مولانا مودودی

پر

اعتراضات کا علمی جائزہ

حصّہ دوم

مولانا مفتی محمد یوسف
جامعہ اسلامیہ، اکوڑہ خٹک (پشاور)

مباحث

۱ - مسئلۃ التقلید

۲ - مسئلہ وقت السّحور فی رمضان

۳ - جمع بین الاُختین

۴ - سجدۂ تلاوت بلا وضو کا مسئلہ

۵ - مسئلۃ المُتعہ

۶ - مؤلفۃُ القلوب

۷ - مسئلہ ایلاء

۸ - مسئلۃُ الخُلع

۹ - صحابۂ کرام کی غلط فہمی کا مسئلہ

فہرست مضامین

عرضِ ناشر ۱۴
فروعی مسائل ۱۷
اختلاف کے حدود ۱۸
— فصلِ اوّل —
مسئلۂ التقلید ۲۱
چند تمہیدی باتیں ۲۲
ایمان کے اصلی تقاضے ۲۲
مسئلۂ تقلید کی تشریح ۳۱
مسئلہ کی مختلف فیہ بنیاد: تقلید المفضول ۳۲
عامی کی تقلید ۳۶
مندرجۂ بالا تصریحات کا ماحصل ۳۸
احناف کی تحقیق: ۴۰
ابوبکر جوزجانیؒ کا فتویٰ ۴۰
علامہ شرنبلالیؒ کی رائے ۴۳
تین امور کا ثبوت ۴۵
ابن ہمامؒ کا ذاتی رجحان ۴۵
ایک اشکال ۴۸
جوابات ۴۹
جواب اوّل ۵۰
جواب دوم ۵۲
تلفیق کی توضیح ۵۳
جواب سوم ۵۵
جواب چہارم ۵۷
گذشتہ مباحث کا خلاصہ ۵۸
علماءِ شافعیہ اور مالکیہ کی تحقیق ۶۲
امام شعرانیؒ اور انتقال فی المذاہب ۶۲
امام ابن عبدالبرؒ اور انتقال فی المذاہب ۶۴

امام قرافیؒ اور انتقال فی المذاہب ۶۶

تخصیص کا دعویٰ ۶۸

امام سیوطیؒ کا مفصل فتویٰ ۶۹

پہلی قسم ۶۹

دوسری قسم ۷۰

تیسری قسم ۷۱

چوتھی قسم ۷۳

پانچویں قسم ۷۴

چھٹی قسم ۷۶

مالکیہ اور شافعیہ کی تحقیق کا خلاصہ ۷۷

تقلیدِ مذاہب کی حقیقت ۷۸

ایک تحقیق طلب مسئلہ ۸۰

قرآنی آیات ۸۱

علمائے محققین کی تصریحات ۸۴

ابنِ عمرؓ اور ایک شامی کا مکالمہ ۸۶

دوسرا واقعہ ۸۸

فاضل طیبیؒ کی رائے ۹۱

علامہ سندھیؒ کی رائے ۹۲

جائز اور ناجائز تقلید ۹۳

حضرت شاہ ولی اللہؒ کا فیصلہ ۹۴

جائز اور ناجائز تقلید ۹۶

ابنِ حزمؒ کا فتویٰ اور اس پر شاہ صاحبؒ کا تبصرہ ۹۹

مولانا مودودی کا نظریۂ تقلید: ۱۰۲

عامی کی تقلید ۱۰۳

عالم کی تقلید ۱۰۳

نظریۂ انتقال فی المذاہب ۱۰۶

ناجائز تقلید ۱۰۷

مولانا کی تحریروں کا خلاصہ ۱۰۷

پانچ امور ۱۰۸

کیا یہ نظریہ جرم ہے؟ ۱۱۰

انصاف کا عجیب مظاہرہ ۱۱۱

یہ کوئی نئی بات نہیں ہے ۱۱۱

یا حسرةً علی العباد ۱۱۲

تقلید کے متعلق تین نقطہائے نظر ۱۱۳

اقرب الی الصواب کونسا نظریہ ہے؟ ۱۱۵

شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کی رائے ۱۱۹
قادر علی الاستدلال کا فریضہ ۱۲۳
مجتہد تام کا فریضہ ۱۲۴
بحث کا آخری نتیجہ ۱۲۵

—— فصل دوم ——

مسئلہ وقت التسحُّر فی رمضان

رمضان میں سحری کا وقت ۱۲۷
تحلیل و تجزیہ ۱۲۸
جزءِ اوّل ۱۲۸
جزءِ دوم ۱۲۹
اقلیّت اور اکثریّت ۱۳۰
اعتراض ۱۳۱
کیا یہ اعتراض جاندار اور وزنی ہے؟ ۱۳۱
مسئلہ کی شرعی حیثیت ۱۳۲
اجماع کا دعویٰ ۱۳۸
احناف کی تحقیق ۱۴۰
علامہ ابن عابدین شامیؒ کی تصریح ۱۴۰
صاحب عنایہ کی تصریح ۱۴۱
ملا علی قاریؒ کی تصریح ۱۴۲
صاحبِ خلاصۃ الفتاویٰ کی تصریح ۱۴۳
شیخ المشائخ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا رجحان ۱۴۴
علامہ ابنِ رشدؒ مالکی کی تحقیق ۱۴۷
تحقیقِ ابن رشد کا خلاصہ ۱۵۰
اختلاف کا منشا ۱۵۲
پہلے قول کی تائید ۱۵۳
دوسرے قول کی تائید ۱۵۵
حدیث ابن عمرؓ کی تشریح میں علامہ عینیؒ کی تحقیق ۱۵۸
حدیث ابن عمرؓ ۱۵۸
اشکال ۱۵۹
جواب ۱۶۰
دوسرا جواب ۱۶۱
حاصل الجواب ۱۶۲
کیا اسی کا نام انصاف ہے؟ ۱۶۲
نسخ کا دعویٰ ۱۶۳

دلائل کا خلاصہ ۱۶۶
پہلی دلیل ۱۶۶
دوسری دلیل ۱۶۶
تیسری دلیل ۱۶۷
دعوائے نسخ کا تنقیدی جائزہ ۱۶۷
ایک معقول توجیہ ۱۶۹

فصل سوم

جمع بین الاُختین

دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا ۱۷۴
اصل معاملہ کی حقیقت ۱۷۶
مولانا مودودی کا جواب ۱۷۸
ذاتی رائے ۱۸۲
تبصرہ ۱۸۳
نکتۂ اوّل ۱۸۳
نکتۂ دوم ۱۸۳
نکتۂ اوّل کی تشریح ۱۸۴
ایک دوسری آیت ۱۸۵
ایک حدیث ۱۸۶
نکتۂ دوم کی تشریح ۱۸۷
قرآنی احکام اور استثناء ۱۸۸
مثالِ اوّل ۱۸۸
مثالِ دوم ۱۹۰
فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے ۱۹۲
مثالِ اوّل ۱۹۲
مثالِ دوم: ۱۹۴
فاقد الطہورین اور مسئلۂ نماز ۱۹۴
فاقد الطہورین کی پہلی قسم ۱۹۶
فاقد الطہورین کی دوسری قسم ۱۹۶
اعتراض ۱۹۷
جواب اوّل ۱۹۸
جوابِ دوم ۲۰۰
احکامِ معتلہ کا حکم ۲۰۱

مثالِ اوّل	۲۰۱
دوسری مثال	۲۰۲
جواب سوم	۲۰۷
اصُولِ فقہ کا ایک قانون	۲۰۸
جمع بین الاُختین میں ائمہ کے مذاہب	۲۱۰
اختلاف کی تفصیل	۲۱۱
معترضین حضرات سے ایک گذارش	۲۱۴

—— فصل چہارم ——

سجدۂ تلاوت بلاوضو کا مسئلہ

اعتراض	۲۱۸
تحلیل وتجزیہ	۲۱۹
ترغیب کی احادیث	۲۲۱
فعلی احادیث	۲۲۳
سجدۂ تلاوت بلاوضو کی احادیث	۲۲۶
وجہ اوّل	۲۲۷
وجہ دوم	۲۲۸
سلف کے نزدیک سجدۂ تلاوت بلاوضو جائز ہے	۲۲۹
ائمہ حدیث کی تصریحات	۲۳۰
مندرجہ بالا عبارت کا ماحصل	۲۳۱
حضرت مولانا انور شاہؒ صاحب کی تفریح	۲۳۲
شراح حدیث کی نظر میں امام بخاریؒ کا مذہب	۲۳۴
حاصل الجواب	۲۳۷
سعید بن مُسیّب کی رائے	۲۳۹
شرعی نقطۂ نگاہ سے یہ کوئی اصولی مسئلہ نہیں ہے۔	۲۴۲
اصولی مسائل کی نوعیت	۲۴۳

اعتراض کا جواب	۲۴۵
پہلی شق	۲۴۵
دوسری شق	۲۴۶
جواب	۲۴۷
تیسری شق اور اُس کا جواب	۲۴۸
الزامی جواب	۲۵۰
چوتھی شق اور اس کا جواب	۲۵۲
ایک حقیقت کا اظہار	۲۵۵
آخری گذارش	۲۵۷
— فصل پنجم —	
مسئلہ المُتعہ	۲۵۸
اصل معاملہ کی حقیقت	۲۵۹
صراطِ مستقیم	۲۶۸
مُتعہ	۲۶۹
عبارت کا مقصد	۲۷۴
دوسرا شگوفہ	۲۷۶
یہ دونوں باتیں غلط ہیں	۲۷۷
وجہ اوّل	۲۷۸
حاصل التنقید	۲۷۹
وجہ دوم	۲۸۰
آنکھیں کھول کر دیکھیے	۲۸۱
— فصل ششم —	
مؤلفۃ القلوب	۲۸۲
تحلیل و تجزیہ	۲۸۳
تنقید مذکور پر تبصرہ	۲۸۵
مؤلف صاحب کے ارشاد	۲۸۸
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب	۲۸۹
امام مالکؒ کا مذہب	۲۸۹
امام احمدؒ کا مذہب	۲۹۰
امام شافعیؒ کا مذہب	۲۹۰
کیا امام شافعیؒ کو بھی مُنکرِ اجماع قرار دیا جائے گا؟	۲۹۲
حسن بصریؒ اور ابنِ شہاب زُہریؒ	۲۹۳

ناظرین سے درخواست ۲۹۵

فصل ہفتم

مسئلۂ ایلاء ۲۹۷

تنقید از مصنّف ایضاح فتاویٰ ۲۹۹

نقول مالکیہؒ میں باہمی تطبیق کے لیے ایک عجیب توجیہ ۳۰۳

حاصل الاختلاف ۳۰۴

مولانا مودودی کی رائے ۳۰۴

مصنّف ایضاح فتاویٰ کی رائے ۳۰۵

کونسی رائے حق اور مبنی برصواب ہے ؟ ۳۰۵

مالکی علماء کا فیصلہ ۳۰۵

ابن رشد مالکیؒ کی تصریح ۳۰۹

مصنّف ایضاحِ فتاویٰ کی توجیہ پر تنقید ۳۱۰

یہ توجیہ ضعیف ہے ۳۱۱

امام شافعیؒ کا قول زیادہ قابلِ اعتماد ہے ۳۱۳

منصف مزاج حضرات ہی فیصلہ فرمائیں ۳۱۴

مولانا مودودی کی رائے ۳۱۵

آخری گذارش ۳۱۶

ایک استدراک ۳۱۹

دُعا ۳۲۰

فصل ہشتم

مسئلۃ الخُلع ۳۲۱

تمہیدی امُور ۳۲۲

عدتِ مختلعہ کی تحقیق ۳۲۳

اکثریت کی دلیل ۳۲۷

اقلیت کے دلائل ۳۲۷

نقلی دلیل ۳۲۷

عقلی دلیل ۳۳۲

دلائل کا تنقیدی جائزہ ۳۳۴

وجہِ اوّل ۳۳۵

وجہ دوم ۳۳۶

غیر مدخول بہا عورتیں ۳۳۷

نابالغ عورتیں ۳۳۷

عمر رسیدہ عورتیں ۳۳۷
حاملہ عورتیں ۳۳۸
لونڈیاں ۳۳۸
وجہِ سوم ۳۳۹
حدیث میں ایک تاویل ۳۴۰
یہ تاویل صحیح نہیں ہے ۳۴۰
وجہ اوّل ۳۴۱
وجہِ دوم ۳۴۲
وجہِ سوم ۳۴۳
بحث کا خلاصہ ۳۴۴
مولانا مودُودی کی تصریحاتؒ ۳۴۵
کیا انصاف کا تقاضا یہ ہے؟ ۳۴۸
غلطی اور گمراہی کا ایک غلط معیار ۳۴۹
دوسری بات ۳۵۰
کیا شریعت نے عورت کو خلع کا حق دے رکھا ہے؟ ۳۵۱
عود الی المقصود ۳۵۲
مولانا مودُودی کی تصریحاتؒ ۳۵۳
صدرِ اوّل کے نظائر در باب خلع ۳۵۹
احکامِ خلع ۳۶۴
مسئلۂ خلع میں ایک بنیادی غلطی ۳۷۷
مسئلہ خلع میں قاضی کے اختیارات ۳۷۹
فقہائے اسلام کے مذاہب ۳۸۲
امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب ۳۸۲
امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا مذہب ۳۸۳
حاصل الاختلاف ۳۸۵
تلخیص الدلائل فی المسئلہ ۳۸۷
دلیلِ اوّل ۳۸۷
دلیل دوم ۳۸۸
دلیل سوم ۳۸۸
دلیل چہارم ۳۸۹
دلیل پنجم ۳۸۹

دلیل ششم ۳۸۹
دلیل ہفتم از مؤلف ۳۹۱
الحاصل ۳۹۲

—— فصل نہم ——

صحابۂ کرام کی غلط فہمی کا مسئلہ

کیا صحابۂ کرام کو حضورؐ کے ارشادات سمجھنے میں غلط فہمی ہو سکتی ہے؟ ۳۹۷
مسئلہ کی تشریح ۴۰۱
غلط فہمی کی اقسام ۴۰۱
اجتہادی غلط فہمی ۴۰۱
مفہومِ کلام سمجھنے میں غلط فہمی ۴۰۲
مثالِ اوّل ۴۰۳
حدیث کے معنی اور مفہوم ۴۰۳
مثالِ دوم ۴۰۷
مثالِ سوم ۴۱۰
پہلی قسم کی مثال (مسئلہ اجتماع العیدین) ۴۱۵
اصل الفاظِ حدیث کیا ہیں؟ ۴۱۸
حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی تصریح ۴۲۱
دوسری قسم کی مثال
تلک الغرانیق العلیٰ کا قصہ ۴۲۳
علمائے امت کے اقوال ۴۲۴
توجیہِ اوّل ۴۲۵
دوسری توجیہ ۴۲۶
صحابہ کرامؓ سے غلط فہمی منسوب کرنے کی ایک اور مثال ۴۳۰
اصحابِ کہف ۴۳۱
مذکورۂ بالا عبارت کا خلاصہ ۴۳۳
تنقید ۴۳۴
نتائج ۴۳۶
نگاہِ عبرت ۴۳۷
معترضین حضرات سے ایک سوال ۴۳۷

عرضِ ناشر

پاکستان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی شخصیت ایک بین الاقوامی مقام رکھتی ہے۔ آپ کی علمی بصیرت، خداداد فراست، تفقہ فی الدین اور حسنِ کردار و عمل نے آپ کو اس مقامِ بلند پر فائز کر دیا ہے جہاں چند ہی لوگ پہنچتے ہیں۔ آپ کی یہ شہرت و قبولیت جہاں ایک طرف مداحوں، عقیدت مندوں اور حامیوں کی ایک کثیر تعداد پیدا کرنے کا سبب بنی ہے وہیں مخالفین و حاسدین کے ایک گروہ کے نمودار ہونے کا باعث بھی بنی ہے۔ ان مخالفین میں مسٹر اور مولوی، منکرینِ حدیث اور حامیانِ سنّت، مغرب پرست ملحدین اور پیروانِ اسلام جیسے متضاد عناصر جمع ہو گئے ہیں ان سب میں مودودی دشمنی کے سوا اور کوئی قدرِ مشترک نہیں۔ بے دین اور مخالفِ دین عناصر کا اتحاد تو سمجھ میں آسکتا ہے کیونکہ ان کے محبوب نظریات ــــ مغربی تہذیب ــــ کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مولانا مودودی کی ذات ہے لیکن حیرت ہے کہ نظامِ اسلامی کے داعی، منصبِ رسالت نمبر کے مصنّف، تفہیم القرآن کے مؤلّف کی مخالفت میں وہ لوگ بھی پیش پیش ہیں جو اپنے آپ کو حامیانِ دین میں شمار کرتے ہیں۔

مولانا مودودی صاحب معصوم عن الخطا نہیں کہ ان سے اختلاف نہ کیا جا سکے۔ اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا ہر ایک سے اختلاف

کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ لیکن ہر اختلاف کی ایک حد ہوتی ہے۔ وہ اختلاف جب تک معقولیت، دلائل اور شرافت کے اندر رہے تو سر تا سر امّت کے حق میں رحمت ہے۔ لیکن جب اس میں سبّ و شتم، طعن و تشنیع، ذاتی بغض و عناد شامل ہو جائے تو اس امّت کے لیے ایک عذاب بن جاتا ہے۔ افسوس ہے کہ مولانا مودُودی کے اکثر مخالفین کا دامن اس سے داغدار رہے۔

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب ایک ممتاز عالمِ دین ہیں اور ایک عرصہ دراز سے دین کی خاموش اور ٹھوس خدمت کر رہے ہیں۔ آپ نے اس بیش قیمت تالیف میں ان تمام مسائل کا نہایت علمی، پُر وقار، سنجیدہ اور مُدلّل انداز میں جائزہ لیا ہے جن پر مولانا مودُودی کے مخالفین نے شور مچا کر آسمان سر پر اٹھا رکھا ہے۔ جو شخص بھی اس کا ذاتی مخاصمت و تعصّب سے بالاتر ہو کر مطالعہ کرے گا اس کو صواب و ناصواب کی تمیز کرنے میں کوئی دقّت نہ ہوگی اور اُس پر وپیگنڈے کی حقیقت بھی کھُل کر سامنے آ جائے گی جو مولانا محترم کے خلاف بعض حلقوں کی طرف سے مسلسل کیا جا رہا ہے۔

ہم اللہ کا شکر بجا لاتے ہیں کہ اُس نے ہمیں یہ سعادت بخشی کہ ہم ایک ایسے عالمِ دین کی مدافعت میں یہ کتاب پیش کر رہے ہیں جو نہ صرف پاکستان میں بلکہ پُورے عالمِ اسلام میں واجب الاحترام، معتمد علیہ اور محبوب ہے۔ جس کی اصابتِ رائے پر عالمِ اسلام کے چوٹی کے علماء اور زعماء اعتماد کرتے ہیں۔ جو حمایتِ دین میں سب سے پیش پیش ہے لیکن اپنی مدافعت میں ایک لفظ بھی نہ کہنا چاہتا ہے نہ لکھتا۔ جس کے متعلق اس کے مخالفین بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اِس معاندِ اسلام

دَور میں اُس نے شمع دین فروزاں رکھی ہے اور بے شمار افراد کو علم ویقین سے سرشار کر کے خدمتِ دین جیسے پاکیزہ کام میں مصروف کر دیا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ جو حضرات مولانا مودُودی کے خلاف افترا پردازی کی مہم سے متاثر ہو کر کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں، اس کتاب کے مطالعہ سے راہِ صواب پا جائیں گے۔

ناشر
مرکزی مکتبہ اسلامی
دہلی ٦

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

فروعی مسائل

حَامِداً وَّ مُصَلِّیاً :- یہ "علمی جائزہ" کا دوسرا حصّہ ہے۔ اس میں وہ مسائل بیان کیے جائیں گے جو فروعی کہلاتے ہیں، اور جن میں جماعت اسلامی کے امیر مولانا سیّد ابُوالاعلیٰ مودُودی صاحب کی تحقیقات اور تشریحات سے بعض دوسرے علماء کو "اختلاف" ہے اور نہ صرف اختلاف ہے بلکہ مولانا پر طعن و تشنیع بھی کرتے ہیں۔ ہم اس کو اپنی انتہائی بدقسمتی سمجھ رہے ہیں کہ آج کے پُرفتن دَور میں جبکہ ہر طرف سے دینِ اسلام پر مختلف قسم کے حملے ہو رہے ہیں وہ حضرات جو دین کے نگہبان اور مذہب کے پاسبان کہلاتے ہیں اپنے یہاں کی خانہ جنگی میں شب و روز مصروف رہتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کے خلاف چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں قوت آزمائی کر رہے ہیں۔ اور غضب یہ ہے کہ اس کو دین کی بہترین خدمت بھی شمار کرتے ہیں لیکن یہ حضرات پیچھے مُڑ کر دیکھتے بھی نہیں کہ جس قافلہ کی ہم قیادت کر رہے ہیں۔ اس کے

ایمانیات پر کوئی دشمن حملہ آور تو نہیں، اور کوئی راہ زن عقب سے اس پر حملہ کرکے کوئی سامان لوٹ کرلے تو نہیں گیا ہے۔ کسی جنّی یا انسی شیطان نے قافلہ کے عقائد، اخلاق اور اعمال پر ڈاکہ تو نہیں ڈالا ہے۔ ان چیزوں کی طرف اوّل تو ان حضرات کا دھیان جاتا نہیں اور کبھی جاتا بھی ہے تو بہت کم بلکہ برائے نام۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں ہی کے مختلف حلقوں میں عیسائیت بھی کسی ادنیٰ سے ادنیٰ مزاحمت کے بغیر ترقی کرتی چلی جا رہی ہے۔ اور مرزائیت بھی۔ انکارِ حدیث کا فتنہ بھی زور پکڑ رہا ہے۔ اور دہریّت و الحاد بھی خوب پھیل رہا ہے۔ ایسی حالت میں ہمیں بتایا جائے کہ دین کے نگہبانوں اور مذہب کے پاسبانوں کی چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل پر خانہ جنگی قابلِ افسوس ہے یا نہیں؟

اختلاف کی حدود

اسلام نے اپنے فروعی مسائل میں باہمی اختلاف رائے کی گنجائش رکھ چھوڑی ہے۔ اور اختلاف کی حد تک نہ صرف یہ کہ اسے برداشت کیا ہے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی بھی کی ہے۔ جبھی تو دائرۂ اسلام کے اندر متعدد ائمۂ دین کی طرف منسوب مختلف فقہی مذاہب پائے جاتے ہیں جو فروعیات میں ائمۂ دین کے باہمی اختلافات ہی سے پیدا ہو گئے ہیں۔ لیکن اسلام اس بات کی کسی کو بھی اجازت نہیں دیتا کہ اختلافات کو اپنی حدود سے آگے بڑھا کر ایک دوسرے کی تکفیر یا تفسیق اور تضلیل کے لیے ذریعہ بنایا جائے۔ یا اس قسم کے اختلافات کی بنیاد پر اہلِ دین کے مابین ایسی جنگ چھڑ جائے۔ جس کے بُرے نتائج اور ہولناک تباہ کاریوں کے اثرات سے یہ حضرات نہ خود محفوظ ہیں اور نہ ان کا دین۔ اس قسم کے اختلافات اور نزاعات کے لیے اسلام میں کوئی

گنجائش نہیں ہے۔ انہی کے متعلق ارشاد ہو رہا ہے: ولا تنازعوا فتفشلوا و تذھب ریحکم "آپس کے جھگڑے چھوڑ دو۔ ورنہ بزدل بھی ہو جاؤ گے۔ اور تمہاری ہوا بھی اکھڑ جائے گی" قرآن نے اپنے پیرؤں کو اس قسم کے اختلافات سے نہایت سختی کے ساتھ روک رکھا ہے۔ انہی کو مخاطب کر کے ایک دوسرے مقام پر فرمایا گیا ہے:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ - (آل عمران)

"تم ان لوگوں کی طرح نہ ہو جنہوں نے حق کے واضح دلائل آجانے کے بعد آپس میں اختلاف اور تفرقہ بازی پیدا کر دی۔ یہی لوگ ہیں جن کے لیے بہت بڑا عذاب تیار کیا گیا ہے۔"

ہمارے نزدیک یہ مسائل جن میں بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی پر الزامات عائد کیے جا رہے ہیں۔ ہرگز اس قابل نہیں کہ ان میں کسی ایک فریق کو اسلام کے اصولی احکام اور بنیادی تعلیمات سے خلاف ورزی کرنے کا مرتکب قرار دیا جا سکے، یا اس کی علمی تحقیق اور اجتہادی رائے کے لیے ائمہ سلف رحمہم اللہ کے مستند اقوال میں کوئی سند نہ مل سکے۔ بلکہ یہ تمام مسائل ایسے ہیں جن میں پہلے بھی دو رائیں ہوئی ہیں۔ اور آج بھی ہو سکتی ہیں۔ میں نے خود ان مسائل کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے۔ پھر سلف رحمہم اللہ کے علمی ذخیروں سے ان کا انطباق کیا ہے۔ بالآخر جس نتیجہ پر میں پہنچا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ:

(ان مسائل میں سے اکثر کے بارے میں مولانا مودودی کی علمی تحقیق سلف رحمہم اللہ کی

علمی تشریحات اور ماہرانہ تحقیقات کے عین مطابق ہے۔ اور شاذ و نادر کسی مسئلہ میں اگر ان کی علمی تحقیق اور اجتہادی رائے جمہور علمائے سلف کی تحقیقات اور اجتہادات سے مختلف ہوئی ہے تو ان کی پشت پر مضبوط اور قوی دلائل بھی ہیں۔ اور شرعی دلائل کی بنا پر فروعیات میں جمہور کی رائے سے اختلاف کرنا کوئی نئی بات نہیں ہے۔ نہ ایسے اختلاف کو ناجائز یا فسق و گمراہی کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ یہ ہمیشہ علمائے حق کا شیوہ رہا ہے۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ زیر بحث نزاعی مسائل کی تشریح علمائے متقدمین اور متاخرین کے اقوال کی روشنی میں پیش کریں۔ پھر دیکھیں کہ ان مسائل پر آج جھگڑوں اور باہمی نزاعات کا جو طوفان برپا کیا گیا ہے یہ صحیح ہے یا غلط۔ اور یہ مسائل فی الواقع اس قابل ہیں کہ ان پر یہ ہنگامے برپا کیے جائیں یا کہ نہیں؟

فصل اوّل

مسئلۂ تقلید

جن فروعی مسائل میں مولانا مودودی کی تحقیقات سے اختلاف ظاہر کیا گیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ تقلید کا بھی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تقلید کے بارے میں مولانا مودودی کا مسلک اور نظریہ نہ صرف یہ کہ غلط ہے بلکہ گمراہ کن بھی ہے۔ مولانا مودودی کی تحریروں اور تصانیف میں صریح طور پر لکھا ہوا پایا جاتا ہے کہ عالم آدمی کے لیے کسی امام کی تقلید نہ صرف یہ کہ ناجائز ہے بلکہ صریح شرک بھی ہے۔ حالانکہ ایک قلیل گروہ اہل حدیث کو چھوڑ کر باقی سارے علمائے امت نہ صرف یہ کہ ائمۂ اربعہ کی تقلید کو جائز سمجھ رہے ہیں بلکہ عملاً کسی نہ کسی مذہبِ فقہی سے وابستہ بھی رہے ہیں۔ اب تقلید کو اگر ناجائز یا شرک قرار دے دیا جائے تو تمام وہ علماء اور مشائخ جو کسی نہ کسی امام کے پیرو اور کسی نہ کسی فقہی مذہب سے وابستہ رہے ہیں، ایک ناجائز امر کے مرتکب بلکہ مشرک قرار دیئے جائیں گے۔ اور یہ ایک ایسی مذموم جسارت ہے جس کی کم سے کم ایک خدا ترس عالم سے توقع نہیں کی جا سکتی۔ اور نہ ایک مسلمان اس کی جرأت کر سکتا ہے۔ پھر اس پر مزید یہ کہ مولانا اپنے فقہی مسلک کے اعتبار سے نہ اہل حدیث ہیں کیونکہ وہ ان کے مسلک کو اپنی

تمام تفصیلات کے ساتھ صحیح نہیں سمجھتے ہیں۔ اور نہ وہ مقلد ہیں کیونکہ تقلید کو وہ ناجائز بلکہ شرک بتا رہے ہیں۔

چند تمہیدی باتیں

قبل اس کے کہ ہم اس الزام کے متعلق یہ معلوم کریں کہ یہ مبنی بر حقیقت ہے یا یہ ایک مکروہ قسم کا پروپیگنڈہ ہے جو مذہب کے نام پر مولانا کے خلاف صرف اس لیے کیا جا رہا ہے کہ عام و خاص کو مولانا کے خلاف بھڑکانے اور مولانا کے متعلق ان کے دلوں میں بدظنی اور بدگمانی پیدا کرنے کے لیے یہ ایک کامیاب حربہ ہے جو صرف اس لیے استعمال کیا جا رہا ہے کہ لوگ مولانا مودودی اور ان کی جماعت کے بارے میں بدظنی میں مبتلا ہو کر ان کا ساتھ نہ دیں۔ نہ ان کی جماعت میں شامل ہوں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تقلید مذاہب" کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جائے اور اس کے متعلق اُن علماء کے اقوال اور فیصلے پیش کیے جائیں جو ماضی میں مذاہبِ اربعہ سے وابستہ رہ چکے ہیں۔ پھر دیکھا جائے کہ اُن کے صریح فیصلوں کی روشنی میں مولانا مودودی کا فقہی مسلک جو خود ان کی تحریروں سے واضح ہے، صحیح ہے یا غلط۔ اس کے بعد خود بخود یہ واضح ہو جائے گا کہ آج مولانا مودودی پر جو اس مسئلہ کے متعلق مختلف قسم کے الزامات عائد کیے جا رہے ہیں۔ یہ صحیح ہیں یا غلط؟

ایمان کے اصلی تقاضے

اس کے ساتھ ہم یہ بھی واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ ایک مومن کو جب ایمان کی دولت نصیب ہو جاتی ہے اور اس نعمت سے وہ نوازا جاتا ہے تو سب سے پہلے

جو چیزیں اس کے ذمہ بطور فرض عائد ہو جاتی ہیں اور جن کی ادائیگی اس کے لیے ایمان کے بعد پہلے مرحلہ میں ضروری قرار پاتی ہے، یہ ہیں:

۱۔ کہ وہ ہر وقت خدا و رسول کے احکام کی پیروی کرے۔ اور کبھی وہ ایسا کوئی کام نہ کر گزرے جو ایمان کے تقاضوں کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عتاب کا مستحق، اور خوشنودیٔ ربّ کے بجائے قہر و غضب کا نشانہ بن سکتا ہو۔ یہی ایمان کا اصل تقاضا بھی ہے اور مومن کا منصبی فریضہ بھی۔ جس سے اس کے لیے عہدہ برآ ہونا بے حد ضروری ہے۔

۲۔ اس فرض منصبی کو بوجہ احسن ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مومن سب سے پہلے کتاب اللہ و سنتِ رسول اور دوسرے علوم شریعت سے علم کا کافی حصہ حاصل کرے۔ اور علم حاصل کرنے کے بعد زندگی کے ہر معاملہ میں کتاب و سنت سے رہنمائی طلب کرے۔ اور جو کچھ احکام وہاں سے مل جائیں ان کی پوری طرح اطاعت کرے۔ ان کے مقابلے میں دوسرے کسی کا حکم قابلِ عمل نہ سمجھے۔ خواہ یہ حکم کسی کا بھی ہو۔

۳۔ بالفرض اگر اس کو کسی معاملہ میں کتاب و سنت سے صاف طور پر کوئی حکم نہ ملے تو پھر اگر اس میں علمی قابلیت کی وجہ سے اجتہاد کی اہلیت پائی جاتی ہو تو آثار صحابہؓ میں حکم کی تلاش کرے۔ اگر ان میں بھی کوئی حکم نہ مل سکے تو پھر حدودِ اجتہاد میں شرائط اجتہاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے متعلقہ معاملہ کے لیے کتاب و سنت سے حکم کا استنباط کرے اور اگر وہ خود اجتہاد کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو علمائے سلفؒ اور مجتہدینِ امت رحمہم اللہ کے اجتہادی احکام کی طرف رجوع کرے۔ پھر جس امام اور جس مجتہدؒ کا اجتہادی فیصلہ اس کو اوفق بالکتاب والسنت اور اقرب الی الصواب معلوم ہو اسی پر اس معاملہ کے متعلق

عمل پیرا ہو کرے۔

۴۔ لیکن یہ بات کسی طرح بھی اسلامی شریعت سے مطابقت نہیں رکھتی کہ خدا و رسولؐ کے علاوہ دوسرے کسی شخص کو یہ مقام اور مرتبہ دیا جائے کہ اس کے تمام ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلے، قطع نظر اس سے کہ وہ خدا اور رسول کے پیش کردہ احکام کے مطابق بھی ہیں یا نہیں، دین میں کتاب و سنت کی طرح حجّت، اور ہر حالت میں امت کے لیے واجب الاطاعت قرار پائیں۔ اور بے چون وچرا ان کی اطاعت اور ان پر عمل درآمد کیا جاتا رہے۔ یہ مقام خدا اور رسولؐ کے علاوہ دوسرے کسی کو ہرگز حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ اطاعت کا اصل مستحق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور رسولؐ کے احکام اس لیے بلا چون وچرا واجب الاطاعت ہیں کہ ان کی اطاعت احکامِ الٰہیہ کی اطاعت ہے۔ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ ۔ باقی دوسرے افرادِ بشر مستحقِ اطاعت ہرگز نہیں اِلّا یہ کہ ان کی اطاعت میں خدا اور رسول کی اطاعت مضمر ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ان کی اطاعت کا حکم دیا ہو" یہی ایمان کے اصل تقاضے ہیں جو بصراحت کتاب و سنت میں بیان کیے گئے ہیں۔ نمونہ کے طور پر درجِ ذیل ارشادات کو ملاحظہ فرمائیں جن سے اوپر کے دعویٰ کا ثبوت اچھی طرح واضح ہو سکتا ہے:

وَاَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاِنَّمَا عَلٰی رَسُوْلِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِیْنُ (التغابن: ۱۲)

"اللہ کی اطاعت کرو اور رسولؐ کی۔ اور اگر تم نے اطاعت سے روگردانی اختیار کی تو ہمارے رسولؐ پر احکام پہنچانا ہے اور بس"۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

قُلْ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَالرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکٰفِرِیْنَ۔ (آل عمران: ۳۲)

"ان سے کہہ دیجیے کہ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی۔ پس اگر انہوں نے روگردانی اختیار کی تو اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا۔"

اللہ اور رسول کے احکام کی اطاعت ایمان کی نشانی قرار دی گئی ہے۔ اور یہ بات کسی طرح بھی ایمان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کہ اللہ اور رسولؐ کوئی حکم دیں اور ایمان کے دعویداروں کو اس میں یہ آزادی حاصل ہو کہ چاہیں تو اس پر عمل کریں اور چاہیں تو اس کو چھوڑ دیں۔ یہ طرزِ عمل کسی طرح بھی ایمان کے ساتھ میل نہیں کھاتا ہے بلکہ اس کو ایمان کے منافی طرزِ عمل قرار دیا جا سکتا ہے۔ قرآنِ کریم اعلان کرتا ہے کہ:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْۤ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا۔ (النساء: ۶۵)

"تیرے رب کی قسم! یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں بن سکتے جبتک اپنے تمام مابہ النزاع امور میں آپ ہی کو حکم تسلیم نہ کریں پھر آپؐ کے فیصلے پر اپنے دلوں میں تنگی بھی محسوس نہ کریں۔ اور سراسر اس کے منقاد بن کر رہیں۔"

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ

اَمۡرًا اَنۡ یَّکُوۡنَ لَهُمُ الۡخِیَرَةُ مِنۡ اَمۡرِهِمۡ الآیہ (الاحزاب: ۳۶)

"اللہ اور رسول کی طرف سے حکم ملنے کے بعد اس کی تعمیل میں نہ کسی ایماندار مرد کو اختیار باقی رہتا ہے اور نہ عورت کو بلکہ بہر حال اس کی تعمیل ہی کرنی پڑے گی۔"

خدا و رسول کے مقابلہ میں دوسروں کے احکام کی اطاعت قرآن کی رُو سے کھلی ہوئی بغاوت اور نفاق صریح کی علامت قرار دی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:-

وَاِذَا قِیۡلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡا اِلٰی مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ وَاِلَی الرَّسُوۡلِ رَاَیۡتَ الۡمُنٰفِقِیۡنَ یَصُدُّوۡنَ عَنۡكَ صُدُوۡدًا۔ (النساء: ۶۱)

"ان سے جب کہا جاتا ہے کہ آؤ اللہ نے جو کچھ نازل کیا ہے اس کی طرف اور رسول کی طرف تو منافق لوگوں کو آپ دیکھیں گے کہ وہ آپ سے کنارہ کشی اختیار کریں گے۔"

بہر حال قرآن کی رُو سے اس حقیقت میں کوئی خفا نہیں ہے کہ ایک مومن کے ذمہ سب سے پہلے منجانب اللہ جو فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے تمام معاملات میں خدا و رسول کے احکام کا پُورا پُورا پابند رہے۔ اور ان کی اطاعت سے سرمُو انحراف نہ کرے۔ نہ وہ احکامِ الٰہیہ کے مقابلے میں غیر اللہ کے احکام کی اطاعت کو جائز سمجھے خواہ کوئی بھی ہو۔ ورنہ وہ صحیح معنوں میں پورا مومن نہیں رہے گا۔

یہود کے عوام نے جب احکامِ شریعت کے مقابلہ میں اپنے علماء اور مشائخ کے احکام کو قابلِ اطاعت سمجھنا شروع کیا اور عملاً ان کی اطاعت بھی کرنے

لگے تو قرآن کریم نے اس اطاعت کی بنیاد پر ان کو مشرک قرار دے دیا جس کی وجہ سے دینِ الٰہی کے ساتھ ان کا ایمانی رشتہ باقی نہ رہا بلکہ ٹوٹ گیا۔ قرآن کا بیان ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ۔ (التوبہ: ۳۱)

"اہلِ کتاب نے اپنے علماء و مشائخ کو خدا کے سوا اپنا رب بنالیا ہے اور مسیح ابن مریم کو بھی انہوں نے اپنا رب بنالیا ہے۔"

یہی وہ حقیقت ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے مختلف ارشادات میں بیان فرمایا ہے کہ سب سے پہلے ایک مومن کے لیے ان احکام کی اطاعت ضروری ہے جو اللہ اور رسول کی طرف سے مل جائیں۔ اسی سے دنیا و آخرت کی کامیابی نصیب ہوسکتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں کوئی بھی اطاعت قابلِ قبول نہیں ہے۔ ذیل میں حضورؐ کے چند ارشادات ملاحظہ ہوں:

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کل امتی ید خلون الجنۃ الامن ابی قیل ومن ابیٰ یا رسول اللّٰہ قال من اطاعنی دخل الجنۃ ومن عصانی فقد ابیٰ۔ (بخاری)

"ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے میری کل امّت جنت میں داخل ہوگی بجز اُن کے جو انکار کر چکے ہوں۔ عرض کیا گیا حضورؐ! انکار کرنے والے کون ہیں؟ آپؐ نے فرمایا جو میری اطاعت کریں گے وہ جنت میں داخل ہوں گے اور جنہوں نے نافرمانی کی، وہ ہیں

انکار کرنے والے"۔

من اطاع محمداً فقد اطاع اللہ ومن عصیٰ محمداً فقد عصی اللہ ومحمد فرق بین الناس (بخاری)

"جس نے محمدؐ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کر لی، اور جس نے محمدؐ کی نافرمانی اختیار کی وہ اللہ کا بھی نافرمان رہا۔ محمدہی لوگوں کے لیے معیار حق ہیں۔

اللہ کی کتاب اور حضورؐ کی سنت دو ایسے رہنما ہیں جو ہر دور میں الحاد اور بے دینی کے سیلابوں اور گمراہی کی خطرناک طغیانیوں میں بھی امت کی پوری طرح راہنمائی کر سکتے ہیں۔ اور ہر قسم کی ہلاکت اور تباہی سے اُسے بچا سکتے ہیں نجات انہی کے اتباع میں منحصر ہے اور ہدایت انہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ کتاب وسنت کی پیروی کو پسِ پشت ڈال کر دوسروں کے اتباع اور پیروی میں نجات کیسے حاصل ہو گی اور ہدایت کہاں سے مل سکے گی؟

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترکتُ فیکم اَمْرَیْنِ لن تضلّوا ما تمسکتم بھا، کتاب اللہ وسنۃ رسولہٖ۔ (موطا امام مالکؒ)

"حضورؐ نے فرمایا ہے میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں جبتک تم ان کے پابند رہو گے، گمراہی تم سے دُور رہے گی۔ ایک اللہ کی کتاب (قرآن) ہے اور دوسری اس کے رسول کی سنّت"۔

حد یہ ہے کہ اب کتاب وسنت کی موجودگی میں نہ دوسری کتبِ آسمانی

کی بلحاظِ اتباع کوئی حیثیت باقی رہی ہے اور نہ ان کے لانے والے پیغمبروں کے ہم اتباع کی حیثیت سے محتاج رہے ہیں۔ روایات میں واقعہ مشہور ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے توراۃ کا ایک نسخہ لاکر حضورؐ کے سامنے پڑھنا شروع کیا تو حضورؐ اس پر غضبناک ہوئے اور فرمایا کہ خدا کی قسم! اگر اس وقت موسیٰ بھی بذاتِ خود زندہ ہوتے تو انہیں بھی میرے اتباع اور پیروی کے سوا چارہ نہ ہوتا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:-

ان عمر بن الخطاب اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنسخۃ من التوراۃ فقال یا رسول اللہ ھٰذہ نسخۃ من التوراۃ الخ فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والذی نفسی بیدہ لو بدا لکم موسیٰ فاتبعتموہ و ترکتمونی لضللتم عن سوآء السبیل و لو کان موسیٰ حیًا وادرک نبوتی لاتبعنی — (دارمی)

"حضرت عمرؓ ایک دفعہ حضورؐ کے پاس توراۃ کا ایک نسخہ لائے اور کہا حضورؐ! یہ توراۃ کا ایک نسخہ ہے (پھر عمرؓ اس کو پڑھنے گئے اور حضورؐ غضبناک ہوتے گئے) پھر آپؐ نے فرمایا کہ اس خدا کی قسم! جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے اگر اس وقت موسیٰ بھی بذاتِ خود موجود ہوتے اور تم اس کی پیروی اختیار کر کے مجھے چھوڑتے تو تم راہِ حق سے بھٹک کر گمراہ ہو جاتے۔ موسیٰ اگر زندہ ہوتے اور میری نبوت کو پالیتے تو ان کو بھی میرے اتباع کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا۔"

یہ اور اس قسم کی بہت سی روایات کتبِ حدیث میں ملتی ہیں جن سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہوتی ہے کہ ایک مؤمن کے لیے ہر وقت اور ہر حالت میں ضروری چیز یہی ہے کہ وہ کتاب و سنت کے احکام کا پابند رہے۔ کتاب و سنت کے صریح احکام کے مقابلہ میں نہ اس کے لیے دوسرے کسی کی اطاعت جائز ہے اور نہ وہ کسی حالت میں کتاب و سنت کی رہنمائی سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب اُسے کتاب و سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملے تو اس وقت وہ دوسروں کے اجتہادات سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر خود اپنے اندر اجتہاد کی اہلیّت پاتا ہو تو خود بھی اجتہاد کر سکتا ہے۔

جو لوگ کتاب و سنت کے مقابلہ میں اٗئمہ دین کی طرف منسوب اجتہادی فیصلوں کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں وہ درحقیقت اس بات کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ ابھی تک ان کے دلوں میں ایمان راسخ نہیں ہو سکا ہے۔ یا پھر وہ مقامِ نبوت اور مقامِ اجتہاد سے انتہائی غافل اور پوری طرح بے خبر ہیں۔ اور یا ان کے دلوں میں حضورؐ کی محبت کی بہ نسبت غیروں کی محبت زیادہ ہے ایسے لوگوں کے بارے میں آپؐ نے فرمایا ہے: لا یومن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ والناس اجمعین (متفق علیہ) اور فرمایا ہے کہ: لا یؤمن احدکم حتی یکون ھواہ تبعالما جئت بہ "تم میں سے کسی کا ایمان اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جبتک وہ اپنی خواہشِ نفس کو میری لائی ہوئی شریعت کا تابع نہ بنائے۔"

ان چند تمہیدی باتوں کے بعد اب اصل مسئلہ تقلید کی تشریح اُن علماء کے

مستند اقوال کی روشنی میں پیش کی جاتی ہے جو مذاہبِ اربعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور جو چاروں اماموں میں سے کسی نہ کسی امام کے ساتھ تقلید کے رشتہ میں منسلک رہ چکے ہیں۔

مسئلۂ تقلید کی تشریح

فقہاء کی اصطلاح میں لفظ "تقلید" کے معنی یہ ہیں کہ انسان کسی مقتدا کے ایک قول پر عمل کرے۔ مگر اس کی دلیل اُسے معلوم نہ ہو۔ "وعرف الفقهاء التقليد بانه العمل بقول من لا يعرف دليله۔ اھ" فقہاء نے تقلید کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ وہ کسی شخص کے ایسے قول پر عمل کرنا ہے جس کی دلیل عمل کرنے والے کو معلوم نہ ہو — (تفسیر منار ج ۱۲ صفحہ ۲۲۰)۔ اس تقلید کے متعلق یہ امر تو علماء کے ہاں مسلّم ہے کہ جو شخص بجائے خود مجتہد ہو۔ اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے مجتہد کی اس معنی میں تقلید کرے بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے۔ اس کی تصریح محققین علمائے اصول نے اپنی تصانیف میں کی ہے۔

لیکن کوئی شخص اگر خود اجتہاد کے مرتبہ پر فائز نہ ہو مگر عالم بالکتاب والسنۃ ہو اور نہ صرف عالم ہو بلکہ سننِ نبویہ میں نظر بالغ بھی رکھتا ہو اس کے ساتھ وہ مختلف مذاہب فقہیہ کے فروعی مسائل میں تحقیق اور ترجیح کی بھی قابلیت رکھتا ہو، ایسے عالم کے لیے ائمۂ مذاہب کی تقلید کی کیا صورت ہو گی؟ آیا وہ لازمی طور پر ہر حالت میں کسی معیّن مذہب کے ساتھ وابستہ رہے گا۔ اور کسی حالت میں بھی اس کے لیے دوسرے مذہب کی پیروی جائز نہ ہو گی، اگرچہ وہ ایک ہی مسئلہ میں ہو۔ یا اس کے

لیے یہ بھی جائز ہے کہ مختلف فقہی مذاہب کے فروعیات پر تحقیقی نظر ڈال کر سب کا علمی جائزہ لے۔ پھر ان مختلف فروعیات میں جو بھی مسئلہ اس کو اوفق بالکتاب والسنت معلوم ہو اسی پر عمل کرے۔

بالفرض اگر وہ پہلے سے کسی معیّن مذہب کا التزام کر چکا ہو تو آیا وہ التزام کے بعد دوسرے مذہبِ فقہی میں کلی یا جزوی طور پر انتقال کر سکتا ہے یا نہیں۔ بلکہ ہمیشہ کے لیے اس مذہب کے ساتھ وابستہ رہے گا جس کا اس نے پہلے سے التزام کیا ہے۔

پھر جو شخص عالم بالکتاب والسنۃ نہ ہو بلکہ عامی ہو ایسے عامی شخص کے لیے تقلید اور ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال کرنے کا حکم کیا ہوگا؟

یہ چند امور ہیں جو مسئلہ تقلید سے متعلق ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ان علماء و مشائخ کے اقوال کی روشنی میں ان کی وضاحت کریں جو خود مقلدین ہیں۔ اور مذاہبِ اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب سے وابستہ رہ چکے ہیں۔ پھر اس کی روشنی میں ہم یہ بھی معلوم کریں گے کہ مولانا مودودی کا اپنا فقہی مسلک جو ان کی اپنی تحریروں سے واضح ہے آیا وہ علماء کی ان تحقیق کے آئینہ میں صحیح ہے یا غلط؟ لیکن چونکہ "انتقال فی المذاہب" کی بنیاد فقہاء نے ایک دوسرے مختلف فیہ اصل پر رکھی ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس کی توضیح کی جائے۔

مسئلہ کی مختلف فیہ بنیاد: تقلید المفضول

مذاہبِ اربعہ سے وابستہ علماء اس بات میں مختلف ہوتے ہیں کہ جن دو

اماموں میں سے ایک افضل۔ یعنی علم وفضل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے کے زیادہ بڑا ہو۔ اور دوسرا مفضول۔ یعنی علم وفضل کے اعتبار سے کمتر درجہ کا ہو۔ تقلید کے لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کیا جائے گا یا دونوں کی تقلید یکساں طور پر جائز ہوگی ؟ یعنی انسان جس کی چاہے تقلید کر سکتا ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ تقلید کے لیے افضل کا انتخاب کیا جائے گا اور اس کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز نہ ہوگی۔ اسی چیز کو بنیاد بنا کر وہ انتقال فی المذاہب کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ ایک فقہی مذہب سے دوسرے فقہی مذہب میں انتقال کرنا قابلِ تعزیر جرم ہے۔ کیونکہ انتقال کرنے والا آدمی جس مذہب سے انتقال کر رہا ہے اس کی پیروی اور اس کے امام کی تقلید ظاہر ہے کہ اس نے اس بنا پر اختیار کی تھی کہ وہ اس کے نزدیک دوسرے ائمہ اور دیگر مذاہب سے افضل تھا۔ اب اگر وہ اس کو چھوڑ کر دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال کر جائے تو یہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید شمار ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لیے سرے سے انتقال ہی جائز نہ ہوگا۔ اور جس مذہب کا اس نے پہلے سے التزام کر رکھا ہے اسی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وابستہ رہے گا۔ اسی قانون کے تحت اس جماعت کا دعوے یہ ہے کہ :

المنتقل من مذهب الی مذهب باجتهاد و برهان
آثم یستوجب التعزیر۔ (طحطاویؒ)

وہ ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال کرنے والا شخص گنہگار اور قابلِ تعزیر مجرم ہے۔ گو اس کا یہ انتقال

اجتہاد اور دلیل سے کیوں نہ ہو۔"

پھر اس میں بعض نے کچھ اور قسم کی ترمیم کر ڈالی کہ قابلِ تعزیر جرم وہ انتقال ہوگا جو مذہبِ حنفی سے دوسرے مذہب میں کیا جائے۔ اور دوسرے مذہب سے مذہبِ حنفی میں اگر انتقال ہو تو یہ جُرم نہیں ہے۔ چنانچہ درمختار ج ۳ ص ۲۶۳ میں یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے: ارتحل الیٰ مذھب الشافعی یعزر اھ "کسی نے حنفی مذہب سے مذہبِ شافعی میں انتقال کیا تو اس کو بطورِ تعزیر سزا دی جائے گی۔"

لیکن اس کے برخلاف علماء کی ایک کثیر جماعت کی رائے میں افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ لہٰذا تحقیق اور اجتہاد سے اگر ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے میں انتقال کیا جائے تو یہ ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ اسی قول کو محققین علماء نے راجح اور اصح قرار دیا ہے۔ اور اسی پر حنفیہؒ۔ شافعیہؒ۔ مالکیہؒ اور اکثر حنابلہؒ کا اتفاق نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ علّامہ شامیؒ نے اس بارے میں علماءؒ کی درج ذیل تصریحات نقل کی ہیں:

اعلم انہ ذکر فی التحریر و شرحہ ایضًا انہ یجوز تقلید المفضول مع وجود الافضل۔ وبہ قالت الحنفیۃ والمالکیۃ واکثر الحنابلۃ والشافعیۃ۔ اھ (ج ۱ ص ۳۶)

"تحریر اور اس کی شرح میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز ہے۔ اور حنفیہؒ۔ مالکیہؒ اور اکثر حنابلہؒ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں۔" (یعنی یہ ان کے نزدیک اتفاقی مسئلہ ہے۔)

ثم ذکر انه لو التزم مذهبا معینا کابی حنیفة والشافعی فقیل یلزمه وقیل لا - وھو الاصح اھ (شامی ج ۱ ص۴۵)

"تحریر میں ابن ہمام نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے مذہب معین کا التزام کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک اگرچہ اس پر اس کی پیروی لازم رہتی ہے مگر بعض دوسرے علماء کے نزدیک لازم نہیں رہتی اور یہی صحیح تر قول ہے۔"

فقہاء محققین کی ان تصریحات سے جہاں یہ بات صاف طور پر معلوم ہوئی کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز ہے۔ وہاں یہ بھی صاف طور پر معلوم ہوا کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کرنا شرعاً کوئی جرم نہیں۔ اگرچہ اس نے پہلے سے مذہب معیّن کی تقلید اور پیروی کا التزام کیوں نہ کر رکھا ہو۔ مگر اس پر اس کی پیروی دائماً لازم نہیں رہتی۔ بلکہ دوسرے مذہب فقہی میں بھی وہ انتقال کر سکتا ہے۔ فقہاء نے اسی کو مذہب اصح قرار دیا ہے۔ اس کے برخلاف جو دوسرا قول ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز نہیں بلکہ قابل تعزیر جُرم ہے۔ اور مذہب معین کے التزام کے بعد دوسرے فقہی مذہب میں انتقال نہیں کیا جا سکتا، فقہاء نے اس کو مذہب ضعیف اور غیر اصح کہا ہے۔ یہ صرف محقق ابن ہمام حنفی کا فیصلہ نہیں بلکہ علامہ ابن حجر مکی شافعی کا بھی فیصلہ یہی ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جب اس کی توجیہ امام نسفیؒ کے قول: اذا سئلنا عن مذھبنا ومذھب غیرنا قلنا وجوبا مذھبنا صواب یحتمل الخطاء

ومذهب غیرنا خطأ یحتمل الصواب اھ" جب ہم سے ہمارے مذہب اور دوسرے مذاہب کے بارے میں پوچھا جائے گا تو ہم لازماً یہی جواب دیں گے کہ ہمارا اپنا مذہب حق ہے۔ اس میں خطا صرف احتمال کے درجہ میں ہے۔ اور دوسرے مذاہب باطل ہیں۔ ان میں صواب صرف احتمال کے درجہ میں ہے"، کی طرف دلائی گئی تو اس نے اس کے متعلق صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ:

ان ذالك مبنی علی الضعیف من انه یجب تقلید الاعلم دون غیرہ۔ والاصح تقلید أیّ شآء ولو مفضولا۔ اھ

(شامی ج ۱۔ ص ۴۵)

"امام نسفیؒ کا یہ جواب قولِ ضعیف پر مبنی ہے کہ اعلم کی تقلید واجب ہے۔ اور غیر اعلم کی تقلید جائز نہیں۔ حالانکہ قول اصح یہی ہے کہ ہر مجتہد کی تقلید جائز ہے خواہ وہ مفضول ہی کیوں نہ ہو"۔

شیخ ابن ہمام حنفی اور علامہ ابن حجر مکّی شافعی دونوں کی رائے معلوم ہوئی۔ اب علّامہ شامیؒ کی رائے ملاحظہ فرمائی جائے

عامی کی تقلید

وقد شاع ان العامی لامذهب له اذا علمت ذالك ظهر لك ان ما ذكر عن النسفی من وجوب اعتقاد ان مذهبه صواب یحتمل الخطأ۔ مبنی علی انه لا یجوز تقلید المفضول وانه یلزمه التزام مذهبه وذالك لا یتأتی فی العامی

(ردالمحتار۔ ج ۱ ص ۴۵)

"عامی آدمی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس کے لیے کسی مذہب کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امام نسفی نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ "اپنے مذہب کے متعلق یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے کہ وہ حق ہے خطا کا صرف احتمال رکھتا ہے" یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ مفضول کی تقلید جائز نہیں۔ اور انسان پر اپنے مذہب کا التزام ضروری ہے۔ حالانکہ یہ اصول عامی آدمی کے حق میں معمول اور قابلِ قبول نہیں ہے۔"

کیونکہ عامی کے حق میں علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ جس کی چاہے تقلید کر سکتا ہے اور مذہب معیّن کا التزام اور پابندی اس پر لازم نہیں ہے۔ اس کے لیے ضروری صرف یہی ہے کہ وہ فروعیات کے دائرے میں کسی امام اور مجتہد کی پیروی کرے خواہ وہ امام ابو حنیفہ ہوں یا امام شافعی، یا وہ امام مالک ہوں اور یا امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ، الغرض چاروں مذاہب سے باہر نہ نکلے اور ان میں سے جس کی چاہے تقلید کرے۔ اس بارے میں ابنِ حجر مکیؒ کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نے ابن ہمامؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:-

ان اخذ العامی بما یقع فی قلبہ انہ اصوب اولی۔ وعلی هذا اذا استفتی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولیٰ ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما۔ وعندی لو اخذ بقول الذی لا یمیل الیہ قلبہ جاز لان میلہ وعدمہ سواءٌ والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اھ (شامی ج ۱ ص ۴۵)

"عامی آدمی کے لیے اس فتوے پر عمل کرنا بہتر ہے جو اس کے نزدیک زیادہ صواب ہو۔ پس اگر وہ دو مجتہدین سے مختلف فتوے حاصل کرے تو اس کے لیے اس فتوے پر عمل کرنا بہتر ہے جس کی طرف اس کا قلبی میلان ہو۔ لیکن اگر وہ اس فتوے پر عمل کر لے جس پر اس کو اطمینانِ قلبی حاصل نہ ہو تو یہ بھی میرے نزدیک اس لیے جائز ہے کہ اس کا دلی رجحان اور عدمِ رجحان دونوں برابر ہیں۔ واجب تو اس پر ایک مجتہد کی تقلید ہے۔ اور یہ کام اس نے کر ہی لیا ہے۔"

مندرجۂ بالا تصریحات کا ماحصل

اوپر فقہاء کی جو عبارات اور تصریحات پیش کی گئیں اُن سے جو امور بطور حاصل ثابت ہوتے ہیں وہ درجِ ذیل چند امور ہیں :۔

(۱) اعلم اور افضل کی موجودگی میں غیر اعلم اور مفضول کی بھی تقلید جائز ہے جو علماء اور فقہاء اس کے جواز کے قائل نہیں، مذہب کی رُو سے اُن کا قول قوی نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ قوی اور اصح قول یہ ہے کہ یہ تقلید جائز ہے۔

(۲) یہ خاص مذہبِ حنفی کا فیصلہ نہیں بلکہ مالکیہؒ اور اکثر حنابلہؒ و شافعیہ بھی احناف کی طرح اسی کے قائل رہے ہیں۔

(۳) کسی معیّن امام کی تقلید اور مخصوص مذہبِ فقہی کی پیروی کا التزام واجب نہیں ہے اور نہ التزام کے بعد اس کی پیروی ہمیشہ کے لیے لازم ہی رہتی ہے۔ بلکہ فروعیات میں دوسرے فقہی مذاہب کی بھی پیروی کی جا سکتی ہے اور اس میں فقہاء کے نزدیک کوئی قباحت نہیں ہے۔

(۴) فروعیات کے دائرے میں اگرچہ ائمۂ مجتہدین کے مختلف مذاہب کے مختلف فتاویٰ پر عمل کرنا مختلف اوقات میں جائز ہے مگر بہتر یہ ہے کہ جس مذہب کے اصول و فروع پر قلب زیادہ مطمئن ہو اسی پر عمل درآمد اختیار کیا جائے۔

فقہاء کی ان تصریحات سے اگرچہ ایک حد تک مسئلہ انتقال فی المذاہب تو واضح ہو گیا ہے مگر چونکہ فقہاء کی سابقہ عبارتوں میں انتقال کی شرائط اور ضروری تفصیلات بیان نہیں ہوئی ہیں اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ کی شرائط اور ضروری تفصیلات جو احناف یا دوسرے شوافع فقہاء کی تصانیف میں ملتی ہیں یہاں نقل کی جائیں تاکہ مسئلہ اچھی طرح واضح ہو کر سامنے آئے اور کسی قسم کا ابہام اس میں باقی نہ رہے۔ نیز یہ بات بھی اچھی طرح واضح ہو جائے کہ مسئلۂ انتقال میں احناف اور شوافع باہم کر متفق ہیں اور ان کے مابین اصل مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

انتقال کی شرائط اور تفصیلات

احناف اور شوافع کی تصانیف میں اسی طرح مالکیہ کی کتابوں میں مسئلہ انتقال کے بارے میں جو کچھ تحقیقات ملتی ہیں اُن پر غور کرنے سے یہ بات تو صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اور کوئی بھی مذہب اس کے جواز سے انکاری نہیں ہے۔ البتہ اس کے لیے چند شرائط ضرور ہیں جو علماء نے اپنی تصانیف میں ذکر کی ہیں۔ انتقال میں اگر ان کی رعایت کی گئی ہو تو جائز ہو گا ورنہ ممنوع اور ناجائز ہی رہے گا۔ انہی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ انتقال کرنے میں خواہشِ نفس کی پیروی، یا کسی متاعِ دنیوی کا حصول پیشِ نظر نہ ہو گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس انتقال سے تلاعب بالمذاہب بھی مقصود نہ ہو۔ اور نہ ہی اس میں ائمۂ دین کے ساتھ استخفاف اور استہزاء کرنے کا ادنیٰ شائبہ تک پایا جاتا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس انتقال میں "تلفیق" بھی موجود نہ ہو۔ ان منفی شرائط کے ساتھ ایجابی طور پر یہ بھی ضروری ہے کہ انتقال علمی دلائل، صحیح فکر و اجتہاد کے ماتحت، شرعی اغراض اور دینی مقاصد کے لیے کیا گیا ہو۔ یہ تمام شرطیں جس انتقال میں پائی جائیں گی وہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ اور جو بھی انتقال ان شرائط سے خالی اور فاسد اغراض پر مشتمل ہو وہ ممنوع اور ناجائز شمار ہوگا۔ ذیل میں توضیح مقصد کے لیے احناف اور شوافعؒ کی تحقیقات پیش کی جاتی ہیں۔

احنافؒ کی تحقیق

ابوبکر جوزجانیؒ کا فتویٰ

علامہ ابن عابدینؒ شامی نے تاتارخانیہ کے حوالہ سے مسئلۂ انتقال کے متعلق ابوبکر جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ نقل کیا ہے جو مذکورہ بالا دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلیلِ قاطع کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے ایک طرف مسئلہ انتقال پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسری طرف اس میں بعض شرائط کی تفصیل بھی ملتی ہے اس لیے ذیل میں اس کو بلفظہٖ نقل کیا جاتا ہے:

فی التاتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی ان یجیبہ الاان یترک مذھبہ فیقرأ خلف

الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذالک فاجابہ فزوجہ فقال الشیخ بعد ماسئل عن ھٰذہ واطرق رأسہ۔ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذھب ایمانہ وقت النزع لانہ ترک المذھب الذی ھو حق عندہ واستخف بہ لاجل جیفۃ منتنۃ ولو ان رجلاً بری من مذھبہ باجتھاد وضح لہ کان محموداً ماجوراً امّا انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من عرض الدنیا وشھوتھا فھو المذموم الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذھبہ۔ اھ (ردالمحتار ج ۳-ص ۲۶۳)

"تاتارخانیہ میں ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ ابوبکر جوزجانی کے زمانے میں ایک حنفی المذہب شخص نے ایک اہل حدیث آدمی کو اس کی لڑکی کے بارے میں نکاح کا پیغام بھیجا۔ اس نے پیغام منظور نہ کیا اور کہا کہ اگر تم اپنا حنفی مذہب چھوڑ کر اہلِ حدیث کا مسلک قبول کروگے تو پیغام منظور ہے، چاہو تو قراءت خلف الامام اور رفع الیدین پر عمل کرو۔ چنانچہ حنفی نے ایسا کر لیا اور نکاح ہوگیا۔ ابوبکر جوزجانی سے جب اس واقعہ کے متعلق سوال کیا گیا تو تھوڑی دیر تک خاموشی اختیار کرنے کے بعد فرمایا کہ نکاح تو جائز ہے مگر مجھے اس شخص کے بارے میں یہ خطرہ پیدا ہوگیا کہ کہیں نزع کے وقت اس کا ایمان سلب نہ کیا جائے کیونکہ اس نے ایک ایسے مذہب کو چھوڑا جو اس کے نزدیک حق تھا اور

ایک گندہ لالچ کی خاطر اس نے حق مذہب کی توہین کر ڈالی۔ البتہ کوئی شخص اگر اپنے اختیار کیے ہوئے مذہب کو اجتہادِ صحیح کی بنا پر چھوڑ دے تو یہ ایک نیک اقدام ہے اور ایسا کرنے والا عنداللہ ماجور ہوگا۔ رہا یہ ! کہ دلیل کے بغیر محض دنیوی لالچ اور نفسانی خواہش کی خاطر کوئی انتقال کرے تو یہ یقیناً مذموم، گناہ کا کام اور لائقِ تعزیر جرم ہے کیونکہ یہ ایک منکر فی الدین امر کا ارتکاب اور دین کا استخفاف اور مذہب کے ساتھ کھلا ہوا مذاق ہے"۔ جو ہرگز جائز نہیں اور نہ قابلِ برداشت ہے۔)

ابوبکر جوزجانیؒ کے اس فتوے سے تین چیزیں واضح طور پر معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ خواہشِ نفس کی پیروی یا متاعِ دنیوی کے حصول کی غرض سے انتقال اور تبدیلِ مذہب گناہِ عظیم اور بدترین جرم ہے۔ دوسری یہ کہ فاسد اغراض کے بجائے اگر یہ انتقال صحیح فکر اور اجتہاد کی بنا پر دینی اغراض اور شرعی مقاصد کی تحصیل یا تکمیل کے لیے ہو تو یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ مستحسن بھی ہے جس پر اجر ملنے کی امید بھی کی جا سکتی ہے۔ تیسری چیز اس فتویٰ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ عالم آدمی بھی دلائل شرعیہ کی بنا پر صحیح فکر و اجتہاد کے تحت دینی اغراض اور مقاصد کی تحصیل یا تکمیل کے لیے انتقال کر سکتا ہے۔ اور شرعاً یہ کوئی جرم اور گناہ نہیں ہے۔ ولو ان رجلاً برئ من مذھبہ باجتھاد وضح لہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے۔ کیونکہ عامی آدمی میں اجتہاد کی صلاحیت ہرگز نہیں پائی جاتی۔ اس کے بعد یہ فتوے مزید کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

علامہ شرنبلالیؒ کی رائے

علامہ ابن عابدین شامی نے انتقال فی المذاہب کے متعلق علامہ شرنبلالیؒ کا ایک فیصلہ نقل کیا ہے جو اپنی تفصیل کے اعتبار سے مسئلہ کے اکثر پہلو کی تشریح پر مشتمل اور بڑی حد تک حاوی معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو بھی یہاں درج کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ محققین علمائے احنافؒ کے نزدیک تقلید اور انتقال فی المذاہب کی حقیقت کیا ہے اور اس بارے میں وہ کیا رائے رکھتے ہیں۔

قال العلامة الشرنبلالی بعد ذکر فروع من المذهب صریحة بالجواز۔ فتحصل مما ذکرناه انه لیس علی الانسان التزام مذهب معین وانه یجوز له العمل بما یخالف ما عمله علی مذهبه مقلداً فیه غیره مستجمعا شروطه۔ ویعمل بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدة منهما بالاخری۔ ولیس له ابطال عین ما فعله بتقلید امام آخر۔ وقال ایضاً۔ ان له التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتها علی مذهبه ثم تبین بطلانها فی مذهبه وصحتها فی مذهب غیره فله تقلیده۔ ویجتزأ بتلك الصلوٰة علی ما قال فی البزازیة۔ انه روی عن ابی یوسف انه صلی الجمعة مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارة میتة فی بیر الحمام

فقال اذا نأخذ بقول اخواننا من اهل المدینة اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا۔ (شامی ج ۱ ص ۷۰)

"علامہ شرنبلالیؒ نے چند مذہبی فروعی مسائل نقل کرنے کے بعد جن سے صریح طور پر انتقال کا جواز معلوم ہوتا ہے یہ فرمایا ہے کہ ہم نے جو کچھ نقول اور فروع مذہب ذکر کر دیئے۔ ان سے درج ذیل حقائق معلوم ہوئے۔ ایک یہ کہ انسان پر معین مذہب کا التزام لازم نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کے خلاف دوسرے مذہب کی تقلید میں اس کے فروعی مسائل پر بھی عمل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس مذہب کی تمام شروط کی رعایت کرے۔ تیسری یہ بھی اس کے لیے جائز ہے کہ دو مختلف حادثوں میں دو مختلف اور متضاد حکموں پر عمل کرے (جو دو مذاہب سے تعلق رکھتے ہوں)۔ چوتھی یہ کہ جو عمل اس نے سابق امام کی تقلید میں کیا ہو، وہ دوسرے امام کی تقلید کے بعد باطل نہیں کیا جا سکتا۔ پانچویں بات یہ بھی اس نے کہی ہے کہ عمل کرنے کے بعد بھی دوسرے مذہب کی تقلید کی جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اس خیال سے نماز پڑھی کہ یہ میرے اپنے مذہب میں صحیح ہے۔ پھر اس کو معلوم ہوا کہ یہ نماز دوسرے مذہب میں تو صحیح ہے مگر میرے اپنے مذہب میں صحیح نہیں ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مذہب کی تقلید کرتے ہوئے اس کو صحیح سمجھے، اور اسی پر اکتفا کرے۔ چنانچہ بزازیہ میں امام ابو یوسف سے یہ مروی

ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ حمام کے پانی سے غسل کر کے جمعہ کی نماز پڑھی بعد میں ان کو بتایا گیا کہ حمام کے کنوئیں میں چوہا گر کر مر گیا تھا۔ آپ نے فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں، ہم اپنے مدنی بھائیوں کے قول پر عمل کریں گے کہ جب پانی دو قلوں کو پہنچے تو پھر وہ ناپاک نہیں ہو سکتا۔"

تین امُور کا ثبوت

علّامہ شرنبلالیؒ کی اس عبارت سے تین چیزوں کا ثبوت واضح طور پر معلوم ہوا۔ ایک یہ کہ معیّن مذہبِ فقہی کا التزام کسی انسان پر واجب نہیں ہے جس سے وہ دوسرے مذاہب کے فروعیات پر عمل کرنے کا مجاز ہی نہ رہے۔ واجب صرف یہ ہے کہ عمل کسی مجتہد امام کی پیروی میں کیا جائے۔ خواہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی ہو۔ لیس علی الانسان التزام مذھب معین کی عبارت اس بارے میں صریح ہے۔ دوسری چیز یہ ہے کہ جس طرح کلی طور پر ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے اسی طرح جزوی طور پر بھی بعض مسائل میں اپنی شرائط کے ساتھ یہ انتقال جائز ہوگا۔ تیسری چیز واضح طور پر یہ معلوم ہوئی کہ یہ انتقال جس طرح ایک عامی آدمی کے لیے جائز ہے اسی طرح عالم بالکتاب والسنت کے لیے بھی یہ انتقال جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا یہ ارشاد کہ: اذاً ناخذ بقول اخواننا من اهل المدينة الخ اس کے ثبوت کے لیے روشن دلیل ہے۔

ابن ہمام کا ذاتی رجحان

تقلید المفضول کی بحث میں اگرچہ انتقال فی المذاہب کے متعلق محقق ابن ہمامؒ

کی چند تصریحات پہلے گزر چکی ہیں مگر اس میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ اگر ہم یہاں بھی ان کی ایک تصریح نقل کریں۔ جس سے انتقال کے متعلق ان کا ذاتی رجحان اچھی طرح معلوم ہو سکے۔ کیونکہ اس سے مسئلہ متعلقہ کی مزید توضیح ہو جائے گی۔ یہ تصریح درج ذیل عبارت میں مذکور ہے جو صاحب مسلّم الثبوت نے اپنی کتاب میں نقل کی ہے:

ولو التزم مذهبا معينا كمذهب ابی حنيفة او غيره فهل يلزم عليه الاستمرار؟ فقيل نعم وقيل لا۔ اذلا واجب الاما اوجب الله ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة وفی التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعا۔ اھ (مسلم الثبوت ص۲۹۲)

"اگر کوئی شخص مذہب معین کا التزام کرے خواہ وہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہو یا کسی دوسرے کا۔ تو آیا ہمیشہ اس پر قائم رہنا بھی واجب ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ کیونکہ واجب وہی چیز ہوتی ہے جو خدا نے واجب کی ہو۔ اور خدا نے کسی شخص پر یہ واجب نہیں کیا ہے کہ وہ کسی مذہب کے ساتھ ہمیشہ لازم رہے گا۔ ابن ہمام نے تحریر میں لکھا ہے کہ میرا رجحان بھی اسی کی طرف ہے کہ استمرار لازم نہیں ہے کیونکہ لزوم کے لیے شرعی دلیل کوئی نہیں ہے۔"

صاحب مسلم الثبوت کی اس عبارت سے چند باتیں صاف طور پر

معلوم ہوتیں۔ ایک یہ کہ مذہب معیّن کے التزام کے بعد دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کرنا مختلف فیہ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک "مذہب ملتزم" سے وابستہ رہنا ضروری اور انتقال ناجائز ہے لیکن بعض دوسرے علماء کے نزدیک یہ انتقال جائز ہے اور مذہب ملتزم سے ہمیشہ کے لیے وابستہ رہنا ضروری نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ دلائل کے اعتبار سے راجح قول یہی ہے کہ انتقال جائز ہے کیونکہ مذہب معین پر قائم رہنے کے وجوب کے لیے کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے اور دلیل کے بغیر کسی چیز کو واجب یا حرام کہنا معقول نہیں ہے۔ واجب یا حرام اسی چیز کو کہنا چاہیے جسے خدا نے واجب یا حرام کیا ہو۔ اور خدا نے ائمۂ اربعہ میں سے کسی امام کے مذہب پر قائم رہنا واجب نہیں کیا ہے۔ اور نہ اس سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنے کو حرام قرار دیا ہے۔ تیسری بات اس عبارت سے یہ معلوم ہوئی کہ محقق ابن ہمام کا بھی ذاتی رجحان اس بات کی طرف ہے کہ معین مذہب پر قائم رہنا واجب نہیں بلکہ دوسرے مذہب میں بھی انتقال کیا جا سکتا ہے۔ صاحبِ مسلم الثبوت بھی اسی کے قائل ہیں کہ یہ انتقال ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے۔ چنانچہ آگے چل کر وہ خود لکھتے ہیں۔

ثم الاشبہ ان عمل بتحری تلیہ فلا یرجع عنہ مادام ذالک وھل یقلد غیرہ فی غیرہ؟ المختار نعم لما علم من استفتا ئھم مرۃً واحدا واخری غیرہ۔ اھ

(مسلم الثبوت ص ۲۹۲)

"اشبہ یہ ہے کہ اگر مذہب کے کسی مسئلہ پر اس نے فکر و تأمل اور

اطمینانِ قلب سے عمل کیا ہو تو جب تک یہ اطمینان باقی ہو اس سے رجوع نہ کرے اور دوسرے مسائل میں دوسرے امام کی تقلید بقول مختار جائز ہے کیونکہ دینی مسائل میں سلفؒ کا طرزِ عمل یہ رہا ہے کہ کبھی ایک عالم سے اور کبھی دوسرے سے استفتاء کر کے اس پر عمل کیا کرتے تھے۔"

یہ ہیں تقلید اور انتقال فی المذاہب کے متعلق فقہاء احناف کی تصریحات۔ ان سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ فرعیات کے دائرے میں مذاہبِ اربعہ میں سے جس مذہب پر یہ اعتماد زیادہ ہو کہ وہ اوفق بالکتاب والسنۃ ہے اس کی پیروی کی جائے گی اور شریعت کی رُو سے معیّن مذہب کا التزام واجب اور ضروری نہیں ہے نہ اس کی پیروی دائماً لازم رہتی ہے، بلکہ دوسرے فقہی مذہب میں بھی انتقال کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص معیّن مذہب فقہی سے وابستہ رہ کر بھی دوسرے مذہبِ فقہی کے ان مسائل پر عمل کرنا چاہے جو تحقیق کے بعد کتاب و سنت کے ساتھ زیادہ اوفق معلوم ہوتے ہوں تو یہ بھی فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ انتقال صحیح فکر و اجتہاد پر مبنی ہو۔ اور دینی اغراض اور شرعی مقاصد کی تحصیل کے لیے کیا گیا ہو نہ کہ خواہشِ نفس کی پیروی یا متاعِ دنیوی کا حصول پیشِ نظر ہو اور یا مقصد تلاعب بالمذاہب ہو۔ ورنہ پھر بد تدین جرم اور عظیم ترین گناہ سمجھا جائے گا۔

ایک اشکال

اب یہاں ایک قوی اشکال وارد ہوتا ہے جس کو اگر صحیح اور معقول طریقہ

سے دفع نہ کیا جائے تو مسئلہ منقح نہیں ہو سکتا۔ وہ اشکال یہ ہے کہ گزشتہ مباحث میں فقہاء کی جو تصریحات پیش کی گئی ہیں ان سے یہ بات صاف طور پر واضح ہے کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال جائز ہے اور فقہاء کے نزدیک یہ انتقال کوئی جرم اور گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ فقہاء ہی نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا وهو المختار فی المذهب

"ایک دفعہ کسی مذہب کی تقلید میں جب عمل کیا جائے تو اس کے بعد اس کی تقلید سے رجوع باطل ہے بالاتفاق۔ اور یہی قول مختار فی المذہب ہے۔" نیز یہ بات بھی انہوں نے اپنی تصانیف میں بصراحت لکھی ہے کہ: ارتحل الی مذهب الشافعی یعزر اھ "کسی نے اگر حنفیت سے شافعیت میں انتقال کر لیا تو یہ قابلِ تعزیر جرم تصور کیا جائے گا"۔ ان دو متضاد اقوال اور متضاد فتووں کے مابین تطبیق کی کیا صورت اختیار کی جائے گی؟ نیز فتوائے تعزیر کے لیے محمل کیا ہوگا؟

جوابات

فقہاء نے خود اس اشکال کو محسوس کیا ہے۔ اور جہاں جہاں انتقال کے مسئلہ کو انہوں نے ذکر کیا ہے وہاں پر انہوں نے اس اشکال کو محسوس کرتے ہوئے مختلف جوابات کے ذریعہ سے دفع کیا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف ردالمحتار، حاشیہ درمختار میں جہاں جہاں مسئلہ انتقال اور رجوع عن التقلید پر بحث کی ہے وہاں انہوں نے اس اشکال کے چند جوابات بھی ذکر کیے ہیں۔ ذیل میں ہم انہیں ذکر کرتے ہیں۔ چاہیے کہ آپ انہیں غور سے پڑھیں:۔

جوابِ اوّل

اشکالِ مذکور کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ انتقال اور رجوع عن التقلید باطل اور قابلِ تعزیر جرم اس وقت ہوگا جبکہ انتقال کرنے والے کے پیشِ نظر کوئی دینی غرض اور شرعی مقصد نہ ہو بلکہ صرف خواہشِ نفس کی پیروی یا حصولِ متاعِ دنیوی اور یا محض تلاعب بالمذاہب کے لیے یہ انتقال کیا گیا ہو۔ یہ رجوع اور انتقال یقیناً باطل اور قابلِ تعزیر جرم ہوگا۔ کیونکہ اس میں دین اور مذہب کے ساتھ تمسخر و استہزاء بلکہ اس کی توہین پائی جاتی ہے۔ ایسی حرکت جس سے بھی سرزد ہوگی اس کو ضرور سزا ملنی چاہیے۔

لیکن رجوع اور انتقال میں اگر فاسد اغراض نہ ہوں بلکہ دینی مقاصد کی تحصیل یا تکمیل پیشِ نظر ہو اور شرعی وجوہ اور دلائل کی بنا پر کیا گیا ہو تو وہ بلا شبہ جائز اور مستحسن شمار ہوگا اور بعید نہیں کہ اس پر اجر کا بھی استحقاق ثابت ہو۔ اسی کی طرف ابوبکر جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ کے درجِ ذیل قول میں اشارہ کیا گیا ہے:

ولو ان رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له
كان محمودًا ماجورًا۔

"کوئی شخص اگر کسی واضح اجتہاد کی بنا پر اپنے مذہبِ فقہی سے براءت اختیار کرے تو یہ نیک اقدام اور موجبِ اجر فعل ہے۔"

یہی وہ جواب ہے جس سے فقہاء کی مختلف عبارتوں میں تطبیق پیدا ہو سکتی ہے۔ اور فتوی تعزیر کے لیے محل بھی متعین ہو سکتا ہے وہ یہ کہ جو انتقال خواہشِ نفس کی پیروی کے لیے ہو وہ باطل اور مذموم اور قابلِ تعزیر جرم ہے۔ اور جو

انتقال دینی اغراض اور شرعی مقاصد کے لیے ہو وہ محمود ہے۔ اور اس پر اجر کی امید بھی کی جا سکتی ہے۔ اس جواب کی طرف علامہ شامی نے : ارتحل الی مذھب الشافعی بعذر کی شرح میں اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ وہ اس عبارت کے تحت لکھتے ہیں : ای اذا کان ارتحالہ لالغرض محمود شں عا۔ اھ" یعنی انتقال موجب تعزیر جرم اس وقت ہو گا جبکہ وہ کسی اچھی دینی غرض کے لیے نہ کیا گیا ہو"

پھر اس پر بطور استشہاد علامہ موصوف نے ابوبکر جوزجانی کا وہ مفصل فتویٰ پیش کیا ہے جو گذشتہ مباحث میں تاترخانیہ کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے جس میں اس بات کی صاف طور پر تصریح کی گئی ہے کہ ممنوع وہ انتقال ہے جو متاع دنیوی کے حصول اور خواہشِ نفس کی پیروی کے لیے کیا گیا ہو، باقی رہا وہ انتقال جو صحیح اجتہاد کے تحت دینی اغراض کے لیے کیا گیا ہو۔ وہ ہرگز ممنوع نہیں بلکہ محمود ہے اور اس پر اجر کی امید بھی کی جا سکتی ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کی غرض اگر خواہشِ نفس کی پیروی یا متاع دنیوی کا حصول اور تلاعب بالمذاہب ہو تو یہ حرام اور ناجائز ہے۔ فتوائے تعزیر کا محمل بھی یہی انتقال ہے۔ اور اگر انتقال صحیح اجتہاد کے تحت دینی اغراض کی تحصیل یا تکمیل کے لیے کیا گیا ہو تو یہ نہ صرف جائز بلکہ محمود بھی ہو گا۔ یا یوں کہیے کہ تعزیر کا فتویٰ تلاعب کے انسداد کے لیے ایک تدبیر ہے اور فتویٰ مطلقاً اس لیے دیا گیا ہے کہ انتقال کا دروازہ نہ کھلے اور تلاعب کا موقع ہی پیش نہ آئے۔ نہ اس لیے کہ انتقال فی الواقع ناجائز اور موجبِ تعزیر جرم ہے۔ اگرچہ وہ دینی مقاصد اور شرعی اغراض کے پیش نظر

کیا گیا ہو۔

جواب دوم

اشکالِ مذکور کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہاء نے انتقال اور رجوع عن التقلید کو جو باطل قرار دیا ہے اس کا محمل وہ صورت ہے جس میں رجوع عن التقلید اور انتقال سے تلفیق پیدا ہو جائے۔ اور تلفیق چونکہ بالاتفاق ناجائز ہے، اس لیے وہ انتقال بھی ناجائز ہو گا جس میں تلفیق پائی جاتی ہو"۔ یہ وہ جواب ہے جو علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ابن حجرؒ، رملیؒ اور ابن قاسمؒ سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ درمختار کی عبارت: ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا اھ (ج ۱ ص ۶۹)، کے تحت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

وھو محمول کما قال ابن حجر والرملی وابن قاسم علی ما اذا بقی من آثار الفعل السابق اثر یؤدی الی تلفیق العمل بشیئ لا یقول بہ کل من المذھبین کتقلید الشافعیؒ فی مسح بعض الرأس ومالکؒ فی طھارۃ سؤر الکلب فی صلوۃ واحدۃ اھ (رد المحتار ج ۱ ص ۶۹)

"رجوع عن التقلید کا بطلان بقول ابن حجرؒ، رملیؒ اور ابن قاسمؒ اس وقت ہو گا۔ جبکہ سابق فعل کے آثار سے کوئی اثر ایسا باقی ہو۔ جس سے عمل کا کسی ایسی چیز کے ساتھ اجتماع ہو جائے جس کے ساتھ عمل کسی ایک مذہب کی رو سے بھی صحیح نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص امام شافعیؒ کی تقلید کرتے ہوئے وضوء میں بعضِ رأس پر مسح کرے۔ اور امام مالکؒ

کی تقلید کرتے ہوئے وضوء میں کتے کا جوٹھا پانی استعمال کرے پھر اسی وضوء سے نماز پڑھے۔"

اس صورت میں وضوء کسی کے نزدیک بھی صحیح نہ ہوا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس میں ناپاک پانی استعمال کیا گیا ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس میں پورے سر پر مسح نہیں کیا گیا ہے جو فرض ہے امام مالکؒ کے نزدیک۔ اور جب وضو کسی کے نزدیک صحیح نہ ہوا تو نماز بھی اسی وضوء سے صحیح نہ ہوگی۔

باقی تلفیق اس میں اس طرح آگئی کہ اس وضوء میں نہ امام شافعیؒ کی پوری تقلید ہوگی اور نہ امام مالکؒ کی۔ بلکہ پانی کے استعمال میں امام شافعیؒ کے مذہب سے رجوع اور امام مالکؒ کے مذہب کی تقلید اور پیروی کی گئی۔ اور سر کے مسح میں امام مالکؒ کے مذہب سے رجوع، اور امام شافعیؒ کے مذہب کی تقلید اور پیروی اختیار کی گئی۔ اس طرح وضوء اور نماز دونوں میں تلفیق مذہبین لازم آگئی۔ جو ناجائز بالاجماع ہے۔ پس جو رجوع اور انتقال اس طرح کی تلفیق پر مشتمل ہو وہ ناجائز ہوگا۔ لیکن جہاں رجوع اور انتقال میں اس طرح کی تلفیق موجود نہ ہو وہاں انتقال جائز قرار دیا جائے گا نہ کہ ممنوع۔

تلفیق کی توضیح

تلفیق سے یہاں مراد یہ ہے کہ عمل میں ایسے دو امور جمع ہو کر پائے جائیں جن میں سے ایک امر ایک مجتہد کی نظر میں اگرچہ صحتِ عمل کے ساتھ منافی اور عمل کیلئے مفسد ہو مگر دوسرے مجتہد کے نزدیک یہ امر مفسدِ عمل نہ ہو اور دوسرا عمل پہلے مجتہد کی نظر میں مفسدِ عمل نہ ہو مگر دوسرے مجتہد کی نظر میں مفسدِ عمل ہو۔ اس طرح عمل میں ایسے دو امور جمع ہو کر پائے گئے جن کے ہوتے ہوئے کسی مجتہدؒ کے نزدیک

عمل صحیح نہیں ہوسکتا۔ اب ایسی صورت میں کوئی شخص اگر ایک امر میں اس مجتہد کی تقلید کرے جس کی نظر میں یہ امر جائز ہے اور دوسرے امر میں دوسرے مجتہدؒ کی تقلید کرے جس کی نظر میں وہ امر جائز ہے تو اسی کا نام تلفیق ہوگا۔ اس کی توضیح درجِ ذیل مثال سے ہوسکتی ہے جو علامہ ابنِ عابدینؒ شامی نے تلفیق کے لیے ذکر کی ہے:۔

مثاله متوضی سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلّی فان صحة هذه الصلوٰة ملفقة من مذهب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتها منتفیة (شامی ج ۱ ص ۶۹)

"تلفیق کی مثال یہ ہے۔ ایک آدمی نے وضوء کرلیا۔ پھر اس کے بدن سے خون نکلا۔ اور ایک عورت کو شہوت سے ہاتھ بھی لگا دیا۔ پھر نماز پڑھی۔ اب یہ نماز اگر صحیح قرار دی جائے تو اس میں مذہب شافعیؒ اور مذہب حنفی دونوں کی تلفیق لازم آئے گی جو دونوں کے نزدیک باطل ہے۔ لہٰذا نماز بھی کسی کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔"

اس صورت میں شخص مذکور کے وضو میں دو چیزیں پائی گئیں۔ ایک اس کے بدن سے خون نکلا۔ اور دوسرا اس نے شہوت کے ساتھ عورت کو مس کرلیا۔ پہلی چیز یعنی خون کا بدن سے نکلنا۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقضِ وضو ہے۔ اور دوسری چیز یعنی عورت کو شہوت کے ساتھ مس کرنا۔ اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ناقضِ وضو ہے۔ اس طرح وضو نہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہوا۔ کیونکہ بدن سے خون نکلا ہے اور نہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح رہا۔ کیونکہ اس نے عورت کو شہوت

کے ساتھ مس کیا ہے اور جب وضوء ہی کسی کے نزدیک صحیح نہ ہوا تو نماز کس طرح صحیح ہو جائے گی۔ اب اگر یہی شخص خون بہنے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرے اور امام اعظمؒ کی تقلید چھوڑ دے۔ اور مس بالشہوۃ میں امام شافعیؒ کی تقلید چھوڑ کر امام ابوحنیفہ کی تقلید اختیار کرے اور نماز کو صحیح قرار دے تو اس نے بیک وقت ایک مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی تقلید چھوڑ کر امام شافعی کی تقلید اختیار کی۔ اور دوسرے مسئلہ میں امام شافعیؒ کی تقلید چھوڑ کر امام ابوحنیفہؒ کی تقلید اختیار کی اور ایک ہی نماز میں دو اماموں کی تقلید بھی پائی گئی اور ان کے مذاہب سے انتقال بھی پایا گیا، اور اسی کا نام تلفیق ہے۔ اور یہ بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ اس میں کسی امام کی بھی پوری تقلید نہیں پائی جاتی۔ بلکہ خواہش نفس کی صرف پیروی ہوتی ہے اور خواہش نفس کی پیروی دین کے معاملے میں جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس طرح کی تقلید اور انتقال بھی جائز نہیں۔

جواب دوم کا حاصل یہ ہوا کہ باطل اور ناجائز وہ انتقال ہے جو ایک ہی عمل میں مستلزمِ تلفیق ہو۔ اور فتوائے تعزیر کا بھی محمل یہی ہے۔ رہا وہ انتقال جس سے ایک عمل میں تلفیق نہ پائی جاتی ہو تو وہ جائز ہے نہ کہ ممنوع۔

جواب سوم

اشکال مذکور کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہاءؒ نے عمل کرنے کے بعد انتقال کو جو باطل اور ممنوع کہا ہے اس سے مراد وہ انتقال ہے جس سے سابق مذہب کی تقلید میں کیا ہوا عمل صرف اس بنا پر باطل گردانا جائے کہ وہ نئے مذہب کی رُو سے صحیح نہ ہو۔ اس طرح کا انتقال کرنے سے چونکہ یہ قوی اندیشہ ہے کہ وہ

تمام اعمال ضائع کیے جائیں گے جو سابق مذہب کی تقلید میں کیے جا چکے ہیں اور جو نئے مذہب کی رُو سے صحیح نہیں ہیں۔ اور یہ : لاتبطلوا اعمالکم کے بموجب ایک ناجائز حرکت ہے۔ اس بنا پر وہ انتقال بھی ناجائز قرار پائے گا جو اس قسم کی حرکت کے لیے سبب بن جائے۔

لیکن انتقال میں جب سابق اعمال کو نہ ضائع کیا جائے۔ اور نہ باطل سمجھا جائے بلکہ صحیح سمجھ کر بحال رکھے جائیں۔ اور آئندہ کے لیے دوسرے مذہب کی تقلید اختیار کی جائے تو یہ جائز ہے نہ کہ ممنوع اور مذموم۔ یہی وہ جواب ہے جو امام سبکی رحمۃ اللہ علیہ اور اس کے تبعین کی طرف منسوب ہے۔ علامہ شامی کہتے ہیں :۔

او هو محمول على منع التقليد فى تلك الحادثة بعينها لا مثلها كما صرح به الامام السبكى وتبعه جماعة وذالك كما لو صلى ظهرا بمسح ربع الراس مقلداً للحنفى فليس له ابطالها باعتقاد لزوم مسح الكل مقلداً للمالكى۔ واما لو صلى يوما على مذهب واراد ان يصلى يوما آخر على غيره فلا يمنع منه اھ (ردالمحتار ج ۱ ص ۷۰)

" یا عمل کرنے کے بعد دوسرے مذہب کی تقلید ممنوع اس حادثہ عمل میں ہے جس کے بعد اس نے دوسرے مذہب کی تقلید اختیار کی ہے نہ کہ دوسرے عمل میں۔ جیسا کہ اس کی تصریح امام سبکیؒ اور اس کی تبع ایک جماعت نے کی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے امام اعظم کی تقلید

میں سر کے چوتھائی حصّہ پر مسح کر کے اسی وضو سے ظہر کی نماز پڑھی۔ پھر
اس نے مذہب مالکی کی تقلید کر کے کل سر کا مسح فرض جانا تو اس کے لیے
ظہر کی سابق نماز کو باطل کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر وہ ایک دن ایک
مذہب کے موافق نماز پڑھے اور دوسرے دن دوسرے مذہب کے مطابق
نماز پڑھنا چاہے تو اس سے وہ ہرگز منع نہیں کیا جائے گا۔"

اس جواب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک دفعہ عمل کسی مذہب کی تقلید میں کیا جائے پھر اس کے بعد اگر عامل دوسرے مذہب کی ایسی تقلید کرنا چاہے جس سے سابق مذہب کی تقلید میں کیے ہوئے اعمال کو باطل سمجھ کر ضائع کیا جائے تو یہ ممنوع اور ناجائز تقلید ہوگی۔ لیکن اگر سابق اعمال کو جو سابق مذہب کی تقلید میں کیے گئے ہوں، باطل سمجھ کر ضائع نہ کیا جائے بلکہ ان کو صحیح سمجھ کر بحال رکھا جائے اور نئے مذہب کی تقلید مستقبل کے اعمال کے لیے اختیار کی جائے تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔

جواب چہارم

اشکالِ مذکور کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رجوع عن التقلید کی ممانعت پر فقہاء کے مابین اتفاق نہیں پایا جاتا بلکہ یہ مسئلہ اُن کے مابین اختلافی رہا ہے۔ اور اختلافی مسائل میں دو مختلف اقوال میں سے ہر ایک قول پر عمل کرنا جائز ہے۔ لہٰذا قائلین جواز کا بھی اتباع کیا جا سکتا ہے۔ اس جواب کو ابن عابدین شامیؒ نے علامہ شرنبلالیؒ کے حوالہ سے درجِ ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:

علی ان فی دعوی الاتفاق نظراً فقد حکی الخلاف فیجوز

اتباع القائل بالجواز-كذا افاده العلامة الشرنبلالى فى العقد الفريد - (ردالمحتار ج ا ص ۷۰)

"علاوہ یہ کہ اتفاق کا دعویٰ ممنوع ہے۔کیونکہ مسئلہ میں اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔تو قائلین جواز کا بھی اتباع کیا جا سکتا ہے۔اسی طرح علامہ شرنبلالیؒ نے عقد الفرید میں ذکر کیا ہے۔"

مسئلۂ انتقال میں اگرچہ اختلاف ضرور پایا جاتا ہے مگر فقہاء کی سابقہ تصریحات آپ پڑھ چکے ہیں کہ اصح اور مختار قول اس بارے میں یہ ہے کہ انتقال مطلقاً جائز ہے خواہ کلّی طور پر اصل مذہب سے ہو یا جزوی طور پر مذہب کے بعض فروعی مسائل میں ہو بشرطیکہ انتقال کی سابقہ تمام شرطیں پائی جاتی ہوں یعنی انتقال صحیح اجتہاد کے تحت ہو۔خواہشِ نفس کی پیروی، متاعِ دنیوی کا حصول اور تلاعب بالمذاہب ہرگز مقصود نہ ہوں۔اس بارے میں ابوبکر جوزجانی، محقق ابن ہمام اور علامہ شرنبلالیؒ کی سابقہ تصریحات فیصلہ کن قانون کی حیثیت رکھتی ہیں جو سابقہ مباحث میں بالتفصیل ذکر کی گئی ہیں:-

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

سابقہ مباحث میں محققین احنافؒ کی جو تحقیقات پیش کی گئیں اُن سے واضح طور پر درجِ ذیل امور معلوم ہو گئے:-

(۱) ائمہ مذاہب خود شارع نہیں، نہ ان کے مذاہب میں سے کسی خاص مذہب کی تقلید اصل دین ہے، نہ یہ کوئی واجب لذاتہ امر ہے بلکہ اصل دین پر عمل کرنے کا قابلِ اعتماد ذریعہ ہے۔"

اس کے لیے دلیل یہ ہے کہ فقہاء کے یہاں مذہب اصح اور قول مختار یہ قرار دیا گیا ہے کہ ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال جائز ہے تو اگر امامِ مذہب کی حیثیت ان کی نظروں میں مستقل شارع کی حیثیت ہوتی اور اس کے مذہب کی تقلید اصل دین ہی کی پیروی ہوتی تو اس سے وہ انتقال کو کبھی جائز نہ سمجھتے بلکہ ہر حالت میں اس مذہب کی تقلید پر قـــائم رہنے کو واجب قرار دیتے۔ کیونکہ اصل دین سے رجوع اور انتقال کبھی جائز نہیں ہو سکتا۔

(۲) کسی مذہب کی جائز تقلید وہ ہوگی جب اُسے اصل دین اور اس کے امام کو مستقل شارع کی حیثیت نہ دی جائے، نہ اس کو اصل آمر اور مطاع سمجھا جائے۔ اور جب بھی اس کو اصل دین کا کوئی حکم ایسا مل جائے جس کا ثبوت دین کے قطعی مآخذ (کتاب و سنت) سے یقینی ہو تو اس کے مقابلے میں تقلیدی رائے چھوڑ کر دین کے اصل حکم پر عمل کرے۔"

تقلید کی یہ نوعیت خود ائمہ مذاہب کی ان تصریحات سے واضح ہے جو ہر مذہب کے محققین علماء نے ان سے نقل کی ہیں۔ مثلاً: لایحل لاحد ان یعمل بقولنا مالم یعلم من این قلنا ہ "کسی شخص کے لیے ہمارے فتوے پر عمل کرنا جائز نہیں تاوقتیکہ اس کا ماخذ معلوم نہ کرے"۔ یا مثلاً: اذا صح الحدیث فھو مذھبی "جب مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے تو اس پر عمل کرنا ہی میرا مذہب ہوگا"۔

اس قسم کی تصریحات سے صاف طور پر یہ بات واضح ہے کہ ائمہ مذاہب، اور مجتہدین امت نے اپنے آپ کو امت کے سامنے اصل شارع اور آمر و ناہی کی حیثیت سے پیش نہیں کیا ہے بلکہ دین کے ایک ناقل اور ایک ترجمان و شارح کی حیثیت سے

پیش کیا ہے۔ اور اپنی تقلید کو اصل دین نہیں بلکہ اصل دین پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ بتایا ہے اور اپنے تمام متبعین کو یہ حکم کیا ہے کہ جب بھی تمہیں کتاب وسنت کا کوئی حکم ملے اس وقت تمہیں تقلید چھوڑ کر کتاب وسنت پر ہی عمل کرنا لازمی ہو گا۔

تقلید کے متعلق اوپر جو نظریہ پیش کیا گیا، محققین فقہاء ہمیشہ اس نظریہ کے پابند رہے ہیں۔ اور اسی نظریہ کے تحت انہوں نے ائمہ مذاہب کی تقلید کی ہے۔ چنانچہ ابوبکر جوزجانی کے درج ذیل قول سے واضح ہے جو پچھلے مباحث میں ایک فتویٰ کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے: ولو ان رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له کان محموداً ماجوراً اھ اور جب شرعی دلائل سے اجتہاد صحیح کی بنا پر تقلید سابق کو چھوڑ دینا ابوبکر جوزجانیؒ کے خیال کے مطابق نہ صرف جائز بلکہ محمود ٹھیرا تو کتاب وسنت کے مقابلے میں ترکِ تقلید فرض اور لازمی قرار پائے گا کیونکہ یہ ایک مسلم اجماعی اصل ہے کہ: لیس لاحد مع اللہ ورسوله کلام "خدا ورسول کے مقابلے میں کسی کا قول قابلِ اعتبار کیا، لائقِ التفات بھی نہیں ہے۔" خدا و رسول کے مقابلے میں غیر اللہ کی تقلید اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون اللہ کا اگر مظاہرہ نہیں ہے تو اور کیا ہے۔

(۴) امام ابو یوسفؒ اور امام محمد دونوں کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے اپنے امام ابو حنیفہؒ سے تقریباً ثلث مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ اور اپنے امام کی تقلید چھوڑی ہے۔ اسی طرح ہر مذہب کے محققین علماء کا ہمیشہ طریقہ یہ رہا ہے کہ فروعی مسائل میں دلائل اور علمی تحقیقات کی روشنی میں اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے فتاویٰ پر بھی کبھی کبھی عمل کرتے رہے ہیں۔ اور کسی نے ان کو گمراہ نہیں سمجھا ہے۔

اور نہ اپنے مذہب سے ان کا رابطہ منقطع ہُوا ہے۔

(۴) البتہ مذاہبِ اربعہ سے فقہاء کے نزدیک خروج جائز نہیں ہے۔ جو شخص خود اجتہاد کے مرتبہ پر فائز نہ ہو اس کے لیے کسی نہ کسی امام کی پیروی ضروری ہے خواہ کوئی بھی ہو۔

(۵) انتقال کی صورت میں جو اعمال سابق مذہب کی تقلید اور پیروی میں کیے گئے ہوں، ضائع اور باطل نہیں ہوتے بلکہ صحیح اور بحال رہیں گے۔ انہیں صرف اس بنا پر باطل اور ضائع کرنا ہرگز جائز نہیں کہ وہ نئے مذہب فقہی کی رُو سے صحیح نہیں ہیں۔

(۶) یہ انتقال عالم اور عامی دونوں کے لیے جائز ہے بشرطیکہ اس انتقال میں فاسد اغراض پیشِ نظر نہ ہوں بلکہ صحیح اغراض اور دینی مقاصد کے لیے کیا گیا ہو۔ ورنہ پھر ممنوع اور ناجائز ہی ہو گا۔

ایک تشریحی نوٹ

موجودہ زمانہ چونکہ انتہائی آزاد اور بے قید زندگی کا زمانہ ہے اس لیے آج کل عوام اور ان علماء کے لیے انتقال ممنوع قرار دینا چاہیے جن میں اجتہاد کی اہلیت اصلاً نہ پائی جاتی ہو اور نہ وہ اچھی طرح عالم بالکتاب ہوں اور نہ سننِ نبویہ میں نظر بالغ رکھتے ہوں۔ کیونکہ یہ بھی عوام کے حکم میں ہیں۔ البتہ جو علماء تفصیلی نظامِ شریعت پر حاوی نظر رکھتے ہیں اور کتاب و سنت کے نہ صرف عالم ہیں بلکہ ماہر بھی ہیں فقہاءِ اسلام اور مجتہدینِ امّت کے فقہی نظاموں میں بھی خوب مہارت رکھتے ہیں، ایسے علماء اور ماہرینِ شریعت اگر جدید واقعات میں اجتہاد سے کام لیں اور فقہا اسلام کی ماہرانہ آراء سے مدد لیں یا وہ مختلف فقہی مذاہب کے فروعیات میں

باہمی موازنہ کریں - اور جو بھی مسئلہ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ سے ان کو زیادہ اوفق معلوم ہو - اسی پر عمل درآمد کریں تو ان کے لیے اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے - نہ اس سے ان پر غیر مقلدیت کا الزام لگایا جا سکتا ہے -

یہاں تک جو کچھ پیش کیا گیا اس کا تعلق فقہائے احنافؒ کی تصریحات اور علمی تحقیقات سے تھا - اس کے بعد ذیل میں مسئلہ تقلید، اور انتقال کے متعلق علمائے شافعیہؒ اور مالکیہؒ کی تصانیف میں جو کچھ تحقیقات ملتی ہیں ان کو پیش کیا جاتا ہے:

علمائے شافعیہؒ اور مالکیہؒ کی تحقیق

مسئلۂ تقلید اور انتقال کے متعلق علمائے شافعیہؒ اور مالکیہؒ کی تصانیف میں جو کچھ تحقیقات ملتی ہیں - وہ احنافؒ کی تحقیقات سے اصولاً مختلف نہیں ہیں - صحیح اغراض اور دینی مقاصد کے لیے سب کے نزدیک انتقال جائز ہے - اور خواہشِ نفس کی پیروی، فاسد اغراض اور تلاعب بالمذاہب کی غرض سے یہ انتقال سب کے نزدیک حرام اور ناجائز ہے - ذیل میں شوافع اور مالکیہ دونوں کے نقطہائے نظر ملاحظہ کیے جائیں -

امام شعرانیؒ اور انتقال فی المذاہب

علمائے امت اس بارے میں مختلف ہوتے ہیں کہ جو مسائل ائمہ مجتہدین کے مابین اختلافی چلے آئے ہیں - آیا اُن میں ہر مجتہد "مصیب الی الحق" ہے - یا مصیب الی الحق ایک ہوگا - باقی تمام کی آراء مبنی بر خطا ہوں گی - اس بارے میں امام شعرانیؒ اور دوسرے بہت سے محققین علماء کی رائے یہ ہے کہ: کل مجتھد مصیبٌ - ہر مجتہد مصیب الی الحق ہے - اور کسی مجتہد کی اجتہادی رائے مبنی بر خطا نہیں ہو سکتی -

اپنی اس رائے کی تائید کے لیے جہاں انہوں نے دوسرے دلائل پیش کیے ہیں وہاں وہ مسئلہ انتقال فی المذاہب سے بھی اپنی اس رائے کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

ومما یؤید ھذا المیزان عدم انکار اکابر العلماء فی کل عصر علی من انتقل من مذھب الی مذھب الا من حیث یتبادر الی الاذھان من توھم الطعن فی ذالک الامام الذی خرج من مذھبہ لا غیر - بدلیل تقریرھم لذالک المنتقل علی المذھب المنتقل الیہ اذا المذاھب کلھا عندھم طریق الی الجنۃ فکل من سلک طریقا منہا او صلہ الی الجنۃ - اھ (میزان ص ۳۹)

"میزان مذکور (اصابت ہر مجتہد) کی تائید اس بات سے بھی ہو سکتی ہے کہ اکابرین علماء نے ہر زمانے میں اس شخص پر کوئی انکار نہیں کیا ہے جو ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں منتقل ہوا ہے الّا یہ کہ انتقال سے اس شخص کا مقصد بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ پہلے امام پر جس کے مذہب سے اب وہ نکل چکا ہے صرف طعن کرنے کا ارادہ رکھتا ہے - عدم نکیر کی دلیل یہ ہے کہ علماء نے انتقال کرنے والے شخص کو اس مذہب پر قائم رہنے دیا ہے جس کی طرف اس نے انتقال کیا ہے - کیونکہ تمام مذاہب ان کے نزدیک جنت کے راستے ہیں - ان میں سے جس پر بھی انسان چل پڑے گا، جنت میں جا پہنچے گا۔"

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ اپنے علمی مقام کے اعتبار سے نہ صرف اونچے پایہ کے عالم ہیں بلکہ محققین شوافعؒ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ نیز وہ صرف علم ظاہری میں اعلیٰ مقام نہیں رکھتے بلکہ علمِ تصوف میں بھی امام اور پیشوا ہیں۔ انہوں نے اپنی اس عبارت میں دو باتوں کی صاف طور پر تصریح فرمائی۔ ایک یہ کہ سلفؒ کے عہد میں ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں ہمیشہ انتقالات ہوتے رہے ہیں۔ مگر اکابرین علماء نے اُن کو مذموم نہیں سمجھا ہے نہ انہوں نے ان انتقالات پر نکیر کیا ہے اور نہ انتقال کرنے والے اشخاص کو اپنے سابق مذاہب کی طرف واپس لوٹنے کا حکم کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ انتقالات ان کے نزدیک جائز تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ علمائے سلف کے نزدیک مذاہبِ فقہیہ تمام کے تمام اسلامی شریعت سے ماخوذ اور جنت میں پہنچنے کے لیے راستے ہیں۔ کیونکہ اسلام ہی تمام کے لیے سرچشمہ اور منبع ہدایت ہے۔ تیسری بات امام موصوف کی عبارت سے یہ معلوم ہوئی کہ انتقال فی المذاہب کا مقصد اگر خواہشِ نفس کی پیروی یا امامِ اول پر طعن و تشنیع ہو تو یہ حرام اور ناجائز ہوگا۔ کیونکہ اس سے تلاعب بالمذاہب کا دروازہ کھل سکتا ہے۔

امام ابن عبدالبرؒ اور انتقال فی المذاہب

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سے دوسرے محققین علماء کے بھی اقوال نقل کیے ہیں جن سے ایک طرف مسئلہ متنازع فیہ: کل مجتھد مصیب ام لا؟ میں ان کی رائے کی تائید ہوسکتی ہے۔ اور دوسری طرف ان سے تقلید اور انتقال فی المذاہب کی بھی توضیح ہوسکتی ہے۔ چنانچہ امام ابن عبدالبر مالکیؒ کی رائے وہ ان

الفاظ میں پیش کرتے ہیں :

وکان الامام ابن عبد البر رحمه الله يقول ولم يبلغنا عن احد من الائمة انه امر اصحابه بالالتزام مذهب معين لا يرون صحة خلافه بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضا لانهم كلهم على هدى من ربهم ـ وكان يقول ايضا لم يبلغنا فی حديث صحيح ولا ضعيف ان رسول الله صلى الله عليه وسلّم امر احدا من امته بالتزام مذهب معين لا يرى خلافه وما ذالك الا ان كل مجتهد مصيب ـ اھ (میزان ص ۳۹)

"امام ابن عبد البر فرمایا کرتے تھے کہ ہم کو کسی امام مذہب سے یہ بات نہیں پہنچی ہے کہ اس نے اپنے رفقاء اور شاگردوں کو مذہب معین کی ایسی پابندی کا حکم کیا ہو کہ دوسرے مذہب کی صحت ہی کے وہ معتقد نہ ہوں بلکہ ان سے منقول یہ ہے کہ وہ لوگوں کو مختلف ائمہ دین کے فتووں پر عمل کرنے کی اجازت دیتے تھے۔ کیونکہ ائمہ دین ان کے نزدیک سب اپنے رب کی ہدایت پر تھے۔ ابن عبد البر یہ بھی فرماتے تھے کہ ہم کو حضورؐ سے بھی کوئی صحیح یا ضعیف حدیث ایسی نہیں پہنچی ہے جس میں حضورؐ نے اپنے کسی امتی کو مذہب معین کی ایسی پابندی کا حکم کیا ہو کہ اس کے مخالف مذہب کو وہ صحیح نہیں سمجھتا ہو۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔"

چند اور نامور علماء کے اقوال بھی امام شعرانیؒ نے نقل فرمائے ہیں ان کو بھی ملاحظہ فرمائیں:

امام قرافیؒ اور انتقال فی المذاہب

ونقل القرافی رحمه الله الاجماع من الصحابة علی ان من استفتی ابابکر وعمر وقلدهما فله بعد ذالك ان یستفتی غیرهما من الصحابة ویعمل به من غیر نکیر۔ واجمع العلماء علی ان من اسلم فله ان یقلد من شاء من العلماء بغیر حجة ومن ادعی دفع هذین الاجماعین فعلیه الدلیل۔ اھ (میزان ص ۳۹)

"امام قرافیؒ نے اس بات پر صحابہؓ کا اجماع نقل کیا ہے کہ عہدِ صحابہؓ میں جو شخص ابوبکرؓ و عمرؓ سے فتوے لے کر اس پر عمل کرتا اس کے لیے یہ بھی جائز تھا کہ وہ دوسرے صحابہؓ سے فتوے لے کر اس پر عمل کرے اور کوئی انکار اس پر نہیں کیا جاتا تھا۔ علماء نے اس بات پر بھی اجماع کیا ہے کہ جو شخص اسلام لائے اس کے لیے جائز ہے کہ دلیل کے بغیر جس عالم کی چاہے تقلید کرے۔ جو شخص ان دو اجماعوں کے خلاف دعویٰ کرے گا اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلیل پیش کرے۔"

امام زناتیؒ اور انتقال فی المذاہب

امام شعرانیؒ نے امام موصوف کی رائے درجِ ذیل الفاظ میں پیش کی ہے:

وکان الامام الزناتی من المالکیة یقول یجوز تقلید کل

من المذاهب فی النوازل وکذالک یجوز الانتقال من مذھب الی مذھب ۔ (میزان ص ۳۹)

" امام زناتی مالکیؒ فرمایا کرتے تھے کہ واقعات اور معاملات میں ہر مذہب کی تقلید جائز ہے ۔ اسی طرح ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال بھی ایک جائز امر ہے ۔"

اس کے بعد امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے بہت سے علمائے مذاہب کے نام لیے ہیں جنہوں نے ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقال کیا ہے ۔ ان علماء میں بعض علماء ایسے ہیں جو پہلے مالکیؒ اور بعد میں شافعی ہوئے ہیں ۔ اور بعض پہلے حنفی اور بعد میں شافعی بنے ہیں ۔ بعض نے شافعیت سے حنفیت میں انتقال کیا ۔ پھر حنفیت سے شافعیت میں منتقل ہوئے ۔ چند ایسے بھی ہیں جنہوں نے شافعیت سے حنفیت کی طرف انتقال کیا ، پھر اس پر قائم رہے ۔ انہی میں سے ایک امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں جو پہلے اگرچہ شافعی تھے مگر بعد میں حنفی بن کر تا زیست حنفی رہے ۔ یہ تمام انتقالات علماء کے سامنے برابر ہوتے رہے مگر کسی نے ان پر نکیر نہ کیا ۔ اور نہ انتقال کرنے والوں کو اپنے سابق مذاہب کی طرف لوٹنے کا حکم دیا ۔

اس سے اس بات کا واضح ثبوت ملتا ہے کہ انتقال فی المذاہب وقت کے علماء کے نزدیک ایک جائز امر تھا نہ کہ گناہ یا شرعی جرم ۔ ورنہ وہ کبھی اس پر خاموش نہ رہتے ، بلکہ نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کر کے اس پر انکار عام کرتے ۔

تخصیص کا دعویٰ

انتقال کے مسئلہ میں اگرچہ بعض علماء نے تخصیص کا دعویٰ کرکے یہ کہا ہے کہ کوئی شخص اگر شافعیت سے انتقال کرکے حنفیت قبول کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن حنفیت سے کوئی شخص انتقال کرکے شافعیت قبول کرے تو یہ جائز نہیں ہے مگر یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس پر آج تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے اور نہ آئندہ قائم کرنے کی کسی سے امید کی جا سکتی ہے۔ اس بنا پر علمائے محققین نے اُسے تسلیم نہیں کیا ہے۔

چنانچہ میزان کبریٰ میں امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعلق صریح لفظوں میں فرمایا ہے :-

قال بعضهم يجوز للشافعي ان يتحول حنفيا ولا عكس. قال السيوطي هذه دعوى لا برهان عليها وقد ادركنا علمائنا لا يبالغون في النكير على من كان مالكيا ثم عمل حنفيا او شافعيا ثم تحول بعد ذالك حنبليا ثم رجع بعد ذالك الى مذهب مالك وانما يظهرون النكير على المنتقل لايهامه التلاعب بالمذاهب وجزم الرافعي بجوازه وتبعه النووي۔ اھ (میزان ص۴۰)

"بعض علماء کہتے ہیں کہ ایک شافعی کے لیے حنفی ہونا تو جائز ہے لیکن حنفی کے لیے شافعی ہونا جائز نہیں" مگر امام سیوطی اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ ایک دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس کے برخلاف

ہم نے اپنے زمانے کے علماء کو دیکھا ہے کہ وہ ایسے شخص پر بھی انکار نہیں کرتے تھے جو مالکیت سے حنفیت یا شافعیت کی طرف منتقل ہوتا پھر اس کے بعد حنبلی بنتا۔ اور آخیر میں پھر امام مالکؒ کے مذہب میں منتقل ہو جاتا۔ علماء اگر انکار ظاہر کرتے تھے تو اس شخص پر ظاہر کرتے تھے جو تلاعب بالمذاہب کی غرض سے ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں منتقل ہو جاتا۔ امام رافعیؒ نے انتقال کے جواز پر جزم ظاہر کیا ہے۔ اور امام نوویؒ نے اس کا اتباع کیا ہے۔"

اس کے بعد امام شعرانیؒ نے تقلید اور انتقال فی المذاہب سے متعلق امام سیوطیؒ کا ایک مفصل فتویٰ ذکر کیا ہے جس میں مسئلہ کے ہر پہلو پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے۔ فتویٰ اگرچہ کافی طویل ہے مگر توضیح مقصد کی غرض سے ہم اس کو یہاں بلفظہٖ نقل کرتے ہیں تاکہ ضروری تفصیلات معلوم ہو جائیں۔

امام سیوطیؒ کا مفصل فتویٰ

امام سیوطیؒ سے کسی نے یہ دریافت کر لیا کہ ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال کرنے کا حکم کیسا ہے؟ آیا جائز ہے یا ناجائز؟ امام موصوف نے نہایت بسط اور تفصیل کے ساتھ اس سوال کا درجِ ذیل جواب دیا:

پہلی قسم

الذی اقول به ان للمنتقل احوالا احدها ان یکون الحامل له علی الانتقال امراً دنیویا اقتضته الی الرفاهیة اللائقة به کحصول وظیفة او مرتبة او قرب من الملوک واکابر

الدنيا۔ فهذا حكمه حكم مهاجرام قيس لانه الاعز من مقاصده

"اس بارے میں میری رائے یہ ہے کہ انتقال کرنے والے کے مختلف حالات ہیں۔ ایک یہ کہ باعثِ انتقال کوئی دنیوی مقصد ہو جو اس کی شایانِ شان ہو جیسے وظیفہ یا کسی مرتبہ کا حصول اور یا پھر بادشاہوں اور دنیا داروں کا قرب۔ ایسا شخص مہاجر ام قیس[1] کے حکم میں ہے۔ کیونکہ دنیوی منفعت ہی اس انتقال کا عزیز ترین مقصد ہے۔"

یہ انتقال کی پہلی قسم ہے۔ اس کا حکم یہ معلوم ہوا کہ اس میں خیر کا کوئی پہلو نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ انتقال قابلِ مواخذہ جرم ثابت ہو۔ کیونکہ اس میں دین اور مذہب کو دنیا کے حصول کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

دوسری قسم

الثانی ان یکون الحامل له علی الانتقال امرا دنیویا لکنّه عامی لا یعرف الفقه ولیس له من المذهب سوی الاسم فمثل هٰذا امره خفیف اذا انتقل عن مذهبه الذی کان یزعم انه متقید به ولا یبلغ الی حد التحریم

---

[1] یہ اشارہ ہے اس واقعہ کی طرف جو بعض روایات میں بیان ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہجرت کا حکم ملنے کے بعد ایک شخص نے بظاہر اس حکم کی تعمیل میں مکّے سے مدینے ہجرت کی تھی، لیکن در حقیقت وہ مدینے کی ایک عورت ام قیس کا قرب چاہتا تھا اس لیے اس شخص کو مہاجر ام قیس کہا جاتا تھا۔

لانہ الی الآن عامی لامذھب لہ فھو کمن اسلم جدیداً
لہ التمذھب بای مذھب من مذاھب الائمۃ ۔ اھ

" انتقال کی دوسری قسم یہ ہے کہ باعث انتقال تو امر دنیوی ہو مگر صاحب انتقال عامی آدمی ہو نہ کہ عالم۔ اور مذہب سے اس کو نام کے علاوہ کچھ بھی واقفیت حاصل نہ ہو۔ ایسا شخص جب اپنے سابق مذہب سے جس سے وہ بزعمِ خویش متعلق تھا۔ دوسرے مذہب میں انتقال کر جائے تو اس کا یہ انتقال سنگین جرم نہیں جو حرام کی حد میں داخل ہو بلکہ خفیف خلاف الاولیٰ حرکت ہے کیونکہ یہ ایک عامی آدمی ہے جس پر اس نومسلم کی طرح مذہب معین کی پابندی لازم نہیں ہے جو نیا مسلمان ہوا ہو بلکہ جو بھی مذہبِ فقہی اس کو پسند ہو اس کی تقلید اس کے لیے جائز ہے۔"

یہ انتقال کی دوسری قسم ہے۔ اس کا حکم یہ بیان کیا گیا کہ یہ شرعاً گناہ نہیں کیونکہ انتقال کرنے والا کوئی عالم آدمی نہیں بلکہ عامی شخص ہے۔ اور عامی شخص پر کسی خاص مذہب کی پابندی لازم نہیں ہے بلکہ جو بھی مذہب اختیار کرنا چاہے کر سکتا ہے لیکن باعثِ انتقال چونکہ دنیوی امر ہے اس لیے یہ انتقال بہتر نہیں ہے۔

تیسری قسم

الثالث ان یکون الحاصل لہ امراً دنیویا کذالک و
لکنہ من القدر الزائد عادۃ علی ما یلیق بشانہ وھو
فقیہ فی مذھبہ وارادالانتقال لغرض الدنیا الذی ھو

من شهوات نفسه المذمومة فهٰذا امرہ اشد وربما وصل الی حد التحریم لتلاعبه بالاحکام الشرعیة لمجرد غرض الدنیا مع عدم اعتقادہ فی صاحب المذهب الاول انه علی کمال هدی من ربه اذلو اعتقد ذالك ما انتقل عن مذهبه۔

"انتقال کی تیسری قسم یہ ہے کہ باعثِ انتقال امرِ دنیوی ہو مگر ہو وہ اس مقدار سے زائد جو بظاہر اس کے حال کے ساتھ مناسب ہو اور منتقل کرنے والا اپنے مذہب میں بصیرت و فقاہت حاصل کر چکا ہو اور انتقال میں بھی اپنی مذموم خواہشِ نفس کی پیروی کے سوا دوسری کوئی غرض پیشِ نظر نہ ہو۔ ایسے شخص کے انتقال کا معاملہ بڑا سنگین ہے۔ اور بسا اوقات حدِ تحریم کو بھی پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک طرف محض دنیوی لالچ کی غرض سے احکام شرلعیت کے ساتھ تلاعب پایا جاتا ہے اور دوسری طرف امام اول کے حق میں یہ فاسد اعتقاد بھی قائم کیا گیا ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے کامل ہدایت پر نہیں ورنہ وہ اس کے مذہب سے انتقال ہی نہ کرتا۔"

انتقال کی یہ تیسری قسم ہے۔ اس عبارت میں اس کا حکم یہ بیان کیا گیا کہ جب کوئی شخص کسی مذہب میں فقاہت اور علم و بصیرت حاصل کرے۔ اور پھر وہ تلاعب بالمذاہب یا متاعِ دنیوی کی تحصیل اور یا خواہشِ نفس کی پیروی کے لیے دوسرے مذہب میں انتقال کر جائے تو یہ انتقال جائز نہیں۔ بالخصوص جبکہ وہ پہلے امام کے بارے میں یہ فاسد عقیدہ بھی قائم کرے کہ وہ کامل ہدایت یافتہ نہیں ہے۔ ایسی

صورت میں جرم کی نوعیت اور بھی زیادہ سنگین ہو جائے گی۔

چوتھی قسم

الرابع ان یکون الانتقال لغرض دینی ولکنہ کان فقیہا فی مذہبہ وانما انتقل لترجیح المذہب الآخر عندہ لما راٰہ من وضوح ادلتہ وقوۃ مدارکہ فہذا یجب علیہ الانتقال او یجوز لہ وقد اقر العلماء من انتقل الی مذہب الشافعی حین قدم مصر وکانوا خلقا کثیرا مقلدین للامام مالکؒ ۔ اھ

"چوتھی قسم یہ ہے کہ انتقال کا مقصد امر دینی ہو اور صاحب انتقال اپنے مذہب میں فقیہ بن چکا ہو اور انتقال اس نے صرف اس بنا پر کیا ہو کہ دوسرا مذہب اپنے واضح اور قوی دلائل کی وجہ سے اس کو راجح معلوم ہوا ہو۔ ایسے شخص پر انتقال واجب ہے یا کم سے کم اس کے لیے جائز ہے۔ کیونکہ علماء نے بہت سے ان لوگوں کو انتقال پر برقرار رہنے دیا تھا جو امام شافعی کے مذہب میں اس وقت منتقل ہوئے جس وقت وہ مصر تشریف لے آئے اور وہ لوگ پہلے امام مالکؒ کے مقلد تھے۔"

انتقال کی یہ چوتھی قسم ہے۔ فتوے کی یہ شق اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ عالم کے لیے مذہب کی تقلید کی حقیقت یہ ہو گی کہ وہ اپنے فقہی مذہب کے ساتھ اس وقت تک وابستہ رہے گا اور اس کے فتوے پر اس وقت تک عمل

کرے گا۔ جب تک اُسے دوسرا مذہب یا اس کا کوئی فتوے دلائل کے اعتبار سے راجح اور قوی معلوم نہ ہو۔ اور جب اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ دوسرا مذہب دلائل کے اعتبار سے راجح اور قوی ہے اور اپنا مذہب ضعیف اور کمزور ہے۔ تو اس وقت اپنا مذہب چھوڑ کر دوسرے مذہب پر عمل کرنا یا واجب ہوتا ہے اور یا جائز۔ یہ وجوب یا جواز صرف فتوے کی حد تک نہیں ہے بلکہ اس پر پچھلے زمانے کے علماء نے عمل بھی کیا ہے اور وقت کے اکابر علماء نے ان پر نکیر نہیں کیا ہے، بلکہ نئے مذہب پر لوگوں کو برقرار رہنے دیا ہے۔

پانچویں قسم

الخامس ان یکون انتقاله لغرض دینی لکنه کان عاریا عن الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم یحصل له منه شيء ووجد مذهب غیره اسهل علیه بحیثیت یرجو سرعة ادراکه والتفقه فیه فهذا یجب علیه الانتقال قطعا ویحرم علیه التخلف لان تفقه مثله علی مذهب امام من الائمة الاربعة خیر من الاستمرار علی الجهل واظن ان هٰذا هو السبب فی تحول الطحاوی حنفیا بعد ان کان شافعیا۔

" پانچویں قسم یہ ہے کہ انتقال کی غرض امر دینی ہو اور صاحبِ انتقال کوئی فقیہ آدمی نہ ہو۔ اس نے اپنے مذہب میں اگرچہ علمی مشغلہ اختیار کیا ہو مگر اُسے اس کا علم حاصل نہ ہُوا ہو۔ اور دوسرے مذہب

کو اس نے اپنے لیے سہل پایا ہو۔ یہاں تک کہ اس کو یہ امید ہو کہ میں اس میں جلدی سے مہارت پیدا کر کے عالم اور فقیہ بن جاؤں گا ایسے شخص پر انتقال واجب قطعی اور سابق مذہب پر قائم رہنا اس کے لیے حرام ہے۔ کیونکہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی مذہب میں اس کے لیے علم و تفقہ حاصل کرنا بہت بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ جہل پر ہمیشہ کے لیے قائم رہے۔ امام طحاویؒ کے متعلق میرا گمان یہ ہے کہ وہ اسی وجہ سے شافعیت سے حنفیت میں منتقل ہوئے تھے"۔

یہ پانچویں قسم کا انتقال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مذہب سے اگر انسان کی وابستگی برائے نام ہو، علم اور فقاہت کے حصول کی امید اس میں نہ ہو اور دوسرے مذہب میں انتقال کرنے سے یہ امید ہو کہ اس میں وہ دین کا علم حاصل کر سکے گا، ایسے شخص کے لیے انتقال واجب ہے اور اپنے مذہب پر قائم رہنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی مذہب کی پابندی دین میں کوئی مقصود بالذات چیز نہیں ہے۔ اصل مقصد صرف یہ ہے کہ انسان مذہب کی تقلید اور پابندی اختیار کرنے میں دین کے مسائل کا علم حاصل کرے تاکہ وہ صحیح طریقہ سے احکامِ شریعت پر عمل کر سکے۔ اور جب یہ مقصد مذہبِ معین کی تقلید میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرے مذہب میں منتقل ہونے سے اس کے حصول کی قوی امید ہو تو ضروری ہے کہ وہ اپنے مذہب فقہی سے دوسرے مذہب میں انتقال کرلے تاکہ اس میں دین کے مسائل کا صحیح علم اور فقاہت حاصل کر کے احکامِ شریعت پر صحیح طریقہ سے عمل کر سکے۔ ورنہ یہ سمجھا جائے گا

کہ مذہب معین کی تقلید اور پابندی ہی اس کے نزدیک اصل دین ہے۔

چھٹی قسم

السادس ان یکون انتقاله لا لغرض دینی ولا دنیوی بان کان مجرداً عن القصدین جمیعًا فهذا یجوز للعامی اما الفقیه فیکره له او یمنع عنه لانه قد حصل فقه ذالك المذهب الاوّل ویحتاج الی زمن آخر یحصل فیه فقه المذهب الآخر فیشغله ذالك عن العمل بما تعلمه قبل ذالك وقد یموت قبل تحصیل مقصوده من المذهب الآخر فالاولی لمثل هذا ترك ذالك ۔ اھ (میزان ص۲۲)

"انتقال کی چھٹی قسم یہ ہے کہ باعثِ انتقال نہ امر دینی ہو اور نہ دنیوی یعنی انتقال کرنے میں قصد کسی ایک کا بھی نہ ہو۔ یہ انتقال عامی آدمی کے لیے تو جائز ہے۔ رہا فقیہ، تو اس کے لیے یہ انتقال بہتر نہیں ہے کیونکہ اس نے پہلے مذہب میں علم اور فقاہت حاصل کی ہے۔ اور دوسرے مذہب میں علم اور فقاہت حاصل کرنے کے لیے زمانہ درکار ہو گا۔ اور سابق علم پر عمل کرنے سے انتقال مانع ہو گا۔ پس ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے مذہب میں علم اور تفقہ حاصل کرنے سے قبل ہی مر جائے۔ اور اُسے یہ موقع ہی نہ ملے کہ وہ دوسرے مذہب میں تفقہ حاصل کرے۔ اس لیے ایسے شخص کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ انتقال ہی نہ کرے۔"

یہ ہے امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا وہ مفصل فتویٰ جو مسئلہ انتقال کے بارے میں سوال کے ایک جواب کی صورت میں انہوں نے دیا ہے اس سے اس حقیقت پر اچھی طرح روشنی پڑتی ہے کہ ازمنۂ سابقہ میں علمائے شریعت کے نزدیک تقلیدِ مذاہب کی کیا حقیقت تھی۔ اور انتقال فی المذاہب کے بارے میں ان کا طرزِ عمل کیا رہا ہے۔ اور آج تقلید کے بارے میں علمائے وقت کا تصور کیا ہے، اور وہ انتقال فی المذاہب کے متعلق اگرچہ وہ چند فروعی مسائل میں کیوں نہ ہو کیا رائے رکھتے ہیں ؎

ببیں تفاوتِ راہ از کجا است تا بکجا

مالکیہؒ اور شافعیہؒ کی تحقیق کا خلاصہ

تقلید اور انتقال فی المذاہب کے بارے میں سابقہ مباحث میں مالکیہؒ اور شافعیہ کی جو کچھ تحقیقات پیش کی گئیں اُن کی روشنی میں زیرِ بحث مسئلہ سے متعلق امور کا جو خلاصہ ہے وہ درجِ ذیل ہے:۔

(۱) چاروں مذاہب کے فروعی مسائل میں زمانے کے مختلف واقعات میں ہر مذہب کی تقلید جائز ہے۔ اسی طرح ہر مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال بھی جائز ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ خواہشِ نفس کی پیروی یا متاعِ دنیوی کا حصول اور تلاعب بالمذاہب مقصود نہ ہو۔

(۲) یہ انتقال عالم اور عامی دونوں کر سکتے ہیں لیکن دونوں فاسد اغراض کے لیے انتقال کے مجاز نہیں ہیں۔ ایسا انتقال مکروہ اور ممنوع امر ہے۔ البتہ عامی کے حق میں کراہت خفیف ہو گی۔ اور عالم کے حق میں شدید جو حد حرمت میں داخل

ہو گی۔ بالخصوص جبکہ امام اوّل کے بارے میں یہ فاسد اعتقاد بھی پیدا ہو جائے کہ وہ کامل ہدایت یافتہ نہیں ہے یا اس کا مذہب باطل ہے۔

(۳) عالم بالکتاب والسنۃ پر جب اپنے مذہب کے خلاف دوسرے مذہب کی ترجیح کے لیے قوی دلائل واضح ہو جائیں تو اس کے لیے اپنے مذہب کی تقلید کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کی تقلید واجب ہو گی یا کم از کم جائز ہو گی۔

(۴) دلائل ترجیح کے پیشِ نظر بہت سے علمائے امت نے ایک مذہب فقہی سے دوسرے مذہب فقہی میں انتقالات کیے ہیں۔ اور کسی نے ان پر نکیر و انکار نہیں کیا ہے۔"

(۵) کسی فقہی مذہب کی تقلید میں اگر تفقہ فی الدین حاصل نہ ہو اور دوسرے مذہب میں سہل ہونے کی وجہ سے حصولِ تفقہ کی امید غالب ہو۔ تو سابق مذہب کی تقلید پر قائم رہنا جائز نہیں بلکہ دوسرے مذہب کی لازماً تقلید کی جائے گی۔"

تقلیدِ مذاہب کی حقیقت

علمائے احنافؒ، شوافعؒ اور مالکیہؒ کی مندرجہ بالا تحقیقات کی روشنی میں تقلید مذاہب کی جو کچھ حقیقت معلوم ہوتی ہے وہ درجِ ذیل ہے:

(۱) ائمۂ مجتہدین رحمہم اللہ نے اپنی دینی بصیرتوں، علمی تفقہ اور خداداد فہم و فراست سے کتاب و سنت سے چند اصول اور قواعد اخذ کیے ہیں جن کے تحت انہوں نے شریعت کے منصوص احکام میں اجتہاد کرتے ہوئے بہت سے غیر منصوص فروع میں احکام وضع کیے ہیں۔ اور پوری طرح چھان بین کر کے اپنی اجتہادی قوت سے مسائلِ فقہیہ کے مختلف فقہی نظام مرتب کیے ہیں۔ اس

طرح آنے والے مختلف طبقات امّت کو شرعی مسائل کے بارے میں متعدد نظامِ فقہ ایک مرتب شکل میں مل گئے جو پورے عالمِ اسلام میں مذاہبِ اربعہ کے نام سے مشہور ہوئے ہیں اور جن پر بعد میں امت کی اکثریت کا عمل بھی ہوتا رہا ہے۔

(۲) جو لوگ براہِ راست کتاب و سنّت سے احکام معلوم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ نہ وہ خود اصول سے فروع کا استنباط کر سکتے ہیں۔ اُن کے لیے شرعی احکام اور دینی مسائل پر عمل کرنے کے لیے یہ مذاہب قابلِ اعتماد ذرائع ہیں۔ جس کسی کو ان میں سے کسی مذہب پر یہ اعتماد حاصل ہو کہ اس کے اصول و قواعد شریعت سے ماخوذ اور اس کی علمی تحقیقات کتاب و سنت کی تعلیمات سے زیادہ موافق ہیں، اس کو اس کی تقلید اور پیروی کرنی چاہیے۔

(۳) اس طرح امّت کو یہ اختیار رہے کہ مذاہبِ اربعہ میں سے جس کو چاہے اپنا مذہب بنائے اور جس کی چاہے تقلید کرے۔ نیز یہ بھی جائز ہے کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں انتقال کرے بشرطیکہ انتقال کا مقصد فاسد اغراض نہ ہوں۔ کیونکہ مذہب معین کی تقلید اصل دین نہیں بلکہ اصل دین پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس بنا پر بعض اوقات اسے چھوڑا بھی جا سکتا ہے۔ اس میں اگر شرعاً کوئی قباحت ہوتی تو علمائے امت اس کے جواز کے ہرگز قائل نہ ہوتے۔ نہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں خود انتقال کرتے اور نہ دوسروں کو انتقال پر قائم رہنے دیتے۔ حالانکہ سابقہ تحقیقات اور مباحث میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ بہت سے علماء نے ایک مذہب سے دوسرے مذہب میں انتقالات کیے ہیں اور دوسروں نے ان کو انتقالات پر قائم رہنے دیا ہے۔"

(۴) کسی مذہب کی جائز تقلید وہ ہو گی جس میں ایک تو امام مذہب کے بارے میں یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ اپنے اجتہادات اور فتووں میں خطا اور غلطی سے محفوظ ہے۔ دوسرا اس کی تقلید میں یہ عزم ہو کہ جب بھی کسی مسئلہ میں مجتہدؒ کے فتوے کے خلاف مجھے کتاب و سنت کا کوئی حکم ملے گا تو میں اسی وقت مجتہد کا فتوے چھوڑ کر کتاب و سنت کے فیصلہ پر عمل کروں گا۔

ایک تحقیق طلب مسئلہ

اس کے بعد تقلید کے متعلق ایک مسئلہ تحقیق طلب رہ جاتا ہے جس کی توضیح یہاں انتہائی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص خواہ عالم ہو یا عامی، کسی معین امام مذہب کی تقلید اس معنی میں کہ امام کو اپنے اجتہادی مسئلوں میں خطا اور غلطیوں سے مبرا سمجھتا ہے یا کہتا ہے کہ خواہ مجھے اپنے امام کے قیاسات اور اجتہادی فیصلوں کے مقابلہ میں کتاب و سنت کے صریح احکام بھی ملیں، مگر میں ہرگز اس کی تقلید کو نہیں چھوڑوں گا۔ گویا وہ امام مذہب کی تقلید اس انداز سے کرتا ہے کہ وہی اصل آمر و ناہی ہے اور وہی مطاعِ حقیقی بھی ہے۔ اور اس کی تقلید ہی اصل دین ہے تو کیا ایسی تقلید اسلامی شریعت کی رُو سے جائز ہے یا نہیں؟

اس بارے میں جہاں تک ہمارے معلومات کام کرتے ہیں ہم اس کے متعلق اپنی بے لاگ رائے یہ رکھتے ہیں کہ اس طرح کی تقلید کے لیے اسلامی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں، نہ علمائے امّت میں سے کسی نے اس کو جائز سمجھا ہے بلکہ بعض محققینؒ علماء نے اس کو شرک قرار دیا ہے۔

یہ مجرد دعویٰ نہیں بلکہ اس پر کتاب و سنت سے دلائل بھی پیش کیے جاسکتے

ہیں۔ اور محققین علمائے امت نے اپنی تصانیف میں اس کی تصریحات بھی فرمائی ہیں۔ ذیل میں پہلے کتاب و سنّت سے اس دعویٰ کے ثبوت کیلئے دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد محققین علماء کی تصریحات پیش کی جائیں گی۔

قرآنی آیات

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ (النساء:٦٥)

"تیرے رب کی قسم! یہ لوگ جبھی مومن ہونگے کہ زندگی کے سارے معاملات میں صرف تم ہی کو حکم تسلیم کریں۔ پھر جو بھی تم ان کے بارے میں فیصلہ کرو، یہ اپنے دلوں میں اس پر تنگی تک محسوس نہ کریں۔ اور عملاً اس فیصلہ کے آگے سر تسلیم خم کرکے رہیں۔"

یہ آیت بلا کسی قسم کے اشتباہ کے ایمان کے لیے کسوٹی اور علامت یہ قرار دیتی ہے کہ انسان اپنی پوری زندگی کے مسائل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا پیرو رہے۔ اس کو جب ایک دفعہ یہ معلوم ہو جائے کہ حضورؐ نے فلاں معاملہ میں یہ حکم فرمایا ہے تو اس کے لیے کبھی یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ اس معاملہ میں حضورؐ کے حکم سے روگردانی اختیار کرکے دوسرے کسی کے حکم اور فیصلہ کا اتباع کرے۔ خواہ وہ کوئی مجتہد ہو یا غیر مجتہد۔ ورنہ اس کا ایمان ہرگز کامل نہیں رہے گا۔" پس اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ شریعت کے صریح حکم کے مقابلہ میں کسی امام اور مجتہد کے اجتہادی فیصلہ کا اتباع اور پیروی جائز نہیں ہے۔

(۲) وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِيْنًا ۔ (الاحزاب:۳۶)

"کسی مومن مرد اور مومن عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول انہیں کوئی حکم کریں تو وہ اس کی تعمیل میں اپنے اختیار کو دخل دیں جس کسی نے خدا و رسول کی نافرمانی اختیار کی، پس وہ کھُلی کھُلی گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔"

یہ آیت بھی اس بارے میں صریح ہے کہ اللہ و رسول کے احکام کی پیروی اور اطاعت میں کسی کے لیے چون و چرا جائز نہیں اور ہر حالت میں مسلمانوں پر ان کی اطاعت لازمی ہے جس سے یہ بات بھی واضح ہے کہ احکامِ شریعت کے مقابلہ میں کسی کی تقلید اور پیروی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ وہ مجتہد ہی کیوں نہ ہو شریعت کے صریح احکام کے مقابلہ میں تقلید پر قائم رہنا جائز اس لیے بھی نہیں کہ اس میں منافقین کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ قرآن کریم نے احکامِ خداوندی سے انحراف اور اعراض کو نفاق کی علامت قرار دیا ہے جو مخلص مومنین کے شایانِ شان نہیں ہے۔ ارشاد ہے:

وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلٰى مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَإِلَى الرَّسُوْلِ رَأَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا ۔ (النساء: ۶۱)

"جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کے نازل کردہ قانون پر فیصلہ کرنے کی غرض سے رسول کے پاس آؤ تو آپ دیکھیں گے کہ

منافقین تم سے کنارہ کشی اختیار کریں گے۔"

(۴) قرآن کریم نے غیر مبہم الفاظ میں بنی اسرائیل کے بارے میں یہ اعلان فرمایا ہے کہ:

اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ

(توبہ)

"بنی اسرائیل نے اللہ کے ماسوا اپنے مشائخ اور درویشوں کو اپنا رب بنا لیا ہے۔"

لیکن یہ تصریح قرآن میں نہیں ہے کہ اس شرک اور ربوبیت کی نوعیت اور حقیقت کیا تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تشریح یوں فرمائی ہے کہ اس شرک کی حقیقت صرف یہ تھی کہ اللہ کے حکم کے مقابلہ میں بنی اسرائیل اپنے مشائخ اور درویشوں کی تقلید اور پیروی کرتے تھے۔ اور اپنے مشائخ کے فتووں کو اللہ کے احکام کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ ترجیح اور لائقِ عمل سمجھتے تھے۔ چنانچہ جب حضورؐ سے مذکورہ آیت کے منشاء کے متعلق عدیؓ ابن حاتم نے دریافت کر لیا کہ: مَاکُنَّا نعبدھم یارسول اللہ "ہم تو ان کی عبادت نہیں کرتے تھے۔" تو حضورؐ نے انہیں سمجھاتے ہوئے فرمایا:

اما کانوا یحلون لکم و یحرمون فتاخذون بقولہم؟
قال نعم فقال صلی اللہ علیہ وسلم ھو ذاك (ترمذی)

"کیا معاملہ ایسا نہیں تھا کہ علماء و مشائخ جب تمہارے لیے کوئی چیز حلال یا حرام کرتے تو تم ان کے قول پر عمل کرتے؟ انہوں نے کہا

معاملہ تو ایسا ہی تھا۔ آپؐ نے فرمایا یہی ان کی عبادت و ربوبیت تھی۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق انما الطاعة فی المعروف (بخاری)

"خالق کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔ طاعت کا محل معروف ہی ہے۔"

اس کے بعد اس حقیقت میں کوئی خفاء باقی نہیں رہتا کہ صریح احکامِ شریعت کے مقابلہ میں علماء و مشائخ کی تقلید اور پیروی جائز نہیں بلکہ حرام اور منجر الی الشرک ہے۔

علمائے محققین کی تصریحات

صریح احکامِ شریعت کے مقابلہ میں تقلید ائمہ مذاہب کے عدمِ جواز کے لیے کتاب و سنت سے دلائل پیش کرنے کے بعد اب اس بارے میں علمائے محققین کی تصریحات بھی پیش کی جاتی ہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ انہوں نے اس بارے میں کیا رائے ظاہر فرمائی ہے۔

ہم نے جہاں تک اس مسئلہ کا مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ عہدِ صحابہؓ سے لے کر ائمۂ مجتہدین کے زمانے تک بلکہ اس کے بعد بھی ایک عرصہ دراز تک یہ مسئلہ اتفاقی رہا ہے کہ صریح اور منصوص احکامِ شریعت کے مقابلہ میں کسی کی بھی تقلید اور اطاعت جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ائمۂ مذاہب اربعہ کی تقلید بھی اس نقطۂ نگاہ سے نہیں کی گئی ہے کہ وہ بذاتِ خود آمر اور ناہی ہیں۔

یا فی الحقیقت حاکم اور مطاع - بلکہ تمام علماء اس بات پر متفق رہے ہیں کہ خدا اور رسول کے ماسوا کسی کی غیر مشروط اطاعت جائز نہیں ہے - اور کوئی بھی بذات خود نہ آمر ہے نہ ناہی - اور نہ حاکم ہے اور نہ مطاع - بلکہ سب اسی کے قائل ہیں کہ: اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاهُ - اور لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق - ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کی تقلید اور ان کے مذاہب کی پیروی پر اگرچہ امت کی اکثریت ان کے بعد متفق رہی ہے - لیکن اس معنی میں نہیں کہ صریح احکام شریعت کے مقابلہ میں اُن کی تقلید اور اطاعت کی جائے گی - بلکہ ان کی تقلید صرف ان احکام اور فتووں میں کی جائے گی جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے مخالف نہ ہوں - اور جہاں بھی ان کا کوئی اجتہادی فیصلہ اللہ و رسول کے احکام کے خلاف ثابت ہو جائے وہاں ان کے اجتہادی فیصلہ کے بجائے اللہ و رسول کے احکام ہی پر عمل درآمد کیا جائے گا - اور مجتہدین کے اجتہادی حکم اور فیصلہ کو ان کے سہو اور خطا پر محمول کیا جائے گا - کیونکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے نبیوں کی طرح خطاء اور غلطی سے محفوظ نہیں فرمایا ہے - یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء نے اصولِ مسلّمہ کے طور پر یہ تسلیم کیا ہے کہ: ان المجتهد قد یخطی وقد یصیب -

بخلاف کتاب و سنت کے صریح احکام کے کہ ان میں نہ غلطی ہو سکتی ہے - اور نہ خطا کا امکان - اس بنا پر مقابلہ کی صورت میں کتاب و سنت کے صریح احکام ہی پر عمل کیا جائے گا نہ کہ مجتہدین کے اجتہادی فیصلوں پر - یہی وہ صحیح طرزِ عمل ہے جو عہدِ صحابہؓ - تابعینؒ اور تبع تابعینؒ میں معمول رہا ہے - اور بعد کے علمائے محققین نے بھی اس کی تصریحات فرمائی ہیں - مثال کے طور پر ہم ذیل میں اس کے

لیے دورِ صحابہؓ کے چند واقعات ذکر کرتے ہیں جس سے اچھی طرح تقلید اور اتباعِ اسلاف کی حقیقت واضح ہو جائے گی۔

ابن عمرؓ اور ایک شامی کا مکالمہ

روی الترمذی ان رجلا من اھل الشام سأل عبداللہ ابن عمر عن التمتع بالعمرۃ الی الحج فقال حلال فقال الشامی ان اباك قد نھی عنھا فقال عبد اللہ ارأیت ان کان ابی نھی عنھا وصنعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر ابی یتبع ام امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال بل امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ فقال قد صنعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ قال الترمذی ھٰذا حدیث حسن صحیح۔ (سندھی حاشیہ ابن ماجہ، ج ۱ ص ۶۰۵)

"ترمذی نے روایت کی ہے کہ ایک شامی نے ابنِ عمرؓ سے یہ پوچھا کہ تمتع بالعمرۃ الی الحج جائز ہے یا نہیں۔ ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ جائز ہے۔ شامی نے بطور اعتراض یہ کہا کہ آپ کے باپ نے اس سے منع کیا ہے۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ تم یہ بتاؤ کہ میرے باپ نے اگر منع کیا ہو اور حضورؐ نے خود تمتع کیا ہو تو کس کا اتباع کیا جائے گا؟ حضورؐ کا یا میرے باپ کا؟ شامی نے کہا کہ حضورؐ ہی کا اتباع کیا جائے گا۔ اس پر عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ: حضورؐ نے تو تمتع کیا ہے۔" امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

ابن عمرؓ اور شامیؒ کے اس مکالمہ میں علماء اور ائمہ مجتہدین کی تقلید اور اتباع کے لیے ایک صحیح معیار موجود ہے جو آنے والی نسلوں کے لیے تقلید اور اتباع کے بارے میں مشعلِ راہ کا کام دے سکتا ہے۔ وہ یہ کہ ائمہؒ اور اپنے پیش رو علماء کی تقلید اور اتباع اس وقت تک کیا جائے گا جب تک اس میں نصوص شرعیہ کی مخالفت نہ پائی جاتی ہو، ورنہ شرعی نصوص اور منصوص احکام کے مقابلہ میں ان کی تقلید اور پیروی جائز نہ ہوگی۔ اسلاف اور ائمہ مجتہدین کی یہی وہ جائز تقلید ہے جس پر امت کی اکثریت کا اتفاق رہا ہے اور یہی وہ حدود ہیں جن کے اندر رہ کر انسان مجتہدین امت کی جائز تقلید کر سکتا ہے۔ اور کسی کے لیے ان سے تجاوز جائز نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ باوجود اس کے کہ خلیفۂ راشد بھی تھے اور مُلہَم و مُحَدَّث بھی، انہوں نے تمتع بالعمرہ سے ممانعت بھی فرمائی تھی، مگر ابن عمرؓ کو چونکہ اس کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے فعل سے تمتع بالعمرہ کا قوی ثبوت مل چکا تھا اس لیے انہوں نے بغیر کسی تردّد کے حضرت عمرؓ کا امتناعی فیصلہ اور نہی کا فتویٰ چھوڑ کر حضورؐ ہی کے فعل کا اتباع اختیار کر لیا۔ اور عمرؓ کے امتناعی فیصلہ کی کوئی پروا نہ کی۔ یہ صرف ابن عمرؓ کا تصوّر نہ تھا کہ حضورؐ سے ثابت شدہ احکام کے مقابلہ میں کسی کی تقلید اور پیروی جائز نہیں بلکہ شامی آدمی کے دل و دماغ پر بھی یہ تصوّر غالب اور حاوی تھا۔ چنانچہ جب اس سے ابن عمرؓ نے یہ دریافت کیا کہ میرے باپ کا امتناعی حکم قابلِ قبول ہے یا حضورؐ کا ایجابی فعل؟ تو اس نے یہی جواب دیا کہ: بل امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتبع۔ جس سے یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم نبوی نے وقت کے عامۃ المؤمنین کے دلوں میں یہ

مضبوط تصور قائم کیا تھا کہ حضورؐ کے کسی حکم کے مقابلہ میں بڑی سے بڑی ہستی بھی مستحق اطاعت اور لائق تقلید نہیں ہے۔ نہ اس کا اتباع جائز ہے تو اگر حضورؐ کے احکام کے مقابلہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ قابلِ قبول اور لائق اتباع نہیں رہتا تو بعد کے ائمہ مجتہدین کے قیاسات اور اجتہادی فیصلے کس طرح حضورؐ کے احکام کے مقابلہ میں قابلِ قبول قرار پائیں گے؟

تقلید اور اتباعِ اسلاف کے متعلق یہی وہ تصور تھا جو صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد اچھے ادوار میں قائم رہا۔ چنانچہ اس واقعہ کے متعلق علامہ سندھی حنفیؒ اپنا تاثر اس طرح پیش کرتے ہیں:۔

فانظر الی ابن عمر کیف خالف اباہ مع علمه بان اباہ قد بلغه الحدیث وانه لا یخالفه الا بدلیل ھو اقوی منه ومع ذالك افتی بخلاف قول ابیه وقال ان قول ابیه لا یلیق ان یؤخذ به ۔اھ (سندھی حاشیہ ابن ماجہ)

"دیکھو ابن عمرؓ نے کس طرح اپنے باپ کی مخالفت کی۔ درآنحالیکہ انہیں معلوم تھا کہ میرے باپ کو یہ حدیث پہنچی ہے۔ اور انہوں نے اس کی مخالفت کسی قوی دلیل کی بنا پر ہی کی ہوگی مگر اس کے باوجود اپنے باپ کے قول کے خلاف فتویٰ دے دیا اور کہا کہ حدیث کے مقابلہ میں میرے باپ کا قول قابلِ عمل نہیں ہے۔"

دوسرا واقعہ

حضرت سالم ابن عبداللہ ابن عمر سے بھی اس قسم کا ایک واقعہ منقول ہے۔

جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے بھی اپنے باپ، ابن عمرؓ۔ اور دادا حضرت عمرؓ، دونوں کے فتوے کی مخالفت کرتے ہوئے حدیثِ نبوی کی پیروی اختیار کی تھی اور باپ دادا دونوں کے فتوے کے بارے میں فرمایا تھا کہ "سنتِ رسول ہی اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کی پیروی اور اتباع کیا جائے۔" واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ:

روایات میں آتا ہے کہ حضورؐ نے اپنے سفرِ حج میں دو دفعہ خوشبو لگوائی تھی۔ ایک دفعہ قبل از احرام جبکہ ابھی تک احرام کے لیے غسل کر کے احرام نہیں باندھ چکے تھے۔ دوسری دفعہ عید کے دن، جبکہ ابھی تک آپؐ طوافِ زیارت نہیں کر چکے تھے۔ صرف نحر اور حلق سے فارغ ہو چکے تھے۔ حضورؐ کا یہ عمل حضرت عائشہؓ کی درج ذیل روایت میں مذکور ہے جو بخاریؒ اور مسلمؒ نے نقل کی ہے:

عن عائشۃ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ان یحرم ویوم النحر قبل ان یطوف بالبیت بطیب فیہ مسک۔ (بخاریؒ)

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں خود حضورؐ کو قبل از احرام اور عید کے دن قبل از طوافِ زیارت ایسی خوشبو لگایا کرتی تھی جس میں مشک ملی ہوئی تھی۔"

ممکن ہے حضرت عمرؓ اور آپ کے صاحبزادے ابنِ عمرؓ کو یہ حدیث نہ پہنچی ہو۔ اس بنا پر دونوں کی رائے اس بارے میں یہ تھی کہ خوشبو لگانا جائز نہیں ہے۔ حضرت سالمؒ بھی ایک وقت تک دونوں بزرگوں کا اتباع کرتے ہوئے

اِس بات کے قائل رہے کہ دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا ایک محرم کے لیے جائز نہیں ہے۔

لیکن بعد میں جب ان کو حضرت عائشہؓ کی مندرجہ بالا حدیث پہنچی تو انہوں نے سابقہ رائے یکدم بدل دی۔ اور فرمایا کہ جن دو وقتوں میں حضورؐ نے خوشبو لگوائی ہے ان میں خوشبو لگانا جائز ہے نہ کہ ممنوع۔ کیونکہ سنّتِ رسولؐ ہی اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل درآمد کیا جائے۔ اس واقعہ کو علامہ سندھی حنفیؒ نے درجِ ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے:۔

وقد عمل بمثل هٰذا سالم ابن عبد الله حين بلغه حديث عائشة فى الطيب قبيل الاحرام وقبل الافاضة ترك قول ابيه وجده وقال سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم احق ان تتبع ۔اھ

"ابن عمرؓ جیسا عمل حضرت سالمؒ نے بھی کیا تھا۔ جب ان کو خوشبو کے بارے میں حضرت عائشہ کی یہ حدیث پہنچی کہ حضور احرام سے قبل اور طوافِ زیارت سے قبل دونوں حالتوں میں خوشبو لگاتے تھے تو اس نے باپ اور دادا دونوں کے قول چھوڑ کر یہ کہا کہ سنّتِ رسول ہی اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے"۔

باپ اور بیٹے دونوں کا طرزِ عمل بیان کرتے ہوئے علامہ سندھی اپنے زمانے کے اندھے مقلّدین کے طرزِ عمل سے شکایت ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:۔

وغالب اهل الزمان على خلافه فانهم اذا جاءهم حديث

یخالف قول اماھہم یقولون لعل ھذا الحدیث قد بلغ الامام وخالفہ بما ھو اقوی عندہ منہ ۔اھ (سندھی ص ۵-۶)

"خلافیات میں اہلِ زمانہ کی غالب اکثریت کا حال یہ ہے کہ جب ان کو اپنے امام کے قول کے خلاف کوئی حدیث پہنچتی ہے تو اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ شاید امام کو یہ حدیث تو پہنچی ہو، مگر دوسری کسی زیادہ قوی حدیث کی وجہ سے امام نے یہ حدیث چھوڑی ہو۔"

فاضل طیبیؒ کی رائے

ابن ماجہؒ میں حضرت مقدام کی ایک روایت ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضورؐ نے فتنہ انکارِ حدیث کی پیشین گوئی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے :-

یوشک الرجل متکأ علی اریکتہ یحدث بحدیث من حدیثی فیقول بیننا و بینکم کتاب اللہ ۔ الحدیث ۔ (ابن ماجہؒ)

"عنقریب میری احادیث ایک آرام طلب شخص کے سامنے بیان کی جائیں گی تو وہ یہ کہہ کر حدیث کو رد کر دے گا کہ ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کن چیز کتاب اللہ ہے۔"

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے علامہ سندھی نے فاضل طیبیؒ کا درج ذیل قول نقل کیا ہے :

قال الفاضل الطیبی وفی ھٰذا الحدیث توبیخ عظیم علی ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناء عنہا بالکتاب فکیف بمن رجح الرای علی الحدیث ؟ واذا سمع حدیثا

من الاحادیث الصحیحة قال لاعلی بان اعمل به فان لی مذهبا اتبعه - اھ

”فاضل طیبیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں اس بات پر عظیم سرزنش پائی جاتی ہے کہ کتاب اللہ کے بہانہ سے سنتِ رسولؐ اور اس پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا جائے۔ پس ان لوگوں کی کیا حالت ہوگی جو محض رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور کوئی صحیح حدیث سنتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ہم پر یہ لازم نہیں ہے کہ اس حدیث پر عمل کریں۔ کیونکہ ہم اپنا ایک مذہب رکھتے ہیں اسی کا ہم اتباع کریں گے۔“

علامہ سندھی کی رائے

اس کے بعد علامہ سندھی اس حدیث کے متعلق اپنی رائے ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :-

فھذا الحدیث . . . فی ذم المقلد اذا خالف قول امامه الحدیث فیردہ ویعتذر لامامه بانه قد استغنی بالکتاب عن ھذا الحدیث - وبھذا ظھر ان اتباع السنة یعم تمام الامة ولا یختص بالمجتھد عن المقلد - اھ

(سندھی ص۲)

”اس حدیث سے اس مقلد کی مذمت کرنی مقصود ہے جو حدیث کو اپنے امام کے قول کے مقابلہ میں رد کر کے امام کے لیے یہ عذر پیش کرتا

ہے کہ میرا امام کتابِ الٰہی پر عمل کرنے کی وجہ سے اس حدیث سے مستغنی ہو چکا ہے۔ اسی سے ظاہر ہوا کہ سنتِ نبوی کا اتباع تمام امّت کے لیے ضروری ہے۔ نہ کہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے۔"

جائز اور ناجائز تقلید

علمائے امّت کی اِن تصریحات کی روشنی میں یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کی جائز تقلید وہ ہو گی جس میں شریعت کے منصوصی احکام کی خلاف ورزی نہ پائی جاتی ہو۔ ورنہ پھر یہ تقلید جائز نہیں قرار دی جا سکتی ہے۔

نیز احکام اجتہادیہ میں ان کی تقلید اس نیت سے کی جائے گی کہ اُن کے یہ اجتہادی احکام کتاب وسنت سے ماخوذ اور مستنبط ہیں، نہ کہ اس خیال سے کی جائے گی کہ مجتہدین حضرات بجائے خود آمر ومطاع ہیں۔ اور ان کے یہ اجتہادی احکام وحی الٰہی کی طرح بذاتِ خود حجت اور ماخذ شریعت ہیں۔ اس کے ساتھ ان کی جائز تقلید میں یہ بات بھی ضروری ہے کہ مقلّد اپنے دل میں یہ پختہ عزم بھی رکھے کہ جب بھی ان کے خلاف مجھے کوئی صحیح حدیث مل جائے گی، مَیں فوراً اسی وقت تقلید چھوڑ کر حدیثِ صحیح ہی پر عمل کروں گا۔ یہی وہ تقلید ہے جو باتفاقِ امّت جائز ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تقلید کتاب وسنت کے اتباع کی ایک عملی شکل ہے۔ اور شریعت کے منصوص احکام کی خلاف ورزی اس میں نہیں پائی جاتی ہے۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ائمہ مجتہدین کی تقلید اس انداز سے کرے کہ وہی اصل آمر وناہی اور حقیقی مطاع ہیں اور اس کو اگرچہ امام مذہب کے اجتہادی

فیصلہ کے خلاف کتاب وسنّت کا کوئی صریح حکم بھی مل جائے۔ مگر وہ اس کے مقابلہ میں تقلید ہی پر قائم اور مُصر رہے۔ اور کسی طرح اس کے چھوڑنے کے لیے تیار نہ ہو تو ایسی تقلید یقیناً ناجائز ہوگی۔ اور کوئی بھی علمائے سلف میں سے اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔ اس کے لیے حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ کا درج ذیل فیصلہ ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا فیصلہ

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ "دین" میں تحریف کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

ومنها تقليد غير المعصوم اعنى غير النبى صلى الله عليه وسلّم وحقيقته ان يجتهد واحد من علماء الامة فى مسئلة فيظن متبعوه انه على الاصابة قطعا او ظنا غالبا فيردوا به حديثا صحيحا۔ وهذا التقليد غير ما اتفق عليه الامة المرحومة فانهم اتفقوا على جواز التقليد للمجتهدين مع العلم بان المجتهد قد يخطى وقد يصيب ومع الاستشراف لنص النبى صلى الله عليه وسلّم فى المسئلة والعزم على انه من ظهر له حديث صحيح خلاف ما قلد فيه ترك التقليد واتبع الحديث۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم فى قوله تعالیٰ اتخذوا احبارهم ورهبانهم من دون الله۔ انهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنّهم كانوا

اذا احلوا لھم شیئا استحلوہ واذا حرموا علیہم شیئا

حرموہ ۔اھ (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۲۶۳-۲۶۴)

ــــے وہ تحریف کے اسباب میں سے ایک سبب نبی معصوم کے علاوہ غیر معصوم کی تقلید ہے ۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ علمائے امّت میں سے کوئی عالم کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے تو اس کے متبعین اس خیال سے کہ یہ اجتہاد یقینی طور پر یا غالباً حق اور صحیح ہے ۔ حدیث صحیح کو بھی اس کے مقابلہ میں رد کر دیتے ہیں۔

یہ تقلید وہ تقلید نہیں جس پر امّت نے اتفاق کیا ہے ۔ کیونکہ امّت نے مجتہدینؒ کی جس تقلید کے جواز پر اتفاق کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ یہ عقیدہ بھی مجتہد کے بارے میں ہو کہ اس سے خطأ اور صواب دونوں سرزد ہوتے ہیں ۔ نیز اس میں حضورؐ کے فیصلہ کا انتظار بھی اس مسئلہ میں ہو ۔ اور یہ عزم بھی کہ : جب بھی امر تقلیدی کے خلاف کوئی صحیح حدیث مل جائے گی تو تقلید کو چھوڑ کر حدیث صحیح کا اتباع کیا جائے گا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتخذوا احبارھم ورھبانھم کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ یہود اپنے علماء اور مشائخ و درویشوں کی پرستش نہیں کرتے تھے بلکہ اُن کے علماء جس چیز کو حلال کہتے وہ اسے حلال سمجھتے اور جسے وہ حرام کہتے اُسے وہ حرام سمجھتے تھے ۔" (اور یہی ان کو رب بنانا تھا جس کا الزام قرآن نے ان پر عائد کیا ہے) ـــے

جائز اور ناجائز تقلید

حضرت شاہ صاحب مرحوم نے اپنی اس عبارت میں تقلید جائز اور ناجائز کے مابین واضح خط امتیاز کھینچا ہے۔ اور بتایا ہے کہ اگر ان کی تقلید اس انداز سے کی جائے کہ گویا وہ بذاتِ خود آمر و ناہی اور مستقل حقیقی مُطاع ہیں، یہاں تک کہ اگر ان کے اجتہادی احکام کے خلاف کوئی صحیح حدیث بھی مل جاتے تب بھی حدیث پر ان کے اجتہادی احکام کے مقابلہ میں عمل نہ کیا جائے گا، بلکہ تقلید ہی پر اصرار کیا جائیگا تو یہ تقلید نہ صرف ناجائز ہوگی بلکہ شرک بھی ہوگی۔ اور یہی وہ تقلید تھی جس میں یہودی قوم مبتلا ہو چکی تھی۔ اور اسی کی وجہ سے قرآن نے اُن پر اتخاذ الارباب جیسا سنگین جرم عائد کیا ہے۔

اور اگر ائمہ مجتہدین کی تقلید میں ایک طرف مجتہد کے بارے میں یہ عقیدہ ہو کہ اس سے خطأ اور صواب دونوں سرزد ہو سکتے ہیں۔ اور دوسری طرف دل میں یہ عزم ہو کہ جب بھی مجھے امرِ تقلیدی کے خلاف حضورؐ کی کوئی صحیح حدیث مل جائے گی تو امرِ تقلیدی کو چھوڑ کر حدیث کی پیروی اختیار کروں گا تو ایسی تقلید کو ہرگز ناجائز نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ کتاب و سنت کی تعلیمات پر عمل کرنے کی ایک سہل صورت ہے۔ لہٰذا اس کو جائز ہی کہا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مجتہدینؒ کے اجتہادی احکام ان معانی اور علل پر مبنی ہوتے ہیں جو کتاب اللہ اور سنتِ رسول سے مستنبط ہوں تو ان اجتہادی احکام کا اتباع دراصل کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے احکام ہی کا اتباع سمجھا جائے گا نہ کہ کسی غیر کے احکام کا۔ اس کو ایک مقام پر حضرت شاہ صاحب مرحوم نے اس طرح ذکر کیا ہے:-

فان اقتدينا بواحد منهم فذالك لعلمنا بانه عالم بكتاب الله وسنة رسوله فلا يخلو قوله اما ان يكون من صريح الكتاب او السنة او مستنبطاً عنهما بنحو من الاستنباط او عرف بالقرائن ان الحكم فی صورة ما منوطة بعلة كذا او اطمأن قلبه بتلك المعرفة فقاس غير المنصوص على المنصوص فكانه يقول ظننت ان رسول الله عليه الصلوٰة والسلام قال كلما وجدت هذه العلة فالحكم ثمه هكذا ــــ والمقيس مندرج فی هٰذا العموم فهذا ايضاً معزی الی النبی صلی الله عليه وسلّم ـ اھ

(حجۃ اللہ البالغہ ج ا صـــ۲٦٦ـــ)

"مجتہدین میں سے اگر ہم کسی کی اقتدا کرتے ہیں تو یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ وہ عالم بالکتاب والسنۃ ہے ۔ اس کا قول یا تو کتاب و سنت کے کسی صریح نص پر مبنی ہو گا ۔ یا دونوں سے مستنبط ہو گا یا اس نے قرائن سے یہ سمجھا ہو گا کہ فلاں صورت میں حکم شرعی فلاں علت کے ساتھ وابستہ ہے ۔ اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہو گیا ہو گا تو اس کے بعد غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا ہو گا تو گویا وہ یوں کہتا ہے کہ میرا گمان یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علت پائی جائے گی وہاں حکم یہ ہو گا ۔ پس مسئلہ مقیس بھی اسی عموم کے تحت میں آتا ہے تو اس کی نسبت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کی طرف ہو گی"۔

یہ اس تقلید کے متعلق حضرت شاہ صاحب کا فیصلہ ہؤا جو جائز ہے ۔رہی وہ تقلید جو کتاب وسنت کے صریح حکم کے مقابلہ میں ہو تو اس کے متعلق حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

فان بلغنا حدیث من الرسول صلی اللہ علیہ وسلم المعصوم الذی فرض اللہ علینا طاعتہ بسند صالح یدل علی خلاف مذھبہ وترکنا حدیثہ واتبعنا ذالک التخمین فمن اظلم منا وما عذرنا یوم یقوم الناس لرب العلمین؟

(حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۳۶۵ - ۳۶۶)

"پس اگر ہمیں رسول معصوم کی حدیث بہ سند صحیح پہنچے جس کی اطاعت خدا نے ہم پر فرض کی ہے اور مجتہد کا مذہب اس سے مخالف ہو۔اور اس کے باوجود ہم حدیث صحیح کو چھوڑ کر مجتہد کی تخمین اور ظنّی بات کی پیروی کریں تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا؟ اور ہم اس وقت کیا عذر پیش کریں گے جبکہ لوگ اللہ رب العلمین کے سامنے حاضر ہوں گے؟"

اسی تقلید کے متعلق حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ پہلے فرما چکے ہیں کہ یہ وہی تقلید ہے جس کی وجہ سے یہودی عوام شرک میں مبتلا ہو چکے تھے۔اور قرآن نے جس کی وجہ سے اُن پر یہ جرم عائد کیا ہے کہ: اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابًا من دون اللہ۔

ابنِ حزم کا فتویٰ اور اس پر شاہ صاحب کا تبصرہ

ابنِ حزمؒ ظاہری، اور اس کے ہمنوا علماء نے "تقلید الائمہ" کے بارے میں حرمت کا فتویٰ دے کر کہا تھا کہ: "ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کی تقلید بھی اس کے تمام اقوال میں جائز نہیں بلکہ حرام ہے"۔ حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ابن حزم کا یہ فتویٰ اگرچہ بلحاظ اطلاق مسلّم نہیں ہے۔ نہ اس کے اطلاق کے ساتھ اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ مگر چار قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کے حق میں ابنِ حزم کا یہ فتویٰ بالکل صحیح اور درست ہے اور ان کے لیئے تقلید حرام ہے۔

۱۔ ایک وہ آدمی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے قوتِ اجتہاد عطا فرمائی ہو۔ گو وہ ایک ہی مسئلہ میں کیوں نہ ہو۔ ایسے شخص کے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ جہاں وہ اجتہاد کی قدرت رکھتا ہو وہاں وہ دوسرے کسی امام کی تقلید کرے۔ بلکہ اس پر واجب یہی ہے کہ وہ خود اجتہاد کرکے مسئلہ کا حکم معلوم کرے۔

۲۔ دوسرا وہ آدمی ہے جس کو واضح طریقہ سے یہ معلوم ہوا ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا فیصلہ امامِ مذہب کے اجتہادی فیصلہ کے خلاف ہے اور حضورؐ کا فیصلہ منسوخ نہیں ہے۔

تیسرا وہ شخص ہے جو عامی ہو۔ اور معین امام مذہب کی تقلید اس عقیدے سے کرتا ہو کہ اس سے خطاء سرزد نہیں ہوسکتی۔ بلکہ جو بھی کسی مسئلہ کے متعلق اس کا اجتہادی فتویٰ ہوگا وہ لامحالہ حق ہی ہوگا۔ وہ یہ بھی عزم کر چکا ہو کہ اپنے تقلیدی مسلک کے خلاف چاہے مجھے بہت سی حدیثیں کیوں نہ ملیں مگر اپنے امام کی تقلید ہرگز نہیں چھوڑوں گا۔

۷۔ چوتھا وہ متعصب شخص ہے جو مذہبی تعصب میں اس قدر منہمک ہوگیا ہو کہ وہ دوسرے مذاہب کے پیرو علماء سے نہ دینی مسائل کی دریافت کو جائز سمجھ رہا ہو اور نہ ان کے پیچھے اقتدار کو جائز مانتا ہو — ان چار قسم کے لوگوں کے لیے حضرت شاہ صاحب نے بھی ابن حزم کے فتوے کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے تقلید کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ درجِ ذیل عبارت میں حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے اس کی تصریح فرمائی ہے:-

وقول ابن حزم (من ان التقلید حرام) انما یتم فیمن له ضرب من الاجتهاد ولو فی مسئلة واحدة

وفیمن ظهر علیه ظهوراً بیناً ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم امر بکذا او نهیٰ عن کذا وانه لیس بمنسوخ۔

"ابن حزم کا یہ فتویٰ کہ تقلید حرام ہے" اس شخص کے حق میں درست ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اگرچہ ایک ہی مسئلہ میں کیوں نہ ہو۔ اور اس شخص کے بارے میں بھی درست ہے جس پر اچھی طرح یہ حقیقت واضح ہو چکی ہو کہ حضورؐ نے اس معاملہ میں یہ حکم کیا ہے۔ یا اس سے نہی فرمائی ہے۔ اور یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔"

باقی یہ کس طرح معلوم کیا جائے گا کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:-

وذالك اما بان یتتبع الاحادیث واقوال المخالف والموافق فی المسئلة فلا یجد لها نسخا۔ او بان یری جمّاً

غفیراً من العلماء المتبحرین فی العلم یذھبون الیہ ویری المخالف لا یحتج الا بقیاس او استنباط او نحو ذالک۔

"یہ علم اس طرح حاصل کیا جائے گا کہ احادیث کی خوب تحقیق اور تلاش کی جائے۔ اور مسئلہ میں مخالف اور موافق دونوں کے اقوال کی بھی تلاش کی جاتے مگر ناسخ کا کوئی پتہ نہ چلے" یا یہ علم اس طرح حاصل ہوگا کہ ماہرین علماء کی ایک کثیر جماعت نے اس حدیث پر عمل کیا ہوگا۔ اور حدیث کے مخالفین کے پاس قیاس اور استنباط یا اس قسم کے کمزور دلائل کے علاوہ دوسری کوئی قوی دلیل نہ ہوگی"

ان تمام صورتوں میں یہ سمجھا جائے گا کہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔ اس کے بعد بھی جو لوگ حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے تقلید کے پابند رہتے ہیں۔ اُن کے متعلق حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

فحینئذٍ لا سبب لمخالفۃ حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا نفاق خفی او حمق جلی۔ اھ

"اس وقت حدیثِ رسول کی مخالفت کا اصل سبب بجز خفیہ نفاق، یا نمایاں جہالت کے اور کچھ نہ ہوگا"

وفیمن یکون عامیا ویقلد رجلا من الفقھاء بعینہ یری انہ یمتنع من مثلہ الخطأ وان ما قالہ الصواب البتۃ واضمر فی نفسہ ان لا یترک تقلیدہ وان ظھر الدلیل علی خلافہ۔ اھ

"یہ فتویٰ اس آدمی کے حق میں بھی درست ہے جو عامی ہو۔ اور ایک معین امام کی تقلید یہ سمجھ کر کرتا ہے کہ اس سے خطا سرزد نہیں ہو سکتی۔ بلکہ جو کچھ وہ کہتا ہے۔ لامحالہ حق ہی ہو گا۔ وہ دل میں یہ بھی فیصلہ کر چکا ہو کہ میں اپنے امام کی تقلید نہیں چھوڑوں گا اگرچہ اس کے خلاف واضح دلیل بھی مجھے مل جائے۔"

وفیمن لا یجوز ان یستفتی الحنفی مثلا شافعیاً و بالعکس ولا یجوز ان یقتدی الحنفی بالامام الشافعی۔ مثلاً فان هٰذا قد خالف اجماع القرون الاولیٰ وناقض الصحابة والتابعین۔ اھ

(حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۲۶۳-۲۶۵)

"ابن حزم کا یہ فتویٰ اس آدمی کے حق میں بھی درست ہے جو مذہبی تعصب کی وجہ سے یہ جائز ہی نہ سمجھے کہ کوئی حنفی شافعی سے یا شافعی حنفی سے دین کا کوئی مسئلہ پوچھے یا ایک دوسرے کے پیچھے اقتدا کرے۔ اس طرح کی تقلید قرون اولیٰ کے اجماع کے خلاف اور صحابہ و تابعین کے طرز کی ضد ہے۔"

مولانا مودودی کا نظریۂ تقلید

پچھلے مباحث میں مسئلہ تقلید کے متعلق علماء کی جو علمی تحقیقات پیش کی گئی ہیں۔ ان کی روشنی میں ہم چاہتے ہیں کہ مولانا مودودی کے "نظریۂ تقلید" اور

انتقال کا بھی جائزہ لیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ علمائے امت نے تقلید اور انتقال فی المذاہب کے متعلق جو تحقیقات پیش کی ہیں ان کی رُو سے مولانا کا نظریۂ تقلید اور انتقال قابلِ قبول ہے یا لائق تردید۔ ذیل میں اُسے ملاحظہ فرمائیں۔ تقلید اور انتقال سے متعلق مولانا کی تحریروں سے ان کا جو فقہی مسلک معلوم ہو سکتا ہے وہ ان کی اپنی تحریروں میں درج ذیل ہے:

عامی کی تقلید

عامی آدمی کی تقلید کے بارے میں مولانا کی رائے یہ ہے کہ اس کے لیے ہر اس مذہبِ فقہی کی تقلید اور پیروی ضروری ہے جس پر اُسے یہ اعتماد ہو کہ اس کا بتایا ہوا طریقہ کتاب و سنت کی تعلیمات سے زیادہ موافق ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:

> "وہ جو شخص خود احکامِ الٰہی اور سننِ نبوی میں نظر بالغ نہ رکھتا ہو۔ اور خود اصول سے فروع کے استنباط کا اہل نہ ہو۔ اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ علماء اور ائمہ میں سے جس پر اُسے اعتماد ہو اس کے بتائے ہوئے طریقہ کی پیروی کرے۔ اگر کوئی شخص اس حیثیت سے اُن کی پیروی کرتا ہے تو اس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں"۔

(رسائل و مسائل ج ۱ ص ۲۳۵-۲۳۷)

عالم کی تقلید

لیکن صاحبِ علم آدمی کے لیے مولانا اس طرح کی تقلید کے قائل نہیں ہیں۔ اس کے بارے میں مولانا کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ کتاب و سنت اور احکامِ الٰہی میں

نظر بالغ رکھتا ہو۔ تو براہ راست کتاب و سنت سے حکم صحیح معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اور سلف کی آراء سے بھی مدد لے۔ نیز وہ ان اختلافی مسائل میں بھی جو ائمہ کے مذاہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ کھلے دل سے تحقیق کرے کہ کس کا اجتہاد کتاب و سنت سے زیادہ موافق ہے۔ اس کے بعد جو کچھ اُسے حق معلوم ہو اسی کی پیروی کرے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

"صاحبِ علم آدمی جو کتاب و سنّت اور احکامِ الٰہی میں نظر بالغ رکھتا ہو وہ براہِ راست کتاب و سنت سے حکمِ صحیح معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اور اس تحقیق میں وہ علمائے سلف کی آراء سے بھی مدد لے۔ نیز اختلافی مسائل میں جو ائمہ کے مذاہب سے تعلق رکھتے ہیں، ہر تعصب سے پاک ہو کر کھلے دل سے تحقیق کرے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کس کا اجتہاد کتاب و سنت سے زیادہ موافقت رکھتا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ حق معلوم ہو اسی کی پیروی کرے۔"

(رسائل و مسائل ج ۱ ص ۲۳۵)

اپنے اس مسلک کے تحت وہ اکثر فقہی مسائل میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔ مگر جب انہیں تحقیق کا موقع ملتا ہے تو اختلافی مسائل میں وہ تحقیق بھی کرتے ہیں اور تحقیق کے بعد ائمہ اربعہ میں سے جس کی تحقیق کو کتاب و سنت کے منشا سے زیادہ قریب پاتے ہیں اسی کی پیروی کرتے ہیں، اپنے اس مسلک کو ایک سوال کے جواب میں کہ "آپ کس امام کے پیرو ہیں" وہ اس طرح پیش کرتے ہیں :-

"میں اصل میں تو صرف ایک امام کا پیرو ہوں جس کا نام نامی محمد رسول اللہ ہے ۔ البتہ فقہی مسائل میں میرا طریقہ یہ ہے کہ جس مسئلہ کی تحقیق کا مجھے موقع نہیں ملتا اس میں مَیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی پیروی کرتا ہوں ۔ کیونکہ ان کے مذہب کے اکثر مسائل کو مَیں نے اپنے اصلی امام کی تعلیم کے زیادہ موافق پایا ہے ۔ مگر جس مسئلہ میں مجھے تحقیق کا موقع ملتا ہے اس میں چاروں اماموں کے مذاہب پر نظر ڈالتا ہوں ۔ اور جس کی تحقیق کو قرآن وحدیث کے منشا سے زیادہ قریب پاتا ہوں اس کی پیروی کرتا ہوں ۔" (ترجمان القرآن ۔ ج ۳۸ عدد ۱ - ۲ ص ۱۱۹)

مولانا کی تحریروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ فقہی مسائل میں انفراد کو اگرچہ جائز مانتے ہیں مگر اُسے پسند نہیں کرتے ہیں اور دوسرے مذاہب کی بہ نسبت امام اعظم رح کے مذہب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں ۔ مگر تحقیق کے بعد جب دوسرے مذاہب کے فتوے پر دلائل کی روشنی میں ان کو زیادہ اطمینان حاصل ہوتا ہے تو اس کو ترجیح دیتے ہیں ۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں :

"مَیں فقہی مسائل میں انفراد کو پسند نہیں کرتا ہوں ۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ میں کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں مذہب حنفی کے فتوے پر مجھے اطمینان نہیں ہوتا ہے تو مذاہب اربعہ میں سے دوسرے مذاہب کے احکام اور دلائل پر نظر ڈالتا ہوں ۔ اور اپنی بساط بھر ان کو جانچنے کے بعد ان میں سے کسی ایک کے فتوے کو ترجیح دیتا ہوں شاذ و نادر ہی مَیں نے کبھی اس طریقہ سے ہٹ کر مذاہب اربعہ کے باہر کسی

فتوے کو ترجیح دی ہے اور اگر کبھی ایسا کیا بھی ہے تو بالعموم مجتہدینؒ ہی میں سے کسی اور کی رائے کو قبول کیا ہے۔ محض اپنی انفرادی رائے کم ہی پیش کی ہے۔ اگرچہ انفراد میرے نزدیک حرام نہیں ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ اس کے لیے بہت مضبوط دلائل کی ضرورت ہے۔ اور کم ہی ایسا اتفاق ہوا ہے کہ کبھی میں نے کسی فقہی مسئلہ میں کوئی ایسی رائے ظاہر کی ہو جس میں سلف میں سے کوئی بھی میرے ساتھ نہ ہو۔ اس طرح کی غیر مقلدیت کا مجھے خود اعتراف ہے اور میں اسے چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوں۔ تاوقتیکہ سب و شتم کے بجائے کتاب و سنت سے اس کو گناہ ثابت نہ کر دیا جائے۔"

(ترجمان القرآن - ج ۳۶ - عدد ۵-۶)

نظریۂ انتقال فی المذاہب

انتقال فی المذاہب کے بارے میں بھی مولانا کا نظریہ بعینہٖ وہی نظریہ ہے جو پچھلے زمانے کے محققین علماء کا نظریہ رہا ہے۔ چنانچہ جب ان کی توجہ بعض فقہاء کی ان عبارتوں کی طرف دلائی گئی ہے جن میں ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال موجبِ تعزیر جُرم قرار دیا گیا ہے تو مولانا نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ:

"میرے نزدیک ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال صرف اس صورت میں گناہ ہے جبکہ یہ فعل خواہشِ نفس کی بنا پر ہو، نہ کہ تحقیق کی بنا پر۔ (رسائل و مسائل حصّہ اوّل)

ناجائز تقلید

البتہ ائمہؒ کی ایسی تقلید کو مولانا مودودی جائز نہیں سمجھتے ہیں جس میں ائمہ کو بطور خود آمر وناہی سمجھا جائے۔ یا ان کی تقلید واطاعت ایسے انداز سے کی جائے جو اصل آمر وناہی کی اطاعت ہی میں اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ان کے مقرر کردہ طریقوں میں سے کسی خاص طریقہ سے ہٹنے کو اصل دین سے ہٹ جانے کا ہم معنی سمجھا جائے۔ یا اگرچہ کسی مسئلہ کے متعلق یہ علم حاصل ہو جائے کہ یہ ایک ثابت شدہ صحیح حدیث، یا صریح آیتِ قرآنی کے خلاف ہے مگر پھر بھی وہ اس مسئلہ میں اپنے امام ہی کی پیروی پر اصرار کرے تو یہ تقلید بلاشبہ مولانا مودودی کے نزدیک گناہ عظیم ہی نہیں بلکہ شرک بھی ہے۔ اس قسم کی تقلید کے بارے میں مولانا رقمطراز ہیں:

> "لیکن اگر ائمہؒ کو کوئی شخص بطور خود آمر وناہی سمجھے، یا اُن کی اطاعت اس انداز سے کرے جو اصل آمر وناہی کی اطاعت ہی میں اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ائمہ میں سے کسی کے مقرر کردہ طریقہ سے ہٹنے کو اصل دین سے ہٹ جانے کا ہم معنی سمجھے۔ اور اگر کسی ثابت شدہ حدیث یا صریح آیت قرآنی کے خلاف ان کا کوئی مسئلہ پایا جائے تب بھی وہ اپنے امام ہی کی پیروی پر اصرار کرے تو یہ بلاشبہ شرک ہوگا۔"

(رسائل ومسائل حصہ اول ص ۲۲۵-۲۲۷)

مولانا کی تحریروں کا خلاصہ

مسئلہ تقلید اور انتقال سے متعلق مولانا کی جو تصریحات اور تحریریں ان کی تصانیف میں ملتی ہیں ان کا خلاصہ حسبِ ذیل پانچ امور ہیں جو فقہی مسائل کے بارے میں مولانا

فقہی مسلک کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اور جن کے حق ہونے سے غیر متعصب اشخاص اور حق پسند علماء ہرگز انکار نہیں کر سکتے۔ اور اُن کی روشنی میں مولانا کے فقہی مسلک کے بارے میں یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس مسلک سے اگرچہ اختلاف ضرور کیا جا سکتا ہے مگر اُسے ناجائز یا گمراہی ہرگز نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ یہ مسلک پچھلے زمانے کے محتاط اور محققین علماء کا مسلک رہا ہے۔

البتہ جن حضرات کے دل و دماغ پر تعصب حاوی ہو چکا ہو یا تقلید کے بارے میں ان کا تصور یہ ہو کہ یہی اصل دین ہے اور اس سے ہٹنا ان کے نزدیک اصل دین سے ہٹنے کا ہم معنی ہو، یا پھر وہ مولانا مودودی سے خدا واسطے کا بیر رکھتے ہوں وہ حضرات مولانا کے اس مسلک کو ناجائز یا باطل کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حق نہیں بلکہ باطل ہے۔ قابلِ قبول نہیں بلکہ لائقِ تردید ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کا یہ مسلک گمراہی ہے۔ اور اپنے اس مسلک کی وجہ سے معاذ اللہ وہ گمراہ ہو چکے ہیں۔ ذیل میں وہ پانچ امور ملاحظہ فرما لیے جائیں:۔

پانچ امور

(۱) "ایک مذہبِ فقہی سے دوسرے مذہبِ فقہی میں انتقال گناہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تحقیق کی بنا پر تلاشِ حق کی غرض سے کیا گیا ہو نہ کہ خواہشِ نفس کی پیروی یا تلاعب بالمذاہب کی غرض سے ہو۔ ورنہ پھر گناہِ عظیم ہو گا۔"

(۲) "عامی آدمی کے لیے ضروری ہے کہ مذاہبِ اربعہ میں سے جس مذہب پر اُسے اعتماد ہو کہ اس کا بتایا ہوا طریقہ کتاب اللہ اور

سنتِ رسولؐ سے زیادہ موافق ہے اسی کی تقلید اور پیروی کرے۔ اور صاحبِ علم آدمی کے لیے ضروری ہے کہ براہِ راست کتاب و سنت سے صحیح حکم معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ اور سلفؒ کی ماہرانہ آراء سے بھی مدد لے۔"

(۳) "نیز صاحبِ علم آدمی فقہی مسائل میں، جو مذاہبِ اربعہ سے تعلق رکھتے ہیں، کھلے دل سے تحقیق کرے۔ اس کے بعد جو چیز اسے حق معلوم ہو اسی کی پیروی کرے۔"

(۴) "چاروں مذاہب سے خروج پسندیدہ عمل نہیں۔ اگرچہ کتاب و سنّت کے مضبوط دلائل کی بنا پر حرام بھی نہیں ہے۔ خاص کر جبکہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے مجتہدین امت میں سے کوئی مجتہد بھی ساتھ ہو۔"

(۵) ائمۂ مجتہدین کی تقلید جبھی جائز ہوگی کہ صحیح ثابت شدہ حدیث اور صریح حکمِ قرآنی کے خلاف نہ ہو ورنہ پھر حرام بلکہ شرک ہوگی۔"

تقلید اور انتقال سے متعلق پچھلے مباحث میں حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ اور دوسرے محققین علماء کی جو تصریحات نقل کی جاچکی ہیں اُن کی روشنی میں جب ہم مولانا مودودی کے فقہی مسلک پر غور کرتے ہیں تو ہمیں مولانا کے فقہی مسلک اور پچھلے زمانے کے علمائے محققین کے فقہی مسالک کے درمیان سرِ مو فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔ تقلید اور انتقال کے متعلق جو کچھ ان کے اقوال ب

بالتصریح ذکر ہے۔ وہی کچھ بلاکم وکاست مولانا مودودی کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ بجز ایک چیز کے، کہ مولانا مودودی مذاہبِ اربعہ سے خروج کو ناجائز نہیں بلکہ غیر پسندیدہ فعل قرار دیتے ہیں اور دوسرے علماء خروج کو ناجائز بتلا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ تمام ان امور میں جو تقلید اور انتقال سے تعلق رکھتے ہیں، مولانا کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔ اور سب کے فقہی مسالک ایک دوسرے سے موافق معلوم ہوتے ہیں نہ کہ باہمی مختلف۔

کیا یہ نظریہ جرم ہے؟

اب یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ تقلید اور انتقال کے متعلق اگر یہ نظریہ رکھنا مولانا مودودی کے حق میں ناقابل معافی جرم ہے جس کی وجہ سے وہ ہر جگہ اور ہر اسٹیج پر مطعون کیا جا رہا ہے تو اس جرم کے مرتکب اکیلے مولانا مودودی ہی تو نہیں۔ بلکہ اکثر علمائے امت اور اسلاف بھی بہ شمول حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ اس جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور بالکل مولانا مودودی کے ساتھ اس جرم میں برابر کے شریک ہیں۔ پھر ایک مولانا مودودی ہی کی ذات کو فتوائے غیر مقلدیت، خروج از گروہ اہل سنت وغیرہ کے لیے کیوں منتخب کیا گیا ہے۔ اور اس کے لیے معقول وجوہ کیا ہیں؟ بالفرض اگر جرم میں شریک ہونے کے باوجود حضرت شاہ ولی اللہ اور دوسرے بہت سے علمائے امت خصوصی رعایت کے مستحق سمجھے گئے ہوں تو آخر مولانا مودودی کو اس قسم کے خصوصی مراعات سے کس معقول دلیل کی بنا پر محروم رکھا گیا ہے؟

انصاف کا عجیب مظاہرہ

یہ انصاف کا ایک عجیب مظاہرہ ہے کہ ایک ہی عدالت سے ایک ہی جُرم کی پاداش میں بعض کے لیے یہ سزا تجویز کی جائے کہ وہ بمعہ اپنے تمام رفقاء اور پوری جماعت کے گروہ اہل السنت ہی سے خارج قرار دیئے جائیں بلکہ ان کا اسلام ہی خطرہ میں ڈالا جائے۔ اور اسی عدالت سے اسی جرم کے بدلہ میں بعض دوسروں کو یہ صلہ اور انعام دیا جائے کہ آپ نہ صرف واجب الاقتدا اور لائقِ احترام بزرگ ہیں بلکہ ہمارے امام اور مذہبی پیشوا بھی ہیں۔

کیا ان حضرات نے کبھی اس بات پر بھی غور کیا ہے کہ قیامت کے روز اگر ان سے خدائے قہار و جبّار اپنے اس حکم کے بارے میں کہ: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا یہ دریافت فرمائے کہ آپ نے میرے اس حکم پر کہاں تک عمل کیا ہے تو یہ حضرات کیا جواب دیں گے؟ بئس الداء داء التعصب لم یعصم منه الا من عصمه الله۔

یہ کوئی نئی بات نہیں

قرآن و حدیث کے صریح حکم کے مقابلہ میں تقلید کی قسم کھا کر بیٹھنے کو اگر مولانا مودودی نے حرام اور شرک کہہ دیا ہو تو یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ پہلے بھی تو کسی نے اس کو جائز، مستحب اور فرض یا واجب نہیں کہا ہے بلکہ سب ہی نے حرام قرار دیا ہے۔ اسی کی برکت سے تو پوری یہودی اور عیسائی قوم کا رشتہ اہلِ توحید انسانوں سے کٹ کر مشرک اقوام کے ساتھ قائم ہو گیا۔ اور "اتخاذ الارباب" جیسا سنگین جرم اُن پر عائد کر دیا گیا تو آخر اتنی سی بات کہنے سے اسلام کی کونسی بنیاد

پر بمباری کی گئی جس سے حاملانِ دینِ متین کو یہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ اگر ابھی سے بروقت تکفیر یا تضلیل کے فتووں سے اس کی مدافعت نہ کی گئی تو قوی اندیشہ ہے کہ اسلام کی عمارت ہی مسمار کر دی جائے گی؟

یا حسرۃً علی العباد

ہم جب اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ آج اس ملک میں ہر جگہ بے دینی کا دَور دورہ ہے۔ فواحش و منکرات کو فروغ دیا جا رہا ہے۔ عیسائیت، قادیانیت اور انکارِ حدیث کے فتنے ملک کے گوشہ گوشہ میں ہر قسم کی مزاحمت کے بغیر پھیل رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کی بھی اس ملک میں کمی نہیں جن کی زندگیاں بے دینی اور بے حیائی کی جیتی جاگتی زندہ تصویریں ہیں۔ حد یہ ہے کہ احکامِ الٰہی میں برملا تحریف کرنے والے بھی اَب علانیہ قوانینِ شریعت کی مرمّت کرنے لگے ہیں۔ لیکن ہمارے دینداروں اور مذہب کے ٹھیکیداروں کی زبانیں ان کے خلافِ اسلام اقدامات، اور حیا سوز حرکات کے خلاف ہرگز حرکت نہیں کر سکتیں۔ اور ان کی ہر قسم کی لادینی سرگرمیوں پر خاموش رہتی ہیں۔ اور ایک مولانا مودودی کا جب نام آتا ہے تو ان کے حق میں یہ زبانیں اس قدر بے لگام ہوتی ہیں کہ اُن سے نکلنے والی باتیں ایک شریف الطبع انسان کی زبان پر بھی نہیں آسکتیں، چہ جائیکہ ایک عالمِ دین کی زبان سے ایسی باتیں نکلیں تو ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی کہ یہ کیا معمّہ ہے کہ عیسائیت کے خلاف کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ قادیانیت کے متعلق ایک حرف بھی زبانوں پر اب نہیں لایا جاتا۔ انکارِ حدیث کی تو حالت اب یہ ہوئی ہے کہ: القی جرانہ فی الارض۔ اور جو لوگ خدا کی دی ہوئی قوتوں کو

خود خدا کے قوانین اور احکام کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ اور انہی میں اب ترمیم کرنے لگے ہیں۔ اُن کی طرف تو آنکھ اٹھا کر دیکھنا بھی جرم سمجھا گیا ہے۔ صرف ایک مولانا مودودی ہیں کہ جادۂ حق پر گامزن ہونے اور اسلام کے صراطِ مستقیم کی طرف دعوت دینے کے جرم میں آج اُن پر ہر طرف سے حملے ہو رہے ہیں۔ اور چونکہ وہ ایک خدائے واحد لاشریک کے سوا دوسری کسی طاقت کے سامنے جھکنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور نہ کسی کے آستانوں پر سجدۂ تعظیم کرنے کے عادی رہے ہیں۔ اس لیے آج وہ اقتدار کی نظروں میں بھی معتوب ہیں۔ اور مذہب کے علمبرداروں کی نظروں میں بھی۔ اگر ایک طرف سے مولانا اور ان کی جماعت کے بارے میں یہ آواز اٹھتی ہے کہ: ان ھؤلاء لشرذمۃ قلیلون وانھم لنا لغائظون۔ تو دوسری طرف سے یہ صدا بلند ہوتی ہے کہ: یرید ان یبدل دینکم اوان یظھر فی الارض الفساد۔

لیکن تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کی آوازیں ہر داعیِ حق کے خلاف اٹھتی رہی ہیں۔ اور پھر خود بخود دبتی چلی گئی ہیں۔ اور بالآخر حق کا بول بالا رہا ہے۔ اُولٰئِکَ حزب اللّٰہ الا ان حزب اللّٰہ ھم المفلحون۔

تقلید کے متعلق تین نقطہائے نظر

تاریخ گواہ ہے کہ جب سے تقلیدِ شخصی کا رواج ہوا ہے، اس وقت سے اس کے متعلق تین مختلف قسم کے نظریات عوام و خواص میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور لوگ بھی ان کی وجہ سے تین مختلف طبقوں میں بٹ چکے ہیں۔ ایک طبقہ کے لوگ ہمیشہ وہ رہے ہیں۔ جو تقلیدِ شخص کے بارے میں انتہائی غلو اور افراط میں مبتلا ہوئے

ہیں۔ وہ ہر چھوٹے بڑے مسئلہ میں تقلید کو فرض اور واجب جانتے ہیں۔ اُن کی نظروں میں ائمہ مذاہب کی حیثیت وسائل اور وسائط کے بجائے مقصود بالذات اور مستقل مُطاع کی ہے۔ یہ لوگ ہمیشہ مذہبی عصبیت میں اس قدر منہمک اور غالی رہے ہیں کہ مذہب کے اجتہادی فروع اور فقہی مسائل میں وہ ایک شوشہ اور نقطہ چھوڑنے کے لیے بھی کسی وقت تیار نہیں ہوتے ہیں، اگرچہ وہ صریح طور پر کتاب وسنت کا مخالف کیوں نہ ہو۔ اس کے برخلاف کتاب وسنت کے صریح احکام میں مذہب کے فیصلوں کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لیے یہ لوگ دُور از کار تاویلیں اور مہمل توجیہات کو جائز بلکہ فرض اور واجب سمجھتے ہیں۔ مگر مسلکِ تقلید چھوڑنے کو وہ جائز نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اصل دین سے انحراف سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ ایک ہی مسئلہ میں اور کتاب وسنت کے صریح حکم کے مقابلہ میں کیوں نہ ہو۔ مذاہب اربعہ سے تعلق رکھنے والوں میں ہمیشہ اکثریت ان لوگوں کی رہی ہے۔

دوسرے طبقہ کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو ہمیشہ تقلید شخصی کی مخالفت کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ائمہؒ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی امام کی تقلید جائز نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست کتاب وسنت کے احکام کی پیروی کرے۔ یہ گروہ بھی پہلے گروہ کی طرح انکار عن التقلید میں غلو اور افراط کا شکار ہوا ہے۔ اور اعتدال ان کے مسلک میں نظر نہیں آتا ہے۔

تیسرے طبقہ کے لوگ وہ حق پسند علماء ہیں جو تقلید کے بارے میں ہمیشہ نقطۂ اعتدال پر قائم رہے ہیں۔ یہ حضرات نہ پہلے گروہ کی طرح ہر مسئلہ میں معیّن امامِ مذہب کی تقلید اور پیروی کو فرض اور واجب جانتے ہیں۔ حتیٰ کہ

کتاب و سنت کے صریح حکم کے مقابلہ میں بھی وہ قولِ امام کو چھوڑنے کے لیے تیار نہ ہوں اور مذاہبِ اربعہ کے فروعی مسائل میں تحقیق اور باہمی ترجیح بالدلائل کو ناجائز سمجھ رہے ہوں۔

اور نہ دوسرے گروہ کی طرح ائمہ مذاہب کی تقلید کو وہ مطلقاً ناجائز کہہ کر ہر شخص کے لیے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ براہِ راست کتاب و سنت کے احکام معلوم کر کے ان کی پیروی اختیار کرے۔ بلکہ تقلید کے بارے میں اُن کا نظریہ ہمیشہ یہ رہا ہے کہ جن مسائل میں ائمہ مذاہب کے اجتہادات قرآن و حدیث کے صریح احکام کے خلاف نہ ہوں۔ اُن میں تو اُن کی تقلید کی جائیگی اور یہ تقلید بلاشبہ جائز بلکہ عوام کے لیے تو واجب اور ضروری ہوگی کیونکہ عوام خود کتاب و سنت کا علم رکھتے نہیں کہ براہِ راست کتاب و سنت کے احکام کر کے ان کی پیروی کر سکیں تو اگر وہ ائمہ مجتہدینؒ میں سے کسی امام کی پیروی اختیار نہ کریں تو ان کے لیے دینی مسائل میں احکامِ شریعت پر عمل کرنا دشوار ہی نہیں بلکہ ناممکن رہے گا۔

اقرب الی الصواب کونسا نظریہ ہے؟

یہاں پہنچ کر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مندرجۂ بالا تینوں نظریات میں سے کونسا نظریہ اقرب الی الصواب ہے اور کونسا نہیں؟ اس بارے میں جہاں تک ہماری معلومات ہیں، ہم تیسرے اور آخری نظریہ کو حق اور اقرب الی الصواب سمجھتے ہیں اور پہلے اور دوسرے نظریہ کے ساتھ ہم اتفاق نہیں کر سکتے ہیں۔ پہلے نظریہ کے ساتھ اتفاق اس لیے نہیں کیا جا سکتا کہ یہ نظریہ

ایک طرف صریح نصوص قرآنیہ اور صحیح احادیثِ نبویہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ بہت سی آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ میں اللہ اور رسول کے احکام کی اطاعت پر زور دیا گیا ہے اور اس کے مقابلہ میں غیر اللہ کی اطاعت خواہ وہ علماٗ اور مشائخ کے اتباع کی صورت میں ہو یا سیاسی رہنماؤں کی شکل میں ہو، نہ صرف ممنوع قرار دی گئی ہے بلکہ اس کو شرک بھی کہا گیا ہے۔ اور دوسری طرف علماء اور صلحائے امت نے بالاتفاق اس تقلید کو چھوڑ کر تعارض کی صورت میں کتاب و سنت پر عمل کرکے اپنا تعامل یہ قائم کیا ہے کہ ایسی صورت میں کتاب و سنت ہی کے احکام پر عمل کیا جائیگا اور تقلیدی مسلک کو لازماً چھوڑنا پڑیگا۔ اس قسم کی تقلید پر جو لوگ اصرار کرتے ہیں ان کے متعلق ساتویں صدی ہجری کے مشہور شافعی المذہب عالم عز الدین ابن عبد السلام کہتے ہیں:

ومن العجیب العجیب ان الفقھاء المقلدین یقف احدھم علی ضعف ماخذ امامہ بحیث لا یجد لضعفہ مدفعا وھو مع ذالك یقلدہ فیہ ویترك من شھد لہ الکتاب والسنۃ والاقیسۃ الصحیحۃ لمذھبھم جمودا علی تقلید امامہ بل یتحیل لدفع الکتاب والسنۃ بالتاویلات البعیدۃ الباطلۃ نضالا عن مقلدہ (حجۃ اللہ البالغہ)

"یہ بات بڑی عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ بعض فقہاء مقلدین کو اپنے امام کی دلیل کے ضعف کا اچھی طرح علم ہوتا ہے جس کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا مگر اس کے باوجود وہ اپنے امام کی تقلید کرکے ان لوگوں کا مذہب چھوڑتے ہیں جن کے مذہب کے لیے کتاب و سنت

اور صحیح قیاسات گواہی دیتے ہیں۔ یہ طرزِ عمل وہ محض اس لیے اختیار کرتے ہیں کہ اپنے امام کے مذہب پر قائم رہیں بلکہ کتاب و سنت کو رد کرنے کے لیے اور اپنے امام کی حمایت کی غرض سے بہت سے حیلے بنا کر کتاب و سنت میں بعید از کار اور باطل تاویلیں کر دیتے ہیں۔"

اس گروہ کے متعلق فاضل طیبی، علامہ سندھی اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ کی تصریحات آپ پہلے پڑھ چکے ہیں۔ وہ یہ کہ اس قسم کی تقلید قرآن و حدیث کی رُو سے جائز نہیں ہے۔ اور اس کے جواز پر کتاب و سنت سے کوئی بھی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔ نہ علمائے سلف نے اس کو جائز سمجھا ہے۔ رہا دوسرے گروہ کا نظریہ! تو وہ بھی اقرب الی الصواب اس لیے نہیں کہ یہ حقیقت بجائے خود مسلّم ہے جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کتاب و سنّت میں زندگی کے تمام مسائل اور تا قیامت آنے والے تمام حوادث اور واقعات کے لیے احکام منصوص نہیں ہیں۔ نہ ہر معاملہ کا حکم قرآن و حدیث میں بصراحت مل سکتا ہے۔ اس بنا پر منصوصات کے علاوہ غیر منصوص مسائل میں ائمہ مجتہدینؒ کے لیے اجتہاد کرنا ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ چنانچہ امّت کے مجتہدین رحمہم اللہ نے اس ضرورت کو بخوبی پُورا کیا ہے۔ اور غیر منصوص فروع میں منصوص اصول سے احکام اخذ کر کے ثبت کیے ہیں۔ لہٰذا ایسے مواقع اور مسائل میں ائمہ مجتہدینؒ کے اجتہادات پر عمل کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے اور اسی کا نام تقلید ہے۔

اس کے علاوہ براہ راست کتاب و سنّت سے حکم معلوم کرنا ہر شخص کا کام

بھی نہیں ۔ اور نہ عوام اور غیر مجتہد علماء اس کی اہلیت رکھتے ہیں تو اگر ان کے لیے مجتہدینؒ کی پیروی بھی جائز نہ قرار دی جاتے تو یہ لوگ ایسے مسائل میں جن میں نصوصِ شریعت وارد نہ ہوں، احکامِ شریعت پر کس طرح عمل کریں گے ۔ اور شریعت کا منشا کس طرح پورا کر سکیں گے ؟ لہٰذا ائمۂ مجتہدین کی تقلید سے امّت کسی وقت بھی مستغنی نہیں رہ سکتی ۔

اس کے بعد رہ جاتا ہے تیسرا گروہ ۔ اس کے مسلک تقلید میں نہ افراط پایا جاتا ہے اور نہ تفریط ۔ کیونکہ اس میں ائمہ مذاہب کی حیثیت ایک شارع اور بالذات مطاع کی نہیں ۔ بلکہ شریعت کے ایک ترجمان اور شارح کی ہے ۔ نیز اس میں تقلید کے بارے میں بے جا غلو بھی نہیں ہے کہ ہر چھوٹے بڑے مسئلہ میں تقلید کی پیڑی کو ضروری خیال کیا جائے ۔ اور نہ اس میں کتاب و سنت سے وہ بے اعتنائی اور انحراف پایا جاتا ہے جو پہلے گروہ کے مسلک میں ہے ۔ لہٰذا یہی مسلک اقرب الی الصواب ہے ۔ کیونکہ یہ تقلید فی الحقیقت کتاب و سنت کی پیروی کی ایک عملی شکل ہے ۔ اس بنا پر محققین علمائے امت نے تقلید کے بارے میں ہمیشہ یہی نظریہ قبول کیا ہے ۔ اور اسی کو انہوں نے مسلک اعتدال قرار دیا ہے ۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا، کتاب و سنت کے ماہرین علمائے اپنی تصانیف میں اس کی تصریحات فرمائی ہیں ۔ چند کی تصریحات تو سابقہ مباحث میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔ ذیل میں ایک عارف باللہ، عالم بالکتاب والسنت شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ رحمہ اللہ کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں :-

شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کی رائے

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نہ ابن حزم ظاہری اور بعض دوسرے غالی علماء کی طرح ائمہ کی تقلید کو مطلقاً حرام کہتے ہیں اور نہ ایسی غیر مشروط تقلید کی اجازت دیتے ہیں کہ اگرچہ اس کے خلاف کتاب و سنّت کے صریح احکام بھی مل جائیں مگر پھر بھی تقلید کو کسی صورت میں بھی نہ چھوڑا جائے۔ اس بارے میں اُن کی رائے بڑی معتدل اور متوازن معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایک طرف اس امر واقعہ کا اظہار اور اعتراف کرتے ہیں کہ عوام اور غیر مجتہد علماء کے لیے ائمۂ مجتہدین کی تقلید اور پیروی ایک قدرتی امر ہے جس سے اُن کے لیے کوئی مَخلَص نہیں، نہ اس کے سوا ان کے لیے کوئی چارہ ہے۔ اور یہ کہ ائمۂ مجتہدین کی حیثیت وسائل اور وسائط کی ہے۔ اور مذاہب کی پیروی ایک عملی اور فطری ضرورت اور قدرتی امر ہے۔ چنانچہ اپنے مشہور فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت، اور جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حلال کیا ہے۔ اس کو حلال سمجھنا، اور جس کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اس کو حرام سمجھنا۔ اور جس کو اللہ اور اس کے رسول نے واجب کیا ہے، اس کے ساتھ واجب کا سا معاملہ کرنا تمام جن و انس پر واجب ہے اور ہر شخص پر ہر حال میں سراً و علانیۃً فرض ہے۔

لیکن چونکہ بہت سے احکام ایسے ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے۔ اس لیے لوگوں نے اس بارے میں ان لوگوں کی طرف رجوع کیا جنہوں نے ان کو ان احکام کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے

کہ وہ رسول کی تعلیم سے زیادہ واقف ہیں۔ اور اس کی مراد اور منشا سے زیادہ باخبر ہیں۔ پس جن ائمہ مجتہدینؒ کی مسلمانوں نے پیروی کی ان کی حیثیت وہی ہے جو وسائل اور راستوں اور ان رہنماؤں کی ہے جو لوگوں کو رسول تک پہنچاتے ہیں۔ اس کے کلام کی تبلیغ کرتے ہیں۔ اور اپنے اپنے اجتہاد و استطاعت کے مطابق آپ کی مراد سمجھاتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ایک عالم کو ایسا علم و فہم عطا فرماتا ہے جو دوسرے کو حاصل نہیں۔ اس دوسرے عالم کے پاس کسی دوسرے مسئلہ میں ایسا علم ہوتا ہے جو پہلے عالم کے پاس نہیں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :۔

وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمھم شاھدین ففھمنا ھا سلیمان و کلا اٰتینا ہ حکما وعلما۔ الآیہ

دیکھو، داؤد و سلیمان دونوں خدا کے جلیل القدر پیغمبر تھے۔ دونوں نے ایک مقدمہ میں فیصلہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک (حضرت سلیمان) کو اس مقدمہ میں خصوصی علم و فہم عطا فرمایا۔ علماء بھی انبیائے کرام کے وارث ہیں۔ ان کا اجتہاد احکام کے بارے میں ایسا ہے۔ جیسا کہ اندھیرے میں مختلف قرائن سے کعبہ کی سمت متعین کریں۔ اگر چار آدمی ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے

اپنے گروہ کے ساتھ ایک ایک سمت کی طرف نماز پڑھے اور ہر ایک کا عقیدہ یہ ہو کہ صحیح سمت یہ ہے جس طرف وہ نماز پڑھ رہا ہے تو چاروں کی نماز صحیح ہے ۔ اگرچہ جس نے کعبہ کی طرف نماز پڑھی ہے وہ ایک ہی ہوگا ۔ اور یہی وہ اجتہاد کرنے والا ہوگا جس کو دُہرا اجر ملے گا ۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں آیا ہے : اذا اجتھد الحاکم فاصاب فلہ اجران وان اجتھد فاخطأ فلہ اجر ۔ "جب فیصلہ کرنے والا اجتہاد کر کے صحیح فیصلہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس کو دو اجر ملتے ہیں ۔ اور اگر اجتہاد میں غلطی واقع ہوتی ہے تو وہ ایک اجر سے محروم نہیں رہتا ۔" انتہیٰ ۔ (فتاویٰ شیخ الاسلام ج ۲ ص ۲۰۱ - ۲۰۲ - بحوالہ تاریخ دعوت و عزیمت" ۔ ج ۲ ص ۲۵۱ تا ۲۵۴)

اور دوسری طرف شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اصالۃً خدا اور رسول کا مطیع فرمان و فرماں بردار سمجھے ۔ اور اس کے لیے تیار رہے کہ جو کچھ کتاب و سنّت سے ثابت ہو جائے گا وہ بلا تردد اس کی پیروی کرے گا ۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

"انسان عام طور پر اپنے والدین یا آقا یا اہلِ شہر کے دین پر ہوتا ہے اور ان کے مذہب پر چلتا اور بڑھتا ہے جیسے کہ بچہ دین کے بارے میں اپنے والدین، سرپرستوں اور ہم وطنوں کی پیروی کرتا ہے ۔ لیکن ضروری ہے کہ انسان جب بالغ ہو اور ہوش سنبھالے تو اس وقت اللہ اور رسول کی اطاعت کی پابندی اختیار کرے ،

خواہ وہ پابندی کسی چیز میں ہو۔ اور ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کے متعلق ارشاد خداوندی ہے:

اِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَیْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا۔ (البقرہ: ۱۷۰)

"جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اس کی پیروی کرو تو وہ صاف جواب دیتے ہیں کہ نہیں ہم تو اسی راستہ پر چلیں گے۔ جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے"۔

پس جو شخص اللہ اور رسول کی اطاعت کے بجائے اپنی اور اپنے والدین کی عادت اور اپنی قوم کے رسم و رواج کی پابندی کرے گا تو وہ انہی اہلِ جاہلیت میں سے ہو گا جو وعیدِ خداوندی کے مستحق ہیں۔ اسی طرح جس کے لیے کسی مسئلہ میں وہ صحیح راستہ اور حکم شرعی واضح ہو گیا جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو مبعوث فرمایا ہے۔ پھر اس نے اس کو قبول نہ کیا اور اپنی عادت کی طرف رجوع کیا تو وہ قابلِ مذمت اور مستحقِ عقاب ہے"۔ (فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ج ۲ ص ۲۰۲۔ بحوالہ "دعوت و عزیمت" ج ۲ ص ۳۵۳)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنے اس فتوے میں صاف لفظوں میں یہ حقیقت واضح کر دی کہ ائمہ مجتہدین کے وہ اجتہادات اور مسائل قیاسیہ جن میں اُن کے فیصلوں کے خلاف نصوص موجود نہ ہوں۔ اور نہ ان اجتہادات اور احکام قیاسیہ کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ خدا اور رسول کے احکام کے خلاف ہیں۔ ان میں ائمہ مجتہدین کی تقلید اور پیروی ایک قدرتی امر اور عملی ضرورت

ہے جس کے سوا امت کے لیے دوسرا کوئی چارہ نہیں ہے۔ رہے وہ اجتہادات اور قیاسی مسائل جن کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ خدا و رسول کے احکام کے مطابق نہیں بلکہ مخالف ہیں۔ اُن میں مجتہدین کی تقلید اور اتباع ہرگز جائز نہیں۔

قادر علی الاستدلال عالمِ دین کا فریضہ

اس کے بعد شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ایسے عالمِ دین کے بارے میں جو نہ صرف عالمِ دین ہو بلکہ احکامِ شریعت اور مجتہدین کے اجتہادی مسائل میں تحقیق کرنے کی اہلیت بھی رکھتا ہو۔ اور قادر علی الاستدلال بھی ہو۔ صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں کہ ایسے عالم کے بارے میں علماء کے تین اقوال ملتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس پر تقلید حرام ہے اور تحقیق اس کے لیے واجب اور ضروری ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے لیے تحقیق اور تقلید دونوں جائز ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اُسے تحقیق کا موقع ملتا ہو تو تحقیق واجب اور تقلید اس کے لیے حرام ہے۔ اور اگر تحقیق کا موقع نہیں ملتا ہو تو بوقتِ ضرورت تقلید پر بھی عمل کر سکتا ہے۔ اسی آخری قول کو شیخ الاسلام نے "اعدل الاقوال" قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

> اما القادر علی الاستدلال فقیل یحرم علیہ التقلید مطلقاً وقیل یجوز مطلقاً وقیل یجوز عند الحاجۃ کما اذا ضاق الوقت عن الاستدلال وھذا القول اعدل۔
>
> (فتاویٰ ابن تیمیہؒ ج ۲ ص ۳۸۴)

"جو شخص استدلال کی قدرت رکھتا ہو۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس

پر تقلید مطلقاً حرام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً جائز ہے ۔ اور بعض کے نزدیک صرف بوقت ضرورت جائز ہے ۔ مثلاً وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ تحقیق کر کے دلیل سے مسئلہ نکال سکے ۔ یہی قول سب سے زیادہ معتدل قول ہے ۔"

مجتہد تام کا فریضہ

البتہ جس کو خدا نے اجتہاد تام پر قدرت عطا فرمائی ہو ۔ اس کے بارے میں شیخ الاسلام کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر کسی جانب میں اسکو نصوص نظر آئیں ۔ اور دوسری جانب کوئی ایسی چیز نہ ہو جو نصوص کا مقابلہ کر سکے تو ایسی صورت میں اس پر نصوص کی پیروی لازم ہوگی ۔ فرماتے ہیں :۔

اما اذا قدر على الاجتهاد التام الذى يعتقد معه ان القول الآخر ليس معه ما يدفع به النص فهذا يجب عليه اتباع النصوص ۔ وان لم يفعل كان متبعا للظن وما تهوى الانفس وكان من اكبر العصاة لله ولرسوله ۔ اھ (فتاوی ج ۲ ص ۲۸۵ ۔ بحوالہ دعوت ج ۲ ص ۳۵۵)

"البتہ اگر وہ اجتہاد تام پر قدرت رکھتا ہو جس کے ساتھ وہ یہ یقین بھی رکھتا ہو کہ فلاں مسئلہ میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے نص کو دفع کیا جا سکے تو اس پر نصوص کی پیروی لازم ہے ۔ اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو گمان اور خواہش نفس کا متبع ، اور اللہ و رسول کا

بڑا نافرمان کہلائے گا۔" (کیونکہ اللہ و رسولؐ کے مقابلہ میں خواہشِ
نفس کی پیروی کرتے ہوئے اس نے اپنے یا دوسرے کے کسی ایسے
اجتہاد پر عمل کیا جس پر اس کے لیے عمل کرنا جائز نہیں تھا۔"

بحث کا آخری نتیجہ

علمائے امّت اور محققینِ اسلاف کی اس قسم کی تصریحات اور تحقیقات کی روشنی میں ایک منصف مزاج اور حق پرست آدمی کے سامنے یہ حقیقت اچھی طرح عیاں ہو کر آ جاتی ہے کہ تقلید اور انتقال کے متعلق مولانا مودودی نے اپنی تصانیف اور تحریرات میں جو کچھ لکھا اور اپنے لیے بطور مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کو اگرچہ آج کے تقلید پرست علماء غلط سمجھیں اور اس کو بہت بُری نگاہ سے کیوں نہ دیکھیں۔ مگر فی الحقیقت یہ وہی مسلک ہے جو نہایت محتاط اور معتدل ہے۔ اور آج سے صدیوں پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے" اعلم بمذاہب الائمۃ الاربعۃ" اور "حافظ العرب" نے "اعدل" فرمایا ہے۔

واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

نوٹ: مسئلہ تقلید اور انتقال سے متعلق سابقہ مباحث میں جتنے حوالے اور علماء و فقہاء کے اقوال پیش کیے گئے ہیں، یہ تمام کے تمام اُن علماء کے اقوال ہیں جو چاروں فقہی مذاہب میں سے کسی نہ کسی فقہی مذہب سے تقلید کے لحاظ سے وابستہ رہے ہیں۔ اور ایک قول اور حوالہ بھی غیر مقلد عالم کا پیش نہیں کیا گیا ہے۔

فصل دوم

مسئلۂ وقت السّحُور فی رمضان

(رمضان میں سحری کا وقت)

نزاعی مسائل کی فہرست میں ایک مسئلہ یہ بھی رکھا گیا ہے کہ آیا عین طلوعِ فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟ بالفاظِ دیگر رمضان میں سحری کا وقت کب تک رہتا ہے؟ اس بارے میں مولانا مودودی نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر عین طلوعِ فجر کے وقت ایک روزہ دار کی آنکھ کھلی ہو تو اس کے لیے یہ بالکل جائز ہے کہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے۔" مولانا نے یہ رائے تفہیم القرآن ج ۱ ص ۱۴۶ میں آیت كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ کی تفسیر کرتے ہوئے ظاہر فرمائی ہے۔ چنانچہ سحری اور افطار کی حد بندی کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"آج کل لوگ سحری اور افطار، دونوں کے معاملہ میں شدتِ احتیاط کی بنا پر کچھ تشدّد برتنے لگے ہیں۔ مگر شریعت نے ان دونوں اوقات کی کوئی ایسی حد بندی نہیں کی ہے جس سے چند سیکنڈ یا چند منٹ اِدھر اُدھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہو۔ سحر میں سیاہیٔ شب

سے سپیدۂ صبح کا نمودار ہونا اچھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے۔ اور ایک شخص کے لیے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوعِ فجر کے وقت اس کی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اُٹھ کر کچھ کھا پی لے۔" حدیث میں آتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے: اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو۔ اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا پی لے۔" اسی طرح افطار کے وقت میں غروبِ آفتاب کے بعد خواہ مخواہ دن کی روشنی ختم ہونے تک انتظار کرتے رہنا کوئی ضروری امر نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سورج ڈوبتے ہی بلال کو آواز دیتے تھے کہ لاؤ ہمارا شربت۔ بلالؓ عرض کرتے یا رسول اللہ ابھی تو دن چمک رہا ہے۔ آپؐ فرماتے کہ جب رات کی سیاہی مشرق سے اٹھنے لگے تو روزے کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔" اھ

تحلیل و تجزیہ

مولانا کی اس عبارت کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو درجِ ذیل دو اجزا پر روشنی پڑتی ہے: اور یہ دو اجزا شرعی نقطۂ نگاہ سے دو مستقل فقہی اور شرعی مسئلوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

جزءِ اوّل

پہلا جزء یہ ہے کہ افطار کا وقت غروبِ آفتاب سے شروع ہو جاتا ہے۔ جس کے ساتھ متصل مشرق سے سیاہی نمودار ہو جاتی ہے۔ یہ سیاہی جب مشرق سے نمودار ہونے لگے تو روزے کا وقت ختم اور افطار کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔"

جزءِ دوم

دوسرا جزء وقتِ سحری سے تعلق رکھتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سحری کھانے کا وقت رات ہی نہیں بلکہ طلوعِ فجر کا وقت بھی سحری کا ہے اور عین طلوعِ فجر کے وقت جب ایک روزہ دار کی آنکھ کھلے تو اس کے لیے جلدی سے کچھ کھا پی لینا جائز ہے۔"

جہاں تک پہلے جزء کا تعلق ہے اس میں تمام علماء اہل السنۃ والجماعۃ اس بات پر متفق ہیں کہ غروبِ آفتاب سے روزے کا وقت ختم اور افطار کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اور کسی کا بھی اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔ احادیثِ نبویہ سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ اور فقہاء کی عبارتوں سے بھی۔ فقہ کی مبسوط کتابوں کو آپ اٹھا کر دیکھ لیجیے تو صریح طور پر ان میں یہ مسئلہ آپ کو لکھا ہوا ملے گا۔ چنانچہ اطمینان کے لیے ہم ذیل میں علامہ ابن عابدین شامیؒ کا ایک حوالہ پیش کرتے ہیں۔

والمراد بالغروب زمان غیبوبۃ جرم الشمس بحیث تظهر الظلمۃ حسا فی جهۃ المشرق۔ قال علیه السلام اذا اقبل اللیل من ههنا فقد افطر الصائم ای اذا وجدت الظلمۃ حسا فی جهۃ المشرق فقد ظهر وقت الفطر۔ اھ

(شامی ج ۲ ص ۱۱۰)

"غروب سے مراد سورج ڈوب جانے کا وقت ہے جس سے مشرق میں سیاہی نمودار ہو جائے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے جب رات کی سیاہی مشرق سے اٹھنے لگے۔ تو روزہ دار افطار کر سکتا ہے۔ یعنی جب مشرقی جانب میں

سیاہی محسوس ہو جائے تو افطار کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔"

رہا دوسرا جزء! کہ سحری کا وقت کب تک رہتا ہے۔ اور عین طلوعِ فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو۔ آیا روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس میں علمائے امت کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر فقہاءِ متاخرین کے عہد تک یہ مسئلہ اختلافی رہا ہے اور آج بھی کتبِ شریعت میں اختلافی شکل میں لکھا ہوا ملتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت ہمیشہ اس بات کی قائل رہی ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور اس سے روزہ خراب نہیں ہو جاتا ہے۔" اس کے برخلاف دوسری ایک جماعت کی رائے یہ رہی ہے کہ کھانے پینے کی اجازت اس وقت تک رہتی ہے کہ رات کا کچھ حصہ باقی ہو۔ اور جب سیاہئ شب سے سپیدۂ صبح نمودار ہو گیا تو کھانے پینے کی اجازت خود بخود ختم ہو گئی۔ اس کے بعد روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز نہیں ہے۔

اقلیت اور اکثریت

حضرات صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے عہد میں اکثریت اس بات کی قائل رہی ہے کہ روزہ دار کے لیے عین فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز نہیں۔ اور اقلیت جواز کی قائل رہی ہے۔ مگر فقہاءِ متاخرین کے زمانے میں معاملہ برعکس ہو گیا ہے۔ ان میں سے اکثریت کا مذہب یہ رہا ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں جب کہ ابھی تک روشنی خوب پھیلی نہ ہو، کھانے پینے کی اجازت ہے۔ اور اقلیت نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس وقت کھانے پینے کی اجازت نہیں ہے۔ عالمگیری۔ میں

خزانۃ الفتاویٰ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ: والیہ مال اکثر العلماء، البتہ اگر یہاں اکثریت سے مراد اکثریت فی نفسہٖ لی جائے تو پھر اختلاف کی نوعیت عہد صحابہؓ سے فقہاء متاخرین کے زمانے تک یکساں رہے گی۔

اعتراض

مندرجۂ بالا دونوں اجزا میں سے دوسرے جزء پر بعض علمی حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ: "عین طلوعِ فجر کے وقت میں ایک روزہ دار کو کھانے پینے کی اجازت دینا صریح طور پر قرآن کریم کے خلاف ہے، کیونکہ قرآنِ کریم نے دن میں روزہ رکھنے کا حکم کیا ہے۔ اور دن صبح صادق کی ابتدا سے شروع ہو کر غروبِ آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔ تو صبح صادق کے بعد کھانے پینے کی اجازت قرآن کی رُو سے صحیح نہیں۔ لہٰذا مولانا کا یہ کہنا کہ "عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز ہے" قرآنی حکم کی صریح خلاف ورزی ہے بلکہ قرآن کے صریح حکم میں ایک گونہ تحریف ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں بلکہ خطرۂ عظیم کا موجب بن سکتا ہے۔" (مودودی عقائد پر تنقیدی نظر، ص ۱۱۱-۱۱۲)

کیا یہ اعتراض جاندار اور وزنی ہے؟

جو لوگ عوام کے حلقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور مسئلہ کی حقیقت سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں ان کی نظروں میں بظاہر یہ اعتراض بڑا جاندار اور وزنی معلوم ہو گا۔ مگر جو لوگ مسئلہ کی حقیقت سے پوری طرح واقف ہیں اور داء التعصُّب سے بھی ان کے دل و دماغ محفوظ ہیں، وہ جانتے ہیں کہ یہ اعتراض یا تو محض تعصب اور عناد کی بنا پر اٹھایا گیا ہے اور یا پھر مسئلہ کی حقیقت سے ناواقفیت کی بنا پر۔ ورنہ

اگر معترضین حضرات مسئلہ کی حقیقت سے پوری طرح واقف ہوتے اور تعصب و عناد سے بھی ان کے دل پاک ہوتے تو وہ مولانا مودودی کی رائے سے اختلاف تو کر سکتے تھے مگر مولانا کی اس رائے کو گمراہیوں کی فہرست میں نہ شمار کرتے اور نہ اس کو قرآن کی خلاف ورزی یا تحریف کہنے کی جرأت کر سکتے۔ کیونکہ یہ مسئلہ سلفاً و خلفاً عہد صحابہؓ سے لے کر فقہائے متاخرین کے زمانے تک مختلف فیہ رہا ہے۔ اور ہر دَور میں علمائے امت نے اس کے بارے میں وہ رائے پیش کی ہے جو آج مولانا مودودی پیش کر رہے ہیں تو اگر اس کو گمراہی یا قرآن کی تحریف قرار دی جائے تو ظاہر ہے کہ اس فتوے کی زد میں وہ تمام علماء اور فقہائے اسلام بھی آئیں گے جو صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر فقہائے متاخرین کے عہد تک عین طلوعِ فجر کے وقت میں مولانا مودودی کی طرح کھانے پینے کے جواز کے قائل رہے ہیں اور جب ہمارے اسلاف ہی مفتی حضرات کے فتووں کی رُو سے گمراہ قرار پائیں گے تو ہمیں ہدایت ملے گی کہاں سے؟ یہ یاد رکھیے کہ اس طرح کی فتویٰ بازی خدمتِ دین نہیں ہے بلکہ شعوری یا غیر شعوری طور پر دین کے ساتھ دوستی کے رنگ میں بدترین قسم کی دشمنی ہے جس سے پہلے بھی دین کو ناقابل برداشت حد تک نقصان پہنچا ہے، اور آج بھی یہی فتوے بازی دین کے لیے حد درجہ نقصان دہ ثابت ہو سکتی ہے۔

مسئلہ کی شرعی حیثیت

قبل اس کے کہ ہم اس اعتراض کا جواب دیں۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم آثار صحابہ اور فقہاء اسلام کے اقوال کی روشنی میں مسئلہ کی شرعی حیثیت پر بحث کریں اور یہ معلوم کریں کہ مسئلہ کی اصل حقیقت کیا ہے۔ اس سے ایک طرف یہ واضح

ہو جائے گا کہ مسئلہ سلفاً و خلفاً علمائے امت کے مابین اختلافی رہا ہے۔ دوسری طرف یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس مسئلہ میں مولانا مودودی اپنی پیش کردہ رائے میں متفرد نہیں ہیں۔ بلکہ ہر دور میں علمائے شریعت اور فقہائے اسلام کی ایک معتدبہ جماعت مولانا کی ہمنوا رہی ہے۔ اور مسئلہ سلف سے لے کر خلف تک ہر دور میں اختلافی رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اگر ایک طرف علمائے امت کی اکثریت نے احتیاط کو ملحوظ رکھ کر عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانے پینے کو ممنوع قرار دیا ہے تو دوسری طرف عوام کے یسر و سہولت کے لیے الدّین یُسْرٌ کے پیشِ نظر سلف و خلف کی ایک معتدبہ جماعت نے اسلام کے قوانینِ تیسیر کے تحت یہ فتویٰ دیا ہے کہ عوام کے لیے عین طلوعِ فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو۔ کھانا پینا جائز ہے۔ ذیل میں وہ آثار نقل کیے جاتے ہیں جو شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فقہاء اور سلفؒ کے مذاہب بیان کرتے ہوئے ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

وذهب جماعة من الصحابة وقال به الاعمش من التابعين وصاحبه ابوبكر بن عياش الى جواز السحور الى ان يتضح الفجر۔

"صحابہؓ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے اعمش اور اس کے شاگرد ابوبکر بن عیاش سب کا مذہب یہ ہے کہ جب تک صبح خوب روشن اور واضح نہ ہو۔ اس وقت تک روزہ دار کے لیے سحری کھانا جائز ہے۔"

فروى سعيد بن منصور عن ابى الاحوص عن عاصم عن

ورعن حذیفۃ قال تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھو واللہ النھار غیر ان الشمس لم تطلع واخرجہ الطحاوی من وجہ اٰخر عن عاصم نحوہ -

"سعید بن منصور نے اپنی سند کے ساتھ حضرت حذیفہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ خدا کی قسم! ہم نے دن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی تھی - البتہ سورج ابھی تک طلوع نہیں ہوا تھا - امام طحاویؒ نے بھی ایک دوسرے طریقہ سے عاصم سے اس طرح کی روایت کی ہے"

وروی ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق ذالک عن حذیفہ من طریق صحیحۃ -

"ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے بھی یہ حدیث حضرت حذیفہؓ سے ایک صحیح طریقہ سے روایت کی ہے"

وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن المنذر من طرق صحیحۃ عن ابی بکر انہ امر بغلق الباب حتی لا یری الفجر -

"سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ اور ابن منذر نے حضرت ابوبکرؓ سے متعدد طرق سے یہ بات نقل کی ہے کہ انہوں نے دروازہ بند کرنے کا حکم اس غرض کے لیے کیا تھا کہ صبح نہ دیکھیں"

وروی ابن المنذر باسناد صحیح عن علی انہ صلی الصبح ثم قال الآن حین یتبین الخیط الابیض من الخیط الاسود -

"ابن منذر نے بہ سند صحیح حضرت علیؓ سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ صبح کی نماز پڑھ کر فرمایا کہ تاریکیٔ شب سے سپیدہ صبح کے نمودار ہونے کا وقت اب ہو گیا ہے۔"

قال ابن المنذر و ذھب بعضھم الی ان المراد تبین بیاض النھار من سواد اللیل ان ینتشر البیاض فی الطرق و السکک و البیوت ثم حکی ما تقدم عن ابی بکر و غیرہ۔

"ابن منذر نے کہا ہے کہ بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ رات کی تاریکی سے دن کی روشنی ظاہر ہونے کا مطلب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دن کی روشنی راستوں، کوچوں اور گھروں میں خوب پھیل جائے اس پر استدلال کی غرض سے ابن منذرؒ نے ابو بکر اور دوسرے صحابہؓ کی سابقہ روایات نقل کی ہیں۔"

و روی باسناد صحیح عن سالم بن عبید الاشجعی و لہ صحبۃ ان ابا بکر قال لہ اخرج فانظر ھل طلع الفجر قال فنظرت ثم اتیتہ فقلت قد ابیض و سطع ثم قال اخرج فانظر ھل طلع الفجر فنظرت فقلت قد اعترض فقال الآن ابلغ شرابی۔

"ابن منذر نے بہ سند صحیح سالم بن عبید صحابی سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ ابو بکر صدیق نے ایک دفعہ اس سے کہا کہ باہر جا کر دیکھو کہ صبح صادق نکلی ہے یا نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے جا کر دیکھا۔ پھر واپس آ کر ان سے

کہا کہ صبح روشن ہو کر خوب چمکنے لگی ہے۔ پھر فرمایا کہ جا کر دیکھو کہ صبح نکلی ہے یا نہیں، میں نے جا کر دیکھا اور واپس آ کر کہا کہ روشنی پھیل گئی ہے اس وقت فرمایا کہ لاؤ میرا شربت۔"

روی من طریق وکیع عن الاعمش انه قال لولا الشهوة لصلیت الغداة ثم تسحرت۔ (فتح الباری ج ۴ ص ۱۱۰۔ فتح الملہم ج ۳ ص ۱۲۰)

"اعمش سے روایت ہے کہ اگر مجھے کھانے کی خواہش نہ ہوتی تو فجر پڑھ کر سحری کھاتا۔"

ان آثار پر نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ مسئلہ صحابہ کرام کے مابین اختلافی رہا ہے۔ سیدنا ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ اور حضرت حذیفہؓ تینوں کا مذہب یہ رہا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی پھیلی نہ ہو، روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی کچھ کھایا پیا جا سکتا ہے جیسا کہ بعض سابقہ روایات میں بالتصریح ذکر ہے۔ اسی طرح تابعین میں سے اعمش اور اس کے شاگرد ابوبکر بن عیاش بھی اسی کے قائل رہے ہیں کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور جبکہ مسئلہ صحابہ اور تابعینؒ کے مابین اختلافی رہا تو دونوں مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جا سکتا ہے، اور دلائل کی بنا پر دوسرے سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے اسی طرح دلائل ہی سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جا سکتی ہے لیکن یہ کسی طرح بھی جائز نہیں کہ باوجود اس بات کے کہ دونوں طرف صحابہ اور تابعین کے اقوال موجود ہوں، ہم ان میں سے کسی ایک کو گمراہی کہیں یا ایک کو قرآن کی

تحریف یا اس سے انکار قرار دیں۔ یہ طرزِ عمل آج کے گروہی تعصبات کے پیشِ نظر تو اختیار کیا جا سکتا ہے مگر اُسے شرعًا جائز نہیں کہا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ امام اسحٰق سے جب پوچھا گیا کہ جو لوگ عین طلوعِ فجر کے وقت کھانے پینے کو جائز مانتے ہیں۔ اُن کے اس قول کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا ان پر طعن جائز ہے یا نہیں؟ اور کیا ان کے روزے فاسد ہو گئے ہیں یا نہیں؟ انہوں نے اس کا جو جواب دیا ہے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے:

قال اسحٰق هؤلاء رأوا جواز الاکل بعد طلوع الفجر المعترض حتی یتبین بیاض النهار من سواد اللیل۔ قال اسحٰق وبالقول الاوّل اقول ولکن لا اطعن علی من تأول الرخصة کالقول الثانی ولا اری علیه قضاء ولا کفارة ۔ اھ (فتح الباری ج ۴ ص ۱۱۱)

"امام اسحاقؒ نے فرمایا کہ یہ لوگ صبح صادق ہو چکنے کے بعد روشنی خوب پھیلنے تک کھانا پینا جائز مانتے ہیں۔ پھر امام موصوف نے فرمایا کہ میں اگرچہ بذاتِ خود پہلے قول کا قائل ہوں مگر ان لوگوں پر طعن نہیں کرتا ہوں جو دوسرے قول کے قائل ہو کر رخصت پر عمل کرتے ہیں۔ نہ ان پر لزومِ قضا یا کفارہ کا قائل ہو سکتا ہوں۔"

یہ ہے اختلافی مسائل میں اظہارِ رائے کا طریقہ اور سلف کا طرزِ عمل۔ آپ نے دیکھا کہ جو لوگ عین طلوعِ فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانے پینے کی اجازت دیتے ہیں۔ ان کے بارے میں امام اسحٰق نے بجائے اس کے کہ انہیں گمراہ اور قرآن کے محرّفین قرار دیں۔ صاف طور پر فرمایا کہ "میں اگرچہ اس مسئلہ میں ان لوگوں کا ہمنوا

نہیں ہوں جو طلوعِ فجر کے بعد کھانے پینے کی اجازت دیتے ہیں۔ مگر میں ان پر طعن بھی نہیں کرتا ہوں۔ اور نہ ان کے روزوں کے بارے میں یہ فتویٰ دے سکتا ہوں کہ وہ فاسد ہیں۔ اور ان پر قضاء یا کفارہ واجب ہے" امام موصوف نے ان پر جو طعن نہ کیا، نہ ان کے روزوں کو فاسد قرار دیا، اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ نصوص کی روشنی میں ان کی رائے کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔ نیز یہ مسئلہ صحابہ کرام کے مابین اختلافی رہا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ۔ حضرت علیؓ اور حضرت حذیفہؓ تینوں حضرات کی رائے اس مسئلہ میں یہ رہی ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد کھانا پینا جائز ہے تو اگر اس رائے کو باطل یا گمراہی قرار دی جائے یا ان کے روزوں کو فاسد کہا جائے۔ تو اس فتوے کی زد میں صحابہ کرام بھی آجائیں گے۔ اور یہ بجائے خود بڑی گمراہی ثابت ہوگی۔ مگر آج کل کے علمبردارانِ مذہب کے نزدیک یہ نہ کوئی غلطی ہے اور نہ گمراہی کہ فروعی قسم کے اختلافی مسائل میں جو لوگ ان سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ ان کی اس رائے کو وہ غلط بلکہ گمراہی اور تحریفِ قرآن قرار دے دیں۔ جس کے لیے نہ صرف نصوصِ شریعت میں گنجائش ہو بلکہ صحابہ اور تابعین بھی مسئلہ متعلقہ میں اس قسم کی رائے رکھتے رہے ہوں۔ بہر حال یہ ایک حقیقت ہے جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں روزہ دار کے لیے کھانے پینے کا مسئلہ صحابہ کرام اور تابعین کے زمانے میں اختلافی رہا ہے۔ اور جب مسئلہ ابتدا سے اختلافی رہا ہے تو اس کے کسی ایک پہلو کو بھی گمراہی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اجماع کا دعویٰ

بعض علماء نے اگرچہ اس مسئلہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت

میں کھانا پینا بالاجماع ناجائز ہے۔ اور یہ مسئلہ اگرچہ صحابہ کے عہد میں اختلافی رہا ہے۔ مگر بعد میں اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے لیکن محققین علماء نے اجماع کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ نہ صرف آثارِ صحابہ اور اقوالِ تابعین میں اختلافی ذکر کیا گیا ہے بلکہ فقہائے متاخرین کے زمانے میں بھی اس میں اختلاف کیا گیا ہے اور ان کی تصانیف میں مسئلہ اختلافی شکل میں نقل بھی کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا بڑا مشکل ہے کہ ماضی کے کسی دَور میں اس مسئلہ کے کسی ایک پہلو پر اجماع ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن علماء نے اس مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سابقہ آثار اور اقوالِ تابعین کی روشنی میں ان کے اس دعویٰ کی درجِ ذیل عبارت میں تردید فرمائی ہے:

قلت وفی ھٰذا تعقب علی الموفق وغیرہ حیث نقلوا الاجماع علی خلاف ما ذھب الیہ الاعمش۔ واللّٰہ اعلم

(فتح الباری ج ۴ ص ۱۱۰)

"میں کہتا ہوں کہ ان آثار اور تابعین کے اقوال میں ان علماء پر رد ہے جنہوں نے مذہب اعمش کے خلاف پر اجماع نقل کیا ہے۔"

اب تک بحث مسئلہ کے اس پہلو کے متعلق تھی کہ صحابہ کرام کے زمانے سے لیکر تابعینؒ کے عہد تک علمائے امت کے مابین مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے۔ اور کسی ایک پہلو پر اجماع نہیں ہو چکا ہے۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ فقہائے اسلام کے فیصلوں کی روشنی میں بھی مسئلہ کی حقیقت کو واضح کریں تاکہ مسئلہ اچھی طرح منقح

ہو کر سامنے آئے اور کوئی اشتباہ اس میں باقی نہ رہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ آپ فقہائے اسلام کے درجِ ذیل اقوال کو ملاحظہ فرمائیں:

احناف کی تحقیق

اس مسئلہ میں احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے:

ووقته من حين يطلع الفجر الثاني وهو المستطير المنتشر في الافق الى غروب الشمس وقد اختلف في ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني او لاستطارته وانتشاره۔ فيه اختلاف. قال شمس الائمة الحلواني القول الاوّل احوط والثاني اوسع هكذا في المحيط واليه مال اكثر العلماء كذا في خزانة الفتاوىٰ۔ اھ (فتاویٰ ہندیہ ج ۱ ص ۲۰۶)

"روزے کا وقت صبح صادق سے شروع ہو کر غروبِ آفتاب تک رہتا ہے۔ البتہ اس بات میں علماء مختلف ہوئے ہیں کہ روزے کا ابتدائی وقت کب سے شروع ہوگا۔ آیا ابتدائی طلوع سے، یا روشنی خوب پھیلنے سے، شمس الائمہ حلوانی کہتے ہیں کہ پہلے قول میں احتیاط زیادہ ہے۔ اور دوسرے قول میں وسعت۔ چنانچہ محیط نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ خزانۃ الفتاویٰ میں ہے کہ اکثر علماء دوسرے قول کی طرف مائل ہو گئے ہیں۔"

علّامہ ابن عابدین شامیؒ کی تصریح

درمختار ج ۲ ص ۱۱۰ میں صومِ شرعی کی تعریف یہ بیان ہوئی ہے: هو

امساك عن المفطرات فی وقته وهو الیوم اھ شرعی روزہ یہ ہے کہ انسان دن میں ان چیزوں سے پرہیز کرے جو روزہ توڑنے والی ہوں۔" "الیوم" کی تشریح کرتے ہوئے علّامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ای الیوم الشرعی من طلوع الفجر الی الغروب وھل المراد اول زمان الطلوع او انتشار الضوء؟ فیہ خلاف والاول احوط والثانی اوسع کما قال الحلوانی کما فی المحیط اھ۔ (شامی ج ۲ ص ۱۱۰)

"شرعی دن فجر کے طلوع سے شروع ہو کر غروبِ آفتاب تک رہتا ہے۔ البتہ یہ امر اختلافی ہے کہ طلوعِ فجر سے مراد ابتدائی طلوع ہے یا روشنی خوب پھیلنے کا وقت؛ پہلے قول میں احتیاط زیادہ ہے، اور دوسرے میں عوام کے لیے وسعت زیادہ ہے۔ محیط کے قول کے مطابق امام حلوانی نے اسی طرح کہا ہے۔"

علّامہ شامی کی اس عبارت میں بھی اس بات کی تصریح پائی جاتی ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانے پینے کا مسئلہ فقہائے احناف کے مابین اختلافی ہے اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار کے لیے روشنی خوب پھیل جانے تک کھانا پینا جائز ہے۔ اور اس سے روزہ خراب نہیں ہوتا (بلکہ عوام کے لیے یسر و سہولت کے پیشِ نظر اسی قول پر فتوے دینا بہتر ہے)۔

صاحبِ عنایہ کی تصریح

امام اکمل الدین محمد بن محمود حنفی المتوفی ۷۸۶ھ اپنی مشہور تصنیف عنایہ

شرح ہدایہ ج ۲ ص ۲۵۳ مطبوعہ مصر میں صوم کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:-

و وقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني قيل العبرة
لاول طلوعه وقيل لانتشاره واستنارته ـ قال شمس
الائمة الحلوانيؒ الاول احوط والثاني ارفق ـ اھ

(عنایہ ج ۲ ص ۲۵۳)

"روزے کا وقت صبح صادق سے شروع ہوجاتا ہے۔ بعض علماء
کہتے ہیں کہ معتبر ابتدائی طلوع ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ روشنی پھیلنا معتبر
ہے۔ شمس الائمہؒ کہتے ہیں کہ پہلے قول میں زیادہ احتیاط ہے۔ اور دوسرے
میں زیادہ سہولت اور نرمی ہے۔"

ملّا علی قاری کی تصریح

مسئلہ متعلقہ کے بارے میں ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے شرح نقایہ ج ۱
ص ۱۶۸ میں تحریر فرمایا ہے:-

والمعتبر اوّل طلوع الفجر عند الجمهور وقيل استنارته
وهو مروى عن عثمان وحذيفة وطلق بن على وعطاء بن
رباح والاعمش وقال مسروق لم يكونوا يعدون الفجر
فجركم وانما كانوا يعدون الفجر الذى على البيوت ـ اھ

"جمہورؒ کے نزدیک معتبر ابتدائی طلوع فجر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں
کہ روشنی کا اچھی طرح چمکنا معتبر ہے۔ یہی آخری بات حضرت عثمانؓ،
حذیفہؓ اور طلق بن علی سے بھی منقول ہے۔

اور تابعین میں سے عطاء ابن ابی رباح اور اعمش کا بھی مذہب یہی ہے
اور کہا ہے مسروق نے کہ صحابہ کرام آپ کی فجر کا اعتبار نہیں کرتے تھے۔
ان کے نزدیک معتبر فجر وہی تھی جو مکانوں کی چھتوں پر روشن ہو کر پھیل
جاتے۔"

صاحبِ خلاصۃ الفتاویٰ کی تصریح

خلاصۃ الفتاویٰ جو فقہ حنفی کی معتبر کتب میں شمار کیا گیا ہے۔اس میں بھی اس مسئلہ کو اختلافی بیان کیا گیا ہے اور تجرید کے حوالہ سے اس قول کو صحیح کہا گیا ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں سحری کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے اور ایسے شخص پر قضا واجب نہیں ہے:

وفی التجرید ان اکل واکبر رأیہ ان الفجر طالع علیہ قضائہ والصحیح انہ لاقضاء علیہ۔ اھ (خلاصۃ الفتاویٰ ج ۱ ص ۲۱۴)

"تجرید میں ہے کہ کسی شخص نے اگر ایسے وقت میں سحری کھائی کہ اس کا غالب گمان یہ تھا کہ فجر کا طلوع ہو چکا ہے تو اس پر قضا واجب ہے۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ اس پر قضا نہیں ہے۔"

فقہائے احناف کی یہ تصریحات اس بات کے ثبوت کے لیے کافی ہیں کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانے پینے کا مسئلہ علمائے احناف کے نزدیک اختلافی ہے۔اور ایک جماعت کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ ابتدائی طلوعِ فجر کے وقت میں کھانا پینا روزہ دار کے لیے جائز ہے۔اور اس سے نہ روزہ فاسد

ہو جاتا ہے ۔ اور نہ ایسے شخص پر بنا بہ قول صحیح قضاء واجب ہے ۔ اور صحابہ کرامؓ میں بھی ابو بکر صدیق، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت حذیفہ اور حضرت طلق بنؓ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اسی کے قائل رہے ہیں ۔

شیخ المشائخ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا رجحان

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ابو داؤد کی حدیث: اذا سمع احدکم النداء والاناء علی یدہ فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ منہ کی شرح میں مندرجۂ بالا اختلافی مسئلہ میں شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد صاحب دیوبندی گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول پیش کیا ہے جس سے عوام کے حق میں ان کا قلبی رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی قوانین تیسیر کے پیشِ نظر اولیٰ یہی ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں ان کے لیے کھانا پینا جائز قرار دیا جائے اور ان کے حق میں سحری کا آخری وقت تبیین الفجر پر ختم مانا جائے نہ کہ ابتدائی طلوعِ فجر پر ۔ چنانچہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب مصنف بذل المجہود فرماتے ہیں:

وکتب مولانا محمد یحیی المرحوم من تقریر شیخہ (مولانا رشید احمد صاحبؒ) . . . . وقد ذھب بہ وبما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ حَتّٰی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود ۔ الی ان المراد ھو التبیین دون نفس انبلاج الفجر وھو اولی بحال العوام نظرا الی تیسیر الشرع فان اکثر الخواص ایضا عاجزون عن درک حقیقتہ فکیف لغیر الخواص

فانا طة الامر بنفس الانبلاج لا يخلو عن احراج وتکلیف اھ

(بذل المجہود ج ۳ صفحہ ۱۴۰)۔

" مولانا محمد یحیٰی صاحب مرحوم نے یہاں اپنے شیخ مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر لکھی ہے جس میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ " اس حدیث اور آیت حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود کی اشارت سے بعض علماء نے یہ مذہب قائم کیا ہے کہ آیت کریمہ میں "تبین" سے مراد روشنی خوب پھیلنا ہے نہ کہ صرف طلوعِ فجر۔ (یعنی روزہ دار کے لیے روشنی پھیلنے تک کھانا پینا جائز ہے) اور یہی مذہب شرعی قوانین تیسیر کے پیش نظر عوام کے حال کے لیے الیق اور اولیٰ بھی ہے۔ کیونکہ ابتدائی طلوعِ فجر کا علم اکثر خواص کو بھی نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے حقیقی علم سے وہ عاجز ہیں تو عوام کو اس کا حقیقی علم کس طرح حاصل ہو گا۔ پس کھانے پینے کے جواز اور عدم جواز کا تعلق نفس طلوع فجر کے ساتھ حرج اور تکلیف سے خالی نہیں ہے۔"

اس عبارت میں جس طرح شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے عین طلوع فجر کے وقت کھانے پینے کا مسئلہ اختلافی قرار دے دیا ہے۔ اسی طرح شرعی قوانین تیسیر کے پیشِ نظر عوام کے حق میں اولیٰ اور بہتر قول یہ قرار دے دیا ہے کہ عین طلوعِ فجر کے وقت میں عوام کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ کیونکہ اس میں ان کے لیے سہولت ہے اور اگر عین طلوعِ فجر تک ان کے حق میں کھانے

پینے کا جواز محدود رکھا جائے تو اس میں ان کے لیے حد درجہ تکلیف اور حرج ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے۔ ماجعل علیکم فی الدین من حرج آلایہ"

یہ ہے مسئلہ کی حقیقت فقہائے احناف کی روشنی میں۔ اس سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو گئی کہ مسئلہ فقہاء احناف کے درمیان اختلافی ہے۔ اور ایک خاصی جماعت نے اس کے بارے میں وہی رائے پیش کی ہے جو مولانا مودودی نے پیش کی ہے کہ روزہ دار کے لیے عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز ہے بلکہ عالمگیری کی عبارت والیہ مال اکثر العلماء سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے احناف کی اکثریت اس کی قائل رہی ہے اور اوپر "بذل المجہود" کی جو عبارت نقل کی گئی ہے اس میں تو حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بصراحت یہ فرمایا ہے کہ عوام کے حق میں بہتر یہی ہے کہ اس قول پر فتویٰ دیا جائے کہ ابتدائی طلوعِ فجر میں ان کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور اس سے ان کا روزہ خراب نہیں ہوتا ہے۔

اب اگر آج کے ترجمانانِ حنفیت اور نمائندگانِ دیوبندیت سے کوئی پوچھے کہ جس رائے کی وجہ سے آپ نے مولانا مودودی پر گمراہی، تحریف قرآن بلکہ انکارِ قرآن کا فتویٰ دیا ہے۔ اس میں تو وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ بہت سے صحابہ کرام، تابعین اور فقہائے احناف بھی ان کے ہمنوا معلوم ہوتے ہیں۔ نیز حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نے بھی مولانا مودودی کی طرح عوام کے حق میں اس کو اولیٰ اور بہتر فرمایا ہے تو ان کو اپنے اس فتوے سے آپ کس طرح بچا سکیں گے؟ نہ معلوم یہ حضرات ان کو اس فتوے سے بچانے کے لیے کیا مذہبی چال چلیں گے؟

علّامہ ابنِ رشدؒ مالکی کی تحقیق

علّامہ ابن رشد مالکی نے اپنی مشہور تصنیف "بدایۃ المجتہد" میں اس مسئلہ پر کہ صوم کے لیے شریعت نے جو زمانہ امساک مقرر کیا ہے، وہ کب سے شروع ہوتا ہے؟ بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

انھم اختلفوا فی اولہ فقال الجمھور ھو طلوع الفجر الثانی المستطیر الابیض... وشذت فرقۃ فقالوا ھو الفجر الاحمر الذی یکون بعد الابیض وھو مروی عن حذیفۃ وابن مسعود۔

"علماء زمانہ امساک کی ابتدا میں مختلف ہوئے ہیں۔ جمہورؒ کہتے ہیں کہ وہ طلوع ہے صبح صادق کا جو پھیلنے والی سفید روشنی ہے۔ اور ایک قلیل جماعت نے کہا ہے کہ زمانہ امساک کی ابتدا وہ سرخی ہے جو سفید روشنی پھیلنے کے بعد ہوتی ہے اور یہ حضرت حذیفہ اور ابن مسعود سے بھی مروی ہے۔"

دونوں مذاہب کے دلائل پر بحث کرنے کے بعد آگے چل کر کہتے ہیں:

والذین رأوا انہ الفجر الابیض المستطیر وھم الجمھورؒ اختلفوا فی الحد المحرم الاکل فقال قوم ھو طلوع الفجر نفسہ وقال قوم ھو تبینہ للناظر الیہ ومن لم یتبینہ فالاکل مباح لہ حتی یتبینہ وان کان قد طلع۔ اھ

(بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۸۸-۲۸۹)

"جو لوگ کہتے ہیں کہ زمانہ امساک کی ابتدا صبح صادق ہے یعنی جمہور، وہ اس حد کے تعین میں آپس میں مختلف ہوئے ہیں جس سے کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ عین طلوع فجر ہے۔ اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ وہ دیکھنے والے کو صبح کا خوب روشن ہو جانا ہے۔ اب جس شخص کو وہ اچھی طرح روشن نہ ہوا ہو اس کے لیے اس وقت تک کھانا پینا جائز ہے کہ اس کو روشنی اچھی طرح واضح ہو جائے۔ اگرچہ صبح پہلے ہو چکی ہو۔"

پھر جمہور کے آپس میں حد فاصل کے تعیّن میں جو اختلاف واقع ہوا ہے اس کے منشا پر بحث کرنے کے بعد علاّمہ موصوف امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کی تفصیل اس طرح پیش کرتے ہیں :-

والمشہور عن مالك وعليه الجمهور ان الاكل يجوز ان يتصل بالطلوع - وقيل بل يجب الامساك قبل الطلوع -

"امام مالکؒ سے مشہور قول جس کو جمہورؒ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ عین طلوعِ فجر کے ساتھ اگر متصل کھانا پینا کیا جائے تو یہ جائز ہے بعض کہتے ہیں کہ طلوعِ فجر سے پہلے کھانے پینے سے فارغ ہونا ضروری ہے۔"[1]

امام مالکؒ کے مذہب میں جو یہ دو مختلف قول نقل کیے گئے ہیں ان کے لیے علامہ موصوف دلائل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

والحجة للقول الاوّل ما فی البخاری قال النبی صلی اللہ علیہ وسلّم کلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم فانہ لاینادی حتی یطلع الفجر وھو نص فی موضع الخلاف والموافق لظاھر قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود۔ ومن ذھب الی انہ یجب الامساک قبل الفجر فجریا علی الاحتیاط وسدا للذریعۃ وھو اورع القولین والاوّل اقیس ۔اھ

(بدایۃ المجتہد۔ج ا ص ۲۸۹)

"پہلے قول کے لیے (کہ اوائل طلوع میں کھانا پینا جائز ہے) دلیل بخاریؒ کی وہ روایت ہے جس میں حضورؐ نے فرمایا ہے کہ کھانا پینا ابن ام مکتوم کی اذان تک جاری رکھ سکتے ہو کیونکہ وہ طلوعِ فجر کے بعد ہی اذان دیتے ہیں ــــــ" یہ حدیث نص ہے اختلافی مسئلہ میں۔ اور یہ قول آیت کریمہ کلوا واشربوا کے ظاہر کے ساتھ بھی موافق ہے۔ (کیونکہ آیت وحدیث دونوں سے عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانے پینے کا جواز واضح ہے) اور جن کا مذہب یہ ہے کہ کھانے پینے کا جواز طلوعِ فجر سے قبل تو ہے مگر بعد میں نہیں ہے۔ اُن کا یہ مذہب مبنی بر احتیاط ہے اور مشتمل بر انسداد ذرائع ہے اور زیادہ تقویٰ پر حاوی ہے۔ اور قول اوّل قیاس کے ساتھ زیادہ موافق ہے۔"

تحقیق ابنِ رشد کا خلاصہ

علّامہ ابن رشدؒ مالکی نے مسئلہ زیر بحث کے متعلق جو تحقیق پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اس مسئلہ میں علمائے سلف کے تین مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ روزہ دار کے لیے کھانا پینا اس وقت تک جائز ہے جب تک وہ سرخی نمودار نہ ہو جو سپیدۂ صبح کے انتشار کامل کے بعد اور سورج طلوع ہونے سے پہلے درمیانی وقت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے بقول ابن رشد کے حضرت حذیفہؓ اور ابن مسعود، اور بقول حافظ ابن حجر کے حضرت ابو بکر صدیق، حضرت علیؓ اور طلق بن علی بھی اس کے قائل رہے ہیں۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ جب تک رات کی تاریکی باقی ہو روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔ اور صبح صادق ہوتے ہی کھانے پینے کی اجازت ختم ہو جائے گی۔ پھر کسی طرح بھی روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ عین طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں کیوں نہ ہو۔ یہ مذہب مالکیہ کے یہاں اگرچہ مشہور نہیں ہے مگر اس میں احتیاط ضرور پائی جاتی ہے۔ اور ورع و تقویٰ پر بھی مشتمل ہے اور سد ذرائع بھی اس میں پایا جاتا ہے۔

تیسرا مذہب وہ ہے جو مالکیہؒ کے یہاں مشہور بھی ہے۔ اور جمہورؒ بھی اسی کے قائل رہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ کھانے پینے کے معاملہ میں نہ اتنی تنگی ہے کہ طلوع فجر کے وقت اصلاً اس کی اجازت نہ رہے۔ اور نہ اتنی وسعت اور فراخی ہے کہ سرخی نمودار ہونے تک اس کی اجازت ممتد رہے، بلکہ عین طلوعِ فجر کے ابتدائی وقت میں تاوقتیکہ روشنی خوب پھیلی نہ ہو، کھانے پینے کی اجازت ہوگی۔ اور جب

روشنی اچھی طرح پھیل جائے تو کھانے پینے کی یہ اجازت ختم ہو جائے گی۔ اسی آخری مذہب کو علاّمہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب و سنت سے زیادہ اوفق قرار دیا ہے۔

ان تصریحات کی روشنی میں ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ: "عین طلوعِ فجر کے وقت میں ایک روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے"، کیونکر گمراہی یا تحریفِ قرآن ہو سکتا ہے؟ یہ بات بھی ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ جو لوگ مولانا مودودی کی اس رائے کو گمراہی یا تحریفِ قرآن کہنے کی جسارت کرتے ہیں۔ اُن کے پاس اسلاف کو اس فتوے کی زد سے بچانے کے لیے کیا کیا تدبیریں ہیں۔ سچ کہا ہے کسی شاعر نے کہ ؎

ان یحسدونی فانی غیر لائمهم
قبلی من الناس اهل الفضل قد حُسِدوا
فدام لی ولهم ما بی وما بهم
ومات اکثرنا غیظاً بما یجدُ!

یہاں تک بحث مسئلہ کے اس پہلو کے متعلق تھی کہ صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر فقہائے متاخرین کے عہد تک یہ مسئلہ ہر دور میں اختلافی رہا ہے۔ اور کسی ایک پہلو پر کبھی بھی اجماع نہیں ہو سکا ہے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ ذیل کی سطور میں مسئلہ کے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالیں کہ اس مسئلہ میں علمائے امّت کے مابین جو اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس کا منشا آخر کیا ہے اور کیونکر یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

اختلاف کا منشا

اس مسئلہ میں علمائے امت کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا اصل منشا قرآن کریم کی آیت بحتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود میں لفظ "تبیّن" کی تفسیر ہے۔ اس آیت میں تین چیزیں صریح طور پر ذکر کی گئی ہیں۔ ایک خیط ابیض، دوسری خیط اسود، اور تیسری چیز "تبیّن"۔ خیط ابیض اور اسود کے متعلق تو بالاتفاق یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ان سے مراد صرف دن کی روشنی اور رات کی تاریکی ہے۔ چنانچہ عدی ابن حاتم کی ایک روایت میں خود حضورؐ نے دونوں کی تفسیر دن کی روشنی اور رات کی تاریکی سے فرمائی ہے۔ آپؐ نے عدی بن حاتم کو سمجھاتے ہوئے فرمایا ہے: انما ہو اللیل والنہار (ابو داؤد) "خیطِ اسود اور ابیض سے مراد لیل اور نہار ہے"۔ اس کے علاوہ یہ حکم بھی قرآن کریم میں منطوق ہے کہ روزہ دار کو کھانے پینے کی یہ اجازت "تبین" پر ختم ہو گی۔ اور "تبیّن" کے بعد کھانے پینے کی اجازت نہیں رہے گی۔ کیونکہ "تبین" حتیٰ کا مدخول اور کلوا واشربوا "کھاؤ، پیو" کا غایہ اور منتہی قرار دیا گیا ہے جو عربی قواعد کی رُو سے اس معنی میں صریح ہے کہ کھانے پینے کا حکم یا اس کی اجازت "تبین" پر ختم ہو گی۔ اور آگے کھانے پینے کی یہ اجازت ہرگز نہ رہے گی۔ یہ حکم بھی متفق علیہ ہے۔ اور کسی کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔ رہی تیسری چیز! کہ تبین سے قرآن کریم کی مراد کیا ہے آیا ابتدائی طلوع فجر ہے یا اس سے مراد روشنی کا انتشار اور اچھی طرح پھیل جانا ہے۔ تو اس میں علمائے امت سلفاً و خلفاً مختلف رہے ہیں۔ اکثریت نے احتیاط کے پیش نظر تبیّن کی تفسیر ابتدائی طلوع فجر کے ساتھ کی ہے۔ اور کہا ہے کہ جب تک

رات کی تاریکی کا کچھ حصّہ باقی ہو تو کھانے پینے کی اجازت رہے گی۔ مگر طلوعِ فجر ہوتے ہی کھانے پینے کی یہ اجازت ختم ہو جائے گی۔ اور اشیاءِ خورونوش کا استعمال ہرگز جائز نہیں رہے گا۔ اس کے برخلاف اقلیت ہر دور میں عوامی یسر و سہولت کے پیشِ نظر قوانینِ تیسیر کے تحت اس بات کی قائل رہی ہے کہ تبین سے مراد روشنی کا خوب انتشار اور اس کا اچھی طرح پھیلنا ہے۔ اور جب تک روشنی اچھی طرح نہ پھیلے تو روزہ دار کے لیے کھانا پینا جائز ہے۔

پہلے قول کی تائید

روایات اور احادیث پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو اُن سے بھی دونوں قولوں کی تائید ملتی ہے۔ حسبِ ذیل روایتیں پہلے قول کی مؤید ہیں:

(۱) عن سمرۃ بن جُندُب یحدث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلّم انہ قال لا یغرنکم نداء بلالؓ ولا ھٰذا البیاض حتیٰ یبدو الفجر۔ (مسلمؒ)

"سمرہ بن جندب بیان کرتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے نہ بلال کی اذان تمہیں دھوکہ میں ڈالے اور نہ یہ لمبی سفیدی۔ یہاں تک کہ صبحِ صادق ظاہر ہو جائے۔"

(۲) عن عائشۃ ان بلالاًؓ کان یؤذن بلیل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتومؓ فانہ لا یؤذن حتی یطلع الفجر۔ (بخاریؒ)

"حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ بلالؓ کی اذان صبح سے پہلے رات میں

ہُوا کرتی تھی تو آپؐ نے بطور اعلان فرمایا کہ تم کھاؤ پیو۔ یہاں تک کہ ابن ام کلثوم اذان دیں" کیونکہ وہ صبح سے پہلے اذان نہیں دیتے۔ یہاں تک کہ صبح صادق ظاہر ہو جائے"۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً درج ذیل روایت نقل کی ہے حضورؐ نے فرمایا ہے:

(۳) الفجر فجران فاما الذی کانہ ذنب السرحان فانہ لایحل شیئًا ولا یحرمہ ولکن المستطیر۔ (فتح الملہم ج ۳ ص ۱۱۹)

"فجر دو قسم کی ہے، ایک وہ جو ذنب السرحان کی مانند ہے۔ وہ نہ کسی چیز کو حلال کر سکتی ہے اور نہ حرام۔ البتہ جو فجر پھیلنے والی ہو وہ ایسا کر سکتی ہے"۔

یہ تینوں روایتیں پہلے قول کی مؤید ہیں۔ کیونکہ پہلی روایت میں کھانے پینے کی غایت اور منتہیٰ "بدء الفجر" کو قرار دیا گیا ہے جس کے معنی ظہور فجر کے سوا دوسرے کچھ نہیں ہو سکتے۔ اور دوسری روایت میں کھانے پینے کی غایت اور انتہا ابن ام مکتوم کی اذان قرار دی گئی ہے جس کے متعلق اسی روایت میں یہ تصریح پائی جاتی ہے کہ: وہ عین طلوع فجر میں ہُوا کرتی تھی"۔ اور تیسری روایت میں خود فجر مستطیر کو محرم قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ تینوں روایتیں اپنے معانی اور مفاہیم کے لحاظ سے پہلے قول کی مؤید بن جائیں گی۔ انہی روایتوں کے پیشِ نظر بعض محدثین نے ابن ام مکتوم کی اذان کو عین طلوعِ فجر میں تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں اس اذان کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:۔

فیہ استحباب اذانین للصبح احدھما قبل الفجر والاخر
بعد طلوعہ اول الطلوع (نوویؒ)

"اس حدیث سے صبح کے لیے دو اذانوں کا مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ایک صبح سے پہلے اور دوسری صبح کے بعد عین طلوع فجر کی ابتدا میں۔"

دوسرے قول کی تائید

لیکن جس طرح مندرجۂ بالا تینوں روایتوں سے قول اوّل کی تائید ہوتی ہے۔ اسی طرح دوسرے قول کی تائید بھی بعض دوسری روایتوں سے ہو سکتی ہے۔ حسب ذیل روایتیں ملاحظہ فرمائی جائیں:۔

(۱) عن حفصۃ بنت عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلّی رکعتین ثم خرج الی المسجد وحرّم الطعام وکان لا یؤذن حتی یصبح ۔ (طحاویؒ)

"حضرت حفصہؓ فرماتی ہیں کہ جب فجر کی اذان ہو جاتی تو حضورؐ کھڑے ہو کر دو رکعت سنّتیں پڑھتے۔ پھر ایسی حالت میں مسجد میں تشریف لے جاتے کہ کھانا پینا حرام ہو چکا ہوتا۔ اور فجر کی اذان صبح سے پہلے نہیں دی جاتی تھی۔"

اس حدیث کو اگر تاویلات کے لیے تختۂ مشق نہ بنا لیا جائے تو اس سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ روزہ دار کے لیے کھانے پینے کی حرمت اس وقت ہوتی ہے جبکہ روشنی اچھی طرح پھیل جائے کیونکہ اس حدیث میں تین چیزیں بیان کی

گئی ہیں۔ ایک یہ کہ فجر کی اذان صبح سے پہلے نہیں ہوتی تھی۔ وکان لا یؤذن حتی یصبح۔ دوسری یہ کہ فجر کی اذان جب ہو چکتی تو حضورؐ اس کے بعد دو رکعت سنتیں پڑھتے۔ کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتین۔ تیسری چیز اس حدیث میں یہ ذکر کی گئی ہے کہ سنتیں پڑھ کر حضورؐ ایسی حالت میں مسجد میں تشریف لے جاتے کہ کھانا پینا روزہ دار کے لیے حرام ہو چکا ہوتا۔" ثم خرج الی المسجد وقد حرم الطعام۔ اس جملہ کی ساخت اور ترکیب پر جب غور کیا جاتا ہے تو اس سے یہی مفہوم ذہن میں آجاتا ہے کہ حرمتِ طعام کا وقت وہی تھا جس میں حضورؐ گھر سے نکل کر مسجد میں تشریف لے جاتے تھے، نہ کہ اس سے پہلے کا وقت۔ ورنہ جملہ "حرم الطعام کو خرج الی المسجد کے ساتھ متصل بصورتِ حال نہ لایا جاتا۔ بلکہ اذا اذن المؤذن کے بعد متصل ذکر کیا جاتا۔ اور ظاہر ہے کہ خروج الی المسجد کا وقت روشنی پھیل جانے ہی کا وقت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اپنے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے دوسرے قول کی تائید کرے گی۔ کہ "تبین" سے مراد روشنی پھیلنے تک کھانا پینا جائز ہے۔

عن طلق بن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال
کلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر۔ (ترمذی)

"طلق بن علی کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ تم کھاؤ پیو، یہاں تک کہ پھیلی ہوئی سرخی تمہارے سامنے نمودار ہو جائے۔"

علامہ خطابی، جو اونچے پایہ کے محدث ہیں اس حدیث کے معنی بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

معنی الاحمر ههنا ان یستطیر البیاض المعترض مع
اوائل الحمرۃ وذالک ان البیاض اذا تم طلوعہ ظہر
اوائل الحمرۃ ۔اھ (حاشیہ سیوطی) (فتح الملہم ج ۳ ص ۱۱۹)
"یہاں سرخی کے معنی یہ ہیں کہ افق پر پھیلی ہوئی روشنی ابتدائی سرخی
سے مل جائے ۔کیونکہ سفیدی جب مکمل طور پر ظاہر ہوتی ہے تو سرخی
کے اوائل نمودار ہو جاتے ہیں ۔"

علامہ خطابیؒ کی اس تشریح کے مطابق حدیث سے صاف طور پر روشنی خوب پھیلنے تک کھانے پینے کا جواز معلوم ہوتا ہے ۔کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سرخی طلوعِ فجر کی ابتدا میں نہیں ہوتی بلکہ اس وقت نمودار ہو جاتی ہے جبکہ سفیدی اچھی طرح پھیل جاتی ہے ۔لہٰذا یہ حدیث بھی اپنے مفہومِ ظاہر کے اعتبار سے اس بات کی تائید کرے گی کہ "تبین" سے طلوعِ فجر کی ابتدائی حالت مراد نہیں بلکہ وہ وقت مراد ہے جس میں روشنی خوب پھیل جائے ۔

(۳) عن علی انہ صلی الصبح ثم قال الآن حین تبین
الخیط الابیض من الخیط الاسود ۔(رواہ المنذریؒ باسناد صحیح)
(فتح الباری ۔ج ۴ ۔ص ۱۱۰ ۔فتح الملہم ج ۳ ص ۱۲۰)
"حضرت علیؓ نے ایک دفعہ صبح کی نماز پڑھ کر فرمایا کہ وہ وقت اب
ہو چکا جس میں رات کی تاریکی سے صبح کی روشنی ظاہر ہو جاتی ہے ۔"

حضرت علیؓ کے اس اثر میں تو اس کے سوا دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی نہیں کہ "تبین" سے مراد صرف روشنی پھیلنے ہی کا وقت ہے ۔اور ایک روزہ دار

کے لیے قرآن کریم نے جو کھانے پینے کی اجازت دی ہے وہ اچھی طرح روشنی پھیلنے تک ممتد رہے گی۔

یہ چند روایات ہیں جن سے اس قول کی تائید ہو سکتی ہے کہ "تبین" سے مراد طلوع فجر کی ابتدا نہیں بلکہ روشنی پھیلنے کا وقت ہے۔ اور روزہ دار کے لیے اس وقت تک کھانا پینا جائز ہے جب تک روشنی اچھی طرح نہ پھیلی ہو۔

حدیث ابن عمرؓ کی تشریح میں علامہ عینیؒ کی تحقیق

مزید توضیح کی غرض سے ہم ذیل میں علامہ عینی حنفی کی وہ تحقیق بھی پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حدیث ابن عمرؓ کی تشریح کے ضمن میں اپنی مشہور تصنیف عینی شرح بخاریؒ میں پیش کی ہے۔ اس سے ایک طرف مسئلہ کی مزید وضاحت ہو جائے گی۔ اور دوسری طرف یہ حقیقت بھی منکشف ہو کر سامنے آئے گی کہ زیر بحث مسئلہ کے متعلق مولانا مودودی اپنی پیش کردہ رائے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ محققین احنافؒ کا ایک گروہ بھی ان کا ہمنوا رہا ہے۔ چنانچہ سابقہ حوالجات سے بھی ایک حد تک اس کی وضاحت ہو چکی ہے :۔

حدیث ابن عمرؓ

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان بلالا ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم قال وکان ابن ام مکتوم رجلا اعمی لا ینادی حتی یقال لہ اصبحت اصبحت۔ (بخاری)

"ابن عمر کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ بلالؓ رات میں اذان

دیتا ہے اس لیے تم اس وقت تک کھاؤ پیو کہ ابن ام مکتوم اذان دے دے" یہ بھی ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ ابن ام مکتوم ایک نابینا آدمی تھے وہ اس وقت اذان دیتے تھے جبکہ ان سے یہ کہا جاتا تھا کہ صبح ہو چکی، صبح ہو چکی"

اس حدیث میں دو باتیں صریح طور پر مذکور ہیں۔ ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے ابنِ ام مکتوم کی اذان تک کھانے پینے کی اجازت فرمائی تھی۔ دوسری یہ کہ ابن ام مکتوم کی اذان صبح ہو جانے کے بعد ہوا کرتی تھی۔ ان دو باتوں کے پیش نظر حدیث ابن عمرؓ پر لازماً حسبِ ذیل اشکال وارد ہو گا۔

اشکال

اس حدیث سے مندرجۂ بالا دو باتوں کے پیش نظر روزہ دار کے لیے عین طلوعِ فجر کے وقت میں کھانے پینے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کھانے پینے کی اجازت ابنِ ام مکتوم کی اذان تک ثابت ہوئی اور ان کی اذان صبح صادق ہو جانے کے بعد ہوا کرتی تھی، چنانچہ اس جملہ سے اس کا ثبوت واضح ہے: وکان لایؤذن حتیٰ یقال لہ اصبحت اصبحت۔ تو اس سے خود بخود یہ بات واضح طریقہ سے ثابت ہوئی کہ فجر کے ابتدائی طلوع میں کھانے پینے کی اجازت ہے۔ حالانکہ ابتدائی طلوعِ فجر سے دن کا آغاز ہوتا ہے۔ اور دن میں کھانا پینا قرآن کی درجِ ذیل آیت کی رُو سے ممنوع ہے: ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ۔ الآیہ۔ اشکال کے الفاظ علّامہ عینیؒ اور دوسرے شراح حدیث کی تصریح کے مطابق درجِ ذیل ہیں:

یستشکل ھذا بانہ لما کان ابن ام مکتوم یؤذن بعد وجود الصبح لاخبار الناس ایاہ بہ کیف جاز الاکل و الشرب الی اذانہ ؟

"اس حدیث پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب ابن ام مکتوم صبح ہو چکنے کے بعد اذان دیتے تھے، کیونکہ لوگ ان کو صبح ہونے کی خبر دیتے تھے تو ان کی اذان تک کھانا پینا کس طرح جائز رہے گا۔" (حالانکہ صبح صادق ہونے کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے۔)

جواب

اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اصبحت کے لفظ سے معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہیں۔ بلکہ اس سے مراد معنی مجازی ہیں۔ یعنی "تقریباً صبح ہو چکی"، پس اذان کا وقت ابتدائی طلوع مانا جائے گا نہ کہ بعد از طلوع۔ اس طرح حدیث سے کھانے پینے کی اجازت رات کے آخری جزء تک ثابت ہو جائے گی۔ جس کے بعد دن کے پہلے جزء میں متصل اذان تسلیم کی جائے گی، اور صبح ہو جانے کے بعد کھانے پینے کی اجازت حدیث سے ثابت نہ ہوگی۔ جواب کے الفاظ درج ذیل ہیں:

ویجاب بان المراد من اصبحت قاربت الصبح فیکون اذانہ عند اوّل طلوع الفجر الثانی و یکون اکل الناس و شربھم قبل الطلوع۔ اھ

"اس اشکال کا ایک جواب یہ ہے کہ لفظ اصبحت سے مراد یہ ہے کہ "صبح قریب ہو چکی ہے"۔ پس اذان کا وقت ابتدائی طلوع مانا

جائیگا۔ اور کھانے پینے کا وقت قبل از طلوع تسلیم کیا جائے گا" (تو حدیث سے بعد از فجر کھانے پینے کی اجازت ثابت نہ ہوگی)

یہ وہ جواب ہے جو حافظ ابن حجر اور دوسرے محدثین رحمہم اللہ نے الفاظ کے تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ ذکر کیا ہے:

دوسرا جواب

او یقال اصبحت علی ظاهره وحینئذٍ یکون اکل الناس وشربهم بعد ابتداء طلوع الفجر الثانی وهذا لا ینافی الصوم فی قول۔ وقد اختلف اصحابنا فی ان العبرة لاول طلوع الفجر الثانی اولانتشاره ووضوحه، قال شمس الائمة الحلوانیؒ القول الاول احوط والثانی اوسع کذا فی المحیط والیه مال اکثر العلماء کذا فی خزانة الفتاویٰ۔ اھ (عینیؒ، در حاشیہ مشکوٰۃ لمولانا نصیر الدین غورغشتوی۔ باب الاذان ص)

"اس اشکال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصبحت کے لفظ سے مراد مفہوم ظاہری ہے۔ اور حدیث سے ابتدائی طلوع فجر کے بعد جو کھانے پینے کی اجازت معلوم ہوتی ہے تو یہ روزے کے ساتھ فقہاء کے ایک قول کے مطابق منافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے فقہاء اس بارے میں مختلف ہیں کہ روزے کے بارے میں معتبر ابتدائی طلوع فجر ہے یا معتبر روشنی کا اچھی طرح پھیلنا ہے۔ شمس الائمہ حلوانی کہتے ہیں کہ پہلے قول میں احتیاط زیادہ ہے اور دوسرے میں وسعت۔ چنانچہ محیط نے اسی

طرح ذکر کیا ہے۔ اور خزانۃ الفتاویٰ کی تصریح کے بموجب علماء کی اکثریت اس کی طرف مائل ہو گئی ہے"۔

یہ وہ جواب ہے جو علامہ بدرالدین عینی حنفیؒ نے شرح بخاریؒ میں حافظ ابن حجرؒ کے پہلے جواب کو رد کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

حاصل الجواب

اِس جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ حدیث سے اپنا ظاہری مفہوم ہی مراد ہے۔ اور اصبحت کے لفظ میں مجاز کا ارتکاب نہیں کیا گیا ہے تب بھی حدیث موردِ اشکال اس بنا پر نہیں بن سکتی کہ حدیث سے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہی ہے کہ روزہ دار کو ابتدائی طلوعِ فجر میں کھانے پینے کی اجازت ہے لیکن یہ روزے کے لیے نقصان دہ اس بنا پر نہیں ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ روزہ دار کے لیے ابتدائی طلوعِ فجر کے وقت میں کھانا پینا جائز ہے تاوقتیکہ روشنی اچھی طرح نہ پھیلے اور کھانے پینے کی ممانعت اس وقت سے شروع ہوتی ہے جبکہ صبح صادق کی روشنی پھیل جائے۔ چنانچہ فقہاء کی اکثریت اس کی طرف مائل ہوئی ہے۔

کیا اسی کا نام انصاف ہے؟

مسئلہ متعلقہ کے بارے میں ہم نے پچھلے مباحث میں علمائے سلفؒ و خلفؒ کی جو تصریحات پیش کی ہیں اُن سے صاف طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آج سے صدیوں پہلے اس مسئلہ کے متعلق صحابہ، تابعین اور متعدد فقہی مذاہب سے تعلق رکھنے والے فقہاء میں سے ایک معتدبہ جماعت نے ہر زمانے میں وہی رائے پیش کی

کی ہے جو آج مولانا مودودی نے پیش کی ہے۔ اس رائے کی تائید میں روایات اور آثار کا کافی ذخیرہ بھی موجود ہے مگر افسوس ہے کہ آج چودھویں صدی ہجری کے وہ علماء جو اپنے آپ کو سلف ؒ سے ظاہری اور باطنی دونوں حیثیتوں سے وابستہ ظاہر کر رہے ہیں وہ اس رائے کو صرف اس وجہ سے گمراہی اور قرآن کی تحریف بتلا رہے ہیں کہ اس کے پیش کرنے والے مولانا مودودی ہیں جو ان مفتی حضرات کے دینی اداروں اور مذہبی درس گاہوں سے رسمی طور پر وابستہ نہیں رہے ہیں۔ نہ وہ خدا کے علاوہ کسی کے سامنے سجدۂ تعظیم کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ کیا اسی کا نام انصاف ہے؟

نسخ کا دعویٰ

بعض صحابہ کرامؓ کے متعلق جن آثار میں یہ ذکر آیا ہے کہ وہ طلوعِ فجر کے بعد بھی کھانے پینے کو جائز مانتے تھے اور عمل درآمد بھی اس پر کرتے رہے ہیں۔ اُن میں سے بعض آثار کے متعلق بعض محدثین نے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے نسخ کا یہ دعویٰ قوی نہیں بلکہ کمزور ہے اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ اس پر بھی تھوڑی سی روشنی ڈالیں:۔

عن زر بن حبیش قال تسحرت ثم انطلقت الی المسجد فمررت بمنزل حذیفۃ فدخلت علیہ فامر بلقحۃ فحلبت وبقدر فسخنت ثم قال کل فقلت انی ارید الصوم قال وانا ارید الصوم قال فاکلنا ثم شربنا ثم اتینا المسجد فاقیمت الصلوۃ قال ھکذا فعل بی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلت بعد الصبح؟ قال بعد الصبح غیر

ان الشمس لم تطلع ۔ (طحاوی ۔ ج ۱ ص ۱۷۳)

"زر بن حبیش کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ سحری کھا کر مسجد کی طرف روانہ ہؤا۔ راستہ میں مجھے حضرت حذیفہ کے مکان سے گزرنا پڑا۔ اندر جب داخل ہؤا تو اونٹنی سے دُودھ لینے اور دیگچی میں گرم کرنے کی انہوں نے کسی سے فرمائش کی۔ چنانچہ ایسا کیا گیا۔ پھر مجھ سے فرمایا کہ کھاؤ، مَیں نے یہ کہہ کر معذرت کی کہ مَیں تو روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا کہ میرا بھی تو روزہ رکھنے کا ارادہ ہے۔ پس ہم دونوں نے مل کر کھایا اور پیا۔ پھر مسجد میں آئے اور نماز کھڑی ہو گئی۔ پھر فرمایا کہ اسی طرح کا فعل حضور نے بھی میرے ساتھ کیا ہے۔ مَیں نے کہا کہ صبح ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے؟ کہنے لگے کہ ہاں! صبح ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے، البتہ سورج نہیں نکلا تھا۔"

اس روایت کے متعلق امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان تمام روایتوں کے خلاف ہے جن میں یہ آتا ہے:۔ کلوا واشربوا حتیٰ ینادی ابن ام مکتوم۔ پھر اس احتمال کی بنیاد پر کہ حضرت حذیفہؓ کی یہ روایت اس زمانے کی ہو جس میں ابھی تک "خیطِ ابیض" کا بیان "من الفجر" کے ساتھ نازل نہیں ہؤا ہو، امام موصوف نے حضرت حذیفہؓ کی اس روایت کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ من الفجر کے نزول سے یہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فھذہ الآثار التی ذکرنا ھا مخالفۃ لحدیث حذیفۃ وقد یحتمل حدیث حذیفۃ عندنا واللّٰہ اعلم ان یکون قبل

نزول قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط الابیض

من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل ۔اھ

" یہ تمام مذکورہ روایات (جن میں نداء بلالؓ اور ابن ام مکتوم کی اذان کا ذکر کیا گیا ہے) حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے مخالف ہیں۔ اس بنا پر احتمال ہے کہ حذیفہ کی یہ حدیث باری تعالیٰ شانہٗ کے اس ارشاد کے نزول سے قبل کے زمانے کی ہو کہ "کھاؤ پیو۔ یہاں تک کہ تم کو تاریکی شب سے سپیدۂ صبح ظاہر ہو جائے۔ پھر دن میں روزے پورے کر لو رات تک"۔"

اپنے اس دعویٰ کی تائید میں امام موصوف نے حضرت سہل بن سعد اور عدی بن حاتم کی روایات بھی ذکر کی ہیں جن میں بعض صحابہؓ کے متعلق اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ "من الفجر" کے نزول سے قبل وہ اس وقت تک کھانا کھایا کرتے تھے کہ دو دھاگے ایک دوسرے سے دن کی وجہ سے اچھی طرح ممتاز ہو کر نظر آنے لگتے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ حضرت حذیفہؓ کی یہ حدیث بھی اس زمانہ کی ہو جس میں ابھی تک "من الفجر" نازل نہیں ہوا تھا۔ پھر اس کے نزول سے اس قسم کی تمام روایتیں منسوخ ہو چکی ہوں۔

امام موصوفؒ نے دوسری ایک روایت بھی دعوی نسخ کے ثبوت کے لیے پیش کی ہے جو درج ذیل ہے :۔

عن طلق بن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یھیدنکم الساطع المصعد فکلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر ۔ (ابوداؤد)

"طلق رضؓ بن علی کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ تم کو کھانے پینے سے آسمان کی وسط کی طرف چڑھنے والی سفیدی نہ روکے۔ تم اس وقت تک کھانا پینا جاری رکھ سکتے ہو کہ سرخی نمودار ہو جائے۔"

دلائل کا خلاصہ

امام طحاوی نے اپنے دعویٰ نسخ کے لیے جتنے دلائل ذکر کیے ہیں، ذیل میں ان کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے:

پہلی دلیل

حضرت حذیفہؓ کی حدیث تمام ان روایات کے خلاف ہے جن میں کھانے پینے کی اجازت ابنِ ام مکتوم کی اذان تک دی گئی ہے جو عین طلوعِ فجر کے وقت میں ہوا کرتی تھی اور ان روایات پر حضورؐ کے زمانے میں عمل درآمد بھی رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خلاف اگر کبھی عمل کیا بھی گیا ہو تو بعد میں وہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور یہ علامت ہے نسخ کی۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہؓ کی یہ حدیث اس زمانے کی ہے جس میں حتیٰ یتبیّن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود کے ساتھ "من الفجر" کا لفظ نازل نہیں ہوا تھا۔ چونکہ اس زمانے میں بعض صحابہ کرام اس وقت تک کھانا کھاتے تھے کہ دو دھاگے دن کی روشنی سے ایک دوسرے سے خوب ممتاز ہو جاتے۔ اس لیے بہت ممکن ہے کہ حذیفہؓ کی یہ حدیث بھی اسی زمانے کی ہو۔ اور جب بعد میں "من الفجر" کا لفظ نازل ہوا ہو تو اس سے اس قسم کی تمام روایتیں منسوخ ہو چکی ہوں۔

تیسری دلیل

تیسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ طلق بن علیؓ کی حدیث میں کھانے پینے کی اجازت اس وقت تک دی گئی ہے کہ آسمان کے وسط کی طرف چڑھنے والی سفیدی ابھی تک موجود ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وہ صرف صبحِ صادق تک رہتی ہے۔ اس بنا پر طلقؓ ابن علی کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی یہ اجازت صبحِ صادق کے طلوع تک رہے گی، نہ کہ اس سے آگے۔ کیونکہ صبح صادق کے طلوع سے دن کا آغاز ہوتا ہے اور دن میں کھانے پینے کی اجازت نہیں ہے۔" اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں چونکہ طلوعِ فجر کے بعد کھانے پینے کی اجازت مذکور ہے لہٰذا یہ حدیث طلقؓ بن علی کی حدیث سے منسوخ تسلیم کی جائے گی۔"

دعوائے نسخ کا تنقیدی جائزہ

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے متعلق نسخ کا جو دعویٰ کیا ہے۔ اس کے ساتھ درجِ ذیل وجوہ کی بنا پر اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔

(الف) اولاً نسخ کا یہ دعویٰ قابلِ تسلیم اس بنا پر نہیں ہے کہ اہلِ فن نے یہ تصریحات کی ہیں کہ روایاتِ مختلفہ متعارضہ میں مجرّد احتمالِ تقدّم و تاخر کی بنیاد پر نسخ کا دعوے قابلِ قبول نہیں ہے تاوقتیکہ تاریخ یا دوسرے دلائل کی قطعی شہادتوں سے یہ یقین حاصل نہ ہو کہ ایک روایت یقیناً مقدّم، اور دوسری یقیناً مؤخر ہے۔ کما ھو المصرح به فی کتب الفن۔ اور یہاں یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہے کہ حضرت حذیفہ کی حدیث میں حضورؐ کا جو فعل بیان کیا گیا ہے وہ مقدم ہے اور ابن ام مکتوم والی حدیث مؤخر ہے۔

(ب) ثانیاً، یہاں معاملہ صرف حضرت حذیفہؓ کی ایک روایت، یا اس کے ایک فعل اور عمل کا نہیں ہے بلکہ اس مضمون کے متعدد آثار صحیح اسانید کے ساتھ مروی ہیں جن میں متعدد صحابہ کرام کا عمل بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ انہی حضرات صحابہؓ کرام میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت طلق بن علی اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سب ہی شامل ہیں، جو حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے محدثینؒ کے حوالہ سے پچھلے مباحث میں بالتفصیل ذکر کیے گئے ہیں، اور یہ بات حد سے زیادہ مستبعد ہے کہ ایک ایسا حکم جو عامۃ المسلمین سے متعلق ہو، وہ حضورؐ کے زمانے میں منسوخ ہو چکا ہو اور پھر بھی مندرجہ بالا اکابر صحابہؓ کو اس کا علم نہ ہوا ہو اور حضورؐ کے وصال کے بعد وہ اس منسوخ حکم پر عمل کرتے رہے ہوں۔ اس لیے زیادہ قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب ان جلیل القدر اکابر صحابہؓ کا عمل اس پر جاری رہا ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کو کھانے پینے کی اجازت ہے تو یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔

(ج) ثالثاً، آیت کریمہ: حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر سے بھی نسخ کا یہ دعویٰ قابلِ تسلیم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ من الفجر کے نزول سے تو صرف یہ معلوم ہوا کہ خیطِ ابیض اور اسود سے مراد حقیقی معانی نہیں ہیں۔ بلکہ مراد دن کی روشنی اور رات کی تاریکی ہے۔ اور جو لوگ دو دھاگوں کے باہمی امتیاز تک کھاتے رہے ہیں، ان کا یہ عمل صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ تبین سے مراد ابتدائی طلوع فجر ہے نہ کہ روشنی کا خوب انتشار؟ یہ کیوں جائز نہیں کہ من الفجر کے نزول کے بعد بھی تبین سے مراد روشنی کا خوب پھیل جانا ہو

خواہ من الفجر میں مِنْ کا کلمہ بیانیہ قرار دیا جائے یا سببیہ۔ اور آیت کا مطلب یہ ہو کہ کھاؤ پیو، یہاں تک کہ تم پر دن کی روشنی خوب واضح ہو جائے۔" یا کھاؤ پیو یہاں تک کہ تم پر طلوعِ فجر کی وجہ سے دن کی روشنی اچھی طرح پھیل کر واضح ہو جائے۔

"تبیّن کو" من الفجر" کے نزول کے بعد" انتشار الضوء" پر حمل کرنا محض احتمال نہیں ہے۔ بلکہ آیت کے نزول اور حضور کے وصال دونوں کے بعد حضرت علیؓ نے لفظ تبیّن کو اس معنیٰ پر حمل بھی کیا ہے۔ چنانچہ سابقہ آثار میں حضرت علیؓ کے متعلق یہ گزر چکا ہے کہ: انہ صلی الصبح ثم قال الآن حین تبین الخیط الابیض من الخیط الاسود "یعنی حضرت علیؓ نے صبح کی نماز پڑھ کر فرمایا کہ اب ہو گیا تبیّن کا وقت۔" پھر حضرت حذیفہ کا اپنے مہمان زرّ بن حبیش کو طلوعِ فجر کے بعد کھانا کھلانا عملاً اس حقیقت کا اظہار تھا کہ "تبیّن" سے صرف طلوعِ فجر مراد نہیں ہے بلکہ روشنی کا پھیلنا بھی اسی میں داخل ہے اور روشنی خوب پھیلنے تک کھانا پینا اب بھی جائز ہے اور یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔"

(د) رابعاً: نصوصِ مختلفہ اور روایاتِ متعارضہ کے متعلق نسخ کا دعویٰ اس وقت معقول ہو سکتا ہے، جبکہ مختلف روایات اور نصوص کے مابین کسی معقول توجیہ کے ذریعہ سے تطبیق ممکن نہ ہو۔ اور یہاں ایک معقول توجیہ کے ذریعہ سے نصوص اور روایات کے مابین تطبیق ممکن ہے تو دعویٰ نسخ کی کیا ضرورت ہے۔

ایک معقول توجیہ

وہ توجیہ یہ ہے کہ کھانے پینے کے حکم کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو عزیمت کا ہے۔ اور دوسرا رخصت کا۔ یعنی اس حکم میں ایک عمل ہے افضلیت پر، اور دوسرا عمل ہے نفسِ جواز پر۔ عزیمت اور افضلیت کا پہلو تو یہ ہے کہ کھانا پینا صرف رات تک

محدود رکھا جائے ۔ اور طلوع ہوتے ہی اس کو بند کر دیا جائے لیکن بطور رخصت یہ بھی جائز ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد کچھ کھایا یا پیا جائے ۔ بشرطیکہ روشنی اچھی طرح نہ پھیلی ہو۔ اس توجیہ سے تمام نصوص اور روایات کے مابین تطبیق حاصل ہو گی اور کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا ۔ کیونکہ جن احادیث اور روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کا وقت صبح صادق تک ہے اور آگے نہیں ہے ۔ اس کو عزیمت اور افضلیت پر حمل کریں گے ۔ یعنی افضل اور عزیمت کا درجہ یہ ہے کہ کھانا پینا صبح صادق پر بند کر کے آگے کچھ نہ کھایا جائے اور جن احادیث اور روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے ۔ اس کو رخصت اور نفسِ جواز پر حمل کریں گے ۔ یعنی مجبوری کی صورت میں ایسا کرنا جائز ہے ۔ باقی رہی آیتِ قرآنی تو اس میں لفظ "تبین" سے ایسے معنی مراد لیے جائیں گے جو دونوں کو شامل ہوں یعنی تبین کی ابتدا تو شروع ہو گی طلوعِ فجر سے اور انتہا ہو گی انتشارِ ضوء پر ۔ یہی وہ توجیہ ہے جس کی طرف امام اسحٰق کے درجِ ذیل قول میں اشارہ کیا گیا ہے :

قال اسحٰق هٰؤلاء رأوا جواز الاكل بعد طلوع الفجر المعترض حتى يتبين بياض النهار من سواد الليل وبالقول الاول اقول ولكن لا اطعن على من تأول الرخصة كالقول الثاني ولا ارى عليه قضاء ولا كفارة ۔ اھ (فتح الباری ج ۴ ص ۱۱۰)

"امام اسحٰق نے فرمایا ہے کہ یہ لوگ طلوعِ فجر کے بعد کھانے پینے کو جائز سمجھتے ہیں تا آنکہ روشنی خوب پھیل جائے ۔ میں اگرچہ بذات خود پہلے قول کا قائل ہوں (کہ طلوعِ فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں ہے) لیکن ان لوگوں

پر میں طعن بھی نہیں کرتا ہوں جو بطور رخصت دوسرے قول کے مطابق طلوع فجر کے بعد کھانے پینے کو جائز سمجھتے ہیں، نہ ان پر وجوب قضاء اور کفارت کا قائل ہوں۔"

امام اسحٰقؒ کے اس قول سے کہ: لا اطعن علیٰ من تأول الرخصة صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ طلوعِ فجر کے بعد کھانے پینے کا جواز ایک رخصتی حکم ہے۔ اور عزیمت یہ ہے کہ طلوعِ فجر پر کھانا پینا بند کر دیا جائے۔

(۵) خامساً: طلق بن علی کی روایت: کلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر سے بھی نسخ کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس روایت میں صاف طور پر کھانے پینے کا منتہیٰ سرخی کا نمودار ہونا بتلایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سرخی اس وقت نمودار ہو جاتی ہے جبکہ صبح صادق کی روشنی انتہائی حد تک پھیل جائے۔ اس طرح تو یہ حدیث امام طحاویؒ کی رائے کے خلاف حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے لیے مؤید بن جائے گی کہ روزہ دار کے لیے کھانا پینا اس وقت تک جائز ہے کہ روشنی خوب پھیل جائے۔ اَب یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ اس حدیث سے طلوعِ فجر کے بعد کھانے پینے کا حکم کس طرح منسوخ ہو جائے گا؟

(۶) سادساً: نسخ کا یہ دعویٰ اس بنا پر بھی ناقابلِ فہم ہے کہ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے عہد سے لے کر فقہائے متاخرین کے زمانے تک ہر دور میں اختلافی منقول ہوتا چلا آیا ہے اور تقریباً ہر دور میں مسئلہ کے ہر پہلو پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا ہے۔ تو اگر یہ حکم واقعی منسوخ ہو چکا ہوتا تو اس کے ہر پہلو پر ہر دور میں علماء عمل نہ کرتے چلے آتے۔ نہ اس کو اختلافی صورت میں نقل کیا جاتا۔ حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے۔ چنانچہ پچھلے مباحث

سے اس کا اختلافی ہونا ظاہر ہو چکا ہے۔

یہ چند وجوہ ہیں جن کی بنا پر ہم اس مسئلہ میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے دعوائے نسخ کے ساتھ اتفاق نہیں کر سکتے ہیں۔ بلکہ ہماری رائے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ یہ مسئلہ سلفاً وخلفاً اختلافی رہا ہے یا اس کا ایک پہلو عزیمت پر مبنی ہے۔ اور دوسرے میں رخصت کی رعایت کی گئی ہے۔ اور کوئی ایک پہلو بھی منسوخ نہیں ہے۔

یہ ہے مسئلہ کی اصل حقیقت، اس کی روشنی میں آپ معترضین حضرات کی کرم فرمائیاں ملاحظہ فرمائی جائیں۔ ایک عالم بزرگ جو اپنے آپ کو شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہٗ کا خلیفہ ظاہر کر رہے ہیں، اپنی ایک تصنیف میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس میں تو شبہ ہو سکتا ہے کہ سفید دھاری نکلی ہے یا نہیں۔ لیکن جب یہ یقین ہو جائے کہ دھاری ظاہر ہو چکی ہے تو اس کے بعد کھانا گویا دن کے ایک حصّہ میں کھانا ہے جو قرآن کے صحیح مفہوم کے سراسر خلاف ہے۔ اور یہ مودودی صاحب کا اجتہاد محض سینہ زوری ہے جس کی قرآنی الفاظ میں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ دن کی اسی ابتدا اور انتہاء کو سمجھانے کے لیے تو حق تعالیٰ نے دن اور رات کو سیاہ اور سفید دھاگے سے تشبیہ دی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سفیدی کا پھیلنا شرط نہیں ہے۔" (تنقیدی نظر ص ۱۱۲)

ایک دوسرے بزرگ جو اپنے آپ کو حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کا مرید بتلا رہے ہیں، اپنی ایک کتاب میں لکھتے ہیں: مودودی صاحب تفہیم القرآن

میں لکھتے ہیں کہ "اگر عین طلوعِ فجر پر آنکھ کھلے تو جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے"۔ یہ صاف قرآن کریم کا انکار ہے"۔ (صراط مستقیم)

ہم حیران ہیں کہ یہ حضرات بغض و عناد میں، تعصب اور حسد میں کہاں سے کہاں تک پہنچ چکے ہیں۔ اور کیوں مولانا مودودی کے ساتھ خدا واسطے کا بیر رکھتے ہیں؟ یہ حضرات جب بھی اختلافی اور نزاعی مسائل پر قلم اٹھاتے ہیں تو اندھوں کی طرح اندھیرں میں تیر پھینکتے رہتے ہیں، اور علمی تحقیق کرنے کا حق ادا نہیں کرتے ہیں اور نہ اس کے عادی ہیں۔

ہم خود تو مسئلہ کی گذشتہ تحقیقات کی روشنی میں بزرگوں کی ان تنقیدات اور اعتراضات کو اس قابل ہی نہیں سمجھتے کہ ان کا جواب دیں یا ان پر اظہار خیال کریں۔ البتہ ناظرین کرام سے یہ استدعا ضرور کریں گے کہ سابقہ تحقیقات کی روشنی میں آپ خود ان تنقیدات اور اعتراضات پر غور کریں، پھر خود یہ فیصلہ کریں کہ اس معاملہ میں حق بجانب معترضین حضرات ہیں یا مولانا مودودی؟ نیز مولانا مودودی اپنی اس رائے میں منفرد ہیں یا بہت سے مشاہیرِ امت نے بھی اس معاملہ میں وہی رائے پیش کی ہے جو آج مولانا مودودی پیش کر رہے ہیں۔

واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

فصل سوم

جمع بین الاختین

(دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا)

نزاعی مسائل میں ایک مسئلہ "جمع بین الاختین" کا بھی ہے۔ اس میں بھی علمائے کرام نے مولانا مودودی پر الزامات عائد کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مولانا نے بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے۔ حالانکہ قرآن کی رُو سے یہ جمع حرام ہے: وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔ "تم پر بیک وقت دو بہنوں کو اپنے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے مگر وہ جو گذر چکا ہے۔"

تنبیہ

اس کتاب کے پہلے حصہ میں (جو "اصولی مسائل" کے نام سے پیش کیا گیا ہے) ہم نے "مقدمہ" کے عنوان سے چند مسلّمہ اصول ذکر کیے ہیں جن میں سے ایک اصل یہ ہے: الاجتہاد فیما لا مخلص فیہ من الاجتہاد۔ اس کی روشنی میں "جمع بین الاختین" کے مسئلہ میں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ جن دو بہنوں کو ایک

شخص کے نکاح میں بیک وقت جمع کرنے کی مولانا نے اجازت دی ہے۔ وہ جڑواں بہنیں ہیں نہ کہ وہ بہنیں جو وجود میں ایک دوسری سے الگ ہوں۔ اور ایسی جڑواں بہنوں کے متعلق خصوصی طور پر کتاب و سنت میں میرے علم کی حد تک کوئی صریح حکم نہیں ملتا۔ مجتہدینِ امت کے اجتہادات میں بھی خاص اسی واقعہ کے لیے کوئی صریح فتویٰ ملنا مشکل ہے۔ اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس کے لیے حکم شرعی معلوم کرنے میں اجتہاد سے کام لیا جائے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اجتہاد کرنے والوں کے اجتہادات سب یکساں نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ ان میں اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ اب اگر اس خاص معاملہ میں مولانا مودودی کا اجتہاد دوسرے علماء کے اجتہاد سے مختلف ہو تو آخر اس میں کیا مضائقہ ہے؟

رہا خطأ اور غلطی کا امکان یا نصوص اور احکامِ شریعت کی مخالفت کا سوال تو جس طرح اس خاص معاملہ میں مولانا کے اجتہاد میں خطاء اور غلطی کا امکان ہے اسی طرح دوسرے علماء کے اجتہاد میں بھی خطاء اور غلطی کا امکان ہے۔ اور جس طرح مولانا کے اجتہاد پر نصوص اور احکامِ شریعت کی مخالفت کا اعتراض کیا جا سکتا ہے اسی طرح دوسرے علماء کے اجتہاد پر بھی یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں اجتہادات آخر وحی الٰہی کی قبیل سے تو نہیں بلکہ انسانی رائے اور ظن پر مبنی ہیں۔ اور انسانی رائے خواہ کتنی اعلیٰ درجہ کی رائے کیوں نہ ہو، بہر حال وہ خطا اور غلطی کے امکان سے مبرا نہیں ہو سکتی۔ اس بنا پر اس اختلاف کے بارے میں ہم اپنی دیانتدارانہ رائے یہ رکھتے ہیں کہ اس کی نوعیت بالکل اس اختلاف جیسی ہے جو کسی اجتہادی مسئلہ میں دو مجتہدین کے درمیان واقع ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح اس میں دلائل کی قوت

اور ضعف کے پیش نظر بعض مجتہدین کے اجتہاد کو بعض دوسروں کے اجتہاد پر ترجیح دی جا سکتی ہے اور گمراہی کسی کو بھی ہم نہیں کہہ سکتے، اسی طرح یہاں بھی دلائل کی قوت اور ضعف کو دیکھ کر ہم مولانا مودودی اور دوسرے علماء کے اجتہادات میں باہمی ترجیح سے کام لے سکتے ہیں مگر گمراہی کسی کو بھی نہیں کہہ سکتے۔ رہے اعتراضات تو یہ دونوں اجتہادات پر وارد ہو سکتے ہیں اور کوئی بھی اجتہاد اعتراضات کے ورود سے محفوظ نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک مولانا مودودی کا اجتہاد زیادہ قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ وہ ایک طرف معقول اور اصولِ شریعت کے ساتھ زیادہ موافق ہے۔ اور دوسری طرف اس کی پشت پر قوی اور مضبوط دلائل بھی ہیں۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ اصل معاملہ کی حقیقت واضح کریں۔ پھر اس کے متعلق مولانا نے جو جواب دیا ہے اُسے پیش کریں۔ پھر یہ دیکھیں کہ مولانا نے جن نکات پر اپنا جواب مبنی قرار دیا ہے وہ معقول اور اصولِ شریعت کے ساتھ موافق بھی ہیں یا کہ نہیں۔ اور ہم اس جواب کو صحیح اور اجتہاد کو قابلِ ترجیح کیوں سمجھ رہے ہیں؟

اصل معاملہ کی حقیقت

قصہ یُوں ہُوا کہ ایک صاحب نے بہاولپور میں دو متحد الجسم توأم لڑکیوں کے نکاح کے بارے میں مولانا مودودی کے پاس ملتان جیل میں ایک سوال بھیجا اور مولانا سے یہ استدعا کی کہ اس کا جواب بھیجکر ممنون فرمائیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

سوال: "مندرجہ ذیل سطور بغرض جواب ارسال ہیں، کسی ملاقاتی کے ذریعہ بھیج کر ممنون فرمائیں:

"بہاولپور میں دو توأم لڑکیاں متحد الجسم ہیں۔ یعنی جس وقت وہ پیدا ہوئیں تو ان کے کندھے سے پہلو کولھے کی ہڈی تک آپس میں جڑے ہوئے تھے، اور کسی طرح سے ان کو جدا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اپنی پیدائش سے اب جوان ہونے تک وہ ایک ساتھ چلتی پھرتی ہیں۔ ان کو بھوک ایک ہی وقت میں لگتی ہے۔ پیشاب، پاخانہ کی حاجت ایک ہی وقت ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر اُن میں سے کسی ایک کو کوئی عارضہ لاحق ہو تو دوسری بھی اسی مرض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ ان کا نکاح ایک مرد سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ نیز اگر دونوں بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں آسکتی ہیں تو اس کے لیے شرعی دلیل کیا ہے؟ مقامی علماء نہ تو ایک مرد سے نکاح کی اجازت دیتے ہیں اور نہ دو سے۔ ایک مرد سے ان دونوں کا نکاح قرآن کی اس آیت کی رُو سے درست نہیں جس میں بتایا گیا ہے کہ دو حقیقی بہنوں کو ایک مرد بیک وقت اپنے نکاح میں جمع نہیں کر سکتا۔

وان تجمعوا بین الاختین۔ الآیہ

اس حکم کو بنیاد بنا کر اگر دو مردوں کے نکاح میں ان دو متحد الجسم عورتوں کو دیدیا جائے تو مندرجۂ ذیل مفاسد اور دشواریاں ایسی ہیں جن کو دیکھ کر علماء نے سکوت اختیار کیا ہے۔

(۱) اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ایک مرد اپنی منکوحہ نامزد بیوی تک ہی اپنے صنفی تعلقات کو محدود کر سکے گا۔ اور دوسری متحد الجسم عورت

سے جو اس کے نکاح میں نہیں ہے، تعرض نہ کرے گا۔

(۲) یہ دوسری عورت جو اپنی بہن سے متحد الجسم ہونے کے ساتھ متحد المزاج بھی ہے، زوجی تعلق کے وقت متاثر نہ ہو گی؟

(۳) دو مردوں سے ایسا نکاح جس میں دونوں عورتیں صنفی تعلقات کے وقت متأثر ہوتی ہوں، ان کی حیا مجروح ہوتی ہو۔ ان میں رقیبانہ جذبات پیدا ہوتے ہوں۔ کیا نکاح کی اس روح کے منافی نہیں ہے جس میں بتایا گیا ہے وجعل بینکم مودّۃ ورحمۃ (روم)۔ وجعل منھا زوجھا لیسکن الیھا۔ (اعراف)

(۴) نکاح کا ایک بڑا مقصد افزائشِ نسل اور والدین اور مولود میں شفقت بھی ہے۔ دو مردوں کا یہ نکاح اس تعلق پر کلہاڑا چلاتا ہے۔ اور بھی مفاسد ہیں جن کے بیان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ براہِ کرم! شریعت کی روشنی میں اس سوال کو حل کیجیے تاکہ تذبذب دُور ہو۔ اور ان عورتوں کے والدین ان کا نکاح کر سکیں اور اس فتنہ کا سدباب ہو جو جوان ہونے کے بعد ان کو لاحق ہو سکتا ہے۔" انتہٰی

یہاں تک سائل کا سوال تھا۔ ذیل میں مولانا مودودی کا جواب ملاحظہ فرمائیں

مولانا مودودی کا جواب

"اِن دو توأم لڑکیوں کے معاملہ میں چار صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نکاح دو الگ شخصوں سے کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ان

میں سے کسی ایک کا نکاح ایک شخص سے کیا جائے اور دوسری محروم رکھی جائے۔ تیسری یہ کہ دونوں کا نکاح ایک ہی شخص سے کر دیا جاتے۔ چوتھی یہ کہ دونوں ہمیشہ نکاح سے محروم رہیں۔

ان میں سے پہلی دو صورتیں تو ایسی صریح ناجائز، غیر معقول اور ناقابلِ عمل ہیں کہ ان کے خلاف کسی استدلال کی حاجت نہیں ہے۔ اب رہ جاتی ہیں آخری دو صورتیں، یہ دونوں قابلِ عمل ہیں۔ مگر ایک صورت کے متعلق مقامی علماء کہتے ہیں کہ یہ چونکہ جمع بین الأختین کی صورت ہے جسے قرآن نے صریح طور پر حرام قرار دیا ہے اس لیے لامحالہ آخری صورت پر ہی عمل کرنا ہوگا۔

بظاہر علماء کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں لڑکیاں توأم بہنیں ہیں۔ اور قرآن کا یہ حکم صاف اور صریح ہے کہ دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ لیکن اس پر دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ (۱) کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ ان لڑکیوں کو دائمی تجرد پر مجبور کیا جائے اور یہ ہمیشہ کے لیے نکاح سے محروم رہیں؟ (۲) اور کیا قرآن کا یہ حکم واقعی اس مخصوص اور نادر صورتِ حال کے لیے ہے جس میں یہ دونوں لڑکیاں پیدائشی طور پر مبتلا ہیں؟ میرا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اس مخصوص حالت کے لیے نہیں ہے بلکہ اس عام حالت کے لیے ہے جس میں بہنوں کا وجود الگ الگ ہو۔ اور وہ ایک شخص کے جمع کرنے سے ہی بیک وقت ایک ہی نکاح میں جمع ہو سکتی ہیں، ورنہ نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لیے احکام بیان کرتا ہے اور مخصوص، شاذ و نادر الوقوع یا عسیر الوقوع حالات کو چھوڑ دیتا ہے۔ اس طرح کے حالات سے اگر سابقہ پیش آجائے تو تفقہ کا تقاضا یہ ہے کہ عام حکم کو اُن پر جوں کا توں چسپاں کرنے کے بجائے صورتِ حکم کو چھوڑ کر مقصدِ حکم کو مناسب طریقہ سے پُورا کیا جائے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ شارع نے بالفاظِ صریح روزے کے لیے یہ حکم دیا ہے کہ طلوعِ فجر کے ساتھ اس کو شروع کیا جائے۔ اور رات کا آغاز ہوتے ہی افطار کیا جائے۔ وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ ثم اتموا الصیام الی اللیل۔

یہ حکم زمین کے اس حصّہ اور ان علاقوں کے لیے ہے جن میں رات دن کا الٹ پھیر چوبیس گھنٹوں کے اندر پورا ہوتا ہے۔ اور حکم کو اس شکل میں بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زمین کی آبادی کا بیشتر حصّہ ان ہی علاقوں میں رہتا ہے۔ اب ایک شخص سخت غلطی کرے گا اگر اس حکم کو ان مخصوص حالات پر جوں کا توں چسپاں کر دیگا جو قطبِ شمالی کے قریب علاقوں میں پائے جاتے ہیں۔ جہاں رات اور دن کا طول کئی کئی مہینوں تک ممتد ہو جاتا ہے۔ ایسے علاقوں کے لیے یہ کہنا کہ وہاں بھی طلوعِ فجر کے ساتھ روزہ شروع کیا جائے اور رات آنے پر کھولا جائے، یا یہ کہ وہاں سرے سے روزہ رکھا ہی نہ جائے۔ کسی طرح صحیح نہ ہو گا۔ تفقہ کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے مقامات پر صورتِ حکم کو چھوڑ کر حکم کا منشاء

کسی مناسب صورت سے پورا کیا جاتے۔ مثلاً یہ کہ روزوں کے لیے
ایسے اوقات مقرر کر لیے جائیں جو زمین کی بیشتر آبادی کے اوقاتِ
صوم سے ملتے جلتے ہوں۔ یہی صورت میرے نزدیک ان دو لڑکیوں کے
معاملہ میں بھی اختیار کرنی چاہیے جن کے جسم آپس میں جڑے ہوئے ہیں۔
ان کا نکاح دو الگ شخصوں سے کرنے یا سرے سے نکاح ہی نہ کرنے
کی تجویزیں غلط ہیں۔ ہونا یہ چاہیے کہ ان تجمعوا بین الاختین
کے ظاہر کو چھوڑ کر صرف اس کے منشا کو پورا کیا جاتے۔
حکم کا منشا یہ ہے کہ دو بہنوں کو سوکناپے کی رقابت میں مبتلا کرنے
سے پرہیز کیا جاتے۔ یہاں چونکہ ایسی صورت درپیش ہے کہ دونوں کا
نکاح یا تو ایک ہی شخص سے ہو سکتا ہے۔ یا پھر کسی سے نہیں ہو سکتا ہے۔
اس لیے یہ فیصلہ انہی دو بہنوں پر چھوڑ دیا جاتے کہ آیا وہ بیک وقت
ایک شخص کے نکاح میں جانے پر راضی ہیں یا دائمی تجرد کو ترجیح دیتی ہیں۔
اگر وہ پہلی صورت کو خود قبول کریں تو ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر
دیا جاتے جو انہیں پسند کرے۔ اور اگر وہ دوسری صورت کو ہی ترجیح
دیں تو پھر اس ظلم کی ذمہ داری سے ہم بھی بری ہیں اور خدا کا قانون بھی۔"
(ترجمان القرآن ج ۴۳ عدد ۲۔ نومبر ۱۹۵۴ء)

یہ ہے وہ جواب جو مولانا مودودی نے مذکور الصدر سوال کو حل کرنے کے لیے
ملتان جیل سے لکھ کر بھیجا تھا اور جس کو آج بعض مفاد پرست اور لیڈر طبع حضرات
غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں عوام اور خواص کے سامنے مطلب براری کے لیے

پیش کرتے ہیں تاکہ مولانا مودودی سے لوگ متنفر ہو جائیں اور ان کے متعلق سادہ لوح مسلمان ہمیشہ بدظنی میں مبتلا رہیں۔

ذاتی رائے

اس جواب کے بارے میں ہماری ذاتی رائے یہ ہے کہ غیر متعصبانہ ذہنیت سے جستجوئے حق کے لیے اگر مولانا مودودی کے اس جواب پر غور کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس کی مخالفت میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ مولانا کا یہ اجتہاد صحیح نہیں ہے۔ اور صحیح نہ ہونے کے لیے یہ اور یہ وجوہات ہیں ـــ لیکن ایک خدا ترس اور حق پسند عالم کبھی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ مولانا کا یہ جواب گمراہی، یا دیدہ دانستہ قرآنی حکم کی تحریف ہے۔ کیونکہ اجتہادی مسائل، تعبیرِ نصوص اور احکام شرع کے انطباق میں اگرچہ ہر عالم دوسرے عالم کے اجتہاد اور علمی رائے سے اختلاف کر سکتا ہے مگر صرف اختلاف رائے کی وجہ سے کسی کو گمراہ یا محرّفِ قرآن نہیں کہہ سکتا۔ یہ ان لوگوں کا کام ہے جن کے دل خوفِ خداوندی سے بالکل خالی اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے یکسر غافل ہو چکے ہوں، مگر حق پسند اور خدا ترس علماء ہرگز یہ جرأت نہیں کر سکتے کہ مجرّد اختلاف رائے کی بنیاد پر دوسروں کو گمراہ یا محرفِ قرآن قرار دیں۔ یا کسی کو بدنام کرنے کے لیے واقعات کو غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں پیش کریں۔

جو حضرات اسلام کے قانونِ ازدواج سے واقف ہیں اور احکامِ شرعیہ کے انطباق کے مواقع پہچاننے میں بھی بصیرت رکھتے ہیں، ان کے لیے مولانا کا یہ جواب اگرچہ چنداں کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔ تاہم مزید توضیح کی غرض سے لوگوں کے

شبہات دُور کرنے کے لیے ذیل کے سطور میں اس جواب پر مختصراً تبصرہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ لوگوں پر جواب کی حقیقت بھی واضح ہو جائے اور غلط پروپیگنڈوں سے بھی متاثر نہ ہوں۔

تبصرہ

توأم متحد الجسم لڑکیوں کے نکاح کے بارے میں مولانا کا یہ جواب دو بڑے بڑے نکتوں پر مبنی ہے، تاوقتیکہ ان دو نکتوں کی صحت و فساد معلوم نہ ہو۔جواب کی صحت یا فساد معلوم نہیں ہو سکتا۔اس لیے ذیل میں ان دو نکتوں کی مختصر تشریح کی جاتی ہے۔اس سے خود بخود یہ واضح ہو جائے گا کہ جواب صحیح ہے یا غلط۔

نکتۂ اوّل

پہلا نکتہ یہ ہے کہ خدائی قانون کی رُو سے یہ توأم لڑکیاں بھی عام عورتوں کی طرح نکاح کی حقدار ہیں۔اگر ان کو نکاح سے کلیتہً محروم کیا جائے تو یہ ایک طرف ان پر ظلم ہو گا اور دوسری طرف خدائی قانون پر اعتراض کرنے کا بھی موجب ہو گا۔

نکتۂ دوم

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ: ان تجمعوا بین الاختین کا قرآنی حکم اگرچہ بظاہر عام ہے مگر اس کا محمل وہ دو بہنیں ہیں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام کثیرۃ الوقوع حالات اور واقعات کے لیے احکام بیان کرتا ہے۔اور شاذونادر حالات کو چھوڑ دیتا ہے۔چونکہ توأم متحد الجسم لڑکیوں کا واقعہ بھی ایک نادر واقعہ ہے۔اس لیے قاعدے کی رُو سے یہ قرآنی حکم کا محمل نہیں ہونا چاہیے۔اور نہ قرآن کا عام حکم اس واقعہ پر منطبق کرنا چاہیے۔

یہ دو نکتے ہیں جن پر جواب کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ ان دونوں کی مختصراً تشریح کریں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ ان میں سے کوئی ایک نکتہ بھی ایسا نہیں ہے جو شرعی اصولوں کے خلاف یا ان کے ساتھ متصادم ہو۔

نکتہ اوّل کی تشریح

یہ ایک مسلّم امر اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ "اسلام" کی نظر میں "تشریعِ نکاح" کی غرض و غایت دوسرے بہت سے اغراض و مقاصد کے ساتھ حفاظتِ اخلاق بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی اصطلاح میں نکاح کے لیے دوسرے بہت سے ناموں کے ساتھ ایک نام "احصان" کا بھی تجویز کیا گیا ہے جس میں یہ اشعار پایا جاتا ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے نکاح ایک اخلاقی قلعہ اور حصار ہے جس میں رہ کر میاں بیوی دونوں اپنے اخلاق کی حفاظت کر سکتے ہیں۔ اس غرض اور اہم مقصد کے حصول کے لیے اسلام نے بلا کسی استثناء کے تمام عورتوں کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے لیے بطورِ خود یا ان کے لیے ان کے اولیاء جس طریقے سے بھی ممکن ہو نکاح کا جائز انتظام کریں۔ اس حق سے اسلام نے کسی عورت کو بھی محروم نہیں کیا ہے۔ اور نہ کسی کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بھی دوسری عورتوں کی طرح حفاظتِ اخلاق کے اس قانونی حق کی مستحق ہیں۔ کیونکہ شرعی نقطۂ نگاہ سے جس طرح دوسری عورتوں کے اخلاق کی حفاظت ضروری ہے تاکہ اسلامی معاشرہ صنفی بد اخلاقی کے مہلک اثرات سے محفوظ رہے۔ اسی طرح توأم متحد الجسم لڑکیوں کے اخلاق کی حفاظت بھی معاشرہ کو پاک رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے قوانینِ ازدواج اور احکامِ نکاح

میں اولیاء کو صاف طور پر یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تم میں سے جو بھی مرد و عورت شادی شدہ نہ ہوں وہ جس طریقہ سے بھی ممکن ہو۔ نکاح کا جائز انتظام کریں۔ اور ان قوانین میں کسی عورت کو اس حکم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ

الآیہ۔ (النور: ۳۲)

"تم میں سے جو بے شوہر عورتیں یا غیر شادی شدہ مرد ہوں، یا نیک غلام اور لونڈیاں ہوں، ان سب کے لیے نکاح کا انتظام کرو۔"

اس آیت کے الفاظ پر جب غور کیا جاتا ہے تو ایامیٰ کے عموم میں وہ تمام عورتیں داخل ہیں۔ جو بے شوہر ہوں۔ خواہ وہ توأم متحد الجسم ہوں یا وہ عورتیں ہوں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ اور جب ایامیٰ کے عموم میں یہ تمام عورتیں داخل ہوگئیں تو اس آیت کی رُو سے توأم متحد الجسم لڑکیوں کے لیے بھی دوسری عورتوں کی طرح نکاح کا انتظام کرنا اولیاء کے فرائض میں داخل ہوگا۔ اور یہ توأم لڑکیاں بھی دیگر عورتوں کی طرح نکاح کی حقدار ثابت ہوں گی۔

ایک دوسری آیت

فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ ذَالِكَ يُوْعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذَالِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُ۔ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔

(البقرہ: ۲۳۲)

"مرد اور عورتیں جب آپس میں نکاح کرنے پر راضی ہوں تو تم

انہیں نکاح کرنے سے نہ روکو۔ تم میں سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو، اُسے اس کی نصیحت کی جاتی ہے کہ تمہارے لیے عمدہ اور پاکیزہ طرزِ عمل یہی ہے۔ حقیقتِ حال خدا کو معلوم ہے۔ تمہیں اس کا علم نہیں ہے۔"

اِس آیت میں عورتوں کے سرپرست اور اولیاء کو واضح طور پر یہ ہدایت کی گئی ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرد اور عورت ایک دوسرے سے باہم نکاح کرنے پر رضامند ہو جائیں تو تم کو ان کے اس نکاح کی راہ میں رکاوٹ نہ بننا چاہیے۔ اگرچہ ان کا یہ نکاح تمہیں انتہائی ناگوار اور ناپسند کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس سے ایک طرف ان کے قانونی حقوق تلف ہوں گے اور دوسری طرف یہ قوی اندیشہ رہے گا کہ مرد و عورت دونوں باہمی میل ملاپ کی وجہ سے اندرونی طور پر جنسی بداخلاقی میں مبتلا ہو جائیں گے جس سے ان کی خاندانی عزت اور شرافت داغدار ہو کے رہے گی۔ اس پر ان الفاظ میں تنبیہ کی گئی ہے:۔ ذالك ازكىٰ لكم واطهر والله يعلم وانتم لاتعلمون ـــ اس آیت میں بھی عورتوں کا جو حقِ نکاح بیان کیا گیا ہے اس میں تو ام متحد الجسم لڑکیوں اور ان عورتوں کے مابین کوئی فرق اصلاً ذکر نہیں کیا گیا ہے جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔

ایک حدیث

حضورؐ نے عورتوں کے حقِ نکاح سے متعلق حضرت علیؓ کو ایک وصیت فرمائی تھی۔ ارشاد فرمانے کا مقصد یہ تھا کہ ان کے لیے نکاح کا انتظام بروقت کرنا چاہیے۔ غفلت اور بے پروائی سے کام لینا اس بارے میں انتہائی خطرناک ثابت ہو گا۔ اس لیے تم ان کے نکاح کے بارے میں ٹال مٹول نہ کرو، نہ اپنے وقت سے اُسے

مؤخر کرو۔ ہو سکتا ہے کہ لڑکی تاخیر مزید کی وجہ سے کسی صنفی بداخلاقی میں مبتلا ہو جائے۔ اور شہوانی جذبات اس کو غلط راستہ پر ڈالدیں۔ حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں:

ثلث لا توخرھن یا علی۔ الایم اذا وجدت لھا کفوا ۔ ۔ ۔ الحدیث

"اے علیؓ! تین کام ہیں جن کو اپنے وقت سے مؤخر نہ کرو۔ ایک بے شوہر عورت کا نکاح جبکہ تمہیں اس کا کفو ملے ۔ ۔ ۔ ۔"

اس حدیث میں الایّم کے عموم میں یہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بھی داخل ہیں تو جس طرح دوسری عام عورتیں اس حدیث کی رُو سے قانونی طور پر یہ حق رکھتی ہیں کہ ان کے اولیاء اور سرپرست بروقت ان کے لیے نکاح کا انتظام کریں، اسی طرح یہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بھی یہ حق رکھتی ہیں کہ ان کے لیے بھی نکاح کا انتظام بروقت کیا جائے۔ ان سے اس حق کو سلب کرنے کے لیے کوئی شرعی دلیل ابھی تک نہیں مل سکی ہے۔

بہرحال قرآن وحدیث کی مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات صاف طور پر واضح ہے کہ یہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بھی دوسری عام عورتوں کی طرح نکاح کرنے کا حق رکھتی ہیں۔ اور کوئی معقول وجہ ایسی نہیں ہے جس کی رُو سے ان کو ہمیشہ کے لیے حقِ نکاح سے محروم کیا جائے۔ اب اگر ہم ان کو دائمی تجرّد پر مجبور کریں اور کلیتہً حقِ نکاح سے انہیں محروم رکھیں تو یہ ایک طرف ان پر ظلم ہو گا اور دوسری طرف خدائی قانون پر اعتراض کا موجب بنے گا۔

نکتۂ دوم کی تشریح

نکتۂ دوم میں ان تجمعوا بین الاختین کے حکم سے ان توأم لڑکیوں کے

خروج کا دعویٰ چونکہ اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ عام حالات کے لیے احکام بیان کرتا ہے۔ اور شاذ و نادر الوقوع حالات کو چھوڑ دیتا ہے" اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس بنیادی قاعدے کی تشریح کی جائے کہ آیا یہ کہنا صحیح بھی ہے یا نہیں کہ قرآنی احکام عمومی طور پر عام کثرۃ الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں اور شاذ و نادر الوقوع حالات ان سے مستثنیٰ ہوتے ہیں؟ اور کیا عام احکامِ قرآنی سے نادر الوقوع حالات کے استثناء کا یہ اصول خود قرآن نے تسلیم کیا ہے یا نہیں؟ اور ماہرین علمائے شریعت اور فقہائے اسلام نے اس کے متعلق اپنا نقطۂ نظر کیا پیش کیا ہے؟ یہ چند ضروری امور ہیں جن پر ذیل کی سطور میں بحث کی جاتی ہے۔ اس سے خود بخود یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ان تجمعوا بین الاختین کے قرآنی حکم سے ان توأم متحد الجسم لڑکیوں کا خروج چنداں غیر معقول نہیں ہے۔

قرآنی احکام اور استثناء

قرآن کریم کی تعلیمات میں غور کرنے سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ قرآنی احکام عام طور پر کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں اور نادر الوقوع حالات کے لیے احکام الگ ہوتے ہیں جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ شاذ و نادر الوقوع حالات عام قرآنی احکام سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے لیے اگرچہ مثالیں بکثرت ملتی ہیں مگر یہاں ہم صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

مثالِ اوّل

قرآن کریم میں صاف اور صریح طور پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ تین چیزیں قطعی

طور پر حرام ہیں۔ ایک مُردار جانور۔ دوسری رگوں کا خون اور تیسری چیز خنزیر۔ ارشاد ربّانی ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ "تم پر مردار جانور۔ خون اور خنزیر کا گوشت سب حرام کیے گئے ہیں۔"

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نادرالوقوع حالات سے سابقہ پیش آنے پر یہ حکم معمول نہیں بلکہ ان کے لیے احکام الگ ہیں۔ چنانچہ قرآن ہی نے یہ گنجائش رکھ چھوڑی ہے کہ اضطرار کی حالت میں یہ تمام حرام چیزیں بقدر ضرورت استعمال کی جا سکتی ہیں۔ اور شریعت کی رو سے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البقرہ: ۱۷۳)

"جو شخص مضطر ہو کر ان اشیاء کا استعمال کرے۔ درآں حالیکہ سرکشی کی نیت سے نہ ہو اور نہ حد ضرورت سے تجاوز کر چکا ہو تو اس پر کوئی گناہ عائد نہیں ہے۔"

دوسری جگہ ارشاد ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ (المائدہ: ۳)

"جو شخص مضطر ہو کر مخمصہ کی حالت میں ان چیزوں کا استعمال کرے درآنحالیکہ اس کا دل گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔"

ایک اور جگہ صاف طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ یہ چیزیں اضطرار کی حالت میں حرام ہی نہیں۔

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ

(الانعام: ۱۱۹)

"اللہ نے تمہیں تفصیل سے وہ چیزیں بتائی ہیں جو تم پر ہر حالت میں حرام کی گئی ہیں بجز حالتِ اضطرار کے کہ اس میں یہ چیزیں سرے سے حرام ہی نہیں ہیں۔"

یہ آیات صاف تبلا رہی ہیں کہ عام احکامِ قرآنیہ سے بعض شاذ و نادر الوقوع حالات مستثنیٰ ہو سکتے ہیں اور یہ کوئی ضروری امر نہیں ہے کہ عام کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے جو احکام مقرر کیے گئے ہوں وہ شاذ و نادر الوقوع حالات کے لیے احکام ہوں۔

مثال دوم

اسی طرح قرآن کریم نے عام حالات میں شرک کے بارے میں یہ حکم دیا ہے کہ یہ قطعی حرام اور ناقابلِ معافی جرم ہے۔ اس سے تمام سابقہ اعمال حبط اور ضائع ہو جاتے ہیں۔ ارشادِ ربانی ہے :-

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۔ (النساء: ۱۱۶)

"اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرتا۔ اور اس کے ماسوا تمام گناہ جسے چاہے معاف کر دیتا ہے۔"

وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ۔

(المائدہ: ۷۲)

"جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک بنالیا، اس پر حرام کردی اللہ نے جنّت۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے بھی فرمایا ہے کہ مومن کے لیے شرک کا ارتکاب جائز نہیں اگرچہ اس کو شدید ترین حالات سے دوچار ہونا پڑے۔ ارشاد ہے:۔

لاتشرك بالله شيئًا وان قُتلتَ او حرقتَ۔الحديث

"خدا کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو اگرچہ تم کو قتل کیا جائے یا آگ میں ڈالا جائے۔"

یہ شرک جو اس حدیث اور سابقہ آیات میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد عام شرک ہے۔ خواہ وہ زبانی حد تک ہو۔ یا دل میں بھی اتر چکا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مجبوری کی حالت میں اگر زبانی شرک سے اجتناب کی وجہ سے انسان مر جائے تو وہ شہادت کی موت مرجاتا ہے۔ اور اختیار کی حالت میں زبانی شرک بھی قابلِ معافی نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نادرالوقوع حالات اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیئے گئے ہیں۔ چنانچہ اکراہ بالقتل کی صورت میں اپنے نفس کو بچانے کی غرض سے خود قرآن ہی نے زبانی حد تک شرک کے الفاظ استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ۔ "مگر وہ جس پر جبر کیا جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مضبوط اور مطمئن ہو۔"

اب ایک متلاشیٔ حق کی حیثیت سے جب ان آیات پر غور کیا جاتا ہے تو یہ حقیقت ہر انسان پر منکشف ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم نے بھی خود یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ عام اور مطلق احکام میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شاذ اور نادر الوقوع حالات کے لیے بھی احکام ہوں۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان کے لیے احکام الگ ہوں، ورنہ مُردار جانور اور خنزیر وغیرہ محرّمات حالتِ اضطرار میں مباح الاکل نہ ہوتے اور نہ اکراہ کی حالت میں زبانی حد تک شرک کے الفاظ کا استعمال جائز ہوتا۔

فقہاء نے بھی یہ اصُول تسلیم کیا ہے

اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی شریعت کے ماہرین علماء اور فقہاء کا نقطۂ نظر اس بارے میں کیا ہے۔ آیا انہوں نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے یا نہیں؟ اس کے لیے جب ہم ان کی تصانیف کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ان میں ہمیں اُن کے ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے واضح طور پر اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ علمائے شریعت اور فقہاء نے بھی یہ اصُول تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم ذیل میں دو واقعے پیش کرتے ہیں جس سے اس معاملہ میں فقہاء کا نقطۂ نظر واضح ہو سکتا ہے:

مثال اوّل: پانچ نمازیں اور اہلِ بلغار

قرآن و حدیث دونوں اس بات پر ناطق اور باہمدگر متفق ہیں کہ تمام اہلِ اسلام پر دوسرے فرائض کے ساتھ دن رات میں پانچ نمازیں بھی فرض ہیں۔ ان کی فرضیت علمائے شریعت کی نظروں میں اتنی قطعی اور یقینی ہے کہ اس سے انکار کرنے والوں کے حق میں پوری امت کا اجماعی فیصلہ یہ ہے کہ وہ اسلام کے

دائرے سے خارج ہیں اور ایک منٹ کے لیے بھی ایسے لوگ مومن نہیں رہ سکتے۔

اجمع المسلمون علی ان کل من وجبت علیہ صلوٰۃ من المکلفین ثم ترکھا جاحدًا لوجوبھا کفر۔ (عنایہ شرح ہدایہ ج ۱ ص ۱۶۱ - میزان للشعرانی ج ۱ ص ۱۴۱)

پانچ نمازوں کی اس فرضیت کا تعلق کسی خاص خطۂ زمین، یا کسی مخصوص اقلیم کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تمام روئے زمین کے باشندوں سے ہے۔ قرآنِ کریم میں سارے مسلمانوں کو یہ عام حکم ہے کہ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی "تمام نمازوں کی محافظت کرو، خاصکر درمیانی نماز کی" اس عام حکم کی تشریح حضورؐ نے یوں فرمائی ہے: خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ افترضھن اللہ علی العباد "اللہ تعالیٰ نے اپنے تمام بندوں پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں"۔ فقہاءِ اسلام نے بھی اپنے فیصلوں کی بنیاد حضورؐ کی اس تشریح پر رکھی ہے۔ شیخ ابن ہمام حنفی کہتے ہیں کہ لیلۃ الاسراء میں یہ پانچ نمازیں تمام روئے زمین کے باشندوں پر فرض ہوئی ہیں اور کسی خاص اقلیم کے ساتھ یہ حکم مخصوص نہیں ہے۔ نہ اس سے کسی خاص ملک کے باشندوں کا استثناء کیا گیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

فرض اللہ الصلوات خمسًا بعد ما امر اولا بخمسین لیلۃ الاسراء ثم استقر الامر علیٰ ذالک الخمس شرعا عاما لاھل الآفاق لا تفصیل فیہ بین قطر وقطر۔ (فتح القدیر بحوالہ شامی ج ۱ ص ۲۳۷)

"شبِ معراج میں پہلے پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے تخفیف فرما کر پانچ کر دیں۔ اور تمام روئے زمین کے باشندوں کے لیے یہ پانچ نمازیں عام شریعت قرار پائی۔ اس میں نہ کسی خاص اقلیم کی تخصیص ہے اور

نہ زمین کے باشندوں کے درمیان کوئی فرق ہے "۔
لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس منطوق حکم اور قطعی فیصلہ سے بعض بلند پایہ علماء نے اپنے اس اجتہاد کی بنا پر کہ نمازوں کی فرضیت کا تعلق اپنے اوقات کے ساتھ ہے جو ان کے لیے اسباب ہیں تو جہاں اسباب نہ ہوں وہاں نماز بھی فرض نہیں۔ بعض خاص اقلیم کے باشندوں کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور صاف طور پر ان کے حق میں یہ فتویٰ دیا ہے کہ ان پر بعض نمازیں فرض نہیں ہیں۔ چنانچہ مشہور معرکۃ الآرا مسئلہ میں، کہ اہل بلغار پر عشاء کی نماز فرض ہے یا نہیں، امام بقالی رحمۃ اللہ کا مذہب فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ ان پر امام موصوف کے نزدیک عشاء کی نماز فرض نہیں ہے۔ امام شمس الائمہ حلوانی رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ پہلے امام بقالی رحمۃ اللہ علیہ کے مخالف تھے مگر بعد میں وہ بھی امام بقالیؒ کے ہمنوا بن گئے، کہ اہل بلغار پر عشاء کی نماز فرض نہیں ہے۔ پھر ان دونوں اماموں کے ہمنوا اور بھی بڑے بڑے علماء ہیں۔ شامی ج ۱ ص ۳۳۶، فتح القدیر، اور کبیری وغیرہ کتب فقہ میں اس کی مکمل تفصیل موجود ہے، جن حضرات کا جی چاہے وہاں دیکھ لیں۔

اب آپ ہی بتائیں کہ اہل بلغار کے حق میں امام بقالیؒ اور امام شمس الائمہ حلوانیؒ وغیرہ علماء نے جو یہ فتویٰ دیا ہے کہ اُن پر عشاء کی نماز فرض نہیں ہے، یہ عام حکم قرآنی سے نادر الوقوع حالات کا ایک قسم کا استثناء نہیں ہے؟ اگر ہے تو ماننا پڑیگا کہ فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ "عموماً احکام قرآنی عام کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں۔ اور شاذ و نادر الوقوع حالات کے لیے ہو سکتا ہے کہ احکام الگ ہوں"۔ یہ نہ کوئی گمراہی ہے اور نہ فسق، بلکہ یہ علماء اور فقہاء کا شیوہ رہا ہے۔

مثال دوم ۔ فاقد الطہورین اور مسئلۂ نماز

اسی طرح قرآن کریم نے صریح طور پر یہ حکم دیا ہے کہ نماز کے لیے طہارت ایک ضروری شرط ہے۔ جس کے بغیر ہرگز نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔ نہ اس کے بغیر نماز صحیح ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ بعض فقہاء نے تو ایسے شخص پر کفر کا فتویٰ دیا ہے جو بغیر طہارت کے نماز پڑھے۔ بشرطیکہ وہ عمداً ایسا کرے۔" (درمختار ج ۱ ص ۲۳)

طہارت کا یہ اشتراط قرآن و حدیث دونوں کا متفقہ فیصلہ ہے۔ قرآن میں بھی طہارت نماز کے لیے شرط قرار دی گئی ہے اور حدیث میں بھی۔ قرآن میں اس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے:

اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ الخ

"جب بھی تم نماز کے لیے کھڑے ہو جاتے ہو تو منہ کو بھی دھو لیا کرو اور ہاتھوں کو بھی کہنیوں تک۔"

اور حدیث میں اس کا ذکر حضورؐ کے اس ارشاد میں کیا گیا ہے: مفتاح الصلوٰۃ الطھور "نماز کی کنجی طہارت اور پاکیزگی ہے۔" اور لاتقبل صلوٰۃ بغیر طھور "طہارت کے بغیر کوئی نماز مقبول اور درست نہیں ہے۔"

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاءؒ نے بعض ایسی صورتوں میں جو کثیرۃ الوقوع نہیں بلکہ نادر الوقوع ہیں، قرآن و حدیث کے اس متفقہ فیصلہ کے خلاف طہارت کے بغیر بھی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ جس سے یہ بات صاف طور پر ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ قرآنی احکام عام کثیرۃ الوقوع حالات کے لیے ہوتے ہیں۔ اور شاذ و نادر الوقوع حالات کے لیے ہو سکتا ہے کہ احکام الگ ہوں ذیل میں ہم وہ صورتیں ذکر کرتے ہیں جن میں فقہاء نے طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اور جن سے زیر بحث قاعدہ کی تائید ہو سکتی ہے۔ درمختار ج ۱ ص ۲۳۲ میں فاقد

الطہورین کے متعلق یہ مسئلہ بصراحت ذکر کیا گیا ہے:

فاقد الطہورین کی پہلی قسم

والمحصور فاقد الطھورین بان حبس فی مکان نجس ولا یمکنہ اخراج تراب مطہر وکذا العاجز عنہما لمرض یؤخرھا عندہٗ وقالاً یتشبہ بالمصلین وجوباً فیرکع ویسجد ان وجد مکاناً یابساً والا یؤمی ایماءً ثم یعید بہ یفتی والیہ صح رجوعہٗ۔ اھ

"جو شخص کسی ناپاک مکان میں بند کیا گیا ہو اور پاک مٹی اس کو نہیں مل رہی ہو۔ اسی طرح وہ بیمار آدمی جو بیماری کی وجہ سے وضوء اور تیمم دونوں پر قادر نہیں رہا ہو، دونوں فاقد الطہورین ہیں۔ یہ دونوں شخص امام صاحبؒ کے نزدیک نماز کو مؤخر کریں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک نمازیوں کے ساتھ تشبّہ کی غرض سے لازماً نماز پڑھیں گے۔ جگہ ملے تو رکوع اور سجدہ بھی کریں گے۔ اور نہ ملے تو اشارہ پر اکتفا کریں گے، پھر نماز کا اعادہ کریں گے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور اسی کی طرف امام صاحبؒ نے رجوع بھی کیا ہے۔"

یہ فاقد الطہورین کی ایک قسم ہو گئی۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کو ہر قسم کی طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت مل گئی۔ اور اس کے ذمّہ یہ لازم کر دیا گیا کہ رکوع اور سجدے پر قدرت نہ ہو تو اشارہ سے نماز پڑھنے پر اکتفاء کرے۔

فاقد الطہورین کی دوسری قسم

فاقد الطہورین کی دوسری قسم ایسی بھی ہے جس کو فقہاء نے ہر قسم کی طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت بھی دی ہے۔ اور اس پر بعد میں قضاء بھی لازم نہیں کیا گیا ہے۔ اس کا ذکر ذیل کی عبارت میں کیا گیا ہے:۔

مقطوع الرجلین والیدین اذا کان فی وجھہ جراحۃ یصلی بغیر طہارۃ ولا یتیمم ولا یعید علی الاصح۔ (در مختار ج ۱ ص ۲۴۳)

"جس شخص کے ہاتھ پیر کاٹے گئے ہوں۔ اور چہرہ زخمی ہو۔ وہ وضوء اور تیمّم دونوں کے بغیر نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور قول اصح کے مطابق اس پر نماز کا اعادہ بھی واجب نہیں ہے۔"

یہاں آپ نے دیکھا کہ ہر قسم کی طہارت کے بغیر نماز پڑھنے کی اجازت بھی دی گئی۔ اور اعادہ بھی اس پر لازم نہیں قرار دیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی نماز شرعاً معتبر ہے۔" یہ تصریحات اس بات پر قطعی شہادت دیتی ہیں کہ فقہاء نے بھی یہ اصول تسلیم کیا ہے کہ قرآن کریم کے عام احکام کا انطباق شاذ اور نادر الوقوع حالات پر کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ نادر الوقوع حالات عام احکام قرآنی سے مستثنیٰ اور احکام ان کے لیے الگ ہوں۔ اس کے بعد توأم متحد الجسم لڑکیوں کے نکاح کے متعلق اپنے جواب میں مولانا مودودی نے جو رائے پیش کی ہے اس سے دلائل کی بنا پر تو اختلاف کیا جا سکتا ہے مگر اس کو گمراہی یا دیدہ دانستہ قرآن کے احکام کی خلاف ورزی نہیں کہا جا سکتا۔

اب ذیل میں وہ اعتراض پیش کیا جاتا ہے جو بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی کے مذکور الصدر جواب پر وارد کیا گیا ہے۔ پھر اس کے جوابات ذکر کیے جائیں گے۔

اعتراض

مولانا مودودی کے مذکور الصدر جواب پر بعض بزرگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ: "مولانا مودودی کا یہ جواب کہ "یہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں آسکتی ہیں، قرآن کریم کے صریح حکم کے خلاف ہے۔ اس سے بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کا جمع ہونا حرام معلوم ہوتا ہے۔ نیز

اس بات پر امّت کا اجماع بھی ہے کہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کا جمع ہونا حرام ہے تو مولانا کا یہ جواب اجماعِ امت کے قطعی فیصلہ کے بھی خلاف ہے اور اس کے ساتھ ٹکرا رہا ہے۔ لہٰذا اس کو صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ جان بوجھ کر حکمِ قرآنی کی خلاف ورزی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے۔"

تین جوابات

اس اعتراض کے چند جواب دیئے جا سکتے ہیں جن میں سے پہلا جواب یہ ہے:

جواب اوّل

ان تجمعوا بین الاختین کے حکم کی خلاف ورزی جب لازم آئیگی کہ پہلے یہ ثابت کیا جائے کہ قرآن کا یہ حکم اس قسم کے نادر الوقوع حالات اور واقعات کو بھی شامل ہے۔ اور یہ توأم متحد الجسم لڑکیاں ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں یقینی طور پر داخل ہیں۔ اسی طرح اجماعِ امّت کی بھی مخالفت جب لازم آئے گی کہ پہلے قوی دلائل سے یہ ثبوت بہم پہنچایا جائے کہ ماضی کے کسی دَور میں توأم متحد الجسم لڑکیوں کے نکاح کا معاملہ کبھی امّت کے سامنے پیش کیا گیا ہے۔ اور امّت نے اس کے متعلق بالاجماع یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ دونوں ایک شخص کے نکاح میں نہیں آ سکتی ہیں۔ حالانکہ ابھی تک قوی دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی ہے کہ یہ توأم متحد الجسم بہنیں بھی ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں بالیقین داخل ہیں۔ یا ماضی کے کسی دَور میں اس پر امّت کا اجماع ہو چکا ہے۔ بلکہ پچھلی تشریحات کی روشنی میں بہت ممکن ہے کہ قرآن کریم کا یہ حکم ان دو بہنوں کے لیے ہو جو وجود میں ایک دوسرے سے

الگ ہوں اور توأم متحد الجسم لڑکیاں سرے سے اس میں داخل ہی نہ ہوں۔ کیونکہ عام احکامِ قرآنی کے بارے میں عادۃ اللہ اسی طرح رہی ہے کہ وہ عام کثیرۃ الوقوع حالات اور واقعات کے لیے ہوتے ہیں۔ اور شاذ و نادر حالات اور واقعات ان سے مستثنیٰ ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ اس کی تشریح پہلے گزر چکی ہے۔

رہا یہ کہ آیت ان تجمعوا بین الاختین اپنے ظاہری اطلاق اور عموم کے اعتبار سے ان دو بہنوں کو بھی شامل ہے۔ اور ایک شخص کے نکاح میں دینے سے اس کی خلاف ورزی لازم آتی ہے لہٰذا ان کو دائمی تجرّد پر مجبور کیا جائے گا تو یہ ایک ایسا اعتراض ہے جس سے خود معترضین حضرات بھی نہیں بچ سکتے ہیں۔ آخر آیت وانکحوا الایامیٰ منکم یا ولا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن اذا تراضوا بینھم اور یا حدیث الایّم اذا وجدت لھا کفوا۔ یہ بھی تو شرعی نصوص اور قرآن و حدیث ہیں۔ اور اپنے ظاہری عموم اور اطلاق کے اعتبار سے توأم متحد الجسم لڑکیوں کے لیے حق نکاح ثابت کرتے ہیں تو اگر آپ ان کو دائمی تجرّد کی زندگی گزارنے پر مجبور کریں گے تو کیا اس میں اِن نصوص اور آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کی خلاف ورزی لازم نہیں آئے گی؟ اور بلاوجہ یہ نصوص متروک العمل نہیں ہو جائیں گے؟ اور کیا یہ طرزِ عمل ایک طرف اُن پر ظلم اور دوسری طرف خدائی قانون پر اعتراض کا موجب نہ بنے گا؟ اگر جواب اثبات میں ہو۔ اور یقیناً اثبات میں ہے تو پھر کیوں ایسا نہ کیا جائے کہ یہ دو توأم بہنیں قرآنی حکم ان تجمعوا بین الاختین سے اس بنا پر خارج اور مستثنیٰ قرار دی جائیں کہ ان کا معاملہ انتہائی نادر الوقوع ہے۔ اور قرآنی احکام عام کثیرۃ الوقوع حالات کے

لیے ہوتے ہیں اور ایک شخص سے ان کا نکاح جائز تسلیم کیا جائے تاکہ نہ ان کے ساتھ ظلم کیا جائے اور نہ خدائی قانون پر اعتراض کرنے کا موقع باقی رہے۔ اور تمام نصوص قرآنی اور احادیث بھی اپنی اپنی جگہ معمول رہیں؟

جواب دوم

اس جواب کو سمجھنے کے لیے بطور تمہید چند باتیں ذہن نشین کر لینی چاہییں۔

اوّلاً یہ کہ: تقریباً تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں دو بہنوں کا اجتماع جو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اس کی اصل علت رشتۂ رحم کا انقطاع ہے۔ کیونکہ اس طرح کے اجتماع سے دو بہنوں کے درمیان سوکناپے کی وجہ سے رقابت پیدا ہو جاتی ہے جس سے لامحالہ رشتۂ رحم اثر پذیر ہوگا۔ اس بنا پر شریعت نے ایک شخص کے نکاح میں دونوں کا اجتماع حرام قرار دیا تاکہ رشتۂ قرابت پر برا اثر نہ پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ حکم دو بہنوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ دو عورتیں بھی اس حکم میں داخل ہیں جن کے درمیان قرابت محرّمہ للنکاح پائی جاتی ہو۔

ویحرّم ان یجمع الرجل بین الاختین بنکاح وسری حکمها الیٰ کل امرأتین لو فرضت احداهما ذکرا حرمت الاخریٰ علیه لعلة قطیعة الرحم ۔اھ (عنایہ شرح ہدایہ ج ۳ ص ۱۲۱)

"ایک شخص کے لیے بیک وقت دو بہنوں کو اپنے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ یہ حکم ان دو عورتوں کا بھی ہے جن میں سے اگر ایک کو

مرد مقرر کیا جائے تو دوسری کا نکاح اس کے لیے حرام ہو۔ یہ جمع اس لیے حرام ہے کہ اس سے رشتۂ رحم منقطع ہو جاتا ہے۔"

احکامِ معلّلہ کا حکم

ثانیاً یہ کہ عام طور پر شریعت کے اصول یہ ہیں کہ کوئی حکم جب کسی خاص علت پر مبنی کیا جاتا ہے تو جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی، حکم بھی اس کے ساتھ رہے گا اور جہاں علّت مفقود ہوگی وہاں حکم بھی مفقود ہو جائے گا۔ یہ اگرچہ قاعدہ کلّیہ نہیں ہے مگر اکثر یہ ضرور ہے۔ اسلامی شریعت میں اس قاعدے کی بہت سی مثالیں موجود ہیں مگر یہاں صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

مثال اوّل

زکوٰۃ کے لیے اللہ تعالیٰ نے آٹھ مصارف مقرر کیے ہیں۔ جو سورۂ توبہ میں بالتفصیل بیان کیے گئے ہیں۔ انہی مصارف میں سے ایک مصرف مولفۃ القلوب بھی ہے۔ مؤلفۃ القلوب اسلام کے ابتدائی دَور کے وہ لوگ تھے جو ابھی تک اسلام نہیں لاتے تھے۔ مگر اُن سے یہ توقع تھی کہ وہ عنقریب مشرف باسلام ہو جائیں گے۔ یا اگر وہ اسلام لاتے تھے۔ تو ابھی تک اسلام ان کے دلوں میں راسخ نہیں ہو سکا تھا ـــــ ان کو جو مصرف بنایا گیا تھا۔ اس کی اصل علت یہ تھی کہ اُن کی تالیفِ قلوب حاصل ہو جائے ـــــ اسلام چونکہ اپنے ابتدائی دَور میں ضعیف اور کمزور تھا تو بعض غیر مسلم، یا نو مسلم افراد کی امدادانہ مدِ زکوٰۃ اس لیے کی جا رہی تھی کہ وہ اسلام کی مدد کرتے رہیں یا اسلام ان کے دلوں میں راسخ ہو جائے۔ اس پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی حیاتِ طیبہ میں بھی عمل در آمد ہوتا رہا ہے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابوبکر صدیقؓ کے ابتدائی دورِ حکومت میں بھی۔ مگر جب ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کے آخری دور میں اسلام ایک مضبوط سیاسی طاقت اور مستحکم نظام بن گیا اور مؤلفۃ القلوب کی امداد کا محتاج نہیں رہا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے دستاویز یہ کہہ کر پھاڑ ڈالے کہ "آج اسلام آپ کی امداد کا محتاج نہیں ہے۔ آپ تم یا تو سچے مخلص مسلمان بن کر رہو گے، یا پھر تلوار سے تمہاری خبر لی جائے گی"۔ چنانچہ اسی وقت ان کی امداد بند کر دی گئی۔ اور زکوٰۃ کے فنڈ سے ان کا جو حصہ مقرر تھا وہ اسی وقت ساقط ہو گیا۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کو علماء کی اکثریت نے تسلیم کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اصنافِ زکوٰۃ سے مولفۃ القلوب کے اسقاط کے لیے بجز اس کے اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ قرآنی حکم کی اصل علتِ اسلام کی کمزوری تھی۔ اور زکوٰۃ کے فنڈ سے ان کی امداد صرف اس غرض سے کی جا رہی تھی کہ ان کی تالیف قلوب حاصل ہو۔ اور چونکہ یہ علت ابوبکر صدیق کی خلافت کے آخری دور میں باقی نہیں رہی۔ اس لیے حکم بھی بحال نہیں رہا"۔ اس سے یہ حقیقت صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ جن علل اور مصالح پر احکام شرعیہ مبنی ہوں اگر وہ علل و مصالح بحال نہ رہیں تو احکامِ شرعیہ بھی بحال نہیں رہیں گے۔

مزید توضیح کے لیے ذیل میں ایک اور مثال بھی پیش کی جاتی ہے:

دوسری مثال

قرآن کریم نے غنیمت کے متعلق صریح طور پر یہ حکم کیا ہے کہ اس کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے حسبِ ذیل پانچ مصارف کو دیا جائے گا۔ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلّم۔ آپ کے ذوی القربٰی۔ یتامٰی۔ مساکین اور ابن سبیل۔

وَاعْلَمُوا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ۔ الآیہ

(انفال: ۴۱)

"تم نے جو چیز بطور غنیمت حاصل کر لی۔ اس کا خمس (یا پانچواں حصّہ) اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہے۔ اور آپؐ کے ذوی القربٰی یتامٰی، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔"

یہ خمس حضورؐ کی حیاتِ طیبہ میں اسی طریقہ سے تقسیم بھی ہوتا رہا ہے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے وصال کے بعد ابو بکر صدّیقؓ ہی وہ پہلے خلیفہ تھے جنہوں نے ذوی القربٰی کا حصہ بند کر دیا۔ اور جب خلافتِ راشدہ کا دور گزر چکا تو فقہاء اسلام بھی خمس کی تقسیم میں مختلف ہو گئے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے یہ رائے قائم کی کہ خمس کی تقسیم اس طریقہ کے موافق ہو گی جو حضورؐ کے زمانے میں معمول رہا ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ قرار پایا کہ خمس کی تقسیم اثلاثاً ہو گی۔ یعنی تین حصّوں میں اسکو تقسیم کر کے یتامٰی، مساکین اور ابن سبیل کو ہی سب دیا جائے گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم اور آپؐ کے ذوی القربٰی دونوں کے حصّے ساقط ہو چکے ہیں۔ فقہاء نے مذاہب کی یہ تفصیل اس طرح ذکر کی ہے:

واختلفوا فی قسمة الخمس فقال ابو حنيفة ومالك يقسم على ثلثة اسهم لليتامى سهم وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل واما سهم النبی صلی الله عليه وسلم فقد سقط

بموت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما سقط الصفی۔ وسہم ذوی القربیٰ کانوا یستحقون فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتعین وبعدہ فلا سہم لھم وقال الشافعی و احمد یقسم علی خمسۃ اسہم۔ سہم للرسول وھو باق لم یسقط بموتہ۔ وسہم لذوی القربیٰ وسہم للمساکین وسہم للیتامیٰ وسہم لابناء السبیل۔ اھ

(رحمۃ الامۃ ج ۲ ص ۱۶۶)

(میزان ج ۲ ص ۱۰۷-۱۰۸۔ فتح القدیر ج ۲ ص ۲۴۲)

"خمس کی تقسیم میں ائمہ مذاہب مختلف ہوئے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ خمس تین حصوں میں تقسیم ہوگا۔ ایک حصہ یتامیٰ کو ملے گا۔ دوسرا مساکین کو اور تیسرا ابن سبیل کو۔ رہا حضورؐ کا حصہ تو وہ صفی کی طرح آپ کی موت سے ساقط ہوچکا ہے۔ اور ذوی القربیٰ صرف حضورؐ ہی کے زمانے میں اپنے حصہ کے مستحق تھے اور حضورؐ کے بعد ان کا استحقاق نہیں رہا ہے تو حصہ بھی ان کے لیے نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور امام احمدؒ کہتے ہیں کہ خمس پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ ایک حصہ حضورؐ کا ہوگا۔ جو اب بھی باقی ہے۔ اور حضورؐ کی موت سے ساقط نہیں ہوا ہے۔ دوسرا حصہ آپؐ کے ذوی القربیٰ تیسرا مساکین کا۔ چوتھا یتامیٰ کا۔ اور پانچواں مسافروں کا ہوگا۔"

امام ابوحنیفہ اور امام مالک دونوں کے نزدیک جو حضورؐ اور حضورؐ کے

ذوی القربیٰ کے حصّے آپؐ کے وصال کے بعد ساقط ہو چکے ہیں۔ اس کی اصل وجہ کیا ہے؟ اس کو درج ذیل عبارت میں ملاحظہ فرمائیں:

وسہم النبی صلی اللہ علیہ وسلّم سقط بموتہ کما سقط الصفی لانہ علیہ السّلام کان یستحقہ برسالتہ ولا نبی بعدؐ وسہم ذوی القربیٰ کانوا یستحقونہ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنصرۃ۔ اھ ہدایہ ج ۲۔ کتاب السِّیَر) واذا ثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطاھم للنصرۃ لا للقرابۃ وقد انتہت النصرۃ انتھی الاعطاء لان الحکم ینتھی بانتہاء علتہ۔ اھ (عنایہ بہامش فتح القدیر ج ۵ ص۲۳۶)

"خمس میں حضورؐ کا حصّہ آپؐ کی موت سے صفی کی طرح اس لیے ساقط ہو چکا ہے کہ حضور اپنی نبوت اور رسالت کی وجہ سے اپنے حصّہ کے مستحق تھے اور نبوت حضورؐ کے بعد باقی رہی نہیں تو حصّہ بھی نہیں رہے گا۔ اور ذوی القربیٰ کا حصّہ اس لیے ساقط ہو چکا ہے کہ حضورؐ کے زمانے میں وہ صرف آپؐ کی امداد کی وجہ سے مستحق تھے۔" "اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضورؐ ان کو امداد کی وجہ سے حصہ دیتے تھے نہ کہ قرابت کی وجہ سے۔ اور امداد بعد از وفات باقی نہیں رہی تو حصّہ بھی باقی نہیں رہا۔ کیونکہ حکم اپنی علّت کی انتہا سے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔"

آپؐ نے دیکھا کہ جو حکم صریح طور پر نظمِ قرآنی میں موجود تھا (یعنی یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم اور آپؐ کے ذوی القربیٰ خمسِ غنیمت کے مستحق ہیں") چونکہ

وہ ایک خاص علّت پر مبنی تھا جو حضورؐ کے بعد بحال نہیں رہی۔ اِس بنا پر حکم بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ دونوں کے نزدیک بحال نہیں رہا۔ اس سے صاف طور پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ احکامِ معللہ کی علّتیں جب اپنی حالت پر باقی نہ رہیں تو احکام بھی برقرار نہیں رہتے ہیں۔ ان چند تمہیدی باتوں کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اعتراض مذکور کا دوسرا جواب درجِ ذیل ہے:

"اوپر کی تشریح سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جمع بین الاختین کی حرمت کی اصل علّت رشتۂ رحم کا انقطاع ہے۔ کیونکہ سوکناپے کی وجہ سے دو بہنوں کے درمیان رقابت پیدا ہو جاتی ہے اور رقابت سے لازمی طور پر رشتۂ رحم اثر پذیر ہو سکتا ہے۔ اور یہاں توأم متحد الجسم لڑکیوں کے احساسات چونکہ فطری طور پر ایک ہیں جیسا کہ سوال میں اس کی تصریح کی گئی ہے تو دونوں کے درمیان رقابت پیدا ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ رقابت احساسات کے اختلاف سے ہی پیدا ہو سکتی ہے اور یہاں دونوں کے احساسات مختلف نہیں ہیں۔ اور جب دونوں کے درمیان رقابت پیدا نہیں ہو سکتی تو رشتۂ رحم کا انقطاع بھی نہیں ہو سکتا۔ اور حرمتِ جمع کی علّت بتصریح فقہاء رشتۂ رحم کا انقطاع ہی ہے تو جب یہ علّت ہی باقی نہ رہی تو حکم کس طرح باقی رہے گا؟ کیونکہ فقہاء کے ہاں یہ ایک مسلّم قانون ہے کہ الحکم ینتہی بانتہاء العلۃ۔ اھ۔ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ یہ دو توأم بہنیں ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں داخل نہ ہوں"۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب تو زکوٰۃ کے مستحق اس بنا پر نہ رہے کہ مستحق ہونے کی علّت باقی نہ رہی۔ حضورؐ اور آپؐ کے ذوی القربیٰ بھی خمس کے مستحق صرف اس

بنا پر نہ رہے کہ استحقاق کی علت بحال نہ رہی۔ اور توأم متحد الجسم لڑکیوں میں اگرچہ حُرمتِ جمع کی علت موجود نہ ہو۔ مگر پھر بھی دونوں کے درمیان جمع حرام رہے گا؟ اس فرق کے لیے کم سے کم ہماری سمجھ میں تو کوئی معقول وجہ نہیں آتی ہے لہٰذا یہ کہنا بجائے خود قواعدِ شریعت کے پیش نظر غلط نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ دو توأم بہنیں دائمی تجرد پر راضی نہ ہوں۔ تو بہ نسبت دوسری صورتوں کے یہ صورت سہل معلوم ہوتی ہے کہ ان کا نکاح کسی ایسے شخص سے کیا جائے جو انہیں پسند کرے تاکہ وہ بھی صنفی بے راہ روی سے محفوظ رہیں۔ اور خدا کا قانون بھی موردِ اعتراض نہ بنے۔

یا اگر وہ تجرد دائمی پر راضی ہو جائیں تو ہم بھی بری الذمہ ہوں گے! اور خدا کے قانون پر بھی کسی کو اعتراض کرنے کا موقع نہیں ملے گا۔"

اتنی سی بات کہنے پر اگر مولانا مودودی کو گمراہ یا قرآن کریم کا محرف قرار دیا جائے تو وہ ائمہ مذاہب بھی اس فتوے کی زد میں آجائیں گے جو آج سے صدیوں پہلے مؤلفۃ القلوب کو مصارفِ زکوٰۃ سے، اور آپؐ کے ذوی القربیٰ کو مصارفِ خمس سے ساقط کر چکے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی مولانا مودودی سے بہت پہلے اس جرم کے (معاذ اللہ) مرتکب ہو چکے ہیں۔"

جواب سوئم

خارجی دلائل سے صرفِ نظر کر کے اگر ہم خود نظمِ قرآنی پہ غور کریں تو اس سے بھی یہ نتیجہ اخذ کرنا بعید از قیاس نہیں ہے کہ ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں صرف وہ دو بہنیں داخل ہیں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ اور متحد الجسم توأم لڑکیاں ممکن ہے کہ اس سے خارج ہوں۔ یہ دعویٰ چونکہ اصولِ فقہ

کے ایک قانون پر مبنی ہے۔ اس لیے ذیل میں اس قانون کی مختصر تشریح پیش کی جاتی ہے :-

اصولِ فقہ کا ایک قانون

علمائے اصولِ فقہ نے ایک قانون کی حیثیت سے یہ بات تسلیم کی ہے کہ نصوص شرعیہ کے عمومات میں انہی کے سیاق وسباق سے تغیّر وتبدّل کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ کوئی ناجائز امر نہیں ہے۔ مثلاً کوئی آیت قرآنی یا حدیثِ نبوی ہے جس کا صدرؔ عام ہے اور اپنے عموم کی وجہ سے متعدد صورتوں کو شامل ہے۔ مگر اس کے سیاق میں کوئی قرینہ ایسا پایا جاتا ہے۔ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بعض صورتیں اس کے عموم سے خارج ہیں تو علمائے اصولِ فقہ نے بالاتفاق یہ تسلیم کیا ہے کہ سیاق کے اس قرینہ سے وہ صورتیں صدرِ کلام کے عموم سے خارج کی جا سکتی ہیں جن کے خروج پر سیاق کا یہ قرینہ دلالت کر رہا ہو۔ ذیل کی مثال سے اس قانون کی وضاحت ہو سکتی ہے۔

اجناس غلّہ کی خرید وفروخت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے: "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سوآء بسوآء" "طعام کو طعام کے بدلہ میں ہرگز خرید وفروخت نہ کریں الّا یہ کہ دونوں عوضین باہمدگر مساوی ہوں۔"

یہ حدیث اپنے عموم کے لحاظ سے "بیع الطعام بالطعام" کی تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیتی ہے۔ بجز مساوات کی صورت کے۔ اب صدر حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ بیع الحفنۃ بالحفنتین ناجائز قرار پائے۔ کیونکہ اس

میں مساوات نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بیع الطعام بالطعام میں داخل ہے تو نہی کی رُو سے یہ بالکل حرام اور ناجائز ہونا چاہیے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ الا سواء بسواء ہی کے قرینہ سے فقہائے احناف نے بیع الحفنہ بالحفنتین کو لا تبیعوا الطعام بالطعام کے عموم سے خارج تسلیم کر کے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:۔

"کہ صدر حدیث لا تبیعوا الطعام بالطعام اگرچہ عام ہے اور بیع الحفنۃ بالحفنتین کو بھی شامل ہے مگر چونکہ سیاقِ حدیث میں مساوات کا استثنا کیا گیا ہے جس سے مراد وہ مساواۃ ہے جو شرعی مقدار کے ذریعہ سے ہو۔ اور شرعی مقدار نصف صاع سے کم کوئی نہیں ہے۔ لہٰذا مساواۃ سے مراد یہاں وہ مساواۃ ہوگی جو نصف صاع یا صاع کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ اور یہ اس مقدار طعام میں ہرگز متحقق نہیں ہو سکتی جو نصف صاع سے کم ہو بلکہ طعام کثیر ہی میں متحقق ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر صدر حدیث لا تبیعوا الطعام بالطعام میں بھی طعام سے مراد طعام کثیر ہوگا جو نصف صاع سے کم نہ ہو تو حفنہ اور حفنتین کی مقدار اس میں داخل ہی نہ ہوئی۔ اور چونکہ بیع میں اصل چیز جواز ہے لہٰذا بیع الحفنہ بالحفنتین کو صدر حدیث میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے بنا بر اصل جائز تسلیم کر لیا گیا۔"

آپ نے دیکھا کہ صدر حدیث لا تبیعوا الطعام بالطعام بالکل عام

تھا: بیع الحفنہ بالحفنتین کو بھی شامل تھا مگر الا سواء بسواء کے قرینہ سے اس کو صدر کے عموم سے خارج تسلیم کر لیا گیا۔ تو یہاں زیر بحث مسئلہ میں یہ کیوں جائز نہیں کہ ان تجمعوا بین الاختین اگرچہ بظاہر عام ہے ان توام متحد الجسم لڑکیوں کو بھی شامل ہے مگر الا ما قد سلف کے قرینہ سے یہاں "اختین" سے وہ دو بہنیں مراد ہوں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ کیونکہ الا ما قد سلف سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ارشادِ خداوندی کا مقصد اس رسمِ جاہلیت کا انسداد ہے جو اسلام سے پہلے جمع بین الاختین کے ساتھ مخصوص تھا۔ جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں تو تحریم کا حکم بھی استثناء کے قرینہ سے انہی کے ساتھ مخصوص ہو گا۔ اور توأم متحد الجسم لڑکیاں سرے سے اس میں داخل ہی نہ ہوں گی"۔ جو لوگ اس کے برخلاف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں یہ توأم متحد الجسم لڑکیاں بھی داخل ہیں۔ ان کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ لا تبیعوا الطعام بالطعام کے حکم میں بیع الحفنہ بالحفنتین بھی داخل ہو گی۔ ورنہ فرق کے لیے کتاب و سنت سے کوئی قوی دلیل پیش کرنا پڑے گی۔

جمع بین الاُختین میں ائمہؒ کے مذاہب

توأم متحد الجسم لڑکیوں کا یہ واقعہ تو انتہائی نادر واقعہ ہے۔ اگر اس کے بارے میں شرعی قواعد کے تحت کوئی عالمِ دین یہ رائے ظاہر کر دے کہ یہ دونوں بہنیں ان تجمعوا بین الاختین کے حکم میں داخل نہیں ہیں تو یہ اتنا مستبعد اور نامعقول اجتہاد نہیں ہے جس کی وجہ سے اس عالم کو تکفیر یا تضلیل کی سُولی

پر چڑھایا جائے۔

ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اور ائمہ دین نے ان دو بہنوں کے بارے میں بھی مختلف اجتہادی رائیں ظاہر فرمائی ہیں جو وجود میں ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ اور بعض ائمہؒ کی اجتہادی آراء بظاہر ان تجمعوا بین الاختین کے حکم کے خلاف ہیں۔ مگر چونکہ سلفؒ میں اجتہادی اختلافات کے بارے میں یہ تنگ نظری نہیں تھی کہ رائے کے اختلاف سے ایک دوسرے کو گمراہ کہہ دیں یا دین کا محرف قرار دیں۔ اس لیے ان تجمعوا بین الاختین کے حکم کے انطباق میں ان کی اجتہادی رائیں مختلف ہوئی ہیں اور کسی نے دوسرے کو گمراہ نہیں کہا ہے نہ اس پر ایک دوسرے کے خلاف کوئی ہنگامہ برپا کیا گیا ہے۔

اختلاف کی تفصیل

قرآن کریم کا یہ حکم کہ "تم پر بیک وقت دو بہنوں کا جمع کرنا حرام ہے" بظاہر دو صورتوں کو شامل ہے۔ ایک صورت وہ ہے جس میں ملک یمین کے ذریعہ سے ہم بستری میں دونوں کا اجتماع ہو جائے۔ اور ملکِ یمین کے ذریعہ سے بیک وقت دونوں سے ہمبستری کا نفع اٹھایا جائے۔

دوسری صورت وہ ہے جس میں دو بہنیں بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جمع ہو جائیں اور نکاح ہی کے ذریعہ سے یہ شخص دونوں سے تمتع کرتا رہے۔ قرآن کریم اپنے ظاہر کی بنا پر دونوں صورتوں کو حرام قرار دیتا ہے خواہ یہ جمع نکاحًا ہو یا وطیًا بملک الیمین۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ آیت کے

سیاق و سباق کے قرینہ سے بعض ائمہؒ نے پہلی صورت کو اس حکم سے خارج تسلیم کیا ہے اور فرمایا ہے کہ "ملک یمین کے ذریعہ سے ایک شخص کے لیے یہ جائز ہے کہ بیک وقت دو بہنوں سے ہمبستری کرے اور یہ جمع قرآن کی رُو سے حرام نہیں ہے" یہ امام داؤد ظاہری کا بھی مذہب ہے اور اسی کے مطابق ایک روایت امام احمدؒ سے بھی منقول ہے۔

ویحرم الجمع بین الاختین فی النکاح وکذا یحرم الجمع فی الوطی بملک الیمین وقال داود لا یحرم الجمع بین الاختین فی الوطی بملک الیمین وھو روایۃ عن احمد - اھ (رحمۃ الامۃ ج ۲ ص ۳۷)

"دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح یہ جمع ملک یمین کے ذریعہ سے ہمبستری میں بھی حرام ہے۔ لیکن امام داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ ملک یمین کے ذریعہ سے ہمبستری میں جمع کرنا حرام نہیں ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے"

اس کی تصریح امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمائی ہے:

ومن ذالک قول الائمۃ بتحریم الجمع بین الاختین فی الوطی بملک الیمین مع قول داؤد باباحۃ الجمع بین الاختین فی الوطی بملک الیمین وھو روایۃ عن احمد - اھ (میزان للشعرانی - ج ۲ ص ۱۱۳)

"اسی قبیل سے ائمہؒ کا یہ قول ہے کہ ملک یمین کے ذریعہ سے ایک شخص کا دو بہنوں سے وطی کرنا حرام ہے۔ باوجودیکہ امامؒ داؤد ظاہری کا قول اس کے برخلاف یہ ہے کہ اس طرح دو بہنوں سے ہمبستری کرنا حلال ہے۔ اور یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔"

آپ نے دیکھا کہ امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہری دونوں نے پہلی صورت کے متعلق قرآن کریم کے ظاہر کے خلاف یہ فتویٰ دے دیا کہ یہ جمع حلال ہے نہ کہ حرام۔ حالانکہ قرآن کریم اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس کو حرام قرار دیتا ہے تو ان کا یہ فتویٰ بظاہر قرآن کریم کے خلاف ہے مگر کسی نے اُن پر گمراہی یا تحریفِ قرآن کا حکم نہیں لگایا ہے۔ اور نہ کبھی وقت کے علماء نے ان کے خلاف کوئی ہنگامہ برپا کیا ہے۔ اور نہ کوئی محاذ بنایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی اختلافات پر ایک دوسرے کے خلاف ہنگامے برپا کرنا سلفؒ کی نظروں میں کوئی محمود فعل نہیں تھا۔ بالخصوص جبکہ ان اختلافات کا تعلق دین کے فروعی مسائل سے ہو نہ کہ اصول اور اعتقادیات سے۔ اس کے بعد دوسری صورت کے متعلق علماء کی تصریحات ملاحظہ فرمائی جائیں۔

"والجمع بین الاختین حرام فی النکاح ... وقال ابو حنیفۃ یصح نکاح الاخت علی اختہا غیرانہ لایحل لہ وطی المنکوحۃ حتی یحرم الموطوئۃ علی نفسہ"

(رحمۃ الامۃ ج ۲ ص ۳۷ - میزان للشعرانی ج ۲ ص ۱۳۰)

"دو بہنوں کو بیک وقت ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک بہن کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری بہن کے ساتھ نکاح صحیح ہے۔ البتہ منکوحہ بہن کے ساتھ ہمبستری جائز نہیں تاوقتیکہ موطوئہ بہن کو اپنے اوپر حرام نہ کرے۔"

یہ جزئیہ کافی تلاش کرنے پر بھی ہمارے مذہب حنفی کی کتابوں میں نہیں مل سکا ہے۔ اس لیے اس کے متعلق جزم کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اس کے متعلق واقعی وہی ہے جو یہاں نقل کیا گیا ہے ممکن ہے امام شعرانی اور مصنف رحمۃ الامۃ کو کہیں دستیاب ہوا ہو۔ اگر ان دونوں حضرات کا یہ نقل صحیح ہو تو اس کے متعلق بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ فتویٰ بھی قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن مطلق جمع فی النکاح کو حرام قرار دیتا ہے۔ جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ دوسری کا نکاح ہی سرے سے صحیح نہیں ہے اور مذکورہ جزئیہ میں نکاح کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے۔ البتہ ہمبستری کو ممنوع قرار دیا گیا ہے تاوقتیکہ سابقہ موطوئہ بہن کو اپنے اوپر حرام نہ کیا جائے۔

معترضین حضرات سے ایک گذارش

اب معترضین حضرات سے ہم یہ گذارش کریں گے کہ مندرجہ بالا تینوں ائمہ دین (امام احمد۔ داؤد ظاہری اور بقول امام شعرانی کے امام ابوحنیفہؒ) کے بارے میں آپ حضرات کی رائے کیا ہے۔ آیا وہ بھی معاذاللہ گمراہ اور

قرآن کے محرفین ہیں، یا وہ اپنے فتووں کی وجہ سے گمراہ اور تحریفِ قرآن کے مرتکب نہیں ہوتے ہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو بتائیے کہ اس سے بڑھ کر اسلاف کی توہین اور کیا ہو سکتی ہے؟ اور اگر جواب نفی میں ہو اور یقیناً نفی میں ہے تو مہربانی فرما کر یہ بتائیں کہ آپ کے پاس فرق کے لیے کونسی معقول دلیل ہے کہ آیت کے ظاہری عموم سے توأم متحد الجسم لڑکیوں جیسی شاذ و نادر صورت کو نکالنے سے تو آپ مولانا مودودی کو گمراہ اور محرفِ قرآن قرار دیتے ہیں اور مندرجہ بالا تینوں ائمہ دین کو نہیں قرار دیتے ہیں حالانکہ انہوں نے بھی تو قرآن کے ظاہری عموم سے بعض صورتوں کو اپنے اپنے اجتہادات کی بنا پر خارج تسلیم کیا ہے۔ جس طرح کہ مولانا مودودی نے اپنی اجتہادی رائے سے ایک انتہائی شاذ و نادر صورت کو خارج مانا ہے۔ تو اگر باوجود اس بات کے کہ جُرم کی نوعیت آپ کے زعم میں یکساں ہے، پھر بھی آپ پچھلے دو یا تین اماموں کو خصوصی رعایت کے مستحق سمجھ رہے ہیں تو براہ کرم ہمیں بتایا جائے کہ مولانا مودودی کو اس رعایت سے کیوں محروم کیا جا رہا ہے؟ حالانکہ توأم متحد الجسم لڑکیوں کو آیت کے عموم سے خارج تسلیم کرنا بظاہر چنداں جرم نہیں ہے جس طرح کہ ملک یمین کے ذریعہ سے وطیاً جمع بین الاختین کو نکالنا بظاہر جرم ہے یا ایک بہن کے نکاح کو دوسری بہن کے نکاح کے اوپر صحیح قرار دینا بظاہر جرم معلوم ہوتا ہے۔

بہرحال نصوص کی تعبیر، احکام کے انطباق اور اجتہادی مسائل میں ائمہ دین نے ہمیشہ کے لیے وسعت سے کام لیا ہے۔ اور ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے چلے آتے ہیں مگر اس کی وجہ سے نہ کسی نے دوسرے کو گمراہ

قرار دیا ہے اور نہ فاسق، بشرطیکہ دیدہ دانستہ کتاب و سنت کی مقرر کردہ حدود کو پامال نہ کیا گیا ہو۔ لہٰذا آج بھی اسوۂ اسلاف کے پیشِ نظر اجتہادی اور فروعی مسائل میں وسعتِ ظرف سے کام لینا چاہیے اور ایک دوسرے کو فروعی اختلافات کی وجہ سے تکفیر، تفسیق اور تضلیل کا نشانہ نہ بنانا چاہیے۔

واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل

فصل چہارم

سجدۂ تلاوت بلا وضو کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی ان مسائل کی فہرست میں شامل کیا گیا ہے جن کے بارے میں مولانا مودودی، کو مطعون کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ مولانا نے اس مسئلہ میں اپنا ذاتی مشرب یہ بیان کیا ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء شرط نہیں ہے ۔ بلکہ اس کے بغیر بھی یہ سجدہ ادا کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ تفہیم القرآن ج ۲ ص ۱۱۶ سورۂ اعراف میں سجدۂ تلاوت کی شرائط پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس سجدے کے لیے جمہور انہیں شرائط کے قائل ہیں جو نماز کی شرطیں ہیں یعنی باوضو ہونا، قبلہ رُخ ہونا اور نماز کی طرح سجدے میں زمین پر سر رکھنا ۔ لیکن جتنی بھی احادیث سجدۂ تلاوت کے باب میں ہم کو ملی ہیں ان میں کہیں ان شرطوں کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے ۔ ان سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سُن کر جو شخص جہاں جس حالت میں ہو جھک جائے، خواہ باوضو ہو یا نہ ہو ۔ خواہ استقبال ممکن ہو یا نہ ہو ۔ خواہ زمین پر سر رکھنے کا موقع ہو یا نہ ہو ۔ سلف میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اس طریقہ پر تھا۔"

اعتراض

مولانا کے اس مسلک پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں مولانا نے اپنی تجدد پسندی کا مظاہرہ کیا ہے اور پوری امّت سے اپنے لیے الگ راستہ تجویز کیا ہے اور ایک نیا علیحدہ مسلک ایجاد کیا ہے۔ جو کسی طرح بھی ایک حق پسند عالم کو زیب نہیں دیتا۔ نہ ایک حق پرست آدمی کی شایانِ شان ہو سکتا ہے۔ چنانچہ محترم جناب حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب خلیفۂ مجاز شیخ الاسلام حضرت مولانا سیّد حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہٗ اپنی کتاب "تنقیدی نظر" کے ص ۱۰۸ پر تفہیم القرآن کی مندرجۂ بالا عبارت پر بڑے طنزیہ انداز میں تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ ہے مجدّدِ ملّتِ حاضرہ کا آسان سجدۂ تلاوت جس میں نہ وضو ضروری ہے، نہ قبلہ رُخ ہونا، اور نہ ہی زمین پر سر رکھنا، مودُودی صاحب سے کوئی پوچھے کہ آپ اس کو شرعی سجدے کا نام کیوں دیتے ہیں؟ خدا جانے جمہور علماء کے خلاف فتوے دینے میں امیر جماعت اسلامی کو کیا حظ حاصل ہوتا ہے۔ ایسے فتاویٰ اہلِ اسلام کے اتحاد کا باعث بنتے ہیں یا تفریق کا؟ پھر تعجب ہے کہ اپنی تائید میں سلف کی شخصیتوں کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ آپ کے نزدیک وہ معیارِ حق ہی نہیں۔ لہٰذا آپ اپنے فتوے پر کتاب و سنت کی سند پیش کریں تو قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔"

پھر ارشاد فرماتے ہیں:۔

(۲) "جس طبقہ کے لیے آپ دین میں آسانیاں ڈھونڈ رہے ہیں اگر وہی کل آپ سے یہ کہیں کہ سجدۂ تلاوت بھی خدا کے لیے ہے اور سجدۂ نماز بھی تو پھر سجودِ نماز میں وضو کیوں ضروری ہے۔ اور آپ کے اس اجتہاد کی بنا پر وہ بے وضو نمازیں ادا کرنے لگیں تو آپ کے پاس اس کا کیا علاج ہوگا؟" ——

یہ ہے وہ اعتراض جو مولانا مودودی کی تفہیم القرآن والی سابقہ عبارت پر اٹھایا گیا ہے اور جس پر معترضین حضرات بڑے نازاں ہیں۔ اس اعتراض کا جائزہ لینے اور جواب عرض کر دینے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ مولانا مودودی نے سجدۂ تلاوت کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کو احادیثِ نبویہ اور روایات کی روشنی میں دیکھیں کہ وہ صحیح ہے یا غلط؟ پھر اس کے بعد اس اعتراض کا جواب دیا جائے گا۔

تحلیل و تجزیہ

سجدۂ تلاوت کے متعلق مولانا نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس پر غور کرنے سے درجِ ذیل تین امور پر روشنی پڑتی ہے جو ذیل میں نمبر دار ذکر کیے جاتے ہیں:۔

الف: سجدۂ تلاوت کے لیے جمہور علماء انہیں شرائط کے قائل ہیں جو نماز کی شرطیں ہیں۔ مثلاً با وضوء ہونا۔ قبلہ رُخ ہونا

زمین پر سجدے کی حالت میں سر رکھنا"۔

(ب) "لیکن سجدۂ تلاوت کے باب میں جو احادیث وارد ہیں ان میں ان شرائط کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ آیت سجدہ سن کر جو شخص جہاں جس حالت میں ہو جھک جائے"۔

(ج) "سلف میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل ہی اسی طریقہ پر تھا"۔

مندرجۂ بالا تین دفعات میں سے جہاں تک پہلی دفعہ کا تعلق ہے اس پر بحث کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب اس کے قائل ہیں کہ جمہور کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے لیے وہ شرائط ضروری ہیں جو نماز کے لیے شرائط ہیں۔ رہے آخری دو دفعات، تو ان کے بعض حصّوں سے اگرچہ اختلاف کیا جا سکتا ہے مگر اس شق سے تو ہرگز اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ احادیث میں کوئی ایک حدیث بھی ایسی موجود نہیں ہے جس سے اس بات کا ثبوت مل سکے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط کے درجہ میں ہے اور وضو کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔

نیز یہ دفعہ بھی بجائے خود صحیح اور کالشمس فی نصف النہار واضح ہے کہ سلف میں بھی بعض اہم شخصیتیں اس بات کی قائل رہی ہیں کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔ یا ایسی کوئی حدیث ذخیرۂ احادیث میں موجود نہیں ہے؟ اس کے بعد ان اہم شخصیتوں کا ذکر کیا جائے گا جن کا مذہب اس بارے

میں یہ رہا ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔

جہاں تک ہم نے احادیث اور روایات پر غور کیا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ صحیحین یا دوسری کتب احادیث میں سجدۂ تلاوت کے متعلق جو روایات اور احادیث ملتی ہیں اُن سے حد سے حد سجدۂ تلاوت کے بارے میں جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ سجدہ کی آیت پڑھتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے خود بھی سجدہ کیا ہے اور حضورؐ کے ہمراہ دوسرے صحابہؓ نے بھی سجدہ کیا ہے۔ اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے سجدے کی ترغیب دی ہے۔" لیکن یہ کسی روایت میں بھی نہیں آیا ہے کہ آنحضورؐ نے صراحۃً یا کنایۃً یہ حکم فرمایا ہو کہ "سجدۂ تلاوت کے لیے وضو کا اہتمام کرنا چاہیے"۔ یا وضو کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔" اس کے برخلاف بعض روایات کے ظاہر سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ سجدہ وضو کے بغیر بھی کیا گیا ہے اور حضورؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا ہے۔ اس کے لیے درجِ ذیل روایات اور احادیث کو بغور ملاحظہ فرمائیں:

ترغیب کی احادیث

(۱) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم اذا قرأ ابن آدم السجدۃ فسجد اعتزل الشیطان یبکی۔ یقول یا ویلہ، امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ وامرت بالسجود فابیت فلی النار۔

(ابن ماجہ ج ۱ ص ۳۲۵۔ باب سجود القرآن)

"ابوہریرہ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی آدمی سجدے کی آیت پڑھ کر سجدہ کرتا ہے تو شیطان اس سے الگ ہو کر رونے لگتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہائے میرے افسوس! بنی آدم کو سجدے کا حکم ہوا تو وہ سجدہ کر کے جنت کا مستحق ٹھہرا اور مجھے سجدے کا حکم ہوا تو میں، انکاری ہو کر جہنم کی سزا کا مستحق قرار پایا۔"

(۲) عن ابن عباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه وسلّم واتاه رجل فقال انى رأيت البارحة فيما يرى النائم كانى اصلّى الى اصل شجرة فقرأت السجدة فسجدت فسجدت الشجرة لسجودى فسمعتها تقول اللّهم احطط عنى بها وزرًا واكتب لى بها اجرًا و اجعلها لى عندك ذخرًا قال ابن عباس فرأيت النبي صلى الله عليه وسلّم قرأ السجدة فسجد فسمعته يقول فى سجوده مثل الذى اخبره الرجل عن قول الشجرة - (ابن ماجہ مصری ج ا ص ۳۲۵)

"ابن عباس کہتے ہیں کہ میں حضور کی مجلس میں بیٹھا تھا کہ اتنے میں ایک شخص نے آکر یہ عرض کیا کہ حضورؐ میں نے خواب میں یہ قصّہ دیکھا ہے کہ میں ایک درخت کے پاس نماز پڑھ رہا ہوں۔ نماز میں میں نے سجدے کی آیت پڑھ کر سجدہ کیا تو درخت نے بھی میرے سجدے کی وجہ سے سجدہ کیا۔ پس میں نے اس کو یہ کہتے ہوئے

سُنا کہ "اے اللہ! اس سجدے کے بدلہ میرے گناہ کم کر دے اور مجھے اس کے عوض میں اجر مقرر کر دے۔ اور یہ سجدہ میرے لیے اپنے پاس بطور ذخیرہ محفوظ رکھے"۔ ابنِ عباس کا بیان ہے کہ مَیں نے اس کے بعد حضور کو دیکھا کہ جب وہ سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ کرتے تو سجدے میں وہ دعا پڑھتے جو اس شخص نے حضورؐ کو درخت کے حوالہ سے بیان کی تھی"۔

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جن میں صاف طور پر سجدۂ تلاوت کی ترغیب بیان فرمائی گئی ہے۔ اس کے بعد ذیل میں وہ احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے اور آپؐ کے اصحابؓ نے یہ سجدہ کیا ہے۔ ان احادیث کو "فعلی احادیث" کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے:

فعلی احادیث

(۱) عن ابی الدرداء قال سجدت مع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلّم احدی عشرۃ سجدۃ۔ (ابن ماجہ مصری ج ۱ ص ۳۲۶)

"ابو الدرداء کہتے ہیں کہ مَیں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گیارہ سجدے کیے ہیں"۔

(۲) عن ابی ھریرۃ قال سجدنا مع رسول اللّٰہ علیہ وسلم فی اذا السماء انشقت واقرا باسم ربك الذی خلق

(ابو داؤد۔ ج ۱ ص ۱۹۹)

"ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہم نے دو سورتوں میں آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلّم کے ساتھ سجدہ کیا ہے۔ ایک اذا السّماء انشقت میں۔ اور دوسری اقراء باسم ربك الذی خلق میں ؟

(۳) عن ابی رافع قال صلیت مع ابی هریرة العتمه فقرأ اذا السماء انشقت فسجد فقلت ما هذه السجدة قال سجدت بها خلف ابی القاسم صلی الله علیه وسلم فلا ازال اسجد بها حتی القاه - (ابوداؤد - ج اص ۱۹۹ - بخاری ج اص ۱۰۶)

" ابو رافع کہتے ہیں کہ میں نے ابوہریرہؓ کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھی۔ انہوں نے سورہٗ اذا السماء انشقت پڑھ کر سجدہ کیا۔ میں نے کہا یہ سجدہ کیسا کیا؟ جواب میں ابوہریرہؓ نے کہا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے یہ سجدہ کیا ہے اور ہمیشہ یہ سجدہ کرتا رہوں گا یہاں تک کہ حضورؐ سے ملاقی ہو جاؤں "

یہ روایت اس بارے میں تو صریح ہے کہ ابوہریرہؓ نے یہ سجدہ عشاء کی نماز میں کیا تھا۔ نیز یہ بات بھی اس سے صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ابوہریرہؓ نے حضورؐ کے جس سجدے کا ذکر کیا ہے وہ بھی حضورؐ نے حالتِ نماز میں ادا کیا تھا۔ اس بنا پر یہ سجدہ ضرور حالت وضو میں ادا کیا گیا ہو گا۔ لیکن پھر بھی اس حدیث سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط کے درجہ میں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ وضو کی حالت میں یہ سجدہ کیا گیا تھا۔

(۴) عن ابی سعید الخدری انه قال قرأ رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلّم وھو علی المنبر ص فلما بلغ السجدۃ نزل فسجد وسجد الناس معہ۔ (ابوداؤد)

"ابو سعید خدری کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضورؐ نے منبر پر سورۃ ص پڑھی۔ جب سجدے کی آیت پر پہنچے تو منبر سے نیچے اتر کر سجدہ کیا اور لوگوں نے بھی حضورؐ کے ساتھ سجدہ کر لیا۔"

(۵) عن ابن عمر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یقرأ علینا القرآن فاذا مر بالسجدۃ کبر و سجد و سجدنا معہ۔ (ابوداؤد)

"ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں قرآن پڑھ کر سناتے۔ جب وہ سجدے کی آیت پڑھتے تو اللہ اکبر کہہ کر سجدہ کرتے اور ہم بھی آپؐ کے ساتھ سجدہ کرتے۔"

یہ وہ روایتیں ہیں جن سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے سجدۂ تلاوت کیا ہے۔ اور صحابۂ کرام نے بھی آپؐ کے اتباع میں یہ سجدہ کیا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی ایک بھی روایت ایسی نہیں جس میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے سجدے کے لیے وضو کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

ذیل میں وہ روایتیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے اُن کے ظاہر کے اعتبار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات میں اس سجدے کے لیے وضو کا اہتمام نہیں کیا گیا ہے بلکہ وضو کے بغیر بھی یہ سجدہ کیا گیا ہے۔

سجدۂ تلاوت بلا وضو کی احادیث

(۱) عن ابن عمر ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم قرأ عام الفتح سجدۃ فسجد الناس کلہم منہم الراکب و الساجد فی الارض حتی ان الراکب لیسجد علی یدہ۔

(ابوداؤد)

"ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت سجدہ کی تلاوت فرمائی تو سب لوگوں نے سجدہ کر لیا جن میں سے بعض لوگ سوار اور بعض لوگ زمین پر سجدہ کرنے والے تھے۔ یہاں تک کہ سوار لوگ اپنے ہاتھوں پر سجدہ کرتے تھے۔"

(۲) عن ابن عمر کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم یقرأ علینا السورۃ فی غیر الصلوۃ فیسجد ونسجد معہ حتی لا یجد احدنا مکانا لموضع جبہتہ۔ (ابوداؤد)

"ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے سامنے خارج از نماز سورۃ کی تلاوت فرما کر سجدہ کرتے۔ اور ہم بھی آپ کے ساتھ سجدہ کرتے۔ یہاں تک کہ ہجوم کی کثرت کی وجہ سے ہم میں سے بعض کو زمین پر سجدہ کرنے کے لیے جگہ نہیں مل رہی تھی۔"

تشریح

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جن کے الفاظ اور معانی پر غور کرنے سے یہ حقیقت صاف طور پر منکشف ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ اس موقع پر بعض لوگوں نے

وضو کے بغیر یہ سجدہ کیا ہوگا۔ درج ذیل دو وجوہ سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوسکتی ہے:۔

وجۂ اوّل

پہلی وجہ یہ ہے کہ حدیث نمبر ا میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ سجدے کا یہ واقعہ فتح مکہ کے موقع پر پیش آیا تھا جس میں حضورؐ کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں لوگ جمع تھے۔ یہ بھی اس حدیث کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت کا یہ واقعہ خارج از نماز کسی دوسری حالت میں پیش آیا تھا نہ کہ نماز کی حالت میں کیونکہ اس حدیث میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ حضورؐ نے یہ قراءت ایک ایسے مجمع میں فرمائی تھی جس میں سوار بھی موجود تھے اور سجدہ بھی انہوں نے سواری ہی کی حالت میں کیا تھا۔ حالانکہ شدتِ خوف کے علاوہ دوسری حالتوں میں راکباً فرض نماز جائز نہیں ہے۔

نیز یہ بھی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تلاوت ایک انبوہِ عظیم کے سامنے ہوئی تھی، یہاں تک کہ کثرتِ ازدحام کی وجہ سے سواروں کو سجدہ کے لیے اترنے کی جگہ نہیں مل رہی تھی۔ ان تمام چیزوں کو سامنے رکھ کر عقلِ سلیم یہ باور نہیں کرسکتی کہ ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ سب کے سب پہلے سے باوضو تھے۔

لہٰذا اگر حقیقتِ حال یہی ہو جو حدیث سے معلوم ہوتی ہے تو ماننا پڑے گا کہ اس موقع میں بعض صحابہ کرام نے یہ سجدہ وضو کے بغیر کیا تھا۔ اس لحاظ سے یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس بات کے لیے دلیل بن جائے گی کہ یہ سجدہ وضو کے بغیر بھی جائز ہے۔

وجہِ دوم

دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث نمبر ۲ میں بھی یہ تصریح پائی جاتی ہے کہ یہ تلاوت نماز سے خارج کسی موقع پر ہوئی تھی اور مجمع بھی اتنا زیادہ تھا۔ کہ زمین پر سجدہ کرنے کے لیے خالی جگہ نہیں مل رہی تھی تو اس سے بھی ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے کا سارا مجمع پہلے سے باوضو نہیں تھا۔ کیونکہ خارج از نماز دوسری کسی حالت میں اتنے مجمع عظیم کا باوضو ہونا حد درجہ مستبعد امر ہے۔ اگرچہ ناممکن نہیں ہے۔ اس لیے اس حدیث کے ظاہر سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجمع میں بعض لوگ بے وضو تھے اور انہوں نے یہ سجدہ وضو کے بغیر کیا تھا۔

حدیث ۳ - عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون و الجن والانس - (بخاری، ج ۱ ص ۱۴۶ - باب سجود المسلمین مع المشرکین -

"ابن عباس کہتے ہیں کہ حضورؐ نے سورۂ نجم میں سجدہ کیا تو مسلمان، مشرک، جن اور انس سب نے حضورؐ کے ساتھ سجدہ کیا"۔

امام بخاریؒ نے اسی باب کے ترجمہ میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ:

والمشرک نجس لیس لہ وضوء وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء - اھ

"مشرک ناپاک اور گندہ ہے۔ اس کا وضو کوئی شرعی وضو نہیں ہے۔ اور ابنِ عمر وضو کے بغیر بھی یہ سجدہ کرتے تھے"۔

اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ اس موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ سجدے میں شریک ہوئے تھے ان میں بعض لوگ بلا وضو تھے اور سجدہ بھی انھوں نے وضو کے بغیر کیا تھا۔ اس طرح یہ حدیث بھی دوسری سابقہ حدیثوں کی طرح اس بات کے لیے دلیل بن جائے گی کہ وضو کے بغیر بھی سجدۂ تلاوت کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے۔

یہاں تک جو کچھ عرض کر دیا گیا اس کا تعلق دوسری دفعہ سے تھا کہ "اس باب میں جو روایتیں وارد ہیں ان میں اشتراط وضو کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔" کیوں کہ اوپر جو احادیث ذکر کی گئیں۔ ان میں کوئی حدیث ایسی نہیں ملتی جس سے سجدۂ تلاوت کے لیے وضو کے اشتراط پر استدلال کیا جا سکے۔ ذیل میں تیسری دفعہ پر بحث کی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ "سلف میں بعض ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اسی طریقہ پر تھا کہ وہ وضو کے بغیر سجدۂ تلاوت کرتے تھے۔

سلف کے نزدیک سجدۂ تلاوت بلا وضو جائز ہے

اسلاف میں عبداللہ ابن عمرؓ، امام شعبیؒ اور متاخرین میں امام بخاریؒ کے متعلق یہ صاف طور پر معلوم ہے کہ اُن کے نزدیک سجدۂ تلاوت بلا وضو جائز ہے۔ یہ صرف ہمارا خیال نہیں ہے بلکہ بہت بڑے بڑے محدثین اور شراح حدیث نے بھی ان حضرات کے متعلق یہ رائے ظاہر فرمائی ہے کہ وہ سجدۂ تلاوت بلا وضو کے جواز کے قائل تھے۔ ذیل میں ائمۂ حدیث کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں:

ائمہ حدیث کی تصریحات

اوپر امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں ابن عمر کا جو یہ اثر نقل کیا ہے کہ وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء "ابن عمرؓ وضوء کے بغیر بھی سجدۂ تلاوت کرتے تھے" اس کے متعلق علامہ بدرالدین عینیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانی دونوں لکھتے ہیں:۔

ھٰکذا فی روایۃ الاکثرین وللاصیلی بحذف "غیر" ھٰذا ھو اللائق بحالہ لانہ لم یوافقہ احد علی جواز السجود بغیر وضوء الا الشعبیؒ ولکن الاصح اثباتہ لماروی ابن ابی شیبۃ کان ابن عمر ینزل عن راحلتہ فیھریق الماء ثم یرکب فیقرأ السجدۃ فیسجد وما یتوضأ۔

واما ماروی البیہقی باسناد عن ابن عمر انہ قال لا یسجد الرجل الا وھو طاھر۔ فیجمع بینھما بانہ اراد بقولہ وھو طاھر الطھارۃ الکبری او یکون ھٰذا علی حالۃ الاختیار وذالک علی حالۃ الضرورۃ۔ اھ

(فتح الباری۔ ج ۲ ص ۴۴۳)

"اکثر محدثین کی روایت میں یہ اثر لفظ "غیر" کے ساتھ مروی ہے۔ البتہ اصیلی کی روایت میں "غیر" کا لفظ نہیں ہے۔ اور ابن عمرؓ کی شان کے ساتھ مناسب بھی یہی ہے۔ کیونکہ اُن کے ساتھ سجدۂ تلاوت

بلا وضوء کے جواز پر امام شعبیؒ کے علاوہ کسی عالم نے موافقت نہیں کی ہے لیکن اصح لفظ غیر کا اثبات ہے۔ کیونکہ ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ کے متعلق یہ روایت نقل کی ہے کہ "ابن عمرؓ پیشاب کے لیے اپنی سواری سے اترتے تھے۔ پھر سوار ہو کر سجدے کی آیت پڑھتے۔ اور وضوء کے بغیر سجدہ کرتے تھے"۔ رہی وہ روایت جو بیہقی نے بہ سند صحیح ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "کوئی شخص طہارت کے بغیر سجدہ نہ کرے" تو دونوں روایتوں میں اس طریقہ سے جمع ہو سکتا ہے کہ بیہقی کی روایت میں طہارت سے مراد طہارت صغریٰ نہیں بلکہ طہارتِ کبریٰ لی جائے۔ اور یا پھر بیہقی کی روایت کو حالت اختیار پر اور اکثر کی روایت کو حالتِ ضرورت پر حمل کیا جائے"۔

مندرجہ بالا عبارت کا ماحصل

مذکورہ بالا عبارت پر غور کرنے سے درج ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے:-

الف: "ابن عمرؓ کا مذہب یہ تھا کہ سجدۂ تلاوت بلا وضوء بھی جائز ہے"۔

(ب) "ان سے اس بارے میں جو مختلف روایات منقول ہیں۔ ان کے مابین تطبیق کے لیے دو توجیہیں بیان کی گئی ہیں ایک یہ کہ بیہقی کی روایت لا یسجد الرجل الا وھو طاھر میں ابن عمرؓ کی مراد طہارتِ کبریٰ ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ جنابت کی

حالت میں سجدۂ تلاوت جائز نہیں۔ اور ابن ابی شیبہ کی روایت فیسجد وما یتوضأ۔ میں نفی طہارت کبریٰ نہیں بلکہ توضئ ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ حدث اصغر کی حالت میں وہ یہ سجدہ کرتے تھے اور یہ جائز ہے۔"

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ابن عمرؓ کے نزدیک حالتِ اختیار میں سجدۂ تلاوت کے لیے تو طہارت اور وضوء شرط ہے۔ اور یہی حالت اختیار محمل ہے بیہقی کی روایت کا۔ رہی حالت ضرورت، تو اس میں ان کے نزدیک وضوء اور طہارت شرط نہیں ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت، فیسجد وما یتوضأ کا محمل یہی حالتِ ضرورت ہے اور وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء کا بھی یہی مطلب ہے۔"

"ابن عمرؓ کے ساتھ اس مسئلہ میں امام شعبیؒ بھی موافق ہیں۔ وہ بھی فرماتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت بلا وضوء جائز ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔"

حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ کی تصریح

محقق العصر علّامۃ الدہر حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری ثم الدیوبندی قدس سرہٗ نے بھی اپنی درس ترمذی میں اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ امام بخاریؒ اور امام شعبیؒ دونوں ابن عمرؓ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ بلا وضو بھی سجدۂ تلاوت جائز ہے اور شرعاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ چنانچہ عرف شذی

جو حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی تقریروں کا مجموعہ ہے۔ اس کے ج ۲ص ۳
میں یہ عبارت درج ہے:۔

واما السجدة التلاوة فقال الشعبي والبخاري لا
يشترط التوضي كما اخرج البخاريؒ عن ابن عمر انه
كان يسجد على غير وضوء۔ اھ

"سجدۂ تلاوت کے لیے امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک وضوء
شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اسی غرض کے لیے امام بخاریؒ نے ابن عمرؓ کا یہ
اثر نقل کیا ہے کہ "وضوء کے بغیر بھی وہ سجدۂ تلاوت کرتے تھے"۔

یہ عبارت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ
کے نزدیک امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ دونوں کا مذہب یہ ہے کہ بلا وضوء بھی یہ
سجدہ جائز ہے۔ اور وضوء اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات
بھی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ حضرت شاہ صاحب کی رائے میں امام
بخاریؒ نے ابن عمرؓ کا جو عمل نقل کیا ہے اس سے امام موصوف اپنا یہ مذہب
ثابت یا مؤید کرنا چاہتے ہیں کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے" حضرت
شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ دوسرے شراح حدیث نے بھی یہاں یہ
تصریحات فرمائی ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت
کے لیے وضوء شرط نہیں ہے بلکہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور اپنے
اس مذہب کے اثبات کے لیے یہ خاص ترجمہ منعقد کر کے ابن عباس کی حدیث
ذکر کی ہے۔ اسی مقصد کے لیے انہوں نے یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ: والمشرك

نجس لیس لہ وضوء۔ اور ابن عمرؓ کا یہ اثر بھی کہ : وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء ۔ ذیل میں شراح حدیث کی یہ تصریحات ملاحظہ فرمائیں :۔

شراح حدیث کی نظر میں امام بخاریؒ کا مذہب

صحیح بخاریؒ کے شارحین اس بارے میں مختلف ہوئے ہیں کہ امام بخاریؒ کا مذہب اس مسئلہ کے متعلق کیا ہے ، اور ترجمۃ الباب سے اُن کا مقصد کیا ہے۔ آیا ان کا مذہب یہ ہے کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور اسی غرض کے لیے انہوں نے ترجمۃ الباب میں یہ اقوال نقل کیے ہیں کہ : والمشرك نجس لیس له وضوء۔ اور وکان ابن عمر یسجد علی غیر وضوء۔ یا امام موصوف کا مذہب یہ ہے کہ وضوء کے بغیر یہ سجدۂ تلاوت ناجائز ہے۔ اور والمشرک نجس لیس لہ وضوء کو ابن عمرؓ کی تردید کے لیے لایا گیا ہے؟ نیز ابن عباس کی روایت کو یہاں کس غرض کے لیے لایا گیا ہے ؟

تو جہاں تک میرا خیال ہے میں نے شراحِ حدیث کی ان عبارتوں سے جو یہاں ان کی شروح میں ملتی ہیں یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بعض شراح حدیث نے اگرچہ یہاں امام بخاریؒ کے اصل مذہب اور ان کی مراد سے لاعلمی ظاہر کی ہے اور پوری طرح انہیں یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ امام بخاریؒ کا مذہب کیا ہے اور ترجمۃ الباب اور اس میں نقل کردہ اقوال سے وہ کیا تبلانا چاہتے ہیں ۔ مگر بعض دوسرے شارحین کی عبارتوں سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس معاملہ میں امام موصوف کا اصل مذہب یہ ہے کہ بلا وضوء بھی یہ سجدۂ تلاوت جائز ہے۔ اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی وہ اپنا یہ مذہب ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کے لیے

وضوء شرط نہیں ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ کا اثر بھی ترجمۃ الباب میں اس غرض کے لیے ذکر کیا گیا ہے کہ اس سے سجدۂ تلاوت بلا وضوء کے جواز پر استدلال کیا جا سکے شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

وقد اعترض ابن بطال علیٰ ھٰذہ الترجمۃ فقال ان اراد البخاریؒ الاحتجاج لابن عمرؓ بسجود المشرکین فلا حجۃ فیہ لان سجودھم لم یکن علیٰ وجہ العبادۃ وانما کان لما یلقی الشیطان وان اراد الرد علی ابن عمر بقولہ : والمشرك نجس فھو اشبہ بالصواب -

" ابن بطال نے اس ترجمہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر امام بخاریؒ کی غرض یہ ہو کہ ابن عمرؓ کے لیے مشرکین کے سجدے سے استدلال فراہم کریں تو اس میں استدلال کی گنجائش اس بنا پر نہیں ہے کہ مشرکین کا یہ سجدہ بطور عبادت نہ تھا۔ بلکہ شیطانی القاء کی وجہ سے تھا۔ اور اگر وہ ابن عمرؓ پر " والمشرك نجس " سے رد کرنا چاہتے ہوں تو یہ بات زیادہ قرین صواب ہے۔"

ابن بطال کے اس اعتراض سے یہ بات واضح ہے کہ ان کو امام بخاریؒ کا اصل مذہب واضح طور پر معلوم نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ یہ معلوم کر سکے ہیں کہ ترجمۃ الباب سے امام بخاریؒ کا اصل مقصد کیا ہے۔ بلکہ وہ اس معاملہ میں متحیّر سے معلوم ہو رہے ہیں

لیکن ابن رشید نے ابن بطالؒ کے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے اس

میں ایک طرف امام بخاریؒ کا اصل مذہب واضح کیا گیا ہے۔ اور دوسری طرف ترجمۃ الباب کی غرض و غایت بھی متعین کی گئی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن رشید کا یہ جواب اس طرح نقل کیا ہے:۔

واجاب ابن رشید بان مقصود البخاریؒ تاکید مشروعیۃ السجود بان المشرک قد اقرعلی السجود وسمی الصحابی فعله سجودا مع عدم اهلیته فالمتأ هل لذالک احری بان ... علی کل حالة۔

ویحتمل ان یجمع بین الترجمة واثرابن عمربان یبعد فی العادة ان یکون جمیع من حضر من المسلمین کانوا عند قراءة الآیة علیٰ وضوء لا نهم یتاهبوا لذالک۔ واذا کان کذالک فمن بادرمنهم السجود خوف الفوات بلا وضوء واقره النبی صلی اللّٰه علیه وسلم علیٰ ذالک استدل بذالک علی جواز السجود عند المشقة بالوضوء ویؤیده ان لفظ المتن وسجد معه المسلمون والمشرکون والجن والانس فسوی ابن عباس فی نسبة السجود بین الجمیع وفیهم من لا یصح منه الوضوء فیلزم ان یصح السجود ممن کان بوضوء وممن لم یکن بوضوء۔ اھ (فتح الباری ج ۲ ص ۴۴۳)

''ابن رشیدؒ نے ابن بطال کے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاری کا مقصد یہاں صرف یہ ہے کہ مشروعیتِ سجدہ کی تائید

اس طرح کر لیں کہ مشرک باوجودیکہ سجدے کا اہل نہیں اس کا سجدہ تسلیم کیا گیا اور صحابیؓ (ابن عباسؓ) نے بھی اس کے اس فعل کو سجدہ کہا۔ پس لائق سجدہ مسلمان کے لیے تو بطریق اولیٰ یہ جائز ہونا چاہیے کہ وہ ہر حالت میں سجدہ کرے۔ نیز اس طریقہ سے بھی ترجمہ اور ابن عمرؓ کے اثر کے درمیان جمع ہو سکتا ہے کہ عادۃً یہ امر بعید از قیاس ہے کہ تلاوت آیت کے وقت مسلمانوں میں سے جو لوگ وہاں حاضر تھے وہ سب کے سب باوضوء تھے۔ کیونکہ انہوں نے پہلے سے اس کے لیے کوئی تیاری نہیں کر رکھی تھی۔ پس ان میں سے جس نے بھی جلدی سے اس خطرے سے کہ سجدہ فوت ہو جائے گا، بلا وضوء سجدہ کیا ہو۔ اور حضورؐ نے اس فعل سے منع نہ کیا ہو تو اس سے اس بات پر ضرور استدلال کیا جا سکتا ہے کہ بحالت تکلیف یہ سجدہ بلا وضوء بھی جائز ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہو سکتی ہے کہ متنِ حدیث میں یہ تصریح ہے کہ "حضورؐ کے ساتھ مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا اور جن وانس نے بھی"۔ پس ابنِ عباسؓ نے سب کی طرف یکساں طور پر سجدے کی نسبت کر دی۔ درآنحالیکہ ان میں ایسے بھی لوگ تھے۔ جن کا وضوء صحیح نہیں تھا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ سجدہ ان کے لیے بھی جائز ہو جو باوضوء ہوں۔ اور ان کے لیے بھی جو باوضوء نہ ہوں۔"

حاصل الجواب

ابن رشیدؒ نے ابن بطالؒ کے اعتراض کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

"امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں جو یہ ذکر کیا ہے کہ والمشرک نجس لیس له وضوء۔ یا عبداللہ ابن عمرؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ وکان ابن عمرؓ یسجد علی غیر وضوء۔ اس سے امام موصوف یہ تبلانا چاہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت بلا وضوء بھی جائز ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کا اپنا مذہب بھی ہے۔ اسی طرح ابن عباسؓ کی روایت سے بھی امام موصوفؒ اس بات کی تائید کرنا چاہتے ہیں کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ یہ تائید درج ذیل وجوہ کی بنا پر ابن عباسؓ کی روایت سے ہو سکتی ہے :

(الف) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجمع میں یہ تلاوت فرمائی تھی اس میں ہزاروں کی تعداد میں لوگ موجود تھے۔ اور سب نے پہلے سے وضوء کر کے سجدے کے لیے تیاری تو کی نہیں تھی۔ لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ اُن میں ایسے بھی لوگ ہوں گے جو باوضوء نہ ہوں۔ کیونکہ یہ بات عقل اور عادت دونوں سے بعید ہے کہ پہلے سے تیاری کیے بغیر یہ سب لوگ باوضوء ہوں۔ تو جب سب نے حضورؐ کے ساتھ سجدے میں شرکت کر دی۔ اور حضورؐ نے نہ اُن سے وضوء کا استفسار کیا۔ اور نہ ان کے اس فعل پر انکار فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ حضور صلعم کے نزدیک معتبر اور جائز تھا۔ ورنہ حضورؐ اس پر ضرور انکار فرما دیتے۔ یا کم سے کم وضوء کا استفسار تو کرتے۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث مذکور میں چار قسم کے لوگ ذکر کیے گئے ہیں۔ مسلمینؓ، مشرکینؓ، جن اور انس اور سب کی طرف یکساں طور پر سجدے کی نسبت کی گئی ہے۔ ابن عباسؓ نے بھی سب کے اس فعل کو سجدے کا نام دیا ہے تو معلوم ہوا کہ ابن عباسؓ کے نزدیک سب کا یہ فعل شرعی سجدہ تھا۔ ورنہ اُن سب کی طرف

ابنِ عباس سجدے کی نسبت نہ کرتے۔ اور نہ ان کے اس فعل کو سجدے سے تعبیر کرتے اور جب یہ فعل، شرعی اور معتبر سجدہ قرار دیا گیا حالانکہ ان میں مشرک بھی موجود تھے جن کے لیے کوئی شرعی وضوء ہوتا ہی نہیں۔ تو اس سے صاف طور پر یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء شرط نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر بھی یہ سجدہ ادا کیا جا سکتا ہے اور شرعاً یہ جائز ہے۔"

شاید یہ اور اس قسم کی دوسری روایتوں کی وجہ سے ابن عمرؓ اور امام شعبیؒ نے اس سجدے کے بارے میں اپنے لیے یہ مذہب قائم کیا ہو کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء کوئی شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور امام بخاریؒ نے بھی ابنِ عمرؓ کا یہ اثر: کہ وکان ابن عمرؓ یسجد علی غیر وضوء۔ شاید اس غرض کے لیے نقل کیا ہو کہ اس سے سجدۂ تلاوت بلا وضوء کے جواز پر استدلال قائم کریں۔

سعیدؒ بن مسیب کی رائے

بعض بلند پایہ شوافعؒ کی تصریح کے مطابق سعید بن مسیّب کی رائے بھی یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء اور طہارت کوئی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک حائضہ عورت کے لیے یہ جائز ہے کہ جب بھی وہ آیت سجدہ سن لے تو اشارے سے وہ سجدۂ تلاوت کرے۔ حالانکہ حیض کی حالت میں اس کا کوئی وضوء نہیں ہوتا۔ سعید بن مسیّب کا یہ فتویٰ درجِ ذیل عبارت میں موجود ہے:

قال ابن المسیب الحائض اذا سمعت آیۃ السجدۃ تومی برأسھا ایماء وتقول سجد وجھی للذی خلقہ وصورہ ۱ھ

(میزان کبریٰ للشعرانی ج ۱ص ۱۷۷۔ رحمۃ الامۃ۔ ج ۱ص ۵۳)

"سعید بن مسیب نے کہا ہے کہ حائضہ عورت جب آیت سجدہ سُن لے تو سر کے اشارے سے سجدہ کرے اور یہ کہے کہ میرے سر نے اس ذات کو سجدہ کر لیا جس نے اس کو پیدا کیا ہے اور اس کی صورت بنائی ہے۔"

اسلاف میں یہی وہ شخصیتیں ہیں جن کے متعلق مولانا مودودی نے فرمایا ہے کہ:

"سلفؒ میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اسی طریقہ پر تھا۔"

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ سجدۂ تلاوت بلا وضوء کے عدمِ جواز کا مسئلہ پوری اُمّت میں کوئی اجماعی مسئلہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ اکثریّت اور اقلیّت کے مابین اختلافی رہا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کوئی اصُولی مسئلہ نہیں بن سکتا بلکہ ایک فروعی مسئلہ ہے جس میں ابتدا سے اکثریت کی رائے یہ رہی ہے کہ اس کے لیے وضوء شرط کے درجہ میں ہے۔ اور وضوء کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔ اور اقلیت اس بات کی قائل رہی ہے کہ وضوء کے بغیر بھی یہ سجدہ جائز ہے۔ اور وضوء اس کے لیے شرط کے درجہ میں نہیں ہے۔ اور جب یہ ایک اختلافی مسئلہ قرار پایا تو اس میں کسی ایک جانب کے قائلین علماء کی نہ تضلیل کی جاسکتی ہے اور نہ تکفیر۔ یہ تکفیر یا تضلیل خاصیت ہے اصُولی مسائل کی نہ کہ فروعی کی۔

اب مولانا مودودی کے معترضین حضرات ذرا انصاف سے یہ کہہ دیں کہ جب صحابہ کی جماعت میں عبداللہ ابن عمرؓ اور تابعین میں سے امام شعبیؒ اور سعیدؒ بن مسیب اور محدثین کی جماعت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم اجمعین جیسے اکابرین امت سجدۂ تلاوت کو بلا وضوء جائز مانتے ہیں۔ تو اگر مولانا مودودی نے بھی اس کو جائز کہا تو وہ کونسے ایسے جُرم کے مرتکب ہوئے جس کی وجہ سے معترضین حضرات ان کو اور

ان کی پوری جماعت کو گردن زدنی سمجھتے ہیں ۔ یا عام وخاص کی مجالس میں ہر جگہ یہ نقارے بجا رہے ہیں کہ مولانا مودودی گمراہ ہیں اور ان کی جماعت مسلمانوں میں گمراہی پھیلا رہی ہے ؟

آخر جب آپ حضرات مولانا مودودی کو ان کی اس رائے کی وجہ سے گمراہ قرار دیں گے تو بتایئے کہ ابن عمرؓ، امام شعبی، سعید بن مسیّب اور امام بخاری جیسے اکابرین امت کو اس فتوائے تضلیل سے کس طرح بچا سکیں گے ۔ انہوں نے بھی تو مسئلہ متعلقہ کے بارے میں وہی رائے ظاہر فرمائی ہے جو مولانا مودودی نے ظاہر کی ہے۔" میں تو ایسی فتوے بازی کے متعلق یہی کہوں گا کہ اس سے بڑھ کر ہماری شقاوت اور بدقسمتی اور کوئی نہیں ہوسکتی کہ چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں ذاتی رقابتوں اور گروہی تعصبات کی بنا پر ایک دوسرے کے خلاف ایسے فتوے دینے لگیں جن کی زد سے ہمارے وہ اکابر اور اسلاف بھی نہ بچ سکیں جن کو ہم دین کے معاملہ میں خدا ورسول، اور اپنے درمیان واسطہ سمجھ رہے ہیں ۔ ایسے مسائل میں جو لوگ مولانا مودودی کی مخالفت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں ان کو حد سے حد جو حق حاصل ہوسکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ انہیں مولانا کے تفرّدات میں شمار کریں ۔

لیکن یہ حق تو ہرگز کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا کہ مولانا کی ذات پر گمراہی کا فتویٰ لگائے ۔ یا اپنے غلط پروپیگنڈے کی وجہ سے لوگوں کو مولانا سے بدظن کرنے کی کوشش کرے ۔ ورنہ یہ بات ان حضرات کو اچھی طرح ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ اس طرح کے پروپیگنڈوں اور فتویٰ بازی سے وہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کا کچھ بگاڑنے کے بجائے اپنا سب کچھ تباہ کر ڈالیں گے ۔ اور کیا کرایا سب غارت کریں گے ۔ اعاذنا

اللہ منہا۔

شرعی نقطۂ نگاہ سے یہ کوئی اصُولی مسئلہ نہیں ہے

جہاں تک مسئلہ کی نوعیت اور شرعی حیثیت کا تعلق ہے، میں پُورے وثوق سے یہ بات کہہ سکتا ہوں کہ کوئی بھی شخص اس کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ دین کا کوئی بنیادی اور اصولی مسئلہ ہے اور اس میں اختلاف رائے سے کفر و اسلام، یا ہدایت و ضلالت کے دو مختلف راستے پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلکہ دوسرے فروعی مسائل کی طرح یہ بھی ایک فرعی مسئلہ ہے جس میں دلائل کی بنا پر پہلے بھی دو رائیں ہوتی ہیں اور آج بھی ہو سکتی ہیں۔ اور کسی ایک رائے کو بھی کفر یا ضلالت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

اسی طرح یہ بھی کوئی شخص نہیں کہہ سکتا کہ سجدۂ تلاوت کے لیے اشتراطِ طہارت کا مسئلہ کوئی منصوص مسئلہ ہے۔ اور قرآن و حدیث میں بالتصریح ذکر کیا گیا ہے۔ آج تک کوئی بھی آیت قرآنی یا حدیث نبوی ایسی نہیں ملی ہے جس میں اس بات کی تصریح کی گئی ہو کہ نماز کی طرح سجدۂ تلاوت کے لیے بھی وضو شرط اور طہارت ضروری ہے۔ اور اس کے بغیر سجدۂ تلاوت جائز نہیں ہے۔ بلکہ جو روایات اس بارے میں کتبِ حدیث میں ملتی ہیں۔ اور جو پہلے ذکر کی جا چکی ہیں۔ اُن میں کوئی بھی روایت ایسی نہیں ملتی جس میں سجدۂ تلاوت کے لیے اشتراطِ طہارت کی تصریح کی گئی ہو۔ ورنہ اگر ذخیرۂ روایات میں کوئی حدیث صحیح ایسی مل جاتی۔ جس میں سجدۂ تلاوت کے لیے اشتراط طہارت کی تصریح پائی جاتی تو عبداللہ ابن عمرؓ۔ امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ کے لیے ہرگز یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اس منصوص حکم کے خلاف کبھی عمل کرتے۔ یا اس کے خلاف کوئی فتویٰ دے دیتے۔

بیشک ائمہ اربعہ اس بارے میں ایک نکتہ پر متحد و متفق ہیں۔ وہ یہ کہ سجدۂ

تلاوت کے لیے وضوء اور طہارت شرط ہے۔ اور اس کے بغیر اصلاً سجدۂ تلاوت جائز نہیں ہے۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا یہ فیصلہ قرآن و حدیث کے کسی منصوص حکم پر مبنی نہیں بلکہ اجتہادی اور استنباطی فیصلہ ہے۔ اور اجتہادیات میں اختلافات کوئی نئی چیز نہیں بلکہ پہلے سے چلے آئے ہیں۔ نیز جمہورؒ کے مسلک کے خلاف دلائل کی بنا پر کوئی مسلک اختیار کرنا بھی شرعاً کوئی جرم نہیں ہے۔ فقہ کی مبسوط کتابیں اس قسم کے اختلافات سے بھری پڑی ہیں۔ اور مولانا مودودی ہی وہ پہلا شخص نہیں جس نے جمہورؒ کے خلاف سجدۂ تلاوت میں یہ رائے ظاہر کر دی کہ اس کے لیے طہارت شرط نہیں ہے، بلکہ مولانا مودودی سے پہلے بھی بہت سے علماء اور ائمۂ دین ایسے گزرے ہیں جنہوں نے جمہورؒ کے خلاف دین کے بہت سے فروعی مسائل میں اظہار رائے کیا ہے۔ اور کسی نے آج تک ان کو گمراہ نہیں کہا ہے۔ اور نہ ان کے خلاف پروپیگنڈے کا طوفان برپا کیا ہے۔

اصولی مسائل کی نوعیت

اس میں شک نہیں کہ سجدۂ تلاوت کے مسئلہ میں جمہورِ امت کا جو مذہب پہلے سے چلا آیا ہے اس میں حد درجہ احتیاط پائی جاتی ہے۔ اور اقرب الی الصواب بھی معلوم ہوتا ہے۔ اور جو وزن ان کے فیصلے میں ہے وہ اکیلے عبداللہ ابن عمرؓ یا امام شعبیؒ اور امام بخاری کی رائے میں ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے اگر اس مسئلہ میں مولانا مودودی نے جمہورؒ کے فیصلے کے خلاف رائے ظاہر نہ کی ہوتی تو یہ زیادہ بہتر اور قرین مصلحت ہوتا۔ مگر کلام اس میں نہیں کہ مولانا کا مسلک قوی یا اقرب الی الصواب ہے یا نہیں بلکہ کلام اس میں ہے کہ مولانا نے اس مسئلہ میں جمہورِ امت سے جو اختلاف کیا

ہے۔ آیا یہ کسی اصولی مسئلہ میں کیا ہے۔ اور منصوصاتِ شریعت یا اجماعِ امت کے خلاف کوئی رائے ظاہر کی ہے۔ یا یہ اختلاف کسی فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے تو جہاں تک میرا خیال ہے میں اس کو فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے متعلق سمجھ رہا ہوں اور فروعی و اجتہادی مسائل میں اکثریت کے خلاف شرعی دلائل کی بنا پر کوئی رائے ظاہر کرنا نہ حرام ہے اور نہ گمراہی۔ اور نہ اس سے کسی عالم پر گمراہی کا فتویٰ لگانا جائز ہے۔

یہ اصولی مسائل کی خصوصیت ہے کہ ان میں اختلاف رائے سے کسی ایک جانب پر گمراہی کا فتویٰ لگ سکتا ہے اور یہ مسئلہ کوئی اصولی مسئلہ نہیں ہے۔ اصولی مسائل کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ کے صریح احکام، یا پھر امت کے اجماعی فیصلوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور سجدۂ تلاوت کے لیے اشتراطِ طہارت کا مسئلہ کتاب و سنّت میں منصوص نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس پر پوری امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اس لیے اس میں شرعی دلائل سے اکثریت کے خلاف رائے قائم کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ گو جمہورؒ کا خلاف بہتر اور مستحسن نہیں ہے۔ لہٰذا اگر مولانا مودودی نے بھی اس مسئلہ میں جمہورؒ کے فیصلہ کے خلاف رائے ظاہر کر دی تو یہ نہ کوئی گمراہی ہے اور نہ حرام۔

اس کے علاوہ مولانا اپنی اس رائے میں متفرد بھی نہیں بلکہ تین بڑے بڑے علماء اور ائمۂ دین ان کے پیش رو ہیں۔ جن میں سے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک جلیل القدر صحابی۔ عبد اللہ ابن عمرؓ ہیں۔ اور دوسرے امام شعبیؒ اور تیسرے امیر المومنین فی الحدیث امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ ہیں۔ اور ایسی رائے کو گمراہی

کہنا، جس کو مولانا مودودی سے صدیوں پہلے اتنے بڑے بڑے علماء اور ائمۂ دین نے اختیار کیا ہو حد درجہ مذموم عبارت ہے۔

اعتراض کا جواب

اوپر مسئلہ کی جو تشریح پیش کی گئی اس کی روشنی میں اگر محترم حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض پر غور کیا جائے تو میرے خیال میں اس کے مستقل جواب دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی مختصراً اس کا جواب عرض کیا جاتا ہے تاکہ حقیقتِ حال اچھی طرح کھل کر سامنے آئے۔

پہلی شق

محترم قاضی صاحب نے جو اعتراض کیا ہے اس کی پہلی شق یہ ہے کہ "مولانا مودودی کے نزدیک جب سجدۂ تلاوت میں نہ وضوء ضروری ہے نہ قبلہ رُخ ہونا اور نہ زمین پر سر رکھنا۔ تو پھر اس کو شرعی سجدے کا نام کیوں دیتے ہیں؟" لیکن جناب قاضی صاحب نے اس بات پر غور نہیں کیا ہے کہ کسی چیز کے شرعی ہونے کے لیے ضروری چیز صرف یہ ہے کہ شریعت سے اس کا ثبوت ہو۔ اور سجدۂ تلاوت بلا وضوء بھی شریعت سے ثابت ہے۔ چنانچہ سابقہ روایات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے لہٰذا اس کو شرعی سجدہ کہنے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

کیا ہم آپ حضرات سے یہ پُوچھ سکتے ہیں کہ کسی فعل کے شرعی ہونے کے لیے اگر یہ ضروری ہو کہ وہ باوضوء ہونے کی حالت میں ادا کیا جائے یا اس میں قبلہ کی طرف رُخ کیا جائے تو براہِ کرم آپ یہ بتائیں کہ بلا وضوء قرآن کریم کی تلاوت شرعی تلاوت ہے یا نہیں۔ اگر ہو تو پھر کیا وجہ ہے کہ وضوء کے بغیر قرآن کریم کی تلاوت کو آپ

شرعی تلاوت کا نام دیتے ہیں۔ اور سجدۂ تلاوت کو وضوء کے بغیر آپ شرعی سجدہ کہنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ حالانکہ دونوں شریعت سے ثابت ہیں۔ اور دونوں میں وضوء نہیں ہے؟

اسی طرح کوئی شخص اگر خارج از مصر اپنی سواری پر نفل نماز پڑھ رہا ہو تو تمام فقہاء لکھتے ہیں کہ نماز کی صحت کے لیے قبلہ رُخ ہونا ضروری نہیں ہے۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں بھی یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ سے باہر اپنی سواری پر نفل نماز پڑھی تھی حالانکہ آپؐ کا رُخ قبلہ کی طرف نہ تھا۔ نیز یہ بھی فقہاءؒ نے تصریح کی ہے کہ ایسی حالت میں نماز پڑھنے کے لیے بحالت سجدہ زمین پر سر رکھنا بھی ضروری نہیں بلکہ اشارہ کرنا کافی ہے۔"

اب یہ نماز تمام فقہاء کے نزدیک جائز بھی ہے اور شرعی بھی۔ حالانکہ اس میں قبلہ رُخ ہونا اور زمین پر سر رکھنا دونوں موجود نہیں ہیں تو سجدۂ تلاوت میں کیا خصوصیت پائی جاتی ہے کہ اس کے شرعی ہونے کے لیے قبلہ رُخ ہونا بھی ضروری ہو اور زمین پر سر رکھنا بھی لازم ہو؟ آپ کے پاس کوئی معقول وجہ ہو تو پیش کیجیے۔ گزشتہ صفحات میں سعید بن مسیّب کی جو رائے میزان للشعرانی کے حوالہ سے پیش کی گئی ہے کیا اس میں حائض عورت کی ایماء سے سجدہ کے ساتھ تعبیر نہیں کی گئی ہے؟ اور سجد وجہی للذی خلقہ وصورہ کے الفاظ وہاں موجود نہیں ہیں؟

دوسری شق

محترم جناب قاضی صاحب کے اعتراض کی دوسری شق یہ ہے کہ:

"جمہورؒ کے خلاف فتوے دینے سے مسلمانوں میں تفریق پیدا ہو جاتی ہے۔ اور

اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ لہٰذا جمہورؒ کے خلاف فتوے دینا درست نہیں بلکہ حظِ نفسانی ہے۔"

جواب

معلوم نہیں جناب قاضی صاحب کو یہ جدید انکشاف کب ہوا ہے کہ جمہورؒ کے خلاف فتوے دینے سے مسلمانوں میں تفریق پیدا ہو جاتی ہے اور اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچ رہا ہے یا جو بھی فتوےٰ جمہورؒ کے خلاف ہو اس میں لامحالہ حظِ نفسانی کا حصول پیشِ نظر ہو گا؟ آخر ابنِ عمرؓ نے بھی تو اسی مسئلہ میں جمہور صحابہؓ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ امام شعبیؒ نے بھی اکثر علماء کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ اور امام بخاریؒ بھی اس مسئلہ میں جمہورؒ کے ہمنوا نہیں بلکہ مخالف نظر آتے ہیں۔ تو کیا آپ ان حضرات کے بارے میں یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ انہوں نے اپنے خلافِ جمہور فتووں سے اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچایا ہے۔ یا انہوں نے مسلمانوں میں تفریق پیدا کی ہے؟ یا حظ نفسانی کی بنا پر یہ فتوے دیئے گئے ہیں؟ اس کے علاوہ آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ ائمہ مذاہب اربعہ کے مابین جو مسائل اختلافی ہیں۔ ان میں کسی ایک امام کا مذہب بھی جمہورؒ کے خلاف نہیں ہے؟ پھر اپنے امام اعظم رحمہ اللہ کے بارے میں آپ کیا رائے قائم کریں گے۔ جنہوں نے سیکڑوں فروعی مسائل میں جمہورؒ کے خلاف فتویٰ دیا ہے؟ کیا انہوں نے بھی مسلمانوں میں تفریق ڈالی ہے اور اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچایا ہے؟ یا معاذ اللہ اوپر کے تمام اسلاف نے جو جمہورؒ کے خلاف فتوے دیئے ہیں۔ یہ سب حظِ نفسانی کی بنا پر دیئے ہیں؟ اگر ان تمام سوالات کے جوابات نفی میں ہوں تو پھر امیرِ جماعت اسلامی مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی کے ایک فتوے سے آپ

کیوں سیخ پا ہوتے ہیں۔ اور ان کے ایک فتویٰ سے مسلمانوں میں تفریق کیوں پیدا ہوگی؟ اور کیوں اتحاد بین المسلمین کو نقصان پہنچے گا؟

میرے محترم! مسلمانوں میں تفریق جمہور کے خلاف فتوے دینے سے پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ آپ جیسے علماء کے غلط رویہ اور غیر مناسب طرزِ عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ آپ حضرات نے چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل کو بڑے بڑے اصولی مسائل کا درجہ دے رکھا ہے۔ اور جب بھی عالم انہی فروعیات میں آپ کے مسلک کے خلاف فتوے دیتا ہے تو آپ ہی ہوتے ہیں جو اس کو تکفیر، تفسیق اور تضلیل کا نشانہ بنا لیتے ہیں اور مسلمانوں میں اس کے خلاف گندہ پروپیگنڈے کا ایک طوفان برپا کرتے ہیں اور ان کو یہ باور کراتے ہیں کہ یہ شخص گمراہ، ضالّ مضلّ اور گروہِ اہل السنت سے خارج ہے۔ اس کی جماعت مسلمانوں میں گمراہی اور بے دینی پھیلا رہی ہے تو اس سے خود بخود سادہ لوح مسلمان اثر پذیر ہوتے ہیں جس کے نتیجہ میں تفریق رونما ہوتی ہے۔ اگر آپ حضرات اپنے اسلاف کی طرح دوسروں کو بھی فروعی مسائل میں اختلافِ رائے کا حق دیتے اور اپنے مقررہ مسلک کے خلاف مبنی بر دلائل فتوے سننے کے لیے تیار ہوتے تو کبھی یہ ہنگامے برپا نہ ہوتے اور نہ کوئی ناگوار صورتِ حال پیش آتی۔ لہٰذا آج کی یہ تفریق آپ حضرات کے غلط رویّے اور غیر مناسب طرزِ عمل ہی کی پیداوار ہے۔ دوسروں کو اس کا ذمہ دار قرار دینا مبنی بر حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ ایک چال ہے جو اپنے مخالفین کے خلاف چلی جا رہی ہے۔

تیسری شق اور اس کا جواب

اعتراض کی تیسری شق یہ ہے کہ "تعجب ہے کہ آپ اپنی تائید میں سلفؒ کی

شخصیتوں کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ آپ کے نزدیک معیارِ حق ہی نہیں اپنے فتوے پر کتاب و سنت کی سند پیش کریں تو قابلِ قبول ہو سکتا ہے"۔

محترم جناب قاضی صاحب نے ابھی تک "معیارِ حق" کے مسئلہ میں جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کے موقف سے واقفیت ہی حاصل نہیں فرمائی ہے۔ صحابہؓ کے معیارِ حق ہونے یا نہ ہونے میں جماعت اور مولانا کا موقف یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان کے اقوال اور افعال سے استدلال ہی نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ ان کا موقف اس بارے میں یہ ہے کہ کتاب و سنت کی کسوٹی پر قولِ صحابیؓ کو جانچا اور پرکھا جائے گا۔ پھر جو بھی صحابی کا قول جانچنے اور پرکھنے کے بعد کتاب و سنت کے مقرر کردہ معیار کے ساتھ مطابق و موافق نکلے گا اُسے قبول کیا جائے گا اور جو قول کتاب و سنت کے معیار کے مطابق نہیں بلکہ مخالف نکلے گا اُسے ترک کیا جائے گا۔ اور یہ الزام سراسر غلط اور بے بنیاد ہے کہ مولانا مودودی یا جماعت اسلامی صحابہ کرامؓ کے اقوال کو کسی درجے میں بھی حجت اور قابلِ استدلال نہیں سمجھتے ہیں بلکہ اس الزام سے انہوں نے بارہا اپنی براءت کا اظہار کیا ہے۔

اَب مولانا مودودی کے مندرجہ بالا موقف کے پیشِ نظر اعتراض کے تیسرے شق کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ابنِ عمرؓ وغیرہ کے اقوال کو اگر مولانا مودودی نے استدلال میں پیش کیا ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقوال جانچنے اور پرکھنے کے بعد ان مرفوع روایتوں کے ساتھ موافق نکلے ہیں جو ذخیرۂ حدیث کے مستند مجموعوں میں صحیح اسانید کے ساتھ مروی ہیں۔ اس لیے اُن سے استدلال کا کام لیا جا سکتا ہے۔ یا کم سے کم اُن سے اس بات کی تائید تو ہو سکتی ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے۔ اس

کے علاوہ جناب قاضی مظہر حسین صاحب مدظلہٗ نے اس بات پر بھی غور نہیں فرمایا ہے کہ مولانا مودودی نے اصل مسئلہ میں اُن مرفوع اور صحیح روایات سے استدلال کیا ہے جو بخاریؒ، مسلمؒ، ابوداؤدؒ اور ترمذی میں ملتی ہیں۔ اور جو یہاں بحث کی ابتداء میں ذکر کی گئی ہیں۔ اور ابن عمرؓ وغیرہ سلفؒ کے اقوال کو مولانا نے بطورِ تائید پیش کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ سلفؒ میں بھی ایسی شخصیتیں ملتی ہیں جن کا عمل اسی طریقہ پر تھا"۔ اب اس پر یہ اعتراض کرنا کہ آپ کے نزدیک سلفؒ معیارِ حق ہی نہیں تو ان کے اقوال سے سند کیوں پیش کرتے ہیں؟ اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں رکھتا۔ نیز آپ کا یہ ارشاد بھی ضمیر کی صحیح ترجمانی معلوم نہیں ہوتی کہ اپنے فتوے پر کتاب وسنت کی کوئی سند پیش کریں تو قابلِ قبول ہو سکتا ہے "کیونکہ مولانا مودودی نے اپنے فتوے کی بنیاد اُن مرفوع اور صحیح روایات پر رکھی ہے جو یہاں بحث کی ابتدا میں ذکر کی گئی ہیں۔ مگر پھر بھی آپ اُسے قبول نہیں فرماتے ہیں۔

الزامی جواب

لیکن اگر تھوڑی دیر کے لیے ہم یہ مان بھی لیں کہ مولانا مودودی کے نزدیک سلف معیارِ حق اصلاً نہیں اور ابن عمر وغیرہ سلفؒ کے اقوال سے ان کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو آپ کے نزدیک تو سلفؒ معیارِ حق ہیں ہی۔ اور ابن عمرؓ کا طرزِ عمل بھی قولِ اصح کے مطابق یہ رہا ہے کہ وہ وضوء کے بغیر بھی سجدۂ تلاوت کیا کرتے تھے تو آپ کے پاس اس کا کیا علاج ہے؟ ایک طرف تو آپ صحابہؓ کرام کو اس معنی میں معیارِ حق سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا ہر قول وفعل واجب الاتباع

ہے۔ اور جو بھی شخص اس معنیٰ میں ان کو معیارِ حق نہ سمجھے گا وہ گمراہ ہوگا۔ اور دوسری طرف آپ خود ہی ابن عمرؓ کے اس فعل کو محض اپنی رائے سے ٹھکرا رہے ہیں اور واجب الاتباع تو کیا جائز الاتباع بھی نہیں سمجھ رہے ہیں۔ اب آپ ہی بتائیں کہ آپ کا یہ طرزِ عمل آپ کے اس عقیدے کے ساتھ کہاں تک موافق ہے کہ صحابۂ کرام اس معنیٰ میں معیارِ حق ہیں کہ ہر ایک کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے؟

رہا آپ کا یہ ارشاد! کہ حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے فیض الباری میں یہ فرمایا ہے کہ ابن عمرؓ کا مذہب اس بارے میں متعین نہیں بلکہ اس میں اس بنا پر تردد ہے کہ: وکان ابن عمر یسجد علیٰ غیر وضوءٍ۔ میں اصیلیؒ کی روایت کے مطابق لفظ "غیر" مذکور نہیں ہے۔ تو اس ارشاد کے ساتھ اتفاق کرنا مشکل ہے۔ اوّل اس لیے کہ حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ کی تقریریں اس بارے میں باہم متعارض ہیں۔ "عرف شذی" کی ج ۱ ص ۸ پر حضرت شاہ صاحب کی جو تقریر درج ہے وہ یہ ہے کہ ابن عمرؓ، شعبیؒ اور امام بخاریؒ تینوں کا مذہب یہ ہے کہ وضوء کے بغیر بھی سجدۂ تلاوت جائز ہے۔"

ثانیاً: اصیلی کی روایت میں اگرچہ لفظ "غیر" نہیں ہے مگر اس سے ابن عمرؓ کا مذہب مشتبہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ حافظ ابن حجر اور علامہ بدرالدین عینی دونوں نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ: "اصح لفظ غیر کا اثبات ہے" چنانچہ فتح الباری ج ۲ ص ۳۴۴ میں حافظ ابن حجر کہتے ہیں: ولکن الاصح اثباتہ لہٰذا قول اصح کے مطابق ابن عمرؓ کا مذہب مشتبہ نہیں بلکہ بالیقین یہی ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء شرط نہیں ہے۔"

اور جب یقینی طور پر ابن عمرؓ کا مذہب یہ قرار پایا کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء

شرط نہیں ہے تو لامحالہ آپ کو دو باتوں میں سے ایک بات ماننی پڑے گی یا آپ کو یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑے گی کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضو شرط نہیں ہے تو پھر مولانا مودودی پر آپ کو اعتراض کرنے کا حق باقی نہیں رہے گا۔ اور یا اگر آپ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء کو شرط مانتے ہیں تو آپ کا یہ عقیدہ صحیح نہیں رہے گا کہ صحابہ کرامؓ اس معنی میں معیارِ حق ہیں کہ ان کا ہر قول اور ہر فعل ہر حالت میں واجب الاتباع ہے۔ اور ان کے کسی قول یا فعل پر تنقید جائز نہیں ہے" فھل الی خروج من سبیل ؟

چوتھی شق اور اس کا جواب

محترم جناب قاضی صاحب کے اعتراض کی چوتھی شق یہ ہے کہ:۔

"جس طبقہ کے لیے آپ دین میں آسانیاں ڈھونڈ رہے ہیں۔ اگر وہی کل آپ سے یہ کہیں کہ سجدۂ تلاوت بھی خدا کے لیے ہے اور سجدۂ نماز بھی تو پھر سجدۂ نماز میں وضوء کیوں ضروری ہے۔ اور آپ کے اس اجتہاد کی بنا پر وہ بے وضوء نمازیں ادا کرنے لگیں تو آپ کے پاس اس کا کیا علاج ہو گا؟"

"آسانیاں ڈھونڈنے" سے اگر محترم قاضی صاحب کی مراد یہ ہو کہ مولانا مودودی دین میں وہ آسانیاں ڈھونڈ رہے ہیں جن کی گنجائش موجود نہ ہو یا جن کی وجہ سے دین کے احکام میں تغیّر و تبدّل واقع ہو رہا ہو تو یہ اس سوءِ ظن کا نتیجہ ہے جس میں عرصے سے یہ حضرات مولانا مودودی کے بارے میں مبتلا ہیں۔ ورنہ سجدۂ تلاوت کے لیے اگر وضوء کو شرط ضروری نہ کہا جائے تو اس سے دین کے کسی حکم میں نہ تغیّر واقع ہوتا ہے اور نہ تبدّل۔ اور نہ یہ وہ آسانی ہے جس کے لیے دین میں کوئی گنجائش موجود نہیں ہے۔

آخر عبداللہ ابن عمرؓ، امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ نے بھی دین میں تغیر و تبدل کر دیا ہے؟ یا کسی خاص طبقہ کے لیے ایسی آسانی ڈھونڈی ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی گنجائش موجود نہیں ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں پہلے جو احادیث اور روایتیں ہم نے نقل کی ہیں اُن میں سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء کے عدمِ اشتراط کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ ورنہ ابن عمرؓ، شعبیؒ اور امام بخاریؒ کبھی یہ نہ کہتے کہ اس سجدے کے لیے وضوء شرط نہیں ہے۔

اور اگر آسانیاں ڈھونڈنے سے محترم قاضی صاحب کی مراد وہ آسانیاں ہوں جن کے لیے شریعت نے اپنے نظام میں گنجائش رکھی ہے اور جو شرعی اصطلاح میں "رخصتوں" کے نام سے موسوم ہیں۔ اور بوقت ضرورت کسی خاص طبقہ کے لیے نہیں بلکہ پوری امت کے لیے ان پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے تو پھر مولانا مودودی کو ان کا طعنہ کیوں دیا جاتا ہے۔ کیا الدین یسر اور یسروا ولا تعسروا۔ اسلام کا مستقل اصول نہیں ہے؟ رہا آپ کا یہ خیال کہ اس سے کل سجدۂ نماز کے بارے میں کوئی طبقہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے گا کہ اس کے لیے بھی وضوء شرط نہیں ہے۔ اور وہ سجدۂ نماز بھی بلا وضوء ادا کرنے لگے گا۔ تو اس کے متعلق ہم آپ کو اطمینان دلاتے ہیں کہ اس طرح کی غلط فہمی ہرگز کسی مسلمان کو لاحق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہر کلمہ گو انسان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہے کہ سجدۂ نماز ارکان نماز میں سے ایک رکن ہے۔ اور نماز کی حقیقت میں داخل اور اس کی ماہیت کا ایک جزء ہے۔

یہ حقیقت بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے۔ اور صریح حکمِ قرآنی پر اس کا اشتراط مبنی ہے۔ آنحضرت صلعم نے بھی صاف اور صریح

طور پر یہ ارشاد فرمایا ہے کہ: مفتاح الصلوٰۃ الطہور" نماز کی کنجی طہارت ہے" اور لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طہور" کوئی نماز طہارت کے بغیر مقبول نہیں ہو سکتی" اور سجدۂ نماز بھی نماز کا ایک جزو اور رکن ہے تو جب کل نماز کے لیے طہارت شرط لازم قرار پائی تو سجدے کے لیے یہ طہارت کیوں ضروری نہ ہوگی۔ بخلاف سجدۂ تلاوت کے کہ اس کے لیے طہارت کا اشتراط منصوص نہیں ہے۔ کوئی بھی آیت قرآنی یا حدیث نبوی ایسی نہیں مل سکتی جس میں صاف اور صریح طور پر یہ حکم کیا گیا ہو کہ: سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء کا اہتمام کرنا چاہیے یا اس کے لیے وضوء شرط ہے"

اتنے بیّن فرق کے باوجود آخر کس طرح ایک مسلمانوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے کہ جب سجدۂ تلاوت بلا وضوء جائز قرار پایا تو سجدۂ نماز بھی وضوء کے بغیر جائز ہونا چاہیے یا اس کے لیے بھی وضو شرط نہیں ہے"؟ بالفرض اگر ایسا کوئی طبقہ مل بھی گیا جس نے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ نماز کے درمیان فرق کو نظر انداز کر کے دونوں کو ایک ہی درجہ میں رکھنے کی کوشش کی تو آنجناب کو اس طبقہ کی فکر دامنگیر نہ ہونا چاہیے۔ مولانا مودودی کو خدا نے ایسے طبقوں کی رہنمائی کرنے اور سمجھانے کے لیے وہ ملکہ اور قوتِ تفہیم عطا فرمائی ہے جس سے وہ ایسے طبقوں کی پوری رہنمائی کر سکتے ہیں اور انہیں اچھی طرح سمجھا کر راہِ راست پر لا سکتے ہیں۔ اور ان کی ہر قسم کی غلط فہمی کا ازالہ بھی کر سکتے ہیں۔ پاکستان ہی میں نہیں بلکہ پوری دنیائے اسلام میں آخر کتنے وہ لوگ ہیں جو اقوامِ عالم کے مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا کی تصانیف دیکھنے سے پہلے اسلام کے صراطِ مستقیم سے ہٹ کر

دہریت اور لادینیت کے مختلف راستوں پر گامزن تھے اور بہت سے ایسے بھی تھے جو عیسائیت کی گود میں جانے والے تھے مگر مولانا مودودی کی تصانیف دیکھنے ہی سے وہ سب بھٹکتے ہوئے طبقات پھر اسلام کی صراطِ مستقیم کی طرف واپس پلٹ گئے۔ اور نہ صرف خود پلٹ گئے بلکہ دوسروں کو بھی اپنے ساتھ اسلام کی صراطِ مستقیم پر لے چلنے کی سر توڑ کوششیں کرنے میں مصروف ہیں ؟ تو اگر ایک طبقہ ایسا بھی پیدا ہو جائے جو سجدۂ تلاوت اور سجدۂ نماز میں فرق کو نظر انداز کر دے تو اس کی رہنمائی کرنے کے لیے بھی مولانا مودودی کوشش کریں گے بشرطیکہ آپ حضرات نے اس طبقہ کو گمراہی کے آخری مرحلہ پر لے جا کر نہ چھوڑا ہو۔

ایک حقیقت کا اظہار

مسئلہ کے اختتام پر میں یہ گزارش کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ اس حقیقت سے انکار کرنے کے لیے ہرگز کوئی گنجائش نہیں مل سکتی کہ جمہور صحابہ کرامؓ، اکثر تابعین اور تبع تابعین اسی طرح چاروں مذاہب کے ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ سجدۂ تلاوت کے لیے وضوء شرط ہے اور وضوء کے بغیر یہ سجدہ جائز نہیں ہے۔

اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جمہور امت کے مذہب میں حد درجہ احتیاط پائی جاتی ہے جو اس کے اقرب الی الصواب ہونے کی دلیل ہے۔ جمہور امت کے فیصلہ میں جو وزن ہے وہ اکیلے عبداللہ ابن عمرؓ یا امام شعبیؒ اور امام بخاریؒ کی رائے اور فیصلہ میں ہرگز نہیں ہے۔ اس لحاظ سے اگر مولانا مودودی اس مسئلہ میں جمہور امت کے فیصلہ کے مطابق رائے ظاہر کر کے ان کے ساتھ موافقت اختیار کر لیتے۔

تو یہ زیادہ بہتر ہوتا۔ جمہور امّت کے مقابلہ میں دو چار افراد کی رائے اور اجتہاد پر اعتماد کر کے کوئی فیصلہ دینا یا اُن کے خلاف الگ اجتہاد کر کے اسی پہ کاربند رہنا ہرگز قرینِ مصلحت نہیں ہے [1]۔ مگر کلام اس میں نہیں کہ یہ مسلک قوی اور اقرب الی الصواب ہے یا نہیں بلکہ اس میں ہے کہ مولانا نے اس مسئلہ میں امّت کی اکثریت کے فیصلہ سے جو اختلاف کیا ہے۔ آیا یہ اختلاف کسی اصولی مسئلہ میں کیا ہے۔ اور جو رائے انہوں نے ظاہر کی ہے وہ منصوصاتِ شریعت یا اجماعِ امّت کے خلاف کوئی رائے ہے۔ یا یہ اختلاف ایک فرعی اور اجتہادی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے۔ تو جہاں تک میرا خیال ہے یہ اختلاف ایک فروعی اور اجتہادی مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اور فروعیات و اجتہادیات میں اکثریت سے اختلاف کرنا جبکہ وہ ہوائے نفس کے بجائے شرعی دلائل پر مبنی ہو۔ نہ کوئی گمراہی ہے اور نہ کوئی نئی بات۔ یہ اختلاف ہرگز وہ اختلاف نہیں ہے جو ہدایت اور ضلالت کے لیے بنیاد بن سکتا ہو۔ ہدایت اور ضلالت کی بنیاد وہ اختلاف ہو سکتا ہے جو اعتقادیات سے متعلق کسی اصولی مسئلہ میں واقع ہو۔ رہے فروعیات، تو اُن میں باہمی اختلافات سے ہدایت و ضلالت کا کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا اس طرح کے فروعی اختلافات پر ایک دوسرے کو گمراہ کہنا۔ نہ دین کی کوئی مفید خدمت ہے۔ اور نہ دین کے ساتھ بھلائی کرنے کی کوئی مفید صورت۔

---

[1] یہ امر واضح رہے کہ مولانا مودودی نے تفہیم القرآن حصہ دوم، ص ۱۱۶ پر سجدۂ تلاوت کی بحث میں یہ الفاظ بڑھا دیئے ہیں کہ "زیادہ مبنی بر احتیاط مسلک جمہور ہی کا ہے۔"

آخری گذارش

اس بارے میں علمائے دین سے ہماری آخری گذارش یہ ہے کہ موجودہ دَور میں اسلام انتہائی غریب ہو چکا ہے۔ اور ہر طرف سے دشمنانِ اسلام اس پر حملہ آور ہیں۔ اس وقت مسلمانوں پر عموماً اور علمائے دین پر خصوصاً یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے تمام فروعی اختلافات کو بالائے طاق رکھ کر اسلام کی اُن بنیادوں کو مضبوط اور مستحکم کرنے کی اجتماعی جدوجہد شروع کریں جن پر ہر طرف سے حملے ہو رہے ہیں۔ اور اسلام دشمن طاقتوں کے مقابلہ میں بنیان مرصوص بن کر اسلام کی طرف سے فریضۂ دفاع ادا کریں ورنہ وہ وقت دُور نہیں جب دین اور مذہب کی بنیادوں پر حملہ کرنے میں لادینی طاقتیں نمایاں کامیابی حاصل کریں۔ پھر نہ یہ اختلافات رہیں گے اور نہ اختلاف کرنے والے علماء اور اس سے بڑھ کر آنے والی نسلوں کے لیے دوسرا کوئی المیہ نہ ہوگا۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

فصل پنجم

مسئلۃ المتعہ

جن نزاعی مسائل میں بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی کی ذات گرامی کو موردِ طعن بنایا گیا ہے۔ اور جن کے متعلق مولانا موصوف کی اجتہادی رائے اور علمی تحقیق پر اعتراضات کیے گئے ہیں۔ اُن میں سے ایک مسئلہ "مُتعہ" کا بھی ہے۔

— اس مسئلہ کے متعلق علماء کی طرف سے بطورِ اعتراض یہ کہا گیا ہے کہ:

"مولانا مودُودی نے مُتعہ کو اضطرار کی حالت میں مباح قرار دیا ہے اور جوازِ بحالتِ اضطرار کو تسلیم کیا ہے، حالانکہ تمام اہل السنۃ و الجماعۃ کے نزدیک متعہ کسی حالت میں بھی جائز اور مباح نہیں ہے بلکہ اختیار اور اضطرار کی دونوں حالتوں میں قطعی طور پر حرام ہے! اور اس کی حُرمت پر تمام علماء امصار کا اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ شیعہ علماء اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ مگر وہ اہل السُّنۃ والجماعۃ کے گروہ میں شامل نہیں ہیں۔ اہل السنّت پوُری طرح اس بات پر متفق ہیں کہ متعہ ہر حالت میں حرام ہے۔ اس میں اختیار اور اضطرار کا کوئی فرق نہیں ہے۔"

اس مسئلہ کے متعلق جن حضرات نے مولانا مودُودی پر تنقید کی ہے انہوں نے

لکھنے اور بولنے کا وہ انداز اختیار کیا ہے جو انتہائی قابل افسوس ہے۔ اور جو کم سے کم ایک خدا ترس عالم کے شایانِ شان نہیں ہے۔ بڑے بڑے دینداروں اور صوفیوں کے پاؤں بھی جادۂ حق پر قائم نہیں رہے ہیں بلکہ پھسل گئے ہیں۔ اور انصاف کو انہوں نے ہاتھ سے جانے دیا ہے۔

اس مسئلہ پر جن لوگوں نے مولانا مودودی کی ابتدائی اور آخری دونوں قسم کی تحریریں دیکھی اور پڑھی ہیں، اور متعہ کے بارے میں وہ مولانا موصوف کا نظریہ معلوم کر چکے ہیں اور معاملہ کی اصل حقیقت کو بھی وہ اچھی طرح جان چکے ہیں۔ وہ ناقدین حضرات کے بارے میں بجا طور پر یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس معاملہ میں انہوں نے انتہائی جانبداری سے کام لیا ہے۔ اور تعصب کے بدنما داغ سے وہ اپنے دامن کو ہرگز نہیں بچا سکے ہیں بلکہ حقیقت پر پردہ ڈالنے کی بڑی مذموم کوشش کی گئی ہے جو اُن کے علمی مقام اور مذہبی پوزیشن کے ساتھ کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ ذیل کے سطور میں ہم چاہتے ہیں کہ اصل معاملہ کی حقیقت مولانا مودودی ہی کی تحریروں کی روشنی میں قارئین کے سامنے پیش کریں تاکہ انہیں یہ معلوم ہو سکے کہ ناقدین حضرات کی تنقیدوں میں کہاں تک صداقت اور حق گوئی کا جوہر موجود ہے؟ اور مولانا موصوف کا عقیدہ متعہ کے بارے میں کیا ہے۔

اصل معاملہ کی حقیقت

ترجمان القرآن ماہ اگست ۱۹۵۵ء کے پرچے میں سورۂ مومنین کی ایک آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا مودودی نے ضمناً اس نزاع کا بھی ذکر کیا تھا جو متعہ کے مسئلہ پر شیعوں اور سنّیوں کے مابین عرصۂ دراز سے چلا آیا ہے اور فرمایا تھا کہ:-

"انسان کو بسا اوقات ایسے حالات پیش آتے ہیں جن میں نکاح ممکن نہیں ہوتا ہے اور وہ زنا یا متعہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ ایسے حالات میں زنا کی بہ نسبت متعہ کر لینا بہتر ہے۔" آگے چل کر صحابہ میں سے ابن عباس اور تابعین میں سے عطاء، طاؤس، اور سعید بن جبیر کے مذاہب کو بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ "یہ جواز بحالتِ اضطرار اس ابدی حرمت کے خلاف نہیں ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔"[1]

یہ مضمون بظاہر اس بات کا موہم تھا کہ مولانا مودودی خود جواز متعہ بحالتِ اضطرار کے قائل ہیں۔ اس بنا پر بعض علماء نے بغرض استفسار مولانا کے پاس یہ سوال لکھ کر بھیجا کہ "چونکہ یہ مسئلہ اجماعی ہے اور اہل السنّت سب اس بات پر متفق ہیں کہ اب متعہ تمام حالات میں مطلقاً حرام ہے اور ابنِ عباس نے اپنے سابق قول سے رجوع کیا ہے اس لیے آپ کو چاہیے کہ اپنی اس رائے پر نظر ثانی کریں۔"

اس کے جواب میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اس میں صاف طور پر یہ تصریح فرمائی ہے کہ: "بعض اصحاب کو میرے اس مضمون سے یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے کہ میں خود حالتِ اضطرار میں متعہ کو جائز قرار دے رہا ہوں حالانکہ میں اس کی قطعی حرمت کا قائل ہوں۔" ـــــ ذیل میں سوال اور جواب دونوں کو بلفظہٖ نقل کیا جاتا ہے تاکہ ناظرین حضرات خود انہیں دیکھیں اور پھر خود یہ فیصلہ کریں کہ مولانا مودودی کی

---

[1] تفسیر کا یہ ٹکڑا جب تفہیم القرآن حصّہ سوم کی کتابی شکل میں شائع ہوا ہے، اس وقت اس عبارت کو آخر تک تبدیل کر دیا گیا ہے۔ نئی تبدیل شدہ عبارت عنقریب آگے درج ہوگی۔

اس قدر وضاحت کے باوجود جو لوگ ان کی طرف یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ وہ متعہ کو حالتِ اضطرار میں جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی اس بات اور الزام میں کتنی صداقت ہے اور اس میں کہاں تک حق گوئی سے کام لیا گیا ہے؟ سوال وجواب یہ ہیں:۔

سوال۔ جناب نے ترجمان القرآن میں سورۂ مومنین کی تفسیر کرتے ہوئے مُتعہ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ اور دیگر چند صحابہ و تابعینؒ کے اقوال نقل کرکے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ سب حضرات اضطراری صورت میں متعہ کے قائل تھے۔ مگر تقریبًا اکثر مفسرینؒ نے لکھا ہے کہ ابن عباسؓ نے حلتِ متعہ سے رجوع کر لیا تھا۔ میں حیران ہوں کہ ابنِ عباس کا یہ رجوع آپ کی نظر سے کیوں مخفی رہا تمام مفسّرین لکھتے ہیں کہ تمام صحابہؓ و تابعین کا حرُمتِ متعہ پر کامل اتفاق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آپ نے بھی متعہ کو حرام مانا ہے۔ مگر اضطرار کی ایک فرضی مثال اور خیالی صورت پیش کرکے اُسے جائز قرار دیا ہے۔ امید ہے کہ آپ اپنی اس رائے پر نظر ثانی کریں گے۔ یہ اہل السنّت کا متفقہ مسئلہ ہے۔"

اس کے جواب میں مولانا موصوف نے فرمایا ہے:

جواب: "اس مسئلہ میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کا مدعا دراصل یہ بتانا ہے کہ صحابہؓ و تابعینؒ میں سے جو چند بزرگ جوازِ متعہ کے قائل ہوئے ہیں ان کا منشا اس فعل کا مطلق جواز نہ تھا بلکہ وہ اسے حرام سمجھتے ہوئے بحالتِ اضطرار جائز رکھتے تھے۔ اور ان میں سے کوئی اس بات کا قائل

نہ تھا کہ عام حالات میں متعہ کو نکاح کی طرح معمول بنا یا جائے۔ اضطرار کی ایک فرضی مثال جو مَیں نے دی ہے اس سے محض اضطراری حالت کا ایک تصوّر دلانا مقصود تھا، تاکہ ایک شخص یہ سمجھ سکے کہ شیعہ حضرات کو اگر قائلینِ جواز کا مسلک ہی اختیار کرنا ہے تو انہیں کس قسم کی مجبوریوں تک اُسے محدود رکھنا چاہیے۔ اس سے میں تو دراصل ان لوگوں کے خیال کی اصلاح کرنا چاہتا تھا جنہوں نے اضطرار کی شرط اڑا کر متعہ کو مطلقاً حلال ٹھہرا دیا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ آپ کی طرح میرے طرزِ بیان سے بہت سے اصحاب کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ میں خود حالتِ اضطرار میں اس کو جائز قرار دے رہا ہوں۔ حالانکہ میں اس کی قطعی حُرمت کا قائل ہوں۔ اور آپ سے کئی سال پہلے رسائل و مسائل حصّہ دوم ص ۲۰-۲۳ میں اس کی تصریح کر چکا ہوں۔

بہرحال آپ مطمئن رہیں کہ نظرِ ثانی کے موقع پر اس عبارت میں ایسی اصلاح کر دی جائے گی کہ اس طرح کی کسی غلط فہمی کا امکان نہ رہے[1]۔ یہ امر ملحوظ

---

[1] چنانچہ تازہ ترمیم شدہ عبارت درجِ ذیل ہے:

"متعہ کا جب ذکر آگیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں کی اور توضیح کر دی جائے۔ اوّل یہ کہ اس کی حُرمت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اسے حضرت عمرؓ نے حرام کیا، درست نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ اس حکم کے موجد نہیں تھے صرف اسے شائع اور نافذ کرنے والے تھے۔ چونکہ یہ حکم حضورؐ نے آخر زمانے میں دیا تھا اور عام لوگوں تک نہ پہنچا تھا، ا

خاطر رہے کہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک مُتعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا

۴۔ اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کی عام اشاعت کی اور بذریعہ قانون اسے نافذ کیا۔ دوم یہ کہ شیعہ حضرات نے متعہ کو مطلقاً مباح ٹھیرانے کا جو مسلک اختیار کیا ہے اس کے لیے تو بہر حال نصوص کتاب و سنت میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ صدر اوّل میں صحابہ اور تابعین اور فقہاء میں سے چند بزرگ جو اس کے جواز کے قائل تھے وہ اسے صرف اضطرار اور شدید ضرورت کی حالت میں جائز رکھتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی اسے نکاح کی طرح مباح مطلق اور عام حالات میں معمول بہ بنا لینے کا قائل نہ تھا۔ ابن عباس جن کا نام قائلینِ جواز میں سب سے زیادہ نمایاں کرکے پیش کیا جاتا ہے، اپنے مسلک کی توضیح خود ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ وما ھی الا کالمیتۃ لا تحل الا للمضطر (یہ تو مردار کی طرح ہے کہ مضطر کے سوا کسی کے لیے حلال نہیں) اور اس فتوے سے بھی وہ اس وقت باز آگئے تھے جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ اباحت کی گنجائش سے ناجائز فائدہ اٹھا کر آزادانہ متعہ کرنے لگے ہیں اور ضرورت تک اسے موقوف نہیں رکھتے۔ اس سوال کو اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے کہ ابن عباس اور ان کے ہم خیال چند گنے چنے اصحاب نے اس مسلک سے رجوع کر لیا تھا یا نہیں، تو ان کے مسلک کو اختیار کرنے والا زیادہ سے زیادہ جواز بحالتِ اضطرار کی حد تک جا سکتا ہے۔ مطلق اباحت، اور بلا ضرورت تمتع حتیٰ کہ منکوحہ بیویوں تک کی موجودگی میں بھی ممتوعات سے استفادہ کرنا تو ایک ایسی آزادی ہے جسے ذوقِ سلیم بھی گوارا نہیں کرتا کجا کہ اسے شریعتِ محمدیہ کی طرف منسوب کیا جائے اور ائمہ اہلِ بیت کو اس سے متہم کیا جائے۔ میرا خیال ہے کہ خود شیعہ حضرات میں سے بھی کوئی شریف آدمی یہ گوارا نہیں کر سکتا کہ کوئی شخص اس کی بیٹی یا بہن کے لیے نکاح کے بجائے متعہ کا پیغام

اور اختلاف صرف اس امر میں تھا کہ آیا یہ قطعی حرام ہے۔ یا اس کی حرمت مردار اور خنزیر کی سی ہے۔ جو اضطرار کی حالت میں جواز سے بدل سکتی ہے۔ اکثریت پہلی بات کی قائل تھی اور ایک چھوٹی سی اقلیت دوسری بات کی۔ بعد میں اہل السنت کے تمام اہل علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ قطعی حرام ہے اور جواز بحالتِ اضطرار کا مسلک رد کر دیا گیا۔ اس کے برعکس شیعہ حضرات نے اس کے مطلق حلال ہونے کا عقیدہ اختیار کیا اور اضطرار کیا معنی ضرورت تک کی شرط باقی نہ رہنے دی۔

اس بحث میں جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ متعہ کی حرمت تو بہر حال ثابت ہے اور مطلق حلت کا خیال کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں ہے۔ البتہ سلف کے ایک گروہ کی رائے میں اس کے جواز کی گنجائش اضطرار کی حالت کے لیے تھی۔ لہٰذا متعہ کے قائلین اگر انہی کی رائے کی پیروی کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کم از کم اس حد سے تو تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

دے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جواز متعہ کے لیے معاشرے میں زنانِ بازاری کی طرح عورتوں کا ایک ایسا طبقہ موجود رہنا چاہیے جس سے تمتع کرنے کا دروازہ کھلا رہے۔ یا پھر یہ کہ متعہ صرف غریب لوگوں کی بیٹیوں اور بہنوں کے لیے ہو اور اس سے فائدہ اٹھانا خوشحال طبقے کے مردوں کا حق ہو۔ کیا خدا اور رسول کی شریعت سے اس طرح کے غیر منصفانہ قوانین کی توقع کی جا سکتی ہے؟ اور کیا خدا اور اس کے رسول سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ کسی ایسے فعل کو مباح کر دیں گے جسے ہر شریف عورت اپنے لیے بے عزتی بھی سمجھے اور بے حیائی بھی؟

آپ نے متعہ کے بارے میں ابنِ عباسؓ کے رجوع کا جو ذکر کیا ہے اس کے متعلق گزارش ہے کہ اہلِ علم کے وہ اقوال میرے سامنے موجود ہیں جن میں ان کے رجوع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ مختلف فیہ ہے۔ اس باب میں جو روایات نقل کی گئی ہیں اُن سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ ابن عباس نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ صرف مصلحتاً اس کے حق میں فتوے دینے سے پرہیز کرنے لگے تھے۔ فتح الباری میں علامہ ابن حجر ابن بطال کا یہ قول نقل کرتے ہیں :

روی اھل مکۃ والیمن عن ابن عباس اباحۃ المتعۃ و روی عنہ الرجوع باسانید ضعیفۃ واجازۃ المتعۃ عنہ اصح ۔ اھ

"اہلِ مکہ اور یمن نے ابن عباس سے متعہ کی اباحت نقل کی ہے اگرچہ اس قول سے ان کے رجوع کی روایات بھی آئی ہیں لیکن ان کی سندیں ضعیف ہیں اور زیادہ صحیح روایات یہ ہیں کہ وہ اس کو جائز رکھتے تھے"

آگے چل کر خود ابن حجرؒ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ان کا رجوع مختلف فیہ ہے۔ (ج ۹ ص ۱۳۸)۔ علامہ ابن قیم اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کرتے ہیں اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصلحتہً فتوے دینے سے ان کے اجتناب ہی کو رجوع سمجھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: فلما توسع فیھا من توسع ولم یقف عند الضرورۃ امسک ابن

عباس عن الافتاء بحلہا در جع عنہ۔اھ جب لوگ اس معاملہ میں توسع برتنے لگے اور ضرورت کی حد تک انہوں نے اُسے محدود نہ رکھا تو ابن عبّاس اس کی حلّت کا فتویٰ دینے سے رُک گئے اور اس سے رجوع کر لیا۔" (زاد المعاد ج۲ ص ۲۵۸)

(ترجمان القرآن ج ۴۵ عدد ۳ - نومبر ۱۹۵۵ء)

یہ ہیں متعہ کے بارے میں مولانا مودودی کی تصریحات۔ ان تصریحات کے پیش نظر ہم یہ نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ کوئی خدا ترس عالم مولانا مودودی کے متعلق یہ کہنے کی جرأت کر سکے گا کہ وہ متعہ کے بارے میں اہل السنۃ کے اجماعی عقیدے کے خلاف کوئی عقیدہ رکھتے ہیں۔ یا وہ متعہ کو اضطرار کی حالت میں جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنے اس جواب میں غیر مبہم الفاظ میں متعہ کے بارے میں اپنا عقیدہ یہ بیان کیا ہے کہ " میں جواز بحالتِ اضطرار کا قائل نہیں بلکہ حرمتِ قطعی کا معتقد ہوں"۔ اس کے باوجود بھی اگر کوئی شخص مولانا کے متعلق یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ متعہ کو اضطرار کی حالت میں جائز مانتے ہیں یا اس بارے میں مولانا کا عقیدہ اہل السنہ کے اجماعی عقیدے کے خلاف ہے۔ تو ہم اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا کہیں گے کہ یا تو اس نے مولانا مودودی کی مندرجۂ بالا تصریحات نہیں دیکھی ہیں۔ اور یا پھر اس کے نزدیک بہتان تراشی اسلام میں کوئی حرام اور ناجائز حرکت نہیں ہے۔ اور یا پھر تیسرے درجے میں اس کا دل احساسِ آخرت اور اس کی جوابدہی سے یکسر خالی ہو چکا ہے۔ ایسے حضرات کے اس غلط طرزِ عمل کو دیکھ کر ہم حیران رہ جاتے ہیں کہ ایک طرف تو یہ حضرات حضور کی جانشینی کو اپنے لیے ایک مخصوص جائیداد سمجھتے ہیں۔ اور دوسری

طرف حضورؐ ہی کے لاتے ہوئے اسلام کی حدود اخلاق کو انتہائی بے باکی کے ساتھ بُری طرح پامال کر رہے ہیں جس کو دیکھ کر عقل انسانی دنگ رہ جاتی ہے۔

حضورؐ نے تو اپنے صحابہؓ کی وساطت سے اپنی پوری امّت سے یہ عہد لے رکھا ہے کہ: لاتا تو ابیھتان تفترونہ بین ایدیکم وارجلکم (بخاریؒ) لیکن ہم ہی ہیں جو اس عہد کا ایفاء بہتان تراشی کی صورت میں کر رہے ہیں۔ اسی طرح حضورؐ ہی نے اپنی پوری امّت کو حجۃ الوداع کے موقع پر یہ وصیت فرمائی تھی کہ: انّ دماءکم و اموالکم و اعراضکم علیکم حرام۔ مگر ہم علمبرداران مذہب ہی ہیں۔ جن کے یہاں عرض مسلم کی قیمت ایک کوڑی کے بھی برابر نہیں ہے۔ ہم جب اپنے سے مخالف رائے رکھنے والے کے پیچھے پڑ جاتے ہیں تو جب تک اس کو اسلام کے دائرے سے زبردستی نکال باہر نہ کردیں۔ اس وقت تک ہم چین سے نہیں بیٹھ سکتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ مشغلہ دین کے لیے کسی طرح بھی مفید نہیں ہے اور نہ یہ کام دین کے لیے کوئی تعمیری کام کہلانے کا مستحق ہے کہ فروعیات میں باہمی اختلافات کی وجہ سے ہم آپس میں ایک دوسرے کے خلاف تکفیر سازی کی مہم میں اس قدر مشغول اور مصروف رہیں کہ گویا کرنے کا دوسرا کوئی کام ہے ہی نہیں۔ آج مولانا مودودی کے خلاف بعض ناعاقبت اندیش علماء نے جو رویّہ اختیار کیا ہے وہ انتہائی قابلِ نفرین ہے۔ بالخصوص ایسی حالت میں تو یہ رویہ اور بھی زیادہ قابلِ نفرت بن جاتا ہے۔ جبکہ دین اسلام کے لیے اجتماعی زندگی کے میدان میں لوگ ادنیٰ سے ادنیٰ جگہ دینے کے لیے تیار نہیں ہیں نہ زندگی کے کسی شعبہ پر اسلام کی حکمرانی تسلیم کر رہے ہیں۔ ایسی حالت میں تو تمام اہلِ علم اور دین پسند مسلمانوں کا فرض یہ ہے کہ

وہ سب آپس میں متحد ہو کر اسلام کی سربلندی اور اجتماعی زندگی پر اس کی حکمرانی کے لیے مل کر کام کرتے رہیں نہ کہ ایک دوسرے کے خلاف تکفیر و تفسیق کے لیے مہم چلائیں۔

بہرحال مولانا مودودی کی اپنی تصریحات سے متعہ کے بارے میں ان کا جو عقیدہ اوپر کے جواب سے معلوم ہوا ہے وہ بعینہٖ وہ عقیدہ اور مسلک ہے جو آج تک تمام اہل السنت کا عقیدہ و مسلک رہا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ بعض مخالفین اَب بھی مولانا کے متعلق اس بات پر مُصر ہیں کہ وہ مُتعہ کو بحالتِ اضطرار جائز مانتے ہیں۔ ذیل میں انہی حضرات کی بعض تحریریں پیش کی جاتی ہیں۔ جن پر قصۂ دیگراں کو بھی قیاس کر لینا چاہیے۔

صراطِ مستقیم

حال ہی میں "صراطِ مستقیم" کے نام سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے جس کے مصنّف ایک ایسے حضرت ہیں جو سرکاری سکول میں ملازم ہیں اور ایک معلّم کی حیثیت سے بچّوں کو پڑھاتے ہیں اور اپنے آپ کو حکیم الامّت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا مرید بتلا رہے ہیں۔ اس کتاب کو اوّل سے لے کر آخر تک پڑھیے تو آپ کو اس میں بجز اس کے کہ مولانا مودُودی پر دبی زبان سے کفر اور کھلے طور پر گمراہی اور اجماعِ صحابہ کے انکار کے فتوے ملیں گے۔ اور مفید مطلب بات نہیں ملے گی اِلّا ماشاءاللہ ـــ افسوس ہے کہ مؤلف کتاب نے تالیف کتاب کے وقت نہ اپنے شیخ کے بلند علمی مقام، اور تصوّف میں ان کے ممتاز رتبہ کا خیال کیا ہے اور نہ تنقید کے اصول کو پیشِ نظر رکھا ہے بلکہ جوشِ حسد اور جذبۂ انتقام نے انہیں حقیقت بینی سے بھی اندھا بنا رکھا ہے۔ اور ایک ایسی راہ پر انہیں ڈال دیا ہے

جو حقیقت سے بہت دُور اور اسلام کے صراطِ مستقیم سے یقیناً ہٹی ہوئی ہے۔ کتاب کے مطالعہ سے ایک قاری کا ذہن صرف یہی محسوس کر سکتا ہے کہ مؤلف نے صرف مولانا مودُودی پر دل کی بھڑاس نکالنے کے لیے کتاب لکھ ماری ہے اور شائع کر ڈالی ہے۔ خدمتِ دین کا جذبہ اس میں اصلاً کارفرما نہیں ہے۔ بعض بعض مواقع پر تو مولانا مودُودی پر بہتانِ عظیم باندھنے سے بھی دریغ نہیں فرمایا گیا ہے۔ علمی فروگزاشتیں بھی بہت سے مقامات پر مؤلف سے سرزد ہوئی ہیں جو ایک ماہرِ فن اور عالم شخص پر مخفی نہیں رہ سکتیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں نمونہ کے طور پر اس کتاب سے چند باتیں قارئین کے سامنے پیش کریں تاکہ یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آئے کہ موجودہ دَور کے بعض متعصّب اہلِ علم جب جوشِ عداوت میں آجاتے ہیں اور جذبۂ انتقام اُن پر غالب آجاتا ہے تو وہ شریعت کی اخلاقی حدُود اور بندشوں سے کس قدر آزاد ہو جاتے ہیں اور ان کی زبانیں اور قلمیں کتنی بے لگام ہوتی ہیں۔

مُتعہ

متعہ سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اور جس کو اوپر کی سطوُر میں نقل کیا گیا ہے۔ اس سے متعہ کے بارے میں مولانا کا عقیدہ صاف طور پر یہ معلوم ہوُا ہے کہ وہ ہر حالت میں متعہ کو حرام قطعی سمجھ رہے ہیں۔ اور اضطرار کی حالت میں اُسے مُباح نہیں مانتے ہیں۔ اُن کی اپنی تصریح اس بارے میں یہ ہے کہ:

"افسوس ہے کہ میرے طرزِ بیان سے بہت سے اصحاب کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ میں خود حالتِ اضطرار میں متعہ کو جائز قرار دے رہا

ہوں۔ حالانکہ میں اس کی قطعی حُرمت کا قائل ہوں اور آپ سے کئی سال
پہلے رسائل و مسائل حصّہ دوم میں اس کی تصریح کر چکا ہوں۔"

اور مسلک جواز بحالت اضطرار کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:

"دوسری صدی ہجری کے آغاز تک متعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا بعد میں اہلِ السنۃ کے تمام اہلِ علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ قطعی حرام ہے اور جواز بحالتِ اضطرار کا مسلک رد کر دیا گیا۔"

اس تصریح سے صاف طور پر یہ بات واضح ہو گئی کہ مولانا جواز متعہ بحالتِ اضطرار کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔ بلکہ ہر حالت میں اس کی قطعی حرمت کے معتقد ہیں۔ مگر مصنف "صراطِ مستقیم" کے انصاف کی یہ حالت ہے کہ وہ اب بھی مولانا موصوف کی طرف یہ عقیدہ منسوب کر رہے ہیں کہ وہ اضطرار کی حالت میں متعہ کو جائز قرار دے رہے ہیں۔ چنانچہ مؤلف صاحب پہلے تو مولانا مودودی کی سابقہ تفسیری عبارت نقل کرتے ہیں جس میں مولانا نے کہا تھا کہ "متعہ کی حُرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے۔" اس کے بعد مولانا موصوف کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

(۱) "خلاصہ یہ کہ آپ کے خیال میں متعہ کی حرمت قرآن سے ثابت نہیں ہے بلکہ سنّت پر مبنی ہے۔ اور حُرمت کے باوجود حالتِ اضطرار میں متعہ کی اجازت بدستور باقی ہے۔"

پھر فرماتے ہیں:

(۲) اور پھر آپ کا یہ خیال شریف کہ جو تحریم سنّت پر مبنی ہو وہ قرآنی تحریم سے کم درجے کا ہوتا ہے اس لیے متعہ کی حرمت کچھ خفیف درجے

کی حرمت ہوگی، اس کا منشا سوائے قلّتِ علم اور پندارِ غرور کے اور کیا ہوسکتا ہے ؎ بریں عقل و دانش بباید گریست۔" انتہیٰ بلفظہ

(صراطِ مستقیم ص ۱۴۱)

یہ تنقید اور اس کے لیے یہ لب ولہجہ دونوں اس شخص کے ہیں جو دورِ حاضر کے ایک بہت بڑے بزرگ، اور متقی عالم اور خدا رسیدہ ولی اللہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے ہیں۔ اور مراتب تصوّف طے کرنے کا شرف بھی حاصل کر چکے ہیں۔ وہ خدا رسیدہ بزرگ جس کے ساتھ مؤلف صراطِ مستقیم کو نسبت باطنی حاصل ہے۔ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ ایسے باخدا بزرگ اور متقی عالم کے ہاتھ پر بیعت ہونے کا کم سے کم تقاضا تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ بہتان تراشی کی صورت میں اپنے خانقاہی تقویٰ کا مظاہرہ تو نہ کرتے۔ آخر اس سے بڑھ کر بہتان تراشی کی اور کیا صورت ہوگی کہ مولانا مودودی تو اپنے متعلق صاف طور پر یہ اعلان کر رہے ہیں کہ "میں جوازِ متعہ بحالتِ اضطرار کا قائل نہیں بلکہ ہر حالت میں حرمتِ قطعی کا معتقد ہوں۔" اور آپ لوگوں سے یہ کہتے پھرتے ہیں کہ نہیں "مودودی صاحب اضطرار کی حالت میں متعہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔"؟

ہم حیران ہیں کہ ان حضرات کی دیانت کا ماتم کیا جائے یا ان کی سخن فہمی کا۔ ایک طرف مولانا مودودی کی یہ تصریح کہ "دوسری صدی کے آغاز تک اگرچہ متعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا مگر بعد میں اہل السنۃ کے تمام اہل علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ حرام قطعی ہے اور جواز بحالتِ اضطرار کا مسلک ردّ کر دیا گیا۔" اور یہ کہ "افسوس ہے کہ میرے طرزِ بیان سے آپ کی طرح بہت سے اصحاب کو یہ غلط فہمی لاحق ہو

گئی کہ میں خود حالتِ اضطرار میں متعہ کو جائز قرار دے رہا ہوں۔ حالانکہ میں اس کی قطعی حُرمت کا قائل ہوں" اور دوسری طرف جناب مؤلف صاحب کا یہ فرمان بلکہ بہتان کہ: "آپ کے نزدیک حرمت کے باوجود حالتِ اضطرار میں متعہ کی اجازت بدستور باقی ہے"

اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ جوشِ انتقام، اور شوقِ اتہام نے ان حضرات سے سب کچھ بھلا دیا ہے۔ یا پھر ان کے نزدیک بہتان تراشی اسلام میں کوئی ممنوع حرکت نہیں ہے۔ یا یہ حضرات آخرت کی جوابدہی سے یکسر غافل ہو چکے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ مولانا مودودی نے جو یہ فرمایا ہے کہ "متعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے" اس کے لیے مؤلف صاحب اپنی طرف سے سینہ زوری کر کے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ: "آپ جو حرمت متعہ کو مبنی بر قرآن نہیں بلکہ مبنی بر سنت مانتے ہیں اس میں آپ کا مقصد صرف یہ ہے کہ متعہ کی حرمت خفیف درجے کی حرمت ثابت ہو کر اضطرار کی حالت میں جواز سے بدل سکے۔ کیونکہ قرآنی تحریم قوی ہونے کی وجہ سے اضطرار کی حالت میں جواز سے بدل نہیں سکتی"

حالانکہ مولانا مودودی کے نزدیک اس دعویٰ کی وجہ اور دلیل ہرگز یہ نہیں ہے جو "صراطِ مستقیم" کے مؤلف نے یہاں بیان کی ہے۔ اس کی وجہ وہ ہے جو خود ان کی عبارت میں بیان کی گئی ہے جو آگے ذکر کی جائے گی۔ مؤلف نے یہاں جو وجہ بیان کی ہے۔ وہ اس کا اپنا غلط اجتہاد ہے جو کند ذہنی یا کج فہمی کی بنا پر

مولانا مودودی کی عبارت میں اس نے سینہ زوری کر کے کیا ہے، مگر اس کو تھوپتے ہیں مولانا کے سر پر۔

شاید یہ بھی خانقاہی تقویٰ اور سندی علم کا کوئی اصول ہو کہ جب دوسروں کی عبارتوں کا مطلب سمجھ میں نہ آئے۔ یا خود کسی غلط فہمی کا انسان شکار ہو جائے، تو دوسروں کی عبارتوں میں اپنا مفہوم ڈال کر اُن کے سر تھوپ دے۔ پھر انہی کو الزام کے لیے مورد بھی ٹھیرائے۔ اور قلتِ علم اور پندارِ غرور کے طعنے بھی انہیں دے ڈے۔ مگر خود کسی الزام اور کسی طعنہ کے لیے مورد اس لیے نہ بنے کہ اس نے کسی بزرگ اور شیخِ طریقت سے اپنا تعلق قائم کیا ہے۔ اور یا کسی معتبر اور مشہور دینی درس گاہ سے سندِ فراغت حاصل کر چکا ہے۔

ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں مولانا مودودی کی اصل عبارت نقل کریں جس میں "صراطِ مستقیم" کے مصنف صاحب نے یہ غلط اجتہاد کیا ہے۔ پھر یہ دیکھیں کہ اس عبارت میں مصنّف "صراطِ مستقیم" کے اس اجتہاد کے لیے کوئی گنجائش ہے بھی یا کہ نہیں۔ اور خود مولانا مودودی کا مقصد اس عبارت سے کیا معلوم ہوتا ہے۔

مولانا موصوف کی اصل عبارت یہ ہے:

"آیت ہٰذا (فمن ابتغی اور اء ذالک) تحریم متعہ کے بارے میں صریح نہیں ہے۔ اور اس سے تحریم پر استدلال ان ثابت شدہ احادیث کے بھی خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اُسے فتح مکہ تک جائز رکھتے رہے۔ لہٰذا متعہ کی حرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنّت پر مبنی ہے۔"

اس عبارت میں دو باتیں صریح طور پر مذکور ہیں۔ ایک یہ کہ "متعہ کی حُرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنّت پر مبنی ہے۔" دوسری اس کی وجہ، جس کی طرف لہٰذا میں اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ کہ "بلا وجہ قرآن و حدیث میں مخالفت لازم نہ آئے۔" اور یہ وہ رائے ہے۔ جو جمہور صحابہؓ، اور جمہور تابعینؒ نے اختیار کی ہے۔ اور اکثر فقہاء و محدثین بھی اسی کے قائل ہیں کہ متعہ کی حُرمت قرآن کے کسی صریح حکم پر مبنی نہیں بلکہ سنتِ نبویہ پر مبنی ہے۔

البتہ جمہور صحابہ و تابعین کے خلاف صرف ایک حضرت عائشہؓ، اور ایک محمد بن قاسم اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ متعہ کی حُرمت قرآن کریم کی آیت فمن ابتغیٰ وراء ذالك سے ثابت ہے اور ان دونوں کے علاوہ نہ کسی صحابی اور نہ کسی تابعی کا یہ قول ہے کہ مُتعہ کی حرمت مبنی بر قرآن ہے۔ مزید توضیح کے لیے میرا مضمون "مسئلہ متعہ" ملاحظہ فرمایا جاتے جو "ترجمان القرآن" میں قسط وار شائع ہو چکا ہے۔

عبارت کا مقصد

اب مندرجۂ بالا عبارت سے مولانا موصوف کا جو مقصد ہے وہ صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے جو یہ فرمایا ہے کہ متعہ کی حرمت مبنی بر قرآن نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے اور جمہور صحابہ و تابعینؒ اور اکثر فقہاء و محدثین کی رائے انہوں نے اختیار کی ہے۔ اس سے اُن کا مقصد جو انہوں نے واضح طور پر ذکر کیا ہے یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں بلا وجہ مخالفت پیدا نہ ہو جائے۔ اور منکرین حدیث کو کہنے کا یہ موقع ہاتھ نہ آئے کہ حرمتِ متعہ تو قرآن کریم کی آیت: فَمَنِ

ابتغیٰ وراء ذالك فاولئك هم العادون سے ثابت ہے جو قبل از ہجرت نازل ہو چکی ہے۔ لہٰذا احادیثِ خیبر وغیرہ جن میں خیبر یا فتح مکّہ کے موقع پر حُرمتِ متعہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ سراسر غلط اور یقیناً بے بنیاد ہیں۔"

رہا یہ کہ مولانا نے مُتعہ کی حُرمت قرآن کے بجائے مبنی بر سنت اس لیے مانی ہے کہ یہ حُرمت خفیف درجے کی ثابت ہو کر حالتِ اضطرار میں جواز سے بدل سکے۔ جیسا کہ "صراطِ مستقیم" کے مصنّف فرما رہے ہیں۔ تو یہ محض مولانا موصوف پر ایک بہتان ہے جس کے لیے مولانا کی عبارت میں کوئی گنجائش نہیں مل سکتی۔ یہ مصنف صاحب کا اپنا اجتہاد اور استنباط ہے۔ اور مولانا کی طرف اس کی نسبت ہرگز صحیح نہیں ہے۔

مولانا کی طرف یہ نسبت اوّلاً اس لیے صحیح نہیں کہ وہ خود جوازِ متعہ بحالتِ اضطرار کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہر حالت میں اس کی حرمتِ قطعی کے معتقد ہیں۔ جیسا کہ پہلے بالتصریح عرض کیا جا چکا ہے۔ ثانیاً: مولّف صاحب کا یہ اجتہاد ہی سرتاپا غلط ہے کہ جو حرمت مبنی بر قرآن ہو وہ قوی اور قطعی ہونے کی وجہ سے حالتِ اضطرار میں جواز سے بدل نہیں سکتی ہے۔ اور سنت پر جو حُرمت مبنی ہو وہ خفیف اور ضعیف ہونے کی وجہ سے بدل سکتی ہے۔ کیا مؤلف صاحب ہمیں یہ بتلا سکتے ہیں کہ مُردار اور خنزیر کی حرمت مبنی بر قرآن ہونے کے باوجود اضطرار کی حالت میں جواز سے نہیں بدلی ہے؟ اگر بدلی ہے اور یقیناً بدلی ہے تو کیا مؤلّف صاحب کا یہ اجتہاد سرتاپا غلط نہیں قرار پاتا ہے کہ جو حرمت مبنی بر قرآن ہو وہ قوی ہونے کی وجہ سے حالت اضطرار میں جواز سے بدل نہیں سکتی ہے؟ اور کیا یہ اصُول

بجائے خود غلط نہیں ہے؟

ایسے غلط اجتہاد اور غلط اصول پر مبنی استنباط کو مولانا مودودی جیسے جیّد عالم اور صائب الفکر محقق کی طرف منسوب کرنا کسی صحیح الفہم اور سمجھدار انسان کا کام ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کیا خوب کہا ہے کسی شاعر نے ؎

وکم من عائب قولا صحیحًا
وآفته من الفهم السقیم

دوسرا ایک شگوفہ

جناب مؤلف صاحب آگے چل کر دوسرا ایک شگوفہ یہ چھوڑتے ہیں کہ:

"حقیقت اگر گوش گزار کرنا گوارا ہو تو وہ وہی ہے جو علّامہ آلوسیؒ نے رُوح المعانی میں فرمایا ہے۔ ترمذیؒ۔ بیہقیؒ اور طبرانیؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے:

کانت المتعة فی اول الاسلام کان الرجل یقدم البلدة لیس له بها معرفة فیتزوج المرأة بقدر ما یری انه مقیم فتحفظ له متاعه وتصلح له شانه حتی نزلت الآیة الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فکل فرج سواهما حرام۔

"متعہ ابتداءِ اسلام میں تھا۔ جب کوئی شخص کسی گاؤں یا شہر جاتا، اور وہاں کسی کے ساتھ کوئی جان پہچان نہ ہوتی تو وہاں اپنی مدتِ قیام تک کسی عورت سے نکاح کرتا۔ اور عورت اس کے سامان کی حفاظت کرتی اور دوسری خانگی ضروریات بھی پوری کرتی۔ یہاں تک کہ آیت اِلّا علیٰ

ازواجھم او ماملکت ایمانھم نازل ہوئی جس سے ہر اس عورت سے تمتع حرام ہُوا جو بیوی اور باندی نہ ہو۔"

اس عارضی طور پر نکاح کرنے کا نام متعہ تھا۔ اور اس معنی میں نکاح سورۂ مومنین کی مندرجہ بالا آیت کے نزول سے ابدی تحریم سے حرام ہوگیا۔" (صراط مستقیم)

جناب مؤلف صاحب اس عبارت سے دو باتیں مولانا مودودی کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ ابنِ عباسؓ کی اس روایت میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ متعہ آیت کے نزول سے حرام ہوگیا ہے تو پھر مولانا مودودی کیسے انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ "متعہ کی حُرمت مبنی بر قرآن نہیں بلکہ سنت پر مبنی ہے؟" دوسری بات یہ گوش گزار کرنا چاہتے ہیں کہ: علامہ آلوسیؒ جیسے محقق بھی اس بات کے قائل ہیں کہ متعہ آیت کے نزول سے حرام ہوگیا ہے۔ اور اسی کے ثبوت کے لیے علامہ موصوف نے ابن عباسؓ کی یہ حدیث ذکر کی ہے تاکہ اس سے اس کا یہ دعویٰ ثابت ہو جائے کہ متعہ کی حرمت مبنی بر سنت نہیں بلکہ قرآن پر مبنی ہے۔"

یہ دونوں باتیں غلط ہیں

مگر ہمارے نزدیک یہ دونوں باتیں صحیح نہیں بلکہ غلط ہیں۔ نہ ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے یہ دعویٰ ثابت ہو سکتا ہے کہ متعہ آیت کے نزول سے حرام ہُوا ہے اور نہ علامہ آلوسیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ متعہ کی حُرمت مبنی بر قرآن ہے۔ نہ کہ مبنی بر سنت۔ اور نہ انہوں نے ابنِ عباس کی مذکورہ روایت کو استدلال کی غرض سے نقل کیا ہے بلکہ وہ اس پر تنقید کرنا چاہتے ہیں اور تنقید ہی کے لیے

انہوں نے اس کو نقل بھی کیا ہے۔ چنانچہ علامہ آلوسیؒ نے ابن عباس کی اس روایت پر دو وجہ سے تنقید کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ جو کچھ اس روایت میں مذکور ہے اس کے لیے یہ روایت ثبت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ روایت دو وجہ سے مخدوش ہے۔

وجہُ اوّل

حدیثِ مذکور پر علّامہ موصوف نے جن وجوہ سے تنقید کی ہے اُن میں سے پہلی وجہ یہ ہے:

ما ادری ما عنی باول الاسلام فان عنی ما کان فی مکۃ قبل الہجرۃ الی ان نزلت الآیۃ۔ فان کان نزولہا قبل الہجرۃ فلا اشکال فی الاستدلال بہا علی الحرمۃ لولم یکن بعد نزولہا اباحۃ لکنہ قد کان۔

وان عنی ما کان بعد الہجرۃ او اثلہا وانہا کانت مباحۃ اذ ذاک الی ان نزلت الآیہ کان ذلک قولا بنزول الآیۃ بعد الہجرۃ وھو خلاف ماروی عنہ ان السورۃ مکیۃ۔

(روح المعانی۔ج ۱۸ص ۱۰)

"میں نہیں جانتا کہ ابن عباسؓ نے اوّل اسلام سے کیا مُراد لیا ہے۔ اگر ان کی مراد مکّی زندگی کا دَور ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ مکّی دَور میں نزول آیت کے زمانے تک متعہ مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو حرام ہو گیا۔" اس تقدیر پر آیت سے متعہ کی حرمت پر استدلال اس

وقت صحیح ہوتا کہ آیت بھی قبل از ہجرت نازل ہوئی ہوتی اور متعہ بھی بعد از نزول آیت مباح نہ رہا ہوتا۔ مگر متعہ نزولِ آیت کے بعد بھی مباح رہا ہے۔ اور اگر ان کی مراد اوّل اسلام سے بعد از ہجرت اوائل ہجرت کا زمانہ ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ متعہ بعد از ہجرت اوائل ہجرت میں نزول آیت کے زمانے تک مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو حرام ہو گیا۔" تو یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ آیت بعد از ہجرت نازل ہوئی ہے حالانکہ ابن عباس سے مروی یہ ہے کہ سورۃ مکّی ہے نہ مدنی۔"

حاصل التنقید

اس تنقید کا حاصل یہ ہوا کہ ابن عباسؓ کی اس روایت میں "اوّل اسلام" سے اگر ان کی مراد مکّی زندگی کا زمانہ ہو تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متعہ قبل از ہجرت مکی زندگی کے عہد میں نزول آیت کے زمانے تک مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو حرام ہو گیا۔ اس صورت میں متعہ کی حُرمت پر آیت سے استدلال کی صحت دو باتوں پر موقوف ہوگی۔ ایک یہ کہ آیت قبل از ہجرت نازل ہوئی ہو۔ دوسری یہ کہ متعہ بعد از نزول آیت مباح نہ رہا ہو۔ حالانکہ متعہ بعد از نزول آیت بھی مباح رہا ہے۔

اور اگر اوّل اسلام سے ابن عباسؓ کی مراد ہجرت کے بعد مدنی زندگی کے اوائل ہوں تو اس تقدیر پر حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متعہ بعد از ہجرت مدنی زندگی کے اوائل میں مباح تھا۔ اور جب آیت نازل ہوئی تو حرام ہو گیا۔" اس صورت

میں ابن عباسؓ نے گویا اپنے اس قول میں اس بات کا اعتراف کیا کہ آیت اور سورۃ دونوں مدنی ہیں۔ حالانکہ ابن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ آیت اور سورۃ دونوں مکی ہیں"۔ لہٰذا ابن عباسؓ کی اس روایت کی رُو سے یہ بات ہرگز قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ متعہ کی حرمت مبنی بر قرآن ہے نہ کہ مبنی بر سنت"۔

وجہ دوم

ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت پر علامہ آلوسیؒ نے تنقید کی دوسری وجہ یہ بیان کی ہے:

او یقال ان ھٰذا الخبر لم یصح ویؤید ھٰذا قول العلامۃ ابن حجر ان حکایۃ الرجوع عن ابن عباس لم تصح۔ اھ

(روح المعانی ج ۱۸ ص ۱۰)

"یا اس حدیث کا جواب یہ ہو گا کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی تائید علامہ ابن حجر کے اس قول سے ہو سکتی ہے کہ" ابن عباس سے رجوع کی حکایت اور نقل صحیح نہیں ہے"۔

شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کے متعلق اپنی رائے ان الفاظ میں پیش کی ہے:

واما ما اخرجہ الترمذیؒ من طریق محمد بن کعب عن ابن عباس قال انما کانت المتعۃ فی اول الاسلام کان الرجل یقدم البلد الحدیث۔ فاسنادہ ضعیف وھو شاذ مخالف لما روینا من علۃ اباحتھا۔ اھ

"ترمذیؒ کی وہ روایت جو انہوں نے محمد بن کعب کے طریقہ سے ابنِ عباس سے روایت کی ہے کہ متعہ ابتداء اسلام میں مباح تھا۔ جبکہ کوئی شخص ایسے شہر میں جاتا جہاں اس کا کوئی واقف نہ ہوتا تھا۔ الخ۔ تو اس روایت کا اسناد ضعیف ہے اور یہ شاذ اور اُن صحیح روایات کے خلاف ہے جو متعہ کی علتِ اباحت کے بارے میں ہم نے پہلے نقل کی ہیں۔

آنکھیں کھول کر دیکھیے

اَب جناب مؤلف صاحب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ علامہ آلوسیؒ اور شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ دونوں کی رائے ابن عباس کی مذکورہ روایت کے متعلق کیا معلوم ہوئی؟ اور معاملہ کی حقیقت کیا ثابت ہوئی؟ آیا وہ جسے آپ مولانا مودودی کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں یا وہ جو ہم آپ کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں؟ اور کیا ابن عباس کی مذکورہ روایت پر آپ کا استدلال الغریق یتشبث بالحشیش کے قبیل سے تو نہیں ہے؟ اور مولانا مودودی پر آپ حضرات کا غصّہ نکالنا:- لا یجرمنکم شنان قوم علیٰ ان لا تعدلوا کی صریح طور پر خلاف ورزی تو نہیں ہے؟ فما لھؤلاء القوم لا یکادون یفقھون حدیثا؟

فصل ششم

مؤلّفۃ القلوب

''صراط مستقیم'' کے مصنف صاحب نے مولانا مودودی کی فہرست جرائم میں مؤلفۃ القلوب کا مسئلہ بھی اندراج فرمایا ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق مؤلف صاحب اور دوسرے بزرگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ اس میں بھی مولانا مودودی کا موقف انتہائی غلط ہے۔ بلکہ ''صراط مستقیم'' کے مؤلف نے تو اس مسئلہ میں مولانا مودودی پر دبی زبان سے کفر کا بھی فتویٰ صادر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس معاملہ کی بھی اصل حقیقت قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ اس میں بھی بزرگوں کے اعتراضات اور الزامات کی حقیقت واضح ہو جائے۔

''تفہیم القرآن'' ج ۲ ص ۲۰۷ پر مصارفِ زکوٰۃ کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا نے تحریر فرمایا ہے:

> ''ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ قیامت تک کے لیے ساقط ہو جانے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔''

اس پر ''صراط مستقیم'' کے مصنف صاحب اور اس کے ہم خیال بزرگ اس قدر برافروختہ ہو گئے ہیں کہ زبانیں اور قلمیں دونوں قابو میں نہیں رہی ہیں۔ حتیٰ کہ صراطِ مستقیم کے مؤلف نے تو صاف طور پر مولانا مودودی پر یہ فتویٰ جڑ دیا کہ: ''مولفۃ القلوب کا حصہ باجماع صحابہ کرام ساقط تسلیم کیا گیا ہے۔ اور اجماع صحابہؓ سے انکار کفر ہے۔

مودودی صاحب بھی چونکہ اس اجماع کے منکر ہیں لہٰذا اس کا راستہ امّتِ محمدیہ سے الگ ہے۔" یہ فتویٰ تکفیر کا حاصل ہے۔ اور فتویٰ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔ مؤلف صنا فرماتے ہیں:-

"یہاں بھی واقعہ یہ ہُوا کہ حضرت ابوبکر صدّیقؓ کے عہد مبارک میں باوجودیکہ اقامتِ دین اور اتباعِ سنّتِ نبویہ میں صحابہ کرام زیادہ حریص ہوتے تھے پھر بھی مصارفِ زکوٰۃ میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ باجماع جمیع صحابہ کبار ساقط تسلیم کیا گیا۔ اور صحابۂ کرام کا اجماع باتفاق تمام ائمہ اسلام حجیتِ قطعیہ ہے جس سے انکار کا کفر ہونا بھی اجماعاً تسلیم شدہ امر ہے۔ لیکن جیسا کہ جناب (مودودی صاحب) کا عام معمول ہے۔ یہاں بھی صحابہ کرام کے اجماع سے انکار فرماتے ہوئے امت محمدیہ سے ایک الگ راستہ لینا پسند کیا۔ حالانکہ حضرت ابوبکر صدّیقؓ کے عہد سے لے کر آج تک کوئی بھی اس قول کا قائل نہیں ہُوا ہے۔" (انتہیٰ بلفظہٖ)

(صراطِ مستقیم ص ۳۹-۴۰)

تحلیل و تجزیہ

مذکورۃ تنقیدی عبارت کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو درج ذیل چار امور پر روشنی پڑتی ہے:

۱- مؤلفۃ القلوب کا حصہ باجماع جمیع صحابہؓ ساقط ہو گیا ہے۔"

۲- صحابہؓ کا یہ اجماع باتفاق ائمہ اسلام حجیتِ قطعیہ ہے اور اس سے انکار بھی اجماعاً موجب کفر ہے۔

۳- مولانا مودودی بھی چونکہ اس اجماع کا منکر ہے لہٰذا وہ بھی کافر اور ملّتِ اسلامیہ سے خارج ہے۔"

۴- عہدِ ابوبکر صدیقؓ سے لے کر آج تک کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصّہ تا قیامت ساقط نہیں ہے۔ بلکہ تمام امت اس بات پر متفق ہے کہ ان کا حصّہ تا قیامت ہمیشہ کے لیے ساقط ہو چکا ہے۔"

ہم جب ایسے کم فہم اور نادان مفتیوں کے فتووں کو دیکھتے یا پڑھتے ہیں تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی اور دماغ اس چکر میں پڑ جاتے ہیں کہ آخر ان حضرات کے دل و دماغ پر تکفیر و تفسیق کا یہ شوق کیوں اس قدر غالب ہو گیا ہے کہ جب بھی کسی اختلافی مسئلہ پر قلم اٹھاتے اور زبانیں کھولتے ہیں تو آغاز ہی دوسروں کی تکفیر و تفسیق سے کرتے ہیں اور ہرگز یہ نہیں سوچتے کہ سب سے پہلے ضروری چیز یہ ہے کہ مسئلہ کی علمی تحقیق کی جائے۔ پھر دلائل سے مخالف کی رائے پر علمی تنقید کی جائے۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ مخالف کی رائے شرعی دلائل کی روشنی میں کیا حیثیت رکھتی ہے۔ آیا قابلِ تکفیر یا لائقِ تفسیق ہے یا نہیں ہے؟ اگر ہو تو تکفیر یا تفسیق کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اور نہ ہو تو تردید پر اکتفاء کیا جائے گا۔ نہیں بلکہ ابتدا ہی سے یہ حضرات اندھوں کی طرح اندھیروں میں تکفیر و تفسیق کے تیر پھینکنا شروع کرتے ہیں۔ حالانکہ محض شوقِ تکفیر پورا کرنے کے لیے کسی کی تکفیر یا تفسیق دین کی کوئی مفید خدمت نہیں ہے، نہ اس سے مفتی حضرات کو خود کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ الٹا خود ان کے لیے یہ کام حد درجہ مضر اور نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے۔

کسی مسئلہ کے متعلق مخالف کے نقطۂ نظر پر تنقید کرنے کے لیے یہ طریقہ ہرگز

موزوں نہیں ہے کہ قلم اٹھاتے ہی اندر سے تعصب کا مذموم جذبہ اُبھر آئے اور دل کے اندر حسد کی آگ بھڑک اُٹھے اور آغاز ہی اپنے مخالف کی تکفیر یا تفسیق سے کیا جائے۔ اس سے اختلافی مسائل حل ہونے کے بجائے زیادہ اُلجھ جاتے ہیں اور گروہ بندی کی بنیاد پر لوگ باہمی افتراق اور مذموم انتشار میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ آج کے منحوس دَور میں جب اختلافی مسائل پر رہنمایانِ ملت زبانیں کھولتے اور قلم اٹھاتے ہیں تو نہ تکفیر کے بغیر ان کی زبانیں چلتی ہیں اور نہ قلمیں اٹھتی ہیں۔ بلکہ تکفیر اور تفسیق ہی سے بسم اللہ کر دیتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو بعض بزرگوں کے متعلق تو یہ یقین ہی نہیں آتا کہ تنقید کرتے وقت ان کے ہوش و حواس بھی درست تھے یا نہیں۔ چنانچہ اس مسئلہ پر "صراطِ مستقیم" کے مؤلف نے جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ بحالتِ درستی ہوش و حواس لکھا گیا ہے۔ کیونکہ ہوش و حواس کی درستی کی حالت میں ایک عالم کی زبان و قلم سے ایسی کمزور اور بے بنیاد باتیں کبھی نہیں نکل سکتیں۔

تنقیدِ مذکور پر تبصرہ

"صراطِ مستقیم" کے مصنف نے مولانا مودودی کی مذکورۃ الصدر عبارت پر جو تنقید یا تردید کی ہے۔ اس میں غور و فکر کرنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف صاحب نے مولانا موصوف کی عبارت کا مطلب سمجھا ہی نہیں۔ اور نہ اس نے اس کا مطلب سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ورنہ وہ ہرگز یہ نہ کہتے کہ حصہ مولفۃ القلوب کے سقوط کے بارے میں صحابہ کا جو اجماع ہو چکا ہے اس سے مولانا مودودی انکاری ہیں۔ کیونکہ جس چیز پر صحابہؓ کا اجماع ہو چکا ہے اور جس سے انکار کرنے کی کوئی گنجائش

نہیں مل سکتی۔ وہ صرف یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہدِ خلافت میں مؤلفۃ القلوب کا وہ حصہ بند کیا گیا تھا جو زکوٰۃ کے فنڈ سے انہیں عہدِ نبوی سے لے کر ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کے زمانے تک ملتا رہا۔ اور بند کر دینے کی اصل وجہ یہ تھی کہ جس علت کی وجہ سے مؤلفۃ القلوب زکوٰۃ کے مصارف مقرر کیے گئے تھے۔ وہ اسلام کا ضعف اور مسلمانوں کی کمزوری تھی جو اس وقت ختم ہو چکی تھی۔ اس بنا پر اُن کا حصہ بھی ابوبکر صدیقؓ کے حکم سے بہ مشورۂ حضرت عمرؓ بند کر دیا گیا۔ اور اسی عارضی سقوط پر باقی صحابہؓ نے سکوت اور خاموشی اختیار کی جو بعد میں اجماع سمجھا گیا۔ اور اس سے مولانا مودودی کی عبارت میں ہر گز انکار نہیں پایا جاتا۔ بلکہ مولانا کی عبارت میں جس چیز سے انکار پایا جاتا ہے۔ وہ ان کے حصہ کا تا قیامت دائمی سقوط ہے۔ اور اس دائمی سقوط پر صحابہ کرامؓ کا اصلاً اجماع نہیں ہوا ہے۔ نہ دائمی سقوط پر کوئی دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ کیا آپ کسی معتبر کتاب کے حوالہ سے یہ بات پیش کر سکتے ہیں کہ عہدِ صدیقی میں تمام صحابہ کرام نے مل کر اس بات پر اتفاق کیا تھا کہ:۔ آج سے تا قیامت مؤلفۃ القلوب کا حصہ از زکوٰۃ ساقط رہے گا۔ اور کبھی اُن کو زکوٰۃ کے فنڈ سے کچھ نہیں دیا جائے گا"؟ میں دعویٰ سے کہہ دیتا ہوں کہ آپ اس طرح کا کوئی حوالہ تا قیامت پیش نہیں کر سکیں گے۔ کیونکہ صحابہ کرام نے دائمی سقوط پر اجماع کیا ہی نہیں۔ یہ تو بعد میں علمائے حنفیہ نے دائمی اجماع سمجھا ہے نہ کہ صحابہ نے دائمی سقوط پر اجماع کیا تھا۔ تو اگر تنقید کرنے سے پہلے "صراطِ مستقیم" کے مصنف صاحب مولانا مودودی کی عبارت کا صحیح مطلب سمجھنے کی کوشش کرتے تو کبھی مولانا مودودی کو اجماعِ صحابہ کا منکر نہ قرار دیتے۔

ثانیاً: جناب مؤلف صاحب کا یہ ارشاد کہ "صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع باتفاق ائمہ اسلام حجت قطعی ہے۔ اور اس سے انکار بھی اجماعاً موجب کفر ہے" یہ بھی اصول فن اور اجماع کے متعلق علماءِ اصولِ فقہ کی تصریحات سے انتہائی ناواقفیت کا مکمل ثبوت ہے۔ اصولِ فقہ کی تمام مبسوط اور معتبر کتابوں میں یہ تصریح ملتی ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سے اگر بعض صحابہ کسی حکم کے بارے میں تصریح فرمائیں۔ اور اس پر بعض دوسرے صحابہؓ سکوت اور خاموشی اختیار کریں تو اس کا نام اجماع نصی سکوتی ہے۔ اور اس کا اجماع ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی اور حنفی علماء میں سے عیسٰی ابن ابان وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ سرے سے اجماع ہی نہیں اور نہ یہ کوئی حجتِ قطعیہ ہے۔ توضیح، تلویح اور مسلّم الثبوت وغیرہ کتبِ فن میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ اور حصّۂ مولفۃ القلوب کے سقوط پر جو اجماع صحابہ ہے وہ یہی اجماع نصی سکوتی ہے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر صدّیقؓ اور حضرت عمرؓ نے ان کے حصّہ کے سقوط کا حکم کر دیا تھا۔ اور باقی صحابہؓ نے اس پر خاموشی اور سکوت اختیار کیا تھا۔ اَب جب یہ اجماع، نصی سکوتی قرار پایا، ائمۂ دین کے نزدیک جس کا اجماع ہونا مختلف فیہ ہے تو محترم مؤلف صاحب کیسے یہ ارشاد فرما رہے ہیں کہ "صحابہؓ کا یہ اجماع باتفاق ائمۂ اسلام حجتِ قطعی ہے اور اس سے انکار بھی اجماعاً موجب کفر ہے"؟ حالانکہ اس کا اجماع ہونا ہی بجائے خود مختلف فیہ ہے۔ چہ جائیکہ وہ حجتِ قطعی قرار پائے۔ اور اس سے انکار بھی بالاجماع موجب کفر تسلیم کیا جائے۔

مؤلّف صاحب کے ارشاد کا نتیجہ

پھر اگر بفرضِ محال مؤلّف صاحب کا مندرجہ بالا ارشاد اور فیصلہ صحیح تسلیم کیا جائے تو امام شافعیؒ اور عیسیٰ ابن ابان کے متعلق کیا کہا جائے گا۔ جبکہ وہ اس قسم کے اجماع کو نہ صرف یہ کہ حجیتِ قطعی تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے اجماع ہونے سے بھی انکار کرتے ہیں ؟ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تو صاف طور پر مؤلفۃ القلوب کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان کا حصّہ کبھی ساقط ہی نہیں ہوا ہے۔ بلکہ ابتداء سے اب تک وہ بدستور مصارفِ زکوٰۃ میں شامل رہے ہیں۔ اور اب بھی ہیں۔ چنانچہ آگے مذاہب کی تفصیل بیان کرنے میں اس کی تصریح آئے گی تو کیا اُن پر بھی صحابہ کے اس اجماع سے انکار کی پاداش میں کفر کا فتویٰ لاگو کیا جائے گا، یا یہ کیس صرف مولانا مودودی کے لیے تیار کیا گیا ہے۔ اور دوسرے علماء اگر اس کے تحت آبھی گئے تو وہ معاف کیسے جائیں گے ؟

ثالثاً : مؤلّف صاحب کا یہ ارشاد کہ "عہدِ صدّیقی سے لے کر آج تک مؤلفۃ القلوب کے عدمِ سقوط کا کوئی قائل نہیں ملا ہے۔ اور کسی نے اس کا قول نہیں کیا ہے" یہ بھی مؤلّف صاحب کی علمی بے مائگی اور انتہائی غفلت کا نتیجہ ہے۔ ورنہ بڑے بڑے ائمۂ دین اب بھی کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب بدستور مصارفِ زکوٰۃ ہیں۔ اور ان کا حصّہ کبھی ساقط ہی نہیں ہوا ہے۔ اور زکوٰۃ ان کو اب بھی دی جا سکتی ہے۔

اور بعض علماء اگرچہ ان کے سقوط کے قائل ہیں مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پھر ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ اسلامی حکومت کو زکوٰۃ کے فنڈ

سے تالیفِ قلوب کے لیے کسی کو کچھ دینا ضروری معلوم ہو تو اسلام کی ابتدائی حالت کی طرح مؤلفۃ القلوب کو پھر سے زکوٰۃ دینا شروع کیا جائے گا، تو گویا دائمی سقوط پر احناف کے علاوہ دوسرے مذاہب کے علماء ہرگز قائل نہیں ہیں۔ اس بارے میں علماء کے مذاہب کی جو تفصیلات کتبِ فقہ میں ملتی ہیں ان کو ذیل میں نمبروار پیش کیا جاتا ہے، تاکہ تفصیل مذاہب کا پُورا نقشہ سامنے آئے :۔

امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب

امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب اس بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصّہ ہمیشہ کے لیے ساقط ہو گیا ہے، اور کوئی بھی اسلامی حکومت اس بات کی مجاز نہیں ہے کہ ان کو پھر کسی زمانے میں از مدِ زکوٰۃ کچھ دے وے۔ کیونکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اور منسوخ حکم پر عمل درآمد کسی زمانے میں بھی جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر تاقیامت ان کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب

امام مالکؒ کا بھی مشہور مذہب وہ بیان کیا گیا ہے جو حضرت امام اعظم کا مذہب ہے۔ یعنی تاقیامت ان کا حصّہ اس بنا پر ساقط ہو چکا ہے کہ اسلام اور مسلمان اب ان کی امداد کے محتاج نہیں رہے ہیں۔ بلکہ اس سے مستغنی ہو چکے ہیں۔ اور جب اسلام اور مسلمان اُن کی امداد کے محتاج نہ رہے تو وہ زکوٰۃ کے بھی مستحق نہیں رہیں گے۔ کیونکہ علماء کے ہاں یہ مسلّم قانون ہے کہ : ان الحکم ینتہی بانتہاء العلۃ

ایک روایت

امام مالکؒ سے دوسری ایک روایت یہ بھی مروی ہے کہ اگر پھر کہیں سرحدات

پر ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ اسلامی حکومت ایسے لوگوں کی امداد کی محتاج بنے تو انہیں پھر فنڈ زکوٰۃ سے کچھ دینا شروع کیا جائے گا۔کیونکہ علت پھر معاد ہو گئی۔اور حکم اپنے وجود و عدم دونوں میں اپنی علت کا تابع ہوا کرتا ہے۔

امام احمدؒ کا مذہب

امام احمد بن حنبلؒ سے اس بارے میں دو روایتیں مروی ہیں۔ایک یہ کہ ان کا حصّہ تا قیامت ہمیشہ کے لیے ساقط ہو چکا ہے۔اور یہ حکم منسوخ ہے، جس طرح کہ امام اعظم اور امام مالکؒ کے مذاہب مشہور ہیں۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔بلکہ جب سے ان کا حصّہ مقرر کیا گیا ہے۔اس وقت سے لے کر تا قیامت ان کا یہ حصّہ باقی رہے گا۔نہ یہ حصّہ پہلے کبھی ساقط ہوا ہے۔اور نہ آئندہ کے لیے کبھی ساقط ہو گا جس طرح کہ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعیؒ سے اگرچہ اس بارے میں دو قول منقول ہیں مگر اصح قول یہ ہے کہ ان کے نزدیک مؤلفۃ القلوب کا حصّہ نہ پہلے کبھی ساقط ہوا ہے اور نہ آئندہ کبھی ساقط ہو گا۔بلکہ تا قیامت ہمیشہ کے لیے باقی رہے گا۔اور جس طرح دوسرے مصارف زکوٰۃ کا استحقاق قیامت تک کے لیے دائمی ہے۔اسی طرح ان کا استحقاق بھی دائمی رہیگا۔

مذکورۂ بالا چاروں مذاہب کی تفصیل فقہاء کی درج ذیل عبارتوں میں ملاحظہ فرمائیں:۔

واختلفوا فی المؤلفۃ قلوبھم فمذھب ابی حنیفۃ ان

حکمهم منسوخ وهی روایة عن احمد والمشهور من مذهب مالك - انه لم یبق للمؤلفة قلوبهم سهم لغنی المسلمین عنهم،

وعنه روایة اخری انهم ان احتیج الیهم فی بلد اوثغر استانف الامام لوجود العلة -

وللشافعیؒ قولان الاصح انهم یعطون من الزکوة وان حکمهم غیر منسوخ وهی روایة عن احمد - اھ (رحمة الامة، ج اص ۱۰۹)

(میزان الشعرانی - ج ۲ ص ۱۳)

"مؤلفۃ القلوب کے بارے میں علماء مختلف ہوئے ہیں - امام اعظمؒ کا مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم منسوخ ہے - اور یہ امام احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے - اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ان کا حصّہ باقی نہیں رہا ہے کیونکہ مسلمان اب ان کی امداد سے مستغنی ہو چکے ہیں -

امام مالکؒ سے دوسری ایک روایت یہ ہے کہ اگر کسی شہر یا سرحد کے مسلمان باشندے پھر ان کی امداد کے محتاج ہو گئے تو مسلمان بادشاہ پھر از سرِ نو ان کو دینا شروع کرے گا - کیونکہ علت پھر موجود ہو گئی - امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ ان کو زکوٰۃ دی جائے گی اور ان کا حکم منسوخ نہیں ہے - اور ایک روایت امام احمدؒ سے بھی یہی ہے۔"

کیا امام شافعیؒ کو بھی منکرِ اجماع قرار دیا جائے گا؟

براہِ کرم "صراطِ مستقیم" کے مؤلف صاحب ذرا آنکھیں کھول کر مندرجۂ بالا تصریحات کو دیکھیں کہ کیا ان میں امام شافعیؒ کا مذہب یہ نہیں بیان کیا گیا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ کبھی ساقط نہیں ہوا ہے اور تا قیامت بدستور وہ مصارفِ زکوٰۃ رہیں گے؟ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ دونوں سے ایک ایک روایت یہ نہیں نقل ہوئی ہے کہ ان کو زکوٰۃ اَب بھی دی جا سکتی ہے اور دائمی طور پر ان کا حصہ ساقط نہیں ہوا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو اور یقیناً اثبات میں ہے تو پھر مؤلف صاحب ان حضرات کے متعلق کیا ارشاد فرمائیں گے۔ آیا ان کو بھی صحابہؓ کرام کے اجماع کا منکر قرار دے کر کفر کا فتویٰ اُن پر بھی چسپاں کریں گے؟ یا تکفیر کا ٹھپا صرف مولانا مودودی کے لیے محفوظ رکھا گیا ہے؟

کیا یہ کوئی نئی آسمانی شریعت نازل ہوئی ہے کہ جو بھی شخص آپ کے معروف اداروں سے رسمی طور پر وابستہ نہ رہا ہو۔ یا اُن سے وہ سندِ فراغت حاصل نہ کر چکا ہو۔ یا کسی دینی مسئلہ میں آپ کے بڑوں سے اختلاف رائے رکھتا ہو تو وہ اس بنا پر تکفیر کا مستحق ہوگا کہ اُسے ان اداروں سے وابستہ ہونے کا شرف حاصل نہیں ہے۔ یا وہ آپ کے بڑوں سے کسی دینی مسئلہ میں اختلاف رائے رکھنے کے جُرم کا مرتکب ہُوا ہے اور یا اُن کے آستانوں پر سجدۂ تعظیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے؟

خدا پناہ میں رکھے دین کے ایسے خادموں اور پاسبانوں سے، جن کا بہترین مشغلہ ہی تکفیرِ مُسلم ہو۔ اور جو فروعی مسائل میں بھی اختلافِ رائے کو گوارا نہیں کر سکتے بلکہ مخالف رائے رکھنے والوں کو تکفیر کی سُولی پر چڑھا لیتے ہیں۔

حسن بصریؒ اور ابن شہاب زہریؒ

چوٹی کے علماء میں سے دو اور علماء کا بھی نام سن لیں جو زیر بحث مسئلہ میں جناب کے خود ساختہ مفروضہ کے تحت اجماع صحابہؓ کے منکر بھی قرار پا سکتے ہیں اور مستحقِ تکفیر بھی ہو سکتے ہیں۔ امام ابو عبیدؒ "کتاب الاموال" میں حسن بصریؒ، اور ابن شہاب زہری رحمہما اللہ کے نام بھی ان لوگوں کی فہرست میں شامل کرتے ہیں جو مؤلفۃ القلوب کے بارے میں وہی رائے رکھتے ہیں جو احنافؒ کے خلاف دوسرے ائمہؒ رکھتے ہیں اور جس کو تفہیم القرآن میں مولانا مودودی نے اختیار کیا ہے۔ ابو عبید کتاب الاموال میں احناف کے نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما ما قال الحسن وابن شہاب فعلی ان الامر ماض ابداً وهذا هو القول عندی ۔ لان الآیة محکمة لا نعلم لها ناسخا من کتاب والسنة ۔ فاذا کان قوم هذا حالهم لا رغبة لهم فی الاسلام الا للنیل وکان فی ردتهم ومحاربتهم ضرر علی الاسلام لما عندهم من العز والمنعة فرای الامام ان یرضخ لهم من الصدقة فعل ذالك لخلال ثلث احداهن الاخذ بالکتاب والسنة والثانیة البقیا علی المسلمین والثالثة انه لیس بیائس منهم ان تمادی بهم الاسلام ان یفقهوه وتحسن فیه رغبتهم ۔ اھ (کتاب الاموال ص ۶۰۷)

"اور یہ جو حسن بصریؒ اور ابن شہاب زہری نے کہا ہے تو انہوں نے یہ پیش نظر رکھ کر کہا ہے کہ یہ حکم ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اور یہی ہمارا

بھی قول ہے کیونکہ آیت محکم ہے۔ اس کا نسخ کتاب و سنت سے ہمیں معلوم نہیں ہے۔ پس جب کسی قوم کی یہ حالت ہو کہ اسلام کی طرف اس کا میلان صرف مال کے لیے ہو اور ان کی قوت و طاقت اتنی ہو کہ مرتد ہونے کے بعد ان سے جنگ کرنے میں اسلام کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ ایسی حالت میں اگر امام صدقہ کی مد سے ان کی دلجوئی کرے تو تین وجوہ سے وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایک یہ کہ ایسا کرنے میں کتاب و سنت کے ایک حکم پر عمل کرنا ہے۔ دوسری یہ کہ اس میں مسلمانوں پر رحم کرنا ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں اُن سے یہ توقع بھی ہے کہ اگر وہ ایک عرصہ تک اسی طرح اسلام پر قائم رہیں تو اسلام کی خوبیوں کو جان کر دل کی رغبت سے اس کو قبول کریں گے۔"

امام ابو عبیدؒ کی اس تحقیق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حسنؒ بصری اور امام ابن شہاب زہریؒ دونوں کا مذہب یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ ہمیشہ کے لیے ساقط نہیں ہے بلکہ اَب بھی اگر اسلامی حکومت کو ایسے حالات سے سابقہ پیش آئے کہ لالچی لوگوں کی دل جوئی کی ضرورت ہو۔ اور دل جوئی نہ کرنے سے اسلام اور مسلمانوں کو ان کے ارتداد سے نقصان پہنچنے کا خطرہ لاحق ہو تو صدقہ کی مد سے حکومت ان کی امداد کر سکتی ہے۔ یہی رائے امام ابو عبیدؒ کی بھی ہے۔

اب ہم مؤلف صاحب اور اُن کے ہم خیال حضرات سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ کیا مولانا مودودی کی طرح حسن بصریؒ اور ابن شہاب زہری، نیز امام ابو عبیدؒ بھی آپ کے نزدیک صحابہ کرام کے اس قطعی اجماع کے منکر ہیں یا نہیں۔ جس سے

انکار کرنا آپ کے نزدیک اجماعاً کفر ہے؟ اگر منکر ہوں اور یقیناً منکر ہیں تو کیا آپ ان پر بھی تکفیر کی دو دھاری تلوار سے حملہ آور ہوں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں؟ حالانکہ ان کا نقطۂ نظر اور مولانا مودودی کا نقطۂ نظر ایک ہیں۔ اور جب جُرم کی نوعیت ایک ہو گئی تو پھر دوسروں کو خصوصی مراعات دینا، اور مولانا مودودی کو اس سے یکسر محروم کرنا انصاف کی عدالت کا فیصلہ نہیں کہلایا جا سکتا۔

ناظرین سے درخواست

اب آخر میں ہم ناظرین کرام سے یہ درخواست کرتے ہیں کہ براہِ کرم! آپ اس بارے میں خود فیصلہ کریں کہ دَورِ حاضر کے بعض تنگ نظر علماء کی مولانا مودودی سے یہ مخالفت کہاں تک حق پرستی کے جذبہ کے تحت ہو رہی ہے۔ اور کیا اس میں بجز مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے اور تفریق و انتشار پیدا کرنے کے خیر کا بھی کوئی پہلو ہے؟ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جب چھوٹے چھوٹے فروعی مسائل میں اپنے سے مخالف رائے رکھنے والوں کی تکفیر شروع کی جائے تو اسلام کی آغوشِ رحمت میں چند مکفّرین حضرات کے علاوہ دوسروں کے لیے جائے پناہ کہاں ملے گی؟

افسوس ہے کہ آج بعض طبقوں میں جو اسلام اور علماء سے عام نفرت پائی جاتی ہے اس میں بڑی حد تک دخل بعض ناعاقبت اندیش اور نام نہاد علماء کے اس غلط رویہ کو ہے جو انہوں نے چھوٹے چھوٹے فرعی مسائل میں اپنے سے مخالف رائے رکھنے والوں کے حق میں اختیار کر رکھا ہے۔ ان مسائل میں ان کا رویّہ یہ ہے کہ جب بھی ان میں کوئی عالم اُن کی رائے سے اختلاف ظاہر کرتا ہے تو گو وہ اختلاف معقول دلائل پر مبنی کیوں نہ ہو۔ مگر یہ حضرات اس کے پیچھے پڑ جاتے ہیں۔ اور جبتک

اسلام کے وسیع دائرے سے اُسے نکال کر پھینک نہ ڈالیں، چین کی نیند انہیں نہیں آتی۔ بالخصوص مولانا مودودی کے ساتھ تو ان حضرات کا رویہ بہت نامناسب اور انتہائی قابلِ افسوس ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ حضرات رات دن اس فکر میں لگے رہتے ہیں کہ کسی نہ کسی طریقہ سے مولانا مودودی کو متہم ہی کیا جائے۔ گویا ان کے نزدیک اب سرزمین خداوندی میں کرنے کا کام صرف یہ رہ گیا ہے کہ لوگوں میں مولانا موصوف کے خلاف ہر وقت یہ پروپیگنڈہ جاری رکھا جائے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے لیے انتہائی خطرناک شخصیت ہیں"۔ اسی کو وہ دین کی بہترین خدمت سمجھتے ہیں۔ اور اسی کو وہ اپنے لیے نجات کا ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ ورنہ ان کے نزدیک مشکل ہے کہ کسی کو اللہ کے ہاں حاضری دینے کے وقت یہ بشارت مل سکے کہ:۔ یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضية مرضية فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی۔

ع فان کنت لا تدری فتلك مصيبة
وان کنت تدری فالمصيبة اعظم

فصل هفتم

مسئلۂ ایلاء

جن مسائل میں مولانا مودودی کے خلاف علمی قوت آزمائی فرمائی گئی ہے ان میں سے ایک مسئلۂ ایلاء کا بھی ہے۔ "حقوق الزوجین" میں مولانا نے اس مسئلہ کی جو تشریح کی ہے، تو جیسا کہ فروعی مسائل میں ان کی عام عادت ہے۔ یہاں بھی انہوں نے ائمہ کے مختلف مذاہب کے دلائل پر نظر ڈال کر اپنی تحقیق کے مطابق امام مالکؒ کے مذہب کو دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے۔ اور احناف وغیرہ علماء کے مذاہب پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"اس مسئلہ میں بعض فقہاء نے حلف کی شرط لگائی ہے۔ یعنی اگر مرد نے اپنی عورت کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی ہے تب تو ایلاء ہوگا۔ اور یہ حکم جاری کیا جائے گا۔ لیکن اگر قسم نہیں کھائی ہو تو خواہ دس برس بھی اس سے علیحدہ رہے۔ اس پر ایلاء کا اطلاق نہ ہوگا۔ لیکن مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں ہے میرے نزدیک قانون کا اصل الاصول یہی ہے کہ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ "کسی شخص کو اس کی قوتِ برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جاتی ہے گی۔" اس قاعدۂ کلیہ کے تحت قرآن مجید میں عورت کی فطری قوتِ برداشت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ

اگر سزا کے طور پر عورت کو صحبت سے محروم رکھا جائے تو یہ سزا صرف اتنی مدت کے لیے ہونی چاہیے جس کو وہ برداشت کر سکتی ہو۔ اس مدت سے زیادہ سزا دینے میں تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور اس کا بھی اندیشہ ہے کہ کہیں عورت کسی اخلاقی فتنہ میں مبتلا نہ ہو جائے، جس سے مرد و عورت دونوں کو محفوظ رکھنا اسلامی قانون کا اوّلین مقصد ہے۔

پس آیت مذکورۃ الصدر کا اصل مدعا یہ ہے کہ عورت کو سزا کے طور پر ترکِ صحبت کی تکلیف چار مہینے سے زیادہ مدّت کے لیے نہ دی جائے۔ رہا قسم کھانا یا نہ کھانا، تو یہ اس مسئلہ میں کوئی حقیقی اہمیت نہیں رکھتا ہے۔ قسم نہ کھانے سے عورت کی تکلیف میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی ہے اور قسم کھا لینے سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔"

اس کے بعد جن اسلاف کی طرف مولانا نے اپنی اس رائے کی نسبت کی ہے، ان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صحابہ کرامؓ میں سے جو لوگ تفقہ فی الدین کا شرف رکھتے تھے، مثلاً سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم، ان کی رائے اس باب میں یہی تھی کہ ضرار کی نیت سے عورت کو چھوڑ دینا ایلاء ہے۔ خواہ قسم کھائی گئی ہو یا نہ کھائی گئی ہو۔"

اس عبارت کے حاشیہ میں مولانا نے یہ لکھا ہے:

"اسی رائے کو امام مالکؒ اور ایک روایت کے بموجب امام احمدؒ نے اختیار کیا ہے۔" (حقوق الزوجین)

چونکہ مولانا نے اس عبارت میں ایک طرف اپنی اس رائے کی نسبت حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی طرف کر دی ہے۔ اور دوسری طرف اسی رائے کو امام مالکؒ کا مختار قرار دے دیا ہے۔ اس لیے انہی دو باتوں پر بعض بزرگوں نے درج ذیل تنقید کر دی۔

تنقید از مصنّف ایضاح فتاویٰ

"ایلاء میں قسم کا اعتبار جس طرح دیگر ائمہؒ کے نزدیک ضروری ہے، اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی ضروری ہے۔ اور مولانا مودودی کا یہ کہنا محض ان کا اپنا اجتہاد ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء میں قسم ضروری نہیں ہے۔ نیز مولانا مودودی کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ صحابہؓ میں سے تفقہ رکھنے والے بعض صحابہؓ کی رائے یہ ہے کہ ترکِ صحبت بقصدِ ضرار قسم کھائے بغیر ایلاء ہے۔" (ایضاح فتاویٰ ص ۱۰۴-۱۱۶)

اس کے ساتھ ایک جلسہ کے موقع پر ایک صاحب نے خود مولانا مودودی کی توجہ بھی سابقہ عبارت کی طرف دلائی جس پر مصنّف ایضاح فتاویٰ نے تنقید فرمائی ہے۔ مولانا جب جلسہ سے فارغ ہو کر واپس لاہور تشریف لے گئے تو سابقہ عبارت میں نظر ثانی کرنے کے بعد جو اصلاح کی گئی تھی، بذریعہ ترجمان القرآن اس کا اعلان عام فرما دیا۔ اور یہ کہا کہ جس کے پاس حقوق الزوجین ہو وہ اس عبارت کو حاشیہ سمیت حذف کر کے اس کی جگہ حسب ذیل عبارت لکھ دیں:

"اس معاملہ میں امام مالکؒ کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر بیوی کو تکلیف دینے کی نیت سے ترکِ مباشرت

کر دے۔ تو اس پر بھی ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا۔ اگرچہ اس نے قسم نہ کھائی ہو۔ کیونکہ ایلاء پر پابندی لگانے سے شارع کا مقصد ضرر کو روکنا ہے۔ اور یہ علت اس ترکِ مباشرت میں بھی پائی جاتی ہے جو حلف کے بغیر بقصدِ ضرار کیا جائے۔"

یہ بھی مولانا نے ہدایت کی کہ:

"حاشیہ میں احکام القرآن لابن العربیؒ، ج ۱ ص ۷۵، اور بدایۃ المجتہد لابن رشد، ج ۲ ص ۱۰۱، کا حوالہ درج کیا جائے۔"

اس میں شک نہیں کہ اگر مولانا مودودی اپنی سابقہ عبارت میں یہ اصلاح نہ کرتے تو سابقہ عبارت میں دو باتیں یقیناً قابلِ گرفت تھیں۔ ایک یہ کہ "نفقہ رکھنے والے بعض صحابہؓ بھی اس کے قائل ہیں کہ ترکِ صحبت بقصد ضرار قسم کھائے بغیر ایلاء ہے۔" اور دوسری یہ کہ "امام مالکؒ کا بھی مذہب یہ ہے کہ ترکِ صحبت بقصد ضرار قسم کھائے بغیر ایلاء ہے۔" پہلی بات اس لیے قابلِ گرفت تھی کہ وہ صحابہؓ میں سے کسی کا مذہب نہیں تھا۔ اور دوسری بات اس بنا پر قابلِ گرفت کہ اس سے بظاہر یہی سمجھا جاتا تھا کہ امام مالکؒ کے نزدیک حقیقی ایلاء میں قسم ضروری نہیں ہے۔ حالانکہ وہ قسم کو حقیقی ایلاء میں ضروری دیتے ہیں۔ لیکن جب مولانا نے سابقہ عبارت کو حاشیہ سمیت حذف کرنے اور اس کی جگہ نئی اصلاحی عبارت لکھ دینے کی ہدایت کر دی، تو اس سے ایک طرف مولانا نے صحابہؓ کی طرف اس رائے کی نسبت سے رجوع کر دیا۔ اور دوسری طرف امام مالکؒ کا مذہب یہ تسلیم کیا کہ ترکِ صحبت بقصد ضرار قسم کھائے بغیر اگرچہ امام موصوف کے نزدیک حقیقۃً ایلاء نہیں ہے۔ تاہم حکماً ایلاء

ہے"۔۔۔۔۔ اس کے بعد اب مولانا کی یہ اصلاحی عبارت اصلاً قابلِ گرفت نہیں اور نہ محلِ تنقید ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت بجائے خود مسلّم ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگرچہ حقیقی ایلاء میں قسم ضروری ہے۔ مگر حکمی ایلا میں ان کے نزدیک قسم ضروری نہیں ہے بلکہ صرف یہ بات کافی ہے کہ ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار کیا جائے۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ کھائی گئی ہو"۔۔۔۔۔ جو لوگ اس حقیقت سے انکار کرکے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک مطلق ایلاء میں قسم ضروری ہے خواہ وہ حقیقی ایلا ہو یا حکمی۔ اور قسم کھاتے بغیر ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار امام مالکؒ کے نزدیک نہ حقیقی ایلاء ہے اور نہ حکمی۔ بلکہ:

"ایلاء اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی گئی ہو اور اس میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔"

(ایضاح فتاویٰ ص۱۱۸)

تو یہ دعویٰ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور نہ یہ امام مالک کے مذہب کی صحیح ترجمانی ہو سکتی ہے۔ اس بارے میں علماء مالکیہ کی تصریحات یہ ہیں: ۔

قال علمائنا اذا امتنع من الوطی قصد اللاضرار من غیر عذر مرض او رضاع وان لم یحلف کان حکمه حکم المولی۔ لوجود معنی الایلاء فی ذالك فان الایلاء لم یرد لعینه و انما ورد لمعناه وهو لضارة وترك الوطی۔ اھ

(احکام القرآن لابن العربی ج۱ ص۱)

"ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص عذر مرض اور رضاع کے بغیر

اپنی بیوی سے ترکِ صحبت بقصد ضرار کرے تو گو اس نے قسم نہ کھائی ہو مگر اس کا حکم ایلا کرنے والے ہی کا ہوگا۔ کیونکہ اس میں ایلاء کے معنی پائے جاتے ہیں اور قرآن میں ایلاء کا ذکر اس لیے نہیں کہ وہ بالذات مقصود ہے۔ بلکہ اس سے اصل مقصد اس کے معنی ہیں جو ترکِ مباشرت بقصد ضرار ہے۔"

اس عبارت پر اگر انصاف کی نظر سے غور کیا جائے تو اس سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علماء مالکیہؒ کے نزدیک یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے کہ ترکِ مباشرت بقصد ضرار حکماً ایلاء ہے اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ بھی کھائی گئی ہو۔ کیونکہ فقہاء کے ہاں اصول مسلّمہ کے طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ جب کسی مسئلہ کے متعلق قال علمائنا کا لفظ استعمال کیا جائے اور اس کے ساتھ اختلاف نقل نہ کیا جائے تو وہ مسئلہ ان کے یہاں اصل مذہب اور ایک اجماعی مسئلہ ہوتا ہے۔ یہاں بھی چونکہ یہ مسئلہ کہ "ترک مباشرت بقصد ضرار قسم کھائے بغیر حکماً ایلاء ہے۔" قال علمائنا کے لفظ سے نقل کیا گیا ہے۔ اور اختلاف اس کے ساتھ منقول نہیں ہے تو اس کے متعلق بھی یہ کہا جائے گا کہ یہ امام مالکؒ کا اپنا مذہب، اور علماء مالکیہؒ کے نزدیک ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ اس طرح مولانا مودودی کا یہ خیال کہ "امام مالک کے نزدیک ترک مباشرت بقصد ضرار حکماً ایلاء ہے" بالکل صحیح اور سو فی صد درست ثابت ہوگا۔

لیکن چونکہ آج کے دور کے مخالف علماء مولانا مودودی کے ساتھ خدا واسطے کا بیر رکھتے ہیں۔ اور حق بات کہنے پر بھی مولانا موصوف کو معاف نہیں کرتے ہیں۔ اس لیے سابقہ عبارت میں اصلاح کرنے کے بعد بھی مصنّف ایضاح فتاویٰ نے مولانا

مودودی کو معاف نہ کرتے ہوئے ان کی اصلاح شدہ عبارت پر یہ اعتراض کر دیا کہ:-
"ناظرین کرام کو مؤطا امام مالکؒ، شرح زرقانی، احکام القرآن لابن العربی، بدایۃ المجتہد لابن رشد، مالکیہ کی ان معتبر کتابوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام مالکؒ بھی ایلاء میں قسم کو ضروری مانتے ہیں۔ بلکہ ایلاء اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی گئی ہو۔ اور اس میں اختلاف نہیں ہے"۔ (ایضاح ص۱۱۸) حالانکہ مالکیہؒ کی ان معتبر کتابوں میں جو یہ حکم بیان ہوا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء میں قسم ضروری ہے۔ یہ حکم حقیقی ایلاء کا ہے۔ اور مالکیہؒ ہی کی کتابوں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء حکمی میں قسم ضروری نہیں ہے، جیسا کہ احکام القرآن لابن العربی اور بدایۃ المجتہد لابن رشد کی ان عبارتوں میں صریح طور پر مذکور ہے جو اوپر نقل کی گئی ہیں۔

نقولِ مالکیہؒ میں باہمی تطبیق کے لیے ایک عجیب توجیہ

چونکہ مصنف ایضاح النصاوی کو یہ فکر بھی دامنگیر تھی کہ اوپر احکام القرآن ج ۱ ص۱۷۵، اور بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۸۰۴ میں جو مسئلہ بالتصریح ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے تو صاف طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ "ترک مباشرت بقصد ضرار قسم کھائے بغیر بھی امام مالکؒ کے نزدیک حکمی ایلاء ہے"۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی کا یہ کہنا درست ہے کہ "امام مالکؒ کی رائے میں ترکِ مباشرت بقصد ضرار حکماً ایلاء ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ بھی کھائی گئی ہو"۔

اس لیے احکام القرآن اور بدایۃ المجتہد کی عبارتوں میں نقولِ مالکیہؒ کی باہمی تطبیق کے لیے انہوں نے اپنی طرف سے ایک عجیب توجیہ پیش کر دی۔ چنانچہ

احکام القرآن کی مندرجۂ بالا عبارت کے متعلق فرماتے ہیں: "یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں۔ وہ تو پہلے معلوم ہو چکا ہے، بلکہ اس کے مذہب کے علماء کا ہے"۔ اور بدایۃ المجتہد کی عبارت کے متعلق جس میں اس قول کی نسبت صریح طور پر امام مالکؒ کی طرف کی گئی ہے۔ حاشیہ میں فرماتے ہیں: "بدایۃ المجتہد میں امام مالکؒ کی طرف نسبت مجازاً ہے"۔

(یہ توجیہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ آگے اس پر بحث آئی ہے)

حاصل الاختلاف

"ایضاح الفتاویٰ" کے محترم مصنف، اور مولانا مودودی کے درمیان مسئلہ ایلاء کے بارے میں جو اختلاف ہے اس کا حاصل یہ ہو گیا کہ "کسی شخص نے اگر اپنی بیوی سے ترکِ مباشرت بقصد ضرار کیا ہو مگر قسم اس کے ساتھ نہ کھائی گئی ہو، تو کیا امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت کسی نہ کسی طرح ایلاء میں داخل ہو سکتی ہے۔ اور ایلاء کا حکم اس کے لیے ثابت ہو سکتا ہے۔ یا یہ صورت اصلاً ایلاء کی صورت نہیں ہے۔ اور جس طرح کہ حقیقی ایلاء میں یہ صورت امام مالک کے نزدیک داخل نہیں ہے، حکمی ایلاء میں بھی یہ داخل نہیں ہے۔

مولانا مودودی کی رائے

اس صورت کے متعلق مولانا مودودی کی رائے یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگرچہ یہ صورت حقیقی ایلاء نہیں ہے کیونکہ حقیقی ایلاء میں امام مالکؒ کے نزدیک قسم ضروری ہے جو اس صورت میں موجود نہیں ہے۔ مگر حکمی ایلاء ہے۔ یعنی اس کے لیے ایلاء کا حکم ثابت ہو گا۔ کیونکہ حکمی ایلاء میں امام مالکؒ کے نزدیک

قسم ضروری نہیں ہے بلکہ ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار کافی ہے، جو اس صورت میں پایا جاتا ہے۔

مصنف ایضاح فتاویٰ کی رائے

اس کے برخلاف ایضاح فتاویٰ کے محترم مصنف صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک جس طرح کہ یہ صورت حقیقی ایلاء نہیں ہے، اسی طرح یہ حکمی ایلاء میں بھی داخل نہیں ہے۔ اور اس کے لیے امام مالکؒ کے نزدیک ہرگز ایلاء کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک مطلق ایلاء کے لیے قسم ضروری ہے بلکہ ایلاء مطلقاً اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی گئی ہو۔ اور قسم اس صورت میں موجود نہیں ہے۔"

کونسی رائے حق اور مبنی بر صواب ہے؟

یہ معلوم کرنے کے لیے کہ مذکورہ بالا دو رایوں میں سے کونسی رائے حق اور مبنی بر صواب ہے اور کونسی نہیں ہے، ہمیں خود مالکی علماء کی تصانیف کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ کیونکہ کسی امام کے مذہب معلوم کرنے کے لیے صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس مذہب کے پیرو علماء کے اقوال میں اُسے دیکھا جائے۔ صاحب البیت ادری بما فیہ۔ پھر اس کے بعد ان علماء کے اقوال کی طرف رجُوع کیا جائے گا جو اگرچہ اس مذہب سے وابستہ تو نہ ہوں مگر دوسروں سے اس مذہب کو زیادہ جانتے ہوں۔ لہٰذا اس بارے میں ہم پہلے مالکی علماء کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ پھر شوافع کی تصریحات پیش کی جائیں گی۔

مالکی علماء کا فیصلہ

علمائے مالکیہ کی تصانیف میں ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متنازع فیہ صورت کے بارے میں امام مالکؒ کا مذہب وہ ہے جو مولانا مودودی

نے پیش کیا ہے - نہ کہ وہ جو مصنف ایضاح فتاویٰ پیش کرتے ہیں - ابن عربیؒ مالکی اپنی مشہور تفسیر احکام القرآن ج ۱ ص ۶۷ میں فرماتے ہیں:-

المسئلة الحادية عشر اذا ترك الوطی مضاراً بغیر یمین فلا تظهر فیئته عندنا الا بالفعل لان الاعتقاد الکراهة قد ظهر بالامتناع فلا یظهر اعتقاده الارادة الا بالاقدام وهٰذا تحقیق بالغ - اھ

"گیارہواں مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شوہر بہ نیت ضرار اپنی بیوی سے ترکِ مباشرت قسم کھائے بغیر کر دے تو ہمارے نزدیک اس کا رجوع فعل ہی سے ظاہر ہوگا - کیونکہ بیوی سے نفرت کا اعتقاد تو امتناعِ صحبت سے ظاہر ہو چکا ہے - تو نکاح میں اس کو رکھنے کا ارادہ بھی اقدامِ صحبت ہی سے ظاہر ہوگا (نہ کہ قول سے) یہ مسئلہ کی پوری اور مکمل تحقیق ہے"۔

امام ابن عربیؒ نے یہ مسئلہ آیتِ ایلاء فان فاؤا کے ذیل میں احکامِ ایلاء پر تبصرہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے - اس سے بہ چند وجوہ اس بات پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار قسم کھائے بغیر ایلاء حکمی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ امام ابن عربی نے اس صورت کے لیے "فیئ" کا فنی اور اصطلاحی لفظ استعمال کیا ہے جو ایلاء کے ساتھ ایک مخصوص اصطلاح ہے - نیز اس کے لیے حکم بھی وہ ذکر کیا ہے جو ایلاء کا ہے - تو معلوم ہو گیا کہ یہ متنازع فیہ صورت مالکیہ کے نزدیک ایلاء میں داخل ہے - اور امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے ورنہ اگر وہ اس کے مخالف ہوتے تو ابن عربی ان کا یہ خلاف، نقل کرتے -

دوسری وجہ یہ ہے کہ امام ابن عربی نے اس صورت کو آیت ایلاء کے ذیل میں احکام ایلاء پر تبصرہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے تو اگر یہ صورت سرے سے ایلاء ہی نہ ہوتی تو ایلاء کی بحث میں اس کو نہ ذکر کرتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس کو عندنا کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جو فقہاء کی اصطلاح میں نقلِ مذہب کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس سے ایک طرف یہ معلوم ہو گیا کہ یہ صورت بالاجماع مالکیہؒ کے نزدیک ایلاء میں داخل ہے، اور دوسری طرف یہ ثابت ہو گیا کہ یہ امام مالک کا بھی اصل مذہب ہے۔ اس طرح مسئلہ تمام علمائے مالکیہؒ اور امام مالکؒ کے درمیان متفق علیہ مسئلہ قرار پایا، نہ کہ امام مالکؒ اور علماء مالکیہؒ کے مابین اس میں اختلاف ہے جس طرح کہ ایضاح فتاویٰ کے محترم مصنّف فرما رہے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ مسئلہ خود امام مالکؒ اور علماء مالکیہؒ کے مابین مختلف فیہ ہوتا تو ابن عربی صاف طور پر یہ کہتے کہ :"یہ صورت اگرچہ ہمارے مالکی علماء کے نزدیک ایلاء میں داخل ہے، مگر امام مالکؒ اس کو ایلاء میں داخل نہیں مانتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک اس کا حکم ایلاء کا نہیں ہے"۔ اسی احکام القرآن میں ابن عربی کا ایک اور قول ملاحظہ ہو۔

المسئلة الخامسة فيما يقع عليه الايلاء وذالك هو ترك الوطى سواء كان فى حال الرضاء او الغضب عند الجمهور۔ وقال الليث والشعبیؒ لا يكون الا فى حال الغضب وهذا الاختلاف انبنى على اصل وهو ان مفهوم الآية قصد المضارة بالزوجة واسقاط حقها من الوطى۔ فلذالك

قال علمائنا اذا امتنع من الوطی قصداً للاضطرار من غیر عذر مرض او رضاع وان لم یحلف کان حکمہ حکم المولی۔ لوجود معنی الایلاء فی ذالک فان الایلاء لم یرد لعینہ وانما ورد لمعناہ وھو المضارۃ وترک الوطی۔ اھ

(ج ۱، ص ۵۰)

"پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ ایلاء کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے، اور وہ چیز ترکِ صحبت ہے خواہ حالتِ رضا میں ہو۔ یا حالت غضب میں جمہورؒ کے نزدیک۔ اور لیثؒ و شعبیؒ کہتے ہیں کہ ایلاء حالتِ غضب ہی میں متحقق ہو سکتا ہے۔ یہ اختلاف دراصل اس قاعدے پر مبنی ہے کہ آیت کا مفہوم خاص قسم نہیں بلکہ بیوی کو ضرر پہنچانے کا قصد، اور صحبتِ جماع سے اس کا حق ساقط کرنا ہے۔ اس لیے ہمارے علماء نے یہ کہا ہے کہ جب زوج عذر مرض اور رضاع کے بغیر اپنی بیوی سے ترکِ مباشرت بہ نیت ضرار کر دے تو خواہ اس نے قسم نہ بھی کھائی ہو۔ مگر اس پر ایلاء کا حکم جاری ہو گا۔ بوجہ اس کے کہ اس میں ایلاء کے معنے پائے جاتے ہیں اور قسم کھانا ایلاء میں مقصدی حیثیت نہیں رکھتا۔ اصل مقصدی چیز اس میں صرف ضرار اور ترکِ مباشرت ہے۔" (جو اس صورت میں بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے)

اس عبارت میں امام ابن عربیؒ نے متنازع فیہ صورت کو قال علمائنا کہہ کر نقل کیا ہے۔ اور یہ لفظ بھی تعبیر عن المذہب کے لیے فقہاء کی اصطلاح میں وضع

کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس سے بھی صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ ایک طرف علماء مالکیہؒ کے مابین اتفاقی ہے اور دوسری طرف امام مالکؒ کا بھی اپنا مذہب یہی ہے۔

ابنِ رشد مالکیؒ کی تصریح

امام ابن عربی کی طرح ابنِ رُشد مالکی نے بھی "بدایۃ المجتہد، ج ۲ ص ۱۰۱ میں درجِ ذیل تصریح فرمائی ہے جو بغیر کسی اشتباہ کے اس بات کے لیے مفید ہے کہ متنازع فیہ صورت ائمہ مذاہبِ اربعہ کے مابین اختلافی ہے۔ اور امام مالکؒ کا مذہب اس کے متعلق یہ ہے کہ یہ ایلاء حکمی ہے: فرماتے ہیں:۔

(المسئلة الثالثة) واما لحوق حکم الایلاء للزوج اذا ترک الوطی بغیر یمین، فان الجمھور علی انہ لا یلزمہ حکم الایلاء من غیر یمین۔

ومالک یلزمہ وذالک اذا قصد الاضرار بترک الوطی وان لم یحلف علی ذالک، فالجمھور اعتمد والظاھر ومالکؒ اعتمد المعنی۔ لان الحکم انما لزمہ باعتقادہ ترک الوطی، وسواء شد ذالک الاعتقاد بیمین او بغیر یمین لان الضرر یوجد فی الحالین جمیعا۔ اھ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۰۱)

"تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب زوج قسم کے بغیر ترکِ مباشرت بقصد ضرار کر دے تو اس پر ایلاء کا حکم جاری ہوگا یا نہیں۔ جمہورؒ کے نزدیک اس پر ایلاء کا حکم جاری نہ ہوگا کیونکہ اس نے قسم نہیں کھائی ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر ایلاء کا حکم جاری ہوگا بشرطیکہ

ترکِ مباشرت بہ قصدِ ضرار کیا گیا ہو۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ کھائی گئی
ہو تو جمہورؒ نے ظاہر آیت پر اعتماد کیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے معنیٰ اور
علت پر اعتماد کیا ہے۔ کیونکہ ایلاء کا حکم اس پر اس وجہ سے لازم ہوگا
کہ اس نے ترکِ مباشرت کا قصد اور اعتقاد کر دیا ہے۔ خواہ یہ تصدیمین
کے ذریعہ سے مستحکم کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ حکم ایلاء کی علت درحقیقت
ضرر ہے جو دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔"

ابن رشدؒ کا یہ قول بھی امام ابن عربیؒ کی طرح اس بارے میں صریح ہے کہ متنازع فیہ صورت کے بارے میں امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ایلاءِ حکمی میں داخل ہے۔ اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ صورت بوجہ فقدان قسم کے ایلاء میں اصلاً داخل نہیں ہے۔ نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔

مصنف ایضاح فتاویٰ کی توجیہ پر تنقید

اس کے جواب میں مصنف ایضاح فتاویٰ کی طرف سے مندرجۂ بالا عبارات میں یہ توجیہ پیش کرنا کہ "یہ علماء مالکیہؒ کا مذہب تو ہے مگر امام مالکؒ کا مذہب نہیں ہے" اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ توجیہ ایک طرف اصول مسلمہ بین الفقہاء کے خلاف ہے۔ اور دوسری طرف اگر یہ امام مالکؒ کا مذہب نہ ہوتا تو اس کے خلاف پر کسی نہ کسی عبارت میں ضرور تصریح کی جاتی۔ حالانکہ ایسی کوئی تصریح کتب مالکیہؒ میں کہیں بھی نہیں ملتی ہے، بلکہ اس کے برخلاف امام مالکؒ کی طرف صراحۃً اس کی نسبت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۰۱ میں اس کی تصریح کی گئی ہے جس سے صاف طور پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یہ امام

مالکؒ کا بھی مذہب ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہنا کہ " یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف مجازاً کی گئی ہے" جیسا کہ ایضاح فتاویٰ کے محترم مصنّف صاحب کا خیال ہے، قابلِ تسلیم اس بنا پر نہیں ہے کہ آخر اس نسبت کو مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت کیا پڑی ہے جبکہ حقیقت پر حمل کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس مجاز کے لیے کوئی قوی قرینہ مل سکتا ہے؛ اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ چونکہ مالکیہ کی معتبر کتابوں میں یہ تصریح ملتی ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء میں قسم کا وجود ضروری ہے اس لیے متنازع فیہ صورت کو جس میں قسم کے بغیر ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار پایا جاتا ہے اور جو علماء مالکیہؒ کے اقوال میں داخل کی گئی ہے۔ ہم امام مالکؒ کا مذہب نہیں بلکہ علماءِ مالکیہؒ کا مذہب قرار دیں گے۔ اور جہاں اس کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی گئی ہے۔ وہاں اس نسبت کو مجاز پر حمل کریں گے۔" جیسا کہ مصنّف ایضاح فتاویٰ نے اس طرح کہا ہے۔

یہ توجیہ ضعیف ہے

لیکن ہمارے نزدیک یہ توجیہ بہت ضعیف اور یہ تاویل دُور از کار تاویل ہے۔ رہا یہ کہ کتب مالکیہؒ میں امام مالکؒ کے مذہب کے بارے میں یہ تصریح ملتی ہے کہ " اُن کے نزدیک ایلاء میں قسم کا وجود ضروری ہے" تو یہ اس بات کے لیے قوی قرینہ نہیں بن سکتا کہ ابنِ رشد کی عبارت میں امام مالکؒ کی طرف نسبت کو مجاز پر حمل کیا جائے۔ کیونکہ اس کے متعلق معقول طریقہ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کتبِ مالکیہ میں جو امام مالکؒ کا یہ مذہب بیان کیا گیا ہے کہ اُن کے نزدیک ایلاء میں

قسم کا وجود ضروری ہے۔" یہ ایلاء حقیقی ہے اور کتبِ مالکیہ ہی ہیں جو ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار قسم کھائے بغیر ایلاء میں داخل کیا گیا ہے۔ یہ ایلاء حکمی ہے نہ حقیقی، اور یہ دونوں باتیں امام مالکؒ اور علماء مالکیہؒ کے نزدیک اصل مذہب ہیں۔ اور ایلاء کی دو صورتیں ہیں۔ البتہ ایک صورت میں ایلاء حقیقی ہے اور دوسری میں حکمی"۔۔۔ یہ ایک ایسی معقول توجیہ ہے جس میں نہ نقول مالکیہ کے مابین کوئی اختلاف رہتا ہے۔ اور نہ بلا وجہ امام مالکؒ کی طرف اس صورت کی نسبت کو مجاز پر حمل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ نیز اس کے لیے علماء مالکیہؒ کی عبارتوں میں واضح قرائن بھی ملتے ہیں۔ مثلاً متنازع فیہ صورت کے متعلق احکام القرآن میں ابن عربی کا یہ کہنا کہ: کان حکمه حکم المولی۔" اس صورت کا حکم ایلاء کا ہوگا"۔ صاف طور پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ صورت حقیقی ایلاء کی نہیں بلکہ حکمی ایلاء میں داخل ہے۔ پس کیوں یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ امام مالکؒ کے نزدیک جس ایلاء میں قسم ضروری ہے وہ حقیقی ایلاء ہے، اور حکمی ایلاء میں ان کے نزدیک قسم ضروری نہیں ہے بلکہ ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار کافی ہے۔

شوافع کی تصریحات

اس کے علاوہ شوافع علماء میں سے محققین کی تصانیف میں بھی یہ تصریح ملتی ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار ایلاء ہے اگرچہ اس میں قسم نہ کھائی گئی ہو۔ تسلی کے لیے درجِ ذیل تصریحات ملاحظہ ہوں:۔

واختلفوا فیمن ترک وطی زوجته للاضرار بها من غیر یمین اکثر من اربعة اشهر هل یکون مولیا؟ قال

ابوحنيفة والشافعیؒ لا۔ وقال مالك واحمد فی احدی روايتيه نعم۔اھ (رحمۃ الامۃ ج)

"علماء اس شخص کے بارے میں مختلف ہوئے ہیں جو ضرار کی نیت سے قسم کے بغیر اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد مدت کے لئے ترک مباشرت کرے کہ آیا یہ ایلاء ہے یا نہیں۔ تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ ایلاء نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ اور ایک روایت کے بموجب امام احمدؒ کہتے ہیں کہ یہ ایلاء ہے۔"

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ میزان میں لکھتے ہیں:۔

قال ابوحنيفه والشافعی انه لو ترك وطی زوجته للاضرار بها من غير يمين اكثر من اربعة اشهر لايكون موليا وقال مالك واحمد فی احدی روايتيه انه يكون موليا۔اھ (ميزان ج ۲۔ص ۱۲۵)

"امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بقصد ضرار قسم کے بغیر اپنی بیوی سے چار ماہ سے زائد مدت تک مباشرت ترک کی تو یہ ایلاء نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ اور ایک روایت کے بموجب امام احمدؒ کہتے ہیں کہ یہ ایلاء ہے۔"

امام شعرانیؒ کا قول زیادہ قابلِ اعتماد ہے

میرے نزدیک امام شعرانی اور مصنف رحمۃ الامۃ۔ امام مالکؒ کے مذہب کو بہ نسبت مولانا مودودی اور مصنف ایضاح فتاویٰ کے زیادہ جانتے ہیں۔

اور علمی پایہ کے اعتبار سے بھی دونوں سے زیادہ بلند درجہ رکھتے ہیں۔ اُن کا قول بھی ان دونوں کے اقوال سے زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ اُن دونوں حضرات نے غیر مبہم الفاظ میں امام مالکؒ کا مذہب یہ بیان کیا کہ ان کے نزدیک ترکِ مباشرت بقصدِ ضرار ایلاء ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ قسم نہ بھی کھائی گئی ہو۔ ساتھ ساتھ یہ تصریح بھی انہوں نے فرمائی کہ مسئلہ ائمۂ اربعہ کے مابین اختلافی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اب ہم ان کے مقابلہ میں ایضاح فتاویٰ کے محترم مصنف صاحب کا یہ ارشاد کس طرح تسلیم کریں کہ "یہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء میں ہرگز داخل نہیں ہے۔ اور نہ ایلاء کا یہ مسئلہ ائمہؒ کے مابین اختلافی ہے۔ بلکہ تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ترکِ مباشرت بقصد ضرار قسم کھائے بغیر ایلاء نہیں ہے۔" چنانچہ وہ فرماتے ہیں:
"امام مالکؒ کا یہ مذہب ہی نہیں کہ قسم کے بغیر بھی ایلاء متحقق ہو سکتا ہے۔ بلکہ اس کا مذہب یہ ہے کہ ایلاء اس قسم ہی کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی کھائی گئی ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔" (ایضاح ص ۱۱۸)

منصف مزاج حضرات ہی فیصلہ فرمائیں

اَب ان تصریحات کے بعد متنازع فیہ صورت کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء ہے۔ اور حق مولانا مودودی کی رائے ہے۔ یا یہ صورت ایلاء میں داخل نہیں اور حق مصنف ایضاح فتاویٰ کی رائے ہے۔ ہم منصف مزاج اور حق پسند طبائع رکھنے والے حضرات پر چھوڑتے ہیں۔ وہ خود علماء کرام کی مندرجۂ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ فیصلہ فرمائیں کہ مولانا مودودی اور محترم مصنف ایضاح فتاویٰ، دونوں میں سے کس کی رائے اقرب الی الصواب

ہے۔ اور کس کی رائے مبنی بر خطا ہے؟

مولانا مودودیؒ کی رائے

ہم نے جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کی ہے اس کے پیش نظر ہمارے نزدیک متنازع فیہ صورت کے بارے میں مولانا مودودی کا یہ خیال صحیح اور سو فی صد درست ہے کہ یہ امام مالکؒ کے نزدیک ایلاء میں داخل ہے۔ اور جس طرح کہ یہ علماء مالکیہؒ کا مذہب ہے۔ اسی طرح یہ امام مالکؒ کا بھی مذہب ہے۔ اور اوپر جو اقوال علمائے مالکیہؒ یا شافعیہ کے نقل کیے گئے ہیں۔ اُن سب سے مولانا مودودی کی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ رہا متنازع فیہ صورت کے بارے میں محترم مصنف ایضاح فتاوٰی کا خیال! تو اگر وہ یہ ہو۔ جیسا کہ ان کی عبارتوں سے واضح ہے کہ یہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک اصلاً ایلاء نہیں ہے۔ نہ یہ حقیقی ایلاء میں داخل ہے اور نہ حکمی میں، تو یہ خیال ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ خود علماء مالکیہ کے اقوال اس خیال کی تائید نہیں کرتے ہیں۔ اور شوافعؒ کی تصریحات بھی اس کے برخلاف ہیں۔

لیکن اگر ان کا خیال یہ ہو کہ متنازع فیہ صورت امام مالکؒ کے نزدیک حقیقی ایلاء میں تو داخل نہیں۔ اور حکماً یہ صورت ایلاء ہے تو یہ خیال سو فی صد درست اور صحیح ہے۔ لیکن چونکہ یہ رائے بعینہ مولانا مودودی کی بھی ہے، اس لیے اس تقدیر پر دونوں بزرگوں کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا تو مولانا مودودی پر تنقید کرنے کے لیے کوئی معنی نہیں۔

آخری گذارش

یہ چند سطور جو بطور تبصرہ لکھے گئے ہیں۔ اِن کے لکھنے سے اصل مقصد خدا شاہد ہے کہ کسی کی بلا وجہ دل آزاری نہیں ہے بلکہ صرف یہ دکھانا اور بتانا مقصود ہے کہ دنیا میں کوئی بھی انسان ایسا نہیں مل سکتا، جس سے لغزشیں اور خطائیں سرزد نہیں ہوئی ہوں یا سرزد نہیں ہوسکتی ہوں۔ یہ شان اسی رب العٰلمین کی ہے جو ہر قسم کے کمال کا خالق بھی ہے اور مالک بھی۔ اور ہر قسم کی کمزوریوں سے منزّہ بھی ہے اور بالاتر بھی۔ اس کی بابرکت ذات کے علاوہ کوئی بھی انسان بشری کمزوریوں سے پاک اور منزّہ نہیں ہے۔ اور نہ بشری لوازمات سے الگ ہوسکتا ہے۔ تو جس طرح مولانا مودُودی سے لغزشیں اور خطائیں سرزد ہوئی ہیں، اسی طرح آپ اور دوسرے حضرات سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور ہوسکتی ہیں۔ انسان کا خاصہ ہی یہی ہے کہ اس سے لغزشیں اور خطائیں سرزد ہوں۔ اور جس سے لغزشیں اور خطائیں سرزد نہ ہوں، یا نہ ہوسکتی ہوں تو وہ پھر انسان نہ ہوگا بلکہ خدا ہی ہوگا۔

لہٰذا کسی انسان کے متعلق یہ صفت تلاش کرنا کہ اس سے کوئی غلطی یا لغزش سرزد ہوئی ہے یا نہیں۔ یا اس کے متعلق یہ تصوّر قائم کرنا کہ وہ اس وقت قابلِ اقتدا ہوگا جبکہ اس سے کوئی خطا اور غلطی سرزد نہ ہوئی ہو، ایک سعی لاحاصل اور فضول تضیعِ اوقات ہے اور ایک غلط تصوّر ہے جو کبھی پُورا نہیں ہونے کا۔ اس بنا پر دوسروں کے پوشیدہ عیوب اور نقائص کو اچھال اچھال کر عوام کے سامنے پھیلانا شرعی نقطۂ نگاہ سے کوئی اچھا کام نہیں ہے اور نہ دین کی کوئی مفید خدمت ہے۔ البتہ جو لوگ لادینی رجحانات رکھتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ یہاں سب کچھ ہو۔ مگر اسلام نہ ہو

اسلامی نظامِ حیات کے قیام کے تمام امکانات یکسر ختم ہوں۔ اور تمام غیر اسلامی قوانین یہاں رائج اور نافذ ہوں۔ چونکہ ان کو اہلِ دین کی باہمی تنظیم اور اتفاق و اتحاد ہی سے نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے۔ اور باہمی آویزش سے ہی فائدہ پہنچنے کی امید ہے اس لیے اہلِ دین اور دین پسند حضرات کے درمیان آویزش اور کشمکش جتنی بھی بڑھتی رہے۔ اتنی ہی فضا بھی اِن لادینی قوتوں کے لیے سازگار اور میدان اُن کے لیے ہموار ہوتا جائے گا۔ اور اسلام کا نظامِ حیات یہاں قائم ہونا مشکل بنتا جائیگا۔

اب دینی طبقے اور علمی حلقے اگر یہ چاہتے ہیں کہ لادینی رجحانات رکھنے والے خوش و خرم رہیں اور انسانی زندگی پر قوانینِ الٰہیہ کی حکمرانی کے بجائے غیر الٰہی قوانین کی حکمرانی ہو۔ تب تو ان کو اپنی یہ جد و جہد جاری رکھنی چاہیے بلکہ اس کو اور بھی تیز تر کرنا چاہیے۔ لیکن اگر وہ یہ چاہتے ہوں کہ غیر اسلامی قوانین کی حکمرانی ختم ہوکر انسانی زندگی پر اسلامی قوانین کی حکمرانی قائم ہو، جیسا کہ ان سے ہماری یہی توقع ہے تو ان کو چاہیے کہ اسلام کی موجودہ غربت کے پیشِ نظر دین کی حالت پر رحم فرمائیں اور باہمی آویزش اور خانہ جنگی کے بجائے وہ ایک دوسرے کے قریب آجائیں۔ اور اپنی تمام علمی اور عملی قوتیں اور تنظیمی صلاحیتیں دینِ اسلام کی سربلندی کے لیے کام کرنے میں صرف کریں۔ اور ان لوگوں کی اصلاح کی فکر کریں جو اسلامی تعلیمات سے ناواقف اور نابلد ہونے کی وجہ سے اُن فتنوں کے شکار ہوتے ہیں جو اس ملک میں ختمِ نبوت سے انکار یا حجیتِ حدیث سے انکار اور یا مغربی تہذیب کے ساتھ والہانہ عشق اور محبت کی بنیاد پر اٹھے ہیں۔ یا عیسائیت کے روپ میں نمودار ہوئے ہیں۔ نیز اپنی متحدہ قوت

اور مشترکہ طاقت سے اُن لوگوں کا مقابلہ کریں جو اسلام کے قوانینِ حیات کے بارے میں نیک نیت نہیں ہیں۔ بلکہ وہ دل سے مغربی قوانین کا نفاذ چاہتے ہیں۔ اس لیے جب تک ملک کے اہلِ فکر و دانش متفقہ طور پر آئینی طریقوں اور پُرامن ذرائع سے اسلامی نظامِ حیات کے قیام کی راہ میں جو لوگ سنگِ راہ بنے ہوئے ہیں۔ انہیں نہ ہٹائیں۔ اسلامی نظامِ حیات کے قیام کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا۔ اور ملک مغربی قوانین کا غلام رہے گا۔ اور اس سے بڑھ کر ہمارے لیے دوسرا کوئی المیہ نہ ہو گا۔

علمائے کرام اور اہلِ دین سے یہ حقیقت مخفی اور پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ دین کے فروعی مسائل پر جھگڑے اور ہنگامے برپا کرنا اور انہی کی بنیاد پر ایک دوسرے کے خلاف تکفیر اور تفسیق کا بازار گرم رکھنا، موجودہ دَور کے فتنوں میں ایک دوسرے مذہبی فتنہ کا اضافہ کرنا ہے جو بہر حال نہ دین کے لیے مفید ہو سکتا ہے، اور نہ علماء اور عام اہلِ اسلام کے حق میں بہتر ہے۔ بلکہ اس سے اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ناواقف لوگ اسلاف اور خود اسلام سے بھی بدظن ہونے لگیں۔ اور ان کے حق میں طعن کی زبانیں دراز کریں۔ کیونکہ جس رائے پر آج ایک شخص کی تکفیر یا تضلیل و تفسیق کی جا رہی ہے، اس پر چند برس پہلے اسلافِ امت کی ایک معتد بہ جماعت کا عمل درآمد رہا ہے تو اگر یہ مشغلہ کچھ مزید مدّت کے لیے جاری رہا تو بعید نہیں کہ لوگ اصل دین ہی سے ہاتھ دھو بیٹھیں۔ جس کو مجموعی حیثیت سے ہم دین اور اہلِ دین سب کے لیے انتہائی مہلک اور حد درجہ تباہ کن سمجھ رہے ہیں۔

ایک استدراک

لیکن یہ واضح رہے کہ اہلِ علم اور دین پسند طبقوں کی خدمت میں مندرجہ بالا گزارشات پیش کرنے کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ کسی کو اس کی غلطی اور خطأ پر اصلاً متنبہ نہ کریں، یا اس کے غلط کاموں پر صحیح طریقہ سے تنقید نہ کریں۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان تمام چیزوں میں اصلاح پیش نظر رہے۔ اور تنقید کرنے میں نیک نیتی اور خیر خواہی مدِ نظر ہو۔ اور جس طرح خیر خواہی اور ہمدردی کے جذبہ سے ایک دوست اور ہمدرد دوسرے دوست اور ہمدرد کو اس کی غلطی پر آگاہ کرتے ہوئے سمجھاتا ہے، اور اس میں نیک نیتی ہی کارفرما ہوتی ہے۔ اسی طرح علماء اور اہلِ دین بھی ایک دوسرے پر جو تنقید یں کرتے ہیں ان میں بھی پیشِ نظر اصلاح رہنی چاہیے اور خیر خواہی کی غرض سے نیک نیتی کے ساتھ یہ تنقید کرنی چاہیے۔ اور جس سے خطا اور غلطی سرزد ہوئی ہو اس کو ایک دوست کی طرح سمجھانا چاہیے، نہ کہ ایک دشمن کی طرح اُسے عام و خاص میں تقریر یا تحریر کے ذریعہ سے رُسوا اور بدنام کرنا چاہیے۔ اور لوگوں میں اس کے وقار اور اثر کو ختم کرنے یا کم کرنے کے لیے پروپیگنڈے سے کام لینا چاہیے۔ تنقید کا یہ طریقہ ہرگز مفید نہیں ہے اور نہ شریعتِ اسلامی اس کی اجازت دیتی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے:

المسلم اخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه۔ الحدیث

"مسلمان مسلمان کا بھائی ہے۔ ایک مسلمان دوسرے مسلمان پر نہ

ظلم کرے گا اور نہ اس کو رُسوا کرے گا۔"

دُعا

خدا کرے اہلِ علم اور دین پسند طبقے وقت کے تقاضوں کو اچھی طرح پہچان کر باہمی کشمکش اور آویزش سے جو اصلاح کے نام پر ایک قسم کی تخریب ہے، دست بردار ہو کر تعمیری مسائل پر اپنی توجہات مرکوز رکھیں۔ اور جس طرح ہو سکے ملک و ملّت کی صحیح خدمت کرتے ہوئے بگڑی ہوئی قوم کی اصلاح کریں۔

فصل ہشتم

مَسْئلۃُ الخُلع

جن نزاعی مسائل میں مولانا مودودی کو ہدفِ ملامت اور نشانۂ طعن بنا دیا گیا ہے۔ اُن میں سے ایک مسئلہ خلع کا بھی ہے۔ بعض بزرگوں نے اس مسئلہ میں مولانا مودودی کی دو باتیں قابلِ گرفت اور موردِ اعتراض سمجھی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ مولانا نے مختلعہ عورت کے لیے صرف ایک حیض کو عدت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جو عورت اپنے خاوند سے خلع حاصل کرلے اس کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں کہ دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کے لیے تین حیض بطورِ عدت گزارے بلکہ ایک ہی حیض گزرنے پر وہ دوسرے خاوند سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ یہ فی الحقیقت کوئی عدت نہیں ہے بلکہ استبراءِ رحم کے لیے یہ حکم دیا گیا ہے تاکہ دوسرا نکاح کرنے سے پہلے اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ لہٰذا نکاح ثانی کے لیے صرف ایک حیض کا گزر جانا کافی ہے۔" انتہیٰ (تفہیم القرآن ج ۱ ص ۱۷۶)

دوسری قابلِ گرفت بات یہ بیان کی گئی ہے کہ مولانا مودودی نے اپنی کتاب "حقوق الزوجین" میں یہ لکھا ہے کہ جس طرح مرد کو قانونی طور پر طلاق دینے کا حق شریعت نے دیا ہے۔ اور عورت کی رضامندی کے بغیر مرد اپنا یہ حق استعمال کر سکتا ہے۔ اسی طرح عورت کو بھی شریعت نے خلع کا حق دے رکھا ہے۔ اور مرد کی رضامندی کے بغیر عدالت عورت کو یہ حق دلوا سکتی ہے۔

علمائے کرام نے ان دونوں باتوں کو قابلِ اعتراض سمجھ کر کہا ہے کہ "یہ دونوں باتیں نہ صرف یہ کہ غلط ہیں بلکہ قرآن مجید کے فیصلہ کے صریح طور پر خلاف بھی ہیں کیونکہ خلع طلاق شمار کیا گیا ہے اور طلاق کی عدت قرآن کی رُو سے تین حیض ہیں۔ اس بارے میں قرآن مجید کا فیصلہ یہ ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ "مطلّقہ عورتیں دوسرے نکاح کے لیے تین حیض آنے تک انتظار کریں"۔

لہٰذا ایک حیض کا فتویٰ دینا قرآن مجید کے اس حکم کی صریح خلاف ورزی ہے۔ جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا"۔ اسی طرح طلاق دینا اور نکاح فسخ کرنا بھی زوج کا ایک مخصوص حق ہے۔ اس کی رضامندی کے بغیر کوئی عدالت میاں بیوی کے درمیان تفریق کرنے اور نکاح کو فسخ کرنے کی مجاز نہیں ہے۔ بلکہ زوج ہی اس کا جائز حقدار ہو سکتا ہے"۔

یہی وہ باتیں ہیں جو مسئلہ خلع کے متعلق بعض دینی اور علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی پر بطورِ اعتراض پیش کی گئی ہیں۔ ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ آیا واقعی طور پر یہ دونوں باتیں قرآن مجید کی رُو سے غلط ہیں یا قرآن و حدیث دونوں کی رُو سے یہ باتیں غلط نہیں بلکہ ثابت ہیں۔ اور ائمہ مذاہب میں بھی بعض ائمہ ایسے گزرے ہیں جو دونوں باتوں کے قائل تھے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں مسئلہ عدت کو پہلے ذکر کریں۔ اس کے بعد دوسرے مسئلہ کو ذکر کریں گے۔ لیکن بطور تمہید درجِ ذیل تین امُور کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

تمہیدی امُور

۱۔ اصُولی طور پر گمراہی نام اس عقیدہ اور عمل کا ہے۔ جو نہ کتاب اللہ سے ثابت

ہو اور نہ سنتِ رسول اللہ سے۔ نہ وہ صحابۂ کرام اور سلف صالحین کے عمل میں موجود ہو۔ ورنہ پھر اس کو گمراہی کہنا بجائے خود گمراہی ہے۔"

۲۔ فروعیات اور فقہیات میں سے کسی فرعی اور فقہی مسئلہ میں جب علمائے سلف اور مجتہدین امت باہم دگر مختلف ہوں تو مختلف اقوال میں سے ہر ایک عالم اور مجتہدؒ کے قول پر عمل کرنا جائز ہے۔ اور شرعی دلائل سے مختلف اقوال اور فقہی مذاہب میں باہمی ترجیح سے بھی کام لیا جا سکتا ہے۔ اور یہ کوئی ناجائز کام نہیں ہے۔ مسئلۂ تقلید میں اس کی پوری تحقیق گزر چکی ہے۔

فروعی اور فقہی مسائل میں مولانا مودودی کا مسلک وہ ہے جو ابھی نمبر ۲ میں ذکر کیا گیا۔ اور یہ مسلک چاروں مذاہب کے محققین علماء کے نزدیک کسی طرح بھی قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کو بھی ہم پہلے مسئلۂ تقلید میں واضح کر چکے ہیں۔"

ان تمہیدی امور کو ذہن نشین کرنے کے بعد ذیل کے سطور میں "عدّتِ مختلعہ" کی تحقیق کتاب و سنّت کی روشنی میں پیش کی جاتی ہے:۔

عدّتِ مختلعہ کی تحقیق

مختلعہ عورت کی عدّت کا مسئلہ عہدِ صحابہؓ سے لیکر ائمۂ مذاہبِ اربعہ کے زمانے تک مختلف فیہ رہا ہے۔ اور دوسرے فروعی اور اجتہادی مسائل کی طرح اس میں بھی علمائے امّت اور ائمۂ مذاہب کے نقطہائے نظر ایک دوسرے سے مختلف رہے ہیں۔ اگر ایک طرف صحابہ کرامؓ، تابعین، اور تبع تابعین کی بھاری اکثریت اس بات کی قائل رہی ہے کہ مختلعہ عورت کی عدّت عام مطلقات کی طرح تین حیض سے کم نہیں ہے، تو دوسری طرف صحابہؓ، تابعین وغیرہم کی معتد بہ جماعت اور اقلیت

اس بات پر مُصر رہی ہے کہ اس کی عدت تین حیض کے بجائے ایک ہی حیض ہے نہ کہ اس سے زائد۔ امام ترمذیؒ نے اپنے جامع میں اس اختلاف کا ذکر اس طرح کیا ہے:۔

واختلف اھل العلم فی عدۃ المختلعہ فقال اکثر اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم ان عدۃ المختلعہ عدۃ المطلقۃ وھو قول الثوری واھل الکوفۃ وبہ یقول احمد واسحٰق وقال بعض اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم عدۃ المختلعہ حیضۃ واحدۃ ۔قال اسحٰق وان ذھب الی ھذا ذاھب فھو مذھب قوی ۔اھ (ترمذی باب ما جاء فی الخلع)

"مختلعہ عورت کی عدت میں اہلِ علم مختلف ہوئے ہیں۔ صحابۂ کرام اور دوسرے اہلِ علم کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ مختلعہ کی عدت مطلقہ عورت کی عدت ہے (یعنی تین حیض) یہ قول سفیان ثوریؒ اور اہلِ کوفہ کا ہے۔ اس کے قائل امام احمدؒ اور امام اسحٰق بھی ہیں اور بعض دوسرے صحابہ اور اہلِ علم کا مذہب یہ ہے کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہے۔ امام اسحٰق کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس مذہب کو اختیار کرے تو (دلائل کے اعتبار سے) یہ مذہب قوی مذہب ہے۔"

امام ترمذیؒ کے اس قول سے بطور حاصل دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ مختلعہ عورت کی عدت صحابہ کرام کے عہد سے لے کر ائمۂ متأخرین کے زمانے تک تمام ازمنہ میں اختلافی رہی ہے۔ اور کسی ایک قول پر کبھی بھی اجماع نہیں ہو سکا ہے

بلکہ ہر دور میں اکثریت اس بات کی قائل رہی ہے کہ اس کی عدّت تین حیض سے کم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اقلیت ہمیشہ اس بات پر مُصر رہی ہے کہ اس کی عدّت صرف ایک حیض ہے نہ کہ اس سے زائد۔ دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ امام اسحٰق کے نزدیک اقلیت کا مذہب کہ مختلعہ عورت کی عدّت صرف ایک حیض ہے دلائل کے اعتبار سے قوی ہے۔

امام ترمذیؒ نے اگرچہ یہاں امام احمد اور امام اسحٰق دونوں کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ اُن کے نزدیک مختلعہ عورت کی عدت عام مطلقات کی طرح تین حیض سے کم نہیں ہے۔ مگر بعض محققین نے اس کے برخلاف ان دونوں کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک مختلعہ کی عدّت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اماموں سے اس مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں۔ لیکن بعض محققین کی تصریح کے مطابق دلائل کے اعتبار سے قوی اور اصح تر روایت یہ تسلیم کی گئی ہے کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد ـــــ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی تحقیق اس بارے میں یہ ہے:

ان الشارع جعل عدۃ المختلعہ حیضۃ کما ثبتت بہ السنۃ واقربہ عثمان وابن عباسؓ وابن عمر ورضی اللہ عنہم وحکاہ ابن جعفر النحاس فی ناسخہ ومنسوخہ اجماع الصحابۃ و ہو مذہب اسحٰق واحمد بن حنبل فی اصح الروایتین عنہ دلیلا۔ اھ (زاد المعاد ج ۴ ص ۴۰۴۔ فصل عدۃ الطلاق)

"شارع نے مختلعہ کی عدّت ایک حیض قرار دی ہے جس طرح کہ سنت سے ثابت ہے۔ حضرت عثمانؓ، ابن عباس اور ابن عمرؓ نے بھی اس کا اقرار

کیا ہے۔ ابن جعفر نے اپنے ناسخ ومنسوخ میں اس کو اجماعِ صحابہؓ کہا ہے نیز یہ امام اسحٰق کا بھی مذہب ہے اور ایک روایت کے بموجب جو دلیل کے اعتبار سے اصح ہے۔ امام احمدؒ کا بھی مذہب یہی رہا ہے۔"

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جہاں اس روایت کو اپنے لیے مذہب کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔ وہاں اس کے متعلق یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ قواعد شریعت کا مقتضا ہے۔ اس کے متعلق حافظ ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وذهب الى هٰذا المذهب اسحٰق بن راهويه والامام احمد فى روايةٍ اختارها شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله وقال من نظر الى هٰذا القول وجده مقتضى قواعد الشريعة۔ اھ (زاد المعاد ج۴ ص۲۰۵)

"یہ مذہب امام اسحٰق کا مذہب ہے۔ اور ایک روایت کے بموجب امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے جس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ جو شخص اس قول پر غور کرے گا وہ اس کو قواعد شریعت کا عین مقتضا اور اُن کے ساتھ موافق ومطابق پائے گا۔"

علمائے امت کی ان تصریحات کو سامنے رکھ کر اس امر میں شک وشبہ کے لیے اصلاً کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے عہد سے لے کر فقہاء متاخرین کے زمانے تک مختلف فیہ رہا ہے اور ہر دور میں علماء کی ایک معتد بہ جماعت نے اپنا میلان اس بات کی طرف ظاہر کیا ہے کہ مختلعہ عورت کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ گو یہ اختلاف اقلیت اور اکثریت کا اختلاف کیوں نہ ہو اس کے بعد ذیل میں اُن دلائل کا علمی جائزہ لیا جاتا ہے جو دونوں مذاہب کے

لیے بیان کیے گئے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس مذہب میں دلائل کے اعتبار سے کیا قوت پائی جاتی ہے جس کے متعلق امام اسحٰق نے فرمایا ہے کہ: وان ذھب الی ھٰذا ذاھب فھو مذھب قوی۔اھ

اکثریت کی دلیل

علماء کی اکثریت نے اپنے اس دعوئی کے ثبوت کے لیے کہ مختلعہ عورت کی عدت تین حیض سے کم نہیں ہے، یہ دلیل پیش کی ہے کہ خلع شرعی قانون کی رو سے طلاق ہے۔ مختلعہ عورت ایک مطلقہ عورت ہو گئی۔اور قرآن کی رو سے مطلقات کی عدت تین حیض مقرر کی گئی ہے۔ارشاد ہے: والمطلّقات یتربصن بانفسھن ثلٰثة قروء "مطلقہ عورتیں دوسرے نکاح کے لیے تین حیض آنے تک انتظار کریں"

اقلیت کے دلائل

صحابہ کرامؓ اور دوسرے اہلِ علم میں سے وہ حضرات جو مختلعہ عورت کے متعلق اس بات کے قائل ہیں کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد، ان کے پاس اپنے اس دعوئی کے ثبوت کے لیے دو قسم کے دلائل ہیں۔ایک نقلی اور دوسرے عقلی ذیل میں دونوں قسم کے دلائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

نقلی دلیل

نقلی دلیل ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کی وہ حدیث ہے جو متعدد طریقوں سے ابن عباسؓ، رُبَیّع بنت معوذ، اور دوسرے صحابہؓ سے مروی ہے جس میں ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کا واقعہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ جب اس نے اپنے خاوند ثابت بن قیس سے خلع حاصل کر لیا تو حضورؐ نے اس کو صرف ایک حیض کی عدت گزارنے کا

حکم فرمایا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

عن الربیع بنت معوذ بن عفراء انها اختلعت علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فامرها ان تعتد بحیضة

(ترمذی، ج ۱ص ۱۴۲)

"ربیع بنت معوذ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے حضورؐ کے عہد میں اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس کو یہ حکم فرمایا کہ ایک حیض کی عدت گزارے"۔

عن ابن عباس ان امرأة ثابت بن قیس اختلعت عن زوجها علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فامرها النبی صلی الله علیه وسلم ان تعتد بحیضة۔ اھ (ترمذی، ج ۱ص ۱۴۲)

"ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ کے عہد میں ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس کو یہ حکم دیا کہ ایک حیض کو بطور عدت گذارے۔

ابوداؤد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نے بھی مختلعہ کی عدت ایک حیض قرار دی ہے۔

عن نافع عن ابن عمرؓ انه قال عدة المختلعة حیضة

(ابوداؤد، ج ۱ص ۳۰۳)

"نافع ابن عمرؓ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے مختلعہ کی عدت ایک حیض قرار دی ہے"۔

امام نسائی نے بھی ربیع بنت معوذ کی روایت سے ثابت بن قیس کی بیوی کے خلع کا واقعہ ذکر کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "فامرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تعتد بحیضة واحدة و تلحق باھلہا۔ حضورؐ نے اس کو اس بات کا حکم فرمایا کہ ایک حیض کی عدت گزار کر پھر اپنے رشتہ داروں کے پاس جائے۔"

(زاد المعاد ج ۴ ص ۸۴)

یہ تمام روایات ثابتؓ بن قیس کی بیوی کے خلع کے متعلق آئی ہیں۔ ذیل میں دوسری ایک روایت پیش کی جاتی ہے جس میں خود ربیعؓ بنت معوذ نے اپنے خلع کا واقعہ بیان کیا ہے:

روی اللیث بن سعد عن نافع انہ سمع الربیع بنت معوذ بن عفراء وھی تخبر عبد اللہ ابن عمر انھا اختلعت من زوجھا فی عھد عثمان بن عفان فجاء عمھا الی عثمان فقال ان ابنة معوذ اختلعت من زوجھا الیوم افتنتقل؟ فقال عثمان لتنتقل ولا میراث بینھما ولا عدة علیھا الا انھا لا تنکح حتی تحیض حیضة خشیة ان یکون بھا حبل فقال عبد اللہ فعثمانؓ خیرنا واعلمنا۔ اھ (زاد المعاد ج ۴ ص ۵۰)

"لیث ابن سعد نے نافع سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے خود ربیع بنت معوذ سے یہ سنا ہے درآنحالیکہ وہ عبد اللہ ابن عمرؓ کو اپنے خلع کا واقعہ اس طرح بیان کر رہی تھیں کہ جب میں نے حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تو میرا چچا حضرت

عثمانؓ کے پاس آیا۔ اور عرض کیا کہ ربیع نے آج اپنے خاوند سے خلع لیا ہے۔ کیا وہ اپنے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے؟ عثمان نے کہا کہ منتقل ہو جائے اور دونوں ایک دوسرے سے میراث نہیں لے سکتے۔ اور نہ ربیع پر کوئی عدت ہے۔ البتہ ایک حیض تک وہ دوسرا نکاح اس خطرے کے پیش نظر نہیں کر سکتی کہ کہیں وہ حاملہ نہ ہو۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ عثمانؓ ہم سے افضل اور بہتر بھی تھے۔ اور زیادہ عالم بھی۔"

ابن ابی شیبہؒ نے لکھا ہے کہ ابن عمرؓ اس سے پہلے مختلعہ کے حق میں تین حیض کی عدت کے قائل تھے۔ لیکن حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کو سننے کے بعد انہوں نے اپنی رائے بدل دی۔"

امام نسائیؒ نے اپنے سنن کبیر میں عبادہ ابن ولید کی روایت سے ربیع کے خلع کا واقعہ اس طرح ذکر کیا ہے:

عن عبادة بن الولید قال قلت للربیع بنت معوذ حدثینی حدیثک قالت اختلعت من زوجی ثم جئت عثمانؓ فسألت ماذا علیّ من العدة؟ قال لاعدة علیک الا ان یکون حدیث عهد بک فتمکثین حتی تحیضین حیضة قالت وانما یتبع فی ذالک قضاء رسول الله صلی الله علیه وسلم فی مریم المغالیة کانت تحت ثابت بن قیس فاختلعت منه - اھ

(زادالمعاد، ج ۴ - ص ۳۰۸)

"عبادہ بن ولید کا بیان ہے کہ میں نے خود ربیع بنت معوذ سے کہا کہ

مجھے اپنے خلع کا واقعہ بیان کیجیے۔ وہ فرمانے لگیں کہ واقعہ یُوں ہے کہ میں نے جب اپنے خاوند سے خلع حاصل کیا تو حضرت عثمان کے پاس آئی اور عرض کیا کہ مجھ پر کیا عدّت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ تم پر عدّت تو کوئی نہیں، البتہ اگر قریبی زمانے میں تم سے ہم بستری ہو چکی ہو تو نکاح ثانی کے لیے تم کو ایک حیض کا انتظار کرنا پڑے گا" ربیعؓ نے کہا کہ حضرت عثمان اس معاملہ میں حضورؐ کے فیصلے کا اتباع کرتے تھے جو ثابت بن قیس کی بیوی مریم کے بارے میں آپؐ نے کیا تھا جبکہ اس نے اپنے خاوند سے خلع حاصل کر لیا تھا"

ان تمام روایات سے یہ بات معلوم ہوتی کہ مختلعہ عورت کی عدّت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ اور یہ حکم سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابتؓ بن قیس کی بیوی کے خلع کے واقعہ میں دیا تھا۔ اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے ربیع بنت معوذ کے معاملہ میں اس حکم اتباع کرلیا۔ اور بعض دوسرے صحابہؓ نے بھی اس پر عمل درآمد کرلیا۔ اور یہی مذہب ہے حضرت عثمانؓ۔ ربیع بنت معوذ اور ابن عباس وابنِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا۔ چنانچہ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وفی امرہ صلعم المختلعة ان تعتد بحیضة واحدة دلیل علی انه لا یجب علیها ثلث حیض۔ بل تکفیها حیضة واحدة وهذا کما انه صریح السنة فهو مذهب عثمان بن عفان و عبد اللہ ابن عمر وابن عباس والربیع بنت معوذ وعمها رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اھ (زاد المعاد ج ۴ ص ۵۰)

"حضورؐ نے مختلعہ عورت کو جو یہ حکم دیا ہے کہ ایک حیض کی عدت گزارے۔
اس میں صاف طور پر اس بات کی دلیل پائی جاتی ہے کہ اس پر تین حیض کی
عدت لازم نہیں ہے بلکہ ایک حیض اس کے لیے کافی ہے۔ اور یہ جس طرح
کہ صریح سنت ہے اسی طرح یہ حضرت عثمانؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور
ربیع بنت معوذ کا بھی مذہب ہے۔ اور ربیع کے چچا کا بھی مذہب یہی ہے۔"

عقلی دلیل

اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے نقلی دلیل کے علاوہ عقلی دلیل بھی پیش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ائمۂ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ شوہر کو خلع میں رجوع کا حق حاصل نہیں ہے۔ اور خلع ہوتے ہی عورت نکاح سے الگ ہو جاتی ہے، خواہ خلع فسخ قرار دیا جائے یا طلاق بائن۔ مگر نکاح بہر حال قائم نہیں رہے گا۔ چنانچہ حافظ ابن قیمؒ نے فرمایا ہے:

فاذا تقاءلا الخلع ورد علیها ما اخذ منها وارتجعها فی العدة
فهل لهما ذالك؟ منعه الائمة الاربعة وغیرهم وقالوا
قد بانت منه بنفس الخلع۔ اھ

"اگر میاں بیوی دونوں نے خلع کا اقالہ کیا۔ اور شوہر نے اس سے جو
مال خلع کے عوض میں لیا تھا اُسے بیوی کو واپس کر کے عدت میں رجوع
کر لیا۔ تو کیا میاں بیوی دونوں کو ایسا کرنا جائز ہے؟ ائمۂ اربعہ نے اس
کو منع کیا ہے۔ اور دوسرے علماء نے بھی اس کو ممنوع قرار دے کر کہا ہے
کہ عورت خلع کرتے ہی خاوند سے الگ ہو گئی ہے۔"

اور جبکہ خلع میں باتفاق ائمۂ اربعہ شوہر کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا، تو اس کی

عدت میں تین حیض کے بجائے ایک حیض اس لیے ہونا چاہیے کہ شریعت نے زمانۂ عدت کو تین حیض تک صرف اس لیے بڑھا دیا ہے کہ زمانۂ عدت میں زوج کو اپنے اس معاملہ پر غور و فکر کرنے کا موقع مل سکے۔ اور اگر وہ اپنی بیوی کی جدائی پر نادم ہو جائے تو آسانی کے ساتھ زمانۂ عدّت میں وہ رجوع کر سکے۔ لیکن خلع میں جب زوج کو سرے سے رجوع کرنے کا حق ہی حاصل نہیں، نہ اس میں عدت اس لیے رکھی گئی ہے کہ زوج کو رجوع کرنے کا موقع مل سکے، بلکہ یہ عدّت صرف اس لیے رکھی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ سے براءتِ رحم کا علم حاصل ہو جائے۔ اور نکاحِ ثانی کے وقت یہ معلوم ہو کہ عورت حاملہ نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ غرض ایک حیض سے بھی پوری ہو سکتی ہے تو تین حیض تک مدّتِ عدت بڑھانے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ — یہی وہ دلیل ہے جو اس قول کے ثبوت کے لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے پیش کی ہے اور حافظ ابنِ قیم نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے:

وذهب الى هذا المذهب الامام احمد فى رواية عنه اختارها شيخ الاسلام ابن تيمية وقال من نظر الى هذا المذهب وجده مقتضى قواعد الشريعة ـ فان العدة انما جعلت ثلث حيض ليطول[۱] زمن الرجعة و يتروى

---

[۱] اس پر کوئی شخص یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ یکجائی تین طلاقوں میں تو یہ علت نہیں پائی جاتی حالانکہ عدت وہاں بھی تین حیض ہے۔ کیونکہ اوّل تو وہ شرعی اور مسنون طلاق نہیں ہیں بلکہ بدعی ہیں اور تین حیض یا طہر تک عدت بڑھانے کا فلسفہ شریعت نے مسنون اور شرعی طلاق میں ملحوظ رکھا ہے۔ اور ثانیاً حکم کی علت اور فلسفہ و حکمت کا وجود جنس میں معتبر ہوا کرتا ہے۔ نہ کہ ہر ہر فرد میں
محمد یوسف کان اللہ لہٗ

الزوج وتمكن من الرجعة فی مدة العدة فالمقصود مجرد براءة رحمها من الحمل وذالك يكفی فيه حيضة واحدة كالاستبرا -اھ (زاد المعاد ج ۴ ص۱۰۵)

"یہ مذہب ایک روایت کے بموجب امام احمدؒ کا ہے جس کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جو شخص اس کو انصاف کی نظر سے دیکھے گا اُسے عین قواعد شرعیہ کا مقتضیٰ پائے گا۔ کیونکہ تین حیض تک عدّت اس لیے بڑھا دی گئی ہے کہ رجوع کا زمانہ ممتد ہو جائے اور زوج اپنے اس معاملے پر غور و فکر کرنے کے بعد زمانہ عدّت میں رجوع کرنے پر قادر ہو سکے۔ اور خلع میں عدّت کی غرض صرف یہ ہے کہ حمل سے براءتِ رحم حاصل ہو۔ اور اس کے لیے ایک حیض بھی کافی ہو سکتا ہے جیسا کہ استبراء کی صورت میں۔"

یہ ہیں وہ عقلی اور نقلی دلائل جو اس قول کے ثبوت کے لیے پیش کیے گئے ہیں۔ شاید انہی دلائل کو سامنے رکھ کر امام اسحٰق نے یہ فرمایا ہو کہ: وان ذھب الیٰ ھٰذا ذاھب فھو مذھب قوی -اھ اس کے بعد ذیل کے سطور میں فریقین کے دلائل کا تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ اُن کی قوت اور ضعف کا پتہ چل سکے۔

دلائل کا تنقیدی جائزہ

بذاتِ خود تو ہم اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ، اور اکثر علماءِ امّت کے فیصلے کے تابع اور پیرو ہیں۔ وہ یہ کہ مختلعہ عورت کو نکاحِ ثانی کے لیے تین حیض کی عدّت گزارنی پڑے گی۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس پر ہمارے دلی اطمینان کے لیے سبب وہ

دلیل نہیں ہے جو اس مذہب کے ثبوت کے لیے پیش کی گئی ہے۔ بلکہ جمہورؒ کے مذہب اور اُن کے اس فیصلے پر ہمارے قلبی اطمینان کے حصول کے لیے سبب ایک طرف ان کی اکثریت پر فطری اعتماد ہے اور دوسری طرف وہ احتیاط ہے جو اُن کے مذہب اور فیصلے میں پائی جاتی ہے۔ رہی وہ دلیل جو اُن کے مذہب کے ثبوت کے لیے پیش کی گئی ہے تو اس پر ہمارا قلبی اطمینان ہرگز حاصل نہیں ہے جن وجوہ سے ہم اس کو قابلِ اطمینان نہیں سمجھتے ہیں۔ ذیل میں ہم انہیں ذکر کرتے ہیں :

وجہِ اوّل

جمہورؒ کے مذہب کی بنیاد جس دلیل پر رکھی گئی ہے وہ یہ ہے کہ "خلع طلاق ہے فسخ نہیں ہے تو مختلعہ عورت ایک مطلقہ عورت ہو گئی اور مطلقات کی عدّت قرآنِ مجید کی رُو سے تین حیض ہیں نہ کہ اس سے کم۔ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلٰثۃ قروء۔الآیہ۔ تو مختلعہ کی عدّت بھی تین حیض ہونی چاہییں نہ کہ اس سے کم" ـــــ لیکن غور کیا جائے تو یہ دلیل قابلِ اطمینان اوّل تو اس لیے نہیں کہ اس کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ خلع طلاق ہے نہ کہ فسخ "حالانکہ ابھی تک یہ فیصلہ نہیں ہو سکا ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ۔ بلکہ بجائے خود ایک بڑا اختلافی مسئلہ ہے جو صدرِ اوّل سے لے کر فقہاء متأخرین کے زمانے تک اختلافی شکل میں منقول ہوتا چلا آیا ہے۔ اور آج تک کوئی قطعی دلیل اس بات پر قائم نہیں کی جا چکی ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ۔ اگر ایک طرف بعض ائمہ و مجتہدین اسے طلاق قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف بعض دوسرے ائمہ و مجتہدین اُسے فسخ قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح بعد کے علماء میں سے بہت سے علماء ایسے ہیں جو فسخ کو ترجیح دیتے ہیں اور بہت سے ایسے بھی علماءؒ

ہیں جو طلاق کو ترجیح دیتے ہیں۔

آثارِ صحابہؓ میں بھی حد درجہ تعارض پایا جاتا ہے۔جو ماہرین علومِ شریعت پر مخفی نہیں ہے۔اور جب یہ مسئلہ بجائے خود اختلافی مسئلہ قرار پایا تو اس کا دخول بھی آیت قرآنی کے تحت یقینی نہ ہوا۔اسی طرح یہ مسئلہ دوسرے اختلافی مسئلہ میں فیصلہ کے لیے بنیاد بھی نہیں بن سکتا۔اور نہ اس سے استدلال کا کام لیا جا سکتا ہے۔پھر کس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ مختلعہ عورت یقینی طور پر مطلقہ ہے۔یا وہ یقینی طور پر قرآنی آیت والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء کے تحت آتی ہے اور اس کی عدت عام مطلقات کی طرح تین حیض سے کم نہیں ہے؟"

وجہ دوم

ثانیاً: اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیا جائے کہ خلع طلاق ہے، فسخ نہیں ہے، پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلعہ عورت کی عدت بھی عام مطلقات کی طرح تین حیض ہو۔اور لازمی طور پر والمطلّقات یتربّصن میں وہ داخل بھی ہو۔کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مختلعہ عورت باوجود مطلّقہ ہونے کے مذکورہ آیت میں سرے سے داخل ہی نہ ہو۔اور جس طرح بہت سی دوسری مطلقہ عورتیں اس کے عموم سے خارج ہیں اسی طرح یہ بھی اس کے عموم سے خارج ہو۔اور آیت کا حکم اُسے شامل نہ ہو۔اس اجمال کو سمجھنے کے لیے درجِ ذیل تفصیل کو ملاحظہ کیا جائے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن کریم کی مذکورہ آیت میں "مطلّقات" کی تخصیص کسی خاص قسم کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے بلکہ عام مطلقات کی عدّت تین حیض بیان کی گئی ہے۔حالانکہ بہت سی مطلقہ عورتیں ایسی ہیں جن کی عدّت یا تو

سرے سے ہے نہیں - یا اگر ہے تو حیض نہیں - اور اگر حیض بھی ہے تو تین نہیں ہیں۔ ایسی عورتوں کی فہرست مندرجہ ذیل ہے :

غیر مدخول بہا عورتیں

ان میں سے ایک قسم کی عورتیں وہ ہیں جن سے نہ ہمبستری اور نہ صحبتِ جماع ہوئی ہو - اور نہ ان سے خلوتِ صحیحہ کا موقع ملا ہو - ایسی عورتوں کو اگر طلاق دی جائے تو شرعًا ان پر کوئی عدّت نہیں ہے - ارشاد ہے : فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا - "تمہارے لیے ان پر از روئے قانون کوئی عدّت نہیں ہے" اس قسم کی عورتیں بالاتفاق باوجود مطلقہ ہونے کے "والمطلّقات" کے حکم میں داخل نہیں ہیں -

نابالغ عورتیں

دوسری قسم وہ عورتیں ہیں جو ابھی تک حدِ بلوغ کو نہیں پہنچی ہوں - اور نابالغ ہونے کی وجہ سے اُن کو حیض آنا شروع نہیں ہوا ہو -

عمر رسیدہ عورتیں

تیسری قسم کی عورتیں وہ ہیں جو زیادہ بوڑھی اور عمر رسیدہ ہو چکی ہوں - اور زیادہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے بالکل نا امید ہو چکی ہوں - ان دونوں قسم کی عورتوں کا حکم دربابِ عدّت ایک ہے - وہ یہ کہ دونوں کی عدّت مہینوں سے پوری کی جائے گی نہ کہ حیض سے - یعنی جب تین مہینے گزر جائیں گے تو اُن کی عدّت بھی پوری ہو جائے گی - ارشاد ہے :

وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُھُنَّ

ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰئِیْ لَمْ یَحِضْنَ ۔ (الطلاق)

"تمہاری بیویوں میں سے جو حیض آنے سے نا امید ہو چکی ہوں، اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدّت تین مہینوں سے پوری کی جائے گی۔ اور ان نابالغ عورتوں کی بھی عدت تین مہینوں سے پوری کی جائے گی جنہیں ابھی تک حیض آیا ہی نہ ہو۔"

حاملہ عورتیں

چوتھی قسم حاملہ عورتیں ہیں جو طلاق کے وقت حمل سے ہوں۔ ایسی عورتوں کی عدّتِ طلاق وضعِ حمل ہے۔ یعنی جب بھی اُن کے بچے پیدا ہو جائیں گے، عدّت بھی گزر جائے گی۔ اور تین حیض یا تین مہینے گزارنے ضروری نہیں ہیں۔ ارشاد ہے:

واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ الآیہ

(الطلاق)

"حاملہ عورتوں کی عدّت طلاق وضع الحمل ہے" (نہ کہ کچھ اور)

لونڈیاں

پانچویں قسم وہ عورتیں ہیں جو آزاد نہ ہوں بلکہ دوسروں کی ملکیت میں ہونے کی وجہ سے لونڈیاں کہلاتی ہوں۔ ایسی عورتوں کو اگر طلاق دی تو ان کی عدّت اگرچہ حیض ہے مگر تین نہیں ہیں۔ بلکہ دو حیض ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ہے: طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان "باندی کی طلاق دو ہیں۔ اور عدّت بھی اس کی دو حیض ہیں۔" (ابوداؤد۔ ترمذیؒ)

یہ پانچ قسم کی عورتیں ایسی ہیں جو باوجود مطلّقہ ہونے کے باتفاقِ اُمّت

"والمطلقات" کے عموم میں داخل نہیں ہیں بلکہ اس سے خارج ہیں۔ اور عدّت بھی ان کی تین حیض نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ آیت کے عموم سے ان کا خروج اُن دلائل کی بنا پر مانا گیا ہے جو ان کے بارے میں وارد ہیں تو مختلعہ عورت کو بھی باوجود مطلقہ ہونے کے اگر آیت کے عمومی حکم سے اس حدیث کی بنا پر خارج تسلیم کیا جائے جو زوجۂ ثابت بن قیس اور ربیع بنت معوذ کے خلع کے واقعہ میں کتبِ حدیث میں مروی ہے تو کیا مضائقہ ہے۔ درانحالیکہ کئی اور مطلقہ عورتیں بھی آیت کے عمومی حکم سے دلائل کی بنا پر خارج تسلیم کی جا چکی ہیں؟

وجہِ سوم

ثالثاً: اگر مختلعہ عورت کو آیت مذکورہ کے عموم میں داخل مان کر اس کی عدّت بھی عام مطلقہ عورتوں کی طرح تین حیض قرار دی جائے تو ثابتؓ بن قیس کی بیوی کے خلع کے بارے میں جو حدیث کتبِ حدیث میں مروی ہے، اس پر بلا وجہ ترکِ عمل لازم آئے گا۔ کیونکہ حدیث مذکور میں ایسا کوئی سبب موجود نہیں ہے جو ترکِ عمل کا موجب بن سکے۔ امام ترمذیؒ نے اس کو حسن کہا ہے۔ ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے۔ اور دارقطنی نے کہا ہے: اسنادہ صحیح (زاد المعاد ج ۴ ص ۸۸) اب آخر کیا ضرورت پڑی ہے کہ مختلعہ عورت کو مطلقات کے عموم میں داخل مان کر اس کی عدّت تین حیض مقرر کی جائے۔ اور بلا وجہ ایک صحیح حدیث پر عمل کرنا چھوڑ دیا جائے؟ درآنحالیکہ خلع کا طلاق ہونا بھی مختلف فیہ ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے مختلعہ عورت بھی بعض دوسری مطلقہ عورتوں کی طرح آیت کے عموم سے خارج ہے۔ اور اس کی عدّت ایک ہی

حیض ہے نہ کہ زائد؟

جو حضرات مختلعہ عورت کو مطلقات کے عموم میں داخل مان کر اس کی عدت بھی عام مطلقات کی طرح تین حیض قرار دیتے ہیں۔ انہیں یہ مشکل ضرور پیش آئے گی کہ ایک صحیح حدیث پر اُن کے نزدیک بلاوجہ ترکِ عمل لازم آئے گا۔ اور اس سے نچنے کے لیے ان کے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے۔ الّا یہ کہ حدیث مذکور کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جو حدیث کے الفاظ کے ساتھ موافق نہ ہو۔

حدیث میں ایک تاویل

مثلاً یوں کہا جائے کہ حدیث مذکور میں جو یہ آیا ہے کہ: فامرها ان تعتد حیضة۔ اس میں حیضة کے لفظ سے مراد ایک حیض نہیں بلکہ معنے جنس مراد ہے۔ اور تاء بیان جنس کے لیے ہے نہ کہ وحدت کے لیے۔ اب حدیث کے معنی یہ ہونگے کہ حضورؐ نے اُسے یہ حکم فرمادیا کہ تم حیض کی جنس سے عدّت گزارو"۔ یعنی تمہاری عدّت از جنسِ حیض ہونی چاہیے، نہ کہ از جنس طہر یا از جنسِ شہور"۔ یہ تاویل ہمارے احناف کی بعض تصانیف میں مذکور ہے۔

یہ تاویل صحیح نہیں ہے

ہمارے نزدیک یہ تاویل ایک بے معنی تاویل ہے۔ درج ذیل چند وجوہ سے ہم اُسے صحیح نہیں سمجھتے ہیں۔ بلکہ یقین رکھتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور یہ اصلاً شارع علیہ السلام کی مراد نہیں ہے۔ وہ وجوہ یہ ہیں:

وجہِ اوّل

سب سے زیادہ عربی محاورے کے ماہر اور الفاظ عربیہ کے معانی اور خصوصیاتِ استعمال سے واقف اور حضورؐ کے ارشادات کے معانی مرادہ سے باخبر ساری امت میں اگر کوئی ہیں تو وہ صرف حضورؐ کے مبارک تلامذہ ہیں جو پوری امت میں صحابہؓ کرام کے نام سے مشہور ہیں۔ اور جو قرآن وحدیث کے مخاطبِ اوّل ہیں۔ حضورؐ کے یہ صحابہؓ نہ صرف یہ کہ اہل اللسان ہیں بلکہ شارع علیہ السّلام کے استعمال کردہ الفاظ کے معانی اور مفاہیم سے تمام امّت کی بہ نسبت زیادہ واقف بھی ہیں۔ بالخصوص اُن الفاظ کے معانی اور مفاہیم میں تو اُن کے لیے خفاء ممکن ہی نہیں جو شرعی احکام، اور دینی مسائل کی تعلیم کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے انہیں ارشاد فرمائے ہوں۔ ایسے الفاظ کے استعمال سے شارع کا مقصد شرعی احکام، اور دینی مسائل کی تعلیم ہُوا کرتا ہے تاکہ شارع علیہ السّلام کے منشاء کے مطابق اُن پر عمل درآمد کیا جائے۔ اور عمل کے لیے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ الفاظ کی مراد معلوم کی جائے۔ اس کے بغیر عمل درآمد ہرگز ممکن نہیں ہے۔

ثابتؓ بن قیس کی بیوی کو حضورؐ نے جو یہ فرمایا تھا کہ: "ان تعتد بحیضۃ" تو ایک شرعی حکم اور دینی مسئلہ کی تعلیم کی غرض سے اس مقصد کے پیش نظر فرمایا تھا کہ وہ اس پر عمل درآمد کر کے شریعت کا منشاء پورا کر دے۔ اور چونکہ مسئلہ نہایت اہم اِس بنا پر تھا کہ اس کے ساتھ بہت سے شرعی احکام وابستہ تھے۔ اس لیے ثابتؓ بن قیس کی بیوی نے ضرور پہلے حیضۃ سے شارع کی مراد معلوم کر کے اس کے بعد تعمیل حکم کے لیے اس پر عمل درآمد کرنے کی کوشش کی ہوگی۔

پس لفظ حیضۃً سے اگر شارع کی مراد ایک حیض نہ ہو بلکہ تین ہوں جیساکہ مأوّلین حضرات کا خیال ہے۔ تو ثابتؓ بن قیس کی بیوی نے نکاح ثانی کے لیے لازماً تین حیض کی عدّت گزاری ہوگی اور عام صحابہؓ نے بھی حدیث کا یہی مطلب سمجھا ہوگا۔ حالانکہ نہ ثابتؓ بن قیس کی بیوی کے متعلق کسی دلیل سے خواہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو، یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس نے نکاحِ ثانی کے لیے تین حیض کی عدّت گزاری ہے، اور نہ عام صحابہؓ کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ حدیث کا مطلب انہوں نے یہی سمجھا ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف صحابہؓ کے متعلق یہ ثبوت ملتا ہے کہ انہوں نے حیضۃً کے لفظ سے ایک حیض سمجھا ہے۔ چنانچہ ربیعؓ بنت معوذ کے خلع کے معاملہ میں عبادہ ابن ولید کی جو روایت پہلے گزر چکی ہے اس میں حضرت عثمانؓ نے ربیع کو ایک حیض کی عدّت کا حکم فرمایا تھا۔ اور خود ربیعؓ نے حضرت عثمانؓ کے متعلق کہا تھا کہ وانما یتبع فی ذالك قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم فی مریم المغالیۃ کانت تحت ثابت بن قیس فاختلعت منہ اھ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "حیضۃً" کے لفظ سے عام صحابہ کے نزدیک شارع کی مراد صرف ایک حیض تھی نہ کہ زائد۔ اور تا بیانِ جنس کے لیے نہیں بلکہ وحدت کے لیے ہے۔

وجہ دوم

اس تاویل کے بے معنی اور غیر صحیح ہونے کے لیے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے اہلِ تاویل کا مقصد صرف یہ ہے کہ تاء کو بیان جنس کے لیے ماننے سے حدیث میں ایک ایسے معنی مراد لینے کی گنجائش نکل آئے گی جس کی بنا پر حدیث

مذکورا ور قرآن مجید کی آیت: والمطلّقات یتربّصن میں باہمی مطابقت پیدا ہوگی اور حدیث مذکور میں بھی تین حیض مراد لینے کا جواز پیدا ہو جائے گا۔ حالانکہ اگر حدیث میں اس طرح کی تاویل کر کے حیضۃً سے تین حیض مراد لیے جائیں تو یہ ایک مکمل عدت بن جائے گی۔ اس تقدیر پر حدیث کے بعض طُرق میں جو یہ آیا ہے کہ: لاعدۃ علیہا الا ان تعتد حیضۃ، بے محل ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ تین حیض کو عدّت قرار دینے کی صورت میں مختلعہ عورت پر مکمّل عدّت لازم ہو گئی۔ تو لاعدّۃ علیہا کا کیا مطلب؟ اس لیے حیضۃً میں تاء کو بیانِ جنس کے لیے نہیں بلکہ وحدتِ فردی ہی کے لیے ماننا پڑے گا تاکہ حدیث کے طرق میں بلا وجہ ایک دوسرے کی مخالفت لازم نہ آئے۔

وجہِ سوم

نیز اس حدیث کے بعض طریقوں میں حیضۃً کے ساتھ لفظ واحدۃً بھی آیا ہے۔ چنانچہ نسائی کی روایت میں ثابتؓ بن قیس کی بیوی کے خلع کے بارے میں ذکر ہے کہ:

فامرها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم ان تتربص حیضۃ واحدۃ وتلحق باھلہا —

"حضورؐ نے اس کو یہ حکم فرمایا کہ نکاحِ ثانی کے لیے ایک حیض کا انتظار کرے۔ اور اپنے رشتہ داروں کے پاس جا کر رہے۔"

اب اگر حیضۃً میں تاء کو بیانِ جنس کے لیے مان کر اس سے تین حیض مراد لیے جائیں جیسے مؤلّفین حضرات فرما رہے ہیں تو حدیث کے طرق آپس میں

ایک دوسرے کے خلاف ثابت ہو کر بلا وجہ روایات کے مابین تعارض پیدا ہوگا۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ حیضۃً میں تاء وحدتِ فردی کے لیے ہے نہ کہ بیانِ جنس کے لیے "۔

یہ تین وجوہ ہیں جن کے پیشِ نظر ہم اس تاویل کو صحیح نہیں سمجھ رہے ہیں۔ اور نہ اس تاویل پر اکثریت کے ساتھ اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال مختلعہ عورت کی عدّت کو تین حیض قرار دینے کی صورت میں حدیث مذکور پر بلا وجہ ترکِ عمل لازم آئے گا۔ اور جب اس کی عدّت ایک حیض قرار دی جائے اور اس کو حدیث مذکور کی وجہ سے دوسری مطلّقہ عورتوں کی طرح آیت کے عمومی حکم سے خارج تسلیم کیا جائے تو حدیث بھی اپنی جگہ معمول رہے گی اور آیت قرآنی بھی۔

بحث کا خلاصہ

سابق بحث اور مسئلہ کی مختصر تشریح سے جو اُمور معلوم ہو گئے وہ بصورتِ خلاصہ درج ذیل ہیں:

الف۔ "مختلعہ عورت کی عدّت کا مسئلہ صحابہ کرام، اور ائمہ مذاہب کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ اکثریت کا مذہب یہ ہے کہ اس کی عدّت عام مطلّقات کی طرح تین حیض ہیں۔ اور ایک معتدبہ اقلیت کے نزدیک اس کی عدّت ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔"

ب۔ مختلعہ عورت کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا فیصلہ یہ ہے کہ اس کی عدّت ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ کیونکہ یہ کوئی مستقل عدّت نہیں بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ استبراءِ رحم کا علم حاصل ہو کر نکاح ثانی کے

وقت یہ اطمینان ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے۔ اور یہ مقصد ایک حیض سے بھی پورا ہو سکتا ہے۔"

(ج) "صحابہ میں سے حضرت عثمانؓ، ابنِ عباسؓ، ابن عمرؓ، ربیع بنت معوذ، اور اس کا چچا سب ہی قائل ہیں۔ ائمۂ مذاہب میں سے امام اسحٰق اور ایک روایت کے بموجب امام احمد بن حنبل کا بھی مذہب یہی ہے۔

د ۔ دلائل کے اعتبار سے یہ مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔ اس کی تصریح امام اسحٰق کے قول میں پائی جاتی ہے۔ جو امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں ذکر کیا ہے۔ ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ قیمؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔"

س ۔ خلع میں رجوع جائز نہیں ہے۔ البتہ میاں بیوی دونوں دوبارہ تجدید نکاح کرنا چاہیں، تو کر سکتے ہیں۔ اور یہ حق انہیں حاصل ہے۔ بشرطیکہ باہمی رضامندی سے ہو۔"

مولانا مودودی کی تصریحات

مسئلۂ خلع کے بارے میں مولانا مودودی نے جو تصریحات کی ہیں۔ ذیل میں انہیں ملاحظہ فرمائیں:

"(الف) خلع کی صورت میں جو طلاق دی جاتی ہے وہ رجعی نہیں بلکہ بائن ہے۔ چونکہ عورت نے معاوضہ دے کر اس طلاق کو گویا خریدا ہے۔ اس لیے شوہر کو یہ حق باقی نہیں رہتا کہ اس طلاق سے رجوع کر سکے۔ البتہ اگر یہی مرد و عورت پھر ایک دوسرے سے راضی ہو جائیں۔ اور دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو ایسا کرنا دونوں کے لیے جائز ہے۔"

(ب) خلع کی صورت میں عدّت صرف ایک حیض ہے۔ دراصل یہ عدّت ہے ہی نہیں۔ بلکہ یہ حکم محض استبراءِ رحم کے لیے دیا گیا ہے تاکہ دوسرا نکاح کرنے سے پہلے اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے[1]۔"

اس پر ایک صاحب نے مولانا سے دریافت کر کے درج ذیل سوال لکھ کر بھیجا:-

سوال: آپ نے اس مسئلے کی سند وغیرہ نہیں لکھی (کہ خلع کی عدّت ایک حیض ہے) حالانکہ یہ قول مفہوم الآیۃ، اور اقوالِ محققین، اور قول النبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے بھی خلاف ہے۔

(۱) در فی الفتح روی عبد الرزاق مرفوعاً الخلع تطلیقۃ (۲) و روی الدارقطنیؒ و ابن عدی انہ جعل النبی صلعم الخلع تطلیقۃ (۳) و روی مالکؒ عن ابن عمر عدۃ المختلعۃ عدۃ المطلقۃ۔ ایک ابوداؤد کی روایت ہے کہ عدتہا حیضۃ

---

[1] اس عبارت سے یہ شبہ لاحق ہو سکتا تھا کہ خلع کی عدّت کا ایک حیض ہونا متفق علیہ ہے، اس لیے مولانا نے اس پوری عبارت کو حذف کر کے اس کی جگہ تفہیم القرآن حصّہ اوّل صفحہ ۱۷۶ پر یہ عبارت درج کر دی ہے: "جمہورؒ کے نزدیک خلع کی عدّت وہی ہے جو طلاق کی ہے، مگر ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ میں متعدد روایات ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس کی عدّت ایک ہی حیض قرار دی تھی اور اسی کے مطابق حضرت عثمانؓ نے ایک مقدمہ کا فیصلہ کیا تھا۔ (ابن کثیر جلد اوّل صفحہ ۲۷۶)

لیکن یہ قول تصرّف من الرواۃ پر حمل کیا گیا ہے۔ اور نص کے بھی خلاف ہے کہ نص میں ہے: والمطلقات یتربّصن بانفسهن ثلٰثة قروء۔ مہربانی فرماکر احادیثِ نبویہ میں تطبیق دیتے ہوئے نص کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے، اور محدثین کے اقوال کو دیکھتے ہوئے مسئلہ کی پوری تحقیق مدلّل بحوالہ کتب معتبرہ تحریر فرمائیں۔ تاکہ باعثِ اطمینان ہو سکے۔"

اس سوال کے جواب میں مولانا نے فرمایا ہے:۔

جواب :۔ مختلعہ عورت کی عدّت کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی ایک کثیر جماعت اُسے مطلّقہ عورت کے مانند قرار دیتی ہے۔ اور ایک معتدبہ جماعت اُسے ایک حیض تک محدود رکھتی ہے۔ اس دوسرے مسلک کی تائید میں متعدد احادیث وارد ہیں۔ نسائی اور طبرانی نے ربیع بنت معوّذ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی کے مقدمہ خلع میں حضوؐر نے حکم دیا کہ ان تتربص حیضة واحدة وتلحق باهلها۔ ابوداؤد اور ترمذیؒ نے ابن عباس کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہی زوجۂ ثابت بن قیسؓ کو حضوؐر نے حکم دیا کہ: ان تعتد بحیضة۔ نیز ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے ربیع بنت معوذ کی ایک اور روایت بھی اسی مضمون کی نقل کی ہے۔ ابن ابی شیبہؒ نے ابن عمرؓ کے حوالہ سے حضرت عثمان کا بھی ایک فیصلہ اسی مضمون پر مشتمل نقل کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ پہلے ابن عمرؓ مختلعہ کی عدّت کے معاملہ میں تین حیض کے قائل تھے۔ حضرت عثمانؓ کے اس فیصلے کے بعد انہوں نے اپنی رائے بدل دی۔ اور ایک حیض کا فتویٰ دینے لگے۔ اسی طرح ابن ابی شیبہؒ نے ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے

کہ: عدتہا حیضۃ۔ ابنِ ماجہؒ نے ربیع بنت معوذ کے حوالہ سے حضرت عثمانؓ کے مذکورۂ بالا فیصلے کی جو روایت نقل کی ہے۔ اس میں حضرت عثمان کا یہ قول بھی موجود ہے کہ: انما اتبع فی ذٰلک قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امید ہے کہ اِن حوالوں سے آپ کا اطمینان ہو جائے گا۔"

(ترجمان القرآن ج ۲۷- عدد ۱، ۲ محرم، صفر ۱۳۷۶ھ)

کیا انصاف کا تقاضا یہ ہے؟

مولانا کے اس مختصر مگر جامع جواب میں مختلعہ عورت کی عدّت کے متعلق جو تحقیق پیش کی گئی۔ اس کے پیشِ نظر ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ کوئی منصف مزاج عالم مولانا کی اس تحقیق کو غلط کہنے کی جرأت کر سکے گا۔ کیونکہ روایات اور آثار کی روشنی میں قوی تر مذہب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مختلعہ کی عدّت ایک حیض ہے۔ صحابہؓ کرام کی ایک جماعت، اور ائمۂ اربعہ میں سے امام اسحٰق اور ایک روایت کے بموجب امام احمد بن حنبل بھی اسی کے قائل ہیں۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ اور اس کے ممتاز شاگرد حافظ ابن قیم رحمہما اللہ کا بھی مذہب یہی ہے۔ صحیح احادیث، اور آثارِ صحابہؓ سے بھی اس مذہب کی تائید ہو سکتی ہے۔ انہی دلائل کی وجہ سے امام اسحٰق نے اس مذہب کو قوی بھی کہا ہے۔

تو کیا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایک ایسی رائے کی وجہ سے مولانا مودودی کو گمراہ یا غلط کار قرار دے دیں، جو صحابہؓ کی ایک جماعت اور ائمۂ مذاہب میں سے بعض ائمہ کا مذہب اور علماء کی ایک معتد بہ جماعت کا مسلک رہا ہے؟ کیا ہم اپنے ان بزرگانِ دین اور علماء کرام سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ آپ کے اس

فتویٰ کی زد میں تمام وہ صحابہ کرامؓ اور علمائے دین نہیں آتے ہیں جو آج سے صدیوں پہلے اس مسئلہ میں اپنی اس رائے کا اظہار کر چکے ہیں کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد؟ اور کیا آپ انہیں بھی گمراہ یا غلط کار قرار دیں گے؟ اگر نہیں تو انہیں بچانے کے لیے آپ کے پاس کیا کیا تدابیر ہیں؟ آپ حضرات صحابہ کرامؓ پر تنقید بمعنی الترجیح بین اقوالھم بالدلائل کو تو گمراہی اور ناجائز قرار دیتے ہیں مگر اُن پر اگر دبی زبان سے گمراہی کا فتویٰ دیا جائے یا انہیں غلط کار قرار دیا جائے تو یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ دین کی بہترین خدمت بھی ہے؟

غلطی اور گمراہی کا ایک غلط معیار

دراصل مصیبت یہ ہے کہ آج کل غلطی اور صحت، گمراہی اور ہدایت، فسق اور ضلالت کے لیے ایک ایسا غلط معیار مقرر کیا گیا ہے جس کے پیشِ نظر ہر وہ شخص فاسق، گمراہ اور غلط کار قرار پا سکتا ہے جو شریعت کے مسلّمات کے بجائے کسی ایسے گروہ کے مسلّمات کے خلاف کسی دینی مسئلہ میں رائے پیش کرے جو عوام کے حلقہ میں مذہبی تقدس اور مقبولیت کا مقام پیدا کر چکا ہو، اگرچہ مسئلہ فروعی ہو اور رائے مضبوط دلائل اور شرعی قوانین کی بنیاد پر پیش کی گئی ہو۔

حالانکہ یہ اس قدر غلط معیار ہے کہ اس کے غلط ہونے پر کسی دلیل قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ نہ کبھی اس سے حق اور باطل، صحیح اور فاسد کے درمیان واضح طریقہ سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات اس سے حق اور باطل، صحیح اور فاسد دونوں ایک دوسرے سے ایسے خلط ملط ہو کے رہ جاتے ہیں جن کے درمیان کوئی تمیز ہی نہیں ہو سکتی ہے ــــ ہم تو اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ ضلالت اور

گمراہی ہر وہ عقیدہ اور قول وعمل ہے جو کتاب اللہ سے بھی ثابت نہ ہو۔ اور سنتِ رسولؐ سے بھی اور صحابہ کرامؓ اور سلفؒ صالحین کے تعامل میں بھی اس کا ثبوت موجود نہ ہو۔ رہے دین کے فروعی مسائل، جن میں اسلافؒ ایک دوسرے سے مختلف علمی نقطہائے نظر رکھتے رہے ہوں، تو اُن میں دلائل کی بنا پر دو مختلف مسلکوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جا سکتا ہے، اور دلائل ہی سے دوسرے مسلک سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور کسی ایک کو بھی گمراہی، یا فسق اور ضلالت نہیں کہا جا سکتا۔ نہ اس طرح کے اتفاق اور اختلاف سے کوئی عالم موردِ طعن اور ہدفِ ملامت بن سکتا ہے۔

جو لوگ ایک خاص فقہی مسلک یا کسی گروہ کے خاص مشرب سے وابستہ ہونے کی بنا پر دوسرے فقہی مسلک اختیار کرنے والوں پر گمراہی کے فتوے لگاتے ہیں۔ وہ درحقیقت اُن تمام اسلافؒ کو گمراہ سمجھنے کی مذموم جسارت کرتے ہیں۔ جن کا فقہی مسلک متعلقہ صاحبان کے فقہی مسلک کے مخالف ہو۔ اور یہ وہ بدترین حرکت ہے جس کی بدولت پہلے بھی اُمتیں تباہ اور ہلاک ہو چکی ہیں اور اُمتِ مرحومہ میں بھی اس کی برکت سے افتراق و انتشار کا ایک نیا باب کھل گیا ہے جو آج تک بند نہیں ہو سکا ہے۔ اور آئندہ بھی بند ہونے کی امید نہیں ہے۔

دوسری بات

پچھلے مباحث میں جو کچھ پیش کر دیا گیا۔ اس کا تعلق پہلی قابلِ گرفت بات سے تھا کہ مختلعہ عورت کی عدت ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ ذیل میں دوسری قابلِ گرفت بات کی تحقیق پیش کی جاتی ہے کہ آیا شریعت نے مرد کی طرح عورت کو بھی یہ

حق دے رکھا ہے یا نہیں ؟ کہ وہ زوج کی رضامندی کے بغیر عدالت کے ذریعہ سے اس سے خلع حاصل کر سکے ۔ نیز اس مسئلے کے متعلق یہ تحقیق کی جائے گی کہ سنتِ رسولؐ اور اقوالِ سلفؒ کی روشنی میں اس کی حقیقت اور اصلیت کیا ہے ؟

کیا شریعت نے عورت کو خلع کا حق دے رکھا ہے ؟

" بزرگانِ دین کے نزدیک خلع کے مسئلہ میں مولانا مودودی سے دوسری بھی ایک غلطی سرزد ہوئی ہے ۔ وہ یہ کہ مولانا کے نزدیک " شریعت نے مرد کی طرح عورت کو بھی ایک حق دے رکھا ہے جو خلع کا حق ہے ۔ اور مرد کی رضامندی کے بغیر عدالت عورت کا یہ حق دلوا سکتی ہے "۔

اس مسئلہ کے متعلق بھی علماء دین نے مولانا مودودی کے خلاف عوام میں ایک مکروہ شکل میں پروپیگنڈے کا آغاز کیا ہے اور ایک مہم انہوں نے چلا رکھی ہے جس کو دیکھ کر ایک ناواقف آدمی کے دل میں مذہب ہی سے نفرت پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ آج یہ حضرات دین اور مذہب کے علمبردار کہلاتے ہیں ۔ جب ان کے ہاں دین کے ابتدائی تقاضے پورے نہیں کیے جاتے ہیں ۔ اور حدود اللہ کو بُری طرح پامال کیا جارہا ہے ۔ تو عوام کیا نہیں کر گزریں گے ؟

اسی طرح جو لوگ اسلام کو ہمارے عملی آئینوں کی صورت میں دیکھنے کے متمنی ہیں ، ہماری یہ حرکتیں دیکھ کر اسلام کے متعلق وہ کیا رائے قائم کریں گے ؟ اس لیے بزرگانِ دین کی خدمت میں ہماری درخواست ہے کہ اگر آپ کو مولانا مودودی کی مخالفت کا شوق ہو تو مخالفت کا یہ سلسلہ آپ بدستور جاری رکھیں ۔ اور شوق سے آپ مخالفت کرتے رہیں ۔ لیکن براہِ کرم ! مخالفت کے لیے طریقہ

ایسا اختیار کریں جس سے اسلام کو بحیثیتِ مجموعی ناقابل تلافی نقصان نہ پہنچے۔

عود الیٰ المقصود

زیرِ بحث مسئلہ کے متعلق اگرچہ اصل مقصد یہاں صرف یہ ہے کہ ہم "حقوق الزوجین" سے مولانا کی دوسری وہ بات نقل کریں جو قابلِ گرفت اور موردِ اعتراض سمجھی گئی ہے۔ مگر چونکہ خلع کے مسئلہ پر مولانا نے اس کتاب میں جو کچھ لکھ کر بطورِ تحقیق پیش کیا ہے وہ ایک بہترین علمی تحقیق ہے جو ایک ماہرِ عالمِ شریعت کی خداداد قابلیت اور قانونی مہارت کا نتیجہ ہے۔ اس لیے مناسب بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ذیل میں ہم "حقوق الزوجین" سے وہ مضمون تمام نقل کریں، جو مولانا موصوف نے لکھا ہے۔ ساتھ ساتھ اس کے اہم حصّوں پر فقہاءِ اسلام اور ائمہ مذاہب کی علمی تحقیقات کی روشنی میں حواشی کی صورت میں تبصرہ بھی کریں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مولانا کی یہ علمی تحقیق مسئلہ کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے ایک آئینہ کی حیثیت رکھتی ہے اور جو کچھ مولانا نے اس مضمون میں پیش کیا ہے، فقہاءِ اسلام کی تصریحات اس کی لفظ بلفظ تائید کرتی ہیں۔

اس کے ضمن میں وہ مقصدی بات بھی واضح ہو جائے گی جس کی یہاں توضیح کرنی مقصود ہے۔ اس سے اگرچہ مضمون ایک حد تک طویل ضرور ہو جائے گا، مگر اس سے یہ فائدہ بھی حاصل ہو گا کہ مسئلہ کی مزید تشریح کے علاوہ اُن لوگوں پر معاملہ کی اصل حقیقت بھی واضح ہو جائے گی جو محض اس بنا پر بعض حضرات کے غلط پروپیگنڈوں سے غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں کہ انہیں معاملہ کی اصلیت اور مسئلہ کی حقیقت معلوم نہیں ہے یا وہ پروپیگنڈا کرنے والوں کے بارے میں یہ حسنِ ظن

تصور رکھتے ہیں کہ جو کچھ یہ حضرات کہتے ہیں وہ کبھی غلط نہیں ہو سکتا۔ ذیل میں اصل مضمون ملاحظہ فرمائیں:

خلع کے بارے میں مولانا مودُودی کی تصریحات

"زوجین کے حقوق متعین کرتے ہوئے مولانا نے اپنی کتاب" حقوق الزوجین" میں فرمایا ہے:۔

"شرع اسلامی نے جس طرح مرد کو یہ حق دیا ہے کہ جس عورت کو وہ ناپسند کرتا ہے اور جس کے ساتھ وہ کسی طرح نباہ نہیں سکتا، اُسے طلاق دے دے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق دیا ہے کہ جس مرد کو وہ ناپسند کرتی ہو، اور کسی طرح اس کے ساتھ گزر بسر[1] نہ کر سکتی ہو اس سے خلع حاصل کر لے۔ اس باب میں احکام شریعت کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اخلاقی ہے، دوسرا قانونی۔ اخلاقی پہلو تو یہ ہے کہ خواہ مرد ہو یا عورت۔ ہر ایک کو طلاق یا خلع کا اختیار صرف ایک آخری چارۂ کار کے طور پر استعمال کرنا چاہیے۔ نہ یہ کہ محض خواہشات کی تسکین کے لیے طلاق اور خلع کو

---

[1] یہ اور آنے والی عبارات اور حدیثیں صاف طور پر تبلاتی ہیں کہ مولانا کے نزدیک خلع کا حق عورت کو جبھی حاصل ہوگا کہ مرد کے ساتھ اس کا نباہنا ممکن نہ رہے اور گزر نہ ہو سکے۔ ورنہ پھر خلع کا حق حاصل نہ ہوگا۔ مگر افسوس ہے کہ اس تصریح کے باوجود بھی بعض دیندار حضرات جو عالم بھی کہلاتے ہیں اور متقی و پرہیز گار بھی، مولانا کے متعلق یہ کہتے پھرتے ہیں کہ وہ ہر حالت میں عورت کو خلع کا حق دیتے ہیں۔

کھیل بنا لیا جائے۔ چنانچہ احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے ارشادات منقول ہیں کہ: ان اللہ لا یحب الذوّاقین والذوّاقات "اللہ مزے چکھنے والوں اور مزے چکھنے والیوں کو پسند نہیں کرتا ہے" لعن اللہ کل مطلاق ذواق "ہر طالب لذّت بکثرت طلاق دینے پر اللہ نے لعنت کی ہے"۔ ایما امرأۃ اختلعت من زوجھا بغیر نشوز فعلیھا لعنۃ اللہ والملٰئکۃ والناس اجمعین "جس کسی عورت نے اپنے شوہر سے کسی زیادتی کے بغیر خلع لیا۔ اس پر اللہ اور ملائکہ اور سب لوگوں کی لعنت ہوگی"۔ المختلعات ھن المنافقات "خلع کو کھیل بنانے والی عورتیں منافق ہیں"۔ لیکن قانون جس کا کام حقوق اشخاص متعیّن کرنا ہے، اس پہلو سے بحث نہیں کرتا۔ وہ جس طرح مرد کو شوہر ہونے کی حیثیت سے طلاق کا حق دیتا ہے۔ اسی طرح عورت کو بھی بیوی ہونے کی حیثیت سے خلع کا حق دیتا ہے: تاکہ دونوں کے لیے بوقت ضرورت عقد نکاح سے آزادی حاصل کرنا ممکن ہو۔ اور کوئی فریق بھی ایسی حالت میں مبتلا نہ کر دیا جائے کہ دل میں نفرت ہے، مقاصد نکاح پورے نہیں ہوتے ہیں۔ رشتۂ ازدواج ایک مصیبت بن گیا ہے۔ مگر جبراً ایک دوسرے کے ساتھ محض اس لیے بندھے ہوئے ہیں کہ اس گرفت سے آزاد ہونے کے لیے کوئی صورت نہیں ہے ۔۔۔ رہا یہ سوال کہ دونوں میں سے کوئی فریق اپنے حقوق کو بے جا طور پر استعمال کرے گا تو اس بارے میں قانون جہاں تک ممکن اور معقول ہے پابندیاں عائد کر دیتا ہے مگر حق کو بجا یا بے جا استعمال کرنے کا انحصار بڑی حد تک خود استعمال کرنے والے کے اختیار تمیزی اور اس کی دیانت اور خدا ترسی پر ہے۔ اس کے اور

خدا کے سوا کوئی بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ وہ محض طالب لذت ہے، یا فی الواقع اس حق کے استعمال کی جائز حاجت رکھتا ہے۔ قانون اس کا فطری حق اُسے دینے کے بعد اس کو بے جا استعمال سے روکنے کے لیے صرف ضروری پابندیاں اس پر عائد کر سکتا ہے۔ چنانچہ طلاق کی بحث میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ مرد کو عورت سے علیحدگی اختیار کرنے کا حق دینے کے ساتھ اس پر متعدد قیود لگا دی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جو مہر اس نے عورت کو دیا تھا اس کا نقصان گوارا کرے۔ زمانہ حیض میں طلاق نہ دے۔ تین طہروں میں ایک ایک طلاق دے۔ عورت کو زمانۂ عدت میں اپنے ساتھ رکھے۔ اور جب تین طلاقیں دے چکے تو پھر وہ عورت تحلیل کے بغیر اس کے نکاح میں نہ آسکے۔ اسی طرح عورت کو بھی خلع کا حق دینے کے ساتھ چند قیود عائد کر دی ہیں جن کو قرآن مجید کی اس مختصر سی آیت میں بہ تمام و کمال درج کر دیا گیا ہے:

ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اٰتیتموھن شیئًا الا ان
یخافا الا یقیما حدود اللّٰہ فان خفتم الا یقیما حدود
اللّٰہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ۔ (البقرہ)

"تمہارے لیے جائز نہیں کہ جو کچھ تم بیویوں کو دے چکے ہو وہ واپس لے لو۔ الّا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف ہو کہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ایسی صورت میں جبکہ اللہ کی حدود پر میاں بیوی دونوں کے قائم نہ رہنے کا تم کو خوف ہو کچھ مضائقہ نہیں اگر عورت کچھ معاوضہ دے کر عقد نکاح سے آزادی حاصل کر لے۔"

اس آیت سے حسبِ ذیل احکام مستنبط ہوتے ہیں:۔

(۱) خلع ایسی حالت میں ہونا چاہیے۔ جبکہ حدُودُ اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو۔ فلا جناح علیہما کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ اگرچہ خلع ایک بری چیز ہے۔ جس طرح کہ طلاق بری چیز ہے۔ لیکن جبکہ یہ خوف ہو کہ حدود اللہ ٹوٹ جائیں گی تو خلع لینے میں کوئی بُرائی نہیں ہے۔"

(۲)، جب عورت عقد نکاح سے آزاد ہونا چاہے تو وہ بھی اسی طرح مال کی قربانی گوارا کرے جس طرح مرد کو اپنی خواہش سے طلاق دینے کی صورت میں گوارا کرنی پڑتی ہے۔ مرد اگر خود طلاق دے تو وہ اس مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا جو اس نے عورت کو دیا تھا[۱]۔ اور اگر عورت جُدائی کی خواہش کرے تو وہ اس مال میں سے کچھ حصّہ یا پورے مال کو واپس کر کے جُدا ہو سکتی ہے جو اُس نے شوہر سے لیا تھا[۲]۔

---

[۱] یہ حکم جب ہے کہ طلاق ہمبستری کرنے کے بعد دی گئی ہو۔ اور اگر ہمبستری کرنے کے بعد طلاق نہ دی گئی ہو بلکہ اس سے قبل دی گئی ہو تو مرد مہر مسمّٰی سے نصف واپس لے سکتا ہے: وان طلقتموھن من قبل ان تمسّوھن وقد فرضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم (البقرہ) اور ہمبستری کے بعد طلاق دینے کی صورت میں کچھ نہیں لے سکتا۔ وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدٰھن قنطارًا فلا تاخذوا منہ شیئًا۔ اتاخذونہ بھتانًا واثمًا مبینًا۔ وکیف تاخذونہ وقد افضٰی بعضکم الی بعض (البقرہ)

[۲] ۱ و ۲ میں جو احکام ذکر کیے گئے۔ یہ قرآن مجید کے منصوص احکام ہیں۔ جن میں نہ کوئی خفا ہے اور نہ اشتباہ۔ اور نہ ایک منٹ کے لیے ایک مؤمن ان سے انکار کر سکتا ہے لہٰذا

(۳) افتداء (یعنی معاوضہ دے کر رہائی حاصل کرنے) کے لیے محض فدیہ دینے والی کی خواہش کافی نہیں ہے بلکہ اس معاملہ کا اتمام اس وقت ہوتا ہے جبکہ فدیہ لینے والا بھی راضی ہو۔ مقصد یہ ہے کہ عورت محض ایک مقدار مال پیش کر کے آپ سے آپ علیحدہ نہیں ہو سکتی بلکہ علیحدہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جو مال وہ پیش کر رہی ہے اس کو شوہر قبول بھی کرے۔

(۴) خلع کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ عورت اپنا پورا مہر یا اس کا کچھ حصہ پیش کر کے علیحدگی کا مطالبہ کرے۔ اور مرد اس کو قبول کر کے طلاق دے دے۔ فلا جناح علیهما فيما افتدت به کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خلع کا فعل طرفین کی رضامندی سے مکمل ہو جاتا ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تردید ہو جاتی ہے جو خلع کے لیے تفضلئے قاضی کو شرط قرار دیتے ہیں۔[1]

---

[1] خلع کے لیے جو لوگ قضائے قاضی کو شرط قرار دیتے ہیں۔ وہ حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور ابو عبید ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔ امام بخاریؒ کے اس قول کے تحت کہ واجاز عمرؓ الخلع دون السلطان "عمرؓ نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا ہے۔" لکھتے ہیں:

واشار المصنف الى خلاف فى ذالك اخرجه سعيد بن منصور
... عن الحسن البصرى قال لا يجوز الخلع دون السلطان وقال
حماد بن زيد عن محمد بن سيرين مثل ذالك واختاره ابو عبيد اھ

"مصنف نے اس مسئلہ میں خلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو سعید بن منصور نے حسن بصریؒ سے اور حمادؒ بن زید نے محمد بن سیرین سے نقل کیا ہے کہ خلع

(۵) اگر عورت فدیہ پیش کرے اور مرد قبول نہ کرے تو اس صورت میں ان کی طرف رجوع کیا جائے گا جو خِفْتُم کے مخاطب ہیں یعنی مسلمانوں کے اولوالامر اور چونکہ اولوالامر کا اولین فرض حدود اللہ کی حفاظت ہے۔ اس لیے اُن پر لازم ہو گا کہ جب حدود اللہ

سلطان اور حاکم کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس مذہب کو ابُو عبید نے بھی اختیار کیا ہے۔"

اپنے اس مذہب کے اثبات کے لیے اِن حضرات نے جس نص سے استدلال کیا ہے اُس کو اور اُن کے استدلال کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس طرح ذکر کیا ہے:

واستدل بقوله تعالیٰ فان خفتم ان لایقیما حدود اللّٰہ۔ وبقولہ تعالیٰ وان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله وحکما من اهلها۔ قال فجعل الخوف لغیر الزوجین ولم یقل فان خافا۔ قال والمراد الولاۃ۔ وردہ الطحاویؒ بانہ شاذ مخالف لما علیہ الجمہور والجم الغفیر۔ ومن حیث النظر ان الطلاق جائز دون الحاکم فکذا الخلع۔ ثم الذی ذهب الیہ مبنی علی ان وجود الشقاق شرط فی الخلع والجمہور علیٰ خلافہ واجابوا عن الآیۃ بانها جرت علی الغالب

(فتح الباری۔ ج ۹ ص ۳۲۶)

"انہوں نے آیت فان خفتم ان لایقیما حدود اللّٰہ اور فان خفتم شقاق بینهما سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں میں خوف کو زوجین کے بجائے ولاۃ اور حکام کی طرف منسوب کیا گیا ہے (جس سے

کے ٹوٹنے کا خوف متحقق ہو جائے تو عورت کو اس کا وہ حق دلوادیں جو انہی حدود اللہ کے تحفظ کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کیا ہے۔

یہ مجمل احکام ہیں جن میں اس کی تصریح نہیں کہ حدود اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف کن صورتوں میں متحقق ہوگا؟ فدیہ متعین کرنے میں انصاف کیا ہے؟ اور اگر عورت افتداء پر آمادہ ہو لیکن مرد قبول نہ کرے تو ایسی صورت میں قاضی کو کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ ان مسائل کی تفصیلات ہم کو خلع کے ان مقدمات کی رُودادوں میں ملتی ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے سامنے پیش ہوئے تھے۔

صدرِ اوّل کے نظائر درباب خلع

خلع کا سب سے زیادہ مشہور مقدمہ وہ ہے جس میں ثابت بن قیس سے اُن کی دو بیویوں نے خلع حاصل کیا ہے۔ اس مقدمہ کی رُوداد کے مختلف ٹکڑے مختلف احادیث میں وارد ہوئے ہیں۔ جن کو ملا کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابتؓ سے اُن

معلوم ہوتا ہے کہ خلع کے لیے ان کا خوف شرط، اور ان کا اذن و حکم ضروری ہے۔ لیکن امام طحاویؒ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ قول شاذ اور جمہورؒ کے قول کا مخالف ہے۔ نیز یہ قول قیاس صحیح کا بھی مخالف ہے۔ کیونکہ طلاق اذن حاکم کے بغیر جائز ہے تو خلع بھی جائز ہونا چاہیے۔ پھر اس کے علاوہ ان کا یہ مذہب اس بات پر مبنی ہے کہ خلع میں زوجین کی باہمی مخالفت شرط ہے حالانکہ جمہورؒ کا مذہب اس کے برخلاف ہے۔ اور آیت کا جواب یہ ہے کہ اس میں شقاق کا ذکر مبنی بر غالب ہے اور عام حالت کے پیشِ نظر آیت نازل ہوئی ہے۔" محمد یوسف

کی دو بیویوں نے خلع حاصل کیا تھا۔ ایک بیوی جمیلہ بنت ابی بن سلول (عبداللہ ابن ابی کی بہن) تھی اس کا قصہ یہ ہے کہ انہیں ثابتؓ کی صورت ناپسند تھی۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خلع کے لیے مرافعہ کیا۔ اور ان الفاظ میں اپنی شکایت بیان کی:

(۱) یا رسول اللہ لا یجمع راسی و راسہ شیئ ابداً۔ انی رفعت جانب الخباء فرأیتہ اقبل فی عدۃ نفر فاذا ھو اشدھم سواداً واقصرھم قامۃ واقبحھم وجھاً۔ (ابن جریر)

(۲) واللہ ما کرھت منہ دیناً ولا خلقاً الا انی کرھت دمامتہ

(ابن جریر)

(۳) واللہ لولا مخافۃ اللہ اذا دخل علی لبصقت فی وجہہ

(ابن جریر)

(۴) یا رسول اللہ بی من الجمال ما تریٰ وثابت رجل دمیم۔ (عبدالرزاق، بحوالہ فتح الباری)

(۵) وما اعتب علیہ فی خلق ولا دین ولکنی اکرہ الکفر فی الایمان۔ (بخاری)

"(۱) حضورؐ! میرے اور اس کے سر کو کوئی چیز جمع نہیں کر سکتی۔ میں نے اپنا گھونگھٹ جو اٹھایا تو وہ سامنے سے چند آدمیوں کے ساتھ آرہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ وہ سب سے زیادہ کالا اور سب سے زیادہ پست قد اور سب سے زیادہ بدشکل تھا۔" "خدا کی قسم! میں دین یا اخلاق کی خرابی کے

سبب اس کو ناپسند نہیں کرتی بلکہ مجھے ناپسند اس کی بدصورتی ہے۔" اگر خوفِ خدا نہ ہوتا تو خدا کی قسم! جب وہ میرے پاس آیا تھا تو میں اس کے منہ پر تھوک دیتی۔"

"یارسول اللہ! میں جیسی خوبصورت ہوں، آپ دیکھتے ہیں اور ثابت ایک بدصورت شخص ہے۔"

"میں اس کے دین اور اخلاق پر کوئی حرف نہیں رکھتی۔ مگر مجھے اسلام میں کفر کا خوف ہے۔"

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شکایت سُنی اور فرمایا کہ: اتردین علیہ حدیقته التی اعطاك؟ "جو باغ اس نے تجھ کو دیا تھا وہ تو واپس کر دے گی؟" انہوں نے عرض کیا کہ ہاں! یارسول اللہ! بلکہ وہ زیادہ چاہے تو زیادہ بھی دوں گی۔ حضورؐ نے فرمایا: اما الزیادۃ فلا ولکن حدیقته "زیادہ تو نہیں مگر تو اس کا باغ واپس کر دے۔" پھر ثابت کو حکم دیا کہ اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة "باغ قبول کر لے اور اس کو ایک طلاق دے دے۔"

ثابتؓ بن قیس کی ایک اور بیوی حبیبہؓ بنت سہلؓ الانصاریہ تھیں جن کا واقعہ امام مالکؒ اور ابوداؤدؒ نے اس طرح نقل کیا ہے کہ ایک روز صبح سویرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم آستانہ نبوی سے برآمد ہوتے تو حبیبہؓ کو کھڑا پایا۔ دریافت فرمایا: کیا معاملہ ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ: لا انا ولا ثابتؓ بن قیس "یہ میری اور ثابت کی نبھ نہیں سکتی۔" جب ثابت حاضر ہوئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ یہ حبیبہؓ ہے۔ اس نے بیان کیا جو کچھ اللہ نے چاہا کہ بیان کرے۔ حبیبہؓ نے کہا یارسول اللہ

جو کچھ ثابتؓ نے مجھے دیا ہے وہ سب میرے پاس ہے۔ حضورؐ نے ثابت کو حکم دیا کہ وہ لے لے اور اس کو چھوڑ دے۔ بعض روایتوں میں خل سبیلھا کے الفاظ ہیں۔ اور بعض میں فارقھا۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے (کہ "اسے چھوڑ دو")۔ ابوداؤد اور ابن جریرؒ نے حضرت عائشہ سے اس واقعہ کو اس طرح نقل کیا ہے کہ ثابتؓ نے حبیبہؓ کو اتنا مارا تھا کہ اُن کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ حبیبہؓ نے آکر حضورؐ سے شکایت کی۔ آپؐ نے ثابت کو حکم دیا کہ: خذ بعض مالہا وفارقھا "اس کے مال کا ایک حصّہ لے لے اور جُدا ہو جا"۔ مگر ابن ماجہ حبیبہؓ کے جو الفاظ نقل کیے ہیں

---

[1] مولانا نے یہ واقعہ ثابتؓ کی دوسری بیوی حبیبہؓ بنتِ سہل کا واقعہ قرار دیا ہے غالباً دو واقعوں کا قول اس لیے لیا گیا کہ ثابت بن قیس کے متعلق روایات میں جو یہ آیا ہے کہ اُن سے ان کی بیوی نے خلع لیا تھا۔ اس میں محدثین کے مابین اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک ہی بیوی تھی اور ایک ہی دفعہ اس کو خلع کا یہ واقعہ پیش آیا تھا مگر یہ قول محدثین کے نزدیک مختار نہیں ہے۔ مختار قول وہی ہے جو مولانا نے ذکر کیا ہے کہ یہ دو بیویاں تھیں۔ ایک جمیلہ اور دوسری حبیبہ۔ اور ثابت بن قیسؓ سے دونوں نے خلع لیا تھا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں:

قال ابن عبد البر اختلف فی امرأۃ ثابت بن قیس فذکر البصریون انہا جمیلۃ بنت ابی وذکر المدنیون انہا حبیبہ (قلت) والذی یظہر انہما قصتان وقعتا لامرأتین لاختلاف السیاقین وشہرۃ الخبرین وصحۃ الطریقین۔ اھ (فتح الباری ج۹ ص۳۲۵)

اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہؓ کی جو شکایت ثابتؓ کے خلاف تھی وہ مار پیٹ کی نہ تھی بلکہ بدصورتی کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے وہی الفاظ کہے جو دوسری احادیث میں جمیلہ سے منقول ہیں۔ یعنی اگر مجھے خدا کا خوف نہ ہوتا تو ثابت کے منہ پر تھوک دیتی[1]

۴۔ "ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ ثابتؓ کی بیوی کے بارے میں اختلاف ہے۔ بصرؔ کے محدثین کہتے ہیں کہ وہ جمیلہ تھیں، اور مدینہ کے محدثین کہتے ہیں کہ وہ حبیبہ تھیں (حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ) میں کہتا ہوں کہ یہ دو واقعے ہیں جو دو بیویوں کو پیش آئے تھے کیونکہ دونوں کے سیاق مختلف اور دونوں حدیثیں مشہور اور دونوں طریقے صحیح ہیں۔"

[1] یہ رائے کہ باعثِ شکایت بدصورتی تھی نہ کہ مار پیٹ بعینہٖ وہی رائے ہے جو حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک مختار ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وقع فی قصة حبیبة بنت سهل عند ابی داؤد انه ضربها فکسر بعضها لکن لم تشکه بسبب ذالک بل وقع التصریح بسبب اٰخر وهو انه کان دمیم الخلقة ففی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده عند ابن ماجة کانت حبیبة بنت سهل عند ثابت بن قیس وکان رجلا دمیما فقالت والله لولا مخافة الله لبصقت فی وجهه۔ اھ (فتح الباری، ج ۹ ص ۳۲۸)

"ابوداؤد میں قصہ حبیبہؓ میں یہ ذکر ہے کہ ثابت نے اس کو اتنا مارا تھا[2]

• حضرت عمرؓ کے سامنے ایک عورت اور مرد کا مقدمہ پیش ہوا۔ آپ نے عورت کو نصیحت کی اور شوہر کے ساتھ رہنے کا مشورہ دیا۔ عورت نے قبول نہ کیا۔ اس پر آپ نے اسے ایک کوٹھڑی میں بند کر دیا جس میں کوڑا کرکٹ بھرا ہوا تھا۔ تین دن قید رکھنے کے بعد آپ نے اسے نکالا اور پوچھا کہ تیرا کیا حال رہا؟ اس نے کہا خدا کی قسم! انہی تین راتوں میں راحت نصیب ہوئی ہے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس کے شوہر کو حکم دیا کہ: اخلعها ویحک ولو من قرطها " اس کو خلع دیدو، خواہ وہ اس کے کان کی بالیوں کے عوض میں کیوں نہ ہو"۔ (کشف الغمہ ج ۲)

ربیع بنت معوذ بن عفراء نے اپنے شوہر سے اپنی تمام املاک کے عوض میں خلع حاصل کرنا چاہا۔ شوہر نے نہ مانا۔ حضرت عثمانؓ کے پاس مقدمہ پیش ہوا۔ حضرت عثمانؓ نے اس کو حکم دیا کہ اس کی چوٹی کا موباف تک لے لے اور اس کو خلع دے دے فاجازہ وامرہ باخذ عقاص رأسها فما دونه۔ اھ (ابن سعدؒ بحوالہ فتح الباری ج ۹ ص ۳۲۶)۔

احکامِ خلع

اِن روایات سے حسبِ ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے:

؎ کہ بدن کی ایک ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ لیکن فی الواقع سببِ شکایت یہ نہ تھا۔ بلکہ دوسرے سبب کی تصریح روایات میں آئی ہے وہ یہ کہ وہ بدصورت تھے۔ ابن ماجہ میں عمرو بن شعیب کی روایت یہ تصریح ہے کہ حبیبہؓ ثابت بن قیس کے نکاح میں تھیں اور وہ ایک بدصورت شخص تھے۔ تو حبیبہؓ نے کہا کہ اگر مجھے خوفِ خدا نہ ہوتا تو جب وہ میرے پاس آیا تھا تو میں اس کے منہ پر تھوک دیتی"۔ (محمد یوسف)

(۱) فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ کی تفسیر وہ شکایات ہیں جو ثابتؓ بن قیس کی بیویوں سے منقول ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اُن عورتوں کی اس شکایت کو خلع کے لیے کافی سمجھا کہ اُن کا شوہر بدصورت ہے۔ اور وہ اُن کو پسند نہیں۔ آپؐ نے ان کو خوبصورتی اور بدصورتی کے فلسفہ پر کوئی لیکچر نہیں دیا۔ کیونکہ آپ کی نظر شریعت کے مقاصد پر تھی۔ جب یہ امر متحقق ہو گیا کہ ان عورتوں کے دل میں شوہر کی طرف سے نفرت و کراہت بیٹھ چکی ہے تو آپؐ نے ان کی درخواست کو قبول فرما لیا کیونکہ نفرت و کراہت کے ساتھ ایک عورت اور مرد کو جبراً ایک دوسرے سے باندھ رکھنے کے نتائج دین اور اخلاق اور تمدّن کے لیے طلاق اور خلع سے زیادہ خراب ہیں۔[لہ]

لہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ واقعات کی روشنی میں نہ جس سے انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ جسے جھٹلایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جب عورت کے دل میں اپنے شوہر کی طرف سے اس درجہ نفرت و کراہت بیٹھ جائے کہ وہ اس کے ساتھ کسی صورت سے بھی رہنے کے لیے تیار نہ ہو، نہ وہ اس کے ساتھ تعلقات زن و شو بحال رکھنے پر آمادہ ہو سکتی ہو تو کیا وہ ایسی حالت میں اپنے داعیاتِ نفس پورا کرنے کے لیے کسی ناجائز ذریعہ کی تلاش میں مصروف نہ ہو گی اور کیا اس کے نتائج دین، اخلاق اور تمدّن کے لیے طلاق اور خلع سے زیادہ خطرناک بلکہ تباہ کُن ثابت نہ ہوں گے؟ آج جن قوموں کے دل، و دماغ پر جاہلی حمیت سوار، اور ناجائز قومی عزت کا جذبہ غالب ہے۔ اور جو کسی طرح بھی خلع یا طلاق کے ذریعہ سے عورت کی جائز آزادی کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ اس کو اپنے لیے موت سمجھتی ہیں۔ اور موت کے بغیر عورتیں ان کے رشتۂ نکاح سے آزاد ہونے کا تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں۔ ص

ان سے تو مقاصدِ شریعت ہی فوت ہو جانے کا خوف ہے۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ خلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت اپنے خاوند اور شوہر کو قطعی ناپسند کرتی ہے۔ اور اس کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی ہے۔

(۲) حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں ہے۔ اور یہ ایک معقول بات ہے۔ عورت کو اپنے شوہر سے بہت سے ایسے اسباب کی بنا پر نفرت ہو سکتی ہے جن کو کسی کے سامنے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے اسباب بھی نفرت کے ہو سکتے ہیں جن کو اگر بیان کیا جائے تو سننے والا نفرت کے لیے کافی نہ سمجھے گا۔ لیکن جنہیں ان اسباب سے رات دن سابقہ پیش آتا ہے ان کے دل میں نفرت پیدا کرنے کے

م۔ وہاں جب عورتوں اور شوہروں کے ازدواجی تعلقات خراب ہونے لگتے ہیں تو عورتیں درپردہ اجنبی مردوں سے ناجائز تعلقات قائم کرتی ہیں۔ پھر اس کے جو نتائج دین اور اخلاق اور تمدن کے لیے مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ وہی لوگ کر سکتے ہیں۔ جو اُن قوموں کی زندگی کے نشیب و فراز اور اندرونی حالات سے باخبر ہوں تو کیا اس سے بدرجہا بہتر یہ نہیں ہے کہ ایسے حالات میں خلع یا طلاق کے ذریعہ سے میاں بیوی دونوں کے درمیان تفریق کی اجازت دی جائے، تاکہ دین و اخلاق اور تمدن سب خرابیوں سے محفوظ رہیں؟

محمد یوسف

لیے وہ کافی ہوتے ہیں لہٰذا قاضی کا کام صرف اس واقعہ کی تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت پیدا ہو چکی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا اس کا کام نہیں ہے کہ جو وجوہ عورت بیان کر رہی ہے وہ نفرت کے لیے کافی ہیں یا نہیں ہیں۔

(۳) "حضرت عمرؓ کے فعل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کی تحقیق کے لیے قاضی شرع کوئی مناسب تدبیر اختیار کر سکتا ہے تاکہ کسی شبہ کے لیے گنجائش نہ رہے اور بالیقین معلوم ہو جائے کہ اس جوڑے میں اب نباہ ہونا متوقع نہیں ہے۔

(۴) قاضی عورت کو وعظ و پند کر کے شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے راضی کرنے کی کوشش ضرور کر سکتا ہے۔ مگر اس کی خواہش کے خلاف اُسے مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ خلع اس کا حق ہے جو خدا نے اس کو دیا ہے۔ اور اگر وہ اس امر کا اندیشہ ظاہر کرتی ہے کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنے میں وہ حدود اللہ پر قائم نہ رہ سکے گی تو کسی کو اس سے یہ کہنے کا حق نہیں کہ تو چاہے حدود اللہ کو توڑ دے۔ مگر اس خاص مرد کے ساتھ بہر حال تجھ کو رہنا پڑے گا[له]"

له (۱) سے (۴) تک کی تمام باتیں حضرت عمرؓ کے فعل سے ظاہر اس بنا پر ہیں کہ عورت کو آپ نے پہلے نصیحت کر کے شوہر کے ساتھ رہنے کی تلقین فرمائی۔ اس کے بعد نفرت و کراہت کی تحقیق کی غرض سے بطور تدبیر تین دن تک اُسے قید میں رکھا۔ لیکن اس تمام کارروائی کے باوجود نفرت و کراہت کے اسباب کی ہرگز دریافت نہ فرمائی بلکہ نفرت و کراہت کے تحقق کا علم ہو جانے کے بعد شوہر کو خلع کا حکم دے دیا۔ اور عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور نہ کیا۔
محمد یوسف

(۵) خلع کے مسئلہ میں یہ سوال قاضی شرع کے لیے تحقیق طلب ہی نہیں ہے کہ عورت آیا جائز ضرورت کی بنا پر طالب خلع ہے یا محض نفسانی خواہشات کے لیے علیحدہ ہونا چاہتی ہے[1]۔ اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور خلفاء راشدینؓ نے قاضی

---

[1] اس دفعہ ۵ پر بعض علمی حلقوں کی طرف سے بڑا ہنگامہ برپا کیا گیا ہے۔ جابجا تقریروں اور اجلاسوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ مودودی نے مسلمانوں میں بڑی گمراہی پھیلائی ہے۔ دیکھو! وہ کہتا ہے کہ "عورت جب خلع کا مطالبہ لیکر قاضی شرع کے پاس جائے تو قاضی کے لیے یہ سوال تحقیق طلب ہی نہیں ہے کہ وہ جائز ضرورت کی بنا پر طالب خلع ہے یا محض نفسانی خواہشات کے لیے علیحدہ ہونا چاہتی ہے۔"

چاہیے تو یہ تھا کہ گمراہی کے اس بھاری فتوے اور زوردار دعویٰ کے لیے دلائل بھی یہ حضرات مضبوط اور وزن دار پیش کرتے، مگر افسوس کہ دلائل کا نمبر جب آتا ہے تو زیادہ تر استدلال کا کام یہ حضرات پروپیگنڈہ اور اشتعال انگیزی سے لیتے ہیں۔ عوام کو مخاطب کر کے کہا جاتا ہے کہ "لوگو! اب تو ہم اور تم سب سے یہ بیویاں جدا ہو کر رہیں گی۔ کیونکہ ہم سب کمزور اور ضعیف العمر لوگ ہیں۔ ہماری عورتوں اور بیویوں کو اگر یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ وہ ہم سے ناراضگی کی صورت میں خلع لے سکتی ہیں تو ہماری تمام بیویاں ہمیں چھوڑ کر الگ ہو جائیں گی۔ پٹھانو اور مسلمانو! کیا تمہاری غیرت یہ بات گوارا کر سکتی ہے؟" — یہ ہے ان کا زورِ استدلال جو کتاب و سنت سے انہوں نے مولانا مودودی کو گمراہ اور غلط کار ثابت کرنے کے لیے پیش کیا ہے۔ کیا کسی عالم سے یہ توقع رکھی جا سکتی ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں اپنے دعویٰ کے اثبات اور مخالف کے دعویٰ کی تردید کے لیے اس طرح کا

ہونے کی حیثیت سے جب مقدمات خلع کی سماعت کی تو اس سوال کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ اوّل تو اس سوال کی کماحقہٗ تحقیق کرنا کسی قاضی کے بس کا کام نہیں۔ دوسرا

۶-استدلال پیش کر سکے گا؟

اس کے علاوہ جن حضرات نے علمی رنگ میں اس مسئلہ پر بحث فرمائی ہے۔ وہ اپنے استدلال میں اس حدیث کا سہارا لیتے ہیں کہ: المختلعات ھن المنافقات یا اس کے ہم معنی جو دوسری احادیث ہیں۔ ان کو استدلال میں پیش کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ان احادیث میں خلع کو گناہ بلکہ بدترین جُرم قرار دیا گیا ہے۔ اور مولانا مودودی کہتے ہیں کہ خلع اس کا حق ہے جس کا دلوانا قاضی شرع کے ذمہ واجب ہے"۔ لیکن ان حضرات نے اس بات پر غور نہیں کیا ہے کہ مولانا مودودی نے یہاں جو کچھ فرمایا ہے اس کا مطلب کیا ہے، آیا وہ ہر حیثیت سے خلع کو عورت کا ایک جائز حق سمجھتے ہیں۔ اور کسی حالت میں بھی اُسے گناہ نہیں سمجھتے ہیں یا بعض حیثیات سے اس کو عورت کا حق سمجھ کر قاضی کے ذمّہ اس کا دلوانا واجب قرار دیتے ہیں۔ اور بعض دوسری حیثیات سے اُسے گناہ اور ناجائز تصوّر کرتے ہیں؟ جہاں تک ہم نے مولانا کا مطلب سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ خلع کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اخلاقی ہے۔ اور دوسرا پہلو قانونی۔ اخلاقی پہلو سے بلا ضرورت محض نفسانی خواہشات کو پُورا کرنے کے لیے مولانا بھی خلع کو گناہ اور بدترین جرم سمجھتے ہیں اور اسی کی مولانا نے بحث کی ابتدا میں تصریح بھی فرمائی ہے اور اسی کے لیے ان تمام احادیث کو بھی نقل کیا ہے۔ جن میں خلع کو گناہ کہا گیا ہے۔ البتہ قانونی پہلو سے مولانا کے نزدیک خلع عورت کا وہ حق ہے جو مرد کے حق طلاق کے عوض میں اس کو دیا گیا ہے۔ اور بوقت

خلع کا حق عورت کے لیے اس حق کے مقابلے میں ہے جو مرد کو طلاق کی صورت میں دیا گیا ہے۔ ذواقیت کا احتمال دونوں صورتوں میں یکساں ہے۔ مگر مرد کے حق طلاق کو قانون میں اس قید کے ساتھ متقید نہیں کیا گیا ہے کہ وہ ذواقیت کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ پس جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے عورت کے حق خلع کو بھی کسی اخلاقی قید سے متقید نہ ہونا چاہیے۔ تیسری بات یہ ہے کہ کوئی طالبِ خلع عورت دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا وہ فی الحقیقت خلع کی جائز ضرورت رکھتی ہوگی یا محض ذَوّاقہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے مطالبہ کو رد کرنا ظلم ہوگا۔

اور اگر دوسری صورت ہے تو اس کو خلع نہ دلوانے سے شریعت کے اہم مقاصد

۴۔ ضرورت قاضی شرع کے ذمہ اس کا دلوانا لازم ہے۔ بشرطیکہ قاضی کو یہ اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کے ساتھ حدود اللہ پر قائم رہتے ہوئے اجتماعی زندگی بسر نہیں کر سکتے ہیں اور دونوں کا نباہ ممکن نہیں رہا ہے۔ اس صورت میں قاضی شرع پر لازم ہے کہ عورت کو اس کا یہ حق دلوا دے۔ خواہ اس نے خلع کا مطالبہ ذواقیت کی بنا پر کیا ہو یا حقیقی ضرورت کے تحت کیا ہو ـــــ اس کے لیے مولانا نے چند ٹھوس اور مضبوط دلائل پیش کیے ہیں، لہٰذا مناسب تو یہی تھا کہ ناقدین اور معترضین حضرات ایک مکروہ پروپیگنڈے کے بجائے مولانا کے دلائل پر علمی تنقید کر کے یہ ثابت کرتے کہ دلائل کی کمزوری کے باعث مولانا کا موقف کمزور، اور دعویٰ ثابت نہیں ہے۔ مگر تا حال ہمارے علم میں کسی نے بھی ایسی کوئی تنقید نہیں لکھی ہے۔ نہ اُن پر لب کشائی فرمائی گئی ہے صرف گمراہی کے مجرد فتووں سے کام لیا جاتا رہا ہے۔ محمد یوسف

فوت ہوجائیں گے۔ اس لیے کہ جو عورت طبعًا ذواقہ ہو وہ تو اپنے ذوق کی تسکین کے لیے کوئی نہ کوئی تدبیر کرکے رہے گی۔ اگر آپ اس کو جائز طریقہ سے ایسا نہ کرنے دیں گے تو وہ ناجائز طریقوں سے اپنی فطرت کے داعیات کو پورا کرے گی اور یہ زیادہ بُرا ہوگا۔ ایک عورت[1] کا پچاس شوہروں کو یکے بعد دیگرے بدلنا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ کسی شخص کے نکاح میں رہتے ہوئے ایک مرتبہ بھی زنا کا ارتکاب کرے۔"

---

[1] یہ عبارت بھی منجملہ اُن عبارات سے ہے جن کو بزرگوں نے بطورِ شہادت مولانا مودودی کے خلاف عوامی عدالت میں پیش کیا ہے اور جن سے مولانا مودودی کی گمراہی پر استدلال کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس عبارت میں مولانا مودودی نے جس مومنانہ شان کا اظہار کیا ہے وہ نہ صرف اس قابل ہے کہ اس کی تحسین کی جائے بلکہ مناسب ہے کہ اس پر رشک بھی کیا جائے۔ کیونکہ کمالِ ایمان کا تقاضا لازمی طور پر یہ ہے کہ مُومن ہر وقت فواحش و منکرات سے حد درجہ متنفر ہو۔ اور ایمان کے مقتضیات کی محبت سے سرشار ہو اور اس کا دل اس محبت اور نفرت و کراہت سے اس حد تک معمور ہو کہ نہ معاشرے میں فواحش و منکرات کا وجود اس کے لیے قابلِ برداشت ہو اور نہ وہ کسی لمحہ میں احکام اور قوانینِ شریعت سے نفرت و کراہت کے تصوّر کو دل و دماغ میں جگہ دینے کے لیے تیار ہو۔ فواحش و منکرات سے انتہائی نفرت، اور ایمان اور اس کے مقتضیات سے کامل محبت، ایمان کی دو بڑی بڑی نشانیاں ہیں۔ اور جن میں یہ دو نشانیاں پائی جاتی ہوں، اللہ کی طرف سے انہیں رُشد و ہدایت کی دولت نصیب ہوتی ہے۔ اور اس کے محبوب ترین بندوں میں اُن کا شمار ہوتا ہے، نہ کہ وہ راہِ حق سے برگشتہ تصوّر کیے جاتے ہیں۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں

(۶) اگر عورت خلع مانگے اور شوہر اس پر راضی نہ ہو تو قاضی اس کو حکم دیگا

فرمایا گیا ہے:

ولکن اللہ حبب الیکم الایمان وزینه فی قلوبکم وکرہ الیکم
الکفر والفسوق والعصیان اولئک هم الراشدون (الحجرات)

"مگر اللہ نے تم کو ایمان کی محبت دی۔ اور تمہارے دلوں میں اس کو مرغوب کر دیا۔ اور کفر، فسق اور عصیان سے تم کو نفرت بخشی۔ ایسے لوگ نیک اور راہِ راست پر ہیں۔"

اس مومنانہ شان کا اظہار کرتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا کہ "شرعی قانونِ ازدواج کے مطابق ایک عورت کا پچاس شوہروں کو یکے بعد دیگرے بدلنا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ ایک شخص کی قیدِ نکاح میں رہ کر ایک دفعہ بھی زنا جیسے جُرم کا ارتکاب کرے۔" کیونکہ پچاس شوہروں سے یکے بعد دیگرے نکاح کرنا شرعی قانون کی نظر میں کوئی جُرم نہیں بلکہ جائز فعل ہے۔ اور زنا سے عمر بھر میں عورت کا ایک دفعہ بھی ملوث ہونا صرف جُرم ہی نہیں بلکہ سنگین جرم ہے جس کی وجہ سے وہ کسی وقت سنگساری جیسی سخت ترین سزا کی بھی مستحق ہو سکتی ہے۔

کیا کوئی بڑے سے بڑا علامہ، جو بڑے بڑے دینی اداروں اور مذہبی دارالعلوموں سے نہ صرف سندِ فراغت حاصل کر چکا ہو بلکہ ان کا سربراہ بھی رہ چکا ہو، کتاب اللہ اور سنتِ رسول کی تعلیمات کی روشنی میں ہمیں یہ بتانے کی جرأت کر سکتا ہے کہ اس مضمون میں کتاب و سنت کی روشنی میں ادنیٰ سے ادنیٰ کوئی عیب اور نقص پایا جاتا ہے

کہ اُسے چھوڑ دے۔ تمام روایات میں بھی آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے ایسی صورتوں میں مال قبول کر کے عورت کو چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور قاضی کا حکم بہر حال یہ معنی رکھتا ہے کہ محکوم علیہ اس کے بجا لانے کا پابند ہو حتیٰ کہ اگر وہ بجا نہ لائے تو قاضی شرع اس کو قید کر سکتا ہے۔ شریعت میں قاضی کی حیثیت صرف مشیر کی نہیں ہے کہ اس کا حکم محض مشورہ کے درجہ میں ہو۔ اور محکوم علیہ کو اس کے ماننے یا نہ ماننے کا اختیار ہو۔

(۷) خلع کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصریح کے مطابق ایک طلاق بائن کا ہے۔ یعنی اس کے بعد زمانۂ عدت میں شوہر کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ رجوع کا حق باقی رہنے سے خلع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ نیز چونکہ عورت نے جو مال اس کو دیا ہے وہ عقدِ نکاح سے اپنی رہائی کے معاوضہ میں دیا ہے۔ اس لیے اگر شوہر معاوضہ لے لے اور اس کو رہائی نہ دے تو یہ فریب اور دغا ہو گی جس کو شریعت جائز نہیں رکھ سکتی۔ ہاں اگر عورت دوبارہ اس کے ساتھ نکاح کرنا چاہے تو کر سکتی ہے۔ کیونکہ یہ اس قسم کی طلاق ہے جس کے بعد دوبارہ نکاح کرنے کے لیے تحلیل شرط نہیں ہے۔

ہے؟ اگر مولانا کی اس عبارت پر بزرگانِ دین ناراض اور غصّہ ہوئے ہیں، تو کیا اس کی جگہ مولانا کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ "ایک عورت کا ایک شخص کی قیدِ نکاح میں رہتے ہوئے پچاس دفعہ زنا کرنا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ اسی شخص سے خلع حاصل کر کے دوسرے شخص سے شرعی نکاح کرے"؟ معاذ اللہ! تو پھر ایک سیدھی بات میں ٹیڑھ نکال کر دکھانے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ اور بزرگانِ دین نے اس کو دین کی بہترین خدمت کیوں سمجھا ہے؟

محمد یوسف

(۸) خلع کے معاوضہ کی تعیین میں اللہ تعالیٰ نے کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ جتنے معاوضہ پر بھی زوجین راضی ہو جائیں اس پر خلع ہو سکتا ہے[۱]

---

[۱] اس مسئلہ میں فقہاء مختلف ہوتے ہیں کہ شوہر نے عورت کو مہر میں جتنا مال دیا ہو، خلع اس سے زائد مقدار پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بالفاظ دیگر بدلِ خلع صرف مہر کی مقدار تک محدود رکھا جائے گا۔ یا مقدار مہر سے زائد بھی خلع کا بدل ہو سکتا ہے۔ مذاہبِ اربعہ کے ائمہ کے ماسوا بعض دوسرے علماء کا مذہب یہ ہے کہ مہر سے زائد مقدار پر خلع نہیں ہو سکتا۔ اور شوہر کے لیے یہ جائز نہیں کہ خلع میں عورت سے مقدار مہر سے زائد مال لے۔ کیونکہ ثابت بن قیس کو خلع کے عوض میں حضورؐ نے وہ باغ ہی دلوایا تھا جو اس نے مہر میں اپنی بیوی کو دیا تھا۔ اور مہر سے زائد مقدار کے متعلق فرمایا تھا کہ: اما الزیادۃ فلا۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ زوج کے لیے نہ زائد مال کا لینا جائز ہے اور نہ یہ زائد مال خلع میں بدل بن سکتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کا یہ استدلال اس طرح نقل کیا ہے:

واستدل بہ علی ان الخلع لا یکون الا بما اعطی الرجل المرأۃ عینا او قدرھا لقولہ علیہ السلام اتردین علیہ حدیقتہ وفی روایۃ ابن عباس عند ابن ماجۃ والبیہقی فامرہ ان یأخذ منھا ولا یزداد وفی روایۃ ابن المبارک عن عطاء اما الزیادۃ فلا۔اھ (فتح الباری، ج ۹ ص ۳۴۳)

"جمیلہ کی حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ خلع صرف اس

لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ شوہر خلع کے معاوضہ میں اپنے

---

۴ - مال پر ہو سکتا ہے جو شوہر نے عورت کو مہر میں دیا ہو۔ خواہ عین وہی مال ہو یا اس کی مقدار۔ کیونکہ حضورؐ نے جمیلہ کو صرف وہ باغ واپس کرنے کا حکم دیا تھا جو ثابتؓ نے مہر میں اس کو دیا تھا۔ ابن ماجہ اور بیہقی میں ابن عباس کی یہ روایت ذکر ہے کہ آپؐ نے ثابت کو یہ حکم فرمایا تھا کہ صرف باغ اس سے لے لو اور زائد کچھ نہ لو۔ ابن مبارکؒ نے عطاء سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے ثابت سے فرمایا تھا کہ زائد ہرگز نہ لے۔"

مگر جمہور علمائے امت کا مذہب جن میں مذاہبِ اربعہ کے ائمہ بھی داخل ہیں، وہ ہے جو مولانا مودودی نے اختیار کیا ہے کہ خلع مقدار مہر سے زائد پر بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ زائد مال لینا مکروہ اس بنا پر ہوگا کہ یہ مکارمِ اخلاق کے خلاف ہے اس بنا پر اُسے بہتر نہیں کہا جا سکتا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن بطال کے حوالہ سے جمہور کا یہ مذہب اس طرح نقل کیا ہے:

قال ابن بطال وذهب الجمهور الى انه يجوز للرجل ان يأخذ فى الخلع اكثر مما اعطاها وقال مالك لم ار احداً ممن يقتدى بهم يمنع ذلك لكنه ليس من مكارم الاخلاق۔ اھ

(فتح الباری۔ ج ۹ ص ۳۲۶)

• ابن بطال کہتے ہیں کہ جمہورؒ کا مذہب یہ ہے کہ خلع میں شوہر کے لیے یہ جائز ہے کہ بیوی سے مال مہر سے زائد مال لے لے۔ امام مالکؒ نے

دیئے ہوتے مال مہر سے زیادہ مال لے لے۔ آپ کا ارشاد ہے: لایاخذ الرجل

۴۔ کہا کہ جو لوگ دین میں لائقِ اقتدا ہیں اُن میں سے کسی ایک نے بھی اس کو منع نہیں کیا ہے۔ البتہ یہ بہتر اس لیے نہیں کہ یہ فعل مکارمِ اخلاق کے خلاف ہے"۔

ایک دوسرے مقام پر حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال مالك لم ازل اسمع الناس ان الفدية تجوز بالصداق وباكثر لقوله تعالیٰ لاجناح عليهما فيما افتدت به ولحديث حبيبة بنت سهل۔ اھ

"امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ میں ہمیشہ علماء سے یہ سنتا رہا ہوں کہ خلع کے عوض میں صرف مہر لینا بھی جائز ہے اور زائد از مہر بھی لینا جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "میاں بیوی دونوں پر کوئی مضائقہ اس مال میں نہیں جو عورت شوہر کو بطور فدیہ دے کر رہائی حاصل کرے۔ حبیبہ بنتِ سہل کی حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔"

رہا حدیث جمیلہ میں حضورؐ کا یہ ارشاد کہ اما الزيادة فلا، تو جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ: ليس فيه ما يدل على الشرط فقد يجوز ان يكون ذالك وقع على سبيل الاشارة رفقا بها۔ اھ (فتح الباری ج ۹ ص۳۲۱) "اس میں شرطیت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے جمیلہؓ کی حالت پر رحم کی غرض سے ثابت کو مشورۃً یہ فرمایا ہو کہ زائد نہ لے۔" بہر حال مولانا مودودی نے ۸ میں جو کچھ ذکر کیا ہے یہ بعینہٖ جمہورؒ علمائے امت کا مذہب ہے اس میں نہ مولانا منفرد ہیں۔ اور نہ ان کی رائے اور تحقیق جمہور علماءِ امت کے مذہب کے مخالف ہے۔

من المختلعة اکثر مما اعطاها۔ حضرت علیؓ نے بھی بالفاظ صریح اس کو مکروہ فرمایا ہے۔ ائمۂ مجتہدینؒ کا بھی اس پر اتفاق ہے بلکہ عورت اگر اپنے شوہر کے ظلم کی وجہ سے خلع کا مطالبہ کرے تو شوہر کے لیے مال ہی لینا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہدایہ میں ہے: وان کان النشوز من قبلہ یکرہ لہ ان یاخذ منھا عوضا۔ اھ

مسئلہ خلع میں ایک بنیادی غلطی

خلع کی اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ قانون اسلامی میں عورت اور مرد کے حقوق کے درمیان کس قدر توازن قائم کیا گیا ہے۔ اب یہ ہماری اپنی غلطی ہے کہ ہم نے اپنی عورتوں سے خلع کا حق عملاً سلب کر لیا اور اصولِ شرع کے خلاف عقدۂ نکاح کو کلیتہً مردوں کی خواہش پر منحصر ٹھیرا دیا۔ اس سے عورتوں کی جو حق تلفیاں ہوئیں اور ہو رہی ہیں، ان کی ذمہ داری خدا و رسول کے قانون پر قطعاً نہیں ہے بلکہ ان لوگوں پر ہے جنہوں نے اس قانون کو سمجھنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اگر اب بھی عورتوں کے اس حق کا استقرار ہو جائے تو وہ بہت سی گتھیاں سلجھ جائیں گی جو ہمارے ازدواجی معاملات میں پیدا ہو گئی ہیں بلکہ گتھیوں کا پیدا ہونا ہی بند ہو جائے گا۔

عورت سے خلع کے حق کو جس چیز نے عملاً بالکل سلب کر لیا ہے وہ یہ غلط خیال ہے کہ شارع نے خلع کا معاملہ زن و شوہر کے درمیان رکھا ہے اور اس میں مداخلت کرنا قاضی کی حدودِ اختیار سے باہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلع دینا نہ دینا بالکل مرد کی مرضی پر موقوف ہو گیا ہے۔ اگر عورت خلع حاصل کرنا چاہے اور مرد اپنی شرارت یا خود غرضی سے نہ دینا چاہے تو عورت کے لیے کوئی چارۂ کار نہیں رہتا ہے۔ لیکن

یہ بات شارع کے منشاء کے بالکل برخلاف ہے۔ شارع کا منشاء ہرگز یہ نہ تھا کہ معاملہ نکاح کے ایک فریق کو بالکل بے بس کر کے دوسرے فریق کے ہاتھ دے دے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ بلند اخلاقی و تمدنی مقاصد فوت ہو جاتے جو اس نے مناکحت کے ساتھ وابستہ کیے ہیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

اسلامی شریعت میں قانونِ ازدواج کی بنا ہی اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق جب تک پاکیزگی اخلاق اور مودّت و رحمت کے ساتھ قائم رہ سکتا ہو اس کا استحکام مستحسن اور ضروری ہے اور اس کو توڑنا یا تڑوانے کی کوشش کرنا سخت نامحمود ہے۔ اور جب یہ تعلق دونوں کے لیے یا دونوں میں سے ایک کے لیے اخلاق کی خرابی کا سبب بن جائے یا اس میں مودّت و رحمت کی جگہ نفرت و کراہت داخل ہو جائے تو پھر اس کا توڑ دینا ضروری ہے اور اس کا باقی رہنا اغراضِ شریعت کے خلاف ہے۔ اس اصل کے ماتحت شریعت نے معاملہ نکاح کے دونوں فریقوں کو ایک ایک قانونی آلہ ایسا دیا ہے جس سے وہ عقدۂ نکاح کے ناقابلِ برداشت ہو جانے کی صورت میں حلِ عقد کا کام لے سکتے ہیں۔ مرد کے قانونی آلہ کا نام طلاق ہے جس کے استعمال میں اُسے آزادانہ اختیار دیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل عورت کے قانونی آلہ کا نام خلع ہے جس کے استعمال کی صورت یہ رکھی گئی ہے کہ جب وہ عقدۂ نکاح کو توڑنا چاہے تو پہلے مرد سے اس کا مطالبہ کرے اور اگر مرد اس کا مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو پھر قاضی سے مدد لے۔ زوجین کے حقوق میں توازن اسی طرح قائم رہ سکتا ہے اور خدا و رسولؐ نے درحقیقت یہی توازن قائم کیا تھا مگر قاضی کے اختیارات کو درمیان سے خارج کر کے یہ توازن بگاڑ دیا گیا کیونکہ

اس طرح وہ قانونی آلہ جو عورت کو دیا گیا تھا قطعاً بے کار ہو گیا اور عملاً قانون کی صورت بگڑ کر یہ ہو گئی کہ اگر مرد کو ازدواجی تعلق میں حدود اللہ کے ٹوٹنے کا خوف ہو یا یہ تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے تو وہ اسے قطع کر سکتا ہے، لیکن اگر یہی خوف عورت کو ہو یا ازدواجی تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے تو اس کے پاس اس تعلق کو قطع کرانے کا کوئی ذریعہ نہیں تاوقتیکہ مرد ہی اس کو آزاد نہ کر دے۔ وہ مجبور ہے کہ بہر حال اس تعلق میں بندھی رہے۔ خواہ حدود اللہ پر قائم رہنا اس کے لیے محال ہی کیوں نہ ہو جائے۔ اور مناکحت کے شرعی مقاصد بالکل ہی فوت کیوں نہ ہو جائیں۔

کیا کسی میں اتنی جسارت ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی شریعت پر اتنی کھلی ہوئی بے انصافی کا الزام عائد کر سکے؟ یہ جسارت اگر کوئی کرتا ہو تو اسے اقوالِ فقہاء سے نہیں بلکہ کتاب و سنّت سے اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیے کہ اللہ و رسول نے خلع کے معاملے میں قاضی کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے۔

مسئلہ خلع میں قاضی کے اختیارات

قرآن مجید کی جس آیت میں خلع کا قانون بیان کیا گیا ہے اس کو پھر پڑھیے:

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ۔ (البقرہ)

"اگر تم کو خوف ہو کہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ان دونوں (زوجین) پر اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (عورت) کچھ فدیہ دے کر علیحدگی اختیار کر لے۔"

اس آیت میں خود زوجین کا ذکر تو غائب کے صیغوں سے کیا گیا ہے، لہٰذا خِفْتُمْ (اگر تم کو خوف ہو) کے مخاطب وہ نہیں ہو سکتے۔ اب لامحالہ یہ ماننا پڑیگا کہ اس کے مخاطب مسلمانوں کے اولوالامر ہیں۔ اور حکمِ الٰہی کا منشاء یہ ہے کہ اگر خلع پر زوجین میں باہمی رضامندی حاصل نہ ہو تو اولوالامر کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس کی تصدیق ان احادیث سے بھی ہوتی ہے جو اوپر ہم نقل کر چکے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور خلفاء راشدین کے پاس خلع کے دعویٰ لے کر عورتوں کا آنا۔ اور آپ کا ان کی سماعت کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ جب زوجین میں باہمی رضامندی حاصل نہ ہو تو عورت کو قاضی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اب اگر فی الواقع قاضی اس معاملے میں بے بس ہو اور مرد کے راضی نہ ہونے کی صورت میں قاضی اس سے اپنا فیصلہ نہ منوا سکتا ہو۔ اور اس کا اقتدار نہ رکھتا ہو تو قاضی کو مرجع قرار دینا سرے سے فضول ہی ہوگا۔

کیونکہ اس کے پاس جانے کا نتیجہ بھی وہ ہے جو نہ جانے کا ہے لیکن کیا احادیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ قاضی اس معاملہ میں بے اختیار رہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور خلفاء راشدین کے جتنے فیصلے اوپر منقول ہوئے ہیں۔ اُن سب میں یا تو صیغہ امر آیا ہے جیسے طَلِّقْهَا (اُسے طلاق دے)، فَارِقْهَا (اس سے جدا ہو جا)، اور خَلِّ سَبِيْلَهَا (اس کو چھوڑ دو) یا یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے مرد کو حکم دیا ہے کہ ایسا کرے۔ اور ابن جریرؒ نے ابن عباس سے جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ: فـفرق بينهما (پھر آپؐ نے اُن کو جُدا کر دیا) اور یہی الفاظ اس روایت میں بھی ہیں جو جمیلہ بنت ابی بن سلول سے منقول ہے۔ اس کے بعد یہ

شبہ کرنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ قاضی خلع کے معاملہ میں حکم دینے کا مجاز ہے۔ رہا یہ سوال کہ اگر شوہر اس حکم کو مشورہ سمجھ کر ماننے سے انکار کر دے تو کیا قاضی اس سے جبراً اپنا حکم منوا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے عہد میں تو ایسی کوئی مثال ہم کو نہیں ملتی کہ آپ نے کوئی فیصلہ صادر کیا ہو اور کسی نے اس سے سرتابی کی جرأت کی ہو۔ لیکن سیّدنا علی رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ پر ہم قیاس کر سکتے ہیں جس میں آپ نے ایک ہیکڑ شوہر سے فرمایا تھا کہ: لست ببارح حتی ترضیٰ بمثل ما رضیت بہ "یعنی تجھے نہ چھوڑا جائے گا جب تک کہ تو بھی اسی طرح حکمین کا فیصلہ قبول کرنے پر راضی نہ ہو جس طرح عورت راضی ہوئی ہے" اگر قاضی ایک شوہر کو حکمین کا فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار کرنے پر حراست میں رکھ سکتا ہے تو وہ خود اپنا فیصلہ منوانے کے لیے تو بدرجۂ اتم قوت استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ دنیا کے تمام معاملات میں سے صرف خلع ہی کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہو جسے قاضی کے اس حق سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

فقہ کی کتابوں میں متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں جن میں قاضی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اگر شوہر اس کے حکم سے طلاق نہ دے تو قاضی خود تفریق کرا دے۔ پھر کیوں نہ خلع کے مسئلہ میں بھی قاضی کو یہ اختیار حاصل ہو؟" انتہیٰ

(حقوق الزوجین)

"مسئلہ خلع میں قاضی کے اختیارات" کے تحت مولانا نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "شریعت اسلامی نے جس طرح مرد کو حقِ طلاق دیا ہے

جس کو عورت کی رضامندی کے بغیر مرد باختیار خود جب چاہے استعمال کر سکتا ہے۔ اسی طرح عورت کو بھی اس نے ایک حق دیا ہے جو خلع کا حق ہے۔ اور اگر زوج اپنی رضامندی سے عورت کو خلع نہ دے تو عورت عدالت کی طرف رجوع کر سکتی ہے اور عدالت اس کو اس کا یہ حق شوہر کی رضامندی کے بغیر دلوا سکتی ہے۔"

یہی وہ دوسری بات ہے جس پر علمائے وقت نے اعتراضات کیے ہیں اور جس کی توضیح کے لیے یہاں "حقوق الزوجین" کا پورا مضمون نقل کر دیا گیا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں پہلے فقہائے اسلام کی تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ کی توضیح پیش کریں اور یہ بتائیں کہ اس مسئلہ میں مولانا مودودی نے جو کچھ اپنے لیے بطورِ مسلک اختیار کیا ہے۔ اس میں وہ منفرد ہیں یا پہلے بھی فقہائے اسلام میں سے بعض فقہاء نے اس کو اپنے لیے بطورِ مذہب اختیار کیا ہے۔ پھر اس مضمون میں مولانا نے اپنے مسلک کے حق میں جو دلائل پیش کیے ہیں ان کو بھی اخیر میں بطورِ تلخیص ذکر کریں گے۔

فقہائے اسلام کے مذاہب

علمائے امت اور فقہائے اسلام اس مسئلہ میں مختلف ہیں کہ زوجین میں باہمی رضامندی سے اگر خلع کا معاملہ طے نہ ہو سکے اور حاکم و قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے تو آیا حاکم و قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے اور اس بات کی قدرت وہ رکھتا ہے کہ شوہر کے اذن و رضامندی کے بغیر دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ و شافعی اور امام احمدؒ کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ تینوں ائمہؒ کا مذہب یہ ہے کہ زوج کے اذن اور رضامندی کے بغیر حاکم اور قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ دونوں کے

مابین تفریق کردے۔ نہ وہ شرعاً اس کا مجاز ہے۔ اسی بنا پر تینوں ائمہ تحکیم کی صورت میں حکمین کو یہ اختیار نہیں دیتے ہیں کہ زوجین کے درمیان بغیر اس کے کہ زوجین نے ان کو وکیل بالتفریق والطلاق بنا دیا ہو۔ تفریق کریں بلکہ تفریق کا اختیار رضامندی کی صورت میں زوجین کو حاصل ہے، اور ناراضگی کی صورت میں صرف شوہر ہی کو یہ اختیار حاصل ہوگا۔

امام مالکؒ، اوزاعی اور امام اسحٰق کا مذہب

اس کے برخلاف امام مالکؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحٰق تینوں ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر زوج برضاءِ خود عورت کو خلع دینے کے لیے تیار نہ ہو تو حاکم اور قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر میاں بیوی دونوں کے درمیان خلع کے ذریعہ تفریق کردے۔ اور شرعاً وہ اس کا مجاز بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تینوں ائمۂ تحکیم کی صورت میں حکمین کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ میاں بیوی دونوں کے درمیان تفریق کردیں۔ اگرچہ شوہر اس پر رضامند نہ ہو اور حکمین کو زوجین نے وکیل بھی نہ بنایا ہو۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مذاہب کے اس اختلاف کو معہ دلائل اس طرح ذکر کیا ہے:-

قال ابن بطال اجمع العلماء علی ان المخاطب بقولہ تعالیٰ وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا، الحکام وان المراد بقولہ تعالیٰ اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا الحکمان۔ وان الحکمین یکون احدھما من جھۃ الرجل والآخر من جھۃ المرأۃ۔ وانھما اذا اختلفا لم ینفذ قولھما۔ وان اتفقا نفذ فی الجمع بینھما من غیر توکیل۔ واختلفوا فیما اذا اتفقوا علی الفرقۃ فقال مالکؒ

والاوزاعی واسحٰق ینفذ بغیر توکیل ولا اذن من الزوجین و قال الکوفیون والشافعیؒ واحمد یحتاجان الی الاذن۔

" فاما مالکؒ ومن تابعہ فالحقوہ بالعنین والمولیٰ۔ فان الحاکم یطلق علیہما فکذالک ھذا۔ وایضًا فلما کان المخاطب بذالک الحکام وان الارسال الیہم دل علی ان بلوغ الغایۃ من الجمع والتفریق الیہم وجری الباقون علی الاصل وھو ان الطلاق بید الزوج فان اذن فی ذالک والا طلق علیہ الحاکم اھ (فتح الباری، ج ۹ ص ۳۳۲)

" ابن بطالؒ کہتے ہیں کہ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ آیت خِفْتُمْ میں مخاطب حکام ہیں۔ اور ان یریدا اصلاحًا سے مراد حکمین ہیں اور حکمین میں سے ایک مرد کی جانب سے ہوگا اور دوسرا عورت کی جانب سے۔

اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اگر دونوں باہم مختلف ہو جائیں تو فیصلہ کسی کا بھی معتبر نہ ہوگا۔ اور اگر میاں بیوی کو باہم جمع رکھنے پر متفق ہو گئے تو ان کو باہم جمع رکھنے میں دونوں کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ اگرچہ زوجین نے ان کو وکیل نہ بنایا ہو۔ اختلاف اگر علماء کے درمیان ہے تو صرف اس صورت میں ہے کہ جب دونوں حکمین تفریق پر متفق ہو جائیں۔ امام مالک، اوزاعیؒ اور امام اسحٰقؒ کہتے ہیں کہ ان کا فیصلہ تفریق میں بھی معتبر ہوگا۔ اگرچہ زوجین نے ان کو وکیل نہ بنایا ہو۔ اور نہ ان کی طرف سے ان کو اذن ملا ہو۔ اور کوفیین اور امام شافعیؒ واحمدؒ تینوں کہتے ہیں کہ حکمین اذن کے محتاج ہوں گے۔ امام

مالکؒ اور اس کے متبعین علماء نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ یہ شوہر اُس شوہر کے حکم میں ہے جو نامرد ہو یا بیوی سے ایلاء کر چکا ہو۔ ان کا نکاح تو حاکم فسخ کر سکتا ہے، تو یہاں بھی تفریق کر سکے گا۔ دوسری دلیل انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ خِصْمَیْن کے مخاطب جب حکّام قرار پائے۔ اور حکمین کا بھیجنا بھی ان ہی کے سپرد ہے تو جمع اور تفریق کا آخری فیصلہ بھی انہی کے اختیار میں ہو گا۔ اِن کے علاوہ جو باقی علماء ہیں انہوں نے اپنے مذہب کو اصل پر مبنی کیا ہے کہ طلاق زوج ہی کے اختیار میں ہے۔ اب اگر وہ حکمین یا حاکم کو اذن دے تو فبہا، ورنہ حاکم پھر جبراً اس سے طلاق دلوائے گا۔"

حاصل الاختلاف

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس تفصیل سے یہ حقیقت عیاں ہو گئی کہ اگر زوجین کے مابین تفریق کرنے پر حکمین متفق ہو جائیں تو علمائے اسلام اس میں مختلف ہیں۔ امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ تینوں کا مذہب یہ ہے کہ جب تک زوجین ان کو تفریق کے لیے اجازت نہ دیں۔ حکمین باختیار خود دونوں کے درمیان تفریق نہیں کر سکتے۔ اس کے برخلاف امام مالکؒ، اوزاعیؒ، اور امام اسحٰقؒ کہتے ہیں کہ زوجین نے ان کو تفریق کی اجازت نہ دی ہو، تب بھی حکمین باختیار خود دونوں کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں۔ اپنے اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک دلیل قیاس ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو شخص نامرد ہو اور بیوی کے حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنے کا اختیار تو حاکم رکھتا ہے۔ اور اس کی اجازت کے بغیر دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق

کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ بیوی اس کا مطالبہ کرے تو یہاں بھی اذن و اجازت کے بغیر دونوں کے درمیان تفریق کرنے کا حاکم مجاز ہوگا۔ اسی طرح جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر چکا ہو اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان بھی اجازت کے بغیر حاکم تفریق کرسکتا ہے تو یہاں بھی وہ اس تفریق کا مجاز ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ کے ابتدائی امور حکام کے اختیار میں دیئے گئے ہیں۔ اور جب معاملہ کے ابتدائی امور ان کے اختیار میں دے دیئے گئے تو معلوم ہوتا ہے کہ آخری تصفیہ اور جمع و تفریق کا فیصلہ بھی ان ہی کے اختیار میں ہوگا"۔ اور چونکہ حکمین کی حیثیت بھی محض مشیر اور ایک مُصلح کی نہیں بلکہ ایک گونہ حاکم کی ہے اس لیے وہ بھی باختیار خود حکام کی طرح زوجین کے مابین تفریق کے مجاز ہونگے۔ اب جبکہ مسئلہ علماء اسلام کے درمیان اختلافی ثابت ہوا تو فقہاء کی تصریحات کے مطابق دلائل سے دو مختلف مذاہب میں سے ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور دلائل کے ضعف و قوت کے پیش نظر ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاسکتی ہے۔ تو اگر مولانا مودودی نے زیر بحث مسئلہ میں احناف اور شوافع کے مقابلے میں امام مالکؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحٰق رحمہم اللہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کہا کہ: "خلع کے معاملہ میں قاضی بے بس نہیں بلکہ اسے یہ اختیار اور اقتدار حاصل ہے کہ زوجین کی رضامندی کے بغیر ان کے درمیان باختیار خود تفریق کردے" تو انہوں نے کونسا وہ جرم کردیا، جس کی وجہ سے علماء ربانیین کے درباروں سے انہیں معافی نہیں مل سکتی ہے درآنحالیکہ انہوں نے مندرجۂ بالا تینوں ائمہ کے مذہب کو اختیار کرنے اور دوسرے مذاہب

پر اس کو ترجیح دینے کے لیے چند مضبوط اور معقول دلائل بھی پیش کیے ہیں جنہیں دیکھ کر یہ ترجیح نامعقول بھی نہیں بلکہ معقول معلوم ہوتی ہے۔

پس مولانا مودودی اس رائے میں نہ متفرد ہیں۔ اور نہ انہوں نے کوئی نیا مسلک ایجاد کیا ہے۔ بلکہ دو قدیم فقہی مسلکوں میں سے ایک مسلک کو دوسرے مسلک کے مقابلہ میں اختیار کیا ہے۔ اور دلائل سے اس کو دوسرے مسلک پر ترجیح دی ہے اور یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے اہلِ تحقیق علماء کا شیوہ رہا ہے۔ علماء کرام کو اس مسلک پر شرعی دلائل سے تنقید کرنے کا حق تو ضرور حاصل ہے مگر اسے باطل قرار دینا اور عوامی اسٹیج سے اس کے خلاف مکروہ پراپیگنڈا کرنا، مولانا کے خلاف، عوام کو مذہبی اشتعال دلاکر بدظن اور متنفر کرنا یا اس کی وجہ سے مولانا پر مختلف قسم کے فتوے لگانا ان کے لیے زیبا نہیں ہے۔

تلخیص الدلائل فی المسئلہ

مولانا مودودی نے اپنی اس رائے پر کہ قاضی اور حاکم کو باختیار خود میاں بیوی دونوں کے درمیان خلع کی صورت میں تفریق کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور عورت کو عدالت اس کا یہ حق دلوا سکتی ہے۔ چند دلائل پیش کیے ہیں جن کو ذیل میں بطور تلخیص ہم پیش کرتے ہیں۔

دلیل اوّل

خلع کی آیت فَاِنْ خِفْتُمْ میں مخاطب بالاتفاق اولوالامر اور حکّام ہیں، جس سے اشارۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر زوجین کے درمیان نفرت و کراہت پیدا ہو جائے جس سے یہ خوف متحقق ہو کہ میاں بیوی دونوں حدود اللہ

پر قائم نہ رہ سکیں گے اور زوج عورت کو برضا و رغبت خلع نہ دے تو خلع کے اس معاملے میں عدالت اور حکام کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ حدود اللہ کی حفاظت اور نگرانی انہی کے ذمہ لازم کردی گئی ہے۔ اس کی تائید ان احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم اور خلفاء راشدین کے عہد میں خلع کے مقدمات لے کر عورتیں ان کی عدالتوں میں حاضر ہوا کرتی تھیں اور حضورؐ بھی اُن کی سماعت فرماتے تھے اور خلفاء راشدین بھی۔

اَب اگر قاضی فی الواقع اس معاملے میں بے بس ہوتا اور شوہر کی رضامندی کے بغیر عورت کو خلع کا حق دلوانے پر قادر ہی نہ ہوتا تو آخر اس کے پاس مقدمہ لے جانے کی ضرورت کیا تھی اور عورت کو اس میں فائدہ ہی کیا ہے؟

دلیل دوم

خلع کے مقدمات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے جتنے فیصلے منقول ہیں ان تمام میں حضورؐ نے شوہر کو طلاق دینے، یا چھوڑ دینے یا علیٰحدہ کرنے کا حکم دیا ہے یا خود تفریق فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی اس بارے میں بے بس نہیں ہے بلکہ تفریق کرنے اور فیصلہ کرنے کا اقتدار و اختیار بھی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ دونوں کے درمیان تفریق کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔

دلیل سوم

حضرت علیؓ کی سابقہ روایت سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ قاضی شرع، حکمین کا فیصلہ تسلیم نہ کرنے پر شوہر کو اپنی حراست میں بطور قید رکھ سکتا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے درمیان تفریق کرنے کا فیصلہ

بھی بطور خود دے سکتا ہے۔ اور فیصلہ منوانے کا اقتدار بھی رکھتا ہے۔ اور اس سے کام بھی لے سکتا ہے۔

دلیلِ چہارم

دنیا کے تمام معاملات میں قاضی کا یہ حق بالاجماع تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ ان معاملات سے متعلق مقدمات کو اپنے حکم سے فیصلہ کر دے تو کیوں نہ خلع میں بھی اس کا یہ حق تسلیم کیا جائے اور کیوں نہ اُسے یہ اختیار دیا جائے کہ خلع کے معاملہ کا بھی وہ اپنے حکم سے فیصلہ کر دے؟ درآنحالیکہ خلع کے استثناء کے لیے کوئی قوی دلیل بھی آج تک نہیں ملی ہے۔

دلیلِ پنجم

کتبِ فقہ میں خلع کے علاوہ متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں جن میں قاضی کے حکم سے اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی باختیار خود دونوں میاں بیوی کے درمیان تفریق کر سکتا ہے جیسے عنین، مجبوب اور مجنون کی ہر صورت میں، یا جیسے لعان کی صورت میں تو ایک خلع کے معاملے میں قاضی کو کیوں بے بس اور بے اختیار قرار دیا جائے۔

دلیلِ ششم

خلع کے معاملہ میں اگر قاضی کو بے بس اور بے اختیار قرار دیا جائے اور سارا معاملہ شوہر ہی کی رضامندی پر موقوف اور منحصر مان لیا جائے تو بعض صورتوں میں اس سے وہ مفاسد رونما ہوں گے جو قانونِ ازدواج کے اصل مقاصد ہی کی بیخ کنی کریں گے۔ مثلاً عورت یا صنفی بداخلاقی میں مبتلا ہو گی یا ارتداد کرنے پر مجبور ہو گی۔ اور یا عمر بھر محض برائے نام قیدِ نکاح میں رہ کر حد سے زیادہ تکلیف اور رنج و

غم میں مبتلا رہے گی جو کسی طرح بھی اسلام کے قانونِ ازدواج کا منشا نہیں ہے۔ نیز ایسے ازدواجی تعلق سے ہرگز شریعت کے وہ مقاصد پورے نہیں ہو سکتے، جن کے لیے قانونِ ازدواج بنایا گیا ہے۔ اور نہ زوجین کے مابین وہ مودّت و رحمت باقی رہ سکتی ہے جو ازدواجی تعلق کا مقصد ہے۔ نہ وہ باہم مل کر تمدن کی کوئی مفید خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ قیدِ نکاح احصان کی تعریف میں بھی نہیں آسکتی ہے۔ اور نہ اس سے اخلاق کا تحفظ ہو سکتا ہے۔ ایسی حالت میں اگر عورت سے خلع کا حق بالکلیہ سلب کر لیا جائے تو ہمیں بتایا جائے کہ ایک بے گناہ عورت کی زندگی برباد ہونے یا مبتلائے فواحش ہونے، یا مجبوراً ارتداد اختیار کرنے کا وبال کس کے ذمہ ہو گا؟ خدا و رسول تو اس سے یقیناً بری ہیں کیونکہ انہوں نے اپنے قانون میں کوئی نقص نہیں چھوڑا ہے"۔

یہ ہیں وہ دلائل جن کی بنا پر مولانا مودودی نے خلع کے مسئلہ میں امام مالکؒ اوزاعی اور امام اسحٰق کے مذہب کو دوسرے مذاہب پر ترجیح دی ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ خلع کے معاملے میں قاضی بے بس اور بے اختیار نہیں ہے بلکہ شوہر کی رضامندی کے بغیر دونوں کے درمیان تفریق کر سکتا ہے اور شرعاً وہ اس کا مجاز بھی ہے۔

ہے کوئی اللہ کا بندہ، جو سب و شتم کے بجائے کتاب و سنت کی تعلیمات کی روشنی میں ہمیں یہ بات بتائے کہ یہ رائے غلط اور اس کے حق میں دلائل غیر صحیح ہیں؟ یا مولانا کے دلائل پر علمی تنقید کرنے کی زحمت گوارا کرے؟

دلیل ہفتم از مؤلف

اس مسئلہ کے حق میں شریعت نے عورت کو مرد کی طرح ایک قانونی آلہ دیا ہے جس کا نام خلع ہے اور اس سے عورت بوقت ضرورت کام لے سکتی ہے اور صرف شوہر کی رضامندی پر خلع کا سارا معاملہ موقوف و منحصر نہیں ہے، مولانا مودودی کے مذکورہ دلائل کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے اُن مختلعات کو منافقات قرار دیا ہے جو اپنے شوہروں سے بلا ضرورت خلع حاصل کریں۔ المختلعات هن المنافقات۔ یہ بھی حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ایسی عورتوں پر خدا، ملائکہ اور تمام لوگوں کی لعنت ہے" ایما امرأۃ اختلعت من زوجها بغیر نشوز فعلیها لعنۃ اللّٰہ والملٰئکۃ والناس اجمعین ایسی عورتیں اللہ کی نظر محبت سے بھی محروم ہیں" ان اللّٰہ لا یحب الذواقین و الذواقات۔ اور ظاہر ہے کہ یہ وعیدات بہت سخت اور سزائیں بڑی سنگین ہیں جو مختلعات کے لیے تجویز کی گئی ہیں۔ جس سے یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ خلع میں عورت غیر معمولی گناہ اور جرم کی مرتکب ہوتی ہے۔

اب اگر خلع میں عورت کی حیثیت ایک حقدار کی نہیں بلکہ ایک سائلہ اور درخواست کنندہ کی ہو اور رشتۂ ازدواج کا انقطاع اس کی حدود اختیار سے بالکل خارج ہو وہ صرف شوہر ہی کے قبضۂ قدرت میں ہو اور جب تک شوہر اس کو منقطع نہ کرے۔ عورت کو اُسے اصلاً منقطع کرنے یا کرانے کی قدرت نہ ہو۔ خواہ عدالت ہی کے ذریعہ سے کیوں نہ ہو، تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ خلع کے مطالبہ کی حیثیت ایک سوال اور درخواست سے زیادہ نہیں ہے۔ اور کسی چیز کے لیے درخواست

پیش کرنے پر خواہ وہ بُری سے بُری چیز کیوں نہ ہو۔ ایسے سخت وعیدات کا ورُود، اور سنگین سزاؤں کی تجویز شرعی قوانین کی رُو سے نہ مناسب ہے اور نہ معقول۔ لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی حیثیت خلع کے مقدمے میں ایک سائلہ اور درخواست کنندہ کی نہیں بلکہ رشتۂ ازدواج کو منقطع کرانے کے ایک حقدار کی ہے۔ اور چونکہ اس رشتہ کے ساتھ بہت سے دینی اور دنیوی منافع اور تمدنی و معاشرتی مصالح وابستہ ہیں جو بلا ضرورت اس کے انقطاع سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر میاں بیوی دونوں میں سے جس نے بھی اُسے بلا ضرورت توڑا یا تڑوایا، اور مندرجہ بالا منافع و مصالح کو ضائع کر دیا تو یہ اس کا ایک سنگین جرم متصور ہوگا جس پر وہ سزا کا بھی مستحق ہوگا۔ اور وعید کا بھی مورد بنے گا۔ خلع میں چونکہ یہ انقطاع عورت کی جانب سے وقوع پذیر ہوتا ہے، اس بنا پر وہ منافقات میں بھی شمار ہو سکتی ہے اور لعنت کی بھی مستحق بن سکتی ہے، اور بعید نہیں کہ زجراً اُسے جنّت سے بھی محروم قرار دیا جائے پس معلوم ہُوا کہ خلع کے معاملے میں عورت مرد کی طرح رشتۂ ازدواج کے انقطاع میں ایک حقدار کا درجہ رکھتی ہے اور اپنے اس حق کے لیے عدالت کی طرف رجوع بھی کر سکتی ہے۔ اور عدالت کے ذریعہ سے بوقتِ ضرورت ازدواجی تعلق کا یہ رشتہ منقطع بھی کرا سکتی ہے۔

الحاصل

خلع کے معاملہ میں مولانا مودُودی کا موقف علماء اور مشائخِ وقت کے نزدیک خواہ کمزور یا غلط ہی کیوں نہ ہو مگر دلائل کے اعتبار سے اس کی قوت اور صحت نمایاں ہے۔ اور اس میں کافی وزن ہے۔ اور یہی امام مالکؒ، اوزاعی اور امام اسحٰق تینوں

کا مذہب بھی رہا ہے۔ علماء کرام اگر اس کی مخالفت اس بنا پر کر رہے ہیں کہ یہ مسلک امام اعظم رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف ہے تو بے شک انہیں یہ حق ضرور حاصل ہے کہ مولانا مودودی کے اس موقف پر دلائل سے تنقید کریں۔ مگر جبکہ مولانا اپنی اس رائے میں منفرد نہیں بلکہ مندرجہ بالا تینوں ائمہ دین کے پیرو ہیں تو کم سے کم مولانا کی اس رائے پر گمراہی کا حکم لگانا تو درست نہیں ہے کیونکہ اس حکم اور فتوے کی زد میں مذکورہ بالا تینوں ائمہ بھی آجاتے ہیں۔ اور یہ اُن کی انتہائی توہین اور اُن کی شان میں بڑی گستاخی ہوگی۔ خدا ترس آدمی سے اس کے ارتکاب کا تصور بھی ممکن نہیں ہے اور نہ یہ روش ایک عالم بلکہ ایک مومن کے شایانِ شان ہو سکتی ہے۔

صحابہ کرامؓ کی غلط فہمی کا مسئلہ

حال ہی میں جمعیت علماء اسلام کے بعض نفس پرست اور ہوا پسند لیڈروں نے ایک نیا مسئلہ کھڑا کر دیا ہے۔ اور جابجا اپنی تقریروں میں مولانا مودودی کی گمراہی ثابت کرنے کے لیے اس کو عوام کے سامنے بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ وہ مسئلہ صحابہ کرام کی غلط فہمی کا مسئلہ ہے۔ ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سمجھنے میں صحابہ کرامؓ کو غلط فہمی لاحق نہیں ہو سکتی ہے اور کوئی عالم اگر ان کے متعلق یہ لکھے یا کہدے کہ ان کو اس طرح کی غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے تو وہ لازماً گمراہ ہوگا۔ سچی بات یہ ہے کہ اگر جمعیت کے ذمہ دار حضرات اور علماء اسلام ہمارے مشورے پر عمل کرتے تو ہم انہیں یہ مشورہ دیتے کہ سرزمین پاکستان میں اس وقت اسلام پر جو کچھ گزر رہی ہے، اور دین محمدی کی یہاں جو حالت ہے، اس کے پیش نظر آپ کے لیے ضروری ہے کہ آپ ہمیشہ کے لیے یا کم سے کم ایک عرصہ کے لیے اس طرح کے اختلافات کا اشتہار دینا چھوڑ دیں تاکہ ان کی وجہ سے یہ سرزمین جو اسلام کے مقدس نام پر حاصل کی گئی ہے، اسلام کے نظام حیات کے لیے زیادہ ناسازگار نہ بنے۔ اور جو کچھ اسلامی نظام حیات کے لیے امیدیں باقی ہیں وہ یکسر ختم نہ ہونے پائیں۔ آپ مانیں یا نہ مانیں مگر یہ امر بجائے خود ایک حقیقت ہے جس سے ایک لمحہ کے لیے بھی ایک معقول شخص انکار نہیں کر سکتا کہ یہ اختلافات جمعیت کے کسی رکن اور کارکن کے

لیے ذاتی طور پر اگر مفید ثابت ہوتے ہوں تو ہوتے ہوں گے۔ مثلاً اس کی لیڈری بہ نسبت پہلے کے زیادہ چمکی ہوگی۔ یا اس کے اخبار کی اشاعت کا حلقہ وسیع ہو گیا ہوگا یا مثلاً معیش کے لیے اس میں ذرائع معاش پیدا ہوئے ہوں گے۔ یا کسی بڑی شخصیت کی نظر میں اس کی کوئی قدر و قیمت یا کچھ اعتبار قائم ہو گیا ہوگا۔ مگر بحیثیت مجموعی اِن اختلافات سے نہ مسلمانوں کو کوئی معتد بہ فائدہ پہنچا ہے اور نہ اسلام کو۔ بلکہ نقصان ہی نقصان پہنچا ہے۔ کیونکہ ان اختلافات سے ایک طرف عوامی فضاء بے حد مکدر ہو چکی ہے اور عوام انتہائی حیرانی اور پریشانی میں پڑ گئے ہیں کہ آخر دونوں طرف علماء ہیں، ہم کس کی بات مانیں اور کس کی نہیں۔ کس کو برسرِ حق تسلیم کریں اور کس کو گمراہ؟ اور انتخابات کے موقع پر کس کو کامیاب بنائیں اور کس کو نہیں؟

دوسری طرف ان اختلافات سے سرزمینِ پاکستان میں اسلام کے نظامِ حیات کے قیام کے امکانات ختم ہوتے جا رہے ہیں۔ اور اُس طبقہ کو اِن اختلافات سے فائدہ پہنچ رہا ہے جو اصل اسلام کو یہاں بحیثیتِ نظامِ زندگی کے آنے ہی نہیں دیتا۔ لیکن اگر جمعیت کے ذمہ دار اور علماء حضرات اختلافات چھوڑنے یا ملتوی کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے بلکہ اُن کو جاری رکھنا ہی چاہتے ہیں تو پھر کم سے کم یہ اہتمام کرنا تو اُن کے لیے از حد ضروری ہے کہ علمی اور اختلافی مسائل کو برسرِ اسٹیج بیان کرنے کے لیے ایسے علماء کا انتخاب کریں جو اِن مسائل کی شرعی حقیقت سے تو واقف ہوں، کیونکہ جمعیت کے پاس محققین علماء کرام کی کمی نہیں۔

رہے وہ لوگ جو اِن مسائل کی ابجد سے بھی واقف نہیں ہیں اور سندِ فراغت حاصل کرنے کے بعد اپنی پوری زندگی میں اسٹیج اور اخبار کے علاوہ کسی کتاب کو

انہوں نے ہاتھ بھی نہیں لگایا ہے۔ وہ اس اہم اور ذمہ دارانہ کام کو سرانجام دینے کے ہرگز اہل نہیں ہیں اور نہ اس کے لیے موزون ہیں۔ یہ حضرات لیڈر اور ایڈیٹر تو ہیں مگر علماء ہرگز نہیں ہیں۔ ان کو اپنی لیڈری اور ایڈیٹری کا کام کرنا چاہیے اور علمی مسائل کو ہرگز نہیں چھیڑنا چاہیے۔ خاصکر بڑے بڑے جلسوں اور اجلاسوں میں جن میں اچھے اور محقق عالم موجود بھی ہوتے ہیں، ان کے سامنے جب یہ حضرات اپنی علمی بے بضاعتی کی وجہ سے دینی مسائل میں غلط بیانی شروع کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ کرتے ہیں جمعیت علماء اسلام کی نمائندگی، تو اس سے نہ صرف جمعیت کی بلکہ تمام علماء کی سُبکی اور بدنامی ہو جاتی ہے۔ اور پھر سب پر یہ لوگ طعن و تشنیع کرتے ہیں۔

چنانچہ زیر بحث مسئلہ پر یہ حضرات آج کل جو درفشانی فرماتے ہیں اور علم و فضل کے جواہر بکھیرتے ہیں انہیں دیکھ کر ان کے متعلق یہ جزم اور یقین ہوتا ہے کہ یہ حضرات ان مسائل سے ہرگز واقف نہیں ہیں۔ اور نہ انہوں نے کبھی وہ علوم پڑھے ہیں جن میں ان مسائل کی تحقیق کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ یہ حضرات جوشِ حسد اور جذبۂ عداوت میں اس قدر آگے بڑھ چکے ہیں کہ متعلقہ مسائل میں مولانا مودودی کی تحقیق اور علمی رائے پر دلائل سے تنقید کرنے کی بجائے جھٹ کفر یا گمراہی کے فتاویٰ جڑ دیتے ہیں، حالانکہ انہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ یہ مسائل ایسے ہیں بھی یا نہیں کہ ان میں اختلافِ رائے کی وجہ سے کسی مخالف پر کفر یا گمراہی کا فتویٰ دیا جا سکے۔ نیز انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ان مسائل میں ہمارے اکابر کی اپنی رائے کیا ہے؟ کہیں اس مسئلہ میں وہ مولانا مودودی کے موافق تو نہیں ہیں؟ ذیل میں ہم زیر بحث مسئلہ کی تحقیق پیش کرتے ہیں جس سے اوپر کی یہ تمام باتیں واضح ہو جائیں گی۔

کیا صحابہؓ کو حضورؐ کے ارشادات سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے ؟

یہ مسئلہ اکتوبر ۱۹۶۳ء کے ترجمان القرآن میں شائع شدہ تفہیم القرآن کے ایک مضمون سے پیدا کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق آیا ہے:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (ص)

"اور ہم نے سلیمانؑ کو بھی آزمائش میں ڈالا، اور اس کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈالا۔ پھر اس نے رجوع کیا۔"

اس آیت میں صراحتًہ دو باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت سلیمانؑ کو ایک فتنہ میں ڈالا گیا تھا۔ دوسری یہ کہ آپؑ کی کرسی پر بھی ایک جسد لا کر ڈالا گیا تھا۔ لیکن فتنہ کی کوئی تشریح و تفصیل قرآن مجید میں بیان نہیں ہوئی ہے کہ وہ کیا فتنہ تھا جس میں حضرت سلیمان علیہ السلام پڑ گئے تھے؟ یہ بھی قرآن مجید میں بیان نہیں کیا گیا ہے کہ ان کی کرسی پر ایک جسد لا کر ڈال دینے کا مطلب کیا ہے؟ اور اس جسد کا لا کر ڈالا جانا اُن کے لیے کس نوعیت کی تنبیہ تھی جس پر انہوں نے توبہ کی؟ اس کے جواب میں مفسرین نے جو چار مختلف مسلک اختیار کیے ہیں۔ مولانا نے چاروں کو بیان کر کے اُن میں سے ہر ایک پر تنقید کی ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے تیسرے گروہ کے مسلک کو اس طرح بیان کیا ہے کہ:

"تیسرا گروہ کہتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے ایک روز قسم کھائی کہ آج رات میں اپنی ستر بیویوں کے پاس جاؤں گا، اور ہر ایک سے

ایک مجاہد فی سبیل اللہ پیدا ہو گا۔ مگر یہ بات کہتے ہوئے انہوں نے انشاء اللہ نہ کہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف ایک بیوی حاملہ ہوئیں اور اُن سے بھی ایک ادھورا بچہ پیدا ہوا جسے دائی نے لا کر حضرت سلیمانؑ کی کرسی پر ڈال دیا۔"

اس مسلک کے متعلق مولانا نے یہ تو تسلیم کیا ہے کہ یہ بعینہٖ ایک حدیث کا مضمون ہے جو ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ اور اُسے بخاریؒ و مسلمؒ اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے۔ یہ بھی مولانا نے تسلیم کیا ہے کہ سند کے اعتبار سے یہ قوی ہے اور باعتبارِ روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بھی مولانا نے کہا ہے کہ خود بخاری میں بھی یہ حدیث مختلف مقامات پر نقل کی گئی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

"یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور اُسے بخاری و مُسلم اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے۔ خود بخاریؒ میں مختلف مقامات پر یہ روایت جن طریقوں سے نقل کی گئی ہے اُن میں سے کسی میں بیویوں کی تعداد ۶۰ بیان کی گئی ہے، کسی میں ۷۰، کسی میں ۹۰، کسی میں ۹۹، اور کسی میں سَو۔ جہاں تک اسناد کا تعلق ہے، ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے۔ اور باعتبارِ روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جاسکتا"۔

لیکن مضمونِ حدیث پر اصولِ درایت کے تحت مولانا نے درجِ ذیل تنقید کی ہے:

"لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس طرح ہرگز نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے۔ بلکہ آپؐ نے غالباً یہود کی یاوہ گوئیوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع پر اُسے بطورِ مثال بیان فرمایا ہوگا۔ اور سامع کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کو حضورؐ خود بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ ایسی روایات کو محض صحتِ سند کے زور پر لوگوں کے حلق سے اتروانے کی کوشش کرنا دین کو مضحکہ بنانا ہے۔ ہر شخص خود حساب لگا کر دیکھ سکتا ہے کہ جاڑے کی طویل ترین رات میں بھی عشا اور فجر کے درمیان دس گیارہ گھنٹے سے زیادہ وقت نہیں ہوتا۔ اگر بیویوں کی کم سے کم تعداد ۶۰ ہی مان لی جائے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السّلام اس رات بغیر دم لیے فی گھنٹہ ۶ بیوی کے حساب سے مسلسل دس گھنٹے یا ۱۱ گھنٹے مباشرت کرتے چلے گئے۔ کیا یہ عملاً ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ حضورؐ نے یہ بات بطورِ واقعہ بیان فرمائی ہوگی؟ پھر حدیث میں یہ بات کہیں بھی نہیں بیان کی گئی ہے کہ قرآن مجید میں حضرت سلیمان کی کرسی پر جس جسد کے ڈالے جانے کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد یہی ادھورا بچہ ہے۔ اس لیے یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حضورؐ نے یہ واقعہ اس آیت کی تفسیر کے طور پر بیان فرمایا تھا۔ علاوہ بریں اس بچہ کی پیدائش پر حضرت سلیمانؑ کا استغفار کرنا تو سمجھ میں آتا ہے مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ انہوں نے استغفار

کے ساتھ یہ دعا کیوں مانگی کہ "مجھے وہ بادشاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو" (ترجمان القرآن ج ۶۱ عدد ۱، اکتوبر ۱۹۶۳ء)

مضمون حدیث پر مولانا نے جو کچھ تنقید کی ہے، اگرچہ وہ ان اصول سے ہرگز مخالف نہیں ہے جو محدثین نے تنقید کے لیے وضع کیے ہیں۔ بہت سی حدیثیں ایسی ملتی ہیں جنہیں سند کے اعتبار سے محدثینؒ نے صحیح تسلیم کیا ہے مگر اس کے باوجود جب اُن کے مضامین قطعی نقل یا عقل کے صریح خلاف ہوتے ہیں تو محدثینؒ نے اُن پر جرح کر کے اُنہیں قابلِ تسلیم نہیں قرار دیا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر مولانا کی اس تنقید سے متفق نہ ہو۔ اور اس بات پر اصرار کر رہا ہو کہ حدیث بلحاظ سند اور بلحاظ مضمون دونوں اعتبار سے صحیح ہے تو اس کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث ایک عالم کی نظر میں بلحاظ مضمون عقل کے خلاف ہو۔ اور وہ اُسے ثابت نہ تسلیم کرے۔ اور دوسرے عالم کے نزدیک اس کا مضمون موافقِ عقل ہو۔ اور وہ اُسے صحیح اور ثابت شدہ حقیقت تسلیم کرے۔

لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ "مولانا نے اپنے اس تنقیدی مضمون میں چونکہ سامع حدیث صحابی کی طرف غلط فہمی ہونے کی نسبت کی ہے، اور یہ صحابیؓ کی انتہائی توہین ہے، لہٰذا مولانا مودودی گمراہ ہو گئے ہیں، اور صحابہ کرامؓ کو حضورؐ کے ارشادات سمجھنے میں ہرگز غلط فہمی لاحق نہیں ہو سکتی" —— تو یہ کہنا اُن کی انتہائی غلطی ہے۔ اور نفس الامری حقیقت کے سراسر خلاف ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان بیچاروں کو ان مسائل کے مبادیات تک کا علم نہیں ہے چہ جائیکہ وہ ان مسائل کی حقیقت تک پہنچ سکیں۔ ذیل میں ہم چاہتے ہیں کہ مسئلہ کی مختصر

تشریح پیش کریں۔

مسئلہ کی تشریح

مسئلہ کی تشریح کے لیے ضروری ہے کہ غلط فہمی کی جتنی ممکنہ صورتیں اور اقسام ہو سکتی ہیں اُن سب کو تفصیل وار ذکر کیا جائے تاکہ مسئلہ کی حقیقت سمجھنے میں کوئی دقت اور خفا باقی نہ رہے اور قاری پر اس کے تمام گوشے بے نقاب ہو جائیں۔

غلط فہمی کی اقسام

لفظ "غلط فہمی" کے معنی فہم اور سمجھنے کی غلطی ہیں۔ اس کے لیے ممکنہ اقسام تین ہو سکتی ہیں:

اجتہادی غلط فہمی

پہلی قسم اجتہادی غلط فہمی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ غیر منصوص واقعہ کے لیے شرعی نصوص اور منصوص احکام سے بذریعۂ اجتہاد حکم کا استنباط کیا جائے، اور سمجھا جائے کہ غیر منصوص واقعہ کا حکم یہ ہے لیکن اس میں غلطی واقع ہو جائے۔ چونکہ اس قسم میں شرعی نصوص اور منصوص احکام سے حکم کے استنباط اور فہم میں غلطی واقع ہوتی ہے اس لیے اس غلط فہمی کا نام اجتہادی غلط فہمی ہے"۔۔۔ اجتہادی غلط فہمی کا نام علمائے شریعت کے ہاں "خطأ فی الاجتہاد" ہے۔۔۔ یہ اجتہادی غلط فہمی یا خطاء فی الاجتہاد ہر مجتہد کو لاحق ہو سکتی ہے۔ اور کوئی بھی مجتہد اس سے معصوم اور محفوظ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ انبیاء و رسل علیہم السلام بھی اس خطاء فی الاجتہاد سے معصوم اور محفوظ نہیں ہیں تو صحابہؓ یا دوسرے مجتہدین کس طرح اس غلط فہمی سے محفوظ رہیں گے؟ یہ دوسری بات ہے کہ انبیاء

علیہم السّلام کے ماسوا جو مجتہدین ہیں اُن سے جس طرح یہ اجتہادی غلط فہمی یا خطاء فی الاجتہاد واقع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہ اپنی اس خطا اور اجتہادی غلط فہمی پر برقرار بھی رہ سکتے ہیں۔ بخلاف انبیاء علیہم السّلام کے، کہ وہ جب اپنے اجتہادات میں خطاء کرتے ہیں تو فوراً انہیں اپنی اجتہادی غلط فہمی یا خطاء فی الاجتہاد پر تنبیہ ملتی ہے کہ یہ اجتہاد منشاء الٰہی کے مطابق نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر تمام محققین علماء کا اتفاق اور اجماع ہے اور یہ اُن کے ہاں اصول مسلّمہ کے طور پر مان لیا گیا ہے کہ: کل مجتہد یخطی ویصیب۔ اور یہ بھی علماء اصُول نے بصراحت کہا ہے کہ: ان النبی یخطی فی الاجتہاد ولکن لا یقر علی الخطاء "نبی کو اپنے اجتہاد میں خطاء اور غلطی لاحق ہو سکتی ہے۔ مگر خطاء اور غلطی پر برقرار نہیں رکھا جاتا"

اس کے دلائل اور مزید تفصیلات معلوم کرنا ہوں تو اصول فقہ کی مبسوط کتابیں اٹھا کر دیکھ لی جائیں۔ جیسے تلویح توضیح، مسلّم الثبوت یا امام شاطبی کے الموافقات یا شرح عقائد التفتازانی جو فن کلام میں تصنیف کی گئی ہیں۔ ان تمام کتابوں میں بحث اجتہاد میں یہ تفصیلات مل جائیں گی

مفہومِ کلام سمجھنے میں غلط فہمی

دوسری قسم کی غلط فہمی وہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے کلام کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں واقع ہوتی ہو۔ یہ غلط فہمی بھی صحابہ کرامؓ اور دوسرے مجتہدین کو لاحق ہو سکتی ہے۔ اور اس سے وہ محفوظ نہیں ہیں۔ اس کے لیے اُن روایات اور احادیث میں بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں جو احکام سے متعلق

ہیں لیکن ساری مثالوں کا استقصاء اس مختصر مسئلہ میں نہ ممکن ہے اور نہ مطلوب۔ اس کے لیے ایک بڑی کتاب اور دفتر درکار ہے اس لیے یہاں توضیح مقصد اور مسئلہ کی تشریح کے لیے صرف چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائیگی کہ صحابہ کرامؓ کو حضورؐ کے ارشادات کے معانی اور مفاہیم سمجھنے میں غلطی لاحق ہو سکتی ہے۔

مثالِ اوّل

پہلی مثال وہ حدیث ہے جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے معانی الآثار میں مختلف طریقوں سے متعدد صحابہ کرام سے روایت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

الماء من الماء۔ "غسل خروجِ منی ہی سے واجب ہوگا"

یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے منقول ہے۔ جن میں ابو سعید خدریؓ۔ زید بن ثابت، رفاعہؓ بن رافع، زبیر بن العوامؓ، طلحہ بن عبید اللہؓ اور ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین شامل ہیں

حدیث کے معنی اور مفہوم

لیکن حدیث مذکور کے جو اصل معنی اور مفہوم ہیں۔ اور جو شارع علیہ السلام نے اس سے مراد لیے ہیں۔ اس کے سمجھنے میں مندرجۂ بالا حضرات صحابہ کرام کو غلط فہمی لاحق ہو گئی تھی۔ ان حضرات نے حدیث کے معنی یہ سمجھے تھے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حالتِ یقظہ اور حالتِ نوم دونوں کو یہ حدیث شامل ہے اور ارشاد فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ حالتِ نوم اور حالتِ یقظہ دونوں میں تب غسل واجب ہوگا کہ انزال کی صورت میں منی خارج ہو ورنہ غسل واجب نہ ہوگا" چنانچہ اسی بنا پر انہوں نے

اپنا مذہب یہ قائم کیا تھا کہ اکسال یعنی التقاء الختانین میں غسل واجب نہیں ہے کیونکہ وہاں منی کا خروج نہیں پایا جاتا

اسی طرح انہوں نے یہ حکم ہمیشہ کے لیے سمجھا تھا ان کے نزدیک یہ ابتداءِ اسلام کے ساتھ مخصوص نہ تھا چنانچہ جب اس مسئلہ میں انصارؓ اور مہاجرینؓ کے اختلافات نے شدّت اختیار کر لی۔ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے عہد میں یہ مسئلہ ایک عدالتی مقدمہ کی شکل وصورت میں ان کے سامنے آگیا تو حضرت عمرؓ کی عدالت کے اندر ایک بھرے مجمع میں تمام انصارؓ نے یہ کہا کہ "خروج منی کے بغیر التقاء الختانین میں غسل ہرگز واجب نہیں ہے"۔ بجز حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ کے کہ انہوں نے یہ کہا کہ التقاء الختانین میں بھی غسل واجب ہے"۔ قال علیؓ بالناس فاتفق الناس ان الماء لا یکون الا من الماء۔ الا ما کان من علیؓ ومعاذؓ فقالا اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل (طحاوی، ج ۱ ص ۳۱)۔ لیکن شارع علیہ السّلام نے الماء من الماء سے وہ معنی ہرگز مراد نہیں لیے تھے جن پر انصار نے اس ارشاد کو محمول کیا تھا، بلکہ آپؐ نے یہ ارشاد خاص حالتِ نوم کے لیے فرمایا تھا۔ اور مقصد یہ تھا کہ حالتِ نوم میں اگر کسی کو یہ محسوس ہو جائے کہ مَیں نے جماع اور ہمبستری کی ہے تو گو اس پر اس کو یقین بھی ہو مگر جب تک بیدار ہونے کے بعد اپنے بدن یا کپڑوں پر منی کو نہ دیکھے جس سے خروجِ منی پر اس کو یقین حاصل ہو اس وقت تک اس پر غسل واجب نہیں ہے۔ چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: فاما:

مافيه ذكر الماء من الماء فان ابن عباس قد روی عنه
فی ذالك ان مراد رسول الله صلی الله عليه وسلم
به قد كان غير ما حمله عليه اهل المقالة الاولیٰ۔

"وہ حدیث جس میں وجوبِ غسل کا حکم خروجِ منی پر معلق کیا گیا ہے، اس کے متعلق ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہ نہیں تھی جس پر حدیث کو پہلے قول والوں نے حمل کیا ہے۔ بلکہ حضورؐ کی مراد اس سے کچھ اور تھی۔"

پھر اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے ابن عباس کی درج ذیل روایت نقل کرتے ہیں:

عن ابن عباس قال ان قوله عليه السّلام الماء من الماء انما
ذالك فی الاحتلام اذا رأی انه يجامع ثم لم ينزل فلا غسل
عليه اھ (طحاوی، ج ا ص ۳۰)

"ابن عباس کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا ہے کہ: الماء من الماء۔ اس کا حکم صورتِ احتلام کے لیے ہے یعنی جب حالتِ نوم (نیند) میں کسی کو یہ محسوس ہو کہ میں نے جماع کیا ہے لیکن انزال اس کو نہ ہوا ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ہے۔"

یا جیسا کہ اکثر محدثین نے اختیار کیا ہے، حضورؐ کا ارشاد الماء من الماء خاص ابتدائے اسلام کے لیے حکم تھا۔ جبکہ صحابہؓ کی حالت انتہائی غربت کی تھی۔ اور کپڑوں کی بڑی قلت تھی تو میاں بیوی دونوں ایک ہی جگہ ایک ہی بستر پر لیٹ جاتے تھے۔ اور ایسی حالت میں بکثرت التقاء الختانين وقوع پذیر ہو

سکتا ہے تو اس پر اگر غسل واجب قرار دیا جاتا تو صحابہؓ کو حرج اور بڑی دقت پیش آجاتی۔ اس لیے آنحضورؐ نے خاص اسی حالت کے لیے رخصت کے طور پر فرمایا کہ الماء من الماء۔ یعنی جب تک منی خارج نہ ہو تو مجرد التقاء الختانین سے غسل واجب نہیں ہے۔ لیکن جب بعد میں غربت کی حالت دُور ہو گئی تو رخصت کا یہ حکم بھی رفع ہو گیا۔ اور پھر التقاء الختانین میں وجوبِ غسل کا حکم دے دیا گیا" اس کے لیے درجِ ذیل روایت کو ملاحظہ فرمائیں:

عن ابی بن کعب قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عن ذٰلک و امر بالغسل۔ وفی روایۃ عنہ انما کان الماء من الماء فی اول الاسلام فلما احکم اللہ الامر نھی عنہ اھ طحاوی، ج ا ص ۳۰،

"ابی بن کعب کہتے ہیں کہ حضورؐ کا یہ ارشاد کہ الماء من الماء ایک رخصتی حکم تھا ابتداء اسلام میں۔ اس کے بعد اس سے ممانعت کر کے غسل کا حکم دے دیا گیا" دوسری ایک روایت میں ہے کہ یہ ابتداء اسلام کا حکم تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے دین کا معاملہ مضبوط کر دیا تو اس سے پھر منع فرما دیا"۔

بہر حال دونوں صورتوں میں الماء من الماء سے حضورؐ نے جو معنی مراد لیے تھے وہ یقیناً وہ نہیں تھے جن پر انصارؓ کی ایک بڑی جماعت نے اس حدیث کو حمل کیا تھا۔ بلکہ ان کے خلاف تھے۔

اب آپ بتائیے کہ یہاں صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت کو ارشادِ نبویؐ

کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہوگئی یا نہیں؟ اور امام طحاویؒ نے خود ان کی اس غلط فہمی کا اعتراف کیا یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہو اور یقیناً اثبات میں ہے تو پھر بتائیے کہ جن علماء اور محدثینؒ نے ان کی طرف اس غلط فہمی کی نسبت کی ہے وہ آپ کے نزدیک مولانا مودودی کی طرح گمراہ اور غلط کار ثابت ہوں گے یا نہیں؟ اگر نہ ہوں تو بیچارے مودودی کیوں ایک ابوہریرہؓ کی طرف غلط فہمی کی نسبت کرنے سے گمراہ اور غلط کار ٹھیرے؟ فرق کے لیے کوئی دلیل ہو تو ارشاد فرمائیے۔

مثال دوم

دوسری مثال وہ حدیث ہے جو بوقتِ قضاءِ حاجت استقبال و استدبارِ قبلہ سے متعلق ہے جس میں حضورؐ نے فرمایا ہے:

اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط ولا بول ولا تستدبروھا ولکن شرّقوا او غرّبوا۔ الحدیث (بخاریؒ، مسلم، ابوداؤد، نسائی)

"اہلِ مدینہ! جب تم قضائے حاجت کے لیے جاؤ تو بوقتِ قضائے حاجت نہ قبلہ رُخ ہو کر بیٹھو اور نہ اس کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھو بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھا کرو۔"

یہ حدیث حضرت ابوایوبؓ انصاری نے حضورؐ سے روایت کی ہے لیکن اس میں یہ تصریح نہیں کی گئی ہے کہ یہ حکم صحرا اور آبادی دونوں کے لیے ہے یا صرف صحراء کے لیے ہے۔ اس طرح شارع علیہ السّلام نے اس حدیث سے

جو مفہوم اور معنی مراد لیے ہیں وہ منسوخ معلوم نہیں ہوتے۔ مگر صحابہؓ نے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق حضورؐ کی مراد متعین کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ چنانچہ عبداللہ ابنِ عمرؓ نے اس حدیث سے حضورؐ کی مراد یہی سمجھی ہے کہ صحراء اور آبادی دونوں کو یہ حکم شامل نہیں بلکہ اس سے حضورؐ کی مراد یہ ہے کہ صرف صحرا میں بوقتِ حاجت قبلہ کی طرف نہ رُخ کیا جاتے اور نہ پشت۔ باقی رہی آبادی! تو اس میں استقبال بھی جائز ہے اور استدبار بھی۔ اور کوئی بھی ان دونوں میں سے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح انسان اور قبلہ کے مابین اگر کوئی شے حائل ہو تو صحرا میں بھی استقبال اور استدبار دونوں جائز ہیں۔ درجِ ذیل روایت سے اس کا ثبوت واضح ہے:

عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمر اناخ راحلتہ مستقبل القبلۃ ثم جلس یبول الیھا فقلت یا ابا عبدالرحمٰن الیس قد نھی عن ھذا قال بلیٰ انما نھی عن ذالک فی الفضاء فاذا کان بینک وبین القبلۃ شیٔ یسترک فلا باس بہ۔ (ابوداؤد)

"مروان اصفر کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ ابن عمرؓ نے اپنی سواری کو بٹھایا پھر قبلہ کی طرف رُخ کر کے پیشاب کے لیے بیٹھ گئے۔ میں نے ان سے کہا کہ کیا اس سے منع نہیں کیا گیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ منع تو کیا گیا ہے مگر خالی میدان اور بیابان میں جبکہ آپ کے اور قبلہ کے درمیان کوئی حائل بطور پردہ نہ ہو۔ اور اگر کوئی حائل بطور پردہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔"

اس حدیث سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ نے ابو ایوبؓ انصاری والی امتناعی روایت سے حضورؐ کی مراد یہی سمجھی تھی کہ یہ صرف صحرا کے لیے ہے اور آبادی کے لیے ہرگز نہیں ہے۔ کیونکہ آبادی میں حائل ضرور ہوتا ہے لیکن اس کے برخلاف خود راوی حدیث حضرت ابو ایوبؓ انصاری نے اس ارشاد سے حضورؐ کی مراد یہی سمجھی تھی کہ یہ صحرا اور آبادی دونوں کو شامل ہے۔ اور حضورؐ کا مقصد یہ ہے کہ خواہ آبادی میں ہو یا صحرا میں، دونوں حالتوں میں آپ قبلہ کی طرف بوقتِ قضائے حاجت نہ رُخ کریں اور نہ پشت۔ چنانچہ اپنے اس فہم کے مطابق جب وہ شام تشریف لے گئے تو وہاں عین آبادی میں بھی وہ قبلہ کی طرف رُخ کر کے قضائے حاجت نہ کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا یہ فعل خود ان سے ابو داؤد نے اس طرح نقل کیا ہے:

نقدمنا الشام فوجدنا مرا حيض قد بنيت قِبَل القبلة فكنا ننحرف عنها ونستغفر الله۔ (ابوداؤد)

"ابو ایوبؓ کہتے ہیں کہ جب ہم شام چلے گئے تو وہاں بیت الخلاء قبلہ رُخ بنائے گئے تھے، تو بوقتِ قضائے حاجت ہم قبلہ سے منحرف ہوتے تھے، مگر مجبوری سے جو کچھ استقبال ہو جاتا تو اس کے لیے خدا سے مغفرت مانگتے۔"

ان دونوں معانی میں سے علمائے احناف نے دوسری معنیٰ پر حدیث کو حمل کیا ہے اور ان کے نزدیک حدیث سے حضورؐ کی مراد صرف وہی ہے جو راوی حدیث حضرت ابو ایوب انصاری نے متعین فرمائی ہے اور ابن عمرؓ

نے حدیث سے جو کچھ حضورؐ کی مراد سمجھی ہے وہ اُن کے نزدیک صحیح نہیں بلکہ غلط ہے۔

اب براہ کرم آپ یہ بتائیں کہ آپ کے نزدیک ارشاد نبویؐ کے مفہوم اور معنی سمجھنے میں ابن عمرؓ کو غلط فہمی لاحق ہوگئی یا نہیں۔ اور آپ خود ان کی اس غلط فہمی کے معترف ہیں یا نہیں۔ اگر آپ کے نزدیک ابن عمرؓ کو غلط فہمی نہیں ہوئی ہے بلکہ جو کچھ انہوں نے سمجھا ہے وہی حق و صواب اور حضورؐ کی مراد ہے تو پھر آپ نے اپنا یہ مذہب کس بنیاد پر قائم کیا ہے کہ بنیان (آبادی) اور صحرا دونوں میں استقبال و استدبار حرام ہیں؟ ——— اور اگر آپ کے نزدیک حدیث کا مفہوم وہی صحیح ہے جو ابو ایوبؓ انصاری نے سمجھا ہے اور جس پر آپ نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے تو پھر ابن عمرؓ نے جو کچھ حدیث سے حضورؐ کا مطلب سمجھا ہے لا محالہ ماننا پڑے گا کہ اس میں ان کو غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے۔ پس آپ بھی مولانا مودودی کی طرح خود گمراہ ہوگئے اور صرف آپ ہی نہیں بلکہ سارے احناف بھی گمراہ قرار پائے۔ کیونکہ ان سب کے نزدیک ابن عمرؓ کو حضورؐ کی مراد سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے۔ فما لکم تبنون قصرا و تھدمون مصرا؟ و تقولون با فواھکم ما لیس لکم به علم و تحسبونه ھینا و ھو عند اللہ عظیم؟

مثال سوم (مسئلہ خیار المجلس)

تیسری مثال مفہومِ کلام میں غلط فہمی لاحق ہونے کے لیے وہ حدیث ہے جس میں خیار المتبائعین کے متعلق حضورؐ نے فرمایا ہے: المتبائعان بالخیار ما لم یتفرقا۔ ”بائع اور مشتری دونوں کو خیار ہوگا جبتک کہ

دونوں آپس میں ایک دوسرے سے الگ نہ ہو جائیں"

یہ حدیث ابن عمرؓ نے آنحضرت صلعم سے روایت کی ہے۔ اس میں خیار کا جو لفظ واقع ہؤا ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے حضورؐ کی مُراد خیارِ مجلس ہو اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ بائع اور مشتری اگرچہ ایجاب قبول سے فارغ ہو چکے ہوں۔ مگر جب تک دونوں اسی مجلسِ عقد میں بیٹھے رہیں تو تا برخاستِ مجلس دونوں کو خیار ثابت ہو گا۔ اور ہر ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی اسی مجلس میں عقد کو فسخ کر سکے گا اس تقدیر پر خیار سے مراد خیار مجلس ہو گا۔ اور تفرق سے مُراد تفرق بالابدان لیا جائے گا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ خیار سے مراد خیار قبول ہو۔ اور تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہو۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے جس نے بھی ایجاب کر دیا تو جب تک دوسرا قبول کرے اور ایجاب و قبول سے دونوں فارغ نہ ہو جائیں تو خیار قبول قابل کے لیے ثابت ہو گا۔ اس تقدیر پر خیار سے خیارِ قبول مراد ہو گا۔ اور تفرق سے تفرق بالاقوال۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خیار سے تو مراد خیارِ قبول ہو مگر تفرق سے تفرق بالابدان مُراد ہو۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہو کہ قابل کو تا برخاستِ مجلس خیار قبول ممتد رہے گا۔ بہر حال خیار سے جب خیار قبول مراد لیا جائے تو ارشاد نبویؐ کا مقصد یہ ہو گا کہ ایک کے ایجاب کرنے سے دوسرا قبول کرنے پر مجبور نہ ہو گا بلکہ اُسے اختیار ہو گا کہ عقد کو قبول کرے یا اس کو رد کر دے۔" اور یہ اختیار تا برخاستِ مجلس رہے گا۔

ہمارے احناف نے حدیث مذکور کو دوسرے احتمال پر محمول کر کے یہ

دعویٰ کیا ہے کہ حدیث سے حضورؐ کی مراد صرف یہی آخری معنی ہیں۔ اور پہلا احتمال اور معنی ہرگز حضورؐ کی مراد نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری جب ایک دفعہ ایجاب وقبول سے فارغ ہو جائیں تو پھر خیارِ مجلس کسی کو بھی ثابت نہیں ہے۔

اور شوافع نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث سے حضورؐ کی مراد صرف پہلے معنی ہیں اور آخری احتمال ہرگز حضورؐ کی مراد نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری اگرچہ ایجاب وقبول سے فارغ بھی ہو چکے ہوں۔ مگر جب تک دونوں ایک دوسرے سے جُدا اور الگ نہ ہو جاتیں بلکہ مجلس عقد میں بیٹھے رہیں اس وقت تک دونوں کے لیے خیار فسخ حاصل ہو گا اور اسی خیار کا نام ہے خیار مجلس۔

شوافع اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے جہاں دوسری دلیلیں پیش کرتے ہیں وہاں وہ خود راوی حدیث کے فہم اور فعل دونوں سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی عبداللہ ابن عمرؓ ہیں۔ اور انہوں نے حدیث مذکورہ میں لفظ الخیار سے خیار مجلس اور تفرق سے تفرق بالابدان مراد لیا ہے۔ اور حدیث کا مطلب انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ حضورؐ کی مراد یہ ہے کہ علی التعیین جب تک دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ اور الگ نہ ہو جائیں تو دونوں کے لیے خیار مجلس ثابت ہو گا۔ اگرچہ دونوں ایجاب وقبول سے فارغ ہو چکے ہوں۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے:

والقول الاوّل اصح لان ابن عمر هو روى عن رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو اعلم بمعنی ما روی۔ اھ

"وہ پہلا قول (کہ خیار سے خیار مجلس اور تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے) زیادہ اصح اس وجہ سے ہے کہ ابن عمرؓ ہی نے اس روایت کو حضورؐ سے نقل کیا ہے اور وہ اپنی روایت کردہ حدیث کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں۔"

نیز وہ کہتے ہیں کہ راوی حدیث ابن عمرؓ کا عمل بھی اسی کے مطابق ہے۔ چنانچہ جب بھی وہ کسی کے ساتھ عقد بیع کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ بیع واجب اور لازم ہو کر قابلِ فسخ نہ رہے تو ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے کھڑے ہوتے تاکہ خیار مجلس باقی نہ رہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:-

وکان ابن عمر اذا ابتاع بیعا وھو قاعد قام لیجب لہ اھ
وروی عنہ انہ کان اذا اراد ان یوجب البیع مشی لیجب
لہ۔ اھ (ترمذی، ج ۱ ص ۱۵۰)

"ابن عمرؓ جب کسی کے ساتھ عقد بیع کرتے اور پہلے سے بیٹھے ہوئے ہوتے تو کھڑے ہو جاتے تاکہ بیع ان کے لیے نافذ اور لازم ہو۔" یہ بھی ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ بیع نافذ اور لازم کرنے کا ارادہ کرتے تو مجلس عقد سے اٹھ کر چلے جاتے تاکہ بیع لازم ہو جائے۔"

لیکن ہم احنافؒ ہرگز یہ بات ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہی ہے جو ابن عمرؓ نے سمجھی اور بیان کی ہے بلکہ حدیث مذکور سے حضورؐ کی مراد

یہ ہے کہ خیار سے مراد خیار قبول، اور تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے ــــ اَب ہم آپ حضرات کی عالمانہ اور ذمہ دارانہ پوزیشن کو سامنے رکھ کر آپ سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ کیا آپ کے نزدیک ابن عمرؓ کو حدیث مذکور کے مفہوم اور معنی سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہو گئی ہے یا نہیں؟ اگر لاحق ہو گئی ہے اور آپ اور تمام احناف اس کے معترف ہیں تو جب آپ کے خیال میں صحابیؓ کی طرف غلط فہمی کی نسبت گمراہی ہے تو اپنے اور تمام احناف کے متعلق آپ کی رائے عالی کیا ہو گی؟ آیا گمراہی کا یہ فتویٰ اپنے اوپر بھی چسپاں کریں گے یا نہیں؟ اگر کریں گے تو جب آپ خود گمراہ ٹھیرے تو دوسروں کو گمراہ کہنے کا حق آپ کو کہاں سے حاصل ہو گا؟ اور اگر آپ اس غلط فہمی کی نسبت کی وجہ سے گمراہ نہیں ہوئے ہیں تو مولانا مودودی کیوں ابوہریرہؓ کی طرف غلط فہمی کی نسبت کرنے سے گمراہ ہو گئے ہیں؟ فما لھٰؤلاء القوم لا یکادون یفقھون حدیثاً؟ ــــــــ

لیکن اگر آپ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کو حدیث کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق نہیں ہوئی ہے اور جو کچھ انہوں نے حدیث کا مطلب سمجھا ہے وہ حضورؐ کا بھی مطلب اور مقصد ہے اور وہی حق اور صواب ہے تو پھر آپ نے خیار مجلس کا انکار کس بنیاد پر کیا ہے؟ اور حدیث مذکور میں لفظ خیار کو خیار قبول پر اور تفرق کو تفرق بالاقوال پر کیوں حمل کیا ہے؟ ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین

کلامِ نبوی سننے میں غلط فہمی

اوپر کی تین مثالیں غلط فہمی کی دوسری قسم کے لیے ذکر کی گئی ہیں جو مفہومِ کلام سمجھنے میں غلط فہمی کے نام سے ہم نے ذکر کی ہے۔ اس کے بعد غلط فہمی کی

ایک تیسری قسم بھی ہے، اس کو بھی ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔ وہ ہے کلامِ نبوی سننے میں غلط فہمی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابیؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو پوری طرح سننے میں یہ غلط فہمی لاحق ہو جائے کہ یہ حضورؐ کا پورا کلام اور ارشاد ہے حالانکہ جو کچھ اس نے سنا ہو وہ حضورؐ کا پورا ارشاد نہ ہو بلکہ ادھورا ہو۔ اسی قبیل کی ایک غلط فہمی یہ بھی ہے کہ صحابی ایک کلام سن کر اس کے متعلق یہ خیال قائم کرے کہ یہ حضورؐ کا کلام ہے حالانکہ وہ حضورؐ کی بجائے کسی دوسرے کا کلام ہو۔ مگر صحابیؓ کو کسی وجہ سے اشتباہ لاحق ہو جائے اور وہ اپنی جگہ یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ حضورؐ کا کلام ہے اور پھر اس کو حضورؐ کا کلام سمجھ کر حضورؐ کی طرف اس کی نسبت بھی کرے۔ صحابہ کرامؓ کو یہ دونوں قسم کی غلط فہمی بھی لاحق ہو سکتی ہے اور اس سے وہ محفوظ نہیں ہیں۔ ذیل میں دونوں قسم کی غلط فہمی کے لیے مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

پہلی قسم کی مثال (مسئلہ اجتماع العیدین)

پہلی قسم کی غلط فہمی کی مثال وہ غلط فہمی ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ اور عبداللہ ابن الزبیرؓ دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد سننے میں لاحق ہوئی تھی، جو مسئلہ اجتماع العیدین کے متعلق فرمایا گیا تھا۔ اور اسی غلط فہمی کی بنا پر ان دونوں بزرگوں نے مسئلہ اجتماع العیدین میں جمہور صحابہؓ کرام سے اپنا مسلک اور مذہب بھی الگ قائم کیا تھا۔ اور اسی کو وہ حضورؐ کی طرف منسوب بھی کیا کرتے تھے۔ اور حضور کی سنت بھی سمجھتے تھے

واقعہ یہ ہوا کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عید

جمعہ کے دن آگئی - عوالی اور قریٰ مدینہ منورہ سے جو لوگ عید کی نماز پڑھنے کے لیے آگئے تھے، چونکہ اُن پر جمعہ پڑھنا فرض نہ تھا اور دوسری طرف جمعہ کا وقت بھی ابھی نہیں ہوا تھا اور انتظار کر کے ظہر تک بیٹھے رہنے میں انہیں بے حد تکلیف تھی اس لیے آپ نے صرف اہلِ عوالی اور اہلِ قریٰ ہی کو رخصت و اجازت دینے کے لیے انہیں مخاطب فرمایا:

قد اجتمع فی یومکم ھٰذا عیدان فمن شاء اجزاہ من الجمعۃ و انا مجتمعون۔ (اخرجہ ابوداؤد من روایۃ ابی ہریرۃ ج ۱)

"آج تمہارے لیے دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں۔ پس جو شخص چاہتا ہے کہ عید کی نماز پر جمعہ کے بدلہ میں اکتفاء کرے تو وہ ایسا کر سکتا ہے البتہ ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے۔"

اور زید ابن ارقم کی روایت میں الفاظ یہ آتے ہیں:

عن ایاس بن ابی رملۃ الشامی قال شھدت معاویۃ بن ابی سفیان وھو لیسأل زید بن ارقم قال اشھدت مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عیدین اجتمعا فی یوم؟ قال نعم قال فکیف صنع؟ قال انہ صلی العید ثم رخص فی الجمعۃ فقال من شاء ان یصلی فلیصل۔ (ابوداؤد)

"ایاس کہتے ہیں کہ میں حضرت معاویہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، درآنحالیکہ وہ زید بن ارقم سے یہ مسئلہ پوچھ رہے تھے کہ کیا تم نے کبھی حضورؐ کے زمانے میں دیکھا ہے کہ ایک ہی دن میں دو عیدیں جمع ہو

گئی ہوں؟ زید بن ارقم نے کہا ہاں! معاویہؓ نے پوچھا، پھر آپؐ نے کیا کیا تھا۔ انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ نے عید کی نماز پڑھا کر جمعہ کے بارے میں رخصت دے دی اور فرمایا کہ جو جمعہ پڑھنا چاہتے ہیں وہ پڑھیں" (اور جو جانا چاہتے ہیں وہ جا سکتے ہیں)۔

اور حضرت امام شافعیؒ نے کتاب الام میں عمر بن عبدالعزیز سے یہ روایت مرسلاً اس طرح نقل فرمائی ہے:

عن عمر بن عبد العزیز قال اجتمع عیدان علیٰ عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم فقال من احبّ ان یجلس من اھل العالیۃ فلیجلس من غیر حرج۔ اھ

"عمر بن عبدالعزیز کہتے ہیں کہ حضورؐ کے زمانے میں دو عیدیں جمع ہو گئی تھیں، تو حضورؐ نے فرمایا کہ اہلِ عوالی میں سے جو لوگ جمعہ کی نماز تک انتظار کر کے بخوشی بیٹھنا چاہتے ہیں وہ بیٹھے رہیں اور جو جاتے ہیں اُن پر کوئی گناہ نہیں ہے۔"

اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موقوفاً امام شافعیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے:

عن ابی عبید مولی ابن ازھر قال شھدت مع عثمان بن عفان فجاء فصلّی ثم انصرف فخطب فقال انہ قد اجتمع لکم فی یومکم ھٰذا عیدان فمن احب من اھل العالیۃ ان ینتظر الجمعۃ فلینتظرھا ومن احب ان یرجع فلیرجع۔ اھ

(بحوالہ بذل المجہود، ج ۲ ص ۱۷۲)

"ابو عبیدؒ کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ عید کی نماز میں حاضر ہوا۔ انہوں نے آکر عید کی نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور فرمایا کہ آج کے دن دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں۔ پس اہل عوالی میں سے جو لوگ چاہتے ہیں کہ جمعہ کے انتظار میں بیٹھے رہیں تو وہ انتظار کریں اور جو چاہتے ہیں کہ اپنے اپنے گاؤں واپس لوٹ جائیں تو وہ لوٹ سکتے ہیں"

اصل الفاظِ حدیث کیا ہیں؟

اَب ہمیں یہ معلوم نہیں کہ حضورؐ کے ارشاد کے اصل الفاظ کیا ہیں۔ آیا وہ ہیں جو مرفوع مسند روایت میں آئے ہیں جو ابوداؤد نے ابوہریرہؓ اور زیدؓ بن ارقم کے واسطے سے نقل کیے ہیں یا اصل الفاظ وہ ہیں جو مرسل اور موقوف روایتوں میں آتے ہیں، جن کو امام شافعیؒ نے کتاب الام میں حضرت عثمانؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے واسطے سے نقل فرمایا ہے۔

اگر حدیث کے اصل الفاظ وہ ہوں جو موقوف اور مرسل روایتوں میں آئے ہیں جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں حضرت عثمان اور عمر بن عبدالعزیز سے نقل کیے ہیں۔ تو پھر لامحالہ حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن ارقم کو حضورؐ کے ارشاد کے الفاظ سننے میں غلط فہمی ہوئی ہو گی۔ کیونکہ اصل ارشاد میں من اھل العالیۃ کے الفاظ موجود تھے۔ مگر انہوں نے نہیں سنے۔ اور یہ غلط فہمی ان کو لاحق ہوئی کہ حضورؐ کے ارشاد کے تمام الفاظ بس وہی ہیں

جو ہم نے سنے ہیں، یعنی یہ کہ: من شاء اجزأہ من الجمعۃ۔ یا یہ کہ: من شاء ان یصلّی فلیصل۔ جبھی تو انہوں نے اس ارشاد سے اہلِ مدینہ اور عام شہریوں کے لیے رخصت سمجھی کہ اگر وہ عید کی نماز پر اکتفا کر کے جمعہ نہ پڑھیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح عبداللہ ابن زبیر اور عبداللہ ابن عباس کو بھی حضورؐ کے ارشاد سننے میں یہی غلط فہمی لاحق ہو گئی تھی۔ چنانچہ دونوں نے شہریوں کے لیے یہ جائز سمجھا تھا کہ وہ ایسے موقع پر عید کی نماز پڑھ کر جمعہ چھوڑ دیں۔ اور اسی پر خود ان کا بھی عمل تھا۔ چنانچہ ابوداؤد میں عطاء ابن ابی رباح سے ابن الزبیر کے متعلق یہ روایت نقل کی گئی ہے:

عن عطاء ابن ابی رباح قال صلّی بنا ابن الزبیر فی یوم عید فی یوم جمعۃ اول النہار ثم رحنا الی الجمعۃ فلم یخرج الینا فصلّینا وحدانا۔ وکان ابن عباس بالطائف فلما قدم ذکرنا لہٗ ذالک فقال اصاب السنۃ۔ (ابوداؤد، ج ۱، ص ۱۵۳)

"عطاء ابن ابی رباح کہتے ہیں کہ عبداللہ ابن زبیرؓ نے ہمیں جمعہ کے روز عید کی نماز پڑھائی دن کے ابتدائی حصّہ میں۔ پھر جب ہم زوال کے بعد جمعہ کے لیے گئے تو وہ گھر سے نکلے ہی نہیں۔ پس ہم نے الگ الگ نماز پڑھی۔ عبداللہ ابن عباس طائف میں تھے۔ جب وہ آ گئے تو ہم نے ان سے ابنِ زبیر کا واقعہ ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ "اس نے سنت پر عمل کیا ہے۔"

لیکن بالفرض اگر حدیث کے اصل الفاظ وہ ہوں جو ابو داؤدؒ نے زید بن ارقم اور ابوہریرہؓ کی روایتوں میں ذکر کیے ہیں تو پھر حضرت عثمان اور عمر بن عبد العزیز کی روایتوں میں جو من اھل العالیۃ کے الفاظ آئے ہیں۔ یہ حضورؐ کے کلام کے مفہوم اور معنی کے لیے تفسیر اور تشریح کے طور پر آئے ہوں گے اور ان سے یہ تبلانا مقصود ہوگا کہ حضورؐ نے اگرچہ الفاظ عام اور مطلق استعمال کیے تھے مگر ان سے حضورؐ کا مقصد صرف اہلِ عوالی کو جمعہ چھوڑ دینے کی رخصت دینا تھا، نہ کہ اہلِ مدینہ اور عام شہریوں کو۔ اور خود حدیث میں بھی انا مُجتمِعُون کا لفظ اس کے لیے واضح قرینہ ہے۔

اس صورت میں زید بن ارقم، عبداللہ ابن زبیر اور ابن عباس تینوں کو حضورؐ کے کلام کے معنی اور مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق ہوئی ہو گی۔ کیونکہ انہوں نے اس کلام کو رخصتِ عمومی پر حمل کیا تھا۔ حالانکہ کلام کا مفہوم اور حضور کا مقصد یہ نہیں تھا بلکہ اس سے حضورؐ کا مقصد صرف اہل عوالی کو رخصت دینا تھا۔ بہرحال دونوں تقدیروں پر مندرجۂ بالا صحابۂ کرام کسی نہ کسی غلط فہمی میں ضرور واقع ہوئے تھے۔ یا مفہومِ کلام میں ان کو غلط فہمی لاحق ہوئی تھی ،، یا کلام نبوی سننے میں ان کو غلط فہمی ہوئی تھی۔

لہٰذا مولانا مودودی کے مخالفین حضرات کا یہ کہنا کہ صحابہ کرامؓ کو حضورؐ کے کلام سننے یا اس کے مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی لاحق نہیں ہو سکتی، ہرگز صحیح نہیں ہے۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی تصریح

اسی واقعہ کے متعلق عبداللہ ابن عباس اور عبداللہ ابن الزبیرؓ دونوں کے بارے میں شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمدؒ صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان دونوں کو حضورؐ کی مراد سمجھنے میں غلطی ہوئی تھی۔ اور انہوں نے حضورؐ کی اصل مراد اور مقصد کو نہیں سمجھا تھا۔ چنانچہ ابن الزبیرؓ کے فعل اور ابن عباسؓ کے قول اصاب السنۃ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

واما ابن عباس وابن الزبير فكانا اذذاك صغيرين غير انهما سمعا المنادى والنداء (من شاء منكم ان يصلى فليصل ومن شاء الرجوع فليرجع) باذانهما وان لم يفهما ما اريد به فاخر ابن الزبير صلوة العيد وقدم الجمعة۔ اھ (بحوالہ بذل المجہود، ج ۲، ص ۱۷۳)

"اور ابن عباسؓ و ابن زبیرؓ دونوں اس وقت چھوٹے تھے۔ البتہ انہوں نے حضورؐ کے منادی کرنے والے سے اپنے کانوں سے یہ کلام تو سُنا کہ من شاء ان یصلی فلیصلّ ومن شاء الرجوع فلیرجع، لیکن دونوں نے حضورؐ کے اس ارشاد کا مطلب اور مقصد نہ سمجھا۔ اس لیے ابن زبیرؓ نے نماز عید کو ذرا مؤخر کر دیا۔ اور جمعہ کو مقدم کر کے دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھ لیا۔"

ولما كان ابن عباس سمع باذنه ما نودى به فى ذالك الوقت قال فيه انه اصاب السنة اى ما سمعته منه صلى

اللہ علیہ وسلم من قولہ من شاء فلیصل۔ انتہی

(بذل المجہود ج ا ص ۱۰۳)

"ابن عباسؓ نے بھی چونکہ اپنے کانوں سے اس وقت حضورؐ کے منادی کرنے والے کا کلام سُنا تھا۔ اس لیے ابن زبیرؓ کے عمل کے بارے میں کہا کہ اس نے سنت پر عمل کیا۔ یعنی جو کچھ میں نے حضورؐ سے سُنا ہے اس پر اس نے عمل کیا ہے۔ وہ حضورؐ کا یہ ارشاد ہے کہ: من شاء فلیصلّ۔

اب بتائیے کہ اس عبارت میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ دونوں کے متعلق یہ فرمایا ہے یا نہیں کہ: فلم یفہما ما ارید بہ " انہوں نے حضورؐ کے کلام کا مطلب نہیں سمجھا" کیونکہ حضورؐ کے ارشاد کا مطلب یہ تھا کہ اہل عوالی کو صرف یہ رخصت حاصل ہے اور انہوں نے اس ارشاد سے اہل عوالی اور اہلِ مدینہ سب کے لیے جمعہ چھوڑ دینے کی رخصت سمجھی"۔

اب معترض حضرات سے میرا سوال ہے کہ اگر تمہارے نزدیک صحابہ کی طرف غلط فہمی کی نسبت گمراہی ہے۔ اور جو بھی اس طرح کی نسبت کردے۔ وہ مولانا مودودی کی طرح گمراہ ہوگا تو اپنے شیخ المشائخ مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق جناب کی رائے عالی کیا ہوگی جبکہ انہوں نے بھی ایک کی بجائے دو بلکہ دوسے بھی زائد صحابہ کرام کی طرف یہ نسبت کردی؟

سچ کہا ہے کسی شاعر نے ؎

جو تیری زلف میں آئی تو حُسن کہلائی
وہ تیرگی جو مرے نامۂ سیاہ میں ہے

حضورؐ نے فرمایا ہے: من قال لاخیہ کا فر فقد باء بہا احدھما ان کان کما قال والا رجعت علیہ (مسلم)، تو تضلیل کا حکم بھی یہی ہو گا۔

حق یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ باوجودیکہ ساری امّت اور حضورؐ کے درمیان دین کی رسائی میں ایک واسطہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اُن کے بے شمار فضائل اور محامد قرآن وحدیث میں وارد ہوتے ہیں مگر با ایں ہمہ وہ بشری کمزوریوں سے منزہ نہیں ہیں اور نہ لوازمات بشریّت سے مبرّا ہیں۔ اور فہم کی غلطی بشریّت کا لازمہ ہے۔ اس سے بشر ہرگز محفوظ نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ جس کی خداوند کریم عصمت اور حفاظت کی ذمّہ داری خود لے لے۔

یہ تفصیل اور تمثیل اس غلط فہمی کی تھی جو پورا کلام سننے یا کلام کی مراد سمجھنے میں صحابہ کرامؓ کو لاحق ہوئی ہو۔ ذیل میں اس غلط فہمی کے لیے مثال پیش کی جاتی ہے جو حضورؐ کے کلام سننے میں اس طرح واقع ہوئی ہو کہ کلامِ مسموع فی الحقیقت حضورؐ کا ارشاد نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کا کلام ہو مگر کسی اشتباہ کی وجہ سے اس کے متعلق صحابہؓ نے یہ خیال اور گمان قائم کیا ہو کہ یہ حضورؐ ہی کا ارشاد ہے۔ اور پھر اس غلط فہمی کی بنیاد پر حضورؐ کی طرف منسوب کر کے انہوں نے روایت کیا ہو۔ ذیل کی سطور میں اُسے ملاحظہ فرمائیں:

دوسری قسم کی مثال (تِلکَ الغَرانِیقُ العُلےٰ کا قصّہ)

مفسّرین نے مختلف طریقوں سے ابن عباس اور دوسرے متعدد تابعینؒ

ائمۂ تفسیر سے یہ قصّہ نقل کیا ہے کہ مکّی زندگی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے ایک دفعہ سورۂ نجم کی قراءت کی۔ جب اَفَرَأَیْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰی وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰی پر پہنچے تو سامعین کے سننے میں یہ الفاظ بھی آ گئے: تلك الغرانیق العلیٰ وان شفاعتهن لترتجیٰ۔ اس قصّہ کی روایت متعدد طریقوں سے کی گئی ہے جن میں سے بعض طریقے ضعیف ہیں اور بعض طریقوں کے متعلق حافظ ابن حجرؒ جیسے محقق نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ:

وقد ذکرت ان ثلثة اسانید منها علیٰ شرط الصحیح و هی مراسیل یحتج بالمرسل من یحتج به وکذا من لا یحتج به لاعتضاد بعضها ببعض۔ اھ

"میں نے پہلے ذکر کیا ہے کہ اس کے تین اسانید صحیح کی شرط پر پورے اترتے ہیں۔ یہ اسانید اگرچہ مرسل ہیں، مگر یہ مرسل قابلِ احتجاج ہے ان لوگوں کے نزدیک بھی جو اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے ہیں، کیونکہ کثرتِ طرق کی وجہ سے اُن میں تقویت پیدا ہو گئی ہے۔"

اور اس کے جو طریقے ضعیف ہیں ان کے متعلق حافظ ابن حجر کہتے ہیں:

لکن کثرة الطرق تدل علی ان للقصة اصلاً (فتح الباری ج ۸ ص ۳۵۵)

علماء امّت کے اقوال

اس قصّہ کے بعض طریقوں میں چونکہ یہ الفاظ آتے ہیں۔

عن سعید بن جبیر قال قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمکة والنجم فلمّا بلغ افرأیتم اللات والعزّیٰ

ومنات الثالثة الاخریٰ۔ القی الشیطان علیٰ لسانہ تلک الغرانیق العُلیٰ وان شفاعتھن لترتجیٰ (فتح الباری، ج ۸ ص ۳۵۵)

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی زبان پر شیطان کا یہ کلمات ڈالنا عصمۃ الانبیاء کے صریح طور پر خلاف ہے۔ اس لیے علماء امت اس میں مختلف ہو گئے۔ بعض نے تو سرے سے اس قصّہ کا ہی انکار کر دیا اور فرمایا کہ یہ قصّہ سراسر باطل، لغو اور بے بنیاد ہے۔ یہ رائے قاضی عیاض مالکی اور محمد بن اسحاق وغیرہ علماء کی ہے۔ اور بعض دوسرے علماء نے اصل قصّہ کو صحیح تسلیم کر کے القاء الشیطان کے لیے مختلف توجیہات پیش کر دیں۔ یہ رائے حافظ ابن حجرؒ، امام طبریؒ اور ابن عربی کی ہے۔

توجیہ اوّل

پہلی توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ کلمات حضورؐ کی زبانِ مبارک پر نیند اور اونگھ کی حالت میں جاری ہو گئے تھے۔ اور آپ کو پوری طرح شعور نہ تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو متنبہ فرما دیا۔ یہ رائے قتادہ کی ہے۔

جری ذالك علی لسانہ حین اصابتہ سنۃ وھو لا یشعر فلما علم بذالك احکم اللہ اٰیاتہ۔ اھ

(فتح، ج ۸ ص ۳۵۵)

"یہ کلمات حضورؐ کی زبان پر نیند کی حالت میں جاری ہو گئے تھے۔ جبکہ آپ کو ان کا کوئی شعور ہی نہ تھا۔ پھر جب آپ کو علم ہوا تو اللہ نے اپنی آیات سے انہیں نکال کر آیات کو محکم کر دیا۔"

اس توجیہ کو قاضی عیاض نے رد کر دیا ہے۔ صرح بہ الحافظ ابن حجر فی الفتح۔

دوسری توجیہ

دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ کلمات چونکہ مشرکین ہر مجلس میں بطور وظیفہ پڑھ لیا کرتے تھے تو حضورؐ کے حافظہ میں بھی یہ کلمات آئے تھے تو جب آپؐ نے سورۂ نجم کی مندرجۂ بالا آیات پڑھیں تو یہ کلمات بھی سہواً آپ کی زبان سے نکل گئے۔

وقیل ان المشرکین کانوا اذا ذکروا الھتھم وصفوھم بذالك فعلق ذالك بحفظہ صلی اللہ علیہ وسلم فجری علی لسانہ لما ذکرھم سھواً ۔ اھ

"بعض نے کہا کہ مشرکین جب اپنے آلہہ کا ذکر کرتے تھے تو ان کلمات سے ان کی صفت کرتے تھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے حافظہ میں بھی یہ بیٹھ گئے تھے۔ پس جبکہ حضورؐ نے ان کا ذکر کر دیا تو سہواً یہ کلمات آپ کی زبان پر جاری ہو گئے"۔

یہ توجیہ بھی دلائل سے رد کر دی گئی ہے۔ (فتح الباری)

تیسری توجیہ

تیسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا معمول بوقت قراءت یہ تھا کہ آپؐ ترتیل سے قراءت کرتے تھے۔ اور قرآن کو ٹھیر ٹھیر کے پڑھا کرتے تھے، جس سے آپؐ کی تلاوت اور قراءت میں سکتات آجاتے تھے تو جب افرأیتم اللّات والعزّیٰ ومناۃ الثالثۃ الاُخریٰ پر حضورؐ پہنچ گئے تو آپؐ نے تھوڑا سا سکتہ کر لیا تو شیطان نے سکتہ کی حالت میں یہ الفاظ ایسی

آواز سے پڑھ لیے جو حضورؐ کی آواز سے بالکل مشابہ تھی تو جو لوگ حضورؐ کے قریب تھے ان کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ یہ الفاظ خود حضورؐ نے پڑھ لیے۔ اس بنا پر انہوں نے ان کو حضورؐ کے الفاظ سمجھ کر حضورؐ کی طرف ان کی نسبت کر دی۔ اور اسی وجہ سے امت میں یہ کلمات آپؐ کے الفاظ کی حیثیت سے مشہور ہو گئے تو یہ اُن پر شیطان کی ایک تلبیس تھی۔ یہ وہ توجیہ ہے جس کو امام طبریؒ، ابوبکر بن العربی اور حافظ ابن حجرؒ نے پسند کیا ہے اور تحسین کی نگاہ سے اسے دیکھا ہے۔

وقیل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرتل القرآن فارتصدہ الشیطان فی سکتۃ من سکتاتہ و نطق بتلک الکلمات محاکیا نغمتہ بحیث سمعھا من دنی الیہ فظنہا من قولہ واشاعہا اھ وھذا احسن الوجوہ۔

وکذا استحسنہ ابن العربی وقال قبلہ ان ھٰذہ الآیۃ نص فی مذھبنا فی براءۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلّم مما نسب الیہ فاخبر تعالیٰ فی ھذہ الآیۃ ان سنتہ فی رسلہ اذا قالوا قولا زاد الشیطان فیہ من قبل نفسہ

فھٰذا نص فی ان الشیطان زادہ فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلّم قالہ۔ قال وقد سبق الیٰ ذالک الطبری لجلالۃ قدرہ وسعۃ علمہ وشدۃ ساعدہ فی النظر فصوب علیٰ ھٰذا المعنی اھ (فتح الباری، ج ۸، ص ۳۵۵)

"بعض نے کہا کہ حضورؐ آہستہ آہستہ قرآن پڑھ لیا کرتے تھے تو شیطان آپؐ کے سکتہ کا منتظر رہا جب آپؐ نے سکتہ کیا تو اسی سکتہ میں شیطان نے حضورؐ کے لہجہ کے ساتھ مشابہ لہجہ میں یہ کلمات پڑھ ڈالے۔ پس جو لوگ حضورؐ کے قریب تھے انہوں نے یہ کلمات سنے اور پھر اس گمان سے کہ یہ حضورؐ ہی کے کلمات ہیں، ان کو پھیلا دیا۔ یہ توجیہ سب سے زیادہ پسندیدہ توجیہ ہے۔ ابنِ عربی نے بھی اس کو پسند کیا ہے۔ اور اس سے پہلے یہ کہا ہے کہ یہ آیت ہمارے مذہب کی دلیل ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حضورؐ ان تمام باتوں سے بری ہیں جو حضورؐ کی طرف منسوب ہیں۔ اور جو آپؐ کی شان کے شایان نہیں ہیں۔ کیونکہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ اس کی سنت دربارہ رُسل یہ ہے کہ جب وہ کوئی بات کہتے ہیں تو شیطان اس میں اپنی طرف سے بات زیادہ کر کے ڈال دیتا ہے۔ پس اس سے صراحتہً یہ معلوم ہوا کہ یہ کلمات شیطان نے اپنی طرف سے حضورؐ کے قول میں ڈال دیئے ہیں نہ کہ حضورؐ نے خود یہ کلمات پڑھے ہیں۔

" ابنِ عربیؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ سب سے پہلے اس توجیہ کو امام طبریؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ علم کے اعتبار سے اس کا رتبہ بہت بڑا ہے اور علم بہت وسیع اور نصوص میں اس کی نظر بہت گہری اور محکم ہے۔ پس اس معنی بیان کرنے میں ان کی تصویب کی گئی۔"

اس وقت ہمارے لیے یہ بحث کرنا دشوار ہے کہ یہ قصہ صحیح ہے یا غلط۔

یا جو توجیہات اس قصّہ کے لیے تبقدیرِ صحت پیش کی گئی ہیں۔ ان میں کونسی توجیہ قابلِ قبول ہے اور کونسی نہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ اس قصّہ کی صحت کے جو لوگ قائل ہیں انہوں نے اس کے لیے ایسی توجیہات پیش کی ہیں کہ اگر کوئی تخریب پسند طبیعت اور متعصب ذہن رکھنے والا انسان چاہے کہ ان کے اندر سے کوئی سامانِ تکفیر نکال کر فراہم کر دے تو آسانی سے وہ ایسا کر سکتا ہے اور سلفؒ کے بڑے بڑے علماء اور صلحاء کو اسلام کے دائرے سے نکال کر باہر پھینک سکتا ہے۔ یا کم سے کم تضلیل کا فتویٰ تو اُن پر دھر سکتا ہے۔ آخر حضورؐ کی طرف اس بات کی نسبت کہ انہوں نے معاذ اللہ اپنی زبان پر باختیار خود ایسے کلمات جاری کر دیئے جن میں معبودانِ باطلہ کی تعریف کی گئی ہے، یا شیطان نے حضورؐ کی زبان پر یہ کلمات ڈال دیئے۔ بظاہر کوئی معمولی جُرم تو نہیں ہے۔ لیکن کبھی کسی نے کسی پر اس نسبت کی وجہ سے نہ کفر کا فتویٰ دیا ہے اور نہ گمراہی کا۔ بلکہ دلائل سے اُن کے اقوال پر تنقید کر کے تردید کی گئی ہے۔

لیکن آج کے متعصب اذہان اور تخریب پسند طبیعتیں صحابہ کرام کی طرف صرف غلط فہمی کی نسبت کرنے پر بھی گمراہی کے فتوے دیئے بغیر کسی کو نہیں چھوڑتی ہیں۔ حالانکہ انہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ غلط فہمی کی نسبت صحابہ کرامؓ کی طرف نہ کوئی جُرم ہے اور نہ شریعت کی حدود سے تجاوز۔ اور نہ صحابہ کرام کی توہین ـــــ دیکھیے اس قصّہ کے لیے اوپر جو توجیہات پیش کی گئیں ان میں سے جو آخری توجیہ ہے، جس کو بہت سے محققین علماء نے پسند کیا ہے، اس میں صاف طور پر یہ بات مذکور ہے کہ "یہ کلمات تو حضورؐ کے سکتہ میں شیطان نے پڑھ ڈالے تھے مگر

چونکہ اس کا نغمہ اور لہجہ حضورؐ کے نغمے اور لہجے سے انتہائی مشابہ تھا اس لیے ان کلمات کے متعلق بعض اُن صحابۂ کرام نے جو حضورؐ کے قریب کھڑے تھے، یہ گمان کر لیا کہ یہ حضورؐ کے الفاظ ہیں اور حضورؐ کے الفاظ سمجھ کر انہوں نے ان کو شائع کر دیا" دَ نطق بتلك الكلمات محاكيا نغمته بحيث سمعها من دنى اليه فظنها من قوله واشاعها۔ اھ

صحابہؓ کرام سے غلط فہمی منسوب کرنے کی ایک اور مثال

حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی مرحوم جو اکابر دیوبند ہی سے فیض یافتہ اور چوٹی کے علماء میں شمار کیے جاتے ہیں، اور جمعیتہ علماء ہند میں ناظمِ اعلیٰ کے عہدے پر فائز رہ کر کام بھی کافی عرصہ تک کر چکے ہیں، انہوں نے بھی اس مسئلہ کے متعلق اپنی شہرۂ آفاق اور بلند پایہ تصنیف "قصص القرآن" کے حصۂ سوم میں وہی رائے پیش کی ہے جو مولانا مودودی نے ظاہر کی ہے اور دونوں کے درمیان سرِ مو فرق معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن آج تک کسی نے بھی یہ جرأت نہیں فرمائی کہ مولانا مرحوم کی اس رائے پر اسی طرح تنقید فرمائے جس طرح کہ مولانا مودودی کی رائے پر تنقیدیں کی جا چکی ہیں۔ اس لیے ہماری سمجھ سے یہ بات بالاتر ہے کہ جب ایک ہی مسئلہ میں ایک ہی رائے علمائے کرام کی جماعت سے متعلقہ حضرات کی طرف سے پیش کی جاتی ہے تو یہ ان کی بڑی ذہانت اور علومِ شریعت میں کامل مہارت تصور کی جاتی ہے اور علمائے کرام اُن حضرات کو شاندار الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ لیکن یہی رائے جب اسی مسئلہ میں ایک ایسے عالم کی زبان و قلم سے منظرِ عام

پر آجاتی ہے۔ جو اُن کی جماعت سے وابستہ نہ ہو۔ یا اپنے سیاسی نظریات، اور یا چند فروعی مسائل میں ان سے اختلاف رکھتا ہو تو اس کو اس پر کبھی گمراہ، کبھی توہینِ صحابہؓ کا مرتکب، کبھی گستاخ و بے ادب اور کبھی ضالّ و مضلّ قرار دیا جاتا ہے۔ ایسی روش کے متعلق آخر اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ علمی مسائل میں دَورِ حاضر کے مخصوص مزاج رکھنے والے علماء کرام کے جذبات اس قدر نازک اور تیز ہو چکے ہیں کہ فروعی اور سیاسی مسائل میں بھی ان سے اختلاف رکھنے والے علماء کو یہ حضرات برداشت نہیں کر سکتے۔ نہ ان کو وہ حقوق دیتے ہیں جو خدا اور رسول نے انہیں دیئے ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس ارشاد کا مطلب کیا سمجھتے ہیں کہ: ان دماءکم و اموالکم و اعراضکم علیکم حرام۔ الحدیث۔ ذیل میں مولانا حفظ الرحمٰن مرحوم کی رائے جو اس مسئلہ میں انہوں نے پیش فرمائی ہے درج کی جاتی ہے۔

اصحابِ کہف

قرآنِ کریم نے سورۂ کہف میں اصحاب الکہف والرقیم کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ اس کے متعلق علمائے امّت کے درمیان یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اصحابِ کہف اور اصحاب الرقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں اور قرآن کریم میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ صرف اصحابِ کہف سے متعلق ہے۔ اور اصحاب الرقیم کا واقعہ قرآن میں بیان نہیں کیا گیا ہے۔ یا یہ دونوں ایک ہی ہیں؛ اور قرآن کا بیان کردہ واقعہ دونوں ہی کا واقعہ ہے؟ اس بارے میں جمہورؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جو واقعہ قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے وہ بھی دونوں

رہی کا واقعہ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

وقال قوم اخبر اللہ عن قصۃ اصحاب الکہف ولم یخبر عن قصۃ اصحاب الرقیم (قلت) ولیس کذالک بل السیاق یقتضی ان یکون اصحاب الکہف ھم اصحاب الرقیم۔الخ

(فتح الباری، ج ۶ ص ۳۹۳)

"اور ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحابِ کہف کا واقعہ تو بیان کیا ہے مگر اصحابِ رقیم کا واقعہ ہمیں بیان نہیں کیا ہے۔ (میں کہتا ہوں) کہ یہ بات صحیح نہیں بلکہ قرآن کا سیاق چاہتا ہے کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم ایک ہی ہیں۔"

لیکن اس کے برخلاف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں اور قرآن کریم میں صرف اصحابِ کہف کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ رہے اصحاب الرقیم! تو ان سے مراد بنی اسرائیل کے وہ تین اصحاب ہیں جو غار میں اس وجہ سے بند ہو چکے تھے کہ پہاڑ سے ایک پتھر نے گر کر اس کا منہ بند کر دیا تھا۔ ان کا قصہ امام بخاریؒ نے حدیث الغار میں بیان کیا ہے۔ مصنفؒ قصص القرآن مولانا حفظ الرحمٰن مرحوم نے علماء کے اس اختلاف میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ بالا رائے پیش کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اصحابِ کہف پر بھی ایک باب معنون کیا ہے۔ مگر مسطورہ بالا واقعہ (واقعہ اصحابِ کہف) سے متعلق مشہور حدیث (یہ حدیث مصنف مرحومؒ نے پہلے نقل فرمائی ہے) ان کی شرائط کے

مطابق ثابت نہیں ہوتی - اس لیے انہوں نے سورۂ کہف کی آیات زیر بحث کی تفسیر اس روایت کے ذریعہ نہیں کی - البتہ انہوں نے بنی اسرائیل کے ایک دوسرے واقعہ کے پیشِ نظر جو کہ حدیث الغار کے عنوان سے معنون ہے، یہ سمجھا ہے کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں - اور "اصحابِ رقیم" وہ حضرات ہیں جن کا ذکر "حدیث الغار" میں کیا گیا ہے - اس بنا پر انہوں نے حدیث الغار کو اصحابِ رقیم کی تفسیر میں نقل فرمایا ہے " (قصص ج ۳ ص ۲۹۳)

حدیث الغار کو مفصل طریقہ سے بیان کرنے کے بعد مولانا مرحوم فرماتے ہیں :-

"اس روایت کی شرح کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ :
بزارؒ اور طبرانیؒ نے سندِ حسن کے ساتھ نعمان بن بشیرؓ سے یہی روایت (حدیث الغار) نقل کی ہے - اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ : نعمانؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو "رقیم" کا ذکر کرتے ہوئے سنا کہ آپؐ غار میں بند رہ جانے والے تین آدمیوں کا واقعہ سنا رہے تھے "۔ غالباً اسی بنا پر امام بخاریؒ نے "رقیم" کی تفسیر میں یہ حدیث غار روایت کی ہے " (فتح الباری، ج ۶ - حدیث الغار)

مذکورۂ بالا عبارت کا خلاصہ

عبارت مذکورہ پر غور کرنے سے درج ذیل تین امور پر روشنی پڑتی ہے -
علمائے امت اس بارے میں مختلف ہوتے ہیں کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں یا ایک ؟ اس بارے میں امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے

کہ یہ دو الگ الگ شخصیتیں ہیں۔ اور قرآن میں جن کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ اصحاب کہف ہیں اور اصحاب رقیم بنی اسرائیل کے وہ تین حضرات ہیں جو حدیث الغار میں ذکر کیے گئے ہیں۔ (۲) امام بخاریؒ کی اس رائے کی بنیاد حدیث غار میں وہ اضافہ ہے جو بزارؒ اور طبرانی میں نعمان بن بشیر سے بہ سند حسن مروی ہے اور جس میں نعمانؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو "رقیم" کا ذکر کرتے ہوئے سنا کہ آپ غار میں بند رہ جانے والے تین آدمیوں کا واقعہ سنا رہے تھے۔ (۳) اس اضافہ سے امام بخاریؒ نے یہ استدلال قائم کیا ہے کہ جب حضورؐ نے بنی اسرائیل کے تین آدمیوں کا واقعہ اس وقت سنایا۔ جبکہ آپ نے رقیم کا ذکر فرمایا تھا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ آنحضورؐ نے تین آدمیوں کا واقعہ اصحابِ رقیم کے لیے بطور تفسیر فرمایا تھا۔ نعمان بن بشیر نے بھی اسی طرح سمجھا تھا۔

تنقید

امام بخاریؒ اور نعمان بن بشیر کی اس رائے پر مولانا مرحوم نے چار وجوہ سے تنقید فرمائی ہے اور بتایا ہے کہ یہ رائے بھی صحیح نہیں اور استدلال بھی درست نہیں ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

> "لیکنؒ اس تحقیق کے بعد جو گذشتہ سطور میں زیر بحث آچکی ہے، جبکہ قرآن، بعض آثار صحابہؓ اور تاریخ سے یہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا کہ رقیم اس شہر کا نام ہے جس کے کسی پہاڑ کے غار میں اصحابِ کہف جا چھپے تھے تو اب مسند بزار اور معجم طبرانی کی روایت کے مبہم الفاظ سے اصحاب رقیم کو اصحابِ کہف سے جدا سمجھنا صحیح نہیں ہے۔" خصوصاً جبکہ روایت

نعمانؒ میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم اصحابِ رقیم کا ذکر فرمایا ہوں اور اس کے ساتھ اس واقعہ کا بھی ذکر فرمایا ہو۔ اور بعد کو راوی (نعمانؒ) نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے حدیثِ غار کا واقعہ دراصل اصحابِ رقیم کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ہے۔ نیز جبکہ عربی زبان میں "رقیم" کے معنی "غار" کے کبھی نہیں آتے، نہ حقیقتہً اور نہ مجازاً، تو پھر یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ ذات اقدسؐ نے "رقیم" بمعنی غار کہہ کر حدیثِ غار کو اس کی تفسیر بتایا ہو۔ یہ راوی کا وہم ہے۔ نیز اگر صحیح روایات سے ثابت ہو گیا تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے "الرقیم" کی تفسیر صاف اور واضح الفاظ میں خود فرما دی ہے تو پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ جلیل القدر مفسرین اپنی اپنی تحقیق کے مطابق "الرقیم" کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل فرماتے؟ اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی یہ جرأت نہ کرتے کہ اس روایت کے خلاف یہ فرمائیں کہ صحیح اور صواب یہ ہے کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم دونوں ایک ہی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

وقال قوم اخبر اللہ عن قصۃ اصحاب الکہف ولم یخبر عن قصۃ اصحاب الرقیم (قلت) ولیس کذالک بل السیاق یقتضی ان اصحاب الکہف ھم اصحاب الرقیم الخ (فتح، ج ۶، ص ۳۹۳)

(قصص، ج ۳، ص ۲۹۶)

"اور ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحابِ کہف کا واقعہ تو ہم کو سنایا ہے مگر اصحابِ رقیم کا واقعہ نہیں سنایا ہے۔

(میں کہتا ہوں) یہ بات صحیح نہیں بلکہ قرآن کا سیاق چاہتا ہے کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم دونوں ایک ہی ہیں۔"

نتائج

جو لوگ تعصب کی بیماری میں مبتلا نہ ہوں، نہ جماعتی گروہ بندیوں کی وجہ سے اپنے مخالف کی ہر بات کی تردید اپنا مذہبی فریضہ سمجھ رہے ہوں بلکہ انصاف پسند ہوں اور مخالف و موافق دونوں کی باتوں کو حق اور انصاف کے معیار پر جانچ کر پرکھ رہے ہوں، اگر وہ مولانا حفظ الرحمٰن کی پوری عبارت کو غور کی نظر سے دیکھنے اور پڑھنے کی کوشش کریں تو انہیں واضح طور پر درج ذیل نتائج سامنے آئیں گے۔

(۱) مذکورہ اختلافی مسئلہ میں امام بخاریؒ کی یہ رائے کہ اصحابِ کہف اور اصحابِ رقیم دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، مولانا مرحوم کے نزدیک صحیح نہیں بلکہ غلط ہے۔ اور معقول دلائل سے اس رائے پر مولانا مرحوم نے تنقید فرمائی ہے۔

(۲) امام بخاریؒ نے اپنی اس رائے کے حق میں نعمانؓ بن بشیر کی روایت سے جو استدلال کیا ہے وہ بھی مولانا مرحوم کے نزدیک صحیح نہیں۔ کیونکہ نعمان بن بشیر کے روایت کردہ اضافہ میں صرف یہ ذکر موجود ہے کہ حضورؐ نے "رقیم" اور اصحابِ غار کا واقعہ ایک ساتھ ذکر فرمایا تھا۔ اور یہ اس بات کو مستلزم نہیں کہ اصحابِ غار کا واقعہ اصحابِ رقیم کے واقعہ کے لیے تفسیر قرار دیا جائے۔ یا حضورؐ نے اس کو بطورِ تفسیر ذکر فرمایا ہو۔

(۳) نعمان بن بشیر نے اصحابِ غار کے واقعہ بیان کرتے وقت حضورؐ سے جو رقیم کا ذکر سنا تھا اور اس سے انہوں نے یہ سمجھا تھا کہ حضورؐ اصحابِ غار کے

واقعہ سے اصحابِ رقیم کی تفسیر فرما رہے ہیں۔ یہ ان کی غلط فہمی تھی اور ان کو وہم ہوا تھا۔ ورنہ حضورؐ نے اس کو بطورِ تفسیر ذکر نہیں فرمایا تھا۔

نگاہ عبرت

براہِ کرم ان نتائج پر آپ عبرت کی نگاہ ڈالیے اور انصاف سے کہہ دیجیے کہ اس مضمون میں واضح طور پر امام بخاریؒ پر تنقید نہیں کی گئی ہے؟ اسی طرح صاف الفاظ میں نعمان بن بشیرؓ کی طرف غلط فہمی کی نسبت نہیں پائی جاتی؟ اور واضح طریقہ سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ "راوی (نعمان بن بشیرؓ) نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہو کہ حضورؐ نے حدیثِ غار کا واقعہ دراصل اصحابِ رقیم کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ہے۔ نیز یہ نہیں کہا گیا ہے کہ یہ راوی (نعمانؓ) کا وہم ہے"؟

معترضین حضرات سے ایک سوال

اب ہم مولانا مودودی کے معترضین حضرات کی خدمت میں مودبانہ عرض کرتے ہیں کہ: وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے جس آزمائشی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی تفسیر میں حضرت ابوہریرہؓ کی صحیحین والی روایت نقل کی گئی ہے۔ اگر اس کے متعلق مولانا مودودی نے یہ لکھ دیا کہ:

"ممکن ہے حضورؐ نے بنی اسرائیل کے دوسرے بے بنیاد واقعات کی طرح اس واقعہ کا بھی ذکر فرمایا ہو اور راوی (ابوہریرہؓ) نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہو کہ شاید حضورؐ نے یہ واقعہ آیت کے

لیے بطورِ تفسیر بیان فرمایا ہے"

تو اس میں اور مولانا حفظ الرحمٰن مرحوم کی مذکورۂ بالا عبارت اور اس کے مضمون میں آخر کونسا جوہری فرق دکھائی دیتا ہے؟ اسی طرح اگر مولانا مودودی نے ابوہریرہؓ کی زیرِبحث روایت کے متعلق یہ لکھ دیا کہ:

"اس روایت میں اس بات کا ذکر نہیں کہ حضورؐ نے یہ واقعہ آیت کے لیے بطورِ تفسیر بیان فرمایا ہے۔"

تو اس میں آخر کونسا گناہِ کبیرہ مولانا موصوف سے سرزد ہوگیا؟ اور صحابہ کرامؓ کی کونسی توہین ہوگئی جس کی وجہ سے مولانا موصوف کے خلاف مسلسل فسق اور گمراہی کے فتوے دیئے جا رہے ہیں اور علماء کرام کے اجلاسوں میں جماعت کے لٹریچر کی ضبطی کے لیے قراردادیں پاس کی جا رہی ہیں؟ بالفرض اگر یہ واقعہ کوئی ناقابلِ معافی جرم ہو اور فی الحقیقت صحابہ کرامؓ کی توہین کی وجہ سے اس قابل ہو کہ مولانا مودودی کو گردن زدنی قرار دیا جائے تو ہم عرض کریں گے کہ حضور: ع

این گناہیست کہ در شہرِ شما نیز کنند

از راہِ نوازش ہمیں یہ بات بھی سمجھائی جائے کہ اس جُرم میں مولانا موصوف تو تنہا ملوّث نہیں بلکہ پچھلے زمانہ کے بہت سے بڑے بڑے محدّثین اور علماءِ دین بھی اس میں ملوّث ہوتے نظر آرہے ہیں۔ اور آپ کے حلقہ کے اکابر اور صفِ اوّل کے علمائے کرام بھی تو اس جُرم میں مولانا مودودی کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، تو ان کے متعلق آپ حضرات کا فتویٰ کیا ہوگا؟ کیا وہ سب آپ کے

اس فتوے کی زد میں نہیں آئیں گے؟ بالخصوص مولانا حفظ الرحمٰن صاحب مرحوم نے تو مولانا مودودی کی طرح صاف طور پر اس جرم کا ارتکاب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: "نعمانؓ بن بشیر کو حدیث کی سماعت یا فہمِ مطالب میں غلط فہمی لاحق ہوتی ہے"۔ اس لیے اُن پر تو آپ کے اس فتوے کی زد براہِ راست پڑیگی۔ تو کیا آپ ان کے بچاؤ کے لیے بھی کوئی انتظام کر چکے ہیں یا نہیں؟ اور دوسرے اکابر کو آپ کس طرح بچا سکیں گے؟

یہ بات آپ اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے کہ رواۃِ حدیث کی طرف سماعِ حدیث یا فہمِ مطالب میں غلط فہمیوں کی نسبت آج تک کسی نے بھی گناہ یا گمراہی نہیں سمجھی ہے۔ خواہ غلط فہمی کی نسبت صحابہ کرامؓ کی طرف ہو یا دوسرے عام رواۃِ حدیث کی طرف۔ اور اگر ایک دفعہ آپ حضرات نے اس پر گمراہی کا فتوے دے دیا تو امّت کے بڑے بڑے مشاہیر علماء اور جلیل القدر محدثینؒ بھی اس سے محفوظ نہیں رہ سکیں گے۔ اور اُن لوگوں کو آپ خود ایک نیا ہتھیار فراہم کریں گے جن کا کام صرف یہی ہے کہ اسلاف پر ہمیشہ کے لیے کیچڑ اچھالتے رہیں۔ لہٰذا اپنے اسلاف کی حالت پر رحم فرما کر ایسے فتووں میں ذرا احتیاط سے کام لیا کریں۔