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

ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ

جلد: ۳۲/ شمارہ: ۱ ۝ جنوری ۲۰۲۱ء مطابق جمادی الاولیٰ/ جمادی الاخریٰ ۱۴۴۲ھ

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

خاطرات	عقل حاکم اور عقل خادم کا امتیاز	محمد عمار خان ناصر	۲
آرا و افکار	اردو تراجم قرآن پر ایک نظر-۷۲	ڈاکٹر محی الدین غازی	۶
	خدا کی رحمت اور عدل: ایک حقیقت کے دو نام	ڈاکٹر عرفان شہزاد	۱۱
حالات و واقعات	سودی نظام کے خلاف جدوجہد/تعلیمی نظام اور تحریکی تقاضے	ابوعمار زاہد الراشدی	۲۳
مباحثہ و مکالمہ	حوران بہشتی کے قرآنی اوصاف وخصائل	مولانا عبد اللہ شارق	۲۸
	فتویٰ وقضاء میں فرق اور مسئلہ طلاق میں بے احتیاطی	مفتی عبد اللہ ممتاز قاسمی	۴۵
اخبار و آثار	الشریعہ اکادمی کا سالانہ نقشبندی اجتماع	رپورٹ: محمد اسامہ قاسم	۵۵

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

مجلس تحریر: زاہد صدیق مغل- سمیع اللہ سعدی- محمد یوسف ایڈووکیٹ- حافظ محمد رشید- عبد الغنی محمدی

انتظامیہ: ناصر الدین خان عامر- عبد الرزاق خان- حافظ محمد طاہر

زر تعاون: سالانہ 400 روپے بیرون ملک سے: 30 امریکی ڈالر

دفتر انتظامی: مکتبۃ الحسنین، 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 عبد المتین خان زاہد - طابع: مسعود اختر پرنٹرز، میکلوڈ روڈ، لاہور

خاطرات

محمد عمار خان ناصر

عقل حاکم اور عقل خادم کا امتیاز

زنا یعنی جنسی تسکین کو معاشرتی حدود وقیود سے مقید کیے بغیر جائز قرار دینے کے حوالے سے بعض مسلمان متکلمین نے یہ دلچسپ بحث اٹھائی ہے کہ شرعی ممانعت سے قطع نظر کرتے ہوئے، کیا یہ عمل عقلاً بھی قبیح اور قابل ممانعت ہے یا نہیں؟ اس ضمن میں حنفی فقیہ امام جصاص اور شافعی فقیہ امام الکیا الہراسی کے ہاں دو مخالف زاویہ ہائے نگاہ کی ترجمانی ملتی ہے۔ جصاص کا کہنا ہے کہ زنا عقلاً قبیح ہے، کیونکہ اس کی زد بچے کے نسب اور کفالت وغیرہ کے معاملات پر پڑنا ناگزیر ہے، اس لیے ان سوالات سے مجرد کر کے مرد وعورت کے باہمی جنسی استمتاع کو درست قرار دینا انسانی معاشرے کے مصالح کے لحاظ سے عقلاً بھی درست نہیں۔

الکیا الہراسی اس پر سوال اٹھاتے ہیں کہ نسب کے ثبوت کی ضرورت کچھ شرعی احکام پر عمل کے لیے پیش آتی ہے، اگر وہ نہ ہوں تو محض عقلاً نسب کی پہچان لازم نہیں۔ رہا یہ سوال کہ پھر بچے کی پرورش اور کفالت کا کون ذمہ دار ہوگا تو الکیا الہراسی کہتے ہیں کہ اگر بچے کا باپ معلوم ہو تو بھی اس کے نطفے سے بچے کی پیدائش ہونے سے عقلاً یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی کفالت کا بھی وہی ذمہ دار ہو۔ یہ ذمہ داری بھی شرعاً ہی لازم ہے، جبکہ شرعی حکم نہ ہونے کی صورت میں لوگ دوسرے عقلی طریقوں سے اس کی تدبیر کرنے کے پابند ہوتے کہ نسل انسانی کے بقا کو کیسے یقینی بنائیں۔ اس استدلال کی روشنی میں الکیا الہراسی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگر شرعی حکم نہ ہو تو زنا عقلاً قبیح نہیں، بلکہ بالکل جائز ہے، کیونکہ عورت کی رضامندی سے اس سے جنسی استمتاع کرنے میں نہ تو دونوں میں سے کسی کا نقصان ہے اور نہ یہ ظلم ہے۔ اس کی تائید میں الہراسی اہل عرب کے عرف کا حوالہ بھی دیتے ہیں جن کے ہاں زمانہ جاہلیت میں زنا اور اس سے حصول اولاد کی مختلف صورتیں رائج تھیں۔

جصاص اور الکیا الہراسی کے مذکورہ اختلاف سے ہمارے سامنے عقل کی ان دو نوعیتوں کے امتیاز کو سمجھنے کی اہمیت واضح ہوتی ہے جس کا ذکر معاصر عرب فلسفی عابد الجابری نے اپنی معروف کتاب "تكوين العقل العربي" میں فرانسیسی فلسفی آندرے لالاند کے حوالے سے کیا ہے۔ لالاند نے عقل کی ان دو صورتوں کو فرانسیسی میں La

اور La raison constituee اور raison constituante کا عنوان دیا ہے جس کا ترجمہ عابد الجابری عربی میں ''العقل السائد'' اور ''العقل الفاعل'' سے کرتے ہیں۔ اردو میں ہم انھیں، بالترتیب، ''عقل حاکم'' اور ''عقل خادم'' سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ''عقل حاکم'' سے مراد وہ تمام اساسی تصورات، عقائد اور اصول و قواعد ہوتے ہیں جو کسی قوم میں عمومی طور پر مانے جاتے ہیں، جبکہ ان کی روشنی میں زندگی کے روزمرہ امور میں جس عقل کو استعمال کرتے ہوئے مخصوص نتائج تک پہنچا جاتا ہے، وہ ''عقل خادم'' ہوتی ہے۔

دوسرے لفظوں میں ''عقل خادم'' صرف اخذ نتائج کی صلاحیت کا عنوان ہے جو انسان کو جانوروں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ صلاحیت تمام انسانوں میں ایک جیسی اور مشترک ہوتی ہے، جبکہ ''عقل حاکم'' کائنات، زندگی اور معاشرت وغیرہ سے متعلق ان بنیادی تصورات کا مجموعہ ہوتی ہے جنھیں کوئی قوم یا تہذیب مختلف اسباب سے اختیار کر لیتی ہے اور پھر انھی کے تحت تمام جزوی نتائج اخذ کرتی چلی جاتی ہے۔ عقل خادم کے برعکس، عقل حاکم کا سارے انسانوں میں مشترک ہونا ضروری نہیں، بلکہ مختلف قوموں اور تہذیبوں کی عقل حاکم مختلف ہو سکتی ہے۔ جب ہم ''یونانی عقل''، ''مسلم عقل'' اور ''مغربی عقل'' جیسی تعبیرات استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد یہی عقل حاکم ہوتی ہے، کیونکہ عقل خادم کی سطح پر ایسے کسی قومی یا تہذیبی امتیاز کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

اس تنقیح کی روشنی میں زنا کے عقلی جواز یا عدم جواز کے حوالے سے جصاص اور الکیا الہراسی کے اختلاف کو سمجھیے تو جصاص دراصل ''عقل خادم'' کی سطح پر زنا کی عقلی قباحت کو واضح کرنا چاہ رہے ہیں جس میں نسب کی حفاظت، رشتوں کی حرمت اور صلہ رحمی وغیرہ کی ذمہ داریاں پہلے سے تسلیم شدہ ہیں یعنی ''عقل حاکم'' کا حصہ ہیں اور ان کو مان لینے کے بعد زنا کی قباحت واقعتاً عقلی طور پر ثابت ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف الکیا الہراسی سوال کو عقل متحرک سے اٹھا کر ''عقل حاکم'' کی سطح پر لے جاتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ اس سطح پر اگر شریعت کے حکم کو فیصلہ کن حیثیت میں نہ مانا جائے تو بتائیے، کون سی چیز ہے جو صرف عقل کی بنیاد پر ایک اساسی اصول کے طور پر یہ طے کرتی ہو کہ نسل انسانی کی بقا کے لیے نسب کی حفاظت اور خاندان کی تشکیل کا طریقہ ہی واحد اور لازم طریقہ ہے؟

لالاندنے ''عقل حاکم'' اور ''عقل خادم'' کا فرق واضح کرتے ہوئے ایک بہت اہم بات یہ بھی کہی ہے کہ ''عقل حاکم'' کی تشکیل بھی ''عقل خادم'' ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، یعنی کوئی قوم مشاہدہ اور استنتاج واستنباط کی مشترک انسانی صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے حیات وکائنات سے متعلق کچھ بنیادی نتائج تک پہنچتی ہے۔ پھر اصول وتصورات کا یہ مجموعہ اس کے لیے ''عقل حاکم'' کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور بعد کے مراحل میں اس کی ''عقل

خادم "خود اپنی ہی تشکیل دی ہوئی "عقل حاکم" کے تحت اور اسی کے دائرے میں مسائل واحکام اخذ کرنے کا وظیفہ انجام دیتی رہتی ہے۔ تفہیم کے لیے، عقل کے اس دوہرے عمل کو دستوری زبان میں آئین وضع کرنے اور پھر اس کی روشنی میں قانون سازی کے عمل سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ ایک خود مختار پارلیمان کسی نئے ملک کی تشکیل کے مرحلے میں ملک کے نظم ونسق سے متعلق ایک بنیادی دستوری ڈھانچہ وضع کرتی ہے جو اس کی اپنی ہی تخلیق ہوتا ہے، اور پھر اس کے بعد وہی پارلیمان انھی دستوری حدود وقیود کے دائرے میں قانون سازی کے عمل کو جاری رکھتی ہے۔

یہاں دو سوال اہم ہیں:

ایک یہ کہ اگر عقل خادم کسی بھی مرحلے میں معطل نہیں ہوتی اور "عقل حاکم" کی تشکیل بھی اسی کی مرہون منت ہوتی ہے تو پھر عقل حاکم اور عقل خادم کے امتیاز کی سرے سے ضرورت اور معنویت ہی کیا ہے؟ یعنی اس سارے عمل کو ہم سادہ طور پر "عقل" ہی کی سرگرمی سے کیوں تعبیر نہیں کر دیتے؟

دوسرا یہ کہ عقل خادم کی تعریف اگر یہ ہے کہ یہ "مانے ہوئے" مفروضات سے نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت کا نام ہے تو سوال یہ ہے کہ "عقل حاکم" کی تشکیل کے بعد تو "عقل خادم" کے لیے نقطہ حوالہ (یعنی پوائنٹ آف ریفرنس) "عقل حاکم" بن جاتی ہے، لیکن عقل حاکم کی تشکیل کرتے ہوئے عقل کن بنیادوں پر انحصار کرتی ہے، یعنی خود عقل حاکم کی تشکیل کا عمل، عقل کن اصولوں کی روشنی میں انجام دے پاتی ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ عقل خادم، ان دونوں مرحلوں میں کام کر رہی ہوتی ہے، لیکن دونوں صورتوں میں اس کے تحرک کی نوعیت جوہری طور پر مختلف ہوتی ہے۔ عقل حاکم کے دائرے میں آنے والے سوالات کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

ایک حصہ وہ ہے جس میں عقلی تحرک کی غایت درپیش سوالات کو مستقل بنیادوں پر طے کرنا ہوتا ہے اور یہ سرگرمی وجودی سطح پر اور بہت ہی فوری نوعیت کی ہوتی ہے۔ عقلی سرگرمی کا یہ ہنگامی پن انسانی شعور کی ساخت اور اس کے وجودی احوال، دونوں سے پیدا ہوتا ہے۔ انسانی شعور زندگی کی معنویت سے متعلق کچھ بنیادی سوالات کا فوری اور فیصلہ کن جواب چاہتا ہے اور اسے زیادہ لمبے عرصے تک موخر رکھنے کا تحمل نہیں کر سکتا۔ تاخر کا یہ مرحلہ وجودی بے چینی کا مرحلہ ہوتا ہے جسے مستقل طور پر برداشت کرنا شعور انسانی کی طاقت سے باہر ہے۔ پھر اپنے وجودی احوال کے لحاظ سے انسان کو ٹھوس مادی نوعیت کے مطالبات سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے اور ان کے روبرو اپنی سعی وکاوش کو روبہ عمل کرنے کا تقاضا بھی یہی ہوتا ہے کہ بنیادی سوالات کا ایک متعین جواب طے کیا جا چکا ہو۔

پس ایک تارک الدنیا سادھو یا ایک محو تفکر فلسفی تو یہ کر سکتا ہے کہ ہمیشہ ان سوالات پر مراقبے کی کیفیت میں

رہے، لیکن معاشرت کی سطح پر زندگی کا تسلسل قائم رکھنے کے تقاضے بنیادی سوالات کے حوالے سے گومگو کی کیفیت میں پورے نہیں کیے جا سکتے۔ چنانچہ اس مرحلے پر عقل مجبور ہوتی ہے کہ سوالات کا ایک جواب طے کرے اور پھر اسے "مفروغ عنہ" قرار دے کر اگلے مراحل کی طرف متوجہ ہو جائے جو لامتناہی اور تسلسل وتغیر سے عبارت ہیں۔ جوابات کا یہ مجموعہ "عقل حاکم" کا وہ بنیادی حصہ قرار پاتا ہے جو اگرچہ عقل خادم ہی کی سرگرمی سے وجود پذیر ہوتا ہے، لیکن خود عقل خادم انھیں ایک دفعہ طے کر کے اور مابعد کی ساری سرگرمیوں کے لیے بنیاد کا درجہ دے کر آگے بڑھ جانا چاہتی ہے، اس لیے اسے ایک الگ کیٹگری شمار کرنا منطقی اصولوں کا ایک لازمی مقتضا ہے۔

عقل حاکم کے دائرے میں تصورات ومسلمات کا دوسرا حصہ وہ ہوتا ہے جس کی تشکیل پہلے حصے کی طرح urgent نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے ایک طویل تاریخی سفر طے کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مثال کے طور پر عالم غیب پر یقین، انسانی معاملات کا کسی ماوراہستی کے ارادہ ومنشا کے تابع ہونا اور موت کے بعد کسی نہ کسی صورت میں زندگی کے تسلسل وغیرہ جیسے تصورات اگر عقل حاکم کے پہلے دائرے سے متعلق ہیں تو انسانی معاشرت کی تنظیم کی بنیاد بننے والے مختلف تصورات اور اصول واقدار کو ہم عقل حاکم کے دوسرے دائرے میں شمار کر سکتے ہیں جنھوں نے معاشرت کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ خاص شکل اختیار کی ہے اور بسا اوقات صدیوں کے سفر کے بعد ان تصورات کے مجموعے نے وہ خاص سانچہ بنا دیا جسے کسی قوم یا تہذیب کا امتیازی انداز فکر یا طرز زندگی سمجھا جاتا ہے۔

دوسرا سوال جو ہماری موجودہ گفتگو کے سیاق میں بہت بنیادی اہمیت کا حامل ہے، یہ ہے کہ "عقل حاکم" کی تشکیل کے لیے وہ کون سے شعوری وسائل ہیں جو عقل خادم کو دستیاب ہوتے ہیں اور وہ کون سے عوامل ہیں جو ان شعوری وسائل کی مدد سے متعین جوابات تک پہنچنے کے عمل کو ایک خاص رخ دینے میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں؟ خاص طور پر یہ کہ انسانی شعور کے عمومی وسائل وآلات (وجدانی احساسات، جذبات، منطقی تصورات، محسوسات وتجربات) کے علاوہ مذہبی علم یا وحی کا اس میں کیا کردار ہو سکتا ہے یا تاریخی طور پر رہا ہے اور اس خاص ذریعہ علم کی، عام انسانی ذرائع علم کے ساتھ تعامل کی نوعیت کیا ہے؟

اس سوال کا جواب ٹھیک طریقے سے سمجھ لینا اس اختلاف کے ممکنہ حل کی بھی ایک کلید فراہم کرتا ہے جو عقل وشرع کے باہمی تعلق کے حوالے سے مسلمان متکلمین کے مابین پایا جاتا ہے۔ ہماری رائے میں اس بحث میں عقل حاکم اور عقل خادم کا امتیاز بہت بنیادی ہے اور اس نکتے پر کماحقہ توجہ نہ دیے جانے کے باعث یہ سوال اسلامی علمیات میں کافی الجھ سا گیا ہے۔ ان شاء اللہ کسی آئندہ نشست میں اس پر نسبتاً تفصیل سے کچھ معروضات پیش کی جائیں گی۔

آرا و افکار

ڈاکٹر محی الدین غازی

اردو تراجم قرآن پر ایک نظر

مولانا امانت اللہ اصلاحی کے افادات کی روشنی میں-۷۲

(222) لِلَّذِینَ اَحسَنُوا فِی ہٰذِہِ الدُّنیَا حَسَنَة کا ترجمہ

یہ جملہ قرآن مجید میں دو مقامات پر آیا ہے۔ اس جملے میں "فِی هَذِهِ الدُّنیَا" کو اگر "اَحسَنُوا" سے متعلق مانیں گے تو ترجمہ ہوگا: جن لوگوں نے اس دنیا میں نیکی کی ان کے لیے نیک بدلہ ہے۔ اور "فِی هَذِهِ الدُّنیَا" کو اگر "حَسَنَة" کی خبر مقدم مانیں گے تو ترجمہ ہوگا: "جن لوگوں نے نیکی کی ان کے لیے اس دنیا میں نیک بدلہ ہے"۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ عام طور سے اردو مترجمین نے دونوں جگہ الگ الگ ترجمہ کیا ہے:

(1)وَقِیلَ لِلَّذِینَ اتَّقَوا مَاذَا اَنزَلَ رَبُّکُم قَالُوا خَیرًا لِّلَّذِینَ اَحسَنُوا فِی هَذِهِ الدُّنیَا حَسَنَة وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَیر وَلَنِعمَ دَارُ المُتَّقِینَ۔(النحل:30)

"دوسری طرف جب خدا ترس لوگوں سے پوچھا جاتا ہے کہ یہ کیا چیز ہے جو تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوئی ہے، تو وہ جواب دیتے ہیں کہ "بہترین چیز اتری ہے"، اِس طرح کے نیکوکار لوگوں کے لیے اِس دنیا میں بھی بھلائی ہے اور آخرت کا گھر تو ضرور ہی ان کے حق میں بہتر ہے بڑا اچھا گھر ہے متقیوں کا"۔(سید مودودی)

"جو لوگ نیکوکار ہیں ان کے لیے اس دنیا میں بھلائی ہے"۔(فتح محمد جالندھری)

"جن لوگوں نے بھلائی کی ان کے لیے اس دنیا میں بھلائی ہے"۔(محمد جوناگڑھی)

"جن لوگوں نے بھلائی کی راہ اختیار کی، ان کے لیے اس دنیا میں بھی بھلائی ہے"۔(امین احسن اصلاحی)

"جنھوں نے اس دنیا میں بھلائی کی ان کے لیے بھلائی ہے"۔(احمد رضا خان)

(2)قُل یَا عِبَادِ الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّکُم لِلَّذِینَ اَحسَنُوا فِی هَذِهِ الدُّنیَا حَسَنَة وَاَرضُ اللّٰہِ وَاسِعَة إِنَّمَا یُوَفَّی الصَّابِرُونَ اَجرَهُم بِغَیرِ حِسَابٍ ۔(الزمر:10)

”کہہ دو کہ اے میرے ایمان والے بندو! اپنے رب سے ڈرتے رہو، جو اس دنیا میں نیکی کرتے ہیں ان کے لیے نیک بدلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی زمین بہت کشادہ ہے صبر کرنے والوں ہی کو ان کا پورا پورا بے شمار اجر دیا جاتا ہے“ (جوناگڑھی)

”جن لوگوں نے اِس دنیا میں نیک رویہ اختیار کیا ہے ان کے لیے بھلائی ہے“۔ (سید مودودی)

”جنہوں نے اس دنیا میں نیکی کی ان کے لیے بھلائی ہے“۔ (فتح محمد جالندھری)

”جو اس دنیا میں نیکی کرتے ہیں ان کے لیے نیک بدلہ ہے“۔ (محمد جوناگڑھی)

”جو لوگ اس دنیا میں نیکی کریں گے ان کے لیے (آخرت میں) نیک صلہ ہے“۔ (امین احسن اصلاحی)

”جنہوں نے بھلائی کی ان کے لیے اس دنیا میں بھلائی ہے“۔ (احمد رضا خان)

سورۃ الزمر والے جملے کا درست ترجمہ سورۃ النحل والے جملے کی روشنی میں متعین ہو جاتا ہے، کیونکہ وہاں اس کے بعد وَلَدَارُ الآخِرَۃِ خَیرٌ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ حَسَنَۃ سے مراد دنیا کی بھلائی ہے۔ سورۃ النحل کی درج ذیل آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے:

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللّٰهِ مِن بَعدِ مَا ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُم فِي الدُّنيَا حَسَنَةً وَلَأَجرُ الآخِرَةِ أَكبَرُ لَو كَانُوا يَعلَمُونَ ۔ (النحل: 41)

”اور جن لوگوں نے ظلم سہنے کے بعد خدا کے لیے وطن چھوڑا ہم ان کو دنیا میں اچھا ٹھکانہ دیں گے۔ اور آخرت کا اجر تو بہت بڑا ہے۔ کاش وہ (اسے) جانتے“۔ (فتح محمد جالندھری، کاش کا لفظ اللہ کے لیے مناسب نہیں ہے۔)

اس جائزے میں ایک دلچسپ بات تو یہ سامنے آئی کہ اکثر مترجمین نے سورۃ النحل والے جملے کا ترجمہ تو سیاق کلام کے مطابق کیا ہے، لیکن تقریباً ان تمام مترجمین نے سورۃ الزمر والے جملے کا ترجمہ اس سے مختلف کر دیا۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ بات یہ سامنے آئی کہ مولانا احمد رضا خان نے دونوں مقامات پر عام مترجمین سے مختلف ترجمہ کیا، یعنی پہلی آیت میں وہ ترجمہ کیا جو دوسروں نے دوسری آیت میں کیا، اور دوسری آیت میں وہ کیا جو دوسروں نے پہلی آیت میں کیا۔ سورۃ النحل میں سیاق کی واضح دلالت کے باوجود اس سے ہٹ کر ترجمہ کرنا حیرت انگیز اتفاق ہے، جبکہ سورۃ الزمر میں وہی ترجمہ کیا ہے۔ سورۃ الزمر میں اکثر مترجمین نے جو ترجمہ کیا ہے، وہ اس آیت میں سیاق کلام کی دلالت سے مطابقت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اس جملے کے بعد ہی وَأَرضُ اللّٰهِ وَاسِعَةٌ آیا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حَسَنَۃ سے مراد دنیا کی بھلائی ہے۔

مولانا امانت اللہ اصلاحی کے نزدیک دونوں مقامات پر اس جملے کا درست ترجمہ یوں ہے: ”جن لوگوں نے نیکی

کی ان کے لیے اس دنیا میں بھی نیک بدلہ ہے"۔ اس کی ایک دلیل تو سورۃ النحل کی مذکورہ بالا دونوں آیتیں ہیں۔ اس کے علاوہ ایک دلیل اور یہ ہے کہ دنیا تو ہے ہی دار العمل، اس لیے یہ کہنے سے کہ، جس نے اس دنیا میں نیکی کی، کوئی نئی بات معلوم نہیں ہوگی، لیکن یہ کہنے سے کہ نیکی کرنے والے کو دنیا میں بھی نیک صلہ ملے گا، ایک نئی بات معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ نیک لوگوں کے لیے آخرت کے صلے کے ساتھ دنیا میں بھی نیک صلہ ہے۔

(223) زَوجَین کا ترجمہ

اردو میں جوڑا نر اور مادہ کے مجموعے کو کہتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو جوڑ کہتے ہیں، نر اور مادہ کے ایک جوڑے کو عربی میں زوجین کہتے ہیں۔ اس پہلو سے درج ذیل آیتوں کے مختلف ترجموں کا جائزہ لیا جا سکتا ہے:

(1)وَمِن كُلِّ شَيءٍ خَلَقنَا زَوجَينِ لَعَلَّكُم تَذَكَّرُونَ ۔(الذاریات:49)

"اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے بنائے ہیں، شاید کہ تم اس سے سبق لو"۔(سید مودودی)

"اور ہم نے ہر چیز کے دو جوڑ بنائے کہ تم دھیان کرو"۔(احمد رضا خان)

"اور ہر چیز کی ہم نے دو قسمیں بنائیں تاکہ تم نصیحت پکڑو"۔(فتح محمد جالندھری)

"اور ہم نے ہر چیز سے دو جوڑے پیدا فرمائے تاکہ تم دھیان کرو اور سمجھو"۔(طاہر القادری)

(2)وَاَنَّهُ خَلَقَ الزَّوجَينِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ ۔(النجم:45)

"اور یہ کہ اسی نے جوڑا یعنی نر مادہ پیدا کیا ہے"۔(محمد جونا گڑھی)

"اور یہ کہ اسی نے دو جوڑے بنائے نر اور مادہ"۔(احمد رضا خان، نر اور مادہ ایک جوڑا ہوا)

(3)فَجَعَلَ مِنهُ الزَّوجَينِ الذَّكَرَ وَالأُنثَىٰ ۔(القیامۃ:39)

"تو اس سے دو جوڑ بنائے مرد اور عورت"۔(احمد رضا خان)

"پھر اس سے مرد اور عورت کی دو قسمیں بنائیں"۔(سید مودودی)

"پھر اس کی دو قسمیں بنائیں (ایک) مرد اور (ایک) عورت"۔(فتح محمد جالندھری)

(4)حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ اَمرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلنَا احمِل فِيهَا مِن كُلٍّ زَوجَينِ اثنَينِ۔(ہود:40)

"یہاں تک کہ جب ہمارا حکم آ گیا اور وہ تنور ابل پڑا تو ہم نے کہا "ہر قسم کے جانوروں کا ایک ایک جوڑا کشتی میں رکھ لو"۔(سید مودودی)

"یہاں تک کہ جب ہمارا حکم آیا اور تنور اُبلا ہم نے فرمایا کشتی میں سوار کر لے ہر جنس میں سے ایک جوڑا نر و

مادہ"۔(احمد رضا خان)

(5)فَاسلُک فِیهَا مِن کُلٍّ زَوجَینِ اثنَینِ ۔(المومنون:27)

"تو اس میں بٹھالے ہر جوڑے میں سے دو"۔(احمد رضا خان، ہر ایک میں سے ایک جوڑا، نہ کہ ہر جوڑے میں سے دو)

"تو، تو ہر قسم کا ایک ایک جوڑا اس میں رکھ لے"۔(محمد جوناگڑھی)

"تو سب (قسم کے حیوانات) میں جوڑا جوڑا (یعنی نر اور مادہ) دو دو کشتی میں بٹھادو"۔(فتح محمد جالندھری، یہاں بھی تعبیر مبہم ہو گئی ہے۔)

"تو تم اس میں ہر قسم کے جانوروں میں سے دو دو جوڑے (نر و مادہ) بٹھالینا"۔(طاہر القادری)

مذکورہ تمام آیتوں میں جن لوگوں نے دو جوڑے ترجمہ کیا ہے، وہ درست نہیں۔ قسمیں ترجمہ کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ یہاں صنفی تقسیم کو بتانا مقصود نہیں ہے بلکہ صنفی رشتے کو بتانا مقصود ہے جو لفظ زوجین سے ادا ہوتا ہے۔

(224) ازواج کا ترجمہ

ازواج، زوج کی جمع ہے۔ قرآن مجید میں اس لفظ کا استعمال قسمیں بتانے کے لیے بھی کیا گیا ہے، اور کہیں شوہر اور کہیں بیوی کے لیے بھی کیا گیا ہے۔ درج ذیل تین مقامات پر ترجمے غور طلب معلوم ہوتے ہیں:

(1)ثَمَانِیَةَ اَزوَاجٍ مِّنَ الضَّانِ اثنَینِ وَمِنَ المَعزِ اثنَینِ۔(الانعام:143)

"(پیدا کیے) آٹھ نر و مادہ یعنی بھیڑ میں دو قسم اور بکری میں دو قسم"۔(محمد جوناگڑھی)

"آٹھ قسم کے جوڑے ہیں"۔(ذیشان جوادی)

"آٹھ قسم کے جوڑے پیدا کیے ہیں"۔(محمد حسین نجفی)

"آٹھ قسم کے"۔(فتح محمد جالندھری)

"چوپایوں کی آٹھ قسموں کو لو"۔(امین احسن اصلاحی)

"آٹھ نر و مادہ، چوپایوں کے آٹھ جوڑ، چوپایوں کے چار جوڑے"۔

(2)وَاَنزَلَ لَکُم مِّنَ الاَنعَامِ ثَمَانِیَةَ اَزوَاجٍ ۔(الزمر:6)

"اسی نے تمہارے لیے مویشیوں میں سے آٹھ نر و مادہ پیدا کیے"۔(سید مودودی)

"اور تمہارے لیے چوپایوں میں سے (آٹھ نر و مادہ) اتارے"۔(محمد جوناگڑھی)

”اور تمہارے لیے چوپایوں میں سے آٹھ جوڑے تھے“۔(احمد رضا خان)

”اور اسی نے تمہارے لیے چارپایوں میں سے آٹھ جوڑے بنائے“۔(فتح محمد جالندھری)

”اور پھر تمہارے لیے (تعداد میں) چوپایوں کے آٹھ جوڑے پیدا کیے“۔(محمد حسین نجفی)

”اور تمہارے لیے (نر و مادہ) چوپایوں کی آٹھ قسمیں اتاریں“۔(امین احسن اصلاحی)

And He sent down to you eight pairs of the cattle. (Qaribullah & Darwish)

and he sent down for you eight head of cattle in pairs (Yousuf Ali)

ثَمَانِيَةَ أَزوَاجٍ کا ترجمہ آٹھ جوڑے موزوں نہیں ہے، اسی طرح انگریزی کے بھی مذکورہ دونوں ترجموں کے فرق پر غور کیا جاسکتا ہے۔

(3)وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَب لَنَا مِن أَزوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعيُنٍ۔(الفرقان:74)

”جو دعائیں مانگا کرتے ہیں کہ اے ہمارے رب، ہمیں اپنی بیویوں اور اپنی اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک دے“۔(سید مودودی)

”اور یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! تو ہمیں ہماری بیویوں اور اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما“۔(محمد جوناگڑھی)

and who pray "O our Sustainer! Grant that our spouses and our offspring be a joy to our eyes, (Asad)

And who say: Our Lord! Vouchsafe us comfort of our wives and of our offspring, (Pickthall)

”کسانی کہ می گویند: پروردگارا! از ہمسران و فرزندانمان مایہ روشنی چشم ما قرار دہ“۔(مکارم شیرازی)

عربی زبان میں لفظ ازواج دونوں پر صادق آتا ہے۔ انگریزی میں spouse اس کا درست مفہوم ادا کرتا ہے۔ اردو میں میری علم کی حد تک سبھی لوگوں نے اس آیت میں ازواجنا کا ترجمہ ہماری بیویاں کیا ہے۔

فارسی میں عام طور سے اس آیت میں مذکور ازواج کا ترجمہ ہمسران کیا گیا ہے، لفظ ہمسر فارسی زبان میں بیوی کے لیے بھی آتا ہے اور جوڑے کے ساتھی کے لیے بھی۔

بہرحال، اس آیت میں ازواج کا ترجمہ ایسا ہونا چاہیے جس میں عموم ہو، اور اس دعا کی معنویت صرف شوہر کے لیے نہیں رہے بلکہ بیوی کے لیے بھی رہے۔ مجھے اردو میں spouse یا زوج کی طرح بالکل موزوں لفظ نہیں ملا، تاہم انسانوں کے سیاق میں شریک حیات اور جیون ساتھی جیسے الفاظ بھی مطلوبہ مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔

آرا و افکار

ڈاکٹر عرفان شہزاد
irfanshehzad76@gmail.com

خدا کی رحمت اور عدل: ایک حقیقت کے دو نام

فطرت الٰہی اور فطرت انسان کی مشترکہ اساسات اور احساسات:

فطرت الٰہی کو جاننے اور سمجھنے کا راستہ فطرت انسانی ہے۔

فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ [الروم:30]

"تم اللہ کی بنائی ہوئی فطرت کی پیروی کرو، جس پر اُس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔"

اخلاقیات اور جمالیات کے باب میں انسانوں کی فطرت میں پائے جانے والے بنیادی اور مشترکہ احساسات اور ان کی اساسات فطرت الٰہی پر مبنی ہیں۔ انسان اسی چیز کو اچھا اور برا سمجھتا ہے جو فطرت الٰہی سے اسے ودیعت ہوا ہے۔ اس کا برعکس کہنا بھی اسی وجہ سے درست ہے کہ انسانی فطرت جسے اچھا اور برا سمجھتی ہے وہ خدا کے نزدیک بھی اچھا اور برا ہے۔ یہ ایک منصوص قضیہ ہے۔ اس کے مقابل اس فہم کا نقص یا کوئی نص ہی سے کوئی دلیل پیش کی جائے تو قابل اعتنا ہو سکتی ہے، خیال آرائی کی یہاں کوئی حیثیت نہیں۔

حسن و قبح اور عدل و ظلم کا معیار:

حسن و قبح اور عدل و ظلم معروض میں موجود تصورات نہیں ہیں، جنھیں انسان خارج سے اخذ کرتا ہے اور جن کی پابندی خدا پر بھی لازم ہو، یہ فطرت الٰہی سے پھوٹے تصورات ہیں، جن کا پرتو انسانی فطرت میں آیا ہے اور اس وجہ سے ان کی پیروی اور پابندی انسان خود پر لازم سمجھتا ہے۔ یہ احساسات تمام انسانیت کا مشترک ورثہ اور اثاثہ ہیں، اسی لیے یہ عالم گیر سطح پر یکساں ہیں۔

عدل و ظلم، حسن و قبح اور نیکی و بدی کے تصورات اور احساسات کی انسانی فطرت اور ذہن میں موجودگی کے بارے میں کوئی بحث نہیں، البتہ ان کی تعریف اور اطلاقی صورتوں کی تعیین میں اختلاف اور مباحثہ میں ہوتا ہے۔

فلاسفہ کے ایک محدود گروہ، جو کسی بھی تصور اور قدر کی آفاقیت اور استقلال کے قائل نہیں، کو چھوڑ کر ایسا کبھی نہیں سمجھا جاتا کہ یہ طے کیا جائے کہ عدل کوئی قدر ہے بھی یا نہیں، یا ظلم کوئی تصور ہوتا ہے یا نہیں اور اسی طرح نیکی اور بدی کوئی تصور رکھتے ہیں یا نہیں۔ البتہ یہ مباحثہ ہوتا ہے کہ فلاں معاملے میں عدل کی کون سی صورت عدل کہلائے گی اور کیا چیز ظلم بن جائے گی اور یہ کہ کوئی فعل درحقیقت نیکی ہے یا نہیں۔ تعریف اور اطلاق میں اختلاف سے تصور باطل نہیں ہو جاتا۔ احساس اور تصور کی سطح پر انسانوں کا ہمہ گیر اتفاق اس پر ایک عالم گیر شاہد ہے۔

عدل و رحمت سے محبت اور ظلم اور ناانصافی سے نفرت کا تجربہ چند ماہ کے بچوں تک میں کر لیا گیا ہے [2,1]۔ ہمیں بچوں میں ان احساسات کو منتقل نہیں کرنا پڑتا، بلکہ ان کے اندر موجود ان احساسات کے اطلاقات کے وقت ان کی ابتدائی رہنمائی کرنا ہوتی ہے۔ انھیں یہ سمجھانے کی ضرورت نہیں پڑتی کہ اچھائی اور برائی کے احساسات کیا ہوتے ہیں، انھیں صرف یہ بتانا ہوتا ہے کہ فلاں اور فلاں چیز کیوں اچھی یا بری ہے۔ لیکن اچھائی اور برائی ہوتی کیا ہے، اس کو موضوع نہیں بنانا پڑتا۔ یہ اس لیے کہ ان کا علم فطرت سے وہ اسی طرح لے کر آتے ہیں جیسے بھوک پیاس اور زبان سیکھنے اور بولنے کی جبلت لے کر آتے ہیں۔ ماحول سے وہ تصورات کے اطلاقات سیکھتے ہیں، تصورات نہیں سیکھتے، وہ پہلے سے ان میں موجود ہوتے ہیں۔

خدا کی رحمت و عدل:

حسن و قبح کے یہ مشترک احساسات اور ان کی اساسات، انسانوں کی ایک دوسرے کے درمیان اور خدا اور بندے کے درمیان مکالمہ اور مخاطبہ کی بنیاد اور ذریعہ ہیں۔ خدا اور انسان کی فطرت کے درمیان یہ احساسات اور ان کی اساسات کا اشتراک اگر نہ ہو تو بندوں کو یہ باور کرانے کا کوئی جواز ہی نہیں رہتا کہ خدا رحم اور عدل کرنے والا ہے اور ظلم نہیں کرتا، جب کہ رحم، عدل اور ظلم کے مفاہیم اور ان کا میرٹ وہ نہیں جو انسان سمجھ سکتے ہیں۔

خدا کا رحم اور عدل کرنا، ظلم نہ کرنا اور اپنے وعدے پورے کرنے کے مفاہیم وہی ہیں جو انسانی عقل و فطرت سمجھتی ہے۔ خدا کے ان فرامین کے باوجود خدا کو کسی ضابطے کا پابند نہ سمجھنا یا انسانی فہم میں پائے جانے والے ان ضابطوں سے اسے بے نیاز سمجھنا بے بنیاد عقلی تجاوز ہے۔ یہ غلط فہمی خدا پر بھروسے اور اس بھروسے پر اس کی

---

[1] https://www.youtube.com/watch?v=FRvVFW85IcU

[2] Hamlin, J., Wynn, K. & Bloom, P. Social evaluation by preverbal infants. *Nature* **450,** 557–559 (2007). https://doi.org/10.1038/nature06288

اطاعت کرنے اور اس پر امید جزر کرنے اور اس کے ڈر سے اس کی معصیت سے بچنے اور معصیت پر سزا کے خوف کی ساری خدائی اسکیم کو عملاً معطل کر دیتی ہے۔ اس کا نتیجہ خدا کو ظالم یا لاابالی سمجھ کر اس سے ناراض ہو جانے یا اسے نظر انداز کرنے یا اباحیت کی صورت میں نکلنا بدیہی ہے۔

خدا کی رحمت اور عدل کے اصولوں کی اطلاقی صورتوں کے پیچھے اس کے علم اور حکمت کا احاطہ نہ کرنے سکنے کی بنا پر یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ خدا کے ہاں رحمت اور عدل کے مفاہیم ہی کوئی اور ہیں۔ یہ ایسی ہی غلط فہمی ہے جیسے کسی عدالتی فیصلے کی تفصیلی جانکاری کے بنا یہ سمجھ لیا جائے کہ فیصلہ میرٹ پر نہیں ہوا ہوگا یا میرٹ ہی کوئی اور مقرر کیا گیا ہوگا جو عام انسانی فہم سے بالاتر کوئی تصور ہے۔

خدا کسی قبیح کا ارتکاب نہیں کرتا، کیونکہ ہر قبیح ظلم ہے اور اس نے اپنی ذات سے ظلم کی نفی کی ہے۔ قبیح کا ارتکاب نہ کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ وہ اس پر قدرت نہیں رکھتا، بلکہ یہ ہے کہ قبیح کا ارتکاب کرنا اس کی شان کے لائق نہیں، یعنی وہ شان جو اس نے خود بیان کی ہے۔ قدرت ہونے کے باوجود قبیح کا اتکاب نہ کرنا خدا کو ہماری نظر میں عظیم بناتا ہے، ورنہ مجبور کے لیے قبیح کا ارتکاب نہ کرنا کوئی کارنامہ نہیں۔ یہی بات اس کو مہربان خدا بناتی ہے جس سے محبت کی جا سکتی ہے، ورنہ صرف عظمت صرف خوف اور خشیئت پیدا کرتی ہے۔

دنیا کی تخلیق اور مشیئت خداوندی:

دنیا کی تخلیق کے منصوبے کی اساس خدا کی مشیئت ہے اور اس کا مقصد بندوں پر عنایات کرنا ہے۔ یہ مشیئت خدا کی صفات کے اظہار اور اس کی ہمہ گیر عبودیت کے لیے برپا کی گئی ہے نہ کہ محض رحمت کے اظہار کے لیے۔ مشیئت رحمتِ محض نہیں بلکہ عدل کے ساتھ گندھی ہوئی ہے۔ یہ محض رحمت ہوتی تو دکھ اور تکلیف نہ ہوتے۔ دکھ اور تکلیف نہ ہوتے تو خدا کی صفات رحمت، عدل اور کرم کا ظہور نہ ہوتا۔ خدا کی اس اسکیم میں بشمول انسان سب مخلوقات کو دکھ اور تکلیف سے بھی گزرنا پڑا۔ یہ سب انسان کو سامنے رکھ کر نہیں، بلکہ خدا کی صفات کے اظہار کے لیے بنایا گیا ہے۔

ساری کائنات خدا کے سامنے تسلیم ہے، سوائے انسان اور جنّ کے عقلی وجود کے، جسے اس نے ارادہ واختیار دے کر اپنے سامنے تسلیم ہو جانے کی دعوت دی ہے۔

دنیا میں آزمایش کا اصول:

دنیا کا نظام اصول آزمایش پر ہے جس میں عدل نہیں ہے۔ اسی سے عدل کا تقاضا پیدا ہوتا ہے جو آخرت کے برپا

کرنے کو لازم بنا دیتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ خدا عادل ہے ورنہ آخرت میں عدالت لگانے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ آزمایش کا قانون عدل پر مبنی نہیں ہے۔ عدل ہو تو آزمایش نہیں ہو سکتی۔ البتہ آزمایش کے خاتمے پر جزا اور سزا کا قانون مل کر اسے مطابق عدل اور عنایت رحمت کا مظہر بناتا ہے۔

ہمارے ہاں خدا کے وکیلوں کو دنیا میں بھی خدا کا افعال اور اسکیم کو مطابقِ عدل ثابت کرنے کی فکر دامن گیر رہی جس کے لیے انھوں نے عجیب تاویلات کیں۔ انھوں نے خدا کو ظلم سے بری قرار دینے کے لیے اس کی ذات کے لیے عدل کے فطری اور معروف تصورات ہی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا کہ خدا کی آزاد ذات پر یہ پابندیاں نہیں لگائی جا سکتیں اور یہ کہ یہ انسانوں کے معیارات ہیں۔ حالانکہ یہ فطرت کے معیارات تھے جنھیں خود خدا نے ودیعت کیا تھا اور انسان کو مخاطب کرتے ہوئے اس نے انسان کے ذہن میں انھیں تصورت کی بنیاد پر خود کو عدل و رحمت کرنے والا اور ظلم نہ کرنے والا قرار دیا تھا۔ ایک بار جب خدا عدل کے معروف تصور کا پابند نہ رہا تو اس کی زد پھر آخرت کے تصور عدل پر بھی پڑی اور وہاں بھی خدا عدل کے تقاضوں سے آزاد قرار دے دیا گیا۔ یہ نظریہ خدا، دین اور مسلمان تینوں سے نادان دوستی پر مبنی تھا۔ خدا لاابالی ٹھہرا جس کو چاہے سزا دے جس کو چاہے جزا دے، دین کے اوامر و نواہی کی پاسداری کارِ اضافی قرار پائے۔ خدا کے وعدے اور وعیدیں دونوں کے پورا کرنے کی پابندی خدا پر نہیں رہی۔ خدا سے امید اور خوف دونوں کی بنیاد ہی نہ رہی تو اعمال اور اطاعت اپنا جواز کھو بیٹھے۔ مسلم ذہن خدا کے بارے میں بے یقینی کا شکار ہو گیا۔ خدا عنایت کر دے تو نجات مل جائے گی مگر خدا قہر نازل کر دے تو کیا کیا جائے، اس سے بچنے کے لیے اس نے سہارے تلاشے اور تراشے یا وہ سرے سے مایوس ہو کر رہ گیا۔

میرٹ کا اصول اور تقاضے:

حقیقت خدا کے اپنے بیان میں اس کے برعکس تھی۔ اس کی رحمت نے چاہا کہ انسانوں کو ابدی نعمتوں سے نوازے۔ مگر اس نوازش کو اس نے اعزاز بنایا جسے میرٹ پر ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس میرٹ کے لیے اس نے انسان کو اچھائی اور برائی کی سمجھ اور ارادہ اور اختیار دے کر آزمایش کا قانون بنایا۔ یہ اس کی مشیئت تھی۔

آزمایش کا میرٹ خدا کی شان اور عنایات کے مطابق نہیں، بلکہ انسان کی استطاعت کے مطابق مقرر کیا گیا:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا [البقرة:286]

اللہ کسی پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا۔

یہ رحمت ہے، لیکن یہی عدل ہے۔ ایسے ہی جیسے ہم میٹرک کے طالب علم سے ماسٹرز کی سطح کا امتحان نہیں لیتے۔

اس آزمایش کے لیے انسان کی تخلیق کا مقصد اسے میرٹ کی بنیاد پر کامیاب کرنا ہے:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ[الملک:2]

"(وہی) جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ اور وہ زبردست بھی ہے اور درگذر فرمانے والا بھی۔"

عدل سے مراد مساوات اور یکسانیت نہیں ہے۔ میرٹ کا سب کے لیے یکساں ہونا ظلم ہے، عدل نہیں۔ بے لاگ اور اندھا انصاف کرنا اور مستحق کو رعایت نہ دینا ظلم ہے عدل نہیں۔ مستحق کے لیے سفارش قبول کرنا بھی عدل کا تقاضا ہے۔ دوسرے پہلو سے دیکھیے تو یہی سب رحمت ہے۔ یہ سفارش نہ بے قاعدہ ہے نہ بے محابا اور نہ اتنی زور آور کہ خدا کو فیصلہ بدلنے پر مجبور کر سکے ورنہ یہ ظلم کی وکالت بن جائے گا:

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا[النبأ: 38]

اُس دن، جب فرشتے اور جبریل امین، سب اُس کے حضور میں صف بستہ کھڑے ہوں گے۔ اُس دن، جب وہی بولیں گے جنھیں رحمن اجازت دے اور وہ صحیح بات کہیں۔

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ[البقرۃ:255]

"کون ہے جو اُس کی اجازت کے بغیر اُس کے حضور میں کسی کی سفارش کرے۔ لوگوں کے آگے اور پیچھے کی ہر چیز سے واقف ہے اور وہ اُس کے علم میں سے کسی چیز کو بھی اپنی گرفت میں نہیں لے سکتے، مگر جتنا وہ چاہے۔"

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ[الزخرف: 86]

اُس کے علاوہ یہ جنھیں پکارتے ہیں، وہ شفاعت کا کوئی اختیار نہیں رکھتے۔ ہاں، جو حق کی گواہی دیں گے اور وہ اُس کو جانتے بھی ہوں گے۔

یعنی جن کو سفارش کی اجازت ملے گی وہ خلاف حق کچھ نہیں کہیں گے۔

آزمایش کے قانون کا لازمی نتیجہ کامیابی کے ساتھ ناکامی، نیکی کے ساتھ بدی اور عدل کے ساتھ ظلم کی صورت میں نکلنا تھا۔ یہ سب اس آزمایش کی اسکیم کا حصہ ہے۔ اس سے رحمت اور عدل کا تقاضا پیدا ہوا کہ نیکوکاروں کو پورا

صلہ ملے جو آزمایش گاہ میں نہیں ملتا اور مظلوموں کی داد رسی ہو جو یہاں نہیں ہو پاتی۔ یہ رحمانیت کا تقاضا تھا جو عدل پر منتج ہوتا ہے۔ یوں آخرت کا جواز پیدا ہوا جہاں پورا عدل بروے کار لایا جائے۔ ایسا نہ ہو تو دنیا اپنی تمام تر تکوینی معنویت کے باوجود عبث قرار پاتی اور خدا لاابالی ظالم، اور غیر حکیم ثابت ہوتا ہے جس نے نیکوکاروں کو پورا صلہ نہیں دیا، ہوس کے بچاریوں کو زیادہ پر لطف زندگی گزارنے کا موقع دیا اور مظلوموں کی داد رسی کا انتظام نہ کر کے ظالم کی حوصلہ افزائی کی۔

ظالم کو معافی اور رعایت دینا مظلوم کے حق میں ظلم ہے۔ ظالم و مظلوم دونوں خدا کی رحمت وعنایت کے مستحق ٹھہریں تو یہ ظالموں کی حوصلہ افزائی ہے جس سے ان کو مظلوم پر زیادتی کرنے کی شہ ملتی ہے کہ اس کے لیے بھی امکان نجات وعنایت موجود ہے۔ یوں خدا ظالم کا سہولت کار بن کر ظالم ٹھہرتا ہے، جب کہ اس نے خود پر رحمت لازم کر رکھی ہے۔

اس لحاظ سے دیکھیے تو رحمت اور عدل ایک دوسرے میں ممزوج اور مترادف ہیں اور رحمت یعنی کہ عدل کرنا خدا نے خود پر لازم قرار دے دیا ہے۔

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ[الأنعام:12]

"اِن سے پوچھو، زمین اور آسمانوں میں جو کچھ ہے، وہ کس کا ہے؟ کہہ دو، اللہ ہی کا ہے۔ اُس نے اپنے اوپر رحمت لازم کر رکھی ہے۔ وہ تم سب کو جمع کر کے ضرور روز قیامت کی طرف لے جائے گا جس میں کوئی شبہ نہیں۔ اِس کو وہی لوگ نہیں مانتے جنھوں نے اپنے آپ کو خسارے میں مبتلا کر لیا ہے۔"

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ [الأنبياء:47]

"روز قیامت کے لیے ہم انصاف کی ترازو رکھ دیں گے۔ پھر کسی جان پر ذرا بھی ظلم نہ ہو گا اور اگر رائی کے دانے کے برابر بھی کسی کا عمل ہو گا تو ہم اُس کو لا موجود کریں گے۔ اور ہم (لوگوں کا) حساب لینے کے لیے کافی ہیں۔"

میرٹ پر سب کو داخلہ مل جانا میرٹ پر آنے والوں کے ساتھ فریب ہے۔ نیک و بد سب خدا کی رحمت اور عنایت سے بہرہ مند ہوں تو یہ نیکوکاروں کے ساتھ دھوکا ہے کہ نفس کے تقاضوں کے خلاف خدا کی مرضیات پر چلنے والے، نفس کی پجاریوں کے ساتھ ایک صف میں کھڑے کر دیے جائیں۔ دونوں کے نیک اور بد انجام میں فرق ہونا رحمت

بھی ہے اور عدل بھی۔ چنانچہ خدا نے یہی بتایا ہے کہ ایسا نہیں ہو گا:

أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَلِكَ زَعِيمٌ[القلم:35-40]

"(تم سمجھتے ہو کہ یہ نہیں ہو گا) تو کیا ہم اپنے فرماں بردار بندوں کو مجرموں کے برابر کر دیں گے؟ تمھیں کیا ہوا ہے، تم کیسا حکم لگاتے ہو؟ کیا تمھارے پاس کوئی کتاب ہے جس میں تم پڑھتے ہو کہ وہاں تمھارے لیے وہی کچھ ہے جو تم پسند کرو گے؟ کیا تمھارے لیے ہم پر کوئی قسمیں ہیں جو قیامت تک چلی جائیں گی کہ تمھارے لیے وہی کچھ ہے جو تم حکم لگاؤ گے؟ اِن سے پوچھو کہ ان میں سے کون اِس کا ذمہ لیتا ہے؟"

اس لحاظ رحمت اور عدل کی حقیقت ایک ہے۔ ایسی رحمت جو عدل سے بے نیاز ہو، خود رحمت کے منافی ہے۔ رحمت اور عدل ایک دوسرے کو متوازن نہیں کرتے، نہ یہ متخالف اور متصادم ہیں، بلکہ یہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرا ناقص بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ کامل عدل رحمت کے بغیر ممکن نہیں اور رحمت بغیر عدل کے نہیں ہے۔

اس آزمایش میں میرٹ کی شرط عدل پر مبنی ہے۔ البتہ رحمت الٰہی کا تقاضا ہوا کہ انسان کی خلقی مجبوریاں جیسے نسیان اور جذبات کے تصرف، اور نفس اور شیطان کی ترغیبات کے مقابلے میں رعایات بھی دی جائیں اور ان موانعات کے مقابلے میں میرٹ پر آنے کے لیے سہولت بھی مہیا کی جائے۔ چنانچہ، علم و عمل میں نسیان اور دیانت دارانہ خطا پر بلا مشروط معافی اور جذبات کی مغلوبیت میں جرم کا ارتکاب اور اس کے فوراً بعد ندامت پر لازمی درگزر کا اصول بتایا گیا:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا [البقرة:286]

پروردگار، ہم بھول جائیں یا غلطی کر جائیں تو اُس پر ہماری گرفت نہ کر۔

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيمًا حَكِيمًا[النساء:17]

اللہ پر توبہ قبول کرنے کی ذمہ داری اُنھی لوگوں کے لیے ہے جو جذبات سے مغلوب ہو کر کوئی گناہ کر بیٹھتے ہیں، پھر جلدی ہی توبہ کر لیتے ہیں۔ سو وہی ہیں جن پر اللہ عنایت کرتا اور اُن کی توبہ قبول فرماتا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔

روز قیامت تثلیث کے قائلین مسیحیوں کے بارے میں خدا اور مسیح علیہ السلام کے درمیان مکالمے کے آخر میں خدا نے اپنا واضح طور پر اعلان فرمایا ہے کہ ان میں سے جو لوگ اپنے قول و قرار اور عہد و میثاق میں سچے ثابت ہوئے اور اُنھوں نے جانتے بوجھتے کسی گم راہی پر اصرار نہیں کیا، بلکہ جو کچھ سمجھا، دیانت داری کے ساتھ سمجھا، اُس میں دانستہ کوئی تبدیلی یا تحریف نہیں کی، پھر اپنی استطاعت کے مطابق اُس پر عمل پیرا رہے، اُن کے لیے جنت کی بشارت ہے۔

اِن تُعَذِّبہُم فَاِنَّہُم عِبَادُکَ وَاِن تَغفِر لَہُم فَاِنَّکَ اَنتَ العَزِیزُ الحَکِیمُ قَالَ اللَّـهُ هَـٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ اللَّـهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [المائدہ:119]

اب اگر آپ اُنھیں سزا دیں تو وہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ ہی زبردست ہیں، بڑی حکمت والے ہیں۔ اللہ فرمائے گا: یہ وہ دن ہے جس میں سچوں کی سچائی اُن کے کام آئے گی۔ اُن کے لیے باغ ہوں گے جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں، وہ اُن میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ اُن سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔ یہی بڑی کامیابی ہے۔ زمین و آسمان اور اُن کے اندر تمام موجودات کی بادشاہی اللہ ہی کے لیے ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

خدا کی رحمت عدل سے تجاوز تب کرتی ہے جب ایسا کرنا خلاف عدل نہ ہو

خدا کی رحمت عنایت کی صورت میں عدل سے تبھی تجاوز کرتی ہے جب وہ عدل کے خلاف نہ ہو۔ خدا کی رحمت اگر مجرموں کو دنیا میں فوراً سزا نہ دے اور بار بار موقع دے،[3] یا آخرت میں سزا نہ دینے کا یا کچھ سزا دے کر ابدی سزا نہ دینے کا فیصلہ کرلے[4] تو رحمت کا یہ مظہر عدل کے منافی نہیں، مگر یہ کہ وہ ان پر عنایات بھی کرے یہ عدل کے منافی

---

[3] وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا [فاطر،45]

"لوگوں کو اُن کے اعمال پر اگر اللہ فوراً پکڑ تا تو زمین کی پشت پر کسی جان دار کو باقی نہ چھوڑتا، مگر وہ اُنھیں ایک مقرر مدت تک مہلت دیتا ہے۔ پھر جب اُن کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو لازماً پکڑتا ہے، اِس لیے کہ اللہ اپنے بندوں کو دیکھنے والا ہے۔"

[4] أَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ

ہے۔ نیکوکار انعام یافتگان کے مقابل ظالموں اور فاسقوں کی محرومی خود بہت بڑی سزا ہے جب کہ انعام یافتگان کی نعمتیں ابدی ہوں اور محروموں کی محرومی بھی ابدی ہو۔ خدا اگر ظالموں کو فنا کر دے تو یہ بھی ان کے حق میں رحمت ہے اور یہ عدل کے خلاف نہیں، اس لیے درست بھی ہے۔ یہ سزا بہت ہے کہ انھیں ابدی عنایات نہیں ملیں۔ یہ سب کرنا خدا کا اختیار (عزیز) ہے مگر خلاف عدل نہیں اور مظہر رحمت بھی ہے۔

سزا اور جزا کے اعلان کی پاسداری میں ایک فرق ہے۔ سزا کے اعلان کی پاسداری نہ کرنا غلط نہیں۔ وعدہ اور وعید میں سے یہ وعدہ ہے کہ جسے اگر پورا نہ کیا جائے تو یہ بد اخلاقی ہے، اس لیے قبیح ہے اور خدا قبیح کا ارتکاب نہیں کرتا، لیکن وعید پر باوجود قدرت اور اختیار کے عمل نہ کرنا عنایت سمجھا جاتا ہے اس لیے حسن ہے۔ چنانچہ خدا اگر کسی کو سزا نہ دے تو اسے کسی میعاد کی خلاف ورزی نہیں کہا جائے گا۔ البتہ وہ عنایت بھی کرے یہ خلاف عدل ہونے کی وجہ سے نہیں ہو گا۔

یہیں سے انبیا کی مشرکین کے لیے دعائے مغفرت کا جواز سمجھ آ جاتا ہے کہ اگر یہ عنایت کے مستحق نہیں، تو کم از کم سزا سے نجات دے دی جائے اور خدا اس کا اختیار رکھتا ہے:

إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (ابراهیم:35، 36)

(یہ ابراہیم کی اولاد ہیں)۔ اِنھیں وہ واقعہ سناؤ، جب ابراہیم نے دعا کی تھی کہ میرے پروردگار، اِس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو اِس سے دور رکھ کہ ہم بتوں کو پوجنے لگیں۔ پروردگار، اِن بتوں نے بہت لوگوں کو گم راہی میں ڈال دیا ہے۔ (یہ میری اولاد کو بھی گم راہ کر سکتے ہیں)، اِس لیے جو (اُن میں سے) میری پیروی کرے، وہ تو میرا ہے اور جس نے میری بات نہیں مانی، اُس کا معاملہ تیرے حوالے ہے، پھر تو بخشنے والا ہے، تیری شفقت ابدی ہے۔

وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ[ہود:106-108]

"سو جو بد بخت ہوں گے، وہ دوزخ میں جائیں گے۔ اُنھیں وہاں چیخنا اور چلانا ہے۔ وہ اُسی میں پڑے رہیں گے، جب تک (اُس عالم کے) زمین و آسمان قائم ہیں، اِلّا یہ کہ تیرا پروردگار کچھ اور چاہے۔ اِس میں شک نہیں کہ تیرا پروردگار جو چاہے، کر گزرنے والا ہے۔ رہے وہ جو نیک بخت ہیں تو وہ جنت میں ہوں گے۔ وہ اُسی میں رہیں گے، جب تک (اُس عالم کے) زمین و آسمان قائم ہیں، اِلّا یہ کہ تیرا پروردگار کچھ اور چاہے، اُس کی طرف سے ایسی عطا کے طور پر جو کبھی منقطع نہ ہو گی۔"

إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [المائدۃ:118]

اب اگر آپ اُنھیں (مسیح علیہ اور ان کی والدہ کو بھی معبود بنانے والوں کو) سزا دیں تو وہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ ہی زبردست ہیں، بڑی حکمت والے ہیں۔

چنانچہ اگر خدا ظالموں کو عنایات اور انعامات سے محروم کرنے پر اکتفا کر لے یا انھیں فنا کر ڈالے[5] تو یہ خلاف عدل نہیں کہ مظلوم کی داد رسی ظالم کو سزا دینے پر منحصر نہیں، مگر ظالم پر عنایت خلاف عدل ظالم کی حوصلہ افزائی ہے۔ اسی طرح میرٹ پر آنے کے بعد خدا کی بے پایاں عنایات کا تعلق بھی رحمت سے ہے، مگر یہ عدل کے منافی نہیں، اس لیے روا ہے۔ یہاں بھی لیکن عدل بالکلیہ خارج نہیں ہوا۔ چنانچہ کسی غیر نبی پر خواہ کتنی عنایات ہو جائیں، وہ نبی کا درجہ نہیں پا سکتا۔

دنیا میں البتہ عنایات جتنی زیادہ ہوتی ہیں میرٹ میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔

وحی سے مزید سہولت کی عنایت اور میرٹ میں اضافہ

وحی کے علم کے ذریعے سے انسانوں کے لیے عدل کے قیام میں مزید سہولت بھی فراہم کی گئی:

اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ[الشوریٰ:17]

"اللہ ہی ہے جس نے اپنی یہ کتاب قول فیصل کے ساتھ اتاری ہے اور (اِس طرح حق و باطل کو الگ الگ کرنے کے لیے) اپنی میزان نازل کر دی ہے۔"

وحی کو ہدایت اور نور کہا گیا جو نفس اور جہالت کے ظلمات سے انسان کو عقیدے اور عمل کی درست اور متوازن راہ دکھائے۔

وحی کی عنایت ہوتے ہی انسان کے میرٹ میں اضافہ کر دیا گیا۔ ہر فرد کی جانچ اس کے میسر علم کے بقدر ہونے کا عادلانہ اصول مقرر ہوا تو وحی کے حاملین کا میرٹ بھی غیر حاملین سے زیادہ مقرر ہوا۔ عنایت (رحمت) اور عدل یہاں بھی

---

[5] ایضا

جنت اور دوزخ کے ساتھ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ کی تحدید واقع ہوئی ہے، اس سے ان کی غیر ابدی ہونے کا جو وہم پیدا ہوتا ہے اس میں سے صرف جنت سے متعلق اس وہم کو یہ کہہ کر دور کیا گیا ہے کہ یہ غیر منقطع ہوگی، مگر دوزخ کے بارے میں اس وہم کو دور نہیں کیا گیا۔

باہم ممزوج ہیں۔ وحی کو براہ راست پانے والے انبیا کے محاسبے اور میرٹ کا معیار استدلال کی راہ سے وحی وصول کرنے والے عام لوگوں کے مقابلے میں کہیں بلند رکھا گیا۔ یونس علیہ السلام وحی کے براہ راست مخاطب تھے، انھیں ایک خطا پر مچھلی کے پیٹ میں بند کر دیا گیا، پھر جب ندامت اور توبہ کی تو معافی ملی ورنہ وہی ان کا مدفن قرار پا گیا تھا۔ ادھر ان کی قوم شرک جیسے شدید گناہ اور اس پر سرکشی کے باوجود بغیر سزا کے محض توبہ کرنے پر معافی کی مستحق قرار پائی۔

خدا کی رحمت اس کے غضب پر بڑھی ہوئی ہے، اس کے عدل پر نہیں۔

اخلاق و شرع اور عدل و رحمت:

کائنات کا تکوینی نظام میزان عدل پر قائم ہے۔ اس میں معمولی تغیر عظیم فساد کا سبب بنتا ہے۔ انسان کو ارادہ اور اختیار، نسیان اور جہالت کے عوارض اور نفس اور شیطان کی ترغیبات دے کر نظام زندگی میں اسی میزان عدل کو قائم کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس میں فطرت اور وحی کی رہنمائی سے انحراف فساد کا سبب بنتا ہے:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ[الرحمن:7،8،9]

"اور اُس نے آسمان کو اونچا کیا اور اُس میں میزان قائم کر دی کہ (اپنے دائرۂ اختیار میں) تم بھی میزان میں خلل نہ ڈالو۔ اور انصاف کے ساتھ سیدھی تول تولو اور وزن میں کمی نہ کرو۔"

یہ اخلاقیات اور قانون کی میزان ہے۔ قانون کی بنیاد بھی اخلاقیات ہوتی ہے۔ اس میزان کے توازن میں کوتاہی اور خلاف ورزی بھی فسادات کا سبب بنتی ہے۔ یہی فساد آخرت تک ممتد ہو جاتا اور انسان کو دنیا اور آخرت دونوں کے خسران میں ڈال دیتا ہے۔

اخلاق و شرع دونوں میں وحی کی ہدایات اور احکامات عدل اور رحمت کا امتزاج ہیں۔ عقیدے کے باب میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنا اور اس پر بنا پر اس کی عبادت کرنا عقل و فطرت کا تقاضا بن کر سامنے آتا ہے تو دیانت داری کا تقاضا اسے تسلیم کرتے ہوئے اس کے مقتضیات پر عمل پیرا ہونا ہے۔ یہی عدل ہے۔ وحی اسی عقلی استدلال کی طرف متوجہ کرنے کی سہولت فراہم کرتی ہے۔ یہ سہولت خدا کی رحمت سے صادر ہونے والی عنایت ہے تاکہ انسان عقل کی عدالت کا فیصلہ تسلیم کرے۔

سماجی اخلاقیات کے باب میں سچی گواہی دینا، عداوت کے باوجود حق پر قائم رہنا عدل ہے، سچ بولنا، جھوٹ سے بچنا، یہی میزان عدل کو قائم کرنا ہے، وحی اسی کی دعوت دیتی ہے۔ یہ دعوت رحمت کا نتیجہ ہے کہ انسان عدل قائم کر سکے۔

قانون کے باب میں فرائض کو استطاعت کے ساتھ متعلق کرنا اور حالت اضطرار میں احکام میں نرمی اور گنجایش اور ان کا معاف ہو جانا عدل کے اصول پر ہے اور یہ سب رحمت کا نتیجہ اور تقاضا بھی ہے۔ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھا نہیں جا سکتا۔

انسان میں مکارم اخلاق کا حاسہ آگے بڑھ کر زیادہ اور بے لوث نیکی کرنا چاہتا ہے۔ وحی اس کی حوصلہ افزائی اور ترغیب دیتی ہے۔ یہ سراسر رحمت ہے۔ اس نیکی کا صلہ دینا البتہ عدل اور رحمت کا تقاضا ہے۔

خدا کے فیصلے اعمال کی گنتی پر نہیں رویوں کی حقیقت پر کیے جائیں گے۔ یہ حکیمانہ عدل بھی ہے اور رحمت بھی۔

تسلیم و انکار کے رویوں کے دو درجے

تسلیم و انکار کے رویوں کے دو درجے ہیں: تسلیم کے دو درجے خود سپردگی (اسلام) احسان (اعلی درجے کی خود سپردگی) اور انکار حق کے دو درجے غفلت پر اصرار اور سرکشی (غفلت پر اصرار میں جارحانہ رویہ دکھانا) ہیں۔ غفلت پر اصرار بھی سرکشی ہی کی ایک صورت مگر شدت اور جارحیت میں کھی سرکشی سے ایک درجہ کم ہے۔ تسلیم و انکار کے رویے کامیابی اور ناکامی کا معیار ہیں، جنھیں خدا کے علم کی روشنی میں عدل کے تقاضوں کے مطابق برتا جائے گا۔ رعایت کے مستحق رعایت پائیں گے اور میرٹ پر آنے والے بے پایاں عنایت سے سرفراز ہوں گے۔ غیر مستحق اور میرٹ پر نہ آنے والے سزا کے مستحق اور اس کی عنایات سے محروم رہیں گے۔ یوں رحمت اور عدل کے تقاضے پورے ہوں گے۔

خلاصہ یہ کہ خدا کی رحمت و عدل ایک کو دوسرے سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا اور خدا کو اس کے اصولوں پر سمجھوتہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

ابو عمار زاہد الراشدی

سودی نظام کے خلاف جدوجہد کا نیا مرحلہ

وفاقی شرعی عدالت میں سودی نظام کے خاتمہ کے حوالہ سے رٹ کی سماعت طویل عرصہ کے بعد دوبارہ شروع ہونے سے ملک میں رائج سودی قوانین سے نجات کی جدوجہد نئے مرحلہ میں داخل ہوگئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تحریک انسداد سود پاکستان نے نئی صف بندی کے ساتھ اپنی مہم پھر سے شروع کرنے کا اعلان کر دیا ہے۔

بانئ پاکستان قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم و مغفور نے وفات سے چند ہفتے قبل اسٹیٹ بینک آف پاکستان کا افتتاح کرتے ہوئے واضح طور پر کہا تھا کہ پاکستان کا معاشی نظام مغربی اصولوں پر نہیں بلکہ اسلامی اصولوں پر استوار ہو گا مگر ان کی ہدایت کو مسلسل نظر انداز کیا جا رہا ہے حالانکہ دستور پاکستان میں دوٹوک کہا گیا ہے کہ سودی نظام کو جلد از جلد ختم کر کے ملک کے معاشی نظام کو قرآن و سنت کے احکام کے مطابق بنایا جائے گا۔ مگر ان واضح ہدایات کے باوجود سودی نظام اور قوانین بدستور موجود ہیں اور عدالتوں میں آنکھ مچولی مسلسل جاری ہے۔ چند روز قبل وفاقی شرعی عدالت نے اس سلسلہ میں اسٹیٹ بینک آف پاکستان کی ایک درخواست کو مسترد کیا تو راقم الحروف نے ٹویٹ میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے عرض کیا کہ اس کا اصولی طور پر خیر مقدم ہونا چاہیے مگر ٹال مٹول اور تاخیری حربوں میں تسلسل کے باعث اب یہ تکلف ہی لگتا ہے۔

اس موقع پر سودی نظام کے خلاف جدوجہد کے معروضی تقاضوں کے حوالے سے چند معروضات پیش کی جا رہی ہیں:

- عوامی ماحول میں حلال و حرام کا شعور و احساس کم ہوتا جا رہا ہے اور بے پروائی میں اضافہ ہو رہا ہے جس کا علماء کرام اور دینی اداروں کو سنجیدہ نوٹس لینا چاہیے اور خطابات، بیانات، سوشل میڈیا اور دیگر میسر ذرائع سے حلال و حرام کے مسائل اور ان میں فرق کی دینی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے خاص طور پر سودی نظام کی نحوستوں سے عوام کو خبردار کرنا چاہیے۔
- تاجر برادری کی تنظیموں اور راہنماؤں کو تجارتی ماحول میں یہ شعور اجاگر کرنا چاہیے کہ تجارت کے جن

شعبوں میں وہ از خود سود سے بچ سکتے ہیں یا سود کے حوالہ سے جو چند اسلامی قوانین اس وقت موجود ہیں ان پر عملدرآمد کا اہتمام کیا جائے۔ اس کے لیے باقاعدہ عوامی رابطہ مہم کی ضرورت ہے جو تاجر تنظیمیں اور ادارے بآسانی کر سکتے ہیں۔

- سیاسی سطح پر دستور پاکستان کی اسلامی دفعات بالخصوص سودی نظام کے خاتمہ کی دفعات پر عملدرآمد کے لیے مشترکہ جدوجہد تمام سیاسی جماعتوں بالخصوص دینی جماعتوں کی ذمہ داری ہے اور قومی سیاست میں متحرک دینی جماعتوں اور قائدین کو اس کا اہتمام کرنا چاہیے۔
- وفاقی شرعی عدالت میں اس کیس کی پیروی عملی طور پر جماعت اسلامی پاکستان اور تنظیم اسلامی پاکستان کے راہنما کر رہے ہیں جن میں تحریک انسداد سود پاکستان کے سیکرٹری جنرل ڈاکٹر فرید احمد پراچہ بھی شامل ہیں۔ ملک بھر کے وکلاء اور بار ایسوسی ایشنز کو اس کی حمایت و تعاون کی طرف توجہ دلانے کی ضرورت ہے اور ان کی اس مہم میں عملی شرکت کا اہتمام کرنا چاہیے۔
- تحریک انسداد سود پاکستان کی جدوجہد کا نیا مرحلہ یہ ہے کہ

1. عوامی ماحول میں حلال و حرام کے فرق کا احساس و شعور بیدار کرنے کے ساتھ ساتھ حرام کی نحوستوں بالخصوص سود کی بے برکتی اور لعنت و نحوست کو اجاگر کیا جائے۔
2. معاشرے میں نجی و سرکاری سطح پر رائج سود کی مختلف صورتوں کو سامنے لایا جائے اور ان سے بچنے کے لیے متبادل طریقوں کے متعلق آگاہی کا ماحول پیدا کیا جائے۔
3. علماء کرام، تاجر راہنماؤں اور وکلاء برادری کے درمیان اس سلسلہ میں رابطوں، ملاقاتوں، مشترکہ اجتماعات اور اشتراک عمل کا ماحول قائم کیا جائے، اور
4. وفاقی شرعی عدالت میں سودی نظام کے خلاف جدوجہد کرنے والے راہنماؤں اور وکلاء کو سیاسی، اخلاقی اور علمی مدد فراہم کی جائے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو توفیق سے نوازیں، آمین۔

تعلیمی نظام اور تحریکی تقاضے

(۱۰ دسمبر ۲۰۲۰ء کو جامعہ فریدیہ اسلام آباد میں اساتذہ وطلبہ کے اجتماع سے خطاب کا خلاصہ)

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ کافی عرصہ کے بعد جامعہ فریدیہ میں حاضری اور اساتذہ وطلبہ کے ساتھ ملاقات کی سعادت

حاصل ہوئی ہے اور مجھ سے کہا گیا ہے کہ کچھ گزارشات بھی کروں اس لیے تعمیل حکم میں چند باتیں عرض کر رہا ہوں۔ جامعہ فریدیہ ملک کے بڑے تعلیمی اداروں میں سے ہے اور مختلف حوالوں سے اپنی ایک الگ تاریخ رکھتا ہے۔ حضرت مولانا محمد عبد اللہ شہیدؒ کی محنتوں کا ثمرہ اور ان کا صدقہ جاریہ ہے۔ انہوں نے اور ان کے خاندان و رفقاء نے اس علمی ادارہ اور مرکز کے لیے بے پناہ قربانیاں دی ہیں اور جامعہ فریدیہ آزمائشوں کے مختلف مراحل سے گزرا ہے۔

اس پس منظر میں مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی ہے کہ یہاں کا تعلیمی تسلسل جاری ہے۔ طلبہ کی بڑی تعداد اور اساتذہ کی اکثریت بحرانی کیفیات سے دوچار ہونے کے باوجود مصروف تعلیم ہے، جبکہ میری طالب علمانہ رائے میں تعلیمی تسلسل کو قائم رکھنا اور نظام کو ڈسٹرب ہونے سے بچانا آج کے دور میں دینی مدارس کے لیے بڑی کامیابی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ جن لوگوں اور طبقوں کو دینی مدارس کے نظام کی بقا مسلسل پریشان کر رہی ہے ان کی ہر ممکن کوشش ہے کہ ان مدارس کا نظام و ماحول کسی نہ کسی طرح ڈسٹرب ہو جائے اور تعلیمی و معاشرتی کردار ادا کرنے کے قابل نہ رہے۔ ان حالات میں ہمارا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اپنے تعلیمی نظام اور ماحول کو کسی حالت میں معطل نہ ہونے دیں۔ چنانچہ آپ حضرات نے گزشتہ کچھ عرصہ کے حالات میں تعلیمی سلسلہ کو جس صبر و حوصلہ اور حکمت کے ساتھ قائم رکھنے میں کامیابی حاصل کی ہے اس پر مبارکباد دیتے ہوئے اس سلسلہ میں کردار ادا کرنے والے سب احباب خصوصاً اسلام آباد کے اکابر علماء کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

اس موقع پر ایک تاریخی واقعہ آپ کے گوش گزار کرانا چاہتا ہوں کہ میرے والد محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ اور عم مکرم حضرت مولانا صوفی عبد الحمید خان سواتیؒ ۱۹۴۱ اور ۱۹۴۲ کے دوران دارالعلوم دیوبند جا کر دورۂ حدیث میں شریک ہوئے تھے اور شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ اور دیگر اکابر اساتذہ سے استفادہ کیا تھا۔ حضرت مدنیؒ تحریک آزادی کے بڑے راہنماؤں میں سے تھے، اس حوالہ سے وہ گرفتار کر لیے گئے جس پر دارالعلوم دیوبند کے طلبہ نے احتجاج کرتے ہوئے کلاسوں کا بائیکاٹ کر دیا اور احتجاجی جلسوں اور جلوسوں کا سلسلہ شروع کر دیا جو اس حد تک بڑھ گیا کہ تعلیمی نظام معطل ہو کر رہ گیا حتیٰ کہ اس سال سالانہ امتحانات بھی نہیں ہو سکے تھے۔ طلبہ کی اس تحریک کی قیادت کے لیے مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے سرکردہ طلبہ کی جو کمیٹی منتخب کی گئی اس کا سربراہ والد گرامی حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ کو بنایا گیا اور انہوں نے کمیٹی کے دیگر ارکان کے ہمراہ احتجاجی تحریک کی قیادت کی تھی۔ اس تحریک کی مختلف باتیں بیان کرتے ہوئے والد گرامیؒ نے یہ بات بتائی بلکہ اپنی یادداشتوں میں تحریر بھی فرمائی ہے کہ انہیں بزرگ اساتذہ اور علماء کرام مسلسل سمجھاتے تھے کہ احتجاج کا حق ضرور

استعمال کرو لیکن اس سے تعلیمی سلسلہ اور مدرسہ کے ماحول کو متاثر نہ ہونے دو۔ انہیں اس خدشہ سے بھی آگاہ کیا گیا کہ اس طرح انگریزی حکومت کو دارالعلوم دیوبند کو بند کرنے کا بہانہ ملے گا اور یہ بہت بڑا قومی نقصان ہو گا۔ والد محترمؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بات ہم پر اثر انداز نہیں ہو رہی تھی اور ہم اپنے جذبات میں مگن احتجاجی تحریک کو پورے جوش و خروش کے ساتھ جاری رکھے ہوئے تھے۔ بالآخر جمعیۃ علماء ہند کے سربراہ مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلویؒ اور جنرل سیکرٹری حضرت مولانا احمد سعید دہلویؒ دیوبند تشریف لائے اور کئی ملاقاتوں میں ہمیں اس بات پر قائل کیا کہ ہم تعلیمی بائیکاٹ اور احتجاجی جلوسوں کا سلسلہ ختم کر دیں۔ اس حوالہ سے ہمیں ان بزرگوں نے بھی یہ فرمایا کہ احتجاج اور تحریک سے دارالعلوم دیوبند کے نظام کو ڈسٹرب نہ ہونے دو اور حکمرانوں کے لیے اس بات کا موقع اور بہانہ فراہم نہ کرو کہ وہ دارالعلوم دیوبند کے خلاف کوئی کارروائی کر سکیں۔ حضرت والد محترمؒ فرماتے تھے کہ ہمیں یہ بات سمجھانے کی ہر بزرگ نے کوشش کی کہ مدرسہ کو مدرسہ رہنے دو مورچہ میں تبدیل نہ کرو اس سے نقصان ہو گا اور یہ بات امت کے فائدہ کی نہیں ہے۔ چنانچہ ان بزرگوں کے حکم اور اصرار پر ہم نے اپنی تحریک روک دی مگر حالات اس حد تک بگڑ چکے تھے کہ اس سال دارالعلوم کے سالانہ امتحانات نہ ہو سکے اور ہمیں اگلے سال دوبارہ جا کر امتحانات میں شریک ہونا پڑا۔

اس لیے مجھے جامعہ فریدیہ کے گزشتہ حالات کو سامنے رکھتے ہوئے تعلیمی نظام کے بحال ہونے اور اساتذہ و طلبہ کے ذوق و شوق کا سلسلہ جاری رہنے پر فی الواقع بہت خوشی ہو رہی ہے۔ اس کے ساتھ ایک بات دینی تحریکات اور جدوجہد کے بارے میں بھی عرض کرنا چاہتا ہوں۔ میں خود تحریکی دنیا کا آدمی ہوں، درجنوں دینی و قومی تحریکات میں نصف صدی کا عرصہ گزار چکا ہوں اور اپنے تجربات کی روشنی میں گزارش کر رہا ہوں کہ مسائل تو کھڑے ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ بہت سے مسائل ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے حوالہ سے جدوجہد کرنے کو جی چاہتا ہے اور یہ ہماری ذمہ داری بھی ہوتی ہے، اس لیے کوئی مسئلہ سامنے آنے اور اس میں حصہ لینے کو جی چاہے یا ضروری ہو تو اس کے لیے تین چار امور کا ضرور جائزہ لینا چاہیے۔

✦ پہلے نمبر پر یہ کہ اس کے لیے کیا ہونا چاہیے؟ کیونکہ جب تک اصل ضروریات اور تقاضے سامنے نہ ہوں ہم اپنا کردار صحیح طور پر متعین نہیں کر سکتے۔

✦ دوسرے نمبر پر یہ کہ معروضی حالات میں عملاً کیا ہو سکتا ہے؟ اس لیے کہ یہ ضروری نہیں کہ جو ہونا چاہیے وہ ہو بھی جائے، چنانچہ ہم یہ ہونا چاہیے کے چکر میں جو ہو سکتا ہے وہ بھی نہیں کر پاتے۔

✦ تیسرے نمبر پر یہ کہ جو ہو سکتا ہے میں اس کے دائرے میں کیا کر سکتا ہوں؟ اس لیے کہ یہ بھی ضروری نہیں کہ جو ہو سکتا ہے وہ سب کچھ میں بھی کر سکتا ہوں۔ اس لیے اپنا کردار طے کرنے کے لیے یہ دیکھنا ہو گا کہ جو ہو سکتا ہے اس میں وہ کیا کام ہے جو میرے بس میں ہے۔

✦ جبکہ چوتھے نمبر پر یہ دیکھنا ضروری ہے کہ میں جو کچھ کروں گا اس سے وہ کام تو ڈسٹرب نہیں ہو جائے گا جو اس وقت ہو رہا ہے۔ کسی کام کو آگے بڑھانے کے لیے اب تک ہونے والے کام کو داؤ پر لگا دینا کوئی عقلمندی کی بات نہیں ہے۔ اصل دانش و حکمت یہ ہے کہ جو موجود ہے اسے باقی اور محفوظ رکھتے ہوئے جو ہو سکتا ہے اسے کرنے کی کوشش کی جائے۔

جامعہ فریدیہ کے حوالہ سے تعلیمی اور تحریکی دونوں قسم کے سوال سامنے آتے ہیں، اس لیے میں نے دونوں کے بارے میں مختصرًا کچھ گزارشات پیش کر دی ہیں، اللہ تعالٰی جامعہ فریدیہ سمیت ہمارے تمام دینی مدارس، مراکز اور اداروں کی حفاظت فرمائیں اور ہمیں ان کی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق صحیح محنت کی توفیق سے نوازیں، آمین یا رب العالمین۔

مباحثہ ومکالمہ

مولانا محمد عبد اللہ شارق

مدیر مرکز احیاء التراث، ملتان۔ mitmultan@gmail.com

حورانِ بہشتی کے قرآنی اوصاف وخصائل

اور خواتین کے لیے ترغیب اور دلچسپی کے پہلو

"حورانِ بہشتی" کا مصداق

حورانِ بہشتی" کا تذکرہ ہم سنتے ہی رہتے ہیں، قرآن وحدیث میں اِن کے حسن وجمال، پرکشش اوصاف، عمدہ خصائل اور جاذبیتِ نظر کے کئی قصے بیان ہوئے ہیں۔ قرآنِ مجید میں اللہ تبارک وتعالی جہاں کہیں بھی جنت کی خوابوں جیسی زندگی کا تذکرہ فرماتے ہیں تو وہاں پر بہت دفعہ اِن حوروں کا ذکر بھی فرماتے ہیں۔ حوروں کے اِس تذکرہ میں مردوں اور عورتوں، دونوں کے لیے یکساں رغبت کا سامان موجود ہوتا ہے۔ لیکن ہم میں سے بعض لوگوں نے یہ تصور کر رکھا ہے کہ شاید اِن کا تذکرہ صرف مردوں کو راغب کرنے کے لیے ہوتا ہے اور مومن عورتوں کے لیے یہ آیات واحادیث غیر متعلقہ ہیں۔ یہیں سے پھر خواتین کے دل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر جنت کے اندر مومن مردوں کو حوریں ملیں گی تو مومن عورتوں کو کیا ملے گا؟ اور ان کو جو کچھ بھی ملے گا تو اس کا تذکرہ حوروں کی طرح قرآن وحدیث میں بار بار کیوں نہیں ہے؟ جنت کی باقی نعمتیں اپنی جگہ، لیکن مذکورہ غلط فہمی کی وجہ سے حورانِ بہشتی کے حسن وجمال کے تذکرے خواتین کے لیے بے لذت اور غیر متعلقہ ہو کر رہ گئے ہیں کیونکہ بقول ان کے اِن تذکروں میں کسی مرد کو ہی دلچسپی ہو سکتی ہے، کسی عورت کو نہیں۔ جو خواتین اس غلط فہمی کو زبان پر نہیں لا پاتیں، وہ بھی اِن آیات واحادیث کو دل ہی دل میں بہر حال یوں بے تاثر ہو کر سنتی ہیں کہ گویا اِن میں خواتین کے لیے شوق اور رغبت کا کوئی سامان نہیں، یہ محض مردوں کی ترغیب کے لیے ہیں اور جنت کی اِس نعمت کے بارہ میں بتلا کر بس انہی میں دلچسپی وشوق مندی پیدا کرنا مقصود ہے۔

اِن غلط فہمیوں کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ہم نے "حورانِ بہشتی" کو ایک ماورائی مخلوق سمجھ لیا ہے جو نہ تو آدم علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں اور نہ ہی اِس دنیا سے کبھی ان کا کوئی تعلق رہا ہے۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ جنت میں رنگ اور رونق بکھیرنے والی حسینائیں اپنے دیو مالائی حسن اور غیر معمولی شخصیت کی وجہ سے اس دنیا کی حسیناؤں سے بالکل مختلف ہوں گی، بلکہ یہ بات بھی درست ہے کہ وہ سب کی سب دنیا سے گذر کر جانے والی نہیں ہوں گی اور ان میں ایک بڑی تعداد ایسی ہو گی کہ جنہیں رب العلمین نے کلمہ ء "کن" کے ساتھ کسی اور طریقہ سے وجود بخشا ہو گا اور بنا کسی دنیاوی عبادت وریاضت اور جہد ومشقت کے محض اپنے فضل واحسان سے جنت کے خوابوں جیسے مسکن کی زینت بنایا ہو گا۔ بے شک یہ بات درست ہے اور صرف عورتوں کے حق میں نہیں، بلکہ ایک صحیح السند حدیث کی رو سے کچھ مرد بھی شاید ایسے ہوں گے جو جنت کے اندر کلمہ ء کن سے پیدا ہوئے ہوں گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"لاتزال جهنم تلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة" (صحیح مسلم۔ رقم 2848)

یعنی "جہنم تمام تر بھرتی ہونے کے باوجود "کچھ اور" کا تقاضا کرتی رہے گی، یہاں تک کہ اللہ جل شانہ اس پر اپنا قدم رکھیں گے اور وہ سکڑ کر "بس بس" کرنے لگے گی، جبکہ اسی طرح جنت بھی تمام تر بھرتی کے باوجود باقی بچ رہے گی اور اللہ جل شانہ ("کلمہ "کن" کے ساتھ) کچھ مخلوق پیدا کر کے اسے بچ رہنے والی جنت میں بسا دیں گے۔"

قرآن وحدیث میں موجود قرائن سے محسوس ہوتا ہے کہ جنتی حسیناؤں کی ایک بڑی تعداد ایسی ہی ہو گی اور یہ بھی درست ہے کہ حورانِ بہشتی کا ایک بڑا مصداق یہی حسینائیں ہیں، مگر یہ سمجھنا کہ قرآن وحدیث میں جہاں جہاں حورانِ بہشتی کا تذکرہ آتا ہے تو اس سے مراد بس یہی خاص طور پر پیدا کی گئی حسینائیں ہوتی ہیں، ہمارے خیال میں سراسر ایک غلط فہمی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ اِس کے برعکس لغت، قرآن اور احادیث وآثار کے سارے قرائن اس کی نفی کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں بنیادی طور پر حورانِ بہشتی کا مصداق وہ سب حسینائیں ہیں جو جنت میں بسائی جائیں گی، خواہ وہ کلمہ ء کن سے پیدا کی گئی ہوں یا دنیا کی اہل ایمان خواتین ہوں۔

تاہم آگے بڑھنے سے قبل ایک نہایت ضروری تمہید کو سمجھ لینا چاہئے کہ دنیا سے گذر کر جانے والی مومن خواتین کے دخولِ جنت کا کوئی منکر نہیں، امت کا اتفاق ہے کہ یہ جنت ہی میں جائیں گی۔ غلط فہمی صرف یہ سمجھنے میں واقع ہوئی

ہے کہ قرآن وحدیث میں اکثر وبیشتر جن جنتی حسیناؤں کا تذکرہ آتا ہے تو ان سے مراد صرف کلمہء "کن" سے پیدا ہونے والی حسینائیں ہوتی ہیں اور لفظِ "حور" کا مصداق بھی صرف یہی ہوتی ہیں۔ غلط فہمی صرف اتنی ہی ہے اور گو بہت بڑی نہیں، مگر اس کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ اب قرآن وحدیث میں مذکور حورانِ بہشتی کے ولولہ خیز تذکرے ہماری خواتین سے بے تعلق ہو جاتے ہیں کیونکہ کلمہء کن سے پیدا ہونے والی حورانِ بہشتی میں دلچسپی کسی مرد کو ہی ہو سکتی ہے۔ غلط فہمی پر مبنی یہ قول چونکہ بعض کتبِ تفسیر میں مذکور ہے، بعض نے اس کو ترجیح بھی دیا ہے اور پھر یہ امت میں مشہور بھی ہے تو اس لیے یہ غلط فہمی تناور ہو کر ایک درخت بن چکی ہے۔ زیرِ نظر تحریر میں اسی غلط فہمی کا علمی جائزہ لینا مقصود ہے اور اس وضاحت کے ساتھ کہ خود ماضی ہی کے بعض مفسرین نے اسے ایک غلط فہمی قرار دیا ہے۔

"حور" کا لغوی مفہوم

سب سے پہلے "حور" کے لغوی اطلاق کو لیجیے، یہ لفظ "حوراء" کی جمع ہے اور "اسم صفت" ہے، اسمِ جنس نہیں۔ آسان لفظوں میں یوں کہہ لیجیے کہ "حور" کا لفظ عربی زبان میں انسان، جن اور فرشتہ کی طرح کا کوئی لفظ نہیں ہے جس سے کوئی خاص نوع یا جنس کی مخلوق مراد لی جاتی ہو، بلکہ یہ لفظ ایسا ہی ہے جیسے کسی کو خوب صورت، دراز قد اور صاحبِ کردار کہہ دیا جائے۔ چنانچہ اسلام کی آمد سے قبل بھی "حور" کا لفظ "حسینہ" کے معنوں میں عربوں کے ہاں مستعمل اور مروج تھا اور اُن عربوں کے ہاں مستعمل تھا جو سرے سے کسی جنت نامی چیز کو ہی نہیں مانتے تھے۔ عموماً ان کی بدوی عورتیں شہری عورتوں کے لیے یہ لفظ استعمال کیا کرتی تھیں۔ لسان العرب اور تاج العروس وغیرہ (کتبِ لغت) کی عبارات کے ساتھ ساتھ امام مجاہد کے ایک تفسیری قول کو ملانے سے ہماری نظر میں "حور" کے مکمل معنی کچھ یوں بنتے ہیں: وہ لڑکیاں جو گوری ہوں اور جن کی آنکھوں کی جھلمل اتنی بے داغ اور پرکشش ہو کہ دیکھنے والے کی نگاہ ان آنکھوں کی تاب نہ لا سکے۔ گویا مختصر لفظوں میں ہم "حور" کا ترجمہ "جادو نظر حسینائیں" کر سکتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر قرآن وحدیث میں کہیں کہیں جنتی حسیناؤں کے لیے یہ لفظ استعمال ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ جنت میں دیگر نعمتوں کی فراوانی کے ساتھ ساتھ "حوریں" بھی ہوں گی تو یہاں پر اس لفظ کو اسمِ جنس بنا دینا اور بغیر کسی قرینہ کے یہ کہنا کہ اس سے مراد صرف وہ خواتین ہیں جنہیں خدا تعالیٰ بغیر کسی دنیاوی عبادت وریاضت کے جنت عطا فرمائیں گے، کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟ جب عربی زبان میں اس کے معنی مطلق "حسینائیں" ہیں تو قرآن وحدیث میں بھی اس لفظ کا اطلاق اسی مفہوم میں ہونا چاہئے اور "حورانِ بہشتی" کے اطلاق میں وہ سب حسینائیں شامل

ہونی چاہئیں جنہیں پروردگار جنت کی زینت بنائے گا خواہ وہ دنیا میں آدم زاد بھی رہی ہوں یا نہ۔ چنانچہ طبری اور ابنِ کثیر نے لفظِ ”حور“ کا صرف لغوی مفہوم واضح کرنے پر اکتفاء کیا ہے اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ طبری اور ابنِ کثیر کسی تخصیص کے قائل نہیں کیونکہ اس لفظ کا لغوی اطلاق تعمیم کا متقضی ہے، نہ کہ تخصیص کا۔

یہاں ضمناً یہ بات عرض کر دینا بھی مناسب ہو گا کہ فیروزآبادی اور راغب اصفہانی کے بقول ”حور“ کا لفظ عربی زبان میں فی الاصل جمع مؤنث کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور جمع مذکر کے لیے بھی اور بعض معاصر اہلِ علم کے مطابق ”حور“ کے قرآنی اطلاق میں بھی جمع مذکر اور جمع مؤنث دونوں کا مفہوم داخل ہے، یعنی قرآن میں جہاں اس لفظ کا اطلاق ہوا ہے تو وہاں دونوں کے حسن کی طرف اشارہ کرنا مطلوب ہے۔ زیرِ بحث اعتراضات کا دفعیہ کرنے کے لیے یہ توجیہ بظاہر بہت اچھی محسوس ہوتی ہے، لیکن مفسرین نے عام طور پر قرآن مجید میں وارد لفظِ ”حور“ کی تفسیر صرف حسین عورتوں کے ساتھ ہی کی ہے اور ہماری رائے میں یہی بات درست ہے۔ وجہ یہ کہ قرآن میں اکثر جگہ جنتی حسیناؤں کا ذکر مؤنث کے تصریحی صیغہ کے ساتھ آیا ہے اور وہ چار مقامات جہاں ”حور“ کا لفظ آیا ہے تو ان میں سے بھی دو مقامات (الرحمن، الواقعہ) کے سیاق وسباق میں مؤنث ہی کا اسلوب چل رہا ہے اور ممکن ہی نہیں کہ وہاں اسے جمع مؤنث کے ساتھ ساتھ جمع مذکر بھی قرار دیا جائے۔ ان مقامات کی تفصیل اگلے عنوان کے تحت مذکور ہے۔

قرآنی قرائن

”حور“ کا لغوی مفہوم جان لینے کے بعد خود قرآنِ مجید کے داخلی قرائن پر غور کیجئے، قرآن میں اکثر جگہوں پر جنتی حسیناؤں کا تذکرہ کچھ اس انداز میں کیا گیا ہے کہ وہاں ”حور“ کا لفظ سرے سے استعمال ہی نہیں ہوا، بلکہ مختلف الفاظ میں بس ان حسیناؤں کی سیرت وصورت، حسن ورعنائی، وجاہت وکشش اور پاکیزگی کو بیان کیا گیا ہے۔ ذرا سوچئے کہ کیا اِس کے بعد بھی جنتی حسیناؤں کے اِن اوصاف وخصائل کو کلمہء ”کن“ سے پیدا ہونے والی حسیناؤں سے مخصوص کرنے کا کوئی جواز ہے؟ ہماری تحقیق کے مطابق قرآنِ مجید میں صرف چار مقامات ایسے ہیں جہاں اللہ تعالیٰ نے ان حسیناؤں کے لیے ”حور“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ان کے حوالہ جات یہ ہیں: ۱۔﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ (الدخان:54)۔ ۲۔﴿وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾(الطور:20)۔ ۳۔﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾(الرحمن:72)۔ ۴۔﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾(الواقعہ:22)

جبکہ تقریباً دس مقامات ایسے ہیں کہ جہاں اِن حسیناؤں کا ذکر ہوا ہے مگر وہاں حور کا لفظ استعمال ہی نہیں ہوا۔

دیکھیے: ۱۔﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾(البقرہ:25)۔ ۲۔﴿وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾(آلِ عمران:15)۔ ۳۔﴿لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾(النساء:57)۔ ۴۔ ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِؤُونَ﴾(یٰس:56)۔ ۵۔ ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾(الصافات:48)۔ ۶۔﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ﴾(صٓ:52)۔ ۷۔ ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾(الزخرف:70)۔ ۸۔﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾(الرحمٰن:56)۔ ۹۔﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ° فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ° عُرُبًا أَتْرَابًا﴾(الواقعہ:35)۔ 10۔ ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾(النباء:33)

احادیث وآثار

اس کے بعد اگر احادیث وآثار کو دیکھا جائے تو وہاں پر بھی کم از کم ہمیں تو ایسا کوئی قرینہ نظر نہیں آیا جس سے محسوس ہو کہ حورانِ بہشتی کا اطلاق صرف کلمہء "کن" سے پیدا ہونے والی حسیناؤں پر ہوتا ہے اور جنتی حسیناؤں کے تذکروں میں صرف وہی شامل ہیں یا یہ کہ یہ تذکرے صرف مردوں کی دلچسپی کے لیے ہیں۔ یوں تو قرینہء تخصیص کی ناموجودگی بذاتِ خود عدمِ تخصیص کی ایک دلیل ہے، لیکن یہاں پر کچھ ایسے قرینے ملتے ہیں جن سے الٹا اس تصورِ تخصیص کی نفی ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً

(1) قرآن میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ° فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾ (الواقعہ: 35، 36) یعنی "ہم ان حسیناؤں کو ایک خاص طرز سے وجود بخشیں گے اور انہیں دوشیزگی عطا کریں گے......" اس آیت کی تفسیر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ صریح ارشاد صحیح سند کے ساتھ منقول ہے کہ دنیا کے اندر جو مومن بیبیاں بوڑھی اور سن رسیدہ ہو جائیں گی، مذکورہ آیت کی رو سے اللہ تعالی انہیں بھی جنت کے اندر نئے سرے سے جوانی اور دوشیزگی عطا کریں گے۔ دیکھیے:

أتت عجوز إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُدْخِلَنِي الْجَنَّةَ، فَقَالَ: يَا أُمَّ فُلَانٍ، إِنَّ الْجَنَّةَ لَا تَدْخُلُهَا عَجُوزٌ قَالَ: فَوَلَّتْ تَبْكِي فَقَالَ: أَخْبِرُوهَا أَنَّهَا لَا تَدْخُلُهَا وَهِيَ عَجُوزٌ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا﴾(شمائل الترمذي، رقم 241۔ جامع الترمذی، رقم 3296۔ البانی نے پہلی سند کو حسن قرار دیا ہے۔)

یعنی "ایک بڑھیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! دعا کیجیے کہ اللہ تعالی مجھے جنت میں پہنچا دیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بی بی! جنت میں بڑھیا نہیں جائے گی۔ راوی بتلاتے

ہیں کہ یہ سن کر وہ بڑھیا روتے ہوئے واپس پھرنے لگی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے بتلاؤ: جنت میں بڑھیا بڑھاپالے کر نہیں جائے گی (بلکہ جنت میں جو بھی جائے گا جوان ہو کر جائے گا) کیونکہ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ”ہم انہیں ایک نیا جنم دے کر کنواریاں، اپنے خاوندوں کی لاڈلیاں اور عمر میں یکساں بنادیں گے۔“

(2)اسی طرح ایک روایت ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ کی اہلیہ حضرت ام رومانؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی وفات پا گئیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر ارشاد فرمایا: ”من سره أن ينظر إلى امرأة من الحور العين فلينظر إلى أم رومان“ (الطبقات الکبری، ابن سعد، 8/276) یعنی ”جو آدمی کسی حور کو دیکھنا پسند کرے تو وہ ام رومان کو دیکھ لے۔“ اب ظاہر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں ام رومانؓ کے جنتی ہونے کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ان پر ”حور“ کا اطلاق کیا۔

(3)ایک روایت میں صحابیِ رسول ابو نحیلہؓ کی ایک دعاء نقل کی گئی ہے کہ ”اللهم اجعلني من المقربين واجعل أمي من الحور العين“ (المعجم الکبیر للطبرانی، ۲۲/ 278) یعنی ”اے پروردگار مجھے اپنا مقرب بنا اور میری ماں کو حورانِ بہشتی میں شامل فرما۔“

(4)حسن بصری رحمہ اللہ نے نو صحابہ کرام سے یہ فیصلہ کن مضمون نقل کیا ہے کہ ”حور“ سے مراد کوئی اور ہو نہ ہو، مومن عورتیں تو ہیں ہی اور اس روایت کی سند بھی موجود ہے۔ دیکھیے:

”عبد الرزاق قال: أنا جعفر بن سليمان عن عباد بن عمرو قال: سأل يزيد ابن أبي مريم الحسن فقال: يا أبا سعيد ما الحور العين؟ قال عجائزكم هؤلاء الدرد ينشئهن الله خلقا آخر، فقال له يزيد بن أبي مريم: عن من تذكر هذا يا أبا سعيد، قال: فحسر الحسن عن ذراعيه ثم قال: حدثني فلان وفلان حتى عد من المهاجرين خمسة وعد من الأنصار أربعة. عبد الرزاق قال أنا معمر عمن سمع الحسن يقول حور العين من نساء الدنيا ينشئهن الله خلقا آخر“ (تفسیر الصنعانی، سورہ الدخان: 54)

یعنی ”عبد الرزاق نے جعفر اور جعفر نے عباد بن عمرو سے نقل کیا ہے کہ یزید بن ابی مریم نے حسن بصری سے پوچھا کہ حوریں کیا ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہی تمہاری بوڑھیاں جن کے دانت ٹوٹ چکے ہیں، اللہ انہیں ایک نئی تخلیق عطا کرے گا۔ یزید نے جب دریافت کیا کہ یہ آپ نے کس سے سنا؟ تو یہ سن کر حسن نے اپنی آستینیں چڑھائیں اور گن گن کر نام بتانے لگے، ان میں پانچ نام مہاجرین کے اور چار انصاریوں کے تھے۔ یہی تفسیر حسن

بصری سے ایک اور سند کے ساتھ بھی منقول ہے۔"

(5) نیز اگر حورانِ بہشتی کے تذکرے صرف مردوں کا شوقِ جنت بڑھانے کے لیے ہوتے اور عورتوں سے غیر متعلق ہوتے تو اس کی وجہ سے جو ابہامات ہماری خواتین کو لاحق ہوتے ہیں، بعینہ یہی ابہامات عہدِ نبوی کی خواتین کے ذہن میں بھی ضرور پیدا ہوتے اور وہ اس سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نہ کوئی سوال ضرور کرتیں۔ عہدِ نبوی کی تاریخ گواہ ہے کہ عہدِ نبوی کی خواتین کو سوال اٹھانے کی مکمل آزادی حاصل تھی اور وہ اس طرح کے سوالات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا جھجک پوچھ لیا کرتی تھیں۔ ان کے ذہنوں میں ایسا کوئی سوال پیدا نہ ہونا اور احادیث وروایات کے عظیم الشان ذخیرہ کا ایسی کسی قسم کی رویت سے یکسر خالی ہونا بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ عہدِ نبوی کی خواتین لا محالہ "حورانِ بہشتی" کے اطلاق میں مومن بیبیوں کو بھی شامل سمجھتی تھیں، ورنہ ان کے ذہن میں بھی یا کم از کم بعد کی کچھ صدیوں کی مومن خواتین کے ذہن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا۔

مذکورہ تمام قرائن وشواہد گواہی دیتے ہیں کہ دنیا سے گذر کر جانے والی مومن خواتین پر "حور" کا اطلاق کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حورانِ بہشتی کے تذکرہ میں خواتین کے لیے ترغیب کے پہلو

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ "حورانِ بہشتی" سے مراد علی الاطلاق جنتی حسینائیں ہیں (خواہ وہ دنیا کی مومن عورتیں ہوں یا کلمہء "کن" سے پیدا ہونے والی حسینائیں) اور ان حسیناؤں کے بارہ میں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ یہ زنانہ حسن وجمال کا مرقع بن کر مومن مردوں ہی کے پاس ہوں گی تو اب یہ سوال باقی ہی نہیں رہتا کہ مومن مردوں کے پاس تو کلمہء کن سے پیدا ہونے والی حسینائیں ہوں گی اور حسن وجمال کے بتلائے گئے احوال بھی انہی کے ہیں، لہذا یہ دنیا کی مومن خواتین کہاں جائیں گی اور انہیں کیا ملے گا۔ قرآن وحدیث میں جب حورانِ بہشتی کا ذکر ہوتا ہے تو وہاں صرف مردوں کو ہی یہ نہیں بتایا جارہا ہوتا کہ انہیں جنت میں دوسری نعمتوں کے ساتھ ساتھ حسینائیں بھی ملیں گی، بلکہ مومن خواتین کو بھی گویا یہ پیغام دیا جارہا ہوتا ہے کہ جنت میں آنے والی خواتین کو کس طرح ایک حسین سراپا دے کر جنتی مردوں کی بیگمات بنایا جائے گا۔ پس یہ آیات واحادیث صرف مردوں کی ترغیب کے لیے نہیں ہوتیں، بلکہ خواتین کے لیے بھی اِن میں دلچسپی کا پورا پورا سامان موجود ہوتا ہے۔

کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ دنیا کی چند روزہ گوری رنگت، باسی ہو جانے والے تیکھے نقوش، خاک سے نکلنے والے سونا چاندی اور چند لمحوں بعد بے رونق ہو جانے والے سرخی پاؤڈر کے لیے صنفِ نازک بے چین رہتی ہے، انہی کے

خواب اور انہی کے خیال ہماری خواتین پر طاری رہتے ہیں، انہی کی آرزو کرتے کرتے ہمارا دم نکل جاتا ہے اور ایک وقتی رفاقت کے بعد جس دلہا نے پیوندِ خاک ہو جانا ہے، اس دلہا کی دلہن بننے کے لیے اور جیسے تیسے مردوں کی بیوی بننے کے لیے ہماری کنواریاں دعائیں مانگتی ہیں اور دعائیں مانگتے ہوئے انہیں رونا بھی آتا ہے، پس یہ کیسے ممکن ہے کہ ذرہ سے لے کر آفتاب تک ہر چیز کو وجود بخشنے والا پروردگار جس حسن اور جس سراپا کی تعریف کرے، جس صورت اور سیرت کو بطور ایک مثال کے پیش کرے، جس جمال اور رعنائی سے اپنی جنت کو سجائے اور پھر ایسے حسن و جمال کے پیکروں کو اپنے انعام یافتہ مثالی مردوں کے ساتھ بیاہنے کی بات کرے تو اس افسانوی اور دیومالائی حسن کو حقیقتا پا لینے کے لیے ہمارے دلوں میں کوئی شوق پیدا نہ ہو اور نہ ہی رب العلمین کے انعام یافتہ مثالی روپ اور مثالی کردار والے مردوں کے ساتھ بیاہنے کو ہمارے دل مچلیں؟

کسی بھی عورت سے معلوم کر لیجیے کہ عموماً خواتین کی سب سے بڑی خواہش کیا ہوتی ہے؟ روٹی، کپڑا اور مکان کی بات میں نہیں کرتا کہ یہ تو ضروریات ہیں اور بے شک جنت کے اندر یہ بھی اعلیٰ ترین پیمانہ پر پوری ہوں گی۔ میں بات کر رہا ہوں لذتوں کی، خواہشات کی اور تعیشات کی۔ ان کے دائرہ میں رہتے ہوئے اگر دیکھا جائے تو کسی بھی عورت کی سب سے بڑی خواہش اور سب سے اولین خواہش جو اسے پریشان کن حد تک لاحق ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی طرح میں ایک مثالی حسن کی مالک بن جاؤں، میری خوب روئی دیومالائی ہو، میری نگاہیں صنفِ مخالف کو مبہوت کر کے رکھ دیں اور یہ کہ میرا رفیقِ حیات ایک مثالی کردار، مثالی شخصیت اور مثالی ہی روپ کا مالک ہو۔ اب ذرا حورانِ بہشتی والی آیات واحادیث کو پڑھیے، کیا ان میں صنفِ نازک کی انہی چاہتوں کی تکمیل کی بات نہیں ہو رہی؟ تو اب آپ خود ہی بتائیے کہ یہ آیات واحادیث عورتوں سے غیر متعلق کیوں کر ہوئیں؟ بے شک ان میں مردوں کے لیے بھی پوری پوری دلچسپی کا سامان موجود ہے، مگر یہ عورتوں کے لیے بھی غیر متعلقہ ہرگز نہیں ہیں۔ ہاں، اگر عورتوں کو لازوال حسن، بے مثال سراپا، قابلِ رشک شخصیت، نہ ختم ہونے والی جوانی، نگینہ جیسی صورت اور حسین، خلیق و معزز رفیق کی خواہش نہیں ہے تو پھر ٹھیک ہے، اس صورت میں حورانِ بہشتی کے احوال میں واقعی ان کے لیے دلچسپی کا کوئی سامان نہیں ہے۔

جنتی حسیناؤں کے قرآنی اوصاف وخصائل

مناسب محسوس ہوتا ہے کہ یہاں پر ہم ایک مفصل نظر جنتی حسیناؤں کے اوصاف وخصائل پر ڈالیں اور واضح کریں کہ اِن کے اندر مردوں کے ساتھ ساتھ کس کس طرح سے خواتین کے لیے بھی رغبت اور سبق کا پورا پورا سامان موجود ہے۔ ہم نے یہاں بنیادی طور پر صرف ان اوصاف وخصائل کا انتخاب کیا ہے جو قرآن میں بیان ہوئے

ہیں اور احادیث میں مذکور تفصیلی اوصاف کو اس ضمن میں کہیں کہیں صرف وضاحت کے لیے لے آئے ہیں:

ا۔ سب سے پہلی خوبی تو وہی ہے جو انہیں "حور" کا نام دے کر اللہ نے واضح فرمائی ہے۔ "حور" کے معنی ہیں: "آنکھوں کے اندر طلسماتی کشش رکھنے والی اجلے رنگ کی حسینائیں"، خواتین سوچ لیں کہ کیا انہیں ایسا بننے کا واقعی کوئی شوق نہیں ہے؟

۲۔ ایک اور چیز ان کے بارہ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ "عِین" ہیں (الصافات: 48)، یعنی "بڑی بڑی آنکھوں والی آہو چشم حسینائیں۔"

۳۔ ایک خصوصیت یہ بھی بتلائی گئی کہ دنیا کے اندر اگر وہ سن رسیدہ بوڑھیاں بھی تھیں تو جنت کے اندر اللہ جل شانہ انہیں پھر سے بھرپور شباب کے ساتھ کنواریاں بنا کر اٹھائیں گے (الواقعہ: 63) اور یوں ہو جائیں گی کہ گویا کبھی ان کو کسی انسان نے چھوا تک نہیں۔ (الرحمن: 65) وقت گذرنے کے ساتھ وہ مضمحل نہیں ہوں گی، بلکہ کنواریاں ہوں گی، کنواریاں رہیں گی اور کنواریوں جیسی رعنائی، کنواریوں جیسی تازگی، کنورایوں جیسی اٹھان، کنواریوں جیسے جذبے اور کنواریوں جیسی شفافیت گویا ہمیشہ برقرار رہے گی۔

۴۔ اگر کسی بہت ہی خوب صورت سراپے پر انسان کی نظر پڑے تو یوں گمان ہوتا ہے کہ گویا اس نے کوئی نگینہ دیکھ لیا ہے۔ اللہ جل جلالہ نے حورانِ بہشتی کے بارہ میں بھی ان کے اجلے اور دُھلے ہوئے حسن کو بیان کرنے کے لیے یہ تعبیر ارشاد فرمائی کہ گویا وہ کوئی داغ دھبوں سے دور، پردوں میں پڑا ہوا صاف وشفاف موتی ہیں۔ (الواقعہ: 23)

۵۔ ان حسیناؤں کا سراپا ایسا سرخ وسفید ہوگا اور ایسی بیش قیمت پوشاکیں انہوں نے پہن رکھی ہوں گی کہ ان پہ یاقوت ومرجان اور رنگ برنگی موتیوں کا گمان ہوگا (الرحمن: 58) اور ان کا بے داغ وجود گویا چھلکے میں چھپے ہوئے انڈے کی طرح ہے جو ابال کر چھیلنے سے ظاہر ہوتا ہے اور اس کا گول مٹول وجود آنکھوں کو لذت وفرحت بخشتا ہے۔ (الصافات: 49)

٦۔ وہ "کواعب" ہوں گی (النباء: 33)، یعنی ان کی چھاتیوں پر جوانی کے دلکش ابھاروں کی گولائی ایک متناسب اٹھان کے ساتھ ظاہر ہوگی جیسا کہ ابتدائے بلوغت میں ہوتا ہے۔ (دیکھئے؛ روح المعانی) ایسی صفات کے بارہ میں کچھ کہتے سنتے ہوئے، ممکن ہے کہ ہم شرمائیں، لیکن کیا اس بات میں کوئی شک ہو سکتا ہے کہ مرد عورتوں کو ایسا ہی دیکھنا چاہتے ہیں اور عورتیں خود اپنے آپ کو بھی؟

۷۔ وہ "خیرات حسان" یعنی "ملکہ حسن" ہونے کے ساتھ ساتھ خوش اخلاق اور خوش اطوار بھی ہوں گی۔

(الرحمن:70)

۸۔ ایک صفت ان کی یہ ارشاد فرمائی کہ وہ "عُرُب" ہوں گی (الواقعہ:37) جس کے معنی عربی لغت کی رو سے کچھ یوں کیے جاتے ہیں کہ وہ لڑکیاں جو اپنے مردوں کی محبوب ہوں، ناز وانداز کے سارے اسلوب جانتی ہوں، ان کی اداؤں میں ایک گرمجوشی اور دلربائی ہو، اپنے مردوں پر خود بھی فدا ہوں، ہنسنے اور ہنسانے والی ہوں، شیریں گفتار ہوں اور اپنے مردوں کی لاڈلی ہوں، بالفاظِ دیگر نسوانی خوبیوں کا ایک خوب صورت مرقع ہوں۔ اردو میں اس کا ترجمہ "لاڈلی و محبوب" بھی گویا اسی لیے کیا جاتا ہے کہ اس میں دل اٹکانے کے سارے قرینے ضمناً آجاتے ہیں۔ قرآنی بیان کی رو سے حورانِ بہشتی گویا دل اٹکانے کے قرینوں میں محاور تا نہیں، بلکہ حقیقتاً طاق ہوں گی۔

۹۔ اپنے رفیقوں کی ہم عمر ہوں گی۔ (ص:52)

۱۰۔ وہ "مطہرۃ" یعنی "غلاظتوں اور نجاستوں سے پاک" ہوں گی۔ (البقرہ: 25) واقفانِ حال جانتے ہیں کہ ماہواری کے ایام عورت کے لیے کتنی کوفت کے ایام ہوتے ہیں، جبکہ جنت کے بارہ میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ وہاں اس کوفت کا نام ونشان بھی نہیں ہوگا، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی رو سے ماہواری تو درکنار، وہاں بول وبراز کی حاجت بھی نہیں ہوگی۔ (تفسیر ابنِ کثیر)

۱۱۔ ایک بات جو تقریباً ہر جگہ کہی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ حسینائیں جنتی مردوں کے پاس ہوں گی اور ان کی زوجیت میں ہمیشہ رہیں گی۔

۱۲۔ وہ "مقصورات فی الخیام" ہوں گی، یعنی اپنے مردوں کی نظر میں بازار کا شوپیس بنانے کی نہیں، بلکہ ایک قابلِ حفاظت اور سنبھال کر رکھے جانے کی چیز ہوں گی اور "پردہ نشین" ہوں گی۔ (الرحمن: 72) حورانِ بہشتی کی اس خصلت میں ہر باحیاء عورت کے لیے سامانِ رغبت کے ساتھ ساتھ ایک سبق بھی ہے، سبق یہ کہ جن بیبیوں نے جنت میں جا کر حیاء کے قرینوں کو مدنظر رکھنا ہے، کیا دنیا کے اندر وہ بے حیاء ہو کر گلیوں اور بازاروں میں اپنے حسن کو نیلام کریں گی؟ باقی یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ جنت کے اندر قیدی بن کر رہیں گی اور نہ ہی یہ کہ دنیا میں جنتی عورتوں کو گھر کا قیدی بن کر رہنے کا حکم ہے، نہیں! بلکہ یہ کہ وہ جہاں کہیں بھی ہوں گی باپردہ ہوں گی، غیر مردوں کی نگاہوں سے مستور ہوں گی اور اپنے شوہروں میں ہی عزت، لذت اور راحت کے سارے سامان مجتمع پائیں گی۔

23۔ ایک صفت یہ بتلائی گئی کہ وہ "قاصرات الطرف" ہوں گی۔ اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں اور دونوں ہی صحیح ہیں۔ اول یہ کہ اپنے شوہروں کے سوا کسی کی طرف ان کی نگاہیں نہیں اٹھیں گی، یعنی جنت میں خدا تعالیٰ ہر ایک مرد

کو ایسا حسن عطا فرمائیں گے، متعلقہ تمام حوروں کے لیے اپنے اپنے شوہر اتنے حسین کر دیے جائیں گے اور ہر ایک حسینہ کا اپنے اپنے مرد سے متعلق تاثر اتنا قوی ہو گا کہ نگاہ کسی اور طرف موڑنے کو سرے سے جی ہی نہیں چاہے گا، چنانچہ ایک روایت کے مطابق وہ اپنے شوہر سے کہے گی: "وعزة ربي وجلاله وجماله، إن أرى في الجنة شيئا أحسن منك، فالحمد لله الذي جعلك زوجي، وجعلني زوجك" (تفسیر ابن جریر، الرحمن:56) یعنی "مجھے اپنے رب کی عزت، عظمت اور جمال کی قسم، جنت میں تم سے زیادہ حسین چیز مجھے کوئی اور نظر نہیں آتی، شکر ہے اس رب کا جس نے تجھ کو میرا اور مجھ کو تیرا رفیق بنایا۔"

یہ "قاصرات الطرف" کی ایک تفسیر ہے اور عربی محاورہ کی رو سے درست ہے، جبکہ ایک دوسری تفسیر کے مطابق "قاصرات الطرف" کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنے مردوں کی نگاہ کو اِدھر اُدھر نہیں ہونے دیں گی، گویا ان کے سراپا میں ایسی بجلیاں بھری ہوں گی جو دیکھنے والے کی نگاہ کو جکڑ لیں گی اور اِدھر اُدھر کا ہوش نہیں رہنے دیں گی اور ہر عورت اپنے خاوند کے لیے ایسی ہی ہو گی۔ "قاصرات الطرف" کا یہ معنی بھی عربی محاورہ کی رو سے درست ہے اور بعض مفسرین نے اسے اختیار کیا ہے۔ (دیکھئے: روح المعانی) سو یہ لفظ اپنی ایک تفسیر کی رو سے عورت کے حسن کو بیان کرتا ہے کہ وہ اپنے دیکھنے والے کی نگاہوں کو جکڑ لیں گی اور ادھر ادھر کا ہوش نہیں رہنے دیں گی، جبکہ دوسری تفسیر کی رو سے خاوند کے حسن کو بیان کرتا ہے کہ وہ ان کے سوا کسی کو دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کریں گی۔ قرآن میں اس جگہ ایک قطعی الدلالہ لفظ استعمال فرمانے کی بجائے ظنی الدلالہ یا یوں کہیں کہ ذو معنی لفظ استعمال فرما کر گویا دونوں کے غیر معمولی حسن کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے۔

حوران بہشتی کے مذکورہ اوصاف کے اندر خواتین غور کریں اور پھر سوچیں کہ کیا یہ اوصاف وخصائل ان سے غیر متعلقہ ہیں اور اِن میں اُن کے لیے کیا واقعی کوئی سبق اور کوئی رغبت نہیں ہے اور کیا ان اوصاف میں صرف مردوں کو رغبت ہوتی ہے یا پھر عورت بھی خود کو ایسا ہی دیکھنا چاہتی ہے؟

جنتی مردوں کا حسن وجمال

ذہن میں ایک سوال یہ بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ قرآن وحدیث میں چلئے، جنتی حسیناؤں کے اوصاف وخصائل تو موجود ہیں اور یہ بھی درست ہے کہ ان میں خواتین کو بھی رغبت ہونی چاہئے، لیکن سوال یہ ہے کہ خود ان مردوں کے حسن وجمال کا کوئی تذکرہ کیوں نہیں ہے جنہوں نے عورتوں کا رفیق بننا ہے؟ اس کے جواب میں پہلی گذارش تو یہ

ہے کہ "قاصرات الطرف" کا پہلا مفہوم جو ابھی بیان ہوا، وہ دراصل جنتی مردوں ہی کے حسن کی طرف اشارہ کرتا ہے، چنانچہ متعلقہ ایک روایت بھی ابھی بیان ہوئی ہے جس میں جنتی عورت اپنے خاوند کی تعریف کرتی ہے۔ نیز ایک اور روایت کی رو سے جنتی مردوں کی آنکھیں سرمگیں ہوں گی، سراپا بالوں کے بغیر ہو گا اور چہرہ پر ڈاڑھیاں نہیں ہوں گی۔(جامع الترمذی، رقم 2359) نیز ایک حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جنت کے اندر ایک بازار ہو گا، اس بازار میں عورتوں اور مردوں کی تصویریں لگی ہوں گی، انسان کو جو تصویر اچھی لگے گی اس میں داخل ہو گا اور ویسا ہی سراپا لے کر باہر آجائے گا۔(جامع الترمذی، رقم 2550)

قرآن میں ارشاد ہے کہ وہ ریشم کے بیش قیمت لباس میں ملبوس ہوں گے اور انہوں نے سونا، چاندی و موتیوں کے جڑاؤ کنگن پہن رکھے ہوں گے۔(الحج:23، الانسان:21) نیز ان کے چہرے روشن و چمکدار ہوں گے (آلِ عمران: 106) ان کے چہرے کھلتے ہنستے اور بارونق ہوں گے (عبس: 38، 39) اور ان پر ایک بشاشت، تازگی، شگفتگی اور تمتماہٹ دیکھی جاسکے گی۔(القیامہ:22) وہ نعمتوں کا جہان ہو گا جس میں وہ ٹھہرے ہوں گے، اونچی مسندوں پر بیٹھے نظارے کر رہے ہوں گے اور ان کے چہروں پر خوشحالی کے جلوے ہوں گے۔(المطففین:24) یہ صفات جنتیوں کی ہیں اور عورت و مرد دونوں کو شامل ہیں لہٰذا اِن سے جنتی مردوں کی سیرت، صورت اور وجاہت کا اندازہ بھی بخوبی کیا جاسکتا ہے۔

تاہم اگر چاہا جائے کہ مردوں کے حسن و جمال کو بیان کرنے کے لیے بھی ویسی ہی رنگین تشبیہات ملیں جیسی جنتی حسیناؤں کے لیے وارد ہیں تو وہ شاید نہ مل سکیں کیونکہ رنگین اور مترنم تشبیہات عموماً ہر زبان میں زنانہ حسن کے لیے ہوتی ہیں اور انہی سے کلام میں وہ ترنم پیدا ہوتا ہے جس میں مردوں و عورتوں دونوں کو دلچسپی ہوتی ہے۔ نیز جنتی حسیناؤں کا ذکر خصوصیت کے ساتھ شاید اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ مومن خواتین جنت کو صرف مردوں کی جگہ نہ سمجھیں اور نہ ہی مرد اپنے آپ کو وہاں تنہا سمجھیں۔

نیز یہ بات سچ ہے کہ قرآن و حدیث میں جنت کی بہت بلیغ تصویر کھینچی گئی ہے لیکن درحقیقت جنت سننے کی نہیں، دیکھنے کی چیز ہے اور دیکھنے سے ہی تعلق رکھتی ہے۔ اس کی لذتوں اور ذائقوں کے جتنے پہلو ہمارے سامنے بیان ہوئے ہیں، وہ سب کے سب دراصل اجمالی خاکہ ہیں اور جنت کا جہاں بس انہی پہلوؤں میں محصور نہیں۔ قرآن و حدیث ہی کی نصوص سے یہ بات پوری صراحت اور بداہت کے ساتھ ثابت ہے۔ ارشادِ ربانی ہے کہ جنت میں وہ سب کچھ ہو گا جس کی تمنا دل کرتے ہیں اور آنکھوں کی لذت کا سامان بھی مہیا ہو گا۔(الزخرف:71) ایک اور جگہ فرمایا کہ کوئی نہیں جانتا

کہ جنتیوں کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک کا کیا کچھ سامان پردۂ غیب میں پڑا ہوا ہے۔(السجدہ:17) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ سبحانہ وتعالی کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ "میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ کچھ تیار کر رکھا ہے جو نہ تو کبھی کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا اور نہ کبھی کسی دل میں اس کا خیال گذرا۔"(صحیح البخاری، رقم 3244)

مفسرین کے اختلافی اقوال کا جائزہ

اب تک کی گفتگو اس تناظر میں تھی کہ قرآن وحدیث میں مذکور جنتی حسیناؤں کے اوصاف وخصائل جنت ہی میں پہلا جنم لینے والی حسیناؤں سے مخصوص نہیں، بلکہ ان میں وہ جنتی خواتین بھی شامل ہیں جو دنیا کے امتحان میں مردوں کے ساتھ شریک رہی تھیں، لیکن ہم گذشتہ سطور میں عرض کر چکے ہیں کہ بعض کتبِ تفسیر میں تخصیص کے اقوال بھی موجود ہیں۔ درجِ ذیل سطور میں انہی اقوال کی تنقیح مقصود ہے، لیکن اِن اختلافی اقوال کو جاننے سے قبل ایک بار پھر یاد دہانی کرانا ضروری ہے کہ مومن عورتوں کے جنت میں داخلہ کا کوئی منکر نہیں، غلط فہمی صرف یہ سمجھنے میں واقع ہوئی ہے کہ قرآن وحدیث میں اکثر وبیشتر جن جنتی حسیناؤں کا تذکرہ آتا ہے تو ان سے مراد صرف کلمہء کن کے ساتھ پیدا کی جانے والی حسینائیں ہوتی ہیں۔

ہمارے مطالعہ کی رو سے امام سیوطی نے "تفسیر الدر المنثور" میں شعبی کے حوالہ سے صرف وہ قول نقل کرنے پر اکتفاء کیا ہے جس کی رو سے "حور" کا مصداق کوئی اور ہو نہ ہو، مومن خواتین تو ہیں ہی اور تخصیص کا کوئی قول سرے سے نقل ہی نہیں کیا(شعبی کی عبارت چند سطروں بعد آجائے گی)، جبکہ علامہ شمس الدین محمد بن احمد الشربینی نے اپنی تفسیر "السراج المنیر" کے اندر صریح لفظوں میں تخصیص کے قول پر نکتہ ءاعتراض اٹھاتے ہوئے اسے مسترد کیا ہے، جس کی عبارت بھی آئندہ سطروں میں ہم نقل کریں گے۔ اسی طرح مولانا ثناء اللہ پانی پتی نے "تفسیرِ مظہری" میں جو گفتگو کی ہے، اس سے بھی بظاہر یہی تاثر پیدا ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تخصیص کا قول مرجوح ہے۔ علاوہ ازیں تفسیرِ طبری اور تفسیر ابنِ کثیر وغیرہ میں سرے سے یہ اختلافی بحث چھیڑی ہی نہیں گئی اور نہ ہی تخصیص و تعمیم کا کوئی پہلو کہیں زیرِ بحث آیا ہے، بس لفظِ "حور" کا لغوی مفہوم واضح کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے اور ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ لغوی اطلاق واضح کرنے پر اکتفاء کرنا بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ حضرات تعمیم کے قائل ہیں۔

پھر جن تفاسیر میں یہ قول مذکور ہے کہ "حور" کے اطلاق میں مومن خواتین شامل نہیں تو ان میں بھی دراصل اس قول کو ایک اختلافی واحتمالی قول کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، نہ کہ واحد قطعی تفسیر کے طور پر۔ نیز جن جن تفاسیر میں یہ قول مذکور ہے، ان میں سے بھی تفسیرِ جلالین، تفسیرِ قرطبی، تفسیرِ بغوی، تفسیرِ ابن قیم، اللباب فی علوم الکتاب،

تفسیرِ مظہری اور تفسیر خازن وغیرہ میں یہ اختلافی نکتہ سورۃ الرحمن کی آیت نمبر 56 اور 74 کے تحت اٹھایا گیا ہے جس میں حورانِ بہشتی کی ایک صفت بتلائی گئی ہے کہ "ان حوروں کو کسی انسان یا جن نے نہیں چھوا ہو گا۔" توجہ طلب بات یہ ہے کہ جنتی حسیناؤں کا ذکر سورۃ الرحمن سے قبل بھی قرآن میں کئی جگہ ہوا ہے، بلکہ اگر صرف "حور" کے لفظ کو لے لیجئے تو یہ بھی سورۃ الرحمن سے قبل سورۃ الدخان کی آیت 54 میں اور سورۃ الطور کی آیت 20 میں ذکر ہو چکا ہے، لیکن مذکورہ کتبِ تفسیر میں سورۃ الرحمن کے اندر ہی تخصیص کے قول کا زیرِ بحث آنا اور اس سے قبل گذر جانے والے کسی متعلقہ مقام پر اس کا زیرِ بحث نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ مصنفین کے نزدیک اگر تخصیص کا قول قابلِ وقعت ہے بھی تو اسے صرف سورۃ الرحمن کے اندر مذکور حوروں کے تذکرہ سے متعلق ہونا چاہئے، نہ کہ قرآن وحدیث میں مذکور جنتی حسیناؤں کے تمام احوال سے، اگرچہ خود اہلِ تخصیص کے اعتراف کے مطابق علماء کی ایک جماعت اس قدر تخصیص کی بھی قائل نہیں۔

تاہم تفسیرِ رازی، ابو السعود، صنعانی، بیضاوی، روح المعانی اور روح البیان میں یہ اختلافی بحث سورۃ الدخان کی آیت 54 کے تحت چھیڑی گئی ہے اور یہ وہ سب سے پہلا مقام ہے جہاں قرآن میں "حور" کا لفظ استعمال ہوا ہے، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ ان چند مصنفین کے نزدیک تخصیص کے اختلاف کا تعلق ان تمام مقامات سے ہونا چاہئے جہاں "حور" کا لفظ استعمال ہوا ہے، لیکن اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہنا کہ وہ تمام مقامات جہاں جنتی حسیناؤں کے احوال مذکور ہیں، خواہ وہاں "حور" کا لفظ ہو یا نہ ہو، وہ ان مصنفین کے نزدیک اس تخصیص کی لپیٹ میں ہونے چاہئیں، کسی طور درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ایسے کئی مقامات سورۃ الدخان سے پہلے بھی قرآن میں موجود ہیں جن کی طرف اشارہ گذشتہ سطور میں کیا جا چکا ہے اور اس صورت میں تخصیص کی اختلافی بحث کو وہاں مذکور ہونا چاہئے تھا جہاں سب سے پہلے قرآن میں جنتی حسیناؤں کا ذکر آیا، جبکہ ایسا نہیں ہے۔

تفاسیر کے اس تمہیدی جائزہ کے بعد اب ہم دیکھتے ہیں کہ تخصیص کے اس دوسرے قول کی بنیاد کیا ہے؟

(1) ابنِ قیم اور قرطبی کے مطابق سورۃ الرحمن کی آیت میں حوروں کی جو صفت بتائی گئی ہے کہ وہ اَن چھوئی ہوں گی، یہ صرف جنت ہی میں پہلا جنم لینے والی حسیناؤں میں پائی جاتی ہے کیونکہ مومن خواتین تو اس سے قبل دنیا میں چھوئی جا چکی ہیں۔ اس استدلال کے ضعف کو سمجھنے کے لیے صرف ایک نکتہ پہ غور کیجئے کہ سورۃ الواقعہ کی آیت 35 میں جنتی حسیناؤں کو "کنواری" بھی فرمایا گیا ہے اور گذشتہ سطور میں گذر چکا ہے کہ صحیح سند سے منقول ایک صریح حدیثِ نبوی کی رو سے وہ مومن خواتین بھی اس کے اطلاق میں شامل ہیں جو دنیا کے اندر بوڑھی ہو کر مری تھیں۔

اب اگر سن رسیدہ بوڑھیاں جنت میں جا کر کنواری ہو سکتی ہیں تو پھر "اَن چھوئی" کیوں نہیں؟ سورۃ الرحمن میں ذکر تو جنت والے جنم کا ہے اور اس جنم کی رو سے ظاہر ہے کہ مومن خواتین بھی جیسا کہ کنواری ہوں گی، ویسا ہی اَن چھوئی بھی ہوں گی۔ جلیل القدر تابعی امام شعبی نے "الرحمن" کی آیت کو صریحاً "الواقعہ" کی آیت نمبر 35 پر قیاس کیا ہے۔ امام سیوطی لکھتے ہیں:

"أخرج سعيد بن منصور وابن المنذر عن الشعبي في قوله: لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان؛ قال: هن من نساء أهل الدنيا خلقهن الله في الخلق الآخر كما قال: إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا؛ لم يطمثهن حين عدن في الخلق الآخر إنس قبلهم ولا جان!" (الدر المنثور۔ الرحمن:56)

"سعید بن منصور اور ابن المنذر نے شعبی سے روایت کیا ہے کہ سورۃ الرحمن کی آیت میں حوروں کی جو صفت "ان چھوئی" بتلائی گئی ہے، وہ جنت میں جانے والی دنیا کی خواتین سے متعلق ہے کیونکہ انہیں وہاں ایک نیا جنم ملے گا، چنانچہ سورۃ الواقعہ میں انہیں کنواری بھی کہا گیا ہے، وجہ ظاہر کہ وہ اپنے نئے جنم میں "ان چھوئی" ہی ہوں گی۔"

اسی طرح تفسیر "السراج المنیر" میں قائلینِ تخصیص کے اس استدلال کو اسی بنیاد پر مسترد کیا گیا ہے:

"وقيل: إن الحور العين المذكورات في القرآن هن المؤمنات من أزواج النبيين والمؤمنين، يخلقن في الآخرة على أحسن صورة، قاله الحسن البصري، قال ابن عادل: والمشهور أن الحور العين لسن من نساء أهل الدنيا، إنما هنّ مخلوقات في الجنة لأنّ الله تعالى قال:لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جانّ؛ وأكثر نساء أهل الدنيا مطموثات. انتهى. لكن مرّ أنه لم يطمثهن بعد إنشائهن خلقاً آخر وعلى هذا لا دليل في ذلك" (تفسیر السراج المنیر۔ الرحمن:72)

یعنی "ایک قول ہے کہ قرآن میں مذکور حورانِ بہشتی سے نبیوں اور مومنوں کی مومن بیویاں مراد ہیں، انہیں آخرت میں ایک حسین و جمیل سراپا عطا ہوگا، حسن بصری اسی کے قائل ہیں، جبکہ ابنِ عادل کہتے ہیں: مشہور بات یہ ہے کہ حورانِ بہشتی دنیا کی عورتوں میں سے نہیں ہیں، بلکہ یہ جنت ہی میں پہلا جنم لینے والی خواتین ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ "ان چھوئی" ہیں اور دنیا کی اکثر عورتیں تو دنیا میں زیرِ استعمال رہی تھیں، لیکن پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان کا نیا جنم "ان چھوا" ہی ہوگا لہٰذا یہ کوئی وجہِ استدلال نہیں۔"

(2) روح المعانی کے مصنف علامہ آلوسی بھی تخصیص کے قائل ہیں، انہوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روایات کی رو سے حورانِ بہشتی مٹی کی بجائے زعفران، مشک اور کافور سے یا پھر ملائکہ کی تسبیح سے تخلیق کی گئی ہیں،

تاہم اول تو ان روایات کی استنادی حیثیت واضح نہیں، دوسرا اگر یہ سب صحیح بھی ہوں تو روایات میں جنت کے اندر حاصل ہونے والے وجود کی بات ہو رہی ہے اور جنت کے اندر دنیا کی مومن بیبیوں کو بھی ایک نیا وجود حاصل ہونا ہے، اس لیے اگر اُن کا وجود بھی جنت میں کافور وزعفران کے اسی خمیر سے اٹھایا جائے جس خمیر سے جنت میں پہلا جنم لینے والی حسیناؤں کا وجود تخلیق ہوگا اور روایات کے بیان میں دنیا کی مومن عورتیں بھی شامل ہوں تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

(3) تفسیر رازی اور ابو السعود میں ابو ہریرہؓ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ "لسن من نساء الدنیا" یعنی "حوریں دنیا کی عورتوں میں سے نہیں"، تاہم اول تو ابو ہریرہؓ کے اس قول کی بھی کوئی سند معلوم نہیں، جبکہ حسن بصری نے نو صحابہ کرام سے اس کے برعکس یہ نقل کیا ہے کہ حوروں سے مراد مومن عورتیں ہیں اور اس روایت کی سند بھی موجود ہے، نیز یہی قول شعبی اور کلبی کا بھی ہے اور اگر ابو ہریرہؓ کا قول ثابت بھی ہو تو اس کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ جنتی حسینائیں دنیا کی خواتین جیسی نہیں۔

(4) روح البیان کے مصنف نے لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک دنیا کی خواتین "حور" کے اطلاق میں شامل نہیں، تاہم انہوں نے یہ نہیں بتایا کہ وہ آخر کس بنیاد پر جمہور کی طرف اس قول کی نسبت کر رہے ہیں، ہم جان چکے ہیں کہ متقدمین میں سے صرف ابو ہریرہؓ سے یہ قول منسوب ہے لیکن وہ بھی مدعا کے اثبات کے لیے کافی نہیں۔ ہماری نظر میں زیادہ سے زیادہ تخصیص کے قول کو ایک مشہور بات کہا جا سکتا ہے جیسا کہ تفسیرِ قرطبی، اللباب فی علوم الکتاب، تفسیر السراج المنیر اور التفسیر المنیر (وہبۃ الزحیلی) میں کہا گیا ہے، جبکہ کسی بات کا محض "مشہور" ہونا اسے یہ سند فراہم نہیں کرتا کہ جمہور اہلِ علم کا علمی نکتہء نظر بھی یہی رہا ہو۔ چنانچہ ہمارے نزدیک یہ بات غلط طور پر مشہور رہی ہے اور بعد کے مفسرین میں سے اگر کئی ایک نے تخصیص کو بظاہر ترجیح دیا ہے تو وہ بھی غالباً اسی مشہور غلط فہمی کے زیرِ اثر ہے، نیز شاید کوئی مضبوط بنیاد نہ ہونے کی وجہ سے ہی خود ان کے ہاں بھی عموماً تخصیص کے حق میں کوئی زیادہ شدت نظر نہیں آتی۔ حقیقت یہ ہے کہ "حور" کے لغوی اطلاق کو بنا کسی دلیل کے ایک خاص جنس کی مخلوق سے مخصوص کر دینے کا کوئی بھی جواز نہیں ہے۔

آخری بات

بعض لوگ حورانِ بہشتی کے تذکرہ کو دنیاوی تلذذ اور جگت بازی کا ذریعہ بناتے ہیں، حالانکہ جنت کی نعمتوں کا

تذکرہ اس لیے ہوتا ہے کہ آدمی دنیا کی پوجا چھوڑ کر اللہ کی پوجا اختیار کرے، اپنے سجدوں کو طویل کر دے، کم زوروں پر رحم کھائے، زندگی کی روش بدلے اور دنیاوی خواہشات کی بجائے اخروی مقاصد کا اسیر بنے۔ اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ اپنی یاد سے ہمارے دلوں کو معمور فرمادیں، اپنے لیے جینے مرنے کا سلیقہ سکھادیں اور ایسا بنادیں کہ جنت کو پانے کے ہم قابل ہو سکیں۔

گذشتہ گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ "حور" کا لفظ قرآن وحدیث میں بالعموم تمام جنتی حسیناؤں کے لیے استعمال ہوتا ہے (خواہ وہ کلمہ کن سے پیدا ہونے والی ہوں یا دنیا کی مومن عورتیں) اور اس کا معنی "جاذبِ نظر حسینائیں" ہے۔ نیز قرآن وحدیث میں جہاں جنتی حسیناؤں کا تذکرہ آتا ہے تو اسے صرف کلمہ ء کن کے ساتھ پیدا ہونے والی حسیناؤں سے متعلق سمجھنا (یا مومن مردوں کو بھی ساتھ شامل کر دینا) ایک تکلف ہے۔ مزید یہ کہ ان تذکروں میں مومن خواتین کے لیے بھی رغبت کا پورا پورا سامان موجود ہوتا ہے اور اس پہلو کو اجاگر کرنا ہی قرآن کی صحیح ترجمانی کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

ریاست مدینہ

تعارف، پس منظر اور ضرورت واہمیت

افادات

شیخ الحدیث مولانا زاہد الراشدی

ترتیب وتدوین

مفتی محمد سعد سعدی

(صفحات: ۱۰۴)

درج ذیل نمبروں پر رابطہ کر کے حاصل کی جاسکتی ہے

03066426001 – 03045964017

مباحثہ ومکالمہ

مفتی عبداللہ ممتاز قاسمی سیتامڑھی

استاذ شعبہ عربی زبان وادب واسلامیات فینے، مالدیپ۔amumtazq@gmail.com

فتوی وقضاء میں فرق اور مسئلہ طلاق میں بے احتیاطی

حضرات مفتیان کرام کی خدمت میں ایک گزارش

اللہ تعالی نے دین اسلام کو تاقیامت انسانوں کی رہنمائی کے لیے برپا کیا ہے، اس کے انفرادی، خاندانی، معاشرتی، ملکی اور سیاسی زندگی میں دائمی و آفاقی انتہائی منظم و مستحکم اصول موجود ہیں؛ لیکن بہت سی مرتبہ ہمارے ان اصولوں کے صحیح انطباق نہ کرسکنے کی وجہ سے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور بہت سی خرابیاں رونما ہوتی ہیں؛ خصوصا رہنمایان دین وشریعت کی ذراسی چوک امت میں سخت تباہی وبربادی کا ذریعہ بنتی ہے۔

دنیا کے اندر صدیوں تک اسلامی حکومت برپا رہی ہے اور مسلم حکام اپنی کوتاہیوں کے باوجود اپنے عدالتی نظام کو اسلامی آئین وضوابط کے تحت چلاتے رہے ہیں، خلافت راشدہ، خلافت بنوامیہ اور خلافت عباسیہ وفاطمیہ ہر دور میں دارالقضاء کا مضبوط سسٹم رہا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ خلافت عثمانیہ کے سنہرے دور کے بعد ختم ہو گیا۔ جب خلافت ختم ہوئی تو دارالقضاء کا اسلامی نظام بھی جاتا رہا؛ چناں چہ حضرات مفتیان کرام نے قاضیوں کی ذمے داریاں بھی سنبھالنی شروع کردیں جس کی وجہ سے "فتوی وقضاء کا فرق" جاتا رہا اور فقہی کتابوں میں جو مسائل قضاء کے لیے لکھے گئے تھے، حضرات مفتیان کرام نے ان کے مطابق فتوی دینا شروع کردیا۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

والمُفتُونَ الیوم غافلون عنہ، فان اکثرہم یفتونَ باحکامِ القضاء. ووجہ الابتلاء فیہ: ان المذکور فی کتب الفقہ عامةً ہو مسائل القضاء، وقَلَّما تُذکرُ فیہا مسائلُ الدِّیانة. نعم، تذکر تلک فی المبسوطات، ولا تُنَال الا بعد تدرُّبٍ تامٍ، ولعل وجہتہ ان القاضی فی السلطنة العثمانیة لم یکن ینصبُ الا حنفیًا، بخلاف

المفتيين فانهم كانوا من المذاهب الاربعة، وكان القاضی الحنفی يُنَفِّذُ ما افتُوا بہ، فشرع المُفتُونَ تحرير حكم القضاء لينفِّذ القاضی، فاشتہرت مسائل القضاءفی الكتب، وخملت مسائل الديانة، ثم لا يجبُ ان تتفقَ الديانة والقضاءفی الحكم بل قد يختلفان۔(فیض الباری علی صحیح البخاری:1/ 272)

”آج کے مفتی حضرات اس(فتویٰ و قضاء کے فرق) سے غافل ہیں؛ چناں چہ اکثر مفتیان احکام قضاء کے مطابق فتوی دے رہے ہیں۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ متوسط فقہی کتابوں میں عام طور سے قضائی احکام لکھے ہوئے ہیں اور بہت کم دیانت (فتوی) کے مسائل کا ذکر ہے؛ہاں مبسوطات میں دیانت کے مسائل کا ذکر ہے؛لیکن ان (کتابوں کے مسائل دیانت) کو مکمل مشق و تمرین سے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔(قضاء کے مطابق فتوی کے چلن کے عام ہو جانے کی) وجہ شاید یہ ہے کہ عثمانی سلطنت میں قاضی کے عہدے پر صرف حنفی مامور ہوا کرتے تھے، جب کہ مفتیان مذاہب اربعہ کے تھے، اس لیے حنفی قضاۃ ان مفتیوں کے فتوے کے مطابق فیصلہ کر دیا کرتے تھے؛ چناں چہ مفتیوں نے قضاء کے احکام لکھنا شروع کر دیا تا کہ قاضی اس حکم قضائی کو نافذ کریں۔ اس طرح کتابوں میں قضاء کے مسائل عام ہوتے چلے گئے اور دیانت (فتوی) کے مسائل ختم ہوتے چلے گئے۔جب کہ ہمیشہ قضاءاور دیانت کا حکم شرعی یکساں نہیں ہوتا، بہت سی مرتبہ دونوں کے احکام مختلف ہوتے ہیں۔“

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ متاخرین کے دور میں قاضیوں کا علمی معیار گر گیا تھا، قضاۃ کی تقرریاں علمی بنیاد پر کم اور قرابت داری کی بنیاد پر زیادہ ہونے لگی تھی اس لیے متاخرین نے قاضی کے فیصلے کو فتوی کے تابع کر دیا تا کہ قاضی اپنی کم علمی کی وجہ سے کچھ غلط فیصلہ نہ کر دے۔ شامی نے لکھا ہے:”القضاءتابع للفتوی فی زماننا لجهل القضاة“ کہ قاضیوں کی جہالت کی وجہ سے اس زمانے میں قضاء فتوی کے تابع ہے یعنی مفتی قضائی حکم لکھ دیتا تھا اور قاضی اس حکم کی تنفیذ کر تا تھا۔ یہ چلن اتنا عام ہو گیا تھا اور دھڑلے سے مفتیان قضائی حکم فتوی میں لکھنے لگے تھے کہ شامی کو فتاوی شامی میں کئی بار توجہ دلانی پڑی کہ عام لوگ جب مسئلہ دریافت کرنے آئے تو مفتی کے لیے ضروری ہے کہ دیانت کے مطابق فتوی دے؛ البتہ اس فتوی میں ”لا يصدق قضاءا“ کی صراحت کر دے کہ دارالقضاء میں اس فتوے کا اعتبار نہ کیا جائے تا کہ قاضی اس فتوی کی روشنی میں غلط فیصلہ نہ کر دے۔(و اذا كتب المفتی يدين) ای كتب ہذا اللفظ بان سئل مثلا عمن حلف واستثنى ولم يسمع احدا يجيب ای لا يحنث فيما بينہ وبين ربہ ولكن يكتبہ بعدہ ”ولا يصدق قضاءا“ لان القضاءتابع للفتوى فی زماننا لجهل القضاة فربما ظن القاضی انہ يصدق قضاءا ايضا۔(شامی:۶۱۲۴)

تتبع و تلاش سے ایسے ڈھیر سارے مسائل ہمارے سامنے آئیں گے؛ جن میں قضاء و دیانت کا فرق نہیں کیا جا رہا ہے اور اس بات کے قائل علامہ کشمیریؒ جیسی شخصیت ہیں؛ لیکن آج ہم معاشرہ کی بیخ کنی کرتے انتہائی سنگین و حساس مسئلہ یعنی طلاق کے حوالے سے قضاء و دیانت کا فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہو رہی بے احتیاطیوں پر گفتگو کریں گے۔

آیئے سب سے پہلے ہم دیانت و قضاء میں فرق سمجھتے ہیں!

فتوی احکام شرعیہ کے متعلق اِخبار محض کا نام ہے۔ علامہ قرافیؒ لکھتے ہیں:الفتوی محض اخبار عن الله تعالی فی الزام او اباحۃ۔(انوار البروق فی انواء الفروق:4/89) لہذا مفتی کی ذمے داری بس "صورت مسئولہ کے مطابق حکم شرعی بتادینا ہے، قطع نظر اس کے کہ صورت مسئولہ نفس الامر کے مطابق ہے یا خلاف۔ شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:یقول المفتی "الحکم فی الصورۃ المسئول عنہا کذا" ولا یلزم منہ ان تکون الصورۃ المسئول عنہا موافقۃ للواقع فی نفس الامر۔(اصول الافتاء وآدابہ:12) قاضی نفس الامر اور وجود خارجی کو جاننے کا مکلف ہے جب کہ مفتی کا یہ کام قطعی نہیں ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:القاضی الحاکم یحتاج الی معرفۃ المسائل والوقائع ایضا بخلاف المفتی۔(العرف الشذی شرح سنن الترمذی:3/69)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ قضاء کا اپنا میدان ہے اور دیانت یعنی فتوی کا اپنا میدان ہے، دونوں کو اپنے حدود میں رہنا اور ان کی پاسداری کرنا چاہیے۔ متعدد فقہاء نے لکھا ہے کہ قاضی کے لیے فتوی دینا جائز نہیں ہے اور اس پر تقریبا تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ جو معاملہ قاضی کے زیر سماعت ہو اس مسئلہ میں قاضی کے لیے فتوی دینا جائز نہیں ہے۔ ایسے ہی مفتی حضرات کے لیے قضاء کے میدان میں جانا اور دیانت سے بڑھ کر قضائی احکامات کے مطابق فتوی دینا درست نہیں ہے۔ اصل مسئلہ پر جانے سے پہلے بطور تمہید چند باتوں کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

ایک مجلس میں ایک سے زائد طلاق کی دو شکلیں ہیں۔

اول: کوئی یوں کہے "میں نے تم کو تین طلاق دی" یا "ایک طلاق دو طلاق تین طلاق"

دوم: تین مرتبہ "طلاق طلاق طلاق" کہہ دے۔

اول الذکر سے تین طلاق واقع ہو جائے گی، اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، اس میں کوئی کلام نہیں۔ ثانی الذکر کی تین شکلیں ہیں۔

اول: "طلاق طلاق طلاق" کہے اور تاسیس / استیناف کی نیت کرے یعنی ہر مرتبہ طلاق میں نئی طلاق کی نیت

کرے۔

ثانی: "طلاق طلاق طلاق" کہے اور تاکید کی نیت کرے، یعنی اس کی نیت تو ایک ہی طلاق کی ہے؛ البتہ دوسری اور تیسری طلاق کے تکرار سے طلاق کو موکد کرنا مقصد ہے۔

ثالث: "طلاق طلاق طلاق" کہے اور اس کی نیت تاسیس یا تاکید میں سے کچھ بھی نہ تھی۔

اس میں بھی شکل اول میں تین طلاق واقع ہو جائے گی، ہماری گفتگو آخری شکل میں مذکور دوسری اور تیسری شکل پر ہو گی۔ یعنی تین مرتبہ "طلاق طلاق طلاق" کہے اور نیت ایک طلاق کی تھی یا نیت کچھ بھی نہ تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک ایسی طلاق جو تین مرتبہ "طلاق طلاق طلاق" کہہ دی جاتی تھی ایک طلاق سمجھی جاتی تھی، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چلن بدل جانے اور دیانت کے کم ہو جانے کی وجہ سے اس پر بندش لگادی اور فرمایا کہ تین مرتبہ کہی ہوئی طلاق تین طلاق شمار ہو گی۔ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے:

کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: ان الناس قد استعجلوا فی امر قد کانت لہم فیہ اناة، فلو امضیناہ علیہم، فامضاہ علیہم ۔(صحیح مسلم:1099/2)

معروف شارح مسلم امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

فالاصح ان معناہ انہ کان فی اول الامر اذا قال لہا انت طالق انت طالق انت طالق ولم ینو تاکیدا ولا استئنافا یحکم بوقوع طلقة لقلة ارادتہم الاستئناف بذلک فحمل علی الغالب الذی ہو ارادة التاکید فلما کان فی زمن عمر رضی اللہ عنہ وکثر استعمال الناس بہذہ الصیغة وغلب منہم ارادة الاستئناف بہا حملت عند الطلاق علی الثلاث عملا بالغالب السابق الی الفہم منہا فی ذلک العصر وقیل المراد ان المعتاد فی الزمن الاول کان طلقة واحدة وصار الناس فی زمن عمر یوقعون الثلاث دفعة فنفذہ عمر۔(شرح النووی علی مسلم:72/10)

"اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ شروع زمانے میں جب کوئی "انت طالق، انت طالق، انت

طالق" (تمھیں طلاق ہے، تمھیں طلاق ہے، تمھیں طلاق ہے) کہہ کر طلاق دیتا اور تاکید واستیناف (نئی طلاق کے وقوع) کسی بھی چیز کی نیت نہ کرتا تو ایک طلاق کے وقوع کا حکم لگتا تھا؛ کیوں کہ لوگ ان الفاظ سے بہت کم استیناف (نئی طلاق کے ایقاع) کا ارادہ کرتے تھے، لہذا ان الفاظ کو ان عام معمول پر محمول کیا جاتا جسے تاکید کہا جاتا ہے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور طلاق کے لیے ان الفاظ کا استعمال بکثرت ہونے لگا اور عام طور سے ان کی نیت استیناف کی ہوتی تھی؛ چناں چہ مطلق تین مرتبہ (طلاق طلاق طلاق کہنے) کو تین طلاق پر محمول کیا گیا اسی سابقہ غالب معمول پر عمل کرتے ہوئے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ قضائی معاملہ کے لیے تھا، دیانت کے لیے قطعا نہیں تھا؛ چوں کہ قاضی کا کام ظاہر کے مطابق حکم شرعی لگانا ہے، اور اس نے تین مرتبہ "طلاق طلاق طلاق" کہہ دی ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اس نے تین طلاق دی ہو گی؛ لیکن مفتی کا کام دیانت کے مطابق فتوی دینا ہے، وہ قضائی حکم کے مطابق فتوی نہیں دے سکتا۔ اس لیے اگر کسی نے تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہہ دی تو مفتی کے لیے مطلق تین طلاق کا فتوی لکھ دینا درست نہیں ہے۔

اب آیئے ہم ہندوستانی وپاکستانی معاشرہ کی صورت حال اور چلن کو دیکھتے ہیں!

یہاں عام چلن ہے کہ نکاح کے وقت نکاح خواں تین مرتبہ قبول کراتا ہے "قبول ہے قبول ہے قبول ہے" کے الفاظ سے، اس لیے کم پڑھے اوران پڑھ لوگوں میں یہ سوچ ہے کہ جب تک تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق نہیں کہیں گے طلاق واقع نہیں ہو گی؛ چوں کہ تین مرتبہ قبول کیا تھا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ فلمی کہانیاں اور ڈرامے معاشرے کو دیکھ کر بنتی ہیں یا فلموں سے متاثر ہو کر معاشرہ بنتا ہے، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فلموں اور سیریلوں کا معاشرہ سے ڈائریکٹ کنکشن (رابطہ) ہے، گو کہ فلم بنی حرام ہے؛ لیکن اس نے ہمارے معاشرے کو بھی متاثر کیا ہے، فلموں اور سیریلوں میں طلاق کا تصور یہی دیا اور سمجھایا گیا ہے کہ جب تک تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق نہ کہی جائے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ شاید ہی کہیں ایسا ہوتا ہے کہ نارمل حالت میں طلاق دی گئی ہو ورنہ عام طور سے غصہ کے عالم میں ہی طلاق کی نوبت آتی ہے، ایسے میں انسان بس "طلاق طلاق طلاق" کہہ دیتا ہے، اس کی نیت استیناف یا تاکید کی نیت نہیں ہوتی ہے۔

اس صورت حال کو جاننے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں۔

1۔ اگر کوئی تین مرتبہ "طلاق طلاق طلاق" کہہ دے اور معاملہ دارالقضاء آئے تو قاضی ثبوت وشواہد کی

روشنی میں صورت حال کا جائزہ لے کر اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کریں۔ اگر فیصلہ میں خطا ہو بھی گیا تو وہ ایک اجر سے محروم نہیں ہوں گے۔

2۔ اگر معاملہ دارالافتاء آئے اور وہ بصراحت کہے کہ میری نیت ایک کی تھی تو ایک طلاق واقع ہو گی۔

3۔ اگر معاملہ دارالافتاء آئے اور استفتاء میں اپنی نیت استیناف / تاکید کی صراحت نہ ہو تو مفتی اس نیت کی وضاحت طلب کرے اور مستفتی کی وضاحت کے مطابق فتوی دے یعنی اگر وہ تاکید کی نیت بتائے تو تاکید اور استیناف کی نیت بتائے تو استیناف۔

4۔ اگر معاملہ دارالافتاء آئے اور وضاحت طلب کرنے پر جواب آئے کہ "میری کوئی نیت نہ تھی، بس تین بار طلاق طلاق طلاق کہہ دی" تو اسے معاشرہ کی صورت حال کی وجہ سے ایک طلاق سمجھی جائے اور ایک طلاق کا فتوی دیا جائے۔ جیسا زمانہ نبوی، خلافت صدیقی اور خلافتِ فاروقی کے ابتدائی دو سالوں میں ہو تا رہا ہے۔

پیدا ہونے والے اشکالات کے جوابات:

نمبر پر ایک پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اگر قضائی تھا تو پھر موجودہ وقت کے قضاۃ حضرات کو اپنی صوابدید کے مطابق وقوع اور عدم وقوع طلاق کے فیصلہ کا اختیار کیسے دیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو وقوع طلاق کا فیصلہ کیا تھا اس کی دو وجہ تھی۔

۱۔ چلن کا بدل جانا۔ ۲۔ دیانت کا کم ہو جانا

موجودہ حالات میں دیانت کی کمی تو دور عمری سے ہزار گنا زائد ہے؛ لیکن ہمارے یہاں دینی شعور کی کمی اور جہالت کی وجہ سے چلن پھر سے بدل چکا ہے اور چلن بدل جانے کی وجہ سے قاضی رواج کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے۔ مجموعہ قوانین اسلامی میں ہے:

"اور اگر طلاق دینے والا یہ کہتا ہے کہ اس کی نیت ایک ہی طلاق کی تھی اور اس نے محض زور پیدا کرنے کے لیے الفاظ طلاق دہرائے ہیں، اس کا مقصد ایک سے زائد طلاق دینا نہیں تھا تو اس کا یہ بیان حلف کے ساتھ تسلیم کیا جائے گا اور ایک ہی طلاق واقع ہو گی اور اگر طلاق دینے والا یہ کہتا ہے کہ اس کی کچھ بھی نیت نہیں تھی، نہ ایک کی اور دو یا تین کی، دیکھا جائے گا کہ عرف میں ایسے مواقع پر تاکیداً الفاظ دہرانے کا رواج ہے یا نہیں، اگر عرف غالب یہ ہو کہ ایسے مواقع پر لوگ محض کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے بار بار اسی لفظ کو دہراتے ہیں تو عرف کے تقاضوں کی رعایت کرتے ہوئے الفاظ کی تکرار کو تاکید پر محمول کر کے ایک

ہی طلاق واقع کی جائے گی۔(مجموعہ قوانین اسلامی:۴۹۱)

چنانچہ بینہ وثبوت اور عرف کو ملحوظ رکھ کر قاضی ایک یا تین کا فیصلہ کر سکتے ہیں، اگر وہ مصیب ہوے تو دو اجر کے مستحق ہوں گے اور اگر مخطی ہوے تو ایک اجر کے۔ارشاد نبوی ہے: اذا حکم الحاکم فاجتہد فاصاب، فلہ اجران، واذا حکم فاخطا فلہ اجر واحد(ترمذی:1326)

نمبر دو اور تین پر حضرات مفتیان کرام کی طرف سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس طرح لوگ تین کی نیت سے طلاق دیں گے اور ایک کا فتوی حاصل کر لیں گے۔ جواب بڑا سادہ اور سیدھا ہے کہ ہمارا تو کام ہی ''اِخبار محض'' ہے، اس نے زبان یا تحریر سے جیسا بتایا ہمارا کام اس کے مطابق فتوی دے دینا ہے، اب معاملہ فیمابینہ وبین اللہ ہے۔ اگر اس نے جھوٹ بول کر آپ سے فتوی حاصل کیا ہے یعنی اس کی نیت استیناف کی تھی اور ''تاکید کی نیت یا بلانیت'' کہہ کر ایک طلاق کا فتوی حاصل کر لیا تو یقیناً اس کا مواخذہ آپ سے نہیں ہو گا، عند اللہ اس کا جوابدہ وہ خود ہو گا؛ لیکن اگر اس کی نیت وہی تھی جو وہ زبان سے کہہ رہا ہے یعنی تاکید کی تھی یا بلانیت تھی اور آپ نے تین طلاق کا فتوی لکھ کر اس کے گھر کو توڑ دیا، ان کے بچوں کو بکھیر دیا اور طلاق کی وجہ سے جو انتہائی خطرناک اثرات مرتب ہوتے ہیں وہ ان کی زندگی پر ہوے تو یقیناً کہیں نہ کہیں اس جرم میں آپ کا شمار ہو گا اور اس طلاق کی وجہ سے ہونے والے تمام تر برے اثرات کے آپ ذمہ دار ہوں گے اور اس کے لیے عند اللہ جوابدہ ہونا پڑے گا۔ جان لیجیے! اسے ''اجتہادی خطا'' کہہ کر بھی نہیں ٹالا جا سکے گا۔ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے حدیث: اذا حکم الحاکم فاجتہد فاصاب، فلہ اجران، واذا حکم فاخطا فلہ اجر واحد.(ترمذی:1326) کے متعلق عقد الجید شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے حوالے سے حاشیہ لکھا ہے:

ان حديث الباب فی حق القاضی لا فی حق المفتی او المجتهد والقاضی الحاكم يحتاج الی معرفة المسائل والوقائع ايضا بخلاف المفتی(العرف الشذی شرح سنن الترمذی:3/69)

''حدیث مذکور قاضی کے حق میں ہے نہ کہ مفتی یا مجتہد کے حق میں (کہ اگر وہ مصیب رہا تو دوگنا اجر اور اگر مخطی رہا تو ایک گونا اجر) چوں کہ قاضی مسائل جاننے کے ساتھ تحقیق واقعہ کا بھی مکلف ہے، برخلاف مفتی کے (کہ انھیں تحقیق واقعہ کی ضرورت نہیں۔ ان کے لیے مسائل کا علم کافی ہے)''

نمبر دو والی شکل کو اگر آپ بغور دیکھیے تو اس مسئلہ کو لے کر دار الافتاء آنے والے ہر شخص کو آپ جھوٹا اور فریبی فرض کر کے فتوی لکھتے ہیں، یعنی جتنے بھی آدمی کے ساتھ یہ حادثہ پیش آئے اور وہ آپ سے فتوی طلب کرے گو کہ وہ

سچا اور دین دار آدمی ہے، خوف خدا کی وجہ سے دارالافتاء آیا ہے؛ لیکن آپ بلا کسی دلیل کے اسے جھوٹا مان لیتے ہیں کہ یقینا یہ جھوٹ بول رہا ہے اور پھر قضاء کے مطابق تین طلاق کا فتوی لکھ دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ اصول فتوی اور اصول شریعت دونوں کے خلاف ہے۔

نمبر دو پر ہونے والے اعتراض کا واضح جواب یہ بھی ہے کہ اس اندیشہ کو تمام اہل مراجع نے محسوس نہیں کیا؛ بلکہ انھوں نے بصراحت لکھا کہ اگر مستفتی اقرار کرتا ہے کہ اس نے تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہی ہے؛ لیکن نیت ایک کی تھی تو مفتی ایک طلاق کے وقوع کا ہی فتوی دے گا۔

نمبر چار پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ زمانہ نبوی اور خلافت صدیقی میں چوں کہ تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہنے کے باوجود ایک کی نیت کا ہی چلن تھا جیسا کہ امام نوویؒ کی عبارت سے واضح ہے؛ لیکن اب ایسی صورت حال نہیں ہے۔ اس کا جواب اوپر دیا جا چکا ہے کہ زمانہ اب بھی وہی ہے، اب بھی لوگ تین مرتبہ طلاق طلاق طلاق کہہ کر ایک طلاق واقع ہونا ہی سمجھتے ہیں، بس ایسا سمجھنے کی وجہ میں فرق ہے، قرن اول میں ایمان کی پختگی، شرعی علوم سے گہری واقفیت اور عند اللہ جوابدہی کے خوف سے ایسا چلن تھا، اب جہالت، شرعی علوم سے ناواقفیت اور فلم وسیریل بینی کے اثر سے ایسا چلن ہے۔ بہر حال نتیجہ کے اعتبار سے دونوں کی صورت حال برابر ہے اس لیے حکم شرعی بھی برابر لگنی چاہیے، یعنی جو حکم پہلے لگتا تھا وہی حکم اب بھی لگنا چاہیے۔ مجموعہ قوانین اسلامی کا حوالہ گزر چکا ہے۔

اسی قبیل سے جھوٹی طلاق کے اقرار کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے اس ارادے کے ساتھ کہ وہ جھوٹ بول رہا ہے کہہ دے کہ "میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں" یا کسی نے اس کی بیوی کو زبردستی طلاق دلانے یا طلاق نامہ پر دستخط کرانے کی کوشش کی اور اس نے جھوٹ کہہ دیا کہ وہ اپنی بیوی کو پہلے ہی طلاق دے چکا ہے تو دیانۃ اس کی بیوی پر طلاق واقع نہ ہوگی، یعنی مفتی حضرات وقوع طلاق کا فتوی نہیں دے سکتے؛ البتہ اگر معاملہ دارالقضاء جاتا ہے تو ثبوت وشواہد کی روشنی میں قاضی طلاق واقع کر دے گا۔ فتاویٰ شامی میں ہے: المفتی یفتی بالدیانة) مثلا اذا قال رجل: قلت لزوجتی انت طالق قاصدا بذلک الاخبارکاذبا فان المفتی یفتیہ بعدم الوقوع والقاضی یحکم علیہ بالوقوع۔(ردالمحتار: 5/365)

مفتی کا کام دیانت کے مطابق فتوی دینا ہے؛ چناں چہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" (تم مطلقہ ہو / تم کو طلاق دے چکا ہوں) اس ارادے کے ساتھ کہ وہ جھوٹی خبر دے رہا ہے تو مفتی عدم وقوع طلاق کا فتوی دے گا اور (اگر معاملہ دارالقضاء جاتا ہے تب) قاضی وقوع طلاق کا فیصلہ کرے گا۔

کسی نے اپنی بیوی کو ہنسی مذاق میں کہہ دیا کہ "میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں" یا اپنے دوستوں کی مجلس میں تفریحاً اقرار کیا کہ میں تو بیوی کو طلاق دے چکا ہوں تب بھی اس پر دیانۃ (فتوی کی رو سے) طلاق واقع نہ ہو گی۔ ولو اقر بالطلاق کاذبا او ھازلا وقع قضاءلا دیانۃ(ردالمحتار:3/236)

مذکورہ بالا دونوں مسائل میں بھی دارالافتاء سے وقوعِ طلاق کے فتاوے صادر ہوتے ہیں اور ان کی مضبوط دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان:ثلاث جدھن جد، وھزلھن جد: النکاح، والطلاق، والرجعۃ۔ (ابوداود:2194) ہوتی ہے، جب کہ اس روایت کے حوالے سے "انشاء طلاق اور اخبار طلاق میں فرق" اور اس کی وجہ سے قضاء و دیانت کا فرق کرنا بھول جاتے ہیں۔ یعنی اگر انشاء طلاق ہنسی مذاق میں بھی واقع ہو جاتی ہے مثلاً ہنسی مذاق میں یوں کہہ دے کہ "میں تمھیں طلاق دیتا ہوں" تو طلاق واقع ہو جائے گی؛ لیکن اگر ہنسی مذاق میں اقرار طلاق کر لے کہ میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں تو فتوی کی رو سے طلاق واقع نہ ہو گی؛ البتہ قضاء کی رو سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ (حوالہ سابق دیکھیں) چوں کہ اگر ہنسی مذاق میں بھی کیے گئے اقرار کی بناء پر نکاح، طلاق اور رجعت کے احکام قضا کے اعتبار سے نافذ نہ کیے گئے تو معاملات خراب ہو جائیں گے اور قاضی کے لیے فیصلہ کرنا دشوار ہو جائے گا؛ کیوں کہ وہ ظاہر کے مطابق حکم لگانے کا مکلف ہے۔ اس کا مقصد ہزل تھا یا جد، اپنے قول میں وہ سچا تھا یا جھوٹا اس سے قاضی کو کوئی مطلب نہیں؛ چنانچہ اگر کسی شخص نے دو آدمی کو پہلے سے گواہ بنا دیا کہ میں اپنی بیوی کو جھوٹی طلاق کی خبر دوں گا، تم گواہ رہو اور بیوی کو جھوٹی طلاق کی خبر دے دی کہ "میں تمھیں طلاق دے چکا ہوں / تم مطلقہ ہو"، اب اگر یہ معاملہ دارالقضاء جاتا ہے تب بھی قاضی وقوعِ طلاق کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ درمختار میں ہے:قال: انت طالق او انت حر وعنی الاخبار کذبا وقع قضاء، الا اذا اشھد علی ذلک۔(الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین:3/293)

اس سے صاف واضح ہے کہ حدیث مذکور کا اطلاق عمومی نہیں ہے، بلکہ یہ امور قضا کے ساتھ مخصوص ہے، اگر حکم عمومی ہوتا جھوٹی تو طلاق سے پہلے گواہ بنانے یا نہ بنانے سے کچھ فرق نہ پڑتا اور بتقاضائے عموم بہر حال اس پر طلاق واقع ہو جاتی۔

بہر حال؛ ان سب کے باوجود دارالافتاوں کا چلن یہی ہے کہ ان سب مسائل میں وہ حکم قضاء کے مطابق فتوی لکھتے ہیں اور ان مقامات میں جہاں طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے، وہاں بھی بے پرواہ ہو کر طلاق واقع کر دیتے ہیں۔ اس کی اصل وجہ علامہ کشمیریؒ کے بقول دیانت و قضاء میں فرق سے غفلت ہے اور متداول کتب فقہ میں جہاں بیشتر مسئلے

قضاء کے لکھے ہوئے ہیں، ان کے مطابق فتوے لکھنا ہے۔ میرے تخمینہ کے مطابق دارالافتاؤں میں ستر اسی فیصد سوالات طلاق یا میراث کے آتے ہیں جن میں چالیس سے پچاس فیصد سوالات طلاق کے ہوتے ہیں، یعنی معاشرہ طلاق کی آگ میں بری طرح جھلس رہا ہے۔ طلاق کی وجہ سے صرف میاں بیوی جدا نہیں ہوتے، بلکہ دو خاندان ٹوٹ جاتے ہیں، بچوں پر جو سنگین اثرات پڑتے ہیں وہ اتنے خطرناک ہیں کہ انھیں بیان کرنے کے لیے مستقل ایک مقالہ چاہیے۔ اس لیے میرا خیال ہے کہ اگر ان مسائل پر توجہ دی گئی تو یقیناً طلاق کی شرح معاشرہ سے کم ہو جائے گی اور اس لعنت کی وجہ سے برپا ہونے والے فساد جس سے قوم تباہ ہو رہی ہے اور ان کا مستقبل خاکستر ہو رہا ہے، ان سے کسی حد تک بچ پانا ممکن ہو گا۔ اللہ کرے کہ ارباب فتاوی، سنجیدہ علمی شخصیات اور درد مند اہل علم اس سنگین مسئلہ میں غور کریں اور امت جس مسئلہ سے بری طرح جھوجھ رہی ہے، اس سے انھیں نجات دلانے میں مدد کریں۔ اگر ضرورت پڑنے پر حضرت تھانویؒ دوسرے فقہ سے رجوع کر سکتے ہیں تو یقیناً آپ اپنی ہی فقہی کتابوں میں موجود مسئلہ میں محض دیانت وقضاء میں فرق کر کے اور اپنا دائرہ کار متعین کر کے امت کے ایک بڑے طبقہ کو (جو پہلے سے ہی غریب، مفلوک الحال اور ان پڑھ ہوتے ہیں) کا گھر ٹوٹنے اور مزید شکستہ حال ہونے سے بچا سکتے ہیں۔ اللہ تعالی ہمیں توفیق دے۔ وہو المصیب

ایک درخواست: یہ میرے ناقص فکر و مطالعہ اور علمی وعوامی تجربہ کا حاصل ہے، کوئی انسان لغزش وخطا سے خالی نہیں، اس لیے اگر اہل علم ونظر قارئین کو اس تحریر میں کوئی قابل اشکال پہلو یا لائق اصلاح بات نظر آئے تو نشان دہی فرمادیں ساتھ ہی اگر اس موضوع یا اس کے ذیلی ابحاث سے متعلق اضافی مواد آپ کے مطالعہ میں ہو تو آگاہ فرمائیں۔ بے حد شکر گزار ہوں گا۔

اخبار و آثار

رپورٹ: مولانا محمد اسامہ قاسم

مدرسہ طیبہ میں سالانہ نقشبندی اجتماع

الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ کے زیر اہتمام سالانہ نقشبندی اجتماع کا انعقاد کیا جاتا ہے جس کے مہمان خصوصی حضرت خواجہ خلیل احمد ہوتے ہیں۔ اس سال یہ دینی فکری اصلاحی نقشبندی اجتماع 21 دسمبر بروز سوموار مدرسہ طیبہ گوجرانوالہ میں منعقد ہوا۔ اس مبارک روحانی اجتماع میں حضرت خواجہ خلیل احمد صاحب، حضرت مولانا اشرف علی، مولانا شاہ نواز فاروقی، مولانا جمیل الرحمٰن اختر، مولانا فضل ہادی، سید سلمان گیلانی، حافظ فیصل بلال حسان، مفتی عبید الرحمٰن، مولانا عثمان رمضان، صاحبزادہ نصر الدین خان عمر اور مولانا امجد محمود معاویہ نے شرکت کی۔

قاری محمد عمر فاروق کی پرسوز تلاوت سے پروگرام کا آغاز ہوا۔ حافظ یحییٰ بن زکریا، حافظ عادل حسین اور حافظ فیصل بلال حسان نے نعتیہ کلام پیش کرتے ہوئے بارگاہ رسالت میں گلہائے عقیدت پیش کیے۔ نعتیہ کلام کے بعد صاحبزادہ حضرت خواجہ خلیل احمد صاحب اسٹیج پر جلوہ افروز ہوئے۔ علامہ زاہد الراشدی صاحب نے خواجہ صاحب کو اجتماع میں خوش آمدید کہا۔ خواجہ صاحب نے ختم خواجگان نقشبندیہ مجددیہ سلسلہ کے مطابق مجلس ذکر کرائی۔ پھر ایک عزیز کے انتقال کی اطلاع ملنے پر جنازے میں شرکت کے لیے جلد واپس تشریف لے گئے۔

نقشبندی محفل ذکر کے بعد جامعہ محمودیہ سرگودھا کے مہتمم حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے اصلاح قلب، دینی مدارس اور خانقاہوں کی اہمیت کے حوالے سے گفتگو کی۔ فرمایا کہ ہمارے پاس مسجد اور مدرسے کی نسبت اللہ کی بہت بڑی نعمت ہے، ہم خوش نصیب ہیں کہ دین سیکھنے اور سکھانے والوں میں شمار ہوتے ہیں ۔ حضرت لاہوری علیہ الرحمہ اکثر فرمایا کرتے تھے ایک ہوتا ہے رنگ فروش اور ایک ہوتا ہے رنگ ساز۔ رنگ فروش رنگ بیچتا ہے لیکن رنگ ساز رنگ چڑھاتا ہے۔ مدارس اور خانقاہوں میں ادب اخلاق کا رنگ چڑھایا جاتا ہے۔ اہل دل علماء کی صحبت سے دل روشن اور منور ہوتا ہے۔ اکابرین کی صحبت اور معیت غنیمت ہے۔

پاکستان شریعت کونسل کے صوبائی امیر مولانا قاری جمیل الرحمٰن اختر صاحب نے اپنی گفتگو میں کہا کہ جہاں بزرگ اکابرین موجود ہوں، وہاں اللہ ربّ العزت کی طرف سے انتہائی سکون اور راحت کا سامان ہوتا ہے۔ اللہ والوں سے رشتے ناطے توڑ کر لوگ سمجھتے تھے کہ ہم ان کے بغیر کہیں کامیابی، کامرانی اور خوشحالی کے منازل آسانی

کے ساتھ طے کرلیں گے مگر حالات اور واقعات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ سراسر بھول، نادانی اور خام خیالی کے سوا کچھ نہیں۔ ہمارے پاس آج دنیا کی ہر نعمت اور سہولت موجود ہے لیکن اس کے باوجود ہماری زندگیوں میں چین ہے اور نہ سکون۔ سب کچھ پاس ہونے کے باوجود بے چینی اور بے سکونی سے ایسا لگ رہا ہے کہ ہمارے پاس کچھ بھی نہیں۔ اس کے مقابلے میں اگر اللہ کے دوستوں کی چند سیکنڈز کی قربت اور صحبت بھی اختیار کرلی جائے تو پھر ہمارے جیسے گنہگار بھی لمحوں میں خالی ہاتھ دنیا جہان کے سارے غم بھول جاتے ہیں۔

شاعر ختم نبوت سید سلمان گیلانی نے بھرپور انداز میں خوبصورت نئے کلام پڑھ کر محفل کو مزید بارونق بنا دیا گیلانی صاحب کے اس مشک بار کلام پہ خوب داد دی گئی۔

درودِ پاک میں تسکین ہے دلوں کے لیے
درودِ پاک اجالا ہے ظلمتوں کے لیے
درود پاک میں برکت خدا نے رکھی ہے
درود پاک میں پڑھتا ہوں برکتوں کے لیے

عصر کی نماز کے بعد اجتماع کی آخری نشست سے خطاب کرتے ہوئے خطیب اسلام مولانا شاہ نواز فاروقی صاحب اپنی گفتگو میں کہا کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ اگر جسم کا لوتھڑا یہ دل ٹھیک ہو جائے تو سارا جسم ٹھیک اور اگر یہ دل خراب تو سارا جسم خراب ، انہوں کہا کہ جسم بمنزلہ محکوم اور رعایا کے ہے جبکہ یہ دل بمنزلہ حاکم کے ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ لوگ اپنے حاکم اور بادشاہ کے دین پہ ہوتے ہیں اسی طرح سارا جسم بھی دل کی مان کر چلتا ہے۔ جو دل نے کہنا ہے جسم نے وہی کرنا ہے، دلوں کی صفائی اور تزکیہ نفس کے لیے یہ اجتماع رکھا گیا ہے۔ یہ دل دو طرح سے صاف ہو سکتا ہے، ذکر اللہ کی کثرت اور اہل اللہ کی صحبت و معیت سے دلی کیفیات میں نکھار اور ایمانی جذبات میں قوت آتی ہے۔

الشریعہ اکادمی کے ڈائریکٹر علامہ زاہد الراشدی صاحب نے روحانی نقشبندی اجتماع سے آخری خطاب کرتے ہوئے خواجہ خلیل احمد صاحب کی تشریف آوری اور تمام شرکاء کی اجتماع میں شرکت پر سب حضرات کا شکریہ ادا کیا۔ تصوف و سلوک تزکیہ نفس اور مشائخ علماء کرام کی رب العزت سے قربت و تعلق کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ بعض بزرگوں کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ انہوں نے یہ کہا کہ کوئی کام ہماری مشیت کے بغیر نہیں ہوتا تو عام لوگوں کو یہ بات بہت عجیب لگی، اس کا مطلب یہ ہے کہ بزرگ حقیقت میں وہی چاہتے ہیں جو اللہ ربّ العزت کی چاہت و مشیت ہوتی ہے، اس لیے کچھ بھی ان مشائخ کی مشیت سے ہٹ کر نہیں ہوتا۔

اجتماع کا اختتام علامہ زاہد الراشدی صاحب کی دعا پر ہوا۔ دعا کے بعد تمام شرکاء کی ضیافت کی گئی۔