوال وکوائف کا تعلق ہے میرزا ولی اللہ الاشراقی نے ان کے بارے میں بہت ہی کم اطلاع فراہم کی ہے جو کچھ نہ ہونے سے بہرحال بہتر ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ابوالفتح الحسینی کے والد کا نام میر مخدوم (’شیعی امامی‘) ہے۔ بعض لوگوں نے ’میرزا مخدوم عامی، سُنّی، ناصبی‘ کو ان کا والد قرار دیا ہے جو یکسر غلط ہے۔ یہ وہی ’میرزا مخدوم سُنّی ضال مضل‘ ہیں جو شاہ اسماعیل ثانی کے ’اضلال‘ کے بعد اسلامبول فرار ہوگئے تھے اور وہیں ۹۹۵ھ میں انتقال کیا۔ ردّ شیعیت کی مشہور و معروف کتاب ’’نواقض الروافض‘‘ انہی میرزا مخدوم کی تصنیف ہے۔ میرزا ولی اللہ الاشراقی نے اِس بات کی تردید پر بڑا زور صرف کیا ہے کہ ابوالفتح الحسینی، میرزا مخدوم سُنّی (’ضال مضل‘) کے صاحب زادے تھے۔ انھوں نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اعلام و رجال کی کتابوں میں میرزا مخدوم ’عامی ضال مضل‘ کو اشتباہ کی بنا پر شاہ تہماسپ اول کا معاصر لکھا گیا ہے، حالاں کہ شاہ تہماسپ ۹۸۰ھ میں فوت ہوا تھا۔ اُس کے بعد شاہ اسماعیل ثانی، جو سُنّی ہوگیا تھا، تقریباً ڈیڑھ برس تک ایران کا حکم راں رہا۔ اس کے فوت ہونے کے بعد میرزا مخدوم ’عامی سُنّی ضال مضل‘ اسلامبول چلے گئے، جہاں وہ ۹۹۵ھ تک زندہ رہے۔ ولی اللہ الاشراقی نے کشف الظنون کے حوالے سے اپنے تحریر کیے ہوئے سنہ (۹۹۵ھ) کی تصدیق کی ہے اور تحریر کیا ہے کہ یہ صاحب امیر ابوالفتح الحسینی کے والد نہیں ہوسکتے۔ یہاں یہ بتلا دینا نامناسب نہ ہوگا کہ یہ نابینا صفوی بادشاہ محمد مرزا کے عہدِ حکومت کا آخری سال تھا۔ محمد مرزا کا عہد حکومت ۹۸۵ھ سے ۹۹۶ھ کے عرصے پر محیط ہے۔ اسی طرح کے بہت سے تذکرہ نگاروں نے امیر ابوالفتح الحسینی کے معاصر بادشاہ کا نام شاہ تہماسپ

ثانی تحریر کیا ہے۔ ولی اللہ الاشراقی نے اس انتساب کی بھی تاریخی شواہد سے تردید کی ہے۔ ایک بات اور، محسن الامین العاملی کی مشہور کتاب 'اعیان الشیعہ' میں ابوالفتح الحسینی کا شجرۂ نسب سید شریف جرجانی سے ملایا گیا ہے۔ اِس عمل سے ان کے دادا کے نام کا بھی علم ہوتا ہے، اس لیے ہم ولی اللہ الاشراقی کے مقدمہ سے وہ جملہ بھی نقل کیے دیتے ہیں: ''الامیر السید ابوالفتح بن المیر زا مخدوم الحسینی الشریفی العربشاہی بن شمس الدین محمد بن المیر زا سید شریف الجرجانی'' (ص ھ) ابوالفتح الحسینی کی والدہ فاطمہ بھی عالموں کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔ یہ فاطمہ، سید جلال الدین محمد الحسینی الشیر ازی کی صاحب زادی تھیں جو اپنے زمانے کے جید علما میں شمار کیے جاتے تھے۔

افسوس ہے کہ ہم کوئی ایسا مواد حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے جس کی بنا پر ابوالفتح الحسینی کے بچپن، جوانی اور آخری ایام کی مصروفیات پر کوئی روشنی ڈال سکتے، البتہ ابوالمعالی شہاب الدین الحسینی المرعشی النجفی کے عربی مقدمہ میں ابوالفتح الحسینی کے استادوں کے یہ نام ملتے ہیں۔ ''علامہ المولی ابراہیم بن محمد عربشاہ الاسفرائنی المتوفی ۹۴۳ھ، العلامۃ المولی عبدالرحمٰن بن احمد جامی المتوفی ۹۹۸ھ'' اور اُن (یعنی عبدالرحمٰن) کے والد۔ شہاب الدین الحسینی المرعشی کے اس بیان سے ابوالفتح الحسینی کے سال ولادت کا مسئلہ الجھتا سا نظر آتا ہے۔ ہم نے شاہ اسماعیل صفوی کی معاصرت کو ذہن میں رکھتے ہوئے نویں صدی ہجری کے اواخر یا دسویں صدی ہجری کے اوائل میں سے کسی ایک سال کو ان کا قیاسی سال ولادت قرار دیا تھا۔ شہاب الدین الحسینی المرعشی النجفی کے قول کے مطابق ابوالفتح الحسینی نے احمد جامی کے صاحب زادے عبدالرحمٰن کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا تھا جن کا سنہ وفات ۸۹۸ھ ہے۔ (یہی سنہ وفات مشہور شاعر نورالدین عبدالرحمٰن جامی کا بھی ہے)۔ علاوہ برایں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ابوالفتح الحسینی عبدالرحمٰن کے والد (احمد جامی ؒ) کے بھی شاگرد تھے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ابوالفتح الحسینی نے باپ اور بیٹے دونوں کی شاگردی اختیار کی اور باپ بیٹے کے سنہ وفات میں صرف پانچ برسوں کا فرق تھا اور ابوالفتح الحسینی صرف پانچ برس کی عمر میں احمد جامی کی شاگردی میں آئے تب بھی کم از کم

۸۸۸ھ میں ان کو احمد جامؔی کی شاگردی میں آنا چاہیے۔ اس لحاظ سے ۸۸۳ یا ۸۸۴ کو ابوالفتح الحسینی کا سال ولادت ماننا پڑے گا۔ یعنی یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ان کی ولادت شاہ اسماعیل صفوی سے آٹھ نو سال پہلے ہوئی تھی۔ اس امر میں کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ ابو الفتح الحسینی کا سال وفات ۹۷۶ھ ہے۔ اگر ان کا سال ولادت ۸۸۳ھ تسلیم کرلیا جاتا ہے تو اِس حساب سے انتقال کے وقت ان کی عمر ترانوے سال ہونی چاہیے، لیکن ان کی اس طویل العمری کا تذکرہ، جہاں تک میں مطالعہ کرسکا ہوں، کسی بھی تذکرہ نگار نے نہیں کیا ہے۔ علاوہ برایں اگر یہ عبدالرحمٰن، مشہور شاعر نور الدین عبدالرحمٰن جامؔی متوفی ۸۹۸ھ ہیں تو ان کے والد نظام الدین دشتی تھے احمد جامی نہیں۔ نظام الدین دشتی ولایتِ جام ہجرت کر گئے تھے۔ شاعر جامی اپنے لڑکپن سے ہی اپنے والد کے ساتھ ہرات پھر سمرقند میں رہے تھے۔ زندگی کے سرد وگرم کا تجربہ کرنے کے بعد شاعر جامؔی ایک بار پھر ۸۷۸ھ میں (ابوالفتح الحسینی کی قیاسی تاریخ ولادت سے پانچ سال قبل) ہرات آجاتے ہیں اور وہیں کے ہوکر رہ جاتے ہیں۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ابوالفتح الحسینی ہرات کب اور کیسے پہنچے تھے اور کن ذرائع سے انھوں نے عبدالرحمٰن (بن احمد جامی) کا تلمذ حاصل کیا۔ گمان غالب ہے کہ یہ عبدالرحمٰن مشہور شاعر جامؔی (م ۸۹۸ھ) کے لڑکے نہیں ہیں۔ یہ کون صاحب تھے؟ کس علم میں اختصاص رکھتے تھے؟ فی الحال اس سوال کا جواب دینے سے ہم قاصر ہیں۔

ابوالفتح الحسینی کی اہلی زندگی کے بارے میں ہم کو کچھ زیادہ علم نہیں ہے۔ ابوالمعالی شہاب الدین الجنھی نے اپنے عربی مقدمہ میں ان کے چار بیٹوں کے بارے میں جو تھوڑی سی اطلاع بہم پہنچائی ہے اس کو ہم یہاں اپنے الفاظ میں نقل کردیتے ہیں۔ ابوالفتح الحسینی کے ایک بیٹے کا نام سید محمد تھا جو شریفی کے نام سے مشہور تھے۔ اِن شریفی نے اپنے دادا میرزا محمد علی معروف بہ میرزا کی کتاب ''المواقف'' کی شرح ''التعلیقہ'' کے نام سے لکھی تھی۔ دوسرے بیٹے کا نام سید علی شریفی، تیسرے کا سید عبداللہ زاہد اور چوتھے کا سید حسن شاعر تھا۔ ابوالفتح الحسینی کے ان چاروں لڑکوں کا شمار اپنے وقت کے جید عالموں

میں ہوتا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ آخری دو حضرات کے ناموں میں زاہد اور شاعر کا جو لاحقہ لگا ہوا ہے اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ سید عبداللہ کا زہد اتنا بڑھا ہوا تھا کہ وہ شریفی کے نام سے مشہور ہونے کے بجائے زاہد کے نام سے مشہور ہوئے اور سید حسن اپنے تمام علم و فضل کے باوجود شعر و شاعری میں اِس طرح غرق ہوئے کہ لفظ شاعر ان کے نام کا لاحقہ بن کر رہ گیا۔ اِن معلومات کے علاوہ ان کی اہلی زندگی کے بارے میں ہم کو کچھ اور معلوم نہیں۔

امیر ابوالفتح الحسینی کا ذریعۂ معاش کیا تھا اور ان کے شب و روز کس طرح گذرتے تھے؟ ان کے اخلاق و عادات کیا تھے؟ پسند اور ناپسند کا معیار کیا تھا؟ اِن سوالوں کا جواب دینے سے ان کے معاصر تذکرے قاصر ہیں۔ ابوالفتح الحسینی نے تفسیر شاہی کے مقدمہ میں تحریر کیا ہے کہ انھوں نے یہ کتاب شاہ تہماسپ (بن شاہ اسماعیل) کے حکم کی تعمیل میں لکھی ہے۔ ان کے اس بیان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ان کا آنا جانا دربار شاہی میں تھا اور بادشاہ وقت ان کی جلالت علمی سے واقف تھا، اِسی لیے اُس نے ابوالفتح الحسینی کے سپرد یہ کام کیا۔ ظاہر ہے شاہی حکم کی بجا آوری کے لیے ان کا کوئی وظیفہ بھی مقرر کیا گیا ہوگا، تاکہ وہ یک سوئی کے ساتھ صرف تفسیر کا کام کرسکیں۔ ہوسکتا ہے ابوالفتح الحسینی بھی ان علما میں رہے ہوں جو شاہ تہماسپ کے دربار سے منسلک تھے۔ ہم کو اس طرح کی کوئی صراحت کہیں نہیں ملی، اس لیے ہم اس موضوع سے صرف نظر کرتے ہیں۔

ابوالمعالی شہاب الدین النجفی نے ابوالفتح حسینی کی تصانیف کی جو فہرست اپنے مقدمہ میں درج کی ہے وہ یہ ہے۔ ۱-تفسیر شاہی ۲-علامہ آیت اللہ حلّی کی کتاب ''العقاید والمعارف'' کے گیارہویں باب کی شرح ۳-''شبۂ مجہول مطلق'' کی تحقیق پر رسالہ ۴-قطب الدین محمد رازی کی منطق پر کتاب ''شرح المطالع'' پر حاشیہ ۵-علامہ تفتازانی کی کتاب ''تہذیب المنطق'' پر محقق دوّانی کے حاشیہ پر حاشیہ ۶-علامہ فاضل المقدار سیوری الحلّی کی کتاب ''کنز العرفان'' پر حاشیہ ۷-اپنے دادا شریف جرجانی کے رسالہ ''الکبریٰ فی المنطق'' پر حاشیہ ۸-گیارہویں باب پر ایک عربی شرح (؟) ۹-اصولِ فقہ پر ایک رسالہ ۱۰-قاضی عضد الدین ایجی کے رسالہ ''آداب البحث

والمناظرہ'' کی شرح مصنفہ مولانا حسام الدین پر حاشیہ ۱۱-علامہ سعید شہید ثانیؒ کی ''شرح اللمعہ'' پر حاشیہ ۱۲-سلاطین صفویہ پر ایک کتاب (مقدمہ نگار نے نہ تو اس کا نام تحریر کیا ہے نہ یہ بتلا دیا ہے کہ یہ تاریخ کس زبان میں لکھی گئی ہے) ۱۳-قطبی کی ''شرح شمسیہ'' پر ''حاشیۂ شریفہ'' ہے اُس پر حاشیۂ جلالیہ ہے اُس (حاشیۂ جلالیہ) پر ابوالفتح الحسینی کا حاشیہ ہے ۱۴-''شرح تجرید'' کی افعل التفضیل پر حاشیہ ۱۵-علامہ قوشجی کی ''تجرید'' کی شرح جدید پر حاشیہ ۱۶-''معنی الاقوال الشارحہ'' کی تحقیق میں رسالہ ۱۷-''شرح المطالع'' کی مجہول المطلق کی خاص بحث پر حاشیہ ۱۸-مولیٰ علی قوشجی کے رسالہ ''تقدیم مسندالیہ'' پر حاشیہ۔

اس فہرست کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالفتح الحسینی نے اپنی عمر عزیز کا بیش تر وقت لکھنے پڑھنے میں صرف کیا۔ افسوس اِس بات کا ہے کہ انھوں نے طبع زاد کتابیں لکھنے پر حاشیہ نویسی کو ترجیح دی۔ صرف یہی نہیں، بلکہ حاشیوں پر حاشیے لکھ کر انھوں نے اپنی خداداد صلاحیتوں کا کوئی اچھا استعمال نہیں کیا ہے۔

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے، شاہ اسماعیل صفوی نے ۹۰۷ھ/۱۵۰۲ء میں ایران کے تاج وتخت پر قبضہ کیا اور تقریباً تیئس برس تک حکم رانی کرنے کے بعد ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء میں اِس دار فانی سے رخصت ہوا۔ تخت شاہی پر بیٹھتے ہی شاہ اسماعیل صفوی نے شیعیت کو اس لیے ایران کا سرکاری مذہب قرار دیا کہ اس کے تمام کے تمام مددگار ترکمن قبایل، مثلاً شاملو، روملو، تکلو، استاجلو، افشار وغیرہ شیعی مذہب کے پیرو تھے اور ان ہی قبیلوں کے افراد کی عسکری مدد سے وہ تخت حکومت تک پہنچا تھا۔ یوں تو ایران میں شاہ اسماعیل صفوی سے پہلے بھی شیعی مذہب کے ماننے والے موجود تھے، مگر ان کی تعداد قلیل تھی۔ اسی قلت کی وجہ سے فارسی زبان میں اُن مذہبی بالخصوص فقہی کتابوں کی تصنیف وتالیف پر کوئی خاص توجہ نہیں کی گئی جو شیعی نقطۂ نظر کی ترجمان ہوتیں۔ جو کچھ سرمایہ تھا وہ عربی زبان میں تھا۔ شیعہ علما اور مجتہدین اُن سے استفادہ کرتے اور عوام کے لیے اُن ہی عربی کتابوں کی روشنی میں فتوے دیتے، لیکن جب ایران کی غالب اکثریت نے شیعی مذہب اختیار کر لیا تو اس بات

کی ضرورت محسوس کی گئی کہ اب شیعی نقطۂ نظر کی حامل فقہی اور کلامی کتابیں فارسی زبان میں بھی لکھی جائیں، تاکہ عوام کا فارسی خواں طبقہ اُن کتابوں سے رجوع کر کے حلال و حرام اور خوب و ناخوب کی تفریق کر سکے۔ اپنی گوناگوں مصروفیات کی وجہ سے شاہ اسماعیل صفوی ایرانی علوم کی اس ضرورت کی طرف توجہ نہ کر سکا، شاہ اسماعیل کے انتقال کے بعد اس کا تقریباً گیارہ سالہ بیٹا شاہ تہماسپ صفوی اس کے تاج و تخت کا مالک بنا۔ شاہ تہماسپ صفوی کا عہد حکومت (۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء-۹۸۴ھ/ ۱۵۷۶ء) بھی اگرچہ جنگ و جدال کا عہد تھا تاہم وہ اس بات میں کامیاب ہوسکا کہ اِس کا باپ جن مذہبی اور علمی کاموں کی طرف توجہ نہ دے سکا تھا وہ شخصی طور پر توجہ دے۔ اس کا نتیجہ تھا کہ اس کے عہد حکومت میں بعض ایسی کتابیں تحریر کی گئیں جن کا اثر صدیوں تک باقی رہا۔

شاہ تہماسپ اگر ایک طرف ظالم، خوں خوار اور قطع رحمی کرنے والا بادشاہ تھا تو دوسری طرف غلو کی حد تک مذہبی شخص تھا۔ جب طہارت کی جھک اس پر سوار ہوتی تو دن دن بھر غسل خانہ میں مصروفِ طہارت رہتا اور ناخون تراشا کرتا[۸]۔ اس کے مذہبی غلو کے عجیب عجیب قصّے بعض کتابوں میں درج ملتے ہیں، لیکن چونکہ ان کا ہمارے موضوع سے کوئی تعلق نہیں ہے اِس لیے ہم ان سے صرف نظر کرتے ہیں، البتہ یہ بات ضرور لکھ دینے کی ہے کہ جب شاہ تہماسپ کی عمر بیس برس کی ہوئی تھی اُس وقت اُس نے اپنے ایک خواب[۹] کی بنا پر شراب خوری وغیرہ سے توبہ کی اور ایران کے تمام شراب خانے اور افیون خانے بند کروادیے تھے جو اس کے پورے عہد حکومت یعنی نصف صدی سے کچھ زاید عرصے تک پھر نہ کھل سکے تھے۔ شاہ تہماسپ کے انتقال کے بارہ برس بعد جب شاہ عباس صفوی تخت و تاج کا مالک بنا تو پھر ان ''خانوں'' کی از سرِ نو گرم بازاری ہوئی۔ شاہ تہماسپ کی شخصیت کی ایک خاص قابلِ ذکر بات یہ بھی ہے کہ اس کو گدھے کی سواری بہت پسند تھی۔ اس کے عہد حکومت میں مصر سے اعلیٰ سے اعلیٰ نسل کے گدھے لائے جاتے جن پر ایرانی نجباء اور شرفاء سواری کرنا فخر سمجھتے۔ شاہ تہماسپ کی 'خَر پسندی' اِس حد تک بڑھی ہوئی تھی کہ ایرانی عوام نے اس کا نام ہی 'خَر سوار' رکھ دیا تھا۔ گیارہ سال کی عمر میں

تخت نشین ہونے کی وجہ سے شاہ تہماسپ کی تعلیم مکمل نہ ہوسکی تھی اور وہ عربی زبان سے تقریباً نابلد تھا۔ اِس وجہ سے اس قابل نہیں تھا کہ عربی 'آیات الاحکام' کا براہِ راست مطالعہ کر کے مسایل کو سمجھ سکے اور فقہ جعفری کے مطابق اُن پر عمل کر سکے، اِس لیے اس نے ابوالفتح الحسینی کو حکم دیا کہ وہ ایسی فارسی زبان میں آیات الاحکام کی تشریح و توضیح کر دیں کہ خواص و عوام دونوں مسائل کو سمجھ سکیں اور فقہ جعفری کی رو سے جو عمل جس طرح افضل و اعلیٰ ہو اس کو اُسی طرح انجام دیں۔

اندازہ ہے کہ ابوالفتح الحسینی کی تحریر کی ہوئی فارسی آیات الاحکام، جس کا نام خود انھوں نے تفسیر شاہی رکھا ہے، دسویں صدی ہجری کے وسط میں لکھی گئی ہوگی۔ فارسی مخطوطات کی فہرستیں دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کے کچھ زیادہ نسخے کتاب خانوں میں محفوظ نہیں، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اپنی نوعیت کی اولین تفسیر ہونے کے باوجود عوام میں غالباً متداول نہیں ہوسکی تھی، شاید یہی وجہ ہو کہ اِس کے مخطوطے کم ہی دست یاب ہوتے ہیں۔ دسویں صدی ہجری سے لے کر چودھویں صدی ہجری تک یہ تفسیر غیر مطبوعہ ہی رہی۔ چودھویں صدی ہجری کے آٹھویں دہے یعنی ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۱ء میں میرزا ولی اللہ الاشراقی نے اس تفسیر کو دو جلدوں میں مرتب کر کے تبریز سے شایع کیا۔ میرزا ولی اللہ الاشراقی نے اس کو مرتب کرنے میں غیر معمولی محنت اور دقت نظری کا ثبوت دیا ہے، انھوں نے ابوالفتح الحسینی کی عبارتوں کی توضیح، تشریح اور تعبیر کرنے کے لیے تقریباً اتنے ہی صفحات کے حواشی تحریر کیے ہیں جتنے صفحات کی اصل تفسیر ہے۔ ولی اللہ الاشراقی نے اپنی کاوش کا نام 'توضیح آیات الاحکام' رکھا ہے۔ اگر ان کی 'توضیح آیات الاحکام' الگ سے ایک یا دو جلدوں میں شایع کی جاتی تو دونوں کتابوں یعنی 'تفسیر شاہی' اور 'توضیح آیات الاحکام' کو سمجھنا اور ان کا ناقدانہ مطالعہ آسان ہوگیا ہوتا، کتاب کی موجودہ صورت ایک طرح سے دونوں کتابوں کے مطالعہ کو خواب پریشاں بنا کر رکھ دیتی ہے۔

حواشی و مراجع

☆ اس تفسیر کے تفصیلی تعارف کے لیے ملاحظہ کیجیے تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ، اپریل-جون ۲۰۰۵، ص ۳۱-۵۵ و جولائی-ستمبر ۲۰۰۵، ص ۳۵-۵۳

۱ اس عہد کے سیاسی، سماجی اور مذہبی حالات کے مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۵، بخش یکم، چاپ دوم، ۱۳۶۳ھ ش، تہران، ص ۷ ببعد۔

۲ ''مسلمین'' اور ''مومنین'' کا باریک سا فرق ملحوظ خاطر رہے۔

۳ یہاں ایک لفظ شایع ہونے سے رہ گیا ہے ہوسکتا ہے ''ناصبین'' ہو ''مومنین'' کا برعکس لفظ ''ناصبین'' ہی ہوسکتا ہے۔

۴ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی کتاب ''تاریخ ادبیات در ایران'' میں غلطی سے شاہ تہماسپ کا سال وفات ۹۸۴ھ شایع ہوگیا ہے رک، جلد پنجم، بخش یکم، ص ۱۱، ۱۳۶۳ھ ش تہران۔

۵ یہ احمد جامی شیخ الاسلام احمد جامی نہیں ہوسکتے، کیوں کہ ان کا انتقال ۵۳۶ھ میں ہو چکا تھا۔

۶ ''شہید ثانی'' کا پورا نام زین الدین بن علی بن احمد بن محمد بن جمال الدین بن تقی الدین بن صالح تھا (متولد ۹۱۱ھ مقتول ۹۶۵ھ)

۷ اللمعہ کا پورا نام 'لمعۂ دمشقیہ' ہے۔ یہ کتاب 'شہید اول' محمد بن مکی بن حامد بن احمد دمشقی نبطی عاملی جزینی ملقب بہ شمس الدین (م ۷۸۶ھ) کی تصنیف ہے۔

۸ تاریخ ادبیات فارسی در ایران، جلد پنجم، بخش اول، چاپ دوم، ۱۳۶۳ھ ش، ص ۱۳-۱۴

۹ فرہنگ فارسی، محمد معین، جلد ۵، چاپ دوم، ۲۵۳۶، تہران ص ۱۱۰۴

ترجمہ و تلخیص

حنیفیت ۔ دینِ ابراہیم علیہ السلام

الاستاذ عبداللطیف زکی ابو ہاشم
مترجم: محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن کریم میں وارد الفاظ واصطلاحات میں سے ایک اہم لفظ 'حنیف' ہے۔ اس کا زیادہ تر استعمال حضرت ابراہیم علیہ السلام کے تذکرہ کے ساتھ اور شرک کے بالمقابل ہوا ہے۔ قرآن نے بہت زور دے کر یہ بات کہی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نہ یہودی تھے نہ عیسائی، بلکہ وہ 'حنیف مسلم' تھے۔ اس نے دین حنیف کو دین فطرت کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔

مستشرقین کی تحقیقات

لفظ 'حنیف' کے سلسلے میں مستشرقین نے لغوی اور تاریخی تحقیقات کی ہیں۔ انہوں نے اس لفظ کی اصل مختلف زبانوں میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اسلام سے قبل اس کا اطلاق راہب پر ہوتا تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ اس نام کا ایک فرقہ پایا جاتا ہے جو یہودی یا عیسائی تو نہ تھا، لیکن اس پر ان دونوں مذاہب کے اثرات تھے۔ اس سلسلے میں مستشرقین کی آراء پر مشتمل ضروری اقتباسات نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں 'حنیف' کے مقالہ نگار نے لکھا ہے:

''سب سے پہلے یہ جان لینا مناسب ہوگا کہ کچھ عبارتوں میں لفظ 'حنیف' ایسے معانی میں استعمال ہوا ہے جو قرآنی استعمال سے مختلف ہیں، افسوس کہ ان میں سے بیش تر عبارتوں کی صحت مشتبہ ہے، یا ان میں تاویلات کی گنجائش ہے، اس بنا پر اہل علم نے مختلف نتائج نکالے ہیں، مثلاً ولہوزن (Welhausen) نے لکھا ہے کہ لفظ 'حنیف' اصلاً عیسائی راہب پر دلالت کرتا تھا۔ ''دی غوی'' (Decieje) نے اس کے معنی 'کافر' بتائے

ہیں۔ مارگولیتھ (D.C.Margoliouth) کا خیال ہے کہ لفظ حنیف کے معنی اس کے تمام مواقع استعمال میں ''مسلم'' کے ہیں[۱]۔

بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ لفظ 'حنیف' کی اصل آرامی ہے۔ نصاریٰ کے نزدیک یہ لفظ معروف تھا۔ ان سے عہد جاہلیت کے عربوں نے لیا۔ اس کا اطلاق عربوں کے نزدیک توحید کے قائلین پر کیا جاتا تھا، خاص طور سے ان لوگوں پر جو یمن میں ظاہر ہوئے اور انہوں نے توحید اور رحمٰن کی عبادت کا اعلان کیا۔ اس مذہب کا ظہور یہودیت اور نصرانیت کے زیر اثر ہوا تھا۔ اس کے ماننے والے نہ یہود تھے نہ نصاریٰ، بلکہ ان کا مستقل ایک فرقہ تھا جس پر یہودیت اور نصرانیت دونوں کے اثرات تھے۔

بعض مستشرقین کی رائے ہے کہ اس لفظ کی اصل عبرانی زبان کا لفظ Tahannauth یا قدیم شامی زبان کا لفظ Hanef ہے جس کے معنیٰ تحنث یا عبادت گزاری کے ہیں، اس لیے کہ اس لفظ کا زہد اور زاہدوں سے تعلق ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس لفظ کی اصل عربی زبان کا لفظ 'تحنف' ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سریانی لوگ لفظ حنفہ (Hanfa) کا اطلاق 'صابئہ' پر کرتے تھے۔ لفظ 'حنف' کا استعمال جنوبی عرب کے نصوص میں ملتا ہے۔ ان میں اس کے معنی 'صبأ' یعنی کسی جانب مائل ہونے اور کسی چیز سے متأثر ہونے کے ہیں۔

ہاملٹن گب نے لکھا ہے کہ لفظ حنیف آرامی زبان کے لفظ Hanfa سے معرّب ہے۔ یہ اصطلاح عہد ماقبل اسلام میں شام میں رائج ہوگئی تھی۔ اس کے معنیٰ اصلاً بت پرستی کی جانب میلان کے تھے۔

قسطر (Kister) نے اصطلاح ''التحنث'' (AL-Tahannuth) پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: ''علمائے حدیث نے لفظ تحنث کی مختلف تشریحات کی ہیں۔ ابن اسحاق کی روایت میں اس کے معنیٰ تبرّر (نیکی کرنا) اور بخاری کی حدیث میں 'تعبّد' (عبادت کرنا) ہیں۔ ابن ہشام نے اس کی جگہ 'تحنف' استعمال کیا ہے۔ بعض دیگر احادیث میں تحنث کی جگہ '' تنسّک'' کا لفظ آیا ہے۔ مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی

حدیثِ وحی جسے بلاذری نے نقل کیا ہے، بعض محققین نے 'تحنث' کے معنیٰ 'تحنف' بیان کیے ہیں، اس لیے کہ عہد جاہلیت میں حنیفیت کے پیرو تحنث (عبادت گزاری) کیا کرتے تھے۔ ج، ہرشفیلڈ نے لکھا ہے کہ لفظ 'تحنث' کی اصل عبرانی زبان کی ہے۔ اس نے تحنف اور تحنث کے درمیان کسی ربط سے انکار کیا ہے۔[۲]

شاہد نے لکھا ہے: ''ممکن ہے کہ حنث اور تحنث دونوں الفاظ حنف سے مشتق ہوں۔ حنث کے معنیٰ جھوٹی قسم کھانا اور تحنث کے معنیٰ مشرک کا انکار کرنا ہے''[۳]

قسطر نے اپنے مقالہ 'حنیف' میں واٹ (WATT) سے نقل کیا ہے کہ لفظ 'تحنث' کی اصل عبرانی زبان میں ہے اور اس کے معنیٰ عبادت گزاری کے ہیں۔[۴]

اس مقالہ میں کوشش کی جائے گی کہ پہلے حنیفیت کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ کی وضاحت کی جائے اور اس میں ہونے والی تبدیلیوں کا تجزیہ کیا جائے، پھر قرآن کریم اور احادیث نبوی میں اس کے مواقع استعمال پر غور کیا جائے اور مفسرین کرام کی تشریحات دیکھی جائیں۔ آخر میں حنیفیت اور اسلام کے ربط باہمی پر کچھ روشنی ڈالی جائے گی۔

حنیفیت کے لغوی و اصطلاحی معنیٰ

ماہرین لغت نے ''حنیفیت'' کے لغوی اور اصطلاحی معانی کی وضاحت کی ہے۔ یہاں چند مشہور ماہرین لغت کے حوالے دیے جا رہے ہیں۔

خلیل بن احمد الفراہیدی نے لکھا ہے: ''حنف پیر کے اگلے حصے میں کجی کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے رَجُل احنف (لنگڑا آدمی) رِجْل حنفاء (ٹیڑھا پیر) احنف بن قیس کا نام احنف اسی لیے پڑا کہ اس کے پیر میں کجی تھی۔ اسی کی طرف نسبت سے تلواروں کی ایک قسم کو سیوف حنفیۃ کہا جاتا ہے۔ تحنّف فلان الی الشئ کے معنی ہیں فلاں شخص اس چیز کی طرف مائل ہوا۔ حسب حنیف یعنی اسلامی حسب ونسب۔ حنیف اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت پر ہو اور بیت اللہ الحرام کا رخ کرے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حنیف وہ شخص ہے جو تمام معاملات میں اپنا رخ اللہ تعالیٰ کی طرف کر لے اور ادھر ادھر نہ مڑے''[۵]

ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا فرماتے ہیں: ''حنف کجی کو کہتے ہیں۔ جو شخص اپنے پیروں کی پشت کے بل چلے اسے احنف کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حنف کا مطلب ہے پیر کا اندر کی طرف مڑا ہونا، رجل احنف اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے دونوں پیر مڑے ہوں، اس طور پر کہ دونوں پیروں کے اگلے حصے قریب اور ایڑیاں دور ہوں۔ حنیف اس شخص کو کہتے ہیں جو دینِ حق کی طرف مائل ہو۔ پھر اس کے مفہوم میں وسعت ہوئی اور حنیف عبادت گزار یا مختون کو کہا جانے لگا۔ اور تحنف کے معنیٰ 'اندازہ کر کے سیدھا راستہ اختیار کرنا' ہو گئے[۶]

ابن سیدہ نے لکھا ہے: ''حنف کا مطلب ہے دونوں پیروں کے انگوٹھوں کا آمنے سامنے ہونا۔ یہی بات جانوروں کے کھروں کے سلسلے میں بھی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا مطلب ہے پیر کا اس حد تک مڑ جانا کہ نیچے کا حصہ اوپر آ جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ حنف پیر کے اگلے حصے میں کجی کو کہتے ہیں۔ لنگڑے آدمی کو احنف کہا جاتا ہے۔ حَنَفَ وتَحَنَّفَ کے معنیٰ ہیں مائل ہونا۔ حنیف اس شخص کو کہتے ہیں جو حضرت ابراہیمؑ کی ملت پر بیت اللہ کی طرف رخ کر کے عبادت کرے۔ ابوذویب کا شعر ہے:

اقامت به كمقام الحنيف　　شهری جمادی وشهری صفر

(وہ جمادی کے دو مہینے اور محرم وصفر میں اس جگہ اس طرح ٹھہری رہی جس طرح عبادت گزار شخص اپنے ہیکل میں عبادت وریاضت میں مشغول رہتا ہے)

دین حنیف اسلام کو کہتے ہیں۔ حنیفیت سے مراد ملتِ اسلام ہے۔ حدیث میں ہے:

أحبّ الاديان الى الله الحنيفية السمحة[۷]　　(اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین حنیفیت ہے جس میں نرمی ہے)

راغب اصفہانی نے اس کی دوسری تعریف کی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

''حنف سے مراد گم راہی سے اسلام کی طرف یا استقامت سے گم راہی کی طرف میلان ہے۔ حنیف اس شخص کو کہتے ہیں جو اس طرف میلان رکھے۔ اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے: قَانِتاً لِلّٰہِ حَنِیْفاً، حَنِیْفاً مُّسْلِماً اس کی جمع حنفاء ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ حَنَفَاءَ لِلّٰہِ (الحج ۳۷) تَحَنَّفَ کا مطلب ہے سیدھا راستہ اختیار کرنا۔ عرب حج کرنے والے یا ختنہ کرنے والے شخص کو حنیف کہا کرتے تھے۔ اس سے ان کا اشارہ اس بات کی طرف ہوتا تھا کہ وہ شخص حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر ہے۔ احنف اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پیر میں کجی ہو۔ یہ نام اسے تفاولاً دیا گیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنف کا استعمال مجرد میلان کے لیے بھی ہوتا ہے۸

علمائے لغت نے لفظ ''حنیف'' کے معنیٰ کی بھی وضاحت کی ہے۔ ابن قتیبہ نے لکھا ہے: ''حنیف کے معنیٰ مستقیم'' (سیدھا) کے ہیں۔ لنگڑے شخص کو حنیف تفاولاً کہتے ہیں۔ مکی بن ابی طالب نے کہا ہے: حنیف اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنے دین سے نہ پلٹے۔ ابو حیان کہتے ہیں: حنیف سے مراد وہ شخص ہے جو حضرت ابرہیم علیہ السلام کے دین پر ہو۔ پھر عہد جاہلیت اور اس کے بعد اسلام میں ختنہ کرنے والے اور حج بیت اللہ کرنے والے کو حنیف کہا جانے لگا۔ حنف کے اصل معنیٰ میلان کے ہیں''۹

جوہری فرماتے ہیں: ''حنف پیر میں کجی کو کہتے ہیں، اس طور پر کہ ایک پیر کا انگوٹھا دوسرے پیر کے انگوٹھے کی طرف مڑا ہوا ہو۔ جس شخص کے پیر میں ایسی کجی ہو اسے احنف کہتے ہیں۔ ابن الاعرابی کا قول ہے: احنف اس شخص کو کہتے ہیں جو چھنگلیا کی جانب پیر کی پشت پر چلے۔ حنیف مسلم کو کہا جاتا ہے۔ تحنّف کے معنیٰ ہے حنیفیت کے کام کرنا، ختنہ کرنا، بت پرستی سے دور رہنا۱۰ ارشاد باری تعالیٰ حُنَفَاءَ لِلّٰہِ غَیْرَ مُشْرِکِیْنَ بِہٖ (الحج-۳۱) کی تفسیر میں ضحاک اور سدی نے حنفاء کی تشریح 'حُجّاج' سے کی ہے۱۱

ازہری نے سابقہ تعریفات کے ساتھ حنیف کی ایک ایسی تعریف بھی ذکر کی ہے جو قدیم معاجم میں نہیں ملتی۔ وہ یہ کہ ''حنیف اس کو کہا جاتا تھا جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر ہو'' مزید لکھتے ہیں ''عہد جاہلیت میں بت پرست لوگ کہتے تھے: ''ہم حنفاء ہیں، ابراہیم کے دین کے پیرو ہیں، اسلام آنے کے بعد مسلمان کو حنیف کہا جانے لگا''۱۲

علامہ ابن منظور نے بھی اس لفظ کے لغوی و اصطلاحی معانی پر تفصیل سے روشنی

ڈالی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: ''حنیف خیر سے شر کی طرف یا شر سے خیر کی طرف مائل ہونے والے کو کہتے ہیں۔ ثعلب نے کہا ہے کہ اسی سے احنف ماخوذ ہے واللہ اعلم۔ حَنَفَ عن الشیٔ وتحنَّفَ کے معنیٰ ہیں مائل ہونا۔ حنیف اصطلاح میں اس مسلمان کو کہتے ہیں جو تمام ادیان سے منہ موڑ کر حق کی جانب مائل ہو جائے۔ کہا گیا ہے کہ حنیف اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنی عبادت میں بیت اللہ الحرام کا رخ کرے اور ملت ابراہیم پر ہو۔ اس کے ایک معنیٰ مخلص کے بھی بتائے گئے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنیف وہ شخص ہے جو اللہ کے معاملے میں بالکل یک سو ہو، ادھر ادھر مڑ کر نہ دیکھے۔ اسلام آنے کے بعد حنیفیت کے معنیٰ اسلام کی جانب میلان رکھنے اور اس پر قائم رہنے کے ہو گئے اور حنیف اس شخص کو کہا جانے لگا جو اسلام کی جانب صحیح میلان رکھتا ہو اور اس پر ثابت قدم ہو۔ جاہلیت میں حنیف اس شخص کو کہا جاتا تھا جو حج بیت اللہ، غسل جنابت اور ختنہ پر عامل ہو۔ اسلام کی آمد کے بعد ''حنیف مسلم'' کی تعبیر اختیار کی گئی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مسلمان کو حنیف اس کے شرک سے انحراف کرنے کی وجہ سے کہا گیا ہے[۱۳]!

صاحب معجم مجمع البحرین نے لکھا ہے: ''حنیف سے مراد مسلمان اور دین مستقیم کی طرف مائل ہونے والا ہے، اس کی جمع حنفاء ہے۔ حنف میں سیدھے ہونے کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے: دین محمد حنیف یعنی دین محمدی سیدھا ہے، اس میں کوئی کجی نہیں ہے۔ حنیف عربوں کے یہاں اس شخص کو کہا جاتا تھا جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین کا پیرو ہو۔ حنف کے اصل معنیٰ میلان کے ہیں۔ حدیث میں ہے: بُعثت بالحنیفیة السمحة السهلة یعنی مجھے بھیجا گیا ہے اس دین کے ساتھ جو بالکل سیدھا، نرم اور باطل سے حق کی طرف مائل ہے۔ دوسری حدیث میں ہے: احبّ دینکم الی اللہ الحنیفیة یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ دین وہ طریقہ ہے جس میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ حنفاء سے مراد وہ لوگ ہیں جو تمام ادیان سے ہٹ کر دائرہ اسلام میں آ جائیں، مسلمان ہو جائیں اور تمام پیغمبروں پر ایمان لانے والے ہوں[۱۴]!

امام زبیدی نے بھی حنیفیت کی مفصل تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں: ''حنف

میں سیدھا ہونے کے معنیٰ پائے جاتے ہیں، ابن عرفہ نے ارشاد باری **بل ملة ابراهيم حنيفاً** کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جس شخص کا پیر ٹیڑھا ہو اسے احنف تقاولاً کہا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حنف پیر میں کجی کو کہتے ہیں۔ الصحاح اور العباب میں ہے: حنف پیر کی اس کجی کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں دونوں پیروں کے انگوٹھے آمنے سامنے ہو جائیں۔ اسی طرح اس کا اطلاق اس صورت پر بھی ہوتا ہے جس میں آدمی اپنے پیروں کی پشت کے بل چلے" ۱۵

ماہرین لغت کی ان تشریحات سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ عربی کی قدیم وجدید تمام معاجم میں حنف کے لغوی معنیٰ کجی یا کسی متعین چیز کی طرف میلان کے ہیں۔ اصطلاح میں حنف بت پرستی سے دینِ ابراہیمی کی جانب میلان کو کہا جاتا ہے۔

۲۔ بعد میں اس اصطلاحی معنیٰ میں ترقی ہوئی اور حنیف کا اطلاق اس شخص پر ہونے لگا جو ختنہ کرے، بیت اللہ کا حج کرے اور مشرکوں کا ذبیحہ کھانے سے احتراز کرے۔ چنانچہ حضرت ابراہیمؑ کا دین اختیار کرنے والے کو حنیف کہا جانے لگا۔ یعنی شرک اور بت پرستی، پھر یہودیت اور عیسائیت سے منہ موڑ لینے والا۔

۳۔ ماہرین لغت کی تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے معنیٰ میں کچھ تبدیلی آئی ہے۔ ابتدا میں اس کا اطلاق اس شخص پر ہوتا تھا جو صحیح راستے سے انحراف کرے۔ مشرکینِ عرب بتوں کو پوجتے اور ان کے لیے جانوروں کو قربان کرتے تھے۔ ان کی نظر میں یہ صحیح طریقہ تھا۔ جو شخص اس طریقے سے انحراف کرتا تھا اسے وہ حنیف کہا کرتے تھے۔

۴۔ بعض علمائے لغت نے اپنی تعریفات میں ذکر کیا ہے کہ حنیف کا اطلاق دین مستقیم پر ہوتا ہے جو دین اسلام ہے۔

۵۔ لفظ حنیف کی تعریف بیان کرنے میں جدید معاجم نے قدیم معاجم پر کلیۃً انحصار کیا ہے اور کوئی نئی قابل ذکر چیز نہیں بیان کی ہے۔

قرآنی استعمالات

لفظ حنیف (جمع حنفاء) کا استعمال قرآن کریم میں بارہ مقامات پر ہوا ہے۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ وَقَالُوا كُوْنُوا هُوْدًا اَوْنَصَارٰى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًاوَّمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (البقرة-۱۳۵)

یہودی کہتے ہیں: یہودی ہو تو راہ راست پاؤ گے، عیسائی کہتے ہیں عیسائی ہو تو ہدایت ملے گی، ان سے کہو "نہیں، بلکہ سب کو چھوڑ کر ابراہیم کا طریقہ (اختیار کرو) اور ابراہیم مشرکوں میں سے نہ تھا۔

۲۔ مَاكَانَ اِبْرَاهِيْمُ يَهُوْدِيًّا وَّلَا نَصْرَانِيًّا وَّلٰكِنْ كَانَ حَنِيْفاً مُّسْلِماً وَّ مَاكَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (آل عمران-٦٧)

ابراہیم نہ یہودی تھا نہ عیسائی، بلکہ وہ تو ایک مسلم یک سو تھا اور وہ ہرگز مشرکوں میں سے نہ تھا۔

۳۔ قُلْ صَدَقَ اللّٰهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً وَّمَاكَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (آل عمران-۹۵)

کہو اللہ نے جو کچھ فرمایا ہے سچ فرمایا ہے، تم کو یک سو ہو کر ابراہیم کے طریقہ کی پیروی کرنی چاہیے اور ابراہیم شرک کرنے والوں میں سے نہ تھا۔

۴۔ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْناً مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً وَّاتَّخَذَاللّٰهُ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلاً (النساء-۱۲۵)

اس شخص سے بہتر اور کس کا طریقۂ زندگی ہو سکتا ہے جس نے اللہ کے آگے سر تسلیم خم کر دیا اور اپنا رویہ نیک رکھا اور یک سو ہو کر ابراہیم کے طریقے کی پیروی کی۔ اس ابراہیم کے طریقے کی جسے اللہ نے اپنا دوست بنالیا تھا۔

۵۔ اِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِيْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِيْفاً وَّمَااَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (الانعام-۷۹)

میں نے تو یک سو ہو کر اپنا رخ اس ہستی کی طرف کر لیا جس نے زمین اور آسمان کو پیدا کیا ہے اور میں ہرگز شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔

۶۔ قُلْ اِنَّنِی هَدَانِی رَبِّی اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ دِیْناً قِیَماً مِّلَّةَ اِبْرَاهِیْمَ حَنِیْفاً وَّمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (الانعام- ۱۶۱)

اے نبی کہو میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے، بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، ابراہیم کا طریقہ جسے یک سو ہوکر اس نے اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔

۷۔ وَاَنْ اَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّیْنِ حَنِیْفاً وَّلَا تَکُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (یونس-۱۰۵)

(اور مجھ سے فرمایا گیا ہے) کہ یک سو ہوکر اپنے آپ کو ٹھیک ٹھیک اس دین پر قائم کردے اور ہرگز ہرگز مشرکوں میں سے نہ ہو۔

۸۔ اِنَّ اِبْرَاهِیْمَ کَانَ اُمَّةً قَانِتاً لِّلّٰهِ حَنِیْفاً وَّلَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (النحل- ۱۲۰)

واقعہ یہ ہے کہ ابراہیمؑ اپنی ذات میں ایک پوری امت تھا، اللہ کا مطیع فرماں اور یک سو، وہ کبھی مشرک نہ تھا۔

۹۔ ثُمَّ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرَاهِیْمَ حَنِیْفاً وَّمَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (النحل- ۱۲۳)

پھر ہم نے تمھاری طرف یہ وحی بھیجی کہ یک سو ہوکر ابراہیم کے طریقے پر چلو اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔

۱۰۔ فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّیْنِ حَنِیْفاً فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا (الروم- ۳۰)

پس (اے نبی اور نبی کے پیرو) یک سو ہوکر اپنا رخ اس دین کی سمت میں جمادو، قائم ہوجاؤ اس فطرت پر جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔

۱۱۔ حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَیْرَ مُشْرِکِیْنَ بِهٖ (الحج- ۳۱)

یک سو ہوکر اللہ کے بندے بنو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو۔

۱۲۔ وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ حُنَفَاءَ (البینة- ۵)

اور ان کو ان کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں، اپنے دین کو اس کے لیے خالص کرکے، بالکل یک سو ہوکر۔

آیاتِ بالا پر ایک نظر ڈالیں تو ان سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ پانچ مقامات پر لفظ حنیف ملۃ ابراہیم سے متصل آیا ہے: البقرہ-۱۳۵، آل عمران-۹۵، النساء-۱۲۵، الانعام-۱۶۱، النحل-۱۲۳۔

۲۔ نو مقامات پر حنیف کا استعمال مشرک سے متضاد معنیٰ میں ہوا ہے: البقرہ-۱۳۵، آل عمران-۶۷، ۹۵، الانعام-۷۹، ۱۶۱، یونس-۱۰۵، النحل-۱۲۰، ۱۲۳، الحج-۳۱۔

۳۔ دو مقامات پر قرآن نے دین حنیف کا تذکرہ اس حیثیت سے کیا ہے کہ وہ ابتدا میں تمام انسانوں کا دین (دین فطرت) تھا: الانعام-۷۹، الروم-۳۰۔

۴۔ ایک مقام پر قرآن نے حنیف اور یہودی یا مسیحی کے درمیان فرق کو لازم قرار دیا ہے: آل عمران-۶۷۔

۵۔ دو مقامات پر حنیف کا استعمال مسلم/اسلم کے ساتھ ہوا ہے: آل عمران-۶۷، النساء-۱۲۵۔

۶۔ ایک جگہ قرآن نے 'دین الحنفاء' کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسے ''دین القیمۃ'' (صحیح اور درست دین) قرار دیا ہے: البینۃ-۵۔

مفسرین کی تشریحات

شیخ المفسرین ابن جریر طبریؒ آیت وَقَالُوا كُوْنُوا هُوْدًا اَوْنَصَارٰى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا (البقرۃ-۱۳۵) کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''یہود اللہ کے رسول ﷺ اور آپ کے اصحاب سے کہتے تھے: ''یہودی بن جاؤ'' تو ہدایت یافتہ ہوگے، اسی طرح نصاریٰ کہتے تھے: نصرانی بن جاؤ، تو راہ یاب ہوگے، اس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سے کہا: اے محمد ﷺ آپ ان لوگوں سے کہہ دیجئے، نہیں، بلکہ آؤ ہم سب ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی پیروی کریں، وہ اللہ کا دین ہے جسے اس نے پسند کیا ہے۔ وہ حنیفیت ہے۔ دیگر ملتوں کے سلسلے میں ہمارے درمیان اختلافات ہیں، لیکن ہم سب ملتِ ابراہمی پر جمع ہو سکتے ہیں''[۱۶]

ملت کی تشریح میں طبریؒ لکھتے ہیں:

''ملت سے مراد دین ہے اور حنیف کے معنیٰ ہیں سیدھا۔ جس شخص کے پیر میں کجی ہوتی ہے اسے احنف تفاولاً کہتے ہیں۔ جس طرح پُر خطر جگہ کو مفازہ (جائے نجات)

اور سانپ بچھو کے ڈسے ہوئے شخص کو سلیم (ہلاکت سے بچ جانے والا) تفاولاً کہا جاتا ہے۔ اس کا اطلاق کس پر ہوتا ہے اس سلسلے میں اہل تاویل کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد حج کرنے والا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام کے دین کو حنیفیت کہا گیا ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے زمانے کے لوگوں اور بعد کے لوگوں کے لیے مناسک حج میں اپنی اتباع لازم قرار دی ہے، لہذا جو بھی حج کرتے ہوئے حضرت ابراہیمؑ کے مناسک پر عمل کرے گا وہ حنیف مسلم اور دین ابراہیمی کا پیرو ہوگا''۱۷

امام قرطبیؒ نے لکھا ہے: ''بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ میں نتبع محذوف ہے۔ یعنی اے محمد آپ کہہ دیجئے کہ ہم ملۃ ابراہیم کی اتباع کریں گے۔ ایک قول یہ ہے کہ اصلاً بل نهتدی بملة ابراهيم تھا۔ فعل وفاعل کے ساتھ حرف جر محذوف ہوجانے کی وجہ سے ملة منصوب ہوگیا ہے۔ حنیفاً حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس کا مطلب ہے ناپسندیدہ ادیان سے مڑ کر حق کی طرف رخ کرنا۔ حنف کے معنیٰ میلان کے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حنیف اس لیے کہا گیا، کیوں کہ وہ اللہ کے دین کی طرف مائل ہوگئے تھے''۱۸

نسفیؒ فرماتے ہیں: ''اس آیت میں اہل کتاب وغیرہ کی تعریض ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک دعویٰ تو یہ کرتا تھا کہ وہ ملتِ ابراہیمی کا پیرو ہے، لیکن حقیقت میں وہ شرک میں مبتلا تھے''۱۹

سورۂ انعام آیت: ۷۹ اِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفاً وَّمَآاَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ کی تفسیر میں طبریؒ فرماتے ہیں: ''مشرکین بھی اللہ تعالیٰ کی پرستش کرتے تھے اور اپنی عبادتوں میں اس کی طرف رخ کرتے تھے، حضرت ابراہیمؑ نے حنیفاً کہہ کر ساتھ ہی یہ بھی وضاحت کردی کہ میرا اللہ کی عبادت کے لیے اس کی طرف رخ کرنا اور اس معاملے میں اخلاص واستقامت توحید پر مبنی ہے۔ میں اس کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتا، جس طرح تم نے بہت سے دیوی دیوتاؤں کو شریک کر رکھا ہے''۲۰

سورۂ یونس آیت: ۱۰۵ وَاَنْ اَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً وَّلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ کی تفسیر میں طبریؒ نے لکھا ہے: ''اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اپنے آپ کو دین اسلام پر قائم رکھو۔ حنیفاً کا مطلب ہے اس پر جم جاؤ، یہودیت اور نصرانیت کی طرف مائل نہ ہو اور مشرکوں کی طرف بت پرستی نہ کرو'' ۲۱

سورۂ نحل آیت ۱۲۰ کی تشریح کرتے ہوئے امام طبریؒ لکھتے ہیں: ''اس آیت میں حنیف کے معنیٰ ہیں اللہ کی اطاعت کرنے والا'' ۲۲

حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ (الحج-۳۱) کی تفسیر میں طبری کہتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لوگو بت پرستی سے بچو اور اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ'' ۲۳

سورۂ بیّنہ آیت: ۶ وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ کے ذیل میں امام طبری فرماتے ہیں: ''حنیفیت کے ارکان یہ تھے: ختنہ کرنا، ماؤں، بیٹیوں، بہنوں، پھوپھیوں اور خالاؤں کو نکاح کے لیے حرام سمجھنا اور مناسک حج ادا کرنا'' ۲۴

زمخشری حنیف کی تشریح میں فرماتے ہیں: ''حنیف سے مراد وہ شخص ہے جو ملۃ اسلام کی طرف مائل ہو، اس سے ذرا بھی نہ ہٹے'' ۲۵

سورۂ روم کی آیت ۳۰ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً کی تفسیر میں زمخشری لکھتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اپنا چہرہ دین کی طرف بالکل سیدھا رکھو، اِدھر اُدھر مڑ کر نہ دیکھو۔ یہ بات بطور تمثیل فرمائی گئی ہے۔ جو شخص کسی چیز میں دلچسپی رکھتا ہے وہ اس کی طرف بہت غور سے دیکھتا ہے، اس پر اپنی نگاہیں جما دیتا ہے اور ادھر ادھر نہیں دیکھتا۔ اس آیت میں حنیفاً حال ہے'' ۲۶

امام رازی فرماتے ہیں: ''حنفاء کے معنیٰ ہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین کی اتباع کرنے والے'' ۲۷

تفسیر نسفی میں ہے ''حنفاء سے مراد وہ لوگ ہیں جو تمام پیغمبروں پر ایمان رکھتے ہوں اور جنہوں نے تمام باطل ادیان سے اپنا منہ موڑ لیا ہو، ۲۸ ''حنیف سے مراد وہ شخص ہے جس نے ہر باطل دین سے اپنا منہ موڑ کر دینِ حق کی طرف کر لیا ہو'' ۲۹

آل عمران کی آیت: ۶۷ کی تفسیر میں امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے یہود و نصاریٰ کے جھوٹے دعووں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بری قرار دیا ہے اور واضح کیا ہے کہ وہ حنیفیت اسلامیہ پر قائم تھے، مشرک نہیں تھے۔ حنیف وہ ہے جو توحید پر قائم ہو، حج کرے، قربانی کرے، ختنہ کرے اور قبلہ کا رخ کرے''۳۰

آیت وَاَنْ اَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً (یونس-۱۰۵) کی تفسیر میں علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: حنیف یعنی شرک سے انحراف کرنے والا، اسی لیے آگے فرمایا گیا کہ شرک کرنے والوں میں سے نہ ہو جاؤ''۳۱

سورۂ حج کی آیت: ۳۱ حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ کی تفسیر میں علامہ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے: ''یعنی اللہ کے لیے دین کو خالص کرنے والے، باطل سے انحراف کر کے حق کا قصد کرنے والے''۳۲

جدید مفسرین میں محمد فرید وجدی نے لفظ ''حنیف'' کی یہ تشریح کی ہے: ''حنف سے مراد استقامت کی جانب میلان ہے۔ حنیف سے مراد وہ شخص ہے جس نے باطل عقائد سے اپنا منہ موڑ لیا ہو''۳۳

علامہ رشید رضا نے اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے، اسے یہاں نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ انہوں نے آیت وَقَالُوا كُوْنُوا هُوْدًا اَوْنَصَارٰى تَهْتَدُوا ، قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا وَّمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (البقرۃ-۱۳۵) کی تفسیر میں ''یہودیت اور نصرانیت کے علم برداروں کا رد اور ملتِ حنیفیت کی اتباع کی دعوت'' کے زیرعنوان لکھا ہے:

''گزشتہ آیات میں عربوں کو اسلام کی دعوت کے سیاق میں ملت ابراہیمی کی حقیقت واضح کی گئی تھی۔ پھر ان کے ساتھ اہل کتاب کو بھی شریک کر لیا گیا، اس لیے کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ایمان لانے اور ان کی تکریم اور اتباع کرنے کے زیادہ مستحق تھے۔ اس مناسب سے بیان کیا گیا کہ اللہ کا دین ایک ہے اور بنیادی طور پر تمام انبیاء اسی دین کو لے کر آئے تھے، ساتھ ہی یہ بھی واضح کیا گیا کہ اہل کتاب اس حقیقت سے

ناواقف ہیں اور ان کی نظر صرف ہر دین کی فروع اور جزئیات تک محدود ہے، یا وہ صرف ان روایات کو جانتے ہیں جن کا انہوں نے تورات اور انجیل میں اضافہ کرلیا ہے۔ اس طرح ہر فریق نے ایمان کو اپنے لیے خاص کرلیا ہے اور دوسرے پر کفر اور الحاد کا الزام لگا رہا ہے، جب کہ ان کا نبی ایک اور ان کی کتاب ایک ہے۔ یہود یہودیت کی طرف اور نصاریٰ نصرانیت کی طرف دعوت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہدایت کو اپنے اندر محصور مان رہا ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ہدایت یاب نہ تھے، اس لیے کہ وہ یہودی تھے نہ نصرانی، جب کہ وہ لوگ بھی انہیں امام الہدیٰ والمہتدین سمجھتے ہیں، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے جواب میں اپنے نبی کو یہ کہنے کی ہدایت فرمائی: قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا یعنی اے محمد ﷺ آپ ان سے کہہ دیجیے کہ آؤ ہم حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی پیروی کریں، جن کے ہدایت یافتہ اور راہ یاب ہونے میں کوئی نزاع نہیں ہے، ملتِ حنیفیہ جادۂ مستقیم پر قائم ہے۔ اس میں کوئی انحراف اور کجی نہیں ہے، وہ توحید اور اخلاص پر قائم اور بت پرستی اور شرک سے پاک ہے''

''حنیف لغت میں مائل کو کہتے ہیں، اس کا اطلاق حضرت ابراہیم علیہ السلام پر کیا گیا۔ کیوں کہ ان کے زمانے میں لوگ کفر پر تھے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان کی مخالفت کی، اور ان کے راستے سے ہٹ گئے۔ مائل کو حنیف اسی وقت کہا جائے گا جب اس کا میلان پٹے پٹائے راستے سے ہو''[۳۴]

علامہ رشید رضا اس وقت کے عربوں کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بعض عرب خود کو حنفاء کہتے تھے، وہ اپنی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جانب کرتے تھے اور ان کے دین پر عمل پیرا ہونے کے مدّعی تھے۔ اسی لیے دوسرے لوگ بھی انہیں حنفاء کہتے تھے۔ اس تسمیہ اور دعویٰ کا سبب یہ ہے کہ ان کے اسلاف واقعۃً ملتِ ابراہیمی پر عمل پیرا تھے، پھر وہ بت پرستی میں مبتلا ہو گئے جس کی بنا پر وہ اپنا عقیدہ اور اپنی ملت کے احکام واعمال بھول گئے، یا ان میں دوسری چیزوں کی آمیزش کرلی''[۳۵]

مفسرین کی ان تشریحات سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ حنیف لغوی اعتبار سے اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پیر میں کجی ہو۔

۲۔ اصطلاحی طور سے اس کے معنیٰ میں ترقی ہوئی اور اس کا اطلاق اس شخص پر ہونے لگا جس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ اختیار کیا ہو، اور یہود و نصاریٰ کے دین اور عربوں کی بت پرستی اور شرک سے دوری اختیار کی ہو۔

۳۔ قرآنی آیات میں حنیف اور حنفاء کا استعمال ان لوگوں کے لیے ہوا ہے جنہوں نے یہود اور نصاریٰ کے شرک کو رد کیا ہو۔ یہود نے حضرت عزیز علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا بنالیا اور تورات میں تحریف کر ڈالی، نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا بنالیا اور تثلیث کے قائل ہو گئے۔

۴۔ قرآن کریم میں اس کا استعمال ملت، گروہ اور دین کے معنیٰ میں ہوا ہے۔

حنیفیت احادیثِ نبوی میں

احادیث میں بھی حنیفیت، حنیف اور حنفاء کے مختلف استعمالات ملتے ہیں۔ حنیفیت کے مضمون پر مشتمل بنیادی طور پر دو حدیثیں ہیں۔ مسند احمد میں ہے کہ ایک شخص نے آں حضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: اے اللہ کے نبی، میں ایک جگہ سے گزرا، وہاں کچھ پانی اور سبزہ نظر آیا، میرے جی میں آیا کہ یہیں پڑاؤ ڈال دوں اور دنیا سے کنارہ کش ہو جاؤں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انی لم ابعث باليهودية ولا النصرانية، ولكني بعثت بالحنيفية السمحة[۳۶]	مجھے یہودیت اور نصرانیت کے ساتھ نہیں بھیجا گیا ہے، بلکہ میری بعثت حنیفیت کے ساتھ ہوئی ہے جس میں نرمی ہے

اس حدیث کا دوسرا ٹکڑا متعدد صحابۂ کرام سے مختلف سندوں سے مروی ہے۔ اور اس کی تخریج متعدد کتب حدیث میں کی گئی ہے[۳۷]

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

احبّ الدين الى الله الحنيفية السمحة[۳۸]	اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ دین حنیفیت ہے، جس میں نرمی ہے۔

علامہ سیوطی نے دونوں کو ایک حدیث کے طور سے روایت کیا ہے ۳۹

امام بخاریؒ نے جناب زید بن عمرو بن نفیل کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ وہ عہد جاہلیت میں دین حقیقی کی تلاش میں شام گئے، وہاں ایک یہودی عالم سے ملے اور اس سے اپنا دین سکھانے کی درخواست کی، اس نے جواب دیا کہ یہ اللہ کا پسندیدہ دین نہیں ہے، زید نے دریافت کیا: وہ کیا ہے؟۔ اس نے کہا ما اعلمه الا ان یکون حنیفاً (میرا خیال ہے کہ وہ حنیف ہے) زید نے کہا: حنیف سے مراد کون سا دین ہے؟ اس نے جواب دیا: دین ابراهیم علیه السلام، لم یکن یهودیا ولا نصرانیا، ولا یعبد الا اللہ (حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دین۔ وہ یہودی تھے نہ نصرانی، وہ صرف اللہ کی عبادت کرتے تھے) اسی روایت میں آگے ہے کہ زید اس کے بعد ایک عیسائی عالم سے ملے اور اس کے سامنے یہی بات رکھی تو اس نے بھی یہی جواب دیا ۴۰

حضرت عیاض بن حمارؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ایک دن خطبہ دیا تو اس میں اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے فرمایا:

انی خلقت عبادی حنفاء کلهم، وانهم اتتهم الشیاطین فاضلتهم عن دینهم ۴۱	میں نے اپنے تمام بندوں کو حنفاء پیدا کیا تھا۔ ان کے پاس شیاطین آئے اور انہیں ان کے دین سے بھٹکا دیا

ان احادیث سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ نبی کریم ﷺ جس دین کی طرف دعوت دیتے تھے، اسے آپؐ نے راہبانہ رجحانات سے ممتاز کرنے کے لیے حنیفیه سمحه قرار دیا تھا۔

۲۔ حنیفیت یہودیت، نصرانیت اور عربوں کے مشرکانہ عقائد، کسی سے مستفاد نہیں تھی۔

۳۔ حنیفیت اصلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دین تھا، جو شرک سے پاک اور توحید خالص کے علم بردار تھے۔

۴۔ اسی دین کو لے کر حضرت محمد ﷺ کی بعثت ہوئی تھی۔

زمانۂ قبل از بعثت میں حنفاء

اسلام سے قبل عرب میں بت پرستی عام تھی۔ سورج، چاند، سیاروں، فرشتوں جنات اور آگ کی پرستش کرنے والے موجود تھے، کچھ تعداد میں دہریہ، صابئہ، ثنویہ اور یہود و نصاریٰ بھی پائے جاتے تھے، ان کے علاوہ اس معاشرہ میں کچھ ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے ان تمام ادیان، مذاہب اور فرقوں سے دوری اختیار کر رکھی تھی اور وہ دین حنیف کے، جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دین تھا، پیرو تھے۔ یہ لوگ 'حنفاء' کہلائے جاتے تھے۔ ان لوگوں میں عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف، شیبہ بن ربیعہ بن عبدشمس، ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزیٰ، ابوامیہ بن المغیرہ المخزومی، حارث بن عبیدالمخزومی، زید بن عمرو بن نفیل بن عبدالعزیٰ العدوی، عامر بن خزیم الجمحی، عبداللہ بن جدعان التیمی، مقیس بن قیس السہمی، عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ اور ولید بن مغیرہ بن عبداللہ بن عمر بن مخزوم کے نام قابل ذکر ہیں[۴۲]

حنفاء میں عثمان بن الحویرث بن اسد بن عبدالعزیٰ کا بھی نام آتا ہے۔ انہوں نے نصرانیت اختیار کر لی تھی۔ نصرانیت اختیار کرنے والوں میں ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزیٰ کا بھی نام آتا ہے، ان میں عبیداللہ بن جحش بن ریاب الاسدی بھی تھے، یہ بنی امیہ کے حلیف تھے، انہوں نے اسلام قبول کیا اور حبشہ ہجرت کی۔ وہاں انہوں نے نصرانیت اختیار کر لی تھی[۴۳]

کتبِ سیر و سوانح میں زید بن عمرو بن نفیل کا تذکرہ کسی قدر تفصیل سے ملتا ہے، وہ عہد جاہلیت میں ایک اللہ کی عبادت کرتے تھے اور کہا کرتے تھے: ''میرا معبود وہی ہے جو ابراہیم کا معبود ہے اور میرا دین وہی ہے جو ابراہیم کا دین ہے'' وہ قریش کے ذبیحوں پر تنقید کرتے تھے اور کہتے تھے: ''بکری کو اللہ نے پیدا کیا ہے، وہی اس کے لیے آسمان سے پانی برساتا اور زمین سے سبزہ اگاتا ہے، لیکن تم لوگ اسے غیراللہ کے نام پر ذبح کرتے ہو'' وہ آستانوں کے ذبیحوں کا گوشت نہیں کھاتے تھے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعثت سے پہلے نبی ﷺ کی ان سے ملاقات ہوئی تھی[۴۴]

ایک روایت حضرت زید بن حارثہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے زید بن عمرو بن نفیل کے بارے میں فرمایا:

انه یُبعث یوم القیامة أمة واحدة ۴۵ — وہ قیامت کے دن ایک امت کی حیثیت سے اٹھائے جائیں گے

ابن ہشام نے بیان کیا ہے کہ زید بن عمرو بن نفیل حنیفیت کی تلاش میں ایک مرتبہ شام گئے۔ وہاں بلقاء میں ان کی ملاقات ایک راہب سے ہوئی جو عیسائیت کا ایک بڑا عالم تھا۔ اس سے انہوں نے حنیفیت یعنی دین ابراہیم کے بارے میں دریافت کیا، اس نے جواب دیا: تم جو کچھ چاہتے ہو وہ اس وقت کسی کے پاس نہیں ملے گا، البتہ ایک نبی کا زمانہ قریب آ گیا ہے جو تمھارے وطن ہی میں ظاہر ہوگا، اس کی بعثت دین ابراہیم حنیفیت پر ہوگی'' یہ سن کر زید نے واپس مکہ کا رخ کیا، لیکن راستے میں انہیں قتل کر دیا گیا ۴۶

حنیفیت اور اسلام کے درمیان تعلق

قرآن کریم کی جن آیات میں حنیفیت کا ذکر ہے ان میں سے بیش تر مکّی ہیں، یعنی بعثت کے اوائل میں نازل ہوئی ہیں۔ ان میں عربوں کے شرک پر تنقید کی گئی ہے اور جو آیات مدنی ہیں وہ بھی یہود کی مذمت کے سیاق میں نہیں ہیں، بلکہ ان میں بھی شرک کے سلسلے میں عربوں کی مذمت کی گئی ہے۔

قرآن کریم میں سات مقامات پر حنیفیت کا ذکر ملۃ ابراہیم سے متصل آیا ہے۔ نو مقامات پر اسے شرک کے بالمقابل پیش کیا گیا ہے، دو مقامات پر اسے انسان کا فطری اور اساسی دین کہا گیا ہے، بعض آیات میں قرآن نے حنیف اور یہودی و نصرانی کے درمیان فرق کرنے پر زور دیا ہے۔ دو مقامات پر لفظ حنیف کا استعمال اسلَم اور مُسلِم کے الفاظ کے ساتھ کیا گیا ہے، یہ دونوں مقامات مدنی سورتوں کے ہیں، ایک جگہ قرآن نے دینِ حنفاء کو دین القیمۃ (نہایت صحیح و درست دین) قرار دیا ہے۔ اس تفصیل سے حنیفیت اور اسلام کے درمیان گہرے تعلق کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

مفسرین کرام کا اتفاق ہے کہ ملتِ ابراہیمی درحقیقت ملتِ اسلام ہے اور حنیف اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اسلام کے علاوہ تمام ادیان و مذاہب سے اپنا منہ موڑ لے۔ حدیث میں اسی کو دین فطرت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

مامن مولود الایولد علی الفطرۃ ،	ہر مولود فطرت پر پیدا ہوتا ہے، مگر اس کے ماں
فابواہ یھوّدانہ او ینصّرانہ او یمجّسانہ [۴۷]	باپ اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں

خلاصۂ بحث

حنیفیت کے سلسلے میں پوری بحث کا خلاصہ درجِ ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ حنیفیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے توحید کا دین تھا۔

۲۔ حنیفیت اور یہودیت، اسی طرح حنیفیت اور مسیحیت کے درمیان جوہری فرق ہے۔

۳۔ حنیفیت توحید خالص کا دین ہے جو شرک کی تمام صورتوں سے مبرّا ہے، خواہ وہ یہود اور نصاریٰ کا شرک ہو۔

۴۔ دین حنیف (دین ابراہیم) اور عرب کے بت پرستوں کے دین میں کلّی اختلاف ہے۔

۵۔ اسلام حنیفیت کا اولین جانشین ہے، اور وہی اس کے معتقدات کا امین ہے۔

حواشی و مراجع

۱۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا عربی ایڈیشن) ترجمہ احمد شناوی و دیگر، دار المعرفۃ، بیروت، ۸/ ۱۲۷

۲۔ حوالہ سابق، ص ۲۲۹

۳۔ حوالہ سابق

۴۔ حوالہ سابق

۵۔ کتاب العین، ابو عبد الرحمٰن خلیل بن احمد الفراہیدی، دار الرشید للنشر بغداد،

بدون تاریخ، ۳/ ۲۴۸
۶۔ معجم مقاییس اللغۃ، ابوالحسین احمد بن فارس، دارالفکر بیروت، ۱۹۷۹ء، ۲/ ۱۱۰-۱۱۱
۷۔ المحکم والمحیط الاعظم فی اللغۃ، علی بن اسماعیل بن سیدہ، مطبعۃ البابی الحلبی مصر، ۳/ ۲۹۰-۲۹۱
۸۔ المفردات فی غریب القرآن، ابو القاسم الحسین بن محمد الراغب الاصبہانی، دارالمعرفۃ للطباعۃ والنشر، بیروت، ص ۱۳۳-۱۳۴
۹۔ المعجم الجامع لغریب مفردات القرآن الکریم
۱۰۔ معجم الصحاح، ۴/ ۱۳۴۷
۱۱۔ التکملۃ والذیل والصلۃ لکتاب تاج اللغۃ وصحاح العربیۃ، محمد بن حسن صغانی، مطبعۃ دارالکتب قاہرہ، ۱۹۷۰ء، ۴/ ۴۵۵-۴۵۶
۱۲۔ تہذیب اللغۃ، ابومنصور محمد بن احمد ازہری، تحقیق عبداللہ درویش قاہرہ، مادہ 'حنف'
۱۳۔ ملاحظہ کیجئے لسان العرب، ابن منظور، دار صادر للطباعۃ والنشر بیروت، ۱۹۵۵ء، ۹/ ۵۷-۵۸
۱۴۔ مجمع البحرین، فخر الدین الطریحی، دار مکتبۃ الہلال بیروت، ۱۹۸۵ء، ۵/ ۴۰-۴۱
۱۵۔ تاج العروس من جواہر القاموس، مرتضی زبیدی، طبع بولاق بدون تاریخ، ۶/ ۷۶
۱۶۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری) دارالفکر بیروت، ۱۹۸۱ء، ۱/ ۴۴۰
۱۷۔ حوالہ سابق، ۱/ ۴۴۱
۱۸۔ تفسیر القرطبی، ۲/ ۹۵
۱۹۔ تفسیر النسفی، عبداللہ بن احمد بن محمود، مطبعۃ دار احیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ، بدون تاریخ ۱/ ۷۷
۲۰۔ تفسیر طبری، ۵/ ۱۶۵
۲۱۔ حوالہ سابق، ۷/ ۱۲۱-۱۲۲
۲۲۔ حوالہ سابق، ۷/ ۱۲۸-۱۲۹
۲۳۔ حوالہ سابق، ۱۰/ ۴۷
۲۴۔ حوالہ سابق، ۱۲/ ۱۷۰
۲۵۔ الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل، ابوالقاسم جاراللہ محمود بن عمر الزمخشری، شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ البابی الحلبی واولادہ مصر، ۱۹۷۲ء، ۲/ ۴۳۴

۲۶۔ حوالہ سابق، ۲/۲۲۲

۲۷۔ مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) فخر الدین رازی ۵/۵۸۹-۵۹۹

۲۸۔ تفسیر نسفی، ۴/۳۷۱

۲۹۔ حوالہ سابق، ۴/۷۷

۳۰۔ تفسیر قرطبی، ۲/۱۳۹-۱۴۰

۳۱۔ مختصر تفسیر ابن کثیر، محمد علی صابونی، دار القرآن الکریم بیروت، ۱۹۸۱ء، ۲/

۳۲۔ حوالہ سابق، ۲/۵۵۷

۳۳۔ المصحف المفسّر، محمد فرید وجدی، سورۃ البقرۃ آیت ۱۳۴

۳۴۔ تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار) محمد رشید رضا، مطبعۃ المنار قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ۱/۴۸۰

۳۵۔ حوالہ سابق

۳۶۔ مسند احمد، ۵/۱۶۶

۳۷۔ ملاحظہ کیجئے طبقات ابن سعد، ۷/۲۰۹، الجامع الصغیر للسیوطی، ۱/۴۸۶، الجامع الکبیر للسیوطی، ۳/۵۰۸، ۵۱۳، الفتح الکبیر، ۲/۷، کشف الخفاء ومزیل الالتباس للعجلونی، ۱/۳۴۰، معجم شیوخ ابی یعلیٰ الموصلی، ص ۱۶۵

۳۸۔ صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب الدین یسر (تعلیقاً) مسند احمد، ۱/۲۲۶

۳۹۔ جامع الاحادیث للجامع الصغیر وزیادتہ والجامع الکبیر، جمع وترتیب عباس احمد صقر واحمد عبد الجواد، بدون تاریخ، ۳/۵۱۲

۴۰۔ صحیح بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب حدیث زید بن عمرو بن نفیل، حدیث نمبر ۳۸۲۶

۴۱۔ مسند احمد، ۴/۱۶۲، صحیح مسلم، کتاب الجنۃ وصفۃ نعیمہا واہلہا، باب الصفات التی یعرف بہا فی الدنیا اہل الجنۃ واہل النار

۴۲۔ کتاب المنمق فی اخبار قریش، محمد بن حبیب بغدادی، تعلیق خورشید احمد فارق، عالم الکتب، ص ۴۲۲

۴۳۔ اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، ابن الاثیر الجزری، دار احیاء التراث، بدون تاریخ، ۲/۲۳۷-۲۳۸، کتاب المحبر، ابن حبیب البغدادی، دار الآفاق الجدیدۃ، ص ۱۷۱-۱۷۲

۴۴۔ اسد الغابۃ، ۲/۲۳۶-۲۳۷

۴۵۔ حوالہ سابق، ۲/ ۲۳۷

۴۶۔ سیرۃ ابن ہشام، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر، ۱۹۳۷، ۱/ ۲۴۹-۲۵۰

۴۷۔ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۂ روم، باب لاتبدیل لخلق اللہ، حدیث نمبر ۴۷۷۵، صحیح مسلم، کتاب القدر، باب معنیٰ کل مولود یولد علی الفطرۃ، حدیث نمبر ۲۶۵۸، یہ حدیث سنن ابوداؤد، جامع ترمذی، موطا امام مالک اور مسند احمد میں بھی مروی ہے۔

اعلانِ ملکیت سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، فارم: ۴، رول: ۹

۱۔ مقام اشاعت: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۔ نوعیت اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر پبلشر: سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت: ہندوستانی

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری،

پتہ: دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۶۔ ملکیت: ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی،

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

۱۔ مولانا سید جلال الدین عمری (صدر)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۲۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی (سکریٹری)

فریدی ہاؤس، سرسید نگر، علی گڑھ (یوپی)

۳۔ ڈاکٹر محمد رفعت (خازن)

شعبۂ فزکس، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

۴۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۵۔ مولانا محمد فاروق خاں (رکن)

۱۳۵۳-بازار چتلی قبر، دہلی-۶

۶۔ مولانا مطیع اللہ کوثر یزدانی (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی، ۲۵

۷۔ جناب ٹی، کے، عبداللہ (رکن)

مالاتھن کنڈی ہاؤس، بلیری، کالی کٹ

۸۔ ڈاکٹر احمد سجاد (رکن)

طارق منزل، بریاتو ہاؤسنگ کالونی، رانچی

۹۔ جناب محمد جعفر (رکن)

دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی-۲۵

۱۰۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ (رکن)

مزمل منزل کمپلکس، علی گڑھ (یوپی)

۱۱۔ انجینیر سید سعادت اللہ حسینی (رکن)

نان دیڑ

مندرجہ بالا معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔

پبلشر

سید جلال الدین عمری

تعارف وتبصرہ

تیسیر القرآن مولانا صدرالدین اصلاحیؒ، ترتیب وتدوین: رضوان احمد فلاحی
ناشر: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی۔ ۲۵، ۲۰۰۶ء، صفحات: ۴۴۸، قیمت: -/۲۲۵ روپے

مولانا صدرالدین اصلاحیؒ (۱۹۱۷-۱۹۹۸ء) جماعت اسلامی ہند کے اکابرین، مفکرین اور رہ نماؤں میں سے تھے۔ جماعت نے اپنی تشکیل کے بعد قرآن کریم کی ایک ایسی تفسیر کی ضرورت محسوس کی جو غیر مسلم ذہن کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہو اور جس کے ذریعہ برادران وطن اسلام کے پیغام سے تعارف حاصل کرسکیں اور انھیں اسلام کے بارے میں اپنے ذہنوں میں اٹھنے والے سوالات کا تشفی بخش جواب مل سکے۔ اس اہم کام کی ذمہ داری مولانا اصلاحی کے سپرد کی گئی۔ تیسیر القرآن کے نام سے ان کی یہ تفسیر ماہ نامہ زندگی رام پور میں بالاقساط شائع ہونا شروع ہوئی، مگر ۲۹ قسطوں میں سورۂ بقرہ کی تفسیر مکمل ہونے کے بعد یہ سلسلہ رک گیا اور شائع شدہ حصہ بھی کتابی صورت میں منظرِ عام پر نہ آسکا تھا۔ مقام مسرت ہے کہ اب نصف صدی کے بعد مولانا مرحوم کے خلف رشید جناب رضوان احمد فلاحی کی معیاری تدوین کے ساتھ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی سے کتابی صورت میں اس کی اشاعت عمل میں آئی ہے۔

ابتداء میں 'تیسیر القرآن کا مطالعہ' کے عنوان سے مولانا سید جلال الدین عمری کا ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں اس تفسیر کے خصائص وامتیازات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور مثالوں کے ذریعے اس کے اسلوب، اندازِ تفسیر، مصادر اور علمی مباحث کی وضاحت کی گئی ہے۔ تدوین میں فاضل مرتب نے کتنی محنت کی ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا مرحوم نے دوران تفسیر جن آیات واحادیث سے استشہاد کیا ہے یا جن کتب تفسیر سے استفادہ کیا ہے، مرتب نے ان کے حوالے فراہم کردیے ہیں۔ مولانا نے مختلف آیات پر بعض سوالات کے جوابات بہت تفصیل سے دیے ہیں، بعض قرآنی اصطلاحات کی وضاحت کی ہے، قرآن سے متعلق بعض مضامین بھی لکھے ہیں۔ یہ تمام تحریریں ماہ نامہ زندگی میں شائع ہوچکی ہیں یا مولانا کی تصانیف میں شامل ہیں۔ مرتب نے انھیں ضمیموں کی شکل میں بڑے سلیقہ سے جمع کردیا ہے۔

فاضل مرتب نے اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ تیسیر القرآن کے سلسلے میں مولانا اصلاحی کا خیال تھا کہ ''اشاعت سے قبل اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے، کیوں کہ بعض آیتوں کی

تاویل کے بارے میں ان کی رائے بدل گئی ہے اور یہ کہ اصل نظر ثانی ترجمہ پر کرنی ہوگی، حواشی میں زیادہ تبدیلی نہیں کرنی ہوگی۔ (ص۴) لیکن جیسا کہ مرتب نے صراحت کی ہے، نظر ثانی کا کام صرف تین قسطوں پر ہوسکا۔ اس لیے اب یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کن آیتوں کی تاویل میں مولانا کی رائے بدل گئی تھی؟ اور بدلی ہوئی رائے کیا ہے؟

اللہ تعالیٰ جناب رضوان احمد فلاحی کو جزائے خیر دے کہ ان کی کوشش اور محنت سے 'تیسیر القرآن' کی شکل میں یہ اہم علمی سرمایہ قرآنیات کے شائقین اور علم کے قدر دانوں کے ہاتھوں میں پہنچ گیا ہے۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

سہ ماہی افکار عالیہ، مئوناتھ بھنجن (یوپی) مدیر اعلیٰ: مولانا مجاز اعظمی

پتا: ڈومن پورہ، مئو (یوپی) صفحات: ۸۰، سالانہ زرِ تعاون: اسّی روپے (-/۸۰)

سہ ماہی افکارِ عالیہ نے اپنی اشاعت کے تین سال پورے کرلیے ہیں۔ یہ ادارہ تحقیقات ونشریاتِ اسلامی جامعہ عالیہ عربیہ مئو کا ترجمان ہے۔ یوں تو برصغیر ہندو پاک میں اردو رسائل وجرائد کثرت سے نکل رہے ہیں۔ مدارس کے ترجمان کی حیثیت سے نکلنے والے رسائل کی تعداد بھی کم نہیں ہے۔ ان میں اس رسالہ کا امتیاز یہ ہے کہ اس نے اسلامی موضوعات پر سنجیدہ علمی اور تحقیقی مضامین کی اشاعت کو اپنے پیش نظر رکھا ہے اور سرسری، ہلکے پھلکے، روایتی اور مسلکی اختلافات پر مبنی متنازع مضامین سے خود کو بچائے رکھا ہے۔ تشریح آیات، تاویل احادیث، ادبیات، وفیات اور تعارف وتبصرہ کے علاوہ اسلامیات کے مختلف پہلوؤں پر مشہور ماہرین علوم اسلامیہ کے قلم سے مضامین ہوتے ہیں۔

اس مناسبت سے راقم سطور مجلّہ کی مجلس ادارت کی خدمت میں دو مشورے پیش کرنا چاہتا ہے۔ ایک تو یہ کہ پروف ریڈنگ کا خصوصی اہتمام کیا جائے، اس میں کوتاہی سے مفہوم..... ہوجاتا ہے اور قاری الجھن کا شکار ہوتا ہے۔ دوسرے، حتی الامکان مضامین کی قسط وار اشاعت سے احتراز کیا جائے اور اگر بدرجۂ مجبوری ایسا کرنا پڑے تو بہت چھوٹی چھوٹی قسطیں نہ بنائی جائیں۔

اس مجلّہ کی اشاعت پر اس کے مدیر اعلیٰ مولانا مجاز اعظمی اور نائب مدیر مولانا عبداللطیف اثری قابل مبارک باد ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے ترقی دے اور اس کی تمام مشکلات دور فرمائے۔ (م-ر-ن)

خبر نامہ ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی

۱- ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی اور مجلّہ تحقیقاتِ اسلامی کے پچیس سال پورے ہونے پر مجلّہ کی جو اشاعت خاص اکتوبر-دسمبر ۲۰۰۶ء میں شائع ہوئی تھی، علمی حلقوں میں اس کی اندازے سے کہیں زیادہ پذیرائی ہوئی۔ اہلِ علم نے عام طور سے اس پر اپنی پسند کا اظہار کیا اور اپنے ہمت افزا تاثرات اور قیمتی مشوروں سے نوازا۔ اس کی طلب اب بھی جاری ہے، مگر تمام کاپیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اب اس کی تعمیل ممکن نہیں رہی ہے۔

اس شمارہ میں تحقیقاتِ اسلامی کا ۲۵ سالہ اشاریہ شائع کیا گیا تھا۔ اس اشاریہ کی کچھ کاپیاں الگ سے چھپوالی گئی ہیں۔ خواہش مند حضرات اسے حاصل کرسکتے ہیں۔ صفحات ۷۲، قیمت -/۲۵ روپے۔

۲- ادارہ میں تصنیفی تربیت کا شعبہ قائم ہے جس کے تحت دینی مدارس اور عصری جامعات کے فارغین کو تحریری وتصنیفی مشق بہم پہنچائی جاتی ہے۔ ادارہ میں قیام کی سہولت فراہم کرنے کے علاوہ انھیں دو ہزار روپے ماہانہ اسکالرشپ بھی دی جاتی ہے۔ گزشتہ سہ ماہی سے اس شعبہ سے تین نوجوان اسکالر وابستہ ہیں۔

۳- ادارہ میں آئے دن علمی شخصیات کی آمد رہتی ہے۔ گزشتہ دنوں محترم مولانا کلبِ صادق نائب صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ ادارہ تشریف لائے، اس کی سرگرمیوں سے واقفیت حاصل کی، اس کی مطبوعات خریدیں اور ادارہ کے علمی کاموں کے لیے بطور تعاون پانچ ہزار روپے عنایت کیے۔

۴- صدر ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کی بیش تر تالیفات پاکستان کے مختلف مکتبوں سے بھی شائع ہوگئی ہیں۔ ابھی حال میں ادارۂ معارف اسلامی کراچی نے مولانا کی حسب ذیل کتابیں شائع کی ہیں:

اسلام کا عائلی نظام، اسلام میں خدمت خلق کا تصور، انفاق فی سبیل اللہ، وقتِ حساب۔

مولانا کی مقبول عام تصنیف 'اسلام کی دعوت' کے آٹھ ایڈیشن مکمل ہوچکے ہیں، اب اس کا نواں ایڈیشن مصنف کی نظر ثانی کے بعد مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز سے شائع ہوا ہے۔ قیمت -/۱۳۰

مولانا کی کتاب 'مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ' کے تین ایڈیشن ادارۂ تحقیق سے شائع ہوئے تھے۔ اس کے بعد اسے مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی شائع کر رہا ہے۔ حال میں مکتبہ سے اس کا دوسرا ایڈیشن منظر عام پر آیا ہے۔

۵- 'برصغیر کے مدارس اسلامیہ کا نصاب تعلیم و نظام تربیت- جائزہ اور منصوبہ بندی' کے مرکزی موضوع پر ایک سہ روزہ سمینار جامعہ سید احمد شہید، احمد آباد (کٹولی) ملیح آباد، لکھنؤ میں ۳-۵ فروری ۲۰۰۷ء کو منعقد ہوا۔ اس میں ملک کی مسلم تنظیموں کے قائدین، دینی مدارس کے ذمہ داران اور تعلیمی و تحقیقی اداروں کے دانش وران کے علاوہ بیرون ملک سے بھی متعدد شخصیات شریک ہوئیں۔ ادارہ کے رکن ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نے اس سمینار میں شرکت کی اور 'صفہ کا اسوہ' کے موضوع پر اپنا مقالہ پیش کیا۔

تحقیقاتِ اسلامی کی توسیع اشاعت کے لیے

ایک خصوصی اسکیم

تحقیقات اسلامی کی اشاعت کے پچیس سال پورا ہونے پر، اِس سال اس کی توسیع اشاعت کے لیے ایک مہم چلائی جارہی ہے۔ اس مناسبت سے ایک خصوصی اسکیم کا اعلان کیا جارہا ہے۔ امید ہے ادارۂ تحقیق کے بہی خواہاں اور سنجیدہ علمی و دینی کاموں سے دل چسپی رکھنے والے حضرات اس کی توسیع اشاعت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں گے۔

۱- جو حضرات چار سال کا زرتعاون چار سو روپے (-/۴۰۰) یک مشت ادا کریں گے انھیں رسالہ پانچ سال تک بھیجا جائے گا۔

۲- جو حضرات رسالہ کے چار خریدار جتنی مدت کے لیے بنائیں گے، اتنی مدت تک انھیں بھی رسالہ اعزازی طور پر بھیجا جائے گا۔

صفحات: ۱۲۰ زرِتعاون: فی شمارہ: ۲۵ روپے، سالانہ: ۱۰۰ روپے

پتہ: ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

Mob: 09412562972 Email: tahqeeqat_islami@yahoo.com , tahqeeqateislami@gmail.com