جلد ۱ عدد ۳

ماہنامہ

میثاق

لاہور

زیرِ ادارت

امین احسن اصلاحی

دفتر رسالہ میثاق

رحمان پورہ اچھرہ - لاہور

سالانہ چندہ ۶ روپے قیمت فی پرچہ ۱۰ آنے

رجسٹرڈ ایل نمبر ۳۶۰،

ماہنامہ میثاق لاہور

★

فہرست مضامین

جلد ۱	بابت ماہ ستمبر ۱۹۵۹ء، مطابق صفر المظفر ۱۳۷۹ھ	عدد ۴

تذکرہ و تبصرہ ———————— امین احسن اصلاحی ۲

تدبر قرآن

تفسیر سورہ بقرہ ———————— امین احسن اصلاحی ۳۰

تزکیہ نفس

حج اور مقامات حج ———————— امین احسن اصلاحی ۴۰

اسلامی قانون

اسلامی قانون کے ماخذ ———————— امین احسن اصلاحی ۵۰

ہندوستانی خریداروں کے لیے ارسال زر کا پتہ

دفتر ’الفرقان‘، کچہری روڈ لکھنؤ

★

محمد الدین پرنٹر پبلشر نے اشرف پریس لاہور میں چھپوا کر دفتر ماہنامہ میثاق ۱۱۔ احمد سٹریٹ، رحمان پورہ، اچھرہ لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

تذکرہ و تبصرہ

ہم نے پچھلے شمارہ کے تذکرہ و تبصرہ میں صاحب ترجمان کی غیبت والی بحث پر اپنی تنقید جس مقام سے ناتمام چھوڑی تھی، ناظرین تکلیف فرما کر اس کے آخری حصہ پر ایک نظر پھر ڈال لیں تاکہ آگے ہم جو بات کہنی چاہتے ہیں وہ اچھی طرح سمجھ میں آسکے اور اس بدگمانی کے لیے کوئی امکان باقی نہ رہ جائے کہ ہم نے صاحب ترجمان کے ساتھ کوئی زیادتی کی ہے۔

صاحب ترجمان نے ماعز اسلمی کے واقعہ کا حوالہ دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ماعز کے رجم کے بعد جن لوگوں نے ان کے متعلق رائے زنی کی ان کی رائے زنی کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صریح الفاظ میں غیبت قرار دیا ہے؛ درانحالیکہ راقم سطور نے غیبت کی جو تعریف کی ہے اس کی رو سے یہ رائے زنی غیبت سے خارج ہو جاتی ہے کیونکہ راقم سطور نے غیبت کے غیبت ہونے کے لیے تحقیر و تذلیل کی نیت کی شرط لگائی ہے اور صاحب ترجمان کے نزدیک رائے زنی کرنے والوں کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ ان کی نیت ماعز کی تحقیر و تذلیل کی نہ تھی بلکہ وہ اس بات پر اظہار افسوس کرنا چاہتے تھے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان کے جرم پر پردہ ڈال دیا تھا تو انھوں نے کیوں بار بار اصرار کر کے اقرار جرم کیا اور رجم کی ہولناک سزا میں جان دی۔ اسی طرح راقم سطور نے غیبت کے غیبت ہونے کے لیے اخفاء کی خواہش و کوشش کی بھی شرط لگائی ہے اور صاحب ترجمان کے نزدیک اس چیز کا یہاں سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ جس شخص کا ذکر کیا جا رہا تھا وہ دنیا سے رخصت ہو چکا تھا۔

رائے زنی کرنے والوں کے جو الفاظ صاحب ترجمان کے نزدیک صاف طور پر ثابت کر رہے ہیں کہ وہ بطور تحقیر و تذلیل نہیں بلکہ بطور اظہار افسوس کہے گئے ہیں وہ خود صاحب ترجمان ہی کے قلم سے ترجمان میں یوں

نقل ہوئے ہیں:-

"اس شخص کو دیکھو، اللہ نے اس کا پردہ ڈھانک دیا تھا مگر اس کے نفس نے اس کا پیچھا اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک یہ کتے کی موت نہ مار دیا گیا۔"

صاحب ترجمان اگر اس فقرے کو ہمدردانہ اظہار افسوس کا فقرہ سمجھتے ہیں تو میں اس چیز کو دو ہی باتوں کا نتیجہ قرار دے سکتا ہوں۔ یا تو وہ ہجو اور تعریف، تحقیر اور اظہار افسوس کے درمیان امتیاز کرنے سے بالکل قاصر ہیں یا پھر ایک صاحب علم دوست کے بقول ان کو اپنے معتقدین کی سادہ لوحی پر پورا اطمینان ہے کہ ان کی زبان فیض ترجمان سے جو کچھ بھی نکل جائے گا وہ بہرحال ان کے حلقوں میں حق ہی سمجھا جائے گا ورنہ دنیا میں کون شخص ایسا ہے جو مذکورہ بالا فقرے کو ہمدردانہ اظہار افسوس کا فقرہ سمجھ سکتا ہے؟ اگر یہ فقرہ ہمدردانہ اظہار افسوس کا فقرہ ہے کہ "اس شخص کے نفس نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا جب تک یہ کتے کی موت نہ مار دیا گیا" تو ادب و زبان کے سارے معیارات ہمیں بدلنے پڑیں گے۔

اچھا تھوڑی دیر کے لیے فرض کر لیجیے کہ (العیاذ باللہ) عہد رسالتؐ اور عہد صحابہؓ میں اسی طرح کے الفاظ سے کسی مرنے والے پر اظہار افسوس کیا جاتا تھا لیکن اس سوال کا جواب دیجیے کہ جب مذکورہ بالا رائے زنی اظہار ہمدردی اور اظہار افسوس کے طور پر کی گئی تھی تو اس میں ماعز کی وہ برائی کون سی بیان ہوئی جس کی بنا پر حضورؐ نے اس رائے زنی کو غیبت قرار دیا؟ غیبت کے غیبت ہونے کے لیے تحقیر و تذلیل کی نیت شرط نہ سہی لیکن کسی برائی کا ذکر تو بہرحال غیبت کے غیبت ہونے کے لیے صاحب ترجمان کے نزدیک بھی شرط ضروری ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ رائے زنی کرنے والوں کی اس رائے زنی میں ماعز کی بُرائی کا کیا پہلو نکلا؟

اس سوال کا جواب صاحب ترجمان کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رائے زنی کرنے والوں نے ان کی یہ برائی بیان کی کہ "جب اللہ تعالیٰ نے ان کے جرم پر پردہ ڈال دیا تھا تو انھوں نے کیوں بار بار اصرار کر کے اقرار جرم کیا اور رجم کی ہولناک سزا میں جان دی"؎۔ اگر صاحب ترجمان کے نزدیک یہی وہ برائی ہے جس کے ذکر سے رائے زنی کرنے والوں کی رائے زنی غیبت بنی ہے تو ماعز کا یہ اصرار تو کوئی برائی نہیں تھا۔ یہ اصرار کر کے تو

؎ صاحب ترجمان کے الفاظ سے یہی بات نکلتی ہے۔ اگر ہم نے سمجھنے میں کوئی غلطی کی ہے تو امید ہے کہ صاحب ترجمان ہماری غلطی کو درست فرما دیں گے۔

بنا پر ان کے رجم کے بعد صحابہؓ کے مختلف حلقوں میں ان کے متعلق کس کس طرح کی رائے زنیاں متوقع تھیں ۔

چنانچہ ماعزؓ کے رجم کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم ان کے متعلق دو گروہوں میں بٹ گئے ۔ ایک گروہ کی رائے یہ تھی کہ اس شخص کے گناہوں نے اس کو اس طرح اپنی لپیٹ میں لے لیا کہ آخرکار یہ شخص تباہ ہو کے رہا۔ ان لوگوں کے نزدیک ماعزؓ کے اقرارِ جرم اور ان کے اظہارِ توبہ کی کوئی اہمیت نہ تھی، ان چیزوں کو یہ لوگ آب از سر گذشت کے بعد کی بے سود باتیں سمجھتے تھے اور ماعزؓ کے خلاف ان لوگوں کو جو غصہ تھا اس پر وہ بدستور قائم تھے ۔ دوسرے گروہ کی رائے یہ تھی کہ ماعزؓ کی توبہ سے بڑھ کر بھلا کس کی توبہ ہو سکتی ہے جنھوں نے اپنے آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا کہ ان کے جرم کی پاداش میں حضورؐ ان کو سنگسار کرا دیں ۔ دو تین دنوں تک ہر مجلس میں یہی چرچے رہے ۔ دونوں گروہ کے لوگ اپنے اپنے نقطۂ خیال کے مطابق ماعزؓ کے متعلق تبصرے کرتے رہے ۔ کچھ لوگ ان سے اتنے رنجیدہ تھے کہ ان کے آخر وقت کی ندامت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے اور دوسرے گروہ کے لوگ ان کی آخری توبہ کے بعد سب کچھ بھلا دینا چاہتے تھے ۔ بالآخر ایک دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کی ایک مجلس میں تشریف لائے اور آپ نے لوگوں سے کہا کہ ماعز بن مالک کی مغفرت کے لیے دعا کرو ۔ لوگوں نے ان کی مغفرت کے لیے دعا کی پھر حضورؐ نے فرمایا کہ "ماعز نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ ایک پوری امت کے اندر تقسیم کر دی جائے تو سب کے لیے کافی ہو جائے ۔" مسلم میں واقعہ رجم کے بعد کے تاثرات یوں بیان ہوئے ہیں ۔

فكان الناس فيه فرقتين ، قائل يقول لقد هلك لقد احاطت به خطيئته وقائل يقول ما توبة افضل من توبة ماعز انه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده فى يده وقال اقتلنى بالحجارة قال فلبثوا بذلك يومين او ثلاثة ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم جلوس فسلم ثم جلس فقال استغفروا لماعز بن مالك قال فقالوا غفر الله لماعز بن مالك ، قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد تاب توبة لو قسمت بين امة لوسعتهم (مسلم . باب مذكوره بالا)

ماعزؓ کے رجم کے بعد رائے کے لحاظ سے لوگ دو گروہوں میں بٹ گئے ۔ ایک گروہ کہتا تھا ، یہ شخص برباد ہو گیا ، اس کو اس کے گناہوں نے اپنے گرداب میں لے لیا ۔ دوسرا گروہ یہ کہتا تھا کہ ماعزؓ کی توبہ سے بڑھ کر کوئی توبہ نہیں ، انھوں نے خود اپنا ہاتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں دیا اور کہا کہ مجھے پتھروں سے سنگسار کرا دیجیے ۔ لوگ اسی طرح کی رائے زنیاں دو یا تین دنوں تک کرتے رہے ۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور لوگ بیٹھے ہوئے تھے ۔ آپ نے سلام کیا اور بیٹھ گئے ۔ پھر آپ نے فرمایا کہ ماعز بن مالک کے لیے مغفرت کی دعا کرو ۔ لوگوں نے ان کے لیے دعا کی ۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ماعز نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایک امت کے درمیان تقسیم کر دی جائے تو سب کے لیے کافی ہو ۔

مذکورہ بالا تفصیل واضح کرتی ہے کہ اس واقعہ سے صاحب ترجمان نے جو نتائج نکالے ہیں وہ بالکل بے خبری پر مبنی ہیں ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ کے بارے میں جن لوگوں کی رائے زنی کو غیبت قرار دیا ... ان کی رائے زنی کی نوعیت ہمدردانہ اظہارِ افسوس کی نہیں تھی بلکہ یہ لوگ ، جیسا کہ عرض کر چکا ہوں ، ماعزؓ کی پچھلی خراب شہرت کی بنا پر ان کے بارے میں نہایت سخت رائے رکھتے تھے اور ان کے اعترافِ جرم کے معاملہ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے ۔ مذکورہ بالا روایت میں انہی لوگوں کی رائے زنی "لقد هلك ، لقد احاطت به خطيئته" کے الفاظ سے نقل ہوئی ہے ۔ اس وجہ سے زیر بحث رائے زنی میں صرف تحقیر و تذلیل ہی کا جذبہ نہیں بلکہ نہایت شدید قسم کی نفرت و بیزاری کا جذبہ بھی موجود ہے ۔ رہی اخفا کی خواہش تو اس میں شبہ نہیں کہ ایک مردہ کے بارے میں اس کا سوال نہیں پیدا ہوتا لیکن اس سوال کے پیدا نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں تھی کہ غیبت کرنے والے اس کے خواہشمند نہیں تھے بلکہ اس کی وجہ جیسا کہ عرض کر چکا ہوں ، یہ تھی کہ یہ چیز ان کو بدرجۂ کمال حاصل تھی ۔

یہاں تک ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے وہ ان اعتراضات کا جواب ہے جو صاحب ترجمان نے ہماری تعریفِ غیبت پر کیے ہیں ۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ جو اقوال صاحب ترجمان نے پیش کیے ہیں خود وہی اقوال صاحب ترجمان کی پوری پوری تردید کے لیے کافی ہیں ۔ ان پر کسی اضافہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ لیکن محض اس خیال سے کہ اس میں کچھ ہمارا بھی حصہ (CONTRIBUTION) ہونا چاہیے ہم یہاں غیبت کی وہ تعریف بھی نقل کیے دیتے ہیں جو خطیب بغدادی نے اپنی مشہور کتاب الكفاية فى علم الرواية میں کی ہے ۔ صاحب ترجمان نے اپنے مضمون میں اسی کتاب کا حوالہ بھی دیا ہے لیکن ان کے اوپر کرم یہ فرمایا ہے کہ ان کی ایک فصل سے چند اقوال ان کے اس مقصد کے بالکل خلاف پیش کر دیے ہیں جس مقصد کے لیے انھوں نے وہ فصل لکھی ہے ۔ انھوں نے ایک فصل اپنی مذکورہ کتاب میں اس تمہید کے ساتھ شروع کی ہے کہ "کچھ لوگ جو فنِ حدیث و رجال میں مہارت نہیں رکھتے وہ ... راویوں پر جرح کے کام کو غیبت قرار دیتے ہیں[1]"

---

[1] ان کے اصل الفاظ یہ ہیں : وقد انكر قوم لم يتبحروا فى العلم قول الحفاظ من ائمتنا واولى المعرفة من اسلافنا ان فلانا الراوى ضعيف و فلان غير ثقة وما اشبه هذا من الكلام ورأوا ذلك غيبة (الكفاية ص ۳۸)

اس کے بعد حنفیہ کے اقوال کا حوالہ دے کر پورے زور و قوت کے ساتھ اس خیال کی تردید کی ہے اور نہایت تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ جو لوگ جرح کے کام کو غیبت سمجھتے ہیں ان کا خیال بالکل بے بنیاد ہے۔ جرح اور چیز ہے، غیبت اور چیز ہے۔ ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہے۔ میں ان کی اس پوری فصل کا خلاصہ آگے چل کر موزوں مقام پر پیش کروں گا تاکہ صاحب ترجمان کی دیانت واضح ہو سکے کہ وہ اپنی غلطی کو صحیح ثابت کرنے کے لیے ہمارے بزرگ محدثین کے ساتھ کیا سلوک فرما رہے ہیں۔ یہاں موقع کی مناسبت سے صرف غیبت کی وہ تعریف نقل کرتا ہوں جو انھوں نے جرح اور غیبت کے فرق کو واضح کرنے کے لیے کی ہے۔ وہ پہلے جرح کی حقیقت اور اس کا مقصد بیان کرتے ہیں، اس کے بعد غیبت کی تعریف ان لفظوں میں فرماتے ہیں :—

واما الغیبۃ التی نھی اللہ تعالٰی عنھا بقولہ عز وجل "ولا یغتب بعضکم بعضاً" وزجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنھا بقولہ "یا معشر من آمن بلسانہ ولم یدخل الایمان قلبہ لا تغتابوا المسلمین ولا تتبعوا عوراتھم" فھی ذکر الرجل عیوب اخیہ یقصد بھا الوضع منہ والتنقیص لہ والازراء بہ فیما لا یعود الی حکم النصیحۃ وایجاب من التحذیر عن ائتمان الخائن، وقبول خبر الفاسق واستماع شھادۃ الکاذب (الکفایۃ صفحہ ۳۹)

رہی وہ غیبت جس سے اللہ تعالٰی نے اپنے ارشاد لا یغتب بعضکم بعضا کے ذریعہ سے منع فرمایا ہے اور جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول یا معشر من الحدیث سے روکا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی اپنے کسی بھائی کے عیوب اس مقصد سے بیان کرے کہ اس سے اس کی تحقیر و تنقیص ہو اور اس کو عیب لگائے، اس کا تعلق اس خیر خواہی سے نہ ہو جس کا دین نے حکم دیا ہے اور نہ اس کا تعلق اس تحذیر سے ہو جو شریعت نے اس مقصد سے واجب کی ہے کہ لوگوں کو خائن پر اعتماد کرنے، فاسق کی روایت قبول کرنے اور جھوٹے کی گواہی ماننے سے بچایا جائے۔

تعجب ہے کہ صاحب ترجمان نے اسی کتاب کے صفحہ ۴۳ کا اپنے مضمون میں حوالہ دیا اور اسی کتاب کے صفحہ ۳۹ پر غیبت کی مذکورہ بالا تعریف ان کو نظر نہیں آئی۔ کیا صاحب ترجمان اس ملک میں ہر شخص کو بے پڑھا لکھا سمجھتے ہیں اور کیا ان کا

ضمیر اس بات پر مطمئن ہے کہ جس جلیل القدر محدث نے ایک پوری فصل جرح و تعدیل کو غیبت قرار دینے والوں کی تردید میں لکھی وہ اس کا نام اس حیثیت سے پیش فرمائیں کہ وہ بھی انہی کی طرح جرح و تعدیل کو غیبت قرار دیتا ہے۔ صاحب ترجمان کو میری اس عبارت پر تو بڑا غصہ آیا ہے کہ میں نے غیبت کے غیبت ہونے کے لیے تحقیر و تذلیل کے ارادہ کی شرط لگا دی ورنہ حالانکہ یہ شرط مجھ سے زیادہ وضاحت کے ساتھ خطیب بغدادی نے لگائی ہے۔ لیکن انھیں اپنی اس عبارت کا احساس نہیں ہوا کہ جو محدث پانچویں صدی ہجری میں جرح و تعدیل کو غیبت قرار دینے والوں کے مہمل نظریے کی کلی تردید سے فارغ ہو چکا ہے اس کے نام اور اس کی کتاب پر آج وہ اسی بیہودہ نظریہ کی تائید کا بہتان لگا رہے ہیں۔

آپ نے دیکھ لیا کہ محدثین اور فقہا اور اہل لغت غیبت کی کیا حقیقت بیان کرتے ہیں۔ یہ لوگ کسی کی برائی کے ذکر کی ان تمام صورتوں کو غیبت کے حکم سے خارج کرتے ہیں جو تحقیر و تذلیل کے بجائے خیر خواہی و ہمدردی اور تادیب و تعلیم کے مقصد پر مبنی ہوں۔ اسی طرح کسی کی برائی کے ذکر کی وہ صورتیں بھی ان کے نزدیک غیبت سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں جن میں کسی کی برائی اس لیے زیر بحث آتی ہے کہ لوگوں کو کسی خائن پر اعتماد کرنے، کسی فاسق کی روایت قبول کرنے اور کسی جھوٹے کی شہادت قبول کرنے سے روکا جائے۔ اس طرح کی تمام صورتوں کو یہ لوگ غیبت سے بالکل ہی بے تعلق قرار دیتے ہیں۔ یہ نہیں کہتے کہ ہیں تو یہ ساری شکلیں داخل غیبت لیکن حکمت عملی یا ضرورت کے تحت جائز کر لی گئی ہیں۔ خطیب بغدادی جن کی تعریف غیبت کا میں نے اوپر حوالہ دیا ہے، اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے یہاں تک کہتے ہیں کہ ایک ہی لفظ قائل کی نیت کے لحاظ سے غیبت بن سکتا ہے اور وہی لفظ قائل کی نیت کے لحاظ سے تعریف بن سکتا ہے۔ انھوں نے اس کے لیے قصیر (کوتاہ قد) کے لفظ کو بطور مثال پیش کیا ہے۔ انھوں نے اس لفظ کو دو روایتوں میں دکھا کر ثابت کیا ہے کہ ایک جگہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو غیبت قرار دیا ہے اس لیے کہ کہنے والے نے تحقیر و تنقیص کے ارادہ سے کہا ہے اور دوسری جگہ یہی لفظ استعمال ہوا ہے لیکن وہ غیبت سے خارج ہے اس لیے کہ اس سے مقصود وہاں تعریف و تعارف ہے[1]۔

لیکن صاحب ترجمان کے نزدیک کسی کی برائی کے ذکر کی ہر شکل غیبت میں داخل ہے، خواہ وہ بھلائی کے ارادہ سے ہو یا برائی کے ارادہ سے۔ آپ کسی کا حلیہ بیان کیجیے، غیبت، کسی سے کہیے کہ تمہارا بیٹا بری صحبت میں رہتا ہے،

[1] کتاب الکفایۃ صفحہ ۴۱-۴۲

غیبت ، پولیس کو اطلاع دیجیے کہ آپ کے محلہ میں فلاں برائی ہو رہی ہے ، غیبت ، فریاد کیجیے کہ مجھ پر فلاں نے فلاں زیادتی کی ہے ، غیبت ، لوگوں کو بتائیے کہ فلاں شخص ناقابل اعتماد ہے اس کی شہادت پر اعتماد نہ کیجیے غیبت ، کسی مشورہ لینے والے سے کہیے کہ وہ فلاں سے اپنی لڑکی کا رشتہ نہ کرے اس لیے کہ وہ برا ہے ، یہ غیبت ، لوگوں کو آگاہ کیجیے کہ فلاں شخص غیر ثقہ ہے اس کی روایت پر بھروسہ نہ کیجیے غیبت ۔ غرض کسی کی برائی جس نوعیت اور جس مقصد سے بھی ذکر میں آجائے وہ غیبت ہے ۔ اور جس طرح "مردار ، خون ، سؤر ، شراب ، اور ما اهل به لغیر الله" حرام ہیں اسی طرح یہ غیبت بھی حرام ہے ۔ اگر یہ مذکورہ صورتوں میں جائز ہوتی ہے تو اسی طرح جائز ہوتی ہے جس طرح ضرورت کے تحت بعض حالتوں میں خمر اور خنزیر حلال ہو جاتے ہیں۔ ان کی حرمت بدستور باقی رہتی ہے لیکن جان بچانے کے لیے آدمی بقدر سد رمق ان کو استعمال کر سکتا ہے ۔

ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں جو فرق ہے وہ اس قدر بین اور واضح ہے کہ صاحب ترجمان کے سوا شاید ہی کوئی شخص ان دونوں کو ایک سمجھنے اور ایک قرار دینے کی جرأت کر سکے لیکن ہم تھوڑی دیر کے لیے یہاں اس بحث کو نظر انداز کر کے اس سوال پر غور کرتے ہیں کہ اگر یہ ساری چیزیں غیبت میں داخل ہیں اور خمر اور خنزیر ہی کی طرح حرام ہیں تو پھر یہ فرمائیے کہ ان کو جائز کرنے والی چیز کیا ہے ؟ کسی قائد کی حکمت عملی یا اضطرار ؟ یہ سوال اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ خمر اور خنزیر ، مردار اور خون وغیرہ کو اسلامی شریعت میں اگر کوئی چیز جائز کرتی ہے تو صرف اضطرار ۔ اس اضطرار کا مفہوم ہم اچھی طرح سمجھتے ہیں اس لیے کہ قرآن نے اس کے حدود ہمیں بتا دیئے ہیں ۔ لیکن صاحب ترجمان کی حکمت عملی سے ہم واقف نہیں ہیں کہ یہ کیا بلا ہے ؟ اگر قرآن و حدیث ، فقہ اور اصول فقہ سے کہیں اس کا ثبوت بھی مل جائے کہ حکمت عملی کے تحت بھی حرام حلال ہو جاتے ہیں تو ہم اس کو بھی سر آنکھوں پر رکھیں گے ۔ لیکن اگر وہ یہ کہیں کہ حکمت عملی سے ان کی مراد اضطرار ہی ہے تو میں یہ عرض کروں گا کہ ان کا یہ مراد لینا اسی طرح کا مراد لینا ہے جس طرح بعض لوگ نماز سے مراد ڈسپلن کی پابندی لیتے ہیں اور ایمان بالآخرت سے مراد مستقبل کی معاشی فکر لیتے ہیں ۔

صاحب ترجمان نے اپنی حکمت عملی کا دین میں ماخذ بتانے کے لیے ایک حدیث نقل کی ہے ۔ وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "بدترین زیادتی مسلمان کی عزت پر حرف زنی کرنا ہے بغیر حق کے" ۔ صاحب ترجمان فرماتے ہیں کہ "یہ بغیر حق کے" کی قید اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ بربنائے حق ایسا کرنا جائز ہے ۔ اس میں بھی ذرا شبہ نہیں کہ بربنائے حق ایسا کرنا جائز ہے ۔ صرف جائز ہی نہیں بلکہ بعض حالات میں واجب اور فرض ہے ۔ سوال یہ ہے کہ یہ "بربنائے حق"

؎ ملاحظہ ہو ترجمان بابت جون صفحہ ۳۶۰

کے لفظ سے حکمت عملی کا ثبوت کس طرح نکلا ؟ کیا حق کے معنی حکمت عملی کے ہیں ؟ پھر اس سے آگے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کو متعین کون کرتا ہے ۔ کسی "قائد تحریک اسلامی" کی حکمت عملی یا خود شریعت ؟ اگر خود شریعت اس حق کو متعین کرتی ہے تو صاحب ترجمان کے مقصد کے ثبوت کے لیے یہ حدیث غیر مفید ہے کیونکہ انھیں سند درکار ہے حکمت عملی کے ایک اصول شرعی ہونے کی ۔ اور اگر صاحب ترجمان یہ سمجھتے ہیں کہ اس حق کا تعین کسی قائد کی حکمت عملی کرے گی تو میں بے خوف تردید یہ بات کہتا ہوں کہ یہ نظریہ سراسر غلط بلکہ گمراہ کن ہے ۔

حدیثوں میں اس سیاق میں "بغیر حق" اور "بحق" کے الفاظ جو آتے ہیں تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ فلاں چیز حکمت عملی کے تحت جائز ہے اور فلاں چیز حکمت عملی کے تحت ناجائز ۔ بلکہ "بحق" کا مفہوم بعینہ وہی ہوتا ہے جو ہم اپنے لفظوں میں "شریعت کے تحت" یا "قانون کے تحت" کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اس لیے کہ حقوق جتنے بھی ہیں خدا اور رسول نے شریعت میں خود مقرر فرما دیئے ہیں ۔ اس چیز کو قائدوں کی حکمت عملی پر نہیں چھوڑا گیا ہے ۔ مثلاً حدیث میں مسلمانوں کے شہری حقوق بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے "فاذا فعلوا ذلک عصموا منی دماءھم الا بحق الاسلام" (مسلم و بخاری) جب وہ یہ کام کرنے لگیں تو ان کی جانیں محفوظ ہو جائیں گی مگر اسلام کے کسی حق کے تحت ۔ بخاری شریف کی ایک دوسری روایت میں ہے "فقد حرمت علینا دماءھم واموالھم الا بحقها" تو ہمارے اوپر ان کا خون اور ان کا مال حرام ہو گیا مگر کسی شرعی حق کی بنا پر ۔ اگر اسی بات کو موجودہ دستوری زبان میں کہنا چاہیں گے تو انگریزی میں یوں کہیں گے ۔ SAVE IN ACCORDANCE WITH LAW

اسی طرح حدیث "من اربی الربا الاستطالة فی عرض المسلم بغیر حق" کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی شرعی حق کے کسی مسلم کی عزت و آبرو سے تعرض بہت بڑی زیادتی ہے ۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ حکمت عملی کے تحت آپ کسی مسلم کی عزت پر دست درازی فرما سکتے ہیں ۔ اگر صاحب ترجمان پر ان دونوں باتوں کا فرق اچھی طرح واضح نہیں ہو رہا ہے تو وہ اس کو ایک مثال سے سمجھیں ۔ فرض کیجیے پاکستان کے جس دستور کے بنانے کے لیے وہ جدوجہد فرما رہے تھے اس میں ہر شہری کی عزت و آبرو یا اس کے جان و مال کی حفاظت کی ضمانت ان الفاظ میں دی جاتی کہ "ہر شہری کی عزت اور جان محفوظ ہوگی مگر حکمت عملی کے ساتھ اس سے تعرض جائز ہوگا" تو کیا اس ضمانت پر جناب ممدوح مطمئن ہو جاتے ؟

اس فلسفیانہ بحث کے بعد صاحب ترجمان العیاذ باللہ ثم العیاذ باللہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے حکمت عملی کے تحت غیبت کے جواز کی تین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ اب آئیے ان مثالوں پر غور فرمائیے اور دیکھیے کہ ان سے حکمت عملی کے تحت غیبت کے جواز کا ثبوت نکلتا ہے یا اس بات کا ثبوت نکلتا ہے کہ جرح و تعدیل کے کام کو غیبت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ صاحب ترجمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی غیبت یہ نقل فرماتے ہیں:

"ایک اعرابی آکر حضورؐ کے پیچھے نماز میں شریک ہوا۔ اور نماز ختم ہوتے ہی یہ کہتا ہوا چل دیا کہ خدایا مجھ پر رحم کر اور محمدؐ پر اور ہم دونوں کے سوا کسی کو اس رحمت میں شریک نہ کر" حضورؐ نے صحابہؓ سے فرمایا تم لوگ کیا کہتے ہو، یہ شخص زیادہ نادان ہے یا اس کا اونٹ؟ تم نے سنا نہیں، یہ کیا کہہ رہا تھا؟"

صاحب ترجمان کے نزدیک یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکمت عملی اور مصلحت کے تحت اس اعرابی کی غیبت فرمائی ہے۔ وہی غیبت جس کو قرآن مجید میں مردار بھائی کے گوشت کھانے سے تعبیر کیا گیا ہے اور جس کو خود صاحب ترجمان مردار، خنزیر اور خون کی طرح اپنے اسی زیر بحث مضمون میں ناپاک اور نجس قرار دے چکے ہیں۔ ان بیچارے کی مجبوری یہ ہے کہ ان کے نزدیک غیبت کی تعریف یہ ہے کہ آدمی کی زبان پر کسی کی برائی کا ذکر آجائے۔ مذکورہ صورت میں چونکہ بدو نماز ختم ہوتے ہی اپنی مخصوص قسم کی دعا مانگ کر جا چکا تھا، اس کے جا چکنے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی حماقت پر لوگوں کو توجہ دلائی اس وجہ سے لامحالہ یہ غیبت بن گئی لیکن امام راغب، ابن حجر اور خطیب بغدادی وغیرہ کے اقوال آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ وہ لوگ کسی کی برائی کے ذکر کی ان تمام صورتوں کو غیبت سے خارج کرتے ہیں جہاں مقصود تحقیر و تذلیل کے بجائے اصلاح و تادیب یا نصیحت و تحذیر وغیرہ ہو۔

مذکورہ صورت میں ظاہر ہے کہ حضورؐ اگر صحابہؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور ان سے اعرابی کے بابت سوال فرمایا تو اس لیے نہیں کہ حضورؐ کو اس کی برائی بیان کرنا مقصود تھا، بلکہ مقصود صحابہؓ کو بھی اور اعرابی کو بھی دین سکھانا اور آداب دعا کی تعلیم دینا تھا۔ اگر اعرابی موجود ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کو براہ راست مخاطب فرماتے اور اس کی غلط دعا پر تنبیہ فرماتے کہ اس کو یوں نہیں بلکہ یوں دعا کرنی چاہیے تھی لیکن چونکہ وہ مسجد سے باہر نکل چکا تھا اس وجہ سے آپ نے صحابہؓ کو اس کی غلطی سے متنبہ کرنا ضروری سمجھا۔ اگر آپ

اس کو متنبہ نہ فرماتے تو ظاہر ہے کہ وہ دعا کے اس طریقہ کو ہی صحیح سمجھ بیٹھتے اور جب ان کے واسطے سے لوگوں میں یہ بات پھیلتی کہ خود حضورؐ کے سامنے ایک اعرابی نے اس طرح کی دعا مانگی اور حضورؐ علم کے باوجود اس پر خاموش رہے تو اصطلاح حدیث کی رو سے یہ چیز ایک تقریر کا درجہ حاصل کر لیتی اور پھر خدا ہی جانے کہ اس سے پیدا شدہ غلط فہمی کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا۔ اب آپ خود ہی سوچ کر فیصلہ کیجیے کہ آپ کی عقل اور آپ کے مذاق سلیم کو ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات اپیل کرتی ہے۔ یہ کہ آپ ابن حجر، امام راغب اور خطیب بغدادی کے ہمزبان ہو کر یہ کہیں کہ مذکورہ بالا صورت نصیحت، تحذیر اور تعلیم و تادیب کے باب سے تعلق رکھنے والی بات ہے اس کو غیبت سے کوئی تعلق نہیں ہے یا صاحب ترجمان کے ہمزبان ہو کر یہ کہنا آپ کو صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ہے تو یہ غیبت، خمر و خنزیر کی طرح حرام، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے العیاذ باللہ حکمت عملی کے تحت اس کو جائز ٹھہرایا۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی غیبت کا دوسرا واقعہ صاحب ترجمان نے یہ نقل فرمایا ہے:

"حضورؐ حضرت عائشہؓ کے ہاں تھے کہ ایک شخص نے آکر ملاقات کی اجازت طلب کی۔ حضورؐ نے فرمایا یہ اپنے قبیلہ کا بہت برا آدمی ہے۔ پھر آپ باہر تشریف لے گئے اور اس سے بڑی نرمی کے ساتھ بات کی۔ گھر میں جب واپس تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے عرض کیا، آپ نے تو اس سے بڑی نرمی کے ساتھ بات کی حالانکہ جاتے وقت آپ نے اس کے متعلق وہ کچھ کہا تھا۔ فرمایا "خدا کے نزدیک قیامت کے روز بدترین مقام اس شخص کا ہوگا جس کی بدزبانی سے ڈر کر لوگ اس سے ملنا جلنا چھوڑ دیں۔"

صاحب ترجمان نے اس واقعہ کو بھی "سنت کے نظائر" سے غیبت کے جواز کے لیے ایک ثبوت کے طور پر پیش فرمایا ہے اور مقصود غالباً یہی دکھانا ہوگا کہ العیاذ باللہ حضورؐ نے یہ غیبت بھی حکمت عملی اور PRACTICAL WISDOM کے تحت کی ہے اور حضورؐ چونکہ ایک "قائد تحریک اسلامی" تھے اس وجہ سے ہر قائد تحریک اسلامی کے لیے یہ بات جائز ہوتی کہ وہ حکمت عملی کے "تقاضوں" کے تحت کسی حرام کو حلال کر لیا کرے۔

صاحب ترجمان نے غیبت کے جواز کے لیے سنت کی ایک نظیر تو پیش کر دی لیکن اس "حکمت عملی" کی وضاحت

انھوں نے نہیں فرمائی جس کے تحت حضورؐ نے اس حرام کو حلال کیا۔ اگر یہ غیبت ہے تو بظاہر تو یہ ایک عام قسم کی حرام غیبت معلوم ہوتی ہے جس کا انتساب صاحب ترجمان نے حضورؐ کی طرف کردیا ہے، ورنہ یہ بات کم ازکم ہم ایسوں کی سمجھ میں تو آتی نہیں کہ گھر کے اندر حضرت عائشہؓ کے کان میں یہ غیبت کرنے کے لیے کون سی حکمت عملی داعی تھی؟ صاحب ترجمان محسوس ہوتا ہے کہ "حکمت عملی" کے لفظ سے اب کچھ کترانے سے لگے ہیں۔ چنانچہ اپنے زیربحث مضمون میں انھوں نے اپنی اس محبوب اصطلاح کو "حقیقی ضرورت" اور "عملی زندگی کی ضروریات" کے الفاظ سے بھی تعبیر کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ ہم ان کی اصطلاح پر خواہ مخواہ ان سے جھگڑنا نہیں چاہتے۔ چلیے "حکمت عملی" نہ سہی "عملی زندگی کی ضروریات" ہی سہی مگر یہ تو ان کو بتانا چاہیے کہ "عملی زندگی" کی وہ کیا ضروریات تھیں جن کے لیے حضورؐ جو مزاح میں بھی جھوٹ اور غیبت کو روا نہ رکھتے تھے۔ صاحب ترجمان کے بقول (العیاذ باللہ) غیبت کے مرتکب ہوئے۔

اصل میں صاحب ترجمان کی مشکل یہاں بھی وہی ہے جس کی طرف ہم نے اوپر والی مثال پر بحث کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے۔ یعنی ہماری تردید کے جوش میں چونکہ وہ اس بات پر اڑ گئے ہیں کہ جس شکل اور جس غرض سے بھی کسی کی برائی زیربحث آجائے گی اس کو وہ غیبت قرار دے کے رہیں گے اس وجہ سے انہیں یہ سارے پاپڑ بیلنے پڑ رہے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ مجبور ہوئے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بھی غیبت کی نسبتیں کریں۔ اگر غیبت کی حقیقت اور اس کی تعریف سے متعلق اس بات پر وہ غور فرما لیتے جس کی طرف ہم نے توجہ دلائی ہے تو وہ اس مخمصہ میں نہ پھنستے جس مخمصہ میں وہ پھنس گئے ہیں اور جس سے نکلنے کے لیے وہ جتنا ہی ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں اتنا ہی اور پھنستے جا رہے ہیں۔ لیکن وہ بھی مجبور ہیں۔ آخر وہ ہماری بات کس طرح مان لیں جب کہ ہم "ذاتی بغض و عناد" کی وجہ سے شرعی مسائل میں کھینچ تان کر رہے ہیں۔

صاحب ترجمان کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا واقعہ نے غیبت کے لیے سنت کی جو نظیر قائم کردی ہے اس سے فقہا اور محدثین نے یہ قاعدہ اخذ کیا ہے کہ جس حق کی بنا پر آدمی کی برائی کرنا جائز ہے اس سے مراد وہ "حقیقی ضروریات" ہیں جن کے لیے ایسا کرنے کے سوا چارہ نہ ہو۔ صاحب ترجمان یہاں ذرا سا تکلف فرما گئے ہیں۔ انہیں اسی کے ساتھ یہ بھی فرما دینا چاہیے تھا کہ یہی زندگی کی حقیقی اور ناگزیر ضروریات ہیں جن کو "

PRACTICAL WISDOM "حکمت عملی" اور "عملی سیاست" کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس اضافہ کے بغیر ان کا یہ دعویٰ ثابت نہ ہو سکے گا کہ حکمت عملی کے تحت شریعت کے حرام کو حلال کیا جا سکتا ہے۔ ایک عام آدمی کے لیے جو صاحب ترجمان کے تمام مافی البطن سے واقف نہ ہو اس فاصلہ کو ناپنا آسان نہیں ہے جو "حکمت عملی" اور "زندگی کی ناگزیر ضروریات" کے درمیان ہے ہمیں آگے چل کر ان تمام تنزلات کی پوری تاریخ لکھنی پڑے گی تب کہیں اجتہاد کے یہ تمام ابواب اور تمام مدارج لوگوں کی سمجھ میں آسکیں گے۔

رہے فقہا اور محدثین کہ وہ کیا کہتے ہیں تو اس کا بیان پوری تفصیل کے ساتھ آگے اپنے موزوں مقام پر آئے گا۔ البتہ یہاں زیربحث واقعہ سے متعلق جلیل القدر محدث خطیب بغدادی کا تبصرہ نقل کر دینا مناسب ہے گا۔ تاکہ معلوم ہو سکے کہ محدثین مذکورہ بالا واقعہ سے حکمت عملی کے تحت (صاحب ترجمان کی طرح) غیبت کے جواز کو ثابت کرتے ہیں یا اس کو سرے سے غیبت کے تحت داخل ہی نہیں سمجھتے۔ سنیے، خطیب بغدادی کفایہ فی علم الروایۃ میں مذکورہ حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں:

"ففی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للرجل بئس رجل العشیرۃ دلیل علی ان اخبار المخبر بما یکون فی الرجل من العیب علی ما یوجب العلم والدین من النصیحۃ للسائل لیس بغیبۃ۔ اذ لو کان ذلک غیبۃ لما اطلقہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم .... وکذلک ائمتنا فی العلم بھذہ الصناعۃ انما اطلقوا الجرح فیمن لیس بعدل لئلا یتدلس امرہ علی من لا یخبرہ فیظنہ من اھل العدالۃ فیحتج بخبرہ والاخبار عن حقیقۃ الامر ان کان علی الوجہ الذی ذکرنا لا یکون غیبۃ" (الکفایۃ فی علم الروایۃ ص ۳۹)

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شخص مذکور کے بارے میں یہ فرمانا کہ قوم کا نہایت برا آدمی ہے اس بات کی دلیل ہے کہ اگر خبر دینے والا کسی شخص کے ایسے عیب کی خبر دے جس سے خبردار کرنا سائل کی خیرخواہی کے لیے علم اور دین کا تقاضا ہے تو یہ چیز غیبت نہیں ہے۔ یہ چیز اگر غیبت ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات زبان سے نہ نکالتے .... اسی طرح ہمارے فن جرح و تعدیل کے ائمہ نے ان لوگوں پر جرحیں کیں جو ثقہ اور عادل نہ تھے تاکہ جن لوگوں نے ان کا تجربہ نہیں کیا تھا وہ ان کو ثقہ اور عادل سمجھ کر ان کی روایتوں سے استدلال نہ کرنے لگ جائیں۔ اگر کسی امر واقعی کی خبر اس مقصد سے دی جائے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے تو یہ چیز غیبت نہیں ہے۔"

یاد رکھیے یہ وہی خطیب بغدادی ہیں جن کو صاحب ترجمان نے اپنے مضمون میں اس حیثیت سے پیش کیا ہے کہ یہ جرح و تعدیل کو غیبت کہتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بات بھی نہ بھولیے کہ مذکورہ بالا اقتباس اسی کتاب اور اسی فصل کا ایک ٹکڑا ہے جس فصل کی چند منتشر باتیں ان کے سیاق و سباق سے کاٹ کر صاحب ترجمان نے اپنے دعوے کی تائید میں پیش کی ہیں۔ دیکھیے اور بار بار دیکھیے سمجھیے اور بار بار سمجھیے کہ وہ حضرت عائشہؓ والی حدیث سے کیا نتیجہ اخذ کرتے ہیں اور غیبت سے متعلق اپنی کیا تحقیق بیان فرماتے ہیں۔

وہ صاف الفاظ میں فرماتے ہیں کہ جہاں پیش نظر مقصد سائل یا مخاطب کی خیرخواہی ہو، اور جہاں علم دین کا تقاضہ ہو کہ فلاں شخص کی فلاں برائی واضح کر دی جائے تو اس برائی کو واضح کرنا غیبت نہیں ہے۔

پھر وہ نہایت واضح لفظوں میں یہ بات بھی فرماتے ہیں کہ جرح و تعدیل کے ائمہ نے راویوں پر جو جرحیں کی ہیں وہ اسی مقصد کے تحت کی ہیں۔

آخر میں وہ یہ اصول بھی بیان کر دیتے ہیں کہ جب کسی شخص کی کوئی واقعی برائی اس مقصد سے بیان کی جائے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے تو وہ غیبت نہیں ہے۔

اب ذرا موازنہ کیجیے خطیب بغدادی کی ان باتوں کا صاحب ترجمان کے دعاوی سے۔ صاحب ترجمان فرماتے ہیں کہ راویوں پر جرح کرنا ہے تو غیبت، خمر اور خنزیر کی طرح حرام، لیکن محدثین نے مصلحت کے تحت اس حرام کو حلال کیا۔ پھر اس سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اسی طرح ایک قائد تحریک اسلامی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ حکمت عملی اور مصلحت کے تحت کسی حرام کو حلال کرے۔

سنت نبوی سے غیبت کے جواز کی تیسری دلیل صاحب ترجمان ان الفاظ میں نقل فرماتے ہیں :-

"فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے کہ حضرت معاویہ اور ابوالجہم نے ان کو نکاح کا پیغام دیا۔ انھوں نے حضورؐ سے رائے پوچھی۔ فرمایا معاویہ مفلس ہیں اور ابوالجہم بیویوں کو بہت مارا کرتے ہیں۔"

صاحب ترجمان کے نزدیک یہ بھی غیبت ہے، مردار کی طرح حرام، لیکن (نعوذ باللہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکمت عملی اور مصلحت کے تحت اس کو جائز رکھا اور جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکمت عملی اور مصلحت کے تحت ایک حرام کو جائز رکھا تو ایک قائد تحریک اسلامی کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ اگر حکمت عملی اور مصلحت کا تقاضا ہو تو وہ کسی حرام کو حلال کر لے۔

مذکورہ بالا حدیث سے مذکورہ بالا استنباط صاحب ترجمان کا ہے۔ اب ذرا اسی حدیث سے پانچویں صدی کے جلیل القدر محدث خطیب بغدادی کا استنباط ملاحظہ ہو۔ وہ فرماتے ہیں :-

فی هذا الخبر دلالة علی ان اجازة الجرح للضعفاء من جهة النصيحة لتجتنب الرواية عنهم وليعدل عن الاحتجاج باخبارهم لان رسول الله صلی الله عليه وسلم لما ذكرت له ابی جهم انه لا يضع عصاه عن عاتقه واخبر عن معاوية انه صعلوك لا مال له عند مشورة استشير فيها لا تتعدی المستشير كان ذكر العيوب الكامنة فی بعض نقلة السنن التی يؤدی السكوت عن اظهارها عنهم وكشفها عليهم الی تحريم الحلال وتحليل الحرام والی الفساد فی شريعة الاسلام اولی بالجواز واحق بالاظهار

(الكفاية فی علم الرواية ص ۳۹)

اس حدیث میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ کمزور راویوں پر جرح کی اجازت لوگوں کی خیرخواہی کے پہلو سے ہے تاکہ ان سے روایت کرنے سے پرہیز کیا جائے اور ان کی بیان کی ہوئی حدیثوں سے استدلال کرنے سے لوگوں کو روکا جائے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوجہم کے بارے میں یہ فرمایا کہ وہ اپنا ڈنڈا اپنے کندھے سے نہیں اتارتے اور معاویہ کے متعلق یہ بتایا کہ وہ مفلس و بے مایہ ہیں۔ درانحالیکہ اس مشورہ کا فائدہ اور جس کی خیرخواہی مشورہ چاہنے والے ہی تک محدود تھی تو یہ بات بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی کہ راویان حدیث کے ان پوشیدہ عیوب کو بیان کیا جائے جن کے نہ بیان کرنے کا نتیجہ یہ نکل سکتا ہے کہ شریعت کا حلال حرام بن جائے اور حلال حرام اور ساری شریعت میں بگاڑ پیدا ہو جائے۔

خطیب بغدادی یہ ان لوگوں کو جواب دے رہے ہیں جو جرح کے کام کو غیبت قرار دے رہے تھے۔ آپ اگر چاہیں تو ان کی کتاب اٹھا کر دیکھ لیجیے۔ یہ بحث شروع کرتے ہی وہ اس عنوان سے ہیں کہ بعض لوگ جن کو علم حدیث رجال میں مہارت نہیں ہے وہ جرح کے کام کو غیبت سمجھتے ہیں۔ یہ ان لوگوں کو مذکورہ حدیث کی روشنی میں سمجھا رہے ہیں کہ یہ غیبت نہیں بلکہ یہ اسلام اور مسلمانوں کی خیرخواہی ہے جو بجائے خود ایک اہم ترین بلکہ مقدم ترین فریضہ دینی و اسلامی ہے۔ جب اس فریضہ دینی کی اہمیت کا یہ حال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک خاتون کے مشورہ چاہنے پر دو صاحبوں کے عیوب بیان فرما دیتے ہیں درانحالیکہ اس کا فائدہ صرف مشورہ لینے والے ہی تک محدود ہے تو پھر ...

اور تمام اہلِ ایمان کی خیر خواہی کا تقاضا تو درجہا اہم ہے۔ پھر آگے وہ انہی سطروں کے بعد غیبت کی وہ تعریف بیان کرتے ہیں جس کو میں اوپر نقل کر چکا ہوں، جس میں انھوں نے کسی کی برائی کے ذکر کی ان تمام صورتوں کو غیبت سے خارج کر دیا ہے جن میں تحقیر و تذلیل کے ارادہ کے بجائے مقصود، خیر خواہی، آگاہی، تادیب اور تنبیہ وغیرہ ہو۔

اب آپ خود فیصلہ فرمائیے کہ محدثین نے مذکورہ بالا احادیث سے حکمتِ عملی اور مصلحت کے تحت غیبت کو جائز قرار دیا ہے یا وہ راویوں کے جرح کے کام کو نصیحت اور خیر خواہی اسلام و مسلمین کے باب کے تحت داخل کرتے ہیں جو بجائے خود ہر مسلمان کے لیے شرائط ایمان و اسلام میں سے ہے۔

یہاں ایک اور حقیقت بھی خاص طور پر توجہ کے لائق ہے وہ یہ کہ مذکورہ بالا صورت میں ایک خاتون نے اپنے نکاح کے بارے میں مشورہ چاہا تھا۔ مشورہ کے باب میں ایک مومن کے اوپر ایک مومن کے لیے از روئے شریعت جو ذمہ داریاں ہیں اور اس کے لیے جو شرائط و آداب ہیں ان کی طرف پچھلے شمارہ کے تذکرہ و تبصرہ میں اشارہ کر چکا ہوں۔ اسی قسم کے ایک اور مشورہ کو بنیاد استنباط و اجتہاد بنا کر خطیب بغدادی نے جرح و تعدیل سے متعلق جو نکتے بیان کیے ہیں ان کو خود ان کے الفاظ میں سن لیجیے تاکہ آپ پر اچھی طرح واضح ہو جائے کہ وہ جرح و تعدیل کو "حکمتِ عملی" اور "ضرورت" کے تحت حلال کردہ غیبت سمجھتے ہیں یا ان کا نقطۂ نظر کچھ اور ہے۔

آپ نے روایات میں پڑھا ہوگا کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ پر جب منافقوں نے تہمت لگائی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں حضرت اسامہؓ، حضرت بریرہؓ اور حضرت علیؓ سے مشورہ کیا۔ ان لوگوں نے اپنے علم کے حد تک حضورؐ کے سامنے اپنے اپنے مشورے عرض کیے۔ اس مشورے کا حوالہ دیتے ہوئے خطیب بغدادیؒ جرح و تعدیل کی حقیقت جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ خود ان کے الفاظ میں ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:-

فی استشارة النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیا واسامة وسوالہ بریرة عما عندھم من العلم باھلہ بیان وضح انہ لم یکن بینا لھم الا وواجب علیھم اخبارہ بما یعلمون من ذلک فکذلک یجب علی جمیع من عندہ علم من ناقل خبر او حامل اثر ممن لا یبلغ محلہ فی الدین محل عائشة ام المومنین ولا منزلتہ من رسول اللہ منزلتھا منہ، بخصلة تکون منہ یضعف خبرہ عند اظہارھا علیہ وبجرحة تثبت فیہ یسقط حدیثہ عند ذکرھا عنہ، ان یبینھا لمن لا علم لہ بہ لیکون تحذیر الناس ایاہ من ان یحرز لدین اللہ الذی یبین الکذب عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیا لھا منزلة ما اعظمھا! ومرتبة ما اشرفھا وان جھلھا جاھل وانکرھا منکر

(الکفایة ص۴۲)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت علیؓ اور اسامہؓ سے مشورہ کرنا اور بریرہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں معلومات حاصل کرنا اس بات کو نہایت واضح طور پر ظاہر کرتا ہے کہ آپ نے ان لوگوں سے اگر پوچھا تو اس بنیاد پر پوچھا ہوگا کہ اس بارے میں جو کچھ یہ لوگ جانتے تھے اس کو بتانا ان لوگوں پر واجب تھا۔ اسی طرح ان سب لوگوں پر جن کے علم میں کسی راوی حدیث کے متعلق کوئی ایسی بات ہو جس کے اظہار سے اس کی روایت ضعیف اور ناقابلِ اعتبار ثابت ہوتی ہو، واجب ہے کہ وہ اس کو ان لوگوں کی واقفیت کے لیے ظاہر کریں جو اس سے واقف نہیں ہیں، کیونکہ وہ راوی درجہ بھی دین میں ام المومنین حضرت عائشہؓ کے درجہ سے اونچا نہیں ہو سکتا اور نہ کسی کی منزلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں وہ ہو سکتی جو حضرت عائشہؓ کی تھی یہ ظاہر کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ ظاہر کرنے والا شخص ایسے راوی سے لوگوں کو آگاہ کرنے کے سبب سے اللہ کے دین کے ناصروں اور رسول اللہ سے جھوٹ کے دفع کرنے والوں میں شامل ہو جائے پس کیا کہنے ہیں اس منزلت کے، کتنی عظیم ہے اس کی شان! اور کیا کہنے ہیں اس مرتبے کے، کتنا اشرف و اعلیٰ ہے اس کا مقام! اگرچہ جاہل اس سے بے خبر ہو اور منکر اس کا انکار کرے!

کچھ سنا آپ نے، خطیب بغدادی کیا فرماتے ہیں؟ یہ فرماتے ہیں کہ راویوں کے عیوب کو بیان کرنا دین کے واجبات میں سے ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ نہیں دیتے کہ ہے تو یہ غیبت جو دین میں حرام ہے لیکن مصلحت کے لیے اس حرام کو جائز کر دیا گیا ہے بلکہ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب عائشہ صدیقہؓ کے متعلق دین کی خاطر تحقیق و تفتیش ہو سکتی ہے اور جاننے والوں کے لیے واجب ہے کہ وہ جو کچھ جانتے ہیں واضح طور پر بتائیں تو تا بہ دیگراں چہ رسد!

پھر وہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ یہ خدمت انجام دیتے ہیں وہ دین کے حامیوں اور ناصروں میں سے ہیں اور وہ رسول پاک پر سے جھوٹے بہتانوں کو دفع کرتے ہیں۔

پھر وہ راویوں پر جرح کے کام کی عظمت ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں "پس کیا کہنے ہیں اس کی منزلت کے، کتنی

عظیم ہے اس کی شان! اور کیا کہنے ہیں اس کے مرتبے کے، کتنا اشرف و اعلیٰ ہے اس کا مقام!"

آخر میں ان لوگوں پر جو اس عظیم کام کو غیبت قرار دیتے ہیں ان الفاظ میں ماتم کرتے ہیں" اگرچہ جاہل اس سے بے خبر ہو اور منکر اس کا انکار کرے۔"

جس چیز کی دلیل خطیب بغدادی کی نظر میں یہ ہے اور جس کا مرتبہ و مقام وہ اتنا اونچا بیان کرتے ہیں اس کے متعلق صاحب ترجمان کا یہ ارشاد ہے کہ یہ کام غیبت، مردار اور خنزیر کی طرح حرام، لیکن محدثین نے مصلحت کے تحت اس حرام کو جائز ٹھہرایا۔ اور پھر اس سے موصوف یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ جب محدثین نے اتنے بڑے حرام کو مصلحت کی خاطر جائز ٹھہرا لیا تو ایک قائد تحریک اسلامی" ہوتے ہوئے انھیں یہ حق کیوں حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی مصلحت کی بنا پر شریعت کے حرام کو حلال ٹھہرا سکیں ؟

صاحب ترجمان بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا احادیث سے محدثین نے یہ استنباط کیا ہے کہ جرح کا کام اگرچہ ہے تو غیبت اور حرام لیکن مصلحت اور حکمت عملی کے تحت یہ ثواب بن گیا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ وہ کون سے محدثین ہیں جنھوں نے صاحب ترجمان کے کان میں یہ سرگوشی کی ہے کہ انھوں نے جرح و تعدیل کا کام غیبت کو مصلحت کے تحت جائز کر کے کیا ہے۔ خطیب بغدادی کے متعلق تو آپ نے دیکھ لیا کہ انھوں نے ایک پوری فصل ہی ان لوگوں کی تردید میں لکھ ڈالی ہے جو جرح کے کام کو غیبت قرار دیتے ہیں رہے دوسرے فقہاء اور محدثین تو آئیے ان کی رائیں بھی سن لیجیے۔

پہلے دو حدیثیں سنیے :

عن بھز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اترعون عن ذکر الفاجر حتی یعرفہ الناس اذکروہ بما فیہ حتی یحذرہ الناس	...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم فاجروں کی برائیوں سے لوگوں کو آگاہ کرنے سے ڈرتے ہو؟ ان کی برائیاں بیان کرو تاکہ لوگ ان سے بچیں۔
.... ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لیس لفاسق غیبۃ	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی فاسق کی برائی بیان کرنا غیبت نہیں ہے ۔

محدثین اور اصحاب جرح و تعدیل کے اقوال ملاحظہ ہوں :-

- صلت بن طریف فرماتے ہیں کہ میں نے حسن سے پوچھا کہ الرجل الفاجر المعلن بفجورہ ذکری لہ بما فیہ غیبۃ؟ قال لا۔ (کیا اگر میں کسی ایسے فاجر کی برائیاں بیان کروں جو اپنے فسق و فجور کا اعلان کرتا ہے تو یہ غیبت ہوگی، انھوں نے جواب دیا کہ نہیں۔)
- ربیع ابن صبیح حسن کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ کان یقول لیس لاھل البدعۃ غیبۃ (وہ فرمایا کرتے کہ اہل بدعت کی برائیاں بیان کرنا غیبت نہیں ہے)
- یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ، سفیان، مالک بن انس اور سفیان بن عیینہ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا جو روایت حدیث کے باب میں متہم ہے یا کم از کم یہ کہ اس کو محفوظ نہیں رکھتا ہے۔ قالوا بیّن امرہ للناس۔ ان سب لوگوں نے جواب دیا کہ ایسے شخص کی کمزوریاں لوگوں کے سامنے کھول دو۔"
- عفان روایت کرتے ہیں کہ ہم اسماعیل بن علیہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص نے ایک شخص سے روایت بیان کی، میں نے اس پر ٹوکا کہ یہ شخص تو قابل اعتماد نہیں ہے۔ روایت بیان کرنے والے نے کہا یہ تو آپ نے اس کی غیبت کی۔ اس پر اسماعیل بن علیہ نے فرمایا کہ ما اغتابہ ولکنہ حکم انہ لیس بثبت انھوں نے اس کی غیبت نہیں کی ہے، بلکہ انھوں نے تو اس کے غیر ثقہ ہونے کا حکم لگایا ہے"
- محمد بن ابی خلف روایت کرتے ہیں کہ ہم ابن علیہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور اس نے ان سے لیث بن ابی سلیم کی روایات کے بارے میں سوال کیا، اہل مجلس میں سے کوئی شخص بولا کہ لیث بن سلیم کا کیا نام لیتے ہو یہ شخص تو ضعیف الحدیث ہے۔ اس پر وہ شخص بولا کہ سبحان اللہ آپ ایک عالم دین کی غیبت کرتے ہیں، اس پر ابن علیہ بولے، یا جاھل، نصحک، ان ھذا امانۃ لیس بغیبۃ۔ اے جاہل یہ تیری خیر خواہی ہے، یہ امانت ہے، یہ غیبت نہیں ہے"
- عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ میں شعبہ کے ساتھ ایک ایسے شخص کے پاس گیا جو حدیث بیان کرتا تھا۔ "وہ اس کی روایت سن کر بولے کہ خدا کی قسم یہ جھوٹی روایت کر رہا ہے، لولا انہ لا یحل لی ان اسکت لسکت اگر اس موقع پر میرے لیے خاموش رہنا حرام نہ ہوتا تو میں خاموش رہتا۔
- حماد بن زید کہتے ہیں کہ میں نے اور عباد بن عباد اور جریر بن حازم نے شعبہ بن حجاج سے ایک صاحب کے

لہ یہ ملحوظ رہے کہ جن چاروں حضرات سے سوال کیا گیا ہے یہ چاروں کے چاروں جرح و تنقید کے ائمہ میں سے ہیں اور سوال ظاہر ہے کہ یہی ہے کہ ایسے شخص کی کمزوریاں واضح کرنا غیبت تو نہیں ہے؟

بارے میں گفتگو کی کہ بہتر ہو اگر وہ ان کے عیوب کی پردہ دری نہ کریں۔ وہ مجاری یہ بات سن کر ذرا نرم پڑگئے۔ پھر میں ایک دن جمعہ کے لیے نکلا تو دیکھا کہ شعبہ پیچھے سے آواز دے رہے ہیں، میں متوجہ ہوا تو بولے ذالك الذى قلت لكم فيه لا اراه يسعنى وہ شخص جس کے بارے میں تم سے میں نے وعدہ کیا تھا میں دیکھ رہا ہوں کہ اس کے معاملہ میں خاموشی میرے لیے ممکن نہیں ہے۔

- عثمان بن حمید الدوری کہتے ہیں کہ شعبہ بن حجاج سے کہا گیا کہ آپ نے بعض لوگوں سے روایت حدیث ترک کر کے ان لوگوں کو رسوا کر دیا ہے۔ اگر آپ ان کے عیوب نہ کھولتے تو اچھا تھا۔ بولے میں آج شب میں اس معاملہ کو اپنے اور اپنے رب کے درمیان رکھ کر غور کروں گا کہ کیا ایسا کرنا میرے لیے ممکن ہے؟ پھر دوسرے روز ایک خچر پر سوار ہو کر وہ ہماری طرف نکلے اور بولے کہ میں نے اس معاملہ کو اپنے اور اپنے خالق کے درمیان رکھ کر اچھی طرح غور کر لیا ہے، میں اپنے لیے اس کے سوا کوئی راہ نہیں دیکھتا کہ ان ابين امورهم للناس والاسلام میں ان لوگوں کے عیوب اسلام اور مسلمانوں کی خاطر بیان کر دوں۔
- ابوبکر بن خلاد کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن سعید قطان سے کہا کہ آپ نے جن لوگوں کو مجروح کر کے ان کی روایت چھوڑ رکھی ہے، آپ اس بات سے ڈرتے نہیں کہ قیامت کے دن یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے حضور آپ کے خلاف مدعی ہوں، بولے لأن يكون هؤلاء خصمائى احب الى من ان يكون خصمى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول لم حدثت عنى حديثا ترى انه كذب۔ یہ لوگ میرے خلاف مدعی بنیں یہ بہتر ہے اس بات سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدعی بنیں اور فرمائیں کہ تو نے ایسی حدیث کیوں روایت کی جس کو تو جانتا تھا کہ یہ جھوٹی ہے۔
- عاصم احول کہتے ہیں کہ قتادہ عمرو بن عبید پر تنقید کر رہے تھے۔ میں گھٹنوں کے بل جھک گیا اور میں نے عرض کی کہ فقہا ہمیشہ ایک دوسرے کی برائی بیان کرتے رہتے ہیں۔ بولے اے احول، رجل ابتدع بدعة فيذكر خير من ان يكف عنه "اگر کوئی شخص کوئی بدعت ایجاد کر بیٹھے تو اس کو بے نقاب کر دینا اس بات سے بہتر ہے کہ اس کے معاملے میں خاموشی کی روش اختیار کی جائے۔
- جو لوگ راویان حدیث پر جرح کرنے کو غیبت قرار دیتے ہیں ان کے اوپر شعبہ کا ایک بھرپور طنز ملاحظہ ہو، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ شعبہ کہا کرتے تھے کہ تعالوا حتى نغتاب فى الله عز وجل "آؤ آج ذرا راہ خدا میں غیبت کر لیں۔

- ابو زید انصاری نحوی کہتے ہیں ایک دن شعبہ عین بارش میں ہمارے پاس آئے اور آتے ہی بولے ھیس ھلُمّ ابوھم حدیث اليوم يوم غيبة، تعالوا حتى نغتاب الكذابين، آج روایت حدیث کا دن نہیں ہے آج غیبت کا دن ہے۔ آؤ ذرا جھوٹوں کی غیبت کر لیں۔ؔ
- ابن مبارک معلی بن ہلال سے ان کی جرح و تنقید پر اعتراض کرتے ہوئے ایک صوفی صاحب نے کہا کہ اے ابو عبدالرحمٰن یہ آپ غیبت کر رہے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ اسكت اذا لم نبين كيف يعرف الحق من الباطل چپ رہو اگر ہم راویوں کے عیب و ہنر کو نہ کھولیں گے تو حق و باطل میں امتیاز کس طرح ہوگا؟
- ابو زرعہ عبدالرحمٰن بن عمرو کہتے ہیں کہ ابو مسہر سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو روایت میں غلطی کر دیتا ہے، اسے وہم ہو جاتا ہے، الٹ پلٹ کر دیتا ہے۔ انھوں نے کہا ایسے شخص کی خامیاں اور کمزوریاں واضح کر دو۔ فقلت لابى مسهر: ترى ذلك من الغيبة، قال لا۔ وہ کہتے ہیں، میں نے ابو مسہر سے پوچھا آپ اس کو غیبت تو نہیں سمجھتے، انھوں نے کہا نہیں۔

ؔ مجھے سخت حیرت ہے کہ شعبہ کے اس طنز کو صاحب ترجمان ایک حقیقت سمجھ بیٹھے۔ چنانچہ ان کے اس قول کو انھوں نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے کہ شعبہ جرح و تعدیل کے کام کو غیبت سمجھتے تھے۔ اول تو صاحب ترجمان کو شعبہ کے فقرے کے تیور دیکھنے تھے لیکن تیور پہچاننے میں اگر ان کو دقت پیش آئی تھی تو یہ خیال کرنا تھا کہ صاحب کفایہ نے ان کے قول کو ان لوگوں کے اقوال کے ساتھ نقل کیا ہے جو جرح و تعدیل کو غیبت سمجھنے والوں کے سخت مخالف ہیں، اگر اس بات کی طرف بھی موصوف کا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا تو کم از کم یہ دیکھ لینا تھا کہ اسی شعبہ کے تین چار قول اوپر گذر چکے ہیں جو سب کے سب ان لوگوں کی تردید میں ہیں جو جرح و تعدیل کے کام کو غیبت سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ میں یہ گذارش اس خیال کی بنا پر کر رہا ہوں کہ صاحب ترجمان نے الکفایہ کا اپنے مضمون میں حوالہ دیا ہے جس سے گمان یہی ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کے کم از کم متعلقہ ابواب پڑھے ہوں گے۔ اگر میرا یہ گمان غلط ہے، یعنی انھوں نے اس کتاب کو پڑھے بغیر ہی اس کا حوالہ دے ڈالا ہے تو میں نہایت ادب کے ساتھ اپنے یہ سارے الفاظ واپس لیتا ہوں۔ البتہ اتنا ضرور عرض کروں گا کہ ہمیں اپنے اسلاف سے اتنا سوءِ ظن تو نہیں ہونا چاہیے کہ ہم ان کے طنز اور مزاح کو بھی حقیقت سمجھ بیٹھیں۔ غیبت آخر غیبت ہے آپ ہی کے بقول مردار اور خنزیر کی طرح حرام، آپ حکمت عملی اور ضرورت کے تحت اس کو جائز بھی قرار دے لیں، لیکن بہرحال یہ ایسی حلال و طیب تو نہیں ہو سکتی کہ شعبہ جیسے اتقیا ذرا ابر دیکھیں اور مچل پڑیں کہ آؤ آج اسی کی دعوت عام ہو جائے۔

مجھے صاحب ترجمان کی بے خبری کا اتنا غم نہیں ہے، جتنا صدمہ اس بد مذاقی کا ہے۔

- عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ابوتراب نخشبی میرے والد (احمد بن حنبل) کے پاس آئے۔ میرے والد ان کو بتانے لگے کہ فلاں راوی ضعیف اور فلاں ثقہ ہے۔ ابوتراب بولے یا شیخ علماء کی غیبت تو نہ کیجئے۔ فقال لہ ویحک هذا النصيحة ليس هذا غيبة میرے والد نے ان کو جواب دیا کہ تم پر افسوس ہے۔ یہ خیرخواہی ہے، یہ غیبت نہیں ہے۔

- محمد بن بندار جرجانی کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ میرے دل پر یہ بات بڑی شاق گذرتی ہے کہ میں کسی کو ضعیف اور کسی کو کذاب کہوں۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ اذا سکت انت وسکت انا فمتی یعرف الجاهل الصحیح من السقیم۔ اگر تم بھی خاموش رہو اور میں بھی خاموش رہوں تو ایک ناواقف آدمی صحیح اور سقیم میں امتیاز کس طرح کرے گا۔

- عبداللہ بن احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد ماجد سے پوچھا کہ ان راویان حدیث کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں جن میں سے کوئی مرجئی ہو، کوئی شیعہ ہو، یا کسی میں کوئی بات خلاف سنت ہو؟ کیا اس بات کی گنجائش ہے کہ میں ان کے بارے میں سکوت اختیار کروں یا ضروری ہے کہ میں لوگوں کو ان سے ہوشیار کروں؟ فرمایا ان کان یدعوا الی بدعة وهو امام فیها ویدعوا الیها تحذر عنه اگر وہ کسی بدعت کا داعی ہے اور ایک امام کی طرح لوگوں کو اس کے اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے تو ضروری ہے کہ تم لوگوں کو اس سے آگاہ کردو۔

مذکورہ بالا اقوال میں نے کتاب الکفایہ کے صفحات ۴۲ - ۴۶ سے لیے ہیں۔ اب آپ ان کو بار بار پڑھ کے فیصلہ کیجیے کہ یہ تمام جلیل القدر محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کیا کہتے ہیں؟ یہ کہتے ہیں کہ جرح و تعدیل کا کام ہے تو غیبت لیکن ہم نے مصلحت کی خاطر اس کو جائز کر رکھا ہے یا یہ کہتے ہیں کہ جرح و تعدیل کو غیبت سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے؟

حضرات محدثین کے مذکورہ بالا اقوال کے بالمقابل ذرا صاحب ترجمان کا یہ دعویٰ ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:-

"محدثین میں سے کسی نے بھی اپنے کام کے دوسرے حصے (یعنی راویان حدیث کی جرح) کے متعلق نہ تو یہ کہا ہے کہ یہ غیبت نہیں ہے اور نہ یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہمارے اس کام کا حکم فلاں آیت یا فلاں حدیث میں دیا گیا ہے۔"

(ترجمان بابت جون ۵۹ء)

یہ تو میں آگے چل کر دکھاؤں گا کہ محدثین نے یہ کہا ہے کہ نہیں کہ ان کے جرح و تعدیل کے کام کی بنیاد فلاں آیت اور فلاں حدیث پر ہے۔ قارئین اس کے لیے تھوڑا سا صبر کریں۔ میں انشاءاللہ پوری تفصیل کے ساتھ بتاؤں گا کہ محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل اپنے اس کام کی بنیاد قرآن مجید کی کن آیات اور حدیث کے کن نصوص پر رکھتے ہیں اور کس طرح بالکل یک زبان ہو کر کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث کے انہی نصوص کی بنا پر ہم نے جرح و تعدیل کی ذمہ داری اٹھائی ہے۔ یہاں آپ مذکورہ بالا اقوال

وآرا کی روشنی میں صرف یہ دیکھیے کہ ان درجنوں محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل میں سے کوئی ایک شخص بھی آپ کو ایسا ملا جس نے جرح و تعدیل کے کام کو غیبت قرار دینے والوں کی بات ان کے منہ پر نہ پھینک ماری ہو؟ اور آشکارا الفاظ میں یہ بات نہ کہی ہو کہ جرح و تعدیل کے فن شریف کو غیبت سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ ایک طرف یہ واضح اور آشکارا حقیقت رکھیے اور دوسری طرف صاحب ترجمان کا یہ دعویٰ کہ محدثین میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ جرح و تعدیل غیبت نہیں ہے؟ اب قارئین خود ہی فیصلہ کریں کہ میں اس عجیب و غریب ادعا کے لیے اردو زبان کا کون سا لفظ استعمال کروں۔

اب آئیے اختصار کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیجیے کہ غیبت اور جرح و تعدیل کے اس قضیہ میں محدثین کا موقف دراصل کیا ہے؟

صاحب ترجمان کے نزدیک محدثین کا موقف یہ ہے کہ انھوں نے جب حدیث کے نقل و روایت کا کام شروع کیا تو اُن کے سامنے راویوں کی تحقیق و تنقید سے متعلق قرآن و حدیث کی دی ہوئی کوئی روشنی موجود نہیں تھی۔ وہ یہ تو قرآن و حدیث سے جان گئے تھے کہ انھیں روایت کرنی ہے لیکن یہ پتہ ان کو نہیں تھا کہ کن اوصاف و خصوصیات کے لوگوں سے روایت کرنی ہے اور کن سے نہیں کرنی ہے۔ بالآخر جب کمزور اور جھوٹے راویوں سے انھیں سابقہ پیش آیا تب انھیں فکر ہوئی کہ اس فتنے کے سدباب کی کوئی فکر کرنی چاہیے ورنہ ان جھوٹے راویوں کے ہاتھوں تو سارا دین ہی تباہ ہو کے رہ جائے گا۔ لیکن ان راویوں پر تنقید کرنے اور ان کی کمزوریوں کی پردہ دری کرنے کے لیے نہ انھیں قرآن میں کوئی آیت ملی، نہ حدیث میں کوئی نص۔ لے دے کر سورہ حجرات میں اذا جاءکم فاسق بنبأ والی ایک آیت ملی بھی تو وہ بھی صاحب ترجمان کے نزدیک صرف روایت کی تحقیق کے بارے میں تو کچھ اشارہ دیتی ہے۔ لیکن راوی کی تحقیق کے باب میں بالکل خاموش ہے۔[1] نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین بالکل ہکا بکا رہ گئے کہ اب کیا کیا جائے۔ راویوں کو آزاد چھوڑتے ہیں تو اُمت کا دین جاتا ہے، راویوں کو مجروح کرتے ہیں تو یہ غیبت ہے، اس سے اپنا ایمان جاتا ہے۔ بالآخر بڑے حیص بیص اور بڑے غور و فکر کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ راویوں پر جرح کرنا اگرچہ غیبت ہے اور غیبت حرام ہے لیکن چونکہ اسلام میں بڑی مصلحت کے لیے چھوٹی مصلحت قربان کی جاسکتی ہے۔ اس وجہ سے ایک بڑی مصلحت کے پیش نظر انھوں نے غیبت کو جائز ٹھہرایا۔

ہمارے نزدیک اس معاملہ میں محدثین کا موقف اس سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارے نزدیک ان کے کام کی نوعیت اور اس کی ساری ذمہ داریاں پوری تفصیل کے ساتھ ان کو خود قرآن اور حدیث کے نصوص میں بتا دی گئی تھیں جس روز سے انھوں نے اپنا کام شروع کیا ہے اسی روز سے وہ یہ جانتے تھے کہ انھیں کیا کام کرنا ہے، کس احتیاط اور

---

[1] اس نادر تاویل و تفسیر کے لیے ملاحظہ ہو ترجمان بابت جون ۵۹ء۔ اس پر ہماری بحث آگے آئے گی۔

ذمہ داری کے ساتھ کرتا ہے، اور اگر کوئی نااہل شخص اس مقدس کام میں دخیل بننے کی کوشش کرے تو خدا اور رسول کے صریح احکام کے تحت کس طرح اس سے نمٹنا چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے پورے دین کی روشنی اور خدا اور رسول کے واضح احکام کے تحت اپنا کام انجام دیا۔ اس کام کے ایک خاص دور میں کچھ لوگوں نے اپنی سادہ لوحی، کچھ لوگوں نے اپنی بے خبری، اور کچھ لوگوں نے اپنی چالاکی کے سبب سے ان کے جرح و تعدیل کے کام کے خلاف آواز اٹھائی کہ یہ غیبت ہے اور غیبت شریعت میں حرام ہے۔ محدثین نے یہ اعتراض اٹھانے والوں کو نہایت تسکین بخش جواب دیا۔

محدثین نے اس اعتراض کے جواب میں دو طریقے اختیار کیے ہیں۔ ایک طریقۂ جواب کی تفصیلات میں آپ کے سامنے پیش کر چکا ہوں۔ دوسرے طریقۂ جواب کی وضاحت سے پہلے چاہتا ہوں کہ یہ بتا دوں کہ جرح و تعدیل کے غیبت ہونے کا سوال اٹھایا کن لوگوں نے ؟

میں پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ یہ بات کہتا ہوں کہ جرح و تعدیل کے غیبت ہونے کا سوال نہ تو محدثین کے حلقہ میں پیدا ہوا نہ فقہا کے حلقہ میں۔ یہ سوال اصلاً اور ابتداءً ان کے حلقوں سے باہر کے کچھ لوگوں نے اٹھایا۔ محدثین اور فقہا اس سوال کے پیدا کرنے والوں میں نہیں ہیں جیسا کہ صاحب ترجمان نے خیال فرمایا ہے، بلکہ اس سوال اور اس اعتراض کا جواب دینے والوں میں ہیں۔ ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بدگمانی کی جاسکتی ہے تو یہ کہ اس اعتراض کی گرما گرمی کے زمانے میں ان کے اندر سے بھی بعض لوگ اس اعتراض سے کچھ الجھن میں پڑ گئے۔ لیکن یہ بات تو فرض کرنے کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ خود ان کے اندر یہ سوال اٹھا کہ جرح و تعدیل کا کام غیبت ہے اور پھر انھوں نے مشورت کر کے یہ طے کیا کہ ہے تو لاریب یہ غیبت ہی لیکن دین کو بچانے کے لیے اس غیبت کو ثواب بنا دو!

اب آئیے میں آپ کو اصل حقیقت بتاؤں کہ یہ جرح و تعدیل کے خلاف غیبت کا اعتراض اٹھانے والے درحقیقت کون لوگ تھے۔ میں اس سلسلہ کی ساری بحثیں پڑھنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ اعتراض اٹھانے والے تین طرح کے لوگ تھے۔

سب سے پیش پیش وہ لوگ تھے جو اپنی کمزوریوں کے سبب سے محدثین کے اس احتساب کی زد میں تھے۔ محدثین کی اس چھان پھٹک نے ان کے روایت حدیث کے کاروبار کو بالکل مندا کر دیا تھا اور وہ اپنی ساکھ گرتی ہوئی دیکھ کر

له اس کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

اس کے بچانے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ اس بچاؤ کے لیے واحد حربہ جو وہ محدثین کے خلاف استعمال کر سکتے تھے وہ یہی ہو سکتا تھا کہ لوگوں کے اندر یہ خیال پھیلائیں کہ یہ محدثین تو لوگوں کی غیبت کرتے پھرتے ہیں۔

دوسرے درجہ پر وہ نیک لوگ اس میں شامل ہو گئے تھے جو ہر غلط پروپیگنڈے سے چھوئی موئی کی طرح متاثر ہو جاتے ہیں۔ ان بیچاروں کے سامنے غیبت اور غیر غیبت کا فرق اچھی طرح واضح نہ تھا۔ یہ بس اتنا جانتے تھے کہ اگر کسی کی برائی کا ذکر زبان پر آجائے تو خواہ کسی نوعیت اور کسی ارادے سے آئے وہ غیبت ہے اور غیبت قرآن اور حدیث میں حرام قرار دی گئی ہے۔ اپنی اس غلط فہمی کے سبب سے جرح و تعدیل کے خلاف پروپیگنڈا کرنے والوں کے پروپیگنڈے سے یہ لوگ متاثر ہوتے اور پھر اپنے استاذوں اور مشائخ سے جا جا کے سوالات کرنے لگے کہ جرح و تعدیل غیبت تو نہیں ہے ؟

تیسرے درجہ پر یہ سوال اٹھانے والے تصوف مزاج حضرات تھے۔ ان لوگوں کے ذوق پر زیادہ غلبہ تزکیۂ نفس اور تربیت اخلاق کے نصب العین کا ہوتا ہے اس وجہ سے ان لوگوں نے روایتوں کی تحقیق و تنقید اور راویوں کی جرح و تعدیل کے کام کو زیادہ اہمیت کبھی نہیں دی ہے۔ اپنے اس خاص ذوق کے سبب سے جتنے حساس یہ حضرات غیبت کے مفاسد سے اجتناب کے معاملہ میں رہے ہیں اتنے حساس یہ کمزور راویوں کی دین میں دراندازیوں کے نتائج کے معاملہ میں نہیں رہے ہیں۔ اس وجہ سے اگر کسی نے کہہ دیا ہے کہ راویوں کے عیوب بیان کرنا تو غیبت میں داخل ہے؟ تو یہ حضرات شبہات میں پڑ گئے ہیں

یہ نہ خیال فرمائیے کہ یہ جو کچھ میں نے عرض کیا ہے محض ادعا اور تحکم ہے۔ اس کے پیچھے نہایت مضبوط دلائل ہیں۔ اگرچہ محدث مبارک پوری[1] شارح ترمذی کے فیض تلمذ سے میرے اندر اس فن شریف کا جو ذوق پیدا ہوا تھا وہ مشاغل زمانہ کے سبب سے اب کچھ زیادہ بیدار نہیں رہا تاہم اگر ضرورت محسوس ہوئی تو میں اپنے مذکورہ بالا تجزیہ کو مضبوط اور مستند کرنے کے لیے انشاء اللہ کافی دلائل پیش کر سکوں گا۔ یہاں تو اصل زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ان محدثین نے جرح و تعدیل کو غیبت قرار دینے والوں کا کیا جواب دیا ؟

میں اوپر عرض کر چکا ہوں کہ محدثین نے اس اعتراض کے جواب کے لیے دو طریقے اختیار فرمائے ہیں۔

ایک طریقہ تو ان لوگوں کا ہے جن کی نمائندگی پانچویں صدی کے جلیل القدر محدث خطیب بغدادی نے الکفایۃ فی علم الروایۃ

[1] استاذی مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ

میں کی ہے۔ ان لوگوں نے غیبت کی ایک جامع و مانع منطقی تعریف کر دی ہے جس کی رو سے کسی کی برائی کے ذکر کی وہ تمام صورتیں غیبت سے خارج ہو جاتی ہیں جن میں کسی کی برائی تحقیر و تذلیل کے بجائے اہل دین کی خیر خواہی، شریعت کے تحفظ، حقوق کے حصول، ظلم کے ازالہ، منکر کے ابطال، معروف کے قیام، تعلیم و تادیب اور تنبیہ و تحذیر وغیرہ کے لیے زیر بحث آتی ہے۔ یہی طریقہ محدثین کی عظیم اکثریت نے اختیار کیا ہے اور یہی مسلک میرا ہے۔ میں نے اس کے دلائل تفصیل کے ساتھ پچھلے صفحات میں بیان کر دیے ہیں۔

دوسرا طریقۂ جواب وہ ہے جو امام نوویؒ نے شرح مسلم یا ریاض الصالحین میں اختیار کیا ہے۔ یہ غیبت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ ایک غیبت مباحہ، دوسری غیبت محرمہ۔ غیبت مباحہ سے وہ کسی کی برائی کے ذکر کی وہ تمام صورتیں مراد لیتے ہیں جو خدا اور رسول کے صریح احکام اور نصوص کے تحت واجب اور ضروری ہیں یا جن کو اجتہاد شرعی جائز قرار دیتا ہے۔ غیبت محرمہ سے وہ کسی کی برائی کے ذکر کی وہ صورتیں مراد لیتے ہیں جو محض تحقیر و تذلیل کے ارادہ سے وجود میں آتی ہیں اور جن سے قرآن اور حدیث نے روکا ہے۔ یہ تقسیم اسی طرح کی تقسیم ہے جس طرح آپ کسی چیز کو مجازی اور حقیقی کے دو حصوں میں تقسیم کر دیں یا جس طرح بعض لوگوں نے بدعت کو بدعت سیئہ اور بدعت حسنہ کے دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

یہ دو جواب محدثین نے دیے ہیں۔ میں اگرچہ پہلے جواب ہی کو قوی اور مدلل سمجھتا ہوں اور اسی کو میں نے اختیار کیا ہے لیکن دوسرے کو بھی غلط نہیں قرار دیتا۔ جس کا جی چاہے اس کو اختیار کرے۔ مقصود اور مفاد دونوں کا ایک ہی ہے لیکن آج میں پورے اعتماد اور پورے جزم کے ساتھ یہ اعلان کرنا چاہتا ہوں کہ اس آسمان کے نیچے اور اس زمین کے اوپر اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ میں ایک محدث اور ایک فقیہ بھی ایسا نہیں گزرا ہے جس نے یہ کہا ہو کہ جرح و تعدیل ہے تو غیبت لیکن ہم نے اس کو حکمت عملی یا ضرورت یا مصلحت کے تحت جائز کر لیا ہے۔

اگر کسی صاحب کو یہ غلط فہمی ہو کہ امام نوویؒ اور صاحب ترجمان کی باتوں میں کوئی ادنیٰ اشتراک بھی موجود ہے تو وہ اپنی غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے دونوں کے اصولی اختلافات کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ پہلا فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ صاحب ترجمان کے نزدیک کسی کی برائی کا ذکر ہر صورت میں غیبت ہے، اور یہ غیبت حرام ہے اور یہ حرام اگر جائز بنتا ہے تو حکمت عملی اور مصلحت کے تحت۔ برعکس اس کے امام نوویؒ کسی کی برائی کے ذکر کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک کو وہ جائز اور واجب مانتے ہیں اور دوسرے کو حرام قرار دیتے ہیں۔ پہلے کے لیے انھوں نے غیبت مباحہ کی اصطلاح اختیار کی ہے، دوسرے کے لیے غیبت محرمہ کی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ صاحب ترجمان کے نزدیک راویوں پر جرح کرنا غیبت حرام ہے جس کو محدثین نے مصلحت کے تحت جائز ٹھہرا لیا۔ برعکس اس کے امام نوویؒ اس کو غیبت حرام نہیں مانتے بلکہ اس حدیث کے تحت جو تمیم بن اوس الداری سے مروی ہے اس کو

واجب مانتے ہیں۔[1] امام نوویؒ کے مندرجہ ذیل الفاظ جو خود صاحب ترجمان نے نقل کیے ہیں پڑھ لیجیے۔ وہ فرماتے ہیں:-

"جان لو کہ راویوں پر جرح کرنا بالاتفاق جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ شریعت مکرمہ کو بچانے کے لیے ضرورت اس کا تقاضا کرتی ہے اور یہ کام غیبت محرمہ نہیں ہے بلکہ اللہ اور رسول کی خیر خواہی کے قبیل سے ہے اور فضلائے امہ اور ان کے اخیار اور وہ لوگ جو ان میں سے بڑے پرہیزگار تھے یہ کام کرتے رہے ہیں۔"

تیسرا فرق یہ ہے کہ صاحب ترجمان جرح و تعدیل کی غیبت حرام کو جائز کرنے والا محدثین کو قرار دیتے ہیں۔ اور پھر اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جس طرح محدثین نے مصلحت کے تحت غیبت کو جائز قرار دیا اسی طرح حکمت عملی اور مصلحت کے تحت ایک قائد تحریک اسلامی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب مصلحت کا تقاضا سمجھے تو کسی حرام کو حلال قرار دے دے۔ برعکس اس کے امام نوویؒ یہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں کسی کی برائی کے ذکر کی بہت سی صورتیں مباح بلکہ واجب ہیں۔ اور اس کے تحت وہ شریعت اسلامی کے بہت سے بنیادی واجبات دینی کا ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً ظلم پر فریاد، ازالہ منکرات، استفتا، تحذیر مسلمین وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز کے وجوب و استحسان کے حق میں قرآن و حدیث کے قطعی نصوص موجود ہیں۔ ان چیزوں کے بارے میں کون کہہ سکتا ہے کہ یہ چیزیں حرام تھیں لیکن کسی مصلحت کے تحت محدثین یا فقہاء نے ان کو جائز کر دیا ہے۔ پھر یہ حرام تھیں یا حلال بہرحال دینی ہیں یہ داخل خدا اور رسول کے احکام کے تحت ہوتی ہیں۔ آج تک کسی محدث یا فقیہ نے اگر یہ بات کہی ہو کہ جرح و تعدیل ہے تو غیبت حرام لیکن ہم نے مصلحت اور ضرورت کے تحت اس کو جائز کر لیا ہے تو اس کو پیش کیجیے۔ امام نووی بہرحال یہ بات نہیں کہہ رہے ہیں پھر ان کو کانوں میں کیوں گھسیٹا جا رہا ہے؟

چوتھا فرق یہ ہے کہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ یہ فن جرح و تعدیل کے وجود میں آنے کی علت نہیں بیان کر رہے ہیں بلکہ جو لوگ جرح و تعدیل کو غیبت قرار دے رہے تھے ان کو جواب دے رہے ہیں۔ (جرح و تعدیل کے وجود میں آنے کا فلسفہ جو امام نوویؒ اور دوسرے تمام محدثین نے بیان کیا ہے وہ تفصیل کے ساتھ میری زبان سے آئندہ صحبت میں سنیے گا) لیکن صاحب ترجمان اپنی خوش فہمی سے اس کو فن جرح و تعدیل کے وجود میں آنے کا فلسفہ سمجھ رہے ہیں۔ (باقی آئندہ)

معذرت افسوس ہے کہ اس شمارے میں تذکرہ و تبصرہ نے اتنی جگہ روک لی کہ "سوئے حرم" کے مشاہدات کے لیے کوئی گنجائش نہ نکل سکی۔ میثاق کے قارئین کو اس سے جو شکایت ہوگی وہ مجھ پر واضح ہے لیکن امید ہے کہ ہماری مجبوری بھی قارئین سے مخفی نہ ہوگی۔

(ایڈیٹر)

---

[1] مسلم میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:- ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الدین النصیحۃ، قلنا لمن؟ قال للہ ولکتابہ ولرسولہ ولائمۃ المسلمین وعامتہم۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دین سراسر خیر خواہی ہے۔ ہم نے پوچھا کس کی؟ آپ نے فرمایا، اللہ کی، اس کی کتاب کی، اس کے رسول کی، مسلمانوں کے حکمرانوں کی اور عام مسلمانوں کی۔

تدبّرِ قرآن

امین احسن اصلاحی

سُورۂ بقرہ

(۲)

ذٰلِكَ اہلِ نحو کہتے ہیں کہ ذٰلِكَ اشارہ بعید کے لیے آتا ہے اور ھٰذا اشارہ قریب کے لیے۔ اس عام طور پر لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ اگر کسی فاصلہ کی چیز کی طرف اشارہ کرنا ہو تو ذٰلِكَ لائیں گے اور اگر قریب کی کسی چیز کی طرف اشارہ کرنا ہو تو ھٰذا استعمال کریں گے۔ لیکن اہلِ نحو کا مطلب قریب اور بعید سے یہ نہیں ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز مخاطب کے علم میں ہے یا جس کا ذکر گفتگو میں ہو چکا ہے اگر اس کی طرف اشارہ کرنا ہو تو وہاں ذٰلِكَ استعمال کریں گے اور اگر کسی ایسی چیز کی طرف اشارہ کرنا ہو جس کا ذکر آگے آرہا ہو تو وہاں ھٰذا لائیں گے۔ اہلِ زبان ان دونوں اشارات کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں اور اگر کبھی ان کو اس عام ضابطہ کے خلاف استعمال کرتے ہیں تو بلاغت کے کسی نکتہ کو ملحوظ رکھ کر کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی سابق الذکر چیز کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ھٰذا استعمال کر دیں تو اس سے مقصود اس شے کو نگاہوں کے سامنے حاضر کر دینا ہوگا۔ اسی طرح اگر کہیں ھٰذا کی جگہ ذٰلِكَ استعمال ہوتا ہے تو اس سے عموماً مقصود اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی شان اس سے ارفع ہے کہ اس کو سامنے لا کھڑا کیا جائے۔

یہاں ذٰلِكَ کا اشارہ سورہ کے اس نام کی طرف ہے جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے اور بتانا یہ مقصود ہے کہ یہ الٓمٓ قرآن عظیم کا ایک حصہ ہے۔ قرآن میں اس قسم کے اشارات کی نظیریں بکثرت موجود ہیں۔ مثلاً حٰمٓ عٓسٓقٓ۔ كَذٰلِكَ يُوْحِيْٓ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللّٰهُ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (شوریٰ ۱-۳)

ملحہ ان اشارات کے ذکر و حذف کے فرق سے بلاغت کے بعض تقاضوں کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہاں تو تحقیق الفاظ میں ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھا جا سکتا اس لیے ان چیزوں سے زیادہ تعرض نہیں کریں گے تاہم دوسرے مباحث کی کتابوں میں بھی اشارات اس کے ملاحظہ ہوں۔

(یعنی المستحق ہے۔ اسی طرح خدائے عزیز و حکیم تمہاری طرف وحی کرتا ہے اور اسی طرح اس نے ان لوگوں کی طرف وحی کی جو تم سے پہلے گذرے) طٰسٓ تِلْكَ اٰيٰتُ الْقُرْاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيْنٍ (النمل) (یہ طٰس ہے۔ یہ قرآن اور ایک کتاب مبین کی آیتیں ہیں)۔

الکتاب قرآن مجید میں کتاب کا لفظ پانچ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

(۱) نوشتہ تقدیر۔ مثلاً لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ (۶۸ — انفال) (اگر نوشتہ الٰہی نہ گذر چکا ہوتا تو جس چیز میں تم مبتلا ہوئے اس کے باعث تمہیں ایک ہولناک عذاب آ پکڑتا)۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا وہ رجسٹر جس میں ہر چیز ریکارڈ ہے۔ مثلاً وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِيْظٌ (۴ ق) (اور ہمارے پاس ایک کتاب ہے محفوظ رکھنے والی)

(۳) خط اور پیغام، مثلاً اِنِّيْٓ اُلْقِيَ اِلَيَّ كِتٰبٌ كَرِيْمٌ (۲۹ - نمل) (میرے پاس ایک گرامی نامہ بھیجا گیا ہے)

(۴) احکام و قوانین، مثلاً وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (۲ جمعہ) (اور ان کو شریعت اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے)

(۵) اللہ تعالیٰ کا اتارا ہوا کلام۔ اپنے اسی 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۔

مجموعہ کے مفہوم کے لیے نظیر اعراف کی یہ آیت ہے۔ وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ (۱۷۰ - اعراف) (اور جو کتاب الٰہی کو مضبوطی سے پکڑتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں)

دوسرے معنی کے لیے نظیر سورہ آل عمران کی یہ آیت ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يُدْعَوْنَ اِلٰى كِتٰبِ اللّٰهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ (۲۳ - آل عمران) (ذرا دیکھو تو ان کو جنہیں کتاب الٰہی کا ایک حصہ ملا، ان کو دعوت دی جا رہی ہے اللہ کی کتاب کی طرف تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے)

جس طرح کوئی لفظ اپنے مختلف معانی میں سے کسی ایک اعلیٰ 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 زمانہ سے معروف ہے۔ یہود انبیاء کے صحیفوں میں سے ہر صحیفہ کو سِفر کہتے تھے جس کے معنی کتاب کے ہیں۔ عیسائی مترجموں نے ان کتابوں کو بائیبل کا نام دیا اس کے معنی بھی یونانی میں کتاب ہی کے ہیں۔ اسی طرح ان صحیفوں کے لیے (SCRIPTURE) کا لفظ استعمال ہوا جس کے معنی لاطینی میں کتاب کے ہیں۔ الغرض کتاب کا لفظ کتاب اللہ کے لیے کوئی نیا استعمال نہیں ہے۔ یہ استعمال جیسا کہ واضح ہوا، بہت قدیم ہے۔ قرآن نے بھی اسی معنی میں اس لفظ کو استعمال کیا اور اپنے

استعمالات سے اس کے اس معنی کو اس قدر واضح کر دیا کہ اس کے مخاطب اس استعمال کو بے تکلف سمجھنے لگ گئے۔

لَارَيْبَ فِيْهِ: ریب کے معنی شک کے ہیں۔ "اس میں کوئی شک نہیں ہے" کا مطلب یہ ہے کہ اس کے کتاب الٰہی ہونے یا ایک کتاب منزل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ یہ جملہ پہلے جملہ کی خبر نہیں بلکہ اس کی تاکید ہے۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ کے معنی ہیں، یہ کتاب الٰہی ہے۔ اس کے بعد یہ تاکید اسی حقیقت کو مزید قوت کے ساتھ ظاہر کرتی ہے کہ اس کے کتاب الٰہی ہونے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر اس کے معنی یہ نہ لیے جائیں تو پھر اس ٹکڑے کے لیے یہاں کوئی موزوں موقعہ ہی باقی نہیں رہ جاتا۔ قرآن مجید کے نظائر سے بھی اسی معنی کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً اسی سورہ میں چند ہی آیات کے بعد فرمایا ہے۔ وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (۲۳۔ بقرہ) (اور اگر تم اس کی طرف سے شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندہ پر اتاری ہے تو لاؤ اس کے مانند کوئی ایک سورہ)۔ الٓمّٓ تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ (۱۔ السجدہ) (الٓمٓ۔ کتاب کی تنزیل جس کے کتاب الٰہی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، عالم کے خداوند کی طرف سے ہے)۔ حٰمٓ تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ (۱-۲ مومن) (حٰمٓ، کتاب کا اتارنا خدائے عزیز و علیم کی طرف سے ہے)

عام طور پر لوگ اس کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ اس کتاب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں شک کیا جا سکے۔ اگرچہ بجائے خود یہ ایک حقیقت ہے، قرآن میں کوئی چیز بھی ایسی نہیں ہے جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش ہو لیکن ہمارے نزدیک اس جملہ کا یہ مطلب نہیں ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔

اولاً تو قرآن کے نظائر جو ہم نے پیش کیے ہیں اس مطلب کے خلاف ہیں۔ ثانیاً شک وشبہ کتاب کی صفات میں سے نہیں ہے بلکہ آدمی کے ذہن کی صفات میں سے ہے۔ ایک ٹیڑھے ذہن کا آدمی سیدھی سے سیدھی بات بات میں سے بھی کوئی نہ کوئی ٹیڑھ نکال ہی لیتا ہے اس وجہ سے اس بات کے کہنے کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے۔ ثالثاً شک وشبہ کا سوال درحقیقت پیدا کسی دعوے سے متعلق ہوتا ہے، یہاں دعویٰ یہ ہے کہ یہ کتاب الٰہی ہے اس وجہ سے اگر شک کی نفی کی ضرورت ہے تو اس دعوے سے متعلق ہے نہ کہ کتاب سے متعلق۔ رابعاً کتاب سے متعلق شک کی نفی سے کتاب کی شان میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا کیونکہ اس طرح کے شک کی نفی ریاضی یا اقلیدس کی کسی کتاب کے بارہ میں بھی کی جا سکتی ہے۔ خامساً قرآن کے ابتدائی مخاطبین کی اصلی الجھن یہ نہیں تھی کہ قرآن کی کچھ باتیں ان کو مشکوک و مشتبہ معلوم ہوتی تھیں بلکہ ان کی اصل الجھن یہ تھی کہ اس کتاب کو منزل من اللہ تسلیم

جاتا تھا اور وہ اس کو منزل من اللہ ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ سادساً اگر کتاب سے متعلق شک کی نفی کر بھی دی جائے تو اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ اس کے خدا کی طرف سے ہونے کا مسئلہ پھر بھی مشکوک رہا۔ ہاں اس کا خدا کی طرف سے ہونا غیر مشکوک ہو جائے تو پھر اس کا ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہونا آپ سے آپ ثابت ہو جاتا ہے۔

هُدًى: ھدی کا لفظ عربی زبان میں بھی اور قرآن مجید میں بھی کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ جن معانی کے نظائر خود قرآن میں موجود ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) قلبی نور و بصیرت۔ مثلاً وَالَّذِيْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى (۱۷۔ محمد) (اور جو لوگ ہدایت کی راہ اختیار کرتے ہیں اللہ ان کی قلبی بصیرت میں اضافہ فرماتا ہے)۔

(۲) دلیل و حجت اور نشان راہ۔ مثلاً اَوْ اَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (۱۰۔ طٰہٰ) (یا مجھے آگ کے پاس پہنچ کر کوئی نشان راہ مل جائے)۔ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّلَا هُدًى وَّلَا كِتٰبٍ مُّنِيْرٍ (۸۔ حج) (بغیر کسی علم، بغیر کسی دلیل اور بغیر کسی روشن کتاب کے)

(۳) سیدھا اور صاف راستہ۔ مثلاً اِنَّكَ لَعَلٰى هُدًى مُّسْتَقِيْمٍ (۶۸۔ حج) (بے شک تم ایک سیدھے راستہ پر ہو) یہیں سے یہ لفظ طریقہ اور شریعت کے معنی میں استعمال ہوا۔ اس معنی کی مثالیں بھی قرآن مجید میں موجود ہیں۔ مثلاً فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (۹۰۔ انعام) (پس ان کے طریقہ کی پیروی کر) اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللّٰهِ (۷۳۔ آل عمران) (اور شریعت تو بس اللہ کی شریعت ہے)

(۴) فعل ہدایت۔ مثلاً لَيْسَ عَلَيْكَ هُدٰىهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاۗءُ (۲۷۲۔ بقرہ) (تمہارے ذمہ ان کو ہدایت دینا نہیں ہے بلکہ اللہ ہدایت دیتا ہے جس کو چاہتا ہے)

قرآن مجید ظاہر ہے کہ ان چاروں معنوں کے اعتبار سے ھدی ہے۔

لِّلْمُتَّقِيْنَ: حرف لام یہاں انتفاع کے مفہوم میں ہے۔ یعنی اس کتاب سے فائدہ وہی لوگ اٹھائیں گے جو متقی ہیں جس طرح سورج چمکتا تو سب کے لیے ہے لیکن اس سے فائدہ وہی لوگ اٹھاتے ہیں جو آنکھیں رکھتے بھی ہیں اور جو ان آنکھوں کو دیکھنے کے لیے کھولتے بھی ہیں اسی طرح یہ کتاب اتری تو سب ہی کی ہدایت کے لیے ہے لیکن چونکہ اس سے فائدہ فی الحقیقت وہی لوگ اٹھائیں گے جن کے اندر خدا کا خوف ہے۔ اس وجہ سے فرمایا کہ یہ متقین کے لیے ہدایت ہے۔

متقی کا لفظ اتقاء سے ہے۔ اتقاء کا لفظ قرآن مجید میں کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے ہم مثالوں سے اس کی وضاحت کرتے ہیں:

(۱) جس چیز سے نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو اُس سے بچنا۔ مثلاً فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا (۱۷۔ مزمل) (اگر تم نے کفر کیا تو اس دن سے کیسے بچ سکوگے جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا؟)

(۲) کسی آفت کے ظہور سے اندیشہ ناک رہنا مثلاً، وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً (۲۵۔ انفال) (اور اس آفت سے چوکنے رہو جو خاص طور پر انہی پر نہیں آئے گی جنھوں نے تم میں سے ظلم کا ارتکاب کیا ہوگا)

(۳) اس ربّ قدوس سے برابر لرزتے اور کانپتے رہنا جو اپنے شکر گذار اور وفادار بندوں پر رحم فرماتا ہے جو کفر و معصیت کو ناپسند کرتا ہے اور جو ہر ظاہر و پوشیدہ سے باخبر ہے۔ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا (۷۳۔ زمر) (اور جو لوگ اپنے پروردگار سے برابر ڈرتے رہے ان کو گروہ در گروہ جنت کی طرف لے جایا جائے گا)

(۴) اس کا چوتھا مفہوم مذکورہ تینوں مفہوموں کا جامع ہے۔ یعنی گناہ سے اس کے بُرے نتائج اور خدا کے غضب کے ڈر سے بچتے رہنا۔ جب یہ لفظ مفعول کے بغیر استعمال ہوتا ہے تو عموماً یہی معنی مراد ہوتے ہیں اور اسی چیز کو تقویٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ (۱۷۹۔ آل عمران) (اگر تم ایمان لاؤگے اور تقویٰ اختیار کروگے تو تمہارے لیے بہت بڑا اجر ہے)

اس تشریح کی روشنی میں متقی وہ شخص ہوگا جس کے دل میں خدا کی عظمت اور اس کے غضب کا خوف سمایا ہوا ہو اور جس کو گناہوں کے نتائج کا پورا پورا احساس ہو۔

"تقویٰ میں عمل کی نسبت کیفیت اور حال کا پہلو اور فعل کے بالمقابل ترک کا پہلو اگرچہ زیادہ نمایاں ہے اور اس پہلو سے کہہ سکتے ہیں کہ اس میں نفی اثبات پر غالب ہے لیکن چونکہ یہ دل کی تندرستی کی دلیل ہے اور دل تندرست ہو تو سب کچھ تندرست ہے اس وجہ سے اس سے علم اور عمل دونوں کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

| يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ | ایمان، امن سے ہے۔ ایمان کے اصل معنی امن دینے کے ہیں۔ اگر اس کا صلہ لام کے ساتھ آئے تو اس کے معنی تصدیق کرنے اور ب کے ساتھ آئے تو یقین اور اعتماد کرنے کے ہو جاتے ہیں۔ اس لفظ کی حقیقی روح یقین، اعتماد اور اعتقاد ہے جو یقین، خشیت، توکل اور اعتقاد کی

خصوصیات کے ساتھ پایا جائے اس کو ایمان کہتے ہیں اور جو شخص اللہ تعالیٰ پر، اُس کی آیات پر، اس کے احکام پر ایمان لائے اور اپنا سب کچھ اس کے حوالہ کرکے اس کے فیصلوں پر پوری طرح راضی اور مطمئن ہو جائے وہ مومن ہے۔

یہ لفظ جب اپنے مفعول کے ساتھ استعمال ہوتا ہے تو اس سے خاص اسی چیز پر ایمان لانا مراد ہوتا ہے جس کا اس کے مفعول کی حیثیت سے ذکر ہوتا ہے۔ لیکن اگر مفعول کے بغیر آئے تو اس کے تحت وہ ساری چیزیں آسکتی ہیں جن پر ایمان لانے کا قرآن میں حکم دیا گیا ہے یا جن پر قرینہ دلیل بن سکتا ہے۔

"غیب" کا لفظ قرآن مجید میں مندرجہ ذیل معنوں میں آیا ہے۔

وہ جو ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو = اس کا مدمقابل لفظ شہادت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت یہ بھی ہے کہ وہ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان چیزوں سے بھی باخبر ہے جو ہماری نگاہوں سے اوجھل ہیں اور ان چیزوں سے بھی باخبر ہے جو ہمارے سامنے ہیں۔

وہ چیز جس کے جاننے کا آدمی کے پاس کوئی ذریعہ نہ ہو = نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے قرآن میں نقل ہے۔ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ (۱۸۸۔ اعراف) (اگر مجھے غیب کا پتہ ہوتا تو میں خیر میں بہت سا اضافہ کر لیتا)۔

وہ جگہ جو آدمی کے سامنے نہ ہو یا وہ سمت جو متعین نہ ہو رہی ہو = ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ (۱۰۲۔ یوسف) (یہ غیب کے واقعات میں سے ہے جو ہم تمہاری طرف وحی کر رہے ہیں، اور جب وہ اپنے فیصلہ پر متفق ہوئے تو تم ان کے پاس موجود نہ تھے)

راز کے معنی میں بھی اس لفظ کا استعمال عام ہے۔ مثلاً نیک بیبیوں کی تعریف میں آتا ہے۔ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ (وہ راز کی حفاظت کرنے والیاں ہیں)

"بِالْغَيْبِ" کی ب کے بارہ میں بھی دو رائیں ہو سکتی ہیں۔

ایک یہ کہ اس کو ظرف کے معنی میں لیا جائے یعنی وہ غیب میں ہوتے ہوئے ایمان لاتے ہیں۔ اس معنی کی متعدد مثالیں قرآن میں موجود ہیں۔ مثلاً الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ (۴۹۔ انبیاء) (جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں غیب میں ہوتے ہوئے اور قیامت سے ڈرنے والے ہیں) إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ (۱۸۔ فاطر) (تم انہی کو ڈرا سکتے ہو جو غیب میں ہوتے ہوئے

اپنے رب سے ڈریں اور نماز قائم کریں)

اس صورت میں یؤمنون عام رہے گا اور وہ تمام چیزیں اس کے تحت آجائیں گی جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ایمان لانے کے لیے اس بات کے منتظر نہیں ہیں کہ تمام حقائق آنکھوں سے مشاہدہ کرلیں بلکہ وہ مشاہدہ کے بغیر محض عقل و فطرت کی شہادت اور پیغمبر کی دعوت کی بنا پر ان تمام چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جن پر ایمان لانے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ سلف میں سے ربیع بن انس نے یہی تاویل اختیار کی ہے اور ہم نے بھی ترجمہ میں اسی کو ترجیح دی ہے۔

دوسری رائے یہ ہو سکتی ہے کہ اس کو صلہ کی مد میں مانا جائے اور بالغیب کو یؤمنون کا مفعول قرار دیا جائے۔ یہ رائے اگرچہ اکثریت کی رائے ہے اور زبان کے اعتبار سے اس میں کوئی نقص بھی نہیں ہے لیکن مندرجہ ذیل وجوہ سے ہمیں یہ رائے کچھ زیادہ قوی نہیں معلوم ہوئی۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس صورت میں ایمان صرف غیب کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ جاتا ہے۔ غیب کے سوا بقیہ ساری چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے، ایمان کے دائرہ سے باہر ہی رہ جاتی ہیں۔ برعکس اس کے پہلی صورت میں وہ تمام چیزیں ایمان کے دائرہ میں آجاتی ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے اور جن کی قرآن نے دوسرے مواقع پر تفصیل بیان کردی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ایمان کی اس وسعت کو اس قدر محدود کر کے اس کو صرف غیب کے ساتھ کیوں مخصوص کر دیا جائے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ غیب کا اطلاق چاہے ان تمام چیزوں پر ہوتا ہو جن پر ایمان لانا ضروری ہے لیکن نبی اور کتاب پر تو اس کا اطلاق بہرحال نہیں ہوتا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ دونوں چیزیں جن پر اللہ کے بعد ایمان لانا سب سے زیادہ ضروری ہے یہاں ایمان سے کیوں خارج کردی گئیں؟

تیسری وجہ یہ ہے کہ غیب کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی کہیں نہیں بولا گیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے نہیں ہے۔ اس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہوئے کہ یہاں اللہ تعالیٰ بھی ایمان کے اجزاء میں شامل نہیں ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ بھی ایمان کے اجزاء میں شامل نہیں ہے تو ایمان بالغیب کے تحت صرف آخرت اور فرشتوں پر ایمان لانا ضروری ٹھہرتا ہے یا زیادہ سے زیادہ مستقبل کے حوادث پر۔ آخر ایمان کے دائرہ کو اس قدر محدود کر دینے کی وجہ کیا ہے؟

چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ دوسری تاویل لینے والے حضرات کہتے ہیں کہ غیب سے مراد احوال آخرت ہیں۔ اگر احوال آخرت ہی مراد ہیں تو آخرت کا ذکر تو آگے اسی سلسلہ میں مستقل طور پر آ ہی رہا ہے۔ فرمایا ہے وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ (اور آخرت پر یہی لوگ یقین رکھتے ہیں) آخر ایک ہی سلسلہ میں ایک ہی بات کو اس طرح دہرانے کی کیا ضرورت تھی؟

پانچویں وجہ یہ ہے کہ پہلی تاویل سے ایک بہت بڑی حقیقت سامنے آتی ہے جس سے یہ دوسری تاویل بالکل خالی ہے۔ وہ یہ کہ ایمان یا خشیت وہی معتبر ہے جو بصیرت اور تقویٰ سے پیدا ہو۔ جو ایمان یا خشیت ان چیزوں کے نتائج سامنے آجانے کے بعد پیدا ہو خدا کے ہاں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جو لوگ خدا کا عذاب دیکھ کر ایمان لائے ان کے بارہ میں اس کا ارشاد یہ ہے: اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ اٰمَنْتُمْ بِهٖ ۭ اٰلْـٰٔنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهٖ تَسْتَعْجِلُوْنَ (تو کیا پھر جب عذاب آنازل ہی ہوگا تب ہی اس کو مانو گے؟ اب اس وقت، تم لوگ اسی عذاب کے لیے تو جلدی مچائے ہوئے تھے) (۵۱- یونس)

ظرفیت کے مفہوم کے خلاف ایک بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ جہاں جہاں بھی قرآن میں لفظ ایمان کے ساتھ ب آئی ہے کہیں بھی ظرفیت کے مفہوم میں نہیں آئی ہے۔ لیکن یہ بات کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ اس کے جواب میں بالکل اسی کے برابر کی بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ بالغیب کا لفظ قرآن میں جہاں جہاں بھی آیا ہے ظرف ہی کے طور پر آیا ہے کہیں بھی مفعول کے طور پر نہیں آیا ہے۔ اس وجہ سے جہاں تک قرآن کے نظائر کا تعلق ہے وہ ظرفیت کے مفہوم کے حق میں زیادہ نمایاں ہیں۔

يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ — اقامت کے معنی کسی چیز کو کھڑا کرنے یا اس طرح سیدھا کرنے کے ہیں کہ اس میں کوئی کجی باقی نہ رہ جائے۔ فرمایا ہے وہ نماز قائم کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہا ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں۔ قرآن نے نماز کے لیے قائم کرنے کا لفظ استعمال کر کے ایک ہی ساتھ کئی حقیقتوں کی طرف توجہ دلا دی ہے۔

پہلی چیز جس کی طرف یہ لفظ متوجہ کرتا ہے وہ نماز میں اخلاص ہے، یعنی نماز صرف اللہ ہی کے لیے پڑھی جائے اور کو اس میں شریک نہ کیا جائے۔ اس لفظ کے اندر سیدھا کرنے کا جو مفہوم ہے اس کا تقاضا اس وقت تک پورا نہیں ہو سکتا جب تک یہ پوری یکسوئی کے ساتھ اللہ ہی کے لیے نہ پڑھی جائے۔ دوسرے مقام پر یہ حقیقت واضح لفظوں میں بھی بیان کردی ہے۔ وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (۲۹- اعراف) (اور ہر مسجد کے پاس اپنے رخ سیدھے رکھو اور اس کو پکارو اسی کے لیے اطاعت کو خالص کرتے ہوئے)

یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ نماز میں رُخ قبلہ کی طرف ہونا چاہیے کیونکہ وہی توحید اور اخلاص کا مرکز ہے۔

دُوسری چیز جس کی طرف یہ لفظ اشارہ کرتا ہے وہ نماز کے اصل مقصود پر دل کو پوری طرح جمانا ہے۔ نماز کا اصل مقصود ذکرِ الٰہی اور خضوع وخشوع ہے۔ اگر آدمی اس چیز سے غافل ہو کر نماز پڑھے تو یہ نماز کو قائم کرنا نہیں ہوا بلکہ محض جھپٹا اتارنا ہوا۔ اس حقیقت کی طرف بھی قرآن نے بعض مقامات میں توجہ دلائی ہے۔ مثلاً وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ (۱۴ - طٰہٰ) (اور نماز کو میرے ذکر کے لیے قائم کرو) دوسری جگہ فرمایا ہے قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ فِیْ صَلَاتِھِمْ خَاشِعُوْنَ (۱-۲ - مومنون) (ان مومنوں نے فلاح پائی جو اپنی نمازیں خضوع وخشوع سے ادا کرتے ہیں)

تیسری چیز یہ ہے کہ نماز بغیر کسی کمی بیشی کے اس طریقہ کے مطابق ادا کی جائے جس طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے اس کو ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے، فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَمَا عَلَّمَکُمْ (۲۳۹ - بقرہ) (پس جب تم امن میں ہو جاؤ تو اس طریقہ پر اللہ کو یاد کرو جو طریقہ اس نے تم کو سکھایا ہے) نماز کی صفوں کا ٹھیک کرنا اور ارکانِ نماز کو ٹھیک ٹھیک ادا کرنا بھی اس میں شامل ہے، اسی وجہ سے حدیث میں آیا ہے کہ تسویۃ الصفوف من اقامۃ الصلوٰۃ (صفوں کو برابر کرنا بھی اقامت الصلوٰۃ کا ایک جزو ہے)

چوتھی چیز اوقاتِ نماز کی پوری پوری پابندی ہے۔ فرمایا ہے۔ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ (۷۸ - اسراء) (اور نماز قائم کرو سورج کے زوال کے وقت سے رات کے تاریک ہونے تک اور صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا.....)

اسی چیز کو دوسرے مقامات میں نمازوں کی نگرانی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ (۲۳۸ بقرہ)

پانچویں چیز نماز پر برابر قائم رہنا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ھُمْ عَلٰی صَلَاتِھِمْ دَآئِمُوْنَ (۲۳ - معارج) (وہ اپنی نمازوں پر برابر قائم رہتے ہیں)

چھٹی چیز جمعہ و جماعت کا قیام و اہتمام ہے۔ خصوصیت کے ساتھ جب امت یا امام کی طرف اس کی نسبت کی جاتی ہے تب تو واضح طور پر جمعہ و جماعت کا قیام و اہتمام ہی مدنظر ہوتا ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو۔ اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ (اگر ہم ان کو زمین میں اقتدار بخشیں گے تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے

اور منکر سے روکیں گے) (۴۱ - حج) حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دُعا جس میں انھوں نے اپنی ذریت کا مشن بتایا ہے، ان الفاظ میں نقل ہوئی ہے۔ رَبَّنَآ اِنِّیْٓ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِیُقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ (۳۷ - ابراہیم) (اے ہمارے رب میں نے اپنی اولاد میں سے بعض کو اس بن کھیتی کی زمین میں تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے، اے ہمارے رب تاکہ یہ نماز قائم کریں)

"صلوٰۃ" کا لفظ اصل لغت میں کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کے لیے آیا ہے۔ پھر یہیں سے یہ لفظ رکوع کے معنی میں اور پھر تعظیم و تضرع اور دُعا کے معنوں میں استعمال ہوا۔ استاد امام مولانا حمید الدین فراہیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ عبادت کے معنی میں بہت قدیم ہے۔ کلدانی میں دعا اور تضرع کے معنی میں اور عبرانی میں رکوع اور نماز کے معنی میں یہ استعمال ہوا ہے۔ قرآن میں یہ لفظ ایک اصطلاح کی حیثیت سے استعمال ہوا ہے جس کی وضاحت قرآن نے بھی کر دی ہے اور سنت نے بھی اس کی پوری وضاحت کی ہے۔ علاوہ ازیں امت کے قول و عملی تواتر نے اس کی شکل و ہیئت اور اس کے اوقات بالکل محفوظ رکھے ہیں۔ اگر اس کے کسی جزو میں کوئی اختلاف ہے تو وہ محض فروعی قسم کا ہے جس سے اصل حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

وَبِالْاٰخِرَۃِ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ | آخرت سے مراد دارِ آخرت یا حیاتِ آخرت ہے۔ آخرت کے لیے یہاں ایمان کے بجائے ایقان کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ایمان اور ایقان کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے جس کو سمجھ لینا چاہیے۔ ایمان کے معنی تصدیق کرنے اور مان لینے کے ہیں۔ اس کا ضد کفر و انکار اور تکذیب ہے۔ ایقان کے معنی یقین کرنے کے ہیں۔ اس کا ضد گمان اور شک ہے جس طرح کسی شے پر یقین رکھنے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ آدمی اس پر ایمانؔ بھی رکھتا ہو۔ اسی طرح کسی چیز پر ایمان رکھنے کے لیے اس پر یقین کرنا شرط نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آدمی کا ایمان محض گمانِ غالب پر مبنی ہو اور وہ آہستہ آہستہ گمان کی منزل سے نکل کر یقین کی منزل تک پہنچے اور اس طرح اس کے ایمان کی تکمیل ہو جائے۔ یہاں ایقان کا ذکر ایمان اور ایمان کے چند معروف عملی مظاہر کے بعد ہوا ہے جس سے اس بات کا اشارہ نکلتا ہے کہ جو لوگ مذکورہ اوصاف کے حامل ہیں در حقیقت وہی لوگ ہیں جو آخرت پر یقین رکھتے ہیں۔

عَلٰی ھُدًی | ھدیٰ کے مختلف معانی اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ یہاں مذکورہ معانی میں سے نور و بصیرت کے معنی بھی لیے جا سکتے ہیں اور صراطِ مستقیم کے معنی بھی لیے جا سکتے ہیں۔ ان دونوں معنوں میں سے جو معنی بھی لے لیا جائے آیت کی تاویل ٹھیک بن جاتی ہے اور لغت اور استعمالاتِ قرآن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(باقی ...)

لہ حضرت موسیٰؑ نے جو نشانیاں دکھائیں فرعونیوں کو پورا یقین تھا کہ یہ خدا کی طرف سے ہیں لیکن اس یقین کے باوجود وہ ان پر ایمان نہیں لائے۔

تزکیۂ نفس

امین احسن اصلاحی

حج اور آفاتِ حج

— (۲) —

لیکن حج کی برکتیں جس طرح نہایت عظیم الشان ہیں اسی طرح اس کے لیے آفتیں بھی نہایت خطرناک ہیں۔ جو شخص اس کی برکتوں سے بہرہ ور ہونا چاہے اس کے لیے ضروری ہے کہ ان آفتوں سے اچھی طرح واقف ہو اور ان سے اپنے حج کو محفوظ رکھنے کی پوری پوری کوشش کرے۔ جو شخص اپنے حج کو ان آفتوں سے محفوظ نہ رکھ سکے اس کا حج کی برکتوں سے بہرہ ور ہونا تو الگ رہا اکثر حالات میں یہ ہوتا ہے کہ وہ روحانی و اخلاقی اعتبار سے پہلے سے بھی زیادہ مریض ہو جاتا ہے اور چونکہ حج کی حیثیت، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، آخری علاج کی ہے اس وجہ سے اس علاج کے ناکام ہو جانے کے بعد ایسے شخص کو کوئی دوسرا علاج مفید بھی مشکل ہی سے ہوتا ہے۔

ہم یہاں اختصار کے ساتھ حج کی آفتوں اور ان کے علاج پر بھی روشنی ڈالیں گے۔

شہوانی باتیں قرآن مجید میں جہاں حج کی آفات کا ذکر ہوا ہے وہاں سب سے پہلے شہوانی باتوں سے متنبہ کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (۱۹۷ - بقرہ) (پس جو حج کے مہینوں میں اپنے اوپر حج کو واجب کرے تو اس کے لیے حج کے دوران میں شہوانی باتیں، خدا کی نافرمانی کی باتیں اور لڑنا جھگڑنا جائز نہیں ہے)

قرآن نے یہاں حج کی تین آفتوں کا ذکر کیا ہے اور ان میں رفث یعنی شہوانی باتوں کو مقدم رکھا ہے۔ اس وجہ سے ہم بھی سب سے پہلے اسی پر گفتگو کریں گے۔

قرآن مجید نے اس خطرہ سے سب سے پہلے غالباً اس وجہ سے آگاہ کیا ہے کہ سفر حج اور حج میں شہوانی فتنوں میں پڑ جانے کے آدمی کے لیے بہت سے محرکات جمع ہو جاتے ہیں۔ اول تو سفر میں ہونے کی وجہ سے آدمی کی

طبیعت کا وہ اعتدال باقی نہیں رہتا جو اسے حضر کی زندگی میں حاصل ہوتا ہے۔ ثانیاً جس چیز سے آدمی کو روک دیا جائے آدمی کی طبیعت کے اندر اس چیز کے لیے اکساہٹ بڑھ جاتی ہے اور شیطان آدمی کی طبیعت کی اس کمزوری سے فائدہ اٹھانے کی پوری پوری کوشش کرتا ہے۔ ثالثاً سفر کی وجہ سے اور اس سے زیادہ احرام کی وجہ سے عورتوں کے پردے کا وہ رکھ رکھاؤ قائم نہیں رہتا جو عام حالات میں قائم رکھا جاتا ہے۔ رابعاً سبیل میں، راستوں میں، نکلنے اور داخل ہونے کے دروازوں میں، مطاف میں، مسعیٰ میں، حرم میں، زمزم پر غرض کوئی جگہ ایسی نہیں ہوتی ہے جہاں سخت ازدحام اور کشمکش کی حالت میں غیر محرم عورتوں سے تصادم نہ ہوتا ہو، خامساً اس زمانہ میں تقریباً اکثر ممالک میں مسلمان عورتیں پردے کی قیود سے آزاد ہو گئی ہیں اس وجہ سے صرف احرام ہی کی حالت میں نہیں بلکہ عام حالات میں بھی ہر سن و سال کی عورتیں ہر جگہ چلتی پھرتی نظر آتی ہیں اور بعض حالات میں صرف پردے ہی کے حدود نہیں بلکہ شرم و حیا کے حدود بھی توڑ تاڑ کے رکھ دیتی ہیں۔

ان حالات کے اندر اگر کوئی شخص پوری طرح متنبہ اور ہوشیار نہ رہے تو بڑی آسانی کے ساتھ اور نہیں تو قدم قدم پر اپنی نگاہ کو آلودہ کر سکتا ہے اور جب نگاہ آلودہ ہو گئی تو وہ اپنے دل کو آلودہ ہونے سے کس طرح بچا سکتا ہے؟

اس آفت سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی جب سفر حج پر نکلے تو جس مقدار میں مادی زادِ راہ کا انتظام کرے اس سے زیادہ مقدار میں روحانی زادِ راہ یعنی تقویٰ کا اہتمام کرے۔ آدمی گھر سے یہ عزم بالجزم کر کے اٹھے کہ اس پورے سفر میں اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی ہر چھوٹی بڑی حد کی پابندی کرنی ہے۔ اس عزم کے بعد اللہ تعالیٰ کے ذکر کو لازم کر لے اور کسی وقت بھی اس سے غافل نہ ہو تاکہ شیطان کو اس کے اندر اپنی وسوسہ اندازیوں کے لیے گھسنے کا کوئی وقت نہ ملے۔ اپنی نگاہ حتی الامکان نیچی رکھنے کی کوشش کرے اس لیے کہ نگاہ ہی دل میں اترنے کا راستہ ہے۔ اگر آدمی اس دروازے کو چوپٹ کھلا نہ چھوڑے رکھے تو بہت سی آفتوں سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ حدودِ حرم میں داخل ہونے کے بعد آدمی کو بار بار اس بات کا دھیان کرنا چاہیے کہ یہ اللہ کا شہر ہے، یہ اللہ کا حرم ہے اور یہ محترم مہینہ ہے ان میں سے ہر چیز کی حرمت کا تقاضا ہے کہ نہ دل بھٹکے نہ نگاہ۔ اور اگر محسوس کرے کہ طبیعت پر قابو نہیں پا رہا ہے تو اس پر روزے کا بھی اضافہ کرے تاکہ فاسد رجحانات کا زور ٹوٹے اور طبیعت پر تبتل اور میلان الی اللہ غالب آ جائے۔ عرفات میں میدان حشر کا تصور غالب رہنا چاہیے۔ جس طرح میدان حشر کے متعلق احادیث میں

وارد ہے کہ لوگ ننگے اٹھیں گے لیکن حالت ایسی نفسی نفسی کی ہوگی کہ کسی کو کسی کی طرف متوجہ ہونے کی فرصت نہیں ہوگی اسی طرح عرفات مزدلفہ اور منیٰ میں اس طرح اپنے آپ کو دعا اور مناجات میں مشغول رکھنا چاہیے کہ کسی اور چیز کی طرف توجہ کرنے کی آدمی کو فرصت ہی نہ ملے۔

اس بات کو خوب یاد رکھنا چاہیے کہ حالت احرام میں عورتوں کو چہرے کھلے رکھنے کا جو حکم ہے وہ حج اور ایام حج کے اس مزاج کے لحاظ سے ہے جو اس کا فی الواقع ہونا چاہیے۔ حج کا حقیقی مزاج درویشی اور زہد کا ہے۔ اس وجہ سے جو شخص حج کے لیے نکلے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اپنے مزاج کو بھی حج کے مزاج کے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔ بناؤ سنگار، نمود و نمائش اور دوسروں پر اثر انداز ہونے کی ہر خواہش اور ہر کوشش سے اپنے آپ کو دور رکھے۔ عورتوں کو بالخصوص اس چیز کا خاص طور پر اہتمام کرنا چاہیے ان کا کوئی غلط انداز صرف انہی کے حج کو نہیں بلکہ دوسروں کے حج کو بھی نقصان پہنچا سکتا ہے۔

جو مواقع تصادم اور کشمکش کے ہیں مثلاً حجر اسود پر، یا مطاف میں، یا قبر نبوی پر، یا رمی جمرہ کے وقت وہاں ہر مرد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو عورتوں کے ساتھ تصادم سے بچائے اور اس تصادم سے بچنے کے لیے اگر اولیٰ کو چھوڑ کر وہ شریعت کے ادنیٰ پر عمل کرے تو انشاء اللہ اس کو فتنہ اور تصادم سے بچنے کی کوشش کی وجہ سے اولیٰ ہی کا ثواب ملے گا۔ مردوں کے مقابل میں اس بات کا خیال تمام عورتوں کے لیے زیادہ ضروری ہے۔ عورتوں کے لیے بہتر یہ ہے کہ ان تمام مواقع پر حاضری کے لیے وہ اوقات منتخب کریں جن میں وہ مردوں کے ساتھ تصادم سے اپنے آپ کو بچا سکیں اور اگر کسی مجبوری کے سبب سے اس تصادم سے سابقہ پیش ہی آجائے تو انہیں ان رخصتوں سے فائدہ اٹھانا چاہیے جو عورتوں کے لیے شریعت میں ہیں۔ بہت سے لوگ جن میں مردوں کی طرح عورتیں بھی شامل ہیں شریعت کے اولیٰ و افضل پر عمل کرنے کے جوش میں دھکم پیل کو بھی ایک نیکی کا کام سمجھ بیٹھتے ہیں اور اسی نیکی کے کمانے کے شوق میں بہت سی دوسری نیکیوں کو برباد کر کے رکھ دیتے ہیں

حدود اللہ اور شعائر اللہ کی بے حرمتی

حج کے سلسلہ کی دوسری آفت حدود اللہ اور شعائر اللہ کی بے حرمتی ہے۔ اوپر ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ ایک مسلمان کی روزمرہ زندگی میں شریعت کی جو پابندیاں ہیں حج ان پر مزید بہت سے اضافے کرتا ہے۔ حج کا مہینہ محترم، حج کے مقامات محترم، حالت احرام کی پابندیاں محترم، حد یہ ہے کہ حالت احرام میں آپ اپنے بال اور ناخون بھی اگر ترشوا دیں تو اس سے بھی حج کی حرمت کو بٹہ لگتا ہے۔ جس عبادت کی نزاکتوں کا

یہ حال ہو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس میں دین کے دوسرے احکام و آداب کا اہتمام کس درجہ مطلوب ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اپنی روزمرہ زندگی میں شریعت کے احکام و آداب کی پابندی کے عادی نہیں ہوتے وہ حج کے موقع پر کچھ اور زیادہ ڈھیلے ڈھالے ہو جاتے ہیں اور قدم قدم پر ان سے ایسی باتیں صادر ہوتی ہیں جو اس فسوق کے تحت آتی ہیں جسے قرآن نے حج کے سلسلہ کی دوسری آفت قرار دیا ہے۔

بہت سے لوگ بات بات پر لڑتے جھگڑتے ہیں۔ آزادی کے ساتھ گالم گلوچ کرتے ہیں۔ لین دین میں بدمعاملگیوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اپنے ساتھیوں کو نقصان پہنچاتے ہیں۔

بہت سے لوگ شرم و حیا کے تمام حدود بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔ عین حرم کے پاس ہزاروں گذرنے والوں کے سامنے ضروریات سے فارغ ہوتے ہیں۔ نہ انہیں حرم کی پروا ہوتی نہ آنے جانے والوں کی۔ بعض لوگ جن میں خواتین بھی شامل ہیں احترام بیت اللہ اور حیا کے احساس سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ زمزم کی ٹونٹیوں کے نیچے ننگے ہو کر نہاتے ہیں۔

بہت سے لوگ حرم کے صحن میں اس بے تکلفی کے ساتھ تھوکتے اور ناک صاف کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں حرم اور غیر حرم میں سرے سے کوئی امتیاز ہی نہیں ہے۔ بالخصوص جو خواتین کے ساتھ بچے ہوتے ہیں وہ تو حرم کے احترام کے معاملہ میں بالکل ہی بے پروا ہوتی ہیں۔

اس طرح کی باتیں زیادہ تر دو چیزوں کا نتیجہ ہیں۔ ایک ناواقفیت کا، دوسری تہذیب و تربیت سے محرومی کا۔ ان دونوں چیزوں میں سے جہاں تک علم و واقفیت کی کمی کا تعلق ہے، یہ مسئلہ کچھ بہت زیادہ مشکل نہیں ہے۔ تقریباً تمام مسلمان ممالک میں حج کے سرکاری ادارے موجود ہیں۔ اگر یہ ادارے اپنے سامنے حجاج کو آداب حج اور آداب حرمین شریفین سے واقف کرانا بھی رکھ لیں۔ اور سعودی حکومت بھی اپنے تمام متعلق شعبوں کے ساتھ دوران حج میں اس کے لیے مستعد ہو جائے تو بڑی آسانی کے ساتھ ہر طبقے اور ہر درجے کے حجاج کو ساری ضروری باتوں سے واقف کیا جاسکتا ہے۔

پاکستان کی حکومت اگر اس امر کا اہتمام کرے کہ جس وقت سے کوئی پاکستانی حج کے لیے درخواست دیتا ہے اس وقت سے لے کر اس وقت تک جب تک وہ پاکستان کے ساحل کو چھوڑتا ہے، برابر کسی نہ کسی نوعیت سے ان باتوں سے واقف ہوتا رہے جو باتیں اس کے پیش نظر مقصد کے لیے ضروری ہیں تو یہ اہتمام ایک اسلامی حکومت کے پہلو سے اپنے حجاج کے لیے اس پر ضروری بھی ہے اور اس کا اہتمام بغیر کسی خاص زحمت اور بغیر کسی بڑے خرچ کے

وہ کر بھی سکتی ہے۔ مختلف شکلیں ایسی اختیار کی جا سکتی ہیں جن سے عازمین حج کے کانوں اور ان کی نگاہوں سے وہ ساری چیزیں گذر جائیں جن کا اہتمام عازمین حج کے لیے ضروری ہے۔ اس کے لیے پمفلٹ بھی چھاپے جا سکتے ہیں، ٹیکہ کے دفتروں سے لے کر حاجی کیمپ اور کسٹم تک ہر جگہ دیواروں اور تختیوں پر ضروری ہدایات لکھی بھی جا سکتی ہیں، حاجی کیمپ میں مذہبی انجمنوں کے تعاون سے آداب حج سے متعلق تقریروں کا بھی اہتمام کیا جا سکتا ہے۔ حج کے زمانے میں ریڈیو سے حج اور شعائر حج کے مقاصد اور ان کے آداب و احکام پر علما سے تقریریں بھی نشر کرائی جا سکتی ہیں اور بڑی آسانی سے کم از کم حاجی کیمپ میں ٹھہرنے والے حجاج کے لیے ایک ریڈیو لگا کر ان تقریروں کے سننے کی سہولت بھی بہم پہنچائی جا سکتی ہے۔ جہازوں پر ایک امیر حج مقرر کرنے کا دستور موجود ہی ہے۔ یہ دستور بھی نہایت اچھا ہے، البتہ اس امر کے اہتمام کی ضرورت ہے کہ ہر جہاز کے لیے امیر حج ایسا منتخب کیا جائے جو ذی علم ہو اور اس کے لیے وہ ضروری سہولتیں حکومت اور جہازی کمپنیوں کی طرف سے بہم پہنچائی جائیں جو جہاز کے دوران سفر میں عازمین حج کی تعلیم و تربیت کے لیے ضروری ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ بہت معمولی سہولتیں بہم پہنچا دینے سے اس مقصد کے لیے موزوں اشخاص میسر آ سکتے ہیں۔

یہ کام جس طرح حکومت کے کرنے کے ہیں اسی طرح دینی و مذہبی انجمنوں کے بھی کرنے کے ہیں۔ ان انجمنوں کو کم از کم حج کے مہینوں میں اس بات کے لیے فکرمند ہونا چاہیے کہ ہمارے جو بھائی سفر حج کی صعوبتیں برداشت کرتے ہیں اور اس کے لیے کثیر مصارف کا بوجھ اٹھاتے ہیں ان کا یہ سفر ہر پہلو سے نتیجہ خیز اور بابرکت ہو، وہ اپنی بے علمی اور عدم تربیت کے سبب سے اپنی اس عظیم محنت کو ضائع نہ کر بیٹھیں۔ اگر ہمارے ملک کی انجمنیں اس کی حقیقی اہمیت محسوس کریں تو میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح وہ اپنے ملک کے عوام کی تعلیم و تربیت کے سلسلہ میں بڑی مفید خدمت انجام دے سکتی ہیں اور اس کا ان کو آخرت میں بڑا اجر ملے گا۔

اس سلسلے میں سب سے بڑی ذمہ داری سعودی حکومت کی ہے۔ لیکن میں نے ذاتی تجربہ سے محسوس کیا ہے کہ سعودی حکومت کی ساری سرگرمیاں حجاج کے حمل و نقل تک محدود ہیں، ان کی تعلیم و تربیت کے معاملے سے یا تو وہ کوئی خاص دلچسپی رکھتی ہی نہیں یا ایام حج میں اس کے اوپر انتظامی معاملات کا اتنا بوجھ آ پڑتا ہے کہ وہ اس پہلو کی طرف کوئی توجہ دے ہی نہیں سکتی۔ حالانکہ اگر وہ اس پہلو کی طرف توجہ دے تو اس سلسلہ میں وہ بہت کچھ کر سکتی ہے۔ اس کے پاس معلمین کا وسیع نظام ہے۔ یہ معلمین جس طرح مناسک حج کی ادائگی میں حجاج کی رہنمائی کرتے ہیں، دوسری ضروری باتوں کی تعلیم کے لیے بھی ذریعہ بن سکتے ہیں۔ سعودی حکومت کا شعبۂ امر بالمعروف و نہی عن المنکر بھی اگر مستعد

ہو کر کام کرے تو بڑی مفید خدمت انجام دے سکتا ہے۔ روزانہ حرم میں لاؤڈ اسپیکر سے ضروری ہدایات نشر بھی کی جا سکتی ہیں، مختلف زبانوں میں پمفلٹ چھاپ کر بھی تقسیم کیے جا سکتے ہیں اور حرم کے تمام دروازوں پر بڑے بڑے سیاہ بورڈوں پر ضروری باتیں مختلف زبانوں میں لکھی بھی جا سکتی ہیں۔

اگر اپنے اپنے ملکوں سے لے کر حج کے تمام معاملات و مناسک تک حجاج کے سامنے سے ضروری ہدایات گذرتی رہیں تو یہ بے اثر نہیں رہ سکتیں۔ ان سے صرف وقتی ہی فائدہ نہیں ہوگا بلکہ کم و بیش تین مہینوں کے اندر اندر (جو ایک حاجی اس سفر میں گذارتا ہے) اس کورس سے گذر کر ایک حاجی وہ ساری باتیں سیکھ لے سکتا ہے جن کا سیکھنا ضروری ہے۔

رہا عملی تربیت کا معاملہ تو یہ معاملہ بہت مشکل ہے۔ حج کے موقع پر فی الواقع صحیح طور پر اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت ہمارے مسلم معاشرہ کا تہذیب و تربیت اور اخلاق و آداب کے لحاظ سے کیا حال ہے۔ اس پہلو سے تقریباً تمام مسلم ممالک کا حال یکساں ہی معلوم ہوتا ہے۔ اگر فرق ہوگا تو بس کچھ درجے اور ڈگری کا فرق ہوگا۔ صاف نظر آتا ہے کہ مسلم معاشرے کے ذمہ داروں نے، خواہ وہ حکمرانوں کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہوں یا عام علما اور مصلحین کے طبقہ سے، اپنے ملکوں کے عوام کو اسلامی مفہوم میں مہذب بنانے میں بہت کم حصہ لیا ہے۔ حالانکہ یہ ذمہ داری انہی کی ہے۔ عوام اپنی تربیت خود تو کرنے سے رہے۔ یہ کام بہرحال حکومتوں اور قائدوں ہی کے کرنے کا ہے۔ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑی بڑی باتوں سے لے کر آداب طہارت و استنجا تک کی چھوٹی چھوٹی باتیں لوگوں کو بتائیں اور عربوں جیسے اکھڑ لوگوں کو تہذیب و شائستگی کا نمونہ بنا دیا۔ حضرت فاروق اعظمؓ کا لوگوں کو شائستہ اور مہذب بنانے میں جو حصہ رہا ہے اس کی داد ایرانی سپہ سالار رستم نے ان لفظوں میں دی تھی کہ اکل عمر کبدی. یعلم الکلاب الاداب (عمر میرا کلیجہ کھا گیا کہ اس نے وحشیوں کو تہذیب و آداب کا نمونہ بنا دیا) انہی حضرت عمرؓ کے متعلق روایات میں آتا ہے کہ ایک شخص کو زمزم پر کشمکش کرتے دیکھ لیا تو وہیں اس کو تنبیہ فرمائی۔ کاش ہمارے حکمران، ہمارے قائدین اور ہمارے علما اپنی اس ذمہ داری کا احساس کریں۔ عام اس سے کہ وہ حجاز، شام، مصر، عراق، ٹرکی، ایران اور افغانستان کے ہوں یا پاکستان کے۔

جنگ و جدال حج کے سلسلہ کی ایک بہت بڑی آفت جنگ و جدال بھی ہے۔ کچھ تو یہ سفر ہی ایسا ہوتا ہے کہ اس میں ہجوم اور ازدحام کے سبب سے ایک کا مفاد دوسرے کے مفاد سے قدم قدم پر ٹکراتا ہے، کچھ ملک کی گرم آب و ہوا کا لوگوں کے مزاجوں — خاص طور پر باہر سے آنے والوں کے مزاجوں — پر

اثر پڑتا ہے۔ اور سب سے زیادہ دخل اس میں شیطان کی وسوسہ اندازیوں اور فتنہ انگیزیوں کا ہوتا ہے چونکہ عرفات کا دن شیطان کی سب سے زیادہ ذلت و رسوائی کا دن ہے اس وجہ سے اس کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ آدمی کے اس سفر کے دوران میں اس کو قدم قدم پر ٹھوکریں کھلائے اور اپنی کامیابی و سرخروئی کے زیادہ سے زیادہ مواقع پیدا کرے۔ چنانچہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس سفر میں لوگ جدال کے فتنے میں بہت مبتلا ہوتے ہیں۔ موٹر گاڑیوں اور بسوں میں سوار ہوتے ہی وقت نہیں بلکہ حرم میں، طواف میں، حجر اسود پر، زمزم پر ہر جگہ اس فتنے میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ بلکہ مجھے نہایت افسوس اور صدمے کے ساتھ یہ بات کہنی پڑتی ہے کہ میں نے عین بیت اللہ کے دروازے کے اندر اور روضہ نبوی کی جالیوں کے سامنے لوگوں کو لڑتے جھگڑتے اور چیختے چلاتے دیکھا ہے۔

اس آفت کا عام علاج تو اوپر بیان ہو چکا ہے لیکن ایک خاص چیز جو ہر عازم حج کو بہ لزوم پیش نظر رکھنی چاہیے اور جو اس فتنے سے محفوظ رکھنے میں بہت زیادہ مددگار ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی جس وقت اس سفر کے لیے گھر سے قدم باہر نکالے اسی وقت سے دل میں یہ ٹھان لے کہ اس سفر کا اصل مزاج ترک دنیا اور درویشی ہے، اپنی شان اور اپنے وقار و احترام کا خیال بالکل دل سے نکال دے، اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لے کہ اس راہ میں اس کو جو ذلت اور تکلیف بھی پیش آئے گی وہ اس کے گناہوں کے لیے کفارہ بنے گی۔ اپنے لیے آرام حاصل کرنے کی کوشش کے بجائے حتی الامکان دوسروں کو آرام پہنچانے کی فکر کرے۔ ہر وقت ذکر الٰہی میں مشغول رہے اور شیطان کے فتنوں سے خدا کی پناہ مانگتا رہے۔ جن مواقع پر اس کو تصادم اور جنگ و جدال کا اندیشہ ہو ان سے حتی الامکان دور رہے۔ یہاں تک کہ اگر اس جنگ و جدال سے بچنے کے لیے اس کو شریعت کے افضل سے محروم ہو کر ادنیٰ پر قناعت کرنی پڑے تو اس ادنیٰ پر قناعت کرے۔ لیکن شیطان کو اپنے اوپر قابو پانے کی راہ نہ دے۔

فساد نیت فساد نیت کا فتنہ جس طرح ہر کام کے ساتھ لگا ہوا ہے اسی طرح بلکہ دوسرے کاموں کی نسبت سے کہیں زیادہ وہ اس عبادت کے ساتھ لگا ہوا ہے اور یہ چیز ایسی ہے کہ اس کی چھوت جہاں بھی پائی گئی یہ آدمی کی ساری عبادت کو چوپٹ کر کے رکھ دیتی ہے۔

عام طور پر فساد نیت سے متعلق لوگوں کے سامنے صرف یہ چیز ہے کہ آدمی حج کے لیے اس ارادے سے نکلے کہ لوگ اس کو حاجی کہیں، یا یہ کہ لوگ اس پر اس پہلو سے نکتہ چینی نہ کریں کہ اس نے مالدار ہو کر، یا ایک عالم ہو کر یا ایک لیڈر اور مذہبی پیشوا ہوتے ہوئے حج کا فریضہ ادا نہیں کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر کوئی شخص محض اس طرح کے

محرکات کے تحت حج کے لیے نکلے تو اس کا یہ نکلنا حج کے لیے نہیں ہوگا بلکہ جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ لکل امرئ ما نوی، اس کا حج اسی مقصد کے لیے ہوگا جس مقصد کے لیے وہ گھر سے نکلا ہے۔ لیکن اس زمانے میں چونکہ کسی شخص کا حاجی ہونا لوگوں کی نگاہوں میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا اس وجہ سے اس محرک کی بھی کوئی خاص اہمیت باقی نہیں رہی۔ اس زمانہ میں بعض دوسری چیزیں اس سے زیادہ قابل لحاظ ہیں۔ مثلاً یہ کہ:-

بہت سے لوگ جس طرح درگاہوں اور مزاروں پر مختلف قسم کی منتیں اور مرادیں مانگنے کے لیے جاتے ہیں اسی طرح کے اغراض کے ساتھ حج کے لیے بھی جاتے ہیں ...... کسی کو اولاد کی تمنا ہے، کسی کو جائداد کی تمنا ہے، کسی کو کسی پر فتح پانے کی آرزو ہے، کسی کو کسی خاص رشتے کی تمنا ہے۔ بالخصوص عورتوں کے طبقہ میں تو ایک بڑی تعداد ایسی ہی خواتین کی ہوتی ہے جن کے لیے بیت اللہ اور مسجد نبوی کی اگر کوئی اہمیت ہے تو اسی پہلو سے ہے کہ وہاں وہ اپنی مخصوص قسم کی مرادیں پوری ہونے کی توقع رکھتی ہیں۔

اس بات سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ ان مقدس مقامات پر ہر قسم کی جائز دعا کے لیے نہایت اچھا موقع ہے لیکن بڑا فرق ہے اس بات میں کہ کوئی شخص اسی طرح کی مرادیں دل میں لیے ہوئے حج کے لیے جائے اور اس بات میں کہ ایک شخص نکلے تو حج کے مقصد سے لیکن وہاں وہ اخروی بھلائیوں کے ساتھ ساتھ اپنے جائز دنیوی اغراض کے لیے بھی دعائیں کرے۔ قرآن مجید سے ثابت ہے کہ جو لوگ حج کے لیے محض اپنے مخصوص قسم کے دنیوی مقاصد کے لیے نکلتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ہاں ان کے حج کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔

اسی طرح بہت سے لوگ اس زمانے میں حج محض کاروباری مقصد سے کرتے ہیں۔ حجاز میں چونکہ باہر سے آنے والی چیزوں پر ڈیوٹی نہیں ہے اس وجہ سے بہت سی چیزیں، بالخصوص تمدنی چیزیں، ہمارے بازاروں کی نسبت سے وہاں کے بازاروں میں بہت سستی ملتی ہیں۔ کتنے لوگ ہیں جو حجاز کا سفر فی الحقیقت وہاں کی اس ارزانی سے نفع کمانے کے لیے کرتے ہیں لیکن اس کے لیے حج کو ایک بہانہ بناتے ہیں۔ جن لوگوں کے پیش نظر اس طرح کا مقصد ہو وہ اس زمانے میں جب کہ زر مبادلہ، کسٹم اور اسمگلنگ کی روک تھام کے قوانین کی گوناگوں پابندیاں ہیں اس بات پر مجبور ہوتے ہیں کہ خدا کے بہت سے قوانین کی بھی نافرمانیاں کریں اور اپنی حکومت اور حجاز کی حکومت کے بہت سے قوانین کو بھی توڑیں۔ علاوہ ازیں اس طرح کے لوگ اپنے ناجائز مقاصد کے حصول کے لیے بہت سے دوسرے حاجیوں کو بھی استعمال کرتے ہیں اور اس طرح ان کے فتنہ کا دائرہ صرف انہی تک یا ان کے ایجنٹوں ہی تک محدود نہیں رہ جاتا بلکہ وہ اپنی ہوشیاری سے بہت سے دوسرے بے گناہ لوگوں کو بھی اپنے دام میں پھنسا لیتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جو لوگ اس قسم کے اغراض کے تحت حج کے لیے نکلتے ہیں ان کا حج حج نہیں بلکہ محض ایک تجارت ہے اور تجارت بھی ایک بالکل ناجائز تجارت۔ بعض لوگ اس ناجائز تجارت پر اپنے آپ کو مطمئن کرنے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ قرآن نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ سفر حج کے دوران میں آدمی کوئی تجارت کر سکتا ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں ہے کہ قرآن مجید نے اس بات کی اجازت دی ہے لیکن آسمان وزمین کا فرق ہے اس تجارت میں جس کی قرآن نے اجازت دی ہے اور اس اسمگلنگ میں جس کے لیے بہت سے لوگوں نے حج کو ایک بہانہ بنالیا ہے۔

اسی سے ملتا جلتا فتنہ حج بدل کا فتنہ بھی ہے۔ بہت سے لوگوں نے حج بدل کو بھی ایک کاروبار بنا رکھا ہے۔ جو اہل ثروت خود سفر حج کی مشقت نہیں اٹھانا چاہتے اور دینداری کے تقاضے کے تحت حج کے ثواب کے بھی متمنی ہیں وہ کسی دوسرے شخص کو حج کے مصارف دے کر اپنے قائم مقام کی حیثیت سے بھیج دیتے ہیں۔ بہت سے لوگ یہ بھی کرتے ہیں کہ اپنے عزیزوں کی طرف سے روپے لے جاتے ہیں اور مکہ معظمہ میں وہ کسی معلم کے حوالہ کردیتے ہیں کہ وہ یا تو خود ان کے قائم مقام کی حیثیت حج کردے یا اپنے کسی آدمی سے کرادے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ یہ معلم اسی طرح کے کئی کئی آدمیوں سے روپے لیتے ہیں اور عرفات کے دن وہ ان میں سے ہر ایک کو مطمئن کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ احرام جو انھوں نے باندھ رکھا ہے انہی کے عزیز کی طرف سے ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں بعض خاص حالات میں حج بدل کی اجازت ہے لیکن وہ حج بدل بالکل مختلف چیز ہے اس کاروبار سے جو آج حج بدل کے نام سے ہو رہا ہے۔

شعائر کی حقیقت سے بے خبری حج کے سلسلے کی ایک بہت بڑی آفت یہ بھی ہے کہ عام طور پر لوگوں کو حج کے شعائر اور مناسک کی روح اور حقیقت سے بالکل بے خبری ہے۔ بس لوگ عقیدت کے جذبے کے ساتھ جاتے ہیں اور معلم حضرات ان سے جو رسوم ادا کرا دیتے ہیں آنکھ بند کرکے ان کو ادا کرکے چلے آتے ہیں۔ نہ حج اور عمرہ کا فرق معلوم، نہ طواف کی حقیقت کا پتہ، نہ حجر اسود کو بوسہ دینے کا مدعا کسی پر واضح، نہ یہ معلوم کہ سعی کیوں کی جاتی ہے، قربانی کی اصل روح کیا ہے، رمی جمرات سے ہمارے اندر کس روح کو زندہ اور بیدار رکھنا مقصود ہے، اجتماع عرفات کی کیا حقیقت ہے۔ الغرض جتنے بھی شعائر ہیں عام طور پر لوگ ان کو محض رسوم کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ نہ ان کی معنویت کا کسی کو کچھ پتہ ہوتا ہے، نہ اس چیز سے لوگوں کو آگاہ کرنے کا کوئی انتظام و اہتمام ہے۔ اور نہ فی الظاہر اس چیز کے لیے لوگوں کے اندر کوئی طلب پائی جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ جو عبادت محض رسم کی خانہ پری بن کر رہ جائے گی وہ روحوں اور دلوں پر کیا اثر انداز ہو سکتی ہے۔

اس وجہ سے حج کا حقیقی فائدہ بہت کم لوگوں پر ظاہر ہوتا ہے۔

ہمارے اہل علم کو یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ قرآن مجید اور احادیث میں حج کے شعائر کے لیے شعائر کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے تو یہ لفظ ہی اس حقیقت پر گواہ ہے کہ ان شعائر سے مقصود اصل وہ معانی اور حقائق ہیں جو ان شعائر کے ذریعے سے ہمیں سمجھائے گئے ہیں۔ شعیرہ اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی معنوی اور روحانی حقیقت کو محسوس کرانے اور یاد دلانے کے لیے مقرر کی گئی ہو۔ حج کے سلسلے کی ہر چیز کسی نہ کسی معنوی حقیقت کی ایک محسوس تعبیر ہے۔ اس وجہ سے اس کی حقیقی برکت اسی صورت میں آدمی کو حاصل ہو سکتی ہے جب کسی شعیرہ کی ادائگی کے وقت آدمی اس معنویت کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کرے جو اس کے اندر مضمر ہے۔

افسوس ہے کہ اب تک حجاج کو حج کی حقیقت سمجھانے کے سلسلہ میں کوئی قابل ذکر کام نہیں ہوا ہے۔ عام طور پر حج پر جو رسایل لکھے گئے ہیں ان میں بھی مناسک حج کے طریقے اور ان کے احکام بیان کردیے گئے ہیں کہ طواف کس طرح کرنا چاہیے اور سعی کا کیا طریقہ ہے، ان مناسک کی حکمت اور ان کے فلسفے سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ حرم میں حج سے متعلق جو تقریریں ہوتی ہیں وہ بھی زیادہ تر حج کے ظاہری احکام و آداب ہی سے متعلق ہوتی ہیں، ان احکام کی روح اور ان کی غایت سے کوئی بحث نہیں ہوتی۔ ضرورت ہے کہ اہل علم اس تشنگی کا احساس کریں اور حج کے اسرار و فلسفہ پر ایسی کتابیں لکھیں جو لوگوں کو حج کے باطن کی طرف متوجہ کرسکیں۔ اس چیز کی ضرورت یوں تو ہمیشہ رہی ہے اور ہمیشہ رہے گی لیکن اس زمانے میں اس چیز کی اہمیت خاص طور پر اس وجہ سے بہت بڑھ گئی ہے کہ یہ دور عقلیت کا دور ہے۔ موجودہ زمانہ کے تعلیم یافتہ لوگ اول تو دین کی طرف مائل ہی بہت کم ہوتے ہیں اور اگر مائل ہوتے ہیں تو قدرتی طور پر ان کے اندر یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ دین کے ہر حکم کی علت اور فلسفہ کو سمجھیں۔ دین کے خادموں کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے زمانے کے لوگوں کی اس تشنگی کو دور کرنے کا سامان کریں۔

بقیہ سورہ بقرہ **اَلْمُفْلِحُوْنَ** اس لفظ کی اصل روح انشراح اور انکشاف ہے اور اس سے مراد وہ فائز المرامی اور کامیابی ہوتی ہے جو اگرچہ حاصل تو ہو ایک صبر آزما اور جاں گسل جد وجہد کے بعد لیکن جب حاصل ہو تو محنت کرنے والے نہال ہو جائیں اور ان کی توقعات کے سارے پیمانے اس کے ناپنے سے قاصر رہ جائیں (باقی آئندہ)

بقیہ اسلامی قانون وہ پیش آنے والے مسایل میں، شریعت کی روشنی میں مسلمانوں کی کچھ رہنمائی کرسکیں تو وہ ان تعلیمی نظاموں میں سے کسی کا ثمرہ نہیں ہے بلکہ وہ محض اللہ تعالیٰ کی توفیق و رہنمائی اور اس کی بخشی ہوئی ذہانت سے اس قابل ہو گئے کہ دین کی کچھ خدمت کرسکے۔ (باقی آئندہ)

اسلامی قانون

امین احسن اصلاحی

اسلامی قانون کے ماخذ

— (۲) —

اجتہاد

قانون اسلامی کا تیسرا ماخذ اجتہاد ہے۔ قانون کا ماخذ تو درحقیقت اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہی ہوتی ہے لیکن اجتہاد کی صورت میں چونکہ براہ راست کتاب و سنت کے نصوص سے حکم معلوم کرنے کے بجائے کوشش کر کے کتاب و سنت کے اشارات سے ایک حکم معین کرنا پڑتا ہے اس وجہ سے اس کو کتاب یا سنت کے الفاظ کے بجائے اجتہاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔

اجتہاد کے لغوی معنی تو انتہائی کوشش کرنے کے ہیں۔ لیکن شرعی اصطلاح میں اس انتہائی کوشش کو کہتے ہیں جو کتاب و سنت کے اشارات و مضمرات سے کوئی حکم معلوم کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔

اس کوشش کے باب میں پہلی چیز جس کی طرف خود لفظ اجتہاد اشارہ کر رہا ہے، ملحوظ رکھنے کی یہ ہے کہ یہ کوشش سہل انگارانہ یا نیم دلانہ نہیں ہونی چاہیے بلکہ پورے دل و جان سے ہونی چاہیے اور تحقیق و تلاش کے جتنے وسائل و ذرائع بھی اس کارِ عظیم کے لیے مطلوب ہیں وہ سب استعمال ہونے چاہئیں۔ جب تک آدمی یہ اطمینان نہ کر لے کہ اس راہ کا کوئی پتھر بھی اب ایسا نہیں رہ گیا ہے جو الٹا نہ جا چکا ہو اس وقت تک زبان نہ کھولے۔ حضرت معاذ رضؓ والی روایت کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں کہ "اجتهد رأيي ولا آلو جهدا" اگر کتاب و سنت کے واضح احکام نہ ملے تو ... بے حد ... میں کوشش کر کے اپنی رائے متعین کرنے کی کوشش کروں گا اور اس کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں گا یعنی یہ نہیں کروں گا کہ جو خیال ذہن میں آ جائے اسی کے مطابق معاملات کا فیصلہ کر دوں بلکہ اپنے

امکان کی حد تک جستجوئے حق کروں گا اور ان تمام وسائل کو آزماؤں گا جو اس معاملہ میں کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں مدد دے سکتے ہیں۔ حضرت معاذؓ کے یہ الفاظ ان لوگوں کے لیے ایک تنبیہ ہیں جو قرآن و حدیث تو درکنار سرے سے عربی زبان ہی سے کوئی مس نہیں رکھتے لیکن اس کے باوجود جو وسوسہ دل میں گذر جاتا ہے اس کو مجتہدانہ شان کے ساتھ پیش کرنے میں ذرا بھی باک نہیں محسوس کرتے۔

یہ امر بھی یہاں ملحوظ رکھنے کا ہے کہ حضرت معاذؓ یہ نہیں فرماتے کہ جب کتاب و سنت میں کوئی حکم نہیں ملے گا تو میں اپنی رائے پر عمل کروں گا یا اپنے طور پر فیصلہ کر دوں گا بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ "میں انتہائی کوشش کر کے اپنی رائے متعین کروں گا"۔ اجتهد رأيي ولا آلو جهدا کے الفاظ خود ظاہر کر رہے ہیں کہ اس صورت میں اظہار رائے کے لیے ان پر کچھ قیدیں اور پابندیاں ہیں جو ان کو ملحوظ رکھنی ہیں اور بعض نہایت کڑی مشکلات ہیں جن سے ان کو عہدہ برآ ہونا ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ اگر کتاب و سنت کے نصوص کسی امر میں واضح نہیں ہیں تو پھر وہ اظہار رائے کے لیے آزاد ہیں اور کتاب و سنت سے بالکل بے نیاز ہو کر جو جی میں آئے حکم دے سکتے ہیں اور ان کا یہ حکم اجتہاد بن جائے گا۔ جن لوگوں نے اس حدیث کا یہ مطلب نکالنے کی کوشش کی ہے انھوں نے حضرت معاذؓ کے الفاظ کا صحیح مفہوم سمجھنے کے بجائے ان کے اندر خود اپنے معنی پہنانے کی کوشش کی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ایک مجتہد کسی اجتہادی معاملہ میں کتاب و سنت کے اشارات کی مدد سے جو رائے بھی قائم کرتا ہے جب تک اس کی رائے پر اجماع نہ ہو جائے، اس وقت تک اس کی حیثیت ایک رائے سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے انھوں نے اس کو "اپنی رائے" کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔ اگر اس حدیث کی بنا پر کسی کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ اجتہاد نام ہے آزادانہ رائے قائم کرنے کا تو بہرحال یہ ایک غلط فہمی اور سخت افسوسناک غلط فہمی ہے، خواہ اس میں کوئی چھوٹا مبتلا ہو یا بڑا۔

اجتہاد ایک مشکل کام ہے

اجتہاد ایک نہایت مشکل اور نہایت کٹھن کام ہے۔ اس کے لیے شریعت کا گہرا علم بھی ضروری ہے اور ان حالات کے مالہ و ماعلیہ سے بھی اچھی طرح واقف ہونا ضروری ہے جن کے بارہ میں شریعت کا حکم معلوم کرنا ہے۔ قانون بجائے خود بھی ایک مشکل چیز ہے۔ اس کے اندر حروف و الفاظ تو درکنار کاما اور ڈیش تک کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے جب تک کسی شخص کو شریعت کے براہ راست سمجھنے کا علم حاصل نہ ہو وہ قانون کی عام چیزوں کے سمجھنے کا حق بھی ادا نہیں کر سکتا چہ جائیکہ وہ اجتہاد کر سکے۔ اجتہاد میں معاملہ صرف قانون کی واضح دفعات کے سمجھ لینے ہی کا نہیں ہوتا بلکہ شریعت کے مضمرات و اشارات اور کتاب و سنت کے لوازم

دمقتضیات کی روشنی میں نئے پیش آمدہ حالات کا شرعی حکم متعین کرنا ہوتا ہے۔ اس کام کے لیے ظاہر ہے کہ نہایت اعلیٰ فنی قابلیت ضروری ہے۔ صرف فنی قابلیت ہی نہیں بلکہ ذوق سلیم بھی ضروری ہے۔ شریعت کے اعلیٰ علم اور اس کے فہم کے اعلیٰ ذوق کے بغیر کوئی شخص اجتہاد کرنے کا اہل نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے یہ بات تو صحیح ہے کہ اسلام میں اجتہاد کسی خاص طبقہ یا گروہ کا اجارہ نہیں ہے لیکن یہ بات بالکل غلط ہے، کہ اسلام میں ہر شخص اجتہاد کا مجاز ہے جس کام کے لیے قابلیت کا ہونا بالکل بدیہی امر ہے اس کا مجاز ہر شخص کیسے ہو سکتا ہے ؟

اجتہاد میں اس قابلیت کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑی اخروی ذمہ داری کا بھی سوال ہے۔ جو شخص اجتہاد کرتا ہے وہ صرف لوگوں کی دنیا ہی کے معاملات میں دخیل نہیں بنتا بلکہ ان کے دین اور ان کی آخرت کے معاملہ میں بھی دخیل بنتا ہے۔ اس وجہ سے اگر وہ نااہلیت کے باوجود اجتہاد کی جسارت کرتا ہے تو صرف اپنی ہی آخرت برباد نہیں کرتا بلکہ دوسرے بہت سے لوگوں کی آخرت بھی خطرہ میں ڈالتا ہے۔ چنانچہ جہاں تک سلف کا تعلق ہے ان کے حالات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اجتہاد کے معاملہ میں حد درجہ احتیاط کرتے تھے۔ جن بزرگوں کے صاحب اجتہاد ہونے میں کسی پہلو سے بھی شک نہیں کیا جا سکتا ان کا بھی حال یہ تھا کہ حتی الامکان وہ فتویٰ دینے اور اجتہاد کرنے سے بچنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جو شخص اجتہاد کرتا ہے وہ درحقیقت اللہ اور بندہ کے درمیان دخیل بنتا ہے۔ اور اس چیز کی ذمہ داری بہت بڑی ہے۔

اجتہاد کے شرائط

اجتہاد کی اس علمی و اخلاقی اہمیت کے سبب سے اس کے لیے ہماری اصول فقہ کی کتابوں میں کچھ شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ اگر ان شرطوں کو اصطلاحی الفاظ سے الگ کر کے سادہ الفاظ میں پیش کیا جائے تو یہ تین شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ اجتہاد کا اہل وہ شخص ہے جس کو کتاب و سنت پر پورا پورا عبور حاصل ہو۔

دوسری یہ کہ وہ پیش آمدہ حالات و مسائل کی تہہ تک پہنچنے والا اور ان کے ما لہ و ما علیہ کو اچھی طرح سمجھنے والا ہو۔

تیسری یہ کہ وہ اپنے اخلاق و سیرت کے لحاظ سے ایک قابل اعتماد آدمی ہو تاکہ لوگ اپنے دین کے معاملہ میں اس پر اعتماد کر سکیں۔

اجتہاد کے کام کی نوعیت اور اس کی ذمہ داریوں کو سامنے رکھ کر غور کیجیے تو آپ اعتراف کریں گے

کہ یہ کم سے کم باتیں ہیں جو ایک ایسے شخص کے اندر پائی جانی چاہئیں جو اجتہاد کرنے کی عظیم ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ اگر یہ باتیں کسی شخص کے اندر نہیں ہیں، نہ اسے کتاب و سنت سے ماہرانہ واقفیت ہے، نہ وہ زندگی کے حالات و مسائل کو بخوبی سمجھتا ہے اور نہ ہی وہ دیانت اور تقویٰ کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے تو ایسے شخص کا اجتہاد کتاب اللہ اور سنت رسول کے ساتھ استہزا اور لوگوں کے دین و ایمان کے ساتھ ایک مذاق ہے۔

اجتہاد کی یہ شرطیں جب بیان کی جاتی ہیں تو ہمارے زمانہ کے بعض مدعیان اجتہاد ان کو سن کر آگ بگولا ہو جاتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے اتنی کڑی شرطیں لگانے کے معنی تو یہ ہوئے کہ اس زمانہ میں اجتہاد کوئی کر ہی نہ سکے۔ ان حضرات کے نزدیک دنیا کے ہر کام کے لیے اوصاف اور قابلیتوں کی ضرورت ہے۔ صرف اجتہاد ایک ایسا کام ہے جس کے لیے کسی قابلیت و صلاحیت کی حاجت نہیں ہے۔ ان کے خیال میں ہر شخص کو اجتہاد کرنے کی چھوٹ حاصل ہے اگرچہ قرآن و حدیث کی زبان کے علم کے لحاظ سے اس کا حال یہ ہو کہ وہ فاعل اور مفعول میں بھی امتیاز نہ کر سکتا ہو اور اخلاق و سیرت کے لحاظ سے اس کا درجہ لوگوں میں یہ ہو کہ دین کے معاملہ میں اس پر دو آدمی بھی اعتماد کرنے والے نہ مل سکیں۔ اجتہاد کی ضرورت کتنی ہی شدید سہی لیکن اگر ایسے ہی لوگ اجتہاد کرنے والے ہیں تو ہر شخص جس کو اپنا دین عزیز ہوگا وہ اس طرح کے اجتہاد پر تقلید کو ہزار درجہ ترجیح دے گا۔

ائمہ مجتہدین پر غیر معمولی اعتماد کی وجہ

ہمارے چاروں ائمہ مجتہدین پر مسلمانوں کو جو غیر معمولی اعتماد ہے اس کی وجہ محض قدامت پرستی نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں، بلکہ اس کی اصل وجہ ان ائمہ عظام کا ان شرائط پر بدرجہ کمال پورا اترنا ہے جو مسلمانوں کے نزدیک مجتہد میں پائی جانی ضروری ہیں۔ یہ ائمہ کتاب و سنت کے علم میں بھی یگانۂ روزگار تھے، زندگی کے معاملات و حالات کے سمجھنے میں بھی بے نظیر تھے، اور کتاب و سنت پر عمل کرنے اور مشکل سے مشکل حالات اور سخت سے سخت آزمائشوں کے اندر ان پر استوار رہنے میں بھی خیر القرون کے مسلمانوں کی مثال تھے۔ ان کے انہی گوناگوں اوصاف کے سبب سے مسلمانوں کو ان پر اعتماد ہوا اور یہ اعتماد امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ بڑھتا اور مستحکم ہوتا گیا۔ بعد کے زمانوں میں بھی جن لوگوں کے اجتہادات پر مسلمانوں نے اعتماد کیا ہے وہ بھی ہر اعتبار سے انہی ائمہ کے زمرہ میں شامل ہونے کے لائق تھے۔

اب جو لوگ بھی اس کار عظیم کا بیڑا اٹھائیں وہ اس بات کو پہلے سے سمجھ لیں کہ اس دیار کی روایات بڑی شاندار ہیں۔ اس دیار میں اگر کسی کو کوئی مقام حاصل کرنا ہے تو وہ علم اور تقویٰ دونوں کا کافی سرمایہ لے کر آئے۔ یہاں نمائشی خوبیوں کی ساکھ نہیں جم سکتی۔

اجتہاد کے لیے محرک کونسا باقی رہ گیا تھا ؟

اس کی دوسری بڑی وجہ جو درحقیقت پہلی ہی وجہ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے ، یہ ہے کہ ہمارا نظام تعلیم دو حصوں میں منقسم ہو گیا ۔ غیر ملکی حکمراں اپنی ضروریات کے لیے مجبور ہوئے کہ اپنے نظریات کی درسگاہیں قائم کریں اور ان میں وہ علوم سکھائیں جن کو وہ علوم سمجھتے ہیں یا جن کی ان کو ضرورت تھی ۔ دوسری طرف جو لوگ اسلامی درد رکھتے تھے ان کو اپنے اسلامی ورثہ کی حفاظت کی فکر ہوئی اور انھوں نے پرانے طرز کی درسگاہیں سنبھالیں یا قائم کیں ۔ نئے طرز کی درسگاہوں میں اسلامی علوم کا گذر نہیں تھا اور پرانے طرز کی درسگاہوں میں نئے علوم حرام تھے ۔ نئی درسگاہوں میں بڑی چیخ پکار کے بعد اگر دینی تعلیم کو کچھ بار حاصل ہوا بھی تو اس کی حیثیت اکبر مرحوم کی زبان میں بادۂ مغرب میں تھوڑی سی زمزم سے زیادہ نہ تھی ۔ اسی طرح اسلامی مدارس کی اصلاح کی تحریک کے تحت اگر بعض عربی مدارس میں نئے علوم کے لیے کچھ جگہ نکالی بھی گئی تو بس اتنی کہ عربی خواں طلبہ کی زبانوں پر کچھ انگریزی الفاظ بھی چڑھ گئے ۔ نہ دینی علوم کی ہوا ان کو لگنے پائی اور نہ جدید علوم و افکار سے یہ آشنا ہو سکے ۔ میں اس صورت حال پر اس عہد کے ان دونوں تعلیمی نظاموں میں سے کسی کو بھی ملامت کا مستحق نہیں سمجھتا ۔ میرے خیال میں دونوں ہی کے چلانے والے اپنی اپنی جگہ پر مجبور و بے قصور تھے ۔ انگریزوں نے جو نظام تعلیم قائم کیا اس کے اندر ہماری دینی تعلیم ایک بالکل بے جوڑ سی چیز تھی ۔ اس کے نظریہ اور اس کے نظریہ میں بنیادی فرق تھا ۔ پھر انگریزی درسگاہوں کا ماحول قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کی تعلیم کے لیے اتنا ہی ناموزوں تھا جتنا زعفران کی کاشت کے لیے صحرائے افریقہ کا کوئی تپتا ہوا حصہ ہو سکتا ہے ۔ اسی طرح ہماری عربی درسگاہوں میں انگریزی اور جدید علوم کو گھسانے کی کوشش بھی ایک سعی لاحاصل تھی ۔ انگریزوں کے تسلط اور جدید درسگاہوں کے سرکاری اہتمام میں قیام نے ان درسگاہوں کو ایسی کس مپرسی کے عالم میں ڈال دیا تھا کہ انھوں نے جن علوم کے پڑھنے پڑھانے کا بیڑا اٹھایا تھا انہی کی تعلیم کے لیے ان کو سرمایہ حاصل ہونا دشوار تھا کجا کہ وہ نئے علوم کی تعلیم و تدریس کا انتظام کر پاتیں ۔ بہرحال یہ جو کچھ ہوا اس انقلاب کا ایک قدرتی نتیجہ تھا جس سے ہماری قوم کو گذرنا پڑا تھا ۔ میں اس صورت حال کا الزام کسی پر بھی ڈالے بغیر صرف اس نتیجہ سے بحث کرنا چاہتا ہوں جو نظام تعلیم کے اس انقسام سے ہمارے حصہ میں آیا ۔ وہ نتیجہ یہ ہے ۔ ہمارے یہاں جو لوگ نئی درسگاہوں سے تعلیم پا کر نکلے وہ دین سے بے بہرہ نکلے اور جنھوں نے پرانی درسگاہوں میں تعلیم پائی وہ اپنے گرد و پیش کی دنیا کے حالات و مسائل سے بالکل بے خبر رہے ۔ اس وجہ سے ان سے فارغ ہو کر نکلنے والوں میں سے مشکل ہی سے کوئی ان شرائط پر پورا اتر سکا جو اوپر ہم نے ایک صاحب اجتہاد کے لیے بیان کی ہیں ۔ اگر گنتی کے چند افراد اس قابل ہوتے کہ

(باقی صفحہ ۴۹ پر)