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

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد: ۳۰ / شمارہ: ۷ ○ جولائی ۲۰۱۹ء مطابق ذوالقعدہ ۱۴۴۰ھ

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

کلمۂ حق	قیدیوں کو غلام بنانے کے حوالے سے داعش کا استدلال	محمد عمار خان ناصر	۲
آراء و افکار	اردو تراجم قرآن پر ایک نظر ـ ۵۵	ڈاکٹر محی الدین غازی	۷
	اہل سنت اور اہل تشیع کا حدیثی ذخیرہ: ایک تقابلی مطالعہ ـ ۲	مولانا سمیع اللہ سعدی	۱۴
حالات و واقعات	پر امن بقائے باہمی کے لیے اسلام کی تعلیمات	ابوعمار زاہد الراشدی	۲۵
مباحثہ و مکالمہ	قرآن و سنت کا باہمی تعلق: اصولی مواقف کا ایک علمی جائزہ ـ ۷	محمد عمار خان ناصر	۳۰
	رشتوں کا معیار انتخاب اور سیرت پاک کی صحیح تصویر	ڈاکٹر محی الدین غازی	۳۳
	مولانا مودودی کا تصور جہاد: ایک تحقیقی جائزہ ـ ۳	مراد علوی	۵۳

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

جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کے حوالے سے داعش کا استدلال

دولت اسلامیہ (داعش) کے ترجمان جریدے 'دابق' کے ایک حالیہ شمارے میں جنگی قیدیوں کو غلام اور باندی بنانے کے حق میں لکھے جانے والے ایک مضمون میں یہ استدلال پیش کیا گیا ہے کہ جس چیز کا جواز اللہ کی شریعت سے ثابت ہے، اس کو انسان تبدیل کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔

اس طرز استدلال کے حوالے سے معاصر اہل علم کے ہاں مختلف زاویہ ہائے نگاہ دکھائی دیتے ہیں جن پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہوگا:

جدید دور میں جنگی قیدیوں کو غلام بنانے کی ممانعت سے اتفاق کرنے والے مسلم فقہاء عموماً اس پابندی کا جواز "معاہدے" کے اصول پر ثابت کرتے ہیں۔ اس موقف کی رو سے غلامی اصلاً اخلاقی جواز رکھتی ہے اور چونکہ یہ جواز شریعت سے ثابت ہے، اس لیے ابدی ہے۔ البتہ غلام بنانا چونکہ واجب نہیں، بلکہ مباح ہے اور مباحات میں مصلحت یا دیگر اخلاقی اصولوں کی بنیاد پر قدغن لگائی جا سکتی ہے، اس لیے موجودہ دور میں بین الاقوامی معاہدے کے تحت اس پابندی کو قبول کرنا بھی شرعی طور پر درست ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی وقت بین الاقوامی معاہدات کا موجودہ نظام موثر نہ رہے تو اصولی اور اخلاقی طور پر جائز ہونے کی وجہ سے دوبارہ غلام لونڈی بنانا درست ہوگا، چاہے اس کے متعلق بین الاقوامی اخلاقی عرف اسے ناجائز سمجھنے کا ہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے موجودہ معاہدات کو ان کی اخلاقی بنیاد سے اتفاق کی وجہ سے، یعنی غلامی کو شرف انسانی کے منافی مان کر اس پر پابندی کو قبول نہیں کیا، بلکہ صرف معاہدے کی پابندی کے اصول پر تسلیم کیا ہے۔ جب معاہدات غیر موثر ہو جائیں گے تو مسلمان بھی پابند نہیں رہیں گے۔

اس اصول کی رو سے اگر موجودہ معاہداتی نظام قائم ہوتے ہوئے کوئی مسلمان گروہ معاہدات کا حصہ نہ ہو اور وہ جنگی قیدیوں کو غلام بنانا چاہے تو اس پر کوئی اصولی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً داعش اور القاعدہ جیسے گروہ جو جدید بین الاقوامی قانون کو تسلیم نہیں کرتے اور نہ انھوں نے معاہدات پر دستخط کیے ہیں، اگر وہ اس پابندی پر عمل نہ کریں تو شرعی طور پر ان پر کوئی اعتراض نہیں بنتا۔ اسی طرح عالم اسلام میں عمومی طور پر بھی یہ احساس بڑھ رہا ہے کہ موجودہ معاہداتی نظام میں غیر مشروط شمولیت کی موجود صورتحال پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ اگر اس تناظر

میں کوئی مسلمان حکومت غلامی پر پابندی کے معاہدے سے الگ ہونا چاہے تو مذکورہ موقف کی رو سے ایسا کرنا اس کے لیے اصولاً بالکل درست ہوگا۔

اس نقطہ نظر کی ترجمانی جناب ڈاکٹر مشتاق احمد نے اپنی ایک حالیہ تحریر میں کی ہے۔ چنانچہ قیدیوں کو غلام بنانے سے متعلق داعش کے طرز عمل سے متعلق ایک استفسار کے جواب میں لکھتے ہیں کہ "جنگی قیدیوں کو غلام بنایا جاسکتا ہے، اگر ایسا کرنا مسلمانوں کے مصلحت میں ہو اور اس سے کسی معاہدے کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔ معاہدے کی پابندی مسلمانوں کے اسی گروہ پر لازم ہوگی جو معاہدے میں شامل ہو۔ یہ پابندی دوطرفہ ہوگی۔ چنانچہ اگر دوسرا فریق اس معاہدے کی پابندی نہ کرتا ہو تو مسلمانوں پر بھی اس معاہدے کی پابندی لازم نہیں ہوگی۔ اسی طرح معاہدے کی خلاف ورزی مسلمانوں کے کسی گروہ کی جانب سے ہو تو ذمہ داری اسی گروہ پر ہوگی اور دوسرے مسلمانوں سے اس سلسلے میں نہیں پوچھا جاسکتا۔ البتہ اگر عالمی طور پر مسلمان ایک سیاسی وحدت بن جائیں اور پھر اس سیاسی وحدت کی جانب سے معاہدہ ہو تو اس کی پابندی سب مسلمانوں پر لازم ہوگی، سوائے ان کے جو اس سیاسی وحدت سے الگ مستقل حیثیت رکھتے ہوں۔ غلام بناچکنے کے بعد ان غلاموں کو وہ سارے حقوق حاصل ہوں گے جو شریعت نے ان کو دیے ہیں۔"

اس ضمن میں ایک دوسرا موقف یہ ہے کہ قیدیوں کو غلام بنانے کا قانون کوئی مطلوب یا مستحب شرعی حکم نہیں، بلکہ اس کی حیثیت ایک آپشن کی ہے جس پر عمل کرنے کے لیے کسی خاص دور کے عالمی اور بین الاقوامی عرف کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ چنانچہ والد گرامی مولانا زاہد الراشدی لکھتے ہیں کہ "اسلام نے غلام اور لونڈی بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ اس دور کے عالمی عرف کے مطابق اسے جنگی قیدیوں کے لیے ایک آپشن کے طور پر برقرار رکھتے ہوئے اس کی اصلاح اور بہتری کے لیے احکام و قوانین کا ایک پورا نظام فراہم کر دیا جیسا کہ آج کے عالمی عرف کے مطابق جنگی قیدیوں کے بارے میں جنیوا کنونشن کو عالم اسلام نے بھی قبول کر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ افغانستان وفلسطین سمیت جن مقامات پر جہاد کے عنوان سے جنگیں ہوئی ہیں یا ہو رہی ہیں، وہاں مجاہدین نے کسی قیدی کو غلام یا لونڈی کا درجہ نہیں دیا اور انتہا پسند اور دہشت گرد قرار دیے جانے والے مجاہدین نے بھی جنگی قیدیوں کے بارے میں عالمی عرف اور قوانین کا عملاً احترام کیا ہے۔ البتہ یہ وضاحت ضروری ہے کہ اگر کسی دور میں یہ عالمی عرف بھی تبدیل ہو گیا اور پہلے کی طرح کے حالات دوبارہ پیدا ہو گئے تو اسلام کا یہ آپشن بطور آپشن کے باقی رہے گا اور اس سلسلے میں قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کے احکام دوبارہ نافذ العمل ہو جائیں گے۔" (ماہنامہ الشریعہ، اکتوبر ۲۰۰۶ء)

اس بحث میں ایک تیسرے نقطہ نظر کی ترجمانی سید قطب شہید اور بعض دیگر اہل فکر نے کی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ غلامی اسلام کے مطلوب اور لازمی احکام کا حصہ نہیں تھی، بلکہ اسے عالمی سطح پر جنگوں کی عمومی

صورت حال اور جنگی قیدیوں کے حوالے سے تمام قوموں کے مشترکہ طرز عمل کے تناظر میں بامر مجبوری قانونی جواز دینا پڑا تھا، تاہم اسلام نے اپنی اخلاقی تعلیمات کے ذریعے سے اس کے ناپسندیدہ ہونے کو واضح کیا اور مختلف اخلاقی اور قانونی اقدامات کر کے تاریخی طور پر اس عمل کا آغاز کر دیا جس کے نتیجے میں کئی صدیوں کے بعد عالمی سطح پر انسانی ضمیر کا اس عمل کے مکروہ ہونے اور قانونی طور پر ناجائز ہونے پر متفق ہو جانا ممکن ہوا۔ سید قطب کے الفاظ میں "وقتی طور پر اسلام نے اس کے وجود کو برداشت کیا بھی تو محض اس لیے کہ اس کے سامنے اس کے سوا اور کوئی متبادل راہ موجود نہ تھی، کیونکہ اس کے قطعی انسداد کے لیے صرف مسلمانوں کی رضامندی ہی کافی نہ تھی، بلکہ غیر مسلموں کی حمایت اور تعاون بھی ضروری تھا۔ اسلام اس وقت تک غلامی کا قطعی انسداد نہیں کر سکتا تھا جب تک باقی دنیا بھی جنگی قیدیوں کو غلام بنانے سے اجتناب کرنے کا قطعی فیصلہ نہ کر لیتی۔ بعد میں جب اقوام عالم اس سلسلے میں ایک قطعی اور مشترک حل پر رضامند ہو گئیں تو اسلام نے اس کا خیر مقدم کیا، کیونکہ یہ فیصلہ اس کے نظام زیست کے اس بنیادی اور اٹل اصول کا عین منطقی نتیجہ تھا کہ آزادی اور مساوات تمام انسانوں کا بنیادی حق ہے۔" (سید قطب، "اسلام اور جدید ذہن کے شبہات"، اردو ترجمہ: محمد سلیم کیانی، ص ۴۹، ۵۹)

اس استدلال کے بعض پہلووں پر یقینا سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں، بہر حال اس طرز استدلال کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جب غلامی کا خاتمہ خود اسلام کا مطلوب تھا اور عالم انسانیت کا موجودہ اتفاق اسلام کی مقرر کردہ ترجیحات سے ہم آہنگ ہے تو پھر داعش وغیرہ کا یہ استدلال درست نہیں ہو سکتا کہ چونکہ اسلام نے غلامی کو جواز دیا ہے، اس لیے انسانوں کے پاس اس جواز کو ختم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

بعض حضرات کو اس استدلال کو درست کرنے میں تامل محسوس ہوتا ہے کہ غلامی کی تحدید اسلام کی ترجیحات میں سے تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ بات تاریخی طور پر درست نہیں، کیونکہ اسلامی شریعت میں جنگوں کی صورت میں قیدیوں کو غلام بنانے کی گنجائش برقرار رکھی گئی اور اسلامی تاریخ میں فتوحات کے نتیجے میں وسیع پیمانے پر غلاموں کی تعداد میں اضافے کا عمل جاری رہا۔ البتہ بعد میں جب فتوحات کا سلسلہ محدود ہو گیا تو یقینا اس کے نتیجے میں غلاموں کی تعداد کم ہو گئی ہو، لیکن اسے اسلام یا اسلامی تہذیب کی "ترجیحات" کا نتیجہ نہیں کہا جا سکتا۔

ہماری رائے میں یہ تنقید درست نہیں ہے اور تاریخی صورت حال کی درست عکاسی نہیں کرتی۔ اسلامی شریعت میں غلام بنانے کے جواز کی صورتوں کی تحدید، غلاموں اور باندیوں کو آزاد کرنے کی ترغیب، مختلف گناہوں کے کفارے کے طور پر غلاموں کو آزاد کرنے کی ہدایات، زکوۃ کے مصارف میں غلاموں کو آزاد کرنے کی ایک مستقل مد کے طور پر شمولیت اور حصول آزادی کے لیے مکاتبت وغیرہ جیسے قانونی طریقوں کی تشریع ایک معلوم ومعروف حقیقت ہے اور اس کی کوئی توجیہ اس کے علاوہ نہیں ہو سکتی کہ شریعت اس کی تحدید کرنا چاہتی ہے۔ یہ

درست ہے کہ جنگوں کے نتیجے میں غلاموں کی تعداد میں اضافے کا راستہ مسدود نہیں کیا گیا جس کے اپنے تاریخی، عرفی اور قانونی اسباب تھے، لیکن یہ یک طرفہ عمل نہیں تھا، بلکہ اس کے بالکل متوازی غلاموں کی آزادی کا سماجی عمل بھی برابر جاری رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو تین صدیوں میں غلام باندیوں کا وجود، جو پہلے ہر ہر گھر کا حصہ ہوتا تھا، عام معاشرت میں بہت کم ہو کر عموماً شاہی خاندانوں، امراء اور اشرافیہ تک محدود ہوتا چلا گیا اور ایک مستقل معاشرتی طبقے کے طور پر ان کا وجود بتدریج ناپید ہوتا چلا گیا۔

اس تناظر میں خود قرآن مجید کی بعض ہدایات جو غلامی کے عمومی شیوع کے تناظر میں نازل ہوئی تھیں، بعد کے دور کے فقہاء کے لیے اشکال کا باعث بنیں۔ مثلاً سورۃ النساء کی آیت ۲۵ میں اللہ تعالیٰ نے باندیوں سے نکاح کا آپشن اختیار کرنے کو ترجیحاً اس صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے جب آزاد عورت سے نکاح کے مالی وسائل آدمی کو میسر نہ ہوں اور ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ جس شخص کو گناہ میں مبتلا ہو جانے کا خدشہ ہو، وہی ایسا کرے، ورنہ صبر کرنا بہتر ہے۔ آیت میں اس ہدایت کی اخلاقی وجہ کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ باندیاں تربیت اور خاندانی حفاظت سے محروم ہونے کی وجہ سے کردار میں عفت جیسے وصف سے عموماً محروم ہوتی تھیں، جبکہ قرآن کی تلقین یہ ہے کہ انسان کو پاک دامن اور باکردار عورت سے ہی نکاح کرنا چاہیے۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے ممتاز متکلم اور فقیہ امام ابو منصور ماتریدی اپنی تفسیر "تاویلات اهل السنة" میں اس آیت کے تحت شافعی فقہاء کے موقف پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں جو باندی سے نکاح کو، آیت کے ظاہر کے مطابق، اس شرط سے مشروط کرتے ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح کی مالی استطاعت انسان کو میسر نہ ہو۔ ماتریدی کہتے ہیں کہ نزول قرآن کے زمانے میں تو یہ پابندی برمحل ہو سکتی ہے جب باندیاں بکثرت اور عام دستیاب تھیں اور ان سے نکاح کے اخراجات بہت کم تھے، لیکن آج کے دور میں تو باندیاں بہت نادر ہو گئی ہیں اور جتنے خرچے میں آدمی ایک آزاد عورت سے بآسانی نکاح کر سکتا ہے، باندی کی فراہمی پر اس سے کہیں زیادہ خرچ اٹھ جاتا ہے۔

اسلامی معاشروں میں غلامی کے ادارے کے تدریجی خاتمے کے عمل کو سمجھنے کے لیے اوپر سے نیچے تک پوری تاریخ کا مطالعہ بھی اہم ہے، لیکن اگر نچلے دور کی صورت حال کو ہی دیکھ لیا جائے تو اسلامی معاشروں میں تاریخی عمل کا رخ بہت واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسانی حقوق کے جدید مغربی ڈسکورس کی ابتدا کے موقع پر پورے عالم اسلام میں کہیں بھی غلامی اس طرح معاشرے کا ناگزیر حصہ نہیں تھی کہ اس کے خاتمے کے لیے کوئی بڑی تحریک چلانی پڑی ہو یا حکومتوں کو غیر معمولی اقدامات کرنا پڑے ہوں۔ بیسویں صدی میں غلامی کے خاتمے کے بین الاقوامی معاہدات میں تمام مسلمان ممالک کسی تحفظ یا عملی الجھن کے بغیر آسانی سے شریک ہوتے گئے، کیونکہ کسی بیرونی دباؤ کے بغیر اپنے داخلی حرکیات کے تحت یہ معاشرے بہت پہلے سے اسی رخ پر سفر کرتے چلے آ

رہے تھے۔ یوں دور جدید میں غلامی کے، غیر اخلاقی اور غیر قانونی ہونے پر انسانی ضمیر کا عمومی اتفاق ہو چکا ہے جس کی پابندی فقہی و شرعی اصول کی رو سے بھی ضروری ہے اور اس کو تسلیم نہ کرنے کے لیے یہ استدلال کافی نہیں کہ مخصوص تاریخی حالات میں انسانی معاشروں کے عمومی رواج کے تناظر میں شریعت نے اس کو جائز قرار دیا تھا۔

یہاں یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ جدید بین الاقوامی عرف میں اگرچہ غلامی کو غیر اخلاقی سمجھا جاتا ہے، لیکن جس چیز کو شریعت میں اخلاقی طور پر جائز مانا گیا ہو، کیا اس کے متعلق انسانی سماج کے اخلاقی تصورات میں تبدیلی شریعت کے عطا کردہ اخلاقی جواز کو ختم کر سکتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں اس پہلو پر غور کرنا مناسب ہوگا کہ کیا شریعت نے غلامی کو اخلاقی جواز انسانی پرسیپشنز سے ماورا ہو کر دیا یا اس بنیاد پر دیا کہ چونکہ انسان اسے اخلاقی طور پر جائز مان رہے ہیں، اس لیے یہ جائز ہے؟ دوسرے لفظوں میں، اگر شریعت میں غلامی کے اخلاقی جواز کی تنقیح مناط کی جائے تو کیا اس میں اس دور کے عالمی انسانی عرف اور انسانیت کے اجتماعی اخلاقی احساسات کا کوئی عمل دخل تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو پھر کسی وقت اجتماعی اخلاقی شعور اسے غیر اخلاقی قرار دینے پر متفق ہو جائے تو اس اتفاق میں شریک ہونے کو حلال کو حرام کرنے کے زمرے میں شمار کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ اس کی تکییف اس سے مختلف ہوگی۔

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے انبیاء کی شریعتوں کے مختلف ہونے کا ایک بنیادی اصول یہ واضح کیا ہے کہ اللہ کی سنت یہ ہے کہ وہ کسی قوم کو اس کی مالوف عادات اور اخلاقی تصورات سے بالکل ہٹے ہوئے احکام و قوانین کا پابند نہیں بناتا جنہیں قبول کرنا لوگوں کے لیے ذہنی طور پر ممکن نہ ہو۔ اس لیے ہر پیغمبر اپنی قوم کے رسوم ورواجات اور عادات ومالوفات کو ہی مادہ تشریع بناتے ہوئے ان میں صرف ضروری اصلاحات کرتا اور رسوم و قوانین کے پہلے سے موجود ڈھانچے کو ہی اپنی تائید اور مناسب اضافوں کے ساتھ بطور شریعت جاری کر دیتا ہے۔

جدید دور میں ساری دنیا کا نقشہ بدل دینے کے بعد مذہبی علمی روایت نے عمومی طور پر اس حقیقت واقعہ کو قبول کرتے ہوئے دینی تعبیرات اور فقہی احکام کو نئی صورت حال کے مطابق اور نئے ذہنی سانچے میں قابل قبول بنانے کا طریقہ اختیار کیا۔ تاہم بعض حلقوں کے لیے یہ ممکن نہ ہو سکا اور انھوں نے روح عصر کے خلاف لڑنے کا راستہ اختیار کر لیا۔ انھوں نے زبان حال سے یہ موقف اختیار کر لیا کہ یہ دنیا غلط بن گئی ہے، اس کو ٹھیک کر کے دوبارہ ویسی بنانے کی ضرورت ہے جس میں قدیم تعبیرات اور فقہی احکام قابل فہم اور قابل عمل بن سکیں۔ گویا فقہ اور قانون کا کام نہیں کہ صورت حال کے مطابق ہو، بلکہ صورت حال کی ذمہ داری ہے کہ فقہ اور قانون کے مطابق خود کو ڈھالے۔ یہ بات شریعت کے بیان کردہ مامورات اور واجبات کے دائرے میں تو اصولی طور پر درست ہے، لیکن مباحات اور اجتہادی امور کے دائرے میں اس کی پابندی تکلیف مالا یطاق کے زمرے میں آتی ہے جو اللہ تعالیٰ شرائع میں بھی نہیں دیتے، چہ جائیکہ اجتہادی دائرے میں اسے مقصود بنایا جائے۔

ڈاکٹر محی الدین غازی

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں-۵۵

(165) جواب امر پر عطف یا مستقل جملہ؟

درج ذیل دونوں آیتوں پر غور کریں،

قَاتِلُوہُم یُعَذِّبہُمُ اللَّہُ بِایدِیکُم وَیُخزِہِم وَیَنصُرکُم عَلَیھِم وَیَشفِ صُدُورَ قَومٍ مُومِنِینَ۔ وَیُذہِب غَیظَ قُلُوبِہِم وَیَتُوبُ اللَّہُ عَلَی مَن یَشَاء وَاللَّہُ عَلِیم حَکِیم۔(التوبۃ: 14،15)

قَاتِلُوھُم کے بعد جواب امر ہے، اور اس کے بعد چار جملے ہیں جو جواب امر پر معطوف ہیں، ان کی ہیئت ان کی اعرابی حالت پر واضح دلالت کررہی ہے۔ ان پانچ جملوں کے بعد ایک اور جملہ آتا ہے، وَیَتُوبُ اللَّہُ عَلَی مَن یَشَاء، اس کے ساتھ بھی واو لگا ہوا ہے، لیکن اس کی ہیئت ایسی نہیں ہے کہ اسے جواب امر مانا جائے۔ یہاں یتوب فعل مضارع اصلی ہے۔ جواب امر ہوتا تو یتب ہوتا، مزید برآں اس جملے میں اللہ کے نام کا ذکر ہے، اس سے پہلے چار جملوں میں ضمیر کا استعمال ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایک مستقل جملہ ہے، اس لیے اس کا ترجمہ اس طرح ہونا چاہیے کہ یہ مستقل جملہ معلوم ہو۔ چونکہ یہ مستقل جملہ ہے، اس لیے اس کے فعل مضارع کا ترجمہ بنا قرینے کے مستقبل والا کرنا مناسب نہیں ہے۔ جملے کی ہیئت اور معنی کی وسعت دونوں کا تقاضا ہے کہ یتوب کا ترجمہ "مہربانی کرے گا" کے بجائے "مہربانی کرتا ہے" کیا جائے۔ جب فعل اپنی اصلی حالت میں ہے اور تمام زمانوں کا احاطہ کررہا ہے تو اسے صرف مستقبل میں محدود کیوں کیا جائے؟

نیچے چھ ترجمے ذکر کیے گئے ہیں جن میں سے پہلے تینوں میں یہ غلطی موجود ہے، اور بعد کے تین ترجمے اس غلطی سے خالی ہیں۔

"ان سے لڑو، اللہ تمہارے ہاتھوں سے ان کو سزا دلوائے گا اور انہیں ذلیل و خوار کرے گا اور ان کے مقابلہ

میں تمہاری مدد کرے گا اور بہت سے مومنوں کے دل ٹھنڈے کرے گا اور ان کے قلوب کی جلن مٹا دے گا، اور جسے چاہے گا توبہ کی توفیق بھی دے گا"۔ (سید مودودی)

"ان سے (خوب) لڑو۔ خدا ان کو تمہارے ہاتھوں سے عذاب میں ڈالے گا اور رسوا کرے گا اور تم کو ان پر غلبہ دے گا اور مومن لوگوں کے سینوں کو شفا بخشے گا اور ان کے دلوں سے غصہ دور کرے گا اور جس پر چاہے گا رحمت کرے گا"۔ (فتح محمد جالندھری)

"ان سے لڑو، اللہ تعالی کا وعدہ ہے کہ ان کو تمھارے ہاتھوں سزا دے گا اور ان کو ذلیل (وخوار) کرے گا اور تم کو ان پر غالب کرے گا اور بہت سے (ایسے) مسلمانوں کے قلوب کو شفا دے گا اور ان کے قلوب کے غیظ (وغضب) کو دور کرے گا اور جس پر منظور ہو گا اللہ تعالی توجہ بھی فرمادے گا" (اشرف علی تھانوی)

"لڑو ان سے تا عذاب کرے اللہ ان کو تمہارے ہاتھوں اور رسوا کرے اور تم کو ان پر غالب کرے اور ٹھنڈے کرے دل کتنے مسلمان لوگوں کے اور نکالے ان کے دل کی جلن اور اللہ توبہ دے گا جس کو چاہے گا" (شاہ عبدالقادر، اس میں زیر بحث غلطی تو نہیں ہے البتہ آخری جملے کا مستقبل کا ترجمہ زیادہ مناسب نہیں لگتا ہے)

"ان سے تم جنگ کرو اللہ تعالیٰ انہیں تمہارے ہاتھوں عذاب دے گا، انہیں ذلیل ورسوا کرے گا، تمہیں ان پر مدد دے گا اور مسلمانوں کے کلیجے ٹھنڈے کرے گا اور ان کے دل کا غم وغصہ دور کرے گا، اور وہ جس کی طرف چاہتا ہے رحمت سے توجہ فرماتا ہے"۔ (محمد جوناگڑھی، ترجمہ درست ہے مگر اللہ کی جگہ وہ ضمیر ذکر کرنا درست نہیں ہے)

"تو ان سے لڑو اللہ انہیں عذاب دے گا تمہارے ہاتھوں اور انہیں رسوا کرے گا اور تمہیں ان پر مدد دے گا اور ایمان والوں کا جی ٹھنڈا کرے گا، اور ان کے دلوں کی گھٹن دور فرمائے گا اور اللہ جس کی چاہے توبہ قبول فرمائے"۔ (احمد رضا خان)

درج ذیل ترجموں میں اول الذکر تین ترجموں میں ایسا لگتا ہے کہ آخری جملہ بھی جواب امر ہی ہے۔ جبکہ آخر الذکر تینوں ترجموں میں آخری جملے کا ترجمہ الگ طرح سے کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری جملہ جواب امر نہیں بلکہ اللہ کی مستقل سنت کا بیان ہے۔

درج ذیل دونوں انگریزی ترجموں میں اول الذکر ترجمے میں الفاظ کی بھرپور رعایت کی گئی ہے۔

Fight them! Allah will chastise them at your hands, and He will lay them low and give you victory over them, and He will heal the breasts of folk who are believers. And He will remove the anger of their hearts. Allah relenteth toward whom He will.(Pickthall)

Make war on them. Allah will chastise them through you and will humiliate them. He will grant you victory over them, and will soothe the bosoms of those who believe, and will remove rage from their hearts, and will enable whomsoever He wills to repent. (Maududi)

توجہ طلب امر یہ بھی ہے کہ زیر نظر مقام پر جملے کے معطوف ہونے کا احساس ایسا غالب رہا کہ لوگوں نے ترجمے میں لفظ اللہ کی جگہ اس کی ضمیر استعمال کی۔ حالانکہ چار معطوف جملوں میں ضمیر ہے اور پانچویں مستقل جملے میں ضمیر کے بجائے اللہ کا لفظ مذکور ہے، ترجمے میں بھی اس کی رعایت ضروری تھی جو بعض مترجمین سے نہیں ہوسکی۔

یہ تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ تاب علی کا بہتر ترجمہ مہربانی اور رحمت کرنا ہے، نہ کہ توبہ کی توفیق دینا اور معاف کرنا۔

(166) ذو العرش المجید کا ترجمہ

درج ذیل تینوں مقامات پر الکریم اور العظیم، العرش کی صفتیں ہیں، ان پر اعراب کی علامت وہی ہے جو العرش پر ہے، اور اسی لحاظ سے ان کا ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔

(1) رَبُّ العَرشِ الکَرِیمِ۔ (المومنون: 116)

"عزت والے عرش کا مالک"۔ (احمد رضا خان)

(2) رَبُّ العَرشِ العَظِیمِ۔ (النمل: 26)

"وہ بڑے عرش کا مالک ہے"۔ (احمد رضا خان)

(3) وَرَبُّ العَرشِ العَظِیمِ۔ (المومنون: 86)

"اور مالک بڑے عرش کا"۔ (احمد رضا خان)

لیکن درج ذیل آیت میں المجید عرش کی صفت نہیں ہے، دونوں کی اعرابی حالت مختلف ہے، المجید حالت رفع میں ہے، اس لیے عرش کی صفت نہیں ہوسکتا، بلکہ ذو العرش یعنی اللہ کی صفت ہے۔ لگتا ہے بعض مترجمین کو اول الذکر تینوں آیتوں سے یہ مغالطہ ہوگیا کہ یہاں بھی عرش کی صفت مذکور ہے۔

ذُو العَرشِ المَجِیدُ۔ (البروج: 15)

"مالک تخت کا بڑی شان والا" (شاہ عبد القادر)

"عرش کا مالک ہے، بزرگ و برتر ہے"۔ (سید مودودی)

"عرش کا مالک بڑی شان والا"۔ (فتح محمد جالندھری)

"عرش کا مالک عظمت والا ہے"۔ (محمد جوناگڑھی)

"عزت والے عرش کا مالک"۔ (احمد رضا خان)

"عرش بریں کا مالک" (وحید الدین خان)

آخری دونوں ترجمے غلط ہیں۔

انگریزی تراجم میں بھی بہت سے ترجمے اسی غلطی کا شکار ہوئے، بلکہ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ سید مودودی کے ترجمہ کے انگریزی ترجمے میں بھی یہ غلطی آگئی۔

Master of the Honourable Throne.(Ahmad Raza Khan)

the Lord of the Glorious Throne,(Maududi) -

Lord of the Throne of Glory(pickthall)

The Lord of the Glorious Throne,(Wahiduddin Khan)

Lord of the Throne of Glory,(Yusuf Ali)

Lord of the Throne, the Glorious,(Daryabadi)

مذکورہ بالا انگریزی تراجم میں آخری ترجمہ درست ہے۔

فارسی ترجموں میں بھی یہ غلطی کثرت سے نظر آتی ہے۔ ذیل کے ترجمے ملاحظہ کریں:

"صاحب ارجمند عرش"۔ (بہرام پور، خرمشاہی، فولادوند)

"خداوند بزرگوار عرش"۔ (مجتبوی)

"صاحب عرش ودارای مجد وعظمت است"۔ (مکارم شیرازی)

"اوخداوند عرش است گرامی قدر" (شاہ ولی اللہ)

آخری دونوں ترجمے درست ہیں۔

ترجمہ کی مذکورہ غلطی کے حق میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ ایک قراءت المجید میں دال پر زیر کی بھی ہے، کیونکہ یہ تمام ترجمے امت میں رائج مصحف کو سامنے رکھ کر کیے گئے ہیں جس میں دال پر پیش کے ساتھ المجید ہے۔

(167) شقاق بعید کا ترجمہ

قرآن مجید میں ضلال بعید کی تعبیر متعدد مقامات پر آئی ہے، اور سلسلے میں یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ ضلال بعید کا ترجمہ "دور کی گمراہی" درست نہیں ہے بلکہ "گمراہی میں دور نکل جانا" درست ترجمہ ہے۔ اسی طرح شقاق بعید کی تعبیر بھی قرآن مجید میں تین جگہ آئی ہے، اور اس کے مختلف طرح سے ترجمے کیے گئے ہیں، مولانا امانت اللہ

اصلاحی کے نزدیک اس کا صحیح ترجمہ مخالفت میں دور نکل جانا ہے۔ ذیل کے ترجموں کو دیکھ کر اندازہ ہوگا کہ ایک ہی مترجم نے اس تعبیر کا الگ الگ مقام پر مختلف طرح سے ترجمہ کیا ہے۔

(1) وَاِنَّ الَّذِينَ اختَلَفُوا فِي الكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ۔ (البقرۃ: 176)

"اور جن لوگوں نے اس کتاب کے معاملے میں اختلاف کیا ہے وہ مخالفت میں بہت دور نکل گئے"۔ (امین احسن اصلاحی)

"وہ ضرور پرلے سرے کے جھگڑالو ہیں"۔ (احمد رضا خان)

"وہ اپنے جھگڑوں میں حق سے بہت دور نکل گئے"۔ (سید مودودی، دوسرے دونوں مقامات پر اس سے بہتر ترجمہ کیا ہے)

"وہ ضد میں (آکر نیکی سے) دور (ہو گئے) ہیں"۔ (فتح محمد جالندھری)

"یقینا دور کے خلاف میں ہیں"۔ (محمد جوناگڑھی)

(2) وَاِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ۔ (الحج: 53)

"اور بے شک یہ ظالم اپنی مخاصمت میں بہت دور نکل گئے ہیں"۔ (امین احسن اصلاحی، یہ تلخیص میں ہے، تدبر میں اس طرح ہے: بہت دور کے جھگڑے میں پڑ چکے ہیں)

"بیشک ظالم لوگ گہری مخالفت میں ہیں"۔ (محمد جوناگڑھی)

"حقیقت یہ ہے کہ یہ ظالم لوگ عناد میں بہت دور نکل گئے ہیں"۔ (سید مودودی)

"اور بیشک ستمگار دُھر کے (پرلے درجے کے) جھگڑالو ہیں"۔ (احمد رضا خان)

"بے شک ظالم پرلے درجے کی مخالفت میں ہیں" (فتح محمد جالندھری)

(3) مَن اَضَلُّ مِمَّن هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ۔ (فصلت: 52)

"تو اس سے بڑھ کر گمراہ کون ٹھہرے گا جو ایک نہایت دور رس مخالفت میں جا پڑا"۔ (امین احسن اصلاحی)

"تو اُس شخص سے بڑھ کر بھٹکا ہوا اور کون ہوگا جو اِس کی مخالفت میں دور تک نکل گیا ہو؟" (سید مودودی)

"تو اس سے بڑھ کر گمراہ کون جو دور کی ضد میں ہے"۔ (احمد رضا خان)

"تو اس سے بڑھ کر کون گمراہ ہے جو (حق کی) پرلے درجے کی مخالفت میں ہو"۔ (فتح محمد جالندھری)

"بس اس سے بڑھ کر بہکا ہوا کون ہوگا جو مخالفت میں (حق سے) دور چلا جائے"۔ (محمد جوناگڑھی)

مولانا امانت اللہ اصلاحی تینوں آیتوں میں فی شقاق بعید کا ترجمہ کرتے ہیں: "مخالفت میں دور نکل گئے"

(168) نُزُل کا ترجمہ

نُزُل کا لفظ قرآن مجید میں جنت کے لیے بھی آیا ہے اور جہنم کے لیے بھی آیا ہے۔ لغت کی کتابوں میں یہ لفظ مطلق مہمانوں کے لیے پیش کردہ سامان ضیافت کے معنی میں ذکر کیا جاتا ہے، کلام عرب کے شواہد سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ابوالشعر الضبی، موسی بن سحیم کہتا ہے:

وکنا اذا الجبار بالجیش ضافنا

جعلنا القنا والمرهفات له نزلا

مولانا امین احسن اصلاحی کا عام مترجمین سے جدا خیال یہ ہے کہ نزل اس پہلے سامان ضیافت کے لیے ہوتا ہے جو مہمان کی آمد پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس خیال کی تائید میں وہ کلام عرب سے کوئی تائید نہیں پیش کرتے ہیں۔ خود قرآن مجید میں اس لفظ کے استعمالات کو جمع کر کے دیکھیں تو اس خیال کی تردید ہوتی ہے، کیوں کہ جنت اور جہنم کو نزل کہا گیا ہے، اور ان دونوں کو ہمیشہ رہنے کی جگہ بھی بتایا گیا ہے، پھر اسے پہلی میزبانی کیسے کہا جائے، اگر جنت یا جہنم کے بعد بھی کہیں اور جانا ہوتا تو جنت یا جہنم کو پہلی میزبانی کہا جاتا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ خود مولانا اصلاحی نے قرآن کے ایسے آٹھ مقامات میں سے اگر تین مقامات پر پہلی میزبانی ترجمہ کیا ہے تو پانچ مقامات پر صرف میزبانی ترجمہ کیا ہے۔

(1) لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوا رَبَّهُم لَهُم جَنَّات تَجرِي مِن تَحتِهَا الانهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِن عِندِ اللَّهِ وَمَا عِندَ اللَّهِ خَير لِلابرَارِ ۔ (آل عمران: 198)

"البتہ وہ لوگ جو اپنے رب سے ڈرتے رہے ان کے لیے ایسے باغ ہوں گے جن میں نہریں بہتی ہوں گی، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہ اللہ کی طرف سے ان کے لیے پہلی میزبانی ہوگی"۔ (امین احسن اصلاحی)

"لیکن جو لوگ اپنے رب سے ڈرتے رہے ان کے لیے جنتیں ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہیں، ان میں وہ ہمیشہ رہیں گے یہ مہمانی ہے اللہ کی طرف سے اور نیک کاروں کے لیے جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ بہت ہی بہتر ہے"۔ (محمد جوناگڑھی)

(2) انَّا اَعتَدنَا جَهَنَّمَ لِلكَافِرِينَ نُزُلًا ۔ (الکہف: 102)

"ہم نے کافروں کے لیے جہنم بطور ضیافت تیار کر رکھی ہے"۔ (امین احسن اصلاحی، جہنم کی ضیافت زیادہ مناسب ہے)

(3) انَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَت لَهُم جَنَّاتُ الفِردَوسِ نُزُلًا۔ (الکہف: 107)

"بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک کام کیے ان کے لیے فردوس کے باغوں کی ضیافت ہے"۔ (امین احسن اصلاحی)

(4) امَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَہُم جَنَّاتُ المَاوَی نُزُلًا بِمَا کَانُوا یَعمَلُونَ ۔(السجدۃ: 19)

"جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کیے، ان کے لیے راحت کے باغ ہیں، جو ان کو ان کے اعمال کے صلہ میں، اولین سامان ضیافت کے طور پر، حاصل ہوں"۔ (امین احسن اصلاحی،الماوی کا ترجمہ راحت نہیں ہوگا، ٹھیرنے کے باغات درست ترجمہ ہے)

"جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور نیک اعمال بھی کیے ان کے لیے ہیشگی والی جنتیں ہیں، مہمانداری ہے ان کے اعمال کے بدلے جو وہ کرتے تھے"۔ (محمد جوناگڑھی،الماوی کا ترجمہ ہیشگی کرنا درست نہیں ہے)

"جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے ان کے لیے بسنے کے باغ ہیں، ان کے کاموں کے صلہ میں مہمانداری"۔ (احمد رضا خان)

(5) اَذَلِکَ خَیر نُزُلًا اَم شَجَرَۃُ الزَّقُّومِ۔ (الصافات: 62)

"ضیافت کے لیے یہ بہتر ہے یا درخت زقوم؟"۔ (امین احسن اصلاحی)

"یہ ضیافت اچھی ہے یا زقوم کا درخت؟"۔ (سید مودودی، دونوں میں یہ دوسرا ترجمہ زیادہ فصیح ہے)

(6) نُزُلًا مِن غَفُورٍ رَحِیمٍ۔ (فصلت: 32)

"رب غفور رحیم کی طرف سے سامان ضیافت کے طور پر"۔ (امین احسن اصلاحی)

(7) ثُمَّ انَّکُم اَیُّہَا الضَّالُّونَ المُکَذِّبُونَ۔ لَآکِلُونَ مِن شَجَرٍ مِن زَقُّومٍ۔ فَمَالِئُونَ مِنہَا البُطُونَ۔ فَشَارِبُونَ عَلَیہِ مِنَ الحَمِیمِ۔ فَشَارِبُونَ شُربَ الہِیمِ۔ ہَذَا نُزُلُہُم یَومَ الدِّینِ۔ (الواقعۃ: 51-56)

"پھر تم لوگ، اے گمراہو اور جھٹلانے والو زقوم کے درخت میں سے کھاو گے اور اسی سے اپنے پیٹ بھروگے پھر اس پر کھولتا ہوا پانی تونسے ہوئے اونٹوں کی طرح پیو گے۔ یہ جزا کے دن ان کی پہلی ضیافت ہوگی۔" (امین احسن اصلاحی)

"جزا کے دن یہ ان کی ضیافت ہوگی۔" (فتح محمد جالندھری)

(8) فَنُزُلٌ مِّن حَمِیمٍ۔ وَتَصلِیَۃُ جَحِیمٍ۔ (الواقعۃ: 93-94)

"تو اس کے لیے گرم پانی کی ضیافت اور جہنم کا داخلہ ہے" (امین احسن اصلاحی)

مولانا سمیع اللہ سعدی

اہل سنت اور اہل تشیع کا حدیثی ذخیرہ: ایک تقابلی مطالعہ (۲)

شیعہ حدیثی ذخیرہ قبل از تدوین (تحریری سرمایہ)

دوسری طرف قبل از تدوین اہل تشیع کے حدیثی ذخیرے کی تحریری شکل و صورت کا مسئلہ بھی (تقریری و تدریسی صورت کی طرح) خفا کے دبیز پردوں میں لپٹا ہے، یہ سوال بجا طور پر پیدا ہوتا ہے کہ تین صدیوں تک ان ہزار ہا روایات (صرف کتب اربعہ کی روایات چالیس ہزار سے زائد ہیں) کا مجموعہ کس طرح اور کس شکل میں محفوظ رہا؟ کتبِ اربعہ کے مصنفین نے جمع روایات میں کن ماخذ و مصادر پر اعتماد کیا؟ اہل سنت میں صرف ایک صدی کے اندر ساڑھے چار سو مجموعاتِ حدیث مرتب ہوتے ہیں، تو اہل تشیع کے ہاں تین صدیوں میں کتنے مجموعے مرتب ہوئے، جنہوں نے بنیادی مصادر کے لیے خام مال کا کردار ادا کیا؟ اس سوال کا اہل تشیع محققین نے دو طرح سے جواب دیا ہے، جنہیں ہم تقریبِ فہم کے لیے "اجمالی جواب" اور "تفصیلی جواب" کا نام دیں گے۔

1۔ اجمالی جواب

علمائے شیعہ کی ایک بڑی جماعت نے اس سوال کا اجمالی جواب یہ دیا ہے کہ کتب اربعہ سے پہلے حدیث کے چار سو متعمد نسخے رائج تھے، جو ائمہ کے براہ راست تلامذہ نے بڑی جانفشانی اور محنت سے تیار کیے تھے، ان چار سو مجموعوں کو "الاصول الاربعمائۃ" کا نام دیا گیا، انہی چار سو اصولوں کو کتبِ اربعہ کے مصنفین نے ماخذ و مصدر بنایا اور ان کی مدد سے اپنی کتب میں ائمہ کی روایات کو مدون کیا، دسویں صدی ہجری کے معروف شیعہ عالم زین الدین عاملی المعروف بالشہید الثانی لکھتے ہیں:

كان قد استقر أمر الإمامية على أربعمائة مصنف سموها أصولاً فكان عليها اعتمادهم، وتداعت الحال إلى أن ذهب معظم تلك الأصول ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول، وأحسن ما جمع منها (الكافي) و(التهذيب) و(الاستبصار) و(من لا يحضره الفقيه)

امامیہ کے ہاں روایت کا معاملہ چار سو مصنفین کی لکھی ہوئی چار سو اصولوں پر جا ٹھہرتا ہے، انہی کتب پر امامیہ کا اعتماد تھا، پھر مرور زمانہ سے ان اصولوں کا اکثر حصہ ختم ہو گیا اور ان کی تلخیص شیعہ محدثین کی ایک جماعت نے اپنی

کتب میں کیں، جن میں سے سب سے بہترین کتب الکافی، تہذیب، استبصار اور من لایحضرہ الفقیہ یعنی کتب اربعہ ہیں۔

شیعہ کتب کی سب سے وسیع ڈائریکٹری لکھنے والے محقق آغا بزرگ طہرانی اپنی کتاب "الذریعہ الی تصانیف الشیعہ" میں لکھتے ہیں:

هذه الأصول كلها موجودة جملة منها بالهيئة التركيبية الأوليةالتي وجدت موادها بها والبقية باقية بموادها الأصلية بلا زيادة حرف ولا نقيصة حرف ضمن المجاميع القديمة التي جمعت فيها مواد تلك الأصول مرتبة مبوبة منقحة مهذبة[1]

یعنی سب کے سب موجود ہیں، ان میں سے بعض اپنی اصلی ترتیب کے ساتھ بمع مواد کے موجود ہیں، جبکہ باقی کا مواد بغیر کسی حرف کی زیادتی و کمی کے ان قدیم مجموعاتِ حدیث کے ضمن میں موجود ہیں، جن میں ان اصولوں کا مواد مرتب، مبوب، منقح اور مہذب شدہ انداز میں جمع کیا گیا ہے۔

اصول اربعمائۃ کی تحقیق واستناد اور پس منظر سے متعلق چند باتیں پیش خدمت ہیں:

اصل کا اصطلاحی معنی و مفہوم

اصول اربعمائۃ کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے لفظ اصل کا پس منظر اور معنی و مفہوم سمجھنے کی ضرورت ہے، شیخ طوسی و نجاشی نے کتب شیعہ کی فہارس تیار کیں ہیں، ان فہارس میں تصانیف کا ذکر کرتے ہوئے بعض رجال کے ساتھ "له كتاب" کا لفظ اور بعض کے ساتھ "له اصل" کا لفظ لکھا ہے، چنانچہ ابراہیم بن عبد الحمید کے تذکرے میں لکھتے ہیں:

ابراهيم بن عبد الحميد، ثقة. له اصل، اخبرنا به أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد والحسين بن عبيدالله، عن ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب ابن يزيد ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب وابراهيم بن هاشم[2]

جبکہ اس ابراہیم بن محمد الاشعری کے تذکرے میں لکھتے ہیں:

ابراهيم بن محمد الاشعري. له كتاب، بينه وبين اخيه الفضل بن محمد، اخبرنا به ابن ابي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين،

[1] الذریعہ الی تصانیف الشیعہ 2/134

[2] الفہرست، ص35

عن الحسن بن علي بن فضال، عنهما.[3]

شیخ طوسی و نجاشی نے اپنی کتب میں اصل و کتاب میں فرق یا مفاہیم بیان نہیں کئے، اس لیے علمائے شیعہ نے اصل کے مختلف مفاہیم بیان کئے، چند اقوال درج کئے جاتے ہیں:

محمد مہدی طباطبائی بحر العلوم اصل کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الاصل في اصطلاح المحدثين من اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب آخر [4]

یعنی اصل محدثین اہل تشیع کی اصطلاح میں اس کتاب کو کہتے ہیں، جو معتمد ہو اور دوسری کتاب سے منقول نہ ہو۔

مجمع الرجال کے مصنف لکھتے ہیں:

الاصل :مجمع عبارات الحجة، و الكتاب يشتمل عليه و على الاستدلالات و الاستنباطات شرعاً و عقلاً[5]

یعنی کہ اصل امام معصوم کی عبارات کے مجموعے کا نام ہے، جبکہ کتاب امام معصوم کی عبارات کے ساتھ مصنف کے شرعی و عقلی استدلالات و استنباطات پر مشتمل ہوتی ہے۔

علامہ تستری قاموس الرجال میں لکھتے ہیں:

الظاهر أن الاصل ماكان مجرد رواية أخبار بدون نقض و أبرام و جمع بين المتعارضين و بدون حكم بصحة خبر او شذوذ خبر[6].

یعنی اصل محض روایات و آثار کی روایت کا نام ہے، ان آثار پر صحت، ضعف، یقین کا حکم اور متعارض روایات میں تطبیق دیے بغیر،

یہ تعریف پچھلی تعاریف کے برعکس ہے، کیونکہ اس سے اصل کے مفہوم میں متعمد و غیر متعمد دونوں قسم کی کتب آ گئیں۔

اس کے علاوہ بھی اصل کی متعدد تعریفیں کی گئیں، ان کی تفصیل کے لیے محمد حسین جلالی کی کتاب "دراسۃ حول الاصول الاربعمائۃ" ص 7 تا 9 ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

---

[3] ایضا، ص36

[4] الفوائد الرجالیہ، ص2/367

[5] مجمع الرجال، 1/9،

[6] مقدمہ قاموس الرجال، ص7

ان سب تعاریف کے بارے میں معروف شیعہ محقق سید محسن الامین اپنی ضخیم کتاب "اعیان الشیعہ " میں لکھتے ہیں :

وکل ذلك حدس وتخمين[7]

یہ سب تعریفات ظن واندازوں پر مبنی ہیں۔

اسی طرح محقق جلالی نے بھی ان تعریفات کو ظن و تخمین قرار دینے پر سید محسن الامین کی موافقت کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں :

"و من هنا نجد ان التعاريف مستندة الى الظن و التخمين بل يحق ان نقول انهم اصطلحوا لمفهوم الاصل اصطلاحا جديدا [8]

ان تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سب تعاریف ظن پر مبنی ہیں، بلکہ حق بات یہ ہے کہ اصل کاایک خاص مفہوم بیان کرنا جدید اصطلاح ہے۔

لہٰذ طوسی و نجاشی نے جو لفظ اصل ذکر کیا، اس کا واقعی مفہوم کیا ہے؟ وہ کس قسم کی کتاب کو کہتے ہیں ؟اس کے بارے میں بعد کے علمائے شیعہ نے ظن و تخمین پر مختلف تعریفیں کی ہیں، جن میں سے بعض ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔

اسی طرح محقق فاضل جبوری اپنے پی ایچ ڈی مقالے "تراجم الاصول الاربعمائۃ" میں اصل کی آٹھ کے قریب تعریفات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

هذه التعاريف لاتخلوا من الاشكالات لأنها لم تحدد ظابطة دقيقة لمعنى الاصل[9]

یہ سب تعریفات اشکالات سے خالی نہیں ہیں، کیونکہ ان میں اصل کے مفہوم کی باریک و منضبط تحدید نہیں کی گئی ہے۔

اصول اربعمائۃ کی اصطلاح اور زمانہ تدوین

اصول اربعمائۃ کی اصطلاح کا تاریخی جائزہ لینے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ اصطلاح چھٹی صدی ہجری یا علی الاقل پانچویں صدی ہجری (الکافی کی تصنیف کے تقریباڈھائی سو سال بعد)اور اس کے بعد کی پیداوار ہے، متقدمین اہل تشیع بشمول اصحاب کتب اربعہ وطوسی و نجاشی کے ہاں چار سواصولوں کی اصطلاح کا کوئی تصور نہیں تھا،

[7] اعیان الشیعہ، 1/140

[8] دراسۃ حول الاصول الاربعمائۃ، ص8

[9] تراجم رواۃ الاصول الاربعمائۃ، ص15

چار سو اصولوں کا سب سے پہلے ذکر ابن شہر آشوب مازندرانی (588ھ) نے اپنی کتاب "معالم العلماء" میں بیان کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"صنّفت الإمامية من عهدِأمير المؤمنين إلى عصرِ أبي محمد الحسن العسكري أربعمائة كتاب، تسمى الأصول وهذا معنى قولهم :له أصلٌ[10]

کہ امامیہ نے حضرت علی رضی اللہ کے زمانے سے لے کر امام عسکری تک چار سو کتب لکھی ہیں، جنہیں اصول کہا جاتا ہے، لہ اصل کا یہی مفہوم ہے۔

لیکن مازندرانی کے برعکس دیگر علماء نے ان چار سو اصولوں کو خاص امام جعفر صادق کے تلامذہ کی تصنیف قرار دیا ہے، چنانچہ امام طبرسی اپنی کتاب اعلام الوراء باعلام الهدی میں لکھتے ہیں:

روی عن الإمامِ الصادق من مشهوري أهل العلم أربعة آلاف إنسان و صنف من جواباته في المسائل أربعمائة كتاب تسمى الأصول رواهاأصحابه وأصحاب ابنه موسى الكاظم[11]"

یعنی امام جعفر صادق سے چار ہزار معروف اشخاص نے روایات لی ہیں، انہوں نے آپ کے جوابات کو چار سو کتب میں جمع کیا ہے، جنہیں اصول کہا جاتا ہے، یہ کتب آپ کے شاگردوں اور آپ کے صاحبزادے امام موسی کاظم کے شاگردوں نے روایت کی ہیں۔

یہی بات علامہ حلی اور شہید ثانی نے لکھی ہے۔[12]

یہاں پر بجا طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ چار سو اصول، جو شیعہ تراث حدیث کا بنیادی ماخذ و مصدر بنے، ان کے زمانہ تدوین کے بارے میں علمائے شیعہ میں اتنا بڑا اختلاف کیسے اور کیوں پیدا ہوا کہ بعض اسے صرف امام جعفر صادق کے تلامذہ کی تصنیف قرار دیتے ہیں اور بعض حضرت علی کے زمانے سے لے کر امام عسکری کے ائمہ شیعہ کی تصنیف قرار دیتے ہیں؟ شیعہ محقق حسین جلالی لکھتے ہیں:

تكاد الاراء فی عصر التاليف تختلف اشد الاختلاف [13]

یعنی ان اصولوں کی تالیف کے زمانے میں آراء کا شدید ترین اختلاف ہے۔

---

[10] معالم العلماء، ص 39 (یہ بات مازندرانی نے شیخ مفید سے نقل کی ہے، لیکن شیخ مفید کی کتب میں چار سو اصولوں کا کوئی ذکر نہیں ہے فافہم)

[11] اعلام الوراء باعلام الهدی ص 166

[12] المعتبر شرح المختصر للحلی، 1/26، ذکری الشیعہ فی احکام الشریعہ للعاملی، ص 6

[13] دراسة حول الاصول الاربعمائة ص 22

الاصول الاربعمائہ کی تعیین اور مصنفین

چار سو اصولوں کے زمانہ تدوین کی طرح ان کے مصنفین بھی پردہ خفا میں ہیں، شیعہ کی موجود علمی تراث میں تلاش، جستجو، ضعیف و صحیح روایات و عبارات اور ثقہ وضعیف رواۃ کو ملا کر ایک سو سے کچھ اوپر رواۃ کے بارے میں "لہ اصل " کا لفظ ملتا ہے، چنانچہ شیخ طہرانی نے اپنی ضخیم کتاب "الذریعہ الی تصانیف الشیعہ " میں تلاش و جستجو کے بعد 117 اصولوں کا ذکر کیا ہے، [14] محقق شیخ فاضل جبوری اپنے ضخیم مقالے "تراجم رواۃ الاصول الاربعمائہ " میں اس پر صرف پانچ کا اضافہ کر سکے، باقی 278 اصولوں کے مصنفین کا ضعف، ثقاہت، تعارف واحوال تو کجا نام ہی نا معلوم ہیں، یعنی دو سو اٹھتر اصول ایسے ہیں، جو صرف عالمِ خیال میں موجود ہیں، ان کا زمانہ، تدوین، موضوع، مصنفین کے نام و تعارف میں سے کوئی بھی چیز معلوم نہیں ہے، ان میں سے بھی شیخ طوسی و نجاشی، جنہوں نے لفظ اصل کو رواج دیا، انہوں نے صرف 60 اصولوں کا ذکر کیا ہے، جبکہ طوسی نے اپنی کتاب الفہرست کے مقدمے میں تصریح کی ہے کہ میں نے اپنے اصحاب کی اکثر تصانیف واصولوں کا اس میں ذکر کیا ہے، نیز یہ بات بھی کسی علمی لطیفے سے کم نہ ہوگی کہ طوسی کتب اربعہ میں سے دو کے مصنف ہیں، اگر کتب اربعہ چار سو اصولوں سے ماخوذ ہیں، تو یقینا شیخ طوسی کو ان کا خصوصی علم ہوگا، لیکن شیخ طوسی کتب شیعہ کی فہارس مرتب کرتے وقت صرف 60 کا ذکر کرتے ہیں، علمی دنیا میں اسے شاید کوئی بڑا عجوبہ ہوگا کہ جس نے بقول اہل تشیع محققین "چار سو اصولوں " سے کتاب تیار کی، انہیں تو صرف ساٹھ کا علم ہوا، جبکہ بعد میں آنے والے سب اصولوں کے بارے میں جان گئے۔

اگر اس جواب کو مان لیا جائے کہ کتب اربعہ چار سو اصولوں سے اخذ کی گئی ہیں، تو اس سے کتب اربعہ کا استناد، صحت، وثوق اور علمی وزن بڑھنے کی بجائے شدید گھٹ جاتا ہے کہ کتب اربعہ میں 278 ایسی کتب بھی ہیں، جو تاریخی اعتبار سے محض فرضی ہیں، ان کا زمانہ تدوین، اخذ و نقل، مصنفین میں سے کوئی بھی چیز معلوم نہیں ہے۔ شیعہ محقق حسین جلالی نے بجا طور پر لکھا ہے:

لو كانت الاصول اربعمائة كما هو المشهور فلما ذا لم يذكراهماوهما قد ضمنا الاستيفاء ،و لو كانت اقل ،فمن اين جاء التحديد بالاربعمائة كما هو المشهور ؟[15]

یعنی اگر اصول واقعی چار سو ہیں، تو شیخ طوسی و نجاشی نے کیوں ذکر نہیں کئے، جبکہ ان دونوں نے شیعہ کتب کا احاطہ کرنے کا بیڑا اٹھایا اور اگر چار سو سے کم ہیں، تو چار سو کی تحدید کیوں اور کس بنا پر کی گئی؟

278 اصولوں کے محض فرضی ہونے (فرضی ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان پر کوئی بھی تاریخی دلیل نہیں

---

[14] الذریعہ 2/168-135

[15] دراسۃ حول الاصول الاربعمائۃ، ص 27

ہے، خواہ مصنف کے نام کی صورت میں ہی ہو) کے باوجود علمائے شیعہ ان اصول اربعمائۃ کو کس طرح مشہور باور کراتے ہیں، اس کا نمونہ شیخ علی النمازی کی کتاب "الاعلام الھادیۃ الرفیعۃ فی اعتبار الکتب الاربعۃ المنیفۃ" میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، مصنف لکھتے ہیں:

لا نحتاج الى الطريق نحو الاصول الاربعمائه التى صنفها الثقات الاجلاء المعروفه المشهوره الثابته نسبتها الى مصنفيها "[16]

ہم اصول اربعمائۃ کی طرف کسی بھی سند کے محتاج نہیں ہیں، کیونکہ ان اصولوں کو ثقہ، اجل، معروف و مشہور رواۃ نے لکھا ہے اور ان رواۃ کی طرف ان کتب کی نسبت بھی مشہور ہے۔

کیا شیخ نمازی یا کوئی بھی اہل تشیع محقق ان " ثقہ، معروف، اجل و مشہور " چار سو مصنفین کے صرف نام ہی مکمل کر کے دکھا سکتے ہیں؟

یہ ساری بحث اس صورت میں ہے جب ہم اہل تشیع محققین کے بیان کردہ جملہ مفروضات کو من و عن قبول کریں، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ طوسی و نجاشی نے جو لہ اصل کا لفظ بولا ہے، کیا وہ واقعی حدیث کی کتاب کے لیے بولا ہے؟ یہ بات محتاج ثبوت ہے، اگر اصل کا لفظ حدیث کی کتاب کے لیے ہے، تو شیخ طوسی و نجاشی نے جو "له كتاب " کا لفظ بولا ہے، اس کا مصداق کیا ہوگا؟ اس لیے محض کتاب یا اصل کہنے کو حدیثی مجموعے پر محمول کرنا قیاس و تخمین ہے، کیونکہ شیخ طوسی و نجاشی نے اپنے اسلاف کے جملہ تصنیفی ذخیرے کی فہرست مرتب کی ہے، جس میں تفسیر، حدیث، فقہ، سوانح اور دیگر اصناف شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ جملہ قسم کی تصانیف کا ذکر ہے، اس لیے کتب اربعہ سے پہلے کے حدیثی ذخیرے کو ثابت کرنے کے لیے حدیثی کتب و مجموعات کی تصریح کی ضرورت ہوگی، محض اصل یا کتاب کا لفظ دیکھ کر اسے حدیثی کتاب قرار دینا تحکم اور دعوی بلا دلیل ہے، اور تحقیقی میزان میں ظن، تخمین اور احتمالات کی بنیاد پر کیے گئے دعاوی ثابت شمار نہیں ہوتے۔ نیز کتب اربعہ کے مصنفین نے بھی اپنی کتب کے مقدمات یا کسی اور مقام پر اپنی کتب کو اصول اربعمائۃ سے ماخوذ و منقول قرار نہیں دیا، بلکہ کتب اربعہ کے مصنفین کی جملہ کتب میں ہمیں اصطلاح (الاصول الاربعمائۃ) کا نام و نشان نہیں ملتا۔

2۔ تفصیلی جواب

کتبِ اربعہ سے پہلے حدیثی ذخیرے کو ثابت کرنے کے لیے معاصر شیعہ مصنفین نے ایک اور طریقہ اختیار کیا ہے، جسے ہم نے آسانی کے لیے " تفصیلی جواب " کا نام دیا ہے، اہل تشیع کی تاریخ حدیث لکھنے والے معاصر مصنفین نے ہر امام کے دور میں حدیثی مجموعات کی ایک فہرست مرتب کرنے کی کوشش کی ہے، ان کتب میں ڈاکٹر

[16] الاعلام الھادیۃ الرفیعۃ فی اعتبار الکتب الاربعۃ المنیفۃ، ص 108

محمد مہدوی کی ضخیم کتاب "تدوین الحدیث عند الشیعۃ الامامیہ" محمد رضا المودب کی کتاب "تاریخ الحدیث" سید محمد علی الحلو کی کتاب "تاریخ الحدیث بین سلطۃ النص و نص السلطۃ" الحاج حسین الشاکری کی کتاب "تدوین الحدیث و تدوین الفقہ" علی شہرستانی کی "تاریخ الحدیث النبوی" جبکہ فارسی کتب میں ڈاکٹر مجید معارف کی "پژوهشی در تاریخ حدیث شیعہ" مدیر کاظم کی "تاریخ حدیث" سید احمد میر خانی کی "سیر حدیث در اسلام" اہم کتب ہیں، ان مصنفین نے اصول اربعمائۃ پر بحث کے ساتھ شیعہ حدیثی ذخیرے کے مختلف مراحل بیان کئے ہیں، جن میں عمومی طور پر ہر امام کے دور کو ایک مرحلہ قرار دیا گیا ہے، ان میں سے ایک دو کتب کو چھوڑ کر باقی سب کتب کا ہم نے تفصیلی جائزہ لیا، تاکہ اہل تشیع کے حدیثی ذخیرے کی قبل از تدوین کی صورتحال سامنے آ جائے، ان کتب کے تفصیلی مطالعے سے جو نکات ہمارے سامنے آئے، انہیں ترتیب وار پیش کیا جاتا ہے:

1۔ ان سب کتب میں ایک مشترک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں صرف حدیثی مجموعوں کا ذکر نہیں ہے، بلکہ مواد کی کثرت ظاہر کرنے کے لیے دیگر فنون کی کتب کا بھی ساتھ ذکر کیا گیا ہے، مثلاً محمد رضا المودب نے "الاثار الروائیہ الاخری فی القرن الاول" کا عنوان باندھ کر درجہ ذیل کتب کا ذکر کیا ہے:

1۔ السنن والقضایا والاحکام لابی رافع
2۔ کتاب علی بن رافع
3۔ نصاب زکاۃ الانعام الثلاثۃ لربیعۃ بن سلیمان
4۔ کتاب الاصبغ بن نباتہ الذی روی عہد مالک الاشتر
5۔ کتاب زید بن وہب المشتمل علی خطب علی
6۔ کتاب ابی ذر الغفاری حول ما وقع بعد وفاۃ النبی ﷺ
7۔ کتاب عبد اللہ بن الحر الجعفی
8۔ کتاب نعمان بن سعید
9۔ کتاب عبد اللہ بن بلال المشتمل علی روایات عن بلال
10۔ کتاب سلمان الفارسی الذی روی حدیث الجاثلق
11۔ کتاب میثم التمار فی تفسیر القرآن
12۔ کتاب ابی مقدام من روایات علی بن الحسین
13۔ کتاب بریر بن خضیر الہمدانی
14۔ کتاب الحارث بن اعور الہمدانی من روایات الامام علی

15۔کتاب سلیم بن قیس فی شرح وقائع الاسلام
16۔کتاب محمد بن قیس البجلی
17۔کتاب یعلی بن مرۃ الثقفی[17]

پہلی صدی ہجری میں مصنف نے تلاش و جستجو کے بعد سترہ کتب کا ذکر کیا،ان کی درجہ بندی یوں کی جاسکتی ہے :

الف : چار کتب ایسی ہیں ،جو براہ راست حدیثی روایات کی بجائے دیگر موضوعات پر بھی مشتمل ہیں : 1۔کتاب الاصبغ بن نباتہ الذی روی عہد مالک الاشتر 2۔کتاب ابی ذر الغفاری حول ما بعد وفات النبی ﷺ 3۔کتاب میثم التمار فی تفسیر القران 4۔کتاب سلیم بن قیس فی شرح وقائع الاسلام

ب:ائمہ کی روایات پر صراحتا مشتمل صرف تین کتب ہیں : 1۔کتاب زید بن وھب المشتمل علی خطب علی 2۔کتاب ابی مقدام من روایات من روایات علی بن الحسین 3۔کتاب الحارث بن اعور الہمدانی من رویات الامام علی

اگر ہم فقہ کی دو کتب "السنن ولقضایا والاحکام لابی رافع" اور "کتاب زکاۃالانعام الثلاثۃ" کو بھی حدیثی کتب شمار کریں،تو ان سترہ کتب میں صرف پانچ کتب حدیث کی ہیں۔

ج۔بقیہ آٹھ کتب ایسی ہیں ،جن میں مطلّقا کتاب کا ذکر ہے ،جس میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ یہ حدیثی ذخیرہ ہے یا کسی اور فن کی کتاب ہے ؟ان کو حدیثی ذخیرہ کی فہرست میں شمار کرنا دعوی بلا دلیل ہے۔

یہی روش تاریخ حدیث کی بقیہ کتب میں بھی ہے ،یہاں تک کہ مصاحف کا بھی ذکر کیا گیا ہے[18]،حدیثی ذخیرے کی فہارس مرتب کرنے والی کتب میں مصاحف کا ذکر کس قدر علمی و تحقیقی وزن رکھتا ہے ،اہل علم پر مخفی نہیں ہے۔

2۔حدیث وغیر حدیث کے مجموعات کے باوجود تعداد انتہائی کم بنتی ہے ،مثلا محمد مہدوی نے جو ذخیرہ ذکر کیا ہے ،وہ کچھ یوں ہے :

الف: حضرت علی کے دور میں حدیث وغیر حدیث کو ملا کر تیرہ اشخاص کی تصانیف کا ذکر کیا ہے۔

ب: حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے دور میں کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا، صرف ان کے اقوال ذکر کئے ،جو روایات کی کتابت کی ترغیب پر مشتمل ہیں۔

ج:امام زین العابدین کے دور میں حدیث وغیر حدیث کو ملا کر کل گیارہ مجموعات کا ذکر کیا۔

د:امام باقر کے دور میں حدیثی وغیر حدیثی کل سولہ مجموعات کا ذکر کیا۔

---

[17] تاریخ الحدیث، ص53

[18] تدوین الحدیث عند الشیعۃ الامامیہ، ص419 (مصحف علی کا ذکر کیا گیا ہے)

ر: امام جعفر صادق کے دور میں کل تیس مجموعات کا ذکر کیا۔
ذ: امام موسی کے دور میں تیرہ مجموعات کا ذکر کیا۔
س: امام رضا کے دور میں بائیس مجموعات کا ذکر کیا۔
ش: امام محمد ہادی کے دور میں کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا، اور امام علی و امام حسن عسکری کے ادوار کو ملا کر کل پندرہ مجموعات کا ذکر کیا۔

یہ تقریبا کل ملا کر 133 مجموعات ہوگئے۔ حدیثی و غیر حدیثی مجموعات کو ملا کر یہ تعداد بنتی ہے، محض حدیثی مجموعات اس سے کہیں کم بنتی ہیں، یوں امام حسن عسکری (260ھ) تک ڈھائی سو سال میں اہل تشیع کے مجموعات حدیث سو تک بھی نہیں پہنچتے، لیکن پھر کتب اربعہ کی صورت میں ایک صدی کے اندر چالیس ہزار سے زائد روایات منظر عام پر آجاتی ہیں۔

3۔ بعض کتب میں جیسے محمد رضا المودب کی تاریخ الحدیث اور سید احمد میر خانی کی کتب میں ہر مرحلے کے مجموعات کی تعداد سینکڑوں میں بتائی گئی ہے، مثلا صرف امام رضا کے دور میں دو سو سے اوپر کتب کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن ان میں نام و مصنف کی تفاصیل نہیں دی گئی، صرف یہ کہا گیا ہے کہ اس دور میں ان کتب سمیت دو سو افراد نے بھی کتب لکھی ہیں، مثلا رضا المودب لکھتے ہیں:

وکان لثمانین تلمیذا من تلامذته مولفات فی الحدیث بلغ عددها 207 کتاب [19]

آپ کے اسی شاگردوں نے حدیث کی کتب لکھی ہیں، جن کی تعداد 207 تک پہنچتی ہے۔

اب یہ کتب کن کی تصانیف ہیں؟ کیا واقعی یہ حدیث کی کتب ہیں، یا دیگر فنون و مطلق کتاب کے عنوان پر مشتمل کتب بھی اس میں شامل ہی، نیز یہ تعداد کہاں سے ثابت ہے؟ اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں دی گئی۔

دراصل تفصیلی فہارس مرتب کرنے والے معاصر اہل تشیع مصنفین نے دو مفروضات پر یہ عمارت کھڑی کی ہے:

1۔ ائمہ کا ہر شاگرد شیعی امامی ہے، حالانکہ ائمہ سے خصوصا امام جعفر صادق سے بہت سے اہل سنت حضرات نے بھی استفادہ کیا۔

2۔ ائمہ کے تلامیذ کے ساتھ کتاب کے عنوان کا مطلب یہ ہے کہ وہ کتاب ضرور ائمہ سے منقول رویات و احادیث پر مشتمل ہو گی۔

کیا کسی کے شاگرد بننے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم اب جو بھی کتاب، جس موضوع پر بھی لکھے گا، وہ اسی استاد کی روایات پر مشتمل متصور ہو گی؟ امام شافعی نے امام محمد سے استفادہ کیا، اب کیا امام شافعی کی ہر کتاب کو امام محمد کی

[19] تاریخ الحدیث، ص 71

روایات کا مجموعہ کہا جائے؟اور یہ کہا جائے کہ امام محمد کی روایات کو امام شافعی نے الام جیسی ضخیم کتاب میں جمع کیا؟ اگر یہ نتیجہ غلط ہے اور یقینا غلط ہے تو محض ائمہ کے شاگردوں کے تذکرے میں لفظ "کتاب" دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ کتاب حدیث کی ہی ہے اور اس میں ائمہ کی ہی احادیث جمع ہوئی ہیں، نتیجہ نکالنا بھی تحقیق کے میزان میں کوئی وزن نہیں رکھتا۔ جبکہ اس کے برخلاف ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی صاحب نے جو مجموعات حدیث کی فہرست دی ہے، وہ مختلف محدثین کی اپنے اساتذہ سے سنی ہوئی روایات پر مشتمل ہیں، ان میں اس طرح کے غیر ثابت مفروضوں سے کام نہیں لیا گیا، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

1۔ ذکوان ابو صالح السمان کی احادیث کا تذکرہ یوں کیا ہے:

من كانت عنده احاديث مكتوبة:

الاعمش، قال الاعمش كتبت عند ابى صالح الف حديث ----

سہيل بن ابى صالح، كانت لديه صحيفة عن ابيه [20]

2۔ سالم ابن ابی الجعد کا مجموعہ حدیث یوں ذکر کیا:

قال منصور قلت لابراہيم النخعى، ما لسالم ابن ابى الجعد اتم حديثا منك؟قال لانه كان يكتب [21]

3۔ شہر بن حوشب الاشعری کا مجموعہ یوں ذکر کیا:

و روى عبد الحميد بن بہرام عن شہر نسخة [22]

اس طرح سے ڈاکٹر صاحب نے مختلف شیوخ اور ان کے تلامذہ کے مرتب کردہ 456 مجموعاتِ حدیث کی فہرست مرتب کی ہے، الغرض اہل تشیع کی تفصیلی فہارس اولا تو انتہائی کم تعداد میں ہیں، ثانیا انہیں بلا دلیل مجموعاتِ حدیث اور ائمہ کی روایات پر مشتمل صحائف باور کرایا گیا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اہل تشیع کی کتب اربعہ سے پہلے حدیثی ذخیرہ خواہ تحریری صورت ہو یا تقریری یعنی درس وتدریس اور تعلیم و تعلم کی صورت ہو، اخفا کے دبیز پردوں میں مستور ہے، اس کا تاریخی ثبوت دستیاب مواد کی مدد سے از حد مشکل، بلکہ ناممکن ہے۔ (جاری ہے)

---

[20] دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، ص 147

[21] ایضا، ص148

[22] ایضا، ص151

ابو عمار زاہد الراشدی

پر امن بقائے باہمی کے لیے اسلام کی تعلیمات

(جامعہ تہران کے کلیۃ الالہیات والمعارف الاسلامیۃ کے زیر اہتمام ۲۶ جون ۲۰۱۹ء کو منعقدہ المؤتمر العالمی للقدرات الاستجراتيجية لتعاليم الاسلامی فی تحقيق التعايش السلمی کے لیے لکھا گیا۔)

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد المرسلين وعلى آله و اصحابه واتباعه اجمعين۔

میں سب سے پہلے جامعہ طہران کے کلیۃ الالہیات والمعارف الاسلامیۃ اور اس کے رئیس فضلیۃ الشیخ الدکتور مصطفیٰ ذوالفقار طلب حفظہ اللہ تعالیٰ کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اربابِ علم و دانش کی اس موقر محفل میں مجھے شرکت کا اعزاز بخشا اور عالم اسلام کے سر کردہ علماء کرام اور دانش وران کے ارشادات سے مستفید ہونے کا موقع دیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر سے نوازیں اور ہمارے اس مل بیٹھنے کو انسانی سوسائٹی، عالم اسلام اور امت مسلمہ کے لیے خیر وبرکت کا ذریعہ بنائیں، آمین یارب العالمین۔

ہم اس وقت اس عنوان پر غور وخوض اور تبادلۂ خیال کے لیے جمع ہیں کہ امت مسلمہ کو پر امن معاشرت اور اجتماعی زندگی کے لیے اسلامی تعلیمات کے کن پہلوؤں پر زیادہ توجہ دینے اور کون سی حکمت عملی اور اقدار وروایات کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے اور اس کے لیے علمی وفکری حلقوں بالخصوص جامعات کو کیا طریقِ کار اختیار کرنا چاہیے۔ جہاں تک پر امن معاشرت اور سلامتی پر مبنی سوسائٹی کا تعلق ہے، یہ نہ صرف امت مسلمہ بلکہ پوری نسلِ انسانی کی ہمیشہ سے ضرورت چلی آ رہی ہے اور جب تک اس زمین پر انسان آباد ہیں اس کی ضرورت رہے گی، لیکن اس کے لیے مختلف اقوام اور ادوار میں الگ الگ فلسفہ اور طریقِ کار رہا ہے اور آج بھی یہ اختلاف و تنوع انسانی سوسائٹی میں امن وسلامتی کے مجموعی اہتمام میں رکاوٹ ہے۔ ظاہر ہے کہ اسی ماحول میں سے ہم نے اپنے لیے امن وسلامتی کا راستہ نکالنا ہے اور فساد وبدامنی کی موجودہ دلدل سے نکلنے کی صورتیں پیدا کرنی ہیں جو اہلِ علم ودانش کے فطری وشرعی فرائض میں داخل ہے۔

اسلام تو عبارت ہی سلامتی سے ہے اور اس کا مادہ "سلم" ہے۔ سلم اپنے لیے بھی اور دوسروں کے لیے بھی کہ خود بھی سلامتی سے رہنا ہے اور دوسروں کو بھی سلامتی کے ساتھ رہنے کے مواقع فراہم کرنا ہے اور یہ بات کسی اصول و ضابطہ اور اجتماعی اخلاقیات و اقدار کی تشکیل و تعین کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسلام نے اس کا فطری راستہ بتایا ہے کہ نسلِ انسانی خود کو اپنے پیدا کرنے اور زندگی کے ہر قسم کے اسباب فراہم کرنے والی ذات کے حوالے کر دے اور اس کی ہدایات کی پابندی قبول کرے جو اس نے اپنے مقدس پیغمبروں صلوات اللہ علیہم اجمعین کے ذریعہ بھجوائی ہیں اور جن کی نشاندہی اللہ تعالی نے زمین پر حضرت آدم و حوا علیہما السلام کو اتارتے وقت اس طرح کر دی تھی کہ :

فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ

جب کہ آسمانی تعلیمات کی پابندی قبول نہ کرنے والی اقوام و طبقات اور گروہوں نے باہمی امن و سلامتی کا ماحول پیدا کرنے کے لیے عقل و خواہش کو بنیاد بنایا اور یہ طے کر لیا کہ انسانی سوسائٹی اپنے نفع و نقصان کو خود ہی بہتر سمجھتی ہے، اس لیے وہ اجتماعی سوچ اور تقاضوں کی بنیاد پر جو طے کر لے، وہی اس کے لیے امن و سلامتی کا راستہ ہے۔ قرآن کریم نے اسے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے کہ :

إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ

آج بھی فکری اور تہذیبی ماحول میں یہی کشمکش پوری نسلِ انسانی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے، اس لیے ہماری اولین ذمہ داری یہ ہے کہ ہم نسلِ انسانی کو اسلامی تعلیمات اور "وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ" کی طرف متوجہ کریں اور اس حقیقت سے آگاہ کریں کہ انسانی سوسائٹی اگر سارے معاملات خود طے کرنے لگے گی تو افراد و طبقات اور اقوام و ممالک کے درمیان خواہشات و مفادات کا ہمہ گیر تنوع اسے کبھی کسی نتیجے تک نہیں پہنچنے دے گا اور باہمی تصادم و کشمکش سے اسے نکلنا کبھی نصیب نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے معاملات طے کرنے کے لیے کسی بالاتر ذات و قوت کی طرف رجوع کرے اور وہ اللہ تعالی کی ذاتِ گرامی ہے جس کی ہدایات حضرات انبیاء کرام علیہم السلام بالخصوص حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات کی صورت میں اس کے پاس موجود ہیں۔

اس اصولی گزارش کے ساتھ ساتھ گفتگو کو طوالت سے بچانے کے لیے موجودہ معروضی صورتِ حال میں چند معروضات تجاویز کی صورت میں اس موقر مؤتمر کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ اگر انہیں بھی غور و فکر کے دائرہ میں شامل کر لیا جائے تو اس عمل میں شرکت کے حوالہ سے مجھ جیسے طالب علم کا بھی کوئی حصہ پڑ جائے گا۔

1. اس وقت دنیا میں بین الاقوامی معاہدات کے جس نیٹ ورک نے اقوام و ممالک کو حصار میں

لے رکھا ہے، اس سے آگاہی کا ماحول پیدا کرنا ارباب فکر و دانش اور جامعات کی ذمہ داری ہے اور میرے خیال میں بڑی جامعات کو بین الاقوامی معاہدات اور نسلِ انسانی کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلام پر ان کے اثرات کا جائزہ لینے کے لیے تحقیق و مطالعہ کے دائرہ کو وسعت دینی چاہیے۔

2. بین الاقوامی معاہدات میں جو امور ملت اسلامیہ اور مسلم ممالک کے لیے پوری طرح قابلِ قبول نہیں ہیں، ان کے لیے بین الاقوامی اداروں اور عالمی فوروموں پر مذاکرہ و مباحثہ اور امت مسلمہ کا موقف صحیح طور پر ان تک پہنچانا بہر حال ہماری ذمہ داری ہے۔

3. امت مسلمہ اور مسلم ممالک کے باہمی تنازعات واختلافات کو قابلِ برداشت حد میں رکھنے کے لیے کوئی اجتماعی ضابطۂ اخلاق طے کرنے پر کام ہونا چاہیے اور وحدت و اجتماعیت کے زیادہ سے زیادہ اہتمام کے لیے سنجیدہ اور اجتماعی ورک کی ضرورت ہے۔

4. عالمی استعمار اور استبدادی قوتوں کے دباؤ اور جبر کا شکار ہونے والے مسلمانوں بلکہ دیگر ایسے گروہوں کے حق میں آواز اٹھانا اور جبر و دباؤ کو کم کرنے کی تدابیر کرنا بھی ہماری ذمہ داریوں میں شامل ہے۔

5. کشمیر، فلسطین، اردن اور دیگر مظلوم خطوں کے مسلمانوں کو ظلم و تشدد سے نجات دلانا اور ان کے قومی و ملی حقوق کی پاسداری کے لیے عالمِ اسلام کو مؤثر آواز اٹھانی چاہیے۔

6. مسلم امہ کے بین الاقوامی اداروں بالخصوص او، آئی، سی، سے درخواست کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ عالمِ اسلام کے معروضی حالات اور مشکلات و مسائل کے تناظر میں باہمی بحث و مباحثہ اور بالادست اقوام وممالک کے ساتھ مذاکرہ و مکالمہ کے راستے نکالیں۔

7. جامعات اور دینی اداروں کو چاہیے کہ وہ اسلام کی اجتماعی و معاشرتی تعلیمات کو زیادہ سے زیادہ اجاگر کرنے کا اہتمام کریں۔

امید ہے کہ میری ان معروضات پر مؤتمر کے معزز شرکاء غور و خوض کی زحمت فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ مؤتمر کو کامیابی سے نوازیں، منتظمین کو جزائے خیر سے نوازیں اور پورے عالمِ اسلام کے لئے ہمارے اس اجتماع کو بہتر رہنمائی اور خیر و برکت کا ذریعہ بنائیں، آمین یارب العالمین۔

کیسا اسلام اور کون سی جمہوریت؟

پاکستان کے قیام کے بعد اسلام کے نام پر بننے والی اس ریاست کے ارباب حل و عقد کو سب سے پہلا اور اہم مسئلہ یہ درپیش تھا کہ اس کا دستور اور نظامِ حکومت کیا ہوگا اور حکمرانی کا حق کسے حاصل ہوگا؟

• طاقت کے بل پر کسی کو حکمرانی کا حق دینے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ برطانوی استعمار کے تسلط سے ملک کی آزادی اور پاکستان کا قیام دونوں جہادِ آزادی کے ساتھ ساتھ سیاسی عمل، رائے عامہ اور جمہوری جد و جہد کا نتیجہ تھے اور اس تسلسل سے انحراف سرے سے ممکن ہی نہیں تھا۔

• کسی خاندان کو حکمرانی کا حق دینا اور اقتدار کو اس کا نسل در نسل کا حق تسلیم کر لینا بھی کوئی قابل عمل اور قابل قبول بات نہیں تھی۔

• یہ ملک اسلام کے نام پر اسلامی نظام کے نفاذ کے وعدے پر اور مسلم تہذیب و ثقافت کے تحفظ و فروغ کے نعرے پر وجود میں آیا تھا، اس لیے ملک کے دستوری مستقبل کا تعین کرنے میں اسلامی تعلیمات و ہدایات کی پابندی ضروری تھی۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسلامی جمہوریہ پاکستان کی پہلی منتخب دستور ساز اسمبلی نے "قرار داد مقاصد" کی صورت میں یہ اصول طے کر دیا کہ دستوری طور پر:

1. حاکمیت اعلیٰ اللہ تعالیٰ کی ہو گی۔
2. حکمرانی کا حق عوام کے منتخب نمائندوں کو ہو گا۔
3. حکومت و ریاست اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے پابند ہوں گے۔

اس میں جہاں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کا اعلان کر کے عوام کی حاکمیت کے مغربی تصور کو مسترد کیا گیا ہے، وہاں حکمرانی کے حق کے لیے عوام کی مرضی کو بنیاد بنا کر طاقت کی حکومت اور خاندانی حکمرانی کے سسٹم کی بھی نفی کر دی گئی۔ اور اس طرح اسلام اور اس کے ساتھ جمہوریت کے اسلام ہی سے لیے ہوئے قابل قبول تصور کے دو اصولوں کو پاکستان کی دستوری اساس تسلیم کیا گیا۔ حکومتوں کے طرز عمل اور عملدرآمد کی صورتحال کے مختلف ہونے کے باوجود یہ قرارداد مقاصد اب تک نافذ ہونے والے تمام دستوروں کا حصہ چلی آ رہی ہے۔ اور رائج الوقت دستور، جسے ۱۹۷۳ء کا دستور کہا جاتا ہے، اس کا بھی حصہ ہے اور اس کی روشنی میں اسلام کو ملک کا ریاستی مذہب قرار دینے کے ساتھ ساتھ پارلیمنٹ کو قرآن وسنت کے دائرے میں قانون سازی کا پابند کیا گیا ہے، جو آج کے دور میں کسی بھی اسلامی ریاست کی صحیح اور متوازن دستوری بنیاد ہو سکتی ہے۔

اس اصول اور دستور کے مطابق ملک اب تک انتخابات کے بہت سے مراحل سے گزر چکا ہے، بہت سی حکومتیں اس ذریعے اقتدار میں آ چکی ہیں، درمیان میں مارشل لاء کے ادوار بھی آئے ہیں جسے طاقت کے بل پر حکمرانی کا حق استعمال کرنے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، لیکن سات عشروں سے زیادہ عرصہ کے اس دورانیہ میں اسلام اور جمہوریت دونوں کے ساتھ جو ناانصافی اور ظلم روا رکھا گیا ہے وہ ہماری سیاسی تاریخ کا ایک المناک باب ہے۔

نوآبادیاتی دور کی یادگار اسٹیبلشمنٹ نے، جس میں بیوروکریسی، جاگیردار، صنعتکار اور فوجی حکمران سب ہی درجہ بدرجہ شامل چلے آ رہے ہیں، اپنی حکومتوں کے دور میں ملک کو اسلام کی بالادستی اور جمہوری حکمرانی سے بہرہ ور کرنے کی بجائے ہمیشہ اپنے طبقاتی مفادات اور عالمی قوتوں کے ایجنڈے کے لیے کام کرنے کو ترجیح دی ہے۔ جس کے نتیجے میں آج ملک نہ صرف معاشی طور پر تباہ حالی کا شکار ہے بلکہ اس کی سرحدوں کا احترام، قومی مختاری اور ملکی سالمیت بھی داؤ پر لگ چکی ہے۔

اسلام کے ساتھ اکثر حکومتوں کا یہ طرز عمل رہا ہے کہ دستور میں قرآن وسنت کے منافی قانون سازی کی واضح ممانعت کے باوجود قرآن وسنت کے منافی قوانین اور پالیسیوں کا تسلسل جاری ہے، اور جمہوریت کے بارے میں ان کا یہ طرز عمل ہمارے سامنے ہے کہ اکثر مواقع پر انتخابات میں عوام نے ووٹ کے ذریعے جن حکومتی پالیسیوں کو واضح طور پر مسترد کیا، اس ووٹ کے ذریعے برسر اقتدار آنے والی حکومت نے انہی پالیسیوں کو مسلسل جاری رکھا، حتیٰ کہ منتخب پارلیمنٹ کے بعض متفقہ فیصلوں کو بھی پس پشت ڈال دیا گیا۔ جس کا مطلب واضح ہے کہ اس ملک میں اسلام اور جمہوریت کے دونوں نعرے صرف اور صرف دکھاوے اور اقتدار کے حصول وبقا کے لیے استعمال ہوتے ہیں جبکہ اصل پالیسیاں وہی جاری رہتی ہیں جو اسٹیبلشمنٹ اور عالمی قوتوں کے درمیان طے پاجاتی ہیں۔

اس لیے ہمارے خیال میں عوام کے لیے سب سے زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ وہ پاکستان کی اسلامی شناخت، قومی خودمختاری، سیاسی آزادی اور ملکی سالمیت کو ترجیح دیتے ہوئے ایسی قیادت کو سامنے لانے کی کوشش کریں جو ملک پر عالمی استعمار اور ملکی حکمران طبقات کے گٹھ جوڑ کے شکنجے کو ڈھیلا کر سکے، کیونکہ اس کے سوا پاکستان کے مستقبل کو محفوظ اور بہتر بنانے کا اور کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا، خدا کرے کہ ہم اس سمت صحیح پیشرفت کر سکیں، آمین یارب العالمین۔

محمد عمار خان ناصر

قرآن وسنت کا باہمی تعلق

اصولی مواقف کا ایک علمی جائزہ (۷)

امام شافعیؒ کے موقف کی الجھنیں اور اصولی فکر کا ارتقا

امام شافعی کے موقف کی وضاحت میں یہ عرض کیا گیا تھا کہ ان سے پہلے کتاب وسنت کے باہمی تعلق کی بحث میں جمہور اہل علم کے استدلال کا محوری نکتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واطاعت کا مطلق اور حتمی ہونا تھا اور وہ قرآن اور حدیث میں کسی ظاہری مخالفت کی صورت میں حدیث کو قرآن کی تشریح میں فیصلہ کن حیثیت دینے کو اس اتباع واطاعت کے ایک تقاضے کے طور پر پیش کرتے تھے۔ امام شافعی نے اس بحث میں ایک نہایت اہم نکتے کا اضافہ کیا کہ قرآن میں اسلوب عموم میں بیان کیے جانے والے ہر حکم کا ہر ہر فرد اور ہر ہر صورت کو قطعی طور پر شامل ہونے کا مفروضہ ہی عربی زبان کے اسالیب کے لحاظ سے درست نہیں اور قرآن کا اسلوبِ عموم خود ایک قابل احتمال اور محتاج تفسیر چیز ہے، اس لیے کسی حدیث میں، ظاہر قرآن پر کسی اضافے یا کسی تخصیص وتقیید کو قرآن کے معارض سمجھنے کے بجائے اسے شارع کی طرف سے اصل حکم ہی کی تفصیل اور تشریح تصور کرنا ضروری ہے۔

اسلوب عموم کی نوعیت پر گفتگو کرتے ہوئے امام شافعی نے قرآن مجید کی بہت سی مثالوں کی روشنی میں یہ واضح کیا کہ عموم کا اسلوب بذات خود قطعی طور پر یہ طے نہیں کرتا کہ متکلم کی مراد عموم ہی ہے، بلکہ اس میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور متکلم کی مراد متعین کرنے کے لیے اضافی دلائل وقرائن کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض جگہ عموم کے اسلوب سے فی الواقع عموم ہی مراد ہوتا ہے، یعنی الفاظ کی ظاہری دلالت جن مصداقات کو شامل ہے، وہ سب متکلم کی مراد ہوتے ہیں، بعض جگہ عموم کے اسلوب سے عموم مراد تو ہوتا ہے، لیکن قرائن ودلائل سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اس عموم سے فلاں اور فلاں صورتیں خارج ہیں، اور بعض مقامات پر عموم کے اسلوب سے سرے سے عموم مراد ہی نہیں ہوتا، بلکہ کچھ خاص مصداقات کا ذکر عموم کے الفاظ سے کر دیا جاتا ہے۔

اس بنیادی نکتے سے امام شافعی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جب اسلوب عموم سے واقعتاً عموم کا مراد ہونا قطعی نہیں، بلکہ اس کا تعین اضافی دلائل وقرائن کی روشنی میں کیا جاتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے

نمائندے اور ترجمان کی حیثیت سے قرآن کی مراد کی جو وضاحت فرمائی ہے، وہ مراد الٰہی کی تعیین میں حتمی اور فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ سنت میں تخصیص وارد ہونے کے بعد قرآن کے حکم کو اس کے ساتھ ملا کر سمجھا جائے گا اور دونوں کے مجموعے سے اللہ تعالیٰ کی مراد طے کی جائے گی، نہ کہ سنت کے حکم کو کتاب اللہ سے اختلاف پر محمول کر کے حدیث کو رد کر دینے یا منسوخ تصور کرنے کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔

یہ طرز استدلال اختیار کر کے امام شافعی نے بنیادی طور پر جمہور اہل علم کے موقف، جو اس وقت تک عموماً اطاعت رسول کے اعتقادی مقدمے پر مبنی تھا، دلالت کلام کے تناظر میں ایک علمی و عقلی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی اور بہت سی مثالوں میں سنت میں وارد تخصیصات کے لفظی یا عقلی قرائن کی نشان دہی خود قرآن مجید میں کرتے ہوئے یہ واضح کیا کہ سنت نے قرآن کے حکم میں تبدیلی نہیں کی، بلکہ اسی میں موجود اشارات، علل اور قرائن کی روشنی میں مراد الٰہی کی وضاحت کی ہے۔ اس حد تک امام شافعی کا استدلال بہت وزنی اور مضبوط معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ قبول کیے بغیر بھی کوئی چارہ نہیں پاتے کہ جہاں بہت سی مثالوں میں تخصیص کی بنیاد خود قرآن میں واضح کی جا سکتی ہے، وہاں کم وبیش اتنی ہی مثالوں میں حکم کی تخصیص کا کوئی قرینہ بظاہر قرآن میں دکھائی نہیں دیتا، البتہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ اصولی طور پر یہ بات طے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اللہ تعالیٰ ہی کی مراد کو واضح کرتے ہیں، اس لیے انھیں اصرار ہے کہ ایسی مثالوں کو بھی نسخ اور تغییر نہیں، بلکہ تبیین وتوضیح ہی تصور کرنا لازم ہے۔ یوں کم سے کم اس دوسری نوعیت کی مثالوں کی حد تک ان کا استدلال دلالت کلام کے نکتے سے ہٹ کر دوبارہ ایک طرح کی اعتقادی بنیاد پر استوار ہو جاتا ہے۔

مزید برآں امام صاحب اس الجھن کا بھی کوئی واضح جواب نہیں دیتے کہ کتاب اللہ کے جن احکام میں ظاہراً ایک سے زیادہ احتمالات نہیں پائے جاتے اور تخصیص کا بھی کوئی قرینہ موجود نہیں، ان میں اگر سنت، کتاب اللہ سے مختلف کوئی بات بیان کرے تو اسے اصل حکم میں ترمیم یا اضافہ سمجھنے کے بجائے اس کی تبیین ماننے کا مطلب یہ بنتا ہے کہ قرآن کا جو حکم پہلے بالکل واضح اور غیر محتمل تھا، سنت کا بیان سامنے آنے کے بعد اب اسے محتمل اور محتاج بیان تصور کیا جائے گا۔ یعنی کسی حکم کے واضح اور غیر محتمل ہونے کا معیار خود اس کا اپنا اسلوب اور اس کی داخلی دلالت نہیں، بلکہ اس کا تعین کسی دوسری امکانی وضاحت کے وارد ہونے یا نہ ہونے پر منحصر ہے۔ ایسی کوئی ممکنہ وضاحت سامنے نہ آنے تک حکم کو عبوری طور پر واضح اور غیر محتمل مانا جا سکتا ہے، لیکن جیسے ہی کوئی وضاحت وارد ہو گی، یہ فرض کر لیا جائے گا کہ اصل حکم محتمل الدلالۃ اور غیر قطعی تھا۔

دلچسپ امر یہ ہے کہ امام شافعی باصرار یہ کہتے ہیں کہ اصل کلام کو اس تخصیص کے لیے قابل احتمال ہونا چاہیے جو بعد میں بیان کی گئی ہے، لیکن وہ یہ واضح نہیں کرتے کہ قرآن وسنت کے باہمی تعلق کے تناظر میں اس قید

کا عملی فائدہ کیا ہے، کیونکہ وہ کوئی ایسی مثال بیان نہیں کرتے جس میں سنت کی بیان کردہ تخصیص اصل کلام کے لیے قابل احتمال نہ ہو۔ ان کے فریم ورک میں قرآن کے بیان کا تخصیص کے لیے قابل احتمال ہونے یا نہ ہونے کا سوال سنت سے قطع نظر کرتے ہوئے کوئی معنی ہی نہیں رکھتا، کیونکہ سنت میں وارد تخصیص ہی دراصل یہ طے کرتی ہے کہ قرآن کا بیان محتمل ہے یا نہیں۔ ایسی صورت میں اصل کلام کے کسی تخصیص کے لیے قابل احتمال ہونے یا نہ ہونے کا نکتہ کیا فرق پیدا کرتا ہے، اس کی کوئی وضاحت امام شافعی نہیں کرتے۔

امام شافعی اس سوال سے بھی کوئی تعرض نہیں کرتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اصل حکم کے مبنی بر خصوص ہونے کا علم کیسے ہوا؟ آیا اس کا علم آپ کو مستقل وحی کے ذریعے سے دیا گیا یا سابقہ حکم ہی میں اس کے دلائل وقرائن موجود تھے؟ اگر حکم کے خاص ہونے کے لسانی یا عقلی قرائن خود قرآن میں موجود تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی قرائن وشواہد سے یہ بات اخذ کی تو زبان کی ابانت وبلاغت یہ تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے ان قرائن کا فہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے ساتھ مخصوص نہ ہو، بلکہ زبان کا معیاری اور عمدہ ذوق رکھنے والے اصحاب علم بھی ان قرائن کی مدد سے اسی نتیجے تک پہنچ سکیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ نے خود اپنے کلام میں تو اس تخصیص کے قرائن نہیں رکھے تھے، لیکن حکم کے مبنی بر خصوص ہونے کی وضاحت کسی الگ وحی کے ذریعے سے کی گئی تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کلام کے مدعا ومفہوم کے ابلاغ کے لیے یہ طریقہ اختیار کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ کیا قرآن کی زبان اس کی متحمل نہیں تھی کہ اس تخصیص کے قرائن یا اشارات کو اپنے اندر سمو سکتی؟ اس معروف اور مانوس طریقے کو چھوڑ کر ایک ایسا انداز اختیار کرنے کی حکمت کیا ہو سکتی ہے جو الجھن پیدا کرنے کا موجب ہو؟

امام شافعی کے استدلال کے یہ وہ خلا تھے جن کے پیش نظر ان کے بعد ان کے موقف سے اصولی اتفاق کرنے والے مکتب فکر، یعنی جمہور اصولیین میں اس حوالے سے دو مختلف رجحانات سامنے آئے۔ ان میں سے ایک رجحان کا نمائندہ پانچویں صدی ہجری کے ممتاز ظاہری فقیہ علامہ ابن حزم الاندلسی کو قرار دیا جا سکتا ہے، جبکہ دوسرے رجحان کی نمائندگی جمہور اصولیین کے مواقف میں ہوئی ہے۔ ان دونوں رجحانات میں امام شافعی کے پیش کردہ موقف اور استدلال میں بعض اہم تنقیحات اور اضافے شامل ہوئے ہیں جنھیں پیش نظر رکھنا بحث کے تاریخی ارتقا کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔

<u>مباحثہ ومکالمہ</u>

ڈاکٹر محی الدین غازی

رشتوں کا معیار انتخاب اور سیرت پاک کی صحیح تصویر

رشتوں کے انتخاب کا معیار کیا ہو؟ اس مسئلہ کی معاشرتی اہمیت ہمیشہ بہت زیادہ رہی ہے، اور اس دور میں تو یہ مسئلہ نہایت سنگین ہو گیا ہے، مادہ پرستی، ظاہر پسندی اور خود ساختہ مثالیت پسندی کے بے تحاشا بڑھتے ہوئے رجحانات نے پورے معاشرے کو اپنے چنگل میں لے لیا ہے، اس صورت حال میں ہر ایک پریشان ہے، اور ہر شخص ایک بے مقصد دوڑ میں شریک ہونے اور اپنی پوری زندگی کو بھاگتے اور ہانپتے ہوئے گزارنے کے لیے مجبور نظر آتا ہے۔

مادہ پرستی اور ظاہر پسندی کی اس دوڑ میں رشتوں کے رائج الوقت انتخابی معیارات کا اہم رول ہوتا ہے، اور ان معیارات کے حصول کے لیے عام طور سے لوگ خواہی نہ خواہی پریشان اور بدحواس رہتے ہیں۔

ایسی صورت میں بہت ضروری ہو جاتا ہے کہ رشتوں کے انتخاب کے تعلق سے وہ اعلی نبوی معیارات لوگوں کے سامنے لائے جائیں جن کو االلہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کے مثالی معاشرے میں فروغ دیا تھا۔ اور جن کی برکتوں کو اس زمانے نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔

یہ بھی ضروری ہے کہ سیرت کے لٹریچر میں اس سلسلے کی اگر کوئی نامناسب بات کسی طرف سے در آئی ہو اور سیرت پاک کی عظمت وشوکت کو متاثر کر رہی ہو تو اس کی نشاندہی کی جائے، اور اس کے بارے میں صحیح موقف اختیار کیا جائے۔

اس بات پر تو ساری امت کا اتفاق ہونا چاہئے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا ایک خاص مقصد افراد کے اندر اعلی اخلاق اور معاشرے میں بلند اقدار کا فروغ تھا۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا نمایاں رنگ یہی تھا، اور یہ رنگ آپ کی تعلیمات کو دنیا کی ساری تعلیمات کے مقابلے میں ایک زبردست امتیاز عطا کرتا ہے۔

شادی بیاہ کے معاملات اور بطور خاص شریک حیات کے انتخاب کے تعلق سے بھی آپ کی تعلیمات اور ہدایات کا عمود اور محور یہی تھا۔

رشتوں کے تعلق سے آپ کی اصل توجہ اس پر مرکوز تھی کہ دینداری، صالحیت اور حسن اخلاق کو انتخاب میں ترجیح اول حاصل رہے، چنانچہ مردوں کے تعلق سے آپ کی عام ہدایت تھی، کہ اگر کوئی ایسا شخص پیش قدمی کرتا ہے جو دینداری اور اخلاق و کردار کے لحاظ سے اطمینان بخش ہے تو اس کی شادی کردو، ایسا نہیں کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہو جائے گا۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض، وفساد عريض» سنن الترمذی (386/3)

خواتین کے تعلق سے آپ کی عام ہدایت تھی کہ شادی کرتے ہوئے عام طور سے عورت کی مالداری، حسب ونسب، جمال اور دینداری کا خیال کیا جاتا ہے، تم اگر خوش بختی چاہتے ہو تو دیندار خاتون کو حاصل کرنے کی کوشش کرو۔

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين، تربت يداك "(متفق علیہ)

آپ نے اس معیار کو دوسرے معیاروں پر ترجیح دینے کی مسلسل تربیت بھی کی، ذیل کی روایت سے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے:

عن سهل، قال: مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «ما تقولون في هذا؟» قالوا: حري إن خطب أن ينكح، وإن شفع أن يشفع، وإن قال أن يستمع، قال: ثم سكت، فمر رجل من فقراء المسلمين، فقال: «ما تقولون في هذا؟» قالوا: حري إن خطب أن لا ينكح، وإن شفع أن لا يشفع، وإن قال أن لا يستمع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هذا خير من ملء الأرض مثل هذا» صحیح البخاری (8/7)

سہل کہتے ہیں کہ ایک شخص اللہ کے رسول ﷺ کے پاس سے گزرا، آپ نے کہا تم لوگ اس کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ انہوں نے کہا یہ اس لائق ہے کہ رشتہ مانگے تو نکاح کر دیا جائے، سفارش کرے تو سفارش مان لی جائے، اور بات کہے تو سنی جائے، آپ خاموش رہے۔ پھر ایک نادار مسلمان گزرا، آپ نے کہا اس کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ انہوں نے کہا: یہ ایسا ہے کہ رشتہ مانگے تو نکاح نہ کیا جائے، سفارش کرے تو مانی نہ جائے، اور بات کہے تو سنی نہ جائے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: یہ اس جیسے زمین بھر لوگوں سے زیادہ بہتر ہے۔ (صحیح بخاری)

ان عظیم تعلیمات کا اس وقت کے اسلامی معاشرے پر غیر معمولی اثر واقع ہوا، یقینی طور پر دینداری اور حسن اخلاق کی زبردست حوصلہ افزائی ہوئی، لوگوں پر بخوبی واضح ہو گیا کہ جس معاشرتی معیار کے لیے مسابقت ہونی

چاہئے وہ بس یہی ہے، لوگ اپنے بچوں اور بچیوں کے رشتے کے سلسلے میں دینداری اور صالحیت کو سب سے زیادہ ترجیح دینے لگے، اور صالحیت ہی کو بچوں کی تربیت اور نشو ونما میں اولیت کا درجہ حاصل ہوا، بچیوں کے والدین بھی اسی انمول گوہر سے ان کو آراستہ کرنے کی فکر کرتے، اور بچوں کے والدین بھی ان کی ایسی ہی اٹھان کے لیے کوشاں رہتے۔ تمام نوجوان مرد وخواتین پر یہ بات بخوبی واضح ہوگئی تھی کہ اب رشتوں کے انتخاب میں وزن دار چیز اگر ہے تو اخلاق وکردار کی دولت ہے۔ اور یہ نہیں ہے تو باقی سب کچھ بے وزن اور بے اعتبار ہے۔

ایک طرف لوگوں کی توجہ صالحیت اور دینداری پر مرکوز ہوگئی تھی، تو دوسری طرف ان دلفریب چیزوں کی طرف سے ان کی توجہ اور فکر مندی کم ہوگئی جو عارضی ہیں، دنیا کی اس عارضی زندگی تک محدود ہیں، اور ہر ایک کے حصے میں اس کے نصیب کے بقدر آتی ہیں۔

دیگر اوصاف ومعیارات کے مقابلے میں دینداری کا خصوصی امتیاز یہ ہے اسے آدمی اپنی پاک نیت، بلند ارادہ، پیہم کوشش اور مسلسل توجہ سے حاصل کرتا ہے، جو حاصل کرلیتا ہے وہ تعریف وتحسین کا سزاوار ہوتا ہے، اور جو حاصل نہیں کرتا ہے وہ اپنی کوتاہی کے لیے خود قصوروار قرار پاتا ہے، اور اسی لیے مستحق ملامت بھی ہوتا ہے۔ دنیا میں تعریف وملامت کے سلسلے میں بھی اصل معیار حسن سیرت وکردار ہے، اور آخرت میں جزا وسزا کے لیے بھی وہی حقیقی معیار ہے۔ اس لیے حکمت کا یہ عین تقاضا تھا کہ رشتوں کے انتخاب کے سلسلے میں بھی صالحیت کو تنہا معیار بنایا جائے۔

اگر کوئی مرد غریب اور تنگ حال ہے، یا اس کے اندر کوئی جسمانی خامی ہے، یا کسی خاص خاندان اور خاص علاقے میں پیدا ہوا ہے، یا کسب معاش کے لیے کسی مخصوص پیشے سے وابستہ ہوا ہے، یا اس کے حصے میں کوئی خاص رنگ اور زبان آئے ہیں، تو یہ سارے احوال انتخاب کے سلسلے میں رد وقبول کا معیار قرار نہیں دیے جاسکتے۔

اسی طرح کسی لڑکی میں کسی جسمانی عیب کا ہونا، یا اس کا خوب صورت نہ ہونا، یا بیوہ اور طلاق یافتہ ہو جانا اس کے نوشتہ قسمت کا حصہ تو ہوسکتا ہے، نوشتہ اعمال کا حصہ نہیں ہوتا ہے، اس لیے ایسی کسی چیز کو رد وقبول کی اخلاقی بنیاد قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اگر کوئی فرد اپنے انفرادی فیصلے میں دینداری کے علاوہ بھی کسی پہلو کی رعایت کرتا ہے، تو وہ اس کی انفرادی پسند ہوسکتی ہے، اس فرد کے ذاتی حالات کا اس کے فیصلے میں دخل ہوسکتا ہے، اور ذاتی حالات کے پیش نظر اس کا خصوصی جواز بھی نکل سکتا ہے، لیکن معاشرے کو جو معیاری تعلیمات دی جائیں گی، ان میں ان اعتبارات کے لیے کوئی گنجائش نہیں نکلتی ہے۔ اور اگر کسی نبی کی طرف سے رشتوں کے انتخاب کے بارے میں عمومی معیار صادر ہو رہا ہو، تب تو اس میں صالحیت اور دینداری کے سوا کسی اور محرک کا دور دور تک گزر نہیں ہوسکتا ہے۔

افسوس اس بات پر ہے کہ امت مسلمہ میں رشتوں کے انتخاب میں ان معیاروں کو زیادہ چرچا حاصل ہو گیا جو حقیقی نہیں تھے، اور ان کے مقابلے میں صالحیت کا حقیقی معیار بہت حد تک پس پشت چلا گیا، یا پھر غیر حقیقی معیاروں کی صف میں آکر بے وزن اور غیر اہم ہو گیا۔

کسی درجے میں اس کی ایک وجہ یہ بھی رہی ہے کہ اس حوالے سے سیرت کی بالکل صحیح اور خالص تصویر سامنے نہیں آسکی، بلکہ سیرت پاک کے تذکروں میں بہت سی ایسی چیزیں درآئی ہیں، جو سیرت پاک کی عظمت وشوکت سے کوئی مطابقت نہیں رکھتیں۔

ایک عام آدمی جب سیرت کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے سامنے کچھ عجیب وغریب سی تصویر آتی ہے، اور بے حد مشکل سوالات کا اسے سامنا ہوتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو ترغیب دے رہے ہیں کہ کنواری عورت سے شادی کرو، اور پھر وہ تلاش کرتا ہے کہ آخر بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادی کے مشکل مسئلے کو حل کرنے کے سلسلے میں آپ کی کیا تعلیمات ہیں، تو اسے حیرانی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔

وہ دیکھتا ہے کہ آپ لوگوں کو ابھار رہے ہیں کہ زیادہ بچے جننے والی عورتوں سے نکاح کرو، پھر وہ سوچتا ہے کہ بانجھ عورتوں کی شادی کے مشکل مسئلے کو حل کرنے کے سلسلے میں آپ کی تعلیمات کیا ہیں، تو اسے حیرانی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔

وہ دیکھتا ہے کہ آپ لوگوں کو مشورہ دے رہے ہیں کہ شادی سے پہلے عورت کو دیکھ لو، اس میں کوئی عیب نہ ہو، پھر وہ جاننا چاہتا ہے کہ جو عورتیں کسی جسمانی عیب کا شکار ہیں، ان کی شادی کے سلسلے میں آپ کی تعلیمات کیا ہیں، تو اسے حیرانی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔

سیرت طیبہ کی یہ تصویر یقینا بڑی الجھنوں کی باعث اور گہری فکرمندی کی موجب ہے، اس میں سیرت پاک پر نکتہ چینی کرنے والوں کے لیے بڑا مسالہ موجود ہے۔

اس کے بالمقابل جب ہم رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی زندگی اور شخصیت کو دیکھتے ہیں، تو بالکل مختلف تصویر سامنے آتی ہے، وہاں ہم کو نہ کنواری لڑکیوں کی تلاش ملتی ہے، نہ زیادہ بچے جننے والیوں کی جستجو نظر آتی ہے، نہ جسمانی لحاظ سے کسی کمی اور عیب سے گریز ملتا ہے، اور نہ حسن وجمال کی تلاش نظر آتی ہے۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتنی بیویاں کنواری تھیں؟

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتنی بیویاں بچے جننے والی تھیں؟

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن وجمال کی فراوانی پر کتنی توجہ دی تھی؟

پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیر امت تیار کی تھی، اس میں رشتوں کے انتخاب کے تعلق سے

کیا معیارات رائج تھے ؟

کیا لوگ کنواری لڑکیوں کی تلاش میں سر گرداں رہتے تھے، اور کیا وہ حسن وجمال کے متلاشی ہوا کرتے تھے ؟

کیا اس معاشرے میں کوئی بیوہ یا مطلقہ اس وجہ سے ازدواجی رشتے کی نعمت سے محروم رہی کہ وہ کنواری نہیں رہی تھی ؟

کیا کوئی خاتون اس وجہ سے بیاہی نہیں جاتی تھی کہ اس میں کوئی جسمانی عیب تھا؟

کیا اس زمانے میں بانجھ عورتوں کی شادیاں آسانی سے نہیں ہوا کرتی تھیں ؟

واقعہ یہ ہے کہ اس معاشرے میں کسی بھی خاتون کو اور کسی بھی مرد کو رشتے کے سلسلے میں نہ کسی پریشانی کا شکار ہونا پڑتا تھا، اور نہ کسی تاخیر سے دوچار ہونا پڑتا تھا، ہر عورت کو زوجیت کے سائے بان میں بروقت اور بڑی آسانی سے جگہ مل جایا کرتی تھی۔ یہ سیرت طیبہ اور تاریخ صحابہ کا زبردست امتیاز ہے، اس کی نظیر پوری انسانی تاریخ میں نہیں مل سکتی ہے۔

درحقیقت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہمارے لیے بہترین نمونہ ہے، اور صحابہ کرام کا مثالی اور بابرکت معاشرہ ہمارے لیے باعث رشک و تقلید ہے، وہاں رشتوں کے انتخاب کے سلسلے میں صرف ایک ہی معتبر اور باوزن معیار تھا اور وہ تھا صالحیت، دینداری اور اعلی اخلاق و کردار، اور اس معیار نے رشتوں کے تعلق سے بے شمار معاشرتی مسائل کو جڑ سے ختم کر دیا تھا۔

یہاں اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے کہ ان روایتوں کے بارے میں ہمارا موقف کیا ہونا چاہئے، جن میں دینداری صالحیت اور حسن اخلاق کے علاوہ بھی مختلف چیزوں کی رعایت کرنے کی تعلیم ملتی ہے ؟

یہ سوال بہت اہم ہے اور بہت نازک بھی ہے، سیرت پاک کے شیدائیوں کو اس کا جواب ضرور تلاش کرنا چاہئے، تاہم سیرت پاک کے خوشہ چینوں کے غور وفکر کے لیے بہت خاص بات یہ ہے کہ رشتوں کے معیار کے حوالے سے صالحیت اور دینداری کے علاوہ اوصاف کے بارے میں جو کچھ ہمیں روایتوں میں ملتا ہے، وہ صرف روایتوں میں ملتا ہے، نہ تو وہ نمایاں طور پر اللہ کے رسول کی زندگی میں ملتا ہے، اور نہ ہی صحابہ کرام کی سوسائٹی میں ملتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعد کا مسلم معاشرہ غیر اسلامی معاشروں کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکا، اور مسلم معاشرے میں بھی وہی معیارات رواج پاگئے جو غیر مسلم معاشروں میں رائج تھے، ان رواجوں کو جب بعض روایتوں کی تائید بھی حاصل ہو گئی تو ان کی جڑیں معاشرے میں اور گہری ہو گئیں، اور ان کو ختم کرنا بہت دشوار ہو گیا۔

اس مختصر مقالے میں ہر روایت پر بہت تفصیل کے ساتھ گفتگو کی گنجائش تو نہیں ہے البتہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقام پر اس طرح کی کچھ مشہور و معروف روایتوں پر غور کر لیا جائے.

پہلی روایت

اس روایت کا تعلق ایک واقعہ سے ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھی جابر بن عبداللہ سے پوچھا کہ کیا تم نے شادی کرلی ہے، انہوں نے کہاہاں، توآپ نے پوچھا بکر سے یاثیب سے؟انہوں نے کہاثیب سے، اس پر آپ نے کہا: تم نے بکر سے شادی کیوں نہ کی کہ تم اس کے ساتھ کھیلتے اور وہ تمہارے ساتھ کھیلتی؟؟اس پر انہوں نے وضاحت کی کہ جنگ احد کے موقعہ پر ان کے والد شہید ہوگئے تھے، اور نولڑکیاں چھوڑی تھیں، میں نے مناسب نہیں سمجھا کہ ایک ناتجربہ کار الہڑ لڑکی کو ان کے ساتھ رہنے کے لیے لاؤں، اس لیے ایسی خاتون کو بیاہ کرلایا جو ان کے کام آسکے۔

یہ روایت مختلف تفصیلات کے ساتھ متعدد کتابوں میں مذکور ہے، اس کا ایک متن یہاں نقل کیا جارہا ہے:

قال عمرو: سمعت جابرا، يقول: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل نكحت؟» ، قلت: نعم، قال: «أبكرا أم ثيبا؟» ، قلت: ثيبا، قال: «فهلا بكرا تلاعبها، وتلاعبك» ، قلت: يا رسول الله، قتل أبي يوم أحد، وترك تسع بنات، فكرهت أن أجمع إليهن خرقاء مثلهن، ولكن امرأة تمشطهن، وتقوم عليهن، قال: «أصبت» مسند احمد (208/22)

جابر کہتے ہیں: اللہ کے رسول ﷺ نے مجھ سے کہا: کیا تم نے نکاح کرلیا، میں نے کہاہاں، پوچھا: کنواری یا غیر کنواری؟ میں نے کہا غیر کنواری۔ کہا: کنواری سے کیوں شادی نہیں کی، تم اس کے ساتھ کھیلتے وہ تمہارے ساتھ کھیلتی۔ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول میرے باپ احد کے موقع پر کام آگئے، اور نولڑکیاں چھوڑیں، میں نے اچھا نہیں سمجھا کہ ان میں ایک ان جیسی ناتجربہ کار لڑکی کا اضافہ کردوں، مناسب یہ لگا کہ ایک عورت لاؤں جو ان کے بالوں میں کنگھی کرے، اور ان کی نگہداشت کرے، آپ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا۔ (مسند احمد)

امام مسلم اس روایت سے اس قدر متاثر ہوئے کہ متعلقہ باب کا نام ہی باب استحباب نکاح البکر رکھ دیا، روایت کے تمام طرق کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کئی حصوں کے تعلق سے مختلف روایتوں میں شدید تعارض پایا جاتا ہے، شارحین حدیث نے اس کی شرح کرتے ہوئے متعدد اشکالات ذکر کئے ہیں، تاہم اس کا سب سے زیادہ توجہ طلب حصہ فهلا بكرا تلاعبها وتلاعبك والا جملہ ہے، اس جملے کو مختلف راویوں نے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ظاہر ہے کہ اللہ کے رسول نے ایک ہی واقعہ میں اور ایک ہی مجلس میں ایک ہی فرد سے یہ سارے الفاظ نہیں کہے ہوں گے، اس سے ابتدائی طور پر راویوں کا تصرف توثابت ہوجاتا ہے۔

وہ مختلف الفاظ حسب ذیل ہیں:

فَمَا لَكَ وَالْعَذَارَى وَلَعِبَهُن مسند ابی داود الطیالسی (292/3)

ألا تزوجتها بكرا تلاعبك، وتلاعبها، وتضاحكك، وتضاحكها مسند احمد ط الرسالة (258/23)

«أفلا جارية تلاعبها وتلاعبك» صحیح البخاری (62/3)

قال: «فهلا جارية تلاعبها وتلاعبك، وتضاحكها وتضاحكك» صحیح البخاری (66/7)

فهلا بكرا تعضها وتعضك۔ المعجم الکبیر للطبرانی (149/19)

الفاظ کے اختلاف کا مسئلہ خود راویوں کے درمیان زیر بحث رہا، جیسا کہ ذیل کی روایت سے معلوم ہوتا ہے:

عن جابر بن عبد الله، قال: تزوجت امرأة، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل تزوجت؟» قلت: نعم، قال: «أبكرا، أم ثيبا؟» قلت: ثيبا، قال: «فأين أنت من العذارى، ولعابها»، قال شعبة: فذكرته لعمرو بن دينار، فقال: قد سمعته من جابر، وإنما قال: «فهلا جارية تلاعبها وتلاعبك» صحیح مسلم (1087/2)

اس روایت میں ایک بڑا اشکال تو یہ ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ متضاد تفصیلات کے ساتھ وارد ہوا ہے، دوسرا اس سے زیادہ غور طلب پہلو یہ ہے کہ اس واقعہ میں اللہ کے رسول کی طرف منسوب الفاظ انبیائی شان سے کس قدر میل کھاتے ہیں۔

اس تعلق سے چند اشکالات یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

یہ بات بھلا کیسے باور کی جاسکتی ہے، کہ ایک شخص نے کسی بیوہ یا مطلقہ عورت سے شادی کرلی ہو، اور تفصیلی روایتوں کے مطابق وہ ایک جنگی مہم سے لوٹتے ہوئے اپنی بیوی سے ملنے کے لیے بیتاب ہو، اور اللہ کے رسول اس کے شوق کو سرد کردینے اور اس کو افسوس سے دوچار کردینے والی بات کہیں، اور اس بات کے لیے ایسی تعبیر اختیار کریں کہ وہ اپنی موجودہ بیوی کی طرف رغبت کھودے، اور کنواری کی حسرت میں ہاتھ ملے۔

غور طلب بات یہ بھی ہے کہ ملاعبت ومضاحکت کا تعلق عورت کے کنوارپن سے ہے، یا اس کی طبیعت اور مزاج اور کسی قدر اس کی عمر سے ہے، ایک عورت جو شادی کے کچھ ہی عرصے بعد طلاق یافتہ یا بیوہ ہوجائے، کیا وہ ملاعبت اور مضاحکت کی صلاحیتوں سے محروم ہوجاتی ہے؟؟ یہ بات کوئی ایسا شخص تو کہہ سکتا ہے جو شادی کے تجربے سے ابھی نہیں گزرا ہو، ایک تجربہ کار اور حکیم شخص ایسی بات کہہ ہی نہیں سکتا ہے۔

اللہ کے رسول کی ایک کے علاوہ تمام بیویاں ثیب تھیں، ایسی صورت میں اس طرح کی تعلیمات خود ان ازواج مطہرات کی دل شکنی کا سبب ہوسکتی تھیں۔

پھر جب ایک شخص کی شادی ثیب کے ساتھ ہوچکی، تو اس طرح کی بات اس سے کہنے کا کیا فائدہ ہوسکتا تھا؟

یہاں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ صحیح بخاری اور سنن نسائی کی بعض روایتوں میں یہ واقعہ اس جملے

کے بغیر مذکور ہے، اگر ان روایتوں کو درست مان لیا جائے، اور زیر بحث جملے کو غیر محفوظ اضافہ مان لیا جائے تو یہ پورا واقعہ شان رسالت کے مطابق ہو جاتا ہے، یہ بات حسب ذیل دونوں روایتوں میں دیکھی جاسکتی ہے:

عن جابر رضي الله عنه، قال: أصيب عبد الله، وترك عيالا ودينا، فطلبت إلى أصحاب الدين أن يضعوا بعضا من دينه فأبوا، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فاستشفعت به عليهم، فأبوا، فقال: «صنف تمرك كل شيء منه على حدته، عذق ابن زيد على حدة، واللين على حدة، والعجوة على حدة، ثم أحضرهم حتى آتيك»، ففعلت، ثم جاء صلى الله عليه وسلم فقعد عليه، وكال لكل رجل حتى استوفى، وبقي التمر كما هو، كأنه لم يمس، وغزوت مع النبي صلى الله عليه وسلم على ناضح لنا، فأزحف الجمل، فتخلف علي، فوكزه النبي صلى الله عليه وسلم من خلفه، قال: «بعنيه ولك ظهره إلى المدينة»، فلما دنونا استأذنت، قلت: يا رسول الله، إني حديث عهد بعرس، قال صلى الله عليه وسلم: " فما تزوجت: بكرا أم ثيبا "، قلت: ثيبا، أصيب عبد الله، وترك جواري صغارا، فتزوجت ثيبا تعلمهن وتؤدبهن، ثم قال: «ائت أهلك»، فقدمت، فأخبرت خالي ببيع الجمل، فلامني، فأخبرته بإعياء الجمل، وبالذي كان من النبي صلى الله عليه وسلم ووكزه إياه، فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم غدوت إليه بالجمل، فأعطاني ثمن الجمل والجمل، وسهمي مع القوم. صحیح البخاری (119/3) باب الشفاعۃ فی وضع الدین

فلما قضينا غزاتنا ودنونا استأذنته بالتعجيل، فقلت: يا رسول الله، إني حديث عهد بعرس، قال: «أبكرا تزوجت أم ثيبا؟»، قلت: بل ثيبا يا رسول الله، إن عبد الله بن عمرو أصيب، وترك جواري أبكارا، فكرهت أن آتيهن بمثلهن، فتزوجت ثيبا تعلمهن وتؤدبهن، فأذن لي، وقال لي: «ائت أهلك عشاء». فلما قدمت، أخبرت خالي ببيعي الجمل فلامني، فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم غدوت بالجمل، فأعطاني ثمن الجمل والجمل، وسهما مع الناس. سنن النسائی (298/7)

دوسری روایت

مذکورہ بالا روایت تو ایک خاص واقعہ کو بیان کرتی ہے، البتہ اس کے علاوہ ایک اور روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے عمومی ہدایت دی تھی کہ لوگ کنواری لڑکیوں سے شادی کریں، روایت میں کنواری لڑکیوں سے شادی کے فائدے بھی مذکور ہیں، یہ روایت مختلف طرق سے آئی ہے اور ان میں مختلف طرح کے فائدے وارد ہوئے ہیں۔ سند کے لحاظ سے روایت بمشکل حسن کے درجے تک پہونچ پاتی ہے، جب کہ متن کے الفاظ میں خاصا اختلاف ہے۔

ذیل میں اس روایت کے مختلف الفاظ ذکر کیے جارہے ہیں:

«عليكم بالأبكار، فإنهن أعذب أفواها، وأنتق أرحاما، وأرضى باليسير» سنن ابن ماجہ (598/1)

عليكم بالأبكار فانكحوهن، فإنهن أفتح أرحاما، وأعذب أفواها، وأغر غرة. مصنف عبد الرزاق الصنعانی (159/6)

عليكم بالأبكار، فإنهن أنتق أرحاما، وأعذب أفواها، وأقل خبا، وأرضى باليسير. المعجم الأوسط (7/344)

عليكم بأبكار النساء؛ فإنهن أعذب أفواها، وأسخن جلودا. سنن سعید بن منصور (170/1)

عليكم بالجواري الشباب؛ فإنهن أطيب أفواها، وأغر أخلاقا، وأفتح أرحاما، ألم تعلموا أني مكاثر. سنن سعید بن منصور (170/1)

عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها وأنتق أرحاما وأسخن إقبالا وأرضى باليسير من العمل. الطب النبوی لأبی نعیم الأصفہانی (472/2)

بعض روایتوں میں یہ قول کسی صحابی کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسے :

قال عمر بن الخطاب: «عليكم بالأبكار من النساء، فإنهن أعذب أفواها، وأصح أرحاما، وأرضى باليسير» مصنف ابن ابی شیبۃ (52/4)

قال عبدالله بن مسعود: عليكم بالأبكار، فإنهن أشد ودا وأقل خبا. المخلصیات (112/4)

ان روایتوں کے سلسلے میں علامہ البانی کا یہ تبصرہ دلچسپ ہے :

کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث ان تمام طرق کے مجموع کی بنا پر حسن ہے، کیونکہ بعض طرق زیادہ ضعیف نہیں ہیں۔

من الممكن أن يقال: بأن الحديث حسن بمجموع هذه الطرق، فإن بعضها ليس شديد الضعف. سلسلۃ الأحادیث الصحیحۃ وشیء من فقہہا وفوائدہا (195/2)

ان بیانات کو پڑھنے کے بعد ایک شخص کے ذہن میں یہ سوال ضرور اٹھتا ہے کہ کیا واقعی مذکورہ روایتوں میں کنواری عورت کی جو خصوصیات مذکور ہیں، ان کا تعلق کنوارپن سے ہے؟ اور کیا ایسا ہے کہ غیر کنواری ہونے یا شوہر سے محروم ہو جانے سے یہ اوصاف ختم ہو جاتے ہیں یا کم ہو جاتے ہیں؟؟

یا ایسا ہے کہ ان اوصاف کا تعلق عورت کے مزاج وطبیعت اور کسی حد تک اس کی عمر سے ہے؟

بعض لوگوں نے تو کنوارپن کی قصیدہ خوانی میں خیالات کی دنیا میں دور تک سیر کی ہے، البتہ اتنا کرم کیا ہے کہ اپنی دلچسپ دریافتوں کو اللہ کے رسول کی طرف منسوب نہیں کیا، اس کی ایک مثال درج ذیل ہے :

وقال بعض أهل العلم: عليكم بالأبكار، فإنهن ألين أبشارا، وأعذب أفواها، وأسخن أقبالا، وأفتح

أرحاما، وأكثر أولادا، وأعز أخلاقا، وأكثر ودا، وأقل خلافا، وأبعده غشا، وأحناه على بعل، وأعطفه على ولد، وألطفه بأهل، وهي خير الدنيا والآخرة، أما الدنيا لذاتهن ، وأما الآخرة فلأولادهن. المخلصيات (4/112)

تیسری روایت

بانجھ خاتون سے شادی کی ممانعت بھی اسلامی لٹریچر میں بہت مشہور ہوئی ہے، سنن نسائی میں تو ایک باب کا عنوان ہی ہے كراهية تزويج العقيم، جس کے تحت انہوں نے درج ذیل روایت ذکر کی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر پوچھا کہ میرے پیش نظر ایک عورت ہے جو حسب ونسب اور رتبے والی ہے، لیکن وہ بچے نہیں جنتی ہے، کیا میں اس سے شادی کرلوں، اس نے تین بار پوچھا آپ نے ہر بار منع فرمایا اور پھر کہا: زیادہ بچے جننے والی اور زیادہ محبت کرنے والی سے شادی کرو، کیونکہ میں تم کو دوسری امتوں سے زیادہ تعداد میں دیکھنا چاہتا ہوں۔

عن معقل بن يسار، قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب، إلا أنها لا تلد، أفأتزوجها؟ فنهاه، ثم أتاه الثانية، فنهاه، ثم أتاه الثالثة، فنهاه، فقال: «تزوجوا الولود الودود، فإني مكاثر بكم» سنن النسائی (65/6)

مصنف عبدالرزاق کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

ایک شخص نے کہا ایک اللہ کے نبی میری چچازاد بہن ہے، وہ بانجھ ہے اور میں اس سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، آپ نے فرمایا اس سے نکاح مت کرو، مختلف مجلسوں میں اس نے دوسری اور تیسری بار پوچھا، اور ہر بار آپ یہی فرماتے رہے، اس سے نکاح مت کرو۔ پھر نبی ﷺ نے کہا: بچے نہیں جننے والی حسین وجمیل عورت سے شادی کرنے سے بہتر ہے کہ بچے جننے والی سیاہ فام عورت سے شادی کرلو۔

قال: أخبرت أن رجلا قال: يا نبي الله، إن لي ابنة عم عاقرا، فأردت أن أنكحها قال: «لا تنكحها»، ثم عاد الثانية والثالثة في مجالس شتى، فكل ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تنكحها»، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أن تنكح سوداء ولودا، خير من أن تنكحها حسناء جملاء لا تلد» مصنف عبدالرزاق الصنعانی (161/6)

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی گیارہ ازواج میں سے صرف حضرت خدیجہ اور حضرت ماریہ سے اولاد ہوئی تھی، دوسری طرف یہ بھی یاد رہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت زکریا کی بیویوں کے بانجھ ہونے کا ذکر صاف صاف قرآن مجید میں موجود ہے۔

غور طلب بات یہ ہے کہ کیا کسی عورت کا بانجھ ہونا ایسی بات ہے کہ شریعت میں اس سے نکاح کو مکروہ قرار دے دیا جائے۔

اس سلسلے میں بعض لوگوں نے ایک واقعہ حضرت عمر کی طرف منسوب کیا ہے، دل یہ قبول کرنے کو ہرگز تیار نہیں کہ حضرت عمر جیسی عظیم شخصیت سے اس طرح کے رویہ کا صدور ہو سکتا ہے۔

تزوج عمر بن الخطاب - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - امرأة ثم دخل على حفصة ابنته فرفته ودعت له بالبركة وقالت: أما إنها لا ولد فيها، فقال: ما نكحت إلا للولد، ثم خرج من عند حفصة فأرسل إليها بالطلاق من ساعته، ولم يكن دخل بها. البیان والتحصیل (363/4)

عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے شادی کی، پھر اپنی بیٹی حفصہ کے پاس گئے، انہوں نے خیر وبرکت کی دعا کی، اور کہا البتہ وہ عورت بانجھ ہے، انہوں نے کہا میں نے تو بس اولاد کے لیے شادی کی، پھر وہ حفصہ کے یہاں سے نکلے اور فوراً اس کے پاس طلاق بھیج دی۔ اس وقت تک انہوں نے اس کے ساتھ ہم بستری نہیں کی تھی۔

چوتھی روایت

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رشتوں کے انتخاب میں نسب اور پیشے کا لحاظ بھی مطلوب ہے۔ روایت کے الفاظ حسب ذیل ہیں:

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عرب ایک دوسرے کے برابر ہیں، قبیلہ قبیلے کے اور آدمی آدمی کے برابر ہے۔ اور غیر عرب ایک دوسرے کے برابر ہیں، قبیلہ قبیلے کے اور آدمی آدمی کے۔ سوائے بنکر اور نائی کے۔

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " العرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل والموالي بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، إلا حائك أو حجام۔ السنن الکبری للبیہقی (217/7)

محققین نے اس روایت پر عام طور سے کلام کیا ہے، اس کے سلسلے میں علامہ البانی کا رجحان یہ ہے کہ اس روایت کو موضوع مانا جائے، ان کے الفاظ ہیں:

وجملة القول أن طرق الحديث أكثرها شديدة الضعف , فلا يطمئن القلب لتقويته بها , لاسيما وقد حكم عليه بعض الحفاظ بوضعه كابن عبد البر وغيره , وأما ضعفه فهو فى حكم المتفق عليه , والقلب إلى وضعه أميل , لبعد معناه عن كثير من النصوص الثابتة. إرواء الغلیل فی تخریج إحادیث منار السبیل (270/6)

علامہ ابن قدامہ کا درج ذیل اقتباس کچھ غور طلب پہلو ہمارے سامنے لاتا ہے، وہ پیشے میں کفاءت کے مسئلے

پر گفتگو کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ امام احمد سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک یہ کہ اس کا اعتبار شرط ہے، اور جب ان سے پوچھا گیا کہ اس سلسلے میں جو حدیث ہے اسے تو آپ ضعیف مانتے ہیں، پھر آپ کیسے اس میں مذکور بات کو اختیار کرتے ہیں، انہون نے کہا عمل اسی پر ہے، یعنی یہ روایت رواج کے مطابق ہے۔

فأما الصناعة، ففيها روايتان أيضا؛ إحداهما، أنها شرط، فمن كان من أهل الصنائع الدنيئة، كالحائك، والحجام، والحارس، والكساح، والدباغ، والقيم، والحمامي، والزبال، فليس بكفء لبنات ذوي المروءات، أو أصحاب الصنائع الجليلة، كالتجارة، والبناية؛ لأن ذلك نقص في عرف الناس، فأشبه نقص النسب، وقد جاء في الحديث: «العرب بعضهم لبعض أكفاء، إلا حائكا، أو حجاما» . قيل لأحمد - رحمه الله -: وكيف تأخذ به وأنت تضعفه؟ قال: العمل عليه. يعني أنه ورد موافقا لأهل العرف. وروي أن ذلك ليس بنقص، ويروى نحو ذلك عن أبي حنيفة لأن ذلك ليس بنقص في الدين، ولا هو لازم، فأشبه الضعف والمرض. المغنی لابن قدامة (38/7)

امام احمد سے منسوب مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ اونچ نیچ کے جن جاہلانہ تصورات کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ختم کرنے کی سعی کی تھی، وہ جلد ہی ایک معاشرتی عرف ورواج بن کر دوبارہ لوگوں پر مسلط ہوگئے، صرف سیاسی سطح پر خلافت ملوکیت میں تبدیل نہیں ہوئی، بلکہ معاشرتی سطح پر بھی زوال اور پستی سے امت دوچار ہوئی۔ عہد رسالت میں جو مسلمہ ضابطے تھے، وہی بعد کے ادوار میں اجنبیت کا سامنا کرنے لگے، یہاں تک کہ فقہاء بھی معاشرتی زوال کے اس نئے عرف کا لحاظ کرنے پر مجبور ہوگئے۔

نسب اور پیشے میں کفاءت کے تعلق سے جو روایت ہے وہ تو نہایت ضعیف درجے کی ہے، اس کے برعکس ایک روایت ہے جس میں سب کے برابر ہونے کا ذکر ہے، وہ روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا کے حوالے سے معجم ابن الاعرابی میں مذکور ہے، اور مزاج شریعت کے عین مطابق ہے۔

روایت کے مطابق نبی ﷺ نے فرمایا:

عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الناس أكفاء , العرب والموالي أكفاء, القبيل بالقبيل، والرجل بالرجل. معجم ابن الأعرابی (953/3)

لوگ ایک دوسرے کے کفو ہیں، عرب اور غیر عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں، قبیلے قبیلے برابر اور آدمی آدمی برابر۔

پانچویں روایت

کسی خاتون سے رشتہ کرتے وقت یہ اطمینان کر لینا بہتر بتایا جاتا ہے کہ اس کے اندر کوئی جسمانی کمی یا عیب نہ

ہو، اس سلسلے میں ایک روایت ذکر کی جاتی ہے جس میں مذکور واقعہ سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ معمولی سے معمولی عیب کو بھی اپنے علم میں لاکر انتخاب کا فیصلہ کرنا چاہئے، اس واقعہ میں ایک بہت ہی معمولی عیب کے سلسلے میں ہوشیار کیا گیا ہے، یہ واقعہ تین طرح سے بیان کیا جاتا ہے، سند کے لحاظ سے تینوں روایتیں مضبوط بتائی جاتی ہیں، لیکن ان کے متن ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں، ہم یہاں تینوں طرح کے متن ذکر کریں گے :

پہلا متن: ابوہریرہ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کے پاس تھا، ایک آدمی آیا اور آپ کو بتایا کہ اس نے انصار کی ایک خاتون سے شادی کر لی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے پوچھا، کیا تم نے اسے دیکھا؟ اس نے کہا نہیں، آپ نے کہا: جاؤ اور اسے دیکھو، کیوں کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے۔

عن أبي هريرة، قال: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم، فأتاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنظرت إليها؟»، قال: لا، قال: «فاذهب فانظر إليها، فإن في أعين الأنصار شيئا» صحیح مسلم (1040/2)

دوسرا متن: ابوہریرہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا: میں نے انصار کی ایک خاتون سے شادی کی ہے، نبی ﷺ نے پوچھا کیا تم نے اسے دیکھا؟ کیوں کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے، اس نے کہا میں دیکھ چکا ہوں۔

عن أبي هريرة، قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إني تزوجت امرأة من الأنصار، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «هل نظرت إليها؟ فإن في عيون الأنصار شيئا» قال: قد نظرت إليها...الحدیث صحیح مسلم (1040/2)

تیسرا متن: ابوہریرہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے ایک عورت سے شادی کا ارادہ کیا، نبی ﷺ نے کہا، اسے دیکھ لو، کیوں کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے۔

عن أبي هريرة، أن رجلا أراد أن يتزوج امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «انظر إليها، فإن في أعين الأنصار شيئا» سنن النسائی (77/6)

پہلی اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنے والے شخص نے شادی کر لی تھی، جبکہ تیسری روایت کہتی ہے کہ شادی کرنے کا ارادہ تھا، پہلی روایت بتاتی ہے کہ اس نے بغیر دیکھے شادی کی تھی، دوسری روایت بتاتی ہے کہ اس نے دیکھ کر شادی کی تھی۔ پہلی اور تیسری روایت میں "انظر الیھا" ہے، جبکہ دوسری روایت میں صرف "ھل نظرت الیھا" ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ یہ تینوں روایتیں ایک ہی صحابی حضرت ابوہریرہ سے مروی ہیں۔

تینوں روایتوں میں جب اتنا زیادہ تضاد آمیز اختلاف ہو، تو یہ تو واضح ہو جاتا ہے کہ واقعہ محفوظ طریقے سے ہم

تک نہیں پہونچا ہے۔ تینوں روایتوں کا اس پر اتفاق ضرور ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے، فإن في عيون الأنصار شيئا۔ روایت میں آنکھوں کی کس چیز کی طرف اشارہ ہے؟ اس کے بارے میں امام نووی کہتے ہیں: اس سے مراد آنکھوں کا چھوٹا ہونا، اور ایک قول کے مطابق اس میں نیلا پن ہونا ہے: الْمُرَادُ صِغَرٌ وَقِيلَ زُرْقَة۔ شرح النووی علی مسلم (210/9)

سوال یہ ہے کہ انصار کا اطلاق تو مدینے کے تمام خاندانوں پر ہوتا ہے، وہاں اوس اور خزرج دو بڑے قبیلے تھے، اور ان قبیلوں میں بہت سارے خاندان تھے، ایسے میں آنکھوں کا وہ عیب کسی ایک خاندان کی آنکھ میں تھا، یا انصار کی تمام خواتین میں وہ بات تھی؟ پھر کیا یہ انصار کے لیے دل شکنی کی بات نہیں تھی، کہ آپ مردوں کے اتنے زیادہ خیر خواہ ہو جائیں کہ مدینے کے تمام انصار کی خواتین کے سلسلے میں لوگوں کو متنبہ کردیں۔ اور ہر کوئی اس بارے میں محتاط ہو جائے؟ جبکہ دوسری طرف آپ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ نے قریش کی خواتین کی بھرپور تعریف کی تھی، ذیل کی روایت ملاحظہ ہو:

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اونٹ پر سوار ہونے والی بہترین عورتیں قریش کی نیک عورتیں ہیں، چھوٹے بچے کو سب سے زیادہ دلار کرنے والیاں، اور شوہر کی چیزوں کی سب سے زیادہ نگہداشت کرنے والیاں۔

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خير نساء ركبن الإبل، صالح نساء قريش أحناه على ولد في صغره، وأرعاه على زوج في ذات يده» صحیح البخاری (164/4) صحیح مسلم (1959/4)

سوچیں، یہ کیسے باور کیا جائے کہ مکہ سے ہجرت کرکے آپ مدینہ میں انصار کے ساتھ رہ رہے ہوں، اور انصار کی خواتین کے عیب کو دوسروں کے سامنے ذکر فرمائیں، اور دوسری طرف قریش کی خواتین کی خوبیوں کے بیان میں دریادلی کا مظاہرہ کریں۔

اس سب کے علاوہ غور طلب امر یہ بھی ہے کہ اگر انصار کی خواتین کی آنکھ میں کچھ تھا، تو ان کی اس جسمانی خامی کے باوجود ان کی شادی کیسے آسانی سے ہو، اس کے سلسلے میں بھی تو آپ کو فکرمند ہونا تھا، اور اس کا بہتر انتظام کرنا تھا۔

یہاں یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو شادی کے سیاق میں لڑکی کو دیکھنے کی ترغیب دیتے تھے تو اس کا مقصد کیا ہوتا تھا؟

بعض روایتوں کے الفاظ بتاتے ہیں کہ اس کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ لوگوں کے اندر شادی کی رغبت بڑھے اور شادی کے لیے فیصلہ کرنے میں آسانی پیدا ہو، کیونکہ اللہ تعالی نے عام طور سے عورتوں کے اندر مردوں کے لیے جاذبیت کے بہت سارے پہلو رکھے ہیں، اور جب کوئی مرد کسی عورت کو دیکھتا ہے تو جاذبیت کا کوئی نہ کوئی پہلو اس

کو متاثر کر دیتا ہے، اور اس کے لیے شادی کا فیصلہ کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

سنن ابوداود کی درج ذیل روایت کو علامہ البانی نے حسن قرار دیا ہے، اس کے الفاظ اسی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ بعض لوگوں کے اندر شادی کے سلسلے میں ایک خوف اور تردد کی کیفیت ہوتی ہے، اور ان کے خوف اور تردد کو دور کرنے کی یہ ایک مناسب شکل ہو سکتی ہے۔

جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص خاتون کو پیغام دے، تو اگر وہ اس میں کچھ ایسا دیکھ سکے جس سے اس سے شادی کی رغبت بڑھ جائے، تو وہ ایسا ضرور کرے۔ جابر کہتے ہیں: میں نے ایک لڑکی کو پیغام دیا، پھر چھپ کر اسے دیکھنے لگا، تو اس میں ایسی چیز دیکھ لی جس سے اس سے شادی کرنے میں رغبت بڑھ گئی، تو میں نے اس سے شادی کر لی۔

عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا خطب أحدكم المرأة، فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»، قال: فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها وتزوجها فتزوجتها۔ سنن ابی داود (229/2)

تعلیمات نبوی کی رو سے شادی سے پہلے لڑکی کو دیکھنے کا مقصد لڑکی مس کیڑے نکالنا اور خوب صورتی کو یقینی بنانا نہیں ہے، نہ یہ تحقیق کرنا ہے کہ لڑکی کے اندر وہ کیا کمیاں ہیں، جن کی بنیاد پر اس کو رد کیا جائے، بلکہ یہ دیکھنا ہے کہ اس کے اندر وہ کون سا پرکشش پہلو ہے جس کی بنیاد پر اس سے رشتہ کرنے کی ترغیب مل سکے۔ اس روایت کو سامنے رکھنے کے بعد خیال ہوتا ہے کہ ممکن ہے، اوپر کی روایت میں فإن في أعين الأنصار شيئا سے مراد بھی انصار کی آنکھوں کی کسی خوبی کی طرف اشارہ مقصود ہو، جسے دیکھ کر ان سے شادی کرنے کی رغبت بڑھ جائے۔ خود روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے دیکھنے کے بعد بھی شادی کے فیصلے کو برقرار رکھا۔

رشتوں کے انتخاب کا معیار ہمارے فقہی لٹریچر میں

اگر بات کچھ روایتوں تک محدود رہتی تو بھی غنیمت تھا، لیکن اس سے آگے فقہاء کے یہاں جا کر وہ شریعت کا ایک ضابطہ بنادی گئی، چنانچہ مختلف مسالک کے فقہاء نے ان روایتوں میں مذکور جملہ امور کی رعایت کو شرعا مطلوب و مستحب قرار دیا، اور فقہ کی کتابوں میں یہ درج کیا گیا کہ مطلوب و مستحب یہ ہے کہ لڑکی دیندار ہو، کنواری ہو، زیادہ بچے جننے کے لیے معروف ہو، خوبصورت ہو، ذہین ہو، حسب ونسب والی ہو، اور اجنبی ہو قریبی رشتے دار نہ ہو۔ علامہ ابن قدامہ کی درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو اس عبارت میں ہر جزئیہ کی دلیل اختصار کی غرض سے حذف کر دی گئی ہے:

ويستحب لمن أراد التزوج أن يختار ذات الدين... ويختار البكر ... ويستحب أن تكون من نساء

يعرفن بكثرة الولادة ... ويختار الجميلة... ويختار ذات العقل، ويجتنب الحمقاء... ويختار الحسيبة ... ويختار الأجنبية... *المغنی لابن قدامۃ* (108/7)

فقہاء کرام نے اس پر بھی توجہ دی کہ اگر ان مطلوبہ اوصاف میں تعارض ہو جائے تو ترجیحی ترتیب کیا ہونا چاہئے، اس سلسلے میں علامہ سلیمان بجیرمی لکھتے ہیں:

مذکورہ صفات میں تعارض کی صورت میں زیادہ مناسب ہے کہ دیندار کو مطلق ترجیح دی جائے، پھر عقل اور حسن اخلاق کو، پھر نسب کو، پھر کنوارے پن کو، پھر بچے جننے کو، پھر اس کے اجتہاد کے مطابق جس امر میں مصلحت زیادہ نمایاں ہو۔

ولو تعارضت تلك الصفات فالأوجه تقديم ذات الدين مطلقا ثم العقل وحسن الخلق ثم النسب ثم البكارة ثم الولادة ثم الجمال ثم ما المصلحة فيه أظهر بحسب اجتهاده. *حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب* (363/3)

امام احمد کی طرف اس سلسلے میں ایک عجیب بات منسوب ہے، علامہ منصور بہوتی لکھتے ہیں:

قال أحمد إذا خطب رجل امرأة سأل عن جمالها أولا فإن حمد سأل عن دينها فإن حمد تزوج وإن لم يحمد يكون ردا لأجل الدين ولا يسأل أولا عن الدين فإن حمد سأل عن الجمال فإن لم يحمد ردها للجمال لا للدين. *شرح منتہی الارادات* (623/2)

احمد نے کہا: جب آدمی عورت کو پیغام دے، تو سب سے پہلے اس کی خوب صورتی کے بارے میں معلوم کرے، تو اگر جمال کی تعریف سنے تو اس کی دینداری کے بارے میں پوچھے، تو اگر اس کی بھی تعریف ہو تو شادی کر لے، اور اگر تعریف نہ ہو تو اس کا رد کرنا دینداری کی خاطر ہوگا۔ اور وہ پہلے دینداری کے بارے میں نہ پوچھے، کیونکہ اس کی تعریف ہو گئی تو وہ خوب صورتی کے بارے میں پوچھے گا، اور تعریف نہیں ہونے کی صورت اگر رد کرے گا، تو وہ رد کرنا خوب صورتی کی خاطر ہوگا نہ کہ دینداری کی خاطر۔ (اور یہ گویا مناسب بات نہیں ہوگی)

حنفی فقیہ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

ويتزوج امرأة صالحة معروفة النسب والحسب والديانة فإن العرق نزاع ويجتنب المرأة الحسناء في منبت السوء، ولا يتزوج امرأة لحسبها، وعزها، ومالها وجمالها فإن تزوجها لذلك لا يزاد به إلا ذلا، وفقرا ودناءة ويتزوج من هي فوقه في الخلق والأدب والورع والجمال ودونه في العز والحرفة والحسب والمال والسن والقامة فإن ذلك أيسر من الحقارة والفتنة، ويختار أيسر النساء خطبة، ومؤنة۔ ونكاح البكر أحسن للحديث «عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها، وأنقى أرحاما، وأرضى باليسير» ، ولا يتزوج طويلة مهزولة، ولا قصيرة ذميمة، ولا مكثرة، ولا سيئة الخلق، ولا ذات

الولد، ولا مسنة للحديث «سوداء ولود خير من حسناء عقيم» ، ولا يتزوج الأمة مع طول الحرة، ولا حرة بغير إذن وليها لعدم الجواز عند البعض، ولا زانية.البحر الرائق شرح کنزالد قائق (86/3)

نیک عورت اور حسب ونسب اور دینداری میں معروف عورت سے شادی کرے، کیونکہ نسل کا اثر آتا ہے، اور برے خاندان کی خوب صورت عورت سے بچے، اور کسی عورت سے اس کے حسب، اس کی شوکت، اس کے مال اور اس کے جمال کی خاطر شادی نہ کرے، اگر ایسا کیا تو ایسی شادی سے اس کی ذلت محتاجی اور ذلت ہی میں اضافہ ہوگا، اور اس عورت سے شادی کرے جو اخلاق ادب پرہیزگاری اور حسن میں اس سے بڑھ کر ہو، اور شوکت اور پیشہ اور حسب اور مال اور عمر اور قد میں اس سے کم تر ہو، یہ بے عزتی اور فتنے میں پڑنے سے بہتر ہے۔۔ اور وہ عورت منتخب کرے جس سے شادی کرنا اور اس کا خرچ اٹھانا آسان ہو۔ اور کنواری سے نکاح کرنا زیادہ اچھا ہے، اس حدیث کی بنا پر کہ : (کنواریوں سے شادی کرو، وہ شیریں دہن، پاکیزہ رحم، اور کم پر قناعت گزار ہونے میں آگے ہوتی ہیں)۔ اس سے شادی نہ کرے جو لمبی اور نحیف ہو، یا پستہ قد اور بد نما ہو، یا زیادہ خرچ کرنے والی ہو، یا بد اخلاق ہو، یا اولاد والی ہو، یا بوڑھی ہو، کیوں کہ حدیث ہے : (بچے جننے والی کالی بانجھ حسینہ سے بہتر ہے) اور آزاد عورت کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح نہ کرے، اور ولی کی اجازت کے بنا آزاد سے شادی نہ کرے، کیوں کہ بعض لوگوں کے یہاں یہ جائز نہیں ہے، اور نہ زانیہ سے نکاح کرے۔

صورت حال تشویش ناک اور توجہ طلب ہے

اگر کوئی فرد اپنے ذوق کی بنا پر کنواری کو غیر کنواری پر ترجیح دیتا ہے، یا اولاد کے شوق میں بانجھ کے مقابلے میں جننے والی کو پسند کرتا ہے، یا انتخاب میں رنگ اور اور شکل کے کسی خاص زاوئے کا لحاظ کرتا ہے، یا کسی خاص تعلق کی بنا پر کسی خاص خاندان یا قوم کی لڑکی کو اولیت دیتا ہے تو یہ کوئی ناپسندیدہ بات نہیں ہے، اور اس میں کوئی معاشرتی مضرت بھی نہیں ہے۔ تاہم اگر ان امور کا اشتہار شروع ہو جائے، اور وہ معاشرے میں انتخاب کے پسندیدہ پیمانے قرار دئے جانے لگیں، تو اس کے منفی اثرات معاشرے پر پڑیں گے، اور ان خواتین کی صریح حق تلفی ہوگی جن کے دامن نصیب ان اوصاف سے خالی رہ گئے، یا وہ دوسروں سے پیچھے رہ گئیں۔

لیکن مسلم معاشرے کے لیے سب سے زیادہ خطرناک بات یہ ہے کہ اس طرح کے اوصاف کو شریعت کا لباس حاصل ہو جائے، اور ان اوصاف کی رعایت کو شرعی طور پر مطلوب ومستحب قرار دے دیا جائے۔ ایسی صورت میں جو کسی بیوہ یا مطلقہ سے شادی کرے گا، اس کو یہ احساس ستائے گا کہ اس نے شرعا مستحب کام نہیں کیا۔ جس کے حصے میں کوئی ایسی عورت آجائے گی جس میں بچے جننے کے تعلق سے کوئی کمی ہو، تو وہ زندگی بھر اس کسک کو محسوس کرے گا کہ اس نے ایک مکروہ عمل کا ارتکاب کیا۔ اس کے علاوہ اگر معاشرے کے مصلحین یہ محسوس

کریں کہ مثال کے طور پر معاشرے میں مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی شادی کا مسئلہ سنگین ہوتا جارہا ہو، اور وہ اس سلسلے میں کوئی تحریک چلانا چاہیں تو ان کو شرعی اداروں کی طرف سے کوئی مدد ملنے کے بجائے الٹا حوصلہ شکنی کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔ اسلامی لٹریچر اور فقہی مراجع سے بھی انہیں مدد ملنے کے امکانات محدود نظر آتے ہیں۔

قرآن مجید کی رہنمائی

رشتوں کے انتخاب کا معیار کیا ہو، اس بارے میں قرآن مجید کی ایک آیت سے ہمیں بہت واضح اور فیصلہ کن رہنمائی ملتی ہے، سورہ تحریم میں اللہ تعالی ازواج مطہرات کو مخاطب کر کے فرماتا ہے کہ اگر نبی تم کو طلاق دے دیں تو بہت ممکن ہی کہ اللہ تمہاری جگہ انہیں تم سے بہتر بیویاں عطا کردے، جو مسلمہ ہوں، مومنہ ہوں، قانتہ ہوں، تائبہ ہوں، عابدہ ہوں، سائحہ ہوں، اور غیر کنواری بھی ہوں اور کنواری بھی ہوں۔

{ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا } [التحریم: 5]

مفسرین کو اس مقام پر سخت حیرانی ہوئی، کہ جب موجودہ بیویوں کی نعم البدل بیویوں کی بات کی جارہی ہے تو ثیبات کا ذکر کیوں کیا گیا، صرف کنواری کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا، مردوں کی رغبت تو کنواری عورت کی طرف زیادہ ہوتی ہے، اور کسی کا ثیب ہونا تو ایک عیب قرار پاتا ہے، اس حیرانی کو دور کرنے کے لیے امام رازی نے عجیب وغریب بات کہی:

ذكر الثيبات في مقام المدح وهي من جملة ما يقلل رغبة الرجال إليهن. نقول: يمكن أن يكون البعض من الثيب خيرا بالنسبة إلى البعض من الأبكار عند الرسول لاختصاصهن بالمال والجمال، أو النسب، أو المجموع مثلا، وإذا كان كذلك فلا يقدح ذكر الثيب في المدح لجواز أن يكون المراد مثل ما ذكرناه من الثيب. تفسیر الرازی (571/30)

ثیبات کو مدح کے مقام میں ذکر کیا گیا، حالانکہ ان کی طرف تو مردوں کی رغبت کم ہوتی ہے، ہم کہتے ہیں: ہو سکتا ہے کہ بعض ثیبات رسول پاک کے نزدیک بعض کنواریوں سے بہتر ہوں مال یا جمال یا نسب یا ان سب کے مجموعے میں خصوصی مقام رکھنے کی وجہ سے، اور اگر ایسا ہے تو ثیبات کو مدح کے مقام پر ذکر کرنے میں کوئی عیب کی بات نہیں ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے ثیبات سے مراد ویسی ثیبات ہوں جن کا ہم نے ذکر کیا۔

گویا امام صاحب کے لیے یہ ماننا ممکن نہیں تھا، کہ ثیب ہونا ایک خوبی بھی ہو سکتی ہے، یا کم از کم بکر کے درجے کی صفت تو ہو ہی سکتی ہے۔

امام ابن کثیر نے اس مشکل کو دوسرے طریقے سے حل کرنے کی کوشش کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

وقوله تعالى: ثيبات وأبكارا أي منهن ثيبات ومنهن أبكارا ليكون ذلك أشهى إلى النفس، فإن التنوع يبسط النفس، ولهذا قال: ثيبات وأبكارا۔ تفسیر ابن کثیر ط العلمیة (188/8)

کچھ ثیبات اور کچھ کنواریاں ہوں گی کہ یہ نفس کے لیے زیادہ لذت بخش ہے، کیونکہ تنوع سے نفس کو فرحت حاصل ہوتی ہے۔

امام ابن عاشور نے آیت کی روح برقرار رکھتے ہوئے دونوں کی خوبیوں پر گفتگو کی ہے، اور واضح کیا ہے کہ دونوں کیفیتیں اپنی اپنی جگہ خوبی قرار پاسکتی ہیں، وہ رقم کرتے ہیں:

ووجه هذا التفصيل في الزوجات المقدرات لأن كلتا الصفتين محاسنها عند الرجال فالثيب أرعى لواجبات الزوج وأميل مع أهوائه وأقوم على بيته وأحسن لعابا وأبهى زينة وأحلى غنجا. والبكر أشد حياء وأكثر غرارة ودلا وفي ذلك مجلبة للنفس، والبكر لا تعرف رجلا قبل زوجها ففي نفوس الرجال خلق من التنافس في المرأة التي لم يسبق إليها غيرهم. فما اعتزت واحدة من أزواج النبيء صلى الله عليه وسلم بمزية إلا وقد أنبأها الله بأن سيبدله خيرا منها في تلك المزية أيضا. التحریر والتنویر (362/28)

آیت مذکورہ سے یہ بات تو بہت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ قابل ترجیح وانتخاب خاتون دراصل وہ ہے جو دینی اوصاف سے مالامال ہو، اس کے علاوہ وہ ثیب ہو یا بکر ہو، دونوں ہی موزوں اور لائق انتخاب ہوتی ہیں، شریعت کی نظر میں بھی اور عقل وخرد کی رو سے بھی دونوں میں کسی کو کسی پر ترجیح اور فوقیت حاصل نہیں ہے۔ اللہ تعالی نے اس آیت میں پہلے ثیبات کا تذکرہ کر کے بکر کو ثیب پر ترجیح دینے کا ایک ممکنہ راستہ بھی بند کر دیا، ورنہ اگر ابکار پہلے ہوتا تو اس کے مقدم ہونے کو اس کی افضیلت پر محمول کیا جاسکتا تھا۔

سورہ احزاب کی آیت نمبر (36) کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ قرطبیؒ بڑی قیمتی اور اہم حقیقت پر سے پردہ اٹھاتے ہیں:

في هذه الآية دليل بل نص في أن الكفاءة لا تعتبر في الأحساب وإنما تعتبر في الأديان، خلافا لمالك والشافعي والمغيرة وسحنون. وذلك أن الموالي تزوجت في قريش، تزوج زيد زينب بنت جحش. وتزوج المقداد بن الأسود ضباعة بنت الزبير. وزوج أبو حذيفة سالما من فاطمة بنت الوليد بن عتبة. وتزوج بلال أخت عبد الرحمن بن عوف. تفسیر القرطبیؒ (187/14)

اس آیت میں صریح دلیل ہے کہ حسب ونسب میں کفاءت معتبر نہیں ہے، بلکہ دین میں کفاءت معتبر ہے، برخلاف مالک شافعی مغیرہ اور سحنون کے۔ اس لیے کہ موالی نے قریش میں شادیاں کیں، زید نے زینب بنت جحش

سے، مقداد بن اسود نے ضباعۃ بنت زبیر سے، ابوحذیفہ نے سالم کی شادی فاطمہ بنت ولید بن عقبہ سے کرادی، اور بلال نے عبدالرحمٰن بن عوف کی بہن سے شادی کی۔

یہی وہ بڑی تبدیلی ہے جو اللہ کے رسول ﷺ کی اصلاحی جدوجہد کے نتیجے میں ظاہر ہوئی تھی۔ اس روشن تاریخی حقیقت کو بے غبار رکھنا ہماری ذمہ داری ہے۔

حرف آخر

رشتوں کے معیار انتخاب کے تعلق سے اسلامی لٹریچر میں بہت ساری باتیں ملتی ہیں، فقہاء نے روایات وآثار کی روشنی میں قواعد وضوابط اور آداب ومندوبات پر بھی گفتگو کی ہے، اس باب میں متعدد روایات وآثار ہیں، جن میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، تاہم اس بات پر ہمیں پورا اطمینان ہونا چاہئے کہ صالحیت اور دینداری کو معیار بنانے کا جن روایتوں میں تذکرہ ہے، وہی اس باب میں اصل الاصول کی حیثیت رکھتی ہیں، اور ان کے علاوہ جو روایتیں ہیں، وہ چونکہ اپنے مکمل سیاق کے ساتھ ہم تک نہیں پہونچی ہیں، اس لیے ان کے سلسلے میں توقف کرنا ہی محتاط رویہ ہے۔ ہم روایات کی تصحیح وتضعیف، اور ان کی توجیہ وتاویل سے متعلق جو رویہ بھی اختیار کریں، ہماری نظر سے یہ حقیقت اوجھل نہیں ہونا چاہئے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے خیر خواہ اور ہمدرد تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی انسانوں سے ہمدردی کی تصویر تھی، اور آپ نے ایسے افراد تیار کئے تھے جو ذاتی مصالح سے زیادہ انسانی ہمدردی کے جذبے سے سرشار تھے، انسانی ہمدردی سیرت طیبہ کا بہت نمایاں امتیاز ہے۔ اس امتیاز پر کوئی آنچ نہیں آئے یہ ہم سب کی ذمہ داری ہے۔

رشتوں کے انتخاب کا معیار ذکر کرتے ہوئے اخلاقی سطح پر دو باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

اول، معیار وہ ہو جو ہر کسی کے لیے قابل حصول ہو، اور اس کے حصول کی سعی کرنا اور اس کے لیے مسابقت کرنا مطلوب اور پسندیدہ بھی ہو۔

دوم، معیار ایسا ہو کہ اس کو طے کرنا، اس کو رواج دینا اور اس کا اشتہار کرنا پورے معاشرے کے لیے خیر وبرکت کا باعث ہو، اور اس میں سب کے ساتھ ہمدردی وغمگساری کا تصور موجود ہو۔

ہمیں فخر ہے کہ ہم ایسے نبی کے امتی ہیں جس کی سیرت پاک میں ہمیں معیار انتخاب کے ان دونوں تقاضوں کا بھرپور خیال اور زبردست لحاظ نظر آتا ہے۔

خاطرات

مراد علوی
murad7779@gmail.com

مولانا مودودی کا تصورِ جہاد: ایک تحقیقی جائزہ (۳)

مولانا مودودی کا نظریۂ جہاد بنیادی طور پر آپ کی سیاسی فکر سے ماخوذ ہے۔ اس وجہ سے اس پر سیاسی فکر کا گہرا اثر ہے۔ بالخصوص آپ کا تصورِ ''مصلحانہ جنگ'' اسی سے وجود پذیر ہوا ہے۔ ہمارا خیال تھا کہ مولانا کی فکر کا جائزہ تاریخی اعتبار سے لیا جانا چاہیے، یعنی یہ کہ مولانا کی آرا میں وقت گزرنے کے ساتھ تبدیلی آئی ہے۔ زیرِ بحث موضوع میں ہمارے پیشِ نظر سب سے اہم تحریر مولانا کی کتاب ''سود'' کا تیسرا ضمیمہ ہے جسے انھوں نے نومبر 1936ء میں لکھا تھا۔ اس میں مولانا نے جہاد کے حوالے سے اپنی قانونی پوزیشن کو واضح کیا ہے، لیکن اس کے بعد لکھی گئی تحریروں میں بعض جگہوں پر وہی موقف پایا جاتا ہے جو ''الجہاد فی الاسلام'' میں مذکور ہے۔ اس وجہ سے اب ہم مولانا کی فکر کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: اولاً جہاد کی عقلی اور اخلاقی توجیہ، ثانیاً قانونی حیثیت۔ تاہم مولانا نے "الجہاد فی اسلام" اور اپنی تحریکی لٹریچر میں اصلاً جہاد کی اخلاقی تشریح بیان کی ہے۔[1] اس کے ساتھ ہی ساتھ بعض مقامات پر خالص قانونی تناظر میں بھی تعرض کیا ہے۔ ہماری فقہی روایت میں بھی دونوں زاویوں سے بحث موجود ہے۔ مولانا نے عقلی زاویۂ نظر سے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ اخلاقی طور پر کفر کو دنیا پر حکومت کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔ مگر دوسری جانب انھوں نے اس موضوع سے قانونی پہلو سے بھی تعرض کیا ہے۔ چنانچہ دونوں کو اپنے در و بست میں دیکھنا چاہیے۔ اسی طرح فقہا کے ہاں جہاد کی اخلاقی توجیہ یہ ہے کہ جہاد کی غایت اعزاز دین اللہ اور دفع شر الکفر اور فتنہ ہیں، لیکن ان کے ہاں قانونی تناظر میں علت القتال کی بحث [2] نے پورے مسئلہ کا احاطہ کیا ہوا ہے۔[3] تاہم مولانا کے ڈسکورس میں قانونی نقطۂ نظر کے بجائے اس دوسرے نقطۂ نگاہ کا

---

[1] دیکھیے: سید ابوالاعلیٰ مودودی، جہاد فی سبیل اللہ،

[2] علت القتال پر تفصیلی بحث آگے آرہی ہے۔

[3] علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (بیروت: دار الکتب علمیہ، 2003ء)، کتاب السیر، فصل فی بیان کیفیۃ فرض الجہاد، ج 9، ص 380-81؛ برھان الدین ابی الحسن علی ابن ابی بکر المرغینانی، شرح بدایۃ

غلبہ ہے، اس لیے ان کے ہاں بعض ایسے مسائل درآئے ہیں جس کی وجہ سے آپ کا موقف سمجھنے میں بیشتر اوقات دقتیں پیش آتی ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، فقہا کے ہاں بھی یہ بحث اخلاقی اور قانونی دونوں تناظر میں موجود رہی ہے، اس لیے مولانا مودودی کی فکر کی طرح اس میں بھی بعض اہلِ علم ''ارتقا'' یا تضاد محسوس کرتے ہیں۔[4] حالانکہ فقہی روایت میں کوئی تضاد پایا جاتا ہے اور نہ مولانا مودودی کے نظریہ میں، اصل مسئلہ دونوں پہلوؤں کو اپنے موقع و محل پر نہ دیکھنے کا ہے۔ البتہ مولانا نے جہاں اخلاقی توجیہ بیان کی اس میں بعض ایسے مسائل موجود ہیں، جن کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری ہے۔ آگے "مصلحانہ جنگ" میں اس کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

جہاد کی اخلاقی توجیہ

اس ضمن میں سب سے اہم دستاویز "الجہاد فی الاسلام" ہے۔ اس کتاب میں مولانا نے علت القتال (jus ad bellum) میں قانونی پہلو سے بہت کم تعرض کیا ہے۔ علاوہ ازیں مولانا کا ایک اور مضمون بہت اہمیت کا حامل ہے،[5] جو اب "جہاد فی سبیل اللہ" کے نام سے مطبوع ہے، اس میں بھی انھوں نے قانونی نقطۂ نظر کو زیادہ قابلِ

المبتدی مع شرح عبد الحئ اللکنوی (کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، 1418ھ)، ج4، ص 217-18۔ فقہائے کرام کے اس موقف کی تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبیؒ، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، (قاہرہ: مکتبہ ابن تیمیہ)، ج2، ص48-۳39۔

[4] جہاد ایک مطالعہ، ص273-288

[5] جہاد فی سبیل اللہ، ماہنامہ "ترجمان القرآن"، لاہور (مئی، 1939ء)، ص14-33، مشمولہ: تفہیمات، ج1، ص74-97۔ اس سے قبل ہم یہ بھی واضح کر چکے کہ جب بھی مولانا کی کسی ایسی تحریر سے کوئی نتیجہ اخذ کیا گیا تو انھوں نے ہمیشہ یہی جواب دیا کہ آپ نے میرا مدعا ٹھیک طرح سے نہیں سمجھا اور فوراً اس میں قانونی پوزیشن اختیار کی۔ اسی مضمون — جہاد فی سبیل اللہ — کے بنیادی مقدمہ پر کسی نے مولانا سے سوال کیا تو مولانا نے جو جواب دیا ہے، وہ اگرچہ محلِ نظر ہے لیکن جواب کے آخر میں لکھے ہوئے الفاظ بہت اہم ہیں۔ لکھتے ہیں: "یہاں اس بات کی صراحت بھی مناسب ہوگی کہ آپ جس عبارت کے متعلق سوال کر رہے ہیں اس میں اسلامی دعوت و تبلیغ اور قانون صلح وجنگ کا کوئی مکمل اور جامع ضابطہ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ وہ تو ایک بڑے مسئلے کی طرف محض ایک سرسری اشارہ ہے۔ میں نے خاص اسی موضوع پر اپنی کتابوں میں جو مفصل بحثیں کی ہیں ان سب کو چھوڑ کر ایک ضمنی بحث کے چند فقرات چھانٹ لینا کسی آئین انصاف و تحقیق کی رو سے بھی صحیح نہیں ہے''۔ (رسائل و مسائل، ج4، ص192)۔ اس عبارت سے بھی اخلاقی اور قانونی توجیہات کی تقسیم کو تقویت ملتی ہے۔ تاہم مغربی دنیا میں ہونی والی تحقیقات میں بھی اس امر کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا کہ مولانا کا قانونی موقف کیا ہے۔ مثال کے طور پر اوسلو یونی ورسٹی ناروے کی ایک محققہ نے اپنے تحقیقی مقالے میں جہاد اور ذمیوں کے متعلق بنیادی انحصار اسی مضمون پر کیا ہے۔ دیکھیے:

اعتنا نہیں سمجھا۔ مولانا نے جہاد کے وجہ جواز کے لیے مسلمانوں کو '' بین الاقوامی انقلابی جماعت (International Revolutionary Party)اور جہاد کو انقلابی جدوجہد(Revolutionary Struggle) کا نام دیا ہے۔اس جماعت کا اصل مقصدِ وجود دنیا میں عالم گیر انقلاب برپا کرنا ہے۔تاہم مولانا نے عقلی اور اخلاقی توجیہ تفصیل کے ساتھ ''الجہاد فی الاسلام'' میں بیان کی ہے۔یہاں مولانا کے الفاظ میں اس کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

انسانی تمدن کی بنیاد جس قانون پر قائم ہے، اس کی سب سے پہلی دفعہ یہ ہے کہ انسان کی جان محترم ہے۔ انسان کے تمدنی حقوق میں اولیں حق زندہ رہنے کا حق ہے۔ دنیا کی جتنی شریعتیں اور مہذب قوانین ہیں، ان سب میں احترام نفس کا یہ اخلاقی اصول مانا گیا ہے۔ دنیا کے سیاسی قوانین اس احترام حیات انسانی کو صرف سزا کے خوف اور قوت کے زور سے قائم کرتے ہیں، مگر اسلام نے اس کے ساتھ احترامِ نفس کی اعلیٰ تعلیم بھی دی ہے۔ قرآن نے ناحق جان لینے کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیا ہے۔ مگر یہ حرمت مطلق نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ انسان دوسروں کے حقوق پر دست درازی نہ کرے۔ قرآن نے یہ نہیں کہا کہ کسی جان کو کسی حال میں قتل نہ کرو، اس کی حرمت اس وقت تک قائم رہے گی جب تک وہ مقرر حدود سے تجاوز اور دوسروں کے مادی یا روحانی امن میں خلل برپا نہ کرے۔ اگر کسی نے ان حدود کو پامال کیا تو اس کی جان کی حرمت معطل کی جائے گی اور اس کے برپا کردہ فتنہ و فساد کو ہر صورت میں ختم کر دیا جائے گا۔ قصاص کا قانون اسی سے وجود میں آیا ہے۔ اس کے بغیر دنیا میں امن کا قائم نہیں ہو سکتا نہ شر و فساد کی جڑ کٹ سکتی ہے۔ یہ قصاص کا قانون جس طرح افراد کے لیے ہے اسی طرح جماعتوں کے لیے بھی ہے جس طرح افراد سرکش ہوتے ہیں اسی طرح جماعتیں اور قومیں بھی سرکش ہوتی ہیں۔ اس لیے جس طرح افراد کو قابو میں رکھنے کے لیے خون ریزی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح جماعتوں اور قوموں کی بڑھتی ہوئی بدکاری کو روکنے کے لیے بھی جنگ ناگزیر ہو جاتی ہے۔ نوعیت کے اعتبار سے انفرادی اور اجتماعی فتنہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جماعتیں اور قومیں جب سرکشی پر آتی ہیں تو وہ غریب قوموں پر ڈاکے ڈالتے ہیں، ان کی تجارت پر قبضہ کرتے ہیں ان کی صنعتوں کو برباد کرتے ہیں۔ بعض ان میں ہوائے نفسانی کے بندے ہوتے ہیں تو وہ اپنے جیسے انسانوں کے خدا بن بیٹھتے ہیں، اپنی خواہشات پر کمزوروں کے حقوق برباد کرتے ہیں، عدل وانصاف کو مٹا کر ظلم و جفا کے عَلَم بلند کرتے ہیں، شریفوں اور نیکوکاروں کو دبا کر سفیہوں اور کمینوں کو سربلند کرتے ہیں۔ ان

Anne-Liv Gamlem, Islamic Discourse of Difference: A Critical Analysis of Maulana Mawdudi's. Texts on Kafirs and Dhimmis (MA Thesis, Masteroppgave: University of Oslo, Norway 2008) pp. 32-36

کے ناپاک اثر سے قوموں کے اخلاق تباہ ہو جاتے ہیں، فضائل کے چشمے سوکھ جاتے ہیں اور ان کی جگہ خیانت بدکاری بے حیائی سنگدلی بے انصافی اور بے شمار دوسرے مفاسد کے گندے نالے جاری ہو جاتے ہیں۔ پھر ان میں سے بعض وہ ہیں جن پر جہانگیری و کشور ستانی کا بھوت سوار ہوتا ہے تو وہ بے بس اور کمزور قوموں کی آزادیاں سلب کرتے ہیں، خدا کے بے گناہ بندوں کے خون بہاتے ہیں، اپنی خواہشِ اقتدار کو پورا کرنے کے لیے زمین میں فساد پھیلاتے ہیں اور آزاد انسانوں کو اس غلامی کا طوق پہناتے ہیں جو تمام مفاسد کی جڑ ہے۔ ان شیطانی کاموں کے ساتھ جب اکراہ فی الدین بھی شامل ہو جاتا ہے اور ان ظالم جماعتوں میں سے کوئی جماعت اپنی اغراض کے لیے مذہب کو استعمال کر کے بندگانِ خدا کو مذہبی آزادی سے محروم کر دیتی ہے تو ایسی حالت میں جنگ جائز ہی نہیں بلکہ فرض ہو جاتی ہے۔ اس اجتماعی فتنہ کو دور کرنے کے لیے شریعت نے دو صورتوں میں جنگ کو مشروع قرار دیا ہے: مدافعانہ جنگ اور مصلحانہ جنگ۔ نیکی کے قیام کے لیے اپنی حفاظت بہت ضروری ہے، یہ حفاظت اندرونی اور بیرونی دونوں قسم کے فتنوں سے کرنی ہے۔

یہاں تک مولانا کا موقف واضح ہو گیا، اس سے آگے وہ ''مصلحانہ جنگ'' کا تصور پیش کرتے ہیں جس پر تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔ (اگلی قسط میں ''مصلحانہ جہاد'' کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا جائے گا۔)

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