بیاد: شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ / شیخ التفسیر حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتیؒ

# الشریعۃ
ماہنامہ — گوجرانوالہ

جلد: ۳۰ / شمارہ: ۵ ○ مئی ۲۰۱۹ء مطابق شعبان المعظم / رمضان المبارک ۱۴۴۰ھ

مؤسس: ابوعمار زاہد الراشدی ○ مدیر مسئول: محمد عمار خان ناصر



| | | | |
|---|---|---|---|
| کلمۂ حق | جنسی ہراسانی، صنفی مساوات اور مذہبی اخلاقیات | محمد عمار خان ناصر | ۲ |
| آراء و افکار | اردو تراجم قرآن پر ایک نظر-۵۳ | ڈاکٹر محی الدین غازی | ۴ |
| | قومیت بطور مذہب | ڈاکٹر عرفان شہزاد | ۸ |
| حالات و واقعات | بین المسالک ہم آہنگی کے حوالے سے ایک خوشگوار تبدیلی | محمد یونس قاسمی | ۱۳ |
| | دہشت گردی کے حوالے سے عدالت عظمیٰ کا مستحسن فیصلہ / تعلیمی نظام کے حوالے سے چیف جسٹس کے ارشادات | ابوعمار زاہد الراشدی | ۱۶ |
| مباحثہ و مکالمہ | قرآن وسنت کا باہمی تعلق: اصولی مواقف کا ایک علمی جائزہ-۵ | محمد عمار خان ناصر | ۲۰ |
| | مولانا مودودی کا تصور جہاد: ایک تحقیقی جائزہ-۱ | مراد علوی | ۴۵ |



مجلس مشاورت: قاضی محمد رویس خان ایوبی - ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی - پروفیسر غلام رسول عدیم
حافظ صفوان محمد چوہان - سید متین احمد شاہ

مجلس تحریر: زاہد صدیق مغل - سمیع اللہ سعدی - عاصم بخشی - محمد یوسف ایڈووکیٹ
حافظ محمد رشید - محمد بلال فاروقی - حافظ عبدالغنی محمدی

انتظامیہ: ناصر الدین خان عامر - عبدالرزاق خان - حافظ محمد طاہر

زر تعاون: سالانہ 400 روپے۔ بیرون ملک سے: 30 امریکی ڈالر
دفتر انتظامی: مکتبہ امام اہل سنت، جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ۔ 0306-6426001
خط کتابت کے لیے: ماہنامہ الشریعہ، پوسٹ بکس 331 گوجرانوالہ
ای میل: aknasir2003@yahoo.com۔ ویب سائٹ: www.alsharia.org
ناشر: حافظ محمد عبدالمتین خان زاہد ۔ طابع: مسعود اختر پرنٹرز، میکلوڈ روڈ، لاہور

**خاطرات**

*محمد عمار خان ناصر*

# جنسی ہراسانی، صنفی مساوات اور مذہبی اخلاقیات

"خواتین کو گڈ مارننگ کے مسیج بھیجنا ہراسمنٹ ہے"، یہ بات ہمارے کلچر میں درست ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کسی خاتون سے بلاضرورت بے تکلف ہونے کی خواہش کا آئینہ دار ہے جس میں مستور جنسی کشش کے پیغام کا خاتون محسوس کر لیتی ہے اور یوں یہ ایک ابتدائی نوعیت کی "ہراسمنٹ" بن جاتی ہے۔ ظاہر ہے، اس میں تعلق کی نوعیت اور دیگر فوارق کے شامل ہونے سے صورت حال مختلف بھی ہو سکتی ہے، لیکن اپنے اصل سیاق وسباق میں یہ شکایت درست ہے۔

البتہ یہ بات جو ہمارے ہاں صرف حقوق نسواں کے پہلو سے کہی جا رہی ہے، مذہبی اخلاقیات میں وہی بات حیا اور طہارت نفس کے پہلو سے کہی جاتی ہے اور خواتین کسی طرز عمل کو "ہراسمنٹ" نہ بھی سمجھیں، لیکن اخلاقی طہارت کے پہلو سے وہ قابل اعتراض ہو تو دینی اخلاقیات اس سے بھی منع کرتی ہے۔ فقہاء اسی پہلو سے سلام کرنے میں نوجوان اور عمر رسیدہ خاتون کا فرق واضح کرتے ہیں۔ جان پہچان اور کسی ضرورت کے بغیر نوجوان خاتون کو سلام کرنا اظہار بے تکلفی کی ایک صورت ہو سکتی ہے جو پسندیدہ نہیں۔ دینی اخلاقیات میں دوسری بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ خواتین بھی اپنے طرز عمل میں ایسا رویہ اختیار کریں کہ اس سے "بے تکلفی" کی خواہش رکھنے والوں کی حوصلہ شکنی ہو۔ ان کا لب ولہجہ ایسا نرم نہیں ہونا چاہیے کہ دل میں کوئی بری خواہش بیدار ہو، اور لباس اور زیب وزینت میں modesty اپنانی چاہیے تاکہ ان کا ظاہری سراپا "ہراسمنٹ" کی دعوت نہ دیتا ہو۔ اسی نکتے کے پیش نظر مذہبی اخلاقیات میں، مثال کے طور پر، اجتماعی عبادت وغیرہ میں خواتین کو کردار نہیں دیا گیا، بلکہ اسے مردوں کے لیے خاص رکھا گیا ہے۔ اس کی حکمت حیا اور عبادت کے تقدس کے پہلو سے تو ہے ہی، غور کیا جائے تو "ہراسمنٹ" کے اصول پر بھی اس کی معنویت پوری طرح سمجھی جا سکتی ہے۔ فرض کریں، ایک خاتون نماز کی امامت یا جمعے کے خطبے کے لیے مردوں کے آگے کھڑی ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ عبادت کے جذبے کے ساتھ جنسی کشش کے احساسات اس میں شامل نہ ہوں؟ اور اگر گڈ مارننگ کے پیغام سے ایک خاتون ہراسمنٹ محسوس کرتی ہے تو پیچھے صف میں کھڑے نمازیوں یا سامنے بیٹھے ہوئے سامعین خطبہ کی نگاہوں سے اسے یہ پیغام نہیں ملے گا؟

"ہراسمنٹ" کی بحث سے یہ سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے کہ انسانی معاشرے میں عموماً خواتین کیوں less empowered رہی ہیں۔ مردوزن کی مطلق مساوات کے علم بردار مفکرین حیران ہیں کہ (ان کی تعبیر کے مطابق) حیاتیاتی اعتبار سے یا ذہنی وجسمانی صلاحیتوں کے لحاظ سے مرد اور عورت میں کوئی فرق نہ ہونے کے باوجود ایسا کیونکر ہوا کہ سماجی آزادیوں اور اختیارات کے پہلو سے عمومی طور پر انسانی معاشروں میں مردوں کو ترجیحی پوزیشن حاصل ہو گئی اور خواتین

کوئی حوالوں سے برابر کا مقام نہ مل سکا۔ یہ حضرات اس سامنے کی حقیقت کو بالکل نظرانداز کر دیتے ہیں کہ عورت حیاتیاتی اعتبار سے مرد کے لیے جنسی کشش کا مرکز اور اس کی جبلی جنسی جارحیت کا ہدف ہے۔ جس طرح مرد کے لاکھوں سپرم نسوانی بیضے کو بارآور کرنے کے لیے باہم حریف ہوتے ہیں، اسی طرح جنسی کشش ثقل کے قانون کے تحت، جو ہرگز کوئی سماجی تشکیل نہیں بلکہ ایک حیاتیاتی جبر ہے، معاشرتی تعامل میں بھی مرد کا رویہ جنسی جارحیت کا مظہر ہوتا ہے، وہ جبلی طور پر خواتین تک رسائی کی کوشش کرتے ہیں اور خواتین کو اس کے مقابلے میں "حفاظت" کی ضرورت ہوتی ہے۔

روایتی انسانی معاشروں اور مذہبی اخلاقیات میں اسی مسئلے کو حل کرنے کے لیے اختلاط مرد وزن پر مختلف قدغنیں عائد کی گئیں جن کا ایک نتیجہ سماجی ذمہ داریوں میں ناگزیر امتیاز کی صورت میں نکلا، اگرچہ انسانی مزاجوں میں عدم توازن کی عمومی خصوصیت کے تحت اس امتیاز نے بہت ناروا شکلیں بھی اختیار کر لیں۔ دور جدید میں انسانی سماج کے ارتقا اور اس کی تشکیل وتنظیم کے اصولوں میں بہت سی تبدیلیوں کی وجہ سے مردوں اور عورتوں کے سماجی حقوق واختیارات میں پائے جانے والی خلیج کو کم کرنے کے مواقع پیدا ہوئے ہیں جن سے یقیناً پورا فائدہ اٹھانا چاہیے، لیکن اس کی بنیاد ضروری اور فطری امتیازات کی نفی اور مطلق مساوات کے فلسفے کو بنانا غیر فطری بھی ہے اور اس نے خواتین کی نفسیات اور پورے سماجی وسیاسی نظام کو بھی ناقابل تحمل دباؤ کا شکار بنا دیا ہے۔ فیمنزم کے فلسفے نے اپنی انتہائی صورت میں ایک ایسی شکل اختیار کر لی ہے جس میں شکایت، نفرت اور احتجاج کا روئے سخن انسانی فکر اور معاشرتی نظاموں سے بھی آگے بڑھ کر خود فطرت کی طرف ہو چکا ہے۔ نسوانی آزادی کے اس nihilistic تصور میں مرد اور عورت کے رشتے میں کوئی مثبت پہلو باقی ہی نہیں رہا، وہ صرف جبر، استحصال اور subjugation کا استعارہ بن گیا ہے، کیونکہ معاشرتی نظاموں میں مساوات کو جتنی بھی اہمیت دے دی جائے، مرد اور عورت کے جنسی رشتے میں، جو دونوں صنفوں میں خود شناسی کا بہت بنیادی حوالہ ہے، یہ مساوات پیدا کرنا ممکن ہی نہیں۔ اس احساس کے زیر اثر پہلے صرف سماج میں عدم مساوات مسئلہ تھی، پھر خاندان کا ادارہ اسی فتوے کی زد میں آیا اور اب ٹیکنالوجی کی مدد سے صنفین میں جنسی تعلق سے بھی خلاصی حاصل کرنے کی کوشش ہو رہی ہے اور مصنوعی مشینی سیکس پارٹنرز تیار کیے جا رہے ہیں تاکہ خواتین کو جنسی عمل میں مردوں کی طرف سے dominance کی اذیت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

یہ صورت حال ہمیں متوجہ کرتی ہے کہ ہم انسانی معاشرے کی بہتری کے لیے تاریخی جدلیات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے فلسفوں اور افکار سے محتاط استفادے کے ساتھ ساتھ اللہ کے پیغمبروں کے طریق اصلاح کو اپنا بنیادی راہ نما بنائیں۔ اللہ کے آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب معاشرے کے تین پسے ہوئے اور مظلوم طبقوں یعنی غلام لونڈیوں، عورتوں اور یتامی ومساکین کو اٹھایا اور انھیں ان کے حقوق دلوائے، لیکن اس طرح نہیں کہ غلاموں کو آقاوں کے خلاف، عورتوں کو مردوں کے خلاف اور فقرا کو اصحاب ثروت کے خلاف بھڑکا کر ایک دوسرے کا مدمقابل بنا دیا ہو۔ یہ طریقہ کوتاہ نظر طبقاتی لیڈروں کا ہوتا ہے جن کے جوش وخروش میں ذاتی محرومیوں کا غصہ شامل ہوتا ہے۔ اللہ کا نبی کسی ایک طبقے کا نہیں، پوری انسانیت کا نبی ہوتا ہے۔ اسے آقا کی فلاح سے بھی اتنی ہی غرض ہے جتنی غلام کی، مردوں کی کامیابی بھی اتنی ہی عزیز ہے جتنی عورتوں کی اور مال داروں کا حسن انجام بھی اتنا ہی محبوب ہے جتنا فقراء ومساکین کا۔ کیونکہ نبی اس پروردگار کا انتخاب ہوتا ہے جو سارے جہانوں کا رب ہے اور اپنی ساری مخلوق کو اپنے دامن رحمت میں جگہ دینا چاہتا ہے۔

**آرا و افکار**

ڈاکٹر محی الدین غازی

# اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

## مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں۔ ۵۳

(۱۶۱) کلا بمعنی ألا

لغت میں کلا کا مشہور مفہوم تو شدید نفی اور زجر وردع کا ہے، اردو میں اس کے لیے ہرگز نہیں اور نہیں نہیں کی تعبیر استعمال کی جاتی ہے۔ عام طور سے اس سے پہلے ایسی کوئی بات سیاق کلام میں موجود ہوتی ہے جس کی شدت کے ساتھ نفی کی جاتی ہے۔ تاہم قرآن مجید میں بہت سے مواقع ایسے ہیں جہاں موقع کلام "ہرگز نہیں" کے بجائے کسی دیگر مفہوم کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ سیاق کلام میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی ہے جس کی نفی کرنے کا محل ہو۔ اس دیگر مفہوم کے بارے میں بعض ائمہ نحو کا خیال ہے کہ حقا یعنی بیشک کا مفہوم ہے، بعض کا خیال ہے کہ ای ونعم یعنی ہاں ہاں کا مفہوم ہے، اور بعض کا خیال ہے کہ ألا یعنی سنو اور آگاہ ہوجاؤ کا مفہوم ہے۔ ابن ہشام نے مغنی اللبیب میں دلائل کے ساتھ اس آخری مفہوم کو ترجیح دی ہے، ان کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ مفہوم اکثر جگہ موزوں ہوجاتا ہے۔ (لأنه اکثر اطرادا)۔ مولانا امانت اللہ اصلاحی بھی اسی کے قائل ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اردو مترجمین قرآن کے یہاں مذکورہ بالا تمام مفہوم ملتے ہیں۔ البتہ مشہور مترجمین میں شاہ عبدالقادر، شاہ رفیع الدین ،اشرف علی تھانوی، سید مودودی اور امین احسن اصلاحی وغیرہ ایسی تمام جگھوں پر کلا کا ترجمہ "ہرگز نہیں" یا "کوئی نہیں" کرتے ہیں، اور چونکہ متعدد مقامات پر سیاق میں ایسی کوئی بات مذکور نہیں ہے جس کی نفی کی جائے اس لیے ایسی کسی بات کو محذوف مان لیا جاتا ہے اور تفسیر میں اس کی وضاحت کردی جاتی ہے، اس وضاحت میں بھی بسا اوقات تکلف ظاہر ہوتا ہے۔ مولانا امانت اللہ اصلاحی کے نزدیک اس تکلف کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کلا کا ترجمہ سنو یا آگاہ ہوجاؤ کیا جائے تو کلام کا مفہوم بالکل واضح اور بے تکلف رہتا ہے، اور کسی بات کو محذوف ماننے کی ضرورت بھی

نہیں رہتی ہے۔ کچھ مثالیں ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِيْ سِجِّيْنٍ۔(المطفّفین:7)

"ہرگز نہیں، یقیناً بدکاروں کا نامہ اعمال قید خانے کے دفتر میں ہے"(سید مودودی)

"بیشک کافروں کی لکھت سب سے نیچی جگہ سجین میں ہے"(احمد رضا خان)

"سن رکھو کہ بدکارروں کے اعمال سجّین میں ہیں"(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ۔ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ۔(المطفّفین:14، 15)

"ہرگز نہیں، بلکہ دراصل اِن لوگوں کے دلوں پر اِن کے برے اعمال کا زنگ چڑھ گیا ہے. ہرگز نہیں، بالیقین اُس روز یہ اپنے رب کی دید سے محروم رکھے جائیں گے"(سید مودودی)

"کوئی نہیں بلکہ ان کے دلوں پر زنگ چڑھا دیا ہے ان کی کمائیوں نے۔ ہاں ہاں بیشک وہ اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہیں"(احمد رضا خان)

"دیکھو یہ جو (اعمال بد) کرتے ہیں ان کا ان کے دلوں پر زنگ بیٹھ گیا ہے۔ بیشک یہ لوگ اس روز اپنے پروردگار (کے دیدار) سے اوٹ میں ہوں گے"(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِيْ عِلِّيِّيْنَ۔(المطفّفین:18)

"ہرگز نہیں، بیشک نیک آدمیوں کا نامہ اعمال بلند پایہ لوگوں کے دفتر میں ہے"(سید مودودی)

"ہاں ہاں بیشک نیکوں کی لکھت سب سے اونچا محل علیین میں ہے"(احمد رضا خان)

"(یہ بھی) سن رکھو کہ نیکوکاروں کے اعمال علیین میں ہیں"(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا۔(الفجر:21)

"ہرگز نہیں، جب زمین پے در پے کوٹ کوٹ کر ریگ زار بنادی جائے گی"(سید مودودی)

"ہاں ہاں جب زمین ٹکرا کر پاش پاش کر دی جائے"(احمد رضا خان)

"یقیناً جس وقت زمین کوٹ کوٹ کر برابر کر دی جائے گی"(محمد جوناگڑھی)

"یاد رکھو کہ جب زمین کو ریزہ ریزہ کر دیا جائے گا"(ذیشان جوادی)

كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى۔(العلق:6)

”ہر گز نہیں، انسان سرکشی کرتا ہے“(سید مودودی)

”ہاں ہاں بیشک آدمی سرکشی کرتا ہے“(احمد رضا خان)

”سچ مچ انسان تو آپے سے باہر ہو جاتا ہے“(محمد جونا گڑھی)

کَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ۔(العلق:15)

”ہر گز نہیں، اگر وہ باز نہ آیا تو ہم اس کی پیشانی کے بال پکڑ کر اسے کھینچیں گے“(سید مودودی)

”ہاں ہاں اگر باز نہ آیا تو ضرور ہم پیشانی کے بال پکڑ کر کھینچیں گے“(احمد رضا خان)

”یقیناً اگر یہ باز نہ رہا تو ہم اس کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹیں گے“(محمد جونا گڑھی)

”دیکھو اگر وہ باز نہ آئے گا تو ہم (اس کی) پیشانی کے بال پکڑ گھسیٹیں گے“(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب۔(العلق:19)

”ہر گز نہیں، اُس کی بات نہ مانو اور سجدہ کرو اور (اپنے رب کا) قرب حاصل کرو“(سید مودودی)

”ہاں ہاں، اس کی نہ سنو اور سجدہ کرو اور ہم سے قریب ہو جاؤ“(احمد رضا خان)

”دیکھو اس کا کہا نہ ماننا اور قربِ (خدا) حاصل کرتے رہنا“۔(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ۔(المدثر:54)

”ہر گز نہیں، یہ تو ایک نصیحت ہے“(سید مودودی)

”ہاں ہاں بیشک وہ نصیحت ہے“(احمد رضا خان)

”کچھ شک نہیں کہ یہ نصیحت ہے“(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ۔(القیامۃ:20)

”ہر گز نہیں، اصل بات یہ ہے کہ تم لوگ جلدی حاصل ہونے والی چیز (یعنی دنیا) سے محبت رکھتے ہو“(سید مودودی)

”کوئی نہیں بلکہ اے کافرو! تم پاؤں تلے کی (دنیاوی فائدے کو) عزیز دوست رکھتے ہو“(احمد رضا خان)

”مگر (لوگو) تم دنیا کو دوست رکھتے ہو“(فتح محمد جالندھری)

كَلَّا إِذَا بَلَغَتْ التَّرَاقِيَ۔(القیامۃ:26)

”ہر گز نہیں، جب جان حلق تک پہنچ جائے گی“(سید مودودی)

”ہاں ہاں جب جان گلے کو پہنچ جائے گی“(احمد رضا خان)

”دیکھو جب جان گلے تک پہنچ جائے“(فتح محمد جالندھری)

”ہوشیار جب جان گردن تک پہنچ جائے گی“(ذیشان جوادی)

اس سلسلے میں ایک مددگار پہلو یہ ہے کہ جب ہم قرآن مجید میں آلا کے استعمالات دیکھتے ہیں تو وہ بالکل ویسے ہی مقامات ہیں جہاں کلا بمعنی آلا استعمال ہوا ہے۔ اور صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کلا اور آلا جگہ جگہ بالکل ایک مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔

وَإِذَا قِيْلَ لَہُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِيْ الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ۔ أَلا إِنَّہُمْ ہُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ۔ وَإِذَا قِيْلَ لَہُمْ آمِنُواْ كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُواْ أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَہَاء أَلا إِنَّہُمْ ہُمُ السُّفَہَاء وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ(البقرۃ:11۔13)

”اور جب کہیے ان کو فساد نہ ڈالو ملک میں، کہیں ہمارا کام تو سنوار ہے، سن رکھو وہی ہیں بگاڑنے والے، پر نہیں سمجھتے۔ اور جب کہیے ان کو ایمان میں آؤ، جس طرح ایمان میں آئے سب لوگ، کہیں کیا ہم اس طرح مسلمان ہوئے ہیں بیوقوف، سنتا ہے، وہی ہیں بے وقوف، پر نہیں جانتے“(شاہ عبد القادر)

أَلَا إِنَّہُمْ فِيْ مِرْيَۃٍ مِّن لِّقَاء رَبِّہِمْ أَلَا إِنَّہُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ(فصلت:54)

”آگاہ رہو، یہ لوگ اپنے رب کی ملاقات میں شک رکھتے ہیں۔ سن رکھو وہ ہر چیز پر محیط ہے“(سید مودودی)

يَوْمَ يَبْعَثُہُمُ اللَّہُ جَمِيْعاً فَيَحْلِفُونَ لَہُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّہُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّہُمْ ہُمُ الْكَاذِبُونَ(المجادلۃ:18)

”جس روز اللہ ان سب کو اٹھائے گا، وہ اس کے سامنے بھی اسی طرح قسمیں کھائیں گے جس طرح تمہارے سامنے کھاتے ہیں، اور اپنے نزدیک یہ سمجھیں گے کہ اس سے ان کا کچھ کام بن جائے گا۔ خوب جان لو، وہ پرلے درجے کے جھوٹے ہیں“(سید مودودی)

<u>آرا و افکار</u>

ڈاکٹر عرفان شہزاد

# قومیت بطور مذہب

زیر نظر مضمون کارلٹن جے ایچ ہیز (Carlton J H Hayes, 1882-1964) کے آرٹیکل، Nationalism as a Religion کے ماڈل کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے۔ کارلٹن ایک امریکی مورخ تھا۔ ایک وقت میں وہ تصور قومیت کا حامی رہا، پھر اس کے خیالات اس بارے میں مکمل طور پر تبدیل ہو گئے۔ اپنے دور میں قومیت کے نام پر برپا ہونے والی دو عظیم جنگوں کی تباہ کاریاں بھی اس کے سامنے تھیں۔ اس نے قومیت کے تصور میں موجود منفیت اور مقامیت کا ادراک کیا اور اس کے نہایت شان دار تجزیے پیش کیے۔ اس نے قومیت کو تاریخِ انسانی کی بدترین برائیوں میں سے ایک شمار کیا۔

**قومیت کا تعارف:**

اپنے خاندان اور قبیلے کے ساتھ تعلق اور عصبیت کا احساس قدیم اور فطری احساس ہے۔ لیکن یہ تصور کہ ایک خاص جغرافیہ میں رہایش پذیر انسانوں کا گروہ ایک قوم ہے، ان پر حقِ حکم رانی ان کے ہم قوم کو ہی حاصل ہے اور یہ ایک مقدس تصور ہے، جس کی خاطر انسانی جان سمیت کوئی بھی قربانی دی اور لی جا سکتی ہے اور دوسروں انسانوں کی جان و مال کو پامال کیا جا سکتا ہے، یہ قومیت اور قومی ریاست کا عقیدہ ہے، جس پر ایمان لانا ایک وفادار شہری کے لیے لازم تصور کیا گیا ہے۔ مغرب سے درآمد ہونے والا قومیت کا یہ سیاسی تصور ہے۔

**مضمون کا متن:**

انسان مذہب چھوڑ سکتا ہے لیکن مذہبی حس اس کو نہیں چھوڑتی۔ یہ مذہبی حس اعتقادات اور مقدسات کی طالب ہے جن کے لیے آدمی اپنی جان اور مال، اولاد سب قربان کر سکے۔ مذہبی اعتقادات نہ ملیں تو آدمی اپنے جیسے انسانوں کے وضع کردہ نظریات اور فلسفوں کے ساتھ ایسے ہی اعتقادات اور جذباتیت وابستہ کر لیتا ہے۔ مسیحیت نے یورپ میں آکر قدیم مذہب کو تو بدلا لیکن قدیم مذہبی تصورات، اعتقادات اور ان سے متعلق مقدس سمجھی جانے والی رسوم و رواج اور آداب کو اس نے اپنے اندر سمو لیا۔ اگلے مرحلے میں کیتھولسزم پر پروٹسٹنٹ ازم کے ذریعے

سے اعتراضات اور اصلاحات کا دروازہ تو کھلا، لیکن فرد کی مذہبی حس میں کوئی تبدیلی نہ آئی۔ یہ مذہبی حس اب پروٹسٹینٹ ازم میں منتقل ہو گئی اور وہی جذباتی وابستگیوں کے مظاہرے یہاں بھی دیکھنے کو ملے۔

اٹھارہویں صدی کے یورپ میں تشکیک کا دور دورہ ہو گیا۔ لوگوں نے مذہب کو چیلنج کر دیا۔ مسیحیت کے عقائد کو عقل و منطق کی کسوٹی پر پرکھ کر رد کیا جانے لگا، مذہب کے ساتھ وابستہ اعتقادات اور عقیدتیں ماند پڑنے لگیں، لیکن اس کے مظاہر فرد سے پھر بھی جدا نہ ہوئے۔ یہ عقیدتیں اب تصورِ فطرت، سائنس، عقل اور انسانیت سے متعلق انسانی فلسفوں کی پجاری اور فدائی بن گئیں۔ مذہب کا رنگ ہلکا تو ہو رہا تھا مگر مذہبی عقیدتوں کی عادت اب بھی گہری تھی جس نے اپنی تسکین کے لیے انسان ساختہ فلسفیانہ خداؤں کے ساتھ وابستگی پیدا کر لی تھی۔ ان کی تبلیغ اور دفاع میں وہی جذباتیت پائی گئی جو مذہب کے لیے پائی جاتی تھی۔ یہی وہ دور تھا جب فرد کی مذہبی حس، ریاست کے ساتھ بھی وابستہ ہو گئی۔ مذہبی عقیدوں اور عقیدتوں کا مذہب سے منتقل ہو کر انسان کے وضع کردہ فلسفوں کے ساتھ وابستہ ہو جانے کا یہ رجحان اٹھارہویں صدی کی خصوصیت ہے۔ انسان ساختہ خدا حسّی تھے جن کی پوجا کرنے اور ان کی خاطر قربانیاں دینے کا نقد اور مادی فائدہ ملتا نظر آتا تھا، اپنے لیے نہیں تو اپنوں کے لیے۔

انقلابِ فرانس نے قومیت کو مذہب بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ ایبے رینل (Abbe Raynal) کہتا ہے کہ ریاست، مذہب کے لیے نہیں ہے، بلکہ مذہب، ریاست کے لیے ہے۔ (غور کیجیے تو یہ ڈاکٹرائین مولانا مودودی کے فلسفۂ سیاست وحکومت کا بھی ہے۔ ان کے نزدیک بھی دین کا مطمح نظر ایک اسلامی ریاست کا قیام ہے۔ گویا ان کے ہاں بھی دین، ریاست کے قیام کا ذریعہ ہے۔ انیسویں صدی میں قومیت کا جو صور پھونکا گیا مولانا مودودی کے ہاں وہ مذہب کے اسلوب میں ملتا ہے۔) فرانس میں کیتھولزم اور نیشلزم کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ سول کانسٹیٹیوشن آف کلرجی (1790) پاس ہوا جس کے مطابق وہی پادری گرجے میں اپنے مذہبی فرائض انجام دے سکتا تھا جو ریاست کے آئین کو تسلیم کرے۔ اس کا انکار کرنے والوں پر جبر کیا گیا اور ان پر عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا۔ قومیت کے نام پر جبر نے قومیت کو ایک مکمل مذہبی روپ دے دیا جہاں ایک فرد کو قومیت کے اس تصور کی بنا پر دوسرے انسانوں پر جبر کرنے اور اس کی جان لینے کا حق اور اختیار حاصل ہو گیا۔ 1791 میں فرانس کا آئین منظور ہوا، جس نے اسے نہیں مانا اسے آئین کا منکر قرار دے دیا گیا۔ آئین کے منظور ہونے کے بعد آئین کے صحیفے کو ہاتھ میں پکڑ کر سر اور سینے پر رکھ کر ایک جلوس نکالا گیا جو آئین کی تقدیس میں سر جھکائے، ادب و احترام سے آہستہ آہستہ سے چل رہا تھا جب کہ راستے میں کھڑے دیگر افسران نے آئین کے احترام میں اپنے سروں سے ٹوپیاں اتار لیں۔ یہ مسیحی مذہبی رسوم تھیں جو اب آئین کی تقدیس کے ساتھ وابستہ کر دی گئی تھیں۔

مذہب کے ساتھ وابستہ دیگر مذہبی مظاہر، جیسے بتسمہ دینا یا اسلام میں کلمہ شہادت ادا کرنے کے طرز پر

قومیت سے وفادار رہنے کا حلف آ گیا، اسی بنا پر کسی دوسری قومیت میں داخل کرنے کے لیے پہلے فرد سے وفاداری کا حلف لیا جاتا ہے؛ پھر مذہب سے انحراف کرنے کی جسارت کو ارتداد قرار دینے کے اصول پر قومیت سے انحراف کرنے کو غداری قرار دیا گیا، جس کی سزا، ارتداد کی سزا کی طرح موت مقرر کی گئی؛ بچے کے پیدا ہوتے ہی جیسے اس کے مذہب کا فیصلہ ہو جاتا ہے اور اس کا باقاعدہ اندراج کرایا جاتا ہے؛ اسی طرز پر اس کی قومیت کا فیصلہ بھی پیدائش کے ساتھ ہی کر دیا جاتا ہے اور اس کا بھی اندراج کرایا جاتا ہے، چرچ اور مسجد جیسی مذہبی عمارات کے طرز پر قومی عمارتوں کی یادگاریں وجود میں لائی گئیں؛ مذہبی مظاہر کی طرح قومیت کے اظہار کے مظاہر مقرر کیے گئے، مثلاً، قومی جھنڈا اور قومی دن کی علامات مقرر کی گئیں؛ قومی مظاہر کی تقدیس کے اظہار کے لیے مذہب کی طرز پر مخصوص آداب اور اوقات بھی وضع کیے گئے، مثلا قومی ترانہ بجتے وقت یا جھنڈا بلند کرتے وقت باادب کھڑا ہونا، سلیوٹ کرنا، سینے پر ہاتھ رکھنا؛ مذہبی تہواروں کی طرح قومی دن منانے کی رسم کی طرح بھی ڈالی گئی؛ مذہب کی مقدس ہستیوں، رسولوں اور انبیا اور مذہبی بزرگوں کی طرح قومی ہیروز کی تقدیس اور احترام فرد پر واجب قرار دے گیا گیا جن پر تنقید بھی توہین قرار پائی؛ خدا کی حمد کی جگہ قومی ترانے اور حج جیسی مرکزی مذہبی رسم کے طرز پر قومی اجتماعات اور ان کے لیے مخصوص دن مقرر کیے گئے؛ مذہبی شعار کی بے حرمتی کے تصور کی بنیاد پر قومی شعار کی بے حرمتی بھی توہین کی طرح سخت قابل سزا جرم قرار پایا؛ مذہبی خطبات کی جگہ قومی خطبات نے لے لی جو سیاسی اور فوجی زعما دیتے اور مذہبی خطبا کی طرح ہی عقل و منطق سے ہٹ کر محض جذبات کی اپیل کر کے لوگوں کا خون گرماتے ہیں۔ یوں قومیت اپنے تمام تر اعتقادات اور رسوم کے ساتھ ایک مکمل مذہب بن گئی۔

پوری ریاست قومیت کے خدا کی عبادت گاہ ہے، مسجد جس میں غیر قوم کے لوگ مسلمانوں کی کی اجازت کے بنا داخل نہیں ہو سکتے، اسی طرح دوسری قوم کے لوگ دوسرے قومی خدا کے پیروکار ہیں، جو کسی دوسرے ملک ان لوگوں کی اجازت کے بنا اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔ یہ دوسری قومیت کے لوگ غیر ہیں جن کو اپنے قومی خدا کے چرنوں میں قربان کرنا پڑے تو دریغ نہیں کرنا چاہیے۔

قومیت کا مذہب نہ صرف عقیدت اور ایمان بلکہ عقل و تصورات کو بھی اپنا غلام بنا لیتا ہے۔ عقلِ عیار اس کے لیے تاویلات گھڑتی ہے ایسے ہی جیسے مذہبی متکلمین مذہب کا دفاع کرنے کے لیے عقلی دلائل تلاشتے اور تراشتے ہیں۔

قومیت کے خدا کے ساتھ لوگ ایک رفاقت اور سرشاری محسوس کرتے ہیں، اسے اپنا محافظ سمجھتے ہیں اس کو داتا اور رحم کرنے والا سمجھتے ہیں، اس کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کو ناراض کرنے سے ڈرتے ہیں۔ ہمارے ہاں "دھرتی ماں" اور "ریاست ہو گی ماں کے جیسی" جیسے تصورات اسی کا نتیجہ ہیں۔ ریاست کو مونث خدا سمجھنے کے پیچھے وجہ یہ ہے کہ برصغیر میں خدا کے تصور میں دیویوں کا تصور قدیم سے موجود رہا

ہے۔ قومی ریاست کی کی سرحدوں کی ابدیت کا تصور بھی مذہب قومیت کے اسی تصور کا ایک خاصہ ہے۔

مزید یہ کہ مذہبی کتاب کی جگہ آئین نے لے لی۔ تقدیس میں اس کا درجہ وہی ہے جو قرآن یا بائبل کا ہے۔ اس میں قومیت کی تعریف اور تعیین درج کر دی جاتی ہے اور اس کے معیار پر افراد کو ریاست کا کافر یا مومن تصور کیا جاتا ہے۔ آئین کے فہم میں باہم اختلاف بھی ہو جاتا ہے، ایسے ہی جیسے قران مجید یا بائبل کے متن کے فہم میں ہو جاتا ہے، لیکن اس کی تقدیس اٹل اور متفقہ ہی سمجھی جاتی ہے۔ قومت کی خاطر جان دینا اتنا ہی مقدس فرض باور کرایا جاتا ہے جتنا مذہب کی خاطر اور مرنے والے کو شہادت کا نام بھی مذہب سے ہی لے کر دیا گیا ہے۔

قومیت کے بت کی تقدیس کو قائم رکھنے کے لیے قوم کی تاریخ کو بھی تقدس کا لبادہ پہنایا جاتا ہے۔ قومی کوتاہیوں کو منہا کر کے تاریخ ایسے انداز میں پڑھائی جاتی ہے کہ وہ معصوم ہستیوں کی تاریخ کی طرح خطا سے پاک مقدس تاریخ بن جاتی ہے، جس پر ایمان لانا لازم ہوتا ہے اور اس پر سوال اٹھانا کفر کی طرح غداری سمجھا جاتا ہے۔ نیز، عوامی شہرت رکھنے والی غیر مستند مذہبی روایات کی طرح ہی قومی روحانی غیر مستند روایات بھی گھڑی جاتی ہیں جنھیں عوام میں پھیلایا جاتا ہے بلکہ خواب و مکاشفات کی پوری دیومالا اس کے لیے مرتب کی جاتی ہے۔

سکولوں کالجوں کی نصاب سازی بھی تصور قومیت کے نقطہ نظر سے کی جاتی ہے کہ کوئی ایسے حقائق اس میں شامل نہ ہو جو قومیت کے مذہب یا اپنی قومیت کی تقدیس پر فرد کے ایمان کو متزلزل کر دے۔ قومی حق حکم رانی کے قیام اور اس کی بقا کے لیے اپنا سب کچھ قربان کر دینے، اس کی بنیاد پر اپنی جان دینے اور دوسروں کی جان لینے کو قومی بیانیے کے طور پر بچپن سے ہی بچوں کے اذہان میں ڈالا جاتا ہے اور اس طرح ان کی برین واشنگ کی جاتی ہے۔ میڈیا اور صحافت کو اس کا پابند کیا جاتا ہے کہ وہ قومیت کے خلاف کچھ نہیں لکھ سکتے ورنہ سزا اور جرمانہ کا سامنا کرپڑتا ہے۔

قومیت کے مذہب کا یہ کارنامہ ہے کہ بغیر کسی مابعد الطبیعیاتی تصور اور اخرت میں ابدی انعامات کے حصول کی یقین دہانی کے یہ فرد کو اپنی جان محض قومی تفاخر کے اظہار کے لیے قربان کر دینے پر راضی کر لیتی ہے۔ یہاں، اسلام کا نقطہ نظر پیش کرنا بر محل معلوم ہوتا ہے۔ قومیت اعلی آفاقی اخلاقیات سے عاری ہے جو در حقیقت عصبیت کی ہی شکل ہے۔ قومیت، عصبیت کی طرح حق و ناحق نہیں دیکھتی، بلکہ ہر حال میں اپنی قوم کا ساتھ دینے کو فرض قرار دیتی ہے۔ دین نے ہمیں یہ ہدایت دی ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (سورۃ النساء، 4:135)

ایمان والو، انصاف پر قائم رہو، اللہ کے لیے اُس کی گواہی دیتے ہوئے، اگرچہ یہ گواہی خود تمھاری ذات،

تمھارے ماں باپ اور تمھارے قرابت مندوں کے خلاف ہی پڑے۔ امیر ہو یا غریب، اللہ ہی دونوں کا زیادہ حق دار ہے (کہ اُس کے قانون کی پابندی کی جائے)۔ اِس لیے تم خواہشوں کی پیروی نہ کرو کہ اس کے نتیجے میں حق سے ہٹ جاؤ اور (یاد رکھو کہ) اگر (حق و انصاف کی بات کو) بگاڑنے یا (اُس سے) پہلو بچانے کی کوشش کرو گے تو اُس کی سزا لازماً پاؤ گے، اِس لیے کہ جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اُس سے خوب واقف ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے ارشادات اس سلسلے میں یہ ہیں:

"ابو موسیٰ اشعری کا بیان ہے کہ ایک شخص حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور پوچھا کہ کوئی مالِ غنیمت حاصل کرنے کے لیے لڑتا ہے، کوئی شہرت اور ناموری کے لیے لڑتا ہے، کوئی اپنی بہادری دکھانے کے لیے لڑتا ہے، فرمایئے کہ ان میں سے کس کی لڑائی اللہ کی راہ میں ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ اللہ کی راہ میں لڑائی تو صرف اس کی ہے جو محض اللہ کا بول بالا کرنے کے لیے میدان میں اترے۔" (بخاری، رقم 2810)

"وہ ہم میں سے نہیں جس نے عصبیت کی دعوت دی، وہ ہم میں سے نہیں جس نے عصبیت کی خاطر قتال کیا اور وہ ہم میں سے نہیں وہ جو عصبیت کی حالت میں مر گیا۔" (ابوداؤد، مشکوۃ/۴۱۸)

"جو شخص اپنی قوم کی ناحق مدد کرتا ہے وہ اس اونٹ کے مانند ہے جو کنویں میں گر گیا اور اس کی دم پکڑ کر اس کو نکالا جائے۔" (ابوداؤد ۲/۶۹۸، مشکوۃ/۴۱۸)

اس تصور قومیت کی تشکیل کے بعد سے لوگ میدان جنگ میں قومیت کے بت پر مسلسل قربان ہو رہے ہیں اور دوسرے انسانوں کو محض اس وجہ سے نفرت یا حقارت سے دیکھتے ہیں کہ وہ ان کے ہم قوم نہیں ہیں۔ محض اس بنا پر اپنے ملک کی کم معیاری یا غیر معیاری اشیا اور ادویات خرید لیتے ہیں کہ اس سے ان کی قومیت کا اظہار ہوتا ہے۔

قومیت ایک ایسا مذہب ہے کہ الہامی مذاہب کو ماننے والوں کے درمیان یا ایک الہامی مذہب کے مختلف فرقوں کے درمیان اگر نفرت اور چپقلش بھی پائی جاتی ہو تو قومیت کے مذہب میں آ کر وہ سب متحد ہو جاتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ قومیت اپنی نہایت میں اپنے اندر آفاقیت نہیں رکھتا۔ یہ انسانوں کو تقسیم کرنے اور انسانوں کے درمیان، تفاخر، نفرت اور حقارت کا بیانیہ ہے۔

قومیت بطور مذہب کشادہ دلی یا عدل کا کوئی تصور پیدا نہیں کرتی۔ یہ مغرور ہے، متواضع نہیں۔ یہ انسانی اہداف کو عالم گیر نہیں ہونے دیتی۔ یہ کہتی ہے کہ دنیا میں بس یہود یا یونانی ہونے چاہیں، فرق صرف یہ ہے کہ یہ مختلف قسم کے یہودی اور یونانی اب ہر جگہ موجود ہیں۔ قومی ریاست قبائلی عصبیت کا دوسرا نام ہے جس میں خود غرضی، خاص طرح کی جہالت اور جابر قسم کا عدم برداشت اور جنگی رجحان پایا جاتا ہے۔ قومیت امن نہیں جنگ کی خوگر ہے اور ہم اس سے آگے دیکھنے کی تجویز آپ کے سامنے رکھتے ہیں۔

## حالات وواقعات

مولانا محمد یونس قاسمی
لیکچرار وایڈیٹر اقبال مرکز برائے تحقیق و مکالمہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

# بین المسالک ہم آہنگی کے حوالے سے ایک خوشگوار تبدیلی

ماہ اپریل کے دوسرے عشرے میں امام حرم مکی الشیخ عبداللہ عواد الجھنی نے پاکستان کا دورہ کیا اور صدر، وزیر اعظم اور آرمی چیف سے ملاقاتوں کے علاوہ پیغام اسلام کانفرنس سمیت بعض دیگر کانفرنسوں سے خطاب کیا اور ملک بھر کے مختلف علماء سے ملاقاتیں بھی کی۔ امام حرم نے ۱۲ اپریل کو فیصل مسجد اسلام آباد میں خطبہ جمعہ دیا اور نماز جمعہ کی امامت کروائی۔ نماز جمعہ کے بعد بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے زیر اہتمام قائد اعظم آڈیٹوریم میں "نوجوانان امت اور عصر حاضر کے چیلنجز" کے عنوان سے منعقدہ سیمینار سے خطاب کیا۔ امام حرم نے کہا کہ "نوجوان کسی بھی معاشرے کی قوت ہوتے ہیں۔ معاشرے کی کایا پلٹ سکتے ہیں۔ نوجوان اپنی قدر و منزلت پہچانیں۔ انہیں دین کے نام پر ورغلایا جاتا ہے۔ نوجوان گمراہ لوگوں کے جھانسے میں نہ آئیں۔ دینی مسائل میں علماء حق سے رہنمائی حاصل کریں۔" اس تقریب میں امام حرم کے علاوہ وفاقی وزیر مذہبی امور ڈاکٹر نور الحق قادری، اسلامی نظریاتی کونسل کے چیئرمین ڈاکٹر قبلہ ایاز، سینٹ میں قائد حزب اختلاف راجہ ظفر الحق، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے ریکٹر وصدر اور سعودی سفیر نے شرکت کی اور موضوع پر خیالات کا اظہار کیا۔ اس کانفرنس کی اہم بات یہ ہے کہ اس میں مکتب تشیع کے بڑے عالم اور امام خمینی ٹرسٹ کے چیئرمین علامہ افتخار حسین نقوی بھی موجود تھے۔

۱۳۔ اپریل کو اسلام آباد کے ایک نجی ہوٹل میں سعودی سفارت خانے کے زیر اہتمام ایک تقریب منعقد ہوئی جس میں سعودی سفیر نواف سعید المالکی نے پاکستان کے چند منتخب علماء کرام کی امام حرم کے ساتھ ملاقات کا اہتمام کیا تھا۔ اس تقریب میں مختلف مسالک و مکاتب فکر کے جید علماء اور مذہبی وسیاسی جماعتوں کے قائدین شریک تھے۔ علماء کرام سے امام حرم کی ساری گفتگو بھائی چارے کے قیام، امن وامان کے ساتھ رہنے، ایک دوسرے کو برداشت کرنے اور فرقہ واریت سے بچنے جیسی نصیحتوں پر مشتمل تھی۔ خطبہ استقبالیہ کے طور پر سعودی سفیر نواف سعید المالکی نے تقریب کے آغاز میں جو گفتگو کی، وہ بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ سعودی سفیر نے اپنی گفتگو کے آغاز میں ایک روز قبل بلوچستان میں ہزارہ قبیلہ کے ساتھ ہونے والے سانحہ پر پاکستانی علماء اور عوام سے اظہار تعزیت

کیا اور اس غم کو اپنا غم قرار دیا۔ سعودی سفیر نے کہا کہ مملکت سعودی عرب کسی قسم کی فرقہ واریت پر یقین نہیں رکھتی، ہم کسی ایسی تنظیم کی حوصلہ افزائی نہیں کر سکتے جو فرقہ واریت یا فرقہ وارانہ تشدد پر یقین رکھتی ہے۔ سعودی سفیر نے سورہ آل عمران کی آیت نمبر ۱۰۳ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ قرآن وسنت ہمیں تفرقہ سے بچنے کا پیغام دیتے ہیں، بطور مسلمان ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم قرآن وسنت میں وارد احکامات کی لازماً پیروی کریں۔ سعودی سفیر نے مزید کہا کہ دہشت گردی سے بچنے کے لیے ہمارے پاس ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ ہم سب بلا تفریق مسلک ومذہب دہشت گردی کے خلاف جمع ہو جائیں۔

اسی دوران میں ۱۰ اپریل کو او آئی سی کے زیر اہتمام سعودی عرب کے دارالحکومت ریاض میں ہونے والی دہشت گردی اور دفاع سے متعلق ایک کانفرنس میں پاکستان کے معروف مذہبی سکالر ڈاکٹر طاہر القادری نے شرکت کی۔ ڈاکٹر قادری نے اپنے خطاب میں قرار دیا کہ انتہا پسندی کی ابتدا اسلامی تعلیمات کو سمجھنے اور ان پر عمل کرنے میں تنگ ذہنیت کا مظاہرہ کرنے سے ہوتی ہے۔ تنگ نظری کے خاتمے کے لیے ضروری ہے کہ نوجوان نسل کے ذہنوں کو پہلے مرحلے ہی پر آگاہی فراہم کریں اور منفی عناصر کا خیال بھی ان کے ذہن تک نہ پہنچنے دیں، بصورتِ دیگر مایوسی جب مضبوطی سے نظریاتی عوامل کے ساتھ مل جائے تو یہ کمزور دماغوں پر گہرائی تک اثر انداز ہوتی ہے۔

انسانوں کے آپس میں تعلقات، معاہدات اور آپس میں ملنے جلنے کا نام سماج ہے، اس کی تشکیل انسانیت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس میں پہلا درجہ انسانیت کو حاصل ہے جس میں انسان کی نسل، علاقے اور زبان کو فوقیت نہیں دی جاتی بلکہ اس میں معاشرتی حقوق یکساں متعین کیے جاتے ہیں۔ دوسرا درجہ انسان کی آزادی کا ہے یعنی صالح سماج وہ ہوتا ہے جو ہر انسان کو مکمل آزادی دیتا ہو، اس میں ایک معاشی نظام موجود ہو جس میں انصاف کو فوقیت حاصل اور معاشرے کے تمام افراد کی ضروریات پوری ہوتی ہوں۔ فرقہ واریت اس انسانی سماج کے لیے سم قاتل کی حیثیت رکھتی ہے۔ فرقہ وارانہ تصورات سے نسلی، لسانی، علاقائی، مسلکی اور مذہبی فسادات پھوٹتے ہیں۔ اس سے نفرت کے جراثیم نشوونما پاتے ہیں جس کے نتیجے میں قتل وغارت گری کو فروغ ملتا ہے۔ پاکستان اس کی بہترین مثال ہے۔ یہاں نفرتوں کو فروغ دینے سے گذشتہ تیس سال میں جو کچھ ہوا، وہ ہمارے سامنے ہے۔ معاشرے کا کوئی طبقہ ایسا نہیں جو خوف کا شکار نہ ہو، یا جسے لسانی، علاقائی، نسلی، مسلکی یا مذہبی تشدد کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو۔ اس ماحول میں سعودی سفیر کی مذکورہ گفتگو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں امام حرم کے اعزاز میں ہونے والے پروگرام میں شیعہ عالم کی شرکت اور سعودی عرب میں ڈاکٹر طاہر القادری کا خطاب، یہ سب واقعات میرے لیے خوشگوار حیرت کا باعث ہیں۔ میں اس نسل سے تعلق رکھتا ہوں جس نے ہمیشہ یہ دیکھا کہ یہاں سنی قتل ہوتے تو شیعہ خاموش تماشائی بنے رہتے اور شیعہ قتل ہوتے تو سنی خاموش تماشائی بنے رہتے تھے۔ بریلوی مکتب فکر کے

لوگ تہہ تیغ ہوتے تو دیوبندی خاموش رہتے اور دیوبندی، اہل حدیث کسی فساد کا شکار ہوتے تو بریلویوں کو سانپ سونگھ جاتا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک المناک صورت حال تھی۔ میرے اور میرے ہم عصر نوجوانوں کے لیے یہ بڑی تبدیلی ہے کہ آج ایک ایسے سنی ملک کے سفیر نے جس پر ہمیشہ یہ الزام رہا کہ وہ شیعہ مخالف لابیوں کو تقویت بخشتا ہے، ہزارہ قبیلہ کے قتل عام کی مذمت کی اور ان کے ساتھ اظہار تعزیت کیا۔ علامہ افتخار حسین نقوی جیسے لوگ اب وہ ایسے پروگراموں کا باقاعدہ حصہ بنتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ ایک بڑی اور خوشگوار تبدیلی ہے۔

میرے جیسے نوجوانوں نے جس ماحول میں اپنا لڑکپن (طالب علمی کا دور) گذارا ہے، وہاں ہمیشہ کافر کافر اور جہاد و قتال کی باتیں ہوتی تھیں۔ ہم نے کبھی کسی مخالف کا احترام کرنے اور کسی مخالف کی بات کو برداشت کرنے کی بات نہیں سنی بلکہ اس نوجوان کی حوصلہ افزائی اور اس کا اعزاز واکرام کیا جاتا تھا جو اپنے کسی مخالف کے ساتھ گالم گلوچ کرکے یا بدتمیزی کرکے آتا تھا۔ میری اور میرے جیسے بہت سارے نوجوانوں کی خوش نصیبی کہ ہمیں کچھ اچھے اساتذہ اور کچھ ایسے مہربان دوست ملے جنہوں نے ہمیں اس معاملے میں اچھے برے کی تمیز سکھائی اور اس دنیا میں رہنے کے سنہری اصولوں سے واقفیت دلوائی۔ اللہ انہیں سلامت رکھے اور ہمیشہ خوشیوں اور عزتوں سے نوازے۔ ہماری زندگیوں میں پہلی مرتبہ یہ دیکھنے میں آرہا ہے کہ پاکستان کے شیعہ سنی ایک دوسرے کو کافر کہے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ بیٹھ سکتے ہیں۔ ہم نوجوانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ اس سلسلے کو باقی رکھنے کوشش کریں اور ہر اس کوشش کا حصہ بنیں جو فرقہ واریت، تکفیر اور من مرضی کے جہاد کو روکنے کی اور معاشرے کو پرامن بنانے، انسانی حقوق اور مساوات کو فروغ دینے کی کوشش ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ سماج اور معاشرت کے جدید تصورات کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے کیونکہ ہم انسانی حقوق، مساوات اور اجتماعیت کے جدید تصورات سے آگاہ نہیں ہیں، ان جدید تصورات سے عدم واقفیت بھی ہمارے لیے مسائل پیدا کر رہی ہے۔

اس وقت پاکستان میں پیغام پاکستان کا بہت چرچا ہے۔ پیغام پاکستان بنیادی طور پر نجی جہاد، تکفیر اور فرقہ واریت کی روک تھام کے لیے ایک قومی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے جس پر عملدرآمد کے لیے ریاست کے عسکری ادارے کمربستہ ہیں۔ کیا ہی اچھا ہو کہ اس کے نفاذ کے لیے حکومتی سطح پر کوششوں کا آغاز ہو اور اس کی بنیاد پر پرائیویٹ جہاد اور کسی بھی مسلمان یا مسلم فرقے کی تکفیر کے عمل کو روکنے کے لیے قانون سازی کا اہتمام ہو۔ اس دستاویز کی پشت پر عسکری طاقتوں کی موجودگی کی وجہ سے پاکستان میں فرقہ واریت کم ضرور ہوئی ہے، تکفیر کے نعرے بظاہر بند ہوئے ہیں اور فرقہ واریت کی بنیاد پر تقسیم علماء کی باہمی ملاقاتوں اور مل بیٹھنے کا آغاز ہوا ہے، مگر اس سلسلے کو دوام چاہیے۔ یہ سلسلہ اگر بلا تعطل چلتا رہا تو یہ فرقے ختم تو نہیں ہوں گے، لیکن ایک دوسرے کو برداشت ضرور کرنے لگیں گے۔

## حالات وواقعات

ابو عمار زاہد الراشدی

# دہشت گردی کے حوالہ سے عدالت عظمیٰ کا مستحسن فیصلہ

روزنامہ جنگ ملتان میں ۲۱، مارچ ۲۰۱۹ء کو شائع ہونے والی ایک خبر ملاحظہ فرمائیے۔

> ''اسلام آباد (جنگ رپورٹر) عدالت عظمیٰ میں دہشت گردی کے جرم میں سزائے موت پانے والے ایک ملزم صفتین کی اپیل کی سماعت کے دوران چیف جسٹس آصف سعید کھوسہ نے ریمارکس دیتے ہوئے کہا ہے کہ ہم دہشت گردی کی تعریف کے تعین کے لیے ۷ رکنی لارجر بینچ تشکیل دے رہے ہیں، چیف جسٹس کی سربراہی میں جسٹس سجاد علی شاہ اور جسٹس یحییٰ آفریدی پر مشتمل بینچ نے بدھ کے روز ملزم صفتین کی اپیل کی سماعت کی تو فاضل چیف جسٹس نے کہا کہ ۱۹۹۷ء سے آج تک یہ طے نہیں ہو سکا کہ کون سا کیس دہشت گردی کے زمرہ میں آتا ہے اور کون سا نہیں آتا ہے؟ انہوں نے کہا کہ ان کی سربراہی میں دہشت گردی کی تعریف کے لیے سات رکنی لارجر بینچ بنایا جا رہا ہے جو کہ دہشت گردی کی تعریف کا تعین کرے گا۔''

یہ خبر بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے تاکہ ہم صحیح طور پر یہ اندازہ کر سکیں کہ دہشت گردی کے خلاف جنگ کے نام سے عالمی اور قومی سطح پر گزشتہ دو عشروں سے جو کچھ ہو رہا ہے اس کی اخلاقی اور قانونی اساس کیا ہے؟ اور اس کے جواز کی حیثیت کیا ہے؟

جب عالمی سطح پر دہشت گردی کے خلاف جنگ کا طبل بجایا گیا تھا اور تین درجن کے لگ بھگ ممالک یہ ڈھول بجاتے ہوئے میدان جنگ میں کود پڑے تھے تو یہ سوال عالمی سطح پر اٹھایا گیا تھا کہ ''دہشت گردی'' کی کوئی تعریف طے کر لی جائے تاکہ غیر متعلقہ اور بے گناہ افراد و طبقات اس کا شکار نہ ہوں کیونکہ بین الاقوامی برادری مظلوم اقوام کی آزادی کا حق تسلیم کرتی آ رہی ہیں اور معاندانہ ریاستی جبر کے خلاف جائز حد تک مزاحمت کے حق کو بھی روا رکھا جاتا ہے جبکہ مبینہ دہشت گردی کے خلاف حالیہ جنگ میں اس کا کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا اور یہ اتھارٹی صرف حملہ آور قوتوں کے لیے مخصوص کر دی گئی ہے کہ وہ جس فرد، طبقہ یا قوم کو چاہیں دہشت گرد قرار دے کر اس پر چڑھ دوڑیں اور اسے اپنا موقف، پوزیشن اور استحقاق بیان کرنے کے لیے کسی سطح پر کوئی فورم میسر نہ

آ سکے، اس کی سادہ سی مثال فلسطینی عوام کی بے بسی کی صورت میں پیش کی جا سکتی ہے کہ ایک طرف اسرائیل اقوام متحدہ کے فیصلوں، عالمی رائے عامہ اور فلسطینی عوام کے مسلمہ حقوق کے علی الرغم اپنے توسیع پسندانہ ایجنڈے کو مسلسل آگے بڑھا رہا ہے اور کسی بات کی سرے سے کوئی پروا نہیں کر رہا جبکہ دوسری طرف فلسطینی عوام کی حریت کی جدوجہد کو بتدریج دہشت گردی کے لیبل سے معنون کر کے کارنر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے جسے انسانی حقوق، قوموں کی آزادی اور ممالک کی خود مختاری کے علمبردار کم و بیش سبھی حلقوں کی بھرپور سپورٹ حاصل دکھائی دیتی ہے اور یہ سب کچھ ایسی ڈپلومیسی کا کرشمہ ہے کہ دہشت گردی کی کوئی تعریف اور حدود طے کیے بغیر اس کے خلاف جنگ کا بازار گرم کر دیا گیا ہے، چنانچہ جس طاقت ور ملک کا جی چاہتا ہے دہشت گردی کے خلاف جنگ کا پرچم بلند کر کے کسی بھی لشکر کشی پر اتر آتا ہے۔

ہمارے ہاں کا قومی منظر بھی اس سے مختلف نہیں ہے اور اس کا صحیح طور پر ادراک کرنے کے لیے اب سے چار عشرے قبل کے قومی اخبارات اور آج کے قومی اخبارات پر ایک نظر ڈال لینا کافی ہے کہ ان دنوں جن لوگوں، جماعتوں اور شخصیات کو جہاد آزادی کا علمبردار قرار دیا جاتا تھا، ان کی بڑی بڑی خبریں اور انٹرویوز نمایاں طور پر شائع ہوتے تھے، انہیں ملک کے مختلف حصوں میں استقبالیے دیے جاتے تھے حتیٰ کہ سرکاری حلقوں میں بھی ان کی پذیرائی کا لیول کچھ کم نہ تھا، اب انہی لوگوں کو کن القاب سے یاد کیا جاتا ہے اور کون کون سے خطابات دے کر ان کی کردار کشی کی جا رہی ہے۔

۱۸۵۷ء کے بعد جب برطانوی استعمار نے اس خطہ کو اپنی باقاعدہ نوآبادی بنایا تو اس وقت ایک عوامی اصطلاح ”وہابی“ کے نام سے متعارف کرائی گئی تھی جو کسی کو قابل نفرت اور گردن زدنی ثابت کرنے کے لیے کافی سمجھی جاتی تھی اور برطانوی پالیسی سازوں نے اسے اپنے مخالفین کے خلاف بے دریغ استعمال کیا تھا، اب اسی طرح کی ایک اصطلاح ”دہشت گردی“ کے نام سے عام کر دی گئی ہے جس کے تحت جس طاقت ور کا جس کمزور کے خلاف بس چلتا ہے وہ اس کا پرچم اٹھا کر کاروائی کر گزرتا ہے جبکہ متاثر ہونے والوں کو شنوائی یا دادرسی کا کوئی فورم میسر نہیں آتا، اگر اٹھا کر غائب کر دیے جانے والے سینکڑوں افراد کو اس کی ایک مثال کے طور پر پیش کیا جائے تو یہ کوئی غلط بات نہیں ہوگی، اس پس منظر میں عدالت عظمیٰ کو اگر اس کا خیال آ رہا ہے کہ ”دہشت گردی“ کی کوئی تعریف طے کر دینی چاہیے تو ظاہر ہے کہ اس کا خیر مقدم ہی کیا جائے گا۔

بادشاہتوں کے دور میں اس قسم کی باتوں کی طرف بادشاہوں کو توجہ دلانے سے قبل ”جان کی امان پاؤں تو عرض کروں“ کی تمہید ضروری سمجھی جاتی تھی اور کسی حد تک مؤثر بھی رہتی تھی مگر اب یہ بھی محض تکلف بن کر رہ گئی ہے مگر ہمیں بہرحال خوشی ہوئی ہے کہ عدالت عظمیٰ کے معزز جج صاحبان دہشت گردی کی تعریف کرنے کے

موڈ میں آگئے ہیں جو دہشت گردی کے خلاف کاروائیوں میں کچھ نہ کچھ توازن کا باعث تو بہر حال بن ہی جائے گی۔

ہم چیف جسٹس آف پاکستان کے اس فیصلے کا خیر مقدم کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کی تکمیل کا جلد از جلد اہتمام کر کے قوم کو دہشت گردی کی اس دھند سے نکالنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔

## تعلیمی نظام کے حوالے سے چیف جسٹس کے ارشادات

چیف جسٹس آف پاکستان محترم جسٹس آصف سعید خان کھوسہ نے نجی تعلیمی اداروں کی فیسوں میں اضافہ کے بارے میں کیس کی سماعت کے دوران ریمارکس دیے ہیں کہ ۷۰ سال ہوگئے ہیں لیکن وطن عزیز میں تعلیم کو وہ اہمیت نہیں دی گئی جو دینی چاہیے تھی، ہم بہت پیچھے رہ گئے ہیں، پاکستان میں تعلیم، تعلیم اور صرف تعلیم کے حوالہ سے آگاہی کی مہم چلائی جانی چاہیے۔ انہوں نے کہا کہ پہلے پرائیویٹ اسکولوں کے معاملہ کو سن لیں اس کے بعد معاملہ حکومت کے ساتھ ہوگا۔ سر سید احمد خان کو بھی یقین تھا کہ پڑھو گے نہیں تو پیچھے رہ جاؤ گے، ہمیں تعلیم پر توجہ دینی چاہیے، تعلیم ترقی دیتی ہے اور دفاع کرتی ہے، تعلیم نہیں تو کچھ بھی نہیں، اگر اب بھی تعلیم کی طرف توجہ نہ دی گئی تو ہم مزید پیچھے رہ جائیں گے۔

چیف جسٹس محترم کے یہ ارشادات ہر باشعور پاکستانی کی طرح ہمارے بھی دل کی آواز ہیں اور ہم ان سے حرف بہ حرف متفق ہیں لیکن یہ باتیں پہلی بار نہیں کہی گئیں۔ آپ ۷۰ برسوں کے دوران عدلیہ، مقنّنہ، انتظامیہ بلکہ کسی بھی مقتدر طبقہ کی شخصیات کے ارشادات کو قومی پریس کے ریکارڈ سے جمع کرنے کی زحمت کریں تو ایسے فرمودات بلامبالغہ سینکڑوں کی تعداد میں قوم سن اور پڑھ چکی ہے۔ مگر معاملہ جوں کا توں ہے اور ہم کولہو کے بیل کی طرح گھوم پھر کر اسی زیرو پوائنٹ پر آکر کھڑے ہو جاتے ہیں جہاں ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو کھڑے تھے۔ بلکہ بعض حوالوں سے تو ہم وہاں سے بہت پیچھے کھڑے دکھائی دیتے ہیں اور اس کی وجہ تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

ہمارے نزدیک اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہم نے آزادی اور پاکستان کے حصول کے بعد سے قومی سطح پر عملاً یہ طے کر رکھا ہے کہ نوآبادیاتی دور کے سسٹم میں سے کسی شعبہ کو بھی نہیں چھیڑا جائے گا بلکہ ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک نوآبادیاتی حکمران جو کچھ کرتے رہے ہیں اسی کے تسلسل کو جاری رکھا جائے گا۔ اور ہر ممکن کوشش کی جائے گی کہ آزادی، اسلام اور پاکستان کے عنوان کو صرف ٹائٹل تک محدود رہنے دیا جائے اور ان میں سے کسی ٹائٹل کو ملک کی عمومی پالیسیوں میں کسی جگہ ''دخل اندازی'' کا موقع نہ دیا جائے۔ اگر چیف جسٹس محترم ''جان کی امان پاؤں'' کی درخواست کو سماعت کے لیے ہی منظور کر لیں تو ہم یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ خود عدلیہ کے حوالہ سے دیکھ لیں نوآبادیاتی نظام سے ایک اسلامی رفاہی ریاست کے عدالتی نظام کی طرف ہم نے کون

سی پیش رفت کی ہے۔ ہمارا قانون وہی ہے، ماحول وہی ہے، طریق کار وہی ہے، حتیٰ کہ مزاج و نفسیات میں بھی کوئی تبدیلی دکھائی نہیں دے رہی۔ قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے تحریک پاکستان کے دوران اور قیام پاکستان کے بعد اپنے اعلانات میں فرمایا تھا کہ ہم پاکستان میں اسلامی تہذیب و ثقافت کا تحفظ کریں گے، اسلامی تعلیمات کے مطابق معاشرتی زندگی کا ڈھانچہ تشکیل دیں گے اور قرآن و سنت کے احکام کی عملداری کا اہتمام کریں گے۔ پھر قرارداد مقاصد اور دستور پاکستان نے قائد اعظمؒ کے ان ارشادات کو ریاستی پالیسی اور دستوری گارنٹی کا درجہ دے دیا، مگر دیگر قومی شعبوں کے ساتھ ساتھ عدلیہ میں بھی کسی سطح کے جج صاحبان کے لیے اسلامی تعلیمات اور قرآن و سنت کے احکام و قوانین کو ان کے تعلیمی نظام کا حصہ بنانے کی اب تک زحمت گوارا نہیں کی گئی، اور اس طرز عمل کو بھی ستر سال ہی گزرے ہیں۔

گزشتہ دنوں اسلام آباد میں ایک سیمینار کے دوران راقم الحروف نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا پاکستان میں جج صاحبان کو قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کی باقاعدہ تعلیم دینا ضروری نہیں ہے؟ اگر مروجہ قانون کے تحت فیصلے کرنے کے لیے قانون کی باقاعدہ تعلیم ضروری ہے تو قرآن و سنت اور شریعت اسلامیہ کے مطابق فیصلے کرنے کے لیے قرآن و سنت اور فقہ و شریعت کی تعلیم کیوں ضروری نہیں ہے؟ اور اگر یہ ضروری ہے تو قانونی تعلیم کے نصاب و نظام میں اس کو شامل کیوں نہیں کیا جارہا؟ صرف عدلیہ کی بات نہیں، باقی قومی شعبوں کا بھی یہی حال ہے۔ معیشت کے دائرہ میں قائد اعظمؒ نے اسٹیٹ بینک آف پاکستان کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ وہ پاکستان کے معاشی نظام کو مغرب کے اصولوں پر نہیں بلکہ اسلامی اصولوں پر استوار دیکھنا چاہتے ہیں، مگر ہم ابھی تک نوآبادیاتی دور کی معاشی پالیسیوں پر کھڑے ہیں اور کسی اصولی اور جوہری تبدیلی کے لیے خود کو تیار نہیں کر پا رہے۔

میں تو اہل دین اور دینی مدارس سے یہ بھی عرض کرتا رہتا ہوں کہ ہم بھی نوآبادیاتی دور کی تحفظاتی پالیسیوں اور نفسیات پر جمے ہوئے ہیں اور آزادی کے مقاصد کے ساتھ ساتھ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی قومی ضروریات ابھی تک ہمارے ایجنڈے اور اہداف کا حصہ نہیں بن سکے۔ اس لیے ہم چیف جسٹس محترم سے بصد ادب عرض کریں گے کہ بات صرف پرائیویٹ اسکولوں یا سرکاری اسکولوں کی نہیں بلکہ پورے ریاستی تعلیمی نظام کی ہے۔ اس کے لیے ہمیں نوآبادیاتی دور کے ماحول، نفسیات اور مرعوبیت سے نکلنا ہوگا اور مفکر پاکستان علامہ محمد اقبالؒ اور بانی پاکستان قائد اعظم محمد علی جناحؒ کے صریح ارشادات کو بنیاد بنا کر پورے ریاستی ڈھانچہ اور ہر قومی شعبہ کے سسٹم پر نظر ثانی کرنا ہوگی۔ ہم برطانوی غلامی اور عالمی استعمار کے ماحول سے بھی نہ نکلنا چاہیں اور اسلام، آزادی اور پاکستان جیسی نعمتوں کے ثمرات سے بہرہ ور ہونے کے خواب بھی دیکھیں، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اللہ ہم سب کو ہدایت دے، آمین یارب العالمین۔

**مباحثہ ومکالمہ**

محمد عمار خان ناصر

# قرآن وسنت کا باہمی تعلق

## اصولی مواقف کا ایک علمی جائزہ (۵)

## حنفی اصولیین کا موقف

قرآن وسنت کے باہمی تعلق اور اس کے مختلف پہلوؤں کے حوالے سے ائمہ احناف کے نظریے پر خود ان کی زبانی کوئی تفصیلی بحث دستیاب ذخیرے میں امام ابو بکر الجصاص کی ”الفصول فی الاصول“ اور ”احکام القرآن“ سے پہلے نہیں ملتی۔ ائمہ احناف سے اس موضوع پر حنفی مآخذ میں جو کچھ منقول ہے، ان کی نوعیت متفرق اقوال یا مختصر تبصروں کی ہے جن سے ان کا پورا اصولی تصور اور اس کا استدلال واضح نہیں ہوتا۔ تاہم تاریخی اہمیت کے پہلو سے ان کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابو مقاتل حفص بن سلم السمرقندی نے امام ابو حنیفہ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ:

> فرد کل رجل یحدث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بخلاف القرآن لیس ردا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا تکذیبا لہ، ولکن رد علی من یحدث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالباطل، والتہمۃ دخلت علیہ لیس علی نبی اللہ علیہ السلام (’العالم والمتعلم‘، ص ۲۵)
>
> ”کسی بھی ایسے راوی کی روایت کو رد کرنا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کے خلاف روایت نقل کرتا ہو، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو رد کرنا نہیں ہے اور نہ اس سے آپ کی تکذیب لازم آتی ہے۔ یہ تو اس شخص کی بات کو رد کرنا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے باطل بات کو نقل کرتا ہے۔ اس میں موردِ الزام وہ شخص ہے، نہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔“

امام ابو یوسف لکھتے ہیں:

> والروایۃ تزداد کثرۃ ویخرج منہا ما لا یعرف ولا یعرفہ اہل الفقہ ولا یوافق الکتاب ولا السنۃ، فایاک وشاذ الحدیث، وعلیک بما علیہ الجماعۃ من الحدیث وما یعرفہ الفقہاء وما یوافق الکتاب والسنۃ، فقس الاشیاء علی ذلک، فما خالف القرآن

فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان جاء ت به الرواية --- فاجعل القرآن والسنة المعروفة لک اماما قائدا واتبع ذالک وقس علیه ما یرد علیک مما لم یوضح لک فی القرآن والسنة (الرد علی سیر الاوزاعی، ص ۳۱)

''روایات بڑھتی جا رہی ہیں اور ان میں ایسی غیر معروف روایات بھی سامنے آ رہی ہے جن سے نہ فقہا واقف ہیں اور نہ وہ کتاب اور سنت کے مطابق ہیں۔ اس لیے شاذ حدیثوں سے گریز کرو اور انھی حدیثوں کو اختیار کرو جو بہت سے راویوں سے منقول ہیں اور جنھیں فقہا جانتے ہیں اور جو کتاب اور سنت کے مطابق ہیں۔ اسی معیار پر روایات کو جانچو۔ جو بات قرآن کے خلاف ہو، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہو سکتی، چاہے کسی روایت میں ایسا بیان ہوا ہو--- سو قرآن اور معلوم و مشہور سنت کو اپنا راہ نما بناؤ اور انھی کی پیروی کرو اور جو باتیں قرآن اور سنت میں واضح نہیں کی گئیں، انھیں قرآن و سنت پر قیاس کرو۔''

امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ:

ما قلت بالمسح على الخفين حتى وردت فيه آثار اضوا من الشمس وعنه: اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين (ملا علی القاری، فتح باب العنایۃ بشرح النقایۃ ۱/۱۲۱)

''میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک اس کے متعلق سورج سے زیادہ روشن روایات میرے علم میں نہیں آ گئیں۔ امام ابو حنیفہ سے ہی منقول ہے کہ جو شخص مسح علی الخفین کو درست نہیں سمجھتا، مجھے اس پر کفر کا خوف ہے۔''

اسی طرح امام ابو یوسف کا یہ قول بھی نقل کیا گیا ہے کہ:

انما يجوز نسخ القرآن بالسنة اذا وردت كورود المسح على الخفين فى الاستفاضة (جصاص، احکام القرآن، ۲/۳۴۸)

''قرآن کے حکم میں سنت کے ذریعے سے تبدیلی کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جب سنت اس طرح شہرت کے ساتھ وارد ہوئی ہو جیسے مسح علی الخفین میں وارد ہوئی ہے۔''

ان بیانات سے اصولی طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ ائمہ احناف شاذ اور غریب احادیث کو قرآن اور سنت پر جانچنے کے قائل تھے اور مشہور و مستفیض احادیث کے علاوہ نادر اور غریب احادیث کی بنا پر قرآن کے ظاہری حکم میں ترمیم و تغییر کو درست نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ امام عیسیٰ بن ابان سے اس ضمن میں ائمہ احناف کی ترجمانی یوں منقول ہے:

واما اذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث خاص، وكان ظاهر معناه بيان السنن والاحكام، اوكان ينقض سنة مجمعا عليها او يخالف شيئا من ظاهر

القرآن، فكان للحديث وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك، حمل معناه على احسن وجوهه واشبهه بالسنن واوفقه لظاهر القرآن، فان لم يكن معنى يحمل ذلك فهو شاذ (الفصول فی الاصول ۱/۱۵۶)

"اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی خبر واحد روایت کی جائے اور ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کا موضوع سنن اور احکام کا بیان ہو اور وہ کسی متفق علیہ سنت یا ظاہر قرآن کے خلاف ہو تو اگر تو حدیث کو کسی ایسے مفہوم پر محمول کیا جا سکے جو قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو تو اسے اس کے بہترین محمل پر محمول کیا جائے گا جو سنن کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو اور ظاہر قرآن کے بھی موافق ہو۔ لیکن اگر ایسے کسی مفہوم پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی حدیث شاذ ہے۔"

تاہم اس مواد سے متعین طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مثال کے طور پر مسح علی الخفین کو وہ کس مفہوم میں نسخ سے تعبیر کر رہے ہیں۔ آیا وہ اسے قرآن کی مراد میں تغییر سمجھتے اور اس پہلو سے سنت کے مشہور و مستفیض ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں یا اسے قرآن کی مراد ہی کی وضاحت تصور کرتے ہوئے صرف احتیاط کے پہلو سے یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ قرآن کے ظاہری مفہوم کو غریب اور نادر احادیث کی بنیاد پر ترک نہ کیا جائے۔

امام محمد بن الحسن الشیبانی نے محرمات نکاح کی بحث میں قرآن مجید کی آیات کے ظاہری مفہوم پر سنت اور اجماع سے ثابت زیادات اور تخصیصات کا جس اسلوب میں ذکر کیا ہے، اس سے بھی مذکورہ نکتے پر زیادہ روشنی نہیں پڑتی، اور بظاہر یہی لگتا ہے کہ وہ ان زیادات و تخصیصات کو قرآن کی مراد کی وضاحت اور تبیین ہی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر لکھتے ہیں:

فهذه جملة فی تحريم ما نصه الله تعالى من الصهر والنسب، لانه بلغنا عن النبی صلى الله عليه وسلم انه قال "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها"، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فی حديث ابی قعيس لعائشة رضی الله عنها "ليلج عليک، فانه عمک" (الاصل ۴/۳۵۷)

"اللہ تعالیٰ نے جن صہری اور نسبی رشتوں کا حرام ٹھہرایا ہے، ان آیات میں ان کی اصولی وضاحت کی گئی ہے (تاہم یہ تمام تفصیلات پر مشتمل نہیں)، کیونکہ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پہنچا ہے کہ رضاع سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوتے ہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے اس کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح نہ کیا جائے۔ آپ نے ابو قعیس کے واقعے میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اسے اپنے پاس آنے دو، کیونکہ وہ تمھارا چچا لگتا ہے۔"

امام صاحب نے اس بحث میں محرمات سے متعلق قرآن، سنت اور اجماع سے ثابت تمام جزئیات کو اس اسلوب میں بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں رشتے کو حرام قرار دیا ہے، جبکہ سنت نے یا اجماع نے فلاں کو بھی اس کے دائرے میں شمار کیا ہے، یعنی وہ قرآن میں بیان کردہ حکم اور سنت یا اجماع سے ثابت اضافات کا باہمی تعلق متعین نہیں کرتے جس کی وجہ سے ایک اصولی سوال کے حوالے سے ان کے زاویہ نظر کی حتمی تعیین ممکن نہیں ہو پاتی۔

جہاں تک کسی خبر واحد کو قرآن سے متعارض ہونے کی بنا پر رد کرنے کا تعلق ہے تو ہمارے استقرا کی حد تک ائمہ احناف سے اس کی صرف ایک مثال منقول ہے۔ یہ قضاء بالیمین مع الشاہد کی روایت تھی جس کا رد یا قبول حجازی اور عراقی فقہاء کے مابین ایک اہم متنازع فیہ مسئلہ تھا۔ امام مالک، اہل مدینہ کے تعامل کی روشنی میں اس کے جواز کے قائل تھے، جبکہ فقہائے عراق اس طریقے کو فیصلے کا جائز طریقہ نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ اس پر امام محمد نے بھی الحجۃ علی اہل المدینۃ میں تفصیلی کلام کیا ہے اور امام شافعی نے بھی کتاب الام کے متعدد مقامات پر اس ضمن میں فقہائے عراق کے ساتھ اپنے علمی مجادلوں کی روداد نقل کی ہے۔ امام شافعی نے اس حوالے سے دو مسئلوں کا بطور خاص ذکر کیا ہے جس میں عراقی فقہاء اپنے موقف کے حق میں زور دار اور تفصیلی استدلال پیش کرتے تھے۔ ان میں سے ایک دوران نماز میں سہواً کلام کرنے سے نماز کے باطل ہونے یا نہ ہونے کا اور دوسرا مدعی کے پیش کردہ ایک گواہ کے ساتھ اس سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کا مسئلہ ہے۔ (الام، ۲/۲۸۲) اس پورے مواد سے، فقہائے عراق کے موقف کی تین بنیادی دلیلیں سامنے آتی ہیں:

ایک یہ کہ یہ طریقہ قرآن مجید کے بیان کردہ طریقے کے خلاف ہے، کیونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت ؟ سے ثابت ہوتا ہے کہ عدالت کے لیے ضروری ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرے، جبکہ زیر بحث حدیث میں اس کے برخلاف ایک گواہ کے ساتھ مدعی سے ایک قسم لے کر فیصلہ کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ (الاصل، ۱۱/۵۰۵) امام شافعی لکھتے ہیں کہ عراقی فقہاء کے نزدیک اگر کوئی قاضی اس طریقے کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کے فیصلے کو فسخ کر دیا جائے گا، کیونکہ یہ طریقہ قرآن مجید کے خلاف ہے۔ (الام، ۸/۱۵؛ ۱۰/۲۹۰) یہی بات ابن عبد البر نے امام محمد کا نام لے کر ذکر کی ہے۔ (ابن عبد البر، الاستذکار، ۲۲/۵۳)

دوسری یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کرنے کا ایک عمومی اور معروف اصول یہ بیان کیا ہے کہ مدعی سے گواہ طلب کیا جائے اور مدعا علیہ سے قسم لی جائے۔ چنانچہ امام محمد، امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ کسی بھی حال میں مدعا علیہ کے بجائے مدعی سے حلف لینے کے قائل نہیں تھے، حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ اس پر راضی ہو کہ مدعی کے قسم کھانے پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے، تب بھی ایسا کرنا درست نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کی ذمہ داری گواہ پیش کرنا اور مدعا علیہ کی ذمہ داری قسم کھانا بیان

فرمائی ہے، اس لیے اس طریقے کے خلاف مدعی سے قسم نہیں لی جا سکتی۔ (الاصل ۱۲/۱۳۲)

تیسری یہ کہ قضاء بالیمین مع الشاہد کی روایت سنداً کمزور اور ناقابل اعتماد ہے۔ الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ میں امام محمد کی بحث بنیادی طور پر اسی نکتے پر مرکوز ہے۔

اس ایک مثال کے علاوہ ہمیں ائمہ احناف کی آرا میں کوئی ایسی انطباقی مثال نہیں ملتی جس میں انھوں نے خبر واحد کو قرآن سے متعارض ہونے کی بنا پر رد کیا ہو۔

حنفی ائمہ سے براہ راست منقول توضیحات کے علاوہ ان کے منہج کی تفہیم میں امام شافعی کے بیانات بھی بہت اہمیت کے حامل ہیں جو کتاب الام کے مختلف مباحث میں ملتے ہیں۔ امام شافعی کا اصل مطمح نظر تو فقہائے احناف کے نظریے کے بنیادی نکات کو بیان کر کے ان پر نقد کرنا ہے، تاہم اس کے ضمن میں انھوں نے حنفی فقہاء کا منہج بھی متعین کیا ہے جس کی اپنی علمی قدر وقیمت ہے اور اس سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ اس حوالے سے کتاب الام کی "کتاب الدعوی والبینات" میں الخلاف فی الیمین مع الشاھد کے زیر عنوان طویل بحث خاص طور پر اہم ہے جس میں امام شافعی نے قرآن کے ظاہری عموم سے استدلال کے حوالے سے حنفی فقہاء کے انداز فکر پر اپنا نقد بے شمار مثالوں اور تفصیلی تجزیے کے ساتھ پیش کیا ہے۔

فقہائے احناف پر امام شافعی کی تنقید کے مقدمات حسب ذیل ہیں:

۱۔ احناف اصولی طور پر یہ بات مانتے ہیں کہ سنت، اللہ تعالیٰ ہی کی مراد کو بیان کرتی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کوئی حکم ثابت ہو تو قرآن کی مراد اسی کی روشنی میں متعین کی جائے گی اور دونوں حکموں کو تعارض پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

۲۔ احناف بہت سی مثالوں میں اس اصول کا عملی انطباق بھی کرتے ہیں، چنانچہ مسح علی الخفین، نصاب سرقہ، زنا کی سزا، قاتل اور غیر مسلم کو وراثت سے محروم قرار دینے، قرض کی ادائیگی کو وصیت سے مقدم کرنے، حق وصیت کو ایک تہائی تک محدود کرنے، کچلی والے درندوں کے گوشت کی حرمت اور اس جیسے دیگر کئی مسائل میں وہ سنت سے ثابت احکام کو واجب الاتباع قرار دیتے ہیں، اگرچہ وہ بظاہر قرآن کے عموم کے خلاف ہیں۔ (الام ۸/۵۲)

۳۔ احناف نے بعض مثالوں میں ایسی احادیث سے بھی قرآن کے ظاہر کی تخصیص کو قبول کیا ہے جنھیں صحت کے ساتھ صرف ایک صحابی نے نقل کیا ہے، جیسے پھوپھی اور بھتیجی سے بیک وقت نکاح کی ممانعت کے راوی صرف ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں اور پانچ وسق سے کم غلے میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی روایت صرف ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ (الام ۳/۷۶، ۸/۴۸)

۴۔ بعض مثالوں میں مختلف فیہ احادیث کو بھی احناف نے جواز تخصیص کی بنیاد مانا ہے، جیسے وارث کے حق

میں وصیت کے عدم جواز کی روایت جو علمائے حدیث کے نزدیک سنداً ثابت نہیں۔ (الام ۴۹/۸) اسی طرح احناف ایسی صورت میں جب شوہر محدود فی القذف ہو اور اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے، دونوں کے مابین لعان کے قائل نہیں، جبکہ اس ضمن میں عمرو بن شعیب کی نقل کردہ حدیث کمزور اور ناقابل استدلال ہے۔ (الام ۶۲/۸)

۵۔ بعض مثالوں میں احناف نے حدیث کے بغیر، بعض صحابہ کے قول کی بنا پر ظاہر قرآن میں تخصیص کو قبول کیا ہے۔ مثلاً قرآن میں بیوی سے ہم بستری سے پہلے اسے طلاق دینے کی صورت میں اسے نصف مہر کی ادائیگی لازم قرار دی گئی ہے، لیکن احناف سیدنا عمر کے قول کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ خلوت صحیحہ کی صورت میں ہم بستری کے بغیر بھی پورا مہر ادا کرنا لازم ہوگا۔ (الام، ۵۰/۸) اسی طرح حالت احرام میں قرآن نے عمداً جانور کا شکار کرنے پر کفارے کی ادائیگی لازم کی ہے، لیکن احناف عمر اور عبد الرحمٰن کے آثار کی روشنی میں غلطی سے جانور کو قتل کرنے والے پر بھی کفارہ لازم قرار دیتے ہیں۔ (الام ۵۳/۸)

اس تمام مواد سے، جیسا کہ عرض کیا گیا، اس بحث میں ائمہ احناف کا بنیادی اور اصولی رجحان اور ان کے منہج کے خط وخال کافی حد تک واضح ہو جاتے ہیں، تاہم ایک مفصل ومنضبط اصولی نظریے کی وضاحت اور بہت سے اہم اصولی سوالات کی تنقیح کی ضرورت باقی رہتی ہے جس کی پہلی باقاعدہ کوشش ہمیں امام ابو بکر الجصاص کے ہاں دکھائی دیتی ہے۔ ذیل میں ہم جصاص کی توضیحات کی روشنی میں حنفی فقہاء کے اصولی موقف اور امام شافعی کے ساتھ اس کے اختلافی اور امتیازی نکات کی وضاحت کریں گے۔

## کتاب اللہ کی تبیین

امام شافعی نے سنت میں کتاب اللہ کی تبیین کی جو مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، ان میں قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل، قرآن کے حکم میں موجود مختلف احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کی تعیین اور کتاب اللہ کے عام احکام کی تخصیص شامل ہیں۔ حنفی اصولیین، ان میں سے پہلی دونوں صورتوں کے حوالے سے امام شافعی سے اتفاق رکھتے ہیں اور ایسے امور میں حدیث میں وارد توضیحات کو مراد الٰہی کی تعیین میں فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں۔ البتہ تیسری صورت یعنی عموم کی تخصیص کے ضمن میں ان کا نقطہ نظر امام شافعی سے مختلف ہے اور وہ اس صورت کو مزید ذیلی صورتوں میں تقسیم کرتے ہوئے مختلف حالتوں میں مختلف علمی اصولوں کی روشنی میں قرآن وسنت کے باہمی تعلق کی توجیہ کرتے ہیں۔

امام ابو بکر الجصاصؒ نے سنت میں قرآن کے محتملات کی توضیح کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں۔ مثلاً وضو میں بازوؤں کو دھونے کا حکم بیان کرتے ہوئے قرآن مجید میں اِلَی الْمَرَافِقِ (المائدہ ۵:۶) کے الفاظ آئے ہیں جن سے قطعی طور پر یہ واضح نہیں ہوتا کہ کہنیاں دھونے کے حکم میں شامل ہیں یا نہیں۔ چنانچہ یہ تعبیر محتاج وضاحت ہے اور نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کا وضو کرنے کا طریقہ اس کے بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ (جصاص، شرح مختصر الطحاوی، ۱/۳۲۴، ۳۲۵) اسی طرح تیمّم کی آیت میں اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ (النساء ۴: ۴۳) کے الفاظ باعتبار لغت یہ لفظ ہاتھ سے چھونے اور جماع کرنے کے دونوں معانی کو محتمل ہیں۔ تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے اپنی ایک اہلیہ کو بوسہ دیا اور اس کے بعد وضو کیے بغیر نماز ادا فرمالی۔ یوں آپ نے اپنے عمل سے واضح کر دیا کہ آیت میں لٰمَسْتُم کا لفظ چھونے کے معنی میں نہیں، بلکہ ہم بستری کے معنی میں آیا ہے۔ (احکام القرآن، ۲/۳۷۰)

کتاب اللہ میں کسی حکم کے مجملاً وارد ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ حکم پر عمل کے لیے مقدار کی تعیین کی ضرورت پیش آئے، لیکن قرآن نے اس کی وضاحت نہ کی ہو۔ مثلاً اٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ زکوۃ کی مقدار کیا ہے۔ اسی طرح وضو کے حکم میں بِرُءُ وْسِکُمْ (المائدہ ۵: ۶) کے ساتھ یہ واضح نہیں کیا گیا کہ سر کے کتنے حصے پر مسح کرنا مطلوب ہے۔ یوں یہ دونوں حکم مجمل ہیں اور توضیح کا تقاضا کرتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی جو وضاحت کی، وہ مراد الٰہی کی تبیین کی حیثیت رکھتی ہے۔ (احکام القرآن، ۲/۳۴۳)

جصاص کے مطابق کتاب اللہ میں مجمل احکام کی معروف ترین صورت وہ اصطلاحات ہیں جنھیں قرآن نے ان کے عام لغوی مفہوم سے نقل کر کے ایک بالکل نئے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ مثلاً صلاۃ کا لفظ عربی زبان میں دعاء کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، تاہم قرآن مجید میں اقامت صلاۃ کا حکم دیا گیا تو اس سے اس کا معروف لغوی معنی مراد نہیں تھا۔ اسی طرح زکاۃ کا لفظ عربی میں بڑھوتری کے لیے جبکہ صوم کا لفظ کسی چیز سے رکنے کے لیے بولا جاتا ہے، لیکن قرآن میں زکاۃ کی ادائیگی اور صوم کے اہتمام سے مراد یہ لغوی معانی نہیں ہیں۔ (الفصول فی الاصول، ۱/۶۷، ۶۸) یہی معاملہ حج کے لفظ کا ہے جو لغت میں کسی جگہ قصد کا کرنے کے لیے بولا جاتا ہے، لیکن شرعی اصطلاح میں اسے ایک مفہوم کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے جو اس کے عام لغوی مفہوم سے مختلف ہے۔ (احکام القرآن، ۱/۹۶) یوں یہ تمام الفاظ مجمل ہیں جو متکلم کی طرف سے اپنی مراد کی وضاحت کا تقاضا کرتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا جو مفہوم واضح کیا، وہ ان کے بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔

مذکورہ دونوں قسم کے شرعی مفاہیم کے لیے اصولیین ''الاسماء الشرعیۃ'' اور ''الاسماء اللغویۃ'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یعنی اگر قرآن کے الفاظ سے وہی مفہوم مراد ہو جو لغت سے واضح ہوتا ہے تو احناف کے ہاں ایسے الفاظ کے لیے المعانی اللغویۃ کی اصطلاح مستعمل ہے۔ البتہ اگر ایسے قرائن ودلائل موجود ہوں جو یہ بتاتے ہوں کہ شارع نے اس لفظ کے مفہوم ومعنی میں سادہ لغوی یا عرفی مفہوم کے مقابلے میں کوئی تبدیلی کی ہے اور اسے گویا ایک شرعی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا ہے تو ایسے الفاظ کے لیے احناف ''الاسماء الشرعیۃ'' کی تعبیر استعمال کرتے اور انھیں ''مجمل مفتقر الی البیان'' کے زمرے میں شمار کرتے ہیں۔

اس بحث میں جصاص کا ایک اہم اضافہ الاسماء الشرعیۃ کی ایک ذیلی قسم کا بیان ہے۔ جصاص کا کہنا ہے کہ بعض دفعہ شارع، الفاظ کو ان کے لغوی مفہوم سے بالکل منقطع تو نہیں کرتا، تاہم ان کے اصل لغوی مفہوم کو برقرار رکھتے ہوئے ان کے مفہوم میں کچھ ایسی مزید چیزیں شامل کر دیتا ہے جنھیں محض لغت کے علم کے ذریعے سے نہیں جانا جا سکتا۔ مثال کے طور پر 'ربا' کا لفظ لغت میں کسی چیز پر زیادتی کے مفہوم میں آتا ہے، لیکن شریعت میں اس سے مراد مالی لین دین میں ایک خاص نوعیت کی زیادتی ہے جس پر لفظ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے دلالت نہیں کرتا۔ مثلاً اہل عرب سونے کے ساتھ سونے اور چاندی کے ساتھ چاندی کے ادھار تبادلے کو 'ربا' نہیں سمجھتے تھے، جبکہ شریعت میں اسے 'ربا' قرار دیا گیا ہے۔ (احکام القرآن، ۱/۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶) اسی طرح 'سرقہ' کا لغوی مفہوم اہل زبان کے نزدیک بالکل واضح ہے جو کسی مزید بیان کا محتاج نہیں۔ اب اگر آیت کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جہاں بھی لغوی مفہوم کے لحاظ سے 'سرقہ' پایا جائے، وہاں ہاتھ کاٹنا لازم ہو، تاہم دیگر دلائل سے ثابت ہے کہ قطع کا حکم صرف لغوی مفہوم پر مرتب نہیں کیا گیا، بلکہ اس کے ساتھ کچھ مزید قیود مثلاً حرز اور مقدار کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لیے مال مسروقہ کی مقدار کے پہلو سے یہ حکم مجمل ہے جو وضاحت اور بیان کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کا محض لغوی مفہوم مراد نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں مال مسروق کی قیمت ڈھال کے برابر ہونے کی قید لگائی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ اس سے کم مقدار میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جصاص لکھتے ہیں کہ اس کی وضاحت گویا آیت کا حصہ ہے اور آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ چور جب چوری کرے اور چوری شدہ مال کی قیمت ڈھال کے برابر ہو تو اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ (احکام القرآن، ۲/۴۱۵)

اس اضافے کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے مذکورہ دونوں مثالوں یعنی ربا اور سرقہ کا تقابل امام شافعی کی توجیہ سے کرنا مناسب ہوگا۔ امام شافعی نے ان دونوں مثالوں کا ذکر اس صورت کے ضمن میں کیا ہے جب قرآن کا حکم عام ہو اور اس میں تخصیص کا بظاہر کوئی قرینہ موجود نہ ہو، لیکن سنت میں اس حکم کے حوالے سے کچھ تخصیصات وارد ہوئی ہوں۔ امام شافعی کے نزدیک ان تخصیصات کا کوئی ظاہری قرینہ قرآن میں موجود نہ ہونے کے باوجود انھیں اللہ تعالیٰ کی مراد کے طور پر قبول کرنا لازم ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد الٰہی کو سمجھنے اور اس کی وضاحت کرنے کا زیادہ حق رکھتے ہیں۔ (الام، ۱/۳۰، ۱/۳۷، ۴۷؛ ۵/۴؛ ۷/۳۱۹)

جصاص بھی ان تخصیصات کو قرآن کی تبیین قرار دیتے ہیں، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ امام شافعی کے نزدیک اصولی طور پر قرآن کا بیان واضح تھا اور مذکورہ تخصیصات سنت میں بیان نہ کی جاتیں تو قرآن کا ظاہری عموم ہی اللہ تعالیٰ کی مراد ہوتا، جبکہ جصاص کی توجیہ کے مطابق قرآن میں ربا اور سرقہ کا ظاہری لغوی مفہوم ابتداءاً ہی مراد نہیں تھا، بلکہ انھیں الاسماء الشرعیۃ کے طور پر ایک اصطلاحی مفہوم میں استعمال کیا گیا تھا جو محتاج وضاحت تھیں،

اس لیے سنت میں وارد توضیحات کی نوعیت، قرآن کے عموم کے تخصیص کی نہیں، بلکہ مجمل کی تبیین کی ہے۔

## زیادت اور تخصیص: تبیین یا نسخ؟

سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ پر زیادت یا تخصیص سے متعلق امام شافعی کے موقف کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ سنت، کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی، اس لیے کہ پیغمبر کا منصب کتاب اللہ کی وضاحت ہے نہ کہ اس کے احکام میں ترمیم وتغییر کرنا۔ اس بنیادی موقف کی روشنی میں امام شافعی نے یہ قرار دیا ہے کہ سنت میں کتاب اللہ پر زیادت یا اس کی تخصیص کی تمام مثالیں، تبیین کی حیثیت رکھتی ہیں، چاہے تخصیص کا کوئی قرینہ قرآن کے حکم میں موجود ہو یا نہ ہو۔ چونکہ تخصیص وزیادت کی نوعیت تبیین کی ہے، اس لیے کتاب اللہ کی تخصیص کے لیے کسی حدیث کے صحیح ہونے کے علاوہ کوئی زائد شرط عائد کرنا درست نہیں۔

حنفی اصولیین نے ان تینوں نتائج فکر کے حوالے سے امام شافعی کے نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہوئے متبادل موقف پیش کیا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

### سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کا نسخ

امام شافعی کا موقف یہ ہے کہ سنت، کتاب اللہ کے احکام کو منسوخ نہیں کر سکتی، بلکہ وہ کتاب اللہ کے تابع ہے اور اس کا وظیفہ صرف یہ ہے کہ کلام الٰہی کی مراد کی تفصیل وتشریح کرے۔ امام صاحب نے سنت کے ذریعے سے قرآن کے نسخ کے خلاف بنیادی استدلال یہ پیش کیا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے اس مطالبے کا حوالہ دیتے ہوئے کہ اس قرآن کو بدل دو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا ہے کہ تم ان سے یہ کہہ دو کہ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِيْ، إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ (یونس ۱۰: ۱۵) یعنی ”مجھے یہ حق نہیں ہے کہ میں اپنی طرف سے اس کو بدل ڈالوں۔ میں تو بس اس وحی کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر نازل کی جاتی ہے۔“

حنفی اصولیین نے امام شافعی کے اس موقف کو قبول نہیں کیا اور یہ قرار دیا کہ کتاب اور سنت، دونوں ایک دوسرے کے حکم کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن اور سنت، دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی پر مبنی ہونے کی وجہ سے واجب الاتباع ہیں۔ چنانچہ جس طرح قرآن کی کسی آیت کو کسی دوسری آیت کے ذریعے سے منسوخ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح سنت کے ذریعے سے بھی منسوخ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ بھی اسی طرح وحی اور واجب الاتباع ہے جیسے قرآن کی آیت ہے۔ البتہ احناف یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ سنت میں بیان ہونے والا حکم ایسا ہونا چاہیے جو ہم تک خبر واحد کے طریقے سے نہیں، بلکہ خبر مشہور یا متواتر کے طریقے سے پہنچا ہو۔

ابو بکر الجصاص، امام شافعی کے استدلال پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ سنت

کے ذریعے سے قرآن کے حکم کی تنسیخ کا مطلب ہر گز یہ نہیں کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کا حق رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے کسی بھی حکم میں تبدیلی کا فیصلہ وحی ہی کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ وحی قرآن ہی کی صورت میں ہو، بلکہ وہ سنت کی صورت میں بھی نازل کی جا سکتی ہے۔ گویا مذکورہ آیت میں جس چیز کی نفی کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ پیغمبر اپنی خواہش سے قرآن کے کسی حکم کو نہیں بدل سکتے۔ اس سے ہر گز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر آپ کو قرآن کے علاوہ وحی کے ذریعے سے کوئی حکم دیا جائے تو وہ بھی قرآن کے کسی حکم میں تبدیلی نہیں کر سکتا۔ (الفصول فی الاصول، ۲/۳۴۳۔۳۶۸)

**اسلوب عموم کی اہمیت**

اگر کلام میں بیان حکم کے لیے اسلوب عموم اختیار کیا گیا ہو اور بظاہر تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو زاویہ نگاہ کے تھوڑے سے فرق کے ساتھ امام شافعی اور حنفی اصولیین اس پر متفق ہیں کہ عموم کا یہ اسلوب کلام کی ایک مقصود دلالت ہے اور اس سے حکم کے عام ہونے پر استدلال کرنا درست ہے۔ البتہ اس نکتے کے بیان میں امام شافعی اور حنفی اصولیین کا انداز مختلف ہے۔ امام شافعی کا مدعا چونکہ حدیث سے غیر مشروط پر قرآن کے عموم کی تخصیص کا جواز ثابت کرنا ہے، اس لیے ان کا استدلال اس نکتے سے شروع ہوتا ہے کہ چونکہ عربی زبان کے اسالیب کے لحاظ سے عموم کا اسلوب بجائے خود ایک ایسا اسلوب ہے جو متعدد احتمالات رکھتا ہے، اس لیے الفاظ کے عموم سے حتمی طور پر یہ سمجھنا کہ عموم مراد بھی ہے، درست نہیں۔ امام صاحب اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سنت میں وارد تخصیصات کی نوعیت بھی قرآن کی مراد کی توضیح و تبیین ہی کی ہے اور انھیں تبدیلی یا نسخ سمجھنا درست نہیں۔ اس کے بعد وہ یہ نکتہ ثانوی طور پر بیان کرتے ہیں کہ اسلوب عموم کے اپنی دلالت میں قطعی نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسلوب عموم کی سرے سے کوئی معنویت اور اہمیت ہی نہیں اور کسی بھی بنیاد پر حکم میں تخصیص پیدا کی جا سکتی ہے۔ ایسا نہیں ہے، اور اگر خود قرآن کے اندر یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہ ہو تو ایسے عموم کو محض امکانی احتمال کی بنیاد پر ظاہر سے صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

احناف چونکہ قرآن کے عموم کی تخصیص کو بعض شرائط سے مشروط کرنا چاہتے ہیں، اس لیے ان کے استدلال میں نکات کی ترتیب الٹ جاتی ہے۔ ان کے نزدیک بنیادی نکتہ یہ ہے کہ عموم کا اسلوب ایک مستند اور واضح اسلوب ہے جسے حکم کا عموم بیان کرنے کے لیے استعمال کرنا زبان کے عام اسالیب کا بھی حصہ ہے، قرآن وسنت میں بھی اس اسلوب کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا گیا ہے اور فقہائے صحابہ کے استدلالات سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ظاہری عموم کے اسلوب کو حکم کے عام ہونے کی دلیل تصور کرتے تھے۔ چنانچہ ظاہری عموم کو ہی متکلم کی مراد سمجھنا ضروری ہے، الا یہ کہ اس کے برخلاف قابل اعتماد نقلی یا عقلی قرائن موجود ہوں جو حکم کو ظاہری عموم

سے صرف کرنے کا جواز بن سکتے ہوں۔

### تخصیص کی دو صورتوں میں نوعیت کا فرق

سنت میں قرآن کے عموم کی تخصیص کی جو مثالیں ثابت ہیں، امام شافعی ان کی دو صورتیں تسلیم کرتے ہیں۔ ایک وہ جن میں حکم کی تخصیص کے قرائن خود قرآن مجید میں موجود ہوتے ہیں اور سنت انھی اشارات، علل اور قرائن کی روشنی میں مراد الٰہی کی وضاحت کرتی ہے، اور دوسری وہ جن میں حکم کی تخصیص کا کوئی قرینہ بظاہر قرآن میں دکھائی نہیں دیتا۔ تاہم ان دو صورتوں میں سنت میں وارد توضیحات کی نوعیت سے متعلق ان کا کہنا یہ ہے کہ انھیں غیر مشروط طور پر کتاب اللہ کی تبیین پر محمول کرنا اور اسی حیثیت سے انھیں قبول کرنا لازم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے حکم میں تبدیلی یا ترمیم کرنا نہیں، بلکہ آپ اللہ تعالیٰ ہی کی مراد کو واضح کرتے ہیں، چنانچہ ان تخصیصات وزیادات کو بھی جن کا کوئی ظاہری قرینہ قرآن میں موجود نہیں، نسخ اور تغییر کے بجائے تبیین وتوضیح ہی کی مثال تسلیم کرنا لازم ہے۔

حنفی اصولیین امام شافعی کے اس موقف سے اختلاف کرتے ہوئے ان دونوں نوعیت کے احکام کا اصولی حکم الگ الگ متعین کرتے ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کے جو احکام بظاہر عام ہیں، لیکن عموم پر ان کی دلالت قطعی اور حتمی نہیں، بلکہ وہ توضیح وتفصیل کا احتمال رکھتے ہیں، ان سے متعلق سنت میں کسی دلیل مخصص کا وارد ہونا اس بات کی وضاحت ہوتا ہے کہ صیغہ عام سے تمام افراد نہیں، بلکہ بعض افراد مراد ہیں۔ گویا اس نوع کی تخصیص، نسخ کی نہیں، بلکہ بیان ہی کی قبیل سے ہے۔ (الفصول فی الاصول، ۱/۱۴۲، ۲/۲۲، ۲۷)

مثلاً قرآن مجید میں غیر مسلم معاہدین کے ساتھ بر وقسط کا حکم دیا گیا ہے۔ (الممتحنہ ۶۰: ۸) صدقہ وخیرات دینا بھی بر وقسط کی ایک صورت ہے، چنانچہ جصاص لکھتے ہیں کہ ظاہر کے لحاظ سے یہ آیت اہل ذمہ کو صدقات دیے جانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے، تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں سے ان صدقات (یعنی زکوۃ) کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن کی وصولی مسلمان حکمران کا اختیار ہے، چنانچہ زکوۃ غیر مسلموں کو نہیں دی جا سکتی۔ (احکام القرآن، ۱/۴۶۱) اسی طرح قرآن مجید میں مال غنیمت کے متعلق یہ عمومی ہدایت دی گئی ہے کہ اس کا پانچواں حصہ مخصوص مصارف کے لیے الگ کر کے باقی چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیے جائیں۔ (الانفال ۸: ۴۱) اگر اس آیت کے ظاہری مفہوم کو دیکھا جائے تو جنگ کے نتیجے میں فتح ہونے والی اراضی کا حکم بھی یہی بنتا ہے کہ ان کا خمس نکال کر باقی زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دی جائیں، لیکن چونکہ متواتر روایات سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مواقع پر مفتوحہ زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے سابقہ مالکوں کی ملکیت کو برقرار رکھا، اس لیے اس تخصیص کو آیت کے ساتھ ملا کر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے گا کہ حکمران کو مفتوحہ زمینوں کے متعلق مذکورہ دونوں

اختیار حاصل ہیں۔ (شرح مختصر الطحاوی، ۷/۶۹)

مذکورہ مثالوں میں چونکہ قرآن کے بیان کی دلالت قطعی اور صریح نہیں، اس لیے فقہائے احناف نے خبر واحد کے ذریعے سے اس کے ظاہری مفہوم کی تخصیص کو قبول کیا ہے۔

تاہم جو احکام اپنے مفہوم اور دلالت میں بالکل واضح ہیں اور مزید کسی تشریح و تبیین کا احتمال نہیں رکھتے اور بظاہر کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں جو اس پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں عموم مراد نہیں تو ان سے متعلق سنت میں وارد تخصیص کو ''تبیین'' قرار دینے سے پہلے ایک مزید پہلو کا جائزہ لینا ہوگا اور وہ یہ ہے کہ کیا اس تخصیص کی وضاحت اصل حکم کے ساتھ ہی بیان کر دی گئی ہے یا زمانی وقفے کے بعد ایک مستقل حکم کی حیثیت سے بیان کی گئی ہے؟ پہلی صورت میں اس کی حیثیت تبیین کی ہوگی، لیکن دوسری صورت میں اسے تبیین قرار دینا ممکن نہیں، اسے لامحالہ ''تغییر'' اور ''نسخ'' قرار دیا جائے گا۔

اپنے اس موقف کی توضیح میں حنفی اصولیین یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ کسی حکم میں شامل ضروری تخصیصات وتقییدات کی وضاحت اصل حکم کے ساتھ ضروری ہے، ورنہ یہ ماننا لازم آئے گا کہ شارع نے بیان اور وضاحت کو اس وقت سے موخر کر دیا جب اس کی ضرورت تھی اور یہ بات درست نہیں ہو سکتی۔ ابو بکر الجصاص لکھتے ہیں کہ اگر قرآن کا بیان بذات خود واضح ہو اور کسی خارجی توضیح و تشریح کا محتاج نہ ہو، جبکہ روایت قرآن کے حکم کی تحدید یا اس میں کوئی اضافہ کر رہی ہو تو پھر اس امکان پر غور کیا جائے گا کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ وضاحت آیت کے نزول کے موقع پر ہی فرما دی تھی؟ یعنی کیا حکم الٰہی کے ابلاغ کے ساتھ ہی آپ نے اس کی وضاحت بھی کر دی تھی جس سے سننے والوں کو معلوم ہو گیا کہ اصل حکم کے دائرۂ اطلاق میں فلاں اور فلاں صورتیں شامل نہیں؟ اگر یہ فرض کرنا ممکن ہو کہ دلیل مخصص، زمانی لحاظ سے حکم عموم کے مقارن ہے، یعنی شارع نے عین اسی وقت میں حکم کے خصوص کی وضاحت کر دی تھی تو یہ صورت ''بیان'' کے قبیل سے ہوگی، لیکن اگر آیت اپنے ظاہری عموم کے لحاظ سے لوگوں کو سنا دی گئی ہو اور لوگوں نے اس کے ظاہر سے حکم کا عام ہونا سمجھ لیا ہو اور پھر اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمایا ہو کہ فلاں اور فلاں صورتیں اس سے خارج ہیں تو اسے ''بیان'' نہیں کہا جا سکتا۔ احناف کا کہنا ہے کہ اگر حکم عموم بیان کرنے کے ساتھ متصلاً وضاحت نہ کی جائے، بلکہ اس کے ابلاغ اور استقرار کے کچھ عرصے کے بعد اس میں تخصیص کی جائے تو یہ بیان نہیں ہے، بلکہ اس طرح کی تمام تخصیصات، تقییدات اور زیادات کو نسخ کا عنوان دیا جائے گا، کیونکہ عقلاً یہ جائز نہیں کہ شارع کی مراد کسی حکم میں عموم کے بجائے خصوص ہو، لیکن وہ برسر موقع اس کی وضاحت کرنے کے بجائے لوگوں کو یہ سمجھنے دے کہ اس حکم سے عموم مراد ہے، حالانکہ وہ مراد نہ ہو۔ (احکام القرآن، ۲/۱۳۵)

جصاص نے تخصیص کی وضاحت کرنے والی حدیث کو زمانی لحاظ سے مقارن فرض کرنے کے لیے یہ شرط بھی بیان کی ہے کہ وہ شہرت واستفاضہ سے منقول ہو، کیونکہ خبر واحد سے منقول ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ تخصیص آیت کے ساتھ نہیں، بلکہ بعد میں کسی موقع پر بیان کی گئی۔

مثلاً قرآن مجید نے محرمات کی ایک فہرست بیان کی ہے جس میں جمع بین الاختین کا بھی ذکر ہے۔اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ حرمتوں کے علاوہ باقی تمام عورتوں سے نکاح تمھارے لیے حلال ٹھہرایا گیا ہے۔ (النساء ۴: ۲۳، ۲۴) تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فہرست میں اضافہ کرتے ہوئے فرمایا کہ کسی عورت کو اس کی بھتیجی یا بھانجی کے ساتھ بھی ایک آدمی کے نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔ (صحیح البخاری، کتاب النکاح، باب لا تنکح المراۃ علیٰ عمتہا، رقم ۵۱۰۸)

جصاص لکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضاحت یا تو آیت کے ساتھ ہی فرما دی ہو گی اور یا پھر بعد میں کسی موقع پر۔ اگر آپ کا یہ ارشاد اسی موقع کا ہے جس پر آیت نازل ہوئی تھی تو اس کی حیثیت آیت کے بیان کی ہو گی۔ گویا حکم الٰہی کے ابلاغ کے ساتھ ہی آپ نے اس کی وضاحت بھی کر دی جس سے سننے والوں کو معلوم ہو گیا کہ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ میں پھوپھی اور خالہ شامل نہیں۔ دوسرا امکان یہ ہو سکتا ہے کہ آیت اپنے ظاہری عموم کے لحاظ سے لوگوں کو سنا دی گئی ہو اور لوگوں نے اس کے ظاہر سے جمع بین العمۃ والخالۃ کی حلت سمجھی ہو اور پھر اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمایا ہو کہ یہ ممنوع ہے۔ ایسی صورت میں یہ نسخ ہو گا۔ بہر دو صورت، یہ حدیث چونکہ متواتر و مستفیض ہے اور علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، اس لیے اس کے ذریعے سے آیت کا نسخ یعنی جزوی تخصیص جائز ہے۔ (احکام القرآن، ۲/۱۳۵)

**ظاہری عموم مراد نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا جواز**

اگر شارع نے کوئی حکم عموم کے صیغے سے بیان کیا ہو، لیکن قابل اعتماد دلائل وقرائن سے یہ واضح ہو جائے کہ اس کا ظاہری عموم متکلم کی مراد نہیں تو ایسے ظاہری عموم کی تخصیص بالاتفاق خبر واحد کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے۔ فقہائے احناف کے نزدیک قابل اعتماد دلائل میں عقلی قرائن اور لفظ کے محتمل ہونے کے علاوہ ایک اہم دلیل یہ بھی ہے کہ ظاہری عموم کے مراد نہ ہونے پر علمائے سلف کا اتفاق ہو یا ان کے مابین اجتہادی اختلاف واقع ہوا ہو اور انھوں نے اس اختلاف پر کوئی نکیر نہ کر کے یہ واضح کر دیا ہو کہ زیر بحث نص میں عموم کا مراد ہونا قطعی نہیں۔ (الفصول فی الاصول، ۱/۱۴۷)

اس کی مثال قرآن کی وہ آیت ہے جس میں خور ونوش میں حرمت کو چار چیزوں میں محصور قرار دیا گیا ہے۔ اس کا ظاہری مفہوم مراد نہ ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے، کیونکہ تمام فقہاء کے نزدیک کچھ ایسے جانور بھی حرام ہیں

جن کا آیت میں ذکر نہیں، مثلاً شراب اور بندر کا گوشت وغیرہ۔ مزید یہ کہ اس آیت کے متعلق صحابہ کا باہمی اختلاف ہوا اور بعض نے اس سے ظاہری عموم سمجھا اور بعض نے خصوص، لیکن کسی نے دوسرے پر نکیر نہیں کی۔ چنانچہ ایسی آیت کی تخصیص خبر واحد سے کی جا سکتی ہے۔ (الفصول فی الاصول، ۱/۱۸۱، ۱۸۲)

اسی طرح قرآن مجید میں ماں باپ اور اولاد کے مطلقاً ایک دوسرے کے وارث بننے کا ذکر ہے (النساء ۴: ۱۱) جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں تخصیص کرتے ہوئے فرمایا کہ مسلمان، کافر کا وارث نہیں بنے گا۔ (صحیح البخاری، کتاب الفرائض، باب لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم، رقم ۶۷۶۴) نیز فرمایا کہ جو شخص (اپنے مورث کو) قتل کر دے، وہ بھی وراثت میں حصہ نہیں پائے گا۔ (سنن ابن ماجہ، کتاب الدیات، باب القاتل لا یرث، رقم ۲۶۴۵) جصاص لکھتے ہیں کہ وراثت کی آیت کا عموم باتفاق فقہاء مراد نہیں، اس لیے اس کی تخصیص خبر واحد سے کرنا درست ہے۔ (احکام القرآن، ۲/۱۰۲)

قرآن مجید میں چور کی سزا مطلقاً یہ بیان ہوئی ہے کہ اس کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں، (المائدہ ۵: ۳۸) لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک چوتھائی دینار سے کم مالیت کی چیز چرانے پر بھی چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ (صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب حد السرقۃ ونصابہا، رقم ۱۶۸۴) اسی طرح غیر محفوظ جگہ سے کی گئی چوری کو بھی قطع ید سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (سنن ابی داود، کتاب الحدود، باب ما لا قطع فیہ، رقم ۴۳۹۰) نیز فرمایا کہ درختوں سے پھل وغیرہ اتارنے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ (سنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب لا یقطع فی ثمر ولا کثر، رقم ۲۵۹۳) احناف کا کہنا ہے کہ یہاں قرآن کی آیت کا عموم مراد نہ ہونا سلف کے اتفاق سے ثابت ہے اور ایسی آیت کی تخصیص اخبار آحاد سے کی جا سکتی ہے۔ (الفصول فی الاصول، ۱/۱۸۵)

اس بحث میں امام شافعی بھی علمائے سلف کے فہم کو بھی ایک دلیل کے طور پر قبول کرتے ہیں، تاہم وہ اسے ان کے اجماعی اور متفقہ فہم تک محدود رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ صحابہ کے اقوال سے ظاہری عموم کو خصوص پر محمول کرنا ثابت ہو یا اہل علم کا اجماعی فہم یہ بتاتا ہو کہ قرآن کا ظاہری معنی یا ظاہری عموم مراد نہیں تو اس تفسیر کو قبول کرنا لازم ہے۔ (الام، ۶/۲۸۰؛ ۷/۱۶۰، ۱۶۱) اہل علم کے مابین اختلاف کی صورت میں امام شافعی کے نزدیک قرآن کا ظاہری عموم ہی واجب الاتباع ہوتا ہے۔ (الام ۸/۵۵)

حنفی اصولیین کا یہ موقف بھی ہے کہ اگر یہ واضح ہو جائے کہ کسی حکم میں ظاہری عموم مراد نہیں، خاص طور پر جب اس میں ایک دفعہ کسی یقینی دلیل سے تخصیص ثابت ہو چکی ہو، تو پھر نہ صرف خبر واحد بلکہ قیاس کی بنیاد پر بھی اس کی مزید تخصیص کی جا سکتی ہے۔ امام شافعی کے ہاں بھی بعض ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں وہ نصوص میں مذکور دیگر احکام پر قیاس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کے حکم میں عموم سے خصوص مراد ہے۔ مثلاً قرآن

میں طلاق اور عدت کی آیات سے متعلق امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ احکام اس کا بھی احتمال رکھتے ہیں کہ ان سے مراد عموم ہو اور آزاد مردوں اور عورتوں کے ساتھ غلاموں اور باندیوں کے لیے بھی یہی حکم ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کا اطلاق صرف آزاد مرد و عورت پر مقصود ہو۔ چونکہ شریعت کے بہت سے دیگر احکام میں آزاد اور غلام میں فرق کیا گیا ہے، مثلاً غلاموں کی سزا آزاد مرد و عورت سے نصف مقرر کی گئی ہے، غلاموں کی گواہی قابل قبول نہیں اور وہ ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے وراثت کے حق دار بھی نہیں، نیز شادی شدہ غلام کو بدکاری کرنے پر سنگسار نہ کرنے پر بھی اجماع ہے، اس لیے ان تمام دلائل پر قیاس کرتے ہوئے اہل علم کا اجماع ہے کہ باندی کی طلاقوں کی تعداد اور عدت کا دورانیہ بھی آزاد عورت سے نصف یعنی دو طلاقیں اور دو ماہواریاں ہے۔ (الام ۶/۵۵۰، ۵۵۱) تاہم اس مثال میں جس حکم یعنی طلاقوں کی تعداد اور عدت کا دورانیہ نصف ہونے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ صرف قیاسی دلیل پر مبنی نہیں بلکہ اس پر اجماع بھی ہے، اس لیے اس سے یہ اخذ کرنا مشکل ہے کہ امام شافعی محض قیاس کی بنیاد پر بھی عموم متحمل کی تخصیص کو جائز سمجھتے ہوں۔

### اثبات نسخ کے لیے یقینی دلیل کی شرط

امام شافعی اور حنفی اصولیین کے مابین اختلاف کا ایک بنیادی اور اہم نکتہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قطعی ذریعے سے ثابت حکم میں نسخ ثابت کرنے کے لیے ظنی دلیل کافی نہیں، بلکہ یقینی دلیل درکار ہے۔ چنانچہ امام شافعی ہر خبر واحد سے جو صحت کی شرائط پر پورا اترتی ہو، قرآن کے حکم میں تخصیص یا اس پر زیادت کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ فقہائے احناف علی الاطلاق اس کے جواز کے قائل نہیں، بلکہ اس ضمن میں مخصوص شرائط عائد کرتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ایسے کسی بھی حکم کی تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ جس حدیث کی بنیاد پر تخصیص کی جا رہی ہے، وہ خبر واحد نہیں، بلکہ مشہور و مستفیض حدیث ہو یا اگر خبر واحد ہو تو اسے فقہاء کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہو۔ (الفصول فی الاصول، ۱/۷۴) تخصیص وتقیید کی طرح احناف قرآن کے حکم میں کسی زیادت یعنی اضافے کو بھی "تغییر" اور جزوی نسخ کی ایک صورت قرار دیتے ہیں اور اخبار آحاد سے قرآن پر زیادت کے لیے وہی شرائط عائد کرتے ہیں جو تخصیص وتقیید کی صورت میں عائد کی جاتی ہیں۔

اس اصول کی روشنی میں فقہائے احناف نے بہت سی اخبار آحاد کی بنیاد پر قرآن کے حکم میں تخصیص وزیادت کو قبول کیا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں مرنے والے کے لیے اپنے مال میں وصیت کرنے کا حق بیان کیا گیا ہے اور اس کی مقدار کے حوالے سے کوئی تحدید بیان نہیں کی گئی، (النساء ۴: ۱۱) تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک واقعے میں اس حق کو ترکے کے ایک تہائی تک محدود کر دیا۔ (صحیح البخاری، کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث، رقم ۲۷۴۴) جصاص لکھتے ہیں کہ یہ روایت شہرت واستفاضہ کی بنا پر ہمارے نزدیک متواتر کے درجے میں ہے اور فقہاء کے ہاں

بھی اسے تلقی بالقبول حاصل ہے اور ایسی روایت جو علم وعمل کے وجوب کے لحاظ سے قرآن کی آیات کے ہم پلہ ہو، اس کے ذریعے سے قرآن کے حکم کو منسوخ کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ (احکام القرآن، ۱/۱۶۵، ۱۶۶)

اس کی ایک اور مثال قرآن مجید کا یہ بظاہر مطلق حکم ہے کہ میت کا ترکہ ورثا میں تقسیم کرنے سے پہلے اس کی وصیت پوری لازم ہے۔ (النساء ۴: ۱۱) تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کہ وارث کے حق میں وصیت نہیں کی جا سکتی۔ (سنن ابی داود، کتاب الوصایا، باب ما جاء فی الوصیۃ للوارث، رقم ۲۸۷۰) جصاص لکھتے ہیں کہ فقہاء نے اس حدیث پر عمل کیا ہے اور اسے ان کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہے اور جو اخبار آحاد فقہاء کے ہاں تلقی بالقبول حاصل کر لیں، وہ درجے اور قوت میں متواتر روایت کے برابر ہو جاتی ہیں، اس لیے مذکورہ روایت کے ذریعے سے قرآن کی آیت کی تخصیص جائز ہے۔ (احکام القرآن، ۱/۳۷)

قرآن مجید میں شوہر کے لیے بیوی کو طلاق دینے کا اختیار تین مرتبہ تک بیان کیا گیا ہے۔ (البقرۃ ۲: ۲۲۹، ۲۳۰) اسی طرح مطلقہ کے لیے تین ماہواریوں کی عدت لازم کی گئی ہے۔ (البقرۃ ۲: ۲۲۸) تاہم احادیث میں بیان ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے باندی کی طلاق کو دو تک اور عدت کو دو ماہواریوں تک محدود قرار دیا۔ (سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، باب فی طلاق الامۃ وعدتہا، رقم ۲۰۷۹) جصاص لکھتے ہیں کہ یہ روایت اگرچہ بطریق آحاد نقل ہوئی ہے، لیکن امت کے اہل علم نے اسے بالاتفاق قبول کیا ہے جس کی بدولت یہ متواتر کے درجے میں آ گئی ہے اور اس سے قرآن کے حکم کی تخصیص جائز ہے۔ (احکام القرآن، ۱/۳۸۶)

## قرآن اور اخبار آحاد کے مابین رفع تعارض کی صورتیں

اگر سنت میں وارد تخصیص یا زیادت کو کتاب اللہ کی تبیین قرار نہ دیا جا سکتا ہو اور مطلوبہ شرائط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حدیث سے کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کرنا بھی ممکن ہو تو خبر واحد کو قوی تر دلیل کے معارض ہونے کے اصول پر رد کرنے سے پہلے حنفی اہل علم رفع تعارض اور تطبیق کے دو امکانات کو بروئے کار لانے کی کوشش کرتے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

### قرآن کی روشنی میں احادیث کی تاویل

قرآن اور حدیث کے ظاہری تعارض کی صورت میں تطبیق کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ حدیث کو اس کے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے قبول کرنے کے بجائے اس کی ایسی تاویل کی جائے جس سے وہ قرآن کے مطابق ہو جائے۔

مثلاً بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرماتے ہوئے سر پر رکھے ہوئے عمامہ کو کھولنے کے بجائے اس کے اوپر ہی مسح کر لیا۔ (صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب المسح علی الخفین، رقم ۲۰۵؛ سنن

ابی داود، کتاب الطھارۃ، باب المسح علی الخفین، رقم ۱۵۰) فقہائے احناف اور جمہور اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں سر پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے جبکہ پگڑی یا کپڑے پر مسح کرنے کو سر کا مسح نہیں کہا جا سکتا، اس لیے سر کے بالوں کے جتنے حصے کا مسح فرض ہے، وہ بالوں پر ہی کرنا ضروری ہے اور اس کے خلاف کوئی روایت کتاب اللہ کے معارض ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کی جا سکتی۔ البتہ روایت کو اس پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کے بقدر سر پر مسح کرنے کے بعد پورے سر پر مسح کرنے کی سنت پگڑی یا کپڑے پر مسح کر کے ادا فرمائی ہوگی۔ (ابن نجیم، البحر الرائق، ۱/۱۹۳)

متعدد واقعات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح میں مال کے علاوہ کچھ دوسری چیزوں مثلاً قرآن کی تعلیم دینے، خاتون کو آزاد کر دینے یا اس کی طرف سے بدل کتابت ادا کر دینے وغیرہ کو مہر وغیرہ مقرر کر دینا ثابت ہے۔ (صحیح البخاری، کتاب النکاح، باب تزویج المعسر الذی معہ القرآن والاسلام، رقم ۵۰۸۷؛ ایضاً، کتاب النکاح، باب من جعل عتق الامۃ صداقہا، رقم ۵۰۸۶؛ سنن ابی داود، کتاب العتق، باب فی بیع المکاتب اذا فسخت الکتابۃ، رقم ۳۹۳۱) فقہائے احناف کا کہنا ہے کہ قرآن مجید میں مہر کا ذکر کرتے ہوئے اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں (النساء ۴: ۲۴) جن کا تقاضا یہ ہے کہ مہر کے طور پر کوئی ایسی چیز ہی دی جا سکتی ہے جس کو ''مال'' کہا جا سکتا ہو۔ احناف اس کی روشنی میں مذکورہ روایت کی مختلف تاویلات کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ تعلیم قرآن کے واقعے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ چونکہ تمھیں قرآن کا کچھ حصہ یاد ہے، اس لیے میں (مہر کی رقم نہ ہونے کے باوجود) اس عورت کا نکاح تمھارے ساتھ کر رہا ہوں۔ رہا مہر کا معاملہ تو احناف کے نقطہ نظر کے مطابق اس کی ادائیگی استطاعت ہونے پر اس آدمی کے ذمے لازم رہی۔ (القدوری، التجرید، ۹/۴۶۳۰) اسی طرح ایک واقعے میں عورت نے اپنے آپ کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکاح کے لیے پیش کیا تھا اور اپنا معاملہ آپ کے سپرد کر دیا تھا۔ چونکہ قرآن میں آپ کو مہر کے بغیر نکاح کرنے کی خصوصی اجازت دی گئی ہے، اس لیے آپ نے اس اختیار کے تحت اس کا نکاح بغیر مہر کے ایک دوسرے خواہش مند کے ساتھ دیا۔ (الطحاوی، شرح معانی الآثار، ۳/۱۸، ۱۹) بعض امہات المومنین کے آزاد کرنے کو ان کا مہر قرار دیے جانے کی توجیہ بھی احناف نے اسی تناظر میں کی ہے اور ان کی رائے میں امہات المومنین کو آزاد کرنے کو ان کا مہر قرار دینا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھا۔ چونکہ آپ پر سرے سے مہر ادا کرنا ہی لازم نہیں تھا، اس لیے آپ جیسے بغیر مہر کے نکاح کر سکتے تھے، اسی طرح مہر میں کوئی ایسی چیز بھی دے سکتے تھے جو مال نہ ہو۔ (شرح معانی الآثار، ۳/۲۰، ۲۲)

بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت اپنے سرپرست کی رضامندی کے بغیر از خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کوئی عورت ایسا کرے تو اس کا نکاح باطل ہوگا۔ (سنن الترمذی، کتاب

النکاح، باب ما جاء لا نکاح الا بولی، رقم ۱۱۰۱، ۱۱۰۲)

حنفی فقہاء اس روایت کو ظاہر کے اعتبار سے قرآن مجید کے خلاف سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید نے نکاح کے احکام کا ذکر کرتے ہوئے علی العموم اس کی نسبت خود عورت کی طرف کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نکاح کرنے کو اصلاً عورت کا حق سمجھتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد عورت جیسے اپنے مال میں خود تصرف کرنے کا حق رکھتی ہے، اسی طرح اپنی ذات کے بارے میں بھی فیصلہ کرنے کا پورا اختیار رکھتی ہے۔ اس وجہ سے مذکورہ روایات کو ظاہری مفہوم کے لحاظ سے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ حنفی فقہاء زیر بحث روایات کی ایک ممکنہ تاویل یہ بیان کرتے ہیں کہ ان میں باندیوں کا حکم بیان کیا گیا ہے، کیونکہ ان کے بارے میں خود قرآن مجید نے تصریح کی ہے کہ وہ اپنا نکاح اپنے مالکوں کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتی اور اگر کوئی شخص کسی باندی سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے مالک کی رضامندی ضروری ہے۔ (النساء ۴: ۲۵) یوں ان روایات کو آزاد خواتین کے بجائے باندیوں سے متعلق قرار دیا جائے تو وہ قرآن کے مطابق ہو جاتی ہیں۔ (احکام القرآن، ۱/۴۰۰، ۲/۵۳)

اسی نوعیت کی ایک معروف مثال وہ حدیث ہے جس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ جانور کے پیٹ میں اگر بچہ ہو تو اس کی ماں کا ذبح کیا جانا بچے کے حلال ہونے کے لیے کافی ہے۔ (سنن ابی داود، کتاب الضحایا، باب ما جاء فی ذکاۃ الجنین، رقم ۲۸۲۸) یعنی جانور کے س پیٹ سے اگر بچہ نکل آئے تو اس کا گوشت کھانا جائز ہے اور اس کی ماں کا ذبح کر دیا جانا پیٹ میں موجود بچے کے لیے بھی ذبح کا حکم رکھتا ہے۔ تاہم فقہائے احناف کے نزدیک ایسے جانور کا حکم مردار کا ہے جو قرآن مجید کی رو سے حرام ہے۔ چنانچہ وہ زیر بحث حدیث کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ اس میں مادہ جانور کے ذبح کیے جانے کو اس کے پیٹ میں موجود بچے کی حلت کے لیے کافی قرار نہیں دیا گیا، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ بچے کو بھی اس کی ماں ہی طرح ذبح کرنا ضروری ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ عربی زبان کی رو سے 'ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ' کے جملے کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچے کے لیے اس کی ماں کا ذبح کیا جانا ہی کافی ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بچے کو بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جیسے اس کی ماں کو کیا گیا ہے۔ چونکہ قرآن کی نص کی رو سے ماں کے پیٹ سے مردہ نکلنے والا بچہ 'میتۃ' ہے، اس لیے حدیث کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا جو قرآن کے موافق ہو۔ (احکام القرآن، ۱/۱۱۲)

### احکام کی درجہ بندی کے لحاظ سے تطبیق

اگر کتاب اللہ کا حکم فی نفسہ واضح ہو اور کسی تبیین وتوضیح کا محتاج نہ ہو، جبکہ احادیث میں بیان ہونے والی تفصیلات اس حکم کی تخصیص یا اس پر زیادت کی نوعیت رکھتی ہوں تو ایسی صورت میں حنفی منہج میں قرآن اور سنت کے مابین توفیق وتطبیق کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فقہی درجے کے اعتبار سے قرآن کے حکم اور حدیث کے حکم میں فرق کر لیا جائے اور قرآن کے حکم کو بنیادی جبکہ حدیث میں بیان ہونے والے حکم کو اہمیت کے لحاظ سے ثانوی قرار دیا جائے۔ ان

کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایسی مثالوں میں اگر کسی حکم کو قرآن مجید نے بنیادی طور پر موضوع بنایا ہو تو اس کا جتنا حصہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے، وہ اصل اور بنیادی حکم ہوگا، جبکہ اس سے زائد کچھ چیزیں اگر احادیث میں بیان کی جائیں تو وہ اہمیت کے اعتبار سے ثانوی درجے کی ہوں گی، کیونکہ اگر انھیں بھی اسی درجے میں فرض اور لازم مانا جائے تو اس سے قرآن کے حکم کا، جسے اس نے باقاعدہ موضوع بنا کر بیان کیا ہے، ناقص اور نامکمل ہونا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔

اس حوالے سے بعض مثالوں میں امام شافعی اور حنفی فقہاء کے زاویہ نظر میں ایک دلچسپ مماثلت بھی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں وضو کا طریقہ بیان کرتے ہوئے چہرے، بازوؤں اور پاؤں کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ (المائدہ ۵: ۶) تاہم احادیث میں منہ دھوتے ہوئے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا بھی ذکر ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں نماز کے اعمال میں رکوع اور سجود کا ذکر کیا گیا ہے (الحج ۲۲: ۷۷) لیکن اس حالت میں پڑھے جانے والے مخصوص اذکار کا ذکر قرآن میں نہیں، بلکہ ان کی تفصیل ہمیں سنت میں ملتی ہے۔ امام شافعی اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے وضو کے طریقے میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر نہیں کیا اور اسی طرح رکوع و سجود کے علاوہ کسی اور عمل کا ذکر نہیں کیا، اس لیے جو شخص بس منہ دھو لے اور رکوع و سجود کر لے، وہ وضو اور نماز کے فرض سے بری الذمہ ہو جائے گا، جبکہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا نیز رکوع و سجود میں اذکار پڑھنا ایک مستحب عمل ہوگا۔ (الام ۲/ ۲۵۳)

یہی طرز استدلال حنفی اصولیین کے ہاں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ احادیث میں وضو کی ابتدا میں بسم اللہ پڑھنے، منہ دھوتے ہوئے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے، اعضا کو تین مرتبہ دھونے، ڈاڑھی کا خلال اور کانوں کا مسح کرنے کے اعمال میں سے کسی کو وضو کی صحت کے لیے شرط اور لازم نہیں سمجھتے، بلکہ انھیں مستحب کے درجے میں قبول کرتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر یہ بھی وضو کے لازمی اعمال ہوتے تو قرآن میں اعضا کے دھونے اور مسح کرنے کے ساتھ ان کا بھی اہتمام کے ساتھ ذکر کیا جاتا۔ (اصول البزدوی، ص ۱۴؛ اصول السرخسی، ۱/ ۱۴۳) امام محمد، امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ وضو میں سر کا مسح فرض ہے، کیونکہ یہ قرآن میں مذکور ہے، جبکہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنا فرض نہیں، کیونکہ ان کا ذکر قرآن میں نہیں کیا گیا۔ (الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ، ۱/ ۱۸)

تاہم اس اصول کے انطباق کے حوالے سے بعض مثالوں میں امام شافعی اور حنفی فقہاء کا نقطہ نظر مختلف ہے۔ مثلاً احناف اسی اصول کی روشنی میں علاقہ بدر کرنے کو، جو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان ہوئی ہے، کنوارے زانی کی سزا کا لازمی حصہ تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں قرآن نے جس سزا کے بیان پر اکتفا کی ہے، وہی اصل سزا ہے اور اس پر کوئی اضافہ کرنا قرآن کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ جلاوطنی کی سزا ایک تعزیری اور اختیاری سزا ہو سکتی ہے جس کے نفاذ یا عدم نفاذ کا مدار قاضی کی صواب دید پر ہے۔

(احکام القرآن، ۳/۲۵۵، ۲۵۶) امام شافعی کا موقف اس مثال میں مختلف ہے اور وہ کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کو بھی زنا کی شرعی حد کا حصہ شمار کرتے ہیں۔ (الام ۷/ ۳۳۷، ۳۳۸)

بعض مثالوں میں احناف، حدیث سے ثابت بعض زائد احکام کو، دلائل وقرائن کی روشنی میں مستحب سے بڑھ کر واجب کے درجے میں قبول کرتے ہیں جو احناف کے نزدیک فرض سے کم تر ایک درجہ ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں نماز کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (المزمل ۷۳ : ۲۰) لیکن احادیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ فاتحہ کی قراءت کے بغیر نماز کو نامکمل قرار دیا۔ (صحیح البخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلہا، رقم ۷۵۶) فقہائے احناف نے ان روایات کی بنیاد پر فاتحہ کو نماز کے فرائض میں شمار نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن مجید میں نماز کے دوران میں کسی تعیین کے بغیر مطلقاً قرآن کی تلاوت کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ قرآن مجید میں نماز کے دوران میں کسی تعیین کے بغیر مطلقاً قرآن کی تلاوت کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ فاتحہ کی قراءت کو فرض قرار دینا قرآن کی ہدایت کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جمہور فقہائے احناف نے دونوں نصوص میں یوں تطبیق دی ہے کہ نماز میں قرآن مجید کے کسی بھی حصے کی قراءت فرض ہے جس کے بغیر نماز سرے سے ادا ہی نہیں ہوگی، جبکہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے جو اگر سہواً چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے۔ یہاں بھی احناف کا طرز استدلال یہی ہے کہ حکم یا حکم کا جتنا حصہ قطعی الثبوت نص سے ثابت ہے، اسے فرض کا جبکہ ظنی الثبوت نصوص سے ثابت حکم کو واجب کا درجہ دیا جائے گا۔ (السرخسی، المبسوط، ۱/۱۹؛ الکاسانی، بدائع الصنائع، ۱/۱۶۰)

اسی کی ایک مثال رکوع وسجود کی حالت میں سکون واطمینان کا حکم ہے۔ احناف، سورۃ البقرۃ کی آیت ۴۳ : وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ کی روشنی میں نفس رکوع کو فرض مانتے ہیں جس کا ترک نماز کو باطل کر دیتا ہے، لیکن رکوع وسجود کی حالت میں اطمینان اور سکون کی ہدایت چونکہ حدیث سے ثابت ہے، اس لیے احناف اسے واجب کا درجہ دیتے ہیں جس کے ترک کرنے سے نماز کلیتاً باطل نہیں، بلکہ ناقص شمار ہوتی ہے۔ (احکام القرآن، ۱/۳۲)

یہی معاملہ طواف کی حالت میں باوضو ہونے کا ہے۔ قرآن مجید میں بیت اللہ کے طواف کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس حالت میں باوضو ہونے کی شرط قرآن میں مذکور نہیں، بلکہ احادیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ احناف نے اسے طواف کے فرائض وارکان کے بجائے واجبات میں شمار کیا ہے۔ (بدائع الصنائع، ۲/۱۲۹)

## جوازِ تخصیص کی شرائط پر پورا نہ اترنے والی اخبار آحاد

حنفی اصولیین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کے جس حکم کا مفہوم واضح اور مراد بالکل روشن، ہو اور وہ کسی

وضاحت کا محتاج نہ ہو، نیز اہل علم کے اتفاق سے اس حکم میں (کسی پہلو سے) تخصیص بھی ثابت نہ ہو (نیز یہ کہ قرآن اور حدیث کے بیان میں بظاہر کوئی توفیق و تطبیق بھی ممکن نہ ہو) تو ایسے حکم کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کی بنیاد پر نہیں کی جا سکتی۔ ایسی صورت میں احناف قرآن سے متعارض اخبار آحاد کو ترک کر دیتے ہیں۔

فقہائے احناف نے اس اصول پر متعدد اخبار آحاد کو قبول نہیں کیا۔ اس کی معروف ترین مثالوں میں ایک تو قضاء بالیمین مع الشاہد کی روایت ہے جس کا ذکر بحث کی ابتدا میں امام محمد کے حوالے سے ہو چکا ہے۔ ایک اور مثال فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتی ہیں کہ جس عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دے دی ہوں، اس کا نفقہ دورانِ عدت میں خاوند کے ذمے واجب نہیں۔ (سنن ابی داود، کتاب الطلاق، باب فی نفقۃ المبتوتۃ، رقم ۲۲۸۴) احناف کا موقف یہ ہے کہ یہ روایت قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے جس میں شوہروں کو پابند کیا گیا ہے کہ وہ طلاق کے بعد عدت کے دوران میں اپنی طاقت کے مطابق بیویوں پر خرچ کریں۔ (الطلاق ۶۵: ۶) نفقہ بھی چونکہ رہائش کے ساتھ لازم وملزوم ہے، اس لیے آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ دورانِ عدت میں بیوی کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے، لہٰذا مذکورہ حدیث کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ (اصول السرخسی، ۱/۳۷۵)

جن احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ ایک یا دو مرتبہ (عورت کا پستان) چوسنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، (صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب فی المصۃ والمصتان، رقم ۱۴۵۰) احناف کے نقطہ نظر سے وہ بھی قرآن کے مطلق حکم کے خلاف ہیں، کیونکہ قرآن میں کسی تفصیل کے بغیر بچے کو دودھ پلانے والی عورت کو اس پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ (النساء ۴: ۲۳) چنانچہ جصاص لکھتے ہیں کہ آیت کے حکم میں، جو معمولی مقدار میں دودھ پینے پر بھی حرمت ثابت ہونے کا مقتضی ہے، اخبار آحاد کی بنیاد پر تخصیص کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ ایک محکم آیت ہے جس کا معنی اور مراد بالکل واضح ہے اور اہل علم کے اتفاق سے اس میں کوئی تخصیص بھی ثابت نہیں۔ سو قرآن کا جو حکم اس نوعیت کا ہو، اس کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے نہیں کی جا سکتی۔ (احکام القرآن، ۲/۱۲۴)

## متعارض روایات میں قرآن کی موافقت کی بنیاد پر ترجیح

مذکورہ اصول ہی کی روشنی میں فقہائے احناف متعارض روایات میں ترجیح کی بحث میں قرآن مجید کے ساتھ موافقت کے نکتے کو ایک بنیادی اصول کے طور ملحوظ رکھتے ہیں۔ اس ضمن کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ صلاۃ الخوف سے متعلق مروی بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ اس کی صرف ایک رکعت مشروع کی گئی ہے اور یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذی قرد میں اس طرح صلاۃ الخوف ادا کی کہ ایک جماعت کو ایک رکعت

پڑھائی جس کے بعد وہ دشمن کے سامنے چلی گئی اور دوسری جماعت نے آکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ایک رکعت ادا کی۔ یوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں جبکہ صحابہ کی دونوں جماعتوں نے ایک ایک رکعت ادا کی۔ (سنن ابی داود، کتاب صلاۃ السفر، باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقضون، رقم ۱۲۴۶، ۱۲۴۷) فقہائے احناف نے ان روایات کو قرآن مجید کے خلاف ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا، کیونکہ قرآن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر جماعت کے ساتھ ساتھ ایک ایک رکعت ادا کرنے کی ہدایت کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صلاۃ الخوف کی دو رکعتیں ہیں۔ چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو کتاب اللہ کی نص رد کرتی ہو، اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ (شرح معانی الآثار، ۳۰۹/۱)

۲۔ صلاۃ الخوف ہی کی بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو دو جماعتوں میں تقسیم کیا۔ ان میں سے ایک جماعت دشمن کے سامنے اور ایک آپ کے پیچھے کھڑی ہو گئی۔ پھر آپ نے نماز شروع کی اور دونوں جماعتیں اپنی اپنی جگہ پر تکبیر کہہ کر نماز میں شامل ہو گئیں، البتہ جو جماعت آپ کے پیچھے کھڑی تھی، اس نے رکوع اور سجدے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی، جبکہ دوسری جماعت دشمن کے سامنے کھڑی رہی۔ پھر جب آپ نے ایک رکعت مکمل کر لی تو آپ کے پیچھے کھڑی جماعت دشمن کے سامنے چلی گئی اور دوسری جماعت آپ کے پیچھے آ کر کھڑی ہو گئی اور اس نے اپنے طور پر ایک رکعت ادا کی، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے رہے۔ جب انھوں نے ایک رکعت مکمل کر لی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دوسری رکعت پڑھائی۔ جب آپ قعدے میں بیٹھے تو دشمن کے سامنے کھڑی جماعت بھی آ کر آپ کے پیچھے آ گئی اور باقی ماندہ ایک رکعت ادا کر کے آپ کے ساتھ قعدے میں شریک ہو گئی۔ پھر دونوں جماعتوں نے آپ کی اقتدا میں اجتماعی طور پر سلام پھیرا۔ (سنن ابی داود، کتاب صلاۃ السفر، باب من قال یکبرون، رقم ۱۲۴۰) امام طحاوی لکھتے ہیں کہ یہ روایت قرآن مجید کے خلاف ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ (النساء، ۴: ۱۰۲)، جس کا مطلب یہ ہے کہ دوسری جماعت شروع سے آپ کے ساتھ نماز میں شریک نہیں، بلکہ ایک رکعت ادا ہو جانے کے بعد شریک ہو گی، جبکہ مذکورہ حدیث کے مطابق دونوں گروہ آغاز ہی سے جماعت میں شریک تھے۔ (شرح معانی الآثار، ۳۱۵/۱)

۳۔ اگر کوئی شخص حالت احرام میں ہو تو کیا وہ کسی ایسے شخص کے شکار کیے ہوئے جانور کا گوشت کھا سکتا ہے جو احرام میں نہ ہو؟ اس ضمن میں ذخیرۂ حدیث میں متعارض روایات منقول ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ صعب بن جثامہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شکار کا گوشت پیش کیا تو آپ نے یہ کہہ کر اسے رد کر دیا کہ ہم حالت احرام میں ہیں۔ (صحیح مسلم، کتاب الحج، باب تحریم الصید للمحرم، رقم ۱۱۹۳) اس کے برعکس جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم حالت احرام میں ہو تو (کسی

دوسرے کا) شکار کیا ہوا جانور تمھارے لیے حلال ہے، بشرطیکہ تم نے خود اسے شکار نہ کیا ہو یا تمھارے کہنے پر اسے شکار نہ کیا گیا ہو۔ (سنن ابی داود، کتاب المناسک، باب لحم الصید للمحرم، رقم ۱۸۵۱)

ائمہ احناف نے ان میں سے دوسری روایت کو ترجیح دی ہے اور من جملہ دیگر دلائل کے ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ قرآن مجید سے حالت احرام میں آدمی کے لیے جس چیز کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، وہ جانور کو شکار کرنا ہی ہے نہ کہ شکار کا گوشت کھانا، جیسا کہ لَاتَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ (المائدہ ۵: ۹۵) اور حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (المائدہ ۵: ۹۶) کے الفاظ سے واضح ہے، اس لیے اگر کسی دوسرے شخص نے شکار کیا ہو تو محرم کے لیے اس کا گوشت کھانے کی ممانعت نہیں ہے۔ (شرح معانی الآثار، ۱۷۵/۲)

۴۔ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک گھوڑے کو ذبح کیا اور اس کا گوشت کھایا۔ (صحیح البخاری، کتاب الذبائح والصید، باب لحوم الخیل، رقم ۵۵۱۹) اسی طرح جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت دی، لیکن گدھوں کے گوشت سے منع کیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ ہم نے فتح خیبر کے موقع پر گھوڑوں کا گوشت کھایا۔ (ایضاً، رقم ۵۵۲۰)

امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ وغیرہ نے اپنے اصول کے مطابق مذکورہ حدیث کو قرآن کی روشنی میں سمجھنے اور اس کے تحت اس کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے کھانے کے لیے اصلاً 'انعام' یعنی چوپائے اور بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ یعنی چوپایوں سے ملتے جلتے بہائم پیدا کیے ہیں۔ (المائدہ ۵: ۱) سورۂ نحل میں اللہ تعالیٰ نے انسان کے استعمال میں آنے والے مختلف جانوروں کا ذکر ایسے اسلوب میں کیا ہے کہ ان کے اصلی اور امتیازی منافع اجاگر ہو گئے ہیں۔ چنانچہ چوپایوں کا ذکر کر کے ان کے فوائد و منافع میں ان کا گوشت کے استعمال کا ذکر کیا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے ذکر میں ان کا فائدہ یہ بتایا ہے کہ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً، (النحل ۱۶: ۸) یعنی "تاکہ تم ان پر سواری کر سکو اور زینت اختیار کرو"۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کی تخلیق کا اصلاً ان کا گوشت کھانے کے لیے نہیں بلکہ سواری اور جفاکشی کے لیے کی گئی ہے۔ چنانچہ مذکورہ آیت کی روشنی میں حنفی فقہا نے حرمت کی روایت کو اباحت کی روایت پر ترجیح دی ہے۔ (شرح مختصر الطحاوی، ۲۸۹/۷)

۵۔ غیر مسلموں کی دیت کے متعلق روایات وآثار متعارض ہیں۔ بعض میں ان کی دیت مسلمانوں کے برابر بتائی گئی ہے، چنانچہ ابن عمر روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ذمی کے قتل پر مسلمان کی دیت کے برابر دیت ادا کی۔ (جصاص، احکام القرآن ۲۱۳/۳؛ بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الدیات، باب دیۃ اہل الذمۃ،

رقم ۱۶۳۵۲) روایت کے ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ 'دیة الذمی دیة المسلم' (المعجم الاوسط، رقم ۷۹۱) یعنی ذمی کی دیت مسلمان کے مساوی ہے۔ اسی طرح اسامہ بن زید کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہد کی دیت مسلمان کے برابر، یعنی ایک ہزار دینار مقرر کی۔ (سنن الدار قطنی، کتاب الحدود والدیات وغیرہ، رقم ۳۲۸۸)

اس کے مقابلے میں بعض دیگر روایات میں قصاص اور دیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین فرق کرنے کا ذکر بھی ملتا ہے۔ چنانچہ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

عقل الكافر نصف عقل المومن. (سنن النسائی، کتاب القسامة، کم دیة الکافر؟ رقم ۴۸۱۶)

''کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف ہے۔''

احناف نے ان احادیث کو ماخذ حکم نہیں بنایا جن میں قصاص و دیت میں مسلمان اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کیا گیا ہے، بلکہ ان میں سے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں قصاص و دیت کے اعتبار سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کو مساوی قرار دیا گیا ہے اور اس ضمن میں قرآن کے الفاظ کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ احناف کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کے نصوص کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی جان کی دنیوی حرمت کے دائرے میں اصولی طور پر مسلم اور غیر مسلم میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ چنانچہ سورۃ المائدہ کی آیت ۳۲: 'مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ' اور سورۃ الفرقان کی آیت ۶۸: 'لَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِىْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ' اور ان کے ہم معنی نصوص میں قتل ناحق کو مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے۔ یہ نکتہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کسی بھی شخص کے قتل کیے جانے پر، چاہے وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، قاتل کو سزا بھی ایک جیسی دی جائے اور سزا میں، چاہے وہ قصاص کی صورت میں ہو یا دیت کی شکل میں، مذہب کی بنیاد پر کوئی فرق نہ کیا جائے۔ جصاص لکھتے ہیں کہ اخبار کے تعارض کی صورت میں وہ روایت زیادہ قابل ترجیح ہے جو کتاب اللہ کے ظاہر کے موافق ہے۔ (احکام القرآن، ۲/۲۴۰)

## حاصل بحث

قرآن و سنت کے باہمی تعلق کی بحث میں فقہائے احناف کے نقطہ نظر کا خلاصہ درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ قرآن کے مجمل احکام کی توضیح و تفصیل اور قرآن کے ظاہری عمومات کی تحدید و تقیید کے حوالے سے سنت کی اہمیت اور اس کا عملی کردار فقہائے اسلام کے ہاں مسلم ہے۔

۲۔ حنفی اصولیین کے نزدیک قرآن میں ایسے مجمل احکام پائے جاتے ہیں جو مختلف پہلوؤں سے توضیح

وتفصیل کا تقاضا کرتے ہیں اور اس ضرورت کی تکمیل سنت کے ذریعے سے ہوتی ہے۔

۳۔ قرآن کے محتمل عمومات سے متعلق احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر قرآن یا سنت ثابتہ کے حکم کا ظاہری عموم مراد نہ ہونے پر امت کے اہل علم متفق ہوں، یا لفظ میں ایک سے زیادہ معانی کا احتمال ہو یا سلف کے ہاں اس کے مفہوم سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہو، یا لفظ فی نفسہ مجمل اور محتاج بیان ہو تو مذکورہ صورتوں میں قرآن یا سنت کے احکام عموم کی خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے تخصیص کی جا سکتی ہے۔

۴۔ اگر قرآن کا بیان بذات خود واضح ہو اور کسی خارجی توضیح وتشریح کا محتاج نہ ہو، جبکہ روایت قرآن کے حکم کی تحدید یا اس میں کوئی اضافہ کر رہی ہو تو حنفی فقہاء کے نزدیک اس طرح کی تمام تخصیصات، تقییدات اور زیادات کو نسخ کا عنوان دیا جاتا ہے اور ایسی تخصیص کو قبول کرنے کے لیے یہ شرط عائد کرتے ہیں جس حدیث کی بنیاد پر تخصیص کی جا رہی ہے، وہ خبر واحد نہیں، بلکہ مشہور ومستفیض حدیث ہو یا اگر خبر واحد ہو تو اسے فقہاء کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہو۔

۵۔ اگر قرآن کے حکم میں تخصیص یا زیادت بیان کرنے والی احادیث کو تلقی بالقبول حاصل نہ ہو تو فقہائے احناف کا طریقہ یہ ہے کہ وہ قرآن کے ظاہری حکم کو برقرار رکھتے ہوئے احادیث کی تاویل وتشریح اس طرح سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے تعارض ختم ہو جائے۔

۶۔ قرآن اور حدیث میں توفیق وتطبیق کے لیے حنفی فقہاء ایک طریقہ یہ بھی اختیار کرتے ہیں کہ فقہی درجے کے اعتبار سے قرآن کے حکم اور حدیث کے حکم میں فرق کر لیا جائے اور قرآن کے حکم کو بنیادی جبکہ حدیث میں بیان ہونے والے حکم کو اہمیت کے لحاظ سے ثانوی قرار دیا جائے۔

۷۔ اگر قرآن کا حکم کا کسی وضاحت کا محتاج نہ ہو، اور اہل علم کے اتفاق سے اس حکم میں (کسی پہلو سے) تخصیص بھی ثابت نہ ہو، نیز قرآن اور حدیث کے بیان میں بظاہر کوئی توفیق وتطبیق بھی ممکن نہ ہو تو احناف کے نزدیک ایسے حکم کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کی بنیاد پر نہیں کی جا سکتی۔ ایسی صورت میں احناف قرآن سے متعارض اخبار آحاد کو ترک کر دیتے ہیں۔

۸۔ باہم متعارض روایات میں ترجیح قائم کرتے ہوئے بھی حنفی فقہاء قرآن کی موافقت کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہیں اور ان روایات کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن مجید کے ظاہر کے زیادہ قریب ہوں۔

## مباحثہ ومکالمہ

مراد علوی
murad7779@gmail.com

# مولانا مودودی کا تصورِ جہاد: ایک تحقیقی جائزہ (۱)

مولانا مودودی نے سب سے پہلے اپنا نظریہ جہاد ''الجہاد فی الاسلام" [طبع اوّل: دسمبر ۱۹۳۰ء] میں پیش کیا تھا۔ جب یہ کتاب قسطوں کی صورت میں ''الجمعیۃ'' میں شائع ہو رہی تھی، اس وقت مولانا کی عمر بائیس سال اور پانچ ماہ تھی۔[1] جب دار المصنفین اعظم گڑھ سے کتاب شائع ہوئی، اس وقت مولانا کی عمر ستائیس سال کی قریب تھی۔ تاہم مولانا کی فکر اس دور ہی سے ایک نامیاتی کل نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں سب سے ضروری امر یہ ہے کہ جس وقت مولانا یہ کتاب لکھ رہے تھے، اس دور کے سیاسی منظر نامے کو ملحوظ رکھا جائے۔ مسلمان برطانوی استعمار (۱۹۴۷ء-۱۸۵۸ء) کی ستم رانیوں اور سقوطِ خلافت عثمانیہ (۱۹۲۳ء) کے باعث قعر مذلت میں گرفتار ہو گئے تھے، اور اس نے ایک ایسی فضا کو وجود بخشا جس میں مایوسی کے سوا کچھ نہ تھا۔ ان حالات میں ایسی فکری جرات کا اظہار وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کی order of being فی الواقع بہت مضبوط اور معتدل ہو۔ تاہم مولانا باقاعدہ تحریک خلافت (۱۹۲۴ء-۱۹۱۹ء) میں بھی متحرک رہے۔[2] اسی دور میں انھوں نے اپنی صحافتی زندگی کا آغاز کیا۔ ۱۹۱۹ء میں ہفت روز ''تاج'' (جبل پور) کی ذمہ داری مولانا کی سپرد کی گئی۔ ۲۶ جولائی ۱۹۲۲ء کو جمعیت علمائے ہند کے ہفت روزہ اخبار ''مسلم''[3] کی ادارت سنبھالی۔[4]

---

[1] مولانا کی تاریخِ پیدائش ۲۵ ستمبر ۱۹۰۳ء ہے، اور "الجمعیۃ" میں "الجہاد فی الاسلام" کا پہلا مضمون ۲ فروری ۱۹۲۷ء کو شائع ہوا تھا۔

[2] خود نوشت، سید ابو الاعلیٰ مودودی، مشمولہ: نقوش آپ بیتی نمبر [مدیر: محمد طفیل، ۱۹۲۳ء- ۴ جولائی ۱۹۸۶ء] (لاہور: ادارہ فروغِ اردو، جون ۱۹۶۴ء)، ص ۱۲۸۹

[3] "مسلم" میں شائع ہونے والے مضامین ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے مرتب کر کے پہلی جلد شائع کی ہے، جس میں ۲۶ ستمبر ۱۹۲۶ء تک کی تحریریں شامل ہیں: ڈاکٹر محمد رفیع الدین فاروقی، مقالاتِ مسلم دہلی، (حیدر آباد: شان پبلی کیشنز، ۲۰۱۶ء)

[4] : تذکرہ سیّد مودودی، تدوین وترتیب: جمیل احمد رانا، سلیم منصور خالد (لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی، اپریل ۲۰۰۰ء)، ج ۱، ص-۱۸۳

اس کے بعد الجمعیۃ کے مدیر بنے۔[5] مولانا صحافتی دور ہی سے ایک نظامِ فکر کی تلاش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، اس کے لیے مولانا کے الجمعیۃ کے اداریے دیکھے جاسکتے ہیں۔[6] یہ دور مولانا مودودی کی فکر کا تشکیلی دور ہے۔ تاہم اس عرصہ میں مسلمانوں کے جو حالات تھے، انھیں پیشِ نظر رکھے بغیر ''الجہاد فی الاسلام'' کا جائزہ لینا درست نہ ہوگا۔

بیشتر لوگ مولانا کے تصورِ جہاد کے لیے صرف "الجہاد فی الاسلام" ہی پر انحصار کرتے ہیں اور مولانا کی کسی رائے کے لیے ان کی ایک تحریر کو بنیاد بنانے کی غلطی اکثر لوگوں سے سرزد ہوتی رہی ہے۔ مولانا کے ساتھ فکری نسبت رکھنے والے اور اختلاف رکھنے والے دونوں عموما ''الجہاد فی الاسلام" کو آخری رائے سمجھتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر عنایت اللہ اسد سبحانی (پ: ۱۹۴۵ء) باقاعدہ طور پر مولانا کی فکر سے منسلک ہیں۔ کچھ عرصہ قبل سبحانی صاحب کی کتاب '' جہاد اور روح جہاد'' شائع ہوئی جس میں انھوں نے تین نقطہ ہائے نظر کا ذکر کیا ہے۔ پہلے نقطۂ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاد کی علت کفر اور شرک ہے۔ انھوں نے اس نقطۂ نظر کے تمام پہلوؤں پر تفصیلی جرح کرکے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ رائے درست نہیں ہے۔ دوسرے نقطہ نظر کے مطابق کافر حکومتوں کا استیصال ضروری ٹھہرتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب اہل علم کا ذکر فرضی ناموں سے کرتے ہیں، مثلا: ایک معروف عالم دین فرماتے ہیں، ایک بزرگ عالم دین فرماتے ہیں، اردو دنیا کے ایک بڑے دانشور فرماتے ہیں۔ تاہم دوسرے نقطۂ نظر میں "بزرگ عالمِ دین" سے مراد مولانا مودودی ہیں۔ سبحانی صاحب نے مولانا کے موقف پر کافی شدت سے گرفت کی ہے، لیکن مولانا کی اکثر آرا ''الجہاد فی الاسلام" ہی سے نقل کی ہیں۔[7] انھوں نے جس نقطۂ نظر سے اتفاق ظاہر کیا ہے، اس کو تیسرے نقطۂ نظر کے تحت بیان کیا ہے۔ تاہم مولانا مودودی کے بارے میں ایک کتاب پر مقدمہ قائم کرنا اس لیے درست نہیں کہ اس موضوع پر انھوں نے بعد میں بھی بہت کچھ لکھا ہے جس سے مولانا کے تصور کی تفہیم میں بہت مدد ملتی ہے۔ تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام تحریروں کو ملا کر ان کا دروبست پیشِ نظر رکھ کر کوئی

---

[5] تفصیل کے لیے دیکھیے:

مراد علوی، الجہاد فی الاسلام کے پس منظر میں!، ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور، (اپریل، ۲۰۱۹ء)، ص ۸۳-۹۷

[6] ان اداریوں کو جناب خلیل احمد حامدی (۱۹۹۴ء-۱۹۲۹ء) نے چار مجموعوں میں مرتب کیا ہے: سیّد ابولاعلیٰ مودودی، آفتابِ تازہ (لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی، ۱۹۹۳ء)؛ سیّد ابولاعلیٰ مودودی، بانگِ سحر، (لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی، ۱۹۹۳ء)؛ سیّد ابولاعلیٰ مودودی، جلوۂ نور، (لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی، ۱۹۹۳ء)؛ سیّد ابولاعلیٰ مودودی، صدائے رستاخیز (لاہور: ادارہ معارفِ اسلامی، ۱۹۹۳ء)

[7] محمد عنایت اللہ اسد سبحانی، جہاد اور روحِ جہاد (نئی دہلی: ہدایت پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرس، ۲۰۱۷ء)، ص ۷۷-۸۵

نتیجہ اخذ کیا جائے، اور جو نتیجہ اخذ ہوگا، وہی مولانا کا درست نقطۂ نظر قرار پائے گا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی نصیحت بہت اہم ہے۔ لکھتے ہیں:

"میں ہمیشہ اس بات کی نصیحت کرتا ہوں کہ مولانا مودودی کی کسی ایک تحریر کی بنیاد پر ان کے سلسلے میں کوئی بات نہ کہی جائے، ہم اس وقت تک ان پر کوئی حکم نہ لگائیں جب تک ان کی تمام تحریروں کو نہ دیکھ لیں۔ کیوں کہ جس بات وہ ایک جگہ مطلق انداز میں لکھتے ہیں، اسی بات کو دوسری جگہ کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط کر دیتے ہیں۔ جس بات کو وہ ایک جگہ عموم کے ساتھ لکھتے ہیں، اسی بات کو دوسری جگہ خاص کر دیتے ہیں۔ جس بات کو وہ ایک خطاب میں مجمل طور پر کہتے ہیں، اسی بات کو وہ دوسری کتاب یا خطاب یا تحریر میں مفصل انداز میں بیان کرتے ہیں۔[8]

بعض اہل علم جو مولانا کی فکر سے متعلق ہیں اور جنھیں مولانا سے اختلاف ہے، بالعموم یہ غلطی کرتے ہیں۔ ان کے بارے یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حضرات پوری فکر سے بوجوہ واقف نہیں ہوتے، لیکن بعض اہلِ علم مولانا کی پوری فکر سے واقفیت رکھتے ہوئے بھی صرف ایک تحریر کو بنیاد بنا کر رائے قائم کرتے ہیں۔ ان کے لیے ڈاکٹر یوسف القرضاوی (پ: ۱۹۲۶ء) کی یہ نصیحت بھی بہت اہمیت کی حامل ہے:

"انصاف پسند قاری کا فرض یہ کہ وہ مولانا مودودی کی تحریروں کو آپس میں ملا کر دیکھے، اور کسی ایک تحریر یا کسی ایک زمانے کی گفتگو پر اکتفانہ کر بیٹھے کیوں کہ بہت سی کتابیں انھوں نے تقسیم ہند سے پہلے لکھی ہیں، جب کہ پاکستان کی اسلامی ریاست وجود میں نہیں آئی تھی۔ اور مولانا بھی ابھی پختگی کی عمر کو نہیں پہنچے تھے۔ اس وقت علامہ مودودی کی ابھرتی ہوئی جوانی تھی، جو کہ جذبات کی شدت کا زمانہ ہوتا ہے۔"[9]

مغربی دنیا میں بھی مولانا chain of terror[10] کی اہم کڑی تصور کیے جاتے ہیں۔ بعض محققین کی نظر

[8] یوسف القرضاوی، سیّد مودودی: مفکّر، مُجدّد، مُصلح (منصورہ لاہور: منشورات، اکتوبر ۲۰۱۶ء) ص ۱۱۹

[9] ایضاً، ص ۱۳۱

[10] مغربی دنیا میں یہ تاثر عام ہے کہ موجودہ دور کے مسلح تحریکات کا mater architect امام ابن تیمیہ ہیں۔ نائن الیون کمیشن رپورٹ میں بھی chain of terror میں سب سے پہلے امام ابن تیمیہ کا نام درج ہے۔ مغربی محققین کی دلائل کی کل کائنات یہی ہے کہ مسلح تحریکیں امام ابن تیمیہ سے دلائل پکڑتے ہیں۔ دیکھیے:

The 9/11 Commission report: Final report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States (Washington, D.C.: National Commission on Terrorist Attacks upon the United States, 2004), p. 50

میں مولانا کی فکرِ جہاد میں تناقض پایا جاتا ہے۔[11] علاوہ ازیں بعض اہلِ علم کی نظر میں مولانا کی فکرِ جہاد میں ارتقا ہوا ہے۔[12] تاہم یہ بات مسلّم ہے کہ کسی مصنف کے بارے میں ایک تحریر پر بنا کرنا اہلِ علم کا شیوہ نہیں ہے۔ زیر نظر تحریر میں اس تناظر میں مولانا مودودی کی فکرِ جہاد کا جائزہ لینے کی ایک نئی کوشش کی جائے گی۔

''الجہاد فی الاسلام'' کے متعلق یہ بات ذہن نشین کرنی چاہیے کہ یہ مولانا کے ابتدائی دور کی تصنیف ہے۔ چنانچہ مولانا نے خود ایک مقام پر یہ ذکر کیا ہے کہ ''الجہاد فی الاسلام'' میری ابتدائی دور کی تصنیف ہے اور بعد میں مجھے اس پر نظر ڈالنے کا موقع نہیں ملا۔ ایک ہندو نے مولانا کو لکھا کہ آپ نے ''الجہاد فی الاسلام'' میں ہندو مذہب کے بارے میں ترجموں پر انحصار کیا ہے۔ مولانا جواب میں لکھتے ہیں:

> "آپ کا یہ اعتراض صحیح ہے کہ میں نے سنسکرت زبان اور ہندوؤں کی مذہبی کتابوں سے براہِ راست واقفیت کے بغیر محض یورپین ترجموں کے اعتماد پر اپنی کتاب میں ویدوں سے کیوں بحث کی۔ لیکن آپ نے

---

اس chain میں بالترتیب ابن تیمیہ (۱۳۲۸ء-۱۲۶۳ء)، محمد بن عبد الوہاب (۱۷۹۲ء-۱۷۰۳ء)، حسن البنا (۱۹۴۹ء-۱۹۰۶ء)، سیّد ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۷۹ء-۱۹۰۳ء)، سیّد قطب (۱۹۶۶ء-۱۹۰۶ء)، محمد عبد السلام الفرج (۱۹۸۲ء-۱۹۵۴ء)، عبد اللہ یوسف عزام (۱۹۸۹ء-۱۹۴۱ء)، ایمن الزواہری (پ: ۱۹۵۱ء) کے نام آتے ہیں۔ تفصیل کے لیے رینڈ کارپوریشن کی رپورٹ دیکھیے:

In Their Own Words: Voices of Jihad, Compilation and Commentary: David Aaron, (RAND Corporation 2008), pp. 37-70

موجودہ دور کی مسلح تحریکیں اپنی کاروائیوں کے لیے امام ابن تیمیہ کا فتویٰ ماردین سے استدلال کرتے ہیں۔ تاہم یہ مختصر مضمون اس کا متحمل نہیں ہو سکتا، لیکن امام ابن تیمیہ کے ساتھ مؤیدین اور مخالفین دونوں نے دیانت دارانہ سلوک نہیں کیا۔ فتویٰ ماردین اور امام کے بعض دیگر فتاویٰ پر مزید تحقیق کے لیے دیکھیے:

Yahya Michot, Muslims Under Non-Muslim Rule: Ibn Taymiyya (Oxford, UK: Interface Publications, 2006)

تاہم اگرچہ یحیٰ میشو کی تحقیق میں بھی بعض سنگین مسائل موجود ہیں، لیکن مجموعی لحاظ اس موضوع پر اچھی کاوش ہے۔ کسی اور موقع پر اس کا بھی تنقیدی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

11 Muhammad Munr, The Law of War and Peace in Islam: Causes and Conduct of Jihad and Non-State Actors under Islamic Law, (New York: Edwin Mellen Press, 2018), p. 100

12 ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ، اشاعت خاص: جہاد، کلاسیکی اور عصری تناظر میں، مارچ ۲۰۱۳ء، ص ۳۰۵؛ جہاد ایک مطالعہ، محمد عمار خان ناصر، لاہور: المورد ادارہ علم و تحقیق، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۳۴۔ عمار صاحب کی تحقیق پر آگے بحث آ رہی ہے۔

اس بات کا خیال نہیں کیا کہ ''الجہاد فی الاسلام'' بالکل میرے ابتدائی عہد کی تصنیف ہے جب مذاہب کے معاملے میں میرا رویہ پوری طرح پختہ نہیں ہوا تھا اور نہ وہ احتیاط طبیعت میں پیدا ہوئی تھی جو تحقیق کے لیے ضروری ہے۔ اب اگر میں اس کتاب کو دوبارہ لکھوں گا تو ہر اس چیز کی جس براہِ راست واقفیت کا موقع مجھے نہیں ہے، از سر نو تحقیق کروں گا۔"[13]

یہی عذر پوری کتاب کے بارے میں بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ مزید یہ کہ مولانا نے جہاد پر اپنی دیگر تحریروں میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا کہ مولانا نے جس جگہ بالعموم کوئی بات لکھی ہے، دوسرے مقامات پر اس کی تخصیص بھی کی ہے۔ زیرِ نظر جائزے میں ہمارے پیشِ نظر سب سے اہم تحریر مولانا مودودی کی کتاب ''سود'' کا تیسرا ضمیمہ ہے جو دارالاسلام اور دارالحرب سے متعلق ہے۔ اس کے علاوہ دیگر بے شمار تحریریں ہیں جن کی روشنی میں مولانا کا تصور متعین کیا جائے گا۔

## علت القتال، بعض دیگر علما کی نظر میں

''الجہاد فی الاسلام'' میں مولانا کی فکر سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کے مطابق علت القتال شوکتِ کفر ہے۔ مذکورہ کتاب میں مولانا کی نظر میں جہاد کی غایت کفر کو نظمِ اقتدار کی سطح پر دنیا سے مکمل طور پر بے دخل کر دینا ہے۔[14] بیسویں صدی میں بعض اہلِ علم نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے کہ جہاد کی علت شوکتِ کفر ہے۔ یہاں پر ہم بعض اہلِ علم کی آرا نقل کرتے ہیں۔ مولانا شبیر احمد عثمانی (۱۹۴۹ء-۱۸۸۷ء) سورت انفال میں مقاصدِ جہاد کے تحت لکھتے ہیں:

> یعنی کافروں کا زور نہ رہے کہ ایمان سے روک سکیں یا مذہب حق کو دھمکی دے سکیں۔ جیسا کہ تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی کفار کو غلبہ ہوا، مسلمانوں کا ایمان اور مذہب خطرہ میں پڑ گیا۔ اسپین کی مثال دنیا کے سامنے ہے کہ کسی طرح قوت اور موقع ہاتھ آنے پر مسلمانوں کو تباہ کیا گیا یا مرتد بنا دیا گیا۔ بہر حال جہاد و قتال کا اولین مقصد یہ ہے کہ اہلِ اسلام مامون و مطمئن ہو کر خدا کی عبادت کر سکیں اور دولتِ ایمان و توحید کفار کے ہاتھوں سے محفوظ ہو (چنانچہ فتنہ کی یہی تفسیر ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے کتب حدیث میں منقول ہے۔[15]

---

13 سیّد ابوالاعلیٰ مودودی، رسائل و مسائل (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، نومبر ۲۰۰۲ء)، ج۱، ص ۲۱۵

14 سیّد ابوالاعلیٰ مودودی، الجہاد فی الاسلام (لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، جون ۱۹۹۶ء)، ص ۱۱۷-۱۲۱

15 مولانا مودودی کے ہاں پہلے مدافعانہ جہاد کے تحت اپنا دفاع اصل مقصود ہے لیکن اس کے بعد کہتے ہیں کہ آیا دفاع مقصود بالذات ہے یا کسی اور مقصد کے لیے۔ یہاں مولانا عثمانی کی رائے بھی کم و بیش یہی بنتی ہے کہ پہلے دین کی حفاظت اور پھر شوکتِ کفر کو پیوندِ خاک کرنا جہاد کا مقصد ہے۔

یہ جہاد کا آخری مقصد ہے کہ کفر کی شوکت نہ رہے۔ حکم اکیلے خدا کا چلے۔ دین حق سب ادیان پر غالب آجائے۔ ( ليظهره على الدين كله )[16] خواہ دوسرے باطل ادیان کی موجودگی میں جیسے خلفائے راشدین وغیرہم کے عہد میں ہوا، یا سب باطل مذاہب کو ختم کر کے، جیسے نزول مسیح کے وقت ہوگا۔ بہر حال یہ آیت اس کی واضح دلیل ہے کہ جہاد اور قتال خواہ ہجومی ہو یا دفاعی مسلمانوں کے حق میں اس وقت تک برابر مشروع ہے جب تک یہ دو مقاصد حاصل نہ ہو جائیں۔ اسی لیے حدیث میں آگیا۔ الجهاد ماض إلى يوم القيامة ( جہاد کے احکام و شرائط وغیرہ کی تفصیل کتب فقہ میں ملاحظہ کی جائے )۔"[17]

مفتی محمد تقی عثمانی (پ: ۱۹۴۳ء) نے بھی بعض مقامات پر شوکتِ کفر کو جہاد کی غایت قرار دیا ہے۔ مولانا مودودی نے "الجہاد فی الاسلام" میں ''اشاعتِ اسلام ور تلوار'' کے عنوان سے ایک باب باندھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو صرف دو صورتوں میں قتل کیا گیا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ اس نے کسی دوسرے انسان کو ناحق قتل کیا ہو، اور دوسرے یہ کہ اس نے زمین میں فساد پھیلایا ہو۔[18] فتنہ مولانا کے ہاں بہت وسیع مفہوم رکھتا ہے جس کا اصل سر چشمہ کافر حکومتیں ہیں۔ کم و بیش مفتی تقی عثمانی نے بھی یہی رائے دی ہے۔ ان کے ہاں اشاعتِ اسلام تو بہ زور شمشیر نہیں ہوا لیکن پھر مشروعیت جہاد اور مقصدِ جہاد کا سوال اٹھتا ہے۔ تقی صاحب اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ جہاد کا مقصد کفر کی شوکت توڑنا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"انھوں (صلیبیوں) نے یہ پروپیگنڈہ کیا کہ مسلمانوں میں جہاد اس لیے مشروع کیا گیا ہے کہ اس کے

---

[16] اس آیت کی تفسیر میں مولانا عثمانی لکھتے ہیں: "اسلام کا غلبہ باقی ادیان پر معقولیت اور حجت و دلیل کے اعتبار سے، یہ تو ہر زمانہ میں بحمد اللہ نمایاں طور پر حاصل رہا ہے۔ باقی حکومت و سلطنت کے اعتبار سے وہ اس وقت حاصل ہوگا، جبکہ مسلمان اصول اسلام کے پوری طرح پابند اور ایمان و تقویٰ کے راہوں میں مضبوط اور جہاد فی سبیل اللہ میں ثابت قدم تھے یا آئندہ ہوں گے۔ اور دین حق کا ایسا غلبہ کہ باطل ادیان کو مغلوب کر کے بالکل صفحہ ہستی سے محو کر دے۔ یہ نزول مسیح علیہ السلام کے بعد قرب قیامت کے ہونے والا ہے۔" (مولانا شبیر احمد عثمانی، تفسیر عثمانی (کراچی: دارالاشاعت، فروری ۲۰۰۷ء)، ج ۱، ص ۸۶۵) اصول و فرع اور عقائد کے اعتبار سے یہی دین سچا اور یہی راہ سیدھی ہے جو محمد ﷺ لے کر آئے۔ اس دین کو اللہ نے ظاہر میں بھی سینکڑوں برس تک مذاہب پر غالب کیا اور مسلمانوں نے تمام مذاہب والوں پر صدیوں تک بڑی شان و شکوہ سے حکومت کی۔ اور آئندہ بھی دنیا کے خاتمہ کے قریب ایک وقت آنے والا ہے جب ہر طرف چہار طرف دین برحق کی حکومت ہوگی۔ باقی حجت و دلیل کے اعتبار تو دین اسلام ہمیشہ ہی غالب رہا کیا اور رہے گا۔" (تفسیر عثمانی، ج ۳، ص ۵۱۹)

[17] تفسیر عثمانی، ج ۱، ص ۸۱۹

[18] الجہاد فی الاسلام، ص ۱۵۴

ذریعہ لوگوں کو زبردستی بہ زورِ شمشیر مسلمان بنایا جائے کہ یا تو مسلمان ہو جاؤ ورنہ تمھیں مار دیں گے۔ اور یہ جہاد درحقیقت اسلام کو پھیلانے کے لیے ایک زبردستی کا ذریعہ ہے۔ اور اسی بات کو یہ کہہ کر تعبیر کیا گیا کہ "اسلام تلوار کے زور سے پھیلا'' ورنہ عقیدہ مان کر لوگ مسلمان نہیں ہوئے۔ بڑی شدومد سے یہ پروپیگنڈہ شروع کیا گیا۔ حالاں کہ اس پروپیگنڈے کی کوئی حقیقت نہیں، اس لیے کہ خود قرآن کریم کا ارشاد ہے: لا اکراہ فی الدین۔ دوسری جگہ فرمایا: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر جہاد کا منشا لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا ہوتا تو پھر جزیہ ادا کرنے اور غلام بنانے کی شق کیوں ہوتی؟ کہ اگر مسلمان نہیں ہوتے تو جزیہ ادا کرنے کی شق خود ظاہر کر رہی ہے کہ جہاد کے ذریعہ لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا مقصود نہیں۔ اور مسلمانوں کی پوری تاریخ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ مسلمانوں نے کسی علاقے کو فتح کرنے بعد وہاں کے لوگوں کو زبردستی مسلمان بننے پر مجبور کیا ہو بلکہ ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیا۔ اس کے بعد ان کو اسلام کی دعوت دی گئی، جو لوگ مسلمان ہوئے وہ اسی دعوت کے نتیجے میں مسلمان ہوئے اور جو مسلمان نہیں ہوئے ان کو بھی وہی حقوق دیے گئے جو ایک مسلمان کو دیے گئے۔ اس لیے یہ کہنا کہ تلوار کے ذریعہ اسلام پھیلا، یا یہ کہنا کہ جہاد کا مقصد زبردستی لوگوں کو مسلمان بنانا ہے۔ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔"[19]

اس کے بعد تقی صاحب خود سوال اٹھاتے ہیں کہ جہاد کا مقصد کیا ہے۔ ان کے ہاں بھی تقریباً وہی مقصد ہے جو مولانا شبیر احمد عثمانی نے بیان کیا۔ لکھتے ہیں:

"سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر جہاد کا مقصد کیا ہے؟ خوب سمجھ لیں جہاد کا مقصد یہ ہے کہ کفر کی شوکت کو توڑا جائے اور اسلام کی شوکت قائم کی جائے اور اللہ کا کلمہ بلند کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تو برداشت کر لیں گے کہ اگر تم اسلام نہیں لاتے ٹھیک ہے اسلام قبول نہ کرو، تم جانو اور تمھارا اللہ جانے۔ آخرت میں تم سزا بھگتنا۔ لیکن تم اپنے کفر اور ظلم کے قوانین کو اللہ کی زمین پر نافذ کرو اور اللہ کے بندوں کو اپنا غلام بناؤ اور ان کو اپنے ظلم اور ستم کا نشانہ بناؤ اور ان پر ایسے قوانین نافذ کرو جو اللہ کے قوانین کے خلاف ہیں اور کن قوانین کے ذریعہ فساد پھیلتا ہے۔ تو اس کی ہم تمہیں اجازت نہیں دیں گے۔ لہٰذا یا تو تم اسلام لے آؤ اور اگر اسلام نہیں لاتے تو پھر اپنے دین پر رہو لیکن جزیہ ادا کرو۔ اور یہ جزیہ ادا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری اور ہمارے قانون کی بالادستی تسلیم کرو۔ اس لیے جو قانون تم نے جاری کیا ہوا ہے وہ بندوں کو بندوں کا غلام بنانے والا قانون ہے۔ ہم ایسے قانون کو جاری نہیں رہنے دیں گے۔ اللہ کی زمین پر اللہ کا قانون نافذ ہوگا اور اللہ ہی کا کلمہ بلند ہوگا۔ یہ ہے جہاد کا مقصود۔"[20]

---

[19] مفتی محمد تقی عثمانی، تقریرِ ترمذی (کراچی: میمن اسلامک پبلشرز، اپریل ۱۹۹۹ء)، ج ۲، ص ۲۰۲

[20] ایضاً، ص ۲۰۲-۳

مولانا مودودی کے ہاں بھی ''الجہاد فی الاسلام" میں جہاد کی غایت یہی ہے۔[21] تاہم مفتی صاحب اس قسم کے خیالات کا اظہار ''فقہی مقالات'' میں بھی کیا ہے۔ یہ مقالہ دراصل ایک سوال کے جواب میں تحریر کیا گیا ہے۔ سوال کا خلاصہ مفتی صاحب نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"آپ نے جہاد کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، اس کا حاصل میں یہ سمجھا ہوں کہ اگر کوئی غیر مسلم حکومت اپنے ملک میں تبلیغ کی اجازت دے دے تو اس کے بعد اس سے جہاد کرنا جائز نہیں رہتا۔"[22]

اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اگر یہی آپ کا مقصد ہے تو احقر کو اس سے اتفاق نہیں، تبلیغ اسلام کے راستے میں رکاوٹ صرف اسی کا نام نہیں کہ غیر مسلم حکومت تبلیغ پر قانونی پابندی عائد کر دے، بلکہ کسی غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ پر شوکت ہونا بہ ذات خود دین حق کی تبلیغ کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ آج دنیا میں ان کی شوکت اور دبدبہ قائم ہے، اس لیے اسی شوکت اور دبدبے کی وجہ سے ایک ایسی عالمگیر ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو قبول حق کے راستے میں تبلیغ پر قانونی پابندی لگانے سے زیادہ بڑی رکاوٹ ہے۔"[23]

آگے شوکتِ کفر توڑنے کو جہاد کی غایت قرار دیتے ہیں، جس طرح ''تقریر ترمذی'' میں اسی کو جہاد کا مقصد قرار دیا تھا۔ لکھتے ہیں:

لہٰذا کفار کی اس شوکت کی بنا پر جو نفسیاتی مرعوبیت لوگوں میں پیدا ہو گئی ہے، وہ ٹوٹے، قبول حق کی راہ ہم وار ہو جائے، جب تک یہ شوکت و غلبہ باقی رہے گا، لوگوں کے دل اسی سے مرعوب رہیں گے، اور دین حق کو قبول کرنے کے لیے پوری طرح آمادہ نہ ہو سکیں گے۔ لہٰذا جہاد جاری رہے گا۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (توبہ:۲۹)

یہاں قتال اس وقت تک جاری رکھنے کو کہا گیا ہے جب تک کفار ''چھوٹے'' یا ''ماتحت" ہو کر جزیہ ادا نہ کریں، اگر قتال کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کرنا ہوتا تو یہ فرمایا جاتا کہ "جب تک وہ تبلیغ کی اجازت نہ دے دیں" لیکن جزیہ واجب کرنا اور اس کے ساتھ ان کے صغر (زیرِ دست، ذلیل) ہونے کا ذکر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مقصد ان کی شوکت کو توڑنا ہے، تاکہ کفر کے سیاسی غلبے سے ذہن و دل پر

[21] تفصیل کے لیے دیکھیے: الجہاد فی الاسلام، ص ۸۵-۱۷۵

[22] مفتی محمد تقی عثمانی: فقہی مقالات (کراچی: میمن اسلامک پبلشرز، جنوری ۱۹۹۹ء)، ج ۳، ص ۲۹۵

[23] ایضاً

مرعوبیت کے جو پردے پڑ جاتے ہیں، وہ انھیں اور اس کے بعد اسلام کے محاسن پر لوگوں کو کھلے دل سے غور کرنے کا موقع ملے۔"[24]

مفتی صاحب کی نظر میں عہد رسالت ﷺ اور عہد صحابہ میں ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ یا صحابہ نے دوسرے ملکوں جہاد کرنے سے پہلے کوئی تبلیغی مشن بھیجا ہو اور اس بات انتظار کیا ہو کہ یہ لوگ تبلیغی کام کی اجازت دیتے ہیں یا نہیں۔ تاہم یہاں مفتی صاحب نے رسول اللہ ﷺ کی جنگوں کا خاص پہلو نظر انداز کر دیا ہے، اس پر آگے تفصیل آ رہی ہے۔ مزید برآں ان کی یہ رائے بھی درست معلوم نہیں ہوتی کہ رسول اللہ ﷺ یا صحابہ نے دوسروں ملکوں پر جہاد کرنے سے قبل کوئی تبلیغی مشن بھیجا ہو۔ اس سلسلے میں مفتی صاحب اپنے والد گرامی مفتی محمد شفیع (۱۹۷۶ء-۱۸۹۷ء) اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی (۱۹۷۴ء-۱۸۹۹ء) سے بھی دلیل پکڑتے ہیں۔ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ کی تفسیر میں مفتی شفیع صاحب نے سیدنا عبداللہ ابن عباس اور سیدنا عبداللہ ابن عمر کی آرا نقل کی ہیں، مفتی صاحب ثانی الذکر رائے سے متفق نظر آتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

" دین کے معنی قہر و غلبہ کے ہیں، اس صورت میں تفسیر آیت کی یہ ہوگی کہ مسلمانوں کو کفار سے اس وقت تک قتال کرتے رہنا چاہیے جب تک کہ مسلمان ان کے مظالم سے محفوظ نہ ہو جائیں، اور دین اسلام کا غلبہ[25] نہ ہو جائے کہ وہ غیروں کے مظالم سے مسلمانوں کی حفاظت کر سکے۔"[26]

مزید لکھتے ہیں:

خلاصہ اس تفسیر کا یہ ہے کہ مسلمانوں پر اعداء اسلام کے خلاف جہاد و قتال اس وقت تک واجب ہے جب تک کہ مسلمانوں پر ان کے مظالم کا فتنہ ختم نہ ہو جائے، اور اسلام کو سب ادیان پر غلبہ حاصل نہ ہو جائے ، اور یہ صورت صرف قریب قیامت میں ہوگی، اس لیے جہاد کا حکم قیامت تک جاری اور باقی رہے گا۔"[27]

مولانا محمد ادریس کاندھلوی بھی اسی رائے کے قائل نظر آتے ہیں، مفتی صاحب نے اپنی رائے قوی بنانے کے لیے مولانا ادریس سے بھی دلیل پکڑی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

حق جل شانہ کے اس ارشاد وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ میں اسی قسم کا جہاد مراد ہے، یعنی اے

---

[24] ایضاً ، ص ۲۹۶

[25] تقی صاحب کی رائے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک کفر کا غلبہ باقی رہے گا مسلمان غلبہ نہیں پا سکتے۔ دیکھیے: فقہی مقالات، ج ۳، ص ۲۹۵

[26] معارف القرآن، مفتی محمد شفیع، (کراچی: ادارۃ المعارف، اپریل ۲۰۰۸ء)، ج ۳، ص ۲۳۳

[27] ایضاً ص ۲۳۴

مسلمانو! تم کافروں سے یہاں تک جہاد و قتال کرو کہ کفر کا فتنہ باقی نہ رہے، اور اللہ کے دین کو پورا غلبہ حاصل ہو جائے۔ اس آیت میں فتنہ سے کفر کی قوت اور غلبہ مراد ہے، جب کہ دوسری آیت میں ہے: لیظھرہ علی الدین کلہ، یعنی دین کو اتنا غلبہ اور قوت حاصل ہو جائے کہ کفر کی طاقت سے اس کے مغلوب ہونے کا احتمال باقی نہ رہے اور دین اسلام کا کفر کے فتنہ اور خطرہ سے بالکلیہ اطمینان حاصل ہو جائے۔''[28]

"جہاد کی غرض و غایت'' کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"جہاد کے حکم سے خداوند قدوس کا یہ ارادہ نہیں کہ یک لخت کافروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ کا دین دنیا میں حاکم بن کر رہے، اور مسلمان عزت کے ساتھ زندگی بسر کریں، اور امن و عافیت کے ساتھ خدا کی عبادت اور اطاعت کر سکیں، کافروں سے کوئی خطرہ نہ رہے کہ ان کے دین میں خلل انداز ہو سکی۔ اسلام اپنے دشمنوں کے نفس وجود کا دشمن نہیں، بلکہ ان کی ایسی شوکت و حشمت کا دشمن ہے کہ جو اسلام اور اہل اسلام کے لیے خطرے کا باعث ہو۔"[29]

مفتی صاحب اس تحریر میں نہایت قطعیت کے ساتھ شوکتِ کفر توڑنے کو جہاد کی غایت قرار دیتے ہیں اور تمام اکابر دیوبند کو اسی رائے کے قائل مانتے ہیں۔ اگرچہ انھوں نے استطاعت[30] پر بحث کی ہے لیکن یہ زیرِ بحث علت القتال ہے، جس کے بارے میں مفتی صاحب کی رائے بالکل واضح ہے۔ پوری بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں لکھتے ہیں:

"احقر کی فہم ناقص کی حد تک جہاد کا مقصد صرف تبلیغ کی قانونی آزادی حاصل کر لینا نہیں بلکہ کفار کی شوکت توڑنا اور مسلمانوں کی شوکت قائم کرنا ہے، تاکہ ایک طرف کسی کو مسلمانوں پر بری نگاہ ڈالنے کی جرات نہ ہو، اور دوسری طرف کفار کی شوکت سے مرعوب انسان اس مرعوبیت سے آزاد ہو کر کھلے دل سے اسلام کے محاسن کو سمجھنے پر آمادہ ہو سکیں۔ یہ حقیقت کے اعتبار سے بلاشبہ "حفاظت اسلام" ہی کی غرض سے ہے، اس لیے بعض علما جنھوں نے جہاد کے لیے ''حفاظت'' کی تعبیر اختیار کی ہے اسی سیاق میں کی ہے، لیکن کفر کی شوکت کو توڑنا اور اسلام کی شوکت کو قائم کرنا اس "حفاظت'' کا بنیادی عنصر ہے، لہٰذا اس بنیادی عنصر کو اس سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ میرا خیال ہے کہ تمام اکابر علما نے جہاد کی غرض و غایت اسی کو قرار دیا ہے۔"[31]

---

[28] مولانا محمد ادریس کاندھلوی، سیرۃ النبی ﷺ، (لاہور: مکتبہ عثمانیہ، ۱۹۹۲ء)، ج ۲، ص ۴۶۸

[29] ایضاً، ص ۴۷۰

[30] استطاعت میں بھی مفتی صاحب اور مولانا کی آرا میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ (الجہاد فی الاسلام، ص ۱۰۴۔ فقہی مقالات، ج ۳، ص ۳۰۱

[31] فقہی مقالات، ج ۳، ص ۲۹۹

تقی عثمانی صاحب نے انھی آرا کا اظہار مولانا عبد الشکور لکھنوی کی کتاب "مختصر سیرت نبویہ ﷺ" پر تبصرہ کرتے ہوئے بھی کیا ہے۔ "فقہی مقالات" میں جہاد والا مضمون دراصل اس کتاب پر تبصرے کی ضمن میں چند سوالات کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا۔ مولانا لکھنوی نے رسول اللہ ﷺ کے غزوات کو مدافعانہ قرار دیا تھا۔ مزید انھوں نے جہاد کی مشروعیت صرف دفعِ ظلم اور حفاظت تک محدود رکھا۔ اس پر تقی عثمانی صاحب تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان جملوں سے مترشح ہوتا ہے کہ صرف دفاعی جہاد جائز ہے، حالاں کہ جہاد کا اصل مقصد "اعلاءِ کلمۃ اللہ" ہے جس کا حاصل اسلام کا غلبہ قائم کرنا اور کفر کی شوکت کو توڑنا ہے، اس غرض کے لیے اقدامی جہاد بھی نہ صرف جائز بلکہ بسا اوقات واجب اور باعث اجر و ثواب ہے، قرآن و سنت کے علاوہ پوری تاریخِ اسلام اس قسم کے جہاد کے واقعات سے بھری پڑی ہے، غیر مسلموں کے اعتراضات سے مرعوب ہو کر خواہ مخواہ ان حقائق کا انکار یا ان میں معذرت آمیز تاویلیں کرنے سے ہمیں چنداں ضرورت نہیں، کسی فردِ واحد کو بلاشبہ کبھی بہ زورِ شمشیر مسلمان نہیں بنایا گیا اور نہ اس کی اجازت ہے، ورنہ جزیہ کا ادارہ بالکل بے معنیٰ ہو جاتا، لیکن اسلام کی شوکت قائم کرنے کے لیے تلوار اٹھائی گئی ہے، کوئی شخص کفر کی گمراہی پر قائم رہنا چاہتا ہے تو رہے، لیکن اللہ کی بنائی ہوئی دنیا میں حکم اسی کا چلنا چاہیے، اور ایک مسلمان اسی کا کلمہ بلند کرنے اور اس کے باغیوں کی شوکت توڑنے کے یے جہاد کرتا ہے۔ ہم اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے ان لوگوں کے سامنے آخر کیوں شرمائیں جن کی پوری تاریخ ملک گیری کے لیے خون ریزیوں کی تاریخ ہے، اور جنھوں نے محض اپنی خواہشات کا جہنم بھرنے کے لیے کروڑوں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارا ہے۔"[32]

اس حوالے سے "تکملۃ فتح الملہم" بھی اہم ہے۔ اس میں بھی مفتی صاحب نے سطور بالا میں ذکر کیے گئے دلائل کا اعادہ کیا ہے۔ یہ کتاب مفتی صاحب کی اہم کتابوں میں شمار کی جاتی ہے، اس لیے اس کے مندرجات درج کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ جہاد کے اغراض اور اہداف کے بارے میں لکھتے ہیں:

"قد ذكر العلماء للجهاد أغراضا و أهدافا. جزئية كثيرة، نسطيع أن نضيف إليها أغراضا جزئية أخرى، حسب الظروف والأحوال، ولكن الهدف الأساسي وراء تشريع الجهاد، حسب ما تدل عليه النصوص الشرعية، هو إعزاز الإسلام، واعلاء كلمة الله، وكسر شوكة الكفر."[(33)]

[32] ماہنامہ البلاغ، (جون 1971ء)؛ تبصرہ بر مختصر سیرتِ نبویہ ﷺ از مولانا عبد الشکور لکھنوی، مفتی محمد تقی عثمانی، مشمولہ: تبصرے، محمد تقی عثمانی، مرتب: مولانا محمد حنیف خالد (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، مئی 2015ء)، ص 417-18

[33] محمد تقی عثمانی، تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج القشيري (کراچی: مکتبہ دار العلوم کراچی، 1419ھ)، كتاب الجهاد والسير، ج 3، ص 4

[ علمائے کرام نے جزوی طور پر جہاد کی مشروعیت کے کئی اغراض و اہداف ذکر کیے ہیں۔ جن میں مختلف حالات کے مطابق چند مزید جزوی اہداف و اغراض کے اضافے کی گنجائش بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن جہاد کی مشروعیت کے لیے شرعی نصوص کی روشنی میں جو بنیادی اہداف و مقاصد معلوم ہوتے ہیں، وہ اعزاز اسلام، اعلائے کلمۃ اللہ اور کفر کی شان و شوکت کا توڑ ہے۔]

بعد ازاں ان اعتراضات کا اعادہ کرتے ہیں جس کا پہلے "تقریر ترمذی" میں ذکر ہو چکا ہے کہ اسلام بہ زورِ شمشیر پھیلا ہے اور بہ روزِ طاقت لوگوں کو مسلمان کراتا ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

"والواقع أن الجهاد لم يشرع لإكراه الناس على قبول الإسلام، و لكنه انما شرع لإقامة حكم الله فى الأرض ولكسر شوكة الكفر والكفار، التى لم تزل فى التاريخ أقوى سبب لشيوع الظلم، والفتنة والفساد، وأكبر مانع عن قبول الحق، والإصغاء إلى الدعوة الإسلامية. ولو كان الجهاد هدفه الإكراه على الدىن لما شرعت الجزية لإنهاء الحرب، وإن مشروعية الجزية من اوضح الدلائل على أنه ليس إكراها على قبول الدين، ولم يرو فى شئ من حروب الجهاد ـ على كثرته عبر التاريخ ـ أن أحد من الكفار أكره على قبول الإسلام بعد م افتتح المسلمون بلدا من البلاد، وانما ترك الكفار وما يدينون بكل رحابة صدور، ثم جاءت الدعوة الإسلامية مصحوبة بالحجة والبرهان، وبالسير الفاضلة، والأخلاق الكريمة، والأعمال الجاذبة، فتسارع الكفار إلى الإسلام بعد اقتناعهم بحقيقته واستيقانهم بحسن تعليمه، دون أن يكرههم أحد على ذالك. وانما شرع الجهاد لتعلو كلمة الله على أرض الله، ويكون لها العز والمنعة، وليكسر شوكة الجبارين يستعبدون عباد الله بأحكامهم، وقوانينهم المنبثقة من اراءهم، ويأبون أن يقام حكم الله تعالى فى أرضه، ويشيعون بقوة حكمهم كل ظلم، ومنكر، وفساد." [34]

[در حقیقت جہاد کی مشروعیت لوگوں سے اسلام قبول کرانے کے لیے نہیں، بلکہ اس کی مشروعیت کا سبب زمین پر اللہ کے دین کا نفاذ اور کفر کی شان و شوکت کو توڑنا کے لیے ہے، اور یہی کفر کی شان و شوکت ہی زمین میں ظلم، فتنہ اور فساد کی جڑ اور بنیادی سبب ہے۔ اسی طرح یہی کفر کا دبدبہ قبول حق میں سب سے بڑی رکاوٹ بھی ہے۔ اگر جہاد کی مشروعیت کا مقصد لوگوں کو قبول اسلام پر مجبور کرنا ہوتا، تو جنگ کے خاتمے کے لیے جزیہ کیوں جائز رکھا گیا؟ جزیہ کی مشروعیت سے صاف طور پر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بنیادی غرض قبول اسلام پر مجبور کرنا نہیں۔ مزید یہ کہ پوری تاریخ کے اندر کبھی ایسا واقعہ رونما نہیں ہوا جس میں کسی

[34] ایضاً، ص 4-5

شہر کو فتح کرنے کے بعد مسلمانوں نے کسی کافر کو زبردستی اسلام قبول کروایا ہو۔ بلکہ ہمیشہ یہی طرز عمل رہا کہ وہاں کے کافروں کو ان کے اپنے دین پر مکمل آزادی کے ساتھ عمل کرنے دیا گیا ہے۔ اس کے بعد دلیل و حجت کی بنیاد پر اور کریمانہ اخلاق کے ساتھ ہی دین اسلام کی طرف دعوت کا مرحلہ آیا ہے، اور کافروں نے بغیر کسی زبردستی اور مجبوری کے محض اسلام کی تعلیمات سے متاثر ہو کر اور اپنے بھرپور اطمینان کے بعد ہی اسلام کو قبول کیا ہے۔ جہاد کی مشروعیت کی اصل غرض یہی ہے کہ خدا کی زمین پر خدا کا نام و نظام ہی غالب رہے، اور اپنی ذاتی فکر نظر کی بنیاد پر قوانین بنا کر انسانوں کو اپنے جبر و تحکم کے ساتھ محکوم و مظلوم رکھنے والوں، خدا کی شریعت کا انکار کرنے اور اپنی حکمرانی کے بل بوتے پر زمین میں ظلم اور فتنہ و فساد برپا کرنے والوں کی شان و شوکت ٹوٹ جائے۔]

(باقی)


# تجدید

روایت اور علم جدید کا امتزاج

(مدرسہ ڈسکورسز کی آفیشل ویب سائٹ)

- **مطالعہ تراث** (کلاسیکی علمی ذخیرے سے منتخب تحریریں)
- **مقالات ومباحث** (علمی موضوعات پر تفصیلی نگارشات)
- **بلاگز** (مختصر شذرات)
- **سرگرمیاں** (مدرسہ ڈسکورسز کی سرگرمیوں کی روداد)

http://tajdid.irst.in