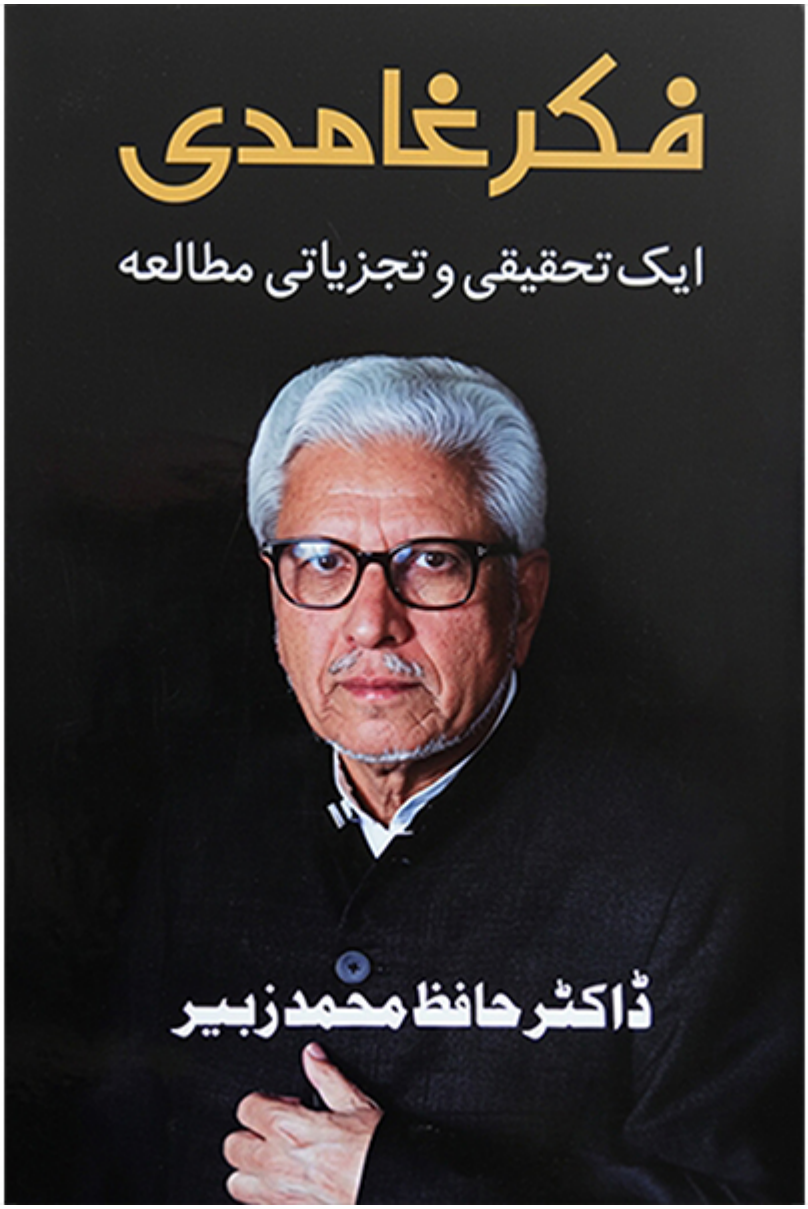

فکری غامدی ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

پیش لفظ

زیر نظر کتاب المورد اسلامک ٹرسٹ کے سرپرست ماہنامہ اشراق کے مدیر اور ''آج'' ٹی وی کے نامور اسکالر جاوید احمد غامدی کے بعض اہم اُصول دین کے علمی، تحقیقی اور تجزیاتی مطالعے پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کے دو حصے ہیں۔ اس کے مصنف حافظ محمد زبیر حفظہ اللہ تعالیٰ عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ تنظیم اسلامی کے متحرک کارکن بھی ہیں اور مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے شعبہ تحقیق سے منسلک ہیں۔ اس کتاب کے بیشتر مضامین ایک علمی مجلے ماہنامہ ''الشریعہ'' میں ایک علمی مناقشہ کے تناظر میں شائع ہو چکے ہیں۔ مذکورہ مجلے کی ادارتی پالیسی کے سبب بعض مضامین کی تفصیلی کتروبیونت کر دی گئی تھی جس سے بہت سے اہم دلائل اور مباحث سامنے آنے سے رہ گئے تھے۔ کتاب میں یہ مضامین معمولی حک و اضافے کے ساتھ اپنی اصلی شکل میں شامل کیے گئے ہیں۔

علامہ غامدی کے فکری تفردات اور تجدد پسندانہ نظریات آج کل علمی حلقوں میں بحث و نزاع کا موضوع بنے ہوئے ہیں۔ اسلام کے روشن خیال، اعتدال پسند اور جدید ایڈیشن کو چونکہ یہ نظریات بہت اپیل کرتے ہیں اس لیے علامہ صاحب کو ایسے حلقوں میں کافی پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ ان حالات کا نوٹس لیتے ہوئے دینی حلقوں میں تقریباً ہر طرف سے ان کے افکار کے خلاف تنقیدی مضامین لکھے گئے ہیں۔ لیکن حافظ زبیر صاحب کے یہ مضامین اس لحاظ سے سب سے منفرد ہیں کہ ان میں ان اصولوں سے بحث کی گئی ہے جن پر علامہ صاحب کے متجددانہ نظریات کی اساس ہے۔ گویا جن شاخوں پر اسلام کے اس جدید ایڈیشن کا آشیانہ تعمیر کیا گیا ہے، حافظ صاحب موصوف نے اس کی جڑوں پر تیشہ رکھ دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ دین اسلام کی حقیقی خدمت کے صلہ میں فاضل مصنف کو اجر عظیم عطا فرمائے۔ آمین!

حافظ عاطف وحید

انچارج اسلامک ریسرچ اینڈ ٹریننگ سنٹر، قرآن اکیڈمی، لاہور

مقدمہ

''الشریعہ'' کے جنوری ۲۰۰۶ء کے شمارے میں ڈاکٹر محمد امین صاحب کے غامدی صاحب پر لکھے جانے والے تنقیدی مضمون کے جواب میں غامدی صاحب کی تائید میں لکھے جانے والے دو خطوط نظروں سے گزرے۔ ان میں سے ایک خط المورد کے ریسرچ ایسوسی ایٹ اور غامدی صاحب کے شاگرد خاص جناب طالب محسن صاحب کا تھا۔ اپنے اس خط میں جناب طالب محسن صاحب' غامدی صاحب کے ناقدین کے بارے میں لکھتے ہیں کہ غامدی صاحب پر ہونے والی تنقیدیں عام طور پر طعن و تشنیع اور تضحیک و استہزاء پر مبنی ہوتی ہیں اور صاحب ِتنقید اپنے لیے قلمی جہاد کا جواز فراہم کرتے ہوئے نوک قلم سے اپنے ہی علم و تقویٰ کا خون کر ڈالتا ہے۔ غامدی صاحب کے ناقدین کے لیے طالب محسن کی یہ نصیحت واقعتا قابل توجہ ہے لیکن کاش کہ طالب محسن صاحب'جناب غامدی صاحب کو بھی یہ نصیحت کر سکتے کیونکہ ان کی کتاب 'برھان' میں اسی نوع کی تنقیدیں جا بجا موجود ہیں، خصوصاً ڈاکٹر اسرار احمد صاحب اور پروفیسر طاہر القادری صاحب پر تنقید کے ضمن میں دلیل و تحقیق کی بجائے زبان و ادب کے جوہر زیادہ دکھائے گئے ہیں جسے علمی تنقید و تحقیق کی بجائے ادبی تنقید کا نام دیا جائے تو نامناسب نہ ہو گا۔

اگر طالب محسن صاحب یہ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی تحریروں سے غامدی صاحب کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے تو واضح رہے کہ غامدی صاحب نے بھی دوسروں پر تنقید کرتے ہوئے طعن و تشنیع اور تضحیک و استہزاء سے کم پر اکتفا نہیں کیا' اگرچہ غامدی صاحب اپنی ان تنقیدوں کو فن بلاغت کی لطیف اصطلاحات کا نام دے کر خود اپنے اور اپنے متبعین کے ضمیر کو مطمئن ہی کیوں نہ کرتے رہیں ۔ اصولی طور پر طالب محسن صاحب کی بات سے کس کو اختلاف ہو سکتا ہے کہ مسلم معاشرے میں بحث مباحثے کے دوران کسی مسئلے میں حق بات معلوم کرنے کے لیے ادبی و ذاتی تنقید کی بجائے علم و تحقیق کی روشنی میں متعین دلائل کو مثبت تنقید کی بنیاد بنایا جائے ، لیکن دوسروں کو حق بات کی نصیحت کرنے سے پہلے انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ خود بھی اس پر عمل پیرا ہو۔ اس لیے میرا طالب محسن صاحب اور ان کے ممدوح غامدی صاحب کو عاجزانہ مشورہ یہی ہے کہ وہ دوسروں پر برہان قائم کرنے کے لیے تضحیک و استہزاء پر مبنی ادبی و اخباری

کالموں کو 'برہان' نہ بنائیں بلکہ مسلّمہ اصولِ تحقیق و دلائل کی روشنی میں مثبت تنقید کرتے ہوئے ایک نئی 'برہان' کے ذریعے تنقید کے میدان میں لوگوں کے لیے ایک نمونہ قائم کریں تا کہ ان کے فکر و فلسفہ کی مخالفت کرنے والوں کے لیے قولی حجت کے ساتھ ساتھ فعلی حجت بھی قائم ہو جائے ۔غامدی صاحب کی 'برہان'جس قسم کی تنقیدوں سے

بھری پڑی ہے، کیا یہ اصولی تنقیدیں ہیں؟قرآن کی کسی ایک آیت کے ترجمے کو بنیاد بنا کر یا 'مسئلہ بیعت' پر تنقید کر کے اگر غامدی صاحب کے متبعین یہ سمجھتے ہیںکہ انہوں نے اصولی تنقید کا حق ادا کر دیا ہے تو یہ ان کا زعم باطل ہے۔ ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ جیسی تنقید انہوں نے دوسروں پر کی ہے، ویسی ہی تنقید ان پر ہو رہی ہے۔ غامدی صاحب کی موجودہ 'برہان' جب تک موجود رہے گی ان کے مخالفین کو اس قسم کی ادبی، جذباتی اور بقول ان کے جزوی تنقید کا جواز فراہم کرتی رہے گی۔

جاوید احمد غامدی صاحب اور اہل سنت کے اصولوں کا مختصر تقابلی جائزہ

غامدی صاحب اہل سنت سے الگ ہیں۔ ان کا اہل سنت سے کوئی تعلق نہیں۔اس کی اہم وجوہات درج ذیل ہیں:

1۔ اہل سنت کے ہاں اعتزال (قرآن وسنت کی نصوص سے استدلا ل کرتے وقت اہل علم کے ہاں سلف صالحین کے معروف طریق کار یعنی ان کے متفقہ اصول تفسیر و اصول فقہ کو نظرانداز کرنا اور اس کے برعکس کسی نئے انداز کو اختیار کرنا)ایک طرح کی ظلمت ہے جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک یہی نادر انداز فخر کا باعث ہے۔اس اصول کے تحت وہ آئے روز نت نئی تحقیقات پیش کرتے رہتے ہیں۔

2۔ اہل سنت' قرآن و سنت کی کسی نص کے مفہوم پر صحابہ رضی اللہ عنھم اور ما بعد کے زمانوں کے اجماع کو حجت سمجھتے ہیں اور اس کے خلاف رائے دینے کو ''اتباع غیر سبیل المؤمنین'' میں شمار کرتے ہیں جبکہ غامدی صاحب کہتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنھم اور ساری امت خطاپر اکٹھی ہو سکتی ہے! اور یہ ممکن ہے کہ گزشتہ چودہ صدیوں میں کوئی شرعی مسئلہ کسی صحابی یا تابعی 'عالم یا فقیہہ کو سمجھ نہ آیا ہو اور پہلی دفعہ ان پر یا ان کے امام صاحب پر منکشف ہوا ہو۔اس اصول کے تحت انہوں نے بہت سے اجماعی موقفات کے برعکس اپنی رائے کا اظہار کیا۔

3۔ اگر کسی مسئلہ میں اہل سنت کے علماء کہتے ہیں کہ اس مسئلے کی دلیل حدیث ہے تو غامدی صاحب فرماتے ہیں حدیث سے مستقل بالذات دین ثابت نہیں ہوتا یعنی حدیث سے دین

میں کسی عقیدہ و عمل کا ہر گز کوئی اضافہ نہیں ہوتا' جبکہ علمائے اہل سنت کے نزدیک قرآن کی طرح حدیث سے بھی مستقل بالذات دین ثابت ہوتا ہے ۔غامدی صاحب کے بقول حدیث صرف قرآن و سنت(۲۶ قسم کے اعمال) کی شارح ہے اور دین میں کسی ایسی نئی چیز کو ثابت نہیں کرتی جو کہ قرآن اور سنت (۲۶ قسم کے اعمال) میں نہ بیان ہوئی ہے۔

4۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ قرآن کی طرح حدیث بھی دین اور اللہ کی شریعت کو ثابت کرنے والی ہے کیونکہ یہ وحی خفی ہے۔جس طرح قرآن وحی جلی ہے اسی طرح حدیث بھی وحی کی ایک قسم ہے اور اسے وحی خفی کہتے ہیں ۔ غامدی صاحب یہ تو مانتے ہیں کہ قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوئی ہے لیکن وہ حدیث کو وحی کی حیثیت دینے سے انکاری ہیں۔وہ حدیث کو حجت کہتے ہیں لیکن اس کو وحی نہیں مانتے۔

5۔ اہل سنت کے موقف کے مطابق اسلام کے بنیادی مصادر شریعت ،کتاب (قرآن مجید) اور سنت رسول ﷺ ہیں جبکہ غامدی صاحب کا موقف یہ ہے کہ جہاں تک سنت کا معاملہ ہے تو سنت رسول ﷺ کی نہیں ہوتی بلکہ سنت سے مراد سنت ابراہیمی ہے یعنی دین کی وہ روایت جو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جاری ہوئی۔ اسی طرح غامدی صاحب کے نزدیک کتاب سے مراد صرف قرآن نہیں بلکہ کتابِ الٰہی ہے یعنی تورات ، انجیل ،اور صحف ابراہیم بھی اس میں شامل ہیں۔

6۔ جمیع اہل سنت قرآن کی سبعہ وعشرہ قراءات کو مانتے ہیں' ان کی تلاوت کو عبادت قرار دیتے ہیں اور ان سے مسائل شرعیہ کا استنباط کرتے ہیں جبکہ غامدی صاحب سبعہ و عشرہ قراءات کو فتنہ عجم قرار دیتے ہیں۔

7۔ جمیع اہل سنت کے نزدیک عقل و فطرت سے شریعت کا کوئی بھی حکم ثابت نہیں ہوتا' شریعت صرف و صرف اللہ کے حکم سے ثابت ہوتی ہے لیکن غامدی صاحب فطرت انسانی سے حلال و حرام(طیبات و خبائث) ' اوامر و نواہی(معروف و منکر) اور جائز و ناجائز(مباحات فطرت) کی ایک طویل فہرست کا اثبات کرتے ہیں۔

8۔ اہل سنت کے نزدیک دین یعنی قرآن وسنت کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ قطعی و ظنی خبر ہے جبکہ غامدی صاحب قرآن وسنت کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنھم اور قولی و عملی تواتر کو قرار دیتے ہیں۔

9۔ غامدی صاحب کے نزدیک عربی معلی' نظم قرآن ' زبان کی ابانت اور قرآن کا عرف وغیرہ قرآن کی تفسیر کے قطعی اصول ہیں جبکہ اہل سنت کے نزدیک یہ تمام چیزیں قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے میں مفید توہیں لیکن قرآن کا قطعی مفہوم صرف تین ہی صورتوں میں متعین ہوتا ہے: ایک تفسیر القرآن بالحدیث کے ذریعے' دوسرے قرآن کی لغت کے معنی و مفہوم میں مروی صحابہ رضی اللہ عنھم کے اقوال کے ذریعے اور تیسرے قرآن کی کسی آیت کے مفہوم پر امت کے اجماع کے ذریعے۔

10۔ اہل سنت کے نزدیک قرآن کی کسی آیت کی حدیث کے ذریعے تخصیص و تقیید اور اس پر اضافہ جائز ہے جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک حدیث نہ تو قرآن کی کسی آیت کی تخصیص کر سکتی ہے اور نہ ہی اس پر اضافہ۔

جہاں تک طالب محسن صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ غامدی صاحب پر کوئی علمی یا اصولی تنقید نہیں ہوئی تو ان کا یہ کہنا قطعاً درست نہیں ہے ۔اصل مسئلہ غامدی صاحب پر علمی و اصولی تنقید کے ہونے یا نہ ہونے کا نہیں بلکہ اصولِ تنقید کا ہے ۔اگر غامدی صاحب علمائے اہل سنت کے ان ا صولوں ہی کو نہیں مانتے جن کی بنیاد پر نقد ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک واقعی ابھی تک ان پر تنقید ہوئی ہی نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ جن اصولوں کی روشنی میںاب تک علماء نے ان پر تنقید کی ہے وہ ان اصولوں ہی کے قائل نہیں۔

راقم نے سطور بالا میں یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اب تک غامدی صاحب پر کتاب و سنت اور حدیث واجماع کے اصولوں کی روشنی میں علماء نے جو تنقید کی ہے اس کو غامدی صاحب کے پیروکار علمی تنقید شمار کیوں نہیں کرتے ! وجہ صاف ظاہر ہے کہ اہل سنت اور ان کے مابین اصولی اختلاف ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر ان کے مصادر دین علیحدہ ہیں، ان کے اصول علیحدہ ہیں ۔

اہل سنت کے ہاں کتاب و سنت حضرت محمد ﷺ سے شروع ہوتی ہے اور انہی پر ختم ہو جاتی ہے یعنی اہل سنت کے نزدیک کتاب سے مراد قرآن مجید ہے جو آپ ﷺ پر نازل ہوا، اور سنت سے ان کی مراد آپ ﷺ کی سنت ہوتی ہے ۔ جبکہ غامدی صاحب کی کتاب و سنت حضرت ابراہیم علیہ السلام سے شروع ہوتی ہے اور(ان کے بعد کے بنی اسرائیل کے تمام انبیاء کو شامل کرتے ہوئے) حضرت محمد ﷺ پر ختم ہوتی ہے۔ اہل سنت کے علماء حضرت ابراہیم علیہ السلا سے لے کر رسول اللہ ﷺ تک آنے والے تمام انبیاء و رُسل کو مانتے ہیں اور ان پر نازل کردہ اصل کتب مثلاً تورات ، انجیل اور صحف ابراہیم کو بھی کلامِ الٰہی مانتے ہیں لیکن جب وہ

کتاب و سنت کو اپنی کتب میں بطور مآخذ شریعت بیان کرتے ہیں تو کتاب سے ان کی مراد 'قرآن مجید' اور سنت سے مراد 'سنت رسول ﷺ' ہوتی ہے۔

یہاں تک ہم نے طالب محسن صاحب کی خدمت میں یہ بات پیش کی ہے کہ انہیں علماء کی طرف سے غامدی صاحب پر ہونے والی تنقید ،تنقید کیوں نہیں نظر آتی۔ غامدی صاحب کے اصولوں پر تفصیلی بحث اِن شاء اللہ آئندہ صفحات میں پیش کی جائے گی۔

منہج نقد و تحقیق

اس کتاب میں غامدی صاحب کے نظریات پر نقد دو اعتبارات سے کی گئی ہے۔ ایک کتاب وسنت کی روشنی میں اور دوسرا خود غامدی صاحب کے اصولوں کی روشنی میں ،یعنی انہی کے اصولوں کی تطبیق کرتے ہوئے ان کے اصول وفروع کو غلط ثابت کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اہل سنت کے اصول وقواعد اور مناہج واسالیب کی روشنی میں بھی ان کی غلطی واضح کی گئی ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ یہ کتاب اصولی نقد پر مشتمل ہے اور اس میں غامدی صاحب کے اصولِ استنباط اور قواعد ِتحقیق پر نقد پیش کی گئی ہے اور ان کی فروعات کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ آسان الفاظ میں یہ کتاب غامدی صاحب اور اہل سنت کے اصولِ استنباط اور قواعد تحقیق یعنی اصول فقہ اور اصول حدیث کے ایک تقابلی مطالعہ پر مشتمل ہے۔

حوالہ جات بنیادی مصادر سے پیش کیے گئے ہیں۔ اگر کہیں بنیادی مصدر سے کوئی بات نہیں ملی تو ثانوی مصادر کی طرف خال خال رجوع کیا گیا ہے۔ حوالہ جات نقل کرنے میں پی ایچ ڈی لیول پر سوشل سائنسز میں تحقیقی معیار کی اتباع کی ممکن حدتک کوشش کی گئی ہے۔ حوالہ کے لیے قرآن اکیڈمی، مجلس تحقیق اسلامی اور'المکتبہ الشاملہ' کی لائبریری کی کتب سے استفادہ کیا گیا ہے۔ مطبوع کتاب دستیاب نہ ہونے کی صورت میں 'المکتبہ الشاملہ' کیبرقی کتاب سے استفادہ کرتے ہوئے 'المکتبہ الشاملہ' ہی کو بطور طبع درج کر دیا گیا ہے۔

اسلوب تنقید کو ممکن حدتک نرم بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور ذات کو موضوع بحث بنانے کی بجائے افکار و نظریات کوہدف تنقید بنایا گیا ہے ' لیکن اس کے باوجود انسان کمزور ہے۔ راقم نے اس کتاب کادوسرا نام 'الفرقان بین البرھان والمیزان' تجویز کیا ہے جیسا کہ غامدی صاحب نے اپنی تنقیدات کے مجموعہ کا نام 'برھان' رکھا۔ غامدی

صاحب کے افکار کے تجزیہ کے لیے ان کی کتب 'میزان' اور 'برھان' کے دسمبر ۲۰۰۹ء کے آخری ایڈیشن کو بنیاد بنایا

گیا ہے اگرچہ کہیں کہیں ضرورت کے تحت یا تقابلی مطالعہ کے لیے 'میزان' کے سابقہ ایڈیشن ۲۰۰۲ء کا بھی حوالہ پیش کیا گیا ہے۔

حرف آخر

یہ کتاب ان مضامین پر مشتمل ہے جو کہ ماہنامہ ''الشریعہ'' میں شائع ہوئے۔ بعد میں تنظیم اسلامی کے سالانہ اجتماع ۲۰۰۶ء کے موقع پر انہی مضامین کو یکجا کر کے کچھ اضافوں اور تبدیلیوں کے ساتھ ایک کتاب کی شکل دے کر شائع کر دیا گیا۔ یہ اس کتاب کا پہلا پمفلٹ ایڈیشن تھا جس کو ایک طرف تو علمی و فکری حلقوں میں کافی پذیرائی ملی جبکہ دوسری طرف عوام الناس کی طرف سے اسے آسان فہم بنانے کی خواہش کا بھی اظہار کیا گیا۔ لہٰذا جس حد تک ممکن ہو سکتا تھا میں نے اپنی طرف سے اس کتاب کو آسان سے آسان تر بنانے کی کوشش کی' اور اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ چونکہ یہ کتاب چند اصولی و فکری ابحاث پر مشتمل ہے اس لیے ممکن ہے کہ شاید عام قارئین اس سے ایک حد تک ہی استفادہ کر سکیں۔

کچھ ہی عرصے بعد کچھ مزید اضافوں اور تبدیلیوں کے ساتھ اس کتاب کا تیسرا نظر ثانی شدہ ایڈیشن شائع کیا گیا۔ اب اس کتاب کا چوتھا ایڈیشن شائع کیا جا رہا ہے۔چونکہ پہلے ایڈیشن کو باقاعدہ ایڈیشن شمار نہیں کیا گیا ہے لہٰذا اس ایڈیشن کو باقاعدہ طور تیسرے ایڈیشن کا نام دیا گیا ہے۔ اس دوران غامدی صاحب سے براہ راست تین' چار نشستیں بھی ہوئیں جن میں ان کے فکر کو مزید گہرائی میں سمجھنے کا موقع ملا ۔اس ایڈیشن میں کافی اضافے اور تہذیب و تنقیح بھی کی گئی ہے۔ امید ہے کہ قارئین اور اہل علم اس کتاب کے مضامین' اسلوب تنقید اور اصلاح و تنقیح وغیرہ کے حوالے سے اپنے مفید مشوروں سے نوازیں گے۔

آخر میں 'مَیں ڈائریکٹر شعبہ تحقیق اسلامی' قرآن اکیڈمی' لاہور جناب حافظ عاطف وحید صاحب کا خصوصی شکریہ ادا کروں گا کہ اس کتاب کی تیاری میں ان کی شفقت' حوصلہ افزائی اور وقتاً فوقتاً رہنمائی شامل حال رہی۔ اسی طرح میں

اپنی اہلیہ محترمہ کا بھی بے حد شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے اس ریسرچ پراجیکٹ کے دوران تفریغ اوقات کے معاملہ میں ممکن حد تک تعاون کیا۔

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر (ابو الحسن علوی)

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ

یونیورسٹی آف سرگودھا، سرگودھا

باب اوّل

دین کے منتقل اور حجت ہونے کا بنیادی ذریعہ اجماع یا خبر واحد؟

فصل اوّل:

دین کی روایت: ایک نظر میں

فصل دوم:

دین کی روایت کا بنیادی ذریعہ: قرآن کی روشنی میں

فصل سوم:

دین کی روایت کا بنیادی ذریعہ: سنت کی روشنی میں

فصل چہارم:

قرآن کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ

فصل پنجم :

سنت کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ

فصل ششم:

اجماع کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ

فصل اوّل

دین کی روایت: ایک نظر میں

دین ودنیا میں عام طور پر کسی بھی علم کے حصول کے لیے معتبر بنیادی ذرائع صرف دو ہی ہیں: ایک براہ راست مشاہدہ وحواس سے حاصل شدہ علم اور دوسرا خبر۔ مثلاً بازار میں جاتے ہوئے آپ نے دیکھا کہ ایک شخص کو سرعام ڈاکوؤں نے قتل کر دیا ہے' اب آپ کو اس شخص کے قتل کا علم براہ راست مشاہدے سے ہوا یا یہ بھی ممکن ہے کہ آپ جائے وقوعہ پر موجود نہ ہوں اور آپ کو اس شخص کے قتل کی خبر مل جائے۔ یہ خبر بعض اوقات ایک شخص کے ذریعے پہنچتی ہے اور بعض اوقات دو' تین' چار یا ایک بہت بڑی تعداد کے ذریعے۔ مخبرین کی تعداد چاہے کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو' دنیا اس کو خبر ہی کہتی ہے۔

انبیاء پر نازل کی جانے والی وحی بھی اللہ کی طرف سے ایک خبر ہی ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ وحی خواب کی صورت میں بھی ہوتی ہے۔ کسی نبی کا خواب بھی مشاہدہ وخبر ہی کی ایک ملی جلی قسم ہے جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے خواب دیکھا تھا کہ آپ صحابہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ عمرہ کر رہے ہیں اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو خواب میں ذبح کرتے دیکھا۔ اسی طرح بعض اوقات ایک عام شخص کو بھی بذریعہ خواب کسی بات کا علم ہوجاتا ہے لیکن ایک نبی اور عامی کے خواب میں اصل فرق یہ ہے کہ نبی کا خواب دوسروں کے حق میں بھی وحی وحجت کا درجہ رکھتا ہے جبکہ ایک عام آدمی کا خواب خود اس کے لیے تو کسی اہمیت کا حامل ہوسکتا ہے لیکن دین میں کسی دوسرے شخص کے لیے کوئی شرعی دلیل نہیں بن سکتا۔

انبیاء کے لیے علم کے حصول کی ایک خاص شکل الہام بھی ہے، یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کسی نبی کے دل میں کوئی بات ڈال دیں۔ انبیاء کا یہ علم وحی کی حیثیت سے ایک شرعی دلیل ہے۔ عام افراد کے لیے اسی عمل کو اصطلاحاً وجدان یا الہام کہتے ہیں۔ دین اسلام میں وجدان یا ایک عامی کے الہام کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے اگرچہ صوفیاء کے ایک قلیل طبقے نے اس کو ایک مستند ذریعہ علم قرار دیا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ مجھے اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا اللہ کے نبی ﷺ نے یہ بات الہام کی ہے تو اس بات کو معلوم کرنا کہ واقعتا اس شخص کو وہ بات اللہ یا اس کے رسول ﷺ ہی کی طرف سے الہام کی گئی ہے' ایک ناممکن امر ہے اور اس کا کوئی معیار

بھی اس دنیا میں موجود نہیں ہے کہ جس پر اس کو پرکھا جا سکے کہ یہ بات اللہ ہی کی طرف سے الہام ہے یا شیطانی وساوس ہیں۔ اسی لیے کسی بھی بڑے سے بڑے عالم دین یا بزرگ وصوفی کا وجدان امت مسلمہ کے حق میں کسی شرعی دلیل کے مترادف نہیں ہے۔

دنیاوی علوم کے حصول کا ایک اور ذریعہ عقل بھی ہے۔ فلسفے میں اس ذریعہ علم کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ دین میں عقل' احکام الٰہی کو حاصل کرنے کا ذریعہ تو نہیں ہے لیکن ان کو سمجھنے میں اس کی حیثیت مسلم ہے۔ معتزلہ کے نزدیک عقل سے اللہ کا حکم معلوم ہوسکتا ہے جبکہ غامدی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن میں مذکور 'معروف ومنکر' اور 'طیبات وخبائث' کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا۔ ماتریدیہ (یعنی احناف)، اشاعرہ (یعنی مالکیہ وشوافع) اور سلفیہ (یعنی حنابلہ واہل الحدیث) کے نزدیک دین اسلام کا کوئی بھی حکم نہ تو عقل سے ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی فطرت سے۔ فطرت سے دین اسلام کا کوئی بھی حکم ثابت نہیں ہوتا' اس موضوع پر تقریباً ایک سودس صفحات کا ایک مقالہ اس کتاب میں شامل کیا گیا تھا۔

ہمارا موضوع اس وقت دین اسلام ہے۔ اس دنیا میں دین اسلام کے تنہا ماخذ اللہ کے رسول ﷺ ہیں۔ اللہ کا دین قرآن کی صورت میں ہو یا قرآن کے علاوہ' وہ ہمیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بتانے سے ہی ملا ہے۔ جب تک آپ کتاب اللہ کو قرآن قرار نہ دیں تو اس وقت تک وہ قرآن نہیں بنتا' یعنی قرآن بھی آپ کے بتانے سے ہی قرآن بنا ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

واعلم أنا إذا حققنا النظر بان أن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى: إلا أنا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم فى حقنا فلا يظهر إلا بقول الرسول عليه السلام لأنا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبرئيل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول (۱)

ترجمہ ''جان لو! جب ہم غور سے جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تمام احکام کی اصل ایک ہی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے...مگر جب ہم اپنے حق میں کسی حکم کے ظاہر ہونے کی صورت پر غور کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اللہ کا کوئی بھی حکم ہمیں اللہ کے رسول ﷺ کے قول کے بغیر معلوم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ہم اللہ کا کلام نہ

توبراہ راست اللہ تعالی سے سنتے ہیں اور نہ ہی حضرت جبرئیل علیہ السلام سے۔پس اللہ کی کتاب بھی آپ کے قول سے ہی ہمیں حاصل ہوتی ہے۔''

آپ کے زمانے میں یہ دین قرآن وسنت کی صورت میں موجود تھا اورآپ اس دین یعنی دین اسلام کو اپنے اقوال' افعال اور تقریرات کے ذریعے صحابہ رضی اللہ عنھم تک پہنچارہے تھے۔ اللہ کے رسول ﷺ سے ہم تک دین کا علم کیسے منتقل ہوا ہے؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ دوسرا قابل غور نکتہ یہ ہے کہ کیا ہمارا دین اس بارے میں ہماری رہنمائی کرتاہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے قرآن وسنت کی صورت میں جودین حاصل کیا ہے وہ قیامت تک آنے والے آپ کے ہر ہر امتی تک کن ذرائع سے پہنچے گا ؟ تیسرا تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ دین نے ایسے کون سے ذرائع بیان کیے ہیں کہ جن سے دین اسلام آپ کی طرف سے کسی امتی تک پہنچ جائے تواس امتی کے لیے اس ذریعے کی صورت میں ملنے والے دین کو' دین اسلام سمجھ کر قبول کرنا واجب ہے ؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ آج ہمارے سامنے نہیں ہیں لہٰذا ہم آپؐ کے اقوال وافعال کے براہ راست مشاہدے سے اس دین کا علم حاصل نہیں کر سکتے جوآپ پر قرآن وسنت کی صورت میں نازل ہواہے یا جسے آپ کے اجتہاد کی صورت میں اللہ کی تصویب وتائید حاصل ہوئی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص محض اپنی عقل سے غور و فکر کرتے ہوئے اس دین کو معلوم کر لے کہ جوآپ پر نازل ہواتھا، تو یہ بھی ناممکن ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ وہ دین جوآج سے چودہ سوسال پہلے حضرت محمد ﷺ پر نازل ہواتھا، میں اپنے وجدان سے معلوم کر لوں تودین اسلام کے علم کے حصول کی یہ صورت بھی قابل عمل نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی معیار نہیں ہے کہ جس کووہ اپنے دل میں محسوس کر رہا ہے وہ واقعتا وہی ہے جواللہ کے رسول ﷺ پر نازل ہوا تھا یا وہ شیطانی وساوس ہیں۔پس دین کے علم کے حصول کا ایک ہی ذریعہ ہمارے پاس باقی رہ جاتا ہے اور وہ خبر ہے۔ اب یہ خبر قطعی بھی ہوسکتی ہے اور ظنی بھی۔

دوسرے اور تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ بات دین کا بنیادی موضوع ہے کہ دین آپ سے قیامت تک آنے والے ہر ہر امتی تک کیسے پہنچے گا اور دین نے اس کو بیان بھی کیا ہے۔یہ کہنا کہ دین اسلام کے منتقل ہونے کے ذرائع کی تعیین ایک عقلی یا تاریخی بحث ہے' عقل وشرع دونوں کے خلاف ہے۔ جس طرح کسی چیز کا دین ہونا یا نہ ہونا ایک اہم بحث ہے' اتنی ہی اہمیت کی حامل یہ بات بھی ہے کہ وہ دین ہم تک کیسے پہنچے گا۔دین ہو یا دین کے ہر ہر امتی تک پہنچنے کا ذریعہ' دونوں کی اہمیت عقلی اعتبار سے برابر ہے۔جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''دین اللہ تعالیٰ کی ہدایت ہے جو اُس نے پہلے انسان کی فطرت میں الہام فرمائی اور اس کے بعد اُس کی تمام ضروری تفصیلات کے ساتھ اپنے پیغمبروں کی وساطت سے انسانوں کو دی ہے۔ اس سلسلہ کے آخری پیغمبر محمد ﷺ ہیں۔ چنانچہ دین کا تنہا ماٰخذ اس زمین پر اب محمد ﷺ ہی کی ذات والا صفات ہے۔ یہ صرف اُنہی کی ہستی ہے کہ جس سے قیامت تک بنی آدم کو ان کے پروردگار کی ہدایت میسر ہو سکتی اور یہ صرف اُنہی کا مقام ہے کہ اپنے قول و فعل اور تقریر و تصویب سے وہ جس چیز کو دین قرار دیں' وہی اب رہتی دنیا تک دین حق قرار پائے:{هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَ یُزَكِّیْهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ ۗ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ﴿ ۲ ﴾} [الجمعة:٢] ''وہی ذات ہے جس نے ان امیوں میں سے ایک رسول انہی میں سے اٹھایا ہے جو اُس کی آیتیں ان پر تلاوت کرتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور (اس کے لیے) انھیں قانون اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔''یہی قانون وحکمت وہ دین حق ہے جسے ''اسلام'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے ماخذ کی تفصیل ہم اس طرح کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ دین آپ کے صحابہ کے اجماع اور قولی وعملی تواتر سے منتقل ہوا اوردو صورتوں میں ہم تک پہنچا ہے:

1۔قرآن مجید 2۔سنت

قرآن مجید کے بارے میں ہر مسلمان اس حقیقت سے واقف ہے کہ یہ وہ کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد ﷺ پر نازل کی ہے اور اپنے نزول کے بعد سے آج تک مسلمانوں کے پاس اُن کی طرف سے بالاجماع اس صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ یہی وہ کتاب ہے جو محمد ﷺ پر نازل ہوئی تھی اور جسے آپ کے صحابہ نے اپنے اجماع اور قولی تواتر کے ذریعے پوری حفاظت کے ساتھ بغیر کسی ادنیٰ تغیر کے دنیا کو منتقل کیا ہے۔ سنت سے ہماری مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی ﷺ نے اُس کی تجدید و اصلاح کے بعد اُس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔ سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے' یہ اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں مسلمانوں کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے' لہٰذا اس بارے اب کسی بحث ونزاع کے لیے کوئی

گنجایش نہیں ہے۔ دین لاریب ' انہی دو صورتوں میں ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے' نہ اُسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کے اخبار آحاد جنھیں بالعموم ''حدیث'' کہا جاتا ہے'

ان کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے' وہ کبھی درجہ یقین کو نہیں پہنچتا' اس لیے دین میں ان سے کسی عقیدہ و عمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔'' (۲)

دین کیا ہے ؟ اس اعتبار سے غامدی صاحب کا یہ قول صد فی صد درست ہے کہ دین صرف وہی ہے کہ جس کو اللہ کے رسول ﷺ نے اپنے قول' فعل اور تقریر وتصویب سے دین قرار دیا ہے۔ لیکن اگر ہم غور کریں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا عبارت کی اہمیت اس وقت بالکل ختم ہوجاتی ہے جب ہم اس دین کے پہنچنے کے ذرائع کو ایک عقلی وتاریخی بحث بنا دیتے ہیں، کیونکہ ہم جس زمانے میں رہ رہے ہیں اس کے اعتبار سے یہ سوال کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں کیا چیز دین تھی؟'' سے زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ ''وہ دین ہمیں کس طرح ملا ہے؟'' یا دوسرے الفاظ میں ''وہ دین آج کہاں ہے؟'' کیونکہ ایک چیز کو اصولی طور پر دین مان لینے سے اس وقت تک فرق نہیں پڑتا جب تک ہم دین کے ذرائع کی بحث بھی دین کی روشنی میں ہی نہ کرلیں۔

جب تک سوال صحیح نہ ہو تو اس کا جواب بھی درست نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس دنیا میں اللہ کے رسول ﷺ کی ذات ہی دین اسلام کا تنہا ماخذ ہے۔ لیکن یہ اس سوال کا جواب ہے کہ: دین اسلام کے مآخذ کیا ہیں؟ ہمارے خیال میں اصل سوال یہ ہے کہ: آج' جس زمانے میں' میں زندگی گزار رہا ہوں' میرے لیے دین اسلام کے مآخذ کیا ہیں؟ یعنی جو دین اللہ کے رسول ﷺ کو اللہ کی طرف سے بذریعہ وحی ملا ہے آج مجھے وہ کہاں ملے گا؟ آج میں اسے کہاں تلاش کروں؟ کیا اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ پر نازل کردہ دین کی حفاظت اس طرح سے کی ہے کہ آج بھی مجھے وہ دین اسی طرح مل جائے جس صورت میں وہ آپ پر نازل ہوا تھا یا اللہ تعالیٰ کا یہ فضل صرف صحابہ رضی اللہ عنھم کی جماعت ہی کے لیے تھا۔ میرے سامنے آج اللہ کے رسول ﷺ نہیں ہیں کہ میں ان کے اقوال' افعال اور تقریرات کا براہ راست مشاہدہ کرکے دین آپ کی ذات سے اخذ کرسکوں۔ آپ کی حیات میں آپ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے لیے حقیقتاً دین کا تنہا ماخذ تھے۔ اس لیے یہ کہنا کہ دین کا تنہا ماخذ اللہ کے رسول ﷺ ہیں، نظری واصولی طور پر بالکل صد فی صد درست بات ہے لیکن صرف یہ کہنا آج کے مسلمان کا

مسئلہ اس لیے حل نہیں کرتا کہ اس کے سامنے آپ کی ذات موجود نہیں ہے۔ آپ نے قرآن اور اپنے اقوال' افعال اور تقریرات کے ذریعے جو دین اس امت کو دیا ہے، وہ آج کہاں ہے؟ اس سوال کا جواب جب ہم اصول فقہ کی کتابوں میں تلاش کرتے ہیں تو مآخذ شریعت کے عنوان کے تحت مذکور بحث کے مطالعے سے ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اہل سنت کا جواب کیا ہے۔ پس یہ کہنا کہ دین کے ذرائع کی بحث عقل یا تاریخ کا مسئلہ ہے' ایسا ہی ہے جیسا کہ

کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اللہ کے رسول ﷺ کے صحابہ ﷺ کے لیے تودین کے مآخذ واضح تھے یعنی آپ کے اقوال' افعال وتقریرات جبکہ قیامت تک کے انسانوں کے لیے دین کے مآخذ کیا ہیں، یہ عقل وتاریخ سے طے ہوگا۔

عقل وتاریخ یہ بتلاتی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنھم کے لیے خبر واحد مستقل بالذات ماخذ دین تھی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنھم دوصورتوں میں اللہ کے رسول ﷺ سے دین حاصل کر رہے تھے: یا توبراہ راست آپ کی مجلس میں موجود ہوتے تھے یا کسی دوسرے صحابی سے اس کی خبر پاتے تھے۔پہلی صورت میں بھی آپ کی خبر ان کے لیے خبر واحد تھی جبکہ دوسری صورت بھی عموماً خبر واحد ہی کی ہوتی تھی جیسا کہ صحابہ رضی اللہ عنھم آپ کے ارشادات وافعال اور موقع بموقع نازل ہونے والی قرآنی آیات کی خبر اپنی بیویوں کوجا کر دیتے تھے تو یہ خبر واحد ہی تھی۔اس خبر واحد سے قرآن بھی ثابت ہورہا تھا اور حلال وحرام بھی' عبادات بھی اور معاملات بھی، آداب بھی اور حدود وتعزیرات بھی۔اس عقل وتاریخ کوکیا ہوگیا ہے کہ آج ہمیں یہ کہتی ہے کہ ہمارے لیے خبر واحد مستقل بالذات ماخذ دین نہیں ہے بلکہ صحابہ رضی اللہ عنھم کا اجماع اور پھر اس اجماعِ صحابہ کی ہر دور میں اجماع ہی کے ذریعے سے حکایت وروایت ہے۔جب تک صحابہ کا کسی بات پر اجماع نہیں ہوا تھا اور کسی ایک صحابی نے کسی دوسرے صحابی سے مثلاً تحویل قبلہ سے متعلق قرآن کی نئی نئی نازل شدہ آیات سنیں تواس صحابی کے لیے وہ خبر واحد مستقل بالذات ماخذ دین تھی یا نہیں اور اس خبر واحد سے قرآن اور تحویل قبلہ جیسا حکم ثابت ہوجاتا تھا یا نہیں؟اگر توجواب اثبات میں ہے اور یقینا ہے توآج اس خبر واحد سے قرآن یا تحویل قبلہ جیسے احکامات کے اثبات میں کیا رکاوٹ ہے؟کیا صحابہ کے دور میں جس قسم کی خبر واحد سے مستقل بالذات دین ثابت ہوجاتا تھا' امام شافعی' امام مالک، امام احمد اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے زمانے میں اس خبر واحد سے دین ثابت نہیں ہوتا تھا؟ کیا ذریعہ دین پر حکم ہے کہ وہ دین کو مستقل بالذات یا غیر مستقل بالذات بنا دیتا ہے؟ کیا جس چیز پر صحابہ کا اجماع نہ ہو،

اس کو ہم مستقل بالذات دین شمار نہیں کریں گے؟احادیث' سیرت وتاریخ کی کتب سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے جمع قرآن کے واقعہ سے پہلے قرآن کی قراء ات کے بارے میں صحابہ میں بہت اختلافات تھے۔ بعض صحابہ دوسرے صحابہ کی قراءت کا انکار بھی کرتے تھے اور سرحدی علاقوں میں ایسے جھگڑے بہت بڑھ گئے تھے۔یہ تمام صحابہ جوکہ قرآن کی ایک قراء ت پر متفق نہیں تھے، توکیا قرآن صحابہ رضی اللہ عنھم کے اس دور میں ثابت نہیں تھا یا وہ مستقل بالذات ماخذ نہیں مانا جاتا تھا؟ یقینا ایسا نہیں تھا۔ آج بھی تمام امت قرآن کی کسی ایک روایت پر متفق نہیں ہے بلکہ کہیں روایت حفص ہے توکہیں روایت ورش' بعض ممالک میں روایت

قالون رائج ہے تو بعض علاقوں میں روایت دوری پڑھی جاتی ہے' اس کے باوجود قرآن ثابت ہے۔ مستقل بالذات دین کے ثبوت کے طریقے جو خود دین نے بیان کیے ہیں وہ اجماع نہیں ہے بلکہ خبر ہے۔ اگر اس خبر پر اجماع بھی حاصل ہوجائے تو یہ ایک اضافی فائدہ ہے۔یہی ہمارے اس مضمون کا موضوع ہے۔

غامدی صاحب جس کوذریعہ قرار دے رہے ہیں' اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ ایک ذریعہ ہونے کے علاوہ آج کے دور میں ہمارے لیے مآخذ دین بھی ہیں۔ دین نے صحابہ رضی اللہ عنھم کے لیے بھی اور قیامت تک آنے والے امتیوں کے لیے مآخذ دین (یعنی دین کو اخذ کرنے کی جگہوں) کو بیان کر دیا ہے۔قرآن اور سنت دونوں میں یہ بات صراحت سے بیان ہوئی ہے کہ دین کے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے امت تک منتقل ہونے کا اصل ذریعہ خبر ہے اور بذریعہ خبر اگر دین اسلام کی کوئی بات اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کسی امتی کو پہنچ جائے تو اس کے لیے اس بات کودین کی حیثیت سے قبول کرنا واجب ہے' چاہے وہ خبر قطعی ہو یا ظنی۔

فصل دوم

دین کی روایت کا بنیادی ذریعہ: قرآن کی روشنی میں

قرآن مجید نے صریحاً اور شارتاً دین کی روایت وذریعہ کو ایک موضوع کے طور پر بیان کیا ہے۔قرآن مجید میں اس کے درج ذیل دلائل ہیں:

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے: { اِیۡتُوۡنِیۡ بِکِتٰبٍ مِّنۡ قَبۡلِ ہٰذَاۤ اَوۡ اَثٰرَۃٍ مِّنۡ عِلۡمٍ اِنۡ کُنۡتُمۡ صٰدِقِیۡنَ ﴿۴﴾} (۳)

ترجمہ ''تم(اپنے موقف کے حق میں) کوئی کتاب اس(قرآن) سے پہلے کی یا (سابقہ انبیاء کی) بچی کھچی منقول علمی روایت لے آؤ۔''

اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''أثارة''اس روایت کو کہتے ہیں جو سلف سے منقول ہوتی چلی آ رہی ہو۔الأثارة البقية من العلم توثروهم على اثارة من العلم أى بقية منه ياثرونها من الأولين(أقرب الموارد)۔ اس کے ساتھ 'من علم' کی قید اس حقیقت کے اظہار کے لیے ہے کہ اس روایت کی بنیاد محض وہم وگمان پر نہیں بلکہ علم پر ہو۔ اگر تم مدعی ہو کہ خدا نے تمہارے معبودوں کو اپنی خدائی میں شریک بنایا ہے تو اپنے اس دعوے کی سچائی ثابت کرنے کے لیے یا تو اس قرآن سے پہلے کی کوئی کتاب پیش کرو یا کوئی ایسی روایت جس کی بنیاد وہم وگمان پر نہیں بلکہ علم پر ہو۔ مطلب یہ ہے کہ خدا کا کوئی شریک ہے یا نہیں، اس باب میں اصلی گواہی خود خدا ہی کی ہو سکتی ہے کہ اس نے اپنا شریک کسی کو بنایا ہے یا نہیں، اور بنایا ہے تو کس کو؟ خدا کی گواہی کو جاننے کا واحد ذریعہ اس کی نازل کردہ کتابیں ہیں یا وہ روایات وآثار جو اس کے نبیوں اور رسولوں سے صحیح طور پر سلف سے خلف کو منتقل ہوئے۔ فرمایا کہ اس طرح کی کوئی چیز ہو تو اس کو پیش کرو، محض وہم کی بنیاد پر ایک ہوائی قلعہ تعمیر کر کے اپنی عاقبت نہ خراب کرو۔یہاں یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ علم یا تو اس کی کتابوں کے ذریعہ سے خلق کو منتقل ہوا ہے مثلاً تورات وانجیل وغیرہ کے ذریعے سے یا روایات وآثار کے ذریعے سے، مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کی تعلیمات بعد والوں کو روایات ہی کے ذریعے پہنچیں۔''(۴)

طوالت کے خوف سے ہم اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں باقی مفسرین کی آراء نقل نہیں کر رہے ہیں۔اس آیت مبارکہ سے ثابت ہوتا ہے کہ دین کے پہنچنے کا ذریعہ بھی دین ہی کا موضوع ہے اور قرآن نے اس کو بیان کیا ہے۔ قرآن کی اس آیت کے مطابق اللہ کی کتاب اور رسولوں کی طرف منسوب اخبار، چاہے عقائد کی صورت میں ہو یا اعمال وعبادات کی شکل میں، دین اسلام کا ماخذ ہیں۔یہ آیت اس بات کی بھی دلیل ہے کہ عقیدہ بھی خبر ہی سے ثابت ہوتا ہے، چاہے وہ متواتر ہو یا خبر آحاد۔

دوسری دلیل

ایک اور جگہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں:

{وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ؕ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ﴿۱۲۲﴾٪} (۵)

ترجمہ ''پس کیوں نہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت نکلی تاکہ وہ دین کا گہرا فہم حاصل کریں اور تاکہ وہ اپنی قوم کوڈرائیں جبکہ وہ ان کی طرف لوٹ کر جائیں شاید کہ وہ(یعنی قوم والے اس طرح) ڈر جائیں۔''

اس آیت مبارکہ میں 'طائفۃ' کا لفظ استعمال ہوا ہے جوکہ عربی زبان میں ایک قلیل جماعت کے لیے استعمال ہوتا ہے چاہے وہ فرد واحد ہی کیوں نہ ہو۔اگر اس کو جمع کے معنی میں بھی استعمال کریں تو پھر بھی تین سے جمع شروع ہوجاتی ہے اور تین راویوں کی روایت کو بھی محدثین کی اصطلاح میں خبر واحد ہی کہتے ہیں۔ اس آیت مبارکہ میں اللہ کے رسول ﷺ سے دین اسلام کو حاصل کرنے اور پھر واپس جا کر اپنی قوم کو بتلانے کے لیے خبر واحد کو حجت مانا گیا ہے۔احادیث سیرت اورآثار صحابہ رضی اللہ عنھم کی کتابوں میں بکثرت ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض قبائل سے ایک فرد اور بعض سے ایک سے زائد افراد اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوتے' دین اسلام کے احکامات سیکھتے اور واپس جا کر اپنی قوم کو اس کی تعلیم دیتے تھے۔

تیسری دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا} (٦)

ترجمہ ''اے وہ لوگوجوایمان لائے ہو، اگر تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی خبر لے کر آئے توتم تحقیق کر لیا کرو(اس خبر کی)۔''

اس آیت مبارکہ میں دین ودنیا سے متعلق کسی بھی خبرواحد کوقبول کرنے کے لیے یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگراس خبر کا راوی کوئی فاسق شخص ہوتواس خبر اوراس کے راوی دونوں کی تحقیق کر لیا کرو۔الحمد للہ ! محدثین نے آپ کی طرف منسوب اخبار میں راویان احادیث کی چھان پھٹک کے ساتھ ساتھ متون کی بھی تحقیق کی ہے۔محدثین کے بارے میں بعض ناواقف حضرات کا یہ خیال غلط ہے کہ ان کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے کا دارومدارصرف اس

کی سند کی صحت پر ہے اور وہ حدیث کی قبول ورد میں متن حدیث کی جانچ پڑتال نہیں کرتے اور متن کی تحقیق کے اصول فقہاء نے وضع کیے ہیں۔اصول حدیث کا علم سند اور متن دونوں کی تحقیق کے اصول بیان کرتاہے۔اس موضوع پر ہمارے استاذ' حافظ ڈاکٹر حمزہ مدنی زیاد صاحب نے بہاولپور یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ مکمل کر لی ہے جس میں روایت ودرایت حدیث کے اعتبار سے محدثین وفقہا کی خدمات کا تحقیقی وتقابلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔یہ مقالہ ان شاء اللہ کچھ ہی عرصے میں شائع بھی ہوجائے گا۔

چوتھی دلیل

بعض جگہ قرآن میں اشارتاً بھی اس بات کا تذکرہ آیا ہے کہ خبر واحد کی صورت میں دی گئی خبر کوقبول کیا جائے گا۔ایک جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ اَرَى الْهُدْهُدَ ۖ اَمْ كَانَ مِنَ الْغَآئِبِيْنَ ﴿٢٠﴾لَاُعَذِّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِيْدًا اَوْ لَاَاذْبَحَنَّهٗٓ اَوْ لَيَاْتِيَنِّيْ بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ ﴿٢١﴾فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيْدٍ فَقَالَ اَحَطْتُّ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ يَّقِيْنٍ ﴿٢٢﴾اِنِّيْ وَجَدْتُّ امْرَاَةً تَمْلِكُهُمْ وَ اُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَّ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ ﴿٢٣﴾وَجَدْتُّهَا وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُوْنَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ

زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيۡطٰنُ اَعۡمَالَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ السَّبِيۡلِ فَهُمۡ لَا يَهۡتَدُوۡنَ ﴿۲۴﴾اَلَّا يَسۡجُدُوۡا لِلّٰهِ الَّذِىۡ يُخۡرِجُ الۡخَبۡءَ فِى السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ وَ يَعۡلَمُ مَا تُخۡفُوۡنَ وَ مَا تُعۡلِنُوۡنَ ﴿۲۵﴾اَللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ رَبُّ الۡعَرۡشِ الۡعَظِيۡمِ ﴿۲۶﴾قَالَ سَنَنۡظُرُ اَصَدَقۡتَ اَمۡ كُنۡتَ مِنَ الۡكٰذِبِيۡنَ ﴿۲۷﴾اِذۡهَبۡ بِّكِتٰبِىۡ هٰذَا فَاَلۡقِهۡ اِلَيۡهِمۡ ثُمَّ تَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَانۡظُرۡ مَا ذَا يَرۡجِعُوۡنَ ﴿۲۸﴾{﴿۲۸﴾} (۷)

ترجمہ ''حضرت سلیمان علیہ السلام نے پرندوں کا جائزہ لیا تو کہا: کیا ہوگیا ہے مجھے، میں ہدہد کو دیکھ نہیں پا رہا ہوں یا وہ غائب ہے۔میں اس کو لازماً شدید عذاب دوں گا یا اسے ذبح ہی کر دوں گا یا وہ میرے پاس کوئی واضح دلیل(عذر) لے کر آئے۔پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے زیادہ دیر نہیں گزاری (کہ ہدہد آگیا)۔ پس ہدہد نے کہا: میں نے اس چیز کا احاطہ کیا ہے جس کا آپ احاطہ نہیں کرسکے اور میں آپ کے پاس قوم سبا سے ایک یقینی خبر لے کر آیا ہوں۔میں نے ایک عورت کو دیکھا ہے، وہ ان پر حکمرانی کرتی

ہے اور اسے ہر چیز دی گئی ہے اور اس کے پاس ایک بہت بڑا تخت ہے۔ میں نے اس عورت اور اس قوم کے لوگوں کو دیکھا ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ سورج کو سجدہ کرتے ہیں اور شیطان نے ان کے لیے ان کے اعمال کو مزین کر دیا ہے پس اس نے انہیں سیدھے رستے سے روک دیا ہے۔ پس وہ اس بات کی طرف رہنمائی نہیں پا سکے کہ وہ اس اللہ کو سجدہ کریجو زمین یا آسمانوں میں چھپی ہوئی ہر چیز کو نکالتا ہے اور وہ جانتا ہے جو تم چھپاتے ہو یا ظاہر کرتے ہو۔ اللہ' اس کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے اور وہ عرش عظیم کا رب ہے۔حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا : ہم عنقریب دیکھیں گے کہ تم نے سچ بولا یا تم جھوٹوں میں سے ہو۔تو میرا یہ خط لے جا اور ان کی طرف ڈال دے، پھر ان سے منہ موڑ لے، پس دیکھ کیا وہ لوٹاتے ہیں۔''

ہدہد کے قول {اَحَطۡتُّ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهٖ} سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو جو خبر دی تھی وہ ان کے علم میں نہ تھی اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ ہدہد کی خبر قوم سبا کے عقیدے کے بارے میں تھی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اسے یہ نہیں کہا کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ جو بات کی وہ یہ تھی کہ ہم تمہاری خبر کی تحقیق کریں گے۔یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ہدہد کی یہ خبر 'خبر الواحد المحتف بالقرائن' کی قبیل سے تھی کہ جن سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور قرآن نے {وَ جِئۡتُكَ مِنۡ سَبَاٍۭ بِنَبَاٍ يَّقِيۡنٍ ﴿ ۲۲ ﴾} میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس قسم کی خبر واحد سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔یہ دعویٰ درست نہیں ہے کہ علم یقین صرف خبر متواتر سے ہی حاصل ہوتا ہے۔علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ' امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے تعاقب میں لکھتے ہیں :

أما قول الشيخ محى الدين نووى 'لا يفيد العلم إلا أن تواتر' فمنقوص بأشياء: أحدها الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم النظرى وممن صرح به امام الحرمين والغزالى والسيف الآمدى وابن الحاجب ومن تبعهم، ثانيها الخبر المستفيض الوارد من وجوه كثيرة لا مطعن فيها يفيد العلم النظرى للمتبحر فى هذا الشأن وممن ذهب إلى هذا الاسناد أبو إسحاق الاسفرائينى والأستاذ أبومنصور التميمى والأستاذ أبوبكر بن فورك...وثالثها ما قدمنا نقله عن الأئمة فى الخبر إذا تلقته الأمة بالقبول ولا شك أن إجماع الأمة على القول بصحة

الخبر أقوى من إفادة العلم من القرائن المحتفة ومن مجر كثرة الطرق (٨)

ترجمہ ''جہاں تک امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ تواتر کے بغیر خبر سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا'تو یہ دعویٰ چند وجوہات سے ناقص دعویٰ ہے۔پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسی خبر واحد کہ جس کا قرائن نے احاطہ کیا ہو'علم نظری کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ امام لحرمین'امام غزالی' علامہ آمدی اور ابن الحاجب رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ نے بیان کیا ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ ایسی خبر مستفیض جوکہ کئی طرق سے مروی ہواور اس میں کسی قسم کا طعن نہ ہو'علم حدیث کے ماہرین کو علم نظری کا فائدہ دیتی ہے۔ اس بات کو استاذابواسحاق اسفرائینی'استاذ ابومنصور التمیمی اور استاذ ابوبکر بن فورک رحمۃ اللہ علیہم نے بیان کیا ہے۔تیسری بات یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ایسی خبر واحد کہ جس کو امت میں 'تلقی بالقبول' حاصل ہوقطعاً صحیح ہوتی ہے، اور کسی خبر کے صحیح ہونے پر امت کے اجماع سے جو علم یقین حاصل ہوتا ہے وہ روایت کے طرق کثیرہ یا قرائن محتفہ سے بھی حاصل نہیں ہوتا۔''

احادیث مبارکہ کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ایسا ہے جو 'المحتف بالقرائن'کی قبیل سے ہے۔اس بات کو ایک سادہ سی مثال سے یوں سمجھیں کہ زید ۱۵ سال کا ایک نوجوان لڑکا ہے اور اس کے بچپن کے دودوست حامد اور احمد ہیں۔ حامد کی سال میں ایک آدھ دفعہ زید سے ملاقات ہوجاتی ہے جبکہ احمد اس سے مستقل طور پر رابطے میں ہے۔اچانک ایک دن معلوم ہوا کہ زید کو کینسر ہے اور اس کو ہسپتال میں داخل کروادیا جاتا ہے۔ احمد' زید کی عیادت کے لیے بھی ہسپتال جاتا رہتا جاتا ہے جبکہ حامد کو زید کی اس بیماری کا علم نہیں ہے۔اچانک ایک دن حامد اور احمد دونوں کو کسی شخص کی طرف سے صرف اتنی خبر ملتی ہے کہ زید کی وفات ہوگئی ہے توحامد کو ملنے والی خبر' صرف خبر واحد ہے جبکہ

احمد کو ملنے والی خبر 'خبر الواحد المحتف بالقرائن' ہے لہذا اس خبر کو سننے کے بعد دونوں کو حاصل ہونے والا علم مختلف ہوگا۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم کی تمام روایات 'خبر الواحد المحتف بالقرائن' میں سے ہیں کہ جن سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ اس موضوع پر راقم الحروف کا ایک مضمون ماہنامہ 'محدث' مارچ ۲۰۰۸ء اور ماہنامہ 'حکمت قرآن' اکتوبر ۲۰۰۷ء میں شائع ہوچکا ہے۔

اس بات کا امکان موجود ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو یہ معلوم ہو کہ جس علاقے کی خبر ہدہد لے کر آرہا ہے وہاں کوئی قوم آباد ہے لیکن اس قوم کے عقائد ونظریات کیا تھے، اس سے حضرت سلیمان علیہ السلام بے خبر تھے جس کی پھر ہدہد نے آکر ان کو خبر دی ہے۔

فصل سوم

دین کی روایت کا بنیادی ذریعہ: سنت کی روشنی میں

احادیث میں بھی کثیر تعداد میں اس قسم کے دلائل موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دین کے منتقل ہونے میں خبر واحد کو بنیادی ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ امام اہل سنت' امام شافعیؒ نے اپنی کتاب 'الرسالۃ' میں اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے اور دین سے یہ ثابت کیا ہے کہ دین کے پہنچنے کا بنیادی ذریعہ خبر واحد ہے۔

پہلی دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

« فإن قال قائل: اذكر الحجة فى تثبيت خبر الواحد بنص خبر أو دلالة فيه أو إجماع. فقلت له : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبىﷺ قال: نضر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها

وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هوأفقه منه...فلما ندب رسول اللهﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأ يؤديها والامرء واحد دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه لأنه إنما يؤدى عنه حلال وحرام يجتنب وحد يقام ومال يؤخذ ويعطى ونصيحة فى دين ودنيا»(۹)

ترجمہ ''اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ تم اس بارے میں کہ خبر واحد سے دین ثابت ہوتا ہے' خود خبر سے یا اس خبر کی کسی دلالت سے یا اجماع سے حجت پیش کروتو میں اس سے کہوں گا:مجھے سفیان نے عبد الملک بن عمیر سے خبر دی ہے۔ وہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن مسعود سے اور وہ اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے:اللہ تعالیٰ اس شخص کو سرسبز وشاداب رکھے جس نے میری کوئی بات سنی، پس اس کو محفوظ کیا ہے، پھر یاد کیا اور پھر آگے ادا کر دیا۔پس کتنے ہی لوگ ایسے ہوتے ہیں

جوکہ کسی گہرے کلام کے حاملین تو ہوتے ہیں لیکن فقیہہ نہیں ہوتے۔ اور بہت سارے گہری باتوں کے حاملین ایسے بھی ہوتے ہیں جوکہ اپنے سے زیادہ فقیہہ و سمجھدار کووہ بات نقل کرنے والے ہوتے ہیں...پس جب اللہ کے رسول ﷺ نے اپنے اقوال کے سننے' ان کو یاد کرنے اور پھر ان کوآگے پہنچانے کوکسی بھی شخص کے لیے مستحب قرار دیا ہے'آدمی جبکہ وہ ایک بھی ہو' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ اپنی طرف سے کسی بھی ایسی بات کو پہنچانے کا حکم نہیں دیں گے کہ جس سے اس شخص پر حجت قائم نہ ہوتی ہوکہ جس تک وہ بات پہنچائی جائے۔ کیونکہ آپ کی طرف سے حلال وحرام بھی پہنچایا جائے گا اور ایسی حدود بھی کہ جن کوقائم کیا جائے' ایسا مال بھی جوکہ دیا یا لیا جائے اوردین ودنیا کی نصیحت بھی۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ کی طرف سے کوئی بھی خبر واحد کسی شخص تک پہنچ جائے تواس کا ماننا اس کے لیے حجت ہے۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل کے طور پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

أخبرنا سفيان قال : أخبرنى سالم أبو النضر أنه سمع عبيد الله بن أبى رافع يخبر عن أبيه قال : قال النبىﷺ لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما نهيت عنه أوأمرت به فيقول : لا ندرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه...وفى هذا تثبيت الخبر عن رسول اللهﷺ وإعلامهم أنه لازم لهم وإن لم يجدوا له نص كتاب الله وهو موضوع فى غير هذا الموضع (١٠)

ترجمہ ''ہمیں سفیان نے خبر دی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابونضر سالم نے خبر دی ہے کہ انہوں نے عبید اللہ بن ابی رافع سے سنا ہے وہ اپنے والد کے بارے میں خبر دیتے ہیں کہ انہوں نے کہا: اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: میں تم میں سے کسی ایک کو اپنی مسند پر تکیہ لگائے نہ پاؤں اس حال میں کہ جب اس کے پاس میرے حکم میں سے کوئی حکم آئے جو اس چیز سے متعلق ہو جس کا میں نے حکم دیا ہو یا اس سے منع کیا ہو' تو وہ شخص کہے: ہم تو اس کو نہیں جانتے' جو کچھ ہم نے کتاب اللہ میں پایا ہے ہم تو صرف اسی کی اتباع کریں گے...اس روایت میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس خبر واحد سے دین

ثابت ہوتا ہے جو اللہ کے رسول ﷺ سے منقول ہو اور اس روایت میں یہ بھی خبر دی گئی ہے کہ اس طرح کی خبر سے ثابت شدہ دین کو لینا ان کے لیے لازم کیا گیا ہے اگرچہ وہ اس بارے میں کتاب اللہ میں کوئی نص نہ بھی پائیں۔ اس بحث کو اس کے علاوہ جگہ پر بھی بیان کیا گیا ہے۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ کی طرف سے اگر مستقل بالذات یا غیر مستقل بالذات دین کا کوئی ایسا حکم خبر واحد کے ذریعے کسی امتی تک پہنچے کہ وہ حکم قرآن میں موجود نہ ہو تو اس کا ماننا لازم ہے۔ مستقل بالذات دین سے مراد کسی بھی مسئلے میں قرآن وسنت کے ابتدائی وبنیادی احکامات ہیں جبکہ غیر مستقل بالذات دین سے مراد قرآن وسنت کی وہ نصوص ہیں جو ان ابتدائی وبنیادی احکامات کی تشریح کرنے والی ہیں۔

تیسری دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تیسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن رجلا قبل امرأته وهو صائم فوجد من ذلك وجدا شديدا فأرسل امرأته تسأل عن ذلك فدخل على أم سلمة أم المؤمنين فأخبرتها۔ فقالت أم سلمة: إن رسول اللهﷺ يقبل وهو صائم فرجعت المرأة إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شرا! وقال لسنا مثل رسول اللهﷺ يحل الله لرسوله ما شاء. فرجعت المرأة إلى أم سلمة فوجدت رسول اللهﷺ عندها فقال رسول اللهﷺ: ما بال هذه المرأة؟ فأخبرته أم سلمة فقال : ألا أخبرتيها أنى أفعل ذلك؟ فقالت أم سلمة: قد أخبرتها فذهبت إلى زوجها فأخبرته فزاد ذلك شرا وقال: لسنا مثل رسول اللهﷺ يحل الله لرسوله ما شاء فغضب رسول اللهﷺ ثم قال والله إنى لأتقاكم لله ولأعلمكم بحدوده. وقد سمعت من يصل هذا الحديث ولا يحضرنى ذكر من وصله. قال الشافعى فى ذكر قول النبىﷺ: " ألا أخبرتيها أنى أفعل ذلك" دلالة على أن خبر أم سلمة عنه يجوز قبوله لأنه لا يأمرها بأن تخبر عن النبىﷺ

إلا وفى خبرها ما تكون الحجة لمن أخبرته. وهكذا خبر امرأته إن كانت من أهل الصدق عنده (١١)

ترجمہ ''ہمیں مالک نے زید بن اسلم سے اور انہوں نے عطاء بن یسار سے خبر دی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو روزے کی حالت میں بوسہ دیا۔پس اس شخص کو اس بات کا بہت غم ہوا تو اس نے اپنی بیوی کو بھیجا تا کہ وہ اس مسئلے کے بارے میں فتویٰ حاصل کرے۔ اس شخص کی بیوی ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئی اور اس نے انہیں سارا واقعہ بتلایا۔پس ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اس عورت کو کہا : اللہ کے رسول ﷺ بھی روزے کی حالت میں بوسہ لے لیتے ہیں۔پس وہ عورت اپنے شوہر کے پاس آئی اور اس نے اسے ساری خبر دی تو اس بات نے اس کے شوہر کو شر کے اعتبار سے اور زیادہ بڑھا دیا اور اس نے کہا: ہم تو اللہ کے رسول ﷺ کی مانند نہیں ہے' اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کے لیے جو چاہتا ہے حلال کرتا ہے۔پس وہ عورت حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس دوبارہ پہنچ گئی اور اس نے وہاں اللہ کے رسول ﷺ کو پایا تو اللہ کے رسول ﷺ نے کہا: اس عورت کا کیا مسئلہ ہے؟ تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آپ کو بتلایا۔اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: کیا آپ نے اس خاتون کو یہ نہیں بتایا تھا کہ میں بھی ایسا کر لیتا ہوں تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کی :میں نے اس عورت کو یہ بات بتلائی تھی پس اس عورت نے جا کر اپنے شوہر کو بھی یہ خبر دی تھی لیکن اس خبر نے اس کے شوہر کو شر کے اعتبار سے بڑھا دیا اور اس نے کہا کہ ہم میں سے کوئی بھی اللہ کے رسول ﷺ کی مانند نہیں ہے، اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کے لیے جو چاہتا ہے حلال کرتا ہے۔ پس اللہ کے رسول ﷺ (یہ بات سن کر) سخت غصے میں آگئے اور آپ نے کہا: اللہ کی قسم ! میں تم میں سے سب سے زیادہ اللہ

سے ڈرنے والا اور اس کی حدود کو جاننے والا ہوں''۔(حدیث مکمل ہوگئی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:) میں نے اس شخص کو بھی سنا ہے جو کہ اس حدیث کو متصل بیان کرتا ہے لیکن ابھی مجھے وہ شخص یاد نہیں ہے۔ امام شافعی اللہ کے رسول ﷺ کے قول 'ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك' سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ الفاظ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خبر کو آپ کی طرف سے قبول کرنا جائز تھا کیونکہ آپ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو صرف اسی صورت میں یہ حکم جاری کرتے کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی طرف سے کوئی خبر دیں جبکہ اس خبر میں اس شخص کے لیے کوئی حجت بھی ہوتی کہ جسے وہ خبر دے رہی تھیں۔ اسی طرح کا معاملہ

اس عورت کی خبر کا بھی ہے بشرطیکہ وہ اہل صدق میں سے ہو۔''

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آپ کی خبر کئی واسطوں سے بھی کسی امتی تک پہنچے تو اس کے لیے اس خبر کو قبول کرنا واجب ہے بشرطیکہ اس کے نزدیک خبر دینے والے اہل صدق میں سے ہوں۔

چوتھی دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ چوتھی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أخبرنا مالک عن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر قال: بینما الناس بقباء فی صلاۃ الصبح إذ أتاھم آت فقال: إن رسول اللہ ﷺ قد أنزل علیہ قرآن وقد أمر أن یستقبل القبلۃ فاستقبلوھا وکانت وجوھھم إلی الشام فاستداروا إلی الکعبۃ. وأھل قباء أھل سابقۃ من الأنصار ووفقہ وقد کانوا علی قبلۃ فرض اللہ علیھم استقبالھا ولم یکن لھم أن یدعوا فرض اللہ فی القبلۃ إلا بما تقوم علیھم الحجۃ ولم یلقوا رسول اللہ ﷺ ولم یسمعوا ما أنزل اللہ علیہ من تحویل القبلۃ فیکونون مستقبلین بکتاب اللہ وسنۃ نبیہ سمعا من رسول اللہ ﷺ ولا بخبر عامۃ وانتقلوا بخبر واحد إذا کان عندھم من أھل الصدق' عن فرض کان علیھم فترکوہ إلی ما أخبرھم عن النبی ﷺ أنہ أحدث علیھم من تحویل القبلۃ ولم یکونوا لیفعلوہ إن شاء اللہ بخبر إلا عن علم بأن الحجۃ تثبت بمثلہ إذا کان من أھل الصدق ولا لیحدثوا أیضاً مثل ھذا العظیم فی دینھم إلا عن علم بأن لھم إحداثہ ولا یدعون أن یخبروا رسول اللہ ﷺ بما صنعوا منہ. ولوکان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول

اللہ ﷺ فی تحویل القبلۃ وھوفرض مما یجوز لھم لقال لھم اِن شاء اللہ رسول اللہ ﷺ قد لنتم علی قبلۃ ولم یکن لکم ترکھا اِلا بعد علم تقوم علیکم بہ حجۃ من سماعکم منی أوخبر عامۃ أو أکثر من خبر واحد عنی (۱۲)

ترجمہ ''ہمیں مالک نے عبد اللہ بن دینار سے اور انہوں نے عبد بن عمر رضی اللہ عنہ سے خبر دی ہے کہ اس دوران کہ لوگ قباء میں صبح کی نماز پڑھ رہے تھے، ان کے پاس ایک آنے

والا آیا اور اس نے یہ کہا: بے شک اللہ کے رسول ﷺ پر قرآن نازل ہوا ہے اور آپ کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ آپ بیت اللہ کی طرف رخ کریں تو ان تمام لوگوں نے بیت اللہ کی طرف رخ کر لیا جبکہ اس سے پہلے ان کا رخ شام کی طرف تھا تو وہ (نماز کی حالت میں ہی) کعبہ کی طرف پھر گئے۔ اہل قبا، ان لوگوں میں سے ہیں جو انصار میں ایمان ودین دونوں کی سمجھ کے اعتبار سے سبقت لے جانے والوں میں سے تھے۔ یہ لوگ اس قبلے پر تھے کہ جس کی طرف رخ کرنا اللہ تعالیٰ نے ان پر فرض کیا تھا اور ان کے لیے یہ بالکل بھی جائز نہیں تھا کہ وہ قبلہ کے حوالے سے اللہ تعالیٰ کے ایک فرض حکم کو (کسی خبر کی وجہ سے) چھوڑ دیں سوائے اس (خبر) کے کہ جس سے ان پر حجت قائم ہوتی ہو حالانکہ انہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے ابھی (اس نئے حکم کی تصدیق کے بارے میں) ملاقات بھی نہ کی تھی اور نہ ہی انہوں نے ان آیات کو سنا تھا کہ جو کہ اللہ تعالی نے تحویل قبلہ کے بارے میں آپ پر نازل کی تھیں۔ پس وہ سب اللہ کی کتاب (کے نزول) اور آپ کی سنت کی خبر آپ کی طرف سے سن کر قبلہ رخ ہوجاتے ہیں اور خبر العامہ کا (انتظار یا مطالبہ) نہیں کرتے۔ وہ خبر واحد کو سن کر، جبکہ اس کے نقل کرنے والے ان کے نزدیک اہل صدق میں سے ہوں، اس فرض سے منتقل ہوجاتے ہیں کہ جس پر وہ پہلے سے تھے۔ پس وہ ایک شخص کی اللہ کے رسول ﷺ کی طرف منسوب اس خبر کی وجہ سے اپنے قبلے کو ترک کر دیتے ہیںکہ آپ نے ان کے بارے میں تحویل قبلہ کا ایک نیا حکم جاری کیا ہے۔ یہ صحابہ رضی اللہ عنھم اس وقت تک کسی خبر کی بنیاد پر یہ کام کرنے والے نہ تھے، ان شاء اللہ تعالیٰ، جب تک کہ ان کو اس بات کا علم نہ ہوتا کہ اس قسم کی خبر سے حجت قائم ہوجاتی ہے، بشرطیکہ خبر دینے والا اہل صدق میں سے ہو۔ (اسی طرح) صحابہ رضی اللہ عنھم اس وقت تک اس قسم کے عظیم دینی معاملے کو (بذریعہ خبر واحد) بیان کرنے والے نہ ہوتے جب تک ان کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ اس طرح کے معاملات کو بھی اس طرح (یعنی خبر واحد کی صورت میں) بیان کرنے کی ان کو اجازت ہے اور وہ اللہ کے رسول ﷺ کو ضرور اس بات کی خبر دیتے جو کہ انہوں نے آپ کی طرف منسوب خبر کی بنیاد پر کیا تھا۔ صحابہ رضی اللہ عنھم کو جو خبر واحد دی گئی تھی، اگر اس خبر کی بنیاد پر ان کے لیے اس قبلہ کو تبدیل کرنا، جو کہ ان پر فرض تھا، جائز نہ ہوتا تو اللہ کے رسول ﷺ ان شاء اللہ

ضرور صحابہ رضی اللہ عنھم سے یہ بات کہتے کہ تم ایک قبلے کی پیروی کر رہے تھے اور تمہارے لیے اس قبلے سے پھرنا اس وقت تک جائز نہیں تھا جب تک کہ تمہیں اس ذریعے سے قبلہ کی تبدیلی کا علم نہ ہوجاتا کہ جس سے حجت قائم

ہوجاتی ہے مثلاً تم مجھ سے براہ راست سن لیتے یا تم تک کوئی خبر العامہ پہنچتی یا ایک سے زائد افراد تمہیں اس بارے میں خبر دیتے۔''

اہل قبا، اللہ کے رسول ﷺ سے زیادہ دور آبادنہ تھے' ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ ہم اللہ کے رسول ﷺ کے پاس جا کر پہلے اس خبر کی تصدیق کریں گے کہ واقعتاً قبلہ تبدیل ہوگیا یا نہیں'پھر ہم اس خبر واحد کو قبول کریں گے۔

پانچویں دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پانچویں دلیل کے طور پر بیان فرماتے ہیں:

أخبرنا مالک عن إسحاق بن عبد اللہ بن أبی طلحۃ عن أنس بن مالک قال: کنت أسقی أبا طلحۃ وأبا عبیدۃ بن الجراح وأبی بن کعب شرابا من فضیخ وتمر فجاءھم آت فقال : إن الخمر قد حرمت' فقال أبوطلحۃ: قم یا أنس إلی ھذہ الجرار فاکسرھا فقمت إلی مھراس لنا فضربتھا بأسفلہ حتی تکسرت. وھؤلاء فی العلم والمکان من النبی ﷺ وتقدم صحبتہ بالموضع الذی لاینکرہ عالم. وقد کان الشراب عندھم حلالا یشربونہ فجاءھم آت وأخبرھم بتحریم الخمر فأمر أبوطلحۃ وھو مالک الجرار بکسر الجرار ولم یقل ھو ولا ھم ولا أحد منھم نحن علی تحلیلھا حتی نلقی رسول اللہ ﷺ مع قربہ منا أو یأتینا خبر عامۃ وذلک أنھم یھریقون حلالا إھراقہ سرف ولیسوا من أھلہ (۱۳)

ترجمہ ''ہمیں مالک نے اسحاق بن عبد اللہ بن ابی طلحہ سے خبر دی ہے، انہوں نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے خبر دی ہے کہ انہوں نے کہاکہ: میں حضرت ابو طلحہ' ابوعبیدہ بن جراح اور ابی بن کعب رضی اللہ عنھم کو کچی اور پکی کھجوروں کی شراب پلاتا تھا۔ پس ان کے پاس ایک آنے والا آیا اور اس نے کہا: بے شک شراب حرام کر دی گئی ہے، تو ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اے انس رضی للہ عنہ ! اس مٹکے کے پاس کھڑے ہوجاؤ اور اس کو توڑ دو۔ پس میں نے اپنا کھجوریں کوٹنے والا موسل اٹھایا اور اسے مٹکے کے نچلے حصے پر دے مارا یہاں تک کہ وہ ٹوٹ گیا۔ یہ

صحابہ رضی اللہ عنھم اللہ کے نبی ﷺ کے ہاں مرتبے وعلم کے اعتبار سے ایک مقام پر تھے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کو اللہ کے رسول ﷺ کی جو صحبت نصیب ہوئی ہے اس کا تو کوئی بھی عالم انکار نہیں کرے گا۔ ان صحابہ رضی اللہ عنھم کے

نزدیک شراب حلال تھی اور وہ اس کو پی رہے تھے، پس ان کے پاس ایک آنے والا آتا ہے اور انہیں شراب کی حرمت کی خبر دیتا ہے۔ پس ابو طلحہ رضی اللہ عنہ جو کہ شراب کے مٹکے کے مالک تھے' اس مٹکے کو توڑنے کا حکم دیتے ہیں۔پس نہ ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے' نہ ان سب صحابہ رضی اللہ عنھم نے اور نہ ہی ان میں کسی ایک صحابی نے یہ بات کہی کہ ہم تو شراب کو اس وقت تک حلال سمجھیں گے جب تک خود اللہ کے رسول ﷺ سے ملاقات (کر کے اس کی حرمت معلوم) نہ کر لیں جبکہ آپ ان صحابہ رضی اللہ عنھم کے بہت قریب بھی تھے' اسی طرح ان صحابہ رضی اللہ عنھم نے یہ بھی نہیں کہا کہ جب تک ہمارے پاس خبر العامہ نہیں آئے گی ہم اس وقت تک شراب کی حرمت کا یقین نہیں کریں گے۔اور یہ اس وجہ سے بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنھم کسی بھی حلال شے کو بہا کے ضائع کرنے والے نہیں ہیں کیونکہ حلال کو ضائع کرنا اسراف ہے اور صحابہ رضی اللہ عنھم مسرفین نہیں تھے۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خبر واحد کی بنیاد پر اشیاء کی حلت وحرمت بھی ثابت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ 'خبر المحتف بالقرائن' سے قرآن بھی ثابت ہوتا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جب صحابہ کو قرآن دیا تو یہ خبر واحد تھی۔اسی طرح جب صحابہ رضی اللہ عنھم سے تابعین رحمۃ اللہ علیہم نے قرآن سیکھا تو ایسا نہیں تھا کہ ہر ہر تابعی نے صحابہ رضی اللہ عنھم کے ایک جم غفیر سے مکمل قرآن سنا ہو بلکہ ایک صحابی جب کسی ایک تابعی کو قرآن پہنچا دیتے تھے تو تابعی' صحابی کی اس خبر واحد کو قبول کرتے تھے۔ تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جنہوں نے ایک' دو یا تین صحابہ رضی اللہ عنھم سے قرآن حاصل کیا ہے اور یہ سب خبر واحد ہی ہے۔ لیکن یہ ایسی خبر واحد ہے جو کہ 'الواحد المحتف بالقرائن' ہے۔قراءات ائمہ عشرۃ میں اکثر وبیشتر قراءات ایسی ہیں کہ جن کی اسناد میں تابعین رحمۃ اللہ علیہم نے دو' تین' چار یا پانچ صحابہ سے قرآن حاصل کیا ہے۔روایت حفص جو برصغیر پاک وہند میں پڑھی جاتی ہے' کی سند میں بھی تین تابعین رحمۃ اللہ علیہم ہیں جنہوں نے پانچ صحابہ رضی اللہ عنھم سے پڑھا ہے۔قرآن کی اسناد پر ہم بالتفصیل بحث آگے چل کر کریں گے۔

چھٹی دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ چھٹی دلیل کے طور پر بیان کرتے ہیں:

» وأمر رسول اللہ ﷺ أنیسا أن یغدو علی امرأۃ رجل ذکر أنھا زنت ''فإن اعترفت فارجمھا'' فاعترفت فرجمھا. وأخبرنا بذلک مالک وسفیان عن الزھری عن عبید اللہ بن عبد اللہ

40

عن أبی ھریرۃ وزید بن خالد وساقا عن النبی« (۱۱۴)

ترجمہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیس رضی اللہ عنہ کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک ایسے آدمی کی بیوی کے پاس صبح کریں کہ جس نے زنا کیا تھا اور اگر وہ اعتراف کر لے تو اس کو رجم کر دیں۔ پس اس عورت نے اعتراف کر لیا تو انہوں نے اس عورت کو رجم کر دیا۔ اس حدیث کی خبر ہمیں مالک اور سفیان نے زہری سے دی ہے اور انہوں نے عبید اللہ بن عبداللہ رحمۃ اللہ علیہم سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے اور ان دونوں نے اسے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا ہے۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ثابت شدہ جرائم میں خبر واحد کی بنیاد پر حدود کا نفاذ بھی ہو سکتا ہے۔

ساتویں دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ساتویں دلیل کے طور پر فرماتے ہیں:

» أخبرنا عبد العزیز عن ابن الھاد عن عبد اللہ بن أبی سلمۃ عن عمرو بن سلیم الزرقی عن أمہ قالت :بینما نحن بمنی إذا علی بن أبی طالب علی جمل یقول : إن رسول اللہ ﷺ یقول : ''إن ھذہ أیام طعام وشراب فلا یصومن أحد فاتبع الناس وھوعلی جملہ یصرخ فیھم بذلک'' ورسول اللہ ﷺ لایبعث بنھیہ واحدا صادقا إلا لزم خبرہ عن النبی ﷺ یصدقہ عن المنھیین عن ما أخبرھم أن النبی ﷺ نھی عنہ ومع رسول اللہ ﷺ الحاج وقد کان قادرا علی أن یبعث الیھم فیشافھھم أویبعث إلیھم عددا فبعث واحدا یعرفونہ بالصدق وھولایبعث بأمرہ إلا والحجۃ للمبعوث إلیھم و علیھم قائمۃ بقبول خبرہ عن رسول اللہ ﷺ فإذا کان ھکذا مع ما وصفت من مقدرۃ النبی ﷺ علی بعثہ جماعۃ إلیھم ،کان ذلک إن شاء للہ فیمن بعدہ ممن لایمکنہ ما أمکنھم وأمکن فیھم ،أولی أن یثبت بہ خبر الصادق (۱۵)

ترجمہ ''ہمیں عبد العزیز نے ابن الہاد سے' انہوں نے عبد اللہ بن ابی سلمہ سے' انہوں نے عمرو بن سلیم الزرقی سے نقل کیا ہے اور وہ اپنی والدہ سے نقل کرتے ہیں اور انہوں نے کہا: ہم منیٰ میں تھے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک اونٹ پر سوار ہو کر یہ کہہ رہے تھے :

بے شک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے : یہ کھانے اور پینے کے دن ہیں پس تم میں کوئی بھی روزہ نہ رکھے۔ پس لوگ ان کے پیچھے پیچھے تھے اور وہ اونٹ پر سوار ہو کر لوگوں میں اونچی آواز سے اس بات کا اعلان کر رہے تھے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک صادق شخص کو اس وقت تک اپنی طرف سے کسی بات سے منع کرنے کے لیے نہ بھیجتے جب تک کہ اس شخص کی خبر سے منع کیے جانے والے لوگوں پر یہ لازم نہ ٹھہرتا کہ وہ اس بات سے رک جائیں جس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا ہے۔ باوجودیکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ساتھ حج کر رہے تھے اور آپ ان کے پاس جا سکتے تھے اور ان تک براہ راست اپنا پیغام پہنچا سکتے تھے یا ان کی طرف ایک سے زائد صحابہ کو بھی بھیج سکتے تھے لیکن آپ نے پھر بھی ایک ہی صحابی کو بھیجا جو کہ ان کے نزدیک اہل صدق میں سے تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اسی وقت اپنے کسی حکم کو پہنچانے کے لیے کسی ایک شخص کو بھیجتے تھے جبکہ اس ایک کو بھیجنے سے ان پر حجت قائم ہوتی ہو کہ جن کی طرف اسے بھیجا جا رہا ہو اور ان کے اوپر یہ بھی لازم ہو جاتا ہو کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دی گئی اس خبر کو قبول کریں۔ پس جب معاملہ اس طرح کا ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے یعنی آپ نے اپنا پیغام پہنچانے کے لیے صحابہ رضی اللہ عنھم کی ایک جماعت کو بھیجنے کی قدرت رکھنے کے باوجود بھی ایک ہی شخص کو بھیجا تو یہ بات ان شاء اللہ تعالیٰ آپ کے بعد والوں کے لیے جو کہ اس قدر قدرت بھی نہیں رکھتے جس قدر آپ اپنے لیے لوگوں کو براہ راست پیغام پہنچانے پر قدرت رکھتے تھے یا صحابہ رضی اللہ عنھم کی ایک جماعت کو بھیجنے کی قدرت رکھتے تھے' بھی اعلیٰ طریقے سے ثابت ہو گی کہ ان کے لیے اس قسم کی خبر واحد سے کوئی حکم ثابت ہو۔''

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست دین کی کسی بات کو سننا اور بذریعہ واسطہ سننے میں کوئی بھی فرق نہیں ہے بشرطیکہ یہ واسطہ ایسے شخص کا ہو جو کہ اہل صدق میں سے ہو۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک اگر آپ کے براہ راست حکم پہنچانے اور بذریعہ واسطہ پہنچانے میں کوئی فرق ہوتا تو آپ قدرت رکھنے کے باوجود حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنی طرف سے پیغام پہنچانے کے لیے نہ بھیجتے اور صحابہ رضی اللہ عنھم بھی ایک دوسرے کی اخبار پر اعتماد کرنے کی بجائے آپ سے براہ راست ہر اس خبر کی تصدیق

کر لیا کرتے کہ جوانہوں نے اپنے ہی ہم عصر کسی دوسرے صحابی سے سنی ہوتی تھی۔اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک شخص کی خبر اور ایک سے زائد کی خبر میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک کوئی فرق نہیں

ہے جبکہ وہ ایک شخص اہل صدق میں سے ہو۔اگر آپ کے نزدیک ایک اور جماعت کی خبر میں کوئی فرق ہوتا توآپ ضرور اپنا حکم پہنچانے کے لیے ایک جماعت بھیجتے۔ آپ کا یہ معمول تھا کہ آپ عموماً اپنی طرف سے ایک ہی صحابی کو بھیجا کرتے تھے جیساکہ آپ نے تقریباً ۱۲ بادشاہوں کی طرف جن صحابہ کو بھیجا وہ مبعوث بھی ایک ایک صحابی ہی تھے وغیر ذلک۔

آٹھویں دلیل

آٹھویں دلیل کے طور پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وبعث رسول اللہ ﷺ أبا بکر والیا علی الحج فی سنۃ تسع وحضرہ الحج من أھل بلدان مختلفۃ وشعوب متفرقۃ فأقام لھم مناسکھم وأخبرھم عن رسول اللہ بما لھم وما علیھم (۱۶)

ترجمہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہجرت کے نویں سال حج کا والی بنا کر بھیجا۔ اس سال حج میں مختلف شہروں اور قبائل سے لوگ حاضر ہوئے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے آپ کی طرف سے ان حاضرین حج کے لیے ان امور کو واضح کیا جو ان کے لیے تھے یا ان پر تھے۔''

نویں دلیل

نویں دلیل کے طور پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وبعث علی بن أبی طالب فی تلک السنۃ فقرأ علیھم فی مجمعھم یوم النحر آیات من سورۃ براءۃ ونبذ إلی قوم سواء وجعل لھم مددا ونھاھم عن أمور فکان أبوبکر وعلی معروفین عند أھل مکۃ بالفضل والدین والصدق وکان من جھلھما أوأحدھما

من الحاج وجد من يخبره عن صدقهما و فضلهما ولم يكن رسول اللہ ﷺ ليبعث إلا واحدا الحجة قائمة بخبره على من بعثه إليه إن شاء الله (۱۷)

ترجمہ ''اسی طرح آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اسی سال حج پر بھیجا اور انہوں نے مجمع عام میں قربانی کے دن سورۃ توبہ کی آیات تلاوت کیں (جو کہ ابھی ابھی نازل ہوئی تھیں) اور مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدات کو توڑنے کا اعلان کیا اور ان کے لیے ایک حد مقرر کی اور انہیں چند کاموں سے منع کیا۔ پس ابوبکر و علی اہل مکہ کے ہاں اپنے فضل' دین اور صدق میں معروف تھے اور کوئی حاجی جو کہ ان دونوں صحابہ یا ان میں سے کسی ایک سے ناواقف تھا' وہ کسی ایسے شخص کو پا سکتا تھا جو اس کو ان دونوں

صحابہ کے فضل و صدق کے بارے میں خبر دے سکتا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی ایک شخص کو اس وقت تک بھیجنے والے نہ تھے جب تک کہ اس ایک شخص کے ذریعے ان پر حجت نہ قائم ہوتی ہو کہ جن کی طرف اس کو بھیجا جا رہا ہو۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خبر الواحد المحتف بالقرائن سے قرآن بھی ثابت ہوتا ہے۔

دسویں دلیل

دسویں دلیل کے طور پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وقد فرق النبی ﷺ عمالا على نواحي عرفنا أسمائهم والمواضع التي فرقهم عليها فبعث قيس بن عاصم والزبرقان بن بدر وابن نويرة إلى عشائرهم بعلمهم بصدقهم عندهم وقدم عليهم وفد البحرين فعرفوا من معه فبعث معهم ابن سعيد بن العاص وبعث معاذ بن جبل إلى اليمن وأمره أن يقاتل من أطاعه من عصاه و يعلمهم ما فرض الله عليهم ويأخذ منهم ما وجب عليهم لمعرفتهم بمعاذ ومكانه منهم وصدقه وكل من ولي فقد أمره يأخذ ما أوجب الله على من ولاه عليه ولم يكن لأحد عندنا في أحد ممن قدم عليه من أهل الصدق' أن يقول: أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول اللہ ﷺ يذكر أنه علينا (۱۸)

ترجمہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف عمال کو مختلف علاقوں کی طرف بھیجا۔ ہم ان علاقوں اور ان کی طرف بھیجے گئے لوگوں کے ناموں سے واقف ہیں۔ پس آپ نے قیس بن عاصم' زبرقان بن بدر اور ابن نویرۃ کو ان قبائل کی طرف بھیجا جو کہ ان کے صدق سے اچھی طرح واقف تھے۔ بحرین سے ایک وفد آپ اور صحابہ رضی اللہ عنھم سے پاس آیا تو اس وفد نے ان لوگوں کو پہچان لیا جو آپ کے ساتھ تھے۔ پس آپ نے ان کے ساتھ سعید بن العاص رضی اللہ عنہ کو بھیج دیا۔ اسی طرح آپ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف بھیجا اور ان کو یہ حکم دیا کہ جو ان کی اطاعت کرے اس کے ساتھ مل کر اس سے قتال کریں جو ان کی نافرمانی کرے اور ان کو وہ کچھ بتلائیں جو اللہ نے ان پر فرض کیا ہے اور ان سے وہ وصول کریں جو ان پر واجب ہے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کی طرف اس لیے بھیجا گیا کہ وہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جانتے تھے اور ان کے مقام

ومرتبے اور ان کے صدق سے آگاہ تھے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کو بھی والی بنا کر بھیجا' اس کو یہ حکم دیا کہ وہ اس چیز(یعنی زکوٰۃ وغیرہ) کو ان سے وصول کرے جسے اللہ تعالیٰ نے ان پر واجب کیا ہے کہ جن پر اسے والی بنایا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک آپ کے کسی ایک والی کے لیے بھی کہ جو کسی شخص کے پاس آیا ہو اور وہ اہل صدق میں سے ہو' کسی شخص کے لیے یہ کہنا جائز نہیں تھا کہ تو' تو ایک شخص ہے اور ہمارے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ جب تک ہم اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست نہ سن لیں کہ ہمارے اوپر اتنا مال (بطور زکوٰۃ وغیرہ) واجب ہے اس وقت تک تیرے لیے ہم سے کچھ (زکوٰۃ وغیرہ) لینا درست نہیں ہے۔''

گیارھویں دلیل

گیارہویں دلیل بیان کرتے ہوئے امام صاحب فرماتے ہیں:

وبعث فی دھر واحد اثنی عشر رسولا إلی اثني عشر ملکا یدعوھم إلی الإسلام ولم یبعثھم إلا إلی من قد بلغتہ الدعوۃ وقامت علیہ الحجۃ فیھا وألا یکتب فیھا دلالات لمن بعثھم إلیہ علی أنھا کتبہ (۱۹)

ترجمہ ''آپ نے ایک ہی زمانے میں بارہ بادشاہوں کی طرف بارہ پیام بَر بھیجے اور ان کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی۔ آپ نے ان صحابہ کو ان لوگوں کی طرف بھیجا کہ جن تک آپ کی دعوت پہنچ جائے اور اس دعوت کے حوالے

سے ان پر حجت بھی قائم ہوجائے۔ اگر ایسا نہ ہوتا توآپ ان خطوط میں ایسی علامتیں نہ مقرر کرتے کہ جن سے ان لوگوںکہ جن کی طرف یہ خطوط بھیجے گئے تھے' یہ معلوم ہوتا کہ آپ ہی نے ان کو بھیجا ہے۔''

بارھویں دلیل

بارہویں دلیل کے طور پر فرماتے ہیں:

أخبرنا سفيان وعبد الوهاب عن يحى بن سعيد عن سعيد بن المسيب : أن عمر بن الخطاب قضى في الإبهام بخمس عشرة وفي التي تليها بعشر وفي الوسطى بعشر وفي التي تلى الخنصر بتسع وفي الخنصر بست۔ قال الشافعي: لما كان معروفا والله أعلم عند عمر أن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ قضى في اليد بخمسين وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع' نزلها منازلها

45

فحكم لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف فهذا قياس على الخبر. فلما وجدنا كتاب آل عمرو بن حزم فيه' أن رسول اللهﷺ قال : وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل صاروا إليه. ولم يقبلوا كتاب آل عمرو بن حزم والله أعلم حتى يثبت لهم أنه كتاب رسول اللهﷺ وفي الحديث دلالتان: أحدهما' قبول الخبر والآخر أن يقبل الخبر في الوقت الذي يثبت فيه وإن لم يمضي عمل من الأئمة بمثل الخبر الذي قبلوا ودلالة على أنه لومضى أيضا عمل من أحد من الأئمة ثم وجد خبرا عن النبىﷺ يخلاف عمله لترك عمله لخبر رسول اللهﷺ ودلالة على أن حديث رسول اللهﷺ يثبت نفسه لا بعمل غيره بعده. ولم يقل المسلمون قد عمل فينا عمر بخلاف هذا بين المهاجرين والأنصار ولم تذكروا أنتم أن عندكم خلافه ولا غيركم بل صاروا إلى ما وجب عليهم من قبول الخبر عن رسول اللهﷺ وترك كل عمل خالفه. ولو بلغ هذا عمر صار إليه إن شاء الله كما صار إلى غيره فيما بلغه عن رسول الله بتقواه لله وتأديته الواجب عليه في اتباع أمر رسول اللهﷺ وعلمه وبأن ليس لأحد مع رسول اللهﷺ أمر وأن طاعة الله في اتباع أمر رسول اللهﷺ (٢٠)

ترجمہ ''ہمیں سفیان اور عبد الوہاب نے یحییٰ بن سعید سے خبر دی ہے اور وہ سعید بن المسیب سے بیان کرتے ہیں کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے انگوٹھے کی دیت کے بارے میں فیصلہ کیا کہ اس کی دیت پندرہ اونٹ ہے جبکہ انگشت

شہادت کی دیت دس اونٹ' درمیانی انگلی کی بھی دس اونٹ' اس کی ساتھ والی انگلی کی نواونٹ اور سب سے چھوٹی انگلی کی دیت چھ اونٹ مقرر کی۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: چونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معروف تھا کہ آپ نے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ مقرر کی ہے اور ہاتھ اپنے حسن وجمال اور منافع کے اعتبار سے پانچ حصوں میں تقسیم ہوتا ہے لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہاتھ کی دیت والی روایت میں قیاس سے کام لیتے ہوئے ہاتھ کے ہر حصے کی دیت اس کے کام کے اعتبار سے مقرر کر دی۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: پس جب ہمیں آل عمرو بن حزم کا خط اس مسئلے کے بارے میں مل گیا کہ جس میں یہ تھا کہ اللہ کے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر انگلی کے بارے میں کہا کہ اس میں دس اونٹ دیت ہے تو تمام مسلمان اس خبر کی طرف مائل ہوگئے۔انہوں نے آل عمرو بن حزم کا خط اس وقت تک قبول نہ کیا جب تک ان کے لیے یہ بات ثابت نہ ہوگئی کہ وہ واقعتاً اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی خط ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:اس حدیث میں دو دلیلیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ خبر واحد کو ہر مسئلے میں قبول کیا جائے گا، جبکہ دوسری یہ ہے کہ خبر کو اسی وقت قبول کیا جائے گا جبکہ وہ ثابت ہوجائے اور اگرچہ اس خبر' کہ جس کو لوگوں نے قبول کیا ہو' پر بعض ائمہ نے عمل نہ بھی کیا ہو۔یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر ائمہ میں سے کسی امام کا کوئی عمل پایا جائے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس کے خلاف معلوم ہو تو اس امام کا عمل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر واحد کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا۔اس حدیث میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر واحد کسی امام کے عمل سے صحیح نہیں قرار پاتی بلکہ بذاتہ صحیح ہوتی ہے۔اس موقع(یعنی جب آل عمرو بن حزم کا خط دریافت ہوا) پر کسی بھی مسلمان نے یہ نہیں کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس خبر واحد کے خلاف عمل مہاجرین اور انصار کی موجودگی میں جاری کیا، لہٰذا تم اس بات کا ذکر بھی نہ کرو کہ تمہارے پاس یا کسی دوسرے کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کے خلاف کچھ موجود ہے۔بلکہ وہ سب مسلمان اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کی طرف متوجہ ہوگئے جس کو قبول کرنا ان پر واجب تھا اور انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے خلاف ہر عمل کو ترک کر دیا۔اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ حدیث پہنچ جاتی تو وہ بھی ان شاء اللہ اس کی طرف رجوع کرتے جیسا کہ اس کے علاوہ کئی ایک معاملات میں انہوں نے خبر واحد کے ملنے کے بعد اپنی رائے سے حدیث کی طرف رجوع کر لیا کیونکہ ان میں اللہ کا ڈر موجود تھا۔وہ صاحب علم آدمی تھے اور وہ جانتے تھے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع ان پر فرض کی گئی ہے اور انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں کسی کی رائے نہیں چلتی اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع' اللہ ہی کی اطاعت میں داخل ہے۔''

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ اگر مسلمانوں کا عمل کسی خبر کے خلاف ہوتو اس صورت میں خبر کو ان کے عمل پر ترجیح دی جائے گی۔ پس قرآن وسنت کی نصوص سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ خبر کہ جس کی نسبت قطعی یا ظنی ذریعے سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ثابت ہوجائے' اس سے دین اسلام ثابت ہوگا۔

فصل چہارم

قرآن کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ

اہل سنت کے ہادین کے بنیادی مآخذ تین ہی ہیں یعنی قرآن' سنت اور اجماع۔یہ تینوں اصول'خبر ہی سے ثابت ہوتے ہیں۔ذیل میں ہم قرآن کے ثبوت کے بنیادی ذریعہ پر بحث کر رہے ہیں۔

قراء کرام نے ہر دور میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ خبر سنے ہوئے قرآن کی تصدیق کی ہے اور علماء وجمیع امت نے اس خبر پر اتفاق کیاہے۔ آج بھی تمام امت قراء ہی سے قرآن حاصل کر رہی ہے اور ہر قاری کے پاس وہ سند موجود ہے جوکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرآن تحریری شکل میں بھی ہمار ے پاس موجود ہے لیکن یہ تحریر بھی ایک خبر ہے یعنی ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ مصاحف ہمارے اوپر آسمان سے نازل ہوئے ہیں بلکہ ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے پاس موجود مصاحف وہی ہیں جو صحابہ رضی اللہ عنھم کے پاس تھے اور وہاں سے نقل در نقل ہم تک پہنچے ہیں اور صحابہ رضی اللہ عنھم نے یہ مصاحف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن سن کر ترتیب دیے تھے۔ پس مصاحف بھی صحابہ رضی اللہ عنھم کی خبر ہی کی بنیاد پر مرتب ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ مصاحف اور ان مصاحف میں جو لکھا ہوا ہے اسے کیسے پڑھنا ہے' یہ دونوں باتیں ہمیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ خبر ملی ہیں۔پس ہم ان مصاحف اور ان کے

پڑھنے کی سند اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک قطعی ویقینی ذریعے سے پہنچاتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ آج ہمارے پاس موجود قرآن وہی ہے جو آج سے چودہ صدیاں پہلے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا۔

اہل سنت کے نزدیک قرآن اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خبر کے ذریعے ثابت ہوتا ہے جو کہ قطعی و یقینی ہو۔ اسی لیے جمیع اہل سنت حنفیہ' مالکیہ' شافعیہ' حنابلہ' اہل الظاہر اور اہل الحدیث (محدثین) کے علاوہ معتزلہ اور اہل تشیع کے نزدیک بھی قرآن کی وہ تمام روایات قرآن ہی ہیں کہ جن کی نسبت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قطعی ویقینی طور پر ثابت ہوجائے' چاہے عامۃ الناس ان سے واقف ہوں یا نہ ہوں۔ قرآن کی یہ روایات بیس ہیں اور علماء وقراء کی اصطلاح میں انہیں عشرۃ قراء ات کہا جاتا ہے۔ فقہائے اربعہ اور ان کے متبعین قرآن کی ان روایات کو قرآن مانتے ہیں لہٰذا فقہ کی کتب میں ان سے مسائل بھی مستنبط کیے جاتے ہیں۔ امام

ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر معاصر مفسرین تک تقریباً تمام مفسرین نے کتاب اللہ کی تفسیر میں ان روایات کا تذکرہ کیا ہے اور ان سے قرآن کی تفسیر کی ہے۔ ہر دور میں اصولیین نے اپنی کتابوں میں ان روایات پر بحث کی ہے اور ان کو قرآن قرار دیا ہے۔ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله المكتوب في دفات المصاحف المنقول إلينا على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا (۲۱)

ترجمہ ''جان لو! کتاب اللہ سے مراد وہ قرآن ہے جو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے' مصاحف کے گتوں کے درمیان لکھا گیا ہے اور ہم تک معروف احرف سبعہ کے ساتھ تواتر سے منقول ہے۔''

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۵۰۵ھ) لکھتے ہیں:

وحد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا. (۲۲)

ترجمہ ''کتاب اللہ کی تعریف یہ ہے کہ جو مصحف کے دو گتوں کے درمیان معروف احرف سبعہ کے ساتھ ہم تک متواتر منقول ہے۔''

ہر دور میں علماء کی ایک بہت بڑی تعداد قرآن کی ان روایات کو پڑھتی، پڑھاتی اور ان کی اسناد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچاتی رہی ہے۔ آج بھی علمائے امت کا ایک بڑا طبقہ ان تمام روایات کو با اہتمام سند نقل کر رہا ہے اور بعض روایات عوامی سطح پر بھی مختلف ممالک میں پڑھی جا رہی ہیں۔ 'مجمع البحوث الإسلامیۃ' القاھرۃ' کی سرپرستی میں پی ایچ ڈی کا ایک مقالہ تیار کیا گیا ہے کہ جس میں قرآن کی جمیع روایات کی اسناد کو نقل کیا گیا ہے۔ ان اسناد میں سے قرآن کی ایک روایت' روایت حفص کی سند 'مجمع البحوث الإسلامیۃ' القاھرۃ' کی تصدیق سے 'وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیۃ' کویت' نے شائع کی ہے جو سرکاری سطح پر عام کی گئی ہے۔ روایت حفص کی اس سند میں عصر حاضر کے معروف شام' مصر' افریقہ' سعودیہ' بلاد مغرب اور برصغیر پاک وہند وغیرہ کے قراء کی سند اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے واسطوں سے پہنچتی ہے' ان سب کو نقل کیا ہے۔ یہ ایک بہت ہی نادر علمی کام ہے اور اس نہج پر تمام متواتر قراءات کی اسناد کی تیاری کا کام جاری ہے۔

دنیا کے تمام بڑے اسلامی ممالک مثلاً پاکستان' سعودی عرب' مصر' مراکش' لیبیا' تیونس' شام' انڈونیشیا' ملائشیا' کویت' سوڈان اور ایران وغیرہ میں ہزاروں ایسے مدارس اور

یونیورسٹیاں موجود ہیں جو ان روایات کو قرآن کے طور پر پڑھا رہی ہیں حالانکہ ان روایات کا ایک بڑا حصہ عوام الناس کے پاس نہیں ہے یعنی عامۃ الناس اس کو عملاً پڑھتے نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان 'کلھا شاف کاف' کے مطابق ان میں سے ہر روایت اپنی جگہ مکمل اور کفایت کرنے والی ہے' اسی لیے عامۃ الناس پر تمام روایات کے پڑھنے پڑھانے کا بوجھ نہیں ڈالا گیا ہے۔

بعض علاقوں میں کچھ روایات معروف ہوگئیں جبکہ بعض دوسرے ممالک میں کچھ اور روایات عام ہوگئیں۔ مثلاً جن علاقوں میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ نافذ ہوگئی وہاں ان کے استاد امام عاصم رحمۃ اللہ علیہ کی قراءت عام ہوئی۔ یہ ذہن میں رہے کہ حفص رحمۃ اللہ علیہ' جن کی روایت برصغیر پاک وہند میں پڑھی پڑھائی جاتی ہے' امام عاصم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ علاوہ ازیں جن ممالک میں مالکی فقہ کو پذیرائی ملی وہاں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے استاد امام نافع رحمۃ اللہ علیہ کی قراءت رائج ہوگئی جیسا کہ آج بھی جن افریقی و مغربی اسلامی ممالک میں فقہ مالکی پر عمل ہوتا ہے وہاں روایت قالون اور ورش رائج ہے اور یہ دونوں امام نافع رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ پس جس طرح بہت سے فقہی مذاہب بعض تاریخی' جغرافیائی' سیاسی اور معاشرتی اسباب کی وجہ سے صرف کتابوں میں رہ

گئے اور عامۃ الناس میں جاری نہ ہوسکے اسی طرح قرآن کی بہت سی روایات ایک خاص عرصے تک ہی عامۃ الناس میں جاری رہی ہیں۔ امام ابن عطیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ومضت الأعصار والأمصار على قراء ات الأئمة السبعة بل العشرة وبها يصلى لأنها تثبت بالاجماع (۲۳)

ترجمہ ''قراء ات سبعہ بلکہ عشرہ بھی ہر زمانے اور ہر شہر میں رائج رہی ہیں اور ان کی نماز میں تلاوت کی جاتی رہی ہے کیونکہ یہ اجماع امت سے ثابت ہیں۔''

لیکن بعد میں فقہی وجغرافیائی اثرات کی وجہ سے عامۃ الناس میں ان کا پڑھنا' پڑھانا ختم ہوگیا اور صرف قراء وعلماء کی حد تک باقی رہا جبکہ عامۃ الناس میں عموماً وہ روایات باقی رہی ہیں کہ جن کا مروج ومعروف فقہی مذاہب کے ساتھ کوئی تعلق قائم تھا۔

غامدی صاحب سے جب یہ سوال ہوا کہ قرآن کہاں ہے، تواس کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ وہ امت کے پاس ہے۔ اگر قرآن امت کے پاس ہے تواس وقت امت میں قرآن کی چار روایات یعنی روایت حفص' روایت ورش' روایت قالون اور روایت دوری پڑھی جا رہی ہیں۔غامدی صاحب کے پاس جوقرآن ہے وہ علماء اہل سنت کی اصطلاح میں روایت حفص

ہے جبکہ غامدی صاحب اس کو'روایت حفص' نہیں مانتے بلکہ'قراءت عامہ' کہتے ہیں۔دنیا کے تقریباً چالیس ممالک میں روایت ورش اور پانچ ممالک میں روایت قالون اور بعض ممالک میں روایت دوری میں قرآن پڑھا جاتا ہے۔ غامدی صاحب کہتے ہیں کہ قرآن امت کے اجماع اور قولی تواتر سے ثابت ہوتا ہے۔امت تواس وقت عملاً پانچ روایات پڑھ رہی ہے۔ کسی ایک روایت کے پڑھنے پر امت کا اتفاق تودور کی بات ہے' عامۃ الناس کوتو یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ قرآن کی'روایت حفص' کے علاوہ بھی کوئی روایت ہے جوکہ بعض دوسرے اسلامی ممالک میں پڑھی جاتی ہے اور اس کے پڑھنے کا انداز واسلوب 'روایت حفص' سے بہت مختلف ہے۔

ایک نشست میں راقم الحروف نے غامدی صاحب سے یہ سوال کیا کہ: مشرق میں جو قرآن پڑھا جارہا ہے' بلاد مغرب کے عامۃ الناس اس کوقرآن نہیں مانیں گے اور جوبلاد مغرب میں پڑھا جارہا ہے' مشرق کے لوگ اس کا

انکار کریں گے تو امت کا ایک قرآن پر اجماع کیسے ہوگا؟ غامدی صاحب نے اس کا جواب یہ دیا کہ اگرچہ مشرق کے عوام الناس کو یہ معلوم نہیں ہے کہ مغرب میں کیا پڑھا جا رہا ہے اور اگر وہ ان کے سامنے پڑھا جائے تو وہ اپنے علماء سے اس کی تصدیق چاہیں گے اور علماء کی تصدیق کی صورت میں اس کو قرآن مان لیں گے‘یعنی عوام الناس کا اجماع در اصل علماء کے تابع ہوتا ہے لہٰذا قرآن پر اجماع ہوجائے گا‘ چاہے وہ مشرق میں پڑھا جا رہا ہو یا مغرب میں۔

غامدی صاحب نے بہت عمدہ بات کی ہے کہ اجماع سے مراد عوام الناس کا اجماع نہیں ہے بلکہ اہل علم کا اجماع ہے۔پس اہل علم حنفی‘ شافعی‘ مالکی‘ حنبلی‘ اہل حدیث‘ بریلوی اور دیوبندی اس بات پر متفق ہیں کہ مشرق ومغرب میں پڑھی جانے والی روایت حفص‘ قالون‘ ورش اور دوری قرآن ہیں اور اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ سے قطعی ویقینی سند سے ثابت ہیں۔ اسی طرح یہ سب اہل علم اس بات پر بھی متفق ہیں کہ عشرہ ائمہ کی قراءات بھی قطعی ویقینی سند سے اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت ہیں لہٰذا یہ سب قراء ات امت کے اجماع سے ثابت ہوئی ہیں اور اگر کسی نے ان کا انکار کیا بھی ہے تو وہ ایسا ہی ہے کہ جس اختلاف کے لیے محترم غامدی صاحب ’ما لا یعبأ بہ‘ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔کسی بھی مسئلے میںامت کے اجماع سے مراد درحقیقت اہل علم ہی کا اجماع ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فإن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين وسائر الناس تبع لهم فى معرفة الحديث فاجماع أهل

العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق كاجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أوحرام أوواجب وإذا أجمع أهل العلم على شيء فسائر الناس تبع لهم فاجماعهم معصوم لا يجوز أن يجمعوا على خطأ (۲۴)

ترجمہ ’’تمام محدثین صحیحین کی اکثر احادیث کو قطعاً صحیح کہتے ہیں اور عوام الناس حدیث کے علم میں محدثین کے متبعین ہیں‘پس محدثین کا کسی خبر کی صدق پر اجماع ایسا ہی ہے جیسا کہ فقہا کا کسی فعل پر اجماع ہو کہ یہ حلال‘حرام یا واجب ہے اور جب اہل علم کا کسی چیز پر اجماع ہو جائے تو تمام عوام الناس اس اجماع میں علماء کے تابع ہوتے ہیں(پس علماء کا اجماع‘پوری امت کے اجماع کے قائم مقام ہے)۔ پس امت اپنے اجماع میں معصوم ہے‘ پوری امت کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ خطا پر اکٹھی ہو۔‘‘

علاوہ ازیں جس خبر کو امت میں 'تلقی بالقبول' حاصل ہو' اس سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔پس روایت حفص' دوری' ورش اور قالون اگرچہ سند کے اعتبار سے خبر واحد ہی کیونہ ہوں لیکن عامۃ الناس میں ان کو 'تلقي بالقبول' حاصل ہے۔ اسی طرح بقیہ روایات قرآن کو اہل علم میں قبولیت عامہ کا درجہ حاصل ہے لہذا یہ تمام قراء ات خبر واحد سے ثابت ہونے کے باوجود علم قطعی ویقینی کا فائدہ دیتی ہیں۔ اسی طرح امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

» وخبر الواحد المتلقي بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وهوقول أكثر أصحاب الأشعرى كا لأسفرائيني وابن فورك (۲۵)

ترجمہ ''ایسی خبر واحد کہ جس کو 'تلقی بالقبول' حاصل ہو علم کا فائدہ دیتی ہے اور یہی جمہور احناف' مالکیہ' شوافع اور اصحاب احمد کا قول ہے اور اکثر اشاعرہ کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ استاذ اسفرائینی اور ابن فورک رحمۃ اللہ علیہم ہیں۔''

حقیقت یہ ہے کہ قرآن اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی ویقینی سند کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور مشہور قراء کے اتفاق سے قرآن قرار پاتا ہے۔ باقی امت قرآن کے معاملے میں قراء کے تابع ہے لہذا قرآن کی جس روایت کو قراء قطعی ویقینی سند کے ساتھ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک ثابت کر دیں اور اس کے قرآن ہونے پر اتفاق کر لیں تووہ قرآن ہے۔ جس پر قراء کا اتفاق ہے تبعاً امت کے علماء اور عامۃ الناس بھی اس کو قرآن قرار دیتے ہیں اس طرح وہ امت کے اتفاق سے قرآن قرار پاتا ہے۔امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

حد الكتاب اصطلاحا فهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلا متواترا۔۔۔ وخرج بقوله المنقول إلينا نقلا متواترا القراء ات الشاذ... والحاصل إن ما اشتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن (۲۶)

ترجمہ ''کتاب اللہ کی تعریف یہ ہے کہ اس سے مراد وہ کلام ہے جو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے' مصاحف میں لکھا گیا ہے اور ہم تک تواتر سے منقول ہے...ہم تک تواتر سے منقول ہونے کی شرط لگانے سے قراء ات شاذہ نکل گئی ہیں...اور اس ساری بحث کا حاصل کلام یہ ہے کہ جس پر مصاحف مشتمل ہیں اور معروف قراء کا اس پر اتفاق ہو' وہ قرآن ہے۔''

آج قرآن کہاں ہے ؟اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن اس قطعی ویقینی خبر میں ہے کہ جس کی نسبت قراء حضرات نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے۔قراء کرام متصل سند کے ساتھ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیے گئے قرآن کو امت تک پہنچاتے ہیں۔یہ قرآن اگرچہ مصاحف میں بھی لکھا ہوا ہے لیکن قراء سے سیکھے بغیر ایک شخص کے لیے براہ راست مصاحف سے اس کو صحیح طور پر پڑھنا ممکن نہیں ہے۔امت ہر دور میں قراء کرام ہی سے قرآن حاصل کرتی آئی ہے۔

آج بھی کسی اسلامی ملک میں جو مصاحف شائع کیے جاتے ہیں ان کی طباعت و اشاعت کی اس وقت تک اجازت نہیں ہوتی ہے جب تک کہ اس کی تصدیق ان مستند قراء سے نہ کروالی جائے جو کہ باقاعدہ علم قراء ات کے فن سے واقف ہوں اور ان کے پاس اس کی سند بھی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک موجود ہو۔ پس اس وقت جو بھی مصاحف اسلامی ممالک میں شائع ہورہے ہیں وہ انہی قراء کرام کی تصدیق سے شائع ہورہے ہیں جو کہ باقاعدہ قرآن کی سند رکھتے ہیں' لہٰذا عامۃ الناس کے پاس جو مصحف موجود ہے وہ قراء کے واسطے سے ہے اور عامۃ الناس مطبوع قرآن کے حصول میں بھی قراء کے محتاج ہیں۔مثال کے طور پر 'مجمع الملک فھد' کے زیر نگرانی کروڑوں کی تعداد میں جو بھی مصاحف شائع کر کے پوری دنیا میں بھیجے جاتے ہیں' ان سب مصاحف کی مراجعت جلیل القدر مصری وسعودی علماء کی ایک جماعت کرتی ہے اور اس مراجعت میں کتب قراء ات کو ہی معیار بنایا جاتا ہے۔ مصحف مدنی کے آخر میں ہے:

53

وقد تولت هذه اللجنة مراجعة هذا المصحف الشريف على أمهات كتب القراء ات والرسم والضبط والفواصل والوقف والتفسير (۲۷)

ترجمہ ''پس علماء کی اس کمیٹی نے اس مصحف کی نظر ثانی کی ذمہ داری قبول کی ہے اور علم قراء ات' علم الرسم' علم الضبط' علم الفواصل' علم الوقف اور علم التفسیر کی بنیادی کتابوں سے اس مصحف کی مراجعت کا کام مکمل کیا

ہے۔''

یہ مصحف سعودی حکومت کی نگرانی میں شائع ہوتا ہے۔اسی طرح روایت قالون میں لیبیا سے شائع ہونے والے مصحف کے آخر میں ہے:

تولى مراجعة هذا المصحف الشريف لجنة من علماء الاختصاص فى القراء ات والرسم والضبط بكل من تونس وليبيا والمغرب الأقصى (۲۸)

ترجمہ ''تیونس' لیبیا اور بلاد مغرب کے علماء کی ایک کمیٹی نے اس مصحف کی مراجعت کا کام مکمل کیا ہے جوکہ علم قراء ات' علم الرسم اور علم ضبط میں ماہر علماء شمار ہوتے ہیں۔''

یہ مصحف لیبیاکی حکومت کی نگرانی میں شائع ہوا ہے۔لیبیا میں عوام الناس میں روایت قالون پڑھی جاتی ہے اسی لیے وہاں روایت قالون میں مصحف شائع ہوتے ہیں۔ لیبیا ہی سے سرکاری سطح پر شائع ہونے ولے ایک اور مصحف کے آخر میں ہے:

فراوية الإمام قالون عن نافع متواترة فى جميع طبقاتها۔۔۔ وتنتشر هذه الرواية انتشار واسعا في القطر الليبي والقطر التونسى والقطر الموريتانى وأماكن أخرى من أفريقيا والطريقة التى انتشرت بها في بلادنا وحفظ بها القرآن الكريم نقلت إلينا بأعلى درجات الرواية وهي المشافهة حيث يأخذ القاري عن المقري تنتهي السلسلة إلى رسول الله إلى جبريل إلى رب العزة والجلال حسبما اثبتنا ذلك فى سند الرواية (۲۹)

ترجمہ ''امام قالون رحمۃ اللہ علیہ کی امام نافع رحمۃ اللہ علیہ سے مروی روایت تمام طبقات میں متواتر ہے...امام قالون رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت لیبیا'تیونس' موریطانیہ اور افریقہ کے دوسرے ممالک میں بہت بڑے پیمانے پر پھیلی ہوئی ہے۔ وہ طریقہ کہ جس کے ذریعے یہ روایت ہمارے ان علاقوں میں پھیلی ہے اور اس کے ذریعے قرآن کو یاد کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ روایت ہم تک روایت کے اعلی درجات سے نقل ہوتے ہوئے پہنچی ہے یعنی اس طرح کہ

ایک قاری کسی دوسرے مقری(پڑھانے والے) سے براہ راست قرآن کو اخذ کرتا ہے اور یہ سلسلہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک اور پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام اور پھر اللہ رب عزوجل تک پہنچ جاتا ہے جیسا کہ ہم نے روایت کی سند میں اس بات کا تذکرہ کیا ہے۔''

روایت 'دوری' میں بیروت سے شائع ہونے والے ایک مصحف کے آخر میں ہے:

فقد يسر الله تعالى لمنه وفضله إخراج طبعة للقرآن الكريم برواية الدورى عن أبى عمروالبصري وقد قام باخراج هذا المصحف الشريف على أمهات كتب القرء ات والرسم والضبط والفواصل والوقف والتفاسير فضيلة شيخ القراء فى الديار الشامية محمد كريم راجح والشيخ محمد فهد خاروف (٣٠)

ترجمہ ''پس اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے احسان اور فضل سے امام ابوعمروبصری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد دوری کی روایت میں قرآن کوچھاپنے کی توفیق دی ہے۔ اس مصحف کوشام کے فضیلۃ الشیخ محمد کریم راجح اور محمد فہد خاروف نے علم قراء ات' علم الرسم' علم الضبط' علم الفواصل' علم الوقف اور علم التفسیر کے بنیادی مصادر کی رہنمائی میں تیار کیا ہے۔''

اسی طرح مراکش سے 'وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية' المملكة المغربية' کے تحت شائع ہونے والے مصحف کے آخر میں بھی قراء کی ایک فہرست بیان کی گئی ہے کہ جنہوں نے اس روایت کی تصدیق کی ہے۔یہ مصحف مراکش کی حکومت کی طرف سے سرکاری طور پر جاری کیا گیا ہے اور یہ روایت ورش میں ہے کیونکہ مراکش اور افریقہ کے اکثر ممالک میں عامۃ الناس روایت ورش میں قرآن پڑھتے ہیں۔

اسی طرح کا معاملہ مصر اور پاکستان سے شائع ہونے والے مصاحف کا بھی ہے۔ مصر میں جامعہ ازہر کے ما تحت ادارے 'مجمع البحوث الإسلامية' کی تصدیق کے ساتھ مصاحف شائع کیے جاتے ہیں جبکہ پاکستان میں وزارت اوقاف کی طرف سے مقرر کردہ قراء حضرات کی تصدیق کے بعد قرآن کی طباعت اور نشر واشاعت کی اجازت دی جاتی ہے۔

یہ تو مصاحف کا معاملہ ہے جبکہ دوسری طرف مصاحف سے قرآن پڑھنے کے لیے بھی عامۃ الناس قراء ہی کے محتاج ہیں۔ ہمارے معاشرے کا ۹۹ فی صد طبقہ ایسا ہے جو آج بھی مسجد کے قاری صاحب سے قرآن حاصل کر رہا ہے نہ کہ اپنے باپ' ماں یا دادا' دادی یا نانا' نانی سے۔ جس ایک فی صد طبقے نے اپنی نانی ودادی سے قرآن سیکھا بھی ہے تو امر واقعہ ہے کہ یہ لوگ قرآن کی دو سطریں بھی درست نہیں پڑھ سکتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ اصل قرآن قراء ہی سے

حاصل ہوتا ہے نہ کہ عامۃ الناس سے' اور عامۃ الناس قرآن کے حصول میں قراء کے تابع ہیں۔

الحمد للہ ! آج کسی بھی بریلوی' دیوبندی' اہل حدیث' حنفی' مالکی' شافعی یا حنبلی کو یہ سوال پیدا نہیں ہوتا ہے کہ روایت حفص کے علاوہ بھی قرآن ہے یا نہیں ! اگر انہیں یہ سوال پیدا ہو بھی جائے تو وہ اپنے علماء اور قراء پر اس مسئلے میں اعتبار کرتے ہیں اور وہ تمنا عمادی صاحب سے پوچھنے نہیں جاتے کہ یہ قرآن ہے یا نہیں۔ اس طرح بیس روایات کے قرآن ہونے پر امت کا اتفاق حاصل ہو جاتا ہے سوائے ان لوگوں کے اختلاف کہ جن کی تعداد و رائے کو امت کے اتفاق کے بالمقابل کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے۔ آج اللہ کے فضل سے مرکز اسلام' مسجد نبوی اور دنیا کی کئی ایک بڑی اور معروف مساجد میں بھی نماز میں کئی ایک روایات میں قرآن پڑھا جاتا ہے۔

اب ہم اس سوال کے جواب کی طرف آتے ہیں کہ قرآن خبر متواتر سے ثابت ہے یا نہیں ! اگر ہے تو خبر متواتر سے مراد کیا ہے؟ خبر کے ذریعہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے بعض اوقات وہ ظنی ہوتا ہے اور بعض اوقات قطعی ویقینی ہوتا ہے۔ ایسی خبر کہ جس کے ذریعہ قطعی ویقینی علم حاصل ہو، خبر متواتر کہلاتی ہے۔ متواتر کے اس مفہوم پر اہل سنت کا اتفاق ہے۔ بعض علماء نے خبر متواتر کے لیے ایک جم غفیر کی روایت کو بطور شرط بیان کیا ہے لیکن جمہور علمائے اہل سنت کے نزدیک خبر متواتر کو صرف تعداد رواۃ کے ساتھ مقید کرنا غلط ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۲۸ھ) فرماتے ہیں:

إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم لكن من الناس من لا يسمى متواترا إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلا بكثرة عددهم فقط ويقولون إن كل عدد أفاد العلم فى قضية أفاد مثل ذلك العدد فى كل قضية وهذا قول ضعيف والصحيح ما عليه الأكثرون إن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر

يحصل العلم بمجموع ذلك وقد يحصل بطائفة دون طائفة ۔۔۔وأما عدد ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عددا محصورا ثم يفرق هؤلاء فقيل أكثر من أربعة وقيل اثنا عشر وقيل أربعون وقيل سبعون وقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر وقيل غير ذلك وكل هذه الأقول باطلة لتكافؤها

في الدعوى والصحيح الذي عليه الجمهور أن التواتر ليس له عدد محصور۔(۳۱)

ترجمہ ''متواتر کی اصطلاح کا اصل مقصود علم یقینی کا حصول ہے جبکہ بعض لوگ متواتر اس کو کہتے ہیں جس کو ایک بہت بڑی تعداد نے نقل کیا ہو اور علم یقینی صرف ان کی کثرت تعداد کی بنیاد پر حاصل ہورہا ہو۔ان کا کہنا یہ ہے کہ ایک مخصوص تعداد جب ایک واقعے میں علم یقین کا فائدہ دیتی ہے تو وہ تعداد ہر واقعے میں علم یقین کا فائدہ دے گی اور یہ قول ضعیف ہے۔ صحیح قول جمہور علماء کا ہے جس کے مطابق بعض اوقات علم یقینی مخبرین کی تعداد سے حاصل ہوتا ہے جبکہ بعض اوقات مخبرین کی (اعلیٰ) دینی صفات اور ضبط سے حاصل ہوتا ہے۔اسی طرح بعض اوقات خبر کے ساتھ کچھ ایسے قرائن ملے ہوئے ہوتے ہیں کہ جن کی موجودگی میں علم یقینی حاصل ہورہا ہوتا ہے جبکہ بعض اوقات ایک گروہ کو ایک خبر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو نہیں ہورہا ہوتا ہے...جہاں تک اس عدد کا تعلق ہے کہ جس سے تواتر حاصل ہوجائے تو بعض لوگوں نے اس کے لیے ایک مخصوص عدد مقرر کیا ہے۔ پھر جنہوں نے مخصوص عدد مقرر کیا ہے ان میں اس عدد کی تعیین میں بھی اختلاف ہے۔بعض کے نزدیک چار سے زائد' بعض کے ہاں بارہ' بعض چالیس' بعض ستر' بعض تین سو اور بعض تین سو تیرہ کے عدد کو تواتر کے حصول کی بنیاد بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی کچھ اقوال ہیں لیکن یہ سب اقوال باطل ہیں کیونکہ یہ دعوی میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں جبکہ صحیح قول یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں ہے(یعنی یہ ایک آدمی سے بھی حاصل ہوسکتا ہے اور بعض اوقات ستر سے بھی حاصل نہ ہوگا)۔''

امام ابن الجزری رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۸۳۲ھ) نے بھی منجد المقرئین میں تواتر کی اصل تعداد رواۃ کی بجائے علم کے حصول کو قرار دیا ہے۔پس جب علماء قرآن کو متواتر کہتے ہیں تو ان کی تواتر سے مراد تعداد رواۃ نہیں ہوتی بلکہ علم یقینی کا حصول ہوتا ہے۔ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله المكتوب في دفات المصاحف المنقول إلينا على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا (۳۲)

ترجمہ ''جان لو ! کتاب اللہ سے مراد وہ قرآن ہے جو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے' مصاحف کے گتوں کے درمیان لکھا گیا ہے اور ہم تک معروف احرف سبعہ کے ساتھ تواتر سے منقول ہے۔''

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۵۰۵ھ) لکھتے ہیں:

وحد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا (۳۳)

ترجمہ ''کتاب اللہ کی تعریف یہ ہے کہ جو مصحف کے دوگتوں کے درمیان معروف احرف سبعہ کے ساتھ ہم تک متواتر منقول ہے۔''

ان دونوں جلیل القدر فقہاء نے قرآن کی تعریف میں قراء ات متواترہ کو بھی شامل کیا ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ قراء ات متواترہ کا تواتر' تعداد رواۃ کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ ایسی سند کی بنیاد پر ہے جو یقینی و قطعی طور پر ثابت ہے۔

فصل پنجم

سنت کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ

یہی معاملہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے علاوہ جو وحی نازل ہوتی تھی یا اللہ کی تصویب کی شکل میں آپ کا کوئی فعل وحی قرار پاتا تھا تو دین کی اس صورت کو بھی صحابہ رضی اللہ عنھم نے بذریعہ خبر امت تک پہنچایا ہے۔آپ کے اقوال' افعال اور تقریرات کا مشاہدہ کر کے صحابہ رضی

اللہ عنھم نے ان سنن کی خبر دی ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنھم کی یہ خبر دو صورتوں میں تھی۔ ایک خبر تو دین کے بعض ایسے بنیادی وجزئی احکام کے بارے میں تھی کہ جن کا سماع یا مشاہدہ آپ کے زمانے میں صحابہ کی ایک بہت بڑی جماعت سے ثابت تھا' مثلاً اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ نمازیں پڑھی یا باجماعت نماز پڑھانے کا اہتمام کیا یا آپ نے حج کے دوران عرفات کا قیام کیا یا آپ نے عیدین کی نماز شہر سے باہر نکل کر پڑھائی یا آپ نے کھڑے ہوکر خطبہ جمعہ دیا وغیرہ۔دین کے ان معاملات کو صحابہ رضی اللہ عنھم کی ایک بہت بڑی جماعت نے روایت کیا ہے اور ان اقوال وافعال کی آپ سے نسبت کی صحت کے بارے میں علماء کا کوئی اختلاف مروی نہیں ہے۔آپ کے اس قسم کے اقوال وافعال کہ جن کو صحابہ رضی اللہ عنھم کے ایک جم غفیر نے نقل کیا ہو' دو طرح کے ہیں۔

۱ ایک وہ کہ جو دین کی بنیاد یا اساس ہیں، مثلاً آپ کا پانچ نمازوں کا پڑھنا یا مناسک حج ادا کرنا۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ آپ کی کسی سنت کا مشاہدہ تو کچھ صحابہ رضی اللہ عنھم نے کیا

ہوتا ہے لیکن وہ مشاہدہ تمام صحابہ رضی اللہ عنھم کے درمیان بذریعہ خبر آپ کے زمانے میں ہی بہت بڑے پیمانے پر پھیل گیا ہوتا ہے جیسا کہ چور کے ہاتھ کلائی سے کاٹنا وغیرہ۔یہ سب دین کے وہ احکامات ہیں کہ جن کے دین ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنھم کا اجماع ہے اور ان کا انکار انسان کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیتا ہے۔

۲ دوسری طرح کی سنن کہ جن کو صحابہ رضی اللہ عنھم کی ایک بڑی جماعت نے بغیر کسی اختلاف کے نقل کیا ہے' دین کے جزئی وفروعی مسائل سے متعلق ہیں۔ان کا انکار کفر نہیں ہے اور نہ ہی ان پر عمل کرنا لزوم کے درجے میں امت پر واجب کیا گیا ہے۔ مثلاً آپ کا شہر سے باہر نکل کر نماز عیدین کی نماز پڑھانا' اس مسئلے میں صحابہ اور علماء میں سے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے کہ آپ نے عیدین کی نماز شہر سے باہر نکل کر پڑھائی ہے۔آپ کے اس عمل پر اجماع صحابہ کے باوجود اس کا خلاف جائز ہے' چاہے عذر سے ہو یا بغیر کسی شرعی عذر کے' اگرچہ افضل و مستحب عمل شہر سے باہر نکل کر ہی نماز پڑھنا ہوگا۔

پہلی قسم کے علم کی روایت کے طریقے کو بیان کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال الشافعي: فقال لی قائل: ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له: العلم علمان: علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله' قال: ومثل ماذا؟ فقلت: مثل الصلوات الخمس وإن لله على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا استطاعوا وزكاة في أموالهم وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم وأن يكفو عنه ما حرم عليهم منه وهذا العلم الصنف كله من العلم موجودا نص في كتاب الله وموجودا عاما عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا يجوز فيه التنازع (۳۴)

ترجمہ ''مجھ سے ایک کہنے والے نے کہا: علم کیا ہے؟ اور لوگوں کے اوپر کون سے علم پر عمل

واجب ہے؟تو میں نے اس سے کہا: علم دو طرح کے ہیں : ایک عام علم ہے کہ جس سے تو کسی بھی بالغ شخص کو' کہ جس کی عقل اس کی جہالت سے مغلوب نہ ہو' خالی نہ پائے گا۔اس شخص نے کہا: اس علم کی مثال بیان کریں۔میں نے کہا: مثلا پانچ نمازیں اور اللہ تعالیٰ نے رمضان کے مہینے کے روزے فرض کیے ہیں اور استطاعت کی صورت میں حج اور ان کے اموال میں زکوۃ کو فرض کیا ہے اور ان پر زنا' قتل' چوری اور شراب نوشی وغیرہ کو حرام کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے احکام کا اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے کہ وہ ان کو سمجھیں اور ان پر عمل کریں اور ان کی ادائیگی کے لیے اپنی جانوں اور مالوں کو کھپائیں اور ان میں سے جو چیزیں حرام کی گئی ہیں ان سے اجتناب کریں۔ علم کی یہ قسم تمام کی تمام کتاب اللہ میں نصاً موجود ہے اور مسلمانوں کے پاس بھی ہے۔ ان کے عوام الناس اپنے سے پہلے گزر جانے والے عوام الناس سے اس علم کو نقل کرتے چلے آئے ہیں اور ان کے سابقین اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس علم کو بیان کرتے ہیں۔یہ علم کی وہ قسم ہے کہ جس کے نقل کرنے میں یا اس کے فرض ہونے میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ وہ عام علم ہے کہ جس کی خبر کے نقل ہونے اور اس کی تاویل میں غلطی کا امکان بھی نہیں ہے اور اس میں کسی قسم کا اختلاف بھی مروی نہیں ہے۔''

سنت کی اس قسم کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'جماع العلم' میں 'خبر العامۃ عن العامۃ' کا نام دیا ہے اور اس خبر کو اجماع کی بحث میں مجمع علیہ مسائل کی دلیل کے طور پر بیان کیا ہے۔یہ واضح رہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب سنت کی اس قسم یعنی 'خبر العامہ' کی بات کرتے ہیں تو ان کی یہ مراد قطعاً نہیں ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک سنت کی اس قسم کی سند ہی موجود نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں:

قال الشافعي: فقال لي قائل: قد فهمت مذهبك في أحكام الله ثم أحكام رسوله وإن من قبل عن رسول الله فعن الله قبل بأن الله افترض طاعة رسوله وقامت الحجة بما قلت بأن لا يحل لمسلم علم كتابا ولا سنة أن يقول بخلاف واحد منهما وعلمت أن هذا فرض الله فما حجتك في أن تتبع ما اجتمع الناس عليه مما ليس منه نص حكم الله ولم يحكوه عن النبي ﷺ. أتزعم ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبدا إلا على سنة ثابتة وإن لم يحكوها قال فقلته أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله فكما قالوا إن شاء الله

وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول اللهﷺ واحتمل غيره ولا يجوز أن نعده له حكاية لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعا ولا يجوز أن يحكى شيئا يتوهم يمكن فيه غير ما قال فكنا نقول بما قالوا به اتباعا لهم ونعلم أنهم إذ كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم وقد تعزب عن بعضهم ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ولا على خطأ إن شاءالله (۳۵)

ترجمہ ''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: مجھے ایک کہنے والے نے کہا: میں نے اللہ تعالیٰ اور پھر اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے بارے آپ کا مذہب اچھی طرح سمجھ لیا ہے۔ پس جو شخص بھی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر کو قبول کرے گا وہ اللہ ہی کی خبر قبول کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو فرض کیا ہے اور جو کچھ (دلائل) آپ نے (اس مسئلے میں) بیان کیے ہیں اس سے حجت قائم ہوجاتی ہے کہ کسی بھی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے وہ کتاب وسنت کی خبر پہنچ جانے کے بعد اس کی مخالفت کرے اور میں نے یہ بھی جان لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس (طرز عمل) کو فرض قرار دیا ہے، لیکن یہ بتلائیں کہ جس بات پر لوگوں کا اجماع ہوگیا ہو اس کے اتباع کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے جبکہ اس (اجماع) کے بارے میں کتاب اللہ کی نہ تو کوئی نص موجود ہو اور نہ ہی کوئی ایسی روایت ہو جسے لوگ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کر رہے ہوں؟ (سائل نے مزید کہا) کیا آپ کا موقف بھی وہی ہے جو کہ آپ کے علاوہ بعض علماء کا ہے کہ اجماع ہمیشہ کسی ایسی سنت پر ہوگا جو کہ ثابت ہو، اگرچہ لوگ اس سنت کو آپ کی طرف منسوب نہ کر رہے ہوں؟ میں نے کہا: اگر تو جس بات پر ان کا اجماع ہوگیا ہے اور وہ اس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل بھی کر رہے ہیں تو اس کا معاملہ تو ویسا ہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ جیسا کہ انہوں نے بیان کیا ہے (یعنی آپ سے ثابت ہونے کی وجہ سے دین ہے) اور جس کو انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان نہیں کیا ہے (لیکن اس کے دین ہونے پر ان کا اجماع ہے) تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے یہ بات اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے

نقل کی ہواور اس کے غیر کا بھی احتمال ہے۔ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اس قسم کے اجماع کواللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول قرار دیںکیونکہ آپ سے اسی چیز کی حکایت جائز ہے جو سن کر نقل کی گئی ہو۔یہ بھی جائز نہیں ہے کہ کسی ایسی چیز کوآپ کی سنت کے طور پر نقل کیاجائے کہ جس میں آپ کے سنت ہونے کا صرف وہم ہواور اس کے سنت

نہ ہونے کا امکان بھی ہو۔پس ہم بھی اس صورت میں وہی بات کہیں گے جوکہ باقی علماء کہتے ہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن ہوتی توعامۃالناس سے پوشیدہ نہ رہتیں اگرچہ بعض افراد کے لیے اس بات کاامکان ہے کہ ان کوان سنن کا علم نہ ہو۔ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ امت عامہ نہ تواللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلمکی کسی سنت کے خلاف جمع ہوگی اورنہ ہی کسی خطا پر اکٹھی ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔''

پس وہ خبر جس کواللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ رضی اللہ عنھم کی ایک بہت بڑی تعداد نےبیان کیا ہے اور ان صحابہ رضی اللہ عنھم سے تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی ایک بہت بڑی تعداد نے اس خبر کونقل کیا ہے اور تابعین رحمۃ اللہ علیہم سے وہ خبرتبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم تک اسی طرح پہنچی ہو۔یہ اس وقت کا معاملہ ہے جب کہ ابھی تک سنت کی تدوین نہیں ہوئی تھی کیونکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ'(۱۵۰ھ تا ۲۰۴ھ) کا زمانہ دوسری صدی ہجری کا ہے اور سنت کی تدوین تیسری وچوتھی صدی ہجری میں ہوئی ہے۔بعد میں جب تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں باقاعدہ احادیث کی کتابیں مدون ہوئیں توسنت کی اس قسم کوبھی مدون کیا گیا۔ ہم اس بات کودوبارہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب سنت کی اس قسم یعنی 'خبر العامہ' کی بات کرتے ہیں توان کی یہ مراد قطعاًنہیں ہوتی کہ ان کے نزدیک سنت کی اس قسم کی سند ہی موجود نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"كل العلوم سوى القرآن مشغلة

إلا الحديث وإلا الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا

وما سوى ذلك وسواس الشياطين‘‘(۳۶)

ترجمہ ’’قرآن کے علاوہ تمام علوم کھیل تماشہ ہیں سوائے حدیث اور فقہ (یعنی قرآن وسنت کے گہرے فہم) کے علم کے، اصل علم تووہ ہے کہ جس میں کوئی شخص ’حدثنا‘ کہے اور اس علم (یعنی حدثنا) کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ شیاطین کے وساوس ہیں۔‘‘

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بہت سے علماء نے دین کے ثبوت کے لیے سند کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ امام عبد اللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

الإسناد من الدين : لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء . (۳۷)

ترجمہ ’’سندبیان کرنا دین کا حصہ ہے اور اگر سند کا بیان نہ ہوتا تو جو شخص جو چاہتا کہہ دیتا۔‘‘

بعض محدثین کا قول ہے:

مثل الذي يطلب أمر دينه بلا اسناد كمثل الذي يرتقى السطح بغير سلم۔ (۳۸)

ترجمہ ’’جو شخص اپنے دین کو بغیر سند کے حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ایسے شخص کی مانند ہے جو بغیر کسی سیڑھی کے چھت پر چڑھنا چاہتا ہے۔‘‘

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ما ذهاب العلم إلا ذهاب الإسناد (۳۹)

ترجمہ ''علم کے اٹھ جانے سے مراد سندبیان کرنے کا رواج ختم ہوجانا ہے۔''

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۲۸ھ) فرماتے ہیں:

الإسناد من خصائص هذه الأمة وهو من خصائص الإسلام ثم هو من خصائص أهل الإسلام ثم من خصائص أهل السنة.(۴۰)

ترجمہ ''سندبیان کرنا اس امت کے خصائص میں سے ہے اور یہ دین اسلام کے خصائص میں سے بھی ہے۔ پھر اہل اسلام میں سے اہل سنت کے خصائص میں سے ہے۔''

کتابوں میں جب سنت کی یہ قسم (خبر العامہ) نقل ہوئی ہے تو اخبار آحاد کے طور پر نقل ہوئی ہے نہ کہ سینکڑوں اسناد کے ساتھ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ دین کے یہ معاملات اختلافی نہ تھے بلکہ اتفاقی و اجماعی تھے لہٰذا ان کو اتنی بڑی تعداد راوۃ و اسناد کے ساتھ نقل کرنے کی کوئی بنیادی وجہ وضرورت موجود نہ تھی۔دوسری بات یہ ہے کہ اس دور میں محدثین میں متواتر کی کوئی اصطلاح بھی موجود نہ تھی بلکہ ان کے نزدیک اصل اصطلاح خبر ہی کی تھی کہ جس سے دین کا علم ثابت ہوتا تھا۔ متواتر کی اصطلاح محدثین میں پہلی مرتبہ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۴۶۳ھ) نے 'الکفایہ' میں پانچویں صدی ہجری میں استعمال کی ہے اور یہ اصطلاح بھی خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے اصول فقہ کی کتابوں سے لی ہے جیسا کہ خود خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے بھی واضح ہے اور امام ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی 'مقدمہ ابن صلاح' میں اس کی وضاحت کی ہے۔تیسری بات یہ ہے کہ محدثین کا اصل مقصود زندگی کے ہر گوشے سے متعلق اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہزاروں سنن کو اکٹھا کرنا تھا نہ کہ ایک ہی ایک سنت سے متعلق سینکڑوں اسناد کو جمع کرنا۔اسی لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کا نام ''الجامع الصحیح'' رکھا ہے۔امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں معروف ہے کہ انہوں نے تقریباً پانچ لاکھ صحیح روایات میں سے سات ہزار روایات کو اپنی کتاب میں درج کیا ہے۔ اس لیے سنن

لی کتابوں میںکسی سنت کی اسناد کم ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کو روایت کرنے والے بھی کم تھے۔

کسی بھی خبر العامۃ پر صحابہ رضی اللہ عنھم کے اتفاق و نقل اور پھر اس کی کتب حدیث میں تدوین کے بعد آج ان کے پہچاننے کا واحد ذریعہ ایک تووہ اخبار و آثار ہیں کہ جن میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنھم کا فلاں اخبار عامہ میں بیان شدہ دین اسلام کے فلاں بنیادی اصولوں پر اتفاق تھا۔ صحابہ رضی اللہ عنھم اور ما بعد کے زمانوں کے علماء کے اجماع سے متعلق یہ اخبار و آثار کتب فقہ و اصول فقہ، کتب تفاسیر اور شروحات الحدیث میں موجود ہیں۔ اسی طرح ان اخبار عامہ کے جاننے کا ایک دوسرا بڑا ذریعہ کتب سنن بھی ہیں کہ جن میںموجود روایات اس بات کی خبر دیتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اقوال و افعال دین کی حیثیت سے ثابت ہیں اور ان کے دین ہونے میں کسی بھی فقیہہ کا اختلاف مروی نہیں ہے۔ تواتر عملی سنت کی اس قسم کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ آج امت کی اکثریت کا حال یا تواتر عملی یہ ہے کہ وہ نہ نماز پڑھتے ہیں اور نہ روزہ رکھتے ہیں۔ نہ زکوۃ ادا کرتے ہیں اور نہ ہی باقی شعائر اسلام پر عمل کرتے ہیں۔ تو تواتر عملی سے دین کیسے حاصل ہوگا؟ اسی طرح یہ کہنا کہ ہم نے سنت کی یہ قسم اپنے باپ دادا سے لی ہے اور انہوں نے اپنے باپ دادا سے سیکھی ہے اور اس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ ثابت ہوجاتی ہے، بھی غلط ہے کیونکہ ہمارا تاریخی ذخیرہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ برصغیر پاک وہند میں بسنے والوں کے باپ دادا ہندو، سکھ اور بدھ وغیرہ تھے۔ اپنے اردگرد کسی بھی مسلمان کا نسب نامہ دیکھ لیجیے، حد پانچویں یا چھٹی پشت تک جائے گا اور اس کے بعد کوئی سردار صاحب یا پنڈت صاحب موجود ہوں گے۔تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ کے حملوں سے پہلے اس علاقے میں مسلمانوں کا نام و نشان تک نہ تھا۔ محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ساتھ حملہ آور مسلمانوں کی خبر سے اس خطے میں دین پھیلا اور لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ لہذا بفرض محال ہمیں اگر سنت کی یہ قسم اپنے آباء و اجداد کے عمل سے ملی بھی ہے تو ہمارے آباء و اجداد نے بھی اسے خبر کے ذریعے ہی حاصل کیا تھا۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی دوسری قسم وہ ہے جسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے خبر الخاصہ کا نام دیا ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مجلس میں دین کے فروعی معاملات سے متعلق کوئی بات ارشاد فرمائی۔ جیسا کہ آپ نے کھانا کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھی یا آپ نے کوئی عمل کیا اور کسی صحابی یا صحابیہ نے آپ کو دیکھا جیسا کہ آپ نے عصر کے بعد اپنی ایک زوجہ محترمہ کے

ہاں دو رکعت نماز نفل پڑھی یا آپ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی عمل کیا اور آپ نے اس پر خاموشی اختیار کی جیسا کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے آپ کے سامنے گوہ کھائی اور آپ نے اس سے منع نہ فرمایا۔ پس اس قسم کے قول، فعل یا تقریر کو مجلس میں موجود ایک، دو، تین، چار، پانچ یا جو بھی صحابہ اس مجلس میں موجود تھے انہوں نے آگے نقل کر دیا۔ سنت کی یہ قسم بھی اب مدون ہو کر کتابی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے۔ یہ واضح رہے کہ کتب سنن کی تدوین کے بعد ان سنن کی اسناد کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے اگرچہ اب بھی ہمارے علماء و شیوخ حدیث پڑھاتے وقت اپنی اسناد ان کتب سنن کے مؤلفین تک پہنچاتے ہیں۔

اس ساری بحث کے خلاصے کے بعد حاصل کلام یہ ہے کہ جناب غامدی صاحب نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے تصور سنت سے کسی قدر استفادہ ضرور فرمایا ہے لیکن یہ کہنا بالکل بھی درست نہیں ہے کہ غامدی صاحب نے بعینہٖ اسی تصور سنت کو اختیار کیا ہے جو کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا اور دونوں حضرات کے تصور سنت میں صرف ایک جگہ اختلاف ہے کہ غامدی صاحب خبر الخاصہ کو حدیث کہتے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو بھی سنت ہی کا نام دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور جناب غامدی صاحب کے تصور سنت میں درج ذیل فرق نمایاں ہیں:

۱ سنت کی اس قسم کے تقریباً تمام کے تمام احکامات قرآن سے بھی ثابت ہیں جیسا کہ انہوں نے قتل، چوری اور زنا وغیرہ کی حرمت کو بھی سنت کی اس قسم میں داخل کیا ہے، جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک قرآن سے ابتدائی طور پر ثابت شدہ احکامات سنت نہیں ہیں۔

۲ سنت کی اس قسم میں صرف وہی اجماعی احکامات داخل ہیں کہ جو دین کی بنیاد و اساس ہیں اور ان کا انکار دائرہ اسلام سے نکلنے کے مترادف ہے جیسا کہ پانچ نمازیں اور رمضان کے روزے وغیرہ جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک دین کے ایسے اجماعی احکامات بھی سنت کی اس قسم میں داخل ہیں جو کہ دین کے جزئی و فروعی احکام ہیں جیسا کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا وغیرہ۔

۳ غامدی صاحب فطرت کی بنیاد پر ثابت شدہ معروفات و منکرات کو سنت کے مسمیٰ میں داخل نہیں کرتے جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے تمام احکامات کو بھی سنت کی اس قسم میں شمار کیا ہے مثلاً زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ۔

٤ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سنت کی یہ قسم پہلے سند(محدثین کی اصطلاح مراد ہے) سے ثابت ہوتی ہے اور پھر اس پر صحابہ رضی اللہ عنھم کا اجماع ہوتا ہے جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک

اس قسم کے احکام کے سنت قرار پانے کے لیے ان کا سند سے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف صحابہ رضی اللہ عنھم کا اجماع بھی کافی ہے۔
٥ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ خبر الخاصہ کے لیے بھی سنت کا لفظ استعمال کرتے ہیں جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک صرف خبر العامہ سنت ہے اور خبر الخاصہ کووہ سنت کی بجائے حدیث کانام دیتے ہیں

٦ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سنت چاہے خبر العامہ ہویا خبر الخاصہ' دونوں صورتوں میں اس سے مستقل بالذات دین ثابت ہوتا ہے جیسا کہ امام صاحب نے خبر الخاصہ سے قبلے کی تبدیلی کی مثال بیان کی ہے جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک خبر العامہ توسنت ہے اور اس سے مستقل بالذات دین ثابت ہوتا ہے اور خبر الخاصہ جسے وہ حدیث کہتے ہیں اس سے دین میں عقیدے و عمل کا اضافہ نہیں ہوتا بلکہ وہ قرآن وسنت میں بیان شدہ احکامات کی تبیین وتشریح ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ تمام ائمہ اہل سنت کے نزدیک حدیث سے مستقل بالذات دین ثابت ہوتا ہے' چاہے وہ عقیدہ ہویا عمل۔ اس کوہم کسی اور مضمون میں تفصیل سے واضح کریں گے۔

اجماع کے ثبوت کا بنیادی ذریعہ

اسی طرح کا معاملہ اجماع کا بھی ہے۔ کسی بھی زمانے میں قرآن وسنت کی کسی تعبیر پر امت کے تمام مجتہد علماء کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے اور آج ہمیں خبر ہی سے معلوم ہوتاہے کہ فلاں دور میں علماء کا اس بات پر اجماع ہواتھا۔بلکہ عصر حاضر میں اگر علماء کا کسی بات پر اجماع ثابت ہویا ہوجائے تواس اجماع کے علم کی بھی ممکن صورت خبر ہی ہے، یعنی بذریعہ خبر ہم امت کے تمام علماء کی کسی مسئلے کے بارے میں آراء اکٹھی کر سکتے ہیں اور ان کا اتفاق معلوم کرسکتے ہیں۔ مثلاًہم یہ کہتے ہیں کہ عصر حاضر کے علماء وعامۃ الناس کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھنی چاہیے لیکن ہم میں کسی ایک شخص نے بھی تمام دنیا کے علماء یا عامۃ الناس

توچھوڑیں، پاکستان کے بلکہ پاکستان بھی کیا، لاہور شہر تک کے تمام علماء یا عامۃ الناس سے براہ راست یہ نہیں سنا ہو گا کہ وہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھنے کو دین قرار دیتے ہیں لیکن ہم اس کے باوجود اس مسئلے کو اجماعی قرار دیتے ہیں اور ایسا ہم خبر کی بنیاد پر کرتے ہیں یعنی کوئی ایک عالم ہمیں یہ خبر دیتا ہے کہ اس عمل کے دین ہونے پر تمام امت کا اتفاق ہے تو ہم اس عالم کی اس خبر واحد کو تسلیم کرتے ہوئے اجماع کا یقین کر لیتے ہیں باوجودیکہ ہمارے اردگرد مسلمانوں کی اکثریت کھانا کھانے سے پہلے دین کے اس حکم پر عمل نہیں کر رہی ہوتی ہے اور یہ بے عمل اکثریت اپنی بے عملی سے اس عمل کے دین ہونے کی ایک طرح سے مخالفت کر رہی ہوتی ہے۔

عصر حاضر میں یہ بھی بہت مشکل بلکہ ناممکن ہے کہ امت کے تمام علماء کو ایک جگہ جمع کرنے کے بعد کسی مسئلے میں ان کی رائے لی جائے اور بذریعہ مشاہدہ علماء کے اجماع کا علم حاصل ہو۔ اجماع علمی اتفاق کا نام ہے اور علمی اتفاق بتانے سے ہوتا ہے۔ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ایک مسئلے میں تمام علماء خاموش ہیں لہٰذا ان کا اس مسئلے پر اجماع ہے۔ خاموش اتفاق کا نام اجماع نہیں ہے بلکہ اپنی اپنی رائے کے اظہار کے بعد اس پر سب کے اتفاق کا نام اجماع ہے۔ پس اجماع بھی خبر ہی کی ایک قسم ہے۔

ہم یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ بعض اوقات اجماع اس بات پر بھی ہوتا ہے کہ فلاں شے بطور دین ثابت ہے، جیسا کہ نمازوں کی تعداد کے پانچ ہونے پر امت کا اجماع ہے۔ اجماع کی اس قسم کا تذکرہ اصول فقہ کی کتابوں میں کثرت سے ملتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے الرسالۃ میں اجماع کی اسی قسم کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سنت کی تدوین سے پہلے جو سنت، صحابہ رضی اللہ عنھم کی خبر العامہ سے نقل ہو رہی تھی وہ دین کے انہی بنیادی اصولوں پر مشتمل تھی کہ جن کے دین ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنھم کا علمی اتفاق بھی تھا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب دین کی بنیادوں سے متعلق ایسی سنت کے دین ہونے پر صحابہ کا اتفاق ہو جائے تو اس سنت کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس سنت کے منکر سے توبہ کروائی جائے گی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك حجة؟ قيل له: إن شاء الله نعم. فإن قال فأبن ذلك؟ قلنا: أما ما كان نص كتاب بين أوسنة مجتمع عليها فيها مقطوع ولا يسع الشك فى واحد منهما ومن امتنع عن قبوله استتيب (۴۱)

ترجمہ ''اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ: جب آپ کہتے ہیں کہ فلاں چیز حجت ہے تو اس کے

معنی میں بھی کوئی فرق ہوتا ہے؟ایسے شخص سے ان شاء اللہ کہا جائے گا:ہاں۔پس اگر سائل یہ کہے کہ تم اس فرق کو بیان کرو۔تو ہم کہیں گے:جو چیز واضح کتاب یا کسی مجمع علیہ سنت کی نص ہو،ان کے بارے میں عذر ناقابل قبول ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک شے میں بھی شک کی گنجائش نہیں ہے اور جو ان میں کسی چیز کو قبول کرنے سے رکا رہے گا تو اس سے توبہ کروائی جائے گی۔''

امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق اس کے منکر پر قتل کی حد بھی جاری ہوگی۔امام صاحب لکھتے ہیں:

وأما أصول العلم فالكتاب والسنة' وتنقسم السنة قسمين أحدهما تنقله الكافة عن الكافة فهذا من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هنالك خلاف ومن رد إجماعهم فقد رد نصا من نصوص الله يجب استتابته عليه وإراقة دمه إن لم يتب لخروجه عما أجمع عليه المسلمون العدول وسلوكه غير سبيل المؤمنين جميعهم والضرب الثانى من السنة أخبار الآحاد الثقات الأثبات العدول (۴۲)

ترجمہ ''جہاں تک علم کے اصولوں کا معاملہ ہے تو وہ کتاب و سنت ہیں اور سنت کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جسے ایک بہت بڑی جماعت دوسری بڑی جماعت سے نقل کرتی ہے۔ جب ان میں اختلاف نہ ہو تو یہ وہ سنن ہیں جو کہ عذر کو ختم کرنے والی ہیں۔ پس جس نے امت کے اجماع کو رد کیا تو اس نے اللہ کی نصوص میں سے ایک نص کا رد کیا ہے۔جو شخص ایسی سنت کا انکار کر دے اس سے توبہ کروانی واجب ہے اور اگر توبہ نہ کرے تو اس کا خون بہانا لازم ہے کیونکہ وہ عادل مسلمانوں کے اجماع سے پھر گیا اور اس نے سبیل المؤمنین کو چھوڑ دیا۔ سنت کی دوسری قسم اخبار آحاد ہیں جو کہ ثقہ' ثابت اور عادل راویوں سے منقول ہوں۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق خبر العامہ والی سنت سے مراد دین کے وہ بنیادی اصول و ارکان ہیں کہ جن کا تعلق ضروریات دین سے ہے جیسا کہ نماز' روزہ' حج' زکوۃ' حدود و قصاص وغیرہ۔ ان اہل علم کی اس اجماعی سنت سے مراد کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا یا چھینک آنے پر 'الحمد للہ' کہنا یا نومولود کے

دائیں کان میں اذان کہنا نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے۔کیونکہ دین کا ادنیٰ درجے کا طالب علم بھی یہ جانتا ہے کہ

علماء کے صحیح قول کے مطابق اس طرح کے جزوی مسائل کے انکار سے نہ توکسی شخص کا خون مباح ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے زبردستی توبہ کروائی جائے گی اور تقریباًتمام شوافع کا اس مسئلے میں یہی موقف ہے۔الدکتور خالد بن علی بن محمد العنبری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وجاحد الحكم المجمع عليه' إنما يكفر إذا كان معلوما من الدين بالضرورة' وأما المجمع الذي ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر بإنكاره۔۔۔ كذا قال السبكي ۔۔۔ونحوذلك قال ابن حجرالهيثمي: قد يكن الشيء متواترا معلوما بالضرورة عند قوم دون غيرهم' فيكفر من تواتر عنده دون غيره' أما المجمع عليه غير المعلوم بالضرورة كاستحقاق بنت الإبن السدس مع بنت الصلب فلا كفر بإنكاره عندنا (۴۳)

ترجمہ ''جو شخص کسی مجمع علیہ مسئلے کا انکار کرنے والا ہوتواس کی تکفیر اس وقت کی جائے گی جبکہ وہ مسئلہ ضروریات دین میں سے ہوجبکہ وہ مجمع علیہ مسئلہ جوکہ ضروریات دین سے متعلق نہ ہوتواس کے انکار کرنے والے کی تکفیر نہ کی جائے گی...امام سبکی رحمۃ اللہ علیہ کاقول بھی اسی طرح کا ہے...اور علامہ ابن حجر ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی طرح کی بات کی ہے...کہ وہ مجمع علیہ مسائل کہ جوضروریات دین سے متعلق نہ ہوں' جیسا کہ حقیقی بیٹی کے ساتھ پوتی کوچھٹا حصہ ملے گا'توان کا انکار ہمارے نزدیک کفر نہیں ہے۔''

حقیقی بیٹی کے ساتھ پوتی کوچھٹا حصہ ملے گا' یہ سنت سے ثابت بھی ہے اور اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ وہ مونچھوں کو پست رکھتا ہے' زیرناف کے بال مونڈتا ہے' بغل کے بال صاف کرتا ہے'بڑھے ہوئے ناخن کاٹتا ہے' ناک ومنہ کی صفائی کرتا ہے لیکن ان میں سے کسی ایک چیز کودین نہیں مانتا بلکہ اپنے جسم کی صفائی وطہارت کے لیے یہ سب کام کرتا ہے توکیا ایسے شخص کاخون شوافع کی رائے میں مباح ہوجائے گا؟امام شافعی کے 'الرسالۃ'میں بیان کردہ موقف کو اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کہنا کیا چاہتے ہیں!

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک دین کے ثبوت و حجت ہونے کے بنیادی ذرائع تین ہیں: ایک قرآن' دوسرا سنت یعنی حدیث اور تیسرا اجماع امت۔ غامدی صاحب ان تینوں ذرائع کو مانتے ہیں لیکن ان کے مسمیٰ میں فرق کرتے ہیں۔غامدی صاحب بھی اس مسئلے میں اہل سنت کے ساتھ ہیں کہ قرآن بنیادی مآخذ دین میں سے ہے لیکن قرآن سے مراد

لیا ہے، اس میں غامدی صاحب اور اہل سنت میں اختلاف ہے۔ اہل سنت جمیع متواتر قراء ات

کو قرآن کے مسمیٰ میں شامل کرتے ہیں جبکہ غامدی صاحب ان قراء ات کو فتنہ عجم قرار دیتے ہیں۔اسی طرح اہل سنت جب 'سنت' کو مستقل بالذت ماخذ قرار دیتے ہیں تو ان کی مراد آپ کے جمیع اقوال' افعال اور تقریرات ہوتی ہیں اور اس سنت سے ان کے نزدیک عقیدہ و عمل سب کچھ ثابت ہوتا ہے جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک سنت سے مراد عملی زندگی سے متعلق وہ اعمال و افعال ہیں جن کے دین ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنھم کا اجماع ہے اور وہ تاریخی اعتبار سے قرآن سے مقدم ہیں یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے چلے آرہے ہیں جبکہ آپ کے افعال' اقوال وتقریرات کو وہ حدیث کا نام دیتے ہیں اور وہ حدیث سے دین میں کسی قسم کے عقیدے و عمل کے اضافے کو نہیں مانتے اور اسے صرف مستقل بالذات دین کا شارح قرار دیتے ہیں یعنی حدیث سے ان کے نزدیک اہل سنت کی طرح مستقل بالذات دین ثابت نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ مستقل بالذت دین کی توضیح وتشریح ضرور کرتی ہے۔ اسی طرح اہل سنت جب یہ کہتے ہیں کہ اجماع 'حجت ہے تو ان کی مراد دو طرح کے اجماع ہیں۔ ایک کسی نص کے بطور قرآن یا سنت ثابت ہونے پر ان کا اتفاق ہے اور دوسرا کسی نص یعنی قرآن و سنت کے کسی متن کے مفہوم پر ان کا اجماع ہے۔یہ بات درست ہے کہ بعض ائمہ اہل سنت نے صحابہ رضی اللہ عنھم کے دور کے بعد اجماع کے وقوع کو ناممکن قرار دیا ہے، لیکن غامدی صاحب جس اجماع کو مانتے ہیں وہ کسی شے کے دین ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ جہاں تک کسی نص کے فہم پر صحابہ رضی اللہ عنھم کے اتفاق کا معاملہ ہے' تو اس اجماع میں ان کے نزدیک غلطی کا امکان ہے۔پس اہل سنت اور غامدی صاحب کے نزدیک قرآن' سنت اور اجماع کے مسمیٰ میں مذکورہ بالا بنیادی و اساسی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان تینوں مصادر کے منتقل ہونے کے جو بنیادی ذرائع ہیں' ان میں بھی اہل سنت اور غامدی صاحب کے درمیان فرق یہ ہے کہ غامدی صاحب کے نزدیک قرآن وسنت اجماع صحابہ سے ثابت ہوتے ہیں اور اجماع ہی کے ذریعے منتقل بھی ہوتے ہیں جبکہ اہل سنت کے نزدیک قرآن وسنت صحابہ کی طرف سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب قطعی وظنی خبر واحد سے ثابت ہوتے ہیں جو بعض اوقات المحتف بالقرائن کے قبیل سے ہوتی ہے اور بعض اوقات المتلقی بالقبول ہوتی ہے

اور بعض اوقات مجرد خبر واحد ہوتی ہے اور بعض اوقات اس خبر کے ثبوت پر امت کا اجماع بھی ہوتا ہے اور بعض اوقات اس خبر کے مشمولات کے دین ہونے یا اس سے اخذ شدہ کسی مفہوم پر امت کا اتفاق ہوتا ہے۔

پس دین اسلام کے منتقل و حجت ہونے کا اصل و واحد ذریعہ خبر ہے۔ قرآن و سنت کی بیسیوں نصوص میں ہر دور میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلمکی طرف سے پہنچائی گئی اس خبرمیں دین اسلام کوتلاش کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کا اتصال آپ تک ثابت ہو' چاہے وہ خبر قطعی ہو یا ظنی۔

مصادر ومراجع ۱۔ الغزالی' محمد بن محمد أبو حامد' المستصفی' ص ۸۰' دارالکتب العلمیۃ' بیروت' الطبعۃ الأولی' ۱۴۱۳ھ
۲۔ غامدی' جاوید احمد' میزان' ص ۱۲۔۱۵' المورد' لاہور' دسمبر ۲۰۰۹ء
۳۔ القرآن الکریم: الأحقاف: ۴
۴۔ اصلاحی' امین احسن مولانا' تدبر قرآن' جلد ۶' ص ۳۴۶۔۳۴۷' فاران فاؤنڈیشن' لاہور' طبع اول ۱۹۷۸ء
۵۔ التوبۃ: ۱۲۲
۶۔ الحجرات: ۶
۷۔ النمل: ۲۰تا۲۸
۸۔ ابن حجر' أحمد بن علی بن محمد بن أحمد العسقلانی' النکت علی کتاب ابن الصلاح' جلد ۱' ص ۳۷۷۔ ۳۷۸' عمادۃ البحث العلمی بالجامعۃ الإسلامیۃ' المدینۃ المنورۃ' الطبعۃ الأولی' ۱۹۸۴ء
۹۔ الشافعی' محمد بن إدریس الإمام' الرسالۃ' باب الحجۃ فی تثبیت خبر الواحد' ص ۴۰۱۔۴۰۳' دار الکتب العلمیۃ' بیروت
۱۰۔ أیضاً: ص ۴۰۳۔۴۰۴
۱۱۔ أیضاً: ص ۴۰۴۔۴۰۶
۱۲۔ أیضاً: ص ۴۰۶۔۴۰۸
۱۳۔ أیضاً: ص ۴۰۸۔۴۱۰
۱۴۔ أیضاً: ص ۴۱۰۔۴۱۱
۱۵۔ أیضاً: ص ۴۱۱۔۴۱۳
۱۶۔ أیضاً: ص ۴۱۴
۱۷۔ أیضاً: ص ۴۱۴۔۴۱۵
۱۸۔ أیضاً: ص ۴۱۵۔۴۱۷

۱۹۔ أیضاً: ص۴۱۸
۲۰۔ أیضاً: ص۴۲۲۔۴۲۵
۲۱۔ السرخسی، محمد بن أحمد بن أبی السھل أبو بکر، أصول السرخسی، جلد، ص ۲۷۹، الطبعۃ الأولی، ۱۹۹۳ء

۲۲۔ المستصفی: ۱/۸۱
۲۳۔ ابن عطیۃ، عبدالحق بن غالب أبو محمد الأندلسی، المحرر الوجیز، ابن عطیۃ، جلد۱، ص۴۶، دار الکتب العلمیۃ، لبنان، ۱۹۹۳ء
۲۴۔ ابن تیمیۃ، أحمد بن عبد الحلیم الحرانی الإمام، مجموع الفتاوی، جلد۱۸، ص۱۷، دار الوفاء، المملکۃ العربیۃ السعودیۃ، الطبعۃ الثالثۃ، ۲۰۰۵ء
۲۵۔ أیضاً: ص ۴۱
۲۶۔ الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، ص۸۴، ۸۷، دار الکتاب العربی، ۱۹۹۹ء
۲۷۔ مصحف المدینۃ النبویۃ، مجمع الملک فھد لطباعۃ المصحف الشریف، المدینۃ المنورۃ، المملکۃ السعودیۃ العربیۃ، ۱۴۰۹ھ
۲۸۔ المصحف الشریف بروایۃ قالون عن نافع، لیبیا
۲۹۔ المصحف الشریف بروایۃ قالون عن نافع، لیبیا
۳۰۔ المصحف الشریف بروایۃ الدوری، بیروت
۳۱۔ مجموع الفتاوی: ۱۸/۴۹
۳۲۔ أصول السرخسی: ص ۲۷۹
۳۳۔ المستصفی: ۱/۸۱
۳۴۔ الرسالۃ، باب العلم، ص۳۵۷۔۳۵۹
۳۵۔ الرسالۃ، باب الإجماع، ص۴۷۱۔۴۷۴
۳۶۔ ابن أبی العز الحنفی، شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ص۹، الرئاسۃ العامۃ لإدارات البحوث العلمیۃ والإفتاء والدعوۃ والإرشاد، الریاض
۳۷۔ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری، مقدمۃ الجامع الصحیح للمسلم، باب فی أن الإسناد من الدین، جلد۱، ص ۱۲، دار الجیل، بیروت
۳۸۔ السبکی، تاج الدین بن علی بن عبد الکافی، طبقات الشافعیۃ الکبری، جلد۱، ص۳۱۴، ھجر للطباعۃ والنشر والتوزیع،

الطبعۃ الثانیۃ، ۱۴۱۳ھ
۳۹۔ أیضاً
۴۰۔ ابن تیمیۃ، أحمد بن عبد الحلیم الحرانی الإمام، منھاج السنۃ النبویۃ، جلد ۷، ص ۲۴، مؤسسۃ قرطبۃ، الطبعۃ الأولی
۴۱۔ الرسالۃ، باب الحجۃ فی تثبیت خبر الواحد، ص ۴۶۰
۴۲۔ ابن عبد البر، یوسف النمری، جامع بیان العلم وفضلہ، باب معرفۃ أصول العلم وحقیقتہ، جلد ۲، ص ۳۳۔۳۴، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۳۹۸ھ
۴۳۔ خالد بن علی بن محمد العنبری، الحکم بغیر أنزل اللہ وأصول التکفیر، ص ۸۷۔ ۸۸، دار الفرقان، لاھور

باب دوم

جاوید احمد غامدی صاحب کا

تصورِ ''قرآن''

فصل اوّل:

قراء اتِ متواترہ اور اہلِ سنت کا موقف

فصل دوم:

قراء اتِ متواترہ کے بارے میں غامدی صاحب کا نقطہ نظر

فصل سوم:

غامدی صاحب کے نقطہ نظر کی غلطی

فصل چہارم:

غامدی صاحب کا اپنے اصولوں سے انحراف

فصل اوّل

قراء اتِ متواترہ اور اہلِ سنت کا موقف

قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور شریعت اسلامیہ میں اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے۔تاریخ اسلامی کے ہر دورمیں فقہاء و علماء نے استنباطِ احکام کے لیے اسے اپنا اوّلین مرجع و مصدر بنایا۔اس کی بہت سی خصوصیات ہیں ‘ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ پر ایک سے زائد قراء ات کے ساتھ نازل ہوا اور پھر اِن قراء ات کے ساتھ اُمت میں مروی ہے۔ان میں سے بعض قراء ات ایسی ہیں جو آج بھی بعض ممالک اسلامیہ میں عوام‘الناس کی سطح پر رائج ہیں‘ مثلاً روایتِ حفص ‘روایتِ قالون‘روایتِ ورش اور روایتِ دَوری۔ جبکہ بعض قراء ات ایسی ہیں جو اُمت کے خواص میں نقل در نقل چلی آرہی ہیں اور اُمت کے فقہاء ‘علماء ‘مفسرین ‘محدثین ‘مجتہدین اور قراء کا ان قراء ات کے قرآن ہونے پر اتفاق ہے۔

علمائے اُمت نے قراء ات کی دو قسمیں بیان کی ہیں :

۱ قراءات‘ متواترہ

یہ وہ قراء ات ہیں جن میں درج ذیل تین شرائط پائی جائیں :

ا) جو رسول اللہ رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو اور ائمۂ قراء کے ہاں مشہور ہو۔

ب) جو مصاحف عثمانیہ کے رسم الخط کے مطابق ہو۔

ج) جو لغات عرب میں سے کسی لغت کے مطابق ہو۔

۲ قراءات شاذہ

اگر کسی قراء ت میں ان تین شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو اسے قراء تِ شاذہ کہتے ہیں ۔

قرآن سے احکام مستنبط کرتے ہوئے قرآن کی قراء اتِ متواترہ کو دلیل بنانے پر مذاہبِ اربعہ کے جمیع فقہاء کا اتفاق ہے ،لیکن قراء ات شاذہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

احناف اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ قراء اتِ شاذہ کی اگر سند صحیح ہو تو وہ بطورِ حدیث حجت ہیں، جبکہ مالکیہ اور شوافع کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قراء اتِ شاذہ حجت نہیں ہیں ۔

فصل دوم

قراء اتِ متواترہ کے بارے میں غامدی صاحب کا نقطہ نظر

غامدی صاحب نے اپنی کتاب 'میزان' میں قراء ات متواترہ پر مختلف اعتراضات وارد کرتے ہوئے ان کا انکار کیا ہے ۔غامدی صاحب کے نزدیک قرآن کی متواتر قراء ات فتنۂ عجم کے باقیات میں سے ہیں۔ان کے نزدیک قرآن کی صرف ایک ہی قراء ت ہے جسے وہ 'قراء تِ عامہ' کہتے ہیں۔یہ وہ قراء ت ہے جو کہ مشرق کے اکثر و بیشتر ممالک میں 'روایت حفص' کے نام سے رائج ہے۔غامدی صاحب لکھتے ہیں :

''لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ قرآن کی ایک ہی قراء ت ہے جو ہمارے مصاحف میں ثبت ہے۔اس کے علاوہ اس کی جو قراءتیں تفسیروں میں لکھی ہوئی ہیں یا مدرسوں میں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیںیا بعض علاقوں میں لوگوں نے اختیار کر رکھی ہیں ،وہ سب اُنہی فتنوں کی باقیات ہیں جن کے اثرات سے ہمارے علوم کا کوئی شعبہ ،افسوس ہے کہ محفوظ نہیں رہ سکا۔''(۱)

غامدی صاحب مراکش ،تیونس ،لیبیا ،سوڈان ،یمن ،موریطانیہ ،الجزائر ،صومالیہ اور افریقہ کے اکثر و بیشتر ممالک میں رائج قراء ات کو قرآن نہیں مانتے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

''قرآن صرف وہی ہے جو مصحف میں ثبت ہے اور جسے مغرب کے چند علاقوں کو چھوڑ کر پوری دنیا میں امت مسلمہ کی عظیم اکثریت اس وقت تلاوت کر رہی ہے ۔ یہ تلاوت جس قراء ت کے مطابق کی جاتی ہے ،اُس کے سوا کوئی دوسری قراء ت نہ قرآن ہے اور نہ اسے قرآن کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔''(۲)

غامدی صاحب نے قراء ات متواترہ کے بارے میں صحاح ستہ میں موجود''سبعۃ أحرف''کی متواتر روایات کا انکار کیا ہے ۔غامدی صاحب حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت پر اعتراضات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اول یہ کہ یہ روایت اگرچہ حدیث کی امہات کتب میں بیان ہوئی ہے ،لیکن اس کا مفہوم ایک ایسا معما ہے جسے کوئی شخص اس امت کی پوری تاریخ میں کبھی حل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ امام سیوطی نے اس کی تعیین میں چالیس کے قریب اقوال

اپنی کتاب ''الاتقان '' میں نقل کیے ہیں ،پھر ان میں سے ہر ایک کی کمزوری کا احساس کر کے موطأ کی شرح ''تنویر الحوالك ''میں بالآخر یہ اعتراف کر لیا ہے کہ اسے من جملہ متشابہات ماننا چاہیے جن کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا...یہی معاملہ ان روایتوں کا بھی ہے جو سیدنا صدیق اور ان کے بعد سیدنا عثمان کے دور میں قرآن کی جمع و تدوین سے متعلق حدیث کی کتابوں میں نقل ہوئی ہیں ۔قرآن ،جیسا کہ اس بحث کی ابتدا میں بیان ہوا ،اس معاملے میں بالکل صریح ہے کہ وہ براہِ راست اللہ کی ہدایت کے مطابق اور رسول اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے حین حیات مرتب ہوا ، لیکن یہ روایتیں اس کے بر خلاف ایک دوسری ہی داستان سناتی ہیں جسے نہ قرآن قبول کرتا ہے اور نہ عقل عام ہی کسی طرح ماننے کے لیے تیار ہو سکتی ہے ۔ صحاح میں یہ اصلاً ابن شہاب زہری کی وساطت سے آئی ہیں ۔ائمہ رجال انہیں تدلیس اور ادراج کا مرتکب تو قرار دیتے ہی ہیں ،اس کے ساتھ اگر ان کے وہ خصائص بھی پیش نظر رہیں جو امام لیث بن سعد نے امام مالک کے نام اپنے ایک خط میں بیان فرمائے ہیں تو ان کی کوئی روایت بھی اس طرح کے اہم معاملات میں قابل قبول نہیں ہو سکتی۔'' (۳)

فصل سوم

غامدی صاحب کے نقطہ نظر کی غلطی

ہم ذیل میں غامدی صاحب کے ان اعتراضات اور ان کے جوابات کو علی الترتیب ذکر کریں گے :

۱ غامدی صاحب کی عربی دانی

غامدی صاحب قراء ات متواترہ پر تنقید کا شوق پورا فرما رہے ہیں اور کیفیت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب 'میزان' مطبوعہ ۲۰۰۲ء میں ص ۲۵ سے ۳۳ تک 'قرأت کے اختلاف' کے عنوان سے قراء ات متواترہ پر بحث کی ہے اور 'قرأت' کا لفظ اپنی اس بحث میں تقریباً ۳۴ دفعہ لے کر آئے ہیں اور ہر دفعہ انھوں نے اس لفظ کو 'قرأت' ہی لکھا ہے' گویا انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ لفظ 'قرأت' نہیں بلکہ 'قراء ت' ہوتا ہے جس کی جمع 'قراءات' ہے۔ البتہ ہماری اس نقد کے بعد 'میزان' کے جدید ایڈیشن مطبوعہ ۲۰۰۹ء میں اس لفظ کی تصحیح کر دی گئی ہے۔

۲ غامدی صاحب حفاظت قرآن کے قائل نہیں ہیں

غامدی صاحب تو حفاظت قرآن کے بھی قائل نہیں ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

''لہذا یہ بالکل قطعی ہے کہ قرآن کی ایک ہی قراء ت ہے جو ہمارے مصاحف میں ثبت ہے۔ اس کے علاوہ اس کی جو قراء تیں تفسیروں میں لکھی ہوئی ہیں یا مدرسوں میں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیںیا بعض علاقوں میں لوگوں نے اختیار کر رکھی ہیں ' وہ سب اُنہی فتنوں کی باقیات ہیں جن کے اثرات سے ہمارے علوم کا کوئی شعبہ ' افسوس ہے کہ محفوظ نہیں رہ سکا۔''(۴)

گویا غامدی صاحب قرآن کو محفوظ نہیں سمجھتے ۔اگر قرآن مجید محفوظ ہے تو پھر یہ 'قراءات' امت میں بطور قرآن کیسے رائج و معروف ہو گئیں؟

* امام المفسرین ابن جریر طبری رحمہ اللہ علیہ سے لے کر علامہ آلوسی رحمہ اللہ علیہ تک ہر مفسر نے اپنی تفسیر میں ان قراءات کا تذکرہ کیا ہے اور ان کے ذریعے آیات قرآنیہ کی تفسیر و تاویل میں مدد لی ہے ۔

* یہ قراءات مشرق سے مغرب تک تقریباً تمام اسلامی ممالک کی عالمی شہرت کی حامل جامعات مثلاً جامعہ ازہر' جامعہ کویت اور مدینہ یونیورسٹی وغیرہ کے نصاب میں شامل' ہیں۔

* بریلوی ہوں یا اہل حدیث 'دیوبندی ہوں یا اہل تشیع' تقریباً تمام مکاتب فکر کے بڑے بڑے مدارس میں یہ قراءات سبقاً سبقاً پڑھائی جاتی ہیں ۔

* اُمتِ مسلمہ کی ایک بہت بڑی تعداد غامدی صاحب کی 'قرأت عامہ' کے مطابق قرآن نہیں پڑھتی۔مثلاً لیبیا' تیونس اور الجزائر کے بعض علاقوں میں روایت 'قالون' پڑھی جاتی ہے۔سوڈان' صومالیہ اوریمن (حضر موت) کے علاقے میں روایت 'دوری' میں قرآن پڑھا جاتا ہے ۔اسی طرح موریطانیہ' الجزائر کے اکثر وبیشتر علاقوں' مراکش اور براعظم افریقہ کے اکثر ممالک میں روایت 'ورش' رائج ہے۔بلکہ واضح رہے کہ اکیلی روایت ''ورش'' دنیا کے تقریباً چالیس ممالک میں رائج ہے۔ ہمارا غامدی صاحب سے سوال ہے کہ :

* کیا ہمارے تمام مفسرین قرآن سے جاہل تھے ؟

* کیا اللہ تعالیٰ نے 'فتنہ عجم' کو امت مسلمہ میں اتنا عام کر دیا کہ کیا خواص اور کیا عوام' سب

ہی اسے چودہ صدیوں سے قرآن سمجھ کر پڑھ رہے ہیں؟

* کیا ان مذکورہ بالا تمام ممالک میں رہنے والے کروڑوں مسلمان اپنی نمازوں میں قرآن کی بجائے 'فتنہ عجم' کی تلاوت کرتے ہیں؟

* کیا غامدی صاحب مراکش' لیبیا' تیونس' الجزائر' موریطانیہ' سوڈان' صومالیہ' یمن' مغربی ممالک اور براعظم افریقہ کے کروڑوں مسلمانوں کو امت مسلمہ میں شامل نہیں سمجھتے ؟

* کیا عالم عرب و عجم کے تمام معروف قراء کی مختلف 'قراء ات' میں آڈیو اور ویڈیو کیسٹس 'مشرق' میں عام نہیں ہیں ؟

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امت مسلمہ میں سب سے زیادہ پڑھی جانے والی روایت' روایت حفص ہے لیکن اُمت کی ایک معتدبہ تعداد میں روایت قالون' ورش اور دوری بھی رائج ہے۔ اور ان 'قراء ات' کا امت مسلمہ میں رائج ہونا ہی ان کے قرآن ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے' کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

{ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ9 ۝ } [الحجر]

ترجمہ ''بے شک ہم نے ہی قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔''

جب اللہ تعالیٰ نے خود قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے تو ایک ایسی چیز جو قرآن نہیں ہے' وہ اُمت مسلمہ میں بطور قرآن کیسے رائج ہو سکتی ہے؟

غامدی صاحب کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ جس طرح وہ صرف اسی قراء ت کے قائل ہیں جو مشرق کے عوام الناس میں رائج ہے اور مغرب میں پڑھی جانے والی قراء ات کے انکاری ہیں اسی طرح مغرب میں بھی بعض ایسے لوگ موجود ہیں جو صرف اسی قراء ت کو حق سمجھتے ہیں جو کہ ان کے علاقوں میں پڑھی جاتی ہے اور غامدی صاحب کی 'قرأت عامہ' ان کے نزدیک قرآن نہیں ہے' بلکہ وہ اپنے ہاں رائج قراء ت کو ہی 'قرأت عامۃ' کہتے ہیں۔

۳ غامدی صاحب کی ''قراءت عامہ'' اور اُمت مسلمہ کے مصاحف

غامدی صاحب کے نزدیک قرآن کی صرف ایک ہی قراء ت ہے جو کہ مصاحف میں ثبت ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ قرآن کی ایک ہی قراء ت ہے جو ہمارے مصاحف میں ثبت ہے۔''(۵)

'ہمارے مصاحف' سے غامدی صاحب کی کیا مراد ہے ؟'المورد' کے تصدیق شدہ مصاحف یا امت مسلمہ کے مصاحف ؟اگر تو ان کی مراد' المورد' کے مصاحف ہیں تو پھر تو ہم بھی مانتے ہیں کہ قرآن کی ایک ہی قراء ت ہے 'لیکن اگر ان کی مراد امت مسلمہ کے مصاحف ہیںتو وہ جس طرح روایت حفص میں ہمارے ملک میں موجود ہیں اسی طرح روایت قالون' روایت ورش 'روایت دوری کے مطابق یہ مصاحف لاکھوں کی تعداد میںمتعلقہ ممالک میں باقاعدہ ان ممالک کی حکومتوں کی زیر نگرانی ایسے ہی شائع کیے جاتے ہیں جیسے کہ غامدی صاحب کا 'قرأت عامۃ' کا مصحف۔اب تو' مجمع الملک الفھد' نے بھی لاکھوں کی تعداد میں روایتِ دوری 'قالون اور ورش کے مطابق مصاحف کو متعلقہ ممالک کے مسلمانوں کے لیے شائع کیا ہے۔ مختلف قراء ات کے رسم الخط کے مطابق یہ طبع شدہ مصاحف ہمارے پاس بھی موجود ہیں 'لہٰذا ثابت یہ ہوا کہ جو مصاحف اُمت مسلمہ میں رائج ہیں وہ ایک سے زائد قراء ات پر مشتمل ہیں اور غامدی صاحب کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ ہمارے مصاحف میں ایک ہی قراء ت ثبت ہے۔

۴ غامدی صاحب کی ''قراءتِ عامہ'' اور اُمت مسلمہ کی روایت حفص

قراء اتِ قرآنیہ کے نقل کرنے میں دس امام ایسے ہیں جنہیں بہت شہرت حاصل ہوئی اور مابعد کے زمانوں میں یہ قراء ات انہی ائمہ کے ناموں سے معروف ہو گئیں۔ان ائمہ کے نام درج ذیل ہیں :امام نافع (متوفی۱۶۹ھ) 'امام ابن کثیر مکی(متوفی۱۲۰ھ) 'امام ابو عمرو بصری (متوفی۱۵۴ھ)'امام ابن عامر شامی(متوفی۱۱۸ھ) 'امام عاصم (متوفی۱۲۷ھ)' امام حمزہ (متوفی۱۸۸ھ)'امام کسائی (متوفی۱۸۹ھ)'امام ابو جعفر (متوفی۱۳۰ھ)'امام یعقوب(متوفی۲۲۵ھ)'امام خلف(متوفی۲۰۵ھ) رحمۃ اللہ علیہم ۔ان ائمہ کی قراء ات 'قراء ات عشرۃ'کہلاتی ہیں۔ ان ائمہ سے ان قراء ات کو نقل کرنے والے ان کے سینکڑوں شاگرد ہیں لیکن ہر امام کی قراءت بعدازاں اس کے دو شاگردوں سے معروف ہوئی۔ان شاگردوں کی اپنے امام سے نقل ِقراء ت قرآن کی 'روایت'کہلاتی ہے۔ پس ہر امام کے دو شاگردوں کے اعتبار سے قرآن کی کل بیس روایات ہوئیں۔ان بیس روایات میں سے چار روایات ایسی

ہیجو اُمت مسلمہ کے مختلف علاقوں میں عوامی سطح پر رائج ہیں،جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں،جبکہ باقی سولہ روایات قراء کی ایک بہت بڑی تعداد سے نقل در نقل چلی آ رہی

ہیں اور ان تمام قراء ات کی اللہ کے رسول ﷺ تک باقاعدہ اسناد موجودہیں۔غامدی صاحب ان بیس کی بیس روایات قرآنیہ کے منکر ہیں اور انھیں فتنہ عجم قرار دیتے ہیں، لیکن ان بیس روایات میں سے ایک روایت 'روایتِ حفص' ہے اور ''حفص'' امام عاصم کے شاگرد ہیں۔کیا ہی عجب اور حسنِ اتفاق ہے کہ 'روایتِ حفص' لفظ بہ لفظ وہی ہے جسے غامدی صاحب 'قراءات عامہ' کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اسے قرآن کہتے ہیں۔اب غامدی صاحب اگر اس روایت کا انکار کریں تو اپنی ہی 'قراء ات عامہ' کے بھی انکاری ہو ں گے اور اگر وہ اس روایت حفص کو مان لیں تو باقی انیس روایات کو ماننے سے انکار کیوں ؟

اگر 'قراءاتِ عامہ' سے غامدی صاحب کی مراد عوام الناس کی قراء ت ہے تو روایت حفص، روایت ورش ،روایت قالون اور روایت دوری بھی تو عوام الناس ہی کی قراء ات ہیں،ان کو ماننے سے غامدی صاحب کیونکر انکار کر سکتے ہیں؟

غامدی صاحب کے نزدیک قرآن اجماع و قولی تواتر سے ثابت ہوتا ہے،جبکہ قرآن کی مندرجہ بالاروایات اربعہ بلکہ عشرہ اجماع و قولی تواتر دونوسے ثابت ہیں۔لیکن اس کے باوجود غامدی صاحب ان روایات کو قرآن ماننے سے انکاری ہیں۔

۵ قراء اتِ متواترہ اور اجماع اُمت

غامدی صاحب کے نزدیک قراء ات متواترہ کے بارے میں مروی وہ تمام روایات جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ،سنداً اور معناًدونوں اعتبارات سے ناقابل قبو ل ہیں ۔سنداً اس لیے کہ ان تمام روایات کی سند میں ابن شہاب زھری ہے جو ائمۂ رجال کے نزدیک مدلس و مدرج ہے اور معناً اس لیے کہ ان احادیث کے معنی و مفہوم کا آج تک تعین نہیں ہو سکا۔

غامدی صاحب کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ قرآن کو حدیث کی دلیل سے ثابت کرنا چاہتے ہیں' حالانکہ قرآن اپنے ثبوت کے لیے کسی حدیث کا محتاج نہیں ہے۔غامدی صاحب جس کو 'قراءات عامہ' کہتے ہیں کیا وہ حدیث سے ثابت ہے؟قرآن کا اجماع اور تواتر کے ساتھ امت میں نقل ہونا ہی اس کے ثبوت کی سب سے بڑی دلیل ہے'اور 'قراءاتِ عشرہ' تواتر اور اجماع کے ساتھ ثابت ہیں۔مشہور مفسر اور اندلسی عالم ابن عطیہ لکھتے ہیں :

ومضت الأعصار والأمصار على قراء ات الأئمة السبعة بل العشرة وبها يصلى لأنها تثبت بالإجماع۔ (۶)

''قراءات سبعہ بلکہ عشرہ بھی ہر زمانے اور ہر شہر میں رائج رہی ہیں اور ان کی نماز میں تلاوت کی جاتی رہی ہے' کیونکہ یہ اجماع امت سے ثابت ہیں۔''

آج بھی مدارس و جامعات اسلامیہ کے ہزاروں طلبہ ان قراء ات کو اپنے شیوخ سے نقل کر رہے ہیں ۔ان میں سے بعض قراءات تو مغرب و افریقہ کے بلاد اسلامیہ میں اسی طرح رائج ہیجس طرح ہمارے ہاں روایت حفص ' اور ان قراء ات کا تواتر کے ساتھ امت میں پڑھا جانا ہی ان کے قرآن ہونے کے ثبوت کے لیے قطعی دلیل ہے۔

٦ سبعۃ اَحرف کا مفہوم اور غامدی صاحب کے مغالطے

غامدی صاحب نے ''سبعۃ اَحرف'' کی روایات پر اعتراض یہ کیا ہے کہ اس کے معنی و مفہوم کے تعین میں علماء کے تقریباً چالیس اقوال نقل کیے گئے ہیں۔غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اول یہ کہ یہ روایت اگرچہ حدیث کی امہاتِ کتب میں بیان ہوئی ہے 'لیکن اس کا مفہوم ایک ایسا معما ہے جسے کوئی شخص اس امت کی پوری تاریخ میں کبھی حل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔امام سیوطی نے اس کی تعیین میں چالیس کے قریب اقوال اپنی کتاب 'الاتقان' میں نقل کیے ہیں۔''(۷)

غامدی صاحب نے امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ کا حوالہ نقل کر دیا ہے لیکن کاش وہ امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ کی کتاب 'الاتقان' کھول کر دیکھنے کی زحمت بھی گوارا کر لیتے ۔ حقیقت یہ ہے کہ امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ نے چالیس نہیں بلکہ سولہ اقوال اپنی کتاب میں بیان کیے ہیں' البتہ ابن حبان رحمہ اللہ علیہ کے حوالے سے امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ نے بیتیس اقوال کا تذکرہ کیا ہے جو کہ درج ذیل ہیں:

١ زجر' امر' حلال' حرام' محکم' متشابہ' امثال

٢ حلال' حرام' امر' نہی' زجر' مستقبل کی خبریں' امثال

٣ وعد' وعید' حلال' حرام' مواعظ' امثال' احتجاج

٤ امر' نہی' بشارت' نذارت' اخبار' امثال

٥ محکم' متشابہ' ناسخ' منسوخ' خصوص' عموم' قصص

٦ امر' زجر' ترغیب' ترہیب' جدل' قصص' مثل

٧ امر' نہی' وجد' علم' سر' ظھر' بطن

٨ ناسخ' منسوخ' وعد' وعید' رغم' تادیب' انذار

٩ حلال' حرام' افتتاح' اخبار' فضائل' عقوبات

١٠ اوامر' زواجر' امثال' أنباء' عتب' وعظ' قصص

۱۱ حلال ،حرام ،امثال ،منصوص ،قصص ،اباحات

۱۲ ظھر ، بطن ،فرض ،ندب ،خصوص ،عموم ،امثال

۱۳ امر ،نہی ،وعد ،وعید ،اباحت ،ارشاد ،اعتبار

۱٤ مقدم ،مؤخر ،فرائض ،حدود ،مواعظ ،متشابہ ،امثال

۱۵ مقیس ،مجمل ،مقضی ،ندب ،حتمی ،امثال

۱٦ امر حتم ،امر ندب ،نہی حتم ،نہی ندب ،اخبار ،اباحات

۱۷ امر فرض ،نہی حتم ،امر ندب ،نہی مرشد ،وعد ،وعید ،قصص

۱۸ لفظ خاص مراد خاص ،لفظ عام مراد عام ،لفظ عام مراد خاص ،لفظ خاص مراد عام ،وہ

لفظ جس کا معنی واضح ہو ، وہ لفظ جس کا مفہوم علماء پر ظاہر ہو ،وہ لفظ جس کا معنی

صرف ،الراسخون فی العلم ،کو ہو

۱۹ اظہارِ ربوبیت ،اثبات وحدانیت ،تعظیم الوہیت ،التعبد للہ ،مجانبۃ الاشراک ،

ترغیب ،ترہیب

۲۰ سبع لغات مراد ہیں ،جن میں پانچ بنو ہوازن کی جبکہ دو قریش کی ہیں ۔

۲۱ عرب کے متفرق مشہور قبائل کی سات لغات مراد ہیں ۔

۲۲ سبع لغات ہیں جن میں چار بنو ہوازن کی جبکہ تین قریش کی ہیں ۔

۲۳ سات قبائل کی لغات مراد ہیں :قریش ،یمن ،جرھم ،ہوازن ،قضاعہ ،تمیم ،طی

۲٤ کعب بن عمرو اور کعب بن لوی کی لغات مراد ہیں جو کہ سات ہیں ۔

۲۵ ایک ہی معنی ادا کرنے کے لیے عرب کے مختلف قبائل کی لغات مراد ہیں ۔

۲٦ سات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعینکی قراء ات مراد ہیں :ابوبکر،عمر،عثمان ،علی،ابن مسعود،ابن عباس،ابی ابن،کعب رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

۲۷ ہمز،امالہ،فتح ،کسر ،تفخیم،مد،قصر

۲۸ تعریف ،مصادر ،عروض ،غریب ،سجع ،لغات مختلفہ

۲۹ ایک ہی کلمہ جس کو سات طرح سے اعراب دیا جاسکتا ہے ۔

۳۰ بنیادی حروف تہجی مرادہیں:الف ،با،جیم ،دال ،را،سین ،عین

۳۱ سات اسماء مرادہیں :رب ،غفور ،رحیم ،سمیع ،بصیر ،علیم ،حکیم

۳۲ سات قسم کی آیات مرادہیں :وہ آیات جو صفات ذاتیہ پر مشتمل ہوں ،وہ آیات

جو کسی دوسری آیت کی تفسیر کر رہی ہوں ‘وہ آیات جن کی تفسیر سنت میں ہو‘ انبیاء

و رُسل کے قصص پر مشتمل آیات ‘اشیاء کی تخلیق کے بارے میں آیات ‘جنت کے

اوصاف پر آیات‘ جہنم کے اوصاف پر آیات ۔

۳۳ سات قسم کی آیات مراد ہیں :صانع کے اوصاف پر مشتمل آیات ‘اثبات

وحدانیت کی آیات ‘اثبات صفات کی آیات ‘اثباتِ رُسل کی آیات‘ اثبات

کتب کی آیات ‘اثبات اسلام کی آیات ‘نفیٔ کفر کی آیات

۳٤ سات قسم کی صفات ذاتیہ مراد ہیں جن کی کیفیت بیان کرنا ممکن نہیں ہے ۔

۳۵ایمان باللہ ‘شرک سے اجتناب ‘اوامر کا اثبات ‘مجانبت زواجر ‘ثبات علی الایمان‘

تحریم ما حرم اللہ ‘اطاعت رسول۔

ان پینتیس اقوال کو غامدی صاحب نے ایک صحیح متواتر روایت کے انکار کی دلیل بنایا ہے۔ ہم غامدی صاحب سے چند سوالات کرتے ہیں :

۱ پہلا سوال یہ ہے کہ بظاہر پینتیس نظر آنے والے یہ اقوال کیا واقعتاً پینتیس ہی ہیں؟ اگر ہم غور کریں تو یہ درحقیقت سات اقوال ہیں: ایک قول تو یہ ہے کہ ’سبعۃ اُحرف‘ سے مراد مضامین قرآن ہیں‘ پھر اس میں آگے اختلاف ہے کہ کون سے مضامین مراد ہیں۔دوسرا قول یہ ہے کہ سبعہ احرف سے مراد سات لغات ہیں ‘پھر آگے اس میں اختلاف ہے کہ کن قبائل کی لغات مراد ہیں ۔تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد صحابہ کی سات قراء ات ہیں۔چوتھا قول یہ ہے کہ اس سے مراد سات حروف تہجی ہیں ۔پانچواں قول یہ ہے کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کے سات نام ہیں ۔چھٹا قول یہ ہے کہ

اس سے مراد سات قسم کے اعراب ہیں۔ساتواں قول یہ ہے کہ اس سے مراد حروف کی ادائیگی کی مختلف کیفیات ہیں ۔اسی لیے امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ نے ان اقوال کے نقل کرنے کے بعد ابن حبان رحمہ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے:

وهی أقاویل یشبه بعضها بعضا۔ (۸)

ترجمہ ''یہ اقوال ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔''

اس کے بعد امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ نے امام مزنی المرسی رحمہ اللہ علیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے:

وقال المرسی هذه الوجوه أکثرها متداخلة (۹)

ترجمہ ''مرسی نے کہا ہے کہ یہ اقوال ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔''

باہم متشابہ اور متداخل اقوال کو غامدی صاحب نے چالیس اقوال سمجھ لیا اور اس بنا پر ''سبعۃ أحرف' کی متواتر روایت کا انکار کر دیا۔

۲ دوسرا سوال یہ کہ بالفرض ہم مان لیں کہ یہ چالیس اقوال ہیں' جیسا کہ غامدی صاحب کا کہنا ہے' تو اگر قرآن کی کسی آیت کی تفسیر میں پینتیس یا چالیس اقوال نقل ہو جائیں تو کیا اس بنیاد پر غامدی صاحب قرآن کی اس آیت کا انکار کر دیں گے کہ اس آیت کے معنی و مفہوم کے تعین میں چالیس اقوال نقل ہوئے ہیں ؟چالیس تو چھوڑیے اگر ہم بدعتی فرقوں مثلاً باطنیہ' روافض اور صوفیاء کی تفاسیر کا مطالعہ کریں تو ہمیں ایک ایک آیت کی تفسیر میں ستر ستر اقوال بھی ملتے ہیں' تو کیا ہم صرف اس بنا پر قرآن کی اس آیت کو ماننے سے ہی انکار کر دیں ؟

۳ تیسرا اور سب سے اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیسے ثابت ہو گا کہ یہ پینتیس اقوال مختلف پینتیس علماء کے ہیں ؟بعض افراد نے ان اقول کو اپنی کتابوں میں نقل تو کر ہی دیا ہے لیکن ان کے قائلین کو کوئی آج تک نہ جان سکا ۔جیسا کہ امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ نے امام مزنی المرسی رحمہ اللہ علیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے :

وقال المرسی هذه الوجوه أكثرهها متداخلة ولا أدری مستندها ولا عمن نقلت۔ (۱۰)

ترجمہ ''مرسی نے کہا ہے کہ یہ اقوال ایک دوسرے سےپیوستہ ہیں اور میں نہیں جانتا کہ ان کی سند کیا ہے یا کس سے یہ منقول ہیں؟ ''

ان اقوال کی باہمی مشابہت و مماثلت دیکھنے کے بعد اندازہ یہی ہوتا ہے کہ دو چار نامعلوم اور گمنام افراد نے سبعہ احرف کی تشریح میں مختلف احتمالات پیش کیے تھے جنہیں بعد میں آنے والوں نے مستقل اقوال کی حیثیت سے نقل کر دیا۔

ان پینتیس اقوال میں سے اکثر و بیشتر کی تردید خود سبعہ احرف کی روایات سے ہی ہو رہی ہے' کیونکہ اکثر و بیشتر اقوال کا جائزہ لیں تو واضح ہوتا ہے کہ ان اقوال کی رو سے 'سبعۃ

أحرف 'کا تعلق قرآن کے مضامین یا معانی سے ہے جبکہ 'سبعۃ أحرف 'کی اکثر و بیشتر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ 'سبعۃ أحرف 'کا تعلق الفاظ سے ہے ۔مثلاً حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں آپس میں قراء ت کا اختلاف ہو اتو حضرت عمر رضی اللہ عنہ' حضرت ہشام رضی اللہ عنہ 'کو ان کی چادر سے کھینچتے ہوئے اللہ کے رسول ﷺ کے پاس لے آئے اور آپ سے کہا :

إنی سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها فقال رسول ﷺ : ''أرسله اقرأ يا هشام'' فقرأ عليه القراء ة التی سمعته يقرأ فقال رسول ﷺ : ''ذلک أنزلت'' ثم قال: ''اقرأ يا عمر'' فقرأت القراء ة التی اقرأنی فقال رسول ﷺ : ''كذلک أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرء وا ما تيسر منه''۔ (۱۱)

ترجمہ ''میں نے اس (یعنی ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ)کو سورۃ فرقان اُن حروف کے ساتھ پڑھتے سنا ہے جن حروف کے ساتھ آپ نے مجھے یہ سورت نہیں پڑھائی ۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اے عمر رضی اللہ عنہ ! اسے چھوڑ دو''اور کہا: ''اے ہشام پڑھو''۔پس حضرت ہشام رضی اللہ عنہ نے اس قراءت کے مطابق پڑھا جو میں نے ان سے سنی تھی تو آپ نے کہا:''یہ سورت اسی طرح نازل کی گئی ہے''۔ پھر آپ نے کہا:''اے عمر رضی اللہ عنہ اب تم پڑھو''تو میں نے اس سورت کو اس قراءت کے مطابق پڑھا جس پر آپ نے مجھے پڑھایا تھا تو آپ نے کہا: '' یہ سورت اسی طرح نازل کی گئی ہے اور قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے' پس اس میں سے جو بھی تمہیں آسان لگے اس کے مطابق پڑھ لو''۔

اسی لیے امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ' امام مزنی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

وأكثرها يعارضة حديث عمر وهشام ابن حكيم الذي فى الصحيح فإنهما لم يختلفا في تفسيره ولا أحكامه إنما اختلفا فى قراءةة حروفه(۱۲)

رضی اللہ عنہا ''ان میں سے اکثر اقوال حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کی حدیث کے خلاف ہیں جو کہ صحاح میں ہے ۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ کا اختلاف قرآن کی تفسیر یا اس کے احکام میں نہ تھا بلکہ ان دونوں حضرات نے قرآن

کے حروف کے پڑھنے میں آپس میں اختلاف کیا تھا۔''

جب خود روایت کے الفاظ سے ہی اس کے معنی کے تعین میں وارد شدہ اقوال کی تردید ہو رہی ہو تو اُن اقوال کو اس روایت کی تشریح و توضیح کے ضمن میں پیش کرنا اور ان میں اختلاف کی بنیاد پر روایت ہی کو رد کر دینا کون سی عقل مندی ہے ؟

جہاں تک سبعہ احرف کے معنی و مفہوم کے تعین کی بحث ہے تو اس بارے میں فقہاء و علماء کے بنیادی اقوال دو ہی ہیں :

۱ پہلا قول وہ ہے جو علماء میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے معروف ہوا ‘کہ سبعہ احرف سے مراد سات وجوہ ہیں جو قراء ات کے تمام اختلافات کو محیط ہیں اور وہ وجوہ اختلاف درج ذیل ہیں: اسماء کا اختلاف (یعنی تذکیر و تانیث اور جمع و افراد وغیرہ) ‘تصریف افعال کا اختلاف(ماضی ‘مضارع اورامر وغیرہ)‘وجوہ اعراب کا اختلاف ‘نقص و زیادت کا اختلاف‘ تقدیم و تاخیر کا اختلاف‘اختلاف ابدال‘اختلاف لغات (یعنی لہجات کا اختلاف)۔یہی قول امام مالک ‘ قاضی ابو بکر باقلانی ‘ابن قتیبہ دینوری‘ علامہ ابن الجزری رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ سے کچھ اختلاف کے ساتھ منقول ہے ۔

۲ دوسرا قول علماء میں ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے معروف ہوا‘ وہ یہ کہ سبعہ احرف سے مراد مختلف عرب قبائل کی سات لغات ہیں جن میں تھوڑا بہت اختلاف موجود تھا۔اسی قول کو امام ابو عبید قاسم بن سلام ‘سفیان بن عیینہ ‘ابن وھب ‘احمد بن یحیی ‘امام طحاوی‘ امام ابو حاتم سجستانی‘امام بیہقی ‘علامہ ابن جوزی ‘علامہ ابن أثیر الجزری ‘ابن عبد البر اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ نے کچھ اختلاف کے ساتھ اختیار کیا ہے ‘بلکہ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے۔

ان دونوں اقوال میں بھی قدرِ مشترک یہ ہے کہ ان کے قائلین اس بات پر متفق ہیں کہ ’سبعہ أحرف ‘ سے مراد قرآن کے الفاظ کو سات طرح سے پڑھنا ہے ۔پہلے قول کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن کو پڑھنے کے سات قسم کے اختلافات ہیں جبکہ دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ اس سے مراد سات لغات میں قرآن کو پڑھنا ہے ۔

ہم ان دونوں اقوال میں موجود اختلاف کا انکار نہیں کرتے ‘لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ اختلاف‘ اختلاف تضاد نہیں ہے بلکہ اختلاف تنوع ہے ‘کیونکہ دونوں گروہوں کے اقوال کا

نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کی ایک سے زائد قراء ات ہیں جن کے مطابق قرآن کو پڑھنا صحیح ہے‘ جبکہ غامدی صاحب قرآن کی ایک سے زائد قراء ات کو نہیں مانتے ۔ ان دو کے علاوہ جتنے بھی اقوال ہیں ان کی نہ تو کوئی سند ہے‘ نہ ہی ان کے قائلین کی کسی کو خبر ہے اور نہ ہی وہ کسی قسم کا علمی وزن رکھتے ہیں ۔ لہٰذا ایسے اقوال پر بحث کرنا صرف اور صرف وقت کا ضیاع ہے۔

۷ امام ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ اور غامدی صاحب کے اعتراضات

غامدی صاحب نے سبعہ احرف والی روایات کو سنداً ضعیف قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ایسی تمام روایات کی سند میں ایک راوی امام ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ ہے جسے وہ مدلس اور مدرج قرار دیتے ہیں۔غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''لیکن یہ روایتیں اس کے بر خلاف ایک دوسری ہی داستان سناتی ہیں جسے نہ قرآن قبول کرتا ہے اور نہ عقل عام ہی کسی طرح ماننے کے لیے تیار ہو سکتی ہے۔ صحاح میں یہ اصلاً ابن شہاب زہری کی وساطت سے آئی ہیں۔ ائمہ رجال انھیں تدلیس اور ادراج کا مرتکب تو قرار دیتے ہی ہیں' اس کے ساتھ اگر ان کے وہ خصائص بھی پیش نظر رہیں جو امام لیث بن سعد نے امام مالک کے نام اپنے ایک خط میں بیان فرمائے ہیں تو ان کی کوئی روایت بھی اس طرح کے اہم معاملات میں قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ وہ [امام لیث بن سعد] لکھتے ہیں: اور ہم لوگ جب ابن شہاب سے ملتے تھے تو بہت سے تضادات سامنے آتے اور ہم میں سے کوئی جب اُن سے لکھ کر دریافت کرتا تو علم و عقل میں فضیلت کے باوجود ایک ہی چیز کے متعلق ان کا جواب تین طرح کا ہوا کرتا تھا جن میں سے ہر ایک دوسرے کا نقیض ہوتا اور انھیں اس بات کا احساس ہی نہیں ہوتا تھا کہ وہ اس سے پہلے کیا کہہ چکے ہیں۔ میں نے ایسی ہی چیزوں کی وجہ سے اُنھیں چھوڑا تھا' جسے تم نے پسند نہیں کیا''۔(۱۳)

اب ہم امام ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۲۵ھ) کے بارے میں ائمۂ جرح و تعدیل' ائمہ محدثین اور ائمۂ فقہاء اور ان کے معاصر علماء کی آراء نقل کرتے ہیں:

* امام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۸۵۲ھ) کی رائے: علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

الفقيه الحافظ متفق على جلالته وإتقانه۔ (۱۴)

ترجمہ ''فقیہہ اور الحافظ' ہیں' ان کی بزرگی اور حافظے کی پختگی پر محدثین کا اتفاق ہے۔''

* امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۴۸ھ) کی رائے: امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

محمد بن مسلم الزهری الحافظ الحجة ۔ (۱۵)

ترجمہ ''محمد بن مسلم 'الحافظ' اور 'الحجۃ' ہیں۔''

* امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۵۴ھ) کی رائے: امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

رأى عشرة من أصحاب رسول اللهﷺ وكان أحفظ أهل زمانه وأحسنهم سياقا لمتون الأخبار وكان فقيها فاضلا۔ (۱۶)

ترجمہ ''انھوں نے دس صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی زیارت کی ہے اور اپنے زمانے کے سب سے بڑے حدیث کے حافظ تھے اور احادیث کے متون کو بیان کرنے میں سب سے اچھے تھے اور فقیہہ اور فاضل تھے۔''

* امام احمد العجلی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۵۷ھ) کی رائے: امام احمد العجلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

تابعی ثقة (۱۷)

ترجمہ ''تابعی اور ثقہ تھے۔''

* حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کی رائے: ابن ابی حاتم الرازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال عمر بن عبد العزيز عليكم بابن شهاب هذا فإنكم لا تلقون أحدا أعلم بالسنة الماضية منه۔ (۱۸)

ترجمہ ''حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے: تم ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ 'کو لازمی پکڑو (ان سے استفادہ کرو) کیونکہ گزری ہوئی سنن کے بارے میں ان سے بڑھ کر کوئی جاننے والا نہیں ہے۔''

* امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۷۹ھ) کی رائے : امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم سمعت مالکا یقول بقی ابن شهاب وماله فی الناس نظیر۔(۱۹)

ترجمہ ''ابن القاسم رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ میں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ' وہ کہہ رہے تھے : ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ باقی رہ گئے اور ان کی کوئی مثال اس دنیا میں نہیں ہے۔''

* امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۴۲ھ) کی رائے :

الزهری أحسن الناس حدیثا وأجود الناس إسنادا۔ (۲۰)

ترجمہ ''لوگوں میں حدیث کے اعتبار سے سب سے بہتر اور سند کے اعتبار سے سب سے عمدہ ' ہیں۔''

* امام ابو حاتم الرازی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۷۷ھ) کی رائے :

أثبت أصحاب أنس الزهری (۲۱)

ترجمہ ''حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں سب سے زیادہ ' ثابت ' امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں ۔''

* قتادہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۰۹ھ) کی رائے :

ما بقی أحد أعلم بسنة ماضیة من ابن شهاب. (۲۲)

ترجمہ ''گزشتہ سنن کے بارے میں ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ علم رکھنے والا کوئی بھی باقی نہیں رہا۔''

* یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کی رائے:

ما بقی عند أحد من العلم ما بقی عند ابن شہاب. (۲۳)

ترجمہ ''کسی ایک کے پاس بھی وہ علم نہیں رہا جو ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ہے۔''

* سعید بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کی رائے:

ما کان الا بحرا۔ (۲۴)

ترجمہ ''وہ تو علم کا ایک سمندر ہے''۔

* سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۶۱ھ) کی رائے:

کان الزہری أعلم أہل المدینۃ (۲۵)

ترجمہ ''امام زہری رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ میں سب سے بڑے عالم ہیں۔''

* عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۲۶ھ) کی رائے:

ما رأیت أحدا أنص للحدیث من الزہری (۲۶)

ترجمہ ''حدیث کی سندیان کرنے میں زہری رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر میں نے کوئی عالم نہیں دیکھا۔''

* ابو ایوب سختیانی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۳۱ھ) کی رائے: امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال أبو أيوب ما رأيت أعلم من (۲۷)

ترجمہ ''ابو ایوب رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: میں نے ان سے بڑا عالم کوئی نہیں دیکھا۔''

* امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۷۵ھ) کی رائے:

كان من أسخى الناس۔ (۲۸)

ترجمہ ''وہ لوگوں میں سب سے زیادہ سخاوت کرنے والے تھے۔''

روى أبو صالح عن الليث بن سعد ما رأيت عالما قط أجمع من الزهرى (۲۹)

ترجمہ ''ابو صالح امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ جامع العلوم کسی عالم کو نہیں دیکھا۔''

* امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۰۳ھ) کی رائے: امام مزی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال النسائی أحسن أسانید تروی عن رسول اللہ أربعة منها: الزهری عن علی بن الحسین عن الحسین بن علی عن علی ابن أبی طالب عن رسول اللہﷺ والزهری عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس عن عمر عن رسول اللہﷺ (۳۰)

ترجمہ ''امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ سب سے بہتر اسناد جو کہ اللہ کے رسول ﷺ سے مروی ہیں وہ چار ہیں: زہری رحمۃ اللہ علیہ حضرت علی بن حسین رضی اللہ عنہ سے، وہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ سے، وہ حضرت علی

رضی اللہ عنہ بن ابی طالب سے اوروہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور زہری رحمۃ اللہ علیہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے' وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے 'وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اور وہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں۔''

* عمروبن دینار رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۲۶ھ) کی رائے :

قال سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار ما رأيت أنص للحديث من الزهرى۔ (۳۱)

ترجمہ ''سفیان بن عیینہ 'عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے حدیث کی سندبیان کرنے میں زہری رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر کسی کو نہیں دیکھا۔''

* محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ اور محدثین کی رائے :

وقال محمد بن سعد قالوا: وكان الزهرى ثقة كثير الحديث والعلم والرواية فقيها جامعا ۔(۳۲)

ترجمہ ''محمد بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا :محدثین کا کہنا ہے کہ زہری ثقہ راوی ہے اور کثرت سے

علم رکھنے والا 'احادیث کو جاننے والا اور احادیث کو نقل کرنے والا ہے۔''

* مکحول رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۰۹ھ) کی رائے :

قال عمرو بن أبى سلمة سمعت سعيد بن عبد العزيز يحدث عن مكحول قال: ما بقى على ظهرها أحد أعلم بسنة ماضية من الزهرى ۔۔(۳۳)

ترجمہ ''عمرو بن ابی سلمہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ' وہ مکحول رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: زمین کی پشت پر گزری ہوئی سنت کے بارے میں زہری رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر کوئی عالم باقی نہیں رہا ہے۔''

* ابو بکر الھذلی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱٦۷ھ) کی رائے :

وقال سفيان بن عيينة قال أبوبكر الهذلى: قد جالست الحسن وابن سيرين فما رأيت أحدا أعلم منة يعنى الزهرى۔ .(۳۴)

ترجمہ ''سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ابو بکر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں : میں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ بیٹھا ' لیکن میں نے زہری رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں دیکھا''۔

* یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۳۲ھ) کی رائے:

قال الدارمى قلت له (يعنى يحيى بن معين) الزهرى أحب إليك في سعيد بن المسيب أو قتادة فقال كلاهما فقلت فهما أحب اليك أو يحيٰى بن سعيد فقال كل ثقة .(۳۵)

ترجمہ ''امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ زہری رحمۃ اللہ علیہ آپ کو سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ محبوب ہے یا قتادہ رضی اللہ عنہ؟ تو انھوں نے کہا دونوں ' تو میں نے پھر کہا کہ وہ دونوں آپ کو زیادہ محبوب ہیں یا یحییٰ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ؟ تو یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے کہا : یہ سب ثقہ راوی ہیں ۔''

* علی بن مدینی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۳۴ھ) کی رائے :

قال على بن المدينى حفظ العلم على أمة محمد سته فلأهل

مكة عمرو بن دينار ولأهل المدينة بن شهاب الزهری ۔(۳۶)

ترجمہ ''علی بن مدینی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حدیث کا علم اُمت محمد میں چھ افراد نے محفوظ کیا: اہل مکہ میں سے عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ نے اور اہل مدینہ میں ابن شہاب الزہری رحمۃ اللہ علیہ نے۔''

امام ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ کی تعدیل و توصیف سے اسماء الرجال کی کتب بھری پڑی ہیں۔غامدی صاحب کو امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں جلیل القدر معاصر و متأخر فقہاء ‘تابعین اور محدثین کے یہ اقوال تو نظر نہ آئے‘ اور اگر کچھ نظر آیا تو وہ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کا وہ قول جسے ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'اعلام الموقعین'میں نقل کیا ہے ۔اس قول کے بارے میں ہماری رائے درج ذیل نکات پر مشتمل ہے :

۱ 'اعلام الموقعین'اسماء الرجال کی کتاب نہیں ہے۔ ہم غامدی صاحب کو یہ مشورہ دیں گے کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت پر اگر بحث کرنی ہے تو اسماء الرجال کی کتب میں موجود ائمۂ جرح و تعدیل کے اقوال کی روشنی میں کریں۔

۲ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کا وہ خط جس کا غامدی صاحب نے حوالہ دیا ہے‘تقریباً تین صفحات پر مشتمل ہے ‘جبکہ غامدی صاحب نے اس خط میں اپنے کام کی تین چار سطریں اخذ کر لیں‘ حالانکہ اگر اس خط کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے اتنا لمبا چوڑا جو خط امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا ہے اس کا موضوع امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت نہیں ہے بلکہ اس کا موضوع امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان ایک مسئلے میں علمی اختلاف ہے ‘اور وہ یہ کہ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ' عمل اہل مدینہ' کے خلاف فتویٰ دینا جائز ہے‘جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اس کو ناجائز قرار دیتے تھے ۔اس پر امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو خط لکھا جس میں مدینہ کے علماء کے باہمی اختلاف اور ان کی آراء کے کمزور پہلوؤں کو اجاگر کیا‘ان علمائے مدینہ میں ایک ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے ۔یہ تو ایک فقہی اختلاف ہے جس کی کچھ عبارت کو جناب غامدی صاحب نے درمیان سے اٹھا لیا اور اسے امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کی ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ پر تنقید کے عنوان سے پیش کر دیا‘ حالانکہ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے علم حدیث میں مقام و مرتبہ کو بیان کرتے وقت اسی مبالغے کا اظہار کیا ہے جو کہ تمام علمائے جرح و تعدیل سے منقول ہے۔امام لیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

وقال أبو صالح عن الليث بن سعد ما رأيت عالما قط أجمع من ابن شهاب ولا أكثر علما منه.(۳۷)

ترجمہ ''ابو صالح' امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن شہاب زہری ؒ سے زیادہ جامع العلوم کسی عالم کو نہیں دیکھا اور نہ ہی ان سے بڑے کسی عالم کو دیکھا ہے۔''

کتبت من علم محمد بن شہاب الزھری علما کثیرا. (۳۸)

ترجمہ ''میں نے امام ابن شہاب الزہری رحمۃ اللہ علیہ کے علم میں سے بہت سے کو لکھا ہے۔''

۳ غامدی صاحب کے بقول امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا کہ ایک ہی مسئلے میں بعض اوقات ان کے فتاویٰ مختلف ہوتے ہیں ۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک ہی مسئلے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ 'امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ 'امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ جیسے جلیل القدر فقہاء کی بھی ایک سے زائد آراء منقول ہوتی ہیں' کیونکہ فتویٰ حالات کے مطابق ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک شخص کو دیکھ کر مفتی ایک مسئلے میں ایک فتویٰ دیتا ہے اور بعض اوقات دوسرے شخص کو اس کے حالات کے مطابق بالکل اس کے برعکس فتویٰ دیتا ہے' جیسے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک نوجوان کو روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لینے سے روک دیا جبکہ ایک بوڑھے شخص کو اس کی اجازت دے دی ۔بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عالم ایک مسئلے میں ایک فتویٰ دیتا ہے 'بعد میں اس کی رائے تبدیل ہو جاتی ہے اور وہ اس کے بالکل برعکس فتویٰ دیتا ہے 'جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں معروف ہے کہ ان کی ایک قدیم رائے ہے اور ایک جدید رائے ہے۔

٤ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ پر جو جرح کی ہے وہ ان کے فتاویٰ کے اعتبار سے ہے نہ کہ ان کی حدیث بیان کرنے کے اعتبار سے۔ اگر وہ حدیث کے معاملے میں بھی ایسا ہی کرتے کہ کبھی ایک روایت کو کچھ الفاظ کے ساتھ اور کبھی اس کے بالکل برعکس الفاظ کے ساتھ نقل کرتے تو امام لیث رحمۃ اللہ علیہ اس کا

ضرور تذکرہ فرماتے۔ جتنی جرح نقل کر کے غامدی صاحب امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت کو متنازعہ بنانا چاہتے ہیں اتنی جرح تو ائمۂ رجال کے ہاں حدیث کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بھی موجود ہے ‘لیکن اس جرح کے باوجود امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ایک فقیہہ کی حیثیت سب کے نزدیک متفق علیہ اور مسلّم ہے۔ اس لیے

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے فتاویٰ پر جرح سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ حدیث میں بھی مجروح ہوں۔یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ ’’فلاں شخص محدث نہیں ہے‘‘اور اس دعوے کے ثبوت کے لیے اگر اس کے پاس کوئی دلیل بھی ہو تو وہ یہ کہ ’’فلاں شخص فقیہہ نہیں ہے۔‘‘

۵ غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کی جو ایک رائے نقل کی ہے اگر کسی ایک شخص کی رائے پر ہی کسی کے علمی مقام و مرتبہ کے تعین کا انحصار ہے تو ایسی آراء توہر فقیہہ اور محدث کی ذات یا اس کی کتب کے بارے میں موجود ہیں۔ تو کیا ایسی ایک شاذ رائے کی وجہ سے ان کے تمام علمی کام اور مرتبے کا انکار کر دیا جائے گا؟

۸ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ اور تدلیس

جناب غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایات قبول نہ کرنے کی جو تین وجوہات بیان کی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ تدلیس کرتے ہیں ۔غامدی صاحب لکھتے ہیں :

’’صحاح میں یہ اصلاً ابن شہاب زہری کی وساطت سے آئی ہیں ۔ائمۂ رجال انھیں تدلیس اور ادراج کا مرتکب تو قرار دیتے ہی ہیں‘اس کے ساتھ اگر وہ خصائص بھی پیش نظر رہیں جو امام لیث بن سعد نے امام مالک کے نام اپنے ایک خط میں بیان فرمائے ہیں تو ان کی کوئی روایت بھی ‘بالخصوص اس طرح کے اہم معاملات میں‘قابل قبول نہیں ہو سکتی۔‘‘(۳۹)

غامدی صاحب جن ائمہ رجال پر اعتماد کرتے ہوئے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کو تدلیس اور ادراج کا مرتکب قرار دے رہے ہیں وہی ائمہ رجال امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایات کو قبول کرتے ہیں ۔ صحاحِ ستہ کے مؤلفین نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے روایات لی ہیں اور ائمہ جرح وتعدیل نے ان پر صحیح کا حکم بھی لگایا ہے جس سے یہ ثابت

ہوتا ہے کہ ائمہ محدثین ورجال کے نزدیک امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایات مردود نہیں بلکہ مقبول ہیں ۔امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی 'سبعۃ أحرف' کی جس روایت پر جاوید احمد غامدی صاحب تنقید کررہے ہیں اور اس کو مردود قرار دے رہے ہیں' وہ صحیح بخاری کی روایت ہے کہ جس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ علم حدیث میں غامدی صاحب کا مقام و مرتبہ کیا ہے یا ان کی

خدمات کیا ہیں جس کی بنیاد پر وہ صحیح بخاری کی روایات کو مردود کہہ رہے ہیں ؟امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کہہ رہے ہیں کہ یہ روایت صحیح ہے اور ان کی رائے کو قبول کیا جائے تو بات سمجھ میں بھی آتی ہے' کیونکہ وہ حدیث کے امام ہیں۔ اسی طرح اگر امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ صحیح بخاری کی روایات پر تنقید کریں تو بات سمجھ میں بھی آتی ہے 'کیونکہ وہ اس کے اہل بھی ہیں اور فن حدیث اور اس کی اصطلاحات کی روشنی میں ہی روایات پر بحث کرتے ہیں' لیکن غامدی صاحب جیسے محقق اگر صحیح بخاری کی روایات کو مردود کہنے لگ جائیں تو علم دین کا اللہ ہی حافظ ہے' کیونکہ نہ تو وہ فنِ حدیث اور اس کی اصطلاحات سے کماحقہ واقف ہیں اور نہ ہی وہ اس کے طے شدہ اصولوں کی روشنی میں احادیث کے بارے میں فیصلہ کرتے ہیں ۔اس سلسلے میں چند مزید پہلوؤں کو بھی مد نظر رکھنا چاہیے:

۱ صرف تدلیس کوئی ایسا عیب نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے کسی راوی کی روایات کومردود قرار دیا جائے۔امام ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أن التدليس ليس كذبا وإنما هو ضرب من الإيهام بلفظ محتمل.(۴۰)

ترجمہ ''تدلیس جھوٹ نہیں ہے 'یہ تو محتمل الفاظ کے ساتھ ابہام کی ایک قسم ہے ۔''

۲ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی تدلیس ایسی نہیں ہے جس معنی میں متأخرین اس کو تدلیس کہتے ہیں 'بلکہ وہ ارسال ہی کی ایک قسم ہے جس کو بعض متقدمین نے تدلیس کہہ دیا۔ شیخ ناصر بن احمد الفہد لکھتے ہیں:

لم أجد أحدا من المتقدمين وصفه بالتدليس غير أن ابن حجر ذكر أن الشافعي والدارقطني وصفاه بذلك والذي يظهر أنهما أرادا الارسال لا التدليس بمعناه الخاص عند المتأخرين أو أنهم أرادوا مطلق الوصف بالتدليس غير القادح۔۔۔۔

وهو من أهل المدينة والتدليس لا يعرف فی المدينة.(۴۱)

ترجمہ ''میں نے متقدمین میں سے کسی ایک کو بھی نہیں پایا جس نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کو تدلیس سے متصف کیا ہو' صرف ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام

دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو تدلیس سے متصف کیا ہے ۔اور صحیح بات یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ارسال کے مرتکب تھے نہ کہ اس معنی میں تدلیس کے کہ جس معنی میں یہ متأخرین میں معروف ہے یا ان کا مقصد امام زہری رحمۃ اللہ علی ہکو مطلقاً ایسی تدلیس سے متصف کرنا تھا جو کہ عیب دار نہ ہو...امام زہری رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ میں سے ہیں اور اہل مدینہ میں تدلیس معروف نہ تھی۔ ''

" امام زہری رحمۃ اللہ علیہ سے تدلیس شاذو نادر ہی ثابت ہے۔امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

كان يدلس فی النادر۔ (۴۲)

ترجمہ ''وہ شاذو نادر ہی تدلیس کرتے تھے۔ ''

باقی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ تدلیس میں مشہور تھے ' صحیح نہیں ہے کیونکہ متقدمین میں سے کسی نے بھی یہ بات نہیں کی ۔ شیخ ناصر بن حمد الفہد لکھتے ہیں :

ويعسر اثبات تدليس الزهری (التدليس الخاص) فضلا عن أن يشتهر به .(۴۳)

ترجمہ ''امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں تدلیس (تدلیس خاص) کو ثابت کرنا ہی مشکل ہے چہ جائیکہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ وہ تدلیس میں مشہور تھے۔ ''

۳ امام صنعانی رحمہ اللہ علیہ نے بھی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ انھوں نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا شمار مدلسین کے تیسرے طبقے میں کیوں کیا ہے ! امام صنعانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

فما كان يحسن أن يعده الحافظ ابن حجر فی هذه الطبقة بعد قوله أنه اتفق علی جلالته وإتقانه .(۴۴)

ترجمہ ''یہ بات اچھی نہیں ہے کہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کو تیسرے طبقے میں شمار کیا ،جبکہ خود ابن حجر کا امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ قول موجود ہے کہ ان کے علمی مقام اور حافظے کی پختگی پر محدثین کا اتفاق ہے۔ ''

٤ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی وہ روایات جن میں سماع کی تصریح موجود ہے ،وہ تو قابل قبول ہیں ہی ،اس کے علاوہ ان کی وہ روایات بھی مقبول ہیں جو کہ 'عنعنہ' کے ساتھ ہوں۔ ابراہیم بن محمد العجمی فرماتے ہیں :

و قد قبل الأئمة قوله عن .(۴۵)

ترجمہ ''اور ائمہ محدثین نے ان کی 'عن' کے ساتھ روایات کو قبول کیا ہے۔ ''

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی 'عن ' کے صیغہ کے ساتھ روایات کو قبول کیا ہے۔ شیخ ناصر ابن احمد الفہد لکھتے ہیں :

وأما رد حديثه إلا عند ذكر السماع فلا أظنك تجد ذلك عند أحد من الأئمة المتقدمين.(۴۶)

ترجمہ ''اور جہاں تک اس بات کا معاملہ ہے کہ صراحت کے ساتھ سماع کے علاوہ ان(یعنی امام زہری رحمۃ اللہ علیہ) کی روایت قبول نہ کی جائے ،تو میرا نہیں خیال کہ ائمہ متقدمین میں سے کسی کا یہ موقف رہا ہو ! ''

۹ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ اور ادراج

غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ پر ادراج کا الزام بھی لگایا ہے ‘لیکن انہوں نے یہ واضح نہیں کیا کہ وہ کس قسم کے ادراج کے مرتکب ہوئے ہیں۔یہ بات تو صحیح ہے کہ کسی حدیث کے متن میں اپنی طرف سے جان بوجھ کر کچھ اضافہ کر دینا حرام ہے لیکن ادراج کی ایک قسم وہ بھی ہے جو کہ جائز ہے ‘اور وہ یہ کہ کوئی راوی احادیث کے غریب الفاظ کی تشریح میں کچھ الفاظ اس طرح بیان کرے کہ وہ حدیث کا حصہ معلوم ہوں ۔ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے ادراج کی نوعیت بھی یہی ہے‘ جیساکہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہو رہا ہے۔ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

وعندی ما أدرج لتفسیر غریب لا یمنع ولذلك فعله الزهری وغیر واحد من الأئمة.(۴۷)

ترجمہ ’’اور میرے نزدیک کسی غریب الفاظ کی تشریح کے لیے جو ادراج کیا جائے تو وہ ممنوع نہیں ہے جیسا کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے ائمۂ حدیث سے مروی ہے۔ ‘‘

غامدی صاحب جس تدلیس اور ادراج کی بنیاد پر امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ‘کو مجروح قرار دے رہے ہیں وہ تدلیس اور ادراج تو بعض صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی ثابت ہے ‘مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ سے ‘جیسا کہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ’تدریب الراوی‘میں اور امام صنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے ’توضیح الأفکار‘ میں اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔تو کیا اس بنیاد پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی روایات کو مردود کہیں گے ؟ واقعہ یہ ہے کہ غامدی

صاحب کی آراء کا علمی جائزہ لینے کے بعد یہ محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے صرف ’تدلیس‘ اور ’ادراج‘ جیسی اصطلاحات کا نام سنا ہوا ہے۔ جہاں تک ان اصطلاحات کی مفصل اور عمیق ابحاث کا تعلق ہے ‘وہ اس کے لیے وقت نہیں نکال پائے۔ اسی لیے وہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی ایسی متفق علیہ روایت کو مردود کہنے کی جرأت کر رہے ہیں جو کہ جملۂ محدثین اور ائمۂ رجال کے نزدیک صحیح ہے۔

۱۰ امام زہری کے علاوہ ثقہ رواۃ سے سبعۃ أحرف کی روایات

غامدی صاحب نے سبعہ احرف کی روایات کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ ان روایات کا مرکزی راوی امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہے جس کی روایات ان کے نزدیک مردود ہیں۔ اگر ہم غامدی صاحب کو یہی روایات امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے طریق کے علاوہ کسی اور ثقہ راوی کے طریق سے پیش کر دیں تو کیا وہ ان روایات کو مان لیں گے؟ ذیل میں ہم امام زہری رحمۃ اللہ علیہکے طریق کے علاوہ بعض دوسرے طرق سے چند صحیح روایات بطور مثال ایک سے زائد قراءات کے اثبات کے لیے تحریر کر دیتے ہیں۔

* صحیح بخاری کی ایک روایت ہے:

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة قال عبد الملك بن مسيرة أخبرني قال سمعت نزال بن سبرة قال سمعت عبد الله يقول۔(۴۸)

* سنن نسائی کی ایک روایت ہے:

أخبرني يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا يحيى عن حميد عن أنس عن أبي بن كعب قال۔(۴۹)

* اسی طرح سنن نسائی کی ایک اور روایت ہے:

أخبرني عمرو بن منصور قال حدثنا أبو جعفر بن نفيل قال قرأت على معقل بن عبيد الله عن عكرمة بن خالد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب قال۔۔۔(۵۰)

اسی طرح کی بیسیوں روایات ایسی ہیں جن سے قرآن کی ایک سے زائد قراءات کا اثبات ہوتا ہے اور ان کی سند میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ موجود نہیں ہیں۔ غامدی صاحب نے اپنی کتاب میں ان روایات پر کوئی تبصرہ نہیں فرمایا۔ کیا یہ روایات بھی ان کے نزدیک مردود ہیں؟ اگر ہیں تو کن اصولوں کی روشنی میں؟ اگر غامدی صاحب نے 'سبعۃ أحرف'

لی روایات پر بحث کرنی ہے تو پھر ایک سے زائد قراء ات کے اثبات میں مروی ان تمام روایات کا بھی جواب دیں جن کی سند میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ موجود نہیں ہیں۔

۱۱ غامدی صاحب کی 'قراءت عامہ' کی دلیل کا ایک جائزہ

غامدی صاحب نے اپنی 'قراءت عامہ' کی دلیل کے طور پر معروف تابعی ابوعبد الرحمن السلمی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۰ھ) کا ایک قول نقل کیا ہے' جس کو امام زرکشی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۷۹۴ھ) نے اپنی کتاب 'البرھان' میں بیان کیا ہے۔

غامدی صاحب قرآن کو ثابت کرنے چلے ہیں اور اس کے ثبوت کی دلیل کے طور پر ان کے پاس اگر کچھ ہے تو وہ ایک تابعی کا قول ہے کہ جس کی کوئی سند بھی موجود نہیں ہے۔ امام زرکشیؒ نے 'البرھان' میں اس قول کی کوئی سند بیان نہیں فرمائی ہے۔ اگر تو ایک تابعی کا یہ قول ایک سے زائد قراء ات کے انکار پر مبنی ہے جیسا کہ غامدی صاحب کا گمان ہے تو تابعی کے ایک ایسے قول کو' کہ جس کی سند بھی موجود نہ ہو' صحاح ستہ کی قراءات متواترہ کے ثبوت میں موجود صحیح' مستند' مرفوع اور امت میں معروف و مقبول روایات پر ترجیح دینا' ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔

امام قراء ت' امام ابو عبد الرحمن السلمی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس قول کی نسبت کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو پھر بھی اس کا معنی و مفہوم وہ نہیں ہے جو کہ غامدی صاحب سمجھ رہے ہیں۔ امام زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے جب اس قول کو اپنی کتاب 'البرھان' میں بیان کیا ہے تو انہیں تو وہ بات سمجھ میں نہ آئی' جو کہ غامدی صاحب اس قول سے نکال رہے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بعض روایات میں 'قراء ات عامہ' کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ أن رسول اللہ ﷺ قرأ ''فھل

من مدکر'' مثل القراءۃ العامۃ۔ (۵۱)

ترجمہ ''حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے 'فھل من مدکر' کو قراء ت عامہ کے مطابق پڑھا ہے۔''

جامعہ دمشق کے استاذ الحدیث ڈاکٹر مصطفی دیب البغا' اس روایت کی تشریح میں لکھتے ہیں:

قراءة ةالعامة أى القراءة المشهورة التي يقرأ بها عامة القراء الذين رووا القراءات المتواترةة.(۵۲)

ترجمہ ''قراء ت عامہ سے مرادوہ مشہور قراء ت ہے کہ جس کے مطابق ان عام قراء نے' کہ جنہوں نے قراء ات متواترہ کو نقل کیا ہے' قرآن کو پڑھا ہے۔''

پس اہل سنت کے نزدیک 'قراء ت عامہ' سے مراد بھی معروف و متواترقراء ت ہی ہیں۔واقعہ یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین کے زمانے میں بعض لوگوں کا خیال یہ تھا کہ 'فھل من مدکر' میں 'مدکر' کو اہل عرب کے استعمالات کی رعایت رکھتے ہوئے 'مذکر' پڑھنا چاہیے کیونکہ اس لفظ کا مادہ بھی 'ذکر' ہی ہے ۔ لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں دو اساسی باتوں کو واضح کیا ہے۔ ایک تو یہ کہ قرآن کی قراء ت میں اصل' اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ سے اس کا سماع ہے نہ کہ عرب کا محاورہ' دوسری بات انہوں نے یہ بیان کی کہ مسلمانوں نے جن طرق سے قرآن اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کیا ہے' ان سب میں یہ لفظ 'مدکر' ہی پڑھا گیا ہے ۔اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ قراء ات عشرہ متواترہ کے دس ائمہ نے بھی اسے 'مدکر' ہی پڑھا ہے۔امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے 'فھل من مدکر' کی قراء ت کو واضح کرنے کے لیے 'کتاب التفسیر' میں چار ابواب باندھے ہیں' جن میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی چھ احادیث بیان کی ہیں' انہی میں سے ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ آپ سے یہ سوال ہوا بھی ہوا تھا کہ اس لفظ کو 'مذکر' پڑھنا چاہیے یا 'مدکر'۔

پس اہل سنت کے نزدیک 'قراء ت عامہ' سے مراد وہ قراء ت ہے جو قراء ت شاذہ نہیں ہے یعنی قراءات متواترہ۔ 'قراء ات شاذہ کے بالمقابل 'قراء ت عامہ' ایک ہی ہے لیکن اپنی اصل کے اعتبار سے یہ کئی ایک روایات پر مبنی ہے۔

غامدی صاحب کا اپنے اصولوں سے انحراف

غامدی صاحب نے اپنی تحقیقات میں بہت سی ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے

جن کے مرکزی راوی امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ان احادیث میں سے دو کو بطور مثال ہم یہاں بیان کیے دیتے ہیں:

۱ غامدی صاحب اپنی کتاب ''میزان'' میں اسلام کے شورائی نظام کے اصول بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اوّلاً' یہ اصول قائم کیا گیا کہ مسلمان اپنے معتمد لیڈروں کی وساطت سے شریکِ مشورہ ہوں گے۔ بخاری میں ہے:

إن رسول اللہ ﷺ قال حين أذن لهم المسلمون في عتق سبي هوازن فقال: إني لا أدري من أذن فيكم ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاءكم أمركم. (رقم:۷۱۷۶)

ترجمہ ''مسلمانوں نے حضور ﷺ کے ارشاد کے مطابق جب ہوازن کے قیدی رہا کرنے کی اجازت دی تو آپ نے فرمایا: میں نہیں جان سکا کہ تم میں کسے کس نے اجازت دی ہے اور کس نے نہیں دی۔ پس تم جاؤ اور اپنے لیڈروں کو بھیجو تاکہ وہ تمہاری رائے سے ہمیں آگاہ کریں۔''(۵۳)

غامدی صاحب نے اپنی کتاب ''میزان'' میں مذکورہ بالا روایت بیان کرنے کے بعد اس کا جو حوالہ دیا ہے وہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سند کے ساتھ نقل کیا ہے:

حدثنا إسماعيل بن أبي أويس حدثني إسماعيل بن إبراهيم عن عمه موسى بن عقبة قال ابن شهاب حدثني عروة بن الزبير أن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة أخبراه أن رسول اللہ ﷺ قال۔(۵۴)

اس حدیث کی سند میں بھی وہی راوی موجود ہے جس کی روایات کو غامدی صاحب مردود قرار دے چکے ہیں ۔ غامدی صاحب کا معاملہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کا رد کرنے کے لیے اصول تو بنا لیتے ہیں لیکن جب اپنا فکر و فلسفہ بیان کرتے ہیں تو بھول جاتے ہیں کہ وہ اپنے ہی وضع کردہ اصولوں کی خلاف ورزی کر رہے ہیں ۔اس حدیث کے اور طرق بھی موجود ہیں لیکن ان میں بھی ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ موجود ہیں ‘گویا اس روایت کا انحصار ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ پر ہی ہے۔

۲ اس سلسلے کی دوسری روایت وہ ہے جسے غامدی صاحب نے اسلام کے شورائی نظام کے دوسرے اصول کی وضاحت میں بیان کیا ہے۔غامدی صاحب لکھتے ہیں :

’’ثانیاً‘ یہ روایت قائم کی گئی کہ امامت و سیاست کا منصب ریاست میں موجود مسلمانوں کے مختلف گروہوں میں سے اس گروہ کا استحقاق قرار پائے گا جسے عام مسلمانوں کی اکثریت کا اعتماد حاصل ہو ...انھوں (حضرت عمر رضی اللہ عنہ)نے فرمایا:

فلا یغترن امرؤ أن یقول: إنما کانت بیعۃ أبی بکر فلتۃ وتمت ’إلا‘ وإنھا قد کانت کذلک‘ ولکن اللہ وقی شرھا‘ ولیس فیکم من تقطع الأعناق إلیہ مثل أبي بکر من بایع رجلا من غیر مشورۃ المسلمین فلا یبایع ھو ولا الذي بایعہ تغرۃ أن یقتلا۔. (بخاری‘رقم ۶۸۳۰)

ترجمہ ’’تم میں سے کوئی شخص اس بات سے دھوکا نہ کھائے کہ ابوبکر کی بیعت اچانک ہوئی اور لوگوں نے اسے قبول کر لیا ۔اس میں شبہ نہیں کہ ان کی بیعت اسی طرح ہوئی ‘لیکن اللہ نے اہل ایمان کو اس کے کسی برے نتیجے سے محفوظ رکھا‘اور یاد رکھو ‘تمہارے اندر اب کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرح جس کے سامنے گردنیں جھک جائیں۔ لہٰذا جس شخص نے اہل ایمان کی رائے کے بغیر کسی کی بیعت کی‘ اس کی اور اس سے بیعت لینے والے دونوں کی بیعت نہ کی جائے ۔اس لیے کہ اپنے اس اقدام سے وہ گویا اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کریں گے ۔‘‘(۵۵)

غامدی صاحب کی بیان کردہ اس روایت کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے درج ذیل سند کے ساتھ نقل کیا ہے:

حدثنا عبدالعزیز بن عبد اللہ حدثنی إبراھیم بن سعد

عن صالح عن ابن شھاب عن عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبۃ بن مسعود عن ابن عباس قال۔ (۵۶)

اس روایت کے بھی مرکزی راوی امام زہری رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو کہ ''مدلس'' اور ''مدرج'' ہیں اور اس پر مستزاد یہ کہ ''عنعنہ'' سے روایت کر رہے ہیں ،لیکن اس کے باوجود غامدی صاحب ان کی روایت کو قبول کر رہے ہیں۔ آخر کس بنیاد پر؟

دلچسپ بات یہ ہے کہ غامدی صاحب کی کتاب ''میزان'' کا کوئی ایک بھی باب ایسا نہیں ہے جس میں غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایات سے استدلال نہ کیا ہو۔غامدی صاحب کی کتاب میزان (مطبوعہ ۲۰۰۲ء)درج ذیل آٹھ ابواب پر مشتمل ہے:

۱ قانون سیاست :اسلام کے شورائی نظام کے اصول و مبادی بیان کرتے ہوئے اس باب میں غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایات سے استدلال کیا ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو میزان:ص۱۲۴،بخاری : ۶۸۳۰ اور میزان: ص۱۱۸،بخاری :۲۱۷۶۔

۲ قانون معیشت :اسلامی شریعت میں بیع کی ناجائز اقسام کا تعارف کرواتے ہوئے اس باب میں غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی درج ذیل روایات سے استدلال کیا ہے۔میزان: ص۱۴۷، بخاری :۲۱۳۱ اور بخاری :۲۱۴۰۔علاوہ ازیں ص ۱۷۱، بخاری: ۶۴۶۷ بھی دیکھیں ۔

۳ قانونِ دعوت:اس باب میں غامدی صاحب نے چند ایک دعوتی اصول کو بیان کرتے ہوئے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے استدلال کیا ہے ۔ملاحظہ ہو میزان : ص۲۲۴، بخاری:۲۲۰۔

۴ قانون جہاد: غامدی صاحب نے اس باب میں قتال کا اجر وثواب بیان کرتے ہوئے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے استدلال کیا ہے ۔ملاحظہ ہو میزان:ص۲۵۴' بخاری:۲۷۸۷۔

۵ حدودو تعزیرات: حدود و تعزیرات کے بیان میں غامدی صاحب نے قتل خطا کے قانون کی وضاحت کرتے ہوئے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے۔ملاحظہ ہو میزان:ص۲۹۷'بخاری: ۱۴۹۹ ۔

٦ خوردونوش: اس باب میں غامدی صاحب نے مردار کی کھال وغیرہ سے نفع اٹھانے کو جائز

قرار دیتے ہوئے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے استدلال کیا ہے ۔ملاحظہ ہو میزان: ص۳۲۰' مسلم:۳٦۳۔

۷ رسوم وآداب: دین اسلام میں رسوم وآداب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے غامدی صاحب نے امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے استدلال کیا ہے ۔ملاحظہ ہو 'میزان: ص۳۲۵' مسلم:۲۵۷۔

۸ قسم و کفارۂ قسم: اس باب میں نذر کا کفارہ بیان کرتے ہوئے غامدی صاحب نے امام زہریؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے ۔ملاحظہ ہو میزان؛ص۳۳۷' ابوداؤد:۳۲۹۰۔

پس ثابت ہوا کہ غامدی صاحب کے فکر کے ہر باب کی بنیاد امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی روایات پر ہے جن کی روایات بقول غامدی صاحب مدلس اور مدرج ہونے کی وجہ سے مردود ہیں۔اس اعتبار سے ہم غامدی صاحب سے یہ مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ وہ واضح کریں کہ ایسے 'مدلس' اور 'مدرج' راوی کی بیان کردہ روایات کی بنیاد پر قائم ان کے تصور دین کی اصل حقیقت کیا ہے؟

غامدی صاحب کے تحقیقی نتائج سے محسوس یہ ہوتا ہے کہ کسی حدیث کو قبول کرنے یا رد کرنے کی اصل بنیاد اصول حدیث نہیں بلکہ ان کی انسانی فکر ہے ۔ کہیں معاملہ ایسا تو نہیں ہے کہ جس حدیث سے ان کے افکار و نظریات کی تائید ہوتی ہو وہ ان کے نزدیک صحیح ہے اور جو حدیث ان کے موقف کے خلاف ہو وہ مردود ہے ۔ہماری گزارش تو صرف اتنی ہے کہ اگر غامدی صاحب اپنے ہی وضع کردہ اصولوں کی پاسداری کر لیں تو شاید اہل سنت کی شاہراہ کے بہت قریب آجائیں ۔

مصادر ومراجع ۱۔ غامدی، جاوید احمد، میزان، ص۳۲، المورد، لاہور، دسمبر۲۰۰۹ء۔ ایضاً:ص۲۷

۳۔ ایضاً:ص۳۰۔ ۳۱

۴۔ ایضاً:ص۳۲

۵۔ ایضاً: ص ۳۲

٦۔ ابن عطیۃ، عبدالحق بن غالب أبو محمد الأندلسی، المحرر الوجیز، ابن عطیۃ، جلد۱، ص٤٦، دار الکتب العلمیۃ، لبنان، ۱۹۹۳ء

۷۔ میزان:ص۳۰

۸۔ السیوطی، أبو الفضل جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، الإتقان فی علوم القرآن، جلد ۱، ص۳۳۳، مجمع الملک فھد، السعودیۃ، الطبعۃ الأولی

۹۔ أیضاً

۱۰۔ أیضاً

۱۱۔ البخاری، أبو عبد اللہ محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، کتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن علی سبعۃ أحرف، دار ابن کثیر، الیمامۃ، بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء

۱۲۔ الإتقان: ۱، ۴۹

۱۳۔ میزان: ص۳۰، ۳۱۔۳۲

۱۴۔ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی العسقلانی، تقریب التھذیب، ص٥٠٦، دار الرشید، سوریا، ۱۹۸٦ء

۱۵۔ الذھبی، شمس الدین محمد بن أحمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، جلد٦، ص۳۳۵، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۵ء

۱٦۔ ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستی، الثقات، جلد۵، ص۳۴۹، دار الفکر، الطبعۃ الأولی، ۱۹۷۵ء

۱۷۔ العجلی، أبو الحسن أحمد بن عبد اللہ بن صالح، معرفۃ الثقات، ص۴۱۲، مکتبۃ الدار، المدینۃ المنورۃ، الطبعۃ الأولی، ۱۹۸۵ء

۱۸۔ ابن أبی حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبی حاتم محمد بن إدریس الرازی، الجرح والتعدیل، جلد۲، ص۱۸، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعۃ الأولی، ۱۹۵۲ء

۱۹۔ الذھبی، شمس الدین محمد بن أحمد بن عثمان، سیر أعلام النبلاء، جلد۵، ص۳۳۶، مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۵ء

۲۰۔ أیضاً:ص۳۳۵

۲۱۔ أیضاً

۲۲۔ أیضاً:ص۳۳۶

۲۳۔ أیضاً

۲۴۔ أیضاً

۲۵۔ أیضاً :ص۳۳۴

۲۶۔ أیضاً

۲۷۔ الذھبی، شمس الدین محمد بن أحمد بن عثمان، تذکرۃ الحفاظ، جلد۱، ص۸۳، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولی، ۱۹۹۸ء

۲۸۔ أیضاً

۲۹۔ أیضاً

۳۰۔ المزی، أبو الحجاج عبد الرحمن یوسف بن الزکی، تہذیب الکمال، جلد۲۶، ص۴۳۵، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۸۰ء

۳۱۔ أیضاً

۳۲۔ أیضاً : ص۴۳۲

۳۳۔ أیضاً :ص۴۳۶

۳۴۔ أیضاً :ص۴۳۷

۳۵۔ أیضاً :۳۱/۳۵۶

۳۶۔ أیضاً :۱۲/۸۴

۳۷۔ أیضاً :۲۶/۴۳۶

۳۸۔ ابن خلکان، أبو العباس شمس الدین أحمد بن محمد بن أبی بکر، وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، جلد۴، ص۱۲۷، دار صادر، بیروت

۳۹۔ میزان:ص۳۱

۴۰۔ ابن الصلاح، أبو عمرو تقی الدین عثمان بن عبد الرحمن، معرفۃ أنواع علوم الحدیث المعروف بالمقدمۃ لابن صلاح، ص ۱۶۱، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولی، ۲۰۰۲ء
۴۱۔ ناصر بن حمد الفھد الشیخ، منہج المتقدمین فی التدلیس، جلد ۱، ص ۴۷، المکتبۃ الشاملۃ

۴۲۔ میزان الاعتدال: ۶/ ۳۳۵
۴۳۔ منہج المتقدمین فی التدلیس: ۱/ ۴۸
۴۴۔ الصنعانی، أبو إبراھیم محمد بن إسماعیل بن صلاح بن محمد، توضیح الأفکار لمعانی تنقیح الأنظار، جلد ۱، ص ۳۳۱، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولی، ۱۹۹۷ء
۴۵۔ إبراھیم بن محمد بن خلیل أبو الوفاء، التبیین لأسماء المدلسین، ص ۵۰، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولی، ۱۹۸۶ء
۴۶۔ منہج المتقدمین فی التدلیس ۱/ ۴۸
۴۷۔ الیسوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، جلد ۱، ص ۲۷۴، مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، الریاض
۴۸۔ صحیح البخاری، کتاب الخصومات، باب ما یذکر فی الأشخاص والخصومۃ
۴۹۔ سنن النسائی، کتاب الافتتاح، باب جامع ما فی القرآن
۵۰۔ أیضاً
۵۱۔ صحیح البخاری، کتاب الأنبیاء
۵۲۔ صحیح البخاری، جلد ۳، ص ۱۲۱۶، دار ابن کثیر، الیمامۃ، بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء
۵۳۔ غامدی، میزان، ص ۱۱۸۔۱۱۹، المورد، لاہور، مطبوعہ ۲۰۰۲ء
۵۴۔ صحیح البخاری، کتاب الأحکام، باب العرفاء للناس
۵۵۔ غامدی، میزان ص ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، المورد، لاہور، مطبوعہ ۲۰۰۲ء
۵۶۔ صحیح البخاری، کتاب الحدود، باب رجم الحبلی من الزنا

باب سوم

غامدی صاحب کے اصول تفسیر

قرآن کریم کے دو پہلو بہت نمایاں ہیں۔ ایک اس کے الفاظ ہیں کہ جن کی تلاوت کی جاتی ہے اور دوسرے اس کے معانی ہیں کہ جن پر عمل کیا جاتا ہے۔ الفاظ و معانی کا آپس میں لازم و ملزوم کا رشتہ ہے۔ غامدی صاحب کا جس طرح قرآن کے الفاظ اور ان کو پڑھنے کے اصول و ضوابط میں اہل سنت کے ساتھ اختلاف ہے یعنی وہ قرآن کی قراءات کو نہیں مانتے' اسی طرح قرآن کے الفاظ کے معنی و مفہوم کو سمجھنے کے لیے جو اصول تفسیر اہل سنت کے ہاں مسلم ہیں' غامدی ان اصولوں کی روشنی میں قرآن کی تفسیر و تعبیر کرنے کی بجائے اپنے کچھ اصول تفسیر بیان کرتے ہیجن میں عربی معلی' زبان کی ندرت' اسلوب کی ندرت' میزان و فرقان' پیغمبر کی سرگزشت انذار' نظم کلام' دین کی آخری کتاب اور سبع مثانی وغیرہ شامل ہیں۔ ذیل میں ہم غامدی صاحب کے ایک اصول' میزان و فرقان کا ایک علمی و تحقیقی جائزہ لے رہے ہیں۔ غامدی صاحب نے اپنے فلسفہ میزان و فرقان کے تحت قراءت کے اختلافات' الفاظ کی دلالت' محکم و متشابہ اور حدیث و قرآن کے عنوان سے چار بحثیں ہیں۔ پچھلے باب میں ہم نے غامدی صاحب کے تصور قراءت کے اختلافات کا بالتفصیل مطالعہ کیا ہے، اس باب میں ہم ان کے تصور میزان و فرقان کی بقیہ مباحث کا ایک تحقیقی جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

فصل اوّل:

اہل سنت کے نزدیک قطعی الدلالہ کا معنی و مفہوم

فصل دوم:

غامدی صاحب کے نزدیک قطعی الدلالہ کا مفہوم

فصل سوم:

غامدی صاحب کے نقطہ نظر کی غلطی

فصل چہارم:

کتاب و سنت کا باہمی تعلق : شرعی و عقلی دلائل کی روشنی میں

فصل پنجم :

ائمہ اہل سنت اور کتاب و سنت کا باہمی تعلق

فصل ششم:

غامدی صاحب کا اپنے اصول سے انحراف

فصل اول

اہل سنت کے نزدیک قطعی الدلالۃ کا معنی و مفہوم

ہر دور میں انسان اپنے ما فی الضمیر کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے زبان کو ایک آلے کے طور پر استعمال کرتے رہے ہیں۔ انسان اپنے خیالات' افکار' نظریات' جذبات اور احساسات کو اپنے ہی جیسے دوسرے افراد تک پہنچانے کے لیے الفاظ کو وضع کرتے ہیں۔ کسی بھی زبان میں کسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے جو الفاظ وضع کیے جاتے ہیں وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ جب کسی لفظ کو اہل زبان کسی ایک معلوم (یعنی متعین) معنی و مفہوم کو ادا کرنے کے لیے وضع کرتے ہیں تو اس کو اصولیین کی اصطلاح میں ''خاص'' کہتے ہیں۔ اردو زبان میں اس کی سادہ سی مثال کسی کا نام ہے۔ جب والدین کے ہاں بچہ پیدا ہوتا ہے تو وہ اس بچے کو پکارنے' بلانے' اس سے متعلق کسی کو خبر دینے وغیرہ

کے لیے اس کا ایک نام رکھ لیتے ہیں۔ کسی مفہوم یا تصور کا کسی لفظ کے ساتھ یہ الزام وضع کہلاتا ہے۔ یہ ذہن میں رہے کہ اصل مفہوم ہوتا ہے نہ کہ الفاظ' کیونکہ الفاظ تو مفہوم کی ادائیگی کے لیے وضع کیے جاتے ہیں لیکن اس لحاظ سے الفاظ کی اہمیت بھی بڑھ جاتی ہے کہ وہ انسان کے مافی الضمیر کی ادائیگی کا ایک اہم ذریعہ ہوتے ہیں۔ الفاظ ومعانی کا یہ تعلق لازم وملزوم کا ہے۔ مثلاً لفظِ 'زید' چونکہ ایک معین ذات پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لیے یہ لفظ خاص ہے۔ اگر استاذ کلاس روم میں بیٹھے طلبہ سے کہتا ہے:

''زید کی ڈیوٹی ہے کہ وہ روزانہ بلیک بورڈ صاف کرے گا''

تو اس عبارت میں لفظ ِزید خاص ہے اور اس سے ایک ہی متعین مفہوم اور ذات مراد ہے۔ بعض اوقات اہل زبان جب کوئی لفظ وضع کرتے ہیں تو وہ بہت سے غیر متعین افراد کو یکبارگی شامل ہوتا ہے جسے اصولیین کی اصطلاح میں عام کہتے ہیں۔ اس کی سادہ سی مثال اردو زبان میں لفظ ِ 'جو' ہے۔ اگر کوئی استاذ اپنی کلاس کے طلبہ سے کہتا ہے:

''جو بھی کلاس روم میں ہے، کھڑا ہو جائے''

تو اس جملے میں لفظ ِ 'جو' عام ہے اور کلاس کے تمام افراد کو شامل ہے اس لیے کلاس کے ایک ایک طالب علم کو یہ حکم شامل ہوگا۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک لفظ ایک اعتبار سے

خاص ہوتا اور ایک اعتبار سے عام ہوتا ہے۔ اردو زبان میں اس کی سادہ سی مثال لفظ ِ شیر ہے۔ یہ لفظ باقی حیوانات چیتا' ہاتھی' بندر' لومڑی وغیرہ کے اعتبار سے خاص ہے کیونکہ اس کا ایک خاص معنی ومفہوم ہے کہ جس میں اس کا غیر شریک نہیں ہوسکتا۔ اس کو اصولیین کی اصطلاح میں خاص نوعی کہتے ہیں یعنی جب یہ لفظ بولا جاتا ہے تو ایک ہی نوع انسان کے ذہن میں آتی ہے' کوئی دوسری نہیں آتی۔ اسی طرح ایک خاص جنسی بھی ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جو ایک ہی جنس کے معنی ومفہوم کی ادائیگی کے لیے وضع ہوا ہو' جیسا کہ لفظ انسان ہے۔ ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ خاص نوعی اور خاص جنسی اگرچہ اپنی نوع وجنس کے اعتبار سے تو خاص ہیں لیکن یہی لفظ اپنے افراد کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ اس لفظ کا اطلاق کسی بھی شیر پر ہوسکتا ہے۔

لفظ ِخاص کی اپنے معنی پر دلالت

قرآن جوکہ عربی زبان میں ہے' اس کا ہر لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے یا تو خاص ہوگا یا عام ہوگا۔ قرآن کے خاص الفاظ کے بارے میں فقہاء اور اصولیین کا اتفاق ہے کہ وہ قطعی الدلالۃ ہوتے ہیں یعنی ان الفاظ کا معنی ایک ہی ہوتا ہے اور اس معنی میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

يدل الخاص باتفاق الحنفية والمذاهب الأخرى على معناه الذي وضع له على سبيل القطع واليقين ما لم يدل دليل على صرفه عن معناه وإرادة معنى آخر۔ فالمراد بالقطع هنا أنه لا يحتمل غير معناه احتمالا ناشئا عن دليل وليس المراد به أنه لايحتمل غير معناه أصلا۔ (۱)

ترجمہ ''احناف اور باقی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ لفظ ِخاص اپنے اس معنی پر کہ جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے' قطعیت اور یقین کے ساتھ دلالت کرتا ہے جب تک کہ کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو اس کو اس کے موضوع لہ معنی سے پھیر دے اور کسی دوسرے معنی کی طرف لے جائے۔ قطعیت سے یہاں مراد یہ ہے کہ لفظ ِخاص یسکسی دلیل کی وجہ سے کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہوتا' نہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس میں اصلاً کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوتا۔''

مثلاً قرآن میں ہے:

{تَبَّتۡ يَدَآ اَبِیۡ لَهَبٍ وَّتَبَّ ؕ ﴿۱﴾}(۲)

ترجمہ ''ہلاک ہوں ابولہب کے دونوں ہاتھ' اور وہ خود بھی ہلاک ہو۔''

اس آیت مبارکہ میں لفظ ابولہب خاص ہے اور اس سے مراد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا چچا ہے جو کہ آپ پر ایمان نہیں لایا تھا اور آپ کو اذیت پہنچاتا تھا۔ یہ لفظ اپنے مفہوم میں قطعی الدلالۃ ہے یعنی اس میں کسی اور مفہوم کی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح قرآن میں ہے:

{اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْہُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ} (۳)

ترجمہ ''زنا کرنے والا مرد اور زنا کرنے والی عورت' پس تم ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔''

اس آیت مبارکہ میں 'مائۃ' لفظ ِ خاص ہے کہ جس کا معنی سو ہے' کیونکہ اس سے مراد ننانوے یا ایک سو ایک نہیں ہوتے' اس لیے یہ لفظ اپنے معنی میں قطعی الدلالۃ ہے۔

لیکن اگر کوئی قرینہ صارفہ یا دلیل موجود ہو تو خاص کو اس معنی سے پھیرا جا سکتا ہے کہ جس کے لیے یہ وضع ہوا ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے:

{یُذَبِّحُ اَبْنَآءَہُمْ وَ یَسْتَحْیٖ نِسَآءَہُمْ} (۴)

ترجمہ ''وہ (یعنی فرعون) ان کے بیٹوں کو ذبح کرتا تھا اور ان کی عورتوں کو زندہ چھوڑ دیتا تھا۔''

اس آیت میں یذبح کا لفظ خاص ہے جو کہ واحد مذکر غائب کے فعل کے لیے اہل زبان نے وضع کیا تھا اور جب اس لفظ کو ایک ہی فرد کے فعل کے لیے استعمال کیا جائے گا تو یہ اس کا قطعی الدلالۃ مفہوم ہوگا اور اس لفظ کا اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال حقیقی استعمال کہلائے گا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں یہ لفظ ِ خاص اپنے موضوع لہ معنی یعنی واحد مذکر غائب کے لیے استعمال نہیں ہوا بلکہ یہاں یہ جمع مذکر غائب یعنی فرعون کے لشکر کے سپاہیوں کے لیے استعمال ہوا ہے' کیونکہ بنی اسرائیل کے بچوں کو ذبح کرنے والے تو اصلاً فرعون کے لشکر کے سپاہی تھے نہ کہ اکیلا فرعون' جیسا کہ قرآن نے کئی دوسرے مقامات پر اس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{یُذَبِّحُوْنَ اَبْنَآءَکُمْ وَ یَسْتَحْیُوْنَ نِسَآءَکُمْ}(۵)

ترجمہ ''وہ تمہارے بیٹوں کو ذبح کرتے تھے اور تمہاری بیٹیوں کو زندہ چھوڑ دیتے تھے۔''

دوسری بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں یذبح سے صرف فرعون کو مراد لینا عقلاً بھی محال ہے۔ پس اس آیت میں یہ لفظ اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال نہ ہوگا اور واحد مذکر غائب کے صیغے کا جمع مذکر غائب کے لیے یہ استعمال' مجازی استعمال کہلائے گا۔

مذکورہ بالا مثال صرف یہ سمجھانے کے لیے دی گئی ہے کہ قرآن میں خاص کے قطعی الدلالۃ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے صرف ایک ہی معنی مراد ہوسکتا ہے' کوئی اور معنی مراد ہی نہیں ہوسکتا بلکہ خاص کے قطعی الدلالۃ ہونے کا معنی یہ ہے کہ جب تک کوئی قرینہ صارفہ نہ ہو تو اس وقت تک لفظِ خاص اپنے معنی میں قطعی اور یقینی ہوتا ہے اور اس سے مراد صرف وہی معنی ہوتا ہے کہ جس کے لیے اسے اہل زبان نے وضع کیا ہے۔ اسی نکتے کی طرف ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

فالمراد بالقطع هنا أنه لا يحتمل غير معناه احتمالا ناشئا عن دليل وليس المراد به أنه لايحتمل غير معناه أصلا.(۶)

ترجمہ ''قطعیت سے یہاں مراد یہ ہے کہ لفظِ خاص میں کسی دلیل کی وجہ سے کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہوتا' نہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس میں اصلاً کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوتا۔''

لفظِ عام کی اپنے معنی پر دلالت

لفظِ عام کی اپنے معنی پر دلالت کے بارے میں فقہاء و اصولیین کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہائے مالکیہ' شوافع اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ ایسا عام کہ جس کی تخصیص نہ ہوئی ہو اس کی دلالت اپنے معنی پر ظنی ہوتی ہے جبکہ احناف اور معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ عام کی تخصیص سے پہلے اپنے معنی پر دلالت قطعی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

» فقال أكثر الفقهاء (المالكية، والشافية، والحنابلة): دلالة العام على جميع أفراده ظنية۔ والمذهب المختار لدى الحنفية والمعتزلة، وهو المنقول عن الشافعي: أن دلالة العام قطعية، إذا لم يخص منه البعض، فإن خص منه البعض، فدلالته على الباقي ظنية، ومعنى القطع: انتفاء الاحتمال الناشىء عن دليل، لا انتفاء الاحتمال مطلقا. (۷)

ترجمہ ''اکثر فقہائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا یہ ہے کہ عام کی اپنے جمیع افراد پر دلالت ظنی ہوتی ہے جبکہ احناف اور معتزلہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ عام کی تخصیص سے قبل اس کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے اور ایک ایسا قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی منسوب ہے، اور اگر عام کی تخصیص ہوجائے تو باقی پر اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے اور قطعیت سے یہاں مراد یہ ہے کہ لفظ عام بےکسی دلیل کی وجہ سے کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہوتا، نہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس میں اصلاً کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوتا۔''

احناف کا کہنا یہ ہے کہ لفظ عام کو اہل زبان نے عمومی معنی کے لیے وضع کیا ہے لہٰذا اس سے مراد قطعی طور پر اس کا عمومی معنی ہی ہوگا جبکہ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کی تخصیص موجود نہ ہو۔ یہاں تک کہ بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کے عام میں صرف ایک آیت ایسی ہے کہ جس کی تخصیص نہیں ہے ورنہ ہر عام کی کوئی نہ کوئی تخصیص ضرور موجود ہے۔ اسی وجہ سے اصولیین اور فقہاء میں یہ قول بہت معروف ہے کہ 'ما من عام إلا وقد خص منه البعض' یعنی کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس سے کسی چیز کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

حتى إنه قد قيل لم يرد عام إلا وهو مخصص إلا فى قوله تعالىٰ: [وَهُوَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ](۸)

ترجمہ ''یہاں تک کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کا کوئی مخصص نہ ہو سوائے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے کہ: اللہ تعالیٰ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔''

جبکہ امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد الفحول میں بعض علماء کے حوالے سے قرآن کی صرف چار آیات ایسی بیان کی ہیں کہ جو اپنے عموم پر باقی ہیں۔

تمام فقہائے مالکیہ' شافعیہ' حنابلہ اور احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عام کی تخصیص کے بعد باقی افراد پر عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے لہذا جمہور اور احناف کے مسلک میں فرق بالکل نہ ہونے کے برابر ہے۔ کیونکہ استقراء سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ہر عام کا کوئی نہ کوئی مخصص ہے لہذا تخصیص کے بعد اس عام کی دلالت اپنے باقی افراد پر فقہائے اربعہ کے نزدیک ظنی ہوگی۔ اورعام کی تخصیص بعض اوقات عقل سے ہوتی ہے' بعض اوقات عرف وعادت سے' بعض اوقات خودقرآن سے اور بعض اوقات سنت سے ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اہل سنت میں سے کسی کا بھی یہ موقف نہیں ہے کہ قرآن کاہر ہر لفظ قطعی الدلالۃ ہے۔ ہاں اہل سنت میں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قرآن کے کتنے مقامات قطعی الدلالۃ ہیں اور کتنے ظنی الدلالۃ ہیں !

ہمیں قطعی الدلالۃ کا لغوی معنی آسان الفاظ میں سمجھ لیناچاہیے۔ لفظ قطعی کا مادہ 'قطع' ہے کہ جس کا معنی عربی زبان میں کاٹنا' جدا کرنا یا علیحدہ کرنا ہیں اور دلالت سے مراد کسی لفظ کا معنی یا مفہوم ہے۔ لہذا کسی لفظ کے قطعی الدلالۃ ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس لفظ کا صرف ایک ہی معنی ہے اور اس لفظ کے دوسرے معانی لینے کے احتمالات ختم ہوچکے ہیں۔ جیسا کہ ہم یہ بیان کر چکے

ہیں کہ فقہائے اہل سنت کے نزدیک قرآن کا بعض حصہ قطعی الدلالۃ ہے اور بعض ظنی الدلالۃ ہے اور قرآن کے بعض الفاظ کو قطعی الدلالۃ کہنے سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسی دلیل نہیں کہ جو ان الفاظ کے اپنے وضعی معنی پر دلالت میں مانع ہو۔ اگر قرینہ صارفہ یا دلیل ہو تو سب علمائے اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کے الفاظ قطعی الدلالۃ ہوں یا ظنی الدلالۃ' ان کو ان کے لغوی ووضعی معنی ومفہوم سے پھیرا جا سکتا ہے' اور ان کے نزدیک وہ دلیل جوکہ قرآن کو اس کے قطعی الدلالۃ مفہوم سے پھیر دے' عقل بھی ہوسکتی ہے اورحس ومشاہدہ بھی' عرف وعادت بھی ہوسکتی ہے اوراجماع امت بھی' حدیث نبوی بھی ہوسکتی ہے اور قول صحابی* بھی' اور خود نص قرآنی بھی ہوسکتی ہے۔ مثلاً قرآن میںملکہ سبا کے بارے میں ہے:

{وَ اُوۡتِیَتۡ مِنۡ کُلِّ شَیۡءٍ} (۹)

ترجمہ ''اور اسے ہر چیز دی گئی تھی۔''

اس آیت کا یہ مفہوم مشاہدے اور حِس کے خلاف ہے لہٰذا اس آیت میں ''من کل شیء'' سے مراد ہر چیز نہیں بلکہ وہ چیزیں مراد ہوں گی جو کہ عام طور پر بادشاہوں کے پاس ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس آیت کی تخصیص بھی ہو گئی کیونکہ یہ اپنے عموم پر باقی نہ رہی اور اس کے مفہوم میں تبدیلی بھی ہو گئی کیونکہ ''من کل شیء'' اپنے لغوی معنی پر برقرار نہ رہا۔ اس طرح کی قرآن میں بیسیوں مثالیں ہیں جن کو طوالت کے خوف سے ہم بیان نہیں کر رہے۔ اہل سنت کا موقف بیان کرنے کے بعد اب ہم غامدی صاحب کا اس مسئلے میں نقطہ نظر بیان کر رہے ہیں۔

فصل دوم

غامدی صاحب کے نزدیک قطعی الدلالۃ کا مفہوم

غامدی صاحب کے نزدیک قرآن کا ہر ہر لفظ قطعی الدلالۃ ہے اور قرآن کو اس کے قطعی مفہوم سے پھیرنے کے لیے صرف خود قرآن ہی دلیل بن سکتا ہے۔ جناب غامدی صاحب

لکھتے ہیں:

''قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی، یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے، اس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں کوئی ترمیم و تغیر نہیں کر سکتا۔ دین میں ہر چیز کے ردو قبول کا فیصلہ اس کی آیات بینات ہی کی روشنی میں ہوگا۔ ایمان و عقیدہ کی ہر بحث اس سے شروع ہوگی اور اسی پر ختم کر دی جائے گی۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر

القاء' ہر تحقیق اور ہر رائے کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا اور اس کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم کی جائے گی کہ بو حنیفہ و شافعی' بخاری و مسلم' اشعری و ماتریدی اور جنید و شبلی' سب پر اس کی حکومت قائم ہے اور اس کے خلاف ان میں سے کسی کی کوئی بھی چیز قبول نہیں کی جا سکتی۔ دوسرے یہ کہ اس کے الفاظ کی دلالت اس کے مفہوم پر بالکل قطعی ہے۔ یہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے' پوری قطعیت کے ساتھ کہتا ہے اور کسی معاملے میں بھی اپنا مدعا بیان کرنے سے ہرگز قاصر نہیں رہتا۔ اس کا مفہوم وہی ہے جو اس کے الفاظ قبول کر لیتے ہیں' وہ نہ اس سے مختلف ہے نہ متبائن۔ اس کے شہرستانِ معانی تک پہنچنے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ اس کے الفاظ ہیں۔ وہ اپنا مفہوم پوری قطعیت کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ اس میں کسی ریب و گمان کے لیے ہرگز کوئی گنجایش نہیں ہوتی۔ ''(۱۰)

ایک اور جگہ جناب غامدی لکھتے ہیں:

''حدیث سے قرآن کے نسخ اور اس کی تحدید و تخصیص کا یہ مسئلہ محض سوء فہم اور قلت تدبر کا نتیجہ ہے۔ اس طرح کا کوئی نسخ یا تحدید و تخصیص سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی کہ اس سے قرآن کی یہ حیثیت کہ وہ میزان اور فرقان ہے' کسی لحاظ سے مشتبہ قرار پائے۔ قرآن کے بعض اسالیب اور بعض آیات کا موقع و محل جب لوگ نہیں سمجھ پائے تو ان سے متعلق نبیe کے ارشادات کی صحیح نوعیت بھی ان پر واضح نہیں ہو سکی۔''(۱۱)

غامدی صاحب کے نزدیک قرآنی الفاظ کے علاوہ اس کا عرف اور اس کا سیاق و سباق بھی اس کے کسی عام کی تخصیص یا تحدید کر سکتا ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''سوم یہ کہ اس کے عام و خاص میں امتیاز کیا جائے۔ قرآن میں یہ اسلوب جگہ جگہ اختیار کیا گیا ہے کہ بظاہر الفاظ عام ہیں' لیکن سیاق و سباق کی دلالت پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ ان سے مراد عام نہیں ہے۔ قرآن الناس کہتا ہے لیکن ساری دنیا کا تو کیا ذکر' بارہا اس سے عرب کے سب لوگ بھی اس کے پیش نظر نہیں ہوتے۔ وہ 'علی الدین کلہ' کی تعبیر اختیار کرتا ہے' لیکن اس سے دنیا کے سب ادیان مراد نہیں لیتا۔ وہ 'المشرکون' کے الفاظ استعمال کرتا ہے' لیکن انھیں سب

شرک کرنے والوں کے معنی میں استعمال نہیں کرتا۔ وہ 'وَاِن من اَھل الکتاب' کے الفاظ لاتا ہے' لیکن اس سے پورے عالم کے اہل کتاب مراد نہیں ہوتے۔ وہ 'الاِنسان' کے لفظ سے اپنا مدعابیان کرتا ہے' لیکن اس سے ساری اولاد آدم کا ذکر مقصود نہیں ہوتا۔ یہ قرآن کا عام اسلوب ہے جس کی رعایت اگر ملحوظ نہ رہے توقرآن کی شرح ووضاحت میں متکلم کامنشا بالکل باطل ہوکر رہ جاتا ہے اور بات کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے' لہٰذا ناگزیر ہے کہ اس معاملے میں قرآن کے عرف اور اس کے سیاق وسباق کی حکومت اس کے الفاظ پر ہر حال میں قائم رکھی جائے۔'' (۱۲)

جاوید احمد غامدی صاحب اس بات کومانتے ہیں کہ سنت ان احکامات میں ایک مستقل ماٴخذ کی حیثیت رکھتی ہے جوکہ قرآن میں بیان نہیں ہوئے اور قرآن ان کے بارے میں خاموش ہے لیکن جواحکامات قرآن میں بیان ہوگئے ہیان کے بارے میں غامدی صاحب کا نقطہ نظریہ ہے کہ سنت(یعنی حدیث)' قرآن میں بیان شدہ احکامات کی صرف تبیین کر سکتی ہے۔ نہ توان کی تخصیص کر سکتی ہے نہ ان پر اضافہ کر سکتی ہے اور نہ ان میں سے کسی حکم کومنسوخ یاتبدیل کر سکتی ہے۔ جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''سنت [غامدی صاحب کی اپنی سنت مراد ہے] قرآن مجید کے بعد دین کا دوسرا قطعی ماٴخذ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اصول ایک ناقابل انکار علمی حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے احکامات وہدایات قیامت تک کے لیے اُسی طرح واجب الاطاعت ہیں' جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اس کی کتاب پہنچا دینے کے بعد آپ کا کام ختم ہوگیا۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت سے آپ کا ہر قول وفعل بجائے خود قانونی سند وحجت کی حیثیت رکھتا ہے۔ آپ کو یہ مرتبہ کسی امام وفقیہہ نے نہیں دیا ہے' خود قرآن نے آپ کا یہی مقام بیان کیا ہے۔ کوئی شخص جب تک صاف صاف قرآن کا انکار نہ کر دے' اُس کے لیے سنت کی اس قانونی حیثیت کو چیلنج کرنا ممکن نہیں ہے۔ قرآن نے غیر مبہم الفاظ میں فرمایا ہے کہ زندگی کے ہر معاملے میں رسول کے ہر امر ونہی کی بے چون وچرا تعمیل کی جانی چاہیے:{وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذۡنِ اللّٰهِ} [النساء:۶۴]''اور ہم نے جورسول بھی بھیجا ہے' اسی لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے اذن سے اس کی اطاعت کی جائے۔ ''سنت کے یہ اوامر ونواہی دوقسم کے معاملات سے متعلق ہوسکتے ہیں۔ ایک وہ جن میں قرآن مجید بالکل

خاموش ہے اور اس نے صراحۃً یا کنایۃً کوئی بات نہیں فرمائی ہے' اور دوسرے وہ جن میں قرآن مجید نے نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم دیا ہو یا کوئی اصول بیان فرما دیا ہے۔ پہلی قسم کے معاملات میں اگر سنت کے ذریعے کوئی حکم یا قاعدہ ہمیں پہنچے تو اس کے بارے میں باعتبار اصول کسی بحث ونزاع کا سوال نہیں ہے۔ اس طرح کے معاملات میں سنت بجائے خود مرجع وماٴخذ کی حیثیت رکھتی ہے' ان معاملات میں ہمارا دائرہ عمل بس یہ ہے کہ ہم ان کا مفہوم ومنشا متعین کریں اور اس کے بعد بغیر کسی تردد کے ان پر عمل پیرا ہوں۔ رہے دوسری قسم کے معاملات' یعنی وہ جن میں قرآن مجید نے کوئی حکم یا قاعدہ بیان فرمایا ہے' تو ان کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ سنت نہ قرآن مجید کے کسی حکم اور قاعدے کو منسوخ کر سکتی ہے' اور نہ اُس میں کسی نوعیت کا تغیر وتبدل کر سکتی ہے۔ سنت کو یہ اختیار قرآن مجید نے نہیں دیا ہے۔ اب کسی امام وفقیہہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بطور خود سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کرنے کی کوشش کرے۔'' (۱۳)

یہ واضح رہے کہ غامدی صاحب شروع شروع میں سنت وحدیث کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے تھے جیسا کہ مذکورہ بالا عبارت سے واضح ہو رہا ہے۔ بعد میں ان کی فکر میں ارتقاء ہوا تو انہوں نے سنت وحدیث میں فرق کیا۔ اب ا ن کے نزدیک وہ سنت جو کہ انہوں نے اپنی کتاب 'میزان' میں بیان کی ہے' مستقل بالذات ماٴخذ دین ہے جبکہ حدیث قرآن اور اُس سنت کی تشریح ہے۔ یہ نکتہ غامدی صاحب نے راقم الحروف کے ایک سوال کے جواب میں ایک ملاقات کے درمیان واضح کیا تھا۔

فصل سوم

غامدی صاحب کے نقطہ نظر کی غلطی

ہمارے نزدیک غامدی صاحب کا یہ موقف عقلی ونقلی دلائل کی روشنی میں غلط ہے اور اس کے غلط ہونے کی درج ذیل وجوہات ہیں:

غامدی صاحب کا یہ موقف اجماع امت کے خلاف ہے۔ فقہائے محدثین' مالکیہ' حنابلہ' شافعیہ' احناف' ظاہریہ اور اہل الحدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سنت قرآن کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں کوئی ترمیم وتغیر کر سکتی ہے۔ علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

یجوز تخصیص عموم القرآن بالسنة أما اذا کانت السنة متواترة' فلم أعرف فیه خلافا...وأما اذا کانت السنة من أخبار الآحاد' فمذهب الأئمة الأربعة جوازه. (۱۴)

ترجمہ ''قرآن کے عموم کی سنت سے تخصیص جائز ہے' جہاں تک سنت متواترہ کا معاملہ ہے تو میرے علم کی حد تک اس بارے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے...جہاں تک اخبار آحاد کا معاملہ ہے تو ائمہ اربعہ کا موقف ہے کہ ان سے قرآن کی تخصیص جائز ہے۔''

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ احناف خبر واحد سے قرآن کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ ہم یہ بات پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرآن کا ایسا عام کہ جس کی تخصیص ہوچکی ہووہ احناف کے نزدیک ظنی الدلالۃ ہوتاہے اور اس کی تخصیص ان کے ہاں خبر واحد سے جائز ہے۔ اسی طرح ایسا عام کہ جس کی ابھی تک تخصیص نہ ہوئی ہواس کی تخصیص بھی احناف کے ہاں خبر متواتر اور خبر مشہور سے جائز ہے اور احناف کی خبر مشہور جملہ ائمہ محدثین کے نزدیک خبر واحد ہی کی ایک قسم ہے۔ لہٰذا علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول درست ہوا کہ ائمہ اربعہ' اخبار آحاد سے قرآن کی تخصیص کے قائل ہیں۔ علاوہ ازیں احناف جس خبر مشہور سے قرآن کی تخصیص کے قائل ہیں اس کی تعریف وہ یہ کرتے ہیں کہ وہ خیر القرون میں مشہور ہو۔ امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے 'اعلام الموقعین' میں ایسی بہت سی مثالیں جمع کر دی ہیں جوکہ احناف کی خبر مشہور کی تعریف پر پوری نہیں اترتی لیکن احناف پھر بھی ان کے ذریعے قرآن کے عام کی تخصیص کرتے ہیں۔ لہٰذا عملاً یہی ہوا ہے کہ احناف نے اخبار آحاد سے قرآن کے عام کی تخصیص کی ہے لیکن انہوں نے اس کو خبر مشہور کا نام دے دیا' حالانکہ جن اخبار آحاد سے وہ قرآن کے عام کی تخصیص کر رہے ہوتے ہیں وہ خیر القرون میں مشہور تو کیا' بعض اوقات ضعیف اور موضوع درجے کی ہوتی ہیں۔ اس لیے بات وہی صحیح ہے جوکہ علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ نے کہی ہے کہ اخبار آحاد سے ائمہ اربعہ کے

نزدیک قرآن کے عمومات کی تخصیص جائز ہے' جبکہ اس کے برعکس غامدی صاحب خبر متواتر ہویا احناف کی خبر مشہور' خبر واحد ہویا اجماع امت' کسی سے بھی قرآن کے کسی حکم کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی' یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے' اس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں کوئی ترمیم وتغیر نہیں کر سکتا۔ دین

میں ہر چیز کے ردوقبول کا فیصلہ اس کی آیات بینات ہی کی روشنی میں ہوگا۔'' (۱۵)

! غامدی صاحب کے نزدیک قرآن کے عام کی تخصیص اس کے سیاق وسباق سے جائز ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''سوم یہ کہ اس کے عام وخاص میں امتیاز کیا جائے۔ قرآن میں یہ اسلوب جگہ جگہ اختیار کیا گیا ہے کہ بظاہر الفاظ عام ہیں' لیکن سیاق و سباق کی دلالت پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ ان سے مرادعام نہیں ہے۔ قرآن 'الناس' کہتا ہے لیکن ساری دنیا کا توکیا ذکر' بارہا اس سے عرب کے سب لوگ بھی اس کے پیش نظر نہیں ہوتے۔ وہ 'علی الدین کلہ' کی تعبیر اختیار کرتا ہے' لیکن اس سے دنیا کے سب ادیان مراد نہیں لیتا۔ وہ 'المشرکون' کے الفاظ استعمال کرتا ہے' لیکن انھیں سب شرک کرنے والوں کے معنی میں استعمال نہیں کرتا'... لہٰذا ناگزیر ہے کہ اس معاملے میں قرآن کے عرف اور اس کے سیاق وسباق کی حکومت اس کے الفاظ پر ہر حال میں قائم رکھی جائے۔'' (۱۶)

غامدی صاحب جس کو قرآن کا عرف اور اس کا سیاق وسباق کہہ رہے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس کی حیثیت ان کے ذاتی فہم سے بڑھ کر کچھ بھی نہیں ہے۔ اس بات کو ہم ایک مثال سے سمجھتے ہیں۔ جناب غامدی صاحب آیت جلباب:

[يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ۔ ۞ (۱۷)

k ''اے نبی a ! اپنی بیویوں، بیٹیوں اور اہل ایمان کی عورتوں سے کہہ دیں کہ وہ اپنی چادریں اپنے اوپر لٹکا لیا کریں۔''

کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس آیت کا سیاق وسباق اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت میں چہرے کے پردے کا حکم ایک عارضی حکم تھا جو کہ صرف آپ کے زمانے کی عورتوں کے لیے تھا۔ جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''ان آیتوں میں [أن یعرفن فلا یؤذین9 کے الفاظ اور ان کے سیاق وسباق سے واضح ہے کہ یہ کوئی پردے کا حکم نہ تھا' بلکہ مسلمان عورتوں کے لیے الگ شناخت قائم کر دینے کی ایک وقتی تدبیر تھی جو اوباشوں اور تہمت تراشنے والوں کے شر سے مسلمان عورتوں کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کی گئی۔ ''(۱۸)

121

جبکہ غامدی صاحب کے استاذ اور امام' امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ اسی آیت مبارکہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''{ذٰلِکَ اَدۡنٰۤی اَنۡ یُّعۡرَفۡنَ فَلَا یُؤۡذَیۡنَ ؕ} اس ٹکڑے سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یہ ایک وقتی تدبیر تھی جو اشرار کے شر سے مسلمان خواتین کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کی گئی اور اب اس کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اوّل تو احکام جتنے بھی نازل ہوئے ہیں سب محرکات کے تحت ہی نازل ہوئے ہیں' لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ محرکات نہ ہوں تو وہ احکام کالعدم ہو جائیں۔ ''(۱۹)

مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کہ جنہوں نے' بقول غامدی صاحب' اُن کو قرآن کے سیاق وسباق اور نظمِ قرآن کی تعلیم دی' وہ {ذٰلِکَ اَدۡنٰۤی اَنۡ یُّعۡرَفۡنَ فَلَا یُؤۡذَیۡنَ ؕ} یعنی قرآن کے سیاق وسباق کو بنیاد بنا کر یہ کہہ رہے ہیں کہ اس کو عارضی اور تدبیری حکم سمجھنا غلط ہے، اور اس کے لیے دلیل کے طور پر انہوں نے ایک اصول بیان کیا جس اصول کو نہ سمجھنے کی وجہ سے غامدی صاحب نے اپنے ایک درس کے دوران اپنے استاد امام کی شان میں یہ کلمات ارشاد فرمائے کہ ان سے بھی اس مسئلے میں غلطی ہوئی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ اُصول بیان کیا ہے کہ ' 'احکام جتنے بھی نازل ہوئے ہیں وہ محرکات کے تحت ہی نازل ہوئے ہیں' لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ

محرکات نہ ہوں تووہ احکام کالعدم ہوجائیں گے'' ۔ یہاں استاذ امام اپنے تلمیذ رشید جاوید احمد غامدی صاحب کوجواصول سمجھانا چاہتے ہیں اسے اصولیین ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: 'العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب' کہ قرآن وسنت کی تشریح وتفسیر کرتے وقت اصل اعتبار الفاظ کے عموم کا ہوگا نہ کہ سببِ نزول کا۔

اسی طرح غامدی صاحب کے امام' مولاناحمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہ لکھا ہے کہ قرآن کے سیاق وسباق اور نظم سے چہرے کا پردہ ثابت ہوتا ہے۔ جناب فراہی صاحب لکھتے ہیں:

''حجاب کے مسئلہ میں تفاسیر اور فقہ میں پوری توضیح موجود ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہاتھ اور چہرہ کھلا رکھنا جائز ہے۔ میری رائے میں نظمِ قرآن پر توجہ نہ کرنے سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ہے۔ ایسی قدیم غلطیوں کا کیا علاج کیا جائے! کون سنتا ہے کہانی میری' اور پھر وہ بھی زبانی میری۔ فقہاء اور مفسرین کا گروہ ہم زبان ہے مگر صحابہ اور تابعین زیادہ واقف تھے۔ انہوں نے ٹھیک سمجھا ہے مگر متاخرین حضرات نے ان کا کلام بھی

نہیں سمجھا۔ بہرحال الحق أحق اَنْ یُتَّبع۔ میں اس مسئلے پر مطمئن ہوں اور میرے نزدیک اجنبی سے پورا پردہ کرنا واجب ہے اور قرآن نے یہی حجاب واجب کیا ہے جوشرفاء میں مروّج ہے' بلکہ اس سے قدرے زائد۔ ذرا مجھے طاقت آئے تومفصل مضمون آپ کی خدمت میں بھیجوں۔ '' (۲۰)

غامدی صاحب کے ہر دواستاذ امام صاحبان کے بقول عصر حاضر کی خواتین کے لیے بھی چہرے کا پردہ نص قرآنی اور نظم قرآنی سے ثابت ہے اوریہ کوئی عارضی یا تدبیری حکم نہ تھا جبکہ غامدی صاحب کے بقول قرآن کے سیاق وسباق کے مطابق چہرے کا پردہ ایک عارضی وتدبیری حکم تھا۔ اب یہ دومتضادبیانات ہیں۔ اگرواقعتاً قرآن کا سیاق وسباق اس کے قطعی مفہوم کومتعین کرتا ہے توایک ہی جیسے اصول تفسیر یعنی عرف ونظم قرآن کے اصول کوایک ہی نص پر منطبق کرنے کے نتیجے میں دومتضاد آراء کیسے حاصل ہوگئیں؟

اگر توغامدی صاحب کہیں کہ دونوں استاذ امام غلطی پر ہیں توپھر قرآن قطعی توہوگا لیکن صرف غامدی صاحب کے لیے' نہ کہ اپنے جمیع مخاطبین کے لیے۔ کیونکہ جوقرآن عصر حاضر کے دواماموں کے لیے قطعی الدلالۃ نہ ہوسکا وہ عامۃ الناس کے لیے کیسے قطعی ہوسکتا ہے؟واقعہ یہ ہے کہ نظم قرآنی ہویا قرآن کاسیاق وسباق' عرف قرآنی ہویا عربی معلی' یہ سب قرآن کی قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول نہیں ہیں بلکہ یہ قرآن کی غیر قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول

ہے۔ قرآن کا سیاق وسباق' اس کا عرف' اس کا نظم اور عربی معلی' یہ سب غیر قرآن ہیں اور ان میں سے پہلے تین تو مفسر کا ذاتی فہم ہوتے ہیں۔ قرآن کے کتنے ہی مقامات ایسے ہیں کہ جن کی تفسیر میں غامدی صاحب نے اپنے استاذ امام سے اختلاف کیا تو اس اختلاف کے باوجود قرآن قطعی الدلالۃ کیسے ہوگیا؟ ایک نشست میں جب راقم الحروف نے یہی سوال غامدی صاحب سے کیا تو انہوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ قرآن کے الفاظ فی نفسہ قطعی الدلالۃ ہیں لیکن کسی مفسر کو اس قطعی مفہوم تک پہنچنے میں غلطی لگ سکتی ہے۔ ہمارے نزدیک غامدی صاحب کی یہ تعبیر غلط ہے' اس تعبیر سے مسائل حل ہونے کی بجائے بڑھے ہیں اور تاحال بڑھ رہے ہیں جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے۔ صحیح تعبیر یہ ہے کہ قرآن اللہ کے نزدیک قطعی الدلالۃ ہے لیکن اپنے مخاطبین کے نزدیک بعض مقامات پر قطعی الدلالۃ ہے اور بعض پر ظنی الدلالۃ ہے۔ اس حد تک تو غامدی صاحب کی بات درست ہے کہ ایک مفسر کو قرآن کے قطعی مفہوم تک پہنچنے میں غلطی لگ سکتی ہے' لیکن غامدی صاحب کے

مذکورہ بالا جواب کے باوجود اصل سوال پھر بھی برقرار رہتا ہے کہ ایک مسلمان یا عالم دین کو یہ کیسے معلوم ہوگا کہ فلاں مفسر کو قرآن کے قطعی مفہوم تک پہنچنے میں غلطی لگی ہے۔ اور خود ایک مفسر کے لیے وہ کون سا معیار ہے کہ جس کی روشنی میں وہ یہ طے کر سکے کہ اس کی تفسیر وہی ہے جو کہ اللہ کی مراد تھی اور باقی مفسرین نے قرآن کے الفاظ کے قطعی مفہوم تک پہنچنے میں غلطی کھائی ہے؟ اہل سنت کے نزدیک یہ معیار شارح قرآن کے اقوال یعنی حدیث' قرآن کے اولین مخاطبین یعنی صحابہ رضی اللہ عنھم کے لغت۔ قرآن کے بیان میں مروی اقوال اور قرآن کی نص کے فہم میں صحابہ رضی اللہ عنھم ومابعد کے زمانے کے علماء کا اجماعی موقف اور اہل سنت کے متفقہ اصول تفسیر ومنہج فہم قرآن ہیں۔ اہل سنت کے یہ متفقہ اصول تفسیر ومنہج فہم قرآن، امام زرکشی رحمہ اللہ علیہ کی کتاب 'البرھان' امام سیوطی رحمہ اللہ علیہ کی 'الاتقان' امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ کی 'مقدمہ اصول تفسیر' عبد اللہ محدث روپڑی رحمہ اللہ علیہ کی 'درایت تفسیری' اور احناف' شوافع' حنابلہ ومالکیہ کی اصول فقہ کی امہات الکتب میں موجود ہیں۔ دوسری طرف غامدی صاحب کے الفاظ اس مسئلے میں صریح ہیں کہ ان کے نزدیک کسی مفسر کی غلطی پہچاننے کا معیار ان کے مزعومہ اصول تفسیر ہیں' جن کو وہ کبھی عرف قرآن کا نام دیتے ہیں اور کبھی انہیں نظم قرآن کہتے ہیں، کبھی عربی معلی کہتے ہیں اور کبھی زبان کی امانت۔ اور ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ درحقیقت یہ اصول ان کا ذاتی فہم ہوتے ہیں۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی' یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے' اس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں کوئی ترمیم وتغیر نہیں کر سکتا۔ دین میں ہر چیز کے ردوقبول کا فیصلہ اس کی آیات بینات ہی

لی روشنی میں ہوگا۔ ایمان وعقیدہ کی ہر بحث اس سے شروع ہوگی اور اسی پر ختم کر دی جائے گی۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر القاء، ہر تحقیق اور ہر رائے کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا اور اس کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم کی جائے گی کہ بوحنیفہ وشافعی، بخاری و مسلم، اشعری وماتریدی اور جنید وشبلی، سب پر اس کی حکومت قائم ہے اور اس کے خلاف ان میں سے کسی کی کوئی بھی چیز قبول نہیں کی جاسکتی۔ دوسرے یہ کہ اس کے الفاظ کی دلالت اس کے مفہوم پر بالکل قطعی ہے۔ یہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے، پوری قطعیت کے ساتھ کہتا ہے اور کسی معاملے میں بھی اپنا مدعا بیان کرنے سے ہرگز قاصر نہیں رہتا۔ اس کا مفہوم وہی ہے جو اس کے الفاظ قبول کرتے ہیں، وہ نہ اس سے مختلف ہے نہ متبائن۔ اس کے شہرستان معانی

تک پہنچنے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ اس کے الفاظ ہیں۔ وہ اپنا مفہوم پوری قطعیت کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ اس میں کسی ریب وگمان کے لیے ہرگز کوئی گنجایش نہیں ہوتی۔'' (۲۱)

ہمارے نزدیک یہ سارا فلسفہ تفسیر القرآن بالحدیث اور تفسیر بالماثور کو اڑانے کی ایک مذموم کوشش ہے۔ غامدی صاحب کے ان الفاظ سے اور کچھ نہ سہی تو کم از کم یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تفسیر القرآن بالحدیث اور جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنھم، تابعین رحمۃ اللہ علیہم اور ائمہ کرام ومفسرین عظام رحمۃ اللہ علیہم کی تفاسیر قرآن کی اہمیت بالکل نہ ہونے کے برابر ہے، اور اگر اہمیت ہے تو فکر فراہی کے مزعومہ اصول تفسیر کی روشنی میں لی گئی تفسیر بالرائے کی ہے۔ جو شخص بھی بنظر غائر غامدی صاحب کے اصول تفسیر کا جائزہ لے گا وہ اس نتیجے تک ضرور پہنچ جائے گا کہ ان کے یہ اصول درحقیقت تفسیر بالرائے کو تفسیر بالماثور پر ترجیح دینے کے اصول ہیں۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''سوم یہ کہ اس کے عام وخاص میں امتیاز کیا جائے۔ قرآن میں یہ اسلوب جگہ جگہ اختیار کیا گیا ہے کہ بظاہر الفاظ عام ہیں، لیکن سیاق و سباق کی دلالت پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ ان سے مراد عام نہیں ہے...یہ قرآن کا عام اسلوب ہے جس کی رعایت اگر ملحوظ نہ رہے تو قرآن کی شرح ووضاحت میں متکلم کا منشا بالکل باطل ہو کر رہ جاتا ہے اور بات کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔ لہٰذا ناگزیر ہے کہ اس معاملے میں قرآن کے عرف اور اس کے سیاق وسباق کی حکومت اس کے الفاظ پر ہر حال میں قائم رکھی جائے۔'' (۲۲)

مثال کے طور پر ہم غامدی صاحب کو یہ کہتے ہیںکہ سورۃ النور کی آیت کا سیاق وسباق اور نظم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آیت گھر کے پردے کے بارے میں ہے جیسا کہ ان کے استاذ امام کی بھی یہی رائے ہے تو کیا غامدی صاحب میری اس رائے کو مان لیں گے؟ ہر گز نہیں۔ تو کیا اس پر ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ غامدی صاحب نے قرآن کا انکار کر دیا؟ ہر گز نہیں ! ہم نے قرآن کے عرف یا اس کے سیاق وسباق یا نظم سے جو کچھ سمجھا ہے وہ صرف ہماری ایک رائے ہے، وہ قرآن نہیں ہے' اس لیے مجھے یہ حق نہیں پہنچتا کہ اپنی رائے کو قرآن کا نام دے کر اس کو دوسروں پر مسلط کروں۔ لہٰذا غامدی صاحب قرآن کے سیاق وسباق اور عرف کا نام لے کر اپنے ذاتی فہم سے قرآن کے عام کی تخصیص کر رہے ہوتے ہیں۔ جب غامدی صاحب

کے فہم سے قرآن کے کسی حکم کی تخصیص و تحدید جائز ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فہم سے کیوں نہیں ہو سکتی؟ ما لکم کیف تحکمون؟

ہم اس بات کے مخالف نہیں ہیں کہ نظم قرآن یا قرآن کے عرف یا عربی معلی کو قرآن کی تفسیر میں پیش نظر نہیں رکھنا چاہیے لیکن ہم در اصل اس بات کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص قرآن کے عرف یا نظم سے اس کی کوئی تفسیر کر رہا ہے اور وہ تفسیر بالرائے ہے تو اگر ایسی کوئی تفسیر بالرائے' تفسیر القرآن بالحدیث یا علمائے اہل سنت کی اجماعی تفسیر کے خلاف ہوگی تو مردود ہے اور اگر صحابہ وتابعین کی اجتہادی تفسیر کے خلاف ہوگی تو مرجوح ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص عربی معلی سے قرآن کی تفسیر کرتا ہے اور وہ کسی صحابی کی لغوی تفسیر کے خلاف ہو تو مردود ہوگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنھم قرآن کی لغت کو دور جاہلیت کے شعراء سے زیادہ جاننے والے تھے۔ علاوہ ازیں صحابہ رضی اللہ عنھم کے اقوال کی تو باقاعدہ اسناد بھی موجود ہیں کہ جن کی روشنی میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ فلاں صحابی کا یہ قول ہے یا نہیں' جبکہ دور جاہلیت کی طرف منسوب شاعری کو کسی متعین شاعر کی نسبت سے ثابت کرنا تو بہت دور کی بات ہے' اس کے بارے میں صرف اتنا ثابت کرنا بھی ناممکن ہے کہ واقعتاً یہ دور جاہلیت ہی کے زمانے کی شاعری ہے اور بعد کے کسی زمانے میں نہیں گھڑی گئی ہے۔ مصر کے معروف ادیب ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی کتاب 'فی الأدب الجاھلی' میں دور جاہلیت کی طرف منسوب شاعری کے ما بعد کے زمانوں میں وضع کیے جانے کے امکانات کا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔

۳ غامدی صاحب کے موقف 'قرآن فی نفسہٖ قطعی الدلالۃ ہے' کا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کی تفسیر میں اختلاف بہت کم ہونا چاہیے اور جو ہو بھی تو تضاد کا اختلاف نہ ہو۔ جب قرآن قطعی الدلالۃ ہے تو اس کی تفسیر میں تضاد

کا اختلاف کیوں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنھم ہوں یا تابعین عظام رحمۃ اللہ علیہم، جلیل القدر مفسرین ہوں یا ائمہ مجتہدین، یہ سب حضرات قرآن کی تفسیر میں اختلاف کرتے ہیں، اگرچہ یہ بات بالکل صحیح ہے کہ متاخرین کی نسبت متقدمین میں تفسیر کا یہ اختلاف بہت کم ہوا ہے اور جو کچھ ہوا بھی ہے اس میں اکثر وبیشتر اختلاف تنوع کا ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ متقدمین اور سلف صالحین میں بھی قرآن کی تفسیر میں اختلافِ تضاد بھی واقع ہوا ہے اس کی سادہ سی مثال قرآن کی آیت:

{وَ الْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ؕ} (۲۳)

ترجمہ ''اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روکیں رکھیں۔''

ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس آیت میں قروء سے مراد طھر ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس آیت میں قروء سے مراد حیض ہے۔ اور ہر دو فقہ کے حاملین کی طرف سے فقہ واصول فقہ کی کتب اپنے موقف کے اثبات کے لیے دلائل کے انبار سے بھری پڑی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیںکہ ہر بعد میں آنے والا مفسر اپنے پہلے مفسر سے اختلاف کرتا ہے۔ اگر قرآن قطعی الدلالۃ ہے تو صحابہ رضی اللہ عنھم وتابعین رحمۃ اللہ علیہم، امام ابوحنیفہ وامام شافعی، امام رازی وعلامہ زمخشری، امام طبری وامام قرطبی، مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہم اور جاوید احمد غامدی کا قرآن کی تفسیر میں آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟ صحابہ کرام، تابعین عظام، ائمہ اربعہ، طبری وزمخشری، قرطبی ورازی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کے بارے میں شاید غامدی صاحب یہ کہیں کہ وہ عربی معلی سے واقف نہیں تھے یا ان پر نظم قرآنی کے ذریعے تفسیر کے وہ نادر اصول ابھی تک منکشف نہیں ہوئے تھے کہ جن کی دریافت پر غامدی صاحب نے مولانا فراہی واصلاحی کو 'امام' کے لقب سے نوازا، لیکن خود مولانا فراہی اور مولانا اصلاحی کے ساتھ غامدی صاحب کے تفسیر کے جو اختلافات ہوئے، ان کے بارے وہ کیا کہیں گے؟

قرآن قطعی الدلالۃ کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ قرآن اللہ کے نزدیک قطعی الدلالۃ ہے تو ہمیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ہر کلام اپنے متکلم کے نزدیک قطعی الدلالۃ ہوتا ہے لیکن مسئلہ تو جمیع مخاطبین کا ہے، اپنے جمیع مخاطبین کے اعتبار سے قرآن کے بعض مقامات قطعی الدلالۃ ہیں اور بعض مقامات ظنی الدلالۃ ہیں۔ ہم یہ بات

پہلے کر چکے ہیں کہ قرآن میں لفظ ِخاص قطعی الدلالۃ ہے۔ اسی طرح قرآن کے وہ مقامات بھی قطعی الدلالۃ ہیں کہ جن کی تفسیر پر علماء کا اتفاق ہو' سوائے اس شخص کے اختلاف کے کہ جس کا اختلاف معتبر نہ ہو۔ اس حد تک تو کہا جا سکتا ہے کہ ایک' دو' تین یا چار مفسرین کو غلطی لگی ہے اور قرآن قطعی الدلالۃ ہے لیکن یہ کہنا کہ چودہ صدیوں میں کسی صحابی' تابعی' امام' مجتہد' فقیہہ' مفسر' محدث' یا عالم کو قرآن سمجھ ہی نہیں آیا اور پہلی دفعہ غامدی صاحب کو سمجھ میں آیا ہے کہ 'کلالۃ' کا معنی کیا ہے ! اگر قرآن فی نفسہ قطعی الدلالۃ ہے تو اس کو سمجھنے میں ایک فرد تو غلطی کر سکتا ہے لیکن ہزاروں صحابہ' تابعین' علما اور فقہاء کیسے غلطی کر سکتے ہیں؟یا تو غامدی صاحب قرآن کو قطعی الدلالۃ نہ کہیییا پھر فرد واحد(یعنی اپنے نفس) کی غلطی مانیں اور علماء وفقہاء کے موقف کی تائید

کریں۔ غامدی صاحب قانون وراثت بیان کرتے ہوئے کلالۃ کے بارے میں عربی زبان واسلوب کے مطابق تین مفاہیم بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''جہاں تک پہلے معنی کا تعلق ہے' فقہا نے اگرچہ یہاں بالاتفاق وہی مراد لیے ہیں' لیکن آیت ہی میں دلیل موجود ہے کہ یہ معنی یہاں مراد لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔''(۲۴)

غامدی صاحب کے بقول فقہاء نے بالاتفاق قرآن کے لفظ کلالۃ کا جو معنی سمجھا ہے وہ غلط ہے اور جو غامدی صاحب کو سمجھ آیا ہے وہ درست ہے۔ سوال پھر وہی ہے کہ کیا معاذ اللہ صحابہ' تابعین اور فقہاء قرآن کی تفسیر کرتے وقت اپنے دل ودماغ ، قوت سماعت وبصارت اور تفکر وتعقل کی صلاحیتوں کو دبا دیتے تھے کہ وہ کسی آیت کی ایسی تفسیر' جو کہ قرآن کی اسی آیت ہی کے الفاظ کے خلاف ہو نہ صرف بیان کر دیتے تھے بلکہ اس پر سب اتفاق بھی کر لیتے تھے۔ اگر سب کو غلط سمجھ آیا تو قرآن کے قطعی الدلالۃ ہونے کا کیا معنی ہے؟کیا صرف غامدی صاحب کے لیے قرآن قطعی ہے؟

فصل چہارم

کتاب وسنت کا باہمی تعلق : شرعی وعقلی دلائل کی روشنی میں

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے مُبَیِّن (وضاحت اور تشریح کرنے والے) ہیں اور جناب غامدی صاحب بھی اس بات کو مانتے ہیں جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب 'برھان' میں قرآن وسنت کے باہمی تعلق کے عنوان سے اس موضوع پر مفصل گفتگو کی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں قرآن میں ذکر ہے:

{وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡہِمۡ وَ لَعَلَّہُمۡ یَتَفَکَّرُوۡنَ ﴿۴۴﴾} (۲۵)

ترجمہ ''اور ہم نے آپ کی طرف قرآن نازل کیا تا کہ آپ اس کی تبیین کریں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے اور تا کہ وہ غور وفکر کریں۔''

اسی طرح ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بیان کی خود ذمہ داری لی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{اِنَّ عَلَیۡنَا جَمۡعَہٗ وَ قُرۡاٰنَہٗ ﴿۱۷﴾ فَاِذَا قَرَاۡنٰہُ فَاتَّبِعۡ قُرۡاٰنَہٗ ﴿۱۸﴾ ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَا بَیَانَہٗ ﴿۱۹﴾} (۲۶)

ترجمہ ''بے شک ہمارے ذمے قرآن کا جمع کرنا اور اس کا پڑھوا دینا ہے' پس جب ہم اس کو پڑھ دیں تو آپ اس کے پڑھے ہوئے کی پیروی کریں' پھر ہمارے ذمے اس کا بیان ہے۔''

کیا تخصیص 'تبیین میں شامل' ہے؟

تبیین یا بیان میں کیا قرآن کے کسی حکم کی تخصیص یا تحدید بھی داخل ہے؟ اگر ہم فقہائے اہل سنت سے یہ سوال کریں تو سب کے نزدیک تخصیص 'تبیین میں شامل ہے۔ لیکن اگر ہم غامدی صاحب سے یہی سوال کریں تو ان کے نزدیک تخصیص 'قرآنی حکم میں تغیر وتبدل ہے لہذا یہ تبیین میں شامل نہیں ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی' یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے' اس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں کوئی ترمیم وتغیر نہیں کر سکتا۔ دین میں ہر چیز کے ردوقبول کا فیصلہ اس کی آیات بینات

ہی کی روشنی میں ہوگا۔ ایمان و عقیدہ کی ہر بحث اس سے شروع ہوگی اور اسی پر ختم کر دی جائے گی۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر القاء، ہر تحقیق اور ہر رائے کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا اور اس کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم کی جائے گی کہ بو حنیفہ و شافعی، بخاری و مسلم، اشعری و ماتریدی اور جنید و شبلی، سب پر اس کی حکومت قائم ہے اور اس کے خلاف ان میں سے کسی کی کوئی بھی چیز قبول نہیں کی جا سکتی۔'' (۲۷)

جب ہم قرآن سے یہ سوال کرتے ہیں تو اس کا جواب بھی اثبات میں ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سورۃ البقرۃ میں جب بنی اسرائیل کو گائے ذبح کرنے کا حکم دیا تو وہ حکم ان الفاظ کے ساتھ تھا:

{وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِہٖٓ اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً}

ترجمہ ''اور جب موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا: یقیناً اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو۔''

اس آیت مبارکہ میں لفظ بقرۃ نکرہ مطلق ہے، اس کو بعض اصولیین عام مطلق یا عموم بدل

بھی کہہ دیتے ہیں۔ علیٰ سبیل البدل بقرۃ کا ہر فرد (ہر گائے) اس لفظ میں شامل ہے۔ بنی اسرائیل کسی بھی قسم کی گائے پکڑ کر ذبح کر دیتے تو اس حکم پر عمل ہو جاتا، لیکن جب بنی اسرائیل نے لفظ بقرۃ کی تبیین چاہی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَّنَا مَا ہِیَ ؕ قَالَ اِنَّہٗ یَقُوْلُ اِنَّہَا بَقَرَۃٌ لَّا فَارِضٌ وَّ لَا بِکْرٌ ؕ عَوَانٌۢ بَیْنَ ذٰلِکَ ؕ فَافْعَلُوْا مَا تُؤْمَرُوْنَ ﴿ ۶۸ ﴾}

ترجمہ ''انہوں نے کہا: آپ اپنے رب سے دعا کریں کہ وہ ہمارے لیے واضح کرے کہ وہ گائے کیا ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: بے شک اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ بوڑھی عمر کی ہو اور نہ چھوٹی عمر کی، بلکہ درمیانی عمر کی ہو۔ پس تم کرو جس کا تمہیں حکم دیا جا رہا ہے۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لفظ تبیین کے ذریعے بقرۃ کی تخصیص و تحدید کر دی ہے۔ اب بقرۃ سے علیٰ سبیل البدل اس کا ہر فرد مراد نہیں ہے بلکہ اب اس بقرۃ سے مراد علیٰ سبیل البدل اس کے بعض افراد ہیں۔ لہٰذا تبیین کے ذریعے علیٰ سبیل البدل 'بقرۃ' کے بعض افراد کے لیے یہ حکم ثابت ہوا نہ کہ تمام گائیوں کے لیے۔ اسی طرح اب تک بنی اسرائیل کے لیے حکم یہ تھا کہ درمیانی عمر کی کسی وصف کی گائے ذبح کر دیں تو اس حکم پر عمل ہو جائے گا۔ یہ ذہن میں رہے کہ اول حکم میں لفظ بقرۃ میں درمیانی عمر کی گائے کی تحدید شامل نہ تھی۔ یہ تحدید 'تبیین کے ذریعے لگائی گئی۔ جب بنی اسرائیل نے اس گائے کے بارے میں مزید تبیین چاہی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۭ قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاۗءُ ۙ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النّٰظِرِيْنَ ﴿ ٦٩ ﴾}

ترجمہ ''انہوں نے کہا: آپ اپنے رب سے دعا کریں کہ وہ ہمارے لیے واضح کرے کہ اس گائے کا رنگ کیسا ہو؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: بے شک وہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وہ ایک زرد رنگ کی گائے ہے، اس کا رنگ گہرا ہے، وہ دیکھنے والوں کو بھلی معلوم ہوتی ہے۔''

جب بنی اسرائیل نے لفظ تبیین کے ذریعے بقرۃ کی مزید وضاحت چاہی تو اللہ تعالیٰ نے لفظ بقرۃ کے عمومی مفہوم کی مزید تحدید و تخصیص کر دی کہ اب صرف درمیانی عمر کی گائے مطلوب نہیں ہے بلکہ درمیانی عمر کے ساتھ اس کا رنگ گہرا زرد بھی ہو جو دیکھنے والوں کو بھلی

معلوم ہو۔ اس آیت میں لفظ تبیین کے ذریعے درمیانی عمر کی گائے کی مزید تحدید و تخصیص کر دی گئی۔ اس وقت تک اگر بنی اسرائیل مذکورہ بالا صفات کی حامل کوئی سی بھی گائے ذبح کر دیتے تو اللہ تعالیٰ کے اس حکم پر عمل ہو جاتا لیکن جب بنی اسرائیل نے اس گائے کے بارے مزید تبیین چاہی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا هِيَ ۙ اِنَّ الْبَقَرَ تَشٰبَهَ عَلَيْنَا ۭ وَاِنَّآ اِنْ شَاۗءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ ﴿ ٧٠ ﴾ قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ الْاَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ۚ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيْهَا ۭ قَالُوا الْـٰٔنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ ۭ فَذَبَحُوْهَا وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ ﴿ ٧١ ﴾} (۳۱)

ترجمہ ''انہوں نے کہا: آپ اپنے رب سے دعا کریں وہ ہمارے لیے واضح کرے کہ وہ گائے کیا ہے؟ بے شک گائے ہم پر مشتبہ ہوگئی ہے اور اگر اللہ نے چاہا تو ہم رہنمائی پانے والوں میں سے ہوجائیں گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: کہ وہ ایک گائے ہے جونہ تو سدھائی گئی ہے کہ زمین میں ہل چلائے اور نہ کھیتی کو پانی پلاتی ہے، وہ یک رنگ ہے کہ اس میں کوئی داغ نہیں ہے۔ انہوں نے کہا تو اب تو حق بات لے کر آیا' پس انہوں نے اس گائے کو ذبح کیا جبکہ وہ ایسا کرنے والے نہیں تھے۔''

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے لفظ تبیین کے ذریعے بقرۃ کے مزید افراد کو اس کے لغوی مفہوم سے نکال دیا اور اس کے معنی و مفہوم کی مزید تحدید و تخصیص کر دی۔ ان آیات پر غور کرنے والے کو معلوم ہوگا کہ شروع میں جب گائے ذبح کرنے کے لیے لفظ بقرۃ استعمال کیا گیا تھا تو بقرۃ کے تمام افراد پر 'علیٰ سبیل البدل' اس لفظ کا اطلاق ہوسکتا تھا لیکن تبیین کے ذریعے بقرۃ کے افراد کی اس قدر تحدید کر دی گئی کہ شاید بنی اسرائیل میں کوئی ایک ہی ایسی گائے پائی جاتی ہو کہ جس پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہو۔

قرآن کے عام اور مطلق کی تخصیص و تحدید اس کے علاوہ اور کیا ہے ؟عام کی تخصیص کا یہ معنی بالکل نہیں ہے کہ باہر سے کوئی مفہوم نص کے معنی میں شامل کیا گیا ہے بلکہ تخصیص کا معنی و مفہوم تو شروع سے ہی نص کے عمومی معنی میں شامل ہوتا ہے۔ اس کو ہم قرآن کی ایک اور مثال سے سمجھتے ہیں۔ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۪} (۳۲)

ترجمہ ''زنا کرنے والا مرد اور زنا کرنے والی عورت' ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔''

اس آیت مبارکہ میں الزانیۃ اور الزانی لفظ عام ہیں اور ان کا اطلاق لغت میں ہر زنا کرنے والے مرد پر ہوتا ہے' چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ' آزاد ہو یا غلام' عورت کی رضامندی سے زنا کرنے والا ہو یا اس پر جبر کرتے ہوئے' چوری چھپے زنا کرنے والا ہو یا برسرعام مجمع میں' ایک دفعہ زنا کرنے والا ہو یا زنا کا عادی مجرم ہو وغیرہ۔ یہ سب اس لفظ الزانی اور الزانیۃ کے متنوع افراد ہیں اور یہ سب اس کے عمومی معنی میں داخل ہیں۔ اس لیے

لفظ الزانی اور الزانیۃ اپنے تحت آنے والے تمام افراد کوشامل ہیں لہٰذا یہ لفظ 'عام' کہلائے گا۔ اگر اس لفظ الزانی اور الزانیۃ کے بعض افراد کواس سے نکال لیا جائے اور اس کے مفہوم کواس کے بعض افرادتک محدود کر دیا جائے تویہ اس عام کی تخصیص کہلائے گی۔ خود قرآن نے ایک اور جگہ وضاحت کر دی کہ لفظ الزانیۃ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے' یعنی غلام اس میں شامل نہیں ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْہِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ } (۳۳)

ترجمہ ''پس اگر وہ (لونڈیاں) زنا کا ارتکاب کریں تو ان پر نصف سزا ہے اس کی جو کہ آزاد عورتوں پر ہے۔ ''

اسی طرح جمہور علماء کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تبیین کا فریضہ سرانجام دیتے ہوئے یہ واضح کر دیا کہ الزانی سے مراد شادی شدہ نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث نے قرآن کے الفاظ کے مفہوم میں کوئی نئی بات داخل نہیں کی بلکہ اس کے الفاظ کے ان بعض مصداقات کا تعین کیا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی مراد تھے۔

جس طرح تخصیص کا معنی کسی نص میں باہر سے کسی مفہوم کوشامل کرنا نہیں ہے اسی طرح تخصیص کا معنی کسی نص کے مفہوم کوتبدیل کرنا بھی نہیں ہے۔ مثلاً ایک بحث تویہ ہے کہ: اہل زبان نے فلاں لفظ کوکس معنی کے لیے وضع کیا ہے؟ اور ایک دوسری بحث یہ ہے کہ: متکلم کی اس لفظ سے منشاکیا ہے ؟مثلاً اہل زبان نے لفظ رجل کسی مذکر فرد واحد پر دلالت کے لیے وضع کیا ہے۔ اگر کوئی شخص کہتا ہے جاء نی رجل تواس سے مراد کوئی بھی ایساآدمی ہوسکتا ہے کہ جس پر لفظ رجل صادق آئے۔ اب اگر کوئی شخص یہ جملہ جا ء نی رجل بول کر مراد

'زید' لیتا ہے تویہ لغت کے منافی نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ہم سے یہ کہے کہ لغت کی کسی کتاب سے دکھاؤکہ رجل کے معنی 'زید' ہوتے ہیں توہم اس کو یہ کہیں گے کہ جاء نی رجل أی زید لغت عربی کے قواعد وضوابط کے مطابق جائز ہے اور اہل زبان اس کواستعمال کرتے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ نے 'رجل' سے 'زید' مرادلے کر 'رجل' کے لغوی وضعی معنی کوتبدیل کر دیا ہے توہم اس کو کہیں گے کہ 'رجل' کا لغوی معنی تبدیل نہیں ہوا بلکہ متکلم نے اپنی مراد کوواضح کیا کہ 'رجل' سے اس کی مراد ایک خاص فرد ہے نہ کہ 'علیٰ سبیل البدل' ہر فرد۔ لہٰذا 'تحریر رقبۃ'

بول کر 'تحریر رقبۃ مؤمنۃ' مراد لینا عربی زبان کے اسلوب کے مطابق ہر متکلم کے لیے جائز ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تقیید بھی تبیین کی ہی ایک قسم ہے اور بعض اوقات تقیید کلام کے وقت متکلم کے ذہن میں ہوتی ہے جس کو کلام میں ظاہر کرنا ضروری نہیں ہے۔ جیسے کوئی شخص 'جاء نی رجل' بول کر اس سے مراد 'أی زید' لے رہا ہو۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے جس مطلق کو بھی مقید کیا ہے وہ دراصل متکلم کی منشا کی وضاحت کی ہے۔ 'جاء نی رجل أی زید' اہل نحو کے نزدیک نہ تو نسخ ہے اور نہ ہی یہ تغیر ہے بلکہ یہ تفسیر کہلاتا ہے اور لفظ 'أی' حروف تفسیر میں سے ایک حرف ہے اور تفسیر 'تبیین ہی کی ایک قسم ہے۔ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کام کیا ہے یعنی قرآن کے مطلق سے اللہ کی مراد کو واضح کیا ہے نہ کہ اس کے کسی حکم میں تبدیلی' تحدیدیا اس کو منسوخ کیا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر 'الرسالۃ' اور 'الموافقات 'میں مفصل بحث کی ہے۔

کیا اضافہ 'تبیین میں شامل' ہے؟

تخصیص وتقیید کی بحث کے بعد اب ہم اضافے کی طرف آتے ہیں۔ کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن کے کسی حکم پر اضافہ تبیین میں شامل ہے؟یا کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اختیار تھا کہ وہ قرآن کے کسی حکم میں اضافہ کریں ؟پہلے سوال کا جواب اگر ہم غامدی صاحب سے پوچھیں تو ان کا جواب نفی میں ہے' غامدی صاحب قرآن کے کسی حکم پر اضافے کو تبیین نہیں مانتے' جبکہ اہل سنت اس کو تبیین کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: اضافہ کس طرح تبیین کی ایک قسم ہے ؟ 'بقرۃ' کی جس مثال پر ہم بحث کر چکے ہیں وہ تحدیدو تخصیص کے علاوہ اضافے کی بھی مثال ہے۔ اللہ نے جب{اَنۡ تَذۡبَحُوۡا بَقَرَۃً} کا حکم جاری کیا تھا تو اللہ کی مراد واضح تھی کہ کوئی بھی گائے ذبح کر لی جائے۔ اب متکلم (اللہ) نے اپنے ایک جاری کردہ ایسے حکم پر' جو کے کلام کے وقت ایک مکمل' قابل فہم اور قابل عمل حکم تھا' لفظ تبیین کے ذریعے اضافے کیے ہیں۔ لہذا اضافہ بھی تبیین ہی کی ایک شکل ہے۔

آئمہ اہل سنت اور کتاب و سنت کا باہمی تعلق

اب ہم اس بارے میں ائمہ اہل سنت کی مختلف آراء کا جائزہ لیتے ہیں کہ وہ کس طرح قرآن و سنت کے اس باہمی تعلق کی وضاحت کرتے ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مؤقف

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ سنت، قرآن کے کسی حکم کو نہ تو منسوخ کرتی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرتی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

وأبان الله لهم أنه إنما ما نسخ من الكتاب نسخ بالكتاب وأن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هى تبع للكتاب يمثل ما نزل الله نصا ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا. قال الله تعالى: [قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاۤيِٕ نَفْسِيْ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ ۚ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ ﴿١٥﴾ [يونس:١٥] فأخبر الله أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه .(٣٤)

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے واضح کر دیا ہے کہ جو بھی اس کی کتاب سے منسوخ ہوا ہے وہ اس کی کتاب ہی کے ذریعے منسوخ ہوا ہے اور سنت، کتاب کی ناسخ نہیں ہے بلکہ سنت تو تمام احکامات میں کتاب کے تابع ہے۔ وہ کتاب اللہ کے منصوص کی وضاحت کرتی ہے اور جس کو اللہ تعالی نے مجمل نازل کیا ہے اس کی تفسیر بیان کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :اور جب ان پر ہماری واضح آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو وہ لوگ جو ہم سے ملاقات کی امید نہیں رکھتے، کہتے ہیں: اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ! اس کے علاوہ کوئی اور قرآن لے آ، یا اس کو تبدیل کر دے۔ آپ ان سے کہہ دیں: میرے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ میں اس کو اپنی طرف سے بدل دوں، میں تو بس اسی کا اتباع کروں گا جو کہ میری طرف نازل ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے رب کی

نافرمانی کروں تو مجھے ایک بہت بڑے دن کے عذاب کا ڈر ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی اتباع فرض کی ہے اور ان کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ وہ اپنی طرف سے اس کو تبدیل کر دیں۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں ہمیں جو بھی احکامات ملتے ہیں وہ یا تو وہ احکامات ہیجو کتاب اللہ میں بھی موجود ہیں' تو اس صورت میں سنت کے احکامات قرآن کے احکامات کی تاکید ہوں گے یا پھر وہ قرآن کے مجمل کا بیان ہوں گے۔ سنت میں موجود تیسری قسم کے احکامات وہ ہیں کہ جن کے بارے میں قرآن بالکل خاموش ہے تو ایسے احکامات بالاجماع حجت ہیں' لیکن سنت کے ایسے احکامات حجت کیوں ہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

فلم أعلم من أهل العلم مخالفا فى أن سنن النبىﷺ من ثلاثة وجوه فاجتمعوا منها على وجهين والوجهان يجتمعان ويتفرعان أحدهما ما أنزل فيه نص كتاب فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب والآخر مما أنزل الله في جملة كتاب فبين عن الله معنى ما أراد وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما. والوجه الثالث ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب۔ فمنهم من قال جعل الله له بما افترض الله من طاعته بما سبق من عمله من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله قال لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل. قال وأحل الله البيع وحرم الربو. فما أحل وحرم فانما بين فيه عن الله كما بين الصلاة. ومنهم من قال بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنته ومنهم من قال ألقى فى روعه كل ما سن وسنته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنته.(۳۵)

ترجمہ ''مجھے اس مسئلے میں اہل علم میں سے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوسکا کہ سنت تین قسم کی ہے جن میں سے دو قسموں پر ان کا اتفاق ہے۔ یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے ملتی بھی ہیں اور جدا جدا بھی ہیں۔ ان میں سے ایک قسم تو وہ ہے کہ جس کے

بارے میں صراحت کتاب اللہ میں موجود ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی اپنی کسی سنت کے ذریعے تاکید فرما دی۔ جبکہ دوسری قسم وہ جسے اللہ تعالیٰ نے کتاب میں اجمالاًبیان کر دیا ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی طرف سے اس کے منشا کی وضاحت کر دی ہے۔ یہ سنت کی وہ دو قسمیں ہیں کہ جن کے بارے میں کوئی اختلاف مروی نہیں ہے۔ سنت کی تیسری قسم وہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حکم جاری فرمایا کہ جس کے بارے میں قرآن میں کوئی نص موجود نہیں ہے' تو اس قسم کے بارے میں بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اطاعت فرض کی ہے اور اس کے علم سابق میں یہ بات موجود ہے کہ وہ آپ کی سنت کو رضامندی کی توفیق بخشے گا' آپ کو اللہ کی طرف سے اس بات کی اجازت ہے کہ آپ جس مسئلے میں قرآن کا کوئی منصوص حکم نہ ہو اس کے متعلق اپنی سنت جاری فرما دیں۔ بعض کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی بھی ایسی سنت جاری نہیں فرمائی کہ جس کی اصل کتاب اللہ میں موجود نہ ہو جیسا نمازوں کی تعداد اور اس کی عملی صورت بیان کرنے میں آپ کی سنت کا دارومدار قرآن کا وہ اجمالی حکم ہے کہ جس میں نماز فرض قرار دی گئی ہے۔ اسی طرح خرید وفروخت کے بارے میں آپ نے جو احکامات بیان فرمائے ان کی بنا بھی قرآنی احکامات پر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ پس جن چیزوں کو آپ نے حلال یا حرام ٹھہرایا ہے ان کو اللہ کی طرف سے واضح فرمایا ہے جیسا کہ آپ نے نمازوں کی تبیین فرمائی ہے۔ بعض اہل علم کا کہنا یہ ہے کہ سنت اللہ کے پیغام کے طور پر آپ کے پاس آئی تھی لہٰذا (اللہ کے فرض کرنے سے) سنت فرض ہوئی۔ بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ ہر وہ سنت جس کو آپ نے جاری کیا ہے وہ آپ کے دل پر القا ہوئی تھی اور آپ کی سنت ہی وہ حکمت ہے جو اللہ کی طرف سے آپ کے دل پر القاء کی گئی' پس جو آپ کے دل پر القاء کیا گیا وہی آپ کی سنت ہے۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ بالا عبارت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے تخصیص' تقیید اور اضافے وغیرہ کو سنت کی دوسری قسم میں رکھا ہے اور اسے قرآن کے اجمال کا بیان کہا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سنت کے وہ احکامات جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ معلوم ہوتے ہیں ان کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کیسے بیان میں شمار کرتے ہیں؟ امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی احادیث جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ معلوم ہوتی ہیں ان کو مختلف طریقوں سے حل کیا ہے:

۱ بعض اوقات امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایسی احادیث کو جو کسی آیت پر اضافہ معلوم ہو رہی ہوں، کسی اور آیت کی تشریح و توضیح کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر شادی شدہ زانی کے لیے تغریب عام کی سزا قرآن کی آیت {اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ} پر اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ سورۃ النساء کی آیت{اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیْلًا ﴿ ۱۵ ﴾} بیان ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے زنا کی جوابتدائی حد سورۃ النساء میں بیان ہوئی ہے وہ حبس اور ایذا تھی۔ علاوہ ازیں ان آیات میں {اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیْلًا ﴿ ۱۵ ﴾} کے الفاظ میں اللہ کی طرف سے یہ وعدہ بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب اس سلسلے میں کوئی رہنمائی دیں گے۔ لہٰذا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی طرف سے{اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیْلًا ﴿ ۱۵ ﴾} کی تبیین فرماتے ہوئے غیر شادی شدہ زانی کے لیے سوکوڑے اور تغریب عام کی حد مقرر کی اور شادی شدہ زانی کے لیے سوکوڑے اور رجم کی حد بیان کی، کیونکہ آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد فرمایا:

أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن صامت أن رسول اللہ ﷺ قال خذوا عني خذوا عني قد جعل اللہ لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم۔ قال: فدل رسول اللہ قد جعل اللہ لهن سبيلا على أن هذا أول ما حد به الزناة لأن اللہ يقول:{حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا} (۳۶)

ترجمہ ''ہمیں عبد الوہاب نے یونس بن عبید سے اور انہوں نے حسن سے اور انہوں نے عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے خبر دی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: مجھ سے لے لو مجھ سے لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے رستہ نکال دیا ہے۔ غیر شادی شدہ کو غیر شادی شدہ کے ساتھ زنا پر سوکوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے جلا وطن کیا جائے اور شادی شدہ کو شادی شدہ سے زنا میں سوکوڑے مارے جائیں اور رجم کیا جائے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نے اس رستے کو واضح کر دیا جو اللہ نے ان عورتوں کے لیے مقرر کرنے کا وعدہ کیا تھا اور یہ پہلی حد ہے جو کہ زانیوں پر جاری ہوئی کیونکہ اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں: کہ یہاں تک

کہ اللہ تعالیٰ ان عورتوں کو اٹھا لے یا ان کے لیے کوئی رستہ مقرر کر دے۔''

غامدی صاحب نے البکر بالبکر والی روایت پر یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ اس حدیث سے تو صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ غیر شادی اگر غیر شادی سے زنا کرے تو سوکوڑے اور تغریب عام کی سزا ہے اور شادی شدہ، شادی شدہ سے

زنا کرے تو سو کوڑے اور رجم کی سزا ہے۔ اگر شادی شدہ' غیر شادی شدہ سے زنا کرے تو ان کی سزا تو حدیث میں بیان نہیں ہوئی۔ ہمارا جواب غامدی صاحب کو یہ ہے کہ وہ حدیث پر اعتراض کرنے کی بجائے اگر اپنی عربی معلی کی روشنی میں قرآن کی آیت {اَلۡحُرُّ بِالۡحُرِّ وَ الۡعَبۡدُ بِالۡعَبۡدِ وَ الۡاُنۡثٰی بِالۡاُنۡثٰی ؕ} [البقرۃ:۱۷۸] کے اسلوب کلام پر غور فرما لیتے تو انہیں آپ کی اس روایت کے اسلوب کلام سے پیدا ہونے والے اشکالات رفع ہوجاتے۔ کیا اس آیت مبارکہ سے صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ عورت کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور مرد کو عورت کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا؟ بہرحال امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ کے لیے تو سو کوڑوں اور تغریب عام کی سزا کو برقرار رکھا لیکن آپ نے اپنے عمل کے ذریعے شادی شدہ زانی سے سو کوڑوں کی سزا منسوخ کر دی اور آپ نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ اور غامدیہ عورت کو صرف رجم کیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

ثم رجم رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ماعزا ولم یجلدہ وامرأۃ أسلمیۃ ولم یجلدھا فدلت سنۃ رسول اللہ علی أن الجلد منسوخ عن الزانیین الثیبین.(۳۷)

ترجمہ ''پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کیا اور ان کو کوڑے نہ مارے، اسی طرح آپ نے اسلمی عورت کو بھی رجم کیا اور اس کو کوڑے نہیں لگوائے۔ پس سنت نے اس بات کی وضاحت کر دی کہ شادی شدہ زانیوں سے کوڑے منسوخ ہو چکے ہیں۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ایک طرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی آیت {اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا ﴿۱۵﴾} کی تبیین میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے لیے اللہ کے حکم سے حدود مقرر کیں تو دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے آیت مبارکہ {اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیۡ} نازل کی تاکہ امت کو اس بات کی خبر دی جائے کہ سورۃ النساء کی حبس اور ایذا کی سزا منسوخ ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

ثم نسخ اللہ الحبس والأذی فی کتابہ فقال:{اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیۡ فَاجۡلِدُوۡا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنۡہُمَا مِائَۃَ جَلۡدَۃٍ}.(۳۸)

ترجمہ ''پھر اللہ تعالیٰ نے حبس اور ایذا کو اپنی کتاب کے ذریعے منسوخ کر دیا اور یہ حکم جاری فرمایا کہ زانی مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ آیت جَلد کے نزول کے بعد بھی آپ نے شادی شدہ کو سنگسار کیا جو کہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت نے آپ کے حکم کو منسوخ نہیں کیا۔ یہ واضح رہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہ تو قرآن سنت کو منسوخ کرتا ہے اور نہ سنت قرآن کو منسوخ کرتی ہے بلکہ ان دونوں کا آپس کا تعلق شرح و بیان کا ہے نہ کہ ناسخ و منسوخ کا' لہٰذا جس طرح سنت قرآن کے احکامات کی تاکید بھی کرتی ہے اور تفسیر بھی' اسی طرح قرآن بھی سنت کے احکامات کی تائید بھی کرتا ہے اور وضاحت بھی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آیت جلد کے نزول کا اصل مقصد ایذا اور حبس کی قرآن میں بیان شدہ سزا کو منسوخ قرار دینا ہے نہ کہ زنا کی کسی حد کو بیان کرنا' کیونکہ زنا کی حد تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم {اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا ﴿ ۱۵ ﴾} کے بیان میں آیت جلد کے نزول سے پہلے ہی واضح کر چکے ہیں۔ لیکن آیت جلد ایذا اور حبس کی سزا کو منسوخ قرار دینے کے ساتھ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی {اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا ﴿ ۱۵ ﴾} کے بیان میں بذریعہ سنت جاری کردہ زنا کی حدود کی بھی تاکید فرما رہی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

رجم الثیبین بعد آیۃ الجلد بما روی رسول اللہ عن اللہ۔ (۳۹)

ترجمہ ''اور اللہ کے رسول سے مروی احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑوں کی آیت کے نزول کے بعد بھی رجم کیا ہے۔''

یعنی قرآن (کوڑوں والی آیت) نے سنت (رجم کے حکم) کو منسوخ نہیں کیا ہے۔ یہ تو رجم کے بارے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے۔

بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ {اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا ﴿ ۱۵ ﴾} [النساء:۱۵] کے بعد جب آیت مبارکہ {اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیۡنَ یُحَارِبُوۡنَ اللّٰہَ وَ رَسُوۡلَہٗ وَ یَسۡعَوۡنَ فِی الۡاَرۡضِ فَسَادًا اَنۡ یُّقَتَّلُوۡۤا اَوۡ یُصَلَّبُوۡۤا اَوۡ تُقَطَّعَ اَیۡدِیۡہِمۡ وَ اَرۡجُلُہُمۡ مِّنۡ خِلَافٍ اَوۡ یُنۡفَوۡا مِنَ الۡاَرۡضِ ؕ ذٰلِکَ لَہُمۡ خِزۡیٌ فِی الدُّنۡیَا وَ لَہُمۡ فِی الۡاٰخِرَۃِ عَذَابٌ عَظِیۡمٌ ﴿۳۳﴾} [المائدۃ:۳۳] نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے زنا کو 'فساد فی الأرض' کا ایک مصداق قرار دیا

کیونکہ جس طرح اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے محاربت کے الفاظ عام ہیں اور اس کے مصداقات کئی ہوسکتے ہیں جیسا کہ خود قرآن نے 'أكل ربا' کو اللہ کے ساتھ جنگ قرار دیا ہے اسی طرح 'فساد فی الأرض' بھی ایک عام لفظ ہے کہ جس کے مصداقات سینکڑوں ہوسکتے ہیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ کے زنا کو 'فساد فی الأرض' کا مصداق قرار دیتے ہوئے اس کے لیے{اَنۡ یُّقَتَّلُوۡۤا} کے الفاظ سے استدلال کرتے ہوئے رجم کی سزا تجویز کی اور اس کے ساتھ {اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیۡ} کی آیت پر عمل کرتے ہوئے سوکوڑوں کی سزا کو بھی جمع فرما دیا۔ اسی طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ زانی کے لیے{اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیۡ} کے تحت سوکوڑوں کی حد بیان کی اور غیر شادی شدہ کے زنا کو بھی فساد فی الأرض کا ایک مصداق قرار دیتے ہوئے{اَوۡ یُنۡفَوۡا مِنَ الۡاَرۡضِ} سے استدلال کرتے ہوئے 'تغریب عام' کی سزا کو بھی سوکوڑوں کی سزا کے ساتھ جمع کر دیا۔ چونکہ{اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیۡ} کا لفظ عام تھا لہٰذا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے شادی شدہ زانی اور غیر شادی شدہ زانی دونوں کے لیے اس سزا کو بیان کیا' اور سورۃ المائدۃ کی آیت سے شادی شدہ کے لیے رجم کی سزا اور غیر شادی شدہ کے لیے تغریب عام کی سزا مقرر کی۔ سورۃ المائدۃ کی آیت سے رجم وتغریب عام کی سزا کا اخذ کرنا اگرچہ یہ آپ کا استدلال واستنباط تھا لیکن اللہ کی تقریر وتائید نے اسے وحی بنا دیا۔ علاوہ ازیں قرآنی آیات سے جو آپ استدلال کرتے ہیں وہ اللہ کی طرف سے آپ کے لیے الہام ہوتا ہے جس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قرآن کی اصطلاح میں حکمت کا نام دیا۔ لہٰذا ہر ایک سزا جو کہ شادی شدہ یا غیر شادی شدہ کے لیے سنت سے ثابت ہے وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن ہی سے اخذ کی ہے۔ زنا کا 'فساد فی الأرض' کا ایک مصداق ہونا عقلاً وشرعاً واضح ہے۔ مثلاً زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اولاد کی اپنے غیر شرعی والدین سے نفرت' شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کی صورت میں خاندانوں کا ٹوٹنا' باہمی قتل وغارت تک نوبت آجانا' شادی شدہ ہونے کی صورت میں ایک دوسرے کے حقوق کا تلف کرنا وغیرہ۔

۲ بعض اوقات امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان احادیث کے احکامات' جو کہ بظاہر ہمیں قرآن پر اضافہ معلوم ہوتے ہیں' کی قرآنی آیات سے اس طرح تطبیق فرماتے ہیں کہ وہ متعلقہ آیت پر

اضافہ نہیں بنتے۔ مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے 'ذی مخلب' اور 'ذی ناب' کو جو حرام کہا ہے وہ قرآن کی آیت {قُلۡ لَّاۤ اَجِدُ فِیۡ مَاۤ اُوۡحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطۡعَمُہٗۤ اِلَّاۤ اَنۡ یَّکُوۡنَ مَیۡتَۃً اَوۡ دَمًا مَّسۡفُوۡحًا اَوۡ لَحۡمَ خِنۡزِیۡرٍ فَاِنَّہٗ رِجۡسٌ اَوۡ فِسۡقًا اُہِلَّ لِغَیۡرِ اللّٰہِ بِہٖ} [الأنعام:۱۴۵] پر اضافہ نہیں ہے' کیونکہ یہ آیت ایک خاص سیاق میں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس آیت سے مراد وہ اشیاء ہیں کہ جن کو مشرکین مکہ نے اپنی

طرف سے حرام ٹھہرا لیا تھا لہذا مشرکین مکہ سے کہا گیا کہ جسے تم حرام سمجھتے ہو اس میں سے صرف چار چیزیں اللہ نے حرام کی ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

قلنا معناه قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما مما كنتم تأكلون إلا أن يكون ميتة وذكر بعدها فأما تركتم أنكم لم تعدوه من الطيبات فلم يحرم عليكم مما كنتم تستحلون إلا ما سمى الله۔(۴۰)

ترجمہ ''ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ کہہ دیں: میں اس میں جو میری طرف وحی کیا گیا ہے کسی چیز کو حرام نہیں پاتا اس میں سے کہ جس کو تم کھاتے ہو سوائے مردار اور جن کا بعد میں ذکر ہے۔ پس جن اشیاء کو تم نے ناپاک سمجھ کر چھوڑ رکھا ہے وہ ان اشیاء کے مقابلے میں کہ جن کو تم حلال سمجھتے ہو' حرام نہیں ہیں سوائے ان کے کہ جن کا اللہ تعالیٰ نے نام لیا ہے۔''

امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کی بات کی تائید قرآن کے سیاق وسباق سے بھی ہوتی ہے کیونکہ{قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ} سورۃ الانعام کی آیت ۱۴۵ ہے جبکہ سورۃ الانعام کی آیات ۱۳۶ تا ۱۵۳ کا مضمون ایک ہی ہے۔ ان آیات میں اللہ تعالیٰ بار بار مشرکین مکہ کو جھنجوڑ رہے ہیں کہ تم نے اپنی طرف سے حلال و حرام کے معیارات قائم کر رکھے ہیں۔ جیسا کہ اللہ کا فرمان{وَ قَالُوْا ہٰذِہٖٓ اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ ۖ لَّا یَطْعَمُہَآ اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ}[الأنعام:۱۳۸] اور {وَ قَالُوْا مَا فِیْ بُطُوْنِ ہٰذِہِ الْاَنْعَامِ خَالِصَۃٌ لِّذُکُوْرِنَا وَ مُحَرَّمٌ عَلٰٓی اَزْوَاجِنَا ۚ} [الأنعام:۱۳۹] اور{قُلْ ءٰٓالذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَیَیْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَیْہِ اَرْحَامُ الْاُنْثَیَیْنِ ۭ} [الأنعام:۱۴۳۔۱۴۴] وغیرہ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ اس آیت میں خاص مشرکین مکہ سے خطاب ہے کہ نبی رحمۃ اللہ علیہ ان کو بتا دیں: کہ جن طیبات کو تم نے حرام ٹھہرا لیا ہے وہ حرام نہیں ہیں بلکہ یہ چار چیزیں حرام ہیں۔

علاوہ ازیں اس آیت میں جو حصر بیان ہوا ہے وہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ حصر مجازی یا حصر اضافی ہے جیسا کہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'الاتقان' میں آیت کے حصر کو مجازی لیا ہے۔ حصر مجازی یا حصر اضافی قرآن میں بہت استعمال ہوا ہے جیسا کہ آیت مبارکہ میں ہے:{قُلْ اِنَّمَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ اَنَّمَآ اِلٰـہُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ ۚ} [الأنبیاء:۱۰۸] اگر ہم اس

آیت میں حصر کو حقیقی معنی میں لیں تو اس کا معنی بنے گا کہ وحی صرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہی ہوئی ہے اور صرف توحید الوہیت کی ہی وحی ہوئی ہے۔ یہ معنی خود قرآن کے بھی خلاف ہے کیونکہ توحید الوہیت کی وحی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اور پیغمبروں کو بھی ہوئی ہے اور قرآن میں بھی صرف توحید الوہیت کا بیان نہیں ہے۔ اسی طرح {وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَآبِّ وَ الۡاَنۡعَامِ مُخۡتَلِفٌ اَلۡوَانُہٗ کَذٰلِکَ ؕ اِنَّمَا یَخۡشَی اللّٰہَ مِنۡ عِبَادِہِ الۡعُلَمٰٓؤُا ؕ اِنَّ اللّٰہَ عَزِیۡزٌ غَفُوۡرٌ ﴿۲۸﴾} [فاطر:۲۸] اور {وَ مَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوۡلٌ ۚ}[آل عمران:۱۴۴] بھی حصر مجازی و اضافی کی مثالیں ہیں۔

لہٰذا قرآن کا بیان {قُلۡ لَّاۤ اَجِدُ فِیۡ مَاۤ اُوۡحِیَ اِلَیَّ} [الأنعام:۱۴۵] بھی شریعت ہے اور سنت کا بیان حرم رسول اللہ یعنی یوم خیبر لحوم الحمر الأهلية ولحوم البغال وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير. بھی بیانِ شریعت ہے جیساکہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے 'مجموع الفتاوی' میں لکھا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول آیت مبارکہ {وَ یُحِلُّ لَہُمُ الطَّیِّبٰتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیۡہِمُ الۡخَبٰٓئِثَ} [الأعراف:۱۵۷] کا بیان ہے۔ جبکہ غامدی صاحب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو بیانِ شریعت نہیں مانتے بلکہ وہ اسے بیانِ فطرت قرار دیتے ہیں۔

۳ بعض اوقات امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سنت کے احکامات کو قرآن کی اس آیت پر اضافہ کی بجائے اسی آیت کے اجمال کا بیان قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پھوپھی اور بھتیجی اور خالہ اور بھانجی کے جمع کرنے کو حرام ٹھہرایا ہے' یہ فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم آیت مبارکہ {حُرِّمَتۡ عَلَیۡکُمۡ اُمَّہٰتُکُمۡ وَ بَنٰتُکُمۡ وَ اَخَوٰتُکُمۡ وَ عَمّٰتُکُمۡ وَ خٰلٰتُکُمۡ وَ بَنٰتُ الۡاَخِ وَ بَنٰتُ الۡاُخۡتِ} [النساء:۲۳] پر اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ {وَ اُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ} [النساء:۲۴] کا بیان ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

فاحتملت الآية معنيين أحدهما أن ما سمى الله من نساء محرما محرم وما سكت عنه حلال بالصمت عنه وبقول الله

وأحل لكم ما وراء ذلكم وكان هذا المعنى هو ظاهر من الآية... وكان فى نهيه عن الجمع بينهما دليل على أنه إنماحرم الجمع وأن كل واحدة منهما على الانفراد حلال فى الأصل وما سواهن من الأمهات والبنات والعمات والخالات محرمات فى الأصل وكان معنى قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم من سمى تحريمه فى الأصل ومن هوف ى مثل حاله بالرضاع أن ينكحوهن بالوجه الذى حل به النكاح....فإن النساء المباحات لا يحل أن ينكح

منهن أكثر من أربع ولو نكح خمسة فسخ النكاح فلا تحل منهن واحدة إلا بنكاح صحيح وقد كانت الخامسة من الحلال بوجه وكذلك الواحدة بمعنى قول الله وأحل لكم ما وراء ذلكم بالوجه الذى أحل به النكاح وعلى الشرط الذى أحله به لا مطلقا. فيكون نكاح الرجل المرأة لا يحرم عليه نكاح عمتها ولا خالتها بكل حال كما حرم الله أمهات النساء بكل حال فتكون العمة والخالة داخلتين فى معنى من أحل بالوجه الذى أحلها به كما يحل له نكاح امرأة إذا فارق رابعة كانت العمة إذا فورقت ابنت أخيها أحلت.(۴۱)

ترجمہ ''پس یہ آیت مبارکہ دومعانی کا احتمال رکھتی ہے۔ ایک یہ کہ جن عورتوں کو اللہ تعالیٰ نے متعین طورپرحرام ٹھہرا دیا' وہ حرام ہوں اور جن سے سکوت فرمایا ہے وہ حلال ہوں اوریہ معنی اللہ تعالیٰ کے قول ''جوبھی اس کے علاوہ ہے وہ ان کے لیے حلال کیا گیاہے'' سے بھی ثابت ہے اور یہ اس آیت کا ظاہری معنی ہے...اللہ تعالیٰ نے جودوبہنوں کوجمع کرنے سے منع فرمایا ہے تواس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اصل حرمت جمع کرنے کی ہے ورنہ دونوں میں سے ہر ایک بہن علیحدہ علیحدہ اس کے لیے حلال ہوگی۔ جبکہ دوبہنوں کے علاوہ ماؤں'بیٹیوں' پھوپھیوں اور خالاؤں کا حرام ہونا اصلاً ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کہ ''جوبھی اس کے علاوہ ہے وہ ان کے لیے حلال کیا گیاہے''کا معنی یہ ہے کہ وہ عورتیں جو اصلاً حرام ہیں یا بذریعہ رضاعت اصل کا مثل ہونے کی وجہ سے حرام ہیں' ان کے علاوہ تمام عورتیں اس طریقے کے ساتھ حلال ہیں کہ جس طریقے سے ان کی حلت ثابت کی گئی ہے(مثلاً دوبہنوں'

پھوپھی بھتیجی' بھانجی، خالہ کوایک ساتھ نکاح میں جمع نہ کرنا)...بات یہ ہے کہ جو عورتیں مباح ہیں ان میں سے بھی چار سے زائد سے نکاح حلال نہیں ہے اور اگر کوئی شخص (چار کے ہوتے ہوئے) پانچویں سے نکاح کرے گا تونکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ پس یہ معلوم ہوا کہ مباح عورتوں میں سے کسی ایک سے نکاح اس وقت جائز ہوگا جبکہ نکاح کا صحیح طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ لہٰذا پانچویں عورت اور ایک عورت سے بھی{وَ اُحِلَّ لَكُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمۡ}کے مطابق اس وقت نکاح درست ہوگا جبکہ اس سے اس طریقے سے نکاح کیاجائے گا جوکہ نکاح کا صحیح طریقہ ہے اور ان شرائط کے ساتھ نکاح کیاجائے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کوحلال کیا ہے اور {وَ اُحِلَّ لَكُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمۡ} سے مطلقاً حلت مراد نہیں ہے (بلکہ اس آیت کی حلت بعض صورتوں میں مقید ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے پھوپھی کواس شرط کے ساتھ حلال کیا ہے کہ اس کے ساتھ بھتیجی کوجمع نہ کیا جائے اور بھتیجی کواس شرط کے ساتھ حلال کیا ہے کہ اس کے ساتھ پھوپھی کوجمع نہ کیا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچویں عورت کواس شرط کے ساتھ حلال کیا ہے کہ پہلی چار میں سے ایک کوطلاق دی جائے)۔ چنانچہ کسی شخص کا کسی عورت سے نکاح کرنا اس کی پھوپھی یا بھتیجی کوہر

حال میں حرام قرار نہیں دیتا' جبکہ اللہ تعالیٰ نے بیویوں کی ماؤں کو ہر حال میں حرام قرار دیا ہے' لہٰذا پھوپھی اور خالہ ان عورتوں میں شامل ہیں کہ جن کو حلال کیا گیا ہے مگر اس طریقے سے کہ جو اللہ تعالیٰ نے ان کی حلت کے لیے مقرر کیا ہے۔ جس طرح ایک آدمی کے لیے پانچویں عورت سے نکاح اس شرط کے ساتھ حلال ہے کہ وہ اپنی ایک بیوی کو طلاق دے کر جدا کردے' تو بیوی کی پھوپھی سے نکاح اس وقت جائز ہوگا جبکہ بیوی کو اپنے سے علیحدہ کر دیا جائے۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ''یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من الولادۃ'' کو قرآن کی آیت کا بیان اس طرح بنایا ہے کہ قرآن کے لفظ عام ہیں۔ مثلاً قرآن نے ''أمھاتکم'' کا لفظ استعمال کیا ہے، اب ماں چاہے جننے والی ہو یا رضاعی ہو دونوں صورتوں میں ماں ہے اور ان الفاظ میں داخل ہے۔ اسی طرح قرآن کے الفاظ ''أخواتکم'' بھی عام ہیں کہ اس لفظ کے مصداقات میں حقیقی بہن' باپ شریک' ماں شریک اور دودھ شریک تمام بہنیں شامل ہیں۔ اسی طرح کا معاملہ باقی ان رشتوں کا بھی ہے کہ جن کو قرآن نے بیان کیا ہے کہ ان میں بھی نسبی کے ساتھ رضاعی رشتے بھی مراد ہوں گے۔ دوسری طرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے

قول ''لا یجمع بین المرأۃ وعمتھا وبین المرأۃ وخالتھا'' کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قرآن کا بیان یوں ثابت کیا ہے کہ پھوپھی اور بھتیجی' بھانجی اور خالہ ان عورتوں میں شامل ہیں کہ جن کو حلال کیا گیا ہے مگر اس طریقے کے ساتھ جو کہ ان کی حلت کا طریقہ مقرر کیا گیا ہے' لہٰذا کسی عورت کی پھوپھی سے نکاح اس وقت حلال ہوگا جب اس عورت کو طلاق دی جائے جیسا کہ پانچویں عورت سے نکاح اس وقت حلال ہوگا جبکہ پہلی چار میں سے ایک کو طلاق دی ہو۔ آیت مبارکہ {وَ اُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ} میں مطلقاً حلت کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس طریقے کے ساتھ حلت کا ذکر ہے جو کہ شریعت نے کسی عورت کو حلال کرنے کے لیے مقرر کیا ہے (یعنی نکاحِ صحیح ہو' ایک ساتھ چار سے زائد کو جمع نہ کیا جائے' پھوپھی و بھتیجی کو جمع نہ کیا جائے وغیرہ)۔

ہم نے یہاں ''الرسالۃ'' سے چند ایک مثالوں کو بیان کیا ہے جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس اصول کو ثابت کرنے کے لیے کہ سنت ہر صورت میں قرآن کا بیان ہوتی ہے' اپنی کتاب میں بیسیوں ایسی روایات کو قرآن کا بیان ثابت کیا ہے جو کہ بظاہر دیکھنے والوں کو قرآن پر اضافہ یا اس کا نسخ معلوم ہوتی ہیں۔

امام شاطبی رحمہ اللہ علیہ کا موقف

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف بھی وہی ہے جو کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے کہ سنت نہ تو قرآن کو منسوخ کرتی ہے اور نہ ہی اس کے کسی حکم پر اضافہ کرتی ہے بلکہ یہ اس کا بیان (یعنی قرآن کے اجمال کی تفصیل، مشکل کا بیان، مطلق کی مقید اور عام کی مخصص) ہے۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك فإن كان بيانا فهو ثان على المبين فى الاعتبار...وإن لم يكن بيانا فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد فى الكتاب. (۴۲)

ترجمہ ''سنت یا تو کتاب کا بیان ہوتی ہے یا اس پر اضافہ ہوتی ہے۔ اگر تو وہ کتاب کا بیان ہو تو اس کے مقابلے میں کہ جس کا وہ بیان ہے، ثانوی حیثیت رکھتی ہے... اور اگر وہ بیان نہ ہو تو پھر اس کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو۔''

غامدی صاحب نے امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کو اپنے موقف کی تائید میں تو نقل کر دیا کہ دیکھیں امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ بھی یہ کہتے ہیں کہ سنت قرآن پر اضافہ نہیں کر سکتی، لیکن ان سینکڑوں روایات کا غامدی صاحب نے بالکل بھی تذکرہ نہ کیا جو بظاہر قرآن پر اضافہ معلوم

ہوتی تھیں لیکن امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اس عبارت کے متصل بعد انہیں قرآن کا بیان ثابت کیا ہے۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ نہیں ہے کہ جو روایات تمہیں کتاب اللہ پر اضافہ معلوم ہوں، ان کو رد کر دو جیسا کہ غامدی صاحب نے ان کے قول سے یہ مطلب نکالنے کی کوشش کی ہے بلکہ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو روایات بھی کتاب اللہ پر اضافہ معلوم ہوں وہ کتاب اللہ کا بیان ہی ہوں گی۔ ہم اگر غور و فکر کریں تو اس بات کو آسانی سے معلوم کر سکتے ہیں۔ پھر اسی موقف کو ثابت کرنے کے لیے امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'الموافقات' میں ان سینکڑوں روایات کو قرآن کی آیات کا بیان ثابت کیا ہے جو بظاہر قرآنی احکام پر اضافہ معلوم ہوتی تھیں۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ اپنے اسی موقف کی وضاحت کرتے ہوئے ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

السنة راجعة فی معناها إلی الکتاب فهی تفصیل مجمله وبیان مشکله وبسط مختصره. وذلک لأنها بیان له وهو الذی دل علیه قوله تعالیٰ:{وَ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ ﴿۴۴﴾} [النحل:۴۴]فلا تجد فی السنة أمرا إلا والقرآن قد دل علی معناه دلالة اجمالیة أوتفصیلیة. (۴۳)

ترجمہ ''سنت کے احکامات کا اصل قرآن میں موجود ہوتا ہے۔ پس سنت' قرآن کے مجمل کی تفصیل' مشکل کا بیان اور اختصار کی شرح ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ سنت' قرآن کا بیان ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ہم نے آپ کی طرف ذکر کو نازل کیا ہے تا کہ آپ لوگوں کے لیے ان کی طرف نازل کیے گئے کو واضح کریں۔ پس تم سنت میں کوئی بھی ایسا حکم نہ پاؤ گے کہ جس پر قرآن نے اجمالاً یا تفصیلاً رہنمائی نہ کی ہو۔''

جیسا کہ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ سنت' قرآن کا ہر حال میں بیان ہی ہوتی ہے اسی طرح انہوں نے الحمدللہ اس اصول کو اپنی کتاب 'الموافقات' میں ثابت بھی کیا ہے۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ:

بعض اوقات ہمیں سنت کے بعض احکامات' قرآن پر اضافہ معلوم ہوتے ہیں لیکن وہ اضافہ نہیں ہوتے بلکہ قرآن کا بیان ہوتے ہیں کیونکہ شرح بھی مشروح سے زائد ہی ہوتی

ہے۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقوله فی السؤال فلا بد أن یکون زائدا علیه مسلم. ولکن هذا الزائد هل هو زیادة الشرح علی المشروح إذ کان للشرح بیان لیس فی المشروح وإلا لم یکن شرحا أم هو زیادة معنی آخر لا یوجد فی الکتاب هذا محل النزاع۔ ۔۔وأیضا فإذا کان الحکم فی القرآن إجمالیا وهو فی السنة تفصیلی فکأنه لیس إیاه. فقوله "أقیموا الصلاة" أجمل فیه معنی الصلاة. وبینه علیه الصلاة والسلام فظهر من البیان ما لم یظهر من المبین وإن کان معنی البیان هومعنی المبین ولکنهما فی الحکم یختلفان. ألا تری أن الوجه فی المجمل قبل البیان التوقف. وفی البیان العمل بمقتضاه فلما اختلفا حکما صار کاختلافهما معنی فاعتبرت السنة اعتبار المفرد عن الکتاب. (۴۴)

ترجمہ ''جیسا کہ سائل کے سوال میں ہے تولازمی بات ہے کہ(سنت کے یہ احکامات) اضافہ ہے اور اس کو اضافہ مانا جائے گا۔ لیکن اس اضافے کے بارے میں سوال یہپیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ ایسا اضافہ ہے جوکہ شرح کا مشروح پر ہوتا ہے جیسا کہ ہر شرح اس بیان پر مشتمل ہوتی ہے جوکہ مشروح میں نہیں ہوتا۔ اگر ایسا نہ ہوتو پھر اس کو کوئی شرح نہیں کہے گا یا یہ اضافہ کسی دوسرے ایسے معنی کو شامل ہے جوکہ کتاب میں موجود نہیں ہے اور یہ مسئلہ علماء کے درمیان اصل محل نزاع ہے(یعنی بعض علماء سنت کے اضافے کو قرآن کے مجمل کا بیان بتاتے ہیں جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے اور بعض علماء سنت کے اضافے کو قرآنی حکم میں اضافہ کی بجائے معنی جدید کا اضافہ قرار دیتے ہوئے قبول کرتے ہیں جیسا کہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے)...اسی طرح اگر قرآن میں ایک حکم اجمالی طور پر ہے اور سنت میں اس کی تفصیل ہے توجو سنت میں حکم ہے وہ' وہ حکم نہیں ہے جوکہ قرآن میں ہے۔ جیسا کہ قرآن کا حکم ہے'' أقیموا الصلاۃ'' قرآن کے اس حکم میں' الصلاۃ' کا لفظ مجمل ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اجمال کو بیان کیا ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے جو معنی حاصل ہوا ہے وہ مبین یعنی صرف کتاب سے حاصل نہیں ہوتا تھا اگرچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی مراد اور کتاب کی مراد ایک ہی ہے لیکن پھر بھی دونوں یعنی بیان اور مبین حکم میں مختلف ہوں گے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب تک مجمل

کا بیان نہ ہو اس وقت تک اس پر عمل کرنے کا حکم توقف ہے لیکن جب مجمل کا بیان ہوجائے تو اس کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا(جیسے قرآن کا حکم ''أقیموا الصلاۃ'' ایک مجمل حکم ہے اور اس پر عمل اس وقت تک نہ ہوگا جب تک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کا بیان نہ فرما دیں)۔ لہٰذا جب ثابت ہوگیا کہ دونوں یعنی کتاب اور بیان کا حکم مختلف ہے (کیونکہ ''أقیموا الصلاۃ''میں کتاب کے حکم پر توتوقف ہوگا جبکہ سنت کے حکم پر عمل ہوگا) تو دونوں کا معنی بھی مختلف ہوگا۔ پس اس طرح سنت کے احکامات کا بھی کتاب کے بالمقابل انفرادی حیثیت میں بھی اعتبار ہوگا۔''

۲ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعض وہ روایات جوکہ قرآن پر اضافہ معلوم ہوتی ہیں یا اس کے کسی حکم کی تحدید کررہی ہوتی ہیں وہ درحقیقت قرآنی آیات میں اللہ کی منشا ومراد کو واضح کر رہی ہوتی ہیں۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أن السنة كما تبين توضح المجمل وتقيد المطلق وتخصص العموم. فتخرج كثيرا من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها فى أصل اللغة وتعلم بذلک أن بيان السنة هومراد الله تعالى من تلك الصيغ. فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالا فى نظره جاهلا بالكتاب خابطا فى عمياء لا يهتدى إلى الصواب. (۴۵)

ترجمہ ''جیسا کہ سنت تبیین کرتی ہے یہ مجمل کی وضاحت' مطلق کی تقیید اور عموم کی تخصیص کرتی ہے۔ پس اس توضیح' تقیید اور تخصیص کی وجہ سے بعض اوقات قرآن کے بہت سے صیغے اپنے ظاہری لغوی مفہوم سے باہر نکل جاتے ہیں تواس کی وجہ یہ ہے کہ سنت ان تمام صورتوں میں یہ واضح کر رہی ہوتی ہے کہ اللہ تعالی کی ان صیغوں سے مراد کیا ہے! پس جس شخص نے ان تین صورتوں میں سنت کی وضاحت کوچھوڑ کر خواہش نفس سے ظاہری صیغوں کی پیروی کی توایسا غور وفکر کرنے والا اپنے غور وفکر میں گمراہ بن جائے گا' کتاب اللہ سے جاہل شمار کیا جائے گا اور جہالت کے اندھیروں میں پڑا رہے گا اور کبھی ہدایت نہ پاسکے گا۔''

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ اس کی مثال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فإذا حصل بيان قوله تعالى:{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا} [المائدة:۳۸] بأن القطع من الكوع وإن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله فذلك هو المعنى المراد من الآية لا أن

148

نقول أن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب كما إذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية. أو حديث فعملنا بمقتضاه فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلانى دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسولهﷺ .(۴۶)

ترجمہ ''مثلاً جب قرآن کے حکم ''چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹو'' کا بیان ہمیں سنت سے یہ ملا کہ ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے گا اور چوری کی ہوئی چیز کا بھی ایک نصاب مقرر ہے(اس نصاب جتنے یا اس سے زائد مال کی چوری ہوگی توہاتھ کاٹا جائے گا) اور یہ چوری مال محفوظ میں سے ہو وغیرہ توسنت کے ان تمام احکامات کے بارے میں ہم یہی کہیں گے کہ سنت نے اللہ تعالی کی اس آیت سے مراد کوواضح کیا ہے نہ کہ اپنی طرف سے کچھ مزید احکامات کوثابت کیا ہے۔ اس کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور اس طرح دوسرے مفسرین ہمارے لیے

قرآن کی کسی آیت یا حدیث کا معنی واضح کرتے ہیں تو جب ہم امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر و توضیح پر عمل کرتے ہیں تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم یہ بات کہیں کہ: ہم نے فلاں مفسر کے قول پر عمل کیا ہے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر عمل نہیں کیا۔ ''

لہٰذا امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کے مطابق سنت میں موجود تخصیص، تحدید اور تقیید وغیرہ قرآنی الفاظ سے اللہ کے منشا کو واضح کر رہے ہوتے ہیں جیسا کہ ہر مفسر اور عالم اللہ کی منشا و مراد کو اپنے محدود علم کی روشنی میں متعین کرتا ہے۔

۳ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سنت کے بعض وہ احکامات جو قرآن کی کسی آیت کے ناسخ یا اس کے مفہوم کو تبدیل کرنے والے معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن کی کسی آیت کا وہ گہرا فہم ہے کہ جس کی عدم موجودگی کی صورت میں امت قرآن کو سمجھنے میں غلطی کھا سکتی تھی۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت{وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ} [النساء:۲۳] کے ساتھ اور بھی بہت سے رضاعی رشتوں کو قیاس کے ذریعے ملا دیا کیونکہ نص میں موجود ان دو رضاعی رشتوں اور باقی رضاعی رشتوں میں کوئی فارق موجود نہیں ہے۔ عام اہل اجتہاد کے لیے ان دو رضاعی رشتوں سے باقی رضاعی رشتوں کی حرمت نکالنا ممکن نہ تھا، لہٰذا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی اس نص کے گہرے فہم کو اپنی سنت کے ذریعے امت تک منتقل کر دیا کہ جس تک پہنچنے میں امت تردّد و اختلاف کا شکار ہو سکتی تھی۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله:[وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ] [النساء:۲۳] فألحق النبی ﷺ بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرم من النسب كالعمة والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت وأشباه ذلك. وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفي الفارق نصت عليه السنة إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبی ﷺ في ذلك نظر و تردد بين الإلحاق والقصر على التعبد. فقال عليه الصلاة والسلام ''إن الله حرم من الرضاعة ما حرم من النسب'' وسائر ما جاء في هذا المعنى. (۴۷)

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے آیت مبارکہ ''اور تمہاری وہ مائیں کہ جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری رضاعی بہنیں بھی تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں'' میں رضاعت کے دو رشتوں کی حرمت کا تذکرہ کیا ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رشتوں کے ساتھ رضاعت کے باقی ان تمام رشتوں کو بھی ملا دیا جو کہ نسب کی وجہ سے حرام ہیں جیسا کہ پھوپھی' خالہ' بھتیجی' بھانجی وغیرہ۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان رضاعی رشتوں کو قیاس کے بعد آیت میں مذکورہ دو رشتوں سے ملا دیا کیونکہ سنت میں بیان شدہ رضاعی رشتوں اور قرآن کے رضاعی رشتوں میں کوئی فرق کرنے والی چیز موجود نہیں ہے۔ اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہ ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ جو مجتہدین ہیں وہ اس غور وفکر اور تردّد میں مبتلا ہوجاتے کہ نص میں موجود رضاعی رشتوں کی حرمت پر ہی اکتفا کریں یا نص میں قیاس کرتے ہوئے اور بھی رضاعی رشتوں کو ان دو رشتوں کے ساتھ ملا دیں۔ پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے علاوہ مجتہدین کو اس تردّد سے نکالنے کے لیے اس آیت کے بیان میں یہ سنت جاری فرما دی کہ اللہ تعالیٰ نے جو رشتے نسب سے حرام ٹھہرائے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام کیے ہیں' اور اس طرح کی باقی تمام روایات کا بھی یہی معنی ہے۔''

غامدی صاحب اس بات پر مصر ہیں کہ اس آیت کا اسلوب بیان ایسا ہے کہ ہر شخص قرآن میں موجود {وَاَخَوٰتُكُمۡ مِّنَ الرَّضَاعَةِ} کے الفاظ سے باقی رضاعی رشتوں کی حرمت بھی خود ہی نکال سکتا ہے جبکہ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ جو کہ غامدی صاحب کی طرح عجمی نہیں ہیں اور امت نے ان کو مجتہدین علماء میں بھی شمار کیا ہے' ان کی رائے یہ ہے کہ ایک عام آدمی تو کجا ایک مجتہد کے لیے بھی قرآن کی اس عبارت {وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيۡۤ اَرۡضَعۡنَكُمۡ وَاَخَوٰتُكُمۡ مِّنَ الرَّضَاعَةِ}

سے سنت کے بیان کے بغیر باقی رضاعی رشتوں کی حرمت نکالنا بہت مشکل تھا۔ ہم یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ غامدی صاحب کے عجمی ہونے کے باوجود یہ ممکن ہے کہ وہ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ جیسے عربی النسل' امام' فقیہہ' مجتہد اور اصولی سے زیادہ قرآن کے اسلوب سے واقف ہوں۔ غامدی صاحب کے دعویٰ کے مطابق قرآن پر تدبر کرنے والے ہر شخص کے لیے {وَاَخَوٰتُكُمۡ مِّنَ الرَّضَاعَةِ} سے بالبداہت باقی بھی رضاعی رشتوں کی حرمت واضح ہوجاتی ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں یا تو قرآنی الفاظ کی یہ بداہت ووضاحت صرف غامدی صاحب کے حصے میں ہی آئی یا پھر قرآن پر تدبر کا شرف پچھلی چودہ صدیوں میں غامدی صاحب کو ہی حاصل ہوا کیونکہ غامدی صاحب کی طرح کسی بھی عربی النسل' فقیہہ' مجتہد یا اصولی کو {وَاَخَوٰتُكُمۡ مِّنَ الرَّضَاعَةِ} سے باقی رضاعی رشتوں کی حرمت سمجھ میں نہیں آئی۔

بلکہ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ جیسے مجتہد اور فقیہہ کا کہنا تو یہ ہے کہ ان الفاظ سے باقی رضاعی رشتوں کی حرمت نکالنا ایک عام مجتہد کے بس کی بات نہ تھی اسی لیے تو سنت کو جاری کیا گیا۔

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب 'الموافقات 'میں اس کی ایک اور مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ذی مخلب اور ذی ناب کو حرام قرار دیا وہ {قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّہٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُہِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بِہٖ} [الأنعام:۱۴۵] پر اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ آیت مبارکہ {وَیُحِلُّ لَہُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْہِمُ الْخَبٰٓئِثَ} [الأعراف:۱۵۷] کا بیان ہے کیونکہ بعض جانور اور پرندے ایسے تھے کہ جن کے بارے میں آپ کے علاوہ مجتہدین کو یہ اشکال پیدا ہوسکتا تھا کہ وہ 'الطیبات 'میں سے ہیں یا' الخبائث 'میں سے' تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے جانوروں کے بارے میں اپنی سنت جاری فرما دی۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أحدها أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث. وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن إلحاقها بأحدهما فبين في ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير, (۴۸)

ترجمہ ''ان میں ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طیبات کو حلال قرار دیا ہے اور خبائث کو حرام ٹھہرایا ہے اور کچھ چیزیں ایسی تھیں کہ ان دونوں کے درمیان تھیں، ان کا ان دونوں

میں سے کسی ایک یعنی طیبات یا خبائث سے الحاق ممکن تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی تمام اشیاء کے بارے میں کہ جن کے طیب یا خبیث ہونے میں اشکال ہوسکتا تھا وضاحت فرمادی کہ یہ طیب ہے یا خبیث ہے۔ پس آپ نے درندوں میں سے ہر کچلی والے درندے اور پرندوں میں سے پنجوں والے پرندوں کے کھانے سے منع فرمایا۔''

غامدی صاحب کے نزدیک{وَیُحِلُّ لَہُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْہِمُ الْخَبٰٓئِثَ } [الأعراف:۱۵۷] میں 'الطیبات 'اور 'الخبائث 'کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا اور جہاں فطرت انسانی میں کسی جانور کے بارے میں اختلاف ہوجائے کہ یہ طیبات میں سے ہے یا خبائث میں سے ہے وہاں اہل عرب کے مزاج اور فطرت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوگی۔

غامدی صاحب کا یہ موقف جمہور اہل سنت، امام ابوحنیفہ' امام مالک' امام احمد' امام ابن تیمیہ اور امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کے نقطہ نظر کے خلاف ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے 'مجموع الفتاوی' میں اس پر مفصل بحث کی ہے کہ اہل عرب کی فطرت یا مزاج سے طیبات یا خبائث کا تعین قرآن وسنت اور جمہور کی رائے کے خلاف ہے۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بھی قرآن کے' سنت سے نسخ کے قائل نہیں ہیں اور سنت کو قرآن کا صرف بیان ہی مانتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فيتوجه الاحتجاج بهذه الآيةة على أنه لا ينسخ القرآن إلا القرآن كما هومذهب الشافعي وهو أشد الراويتين عن الامام أحمد بل هي المنصوصة عنه صريحا أن لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده وعليها عامة أصحابه. (۴۹)

ترجمہ ''پس اس آیت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کو صرف قرآن ہی منسوخ کر سکتا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مذہب سے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت شدہ دو روایتوں میں سے صحیح روایت یہی ہے بلکہ یہی قول امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے نصاً ثابت ہے کہ قرآن کو بعد میں آنے والا قرآن ہی منسوخ کرے گا اور عام حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے۔''

یہ واضح رہے کہ امام صاحب کی یہاں پر نسخ سے مراد قرآن کے کسی حکم کا مکمل طور پر رفع ہوجانا ہے نہ کہ جزوی حکم کا اٹھ جانا۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بعض ایسی روایات کو جو کہ

بظاہر قرآن پر اضافہ معلوم ہوتی ہیں' قرآن کا نسخ شمار کرنے کی بجائے اس کی کسی دوسری آیت کا بیان قرار دیتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ذی ناب اور ذی مخلب کو جو حرام قرار دیا ہے وہ قرآن کے حکم {قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰي طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ} کا نسخ نہیں ہے اور نہ ہی اس پر اضافہ ہے کیونکہ اس آیت کا معنی یہ ہے کہ اس آیت کے نزول تک جو وحی آپ پر نازل ہوئی ہے اس میں صرف چار چیزوں کو حرام قرار دیا گیا۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ولهذا لم یکن تحریم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر ناسخا لما دل علیه قوله تعالی:{قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ} من أن الله عزوجل لم یحرم قبل نزول الآیة إلا هذه الأصناف الثلاثة. فإن هذه الآیة نفت تحریم ما سوی الثلاثة إلی حین نزول هذه الآیة ولم یثبت تحلیل ماسوی ذلک عفوا لا تحلیل فیه ولا تحریم لفعل الصبی والمجنون کما فی الحدیث المعروف ''الحلال ما حلله الله فی کتابه والحرام ما حرمه الله فی کتابه وما سکت عنه فهو مما عفا عنه'' وهذا محفوظ عن سلمان الفارسی موقوفا علیه أومرفوعا إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم . (۵۱)

ترجمہ ''اسی وجہ سے آپ کا درندوں میں سے کچلی والوں اور پرندوں میں سے پنجوں والوں کوحرام قرار دینا قرآن کی آیت آپؐ کہہ دیں کہ جومیری طرف وحی کی گئی ہے' اس میں' مَیں کسی بھی کھانے والے پرکسی چیز کوحرام قرار نہیں دیتا کہ جس کووہ کھاتا ہے'' کا نسخ نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے نزول سے قبل تین قسم کی چیزوں ہی کو حرام قرار دیا تھا۔ یہ آیت اپنے نزول تک تین قسم کی چیزوں کے علاوہ کی حرمت کی نفی کرتی ہے(نہ کہ اپنے نزول کے بعد حرام ہونے والی چیزوں کی حرمت کی نفی)۔ اس آیت سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ ان تین چیزوں کے علاوہ تمام اشیاء حلال ہیں۔ لیکن اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ (اس آیت کے نزول تک تواللہ تعالیٰ نے صرف چار ہی چیزوں کوحرام قرار دیا ہے لیکن) اللہ تعالیٰ نے باقی چیزوں کی حلت وحرمت کودرگزر کرتے ہوئے بیان نہیں کیا(یعنی باقی اشیاء اس آیت کے نزول تک نہ حلال ہیں نہ حرام' بلکہ اپنا حکم آنے تک ''معفوعنها'' ہیں)جیساکہ کسی بچے کایا مجنون کا فعل ہے۔ اسی طرح معروف حدیث میں ہے:

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 ٹھہرایا ہے اور جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ خاموش ہیں اس سے اللہ تعالیٰ نے درگزر فرما دیا ہے (یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جو 'ذی ناب' اور 'ذی مخلب'کوحرام قرار دیا ہے وہ' وہ جانور تھے کہ جن کے بارے میں کتاب اللہ میں سکوت تھا) اور یہ حدیث حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے محفوظ موقوفاً یا مرفوعاً ثابت ہے۔''

ایک اور جگہ اپنے اسی موقف کی وضاحت کرتے ہوئے امام صاحب لکھتے ہیں کہ ذی 'ناب' اور 'ذی مخلب' کی تحریم سنت کی طرف سے ایک ابتدائی حکم تھا نہ کہ قرآن کا نسخ یا اس پر اضافہ' اور سنت کا ایسا حکم کہ جس میں سنت ابتداءً کسی چیز کوحرام قرار دے' اس کومانا واجب ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

وقد حرم النبی ﷺ کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر ولم یکن ھذا نسخا للکتاب لأن الکتاب لم یحل ذلک ولکن سکت عن تحریمہ فکان تحریمہ ابتداء شرع ولھذا قال النبی ﷺ فی الحدیث المروی من طرق من حدیث أبی رافع وأبی ثعلبۃ وأبی ھریرۃ وغیرھم ''لا ألفین أحدکم متکئا علی أریکتہ یأتیہ الأمر من أمر مما أمرت بہ أو نھیت عنہ فیقول بیننا وبینکم ھذا القرآن فما وجدنا فیہ من حلال أحللناہ وما وجدنا فیہ من حرام حرمناہ ألا وأنی أوتیت الکتاب ومثلہ معہ'' وفی لفظ ''ألا وإنہ مثل القرآن أو أکثر ألا وإنی حرمت کل ذی ناب من السباع'' فبین أنہ أنزل علیہ وحی آخر وھو الحکمۃ غیر الکتاب وإن اللہ حرم علیہ فی ھذا الوحی ما أخبر بتحریمہ ولم یکن ذلک نسخا للکتاب بأن الکتاب لم یحل ھذہ قط۔ إنما أحل الطیبات وھذہ لیست من الطیبات. (۵۲)

ترجمہ ''اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر کچلی والے درندے اور پنجوں والے پرندوں کو حرام قرار دیا ہے اور یہ کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ نے ان درندوں اور پرندوں کو کبھی بھی حلال قرار نہیں دیا بلکہ ان کی حرمت سے سکوت اختیار کیا تھا۔ پس ان جانوروں اور پرندوں کی حرمت آپ سے شریعت کے ایک ابتدائی حکم کے طور پر

جاری ہوئی۔ اور ایسی حرمت جو کہ آپ سے ابتدائی طور پر جاری ہوئی ہو اس کے بارے میں آپ سے حضرت ابورافع' حضرت ابوثعلبہ اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنھم وغیرہم سے مروی روایت کے الفاظ ہیں: میں تم میں سے کسی ایک کو تکیہ لگائے ہوئے اس حال میں نہ پاؤں کہ اس کے پاس میری طرف سے کوئی ایسا امر آئے کہ جس کے کرنے کا میں نے حکم دیا ہو یا جس سے میں نے منع کیا ہو تو وہ یہ کہے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان قرآن ہی کافی ہے، جس کو قرآن نے حلال کہا ہے ہم اس کو حلال کہتے ہیں اور جس کو قرآن نے حرام ٹھہرایا ہے ہم اسے حرام ٹھہراتے ہیں۔ خبردار! مجھے قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس کی مانند اس کے ساتھ کچھ اور بھی دیا گیا ہے۔ ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: مجھے قرآن کی مثل یا قرآن سے زائد بھی کچھ دیا گیا ہے۔ خبردار! میں نے کچلی والے درندوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔ پس آپ نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ آپ پر قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوتی تھی اور یہی وحی ''حکمت'' کہلاتی ہے۔ اور اسی وحی میں (جو قرآن کے علاوہ ہے) آپ کو اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ 'ذی ناب' اور 'ذی مخلب' حرام ہیں اور آپ کا یہ فرمان کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ نے ان جانوروں اور پرندوں کو کبھی بھی حلال نہیں کہا بلکہ کتاب اللہ نے تو 'الطیبات' کو حلال قرار دیا ہے اور یہ جانور اور پرندے طیبات میں سے نہیں ہیں۔''

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک 'ذی مخلب'اور'ذی ناب' کی سنت میحرمت' قرآن کی آیت{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ }کابیان ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

وقوله:{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ } [الأعراف: ١٥٧] إخبار عنه انه سيفعل ذلك فأحل النبی ﷺ الطيبات وحرم الخبائث مثل كل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير. (٥٣)

ترجمہ ''اور اللہ تعالیٰ کا قول ''آپ ان کے لیے طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام ٹھہرائیں گے'' اللہ کی طرف سے یہ خبر ہے کہ آپ مستقبل میں ایسا کریں گے۔ پس آپ نے طیبات کو حلال ٹھہرایا ہے اور خبائث کو حرام قرار دیا ہے جیسا کہ آپ نے ہر کچلی والے درندے اور ہر پنجوں والے پرندے کو حرام قرار دیا ہے۔''

غامدی صاحب کے نزدیک 'الطیبات 'اور 'الخبائث 'کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا جوکہ خود غامدی صاحب کے اصول قرآن قطعی الدلالتہے کے خلاف ہے۔ کیونکہ اگر فطرت انسانی سے 'الطیبات 'اور 'الخبائث 'کا تعین کیا جائے گا توقرآن کے ان الفاظ کا معنی کبھی بھی متعین نہ ہوسکے گااور فطرت میں اختلاف کی صورت میں ایک فقیہہ کے نزدیک ایک جانور حلال ہوگا اور دوسرے کے نزدیک وہی جانور حرام ہوگا۔ کیا عربی معلی میں 'الطیبات'اور 'الخبائث' کا کوئی معنی نہیں ہے؟کہ غامدی صاحب کویہ کہنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ 'الطیبات'اور 'الخبائث'کے معنی اور مصداقات کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ 'الطیبات'اور 'الخبائث'بھی قرآنی الفاظ ''الصلاۃ ''اور ''الحج'' اور ''الصیام''اور ''الزکوۃ''وغیرہ کی طرح مجمل ہیں کہ جن کا بیان سنت ہے نہ کہ فطرت' کیونکہ صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت اور پیازکوطبعاً ناپسند کرنے کے باوجود حلال قرار دیا۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ 'الطیبات'اور 'الخبائث'کا معنی اور ان کی حرمت وحلت کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقال جمهور العلماء الطيبات التی أحلها الله ما كان نافعا لأكله فی دينه والخبيث ما كان ضارا له فی دينه وأصل الدين العدل الذی بعث الله الرسل بإقامته فما أورث الآكل بغيا وظلما حرمه كما حرم كل ذی ناب من السباع لأنها باغية عادية

والغاذى شبيه بالمغتذى فإذا تولد اللحم منها صار فى الإنسان خلق البغى والعدوان وكذلك الدم يجمع قوى النفس من الشهوة والغضب فإذا اغتذى من ذلك زادت شهوته وغضبه على المعتدل ولهذا لم يحرم إلا المسفوح بخلاف القليل فإنه لا يضر ولحم الخنزير يورث عامة الأخلاق الخبيثة. (۵۴)

ترجمہ ''جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ طیبات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے اور ان کا کھانا دین میں نفع کا باعث ہے اور خبیث سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جو اپنے کھانے والے کے دین کو نقصان پہنچانے والی ہو۔ اور دین کی اصل عدل ہے کہ جس کے قیام کے لیے اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو مبعوث فرمایا۔ پس جو چیز

اپنے کھانے والے میں ظلم اور زیادتی پیدا کرتی ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ جیسا کہ ہر کچلی والے درندے کے کھانے کو حرام قرار دیا گیا کیونکہ ایسا درندہ سرکش اور حد سے بڑھنے والا ہوتا ہے اور غذا دینے والا غذا لینے والے کے مشابہ ہوتا ہے۔ پس جب کسی انسان کا گوشت ایسے جانور سے پیدا ہوگا تو اس انسان کے اخلاق میں سرکشی اور زیادتی پیدا ہوجائے گی۔ اسی قسم کا حکم خون کا بھی ہے جو کہ شہوت اور غصے سے متعلقہ نفسانی قوتوں کو جمع کرتا ہے۔ پس جب انسان ایسی چیزوں کو بطور غذا استعمال کرتا ہے تو اس کی شہوت اور غصہ اعتدال سے بڑھ جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بہائے گئے خون کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اس تھوڑے سے خون کو جائز قرار دیا گیا جو کہ جانور کے جسم میں باقی رہ جاتا ہے کیونکہ یہ ضرر نہیں دیتا (یعنی انسان کی شہوت اور غصہ نہیں بڑھاتا) اور خنزیر کا گوشت اس لیے خبیث ہے کہ یہ لوگوں میں برے اخلاق پیدا کرتا ہے۔''

غامدی صاحب کے نزدیک اگر کسی جانور کے بارے میں فطرت انسانی میں اختلاف ہوجائے کہ وہ 'الطیبات' میں سے ہے یا 'الخبائث' میں سے ہے' تو ایسی صورت حال میں اہل عرب کا فطری رجحان فیصلہ کن ہوگا جبکہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلے میں اہل علم ء کی آراء نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وكذلك من قال من العلماء أنه حرم على جميع المسلمين ما تستخبثه العرب وأحل لهم ما تستطيبه فجمهور العلماء على خلاف هذا القول كمالك وأبي حنيفة وأحمد وقدماء أصحابه ولكن الخرقي وطائفة منهم وافقوا الشافعي على هذا القول وأما أحمد نفسه فعامة نصوصه موافقة لقول جمهور العلماء وما كان عليه من الصحابة والتابعين أن التحريم والتحليل لا يتعلق باستطابة العرب ولا باستخباثهم بل كانوا يستطيبون أشياء حرمها الله كالدم والميتة والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع وما أهل

به لغیر اللہ وکانوا بل خیارھم یکرھون أشیاء لم یحرمھا اللہ حتی لحم الضب کان النبی ﷺ یکرھہ وقال: لم یکن بأرض قومی فأجدنی أعافہ وقال مع ھذا لیس بمحرم وأکل علی مائدتہ وھو ینظر. (۵۵)

ترجمہ ''اور اسی طرح علماء میں سے جس کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مسلمانوں پر اس

کو حرام قرار دیا ہے کہ جس کو اہل عرب خبیث سمجھتے تھے اور اس کو حلال قرار دیا ہے کہ جس کو اہل عرب طیب سمجھتے تھے تو جمہور علماء' امام مالک' امام ابو حنیفہ' امام احمد' اور متقدمین حنابلہ رحمۃ اللہ علیہم کا قول اس کے خلاف ہے۔ لیکن امام احمد کے اصحاب میں سے خرقی اور ایک گروہ نے اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت اختیار کی ہے۔ لیکن امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی عام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا مسلک وہی ہے جو کہ جمہور علمائ' صحابہ اور تابعین کا مسلک ہے کہ کسی چیز کی حرمت و حلت کا تعلق اہل عرب کے کسی چیز کو طیب یا خبیث سمجھنے سے معلق نہیں ہے بلکہ اہل عرب بہت سی ایسی چیزوں کو بھی طیب سمجھتے تھے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے جیسا کہ خون' مردار' گلا گھٹ کر مرنے والے جانور' چوٹ کھا کر مرنے والے جانور' کسی جگہ سے گر کر مرنے والے جانور' کسی دوسرے جانور کے سینگ سے مرنے والے جانور' درندوں کے شکار کا باقی ماندہ' اور وہ جانور کہ جن کو ذبح کرتے وقت ان پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اور اہل عرب بلکہ ان کے بہترین لوگ بہت سی ایسی چیزوں کو ناپسند کرتے تھے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے کبھی بھی حرام نہیں ٹھہرایا جیسا کہ گوہ کے گوشت کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند کرتے تھے اور آپ نے فرمایا چونکہ یہ میری قوم کی سرزمین میں نہیں پائی جاتی اس لیے میں اپنے آپ کو اس سے دور رکھ رہا ہوں اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ یہ حرام نہیں ہے اور آپ کے دستر خوان پر گوہ کھائی گئی اور آپ دیکھ رہے تھے (یعنی آپ نے اس کے کھانے سے منع نہیں فرمایا)۔''

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ختم ہوا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ بعض روایات میں پیاز کا بھی ذکر ہے۔ خیبر فتح ہونے کے بعد جب بعض صحابہ پیاز کھا کر مسجد میں آئے تو آپ نے فرمایا:

من أکل من ھذہ الشجرۃ الخبیثۃ فلا یقربنا المسجد فقال الناس حرمت حرمت فبلغ ذلک رسول اللہ ﷺ فقال أیھا الناس إنہ لیس لی تحریم ما أحل اللہ ولکنھا شجرۃ أکرہ ریحھا. (۵۶)

ترجمہ ''جس نے اس خبیث درخت(یعنی پیاز) کوکھایا ہووہ ہماری مسجد کے قریب بھی نہ آئے تولوگ یہ کہنے لگے کہ پیاز حرام کر دیا گیا' حرام کر دیا گیا۔ جب آپ کواس کی خبر ہوئی توآپ نے فرمایا :اے لوگو !جس کواللہ نے حلال ٹھہرایاہے تومجھے کوئی اختیار نہیں ہے کہ اسے حرام قرار دوں۔ لیکن یہ ایک ایسا درخت ہے کہ جس کی خوشبومجھے ناپسند ہے۔''

اس روایت اور اسی جیسی اور روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی عام انسان کی فطرت یا اہل عرب کی فطرت توکجا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی فطرت سے کسی چیز کوحرام قرار نہیں دے سکتے۔ بلکہ حلال وہی ہے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال ٹھہرا دیا ہے اور حرام وہی ہے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام کہا ہے، اور جس کے بارے میں قرآن وسنت کی نصوص میں سکوت ہے تووہ حدیث کے الفاظ کے مطابق 'معفوعنها' میں شامل ہے اور مباح ہے۔ اس لیے جمہور اہل سنت کے نزدیک ہر حرام کی حرمت نص سے ثابت ہے، اسی طرح ہر حلال کی حلت بھی نص سے ثابت ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کسی جانور کے حرام ہونے کی اصل بنیاد اس کی خباثت کوہی بنایا ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

وأسباب التحريم إما لقوة السبعية التى تكون فى نفس البهيمة فأكلها يورث نبات أبداننا منها فتصير أخلاق الناس أخلاق السباع أولما الله أعلم به وإما خبث مطعمها كما يأكل الجيف من الطير أو لأنها فى نفسها مستخبثة كالحشرات فقد رأينا طيب المطعم يؤثر الحل وخبثه يؤثر فى الحرمة كما جاءت السنة فى لحوم الجلاله ولبنها وبيضها فانه حرم الطيب لاغتذائه بالخبيث. (۵۷)

ترجمہ ''اسباب تحریم دو قسم کے ہیں۔ ایک تودرندگی کی قوت ہے جوکہ درندے کے نفس میں ہوتی ہے ا ور اس درندے کوکھانے سے انسان کے جسم میں اس کی بہیمانہ قوت کے اثرات آجاتے ہیں اور لوگوں کے اخلاق درندوں کے سے بن جاتے ہیں، یا اس وجہ سے کہ اللہ تعالی اس کوبہتر سمجھتے ہیں اور بعض اوقات حرمت کی وجہ کسی خبیث کا کھانا ہوتا ہے جیسا کہ بعض پرندے کسی گلی سڑی لاش کوکھاتے ہیں، یا کچھ چیزوں کی حرمت کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ فی نفسہٖ خبیث ہوتی ہیں جیساکہ حشرات الارض ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کھانے کی پاکیزگی وخباثت حلت وحرمت میں اثر

رکھتی ہے جیساکہ سنت میں جلالۃ(وہ جانور جوکہ گندگی کھاتا ہے) کے گوشت اور اس کے دودھ اور اس کے انڈے کے استعمال کے بارے میں ممانعت آئی ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیب' خبیث غذا کی وجہ سے بھی حرام ہوجاتا ہے۔''

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کے قائل نہیں ہیں اور سنت کوہر صورت

میں قرآن کا بیان ہی ثابت کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی ہے کہ متقدمین علمائے سلف تخصیص' تقیید وغیرہ کے لیے بھی نسخ کا لفظ استعمال کرلیتے تھے اور اس معنی میں سنت کے ذریعے قرآن کا نسخ سب علماء کے نزدیک جائز ہے لیکن جمہور متاخرین علماء تخصیص' تقیید' استثناء وغیرہ کے لیے نسخ کا لفظ بطور اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

وإن كان نسخا بالمعنى العام الذى يسميه السلف نسخا وهو رفع الظاهر بتخصيص أو تقييد أو شرط أو مانع فهذا كثير من السلف يسميه نسخا حتى سمى الاستثناء نسخا۔۔۔ ولا ينكر أحد نسخ القرآن بالسنة بهذا المعنى. (۵۸)

ترجمہ ''اگر نسخ کا معنی عام لیا جائے جسے سلف نسخ کہتے ہیں وہ یہ کہ کسی تخصیص' تقیید' شرط یا مانع سے قرآن کے کسی حکم کا ظاہری مفہوم باقی نہ رہے تو اس کو اکثر سلف نسخ کہہ دیتے ہیں بلکہ وہ تو استثناء کو بھی نسخ کہہ دیتے ہیں... اور اس معنی میں سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کا انکار کسی بھی عالم نے نہیں کیا ہے۔''

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے سنت کے اضافے کی تمام اقسام کوقرآن کا بیان ہی قرار دیا ہے، یہاں تک کہ امام صاحب کے نزدیک سنت کے وہ احکامات کہ جن کے بارے میں قرآن خاموش ہے' وہ بھی قرآن ہی کا بیان ہیں۔ وہ اپنے مخالفین کا اعتراض نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فإن قيل السنن الزائدة على مادل عليه القرآن تارة تكون بيانا له وتارة منشئة لحكم لم يتعرض القرآن له وتارة تكون مغيرة لحكمه وليس نزاعنا فى القسمين الأولين فإنهما حجة باتفاق ولكن النزاع فى القسم الثالث. (۵۹)

ترجمہ ''اگر یہ کہا جائے کہ وہ سنن جوکہ قرآن پر اضافہ ہیں وہ بعض صورتوں میں توقرآن کا بیان ہوتی ہیں اور بعض صورتوں میں ایک ایسے حکم کی موجد ہوتی ہیں کہ جوقرآن میں موجود نہیں ہے اور بعض اوقات وہ قرآن کے کسی حکم کوتبدیل کرنے والی ہوتی ہیں اورپہلی دوقسموں میں توہمارا کوئی نزاع نہیں ہے کیونکہ وہ بالاتفاق حجت ہیں لیکن ہمارا نزاع تیسری قسم میں ہے۔''

امام صاحب اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

والزيادة بجميع وجوهها لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه بل كان السلف الصالح الطيب إذا سمعوا الحديث عنه وجدوا تصديه فى القرآن ولم يقل أحد منهم قط فى حديث واحد أبدا أن هذا زيادة على القرآن فلا نقبله ولا نسمعه ولا نعمل به ورسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ أجل فى صدورهم وسنته أعظم عندهم من ذلك وأكبر.(۶۰)

ترجمہ ''اضافے کی ان تینوں قسموں میں کوئی ایک بھی بیان سے باہر نہیں ہے بلکہ سلف صالحین کا معاملہ تویہ ہے کہ جب بھی وہ کوئی حدیث سنتے تھے تواس کی اصل قرآن میں پالیتے تھے(امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی طرف اشارہ ہے) اور کسی نے بھی ایک حدیث کے بارے میں بھی یہ کبھی بھی نہیں کہا کہ یہ حدیث قرآن پر اضافہ ہے لہٰذا ہم اسے نہ توقبول کریں گے اورنہ ہی سنیں گے اورنہ ہی اس پر عمل کریں گے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ ان کے نزدیک بہت بلند تھا اور آپ کی سنت ان کے ہاں اس (قسم کے فلسفوں)سے اعلی مقام کی حامل تھی۔''

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ روایات جوکہ قرآن پر اضافہ معلوم ہوتی ہیں وہ درحقیقت قرآن ہی کا بیان ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک یہ روایات سنت کے ذریعے قرآن کےبیان کی درج ذیل دس اقسام سے باہر نہیں ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

أن البيان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم أقسام أحدها:بيان نفس الوحی وظهوره على لسانه بعد أن كان خفيا. الثانی:بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك كما بين أن الظلم المذكور فی قوله:{اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} [الأنعام:٨٢] هو الشرک. ـــ الثالث:بيانه بالفعل كما بين أوقات الصلاة للسائل بفعله. الرابع:بيان ما سئل عنه من الأحكام التی ليست فی القرآن فنزل القرآن ببيانها كما سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن باللعان ونظائره. الخامس:بيان ما سئل عنه بالوحی وإن لم يكن قرآنا كما سئل عن رجل أحرم فی جبة بعد ما تمضمخ بالخلوق فجاء الوحی بأن ينزع عنه الجبة ويغسل أثر الخلوق. السادس:بيانه لأحكام بالسنة ابتداء من غير سؤال كما حرم عليهم لحوم الحمر والمتعة وصيد المدينة ونكاح

المرأة على عمتها وخالتها وأمثال ذلك. السابع: بيان للأمة جواز الشیء بفعله هو له وعدم نهيهم عن التأسی به. الثامن: بيان جواز الشیء بإقراره لهم على فعله وهو يشاهده أويعلمهم يفعلونه. التاسع: بيان إباحة الشیء عفوا بالسكوت عن تحريمه وإن لم يأذن فيه نطقا. العاشر: أن يحكم القرآن بإيجاب شیء أوتحريمه أو إباحته ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف فيحيل الرب على رسوله فی بيانها كقوله تعالى:{وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاۗءَ ذٰلِكُمْ} فالحل موقوف على شروط النكاح وانتفاء موانعه وحضور وقته وأهلية المحل فإذا جاءت السنة ببيان ذلك كله لم يكن الشیء منه زائدا على النص فيكون نسخا له وإن كان رفعا لظاهر إطلاقه. فهكذا كل حكم منه زائد على القرآن. (٦١)

ترجمہ ''اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی کئی اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک خود وحی کا آپ کی زبان سے بیان اور ظہور ہے جبکہ وہ اس بیان سے پہلے پوشیدہ تھی۔بیان کی دوسری قسم آپ کا وحی کے معانی بیان کرنا اور قرآن کے ان الفاظ کی تفسیر کرنا ہے کہ جن کی تفسیر کی ضرورت ہو(یعنی جن الفاظ قرآنی کی تفسیر اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہ بتائیں تو لوگ گمراہ ہوجائیں گے)جیسا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے قول''اور انہوں نے اپنے ایمان کے ساتھ کسی قسم کے ظلم کو نہیں ملایا'' میں ظلم کی تفسیر شرک سے کی ہے..بیان کی تیسری قسم آپ کا فعل ہے جیسا کہ آپ نے اس شخص کے لیے نمازوں کے اوقات اپنے فعل سے بیان کیے کہ جس نے آپ سے سوال کیا تھا۔بیان کی چوتھی قسم وہ احکامات ہیں کہ جن کے بارے میں آپ سے جب سوال ہوا تو اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوئی جیسا کہ آپ سے قذف کے بارے میں سوال ہوا تو قرآن میں لعان وغیرہ کی آیات نازل ہوئیں۔بیان کی پانچویں قسم وہ وحی ہے جو آپ سے کسی سوال کے بعد نازل ہوئی اور یہ وحی قرآن کے علاوہ نازل ہوئی جیسا کہ آپ سے اس شخص کے بارے میں سوال ہوا کہ جس نے اپنے جبے کو حالت احرام میں ایک خوشبو لگائی ہوئی تھی تو آپ

لی طرف وحی نازل ہوئی کہ آپ اس شخص کو کہیں کہ وہ اپنا جبہ اتار کر اس خوشبو کے نشان کو دھوڈالے۔ چھٹی قسم ایسے احکامات کا سنت میں بیان

ہے کہ جن میں آپ نے بغیر کسی سائل کے سوال کے ابتدائی طور پر کسی حکم کو اپنی سنت کے ذریعے جاری فرمایا جیسا کہ آپ نے گدھوں کی حرمت' متعہ کی حرمت' مدینہ میں شکار کی حرمت اور عورت کو اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ نکاح میں لانے وغیرہ کی حرمت بیان کی (یعنی امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پھوپھی کو خالہ کے ساتھ جمع کرنا معنی جدید یا ایک نئی نوعیت میں ابتدائی طور پر ایک نیا حکم جاری کرنا ہے نہ کہ قرآنی الفاظ پر اضافہ ہے)۔ ساتویں قسم خود آپ کا اپنے کسی فعل سے کسی کام کے جواز کو بیان کرنا ہے اور آپ اس فعل میں اپنی پیروی کرنے سے کسی امتی کو بھی نہ روکیں۔ آٹھویں قسم آپ کا کسی کو کوئی کام کرتے دیکھنا اور اس پر خاموش رہنا ہے یا آپ نے امت کو کسی بات کی تعلیم دی ہو اور امت اس پر عمل کرے۔ نویں قسم کسی شے کو حرام قرار دینے سے آپ کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مباح ہے اگرچہ آپ نے اس کی اباحت کو الفاظ میں بیان نہ بھی کیا ہو۔ دسویں قسم یہ ہے کہ قرآن کا کسی چیز کے واجب' حرام یا مباح ہونے کا حکم جاری فرمانا لیکن اس حکم کی شرائط' مانع' قیود' مخصوص اوقات' احوال اور اوصاف ہوں جن کے بیان کو اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑ دیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اور تمہارے لیے اس کے علاوہ جو بھی عورتیں ہیں حلال کی گئی ہیں''۔ اس آیت مبارکہ میں باقی تمام عورتوں کی حلت شرائط ِنکاح' مانع ِ نکاح کے نہ ہونے' اس کے وقت کے آنے اور محل کی اہلیت پر موقوف ہے۔ پس حدیث جب بیان کی ان قسموں میں سے کسی قسم کو بیان کرے تو وہ قرآن پر اضافہ نہیں ہے کہ اس کی ناسخ ہو اگرچہ بیان کی ان اقسام سے آیت کا ظاہری اطلاق اٹھ جاتا ہے۔ پس اسی قسم کا حکم ہر اس روایت کا بھی ہے کہ جس کو قرآن پر زائد کہا گیا ہے۔ ''

ان میں سے کون سی قسم ایسی ہے جو کہ غامدی صاحب کی عربی معلی کے مطابق بیان کی قسم شمار نہیں ہو سکتی؟ اگر یہ سب بیان ہی کی اقسام ہیں تو امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے سینکڑوں روایات کو جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ یا اس کے کسی حکم کو تبدیل کرنے والی معلوم ہوتی ہیں' انہیں ان اقسام میں داخل کر کے انہیں قرآن کا بیان ثابت کیا ہے۔ مثلا امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ تغریب عام کی سزا کے بارے میں لکھتے ہیں:

فالتغریب بیان محض للمراد من قولہ تعالی:{اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیۡلًا} وقد صرح النبی ﷺ بأن التغریب بیان ھذا السبیل

المذکور فی القرآن فکیف یجوز بأنہ مخالف للقرآن معارض لہ ویقال لہ لو قبلنا لأبطلنا حکم القرآن.(۶۲)

ترجمہ ''پس تغریب عام کی سزا اللہ تعالیٰ کے قول ''یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی رستہ نکال دے گا'' کا بیان ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی وضاحت بھی کی ہے کہ تغریب اس آیت میں مذکور رستے کا ہی بیان ہے، توآپ کی اس وضاحت کے بعد یہ کہنا کیسے جائز ہے کہ آپ کی یہ حدیث قرآن کے مخالف ہے اوراگر ہم اس روایت کوقبول کر لیں گے توہم قرآن کے حکم کوباطل کر دیں گے۔''

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے کہ کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اختیار تھا کہ وہ قرآن کے کسی حکم پر اضافہ کریں،توامام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کا اگرچہ موقف تویہی ہے کہ قرآن پر سنت کا اضافہ' اضافہ نہیں ہے بلکہ اس کا بیان ہے اور امام صاحب اس کو بیان ثابت بھی کرتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، لیکن امام صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر یہ اضافہ بھی ہوتا توپھر بھی اس کومانا واجب ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس اضافے کا اختیار تھا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کواس کا اختیار اللہ تعالیٰ نے دیا تھا۔ امام صاحب اپنی کتاب اِعلام الموقعین میں اس کے درج ذیل دلائل بیان کرتے ہیں :

۱ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں جہاں بھی اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا ہے وہ مطلقاً اطاعت کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کہیں بھی یہ بیان نہیں فرمایا کہ اگر میرا رسول کوئی ایسی بات کہے جوتم کو قرآن پر اضافہ معلوم ہوتوتم اس کورد کر دینا۔

۲ جس طرح آپ ایسی چیز میں کوئی شرعی حکم مقرر کر سکتے ہیں کہ جس میں قرآن خاموش ہے اور اس کوسب مانتے ہیں' اسی طرح آپ اللہ کے بتلانے سے قرآن پر اضافہ بھی کر سکتے ہیں اور قرآن نے ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ اس اضافے کوقبول کریں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:{ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۗ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا } [الحشر:۷]

۳ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی ذمہ داری یہ لگائی ہے کہ وہ قرآن کی تبیین فرمائیں۔ اب آپ کی سنت سے جواحکامات معلوم ہوئے وہ سب قرآن ہی کا بیان ہوں گے۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ آپ کی بعض روایات قرآن

لی تبیین میں شامل نہیں ہیں وہ گویا کہ آپ پر الزام لگا رہا ہے کہ آپ نے قرآن کے بیان میں ایک ایسا کام کیا کہ جس کے منصب پر آپ مقرر نہیں کیے گئے تھے۔

---

٤ قرآن پر سنت کا اضافہ نہ تو اس کے کسی حکم میں تغیر یا تبدیلی پیدا کرتا ہے اور نہ ہی یہ نسخ۔ قرآن ہے بلکہ درحقیقت یہ اضافہ برات اصلیہ کو ختم کر دیتا ہے جیسا کہ سنت میں موجود تغریب عام کی سزا نے قرآن کے سو کوڑوں کے حکم قرآنی کو تبدیل نہیں کیا بلکہ حکم استصحاب کو اٹھا دیا ہے۔

٥ اضافے اور زیادتی کی وجہ سے یہ سمجھنا کہ قرآن کا کوئی حکم تبدیل ہو گیا ہے یہ لغتاً' عقلاً' شرعاً اور عرفاً درست نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میری تھیلی میں موجود رقم میں اضافہ ہو گیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو رقم پہلے تھی وہ جاتی رہی ہے۔

٦ زیادتی اور اضافے سے مزید علیہ (یعنی جس پر زیادتی کی گئی ہے) کی تاکید اور بیان مزید بڑھ جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: {رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا ﴿ ۱۱۴ ﴾} [طٰہٰ:۱۱۴] اور {وَ اِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا} [الانفال:۲]

٧ ناسخ و منسوخ میں جمع نہیں ہو سکتی لیکن زیادتی اور مزید علیہ کو جمع کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان دونوں میں نہ تو تعارض ہوتا ہے اور نہ ہی تناقض' دونوں مستقل ہیں۔ دونوں الگ الگ حکم ہیں۔ دونوں پر عمل ممکن ہے۔ پھر دونوں میں سے ایک کو لغو و باطل قرار دینا کون سا انصاف ہے؟

٨ سنت کی زیادتی و اضافہ ایک معنی جدید ہے نہ کہ قرآنی حکم میں تغیر و تبدل' اور معنی جدید میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سب کے نزدیک فرض ہے۔

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ سنت کو قرآن کا بیان ہی سمجھتے ہیں لیکن امام صاحب جس طرح قرآن کے عام کی سنت کے ذریعے تخصیص کو قرآن کا بیان کہتے ہیں اسی طرح قرآن کے سنت کے ذریعے نسخ کو بھی قرآن کے بیان میں شمار کرتے ہوئے اس کے جواز کے قائل ہیں۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

ونحن نقول إن التخصيص أو الاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفيا تها وكميا تها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة كقوله تعالى:{وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ} فبين رسول الله ﷺ ماهية هذه الزكوة المأمور بإيتائها دون أن يخرج من لفظ الزكوة شيئا وكذلك فسر عليه

165

الصلاة والسلام من صفات النكاح والحج وغير ذلك وقد يكون باستثناء مثل ماروى عن نهيه عن بيع الرطب بالتمر ثم استثنى العرايا فيما دون خمسة أوسق۔۔۔ وقد يكون الاستثناء بألفاظ الاستثناء مثل إلا وخلا وحاشا وما لم وما أشبه ذلك وقد يكون حكما واردا بلفظ الأمر أو بلفظ الخبر مستثنى من جملة أخري وهذا يسمى التخصيص كتحريمه تعالى نكاح المشركات جملة ثم جاءت إباحة نكاح نساء أهل الكتاب بالزواج فكان هذا تخصيص من الجملة المذكورة وأما النسخ فهو رفع الحكم أوبعضه فأما وجوه البيان التي ذكرنا من التفسير والاستثناء والتخصيص فقد يكون بالقرآن للقرآن وبالحديث للقرآن وبالإجماع للقرآن. وقد يكون بالقرآن للحديث وبالحديث للحديث وبالإجماع المنقول للحديث. وقولنا الحديث إنما نعني به الأمر والفعل والإقرار والإشارة فكل ذلك يكون بيانا للقرآن ويكون القرآن بيانا له. (۶۳)

ترجمہ ''ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص اور استثناء' بیان ہی کی دو قسمیں ہیں کیونکہ مجمل کا بیان بعض اوقات اس کی کیفیت یا کمیت کی تفسیر سے ہوتا ہے اور اس بیان میں کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہوتی کہ جس کی وجہ سے قرآن کے الفاظ اپنے لغوی معنی سے نکل جائیں۔ جیسا کہ قرآن کا حکم ہے ''اور تم زکوۃ ادا کرو''۔ تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زکوۃ کی ماہیت کو واضح کیا ہے کہ جس کی ادائیگی کا قرآن میں حکم دیا گیا ہے اور آپ کے اس بیان سے قرآن کا لفظ 'الزکوۃ' اپنے لغوی معنی سے نہیں نکلا اسی طرح آپ نے نکاح اور حج وغیرہ کی بھی ان کی صفات کے ذکر سے تفسیر کی ہے۔ بعض اوقات یہ بیان استثناء کے ذریعے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خشک کھجور کو تر کھجور کے ساتھ بیچنے سے منع فرمایا ہے[آپ کا یہ فرمان{وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا} [البقرة:۲۷۵] اور {وَ لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ} [البقرة:۱۸۸]کا بیان تھا]لیکن بعد میں آپ نے بیع العرایا میں' اگر وہ پانچ وسق (تقریباً ۷۵۰کلوگرام) سے کم ہو' تو اس کی رخصت دے دی۔ بعض اوقات یہ استثناء الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے جیسا کہ الا اور خلا اور حاشا اور مالم وغیرہ ہیں اور بعض اوقات یہ

166

استثناء ایک حکم کی شکل میں ہوتا جوکہ امر یا خبر کے صیغے میں ہوتا ہے اور یہ استثناء ایک عمومی حکم سے ہوتا ہے اور اسی کو تخصیص کہتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے مشرک عورتوں سے نکاح کرنے سے یکبارگی منع فرمایا اور پھر اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کے ذریعے شادی کی اجازت دے دی تو یہ اس آیت کے عمومی حکم کی تخصیص ہے۔ جہاں تک نسخ کا معاملہ ہے تو نسخ کا معنی حکم کو کلی طور پر یا اس کے ایک جز کو اٹھا لینا ہے اور بیان کی جن قسموں کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی تفسیر' استثناء اور تخصیص وغیرہ تو بعض اوقات یہ بیان قرآن کے لیے خود قرآن سے ہوتا ہے اور بعض اوقات حدیث سے اور بعض اوقات اجماع سے ہوتا ہے (اجماع کو بیان اس لیے کہا ہے کہ وہ مظہرِ شریعت ہوتا ہے نہ کہ مثبتِ شریعت)۔ اور بعض اوقات یہ بیان حدیث کے لیے قرآن سے ہوتا ہے اور حدیث سے ہوتا ہے اور اجماع سے ہوتا ہے اور ہمارے قول کے مطابق حدیث سے مراد آپ کا حکم' فعل' تقریر اور اشارہ سب شامل ہیں اور یہ سب احادیث قرآن کا بیان ہیں اور قرآن ان کا بیان ہے۔''

ایک اور جگہ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فقالت طائفة لا تنسخ السنة بالقرآن ولا القرآن بالسنة وقالت طائفة جائز كل ذلك والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة. قال أبومحمد: وبهذا نقول وهو الصحيح وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بالآحاد' كل ذلك ينسخ بعضه بعضا. (۶۴)

ترجمہ ''علماء کے ایک گروہ کا کہنا یہ ہے کہ سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی اور نہ قرآن سنت کو منسوخ کر سکتا ہے اور ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ یہ سب جائز ہے یعنی قرآن' قرآن سے بھی منسوخ ہوتا ہے اور سنت سے بھی اور اسی طرح سنت قرآن سے بھی منسوخ ہوتی ہے اور سنت سے بھی۔ ابو محمد(ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ) کا کہنا یہ ہے:ہمارا قول بھی یہی(یعنی دوسرا) ہے اور یہی قول صحیح بھی ہے اور ہمارے نزدیک سنت متواتر ہو یا اخبار آحاد ہو' سب برابر ہیں، ان میں سے ہر ایک دوسرے کو منسوخ کرتا ہے۔''

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اپنے اس موقف کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وبرهان ذلك ما بيناه في باب الإخبار من هذا الكتاب من وجوب الطاعة لما جاء عن النبي ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء

فی القرآن ولا فرق وإن کل ذلک من عند اللہ بقولہ تعالی:{وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی ؕ﴿ ۳ ﴾ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ﴿ ۴ ﴾} [النجم:۳۔۴] فإذا کان کلامہ وحیا من عند اللہ والقرآن وحی فنسخ الوحی بالوحی جائز لأن کل ذلک سواء فی أنہ وحی.(۶۵)

ترجمہ ''اور ہمارے اس موقف کی دلیل وہی ہے جوکہ ہم نے اس کتاب کے اس باب میں واضح کی ہے جوکہ اخبار آحاد سے متعلق ہے اور وہ (یعنی اس دلیل کا خلاصہ)یہ ہے کہ جب آپ سے ایک چیز ہمیں ملے اس کی اطاعت ایسے ہی واجب ہے جیسے کہ اس کی اطاعت واجب ہے جوکہ ہمیں قرآن سے ملتا ہے۔ اور ان دونوں اطاعتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اوریہ دونوں اللہ ہی کی اطاعتیں ہیں جیسا کہ اللہ کا تعالیٰ کا فرمان ہے ''اور آپ اپنی خواہش نفس سے بات نہیں کرتےآپ جوبھی بات کرتے ہیں وہ وحی ہوتی ہے جوکہ آپ کی طرف وحی کی جاتی ہے۔'' جب آپ کا کلام اللہ کی طرف سے وحی ہے اور قرآن بھی وحی ہے تودونوں کا ایک دوسرے کومنسوخ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کلام وحی ہونے کے اعتبار سے برابر ہیں۔ '' **

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی بہت سی احادیث بھی نقل کی ہیں جوکہ اس بات کی دلیل بنتی ہیں کہ قرآن کا نسخ سنت سے جائز ہے اوریہ واقع بھی ہوا ہے۔ اسی طرح امام صاحب کا کہنا ہے کہ تخصیص بعض 'اعیان' کے لیے حکم کے اثبات کا نام ہے اور نسخ بعض 'ازمان' کے لیے حکم کے اثبات کا نام ہے لہٰذا دونوں میں کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح تخصیص میں بعض حکم مرفوع ہوجاتا ہے اسی طرح نسخ میں کل حکم مرفوع ہوجاتا ہے۔ جب سنت سے بعض حکم کا رفع ثابت ہے توسنت سے کل حکم کا رفع کیوں جائز نہیں ؟ اس کے بعد امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اپنے اس موقف کے خلاف دیے جانے والے دلائل کا ذکر کرتے ہیں اور ان کا رد بھی کرتے ہیں۔ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کا خلاصہ ہم اپنے الفاظ میں ذکر کر رہے ہیں :

۱ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا موقف قرآن کی آیت{قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآیِٔ نَفْسِیْ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ } [یونس : ۱۵] کے خلاف ہے۔ ہمارا جواب ان کو یہ ہے اس آیت میں{قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآیِٔ نَفْسِیْ ۚ}کے الفاظ ہیں اور ہمارا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حکم{ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ} کے تحت ہی اس کی کتاب کے کسی حکم کومنسوخ کرتے ہیں اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے

بغیر وحی کے قرآن کی کسی آیت میں تبدیلی کا اختیار رکھتے تھے تو ہم ایسے شخص کو کافر سمجھتے ہیں۔

۲ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ ہمارا موقف قرآن کی آیت {مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا ؕ}[البقرۃ:۱۰۶] کے خلاف ہے کیونکہ سنت نہ توقرآن کے مثل ہے اور نہ اس سے بہتر ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی ایک آیت جب دوسری آیت کومنسوخ کرتی ہے توکیا قرآن کا بعض اس کے بعض سے بہتر ٹھہرا' ایسا معاملہ نہیں ہے اور اس آیت کامفہوم یہ ہے:{نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا ؕ}یعنی تمہارے لیے اس سے بہتر یا تمہارے لیے اس کے جیسا حکم لے کر آتے ہیں۔

۳ ابنِ حزم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ بعض علماء ہمارے اس موقف کے خلاف{وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ} [النحل:۴۴] سے دلیل پکڑتے ہیں۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ آیت بھی دلیل نہیں بنتی کیونکہ نسخ' بیان ہی کی ایک قسم ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نسخ ایک حکم کے ارتفاع اور دوسرے حکم کے اثبات کا بیان ہے۔ دوسری بات یہ کہ جو بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ 'مُبَيِّن' کبھی ''ناسخ'' نہیں ہوتا' تو یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور بغیر دلیل کے دعویٰ قابل قبول نہیں۔

٤ بعض لوگ {وَ اِذَا بَدَّلْنَآ اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ ۙ}[النحل:۱۰۱] سے استدلال پکڑتے ہیں کہ سنت سے قرآن کا نسخ جائز نہیں ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت بھی اس مسئلے میں قابل حجت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہا کہ ہم کسی آیت کودوسری آیت ہی سے تبدیل کرتے ہیں' بلکہ یہ توایک مثبت خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک آیت کی جگہ دوسری آیت لے آتے ہیں اور ہم اس کے پہلے ہی قائل ہیں۔

اس کے علاوہ بھی بعض ایسی آیات کا ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا جو کہ عموماً ان کے اس موقف کے خلاف پیش کی جا سکتی تھیں' جنہیں طوالت کے خوف سے ہم نقل نہیں کر رہے۔

امام شافعی' امام شاطبی' امام ابن تیمیہ' امام ابن حزم اور امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کا اصل امتیاز یہی تو ہے کہ وہ کس طرح بظاہر قرآن کی ناسخ یا اس پر اضافہ یا اس کے کسی حکم کو تبدیل کرنے والی روایات کو قرآن کا بیان

ثابت کرتے ہیں' خود غامدی صاحب کی صورت حال یہ ہے کہ انہیں صرف چھ روایات ہی ایسی نظر آئیں جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ یا اس کے کسی حکم کو تبدیل کرنے والی تھیں کیونکہ باقی روایات کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں تھا اور ان چھ

روایات کی قرآنی آیات سے تطبیق کے لیے انہوں نے جس انداز سے اپنی ذہانت کو استعمال کیا ہے اس پر کچھ تبصرہ آئندہ صفحات میں آرہا ہے' لیکن ہمیں افسوس تو اس بات کا ہے کہ سلف صالحین میں سے بہت سے ایسے جلیل القدر ائمہ جو اسی اصولی موقف کے قائل ہیں جو کہ غامدی صاحب کا ہے کہ قرآن صرف سنت کا بیان ہے اور اپنے اس موقف کے اثبات کے لیے انہوں نے صرف چھ نہیں بلکہ سینکڑوں ایسی روایات کو قرآن کا بیان ثابت کیا ہے' جو بظاہر قرآن کے کسی حکم کی ناسخ یا اس پر اضافہ یا اس کو تبدیل کرنے والی معلوم ہوتی ہیں لیکن غامدی صاحب ان میں سے بعض اصحاب کے حل سے استفادہ کرنے کے باوجود ان کا ذکر تک نہیں کرتے۔

غامدی صاحب ہی کے موقف کو ائمہ سلف نے اس قدر منطقی' عقلی اور شرعی دلائل سے اچھی طرح ثابت کر دیا ہے جو شاید اکیلے غامدی صاحب کے بس میں نہ تھا لیکن غامدی صاحب اگر ان حضرات کا نام لے کر اس موقف کو بیان کریں تو ان کو وہ سب روایات ماننی پڑتی کہ جن کا وہ اپنے استاذ امام کی تقلید میں انکار کرنا چاہتے ہیں۔ مثلاً امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ قرآن کی آیت{اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ } [النور:٢] شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کو شامل ہے اس لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے غیرشادی شدہ کے لیے ''سوکوڑے اور تغریب عام'' جبکہ شادی شدہ کے لیے ''سوکوڑے اور رجم''کی سزا مقرر کی ہے اور حدیث میں ہے کہ آپ کی طرف سے یہ سزا قرآن کی آیت{اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا ﴿ ١٥ ﴾}[النساء:١٥]کا بیان ہے اور ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ رجم کی سزا{اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا} اور تغریب عام کی سزا {اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ۭ}کا بیان ہے۔ جب حدیث میں موجود ہر سزا قرآن کے مطابق ہے اور اس کا بیان ہے تو غامدی صاحب ائمہ سلف کی اس تعبیر دین کو ماننے سے کیوں انکاری ہیں؟

فصل ششم

غامدی صاحب کا اپنے اصول سے انحراف

غامدی صاحب قرآن کو قطعی الدلالۃ مانتے ہیں اور حدیث کے ذریعے قرآن کے کسی حکم کی تخصیص و تحدید یا تغیر و ترمیم کے اس لیے قائل نہیں ہیں کہ اس سے قرآن کی قطعیت اور اس کی 'میزان' یا 'فرقان' ہونے کی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ قرآن کا میزان یا فرقان ہونا' یہ کیا ہے ؟یہ غامدی صاحب کا قرآن کے بارے میں ایک فلسفہ ہے کہ جس کے رد میں ماہنامہ 'محدث'شمارہ اکتوبر ۲۰۰۷ء میں جناب رفیق چودھری صاحب کا ایک مضمون شائع ہوچکا ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ غامدی صاحب نے بہت سی جگہ پر اپنے اس اصول کی خلاف ورزی کرتے ہوئے بہت سی ایسی روایات کو قبول کیا کہ جن کے قبول کرنے سے قرآن کے الفاظ کی اپنے معانی پر نہ تو قطعیت باقی رہتی ہے اور نہ ہی قرآن کو غامدی صاحب کے بقول 'میزان' یا فرقان قرار دیا جا سکتا ہے۔ ذیل میں ہم غامدی صاحب کی اپنے ہی اصول کی خلاف ورزی کی کچھ مثالیں بیان کر رہے ہیں:

۱ جناب غامدی صاحب نے موزوں پر مسح کی روایات کو قبول کیا ہے اور وہ موزوں پر مسح کے قائل ہیں' حالانکہ موزوں پر مسح کو مان لیا جائے تو قرآن کے الفاظ {فَاغْسِلُوا} [المائدۃ:٦] کی اپنے معنی پر قطعیت باقی نہیں رہتی' کیونکہ غسل کا معنی عربی معلی ہو یا عربی مبین' حقیقت ہو یا مجاز' کسی صورت بھی مسح کرنا نہیں ہوتا۔ قرآن پاؤں کے دھونے کا حکم دیتا ہے جبکہ غامدی صاحب کہتے ہیں مسح کرنا بھی جائز ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے اسی حکم پر قیاس کرتے ہوئے موزوں اور عمامے پر مسح کیا۔''(٦٦)

غامدی صاحب کے نزدیک موزوں پر مسح قرآن کی آیت {فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} [المائدۃ:٦] کا بیان ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر غامدی صاحب کی اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کا حکم آیت ِتیمم پر قیاس کرتے ہوئے بیان کیا ہے تو پھر بھی قرآن کی آیت {فَاغْسِلُوا} کی قطعیت تو باقی نہ رہی۔ غامدی صاحب نے 'مسح علی الخفین' کو قرآن کا بیان تو ثابت کر دیا لیکن سوال تو یہ ہے کہ قرآنی الفاظ {فَاغْسِلُوا} کی قطعیت اور

قرآن کا میزان یا فرقان ہونا کہاں باقی رہا؟ دوسری بات یہ ہے کہ یہ بھی تو محض ایک احتمال ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت تیمم سے مسح علی الخفین کا حکم نکالا ہوگا اور اس احتمال یا دعویٰ کی غامدی صاحب کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے تو پھر ہر اس روایت کے بارے میں غامدی صاحب یہ احتمال قائم کیوں نہیں کر لیتے جو انہیں

قرآن کے کسی حکم کی مخصص یا محدد نظر آتی ہے' کہ وہ قرآن ہی کی کسی نہ کسی آیت کا بیان ہوگا' اور میرا علم اتنا نہیں ہے لہٰذا مجھے کسی روایت کو اس لیے رد نہیں کرنا چاہیے کہ وہ مجھے قرآن کے کسی حکم میں تغیر یا تبدیلی کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ تیسری بات یہ کہ ائمہ سلف امام شافعی' امام شاطبی اور امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے ہر ایسی روایت کو قرآن کی کسی نہ کسی آیت کی تشریح یا تفسیر ثابت کیا ہے جو کہ بظاہر قرآن پر اضافہ یا اس کے کسی حکم کو تبدیل کرنے والی معلوم ہوتی ہے لہٰذا غامدی صاحب کو ان تمام روایات کو ماننا چاہیے۔ چوتھی بات یہ کہ جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم خود بیان فرمائیں کہ تغریب عام اور رجم قرآن پر اضافہ نہیں ہے بلکہ{اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰہُ لَہُنَّ سَبِیۡلًا ﴿۱۵﴾}[النساء:۱۵]کا بیان ہے اور اس کو غامدی صاحب اس لیے رد کر دیں کہ وہ قرآن کے حکم{اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیۡ}[النور:۲]کے خلاف ہے تو مسح علی الخفین کو جو غامدی صاحب نے{فَتَیَمَّمُوۡا صَعِیۡدًا طَیِّبًا} کا بیان قرار دیا ہے تو کیا وہ قرآن کی آیت{فَاغۡسِلُوۡا}کے خلاف نہیں ہے؟ پانچویں بات یہ کہ سلف نے ایسی روایات کو عام طور پر جس طرح سے قرآنی آیات کا بیان ثابت کیا ہے وہ انتہائی معقول' منطقی اور قابل فہم بھی ہے لیکن غامدی صاحب جب قرآن پر اضافہ اور اس کے مفہوم کو تبدیل کرنے والی بعض ایسی روایات کو مان لیتے ہیں اور ان کو قرآنی آیات کا بیان ثابت کرنا شروع کرتے ہیں تو ان کا یہ بیان کسی اور کو سمجھ آنا تو دور کی بات ہے خود غامدی صاحب بھی اس پر مطمئن ہو جائیں تو بڑی بات ہے۔ مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ پاؤں دھونے کا فرض ہر شخص پر عائد ہوتا ہے چاہے کسی نے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں کیونکہ سنت نے یہ واضح کر دیا ہے کہ موزوں پر مسح وہی شخص کر سکتا ہے کہ جس نے پاؤں دھوئے ہوں' یعنی جس نے کامل وضو کر کے اور پاؤں دھو کر موزے پہنے ہوں' اب اگر اس کا وضو ٹوٹ جائے تو اسے دوبارہ پاؤں دھونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے قرآن کی آیت{فَاغۡسِلُوۡا} پر ہر صورت میں عمل ہوگا چاہے موزے پہننے ہوں یا نہ پہننے ہوں۔

۲ قرآن مجید نے چوری کی سزا قطع ید بیان کی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقۡطَعُوۡۤا اَیۡدِیَہُمَا}

ترجمہ ''چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت' دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔''

اس آیت مبارکہ میں السارق اور السارقۃ کے الفاظ مطلقاً استعمال ہوئے ہیں اور عام ہیں

لہٰذا عربی زبان واسلوب کے مطابق ہر چوری کرنے والے مرد اور عورت پر اس صیغے کا اطلاق ہوتا ہے لیکن غامدی صاحب قرآن کے ان الفاظ کے معانی کی تحدید و تخصیص کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگر کوئی بچہ اپنے باپ یا کوئی عورت اپنے شوہر کی جیب سے چند روپے اڑا لیتی ہے یا کوئی شخص کسی کی بہت معمولی قدر و قیمت کی کوئی چیز چرا لے جاتا ہے یا کسی کے باغ سے کچھ پھل یا کسی کے کھیت سے کچھ سبزیاں توڑ لیتا ہے یا بغیر حفاظت کے کسی جگہ ڈالا ہوا کوئی مال اچک لیتا ہے یا آوارہ چرتی ہوئی کوئی گائے یا بھینس ہانک کر لے جاتا ہے یا کسی اضطرار اور مجبوری کی بنا پر اس فعل شنیع کا ارتکاب کرتا ہے تو بے شک یہ سب نا شایستہ افعال ہیں اور ان پر تادیب و تنبیہ ہونی چاہیے' لیکن یہ وہ چوری نہیں ہے جس کا حکم ان آیات میں بیان ہوا ہے۔'' (٦٨)

غامدی صاحب نے بہت سے ایسے افراد کو کہ جن پر عربی لغت کے مطابق لفظ السارق اور السارقۃ کا اطلاق ہوتا ہے ان کو اس لفظ سے نکال دیا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ جن افراد کو غامدی صاحب نے السارق اور السارقۃ سے نکالا ہے وہ عربی لغت وزبان کے مطابق اس لفظ میں داخل ہیں۔ مثلاً غامدی صاحب کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص معمولی چیز چرا لے تو یہ ایسی چوری نہیں ہوگی کہ جس پر الفاظ قرآنی السارق اور السارقۃ کا اطلاق ہو۔ ہم غامدی صاحب سے کہتے ہیں کہ آپ نے معمولی چیز کی چوری کرنے والے کو السارق کے الفاظ سے نکالا ہے تو یہ قرآن کے الفاظ کی قطعیت کے خلاف ہے' کیونکہ قرآن کی قطعیت کا تقاضا تو اسی وقت پورا ہوگا جبکہ السارق کو اس کے لغوی معنی پر برقرار رکھا جائے۔ اہل عرب نے ان تمام افراد کے لیے السارق کا لفظ استعمال کیا ہے کہ جن کو غامدی صاحب السارق کے لفظ کی تحدید کرتے ہوئے اس کے معنی سے نکال رہے ہیں مثلاً دیوان حماسہ میں ہے:

أبوک حباب سارق الضیف بردہ وجدی

یا حجاج فارس شمرا (٦٩)

علامہ زمخشری' ابومقدام کا شعر نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سرقت مال أبی یوما فأدبنی وجل مال

أبی یا قومنا سرق (٧٠)

چونکہ غامدی صاحب کے نزدیک حدیث بھی عربی معلی کے ماخذ و مصادر میں سے ہے

لہٰذا ہم یہاں یہ بتلانا چاہیں گے کہ حدیث میں بھی یہ لفظ ایک حقیر چیز کی چوری کے لیے استعمال ہوا ہے۔ آپ کا فرمان ہے:

لعن اللہ السارق یسرق البیضۃ فتقطع یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ.(٧١)

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ اس چور پر لعنت کرے کہ جو انڈا چوری کرتا ہے اور اس وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔''

اگر تو غامدی صاحب یہ کہیں کہ ہم نے ایک حدیث ''لا قطع فی ثمر معلق ولا فی حریسۃ جبل...''کی وجہ سے بعض افراد کو السارق اور السارقۃ کے مفہوم سے نکالا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس کے علاوہ مسائل میں اس طرح کی تمام احادیث سے پھر آپ قرآن کے الفاظ کے معنی کی تحدید و تخصیص کیوں نہیں کرتے؟ دوسری بات یہ کہ ایک معضل اور مرسل روایت کو آپ نے قرآن کا بیان بنا دیا جو کہ آپ کے عربی معلی کے خلاف بھی ہے کیونکہ عربی معلی تو یہ کہتی ہے کہ یہ سب سرقہ ہے اور اس کے فاعل سارق ہیں۔ تیسری بات یہ کہ ایک صحیح روایت کو کہ جس میں انڈے اور

رسی کی چوری کو بھی ایسی چوری قرار دیا گیا کہ جس پر چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے' آپ نے قرآن کا بیان کیوں نہ مان لیا کہ جس کو قرآن کا بیان ماننے سے السارق کے ان بعض فراد کو آپ کو نکالنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی کہ جن کو آپ نے اپنی عقل وخواہش سے نکال لیا ہے۔ اگر تو غامدی صاحب اپنی عربی معلی سے یہ ثابت کر دیں کہ جن افراد کو انہوں نے السارق اور السارقۃ یا سرقۃ سے نکالا ہے ان پر اہل عرب اپنی لغت میں سرقۃ یا السارق یا السارقۃ کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے تھے تو ہم مان لیں گے کہ انہوں نے اپنے اصول کی اتباع کی ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں غامدی صاحب کے لیے ایسا ثابت کرنا ناممکن ہے کیونکہ ہم نے عربی ادب سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ عرب شعراء ہر قسم کی چوری پر لفظ سرقۃ کا اطلاق کرتے تھے اور اس فعل کے مرتکب کو سارق کہتے تھے۔ لہٰذا جب عربی معلی کے مآخذ ومصادر سے قرآن کے الفاظ السارق اور السارقۃ کا معنی ثابت ہوگیا تو اس معنی کی تحدید و تخصیص غامدی صاحب کی محض رائے سے کیسے جائز ہوگئی؟ جبکہ غامدی صاحب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تو اس اختیار کے قائل نہیں ہیں۔

۳ غامدی صاحب حیض والی عورت کے لیے نماز نہ پڑھنے کے قائل ہیں جو کہ قرآنی حکم{وَاَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ} [البقرۃ:۴۳]کا نسخ اور اس میں تغیر ہے، کیونکہ قرآن کا حکم نماز پڑھنے کا ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ آیت مبارکہ{وَاَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ} مجمل حکم ہے لیکن کیا اجمال کے بیان کا معنی یہ ہوتا ہے کہ امر سے مراد نہی لی جائے۔ {وَاَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ}کا معنی نماز قائم کرنا ہے، اس سے مراد ''نماز نہ قائم کرنا'' بیان کی کون سے قسم ہے؟ دوسری بات یہ کہ حائضہ عورت کے بارے میں قرآن خاموش نہیں ہے بلکہ قرآن نے حائضہ کے بارے میں یہ حکم جاری کیا ہے کہ وہ ایام حیض میں شوہر سے علیحدہ رہے۔ جب قرآن نے حائضہ کو صرف ایک چیز یعنی شوہر سے علیحدگی کا حکم دیا تو اس کا نماز اور روزے سے علیحدہ رہنا کیا قرآنی حکم پر اضافہ نہیں ہے؟ اسی طرح{فَاعۡتَزِلُوا النِّسَآءَ} [البقرۃ:۲۲۲]میں 'اعتزال' کا حکم عمومی ہے جو کھانے پینے' ملنے جلنے' اٹھنے بیٹھنے اور مباشرت وغیرہ جیسے سب افعال سے علیحدگی کو شامل ہے لیکن 'اعتزال' ے غامدی صاحب کا صرف مباشرت مراد لینا کیا قرآن کے عمومی مفہوم کی تخصیص و تحدید نہیں ہے؟

مصادر ومراجع

۱۔ وھبہ الزحیلی الدکتور، اصول الفقہ الاسلامی، جلد ۱، ص ۲۰۵، مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
۲۔ القرآن الکریم: لھب: ۱
۳۔ النور: ۲
۴۔ القصص: ۴
۵۔ البقرۃ: ۴۹؛ إبراہیم: ٦
٦۔ أصول الفقہ الإسلامی: ۱/ ۲۰۵
۷۔ أیضاً: ص ۲۵۰۔ ۲۵۱
۸۔ الآمدی، علی بن محمد أبو الحسن، الإحکام فی أصول الأحکام، جلد ۲، ص ۳۰۱، دار الکتاب العربی، بیروت، الطبعۃ الأولی، ۱۴۰۴ھ
۹۔ النمل: ۲۳
۱۰۔ غامدی، جاوید احمد، میزان، ص ۲۵، المورد، دسمبر ۲۰۰۹ء
۱۱۔ ایضاً: ص ۳۵
۱۲۔ ایضاً: ص ۲۳۔ ۲۴
۱۳۔ غامدی، جاوید احمد، برھان، ص ۳۸۔ ۳۹، المورد، دسمبر ۲۰۰۹ء
۱۴۔ الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی: ۲/ ۳۴۷

۱۵۔ میزان: ص ۲۵
۱٦۔ ایضاً: ص ۲۳۔ ۲۴
۱۷۔ الأحزاب: ۵۹
۱۸۔ میزان: ص ۴٦۸
۱۹۔ اصلاحی، امین احسن مولانا، تدبر قرآن، جلد ٦، ص ۲۷۰، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، طبع اوّل، نومبر ۱۹۷۸ء
۲۰۔ فراہی، حمید الدین مولانا، ماہنامہ 'اشراق'، مئی ۱۹۹۲ء، ص ٦۰، المورد، لاہور
۲۱۔ میزان: ص ۲۵
۲۲۔ ایضاً: ص ۲۳۔ ۲۴
۲۳۔ البقرۃ: ۲۲۸
۲۴۔ میزان: ص ۵۲۷

۲۵۔ النحل: ۴۴
۲۶۔ القیامۃ: ۱۷۔ ۱۹
۲۷۔ میزان: ص۲۵
۲۸۔ البقرۃ: ۶۷
۲۹۔ أیضاً: ۶۸
۳۰۔ أیضاً: ۶۹
۳۱۔ أیضاً: ۷۰۔ ۷۱
۳۲۔ النور: ۲
۳۳۔ النساء: ۲۵
۳۴۔ الشافعی، محمد بن إدریس الإمام، الرسالۃ، باب ابتداء الناسخ والمنسوخ، ص۱۰۶۔۱۰۷، دار الکتب العلمیۃ، بیروت
۳۵۔ الرسالۃ، باب ما أبان اللہ لخلقہ من فرضہ علی رسولہ اتباع ما أوحی إلیہ، ص۹۱۔۹۳
۳۶۔ الرسالۃ، باب وجہ آخر، ص۲۴۷
۳۷۔ أیضاً: ص۲۴۸
۳۸۔ کتاب الرسالۃ، باب فرض الصلاۃ الذی دل الکتاب ثم السنۃ، ص۱۲۹
۳۹۔ الرسالۃ، باب وجہ آخر، ص۲۵۱
۴۰۔ الرسالۃ، باب العلل فی الأحادیث، ص۲۳۱
۴۱۔ الرسالۃ، باب محرمات النساء، ص۲۰۱۔۲۰۶
۴۲۔ الشاطبی، إبراھیم بن موسی بن محمد الغرناطی، الموافقات، جلد۴، ص۲۹۶، دار ابن عفان، الطبعۃ الأولی، ۱۹۹۷ء
۴۳۔ أیضاً: ص۳۱۴۔۳۱۶

۴۴۔ أیضاً: ص۳۳۳
۴۵۔ أیضاً: ص۳۳۴
۴۶۔ أیضاً: ص۳۱۱۔۳۱۲
۴۷۔ أیضاً: ص۳۸۵۔۳۸۶

۴۸۔ أیضاً: ص ۳۵۴۔۳۵۵

۴۹۔ ابن تیمیۃ، تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس، مجموع الفتاوی، جلد ۱۷، ص ۱۹۵، دار الوفاء، الطبعۃ الثالثۃ، ۲۰۰۵ء

۵۰۔ أیضاً: ۳۵، ۲۱۵۔۲۱۶

۵۱۔ أیضاً: ۷، ۴۶۔۴۷

۵۲۔ أیضاً: ۱۷، ۱۷۹

۵۳۔ أیضاً: ۱۹، ۲۴۔۲۵

۵۴۔ أیضاً: ص ۲۴

۵۵۔ أحمد بن حنبل الإمام، مسند أحمد، جلد ۱۷، ص ۱۴۸، رقم الحدیث: ۱۱۰۸۴، مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۹۹۹ء

۵۶۔ مجموع الفتاوی: ۲۱، ۵۸۵

۵۷۔ ابن القیم الجوزیۃ، محمد بن أبی بکر أیوب الزرعی، إعلام الموقعین عن رب العلمین، باب المراد بالنسخ فی السنۃ الزائدۃ علی القرآن، جلد ۲، ص ۳۱۶، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء

۵۸۔ إعلام الموقعین، باب أنواع السنن الزائدۃ علی القرآن، جلد ۲، ص ۳۰۹۔۳۱۰

۵۹۔ أیضاً: ص ۳۱۳

۶۰۔ إعلام الموقعین، باب بیان السنۃ علی أنواع، جلد ۲، ص ۳۱۵

۶۱۔ أیضاً: ص ۳۱۴۔۳۱۵

۶۲۔ إعلام الموقعین، باب أنواع السنن الزائدۃ علی القرآن، جلد ۲، ص ۳۱۳

۶۳۔ ابن حزم، علی بن أحمد أبو محمد الأندلسی، الإحکام فی أصول الأحکام، باب الثامن فی البیان ومعناہ، جلد ۱، ص ۷۷۔۷۸، دار الحدیث، القاھرۃ، الطبعۃ الأولی، ۱۴۰۴ھ

۶۴۔ أیضاً، الباب العشرون الکلام فی النسخ، فصل فی نسخ القرآن بالسنۃ والسنۃ بالقرآن، جلد ۴، ص ۵۰۵

۶۵۔ أیضاً

۶۶۔ میزان: ص ۲۸۶

۶۷۔ المائدۃ: ۳۸

۶۸۔ میزان: ص ۶۲۷

۶۹۔ أبو تمام، حبیب بن أوس بن الحارث الطائی، دیوان الحماسۃ، باب قال جمیل بن عبد اللہ بن معمر العذری، ص ۸۷، المکتبۃ السلفیۃ

۷۰۔ الزمخشری، محمود بن عمر أبو القاسم، أساس البلاغۃ، ص۲۹۶، دار صادر، بیروت

۷۱۔ البخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبد اللہ، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ وسننہ أیامہ، کتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم یسم، دار ابن کثیر، الیمامۃ، بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء

* قول صحابی اور عادت سے قرآن کے عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے، احناف اور حنابلہ کے نزدیک قول صحابی جبکہ احناف اور جمہور مالکیہ کے ہاں عادت سے قرآن کے عام کی تخصیص ہو سکتی ہے۔

** بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جو آپ سے ہمیں ملا ہے وہ تو ایسی سند کے ساتھ ہے کہ جس میں ظن ہے اور جو ہمیں قرآن سے ملا ہے وہ ایسی سند کے ساتھ ہے کہ جس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اس لیے دونوں کی اطاعت برابر نہیں ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس صحابی کی روایت ہے اس کے لیے تو آپ کا حکم اور قرآن دونوں واسطے اور سند کے اعتبار سے برابر ہیں تو کیا صحابی کے لیے تو حکم یہ ہو کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو لے لے کیونکہ اس کے لیے سند کے ظنی ہونے کا مسئلہ نہیں ہے اور ہمارے لیے یہ ہے کہ ہم اس کو پہلے ظنی قرار دیں پھر اس کا قرآن کی کسی آیت سے ٹکراؤ پیدا کریں اور پھر اس روایت کو رد کر دیں، تو کیا نتائج کے اعتبار سے صحابہ اور ان کے مابعد کی شریعت مختلف نہیں ہو جائے گی؟ کیونکہ جس روایت کو ہم صرف ظنی الثبوت ہونے کی وجہ سے رد کر رہے ہوں گے صحابہ اس کو قطعی الثبوت ہونے کی وجہ سے قبول کر رہے ہوں گے۔

باب چھارم

جاوید احمد غامدی صاحب کا تصورِ ''سنت''

فصل اوّل:

اہل سنت کے ہاں ''سنت'' کا مفہوم

فصل دوم:

غامدی صاحب کا تصورِ سنت

فصل سوم:

غامدی صاحب کے تصور سنت کی غلطی

فصل چہارم:

غامدی صاحب کے اصول سنت کی دلیل کا جائزہ

فصل پنجم:

غامدی صاحب کے اصولِ سنت کا ردّ

فصل ششم:

غامدی صاحب اور تواتر عملی

فصل ہفتم:

غامدی صاحب کا اپنے ہی اصولِ سنت سے انحراف

فصل اوّل

اہل سنت کے ہاں ''سنت'' کا مفہوم

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے ہر دور اور ہر قوم میں اپنے انبیاء و رُسل علیہم السلام بھیجے ۔ اپنے ان انبیاء اور رُسل کی رہنمائی کے لیے اللہ تعالیٰ نے وحی کا سلسلہ جاری فرمایا۔ اس وحی کے نزول کے دو طریقے تھے :

۱ بعض اوقات یہ وحی لفظاً ہوتی تھی ،یعنی اس میں الفاظ بھی اللہ کے ہوتے تھے اور معنی بھی اللہ کی طرف سے ہوتا تھا۔ 'وحی لفظاً' تحریری صورت میں ہی انبیاء پر نازل ہوتی تھی یا بعد میں اسے تحریر کی شکل دے دی جاتی تھی۔ وحی لفظاًکی مثالیں صحف ابراہیم ،تورات ،انجیل ،زبور اور قرآن وغیرہ ہیں۔

۲ جبکہ اکثر اوقات یہ وحی معناً نازل ہوتی تھی، یعنی اس میں الفاظ اللہ کے نہیں ہوتے تھے لیکن پیغام اللہ ہی کی طرف سے ہوتا تھا۔ مثلاً حضرت جبرائیل علیہ السلام کا رسول اللہ رحمۃ اللہ علیہ کو نمازوں کے اوقات ، اسلام ،ایمان ،احسان اور قیامت کی علامات کے بارے میں تعلیم دینا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب میں اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دینا ،اللہ تعالیٰ کا کسی نبی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا وغیرہ ۔

وحی کی پہلی قسم کو ''وحی متلو'' کہتے ہیں ،یعنی یہ وہ وحی ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے جبکہ وحی کی دوسری قسم کو ''وحی غیر متلو'' کہتے ہیں ۔بعض اوقات علماء وحی متلو کو 'وحی جلی' اور وحی غیر متلو کو 'وحی خفی' بھی کہہ دیتے ہیں ۔ وحی متلو 'قرآن' ہے جبکہ ' سنت ' وحی غیر متلو ہے ۔اللہ سبحانہ' وتعالیٰ وحی کی مختلف اقسام کو قرآن میں بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں :

{وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنۡ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحۡيًا اَوۡ مِنۡ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوۡ يُرۡسِلَ رَسُوۡلًا فَيُوۡحِىَ بِاِذۡنِهٖ مَا يَشَآءُ ؕ اِنَّهٗ عَلِىٌّ حَكِيۡمٌ ﴿ ۵۱ ﴾} [الشّوریٰ]

ترجمہ ''اور کسی بشر کے لیے یہ لائق نہیں ہے کہ وہ اللہ سے کلام کرے سوائے کسی اشارے (الہام ‘خواب اورالقاء وغیرہ) کے یا پردے کے پیچھے سے (براہ راست کلام کرنا) یا اللہ تعالیٰ کوئی فرشتہ بھیجے جو اللہ کے حکم سے اس بندے پر جو وہ (اللہ) چاہتا

ہے ‘وحی کرتا ہے۔بے شک اللہ تعالیٰ بہت بلند (اور) حکمت والا ہے۔ ''

اس آیت میں وحی کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں:

پہلی صورت الہام ‘خواب یا القاء کی صورت میں کسی نبی پر وحی بھیجنا۔اس صورت میں انبیاء کی طرف جو وحی بھیجی جاتی ہے وہ ’وحی معناً‘ ہوتی ہے۔

وحی کی دوسری قسم جس کو اس آیت مبارکہ میں بیان کیا گیا ہے وہ پردے کے پیچھے سے اللہ تعالیٰ سے براہ راست کلام کرنا ہے۔وحی کی یہ صورت ’وحی لفظاً ‘ہوتی ہے ۔

وحی کی تیسری قسم جو کہ فرشتے کی صورت میں ہوتی ہے‘ وہ بعض اوقات لفظاً ہوتی ہے ‘ مثلاً قرآن‘ اور بعض اوقات معناً ہوتی ہے ‘مثلاً حدیث۔جبرائیل ۔

شریعت اسلامیہ میں ’وحی لفظاً‘ قرآن کی صورت میںجبکہ ’وحی معناً‘ سنت کی صورت میں محفوظ ہے ۔صحابہ کرام نے وحی کی ان دونوں قسموں کو محفوظ کیا اور امت تک پہنچایا۔قرآن کی روایت کو ’قراءات‘ اور سنت کی روایت کو’ حدیث‘ کہتے ہیں ۔یعنی سنت (وحی خفی) کو جب کوئی صحابی اللہ کے رسول سے اخذ کر کے آگے نقل کرتا ہے تو صحابی کے اس نقل کرنے کو حدیث کہتے ہیں۔سنت اگر وحی خفی ہے تو حدیث اس وحی کی روایت ہے ۔اس لحاظ سے دیکھا جائے تو سنت اور حدیث میں کچھ فرق نہیں ہے ۔حدیث میں اللہ کے رسول پر اُتاری جانے والی

وحی کے حوالے سے جو کچھ بیان ہو رہا ہے وہ سنت ہے۔یہی وجہ ہے کہ حدیث کی امہات الکتب میں سے اکثر کے نام سنن سے شروع ہوتے ہیں ‘مثلاً سنن ابی داؤد ‘سنن نسائی‘ سنن ابن ماجہ وغیرہ۔

فصل دوم

غامدی صاحب کا تصورِ سنت

غامدی صاحب‘ اہل سنت کے متفقہ موقف کے برعکس سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں ۔اپنی کتاب ’’اصول و مبادی‘‘ میں سنت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

’’سنت سے ہماری مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی ﷺ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اُس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے ۔قرآن میں آپ کو ملت ابراہیمی کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔یہ روایت بھی اُسی کا حصہ ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

{ثُمَّ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلَیۡکَ اَنِ اتَّبِعۡ مِلَّۃَ اِبۡرٰہِیۡمَ حَنِیۡفًا ؕ وَ مَا کَانَ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۱۲۳﴾} [النحل]

ترجمہ ’’پھر ہم نے تمھیں وحی کی کہ ملت ابراہیم کی پیروی کرو جو بالکل یک سو تھا اور مشرکوں میں سے نہیں تھا ۔‘‘

اس ذریعے سے جو دین ہمیں ملا ہے، وہ یہ ہے :

عبادات:(۱)نماز اور اس کے متعلقات۔ (۲)زکوۃ اور اس کے متعلقات۔ (۳)روزہ اور صدقہ فطر۔ (۴) حج و عمرہ اور ان کے متعلقات۔ (۵)قربانی اور ایام تشریق کی تکبیریں۔

معاشرت: (۱)نکاح و طلاق اور اُن کے متعلقات۔ (۲)حیض و نفاس میں زن و شو کے تعلق سے اجتناب۔

خورونوش: (۱)سؤر، خون، مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور کی حرمت۔ (۲)اللہ کا نام لے کر جانوروں کا تزکیہ۔

رسوم وآداب: (۱) اللہ کا نام لے کر اور دائیں ہاتھ سے کھانا پینا۔(۲)ملاقات کے موقع پر 'السلام علیکم' اور اس کا جواب۔(۳)چھینک آنے پر 'الحمد للہ' اور اس کے جواب میں 'یرحمك اللہ'۔(۴)مونچھیں پست رکھنا۔(۵)زیر ناف کے بال کاٹنا۔(٦)بغل کے بال صاف کرنا۔ (۷)بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔(۸)لڑکوں کا ختنہ کرنا۔(۹)ناک، مُنہ اور دانتوں کی صفائی۔(۱۰)استنجا۔(۱۱)حیض و نفاس کے بعد غسل۔(۱۲)غسل جنابت۔ (۱۳)میت کا غسل۔ (۱۴) تجہیز و تکفین۔ (۱۵)تدفین۔ (۱٦)عید الفطر۔ (۱۷)عیدالاضحی۔

سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اسی طرح اُن کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دَور میں مسلمانوں کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے، لہٰذا اس کے بارے میں اب کسی بحث و نزاع کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ دین لاریب، انہی دو صورتوں میں ہے۔ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے، نہ اسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔'' (۱)

ہمارے نزدیک غامدی صاحب کا یہ تصور سنت بھی غلط ہے اور اس کے اطلاق میں بھی ان سے غلطیاں ہوئی ہیں۔ ہم نے اپنی بحث کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے میں ہم ان کے تصور سنت کی غلطیوں کو واضح کریں گے۔دوسرے حصے میں ہم سنت کے ذریعہ روایت 'تواتر عملی' پر بحث کریں گے۔تیسرے حصے میں ہم ان کے اس اصول کی اطلاقی غلطیوں کی نشاندہی کریں گے کہ کہاں کہاں انھوں نے اپنے ہی بنائے ہوئے اصول کی مخالفت کی ہے۔

فصل سوم

غامدی صاحب کے تصور سنت کی غلطی

غامدی صاحب کا یہ تصور سنت بوجوہ غلط ہے۔ہم اس تصور سنت کی غلطی پر دو اعتبارات سے بحث کریں گے ۔ پہلی بحث میں ہم عقلی ،منطقی اور شرعی دلائل کی روشنی میں غامدی صاحب کے تصور سنت کا جائزہ لیں گے ۔دوسری بحث میں ہم غامدی صاحب کی کتاب ''اصول و مبادی'' میں بیان کردہ ان کے اصولوں کی روشنی میں ان کے تصور سنت کا جائزہ لیں گے اوراس بات کو واضح کریں گے کہ ان کی ''اصول و مبادی'' نامی کتاب درحقیقت تناقضات کاپلندہ ہے جس میں بیان کردہ اصولوں میں سے ہر ایک اصول ان کے کسی دوسرے اصول کا ردّ کر رہا ہے۔

اہل سنت کی متفق علیہ تعریف ِ سنت کی مخالفت

جمیع اہل سنت کے نزدیک سنت کی تعریف میں اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے اعمال کے ساتھ ساتھ آپ کے اقوال اور تقریرات بھی شامل ہیں۔ اسی لیے اصول فقہ کی کتب میں جب علمائے اہل سنت، سنت پر بطور مصدرِ شریعت بحث کرتے ہیں تو سب سنت کی بحث کے ذیل میں اسی بات کا اثبات کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے اعمال کے علاوہ آپ کے اقوال اور تقریرات بھی مصدر ِشریعت ہونے کی حیثیت سے سنت کی تعریف میں شامل ہیں۔ جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال اور تقریرات سنت نہیں ہیں سوائے ان چند اقوال و تقریرات کہ جن کا تعلق عملی زندگی سے ہے اور ان کی فہرست انہوں نے مرتب کر دی ہے۔ان کے نزدیک سنت وہ ہے کہ جس کا تعلق عمل سے ہو۔غامدی صاحب اصول و مبادی میں لکھتے ہیں:

''دوسرا اصول یہ ہے کہ سنت کا تعلق تمام تر عملی زندگی سے ہے 'یعنی وہ چیزیں جو کرنے کی ہیں۔'' (۲)

جس طرح غامدی صاحب اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال مثلاً عقائد' مناقب اور تفسیر قرآن وغیرہ سے متعلق احادیث اور تقریرات کو سنت نہیں مانتے اسی طرح وہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے جمیع اعمال کو بھی سنت نہیں مانتے ۔ وہ صرف انہی اعمال کو سنت مانتے ہیں جن کے دین ہونے پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہو اور وہ عملی تواتر سے اُمت میں چلے آرہے ہوں اور ان کے بارے میں کسی بھی زمانے میں اُمت میں کوئی علمی اختلاف بھی نہ ہو۔اگر اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی عمل حدیث سے ثابت ہو اور اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے ثابت نہ ہو تو وہ عمل بھی ان کے نزدیک سنت نہیں ہے۔ مثلاً رفع الیدین یا عدم رفع کو وہ اس لیے سنت ماننے سے انکار کرتے ہیں کہ یہ حدیث سے تو ثابت ہے لیکن ان کے نزدیک یہ اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تواتر عملی سے ثابت نہیں ہے۔ رفع الیدین سے متعلقہ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے غامدی صاحب لکھتے ہیں :

''میرے نزدیک صرف وہی چیزیں سنت کی حیثیت رکھتی ہیں جو صحابہ کرام کے اجماع سے ہم تک منتقل ہوئی ہوں۔ ہم انھی چیزوں پر اصرار کرسکتے ہیں اور ان کی خلاف ورزی پر لوگوں کو توجہ بھی دلا سکتے ہیں ۔جن امور میں صحابہ کرام کا اجماع نہیں ہے انہیں نہ سنت کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے اور نہ ان پر عمل کے لیے اصرار کیا جا سکتا ہے۔میری تحقیق کے مطابق رفع یدین بھی ان چیزوں میں شامل ہے جن پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع نہ ہو سکا 'اس وجہ سے میں اسے سنت نہیں سمجھتا۔اس کے بعد چاہے ساری دنیا متفق ہو کر اسے سنت قرار دینے لگے تو میرے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہیں ۔'' (۳)

غامدی صاحب کے اس تصور سنت کا نتیجہ یہ نکلا کہ احادیث میں بیان شدہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کی ہزاروسنن چھبیس اعمال پر مشتمل ایک فہرست تک محدود ہو کر رہ گئیں کہ جس کو غامدی صاحب کے حوالے سے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ۔

سنت کی تعریف کے ثبوت کا معیار

غامدی صاحب نے سنت کی تعریف میں یہ لکھا ہے کہ سنت صحابہ کے اجماع سے ثابت ہوتی ہے اور ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پاتی ہے ۔

ہم غامدی صاحب سے یہ کہتے ہیں کہ سنت کے ثبوت کی بحث تو بعد میں کریں گے، پہلے خود 'سنت کی تعریف' تو صحابہ اور امت کے اجماع سے ثابت کر دیں ۔غامدی صاحب کا دعویٰ ہے کہ کسی چیز کے سنت بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ صحابہ اور امت کے اجماع سے ثابت ہو۔ہم یہ کہتے ہیں کہ اپنی اسی بات پر غامدی صاحب اپنی سنت کی تعریف کو پرکھ لیں ،خود غامدی صاحب کی اس بات سے ہی ان کے تصور سنت کا رد ہو رہا ہے ۔کیونکہ جب کسی چیز کے سنت بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ صحابہ اور امت کے اجماع سے ثابت ہو تو سنت کی تعریف کے لیے توبدرجہ اولیٰ یہ بات ضروری ہونی چاہیے کہ وہ بھی صحابہ اور امت کے اجماع سے ثابت ہو۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ غامدی صاحب کی بیان کردہ یہ تعریف ِ سنت نہ تو صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے اور نہ اُمت کے اجماع سے ' بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان کی یہ تعریف صحابہ کی سنت کی اجماعی تعریف کے خلاف ہے۔ جب تعریف ِ سنت ہی اس معیار پر پوری نہیں اتر رہی جو کہ سنت کے ثبوت کے لیے غامدی صاحب نے مقرر کیا ہے تو اگلی بحث کرنا ہی فضول ہے۔

ذہنی اور فکری انتشار

الفاظ و معانی کا رشتہ باہم لازم و ملزوم کا ہے ۔ہر زبان میں یہ طریقہ کار ہے کہ اہل زبان اپنے احساسات ،جذبات،معانی ،مفاہیم اور افکار کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے کچھ الفاظ مقرر کرتے ہیں۔اس کو اہل علم یوں تعبیر کرتے ہیں کہ فلاں لفظ کو اہل زبان نے فلاں معانی کے لیے وضع کیا ہے۔ جب اہل زبان ایک لفظ ایک خاص معنی یا تصور کی ادائیگی کے لیے متعین کر لیتے ہیں تو لفظ کے اس معنی کو لغوی مفہوم کہتے ہیں ۔مثلاًعربی زبان میں لفظ 'أبٌ ' ایک خاص معنی 'باپ ،کی ادائیگی کے لیے وضع کیا گیا ہے ۔لیکن آج کل کے زمانے میں کوئی عرب شاعر یا ادیب یہ بات کہے کہ میں جب 'أبٌ' کا لفظ اپنی نثر یا نظم میں استعمال کروں گا تو اس کا معنی میرے نزدیک 'بیٹا' ہو گا تو یہ جائز نہیں ہے۔ تمام اہل زبان اس کی مخالفت کریں گے، کیونکہ اس سے زبان میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے ۔ اسی طرح اہل علم بعض اوقات ان وضع شدہ الفاظ کو اپنے مختلف تصورات کی ادائیگی کے لیے مخصوص کر لیتے ہیں جس کو اصطلاحی مفہوم کہتے ہیں ۔لفظ اصطلاح کا مادہ 'صلح' ہے ۔یعنی اصطلاح سے مراد یہ ہے کہ اہل علم یا اہل فن کے ایک

طبقے کی اس بات پر صلح ہو گئی ہے کہ آئندہ جب وہ یہ لفظ استعمال کریں گے تو اس لفظ سے ان کی مراد کوئی مخصوص تصور ہو گا ۔اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

اصطلاح فرد واحد کی نہیں ہوتی بلکہ جماعت کی ہوتی ہے ۔فرد واحد کی تعبیر کو شاذ کا نام تو دیا جاسکتا ہے' اصطلاح نہیں کہا جا سکتا ۔مثلاً علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ جب ہم لفظ 'کتاب اللہ' بولیں گے تو اس سے ہماری مراد قرآن ہو گی ۔اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں جب یہ لفظ اپنی تحریروں میں استعمال کروں گا تو اس سے میری مرادکتاب مقدس ہوگی' تو یہ جائز نہیں ہے'کیونکہ اس سے ذہنی اور فکری انتشارپیدا ہوتا ہے ۔لفظ ''سنت'' کا بھی ایک لغوی مفہوم ہے اورایک اصطلاحی مفہوم ہے ۔جس طرح سنت کے لغوی مفہوم کی مخالفت جائز نہیں اسی طرح سنت کے اصطلاحی مفہوم کی مخالفت کر کے اس سے ایک نیا مفہوم مراد لینا بھی جائز نہیں ہے۔ غامدی صاحب نے سنت کا لغوی مفہوم 'پٹے ہوئے راستے 'بیان کیا ہے۔ گویا لفظ سنت کا لغوی مفہوم بیان کرتے وقت تو انہوں نے اہل زبان کے ہی بیان کردہ مفہوم کو لیا ہے لیکن جب سنت کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہیں تو اہل فن کے مقرر کردہ اصطلاحی مفاہیم کو نظر انداز کرتے ہوئے بالکل ایک نیا مفہوم مراد لیتے ہیں ۔ غامدی صاحب کے حلقہ احباب کے علاوہ اگر امت مسلمہ کے کسی فرد سے یہ سوال کیا جائے کہ سنت سے کیا مراد ہے' یا جب لفظ ''سنت'' بولا جائے تو اس وقت تمہارے ذہن میں کیا تصور اجاگر ہو تا ہے 'تو اس کا جواب یقیناً یہی ہو گا کہ محمدؐرسول اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے جمیع اعمال ' اقوال اور تقریرات یا آپ کی ساری زندگی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جب بھی لفظ ' سنت ' استعمال ہوتا ہے تو اس وقت ہر مسلمان کے ذہن میں ایک ہی تصور آتا ہے اور وہ محمد رحمۃ اللہ علیہ کا تصور ہوتاہے نہ کہ حضرت ابراہیم کا 'اور سنت کا یہ اصطلاحی تصور اتنا عام ہو گیا ہے کہ وہ اس کے لغوی تصور پر بھی غالب آگیا ہے' اس لیے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔اگر اصطلاحی مفاہیم کی مخالفت جائز ہے تو پھر یہ صرف غامدی صاحب کے لیے ہی جائز نہیں بلکہ ہر کسی کے لیے جائز ہے ۔اگر کل کو کوئی یہ کہے کہ ' 'سنت سے میری مراد دین آدم کی وہ روایت ہے...''تو یہ بھی جائز ہو گا اور کوئی دوسرا یہ کہے کہ '' سنت سے میری مراددین موسوی کی وہ روایت ہے... '' تو یہ بھی جائز ہو گا۔اور اس سے امت مسلمہ کو سوائے ذہنی اور فکری انتشار کے کچھ حاصل نہ ہو گا۔اس طرح ہر آدمی سنت کا اپنا مفہوم لے کر بیٹھا ہو گا اور زبان کا جو مقصد تھا کہ الفاظ کو استعمال کر کے دوسروں تک اپنے تصورات کو پہنچانا' وہ مقصدفوت ہو جائے گا۔

علمی دیانت کا تقاضا

اگر غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہم سے پہلے اہل علم حضرات نے اگر ایک لفظ کو ایک خاص تصور کی ادائیگی کے لیے بطور اصطلاح مقرر کر لیا تھا تو ہمارے پاس بھی یہ حق ہے کہ ہم بھی اپنے لیے اصطلاحات وضع کریں' تو ہم اس کا انکار نہیں کرتے ۔غامدی صاحب اپنے تصورات کی ادائیگی کے لیے ضرور اصطلاحات بنائیں لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ غامدی صاحب اپنے تصورات اور اپنی مراد واضح کرنے کے لیے سلف صالحین کی اصطلاحات استعمال نہ کریں۔ ہوتا یہ ہے کہ غامدی صاحب کی مراد تو اپنی ہوتی ہے اور اس کے لیے اصطلاحات علماء کی استعمال کر لیتے ہیں جس سے مغالطے پیدا ہوتے ہیں۔ اب سنت کا لفظ اہل علم میں اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے مخصوص ہے۔اب اگر غامدی صاحب یہ سمجھتے ہیں کہ سنت کا تعلق در اصل حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہے تو انہیں چاہیے کہ اپنے اس تصور کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے کوئی نئی اصطلاح وضع کریں اور لفظ 'سنت ' کو استعمال نہ کریں ۔جب کچھ الفاظ اصطلاحی طور پر ایک خاص تصور کی ادائیگی کے لیے مخصوص ہو جائیں تو ان الفاظ کو استعمال کر کے اپنی مرضی کا مفہوم مراد لینا علمی خیانت ہے ۔اب ہوتا یہ ہے کہ علماء کی طرف سے غامدی صاحب پر یہ تنقید ہوتی ہے کہ غامدی صاحب سنت یعنی حدیث کو مستقل بالذات ماٴخذ دین نہیں مانتے ہیں تو جواب میں غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہم تو سنت کو ماٴخذ دین میں شمار کرتے ہیں اور سنت سے ان کی مراد وہ چھبیس چیزیں ہیں جنہیں ہم اوپر بیان کر چکے ہیں جبکہ علماء کی سنت سے مراد حدیث ہوتی ہے۔خلاصہ کلام یہ ہے کہ غامدی صاحب کو چاہیے کہ جب بھی وہ لکھیں یا بات کریں تو یوں نہ کہیں کہ 'ہمارے نزدیک اصل دین قرآن اور سنت ہے' بلکہ وہ یوں کہیں کہ ہمارے نزدیک اصل دین قرآن اور سنت ابراہیمی ہے ۔کیونکہ لفظ ''سنت' 'محمد رحمۃ اللہ علیہ کے تصور کے حوالے سے اُمتِ مسلمہ میں رائج ہو چکا ہے اس لیے مجرد اس لفظ کو استعمال کر کے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تصور مراد لینا صحیح نہیں ہے ۔

غامدی صاحب کی بیان کردہ سنن کا حضرت ابراہیمؑ سے ثبوت

غامدی صاحب کی خدمت میں عرض ہے کہ آپ کے نزدیک سنت وہ ہے جس کا منبع حضرت ابراہیم علیہ السلام ہوں۔آپ نے جن چھبیس سنن کو بیان کیا ہے' پہلے ان کو حضرت

ابراہیم علیہ السلام تک اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے ثابت تو کریں ۔کیونکہ خود آپ کے بیان کردہ اصول کے مطابق سنت خبر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے ثابت ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کسی شے کو اخذ کرنے کا ذریعہ یا تو براہ راست مشاہدہ ہے یا بالواسطہ مشاہدہ ۔یہ بات تو واضح ہے کہ غامدی صاحب نے اپنی بیان کردہ سنن کا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے براہ راست مشاہدہ نہیں کیا 'رہی دوسری صورت یعنی بالواسطہ مشاہدہ تو اس کا ذریعہ خبر ہے ۔غامدی صاحب خبر سے ثابت کر دیں کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنن ہیں تو پھر بھی ہم مان لیں گے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ غامدی صاحب خبر کے ذریعے بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف اپنی بیان کردہ سنن کی فہرست کی نسبت ثابت کرنے سے عاجز اور قاصر ہیں۔ غامدی صاحب نے یہ لکھ تو دیا ہے کہ سنت کا منبع و سرچشمہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں اور سنت اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے ثابت ہوتی ہے' لیکن ہمیں حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ وہ حضرت ابراہیم ؑ کی طرف ان اعمال کی نسبت اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے کیسے ثابت کریں گے ؟ چلیں اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی نہ سہی' خبر صحیح سے ثابت کر دیں کہ ان اعمال کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بطور دین جاری کیا۔ جب تک غامدی صاحب اپنی بیان کردہ سنن کی فہرست کے بارے میں یہ ثابت نہ کر دیں کہ ان اعمال کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دین کی حیثیت سے جاری کیا ' اس وقت تک اس بات کا کوئی جواز نہیں بنتا کہ وہ ان اعمال کو ''دین ابراہیمی کی روایت'' کے نام سے پیش کریں جیسا کہ انہوں نے اصول ومبادی کی شرح و وضاحت پر مشتمل اپنے ایک بیان میں اس بات کا اقرار بھی کیا ہے کہ ان کی سنت کی تعریف کے لیے موضوع ترین عنوان ''دین ابراہیمی کی روایت'' ہی ہے۔یہ واضح رہے کہ غامدی صاحب کی کتاب اصول و مبادی کی مفصل شرح و توضیح ان ہی کی تقاریر و مجالس کی روشنی بیان کے ادارے 'المورد' سے سی ڈیز پر شائع کی گئی ہے۔ بہرحال مذکورہ' بالا اعمال غامدی صاحب کی تعریف کے مطابق اسی وقت سنت بنیں گے جب ان کی نسبت حضرت ابراہیم سے صحیح ثابت ہو جائے ۔اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ان اعمال کی نسبت صحیح ثابت کرنے کا واحد ذریعہ اب ان کے پاس خبر ہے اور خبر سے ان کے نزدیک سنت ثابت نہیں ہوتی بلکہ سنت تو ان کے نزدیک اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے ثابت ہوتی ہے۔غامدی صاحب کی

بیان کردہ سنن کی نسبت حضرت ابراہیم سے ثابت کرنا تقریباً ناممکن ہے ۔جب کسی عمل کے بارے میں یہ ثابت کرنا ہی ممکن نہیں ہے کہ ان اعمال کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بطور دین جاری کیا تو کسی عمل کے بارے میں

یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ سنت ابراہیمی ہے !

صرف تین اعمال ایسے ہیں کہ احادیث میں جن کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے ۔ ان میں سے ایک قربانی کا عمل ہے ۔حدیث میں قربانی کے عمل کے بارے میں یہ الفاظ ہیں:

سُنَّۃُ اَبِیکُمْ اِبْرَاھِیْمَ. (۴)

ترجمہ ''یہ تمہارے باپ ابراہیم کی سنت ہے ۔''

لیکن یہ روایت بھی ضعیف ہے۔ اس کی سند میں دو راوی عائذ اللہ اور ابوداؤد ضعیف راوی ہیں' بلکہ' ابو داؤد' کو تو بعض ائمہ جرح وتعدیل نے کذاب بھی کہا ہے ۔ہمیں اس بات سے انکار نہیں ہے اور نہ ہی کوئی مسلمان انکار کر سکتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ کے ہاں اپنے بیٹے کی قربانی پیش کی تھی لیکن ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ عمل پہلی دفعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نہیں کیا بلکہ یہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔اس لیے دین میں اس کی تاریخی استناد اگر ثابت ہوتی بھی ہے تو وہ اصلاً حضرت آدم ؑ سے ہے نہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے۔

دوسرا عمل جس کی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف نسبت کی گئی ہے ختنہ ہے' اور تیسرا مونچھوں کا تراشنا ہے۔ موطا امام مالک کی ایک روایت ہے:

عَنْ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ اَنَّہٗ قَالَ کَانَ اِبْرَاھِیْمُ اَوَّلَ النَّاسِ ضَیَّفَ الضَّیْفَ وَاَوَّلَ النَّاسِ اخْتَتَنَ وَاَوَّلَ النَّاسِ قَصَّ الشَّارِبَ.(۵)

ترجمہ ''حضرت سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا حضرت ابراہیم وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے مہمان نوازی کی ،اور ختنہ کیا اور مونچھوں کو تراشا۔''

لیکن یہ روایت مقطوع ہے ،علاوہ ازیں ان صحیح روایات کے بھی خلاف ہے جن میں رسول اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ختنے اور مونچھوں کے تراشنے کو انسانی فطرت قرار دیا ہے اور انسانی فطرت سے متعلق اعمال و افعال کی تاریخ حضرت آدم علیہ السلام سے ہی شروع ہو جاتی ہے ۔ہم یہاں یہ بھی واضح کر دیں کہ غامدی صاحب کے تصور سنت کا اصل ماٰخذ ڈاکٹر جواد علی کی کتاب 'المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام' ہے ۔ہم تو یہ کہتے ہیں کہ غامدی صاحب کے لیے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس کتاب کو ہی بنیاد بنا کر اپنی بیان کردہ چھبیس سنتوں کو دین ابراہیمی کے شعائر کی حیثیت سے ثابت کر سکیں۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غامدی صاحب کی تعریفِ سنت ،مجرد تعریف ہی ہے ،اس کا کوئی مسمی نہیں ہے جس پر اس تعریف کا اطلاق کیا جا سکے ۔اگر غامدی صاحب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو چھبیس چیزیں ہم نے بیان کی ہیں وہ اس تعریف کا مسمی ہیں تو ہم ان سے یہ سوال کریں گے کہ پہلے کسی شرعی دلیل سے ثابت تو کیجیے کہ ان اعمال کا منبع حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں ،اہل سنت کے شرعی دلائل سے نہ سہی اپنے مزعومہ شرعی دلائل سے ہی ثابت کر دیں کہ ان اعمال کا آغاز حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوا ہے ۔ اس فہرست میں بیان کردہ تمام اعمال نہ سہی ، کچھ کے بارے میں تو اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و تواتر عملی سے ثابت کر دیں کہ ان کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جاری کیا۔

سنت کی تعریف میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے تذکرے کی تاریخی حیثیت

غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہم نے سنت کی تعریف میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تذکرہ ایک تاریخی حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کیا ہے ۔ہم یہ کہتے ہیں کہ تاریخی حقیقت تو یہ کہتی ہے کہ غامدی صاحب کو سنت کی تعریف میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بجائے حضرت آدم علیہ السلام کا نام شامل کرنا چاہیے ۔غامدی صاحب کی بیان کردہ اکثر و بیشتر سنن وہ ہیں جو کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے چلی آ رہی ہیں ۔مثلاً غامدی

صاحب کی بیان کردہ دو سنن قربانی اور تدفین ہی کو لے لیں ۔ ان سنن کی تاریخ اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ہم ان سنن کی نسبت حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کریں ۔قرآن کے مطابق قربانی اور تدفین کی سنن کی ابتدا حضرت آدم کے زمانے ہی سے ہو گئی تھی۔ قرآن میں حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا:

{ۘاِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنۡ اَحَدِهِمَا وَ لَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ الۡاٰخَرِ ؕ} [المائدة:۲۷]

ترجمہ ''جب ان دونوں نے قربانی کی تو ان میں سے ایک کی قربانی قبول کی گئی اور دوسرے کی قربانی قبول نہیں کی گئی ۔ ''

اسی طرح آگے یہ ذکر بھی موجود ہے کہ جب نوع انسانی میں پہلا قتل ہوا اس وقت سے تدفین کی ابتدا ہوئی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا يَّبۡحَثُ فِى الۡاَرۡضِ لِيُرِيَهٗ كَيۡفَ يُوَارِىۡ سَوۡءَةَ اَخِيۡهِ ؕ قَالَ يٰوَيۡلَتٰٓى اَعَجَزۡتُ اَنۡ اَكُوۡنَ مِثۡلَ هٰذَا الۡغُرَابِ فَاُوَارِىَ سَوۡءَةَ اَخِىۡ ۚ فَاَصۡبَحَ مِنَ النّٰدِمِيۡنَ ۛۚ﴿۳۱﴾} [المائدة]

ترجمہ ''پھر اللہ تعالیٰ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کھودنے لگا تا کہ اسے بتائے کہ کیسے وہ اپنے بھائی کی لاش کو چھپائے۔ اس نے کہا: افسوس مجھ پر کہ میں اس کوّے جیسا بھی نہ ہو سکا کہ میں اپنے بھائی کی لاش کو چھپاتا۔تو وہ ہو گیا ندامت کرنے والوں میں سے۔''

ان آیات سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ قربانی اور تدفین سنت ابراہیمی نہیں ‘بلکہ سنت آدم ہیں۔ اسی طرح نکاح و طلاق‘ نماز‘ زکوٰۃ‘ روزہ‘ حج ‘ حیض و نفاس میں زن و شو کے تعلق سے اجتناب‘ حیض و نفاس کے بعد غسل ‘غسل جنابت اور اللہ کا نام لے کر جانوروں کا تزکیہ کرنے کو سنت ابراہیم کہنے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ معاذاللہ حضرت ابراہیم سے پہلے انبیاء میں زن و شو کے تعلقات کے لیے نکاح و طلاق کا کوئی تصور نہ تھا‘ حیض و نفاس کی حالت میں انبیاء اپنی بیویوں سے مباشرت کرتے اور مباشرت کے بعد غسل کا بھی کوئی حکم ان کی شریعت میں موجود نہ تھا ! حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے گزر جانے والے انبیاء کی امتوں میں جانوروں کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں

لیا جاتا تھا اور نہ ہی حیض و نفاس کے بعد عورتیں غسل کرتی تھیں۔ مزید برآں پچھلے انبیاء میں نہ نماز تھی نہ روزہ نہ حج نہ زکوۃ۔ اگر یہ سب کچھ پچھلے انبیاء کی شریعتوں میں نہیں تھا تو پھر ان کی شریعت کیا تھی ؟جس کے بارے میں قرآن نے ہمیں حکم دیا ہے:

{قُلۡ اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَ مَاۤ اُنۡزِلَ عَلَیۡنَا وَ مَاۤ اُنۡزِلَ عَلٰۤی اِبۡرٰہِیۡمَ وَ اِسۡمٰعِیۡلَ وَ اِسۡحٰقَ وَ یَعۡقُوۡبَ وَ الۡاَسۡبَاطِ وَ مَاۤ اُوۡتِیَ مُوۡسٰی وَ عِیۡسٰی وَ النَّبِیُّوۡنَ مِنۡ رَّبِّہِمۡ }[آل عمران:۸۴]

ترجمہ ''(آپ) کہہ دیں کہ ہم اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور جو شریعت ہم پر نازل کی گئی اس کو بھی مانتے ہیں اور جو حضرت ابراہیم ‘حضرت اسمٰعیل ‘حضرت اسحٰق ‘حضرت یعقوب علیہم السلام‘ اولادِ یعقوب پر نازل کی گئی اس کو بھی مانتے ہیں اور جو شریعت حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو دی گئی اس کو بھی مانتے ہیں اور جو اُن کے علاوہ دوسرے انبیاء کو دی گئی اس کو بھی مانتے ہیں ۔''

ہماری اس تنقیح پر اگر غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ان احکامات کے بارے میں ہمارا بھی نقطہ نظر یہی ہے کہ یہ احکامات حضرت ابراہیم سے ماقبل شریعتوں میں بھی موجود تھے تو پھر غامدی صاحب کی یہ بیان کردہ سنن‘سنن ابراہیمی نہ رہیں گی بلکہ سنن آدم ہوں گی ۔

غامدی صاحب کو چاہیے جس عمل کی ابتدا جس نبی سے پہلی مرتبہ ثابت ہو رہی ہے اس عمل کی نسبت اسی نبی کی طرف کریں اور اس کو اسی نبی کی سنت کے نام سے پیش کریں‘ پھر دیکھیں کہ حضرت ابراہیم کے حوالے سے جو انہوں نے سنن بیا ن کی ہیں ان میں سے کتنی ایسی ہیں جو کہ ان کی تعریفِ سنت کا صحیح مصداق بنتی ہیں۔

کیا سنت وحی ہے؟

آخر میں ہم غامدی صاحب سے سوال کرتے ہیں کیا آپ اپنی سنت (چھبیس چیزوں) کو وحی شمار کرتے ہیں یا نہیں ؟اگر غامدی صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک سنت (چھبیس چیزیں) وحی نہیں ہے تو پھر ہمارا سوال ہے کہ جب آپ کے نزدیک آپ کی سنت وحی نہیں ہے تو پھر وہ دین کیسے بن گئی ؟اگر غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک سنت (چھبیس چیزیں) وحی ہے تو ہم یہ سوال کریں گے کہ اس کی دلیل کیا ہے کہ یہ وحی ہیں؟

اوریہ وحی کس پیغمبر پر اتری تھی ؟پھر اس کی دلیل کیا ہے کہ یہ فلاں پیغمبر پر اتری تھی؟اگر غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ان کے وحی ہونے کی دلیل صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہے تو ہمارا سوال یہ ہے کہ یہ اجماع کس سن ہجری میں ہوا تھا اور اسے اجماع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ثابت کرنے کا غامدی صاحب کے پاس کیا ذریعہ ہے؟ اگر غامدی صاحب اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہمیں اس طرح معلوم ہوا کہ آج امت کا بھی ان چھبیس چیزوں پر اجماع ہے'تواس کا جواب یہ ہے کہ امت ان چھبیس چیزوں میں ہر ایک کے دین ہونے پر متفق نہیں ہے مثلا بچے کے کان میں اذان و اقامت' نماز' روزہ' حج و زکوۃ' نکاح و طلاق کے متعلقات کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ان چھبیس میں سے جن اعمال کے بارے میں علمائے امت کا اتفاق بھی ہے تو اس میں بھی اصل اتفاق ان کے دین ہونے پر ہے نہ کہ ان مسائل پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجماع کے منعقد ہونے پر اتفاق ہے۔مثلادور جاہلیت اور اوائل اسلام کے مروجہ نکاح ِ متعہ کے بارے میں علمائے امت کا اتفاق ہے کہ یہ قیامت تک کے لیے منسوخ ہو چکا ہے جبکہ علماء کا اس مسئلے میں بالکل بھی اتفاق نہیں ہے کہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی نکاح کی اس قسم کے نسخ کے قائل تھے۔

فصل چہارم

غامدی صاحب کے اصول سنت کی دلیل کا جائزہ

غامدی صاحب نے اپنی بیان کردہ تعریف سنت کے ثبوت کے لیے سورۃ النحل کی

درج ذیل آیت کو بطور دلیل بیان کیا ہے :

{ثُمَّ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلَیۡکَ اَنِ اتَّبِعۡ مِلَّۃَ اِبۡرٰہِیۡمَ حَنِیۡفًا ؕ وَ مَا کَانَ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۱۲۳﴾} [النحل]

ترجمہ ''پھر ہم نے آپ کی طرف وحی کی کہ آپ حضرت ابراہیم کی ملت کی پیروی کریں جو بالکل یکسو تھے اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔''

غامدی صاحب بحث ''سنت'' کی کر رہے ہیں اور دلیل ایک ایسی آیت کو بنا رہے ہیں جس میں لفظ 'ملت' استعمال ہوا ہے' حالانکہ یہاں پر 'ملت ابراہیم' سے مراد بالکل بھی سنت ابراہیمی (وہ چھبیس چیزیں جو کہ غامدی صاحب نے بیان کی ہیں) نہیں ہے۔ 'سنت' کا لفظ جزئیات پر بھی بولا جاتا ہے' جیسا کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نماز میں ہاتھ باندھنا سنت ہے' جبکہ ملت کے لفظ کا اطلاق جزئیات پر نہیں ہوتا' مثلاً یہ کہنا غلط ہو گا کہ نماز میں ہاتھ باندھنا ملت ہے' کیونکہ 'سنت' کے لفظ کی نسبت جزئیات کی طرف ہو جاتی ہے جبکہ 'ملت' کی نسبت جزئی امور کی طرف نہیں ہوتی بلکہ اجتماعی یا مجموعی امور کی طرف ہوتی ہے۔ امام راغب لکھتے ہیں:

ولا تکاد توجد مضافۃ إلی اللہ ولا إلی آحاد أمۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا تستعمل إلا فی جملۃ الشرائع دون آحادھا لا یقال ملۃ اللہ ولا یقال ملتی وملۃ زید. (۶)

ترجمہ ''اور لفظ 'ملت' کی اضافت اللہ کی طرف نہیں ہو گی اور نہ ہی کسی امتی کی طرف ہو گی اور حاملین شریعت (یعنی انبیاء و رسل) کے علاوہ کسی فرد واحد کی طرف بھی اس کی نسبت نہیں ہو گی' اس لیے 'اللہ کی ملت' یا 'میری ملت' یا 'زید کی ملت' کہنا غلط ہے (لیکن ملت اسلامیہ یا ملت ابراہیمی کہنا درست ہے کیونکہ پہلے کی نسبت اجتماع کی طرف ہے جبکہ دوسرے کی نسبت اگرچہ فرد واحد کی طرف ہے لیکن وہ فرد حاملین شریعت میں سے ہے' لہٰذا اس فرد کی امت کی نسبت سے اس کی طرف ملت کے لفظ کی نسبت درست ہے۔)''

ملت کا لفظ قرآن میں معمولی سے فرق کے ساتھ مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔ اس آیت میں 'ملت ابراہیم' سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین کی وہ مجموعی ہیئت ہے جو کہ دین اسلام کی بنیادی اور تمام انبیاء کے ہاں متفق علیہ تعلیمات پر عمل کرنے' خصوصاً ہر قسم کے شرک سے اجتناب کرنے اور اللہ کا انتہائی درجے میں فرماں بردار ہو جانے' کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لیے نماز پڑھنا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی اتباع کے حکم میں شامل ہے لیکن نماز کے متعلقات و جزئیات حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی اتباع میں شامل نہیں ہیں' کیونکہ ملت کے لفظ کا اطلاق لغوی طور پر جزئیات پر نہیں ہوتا' جبکہ غامدی صاحب کی بیان کردہ سنن

لی فہرست میں بعض جزئیات بھی شامل ہیں' مثلاً نماز کے ساتھ غامدی صاحب نے اس کے متعلقات کو بھی سنن میں شامل کیا ہے۔ غامدی صاحب کے نزدیک نماز کی وہ جزئیات جو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجماعی عمل سے ثابت ہو جائیں' سنت کہلائیں گی اور اس سنت کی اتباع کی دلیل کے لیے غامدی صاحب{اَنِ اتَّبِعۡ مِلَّۃَ اِبۡرٰہِیۡمَ حَنِیۡفًا ؕ}کو بیان کر رہے ہیں حالانکہ ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ عربی لغت میں 'ملت' کے لفظ کا اطلاق جزئیات پر نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہماری اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نماز کے متعلقات مختلف بھی ہیں۔ ہماری اس تفسیر 'کہ ملت سے مراد سنت نہیں ہے' کی تائید درج ذیل قرائن سے ہو رہی ہے :

۱ شرک سے اجتناب اور اللہ کی فرماں برداری 'یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وہ امتیازی خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے وہ باقی تمام پیغمبروں میں نمایاں ہیں اگرچہ ہر نبی نے شرک سے اجتناب اور اللہ کی اطاعت کی طرف اپنی قوم کو بلایا۔ علاہ ازیں حضرت ابراہیم ؑ کی قرآن میں جہاں بھی مدح بیان کی گئی ہے انہی دو اوصاف کے حوالے سے بیان کی گئی ہے ۔

۲ ملت ابراہیم کا یہ مفہوم نظم قرآن سے بھی واضح ہو رہا ہے 'کیونکہ ہم دیکھتے ہیں اس آیت میں بھی اور اس کے علاوہ بھی قرآن میں جہاں کہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی اتباع کا حکم ہے وہاں یہ حکم شرک کے بالمقابل یا اطاعت کے پہلو کو اجاگر کرتے ہوئے بیان کیا گیا 'جیسا کہ درج ذیل آیات سے واضح ہو رہا ہے :

{وَ قَالُوۡا کُوۡنُوۡا ہُوۡدًا اَوۡ نَصٰرٰی تَہۡتَدُوۡا ؕ قُلۡ بَلۡ مِلَّۃَ اِبۡرٰہٖمَ حَنِیۡفًا ؕ وَ مَا کَانَ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۱۳۵﴾}

اس آیت میں اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کو کہا گیا کہ آپ ان یہود و نصاریٰ سے کہہ دیں کہ ہم تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیروی کرتے ہیں جو کہ یکسو تھے اور مشرکین میں سے نہ تھے ۔یعنی ان کو بتا دیں کہ ہم تو دین ابراہیمی پر ہیں ۔ اور دین ابراہیمی کیا ہے ؟اللہ کے بارے میں یکسو ہو جانا اور اس کے ساتھ شرک نہ کرنا وغیرہ۔

۲ {قُلۡ صَدَقَ اللّٰہُ ۟ فَاتَّبِعُوۡا مِلَّۃَ اِبۡرٰہِیۡمَ حَنِیۡفًا ؕ وَ مَا کَانَ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۹۵﴾} [آل عمران]

اس آیت میں بھی یہودیوں سے خطاب کر کے فرمایا جارہا ہے کہ اپنی بدعات (مثلاً اونٹ کے گوشت کو حرام قرار دیناوغیرہ)کو دین ابراہیم کے نام سے پیش نہ کرو'بلکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس دین کی پیروی کرو جو کہ بالکل واضح ہے اور جس کا اصل الاصول یہ ہے کہ اللہ کے لیے یکسوہو جاؤ اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

۳ {وَ مَنْ اَحْسَنُ دِیْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَّ اتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا ؕ وَ اتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِیْمَ خَلِیْلًا ﴿۱۲۵﴾} [النساء:۱۲۵]

اس آیت مبارکہ میں اہل کتاب اور مسلمانوں سے کہا جارہا ہے کہ تمہاری خواہشات سے کچھ حاصل نہیں ہو گا۔ اصل چیز عمل ہے اور سب سے اچھا دین اس کا ہے کہ جس نے اپنے آپ کو اللہ کے احکامات کے سامنے اس طرح جھکا دیا جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جھکا دیا تھااور اللہ کے معاملے میں یکسوہو گئے۔حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اصل دین نہ یہودیت تھا اور نہ عیسائیت بلکہ ان کا اصل 'دینِ اسلام' اللہ کی فرماں برداری اور اطاعت تھا۔اس لیے جو اللہ کا مطیع اور فرماں بردار ہے اور اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرتاوہ دین ابراہیمی پر ہے اور جو اللہ کا مطیع اور فرماں بردار نہیں ہے اور اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے تووہ دین ابراہیمی پر نہیں ہے' جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

٤ {مَا كَانَ اِبْرٰهِیْمُ یَهُوْدِیًّا وَّ لَا نَصْرَانِیًّا وَّ لٰكِنْ كَانَ حَنِیْفًا مُّسْلِمًا ؕ وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ ﴿۶۷﴾} [آل عمران]

ترجمہ ''ابراہیم (علیہ السلام) نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی' بلکہ آپ یک سو' فرماں بردار تھے اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔''

۵ {قُلْ اِنَّنِیْ هَدٰىنِیْ رَبِّیْۤ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۚ دِیْنًا قِیَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا ۚ وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ ﴿۱۶۱﴾} [الانعام]

اس آیت میں اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کو کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی سیدھے راستے یعنی دین قیم کی رہنمائی فرمائی ہے اور دین قیم سے مراد ملت ابراہیمی ہے' یعنی اللہ کے لیے یکسو ہو جانا اور اس کے ساتھ شرک نہ کرناوغیرہ۔

٦ {وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآءِیْۤ اِبْرٰهِیْمَ وَ اِسْحٰقَ وَ یَعْقُوْبَ ؕ مَا كَانَ لَنَاۤ اَنْ نُّشْرِكَ بِاللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ ؕ} [یوسف:۳۸]

اس آیت مبارکہ میں حضرت یوسف علیہ السلام اپنے جیل کے ساتھیوں کو تبلیغ کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ میں نے ان لوگوں کے دین کو اختیار نہیں کیا جو کہ اللہ کو نہیں مانتے اور آخرت کا بھی انکار کرتے ہیں' بلکہ میں اپنے آباء و اجداد کے دین پر ہوں جو کہ اللہ کو بھی مانتے تھے اور آخرت کو بھی' اور ہمارے لیے جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی قسم کا شرک کریں۔

٧ {وَ مَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهٖمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ ؕ وَ لَقَدِ اصْطَفَیْنٰهُ فِی الدُّنْیَا ۚ وَ اِنَّهٗ فِی الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِیْنَ ﴿۱۳۰﴾ اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسْلِمْ ۙ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ﴿۱۳۱﴾ وَ وَصّٰی بِهَاۤ اِبْرٰهٖمُ بَنِیْهِ وَ یَعْقُوْبُ ؕ یٰبَنِیَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی لَكُمُ الدِّیْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴿۱۳۲﴾ ؕ}[البقرة]

{وَ مَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهٖمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ ؕ} سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر ہم ملت ابراہیم کی اتباع سے جزئیات میں ان کی اتباع مراد لے لیں تو اس کا مطلب ہو گا کہ جن انبیاء نے جزئیات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اتباع نہیں کی معاذاللہ وہ بے وقوف ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی اتباع سے مراد یہاں بھی ان کے دین کی وہ مجموعی ہیئت ہے جو دین اسلام کے ان بنیادی اصولوں پر مشتمل ہے جو تمام انبیاء کے ہاں ایک ہی ہیں' مثلاً شرک سے اجتناب اور اللہ کی اطاعت وغیرہ۔ آگے جا کر اسی کو 'الدین' کہا گیا ہے' کیونکہ دین بھی دراصل اطاعت ہی کو کہتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

٧ {وَ وَصّٰی بِهَاۤ اِبْرٰهٖمُ بَنِیْهِ وَ یَعْقُوْبُ ؕ یٰبَنِیَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی لَكُمُ الدِّیْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴿۱۳۲﴾ ؕ}[البقرة]

چونکہ دین بھی اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کو کہتے ہیں' جیسا کہ {فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴿۱۳۲﴾ ؕ} سے ظاہر ہو رہا ہے' اسی لیے اکثر مفسرین نے ملت کا ترجمہ دین یعنی اللہ کی اطاعت اور فرماں برداری کیا ہے۔

۸ {مِلَّةَ اَبِیۡکُمۡ اِبۡرٰہِیۡمَ ؕ ہُوَ سَمّٰىکُمُ الۡمُسۡلِمِیۡنَ ۙ}[الحج:۷۸]

اس آیت میں بھی ملت ابراہیمی کی اتباع کے ساتھ اللہ کی فرماں برداری کا تذکرہ کیا گیا ہے ۔

۹ {ثُمَّ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلَیۡکَ اَنِ اتَّبِعۡ مِلَّۃَ اِبۡرٰہِیۡمَ حَنِیۡفًا ؕ وَ مَا کَانَ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ﴿۱۲۳﴾}[النحل]

اس آیت کے سیاق و سباق سے بھی پتا چلتا ہے کہ ملت ابراہیمی کی اتباع سے مراد اللہ کے معاملے میں یکسو ہو جانا اور شرک نہ کرنا ہے جو کہ تمام انبیاء کی دعوت کا نچوڑ اور خلاصہ ہے۔

ان سب آیات کا سیاق و سباق یعنی نظم قرآنی اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ ملت ابراہیمی کی اتباع سے مراد تمام انبیاء کے ہاں مشترکہ اعمال یعنی ہر قسم کے شرک سے اجتناب اور اللہ کے لیے انتہائی درجے میں فرماں بردار ہو جانے وغیرہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اسوہ کی پیروی کرنا ہے ۔

۳ اسی معنی کو جلیل القدر مفسرین مثلاً امام طبری ' امام قرطبی رحمہم اللہ وغیرہ نے اپنی تفاسیر میں اختیار کیا ہے ۔

٤ غامدی صاحب کی تعریف کے مطابق سنت اعمال کا نام ہے اور عقیدہ اس میں شامل نہیں ہوتا جبکہ قرآن ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ملت میں عقیدہ بھی شامل ہے 'جیسا کہ درج ذیل آیت سے معلوم ہو رہا ہے۔

۱۰ {اَجَعَلَ الۡاٰلِہَۃَ اِلٰہًا وَّاحِدًا ۚ اِنَّ ہٰذَا لَشَیۡءٌ عُجَابٌ ﴿۵﴾ وَ انۡطَلَقَ الۡمَلَاُ مِنۡہُمۡ اَنِ امۡشُوۡا وَ اصۡبِرُوۡا عَلٰۤی اٰلِہَتِکُمۡ ۚ اِنَّ ہٰذَا لَشَیۡءٌ یُّرَادُ ﴿۶﴾ مَا سَمِعۡنَا بِہٰذَا فِی الۡمِلَّۃِ الۡاٰخِرَۃِ ۚ اِنۡ ہٰذَاۤ اِلَّا اخۡتِلَاقٌ ﴿۷﴾}[ص]

۵ لفظ ملت کا ترجمہ 'دین' تو کیا جا سکتا ہے جیسا کہ امام راغب اصفہانی نے المفرادات میں' ابن الاثیر الجزری نے النھایہ میں ' علامہ ابن الجوزی نے تذکرۃ الاریب میں' ابن المنظور

الافریقی نے لسان العرب میں اور ابو بکر السجستانی نے غریب القرآن میں لکھا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کا اصل معنی بھی اطاعت اور فرماں برداری ہی ہے' لیکن ملت کا ترجمہ 'سنت' کسی طرح نہیں بنتا۔

٦ اگر ملت ابراہیمی سے مراد وہ چھبیس اعمال لے بھی لیے جائیں جو کہ غامدی صاحب بیان کر رہے ہیں تو پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین ابراہیمی کی بنیادی عبادات نماز اور مناسک حج وغیرہ بھی محفوظ نہ تھیں چہ جائیکہ باقی اعمال محفوظ رہے ہوں۔ جب دینِ ابراہیمی ہی محفوظ نہ تھا تو اللہ تعالیٰ کا اپنے رسول رحمۃ اللہ علیہ کو اس کی اتباع کا حکم دینا کچھ معنی نہیں رکھتا۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ملت اور سنت میں فرق ہے ۔ لفظ ملت کا ترجمہ 'سنت' سے کرنا عربی زبان سے لاعلمی اور قرآنی اصطلاحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے ۔

فصل پنجم

غامدی صاحب کے اصولِ سنت کا ردّ

ان کے اپنے اصولوں کی روشنی میں

غامدی صاحب نے استنجاکرنے‘بڑھے ہوئے ناخن کاٹنے‘ناک ‘منہ اور دانتوں کی صفائی‘ مونچھیں پست رکھنے‘زیر ناف کے بال مونڈنے اور بغل کے بال صاف کرنے کوسنت ابراہیمی میں شمار کیا ہے ۔حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ چیزیں انسانی فطرت میں شامل ہیں۔ ان کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف کرنے کامطلب یہ بنتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے لوگوں کے ہاں نہ توکسی قسم کے استنجے کا تصور تھا ‘نہ ہی وہ اپنی مونچھیں پست رکھتے ‘نہ زیر ناف کے بال مونڈتے‘ نہ بغل کے بال صاف کرتے ‘ نہ ناک ‘منہ اور دانتوں کی صفائی کرتے تھے۔یہ تصور قطعاً غلط ہے ۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ جسم کی صفائی سے متعلقہ یہ سارے احکامات فطرت انسانی کا حصہ ہیں ۔رسول اللہﷺ کی حدیث ہے:

اَلْفِطْرَةُ خَمْسٌ اَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ الْخِتَانُ وَالْاِسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الْاِبِطِ وَ تَقْلِيمُ الْاَظَافِرِ وَ قَصُّ الشَّارِبِ. (۷)

ترجمہ ’’فطرت پانچ چیزیں ہیں ‘یا پانچ چیزیں فطرت میں سے ہیں: ختنہ کرنا‘زیر ناف کے بال مونڈنا‘بغل کے بال اکھیڑنا‘ناخنوں کو کاٹنا اور مونچھوں کو پست کرنا۔‘‘

اس کے علاوہ علماء بھی جب ان احکامات کو بیان کرتے ہیں تو ’سنن الفطرۃ‘ کے نام سے بیان کرتے ہیں ‘مثلاً السید سابق اپنی کتاب ’فقہ السنہ ‘اور شیخ محمد بن ابراہیم التویجری اپنی کتاب ’مختصر الفقہ الاسلامی ‘ میں اس بحث کو اسی عنوان کے تحت لے کر آئے ہیں۔پس ثابت ہو گیا کہ یہ اعمال انسانی فطرت کا حصہ ہیں لہٰذا ان اعمال کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے۔بلکہ غامدی صاحب کو چاہیے کہ ان اعمال کو’ سنت ابراہیمی‘ کے تحت بیان کرنے کی بجائے اپنے اصول ’دین فطرت کے حقائق‘ کے تحت بیان کریں ۔غامدی صاحب کے بیان کردہ اصول فطرت کے بھی یہ بات خلاف ہے کہ ان اعمال کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف کی جائے۔غامدی صاحب اصول و مبادی میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

’’پانچواں اصول یہ ہے کہ وہ چیزیں جو محض بیان فطرت کے طور پر آئی ہیں‘ وہ بھی سنت نہیں ہیں۔ ‘‘(۸)

غامدی صاحب کے اس اصول سے ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک فطرت کی بنیاد پر ثابت شدہ اعمال کو سنن کہنا صحیح نہیں ہے اور یہاں وہ خود اپنے اس بنائے ہوئے اصول کی مخالفت کر رہے ہیں اور جسم کی صفائی کے

احکامات' جو کہ بیانِ فطرت ہیں' ان کو بیانِ سنت بنا کر پیش کر رہے ہیں۔ اس سے ان کا اصل مقصد یہ ہے کہ کسی طرح اپنی تعریفِ سنت کے ثبوت کے لیے کھینچ تان کر کوئی مسمی نکال لائیں۔

علاوہ ازیں غامدی صاحب نے قرآن پر تدبر کے جو اصول بیان کیے ہیں ان میں پہلا اصول 'عربی معلی' ہے۔ جس کی بنیاد ہی یہ ہے کہ اہل زبان کے محاورہ کی مخالفت جائز نہیں ہے اور قرآن جن پر نازل ہوا اسے انہی کی زبان کے محاورے میں سمجھنا چاہیے۔غامدی صاحب کے نزدیک جب قرآن 'جو کہ دین ہے اور قطعی الدلالۃ ہے' اس پر تدبر کے لیے اہل زبان کے محاورے کی پابندی ضروری ہے تو سنت جو کہ قرآن ہی کی طرح دین ہے اور قطعی الدلالۃ ہے اور اس پر مزید یہ کہ غامدی صاحب کے بقول وہ تاریخی اعتبار سے قرآن سے بھی پہلے ہے 'تو اس کو سمجھنے کے لیے اہل زبان(صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے محاورے کی پابندی کیوں ضروری نہیں؟تصورِ سنت کی تفہیم میں خود غامدی صاحب اہل زبان کے محاورے کی مخالفت کر رہے ہیں۔بیسیوں احادیث ایسی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اہل زبان (صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین)

کے محاورے میں سنت سے مراد اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کی سنت ہے نہ کہ حضرت ابراہیم ؑ کی اور سنت کو یہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین حدیث کے مترادف کے طور پر استعمال کرتے ہیں 'جبکہ غامدی صاحب نے اہل زبان(صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے محاورے کے برعکس سنت کے مفہوم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تصور بھی ڈال دیا اور حدیث کو سنت سے جدا بھی کر دیا۔سنن ابی داؤد کی ایک روایت کے مطابق اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان سے سوال کیا کہ: کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ تو انہوں نے جواب دیا: قرآن سے کروں گا۔تو آپ نے دوبارہ سوال کیا: اگر قرآن میں نہ ملے؟ تو انہوں نے جواب دیا: اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے فقیہہ صحابی نے اس روایت میں سنت سے مراد کیا غامدی صاحب کی چھبیس اعمال کی فہرست یا دین ابراہیمی کی روایت مراد لی تھی؟ واضح بات ہے کہ یہاں اس روایت میں دین کے مآخذ بیان ہوئے ہیں جو کہ قرآن و سنت ہیں۔ اور سنت کے لفظ کو جب ایک صحابی نے بطور مأخذ دین استعمال کیا ہے تو ان کی مراد نہ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور نہ ہی چھبیس سنتیں بلکہ ان کی مراد اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال ' افعال و تقریرات ہیں۔یہ واضح رہے کہ یہ روایت سند کے اعتبار سے کمزور ہے لیکن متن کے اعتبار سے اس کی صحت پر علماء کا اتفاق ہے یعنی اس میں جو مأخذ دین و فقہ بیان ہوئے ہیں (قرآن 'سنت اور اجتہاد) وہ سب کے نزدیک متفقہ مآخذ ہیں۔

فصل ششم

غامدی صاحب اور تواتر عملی

اہل سنت کے نزدیک سنت سے مراد وحی خفی ہے اور اس کی روایت حدیث کہلاتی ہے۔ یعنی اس سنت کے ہم تک پہنچنے کا ذریعہ 'حدیث' ہے' جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک سنت وہ چھبیس چیزیں ہیں جن کی فہرست ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور یہ سنت ہم تک اجماع و تواتر عملی سے پہنچی ہے۔ ہمارے نزدیک غامدی صاحب کے تصور تواتر عملی میں درج ذیل غلطیاں ہیں۔

غامدی صاحب نے لوگوں کو شارع بنا دیا

غامدی صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول ﷺ کا وہ عمل جو کہ امت کے اجماع و تواتر عملی سے ہم تک پہنچا ہو' وہ سنت ہے' اور سنت دین ہے' گویا کہ ان کے نزدیک اجماع و تواتر عملی سے ایک عمل دین بن جاتا ہے اور اللہ کے رسول ﷺ کا ایک دوسرا عمل جو اجماع و تواتر عملی سے منقول نہ ہو بلکہ خبر واحد سے مروی ہو' وہ دین نہیں ہے۔ غامدی صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول ﷺ کے کسی عمل کے دین بننے میں اصل حیثیت اجماع و تواتر عملی کی ہے۔ گویا یہ اجماع و تواتر عملی ہی ہے جو کہ آپ کے کسی عمل کو دین بنا دیتا ہے اور کسی دوسرے عمل کو دین نہیں بناتا۔ غور طلب بات یہ ہے کہ جب آپ کے کسی عمل کے دین بننے کے لیے اصل معیار اجماع و تواتر عملی ٹھہرا تو معاذ اللہ اجماع و تواتر عملی کی حیثیت آپ سے بڑھ کر ہو گئی جو اللہ کے رسول ﷺ کے بعض اعمال کو دین بنا دیتا ہے اور بعض کو دین نہیں بناتا' نتیجۃً اصل شارع تو لوگ ہوئے' نہ کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ۔ اللہ کے رسول ﷺ کے جس عمل کو لوگوں نے اجماع و تواتر سے نقل کر دیا وہ دین بن گیا اور جس عمل کو اجماع و تواتر سے نقل نہ کیا وہ دین نہ بن سکا' یعنی اصل حیثیت اللہ کے رسول ﷺ کے اعمال کی نہیں ہے بلکہ اصل حیثیت لوگوں

کے آپ کے اعمال پر علمی اتفاق و عمل کی ہے۔ آپ کے جس تعَمل پر لوگوں نے علمی اتفاق کر لیا اور تواتر سے عمل کیا ہے وہ دین ہے اور جس پر علمی اتفاق نہ ہو سکا اور اس پر تواتر سے عمل نہیں کیا گیا وہ دین نہیں ہے ۔یہ واضح رہے کہ علمائے اہل سنت کے نزدیک اجماع 'مظہر شریعت' ہے یعنی یہ شریعت کا ظاہر کرتا ہے نہ کہ 'مثبت شریعت'۔ یعنی شریعت اجماع سے وجود میں نہیں آتی ہے یا وضع نہیں ہوتی ہے۔

دین اور ذریعے میں فرق

دین اور چیز ہے اور اس کو آگے نقل کرنے کے ذرائع اور چیز ہیں ۔دونوں میں فرق ہے ۔دین کو روایت اور نقل کرنے کے ذرائع نہ تو دین ہیں اور نہ ان کو کسی چیز کے دین قرار دینے کے لیے معیار بنایا جا سکتا ہے۔ اجماع و تواتر عملی دین کو پہنچانے کا ایک ذریعہ ہے نہ کہ کسی چیز کے دین بننے کا معیار۔ اگر غامدی صاحب کا یہ نقطہ نظر مان لیا جائے کہ اجماع و تواتر عملی سے ایک چیز دین بن جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے لیے دین اور

تھا اور ہمارے لیے دین اور ہے ۔کیونکہ غامدی صاحب کے بقول ہمارے لیے تو اللہ کے رسولa کے وہ اعمال دین قرار پائیگے جو کہ اجماع و تواتر عملی سے نقل ہوئے ہوں جبکہ صحابہj کے لیے اللہ کے رسول a کا ہر عمل دین ہو گا کیونکہ وہ تو اللہ کے رسول a کے ہر عمل کا براہ راست مشاہدہ کر رہے تھے۔ اللہ کے رسول a کا ایک عمل جو کہ خبر واحد سے ثابت ہے غامدی صاحب کے نزدیک وہ ہمارے لیے دین نہیں ہے کیونکہ وہ اجماع وتواتر عملی سے ثابت نہیں ہے 'تو کیا وہ عمل صحابہj کے لیے بھی دین نہیں ہوگا جو کہ دیکھتی آنکھوں اس کا مشاہدہ کر رہے تھے ؟

حقیقت یہ ہے کہ اجماع و تواتر عملی کسی چیز کو دین ٹھہرانے کا کوئی معیار نہیں ہے۔دین وہ ہے جسے اللہ اور اس کا رسول a دین قرار دیں 'چاہے وہ خبر واحد سے ہمیںملے یا اجماع سے 'قولی تواتر سے یا عملی تواتر سے۔ 'ذریعے' سے کوئی چیز دین نہیں بنتی 'بلکہ اللہ اور اس کے رسول کے دین بنانے سے ایک چیز دین بنتی ہے اور بعد میں کسی ذریعے سے ہم تک پہنچتی ہے۔ یعنی دین پہلے موجود ہے، پھر ذریعہ ہے جس سے وہ ہم تک پہنچا ہے۔جبکہ غامدی صاحب کے بقول ذریعہ پہلے ہے اور دین بعد میں ہے اور ذریعے نے ہی ایک چیز کو دین بنانا ہے اور ایک چیز کو دین سے خارج کرنا

ہے۔ ہم یہ بھی واضح کرتے چلیں کہ یہ کہنا عقل و سمجھ سے بالاتر ہے کہ جو چیز مستقل بالذات دین (یعنی غامدی صاحب کی بیان کردہ سنت) تھی صرف اسی پر صحابہ jکا اجماع ہوا ہے اور جو مستقل بالذات دین نہ تھی یعنی حدیث ' اس پر صحابہ jکا اجماع نہ ہوا۔ ہم اس کتاب کے پہلے باب میں یہ بات تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ کسی شے کے مستقل بالذات دین قرار پانے کے لیے اس پر صحابہ jکا اجماع ہونا کوئی شرط نہیں ہے' جیسا کہ قرآن ہے جس کی قراء ات میں صحابہjکے درمیان اختلاف تھا لیکن اس کے باوجود وہ دین اسلام کا ایک مستقل بالذات ماٰخذ ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ ہر مستقل بالذات دین بننے والی شے پر صحابہjنے ضرور اجماع بھی کیا ہو' ایک لغو شرط ہے۔ علمائے اہل سنت سینکڑوں ایسی سنن کو مستقل بالذات دین سمجھتے ہیں کہ جن میں صحابہjکا اجماع نہیں ہے۔

تواتر عملی اور بدعات

جس زمانے میں بیٹھ کر غامدی صاحب تواتر عملی کی بات کر رہے ہیں اس سے بدعات تو ثابت ہو سکتی ہیںلیکن دین کسی طور ثابت نہیں ہو سکتا۔ خلافت راشدہ کے بعد سے امت مسلمہ کا سوادِ اعظم جس کو دین کے نام سے پیش کرتا رہا ہے یا کر رہا ہے اسے ہرگز دین کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شرک و بدعات کی تاریخ اتنی ہی پرانی ہے جتنی کہ نوع انسانی کی ' اس لیے یہ سمجھنا کہ بدعات تو اٹھارہویں یا انیسویںصدی کی ایجاد ہیں ' محض خیال باطل ہے۔

سنت کی روایت کا اصل ذریعہ خبر یا تواتر عملی

غامدی صاحب کے نزدیک سنت کی روایت کا ذریعہ اجماع و تواتر عملی ہے۔ ہم غامدی صاحب سے یہ سوال کرتے ہیں کہ جس زمانے میں آپ موجود ہیں اس کے اجماع و تواتر عملی کو تو آپ ثابت کر دیں گے ' لیکن اللہ کے رسول aکی سنت کو جاری ہوئے چودہ صدیاں گزر چکی ہیں ' ہر صدی میں اللہ کے رسول aکی ہر ایک سنت کے حوالے سے اجماع و تواتر عملی کو آپ کیسے ثابت کریںگے؟ کسی مسئلے کے بارے میں یہ جاننے کے لیے کہ یہ امت میں اجماعی ہے اور تواتر سے چلا آرہا ہے ' اس کا واحد ذریعہ خبر ہے ۔ معاملہ یہ ہے جس خبر واحد سے جان چھڑانے کے لیے غامدی صاحب نے اجماع و تواتر عملی کا فلسفہ گھڑا تھا ' خود اجماع و تواتر عملی کا ثبوت اس خبر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ غامدی صاحب کے بقول جس طرح سنن علمی اتفاق و تواتر عملی سے نقل ہوتی چلی آرہی

ہیں اسی طرح بدعات بھی سواد اعظم کے اتفاق و تواتر عملی سے ہی نقل ہوتی رہی ہیں ۔اب ایک عمل کے بارے میں یہ فیصلہ کیسے کیا جائے گا کہ وہ سنت ہے یا بدعت ؟ اس کا جواب دیتے ہوئے غامدی صاحب فرماتے ہیں :

''تواتر ایک ٹھوس حقیقت ہے ،یہی کسی عمل کے محکم اساس پر قائم ہونے کی دلیل ہے۔بے شک بہت سی بدعات رائج ہو گئیں ،بے عملی بڑھ گئی ،لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس اُمت کی ساری تاریخ کا واضح ریکارڈ موجود ہے ۔حضورa کا زمانہ ،صحابہ کا دور اور تابعین کے عہد سے لے کر آج تک کیا کچھ اصل ہے اور کیا کچھ اختراع کیا گیا ،یہ سب اُمت کے سامنے ہے ۔'' (۹)

غامدی صاحب کے بقول جب کسی چیز کے بارے میں یہ اختلاف ہو جائے گا کہ یہ سنت ہے یا بدعت تو امت مسلمہ کی تاریخ اس بارے میں فیصلہ کرے گی کہ کیا یہ عمل واقعتاً اللہ کے رسولa کے زمانے سے چلا آرہا ہے یا بعد کے کسی زمانے کی ایجاد ہے ۔غامدی صاحب کی حالت تو اس شخص کی سی ہے کہ جس کے بارے میںعربی زبان میں ایک کہاوت معروف ہے:

»فرَّ من المطر وقرَّ تحت المیزاب«

k ''بارش سے بچنے کے لیے بھاگا اور پرنالے کے نیچے آ کے کھڑا ہو گیا۔''

غامدی صاحب خبر واحد سے بھاگے تھے اور بالآخر تاریخ ان کے گلے پڑ گئی ،جو ایسی اخبار پر مشتمل ہے جس کی نہ تو کوئی سند ہے ،نہ اسماء و رجال اور نہ ہی اس کے پرکھنے کے لیے 'اُصول الروایۃ'موجود ہیں ۔حقیقت یہ ہے کہ اُمتِ مسلمہ کی چودہ صدیوں کی تاریخ میں کسی عمل کے بارے میں اجماع و تواتر عملی کو ثابت کرنا بغیر خبر کے ممکن نہیں ہے ۔جن چھبیس چیزوں کے بارے میں غامدی صاحب یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ وہ ہمیںاجماع و تواتر عملی سے ملی ہیں ،ان مسائل کو وہ ذرا مذاہب اربعہ کی کتابیں کھول کر دیکھیں تو ان پر واضح ہو جائے گا کہ ائمہ یںان مسائل میں کس قدر اختلاف موجود ہے۔

مثال کے طور پر نماز کو ہی لے لیں ' ارکان اسلام میں سب سے اہم رکن اور اس کی ہیئت تک میں اختلاف موجود ہے ۔ہاتھ چھوڑے جائیں یا باندھے جائیں؟ اگر باندھے جائیں تو کہاں باندھے جائیں؟ رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع الیدین کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ جلسہ استراحت کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ تشہد میں تورّک کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ وتر لازمی نمازوں میںشامل ہے یا نہیں؟ ظہر کی نماز کا انتہائی اور عصر کی نماز کا ابتدائی وقت کیا ہے؟ سفر و حضر میںجمع بین الصلاتین جائز ہے یا نہیں؟ وغیرہ ۔ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا تمام صحابہ j نماز میں ہاتھ نہیں باندھتے تھے؟ اگر باندھتے تھے تو پھر یہ سنت ہے اور مستقل بالذات دین ہے لیکن امت نے اس سنت کو اجماع سے نقل نہیں کیا ہے جیسا کہ مالکیہ نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے لہذا ایک سنت اجماع امت کے بغیر بھی نقل ہو سکتی ہے۔اور اگر صحابہ j کا نماز میں ہاتھ باندھنے یا چھوڑنے کے بارے میں اختلاف تھا تو صحابہؓ کے اس اختلاف کو معلوم کرنے کا ماٰخذ کیا ہے؟ اگر غامدی صاحب یہ کہیں کہ امت کا

اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ اس مسئلے میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی اختلاف تھا تو پھر ہر چیز کے دین ہونے یا نہ ہونے میں اصل معیار امت کا اتفاق و اختلاف ہوا۔اور ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ جس مسئلے میں امت کا اتفاق ہے اس میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی اتفاق ہے اورجس مسئلے میں امت کا اختلاف ہے اس میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی اختلاف ہے' حالانکہ امر واقعہ ایسا نہیں ہے۔

یہ اختلافات آج کے دور کی پیدوار نہیں ہیں بلکہ یہ اختلافات ائمہ اربعہ سے چلے آرہے ہیں اور مذاہب اربعہ کے ہر دور کی کتب فقہ میں ان مسائل کے بارے میں تفصیلی ابحاث موجود ہیں جن کو دیکھ کر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ائمہ اربعہ نے ان مسائل میں اختلاف اجماع و تواتر عملی کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اپنے موقف کی تائید کے لیے خبر واحد کو پیش کیا'جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اوائل اسلام میں بھی دین کے ثبوت کے لیے اصل دلیل خبر تھی۔جہاں تک مالکیہ کے اصول 'تعامل اہل مدینہ' کا معاملہ ہے جسے امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ علیہ نے 'تدبرحدیث' میں تواتر عملی کی دلیل کے طور پرپیش کیا ہے' پہلی بات تو یہ ہے کہ اس اصول کی نسبت امام مالک رحمہ اللہ علیہ سے اس طرح ثابت ہی نہیں ہے جس طرح مالکیہ نے اسے بطور دلیل پیش کیا ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ مالکیہ کے اصول 'تعامل اہل مدینہ ' اور فکر اصلاحی کے تصور 'تواتر عملی 'میں زمین آسمان کا فرق ہے ۔جس تعامل کو امام مالک رحمہ اللہ علیہ حجت سمجھتے ہیں اس سے ان کی مرادمدینہ کے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا تعامل ہے نہ کہ ما بعد کی نسلوں کا ۔اور یہ تعامل امام مالک رحمہ اللہ علیہ تو کیا جمیع اہل سنت کے نزدیک حجت ہے ' لیکن اس تعامل صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو معلوم کرنے کا ذریعہ عصر حاضر کے اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے بلکہ خبر واحدہی ہے یعنی مؤطا امام مالک۔

آج بعض اسلامی ممالک کے سواد اعظم کے علمی اتفاق و تواتر عملی سے یہ بات ثابت ہے کہ فرض نماز کے بعد اجتماعی دعا نماز کا حصہ ہے' وتر کی نماز عشاء کی نماز کا حصہ ہے نہ کہ تہجد کی نماز کا' نماز تراویح اور ہے اور نماز تہجد اور ہے ۔کیا غامدی صاحب ان سب اعمال کو ایسے ہی مانتے ہیں جیسا کہ تواتر عملی سے ثابت ہے ؟اگر نہیں تو کس بنیاد پر ؟خبر واحد کی بنیاد پر یا تاریخ کی بنیاد پر ؟

فصل ھفتم

غامدی صاحب کا اپنے ہی اصولِ سنت سے انحراف

جس طرح ہم یہ واضح کر چکے ہیں غامدی صاحب کا اصول ِ سنت غلط ہے اسی طرح اس اصول کے اطلاق میں بھی غامدی صاحب سے بعض مسائل میں غلطی ہوئی ہے ۔

داڑھی کا مسئلہ

غامدی صاحب داڑھی کو سنت میں شمار نہیں کرتے' جیسا کہ ان کی بیان کردہ سنن کی فہرست سے واضح ہوتا ہے ۔حالانکہ داڑھی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے لے کر محمد رسول اللہ رحمۃ اللہ علیہ تک تمام انبیاء کی سنت رہی ۔دورِ جاہلیت میں اہل عرب داڑھی رکھتے تھے ۔آپ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی داڑھی رکھی 'اس کا حکم بھی دیا اور تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی داڑھی تھی۔داڑھی کی سنت غامدی صاحب کی تعریف کے صدفی صد مطابق

ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ تمام انبیاء کی سنت رہی ہے۔ یہ دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے کہ جس پردور جاہلیت میں بھی اکثر اہل عرب قائم تھے اور آپ رحمۃ اللہ علیہ نے دین ابراہیمی کی اس روایت کو عملاً برقراررکھا اور اس کا امت کو حکم بھی جاری فرمایا۔ بعد میں یہ سنت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوئی اور امت کے اجماع و تواتر عملی سے ہم تک منتقل ہوتی رہی ہے یہاں تک کہ عصر حاضر کے ایک طبقہ علماء نے اسے سنن الزوائد میں شمار کیا ہے ۔ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث ہے:

خَالِفُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَفِّرُوا اللِّحَى وَاَحْفُوا الشَّوَارِبَ. (۱۰)

ترجمہ ''مشرکین کی مخالفت کرو ،داڑھیوں کو چھوڑ دو (بڑھنے دو) اور مونچھوں کو پست کرو۔''

ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ علیہ((خَالِفُوا الْمُشْرِكِيْنَ)) کی شرح میں لکھتے ہیں :

فی حدیث أبی ھریرۃ عند مسلم خالفوا المجوس وھو المراد فی حدیث ابن عمر فإنھم کانوا یقصون لحاھم و منھم من کان یحلقھا. (۱۱)

ترجمہ ''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو مسلم میں ہے اس میں((خَالِفُوا الْمُشْرِكِيْنَ)) کی جگہ ((خَالِفُوا الْمَجُوْسَ)) کے الفاظ ہیں اور اس حدیث

میں بھی یہی مراد ہے، کیونکہ مجوسیوں کی یہ عادت تھی کہ وہ اپنی داڑھیاں کاٹتے تھے اور ان میں سے بعض اپنی داڑھیاں مونڈتے تھے ۔''

ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی اس تشریح اور تاریخ و سیر کی کتب سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مشرکین مکہ بھی اپنی داڑھیوں کو چھوڑتے تھے ۔ مسلم کی روایت میں الفاظ ہیں:

جُزُّوا الشَّوَارِبَ وَاَرْخُوا اللِّحَى خَالِفُوا الْمَجُوْسَ. (۱۲)

ترجمہ ''مونچھوں کو پست کرو اور داڑھی کو چھوڑ دو‘مجوسیوں کی مخالفت کرو۔''

اللہ کے رسول ﷺ علیہ کے ان فرامین سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے دین ابراہیمی کی اس روایت کو بطور دین اس امت میں جاری کیا اور داڑھی منڈانے کو مجوسیوں کی تہذیب قرار دیا۔

دوپٹے کا انکار

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور امت مسلمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عورت کے سر کے بال اس کے ستر میں داخل ہیں ۔ اور تواتر عملی سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ عورتیں ہمیشہ سے ایک بڑی چادر لے کر گھر سے باہر نکلتی ہیں جس سے اپنے سارے جسم کو ڈھانپ لیتی ہیں ۔ لیکن غامدی صاحب عورت کے ہاتھ ‘پاؤں اور چہرے کے ساتھ سر کے بالوں کو بھی ستر شمار نہیں کرتے۔ دوپٹے سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

''اصل میں ضرورت اس بات کی ہے کہ خواتین کو اس بات کا احساس دلایا جائے کہ ان کی تہذیب و ثقافت کیا ہے اور انہیں کن حدود کا پابند رہ کر زندگی بسر کرنی چاہیے۔ دوپٹا ہمارے ہاں مسلمانوں کی تہذیبی روایت ہے ‘اس بارے میں کوئی شرعی حکم نہیں ہے ۔ دوپٹے کو اس لحاظ سے پیش کرنا کہ یہ شرعی حکم ہے ‘اس کا کوئی جواز نہیں۔ البتہ اسے ایک تہذیبی شعار کے طور پر ضرور پیش کرنا چاہیے۔ اصل چیز سینہ ڈھانپنا اور زیب و زینت کی نمائش نہ کرنا ہے ۔ یہ مقصد کسی اور ذریعے سے حاصل ہو جائے تو کافی ہے ۔ اس کے لیے دوپٹا ہی ضروری نہیں ہے ۔'' (۱۳)

غامدی صاحب کس سادگی سے کہہ رہے ہیں کہ دوپٹے کے لیے اللہ تعالیٰ نے کوئی حکم جاری نہیں کیا ! سُبۡحٰنَ اللہ عَمَّا یَصِفُوۡنَ۔ حالانکہ دوپٹا تو سنت کی اس تعریف سے بھی ثابت ہوتا ہے جو کہ غامدی صاحب نے اختراع کی ہے ۔ عورت کے ہاتھ ‘پاؤں اور چہرے

کے بارے میں تو علماء کا جزوی اختلاف ہے کہ یہ عورت کے ستر میں داخل ہیں یا نہیں اور اگر داخل ہیں تو شرعاً ہے یا سداً للذریعہ ‘لیکن عورت کے سر کے بالوں کے بارے میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین و امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ یہ عورت کا ستر ہیں اور عورت کے لیے ان کو چھپانا لازم ہے۔ علاوہ ازیں امت مسلمہ میں تواتر عملی سے یہ بات ثابت ہے کہ مسلمان عورتیں ‘صحابیات کے زمانے سے لے آج تک ‘جب بھی کسی کام سے گھر سے باہر نکلتی

ہیں توایک بڑی چادر لے کر باہر نکلتی ہیں جس سے اپنے سارے جسم کو ڈھانپ لیتی ہیں۔اس تواتر عملی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

لسنا نقول إن وجه الرجل فی حقها عورة كوجه المرأة بل هو كوجه الأمرد فی حق الرجل فيحرم النظر عند خوف الفتنة فقط وإن لم تكن فتنة فلا' إذ لم تزل الرجال على ممر الزمان مكشوفی الوجوه والنساء يخرجن منتقبات فلو استووا لأمر الرجال بالتنقب أو منعن من الخروج۔ (۱۴)

ترجمہ ''ہم یہ نہیں کہتے کہ مرد کا چہرہ عورت کے لیے ستر ہے جیسا کہ عورت کا چہرہ مرد کے لیے ستر ہے 'بلکہ مرد کا چہرہ (عورت کے لیے) ایسا ہی ہے جیسا کہ بے ریش بچے کا چہرہ مرد کے لیے ہے ۔یعنی اگر فتنے کا اندیشہ ہوگا تو اس (مرد)کی طرف دیکھنا حرام ہو گا اور اگر فتنہ نہ ہو تو پھر اس (مرد) کی طرف دیکھنا جائز ہے۔کیونکہ ہمیشہ سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ مرد ہر زمانے میں کھلے چہرے کے ساتھ باہر نکلتے ہیں 'جبکہ عورتیں نقاب پہن کر باہر نکلتی ہیں 'اگر مرد بھی اس مسئلے میں عورتوں کے برابر ہوتے تو ان کو نقاب پہننے کا حکم دیا جاتا یا عورتوں کو باہر نکلنے سے منع کر دیا جاتا۔''

اسی تواتر عملی کو علامہ ابو حیان اندلسی رحمۃ اللہ علیہ نے 'البحر المحیط' میں' ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے 'فتح الباری' میں اورامام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے 'نیل الاوطار' میں نقل کیا ہے۔ غامدی صاحب کے پاس اجماع و تواتر عملی کے صرف دعوے ہیں ۔اپنی بیان کردہ کسی سنت کے بارے میں پچھلی چودہ صدیوں میں اجماع وتواتر عملی کو ثابت کرنے کے لیے ان کے پاس سوائے خبر اور روایت کے اور کوئی ذریعہ نہیں ہے ۔ ہم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اپنی ان سنن کے حوالے سے اجماع و تواتر عملی کے ثبوت کے لیے وہ خبر پیش کرنے سے بھی عاجز ہیں ۔یہاں امام غزالی رحمہ اللہ علیہ عورت کے بال تو چھوڑیے 'نقاب یعنی چہرے کے پردے کے بارے میں' اپنے زمانے کے

مشاہدے کے ساتھ ساتھ' یہ بات کہہ رہے ہیں کہ وہ تواتر عملی سے ثابت ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عورت کے بال بھی ستر میں داخل ہیں۔ اس پر امت مسلمہ کا اجماع ہے اور صحابیات رضی اللہ عنھن کے زمانے سے لے کر آج کل کے بگڑے ہوئے اور بے عمل مسلمان معاشروں میں بھی یہ دوپٹا امت کے اجماع وتواتر عملی سے ثابت ہے ۔ تہذیب کا مسئلہ آج کل کا مسئلہ توہو سکتا ہے لیکن آج سے چودہ صدیاں پہلے مروجہ معنوں میں تہذیب کا کوئی نام بھی نہیں جانتا تھا ۔اس وقت میں صحابیات رضی اللہ عنھن کا اپنے سراور چہرے کو ڈھانپ کر رکھنا تہذیبی روایت نہیں تھی۔ وہ اس پر عمل اسے اللہ کا دین سمجھ کرکرتی تھیں نہ کہ تہذیبی روایت سمجھ کر!

خلاصہ کلام

غامدی صاحب کے تصور سنت کے پیچھے ایک ہی بنیادی محرک نظر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی طرح دین اسلام کی ایسی جامع تعبیر پیش کی جائے جو تمام مذاہب سماویہ کو شامل ہو۔ اسی تصور کے تحت انھوں نے 'سنت 'کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف کی 'کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی وہ واحد شخصیت ہیں کہ جن کی طرف یہودی 'عیسائی اور مسلمان اپنی نسبت کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔غامدی صاحب نے سنت کی اصطلاح کا اہل سنت کے ہاں معروف معنی لینے کی بجائے اپنا نیا معنی متعارف کروایا تا کہ وہ مذاہب سماویہ کو ایک جامع تصور اور فکر کے تحت جمع کر سکیں۔ لیکن ہمیں افسوس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ غامدی صاحب نے مذاہب سماویہ کو اکٹھا کرنے کے چکر میں امت مسلمہ کو تفرقے میں ڈال دیا۔وہ اُمت جو رسول اللہ ﷺ سے لے کر آج تک اس تصور پر متفق تھی کہ سنت سے مراد آپ رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث ہے' غامدی صاحب نے وحدت مذاہب سماویہ کے مقصد کے پیش نظر سنت کی ایسی تعریف بیان کی جو امت مسلمہ کے اس اجماعی تصور کے مخالف ہے 'جو کہ آپ کے زمانے سے لے کر آج تک ان کے ہاں معروف و رائج ہے ۔غامدی صاحب اپنی فکر کو عالمی فکر بنانے کے لیے کوشاں ہیں جبکہ صورتحال یہ ہے کہ عالم اسلام تو کیا 'خوفِ خدا رکھنے والا کوئی ایک عالم دین بھی ان کے اس تصور سنت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو گا 'جو کہ چودہ صدیوں سے امت میں رائج تصور کے خلاف ہے ۔غامدی صاحب کا خلوص اپنی جگہ' لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہود و نصاریٰ بھی غامدی صاحب کے تصور سنت کو اسی وقت قبول کرنے کے لیے تیار ہوں گے جب کہ غامدی صاحب اپنے اصولوں کی طرح فروعات میں بھی ایسے تصورات پیش کریں جو کہ ان کے لیے

قابل قبول ہوں۔ اور غامدی صاحب خود نہ سہی لیکن ان سے مستفید ہونے والے اسکالرز حضرات بخوبی یہ فریضہ بھی سر انجام دے رہے ہیں اور نوبت یہاں تک آپہنچی ہے کہ غامدی صاحب کی سرپرستی میں شائع ہونے والے ایک انگلش رسالہ Renaissance میں ہم جنس پرستی کو فطرت انسانی قرار دیا جا رہا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ لَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَ لَا النَّصٰرٰى حَتّٰى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ؕ قُلْ اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى ؕ} [البقرة:۱۲۰]

ترجمہ ''اور (اے نبی ﷺ !)یہود و نصاریٰ آپ سے اُس وقت تک راضی نہ ہوں گے جب تک آپ ان کے دین

کی پیروی نہ کریں۔''

لہٰذا غامدی صاحب کو چاہیے کہ مذاہب سماویہ کو جمع کرتے کرتے امت مسلمہ میں انتشار پیدا نہ کریں۔ اگر وہ مذاہب سماویہ کو اکٹھا کرنا ہی چاہتے ہیں تو اس بنیاد پر اکٹھا کریں جو کہ خود قرآن نے پیش کی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـًٔا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ؕ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ﴿ ٦٤ ﴾} [آل عمران]

ترجمہ ''(اے نبی ﷺ !) کہہ دیں اے اہل کتاب ! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم میں بعض ،بعض کو ربّ نہ بنا لے اللہ کو چھوڑ کر،پس اگر تم پھر جاؤ گے (یعنی یہ ہمارے تمہارے درمیان جو اتحاد کی بنیاد ہے اگر تم اس بنیاد پر ہم سے اتحاد کرنے کے لیے تیار نہیں ہو گے) تو گواہ رہو کہ ہم تو مسلمان ہیں۔''

مصادر ومراجع

۱۔ غامدی، جاوید احمد، میزان،ص۱۴۔۱۵، المورد، لاہور، دسمبر ۲۰۰۹ء

۲۔ میزان :ص۵۸

۳۔ غامدی، جاوید احمد، ماہنامہ اشراق، جون ۲۰۰۲ء،ص۲۹، المورد، لاہور

۴۔ ابن ماجۃ، أبو عبد اللہ محمد بن یزید القزوینی،سنن ابن ماجۃ،کتاب الأضاحی، باب ثواب الاضحیۃ، دار الفکر،بیروت

۵۔ مالک بن أنس الإمام،الموطأ،کتاب الجامع، باب ما جاء السنۃ فی الفطرۃ، دار القلم، دمشق، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۹۱ء

۶۔ الراغب،أبو القاسم الحسین بن محمد الأصفہانی،المفردات فی غریب القرآن،ص ۴۷۱۔۴۷۲، دار المعرفۃ،بیروت

۷۔ البخاری، أبو عبد اللہ محمد بن إسماعیل بن إبراھیم الجعفی، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ وأیامہ،کتاب اللباس، باب قص الشارب، دار ابن کثیر،بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء

۸۔ میزان:۵۹

۹۔ غامدی، جاوید احمد، ماہنامہ اشراق،نومبر ۱۹۹۹ء،ص۵۳، المورد، لاہور

۱۰۔ صحیح البخاری ،کتاب اللباس، باب تقلیم الأظفار
۱۱۔ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری ،کتاب اللباس، باب تقلیم الأظفار، جلد۱۰، ص۳۴۹، دار المعرفۃ، بیروت
۱۲۔ مسلم بن الحجاج القشیری أبو الحسن، صحیح مسلم ،کتاب الطھارۃ، باب خصال الفطرۃ، دار إحیاء التراث العربی، بیروت
۱۳۔ غامدی، جاوید احمد، ماہنامہ اشراق ،مئی ۲۰۰۲ء،ص۴۷، المورد، لاہور
۱۴۔ الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد، إحیاء علوم الدین ،کتاب النکاح، باب آداب المعاشرۃ، جلد۲، ص۴۷، دار المعرفۃ، بیروت

باب پنجم

جاوید احمد غامدی صاحب کا تصورِ ''فطرت''

فصل اوّل:

اہل سنت کے مصادرِ دین: ایک نظر میں

فصل دوم:

غامدی صاحب کا تصورِ فطرت

فصل سوم:

غامدی صاحب کے اصولِ فطرت کی غلطی

فصل چہارم:

غامدی صاحب کے اصولِ فطرت کی دلیل کا تجزیہ

فصل پنجم :

غامدی صاحب کا اپنے اصولِ فطرت سے انحراف

فصل ششم:

غامدی صاحب، منظور صاحب اور مصادرِ شریعت

فصل اوّل

اہل سنت کے مصادرِ دین: ایک نظر میں

مآخذو مصادر دین سے مراد وہ شرعی دلائل ہیں جن سے اور جن کی روشنی میں شرعی احکام کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ اہل سنت کے ہاں، امام ابن حزم رحمہ اللہ علیہ کے علاوہ، یہ چار ہیں: قرآن' سنت' اجماع اور قیاس۔یہ وہ مآخذ دین ہیں جو فقہائے اہل سنت کے ہاں متفق علیہ ہیں۔ اس کے علاو ہ کچھ مآخذ ایسے بھی ہیں جو فقہاء کے درمیان اختلافی ہیں'مثلاًقولِ صحابی ' استحسان 'مصلحت مرسلہ' استصحاب ' سدالذرائع 'عرف و عادت' شرائع من قبلنا وغیرہ۔

اسلام دین فطرت ہے 'لیکن اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ فطرت انسانی اس قابل ہے کہ اس سے دین اسلام 'احکامِ الٰہی'اوامرو نواہی یاحلال وحرام کا تعین ہو سکتا ہے۔اسلام کے دین فطرت ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی اپنے بندوں کو جس فعل کے بھی کرنے کا حکم دیا ہے' فطرتِ سلیمہ اس فعل کے کرنے کی طرف ایک فطری رجحان اپنے اندر محسوس کرتی ہے اور جس فعل کے کرنے سے اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی ہمیں روک دیا ہے' فطرت سلیمہ بھی اس فعل سے اِبا محسوس کرتی ہے۔ احکامِ الٰہی فطرتِ انسانی کے مطابق تو ہیں لیکن فطرتِ انسانی سے ان کا تعین نہیں ہو سکتا۔یہی غلط فہمی جس میں آج غامدی صاحب مبتلا ہیں' ایک دَور میں معتزلہ کو لگی۔ معتزلہ کا کہنا یہ تھا کہ عقل سے شریعت کا تعین ہو سکتا ہے۔ عقل جس چیز کو اچھا سمجھے گی' شریعت کی نظر میں بھی وہ چیز مستحسن ہے اور عقل جس کو برا سمجھے گی' شریعت کی نظر میں بھی وہ چیز بری ہے۔معتزلہ نے جو مقام عقل انسانی کو دیا تھا' غامدی صاحب اسی درجے پر فطرتِ انسانی کو رکھتے ہیں۔غامدی صاحب کے بقول مباحات فطرت سے متعلق اللہ کے احکامات 'طیبات و خبائث کے بیان میں حلال و حرام اور معروف و منکر کی تفسیر میں اَوامر و نواہی کا تعین کرنے کے لیے فطرت انسانی سب سے بڑا اور بنیادی ماخذ ہے۔ قرونِ اُولیٰ میں امام ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ علیہ نے معتزلہ کے اس موقف کا'کہ عقل سے بھی اللہ کے حکم کو معلوم کیا جا سکتا ہے 'سختی سے رد کیا اوراہل سنت کے موقف کو واضح کیا'جس کی تفصیلات اصول کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہیں۔اس مختصر تمہید کے بعد اب ہم اپنی اصل بحث کی طرف آتے ہیں۔

غامدی صاحب کا تصورِ فطرت

غامدی صاحب اپنی کتاب ''میزان'' کی فصل (اصول و مبادی) میں لکھتے ہیں:

''اس دنیا میں اللہ تعالیٰ نے جو جانور پیدا کیے ہیں ان میں سے بعض کھانے کے ہیں اور بعض کھانے کے نہیں ہیں۔ یہ دوسری قسم کے جانور اگر کھائے جائیں تو اس کا اثر چونکہ انسان کے تزکیہ پر پڑتا ہے اس لیے ان سے اِبا اس کی فطرت میں داخل ہے۔ انسان کی یہ فطرت بالعموم اس کی صحیح رہنمائی کرتی ہے اور وہ بغیر کسی تردّد کے فیصلہ کر لیتا ہے کہ اسے کیا کھانا چاہیے اور کیا نہیں کھانا چاہیے۔ اُسے معلوم ہے کہ شیر، چیتا، ہاتھی، چیل، کوا، گدھ، عقاب، سانپ، بچھو اور خود انسان کوئی کھانے کی چیز نہیں ہے۔ وہ جانتا ہے کہ گھوڑے اور گدھے دستر خوان کی لذت کے لیے نہیں، سواری کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ان جانوروں کے بول و براز کی نجاست سے بھی وہ پوری طرح واقف ہے۔ اس میں شبہ نہیں اس کی یہ فطرت کبھی کبھی مسخ بھی ہو جاتی ہے، لیکن دنیا میں انسانوں کی عادات کا مطالعہ بتاتا ہے کہ اُن کی ایک بڑی تعداد اس معاملے میں بالعموم غلطی نہیں کرتی۔ چنانچہ خدا کی شریعت نے بھی ان جانوروں کی حلت و حرمت کو اپنا موضوع نہیں بنایا، بلکہ صرف یہ بتا کر کہ تمام طیبات حلال اور تمام خبائث حرام ہیں، انسان کو اُس کی فطرت ہی کی رہنمائی پر چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ شریعت کا موضوع اس باب میں صرف وہ جانور اور اُن کے متعلقات ہیں جن کی حلت و حرمت کا فیصلہ تنہا عقل و فطرت کی رہنمائی میں کر لینا ممکن نہ تھا۔ سؤر انعام کی قسم بہائم میں سے ہے، لیکن درندوں کی طرح گوشت بھی کھاتا ہے، پھر اُسے کیا کھانے کا جانور سمجھا جائے یا نہ کھانے کا؟ وہ جانور جنھیں ہم ذبح کر کے کھاتے ہیں اگر تذکیے کے بغیر مر جائیں تو ان کا حکم کیا ہونا چاہیے؟ انھی جانوروں کا خون کیا ان کے بول و براز کی طرح نجس ہے یا اسے حلال و طیب قرار دیا جائے گا؟ یہ اگر خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کر دیے جائیں تو کیا پھر بھی حلال ہی رہیں گے؟ ان سوالوں کا کوئی واضح اور قطعی

جواب چونکہ انسان کے لیے دینا مشکل تھا' اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کے ذریعے اسے بتایا کہ سور' خون' مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور بھی کھانے کے لیے پاک نہیں ہیں اور انسان کو ان سے پرہیز کرنا چاہیے۔ جانوروں کی حلت و حرمت میں شریعت کا موضوع اصلاً یہ چار ہی چیزیں ہیں۔ چنانچہ قرآن نے بعض جگہ {قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ} اور بعض جگہ {اِنَّمَا} کے الفاظ میں پورے حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جانوروں کی حلت وحرمت کے باب میں صرف یہی چار چیزیں حرام قرار دی ہیں... بعض روایتوں میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے کچلی والے درندوں' چنگال والے پرندوں اور پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ اوپر کی بحث سے واضح ہے کہ یہ اسی فطرت کا بیان ہے جس کا علم انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے۔ [ہم اگر چاہیں تو ممنوعات کی اس فہرست میں بہت سی دوسری چیزیں بھی اس علم کی روشنی میں شامل کر سکتے ہیں۔ ایڈیشن ۲۰۰۲ء]۔ لوگوں کی غلطی یہ ہے کہ اُنھوں نے اسے بیان فطرت کے بجائے بیان شریعت سمجھا' درانحالیکہ شریعت کی اُن حرمتوں سے جو قرآن میں بیان ہوئی ہیں' اس کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر حدیث سے قرآن کے نسخ یا اس کے مدعا میں تبدیلی کا کوئی مسئلہ پیدا کیا جائے۔'' (۱)

اسی طرح غامدی صاحب ایک اور جگہ اپنی کتاب میزان (اصول و مبادی) میں لکھتے ہیں:

''قرآن کی دعوت اس کے پیش نظر جن مقدمات سے شروع ہوتی ہے وہ یہ ہیں: ۱۔ فطرت کے حقائق' ۲۔ دین ابراہیمی کی روایت' ۳۔ نبیوں کے صحائف۔ پہلی چیز کا تعلق ایمان و اخلاق کے بنیادی حقائق سے ہے اور اُس کے ایک بڑے حصے کو وہ اپنی اصطلاح میں معروف و منکر سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی وہ باتیں جو انسانی فطرت میں خیر کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہیں اور وہ جس سے فطرت ابا کرتی اور اُنھیں برا سمجھتی ہے۔ قرآن اُن کی کوئی جامع و مانع فہرست پیش نہیں کرتا' بلکہ اس حقیت کو مان کر کہ اس کے مخاطبین ابتدا ہی سے معروف و منکر' دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتے ہیں' اُن سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ معروف کو اپنائیں اور منکر کو چھوڑ دیں۔

{اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَ الْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُهُمْ مِّنْۢ بَعْضٍ ۘ یَاْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ} [التوبۃ:۷۱]

ترجمہ ''اور مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ' یہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں ۔یہ باہم دگر معروف کی نصیحت کرتے ہیں اور منکر سے روکتے ہیں ۔''

[اس معاملے میں اگر کسی جگہ اختلاف ہو تو زمانہ رسالت کے اہل عرب کا رجحان فیصلہ کن ہو گا۔ ایڈیشن ۲۰۰۲ء]''(۲)

غامدی صاحب کے مجلہ ماہنامہ 'اشراق' کے مدیر اور غامدی صاحب کے شاگرد جناب منظور الحسن صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ' فطرت' غامدی صاحب کے مصادر دین میں شامل ہے۔ وہ غامدی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کی شرح میں ان کے مصادر دین بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قرآن مجید دین کی آخری کتاب ہے ۔دین کی ابتدا اس کتاب سے نہیں' بلکہ ان بنیادی حقائق سے ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے روزِ اوّل سے انسانی فطرت میں ودیعت کر رکھے ہیں ۔اس کے بعد وہ شرعی احکام ہیں جو وقتاً فوقتاً انبیاء کی سنت کی حیثیت سے جاری ہوئے اور بالآخر سنت ابراہیمی کے عنوان سے بالکل متعین ہو گئے ۔ پھر تورات' زبور اور انجیل کی سورت میں آسمانی کتابیں ہیں جن میں ضرورت کے لحاظ سے شریعت اور حکمت کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کیا گیا ہے ۔اس کے بعد نبی ﷺ کی بعثت ہوئی ہے اور قرآن مجید نازل ہوا ہے۔چنانچہ قرآن دین کی پہلی نہیں ' بلکہ آخری کتاب ہے اور دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ' سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ''(۳)

یہ واضح رہے کہ جناب غامدی صاحب اپنے شاگرد کی اس عبارت کی ذمہ داری قبول نہیں کرتے۔اس بارے میں مزید بحث ہم اس باب کی آخری فصل میں کریں گے ۔اپنے اس اصول کے تحت غامدی صاحب نے فنونِ لطیفہ (موسیقی 'مصوری' مجسمہ سازی وغیرہ) کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح انہوں نے اپنے اسی اصول کو استعمال کرتے ہوئے معروف و منکر اور طیبات و خبائث کے تعین کو انسانی فطرت کا موضوع قرار دیا ہے یہاں تک کہ اصول ومبادی کے فطرت سے متعلق مذکوہ بالا بیانات کی تفسیر کے دوران ' جب ان سے کسی شخص نے سوال کیا کہ مینڈک کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے' تو انہوں نے اپنے اسی اصول کو استعمال کرتے ہوئے اس کے کھانے کو جائز قرار دیا اور فرمایا کہ اطمینان سے کھائیں۔

فصل سوم

غامدی صاحب کے اصولِ فطرت کی غلطی

غامدی صاحب کا مذکورہ بالا اصولِ فطرت غلط ہے اور اس کی درج ذیل وجوہات ہیں :

کیا شریعت نے صرف چار چیزوں کو حرام قرار دیا ہے ؟

غامدی صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ شریعت نے کھانے کے جانوروں میں صرف چار چیزوں سور ‘خون ‘مردار اور خدا کے علاوہ کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور کو حرام قرار دیا ہے۔غامدی صاحب لکھتے ہیں:

’’اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کے ذریعے اسے بتایا کہ سور ‘خون‘مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور بھی کھانے کے لیے پاک نہیں ہیں اور انسان کو ان سے پرہیز کرنا چاہیے۔ جانوروں کی حلت و حرمت میں شریعت کا موضوع اصلاً یہ چار ہی چیزیں ہیں۔ چنانچہ قرآن نے بعض جگہ {قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ}اور بعض جگہ {اِنَّمَا } کے الفاظ میں پورے حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جانوروں کی حلت وحرمت کے باب میں صرف یہی چار چیزیں حرام قرار دی ہیں۔‘‘(۴)

واقعہ یہ ہے کہ غامدی صاحب نے اپنے ایک غلط اصول(کہ حدیث کے ذریعے قرآن پر اضافہ یا اس کا نسخ نہیں ہو سکتا) کو سیدھا کرنے کے لیے یہ سارا فلسفہ وضع کیا ہے۔غامدی صاحب کے نزدیک گدھا حرام ہے لیکن اس لیے

نہیں کہ شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے' بلکہ ان کی فطرت انھیں یہ بتلاتی ہے کہ گدھا سواری کرنے کا جانور ہے نہ کہ کھانے کا' اس لیے یہ فطری محرمات میں سے ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''وہ جانتا ہے کہ گھوڑے' گدھے دستر خوان کی لذت کے لیے نہیں' سواری کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ''(۵)

غامدی صاحب کی فطرت کا اونٹ کے بارے میں کیا خیال ہے؟ وہ بھی تو سواری کا جانور ہے ! امر واقعہ تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں عرب میں سواری کے لیے

سب سے زیادہ استعمال ہونے والا جانور اونٹ تھا' اس کے بعد گھوڑا' جبکہ گدھے کا استعمال سواری کے لیے تو نہ ہونے کے برابر تھا۔ پھر کیا وجہ ہے کہ غامدی صاحب کی فطرت گدھے کو حرام اور اونٹ کو حلال قرار دیتی ہے؟ اگر غامدی صاحب یہ کہتے ہیں کہ اونٹ کو قرآن نے حلال قرار دیا ہے تو پھر غامدی صاحب کے اس بیان کا کیا مطلب ہے کہ:

''جانوروں کی حلت و حرمت میں شریعت کا موضوع اصلاً یہ چار ہی چیزیں ہیں۔ ''(٦)

اگر تو حلت و حرمت کی بنیاد فطرت ہی ہے تو حلال و حرام میں اختلاف کیوں؟ مثلاً حنابلہ کے نزدیک ہاتھی' شوافع کے نزدیک گھوڑا اور مالکیہ کے نزدیک حشرات الارض حلال ہیں۔ شرعی دلائل کی روشنی میں جائز وناجائز اور حلال وحرام کے باب میں فقہا کے اختلاف کے اسباب پر تو مستقل کتابیں موجود ہیں اور اسباب معقول بھی ہیں لیکن فطرت سلیمہ کے حامل فقہا کی فطرت میں اختلاف کہاں سے دَر آیا؟

فطری محرمات کا اصول وضع کر کے غامدی صاحب نے دین میں ایک نئے فتنے کی بنیاد رکھ دی ہے۔ اور یہ فتنہ کس طرح آگے بڑھ رہا ہے' اس کا اندازہ المورد کے ایک ریسرچ سکالر امیر عبد الباسط صاحب کے شراب سے متعلقہ ایک سوال کے جواب سے ہوتا ہے:

''اپنے پچھلے جواب میں ہم نے (شراب کے لیے) ناپسندیدہ کا لفظ حرمت کے مقابلے میں اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں کیا۔ اس سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ شراب پینا شرعی حرمتوں میں سے نہیں ہے بلکہ وہ تو اس سے

بھی زیادہ بنیادی یعنی فطری حرمتوں میں سے ہے...آپ (سائل) نے فرمایا کہ ہماری رائے نصوص شریعہ کے خلاف ہے ۔اگر آپ قرآن کی کوئی ایسی آیت پیش کر دیں جس میں اللہ تعالیٰ نے شراب کو واضح لفظوں میں حرام قرار دیا ہے تو ہمیں اپنی رائے سے رجوع کرنے میں ہر گز کوئی تأمل نہیں ہو گا۔''(۷)

یہ فتاویٰ جات غامدی صاحب کی نگرانی میں قائم شدہ المورد کی سرکاری ویب سائیٹ (urdu.understanding-islam.org)پر جاری کیے جا رہے ہیں۔ کیا شراب کی حرمت کے بارے میں قرآن کے چار مختلف انداز سے تاکیدی اور صریح بیانات {رِجْسٌ} اور{مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ} اور{فَاجْتَنِبُوْهُ } اور{هَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ}سے بھی اس کی شرعی حرمت ثابت نہیں ہوتی؟ وَاللهُ الْـمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُوْنَ۔

یہ واضح رہے کہ غامدی صاحب نے بھی اپنے بعض بیانات اور تقاریر میں شراب کو فطری محرمات میں شمار کیا ہے۔

کیا فطرت انسانی سے حلال و حرام کا تعین ہو سکتا ہے ؟

غامدی صاحب کے نزدیک کھانے کے جانوروں میں حلال و حرام کے تعین میں فطرت بنیادی کردار ادا کرتی ہے ۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''خدا کی شریعت نے بھی ان جانوروں کی حلت و حرمت کو اپنا موضوع نہیں بنایا' بلکہ صرف یہ بتا کر کہ تمام طیبات حلال اور تمام خبائث حرام ہیں' انسان کو اُس کی فطرت ہی کی رہنمائی پر چھوڑ دیا ہے۔چنانچہ شریعت کا موضوع اس باب صرف وہ جانور اور اُن کے متعلقات ہیں جن کی حلت و حرمت کا فیصلہ تنہا عقل و فطرت کی رہنمائی میں کر لینا ممکن نہ تھا۔''(۸)

غامدی صاحب کے نزدیک شریعت نے کھانے کے جانوروں میں صرف چار چیزوں کو حرام کیا ہے۔ اس کے علاوہ حرام جانوروں کے بارے میں ہم اپنی فطری رہنمائی کی روشنی میں ایک جامع فہرست تیار کر سکتے ہیں۔ ایک جگہ میزان (اصول ومبادی) میں لکھتے ہیں:

''بعض روایتوں میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے کچلی والے درندوں ‘چنگال والے پرندوں اور پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ اوپر کی بحث سے واضح ہے کہ یہ اُسی فطرت کا بیان ہے جس کا علم انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے۔ [ہم اگر چاہیں تو ممنوعات کی اس فہرست میں بہت سی دوسری چیزیں بھی اس علم کی روشنی میں شامل کر سکتے ہیں۔ ایڈیشن ۲۰۰۲ء] ۔لوگوں کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے اسے ﷺ بیان فطرت کے بجائے بیان شریعت سمجھا‘دراں حالیکہ شریعت کی ان حرمتوں سے جو قرآن میں بیان ہوئی ہیں‘اس کا سرے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔''(۹)

ذرا غور کریں تو معلوم ہو گا کہ غامدی صاحب کی یہ مذکورہ بالا عبارات کس قدر گمراہ کن افکار پر مشتمل ہیں! کسی چیز کو حلال وحرام ٹھہرانے کا اختیار اصلاً اللہ کے پاس اور تبعاً اس کے رسول کے پاس ہوتا ہے۔غامدی صاحب کا عام انسانوں کو تحلیل و تحریم کا اختیار تفویض کرنا خدائی دعویٰ کرنے کے مترادف ہے۔ غامدی صاحب کو یہ اختیار کس نے دیا ہے کہ وہ عام انسانوں کے بارے یہ کہیں کہ وہ اپنی فطرت سے جس کو چاہیں حلال بنا لیں اور جس کو چاہیں حرام ٹھہرا لیں؟قرآن نے دوٹوک الفاظ میں واضح کر دیا ہے کہ تحلیل و تحریم کا اختیار کسی

انسان کے پاس نہیں ہے۔ مشرکین مکہ نے جب اپنی طرف سے بعض کھانے کی چیزوں کو حرام ٹھہرا لیا تو قرآن نے ان کے اس اقدام پر تنقید کی۔ سورۃ الانعام میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

{وَّحَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ افْتِرَآءً عَلَى اللّٰهِ ۭ قَدْ ضَلُّوْا وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ ﴿ ۱۴۰ ﴾ ٪}

ترجمہ ''اور انھوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق کو حرام ٹھہرا لیا اللہ پر جھوٹ بولتے ہوئے‘ تحقیق وہ گمراہ ہوئے اور وہ ہدایت پانے والوں میں سے نہ تھے۔''

اگر شریعت نے بقول غامدی صاحب کھانے کے جانوروں میں صرف چار ہی کو حرام قرار دیا تھا اور باقی جانوروں کی حلت و حرمت کا فیصلہ انسانی فطرت پر چھوڑ دیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے مشرکین مکہ کے اس فعل پر تنقید کیوں کی کہ انھوں نے اپنی مرضی سے بعض جانوروں کو حرام ٹھہرا لیا؟اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{اثْنَيْنِ ۖ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٤٣﴾}

ترجمہ ''(اے نبی ﷺ) ان سے کہہ دیں کیا اللہ تعالیٰ نے دونوں مذکر (نر) کو حرام کیا ہے یا دونوں مؤنث(مادہ) کو یا اس کو جو دونوں مؤنث (مادہ) کے رحم میں ہو؟''

یہ آیت بھی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ تحلیل و تحریم کا اختیار اللہ کے پاس ہے نہ کہ انسانی فطرت کے پاس۔

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللهَ حَرَّمَ هَذَا ۚ} [الأنعام:١٥٠]

ترجمہ ''(اے نبی ﷺ) آپ ان سے کہہ دیں کہ تم اپنے گواہوں کو لے آؤ جو یہ گواہی دیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام ٹھہرایا ہے۔''

اگر صرف فطرت سے محرمات کا تعین جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ مشرکین سے یہ مطالبہ نہ کرتا کہ ان جانوروں کی حرمت پر اللہ کی نازل کردہ شریعت سے کوئی دلیل پیش کرو۔ایک اور جگہ مشرکین مکہ سے خطاب ہے:

{وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ ۚ} [النحل :١١٦]
ترجمہ ''اور تم مت کہو جو کہ تمہاری زبانیں جھوٹ بکتی ہیں کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے تاکہ تم اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھ سکو۔''

یہ آیت بھی اس مسئلے میں نص ہے کہ انسانی فطرت سے حلال و حرام کا تعین کرنا اللہ پر جھوٹ باندھنے کے مترادف ہے۔

کس کی فطرت کا اعتبار ہو گا؟

غامدی صاحب کے نزدیک کھانے کے جانوروں میں حلال و حرام کا تعین انسانی فطرت سے ہو گا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہو تا ہے کہ اختلاف فطرت کی صورت میں کس کی فطرت معتبر ہوگی؟ مثلاً غامدی صاحب نے موسیقی کو مباحاتِ فطرت میں شامل کیا ہے جبکہ علماء اس کو محرمات میں شمار کرتے ہیں۔ اب کس کی فطرت کو لیں گے اور کس کی فطرت کو چھوڑیں گے؟ غامدی صاحب اس مسئلے کا حل تجویز کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی کھانے کے جانور کے بارے میں انسانی فطرت کی آراء مختلف ہو جائیں تو جمہور کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اس میں شبہ نہیں اس کی یہ فطرت کبھی کبھی مسخ بھی ہو جاتی ہے ،لیکن دنیا میں انسانوں کی عادات کا مطالعہ بتاتا ہے کہ ان کی ایک بڑی تعداد اس معاملے میں بالعموم غلطی نہیں کرتی۔''(۱۰)

غامدی صاحب کے اس سنہری اصول کی روشنی میں دنیا کے انسانوں کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانوں کی ایک بڑی تعداد نے فارمی سور کو اپنی فطرت سے حلال کر رکھا ہے۔ اور کچھ بعید نہیں کہ مستقبل قریب میں المورد کا کوئی ریسرچ سکالر یہ تحقیق پیش کر دے کہ قرآن نے جس سوٗر کو حرام قرار دیا ہے وہ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے کا سوٗر ہے، رہا آج کا سوٗر جس کی مغرب میں باقاعدہ فارمنگ کی جاتی ہے ،وہ فطرتاً حلال ہے۔ کیونکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ فارمی سوٗر کے بارے میں یہ شبہ پیدا نہیں ہوتا کہ وہ کھانے کا جانور ہے یا نہیں؟ اہل

مغرب کو تو چھوڑیے ،مسلمانوں کو دیکھ لیں ان کی اکثریت کے ہاں حلال و حرام کا کیا معیار ہے جسے غامدی صاحب اپنے اصول فطرت میں اختلاف کی صورت میں بطور دلیل پیش کر رہے ہیں ؟

غامدی صاحب نے انسان کو شارع بنا دیا

غامدی صاحب نے انسانی فطرت کو تحلیل و تحریم کا اختیار تفویض کر کے اس کو شارع بنا دیا ہے اور اللہ کے بالمقابل لا کھڑا کیا ہے ۔اگر انسان کی فطرت کے پاس کسی چیز کو حلال یا حرام ٹھہرانے کا اختیار ہے تو انسان بھی شارع ہے ۔اور انسان کو شارع بنانا اللہ کے ساتھ اس کو شریک کرنے کے مترادف ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَ لَآ اٰبَآؤُنَا وَ لَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ؕ} [الأنعام:۱۴۸]

ترجمہ ''عنقریب وہ لوگ کہیں گے جنھوں نے شرک کیا اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا شرک نہ کرتے اور نہ ہی ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔ ''

نفی کے سیاق میں اگر نکرہ آئے تو وہ عبارت اپنے عموم میں نص بن جاتی ہے۔لہٰذا مذکورہ بالا آیت بھی اپنے عموم میں نص ہے ،یعنی کسی چیز کو بھی حرام قرار دینے کا اختیار انسان کے پاس نہیں ہے ۔ایک آیت میں اس سے بھی زیادہ صراحت سے{مِنْ دُوْنِهٖ} کے الفاظ کے ساتھ اس مفہوم کو بیان کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ قَالَ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍ نَّحْنُ وَ لَآ اٰبَآؤُنَا وَ لَا حَرَّمْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍ ؕ} [النحل :۳۵]

ترجمہ ''اور کہا ان لوگوں نے جنھوں نے شرک کیا اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا اللہ کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرتے اور ہم اس کے بغیر کسی چیز کو بھی حرام نہ ٹھہراتے۔ ''

یہ آیات اس مسئلے میں صریح نص کا درجہ رکھتی ہیں کہ شارع صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور کوئی چیز اس وقت حلال ہو گی جبکہ اللہ تعالیٰ اس کو حلال قرار دے اور اس وقت حرام ہو گی جبکہ اللہ تعالیٰ اس کو حرام قرار دے اور انسان کے پاس کسی بھی چیز کو حرام قرار دینے کا اختیار نہیں ہے۔

اللہ کے رسول ﷺ اور تحلیل و تحریم

غامدی صاحب نے ہر انسان کو تو یہ حق دے دیا کہ اپنی فطرت سے حلال و حرام کی

فہرست تیار کرے، لیکن وہ اللہ کے رسول کے پاس یہ اختیار ماننے سے انکاری ہیں۔ غامدی صاحب اصول و مبادی میں لکھتے ہیں:

''بعض روایتوں میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے کچلی والے درندوں، چنگال والے پرندوں اور پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ اوپر کی بحث سے واضح ہے کہ یہ اسی فطرت کا بیان ہے جس کا علم انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے۔ [ہم اگر چاہیں تو ممنوعات کی اس فہرست میں بہت سی دوسری چیزیں بھی اس علم کی روشنی میں شامل کر سکتے ہیں۔ ایڈیشن ۲۰۰۲ء] ۔ لوگوں کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے اسے بیان فطرت کے بجائے بیان شریعت سمجھا، دراں حالیکہ شریعت کی ان حرمتوں سے جو قرآن میں بیان ہوئی ہیں، اس کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر حدیث سے قرآن کے نسخ یا اس کے مدعا میں تبدیلی کا کوئی مسئلہ پیدا کیا جائے۔'' (۱۱)

غامدی صاحب اپنی فطرت کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ قرآنی محرمات (اربعہ) کی فہرست میں جتنا چاہے اضافہ کر لے لیکن اللہ کے رسول ﷺ کے بارے ان کا یہ خیال ہے کہ آپ کے کسی فرمان سے ان چار قرآنی محرمات کی فہرست میں اضافہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے قرآن کے نسخ یا اس کے مدعا میں تبدیلی لازم آتی ہے، جو کہ جائز نہیں ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ غامدی صاحب اپنی فطرت سے قرآنی محرمات میں جو اضافہ کر رہے ہیں تو اس سے کیا قرآن کے نسخ یا اس کے مدعا میں تبدیلی لازم نہیں آتی؟ غامدی صاحب اپنی فطرت سے قرآنی حکم کے نسخ، اس میں اضافے اور

اس کے مدعا میں تبدیلی کے قائل ہیں لیکن احادیث رسول ﷺ کو یہ مقام دینے کو تیار نہیں' کیوں؟کیا انسانی فطرت کا رتبہ معاذ اللہ 'نبوت و رسالت سے بڑھ کر ہے؟

مقدم کون:نورِ فطرت یا نورِ وحی؟

غامدی صاحب کے نزدیک انسانی ہدایت و رہنمائی کے دو بڑے ذریعے ہیں: ایک انسانی فطرت اور دوسرا وحی ۔لیکن ان میں بھی غامدی صاحب فطرت کی رہنمائی کو وحی کی رہنمائی پر مقدم رکھتے ہیں۔غامدی صاحب لکھتے ہیں :

'' اس دین کی تاریخ یہ ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے دنیا میں بھیجا تو اُس کے بنیادی حقائق ابتدا ہی سے اس کی فطرت میں ودیعت کر دیے' پھر اُس کے ابو الآباء حضرت آدم علیہ السلام کی وساطت سے اسے بتا دیا گیاکہ ... اس کی ضرورتوں کے پیش نظر اس کا

خالق وقتاً فوقتاً اپنی ہدایت اسے بھیجتا رہے گا...چنانچہ پروردگار نے اپنا یہ وعدہ پورا کیا اور انسانوں ہی سے کچھ ہستیوں کو منتخب کر کے ان کے ذریعے سے اپنی یہ ہدایت بنی آدم کو پہنچائی' اس میں حکمت بھی تھی اور شریعت بھی۔'' (۱۲)

غامدی صاحب کا یہ نقطہ نظر قرآنی آیات کے مخالف ہے ۔اللہ تعالیٰ نے جب سے آدم علیہ السلام کو اس دنیا میں بھیجا ہے اس دن سے ہی اس کی رہنمائی کے لیے وحی کا سلسلہ جاری فرما دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۚ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿ ٣٨ ﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿ ٣٩ ﴾}[البقرة]

ترجمہ ''ہم نے کہا تم سب(یعنی آدم اور ان کی ہونے والی ذریت) اس جنت سے اُتر جاؤ'پس اگر تمہارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آئے تو جس نے میری ہدایت کی پیروی کی تو اس پر نہ تو کوئی خوف ہو گا اور نہ وہ غمگین

ہوں گے۔ اور جن لوگوں نے کفر کیا اور میری آیات کو جھٹلایا وہ لوگ آگ والے ہیں' اوروہ اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔''

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

{قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى ۖ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾} [طٰہٰ]

ترجمہ ''فرمایا (اللہ تعالیٰ نے) کہ تم دونوں (یعنی سب)اس جنت سے اترو'تم ایک دوسرے کے دشمن ہو ۔ پس اگر تمہارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آئے تو جس نے میری ہدایت کی پیروی کی تو نہ تو وہ (دنیا میں)گمراہ ہو گا اور نہ ہی(آخرت میں) بدبخت ہو گا۔''

اس انتہائی اہم موقع پر جب کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اور ان کی آنے والی ذریت کو جنت سے اتار کر اس دنیامیں بھیجا جا رہا ہے تو اس وقت انھیں صرف ایک ہی چیز کی پیروی کرنے کی تلقین کی جا رہی ہے اور وہ اللہ کی بھیجی ہوئی ہدایت ہے ۔اور دونوں جگہ قرآن کے الفاظ {مِّنِّيْ ہُدًى} اور اس کا سیاق وسباق بتلاتا ہے کہ اس ہدایت سے مراد کوئی فطری ہدایت نہیں بلکہ اللہ کی آیات اور اس کی طرف سے نازل کردہ وحی کی رہنمائی مراد ہے۔اس سے یہ ثابت ہوا کہ

پہلے ہی دن سے اس دنیا میں زندگی گزارنے کے لیے حضرت آدم علیہ السلام اور اُن کی آنے والی ذریت کو جو رہنمائی دی جا رہی ہے وہ وحی کی رہنمائی ہے 'اور جس نے بھی اللہ کی دی ہوئی اس وحی کی رہنمائی سے استفادہ کرنے سے انکار کیا تو وہی لوگ اللہ کے عذاب کے مستحق ہیں۔

فطرتِ انسانی سے معروف و منکر کا تعین

اگر ہم آسان اور مختصر الفاظ میں قرآنی اصطلاح ''معروف و منکر ''کا مفہوم بیان کریں تو وہ یہ ہے کہ معروف سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حکم دیا ہے' نیز فطرتِ سلیمہ اور عقل صحیح بھی اس کے کرنے کا مطالبہ کرے اور وہ مسلم معاشروں میں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہو۔ جبکہ ہر وہ بات جس سے اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے منع کیا ہو منکر ہے' نیز فطرت سلیمہ اور عقل صحیح بھی اس کے کرنے کو ناپسند کرتی ہو اور مسلم معاشروں میں بھی اس کو ناپسند کیا جائے۔ معروف و منکر کا تعین اصلاً شریعت کرتی ہے۔ کیا چیز معروف ہے اور کیا منکر ہے' اس کا علم ہمیں شریعت سے حاصل ہو گا نہ کہ عقل و فطرت سے۔ البتہ یہ بات بھی درست ہے کہ جس چیز کو ہماری شریعت نے معروف کہا ہے اس کو عقل صحیح اور فطرت سلیمہ کی بنیاد پر قائم ایک مسلم معاشرہ بھی پسند کرتا ہے اور جس چیز کو ہماری شریعت نے منکر کہا ہے اس کو عقل صحیح اور فطرت سلیمہ کی بنیاد پر قائم ایک مسلم معاشرہ بھی اجنبی سمجھتا ہے۔ اس بات کو امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ علیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

أصل المعروف كل ما كان معروفا فعله جميلا مستحسنا غير مستقبح فى أهل الإيمان بالله وإما سميت طاعة الله معروفا لأنه مما يعرفه أهل الإيمان ولا يستنكرون فعله وأصل المنكر ما أنكره الله تعالى ورأوه قبيحا فعله ولذلك سميت معصية الله منكرا لأن أهل الإيمان بالله يستنكرون فعلها۔(۱۳)

ترجمہ ''معروف کا اصل معنی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا کرنا جانا پہچانا ہو اور وہ اہل ایمان کے نزدیک اچھا اور مستحسن ہو اور وہ اس کو قبیح نہ سمجھتے ہوں۔ اور اللہ کی اطاعت کو بھی معروف اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جنہیں اہل ایمان پہچانتے ہیں اور اس کے کرنے کو ناپسند خیال نہیں کرتے۔ اور منکر کی اصل یہ ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ناپسند جانا ہو اور اہل ایمان بھی اس کے کرنے کو ناپسند خیال کرتے ہوں۔ اسی وجہ سے اللہ کی نافرمانی کو منکر کہتے ہیں کیونکہ اہل ایمان اس کے کرنے کو

ناپسند کرتے ہیں۔''

مختصر بات یہی ہے کہ عقل عام یا فطرتِ انسانی میں معروف و منکر کا علم حاصل کرنے کے لیے کوئی کسوٹی یا معیار نہیں ہیں بلکہ اصل معیار وحی ہے اور وحی نے معروف اور منکر کا تعین کر دیا ہے۔ وحی کے متعین کردہ ان

تمام معروفات و منکرات کے معروف و منکر ہونے کی گواہی عقل صحیح اور فطرتِ سلیمہ پر مشتمل انسانی معاشرے بھی دیتے ہیں ۔

غامدی صاحب کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں 'معروف ' اور 'منکر 'کا تعین شریعت نہیں بلکہ فطرت انسانی کرے گی ۔غامدی صاحب لکھتے ہیں :

''پہلی چیز کا تعلق ایمان و اخلاق کے بنیادی حقائق سے ہے اور اُس کے ایک بڑے حصے کو وہ اپنی اصطلاح میں معروف و منکر سے تعبیر کرتا ہے ۔یعنی وہ باتیں جو انسانی فطرت میں خیر کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہیں اور وہ جن سے فطرت ابا کرتی اور اُنھیں برا سمجھتی ہے ۔قرآن ان کی کوئی جامع ومانع فہرست پیش نہیں کرتا'بلکہ اس حقیقت کو مان کرکہ اس کے مخاطبین ابتدا ہی سے معروف و منکر 'دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتے ہیں 'اُن سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ معروف کو اپنائیں اور منکر کو چھوڑ دیں۔''(۱۴)

اگر معروف و منکر شریعت کا موضوع نہیں ہے تو اللہ کے رسول ﷺ کی اس حدیث کا کیا مطلب ہے ؟

مَنْ رَاٰی مِنکُمْ مُنکَرًا فَلْیُغَیِّرْہُ بِیَدِہٖ ' فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِہٖ ' فَاِنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِہٖ.(۱۵)

ترجمہ ''جو بھی تم میں سے کسی منکر کو دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ اسے اپنے ہاتھ سے تبدیل کر دے' اگر اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو اپنی زبان سے 'اور اگر اس کی بھی استطاعت نہیں رکھتا تو اپنے دل سے ۔''اللہ کے رسولﷺ

منکر کو ہاتھ سے روکنے کا حکم دے رہے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے منکرات کا تعین کر دیا ہے ۔اگر غامدی صاحب کا یہ نظریہ مان لیا جائے کہ معروف اور منکر کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا تو شریعت اسلامیہ ایک کھیل تماشا بن جائے گی۔ ایک شخص کے نزدیک ایک فعل معروف ہو گا جبکہ دوسرے کے نزدیک وہی فعل منکر ہو گا۔مثلاً غامدی صاحب کے نزدیک موسیقی معروف کے تحت آئے گی۔اب غامدی صاحب کو قرآ ن کا یہ

حکم ہے کہ وہ امر بالمعروف کا فریضہ سر انجام دیں یعنی لوگوں کو موسیقی سننے کا حکم دیں،جبکہ علماء موسیقی کو منکرات میں شامل کرتے ہیں اور علماء کو اللہ کے رسول ﷺ کا حکم ہے کہ وہ منکرات کو بزور بازو روکیں،یعنی غامدی صاحب کو موسیقی کے جواز کا فتویٰ دینے سے بزورِ بازو روکیں۔

امام رازی ،امام ابو جصاص ،علامہ سید آلوسی ،علامہ ابن حجر ہیثمی ،علامہ مناوی ،ملا علی القاری، علامہ ابو حیان الاندلسی ،امام طبری ،امام ابن تیمیہ ،امام شوکانی ،علامہ ابن الاثیر الجزری،علامہ صاوی اور علامہ عبد القادر عودہ رحمہم اللہ نے واضح اور صریح الفاظ میں اپنے اس موقف کو بیان کیا ہے کہ معروف و منکر کا تعین شریعت سے ہو گا ۔ان علماء و ائمہ کی آراء کا تفصیل سے مطالعہ کرنے کے لیے سید جلال الدین عمری کی کتاب 'معروف و منکر' کا مطالعہ مفید رہے گا۔(١٦)

کیا فطرتِ انسانی مصدر شریعت ہے؟

غامدی صاحب عالم اسلام کے وہ پہلے نامور سکالر ہیں جنھوں نے فطرت انسانی کو مصادرِ شریعت میں شمار کیا اور اسے حلال و حرام کی تمیز میں میزان قرار دیا ۔امام شافعی رحمہ اللہ علیہ سے لے کر امام شوکانی رحمہ اللہ علیہ تک کسی بھی اصولی (اصول فقہ کے ماہرین)نے اپنی کتاب میں مصادرِ شریعت کی بحث میں 'فطرت انسانی' کا تذکرہ نہیں کیا ۔علماء اور فقہاء نے ہر دور میں قرآن ، سنت ،اجماع اور قیاس وغیرہ جیسے مصادر شریعت کے ذریعے سے شرعی احکام تک پہنچنے کی کوشش کی ہے اور کسی بھی فقیہہ یا عالم نے اُمت مسلمہ کی چودہ سو سالہ تاریخ میں ' فطرت انسانی' کو کبھی بھی استنباطِ احکام کے لیے بطور اصول یا مصدر شریعت بیان نہیں کیا۔ محسوس یہی ہوتا ہے کہ غامدی صاحب نئی فقہ کے ساتھ ساتھ نئے اصول فقہ بھی مرتب کرنے کا شوق پورا فرما رہے ہیں۔غامدی صاحب اپنا یہ شوق ضرور پورا فرمائیں لیکن علم و تحقیق کی روشنی میں۔ غامدی صاحب اگرچہ 'فطرت' کے بارے میں مصدر شریعت کے الفاظ استعمال نہیں کرتے لیکن وہ یہ بات ببانگ دہل کہتے ہیں کہ مباحات فطرت' معروف و منکر سے متعلق اوامر و نواہی اور طیبات و خبائث کے بیان میں حلال و حرام کا تعین فطرت انسانی سے ہو گا۔اور اہل سنت کے ہاں مصدر شریعت کی یہی تعریف کی جاتی ہے کہ اس سے شرعی احکام کو مستنبط کیا جائے ۔ غامدی صاحب نے 'فطرت انسانی' کو مصدر شریعت تو بنا دیا لیکن اس کی ان کے پاس دلیل کیا ہے کہ 'فطرت انسانی' مصدر شریعت ہے ؟بلکہ دلیل تو غامدی

صاحب کے خلاف قائم ہو رہی ہے۔ عام انسان تو کجا' اللہ کے رسول ﷺ کے پاس بھی یہ اختیار نہیں تھا کہ وہ اللہ

کی مرضی کے بغیر اپنی فطرت سے کسی چیز کو حرام قرار دیتے ۔آپ 'کھانے کی بعض اشیاء کو فطرتاً ناپسند کرتے تھے اور انھیں کھانے سے اجتناب کرتے تھے لیکن آپ نے ان کو حرام قرار نہیں دیا۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

اُتِیَ النَّبِیّ ﷺ بِضَبٍّ مَشْوِیٍّ فَاَھْوٰی اِلَیْہِ لِیَاْکُلَ ' فَقِیْلَ لَہٗ اَنَّہٗ ضَبٌّ فَاَمْسَکَ یَدَہٗ ' فَقَالَ خَالِدٌ اَحَرَامٌ ھُوَ؟ قَالَ لَا وَلٰکِنَّہٗ لَا یَکُوْنُ بِاَرْضِ قَوْمِیْ فَاَجِدُنِیْ اَعَافُہٗ ' فَاَکَلَ خَالِدٌ وَرَسُوْلُ اللہِ ﷺ یَنْظُرُ۔ (۱۷)

ترجمہ ''اللہ کے رسول ﷺ کے پاس ایک بھنی ہوئی گوہ لائی گئی ۔آپ اس کو کھانے کے لیے جھکے تو آپ سے کہا گیا کہ یہ گوہ ہے۔ پس آپ نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ بن ولید نے سوال کیا کہ: کیا یہ حرام ہے؟ تو آپ نے جواب دیا: ''نہیں' لیکن چونکہ یہ جانور میری قوم کی سرزمین (یعنی مکہ) میں نہیں پایا جاتا اس لیے میں نے اسے چھوڑ دیا''۔ پس حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے اس کو کھایا اور آپ دیکھ رہے تھے۔ ''

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

اَھْدَتْ خَالَۃُ ابْنِ عَبَّاسٍ اِلَی النَّبِیِّ ﷺ اَقِطًا وَسَمْنًا وَاَضُبًّا فَاَکَلَ النَّبِیُّ ﷺ مِنَ الْاَقِطِ وَالسَّمْنِ وَتَرَکَ الضَّبَّ تَقَذُّرًا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَاُکِلَ عَلٰی مَائِدَۃِ رَسُوْلِ اللہِ ﷺ وَلَوْکَانَ حَرَامًا مَا اُکِلَ عَلٰی مَائِدَۃِ رَسُوْلِ اللہِ ﷺ . (۱۸)

ترجمہ ''حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی خالہ نے نبی ﷺ کی طرف کچھ پنیر 'گھی اور گوہ ہدیہ کے طور پر بھیجے ۔پس آپ نے پنیر اور گھی کھا لیا اور گوہ سے کراہت کرتے ہوئے اسے چھوڑ دیا۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ گوہ آپ کے دستر خوان پر کھائی گئی' اگر وہ حرام ہوتی تو آپ کے دستر خوان پر نہ کھائی جاتی۔''

مذکورہ بالا روایات سے درج ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں :

١ اللہ کے رسول ﷺ نے گوہ کے گوشت کو ناپسند فرمایا۔

٢ آپ کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا گیا اور آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا ۔

٣ کھانے کے ایک جانور سے آپ کی فطرت اباء کررہی تھی لیکن آپ نے اسے اپنی فطری ناپسندیدگی کی وجہ سے حرام قرار نہیں دیا ۔

٤ اللہ کے رسول ﷺ اپنی طرف سے (یعنی وحی کے بغیر) کسی چیز کو حرام قرار نہیں دے سکتے ۔

٥ فطرت انسانی اگر ایک چیز سے ابا کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حرام ہے' جیسا کہ غامدی صاحب کہتے ہیں ۔

٦ تحلیل و تحریم کی اصل بنیاد وحی ہے نہ کہ فطرتِ انسانی ۔

فصل چہارم

غامدی صاحب کے اصولِ فطرت کی دلیل کا تجزیہ

غامدی صاحب نے پنجاب یونیورسٹی میں اپنے ایک لیکچر کے دوران اپنے تصورِ فطرت کے حق میں جو دلیل بیان کی ہے وہ سورۃ الشمس کی درج ذیل آیات ہیں :

{وَ نَفۡسٍ وَّ مَا سَوّٰىہَا ۙ﴿ ۷ ﴾ فَاَلۡہَمَہَا فُجُوۡرَہَا وَ تَقۡوٰىہَا ۙ﴿ ۸ ﴾ قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ زَکّٰىہَا ۪ۙ﴿ ۹ ﴾ وَ قَدۡ خَابَ مَنۡ دَسّٰىہَا ﴿ؕ ۱۰ ﴾ }

[الشّمس]

اس آیت کی تفسیر سے پہلے فطرت کے مثبت تصور کو سمجھنا ضروری ہے کہ فطرت در حقیقت کیا ہے ! فطرت ،عقل کی طرح ایک قوت ،استعداد ،صلاحیت اور ملکہ ہے جس سے معروف و منکر یا خیر و شر کو پہچانا جا سکتا ہے۔ لیکن کسی معروف یا خیر کو اختیار کرنے اور منکر یا شر سے اجتناب کرنے کے پابند ہم وحی کی بنا پر ہوں گے نہ کہ عقل و فطرت کی بنیاد پر۔ اس لیے وہ شخص جس تک وحی کا علم نہ پہنچا ہو محض اپنی عقل و فطرت کی بنیاد پر کسی چیز کا مکلف نہیں ہو گا ،کیونکہ حجت وحی کے آنے کے بعد قائم ہوتی ہے ۔یہی اہل سنت کا عقیدہ ہے ،جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{رُسُلًا مُّبَشِّرِیۡنَ وَ مُنۡذِرِیۡنَ لِئَلَّا یَکُوۡنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ حُجَّۃٌۢ بَعۡدَ الرُّسُلِ ؕ}[النساء:۱۶۵]

ترجمہ ''اور ہم نے رسول بھیجے خوشخبری دیتے ہوئے اور خبردار کرتے ہوئے تا کہ لوگوں کے لیے رسولوں کے آنے کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے۔ ''

اگر کوئی ایسا شخص جس تک نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو کبھی اپنی عقل و فطرت کے خلاف چلتا ہے ،مثلاً

جھوٹ بولتا ہے یا کسی پر ظلم کرتا ہے تو اہل سنت کے عقیدے کے مطابق اللہ کے ہاں اس سے مؤاخذہ نہیں ہو گا ،کیونکہ مؤاخذہ و محاسبہ اس سے ہو گا جس تک وحی یا اللہ کا مطالبہ پہنچا ہو اور پھر بھی اس نے اس کے مطابق زندگی نہ گزاری ہو ،جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ مَا کُنَّا مُعَذِّبِیۡنَ حَتّٰی نَبۡعَثَ رَسُوۡلًا ﴿ ۱۵ ﴾ } [الإسراء]

ترجمہ ''اور ہم کسی کو بھی اس وقت تک عذاب نہیں دیتے جب تک کہ کسی رسول کو نہ بھیج دیں۔ ''

لیکن ایسے لوگ دنیا میں بہت کم بلکہ نہ ہونے کے برابر ہیں جن تک وحی کا علم یا کسی نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو‘کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کتب اور انبیاء و رسل کا سلسلہ جاری ہی اسی مقصد کے لیے فرمایا کہ لوگوں تک اللہ کا حکم اور مطالبہ پہنچ جائے۔ اگر انبیاء و رسل کے آنے کے بعد بھی لوگوں تک اللہ کا حکم اورپیغام نہ پہنچے تو نبوت و رسالت کا یہ سارا سلسلہ ہی معاذ اللہ بے مقصد اوررائیگاں ہو گا ۔اور جب محمد رسول اللہ ﷺ پر نبوت ختم ہو گئی تو اب یہ فرض اُمتِ مسلمہ پر عائد کر دیا گیا۔اگر تو انسان صرف اپنی عقل و فطرت کی بنیاد پر آخرت میں مسئول ہو تو پھر اس امت پر پوری دنیا تک کے انسانوں کو اللہ کا دین پہنچانے کی ذمہ داری باقی نہیں رہتی۔پھر تو معاذ اللہ انبیاء کا اس دنیا میں آنا بھی ایک اضافی بات بن کر رہ جاتا ہے ۔

انسان جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے پاس فطرت سلیمہ تو موجود ہوتی ہے جو معروف و منکر اور خیر و شر میں تمیز کر سکے ‘لیکن اس کے پاس کسی خیر و شر یا معروف و منکر کا علم نہیں ہوتا ‘جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے :

{وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡئًا ۙ} [النحل :۷۸]

ترجمہ ’’اللہ تعالیٰ نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے۔ ‘‘

فطرت کے اس مثبت تصور کی تفہیم کے بعد اب ہم متذکرہ بالا آیت کی تفسیر کی طرف آتے ہیں۔ جناب غامدی صاحب اس آیت {فَاَلۡہَمَہَا فُجُوۡرَہَا وَ تَقۡوٰىہَا ۪ۙ﴿۸﴾} کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت نیکی اور بدی کا علم رکھ دیا ہے۔ مزید برآں ان کا کہنا ہے کہ انسان اس فطری علم کی بنیاد پر کسی چیز کو حلال یا حرام ٹھہرا سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

’’بعض روایتوں میں بیان ہوا ہے کہ نبی ﷺ نے کچلی والے درندوں‘ چنگال والے پرندوں اور پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ اوپر کی بحث سے واضح

ہے کہ یہ اسی فطرت کا بیان ہے جس کا علم انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے ۔[ہم اگر چاہیں تو ممنوعات کی اس فہرست میں بہت سی دوسری چیزیں بھی اسی علم کی روشنی میں شامل کر سکتے ہیں۔ایڈیشن ۲۰۰۲ء] ‘‘(۱۹)

ہمارے نزدیک یہ مفہوم بوجوہ غلط ہے:

۱ اس آیت مبارکہ میں 'فطرت' کا لفظ استعمال نہیں ہوا بلکہ 'نفس' کا لفظ استعمال ہوا ہے اور 'فطرت انسانی' اور نفس انسانی' میں بہت فرق ہے۔قرآنی اصطلاح کے مطابق 'فطرت' سے مراد وہ قوت' استعداداور ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان باطل سے دور بھاگتا ہے اور حق کی طرف مائل ہوتاہے۔ جبکہ 'نفس' سے مراد وہ رُوح ہے جوانسانی جسم میں داخل ہو کر اپنی تدبیر شروع کر دیتی ہے۔جب تک روح انسانی جسم سے علیحدہ رہتی ہے اس وقت تک اسے 'روح' یا 'عقل' کہتے ہیں اور جب یہ انسانی جسم میں داخل ہو کر اپنی تدبیر شروع کر دیتی ہے تو قرآنی اصطلاح میں 'نفس' کہلاتی ہے۔امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

العقل هو الروح المجردة عن المادة وهى الجسد وعلائقها۔ ۔۔والنفس هى الروح المدبرة للجسم مثلا نفس الإنسان إذا كانت فى جسمه فمتى كانت فى جسمه كانت محركة له فإذا فارقته صارت عقلا۔ (۲۰)

ترجمہ ''عقل سے مراد وہ رُوح ہے جو کہ مادہ یعنی جسم اور اس کے علائق سے خالی ہو...اور 'نفس' سے مراد وہ روح ہے جو انسانی جسم میں تدبیر کرتی ہے 'مثلاً انسان کا نفس جبکہ روح اس کے جسم میں ہو' اور جب تک روح جسم میں ہو گی وہ اس کو حرکت میں رکھے گی اور جب اس سے جدا ہو جائے گی تو وہ عقل محض بن جائے گی۔''

۲ غامدی صاحب کابیان کردہ یہ مفہوم قرآن کی واضح نص کے خلاف ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

{وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ} [النحل :۷۸]

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے۔''

اسی لیے امام ابن قیم رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ليس المراد بقوله ((يولد على الفطرة)) أنه خرج من بطن أمه يعلم الدين لأن الله تعالىٰ يقول:{وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ} ولكن المراد أن فطرته مقضية معرفة دين الإسلام و محبته۔" (۲۱)

ترجمہ '' ((یولد علی الفطرۃ)) سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ سے دین کا علم لے کر آیا ہے ۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ''اللہ تعالیٰ نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے ''بلکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ انسان کی فطرت دین اسلام کی معرفت اور اس کی محبت کا تقاضا کرتی ہے۔''

۳ یہ مفہوم حدیث کے خلاف ہے ۔رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

اَللّٰھُمَّ آتِ نَفْسِیْ تَقْوَاھَا وَزَکِّھَا اَنْتَ خَیْرُ مَنْ زَکَّاھَا۔ (۲۲)

ترجمہ ''اے اللہ تعالیٰ ! تو میرے نفس کو اس کا تقویٰ(یعنی تقویٰ کی رہنمائی) عنایت فرما دے اور اس کو پاک کر دے' بے شک تو پاک کرنے والوں میں بہترین پاک کرنے والا ہے ۔''

اگر 'فجور' اور 'تقویٰ ' انسانی فطرت میں داخل ہے تو اللہ تعالیٰ سے اس تقویٰ کو مانگنے کی کیاضرورت ہے ؟رسول اللہ ﷺ کی یہ دُعا اس آیت کے مفہوم کو واضح کر رہی ہے کہ اس آیت میں 'تَقْوٰی ' سے مراد اس(تقویٰ) کی رہنمائی اور 'فجور' سے مراد اس(فجور) کی پہچان ہے۔

٤ یہ مفہوم صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تفسیر کے خلاف ہے ۔امام طبری اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول نقل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

قولہ:{فَاَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَ تَقْوٰىھَا ۝۸} یقول: بین الخیر والشر.

ترجمہ ''ابن عباس رضی اللہ عنہما {فَاَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَ تَقْوٰىھَا ۝ ۸ }کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے خیر اور شر کو واضح کر دیا ہے ۔''

۵ یہ مفہوم جلیل القدر تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ کی تفسیر کے خلاف ہے ۔امام طبری رحمہ اللہ علیہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں تابعین وتبع تابعین کے اقوال نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

عن مجاهد:{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} قال: عرفها

ترجمہ ''حضرت مجاہد رحمہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو گناہ اور تقویٰ بتلا دیا ہے۔''

عن قتادة:{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} فبين لها فجورها۔

ترجمہ ''حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے تقوی اور فجور کو واضح کر دیا ہے۔''

الضحاك يقول فى قوله تعالىٰ:{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} بيّن لها الطاعة والمعصية۔''

ترجمہ ''حضرت ضحاک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے اطاعت اور معصیت کو واضح کر دیا۔''

عن سفيان: فَاَلۡهَمَهَا {فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} قال أعلمها المعصية والطاعة.

ترجمہ ''حضرت سفیان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اطاعت اور معصیت کے بارے میں بتلایا۔''

جلیل القدر مفسرین امام طبری ،امام قرطبی ،امام بیضاوی ،امام سیوطی ،علامہ زمخشری ،امام نسفی ،امام شوکانی ،امام ابن کثیراورعلامہ ابن عطیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی اس آیت کایہی مفہوم بیان کیا ہے جو کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اورتابعین رحمہم اللہ کے حوالے سے اوپربیان ہوچکا ہے۔

غامدی صاحب کا اپنے اصولِ فطرت سے انحراف

جس طرح غامدی صاحب کا اصول فطرت غلط ہے اسی طرح بعض مقامات پر اس اصول کی تطبیق میں انھوں نے اپنے ہی وضع کردہ اس اصول سے انحراف بھی کیا ہے ۔ان میں سے ایک کو ہم قارئین کے لیے بطور مثال بیان کیے دیتے ہیں ۔

مردوں کو اللہ تعالیٰ نے جس فطرت پرپیدا کیاہے اس میں داڑھی بھی شامل ہے ۔کسی چیز کی فطرت سے مراد اس کی وہ اصل تخلیق ہے جس پر اس کوپید اکیا گیا ہے۔ مردوں کو اللہ تعالیٰ نے جس حالت پرپید اکیا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ ان کے چہرے پر داڑھی کے بال ہوتے ہیں جبکہ عورتوں کو اللہ تعالیٰ نے جس فطرت پرپیدا کیاہے اس میں یہ ہے کہ ان کے چہرے پر بال نہیں ہوتے۔اللہ تعالیٰ نے مردوں اور عورتوں کی تخلیق میں یہ فطری فرق رکھا ہے۔چنانچہ داڑھی غامدی صاحب کے اصول فطرت سے ثابت ہے ۔لیکن غامدی صاحب نے اپنی ہی فطرت اور اپنے ہی اصول فطرت دونوں کی مخالفت اختیار کرتے ہوئے داڑھی کو دین سے خارج قرار دیاہے ۔داڑھی انسانی فطرت ہے ۔رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ وَالسِّوَاكُ وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ وَقَصُّ الْأَظْفَارِ وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ وَنَتْفُ الْإِبِطِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ)) قَالَ زَكَرِيَّا قَالَ مُصْعَبٌ وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ. (۲۳)

ترجمہ ''دس چیزیں فطرت میں سے ہیں : مونچھوں کو کاٹنا ‘داڑھی کو چھوڑنا ‘مسواک کرنا‘ ناک میں پانی چڑھانا‘ناخنوں کو کاٹنا ‘انگلیوں کے جوڑوں کا خلال کرنا‘بغل کے بال اکھیڑنا ‘زیر ناف کے بال مونڈنااور استنجا کرنا''۔زکریا نے کہا کہ مصعب نے کہا کہ میں دسویں چیز بھول گیا اور میرا خیال ہے کہ وہ کلی کرنا ہے۔''

اس حدیث میں داڑھی رکھنے کو فطرت قرار دیا گیا ہے ۔تمام انبیاء کی داڑھی تھی' اس لحاظ سے داڑھی انسانی فطرت ہونے کے ساتھ ساتھ تمام انبیاء کی سنت بھی ہے ۔ابن حجر رحمہ اللہ علیہ'فطرت کی تشریح میں امام بیضاوی کا قول نقل کرتے ہیں:

قال ھی السنة القدیمة التی اختارھا الأنبیاء واتفقت علیھا الشرائع وکأنھا أمر جبلی فطروا علیھا۔ (۲۴)

ترجمہ ''امام بیضاوی رحمہ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ فطرت سے مراد وہ سنت قدیمہ ہے جسے تمام انبیاء نے اختیار کیا ہے اور جس پر تمام شریعتوں کا اتفاق ہے۔ گویا فطرت ایک ایسا جبلی معاملہ ہے جس پر انسانوں کی پیدائش ہوئی ہے۔ ''

داڑھی سے متعلق ایک سوال کے جواب میں المورد کے ایک ریسرچ سکالر لکھتے ہیں :

''عام طور پر اہل علم داڑھی رکھنا ضروری قرار دیتے ہیں 'تاہم ہمارے نزدیک داڑھی رکھنے کا حکم دین میں کہیں بیان نہیں ہوا۔ لہٰذا دین کی رو سے داڑھی رکھنا ضروری نہیں ہے ۔البتہ اس معاملے میں اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے برعکس مردوں کے چہرے پر بال اگائے ہیں اور یہ کہ نبی ﷺ نے بھی داڑھی رکھنا اپنے لیے پسند کیا۔غامدی صاحب نے بھی اپنی کتاب 'مقامات' میں ایسی ہی بات کہی ہے۔''(۲۵)

یہ عبارت اس لحاظ سے قابل غور ہے کہ ایک طرف تو اس میں کس ڈھٹائی کے ساتھ اس بات کا دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ داڑھی رکھنے کا حکم دین میں کہیں بھی بیان نہیں ہوا' حالانکہ بیسیوں احادیث ایسی ہیں جن میں اللہ کے رسول ﷺ نے مشرکین ' یہود اور مجوسیوں کی مخالفت میں مسلمانوں کو داڑھی چھوڑنے کا حکم دیا ہے ۔کیا حدیث دین نہیں ہے ؟اگر غامدی صاحب داڑھی کی احادیث کو اس بنا پر ردّ کر رہے ہیں کہ ان کے نزدیک حدیث سے دین ثابت نہیں ہوتا تو داڑھی تو ان کے اصول سنت سے بھی ثابت ہے اور اصول فطرت سے بھی۔دوسری طرف المورد کے مفتی صاحب اس بات کا بھی اقرار کر رہے ہیں کہ مردوں اور عورتوں میں ایک بنیادی فرق داڑھی کا بھی ہے جو کہ پیدائشی اور فطری فرق ہے ۔ تعجب ہے اس انداز فکر پر !

فصل ششم

غامدی صاحب ' منظور صاحب اور مصادر شریعت

مصادر دین سے مراد وہ شرعی دلائل ہیں جن سے یا جن کی روشنی میں شرعی احکام کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ اہل سنت کے ہاں یہ چارہیں :قرآن ،سنت' اجماع اور قیاس۔یہ وہ مصادر دین ہیں جو فقہائے اہل سنت کے ہاں متفق علیہ ہیں۔ اس کے علاو ہ کچھ مصادر ایسے بھی ہیں جو فقہاء کے درمیان اختلافی ہیں' مثلاً قولِ صحابی ' استحسان ،مصلحت مرسلہ ،استصحاب' سدّالذرائع ' عرف و عادت' شرائع من قبلنا وغیرہ۔اہل سنت کے چار بنیادی مصادر دین درج ذیل ہیں :

١ قرآن مجید ٢ سنت و حدیث

٣ اجماع ٤ قیاس

غامدی صاحب کے نزدیک سب سے پہلا مصدر جس سے دین حاصل ہوتا ہے' وہ فطرتِ انسانی ہے اور یہی مصدر ان کے نزدیک اصل الاصول یعنی باقی تمام مصادر کی بنیاد بھی ہے ۔ دین کا دوسرا مصدر ان کے نزدیک نبیوں کی سنت ہے ،یعنی ایسے اعمال جن پر تمام انبیاء عمل کرتے چلے آئے ہیں۔چونکہ یہ اعمال حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زندگی میں آکر ایک واضح شکل اختیار کر گئے تھے اس لیے اب ان اعمال کی نسبت پچھلے انبیاء کی بجائے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ہو گی ۔تیسرا مصدر ان کے نزدیک نبیوں کے صحائف یعنی تورات ' انجیل اور زبور وغیرہ ہیں ۔دین کا چوتھا اور آخری مصدر ان کے نزدیک قرآن مجید ہے ۔اسی لیے وہ قرآن کو دین کی آخری کتاب کہتے ہیں' یعنی دین تو پہلے سے چلا آرہا ہے اور قرآن نے آکر اس کی تکمیل کی ہے ۔باقی جہاں تک حدیثِ رسول کا معاملہ ہے' اس کو غامدی صاحب دین کا

کوئی مستقل بالذات مصدر نہیں مانتے بلکہ وہ ان کے نزدیک مستقل بالذات مصادر دین کی شارح ہے اور خود حدیث سے کسی عقیدے و عمل کا دین میں اضافہ نہیں ہوتا۔کسی نص کے فہم پر امت کا اجماع ان کے نزدیک نہ تو مستقل

بالذات مصدر دین ہے اور نہ ہی کسی درجے میں حجت۔ لہٰذا غامدی صاحب کے اصل اصول چار ہی ہیں جن پر ان کی پوری فکر استوار ہے ۔غامدی صاحب نے اپنے ان چار اصولوں کو اپنی کتاب 'میزان'میں تفصیلاً بیان کیا ہے۔ المورد کے ریسرچ سکالراور غامدی صاحب کے شاگرد خاص جناب منظور الحسن صاحب غامدی صاحب کے مصادر دین سے متعلقہ' میزان' کی اس طویل عبارت کا خلاصہ اپنے استاد محترم کی رہنمائی میں ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

'' قرآن دین کی پہلی نہیں بلکہ آخری کتاب ہے اور دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق' سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں۔ اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تألیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب '' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ''(۲۶)

جناب منظور الحسن صاحب کے بیان کے مطابق غامدی صاحب کے بنیادی مصادر شریعت چار ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

۱ دین فطرت کے بنیادی حقائق

۲ سنت ابراہیمی

۳ نبیوں کے صحائف ٤ قرآن

جناب سید منظور الحسن صاحب کا دوسرا بیان یہ کہ 'فطرت' غامدی صاحب کے نزدیک کوئی مستقل مصدر دین نہیں ہے۔جناب منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

''غامدی صاحب نے ''اصول و مبادی '' میں فطرت کا ذکر قرآن مجید کی دعوت کو سمجھنے میں معاون ایک ذریعے کے طور پر تو کیا ہے' لیکن کہیں بھی اسے مستقل بالذات مصدر دین کے طور پر پیش نہیں کیا۔'' (۲۷)

اس بیان سے پہلے سید منظور الحسن صاحب کا دعویٰ تھا کہ غامدی صاحب نے 'اصول و مبادی' میں 'فطرت کے حقائق' کو ایک مستقل مصدر دین کے طور پر بیان کیا ہے ۔جناب سید منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور

قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷پر ''دین کی آخری کتاب '' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ''(۲۸)

۱ پہلی بات تو یہ ہے کہ سید منظور الحسن صاحب مجھ پر کج فہمی کا الزام لگا رہے ہیں حالانکہ دیکھا جائے تو غامدی صاحب کے حوالے سے میں نے وہی بات بیان کی ہے جو کہ منظور الحسن صاحب نے بھی لکھی ہے کہ غامدی صاحب کے مصادر دین چار ہیں ۔جب میں 'فطرت کے حقائق 'کو غامدی صاحب کا مصدر دین لکھوں تو مجھے منظور الحسن صاحب کج فہم کہتے ہیں لیکن میں سید منظور الحسن صاحب سے یہ استفسار کرنے میں حق بجانب ہوں کہ ان کا اپنے اس فہم کے بارے میں کیا خیال ہے کہ جس میں انہوں نے غامدی صاحب کے مصادر دین چار بتلائے ہیں؟

۲ دوسری بات یہ ہے کہ سید منظور الحسن صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کہ جس میں انہوں نے غامدی صاحب کے مصادر دین چار بتلائے ہیں 'قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے۔قطعی الثبوت تو اس لیے کہ منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت ' غامدی صاحب کے ماہنامہ اشراق میںکہ جس کے وہ خود مدیر بھی ہیں' ان کے ذاتی نام سے شائع ہوئی ہے۔ اور قطعی الدلالت اس لیے کہ اس عبارت کا ایک ایک لفظ اپنے مفہوم کو بغیر کسی اشتباہ کے واضح کر رہا ہے۔منظور الحسن صاحب کی عبارت یہ ہے :

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں۔ ''(۲۹)

اگر کسی اردو جاننے والے سے اس عبارت کا مفہوم پوچھا جائے تو وہ یہی بتائے گا کہ 'مصادر ' کا معنی 'مصادر' ہے ۔'قرآن' سے مراد' قرآن ' ہے۔'فطرت ' سے مراد 'فطرت' ہے۔ 'سنت ابراہیمی' سے مراد 'سنت ابراہیمی' ہے۔'قدیم صحائف' سے مراد 'قدیم صحائف' ہے۔ لہٰذا منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت اس مسئلے میں نص قطعی ہے کہ ان کے نزدیک غامدی صاحب کے مصادر دین چار ہیں۔

۳ تیسری بات یہ ہے کہ جناب منظور الحسن صاحب نے اپنی اس عبارت کی نسبت جناب غامدی صاحب کی طرف لی ہے۔ منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق، سنت ابراہیمی کی روایت اور

قدیم صحائف بھی ہیں۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔''(۳۰)

جناب منظور الحسن صاحب نے واضح لکھا ہے کہ غامدی صاحب کی 'میزان' کی عبارت کو کوئی صاحب صرف ان کا فلسفہ نہ سمجھے بلکہ یہ ان کے مصادر شریعت ہیں۔جبکہ اسی رسالے کے شروع میں کہ جس میں منظور الحسن صاحب کی مذکورہ بالا عبارت شائع ہوئی 'یہ عبارت بھی موجود ہے:

''یہ مضمون استاذ گرامی کے افادات پر مبنی ہے اور انھی کی رہنمائی میں تحریر کیا گیا ہے۔''(۳۱)

ماہنامہ 'اشراق' کی یہ عبارتیں وضاحت کرتی ہیں کہ منظور الحسن صاحب نے یہ عبارت لکھتے وقت اپنے استاد محترم سے نہ صرف بذریعہ 'میزان' تحریری رہنمائی لی بلکہ قولی رہنمائی بھی لی۔

٤ چوتھی اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ 'مارچ ۲۰۰۴ء'میں منظورا لحسن صاحب کی یہ عبارت 'اشراق' میں شائع ہوئی کہ غامدی صاحب کے مصادردین چار ہیں اور ان میں سے ایک 'فطرت' بھی ہے لیکن تاحال (اپریل ۲۰۱۲ء) ہمارے علم میں جناب غامدی صاحب کی طرف سے کوئی ایسی تردید نہیں آئی کہ جس میں انہوں نے یہ لکھا ہو کہ میرے شاگرد رشید نے جو میرے چار مصادر دین گنوائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ میرا شاگرد رشیدمیری کتاب 'میزان' کی عبارت کو سمجھ نہیں سکا اور اس کو سمجھنے میں وہ کج فہمی کا شکار ہوا ہے۔

پانچویں بات یہ کہ جناب منظور الحسن صاحب سے گزارش ہے کہ وہ اپنی اس عبارت کا مفہوم اپنے استاد محترم کے درج ذیل اصول کی روشنی میں اگر متعین کریں تو نہ وہ خودکج فہم رہیں گے اور نہ مجھ پرکج فہمی کا الزام عائد کر سکیں گے۔جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''ہم جو کچھ بولتے اور لکھتے ہیں ‘اس اعتماد کے ساتھ بولتے اور لکھتے ہیں کہ دوسرے اُس سے وہی کچھ سمجھیں گے جو ہم کہنا چاہتے ہیں،دنیا میں ہر روز جو دستاویزات لکھی جاتی ہیں ‘جو فیصلے سنائے جاتے ہیں‘جو احکام جاری کیے جاتے ہیں ‘جو اطلاعات بہم پہنچائی جاتی ہیں اور جن علوم کا ابلاغ کیا جاتا ہے‘ان کے بارے میں ایک لمحے کے لیے بھی یہ خیال اگرپیدا ہوجائے کہ ان ا لفاظ کی دلالت اپنے مفہوم پر قطعی نہیں ہے تو

ان میں سے ہر چیز بالکل بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ چنانچہ یہ نقطہ نظر نری سو فسطائیت ہے جس کے لیے علم کی دنیا میں ہر گز کوئی گنجایش پیدا نہیں کی جا سکتی۔''(۳۲)

غامدی صاحب کے اس اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جناب منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔''(۳۳)

اس مسئلے میںنص قطعی ہے کہ غامدی صاحب کے مصادر دین چار ہیں کہ جن میں سے ایک 'فطرت' بھی ہے۔

٦ جہاں تک آیت مبارکہ{ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ }

[الأعراف:۱۵۷]میں 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تعیین کا مسئلہ ہے کہ ان کی تعیین کس طرح ہو گی' اس کو ان شاء اللہ غامدی صاحب کے ہی اصول و مبادی میںموجود مبادی تدبر قرآن کی روشنی میں ایک مستقل مضمون میں واضح کروں گا۔اصحاب المورد کا مسئلہ یہ ہے کہ جب چاہتے ہیں کسی مسئلے میں امت کی اتفاقی رائے کو نظر انداز کر کے اہل سنت کے بالمقابل ایک منفرد رائے قائم کر لیتے ہیں اور جب چاہتے ہیں فقہاء کی شاذ آراء کو اپنے موقف کی تائید کے لیے بطور ڈھال استعمال کر لیتے ہیں۔جن فقہاء کے جناب منظور الحسن صاحب نے 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تفسیر کرتے وقت حوالے دیے ہیں اگر ان فقہاء کا فہم ان کے نزدیک حجت ہے تو مسئلہ رجم‘حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کی آمد ثانی‘عورت کے دوپٹے‘مجسمہ سازی‘ مرتد کی سزااورقراء ات قرآنیہ کے بارے میں ان فقہاء کے فہم پر یہ

لوگ اعتماد کیوں نہیں کرتے؟جہاں تک دلیل کی بات ہے تو جناب منظور الحسن صاحب نے کوئی ایسی بات بیان نہیں کی کہ جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی تفسیر میں انہوں نے جن فقہاء کی آراء بیان کی ہیں ان کے دلائل یہ ہیں۔ میں ان شاء اللہ واضح کروں گا کہ غامدی صاحب کی فکر اور ان فقہاء کی آراء میں کیا فرق ہے کہ جن کے حوالے جناب منظور الحسن صاحب نے بیان کیے ہیں اور یہ بھی ثابت کروں گا کہ آپ نے 'الطیبات' اور 'الخبائث' کی جو تفسیر فقہاء کے اقوال کی روشنی میں بیان کی ہے وہ تفسیر اس تفسیر سے بالکل مختلف ہے جو

کہ آپ ہی کے مبادی تدبر قرآن کی روشنی میں سامنے آتی ہے۔

۷ ایک مجلس میں غامدی صاحب نے اس بات کا اعتراف کیا کہ منظور صاحب ' ماہنامہ اشراق کے مدیر اور غامدی صاحب کے شاگرد ہونے کے باوجود ان کے ترجمان نہیں ہیں۔ لہٰذا غامدی صاحب منظور صاحب کی کسی بھی تحریر کی ذمہ داری قبول نہیں کرتے ۔غامدی صاحب نے یہ بھی کہا کہ سالہا سال کی طویل رفاقت و شاگردی کے باوجود منظور صاحب کو میری بات سمجھنے میں غلطی لگ سکتی ہے۔

لیکن ہم بار بار یہی کہتے ہیں کہ اس مسئلے کا اصل حل یہی ہے کہ منظور صاحب کو اگر غامدی صاحب کی بات سمجھنے میں غلطی لگی ہے ' اور اس پر مستزاد یہ کہ انہوں نے اس بات کی نسبت غامدی صاحب کی طرف کرتے ہوئے اسے اس رسالے میں بھی شائع کر دیا ہے کہ جس کے سرپرست غامدی صاحب ہیں ' تو غامدی صاحب منظور صاحب کی اس غلط فہمی کی تحریری تردید اشراق میں ہی شائع کر دیں۔ لیکن تاحال غامدی صاحب اس تحریری تردید کے لیے آمادہ نہیں ہیں۔

۸ آخر میں ' میں جناب غامدی صاحب سے یہی گزارش کروں گا کہ اگر آپ کی کتاب 'میزان' کی عبارتیں ایسی ذو معنی ہیں کہ جن کو سمجھنے میں تقریباً بیس سال سے مستفید ہونے والے آپ کے ایک شاگرد کو غلطی لگ سکتی ہے تو اس کتاب کے ان قارئین کا کیا حال ہو گا جنہوں نے آپ سے براہ راست ایک دن بھی استفادہ نہیں کیا۔ ایسی کتاب کہ جس کی عبارتوں کا مفہوم سمجھنے اور بیان کرنے میں بیس سالہ شاگرد اتنی بڑی غلطی کھا جائے کہ غامدی صاحب کے دین کا سارا تصور ہی الٹ جائے' تو اس کتاب کی اشاعت سوائے انتشار ذہنی کے' امت مسلمہ کی اور کیا خدمت کر سکتی ہے ؟

۹ غامدی صاحب نے اگرچہ 'فطرت' کے بارے میں اپنی کتاب 'میزان' میں مصدر شریعت کے الفاظ استعمال نہیں کیے لیکن وہ یہ بات بانگ دہل کہتے ہیں اور لکھتے بھی ہیں کہ مباحات فطرت' معروف و منکر سے متعلق اوامر و نواہی اور طیبات و خبائث کے بیان میں حلال و حرام کا تعین فطرت انسانی سے ہو گا۔ اور اہل سنت کے ہاں مصدر شریعت کی یہی تعریف کی جاتی ہے کہ اس سے شرعی احکام کو مستنبط کیا جائے ۔ لہٰذا غامدی صاحب جب شرعی احکام کی ایک بہت طویل فہرست کا علم فطرت سے ثابت کرتے ہیں تو یہی تو 'فطرت' کو مصدر دین بنانا ہے۔ یہ تو ایسے ہی

ہے کہ کوئی شخص اپنی عقل سے پوری شریعت وضع کر لے لیکن ساتھ ہی یہ کہتا رہے کہ میں نے تو اپنی کسی کتاب میں بھی عقل کے لیے مصدر شریعت کے الفاظ استعمال نہیں کیے۔

۱۰ میں جناب منظور الحسن صاحب سے گزارش کروں گا کہ اگر آپ باہمی تحریری مکالمہ کے ذریعے واقعتاً اس بحث کو کسی نتیجے پر پہنچانا چاہتے ہیں تو ادھر اُدھر کی تأویلات میں پڑ کر بحث کو طویل کرنے اور الجھانے کی بجائے درج ذیل دو آپشنز پر غور کریں:

ا) اگر تو غامدی صاحب 'الشریعہ' کے کسی شمارے میں یہ لکھ دیں کہ ماہنامہ 'اشراق' مارچ ۲۰۰۴ء میں جناب منظور الحسن صاحب نے میری نسبت سے جو چار مصادر دین بیان کیے ہیں' اس میں وہ غلط فہمی کا شکار ہیں اور میں ان کی اس عبارت سے متفق نہیں ہو تو مسئلہ کسی حد تک حل ہو جائے گا۔

ب) یا سید منظور الحسن صاحب مجھے کم از کم غامدی صاحب کے بارے میں' اس وقت تک جب تک غامدی صاحب خود اس مسئلے کی تحریری وضاحت نہیں فرماتے' اتنا لکھنے کی اجازت دیں جتنا کہ خود انہوں نے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں''

اور تیسری اور آخری صورت وہ ہے کہ جو جناب منظور الحسن صاحب عملاً کر رہے ہیں کہ اس بحث کو اتنا طویل کر دو اور الجھا دو کہ قارئین کے ذہن منتشر ہو جائیں اور اصل نکتے تک کوئی نہ پہنچ سکے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی حق

بات کی طرف رہنمائی فرمائے۔آمین !

مصادر ومراجع

۱۔ غامدی، جاوید احمد، میزان،ص ۳۶ تا ۳۷، المورد، لاہور، دسمبر ۲۰۰۹ء

۲۔ میزان:ص ۴۴۔۴۵

۳۔ منظور الحسن، ماہنامہ ' اشراق،مارچ ۲۰۰۴،ص ۱۱، المورد، لاہور

۴۔ میزان: ص۳۶

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ urdu.understanding-islam.org

۸۔ میزان:ص۳۶

۹۔ ایضاً : ص۳۷

۱۰۔ میزان:ص۳۶

۱۱۔ ایضاً : ص۳۷

۱۲۔ میزان: ۴۳۔۴۴

۱۳۔ الطبری ابن جریر، جامع البیان فی تفسیر آیات القرآن، سورۃ آل عمران: ۱۱۰، جلد۷، ص۱۰۵ مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ الأولی، ۲۰۰۰ء

۱۴۔ میزان:ص ۴۵

۱۵۔ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری، الجامع الصحیح،کتاب الإیمان، باب کون النھی عن المنکر من الإیمان، دار الجیل،بیروت

١٦۔ جلال الدین عمری، معروف و منکر،ص۹۸ تا ۱۱۳، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی، دھلی، ۱۹٦۷ء
١٧۔ البخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبد اللہ، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ وسننہ أیامہ، کتاب الأطعمۃ، باب الشواء، دار ابن کثیر، الیمامۃ، بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء
١٨۔ صحیح البخاری، کتاب الھبۃ و فضلھا، باب قبول الھدیۃ
١٩۔ میزان: ص ۳۷
٢٠۔ ابن تیمیۃ، أبو العباس تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم الحرانی الإمام، مجموع الفتاوی، جلد۴، ص ۸۱۱، دار الوفاء، الطبعۃ الثالثۃ، ۲۰۰۵ء
٢١۔ صحیح البخاری مع فتح الباری، کتاب اللباس، باب قص الشارب
٢٢۔ صحیح مسلم، کتاب الذکر و الدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل
٢٣۔ صحیح مسلم، کتاب الطھارۃ، باب خصال الفطرۃ
٢٤۔ صحیح البخاری مع فتح الباری، کتاب اللباس، باب قص الشارب
٢٥۔ urdu.understanding-islam.org: غامدی صاحب، جاوید احمد، مقامات، ص۱۵۵، المورد، لاہور، جنوری ۲۰۱۰ء
٢٦ منظور الحسن سید، ماہنامہ ' اشراق، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۱۱، المورد، لاہور
٢٧۔ منظور الحسن سید، ماہنامہ 'الشریعہ، جولائی ۲۰۰۷ء، ص۳۸، شریعہ اکیڈمی، گوجرانوالہ
٢٨۔ ماہنامہ ' اشراق، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۱۱
٢٩۔ ایضاً
٣٠۔ ایضاً
٣١۔ ماہنامہ ' اشراق، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۱
٣٢۔ میزان: ص۳۳
٣٣۔ ماہنامہ 'اشراق، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۱۱

باب ششم

فصل اوّل:

قرآن وسنت کے مطابق فطرت کا مفہوم

فصل دوم:

فطرت کا لغوی مفہوم

فصل سوم:

ائمہ اہل سنت کے ہاں فطرت کا اصطلاحی مفہوم

فصل چہارم:

ایمانیات واخلاقیات میں

اخروی مؤاخذے کی اصل بنیاد: فطرت یا شریعت؟

فصل پنجم:

ہر قوم کی طرف نبی یا رسول آیا ہے؟

فصل ششم:

عہد اَلست اور آیتِ نور کا معنی و مفہوم

فصل ہفتم:

مسئلہ خیر و شر اور اتفاق امت

فصل ہشتم:

ائمہ اہل سنت کے ہاں معروف و منکر کا معنی و مفہوم

فصل نہم:

غامدی صاحب اور منظور الحسن صاحب کے دلائل کا جائزہ

فصل دہم:

حلال و حرام اور غامدی صاحب کا تصور فطرت

فصل اول

قرآن وسنت کے مطابق فطرت کا مفہوم

اسلام دین فطرت ہے۔ اسلام کے دین فطرت ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی اپنے بندوں کو جس فعل کے بھی کرنے کا حکم دیا ہے فطرتِ سلیمہ اس فعل کے کرنے کی طرف ایک فطری رجحان اپنے اندر محسوس کرتی ہے اور جس فعل کے کرنے سے اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی ہمیں روک دیا ہے فطرت سلیمہ بھی اس فعل سے اباء محسوس کرتی ہے۔ احکامِ الٰہی فطرتِ انسانی کے مطابق تو ہیں لیکن فطرتِ انسانی سے ان کا تعین نہیں ہو سکتا۔

ہم اپنے اس مضمون *کو تین حصوں میں تقسیم کر رہے ہیں۔ اس مضمون کا پہلا حصہ قرآن وسنت کی روشنی میں اہل سنت کے نزدیک فطرت کی تعریف ' حقیقت اور ماہیت وغیرہ کو واضح کر رہا ہے کہ فطرت ہے کیا ! یہ کوئی ماخذ علم ہے؟ یا مصدر شریعت ہے؟ یا خیر و شر کی تعیین کا کوئی آلہ ہے؟ یا محض ایک صلاحیت' استعداد اور قوت کا نام ہے ؟اس مضمون کا دوسرا حصہ معروف و منکر کی بحث کے بارے میں قرآن وسنت کی روشنی میں اہل سنت کے نظریہ پر مشتمل ہے کہ قرآنی اصطلاح معروف و منکر کا تعین شریعت کی نصوص سے ہو گا یا فطرت انسانی سے ! اس مضمون کا تیسرا حصہ طیبات وخبائث کی تعیین کے بارے میں جمہور اہل سنت کے حق مذہب اور اس کے منصوص دلائل پر مشتمل ہے کہ طیبات وخبائث کا تعین فطرت انسانی سے ہو گا یا نصوص شرعیہ سے !

ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اہل سنت کے ہاں فطرت کے مثبت تصور کو اجاگر کیا جائے اور اس بات کو واضح کیا جائے کہ قرآن وسنت کی روشنی میں فطرت کی حقیقت کیا ہے ! ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۭ} (۱)

ترجمہ ''(تم لازم پکڑو) اللہ کی فطرت کو' کہ جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔''

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارکہ ہے:

فإن أبا هريرة كان يحدث قال رسول الله ﷺ ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللهِ ؕ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ ۙ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾} (۲)

ترجمہ ''حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ بیان کرتے تھے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر نیا پیدا ہونے والا بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پس اس کے والدین اس کو یہودی اور عیسائی بنا دیتے ہیں یا مجوسی بنا دیتے ہیں جیسا کہ جانور اپنے بچے کو صحیح سالم اعضاء والا جنم دیتا ہے، کیا تم جانوروں کے نومولود بچوں میں کٹے ہوئے اعضاء والا کوئی بچہ دیکھتے ہو۔ اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ قرآن کی اس آیت مبارکہ کی تلاو ت کرتے تھے: فطر ت الله التى فطر الناس عليها یعنی (تم لازم پکڑو) اللہ کی فطرت کو، کہ جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔''

اس سے ملتی جلتی روایات مختلف اسناد کے ساتھ صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن أبی داؤد، مسند أحمد، السنن الكبرى للنسائی، مصنف عبدالرزاق، الإبانة الكبرى لابن بطة، المعجم الكبير للطبرانی، السنن الكبرى للبيهقی، شعب لايمان للبيهقی، مسند أبی يعلى الموصلی، مسند حميدی، صحيح ابن حبان، مسند الطيالسی، مشكل الآثار للطحاوی وغیرھم میں بھی موجود ہیں۔

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا أعرب عنه لسانه إما شاكرا وإما كفورا. (۳)

ترجمہ ''حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: ہر نیا پیدا ہونے والا بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کی زبان فصیح ہو جائے، پس جب اس کی زبان واضح ہو جاتی ہے تو پھر وہ یا تو شکر گزار ہوتا ہے یا پھر ناشکرا ہوتا ہے۔''

یہ روایت مجمع الزوائد للهیثمی، المعجم الکبیرللطبرانی، الجامع الکبیر للسیوطی، مشکل الآثار للطحاوی، الإبانة الکبری لابن بطة اور مصنف عبدالرزاق میں بھی ہے۔ امام ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تمام راویوں کو ثقہ کہا ہے جبکہ

علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

عن عیاض بن حمار المجاشعی أن رسول اللہ ﷺ قال ذات یوم فی خطبتہ ألا إن ربی أمرنی أن أعلمکم ما جھلتم مما علمنی یومی ھذا کل مال نحلتہ عبدا حلال وإنی خلقت عبادی حنفاء کلھم وإنھم أتتھم الشیاطین فاجتالتھم عن دینھم وحرمت علیھم ما أحللت وأمرتھم أن یشرکوا بی ما لم أنزل بہ سلطانا۔ (۴)

ترجمہ ''حضرت عیاض بن حمار مجاشعی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایک دن خطبہ دیا کہ میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے کہ آج اس نے مجھے جو باتیں بتلائی ہیں میں تمہیں بھی وہ بتلاؤں کیونکہ تم ان باتوں سے بے خبر ہو۔ ہر مال جو کہ میں نے اپنے کسی بندہ کو عطا کیا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے اور بے شک میں نے اپنے بندوں کو پیدا کیا اس حال میں کہ وہ سب کے سب یکسو تھے اور پھر ان کے پاس شیاطین آئے جنہوں نے ان کو ان کے دین سے گمراہ کردیا اور شیاطین نے ان پر اس چیز کو حرام کر دیا جس کو میں نے حلال کیا تھا اور انہوں نے میرے بندوں کو حکم دیا کہ وہ میرے ساتھ شریک ٹھہرائیں کہ جس کی کوئی بھی دلیل نازل نہیں کی گئی۔''

یہ حدیث بھی مختلف اسناد کے ساتھ مسند أحمد، السنن الکبری للبیهقی، صحیح ابن حبان، المعجم الکبیر للطبرانی، مسند الطیالسی اور مشکل الآثار للطحاوی میں بھی ہے۔

قرآن کی آیت مبارکہ{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا} [الروم:۳۰] اور حدیثِ رسول''کل مولود یولد علی الفطرۃ''،اور لغت عرب سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت سے مراد وہ پہلی ہیئت او رحالت پیدائش ہے کہ جس پر اللہ تعالی نے کسی انسان کو پیدا کیا ہو۔

فصل دوم

فطرت کا لغوی مفہوم

ابن درید الازدی رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۳۲۱ھ) لکھتے ہیں:

والفَطر مصدر فطر اللہ عز وجل الخلق یفطِرہ ویفطُرہ فطرا اذا أنشأہ وتقدم أعرابیان إلی حاکم فی بئر فقال أحدھما أنا فطرتھا أی أنشأتھا۔۔۔ والفطرۃ الجبلۃ التی فطر اللہ علیھا الخلق۔(۵)

ترجمہ ''فطر مصدر ہے جیسا کہ عرب کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پید اکیا اور ثلاثی مجرد میں اس کا باب ضرب اور نصر ہے اور ان دونوں ابواب سے اس کا معنی پہلی مرتبہ کسی چیز کو بنانا ہے۔ دو بدو کسی قاضی کے پاس ایک کنوئیں کا جھگڑا لے گئے تو ان میں سے ایک نے کہا: ''أنا فطرتھا''یعنی میں نے اس کنوئیں کو پہلی بار بنا یا تھا...اور فطرت سے مراد وہ جبلت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کو پیدا کیا ہے۔''

ابو منصور الازہری رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۳۷۰ھ) لکھتے ہیں:

قال ابن عباس کنت ما أدری ما فاطر السموات والأرض حتی احتکم إلی أعرابیان فی بئر فقال أحدھما أنا فطرتھا أی أنا ابتدأت حفرھا وأخبرنی المنذری عن أبی العباس أنی سمع ابن الأعرابی یقول أنا أول من فطر ھذا أی ابتدأہ۔ (۶)

ترجمہ ''حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: مجھے{فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہَا ط}کا معنی سمجھ نہیں آتا تھا یہاں تک کہ دو بدو ایک کنوئیں کا جھگڑا لے کر میرے پاس آئے تو ان میں سے ایک نے کہا: ''أنا فطرتھا''یعنی میں نے اس کو پہلی مرتبہ کھودا ہے۔ اسی طرح منذری نے مجھے ابو العباس سے یہ خبر دی ہے کہ انہوں نے ایک بدو کے بیٹے کو سنا، وہ کہہ رہا تھا: ''أنا أول من فطر ھذا''یعنی میں نے سب سے پہلے اس کام کو کیا ہے۔''

ابن فارس رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۹۵ھ) لکھتے ہیں:

فطر الفاء والطاء والراء أصل صحیح یدل علی فتح شئ وإبرازہ۔۔۔ والفِطرۃ الخِلقۃ۔(۷)

ترجمہ ''اس کا مادہ فاء' طاء اور راء ہے اور یہ اصل صحیح ہے۔ اس کا بنیادی معنی کسی چیز کو کھول دینے اور نمایاں کرنے کے ہیں...اور فطرت سے مراد پیدائشی ہیئت ہے۔''

ابو نصر اسمٰعیل الجوہری رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۳۹۸ھ) لکھتے ہیں:

والفَطر الابتدأ والاختراع قال ابن عباس کنت ما أدری ما فاطر السموات والأرض حتی أتانی أعرابیان یختصمان فی بئر فقال أحدھما أنا فطرتھا أی أنا ابتدأتھا۔ (۸)

ترجمہ ''فطر سے مراد ابتداء اور ایجاد ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: مجھے{فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہَا ط} کا معنی سمجھ نہیں آتا تھا یہاں تک کہ دو بدو ایک کنوئیں کا جھگڑا لے کر میرے پاس آئے تو ان میں سے

ایک نے کہا: ''أنا فطرتها'' یعنی میں نے اس کو پہلی مرتبہ کھودا ہے۔''

علامہ زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) لکھتے ہیں:

فطر الله الخلق وهو فاطر السموات مبتدعها وافتطر الأمر ابتدعه وكل مولود يولد على الفطرة أى على الجبلة القابلة لدين الحق۔ (۹)

ترجمہ ''فطر الله الخلق کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا ہے اور وہ فاطر السموات یعنی ان کو پہلی بار بنانے والا ہے اور باب افتعال سے بھی اس کا معنی یہی ہے اور ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔ اس حدیث میں فطرت سے مراد وہ جبلت ہے جو کہ دین حق کو قبول کرتی ہے۔''

علامہ ابن الاثیر الجزری رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۶۰۶ھ) لکھتے ہیں:

الفَطر الابتداء والاختراع والفطرة الحالة من كالجِلسة والرِكبة والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيأ لقبول الدين۔'' (۱۰)

ترجمہ ''فطر سے مراد ابتداء اور ایجاد ہے۔ اور فطرت کا لفظ جلسۃ اور رکبۃ کی طرح حالت کا وزن ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسی جبلت اور شکل پر پیدا ہوتا ہے جو کہ دین کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔''

ابن منظور الافریقی رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۷۱۱ھ) لکھتے ہیں:

''وفطر الله الخلق يفطِرهم خلقهم وبدأهم والفطرة الابتداء والاختراع وفى التنزيل الحميد{اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ} قال ابن عباس ما كنت أدرى ما فاطر السموات والأرض حتى أتانى أعرابيان يختصمان فى بئر فقال أحدهما

أنا فطرتها أی أنا ابتدأت حفرها۔'' (۱۱)

ترجمہ ''اور فطر اللہ الخلق سے مراد اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا ہے اور ان کو پہلی بار بنایا ہے اور فطرت سے مراد ابتد {فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ} اور ایجاد ہے۔ قرآن میں ہے {فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ} حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: مجھے {فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ} معنی سمجھ نہیں آتا تھا یہاں تک کہ دو بدو ایک کنوئیں کا جھگڑا لے کر میرے پاس آئے تو ان میں سے ایک نے کہا: ''أنا فطرتها'' یعنی میں نے اس کو پہلی مرتبہ کھودا ہے۔''

علامہ مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۸۲۷ھ) لکھتے ہیں:

وفطره يفطِره ويفطُره شقه ---اللہ الخلق خلقهم وبرأهم الأمر ابتدأه وأنشأه--- والفطرة صدقة الفطر والخلقة التی خلق عليها المولود فی رحم أمه والدين۔ (۱۲)

ترجمہ '' وفطره يفطِره ويفطُره کا معنی پھاڑنا ہے... فطر اللہ الخلق کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا ہے' ان کے معاملے کی ابتداء کی ہے اور پہلی مرتبہ یہ کام کیا ہے...اور فطرت سے مراد صدقہ فطر ہے یا وہ پیدائشی حالت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے بچے کو ماں کے پیٹ میں پیدا کیا ہے اور اس سے مراد بعض اوقات دین بھی ہوتا ہے۔''

علامہ محمد مرتضی الزبیدی رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۱۲۰۵ھ) لکھتے ہیں:

وفطر اللہ الخلق يفطِرهم فَطرًا خلقهم وفی الأساس ابتدعهم...والفطرة الخلقة. (۱۳)

ترجمہ ''اور فطر اللہ الخلق کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا ہے اور 'أساس البلاغة' میں ہے کہ اس کا معنی پہلی بار بنانا ہے ...اور فطرت سے مراد پیدائشی حالت ہے۔''

امام قرطبی رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۶۷۱ھ) لکھتے ہیں:

قالوا والفطرة فی کلام العرب البدأة. والفاطر المبتداء واحتجوا بما روی عن ابن عباس أنه قال لم أکن أدری ما فاطر السموات والأرض حتی أتی أعرابیان یختصمان فی بئر فقال أحدهما أنا فطرتها أی ابتدأتها۔ (۱۴)

ترجمہ ''اہل علم کا کہنا ہے کہ کلام عرب میں فطرت سے مراد ابتداء ہے اور' فاطر' کا معنی ابتداء کرنے والا ہے اور اس کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ وہ فرماتے ہیں مجھے{فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ} کا معنی سمجھ نہیں آتا تھا یہاں تک کہ دو بدو ایک کنوئیں کا جھگڑا لے کر میرے پاس آئے تو ان میں سے ایک نے کہا: ''أنا فطرتها'' یعنی میں نے اس کو پہلی مرتبہ کھودا ہے۔''

فصل سوم

ائمہ اہل سنت کے ہاں فطرت کا اصطلاحی مفہوم

قرآن ' سنت اور محققین اہل لغت کے قول سے معلوم ہوا کہ فطرت سے مراد وہ ابتدائی تخلیق' پیدائشی حالت اور ہیئت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے اور فطرت کے اس لغوی مفہوم پر اہل لغت کا اجماع بھی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ فطرت یعنی ابتدائی تخلیق یا ہیئت کیا ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے کسی انسان کو پیدا کیا ہے؟ اس بارے میں اہل علم کے مختلف اقوال ہیں جن میں تین اقوال جلیل القدر علماء ' فقہاء' مفسرین اور محدثین نے اختیار کیے ہیں۔ ہم انہی تین اقوال پر اب مفصل بحث کریں گے جبکہ باقی اقوال شاذ ہیں جن کا تذکرہ ہم آخر میں کریں گے۔

پہلا قول

فطرت سے مراد 'اسلام' ہے۔ یہ قول مجاہد' مقاتل بن حیان' ابن زید' امام زہری' امام احمد' امام بخاری' امام بغوی' عزبن عبد السلام' ابن عادل الحنبلی' علامہ مجد الدین فیروز آبادی' خازن' ثعلبی' علامہ سمرقندی' شمس الحق عظیم آبادی' عبد الرحمن مبارک پوری رحمہم اللہ وغیرہ جمہور اہل علم کا ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وأشهر الأقول أن المراد بالفطرة الإسلام' قال ابن عبد البر: وهو المعروف عند عامة السلف. وأجمع أهل العلم بالتأويل على أن المراد بقوله تعالى:{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ} الإسلام' واحتجوا بقول أبي هريرة في آخر حديث الباب: اقرؤا

254

إن شئتم:{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ} وبحديث عياض بن حمار عن النبيﷺفيما يرويه عن ربه ((إني خلقت عبادي حنفاء كلهم' فاجتالتهم الشياطين عن دينهم)) الحديث۔ وقد رواه غيره فزاد فيه ((حنفاء مسلمين)) (۱۵)

ترجمہ ''اور سب سے مشہور قول یہ ہے کہ فطرت سے مراد 'اسلام' ہے۔ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہ عام سلف صالحین کا قول ہے۔ اور مفسرین کا تقریباً اس بات پر اتفاق ہے کہ آیت مبارکہ :{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ} [الروم:۳۰] میں فطرت سے مراد اسلام ہے اور ان کی دلیل حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کا وہ قول ہے جو حدیث ((كل مولود يولد على الفطرة))کے آخر میں مذکور ہے۔ وہ قول یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کرنے کے بعد کہا: اگر تم چاہو تو یہ آیت پڑھ لو{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ} [الروم:۳۰]۔ اسی طرح ان کی دلیل حضرت عیاض بن حمار رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی ہے کہ جس میں آپ اپنے رب سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : میں نے اپنے بندوں کو پیدا کیا اس حال میں کہ وہ سب کے سب یکسو تھے، پھر شیطان نے ان کو ان کے دین سے بھٹکا دیا۔ اور بعض روایات میں الفاظ ہیں کہ میں نے ان کو پیدا کیا اس حال میں کہ وہ یکسو اور مسلمان تھے۔''

اکثر سلف صالحین نے جو 'فطرۃ' کا معنی 'اسلام' کیا ہے تو اس سے ان کی مراد اصطلاحی اسلام یعنی 'إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح' یا بالفعل اسلام یا شریعت اسلامیہ یعنی اس کے فرائض وسنن اور حلال وحرام نہیں ہے کیونکہ اس اسلام کا صدور نومولود سے عقلاً محال ہے۔ معروف مالکی فقیہہ و مجتہد امام قرطبی رحمہ اللہ علیہ (متوفی ۶۷۱ھ){فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ} کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ويستحيل أن تكون الفطرة المذكورة الإسلام، كما قال ابن شهاب، لأن الإسلام والإيمان قول باللسان وإعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذوعقل. (١٦)

ترجمہ ''اور یہ محال ہے کہ فطرت مذکورہ سے مراد اسلام ہو جیسا کہ ابن شہاب رحمہ اللہ علیہ نے کہا ہے کیونکہ اسلام اور ایمان زبان سے اقرار، دل کے یقین اور اعضاء سے عمل کرنے کا نام ہے۔ اور اس اسلام کا صدور ایک بچے سے معدوم ہے اور کوئی بھی

صاحب عقل اس سے بات سے ناواقف نہیں ہے۔''

معروف حنبلی عالم اور محدث، ابن بطہ رحمۃ اللہ علیہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ'' کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وما أكثر من عشيت بصيرته عن فهم هذا الحديث فتاه قلبه وتحير عقله، فضل وأضل به خلقاكثيرا، وذلك أنه يتأول الخبر على ما يحتمله عقله من ظاهره، فيظن أن معنى قول النبيﷺ: ((إن كل مولود يولد على الفطرة)) أراد بذلك أن كل مولود يولد مسلما مؤمنا، وإنما أبواه يهودانه وينصرانه، فمن قال ذلك أو توهمه، فقد أعظم على الله عز وجل فرية، ورد القرآن والسنة وخالف ما عليه المؤمنون من الأمة، وزعم اليهود والنصارى يضلون من هداه الله عز وجل ويشقون من أسعده، ويجعلون من أهل النار من خلقه الله للجنة، ويزعم أن مشيئة اليهود والنصارى والمجوس فى أولادهم كانت أغلب۔۔۔ والفطرة هاهنا ابتداء الخلق، ولم يعن بالفطرة الإسلام وشرائعه وسننه وفرائضه، ألا تراه يقول: {لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ} (١٧)

ترجمہ ''اور کتنے ہی لوگ ایسے ہیں کہ حدیث ((کل مولود یولد علی الفطرۃ)) کو سمجھتے وقت میں ان کی بصیرت ختم ہو گئی، ان کے دل بھٹک گئے اور ان کی عقل حیران وپریشان ہے۔ پس وہ خود بھی گمراہ ہوگئے اور انہوں نے بہت سوں کوگمراہ بھی کیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ حدیث کا معنی اپنی عقل کے مطابق صرف اس کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے کرتے ہیںاور ان کا گمان ہے کہ((کل مولود یولد علی الفطرۃ)) کا معنی ہے:ہر نومولود بچہ مسلمان اور مؤمن پیدا کیاجاتا ہے اور پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا عیسائی بنا دیتے ہیں۔ پس جس کا بھی یہ قول یا خیال ہے اس نے اللہ پر بہت بڑا جھوٹ باندھا ہے اور قرآن وسنت اور اہل ایمان کی مخالفت کی ہے۔ اس قول کے قائلین کا گمان یہ

ہے کہ جس کو اللہ نے ہدایت دی تھی اس کو اس کے والدین نے گمراہ کر دیا اور جس کو اللہ تعالیٰ نے سعادت مند بنایا تھا اس کو والدین نے بدبخت بنادیا اور جس کو اللہ تعالیٰ نے جنت کے لیے پیدا کیا تھا والدین نے اسے جہنمی بنا دیا اور ان کا گمان یہ بھی ہے کہ یہود ونصاریٰ کی مشیت اللہ کی مشیت پر غالب ہے...

یہاں فطرت سے مراد ابتدائی تخلیق ہے اور اس کا معنی بالفعل اسلام' اس کے احکامات' سنن اور فرائض نہیں ہیں۔ کیا تم غور نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے (فطرت کے تذکرے کے بعد) فرمایا: اس کی تخلیق (جس فطرت پر اس نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے) کو کوئی تبدیل کرنے والا نہیں ہے۔''

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ليس المراد بقوله "يولد على الفطرة" أنه خرج من بطن أمه يعلم الدين' لأن الله يقول:{وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ} (۱۸)

ترجمہ ''اور ((يولد على الفطرة)) کا معنی یہ نہیں ہے کہ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو وہ دین اسلام کو جانتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: 'اللہ تعالیٰ نے تم کو ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے'۔''

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أما قوله ((كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)) فالصواب أنها فطرة الله التى فطر الناس عليها وهى فطرة الإسلام وهى الفطرة التى فطرهم عليها يوم قال:{اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى ۛ} ومثل الفطرة مع الحق مثل ضوء العين مع الشمس وكل ذى عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس۔ وكذلك أيضا كل ذى حس سليم يحب الحلو إلا أن يعرض فى الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو فى فمه مرا۔ ولا يلزم من كونهم مولدين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا۔ (۱۹)

ترجمہ ''اور اس حدیث اور آیت میں فطرت سے مراد 'فطرت اسلام' ہے اور یہ وہی فطرت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس دن پیدا کیا تھا کہ جس دن اس نے ان سے سوال کیا تھا کہ: کیا میں تمہارا رب ہوں ؟تو انہوں نے کہا تھا:ہاں !...اور فطرت کی حق کے ساتھ مثال ایسی ہی ہے جیسا کہ قوت بصارت کی سورج کے ساتھ۔اگر کسی بھی

صاحب بصارت کو بغیر کسی حجاب کے چھوڑ دیا جائے تو وہ ضرور سورج کو دیکھے گا۔یہودیت، عیسائیت اور مجوسیت کے باطل اعتقادات کی مثال اس حجاب کی سی ہے جو سورج کے دیکھنے میں صاحب بصارت کے لیے رکاوٹ بن جاتا ہے۔اسی طرح جس بھی شخص کی حسیات سلیم ہوں تو وہ میٹھے کو پسند کرتا ہے سوائے اس کے کہ کسی کی طبیعت میں اس قدر فساد آجائے کہ وہ اس کی سلامتی طبع کو تبدیل کر دے اور میٹھا اس کے منہ میں کڑوا محسوس ہو۔ اور لوگوں کے فطرت پر پیدا ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اسلام کے عقیدے پر بالفعل پیدا ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا ہے کہ ہم کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔''

لہذا متقدمین سلف صالحین کے اس قول کہ 'ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے' کا یہ معنی بالکل بھی نہیں ہے کہ ہر بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو بالفعل مسلمان ہوتا ہے بلکہ انہوں نے 'فطرۃ' کا معنی اجمالاً 'اسلام' کیا ہے۔ اس اسلام سے ان کے نزدیک اگر اصطلاحی یا بالفعل اسلام مراد نہیں ہے تو پھر کیا مراد ہے ؟یہ بحث قابل غور ہے۔ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قول کے قائلین کے مطابق ہر انسان میں پیدائشی طور پر اسلام بالقوۃ موجود ہوتا ہے اور اگر موانع موجود نہ ہوں تو جب یہ انسان بالغ ہوجاتا ہے تو اپنی فطرت سلیمہ کی وجہ سے خارج میں کسی نبی یا رسول کے پیش کردہ دین اسلام کی طرف اپنے نفس میں ایک فطری رجحان اور میلان محسوس کرتا ہے اور اس کی فطرت نبی یا رسول کی دعوت کو حق قرار دیتی ہے۔ اس قول کی مزید تفصیل ہم تیسرے قول میں کریں گے کیونکہ تیسرا قول پہلے قول ہی کی تفصیل ہے۔

دوسرا قول

فطرت سے مراد توحید ربوبیت کی معرفت ہے۔یہ قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے۔ بعض مفسرین مثلاً نسفی 'طبرسی' واحدی' ابن جوزی اور ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے۔ ابن

بطہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابن ابی العز الحنفی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

اس قول کے قائلین کے مطابق جب انسان پیدا ہوتا ہے تو اس میں پیدائشی طور پر اپنے خالق اور صانع کی معرفت کی قوت موجود ہوتی ہے اور بلوغت کے بعد وہ انسان بغیر کسی وحی یا پیغمبر کی اطلاع کے بھی اس بات تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کا کوئی خالق یا صانع ہے' چاہے وہ اس خالق کو اللہ کہے یا رب کا نام دے یا خدا کہہ کر پکارے یا بھگوان کہے یا God کے نام سے اسے یاد کرے۔ حضرت حماد بن سلمہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۶۷ھ) ''كل مولود يولد على

''الفطرة'' کی شرح میں کہتے ہیں:

قال حماد بن سلمة: على معرفة الله فلست واجدا أحدا إلا وهو يقر بأن له صانعا وإن سماه بغير اسمه أو عبد غيره.(۱۹)

ترجمہ ''حماد بن سلمہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ((كل مولود يولد على الفطرة)) میں فطرت سے مراد اللہ کی معرفت ہے۔ اور میں نے کوئی ایک انسان بھی ایسا نہیں دیکھا ہے جو کسی نہ کسی خالق کا ماننے والا نہ ہو اگرچہ وہ اس کو اس کے ذاتی وصفاتی ناموں کے علاوہ کسی اور نام سے پکارتا ہو یا وہ اس کے علاوہ کسی اور کی عبادت کرتا ہو۔''

اس قول کے قائلین نے عہد ألست والی آیت {اَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡ ؕ قَالُوۡا بَلٰى ۛۚ شَهِدۡنَا ۛۚ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا يَوۡمَ الۡقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنۡ هٰذَا غٰفِلِيۡنَ ۙ﴿۱۷۲﴾} کو بھی اپنے موقف کے حق میں بطور دلیل بیان کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۵۰ھ) 'فطرت' کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أخرج ذريته آدم من صلبه فجعلهم عقلاء مخاطبهم وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانا فهم يولدون على تلك الفطرة ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم- (۲۰)

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کو ان کی پشت سے نکالا اور ان کو صاحب عقل بناتے ہوئے ان سے خطاب کیا۔ انہیں ایمان کا حکم دیا اور کفر سے منع کیا۔ پس تمام انسانوں نے اللہ تعالیٰ کے رب ہونے کا اقرار کیا اور انسانوں کا یہ اقرار ایمان کے اعتبار سے تھا اور وہ انسان پھر اسی فطرت پر پیدا کیے جاتے ہیں اور جس

نے اس کے بعد کفر کیا اس نے اپنی فطرت کو بدل دیا اور جو دنیا میں آنے کے بعد بھی ایمان لے آیا اور اس نے رسولوں کی تصدیق کی تو وہ اپنی فطرت پر ثابت قدم رہا اور ڈٹا رہا۔ ''

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا یہ معنی بالکل بھی نہیں ہے کہ ہر انسان پیدائشی طور پر مؤمن ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ نے انسان میں پیدائشی طور پر اپنی معرفت کا کوئی علم یا ایمان رکھ دیا ہے بلکہ ان کا اصل مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان میں خالق حقیقی اور معبود برحق کو پہچاننے کی صلاحیت اور استعداد رکھ دی ہے۔ یہی وہ صلاحیت تھی کہ جس کا 'عہد ألست' والے دن ٹیسٹ لیا گیا اور انسانی فطرت کے اس ٹیسٹ کا ذکر {اَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡ ؕ} والی آیت میں ہوا ہے اور یہ آیت انسانوں پر اس مسئلے میں حجت ہے کہ ان کا ایک دن یہ اقرار کرنا کہ

اللہ ہمارا رب ہے' اس بات کی دلیل ہے کہ دنیا میں بھی جب ان کے سامنے انبیاء ورسل کے ذریعے اللہ کے خالق حقیقی اور معبود برحق ہونے کی دعوت رکھی جائے گی اور اللہ تعالیٰ {اَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡ ؕ} فرمائیں گے تو اس وقت بھی ہر انسان اپنی فطرت (جو حق بات کی طرف میلان اور اس کی قبولیت کی صلاحیت رکھتی ہے) سے اس دعوت کو حق سمجھتے ہوئے اپنے دل میں اس بات کا اقرار کرے گا کہ اے اللہ تعالیٰ! تو ہی ہمارا رب ہے۔ لیکن بعض نفوس انسانی اپنی فطرت کی پکار پر لبیک کہنے کی بجائے جب انبیاء ورسل کی دعوت کو مسترد کر دیں گے اور اپنے آباء واجداد کی تقلید کا طوق اپنی گردنوں میں ڈال لیں گے تو پھر یہی اقرار ان کے خلاف قیامت کے دن حجت بن جائے گا۔ اس آیت میں انسانوں کو یہی جتلایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں حق کو قبول کرنے کی صلاحیت اور اپنی معرفت کی قوت دی تھی اور اس صلاحیت وقوت کے بعد جب انبیاء ورسل نے تمہارے سامنے حق بات رکھی اور اللہ کا تعارف کروایا تو تم گمراہ کیوں ہو گئے! اور تم نے اس صلاحیت کو استعمال کرتے ہوئے حق بات کی تصدیق کیوں نہ کی؟ جیسا کہ {اِنَّ السَّمۡعَ وَ الۡبَصَرَ وَ الۡفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔوۡلًا ﴿۳۶﴾} اور {وَ قَالُوۡا لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ اَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِىۡۤ اَصۡحٰبِ السَّعِيۡرِ ﴿۱۰﴾} جیسی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن انسانوں سے ان کی قوت سماعت اور بصارت وغیرہ کے بارے میں بھی سوال ہو گا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقهم مؤمنا وكافرا ولكن خلقهم أشخاصا والإيمان .

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو بھی کفر یا ایمان پر مجبور نہیں کیا اور نہ ہی انہیں مؤمن یا کافر پیدا کیا ہے بلکہ اللہ نے انہیں مجرد اشخاص پیدا کیا ہے اور ایمان اور کفر تو بندوں کے افعال ہیں۔''

ڈاکٹر عبد الرحیم اشرف بلوچ' امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرت کے مطابق پیدا ہوتا ہے تاہم پیدائش کے وقت نہ تو وہ مؤمن ہوتا ہے اور نہ ہی کافر' بلکہ اس میں خیر و شر میں ہر ایک کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔'' (۲۳)

ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۳۳ھ) لکھتے ہیں:

وقال أهل السنة والجماعة إن الفطرة كما قال الله تعالى:{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَاؕ} وقال:{اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ} الآية أی خالقها وقول النبیﷺ كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه حتى يعرب عنه لسانه إما شاكرا وإما كفورا إما بحق وإما بباطل لو ترك على الخلقة التی ولد عليها لاستدل بها على خالقه إلا أن أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه' أی يصيران سببا للتهود والتنصر. (۲۴)

ترجمہ ''اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ حدیث((کل مولود یولد علی الفطرۃ))میں فطرت سے مراد وہی ہے جو کہ آیت{فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَاؕ} میں مراد ہے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان {اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ} میں فاطر سے مراد خالق ہے اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے مگر اس کے والدین اس کو یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں یہاں تک کہ اس کی زبان واضح ہو جائے اور وہ شکر کرنے والا بن جائے یا ناشکری کرنے والا ہو جائے، حق کا رستہ اختیار کر لے یا باطل کے پیچھے چل پڑے۔ اگر تو اسے اس کی پیدائشی

حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو وہ اس سے اپنے خالق کے وجود پر استدلال کر لیتا مگر اس کے والدین اس کو یہودی، عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں یعنی وہ اس کے یہودی یا عیسائی بننے کا سبب بن جاتے ہیں۔''

معروف مالکی فقیہہ و مجتہد امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ٦٧١ھ) لکھتے ہیں:

وقال الطائفة من أهل الفقه والنظر: الفطرة هى الخلقة التى خلق عليها المولود فى المعرفة بربه فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقه يعرف بها ربه إذ بلغ مبلغ المعرفة، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التى لا تصل بخلقتها إلى معرفته قالوا: وإنما المولود على السلامة فى الأغلب خلقة وطبعا وبنيه ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا. واحتجوا بقوله فى الحديث كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء يعنى سالمة هل

تحسون فيها جذعاء يعنى مقطوعة الأذن. فمثل قلوب بنى آدم بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها تقصان، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها، فيقال: هذا بحائر وهذه سوائب۔ يقول: فكذلك قلوب الأطفال فى حين ولادتهم ليس لهم كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار كالبهائم السائمة، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم وعصم الله أقلهم۔ قالوا: ولوكان الأطفال قد فطروا على شئ من الكفر والإيمان فى أولية أمورهم مانتقلوا عنه أبدا، وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون. قالوا : ويستحيل فى المعقول أن يكون الطفل فى حين ولادته يعقل كفرا أو إيمانا، لأن الله أخرجهم فى حال لايفقهون معها شيئا، قال الله تعالى:{وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا} [النحل:٧٨] فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار. قال أبو عمر ابن عبد البر هذا أصح ما قيل فى معنى الفطرة التى يولد الناس عليها. ومن الحجة أيضا فى هذا قوله تعالى: {اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ﴿١٦﴾} [الطور:١٦]{كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ ﴿٣٨﴾}[المدثر:٣٨] ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشئ وقال:{وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا} [بنى إسرائيل:١٥] ولما أجمعوا على دفع القود والقصاص والحدود والآثام عنهم فى دار الدنيا كانت الآخرة أولى بذلك. والله أعلم۔ (٢٥)

ترجمہ ''فقہاء اور متکلمین کے ایک گروہ کا کہنا یہ ہے کہ فطرت سے مراد وہ پیدائشی حالت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ ہر انسان کو پیدا کرتے ہیں اور وہ اپنے رب کی معرفت ہے۔ اس قول کے قائلین کے مطابق ہر نومولود ایسی حالت پر پیدا ہوتا ہے کہ جس کے ذریعے وہ بلوغت کے بعد اپنے رب کو پہچان سکتا ہے اور انسان کی یہ پیدائشی حالت جانوروں

کی پیدائشی حالت سے مختلف ہوتی ہے کیونکہ ان میں پیدائشی طور پر کوئی ایسی صلاحیت نہیں ہوتی کہ جس کے ذریعے وہ اپنے رب کی معرفت تک پہنچ سکیں...اس قول کے قائلین علماء کا کہنا ہے کہ غالب طور پر نومولود اپنی پیدائش ' شکل اور نیت کے اعتبار سے (ہر قسم کے عیب سے) سلامتی اور حفاظت میں ہوتا ہے ' اس کے پاس نہ تو کفر ہوتا ہے نہ ایمان ہوتا ہے نہ ہی کسی قسم کی معرفت ہوتی ہے اور نہ ہی انکار ہوتا

ہے۔ بلوغت کے بعد جب بچوں میں تمیز آ جاتی ہے تو پھر وہ ایمان یا کفر کو بطور عقیدہ اختیار کر لیتے ہیں۔ ان علماء نے اس حدیث سے بھی دلیل پکڑی ہے کہ آپ نے فرمایا: جیسے جانور اپنے بچے کو صحیح سالم جنتا ہے کیا تم ان میں کوئی کان کٹا ہوا دیکھتے ہو۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی آدم کے دلوں کو چوپایوں سے تشبیہہ دی ہے کیونکہ جب وہ پیدا ہوتے ہیں تو وہ اپنی پیدائش میں مکمل ہوتے ہیں اور ان میں کوئی عیب نہیں ہوتا۔ بلکہ (آپ کے زمانے میں) ان جانوروں کی پیدائش کے بعد ان کے کان یا ناک کاٹ لیے جاتے تھے اور ان کو بحیرۃ یا سائبہ کا نام دے دیا جاتا تھا۔ یہی معاملہ بچوں کے دلوں کا بھی ہے کہ جب وہ پیدا ہوتے ہیں تو ان کے پاس نہ تو کفر ہوتا ہے اور نہ ہی ایمان ہوتا ہے اور نہ ہی معرفت اور نہ ہی انکار ہوتا ہے بلکہ وہ چرنے والے جانوروں کی طرح ہوتے ہیں۔ جب وہ بالغ ہو جاتے ہیں تو ان میں سے اکثر اللہ کا انکار کر دیتے ہیں جبکہ تھوڑے ہی ایسے ہوتے ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ بچا لیتے ہیں۔ ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ اگر فطرت سے مراد یہ لی جائے کہ بچے پیدائشی طور پر کفر یا ایمان کی حالت پر پیدا ہوتے ہیں تو پھر وہ بچے کبھی بھی اپنی اس فطرت سے دوسری طرف منتقل نہ ہوتے۔ [کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ {لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ اللَّهِۚ} اسی فطرت کے بارے میں ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ فطرت کبھی تبدیل نہیں ہوتی' اگرچہ اس پر پردے ضرور پڑ جاتے ہیں]۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگ مومن ہوتے ہیں اور پھر کافر ہو جاتے ہیں۔ ان علماء کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ محال ہے کہ ایک بچہ ولادت کے وقت ایمان یا کفر کی سمجھ بوجھ رکھتا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ماں کے پیٹ سے اس حال میں نکالا ہے کہ وہ کسی چیز کی بھی سمجھ بوجھ نہیں رکھتے تھے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :اللہ نے تم کو اپنی ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا کہ تم کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔ پس جو کسی چیز کا بھی علم نہ رکھتا ہو تو اس سے ایمان یا کفر' معرفت یا انکار کا صدور نا ممکن ہے۔ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ فطرت کی تشریح میں منقول مختلف اقوال میں سب سے صحیح ترین قول یہی ہے۔ اور اس قول کی تصدیق آیت مبارکہ ''تمہیں صرف اسی کا بدلہ دیا جائے گا جو کہ تم کرتے ہو'' سے بھی ہوتی ہے۔ اس قول کی تصدیق آیت مبارکہ ''ہر جان جو اس نے کمایا ہے اس کے بدلے میں رہن رکھی گئی ہے'' سے بھی ہوتی ہے کیونکہ جو عمل کے وقت (یعنی بلوغت) کو نہ پہنچ سکا وہ کسی چیز کے بدلے میں بھی رہن نہ رکھا جائے گا۔ اسی طرح آیت مبارکہ ''ہم کسی کو بھی اس وقت تک عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ہم کوئی رسول نہ بھیجیں'' بھی اس

قول کی تائید کرتی ہے۔ اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ دنیا میں خون کا بدلہ' قصاص' حدود اور گناہوں کی سزا کو ممکن حد تک دفع کیا جائے گا لہٰذا آخرت میں یہ تمام کام بالاولیٰ ہونے چاہئیں۔ (یعنی نبی اور رسول کے پیغام کے پہنچنے کے بعد ہی کوئی سزا دی جائے اور فطرت یا عہد اَلست کی بنیاد پر کوئی حساب یا مواخذہ نہ ہو)۔ ''

معروف حنبلی عالم اور محدث ابن بطہ رحمۃ اللہ علیہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ'' کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وإنما قولهﷺ كل مولود يولد على الفطرة إنما أراد أنهم يولدون على تلك البداية التى كانت فى صلب آدم من الإقرار لله بالمعرفة' ثم أعربت ألسنتهم ونسبوا إلى آبائهم' فمنهم من جحد بعد إقراره الأول من الزنادقة الذين لا يعترفون بالله ولا يقرون به وغيرهم ممن لم يبلغه الإسلام فى أقطار الأرض الذين لايدينون دينا وسائر الملل' فمقرون بتلك الفطرة التى كانت فى البداية، فإنك لست تلقى أحدا من أهل الملل وإن كان كافرا إلا وهو مقر بأن الله ربه وخالقه ورازقه' وهو فى ذلك كافر حين خالف شريعة الإسلام.(۲۶)

ترجمہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ((کل مولود یولد علی الفطرۃ)) سے مراد یہ ہے کہ تمام بچے اپنی اس ابتدائی حالت کے مطابق پیدا ہوتے ہیں کہ جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت میں ان کی حالت تھی جب انہوں نے اللہ کی معرفت کا اقرار کیا تھا۔ پھر جب ان بچوں کی (بڑا ہوجانے کے بعد) زبانیں فصیح ہو گئیں تو ان کے دین کی نسبت ان کے والدین کے دین کی طرف کی جائے گی۔ (بلوغت کے بعد) بعض نے اپنے پہلے اقرار کے بعد اللہ کا انکار کر دیا لہٰذا یہ لوگ زندیق ہیں جو کہ نہ تو اللہ کو پہچانتے ہیں اور نہ ہی اس کی ربوبیت کا اقرار کرتے ہیں۔ بعض لوگ ایسے بھی زمین کے اطراف میں موجود ہیں کہ جن تک اسلام کا پیغام نہ پہنچا' ان لوگوں کا دوسری اقوام کی طرح کوئی بھی دین نہیں ہے اور نہ ہی یہ دوسری اقوام کے دین کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ لوگ اس فطرت کا اقرار کرتے ہیں کہ جس پر وہ پیدا ہوئے ہیں۔ پس جب بھی تم کسی بھی قوم کے فرد سے ملو گے' چاہے وہ کافر ہی کیوں نہ ہو' وہ اس بات کا اقرار کرے گا کہ اللہ تعالی اس کا رب' خالق اور رازق ہے لیکن اس کے باوجود ہم اسے

کافر ہی کہیں گے کیونکہ وہ شریعت اسلامیہ کا پیروکار نہیں ہے۔ ''

ابو شامہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی موقف ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

أصل الفطرة الخلقة المبتدأة ومنه فاطر السموات والأرض أی المبتدئ خلقهن وقوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة أی على ما ابتدأ الله خلقه عليه وفيه إشارة إلى قوله تعالى:{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} والمعنى أن كل أحد لو ترک من وقت ولادته مما يؤديه إليه نظره لأداه إلى الدين الحق وهو التوحيد ويؤيده قوله تعالى قبلها{فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} وإليه يشير فی بقية الحديث حيث عقبه قوله فأبواه يهود انه أو ينصرانه أو يمجسانه. (۲۷)

ترجمہ ''فطرت کا اصل معنی ابتدائی پیدائش ہے اور اسی لفظ سے قرآن کی آیت{اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ} ہے جس میں فاطر کا معنی پہلی بار بنانے والا ہے اور آپ کے فرمان ((کل مولود یولد علی الفطرۃ)) سے مراد وہ پہلی ہیئت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف قرآن کی آیت{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} میں بھی اشارہ ہے۔ اور فطرت کا معنی یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی ولادت کے وقت سے کھلا چھوڑ دیا جائے کہ اس کا غور وفکر اس کو کہاں پہنچاتا ہے تو اس کا یہ غور و فکر اسے دین حق یعنی توحید ربوبیت تک پہنچا دے گا۔ اور اس بات کی تائید اس سے پہلے اللہ تعالی کے قول ''پس آپ اپنا چہرہ دین اسلام کی طرف یکسو ہوتے ہوئے سیدھا رکھیں'' سے ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس موقف کی طرف حدیث کا بقیہ حصہ بھی اشارہ کر رہا ہے کیونکہ آپ نے((کل مولود یولد علی الفطرۃ))کے آخر میں بیان فرمایا:پس اس کے والدین اس کو یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔''

اس قول کا خلاصہ کلام یہی ہے کہ ہر انسان میں پیدائشی طور پر توحید ربوبیت کی معرفت بالقوۃ موجود ہوتی ہے اور جب وہ انسان بالغ ہو جاتا ہے تو آفاق وانفس کے دلائل کی روشنی میں کم از کم ایک صانع یا خالق کا اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن اس خالق یا صانع کی صفات کیا ہیں؟ اس کا نام کیا ہے؟وہ کہاں ہے؟ہمیں اس کی عبادت کیسے کرنی چاہیے ؟اس کے ہم سے مطالبات کیاہیں ؟اس کا علم صرف اور صرف نبی اور رسول کی دعوت سے ہو گا۔ اب سوال یہ

ہے کہ کسی نبی یا رسول کی دعوت کے بغیر صرف عقل وفطرت کی بنیاد پر مجرد ایک خالق یا صانع کا اقرار انسان پر عقلاً وشرعاً واجب ہے یا نہیں؟جمہور ماتریدیہ(یعنی احناف) کے نزدیک یہ اقرار ہر انسان پر عقلاً وشرعاً واجب ہے، جبکہ

سلفیہ (یعنی حنابلہ اور محدثین کی ایک جماعت) کا موقف یہ ہے کہ یہ اقرار انسان پر عقلاً واجب ہے شرعاً نہیں ہے۔ قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں یہی دوسرا موقف راجح ہے۔ ہم آگے چل کر اس پر مفصل بحث کریں گے۔

تیسرا قول

یہ قول پہلے دو اقوال کا جامع ہے اور در حقیقت انہی کی مزید وضاحت اور تفصیل ہے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ پہلے دو اقوال کا اختلاف بھی تنوع کا اختلاف ہے نہ کہ تضاد کا۔ جمہور علمائے محققین نے اسی یعنی تیسرے قول کو اختیار کیا ہے۔ اس قول کے مطابق فطرت انسانی ایک قوت یا استعداد ہے کہ جس کے ذریعے انسان اسلام کے بنیادی حقائق' اپنے رب کی معرفت اور حق وخیر کی طرف میلان محسوس کرتا ہے اور باطل وشر سے دور بھاگتا ہے۔ اس کی سادہ سی مثال انسان کی قوت سماعت ہے جو پیدائش کے وقت ہر انسان میں بالقوہ موجود ہوتی ہے اور جیسے جیسے انسان بڑا ہوتا جاتا ہے اپنی اس قوت وصلاحیت کو استعمال کرتے ہوئے اپنی معلومات کو وسیع کرتا رہتا ہے۔ لیکن یہ ذہن میں رہے کہ مجرد قوت سماع کسی علم کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تو علم کے حصول کا ایک ذریعہ یا صلاحیت ہے جو ہر انسان میں پیدائشی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی فطرت یعنی پہلی ہیئت تخلیق یہ ہے کہ اس میں قوت سماعت موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا قوت سماعت' قوت بصارت اور قوت فکر وغیرہ کی طرح ہر انسان میں پیدائشی طور پر ایک قوت یا ملکہ ایسا بھی موجود ہوتا ہے کہ جس کے ذریعے انسان اپنی بلوغت کے بعد اپنے رب کی معرفت اور خیر وحق بات کی طرف میلان اور شر و باطل سے اِبا محسوس کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ذہن میں رہے کہ قوت سماعت کی طرح فطرت مجرد ایک صلاحیت' قوت یا استعداد کا نام ہے کہ جس کا کوئی تعلق علم سے نہیں ہے۔

معروف مالکی عالم اور مفسر ابن عطیہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۵۴۶ھ) {فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا} کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

{فِطْرَتَ اللّٰهِ} واختلف الناس فی الفطرة هاهنا فذكر مكی وغيره جميع ما يمكن أن تصرف هذه اللفظة عليه وفی بعض ذلك قلق. والذی يعتمد عليه فی تفسير هذه اللفظة أنها الخلقة

والهيئة فى نفس الطفل التى هى معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به. (٢٨)

ترجمہ ''لوگوں کا اس مقام پر فطرت کے معنی میں اختلاف ہے۔ مکی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا کہنا یہ ہے یہاں فطرت سے مراد وہ تمام معانی ہیجو کہ اس لفظ سے مراد ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض معانی ایسے بھی ہیں کہ جن کے اختیار کرنے میں تشویش ہے۔ اس لفظ 'فطرت' کی تفسیر میں سب سے قابل اعتماد قول یہ ہے کہ اس سے مراد بچے کے نفس میں موجود وہ ابتدائی ہیئت اورپیدائشی حالت ہے جو اس مقصد کے لیے تیار کی گئی ہے کہ اس کے ذریعے وہ بچہ (بڑا ہو کر) اللہ کی چیزوں کو نمایاں کر سکے اور اس کے ذریعے اپنے رب کے وجود پر استدلال کر سکے' اس کی شریعت کو پہچان سکے اور اس پر ایمان لائے۔''

معروف مالکی عالم اور فقیہہ اور مفسر امام ابوالعباس قرطبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ٦٥٦ھ) کا بھی یہی موقف ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

إلى هذا مال القرطبي فى "المفهم" فقال: المعنى أن الله خلق قلوب بنى آدم مؤهلة لقبول الحق' كما خلق أعينهم وأسماعهم قابلة للمرئيات والمسموعات' فما دامت باقية على ذلك القبول وعلى تلك الأهلية أدركت الحق' ودين الإسلام هو الحق' وقد دل على هذا المعنى بقية الحديث حيث قال "كما تنتج البهيمة" يعنى أن البهيمة تلد الولد كامل الخلقة' فلو ترك كذلك كان بريئا من العيب' لكنهم تصرفوا فيه بقطع أذنه مثلا فخرج عن الأصل' وهو تشبيه واقع ووجه واضح. والله أعلم. (٢٩)

ترجمہ ''اور اسی رائے کی طرف امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ بھی 'المفہم' میں مائل ہیںاور انہوں نے لکھا ہے کہ ((کل مولود یولد علی الفطرۃ)) کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کے دلوں کو ایسا بنایا ہے کہ وہ حق بات کو قبول کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی آنکھوں اور کانوں کو بنایا ہے جو کہ مرئیات (جن کو دیکھا گیاہو) اور مسموعات(جن کو سنا گیا ہو)کو قبول کرتے ہیں۔ پس جب تک ان دلوں میں قبولیت کی یہ صلاحیت واہلیت موجود رہے گی وہ حق بات کو پالیں گے اوردین اسلام ہی اصل

حق ہے۔ حدیث کا باقی کا حصہ اسی معنی پر دلالت کررہاہے کیونکہ آپ کا فرمان ہے ''جیسا کہ چوپایا اپنے بچے کو جنتا ہے'' اور چوپایا جب اپنے بچے کو جنم دیتاہے تو وہ اپنی پیدائش میں مکمل جانورہوتا ہے' اس میں کوئی نقص یا عیب نہیں ہوتا لیکن بعد میں جب مشرکین نے چوپائے کے اس نومولود بچے میں تصرف کیا مثلاً اس کے کان وغیرہ کاٹ دیے تو وہ اپنی اصل پیدائشی حالت پر باقی نہ رہا۔ حدیث میں بیان شدہ یہ تشبیہ بالکل واضح ہے۔''

یہی موقف بہت سے محققین علمائے اہل سنت کا ہے۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ٦٥٦ھ) لکھتے ہیں:

قلت: وإلى ما اختاره ابن عمر واحتج له' وذهب غير واحد من المحققين منهم ابن عطية فى تفسيره فى معنى الفطرة' وشيخنا أبو العباس. (٣٠)

ترجمہ ''میں(قرطبی رحمۃ اللہ علیہ) یہ کہتا ہوں: کہ جس رائے کو ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیاہے اور اس کے دلائل اکٹھے کر دیے ہیں' اس کو بہت سے محققین علماء نے بھی پسند کیا ہے۔ ان میں سے ایک ابن عطیہ رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں جنہوں نے یہ رائے اپنی تفسیر میں 'فطرت' کی آیت میں بیان کی ہے اور ہمارے شیخ ابو لعباس کی بھی یہی رائے ہے۔''

فطرت کی یہی تشریح معروف حنبلی اور سلفی عالم وفقیہہ امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کی ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

المراد تمكن الناس من الهدى فى أصل الجبلة' والتهيؤ لقبول الدين' فلو ترك المرء عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها ' لأن حسن هذا الدين ثابت فى النفوس' وإنما يعدل عنه لآفة من الآفات البشرية كالتقليد۔۔۔ ليس المراد بقوله ((يولد على الفطرة)) أنه خرج من بطن أمه يعلم الدين' لأن الله يقول:{وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ} [النحل:٧٨] ولكن المراد أن فطرته مقتضية لمعرفة دين الإسلام ومحبته' فنفس الفطرة تستلزم الإقرار والمحبة' وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك' لأنه لايغير بتهويد الأبوين مثلا بحيث يخرجان الفطرة عن القبول' وإنما المراد أن كل مولود يولد على إقراره بالربوبية' فلو خلى وعدم

المعارض لم يعدل عن ذلك إلى غيره' كما أنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من ارتضاع اللبن حتى يصرفه عنه الصارف۔ ومن ثم شبهت الفطرة باللبن بل كانت إياه فى تأويل الرؤيا۔ والله أعلم۔(۳۱)

ترجمہ ''فطرت سے مراد لوگوں کا اپنی جبلت میں ہدایت کا حاصل کرنا ہے اور دین اسلام کو قبول کرنے کے لیے تیار ہونا ہے۔ اور اگر کوئی انسان اپنی اس جبلی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے ساتھ چمٹا رہے گا اور اس سے جدا نہ ہوگا کیونکہ دین اسلام کا حسن نفوس انسانیہ میں موجود ہے اور انسان اس حسن سے کسی خارجی آفت مثلاً والدین کی تقلید وغیرہ کی وجہ سے ہی پھرتا ہے ...اور ((یولد علی الفطرۃ)) کا معنی یہ نہیں ہے کہ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو وہ دین اسلام کو جانتا ہے کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: 'اللہ تعالی نے تم کو ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے' ۔ بلکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ انسانی فطرت دین سلام کی معرفت اور اس کی محبت کی طلب گار ہوتی ہے۔ اس حدیث سے یہ مراد نہیں ہے کہ فطرت صرف اللہ کی ربوبیت کے اقرار اور اس کی محبت کی طرف دعوت کو قبول کرتی ہے بلکہ فطرت اللہ کی ربوبیت کے اقرار اوراس کی محبت کی متقاضی بھی ہوتی ہے(یعنی فطرت میں ان چیزوں کی طرف ایک لپک ہوتی ہے)۔ اس لیے کوئی بھی بچہ اپنے والدین کے یہودی بنانے سے اپنی فطرت سے ہٹ نہیں جاتا اور نہ ہی اس کے والدین اس کی فطرت سے قبولیت کے مادے کو ختم کرسکتے ہیں۔ حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہر بچہ اللہ کی ربوبیت کے اقرار پر پیدا کیا جاتا ہے۔ اگر اس بچے کو اس کی پیدائشی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور کوئی معارض یعنی مانع موجود نہ ہوتو وہ اس حالت سے کبھی نہیں پھرے گا۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بچے میں پیدائش کے وقت اپنے بدن سے موافق چیزوں مثلاً دودھ پینے کی محبت ہوتی ہے یہاں تک کہ کوئی صارف(پھیرنے والا) اس کو اس چیز سے پھیر دے۔ اسی وجہ سے حدیث میں فطرت کو دودھ سے تشبیہہ دی گئی ہے بلکہ آپ کے خواب کی تعبیر میں دودھ کو ہی فطرت کہا گیا ہے۔ ''

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۳۲ھ) کا بھی یہی موقف ہے۔ امام صاحب ''کل مولود یولد علی الفطرۃ''کی تشریح میں لکھتے ہیں:

أما قوله كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهود انه أوينصر انه أويمجسانه فالصواب أنها فطرة الله التى فطر الناس عليها

وهى فطرة الإسلام وهى الفطرة التى فطرهم عليها يوم قال ألست بربكم قالوا بلى وهى السلامة من العقائد الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة ولا يلزم من كونهم مولدين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ولكن سلامة القلب وقبول إرادته للحق الذى هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغير فما كان إلا مسلما وهذه القوة العلمية العملية التى تقتضى بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع هى فطرة الله التى فطر الناس عليها۔ (۳۲)

ترجمہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول 'ہر بچہ فطرت پرپیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسے یہودی بنا دیتے ہیں یا عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں ' میں فطرت سے مراد وہی فطرت ہے جس کا تذکرہ آیت 'اللہ کی فطرت کہ جس پر اس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے' میں ہوا ہے۔ اور اس حدیث اور آیت میں فطرت سے مراد 'فطرت اسلام' ہے اور یہ وہی فطرت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس دن پیدا کیا تھا کہ جس دن اس نے ان سے سوال کیا تھا کہ :کیامیں تمہارا رب ہوں ؟تو انہوں نے کہا تھا :ہاں' اور اس فطرت سے مراد عقائد باطلہ سے پاک ہونا اور صحیح عقائد کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے...اور لوگوں کے فطرت پرپیدا ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اسلام کے عقیدے پر بالفعل پیدا ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا ہے کہ ہم کچھ بھی نہیں جانتے تھے لیکن ہمارے اندر سلامتی قلب اور دل کے حق بات (یعنی اسلام) کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ اگراس شخص کو بغیر کسی تبدیل کرنے والے کے چھوڑ دیا جاتاتو وہ ضرور مسلمان ہوتا۔ اوریہی علمی اور عملی قوت جو کہ بذاتہ اسلام کا تقاضا کرتی ہے جب تک کہ کوئی مانع(رکاوٹ) نہ ہو وہی فطرت ہے کہ جس پر اللہ تعالی نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔''

یہی موقف مشہور شافعی عالم ومحدث امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں :

والأصح أن معناه أن كل مولود يولد متهيئا للإسلام ممن كان أبواه أو أحدهما مسلما استمر على الإسلام فى أحكام الآخرة والدنيا وإن كان أبواه كافرين جرى عليه حكمهما فى أحكام الدنيا وهذا معنى يهود انه وينصرانه ويمجسانه أى يحكم له

بحكمهما فى الدنيا. (۳۳)

ترجمہ ''اور اس حدیث کا صحیح معنی یہ ہے کہ ہر بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو وہ اسلام کے لیے تیار اور آمادہ ہوتا ہے اور اگر اس کے والدین میں دونوں یا کوئی ایک مسلمان ہو تو دنیا وآخرت میں اس کے بارے میں اسلام کا حکم جاری ہو گا اور اگر اس کے والدین کافر ہوں گے تو اس کے بارے میں دنیا میں ان دونوں کا حکم جاری ہو گا(یعنی اس بچے کی نماز جنازہ نہیں ہوگی ،کوئی مسلمان اس کے مال کا وارث نہ ہو گا وغیرہ)اور یہی معنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بات کا ہے کہ وہ اس کو یہودی ، عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں یعنی بچے کے دین کے بارے میں دنیا میں وہی حکم لگایا جائے گا جو کہ اس کے کافر والدین کا ہے۔ ''

فطرت کی یہی وضاحت معروف شافعی عالم ، مفسر اور اصولی امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ٦٩١ھ) نے بھی بیان کی ہے۔ امام صاحب {فِطۡرَتَ اللّٰهِ الَّتِىۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيۡهَا‌ؕ} [الروم:٣٠]کی تفسیر میں لکھتے ہیں :

{فِطۡرَتَ اللّٰهِ الَّتِىۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيۡهَا‌ؕ} خلقهم عليها وهى قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو ملة الإسلام فإنهم لو خلوا وما خلقوا عليه أدى بهم إليها. (٣٤)

ترجمہ ''{فِطۡرَتَ اللّٰهِ الَّتِىۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيۡهَا‌ؕ} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں فطرت پر پیدا کیا ہے اور فطرت سے مراد ان کا حق بات کو قبول کرنا اور حق بات یا دین سلام کے حصول پر قدرت رکھنا ہے۔ اگر ان کو ان کی پیدائشی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ حالت ان کو حق بات اور دین اسلام کی طرف لے جائے گی۔ ''

حنابلہ کے معروف عالم اور فقیہہ ابن رجب الحنبلی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ٧٩٥ھ) نے بھی فطرت کا معنی ایسے ہی بیان کیا ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں :

فإن الله خلق آدم وفطرهم على قبول الإسلام والميل إليه دون غيره والتهيؤ لذلك والاستعداد له بالقوة لكن لا بد للعبد من تعليم الإسلام بالفعل فانه قبل التعليم جاهل لا يعلم شيئا كما قال عزو وجل:{وَ اللّٰهُ اَخۡرَجَكُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّهٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَيۡـًٔا ۙ} وقال لنبيه: {وَ وَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى ۝٧} والمراد ووجدك غير عالم بما علمك من الكتاب والحكمة كما قال الله تعالى:{وَ كَذٰلِكَ اَوۡحَيۡنَاۤ اِلَيۡكَ رُوۡحًا مِّنۡ اَمۡرِنَا‌ؕ مَا كُنۡتَ تَدۡرِىۡ مَا الۡكِتٰبُ وَ لَا الۡاِيۡمَانُ}

فالإنسان يولد مفطورا على قبول الحق فإن هداه الله سبب له من يعلمه الهدى فصار مهتديا بالفعل بعد أن كان مهتديا بالقوة إن خذله الله قيض له من يعلمه فيغير فطرته۔(۳۵)

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کوپیدا کیاتو ان کی فطرت میں اسلام کی قبولیت' اس کی طرف میلان اور اس کی قبولیت کے لیے تیار رہنا' اور اس کی بالقوۃ استعدادرکھ دی ہے جبکہ کسی اور دین کے لیے انسانی فطرت کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ اسلام کی تعلیم بالفعل حاصل کرے کیونکہ اسلام کی تعلیم بالفعل حاصل کرنے سے پہلے انسان جاہل ہوتا ہے اوراس کے پاس کوئی علم نہیں ہوتاجیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اللہ تعالیٰ نے تم کوماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ بھی نہیں جانتے تھے ۔'' اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا:''اللہ نے آپ کوہدایت کی تلاش میں سرگرداں پایا تو اس نے آپ کوہدایت دے دی ۔'' اس آیت سے مرادیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس علم سے جو کہ اس نے آپ کو کتاب وحکمت سے عطا کیا ' غیرعالم پایا۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے : ہم نے آپ کی طرف اپنے حکم سے وحی نازل کی ' جبکہ آپ نہیں جانتے تھے کہ کتاب کیاہے؟ اور ایمان کیاہے؟ پس انسان اس فطرت پرپیدا کیا گیا ہے کہ وہ حق کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر تو اللہ تعالیٰ اس کو ہدایت دینا چاہے تو وہ اس کے لیے ایسے افراد کو سبب بنا دیتا ہے جن کی تعلیم سے وہ بالقوۃ ہدایت کے بعد بالفعل ہدایت یافتہ بن جاتا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ اس کو گمراہ کرنا چاہے تو اس پر ایسے شخص کو مسلط کر دیتے ہیں جو اس کوایسی تعلیم دیتا ہے کہ اس کے ذریعے اس کی فطرت کو تبدیل کر دیتا ہے۔ ''

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فطرت کا یہی معنی بتلایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

أن المراد بالفطرة الحالة والهيأة المهيأة لمعرفة الخالق وقبول الحق واختيار دين الإسلام۔ (۳۶)

ترجمہ ''فطرت سے مراد وہ حالت اورہیئت ہے جو خالق کی معرفت، قبول حق اوردین اسلام کو اختیار کرنے کی طرف مائل ہو۔ ''

امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۱۲۵۰ھ) کے نزدیک بھی دنیا وآخرت میں جزا وسزا کے لیے

اصل معیار شریعت ہے نہ کہ فطرت۔ امام صاحب {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا ط} کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

فكل فرد من أفراد الناس مفطور أی مخلوق على ملة الإسلام ولكن لا إعتبار بالإيمان والإسلام الفطريين وإنما يعتبر الإيمان والإسلام الشرعيان وهذا قول من الصحابة ومن بعدهم وقول جماعة من المفسرين وهو الحق.(۳۷)

ترجمہ ''پس ہر فرد دین اسلام پر پیدا کیا گیا ہے لیکن فطری اسلام اور ایمان کا (دنیا و آخرت میں) کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار شرعی ایمان اور اسلام کا ہو گا اور یہی صحابہ کی ایک جماعت' تابعین اور مفسرین کی ایک جماعت کا موقف ہے اور یہی بات حق ہے۔''

یہی موقف امام ابرہیم بن عمر البقاعی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۸۸۵ھ) کا ہے۔ امام صاحب {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا ط} کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

»فالمراد بالفطرة قبولهم للحق وتمكنهم فی إدراكه كما تجد الأخرس يدرك أمر المعاد إدراكا بينا وله فيه ملكة راسخة۔.(۳۸)

ترجمہ ''فطرت سے مراد حق بات کو قبول کرنا اور اس کو حاصل کرنے کی قدرت رکھنا ہے جیسا کہ تم دیکھتے ہو کہ گونگا بھی آخرت کے امور سے اچھی طرح واقف ہوتا ہے اور اسے اپنے اس ادراک میں پختہ ملکہ حاصل ہوتا ہے۔''

یہی موقف امام ابو حیان الاندلسی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۷۴۵ھ) کا بھی ہے۔ امام صاحب نے اس رائے کی نسبت محققین علماء کی طرف بھی کی ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

ورجح الحذاق أنها القابلية التی فی الطفل للنظر فی المصنوعات والاستدلال بها على موجده فيؤمن به ويتبع شرائعه لكن قد تعرض له عوارض تصرفه عن ذلك كتهويد أبويه له وتنصيرهما إغواء شياطين الجن والإنس. (۳۹)

ترجمہ ''محققین نے اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ اس سے مراد بچے کی مختلف چیزوں میں غور وفکر کے لیے قبولیت کی صلاحیت ہے تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعے ان کے خالق پر استدلال کر سکے اور اس پر ایمان لائے اور اس کے

احکامات کی پیروی کرے لیکن بعض اوقات اسے کچھ ایسے عوارض پیش آتے ہیں کہ جو اس کو اس غور وفکر اور استدلال سے پھیر دیتے ہیںجیسا کہ اس کے والدین کا اس کو یہودی یا عیسائی بنانا'

اوریہی جنات اور شیاطین کا انسانوں کو بھٹکانا ہے۔''

یہی رائے ابو زید عبد الرحمن الثعالبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۸۷۶ھ) کی بھی ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

واختلف فی الفطرة هاهنا والذی یعتمد علیه فی تفسیر هذة اللفظة أنها الخلقة والهیئة التی فی نفس الطفل التی هی معدة مهیأة لأن یمیز بها مصنوعات الله ویستدل بها علی ربه ویعرف شرائعه ویؤمن به. (۴۰)

ترجمہ''اس جگہ فطرت کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس لفظ کی سب سے قابل اعتماد تفسیر یہ ہے کہ اس سے مراد وہپیدائشی حالت اور ہیئت ہے جو بچے میں موجود ہوتی ہے اور یہ فطرت اس طرح تیار کی گئی ہے کہ انسان اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی چیزوں کو نمایاں کر سکے اور اس کے ذریعے اپنے رب کے وجود پر استدلال کرسکے، اس کی شریعت کو پہچانے اور اس پر ایمان لائے۔''

یہی موقف امام عبد الرؤف مناوی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۰۳۱ھ) نے بھی پیش کیا ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

کل مولود یولد علی الفطرة اللام للعهد والمعهود فطرة الله التی فطر الناس علیها أی الخلقة التی خلق الناس علیها من الاستعداد لقبول الدین والنهی لتتجلی بالحق وقبول الاستعداد والتأبی عن الباطل والتمییز بین الخطأ والثواب حتی یعرب عن لسانه إن ترك بحاله وخلی وطبعه ولم یتعرض له من الخارج من یصده عن النظر الصحیح من فساد التربیة وتقلید الأبوین والألف بالمحسوسات والإنهماك فی الشهوات ونحو ذلك لینظر فیما نصب من الدلالة الجلیة علی التوحید وصدق الرسول وغیر ذلك نظرا صحیحا یوصله إلی الحق وإلی الرشد عرف الصواب ولزم ما طبع علیه فی الأصل ولم یختر إلا الملة الحنیفیة. (۴۱)

ترجمہ ''((کل مولود یولد علی الفطرۃ))میں الف لام عہد کا ہے اور جس پر الف لام داخل ہے اس سے مراد اللہ کی وہ فطرت ہے کہ جس کا تذکرہ قرآن کی آیت{فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہَا} میں ہے یعنی جس پیدائشی حالت پر اللہ

تعالیٰ نے انسان کوپیدا کیا ہے۔ اس پیدائشی حالت میں انسان میں وہ استعداد ہوتی ہے کہ جس کے ذریعے وہ دین اسلام کو قبول کرتا ہے اور اس کے پاس وہ عقل ہوتی ہے کہ جو حق بات سے روشن ہوتی ہے اور اس میں قبولیت کی صلاحیت' باطل سے نفرت اور خطا وثواب کے درمیان تمیزکی صلاحیت ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی زبان فصیح ہو جائے۔ اگر انسان کو اس کی پیدائشی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور خارج میں کوئی ایسا مانع موجود نہ ہو جو کہ اسے صحیح غور و فکر سے روک دے مثلاً غلط تربیت ' والدین کی تقلید ' محسوسات سے الفت اور خواہشات میں رغبت وغیرہ' تو وہ توحید اور رسول کی صداقت اور اس کے علاوہ چیزوں پر صحیح غورو فکر کرتے ہوئے حق بات اور ہدایت تک پہنچ جائے گا اور وہ صحیح رائے کو جان لے گا اور اس کو لازم پکڑ لے گا کہ جس پر اس کو اصل میں پیدا کیا گیا ہے اور دین اسلام کے علاوہ کسی دین کو بھی اختیار نہیں کرے گا۔''

شرف الدین الطیبی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۷۴۳ھ) کا بھی یہی موقف ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں:

الفطرة تدل على نوع من الفطر وهو الإبتداء والإختراع والمعنى بها هنا تمكن الناس من الهدى فى أصل الجبلة بالتهيئ لقبول الدين فلو ترك عليها استمر على لزومها ولم يفارقها لغيرها لأن هذا الدين حسنه مركوز فى النفوس وإنما يعدل عنه بآفت من الآفات البشرية والتقليد. (۴۲)

ترجمہ ''فطرت دراصل 'فطر' یعنی پھٹنے کی ایک قسم ہے اور اس سے مراد ابتداء اور ایجاد ہے اور یہاں اس حدیث میں اس کا معنی یہ ہے کہ لوگ اصل بنیادی جبلت کے ذریعے ہدایت پر قادر ہوں اور دین کو قبول کرنے کے لیے آمادہ ہوں اور اگر انسان اپنی اسی پیدائشی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس سے چمٹا رہے گا اور اس سے جدا نہ ہو گا کیونکہ اس دین اسلام کا حسن نفوس انسانیہ میں موجود ہے اور اس سے انسان کسی بشری آفت یا تقلید کی وجہ سے ہی منہ پھیرتا ہے۔''

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۱۲۷۰ھ) نے اس رائے کی نسبت جمہور مفسرین کی طرف کی ہے۔ علامہ صاحب لکھتے ہیں:

وفسرها الكثير هنا بقابلية الحق والتهيئ لإدراكه.(۴۳)

ترجمہ ''اکثر مفسرین نے اس آیت میں فطرت سے مراد حق کو قبول کرنے کی صلاحیت اور

س کے حصول کے لیے آمادہ وتیار ہونا لیا ہے۔ ''

اسی رائے کو علامہ ابو بکر الجزائری نے پیش کیا ہے۔ علامہ صاحب لکھتے ہیں:

فطرة الله أى صنعة الله التى صنع الله عليها لإنسان وهى قابلية للإيمان بالله. (۴۴)

ترجمہ ''فطرت اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی وہ پیدائش ہے کہ جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے اور یہ ایمان باللہ کو قبول کرنے کی صلاحیت کا نام ہے۔ ''

اسی رائے کو معروف حنفی عالم اور فقیہہ ملا علی القاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

كل مولود أى من بنى آدم يولد على الفطرة أى فطرة الإسلام من التوحيد والعرفان والمعنى أنه لو خلى وطبعه لما اختار إلا طريق الإيمان على وجه الإحسان لما جبل عليه من الطبع المتهيئ لقبول الشرع فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها مائلا إلى غيرها. (۴۵)

ترجمہ ''بنو آدم میں ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے یعنی توحید اور اللہ کی معرفت پر' اور اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ اگر انسان کو اس کی پیدائشی حالت پر آزاد چھوڑ دیا جائے تو ایمان کے رستے کے علاوہ کوئی رستہ اختیار نہیں کرے گا کیونکہ اس کی جبلت میں ایسی شکل موجود ہے جو شریعت اسلامیہ کو قبول کرنے کے لیے تیار وآمادہ ہوتی ہے اور اگر انسان کو اس کی اس پیدائشی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے ساتھ چمٹا رہتا ہے اور اس سے جدا ہو کر اس کے علاوہ کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ ''

اسی رائے کو امام ابو سعود رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان کیا ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

فإن خلق الله الناس على فطرته التى هى عبارة من قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه أو عن ملة الإسلام من موجبات لزومها والتمسك بها قطعا فإنهم لوخلوا وما خلقوا عليه أدى بهم إليها وما اختاروا عليه دينا آخر ومن غوى منهم فباغواء شياطين الإنس والجن (۴۶)

ترجمہ ''بے شک اللہ تعالیٰ نے انسان کو فطرت پرپیدا کیا ہے اور فطرت سے مراد ان کا حق بات کو قبول کرنا' حق کے حصول پر قدرت رکھنا یا اس سے مراد دین اسلام ہے جو فطرت کے لازمی اسباب میں سے ہے اور قطعی طور پر اس دین اسلام سے چمٹے رہنا

ہے۔ پس اگر لوگوں کو ان کی پیدائشی حالت پر کھلا چھوڑ دیا جائے تو یہ حالت ان کو دین اسلام تک لے جائے گی اور وہ اس کے بالمقابل کسی بھی دین کو اختیار نہیں کریں گے اور جو ان میں سے دین اسلام سے بھٹک گیا تو وہ جنات وانسانوں کے شیاطین کی وجہ سے بہک گیا ہے۔''

تور بشتی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ وہ ''مصابیح السنۃ'' کی شرح میں ''کل مولودیولد علی الفطرۃ'' کے تحت فطر ت کے معنی میں علماء کے دو اقوال (یعنی اسلام اور استعداد) بیان کرنے کے بعد دوسرے قول کوراجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال المظهر معنى الفطرة عند أهل السنة استعداد قبول الإسلام الذى خلقه فى الإنسان من العقل والتمييز بين الحق والباطل والخير والشر.(۴۷)

ترجمہ ''مظھر نے کہا ہے کہ فطرت کا معنی اہل سنت کے نزدیک اسلام کو قبول کرنے کی استعداد ہے۔ اس استعداد کو اللہ تعالیٰ نے انسان میں پیدا کیا ہے جیسا کہ عقل' حق وباطل کے درمیان فرق کرنا اور خیر وشر میں تمیز کرنا۔''

شاہ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

إن الناظر إذا نظر إلى المولود نفسه من غير إعتبار عالم الغيب وجد أنه ولد على الفطرة من الإستعداد للمعرفة والتمكن من قبول الحق. (۴۸)

ترجمہ ''اگر غور وفکر کرنے والا عالم الغیب کا اعتبار کیے بغیر مولود میں ہی غور کرے گا تو وہ یہ بات پا لے گا کہ بچہ فطرت یعنی اللہ کی معرفت کی استعداد اور حق کو قبول کرنے کی قدرت رکھتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔''

یہی رائے فطرت کے مفہوم کے بارے میں شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

أصح ما قيل فى هذا الحديث أن الفطرة السليمة سبيل وسبب إلى الدين الحق وإن المولود يولد على الجبلة السليمة والطبع المتهىء لقبول الدين فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها وإنما يعدل عنها من يعدل إلى غيرها لآفة من آفات النشؤ أوالتقليد وليس فى هذا ما يوجب حكم الإيمان له ولا أن الفطرة علة قاطعة لقبول الدين والغرض

هو الثناء على هذا الدين والإخبار عن محله من العقول وحسن موقعه فى النفوس. (۴۹)

ترجمہ ''سب سے صحیح قول جو کہ اس حدیث کی شرح میں بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ فطرت سلیمہ دین حق کے لیے ایک رستے اور سبب کی حیثیت رکھتی ہے اور بچہ صحیح سالم صلاحیت اور دین کو قبول کرنے کے لیے تیار طبیعت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اگر بچے کو اس کی اس فطرت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس پر برقرار رہے گا اور کسی دوسرے دین کی طرف متوجہ نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص اپنی اس فطرت سے پھرے گا تو وہ ارتقاء کی آفات میں سے کسی آفت یا والدین کی تقلید کی وجہ سے پھرے گا۔ اور بچے میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہوتی جو کہ اس کے لیے ایمان لانے کے حکم کو واجب کرے اور نہ ہی فطرت دین کو قبول کرنے کے لیے کوئی قطعی علت ہے بلکہ اس حدیث سے اصل مقصود دین اسلام کی تعریف اور یہ بیان کرنا ہے کہ اس دین کا محل عقل ہے اور اس کا حسن نفوس انسانیہ میں موجود ہے۔''

شیخ عبد الرحمن بن ناصر السعدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فإن جميع أحكام الشرع الظاهرة والباطنة فقد وضع الله فى قلوب الخلق كلهم الميل إليها فوضع فى قلوبهم محبة الحق وإيثار الحق وهذا حقيقة الفطرة.(۵۰)

ترجمہ ''شریعت کے تمام ظاہری اور باطنی احکام کی طرف ایک میلان اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے دلوں میں رکھ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے دلوں میں حق بات کی محبت اور اس کا بھڑکانا رکھ دیا ہے اور یہی فطرت کی حقیقت ہے۔''

یہی قول اکابر علمائے دیوبند کا بھی ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ''کی شرح میں لکھتے ہیں:

فالصواب عندى أن الفطرة من مقدمات الإسلام لا عينه فهى جبلة متهيئة لقبول الإسلام.(۵۱)

ترجمہ ''میرے نزدیک فطرت سے مراد بعینہٖ اسلام نہیں بلکہ اس کے مقدمات ہیں۔ پس فطرت ایک ایسی جبلت ہے جو کہ اسلام قبول کرنے کے لیے تیار رہتی ہے۔''

علامہ محمد بن عبد الھادی السندی الحنفی رحمۃ اللہ علیہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ''کی شرح میں لکھتے ہیں:

أى سلامة الطبيعة وخلو الذهن عما يبعده عن قبول ملة

الإسلام من الشبه الصارفة أو التقليد المانع عن قبول الحق.(۵۲)

ترجمہ ''فطرت سے مراد انسان کی طبیعت کا صالح ہونا اور ذہن کا ہر قسم کے ان شبہات سے خالی ہونا ہے کہ جو انسان کو دین اسلام قبول کرنے سے دور لے جائیں یا ذہن کا اس تقلید سے خالی ہونا ہے جو کہ قبولیت حق میں مانع بن

جائے۔''

مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ {فِطۡرَتَ اللّٰہِ الَّتِیۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیۡہَا ؕ} کی شرح میں لکھتے ہیں :

''{فِطۡرَتَ اللّٰہِ الَّتِیۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیۡہَا ؕ} [سورۃ نور:۳۰] اللہ کی دی ہوئی قابلیت کا اتباع کرو' جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ مطلب فطرت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص میں خلقۃً یہ استعداد رکھی ہے کہ اگر حق کو سنے اور سمجھنا چاہے تو وہ سمجھ میں آجاتا ہے اور اس کے اتباع کا مطلب یہ ہے کہ اس استعداد اور قابلیت سے کام لے اور اس کے مقتضی پر' کہ ادراک حق ہے' عمل کرے۔ غرض اس فطرت کا اتباع چاہیے۔ ''(۵۳)

مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ {فِطۡرَتَ اللّٰہِ الَّتِیۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیۡہَا ؕ} کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس معاملہ میں مفسرین کے متعدد اقوال منقول ہیں۔ ان میں دو زیادہ مشہور ہیں۔ اول یہ کہ فطرت سے مراد اسلام ہے... قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کو جمہور سلف کا قول قرار دیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فطرت سے مراد استعداد ہے یعنی تخلیق انسانی میں اللہ تعالی نے یہ خاصیت رکھی ہے کہ ہر انسان میں اپنے خالق کو پہچاننے اور اس کو ماننے کی صلاحیت و استعداد موجود ہے جس کا اثر اسلام کا قبول کرنا ہوتا ہے بشرطیکہ اس استعداد سے کام لے۔ مگر اس قول (اول) پر متعدد اشکالات ہیں ...(قول اول پر) یہ تمام شبہات امام تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے 'شرح مصابیح' میں بیان کیے ہیں اور اسی بنا پر انہوں نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے ...اور حضرات سلف سے جو پہلا قول منقول ہے بظاہر اس کی مراد بھی اصل اسلام نہیں بلکہ یہی استعداد اسلام اور اس کی قابلیت وصلاحیت ہے۔ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے 'لمعات شرح مشکوۃ' میں جمہور کے قول کا یہی مطلب بیان فرمایا ہے اور اس کی تائید اس مضمون سے ہوتی ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے 'حجۃ اللہ البالغۃ' میں تحریر فرمایا

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالی نے بے شمار قسم کی مخلوقات مختلف طبائع اور مزاج کی بنائی ہیں، ہر مخلوق کی فطرت اور جبلت میں ایک خاص مادہ رکھ دیا ہے جس سے وہ مخلوق اپنی تخلیق کے منشا کو پورا کر سکے۔ قرآن کریم میں {اَعۡطٰی کُلَّ شَیۡءٍ خَلۡقَہٗ ثُمَّ ہَدٰی ﴿۵۰﴾} سے بھی یہی مفہوم (اخذ) ہوتا ہے کہ جس مخلوق کو خالق کائنات نے کسی خاص مقصد سے پیدا کیا ہے اس کو اس مقصد کے لیے ہدایت بھی دے دی ہے۔ وہ ہدایت ہی مادہ اور استعداد

ہے... اس طرح انسان کی فطرت وجبلت میں ایسا مادہ اور استعداد رکھ دی ہے کہ وہ اپنے پیدا کرنے والے کو پہچانے ' اس کی شکر گزاری اور اطاعت شعاری کرے۔ اسی کا نام اسلام ہے۔'' (۵۴)

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ {فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہَا} کی شرح میں لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے آدمی کی ساخت اور تراش شروع سے ایسی رکھی ہے کہ اگر وہ حق کو سمجھنا اور قبول کرنا چاہے تو کر سکے ...اگر فرعون یا ابو جہل کی اصل فطرت میں یہ استعداد اور صلاحیت نہ ہوتی تو ان کو قبول حق کا مکلف بنانا صحیح نہیں ہوتا۔'' (۵۵)

مولانا ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ {فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہَا} کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''علماء محققین یہ کہتے ہیں کہ فطرت سے عین اسلام مراد نہیں بلکہ استعداد اور صلاحیت اور قبولیت مراد ہے اور حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہر بچہ فطری اور طبعی طور پر اسلام کے طریقہ پر پیدا ہوتا ہے اور اس کی فطرت میں اسلام قبول کرنے کا مادہ رکھا جاتا ہے کہ اگر اس کو مانع نہ پیش آئے تو بلاشبہ اسلام ہی قبول کرے۔ لیکن ماں باپ اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں یعنی جس دین پر اس کے ماں باپ ہوتے ہیں اس پر اس مولود کو کر لیتے ہیں لیکن اس سے اس کی اصل استعداد اور صلاحیت زائل نہیں ہو جاتی بلکہ وہ ہمیشہ اس کی طبیعت میں قائم رہتی ہے لیکن عوارض اور موانع کی وجہ سے مستور ہو جاتی ہے اور جب وہ مانع اور عارض دور ہو جاتا ہے تو وہ استعداد پھر ظاہر ہو جاتی ہے جیسا کہ آئندہ آیت {لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰہِ} میں اس طرف اشارہ ہے۔''(۵۶)

اہل حدیث علماء کا بھی یہی موقف ہے۔ مولانا ابو الحسن عبید اللہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

»وقیل المراد بالفطرۃ فی الحدیث وکذا فی الآیۃ ما فطر اللہ الخلق علیہ من الھیئۃ مستعدۃ لمعرفۃ الخالق ومتھیأۃ لقبول الدین ومتمکنۃ من الھدی ومتأھلۃ لقبول الحق والتمییز بین حسن الأمر وقبحہ فلو ترک المولود علی ما فطر علیہ من التمکن علی الھدی والتأھل لقبول الحق والتھیؤ لقبول الدین فی أصل الجبلۃ ولم یتعرضہ آفۃ من قبل الأبوین وغیرھما لاستمر علی لزومہ ولم

یفارقہ إلی غیرہ ولم یختر غیر ھذا الدین الذی حسنہ ظاھر عند ذوی العقول وثابت فی النفوس والفطرۃ بھذا المعنی لایتھیأ لأحد تبدیلھا لأن ھذا الاستعداد والتھیؤ لا یتبدل وإن ذھب ذاھب إلی خلاف مقتضاھا کانت بحالھا حجۃ علیہ ولیس ھذا تبدیلا لہ بل عدم ظھور أثرہ بالفعل وھذا أرجح الأقوال عندی وأولاہ ۔ وھو الذی رجحہ التوربشتی فی شرح المصابیح واختارہ الطیبی فی شرح المشکاۃ والشاہ ولی اللہ الدھلوی فی حجۃ اللہ البالغۃ وقال فی شرح المؤطا أنہ أصح ما قیل فی ھذا الحدیث« (۵۷)

k ''یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث اور آیت مبارکہ دونوں میںفطرت سے مراد وہ ہیئت ہے کہ جس پر اللہ تعالی نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ یہ فطرت خالق کی معرفت کی استعداد اور دین کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے' ہدایت کے حصول پر قدرت رکھتی ہے' یہ حق کی قبولیت اور برائی ' بھلائی میں فرق کے لیے موزوں ہے۔ اگر کسی بچے کو اس کی پیدائشی حالت اور اصل جبلت یعنی ہدایت پر قدرت اور حق ودین اسلام کو قبول کرنے کی آمادگی کی صلاحیت پر چھوڑ دیا جائے بشرطیکہ خارج میں بچے کے والدین یا کوئی اور مانع موجود نہ ہو تو وہ بچہ اپنی اس فطرت پر برقرار رہے گا اور اس سے جدا نہ ہوگا اور دین اسلام کے علاوہ کوئی دین اختیار نہ کرے گا کیونکہ دین اسلام کا حسن عقل سے ثابت ہے اور نفس انسانی میں موجود ہے۔ اس معنی میں فطرت کبھی تبدیل نہیں ہوتی کیونکہ انسانی صلاحیت اور استعداد کبھی بھی تبدیل نہیں ہوتی اور اگر کوئی شخص اس کے تقاضوں سے غافل ہو جائے تو اس وقت بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس کی فطرت (یعنی حق کو پہچاننے کی صلاحیت) کا بالفعل اثر ظاہر نہیں ہو رہا اور ہم اس کو فطرت کی تبدیلی کا نام نہ دیں گے۔ میرے نزدیک یہی قول راجح واولی ہے ...امام

توربشتی رحمۃ اللہ علیہ نے 'شرح مصابیح' میں اور امام طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے 'شرح مشکوۃ' میں اور شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے 'حجۃ اللہ البالغۃ' میں اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ بلکہ موطا کی شرح میں شاہ صاحب نے اس کو تمام اقوال میں سے صحیح ترین قول قرار دیا ہے۔''

مولانا وحید الزمان خان رحمۃ اللہ علیہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ'' کی شرح میں لکھتے ہیں:

''ہر بچہ کے دل میں خدا کی معرفت اور اس کی توحید کی قابلیت ہوتی ہے۔ اگر بری صحبت میں نہ رہے تو ضرور موحد ہو گا۔'' (۵۸)

مولانا عبد الرحمٰن کیلانی رحمۃ اللہ علیہ {فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا} کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''ہر انسان میں قبولیت حق کی استعداد موجود ہے اور یہی اللہ کی فطرت ہے... بالفاظ دیگر ہر انسان کی فطرت میں قبول حق کی استعداد رکھ دی گئی ہے اور اسی لیے اسے قبول حق کا مکلف بھی بنایا گیا ہے۔ مثلاً اگر فرعون یا ابو جہل کی فطرت میں یہ استعداد اور صلاحیت ہی موجود نہ ہوتی تو انہیں حق کی طرف دعوت دینا ہی بے معنی ہوتا۔'' (۵۹)

چوتھا قول

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث ''کل مولود یولد علی الفطرۃ'' کو اوائل اسلام کے احکامات قرار دیتے ہوئے منسوخ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اوائل اسلام میں یہ حکم تھا کہ اگر کوئی بچہ بچپن میں ہی فوت ہو جاتا ہے تو اس کے والدین اس کے وارث نہیں بنیں گے کیونکہ بچہ مسلمان ہے اور والدین کافر ہیں۔ ابن عبدالبر' ابن حجر عسقلانی اور علامہ ازہری رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول پر اچھی نقد کی ہے۔ اس قول کے شاذ اور بعید از قیاس ہونے کی وجہ سے ہم اس کی تردید کے دلائل یہاں ذکر نہیں کر رہے۔ تفصیل کے لیے علامہ ازہری رحمۃ اللہ علیہ مکی 'تہذیب اللغۃ' اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی 'فتح الباری' کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

پانچواں قول

عبد اللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اس حدیث میں فطرت سے مراد اللہ کا علم ہے۔ جس بچے کے بارے میں اللہ کا علم یہ تھا کہ مستقبل میں وہ مسلمان ہو گا تو وہ اسلام پر پیدا ہوتا ہے اور جس بچے کے بارے میں اللہ تعالی کا علم یہ تھا کہ وہ بلوغت کے بعد بھی کافر رہے

گا تو وہ کفر پر پیدا ہوتا ہے۔ یہ قول بھی شاذ اور نصوص کے خلاف ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے 'فتح الباری' میں اور علامہ ازہری رحمۃ اللہ علیہ نے 'تہذیب اللغۃ' میں اس پر نقد کی ہے۔

چھٹا قول

اسحاق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ'' سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی معرفت یا انکار پر پیدا کیا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے عہد اَلست لیا تھا تو اس وقت تو سب نے اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا، اہل سعادت نے خوشی سے جبکہ بدبختوں نے مجبوری سے کیا تھا۔ یہ قول بھی شاذ اور اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے 'فتح الباری' میں اس کا تعاقب کیا ہے۔

خلاصہ کلام

پہلے تینوں اقوال درست ہیں۔ پہلے دو اقوال میں تنوع ہے جبکہ تیسرا قول پہلے دو اقوال کا جامع ہے۔ لہذا قرآن وسنت' لغت عرب اور اہل سنت کے مذہب کے مطابق فطرت نہ تو مأخذ علم ہے نہ ہی مصدر شریعت' بلکہ یہ ایک قوت اور صلاحیت ہے کہ جو ہر انسان میں پیدائشی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس قوت اور صلاحیت کو استعمال کر کے انسان توحید ربوبیت کی معرفت حاصل کر سکتا ہے' نبی کی دعوت کو حق سمجھ کر قبول کرتا ہے' ہر شرعی خیر کی طرف اپنے نفس میں ایک میلان محسوس کرتا ہے اور شریعت میں بیان کردہ ہر شر سے اپنے نفس میں نفرت محسوس کرتا ہے۔ اور اگر بیرونی وخارجی موانع وعوارض نہ ہوں تو ہر انسان بلوغت کے بعد اسی پیدائشی حالت پر برقرار رہے گا۔ جبکہ غامدی صاحب کے نزدیک قرآنی معروف ومنکر' کھانے کی چیزوں میں طیبات وخبائث کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا' نیز فنون لطیفہ مثلاً موسیقی' رقص وسرود' مجسمہ سازی اور عشقیہ شاعری وغیرہ بھی فطرت کی بنیاد پر جائز ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ اہل سنت کا قرآن وسنت کی روشنی میں تصور فطرت غامدی صاحب کے تصور فطرت سے بالکل مختلف ہے۔

فصل چہارم

ایمانیات واخلاقیات میں

اخروی مؤاخذے کی اصل بنیاد: فطرت یا شریعت؟

غامدی صاحب کے نزدیک ایمانیات و اخلاقیات کے باب میں صحیح و غلط کا علم فطرت انسانی میں ودیعت کر دیا گیا ہے اور اب انسانی فطرت ہی سے یہ طے ہو گا کہ بنیادی ایمانیات اور اخلاقیات کیا ہیں اور شریعت محض ان فطری حقائق کی تاکید مزید کا کام دیتی ہے اور شریعت کا کوئی ایسا تصور ِایمان و اخلاق جو فطرت انسانی سے متصادم ہو' ناقص متصو ر ہو گا۔ ان کے بقول 'امر بالمعروف ونہی عن المنکر' سے متعلقہ قرآنی آیات میں معروف و منکر شریعت اسلامیہ کا موضوع نہیں ہیں بلکہ معروف و منکر کا فیصلہ انسانی فطرت کرے گی۔ علاوہ ازیں ان کے نزدیک جس کو انسانی فطرت معروف کہے اس کو اپنانا انسان کے لیے لازم ہے اور جس کو انسانی فطرت منکر خیال کرے اس کا ترک ' انسان پر واجب ہے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''پہلی چیز کا تعلق ایمان و اخلاق کے بنیادی حقائق سے ہے اور اُس کے ایک بڑے حصے کو وہ اپنی اصطلاح میں معروف و منکر سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی وہ باتیں جو انسانی فطرت میں خیر کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہیں اور وہ جن سے فطرت اِبا کرتی اور انھیں برا سمجھتی ہے۔ قرآن ان کی کوئی جامع ومانع فہرست پیش نہیں کرتا'بلکہ اس حقیقت کو مان کرکہ اس کے مخاطبین ابتدا ہی سے معروف و منکر ' دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتے ہیں ' اُن سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ معروف کو اپنائیں اور منکر کو چھوڑ دیں...اول یہ کہ پورا دین خوب وناخوب کے شعور پر مبنی اُن حقائق سے مل کر مکمل ہوتا ہے جو انسانی فطرت میں روز اول سے ودیعت ہیں اور جنھیں قرآن معروف اور منکر سے تعبیر کرتا ہے۔ شریعت کے جو اوامر ونواہی تعین کے ساتھ قرآن میں بیان ہوئے ہیں' وہ ان معروفات و منکرات کے بعد اور ان کی اساس پر قائم ہیں۔ انھیں چھوڑ کر شریعت کا کوئی تصور اگر قائم کیا جائے گا تو وہ ہر لحاظ سے ناقص اور

قرآن کے منشا کے بالکل خلاف ہو گا۔'' (٦٠)

اہل سنت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایمانیات واخلاقیات اور معروف و منکر' وحی کا موضوع ہیں۔ایمان واخلاق اور معروفات و منکرات کی تعیین کا کوئی بھی تعلق فطرت انسانی سے نہیں ہے۔ نبی اور رسول ' اللہ کے حکم اور اجازت سے کسی بھی معاشرے میں معروفات و منکرات کا تعین کرتے ہیں اور یہی برحق مذہب ہے۔ جیسا کہ ہم مفصل بحث بیان کر چکے ہیں کہ قرآن و سنت کے مطابق فطرت ' عقل کی طرح ایک قوت ' استعداد' صلاحیت اور ملکہ ہے

کہ جس سے ایمان باللہ کی نبوی دعوت یا معروف ومنکر یا خیر وشر کو پہچانا جا سکتا ہے لیکن کسی ایمان وایقان، معروف یا خیر کو اختیار کرنے اور منکر یا شر سے اجتناب کرنے کے پابند ہم وحی کی بنا پر ہوں گے نہ کہ عقل وفطرت کی بنیاد پر، اس لیے وہ شخص کہ جس تک وحی کا علم نہ پہنچا ہو تو وہ محض اپنی عقل وفطرت کی بنیاد پر کسی چیز کا مکلف نہیں ہو گا کیونکہ حجت وحی کے آنے کے بعد قائم ہوتی ہے۔ یہی اہل سنت کا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کے شرعی دلائل درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ﴿ ۱۶۵ ﴾}(۴۱)

ترجمہ ''اور ہم نے رسول بھیجے خوشخبری دیتے ہوئے اور ڈراتے ہوئے تاکہ لوگوں کے لیے رسولوں کے آنے کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے۔''

اس آیت مبارکہ کے الفاظ {بَعْدَ الرُّسُلِ ؕ} اس مسئلے میں نص صریح ہیں کہ کسی پر حجت صرف اسی صورت میں قائم ہوتی ہے جبکہ کسی نبی یا رسول کی دعوت اس تک پہنچ جائے اور اگر کوئی ایسا شخص کہ جس تک کسی نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو کبھی اپنی عقل وفطرت کے خلاف چلتا ہے مثلاً جھوٹ بولتا ہے یا کسی سے زیادتی کرتا ہے تو اہل سنت کے عقیدے کے مطابق اللہ کے ہاں اس سے مؤاخذہ نہیں ہو گا کیونکہ مؤاخذہ ومحاسبہ اس سے ہو گا جس تک وحی یا اللہ کا مطالبہ پہنچا ہو اور پھر بھی اس نے اس کے مطابق زندگی نہ گزاری ہو۔

دوسری دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ﴿ ۱۵ ﴾}(۶۲)

ترجمہ ''اور ہم کسی کو بھی اس وقت تک عذاب نہیں دیتے جب تک کہ کسی رسول کو نہ بھیج دیں۔''

یہ آیت مبارکہ عام ہے اور اس کی تخصیص دنیاوی عذاب سے کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا دنیاوی عذاب ہو یا اخروی عذاب' ہر دو صورتوں میں کوئی بھی قوم عذاب وسزا کی مستحق اس وقت قرار پاتی ہے جبکہ وہ کسی نبی ورسول کی دعوت پہنچنے کے بعد اس کو ماننے سے انکار کر دے۔

تیسری دلیل

اسی مضمون کو ایک اور آیت میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّ اَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ ﴿ ۱۱۷ ﴾}(۶۳)

ترجمہ ''یہ اس وجہ سے کہ آپ کا رب بستیوں کو ظلم سے ہلاک کرنے والا نہیں ہے جبکہ ان کے رہنے والے (اللہ کے مطالبے سے) غافل ہوں۔''

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے کسی نبی او ررسول کے بھیجے بغیر اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے کسی بستی کی ہلاکت کو ظلم کہا ہے اور اللہ تعالیٰ ظلم سے بری الذمہ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مواخذہ صرف اسی مطالبے پر ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء ورسل کے ذریعے واضح کر دیا۔

چوتھی دلیل

ایک آیت میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ لَوۡ اَنَّاۤ اَہۡلَکۡنٰہُمۡ بِعَذَابٍ مِّنۡ قَبۡلِہٖ لَقَالُوۡا رَبَّنَا لَوۡ لَاۤ اَرۡسَلۡتَ اِلَیۡنَا رَسُوۡلًا فَنَتَّبِعَ اٰیٰتِکَ مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ نَّذِلَّ وَ نَخۡزٰی ﴿۱۳۴﴾} (۶۴)

ترجمہ ''اور اگر ہم ان کو ہلاک کر دیتے اس سے (یعنی نبی کے آنے سے)پہلے ہی کسی عذاب کے ساتھ تو وہ لازماً کہتے :اے ہمارے رب !کیوں نہ تو نے ہماری طرف کوئی رسول بھیجا' ہم ذلیل ورسوا ہونے سے پہلے تیری آیات کی پیروی کر لیتے۔ ''

یہ آیت مبارکہ بھی اس مسئلے میں واضح نص ہے کہ کسی نبی یا رسول کی دعوت کا کسی شخص یا قوم تک نہ پہنچنا ہی قیامت کے دن اس کے لیے اللہ کے عذاب سے اپنی جان بچانے کے لیے کافی عذر بن سکتا ہے۔

پانچویں دلیل

ایک اور آیت میں ارشاد ہے :

{یٰۤاَہۡلَ الۡکِتٰبِ قَدۡ جَآءَکُمۡ رَسُوۡلُنَا یُبَیِّنُ لَکُمۡ عَلٰی فَتۡرَۃٍ مِّنَ الرُّسُلِ اَنۡ تَقُوۡلُوۡا مَا جَآءَنَا مِنۡۢ بَشِیۡرٍ وَّ لَا نَذِیۡرٍ ۟ فَقَدۡ جَآءَکُمۡ بَشِیۡرٌ وَّ نَذِیۡرٌ ؕ وَ اللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ ﴿۱۹٪﴾} (۶۵)

ترجمہ ''اے اہل کتاب !تمہارے پاس ہمارے رسولeآ گئے ہیں جو کہ تمہارے لیے رسولوں کے سلسلے کے ٹوٹ جانے کے بعد (اللہ کے مطالبات کو) واضح کرتے ہیں تاکہ تم (قیامت کے دن) یہ نہ کہو کہ ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا یا خوشخبری دینے والا نہیں آیا۔ اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ ''

یہ آیت مبارکہ بھی اس بارے میں صریح ہے کہ فطرت کے حقائق کو اگر کوئی انسان پا بھی لے تو پھر بھی آخرت میں اس سے ان حقائق کی خلاف ورزی کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا۔ اس جیسی اور بھی بہت سی آیات

مبارکہ میں اللہ تعالی نے کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ اگر تم تک نبی یا رسول کے ذریعے میرا پیغام یا مطالبہ نہیں پہنچا تھا تو تم سے میںکسی فطری علم کی بنیاد پر مواخذہ کروں گا کہ جس کی تم نے خلاف ورزی کی ہے۔

چھٹی دلیل

ایک اور آیت مبارکہ میں ارشاد ہے :

{وَ لَوۡ لَاۤ اَنۡ تُصِیۡبَہُمۡ مُّصِیۡبَۃٌۢ بِمَا قَدَّمَتۡ اَیۡدِیۡہِمۡ فَیَقُوۡلُوۡا رَبَّنَا لَوۡ لَاۤ اَرۡسَلۡتَ اِلَیۡنَا رَسُوۡلًا فَنَتَّبِعَ اٰیٰتِکَ وَ نَکُوۡنَ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ ﴿۴۷﴾}(۶۶)

ترجمہ ''اور (ہم نے آپ کو اس لیے بھیجا کہ) ایسا نہ ہو کہ ان کو ان کے کرتوں کی وجہ سے کوئی مصیبت پہنچے اور وہ یہ کہیں کہ اے ہمارے رب ! تو نے کیوں نہ ہماری طرف کوئی رسول بھیجا' پس ہم تیری آیات کی پیروی کرتے اور اہل ایمان میں سے ہوتے۔''

یہ آیت بھی اس مسئلے میں واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بھیج کر ان کے ہر قسم کے عذر کو ختم کر دیا۔ اور فطری علم کوئی ایسا علم نہیں ہے کہ اس سے عذر ختم ہو۔

ساتویں دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ مَاۤ اَہۡلَکۡنَا مِنۡ قَرۡیَۃٍ اِلَّا لَہَا مُنۡذِرُوۡنَ ﴿۲۰۸﴾}(۶۷)

ترجمہ ''اور ہم نے کسی بھی بستی کو ہلاک نہیں کیا لیکن اس کے لیے ڈرانے والے تھے۔''

یہ آیت مبارکہ بھی انسانوں کے بارے میں اللہ تعالی کی اس سنت کو بیان کر رہی ہے کہ اللہ تعالی اپنے کسی نمائندے کے ذریعے ڈرائے بغیر کسی بھی قوم سے اس کے اعمال کا مواخذہ نہیں فرماتے۔

آٹھویں دلیل

اسی طرح ایک اور آیت مبارکہ میں اس مضمون کو یوں بیان کیا گیا ہے:

{وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا ۚ} (۶۸)

ترجمہ ''اور آپ کا رب بستیوں کو ہلاک کرنے والا نہیں ہے یہاں تک کہ وہ ان بستیوں کی ماں (دار الخلافہ) میں کوئی ایسا رسول نہ بھیج دے جو کہ ان کو ہماری آیات پڑھ پڑھ کر سناتا ہو۔ ''

نو ‘یں دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{فَلَنَسْـَٔلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَ لَنَسْـَٔلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ ۙ﴿ ٦ ﴾} (۶۹)

ترجمہ ''ہم لازماً پوچھیں گے ان لوگوں سے کہ جن کی طرف رسول بھیجے گئے اور ہم لازماًرسولوں سے بھی سوال کریں گے۔''

یہ آیت مبارکہ بھی اس مسئلے میں واضح نص ہے کہ آخرت میں سوال وجواب علم وحی کی بنیاد پر ہو گا نہ کہ فطری علم کی بنیاد پر ۔ اللہ تعالیٰ نے کہیں بھی قرآن میں نہیں کہا کہ اگر کسی تک نبی یا رسول کے ذریعے میرا مطالبہ نہ پہنچا تو میں اس سے فطرت کی بنیاد پر مواخذہ کروں گا۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ اَنْذِرِ النَّاسَ یَوْمَ یَاْتِیْهِمُ الْعَذَابُ فَیَقُوْلُ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا رَبَّنَاۤ اَخِّرْنَاۤ اِلٰۤى اَجَلٍ قَرِیْبٍ ۙ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَ نَتَّبِعِ الرُّسُلَ ؕ} (۷۰)

ترجمہ ''اور آپ لوگوں کو اس دن سے ڈرا دیں کہ جس دن ان کے پاس عذاب آئے گا۔ پس ظالم لوگ کہیں گے :اے ہمارے رب! ہمیں ایک قریبی مدت تک کے لیے مہلت دے۔ ہم تیری دعوت کو قبول کریں گے اور رسولوں کی پیروی کریں گے۔''

اس آیت مبارکہ میں بھی کہیں اس بات کا تذکرہ نہیں ہے کہ ہم اپنی فطرت کی آواز پر لبیک کہیں گے اور اس کے مطابق عمل کریں گے۔

مذکورہ بالا دس آیات اور اس جیسی بیسیوں آیات غامدی صاحب کی اس فکر کے خلاف ہیں کہ جس میں وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ کا انسان سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ فطری معروف و منکر کو اختیار کرے۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''قرآن ان کی کوئی جامع ومانع فہرست پیش نہیں کرتا' بلکہ اس حقیقت کو مان کرکہ اس کے مخاطبین ابتدا ہی سے معروف و منکر' دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتے ہیں' اُن سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ معروف کو اپنائیں اور منکر کو چھوڑ دیں''۔ (۷۱)

قرآن کا سرسری مطالعہ کرنے سے ہی انسان اس نتیجے تک پہنچ جاتا ہے کہ انسان سے اللہ تعالیٰ کے مطالبات کے جاننے کا واحد ذریعہ نبوت ورسالت یا اللہ کی نازل کردہ کتابیں ہیں۔

ہر قوم کی طرف نبی یا رسول آیا ہے؟

قرآن کے مطابق ایسے لوگ دنیا میں بہت کم بلکہ نہ ہونے کے برابر ہیں کہ جن تک بذریعہ وحی اللہ کا مطالبہ یا کسی نبی کی دعوت نہ پہنچی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کتب اور انبیاء ورسل کا سلسلہ جاری ہی اسی مقصد کے لیے فرمایا کہ لوگوں تک اللہ کا حکم اور مطالبہ پہنچ جائے اور اگر انبیاء ورسل کے آنے کے بعد بھی لوگوں تک اللہ کا حکم اوپیغام ہی نہ پہنچے تو نبوت ورسالت کا یہ سارا سلسلہ ہی معاذ اللہ بے مقصد اوررائیگاں ہو گا۔ اور جب آپ پر نبوت ختم ہو گئی تو اب یہ فرض امت مسلمہ پر عائد کر دیا گیاکہ وہ پوری نوع انسانی تک اللہ کے مطالبے کو پہنچائے۔ اگر تو انسان صرف اپنی عقل وفطرت کی بنیاد پر آخرت میں مسؤل ہو تو پھر اس امت پر پوری دنیا کے انسانوں کو اللہ کا دین پہنچانے کی ذمہ داری باقی نہیں رہتی ' پھر تو معاذ اللہ انبیاء کا اس دنیا میں آنا بھی ایک اضافی بات بن کر رہ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ہاں غلط العام میں یہ جملہ بہت مستعمل ہے کہ انبیاء ورسل اتمامِ حجت کے لیے آتے ہیں۔ یعنی حجت تو فطرت

سے قائم ہو گئی، اب اتمامِ حجت نبی اور رسول نے کرنی ہے۔ ہمارے نزدیک ایسے جملے بولنا نبوت ورسالت کے لیے غیر مناسب ہے کیونکہ قرآن کی صریح نصوص کے مطابق انبیاء ورسل کا اصل کام ہی لوگوں پر حجت قائم کرنا اور قطع عذر ہے۔ ہاں فطرت کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اتمامِ حجت کے لیے ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کی مزید وضاحت فرمائیں گے۔ قرآن کی ظاہری وعمومی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر قوم وبستی کی طرف اپنے مطالبے کو اپنے انبیاء ورسل کے ذریعے پہنچانے کا انتظام کیا ہے تاکہ وہ قیامت کے دن کوئی عذر نہ پیش کر سکیں۔ اس موقف کے شرعی دلائل درج ذیل ہیں :

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{یٰمَعۡشَرَ الۡجِنِّ وَ الۡاِنۡسِ اَلَمۡ یَاۡتِکُمۡ رُسُلٌ مِّنۡکُمۡ یَقُصُّوۡنَ عَلَیۡکُمۡ اٰیٰتِیۡ وَیُنۡذِرُوۡنَکُمۡ لِقَآءَ یَوۡمِکُمۡ ہٰذَا ؕ قَالُوۡا شَہِدۡنَا عَلٰۤی اَنۡفُسِنَا }(۷۲)

ترجمہ ''اے جنوں اور انسانوں کی جماعت !کیا تمہارے پاس کچھ رسول تم میں سے ہی نہیں آئے تھے جو کہ تم پر میری آیات کو پڑھ پڑھ کر سناتے اور تمہیں تمہارے اس دن کی ملاقات سے ڈراتے ' تو وہ جن وانس کہیں گے ہم نے اپنی جانوں کے خلاف گواہی دی (یعنی ہمارے پاس اللہ کے رسول آئے تھے)۔''

اس آیت مبارکہ سے معلوم ہوا کہ جن وانس میں سے کوئی بھی قوم ایسی نہیں گزری کہ جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنا کوئی رسول یا نبی نہ بھیجا ہو کیونکہ قرآن مجید کی یہ آیت عام ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حجت صرف وحی سے قائم ہوتی ہے۔

دوسری دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ سِیۡقَ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡۤا اِلٰی جَہَنَّمَ زُمَرًا ؕ حَتّٰۤی اِذَا جَآءُوۡہَا فُتِحَتۡ اَبۡوَابُہَا وَ قَالَ لَہُمۡ خَزَنَتُہَاۤ اَلَمۡ یَاۡتِکُمۡ رُسُلٌ مِّنۡکُمۡ یَتۡلُوۡنَ عَلَیۡکُمۡ اٰیٰتِ رَبِّکُمۡ وَیُنۡذِرُوۡنَکُمۡ لِقَآءَ یَوۡمِکُمۡ ہٰذَا ؕ قَالُوۡا بَلٰی وَ لٰکِنۡ حَقَّتۡ کَلِمَۃُ الۡعَذَابِ عَلَی الۡکٰفِرِیۡنَ ﴿ ۷۱ ﴾}(۷۳)

ترجمہ ''اور کافروں کو جہنم کی طرف گروہ در گروہ ہانکا جائے گا یہاں تک کہ وہ اس جہنم کے

پاس آجائیں گے تو اس جہنم کے دروازے کھولے جائیں گے اور اس جہنم کے داروغے ان کافروں سے کہیں گے: کیا تمہارے پاس تم میں سے ہی رسول نہیں آئے تھے جو تمہیں تمہارے رب کی آیات پڑھ پڑھ کر سناتے ہوں اور تمہیں تمہارے اس دن کی ملا قات سے ڈراتے ہوں تو وہ کافر کہیں گے : کیوں نہیں (یعنی ہمارے پاس اللہ کے رسول آئے تھے) لیکن عذاب کا کلمہ کافروں کے لیے سچ ثابت ہو گیا۔''

یہ آیت مبارکہ بھی ہر زمانے اور ہر جگہ کے کافروں کے اعتبار سے عام ہے اور اس اعتبار سے مطلق ہے کہ حجت' اللہ کی آیات کی تلاوت کے بعد قائم ہوتی ہے۔

تیسری دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ قَالَ الَّذِیۡنَ فِی النَّارِ لِخَزَنَۃِ جَہَنَّمَ ادۡعُوۡا رَبَّکُمۡ یُخَفِّفۡ عَنَّا یَوۡمًا مِّنَ الۡعَذَابِ ﴿۴۹﴾ قَالُوۡۤا اَوَ لَمۡ تَکُ تَاۡتِیۡکُمۡ رُسُلُکُمۡ بِالۡبَیِّنٰتِ ؕ قَالُوۡا بَلٰی ؕ} (۴۷)

ترجمہ ''اور جہنم والے اس کے داروغوں(فرشتوں) سے کہیں گے :اپنے رب کو پکارو کہ وہ ہم سے ایک دن کے عذاب کی تخفیف فرما دے تو وہ فرشتے (جواباً) کہیں گے: کیا تمہارے پاس تمہارے رسول واضح دلائل لے کر نہیں آئے تھے تو وہ اہل جہنم کہیں گے: کیوں نہیں (یعنی ہمارے پاس ہمارے رسول واضح دلائل لے کر آئے تھے)۔ لیکن عذاب کا کلمہ کافروں کے لیے سچ ثابت ہوگیا۔''

چوتھی دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{تَکَادُ تَمَیَّزُ مِنَ الۡغَیۡظِ ؕ کُلَّمَاۤ اُلۡقِیَ فِیۡہَا فَوۡجٌ سَاَلَہُمۡ خَزَنَتُہَاۤ اَلَمۡ یَاۡتِکُمۡ نَذِیۡرٌ ﴿۸﴾ قَالُوۡا بَلٰی قَدۡ جَآءَنَا نَذِیۡرٌ ۬ۙ فَکَذَّبۡنَا وَ قُلۡنَا مَا نَزَّلَ اللّٰہُ مِنۡ شَیۡءٍ ۖ}

ترجمہ ''جب بھی جہنم میں کوئی گروہ ڈالا جائے گا تو اس گروہ سے جہنم کے داروغے (فرشتے) سوال کریں گے:کیا تمہارے پاس کوئی ڈرانے والا نہیں آیا؟ تو وہ کہیں گے:کیوں نہیں' ہمارے پاس ڈرانے والا آیا تھا پس ہم نے اس کو جھٹلا دیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ بھی نازل نہیں فرمایا۔''

اس آیت مبارکہ میں بھی 'کلما' کے الفاظ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تمام اہل جہنم سے یہ سوال ہو گا اور سب کا جواب یہی ہو گا کہ ان کے پاس اللہ کی طرف سے کوئی ڈرانے والا نبی یا رسول آیا تھا اور یہ بھی واضح ہوا کہ جہنم میں جانے کا اصل سبب کسی نبی اور رسول کی دعوت کو جھٹلانا ہے نہ کہ کسی فطری علم کا انکار۔

پانچویں دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍۭ بِشَهِيْدٍ وَّ جِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ شَهِيْدًا ﴿ ۲۱ ﴾} (۷۶)

ترجمہ ''پس کیا حال ہو گا ؟جب ہم ہر امت میں سے ایک گواہ کھڑا کریں گے اور اے نبیa ! ہم آپ کو ان کے خلاف گواہ بنائیں گے۔''

چھٹی دلیل

اسی طرح ایک اور آیت مبارکہ ہے:

{وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ اَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيْدًا عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ}

ترجمہ ''اور جس دن ہم ہر امت میں ان میں سے ہی ان کے خلاف ایک گواہ اٹھائیں گے اور ہم آپ کو ان کے خلاف گواہ بنائیں گے۔''

یہ آیت مبارکہ بھی اس مسئلے میں واضح ہے کہ قیامت کے دن ہر امت میں سے ایک رسول یا نبی کو ان کے خلاف گواہ بنا کر کھڑا کیا جائے گا جو کہ اس بات کی گواہی دے گا کہ میں نے ان تک اللہ کے دین اور اس کے مطالبات کو

پہنچا دیا تھا اور{كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيدًا} کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قوم کی طرف اللہ تعالیٰ نے کوئی نہ کوئی نبی یا رسول بھیجا ہے اور نبی اور رسول نے اپنی قوم کے لیے جس کو واضح کر دیا بس وہی اس قوم کا دین و شریعت ہے کہ جس کی پیروی اور اتباع اس قوم پر لازم ہے اور اسی کا اس قوم سے مواخذہ و حساب ہو گا کہ جس کو اس کے نبی یا رسول نے اس پر بذریعہ وحی واضح کر دیا تھا۔

ساتو'یں دلیل

عام طور پر مغربی مؤرخین یہ پروپیگنڈا کرتے ہیں کہ تاریخ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے مخصوص علاقوں میں ہی انبیاء کو بھیجا ہے اور بہت سے خطے مثلاً چین و ہندوستان وغیرہ ایسے بھی ہیں کہ جن میں انبیاء و رسل کے بھیجے جانے کا تذکرہ تاریخ میں نہیں ملتا ہے۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ ان مؤرخین کے پاس دنیا کی تاریخ کون سی محفوظ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ کے نام پر کسی قدر کوئی مستند ذخیرہ اگر ہمارے پاس موجود بھی ہے تو وہ بھی ایک مذہبی کتاب یعنی بائبل کی صورت میں ہے۔ ورنہ تو دنیا کی تاریخ کہاں محفوظ ہے ! آثار قدیمہ کی کھدائی سے دو چار کتبوں کے بر آمد ہونے پر کسی قوم کی سینکڑوں صفحات پر مشتمل تاریخ کو مرتب کر دینا' کس درجہ کی تحقیق شمار ہو گا؟ یہ ہم میں سے ہر ایک کے لیے واضح ہے۔ حضرت عیسی علیہ السلام اور ان سے ماقبل کے زمانوں کی جتنی بھی تاریخ کی کتابیں ہمیں ملتی ہیں وہ ان زمانوں کے گزر جانے کے سینکڑوں سال بعد لکھی گئی ہیں۔ بلکہ صحیح معنوں میں تاریخ لکھنے کا رواج اسلام کے پھیلنے کے بعد عام ہوا ہے اور یہ مسلمان مؤرخین ہی ہیں کہ جنہوں نے سب سے پہلے دنیا کی تاریخ کو ایک مرتب انداز میں مدون کیا۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ عدم ذکر' عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت عیسی علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے ہندوستان اور چین میں کتنے ہی بادشاہ ایسے ہو گزرے ہیں کہ جن کا نام تک آج ہمیں معلوم نہیں ہے تو کیا ان سب کے وجود سے ہی انکار کر دیا جائے ! کیا کوئی صاحب عقل یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم صرف انہی بادشاہوں کے وجود کو مانتے ہیں جن کا تذکرہ تاریخ کی کتب میں آگیا ہے اور جن کا ذکر تاریخ میں تا حال نہیں ہوا' ہم ان سب کے وجود کے بھی انکاری ہیں؟

امر واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر قوم میں نبی بھیجے ہیں اور جب تک اس نبی کی تعلیمات کسی نہ کسی شکل میں اس قوم میں برقرار رہتی تھیں تو اس وقت تک عموماً کوئی نیا نبی نہ بھیجا جاتا تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ایک بیٹے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو حجاز کے علاقے میں آباد کیا جبکہ دوسرے بیٹے حضرت اسحاق علیہ السلام کو شام وفلسطین کے خطے میں مامور کیا۔ حضرت اسحاق علیہ السلام کے بیٹے حضرت یعقوب علیہ السلام بھی اسی علاقے میں رہے۔ پھر ان کے بیٹے حضرت یوسف علیہ السلام جب مصر پہنچے تو اس وقت مصر کے عوام کے ہاں سابقہ انبیاء کے دین اسلام کی باقیات موجود تھیں، جیسا کہ سورہ یوسف میں کئی مقامات پر اس کے اشارے ملتے ہیں۔ عزیز مصر کی بیوی نے جب حضرت یوسف علیہ السلام کو اپنے نفس کے بارے میں پھسلانے کی

کوشش کی تو عزیز مصر نے بات واضح ہو جانے کے بعد اپنی بیوی کو ان الفاظ سے مخاطب کیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ اسْتَغْفِرِیْ لِذَنْۢبِكِ ۚ اِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخٰطِـِٕیْنَ ﴿۲۹﴾} (۷۸)

ترجمہ ''اور تو اپنے گناہ کی معافی طلب کریں۔ بے شک تو ہی گناہ گاروں میں سے ہے۔''

زنا کو گناہ قرار دینا' اسی صورت ممکن ہے جبکہ اللہ کی نازل کردہ شریعت کی کچھ بچی کھچی تعلیمات کسی معاشرے میں زندہ ہوں۔ اسی طرح سورہ یوسف ہی میں ایک جگہ ارشاد ہے کہ عزیز مصر کی بیوی نے اپنی جن سہیلیوں کی دعوت کی تھی انہوں نے جب حضرت یوسف علیہ السلام کو دیکھا تو کہنے لگیں:

{وَ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا ؕ اِنْ هٰذَاۤ اِلَّا مَلَكٌ كَرِیْمٌ ﴿۳۱﴾} (۷۹)

ترجمہ ''انہوں نے کہا: اللہ کی پناہ ! یہ تو انسان نہیں ہے بلکہ یہ تو کوئی فرشتہ ہے۔''

پس اللہ اور فرشتے کا تصور' کسی الہامی مذہب کی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی آمد سے پہلے بھی مصر کے معاشرے میں دین اسلام کی کچھ تعلیمات موجود تھیں اور ان کے آباء واجداد کی طرف کوئی پیغمبر بھیجے گئے تھے جن کی تعلیمات اب بھی کسی نہ کسی درجہ میں محفوظ تھیں۔

اسی طرح حضرت ہارون علیہ السلام کے علاوہ حضرت موسی علیہ السلام کے معاصر کسی نبی کا تذکرہ نہیں ملتا لیکن بنی اسرائیل کی مصر میں غلامی کے دور میں بھی کئی ایسی اقوام تھیں جو مصر کے علاوہ علاقوں میں آباد تھیں اور ان میں دین اسلام کے بعض تصورات رائج تھے۔ مثال کے طور پر جب حضرت موسی علیہ السلام نبوت ملنے سے پہلے مدین کی طرف ہجرت کر گئے تو ان کی ملاقات وہاں اللہ کے جس بندے سے ہوئی' اس کے اور ان کے درمیان کچھ گفتگو کو قرآن ان الفاظ میں نقل کرتا ہے:

{قَالَ اِنِّیۡۤ اُرِیۡدُ اَنۡ اُنۡکِحَکَ اِحۡدَی ابۡنَتَیَّ ہٰتَیۡنِ عَلٰۤی اَنۡ تَاۡجُرَنِیۡ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ ۚ فَاِنۡ اَتۡمَمۡتَ عَشۡرًا فَمِنۡ عِنۡدِکَ ۚ وَ مَاۤ اُرِیۡدُ اَنۡ اَشُقَّ عَلَیۡکَ ؕ سَتَجِدُنِیۡۤ اِنۡ شَآءَ اللّٰہُ مِنَ الصّٰلِحِیۡنَ ﴿۲۷﴾ قَالَ ذٰلِکَ بَیۡنِیۡ وَ بَیۡنَکَ ؕ اَیَّمَا الۡاَجَلَیۡنِ قَضَیۡتُ فَلَا عُدۡوَانَ عَلَیَّ ؕ وَ اللّٰہُ عَلٰی مَا نَقُوۡلُ وَکِیۡلٌ ﴿۲۸﴾} (۸۰)

ترجمہ ''اس شخص نے کہا: میں یہ چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کو تمہارے

نکاح میں اس کے عوض دے دوں کہ تم میرے ہاآٹھ سال کام کرو گے۔ پس اگر تم دس سال پورے کر دو تو یہ آپ کی طرف سے احسان ہو گا۔ میں تمہارے اوپر کوئی مشقت نہیں ڈالنا چاہتا' عنقریب اگر اللہ نے چاہا تو تم مجھے نیک لوگوں میں سے پاؤ گے۔ حضرت موسی علیہ السلام نے کہا : یہ میرے اور آپ کے درمیان طے ہے اور اللہ تعالیٰ جو ہم کہہ رہے ہیں' اس پر نگران ہے۔''

نکاح' حق مہر' اللہ کی ذات' ایفائے عہد اور صالح ہونے کے یہ تصورات اسی وقت ممکن ہیں جب ان کے پیچھے کسی نبی کی تعلیم موجود ہو۔

اگرچہ اہل یونان کی طرف کسی رسول کے مبعوث ہونے کا تذکرہ ہمیں سماوی ادیان کی الہامی کتب میں نہیں ملتا ہے لیکن اس کے باوجود حضرت سلیمان علیہ السلام کی بطور بادشاہ شخصیت اور تاریخی حیثیت ایک ایسی مسلمہ حقیقت ہے کہ جس کا انکار ممکن نہیں ہے۔آپ کا زمانہ دسویں صدی قبل مسیح ہے اور ایک تاریخی روایت کے مطابق ۹۲۳ق م میں آپ کی وفات ہوئی۔ بیت المقدس آپ کی سلطنت کا دار الخلافہ تھا اور یمن کی ملکہ سبا تقریباً اڑھائی ہزار کلومیٹر سے زائد سفر طے کرتے ہوئے 'مآرب' سے 'القدس' پہنچیں اور انہوں نے اسلام قبول کیا۔ بعد ازاں یہ سلطنت شمالی اور جنوبی دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ شمالی سلطنت کہ جس کا دار الحکومت 'سامرۃ' تھا'

۷۲۲ق م تک قائم رہی جبکہ جنوبی سلطنت کہ جس کا دارا لخلافہ 'القدس' تھا' ۵۸۶ ق م تک قائم رہی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کی اس قدر عظیم نظریاتی ریاست کہ جو جن وانس اور دنیا کے ایک بڑے حصے پر قائم تھی اور اس کے دار الخلافہ سے تقریباً ایک ہزار کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع یونانی ریاست کے اہل حل وعقد کا اس سے لاعلم ہونے کا دعویٰ ویسے ایک معجزہ سے کم نہیں ہے؟

اسی طرح سورہ کہف میں جب اصحاب کہف کاذکر کیا گیا تو ان کی قوم کے عقائد میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کچھ اور معبودوں کی بھی عبادت کرتے تھے یعنی ان کے ہاں اللہ کی عبادت کا بھی تصور ہے اور یہ تصور کسی نبی کی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اصحاب کہف میں بعض' بعض سے کہتے ہیں:

{وَ اِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا یَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ فَاْوٗۤا اِلَى الْكَهْفِ} (۸۱)

ترجمہ ''اور جب تم ان (یعنی اپنی قوم کے لوگوں) سے اور اس سے جن کی یہ عبادت کرتے ہیں سوائے اللہ کے' جدا ہو جاؤ تو غار کی طرف جا کر پناہ لے لو۔''

بہر حال مذکورہ بالا آیات اور اس جیسی اور بہت سی آیات اس بارے میں واضح نصوص ہیں کہ ہر قوم وبستی کی طرف اللہ تعالی نے اپنے انبیاء ورسل کو بھیجا اور اخروی محاسبے کی واحد بنیاد اللہ کے وہ صریح مطالبات ہیں جو کہ اس نے انبیاء ورسل کی زبانی اپنی کتابوں میں یا وحی خفی سے واضح کردیے ہیں۔

ایک اور اہم بات یہاں ذہن میں رہے کہ اگر بفرض محال ایسے لوگ دنیا میں موجود بھی ہوں کہ جن تک کسی نبی کا پیغام نہ پہنچا ہو تو ان سے ان کے ظلم وزیادتی کا اخروی محاسبہ تو نہ ہو گا جیسا کہ قرآن کی صریح نصوص سے واضح ہے لیکن وہ بہت سے اخلاقی ضابطوں اور دنیاوی قوانین کی وجہ سے ایک دوسرے پر ظلم وستم سے باز رہیں گے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے کسی درجے میں آج کل کے یورپین معاشروں کی مثال ہم بیان کر سکتے ہیں جہاں بہت سے جرائم کسی اخروی جزا وسزا کے تصور کی تصدیق کیے بغیر محض دنیاوی قوانین اور باہمی مفادات کے احترام کے نظریے کے تحت کنٹرول میں آجاتے ہیں۔ لیکن یورپین معاشروں کی مثال اس مسئلے کی کامل مثال اس لیے نہیں

بنتی کہ ایک تو یورپ کی تاریخ سماوی ادیان یعنی یہودیت اور عیسائیت کی تاریخ ہے' علاوہ ازیںیورپین ممالک کی اکثریت اہل کتاب ہیں جو وحی اور آسمانی ہدایت کے ماننے والے ہیں اور اپنے انبیاء کےپیروکار ہونے کے مدعی ہیں، دوسرا ان تک اسلام کاپیغام بھی کسی نہ کسی صورت میں پہنچ چکا ہے۔

فصل ششم

عہد اَلست اور آیتِ نور کا معنی و مفہوم

پچھلی ابحاث کا خلاصہ کلام یہی ہے کہ انسان اپنی عقل وفطرت کی استعداد کی بنا پر معروف ومنکر اور خیر وشر کو پہچان تو سکتا ہے لیکن اس پہچان کے بعد وہ معروف کو اختیار کرنے اور منکر سے اجتناب کرنے کا پابند اللہ کی طرف سے اس وقت ہوتا ہے جبکہ اللہ ہی کی طرف سے اس کو اس کا حکم دیا جائے اور وہ حکم اس تک پہنچ جائے، جیسا کہ ہم اس کے دلائل اوپربیان کر چکے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ انسان کے پاس معروف ومنکر اور خیر وشر کو پہچاننے کی صلاحیت توپیدائشی طور پر حاصل ہوتی ہے لیکن معروف ومنکر اور خیر وشر کا علم اس کی فطرت میںپیدائشی طور پر ودیعت نہیں کیا گیا بلکہ یہ علم اسے وحی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ

ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{یَّکَادُ زَیۡتُہَا یُضِیۡٓءُ وَ لَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡہُ نَارٌ ؕ} (۸۲)

ترجمہ ''اس (یعنی فطرت) کا نور روشن ہونے کے قریب ہے اگرچہ اس کو آگ نے چھوا نہ ہو۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فطرت انسانی کے لیے فعل مقارب 'یکاد' استعمال کیا ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ 'نار' (یعنی وحی) کے آنے سے پہلے انسانی فطرت (بشرطیکہ سلیم ہو)کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے وہ روشن ہونے کے قریب ہو۔ مراد یہ ہے کہ انسانی فطرت میں لپک ہوتی ہے لیکن وہ کامل نہیں ہوتی کہ خود سے روشن ہو سکے یعنی علم تک پہنچ سکے بلکہ وہ علم تک پہنچنے کے لیے وحی کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کی سادہ سی مثال ہم یوں سمجھ سکتے ہیں کہ انسانی فطرت جھوٹ بولنے اور قتل کرنے کو ناپسند کرتی ہے، لیکن کیا اللہ تعالیٰ کا بھی انسان سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ ہمیشہ نہ تو جھوٹ بولے اور نہ ہی کسی کو قتل کرے ؟اس کا علم ہمیں وحی ہی سے ملے گا۔ ہم دیکھتے ہیں بہت سے مقامات ایسے ہیں کہ جہاں پر جھوٹ بولنے کو جائز کہا گیا ہے جیسا کہ شوہر کا بیوی سے جھوٹ بولنا اوردو مسلمان بھائیوں کی صلح کروانے کے لیے جھوٹ بولنا وغیرہ ہے۔ اسی طرح بعض افراد کے قتل کرنے کو شریعت نے واجب قرار دیا مثلاًشادی شدہ زانی کو قتل کرنا' ظلم کے خاتمے کے لیے دین کے دشمنوں کا قتل کرنا' مرتد کو قتل کرنا وغیرہ' یہاں تک کہ ان عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا بھی جائز ہے کہ جن کے قتل کے بغیر میدان جنگ میں دین کے دشمنوں پر غلبہ ممکن نہ ہو۔ اسی طرح انسانی فطرت تکبر سے اِبا کرتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے میدان جنگ میں مسلمانوں کوتکبر کا حکم دیا اور اس کو پسند بھی کیابلکہ 'رمل' (یعنی طواف قدوم میں پہلے چار چکروں میں اکڑ کر چلنا)کو قیامت تک کے لیے مسلمانوں کے طواف کا حصہ بنا دیا۔ اس قسم کے بظاہر خلاف فطرت احکامات شریعت اسلامیہ میں کثرت سے موجود ہیں۔ لہٰذا ثابت یہ ہوا ہے کہ فطرت محض ایک استعداد اور صلاحیت ہے جیسا کہ انسان کی قوت سماعت یا قوت بصارت ایک انسانی استعداد ہے۔ قوت سماعت یا قوت بصارت خود کسی علم کا نام نہیں ہے لیکن یہ علم کو حاصل کرنے کے ذرائع ضرور ہیں، اسی طرح فطرت بھی کسی علم کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک انسانی قوت ہے جو کہ حق کو پہچانتی ہے اور باطل سے نفرت کرتی ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ''کل مولود یولد علی الفطرۃ''کی تشریح میں لکھتے ہیں:

أما قوله كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه

أو يمجسانه فالصواب أنها فطرة الله التى فطر الناس عليها وهى فطرة الإسلام وهى الفطرة التى فطرهم عليها يوم قال ألست بربكم قالوا بلى وهى السلامة من العقائد الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة ولا يلزم من كونهم مولدين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل فان الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ولكن سلامة القلب وقبول إرادته

للحق الذی هو الإسلام بحیث لو ترك من غیر مغیر فما كان إلا مسلما وهذه القوة العلمیة العملیة التی تقتضی بذاتها الإسلام ما لم یمنعها مانع هی فطرة الله التی فطر الناس علیها۔ (۸۳)

ترجمہ ''اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کے قول 'ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسے یہودی بنا دیتے ہیں یا عیسائی یا مجوسی ' میں فطرت سے مراد وہی فطرت ہے جس کا تذکرہ آیت ''اللہ کی فطرت کہ جس پر اس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے '' میں ہے۔ اور اس حدیث اور آیت میں فطرت سے مراد 'فطرت اسلام' ہے اور یہ وہی فطرت ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس دن پیدا کیا تھا کہ جس دن اس نے ان سے سوال کیا تھا کہ: کیا میں تمہارا رب ہوں ؟تو انہوں نے کہا تھا: ہاں' اور اس فطرت سے مراد عقائد باطلہ سے پاک ہونا اور صحیح عقائد کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے...اور لوگوں کے فطرت پر پیدا ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اسلام کے عقیدے پر بالفعل پیدا ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالی نے ہمیں اپنی ماؤں کے پیٹوں سے اس حال میں نکالا ہے کہ ہم کچھ بھی نہیں جانتے تھے لیکن ہمارے اندر سلامتی قلب اور دل کے حق بات (یعنی اسلام) کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ اگر اس شخص کو بغیر کسی تبدیل کرنے والے کے چھوڑ دیا جاتا تو وہ ضرور مسلمان ہوتا۔ اور یہی علمی اور عملی قوت جو کہ بذاتہ اسلام کا تقاضا کرتی ہے جب تک کہ کوئی مانع (رکاوٹ) نہ ہو وہی فطرت ہے کہ جس پر اللہ تعالی نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔''

امام صاحب کے نزدیک باطل سے سلامتی اور قبول حق کی صلاحیت' فطرت کہلاتی ہے جو کہ ہر جان میں پیدائش کے وقت موجود ہوتی ہے اور یہی وہ صلاحیت ہے کہ جس کا تذکرہ سورہ اعراف میں یوں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى

{ اَنْفُسِهِمْ ۚ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى ۛۚ شَهِدْنَا ۛۚ اَنْ تَقُوْلُوْا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِیْنَ ﴿۱۷۲﴾ اَوْ تَقُوْلُوْۤا اِنَّمَاۤ اَشْرَكَ اٰبَآؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّیَّةً مِّنْۢ بَعْدِهِمْ ۚ اَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُوْنَ ﴿۱۷۳﴾ }(۸۴)

ترجمہ ''اور جب آپ کے رب نے آدم کے بیٹوں کی پشتوں سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان کو ان کے خلاف گواہ بنایا(اور ان سے سوال کیا)کہ: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟انہوں نے کہا: کیوں نہیں ہم نے گواہی دی (کہ تو ہمارا رب ہے)' تاکہ تم قیامت کے دن یہ نہ کہو کہ ہم اس سے غافل تھے یا یہ نہ کہو کہ ہمارے باپ دادا نے اس سے پہلے

شرک کیا اور ہم ان کے بعد ان کی اولاد تھے ' (اے ہمارے رب !) کیا تو ہمیں اس کے سبب سے ہلاک کرے گا جو کہ باطل پرستوں نے کیا۔''

جمہور اہل سنت کے نزدیک اس آیت میں بیان شدہ واقعہ ایک حقیقت ہے جبکہ بعض محققین اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ یہ واقعہ حقیقت میں نہیں ہوا بلکہ یہ ایک تمثیل ہے۔ شارح عقیدہ طحاویہ شیخ ابن ابی العزا لحنفی رحمۃ اللہ علیہ کی یہی رائے ہے کہ جس کے دلائل کو انہوں نے اپنی شرح میں بیان کر دیا ہے۔ بہر حال یہ واقعہ حقیقت ہو یا تمثیل ' اس سے مراد یہ بالکل بھی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں اپنی معرفت کا کوئی علم رکھ دیا ہے بلکہ یہ آیت زیادہ سے زیادہ اس بات کی خبر دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں خالق حقیقی اور معبود برحق کو پہچاننے کی صلاحیت اور استعداد رکھ دی ہے جیسا کہ ہم فطرت کی بحث میں تیسرے قول کے ذیل میں اس پر مفصل بحث کر چکے ہیں اور یہی اہل سنت کا عقیدہ ہے۔ اس صلاحیت کا امتحان 'عہد اَلست' والے دن لیا گیا تھا اور انسانی فطرت کے اسی امتحان کا ذکر اس آیت میںہوا ہے اور یہ آیت انسانوں پر اس مسئلے میں حجت ہے کہ ان کی ارواح کا ایک دن یہ اقرار کرنا کہ اللہ ہمارا رب ہے' اس بات کا ثبوت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق واپنی ذات کی معرفت کے لیے جو صلاحیت وقوت(یعنی فطرت) انسان کو دی ہے وہ صالح ہے۔ لہٰذا دنیا میں بھی جب ان کے سامنے انبیاء ورسل کے ذریعے اللہ کے خالق حقیقی اور معبود برحق ہونے کی دعوت رکھی جائے گی تو اس وقت بھی یہ ارواح اس کا اقرار کریں گی لیکن نفوس انسانی اپنی فطرت کی پکار پر لبیک کہنے کی بجائے جب انبیاء ورسل کی دعوت کو مسترد کر دیں گے اور اپنے آباء و اجداد کی تقلید کا طوق اپنی گردنوں میں ڈال لیں گے تو پھر یہی اقرار ان کے خلاف قیامت کے دن حجت بن جائے گا۔ اس آیت میں انسانوں کو یہی جتلایا گیا ہے کہ اللہ تعالی نے تمہیں حق کو قبول کرنے

کی صلاحیت اور اپنی معرفت کی قوت دی تھی اور اس صلاحیت و قوت کے بعدجب انبیاء و رسل نے تمہارے سامنے حق بات رکھی اور اللہ کاتعارف کروایاتوتم گمراہ کیوں ہو گئے اور تم نے اس صلاحیت کواستعمال کرتے ہوئے حق بات کی تصدیق کیوں نہ کی۔ یہ ایسے ہی ہے جیساکہ قرآن میں ایک اور جگہ ارشاد ہے :

{اِنَّ السَّمۡعَ وَ الۡبَصَرَ وَ الۡفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔوۡلًا ﴿ ۳۶ ﴾}(۸۵)

ترجمہ ''بے شک قوت سماعت اور قوت بصارت اور دل (یعنی قوت فکر) میں سے ہر ایک کے بارے میں(قیامت کے دن) سوال کیا جائے گا۔''

کسی انسان تک جب انبیاء ورسل کے ذریعے اللہ کاپیغام اور اس کا مطالبہ پہنچتا ہے تو انسان کی فطرت اس کو یہ بتلاتی ہے کہ یہ پیغام اور مطالبہ حق ہے اور تمہیں اس کی تصدیق کرنی چاہیے۔ اب اگر اس شخص نے پیغمبر کی بات مان لی تو اس نے وحی کی بات بھی مانی اوراپنی فطرت کی بات بھی مان لی اور اگر اس نے اللہ کے اس پیغام کو جھٹلا دیا تو اس نے وحی کو بھی جھٹلایا اور اپنی فطرت کا بھی انکار کیا۔ اس لیے انسانی فطرت حق بات کو' اگر وہ اس کے سامنے پیش ہو' پہچان تو سکتی ہے کہ یہ حق ہے لیکن اگر حق بات کسی نبی یا رسول کے ذریعے اس تک نہ پہنچے تو اس حق کو معلوم کر لینا اس کے لیے دشوار اور ناممکن ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے انسان کو محض اس کی فطرت یا عقل کی بنیاد پر مکلف نہیں ٹھہرایا۔ ہم دیکھتے کہ جن فلاسفہ نے بھی وحی کے بالمقابل اس کائنات کے حقائق کو محض اپنی فطرت یا عقل کی بنیاد پر معلوم کرنے کی کوشش کی انہوں نے ہمیشہ ایمانیات کے مسئلے میں ٹھوکر کھائی۔ یہ بات قابل غور ہے کہ یونانیوں سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک کتنے ایسے فلسفی ہو گزرے ہیں جو کہ محض اپنی عقل وفطرت سے خیر وشر کے ان مصداقات کا تعین کر سکے کہ جن کو انبیاء ورسل بذریعہ وحی خیر وشر قرار دیتے ہیں۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ افلاطون کے ہاں اس کی فلاحی ریاست میں مرد وزن کے تعلقات کے جو اصول وضوابط ہیں وہ اس طریقہ کار سے یکسر مختلف ہیں جو انبیاء ورسل نے ایک مرد وعورت کے درمیان ازدواجی تعلق قائم کرنے کے لیے بیان کیے ہے۔ لہٰذا انسان جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے پاس فطرت سلیمہ تو موجود ہوتی ہے جو معروف ومنکر اور خیر وشر میں تمیز کر سکے لیکن اس کے پاس کسی خیر وشر یا معروف ومنکر کا علم نہیں ہوتا۔

فصل ہفتم

مسئلہ خیر وشر اور اتفاق امت

تمام اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احکام الٰہی کا اصل وواحد مصدر وسرچشمہ خود اللہ تعالیٰ ہی کی ذات مبارکہ ہے نہ کہ انسانی عقل یا فطرت۔ تمام فرق اسلامیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ لیکن علماء میں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اللہ کے حکم کو معلوم کرنے کا ذریعہ کیا ہے! جمیع اہل سنت کے نزدیک اللہ کے حکم کو معلوم کرنے کا واحد ذریعہ وحی الٰہی ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اللہ کا حکم وحی کے علاوہ عقل سے بھی معلوم ہوسکتا ہے۔ اصول کی کتابوں میں اس مسئلے پر مفصل بحث موجود ہے۔ اصولیین نے اس بارے میں اختلاف کرنے والوں کے اشاعرہ' معتزلہ اور ماتریدیہ کے عنوان سے تین گروہ بنائے ہیں۔ ذیل میں ہم ان تینوں گروہوں کے اقوال کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

مذهب الأشاعرة ومن وافقهم يقول هؤلاء إن الحسن والقبيح شرعيان' فما أمر به الشارع كالإيمان والصلاة والحج فهو حسن' وما نهى عنه كالكفر وغيره من المحرمات فهو قبيح۔ ولو أنه افتراضا أمر بالمحرمات ونهى عن الحسنات' لكان ما أمر به حسنا وما نهى عنه قبيحا. وبناء عليه فلا يطالب المرء عندهم بشيء فعلا أو تركا إذا أدرك بعقله حسنه أو قبحه إلا بعد بلوغ الدعوة' ويترتب عليه أنه لا عقاب من الله تعالى على ترك الشخص ما رآه حسنا أو فعل قبيحا إلا إذ بعث الله رسولا. فالعقل لا يصلح طريقا لإدراك حكم الله فى أفعال المكلفين. (۸۶)

ترجمہ ''اشاعرہ اور ان کے موافقین کا مسلک یہ ہے کہ حُسن وقبح شرعی ہے۔ جس کا شارع نے حکم دیا ہے مثلاً ایمان ' نماز اورحج وغیرہ تو یہ سب اچھی چیزیں ہیں اور جس سے شارع نے منع کیا ہے مثلاً کفر اور حرام امور وغیرہ تو یہ سب قبیح ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ بفرض محال حرام کاموں کا حکم دیتا اور نیکیوں سے منع کرتا تو پھر بھی جس چیز کا اللہ نے حکم

دیا ہوتا وہ اچھی ہوتی اور جس سے اس نے منع کیا ہوتا وہ بری ہوتی۔ اسی بنیاد پر کسی بھی شخص کو اگر اپنی عقل سے کسی چیز کے اچھے یا برے ہونے کا علم ہوجاتا ہے تو اس سے اللہ تعالیٰ کا یہ مطالبہ نہیں ہے کہ جس کو اس کی عقل اچھا سمجھتی ہے وہ اسے اختیار بھی کرے اور جس کو اس کی عقل برا سمجھتی ہے وہ اسے ترک کر دے یہاں تک کے اس کو کسی نبی یا رسول کی دعوت پہنچ جائے۔ اس سے یہ مسئلہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ جس چیز کو انسان کی عقل اچھا سمجھتی ہے' اس کو چھوڑ دینے اور جس کو انسان کی عقل برا سمجھتی ہے اس کو اختیار کرنے پر انسان کو اللہ کی طرف سے آخرت میں کوئی سزا نہیں ہو گی۔ سزا اس وقت ہوگی جبکہ کسی نبی یا رسول کو بھیج دیا جائے(اور وہ کسی چیز کے

حسن وقبح کو واضح کرے اور پھر اس کی کوئی شخص خلاف ورزی کرے)۔ پس عقل اس قابل نہیں ہے کہ مکلف بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ کے حکم کو معلوم کر سکے۔''

شوافع اور مالکیہ کی اکثریت عقیدے کے اعتبار سے اشعری ہے۔ اس کلامی فرقے کی نسبت امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۳۲۴ھ) کی طرف ہے ۔ حنفیہ کی اکثریت ماتریدی عقائد کی حامل ہے۔ یہ گروہ امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ(متوفی ۳۳۳ھ)کی طرف نسبت سے ماتریدیہ کہلاتے ہیں۔ جبکہ حنابلہ اور اہل الحدیث (یعنی محدثین عظام کی جماعت) سلفیہ یا اثریہ کہلاتے ہیں۔چونکہ یہ حضرات اپنے عقائد کی نسبت سلف صالحین' صحابہ' تابعین اور ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہ' امام شافعی' امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کی طرف کرتے ہیں لہٰذا یہ جماعت اپنے گروہ کو سلفیہ یا اثریہ کے نام سے موسوم کرتی ہے۔ ان تینوں گروہوں کے عقائد میں فرق زیادہ تر صفات باری تعالیٰ کے مسئلہ میں ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی معتزلہ کا موقف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مذهب المعتزلة ومن وافقهم كالكرامية والخوارج والشيعة الجعفرية والبراهمة والثنوية وغيرهم يقول هؤلاء: إن الحسن والقبح عقليان لا يتوقف إدراكهما على الشرع والشرع مؤكد لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله تعالى ---ويترتب على رأى المعتزلة: أن العبد مطالب قبل ورود الشرائع بعمل ما رآه حسنا' وترك ما رآه قبيحا' والله تعالى يعاقبه إذا عمل على غير ما رأى. (۸۷)

ترجمہ ''معتزلہ' کرامیہ' خوارج' شیعہ جعفریہ' براہمہ اور ثنویہ وغیرہ کا اس مسئلے میں مذہب یہ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہیں۔ ان کو معلوم کرنے کے لیے شریعت کا ہونا ضروری نہیں

ہے بلکہ شریعت تو عقل سے ثابت شدہ حسن وقبح کی تاکید کے لیے آتی ہے... معتزلہ کی اس رائے کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان شرائع کے آنے سے پہلے بھی جس کو اچھا سمجھتا ہے اس پر عمل کرنے کا پابند ہے اور جس کو برا سمجھتا ہے اس کو چھوڑنے کا اس سے مطالبہ ہے اور اگر انسان نے اپنی عقل کی اس معاملے میں خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ اس کو اس پر سزا دیں گے۔''

معتزلہ نے جو مقام انسانی عقل کو شریعت کے بالمقابل دیا ہے' جناب غامدی صاحب کے نزدیک وہی مقام انسان کی فطرت کو حاصل ہے۔ جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''پہلی چیز کا تعلق ایمان واخلاق کے بنیادی حقائق سے ہے اور اُس کے ایک بڑے حصے کو وہ اپنی اصطلاح میں معروف ومنکر سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی وہ باتیں جو انسانی فطرت میں خیر کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہیں اور وہ جن سے فطرت اِبا کرتی اور انھیں برا سمجھتی ہے۔ قرآن ان کی کوئی جامع ومانع فہرست پیش نہیں کرتا' بلکہ اس حقیقت کو مان کر کہ اس کے مخاطبین ابتدا ہی سے معروف ومنکر' دونوں کو پورے شعور کے ساتھ بالکل الگ الگ پہچانتے ہیں' اُن سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ معروف کو اپنائیں اور منکر کو چھوڑ دیں... اول یہ کہ پورا دین خوب وناخوب کے شعور پر مبنی اُن حقائق سے مل کر مکمل ہوتا ہے جو انسانی فطرت میں روز اول سے ودیعت ہیں اور جنھیں قرآن معروف اور منکر سے تعبیر کرتا ہے۔ شریعت کے جو اوامر ونواہی تعین کے ساتھ قرآن میں بیان ہوئے ہیں' وہ ان معروفات ومنکرات کے بعد اور ان کی اساس پر قائم ہیں۔ انھیں چھوڑ کر شریعت کا کوئی تصور اگر قائم کیا جائے گا تو وہ ہر لحاظ سے ناقص اور قرآن کے منشا کے بالکل خلاف ہو گا۔'' (۸۸)

معتزلہ کے مذکور بالا موقف اور غامدی صاحب کے تصور فطرت میں سوائے اس کے کیا فرق ہے کہ غامدی صاحب نے معتزلہ کی عقل کو اپنی فطرت بنا لیا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی ماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مذهب الماتريدية ومن هؤلاء علماء الحنفية' يقولون: إن الحسن والقبح عقليان أى لا يتوقفان على الشرع بل يدركهما العقل...ومتقدمو الماتريدية يخالفون متأخريهم' فيقول متقدموهم' إن العقل قد يستقل فى إدراك بعض أحكامه تعالى' وذلك كالإيمان وحرمة الكفر'... ومتأخرو الماتريدية يقولون: إن الحسن والقبح عقليان كما يقول المعتزلة'

303

ولكنهم يخالفون المعتزلة فى أن الحسن والقبح لا يستلزمان حكما فى العبد' بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لايرجح المرجوح' فما لم يحكم ليس هناك حكم ولهذا فإنهم اشترطوا بلوغ الدعوة فى التكليف بخلاف المعتزلة. (۸۹)

ترجمہ ''ماتریدیہ یعنی علمائے احناف کا موقف یہ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہیں یعنی کسی چیز کا اچھا یا برا ہونا عقل سے بھی معلوم ہو سکتا ہے، اس کے لیے شریعت کا ہونا ضروری نہیں ہے... لیکن اس مسئلے میں متقدمین ماتریدیہ کا کہنا یہ ہے

کہ عقل اللہ تعالیٰ کے بعض احکام مثلاً ایمان لانے اور کفر کے حرام ہونے کو بذاتہ (یعنی بغیر کسی شریعت کے) معلوم کر سکتی ہے...جبکہ متاخرین ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ حسن وقبح تو عقلی ہیں جیساکہ معتزلہ کا خیال ہے لیکن ان کا اس مسئلے میں معتزلہ سے اختلاف ہے کہ کسی چیز کے عقل انسانی کے مطابق اچھا یا برا ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بندے کو اللہ کی طرف سے اس کے اختیار یا ترک کرنے کا حکم بھی ہوبلکہ زیادہ سے زیادہ کسی چیز کے عقلاً اچھا ہونے کا یہ نتیجہ نکلتاہے کہ وہ چیز اس کی مستحق ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اختیار کرنے کا اپنے بندوں کو حکم بھی دے اور کسی چیز کے عقلاً برا ہونے سے معلوم یہ ہوتاہے کہ وہ چیز اس کی مستحق ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ترک کرنے کا حکم دے لیکن جب تک کسی چیز کے بارے میں اللہ کا کوئی شرعی حکم نہ ہوگا وہاں اللہ کی طرف سے کوئی بھی حکم متصور نہیں ہوگا۔ ماتریدیہ' معتزلہ کے برعکس کسی انسان کو مکلف بنانے کے لیے نبی یا رسول کی دعوت کے پہنچنے کی شرط لگاتے ہیں۔''

متقدمین اور متاخرین ماتریدیہ کے اس اختلاف کا عملی فرق کہاں کہاں پڑتا ہے؟ اس کے بارے میں ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

من لم تبلغه الدعوة: كالبالغ فی شاهق الجبل' ولم تبلغه الدعوة' ولم يعتقد بالعقائد ولم يعمل بالشرائع. فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يطالب بفعل الحسنات واجتناب السيئات ويعاقب فی الآخرة لتركه ما يستقل به العقل. وعند الأشاعرة وجمهور الحنفية وهو رأی متأخری الماتريدية: غير مطالب' وليس له ثواب' كما أنه لا يعاقب ولو اعتقد الكفر الصريح. وعند متقدمي الماتريدية: يكون مطالبا بالإيمان' محرما عليه الكفر' مثابا على الأول' ومعاقبا على الثانی إن لم

يعف الله عنه وأما غير الإيمان وما ثالثهما من كل ظهر حسنه أو قبحه فلا مطالبة به ولاثواب ولا عقاب. (۹۰)

ترجمہ ''جسے دعوت نہ پہنچی ہو مثلاً پہاڑ کی چوٹی پر کوئی شخص ہے جسے کسی نبی یارسول کی دعوت نہیں پہنچی اور اسلامی عقائد سے ناواقف ہے' شریعت اسلامیہ پر عمل پیرا نہیں ہے تو معتزلہ کے نزدیک اور احناف کے ایک گروہ کے مطابق ایسے شخص سے یہ مطالبہ ہے کہ جس کو اس کی عقل اچھا سمجھتی ہے وہ اس کو اختیار کرے اور جس کو اس کی عقل برا سمجھتی ہے وہ اس سے اجتناب کرے اور اگر اس نے اس مسئلے میں عقل کی خلاف ورزی کی تو اس کو آخرت میں سزا ہوگی۔ جبکہ اشاعرہ' جمہور احناف متاخرین ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ ایسے شخص سے کسی بھی چیز کا

مطالبہ نہیں ہے اور اسے اپنے کسی بھی فعل کا ثواب نہ ہوگا جیسا کہ اسے اپنے کسی بھی فعل کی سزا نہ ہو گی چاہے وہ کفر صریح ہی کو کیوں نہ اختیار کر لے۔ متقدمین احناف کا اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص پر صرف ایمان لانا واجب اور کفر کو اختیار کرنا حرام ہے۔ ایمان لانے پر اس کو ثواب ہو گا اور کفر کے اختیار پر عذاب ہو گا۔ ایمان کے علاوہ جتنی بھی چیزیں کہ جن کا حسن وقبح عقلاً واضح ہو، ان چیزوں کا اللہ کی طرف سے اس سے کوئی بھی مطالبہ نہیں ہے اور اسے نہ تو حسنات عقیلہ کے اختیار کرنے پر ثواب ہو گا اور نہ ہی سیئات عقلیہ کے ارتکاب پر عذاب ہو گا۔''

یہی مذہب جو کہ متاخرین ماتریدیہ کا ہے' سلفیہ یعنی حنابلہ اور اہل الحدیث کا بھی ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ نے' مجموع الفتاوی' اور امام شوکانی رحمہ اللہ علیہ نے' ارشادا لفحول' میں اسی مذہب کو ترجیح دی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشاعرہ (مالکیہ اور شوافع) کے موقف کے مطابق حسن وقبح شرعی ہیں لہذا قرآنی اصطلاح معروف ومنکر میں وہی چیز معروف ہے جس کو وحی نے معروف کہا اور وہی چیز منکر ہے کہ جسے وحی منکر کہے۔ عقل یا فطرت کوئی ایسا ماخذ علم نہیں ہے کہ جس سے کسی چیز کے معروف یا منکر ہونے کا علم حاصل ہو۔ متقدمین و متاخرین ماتریدیہ(یعنی جمہور احناف) اور سلفیہ(یعنی حنابلہ اور محدثین عظام)کے نزدیک حسن وقبح عقلی ہیں یعنی کسی چیز کا معروف یا منکر ہونا عقل سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن اس کے عقلاً معروف ہونے کا یہ معنی ہر گز نہیں ہے کہ شریعت نے اس کا حکم دیا ہے اور اس کے عقلاً منکر ہونے کا ہرگز یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ شارع نے انسانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اس سے اجتناب کریں۔ مسلمان صرف اسی معروف کو

اختیار کرنے کے پابند ہیں کہ جسے وحی نے معروف کہا ہے اور صرف اسی منکر کے ارتکاب پر لوگوں کو عذاب ہو گا جسے شریعت اسلامیہ نے منکر کہا ہے۔ متقدمین احناف کا صرف اس مسئلے میں متاخرین سے اختلاف ہے کہ وہ ایمان باللہ کے وجوب اور کفر کی حرمت کو بغیر کسی نبی و رسول کی دعوت کے بھی لازم قرار دیتے ہیں۔ لیکن فطرت کے مفہوم کے بیان میں ہم دوسرے قول کی تشریح میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ متقدمین احناف کے نزدیک بھی ایمان باللہ کے وجوب اور کفر کی حرمت کے دلائل خارج میں آفاق میں موجود ہیں کہ جن پر غور و فکر کے بعد ایک انسان اس نتیجے تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کا کوئی خالق اور صانع ہے جبکہ نفس انسانی یا فطرت انسانی میں ایمان باللہ کی

طرف صرف رجحان اور میلان پایاجاتا ہے۔ ان علمائے سلف کے نزدیک بھی توحید ربوبیت کے وجوب کی دلیل فطرت نہیں ہے، جیساکہ غامدی صاحب کا کہنا ہے۔

اہل سنت کے ان مذاہب میں سے کون سا مذہب ایسا ہے کہ جو غامدی صاحب کے تصور فطرت کی تائید کررہا ہے؟ جناب منظور الحسن صاحب غامدی صاحب کے تصور فطرت کے دفاع میں عصر حاضر کے چند علماء کے دو چار حوالے نقل کر کے قارئین کو یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ اہل سنت کا مذہب بھی وہی ہے جو غامدی صاحب کا ہے۔ ان حوالہ جات کی عبارتوں کا تجزیہ بھی ہم ان شاء اللہ آگے چل کرپیش کریں گے۔ اس مضمون کو اہل سنت کے علماء کے اقوال سے بھر دینے کی وجہ یہ ہے کہ جناب منظور الحسن صاحب نے ہم سے شاذ قول کی تعریف پوچھی تھی۔ اس سب کے باوجودہمارے نزدیک اصل چیز علماء کے اقوال نہیں بلکہ وہ دلائل ہیں کہ جن کی بنیاد پر علمائے اہل سنت نے ان اقوال کو اختیار کیاہے۔ اسی لیے اس مضمون میں سلف کے اقوال کے ساتھ ساتھ قرآن وسنت کے دلائل میں بھی کوئی کمی نہیں چھوڑی گئی۔

فصل ھشتم

ائمہ اہل سنت کے ہاں معروف ومنکر کا معنی ومفہوم

غامدی صاحب کا یہ نقطہ نظر کہ معروف ومنکر کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا اور انسان اس چیز کا پابند ہے کہ جس کو اس کی فطرت معروف کہے، وہ اسے اختیار کرے اور جس کو اس کی

فطرت ناپسند کرے وہ اسے چھوڑ دے ، قرآن وسنت کی نصوص اور اہل سنت کے موقف کے خلاف ہے۔ ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ انسان شرعاً مکلف اسی چیز کا ہے کہ جس کا اس سے بذریعہ وحی مطالبہ کیا گیا ہو اور

اسی کا اس سے مواخذہ ہو گا۔ انسان کسی بھی فطری معروف و منکر کا پابند نہیں ہے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ نے اس کا انسان سے مطالبہ کیا ہے۔ ہم اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ معروف سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کا اللہ کے رسول ﷺ نے حکم دیا ہے، نیز فطرت سلیمہ اور عقل صحیح بھی اس کے کرنے کا مطالبہ کرے اور وہ مسلم معاشروں میں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہو اور ہر وہ بات کہ جس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع کیا ہو، منکر ہے نیز فطرت سلیمہ اور عقل صحیح بھی اس کے کرنے کو ناپسند کرتی ہو اور مسلم معاشروں میں بھی اس کو ناپسند کیا جائے۔ معروف و منکر کا تعین اصلاً شریعت کرتی ہے۔ کیا چیز معروف ہے اور کیا منکر ہے؟ اس کا علم ہمیں شریعت سے حاصل ہو گا نہ کہ عقل و فطرت سے، لیکن یہ بات درست ہے کہ جس چیز کو ہماری شریعت نے معروف کہا ہے اس کو عقل صحیح اور فطرت سلیمہ کی بنیاد پر قائم ایک مسلم معاشرہ بھی پسند کرتا ہے اور جس چیز کو ہماری شریعت نے منکر کہا ہے اس کو عقل صحیح اور فطرت سلیمہ کی بنیاد پر قائم ایک مسلم معاشرہ بھی اجنبی سمجھتا ہے۔ اسی بات کو امام ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

أصل المعروف كل ما كان معروفا فعله جميلا مستحسنا غير مستقبح فى أهل الإيمان بالله وإنما سميت طاعة الله معروفا لأنه مما يعرفه أهل الإيمان ولا يستنكرون فعله وأصل المنكر ما أنكره الله تعالى ورأوه قبيحا فعله ولذلك سميت معصية الله منكرا لأن أهل الإيمان بالله يستنكرون فعلها۔ (۹۱)

ترجمہ ''معروف کا اصل معنی یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ جس کا کرنا جانا پہچانا ہو اور وہ اہل ایمان کے نزدیک اچھی اور مستحسن ہو اور وہ اس کو قبیح نہ سمجھتے ہوں اور اللہ کی اطاعت کو بھی معروف اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جنہیں اہل ایمان پہچانتے ہیں اور اس کے کرنے کو ناپسند خیال نہیں کرتے۔ اور منکر کی اصل یہ ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ناپسند جانا ہو اور اہل ایمان بھی اس کے کرنے کو ناپسند خیال کرتے ہوں۔ اسی وجہ سے اللہ کی نافرمانی کو منکر کہتے ہیں کیونکہ اہل ایمان اس کے کرنے کو ناپسند کرتے ہیں۔''

اسی بات کو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان الفاظ میں بیان کیا:

ما رأ ی المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ۔(۹۲)

ترجمہ ''جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جس کو وہ برا خیال کریں وہ اللہ کے ہاں بھی برا ہے۔''

مختصر بات یہی ہے کہ عقل عام یا فطرت انسانی معروف و منکر کا علم حاصل کرنے کے لیے کوئی کسوٹی یا معیار نہیں ہیں بلکہ اصل معیار وحی ہے اور وحی نے معروف اور منکر کا تعین کر دیا ہے اور وحی کے متعین کردہ ان تمام معروفات و منکرات کے معروف و منکر ہونے کی گواہی عقل صحیح اور فطرت سلیمہ پر مشتمل انسانی معاشرے بھی دیتے ہیں۔ اسی بات کو ایک اور انداز میں بیان کرتے ہوئے معروف مفسر ابو حیان اندلسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فسر بعضهم المعروف بالتوحيد والمنكر بالكفر ولا شك أن التوحيد رأس المعروف وا لكفر رأس المنكر ولكن الظاهر العموم فی كل معروف مأمور به فی الشرع وفی كل منهی نهی عنه فی الشرع۔ (۹۳)

ترجمہ ''بعض اہل علم نے معروف کی تفسیر توحید سے اور منکر کی تفسیر کفر سے کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ توحید معروف کی بنیاد ہے اور کفر منکر کی جڑ ہے لیکن بظاہر الفاظ میں عموم ہے لہٰذا معروف سے مراد ہر وہ شے ہے کہ جس کا ہماری شریعت میں حکم دیا گیا ہے اور منکر سے مراد ہر وہ شے ہے کہ جس سے ہماری شریعت میں منع کیا گیا ہے۔''

معروف حنفی فقیہہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

المعروف هو أمر الله... ۔۔۔والمنكر هو ما نهی الله عنه۔'' (۹۴)

ترجمہ ''معروف سے مراد اللہ کا حکم ہے...جبکہ منکر سے مراد ہر وہ شے ہے کہ جس سے اللہ نے منع کیا ہو۔''

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

يدخل فی المعروف کل واجب وفی المنکر کل قبیح والقبائح هی السیئات وهی المحظورات کالشرك والکذب والظلم والفواحش۔ (۹۵)

ترجمہ ''معروف میں ہر واجب داخل ہے اور منکر میں ہر برائی داخل ہے یعنی وہ باتیں کہ

جن سے شریعت نے منع کیا ہے جیسا کہ شرک ، جھوٹ ، ظلم اور بے حیائی کی باتیںہیں۔ ''

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

والمتبادر من المعروف الطاعات ومن المنکر المعاصی التی أنکرها الشرع۔ (۹۶)

ترجمہ ''بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ معروف میں تمام اطاعتیں شامل ہیں اور منکر سے مراد وہ تمام معاصی ہیں جن کو شریعت نے ناپسند جانا ہے۔''

ابن حجر ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

المراد بالأمر بالمعروف والنهی عن المنکر الأمر بواجبات الشرع والنهی عن محرماته. (۹۷)

ترجمہ ''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے مراد ان چیزوں کا حکم کرنا ہے جن کو شریعت نے واجب قرار دیا ہے اور ان چیزوں سے منع کرنا ہے جن کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ ''

ابن ابی جمرۃ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

یطلق اسم المعروف علی ما عرف بأدلة الشرع من أعمال البر سواء جرت به العادة أم لا.(۹۸)

ترجمہ ''معروف کے لفظ کا اطلاق ہر اس نیکی پر ہوتا ہے کہ جس کا نیکی ہونا کسی شرعی دلیل سے معلوم ہو چاہے رواج اس کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ''

ملا علی القاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

المنكر ما أنكره الشرع وكرهه ولم يرض به۔ (۹۹)

ترجمہ ''منکر سے مراد جس کو شریعت نے ناپسند جانا ہو اور اس سے منع کیا ہو اور جس سے وہ راضی نہ ہو۔''

علامہ مناوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

((من رأى منكم منكرا)) شيئا قبحه الشرع فعلا أو قولا.(۱۰۰)

ترجمہ ''((من رأى منكم منكرا)) سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے کہنے یا کرنے کو شریعت نے ناپسند جانا ہو۔''

علامہ ابن اثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

المعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب

إليه والإحسان إلى الناس وكل ما ندب إليه الشرع ۔۔۔وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر. (۱۰۱)

ترجمہ ''معروف ایک جامع لفظ ہے کہ جس میں ہر وہ چیز شامل ہے جو کہ اللہ کی اطاعت اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لیے اور لوگوں سے حسن سلوک کے حوالے سے معروف ہو اور ہر وہ چیز جس کو شریعت نے پسندیدہ قرار دیا ہو...اور ہر وہ چیز کہ جس کو شریعت نے برا کہا ہو اور حرام قرار دیا ہو اور اس کو ناپسند کیا ہو تو وہ منکر ہے۔ ''

علامہ صاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''معروف سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کا شریعت نے مطالبہ کیا ہو...اور منکر سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس سے شارع نے منع کیا ہو۔'' (۱۰۲)

حدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

المعروف هو السنة والمنكر هو البدعة. (۱۰۳)

ترجمہ ''معروف سنت ہے جبکہ منکر بدعت ہے۔''

علامہ ابو بکر الجزائری لکھتے ہیں:

المعروف ما عرفه الشرع والمنكر ما أنكره الشرع۔ (۱۰۴)

ترجمہ ''معروف وہ ہے جو شرع میں معروف ہو اور منکر وہ ہے جو شرع میں منکر ہو۔''

معروف سلفی عالم اور مجتہد امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إنهم يأمرون بما هو معروف فی هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فالدليل على كون ذلك الشیء معروفا أو منكرا هو الكتاب والسنة. (۱۰۵)

ترجمہ ''وہ اس چیز کا حکم دیتے ہیں جو کہ اس شریعت میں معروف ہے اور اس سے منع کرتے ہیں جو کہ منکر ہے۔ پس اس چیز کے معروف یا منکر ہونے کی دلیل قرآن وسنت ہی ہیں۔''

امام راغب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه والمنكر ما ينكر بهما۔ (۱۰۶)

ترجمہ ''معروف سے مراد ہر وہ فعل ہے کہ جس کا اچھا ہونا عقل سے معلوم ہو یا شریعت اس کو اچھا کہے اور منکر وہ جسے عقل اور شریعت دونوں ناپسند کرتے ہوں۔''

ہم یہ بات پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جس کو ہماری شریعت نے معروف کہا ہے اس کو عقل صحیح اور فطرت سلیمہ پر مشتمل مسلم معاشرہ بھی معروف کہتا ہے اور جس کو ہماری شریعت نے منکر کہا ہے اس کو عقل صحیح اور فطرت سلیمہ پر مشتمل مسلم معاشرہ بھی منکر کہتا ہے' اس لیے امام راغب نے معروف و منکر کی تعریف میں عقل صحیح کو بھی داخل کر دیا۔

فصل نہم

غامدی صاحب اور منظور الحسن صاحب کے دلائل کا جائزہ

غامدی صاحب نے 'اخلاقیات' کے موضوع پر شائع شدہ اپنی ایک کتاب میں اپنے تصور فطرت کے حق میں چند آیات کو بطور دلیل بیان کیا ہے جبکہ منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کے تصور فطرت کے دفاع کے طور پر انہی آیات کو اپنے ایک مضمون میں بیان کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس بات کا جائزہ لے رہے ہیں کہ غامدی صاحب و منظور الحسن صاحب کے پیش کردہ دلائل کا مسلمہ اصول تفسیر کی روشنی میں حقیقی معنی و مفہوم کیا ہے!

پہلی دلیل

منظور الحسن صاحب نے سورۃ الشمس کی آیات {وَ نَفۡسٍ وَّ مَا سَوّٰىهَا ۪ ﴿۷﴾ فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪ ﴿۸﴾ }کو غامدی صاحب کے تصور فطرت کی دلیل بنایا ہے۔ اس آیت کو غامدی صاحب بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ مفسرین نے اس آیت مبارکہ میں 'الہام' کے چار معانی بیان کیے ہیں:

۱ جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ میں 'الہام' کے معنی واضح کرنے 'بیان کرنے' بتلا دینے اور سمجھا دینے کے ہیں۔ کسی چیز کا خیر یا شر ہونا اللہ کے بتلانے اور واضح کرنے سے متعین ہوا لیکن اللہ کے بتلائے ہوئے خیر کو خیر اور شر کو شر سمجھنے کے لیے انسان نے اللہ کی دی ہوئی صلاحیتوں یعنی اپنی عقل وفطرت کو استعمال کیا۔ امام ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فبين لها ما ينبغي لها أن تأتي أو تذر من خير أو شر أو طاعة

أو معصية. (۱۰۷)

ترجمہ ''پس اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے اس چیز کو واضح کر دیا کہ کون سے خیر اور اطاعت کے کام اسے کرنے چاہئیں اور کون سے شر اور معصیت کے کاموں سے وہ اجتناب کرے۔''

یہ رائے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ' قتادۃ' مجاہد' ضحاک' مقاتل' سفیان ثوری' طبری' واحدی' قرطبی' زمخشری' بیضاوی' فرائ' جلال الدین محلی' شوکانی' مجد الدین فیروز آبادی' ابن عطیہ' عز بن عبد السلام' نسفی' الثعالبی' ابن عادل الحنبلی' ابو جعفر النحاس' ابو المظفر بن السمعانی' بقاعی' ابو سعود' شنقیطی' سید طنطاوی' ابو بکر الجزائری' ابن عاشور' علامہ صابونی' نواب صدیق الحسن خان' احمد مصطفی المراغی' شیخ حسنین محمد خلوف' مفتی شفیع صاحب' مولانا شبیر احمد عثمانی' مولانا ثناء اللہ امرتسری اور مولانا عبد الرحمن کیلانی رحمہم اللہ وغیرہ کی ہے۔ ان اہل علم نے اپنی تفاسیر میں سورۃ الشمس کی آیات (۷'۸) کے ذیل میں اپنی اس رائے کا اظہار کیا ہے۔

۲ 'الہام' سے مراد توفیق اور خذلان ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مومن میں تقویٰ رکھ کر اسے نیکی کی توفیق دی اور کافر میں فجور رکھ کر اسے ذلیل کر دیا۔ یہ قول ابن زید رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ زجاج اور ابن عجیبہ نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ ابن بطہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کی نسبت ابو حازم کی طرف بھی کی ہے۔ امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال ابن زيد جعل فيها ذلك بتوفيقه إياها للتقوى وخذلانه إياها للفجور. واختار هذا الزجاج وحمل الالهام على التوفيق والخذلان. (۱۰۸)

ترجمہ ''ابن زید رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے اس میں یہ الہام رکھ دیا ہے یعنی اللہ نے نفس کو تقوی کی توفیق دی اور اس کو فجور سے رسوا کیا۔ زجاج رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے اور الہام سے مراد توفیق یا رسوائی لی ہے۔''

۳ 'الہام' سے مراد ساتھ لگا دینا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کے ساتھ اس کی بدبختی یا سعادت کو ساتھ لگا دیا ہے۔ یہ قول صحیح سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کو مستدرک حاکم میں بیان کرنے کے بعد صحیح کہا ہے اور اس قول کی صحت میں امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے۔ یہ قول سعید بن

جبیر رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے۔ علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول اس آیت کا ایک مصداق ہے جیسا کہ بعض علماء مثلاً الشیخ مساعد بن سلیمان الطیار نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کی بنیاد مسئلہ قدر میں مروی ایک صحیح روایت ہے کہ جس کے آخر میں آپ نے ان آیات کی تلاوت کی ہے۔ لہٰذا اس قول کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پہلے قول کے معارض نہ سمجھا جائے۔ صحابہ کا یہ معمول تھا کہ قرآن کی کسی آیت کی تفسیر سمجھانے کے لیے اس کے کسی ایک مصداق کی طرف اشارہ کر دیتے تھے جبکہ کسی دوسری مجلس میں اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اسی آیت کے کسی دوسرے مصداق کو بیان کر دیتے تھے۔ صحابہ کی ایسی تمام تفاسیر اپنے مقام پر صحیح ہوتی ہیں۔ بعض ناواقف لوگ صحابہ رضی اللہ عنھم اور تابعین رحمۃ اللہ علیہم کے ان تفسیری اقوال کے ظاہری اختلاف

کو تعارض سمجھتے ہیں حالانکہ در حقیقت وہ اختلاف تنوع ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے 'مقدمہ اصول تفسیر' میں عمدہ بحث کی ہے۔

٤ ان آیات کا چوتھا معنی ان مفسرین نے کیا ہے کہ جن میں تجدد کا عنصر کسی نہ کسی درجے میں پایا جاتا ہے اور یہ بات علماء میں واضح ہے کہ یہ حضرات اپنے خلوص 'تقویٰ' تدین اور امت مسلمہ کے لیے علمی و عملی خدمات کے باوصف قرآن کی تفسیر میں بہت سے مقامات پر 'فهم النصوص على منهج السلف الصالحين' کے بالمقابل تجدد پسندی کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ اس قول کے مطابق {فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی میں خیر و شر کا علم رکھ دیا ہے اور انسان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی عقل و فطرت سے معلوم شدہ خیر و شر کے علم کی اتباع کرے۔ اس فلسفے کو تفصیلاً امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر تدبر القرآن میں بیان کیا ہے۔ سید جمال الدین قاسمی' سید قطب شہید اور مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی تفاسیر میں موجود عبارات میں بھی اس قسم کے اشارات ملتے ہیں کہ یہ حضرات بھی اسی فکر کے حاملین میں سے ہیں' لیکن مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے اخلاقیات کے موضوع پر اپنی ایک کتاب میں جمہور ہی کے موقف کی موافقت اختیار کی ہے۔

ہمارے نزدیک {وَ نَفۡسٍ وَّ مَا سَوّٰىهَا ۪﴿ ۷ ﴾ فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾}[الشمس:۸] کی تفسیر میچو تھی رائے غلط ہے اور اس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

---

١ اس آیت مبارکہ میں فطرت کا لفظ استعمال نہیں ہوا بلکہ 'نفس' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ فطرت انسانی اور نفس انسانی میں بہت فرق ہے۔ قرآن و سنت کے مطابق 'فطرت' سے مراد وہ قوت اور استعداد ہے کہ جس کی وجہ سے انسان خیر و شر اور حق و باطل کو پہچانتا ہے۔ جبکہ 'نفس' سے مراد وہ روح ہے جو انسانی جسم میں داخل ہو کر اپنی تدبیر شروع کر دیتی ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

والنفس هى الروح المدبرة للجسم مثلا نفس الإنسان إذا كانت فى جسمه. (١٠٩)

ترجمہ ''اور نفس سے مراد وہ روح ہے جو کہ انسانی جسم میں تدبیر کرتی ہے مثلاً انسان کا نفس جبکہ روح اس کے جسم میں ہو۔''

'نفس' کی یہی تعریف ابن ابی العز الحنفی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح عقیدہ طحاویہ میں بھی کی ہے۔ لہٰذا صحابہ وتابعین وجمہور مفسرین کی تفسیر صحیح ہے جو کہ قرآنی لفظ 'نفس' کے عین مطابق ہے کہ نفس انسانی کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء ورسل اور کتابوں کے ذریعے واضح کر دیا کہ اسے کس چیز کو اختیار کرنا چاہیے اور کس کو چھوڑنا چاہیے۔ جبکہ آیت کا وہ معنی مراد لینا جو کہ چوتھے قول میں بیان ہوا ہے اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ قرآن کے ظاہر کی تاویل کرتے ہوئے نفس کو فطرت کے معنی میں نہ لیا جائے۔ اور قرآن کی ایسی تاویل بغیر کسی دلیل کے جائز نہیں ہے۔ لہٰذا سورۃ الشمس میں 'نفس' سے مراد اس کا حقیقی معنی یعنی نفس انسانی ہے نہ کہ مجازی معنی یعنی فطرت۔ علاوہ ازیں فطرت بھی اس صورت میں نفس کا مجازی معنی ہو گا جبکہ کلام عرب سے اس بات کے دلائل اور شواہد مل جائیں کہ اہل عرب نفس کو فطرت کے معنی میں استعمال کرتے تھے، اور ہمارے علم کی حد تک کلام عرب میں نفس کا لفظ فطرت کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔

۲ غامدی صاحب کا بیان کردہ یہ مفہوم قرآن کی واضح نص کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡئًا ۙ}(۱۱۰)

ترجمہ ''اللہ تعالیٰ نے تم کو تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حال میں کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے۔''

اسی لیے امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فليس المراد به أنه خرج من بطن أمه بعلم هذا الدين ويريده فالله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ولكن فطرته موجبة مقضية لمعرفة دين الاسلام ومحبته. (۱۱۱)

ترجمہ ''((یُوَلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ)) سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ سے دین کا علم لے کر آیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ہماری ماؤں کے پیٹوں سے نکالا اس حال میں کہ ہم کچھ بھی نہ جانتے تھے '' بلکہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ انسان کی فطرت دین اسلام کی معرفت اور اس کی محبت کا تقاضا کرتی ہے۔''

امام ابن قیم کے علاوہ امام ابن تیمیہ' امام قرطبی اور ابن رجب حنبلی رحمۃ اللہ علیہم نے بھی قرآن کی اس آیت کو اس مسئلے میں بطور دلیل بیان کیا ہے کہ پیدائش کے وقت انسان کے پاس کسی قسم کا کوئی فطری علم نہیں ہوتا۔ ہم ان جلیل القدر ائمہ کی عبارات پیچھے بیان کر چکے ہیں۔ جناب منظور الحسن صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کی اس آیت کا یہ مفہوم قرآن کے سیاق وسباق کے خلاف ہے۔

منظور الحسن صاحب کے لیے پہلا جواب تو یہ ہے کہ کیا ان کے خیال میں امام ابن تیمیہ' امام ابن قیم' امام قرطبی اور ابن رجب الحنبلی رحمۃ اللہ علیہم جیسے جلیل القدر مفسرین قرآن کے سیاق وسباق سے ناواقف تھے جو سبھی اس آیت کو بطور دلیل نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جس کو منظور الحسن صاحب قرآن کا سیاق وسباق کہہ رہے ہیں اس کی حیثیت ان کے ذاتی فہم سے بڑھ کر کچھ بھی نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ عربی زبان کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ نفی کے سیاق میں جب نکرہ آئے تو وہ اپنے عموم میں نص بن جاتا ہے لہٰذا{لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْئًا } میں نفی کے سیاق میں نکرہ ہے جس کا معنی یہ ہو گا کہ تمہارے پاس کسی قسم کا بھی علم نہ تھا اور قرآن کے اس قدر صریح مفہوم کی اپنے ذاتی فہم سے تخصیص کرنا جائز نہیں ہے۔ امام النحو ابو حیان اندلسی رحمۃ اللہ علیہ{وَ اللّٰہُ اَخْرَجَکُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّہٰتِکُمْ} کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والأولی عموم لفظ شیء ولاسیما فی سیاق النفی. (۱۱۲)

ترجمہ ''راجح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ شے سے مراد اس کا عموم ہے جبکہ اس کے سیاق میں نفی بھی موجود ہے۔''

اسی طرح علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد

کہتے ہیں:

والظاهر العموم ولا داعی إلی التخصیص۔(۱۱۳)

ترجمہ ''ظاہر نص یہی کہتی ہے کہ یہ آیت عام ہے اور اس کی تخصیص کی کوئی دلیل نہیں ہے۔''

چوتھا جواب یہ ہے کہ منظور الحسن صاحب{وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ الۡاَفۡـِٕدَۃَ ۙ}کو {وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡـًٔا ۙ} کا سیا ق بنا رہے ہیں حالانکہ {وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ الۡاَفۡـِٕدَۃَ ۙ} کسی طرح بھی{وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡـًٔا ۙ} کا سیاق نہیں بن رہا ہے کیونکہ {وَ جَعَلَ...}میں 'واؤ' استیناف کا ہے اور {وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ الۡاَفۡـِٕدَۃَ ۙ}جملہ مستانفہ ابتدائیہ ہے۔ اگر{وَ جَعَلَ} کے 'واؤ' کو عطف کا واؤ مانیں تو پھر بھی{وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ الۡاَفۡـِٕدَۃَ ۙ} کا جملہ{وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡـًٔا ۙ} کا معنوی سیاق نہیں بنتا کیونکہ انسان کی سماعت' بصارت اور دل تو اس وقت بھی موجود تھے جبکہ وہ ماں کے پیٹ میں تھا لہٰذا انسان اپنی قوت سماعت' بصارت اور دل کے وجود کے ساتھ اپنی ماں کے پیٹ میں تھا اور وہ کچھ بھی نہیں جانتا تھا۔ پھر جب وہ اپنی ماں کے پیٹ سے نکلا ہے تو اس وقت بھی وہ کچھ بھی نہیں جانتا تھا۔ اس آیت کے سیاق سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب اس دنیا میں آتا ہے تو اس کے پاس کسی قسم کا علم تو نہیں ہوتا لیکن ایسے آلات ضرور ہوتے ہیں کہ جن سے وہ علم حاصل کر سکتا ہے۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

الإنسان خلق فی مبدأ الفطرة خالیا عن معرفة الأشیاء ثم قال تعالی وجعل لکم السمع والأبصرة والأفئدة والمعنی أن النفوس الإنسانیة لما کانت فی أول الخلقة خالیة عن المعارف والعلوم باللہ فللہ أعطاه هذه الحواس یستفید بها المعارف والعلوم۔(۱۱۴)

ترجمہ ''انسانی اپنی ابتدائی پیدائشی حالت میں جبکہ وہ پیدا ہوتا ہے' مختلف اشیاء کے علم سے خالی ہوتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ بات کہی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے سماعت' بصارتیں اور دل بنائے' اور اس کا معنی یہ ہے کہ انسانی نفوس چونکہ اپنی پیدائشی حالت میں اللہ کی معرفت اور اس سے متعلقہ علوم سے خالی ہوتے ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ نے

انسان کو یہ حواس عطا کیے ہیں تاکہ وہ ان کے ذریعے معارف اور علوم کو حاصل کرے۔''

۳ غامدی صاحب کا یہ بیان کردہ مفہوم حدیث کے خلاف ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

((اَللّٰھُمَّ آتِ نَفْسِیْ تَقْوَاھَا وَزَکِّھَا اَنْتَ خَیْرُ مَنْ زَکَّاھَا)). (۱۱۵)

ترجمہ ''اے اللہ تعالیٰ! تو میرے نفس کو اس کا تقویٰ(یعنی تقویٰ کی رہنمائی) عنایت فرما دے اور اس کو پاک کر دے، بے شک تو پاک کرنے والوں میں بہترین پاک کرنے والا ہے۔''

اگر 'فجور' اور 'تقویٰ' انسانی فطرت میں داخل ہے تو اللہ تعالیٰ سے اس تقویٰ کو مانگنے کی کیا ضرورت ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دُعا اس آیت کے مفہوم کو واضح کر رہی ہے کہ اس آیت میں 'تَقْوٰی' سے مراد اس (تقویٰ) کی رہنمائی اور 'فجور' سے مراد اس (فجور) کی پہچان ہے جیسا کہ صحابہ وتابعین نے بیان کیا ہے۔

منظور الحسن صاحب نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز بھی مانگی جا سکتی ہے جو کہ انسان کو حاصل ہو اور اس کی دلیل کے طور پر انہوں نے {اِہۡدِ نَا الصِّرَاطَ ا لۡمُسۡتَقِیۡمَ ۙ﴿ ۵ ﴾} [الفاتحۃ:۵] کی آیت کو پیش کیا ہے کہ مسلمانوں کو ہدایت حاصل ہے لیکن وہ پھر بھی اللہ تعالیٰ سے ہر نماز میں ہدایت مانگتے ہیں۔

منظور الحسن صاحب کو پہلا جواب تو یہ ہے ان کی اس بات کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کو اللہ تعالیٰ نے مسلمان بنایا ہے اور وہ پانچ وقت کی نماز میں اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرتا ہے کہ اے اللہ! تو مجھے مسلمان بنا دے حالانکہ ایسی دعا کی امید وتوقع کسی صاحب عقل سے نہیں کی جا سکتی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ منظور الحسن صاحب کو{اِہۡدِ نَا الصِّرَاطَ ا لۡمُسۡتَقِیۡمَ ۙ﴿ ۵ ﴾} کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی لگی ہے۔ ابن رجب الحنبلی رحمۃ اللہ علیہ {اِہۡدِ نَا الصِّرَاطَ ا لۡمُسۡتَقِیۡمَ ۙ﴿ ۵ ﴾} میں بیان شدہ ہدایت کا مفہوم واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما سؤال المؤمن من الله الهداية فان الهداية نوعان: هداية مجملة وهى الهداية للإسلام والإيمان وهى حاصلة للمؤمن وهداية مفصلة وهى هداية إلى معرفة تفاصيل أجزاء الإيمان والاسلام وإعانته على فعل ذلك وهذا يحتاج إليه كل مؤمن ليلا ونهارا ولهذا أمر الله عباده أن يقرؤوا فى كل ركعة

من صلاتهم قوله اهدنا الصراط المستقيم وكان النبیﷺ يقول فی دعائه بالليل اهدنی لما اختلف فيه من الحق باذنك إنك تهدی من تشاء إلى صراط مستقيم. (۱۱۶)

ترجمہ ''جہاں تک مومن کا اللہ سے ہدایت طلب کرنا ہے' تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مجمل ہدایت ہے اور اس سے مراد اسلام اور ایمان کی ہدایت ہے اور وہ ہر مومن کو حاصل ہے اور دوسری مفصل ہدایت ہے اور اس سے مراد ایمان اور اسلام کے اجزاء کو اس کی تفصیلات کے ساتھ جاننا ہے اور ان پر عمل کرنے کے لیے اللہ کی مدد کا طلب گار ہونا ہے۔ یہ وہ ہدایت ہے کہ جس کا ہر مومن دن رات میں محتاج ہے اور اسی ہدایت کے حصول کے لیے اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو پانچ وقت کی نماز میں یہ دعا پڑھنے کا حکم دیا ہے 'اے اللہ !تو ہمیں سیدھا رستہ دکھا' ۔ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی رات کی نماز میں یہ دعا کرتے تھے: اے اللہ ! جن معاملات میں اختلاف کیا گیا ہے ان میں حق بات کی طرف اپنے حکم سے تو میری رہنمائی فرما دے۔ بے شک جس کو تو چاہتا ہے سیدھے رستے کی ہدایت عنایت فرماتا ہے۔''

٤ غامدی صاحب کا بیان کردہ مفہوم صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کی تفسیر کے خلاف ہے۔ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :

قوله:{فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰىهَا ۪﴿۸﴾} يقول: بين الخير والشر۔(۱۱۷)

ترجمہ ''ابن عباس رضی اللہ عنہ: {فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾}کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے خیر اور شر کو واضح کر دیا ہے۔''

اہل سنت میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صحابہ اگر قرآن کی کسی آیت کا لغوی مفہوم بیان کریں تو اس کو قبول کرنا واجب ہے کیونکہ وہ قرآن کی لغت کو ہم سے زیادہ جانتے ہیں جبکہ صحابہ کی تفسیر اجتہادی میں علماء کا اختلاف ہے کہ اس کا قبول کرنا حجت ہے یا نہیں۔ یہاں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ قرآنی لفظ 'الہام' کا لغوی معنی بیان کر رہے ہیں کہ 'الہام' سے مراد 'تبیین' ہے۔ لہٰذا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تفسیر حجت ہے۔

۵ غامدی صاحب کا بیان کردہ مفہوم جلیل القدر تابعین اور تبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم کی تفسیر کے بھی خلاف ہے۔ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں تابعین وتبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عن مجاهد:{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} قال: عرفها۔ (۱۱۸)

ترجمہ ''حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو گناہ اور تقویٰ بتلا دیا ہے۔''

مجاہد رحمۃ اللہ علیہ معروف تابعی اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں۔ مشہور محدث سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ جب تمہیں مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے تفسیر پہنچ جائے تو بس بالکل کافی ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے 'رسالہ اصول تفسیر' میں لکھا ہے کہ جلیل القدر ائمہ امام شافعی' امام احمد اور امام بخاری رحمہم اللہ وغیرہ حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر پر بہت زیادہ اعتماد کرتے تھے۔

اسی طرح امام طبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

عن قتادة :{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} فبين لها فجورها۔(۱۱۹)

ترجمہ ''حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے تقویٰ اور فجور کو واضح کر دیا ہے۔''

الضحاك يقول فى قوله تعالىٰ:{فَاَلۡهَمَهَا فُجُوۡرَهَا وَ تَقۡوٰىهَا ۪﴿۸﴾} بين لها الطاعة والمعصية۔ (۱۲۰)

ترجمہ ''حضرت ضحاک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں{فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰىهَا ۪﴿ ۸ ﴾}سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے اطاعت اور معصیت کو واضح کر دیا۔''

عن سفيان قال:{فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰىهَا ۪﴿۸﴾} أعلمها المعصية والطاعة. (۱۲۱)

ترجمہ ''حضرت سفیان رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اطاعت اور معصیت کے بارے میں بتلایا۔''

جمہور مفسرین امام طبری، واحدی، قرطبی، زمخشری، بیضاوی، فراء، جلال الدین محلی، شوکانی، مجدالدین فیروز آبادی، ابن عطیہ، عز بن عبد السلام، نسفی، الثعالبی، ابن عادل الحنبلی، ابو جعفر النحاس، ابو المظفر بن السمعانی، بقاعی، ابو سعود، شنقیطی، سید طنطاوی، ابو بکر الجزائری، ابن عاشور، علامہ صابونی، نواب صدیق الحسن خان، احمد مصطفی المراغی، شیخ حسنین محمد خلوف، مفتی محمد شفیع، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا ثناء اللہ امرتسری اور مولانا عبد الرحمن کیلانی رحمہم اللہ وغیرہم نے بھی اس آیت کا یہی مفہوم بیان کیا ہے جو کہ صحابہ کرام اور تابعین کے حوالے سے اوپر بیان ہو چکا ہے۔

---

٦ اگر بفرض محال چوتھے قول کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے اور یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت میں نیکی اور بدی کا علم ودیعت کر دیا ہے تو پھر بھی اس آیت سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس بات کا پابند بھی بنایا ہے کہ وہ اپنے اس فطری علم کے مطابق زندگی گزارے اور نہ ہی اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان سے اس کے اس فطری علم کی بنیاد پر آخرت میں کچھ مواخذہ بھی فرمائیں گے، جیسا کہ غامدی صاحب کا یہ موقف واضح ہے۔

منظور الحسن صاحب نے امام ابن کثیر، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال اپنی اس رائے کی تائید میں نقل کیے ہیں کہ {وَ اللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ} والی عام آیت اپنے سیاق{وَّ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْـِٕدَةَ ۙ} سے خاص ہے۔

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ہمارے نزدیک علماء کے اقوال دلیل نہیں ہیں، اصل دلیل قرآن وسنت ہے۔ ہاں قرآن وسنت سے ثابت شدہ مسئلے کی تائید میں علماء کے اقوال نقل کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا منظور الحسن صاحب کا یہ کہنا کہ اس آیت کی تفسیر میں ہم نے فلاں علماء کے یہ اقوال نقل کیے اور حافظ صاحب نے ان کا جواب نہیں دیا ہے، عبث اعتراض ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خود آپ نے قرآن {وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡئًا} کی تفسیر میں ان علماء کے جو چار اقوال نقل کیے ہیں کسی ایک کے قول سے بھی آپ کے اس موقف کی تائید نہیں ہوتی کہ قرآن کی یہ آیت اپنے سیاق کے اعتبار سے خاص ہے اور اس آیت سے فطری علم کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ صرف حواس ومشاہدے سے حاصل شدہ علم کی نفی مراد ہے۔

دوسری دلیل

منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کے تصور فطرت کے دفاع میں دوسری دلیل قرآن کی درج ذیل آیت کو بنایا ہے۔ یہ دلیل غامدی صاحب نے بھی بیان کی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ اللّٰہُ اَخۡرَجَکُمۡ مِّنۡۢ بُطُوۡنِ اُمَّہٰتِکُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ شَیۡئًا ۙ} (۱۲۲)

ترجمہ ''بلاشبہ ہم نے اسے رستہ دکھا دیا ہے، چاہے تو وہ شکر گزار بن جائے اور چاہے ناشکرا۔''

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے تین اقوال ہیں:

۱ اس آیت میں ہدایت سے مراد واضح کرنا 'بیان کرنا' رہنمائی کرنا اور بتلا دینا ہے۔ امام قرطبی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

بینا لہ وعرفناہ طریق الھدی والضلال والخیر والشر ببعث الرسل فأمن أو کفر۔ (۱۲۳)

ترجمہ ''ہدایت سے مراد یہ ہے کہ ہم نے انسان کے لیے ہدایت' گمراہی ' خیر اور شر کے رستوں کو رسولوں کی بعثت سے واضح کر دیا ہے۔ پس انسان چاہے تو ایمان لے آئے اور چاہے تو کفر کرے۔''

یہ قول جمہور مفسرین مجاہد' عکرمہ' عطیہ العوفی' ابن زید' طبری' رازی' قرطبی' جلال الدین محلی' شوکانی' علامہ مجد الدین فیروز آبادی' علامہ سمرقندی' زمخشری' بغوی' ابن کثیر' ابن عطیہ' فراء' ابن جوزی' نسفی' خازن' ابو حیان' الثعالبی' ابن عادل الحنبلی' البقاعی' علامہ آلوسی' واحدی' الثعلبی' سید طنطاوی' علامہ ابو بکر الجزائری' علامہ صابونی' مولانا ثناء اللہ امرتسری' نواب صدیق الحسن خان' شیخ عبد الرحمن بن ناصر السعدی' علامہ وحید الزمان' مولانا پیر کرم شاہ صاحب اور مولانا مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہم وغیرہم کا ہے۔ مقاتل بن حیان' بیضاوی اور ابو سعود' رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ ان حضرات کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ ہدایت کا یہ معنی قرآن کی دوسری آیات سے بھی واضح ہے جیسا کہ امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أی بینا له ووضحناه وبصرناه به کقوله تعالی جل وعلا أما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی۔ (۱۲۴)

ترجمہ ''ہدایت سے مراد یہ ہے کہ ہم نے انسان کے لیے اس رستے کو بیان اور واضح کر دیا اور اسے وہ رستہ دکھا بھی دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے :جہاں تک قوم ثمود کا معاملہ ہے پس انہوں نے ہدایت کے بالمقابل اندھے پن کو پسند کیا۔''

۲ دوسرا قول یہ ہے کہ رستے کی ہدایت سے مراد انسان کا اپنے ماں کے پیٹ سے نکلنا ہے۔ امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس قول کو غریب قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وروی عن مجاهد وأبی صالح والضحاك والسدی أنهم قالوا فی قوله تعالی إنا هدیناه السبیل یعنی خروجه من الرحم وهذا قول غریب والصحیح المشهور الأول. (۱۲۵)

ترجمہ ''مجاہد' ابو صالح' ضحاک اور سدی رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس آیت کی تفسیر

میں کہا ہے کہ اس سے مراد انسان کا اپنی ماں کے پیٹ سے نکلنا ہے اور یہ قول غریب ہے جبکہ پہلا قول ہی صحیح اور معروف و مشہور ہے۔''

۳ تیسرا قول اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں یہ ہے کہ ہدایت سے مراد الہام ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت میں خیر و شر کا علم الہام کردیا ہے اور انسان سے اللہ تعالیٰ کا یہ مطالبہ ہے کہ وہ اس فطری خیر و شر کی پابندی کرے۔ یہ تفسیر مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ' مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ اور جناب غامدی صاحب کی ہے۔ اس آیت مبارکہ کی یہ تفسیر صحیح نہیں ہے اور اس کی درج ذیل وجوہات ہیں :

۱ ہدایت کا لفظ عربی زبان' قرآن اور سنت میں اکثر و بیشتر رہنمائی کرنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور یہی اس کا حقیقی معنی ہے اور جب تک قرآن کے الفاظ سے حقیقی معنی مراد لیا جا سکتا ہو اس وقت تک اس سے مجاز مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ قرآن کے کسی لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ کسی بھی کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے جبکہ مجاز مراد لینے کے لیے کوئی دلیل چاہیے۔

۲ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے 'السبیل' کا لفظ استعمال کیا ہے جو اس بات کا قرینہ ہے کہ اس رستے سے مراد شریعت کا بتایا ہوا رستہ ہے کہ جس میں خیر و شر دونوں کو واضح کر دیا گیا ہے نہ کہ فطری خیر و شر مراد ہے۔ کیونکہ فطری خیر و شر کی طرف اشارہ کرنا اگر مقصود ہوتا تو اس کے لیے 'السبیلین' کا لفظ زیادہ مناسب تھا جیسا کہ سورۃ البلد میں 'النجدین' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ علامہ ابن جوزی' نسفی' محلی' بیضاوی' زمخشری' ابو حیان اندلسی' واحدی' طنطاوی اور علامہ ابوبکر الجزائری رحمۃ اللہ علیہم وغیرہم نے 'السبیل' سے شریعت یا ہدایت یعنی ایک رستہ مراد لیا ہے جبکہ مفسرین کی ایک دوسری جماعت نے 'السبیل' سے مراد خیر و شر یا ہدایت و ضلالت یعنی دو رستے مراد لیے ہیں لیکن ان حضرات سلف کے نزدیک خیر و شر کے یہ دونوں رستے ایک ہی رستے یعنی شریعت سے معلوم ہوئے ہیں۔ لہٰذا سلف کا اختلاف لفظی ہے، سب کے نزدیک 'السبیل' سے ایک ہی رستہ مراد ہے۔

۳ آیت کا سباق {فَجَعَلْنٰهُ سَمِيْعًۢا بَصِيْرًا ﴿ ۲ ﴾} اس بات کا قرینہ ہے کہ اس آیت میں ہدایت سے مراد وہ ہدایت کہ جس کے حصول کا ذریعہ حواس یعنی سماعت و بصارت ہو اور ایسی ہدایت انبیاء و رسل کی دی ہوئی اخبار یا اللہ کا اتارا ہوا کلام ہی ہو سکتی ہے۔

٤ آیت کا سیاق {اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ سَلٰسِلَا۠ وَ اَغْلٰلًا وَّ سَعِيْرًا ﴿ ۴ ﴾} بھی اس مسئلے

میں واضح قرینہ ہے کہ پچھلی آیت میں ہدایت سے مراد شرعی ہدایت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس ہدایت کی ناشکری کرنے والوں کو کافر کہا ہے اور جہنم کی وعید سنائی ہے جبکہ فطری علم کا منکر کسی کے نزدیک بھی کافر نہیں ہے اور ہم

نصوص قرآنیہ سے یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ آخرت کی سزا صرف شرعی علم وہدایت کے پہنچنے کے بعد ہے۔

۵ آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے ہدایت کے ساتھ 'السبیل' کا لفظ استعمال کیا ہے جو اس بات کا صریح قرینہ ہے کہ یہاں الہام مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اہل عرب جب ہدایت کے لفظ کے ساتھ 'سبیل' یا 'طریق' کے لفظ کو بطور مفعول استعمال کرتے ہیں تو اس وقت ہدایت سے ان کی مراد اس رستے کو واضح کرنا اور بیان کرنا ہوتا ہے، جیسا کہ معروف عربی لغات معجم مقاییس اللغۃ' لسان العرب اور ا لقاموس المحیط وغیرہ میں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہدایت کو الہام کے معنی میں لے بھی لیا جائے تو پھر رستے کے الہام کے کیا معنی ہوئے ؟

٦ اگر تو ہدایت سے مراد اس کا حقیقی معنی یعنی وضاحت'بیان اور رہنمائی مراد ہو تو پھر 'السبیل' کا مطلب بھی واضح ہے۔ لیکن اگر ہدایت سے وہ معنی مراد لیا جائے جو کہ غامدی صاحب لیتے تو بغیر محذوف نکالے وہ معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔ مثلاً ہدایت کو الہام کے معنی میں لینے کی صورت میں سبیل سے پہلے علم اور بعد میں خیر وشر کے الفاظ محذوف نکالنے پڑیں گے اور تقدیرعبارت ''ھدیناہ علم سبیل الخیر والشر'' ہو گی۔ سبیل کے بعد خیر وشر کو بعض علمائے سلف نے محذوف مانا ہے لیکن خیر وشر کو محذوف ماننے کے باوجود ہدایت سے الہام کا معنی لینا اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک کہ سبیل سے پہلے بھی علم کو محذوف نہ مان لیا جائے۔ اور علم کو یہاں کسی نے بھی محذوف نہیں مانا۔ علاوہ ازیں اتنے محذوفات نکالنے کی دلیل کیا ہے؟ کیونکہ کلام میں اصل یہ ہے کہ اس میں حذف نہیں ہوتا اور کچھ محذوف نکالنے کا کوئی قرینہ یا دلیل چاہیے ہوتی ہے۔

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ ہدایت کے لفظ کا بعض سلف نے الہام بھی معنی کیا ہے لیکن ان کی مراد اس الہام سے توفیق الٰہی ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی انسان کے دل میں کوئی بات ڈال کر اسے کوئی کام کرنے کی توفیق دے دیتے ہیں، جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے 'مجموع الفتاوی' میں لکھا ہے۔ سلف کی بعض عبارات میں الہام کے الفاظ استعمال کرنے سے مرادیہ نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کے خیر اور شر کو انسان کی پیدائش کے وقت اس کے دل میں

ڈال دیا ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے بلکہ الہام سے ان کی مرادیہ ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وقت میں ایک خاص شخص کے دل میں کوئی بات ڈال دی۔

تیسری دلیل

منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کے تصور فطرت کے دفاع میں تیسری دلیل کے طور پر سورۃ البلد کی آیت {وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾} کو بیان کیا ہے۔ یہ دلیل غامدی صاحب نے بھی بیان کی ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں مفسرین کے چار اقوال ہیں:

۱ اس آیت میں ہدایت سے مراد واضح کرنا اور بیان کرنا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے خیر و شر کے دونوں رستوں کو اپنی شریعت کے ذریعے واضح اور بیان کر دیا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

وهديناه النجدين يعنى الطريقتين طريق الخير وطريق الشر أى بينا هما له بما أرسلناه من الرسل۔ (۱۲۶)

ترجمہ ''اور ہم نے ان کی دو رستوں کی طرف یعنی خیر اور شر کے رستوں کی طرف رہنمائی کی یعنی ہم نے ان دونوں رستوں کو اس وحی سے واضح کر دیا کہ جس کے ساتھ ہم نے رسولوں کو بھیجا ہے۔''

یہ رائے مقاتل، الثعلبی، مجد الدین فیروز آبادی، ابن عطیہ، سمرقندی، ابن جوزی، فراء، الثعالبی، واحدی، شنقیطی، طنطاوی، عبد الرحمن بن ناصر السعدی، علامہ وحید الزمان، مولانا مودودی اور مولانا پیر کرم شاہ رحمہم اللہ کی ہے۔ ان کے علاوہ ابن عباس، عبد اللہ بن مسعود، مجاہد، ضحاک، عکرمہ، ابن زید، ربیع بن خثیم، عطا الخراسانی، ابو صالح، محمد بن کعب، ابو وائل، حسن بصری، ابن قتیبہ، فرائ، نسفی، عز بن عبد السلام، طبری، زمخشری، رازی، خازن، ابن عادل الحنبلی، نواب صدیق الحسن خان اور ابو مسعود رحمہم اللہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

۲ {وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾} سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کی رہنمائی اس کی پیدائش کے وقت اس کی ماں کی چھاتیوں کی طرف کی ہے کہ جہاں سے وہ اپنی خوراک حاصل کر سکتا ہے۔ یہ رائے ابن عباس، علی، سعید بن مسیب، قتادۃ، ضحاک، ربیع بن خثیم اور ابو حاتم، رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ اور امام بن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ دونوں اقوال درست ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی یہ قول راجح ہے کہ یہ دونوں اقوال اس

آیت مبارکہ کی تفسیر کے دو مصداقات ہیں۔

۳ تیسرا قول اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں یہ ہے کہ اس آیت میہدایت سے مراد الہام ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت میں خیر وشر کا علم القا کر دیا ہے۔ یہ رائے البقاعی' ابن عجیبہ' ابن عاشور' جمال الدین قاسمی' احمد مصطفی المراغی' مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہم اور غامدی صاحب کی ہے۔

٤ مولانا مفتی شفیع صاحب' مولانا شبیر احمد عثمانی' نواب صدیق الحسن خان اور علامہ ابو بکر الجزائری' رحمۃ اللہ علیہم کی رائے یہ ہے کہ اس آیت میں ہدایت سے مراد فطری اور شرعی ہدایت دونوں ہیں۔ لیکن ان حضرات کے نزدیک فطری ہدایت سے مرادشرعی خیرو شر کی طرف میلان ورجحان کا مادہ واستعداد ہے جیسا کہ فطرت کی بحث میں ہم تیسرے قول کی تشریح میں پڑھ چکے ہیں۔

ہمارے نزدیک اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں تیسرا قول درست نہیں ہے اور اس کے درج ذیل دلائل ہیں :

۱ ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ ہدایت کا حقیقی معنی واضح کرنا 'بیان کرنا اور رہنمائی کرنا ہے جبکہ الہام اس کا مجازی معنی ہو گا اور جہاں حقیقت مراد لینا ممکن ہو وہاں مجازی معنی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے۔

۲ ہم یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ اہل عرب جب ہدایت کے لفظ کے ساتھ 'سبیل' یا 'طریق' کے لفظ کو بطور مفعول استعمال کرتے ہیں تو اس وقت ہدایت سے ان کی مراد اس رستے کو واضح کرنا اوربیان کرنا ہوتاہے جیسا کہ معروف عربی لغات معجم مقاییس اللغۃ' لسان العرب اورالقاموس المحیط وغیرہ میں ہے۔

۳ اگر اس آیت میں ہدایت سے مرادفطری ہدایت لے بھی لی جائے تو پھر بھی اس سے مراد کسی خیر وشر کا علم نہ ہو گا بلکہ اس سے مراد وہ ہدایت ہو گی کہ جس کا تذکرہ{اَعۡطٰی کُلَّ شَیۡءٍ خَلۡقَہٗ ثُمَّ ہَدٰی ﴿۵۰﴾} میں ہے۔ اس آیت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے جن وانسان حتی کہ حیوانات تک کو فطری ہدایت دی ہے اور اس فطری ہدایت سے مراد ان بنیادی چیزوں کی طرف ہر ایک نوع کے افرادکا رجحان ومیلان ہے جو کہ ان کے درمیان مشترک ہیں، جیسا کہ شاہ ولی

اللہ نے 'حجۃ اللہ البالغۃ' میں اس کی وضاحت کی ہے۔ اس کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ پیدائش کے وقت ہر بچہ منہ مارتا ہے' اب بچے کا منہ مارنا اس کی فطرت ہے لیکن بچے کو یہ علم

نہیں ہے کہ اس نے اپنا منہ کہاں مارنا ہے، یا وہ کون سی جگہ ہے جہاں سے وہ اپنی غذا حاصل کر سکتا ہے لہٰذا بچہ نہ تو اپنی غذا اپنے ساتھ لے کر دنیا میں آتا ہے اور نہ ہی وہ یہ شعور رکھتا ہے کہ اسے اس کی غذا کہاں سے ملے گی اور کون سی غذا اس کے جسم کے لیے صالح ہے یہ بھی اس کے علم میں نہیں ہوتا۔ اگر بچے کو ایسی غذا مل جائے جو کہ اس کے جسم کے لیے نفع بخش ہو جیسے کہ ماں کا دودھ ہے تو یہ غذا حاصل کر کے اس کے جسم کو اطمینان اور سکون حاصل ہوتا ہے اور اس کا جسم اس غذا کو قبول کرتا ہے۔ اسی طرح ہر انسان میں پیدائشی طور پر خیر کو حاصل کرنے کا مادہ پایا جاتا ہے لیکن انسان کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ خیر اس کو کہاں سے ملے گا۔ اس کے لیے وہ اللہ کی وحی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جب بذریعہ وحی اس کو کوئی خیر ملتا ہے تو اس کی طرف انسان اپنی فطرت میں ایک رجحان محسوس کرتا ہے۔ اس شرعی خیر پر عمل اس کے جسم کے لیے نفع بخش ہوتا ہے اور اس پر عمل سے اس کو اپنے نفس میں اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے۔

٤ اگر بفرض محال یہ مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت میں نیکی اور بدی کا علم ودیعت کر دیا ہے تو پھر بھی اس آیت سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس بات کا پابند بھی بنایا ہے کہ وہ اپنے اس فطری علم کے مطابق زندگی گزارے اور نہ ہی اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان سے اس کے اس فطری علم کی بنیاد پر آخرت میں کچھ مواخذہ بھی فرمائیں گے۔

چوتھی دلیل

غامدی صاحب کے تصور فطرت کے دفاع میں منظور الحسن صاحب کی چوتھی دلیل سورۃ القیامۃ کی آیت {بَلِ الۡاِنۡسَانُ عَلٰی نَفۡسِہٖ بَصِیۡرَۃٌ ﴿۱۴﴾} ہے۔ یہ دلیل غامدی صاحب نے بھی بیان کی ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں علماء کے تین اقوال ہیں:

۱ اس قول کے مطابق اس آیت سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال سے خوب واقف ہے اور وہ قیامت کے دن بذات خود ان پر گواہ ہو گا۔ یہ رائے ابو العالیہ' عطاء' ابن کثیر' زمخشری' اخفش' عزبن عبد السلام' فیروز آبادی' سمر قندی' فراء' ابو حیان' ابو سعود' ابن عجیبہ' ابن عاشور' آلوسی' طنطاوی' شنقیطی' مولانا ثناء اللہ' صابونی' سعدی' مولانا وحید الزمان' مولانا پیر کرم شاہ' مولانا شبیر احمد عثمانی' مولانا مودودی' مولانا مفتی شفیع رحمۃ اللہ علیہم کی ہے۔ اس قول کے

قائلین نے اپنے موقف کی تائید میں آیت قرآنی {كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا ﴿۱۴﴾} کو نقل کیا ہے۔
۲ بعض مفسرین کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں انسان سے مراد اس کے اعضاء وجوارح ہیں جو قیامت کے دن اس کے خلاف گواہی دیں گے جیسا کہ{اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰٓى اَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَآ اَيْدِيْهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ﴿۶۵﴾} وغیرہ جیسی آیات میں مذکور ہے۔ یہ قول ابن عباس' سعید بن جبیر' ابن قتیبہ' مقاتل' عکرمہ' الثعلبی' قرطبی' بیضاوی' محلی' نسفی' خازن' واحدی' المراغی اور الجزائری' رحمۃ اللہ علیہم' کا ہے۔ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے کا بیان ہیں۔ لہٰذا اس آیت کی تفسیر میں یہ دونوں اقوال ہی درست ہیں۔
۳ اس قول کے مطابق آیت کی تفسیر یہ ہے کہ آیت میں لفظ{بَصِيْرَةٌ} سے مراد فطرت انسانی میں موجود خیر وشر کا علم ہے' جس کی روشنی میں انسان دنیا میں ہی اپنے نفسانی اعمال کا جائزہ لے سکتا ہے۔ اس قول کو البقاعی اور اصلاحی صاحب نے اختیار کیا ہے۔ ابن عطیہ رحمۃ اللہ علیہ نے احتمال کے الفاظ کے ساتھ اس سے ملتی جلتی بات کہی ہے۔ ہمارے خیال میں اس آیت کی تفسیر میں تیسرا قول بعید از قیاس ہے اور اس کی درج ذیل وجوہات ہیں:
۱ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ {بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ ﴿۱۴﴾} میں 'بل' اگرچہ انتقال کے لیے ہے لیکن اس کے باوجود {يُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَ اَخَّرَ ﴿۱۳﴾} [القیامۃ:۱۳] اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ آیت آخرت کے بارے میں ہے کیونکہ انتقال سے مراد مضمون کے کلام میں انتقال ہے نہ کہ موضوع میں۔
۲ {بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ ﴿۱۴﴾} کے بعد{وَّ لَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ ﴿۱۵﴾} بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ آیت آخرت کے بارے میں ہے نہ کہ اس میں دنیا کا معاملہ بیان ہو رہا ہے۔ تقریباً تمام مفسرین نے بھی اس آیت کو آخرت سے ہی متعلق کیا ہے۔
۳ آیت میں موجود لفظ{بَصِيْرَةٌ} سے خیر وشر کا علم مراد لینے کے لیے بھی کوئی شرعی دلیل یا قرینہ چاہیے چہ جائیکہ اس آیت کو فطری علم کے وجود کی دلیل بنایا جائے۔ جمہور مفسرین نے {بَصِيْرَةٌ} سے مراد 'شاھد' یعنی گواہ لیا ہے جبکہ بعض مفسرین نے 'عین' محذوف نکال کر 'عین بصیرۃ' مراد لی ہے۔ پہلا معنی مجازی ہے اور علاقہ ملازمت کا ہے

کیونکہ کوئی بھی گواہ ایسا نہیں ہوتا جو کہ دیکھنے والا نہ ہو۔ کسی فعل یا واقعے کا گواہ کہتے ہی اس کو ہیں کہ جس نے اس کو دیکھا ہے جبکہ دوسرا معنی حقیقی ہے اور مراد یہ ہے کہ ہر انسان کی آنکھ اس کے اعمال کو دیکھ رہی ہے اور قیامت کے دن اس کے خلاف گواہی دے گی۔{بَصِيرَةٌ} سے خیر وشر کا علم مراد لینا اس کا مجازی معنی ہے کہ جس کے لیے کوئی قرینہ چاہیے۔

پانچویں دلیل

منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کے تصور فطرت کے دفاع میں پانچویں دلیل کے طور پر سورۃ الاعراف کی آیت مبارکہ{فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ} [الأعراف:٢٢] نقل کی ہے۔ یہ دلیل غامدی صاحب نے بھی بیان کی ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ:

۱ ایک دفعہ راقم الحروف کو ایک ہومیوپیتھک ڈاکٹر صاحب نے خط لکھا کہ قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کے لیے چہرے کا پردہ نہیں ہے اور اس کی دلیل قرآن سے یوں دی کہ قرآن میں ذکر ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جب فرشتے آئے تھے تو ان کی اہلیہ بھی پاس موجود تھیں اور انہوں نے فرشوں سے پردہ نہیں کیا۔ اسی طرح قرآن میں یہ بھی ہے کہ حضرت مریم کے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام تنہائی میں آئے تو انہوں نے پردہ نہیں کیا۔ اسی طرح حضرت موسی علیہ السلام کے بارے میں بھی آتا ہے کہ انہوں نے دو عورتوں کی بکریوں کو پانی پلا دیا تھا اور ان دونوں عورتوں نے حضرت موسی علیہ السلام سے پردہ نہیں کیا تھا۔

۲ ہم یہ بات مانتے ہیں کہ ہر انسان میں اللہ تعالیٰ نے اسلام کے احکامات کی طرف ایک فطری رجحان رکھ دیا ہے۔ لہٰذا حضرت آدم علیہ السلام کا اپنے جسم کو جنت کے پتوں سے چھپانا اسی فطرت کی وجہ سے تھا کہ جس کی تشریح ہم فطرت کے باب میں تیسرے قول کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ اپنے جسم کو چھپانا انسان کی فطرت بھی ہے لیکن شریعت نے بھی ہمیں اس کا حکم دیا ہے، اور اس شرعی حکم کی بنیاد پر جسم نہ چھپانے کی صورت میں ہم سے آخرت میں مواخذہ ہوگا۔

۳ اس آیت مبارکہ میںتو صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ حضرت آدم وہوا علیہما السلام نے اپنی شرم گاہوں کو چھپانا شروع کر دیا تھا۔ کیا مرد وعورت اپنے فطری علم کے مطابق صرف اپنی شرم

گاہوں کو چھپائیں اور جسم کے باقی اعضاء کو ظاہر کرنے میں کوئی شرم وجھجک محسوس نہ کریں۔ اس قسم کی آیات سے اس طرح کے استدلالات سے اہل مغرب کی فطرت کو تو شاید کچھ فائدہ ہوجائے اور ان کی فطرت ' اپنے باپ حضرت آدم علیہ السلام کے مطابق بھی ثابت ہو جائے لیکن اہل اسلام کو سوائے عریانی' فحاشی اور کتاب وسنت کی خلاف ورزی کے کچھ حاصل نہ ہو گا۔

٤ اس آیت سے غامدی صاحب کا یہ تصور ثابت نہیں ہوتا کہ فطرت انسانی سے جو علم حاصل ہو اس کے مطابق زندگی گزارنے کو کسی وحی کے پہنچنے سے پہلے بھی ہر انسان پر لازم قرار دیا گیاہے اور اس فطری علم پر عمل نہ کرنے کی صورت میں آخرت میں مواخذہ بھی ہو گا۔

چھٹی دلیل

جناب منظور صاحب نے غامدی صاحب کے دفاع میں بعض علماء کے اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ یہ علماء مولانا اصلاحی' مولانا مودودی' مفتی شفیع ' مولانا شبیر احمد عثمانی اور شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہم ہیں۔

مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں تو ہم پہلے ہی وضاحت کر چکے ہیں کہ فطری خیر وشر کے بارے میں ان حضرات کے تصورات وہی ہیں جو کہ غامدی صاحب کے ہیں۔ مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں کچھ موقف بیان کیا ہے جبکہ اپنی ایک کتاب میں کچھ اور۔ جہاں تک مفتی شفیع رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات کا معاملہ ہے تو وہ خیر و شر کے مسئلے میں غامدی صاحب کے تصور فطرت کی تائید نہیں کرتیں بلکہ یہ عبارات درحقیقت فطرت کے اس تصور کو پیش کر رہی ہیں جسے ہم نے فطرت کی بحث میں تیسرے قول کے ذیل میں بیان کیاہے۔ جبکہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی 'حجۃ اللہ البالغۃ' کی عبارات اس مسئلے میں کافی پیچیدہ ہیں۔ آسانی کے لیے ہم انہیں یوں بیان کرتے ہیں:

پہلی صورت تو یہ ہے کہ شاہ صاحب کی ان عبارات کو ان کے ظاہری مفہوم پر محمول کیا جائے' تو اس صورت میں غامدی صاحب کا موقف وہی ہے جو کہ شاہ صاحب کا تھا۔ لیکن اس صورت میں شاہ صاحب کا یہ موقف شاذ ہے اور خود شاہ صاحب کے بقول ان کا یہ موقف قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ شاہ صاحب نے 'حجۃ اللہ البالغۃ' کے مقدمے میں لکھا ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے جمہور علماء کے موقف کے خلاف ہو جائے تو اس کو رد کر دیا جائے۔ اور جمہور کیا اس مسئلے میں جمیع اہل سنت ماتریدیہ' اشاعرہ اور سلفیہ کا موقف ہم تفصیل سے بیان کر چکے

ہیں کہ جس کے مطابق اخروی جزا وسزا عقلی خیر و شر کی بجائے نبوت اور دعوت کے پہنچنے کے بعد ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ها أنا برىء من كل مقالة صدرت مخالفة لآيةة من كتاب الله أو سنته قائمة عن رسول الله أو إجماع القرون المشهود لها بالخير أو ما اختاره جمهور المجتهدين ومعظم سواد المسلمين۔ فإن وقع شيء من ذلك فإنه خطأ رحم الله من أيقظنا من سنتنا أو نبهنا من غفلتنا. (۱۲۷)

ترجمہ ''سن لو! میں ہر اس بات سے بری ہوں جو بات مجھ سے قرآن وسنت کے خلاف یا خیر القرون کے اجماع کے مخالف یا جمہور مجتہدین اور مسلمانوں کے سواد اعظم کے خلاف صادر ہو گئی ہو۔ اگر اس قسم کی کوئی بات مجھ سے صادر ہوئی ہو تو وہ خطا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو ہمیں خواب غفلت سے بیدار کرے اور ہماری کوتاہیوں پر متنبہ کرے۔''

دوسری صورت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی ان عبارات کی کوئی مناسب تاویل کی جائے۔ شاہ صاحب کی کتاب 'المسوٰی' کی وہ عبارت ہم پیش کر چکے ہیں کہ جس کے مطابق شاہ صاحب کے نزدیک فطرت کا وہی معنی ہے جو کہ جمہور نے مراد لیا ہے۔ شاہ صاحب کے 'المسوٰی' کے قول کو بنیاد بناتے ہوئے مفتی شفیع صاحب نے 'معارف القرآن' میں اور مولانا ادریس کاندھلوی نے 'التعلیق الصبیح' میں اور مولانا عبید اللہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے 'مرعاۃ المفاتیح' میں شاہ صاحب کی 'حجۃ اللہ البالغۃ' کی عبارات کی تاویل کرتے ہوئے ان کے نزدیک فطرت کا وہی مفہوم بیان کیا ہے جس کو جمہور نے بیان کیا ہے اور خود شاہ صاحب نے بھی 'المسوٰی' میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

شاہ صاحب کے 'حجۃ اللہ البالغۃ' اور 'المسوٰی' کے اقوال میں 'تطبیق کی ایک تیسری صورت جو کہ راقم الحروف کے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ 'المسوٰی' میں شاہ صاحب نے فطرت کو جمہور کے قول کے مطابق دین حق کی قبولیت کے لیے ایک رستہ اور استعداد قراردیا ہے جبکہ 'حجۃ اللہ البالغۃ' میں شاہ صاحب نے یہ واضح کیا ہے کہ اپنی فطرت سلیمہ کی بنیاد پر انسان دین اسلام کے کون کون سے احکامات کی طرف میلان اور رجحان محسوس کرتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک انسان اپنی فطرت کی وجہ سے دین اسلام

330

کے ان کلی اصولوں کی طرف اپنے نفس میں ایک رجحان ومیلان محسوس کرتا ہے جو کہ تمام انبیاء کے دین میں مشترک رہے ہیں۔ اور اگر انسان اپنے اس فطری رجحان پر انبیاء کی بعثت سے پہلے عمل نہ کرے گا تو اس کے دنیاوی نتائج برے نکلیں گے جس کو شاہ صاحب نے 'مؤاخذۃ' کا نام دیا ہے۔ شاہ صاحب بعض اوقات 'حجۃ اللہ البالغۃ' میں مؤاخذۃ اورمجازاۃ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراداس سے کوئی اخروی عذاب یا محاسبہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے دنیامیں انسان کو اس کے اعمال کا ملنے والا بدلہ مراد لے رہے ہوتے ہیں۔ جیسا کہ شاہ صاحب نے 'مبحث کیفیۃ المجازاۃ فی الحیاۃ وبعد المماۃ' کے عنوان سے 'حجۃ اللہ البالغۃ' میں ایک مبحث قائم کی ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کا یہ کہنا کہ انبیاء کی بعثت سے پہلے بھی خیر وشر کے کلی اصولوں میں انسانوں سے 'مؤاخذۃ' ثابت ہے' اس سے ان کی مراد انبیاء کی بعثت سے پہلے اپنے فطری رجحان کے خلاف چلنے والے انسانوں کے افعال کے دنیاوی نتائج یعنی دنیاوی جزا وسزا ہے۔ واللہ أعلم بالصواب

331

فصل دھم

حلال وحرام اور غامدی صاحب کا تصور فطرت

غامدی صاحب کے نزدیک جس طرح معروف و منکر کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا اسی طرح ان کے نزدیک کھانے کے جانوروں میں بھی، سوائے چار کے، حلال وحرام کا تعین فطرت انسانی ہی کرے گی۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اس دنیا میں اللہ تعالیٰ نے جو جانور پیدا کیے ہیں' اُن میں سے بعض کھانے کے ہیں اور بعض کھانے کے نہیں ہیں۔ یہ دوسری قسم کے جانور اگر کھائے جائیں تو اس کا اثر چونکہ انسان کے تزکیہ پر پڑتا ہے' اس لیے ان سے اِبا اُس کی فطرت میں داخل ہے۔ انسان کی فطرت بالعموم اُس کی صحیح رہنمائی کرتی ہے اور وہ بغیر کسی تردد کے فیصلہ کر لیتا ہے کہ اُسے کیا کھانا چاہیے اور کیا نہیں کھانا چاہیے...چناچہ خدا کی شریعت نے بھی ان جانوروں کی حلت وحرمت کو اپنا موضوع نہیں بنایا' بلکہ صرف یہ بتا کر کہ تمام طیبات حلال اور تمام خبائث حرام ہیں' انسان کو اُس کی فطرت ہی کی رہنمائی پر چھوڑ دیا ہے۔ چناچہ شریعت کا موضوع اس باب میں صرف وہ جانور اور اُن کے متعلقات ہیں جن کی حلت وحرمت کا فیصلہ تنہا عقل وفطرت کی رہنمائی میں کر لینا انسان کے لیے ممکن نہ تھا... اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کے ذریعے اسے بتایا کہ سؤر' خون' مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور بھی کھانے کے لیے پاک نہیں ہیں اور انسان کو ان سے پرہیز کرنا چاہیے۔ جانوروں کی حلت وحرمت میں شریعت کا موضوع اصلاً یہ چار ہی چیزیں ہیں۔ چنانچہ قرآن نے بعض جگہ {قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ} اور بعض جگہ {اِنَّمَا} کے الفاظ میں پورے حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جانوروں کی حلت وحرمت کے باب میں صرف یہی چار چیزیں حرام قرار دی ہیں۔'' (۱۲۸)

غامدی صاحب کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء کے ذریعے صرف چار چیزوں کو حرام قرار دیا ہے جو کہ قطعاً غلط ہے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک 'ذی ناب' اور 'ذی مخلب' کی حرمت بھی اللہ کی طرف سے ہے، جیسا کہ آگے چل کر ہم دلائل سے اس بات کو واضح کریں گے۔

ایک اور جگہ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''بعض روایتوں میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی والے درندوں' چنگال والے پرندوں اور پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ اوپر کی بحث سے واضح ہے کہ یہ اسی فطرت کا بیان ہے جس کا علم انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے[ہم اگر چاہیں تو ممنوعات کی اس فہرست میں بہت سی دوسری چیزیں بھی اس

علم کی روشنی میں شامل کر سکتے ہیں]۔ لوگوں کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے اسے بیان فطرت کے بجائے بیان شریعت سمجھا۔'' (۱۲۹)

قوسین میں دی گئی عبارت غامدی صاحب کی کتاب 'میزان' کے سابقہ ایڈیشن مطبوعہ ۲۰۰۲ء میں موجود تھی لیکن موجود ایڈیشن مطبوعہ ۲۰۰۹ء سے نکال دی گئی ہے۔ غامدی صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے وہ اپنی فطرت سے حرام قرار دیا ہے نہ کہ وحی سے۔ غامدی صاحب کا یہ موقف بھی قرآن وسنت کی صریح نصوص کے خلاف ہے۔ غامدی صاحب کے شاگرد رشید جناب منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کے تصور فطرت کی وضاحت میں اپنے ایک حالیہ مضمون میں لکھا ہے کہ قرآن کی آیت{ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ } میں{ الطَّيِّبٰتِ } اور{ الْخَبٰٓئِثَ } کا تعین فطرت انسانی کرے گی۔

تحلیل وتحریم، فطرت سے ممکن نہیں ہے

ہم یہ کہتے ہیں کہ جمہور اہل سنت کے برحق مذہب کے مطابق حلال وحرام اور خبائث وطیبات کا تعین وحی الٰہی سے ہوگا۔ اس موقف کے درج ذیل دلائل ہیں:

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰي طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ} (۱۳۰)

ترجمہ ''اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ! کہہ دیجیے: میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف وحی کیا گیا ہے کسی بھی چیز کو حرام کسی بھی کھانے والے پر جو کہ اس کو کھاتا ہو۔''

اس آیت مبارکہ کے الفاظ {قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ} اس بات کی دلیل ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی وحی کے بغیر کسی چیز کو حرام قرار نہیں دے سکتے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کا اختیار نہیں ہے تو ایک عام انسان اپنی فطرت سے کسی طرح کسی چیز کو حرام قرار دے سکتا ہے ؟

دوسری دلیل

قرآن نے دوٹوک الفاظ میں واضح کر دیا ہے کہ تحلیل و تحریم کا اختیار کسی انسان کے پاس نہیں ہے۔ مشرکین مکہ نے جب اپنی طرف سے بعض کھانے کی چیزوں کو حرام ٹھہرا لیا تو قرآن نے ان کے اس اقدام پر تنقید کی۔ سورۃ الانعام میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

{وَّ حَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ افْتِرَآءً عَلَى اللّٰهِ ؕ قَدْ ضَلُّوْا وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ ﴿ ۱۴۰ ﴾ ۷} (۱۳۱)

ترجمہ ''اور انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق کو حرام ٹھہرا لیا اللہ پر جھوٹ بولتے ہوئے، تحقیق وہ گمراہ ہوئے اور وہ ہدایت پانے والوں میں سے نہ تھے۔''

تیسری دلیل

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے :

{قُلْ ءٰٓالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِ ؕ نَبِّـُٔوْنِيْ بِعِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿ ۱۴۳ ﴾} (۱۳۲)

ترجمہ ''(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم !) ان سے کہہ دیں کیا اللہ تعالیٰ نے دونوں مذکر (نر) کو حرام کیا

ہے یا دونوں مؤنث(مادہ)کویا اس کو جو دونوں مؤنث (مادہ) کے رحم میں ہو؟مجھے کسی وحی کے علم کی بنیادپر خبر دو اگر تم سچے ہو۔''

{نَبِّئُونِیۡ بِعِلۡمٍ} کے الفاظ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حلال وحرام کا تعین وحی کے علم سے ہوگا نہ کہ انسانی فطرت سے۔ اگر شریعت نے بقول غامدی صاحب کھانے کے جانوروں میں صرف چار ہی کو حرام قرار دیا تھا اور باقی جانوروں کی حلت وحرمت کا فیصلہ انسانی فطرت پر چھوڑ دیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے مشرکین مکہ کے اس فعل پر تنقید کیوں کی کہ انہوں نے اپنی مرضی سے بعض جانوروں کو حرام ٹھہرا لیا؟

چوتھی دلیل

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قُلۡ ہَلُمَّ شُہَدَآءَکُمُ الَّذِیۡنَ یَشۡہَدُوۡنَ اَنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ ہٰذَا ۚ} (۱۳۳)

ترجمہ ''(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) آپ ان سے کہہ دیں کہ تم اپنے گواہوں کو لے آؤ جو یہ گواہی دیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام ٹھہرایا ہے۔''

اگر صرف فطرت سے محرمات کا تعین جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ مشرکین سے یہ مطالبہ نہ کرتا کہ ان جانوروں کی حرمت پر اللہ کی نازل کردہ شریعت سے کوئی دلیل پیش کرو۔

پانچویں دلیل

ایک اور جگہ مشرکین مکہ سے خطاب ہے:

{وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ ؕ} (۱۳۴)

ترجمہ ''اور تم مت کہو جو کہ تمہاری زبانیں جھوٹ بکتی ہیں کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے تاکہ تم اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھ سکو۔''

یہ آیت بھی اس مسئلے میں نص ہے کہ انسانی فطرت سے حلال وحرام کا تعین کرنا اللہ پر جھوٹ باندھنے کے مترادف ہے۔

چھٹی دلیل

انسانی فطرت کو تحلیل و تحریم کا اختیار تفویض کرنا اس کو شارع بنانے کے مترادف ہے۔ اگر انسانی فطرت کے پاس کسی چیز کو حلال یا حرام ٹھہرانے کا اختیار تسلیم کر لیا جائے تو انسان بھی شارع ہوگا، اور انسان کو شارع بنانا اللہ کے ساتھ اس کو شریک کرنے کے مترادف ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَ لَآ اٰبَآؤُنَا وَ لَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ؕ} (۱۳۵)

ترجمہ ''عنقریب وہ لوگ کہیں گے جنہوں نے شرک کیا اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا شرک نہ کرتے اور نہ ہی ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔''

نفی کے سیاق میں اگر نکرہ آئے تو وہ عبارت اپنے عموم میں نص بن جاتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا آیت بھی اپنے عموم میں نص ہے ' یعنی کسی چیز کو بھی حرام قرار دینے کا اختیار انسان کے پاس نہیں ہے۔

ساتویں دلیل

ایک آیت میں اس سے بھی زیادہ صراحت سے{ مِنۡ دُوۡنِہٖ} کے الفاظ کے ساتھ اس مفہوم کو بیان کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ قَالَ الَّذِیۡنَ اَشۡرَکُوۡا لَوۡ شَآءَ اللّٰہُ مَا عَبَدۡنَا مِنۡ دُوۡنِہٖ مِنۡ شَیۡءٍ نَّحۡنُ وَ لَاۤ اٰبَآؤُنَا وَ لَا حَرَّمۡنَا مِنۡ دُوۡنِہٖ مِنۡ شَیۡءٍ ؕ} (۱۳۶)

ترجمہ ''اور کہا ان لوگوں نے جنہوں نے شرک کیا اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا اللہ کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرتے اور ہم اس کے بغیر کسی چیز کو بھی حرام نہ ٹھہراتے۔''

یہ آیت اس مسئلے میں صریح نص کا درجہ رکھتی ہے کہ شارع صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور کوئی چیز اس وقت حلال ہو گی جبکہ اللہ تعالیٰ اس کو حلال قرار دے اور اس وقت حرام ہو گی جبکہ اللہ تعالیٰ اس کو حرام قرار دے اور انسان کے پاس کسی بھی چیز کو حرام قرار دینے کا اختیار نہیں ہے۔

آٹھویں دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{اِتَّبِعۡ مَاۤ اُوۡحِیَ اِلَیۡکَ مِنۡ رَّبِّکَ ۚ} (۱۳۷)

ترجمہ ''اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اس کی پیروی کریں جو کہ آپ کی طرف وحی کیا گیا ہے۔''

یہ آیت مبارکہ بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ کے لیے لازم صرف اس وحی کی

پیروی تھی جو آپ کی طرف اللہ کی طرف سے نازل کی گئی تھی۔ کسی بھی فطری علم یا فطرت سے معلوم شدہ خیر و شر کی اتباع کا آپ کو حکم نہیں دیا گیا۔

نویں دلیل

ارشادباری تعالیٰ ہے:

{كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ اِسۡرَآءِيۡلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسۡرَآءِيۡلُ عَلٰى نَفۡسِهٖ مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تُنَزَّلَ التَّوۡرٰىةُ} (۱۳۸)

ترجمہ ''ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا سوائے اس کے کہ جسے حضرت یعقوب علیہ السلام نے تورات کے نازل ہونے سے پہلے اپنے نفس پر حرام ٹھہرا لیا تھا۔''

حضرت یعقوب علیہ السلام نے طبعی کراہت کی بنا پر اونٹ کا گوشت کھانا ترک کر دیا تھا۔ جب بنی اسرائیل نے بھی ان کی اتباع میں یہ کام کیا تو اللہ تعالی نے اس پر نکیر فرمائی۔ آیت ذکر کرنے سے مقصود یہ ہے کہ کسی نبی کی طبعی کراہت سے بھی کوئی چیز حرام نہیں ہوتی۔

دسویں دلیل

ارشادباری تعالیٰ ہے:

{وَمَا لَكُمۡ اَلَّا تَاۡكُلُوۡا مِمَّا ذُكِرَ اسۡمُ اللّٰهِ عَلَيۡهِ وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُمۡ مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ اِلَّا مَا اضۡطُرِرۡتُمۡ اِلَيۡهِ} (۱۳۹)

ترجمہ ''اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اس جانور کو نہیں کھاتے کہ جس پر(ذبح کرتے وقت) اللہ کا نام لیا گیا ہو جبکہ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے کھول کھول کر وہ سب چیزیں بیان کر چکا ہے جو کہ اس نے تم پر حرام ٹھہرائی ہیں سوائے اس کے کہ تم ان میں کسی ایک چیز کے استعمال پر مجبور ہو جاؤ۔''

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام چیزوں کو کھول کر بیان کر دیا ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے ذریعے ان کی مزید تشریح اور وضاحت بھی فرما دی ہے۔ لہٰذا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد بھی کیا اس بات کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ فطرت کی بنیاد پر کچھ چیزوں کو حرام

ٹھہرایا جائے؟ قرآن کی نص{وَ قَدۡ فَصَّلَ لَکُمۡ مَّا حَرَّمَ عَلَیۡکُمۡ اِلَّا مَا اضۡطُرِرۡتُمۡ اِلَیۡہِ} سے معلوم ہوتا ہے کہ طیبات وخبائث کے مصداقات متعین ہیں۔ اگر طیبات وخبائث کے مصداقات کا تعین فطرت انسانی سے ہونا ہے تو اس کا

نتیجہ یہ نکلے گا کہ حلال وحرام کی تفصیل اللہ نے بیان نہیں کی بلکہ انسان نے اس فہرست کو ابھی مکمل کرنا ہے۔

گیارھویں دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ قَالُوۡا ہٰذِہٖۤ اَنۡعَامٌ وَّ حَرۡثٌ حِجۡرٌ ۖ لَّا یَطۡعَمُہَاۤ اِلَّا مَنۡ نَّشَآءُ بِزَعۡمِہِمۡ وَ اَنۡعَامٌ حُرِّمَتۡ ظُہُوۡرُہَا}(۱۴۰)

ترجمہ ''اور انہوں(یعنی مشرکین مکہ) نے اپنے گمان کے مطابق کہا:یہ چوپائے اور یہ کھیتی ممنوع (حرام)ہے' اس کو کوئی بھی نہیں کھائے گا سوائے اس کے جس کے بارے میں ہم چاہیں اور یہ کچھ جانور ہیں کہ جن کی پشتیں حرام ٹھہرائی گئی ہیں۔''

اس آیت مبارکہ میں بھی اللہ تعالیٰ نے مشرکین مکہ کے اس فعل پر تنقید کی ہے کہ کوئی بھی انسان اپنی طرف سے کسی بھی کھانے کے جانور کو حرام قرار دے سکتا ہے۔

بارھویں دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَ قَالُوۡا مَا فِیۡ بُطُوۡنِ ہٰذِہِ الۡاَنۡعَامِ خَالِصَۃٌ لِّذُکُوۡرِنَا وَ مُحَرَّمٌ عَلٰۤی اَزۡوَاجِنَا ۚ وَ اِنۡ یَّکُنۡ مَّیۡتَۃً فَہُمۡ فِیۡہِ شُرَکَآءُ}(۱۴۱)

ترجمہ ''اور انہوں نے کہا کہ جو ان جانوروں کے پیٹوں میں ہے وہ تو خالص ہمارے مردوں کے لیے ہے اور ہماری عورتوں پر حرام کیا گیا ہے اور اگر وہ مردار ہوا تو وہ سب(مرد وعورت) اس (مردار کے کھانے) میں شریک ہوں

گے۔‘‘

اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ انسان حلال وحرام کا تعین نہیں کر سکتا۔ حلال وحرام کا تعین اللہ تعالیٰ کی آیات بینات سے ہو گا۔

تیرھویں دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِ ۭ اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصّٰىكُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا}(۱۴۲)

ترجمہ ’’کہہ دیجیے: کیا اللہ تعالیٰ نے دونوں نر حرام کیے ہیں یا دونوں مؤنث یا جس پر

دونوں مؤنثوں کے پیٹ مشتمل ہیں؟ کیا تم موجود تھے جب اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کے حرام ہونے کی تم کو وصیت کی تھی؟‘‘

چودھویں دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰۗىِٕثَ}(۱۴۳)

ترجمہ ’’آپ ان کے لیے طیبات کو حلال قرار دیں گے اور خبائث کو حرام قرار دیں گے۔‘‘

قرآن کی اس آیت سے معلوم ہوا کہ طیبات وخبائث کا تعین اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری تھی۔ {يُحِلُّ} میں ’ھو‘ ضمیر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے ‘ اس سے عام انسانوں کو مراد لینا اصول

تفسیر کے کس اصول کے تحت جائز ہوا؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے مطابق طیبات وخبائث کا تعین اپنی احادیث مبارکہ سے فرما دیا۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقوله: {وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ} إخبار عنه إنه سيفعل ذلك فأحل النبيﷺ الطيبات وحرم الخبائث مثل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير. (۱۴۴)

ترجمہ ''اور اللہ تعالیٰ کا قول 'آپ ان کے لیے طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام ٹھہرائیں گے' اللہ کی طرف سے یہ خبر ہے کہ آپ مستقبل میں ایسا کریں گے۔ پس آپ نے طیبات کو حلال ٹھہرایا ہے اور خبائث کو حرام قرار دیا ہے جیسا کہ آپ نے ہر کچلی والے درندے اور ہر پنجوں والے پرندے کو حرام قرار دیا ہے۔''

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أحدها أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث۔ وبقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما فبين فى ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير. (۱۴۵)

ترجمہ ''ان میں ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طیبات کو حلال قرار دیا ہے اور خبائث کو حرام ٹھہرایا ہے اور کچھ چیزیں ایسی تھیں کہ ان دونوں کے درمیان تھیں، ان کا ان دونوں میں سے کسی ایک یعنی طیبات یا خبائث سے الحاق ممکن تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی تمام اشیاء کے بارے میں کہ جن کے طیب یا خبیث ہونے میں اشکال ہو سکتا تھا

وضاحت فرمادی کہ یہ طیب ہے یا خبیث۔ پس آپ نے درندوں میں سے ہر کچلی والے درندے اور پرندوں میں سے پنجوں والے پرندوں کے کھانے سے منع فرمایا۔''

جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طیبات وخبائث کی وضاحت فرما دی تو حلال وحرام کی فہرست واضح ہو گئی۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآنی حکم پر عمل کرتے ہوئے طیبات وخبائث کے افراد کے

بیان کی بجائے ان کی تعیین کے لیے کچھ اصول دے دیے مثلاً آپ نے ہر 'ذی ناب من السباع' کو حرام قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی علل میں سے ایک علت قوت سبعیہ بھی ہے۔ یعنی جن جانوروں کا گوشت کھانے سے انسانوں میں درندگی کے اوصاف پیدا ہوں' ان کے اخلاق بگڑ جائیں' ان میں بغاوت ' زیادتی' ظلم اور سرکشی کے جراثیم پیدا ہوں تو ایسے جانوروں کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خبائث کہا ہے اور ان جانوروں کی ایک معروف علامت 'ذی ناب' بیان کر دی تاکہ ان کی معرفت میں آسانی ہو۔ یہ ذہن میں رہے کہ صرف 'ذی ناب' ہونا کسی جانور کے حرام ہونے کی علت نہیں ہے کیونکہ گوہ بھی 'ذی ناب' میں شمار ہوتی ہے جیسا کہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے' إعلام الموقعین' میں لکھا ہے۔ اس کے علاوہ بھی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طیبات وخبائث کا تعین کرتے ہوئے کچھ جامع اصول بیان کیے ہیں کہ جو ایک مستقل مضمون کے متقاضی ہیں۔ ان شاء اللہ ! ان تمام اصولوں پر ایک علیحدہ مستقل مضمون میں بحث ہوگی۔

پندرھویں دلیل

غامدی صاحب اور سید منظور الحسن صاحب کے نزدیک 'الطیبات' اور 'الخبائث' کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا جو کہ خود غامدی صاحب کے اصول 'قرآن قطعی الدلالۃ ہے' کے خلاف ہے۔ کیونکہ اگر فطرت انسانی سے 'الطیبات' اور 'الخبائث' کا تعین کیا جائے گا تو قرآن کے ان الفاظ کا معنی کبھی بھی متعین نہ ہو سکے گا اور فطرت میں اختلاف کی صورت میں ایک فقیہہ کے نزدیک ایک جانور حلال ہو گا اور دوسرے کے نزدیک وہی جانور حرام ہو گا۔ بعض فقہاء کے جن اقوال کو منظور صاحب نے اپنے تصور فطرت کے حق میں بطور دلیل پیش کیا ہے ان فقہاء کا بعض جانوروں کی حلت وحرمت میں اختلاف ہی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ فطرت انسانی سے حلال وحرام کی فہرستیں مرتب نہیں ہو سکتیں اور فطرت انسانی سے طیبات وخبائث کی تعیین

کی صورت میں مراد الٰہی معاذ اللہ لغو قرار پاتی ہے کیونکہ ایک فقیہہ ایک جانور کو طیب کہہ کر حلال قرار دے رہا ہوگا جبکہ دوسرا فقیہہ اسی جانور کو خبیث قرار دے کے حرام کہہ رہا ہوگا۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ولحم الخيل ليس بطيب بل هو خبيث لأن الطبائع السليمة لا تستطيبه بل تستخبثه حتى لا تجد أحدا ترك بطبعه إلا ويستخبثه وينقى طبعه عن أكله۔(۱۴۶)

ترجمہ ''اللہ کے رسول ﷺ ان کے طیبات کو حلال کرتے ہیں اور خبائث کو حرام قرار دیتے ہیں اور گھوڑے کا گوشت طیب نہیں ہے بلکہ وہ خبیث ہے' کیونکہ طبائع سلیمہ اس کو اچھا نہیں سمجھتیں بلکہ اس کو برا خیال کرتی ہیں۔ یہاںتک کہ کسی بھی شخص کو اگر اس کی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کو برا ہی سمجھے گا اور اس کی طبیعت اس کے کھانے سے بچے گی۔''

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہکی طبیعت کے مطابق گھوڑا خبیث جانور ہے جبکہ شوافع اورحنابلہ گھوڑے کو طیب کہتے ہیں اور اس کا گوشت استعمال کرنے میں کوئی طبعی کراہت محسوس نہیں کرتے۔ برصغیر پاک وہند میں اہل حدیث کی فطرت بھی گھوڑے کا گوشت کھانے سے اِبا نہیں کرتی، بلکہ ہمارے علاقوں میں اونٹ کا گوشت کھانے میں عامۃ الناس کوطبعاً زیادہ کراہت محسوس ہوتی ہے کیونکہ اس کا گوشت کھانا ہمارے ہاں رواج میں نہیں ہے۔ اگرفقہاء کا ایک گروہ کسی جانور کو کھانے میں کراہت محسوس کرے یا کسی مسلمان معاشرے میں کسی جانور کے کھانے کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے لوگ اس کا گوشت کھانا پسند نہ کرتے ہوں تو کیا وہ جانورحرام ہو جائے گا؟

سولھوٰیں دلیل

اگر یہ مان لیا جائے کہ طیبات وخبائث کا تعین فطرت انسانی سے ہوگاتو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے حکم کے مطابق طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام قرار نہیں دیا۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طیبات وخبائث کے بعض مصداقات کا تعین کیا تھا جبکہ بعض کی تعیین کا معاملہ امت پر چھوڑ دیا تو ہمارا سوال یہ ہے کہ: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تو طیبات وخبائث کی تعیین کا اختیار خود آیت مبارکہ سے

بت ہوا، عامۃ الناس کے لیے طیبات وخبائث کی تعین کا اختیار کس نص سے ثابت ہے؟ منظور صاحب کے لیے صرف یہ کہنا کافی دلیل نہیں ہے کہ چونکہ بعض علماء نے بھی یہ کام کیا ہے لہٰذا ہمارے لیے بھی جائز ہے۔ حالانکہ اس مسئلے میں علماء اور غامدی صاحب کے موقف میں زمین آسمان کافرق ہے جسے ہم آگے چل کر واضح کریں گے۔

سترہویں دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

{قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ} (۱۴۷)

ترجمہ ''تم جنگ کرو ان لوگوں سے جو کہ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کو حرام نہیں ٹھہراتے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام ٹھہرایا ہو۔''

یہ آیت مبارکہ اس مسئلے میں واضح ہے کہ حرام صرف وہی ہے جسے اللہ یا اس کے حکم سے اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ٹھہرا دیا اور یہ محرمات متعین ہیں۔ یہاں کسی فطرت کو حرمت کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اگر تو فطرت انسانی کی بنیاد پر ایک فقیہہ نے کسی جانور کو طیب قرار دیتے ہوئے حلال کہا اور دوسرے نے اسے خبیث کہتے ہوئے حرام قرار دیا تو یہ فقہاء کے حلال وحرام ہوئے نہ کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس عیب سے پاک ہیں کہ ایک ہی جانور مثلاً گھوڑے کو حلال بھی کہیں اور حرام بھی۔

اٹھارو'یں دلیل

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

النعمان بن بشير يقول سمعت رسول اللهﷺ يقول الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع فى الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه (۱۴۸)

ترجمہ ''نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ فرماتے تھے کہ حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ ملتے جلتے امور ہیں جن کو اکثر لوگ نہیں جانتے۔ پس جو کوئی بھی ان ملتے جلتے امور سے بچ گیا تو اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو بھی بچا لیا اور جو ان میں مبتلا ہو

کیا اس کی مثال اس چرواہے کی سی ہے جو کہ ایک چراگاہ کے گرد اپنے مویشی چراتا ہے اور قریب ہے کہ وہ اس چراگاہ میں اپنے جانور ڈال دے۔''

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

((لا يعلمها كثير من الناس)) أى لا يعلم حكمها وجاء واضحا فى رواية الترمذى بلفظ لا يدرى كثير من الناس أمن الحلال هى أم من الحرام ومفهوم قوله ((كثير)) إن معرفة حكمها ممكن لكن لقليل من الناس وهم المجتهدون فالشبهات على هذا فى حق غيرهم وقد تقع لهم حيث لا يظهرهم ترجيح أحد الدليلين.(۱۴۹)

ترجمہ ''((لا يعلمها كثير من الناس)) سے مراد یہ ہے کہ اکثر لوگ ان معاملات کا حکم نہیں جانتے اور جامع ترمذی کی ایک روایت میں وضاحت ہے کہ اکثر لوگ یہ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں اور حدیث سے مراد یہ ہے کہ ان چیزوں کی حلت یا حرمت کا حکم معلوم کرنا تو ممکن ہے لیکن کچھ لوگوں کے لیے جو کہ اجتہاد کے درجے پر فائز ہوں۔ پس شبہات ان لوگوں کے لیے جو کہ مجتہدین نہیں ہیں کیونکہ عوام الناس کو یہ شبہات اس لیے واقع ہو جاتے ہیں کہ وہ دلیلوں میں ترجیح قائم نہیں کر سکتے۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حلال وحرام واضح ہیں اور متعین ہیں اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے بارے میں بعض شرعی دلائل کے بظاہر تعارض کی وجہ سے عوام الناس کو اشتباہ ہو جاتا ہے کہ یہ حلال ہیں یا حرام ہیں تو مجتہدین ان دو شرعی دلیلوں میں نسخ، تطبیق یا ترجیح کے اصولوں کے ذریعے کوئی موقف قائم کر سکتے ہیں۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

وأما الشبهات فمعناه أنها ليست بواضحة الحل والحرمة فلهذا لا يعرفها كثير من الناس ولا يعلمون حكمها وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص أو قياس أو استصحاب أو غير ذلک فإذا تردد الشيء بين الحلة والحرمة ولم يكن فيه نص والإجماع

اجتهد فيه المجتهد فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعى ---وما لم يظهر للمجتهد فيه شيء وهو مشتبه فهل يؤخذ بحله أم بحرمة أم يتوقف فيه ثلاثه مذاهب حكاها

القاضى عياض وغيره والظاهر أنها مخرجه على الخلاف المذكور فى الأشياء قبل ورود الشرع وفيه أربعة مذاهب الأصح أنه لا يحكم بحل ولا حرمة ولاإباحة ولا غيرها لأن التكليف عند أهل الحق لا يثبت إلا بالشرع. (۱۵۰)

ترجمہ ''اور شبہات کا مطلب یہ ہے کہ ان کا معنی واضح نہیں ہے کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں اس لیے اکثر لوگوں کو ان کی حلت یا حرمت کا علم نہیں ہے اور جہاں تک علماء کا معاملہ ہے تو ایسی مشتبہ چیزوں کا حکم قیاس ' استصحاب حال یا اس کے علاوہ شرعی اصولوں سے معلوم کر لیتے ہیں۔ پس جب کسی شے کی حلت یا حرمت کے بارے میں اشتباہ ہوجائے اور اس کے حلال یا حرام ہونے میں کوئی نص صریح یا اجماع نہ ہوتو مجتہد اس میں اجتہاد کر کے اس شے کو حلال یا حرام میں سے کسی ایک سے ملا دے گا...اور اگر مجتہد کے لیے بھی کسی چیز میں اشتباہ باقی رہے تو کیا پھر اس کی حلت کا حکم جاری کیا جائے گا یا حرمت کا یا اس میں توقف کیا جائے گا؟ اس میں تین مذاہب ہیں کہ جن کو قاضی عیاض وغیرہ نے بیان کیا ہے اور ظاہر نص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مذکور اختلاف سے مراد وہ اختلاف ہے جو کسی مسئلے میں شرعی حکم کے نزول سے پہلے ہو جاتا ہے اور اس مسئلے میں چار آراء ہیں جن میں سب سے صحیح یہی ہے کہ نہ اس کو حلال کہا جائے گا اور نہ حرام اور نہ مباح اور نہ اس پر اس کے علاوہ کوئی حکم جاری کیا جائے گا کیونکہ اہل حق کے ہاں تکلیف کسی شرعی حکم کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔''

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کسی چیز کی حلت وحرمت کے بارے میں اگر اشتباہ ہو جائے تو مجتہد کسی شرعی اصول مثلا قیاس یا استصحاب وغیرہ کی روشنی میں اس شے کے حلال وحرام ہونے کا فیصلہ کرے گا اور بغیر کسی شرعی دلیل کے حلت وحرمت ثابت نہ ہوگی۔

انیسو'یں دلیل

آپ کا فرمان ہے:

الحلال ما أحل الله فی کتابه والحرام ما حرم الله فی کتابه وما سکت عنه فهو مما عفا عنه.(۱۵۱)

ترجمہ ''حلال وہ ہے جس کو 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 جس سے اللہ تعالیٰ نے خاموشی اختیار کی ہے وہ معاف ہے۔''

محدث العصر علامہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

فهو ما عفا عنه أی عن إستعماله وأباح فی أکله وفیه أن الأصل فی الأشیاء الإباحة ویؤیده قوله تعالی هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعا. (۱۵۲)

ترجمہ'' ((فهو مما عفا عنه)) سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اشیاء کے استعمال کو جائز اور ان کے کھانے کو مباح قرار دیا ہے۔ اور اس حدیث سے یہ اصول بھی نکلا کہ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ اور اس حدیث کی تائید اللہ تعالیٰ کے فرمان 'وہی ہے کہ جس نے تمہارے فائدے کے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا ہے جو زمین میں ہے' سے بھی ہو رہی ہے۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حلال وحرام وہی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حلال یا حرام ٹھہرایا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جو 'ذی مخلب' اور 'ذی ناب' کو حرام قرار دیا ہے تو وہ اللہ ہی کے حکم سے قرآنی آیت{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ } [الأعراف:۱۵۷] کابیان ہے۔ لیکن اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی فقیہہ یا مجتہد اپنی فطرت سے کسی جانور کو خبیث قرار دے کر حرام ٹھہراتا ہے تو اس کے بارے میں ہم یقین سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام ٹھہرایا ہے کیونکہ دوسرا فقیہہ اس کو حلال بھی کہہ رہا ہوتا ہے۔

بیسو'یں دلیل

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

اُتِیَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِضَبٍّ مَشْوِیٍّ فَأَھْوٰی اِلَیْہِ لِیَأْکُلَ فَقِیْلَ لَہ أَنَّہ ضَبٌّ فَأَمْسَکَ یَدَہٗ فَقَالَ خَالِدٌ أَحَرَامٌ ھُوَ قَالَ لَا وَلٰکِنَّہٗ لَا یَکُوْنُ بِأَرْضِ قَوْمِیْ فَأَجِدُنِیْ أُعَافُہ فَأَکَلَ خَالِدٌ وَرَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَنْظُرُ۔ (۱۵۳)

ترجمہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک بھنی ہوئی گوہ لائی گئی۔ آپ اس کو کھانے کے لیے جھکے تو آپ سے کہا گیا کہ یہ گوہ ہے۔ پس آپ نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ حضرت خالدبن ولید رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ: کیا یہ حرام ہے؟ تو آپ نے جواب دیا: ''نہیں' لیکن چونکہ یہ جانور میری قوم کی سرزمین (یعنی مکہ) میں نہیں پایا جاتا اس لیے میں نے اسے چھوڑ دیا''۔ پس حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے اس کو کھایا اور آپ حضرت

خالد رضی اللہ عنہ کو دیکھ رہے تھے''۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

اَھْدَتْ خَالَۃُ ابْنِ عَبَّاسٍ اِلَی النَّبِیِّ ﷺ أَقِطًا وَسَمْنًا وَأَضُبًّا فَاَکَلَ النَّبِیُّ ﷺ مِنَ الْاَقِطِ وَالسَّمْنِ وَتَرَکَ الضَّبَّ تَقَذُّرًا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَأُکِلَ عَلٰی مَائِدَۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ وَلَوْکَانَ حَرَامًا مَا أُکِلَ عَلٰی مَائِدَۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ۔ (۱۵۴)

ترجمہ ''حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی خالہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کچھ پنیر' گھی اور گوہ ہدیہ کے طور پر بھیجے۔ پس آپ نے پنیر اور گھی کھا لیا اور گوہ سے کراہت کرتے ہوئے اسے چھوڑ دیا۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ گوہ آپ کے دستر خوان پر کھائی گئی' اگر وہ حرام ہوتی تو آپ کے دستر خوان پر نہ کھائی جاتی۔''

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت کو ناپسند فرمایا اور آپ کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا گیا لیکن آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا۔ کھانے کے ایک جانور سے آپ کی فطرت اِبا کررہی تھی لیکن آپ اسے اپنی فطری ناپسندیدگی کی وجہ سے حرام قرار نہیں دے رہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے(یعنی وحی کے بغیر)کسی چیز کو حرام قرار نہیں دے سکتے اور فطرت انسانی

اگر ایک چیز سے اِبا کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حرام ہے' جیسا کہ غامدی صاحب کہتے ہیں۔ یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ زمانہ رسالت کے اہل عرب کی فطرت کو دوسرے مسلمانوں کی فطرت پر کوئی فوقیت اور تحکم حاصل نہیں ہے جیسا کہ جناب غامدی صاحب کا کہنا ہے کہ معروف و منکر کی تعیین بذریعہ انسانی فطرت میں' اگر انسانوں کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں اہل عرب کے فطری رجحان کو ترجیح حاصل ہو گی۔

اکیسویں دلیل

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

من أكل من هذه الشجرة الخبيثة فلا يقربنا المسجد فقال الناس حرمت حرمت فبلغ ذلك النبيﷺ فقال أيها الناس إنه ليس بى تحريم ما أحل الله لى ولكنها شجرة أكره ريحها. (۱۵۵)

ترجمہ ''جس نے اس خبیث درخت(یعنی پیاز) کو کھایا ہو وہ ہماری مسجد کے قریب بھی نہ آئے تو لوگ یہ کہنے لگے کہ (پیاز) حرام کر دیا گیا، حرام کر دیا گیا۔ جب آپ کو اس

کی خبر ہوئی تو آپ نے فرمایا: اے لوگو! جس کو اللہ نے حلال ٹھہرایا ہے تو مجھے کوئی اختیار نہیں ہے کہ اسے حرام قرار دوں۔ لیکن یہ ایک ایسا درخت ہے کہ جس کی خوشبو مجھے ناپسند ہے۔''

یہ حدیث بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایک عام انسان کی فطرت تو کجا خیر العرب والعجم کی فطرت بھی اگر کسی کھانے کی چیز سے ابا کرے تو وہ حرام نہیں ہو سکتی جبکہ اللہ کی طرف سے اس کی حرمت کے بارے میں کوئی واضح حکم بذریعہ قرآن یا سنت نہ آجائے۔

منظور الحسن صاحب کے دلائل کا ایک تجزیاتی مطالعہ

منظور صاحب نے اپنے اس موقف کی تائید میں کہ 'طیبات' اور 'خبائث' کا تعین فطرت انسانی سے ہوگا' قرآن وسنت سے کوئی ایک دلیل بھی نقل نہیں کی۔ منظور صاحب کی کل دلیل اس مسئلے میں بعض علماء کے اقوال ہیں حالانکہ اس بات پر وہ بھی ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ قرآن وسنت کے دلائل کو سمجھنے میں علماء کی اہمیت تو مسلم ہے لیکن علماء کے اقوال بذات خود کوئی شرعی دلیل نہیں ہیں۔ لیکن ہمیں اس بات سے خوشی ہوئی کہ منظور صاحب نے طیبات وخبائث کے تعین میں علماء کے اقوال نقل کیے۔ چلیں اسی بہانے سہی' اصحاب مورد کو علماء وفقہاء یاد تو آ گئے۔

منظور صاحب کا یہ کہنا کہ جو موقف غامدی صاحب کا ہے وہی بعض پچھلے فقہاء کا بھی ہے لہٰذا راقم الحروف کو ان فقہاء پر بھی نقد کرنی چاہیے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ طیبات وخبائث کی تعیین میں جو موقف بعض فقہاء کے حوالے سے منظور صاحب نے بیان کیا ہے وہ غامدی صاحب کے نقطہ نظر سے قطعاً مختلف ہے۔ دوسری بات یہ کہ ہماری بحث اس وقت غامدی صاحب سے ہو رہی ہے نہ کہ پچھلوں سے' لہٰذا ہم پچھلوں پر نقد کیوں کریں جبکہ ہمیں ان کا موقف سمجھ میں بھی آتا ہے۔ سب سے پہلے ہم قرآنی آیت{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ } کے بارے میں مفسرین کے اقوال نقل کریں گے کہ وہ اس آیت مبارکہ کی کیا تفسیر کرتے ہیں۔ اس آیت کی تفسیر میں علماء کے درج ذیل اقوال ہیں :

پہلا قول

طیبات سے مراد وہ حلال چیزیں ہیں کہ جن کو مشرکین مکہ یا یہود نے اپنی طرف سے حرام ٹھہرا لیا تھا یا وہ یہود پر ان کی شرارتوں کی وجہ سے حرام کر دی گئی تھیں مثلاً بحیرہ' سائبہ' وصیلہ' حام اور چربی وغیرہ' اور خبائث سے مراد وہ حرام اشیاء ہیں کہ جن کو اہل مکہ زمانہ جاہلیت

میں حلال سمجھتے تھے یا یہود نے ان کو حلال بنا لیا تھا مثلا مردار' خنزیر' سود اور رشوت وغیرہ۔ یہ قول ابن عباس' مقاتل' امام طبری' زمخشری' ابن کثیر' محلی' ماوردی' بغوی' عزبن عبدالسلام' نسفی' خازن' ابو سعود' الثعلبی' ابن عجیبہ' واحدی' طنطاوی' الشربینی الخطیب 'مفتی عبدہ الفلاح' مولانا عبد الرحمن کیلانی' مولانا مودودی' مفتی شفیع اور مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہم اللہ' وغیرہ کا ہے۔ امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

دوسرا قول

طیبات سے مراد وہ اشیاء ہیں جنہیں شریعت نے حلال قرار دیا ہے اور خبائث سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جنہیں شریعت اسلامیہ میں حرام کہا گیا ہے۔ یہ قول امام مالک' ابن جریج' فیروز آبادی' سمر قندی ' الثعلبی ' ابن عاشور رحمہم اللہ کا ہے۔ امام قرطبی' ابن عطیہ اور الثعالبی رحمہم اللہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ مالکیہ کا مذہب بھی اسی قول کے مطابق ہے۔ یعنی جن چیزوں کی حلت وحرمت قرآن وسنت میں آگئی وہ توحلال یاحرام ہیں اور جن کے بارے میں خاموشی ہے ان کا کھانا جائز ہے مثلا سانپ' بچھو اور بھونرے وغیرہ۔ ابو جعفر النحاس رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے دونوں اقوال کو آیت کی تفسیر کے طور پربیان کیا ہے۔ اس قول پر اگرچہ بعض اعتراضات وارد ہوتے ہیں لیکن ابن عاشور مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر 'التحریروالتنویر' میں ان کا مفصل جواب دیا ہے۔

تیسرا قول

طیبات سے مراد وہ جانور ہیں کہ جنہیں اہل عرب طبعاً پسند کرتے تھے اور خبائث سے مراد وہ حیوانات ہیں کہ جن کو عرب ناپسند کرتے تھے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جن جانوروں کو حلال یا حرام کہا ہے وہ شرعاً حلال یاحرام ہیں اور جن جانوروں کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی نص نہیں ہے ان کی حلت وحرمت کا فیصلہ اہل عرب کی طبیعت سے ہو گا۔ یہ قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ جمہور شوافع اور بعض حنابلہ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے۔ شوافع کے نزدیک اہل عرب سے مراد شہروں اور بستیوں کے لوگ ہیں نہ کہ دیہاتی اور صحرائی بدو۔ جبکہ حنابلہ کے نزدیک اہل عرب سے مراد اہل حجاز ہیں۔ یہ ذہن میں رہے کہ فقہاء کے یہ دونوں گروہ طیبات وخبائث کی تعیین میں اہل عرب کے علاوہ دنیا کے دوسرے خطوں کے انسانوں کی طبیعت ومزاج کے رجحان ومیلان کو کوئی حیثیت نہیں دیتے۔ نواب صدیق الحسن

خان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال الشافعی: ما لم یرو فیه نص تحریم ولا تحلیل ولا أمر بقتله ولا نهی عن قتله فالمرجع فیه إلی العرب من سکان البلاد والقری دون أجلاف البوادی فإن استطابته العرب أو سمته باسم حیوان حلال فهو حلال وإن استخبثته أو سمته باسم حیوان حرم فهو حرام.(۱۵۶)

ترجمہ ''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے: جس حیوان کے بارے میں نص میں حلت یا حرمت کا تذکرہ نہ ہو اور جس کے قتل کرنے یا نہ قتل کرنے کا حکم بھی مروی نہ ہو تو ان جانوروں کی حلت وحرمت کا مرجع عرب کے شہروں

اور بستیوں کے رہنے والے ہیں نہ کہ اجڈ دیہاتی اور بدو۔ اگر یہ عرب کسی جانور کو اچھا جانیں اور اس کو حلال کا نام دیں تو وہ حلال ہوگا اور اگر یہ کسی جانور کو حرام کا نام دیں اور اس کو برا سمجھیں تو وہ حرام ہو گا۔ ''

امام شافعی' ابن قتیبہ اورابن قدامہ رحمہم اللہ کے حوالے سے منظور صاحب نے جو عبارات پیش کی ہیں ان کا معنی و مفہوم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک جن چیزوں کی حلت وحرمت کے بارے میں کوئی واضح نص نہ ہو ان کی حلت وحرمت کا فیصلہ اہل عرب کی طبیعت سے ہو گا۔ جبکہ غامدی صاحب کا موقف ان فقہاء سے بالکل مختلف ہے کیونکہ ان فقہاء کے نزدیک جن چیزوں کی حرمت اخبار آحاد میں آئی ہے وہ اشیاء شرعا حرام ہیں جبکہ غامدی صاحب حدیث میں موجود حرام اشیاء کی حرمت کو شرعی حرمت نہیں مانتے اور اسے بیان فطرت قرار دیتے ہیں اور اگر وہ ان فقہاء کی طرح ان اشیاء کی حرمت کو بیانِ شریعت مان لیں تو ان کا بنایا ہوا غلط اصول 'کہ حدیث سے قرآن کے نسخ اور اس کی تحدید و تخصیص کا یہ مسئلہ محض سوء فہم اور قلت تدبر کا نتیجہ ہے' ٹوٹ جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فقہاء کا یہ گروہ طیبات وخبائث کے تعین میں اہل عرب کے طبعی رجحان کو فیصلہ کن حیثیت دیتا ہے اور غیر عرب کے طبعی میلان کی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں ہے جبکہ غامدی صاحب طیبات وخبائث کی تعیین میں نوع انسانی کی فطرت کی بات کرتے ہیں۔ اس فرق کے باوجود ہم غامدی صاحب کے تصور فطرت کے ساتھ ساتھ فقہاء کی اس رائے کو بھی اس وقت تک نہیں مان سکتے جب تک کسی شرعی نص سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اہل عرب اور ان میں بھی شہری عربوں کی طبیعت کو ساری امت مسلمہ پر حلت وحرمت کے مسئلے میںحکم بنایا گیا ہے۔ دوسری

بات یہ کہ یہ رائے صریح نصوص کے بھی خلاف ہے جیسا کہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات ہم اس مسئلے میں پہلے نقل کر چکے ہیں۔

چوتھا قول

طیبات سے مراد وہ جانور ہیں کہ جن کے کھانے کو نفس انسانی پسند کرتا ہے اور انسانی طبیعت ان کے استعمال سے لذت حاصل کرتی ہے جبکہ خبائث سے مراد وہ حیوانات ہیں کہ جن کے کھانے کو انسانی طبیعت ناپسند کرتی ہے۔ یہ قول امام رازی اور ابن الخطیب کا ہے۔ ابن عادل الحنبلی اورعلامہ آلوسی رحمہم اللہ کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بھی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جن جانوروں کو حلال یا حرام کہا

ہے وہ شرعاً حلال یا حرام ہیں اور جن جانوروں کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی نص نہیں ہے ان کی حلت وحرمت کا فیصلہ یہ علماء عامۃ الناس کے طبعی رجحان ومیلان پر چھوڑ دیتے ہیں۔ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فکل ما حرمہ رسول اللہ ﷺ مثل الحمار الأھلی وسباع الطیر وذوات الأنیاب وغیر ذلک فھو من الخبائث. (۱۵۷)

ترجمہ ''پس ہر وہ چیز جس کو آپ نے حرام کہا ہے مثلاً گھریلو گدھے، کچلی والے جانور اور شکاری پرندے اور اس کے علاوہ جانور تو یہ سب خبائث میں شامل ہیں۔''

امام رازی، علامہ کاسانی اور ابن حزم رحمہم اللہ کی جو عبارات منظور صاحب نے پیش کی ہیں ان کا یہی مفہوم ہے جو کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ جناب منظور الحسن صاحب کا رجحان بھی اسی قول کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ غامدی صاحب کا قدیم قول بھی اسی طرح کا ہے جو کہ 'میزان' مطبوعہ ۱۹۸۵ء میں موجود ہے۔

پانچواں قول

طیبات سے مراد وہ جانور ہیں کہ جن کے کھانے کو نفس انسانی پسند کرتا ہے اور انسانی طبیعت ان کے استعمال سے لذت حاصل کرتی ہے جبکہ خبائث سے مراد وہ حیوانات ہیں کہ جن کے کھانے کو انسانی طبیعت ناپسند کرتی ہے۔ اور جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں حرام قرار دیا ہے وہ اپنی فطرت سے حرام ٹھہرایا ہے نہ کہ وحی سے۔ لہٰذا حدیث میں موجود حرام اشیاء بیان فطرت ہیں نہ کہ بیان شریعت۔ یہ جناب غامدی صاحب کا قول جدید ہے۔

چھٹا قول

طیبات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جنہیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حلال ٹھہرایا اور

خبائث سے مراد وہ اشیاء ہیں کہ جن کو آپ نے حرام قرار دیا ہے یعنی آپ نے اپنی احادیث سے طیبات اور خبائث کے مصداقات کا تعین کر دیا ہے۔ یہ قول مالکیہ، جمہور حنابلہ، بعض احناف، امام ابن تیمیہ اور امام شاطبی رحمہم اللہ کا

ہے۔ بعد میں بعض فروعات کی حلت وحرمت میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا مثلا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے نصوص میں بیان شدہ صریح حرام جانوروں کے علاوہ باقی تمام جانوروں کو حلال قرار دیا جبکہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے نصوص قرآن وسنت سے علل نکال کر نصوص میں نہ بیان کیے گئے جانوروں کو بھی ان علل کی بنیاد پر حرام قرار دیا ہے۔ عبد الرحمن بن ناصر السعدی' ابو بکر الجزائری اور 'التفسیر المیسر' کے مؤلفین رحمہم اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک طیبات کی حلت اور خبائث کی حرمت کی علت خارجی یعنی اہل عرب یا عامۃ الناس کا طبعی رجحان ومیلان نہیں ہے بلکہ یہ علت وحکمت ذاتی ہے اور اس علت وحکمت کا علم ہمیں احادیث مبارکہ سے حاصل ہوا ہے یعنی ہر وہ جانور کہ جس کا گوشت انسانی اعضاء اور اخلاق کے لیے نفع بخش ہو وہ طیب ہے اور ہر وہ جانور جو انسان کے جسمانی اعضاء یا اخلاقی رویوں میں فساد پیدا کرے وہ خبیث ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقال جمهور العلماء الطيبات التى أحلها الله ما كان نافعا لأكله فى دينه والخبيث ما كان ضارا له فى دينه وأصل الدين العدل الذى بعث الله الرسل بإقامته فما أورث الآكل بغيا وظلما حرمه كما حرم كل ذى ناب من السباع لأنها باغية عادية والغاذى شبيه بالمغتذى فإذا تولد اللحم منها صار فى الانسان خلق البغى والعدوان وكذلك الدم يجمع قوى النفس من الشهوة والغضب فاذا اغتذى من ذلك زادت شهوته وغضبه على المعتدل ولهذا لم يحرم إلا المسفوح بخلاف القليل فإنه لا يضر ولحم الخنزير يورث عامة الأخلاق الخبيثة. (۱۵۸)

ترجمہ ''جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ طیبات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے اور ان کا کھانا دین میں نفع کا باعث ہے اور خبیث سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جو اپنے کھانے والے کے دین کو نقصان پہنچانے والی ہو۔ اور دین کی اصل عدل ہے کہ جس کے قیام کے لیے اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو مبعوث فرمایا' پس جو چیز

اپنے کھانے والے میں ظلم اور زیادتی پیدا کرتی ہے اللہ تعالیٰ نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ جیسا کہ ہر کچلی والے درندے کے کھانے کو حرام قرار دیا گیا کیونکہ ایسا درندہ سرکش اور حد سے بڑھنے والا ہوتا ہے اور غذا دینے والا غذا لینے والے کے مشابہ ہوتا ہے۔ پس جب کسی انسان کا گوشت ایسے جانور سے پیدا ہو گا تو اس انسان کے اخلاق میں سرکشی اور زیادتی پیدا ہو جائے گی۔ اسی قسم کا حکم خون کا بھی ہے جو کہ شہوت اور غصے سے متعلقہ نفسانی قوتوں کو جمع کرتا ہے۔ پس جب انسان ایسی چیزوں کو بطور غذا استعمال کرتا ہے تو اس کی شہوت اور غصہ اعتدال سے بڑھ

جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بہائے گئے خون کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اس تھوڑے سے خون کو جائز قرار دیا گیا جو کہ جانور کے جسم میں باقی رہ جاتا ہے کیونکہ یہ ضرر نہیں دیتا(یعنی انسان کی شہوت اور غصہ نہیں بڑھاتا)اور خنزیر کا گوشت اس لیے خبیث ہے کہ یہ لوگوں میں برے اخلاق پیدا کرتا ہے۔ ''

راجح قول

ہمارے ہاں عام طور پر لوگوں کی عادت ہے کہ وہ فقہاء کے اختلافات کو تو خوب بیان کرتے ہیں لیکن اس بنیاد کو بیان نہیں کرتے کہ جس پر ان کا اختلاف قائم ہے۔ متقدمین میں ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے 'بدایۃ المجتہد' میں اس منہج کو اختیار کیا ہے کہ فقہاء کے اختلاف میں اصل بنیاد کو تلاش کر کے نمایاں کیا جائے تاکہ ان کے اختلاف کی حقیقت معلوم ہو سکے۔ فقہاء کے ایک گروہ کا کہنا یہ ہے کہ صرف وہی جانور حرام ہیں کہ جن کی حرمت قرآن وسنت میں ہے۔ علماء کی اس جماعت نے جانوروں کی حرمت کے مسئلے میں شدت احتیاط کو اپنا منہج بنایا ہے اور یہ کوشش کی ہے کہ کسی بھی جانور کو اس وقت تک حرام نہ کہیں جب تک کہ اس کے بارے میں کوئی صریح نص موجود نہ ہو' تاکہ اللہ پر وہ بہتان لازم نہ آئے جو کہ مشرکین مکہ پر لگایا گیا تھا۔ اس گروہ کے امام' امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ اپنے اسی منہج کے تحت امام صاحب نے سانپ' بچھو اور حشرات الارض کو بھی حلال کہا ہے۔ جبکہ فقہاء کے ایک دوسرے گروہ کا کہنا یہ ہے کہ جن چیزوں کی حرمت قرآن وسنت میں وارد ہے وہ تو شرعاً حرام ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی کچھ جانور حرام ہیں۔ اب اس گروہ میں اس مسئلے میں اختلاف ہو گیا کہ نصوص میں موجود حرام جانوروں کے علاوہ حیوانات کی حرمت کا علم کیسے حاصل ہوگا ! بعض فقہاء نے کہا کہ نصوص کے علاوہ جانوروں کی حلت وحرمت کا فیصلہ اہل عرب کی طبیعت اور رجحان سے ہوگا کیونکہ

{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ }[الأعراف:۱۵۷]میں خطاب انہی میں سے ایک فرد سے ہے لہٰذا عرب جس کو طیب کہیں گے اس کو آپ نے حلال قرار دیا اور وہ جس کو خبیث کہیں گے آپ نے اس کو حرام کہا ہے۔ اس جماعت کے امام' امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں جبکہ بعض دوسرے فقہاء کا کہنا یہ تھا کہ نصوص شریعت کی وسعتوں میں باقی جانوروں کی حلت وحرمت کا حکم بھی تلاش کیا جائے گا اور نصوص سے حرمت کی علل نکال کر غیر منصوص جانوروں کا حکم قیاس سے تلاش کیا جائے گا۔ اس جماعت کے امام' امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ہمارے نزدیک یہی موقف جو کہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ' قوی ہے اور اس کے راجح ہونے کے درج ذیل دلائل ہیں:

۱ اگر تو طیبات وخبائث کا تعین انسان کے طبعی رجحان پر چھوڑ دیا جائے تو اللہ کی مراد کبھی بھی واضح نہ ہوسکے گی کیونکہ فقہاء کی ایک جماعت اپنی طبیعت ورجحان کی بنیاد پر ایک جانور کو حرام ٹھہرائے گی تو دوسری اسے حلال کہے گی۔ مثلاًعلامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت کے مطابق گھوڑا خبیث جانور ہے جبکہ شوافع اورحنابلہ گھوڑے کو طیب کہتے ہیں اور اس کا گوشت استعمال کرنے میں کوئی طبعی رکاوٹ محسوس نہیں کرتے۔ سوال یہ ہے کہ فقہاء کے اس اختلاف کی صورت میں طیب وخبیث کے تعین میں کس کی طبیعت اورمزاج معتبر ہو گا ؟فقہائے شافعیہ کا' احناف کے علماء کا یا حنابلہ کا؟ ظاہر ہے ان میں سے کسی ایک کے مزاج یا طبیعت کو دوسروں پر حَکم بنانے کی کوئی بھی شرعی دلیل موجود نہیں ہے۔ سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ جو شخص مقلد ہے وہ بھی ایک مزاج اور طبیعت رکھتا ہے لہٰذا ایک ایسے مسئلے میں وہ کسی فقیہہ کی تقلید کیوں کرے کہ جس کی بنیاد کسی شرعی دلیل پر نہیں بلکہ طبیعت ومزاج پر ہے۔ فقہاء کو اس مسئلے میں عامۃ الناس پر حَکم بنانے کی شرعی دلیل کیا ہے؟

۲ اگر تو کوئی شخص طیبات وخبائث کی تعیین میں اختلاف کی صورت میں اہل عرب کو حَکم مانے تو اس کی شرعی دلیل کیا ہے ؟بلکہ یہ تو صریح نصوص کے خلاف بھی ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وكذلك من قال من العلماء أنه حرم على جميع المسلمين ما تستخبثه العرب وأحل لهم ما تستطيبه فجمهور العلماء على خلاف هذا القول كمالك وأبى حنيفة وأحمد وقدماء أصحابه ولكن الخرقى وطائفة منهم وافقوا الشافعى على هذا القول

352

وأما أحمد نفسه فعامة نصوصه موافقة لقول جمهور العلماء وما كان عليه من الصحابة والتابعين أن التحريم والتحليل لا يتعلق باستطابة العرب ولا باستخباثهم بل كانوا يستطيبون أشياء حرمها الله كالدم والميتة والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع وما أهل به لغيرالله وكانوا بل خيارهم يكرهون أشياء لم يحرمها الله حتى لحم الضب كان النبىﷺ يكرهه وقال: لم يكن بأرض قومى فأجدنى أعافه وقال مع هذا ليس بمحرم وأكل على مائدته وهو ينظر. (۱۵۹)

ترجمہ ''اور اسی طرح علماء میں سے جس کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مسلمانوں پر اس کوحرام قرار دیا ہے کہ جس کو اہل عرب خبیث سمجھتے تھے اور اس کو حلال قرار دیاہے کہ جس کو اہل عرب طیب سمجھتے تھے تو جمہور علماء امام مالک ' امام ابو حنیفہ' امام احمد رحمہم اللہ' اور متقدمین حنابلہ کا قول اس کے خلاف ہے۔ لیکن امام احمد کے اصحاب میں سے خرقی رحمۃ اللہ علیہ اور ایک گروہ نے اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت اختیار کی

ہے۔ لیکن امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی عام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا مسلک وہی ہے جو کہ جمہور علماء ' صحابہ رضی اللہ عنھم اور تابعین رحمہم اللہ کا مسلک ہے کہ کسی چیز کی حرمت وحلت کا تعلق اہل عرب کے کسی چیز کو طیب یا خبیث سمجھنے سے معلق نہیں ہے بلکہ اہل عرب بہت سی ایسی چیزوں کو بھی طیب سمجھتے تھے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے جیسا کہ خون' مردار' گلا گھٹ کر مرنے والے جانور' چوٹ کھا کر مرنے والے جانور' کسی جگہ سے گر کر مرنے والے جانور' کسی دوسرے جانور کے سینگ سے مرنے والے جانور' درندوں کے شکار کا باقی ماندہ' اور وہ جانور کہ جن کو ذبح کرتے وقت ان پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اور اہل عرب بلکہ ان کے بہترین لوگ بہت سی ایسی چیزوں کو ناپسند کرتے تھے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے کبھی بھی حرام نہیں ٹھہرایا جیسا کہ گوہ کے گوشت کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند کرتے تھے اور آپ نے فرمایا چونکہ یہ میری قوم کی سرزمین میں نہیں پائی جاتی اس لیے میں اپنے آپ کو اس سے دور رکھ رہا ہوں اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ یہ حرام نہیں ہے اور آپ کے دستر خوان پر گوہ کھائی گئی اور آپ دیکھ رہے تھے (یعنی آپ نے اس کے کھانے سے منع نہیں فرمایا)۔''

۳ اگر تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا موقف اپنا لیا جائے تو بہت سی ایسی چیزیں بھی حلال قرار پائیں گی جو کہ انسانی جان اور اس کے روحانی واخلاقی وجود کے لیے مضر ہوں گی جبکہ ان کا حلال

ہونا مقاصد شریعہ کے خلاف بھی معلوم ہوتا ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے طیبات سے مراد حلال اور خبائث سے مراد حرام جانور لیے ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ' امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فأخبر إنه يأمر بما هو معروف وينهى عما هو منكر ويميل ما هو طيب ويحرم ما هو خبيث ولو كان المعروف لا معنى له إلا المأمور به والمنكر لا معنى له إلا ما حرم لكان هذا كقول القائل يأمرهم بما يأمرهم وينهاهم عما ينهاهم ويحل لهم ما أحل لهم ويحرم عليهم ما حرم عليهم وهذا الكلام لا فائدة فيه فضلا عن أن يكون فيه تفضيل له على غيره ومعلوم أن كل من أمر بأمر يوصف بذلك وكل نبي بعث فهذا حاله وقد قال تعالى:{فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ} [النساء:١٦٠] فعلم أن الطيب وصف للعين وأن الله قد يحرمها مع ذلك عقوبة للعباد وكما قال تعالى لما ذكر ما حرمه على بني اسرائيل ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصدقون وقال تعالى:{يَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ ۭ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ ۙ} فلو كان معنى الطيب هو ما أحل كان الكلام لا فائدة فيه فعلم أن الطيب والخبيث وصف قائم بالأعيان.(١٦٠)

ترجمہ ''پس اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیت {يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ } [الأعراف:۱۵۷] میں یہ خبر دی ہے کہ آپ معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے، طیب کو حلال ٹھہرائیں گے اور خبیث کو حرام قرار دیں گے۔ اگر تو معروف کا معنی یہ لیا جائے کہ اس سے مراد مامور(جس کا حکم دیا گیا ہو) ہے اور منکر سے مراد صرف وہ چیزیں ہوں کہ جن کو شریعت میں حرام کہا گیا ہے تو اس آیت کا مفہوم یہ بنے گا: آپ ان کو حکم دیتے ہیں اس کا جس کا ان کو حکم دیتے ہیں اور ان کو منع کرتے ہیں اس سے جس سے ان کو منع کرتے ہیں اور ان کے لیے حلال کرتے ہیں اس کو کہ جس کو ان کے لیے حلال کیا گیا ہے اور ان کے لیے حرام ٹھہراتے ہیں اس کو جس کو ان کے لیے حرام کیا گیا ہے۔ اس صورت میں اللہ کا کلام ہر قسم کے فائدے سے خالی ہوگا چہ جائیکہ اس کلام سے آپ کی باقی انبیاء پر کوئی فضیلت ثابت ہو۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر آیت کا یہی معنی مراد لیا جائے تو جو بھی کسی چیز کا حکم دے گا وہ اس آیت کے مفہوم میں داخل ہو گا اور تمام

انبیاء ایسے ہی ہوتے ہیں (یعنی کسی نہ کسی چیز کا حکم دیتے ہیں لہٰذا وہ سب اس آیت کا مصداق بنیں گے تو آپ کے لیے اس کلام کو لانے کا کوئی فائدہ باقی نہ رہے گا)۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہود کے ظلم کی وجہ سے ہم نے ان پر بعض ایسی طیبات کو حرام کر دیا تھا جو کہ ان کے حلال کی گئی تھیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ طیب ہونا ایک ذاتی وصف ہے۔ اللہ تعالیٰ بعض اوقات طیبات کو ان کے ذاتی وصف کے ساتھ باوصف ہونے کے باوجود اپنے بعض بندوں کو سزا دینے کے لیے حرام کر دیتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان چیزوں کا ذکر کیا جو کہ بنی اسرائیل پر حرام کی گئی تھیں تو فرمایا: یہ ہم نے انہیں ان کی سرکشی کی سزا دی اور بے شک ہم سچے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا :وہ آپ سے سوال کرتے ہیں کیا چیز ان کے لیے حلال کی گئی ہے تو آپ ان سے کہہ دیں: تمہارے لیے طیبات حلال کیے گئے ہیں۔ اگر طیبات سے مراد حلال ہی ہو تو کلام کا فائدہ باقی نہ رہے گا(یعنی سوال یہ ہوا تھا کہ کیا حلال کیا گیا ہے اور طیب سے مراد حلال لینے کی صورت میں جواب یہ ہو گا کہ حلال کو حلال کیا گیا ہے)۔پس یہ معلوم ہوا کہ طیب یا خبیث ہونا چیزوں کے ذاتی اوصاف ہیں۔''

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ 'امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وليس المراد مجرد التذاذ الأكل فان الإنسان قد يلتذ بما يضره من السموم وما يحميه الطبيب منه ولا المراد به التذاذ طائفة من الأمم كالعرب ولا كون العرب تعودته فإن مجرد كون الأمة من الأمم أكله وطاب لها أو كرهته لكونه ليس فى بلادها لا يوجب أن يحرم الله على جميع المؤمنين ما لم تعتده طباع هؤلاء ولا أن يحل لجميع المؤمنين ما تعودوه وقد كانت

العرب قد اعتادت أكل الدم والميتة وغير ذلك وقد حرمه الله تعالى وقد قيل لبعض العرب ما تأكلون قال ما دب ودرج إلا أم حبين فقال ليهن أم حبين العافية ونفس قريش كانوا يأكلون خبائث ماحرمها الله وكانوا يعافون مطاعم لم يحرمها الله. (۱۶۱)

ترجمہ ''طیب سے مراد صرف کسی کھانے کا انسان کے نزدیک لذیذ ہونا نہیں ہے کیونکہ انسان بعض اوقات بعض ایسی چیزوں کو کھاکر لذت حاصل کرتا ہے جو کہ اس کے لیے نقصان دہ ہوتی ہیں مثلاً زہراور بہت سی ایسی چیزیں کہ جن کے استعمال سے طبیب انسانوں کوروکتے ہیں۔ اورنہ ہی طیب سے مرادیہ ہے کہ عرب اقوام میں سے ایک

جماعت اس کے کھانے سے لذت محسوس کرے یا عرب جس کے کھانے کے عادی ہوں۔ کیونکہ مسلمان اقوام میں سے کسی ایک قوم کا محض کسی چیز کو کھانا یا اس کو پسند کرنا یا ناپسند جاننا اس وجہ سے کہ وہ ان کے علاقوں میں نہیں پائی جاتی' اس سے یہ لازم نہیں آتاکہ اللہ تعالیٰ ہر اس چیزکوتمام امت مسلمہ پر حرام کر دیں کہ جن کو اہل عرب کی طبیعتیں پسند نہیں کرتیں۔ اورنہ ہی اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ جس چیز کے کھانے کے اہل عرب عادی ہوںاس کو تمام امت کے لیے حلال کر دیا جائے کیونکہ عرب تو خون اور مردار اور اس کے علاوہ بہت سی ایسی چیزوں کو کھانے کے عادی تھے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے۔ بعض عرب سے جب یہ سوال ہوا کہ تم کیا کھاتے ہو تو انہوں نے جواب دیا: ہر زندہ اور مردہ چیز کو سوائے ام حبین(ایک زہریلا درخت) کے۔ تو اس شخص نے جواب دیا :ام حبین کو عافیت مبارک ہو۔ خود قریش کی صورت حال یہ تھی کہ وہ بہت سے ایسی خبیث چیزیں کھاتے تھے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے اور ایسی چیزوں کے کھانے سے بچتے تھے کہ جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں ٹھہرایا ہے۔''

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خبیث یا طیب ہونا ایک اضافی وصف ہے یعنی کسی چیز کے خبیث یا طیب ہونے کا اعتبار اس کے کھانے والوں کی نسبت سے ہوگا۔ امام ابن تیمیہ اس رائے کو نہیں مانتے اوریہ کہتے ہیں کہ خبیث یا طیب ہونا اشیاء کے ذاتی اوصاف ہیں اور طیب سے مرادہر وہ شے ہے جو انسان کے لیے نفع بخش ہواور خبیث سے مرادہر وہ شے ہے کہ جو انسان کے لیے ضرر رساں ہو۔

اصولیین نے علت کی شرائط میں لکھا ہے کہ اس کے لیے منضبط وصف ہونا اس کی بنیادی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔ لہٰذا وہی وصف کسی حکم کی علت بن سکتا ہے جوکہ منضبط وصف ہویعنی ایسا وصف ہو جو کہ

اشخاص اور احوال کے اعتبار سے تبدیل نہ ہوتا ہو۔ غامدی صاحب نے چیزوں کی حلت و حرمت کے بارے میں جو وصف بیان کیا ہے وہ بالکل بھی منضبط وصف نہیں ہے کیونکہ ہر شخص کے اعتبار سے حکم بھی تبدیل ہو رہا ہے۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس وصف کو منضبط کرنے کے لیے اہل عرب کے ایک خاص طبقے کے ساتھ اس کو متعلق کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود اس وصف میں کامل انضباط موجود نہیں ہے جس کی دلیل گوہ کو کھانے والی حدیث ہے۔ اگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان کردہ وصف (یعنی اہل عرب کی طبیعت) ایک منضبط

وصف ہوتا تو دو عرب یعنی آپ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ میں گوہ کھانے میں اختلاف نہ ہوتا۔

اسی طرح غامدی صاحب اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کردہ اوصاف مناسب وصف بھی نہیں ہیں اور علت کی بنیادی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ مناسب وصف ہو یعنی شارع نے اس حکم سے جس مصلحت کا قصد کیا ہو وہ اس وصف سے پوری ہوتی ہو یا آسان الفاظ میں حکم کی اس وصف کے ساتھ مناسبت عقلاً سمجھ میں آتی ہو، جیسا کہ شراب کے حرام ہونے کے حکم کے لیے نشہ ایک مناسب وصف ہے کیونکہ اس وصف کی وجہ سے شراب کی حرمت کے حکم سے شارع کا مقصد (انسان کی عقل کی حفاظت) پورا ہوتا ہے جبکہ شراب کا مائع ہونا اس کی حرمت کے لیے ایک غیر مناسب وصف ہے کہ جس سے شارع کا کوئی مقصد پورا نہیں ہوتا لہٰذا یہ وصف شراب کی حرمت کی علت نہیں بن سکتا۔ ایسے اوصاف کو اصولیین وصف طردی یا اتفاقی بھی کہہ دیتے ہیں۔ غامدی صاحب اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان کردہ وصف غیر مناسب وصف ہے کیونکہ اس سے شارع کا کوئی مقصد اور مصلحت پوری نہیں ہوتی لہٰذا یہ وصف حرمت و حلت کے حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اگر یہ ثابت بھی کر دیا جائے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان کردہ وصف حکم کے مناسب ہے تو پھر بھی بعض اوقات کسی وصف کی حکم کے ساتھ مناسبت کسی مجتہد کے لیے تو ثابت ہو جاتی ہے لیکن شارع کے نزدیک وہ وصف لغو ہوتا ہے، اس کو اصولیین کی اصطلاح میں مناسب ملغی کہتے ہیں۔ اہل عرب کی طبیعت کو حرمت و حلت کی بنیاد بنانے کو اللہ تعالیٰ نے سورۃ الانعام میں لغو وصف قرار دیا ہے جیسا کہ اس بارے میں ہم پیچھے آیات نقل کر چکے ہیں۔

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو وصف بیان کیا ہے وہ منضبط بھی ہے اور مناسب بھی ہے لہٰذا امام صاحب کا بیان کردہ وصف ہی کسی جانور کے حلال یا حرام ہونے کی بنیاد و علت ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فكل ما نفع فهو طيب وكل ما ضر فهو خبيث والمناسبة الواضحة لكل ذى لب أن النفع يناسب التحليل والضرر يناسب التحريم والدورن فإن التحريم يدور مع المضار وجودا فى الميتة والدم ولحم الخنزير وذوات الأنياب والمخالب والخمر وغيرها مما يضر

بأنفس الناس. (۱۶۲)

ترجمہ ''اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کے طیبات کو حلال اور خبائث کو حرام کریں گے پس ہر وہ چیز جو کہ نفع بخش ہو وہ طیب ہے اور ہر وہ چیز جو کہ ضرر رساں ہو وہ خبیث ہے۔ اس وصف کی حکم کے ساتھ مناسبت ہر صاحب عقل کے لیے واضح ہے کیونکہ منفعت ، تحلیل کے لیے ایک مناسب وصف ہے جبکہ ضرر، تحریم کے لیے ایک مناسب وصف ہے۔ اور مسلک دوران(اصولیین کے نزدیک علت معلوم کرنے کا ایک طریقہ) سے بھی ہماری بیان کردہ علت ثابت ہے کیونکہ تحریم، مضرتوں کے موجود ہونے کے اعتبارسے مردار، خون، خنزیر کے گوشت، کچلی والے درندوں،پنجوں والے پرندوں اور شراب وغیرہم میں گھومتی ہے۔''

ہمارا نقطہ نظر اس مسئلے میں وہی ہے جو کہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اس مضمون میں ہم نے حلت وحرمت کے حوالے سے چند اصولی بحثیں کی ہیں۔ فروعات میں کیا چیزیں حرام ہیں اور کیا حلال ہیں، ان شاء اللہ ان اصولی بحثوں کی روشنی میں کسی اور وقت میں اس پر بھی مفصل بحث ہوگی۔ فللہ الحمد والمنۃ

مصادر ومراجع ۱۔ القرآن الکریم : الروم : ۳۰
۲۔ البخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبد اللہ، الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ وسننہ أیامہ، کتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبی فمات ھل یصلی علیہ، دار ابن کثیر، الیمامۃ، بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء
۳ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری، الجامع الصحیح، کتاب الجنۃ وصفۃ نعیمھا، باب الصفات التی یعرف بھا فی الدنیا أھل الجنۃ وأھل النار، دار الجیل، بیروت
۴۔ أحمد بن حنبل الإمام، مسند أحمد، جلد ۲۳، ص ۱۱۳، رقم الحدیث : ۱۴۸۰۵، مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثانیۃ،

۱۹۹۹ء
۵۔ ابن درید، محمد بن الحسن الأزدی، جمهرة اللغة، باب ر۔ط۔ف، جلد ۱، ص۴۱۴، المکتبة الشاملة
۶۔ الأزهری، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذیب اللغة، باب ف۔ ط۔ ر، جلد ۱۳، ص۲۲۲، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱ء
۷۔ ابن فارس، أبو الحسین أحمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، باب الفاء والطاء وما یثلثهما، جلد ۴، ص ۵۰۱، دار الفکر، ۱۹۷۹ء
۸۔ الجوهری، إسماعیل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربیة، باب ف۔ ط۔ ر، جلد۲، ص ۷۸۱، دار العلم للملایین، بیروت، الطبعة الرابعة، ۱۹۸۷ء
۹۔ الزمخشری، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، باب ف۔ ط۔ ر، جلد ۱، ص۳۵۴، المکتبة الشاملة
۱۰۔ ابن الأثیر، أبو السعادات المبارک بن محمد الجزری، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، باب الفاء مع الطاء، جلد ۳، ص۸۸۲، المکتبة العلمیة، بیروت، ۱۹۷۹ء
۱۱۔ ابن منظور، محمد بن مکرم الأفریقی، لسان العرب، باب ف۔ ط۔ ر، جلد ۵، ص۵۵، دار صادر، بیروت، الطبعة الأولیٰ
۱۲۔ مجد الدین الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، باب الفطر الشق، ص۵۸۷، المکتبة الشاملة
۱۳۔ الزبیدی، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، باب ف۔ ط۔ ر، جلد ۱۳، ص۳۲۶، دار الهدایة
۱۴۔ القرطبی، أبو عبد الله شمس الدین محمد بن أحمد بن أبی بکر الأنصاری، الجامع

لأحکام القرآن المعروف بتفسیر القرطبی، روم: ۳۰، جلد۱۴، ص۲۵، دار الکتب المصریة، القاهرة، الطبعة الثانیة، ۱۹۶۴ء
۱۵۔ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی العسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، جلد ۳، ص۲۴۸، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ھ
۱۶۔ الجامع لأحکام القرآن: روم: ۳۰، جلد ۱۴، ص۲۸
۱۷۔ ابن بطة، أبو عبد الله عبید الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُکبری، الإبانة الکبری، باب الإیمان بأن کل مولود یولد علی الفطرة، جلد ۴، ص۷۰، دار الرایة، الریاض
۱۸۔ فتح الباری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، جلد ۳، ص۲۴۹

۱۹۔ ابن تیمیۃ، أبو العباس تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم الحرانی الإمام، مجموع الفتاوی، جلد ۴، ص۲۴۵، ۲۴۷، دار الوفاء، الطبعۃ الثالثۃ، ۲۰۰۵ء
۲۰۔ ابن جوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد بن علی، غریب الحدیث، باب الفاء مع الطاء، جلد ۲، ص۱۹۹، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۸۵ء
۲۱۔ ابو حنیفہ، نعمان بن ثابت امام، فقہ اکبر مع شرح، ص۶۸، علمی مرکز، راولپنڈی
۲۲۔ أیضاً: ص۷۰۔ ۷۱
۲۳۔ عبد الرحیم اشرف بلوچ ڈاکٹر، شرح فقہ اکبر، ص۷۰۔ ۷۱، علمی مرکز، راولپنڈی
۲۴ أبو منصور الماتریدی، محمد بن محمد بن محمود، شرح الفقہ الأکبر، ص۳۸، مجلس دائرۃ المعارف النظامیۃ، الھند
۲۵۔ تفسیر قرطبی: الروم: ۳۰، جلد ۱۴، ص۲۷۔۲۸
۲۶۔ الإبانۃ الکبری، باب الإیمان بأن کل مولود یولد علی الفطرۃ، جلد ۴، ص۷۰
۲۷۔ فتح الباری، کتاب اللباس، باب قص الشارب، جلد ۱۰، ص۳۳۹
۲۸۔ ابن عطیۃ، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسی، المحرر الوجیز، الروم: ۳۰، جلد ۴، ص۳۹۰، دار الکتب العلمیۃ، لبنان، ۱۹۹۳ء
۲۹۔ فتح الباری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، جلد ۳، ص۲۴۹
۳۰۔ تفسیر قرطبی: روم: ۳۵، جلد ۱۴، ص۲۹
۳۱۔ فتح الباری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، جلد ۳، ص۲۴۹
۳۲۔ مجموع الفتاوی: ۴/۲۴۵، ۲۴۷
۳۳۔ النووی، أبو زکریا یحی بن شرف، المنھاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج، کتاب القدر، باب معنی کل مولود یولد علی الفطرۃ، جلد ۱۶، ص۲۰۸، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۹۲ھ

۳۴۔ البیضاوی، أبو الخیر ناصر الدین عبد اللہ بن عمر بن محمد، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، الروم: ۳۰، جلد ۴، ص۳۳۵، دار الفکر، بیروت
۳۵۔ ابن رجب، أبو الفضل زین الدین عبد الرحمن بن شھاب الحنبلی، جامع العلوم والحکم، فصل الحدیث الرابع والعشرون، جلد ۲۶، ص۱۱۔۱۲، المکتبۃ الشاملۃ
۳۶۔ محمد بدر عالم میرٹھی مولانا، البدر الساری شرح صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین
۳۷۔ الشوکانی، محمد بن علی محمد بن عبد اللہ الیمنی الإمام، فتح القدیر الجامع بین فنی الراوایۃ والدرایۃ من علم التفسیر:

الروم:۳۰، دارالمعرفۃ، ۱۴۲۳ھ
۳۸۔ البقاعی، أبو الحسن برھان الدین إبراھیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، الروم:۳۰، جلد ۵، ص ۶۲۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۵ھ
۳۹۔ أبو حیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف الأندلسی، البحر المحیط، روم:۳۰، جلد ۷، ص ۱۷۲، دار الفکر، بیروت
۴۰۔ الثعالبی، أبو زید عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواھر الحسان فی تفسیر القرآن، روم:۳۰، جلد ۳، ص ۱۸۸، المکتبۃ الشاملۃ
۴۱۔ المناوی، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفین ابن علی بن زین العابدین الحدادی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، جلد ۵، ص ۴۳، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۹۴ء
۴۲۔ أیضاً: ۵/۴۳۔۴۴
۴۳۔ الآلوسی، شھاب الدین محمود بن عبد اللہ الحسینی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، روم:۳۰، جلد ۱۵، ص ۳۶۱، المکتبۃ الشاملۃ
۴۴۔ أبو بکر الجزائری، أیسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، روم:۳۰، جلد ۳، ص ۲۳۱، المکتبۃ الشاملۃ
۴۵۔ الملا القاری، أبو الحسن نور الدین علی بن محمد، علی شرح مسند أبی حنیفۃ، جلد ۱، ص ۲۲۵، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۸۵ء
۴۶۔ أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفی العمادی، إرشاد العقل السلیم إلی مزایا الکتاب الکریم، روم:۳۰، جلد ۵، ص ۲۸۲، المکتبۃ الشاملۃ
۴۷۔ إدریس کاندھلوی مولانا، التعلیق الصبیح شرح مشکوۃ المصابیح، کتاب الإیمان، باب الإیمان بالقدر، الفصل الأول، مطبعۃ الاعتدال، دمشق
۴۸۔ أیضاً
۴۹۔ الشاہ ولی اللہ الدھلوی، أحمد بن عبد الرحیم، المسوی شرح الموطأ للإمام مالک بن أنس المدنی، کتاب الصلاۃ، باب جامع الجنائز، دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۲ء

۵۰۔ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد اللہ السعدی، تیسیر الکریم الرحمن بکلام المنان، تفسیر سعدی، سورۃ ۳۰، ص ۶۴۰، مؤسسۃ الرسالۃ، ۲۰۰۰ء
۵۱۔ أنور شاہ کاشمیری مولانا، فیض الباری شرح صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، طبعۃ دار الضیاء للشر والتوزیع

۵۲۔ محمد بن عبد الهادی السندی، حاشیۃ السندی مع صحیح البخاری، کتب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، جلد ۱، ص۴۲۰، دار الفکر، بیروت
۵۳۔ اشرف علی تھانوی مولانا، بیان القرآن: روم: ۳۰، ص۵۲۸، قدرت اللہ کمپنی، لاہور
۵۴۔ مفتی محمد شفیع، معارف القرآن: روم: ۳۰، ادارۃ المعارف، کراچی
۵۵۔ شبیر احمد عثمانی مولانا، تفسیر عثمانی: روم: ۳۰، مجمع الملک فہد، سعودی عرب
۵۶۔ ادریس کاندھلوی مولانا، معارف القرآن: روم: ۳۰، مکتبہ عثمانیہ، جامعہ اشرفیہ، لاہور
۵۷۔ عبید اللہ بن محمد عبد السلام المبارکفوری، مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، کتاب الإیمان، باب الإیمان بالقدر، الفصل الأول، جلد ۱، ص۱۷۶، إدارۃ البحوث العلمیۃ والدعوۃ والإفتاء، الجامعۃ السلفیۃ، بنارس الھند، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۴ء
۵۸۔ وحید الزمان خان مولانا، تیسر الباری شرح صحیح البخاری، کتاب الجنائز، باب ما قیل فی أولاد المشرکین، تاج کمپنی لمیٹڈ
۵۹۔ عبد الرحمن کیلانی مولانا، تیسیر القرآن: سورۃ روم: ۳۰، دار الاسلام، لاہور
۶۰۔ غامدی، جاوید احمد، میزان، ص۴۵، ۴۷، المورد، لاہور، دسمبر ۲۰۰۹ء
۶۱۔ النساء: ۱۶۵
۶۲۔ الإسراء: ۱۵
۶۳۔ الأنعام: ۱۳۱
۶۴۔ طٰہٰ: ۱۳۴
۶۵۔ المائدۃ: ۱۹
۶۶۔ القصص: ۴۷
۶۷۔ الشعراء: ۲۰۸
۶۸۔ القصص: ۵۹
۶۹۔ الأعراف: ۶
۷۰۔ إبراھیم: ۴۴
۷۱۔ میزان: ص۴۷
۷۲۔ الأنعام: ۱۳۰
۷۳۔ الزمر: ۷۱
۷۴۔ غافر: ۴۷۔۴۸

۷۵۔ الملک: ٦
۷٦۔ النساء: ۴۱
۷۷۔ النحل: ۸۹
۷۸۔ یوسف: ۲۹
۷۹۔ یوسف: ۳۱
۸۰۔ الکھف: ۱٦
۸۱۔ القصص: ۲۷۔۲۸
۸۲۔ النور: ۳۵
۸۳۔ مجموع الفتاوی: ۴/۲۴۵، ۲۴۷
۸۴۔ الأعراف: ۱۷۲۔۱۷۳
۸۵۔ بنی إسرائیل: ۳٦
۸٦۔ وھبۃ الزحیلی الدکتور، أصول الفقہ الإسلامی، جلد ۱، ص ۱۱۷، مکتبۃ رشیدیۃ، کوئٹہ
۸۷۔ أیضاً: ۱/۱۱۹
۸۸۔ میزان: ص ۴۵، ۴۷
۸۹۔ أصول الفقہ الإسلامی: ۱/۱۲۰
۹۰۔ أیضاً: ص ۱۲۷
۹۱۔ الطبری، محمد بن جریر بن یزید الإمام، جامع البیان فی تأویل القرآن، آل عمران: ۱۱۰، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۲۰۰۰ء
۹۲۔ مسند أحمد: ٦/۸۴
۹۳۔ البحر المحیط: سورۃ آل عمران: ۱۰۴، جلد ۳، ص ۱٦
۹۴۔ الجصاص، أبو بکر أحمد بن علی الرازی، أحکام القرآن، آل عمران: ۱۰۴، باب فرض الأمر بالمعروف، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ھ
۹۵۔ ابن تیمیۃ، أبو العباس تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم الحرانی الإمام، العقیدۃ الأصفہانیۃ، ص ۱۷٦، مکتبۃ الرشد، الریاض، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۴۱۵ھ
۹٦۔ روح المعانی: آل عمران: ۱۱۰، جلد ۳، ص ۱۷۲، المکتبۃ الشاملۃ

۹۷۔ ابن حجر الھیثمی، الزواجر عن اقتراف الکبائر، جلد۲، ص۸۳۷، المکتبۃ العصریۃ، بیروت، ۱۹۹۹ء
۹۸۔ فتح الباری، کتاب الأدب، باب کل معروف صدقۃ، جلد۱۰، ص۴۴۸
۹۹۔ الملا علی القاری، المبین المعین لفہم الأربعین، ص۱۸۸، جلال الدین عمری بحوالہ معروف منکر، ص۷۹، مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی، دہلی، ۱۹۶۷

۱۰۰۔ المناوی، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفین ابن علی بن زین العابدین الحدادی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، جلد۲، ص۸۰۹، مکتبۃ الإمام الشافعی، الریاض، ۱۹۸۸ء
۱۰۱۔ النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر: ۳/۴۴۲؛ ۵/۲۴۰
۱۰۲۔ الصاوی، أحمد بن محمد، حاشیۃ الصاوی علی تفسیر الجلالین، جلد۱، ص۱۵۲، بحوالہ معروف ومنکر، ص۹۶
۱۰۳۔ إسماعیل حقی بن مصطفی الحنفی، تفسیر روح البیان، جلد۳، ص۵۰۴، دار إحیاء التراث العربی، بیروت
۱۰۴۔ أیسر التفاسیر للجزائری: الأعراف: ۱۵۷، جلد۲، ص۷، المکتبۃ الشاملۃ
۱۰۵۔ الشوکانی، محمد بن علی بن محمد الإمام، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، جلد۱، ص۲۰۶، دار الکتاب العربی، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۹۹ء
۱۰۶۔ الراغب، أبو القاسم الحسین بن محمد الأصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، ص۳۳۱، دار المعرفۃ، بیروت
۱۰۷۔ تفسیر الطبری: الشمس: ۷-۸
۱۰۸۔ فتح القدیر: روم: ۳۰
۱۰۹۔ مجموع الفتاوی: ۴/۱۱۸
۱۱۰۔ النحل: ۷۸
۱۱۱۔ ابن القیم، أبو عبد اللہ محمد بن أبی بکر أیوب الجوزیۃ، جلد۲، ص۱۰۲۰، دار ابن حزم، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۱۹۹۷ء
۱۱۲۔ البحر المحیط: سورۃ النحل: ۷۷، جلد۵، ۴۲۵
۱۱۳۔ روح المعانی: سورۃ النحل: ۷۷، جلد۱۰، ص۲۵۲، المکتبۃ الشاملۃ
۱۱۴۔ الرازی، أبو عبد اللہ فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین، مفاتیح الغیب: النحل: ۷۷، جلد۲۰، ص۷۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، الطبعۃ الأولیٰ، ۲۰۰۰ء
۱۱۵۔ صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم یعمل
۱۱۶۔ جامع العلوم والحکم، فصل الحدیث الرابع والعشرون، جلد۲۶، ص۱۲، المکتبۃ الشاملۃ

۱۱۷۔ جامع البیان فی تأویل القرآن: الشمس: ۸

۱۱۸۔ أیضاً

۱۱۹۔ أیضاً

۱۲۰۔ أیضاً

۱۲۱۔ أیضاً

۱۲۲۔ الإنسان: ۳

۱۲۳۔ تفسیر قرطبی: الإنسان: ۳، جلد ۱۹، ص ۱۲۲

۱۲۴۔ ابن کثیر، أبو الفداء إسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، الإنسان: ۳، جلد ۸، ص ۲۸۶، دار طیبة، الطبعة الثانیة، ۱۹۹۹ء

۱۲۵۔ أیضاً

۱۲۶۔ تفسیر قرطبی: البلد: ۱۰، جلد ۲۰، ص ۶۵

۱۲۷۔ الشاہ ولی اللہ الدھلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، جلد ۱، ص ۲۰، أصح المطابع، کراتشی

۱۲۸۔ میزان: ص ۳۵۔۳۶

۱۲۹۔ ایضاً: ص ۳۷

۱۳۰۔ الأنعام: ۱۴۵

۱۳۱۔ الأنعام: ۱۴۱

۱۳۲۔ الأنعام: ۱۴۳

۱۳۳۔ الأنعام: ۱۵۰

۱۳۴۔ النحل: ۱۱۶

۱۳۵۔ الأنعام: ۱۴۸

۱۳۶۔ النحل: ۳۵

۱۳۷۔ الأنعام: ۱۰۶

۱۳۸۔ آل عمران: ۹۳

۱۳۹۔ الأنعام: ۱۳۸

۱۴۰۔ الأنعام: ۱۳۹

۱۴۱۔ الأنعام: ۱۴۴

۱۴۲۔ الأنعام: ۱۱۹

۱۴۳۔ الأعراف: ۱۵۷

۱۴۴۔ مجموع الفتاوی: ۱۷، ۱۷۹

۱۴۵۔ الشاطبی، إبراهیم بن موسی بن محمد الغرناطی، الموافقات، جلد۳، ص۳۵۴۔۳۵۵، دار ابن عفان، الطبعة الأولیٰ، ۱۹۹۷ء

۱۴۶۔ الکاسانی، علاؤ الدین أبو بکر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کتاب الذبائح والصیود، جلد ۵، ص۳۸، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ء

۱۴۷۔ التوبة: ۲۹

۱۴۸۔ صحیح بخاری، کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدینه

۱۴۹۔ فتح الباری شرح صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدینه، جلد ۱، ص۱۲۷

۱۵۰۔ النووی، أبو زکریا محی الدین یحی بن شرف، المنهاج شرح صحیح المسلم، کتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترک الشبهات، جلد ۱۱، ص۲۷۔۲۸، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثانیة، ۱۳۹۲ھ

۱۵۱۔ سنن الترمذی، کتاب اللباس عن رسول الله، باب ما جاء فی لبس الفراء

۱۵۲۔ المبارکفوری، أبو العلاء محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم، تحفة الأحوذی شرح سنن الترمذی، کتاب اللباس عن رسول الله، باب ما جاء فی لبس الفراء، جلد ۵، ص۳۲۴، دار الکتب العلمیة، بیروت

۱۵۳۔ صحیح البخاری، کتاب الأطعمة، باب الشواء وقول الله تعالی وجاء بعجل حنیذ

۱۵۴۔ صحیح البخاری، کتاب الهبة، باب قبول الهدیة

۱۵۵۔ صحیح المسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهی من أکل ثوما أو بصلا أو کراثا أو نحوهما مما له

۱۵۶۔ محمد صدیق خان بن حسن بن علی الحسینی، الروضة الندیة شرح الدرر البهیة، کتاب الأطعمة، جلد ۲، ص۱۸۵، دار المعرفة، بیروت

۱۵۷۔ ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد بن سعید الإمام، الإحکام فی أصول الأحکام، جلد۲، ص۲۰۲، مطبع العاصمة، القاهرة

۱۵۸۔ مجموع الفتاوی: ۱۹، ۲۴۔۲۵

۱۵۹۔ أیضاً: ص۲۴

۱۶۰۔ أیضاً: ۱۷/۱۷۷

۱۶۱۔ أیضاً: ص ۱۷۷ - ۱۷۸

۱۶۲۔ أیضاً: ۲۱/۵۴۰

* راقم الحروف نے غامدی صاحب کے 'تصور فطرت' کا ایک تنقیدی جائزہ لیا تھا جو کہ ماہنامہ 'الشریعہ' فروری ۲۰۰۷ء میں شائع ہوا۔ بعد ازاں غامدی صاحب کے ایک شاگرد رشید اور ماہنامہ ''اشراق'' کے مدیر جناب منظور الحسن صاحب نے ہماری اس تنقید کا جواب دیتے ہوئے غامدی صاحب کے 'تصور فطرت' کے دفاع میں ایک مضمون لکھا جو کہ ماہنامہ 'الشریعہ' جولائی ۲۰۰۷ء اور پھر ماہنامہ 'اشراق' اگست و ستمبر ۲۰۰۷ء میں شائع ہوا۔ اس باب میں ہمارے پیش نظر اس وقت غامدی صاحب کے تصور فطرت کے علاوہ منظور الحسن صاحب کی طرف سے غامدی صاحب کے 'تصور فطرت' کے دفاع میں لکھی جانے والی تحریر بھی ہے۔

366

باب ہفتم

غامدی صاحب کا تصورِ ''کتاب''

367

فصل اوّل:

غامدی صاحب کا تصورِ کتاب

فصل دوم:

غامدی صاحب کے تصور کتاب کی غلطی

فصل سوم:

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کا کتاب مقدس سے

فصل اوّل

غامدی صاحب کا تصورِ کتاب

غامدی صاحب کے تصور کتاب کو ان کے تین شاگردوں جناب منظور صاحب، جناب طالب محسن صاحب اور جناب رفیع مفتی صاحب نے اپنی تحریروں میں جا بجا اجاگر کیا ہے۔ ذیل کے مضمون میں ہم غامدی صاحب کی عبارتوں کے ساتھ ان کے شاگردان خاص کی بعض عبارتیں غامدی صاحب ہی کے موقف کی وضاحت میں پیش کریں گے۔ غامدی صاحب کا اگر واقعتاً یہ خیال ہے کہ ان کے شاگردوں نے ان کی بات کو غلط سمجھا ہے تو وہ ان عبارتوں کی اشراق میں تحریری تردید فرمادیں۔

جیسا کہ سابقہ ابواب میں یہ بات واضح کی گئی ہے کہ غامدی صاحب کے وضع کردہ اصول اہل سنت کے اصولوں سے بالکل مختلف ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بہت سے مسائل میں غامدی صاحب نے خود اپنے وضع کردہ اصولوں سے بھی کلی طور پر انحراف کیا ہے۔ اس کی بعض مثالیں ذیل کی بحثوں میں بھی سامنے آئیں گی۔

غامدی صاحب کے نزدیک قرآن میں لفظ ''کتاب'' سے مراد کلامِ الٰہی ہے چاہے یہ تورات و انجیل کی شکل میں ہو یا قرآن و زبور کی صورت میں۔ ان کے مصادر دین میں منسوخ شدہ آسمانی کتابیں تورات و انجیل وغیرہم بھی شامل ہیں۔ غامدی صاحب نے ''کتاب'' کا یہ مفہوم اپنے استاذ امام امین احسن اصلاحی صاحب سے لیا ہے ۔ لفظ کتاب کے اس نادر مفہوم کو غامدی صاحب کی تفسیر 'البیان' اور ان کے استاذ امام کی تفسیر 'تدبر القرآن' میں {ذٰلِکَ الۡکِتٰبُ لَا رَیۡبَ ۛۚ فِیۡہِ ۛۚ} کی تشریح میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے ۔ غامدی صاحب نے اپنی کتاب 'اصول و مبادی' میں کسی جگہ کتاب کی تعریف بیان نہیں کی ۔ انہوں نے اصول و مبادی کے آغاز میں قرآن کی تعریف بیان کی ہے ۔ غامدی صاحب کے نزدیک قرآن کتاب الٰہی کا ایک حصہ ہے' کُل کتاب نہیں ہے۔ کتاب کے مفہوم میں ان کے نزدیک تورات 'انجیل اور زبور وغیرہ بھی شامل ہیں۔ غامدی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن میں لفظ کتاب اکثر و بیشتر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے ۔ غامدی صاحب 'ذلک الکتاب' کی تفسیر

کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''اور 'الکتاب' کے معنی کتاب الٰہی کے ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ جگہ جگہ اسی معنی کے لیے استعمال ہوا ہے اور اسی طریقے پر استعمال ہوا ہے جس پر کوئی لفظ اپنے مختلف مفاہیم میں سے کسی ایک اعلیٰ اور برتر مفہوم کے لیے خاص ہو جایا کرتا ہے۔''(۱)

غامدی صاحب کے بقول قرآن میں اگرچہ کتاب کا لفظ مختلف معانی و مفاہیم میں استعمال ہوا ہے لیکن یہ کتاب الٰہی کے معنی و مفہوم کے لیے خاص ہو گیا ہے اور یہی اس کا سب سے اعلیٰ و برتر مفہوم ہے ۔ غامدی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کے مطابق قرآن 'کتاب اللہ' نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کا ایک حصہ ہے۔ ''الکتاب'' کی یہی تفسیر جناب غامدی صاحب کے استاذ محترم مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی کی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''قرآن مجید میں کتاب کا لفظ پانچ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے: نوشتہ تقدیر ... اللہ تعالیٰ کا وہ رجسٹر جس میں ہر چیز ریکارڈ ہے... خط اور پیغام... احکام و قوانین... اللہ تعالیٰ کا اتارا ہوا کلام 'اپنے اس معنی کے لحاظ سے یہ لفظ کتاب الٰہی کے لیے استعمال ہوا ہے اور اس سے مراد کتاب الٰہی کا کوئی خاص حصہ بھی ہوا کرتا ہے اور اس کا مجموعہ بھی '...جس طرح کوئی لفظ اپنے مختلف معانی میں سے کسی ایک اعلی اور برتر معنی کے لیے خاص ہو جایا کرتا ہے 'اسی

طرح یہ کتاب کا لفظ بھی خاص طور پر کتاب الٰہی کے لیے بولا جانے لگا ‘چنانچہ یہ استعمال قدیم زمانے سے معروف ہے۔‘‘(۲)

یہ غامدی صاحب کے تصور کتاب ہی کا نتیجہ ہے کہ خود ان کی طرف سے یا ان کے مریدین کی طرف سے جب بھی کوئی نئی تحقیق سامنے آتی ہے اس میں اکثر و بیشتر کتب سابقہ سے استدلال کیا جاتاہے۔ غامدی صاحب کے نزدیک سابقہ کتب سماویہ پر عمل کرنے کی علت یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت میں بندوں کے لیے اللہ کی بھیجی گئی شریعت کے احکامات بہت حد تک ایک واضح سنت کی شکل اختیار کرگئے تھے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد ﷺ تک جتنی بھی شریعتیں آئیں ان میں نسخ بہت کم ہے اس لیے اُمت محمدیہ اللہ کے رسول رحمۃ اللہ علیہ کی لائی ہوئی شریعت کے ساتھ ساتھ ان تمام شرائع سابقہ کی بھی مخاطب و متعبد ہے بشرطیکہ کتاب مقدس کی تعلیمات محفوظ ثابت ہو جائیں۔ان کے نزدیک سابقہ شرائع کے اکثر و بیشتر احکامات اب بھی دین اسلام میں قانون سازی کا ایک بہت بڑا ماخذ

ہیں اگرچہ سابقہ شرائع کے بعض احکامات میں نسخ کے وہ قائل ہیں۔غامدی صاحب سورۃ المائدۃ :۴۸ کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’اور (اے پیغمبر) ‘ ہم نے یہ کتاب تمہاری طرف حق کے ساتھ اتاری ‘ اس شریعت کی تصدیق میں جو اس سے پہلے موجود ہے اور اس کے لیے محافظ بنا کر۔‘‘(۳)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں :

’’تیسری چیز وہ صحیفے ہیں جو اس وقت تورات‘ زبور اور انجیل کی صورت میں بائبل کے مجموعہ صحائف میں موجود ہیں ۔ ان کے بدقسمت حاملین نے ان کا ایک حصہ اگرچہ ضائع کر دیا ہے اور ان میں بہت کچھ تحریفات بھی کر دی ہیں‘ لیکن اس کے باوجود اللہ کی نازل کردہ حکمت اور شریعت کا ایک بڑ اخزانہ اللہ تعالیٰ کے خاص اسالیب بیان میں اب بھی ان میں دیکھ لیا جا سکتا ہے۔‘‘(۴)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''سوم یہ کہ الہامی لٹریچر کے خاص اسالیب 'یہود و نصاریٰ کی تاریخ ' انبیائے بنی اسرائیل کی سرگزشتوں اور اس طرح کے دوسرے موضوعات سے متعلق قرآن کے اسالیب و اشارات کو سمجھنے اور اس کے اجمال کی تفصیل کے لیے قدیم صحیفے ہی اصل ماخذ ہوں گے۔ ''(۵)

غامدی صاحب نے اپنے اس موقف کو اپنی کتاب 'میزان' مطبوعہ ۲۰۰۹ء میں 'دین کی آخری کتاب' کے عنوان سے ص۴۳ سے ص۴۷ تک مفصل بیان کیا ہے۔ غامدی صاحب کی اس طویل عبارت کا خلاصہ ان کے شاگرد خاص جناب منظور الحسن صاحب درج ذیل الفاظ میں نکال رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

''قرآن مجید دین کی آخری کتاب ہے ۔ دین کی ابتدا اس کتاب سے نہیں' بلکہ ان بنیادی حقائق سے ہوتی ہے جو اللہ نے روزِ اوّل سے انسا ن کی فطرت میں ودیعت کر رکھے ہیں ۔اس کے بعد وہ شرعی احکام ہیں جو وقتاً فوقتاً انبیاء کی سنت کی حیثیت سے جاری ہوئے اور بالآخر سنت ابراہیمی کے عنوان سے بالکل متعین ہو گئے ۔ پھر تورات' زبور اور انجیل کی صورت میں آسمانی کتابیں ہیں جن میں ضرورت کے لحاظ سے شریعت اور حکمت کے مختلف پہلوئوں کو نمایاں کیا گیا ہے ۔ اس کے بعد نبی ﷺ کی بعثت ہوئی اور قرآن مجید نازل ہوا ۔ چناچہ قرآن دین کی پہلی نہیں بلکہ آخری کتاب ہے اور دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ' سنت

ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں۔ اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ۴۷پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ ''(٦)

اسی لیے سابقہ کتب سماویہ کی تعلیمات جب ان کے خودمعین کردہ معیار صدق و کذب پر پوری اترتی ہوں تو وہ ان کتابوں کی آیات سے قرآنی آیات کی طرح کثرت سے استدلال کرتے ہیں۔ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل میں غامدی صاحب نے علت نکالنے میںغلطی کھائی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کی بعثت کے بعد اور قرآن کے نزول کے بعد امت محمدیہ سابقہ شرائع کی متعبد نہیں ہے ۔اللہ کے رسول ﷺ کا لایا ہوا دین اور شریعت جامع اورکامل و اکمل ہے ۔بالفرض اگر پچھلی شریعتیں محفوظ بھی ثابت ہو جائیں پھر بھی ان پر عمل نہیں ہو گا الاّ یہ کہ کوئی حکم پچھلی شریعتوں میں موجودہونے کے ساتھ ساتھ ہماری شریعت میں بھی ثابت رکھا گیا ہو یا اس کی تصدیق مذکور ہو 'یعنی اس پر عمل اس وجہ سے کیا جائے گا کہ وہ ہماری شریعت میں ثابت یا مذکور ہے نہ کہ اس پر عمل پچھلی شریعت کی بنا پر ہو گا

۔اس کی تفصیلات ہم آگے چل کربیان کریں گے۔ غامدی صاحب کے نزدیک حضرت ابراہیم ؑ کے بعد آنے والی تمام شریعتیں تقریباً کامل تھیں اور ہر دور کی تہذیب و تمدن کے لیے رہنمائی کی صلاحیت رکھتی تھیں' جبکہ ہم صرف اس پہلو سے تمام سابقہ شرائع کو کامل مانتے ہیں کہ وہ خاص اَدوار کے لیے کامل ہدایت تھیں جبکہ زمان و مکان کی تخصیص کے بغیر رہتی دنیا تک آپ کی شریعت کے علاوہ باقی تمام شریعتیں ناقص ہیں۔ پچھلی آسمانی کتابیں اپنے مخصوص دور تک کے لیے تھیں اور قرآن کے آنے کے بعد ان کی تشریعی نقطہ نظر سے ضرورت بھی باقی نہیں رہی ۔

سابقہ شرائع سے استدلال :اصحاب المورد کے اصول

سابقہ شرائع سے استدلال کے لیے غامدی صاحب کا اصل اصول ان کے شاگرد خاص ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں :

''بائبل تورات 'زبور' انجیل اور دیگر صحف سماوی کا مجموعہ ہے ۔ اپنی اصل کے لحاظ سے یہ اللہ ہی کی شریعت اور حکمت کا بیان ہے ۔ اس کے مختلف حاملین نے اپنے اپنے مذہبی تعصبات کی بنا پر اگرچہ اس کے بعض اجزاء کو ضائع کر دیا اور بعض میں تحریف کر دی ' تا ہم اس کے باوجود اس کے اندر پروردگار کی رشد و ہدایت کے بے بہا خزانے

موجود ہیں ۔اس کے مندرجات کو اگر اللہ کی آخری اور محفوظ کتاب قرآن مجید کی روشنی میں سمجھا جائے تو فلاح انسانی کے لیے اس سے بہت کچھ اخذ و استفادہ کیا جا سکتا ہے ۔ اس کتاب مقدس میں موسیقی اور آلات موسیقی کا ذکر متعدد مقامات پر موجود ہے۔ان سے بصراحت یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیغمبروں کے دین میں موسیقی یا آلات موسیقی کو کبھی ممنوع قرار نہیں دیا گیا ۔''(۷)

اس اصول کو ہم قارئین کی آسانی کی خاطر مزید تین حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں 'کیونکہ غامدی صاحب کے کتاب مقدس سے استدلال کو اگر ہم سامنے رکھیں تو ان کا مذکورہ بالا یہ اصول تین طرح سے ہمارے سامنے آتا ہے :

۱ اگر کسی مسئلے کے بارے میں قرآن میں اشارات موجود ہوں' یعنی لفظوں میں رہنمائی موجود نہ ہو تو قرآن میں وارد شدہ ان اشارات کو بنیاد بنا کر اسی مسئلے کے بارے میں کتب سماویہ کی تفصیلات کی تصدیق کی جاسکتی ہے ۔اس اصول کے تحت غامدی صاحب نے مسئلہ موسیقی کو ثابت کیا ہے ۔

غامدی صاحب کے بقول کتاب مقدس سے موسیقی اور آلاتِ موسیقی کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ ایک جگہ زبور کا حوالہ دیتے ہوئے غامدی صاحب کے ایک شاگرد' غامدی صاحب کی نسبت سے موسیقی کے حوالے سے لکھتے ہیں :

''اے خداوندمیں تیرے لیے نیا گیت گائوں گا۔دس تار والی بربط پر میں تیری مدح'سرائی کروں گا۔''(۸)

ایک دوسری جگہ کتاب مقدس کے حوالے سے لکھتے ہیں :

''تو ایسا ہوا کہ جب نرسنگے پھونکنے والے اور گانے والے مل گئے تا کہ خداوند کی حمد اور شکر گزاری میں ان سب کی آواز سنائی دے اور جب نرسنگوں اور جھانجھوں اور موسیقی کے سب سازوں کے ساتھ انھوں نے اپنی آواز بلند کر کے خداوند کی ستائش کی کہ وہ بھلا ہے۔ ''(۹)

جب ہم ان صاحب سے سوال کرتے ہیں کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ کتاب مقدس کی یہ آیات محفوظ ہیں یا منسوخ نہیں ہیں' تو وہ صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ قرآن میں موسیقی کے جواز کے بارے میں اشارات موجود ہیں اور قرآن میں موجودیہ اشارات کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق کر رہے ہیں کہ یہ آیات نہ تو منسوخ ہیں اور نہ ہی غیر محفوظ' بلکہ

ہمارے لیے شریعت کا درجہ رکھتی ہیں ۔ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں قرآن مجید اصلاً خاموش ہے۔ اس کے اندر کوئی ایسی آیت موجود نہیں ہے جو موسیقی کی حلت و حرمت کے حوالے سے کسی حکم کو بیان کر رہی ہو ۔البتہ اس میں بعض ایسے اشارات موجود ہیں جن سے موسیقی کے جواز کی تائید ہوتی ہے ۔ان کی بنا پر قرآن سے موسیقی کے جواز کا یقینی حکم اخذ کرنا تو بلاشبہ کلام کے اصل مدعا سے تجاوز ہو گا''۔(۱۰)

گویا کہ ان کے نزدیک قرآن میں ‘ان کے بقول ‘موسیقی کے وارد شدہ اشارات اس بات کی دلیل ہیں کہ موسیقی کے حوالے سے کتاب مقدس کی آیات محفوظ ہیں ۔

۲ اگر کسی مسئلہ کے بارے میں قرآن میں خبر کے انداز میں لفظوں میں سابقہ شرائع کے حوالے سے کوئی رہنمائی موجود ہو اوریہ الفاظ مجمل ہوں تو ان الفاظ قرآنیہ کی تفصیل کتاب مقدس کی آیات سے کی جا سکتی ہے۔ اس اصول کے تحت غامدی صاحب کے ایک اور شاگرد نے قرآن میں موجود لفظ ’تماثیل‘ کی بائبل کی آیات کی روشنی میں تفصیل کی ہے ۔اور شیر ،بیل اور ملائکہ کی تصاویر کو بھی کتاب مقدس کی روشنی میں صحیح قرار دیا ہے ۔ ایک جگہ تورات کا حوالہ دیتے ہوئے حضرت سلیمان علیہ السلام کے محل کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

’’اور ان حاشیوں پر جو پَڑوں کے درمیان تھے ‘شیر اور بیل اور کروبی(فرشتے) بنے ہوئے تھے۔‘‘(۱۱)

ایک اور جگہ ہیکل کی تعمیر کے حوالے سے تورات کی آیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

’’اور الہام گاہ میں اس نے زیتون کی لکڑی کے دو کروبی(فرشتے)دس دس ہاتھ اونچے بنائے۔ ‘‘(۱۲)

جب ہم ان صاحب سے سوال کرتے ہیں کہ تورات کی ان آیات کے محفوظ ہونے کی کیا دلیل ہے تو وہ جواب میں فرماتے ہیں کہ قرآن میں حضرت سلیمان علیہ السلامکے حوالے سے تماثیل کا ذکر موجود ہے۔ گویا کہ قرآن کے اجمالی الفاظ تورات کی ان تفصیلات کی تائید کر رہے ہیں۔

۳ قرآن کے مبہمات کی وضاحت کے لیے بھی غامدی صاحب اور ان کے شاگرد کتاب مقدس سے رہنمائی لیتے ہیں۔ اس اصول کے تحت ان کے ایک شاگردنے قرآن میں موجود یاجوج ماجوج سے متعلقہ مبہم الفاظ کی توضیح اقوامِ مغرب سے کی ہے۔ یاجوج ماجوج سے

متعلقہ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

''اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یاجوج ماجوج کی اولاد' یہ مغربی اقوام' عظیم فریب پر مبنی فکر و فلسفہ کی علم بردار ہیں اور اسی سبب سے نبی ﷺ نے انھیں دجال (عظیم فریب کار) قرار دیا ہے۔ ''(۱۳)

گویا کہ ان کے نزدیک قرآن میں یاجوج ماجوج کا جوذکر ہے اس سے مراد مغربی اقوام ہیں۔ لیکن جب ہم ان سے سوال کرتے ہیں کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ قرآن میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یاجوج ماجوج کاجوذکر کیا ہے اس سے مراد مغربی اقوام ہیں'تو جواب میںوہ صاحب فرماتے ہیںکہ تورات سے اس بات کی تعیین ہوتی ہے کہ یاجوج ماجوج سے مراد مغربی اقوام ہیں ۔

یاجوج ماجوج کا تعین کرتے ہوئے ایک جگہ تورات کا حوالہ دیتے ہوئے غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اور خداوندکا کلام مجھ پر نازل ہوا کہ اے آدم زاد' جوج کی طرف جوماجوج کی سرزمین کا ہے اور روش (روس) مسک (ماسکو) اور توبل(توبالسک)کا فرماں روا ہے 'متوجہ ہو اور اس کے خلاف نبوت کر۔ ''(۱۴)

آگے چل کر جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''اپنے اس علاقے سے قدیم زمانوں میں یہی لوگ یورپ میں جا کر آباد ہوئے اور وہاں سے پھر صدیوں کے بعد تاریخ کی روشنی میں امریکہ اور آسٹریلیا پہنچے' اور اب دنیا کے سارے پھاٹک انھی کے قبضے میں ہیں۔ ''(۱۵)

جب ہم غامدی صاحب سے یہ سوال کرتے ہیں کہ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ تورات کی یہ آیات محفوظ ہیں'تو وہ جواب میں فرماتے ہیں کہ قرآن میں موجودیاجوج ماجوج کا ذکر تورات کی ان آیات کی تصدیق کر رہا ہے ۔

فصل دوم

غامدی صاحب کے تصور کتاب کی غلطی

قدیم صحائف سے استدلال کا جو اصول غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں نے وضع کیا ہے' یہ بوجوہ غلط ہے۔ تفصیلات ذیل میں مذکور ہیں ۔

۱ غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کے بقول * اشارات ِ قرآنی سے کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق ہوتی ہے۔ ٹھیک ہے اگر ہم کچھ دیر کے لیے غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کی بات مان بھی لیں تو پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس بات کا تعین کون کرے گا کہ فلاں مسئلے کے بارے میں قرآن میں اشارات موجود ہیں؟ کیونکہ اشارات ایک ایسی غیر واضح اصطلاح ہے کہ جو چاہے جب چاہے قرآن سے کوئی بھی مسئلہ ' اشارات 'کی شکل میں نکال سکتا ہے۔ مثال کے طور پر صوفیاء کی تفسیر اشاری دیکھی جاسکتی ہے جس میں انھوں نے 'اشارات ' کے نام پر قرآن سے عجیب و غریب قسم کے مسائل نکالے ہیں۔

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کے نزدیک قرآن میں موسیقی کے جواز کے بارے میں اشارات موجود ہیں جبکہ ہمارے نزدیک ان کا یہ کہنا غلط ہے۔ قرآن میں مروجہ موسیقی کے جواز کے بارے میں کسی قسم کے اشارات موجود نہیں ہیں۔ جس قسم کے اشارات سے غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں نے مسئلہ موسیقی میں استدلال کیا ہے' اس قسم کے اشارات سے توہر مسئلہ قرآن سے نکالا جاسکتا ہے۔غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کے بقول قرآن مجید کی آیات کا صوتی آہنگ اور قرآن کی آیت مبارکہ{وَ سَخَّرۡنَا مَعَ دَاوٗدَ الۡجِبَالَ یُسَبِّحۡنَ وَ الطَّیۡرَ } میں یہ اشارات موجود ہیں کہ موسیقی جائز ہے ۔اصحاب المورد کے اس نادر طرز استدلال پر ہم اس سے زیادہ اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ عقل عام بھی اس بات کا فیصلہ کرسکتی ہے کہ ان کا یہ طرز استدلال کس قدر بودا ہے۔کہاں قرآن کا صوتی آہنگ اور کہاں بینڈ باجے 'ڈھول بانسریاں 'گٹار اورپیانو وغیرہ جیسے آلات موسیقی !کہاں حضرت داؤد علیہ السلام کا خوبصورت آواز میں اللہ کی تسبیح بیان کرنا 'جس کا ذکر مذکورہ بالا آیت مبارکہ میں ہو رہا ہے اور کہاں کسی عورت کا رقص وسرود کی محفلوں میں محبوب سے متعلق جذبات کا اظہار کرنا ! اگر قرآن کا صوتی آہنگ اور حضرت داؤد علیہ السلام کا خوبصورت آواز میں اللہ کی تسبیح بیان کرنا موسیقی ہے تو ہم بھی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن میں موسیقی موجود ہے' لیکن قرآن سے جو موسیقی غامدی صاحب اور ان کے شاگرد ثابت کرنے چلے ہیں یا قرآن کے

ان اشارات کی تطبیق میں وہ ہمارے معاشروں میں موجود رقص وسرود کی جن محفلوں کی تائید کرنا چاہتے ہیں ان کی تائید کسی طرح سے بھی ان اشاراتِ قرآنی سے ثابت نہیں ہو رہی۔ ان اشارات قرآنی سے یہ بھی ثابت نہیں ہو رہا کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس 'دس

تاروں والی بربط' تھی جس پر وہ اللہ کی حمد وثنا کیا کرتے تھے۔ قرآن نے تو صرف حمد وثنا کا تذکرہ کیا ہے 'دس تاروں والی بربط کا بیان صرف کتاب مقدس کا ہے جس کے بارے میں ہمارے علم میں نہیں ہے کہ یہ بیان محفوظ ہے یا نہیں۔

۲ غامدی صاحب کے شاگرد جناب رفیع مفتی صاحب نے قرآن میں وارد شدہ لفظ 'تماثیل' کو بنیاد بنا کر کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق کی ہے۔ حالانکہ قرآن نے تو صرف اس بات کی تصدیق کی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں اللہ کے حکم سے جنات ان کے لیے 'تماثیل' بنایا کرتے تھے۔ اب یہ تماثیل کیا تھیں' اس کے بارے میں قرآن خاموش ہے۔ قرآن نے تماثیل کی تصدیق کی ہے نہ کہ شیر' بیل اور فرشتوں کی تصاویر کی۔ قرآن کے الفاظ میں اجمال ہے اور قرآن کتاب مقدس کی اس حد تک تو تصدیق کر رہا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے دور میں تماثیل تھیں لیکن قرآن قطعاً ان تفصیلات کی تصدیق نہیں کر رہا جو کہ کتاب مقدس میں موجود ہیں۔ اس لیے قرآن کے اجمالی بیان سے کتاب مقدس کے اجمال کی تو تصدیق ہوتی ہے لیکن قرآن کے مجمل الفاظ کتاب مقدس کی تفصیلی آیات کی تصدیق نہیں کر رہے 'اس لیے قرآن سے یہ بالکل بھی واضح نہیں ہوتا کہ کتاب مقدس کا یہ تفصیلی بیان محفوظ ہے یا اس میں بھی کمی بیشی ہو چکی ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ قرآن کے اجمال سے کتاب مقدس کا اجمال اور قرآن کی تفصیل سے کتاب مقدس کی تفصیل محفوظ ثابت ہوتی ہے لیکن قرآن کے اجمال سے کتاب مقدس کے تفصیلی بیان کو محفوظ ثابت کرنا عقل و نقل کے خلاف ہے۔ قرآن میں وارد شدہ لفظ 'تماثیل' کسی طرح بھی کتاب مقدس کے لفظ 'کروبی' کی تصدیق نہیں کر رہا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں جنات فرشتوں کی بھی تصاویر بناتے تھے۔

۳ قرآن میں یاجوج ماجوج کا ذکر ہے لیکن قرآن نے اس بات کو واضح نہیں کیا کہ یاجوج ماجوج سے کیا مراد ہے یا یہ کون لوگ ہوں گے۔ کتاب مقدس نے یاجوج ماجوج کا تذکرہ بھی کیا ہے اور ان کا تعین بھی کیا ہے' لیکن مسئلہ یہ ہے کہ قرآن سے تو صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کتاب مقدس میں جو یاجوج ماجوج کا تذکرہ ہے وہ صحیح ہے لیکن قرآن ہر گز بھی کتاب مقدس کی ان آیات کی تصدیق نہیں کر رہا جو کہ یاجوج ماجوج کی تعیین کر رہی ہیں۔ اس لیے ہمارے لیے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ کتاب مقدس کی یہ آیات محفوظ ہیں یا نہیں یا یہ آیات کلامِ الٰہی ہیں یا نہیں۔ بہرحال قرآن کسی طور بھی کتاب مقدس کی ان

آیات کی تصدیق نہیں کر رہا جو کہ یاجوج ماجوج کی تعیین کے بارے میں ہیں ۔

٤ غامدی صاحب اور ان کے شاگرد کتاب مقدس سے استدلال کا اپنا شوق ضرور پورا کریں لیکن ہم ان سے اتنی گزارش کرتے ہیں کہ پہلے کتاب مقدس کی ان آیات کو محفوظ تو ثابت کریں جن سے آپ استدلال کر رہے ہیں ۔چند موہوم اشاراتِ قرآنیہ کو بنیاد بنا کر کتاب مقدس کی آیات کو محفوظ ثابت کرنا اور ان سے کسی شرعی مسئلے میں استدلال کرنا کسی محقق کے شایان شان نہیں ہے۔

غامدی صاحب کے ایک شاگرد کے بقول:

’پیغمبروں کے دین میں موسیقی یا آلات موسیقی کو کبھی ممنوع نہیں قرار دیا گیا۔بیشتر مقامات پر اللہ کی حمد وثنا کے لیے موسیقی کے استعمال کا ذکر آیا ہے۔‘‘(١٦)

جب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ اس بات کی دلیل کیا ہے ‘تو وہ جواب میں دلیل کے طور پر کتاب مقدس کی آیات پیش کر دیتے ہیں ۔جب ہم ان سے سوال کرتے ہیں کہ کیا کتاب مقدس کی یہ آیات محفوظ ہیں ؟تو وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ قرآن سے کتاب مقدس کی ان آیات کی تائید ہو رہی ہے۔ حالانکہ ان کا یہ دعویٰ صریحاً باطل ہے۔ قرآن کسی طرح بھی کتاب مقدس میں موجود نرسنگوں ‘جھانجھوں اور موسیقی کے تمام سازوں کی تائید نہیں کر رہا‘ جیسا کہ ہم اوپر یہ بات ثابت کر چکے ہیں ۔جب قرآن کتاب مقدس کی ان آیات کی تائید نہیں کر رہا تو کتاب مقدس کی یہ آیات بھی محفوظ ثابت نہیں ہوئیں ۔جب کتاب مقدس کی یہ آیات محفوظ ثابت نہیں ہوئیں تو یہ بھی ثابت نہ ہوا کہ پیغمبروں کے دین میں موسیقی جائز رہی ہے‘ لہٰذا غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کا یہ دعویٰ باطل ہوا ۔

اس اصول پر شرعی دلائل کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے ہم تمہیداً غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کی خدمت میں ان کے امام اور خود ان کی اپنی تحریروں کے حوالے سے کچھ گزارشات پیش کر رہے ہیں۔

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کا اصول: اصلاحی صاحب کی نظر میں

سجدۂ تعظیمی سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا امین احسن اصلاحی صاحب کی تحریر میں سے چند اقتباسات ہم یہاں نقل کیے دیتے ہیں:

''سوال یہ ہے کہ قرآن میجو واقعات بیان ہوئے ہیں یا بعض جگہ پچھلی شریعتوں

کے جو حوالے آ گئے ہیں، کیا وہ مجرد اتنی بات سے کہ وہ قرآن میں مذکور ہیں، اس امت کے لیے شریعت کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، یا اس امت کے لیے ان کے شریعت بننے کے لیے کچھ اور شرطیں بھی ہیں؟ میرا نقطہ نظر اس طرح کے تمام واقعات اور حوالوں سے متعلق یہ ہے کہ یہ مجرد قرآن میں مذکور ہو جانے کی وجہ سے امت محمدیہ کے لیے شریعت نہیں بن سکتے... قرآن میں حضرت آدم علیہ السلام کے ایک بیٹے کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ جب ان کو ان کے بھائی نے قتل کرنے کی دھمکی دی تو انھوں نے کہا کہ میں تو تم پر قتل کے ارادے سے ہاتھ نہیں اٹھاؤں گا، خواہ تم مجھے قتل ہی کر ڈالو۔ میں تو اللہ ربّ العالمین سے ڈرتا ہوں۔ حضرت شعیب علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ انھوں نے اپنی بیٹی کا نکاح حضرت موسیٰ علیہ السلام سے محض اس خدمت کے معاوضے میں کر دیا کہ وہ ایک خاص مدت تک ان کی بکریاں چرائیں۔ حضرت لوط علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی قوم کے غنڈوں نے جب ان کے مہمان کی فضیحت کرنی چاہی تو انھوں نے ان کو مخاطب کر کے کہا اگر تمھیں کچھ کرنا ہے تو میری لڑکیوں کے ساتھ کرو، خدا را میرے مہمانوں کے بارے میں مجھے رسوا نہ کرو۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں ہے کہ ایک مرتبہ فوج کی پریڈ کے موقع پر ان کی نماز عصر قضا ہو گئی تو انھوں نے شدتِ جذبات سے مغلوب ہو کر گھوڑوں ہی کو قتل کرنا شروع کر دیا۔ سورۂ کہف میں ایک نیک بندے کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ انھوں نے اس بنا پر ایک بچے کو قتل کر دیا تھا کہ انھیں یہ علم ہو گیا تھا کہ وہ بڑا ہو کر اپنے ماں باپ کا نافرمان ہو گا، اور ایک کشتی میں اس بنا پر سوراخ کر دیا کہ انھیں اندیشہ ہوا کہ اس دیار کا بادشاہ کہیں اس کشتی کو قبضے میں نہ کر لے۔ یہ اور اس طرح کے جو واقعات قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور بطریق مذمت نہیں بیان ہوئے بلکہ بطریق مدح بیان ہوئے ہیں۔ اب بتائیے کہ کیا مجرد اس بنا پر کہ یہ واقعات قرآن میں بیان ہوئے ہیں، یہ اس امت کے لیے قانون اور شریعت بن جائیں گے؟ اور ایک شخص کے لیے یہ بات جائز ہو جائے گی کہ اگر وہ اپنے کشفی علم سے کسی بچے کے بارے میں یہ معلوم کر لے کہ یہ نافرمان اٹھے گا تو اسے قتل کر ڈالے یا کوئی شخص اس پر حملہ آور ہو تو اپنے آپ کو بے چون و چرا اس کے حوالے کر دے؟... ان ضمنی طور پر بیان شدہ واقعات سے اگر کوئی تعلیم نکلتی ہے تو وہ اس امت کے لیے اس صورت میں

ہدایت اور شریعت کا درجہ اختیار کر سکتی ہے جب کتاب و سنت کی دوسری تصریحات سے بھی اس بات کی تائید ہو جائے کہ اس تعلیم کو

اس امت کے اندر بھی باقی رکھنا شارع کو مطلوب ہے ' یا کم ازکم یہ کہ کوئی بات اس کے خلاف نہ پائی جائے ۔ لیکن اگر دوسری تصریحات اس کے خلاف ہوں تو اس کے صاف معنی یہ ہوں گے کہ اس امت میں اس تعلیم کو باقی رکھنا شارع کو مطلوب نہیں ہے۔ اگر اس قسم کی کوئی تصریح خود قرآن میں ہو تو وہ تصریح اس اشارہ پر مقدم ہو گی... اور اگر یہ تصریح قرآن کے بجائے حدیث میں ہو تو بھی اس کو تقدم حاصل ہو گا... جو کچھ موجود ہے اس کی حیثیت محض ایک واقعہ کی ہے جو پچھلی امتوں میں سے کسی امت میں یا سابق انبیاء میں سے کسی نبی کی زندگی میں پیش آیا ہو ۔ سوال یہ ہے کہ اس اُمت میں یہ بات بعینہٖ اس شکل میں مطلوب ہے یا نہیں؟ تو اس کی وضاحت قرآن بھی کر سکتا ہے اور حدیث بھی کر سکتی ہے ۔ قرآن کے کسی واضح حکم کو منسوخ کرنے کے لیے تو بلاشبہ حدیث ناکافی ہے لیکن پچھلی امتوں یا سابق انبیاء میں سے کسی کی تعلیم کو یا کسی روایت کو منسوخ کرنے کے لیے تو حدیث بالکل کافی ہے۔ بے شمار معاملات ہیں جن میں ہم جانتے ہیں کہ سابق انبیاء کی تعلیم کچھ اور تھی اور ہمارے نبی نے ہمیں اس کی جگہ کوئی اور ہدایت فرمائی اور ہم بے چون و چرا اس کو تسلیم کرتے ہیں ' یہ عذر نہیں پیش کرتے کہ کسی سابق نبی کی تعلیم کو حدیث کس طرح منسوخ کر سکتی ہے۔''(۱۷)

مولانا امین احسن اصلاحی صاحب کی درج بالا عبارت سے درج ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں :

۱ کتاب مقدس کی وہ تعلیمات جو قرآن میں اشارتاً' اجمالاً یا تفصیلاً بیان ہوئی ہیں اس وقت تک ہمارے لیے دلیل نہیں بن سکتیں جب تک کہ خود قرآن یا حدیث سے ان تعلیمات کا اثبات نہ ہو۔ گویا کہ اصل دلیل قرآن و سنت ہے نہ کہ سابقہ شرائع' جبکہ غامدی صاحب اور ان کے شاگرد سابقہ شرائع کو مصادر دین میں سے شمار کرتے ہیں اور ان سے بھی مسائل کا اثبات کرتے ہیں ۔

۲ قرآن کے علاوہ اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث بھی کتب سابقہ کی تعلیمات کی منسوخی کے لیے کافی ہیں ۔ یعنی قرآن کی کسی آیت کی تفسیر یا اس کے علاوہ کسی مسئلے میں اگر کتاب مقدس اور احادیث میں اختلاف ہو جائے تو حجت احادیث ہوں گی ۔ جبکہ غامدی صاحب قرآن کی کسی آیت کی تفسیر میں احادیث کے بالمقابل کتاب مقدس کی آیات کو ترجیح دیتے ہیں۔ غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''سوم یہ کہ الہامی لٹریچر کے خاص اسالیب 'یہود و نصاریٰ کی تاریخ ' انبیائے بنی اسرائیل کی سرگزشتوں اور اس طرح کے دوسرے موضوعات سے متعلق قرآن کے اسالیب و اشارات کو سمجھنے اور اس کے اجمال کی تفصیل کے لیے قدیم صحیفے ہی اصل ماخذ ہوں گے۔بحث و تنقید کی ساری بنیاد انہی پر رکھی جائے گی۔اس باب میں جو روایتیں تفسیر کی کتابوں میں نقل ہوئی ہیں اور زیادہ تر سنی سنائی باتوں پر مبنی ہیں ' انھیں ہر گز قابل التفات نہ سمجھا جائے گا۔' (۱۸)'

۳ بہت سارے احکامات جو پچھلی شریعتوں میں جائز تھے' ہمارے لیے ان پر عمل کرنایا ان سے اپنے عمل پر دلیل پکڑنا جائز نہیں ۔جبکہ غامدی صاحب اور ان کے شاگرد اس کے قائل نہیں ہیں کہ ایک فعل سابقہ شرائع میں جائز رہا ہو اور بعد میں اسے ہماری شریعت میں شارع کی طرف سے ناجائز قرار دے دیا گیا ہو۔

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کا اصول: 'میزان 'کی نظر میں

غامدی صاحب اور ان کے شاگردونے جس طرح سے موسیقی 'یاجوج ماجوج اور تصویر وغیرہ کے مسئلے میں کتاب مقدس سے استدلال کیا ہے و ہ غامدی صاحب کے اس اصول کے خلاف ہے جو انھوں نے اپنی کتاب 'میزان' میں بیان کیا ہے۔ غامدی صاحب ' میزان' میں ایک جگہ تدبر قرآن کے اصول بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سوم یہ کہ الہامی لٹریچر کے خاص اسالیب 'یہود و نصاریٰ کی تاریخ ' انبیائے بنی اسرائیل کی سر گذشتوں اور اس طرح کے دوسرے موضوعات سے متعلق قرآن کے اسالیب و اشارات کو سمجھنے اور اس کے اجمال کی تفصیل کے لیے قدیم صحیفے ہی اصل ماخذ ہوں گے۔''(۱۹)

اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غامدی صاحب کے نزدیک قدیم صحائف کویہود و نصاریٰ کے اخبار و واقعات اور قصص وتاریخ سے متعلقہ قرآنی آیات کو سمجھنے کے لیے مصادر بنایا جائے گا نہ کہ احکام و عقائد کے لیے۔یہ نہایت موزوں موقع تھا کہ غامدی صاحب اس مسئلے پر اصولی بحث کرتے ہوئے اپنی اس عبارت میں احکام اور

عقائد کا بھی تذکرہ کر دیتے' لیکن ان کا یہاں پر احکام و عقائد کا تذکرہ نہ کرنا اور کہیں اور جا کر احکام اور عقائد سے متعلقہ مسائل کے لیے قدیم صحائف کو بنیاد بنانا ذہن میں کچھ سوالات ضرور پیدا کرتا ہے ۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ موسیقی اور تصویر کا تعلق احکام سے ہے اور یاجوج ماجوج کا

تعین عقیدے کا مسئلہ ہے ۔ عقیدے اور احکام کے بارے میں غامدی صاحب کے ہاں ایک انتہا تو یہ ہے کہ خبر واحد سے تو کسی بھی حکم اور عقیدے کو ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن دوسری طرف تحریف شدہ کتاب مقدس سے وہ کس سہولت و آسانی سے احکام و عقائد کا اثبات کر رہے ہیں' یہ بالکل ظاہر و باہر ہے ۔غامدی صاحب کے نزدیک حدیث سے کوئی نیا حکم یا عقیدہ تو ثابت نہیں ہو سکتا اگرچہ وہ حدیث قرآن میں موجود کسی حکم یا عقیدے کی تفہیم و تبیین میں دلیل بن سکتی ہے جبکہ یہاں ہم دیکھ رہے ہیں کہ غامدی صاحب کتاب مقدس سے ایک نئے حکم (موسیقی کا جواز) کو ثابت کر رہے ہیں' کیونکہ بقول ان کے قرآن کے الفاظ میں اس مسئلہ کی حلت و حرمت کے بارے میں کوئی یقینی حکم نہیں ہے۔ گویا کہ غامدی صاحب کے نزدیک کتاب مقدس صرف قرآنی آیات و احکام کی تفہیم و تبیین ہی نہیں کرتی بلکہ اس سے نئے احکام کا اثبات بھی کیا جا سکتا ہے۔

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کا اصول: دلائل شرعیہ کی روشنی میں

اللہ کے رسول ﷺ کی بعثت کے بعد امت محمدیہ نہ تو سابقہ شرائع کی متعبد ہے اور نہ ہی سابقہ امم کی کتابیں ہمارے لیے مآخذ دین کا درجہ رکھتی ہیں ۔ہمارے اس دعوے کے درج ذیل دلائل ہیں ۔

پہلی دلیل

اللہ کے رسول ﷺ نے جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا تو آپ نے انہیں نصیحت فرماتے ہوئے کہا:

كَيفَ تَقْضِیْ اِذَا عَرَضَ لَکَ قَضَاءٌ قَالَ: اَقْضِیْ بِکِتَابِ اللہِ، قَالَ: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِیْ کِتَابِ اللہِ، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللہِ، قَالَ: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللہِ وَلَا فِیْ کِتَابِ اللہِ، قَالَ: اَجْتَهِدُ رَأْیِیْ۔ (۲۰)

ترجمہ ''اگر تمہیں کوئی مسئلہ درپیش ہو گا تو کیسے فیصلہ کرو گے؟'' حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں قرآن سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا: ''اگر تمہیں قرآن میں نہ ملے؟'' تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ کی سنت سے۔ پھر آپ نے فرمایا: ''اگر وہ مسئلہ نہ قرآن میں ملے اور نہ سنت رسول میں؟'' تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔''

اس روایت میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے پچھلے انبیاء اور ان کی تعلیمات کا بالکل بھی تذکرہ نہیں کیا۔ اگر سابقہ کتب سماویہ بھی ماٰخذ دین میں سے ہوتیں تو اللہ کے رسول ﷺ ان کو ان کتب کی طرف بھی رجوع کا حکم دیتے۔ لیکن اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے اس قول کو صحیح قرار دیتے ہوئے ان کے لیے دعا کی۔ واضح رہے کہ اس روایت کی صحت و ضعف کے بارے میں اگرچہ محدثین کا اختلاف ہے لیکن اس کی تائید بہت سے شواہد و آثار سے بھی ہوتی ہے جس سے یہ روایت حسن کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔

دوسری دلیل

قاضی شریح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان کو ایک خط لکھا جس میں قضاء کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے رہنمائی حاصل چاہی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو جواباً یہ خط لکھا:

اَنِ اقْضِ بِمَا فِیْ کِتَابِ اللہِ، فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ فِیْ کِتَابِ اللہِ فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللہِ، فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ فِیْ کِتَابِ اللہِ وَلَا فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللہِ فَاقْضِ بِمَا قَضَی بِهِ الصَّالِحُوْنَ، فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ فِیْ کِتَابِ اللہِ وَلَا فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللہِ وَلَمْ یَقْضِ بِهِ الصَّالِحُوْنَ فَاِنْ شِئْتَ فَتَقَدَّمْ وَاِنْ شِئْتَ فَتَاَخَّرْ وَلَا اَرَی التَّاَخُّرَ اِلَّا خَیْرًا لَّکَ وَالسَّلَامُ عَلَیْکُمْ۔ (۲۱)

ترجمہ ''تم اللہ کی کتاب قرآن کے ساتھ (لوگوں کے درمیان)فیصلہ کرو'اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ موجود نہ ہو تو اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کے ساتھ فیصلہ کرو ' اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں بھی نہ ہو اور سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہوتو نیک لوگوں کے فیصلوں کو سامنے رکھو'پس اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں بھی نہ ہو اور سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہو اور نیک لوگوں نے بھی اس کے بارے میں کوئی رائے نہ دی ہوتو اب اگر تم چاہو تو آگے بڑھو (یعنی خود اجتہاد کرو)اور اگر تم چاہو تو رکے رہو (یعنی اپنے اجتہاد سے فیصلہ نہ کرو)لیکن میرے خیال میں تمہارا رکا رہنا تمہارے حق میں بہتر ہے اور تمہارے اوپر اللہ کی سلامتی ہو۔''

یہ روایت صحیح ہے۔ علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

تیسری دلیل

اگر پچھلی شریعتیں بھی ماٴخذ دین میں سے ہوتیں تو ان کا سیکھنا فرض کفایہ ہوتا اور اللہ کے

رسول ﷺ خود بھی تورات و انجیل کی تعلیم حاصل کرتے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو بھی کتابِ مقدس کی تعلیم دیتے۔جبکہ ہمارے علم میں ہے کہ نہ تو اللہ کے رسول ﷺ نے خودسابقہ کتب کا مطالعہ کیا اور نہ صحابہ نے ان کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی' حالانکہ آپ اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے پاس عبداللہ بن سلام' لعب الاحبار اور وھب بن منبہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی صورت میں اس کے مواقع بھی موجود تھے۔

چوتھی دلیل

اس بات پر علماء امت کا اجماع ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے آکر پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیا(۲۲)۔اگر استثناء ہے بھی تو محض عقائد' اخلاقیات اور چند بنیادی مخصوص احکامات کاجن کو ہماری شریعت نے بھی برقرار رکھا ہے۔اس لیے پچھلی شریعتوں سے عمومی طور پر دلیل پکڑنا صحیح نہیں ہے۔

پانچو'یں دلیل

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

»اُعْطِیْتُ خَمْسًا لَمْ یُعْطَهُنَّ اَحَدٌ قَبْلِیْ: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِیْرَةَ شَهْرٍ وَ جُعِلَتْ لِیَ الْاَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوْرًا فَاَیُّمَا رَجُلٍ مِنْ اُمَّتِیْ اَدْرَکَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْیُصَلِّ وَاُحِلَّتْ لِیَ الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِاَحَدٍ قَبْلِیْ وَاُعْطِیْتُ الشَّفَاعَةَ وَکَانَ النَّبِیُّ یُبْعَثُ اِلٰی قَوْمِهٖ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ اِلَی النَّاسِ عَامَّةً۔‘‘(۲۳)

ترجمہ ’’مجھے پانچ چیزیں ایسی دی گئی ہیں کہ مجھ سے پہلے وہ کسی (نبی) کو نہ دی گئیں۔پہلی بات یہ ہے کہ ایک مہینے کی مسافت تک دشمنوں پر میرا رعب ڈال دیا گیا۔ دوسری بات یہ کہ تمام زمین کو میرے لیے مسجد اور پاک بنا دیا گیا۔ پس اگر میری اُمت میں کسی کو بھی نماز(کاوقت کہیں بھی)پا لے تو وہ (اسی جگہ) نمازاداکرلے ۔تیسری بات یہ کہ میرے لیے مالِ غنیمت کو حلال کر دیا گیا۔چوتھی بات یہ کہ مجھے مقام شفاعت عطا کیاگیااور پانچویں بات یہ کہ مجھ سے پہلے انبیاء کو ایک خاص قوم کی طرف بھیجا جاتا تھااور مجھے تمام نوع انسانی کا نبی بنا کر بھیجا گیا۔‘‘

اللہ کے رسول ﷺ کے یہ الفاظ ((وَکَانَ النَّبِیُّ یُبْعَثُ اِلٰی قَوْمِهٖ خَاصَّةً))اس مسئلے میں قطعی حجت ہیں کہ سابقہ شرائع مخصوص اقوام کے لیے تھیں جبکہ ((وَبُعِثْتُ اِلَی النَّاسِ

عَامَّةً))کے الفاظ سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ آپ کی ہی شریعت وہ اکیلی شریعت ہے جوقیامت تک کے انسانوں کے لیے رہنمائی او رہدایت کی صلاحیت رکھتی ہے ۔

چھٹی ‘دلیل

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے :

کَانَ اَهْلُ الْکِتَابِ یَقْرَءُوْنَ التَّوْرَاةَ بِالْعِبْرَانِیَّةِ وَیُفَسِّرُوْنَهَا بِالْعَرَبِیَّةِ لِاَهْلِ الْاِسْلَامِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ : لَا تُصَدِّقُوْا اَهْلَ الْکِتَابِ وَلَا تُکَذِّبُوْهُمْ وَقُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْنَا۔۔۔ الآیۃ(۲۴)

ترجمہ ''اہل کتاب تورات کو عبرانی زبان میں پڑھتے تھے اور مسلمانوں کے لیے عربی زبان میں اس کی تفسیر کرتے تھے تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا :نہ تو اہل کتاب کی تصدیق کرو اور نہ ان کی تکذیب کرو اور یہ بات کہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے اور اس پر جو ہماری طرف نازل کیا گیا۔''

اللہ کے رسول ﷺ کی طرف تو وحی آتی تھی اور آپ وحی کی روشنی میں اپنے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو بتا سکتے تھے کہ تورات کی یہ آیات محفوظ ہیں یا نہیں اور تورات کی محفوظ آیات سے استدلال بھی کر سکتے تھے ،لیکن آپ نے نہ تو بذاتِ خود تورات کی آیات کی تصدیق کی اور نہ ہی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اس کی اجازت دی چہ جائیکہ آپ اس سے کسی مسئلے میں استدلال کرتے۔

ساتویں دلیل

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

بَلِّغُوا عَنِّیْ وَلَوْ آیَۃً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ کَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّدًا فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَہٗ مِنَ النَّارِ۔ (۲۵)

ترجمہ ''میری طرف سے پہنچاؤ چاہے وہ ایک آیت ہی کیوں نہ ہو اور بنی اسرائیل سے روایت کر لیا کرو' اس میں کوئی حرج نہیں ہے' اور جس نے جان بوجھ کر میرے اوپر جھوٹ بولا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔''

((ولاحرج)) کے الفاظ سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ بنی اسرائیل سے روایت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مباح ہے ۔ ایک ایسی چیز کہ جس سے نقل کرنے کی رخصت دی گئی ہو وہ ہمارے لیے شریعت کیسے ہو سکتی ہے ؟ جو چیز شریعت ہے اس سے استدلال واجب ہے جیسے کہ قرآن و

سنت ہیں ۔جبکہ سابقہ کتب سے رہنمائی کو واجب قرار نہیں دیا گیا بلکہ اس کی رخصت دی گئی ہے اور یہ رخصت بھی راجح قول کے مطابق صرف واقعات کی حد تک ہے ۔اور اس پر مستزاد یہ کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اجازت دینے

کے ساتھ یہ ہدایت بھی جاری فرما دی کہ اہل کتاب کی باتیں سن لینے میں اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن ان کی باتوں کی تصدیق یا تکذیب نہ کرو۔ اس حدیث کے مطابق بنی اسرائیل سے متعلقہ قرآنی اخبار و قصص کی تکمیل کے لیے کتاب مقدس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے لیکن ان واقعات میں بھی بہت کچھ جھوٹ کی آمیزش ہو چکی ہے جس کی وجہ سے اللہ کے رسول ﷺ نے اہل کتاب سے نقل کرنے کی اجازت تو دے دی لیکن اس کی تصدیق و تکذیب سے روک دیا۔

آٹھویں دلیل

حضرت عبیداللہ بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

كَيْفَ تَسْاَلُوْنَ اَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَكِتَابُكُمُ الَّذِيْ اُنْزِلَ عَلٰى رَسُوْلِ اللهِ اَحْدَثُ تَقْرَؤُوْنَهٗ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ وَقَدْ حَدَّثَكُمْ اَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوْا كِتَابَ اللهِ وَغَيَّرُوْهُ وَكَتَبُوْا بِاَيْدِيْهِمُ الْكِتَابَ وَقَالُوْا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا اَلَايَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَنْ مَسْاَلَتِهِمْ لَا وَاللهِ مَا رَاَيْنَا مِنْهُمْ رَجُلًا يَسْاَلُكُمْ عَنِ الَّذِيْ اُنْزِلَ عَلَيْكُمْ. (۲۶)

ترجمہ ''کیسے تم اہل کتاب سے کسی مسئلے کے بارے میں پوچھتے ہو حالانکہ تمہاری کتاب جو کہ اللہ کے رسول ﷺ پر نازل کی گئی' زیادہ نئی ہے؟ تم اس کو خالص حالت میں پڑھتے ہو اور اس میں کسی قسم کی ملاوٹ نہیں کی گئی۔ جبکہ اہل کتاب نے اللہ کی کتاب کو بدل ڈالا ہے اور اس کو تبدیل کر دیا ہے اور اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھی ہے اور اس کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تا کہ وہ اس کے بدلے میں کچھ قیمت حاصل کر سکیں۔ خبر دار! جو علم (قرآن و سنت) تمہارے پاس آیا ہے وہ تمہیں اہل کتاب سے سوال کرنے سے منع کرتا ہے۔ نہیں' اللہ کی قسم ہم نے اہل کتاب میں سے کسی آدمی کو نہیں دیکھا کہ جو تم سے اس (قرآن و سنت) کے بارے میں سوال کرے جو کہ تم پر نازل کیا گیا ہے۔''

اگر کوئی اس حدیث کی تشریح میں یہ بات کہے کہ اہل کتاب سے کوئی مسئلہ دریافت کرنے سے منع کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتب محفوظ نہیں' اگر وہ محفوظ ثابت ہو جائیں تو ان سے رہنمائی لی جا سکتی ہے' تو ہمارے نزدیک یہ

استدلال غلط ہے ۔اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے لیے سابقہ کتب کی تعلیمات کے بارے میں یہ معلوم کرنا کہ وہ محفوظ ہیں یا نہیں' چنداں مشکل نہ تھا ۔صحابہ کرام اللہ کے رسول ﷺ سے پوچھ سکتے تھے جبکہ اللہ کے رسول ﷺ کو وحی کے ذریعے معلوم ہو سکتا تھا کہ یہ تعلیم محفوظ ہے اور اس میں تحریف ہو چکی ہے ۔لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور آپ کا سابقہ کتب کی تعلیمات سے عدم تعرض اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سابقہ کتب سے استدلال نہ کرنے کا جو حکم ہے اس کی اصل علت شریعت محمدیہ کا کامل و اکمل ہونا ہے جو کہ انتہائی درجے اتمام اور اکمال کی وجہ سے سابقہ شرائع کی کسی طور بھی محتاج نہیں ہے ۔

نو'یں دلیل

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لَا تَسْأَلُوا اَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْئٍ فَاِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوكُمْ وَقَدْ ضَلُّوا فَاِنَّكُمْ اِمَّا اَنْ تُصَدِّقُوا بِبَاطِلٍ اَوْ تُكَذِّبُوا بِحَقٍّ لَوْ كَانَ مُوْسٰى حَيًّا بَيْنَ اَظْهُرِكُمْ مَا حَلَّ لَهُ اِلَّا اَنْ يَتَّبِعَنِىْ۔ (۲۷)

ترجمہ ''اہل کتاب سے کچھ بھی نہ پوچھو۔ بے شک وہ تمہاری رہنمائی نہیں کرسکتے' کیونکہ وہ خود گمراہ ہو چکے ہیں۔ ان سے مسئلہ پوچھ کر یا تو تم کسی باطل چیز کی تصدیق کر بیٹھو گے یا کسی حق بات کو جھٹلا ؤ گے۔ (یاد رکھو) اگر موسیٰ (علیہ السلام) بھی تمہارے درمیان موجود ہوتے تو ان کے لیے بھی سوائے میری اتباع کے کوئی چارہ کار نہ تھا۔''

اصول فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جب نفی یا نہی کے سیاق میں نکرہ آئے تو نص میں عموم پیدا ہو جاتا ہے' لہٰذا ((عَنْ شَيْئٍ)) میں ہر چیز داخل ہے ۔یعنی سابقہ شرائع کسی مسئلے میں بھی رہنمائی کے قابل نہیں ہیں چاہے وہ مسئلہ عقائد سے متعلق ہو یا احکام سے یا اخبار و قصص سے۔ کسی حد تک قرآن و سنت کے سیاق و سباق کی تعیین کے لیے اسرائیلی اخبار و قصص کے نقل کرنے کی جو رخصت دی گئی ہے اس میں بھی اصل مطلوب ان کتب میں بیان شدہ واقعات سے رہنمائی حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ اصل مقصد قرآن و سنت میں وارد شدہ واقعات کے صحیح مفہوم تک

رسائی حاصل کرنا ہے ۔

دسویں دلیل

آج یہ بات تاریخ سے بھی ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے زمانے میں صرف بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے تھے نہ کہ اس وقت کی پوری دنیا کی طرف مبعوث ہوئے تھے۔یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں مصر و فلسطین کے علاوہ بھی دنیا تھی جہاں لوگ آباد تھے' ان کے لیے شریعت کون سی تھی ؟ان کی طرف کس نبی کو بھیجا گیا تھا؟کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے وقت میں ساری دنیا کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے تھے؟ یقیناً اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث اور تاریخ اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ساری دنیا کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے تھے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت اپنے زمانے میں موجود تمام انسانوں کے لیے حجت نہ تھی تو صدیوں بعد آنے والی اُمت محمدیہ کے لیے کیسے دلیل بن سکتی ہے؟

گیارھویں دلیل

ایک حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ کا یہ ارشاد ہے :

وَعَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ حِيْنَ اَتَاهُ عُمَرُ فَقَالَ اِنَّا نَسْمَعُ اَحَادِيْثَ مِنْ يَهُوْدَ تُعْجِبُنَا اَفَتَرٰى اَنْ نَكْتُبَ بَعْضَهَا ؟ فَقَالَ اَمُتَهَوِّكُوْنَ اَنْتُمْ كَمَا تَهَوَّكَتِ الْيَهُوْدُ وَالنَّصَارٰى؟ قَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً وَلَوْ كَانَ مُوْسٰى حَيًّا مَا وَسِعَهُ اِلَّا اِتِّبَاعِيْ۔'' (۲۸)

ترجمہ ''حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے 'وہ آپ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ کے پاس آئے تو انھوں نے آپ سے کہا کہ ہم یہود سے بہت ساری ایسی باتیں سنتے ہیں جو کہ ہمیں اچھی لگتی ہیں۔ آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے 'اگر ہم ان میں سے بعض باتوں کو لکھ لیں ؟تو آپ نے فرمایا کیا تم بھی اہل یہود کی طرح ہلاک ہونا چاہتے ہو ! میں تمہارے پاس ایسی واضح اور روشن آیات لے کر آیا ہوں کہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری اتباع کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا۔''

علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے ۔ایک اور طویل روایت کے الفاظ یہ ہیں:

وَلَوْ كَانَ حَيًّا وَاَدْرَكَ نُبُوَّتِيْ لَاتَّبَعَنِيْ۔ (۲۹)

ترجمہ ''اور اگر حضرت موسٰی علیہ السلام زندہ ہوتے اور میری نبوت کو پا لیتے تو لازماً میری اتباع کرتے۔''

بعض روایات میں الفاظ ہیں:

لَوْ کَانَ مُوْسٰی وَعِیْسٰی حَیَّیْنِ لَمَا وَسِعَھُمَا اِلاَّ اِتِّبَاعِیْ۔ (۳۰)

ترجمہ ''اگر موسٰی علیہ السلاماور عیسیٰ علیہ السلامزندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری اتباع کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔''

ان احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پچھلی ساری شریعتیں منسوخ ہیں' اور اگر وہ محفوظ ثابت ہو بھی جائیں تو پھر بھی ان پر عمل نہ ہو گا'جیسا کہ غامدی صاحب کا اصول ہے کہ کتاب مقدس کی آیات کو پہلے محفوظ ثابت کرتے ہیں اور پھر ان سے استدلال کرتے ہیں' کیونکہ صاحب تورات (حضرت موسٰی علیہ السلام) اور صاحب انجیل(حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کے بارے میں فرمایا جا رہا ہے کہ اگر وہ بھی زندہ ہوتے تو آپ ہی کی شریعت کی اتباع کرتے۔اور تورات اور انجیل کو حضرت موسٰی علیہ السلام اور عیسٰی علیہ السلام سے زیادہ کون جانتا ہو گا ؟جب ان انبیاء کے بارے میں فرما دیا گیا جن پر یہ کتابیں نازل ہوئیں کہ وہ بھی اگر آپ کے زمانے کو پا لیں تو انھیں بھی اپنی کتابوں کی بجائے آپ کی اتباع کرنی ہو گی 'حالانکہ اس صورت حال میں توتورات و انجیل بعینہٖ اپنی اصل شکل میں محفوظ ہو جاتی ہیں ۔حضرات موسٰی اور عیسٰی علیہ السلام اگر زندہ ہوتے تو ان کے لیے تورات و انجیل ایسے ہی محفوظ ہوتی جیسے ہمارے لیے قرآن'کیونکہ ان سے زیادہ تورات و انجیل کو کون جانتا ہو گا لیکن اس کے باوجود ان کے بارے میں کہا گیا کہ وہ آپ کے ایک امتی ہی کی حیثیت سے اس امت میں زندگی گزارتے۔اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ جب اس دنیا میں دوبارہ تشریف لائیں گے تو آپ کے امتی ہی کی حیثیت سے آئیں گے اور آپ ہی لی لائی گئی شریعت کےپیرو ہوں گے نہ کہ تورات و انجیل کے۔ مسلم کی ایک روایت کے الفاظ ہیں:

وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا تَزَالُ طَائِفَۃٌ مِنْ اُمَّتِیْ یُقَاتِلُوْنَ عَلَی الْحَقِّ ظَاھِرِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَۃِ' قَالَ فَیَنْزِلُ عِیْسَی بْنُ مَرْیَمَ فَیَقُوْلُ اَمِیْرُھُمْ تَعَالَ صَلِّ لَنَا فَیَقُوْلُ لَا اِنَّ بَعْضَکُمْ عَلٰی بَعْضٍ اُمَرَاءُ تَکْرِمَۃَ اللہِ ھٰذِہِ الْاُمَّۃَ۔ (۳۱)

ترجمہ ''اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میری امت میں سے ایک گروہ قیامت تک حق کے لیے لڑتا رہے گا اور (اپنے دشمنوں پر) قیامت (کے قریب) تک غالب رہے گا یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ابن مریم کا نزول ہو۔ تو ان کا امیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کہے گا آئیں ہمارے لیے امامت کرائیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تم میں بعض 'بعض کا امیر ہے ۔اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عزت بخشی ہے (کہ ان کا امیر انہی میں سے ہو)۔''

بارھو'یں دلیل

امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں آیہ مبارکہ:

{وَ اِذۡ اَخَذَ اللّٰہُ مِیۡثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَاۤ اٰتَیۡتُکُمۡ مِّنۡ کِتٰبٍ وَّ حِکۡمَۃٍ ثُمَّ جَآءَکُمۡ رَسُوۡلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَکُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِہٖ وَ لَتَنۡصُرُنَّہٗ}

[آل عمران: ۸۱]

کی تفسیر میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان فقہائے صحابہ کے نزدیک اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ:

''اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تمام انبیاء سے یہ وعدہ لیا تھا کہ اگر ان میں سے کسی ایک کی زندگی میں آپ مبعوث ہو جائیں تو وہ آپ پر لازماً ایمان لے آئیں گے اور آپ 'کی مدد کریں گے اور اللہ تعالیٰ نے ہر نبی کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ اپنی امت سے بھی یہ پختہ وعدہ لیں کہ اگر ان کی موجودگی میں آپ کا ظہور ہو جائے تو وہ آپ پر ایمان لے آئیں گے۔''

انبیاء سے آپ پر ایمان لانے کا جو مطالبہ کیا گیا ہے اس سے یہ بات خوب اچھی طرح واضح ہو رہی ہے کہ آپ 'کی آمد کے بعد کسی نبی کو بھی اپنی شریعت پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی گئی چہ جائیکہ کسی اُمتی کو آپ کی بعثت کے بعد یہ اجازت دی جائے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ آخری نبی کی لائی ہوئی شریعت کو اتنا جامع اور مکمل

ہونا تھا کہ وہ قیامت تک آنے والے انسانوں کے لیے رہنمائی بن سکے جبکہ باقی انبیاء کو ان کے خاص دور ' علاقے اور قوم کی مناسبت سے شریعتیں دی گئی تھیں۔

فصل سوم

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں کا کتاب مقدس سے ثابت شدہ

عقائد و احکام سے انکار

جیسا کہ ہم نے شروع میں واضح کیا تھا کہ ہمارے نزدیک غامدی صاحب کے اصول بھی غلط ہیں اور ان سے ان اصولوں کے اطلاق میں بھی غلطی ہوئی ہے ۔یہاں ہم ان کے اصول کے اطلاق کی غلطی واضح کریں گے اور ان مسائل کا تذکرہ کریں گے جو ہماری شریعت میں بھی ثابت ہیں اور پچھلی شریعتوں میں بھی ان کا تذکرہ ملتا ہے ' لیکن غامدی صاحب یا تو ان کو ماننے میں متأمل ہیں یا انکاری ہیں اور اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ قرآن میں ان کا ذکر واضح طور پر نہیں ملتا ۔ان مثالوں کے بیان کرنے سے یہ مقصود ہے کہ محترم جناب غامدی صاحب کتاب مقدس کو دلیل صرف ان مسائل میں بناتے ہیں جو ان کے متجددانہ نظریات کے موافق ہوں۔

حضرت ' مسیح ' کی آمد ثانی

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دوبارہ آمد کا تذکرہ قرآن میں بھی موجود ہے اور اس کے علاوہ ہمیں بکثرت آپ کی احادیث مبارکہ میں ملتا ہے اور امت کا اس مسئلے پر اجماع ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ اس دُنیا میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک امتی کی حیثیت سے واپس آئیں گے۔دوسری طرف کتابِ مقدس بھی اس بات کی تائید کرتی نظر آتی ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام دوبارہ اس دنیا میں آئیں گے ۔ لیکن غامدی صاحب اس عقیدے کو ماننے میں اس لیے متأمل ہیں کہ ان کے نزدیک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کا قرآن میں کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ حضرت

عیسٰی علیہ السلام کی آمد ثانی سے متعلقہ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے غامدی صاحب کے شاگرد جناب طالب محسن صاحب لکھتے ہیں:

''حضرت عیسٰی علیہ السلام کی آمدثانی کے بارے میں نہ صرف یہ کہ قرآن مجید بالکل خاموش ہے' بلکہ اس سے جو قرائن سامنے آتے ہیں وہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کی دوبارہ آمد کے بارے میں کچھ سوالات ضرور ذہن میں پیدا کرتے ہیں ۔ مثلاً یہ کہ قرآن نے جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دُنیا سے اُٹھا لیے جانے کا تذکرہ کیا ہے وہاں حضرت

عیسٰی علیہ السلام کے متبعین کے قیامت تک یہود پر غلبے کی پیشین گوئی بھی کی ہے۔یہ نہایت موزوں موقع تھا کہ آپ کی آمدثانی کا تذکرہ کر دیا جاتا اور اس غلبے کی پیشین گوئی بھی کر دی جاتی جس کا ذکر حضرت عیسیٰ علیہ السلامکی دوبارہ آمد کے حوالے سے روایات میں ہوا ہے...پھر حدیث کی سب سے پہلے مرتب ہونے والی کتاب ''موطا امام مالک'' میں حضرت مسیح کی آمدثانی سے متعلق کوئی روایت موجود نہیں۔یہ چیز بڑی اہمیت کی حامل ہے۔حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد اتنا بڑا مسئلہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے عدم تعرض سمجھ میں نہیں آتا۔ایک روایت میں البتہ نبی ﷺ کا خواب بیان ہوا ہے جس میں آپ نے حضرت مسیح کو بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے دیکھا ۔ ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ کہیں یہی مضمون بڑھتے بڑھتے حضرت مسیح علیہ السلام کی آمدثانی میں تو نہیں بدل گیا؟ یہ قرائن اس بات کاتقاضا کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی سے متعلق احادیث کا بنظر غائر جائزہ لیا جائے اور بطورِ خاص قرآن کے محولہ بالا مقامات سے سامنے آنے والے عقدے کو حل کیا جائے۔ جب تک ان سوالات کا قابل اطمینان جواب نہیں ملتا'اس باب میں کوئی حتمی بات کہنا ممکن نہیں۔ ''(۳۲)

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

'' ان کے علاوہ ظہور مہدی اور مسیح علیہ السلام کے آسمان سے نزول کو بھی قیامت کی علامات میں شمار کیا جاتا ہے۔ ہم نے ان کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہورمہدی کی روایتیں محدثانہ تنقید کے معیار پر پوری نہیں اترتیں۔ ان میں کچھ ضعیف اور کچھ موضوع ہیں...نزول مسیح کی روایتوں کو اگرچہ محدثین نے بالعموم قبول کیا ہے' لیکن قرآن مجید کی روشنی میں دیکھیے تو وہ بھی محل نظر ہیں...''(۳۳)

آج جس عقیدے کی صرف امت مسلمہ ہی نہیں بلکہ پوری عیسائی دنیا بھی قائل ہے' غامدی صاحب اس کا انکار کر رہے ہیں۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کے بارے میں کوئی تذکرہ موجود نہیں ہے تو یہ بات بالکل غلط ہے۔ قرآن میں واضح طور پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کا تذکرہ موجود ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

{وَّ قَوْلِهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيْحَ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۚ وَ مَا قَتَلُوْهُ وَ مَا صَلَبُوْهُ وَ لٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ؕ وَ اِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ لَفِيْ شَكٍّ مِّنْهُ ؕ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَ مَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا ۞ ۱۵۷}

{بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ۞ ۱۵۸ وَ اِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ ۚ وَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُوْنُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا ۞ ۱۵۹}

[النساء:۱۵۷۱۵۸۱۵۹]

ترجمہ ''اور ان یہودیوں کا یہ کہنا کہ ہم نے اللہ کے رسول عیسیٰ ابن مریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کر دیا' حالانکہ انھوں نے نہ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کیا اور نہ ان کو سولی چڑھایا' لیکن معاملہ ان کے لیے مشتبہ کر دیا گیا۔ اور جن لوگوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اختلاف کیا وہ بھی البتہ اس کے بارے میں شک میں مبتلا ہیں' ان کے پاس اس معاملے کا کوئی علم نہیں ہے سوائے گمان کی پیروی کے' اور انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو یقیناً قتل نہیں کیا' بلکہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی طرف اُٹھا لیا اور اللہ تعالیٰ غالب ہے حکمت والا ہے۔ اور اہل کتاب میں کوئی ایسا نہ رہے گا جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے پہلے ان پر ایمان نہ لے آئے اور قیامت کے دن وہ ان پر گواہی دیں گے۔''

ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ' امام المفسرین علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ' امام المتکلمین امام رازی' امام فقہائے مفسرین علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ اور امام اللغۃ علامہ زمخشری کے نزدیک اس آیت میں 'بِہٖ' کی ضمیر کا مرجع حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں جبکہ 'موتہ' کی ضمیر کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف لوٹ رہی ہے یا 'کتابی' کی طرف' بہرحال یہ اختلاف تنوع کا اختلاف ہے۔ 'موتہ' کی ضمیر جس طرف بھی لوٹائی جائے اس آیت سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کے بارے میں پتا چلتا ہے۔ قرآن اللہ کے رسول

پر نازل ہوا اور قرآن فعل مضارع میں لام تاکید با نون ثقیلہ کے ساتھ اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ ہر کتابی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات سے پہلے یا اپنی وفات سے پہلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لے کر آئے گا۔ اور ہر کتابی کا مستقبل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس دنیا میں دوبارہ تشریف نہ لے آئیں۔ اس بارے میں بعض دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی تردید ہم نے اپنے ایک مفصل مضمون میں کر دی ہے۔*

کتاب مقدس کی درج ذیل آیات سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کے علاوہ خود حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی اپنی آمد ثانی کے بارے میں اپنے اصحاب کو بتلایا۔ کتاب مقدس کے الفاظ ہیں:

''اور جب وہ زیتون کے پہاڑ پر بیٹھا تھا اس کے شاگردوں نے الگ اس کے پاس آکر کہا ہم کو بتا کہ یہ باتیں کب ہوں گی؟ اور تیرے آنے اور دنیا کے آخر ہونے کا نشان کیا ہو گا؟ یسوع علیہ السلام نے جواب میں ان سے کہا خبردار! کوئی تم کو گمراہ نہ کر دے۔ کیونکہ بہتیرے میرے نام سے آئیں گے اور کہیں گے میں مسیح ہوں اور بہت سے لوگوں کو گمراہ کریں گے۔''(۳۳)

ایک اور جگہ کتاب مقدس میں یہ الفاظ ہیں:

''جب وہ زیتون کے پہاڑ پر ہیکل کے سامنے بیٹھا تھا تو پطرس اور یعقوب اور یوحنا اور اندریاس نے تنہائی میں اس سے پوچھا: ہمیں بتا یہ باتیں کب ہوں گی؟ اور جب یہ سب باتیں پوری ہونے کو ہوں اس وقت کا کیا نشان ہے؟ یسوع نے ان کو کہنا شروع کیا کہ خبردار کوئی تم کو گمراہ نہ کر دے۔ بہتیرے میرے نام سے آئیں گے اور کہیں گے کہ وہ میں ہی ہوں اور بہت سے لوگوں کو گمراہ کریں گے۔''(۳۴)

ایک جگہ کتاب مقدس میں ہے:

''انہوں نے اس سے پوچھا کہ اے استاد ! پھر یہ باتیں کب ہوں گی؟ اور جب وہ ہونے کو ہوں اس وقت کا نشان کیا ہے ؟ اس نے کہا خبردار ! گمراہ نہ ہونا' کیونکہ بہتیرے میرے نام سے آئیں گے اور وہ کہیں گے کہ وہ میں ہی ہوں اور یہ بھی کہ وقت نزدیک آپہنچا ہے۔ ''(۳۵)

ایک اور جگہ کتاب مقدس میں ہے :

''میں تیرے پاس جلد آنے کی امید کرنے پر بھی یہ باتیں تجھے اس لیے لکھتا ہوں کہ اگر مجھے آنے میں دیر ہو تو تجھے معلوم ہو جائے کہ خدا کے گھر یعنی زندہ خدا کی کلیسا میں جو حق کا ستون اور بنیاد ہے کیونکر برتاؤ کرنا چاہیے۔ ''(۳۶)

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں نے جس طرح مسئلہ موسیقی میں قرآن میں موجود موہوم اشارات کو بنیاد بنا کر کتاب مقدس کی آیات کی صحت کی تصدیق کی اور ان سے موسیقی کے جواز پر استدلال کیا کاش کہ وہ قرآن کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کے بارے میں واضح بیان کو واضح نہ سہی کم از کم اشارات کا درجہ تو دے دیتے اور اس آیت کی تفسیر میں جلیل القدر مفسرین سے نہ سہی کتاب مقدس سے ہی استفادہ کر لیتے یا صاحب قرآن کی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے متعلقہ احادیث کو بنیاد بنا کر کتاب مقدس کی ان آیات کی صحت کی تصدیق کرتے 'اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی پر اور کہیں سے نہ سہی انہی آیات کتاب مقدس سے

استدلال کر لیتے۔ اور ایک غلط اصول کو ہی سہی' استعمال کرتے ہوئے ایک صحیح عقیدے تک پہنچ جاتے۔

غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں سے ہمارا یہ سوال ہے کہ اگر قرآن کے اشارات سے کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق ہو سکتی ہے تو قرآن میں تو حضرت عیسٰی علیہ السلام کی آمد کے بارے میں ان اشارات سے بہت قوی اشارات موجود ہیں جو کہ وہ مسئلہ موسیقی کے جواز کے حق میں قرآن سے پیش کرتے ہیں؟ ان سے ہم یہ پوچھتے ہیں کہ اگر قرآن کے بیان سے کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق ہو جاتی ہے تو کیا صاحبِ قرآن کے بیان سے کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق نہیں ہوتی؟ اگر صاحبِ قرآن کے فرامین سے بھی کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق ہوتی ہے تو ان کو چاہیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کے بارے میں مروی روایات کو بنیاد بنا کر وہ کتابِ مقدس کی ان آیات کی تصدیق کریں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کے بارے میں ہیں۔ اور کتابِ الٰہی سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ثانی کو ثابت کریں۔ اگر ان کے نزدیک صاحب قرآن کے فرامین سے کتابِ مقدس کی آیات کی

تصدیق نہیں ہوتی تو انہیں اپنے اس اصول کے بارے میں کوئی شرعی دلیل پیش کرنی چاہیے کہ قرآن کے بیان سے تو کتابِ مقدس کی آیات کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ یہ محفوظ ہیں اور کلامِ الٰہی ہیں اور صاحب قرآن کے فرامین سے کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق نہیں ہوتی ۔

شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا

اہل سنت کا اس بات پر اجماع ہے کہ رجم بھی زنا کی سزاؤں میں سے ایک سزا ہے۔ شریعتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں بھی شریعت موسوی کی طرح زنا کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے مختلف سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ شریعتِ محمدیہ میں زنا کی تین سزائیں ہیں: سو کوڑے ،تغریب عام (ایک سال کی جلاوطنی) اور رجم کی سزا۔ واقعے کی نوعیت اورصورت حال کے اختلاف کی وجہ سے مختلف احوال میں مختلف سزائیں بیان کی گئی ہیں اور بعض اوقات زنا کے کسی واقعے میں جبر و اکراہ ،ظلم و زیادتی ،قباحت اور شناعت کے بڑھ جانے کی وجہ سے دو سزاؤں کو جمع بھی کیا جا سکتا ہے ۔جیسا کہ بعض احادیث میں زنا کی حد کے طور پر دو سزاؤں کو بھی جمع کیا گیا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ فقہ الواقع کا اختلاف ہے ۔ زنا کی سزا کے

حوالے سے یہی وہ اختلاف ہے جو کہ ہمیں مختلف روایات میں ملتا ہے اور شریعت موسوی سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ زنا کی سزا کے حوالے سے فقہ الواقع کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور مختلف احوال میں واقعے کی قباحت اور شناعت کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف سزائیں تجویز کی گئی ہیں۔ اسی لیے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت موسوی میں بھی زنا کی مختلف صورتوں کے لیے مختلف سزائیں بیان ہوئی ہیں جیسا کہ تورات کی ذیل میں بیان شدہ آیات سے پتا چلتا ہے۔ شریعت محمدیہ اور شریعت موسوی دونوں میں زنا کی ایک مخصوص صورت کی سزا رجم بیان ہوئی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اگر شادی شدہ مرد یا عورت زنا کرے تو ایسے زانی کی سزا رجم ہے۔ لیکن غامدی صاحب نے شادی شدہ زانی مرد و عورت کے لیے رجم کی سزا کا انکار کیا ہے ،کیونکہ ان کے خیال میں یہ قرآن سے ثابت نہیں ہے۔ حالانکہ شادی شدہ زانی کے لیے یہ سزا قرآن سے بھی ثابت ہے ، حدیث سے بھی ثابت ہے ،فطرتِ صحیحہ سے بھی ثابت ہے ،عقل سلیم سے بھی ثابت ہے اور کتابِ مقدس سے بھی شادی شدہ زانی اور اس قسم کے زنا کے لیے رجم کی سزا ثابت ہوتی ہے اور یہ حکم اب بھی کتاب مقدس میں موجود ہے ۔

کتاب مقدس میں ایک جگہ ذکر ہے:

''پر اگر یہ بات سچ ہو کہ لڑکی میں کنوارے پن کے نشان نہیں پائے گئے ،تو وہ اس لڑکی کو اس کے باپ کے گھر کے دروازہ پر نکال لائیں اور اس کے شہر کے لوگ اسے سنگسار کریں کہ وہ مرجائے کیونکہ اس نے اسرائیل کے درمیان شرارت کی کہ اپنے باپ کے گھر میں فاحشہ پن کیا۔یوں تو ایسی برائی کو اپنے درمیان سے دفع کرنا۔اگر کوئی مرد کسی شوہر والی عورت سے زنا کرتے پکڑا جائے تو وہ دونوں مار ڈالے جائیں یعنی وہ مرد بھی جس نے اس عورت سے صحبت کی اور وہ عورت بھی ،یوں تو اسرائیل سے ایسی برائی کو دفع کرنا۔اگر کوئی کنواری لڑکی کسی شخص سے منسوب ہو گئی ہو اور کوئی دوسرا آدمی اسے شہر میں پا کر اس سے صحبت کرے تو تم ان دونوں کو اس شہر کے پھاٹک پر باہر نکال لانا اور ان کو تم سنگسار کر دینا کہ وہ مرجائیں ،لڑکی کو اس لیے کہ وہ شہر میں ہوتے ہوئے نہیں چلائی اور مرد کو اس لیے کہ اس نے اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بے حرمت کیا ،یوں تو ایسی برائی کو اپنے درمیان سے دفع کرنا...اگر کسی آدمی کو کوئی کنواری لڑکی مل جائے جس کی نسبت نہ ہوئی ہو اور وہ اسے پکڑ کر اس سے صحبت کرے اور دونوں پکڑے جائیں تو وہ مرد جس نے اس سے صحبت کی ہو لڑکی کے باپ کو

چاندی کی پچاس مثقال دے اور وہ لڑکی اس کی بیوی بنے کیونکہ اس نے اسے بے حرمت کیا اور وہ اسے اپنی زندگی بھر طلاق نہ دینے پائے۔'' (۳۷)

زنا کی سزائوں میں سے رجم بھی ایک سزا ہے ۔اس پر آسمانی کتابوں کا اجماع ہے ،چونکہ فطرت صحیحہ بھی اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ زنا کی بعض صورتوں میں بد ترین بے حیائی اور انسانیت سے خروج پایا جاتا ہے۔ اس لیے تمام مذاہب میں زنا کی سزائوں میں سے ایک سزا شدید ترین رہی ہے۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے :

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا فَدَعَاهُمْ فَقَالَ هٰكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالُوا نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ أَنْشُدُكَ بِاللّٰهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلٰى مُوسٰى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَهٰكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟ قَالَ لَا وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهٰذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، نَجِدُ الرَّجْمَ وَلٰكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ قُلْنَا تَعَالَوْا نَجْتَمِعْ عَلٰى شَيْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيٰى أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ

الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ يَقُوْلُ ائْتُوْا مُحَمَّدًا فَاِنْ اَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيْمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوْهُ وَاِنْ اَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوْا فَاَنْزَلَ اللّٰهُ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ فِي الْكُفَّارِ كُلِّهَا .(۳۸)

ترجمہ ''حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کے سامنے سے ایک یہودی کو گزارا گیا جو کوئلے سے کالا کیا گیا اور کوڑے کھائے ہوئے تھا تو آپ

نے یہودیوں کو بلا بھیجا اور کہا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زانی کی یہی سزا پاتے ہو؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں۔ پھر آپ نے ان کے عالموں میں سے ایک شخص کو بلایا اور اس سے کہا میں تمھیں اس اللہ کی قسم دے کر پوچھتا ہوں جس نے تورات کو حضرت موسیٰ پر نازل کیا' کیا تم اس طرح زانی کی حد اپنی کتاب تورات میں پاتے ہو؟ اس یہودی عالم نے جواب دیا نہیں' اور اگر آپ مجھے یہ قسم نہ دیتے تو میں آپ کو اس کی خبر نہ دیتا' ہماری کتاب میں تو رجم کی سزا ہے' لیکن جب زنا ہمارے عزت دار آدمیوں میں پھیل گیا تو جب ہم کسی امیر آدمی کو اس جرم میں پکڑ لیتے تو چھوڑ دیتے تھے اور جب کسی کمزور آدمی کو اس جرم میں پکڑ لیتے تو اس پر رجم کی حد جاری کر دیتے۔ تو اس وقت ہم نے کہا کہ ہم سب جمع ہو جائیں اور ایک سزا ایسی مقرر کر لیں جو کہ ہم امیر کو بھی دیں اور غریب کو بھی' تو ہم نے منہ کو کالا کرنا اور کوڑوں کی سزا رجم کے مقابلے میں مقرر کی۔ تو اس پر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اے اللہ تعالیٰ! میں سب سے پہلے تیرے اس حکم کو زندہ کرتا ہوں جس کو انھوں نے ختم کر دیا تھا۔ تو آپ نے اس یہودی کے بارے میں حکم دیا تو اس کو رجم کیا گیا۔ تو اس موقع پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے {يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ} سے لے کر {اِنْ اُوْتِيْتُمْ هٰذَا فَخُذُوْهُ وَ اِنْ} تک آیات نازل فرمائیں۔ یہودیہ کہتے تھے کہ تم محمد ﷺ کے پاس آؤ۔ اگر وہ تمہیں منہ کالا کرنے اور کوڑے مارنے کا حکم دیں تو ان کی بات مان لینا اور اگر وہ تمہیں زانی کے بارے میں رجم کا فتویٰ دیں تو قبول نہ کرنا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیات اتاریں: {وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ﴿۴۴﴾ وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿۴۵﴾ وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ﴿۴۷﴾} یہ سب آیات کافروں کے بارے میں اتریں۔''

اس حدیث سے درج ذیل باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱ قرآن نے تورات کے حکم رجم کی تصدیق کے لیے آیت {وَ مَنۡ لَّمۡ یَحۡکُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ} نازل فرمائی ہے کہ تورات میں یہ حکم موجود ہے اور یہ اللہ کی طرف سے ہے۔

۲ حکم رجم کو ''مَا اَنۡزَلَ اللّٰہُ''کہہ کر قرآن نے خود بھی حکم رجم کا اثبات کیا۔

ہم غامدی صاحب سے یہی عرض کریں گے کہ ان کے بقول اگرچہ قرآن میں محصن زانی کے لیے رجم کی سزا نہیں ہے لیکن اس حدیث کو سامنے رکھیں تو علم میں کم از کم اتنا ضرور

اضافہ ہوتا ہے کہ موسیقی کے جواز کے اشارات سے زیادہ قوی اور یقینی اشارات قرآن میں رجم کی سزا کے لیے موجود ہیں۔کاش کہ غامدی صاحب اپنے اصول ہی کا اطلاق کرتے ہوئے ان اشاراتِ قرآنی کو سامنے رکھتے اور ان کی روشنی میں تورات میں موجود زنا کی مختلف سزائوں میں سے ایک سزا'حد رجم' کا بھی اثبات کرتے ۔جس کتاب اللہ کے غامدی صاحب قائل ہیں اس میں اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمۡ کے زمانے میں بھی اور آج بھی رجم کی سزا کو زنا کی حدودمیں سے ایک حد کے طور پر بیان کیا گیا ہے ۔اور اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمۡ کی حدیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تورات کی یہ آیات اس اعتبار سے محفوظ ہیں کہ زنا کی سزائوں میں سے ایک سزا رجم بھی ہے ۔ لیکن غامدی صاحب رجم کو زنا کی سزا ماننے سے ہی انکاری ہیں ۔

غامدی صاحب کے نزدیک زانی چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ' دونوں صورتوں میں اس کی سزا سو کوڑے ہے 'حا لانکہ غامدی صاحب کا یہ موقف قرآن 'کتاب مقدس ' احادیث ' اجماع امت 'فطرت صحیحہ کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ عقل کے بھی خلاف ہے۔کتنی سادہ سی بات ہے کہ اگر کوئی غیر شادی شدہ عورت کسی غیر شادی شدہ مرد کے ساتھ زنا کی مرتکب ہوتی ہے تو اللہ کی نافرمانی اور معصیت کی وجہ سے ان کی ایک سزا مقرر کی گئی ہے' لیکن اگر کوئی شادی شدہ عورت یا مرد زنا کا مرتکب ہوتا ہے تو اب صورت حال یہ ہے کہ ایک طرف تو اللہ کی نافرمانی ہوئی ہے۔دوسری طرف اپنی خواہش کو پورا کرنے کے لیے جائز راستہ ہونے کے باوجود اللہ کی نافرمانی کی۔ تیسرا یہ کہ خاوند یا بیوی کے حقوق تلف ہوئے اور جذبات مجروح ہوئے۔ چوتھا خاندان کا شیرازہ بکھرنے کی صورتیں جمع ہوئیں ۔ ان مفسدات کو پہلی صورت سے کہیں زیادہ بُعد حاصل ہے اسی لیے دوسری صورت کی سزا مختلف رکھی گئی ہے۔یہی وہ بنیادیں ہیں جن کی وجہ سے مغربی ممالک میں بھی ان دونوں قسم کے احوال کے لیے مختلف قوانین

وضع کیے گئے ہیں جن کی سراسر بنیاد ہی عقل و مشاہدہ ہے۔ بہت سارے مغربی ممالک کے قوانین میں بھی زنا کی سزا کے حوالے سے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کا فرق کیا گیا ہے ۔

شخص دجال کا انکار

تیسرا مسئلہ جو کہ غامدی صاحب کے اصولوں کے مطابق درست ہے ،لیکن ان کے

شاگردوں نے اس کا انکار کیا ہے، وہ دجال کی تعیین ہے ۔دجال سے متعلقہ ایک سوال کے جواب میں غامدی صاحب کے شاگرد جناب طالب محسن صاحب فرماتے ہیں:

''ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ نبی ﷺ نے قیامت کے قریب یاجوج ماجوج ہی کے خروج کو دجال کے خروج سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یاجوج ماجوج کی اولاد، یہ مغربی اقوام، عظیم فریب پر مبنی فکرو فلسفہ کی علمبردار ہیں اور اسی سبب سے نبی ﷺ نے انھیں دجال (عظیم فریب کار) قرار دیا۔''(۳۹)

طالب صاحب نے دجال کے شخص ہونے کا انکار کیا حالانکہ دجال کا ایک شخص ہونا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اس کوہلاک کرنا واضح طور پر احادیث اور کتاب مقدس میں موجود ہے ۔کتاب مقدس میں ہے :

''کسی طرح کسی کے فریب میں نہ آنا کیونکہ وہ دن نہیں آئے گا جب تک کہ پہلے برگشتگی نہ ہو اور وہ گناہ کا شخص یعنی ہلاکت کا فرزند ظاہر نہ ہو۔جو مخالفت کرتا ہے اور ہر ایک سے جو خدا یا معبود کہلاتا ہے اپنے آپ کو بڑا ٹھہراتا ہے، یہاں تک کہ وہ خدا کے مقدس میں بیٹھ کر اپنے آپ کو خدا ظاہر کرتا ہے۔کیا تمہیں یاد نہیں کہ جب میں تمہارے پاس تھا تو تم سے یہ باتیں کہا کرتا تھا ؟اب جو چیز اسے روک رہی ہے تا کہ وہ اپنے خاص وقت پر ظاہر ہو ،اس کو تم جانتے ہو۔کیونکہ بے دینی کا بھید تو اب بھی تاثیر کرتا جاتا ہے مگر اب ایک روکنے والا ہے اور جب تک کہ وہ دور نہ کیا جائے گا روکے رہے گا ۔اس وقت وہ بے دین ظاہر ہو گا جسے خداوند یسوع اپنے منہ کی پھونک سے ہلاک اور اپنی آمد کی تجلی سے نیست کرے گا۔اور جس کی آمد شیطان کی تاثیر کے موافق ہر طرح کی جھوٹی قدرت اور نشانوں اور عجیب کارناموں کے ساتھ اور ہلاک ہونے والوں کے لیے ناراستی کے ہر طرح کے دھوکے کے ساتھ ہوگی۔''(۴۰)

اگر ہم ذیل میں دی گئی دو احادیث پر غور کریں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے بھی دجال کے بارے میں اسی قسم کی تعلیمات دی ہیں جو کہ کتاب مقدس میں موجود ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک دفعہ آپ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو خطبہ دینے کے لیے کھڑے ہوئے تو آپ نے اللہ کی حمد وثنا بیان کی جیسے کہ وہ اس کے لائق ہے' پھر آپ ﷺ نے دجال کا تذکرہ کیا اور فرمایا :

اِنِّیۡ اُنۡذِرُکُمُوۡہُ وَمَا مِنۡ نَبِیٍّ اِلاَّ قَدۡ اَنۡذَرَہٗ قَوۡمَہٗ لَقَدۡ اَنۡذَرَہٗ نُوۡحٌ

قَوۡمَہٗ وَلٰکِنۡ سَاَقُوۡلُ لَکُمۡ فِیۡہِ قَوۡلًا لَمۡ یَقُلۡ نَبِیٌّ لِقَوۡمِہٖ تَعۡلَمُوۡنَ اَنَّہٗ اَعۡوَرُ وَاَنَّ اللہَ لَیۡسَ بِاَعۡوَرَ۔ (۴۱)

ترجمہ ''میں تمہیں اس (دجال) سے ڈراتا ہوں اور کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس نے اپنی قوم کو دجال سے نہ ڈرایا ہو۔یقیناً حضرت نوح علیہ السلام نے بھی اپنی قوم کو دجال سے ڈرایا تھا لیکن میں تمہیں دجال کے بارے میں ایک ایسی بات بتا رہا ہوں جو کہ کسی بھی نبی نے اس سے پہلے اپنی قوم کو نہیں بتائی 'تم جان لو کہ دجال کانا ہے اور(معاذاللہ) اللہ سبحانہ وتعالیٰ کانا نہیں ہے۔ ''

یہ حدیث دجال کے بارے میں کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق کر رہی ہے' کیونکہ حدیث میں یہ بات واضح طور پر موجود ہے کہ ہر نبی نے اپنی قوم کو دجال سے ڈرایا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی اس میں شامل ہیں ۔ایک دوسری حدیث میں الفاظ ہیں کہ حضرت مجمع بن جاریہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں :

سَمِعۡتُ رَسُوۡلَ اللہِ ﷺ یَقُوۡلُ یَقۡتُلُ ابۡنُ مَرۡیَمَ الدَّجَّالَ بِبَابِ لُدٍّ۔(۴۲)

ترجمہ ''میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے سنا ہے کہ حضرت عیسیٰ ابن مریم دجال کو مقامِ 'لد' پر قتل کریں گے۔''

یہ حدیث بھی کتابِ مقدس کے اس بیان کی تصدیق کر رہی ہے کہ حضرت عیسیٰ بن مریم صلی اللہ علیہ وسلم دجال کو قتل کریں گے ۔ کتاب مقدس کی مذکورہ بالا آیات اور احادیث مبارکہ سے قطعی طور پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دجال ایک شخص معین کا نام ہے جو قیامت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ کتاب مقدس میں ایک اور جگہ ذکر ہے :

''اس وقت اگر کوئی تم سے کہے دیکھو مسیح یہاں ہے یا وہاں ہے تو یقین نہ کرنا' کیونکہ جھوٹے مسیح اور جھوٹے نبی اٹھ کھڑے ہوں گے اور ایسے بڑے نشان اور عجیب کام دکھائیں گے کہ اگر ممکن ہو تو برگزیدوں کو بھی گمراہ کر لیں۔''(۴۳)

اللہ کے رسول ﷺ کی اس بارے میں ایک حدیث بھی ہے ۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ نے ہمیں ایک دن دجال کے بارے میں ایک لمبی حدیث بیان فرمائی۔ اس میں آپ نے فرمایا کہ دجال ایک دن مدینہ کا رخ کرے گا لیکن اس کے لیے شہر مدینہ میں داخلہ ممکن نہ ہوگا اور وہ مدینہ کے باہر قیام کرے گا تو ایک دن اہل مدینہ میں

سے ایک انتہائی نیک آدمی اس کے پاس آئے گا اور وہ آدمی دجال سے کہے گا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو دجال ہے' تو اس وقت دجال لوگوں سے کہے گا :

اَرَاَیتُم اِنَ قَتَلتُ ھٰذَا ثُمَّ اَحیَیتُہٗ اَتَشُکُّونَ فِی الاَمرِ فَیَقُولُونَ لَا فَیَقتُلُہٗ فَیَقُولُ حِینَ یُحیِیہِ وَاللہِ مَا کُنتُ فِیکَ قَطُّ اَشَدَّ بَصِیرَۃً مِنِّی الآنَ قَالَ فَیُرِیدُ الدَّجَّالُ اَنَ یَّقتُلَہٗ فَلَا یُسَلَّطُ عَلَیہِ۔ (۴۴)

''بھلا تم دیکھو اگر میں اس شخص کو قتل کرنے کے بعد دوبارہ زندہ کر دوں تو کیا تم پھر بھی میرے بارے میں شک کرو گے ؟تو وہ لوگ کہیں گے نہیں تو اس وقت دجال اس نیک آدمی کو قتل کر دے گا اور جب دجال اس نیک آدمی کو دوبارہ زندہ کرے گا تو وہ نیک آدمی اس سے کہے گا اللہ کی قسم اب تو مجھے تیرے بارے میں حد درجے یقین ہو گیا ہے کہ تو وہی مسیح الدجال ہے ۔پس دجال اس آدمی کو دوبارہ قتل کرنا چاہے گا لیکن کامیاب نہ ہو گا ۔ ''

یہ حدیث بھی کتاب مقدس کی درج بالا آیت کی تصدیق کر رہی ہے کہ دجال ایک بہت بڑا شعبدہ باز ہو گا۔بہر حال احادیث دجال کے بارے میں کتاب مقدس کی آیات کی تصدیق کرتی ہیں ۔یہی وجہ ہے امت مسلمہ کے علاوہ عیسائی دنیا بھی جس دجال کو اپنی کتابوں کے حوالے سے جانتی ہے وہ ایک معین شخص ہے نہ کہ صفت 'یا' یاجوج ماجوج 'یا امریکہ۔میرے خیال میں صاحبِ قرآن کی کتاب مقدس کی آیات کی اس تصدیق کے بعد طالب محسن

صاحب کو شخص دجال کی آمد کا اقرار کر لینا چاہیے۔ احادیث کی بنیاد پر نہ سہی ‘کتاب مقدس کی آیات سے ہی سہی۔ اور اب تو غامدی صاحب بھی شخص دجال کے قائل ہو چکے ہیں اور انہوں نے اپنی کتاب ’میزان‘ کے نئے ایڈیشن مطبوعہ ۲۰۰۹ء‘ ص۱۷۷ میں اس کا اقرار بھی کیا ہے۔ اب معلوم نہیں یہ اقرار مزید ارتقا کے مراحل کی آزمائش سے لب گزرتا ہے؟ لیکن تاحال قابل تحسین ہے۔

فصل چھارم

اہل سنت اور سابقہ کتب سماویہ

اصولیین نے اصول فقہ کی کتابوں میں ’شرائع من قبلنا ‘ کے عنوان کے تحت یہ بحث کی ہے کہ کیا سابقہ شرائع ادلہ تشریع میں سے ہیں یا نہیں ؟یعنی کیا ’ شرائع من قبلنا‘ امت مسلمہ کے لیے ما ٔخذ شریعت کی حیثیت رکھتی ہیں یا نہیں؟اس ساری بحث کا خلاصہ کلام یہی ہے کہ سابقہ شرائع کے وہ احکامات جوکہ ہماری شریعت میں ثابت یا مذکور ہوں ہمارے حق میں حجت بن سکتے ہیں۔

اوّل الذکر کے بارے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ یعنی جو حکم پچھلی شریعتوں میں ثابت ہو اور ہماری شریعت نے بھی اس کا بطور حکم اثبات کیا ہوتو اس پر عمل کرنا ہمارے لیے مشروع ہے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہماری شریعت نے اس حکم کا اثبات کیا ہے اور اس کو ہمارے حق میں برقرار رکھا ہے۔

جہاں تک مؤخر الذکر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ایسے احکامات جو پچھلی شریعتوں میں تو بطور حکم موجود تھے لیکن ہماری شریعت یعنی قرآن و سنت میں ان کا تذکرہ بطور خبر کے ہوا ہے، کیا

ایسے احکامات ہمارے حق میں حجت ہیں یا نہیں ؟بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پچھلی شریعتوں کے ایسے احکامات جو قرآن و سنت میں خبر کے انداز میں بیان ہوئے ہیں ‘شارع کا ہماری شریعت یعنی قرآن وسنت میں ان احکامات کو بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہمارے حق میں بھی مشروع ہیں جبکہ جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ ایسے احکامات کا ہماری شریعت میں صرف بیان کر دینا ہی کافی نہیں ہے جب تک کہ اس بات کی کوئی واضح دلیل نہ مل جائے کہ ان احکامات کو ہمارے حق میں باقی رکھنا شارع کا مقصود ہے ‘ اور یہی مسلک دلائل کی روشنی میں راجح ہے ۔ علمائے اصول نے اس بحث کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا ہے:

پہلی قسم

ایسے احکامات جو پچھلی شریعتوں میں موجود ہیں اور ہماری شریعت نے آکر ان کو منسوخ کر دیا ہے ‘ان کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان پر عمل کرنا ہمارے لیے جائز نہیں ہے ۔ مثلاً سجدہ تعظیمی ۔

دوسری قسم

ایسے احکامات جن کا ذکر ہماری شریعت یعنی کتاب و سنت میں نہیں ہے لیکن پچھلی شریعتوں میں ہمیں ان کا تذکرہ ملتا ہے‘ احکامات کی اس قسم کے بارے میں بھی فقہاء کا اتفاق

ہے کہ ایسے احکامات ہمارے لیے کوئی شرعی حیثیت نہیں رکھتے ۔

تیسری قسم

ایسے احکامات جن کا تذکرہ پچھلی شریعتوں میں ملتا ہے اور ہماری شریعت میں بھی یہ احکام موجودہیں اوراس کے ساتھ ساتھ ہماری شریعت میں اس بات کی دلیل بھی ملتی ہے کہ یہ احکامات اسی طرح ہمارے لیے فرض ہیں جیسے کہ پہلی امتوں کے لیے فرض تھے‘ مثلاًروزہ رکھناوغیرہ۔ ان احکامات پر عمل کرنا ہمارے حق میں حجت ہے اور اس

میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے ‘لیکن ان احکامات پر ہم اس وجہ سے عمل کرتے ہیں کہ ہماری شریعت نے ان کو ہمارے لیے فرض قرار دیا ہے ۔اس قسم کے احکامات کے بارے میں ڈاکٹر عبد الکریم زیدان فرماتے ہیں:

و هذا النوع من الأحكام لا خلاف فی أنه شرع لنا ‘ ومصدر شرعيته وحجيته بالنسبة إلينا هونفس نصوص شريعتنا.(۴۵)

ترجمہ ’’اس قسم کے احکامات بغیر کسی اختلاف کے ہمارے لیے شریعت ہیں لیکن ان کا ہمارے حق میں شریعت اور حجت ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ ہماری شریعت کی نصوص سے ثابت ہیں۔‘‘

چوتھی قسم

پچھلی شریعتوں کے وہ احکامات جن کا صرف تذکرہ ہماری شریعت میں ملتا ہے لیکن ہماری شریعت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جوکہ اس بات کی طرف رہنمائی کرے کہ یہ احکامات ہمارے حق میں ثابت ہیں یا نہیں ‘احکامات کی اس قسم کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں :

ا) اکثر علمائے احناف اور مالکیہ کے نزدیک یہ احکامات ہمارے لیے حجت ہیں‘کیونکہ ان فقہاء کے نزدیک ان احکامات کاہماری شریعت میں مذکور ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ شارع نے ان احکامات کو ہمارے حق میں برقرار رکھا ہے ۔

ب) شوافع ‘ حنابلہ ‘اشاعرہ ‘معتزلہ اورشیعہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ احکامات ہمارے حق میں حجت نہیں ہیں اور اس قول کو امام غزالی ‘ امام رازی ‘ علامہ آمدی ‘علامہ ابن حزم رحمہم اللہ اور متأخرین علمائے اصول نے پسند کیا ہے اور اسی موقف کو جناب غامدی صاحب کے امام امین احسن اصلاحی صاحب نے اختیار کیا ۔

ج) بعض اصولیین مثلاً ابن برھان اور ابن قشیری کا کہنا یہ ہے کہ اس بارے میں توقف کیا جائے گا۔

ڈاکٹر عبد الکریم زیدان اصولیین کے اس اختلاف کے بارے میں فرماتے ہیں :

والحق ان هذا الخلاف غير مهم، لأنه لا يترتب عليه اختلاف فى العمل، فما من حكم من أحكام الشرائع السابقة، قصه الله علينا، أو بينه الرسول لنا، إلا وفى شريعتنا ما يدل على نسخه أو بقائه فى حقنا سواء جاء دليل الإبقاء أو النسخ فى سياق النص الذى حكى لنا حكم الشرائع السابقة، أو جاء ذلك الدليل فى مكان آخر من نصوص الكتاب والسنة۔ (۴۶)

ترجمہ ''اور حق بات تو یہ ہے کہ یہ اختلاف اتنا اہم نہیں ہے،کیونکہ عملی طور پر اس مسئلے میں کوئی اختلاف مرتب نہیں ہوتا،کیونکہ پچھلی شریعتوں کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے قرآن میں بیان کیا ہو یا اللہ کے رسول ﷺ نے اس کو واضح کیا ہو اور ہماری شریعت میں کوئی نہ کوئی ایسی دلیل مل جاتی ہے جو ہمیں یہ بتاتی ہے کہ وہ حکم ہمارے حق میں منسوخ ہے یا باقی ہے ،اور بعض اوقات اس حکم کو باقی رکھنے یا منسوخ کرنے کی دلیل ساتھ ہی مذکور ہوتی ہے اور بعض اوقات کتاب و سنت کی نصوص میں کسی اور جگہ اس کا تذکرہ ہوتا ہے۔ ''

اس اعتبار سے حقیقت یہی ہے کہ اصولیین کا یہ اختلاف صرف لفظی ہے ،کیونکہ کوئی بھی ایسا حکم نہیں ہے جو کہ سابقہ شرائع کے حوالے سے کتاب و سنت میں بیان ہوا ہو اور اس کے منسوخ ہونے یا باقی رکھنے کی کوئی صراحت نصوص قرآن و سنت میں وارد نہ ہوئی ہو۔لہٰذا اس مسئلے میں فقہاء کی کوئی سی بھی رائے اختیار کر لی جائے ہر صورت میں ہمارے لیے ماٰخذ و مصدر قرآن و سنت ہی بنتے ہیں نہ کہ کتاب مقدس، جیسا کہ غامدی صاحب کا خیال ہے۔

پانچویں قسم

'شرائع من قبلنا' سے استدلال کے اعتبار سے پانچویں قسم وہ ہے جس کو ہم غامدی صاحب کے حوالے سے سطور بالا میں بیان کر چکے ہیں ۔غامدی صاحب کے نزدیک کتاب مقدس کے احکامات امت مسلمہ کے لیے بھی اسی طرح شریعت کا درجہ رکھتے ہیں جس طرح پچھلی امتوں کے لیے ،بشرطیکہ وہ قرآنی مندرجات سے محفوظ ثابت ہو جائیں اور قرآنی مندرجات سے ان کی مراد قرآن کے الفاظ ، اشارات ، اور اجمالی بیانات وغیرہ ہیں۔

ہمارے علم کی حد تک غامدی صاحب اپنے اس بیان میں منفرد ہیں۔ سلف صالحین میں سے کسی نے بھی یہ قسم بیان نہیں کی جو کہ غامدی صاحب بیان کر رہے ہیں ۔

خلاصۂ کلام

اللہ کے رسول ﷺ کی بعثت اور قرآن مجید کے نزول کے بعد اُمت مسلمہ کے لیے اصل مآخذ و مصادر قرآن و سنت ہی ہیں ۔سابقہ کُتب سماویہ اپنے اپنے اَدوار میں اپنی قوموں کے لیے ہدایت و رہنمائی کا ذریعہ تھیں ۔کتاب مقدس قانون سازی میں ہمارے لیے ماخذ و مصدر کی حیثیت نہیں رکھتی۔ہاں اس حد تک کہنا ٹھیک ہے کہ ((حَدِّثُوا عَنْ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ وَلَا حَرَجَ)) جیسی تعلیمات کے مصداق کے طور پر قوم بنی اسرائیل سے متعلقہ قرآنی واقعات اخبار و قصص کی تکمیل کے لیے ہم کتاب مقدس کی عبارات سے استفادہ کر سکتے ہیں لیکن کسی قرآنی واقعے کی تکمیل کے لیے کتاب مقدس سے کیے جانے والے اس استفادے کی بنا پر کوئی حتمی رائے قائم کر لینا ((لَا تُصَدِّقُوْا اَھْلَ الْکِتَابِ وَلَا تُکَذِّبُوْھُمْ)) کے منافی ہے ۔جہاں تک احکام میں کتاب مقدس سے استدلال کرنے کا معاملہ ہے تو اس کی کوئی دلیل نقل و عقل میں نہیں ملتی ۔

مصادر و مراجع

۱۔ غامدی، جاوید احمد، ماہنامہ ' اشراق ' اکتوبر ۱۹۹۸ء ' ص ۸ ' المورد ' لاہور
۲۔ اصلاحی، امین احسن مولانا ' تدبر قرآن ' جلد ۱ ' ص ۴۲ ' فاران فاؤنڈیشن ' لاہور
۳۔ غامدی، جاوید احمد، میزان، ص ۴۸ ' المورد ' لاہور ' دسمبر ۲۰۰۹ء
۴۔ میزان: ص ۴۶
۵۔ میزان: ص ۴۷
۶۔ منظور الحسن سید، ماہنامہ ' اشراق ' مارچ ۲۰۰۴ء ' ص ۱۱ ' المورد ' لاہور
۷۔ ایضاً: ص ۱۶

۸۔ ایضاً، ص۱۸

۹۔ ایضاً، ص۱۷

۱۰۔ ایضاً، ص۱۲

۱۱۔ مفتی محمد رفیع، تصویر کا مسئلہ، ص۲۶، المورد، لاہور

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ ماہنامہ ' اشراق، جنوری ۱۹۹۶ء، ص۶۱

۱۴۔ غامدی، ماہنامہ ' اشراق، اکتوبر ۱۹۹۰ء، ص۵؛ میزان: ص۱۷۶

۱۵۔ ایضاً؛ میزان: ص۵۷۱

۱۶۔ ماہنامہ ' اشراق، مارچ ۲۰۰۴ء، ص۱۶

۱۷۔ ماہنامہ ' اشراق، نومبر ۱۹۸۹، ص۳۶تا۳۸

۱۸۔ میزان: ، ص۴۷

۱۹۔ میزان: ص۴۷

۲۰۔ سنن أبی داوٗد، کتاب الأقضیۃ، باب اجتہاد الرأی فی القضاء

۲۱۔ سنن النسائی، کتاب آداب القضاۃ، باب الحکم باتفاق أھل العلم

۲۲۔ آمدی علی بن أبي علی بن محمد سالم، الإحکام فی أصول الأحکام، جلد ۴، ص۱۹۰، المکتبۃ الشاملۃ

۲۳۔ صحیح البخاری، کتاب التیمم، باب قول اللہ تعالی {فلم تجدوا ماء فتیمموا}

۲۴۔ صحیح البخاری، کتاب تفسیر القرآن، باب {قولوا آمنا باللہ و ما أنزل إلینا}

۲۵۔ سنن ترمذی، کتاب العلم عن رسول اللہ، باب ما جاء فی الحدیث عن بنی اسرائیل

۲۶۔ صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب و السنۃ، باب قول النبی لا تسألو أھل الکتاب عن شیء

۲۷۔ أحمد بن حنبل الإمام، مسند أحمد، جلد۲۲، ص۴۶۸، رقم الحدیث: ۱۴۶۳۱، مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۹۹۹ئ

۲۸۔ التبریزی، محمد بن عبد اللہ الخطیب، مشکاۃ المصابیح، کتاب الإیمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، الفصل الأول، جلد ۱، ص۳۸، رقم الحدیث: ۱۷۷، المکتب الإسلامی، بیروت، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۵ء

۲۹۔ أیضاً: ص۴۲

۳۰۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، سورۃ آل عمران: ۸۱

۳۱۔ مشکاۃ المصابیح، کتاب الفتن، باب العلامات بین یدی الساعۃ وذکر الدجال، الفصل الأول، رقم الحدیث:۵۵۰۷، علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو صحیح کہا ہے۔
۳۲۔ ماہنامہ ' اشراق، جنوری ۱۹۹۶ء، ص۶۰ ۔ ۶۱؛ میزان: ۱۷۷۔۱۷۸
۳۳۔ کتاب مقدس، عہد نامہ جدید، انجیل متی، باب ۲۴، آیات ۳۔ ۵، بائبل سوسائٹی، انار کلی، لاہور، ۲۰۰۶ء
۳۴۔ کتاب مقدس، عہد نامہ جدید، انجیل مرقس، باب۱۳، آیات ۳۔۶
۳۵۔ کتاب مقدس، عہد نامہ جدید، انجیل لوقا، باب ۲۱، آیات ۷۔۹
۳۶۔ کتاب مقدس، عہد نامہ جدید، تیمتھیس، باب۳، آیات۱۴۔۱۵
۳۷۔ کتاب مقدس، عہد نامہ قدیم، استثنا، باب۲۲، آیات ۲۲۔۲۴، ۲۸۔ ۲۹
۳۸۔ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا
۳۹۔ ماہنامہ ' اشراق، جنوری۱۹۹۶ء، ص ۶۱
۴۰۔ کتاب مقدس، عہد نامہ جدید، تھسلنیکیوں، باب۲، آیات۳۔۱۰
۴۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب کیف یعرض السلام علی الصبی
۴۲۔ سنن ترمذی، کتاب الفتن، باب ما جاء فی قتل عیسٰی ابن مریم الدجال
۴۳۔ کتاب مقدس، عہد نامہ جدید، متی:باب ۲۴، آیات ۲۳۔۲۴
۴۴۔ صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب فی صفۃ الدجال
۴۵۔ زیدان الدکتور عبد الکریم، الوجیز فی أصول الفقہ، ص۲۶۳ ۴۶۔ أیضاً: ص۲۶۵

---

* یہ دراصل غامدی صاحب کا ایک لیکچر ہے جسے بعد میں ایک مضمون کی شکل دی گئی ہے۔اسی لئے اسی رسالے کے پہلے صفحے پر منظور الحسن صاحب کی طرف سے یہ عبارت موجود ہے:

''ہمارے ہاں بالعموم یہ تصور پایا جاتا ہے کہ اسلام موسیقی کو ممنوع قرار دیتا ہے استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں اس تصور کے لیے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے ۔یہ مباحات فطرت میں سے ہے ...استاذ گرامی نے اپنی یہ رائے 'اسلام اور فنون لطیفہ ' کے موضوع پر ایک لیکچر میں بالتفصیل بیان کی ہے۔اس لیکچر کی روشنی میں ہم نے 'اسلام اور موسیقی ' کے زیر عنوان ایک مفصل مضمون تحریر کیا ہے ۔یہ مضمون استاذ گرامی کے افادات پر مبنی ہے اور انھی کی رہنمائی میں تحریر کیا گیا ہے ''۔

اس مضمون میں غامدی صاحب کے شاگردوں نے کتاب مقدس کی آیات سے استدلال موسیقی کے جواز پر استدلال کیا ہے ۔غامدی صاحب کہتے ہیں کہ یہ ان کے شاگردوں کی عبارتیں ہیں لہذا وہ ان عبارتوں کے ذمہ دار نہیں ہیں جو کہ ان کے شاگردوں نے ان کے نام سے اس مضمون میں بیان کی ہیں۔ہم نے بھی اپنے اس مضمون میں جو عبارت ان کے کسی شاگرد نے غامدی صاحب کی نسبت سے بیان کی تھی اس کو ہم نے اس شاگرد کے طریق سے غامدی صاحب کی طرف منسوب کیا ہے اور جو عبارتیں غامدی صاحب کی براہ راست موجود تھیں ' ان کو ہم نے بغیر کسی واسطے کے ان کے نام سے ہی نقل کیا ہے۔

جناب طالب محسن صاحب نے اپنے ایک خط میں اس بات کا اصرار کہ غامدی صاحب اور وہ کتاب مقدس کو مصادر شریعت میں سے نہیں مانتے تو پھر ہم ان سے یہ سوال کریں گے کہ انہوں نے موسیقی و مجسمہ سازی کے جواز اور یاجوج ماجوج کی تعیین میں کتاب مقدس کی آیات سے قرآنی آیات کی طرح استدلال کیوں کیا ؟موسیقی اور مجسمہ سازی احکام سے متعلقہ مسائل ہیں جبکہ یاجوج ماجوج کا تعین عقیدے کا مسئلہ ہے۔تینوں مسائل میں تحقیق کی اصل بنیاد بائبل کو بنایا گیا ہے مثال کے طور پر موسیقی ہی کو لے لیں۔موسیقی کے جواز پر ماہنامہ اشراق ۲۰۰۴ ء کی طرف سے جو ایک طویل تحقیقی مقالہ شائع ہوا ،اس میں یہ واضح موجود ہے کہ قرآن موسیقی کے بارے میں خاموش ہے گویا قرآن سے تو موسیقی ثابت نہیں ہوتی ،رہی اخبار آحاد تو ان کے بارے میں غامدی صاحب کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن و سنت ابراہیمی میں موجود احکام کی تفہیم و تبیین کے لیے تو خبر واحد قابل قبول ہے لیکن خبر واحد سے دین میں کسی ایسے عقیدے اور عمل کا اضافہ ممکن نہیں ہے جو قرآن اور سنت ابراہیمی میں

بیان نہ ہوا ہو۔جب موسیقی نہ قرآن سے ثابت ہے نہ سنت ابراہیمی سے ،تو غامدی صاحب کے بقول موسیقی خبر واحد سے بھی ثابت نہ ہو گی کیونکہ غامدی صاحب کے اصول کے مطابق جب کوئی عمل اور عقیدہ قرآن اور سنت ابراہیمی سے ثابت نہ ہو تو خبر واحد سے اس کو ثابت کرنا دین میں اضافے کے مترادف ہو گا۔ لہذا غامدی صاحب کی ساری تحقیق کی بنیاد کتاب مقدس کی آیات رہ جاتی ہیں اور ان کے شاگرد جناب طالب محسن صاحب اس بات پر مصر ہیں کہ غامدی صاحب کتاب مقدس کو مصدر شریعت نہیں سمجھتے ہیں ۔ہم جناب طالب محسن صاحب سے صرف ایک سوال کرتے ہیں جس کا اگر وہ کافی و شافی جواب دے دیں تو میں یہ سمجھوں گا کہ واقعتا انہوں نے غامدی صاحب کے فکر کو اچھی طرح سمجھا ہے۔ میرا سوال یہ ہے جب غامدی صاحب کے بقول قرآن سے موسیقی ثابت نہیں ہوتی اسی طرح غامدی صاحب کے اصول کے مطابق اخبار آحاد سے بھی موسیقی ثابت نہیں ہوتی اور اگر غامدی صاحب کتاب مقدس کو بھی مصادر شریعت میں شمار نہیں کرتے (جیسا کہ جناب طالب محسن صاحب کا اصرار ہے) تو انہوں نے

اسلام اور موسیقی پر اشراق کے تقریباً ایک صد صفحات میں کیا تحقیق کے نام پر کوئی کھچ ماری ہے ؟
** تفصیل کے لیے دیکھیں : ماہنامہ حکمت قرآن:دسمبر ۲۰۰۷ء

باب ہشتم

مکاتیب

مکاتیب

غامدی صاحب کے بعض شاگردوں نے فکر غامدی پر ماہنامہ ''الشریعہ'' میں شائع ہونے والی ہماری نقد کا جواب ''الشریعہ'' میں لکھنا شروع کیا تو اس دوران بعض مکاتیب ہماری طرف سے ماہنامہ ''الشریعہ'' کو بھجوائے گئے جو بعد ازاں مجلہ میں شائع بھی ہوئے۔ ان مکاتیب کو بھی افادہ عام کے لیے اس کتاب میں شامل کیا جا رہا ہے۔ پہلا خط محترم غامدی صاحب کے ادارہ ''المورد'' کے مجلہ ماہنامہ ''اشراق'' کے مدیر منظور الحسن صاحب کی خدمت میں لکھا گیا ہے ۔ یہ واضح رہے کہ منظور الحسن صاحب کی طرف سے فکر غامدی کے اس دفاع کے بارے غامدی صاحب نے راقم کو ایک مجلس میں یہ کہا تھا کہ منظور الحسن ان کے ترجمان نہیں ہیں اور غامدی صاحب تو منظور الحسن صاحب کی لکھی ہوئی دفاعی تحریر ''اشراق'' میں چھپنے کے بعد پڑھتے ہیں لہٰذا منظور الحسن کی ترجمانی یا وضاحت کو محترم غامدی صاحب کا موقف نہ سمجھا جائے۔ اس کی تفصیل ہم نے تیسرے خط میں بیان کر دی ہے۔

محترم جناب مدیر الشریعہ

السلام علیکم ! امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

میں مدیر ''اشراق'' جناب سید منظور الحسن صاحب کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے غامدی صاحب پر میری تنقید کے تعاقب میں بحث کو آگے بڑھایا ہے ۔میں نے اپنے اصل مضمون میں یہ لکھا تھا کہ غامدی صاحب کے بنیادی مصادر شریعت چار ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

۱) دین فطرت کے بنیادی حقائق

۲) سنت ابراہیمی

۳) نبیوں کے صحائف

۴) قرآن

جناب سید منظور الحسن صاحب نے میرے مضمون پر تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

''فطرت'' غامدی صاحب کے نزدیک کوئی مستقل ماخذ دین نہیں ہے۔سید منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

''غامدی صاحب نے ''اصول مبادی '' میں فطرت کا ذکر قرآن مجید کی دعوت کو سمجھنے میں معاون ایک ذریعے کے طور پر تو کیا ہے،لیکن کہیں بھی اسے مستقل بالذات ماخذ دین کے طور پر پیش نہیں کیا۔'' (ماہنامہ الشریعہ،جولائی

۲۰۰۷ء‘ص۳۸)

اس بیان سے پہلے سید منظور الحسن صاحب کا دعوی تھا کہ غامدی صاحب نے ’اصول و مبادی‘ میں ’’فطرت کے حقائق‘‘ کو ایک مستقل ماخذ دین کے طور پر بیان کیا ہے۔جناب سید منظور الحسن نے ایک جگہ لکھا ہے:

’’ دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ’’میزان‘‘ کے صفحہ ۴۷ پر ’’دین کی آخری کتاب‘‘ کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ‘‘(ماہنامہ اشراق:مارچ ۲۰۰۴ء‘ص ۱۱)

۱ پہلی بات تو یہ ہے کہ سید منظور الحسن صاحب مجھ پر کج فہمی کا الزام لگا رہے ہیں حالانکہ دیکھا جائے تو غامدی صاحب کے حوالے سے میں نے وہی بات بیان کی ہے جو کہ سید منظور الحسن صاحب نے بھی لکھی ہے کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں ۔جب میں ’’فطرت کے حقائق‘‘ کو غامدی صاحب کا ماٰخذ دین لکھوں تو مجھے منظور الحسن صاحب کج فہم کہتے ہیں لیکن میں سید منظور الحسن صاحب سے یہ استفسار کرنے میں حق بجانب ہوں کہ ان کا اپنے اس فہم کے بارے میں کیا خیال ہے کہ جس میں انہوں نے غامدی صاحب کے مآخذ دین چار بتلائے ہیں؟

۲ دوسری بات یہ ہے کہ سید منظور الحسن صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کہ جس میں انہوں نے غامدی صاحب کے مآخذ دین چار بتلائے ہیں‘قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہے ۔قطعی الثبوت تو اس لیے کہ منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت‘ غامدی صاحب کے ماہنامہ اشراق میں کہ جس کے وہ خود مدیر بھی ہیں‘ ان کے ذاتی نام سے شائع ہوئی ہے۔ اور قطعی الدلالت اس لیے کہ اس عبارت کا ایک ایک لفظ اپنے مفہوم کو بغیر کسی اشتباہ کے واضح کر رہا ہے۔ منظور الحسن صاحب کی عبارت یہ ہے :

’’ دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ‘‘۔ (ماہنامہ اشراق:مارچ ۲۰۰۴ء‘ص ۱۱)

اگر کسی اردو جاننے والے سے اس عبارت کا مفہوم پوچھا جائے تو وہ یہی بتائے گا کہ ’’مصادر‘‘ کا معنی ’مصادر‘ ہے ۔’’قرآن‘‘ سے مراد ’ قرآن ‘‘ہے۔ ’’فطرت‘ ‘ سے مراد ’’فطرت‘‘ ہے۔’’سنت ابراہیمی‘‘ سے مراد ’’سنت

ابراہیمی'' ہے۔ ''قدیم صحائف'' سے مراد ''قدیم صحائف'' ہے' لہٰذا منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت اس مسئلے میں نص قطعی ہے کہ ان کے نزدیک غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں۔

۳ تیسری بات یہ ہے کہ جناب منظور الحسن صاحب نے اپنی اس عبارت کی نسبت جناب غامدی صاحب کی طرف لی ہے۔ منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں :

'' دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ''(ماہنامہ اشراق:مارچ ۲۰۰۴' ص ۱۱)

جناب منظور الحسن صاحب نے واضح لکھا ہے کہ غامدی صاحب کی ''میزان'' کی عبارت کو کوئی صاحب صرف ان کا فلسفہ نہ سمجھے بلکہ یہ ان کے مصادر شریعت ہیں۔جبکہ اسی رسالے کے شروع میں کہ جس میں منظور الحسن صاحب کی مذکورہ بالا عبارت شائع ہوئی' یہ عبارت بھی موجود ہے:

''یہ مضمون استاذ گرامی کے افادات پر مبنی ہے اور انہی کی رہنمائی میں تحریر کیا گیا ہے۔ ''(ماہنامہ اشراق:مارچ ۲۰۰۴' ص ۱۱)

ماہنامہ ''اشراق'' کی یہ عبارتیں وضاحت کرتی ہیں کہ منظور الحسن صاحب نے یہ عبارت لکھتے وقت اپنے استاد محترم سے نہ صرف بذریعہ ''میزان'' تحریری رہنمائی لی بلکہ قولی رہنمائی بھی لی۔

٤چوتھی اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ ۲۰۰۴ء' میں منظورا لحسن صاحب کی یہ عبارت ''اشراق'' میں شائع ہوئی کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں اور ان میں سے ایک ''فطرت'' بھی ہے لیکن ابھی تک جناب غامدی صاحب کی طرف سے کوئی ایسی تردید نہیں آئی

کہ جس میں انہوں نے یہ لکھا ہو کہ میرے شاگرد رشید نے جو میرے چار مآخذ دین گنوائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ میرا شاگرد رشید میری کتاب ''میزان'' کی عبارت کو سمجھ نہیں سکا اور اس کو سمجھنے میں وہ کج فہمی کا شکار ہوا ہے۔

۵ پانچویں بات یہ کہ جناب منظور الحسن صاحب سے گزارش ہے کہ وہ اپنی اس عبارت کا مفہوم اپنے استاد محترم کے درج ذیل اصول کی روشنی میں اگر متعین کریں تو نہ وہ خودکج فہم رہیں گے اور نہ مجھ پر کج فہمی کا الزام عائد کر سکیں گے۔جناب غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''ہم جو کچھ بولتے اور لکھتے ہیں ‘اس اعتماد کے ساتھ بولتے اور لکھتے ہیں کہ دوسرے اس سے وہی کچھ سمجھیں گے جو ہم کہنا چاہتے ہیں۔دنیا میں ہر روز جو دستاویزات لکھی جاتی ہیں ‘جو فیصلے سنائے جاتے ہیں‘جو احکام جاری کیے جاتے ہیں ‘جو اطلاعات بہم پہنچائی جاتی ہیں اور جن علوم کا ابلاغ کیا جاتا ہے‘ان کے بارے میں ایک لمحے کے لیے بھی یہ خیال اگرپیدا ہوجائے کہ ان الفاظ کی دلالت اپنے مفہوم پر قطعی نہیں ہے تو ان میں سے ہر چیز بالکل بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ چناچہ یہ نقطہ نظر نری سو فسطائیت ہے جس کے لیے علم کی دنیا میں ہر گز کوئی گنجائش پیدا نہیں کی جا سکتی۔''

(میزان:ص۳۳)

غامدی صاحب کے اس اصول کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جناب منظور الحسن صاحب کی یہ عبارت:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔''

اس مسئلے میں نص قطعی ہے کہ غامدی صاحب کے مآخذ دین چار ہیں کہ جن میں سے ایک ''فطرت'' بھی ہے۔

٦ جہاں تک آیت مبارکہ{ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ }[الأعراف:١٥٧]میں الطیبات اور الخبائث کی تعیین کا مسئلہ ہے کہ ان کی تعیین کس طرح ہو گی‘ اس کو ان شاء اللہ غامدی صاحب کے ہی اصول و مبادی میں موجود مبادی تدبر قرآن

کی روشنی میں ایک مستقل مضمون میں واضح کروں گا۔ اصحاب المورد کا مسئلہ یہ ہے کہ جب چاہتے کسی مسئلے میں امت کی اتفاقی رائے کو نظر انداز کر کے اہل سنت کے بالمقابل ایک منفرد رائے قائم کر لیتے ہیں اور جب چاہتے ہیں فقہاء کی شاذ آراء کو اپنے موقف کی تائید کے لیے بطور ڈھال استعمال کر لیتے ہیں۔ جن فقہاء کے جناب منظور الحسن صاحب نے الطیبات اور الخبائث کی تفسیر کرتے وقت حوالے دیے ہیں اگر ان فقہاء کا فہم ان کے نزدیک حجت ہے تو مسئلہ رجم، حضرت عیسی بن مریم علیہ السلام کی آمد ثانی، عورت کے دوپٹے، مجسمہ سازی، مرتد کی سزا اور قراءات قرآنیہ کے بارے میں ان فقہاء کے فہم پر یہ لوگ اعتماد کیوں نہیں کرتے؟ جہاں تک دلیل کی بات ہے تو جناب منظور الحسن صاحب نے کوئی ایسی بات بیان نہیں کی کہ جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ الطیبات اور الخبائث کی تفسیر میں انہوں نے جن فقہاء کی آراء بیان کی ہیں ان کے دلائل یہ ہیں۔ میں ان شاء اللہ واضح کروں گا کہ غامدی صاحب کی فکر اور ان فقہاء کی آراء میں کیا فرق ہے کہ جن کے حوالے جناب منظور الحسن صاحب نے بیان کیے ہیں اور یہ بھی ثابت کروں گا کہ آپ نے الطیبات اور الخبائث کی جو تفسیر فقہاء کے اقوال کی روشنی میں بیان کی ہے وہ تفسیر اس تفسیر سے بالکل مختلف ہے جو کہ آپ کے مبادی تدبر قرآن کی روشنی میں سامنے آتی ہے۔

۷ آخر میں، میں جناب منظور الحسن صاحب سے گزارش کروں گا کہ اگر آپ واقعتا اس بحث کو کسی نتیجے پر پہنچانا چاہتے ہیں تو ادھر اُدھر کی تاویلات میں پڑ کر بحث کو طویل کرنے اور الجھانے کی بجائے درج ذیل تین آپشنز پر غور کریں:

ا) اگر تو غامدی صاحب ''الشریعہ'' کے کسی شمارے میں یہ لکھ دیں کہ ماہنامہ ''اشراق'' مارچ ۲۰۰۴ء میں جناب منظور الحسن صاحب نے میری نسبت سے جو چار مصادر دین بیان کیے ہیں، اس میں وہ غلط فہمی کا شکار ہیں اور میں ان کی اس عبارت سے متفق نہیں ہوں تو مسئلہ حل ہو جائے گا۔

ب) جناب سید منظور الحسن صاحب خود یہ لکھ دیں کہ میری ماہنامہ ''اشراق'' مارچ ۲۰۰۴ء میں شائع شدہ عبارت منسوخ ہے، پہلے میرا خیال یہ تھا کہ غامدی صاحب کے مصادر دین چار ہیں لیکن اب مجھ پر واضح ہوا ہے کہ ''فطرت'' ان کے مصادر دین میں سے نہیں ہے۔

ج) سید منظور الحسن صاحب مجھے کم از کم غامدی صاحب کے بارے میں اتنا لکھنے کی اجازت

دیں جتنا کہ خود انہوں نے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں۔''

اور چوتھی اور آخری صورت وہ ہے کہ جو جناب منظور الحسن صاحب عملاً کر رہے ہیں کہ اس بحث کو اتنا طویل کر دو اور الجھا دو کہ قارئین کے ذہن منتشر ہو جائیں اور اصل نکتے تک کوئی نہ پہنچ سکے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی حق بات کی طرف رہنمائی فرمائے۔ آمین

(۲)

محترم جناب مدیر ماہنامہ ''الشریعہ''

السلام علیکم ! امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

سب سے پہلے تو میں آپ کا اس بات پر شکر گزار ہوں کہ آپ نے وسعت قلبی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ''مسجد اقصیٰ' کے حوالے سے میرے مضمون کو اپنے ماہنامہ میں نہ صرف جگہ دی بلکہ اس میں کچھ قابل غور اور اصلاح طلب امور کی طرف توجہ بھی دلائی... اسی طرح میں جناب شیخ ابراہیم صاحب کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے کچھ باتوں کی طرف توجہ دلائی :

۱ پہلی بات تو یہ ہے کہ میں اصولی طور پر جناب ابراہیم صاحب کی اس بات سے متفق ہوں کہ کسی شخصیت کے افکار و نظریات پر تنقید کرتے وقت اخلاقی اصولوں کی پاسداری کرنی چاہیے اور میں کوشش کروں گا کہ آئندہ اپنے مضامین میں اس سے بھی زیادہ محتاط اسلوب اختیار کروں لیکن جناب ابراہیم صاحب سے بھی میں وہی گزارش کروں گا جو کہ میں نے طالب محسن صاحب سے کی تھی کہ تنقید کرتے وقت ان بنیادی اخلاقیات کا پاس جناب غامدی صاحب کو بھی کرنا چاہیے اور انہوں نے اپنی کتاب ''برھان''میں مذہبی جماعتوں کے قائدین' علماء اور فقہاء کے بارے میں تنقید کرتے وقت طنز و تضحیک کا جو اسلوب اختیار کیا ہے یا تو اس کا ازالہ ان حضرات سے معذرت کے ساتھ کرنا چاہیے یا پھر غامدی صاحب کو ایک نئی ''برھان'' تشکیل دینی چاہیے جو کہ ان اخلاقی اصولوں کے معیار

پر پوری اترتی ہو جس کی نصیحت ناصحین 'المورد' گاہے بگاہے غامدی صاحب کے ناقدین کو کرتے رہتے ہیں' کیونکہ جب تک غامدی صاحب کی ''برھان'' موجود ہے وہ ان کے ناقدین کو غیر اخلاقی تنقید کا جواز فراہم کرتی رہے گی۔

---

۲ دوسری بات جس کی طرف جناب ابراہیم صاحب نے اشارہ کیا ہے کہ میں نے غامدی صاحب کے مآخذ دین کو بیان کرتے وقت کوئی حوالہ نہیں دیا تو ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ میں نے غامدی صاحب کے مآخذ دین بیان کرتے وقت ان کی کتاب 'میزان' اور ان کے رسالے ''اشراق'' کا حوالہ دیا تھا۔ المورد کے ریسرچ اسکالر اور غامدی صاحب کے تلمیذ خاص جناب منظور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

''دین کے مصادر قرآن کے علاوہ فطرت کے حقائق ، سنت ابراہیمی کی روایت اور قدیم صحائف بھی ہیں ۔اس موضوع پر مفصل بحث استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کی تالیف ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ پر ''دین کی آخری کتاب'' کے زیر عنوان ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ ''(ماہنامہ اشراق: مئی ۲۰۰۴' ص ۱۱)

المورد کے ریسرچ اسکالرز میرے اوپر تو تنقید کرتے ہیں کہ میں نے اپنی طرف سے غامدی صاحب کے مستقل مصادر شریعت دو کی بجائے چار بنا دیے حالانکہ سب سے پہلے جس نے اس بات کا انکشاف کیا کہ غامدی صاحب کے مصادر شریعت چار ہیں' وہ المورد کے ہی ایک ریسرچ سکالر' ماہنامہ ''اشراق'' کے مدیر' غامدی صاحب کے تلمیذ خاص ہیں ۔جناب منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کی کتاب ''میزان'' کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ مصادر شریعت چار ہیں کہ جن کا تذکرہ استاذ محترم نے اپنی کتاب ''میزان'' کے صفحہ ۴۷ تا ۵۲ میں کیا ہے ۔عین ممکن ہے کہ جس دن غامدی صاحب نے ''میزان'' کے یہ صفحات پڑھائے ہوں اس دن جناب ابراہیم صاحب کلاس سے غیر حاضر ہوں۔ اور کچھ نہ سہی تو یہ بات تو بہر حال طے شدہ ہے کہ منظور الحسن صاحب 'المورد میں جناب ابراہیم صاحب سے کافی سینیئر (senior) ہیں اور ماہنامہ ''اشراق'' کے مدیر بھی ہیں اس لیے غامدی صاحب کی کتاب ''میزان'' کے بارے میں وہی تشریح معتبر ہونی چاہیے جو کہ منظور الحسن صاحب' غامدی صاحب کا نام لے کر' ان کے رسالے میں کر رہے ہیں ۔

ہم امید کرتے ہیں کہ غامدی صاحب اپنے شاگردوں کے درمیان اس اختلاف کو اپنی زندگی میں ہی حل کر جائیں گے تا کہ بعد میں ان کے شاگردوں میں مزید فکری اختلاف پیدا نہ ہو۔علاوہ ازیں اگر غامدی صاحب خود ''الشریعہ'' کے کسی آئندہ شمارے میں جناب منظور الحسن صاحب کی علمی خیانت اور بہتان پر مشتمل ''اشراق'' میں چھپنے والی مذکورہ بالا عبارت کی

تردید فرما دیتے ہیں تو میں اپنے اس موقف کے بارے میں یہی کہوں گا کہ جو غلطی فہمی جناب منظور الحسن صاحب کو غامدی صاحب کی طویل صحبت کے باوجود ہوئی میں بھی اسی کا شکار ہوا ہوں ' لیکن پھر غامدی صاحب سے میرے سوالات کی نوعیت کچھ اور ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ حدیث 'اجماع یا مولانا امین احسن اصلاحی صاحب' غامدی صاحب کے مآخذ دین ہیں یا نہیں تو اس کے بارے میں ان شاء اللہ آئندہ مستقل مضامین میں بحث ہوگی۔

۳ تیسری بات یہ کہ میں نے ''الشریعہ'' میں شائع شدہ ''تصور فطرت'' کے مضمون میں جتنے بھی حوالے دیے ہیں ان کو ان کے قائلین کی طرف منسوب کیا ہے ۔جناب ابراہیم صاحب کا یہ اعتراض بھی صحیح نہیں ہے کہ میں نے ''المورد' ' کے ریسرچ اسکالرز کے بعض فتاویٰ غامدی صاحب کی طرف منسوب کیے ہیں ۔اگر کوئی عبارت غامدی صاحب کی تھی تو اس کی نسبت غامدی صاحب کی طرف کی گئی ہے اور اگر کوئی عبارت ''المورد'' کے کسی ریسرچ اسکالر کی تھی تو اس کی نسبت اسی ریسرچ اسکالر کی طرف کی گئی ہے۔ مثلا ''الشریعہ'' میں شائع شدہ میرے اس مضمون کی دو عبارتیں ملاحظہ فرمائیں۔ایک جگہ ایک عبارت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے :

''المورد کے ریسرچ اسکالرجناب منظور الحسن صاحب 'غامدی صاحب کے مآخذ دین کے بارے میں لکھتے ہیں ''

ایک اور عبارت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے:

''اس کا اندازہ المورد کے ایک ریسرچ اسکالرامیر عبد الباسط کے شراب سے متعلق ایک سوال کے جواب سے ہوتا ہے ''

اس لیے جناب ابراہیم صاحب کا یہ اعتراض بجا نہیں کہ میں نے بعض آراء کی نسبت بلا تحقیق غامدی صاحب کی طرف کر دی بلکہ میں نے ہر رائے کی نسبت اس کے اصل قائل ہی کی طرف کی ہے۔

آخر میں جناب مدیر ''الشریعہ'' سے گزارش کروں گا کہ میں پہلے بھی اپنے ایڈریس کی تصحیح کروا چکا ہوں' اب دوبارہ کروا رہا ہوں کہ ۱۵کے' ماڈل ٹاؤن' لاہور تو غامدی صاحب کے ادارے ''المورد'' کا ایڈریس ہے جبکہ قرآن اکیڈمی کا ایڈریس ۳۶کے' ماڈل ٹاؤن' لاہور ہے۔

---

(۳)

محترم جناب مدیر ''الشریعہ'' جناب عمار خان ناصر صاحب

السلام علیکم ! امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

ماہنامہ ''الشریعہ'' میں غامدی صاحب کے تصور سنت کے دفاع میں ان کے شاگرد جناب منظور الحسن صاحب کا مضمون اور پھر اگلے شمارے میں اس پر جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب کا تبصرہ پڑھا۔ مولانا راشدی صاحب کا یہ کہنا صد فی صد درست ہے کہ جب تک خود غامدی صاحب اپنے تصور سنت پر ہونے والے شدید اعتراضات کے دفاع میں قلم نہیں اٹھائیں گے' اس وقت تک مولانا ان کے کسی شاگرد کو کوئی جواب نہ دیں گے۔

راقم الحروف کی غامدی صاحب کے ساتھ ہونے والی ایک نشست میں کہ جس میں آپ سمیت کئی اور افراد بھی شامل تھے' غامدی صاحب نے اس بات کا اعتراف کیا تھا کہ جناب منظور الحسن صاحب ان کے ترجمان نہیں ہیں اور نہ ہی وہ منظور صاحب کی تحریر کو own کرتے ہیں۔ غامدی صاحب نے تو یہاں تک کہا تھا کہ وہ منظور صاحب کی تحریر اس وقت پڑھتے ہیں جب کہ وہ کسی رسالے میں شائع ہو جاتی ہے۔

ہمارا اختلاف منظور الحسن صاحب سے نہیں ہے ۔ہم نے غامدی صاحب کے تصور سنت پر اعتراضات کیے ہیں ۔اگر تو اس کا دفاع غامدی صاحب کریں گے تو ہم جواب دیں گے ' ورنہ تو اس بات میں الجھنے اور وقت ضائع کرنے کا ہمیں کوئی شوق نہیں ہے کہ جناب منظور الحسن صاحب نے غامدی صاحب کا فکر سمجھا ہے یا نہیں۔جب ہم نے غامدی صاحب سے یہ بات کہی کہ جناب منظور الحسن صاحب نے آپ کے فکر کی وضاحت میں یہ لکھا ہے تو وہ کہتے ہیں: '' میری تحریر دکھائیں' منظور صاحب میرے ترجمان نہیں ہیں۔ان کو میری تحریر سمجھنے میں غلطی لگ سکتی ہے لہٰذا میں منظور صاحب کی کسی تحریر کا ذمہ دار نہیں ہوں۔''جب معاملہ یہ ہے تو ہمیں جناب منظور صاحب کا جواب دینے کی کیا ضرورت ہے۔معلوم نہیں ' پہلے کی طرح اب کی بار بھی انہوں نے غامدی صاحب کی فکر کو صحیح سمجھا ہے یا نہیں !

غامدی صاحب ما شاء اللہ حیات ہیں۔ انہیں کسی ترجمان کی ضرورت بھی نہیں ہے۔لہٰذا انہیں اپنے اوپر ہونے والی نقد کی اپنی زندگی میں خود ہی وضاحت کرنی چاہیے۔شاید اس سے

بحث کسی مفید نتیجے کی طرف بڑھ سکے۔منظور الحسن صاحب کے جواب کے طور پر غامدی صاحب کی اصول و مبادی کے مرکزی خیال پر ایک تحریر بعنوان 'دین کے منتقل و حجت ہونے کا بنیادی ذریعہ: اجماع یا خبر واحد بذریعہ ای میل ماہنامہ 'الشریعہ' میں اشاعت کے لیے بھیج رہا ہوں۔اسی کو میری طرف سے جواب الجواب کے طور پر شائع کر دیا جائے۔

والسلام

حافظ محمد زبیر

ریسرچ ایسوسی ایٹ' قرآن اکیڈمی ' ۳۶۔کے' ماڈل ٹاؤن' لاہور

(hmzubair2000@yahoo.com)

قانون اتمام حجت اور قانون جہاد

ایک تجزیاتی مطالعہ

۲۲ جنوری ۲۰۱۵ء کو روزنامہ جنگ میں محترم جاوید احمد غامدی صاحب کا ایک کالم بعنوان "اسلام اور ریاست: ایک مذہبی بیانیہ" کے شائع ہونے کے بعد مذہبی اور غیر مذہبی حلقوں میں اسلام میں نظام ریاست، سیاست، قانون، جہاد اور نفاذ شریعت کے حوالے سے ایک فکری مکالمے کا آغاز ہو گیا اور اس بارے بیشتر اخبارات اور مجلات میں بیسویں مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ ہمارے اس مضمون میں محترم غامدی صاحب کے ایک خاص تصور "قانون اتمام حجت" اور "قانون جہاد" کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا کہ جو ان کے "اسلام اور ریاست: کے باہمی تعلق کی بابت پیش کردہ بیانیے کا فکری پس منظر بھی ہے۔

قانون " اتمام حجت":

محترم غامدی صاحب کا کہنا ہے کہ جب کوئی قوم کسی رسول کی دعوت پر ایمان نہیں لاتی تو ان پر اللہ کا عذاب نازل ہوتا ہے اور وہ صفحہ ہستی سے مٹا دی جاتی ہے اور یہ سنت الٰہی ہے یعنی ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہے۔ وہ "اتمام حجت" کا قانون بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق معلوم ہے کہ آپ نبوت کے ساتھ رسالت کے منصب پر بھی فائز تھے۔ اللہ تعالیٰ جن لوگوں کو خلق کی ہدایت کے لیے مبعوث فرماتے ہیں اور اپنی طرف سے وحی و الہام کے ذریعے سے اُن کی

رہنمائی کرتے ہیں، اُنھیں نبی کہا جاتا ہے ۔ لیکن ہر نبی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ رسول بھی ہو ۔ رسالت ایک خاص منصب ہے جو نبیوں میں سے چند ہی کو حاصل ہوا ہے ۔ قرآن میں اِس کی تفصیلات کے مطابق رسول اپنے مخاطبین کے لیے خدا کی عدالت بن کر آتا ہے اور اُن کا فیصلہ کر کے دنیا سے رخصت ہوتا ہے ۔ قرآن بتاتا ہے کہ رسولوں کی دعوت میں یہ فیصلہ انذار، انذار عام، اتمام حجت اور ہجرت و براء ت کے مراحل سے گزر کر صادر ہوتا اور اِس طرح صادر ہوتا ہے کہ آسمان کی عدالت زمین پر قائم ہو جاتی ہے، خدا کی دینونت کا ظہور ہوتا ہے اور رسول کے مخاطبین کے لیے ایک قیامت صغریٰ برپا کر دی جاتی ہے۔ [غامدی، جاوید احمد، میزان، المورد، لاہور، دسمبر ۲۰۰۹ء، ص۴۸]

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

اسسٹنٹ پروفیسر، کامسائٹس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

ای میل:mzubair@ciitlahore.edu.pk

فیس بک: Hm Zubair

قانون " اتمام حجت" اور "قانون جہاد" کا باہمی تعلق:

محترم غامدی صاحب کا کہنا ہے کہ رسول کی رسالت کا انکار کرنے والی اقوام پر جو عذاب نازل ہوتا ہے، اس کے نزول کی دو صورتیں ہیں: یا تو عذاب کسی زمینی اور آسمانی آفت کی صورت میں نازل ہوتا ہے یا پھر رسول کے متبعین ہی کو بذریعہ جہاد منکرین پر غلبہ دے دیا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

پہلی صورت میں رسول کے قوم کو چھوڑ دینے کے بعد یہ ذلت اِس طرح مسلط کی جاتی ہے کہ آسمان کی فوجیں نازل ہوتیں ، ساف و حاصب کا طوفان اٹھتا اور ابروباد کے لشکر قوم پر اِس طرح حملہ آور ہو جاتے ہیں کہ رسول کے مخالفین میں سے کوئی بھی زمین پر باقی نہیں رہتا ۔ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قوم نوح ، قوم لوط ،قوم صالح ،قوم شعیب اور اِس طرح کی بعض دوسری اقوام کے ساتھ یہی معاملہ پیش آیا ۔ اِس سے مستثنیٰ صرف بنی اسرائیل رہے ،جن کے اصلاً توحید ہی سے وابستہ ہونے کی وجہ سے سیدنا مسیح علیہ السلام کے اُن کو چھوڑنے کے بعد اُن کی ہلاکت کے بجاے ہمیشہ کے لیے مغلوبیت کا عذاب اُن پر مسلط کر دیا گیا۔دوسری صورت میں عذاب کا یہ فیصلہ رسول اور اُس کے ساتھیوں کی تلواروں کے ذریعے سے نافذ کیا جاتا ہے ۔اِس صورت میں قوم کو مزید کچھ مہلت مل جاتی ہے ۔ رسول اِس عرصے میں دارالہجرت کے مخاطبین پر اتمام حجت بھی کرتا ہے، اپنے اوپر ایمان لانے والوں کی تربیت اور تطہیر و تزکیہ کے بعد اُنھیں اِس معرکۂ حق وباطل کے لیے منظم بھی کرتا ہے اور دارالہجرت میں اپنا اقتدار بھی اِس قدر مستحکم کر لیتا ہے کہ اُس کی مدد سے وہ منکرین کے استیصال اور اہل حق کی سرفرازی کا یہ معرکہ سر کر سکے ۔"
[میزان: ص۴۸، ۴۹]

قوموں پر عذاب کے نزول کی جو دوسری صورت محترم غامدی صاحب نےبیان کی ہے ، اس بیان سے ان کا مقصود یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا جہاد کوئی شرعی حکم نہ تھا بلکہ اس عذاب کا نزول تھا جو رسولوں کا انکار کرنے والی قوموں پر نازل ہوتا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں:

یہ محض قتال نہ تھا، بلکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب تھا جو اتمام حجت کے بعد سنت الٰہی کے عین مطابق اور ایک فیصلہ خداوندی کی حیثیت سے پہلے عرب کے مشرکین اوریہود ونصاریٰ پر اور اس کے بعد عرب سے باہر کی اقوام پر نازل کیا گیا ۔[میزان:۵۹۹]

محترم غامدی صاحب کے نزدیک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ خلفائے راشدین کے دور میں بھی اہل روم وفارس سے جو جہاد وقتال ہوا ہے، تو وہ بھی کوئی شرعی حکم نہ تھا بلکہ ان قوموں پر اللہ کی طرف سے نازل ہونے والا عذاب تھا۔ اوریہ قومیں ، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی رسالت کا انکار کرنے کی وجہ سے اس عذاب کی مستحق ہو چکی تھیں۔ محترم غامدی صاحب لکھتے ہیں:

ہم نے تمہید میں لکھا ہے کہ اِس مقصد کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے جو اقدامات کیے اور اُنھیں قتال کا جو حکم دیا گیا ، اُس کا تعلق شریعت سے نہیں ، بلکہ اللہ تعالیٰ کے قانون اتمام حجت سے ہے ۔ اِس کتاب میں جگہ جگہ اِس قانون کی تفصیل کی گئی ہے۔ [میزان:۵۹۵]

قانون "اتمام حجت" اور "قانون جہاد" کے باہمی تعلق کا نتیجہ:

غامدی صاحب "اتمام حجت" کے قانون کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے دور کے جہاد سے متعلق کرتے ہیں۔ اور ان کا کہنا یہ ہے کہ "اتمام حجت" کے قانون کے تحت غیر مسلم اقوام میں سے صرف انہی قوموں کو بذریعہ جہاد مفتوح اور مغلوب کرنے کا حق اہل اسلام کو حاصل تھا کہ جن تک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت ان کی زندگی میں پہنچ گئی تھی۔ لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد جہاد کے ذریعے دنیا کی بقیہ قوموں کو مفتوح و مغلوب کرنے اور ان پر جزیہ عائد کرنے کی کوئی گنجائش دین اسلام میں کسی مسلم ریاست کے لیے بھی موجود نہیں رہی ہے۔ محترم غامدی صاحب لکھتے ہیں:

لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ منکرین حق کے خلاف جنگ اور اس کے نتیجے میں مفتوحین پر جزیہ عائد کر کے انھیں محکوم اور زیر دست بنا کر رکھنے کا حق ان اقوام کے بعد اب ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہے۔ قیامت تک کوئی شخص اب نہ دنیا کی کسی قوم پر اس مقصد سے حملہ کر سکتا ہے اور نہ کسی مفتوح کو محکوم بنا کر اس پر جزیہ عائد کرنے کی جسارت کر سکتا ہے۔[میزان:۵۹۹]

قانون "اتمام حجت" اور "قانون جہاد" : ایک تجزیاتی مطالعہ

ذیل میں ہم محترم غامدی صاحب کے اس نکتہ نظر کا تجزیہ چند نکات کی روشنی میں پیش کر رہے ہیں:

۱۔ مشرکین عرب سے قتال کے حکم کی وجہ "اتمام حجت" یا "نقض عہد"؟

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو سورۃ توبہ کی شروع کی آیات میں مشرکین عرب سے جہاد وقتال کا پرزور انداز میں حکم دیا گیا ہے ۔ یہ آیات اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ ان آیات میں مشرکین عرب سے قتال کا جو حکم دیا گیا تھا، وہ ایک سزا تھی۔ اوریہ "نقض عہد" اور "طعن فی الدین" کی سزا تھی نہ کہ کسی " اتمام حجت" کے قانون کا نفاذ، جبکہ "اتمام حجت" ایک ایسی اصطلاح ہے کہ جو نہ تو لفظاً اور نہ ہی معناً قرآن مجید میں استعمال ہوئی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{وَ اِنۡ نَّکَثُوۡۤا اَیۡمَانَہُمۡ مِّنۡۢ بَعۡدِ عَہۡدِہِمۡ وَ طَعَنُوۡا فِیۡ دِیۡنِکُمۡ فَقَاتِلُوۡۤا اَئِمَّۃَ الۡکُفۡرِ ۙ اِنَّہُمۡ لَاۤ اَیۡمَانَ لَہُمۡ لَعَلَّہُمۡ یَنۡتَہُوۡنَ ﴿۱۲﴾}[التوبة]

اور اگر وہ اپنے وعدوں کے بعد اپنے قول وقرار کو توڑ دیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو ان کفر کے اماموں سے قتال کرو کہ ان کے کسی بھی قول وقرار کا کوئی اعتبار نہیں ہے، شاید کہ وہ باز آجائیں۔

اس آیت مبارکہ میں مشرکین عرب سے قتال کو واضح طور "نقض عہد" اور "طعن فی الدین" کی سزا قرار دیا گیا ہے اور دونوں بنیادی طور "ظلم" کی دو صورتیں ہیں کیونکہ "نقض عہد" کے نتیجے میں مسلمانوں کے حلیف قبیلے بنو خزاعہ پر قتل وغارت گری کا ظلم ہوا تھا ۔ اسی طرح اگلی آیت مبارکہ میں پھر ارشاد ہے:

{اَلَا تُقَاتِلُوۡنَ قَوۡمًا نَّکَثُوۡۤا اَیۡمَانَہُمۡ وَ ہَمُّوۡا بِاِخۡرَاجِ الرَّسُوۡلِ وَ ہُمۡ بَدَءُوۡکُمۡ اَوَّلَ مَرَّۃٍ ؕ} [التوبة]

بھلا تم اس قوم سے قتال نہ کرو گے کہ جنہوں نے اپنے قول وقرار کو توڑ دیا ہے؟ اور جنہوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نکالنے کی جسارت کی اوریہی وہی ہیں جنہوں نے زیادتی کرنے میں پہل کی۔

اس آیت مبارکہ میں بھی "نقض عہد"، "رسول کو نکالنے کی جسارت" اور "زیادتی کی ابتداء" ظلم ہی کی تین صورتیں ہیں۔ پس "نقض عہد" ایک منصوص علت ہے ۔ اور چونکہ مشرکین سے قتال "نقض عہد" کی سزا تھی لہذا{فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴿5﴾ التوبة} صرف انہی قبائل پر جاری کی گئی کہ جنہوں نے عہد توڑا تھا جبکہ جن بقیہ مشرک قبائل نے عہد کی پاسداری کی تھی، انہیں اس قتل کی سزا سے معاف رکھا گیا۔

ارشاد باری تعالی ہے:

{إِلَّا الَّذِينَ عٰهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَّ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْٓا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ ﴿4﴾ التوبة }

ان مشرکین کا اس حکم سے استثناء ہے جن سے تم نے معاہدہ کیا اور انہوں نے اس میں کوئی خیانت نہ کی اور نہ ہی تمہارے خلاف کسی کی مدد کی۔ تو ان کے معاہدے ان کی مدت تک پورے کرو۔

مدت گزر جانے کے بعد ان مشرک قبائل کے ساتھ وہی معاملہ کیا گیا جو اہل کتاب کے ساتھ کیا گیا تھا کہ انہیں تین آپشن دیے گئے یا تو اسلام قبول کر لیں یا پھر جزیہ دیں یا پھر جنگ کے لیے تیار رہیں۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ کرتے تھے تو یہ وصیت فرماتے:

اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغْزُوا وَلا تَغُلُّوا وَلا تَغْدِرُوا وَلا تَمْثُلُوا وَلا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ [صحيح مسلم: 3/1357]

اللہ کے رستے میں اللہ کے نام سے جنگ کا آغاز کرنا۔ جو بھی اللہ کا کفر کرتا ہو، اس سے قتال کرنا۔ اور لوٹ مار مت کرنا اور نہ ہی عہد شکنی کرنا۔ اور کسی لاش کا مثلہ نہ کرنا اور نہ ہی کسی بچے کو قتل کرنا۔ اور جب تمہارا کسی مشرک دشمن سے سامنا ہو تو انہیں تین چیزوں کی دعوت دینا اور ان میں سے وہ جس کو بھی قبول کر لیں تو تم بھی اسے ان سے قبول کر لینا اور ان سے جنگ سے رک جانا۔ پہلے انہیں اسلام کی دعوت دینا۔ پس اگر وہ اسلام قبول کر لیں تو تم بھی اسے ان سے قبول کر لینا اور ان سے جنگ نہ کرنا۔ پھر انہیں ہجرت کی دعوت دینا کہ وہ اپنے گھر چھوڑ کر مہاجرین کے شہر منتقل ہو جائیں۔ اور انہیں یہ بھی واضح کر دینا کہ ہجرت کرنے کی صورت میں جو حقوق اور ذمہ داریاں مہاجرین کی ہیں، وہ ان کی بھی ہوں گی۔ پس اگر وہ ہجرت سے انکار کر دیں تو انہیں یہ کہنا کہ ان کا معاملہ مسلمان بدوؤں کا ہو گا اور ان پر وہ تمام احکامات لاگو ہوں گے جو اہل ایمان پر لاگو ہوتے ہیں۔ اور ان کے لیے مال غنیمت اور مال فے میں صرف اسی صورت حصہ ہو گا جبکہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد میں شریک ہوں گے۔ پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو ان سے جزیہ طلب کرنا۔ پس اگر وہ جزیہ دے دیں تو ان سے وہ قبول کر لینا اور جنگ سے رک جانا۔ پس اگر وہ جزیہ دینے سے بھی انکار کر دیں تو پھر اللہ کی مدد طلب کرنا اور ان سے قتال کرنا۔

پس "معاہد مشرکین" ایک قسم ہے اور "غیر معاہد مشرکین" دوسری قسم ہیں۔ سورہ توبہ میں دونوں سے قتال کا حکم دیا گیا لیکن فرق یہ روا رکھا گیا کہ "معاہد مشرکین" میں سے جو "نقض عہد" کے مرتکب ہوئے، انہیں سزا کے طور جزیہ کا آپشن نہیں دیا گیا جبکہ دیگر مشرکین کہ جنہوں نے معاہدہ نہیں توڑا یا جن سے معاہدہ ہی نہ تھا اور انہوں نے مسلمانوں پر کوئی ظلم بھی نہ کیا تھا تو انہیں اسی طرح جزیہ کا آپشن دیا گیا جس طرح اہل کتاب کو دیا گیا تھا جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

{قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ ﴿۲۹﴾} [التوبة]

تم قتال کروں ان لوگوں سے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کو حرام نہیں ٹھہراتے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ٹھہرایا ہو۔ اور ان اہل کتاب سے بھی قتال کرو جو دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے۔ یہاں تک یہ لوگ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور وہ چھوٹے بن کر رہیں۔

اس آیت مبارکہ میں دو اصناف کا بیان ہے۔ پہلی قسم ان مشرکین کی ہے جو اللہ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اسے حرام قرار نہیں دیتے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہو جیسا کہ سورۃ یونس [59]، سورۃ النحل [116] اور سورۃ الانعام [136-140] وغیرہ میں تفصیلات موجود ہیں۔ اور دوسری قسم ان اہل کتاب کی ہے جو دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا عام مشرکین عرب سے جزیہ قبول کا جو حکم صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے ہم نے اوپر نقل کیا ہے، وہ دراصل اسی آیت مبارکہ کا بیان ہے۔ اس آیت مبارکہ کے معنی و مفہوم پر مزید گفتگو خلاصہ بحث میں کی گئی ہے۔

محترم عمار خان ناصر صاحب کی رائے ہے کہ سورۃ توبہ کی شروع آیات میں وارد قتال کے حکم کے لیے "نقض عہد" کو علت بنانے میں کچھ اشکالات ہیں۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ سورۃ توبہ کی ان آیات میں "نقض عہد" حکم قتال کی منصوص علت ہے جبکہ "اتمام حجت" قیاسی۔ لہذا منصوص علت کے مقابلے میں قیاسی علت کو کیسے ترجیح دی جا سکتی ہے؟ اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ قیاسی علت، علت بننے کی شرائط پر بھی پوری نہیں اتر رہی ہے۔ "اتمام حجت" ایک ایسی علت ہے جو انضباط کے وصف سے خالی ہے۔ کس نے عہد توڑا ہے؟ یہ ایک منضبط وصف ہے جبکہ کس پر اتمام حجت ہوئی ہے؟ یہ ایک غیر منضبط وصف ہے۔

مشرکین کے حق میں "اتمام حجت" کے وصف کے غیر منضبط ہونے کی دلیل یہ آیت مبارکہ بھی ہے:{وَ اِنۡ اَحَدٌ مِّنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ اسۡتَجَارَکَ فَاَجِرۡہُ حَتّٰی یَسۡمَعَ کَلٰمَ اللّٰہِ ثُمَّ اَبۡلِغۡہُ مَاۡمَنَہٗ ؕ ذٰلِکَ بِاَنَّہُمۡ قَوۡمٌ لَّا یَعۡلَمُوۡنَ ٪ ﴿ ۶ ﴾}[التوبۃ]

جہاں تک منصوص علت "نقض عہد" پر اشکالات کی بات ہے تو محترم عمار خان ناصر صاحب نے ایک اشکال یہ وارد کیا ہے کہ{بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَ رَسُوۡلِہٖۤ اِلَی الَّذِیۡنَ عٰہَدۡتُّمۡ مِّنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ؕ ﴿ ۱ ﴾}[التوبۃ] میں "معاہد مشرکین" سے خطاب ہے جبکہ آیت{وَ اَذَانٌ مِّنَ اللّٰہِ وَ رَسُوۡلِہٖۤ اِلَی النَّاسِ یَوۡمَ الۡحَجِّ الۡاَکۡبَرِ اَنَّ اللّٰہَ بَرِیۡٓءٌ مِّنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ ۙ وَ رَسُوۡلُہٗ ؕ فَاِنۡ تُبۡتُمۡ فَہُوَ خَیۡرٌ لَّکُمۡ ۚ وَ اِنۡ تَوَلَّیۡتُمۡ فَاعۡلَمُوۡۤا اَنَّکُمۡ غَیۡرُ مُعۡجِزِی اللّٰہِ ؕ وَ بَشِّرِ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا بِعَذَابٍ اَلِیۡمٍ ۙ ﴿ ۳ ﴾}[التوبۃ] میں جزیرہ نما عرب کے تمام مشرکین سے خطاب ہے۔ اور ان دو آیات میں دو الگ حکم بیان ہوئے ہیں۔

یہ بات درست نہیں ہے کہ ان دو آیات میں دو الگ حکم بیان ہوئے ہیں۔ ان دونوں آیات میں ایک ہی حکم بیان ہوا ہے اور وہ "مشرکین سے براءت" کا حکم ہے۔ یہ حکم پہلی آیت میں "براءة ...من المشرکین" اور تیسری میں "بريء من المشرکین" کے الفاظ میں موجود ہے۔ تو دونوں آیات میں حکم ایک ہی ہے۔ اب جہاں تک اس حکم کے مخاطب کی بات ہے کہ کیا دونوں آیات میں مخاطب بھی ایک ہے؟تو اس میں اختلاف ممکن ہے۔ لیکن اگر محترم عمار خان ناصر صاحب کی رائے کو ہی مان لیا جائے کہ دونوں آیات میں مخاطب مختلف ہیں تو اس سے ان کے نکتہ نظر کو کوئی تائید نہیں ملتی کیونکہ دونوں آیات میں حکم براءت کا ہے نہ کہ قتال کا۔ اور محل بحث قتال کا حکم ہے۔

اور تیسری سے متصل بعد چوتھی آیت میں پھر "معاہد مشرکین" ہی کا ذکر ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: {اِلَّا الَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْـًٔا وَّ لَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْٓا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ ﴿۴﴾} [التوبة] اورقتال کا حکم اس سے متصل بعد پانچویں آیت میں دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: {فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَ خُذُوْهُمْ وَ احْصُرُوْهُمْ وَ اقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۵﴾}

۲۔ دنیاوی عذاب کے بارے سنت الہی کا بیان

دوسری بات یہ ہے کہ اگر مشرکین عرب سے قتال کو "اتمام حجت" کے نتیجے میں "دنیاوی عذاب" قرار دیں جیسا کہ محترم غامدی صاحب کا بیان ہے تو "دنیاوی عذاب" کے باب میں ایک سنت الہی تو یہ ہے کہ عذاب اچانک آتا ہے اور جب آتا ہے تو مخاطب قوم کو ایک لمحے کی بھی مہلت نہیں دی جاتی۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{وَ مَآ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَّعْلُوْمٌ ﴿۴﴾مَا تَسْبِقُ مِنْ اُمَّةٍ اَجَلَهَا وَ مَا يَسْتَاْخِرُوْنَ ﴿۵﴾} [الحجر]

اور جس بھی بستی کو ہم ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کا ایک مقرر وقت ہے۔ اور کوئی بھی قوم اپنی ہلاکت کے مقرر وقت سے نہ تو آگے بڑھتی ہے اور نہ پیچھے رہتی ہے۔

اس کے برعکس مشرکین عرب کو "اعلان براءت" کے بعد بھی چار ماہ کی مہلت دی گئی۔ اگر یہ اللہ کا عذاب ہوتا تو "اعلان براءت" کے ساتھ ہی نازل ہو جاتا جبکہ ارشاد باری تعالی ہے:

{فَسِيْحُوْا فِى الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ اعْلَمُوْٓا اَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى اللّٰهِ ۙ وَ اَنَّ اللّٰهَ مُخْزِى الْكٰفِرِيْنَ ﴿٢﴾} [التوبة]

پس تم زمین میں چار مہینوں تک کے لیے چل پھر لو اور جان لو کہ تم اللہ کو عاجز کرنے والے نہیں ہو۔ اور بے شک اللہ عزوجل کافروں کو رسوا کرنے والا ہے۔

اور پھر "اعلان براءات" تو بہت بعد کی بات ہے، اس عذاب کو قرآن مجید کی آیت مبارکہ{لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلٰٓى اَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ ﴿ ٧ ﴾}[يس] کے اعلان کے فورا بعد ہی نازل ہو جانا چاہیے تھا۔

اسی طرح اگر مشرکین عرب سے قتال کو "اتمام حجت" کے نتیجے میں "دنیاوی عذاب" قرار دیں جیسا کہ محترم غامدی صاحب کا بیان ہے تو "دنیاوی عذاب" کے باب میں دوسری سنت الہی یہ ہے کہ عذاب کے نزول کے بعد کسی قسم کا ایمان معتبر نہیں رہتا جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

{قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِيْمَانُهُمْ وَ لَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ ﴿٢٩﴾} [السجدة]

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ! ان سے کہہ دیجیے کہ فیصلے کے دن تو کافروں کو ان کا ایمان کچھ کام نہ آئے گا اور نہ ہی وہ مہلت دیے جائیں گے۔

اس قانون سے صرف ایک قوم کا استثناء ہے اور وہ حضرت یونس علیہ السلام کی قوم ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{فَلَوۡ لَا كَانَتۡ قَرۡيَةٌ اٰمَنَتۡ فَنَفَعَهَاۤ اِيۡمَانُهَاۤ اِلَّا قَوۡمَ يُوۡنُسَ‌ؕ لَمَّاۤ اٰمَنُوۡا كَشَفۡنَا عَنۡهُمۡ عَذَابَ الۡخِزۡىِ فِى الۡحَيٰوةِ الدُّنۡيَا وَ مَتَّعۡنٰهُمۡ اِلٰى حِيۡنٍ ﴿۹۸﴾}

پس کیوں نہ ایسا ہوا کہ کسی بستی کو اس کا ایمان لانا فائدہ دیتا سوائے یونس علیہ السلام کی قوم کے۔ جب وہ ایمان لائے تو ہم نے ان سے اس دنیا میں رسوائی کے عذاب کو دور کر دیا اور انہیں ایک وقت کے لیے فائدہ دیا۔

لیکن اس عذاب کے نزول کے بعد بھی ایمان قبول کیا گیا جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

{فَاِنۡ تَابُوۡا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوۡا سَبِيۡلَهُمۡ‌ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوۡرٌ رَّحِيۡمٌ ﴿۵﴾}

پس اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں تو تم ان کا رستہ چھوڑ دو۔ یقیناً اللہ عزوجل بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

۳۔ عذاب الہی اور امان الہی؟

مشرکین سے قتال کے حکم کے فورا بعد مسلمانوں کو کہا گیا:

{وَ اِنۡ اَحَدٌ مِّنَ الۡمُشۡرِكِيۡنَ اسۡتَجَارَكَ فَاَجِرۡهُ حَتّٰى يَسۡمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبۡلِغۡهُ مَاۡمَنَهٗ‌ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمۡ قَوۡمٌ لَّا يَعۡلَمُوۡنَ ﴿۶﴾}

اور اگر مشرکین میں کوئی تم سے امان طلب کرے تو اسے امان دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔ پھر اسے اس کی امان کی جگہ پہنچا دو۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ایسے لوگ ہیں جو اللہ کا حکم جانتے نہیں ہیں۔

اب اگر {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ} کے حکم کو عذاب مانیں تو یہ کیسا عذاب ہے کہ جس میں "اتمام حجت" کے بعد "امان الہی" بھی موجود ہے؟ اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا کہ اگر اللہ کا کلام سننے کے بعد ایمان نہ بھی لائے تو کوئی بات نہیں۔ اسے غور وفکر کا موقع دو اور ایسی جگہ پہنچا کر آؤ جہاں وہ امن وامان میں رہے۔ محترم غامدی صاحب سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جب فرشتے پچھلی قوموں پر اللہ کے عذاب کا کوڑا لے کر نازل ہوتے تھے تو کیا کسی فرد کو اس قسم کی کوئی سہولت دی جاتی تھی۔

اسی طرح اگر "اتمام حجت" کا نظریہ درست ہوتا تو اللہ کا کلام سنانے کے کیا معنی؟ اور پھر اللہ عزوجل کے یہ کہنے کے کیا معنی کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جنہیں اللہ کا حکم معلوم نہیں ہے"۔ محترم غامدی صاحب سے یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ یہ کیسی "اتمام حجت" ہے کہ جس میں "اللہ کا کلام" بھی نہ پہنچا اور "اللہ کا حکم" بھی معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی واضح رہے کہ {وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ} صیغہ عام ہے یعنی اس میں عام بات ہو رہی ہے، کسی خاص یا چند افراد کے بارے میں نہیں۔ اسی لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ "اتمام حجت" کے نظریے کی کوئی شرعی تو کجا عقلی بنیاد بھی موجود نہیں ہے۔

۴۔ یہود ونصاری پر اتمام حجت کا معنی ومفہوم؟

اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا جہاد وقتال اللہ کا عذاب تھا تو اس کے جس قدر مستحق مشرکین مکہ تھے، اسی قدر مدینہ کے یہود بھی تھے۔ لیکن قرآن مجید کا بیان اس بارے واضح ہے کہ اس نے مشرکین مکہ کو تو جزیہ کی آپشن نہ دی جبکہ عرب کے یہود کے لیے جزیہ کی آپشن بھی برقرار رکھی گئی حالانکہ "اتمام حجت" تو دونوں پر برابر کی سطح کی تھی۔

پس اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد وقتال کی وجہ "اتمام حجت" تھی تو مشرکین عرب اور یہود عرب دونوں سے برابر کا سلوک ہوتا، صرف مشرکین عرب ہی اس عذاب کے مستحق کیوں ٹھہرے؟ قرآن مجید میں مشرکین کے بارے تو یہ بیان ہے

کہ جہاں ملیں، انہیں قتل کر دو جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

{فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَ خُذُوْهُمْ وَ احْصُرُوْهُمْ وَ اقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۵﴾} [التوبة]

پس جب حرمت والے مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو، جہاں بھی تم انہیں پاؤ۔ اور انہیں پکڑو اور انہیں گھیرو اور ان کے لیے ہر جگہ گھات لگا کر بیٹھو۔ پس اگر وہ توبہ کر لیں، نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں تو ان کا رستہ چھوڑ دو۔ بلاشبہ اللہ عزوجل بخشنے والا مہربان ہے۔

قرآن مجید کا یہ انداز یہود ونصاری سے جہاد وقتال کے حوالہ سے نہیں ہے کہ جہاں بھی ملیں، انہیں قتل کرو اور ان کے لیے ہر جگہ گھات لگا کر بیٹھو بلکہ ان کی اصل سزا "جلا وطنی" بیان ہوئی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{وَ لَوْ لَاۤ اَنْ كَتَبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَآءَ لَعَذَّبَهُمْ فِى الدُّنْيَا ؕ وَ لَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ ﴿۳﴾} [الحشر]

اور اگر اللہ نے ان کے بارے جلاوطنی نہ لکھ دی ہوتی تو انہیں لازما دنیا میں ہی عذاب دیتا۔ اور ان کے لیے آخرت میں آگ کا عذاب ہے۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

«لَأُخْرِجَنَّ الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ حَتَّى لَا أَدَعَ إِلَّا مُسْلِمًا»[صحيح مسلم: 3/1388]

میں لازما یہود ونصاری کو جزیرۃ نما عرب سے نکال کر رہوں گا یہاں تک کہ یہاں صرف اورصرف مسلمان ہی باقی رہ جائیں۔

پس "قتل" اور "جلا وطنی" دو مختلف سزائیں ہیں جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ دونوں سزاوں کا سبب بھی ایک نہ تھا بلکہ مختلف تھا۔ "قتل" کا سبب "نقض عہد" تھا۔یہی وجہ ہے کہ یہود کے قبیلہ بنوقریظہ کے "نقض عہد" پر بھی ویسی ہی سزا جاری کی گئی جیسی مشرکین مکہ کے بارے میں سورۃ توبہ کے شروع آیات میں بیان ہوئی ہے۔ پس صحیح بات یہی ہے کہ سورۃ توبہ کے شروع میں جن مشرکین کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا، وہ مشرکین عرب نہیں بلکہ وہ مشرک قبائل تھے کہ جن سے مسلمانوں کے معاہدے قائم تھے اور انہوں نے وہ معاہدے توڑ دیے تھے۔

۵۔ کیا ہر رسول کی قوم پر عذاب نازل ہوا ہے؟

اس حد تک تو یہ بات درست ہے کہ رسول کا انکار کرنے والی اقوام پر اللہ کا عذاب نازل ہوتا رہا ہے اور یہ ایسا عذاب تھا جو ان اقوام کو صفحہ ہستی سے مٹا چھوڑتا تھا۔ لیکن اس میں یہ وضاحت کرنا ضروری ہے کہ قرآن مجید میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ ہر رسول کی قوم کے ساتھ ایسا معاملہ نہیں ہوا کہ رسول کے انکار پر اس کی زندگی میں ہی قوم پر عذاب نازل ہوا ہو۔ سب سے زیادہ رسول جس قوم کی طرف مبعوث ہوئے ہیں، وہ یہود ہیں۔ اور یہود نے بہت سے رسولوں کو جھٹلایا بلکہ بعض کو تو شہید بھی کر دیا لیکن ان پر اللہ کی طرف سے کوئی عذاب استیصال نازل نہیں ہوا۔ عذاب استیصال سے مراد ایسا عذاب ہے جو کسی قوم کی جڑ ہی ختم کر دے ۔ اللہ عزوجل بنی اسرائیل سے مخاطب ہوتے ہوئے فرماتے ہے:

{اَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُوْلٌۢ بِمَا لَا تَهْوٰۤى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ ۚ فَفَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ ۫ وَ فَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ ﴿۸۷﴾} (البقرة: 87)

کیا پس جب بھی تمہارے پاس کوئی رسول آیا، وہ چیز لے کر جو تمہارے نفسوں کو اچھی نہ لگی، تو تم نے تکبر کیا۔ اور رسولوں کی ایک جماعت کو تم نے جھٹلا دیا اور دوسری کو تم قتل کرتے رہے۔

433

جناب غامدی صاحب نے نبی اسرائیل یعنی یہود کو "عذاب استیصال" سے ایک استثناء قرار دیا حالانکہ رسولوں کی تاریخ کا نصف بلکہ اس سے بھی زائد تو بنی اسرائیل کے رسولوں ہی کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ اور بنی اسرائیل نے صرف رسولوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ قتل بھی کیا ہے جبکہ پچھلی اقوام نے تو محض جھٹلایا تھا۔ پس وہ قومیں کہ جنہوں نے رسولوں کی تکذیب کی اور وہ قومیں کہ جنہوں نے تکذیب کے بعد ان کو قتل بھی کر دیا تو کیا دونوں کا جرم برابر رہا؟ ہر گز نہیں۔ پس بنی اسرائیل کا جرم ، قوم نوح، قوم عاد ، قوم ثمود، قوم لوط اور قوم شعیب علیہم السلام سے بہت بڑھ کر ہے لیکن ان پر کوئی عذاب استیصال نازل نہیں ہوا؟ پس تاریخی حقیقت یہی ہے کہ جن قوموں نے اللہ کے رسولوں کا انکار کیا تو ان پر کبھی رسول ہی کی زندگی میں عذاب نازل ہوگیا اور کبھی انہیں مہلت اور ڈھیل دے دی گئی۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم کا ذکر تورات اور قرآن مجید دونوں میں ہے لیکن دونوں مصاحف نے ان کی قوم پر کسی عذاب کا ذکر نہیں کیا ہے جبکہ قوم کے لوگوں نے اپنے تئیں ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالنے جیسی گستاخی بھی کر ڈالی ۔ اس کے برعکس حضرات ابراہیم علیہ السلام ہی کے معاصر اور بھتیجے حضرت لوط علیہ السلام اور ان کی قوم پر آنے والے عذاب کا ذکر تفصیل سے تورات اور قرآن مجید دونوں میں موجود ہے۔

پس یہی عرض کرنا مقصود ہے کہ یہ کہنا کہ اللہ کا یہ قانون ہے کہ جب کوئی قوم کسی رسول کا انکار کرتی ہے تو اللہ تعالی رسول ہی کی زندگی میں یا اسی کے ہاتھوں ضرور اس قوم پرعذاب استیصال نازل کرتے ہیں، تو یہ مقدمہ قرآن مجید سے کم از کم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس بعض رسولوں کی قوموں پر انکار کے بعد رسولوں ہی کی زندگی میں عذاب نازل ہوا اور بعض پر نہیں ہوا۔ اور بعض ایسی بھی تھیں کہ جن میں ایک سے زائد رسول بھیجے گئے اور پہلے یا دوسرے کے انکار پر عذاب نازل نہ ہوا بلکہ ڈھیل دی گئی اور تیسرے رسول کے انکار پر قوم پر عذاب نازل ہو گیا۔

434

ارشاد باری تعالی ہے:

{وَ اضۡرِبۡ لَهُمۡ مَّثَلًا اَصۡحٰبَ الۡقَرۡيَةِ ۘ اِذۡ جَآءَهَا الۡمُرۡسَلُوۡنَ ﴿۱۳﴾اِذۡ اَرۡسَلۡنَاۤ اِلَيۡهِمُ اثۡنَيۡنِ فَكَذَّبُوۡهُمَا فَعَزَّزۡنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوۡۤا اِنَّاۤ اِلَيۡكُمۡ مُّرۡسَلُوۡنَ ﴿۱۴﴾} [یس]

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ! ان کے سامنے اس بستی کے احوال بیان کریں کہ جن کے پاس رسول آئے۔ جب ہم نے ان کی طرف دو رسول بھیجے تو انہوں نے ان دونوں کو جھٹلا دیا، پس ہم نے ان دونوں کو تیسرے رسول سے تقویت بخشی۔ پس ان تینوں نے کہا : یقیناً ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں۔

محترم غامدی صاحب اس طرح کے ہر اعتراض کے جواب میں ایک استثناء بیان کر دیتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ جتنے استثناء ات انہوں نے "اتمام حجت" کے قانون کو ثابت کرنے کے لیے قائم کر دیے ہیں تو ان کی فہرست کو اگر جمع کریں تو معلوم ہو گا کہ ان استثناءات کے حجم کے سامنے "اتمام حجت" خود ایک اچھا خاصا استثناء بن سکتا ہے۔

٦۔ رسول کا فریضہ: "اتمام حجت" یا "اقامت حجت" ؟

رسول اس دنیا میں اللہ کا پیغام لے کر آتے ہیں، اور اللہ کے بندوں پر حجت قائم کرتے ہیں۔ اور اس کے لیے مناسب عنوان "اتمام حجت" نہیں بلکہ "اقامت حجت" ہے۔ یہ حجت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور دعوت سے ہر اس شخص پر قائم ہو جاتی ہے جس تک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت پہنچ جائے، چاہے ان کے زمانے میں یا چاہے ان کی رحلت کے بعد۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{رُسُلًا مُّبَشِّرِيۡنَ وَ مُنۡذِرِيۡنَ لِئَلَّا يَكُوۡنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ الرُّسُلِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيۡزًا حَكِيۡمًا ﴿۱۶۵﴾} [النساء]

اور ہم نے رسول بھیجے جو خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے تھے تا کہ لوگوں کے لیے اللہ پر رسولوں کے آنے کے بعد کوئی حجت باقی نہ رہے۔ اور اللہ عزوجل غالب حکمت والا ہے۔

۷۔ " اقامت حجت" کی دو بنیادیں: "دعوت رسول" اور "بلوغ قرآن"

پس حجت جس طرح رسول کی دعوت سے قائم ہوتی ہے، اسی طرح کتاب اللہ کے پہنچنے سے بھی قائم ہوتی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{وَ اُوۡحِیَ اِلَیَّ ہٰذَا الۡقُرۡاٰنُ لِاُنۡذِرَکُمۡ بِہٖ وَ مَنۡۢ بَلَغَ} [الأنعام: 19]

اور میری یہ قرآن مجید وحی کیا گیا ہے تا کہ میں اس سے ذریعے تم کو ڈرا دوں اور اس کو بھی جس کو یہ قرآن مجید پہنچ جائے۔

اس آیت مبارکہ میں {من بلغ}کا عطف ضمیر منصوب پر ہے اور اس کا معنی یہ بنتا ہے کہ جس طرح قرآن مجید رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین مخاطبین کے لیے ان کے حق میں حجت بن رہا تھا، اسی طرح ان لوگوں کے حق میں بھی حجت ہے جن تک یہ قیامت تک پہنچے گا۔

اگر محترم غامدی صاحب کی اصطلاح "اتمام حجت" ہی کو لے لیں تو ان سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر اللہ کی کتاب بھی لوگوں کے حق میں "اتمام حجت" نہیں بنتی تو اس کے "میزان" ہونے کے چہ معنی دار؟ آپ نے اہل اسلام کے حق میں اسے "فرقان" تو بنا ہی لیا ہے، اب غیر مسلموں کے لیے بھی تو کم از کم "میزان" اور "حجت قاطعہ" تو مان ہی لیں۔ اور اگر قرآن مجید غیر مسلموں کے حق میں آخرت کی ابدی عذاب کے باب میں "میزان" اور "حجت قاطعہ" بن سکتا ہے تو دنیا وی سزا کے لیے "اتمام حجت" کیوں نہیں؟

۸۔ "اقامت حجت" کا مقصد "دنیاوی عذاب الٰہی" یا "اخروی قطع عذر"؟

"اقامت حجت" کا تعلق دنیا سے نہیں بلکہ آخرت سے ہے۔ رسول اس لیے مبعوث کیے جاتے ہیں کہ وہ اپنی قوموں پر اس بارے میں حجت بن جائیں کہ میدان حشر میں مواخذے کے وقت ان کے لیے کوئی عذر باقی نہ رہے۔ یہ ایک ایسی سنت یا قانون ہے کہ جس کے لیے کوئی استثناء نہیں ہے اور یہی اُن آیات کا صحیح مفہوم ہے کہ جن سے "اتمام حجت" کا تصور اخذ کیا جاتا ہے۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُجَاءُ بِنُوحٍ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ بَلَّغْتَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، يَا رَبِّ، فَتُسْأَلُ أُمَّتُهُ: هَلْ بَلَّغَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: مَا جَاءَنَا مِنْ نَذِيرٍ، فَيَقُولُ: مَنْ شُهُودُكَ؟ فَيَقُولُ: مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ، فَيُجَاءُ بِكُمْ، فَتَشْهَدُونَ"، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} - قَالَ: عَدْلًا - {لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [البقرة: 143] [البقرة: 143] [صحيح البخاري كِتَابُ الِاعْتِصَامِ بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بَابُ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} 9/107]

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت والے دن حضرت نوح علیہ السلام کو لایا جائے گا اور آپ سے کہا جائے گا کہ کیا آپ نے پیغام پہنچا دیا تھا؟ تو آپ کہیں گے: جی ہاں، اے میرے مالک! اب ان کی امت سے سوال کیا جائے گا کہ کیا نوح علیہ السلام نے تم تک پیغام پہنچا دیا تھا؟ تو وہ جواب دیں گے: ہمارے پاس تو کوئی ڈرانے والا آیا ہی نہیں۔ پس اللہ عزوجل نوح علیہ السلام سے فرمائیں گے: آپ کے گواہ کون ہیں؟ تو وہ کہیں گے: محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی امت، پس تمہیں لایا جائے گا اور تم گواہی دو گے۔ اس کے بعد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ البقرۃ کی یہ آیت مبارکہ پڑھی:

اور اسی طرح ہم نے تمہیں معتدل امت بنایا تا کہ تم لوگوں پر شہادت قائم کرو اور اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم پر شہادت قائم کریں۔

مذکورہ بالا روایت کے مطابق نہ صرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ خود قرآن مجید نے بھی یہ واضح کیا ہے کہ جن آیات کو "اتمام حجت" کے قانون کی دلیل کے طورپیش کیا جاتا ہے، ان سے مرادیوم محشر میں "قطع عذر" ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

{وَ یَوۡمَ نَبۡعَثُ فِیۡ کُلِّ اُمَّۃٍ شَہِیۡدًا عَلَیۡہِمۡ مِّنۡ اَنۡفُسِہِمۡ وَ جِئۡنَا بِکَ شَہِیۡدًا عَلٰی ہٰۤؤُلَآءِ ؕ(89)} [النحل]

اورجس دن ہم ہر امت میں سے، انہی میں سے ایک گواہ ان کے خلاف کھڑا کریں گے اور ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قوم کے خلاف گواہ بنا کر لائیں گے۔

اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ "شہادت علی الناس" کا اصل موضوع "آخرت کی شہادت" ہے نہ کہ "دنیا کی شہادت"۔

۹۔ "شہداء اللہ في الأرض" کا مفہوم:

یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مسلمان اس دنیا میں بھی گواہ ہیں۔ لیکن کسی معنی میں مسلمانوں کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "شہداء اللہ في الأرض" قرار دیا ہے، اس بارے ایک روایت کے الفاظ ہیں:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: مُرَّ بِجَنَازَةٍ فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقَالَ نَبِيُّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ»، وَمُرَّ بِجَنَازَةٍ فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا شَرًّا، فَقَالَ نَبِيُّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ»، قَالَ عُمَرُ: فِدًى لَكَ أَبِي وَأُمِّي، مُرَّ

بِجَنَازَةٍ، فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا خَيْرٌ، فَقُلْتَ: «وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ»، وَمُرَّ بِجَنَازَةٍ، فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا شَرٌّ، فَقُلْتَ: «وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ»؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الْأَرْضِ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الْأَرْضِ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ فِي الْأَرْضِ» [صحيح المسلم كِتَابُ الْجَنَائِزِ بَابُ فِيمَنْ يُثْنَى عَلَيْهِ خَيْرٌ أَوْ شَرٌّ مِنَ الْمَوْتَى 2/655]

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ایک جنازہ گزرا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے میت کی تعریف کی۔ اس پر آپ نے کہا: واجب ہو گئی، واجب ہو گئی، واجب ہو گئی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ایک اور جنازہ گزرا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے میت کی برائی کی۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ کہا: واجب ہو گئی، واجب ہو گئی، واجب ہو گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں یہ کیا معاملہ ہے کہ آپ نے ہردو کے بارے میں "واجب ہو گئی" کے کلمات ارشاد فرمائے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کہا: جس کے لیے تم نے نیک ہونے کی گواہی دی تو اس کے لیے جنت واجب ہو گی۔ اور جس کے بارے تم نے شریر ہونے کی گواہی دی تو اس پر جہنم واجب ہو گئی۔ تم اس زمین میں اللہ کے گواہ ہو، تم اس زمین میں اللہ کے گواہ ہو، تم اس زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔

یہ روایت اس بارے واضح ہے کہ "شهداء الله في الأرض" سے مراد وہ گواہی ہے جو دی تو زمین میں گئی ہے لیکن ہے آخرت ہی کے بارے میں۔

۱۰۔ "اتمام حجت" کا قانون اور "اکراہ فی الدین" کا قانون

محترم غامدی صاحب کا بیان کردہ "اتمام حجت" کا قانون، قرآن مجید کی صریح نص کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ} [البقرة: 256]

دین میں کسی بھی قسم کا کوئی جبر نہیں ہے۔

اس آیت کی تشریح میں مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ کسی کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے۔ [تدبر قرآن: 1/593]

جب اسلام کسی کو "دین اسلام" قبول کرنے پر مجبور نہیں کرتا تو مشرکین عرب کو کیوں اس پر مجبور کیا گیا کہ وہ اسلام قبول کر لیں ورنہ تو "اتمام حجت" کے نتیجے میں قتل کر دیے جائیں گے؟ محترم غامدی صاحب کے "اتمام حجت" کے قانون کو مان لینے کی صورت میں مشرکین عرب پر یہ جبر بھی ماننا پڑتا ہے۔

۱۱۔ عذاب یا رحمت؟

محترم غامدی صاحب کے بیان کے مطابق سابقہ اقوام پر "اتمام حجت" کے نتیجے میں جو عذاب نازل ہوتا تھا، وہ آندھی وطوفان اور سیلاب وغرق کا تھا لیکن مشرکین عرب کے لیے "اتمام حجت" کی صورت میں جو عذاب نازل کیا گیا، اس کی دو صورتیں تھی: قتل یا قبول اسلام، پس عذاب کی یہ دوسری صورت وہ ہے کہ جسے رحمت اور نعمت کا نام دیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔

۱۲۔ "محکوم بہ" یا "حکم جہاد"؟

آخر میں ہم یہ نکتہ بھی واضح کر دیں کہ اگر ہم محترم غامدی صاحب کے "اتمام حجت" کے قانون کو مان بھی لیں تو اس قانون کی ساخت اور بناوٹ ایسی ہے کہ اس کا تعلق جہاد سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے بنتا ہے کہ جن سے جہاد کیا جا رہا تھا۔ فنی زبان میں ہم اسے یوں بیان کریں گے کہ "اتمام حجت" کا تعلق "حکم جہاد" سے نہیں ہے بلکہ "محکوم علیہ" سے ہے۔ پس "اتمام حجت" اور "مکلف" میں تعلق قائم کرنا ایک بامعنی بحث ہو گی جبکہ "اتمام حجت" اور "حکم جہاد" میں تعلق قائم کرنا کوئی معنی نہیں رکھے گا۔

خلاصہ بحث:

(1 صحیح اور محقق بات یہی ہے کہ "اتمام حجت" نام کی اصطلاح کوئی دینی اصطلاح نہیں ہے۔ قرآن مجید نے اس باب میں جو الفاظ استعمال کیے ہیں، وہ "حجت" کے ہیں۔ اور ان الفاظ کے سیاق وسباق سے "اقامت حجت" کی اصطلاح اخذ کی جا سکتی ہے کہ اللہ عزوجل اس دنیا میں اپنے بندوں پر "حجت" قائم کرتے ہیں تا کہ قیامت والے دن ان کے لیے کوئی عذر باقی نہ رہے۔ یہ حجت دو طرح سے قائم ہوتی ہے، ایک رسول کی دعوت سے اور دوسرا اللہ کی کتاب سے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ آخری نبی ہیں، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد قیامت تک کے لیے اللہ کے بندوں پر اللہ کی کتاب کو "حجت" بنایا کیا گیا۔

(2 دوسری بات یہ ہے کہ مشرکین ہوں یا اہل کتاب، دونوں کے بارے اللہ کی کتاب کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ یا تو اسلام قبول کریں یا پھر جزیہ دے کر رہیں۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ ﴿۲۹﴾} [التوبة]

تم قتال کروں ان لوگوں سے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کو حرام نہیں ٹھہراتے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ٹھہرایا ہو۔ اور ان اہل کتاب سے بھی قتال کرو جو دین حق کو اپنا

دین نہیں بناتے۔ یہاں تک یہ لوگ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور وہ چھوٹے بن کر رہیں۔

اس آیت مبارکہ میں دو اصناف کا بیان ہے۔ پہلی قسم ان مشرکین کی ہے جو اللہ اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اسے حرام قرار نہیں دیتے جسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہو جیسا کہ سورۃ یونس [59]، سورۃ النحل [116] اور سورۃ الانعام [136-140] وغیرہ میں تفصیلات موجود ہیں۔ اور دوسری قسم ان اہل کتاب کی ہے جو دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے۔ ان دونوں سے جہاد وقتال کی غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔

اس آیت مبارکہ سے ماقبل آیات میں شروع سورہ توبہ ہی سے مشرکین کا بیان چلا رہا ہے اور متصل قبل آیت مبارکہ 27 میں{یٰٓاَیُّہَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِنَّمَا الۡمُشۡرِکُوۡنَ نَجَسٌ...}کے بیان میں بھی مشرکین عرب ہی سے خطاب ہے۔ پس آیت مبارکہ 28 میں آغاز آیت{قَاتِلُوا الَّذِیۡنَ لَا یُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَ لَا بِالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ...}میں جو قتال کا حکم دیا گیا تو اس میں بھی مشرکین عرب ہی مخاطب ہیں۔ اور ان کے بیان کے ذیل میں اہل کتاب کا بھی حکم بیان کر دیا گیا۔ تو ایک پہلو تو نظم قرآن کا ہوا جو اس بات کا متقاضی ہے کہ اس آیت مبارکہ میں دو اصناف کا مراد لینا زیادہ بہتر ہے اور دوسرا خود آیت مبارکہ کے الفاظ {قَاتِلُوا الَّذِیۡنَ لَا یُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَ لَا بِالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ...}یہ واضح کرتے ہیں کہ ان سے مراد مشرکین عرب ہیں کیونکہ قرآن مجید نے اہل کتاب کا تعارف ایک ایسے گروہ کے طور نہیں کروایا جو اللہ اور آخرت پر ایمان نہ رکھتے ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جن مفسرین نے اس آیت مبارکہ میں جو حکم قتال بیان ہوا ہے، اسے ایک ہی صنف اہل کتاب سے متعلق کیا ہے تو انہیں یہ ثابت کرنے کے لیے بہت عجیب وغریب تاویلیں کرنی پڑیں کہ اہل کتاب کسی طرح اللہ کو بھی نہیں مانتے اور آخرت پر بھی ان کا ایمان نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک ان تاویلوں کی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ اس آیت مبارکہ میں دو اصناف کا ذکر ہے اور اس کی تقدیر عبارت یوں بیان کی جا سکتی ہے: {قَاتِلُوا الَّذِیۡنَ لَا یُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَ لَا بِالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ...[الَّذِین]لَا یَدِیۡنُوۡنَ دِیۡنَ الۡحَقِّ مِنَ الَّذِیۡنَ اُوۡتُوا الۡکِتٰبَ}

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ کرتے تھے تو یہ وصیت فرماتے جو کہ قرآن مجید کی درج بالا آیت مبارکہ کا بیان ہے:

اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغْزُوا وَلا تَغُلُّوا وَلا تَغْدِرُوا وَلا تَمْثُلُوا وَلا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ [صحيح مسلم: 3/1357]

اللہ کے رستے میں اللہ کے نام سے جنگ کا آغاز کرنا۔ جو بھی اللہ کا کفر کرتا ہو، اس سے قتال کرنا۔ اور لوٹ مار مت کرنا اور نہ ہی عہد شکنی کرنا۔ اور کسی لاش کا مثلہ نہ کرنا اور نہ ہی کسی بچے کو قتل کرنا۔ اور جب تمہارا کسی مشرک دشمن سے سامنا ہو تو انہیں تین چیزوں کی دعوت دینا اور ان میں سے وہ جس کو بھی قبول کر لیں تو تم بھی اسے ان سے قبول کر لینا اور ان سے جنگ سے رک جانا۔ پہلے انہیں اسلام کی دعوت دینا۔ پس اگر وہ اسلام قبول کر لیں تو تم بھی اسے ان سے قبول کر لینا اور ان سے جنگ نہ کرنا۔ پھر انہیں ہجرت کی دعوت دینا کہ وہ اپنے گھر چھوڑ کر مہاجرین کے شہر منتقل ہو جائیں۔ اور انہیں یہ بھی واضح کر دینا کہ ہجرت کرنے کی صورت میں جو حقوق اور ذمہ داریاں مہاجرین کی ہیں، وہ ان کی بھی ہوں گی۔ پس اگر وہ ہجرت سے انکار کر دیں تو انہیں یہ کہنا کہ ان کا معاملہ مسلمان بدوؤں کا ہو گا اور ان پر وہ تمام احکامات لاگو ہوں گے جو اہل ایمان پر لاگو ہوتے ہیں۔ اور ان کے لیے مال غنیمت اور مال فے میں صرف اسی صورت حصہ ہو گا جبکہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد میں شریک ہوں گے۔ پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو ان سے جزیہ طلب کرنا۔ پس اگر وہ جزیہ دے دیں تو ان سے وہ قبول کر لینا اور جنگ سے رک جانا۔ پس اگر وہ جزیہ دینے سے بھی انکار کر دیں تو پھر اللہ کی مدد طلب کرنا اور ان سے قتال کرنا۔

(3 اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر فرامین میں یہ بات صراحت سے موجود ہے کہ مشرکین اور اہل کتاب کو مفتوح و مغلوب کرنے کی غرض سے جہاد کا یہ حکم قیامت تک کے لیے باقی ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

والجهادُ ماضٍ منذُ بعثني اللهُ إلى أن يقاتلَ آخرُ أُمتي الدجالَ، لايبطِلُه جَوْر جائرٍ، ولا عَدل عادلٍ [سنن أبي داود: 4/184]

جہاد اس دن سے جاری ہے کہ جس دن سے اللہ نے مجھے مبعوث کیا ہے، یہاں تک کہ میری امت کا آخری حصہ دجال سے قتال کرے گا۔ اس جہاد کو کسی ظالم کا ظلم یا کسی عادل کا عدل منسوخ نہیں کر سکتا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اس حدیث کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اس امت میں ہر ہر لمحے قتال ہوتا رہے گا۔ اس حدیث کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ جہاد کی اجازت قیامت تک باقی رہے گی اور اسے کوئی منسوخ نہیں کر سکتا ۔ اور جہاد یہاں وسیع معنی میں ہے کہ جس میں غلبہ دین کے لیے کی جانے والی ہر کوشش شامل ہے حتی کہ قتال بھی۔ **"منذ بعثني"** کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ یہاں جہاد سے مراد محض قتال نہیں ہے جبکہ **"يقاتل"** کے الفاظ اشارہ کر رہے ہیں کہ یہاں جہاد میں قتال بھی شامل ہے۔ ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ. [سنن أبي داود: 3/274-275]

جب تم بیع عینہ کرنے لگ جاؤ اور بیلوں کی دموں کو پکڑ لو۔ اور محض کھیتی باڑی ہی پر اکتفا کر لو اور جہاد کو چھوڑ دو گے تو ایسی صورت میں اللہ تم پر ایسی ذلت مسلط کر دیں گے جسے کوئی چیز دور نہ کر سکے گی یہاں تک کہ تم اپنے دین یعنی جہاد کی طرف واپس لوٹو۔

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ: الْأَجْرُ وَالْمَغْنَمُ [صحيح بخاري: 4/28]

گھوڑوں کی پیشانیوں میں اللہ نے قیامت تک کے لیے خیر لکھ دی ہے: اور وہ خیر اجر وثواب اور مال غنیمت ہے۔

اس معنی کی تمام روایات قرآن مجید کی آیت مبارکہ {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ} [الأنفال: 39] ہی کا ہی بیان ہیں۔

4) بذریعہ جہاد وقتال غیر مسلم اقوام کو مفتوح ومغلوب بنا کر ان پر جزیہ عائد کرنے کا یہ حکم نزول مسیح ابن مریم علیہ السلام تک قائم رہے گا۔ لیکن جب ان کا نزول ہو گا تو وہ جزیہ ختم کر دیں گے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضُ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ. [صحيح مسلم: 1/135]

اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، قریب ہے کہ مسیح ابن مریم علیہ السلام تمہارے مابین ایک عادل حکمران کی صورت میں نازل ہوں۔ پس وہ صلیب کو توڑ دیں گے۔ خنزیر کو قتل کر دیں گے۔ اور جزیہ ختم کر دیں گے۔ اور اس قدر مال خرچ کریں گے کہ کوئی قبول کرنے والا نہ رہے گا۔

5) جہاد وقتال کی علت اسلام میں ایک ہی ہے اور وہ "ظلم وعدوان" ہے۔ اور اس کی دلیل نص صریح ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

{أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا} [الحج]

جن لوگوں سے جنگ کی جاتی ہے، انہیں جہاد وقتال کی اجازت دی جاتی ہے، اس سبب سے کہ ان پر ظلم ہوا۔

اس آیت مبارکہ میں "باء" تعلیل کے لیے ہے۔ پس "ظلم وعدوان" جہاد وقتال کی وہ منصوص حکمت ہے کہ جسے کتاب وسنت نے ظلم کی متعین صورتوں کے بیان کے ساتھ علت بنا دیا ہے ۔ قرآن مجید بظاہر جن منضبط اوصاف کی بنیاد پر جہادوقتال کا حکم دیا گیا ہے وہ دراصل "ظلم وعدوان" ہی کی صورتیں ہیں۔ اسلام ظلم وعدوان کی کسی صورت کو کسی طور برداشت نہیں کرتا، چاہے یہ اہل ایمان پر ہو یا چاہے انسانوں پر ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ عزوجل نے "ظلم وعداون" کے خاتمہ کے لیے ظالموں کے خلاف قتال کو مشروع قرار دیا ہے، چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں جیسا کہ آیت مبارکہ میں ہے:{وَ اِنۡ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اقۡتَتَلُوۡا فَاَصۡلِحُوۡا بَيۡنَهُمَا ۚ فَاِنۡۢ بَغَتۡ اِحۡدٰىهُمَا عَلَى الۡاُخۡرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِىۡ تَبۡغِىۡ حَتّٰى تَفِىۡٓءَ اِلٰٓى اَمۡرِ اللّٰهِ ۚ} [الحجرات: 9]

اب اگر سوال یہ ہو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانے میں مشرکین عرب، یہود عرب، اہل فارس اور اہل روم سے جہاد وقتال کیوں ہوا؟ اگر اتمام حجت وجہ نہیں تھی تو اس جہادو قتال کی کیا وجہ تھی؟ ہمارے نزدیک جہاد وقتال کی ایک ہی وجہ ہے اور وہ "ظلم وعدوان" ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چاہے یہ ظلم ایک مسلمان دوسرے مسلمان پر کرے یا چاہے ایک انسان دوسرے انسان پر کرے۔ ۔ قرآن مجید بظاہر جن منضبط اوصاف کی بنیاد پر جہادوقتال کا حکم دیا گیا ہے وہ دراصل "ظلم وعدوان" ہی کی صورتیں ہیں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانے میں مشرکین عرب، اہل کتاب اور اہل فارس نے اپنے مذہبی عقائد کی روشنی میں جو ایک ظالمانہ اور استحصالی اجتماعی یا ریاستی نظام قائم کر رکھا تھا، دراصل اس ظالم اور استحصالی ریاست کے خلاف جہادوقتال کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ عنہ کا رستم کے دربار میں جو طویل مکالمہ ہوا اور اس میں رستم کے سوال پوچھنے پر کہ تم عرب ہم سے کیوں لڑنے آئے ہو؟ یہ جواب دیا:

اللَّهُ ابْتَعَثَنَا، وَاللَّهُ جَاءَ بِنَا لِنُخْرِجَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ، وَمِنْ ضِيقِ الدُّنْيَا إِلَى سِعَتِهَا، وَمِنْ جَوْرِ الأَدْيَانِ إِلَى عَدْلِ الإِسْلامِ [تاريخ الطبري: 3/520]

اللہ نے ہمیں بھیجا ہے، اور اللہ ہمیں تمہارے پاس اس لیے لایا ہے کہ جس کے بارے اس کی مشیئت ہے، اسے ہم بندوں کی غلامی سے نکال کر اللہ کی غلامی میں داخل کریں، دنیا کی تنگیوں سے نکال کر اس کی وسعتوں سے ہمکنار کریں، مذاہب عالم کے ظلم سے نکال کر اسلام کے عدل میں داخل کریں۔

پس ایک اسلامی ریاست کی اقوام عالم کے حوالہ سے دو خارجی ذمہ داریاں ہیں: ایک عالم دنیا تک پیغام رسالت کو پہنچانا اور دوسرا عالم دنیا سے ظلم کا خاتمہ۔ پہلی ذمہ داری کے لیے دعوت وتبلیغ کے عمل کو ریاست کی سرپرستی حاصل ہو گی جبکہ دوسری کے لیے جہاد وقتال کو مشروع قرار دیا گیا ہے۔ پہلی ذمہ داری کی دلیل قرآن مجید کی آیت {وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴿۱۰۴﴾} ﴿آل عمران: 104﴾ ہے جبکہ دوسری ذمہ داری کی دلیل آیت مبارکہ {قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّھُمْ صٰغِرُوْنَ ﴿۲۹﴾} ﴿التوبۃ: 29﴾ ہے۔ دوسری ذمہ داری کی ادائیگی میں البتہ یہ ضرور ملحوظ رکھا جائے گا کہ مسلمان ریاست کے پاس مشرک اور غیر مسلم اقوام کو مفتوح اور مغلوب کرنے کی استطاعت اور صلاحیت موجود ہے۔

اگر کسی مسلمان ریاست کے پاس یہ استطاعت اور صلاحیت نہ ہوگی تو اس کے لیے اس غرض سے جہاد وقتال بھی درست نہیں قرار پائے گا اور اس صورت میں وہ دوسری اقوام کے حوالے سے صرف دعوت وتبلیغ کی ذمہ داری ادا کرنے پر اکتفا کریں گے۔ باقی رہی اسلامی ریاست کی داخلی ذمہ داریاں تو وہ اس تحریر کا موضوع نہیں ہے۔

7) سورۃ توبہ کی وہ آیات جو مشرکین کو صرف یہ آپشن دیتی ہیں کہ وہ اسلام قبول کریں تو ان مشرکین سے مراد وہ مشرک قبائل ہیں کہ جن کا مسلمانوں سے امن کا معاہدہ تھا اور انہوں نے ظلم ڈھاتے ہوئے وہ معاہدہ توڑ دیا لہذا ان کے سابقہ جرائم کی بھی ایک لمبی فہرست کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے اس "نقض عہد" کی سزا یہ بیان ہوئی کہ انہیں قتل کر دیا جائے۔ البتہ اس سزا میں بھی اس قاعدے کلیے کی رعایت رکھی گئی کہ اسلام پچھلے گناہوں کو گرا دیتا ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ نَاسًا، مِنْ أَهْلِ الشِّرْكِ كَانُوا قَدْ قَتَلُوا وَأَكْثَرُوا، وَزَنَوْا وَأَكْثَرُوا، فَأَتَوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: إِنَّ الَّذِي تَقُولُ وَتَدْعُو إِلَيْهِ لَحَسَنٌ، لَوْ تُخْبِرُنَا أَنَّ لِمَا عَمِلْنَا كَفَّارَةً فَنَزَلَ: {وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَلَا يَزْنُونَ} [الفرقان: 68] وَنَزَلَتْ {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ، لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ}[الزمر: 53] [صحيح بخاري: 6/125-126]

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ کچھ مشرک لوگ کہ جنہوں نے بہت قتل وغارت اور بدکاری کی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوئے اور انہوں نے کہا: اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! آپ ایک اچھی بات کی طرف دعوت دیتے ہیں لیکن ہمیں یہ تو بتلائیں کہ جو ہم کر چکے ہیں، اسلام لانے کے بعد اس کا کفارہ کیا ہو گا؟ اس پر قرآن مجید کی یہ آیات نازل ہوئی: جو لوگ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے، اور کسی جان کو ناحق قتل نہیں کرتے، اور زنا نہیں کرتے۔۔۔اور یہ آیات بھی نازل ہوئیں: اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کہہ دیں: اے میرے بندو! جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے، اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔۔۔

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

فَلَمَّا جَعَلَ اللهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلْأُبَايِعْكَ، فَبَسَطَ يَمِينَهُ، قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي، قَالَ: «مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟» قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ، قَالَ: «تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟» قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي، قَالَ: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟ [صحيح مسلم: 1/112]

پس جب اللہ نے میرے دل میں اسلام ڈال دیا تو میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: اپنا ہاتھ پھیلائیں تا کہ میں آپ سے بیعت کر سکوں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ پھیلایا تو میں نے پکڑ لیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: اے عمرو! کیا بات ہے؟ میں نے کہا: میں بیعت کے ساتھ ایک شرط لگانا چاہتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: کیا شرط؟ میں نے کہا: مجھے معاف کر دیا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: کیا آپ نہیں معلوم کہ اسلام پچھلے تمام گناہ معاف کر دیتا ہے۔

8){كَتَبَ اللّٰهُ لَاَغْلِبَنَّ اَنَا وَ رُسُلِيْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيْزٌ ﴿ ٢١ ﴾} ﴿المجادلة: 21﴾ کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول غالب آئیں گے۔ اس غلبے کی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ قوم نیست ونابود کر دی جائے جیسا کہ حضرت موسی علیہ السلام کے مقابلے میں جب جادوگر میدان میں آئے تو ان کی شکست پر قرآن مجید نے {فَغُلِبُوْا هُنَالِكَ وَ انْقَلَبُوْا صٰغِرِيْنَ ﴿ ١١٩ ﴾} ﴿الأعراف: 119﴾ کے الفاظ سے تبصرہ کیا۔ پس رسول کا غلبہ اگر صرف دلیل سے ہو تو وہ بھی اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے جیسا کہ علامہ زمخشری نے بھی یہ مفہوم بیان کیا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قوم کے مقابلے میں یہ صورت حاصل ہوئی کہ غلبہ دلیل وتلوار دونوں سے حاصل ہوا جبکہ حضرت ابراہیم علیہما السلام کو اپنی قوم پر جو غلبہ حاصل ہوا وہ صرف دلیل وبرہان میں تھا جیسا کہ آیات کریمہ {فَرَجَعُوْۤا اِلٰۤى اَنْفُسِهِمْ فَقَالُوْۤا اِنَّكُمْ اَنْتُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوْا عَلٰى رُءُوْسِهِمْ ۚ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هٰۤؤُلَآءِ يَنْطِقُوْنَ ﴿ ٦٥ ﴾ [الأنبياء] اور {قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّ سَلٰمًا عَلٰۤى اِبْرٰهِيْمَ ﴿٦٩﴾ وَ اَرَادُوْا بِهٖ كَيْدًا فَجَعَلْنٰهُمُ الْاَخْسَرِيْنَ ﴿٧٠﴾ وَ نَجَّيْنٰهُ وَ لُوْطًا اِلَى الْاَرْضِ الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا لِلْعٰلَمِيْنَ ﴿ ٧١ ﴾} [الأنبياء] اور {فَاٰمَنَ لَهٗ لُوْطٌ ۘ وَ قَالَ اِنِّيْ مُهَاجِرٌ اِلٰى رَبِّيْ ؕ اِنَّهٗ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ﴿ ٢٦ ﴾} ﴿العنكبوت: 26﴾ میں واضح طور موجود ہے۔

9) اسی طرح قرآن مجید کی آیت {وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ﴿ ١٥ ﴾} ﴿بني اسرائيل: ١٥﴾ سے اصلا مراد اخروی عذاب ہے جیسا کہ آیت مبارکہ کے سباق {وَ كُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِيْ عُنُقِهٖ ؕ وَ نُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰىهُ مَنْشُوْرًا ﴿ ١٣ ﴾ اِقْرَاْ كِتٰبَكَ ؕ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا ﴿ ١٤ ﴾ مَنِ اهْتَدٰى فَاِنَّمَا يَهْتَدِيْ لِنَفْسِهٖ ۚ وَ مَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا

يَضِلُّ عَلَيۡهَاۗ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزۡرَ اُخۡرٰىؕ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِيۡنَ حَتّٰى نَبۡعَثَ رَسُوۡلًا ﴿ ۱۵ ﴾}[بني اسرائيل] سے واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنا بھی درست ہے کہ دنیا میں بھی کسی قوم پر اس وقت تک عذاب استیصال نازل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی طرف کوئی رسول نہ بھیج دیا جائے کیونکہ حجت رسول سے قائم ہوتی ہے نہ کہ عقل وفطرت سے۔ تو یہ دو مختلف مقدمات ہیں۔ ایک یہ کہ کسی قوم پر اس وقت تک عذاب نہیں آتا جب تک کہ اس کی طرف رسول بھیج کر اس پر حجت نہ قائم کی گئی ہو۔ عقل ، فطرت یا تاریخ کے اسباق وغیرہ کی بنیاد پر قائم حجت ایسی حجت نہیں ہے کہ جو قوموں پر عذاب کے نزول میں "قطع عذر" کے درجے میں حجت بن سکیں۔ اور دوسرا یہ کہ جس قوم کی طرف بھی رسول بھیجا گیا ہو، اس پر رسول کی زندگی میں ہی ضرور عذاب نازل ہوتا ہے۔ پہلا مقدمہ درست ہے اور دوسرا غلط ہے۔ اس آیت سے مراد اگر دنیا کا عذاب لیا جائے تو اس سے صرف پہلا مقدمہ ہی ثابت ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهۡلِكَ الۡقُرٰى حَتّٰى يَبۡعَثَ فِىۡۤ اُمِّهَا رَسُوۡلًا يَّتۡلُوۡا عَلَيۡهِمۡ اٰيٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهۡلِكِى الۡقُرٰٓى اِلَّا وَ اَهۡلُهَا ظٰلِمُوۡنَ ﴿ ۵۹ ﴾} [القصص]

- (10 آیت مبارکہ {وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوۡلٌ ۚ فَاِذَا جَآءَ رَسُوۡلُهُمۡ قُضِىَ بَيۡنَهُمۡ بِالۡقِسۡطِ وَ هُمۡ لَا يُظۡلَمُوۡنَ ﴿ ۴۷ ﴾} [یونس] سے مراد قیامت کے دن رسولوں کا اللہ کے حضور میں پیش ہونا ہے ۔ "قُضِيَ بَيۡنَهُم بِالۡقِسۡطِ" اور "وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ" کا اسلوب بیان یہ صراحت کر رہا ہے کہ اس سے مراد آخرت کی عدالت ہے جیسا کہ قرآن مجید کے دیگر مقامات پر آخرت کی عدالت ہی کے ضمن میں یہی اسلوب بیان وارد ہوا ہے۔ اس آیت مبارکہ میں خاص طور "قسط" کا لفظ بھی قابل غور ہے جس کا بیان عذاب کی بجائے فیصلے کے لیے زیادہ مناسب وملائم ہے ۔ حضرت مجاہد رحمہ للہ نے بھی اس آیت مبارکہ میں رسولوں کے آنے سے میدان حشر کی عدالت میں ان کا پیش ہونا مراد لیا ہے۔ اسی طرح دیگر آیات سے بھی اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:{وَ جِايۡٓءَ بِالنَّبِيّٖنَ وَ الشُّهَدَآءِ وَ قُضِىَ بَيۡنَهُمۡ بِالۡحَقِّ وَ هُمۡ لَا يُظۡلَمُوۡنَ ﴿ ٦٩ ﴾}[الزمر]۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان آیات کے سیاق میں دنیاوی عذاب کا ذکر ہے تو یہاں آخرت کیسے مراد لی جا سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیات کے معنی ومفہوم کے تعین میں سیاق کی اہمیت مسلم ہے لیکن مدعا یہ ہے کہ اگلی آیات کے سیاق سے اگر ایک ایسا مفہوم نکل رہا ہو کہ جسے خود اس آیت کا سیاق قبول نہ کر رہا ہو تو اس صورت میں آیت کے سیاق سے سمجھ آنے والے مفہوم کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ قرآن مجید میں مخاطب کی مسلسل تبدیلی "اسالیب خطاب" میں شامل ہے۔

11) آیت مبارکہ {وَ اِذۡ قَالُوا اللّٰھُمَّ اِنۡ کَانَ ھٰذَا ھُوَ الۡحَقَّ مِنۡ عِنۡدِکَ فَاَمۡطِرۡ عَلَیۡنَا حِجَارَۃً مِّنَ السَّمَآءِ اَوِ ائۡتِنَا بِعَذَابٍ اَلِیۡمٍ ﴿۳۲﴾}[الأنفال] کی وضاحت اگلی آیت {وَ مَا کَانَ اللّٰہُ لِیُعَذِّبَھُمۡ وَ اَنۡتَ فِیۡھِمۡ ۚ وَ مَا کَانَ اللّٰہُ مُعَذِّبَھُمۡ وَ ھُمۡ یَسۡتَغۡفِرُوۡنَ ﴿۳۳﴾}[الأنفال] میں موجود ہے۔اس آیت مبارکہ میں اللہ عزوجل نے واضح طور بیان کر دیا کہ اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب تک آپ اور استغفار کرنے والے ان میں موجود ہیں ، اللہ ان پر کسی عذاب کو نازل کرنے والا نہیں ہے۔

اس کے متصل بعد آیت مبارکہ {وَ مَا لَھُمۡ اَلَّا یُعَذِّبَھُمُ اللّٰہُ وَ ھُمۡ یَصُدُّوۡنَ عَنِ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ}[الأنفال] میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ مشرکین مکہ عذاب کے مستحق ہیں لیکن یہ اللہ عزوجل کی مہلت ہے کہ اللہ ان پر کسی وجہ سے عذاب نازل کرنے والا نہیں ہے جیسا کہ پچھلی آیت مبارکہ میں ہے۔

12) آیت مبارکہ{سَاَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَّاقِعٍ ۙ﴿۱﴾ لِّلۡکٰفِرِیۡنَ لَیۡسَ لَہٗ دَافِعٌ ۙ﴿۲﴾}[المعارج] میں جس عذاب کا ذکر ہے، وہ قیامت کے دن کا عذاب ہے جیسا کہ اس کے بعد کی آیات {مِّنَ اللّٰہِ ذِی الۡمَعَارِجِ ؕ﴿۳﴾ تَعۡرُجُ الۡمَلٰٓئِکَۃُ وَ الرُّوۡحُ اِلَیۡہِ فِیۡ یَوۡمٍ کَانَ مِقۡدَارُہٗ خَمۡسِیۡنَ اَلۡفَ سَنَۃٍ ۚ﴿۴﴾ فَاصۡبِرۡ صَبۡرًا جَمِیۡلًا ﴿۵﴾ اِنَّھُمۡ یَرَوۡنَہٗ بَعِیۡدًا ۙ﴿۶﴾ وَّ نَرٰىہُ قَرِیۡبًا ؕ﴿۷﴾ یَوۡمَ تَکُوۡنُ السَّمَآءُ کَالۡمُھۡلِ ۙ﴿۸﴾ وَ تَکُوۡنُ الۡجِبَالُ کَالۡعِھۡنِ ۙ﴿۹﴾ وَ لَا یَسۡـَٔلُ حَمِیۡمٌ حَمِیۡمًا ۖ﴿۱۰﴾ یُّبَصَّرُوۡنَھُمۡ ؕ یَوَدُّ الۡمُجۡرِمُ لَوۡ یَفۡتَدِیۡ مِنۡ عَذَابِ یَوۡمِئِذٍۭ بِبَنِیۡہِ ﴿۱۱﴾ وَ صَاحِبَتِہٖ وَ اَخِیۡہِ ﴿۱۲﴾ وَ فَصِیۡلَتِہِ الَّتِیۡ تُـٔۡوِیۡہِ ﴿۱۳﴾ وَ مَنۡ فِی الۡاَرۡضِ جَمِیۡعًا ۙ ثُمَّ یُنۡجِیۡہِ ﴿۱۴﴾ کَلَّا ؕ اِنَّہَا لَظٰی ﴿۱۵﴾ نَزَّاعَۃً لِّلشَّوٰی ﴿۱۶﴾ تَدۡعُوۡا مَنۡ اَدۡبَرَ وَ تَوَلّٰی ﴿۱۷﴾ وَ جَمَعَ فَاَوۡعٰی ﴿۱۸﴾ }

[المعارج] سے واضح ہے۔

---

13) آیت مبارکہ {وَ یَسۡتَعۡجِلُوۡنَکَ بِالۡعَذَابِ ؕ وَ لَوۡ لَاۤ اَجَلٌ مُّسَمًّی لَّجَآءَھُمُ الۡعَذَابُ ؕ وَ لَیَاۡتِیَنَّھُمۡ بَغۡتَۃً وَّ ھُمۡ لَا یَشۡعُرُوۡنَ ﴿۵۳﴾ یَسۡتَعۡجِلُوۡنَکَ بِالۡعَذَابِ ؕ وَ اِنَّ جَھَنَّمَ لَمُحِیۡطَۃٌۢ بِالۡکٰفِرِیۡنَ ﴿۵۴﴾ یَوۡمَ یَغۡشٰىھُمُ الۡعَذَابُ مِنۡ فَوۡقِھِمۡ وَ مِنۡ تَحۡتِ اَرۡجُلِھِمۡ وَ یَقُوۡلُ ذُوۡقُوۡا مَا کُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ ﴿۵۵﴾ }[العنکبوت] سے واضح ہوتا ہے کہ مشرکین مکہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عذاب نازل کرنے کا جو بھی مطالبہ کیا یا اللہ عزوجل نے مشرکین کو اس کے جواب میں جس عذاب سے ڈرایا، تو وہ دنیا کی بجائے آخرت کا عذاب تھا۔ پس یہ مقدمہ قرآن مجید کی ان صریح آیات کے مطابق بہت ہی کمزور محسوس ہوتا ہے کہ مشرکین عرب پر کوئی ایسا عذاب نازل ہوا تھا جیسا کہ پچھلی قوموں پر نازل ہوتاتھا۔

14) آیت مبارکہ {قُلۡ هَلۡ تَرَبَّصُوۡنَ بِنَاۤ اِلَّاۤ اِحۡدَى الۡحُسۡنَيَيۡنِ‌ؕ وَنَحۡنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمۡ اَنۡ يُّصِيۡبَكُمُ اللّٰهُ بِعَذَابٍ مِّنۡ عِنۡدِهٖۤ اَوۡ بِاَيۡدِيۡنَا‌ۚ فَتَرَبَّصُوۡۤا اِنَّا مَعَكُمۡ مُّتَرَبِّصُوۡنَ ﴿۵۲﴾}[التوبة] میں جس عذاب کا ذکر ہے، اس کے مخاطب مشرکین نہیں بلکہ منافقین ہیں جیسا کہ سیاق وسباق سے واضح ہے۔ اور انہی منافقین کے بارے اللہ عزوجل نے یہ فرمایا: {فَلَا تُعۡجِبۡكَ اَمۡوَالُهُمۡ وَلَاۤ اَوۡلَادُهُمۡ‌ؕ اِنَّمَا يُرِيۡدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمۡ بِهَا فِى الۡحَيٰوةِ الدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ اَنۡفُسُهُمۡ وَهُمۡ كٰفِرُوۡنَ ﴿۵۵﴾ وَيَحۡلِفُوۡنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمۡ لَمِنۡكُمۡ‌ؕ وَمَا هُمۡ مِّنۡكُمۡ وَلٰـكِنَّهُمۡ قَوۡمٌ يَّفۡرَقُوۡنَ ﴿۵۶﴾}[التوبة]

پس جس طرح مشرکین کو دنیا میں عذاب کی وعید سنائی گئی، اسی طرح منافقین کو بھی دنیا میں عذاب کی وعید سنائی گئی لیکن ان دونوں گروہوں پر ویسا عذاب نہیں آیا جیسا کہ پچھلی قوموں پر رسولوں کی نافرمانی کی صورت میں آتا تھا۔
