فہرست

شذرات	زکوٰۃ پر تملیک کی شرط	منظور الحسن	۲
	ضرر رساں ''حب الوطنی''	محمد بلال	۷
قرآنیات	البقرہ (۲: ۱۷۲-۱۷۶)	جاوید احمد غامدی	۱۳
معارفِ نبوی	آخری نتیجہ	طالب محسن	۱۷
دین و دانش	قانون جہاد (۱۱)	جاوید احمد غامدی	۲۵
نقد و نظر	مولانا وحید الدین خان کا اسلوب تنقید	خورشید احمد ندیم	۲۹
نقطۂ نظر	فہم حدیث اور فقہاے امت (۲)	محمد عمار خان ناصر	۳۷
	دستاویزات بحیرۂ مردار (۴)	احسان الرحمٰن غوری	۵۲
ادبیات	غزل	جاوید احمد غامدی	۶۹

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

زکوٰۃ پر تملیک کی شرط

اسلامی نظریاتی کونسل نے دعوہ اکیڈمی کے ایک استفسار کا جواب دیتے ہوئے ادائیگیِ زکوٰۃ کے لیے تملیک کو شرطِ لازم کے طور پر بیان کیا ہے اور اس مد سے دعوتی لٹریچر کی اشاعت کو خلافِ شریعت قرار دیا ہے۔ اس ضمن میں اخبار کی رپورٹنگ حسبِ ذیل ہے:

''اسلامی نظریاتی کونسل نے قرار دیا ہے کہ فی سبیل اللہ کے تحت تبلیغی لٹریچر اور قرآنِ کریم کے تراجم کی طباعت کے لیے مالِ زکوٰۃ کا استعمال شریعت کی رو سے جائز نہیں ہے۔ اگرچہ فی سبیل اللہ کی مد کے تحت جہاد اور تبلیغی سرگرمیوں کے لیے مالِ زکوٰۃ صرف ہوسکتا ہے، لیکن ان میں بھی تملیک کی شرط لازم ہے۔ مثلاً جہاد کے ضمن میں صرف انھی مجاہدین کو زکوٰۃ دینے کی اجازت ہے جو صاحبِ نصاب نہ ہوں۔ فی سبیل اللہ کے تحت کسی سرکاری و غیر سرکاری ادارے کو لٹریچر چھاپنے کے لیے زکوٰۃ کا استعمال اس کے اصل مقاصد جو فقیروں، مسکینوں اور محتاجوں کی مد ہے کو ختم کر دے گا۔ زکوٰۃ مذکورہ بالا مقاصد سے ہٹ کر خرچ کرنے کے جواز سے زکوٰۃ کے بے جا استعمال کے لیے ایک بہت بڑا دروازہ کھل جائے گا۔ ہمارے ملک کی بہت سی سیاسی جماعتوں کا دین سے تعلق ہے۔ وہ دینی خدمت کے جذبے سے ہی الیکشن بھی لڑتی ہیں۔ خدشہ ہے کہ آیندہ وہ الیکشن پر بھی زکوٰۃ صرف کرنے لگیں گی، کیونکہ الیکشن بھی تو اعلائے کلمۃ اللہ کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا اس ذریعے کے طور پر اس طرح کے مقاصد کے لیے زکوٰۃ کے استعمال کی اجازت نہ دی جائے۔ اس قسم کے مصارف کے لیے زکوٰۃ فنڈ مہیا کرنا اسلام کے مقاصد سے دور لے جائے گا۔'' (روزنامہ جنگ، ۱۸ جولائی ۲۰۰۱)

اس رپورٹنگ میں بنیادی طور پر دو نکات بیان ہوئے ہیں:

۱۔ زکوٰۃ کے لیے تملیک کی شرط لازم ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کا تبلیغی لٹریچر کی اشاعت پر صرف ناجائز اور دعوتی سرگرمیوں کے لیے استعمال نامناسب ہے۔

ہمارے نزدیک یہ دونوں ہی نکات قرآن وسنت میں بیان کیے گئے تصورِ زکوٰۃ سے مطابقت نہیں رکھتے۔ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت سے پہلے ہم قارئین کی سہولت کے لیے یہاں 'تملیک' کا مفہوم بیان کیے دیتے ہیں۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

اس کا لغوی مفہوم کسی شخص کو کسی شے کا مالک بنانا ہے۔ زکوٰۃ کے باب میں اس اصطلاح سے مراد کسی فرد کو مالِ زکوٰۃ کا مالک بنانا ہے۔ ہمارے علما کے نزدیک زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ کسی ضرورت مند کو اس کا مالک بنایا جائے۔ چنانچہ اس نقطۂ نظر کے مطابق زکوٰۃ کی رقم کو اجتماعی فلاح کے کاموں پر خرچ نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی مثال کے طور پر اس سے غربا کے مفت علاج کے لیے ہسپتال نہیں بنایا جا سکتا، ان کے بچوں کے لیے کوئی مدرسہ یا اسکول قائم نہیں کیا جا سکتا، ان کے علاقے میں صاف پانی کا بندوبست نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح زکوٰۃ کی رقم سے کسی مرنے والے کی تجہیز و تکفین کا انتظام نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کی طرف سے قرض کی ادائیگی کی جا سکتی ہے، کیونکہ موت کی وجہ سے وہ اس رقم کا مالک نہیں بن سکتا۔

تملیک کو زکوٰۃ کی شرط قرار دینے کے لیے بالعموم یہ دلائل پیش کیے جاتے ہیں:

پہلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ قرآنِ مجید کی آیت 'انما الصدقات للفقرا' کے لفظ 'للفقرا' میں حرفِ 'ل' تملیک کے لیے آیا ہے جس کا مفہوم مالک بنانا ہے۔

دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ قرآنِ مجید کے الفاظ 'اتوا الزکوۃ' میں لفظِ 'ایتا' تملیک ہی کا مفہوم دیتا ہے۔

تیسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا نام 'صدقہ' رکھا ہے اور 'تصدق' کا مفہوم تملیک ہی ہے۔

صاحبِ ''تدبرِ قرآن'' مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنے رسالے ''مسئلۂ تملیک'' میں ان دلائل پر تنقید کرتے ہوئے، تملیکِ شخصی کے نقطۂ نظر کو قرآن و سنت کے منشا کے خلاف قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک ان کا نقطۂ نظر علم و عقل کے لحاظ سے قوی اور قرآن و سنت کے منشا کے مطابق ہے، اس لیے یہ مناسب ہے کہ یہاں اس کی تلخیص کر دی جائے۔

پہلی دلیل کی تردید میں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ تملیک کے رکنِ زکوٰۃ ہونے کی کوئی نقلی دلیل قرآن و سنت میں موجود نہیں ہے۔

۲۔ جہاں تک 'للفقرا' کے 'ل' کا تملیک کے مفہوم میں ہونا ہے تو اس ضمن میں یہ بات واضح رہے کہ عربی زبان میں 'ل' صرف تملیک کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا، بلکہ متعدد دوسرے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ عربی زبان کے معروف عالم ابنِ ہشام نے اپنی کتاب ''مغنی اللبیب'' میں لکھا ہے کہ یہ 'ل' ۲۲ معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کے چند استعمالات یہ ہیں:

o استحقاق یعنی مستحق ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ 'الحمد للّٰہ' کے لفظ 'للّٰہ' میں استعمال ہوا ہے۔ اس جملے کا مفہوم ہو گا کہ: ''شکر کا حق دار اللہ ہی ہے۔''

o اختصاص یعنی خاص ہونے کے معنی کے لیے آتا ہے۔ جیسا کہ 'الجنۃ للمومنین' کے لفظ 'للمومنین' میں آیا ہے۔ اس جملے کا مفہوم ہو گا کہ: ''جنت مومنین کے لیے خاص ہے۔''

o ملکیت یعنی مالک ہونے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ 'لہ ما فی السموات وما فی الارض' کے لفظ 'لہ' میں آیا ہے۔ اس جملے کا مطلب ہو گا کہ: ''اسی کی ملکیت ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔''

o تملیک یعنی مالک بنانے کے معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔جیسا کہ 'وهبت لزيد دينارا' کے لفظ 'لزيد' میں آیا ہے۔اس جملے کے معنی ہوں گے:''میں نے زید کو ایک دینار ہبہ کر دیا۔''

o عاقبت یعنی انجامِ کار کے مفہوم کے لیے بھی آتا ہے۔جیسا کہ 'فالطقته آل فرعون ليكون لهم عدوا و حزنا' کے لفظ 'ليكون' میں آیا ہے۔اس جملے کا مفہوم ہوگا:''اور اس (موسیٰ) کو فرعون کے گھر والوں نے دریا سے نکال لیا، تاکہ اس کا نتیجہ یہ ہو کہ ان کے لیے دشمن اور غم کا کانٹا بنے۔''

ابنِ ہشام نے تملیک کے سوا باقی تمام مفاہیم کے لیے مثالیں قرآنِ مجید سے نقل کی ہیں، لیکن تملیک کے لیے اس نے عربی زبان کا ایک عام جملہ نقل کیا ہے۔اگر 'انما الصدقات للفقرا' میں 'ل' کا تملیک کے مفہوم میں ہونا اتنا ہی واضح ہوتا تو وہ لازماً قرآنِ مجید کا یہی جملہ بطورِ مثال نقل کرتے۔

۳۔'للفقرا' کے 'ل' کے بارے میں ہمارے آئمہ مختلف رائے رکھتے ہیں۔احناف اسے 'عاقبت' کے معنی میں لیتے ہیں۔ مالکیہ 'اجل' کے مفہوم میں لیتے ہیں۔امام شافعی تملیک کے مفہوم میں لیتے ہیں۔

۴۔اس آیت کا سیاق وسباق تملیک کا مفہوم لینے سے ابا کرتا ہے۔

آیت اور اس کا سیاق وسباق یہ ہے:

''اور ان منافقین میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو تمھیں صدقات کی تقسیم کے بارے میں متہم کرتے ہیں، اگر اس میں سے انھیں بھی ان کی خواہش کے بقدر دیا جائے تو راضی رہتے ہیں اور اگر نہ دیا جائے تو بگڑ بیٹھتے ہیں۔حالانکہ اگر وہ اس پر قناعت کرتے جو اللہ اور اس کے رسول نے ان کو دیا اور کہتے کہ اللہ ہمارے لیے کافی ہے، اللہ اپنے فضل سے ہمیں نوازے گا اور اس کا رسول بھی ہمیں عطا فرمائے گا، ہم تو اللہ ہی سے لو لگائے ہوئے ہیں تو یہ بات ان کے حق میں بہتر ہوتی۔خیرات کا مال تو بس فقیروں کا حق ہے اور محتاجوں کا اور ان کارکنوں کا جو مالِ خیرات کے وصول کرنے پر تعینات ہیں اور ان لوگوں کا جن کے دلوں کا پرچانا منظور ہے۔نیز گردنیں چھڑانے میں اور زیرباروں کے قرضہ میں اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں کی ضروریات میں اس کو خرچ کیا جائے۔یہ اللہ کا ٹھیرایا ہوا فریضہ ہے اور اللہ علم وحکمت والا ہے۔'' (التوبہ ۹: ۵۸۔۶۰)

مولانا امین احسن اصلاحی آیت کے سیاق وسباق کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''دیکھیے، یہاں اوپر والی آیت میں ذکر ان منافقین کا تھا جن کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حسنِ ظن اور سوءِ ظن تمام تر اغراض پر مبنی تھا۔اگر خیرات کے مال میں سے ان کی خواہش کے بقدر انھیں مل جاتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خوب خوب تعریفیں کرتے اور خواہش کے بقدر نہ ملتا تو آپ کو متہم کرنے سے بھی باز نہ رہتے۔آپ پر بے جا جانب داری اور ناروا پاس داری کا الزام لگاتے اور لوگوں میں طرح طرح کی وسوسہ اندازیاں کرتے پھرتے۔غور کیجیے کہ اس سیاق میں بتانے کی بات کیا ہو سکتی ہے۔یہ کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کسی فقیر کو اس کا مالک بنانا ضروری ہے یا یہ کہ زکوٰۃ و خیرات کی رقوم کے اصل حق دار اور مستحق فلاں فلاں قسم کے لوگ ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سیاق میں بتانے کی بات یہ دوسری ہی ہو سکتی ہے نہ کہ پہلی۔چنانچہ مفسرین میں

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

سے جن لوگوں کی نظر سیاق وسباق پر رہتی ہے، انھوں نے آیت کی یہی تاویل کی بھی ہے۔'' (مسئلۂ تملیک ۱۶)

۵۔ آیت کی اندرونی تالیف تملیک کا مفہوم لینے میں مانع ہے۔ اس کی وضاحت مولانا اصلاحی نے ان الفاظ میں کی ہے:

'' آیت کے اندر، جیسا کہ بالکل واضح ہے، آٹھ اصناف کا بحیثیتِ مصارفِ خیر کے ذکر ہے، جن میں سے ابتدائی چار کا ذکر 'لام' کے تحت ہے اور چار کا ذکر 'فی' کے تحت۔ ظاہر ہے کہ کلام میں یہاں کوئی ایسی ہی تقدیر ماننا مناسب ہوگا جو 'لام' کے ساتھ بھی مربوط ہو سکے اور 'فی' کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو سکے۔ اگر 'لام' کو تملیک کے معنی میں لیجیے تو آیت کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ سے بالکل ہی بے ربط ہو کے رہ جائے گا۔ کیونکہ 'فی' میں بہر حال تملیکیت کا کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا۔ اگر اس کے اندر پایا جاتا ہے تو افادیت اور خدمت و مصلحت کا مفہوم پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے 'ما کان العبد فی عون اخیہ' (جب تک کہ ایک مسلمان اپنے بھائی کے کام میں یا اس کے مصالح کی خدمت میں رہتا ہے)۔ پس آیت کے دونوں حصوں کی ہم آہنگی کا اقتضا یہ ہے کہ یہاں لام کو استحقاق یا انتفاع کے مفہوم میں لیا جائے تاکہ ایک ہی تقدیر کے تحت پوری آیت کی تاویل ہو سکے۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا، بلکہ 'لام' میں تملیک کا مفہوم لیا گیا تو آخری چار اصناف کے ساتھ تملیکیت کا مفہوم جوڑنے کے لیے کلام کی وسعت اور اس کی بلاغت کو بالکل ذبح کر دینا پڑے گا۔'' (مسئلۂ تملیک ۱۷۔۱۸)

دوسری اور تیسری دلیل، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یہ ہے کہ 'ایتا' اور 'تصدق' کے الفاظ کی حقیقت تملیک ہی ہے۔ ان دلائل کے ضمن میں مولانا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بعض مقامات پر ان الفاظ میں تملیک کا مفہوم شامل ہو جاتا ہے، مگر ان کے نزدیک اس میں فیصلہ کن حیثیت سیاق وسباق کو حاصل ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ تملیک کا مفہوم ان الفاظ کے اندر ہر حال میں پایا جاتا ہو۔ اگر حقیقت میں ایسا ہوتا تو ہمیں 'و اتینا ھم الکتاب' (اور ہم نے ان کو کتاب دی)، اور 'اتینا داود زبورا' (اور ہم نے داود کو زبور عطا کی) میں تملیک کا مفہوم لینا پڑتا جو کہ درست نہ ہوتا۔ اسی طرح سورۂ منافقون کی اس آیت 'فاصدق و اکن من الصلحین' (پس میں صدقہ کرتا اور نیکوکاروں میں سے بنتا) سے مراد ہے کہ: ''میں مختلف طریقوں سے اللہ کی راہ میں اور غربا کی بہبود کے کاموں میں فیاضی کے ساتھ اپنا مال خرچ کرتا۔'' اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ: ''میں تملیکِ فقیر کیا کرتا۔'' چنانچہ مولانا لکھتے ہیں:

'''ایتاء' یا 'تصدق' کے الفاظ تملیک کے معنی یا مفہوم کے لیے ایسے قطعی نہیں ہیں کہ آپ ان کو تملیک کے ثبوت میں نص کی حیثیت سے پیش کریں۔ ان سے اصلی چیز جو ظاہر ہوتی ہے وہ دینا یا خرچ کرنا ہے۔ یہ دینا اور خرچ کرنا تملیک کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ تملیک پر اس قدر اصرار اور وہ بھی تملیک کی ایک خاص نوعیت پر، کہ اس کے بغیر زکوٰۃ ادا ہی نہ ہو سکے، یہاں تک کہ کوئی شخص زکوٰۃ کے پیسوں سے کسی غریب میت کے لیے کفن بھی نہ خرید سکے، کسی غریب مردہ کا قرض بھی ادا نہ کر سکے، میرے نزدیک ایک بالکل بے حقیقت بات ہے۔'' (مسئلۂ تملیک ۲۲)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ زکوٰۃ کے لیے تملیک شرطِ لازم نہیں ہے۔ یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی شخص ہی کو اس کا مالک بنایا جائے۔ یہ جس طرح اس کی تحویل میں دی جا سکتی ہے، اسی طرح اس کی بہبود

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کے کاموں میں بھی استعمال ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اس مد سے ہسپتال اور اسکول بنائے جا سکتے، سڑکیں اور شاہراہیں تعمیر ہو سکتی اور مسافر خانے اور سرائیں قائم ہو سکتی ہیں۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے دوسری بات یہ کہی ہے کہ زکوٰۃ تبلیغی لٹریچر کی اشاعت اور دعوت و تبلیغ کے لیے خرچ نہیں کی جا سکتی۔ یہ بات بھی محلِ نظر ہے۔ اوپر تملیک کی بحث میں سورۂ توبہ کی جو آیت نقل کی گئی ہے، اس میں زکوٰۃ کے مصارف پوری وضاحت کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ ایک مرتبہ پھر اس پر نظر ڈال لیتے ہیں:

''یہ صدقات تو بس فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں، اور ان کے لیے جو ان پر عامل بنائے جائیں، اور ان کے لیے جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو، اور اس لیے کہ یہ گردنوں کے چھڑانے اور تاوان زدوں کی مدد کرنے میں، راہِ خدا میں اور مسافروں کی بہبود کے لیے خرچ کیے جائیں۔ یہ اللہ کا مقرر کردہ فریضہ ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔'' (۹:۶۰)

استاذِ گرامی جناب جاوید احمد صاحب غامدی نے اس آیت میں درج ۷ مصارفِ زکوٰۃ کی اس طرح وضاحت کی ہے:

''۱۔ فقرا اور مساکین کے لیے۔

۲۔ 'العاملین علیها'، یعنی ریاست کے تمام ملازمین کی خدمات کے معاوضے میں۔

۳۔ 'المؤلفة قلوبهم'، یعنی اسلام اور مسلمانوں کے مفاد میں تمام سیاسی اخراجات۔

۴۔ 'فی الرقاب'، یعنی ہر قسم کی غلامی سے نجات کے لیے۔

۵۔ 'الغارمین'، یعنی کسی نقصان، تاوان یا قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کی مدد کے لیے۔

۶۔ 'فی سبیل الله'، یعنی دین کی خدمت اور لوگوں کی بہبود کے کاموں میں۔

۷۔ 'ابن السبیل'، یعنی مسافروں کی مدد کے لیے سڑکوں، پلوں، سراؤں وغیرہ کی تعمیر کے لیے۔'' (میزان ۱۴۰)

ان مصارف میں سے ایک مصرف جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے، فی سبیل اللہ ہے۔ فی سبیل اللہ کے الفاظ اپنے مفہوم میں بہت وسعت رکھتے ہیں۔ ان سے مراد نیکی کے وہ تمام کام ہیں جو اللہ کی راہ میں کیے جائیں۔ قرآنِ مجید میں ان الفاظ کو اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فقرا و مساکین پر خرچ کے لیے بھی آئے ہیں، جہاد بالسیف کے ضمن میں خرچ کے لیے بھی آئے ہیں اور ان لوگوں پر خرچ کے لیے بھی استعمال ہوئے ہیں جو علمِ دین کے حصول کی جدوجہد کرتے ہیں۔ مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:

''فی سبیل اللہ کی مد ایک وسیع مد ہے۔ اس میں نیکی اور بھلائی کے سارے ہی کام داخل ہیں۔ اسلام کی دینی و دنیوی مصلحت کی کوئی بات بھی ایسی نہیں رہ گئی ہے جو اس کے اندر سمٹ نہ آئی ہو۔ اس میں کسی پہلو سے تملیک کا بھی کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ اول تو یہاں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے تملیک کا مفہوم اخذ کیا جا سکے۔ لے دے کر ایک 'لام' تھا لیکن اس کی جگہ پر بھی جیسا کہ عرض کیا گیا، یہاں 'فی' ہے جس کے اندر تملیک کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔'' (مسئلۂ تملیک ۴۸)

_____ منظور الحسن

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ضرررساں ''حب الوطنی''

آگرہ میں پاکستان اور بھارت کے مذاکرات کے ضمن میں صدر پرویز مشرف کی اہلیہ بھی بھارت گئی ہوئی تھیں۔ وہاں ایک فنکشن میں انھوں نے بھارت کی ایک فن کارہ کو بیٹا کہہ کر پکارا، اس پر اس فن کارہ نے بہت خوشی اور پاکستان کے بارے میں بڑے مثبت جذبات کا اظہار کیا۔

جب پاکستان نے ایٹمی دھماکے کیے تو ہمارے ایک وزیر نے اپنی ''حب الوطنی'' کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے یہ بم دراز میں رکھنے کے لیے نہیں بنائے، یہ ہم اپنے دشمن ملک پر پھینک دیں گے۔ اس پر بھارت کے ایک سیاست دان نے کہا کہ جب وہ ہم پر بم گرائیں گے تو ہم اس کے بدلے میں ان پر پھول نہیں برسائیں گے، ہم بھی ان پر بم ہی برسائیں گے۔

یہ ہے انسان۔ انسان کے ساتھ محبت کی جائے تو وہ بھی جواب میں محبت کرتا ہے۔ اگر اس سے نفرت کی جائے تو وہ بھی جواب میں نفرت کرتا ہے۔ اسی طرح اگر ''قومی سوچ'' کو اخلاقی اصولوں پر ترجیح دی جائے تو جواب میں دوسرے لوگ بھی یہی رویہ اختیار کرتے ہیں۔ افسوس ہے کہ ہمارے ہاں بسا اوقات قومی مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے دین و اخلاق کے تقاضوں کا خیال نہیں رکھا جاتا، بلکہ انھیں بڑی بے دردی کے ساتھ پامال کر دیا جاتا ہے۔

ایک پاکستانی نوجوان ایک غیر ملکی ریڈیو میں اردو میں خبریں پڑھتا تھا۔ ایک دفعہ جنگی مشقوں کے لیے بھارت کا بحری بیڑا بحرالکاہل آیا ہوا تھا۔ اس کے بارے میں نوجوان کو پڑھنے کے لیے خبر دی گئی۔ بھارت کے خلاف نفرت کی وجہ سے وہ یہ خبر پڑھنا نہیں چاہتا تھا، مگر ظاہر ہے کہ وہ یہ خبر روک نہیں سکتا تھا۔ چنانچہ اس نے ''حب الوطنی'' کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ خبر بنا دی کہ بھارت کا ایک بحری ''بٹیرا'' مشقوں کے لیے آیا ہوا ہے۔ اس خبر پر بھارتی سفارت خانے نے بہت واویلا مچایا، مگر خبر تو نشر ہو چکی تھی۔

اگر یہ واقعہ اہل پاکستان کو سنایا جائے تو بڑا امکان ہے کہ اکثر و بیشتر پاکستانی اس پر خوش ہوں گے اور اس نوجوان کی تحسین

کریں گے۔ حالانکہ اس واقعہ سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ ایک پاکستانی نے جھوٹ بولا ہے، صحیح بات کو چھپایا ہے، لیکن بھارت کے خلاف ہمارے ہاں جو بے زاری اور نفرت پائی جاتی ہے، اس کی وجہ سے اس جھوٹ کو، اس زیادتی کو، اس بداخلاقی کو، اس خلافِ اسلام بات کو، خدا کو ناراض کرنے والی اس حرکت کو گوارا کر لیا جائے گا، بلکہ اس پر خوشی کا اظہار کیا جائے گا اور اس نوجوان کو چھوٹا سا ''قومی ہیرو'' قرار دے دیا جائے گا۔ غور کیجیے، یہ وطن کو خدا پر فوقیت دینا ہے، یہ وطن کو خدا بنانا ہے۔ اسی رویے پر تنقید کرتے ہوئے شاعرِ مشرق نے کہا تھا:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

پچھلے دنوں آگرہ میں مذاکرات کے سلسلے پر پاکستانی اور بھارتی ذرائع ابلاغ پر بہت تبصرے ہوئے۔ ان تبصروں پر حسبِ معمول دونوں ممالک کے تبصرہ نگاروں نے ''حب الوطنی'' کی وجہ سے اپنے اپنے ملک کو فرشتہ اور دوسرے ملک کو شیطان سمجھ کر معاملات کو دیکھا، ان کا تجزیہ کیا اور اپنے خیالات کا اظہار کیا۔

بھارت کی طرف سے کہا گیا ہے کہ ''تم لوگ کشمیر میں بدمعاشی چھوڑ دو۔'' پاکستان کی طرف سے جواب دیا گیا کہ: ''تم کشمیر سے نکل جاؤ ہم بدمعاشی فوراً چھوڑ دیں گے۔'' بھارت کی طرف سے پاکستان پر کارگل اور کشمیر میں پاکستانی ''جہادی'' گروہوں کی کارروائیوں کے حوالے سے تنقید ہوئی تو پاکستان کی طرف سے مشرقی پاکستان میں بھارت کی مداخلت اور سیاچن پر قبضے کے مسئلے کو اٹھا دیا گیا۔ ایسا نہیں ہوا کہ بھارتیوں نے یہ تسلیم کیا ہو کہ انھوں نے مشرقی پاکستان میں علیحدگی پسند تحریک کو قوت دی، مکتی باہنی کے ارکان کو تربیت دی اور سیاچن پر قبضہ کر کے غلطی کی، جس کی وجہ سے پاکستانیوں میں انتقامی جذبات پیدا ہوئے اور انھوں نے معرکۂ کارگل اور ''جہادی'' گروہوں کے ذریعے سے مقبوضہ کشمیر میں کارروائی کی۔ اور نہ پاکستانیوں نے اس کا اعتراف کیا کہ انھوں نے معرکۂ کارگل برپا کر کے اور پاکستانیوں کی کشمیر میں ''جہادی'' کارروائی کو نہ روک کر غلطی کی، باہمی معاہدوں کی خلاف ورزی کی، جس سے دونوں ملکوں میں نفرت، بدگمانی اور بداعتمادی میں اضافہ ہوا، پھر سرحدوں پر تناؤ بڑھا، دفاعی اخراجات کا بوجھ بڑھا، غیر ملکی قرضوں کا نیا سلسلہ چلا، بے روزگاری کا جن بے قابو ہوا، جس سے مہنگائی بڑھی، معاشی بدحالی بڑھی، خودکشیوں کی شرح بڑھی اور عام آدمی کی زندگی مزید تلخ ہوئی۔

بھارتی اگر اس طرح کی ''حب الوطنی'' کا مظاہرہ کریں تو حیرت نہیں ہوتی، مگر جب پاکستانی مسلمان ایسی ''حب الوطنی'' کا مظاہرہ کرتے ہیں تو حیرت ہوتی ہے۔ حیرت اس لیے کہ مسلمان کی زندگی کا تو سب سے بڑا مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کی رضا حاصل کرے اور اس کی ناراضی سے بچے۔ اور جب لوگوں کی رضا حاصل کرنے میں خدا کی ناراضی کا امکان ہو تو وہ بلاتوقف خدا کو لوگوں پر فوقیت دے۔ مسلمان کے تو ایمان کا تقاضا ہے کہ وہ ہر قسم کے حالات میں سچی، صحیح اور عدل پر مبنی بات کرے، خواہ اس سے اس کے رشتے دار ناراض ہو جائیں، خواہ اس سے اس کی برادری کے لوگ ناراض ہو جائیں، خواہ اس

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

سے اس کے ہم وطن ناراض ہو جائیں۔

عالم کے پروردگار کا فرمان ہے:

''ایمان والو، انصاف پر قائم رہنے والے بنو، اللہ کے لیے اس کی شہادت دیتے ہوئے، اگر چہ اس کی زد خود تمھاری اپنی ذات، تمھارے والدین اور تمھارے اقربا ہی پر پڑے۔ کوئی امیر ہو یا غریب، اللہ ہی دونوں کے لیے احق ہے۔ اس لیے تم خواہشِ نفس کی پیروی نہ کرو کہ حق سے ہٹ جاؤ اور اگر اسے بگاڑو گے یا اعراض کرو گے تو یاد رکھو کہ اللہ تمھارے ہر عمل سے باخبر ہے۔'' (النساء ۴: ۱۳۵)

''ایمان والو، عدل پر قائم رہنے والے بنو۔ اللہ کے لیے اس کی شہادت دیتے ہوئے، اور کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس طرح نہ ابھارے کہ تم عدل سے پھر جاؤ۔ عدل کرو، یہ تقویٰ سے زیادہ قریب ہے اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ بے شک، اللہ تمھارے ہر عمل سے باخبر ہے۔'' (المائدہ ۵: ۸)

ایمان کا یہی تقاضا ہے جس کے پیشِ نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں سے اس بات پر بیعت لیا کرتے تھے کہ:

''ہم جہاں ہوں گے، ہمیشہ حق کہیں گے اور اللہ کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی کوئی پروا نہ کریں گے۔'' (مسلم، رقم ۳۴۲۶)

اسی ضمن میں ایک دوسرے پہلو سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''حق و انصاف کی بات ایک بڑا جہاد ہے، جب وہ ظالم حکمران کے سامنے کہی جائے۔'' (ابن ماجہ، رقم ۴۰۱۱)

انھی آیات و احادیث کے حوالے سے استاذِ گرامی جناب جاوید احمد غامدی نے لکھا:

''اس عالم میں انسان کے جذبات، تعصّبات، مفادات اور خواہشیں اگر دین و دنیا کے کسی معاملے میں اسے انصاف کی راہ سے ہٹا دینا چاہیں تو یہی ایمان تقاضا کرتا ہے کہ بندۂ مومن نہ صرف یہ کہ حق و انصاف پر قائم رہے، بلکہ یہ اگر گواہی کا مطالبہ کریں تو جان کی بازی لگا کر ان کا یہ مطالبہ پورا کرے۔ حق کہے، حق کے سامنے سرِ تسلیم خم کرے۔ انصاف کرے، انصاف کی شہادت دے اور اپنے عقیدہ و عمل میں حق و انصاف کے سوا کبھی کوئی چیز اختیار نہ کرے۔'' (میزان ۹۰۔۹۱)

حالیہ مذاکرات کے حوالے سے پاکستانیوں کی طرف سے یہ کہا جا رہا ہے کہ بھارت کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے مذاکرات ناکام ہوئے۔ اس ناکامی کا ذمہ دار بھارت ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان مذاکرات میں پاکستان اور بھارت دونوں ناکام ہوئے۔ سوال یہ ہے کہ پاکستان اپنا موقف اس حکمت اور دلیل کے ساتھ کیوں نہ پیش کر سکا کہ اس کی بات مان لی جاتی۔ ظاہر ہے کہ اس میں پاکستانیوں کی بھی ناکامی ہے، مگر ''محبِ وطن'' لوگ، پاکستانی وفد کو فرشتہ قرار دینے ہی پر اصرار کر رہے ہیں۔ حالانکہ ہمارے ہاں جس قسم کی ''حب الوطنی'' کا مظاہرہ کیا جاتا ہے اس کا حقیقت میں وطن اور اہل وطن کو کبھی کوئی فائدہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کے مقابلے میں ویسی ہی ''حب الوطنی'' دوسری طرف سے بھی اختیار کر لی جاتی ہے۔ لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اس طرح انھوں نے اپنے ملک کو کوئی فائدہ پہنچایا ہے، حالانکہ درحقیقت انھوں نے ملک کو ضرر پہنچایا ہوتا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یہ ضرر بھی مختلف سطحوں اور مختلف شکلوں میں پہنچتا ہے۔

ایک ضرر تو واضح ہے کہ اس سے باہمی نفرتوں، رنجشوں اور عداوتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ فضا میں جنگ کے بادل ہر وقت منڈلاتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ حالیہ مذاکرات کے حوالے سے دیکھیں، مذاکرات کی ناکامی کے حوالے سے یہ خبر شائع ہوئی کہ: ''پاکستان اور بھارت کے درمیان مذاکرات کی ناکامی نے اسٹاک مارکیٹ میں زبردست مندا کر دیا جس سے مارکیٹ کی سرمایہ کاری میں ساڑھے چھ ارب روپے کی کمی ہوگئی۔ کراچی مارکیٹ کا انڈیکس ۱۳۰۰ پوائنٹس کی نفسیاتی حد سے نیچے آ گیا۔ مذاکرات شروع ہونے سے قبل معاملات طے ہونے کی توقع کی جا رہی تھی، لیکن مذاکرات کی ناکامی نے سرمایہ کاروں کو مایوس کر دیا اور خدشہ ظاہر کیا جا رہا ہے کہ اس ناکامی سے بارڈر پر تناؤ بڑھے گا۔ سرحدی جھڑپوں میں اضافہ ہوگا۔ اس کے باعث سرمایہ کاروں نے نئی سرمایہ کاری سے گریز کیا، بلکہ اپنے حصص آف لوڈ کر لیے۔ اسٹاک مارکیٹ کے ماہرین کا کہنا ہے کہ مستقبل میں مارکیٹ میں مزید کمی ہو سکتی ہے۔ سرمایہ کاروں نے ان مذاکرات سے بڑی اُمیدیں وابستہ کر رکھی تھیں[1]۔'' اسٹاک مارکیٹ کسی بھی ملک کی معیشت کی حالت کا بیرومیٹر ہوتی ہے، اس ایک خبر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ باہمی تناؤ کے امکان ہی نے ملک کو کتنا نقصان پہنچایا۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

دوسرا ضرر جو ہم سمجھتے ہیں کہ سب سے بڑا ضرر ہے، یہ ہے کہ اس سے خدا ناراض ہوتا ہے۔ اس بات کا انفرادی طور پر آخرت میں ضرر تو پہنچے ہی گا، دنیا میں بھی قومی سطح پر خدا کی رحمت سے محرومی کی شکل میں غیر معمولی ضرر پہنچتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کسی قوم کی کوئی بدبختی نہیں ہو سکتی کہ وہ چھوٹے چھوٹے سیاسی فائدوں ـــــ جو دراصل ضرر ہوتے ہیں ـــــ کی خاطر خدا جیسی عظیم ہستی کی ناراضی مول لے لے۔ شاید ان ''محبِّ وطن'' لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ اگر مسلمان بحیثیتِ قوم تقویٰ کی روش اختیار کریں، صحیح منصوبہ بندی اور محنت کریں، تو اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ انھیں وسائلِ معیشت کی بے پناہ فراوانی حاصل ہوگی۔ جس خوش حالی کا خواب اہلِ پاکستان نصف صدی سے دیکھ رہے ہیں اور مسلسل مایوس ہو رہے ہیں، وہ حیرت انگیز طریقے سے پورا ہو جائے گا۔ خدا کا یہ وعدہ سورۂ اعراف میں بیان ہوا ہے:

> ''اور اگر ان بستیوں کے لوگ ایمان لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان و زمین کی برکتوں کے دروازے کھول دیتے۔ مگر ہوا یہ کہ انھوں نے جھٹلایا تو ہم نے ان کے کرتوتوں کی پاداش میں ان کو پکڑ لیا۔'' (۷:۹۶)

خدا کے اس وعدے کا ذکر تورات میں کچھ اس طرح ہوا ہے:

> ''اور اگر تو خداوند اپنے خدا کی بات کو جاں فشانی سے مان کر اس کے ان سب حکموں پر جو آج کے دن میں تجھ کو دیتا ہوں، احتیاط سے عمل کرے اور تو خداوند تیرا خدا دنیا کی سب قوموں سے زیادہ تجھ کو سرفراز کرے گا۔ اور اگر تو خداوند اپنے خدا کی بات سنے تو یہ سب برکتیں تجھ پر نازل ہوں گی اور تجھ کو ملیں گی۔ شہر میں بھی تو مبارک ہوگا اور کھیت میں بھی مبارک ہوگا۔

---

[1] روزنامہ ''پاکستان''، ۱۸ جولائی ۲۰۰۱۔

”......خداوند تیرے دشمنوں کو جو تجھ پر حملہ کریں، تیرے روبرو شکست دلائے گا۔ وہ تیرے مقابلہ کو تو ایک ہی راستہ سے آئیں گے، پر سات راستوں سے ہو کر تیرے آگے سے بھاگیں گے۔......اور دنیا کی سب قومیں یہ دیکھ کر کہ تو خداوند کے نام سے کہلاتا ہے، تجھ سے ڈر جائیں گی۔......خداوند، آسمان کو، جو اس کا اچھا خزانہ ہے، تیرے لیے کھول دے گا کہ تیرے ملک میں وقت پر مینہ برسائے اور وہ تیرے سب کاموں میں جن میں تو ہاتھ لگائے، برکت دے گا، اور تو بہت سی قوموں کو قرض دے گا، پر خود قرض نہیں لے گا۔ اور خداوند تجھ کو دم نہیں، بلکہ سر ٹھیرائے گا، اور تو پست نہیں، بلکہ سرفراز ہی رہے گا۔“

(استثنا ۲۸: ۱۔۱۳)

مگر خدا ناشناس تہذیب کے غلبے نے مسلمانوں کو فکر و نظر کے افلاس میں مبتلا کر دیا ہے، انھیں اعلیٰ حقائق سے بہت دور کر دیا ہے، وہ خدا کی تخلیق کی ہوئی زندگی سے خدا کو خارج کرنے کی جسارت کر چکے ہیں، وہ خدا کی زمین پر رہ کر خدا ہی کے خلاف میدان میں اتر چکے ہیں، اس لیے جو پاکستانی سچا، پکا اور کھرا مسلمان ہو گا، وہی اس ”حب الوطنی“ پر اظہارِ افسوس کرے گا، بلکہ اس کی مذمت کرے گا۔ اور اسی کا اس پر پختہ ایمان ہو گا کہ وہ ”قومی غیرت“ جو کسی کو جھوٹ بولنے، بد اخلاقی کا ارتکاب کرنے، خلافِ اسلام بات کرنے، خدا کو ناراض کرنے اور قوم کو رحمتِ الٰہی سے محروم کرنے پر آمادہ کر لے، وہ ”قومی غیرت“ دراصل قومی جہالت، بلکہ قومی ضلالت ہوتی ہے۔

سچا، پکا اور کھرا مسلمان تو درویشِ خدا مست ہوتا ہے۔ وہ اپنوں میں ”زہرِ ہلاہل“ پائے تو اسے ”زہرِ ہلاہل“ ہی کہتا ہے اور دوسروں میں ”قند“ پائے تو اسے ”قند“ ہی کہتا ہے۔ بقولِ اقبال:

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند

ـــــ محمد بلال

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

جاوید احمد غامدی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورة البقرة

(۳۳)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُلُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰکُمْ وَاشْکُرُوْا لِلّٰہِ اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاہُ تَعْبُدُوْنَ ﴿۱۷۲﴾ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِیْرِ وَمَآ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ ، اِنَّ اللّٰہَ

ایمان والو، (یہ اپنی اِن بدعتوں کو نہیں چھوڑتے تو اِنھیں اِن کے حال پر چھوڑو، اور) جو پاکیزہ چیزیں ہم نے تمھیں عطا فرمائی ہیں، اُنھیں (بغیر کسی تردد کے) کھاؤ اور اللہ ہی کے شکرگزار بنو، اگر تم اُسی کی پرستش کرنے والے ہو۔[۴۳۸] اس نے تو تمھارے لیے صرف مردار اور خون اور سؤر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ حرام ٹھیرایا ہے۔[۴۳۹] اِس پر بھی جو مجبور ہو جائے، اِس طرح کہ نہ چاہنے والا ہو،[۴۴۰] نہ حد سے بڑھنے والا تو اُس پر کوئی

---

[۴۳۸] جو چیزیں باپ دادا کے زمانے سے حرام چلی آ رہی ہوں، اُنھیں کھانے کے لیے تیار ہو جانا آسان نہیں ہوتا۔ یہ قرآن نے اسی کے پیشِ نظر مسلمانوں کو تنبیہ فرمائی ہے کہ اس طرح کے اوہام سے نکل کر جو کچھ اللہ نے حلال ٹھیرایا ہے، اسے بغیر کسی تردد کے کھاؤ اور پیو۔ اس کی بندگی اور شکرگزاری کا تقاضا یہی ہے اور تمھیں یہ تقاضا ہر حال میں پورا کرنا چاہیے۔

[۴۳۹] کھانے اور پینے کی چیزوں میں قرآن نے اصلاً یہ چار ہی چیزیں حرام قرار دی ہیں۔ اس کے علاوہ جو چیزیں کھانے کے لیے موزوں نہیں سمجھی جاتیں، وہ ممنوعاتِ فطرت ہیں۔ انسان ہمیشہ سے جانتا ہے کہ شیر، چیتے، ہاتھی، چیل،

غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۱۷۳﴾ اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَيَشْتَرُوْنَ بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا اُولٰٓئِكَ مَايَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ اِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ

گناہ نہیں۔[۴۴۱] اللہ، یقیناً بخشنے والا ہے، وہ سراسر رحمت ہے۔۱۷۲۔۱۷۳

(یہ اہلِ کتاب تو جانتے تھے کہ یہی حق ہے، لیکن اُنھوں نے اِسے چھپایا)۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اُن باتوں کو چھپاتے ہیں جو اللہ نے اپنی کتاب میں اتاری ہیں اور اُس کے بدلے میں (دنیا کی) بہت تھوڑی قیمت قبول کر لیتے ہیں،[۴۴۲] وہ اپنے پیٹ میں صرف دوزخ کی آگ بھرتے ہیں۔ قیامت کے دن اللہ نہ اُن سے

کوے، گدھ، عقاب، سانپ، بچھو اور خود انسان کوئی کھانے کی چیز نہیں ہے۔ اسے معلوم ہے کہ گھوڑے اور گدھے دستر خوان کی لذت کے لیے نہیں، بلکہ سواری کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ ان جانوروں کے بول و براز کی نجاست سے بھی وہ پوری طرح واقف ہے۔ نشہ آور چیزوں کی غلاظت کو سمجھنے میں بھی اس کی عقل عام طور پر صحیح فیصلہ کرتی ہے۔ چنانچہ خدا کی شریعت نے اس معاملے میں انسان کو اصلاً اس کی فطرت ہی کی رہنمائی پر چھوڑ دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کچلی والے درندوں، چنگال والے پرندوں، جلالہ اور پالتو گدھے وغیرہ کا گوشت کھانے کی جو ممانعت روایت ہوئی ہے، وہ اسی فطرت کا بیان ہے۔ شراب کی ممانعت سے متعلق قرآن کا حکم بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کی یہ فطرت کبھی کبھی مسخ بھی ہو جاتی ہے، لیکن دنیا میں انسانوں کی عادات کا عام مطالعہ بتاتا ہے کہ ان کی ایک بڑی تعداد اس معاملے میں بالعموم غلطی نہیں کرتی۔ چنانچہ شریعت نے اس طرح کی کسی چیز کو اپنا موضوع نہیں بنایا۔ اس باب میں شریعت کا موضوع صرف وہ جانور اور ان کے متعلقات ہیں جن کی حرمت وحلت کا فیصلہ تنہا عقل وفطرت کی رہنمائی میں کر لینا انسان کے لیے ممکن نہ تھا۔ سؤر انعام کی قسم کے بہائم میں سے ہے، لیکن وہ درندوں کی طرح گوشت بھی کھاتا ہے۔ پھر اسے کھانے کا جانور سمجھا جائے یا نہ کھانے کا؟ وہ جانور جنھیں ہم ذبح کر کے کھاتے ہیں، اگر تذکیے کے بغیر مر جائیں تو ان کا حکم کیا ہونا چاہیے؟ انھی جانوروں کا خون کیا ان کے بول و براز کی طرح نجس ہے یا اسے حلال وطیب قرار دیا جائے گا؟ یہ اگر اللہ کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کر دیے جائیں تو کیا پھر بھی حلال ہی رہیں گے؟ ان سوالوں کا کوئی واضح اور قطعی جواب چونکہ انسان کے لیے دینا مشکل تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کے ذریعے سے اسے بتایا کہ سؤر، خون، مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور بھی کھانے کے لیے پاک نہیں ہیں اور انسان کو ان سے پرہیز کرنا چاہیے۔

[۴۴۰] اصل الفاظ ہیں: 'غیر باغ ولا عاد'۔ ان میں 'باغ'، 'بغی یبغی' سے اسمِ فاعل ہے۔ اس پر 'عاد' کے عطف سے واضح ہے کہ اس کے معنی یہاں چاہنے اور طلب کرنے ہی کے ہیں۔

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

الْقِیٰمَةِ وَلَا یُزَکِّیْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ﴿۱۷۴﴾ اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَآ اَصْبَرَهُمْ عَلَی النَّارِ ﴿۱۷۵﴾

بات کرے گا،[۴۴۳] نہ اُنھیں پاکیزہ بنائے گا[۴۴۴] اور (اِس کے ساتھ) اُن کے لیے (وہاں) ایک دردناک عذاب مقرر ہے۔ یہی لوگ ہیں جنھوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی اور مغفرت کے بدلے عذاب خریدا ہے۔ سو دوزخ کے معاملے میں یہ کتنے جری ہیں![۴۴۵] ۱۷۴-۱۷۵

---

[۴۴۱] یہ اس حالتِ اضطرار کے لیے ایک رخصت ہے جو کھانے کی کوئی چیز میسر نہ آنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس میں حرام کے استعمال پر عقوبت اٹھالی گئی ہے۔ 'فلا اثم علیہ، ان اللّٰہ غفور رحیم' کے الفاظ سے یہ بات بالکل واضح ہے۔ یہی حکم ظاہر ہے کہ حالتِ اکراہ کا بھی ہونا چاہیے۔ اس معاملے میں صحیح رویہ یہ ہے کہ ضرورت پیش آجانے پر آدمی اس رخصت سے فائدہ اٹھائے اور عزیمت کے جوش میں خواہ مخواہ اپنی جان کو مشقت میں نہ ڈالے۔ تیمّم، قصر اور جرابوں پر مسح وغیرہ کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو اسوہ روایتوں میں بیان ہوا ہے، اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ تاہم بعض حالات میں آدمی کے ایمان کا تقاضا اس سے مختلف بھی ہو سکتا ہے۔ استاذ امام اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

"لیکن بعض شکلیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جب ایک غیرت مند مسلمان کے شایانِ شان بات یہی ہوتی ہے کہ وہ جان تو دے دے، لیکن حرام کو ہاتھ لگانا گوارا نہ کرے۔ مثلاً، اگر کسی جگہ فساق و فجار کے صاحبِ اختیار ہونے کی وجہ سے حلال و حرام کی تمیز اٹھ گئی ہو اور آدمی کو کوئی حرام چیز کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس کے ایمان کا تقاضا یہی ہے کہ وہ عزیمت کی راہ اختیار کرے اور دوسروں کے ایمان کو زندہ کرنے کے لیے اپنی زندگی قربان کر دے۔ یہ بازی کھیل کر وہ گنہ گار نہیں ہوگا، بلکہ ان شاء اللہ اپنی غیرتِ ایمانی اور احترامِ حقوقِ شریعتِ الٰہی کے صلے میں شہادت کا مقام حاصل کرے گا۔ کم از کم علما و مصلحین کے لیے تو ایسے حالات کے اندر یہی روش بہتر ہے۔ حضراتِ صحابہ نے مکے کی ابتدائی زندگی میں جو تکلیفیں کلمۂ توحید کی خاطر اٹھائی ہیں، وہ کس سے مخفی ہیں؟ کتنے اصحاب نے اعداے توحید کے ہاتھوں جامِ شہادت نوش کیا اور زندگی تو سب ہی حضرات کی خطرے میں رہی، لیکن ان میں سے کسی ایک صحابی کے متعلق بھی ہمارے علم میں یہ بات نہیں آئی کہ انھوں نے جان بچانے کی خاطر کلمۂ کفر زبان سے نکالا ہو، حالاں کہ قرآن میں اس بات کی صریح اجازت موجود تھی کہ اکراہ کی صورت میں آدمی جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کہہ سکتا ہے۔" (تدبر قرآن ۱/ ۴۲۰)

[۴۴۲] یہ اس لیے فرمایا ہے کہ دین بیچ کر اگر دنیا کے سارے خزانے بھی مل جائیں تو وہ ایک متاعِ حقیر ہی ہیں۔

[۴۴۳] بات نہ کرنے کے معنی لطف و عنایت کی بات نہ کرنے کے ہیں۔ یہود کو یہ شرف حاصل ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے نبیوں کے واسطے سے انھیں صدیوں تک شرفِ تکلم سے نوازا۔ اس کا تقاضا تھا کہ وہ خدا کے کلام کی قدر کرتے اور دنیا کے

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَاِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِي الْكِتٰبِ لَفِيْ شِقَاقٍ بَعِيْدٍ ﴿۱۷۶﴾

یہ اس لیے ہوگا کہ اللہ نے اپنی یہ کتاب قولِ فیصل کے ساتھ اتاری ہے[۴۴۶] اور یہ لوگ جنھوں نے اِس کتاب کے معاملے میں اختلاف کیا ہے، یہ اپنی ضد میں بہت دور نکل گئے ہیں[۴۴۷]۔ ۱۷۶

گوشے گوشے میں اس کا چرچا پھیلاتے۔ لیکن اس کے برعکس جو رویہ انھوں نے اس کے ساتھ اختیار کیا، اس کا نتیجہ یہی نکلنا چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن انھیں اپنے شرفِ تکلم سے محروم کر دے۔

[۴۴۴] اس سے مراد وہ پاکیزگی ہے جو اللہ تعالیٰ ایمان کے صلے میں اپنے بندوں کو اُن کے گناہوں سے درگزر کر کے یا تھوڑی بہت سزا دے کر خاص اپنی رحمت سے عطا فرمائیں گے۔

[۴۴۵] اصل الفاظ ہیں: 'فمااصبر هم على النار'۔ یہ 'مااحسن' کی طرح اظہارِ تعجب کا اسلوب ہے۔

[۴۴۶] یعنی دین و شریعت کے بارے میں نہایت واضح اور قطعی ہدایت کے ساتھ اتاری ہے، لہٰذا حق و باطل اور حرام و حلال کے باب میں اب کوئی ابہام نہیں رہا۔

[۴۴۷] اصل میں 'لفی شقاق بعید' کے الفاظ آئے ہیں۔ 'شقاق' کے معنی مخالفت اور عناد کے ہیں۔ اس کے ساتھ جب 'بعید' کی صفت آئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی شخص مخالفت اور ضدم ضدا میں اتنی دور نکل گیا ہے کہ اسے نہ اپنے نفع و نقصان کا ہوش رہا ہے اور نہ اس نے وہاں سے پلٹنے اور تلافی مافات کرنے کی کوئی گنجایش اپنے لیے باقی رہنے دی ہے۔

(باقی)

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

طالب محسن

آخری نتیجہ

(مشکوٰۃ المصابیح حدیث:۸۳)

عن سهل بن سعد رضي اللّٰه عنه قال : قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم : إن العبد ليعمل عمل أهل النار و إنه من أهل الجنة ، و يعمل عمل أهل الجنة و إنه من أهل النار، و إنما الأعمال بالخواتيم ۔

''سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک بندہ اہلِ جہنم والے اعمال کر رہا ہوتا ہے درآں حالیکہ وہ اہلِ جنت میں سے ہوتا ہے اور ایک دوسرا اہلِ جنت والے اعمال کر رہا ہوتا ہے درآں حالیکہ وہ اہلِ جہنم میں سے ہوتا ہے۔ اعمال کا مدار تو بس خاتمے پر ہے۔''

لغوی مباحث

أهل النار ، اهل الجنة : یعنی وہ لوگ جو جنت یا جہنم میں ڈالے جائیں گے۔

الخواتيم : 'خاتمة' کی جمع، مراد آخری حصہ، انجام۔ یہاں یہ زندگی کے آخری دور میں اعمال کی حالت کی تعبیر کے لیے آیا ہے۔

متون

یہ روایت درحقیقت ایک طویل روایت کے آخری حصے سے ماخوذ ہے۔ مکمل روایت اس طرح سے ہے:

عن سهل بن سعد رضی الله عنه أن رجلًا من أعظم المسلمين غناء عن المسلمين فی غزوة غزاها مع النبی صلی الله عليه و سلم ـ فقال : من أحب أن ينظر رجلاً من أهل النار فلينظر إلی هذا ـ فأتبعه رجلاً من القوم ـ وهو علی تلك الحال من أشد الناس علی المشركين حتی جرح ـ فاستعجل الموت ـ فجعل ذبابة سيفه بين ثدييه حتی خرج من بين كتفيه ـ فأقبل الرجل إلی النبی صلی الله عليه و سلم مسرعا ـ فقال : أشهد أنك رسول الله ـ فقال : ما ذاك ؟ قال : قلت لفلان : من أحب أن ينظر إلی رجل من أهل النار ، فلينظر إليه ، و كان من أعظمنا غناء عن المسلمين ـ فعرفت أنه لا يموت علی ذلك ، فلما جرح استعجل الموت فقتل نفسه ـ فقال النبی صلی الله عليه و سلم عند ذلك : إن العبد ليعمل عمل أهل النار و إنه من أهل الجنة و يعمل عمل أهل الجنة و إنه من أهل النار ، و إنما الأعمال بالخواتيم ـ

(بخاری، کتاب القدر)

”سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی ایک غزوہ میں، جس میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہوا تھا، مسلمانوں کی طرف سے لڑنے میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے کسی جہنمی کو دیکھنے کی تمنا ہو، وہ اس کی طرف دیکھے۔ چنانچہ لوگوں میں سے ایک آدمی اس کے پیچھے لگ گیا۔ اور وہ حسبِ سابق مشرکین کے ساتھ بے دریغ لڑ رہا تھا، یہاں تک کہ وہ زخمی ہو گیا۔ چنانچہ (زخموں کی تاب نہ لاتے ہوئے) اس نے جلد موت کو گلے لگانے کا ارادہ کر لیا۔ پھر اس نے اپنی تلوار کی نوک سینے کے بیچ میں رکھی، (اپنا وزن اس پر ڈالا)، یہاں تک کہ تلوار (دوسری طرف) کندھوں سے باہر آ گئی۔ یہ دیکھ کر وہ آدمی تیزی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لپکا۔ اس نے آتے ہی کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ آپ نے پوچھا: کیا معاملہ ہے؟ اس نے کہا: آپ نے فلاں شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا تھا کہ جسے کسی جہنمی کو دیکھنے کی تمنا ہو، وہ اس شخص کو دیکھ لے، حالانکہ وہ مسلمانوں کی طرف سے جنگ کرنے میں سب سے بڑھا ہوا تھا۔ آپ کی بات سے میں سمجھ گیا کہ اس کی موت اس حال پر نہیں ہو گی۔ چنانچہ جب وہ زخمی ہوا تو اس نے موت کا انتظار نہیں کیا اور خود کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ساری بات سن کر آپ نے فرمایا: ایک بندہ اہلِ جہنم کے عمل کر رہا ہوتا ہے، حالانکہ وہ جنتی ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک بندہ اہلِ جنت کے عمل کر رہا ہوتا ہے حالانکہ وہ جہنمی

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ہوتا ہے۔ معاملہ یہ ہے کہ اعمال (کے نتائج کا) مدار خاتمے پر ہے۔''

مذکورہ روایت سے یہ تاثر ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عین میدانِ جنگ میں اس شخص کے بارے میں بتا دیا تھا کہ یہ بہادر اور اسلام کا محافظ نظر آنے والا جنگ جو جنتی نہیں ہے۔ لیکن دوسرے متون سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات واپس پڑاؤ میں آ کر کہی تھی۔ ایک روایت میں یہ آغاز اس طرح سے ہے:

عن سهل بن سعد الساعدی رضی الله عنه أن رسول الله صلی الله علیه و سلم التقی هو و المشرکون۔ فاقتتلوا۔ فلما مال رسول الله صلی الله علیه و سلم إلی عسکره و مال الآخرون إلی عسکرهم ـــــ وفی أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم رجل لا یدع لهم شاذة و لا فاذة إلا اتبعها یضربها بسیفه ـــــ فقیل ما أجزأ منا الیوم کما أجزأ فلان ۔ فقال رسول الله صلی الله علیه و سلم: أما إنه من أهل النار ۔ فقال رجل من القوم: أنا صاحبه ۔ قال: فخرج معه، کلما وقف وقف معه، و إذا اسرع اسرع معه ۔ قال فجرح الرجل جرحاً شدیداً ......۔

(بخاری، کتاب القدر)

''سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کی ایک میدانِ جنگ میں مڈبھیڑ ہوئی۔ چنانچہ ان کے مابین قتال ہوا۔ پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پڑاؤ کی طرف اور دوسرے اپنے پڑاؤ کی طرف لوٹے ـــــ اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں میں ایک ایسا آدمی بھی تھا جس نے جو بھی ہاتھ لگ گیا اور جو بھی سامنے آیا، اسے اپنی تلوار سے گھائل کیے بغیر نہیں چھوڑا ـــــ تو (اس آدمی کے بارے میں لوگوں میں) یہ بات ہونے لگی کہ آج ہم میں سے کوئی آدمی اتنے اجر کا مستحق قرار نہیں دیا گیا جتنا فلاں آدمی۔ یہ سنا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ آدمی تو جہنمی ہے۔ لوگوں میں سے ایک آدمی بول اٹھا: میں اس کا ساتھی ہوں۔ اس نے بتایا: میں اس کے ساتھ ہی نکلا تھا جب جب وہ رکا میں بھی رکا اور جہاں جہاں وہ تیزی سے آگے بڑھا میں بھی بڑھتا رہا۔ قدرے توقف کے بعد اس نے بتایا: پھر وہ شدید زخمی ہوگیا......۔''

اوپر درج متون سے واضح ہے کہ اس روایت کا پس منظر ایک جنگ جو بہادر کی خودکشی ہے۔ اس کے انجام کی خبر دینے

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصولی بات ارشاد فرمائی۔ آپ کی یہ بات صاحبِ مشکٰوۃ نے باب کے عنوان کی رعایت سے الگ روایت کی حیثیت سے درج کی ہے۔ اگرچہ یہ جملے کتبِ حدیث میں بھی الگ روایت کی حیثیت سے ملتے ہیں، لیکن بخاری اور مسلم میں انھیں الگ نہیں کیا گیا، جس کا حوالہ صاحبِ مشکٰوۃ نے دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات مختلف روایتوں میں تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ نقل ہوئی ہے۔ مثلاً ایک روایت میں یہ جملہ: 'ان الرجل لیعمل عمل اھل الجنة فیما یبدو للناس و ھو من اھل النار' کے الفاظ میں ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں اس جملے کے الفاظ یہ ہیں: 'ان العبد لیعمل فیما یری الناس عمل اھل الجنة و ھو من اھل النار۔' ابن الجعد کی مسند میں یہ روایت اس تصریح کے ساتھ بیان ہوئی ہے کہ یہ واقعہ جنگِ احد میں پیش آیا۔ جبکہ بخاری نے اسے کتاب المغازی کے باب غزوۂ خیبر میں درج کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ یہ واقعہ جنگِ خیبر سے متعلق ہے۔ اگر روایت میں 'مشرکون' کے لفظ کی رعایت کی جائے تو یہ واقعہ مشرکین، یعنی اہلِ مکہ کے ساتھ کسی مڈ بھیڑ میں پیش آنا چاہیے۔ اور اگر واقعہ کی نوعیت پر غور کریں تو باور نہیں آتا کہ ابتدائی دور کے مسلمانوں میں کوئی شخص اتنا تھڑدلا تھا۔ جبکہ ابن الجعد نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ یہ شخص اس وقت بھی جما رہا جب اکثریت کے پاؤں اکھڑ گئے تھے۔ بہرحال تمام روایات میں یہ بالتصریح بیان ہوا ہے کہ یہ غزوہ مشرکین کے ساتھ پیش آیا تھا، لہٰذا اسے جنگِ خیبر سے متعلق قرار دینا کسی طرح موزوں نہیں لگتا۔

اوپر درج دو مختلف پس منظر بیک وقت درست ماننا مشکل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں متون ایک ہی صحابی کی روایت ہیں۔ اور ایک آدمی سے دو متضاد باتوں کا صدور محال ہے۔ لیکن اس تضاد کی ایک تاویل کی جاسکتی ہے اور وہ یہ کہ حضرت سہل بن سعد نے ایک موقع کی گفتگو الگ اور دوسرے موقع کی گفتگو الگ بیان کی۔ لیکن بعد میں راویوں نے دونوں کے اجزا کو یکجا کر کے خلطِ مبحث پیدا کیا ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انجام کے بارے میں یہ بات بعض دوسرے مواقع پر بھی بیان کی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ بیانات حضرت عائشہ، حضرت معاویہ اور حضرت انس رضوان اللہ علیہم السلام کی مرویات کی حیثیت سے کتبِ حدیث کا حصہ ہیں۔ ہم یہاں ان میں سے ایک قدرے مفصل روایت بیان کرتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا عليكم أن لا تعجبوا بأحد حتى تنظروا بماذا يختم له ـ فإن العامل يعمل زمانا من عمره أو برهة

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ جب تک تم کسی شخص کی زندگی کا آخری دور نہ دیکھ لو تمھیں اس کے (انجام) کے بارے میں بہت اچنبھا نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ کوئی عمل کرنے والا اپنی زندگی کا ایک

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

من دهره بعمل صالح، لو مات عليه لدخل الجنة، ثم يتحول ليعمل عملا سيئا ـ و إن العبد ليعمل البرهة من دهره بعمل سيء، لو مات عليه دخل النار، ثم يتحول فيعمل عملا صالحا ـ و إذا اراد اللّٰه تبارك و تعالیٰ بعبد خیرا استعمله قبله موته ـ قالوا : یا رسول اللّٰه ، کیف یستعمله؟ قال : یوفقه لعمل صالح ثم یقبضه علیه ـ

(مجمع الزوائد، ۷/۲۱۱)

عرصہ یا زمانے کا ایک دور میں نیکی کے اعمال کرتا ہے۔ اگر اس کی موت اسی حال میں ہوتو وہ جنت میں چلا جائے۔ پھر اسے پھیر دیا جاتا ہے تاکہ وہ برے اعمال کرے۔ اسی طرح ایک بندہ ایک دور میں برے اعمال کرتا ہے۔ اگر اس کی موت اسی حال میں ہوتو جہنم میں جا پہنچے۔ پھر اسے پھیر دیا جاتا ہے تاکہ وہ نیکی کے اعمال کرے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی بندے کے بارے میں خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اسے اس کی موت سے پہلے (اپنے) کام پر لگا دیتا ہے۔ لوگوں نے سوال کیا: اللہ کے رسول کیسے کام پہ لگا دیتا ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اسے عملِ صالح کی توفیق عطا کرتا ہے۔ پھر اسے اسی حالت میں وفات دیتا ہے۔“

معنی

اس روایت کے بارے میں پہلی بات تو یہ واضح طور پر سمجھ لینی چاہیے کہ ہمارے نزدیک یہ روایت بابِ تقدیر سے متعلق ہی نہیں ہے۔ یہ روایت ترہیب وترغیب کے باب سے متعلق ہے۔ ترہیب وترغیب کے الفاظ کتبِ حدیث میں ان روایات کے لیے آتے ہیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو برائیوں کے نتیجے میں برے انجام کے بارے میں خبردار کیا ہے اور نیکیوں کے نتیجے میں انھیں اچھے انجام کی خبر دی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب صرف یہ ہے کہ کسی نیکیاں کرنے والے کو اس اعتماد میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ اب وہ حساب وکتاب کے خطرے سے محفوظ ہو چکا ہے اور شیطان اور اس کی ذریت اب اسے کیا نقصان پہنچائے گی۔ اسی طرح برے آدمی کو اپنے انجام کے بارے میں مایوس نہیں ہونا چاہیے کہ اب اس کے لیے جنت کے دروازے کیا کھلیں گے، وہ سرتا سر گناہوں میں غرق ہو چکا ہے، اب اس کی واپسی کی کوئی صورت نہیں ہے۔ نیک آدمی کو ہمیشہ شیطان کے حملوں اور برائی کے راستوں کے بارے میں متنبہ رہنا چاہیے۔ زندگی کے کسی مرحلے میں اس کا پاؤں ایسا لڑھک سکتا ہے کہ وہ گناہوں اور ضلالتوں کی دلدل میں اترتا چلا جائے اور بالآخر جہنم میں جا پہنچے۔ برے آدمی کو جب بھی واپسی کی توفیق ہو، اسے گریز نہیں کرنا چاہیے۔ جب تک زندگی ہے وہ اس کا پورا موقع رکھتا ہے کہ اپنے سابقہ عمل کی تلافی کر لے اور اللہ کی رضا حاصل کر کے جنت میں جا پہنچے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ہم نے اس روایت کا جو مطلب بیان کیا ہے اس کی تائید اس کا آخری جملہ کرتا ہے۔ 'انما الاعمال بالخواتیم' کا جملہ یہ بات بیان کرتا ہے کہ فیصلہ ساری زندگی کے اعمال دیکھ کر کیا جائے گا۔ ابتدا کی نیکیاں غارت ہو جائیں گی، اگر آخری زمانہ کی برائیاں ان نیکیوں کو ختم کر دیں گی۔ اسی طرح برائیوں کے دفتر دھل سکتے ہیں، اگر آدمی نیکی کی راہ اختیار کرے اور تلافیِ مافات کی سعی کو اپنا مشن بنا لے۔ اگر یہ روایت تقدیر کے معنی پر دلالت کرتی تو غالباً اس جملے میں 'بالخواتیم' کی جگہ 'بالمقادیر' کا لفظ ہوتا۔

اس روایت سے ایک اور نکتہ بھی سمجھ میں آتا ہے۔ بسا اوقات معاملہ ظاہر میں اور ہوتا ہے اور باطن میں اور۔ وقت کے ساتھ ساتھ اصل حقیقت نمایاں ہونی شروع ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک آدمی برائیوں میں مبتلا تو ہے، لیکن وہ دل سے اس صورت پر مطمئن نہیں ہے۔ لہٰذا کسی مرحلے پر وہ اس روش کو چھوڑ کر صحیح راستے پر گام زن ہو جائے گا۔ اسی طرح ایک آدمی نے نیکی کی روش اختیار کی ہوئی ہے، لیکن اس کا محرک خدا پرستی کے بجائے کوئی اور شے ہے۔ یہ چیز کسی وقت اس کی اصل حقیقت کو نمایاں کر دے گی۔

یہاں یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ نیکیاں کرنے والے اگر کسی برائی کے ارتکاب کے بعد اس کی معافی تلافی کی کوشش نہیں کرتے تو یہ چیز ان کے ایمان کی قوت کو کم کر دیتی ہے۔ اور گناہوں کا اضافہ ہوتا رہے تو ایمان کی چنگاری بجھنے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح برائیاں کرنے والے وعظ و نصیحت یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے متنبہ کرنے والے حالات پیش آنے کی وجہ سے حق کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یا کم از کم ابتدائی مرحلے میں پشیمانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں تو یہ چیز ان کے ایمان کی حیاتِ نو کا باعث بن جاتی ہے۔

ان حقائق پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کی نیکیاں اس کے جنتی ہونے کی دلیل نہیں ہیں، جب تک وہ راہِ حق ہی پر چلتے ہوئے، دنیا میں شیطان کے پھیلائے ہوئے جال سے بچ کر اپنے پروردگار کی عدالت میں نہیں پہنچ جاتا۔ اسی طرح کسی شخص کی برائیاں اس کے جہنمی ہونے کا باعث نہیں، جب تک وہ طاغوت ہی کی راہ پر چلتے ہوئے اور نیکی کی ہر آواز کو ٹھکرا کر موت کی وادی میں نہیں اتر جاتا۔ یہی حقیقت اس روایت میں واضح کی گئی ہے تاکہ نیک اہلِ ایمان برائیوں سے بچنے کے معاملے میں بے پروا نہ ہوں اور برائیوں کا ارتکاب کرنے والے مسلمان مایوس ہو کر واپسی کے امکان کو رد نہ کر دیں۔

اب رہا یہ سوال کہ محدثین اس روایت کو بابِ تقدیر میں کیوں درج کرتے ہیں؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس کی وجہ اس روایت کے الفاظ کی ظاہری دلالت ہے۔ یعنی یہ روایت بظاہر یہ بیان کرتی ہوئی لگتی ہے کہ کسی آدمی کا نیکی یا برائی پر قائم رہنا خدا کی مرضی پر منحصر ہے۔ لیکن اس روایت سے یہ مفہوم اخذ کرنا صریحاً قرآنِ مجید کے خلاف ہے۔ سورۂ انعام میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

سَیَقُوۡلُ الَّذِیۡنَ اَشۡرَکُوۡا لَوۡ شَآءَ اللّٰہُ مَاۤ اَشۡرَکۡنَا وَ لَاۤ اٰبَآؤُنَا وَ لَا حَرَّمۡنَا مِنۡ	''جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے، نہ ہمارے باپ دادا شرک

شَیْءٍ، کَذٰلِکَ کَذَّبَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ حَتّٰی ذَاقُوْا بَاْسَنَا، قُلْ ھَلْ عِنْدَکُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْہُ لَنَا ، اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ، وَ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ ۔ (۱۴۸:۶)

کرتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھیراتے ۔اسی طرح ان سے پہلے کے لوگوں نے تکذیب کی تھی، یہاں تک کہ ہمارے عذاب کا مزا چکھ لیا۔ان سے کہو: کیا تمھارے پاس کوئی سند ہے، اگر ہے تو اسے ہمارے سامنے لے آ ؤ۔تم محض خیال کے پیچھے چل رہے ہو اور محض اٹکل کے تیر چلا رہے ہو۔''

اس آیۂ کریمہ سے واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں حق و باطل کے قبول کرنے اور نیکی اور بدی کی راہ اختیار کرنے میں کسی آسمانی فیصلے کو نافذ نہیں کیا ہے۔ چنانچہ یہ کسی طرح بھی نہیں مانا جا سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کے برعکس کوئی بات فرمائیں گے۔

لیکن اس معاملے میں ایک تقدیر بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طے کر رکھا ہے کہ وہ کھوٹ کو الگ کرے گا، وہ باطل کو فنا کر دے گا، وہ سچائی اور حقیقی نیکی کو پروان چڑھائے گا۔ وہ ہر برے کو خواہ وہ کتنا ہی مذہبی اور صالح بنا ہوا ہو، اس کے انجام تک پہنچائے گا اور وہ رائی کے برابر ایمان کو بھی اس کی جزا سے محروم نہیں رکھے گا۔ کسی کا دنیوی مقام و مرتبہ، کسی کا خانوادہ، اور کسی کی نسبت اسے اس کے حقیقی مقام تک پہنچنے میں حارج نہیں ہو سکے گی۔

یہی تقدیر ہے جسے واضح کرنے کے لیے ارشاد ہوتا ہے:

اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یُزَکُّوْنَ اَنْفُسَھُمْ بَلِ اللّٰہُ یُزَکِّیْ مَنْ یَّشَآءُ وَ لَا یُظْلَمُوْنَ فَتِیْلًا۔ (النساء۴: ۴۹)

''کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو اپنے آپ کو پاکیزہ قرار دیتے ہیں، نہیں ، بلکہ خدا ہی جس کو چاہتا ہے پاکیزہ کرتا ہے اور ان پر ریشے کے برابر بھی ظلم نہیں ہوگا۔''

خدا کی مرضی کامل عدل ہے، یہ مرضی نافذ ہے، حقیقی عدل خدا کا جبر ہے۔ یہ دنیا خدا کی کامل گرفت میں ہے۔ کوئی امر خدا کی اس مرضی کے خلاف واقع نہیں ہو سکتا۔ یہ معاملے کی اصل حقیقت ہے، اسی وجہ سے قرآنِ مجید اور احادیث میں یہ اسلوب اختیار کیا جاتا ہے۔

کتابیات

بخاری، کتاب الجہاد والسیر ، حدیث ۲۶۸۳، کتاب المغازی، حدیث ۳۸۸۱، ۳۸۸۵، کتاب الرقاق، حدیث ۶۰۱۲، کتاب القدر، ۶۱۱۷۔ مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۱۶۳، کتاب القدر، حدیث ۴۷۹۲، مسند احمد ۲۱۷۶۸۔

جاوید احمد غامدی

قانونِ جہاد

(۱۱)

(گزشتہ سے پیوستہ)

اموالِ غنیمت

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ، قُلِ: الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ، فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ، اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ۔ (الانفال ۸:۱)

''وہ تم سے غنائم کے بارے میں پوچھتے ہیں، انھیں بتا دو کہ غنائم تو سب اللہ اور رسول کے لیے ہیں۔ لہٰذا اگر تم سچے مومن ہو تو اللہ سے ڈرتے رہو، باہمی تعلقات کی اصلاح کرو، اور اللہ اور اس کے رسول کے فرماں بردار بن کر رہو۔''

یہ آیت جس سورہ میں آئی ہے، اس کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکینِ عرب کے ساتھ پہلی جنگ کے بعد ہی یہ نزاع مسلمانوں میں پیدا ہو گئی کہ اس میں جو مالِ غنیمت ہاتھ آیا ہے، اس کی تقسیم کس طرح ہونی چاہیے۔ قرآن نے یہ اسی نزاع پر انھیں تنبیہ کی اور اس کے متعلق اپنا فیصلہ سنایا ہے کہ ان جنگوں کے مالِ غنیمت پر کسی شخص کا بھی کوئی حق قائم نہیں ہوتا۔ یہ سب اللہ اور رسول کا ہے اور وہ اس کے ساتھ جو معاملہ چاہیں گے، اپنی صواب دید کے مطابق کریں گے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم پیچھے تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ زمانۂ رسالت کی یہ جنگیں زیادہ تر اللہ تعالیٰ کے قانونِ اتمامِ حجت کے تحت لڑی گئی تھیں اور ان میں لڑنے والوں کی حیثیت اصلاً آلات و جوارح ہی کی تھی۔ وہ اللہ کے حکم پر میدان میں اترے اور براہِ راست اس کے فرشتوں کی مدد سے فتح یاب ہوئے۔ لہٰذا ان جنگوں کے مالِ غنیمت پر ان کا کوئی حق تو اللہ تعالیٰ نے تسلیم نہیں

کیا، تاہم اسی سورہ میں آگے جا کر بتا دیا کہ اس کے باوجود یہ سارا مال نہیں، بلکہ اس کا پانچواں حصہ ہی اجتماعی مقاصد کے لیے خاص رہے گا اور باقی مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ (الانفال ۸: ۴۱)

''اور جان لو کہ جو غنیمتیں بھی تم نے پائی ہیں، ان میں پانچواں حصہ اللہ، اس کے پیغمبر، پیغمبر کے اقربا اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے خاص رہے گا۔''

یہ تقسیم بھی صاف واضح ہے کہ صرف اس وجہ سے کی گئی کہ لوگوں نے جنگ بہرحال لڑی تھی۔ اس کے لیے زادِ راہ کا بندوبست بھی کیا تھا اور اس کی ضرورتوں کے لیے اسلحہ، گھوڑے اور اونٹ وغیرہ بھی خود ہی مہیا کیے تھے۔ چنانچہ جب اس طرح کے اموال مسلمانوں کو حاصل ہوئے جن کے لیے انھیں یہ اہتمام نہیں کرنا پڑا تو قرآن نے واضح کر دیا کہ یہ سب دین و ملت کی اجتماعی ضرورتوں اور قوم کے غربا و مساکین کے لیے خاص کر دیا گیا ہے، اس کا کوئی حصہ بھی مجاہدین میں تقسیم نہیں ہوگا:

وَمَآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْھُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَیْہِ مِنْ خَیْلٍ وَّلَا رِکَابٍ وَّلٰکِنَّ اللّٰہَ یُسَلِّطُ رُسُلَہٗ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ، وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔ مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ (الحشر ۵۹: ۶۔۷)

''اور اللہ نے جو کچھ ان لوگوں سے لے کر اپنے رسول کی طرف لوٹایا ہے تو اِس پر تم نے اپنے اونٹ اور گھوڑے نہیں دوڑائے، بلکہ اللہ ہے جو اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے مسلط کر دیتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ اللہ نے جو کچھ اِن بستیوں کے لوگوں سے لے کر اپنے رسول کی طرف لوٹایا ہے، وہ اللہ، اس کے پیغمبر، پیغمبر کے اقربا اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے خاص رہے گا۔''

یہاں اور اس سے اوپر سورۂ انفال کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان اجتماعی مقاصد کی تفصیل کر دی ہے جن کے لیے یہ اموال خاص کیے گئے تھے۔

سب سے پہلے اللہ کا حق بیان ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ، ظاہر ہے کہ ہر چیز سے غنی اور بے نیاز ہے۔ اس کے نام کا حصہ اس کے دین ہی کی طرف لوٹتا ہے۔ لہٰذا اس کا اصلی مصرف وہ کام ہوں گے جو دین کی نصرت اور حفاظت و مدافعت کے لیے مسلمانوں کا نظم اجتماعی اپنی دینی ذمہ داری کی حیثیت سے انجام دیتا ہے۔

دوسرا حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بتایا گیا ہے۔ آپ کی شخصیت میں اس وقت نبوت و رسالت کے ساتھ مسلمانوں کی حکومت کے سربراہ کی ذمہ داری بھی جمع ہوگئی تھی اور آپ کے اوقات کا لمحہ لمحہ اپنے یہ منصبی فرائض انجام دینے میں صرف ہو رہا

تھا۔اس ذمہ داری کے ساتھ اپنی معاش کے لیے کوئی کام کرنا آپ کے لیے ممکن نہ تھا۔اس صورتِ حال میں ضروری ہوا کہ اس مال میں آپ کا حق بھی رکھا جائے ۔اس کی نوعیت کسی ذاتی ملکیت کی نہیں تھی کہ اسے آپ کے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا۔ لٰہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد یہ آپ سے آپ ان کاموں کی طرف منتقل ہو گیا جو آپ کی نیابت میں مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے لیے انجام دینا ضروری تھے۔

تیسرا حق 'ذی القربیٰ' کا بیان کیا گیا ہے۔اس سے، ظاہر ہے کہ آپ کے وہ قربت دار مراد ہیں جن کی کفالت آپ کے ذمہ تھی اور جن کی ضرورتیں پوری کرنا اخلاقی لحاظ سے آپ اپنا فرض سمجھتے تھے۔آپ کی حیثیت تمام مسلمانوں کے باپ کی تھی۔ چنانچہ آپ کے بعد یہ ذمہ داری عرفاً وشرعاً مسلمانوں کے نظم اجتماعی کو منتقل ہوئی اور ذی القربیٰ کا یہ حق بھی جب تک وہ دنیا میں رہے، اسی طرح قائم رہا۔

چوتھا حق یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا ہے۔ان کا حق بیان کرتے ہوئے اس 'ل' کا اعادہ نہیں فرمایا جو اوپر اللہ، رسول اور ذی القربیٰ، تینوں کے ساتھ آیا ہے، بلکہ ان کا ذکر ذی القربیٰ کے ذیل ہی میں کر دیا ہے۔اس سے مقصود اس طبقہ کی عزت افزائی ہے کہ گویا یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا ہی کے تحت ہیں ۔ یہ حق کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے ۔ ہر وہ معاشرہ جو ان طبقات کی ضرورتوں کے لیے حساس نہیں ہے، جس میں یتیم دھکے کھاتے ، مسکین بھوکے سوتے اور مسافر اپنے لیے کوئی پرسانِ حال نہیں پاتے ، اسے اسلامی معاشرے کا پاکیزہ نام نہیں دیا جا سکتا۔

اموالِ غنیمت سے متعلق اس بحث سے واضح ہے کہ یہ اصلاً اجتماعی مقاصد کے لیے خاص ہیں ۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجاہدین کا کوئی ابدی حق ان میں قائم نہیں کیا گیا کہ مسلمانوں کی حکومت اسے ہر حال میں ادا کرنے کی پابند ہو۔ وہ اپنی تمدنی ضرورتوں اور اپنے حالات کے لحاظ سے جو طریقہ چاہے، اس معاملے میں اختیار کر سکتی ہے۔

---

www.javedahmadghamidi.org
www.al-mawrid.org

خورشید احمد ندیم

مولانا وحید الدین خان کا اسلوب تنقید

مولانا وحید الدین خان کا شمار ہمارے عہد کے ان ممتاز علما میں ہوتا ہے جنھوں نے دین کی تعبیر وتشریح کے باب میں وقیع علمی کام کیا ہے۔ دین اپنی حقیقت میں کیا ہے، اس کائنات میں انسان، کائنات اور خالق کی مثلث کس ضابطے سے وجود میں آتی ہے اور اللہ کا دین عبادات ومعاملات کے حوالے سے جو کچھ تعلیم کرتا ہے، وہ کس طرح ان تمام امور کو باہم مربوط کرتی ہے، جس سے ہم فرد اور اجتماعیت کو ایک اکائی کی صورت میں دیکھ سکتے ہیں؟ فلسفۂ دین میں، ان سوالات کا جواب دینے کی سعی چند لوگوں ہی نے کی۔ قدیم دور میں یہ کام اہلِ تصوف نے کیا اور ہمارے عہد میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ کوئی معمولی کام نہیں تھا، اس لیے جن لوگوں نے اس کی مشقت اٹھائی، ان کے غیر معمولی ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ مولانا وحید الدین خان نے اپنے ذوق سے اس بات کا سراغ لگایا کہ دین کی مجموعی تعبیر فی الواقع کوئی کام ہے اور مولانا مودودی نے اس باب میں کوئی نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ بالعموم لوگ اہلِ علم کے کام کی تحسین کرتے اور ان کی خدمات بیان کرتے ہیں، لیکن اس پہلو سے کسی صاحبِ علم کے تمام کام کا فہم حاصل کرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ نہیں کرتے۔ یہی سبب ہے کہ جب اس حوالے سے کسی عالم کے کام پر نقد ہوتا ہے تو وہ پہلے حیرت میں مبتلا ہوتے اور پھر عام طور پر اس سے صرفِ نظر کر لیتے ہیں کہ کسی علمی وفکری کام پر تنقید کا یہ بھی کوئی علمی منہج ہے!

مولانا وحید الدین خان، غالباً برِ صغیر میں پہلے آدمی ہیں جنھوں نے مولانا مودودی کے علمی کام کو اس زاویے سے دیکھا، اس پر نقد کیا اور پھر جواباً ایک تصورِ دین پیش کرنے کی کوشش کی۔ ہمارے نزدیک مولانا کی یہ خدمت انھیں معاصر اہلِ علم میں ممتاز کرتی ہے۔ ان کے دینی کام پر کسی تبصرے سے پہلے، ان تمہیدی گزارشات کا مقصد صرف یہ واضح کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک، ان کا علمی مقام ومرتبہ کیا ہے اور ہم اگر اس باب میں کچھ عرض کرنے جا رہے ہیں تو یہ نقد اس تنقید سے جوہری طور پر مختلف ہے جو اس عہد میں ان کے علمی کام پر سامنے آئی ہے۔

مولانا وحیدالدین خان کے اس علمی کام کے ہمارے نزدیک دو پہلو ہیں: ایک ان کا فلسفۂ دین اور دوسرا ان کا اسلوبِ بیان۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ایک صاحبِ اسلوب محرر ہیں اور تزکیہ و تذکیر کے حوالے سے اپنی بات کہنے کا انھیں غیر معمولی ملکہ حاصل ہے، لیکن یہاں جس اسلوبِ تحریر کا ذکر ہے، اس سے مراد ان کی وہ تحریریں ہیں، جن میں وہ اپنا مخصوص تصورِ دین بیان کرتے اور اس تناظر میں امت کے دیگر اصحابِ علم اور محترم شخصیتوں پر تبصرہ کرتے ہیں۔ جہاں تک ان کے فلسفۂ دین یا تعبیرِ دین کا تعلق ہے، وہ بھی اس وقت زیرِ بحث نہیں۔ جن لوگوں کو اس طرح کے سنجیدہ مباحث سے دلچسپی ہے، انھیں چاہیے کہ وہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں''، مولانا وحیدالدین خان کی ''تعبیر کی غلطی''، مولانا ابوالحسن علی ندوی کی ''عصرِ حاضر میں دین کی تعبیر و تشریح'' یا استاذِ محترم جاوید احمد صاحب غامدی کے رسالے ''دین کا صحیح تصور'' کا مطالعہ کریں۔ ہم یہاں ان کے کام کے دوسرے پہلو سے تعرض کریں گے اور خود ان کے بیان کردہ فلسفے کی روشنی میں ان کے اسلوبِ تحریر کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے، جس کے لیے شاید موزوں تعبیر اسلوبِ تنقید کی ہے۔

اہلِ علم جب دین پر غور کرتے ہیں تو اس امکان کو کسی طور پر مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کوئی رائے قائم کرتے وقت ٹھوکر کھا جائیں۔ یہ ٹھوکر بعض اوقات معمولی ہوتی ہے اور بعض دفعہ بہت بڑی بھی ہو سکتی ہے۔ ہر آنے والا صاحبِ علم پچھلے علمی کام پر نقد کرتا ہے اور پھر اپنی دانست میں درست بات کہتا ہے۔ علم کے ارتقا کا یہ وہ معلوم و معروف راستہ ہے، جس سے انسانی تہذیب مالا مال ہے اور اس کے تمام تر حسن اور بوقلمونی کا راز بھی یہی ہے۔ محض دینی علوم، یعنی تفسیر، علمِ حدیث اور فقہ وغیرہ کو دیکھیے کہ ایک پوری تاریخ ہے اور مسلمانوں کے علمی طور پر ایک زندہ قوم ہونے کی ناقابلِ تردید دلیل ہے۔ ان صاحبانِ علم میں سے ایک طبقہ وہ ہے جس نے نظری کام کے علاوہ اپنے عہد کے مسلمانوں کو اجتماعی طور پر درپیش مسائل اور بحرانوں کا جائزہ لیا ہے اور ان کو ان مسائل سے نکالنے کے لیے ان کی فکری اور علمی رہنمائی بھی کی ہے۔ ایسی کوششوں کو کبھی مسلمانوں میں قبولیتِ عام ملی اور کبھی مسلمانوں کی اکثریت نے انھیں کسی توجہ کا مستحق نہیں سمجھا۔ ایسے مفکرین ہماری تاریخ کے ہر دور میں پیدا ہوئے ہیں۔ ہم اگر اپنی بات کو محض اپنے خطے تک محدود رکھیں تو ایسے بے شمار لوگوں کے نام گنوائے جا سکتے ہیں۔ اگر ہم ایسی کوئی فہرست مرتب کریں تو اس میں شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خان، مولانا ابوالکلام آزاد، علامہ محمد اقبال، علامہ مشرقی اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لازماً شامل ہوں گے۔ ان میں سے بعض حضرات کے فکر پر مسلمانوں نے وسیع پیمانے پر اعتماد کا اظہار کیا ہے، جیسے علامہ اقبال ہیں۔ اور بعض لوگوں کی بات محض ایک مخصوص گروہ سے آگے نہیں بڑھ سکی جیسے علامہ مشرقی۔ ان میں سے بہت سے لوگ وہ ہیں جن سے لوگوں نے اختلاف کیا، لیکن ان کے اخلاص، دیانت، محنت اور دردمندی کے سبب، ان کا ذکر ہمیشہ احترام کے ساتھ کیا اور جب یہ لوگ تاریخ بن گئے تو پھر انھیں اپنے اسلاف اور اکابر میں شامل کیا۔ ان میں تقریباً وہ سبھی لوگ شامل ہیں جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔

مولانا وحیدالدین خان کو ان مذکورہ حضرات سے، سرسید احمد خان کے استثنا کے ساتھ، شدید فکری اختلاف ہے اور وہ ان

تجاویز کو بھی مکمل طور پر غلط سمجھتے ہیں جو ان حضرات نے مسلمانوں کو بحران سے نکالنے کے لیے پیش کیں۔ ظاہر بات ہے کہ وہ اس کا حق رکھتے ہیں کہ وہ ان آرا کو غلط کہیں اور ان پر علمی طور پر نقد بھی کریں، لیکن وہ یہاں تک محدود نہیں رہتے، بلکہ ان حضرات کے بارے میں اپنی تحریروں میں طنز اور توہین کا اسلوب بھی اختیار کرتے ہیں۔ یہ محض ایک یا دو مرتبہ کا واقعہ نہیں، بلکہ بدقسمتی سے اس رویے میں ایک تسلسل ہے جو برسوں پر محیط ہے اور آج تک جاری ہے۔ اس حوالے سے ان کی تحریروں کا جو پہلو ہمارے نزدیک شدید قابلِ اعتراض ہے، وہ ان حضرات کی نیتوں پر حملہ ہے۔ اس کی تازہ ترین مثال ''الرسالہ'' جون ۲۰۰۱ کا شمارہ ہے، جس میں انھوں نے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کو تحریف اور تفسیر بالرائے کا مرتکب قرار دیا ہے۔

قرآنِ مجید میں تحریف اور تفسیر بالرائے اتنے سنگین جرائم ہیں جن کا ارتکاب تو در کنار، ان کے تصور سے بھی ایک مسلمان لرزہ براندام ہو جاتا ہے۔ تحریف سے مراد ہے قرآنِ مجید کے الفاظ یا مفاہیم کو دانستہ تبدیل کر دینا۔ تفسیر بالرائے سے بھی معنوی تحریف مراد ہے۔ اب ایسا نہیں ہے کہ مولانا ان جرائم کی سنگینی سے واقف نہیں ہیں۔ ''الرسالہ'' کے اسی شمارے میں انھوں نے تفسیر بالرائے کے بارے میں لکھا ہے:

> ''قرآن کی تفسیر اپنی رائے سے کرنا ایک گناہ کا فعل ہے۔ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر قرآن کی کسی آیت کا غلط مفہوم بیان کرے تو یہ تحریف ہے۔ اور قرآن میں اس قسم کی تحریف بلاشبہ ایک سنگین جرم ہے۔
>
> یہ معاملہ اتنا نازک ہے کہ اپنی رائے کے تحت کی ہوئی تفسیر اگر بالفرض درست ہو، تب بھی اندیشہ ہے کہ وہ آدمی کے لیے گناہ کا سبب نہ بن جائے۔[۱]''

مولانا وحید الدین خان کے نزدیک تفسیر بالرائے وہ ہے جو تدبر کے بغیر کی جائے اور ''آدمی صرف اپنی رائے پر اعتماد کرے۔ آیت کے حوالے سے اس کے ذہن میں جو بھی خیال آئے، وہ اسے قرآن کی تفسیر سمجھ کر بیان کرنے لگے۔'' ہم یہاں اس بحث سے دانستہ صرفِ نظر کر رہے ہیں کہ تفسیر بالرائے سے کیا مراد ہے، سلف میں اس کا کیا مفہوم رائج تھا اور وہ کون کون سی اہم تفاسیر ہیں جو آج مسلمانوں میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہیں، اور ان میں سے بعض تو دینی مدارس میں پڑھائی بھی جا رہی ہیں اور انھیں ''جائز تفسیر الرائے'' قرار دیا جاتا ہے۔ یہاں ہم صرف انھی کے متعین کردہ معیار کو ملحوظ رکھ کر اس جرم کی سنگینی بیان کر رہے ہیں۔ ساتھ ہی ہم یہ بھی واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جب وہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی پر یہ الزام عائد کرتے ہیں تو یہ محض تسامح نہیں ہے، بلکہ وہ اس کی سنگینی کا ادراک رکھتے ہیں۔

ہمیں حیرت ہے کہ خوفِ خدا اور فکرِ آخرت کے بارے میں ایک حساس آدمی، جیسا کہ مولانا معلوم ہوتے ہیں، وہ کیسے ایک جید عالم پر یہ الزام دھر سکتا ہے! ہمارے نزدیک بھی مولانا مودودی نے سورۂ شوریٰ کی آیت نمبر ۱۳ کی جو تفسیر بیان کی ہے، وہ درست نہیں ہے،[۲] لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ یہ تاویل کی ایک غلطی ہے، مولانا جس کا شکار ہوئے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ جب

۱۔ الرسالہ، بحوالہ ماہنامہ تذکیر، لاہور، جون ۲۰۰۱، ۳۲۔

۲۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن۔

استاذِ گرامی جاوید احمد صاحب غامدی نے مولانا مرحوم کی اس تفسیر پر نقد کیا تو اس کے لیے ''تاویل کی غلطی'' ہی کا عنوان باندھا۔[3] اب تفسیری لٹریچر میں کون سی تفسیر ہے، جو اس طرح کی غلطیوں سے مبرا ہے، حتیٰ کہ قرآنِ مجید کی تفسیر کے باب میں حضرت عبداللہ ابن عباس جیسے صحابیِ رسول اور جلیل القدر شخصیت کی بعض تفسیری آرا کو، بعد کے مفسرین نے، جو ظاہر ہے کہ صحابی نہیں تھے، غلط قرار دیا ہے۔ اب کیا کوئی جرأت کر سکتا ہے کہ ابنِ عباس یا دوسرے مفسرین کی تفسیری آرا کو تفسیر بالرائے کا مظہر قرار دے۔ خود مولانا وحید الدین خان نے قرآنِ مجید کی بعض آیات کا جو مفہوم بیان کیا ہے، اس میں دوسرے مفسر، ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان کے نزدیک ''طاغوت'' کا لفظ قرآنِ مجید میں شیطان کے لیے استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ وہ اکثر مقامات پر اس لفظ کا ترجمہ ''شیطان'' کرتے ہیں۔ اب دیکھیے کہ مولانا امین احسن اصلاحی کی رائے اس معاملے میں کیا ہے۔ سورۂ بقرہ میں جہاں پر یہ لفظ پہلی مرتبہ آیا ہے، مولانا اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قرآن نے اس لفظ کو مختلف مقامات پر استعمال کیا ہے اور ہر جگہ اس کے مقابل کا ذکر کر کے اس کے مختلف مفہوموں پر روشنی ڈال دی ہے۔ مثلاً زیرِ بحث آیت میں...... اللہ کے تقابل سے واضح ہے کہ طاغوت سے مراد ماسوا اللہ ہے...... اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جو خدا کی بندگی اور اطاعت سے نکل جائے یا نکل جانے کا باعث اور ذریعہ ہو، وہ سب اس لفظ کے مفہوم میں شامل ہے۔''[4]

سورۂ بقرہ کی آیت ۲۵۶ میں مولانا اصلاحی کے نزدیک طاغوت سے مراد ماسوا اللہ ہے، جبکہ مولانا وحید الدین خان کے ترجمے کے مطابق یہاں مراد شیطان ہے۔ سورۂ نساء کی آیت ۶۰ میں مولانا اصلاحی کے نزدیک طاغوت سے مراد یہود کے سردار اور لیڈر ہیں، جبکہ مولانا وحید الدین خان یہاں بھی اس کا ترجمہ ''شیطان'' ہی کرتے ہیں۔

اب رائے کے اس تفاوت کو دیکھنے کے دو طریقے ہیں: ایک تو یہ کہ آپ ایک رائے کو درست قرار دیں اور دوسری رائے کو غلط سمجھیں، لیکن اسے بھی ایک عالم ہی کی رائے قرار دیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ ایک رائے کو درست سمجھیں، لیکن دوسرے مفسر کو تفسیر بالرائے کا مجرم قرار دیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ان مقامات پر مولانا امین احسن اصلاحی نے جو رائے قائم کی ہے، وہ درست ہے۔ کیا مولانا یہ پسند کریں گے کہ ہم انھیں تفسیر بالرائے کا مرتکب قرار دیں؟ ہم یہاں انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرف متوجہ کریں گے کہ بے شک مومن وہ ہے جو دوسرے کے لیے وہی پسند کرے جو اسے اپنے لیے پسند ہے۔ پھر حسنِ ظن کا باب تو بہر حال ایک محتاط آدمی کے سامنے کھلا ہی رہنا چاہیے۔

اب اس کی ایک اور مثال دیکھیے۔ مولانا وحید الدین خان نے ''الرسالہ'' کے اس شمارے میں سورۂ مدثر کی تیسری آیت '**وربك فكبر**' کا ترجمہ کیا ہے: ''اور اپنے رب کی بڑائی کرو'' یا ''اپنے رب کی بڑائی بول''۔ ان کے نزدیک اس '' آیت میں جس

---

[3] جاوید احمد غامدی، برہان، لاہور۔

[4] امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، ۱/ ۵۹۱۔

تکبیرِ رب کا ذکر ہے، اس کا تعلق کسی خارجی سیاست سے نہیں، بلکہ آدمی کی اپنی داخلی کیفیت سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کا دماغ اللہ کی عظمت کو شعوری طور پر دریافت کرے۔ اس کا دل اللہ کی عظمت کے احساس سے تڑپ اٹھے۔ اللہ کی عظمت کا اعتراف اس کی زبان پر جاری ہو جائے۔ یہی وہ تکبیر رب ہے جس کا قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔[۵]

سورۂ مدثر کی یہ ابتدائی آیات اس موقع پر نازل ہوئیں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علانیہ دعوت کا حکم دیا گیا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ سراسر خارجی معاملہ ہے نہ کہ داخلی، مولانا امین احسن اصلاحی نے سورۂ مدثر کی پہلی تین آیات کا ترجمہ کیا ہے:

''اے چادر لپیٹے رکھنے والے۔ اٹھ اور لوگوں کو ڈرا اور اپنے رب ہی کی کبریائی کی منادی کر۔''

مولانا اصلاحی نے تفسیر میں اسے توحیدِ خالص کی منادی قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''یہ اس انذار کا پہلا حکم ہے جس کا ذکر اوپر ہوا۔ حضرات انبیاے کرام علیہم السلام کی دعوت میں توحید کو بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے، یعنی صرف اللہ ہی کی کبریائی و یکتائی کا اعلان۔ مفعول کی تقدیم سے یہاں حصر کا مضمون پیدا ہو گیا ہے۔ یعنی اللہ کے سوا جو بھی کبریائی کے مدعی ہیں یا جن کی کبریائی کا بھی دعویٰ کیا جا سکتا ہے، وہ سب باطل، تم صرف اپنے رب ہی کی عظمت و کبریائی کا اعلان کرو۔ ایک جاہلی معاشرے میں یہ اعلان ساری خدائی سے لڑائی مول لینے کے ہم معنی تھا، لیکن دین کی بنیاد چونکہ اسی کلمہ پر ہے، اس وجہ سے ہر نبی کو بے درنگ یہ اعلان کرنا پڑا۔''[۶]

جاوید احمد صاحب غامدی نے ان آیات کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

''اے اوڑھ لپیٹ کر بیٹھنے والے، اٹھو اور انذارِ عام کے لیے کھڑے ہو جاؤ اور اپنے پروردگار ہی کی بڑائی بیان کرو۔''

حواشی میں انھوں نے لکھا ہے:

''یعنی اعلان کرو کہ وہی سب سے بڑا، سب سے یگانہ، یکتا اور بے ہمتا ہے۔ اس کے سوا جن کی بڑائی کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ وہ سب باطل ہیں۔''[۷]

ان دونوں حضرات میں کوئی ایسا نہیں جو دین کی سیاسی تعبیر پر یقین رکھتا ہو، بلکہ جیسا کہ ہم نے لکھا ہے، جاوید احمد صاحب غامدی اس تعبیر دین پر نقد بھی کر چکے ہیں۔ اگر ان حضرات کے فہمِ قرآن کی روشنی میں دیکھا جائے تو مولانا وحید الدین خان کی رائے کسی طرح درست معلوم نہیں ہو گی۔ یہ اسے خارجی دنیا سے متعلق کر رہے ہیں، جبکہ مولانا اسے داخلی کیفیت سے۔ غور کیجیے تو یہی بات مولانا کے اپنے مخصوص فلسفۂ دین کے مطابق ہے، اس لیے انھوں نے سیاق و سباق سمیت سب قرائن کو نظر انداز کرتے ہوئے، اسے اپنے فلسفۂ دین کے مطابق ڈھال لیا تو کیا اسے تفسیر بالرائے قرار دیا جائے گا؟

۵۔ تذکیر، جون ۲۰۰۱، ۳۵۔

۶۔ تدبر قرآن، ۹/ ۴۴۔

۷۔ جاوید احمد غامدی، البیان۔

ہم یقیناً ایسا نہیں سمجھتے، بلکہ اسے ایک عالم دین کا فہمِ قرآن سمجھتے ہیں، جو ہمارے نزدیک درست نہیں ہے۔ یہ محض تفہیم کا اختلاف ہے۔ یہی وہ بات ہے جو کہی جا سکتی ہے۔ اس سے آگے کی بات کہنے کے لیے، ہم اپنے اندر حوصلہ نہیں پاتے۔

مولانا مودودی کے حوالے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا وحید الدین خان ایک الجھن کا شکار ہیں۔ ان کے نزدیک دنیا کے ہر فساد کا باعث وہی تھے اور وہ اگر نہ ہوتے تو دنیا میں امن ہی امن تھا۔ چنانچہ وہ جب مولانا مودودی کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی یہ جھنجھلاہٹ نمایاں ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ نمونہ تحریر دیکھیے:

''میں نے ان حضرات سے کئی بار پوچھا کہ جس چیز کو آپ سید مودودی کا عہد کہتے ہیں وہ کہاں ہے تا کہ میں بھی وہاں جا کر اسے دیکھوں۔ کیا وہ سید ابوالاعلیٰ مودودی کے اپنے مکان میں ہے۔ کیا وہ اس شہر میں ہے یا اس ملک میں ہے جہاں وہ رہتے تھے۔ کیا وہ اس جماعت میں ہے جس کو انھوں نے قائم کیا اور چلایا۔ اس کے باوجود اپنے اس محبوب تخیل کو لکھے اور چھاپے جا رہے ہیں۔ یہ مردہ قوم کی مخصوص علامت ہے کہ جس چیز کو وہ حقیقت میں نہ پائے اس کو وہ الفاظ میں پا کر کامیابی کا جشن مناتی ہے۔[8]''

اب معلوم نہیں کہ مولانا وحید الدین خان کے نزدیک کسی شخص کی صدی ہونے سے کیا مراد ہے؟ اگر کسی کے نزدیک مراد یہ ہے کہ ایک فرد کی فکر نے ایک صدی کے مسلمانوں کو متاثر کیا تو کیا اسے اس شخص سے منسوب نہیں کیا جا سکتا؟ خود ان کے نزدیک آج دنیا میں مسلمانوں نے جو ''فساد'' برپا کر رکھا ہے، اس کی بنیاد وہ تصورِ دین ہے جو مولانا مودودی نے پیش کیا۔ کیا ایسے شخص کو صدی کا انسان نہیں کہا جا سکتا؟ مولانا وحید الدین خان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولانا مودودی کے فکر سے اختلاف کریں، لیکن اس کے لیے اگر وہ اپنے ہی قائم کردہ ایک معیار کو پیشِ نظر رکھتے تو کیا اچھا ہوتا۔ مولانا وحید الدین خان نے ایک مرتبہ لکھا تھا:

''آدمی کو جب کسی سے ضد ہو جاتی ہے تو وہ یہی طریقہ اپناتا ہے۔ وہ اس کے بارے میں یک رخا انداز اختیار کرتا ہے۔ وہ اپنے مزعومہ حریف کے اچھے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ صرف اس کے ان پہلوؤں کا ذکر کرتا ہے جس سے اسے اپنے حریف کی تحقیر کا موقع مل رہا ہو۔ جو لوگ یہ طریقہ اختیار کریں گے، وہ دوسرے کے بارے میں کچھ ثابت نہیں کرتے، البتہ خود اپنے بارے میں ضرور یہ ثابت کر رہے ہیں کہ وہ راہِ راست پر نہیں ہیں، کیونکہ جو آدمی راہِ راست پر ہو، اس کا طریقہ عدل و انصاف کا طریقہ ہے نہ کہ ظلم اور تعصب کا طریقہ۔ آدمی سب سے زیادہ اس وقت پہچانا جاتا ہے جب کہ اس کو کسی سے اختلاف پیدا ہو جائے۔[9]''

مولانا وحید الدین خان نے صرف مولانا مودودی ہی نہیں، بلکہ دیگر ملی راہنماؤں پر جس اسلوب میں تنقید کی ہے، وہ بلاشبہ ہر اس شخص کی دل آزاری کا باعث ہے، جو ان سے محبت رکھتا ہے۔ غور کیجیے تو یہ بات خود ان کے اپنے فلسفۂ دین سے

۸؎ الرسالہ، اپریل ۱۹۸۷۔

۹؎ الرسالہ، دسمبر ۱۹۹۱۔

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

متصادم ہے۔ اگر جنوبی ایشیا کے مسلمان ان کے مدعو ہیں تو کیا ان پر یہ لازم نہیں تھا کہ وہ ان کو اپنی بات کا مخاطب بناتے وقت ان کے جذبات کو پیشِ نظر رکھتے۔ آج اس خطے کا کون سا مسلمان ایسا ہے جو شاہ ولی اللہ، شیخ احمد سرہندی، سید احمد شہید، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا شبلی نعمانی، علامہ محمد اقبال، مولانا مودودی، ٹیپو سلطان، محمد علی جناح جیسی تمام شخصیات یا ان میں سے بہت سے لوگوں سے تعلقِ خاطر نہیں رکھتا یا ان کی فکر اور اخلاص کا مداح نہیں ہے؟ جب آپ ان سب پر ایسے اسلوب میں تنقید کریں گے جن سے ان کے جذبات کو ٹھیس پہنچے تو پھر یہ لوگ آپ کے مخاطب کیسے بن سکتے ہیں۔

یہ واقعہ ہے کہ مولانا نے اپنے اس تنقیدی اسلوب کی بنا پر مسلمانوں کے قریباً تمام قابلِ ذکر طبقات میں اپنے لیے ایک ناپسندیدہ فضا پیدا کر دی ہے۔ چنانچہ ان کے قلم سے نکلنے والی بہت سی مثبت اور قابلِ قدر باتیں بھی ان حلقوں میں نہیں پہنچ پاتیں اور یوں خود مولانا کا اپنا اسلوبِ تحریر ان کی دعوت کے فروغ کے راستے میں رکاوٹ بن گیا ہے۔ اگر ہم مولانا کی ایسی تحریروں کے اقتباسات نقل کریں تو یہ مضمون غیر معمولی طور پر طویل ہو جائے گا......صرف ایک اقتباس یہاں درج کیا جا رہا ہے جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کا قلم زورِ تنقید کے کیا نمونے پیش کرتا ہے۔ حضرت عبداللہ ابن زبیر نے یزید بن معاویہ کے عہد میں جو طرزِ عمل اختیار کیا، وہ مولانا کے تصورِ دین کے مطابق چونکہ درست نہیں تھا، اس لیے دیکھیے کہ وہ ان کا اور ان کی والدہ کا ذکر کیسے کرتے ہیں:

> ''میں اپنے قریبی رشتے داروں میں سے ایک سے زیادہ ایسے افراد کو جانتا ہوں جو کم عمری میں ماں کی سرپرستی سے محروم ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی پوری زندگی بربادی کا نشان بن گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ ماں کے روپ میں عورت کا رول انسانی زندگی میں بہت زیادہ ہے۔ عبداللہ بن زبیر کی ماں (اسما) نے ان کو ایک بڑے اقدام پر ابھارا۔ چنانچہ ایک شخص جو اقدام کا ارادہ چھوڑ چکا تھا، وہ دوبارہ اقدام کے لیے آمادہ ہو گیا۔ شہنشاہِ اکبر کی ماں (مریم مکانی) نے اکبر کو ملا عبدالنبی کے خلاف کارروائی سے روکا۔ چنانچہ اکبر ان کے خلاف سخت کارروائی سے باز رہا، وغیرہ وغیرہ۔
>
> راقم الحروف اگر بچپن میں ماں سے محروم ہو جاتا یا اگر مجھ کو ایسی ماں ملتی جو مجھے اپنے ''دشمنوں'' کے خلاف لڑنے جھگڑنے پر اُکساتی رہتی تو یقینی طور پر میری زندگی کا رخ دوسرا ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ایسے انجام سے بچایا اور مجھ کو اپنی ایک صداقت کے اظہار کا ذریعہ بنایا[10]۔''

مولانا وحیدالدین کے نزدیک صحابہ پر تنقید کرنا جائز نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ عبداللہ ابن زبیر پر تنقید نہیں؟ کیا یہ حضرت اسما بنت ابی بکر پر تنقید نہیں......؟ ہم اس بات سے صرفِ نظر کرتے ہیں کہ مولانا وحیدالدین خان کی رائے میں صحت کا امکان کتنا ہے، ہم صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت اسما کا ذکر اس اسلوب میں اور اس تقابل کے ساتھ، کیا تنقید کا کوئی قابلِ تحسین اسلوب ہے؟

---

[10] وحیدالدین خان، خاتونِ اسلام، دارالتذکیر لاہور، ۱۹۹۸، ۲۰۴۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ہم نے اس مضمون کے شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس تحریر میں ان کے فکر کا کوئی تنقیدی جائزہ مطلوب نہیں ہے، مولانا کے اسلوبِ تنقید میں ہمارے نزدیک جو ضرر رساں پہلو ہے، اس کی نشان دہی مطلوب ہے۔ ہم نے اس تنقیدی لٹریچر کو بڑی حد تک دیکھا ہے جو مولانا وحید الدین خان کے فکر اور کام کے حوالے سے بھارت اور پاکستان میں سامنے آیا ہے۔ ایسی اکثر تنقیدی تحریریں کسی علمی استدلال اور فکری گہرائی سے خالی ہیں۔ یہ کام دراصل مولانا کے غیر محتاط اندازِ تنقید پر اظہار ناراضی ہے۔ جہاں تک ماضی اور حاضر کے محترم افراد کے فکر اور کام پر تنقید کا تعلق ہے تو وہ علمی دنیا کی ایک معروف روایت ہے، جس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ خود مولانا مودودی کے کام میں اس کے بے شمار نمونے موجود ہیں، بالخصوص ''تجدید و احیائے دین'' کا تو موضوع ہی یہی ہے۔ جو چیز ہمارے نزدیک قابلِ اعتراض ہے، وہ تنقید کا حدِ اعتدال سے گزر جانا اور اس کا بہت سے لوگوں کے لیے دل آزاری کا باعث ہونا ہے۔ ہم نے اس تحریر میں استاذِ گرامی جاوید احمد صاحب غامدی کی اس تنقید کا حوالہ دیا ہے جو انھوں نے ''تاویل کی غلطی'' کے عنوان سے لکھی ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ مولانا مودودی کا احترام کرتے اور انھیں امت کے بڑے لوگوں میں شمار کرتے ہیں۔ حال ہی میں اسلام آباد کے ایک ماہنامے ''انڈی پینڈینٹ ریسرچ'' کو انٹرویو دیتے ہوئے انھوں نے مولانا مودودی کے ساتھ اپنے فکری اختلافات کا ذکر کیا، لیکن ساتھ ہی یہ کہا کہ مولانا مودودی کا نقطۂ نظر ایک عالم کا نقطۂ نظر ہے اور وہ اس کی قدر کرتے ہیں۔ اس سے قبل مصر کے عبدالقادر عودہ اور پھر یہاں مولانا ابوالحسن علی ندوی مولانا مودودی کے بنیادی فکر پر نقد کر چکے ہیں، لیکن ان حضرات نے بھی مولانا مودودی کے کام کے اعتراف میں کبھی بخل کا مظاہرہ نہیں کیا اور ان کی آرا کو تفسیر بالرائے قرار نہیں دیا۔ ہمارے دل میں مولانا وحید الدین خان کے کام کی بڑی قدر ہے۔ ہم ان کا شمار ملت کے علما میں کرتے ہیں۔ ان کے فکر کے بعض پہلوؤں سے اختلاف کرتے ہیں، لیکن اسے ایک عالم کی رائے سمجھتے ہیں۔ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ مولانا وحید الدین خان کی تحریروں میں ایجابی پہلو غالب رہے اور اگر تنقید ہو تو وہ اسی درد کی مظہر ہو جو وہ اپنے دل میں مسلمانوں اور دوسرے بے راہ لوگوں کے لیے رکھتے ہیں؟ مولانا ایک مرتبہ لاہور تشریف لائے تو وہ مولانا مودودی کے گھر بھی گئے۔ اس واقعہ کا تذکرہ انھوں نے ''الرسالہ'' میں بہت اچھے انداز میں کیا۔ ہم مولانا وحید الدین خان کی ایسی ہی تحریروں کے متمنی ہیں۔ افکار کی اصلاح ایک نیکی کا کام ہے، لیکن اس کی بنیاد اگر کسی کی دل آزاری پر رکھی جائے تو اس کا حسن گہنا جاتا ہے۔ کیا ہی اچھا ہو کہ دین کے سبھی خدام اس بات کو پیشِ نظر رکھیں۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

محمد عمار خان ناصر

فہمِ حدیث اور فقہاے امت

(۲)

فقہاے احناف اور فہم حدیث

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

فہم حدیث کی اس روایت کو فقہاے احناف نے آگے بڑھایا اور اپنی آرا میں جا بجا مذکورہ عقلی اصولوں کا استعمال کرتے ہوئے اس طریقے کو مزید واضح اور منقح کیا ہے۔

فہم کلام کے عقلی قواعد

کلام کے داخلی قرائن کا لحاظ

ایک اچھے کلام کے اجزا کے مابین باہم گہرا ربط پایا جاتا ہے اور بعض اجزا تقابل، تمثیل یا اس طرح کے دوسرے اسالیب کے تحت دیگر اجزا کی توضیح وتعیین میں معاون ہوتے ہیں۔ احناف کے ہاں اس اصول کا لحاظ واضح طور پر ملتا ہے۔

۱۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا لا یقتل مؤمن بکافر و لا ذو عهد فی عهده ۔	’’آگاہ رہو، نہ کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور نہ کوئی ذمی۔‘‘[۴۴]

شوافع کے نزدیک اس حدیث کی بنیاد پر مسلمان کو کسی بھی کافر کے بدلے میں، چاہے وہ حربی ہو یا ذمی، قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس روایت میں کافر سے مراد حربی کافر ہے اور اس کی دلیل جملے کا یہ حصہ ہے: ’و لا ذو عهد

[۴۴] ابوداؤد، کتاب الدیات۔

فی عہدہ'۔ روایت کا مفہوم یہ ہوا کہ کافر کے بدلے میں نہ کسی مسلمان کو قتل کیا جائے اور نہ کسی ذمی کو۔ اس تقابل ہی سے واضح ہے کہ کافر کا لفظ عام نہیں، بلکہ اس سے مراد حربی کافر ہے، ورنہ حدیث کا مطلب یہ بنے گا کہ کافر حربی ہو یا ذمی، اس کے بدلے میں کسی مسلمان یا ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ حالانکہ ذمی کے بدلے میں ذمی کو قتل نہ کرنے کی کوئی دلیل ہے اور نہ فقہا میں سے کوئی اس کا قائل ہے[۴۵]۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر لوگ منیٰ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے اور مسائل پوچھتے: ایک آدمی نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے خیال نہیں رہا اور میں نے قربانی سے پہلے ہی سر منڈا لیا۔ آپ نے فرمایا، چلو اب قربانی کر لو، کوئی حرج نہیں۔ ایک اور آدمی آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ مجھے خیال نہ رہا اور میں نے رمی کرنے سے پہلے قربانی کر لی۔ آپ نے فرمایا، چلو اب رمی کر لو، کوئی حرج نہیں۔ اس دن جس نے بھی آپ سے کہا کہ میں نے فلاں کام پہلے یا بعد میں کر لیا ہے، آپ نے اس سے یہی کہا: 'افعل و لا حرج' (کر لو، کوئی حرج نہیں[۴۶])۔

شوافع کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے ارکانِ حج کی ترتیب خراب کر دی تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ لیکن احناف کے نزدیک یہاں حرج کی نفی کا مطلب کفارہ کی نفی نہیں، بلکہ گناہ کی نفی ہے اور اس کی دلیل خود اس روایت کے تفصیلی الفاظ میں موجود ہے۔ ابوداؤد میں آپ کا ارشاد ان الفاظ میں منقول ہے:

لا حرج، لا حرج، الا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم وھو ظالم فذالك الذی حرج وھلك۔

''کوئی حرج نہیں۔ کوئی حرج نہیں۔ حرج تو بس اس شخص پر ہے جس نے زیادتی کرتے ہوئے کسی مسلمان کی آبرو پر ہاتھ ڈالا۔ دراصل وہی شخص ہے جو حرج میں پڑا اور ہلاک ہوا[۴۷]۔''

اس سے معلوم ہوا کہ یہاں حرج کی نفی سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایسا کرنے والے پر کوئی کفارہ نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ اس کو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

۳۔ حضرت عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی فمن کانت ھجرته الی دنیا یصیبھا او الی امراة ینکحھا فھجرته الی ما ھاجر الیه۔

''اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر آدمی کو بس وہی ملتا ہے جس کی وہ نیت کرے۔ سو اگر کسی نے کوئی دنیاوی مفاد حاصل کرنے کے لیے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہجرت کی ہے تو اسے وہی ملے گا جس کے لیے اس نے ہجرت کی ہے[۴۸]۔''

۴۵؎ الجصاص، ابوبکر احمد بن علی: احکام القرآن، لاہور: سہیل اکیڈیمی، ج ۱، ص ۱۴۲۔

۴۶؎ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب فی من قدم شیئا قبل شئی فی حجه، حدیث ۲۰۱۴۔

۴۷؎ نفس المصدر، حدیث ۲۰۱۵۔

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

شوافع کے نزدیک وضو کی صحت کے لیے نیت ضروری ہے، چنانچہ انھوں نے اس حدیث کا مفہوم یہ مراد لیا ہے کہ اعمال کی صحت کا دارومدار نیت پر ہے۔لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس کا تعلق اعمال کی فقہی صحت وعدم صحت سے نہیں، بلکہ اللہ کے ہاں قبول ہونے یا نہ ہونے سے ہے، کیونکہ اس کی تشریح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے جو مثالیں بیان کی ہیں، وہ اسی نوعیت کی ہیں[۴۹]۔

حدیث کے موقع ورود کا لحاظ

کلام کے صحیح فہم میں موقعِ کلام اور اس کے سیاق وسباق کا لحاظ بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس لیے کہ بہت سی دلالتیں ایسی ہوتی ہیں جو کلام کے الفاظ سے نہیں، بلکہ سیاق وسباق اور ماحول سے پیدا ہو جاتی ہیں۔احناف کی آرا میں اس کی مثالیں دیکھیے:

۱۔عقبہ بن عامر کہتے ہیں کہ انھوں نے ایک عورت سے شادی کی، لیکن بعد میں ایک عورت نے آکر کہا کہ میں نے تو تم دونوں میاں بیوی کو بچپن میں دودھ پلایا تھا۔عقبہ مسئلہ دریافت کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا: ''اپنی بیوی کو اپنے سے جدا کر دو[۵۰]۔''

امام احمد نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ رضاع کے معاملے میں ایک عورت کی شہادت بھی معتبر ہے یعنی اگر ایک عورت یہ کہہ دے کہ میں نے فلاں شخص کو بچپن میں دودھ پلایا تھا تو اس سے ان کے مابین حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی۔لیکن جمہور فقہا نے موقعِ کلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔روایت سے واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن حارث کو اپنی بیوی کو چھوڑ دینے کا حکم کسی قانونی فیصلے کے طور پر نہیں دیا تھا، بلکہ یہ ایک حکیمانہ ہدایت تھی جس کی وجہ احتیاط کے علاوہ یہ تھی کہ ایک تو اس عورت کی بات سے خود عقبہ کے دل میں ایک قسم کا شبہ آ گیا تھا جو ظاہر ہے ازدواجی زندگی کے لیے زہرِ قاتل کی حیثیت رکھتا ہے، اور دوسرا یہ کہ ایسے مواقع پر لوگ بھی باتیں بنانے سے پیچھے نہیں رہتے۔ چنانچہ آپ نے عقبہ سے فرمایا: 'کیف وقد قیل؟' ''تم کیسے اس کو اپنے پاس رکھو گے، جبکہ ایسی شبہے والی بات کہہ دی گئی ہے؟ اب تم اس کو اپنے سے جدا کر دو[۵۱]۔''

۲۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نہایت خوشی کی حالت میں ان کے پاس آئے اور کہا، اے عائشہ، تمھیں پتا چلا کہ مجزز مدلجی میرے پاس آیا اور اسامہ اور زید دونوں ایک چادر لے کر لیٹے ہوئے تھے اور ان کے صرف پاؤں ننگے تھے۔مجزز نے ان کے پاؤں دیکھ کر کہا کہ یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں۔(یعنی یہ باپ بیٹا ہیں[۵۲])۔

۴۸؎ بخاری، کتاب بدءالوحی، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم، حدیث۱۔

۴۹؎ الکشمیری، محمد انور شاہ: فیض الباری، لاہور: المطبعۃ الاسلامیۃ السعودیۃ، ۱۹۷۸ء، ج۱، ص۹۔

۵۰؎ بخاری، کتاب العلم، باب الرحلۃ فی المسالۃ النازلۃ، حدیث۸۸۔

۵۱؎ ابن حجر: فتح الباری، ج۵، ص۲۶۸۔

امام شافعی کے نزدیک اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیافہ شناس کی تصدیق پر بھی بچے کا نسب کسی آدمی سے ثابت کیا جا سکتا ہے[۵۳]۔ لیکن احناف کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اسامہ کا نسب پہلے زید سے ثابت نہیں تھا اور اب ثابت ہو گیا تھا، بلکہ یہ تھی کہ آپ کے علم میں جو نسب پہلے سے ثابت تھا، اس کی تصدیق قیافہ شناس نے بھی کر دی تھی جس سے عام لوگوں کے شکوک وشبہات دور کرنے میں مدد مل گئی تھی۔ چنانچہ اس حدیث کا مذکورہ فقہی مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے[۵۴]۔

۳۔ حضرت جبیر بن مطعم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا بنی عبد مناف، لا تمنعوا احداً طاف بهذا البیت و صلی ایة ساعة شاء من لیل او نهار۔	''اے بنی عبد مناف، تم کسی شخص کو دن اور رات کے کسی بھی لمحے میں بیت اللہ کا طواف کرنے یا اس میں نماز پڑھنے سے مت روکو[۵۵]۔''

امام شافعی نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ احادیث میں جن تین اوقات (طلوعِ آفتاب، نصف النہار اور غروبِ آفتاب) میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے، ان سے کعبہ مستثنیٰ ہے اور اس میں بشمول ان تین اوقات کے ہر وقت نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ لیکن فقہاے احناف نے اس استدلال کو تسلیم نہیں کیا، اس لیے کہ یہاں مکروہ اوقات یا ان میں کسی استثنا کا بیان سرے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا موضوع ہی نہیں ہے۔ آپ کے کلام کا رخ تو بنی عبد مناف کی طرف ہے جو اپنے گھروں کے دروازے بند کر لیتے تھے اور عبادت کے لیے آنے والوں کو دقت ہوتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم کسی بھی وقت عبادت کی غرض سے آنے والوں کو مت روکو، یہ مطلب نہیں ہے کہ کعبہ میں ہر وقت نماز جائز ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بیت اللہ میں عبادت کے لیے کچھ اوقات مکروہ ہیں یا نہیں تو ان کے بیان کا موقع یہ نہیں، بلکہ وہ احادیث ہیں جن میں آپ نے بیانِ اوقات کو موضوع بنایا ہے[۵۶]۔

متکلم کے منشا کی تعیین

فہمِ کلام کا ایک نہایت اہم اصول یہ ہے کہ موقع اور قرائن سے اس کا رخ معلوم کیا جائے۔ ایک بات کے کئی پہلو اور ایک

۵۲؎ مسلم، کتاب الرضاع، باب الولد للفراش و توقی الشبهات، حدیث ۳۶۱۸۔

۵۳؎ النووی، یحییٰ بن شرف: شرح صحیح مسلم: دمشق، مکتبۃ الغزالی، ج ۱۰، ص ۴۱۔

۵۴؎ القاری، ملا علی: مرقاۃ المفاتیح، کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ، ج ۶، ص ۳۷۲۔

۵۵؎ ترمذی، کتاب الحج، باب ما جاء فی الصلاة بعد العصر لمن یطوف، حدیث ۸۶۸۔

۵۶؎ مرقاۃ المفاتیح: ج ۳، ص ۱۳۶۔

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

حکم کی کئی شکلیں ہوسکتی ہیں، لیکن بات کرنے والا جب بات کرتا ہے تو ہر موقع پر اس کی تمام صورتوں کی وضاحت اور اس کے ہر پہلو کی تشریح نہیں کرتا۔ کہیں اس کے پیشِ نظر ایک حکم کی محض اصولی اور عمومی حیثیت بیان کرنا ہوتا ہے اور کہیں موقع کی مناسبت سے وہ اس کی جزئیات یا اس کے کچھ خاص پہلو بیان کر دیتا ہے۔ چنانچہ کلام کی واضح اور مقصود بالذات دلالت اسی ایک خاص پہلو پر ہوتی ہے، باقی امور سے نفیاً یا اثباتاً کوئی تعرض نہیں کیا جاتا۔ ایسے موقع پر یہ کوئی معقول طریقہ نہیں ہے کہ جن امور کا ذکر متکلم نے کلام میں نہیں کیا، ان کا حکم بھی اسی کلام سے معلوم کرنے کی کوشش کی جائے، حالانکہ متکلم نے ان کا بیان موقع کی مناسبت سے کسی اور جگہ کیا ہے۔

اس اصول کا اطلاق، احناف کے ہاں، مندرجہ ذیل مسائل میں ملتا ہے:

۱۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا صلوۃ الا بفاتحة الکتاب۔ ''سورۂ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز درست نہیں۔''[۵۷]

شوافع نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ ہر نماز میں ہر آدمی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنا لازمی ہے۔[۵۸] لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہاں نماز کے حوالے سے سورۂ فاتحہ کی ایک عمومی اہمیت بیان کی گئی ہے۔ رہی یہ بات کہ مختلف صورتوں میں اس حکم کی ادائیگی کیسے ہوگی تو ان جزوی پہلوؤں سے اس حدیث میں کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا، چنانچہ ان کا حکم ان دوسرے ارشادات سے معلوم ہوگا جن میں آپ نے ان خاص جزوی صورتوں کا حکم الگ سے بیان فرمایا ہے۔[۵۹]

۲۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی۔ ''زکوٰۃ نہ کسی مال دار کے لیے حلال ہے اور نہ کسی ایسے محتاج کے لیے جو تندرست اور کمانے پر قادر ہو۔''[۶۰]

امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی تندرست اور کمانے کے قابل ہے تو باوجود فقیر اور محتاج ہونے کے اس کو زکوٰۃ دینا درست نہیں ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زیرِ بحث مسئلہ یہ نہیں ہے کہ تندرست فقیر کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ ایسے فقیر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ خود کمانے کی قدرت رکھتے ہوئے لوگوں سے زکوٰۃ مانگے۔ ظاہر ہے کہ اسلام انسانی معاشرے کے افراد میں جو خودداری اور عملیت پیدا کرنا چاہتا ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ اگر آدمی انتہائی مجبور نہ ہو تو وہ دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے کے بجائے اپنے مسائل خود حل کرنے

۵۷؎ بخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلها، حدیث ۷۵۶۔

۵۸؎ النووی: شرح صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۰۳۔

۵۹؎ فیض الباری: ج ۲، ص ۲۷۸۔

۶۰؎ نسائی، کتاب زکوٰۃ باب اذا لم یکن له دراهم و کان له عدلها، حدیث ۲۵۹۸۔

کی سعی کرے۔ تاہم اگر کوئی آدمی اس فقیر کے مطالبہ کے بغیر اسے زکوٰۃ دیتا ہے تو اس کے لیے اسے قبول کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے۔ یہ دو مختلف صورتیں ہیں اور مذکورہ حدیث میں پہلی صورت زیرِ بحث ہے نہ کہ دوسری۔[61]

۳۔ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا رقد احدکم عن الصلاۃ او غفل عنھا فلیصلھا اذا ذکرھا۔	''اگر تم میں سے کوئی نماز کے وقت سویا رہا یا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے، نماز ادا کرلے۔''[62]

امام شافعی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ فوت شدہ نماز جس وقت بھی یاد آ جائے، اسی وقت قضا کی جا سکتی ہے، چاہے وہ ممنوعہ اوقات میں سے کوئی وقت ہو۔ لیکن احناف نے یہاں بھی کلام کے اصل رخ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔ احناف کہتے ہیں کہ یہاں اوقات کا مسئلہ ہی زیر بحث نہیں۔ یہاں تو بس یہ ہدایت کی گئی ہے کہ اگر کوئی آدمی وقت پر نماز پڑھنا بھول گیا ہو تو وہ اس سے ساقط نہیں ہو جاتی، بلکہ یاد آنے پر اسے ادا کرنا ہوگی۔ رہیں نماز سے متعلقہ دوسری شرائط وقیود تو ان کا لحاظ رکھنا، بہرحال اپنی جگہ دوسری روایات سے ثابت ہے۔ چنانچہ جیسے یہ درست نہیں کہ آدمی بے وضو ہونے کی حالت میں نماز ادا کرلے، کیونکہ دوسرے دلائل کی رو سے وضو نماز کے لیے شرط ہے، اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ آدمی مکروہ اوقات میں نماز قضا کرے، کیونکہ دیگر روایات میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔[63]

اصولِ کلیہ اور عقل وقیاس سے مطابقت

حدیث میں بیان ہونے والے احکام کی حیثیت چونکہ ایک مربوط اور پرحکمت نظام کے اجزا کی ہے، اس لیے کسی بھی حدیث کی تشریح میں شریعت کے اصولِ کلیہ اور عقل وقیاس کی رعایت ایک ناگزیر شرط ہے۔ احناف کے ہاں اس اصول کی مثالیں حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من لم یجد الازار فلیلبس السراویل و من لم یجد النعلین فلیلبس الخفین۔	''حج میں جس کے پاس چادر نہ ہو تو وہ شلوار پہن لے اور جس کے پاس چپل نہ ہوں، وہ موزے پہن لے۔''[64]

احناف کہتے ہیں کہ متعدد احادیث کی رو سے شلوار یا چپل کا پہننا احرام کے ممنوعات میں شامل ہے، اس لیے اگر مجبوری

---

[61] الطحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد: شرح معانی الآثار: ملتان، المکتبۃ الامدادیۃ: ج۱، ص۳۳۵۔

[62] مسلم، کتاب المساجد، باب قضاء الصلاۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائھا، حدیث۱۵۶۹۔

[63] گنگوہی، رشید احمد: الکوکب الدری، ج۱، ص۱۰۰۔

[64] بخاری، کتاب جزاء الصید، باب اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل، حدیث۱۸۴۳۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کی کسی حالت میں مُحرِم کے لیے ان کا پہننا ناگزیر ہو تو اس کو رخصت دی گئی ہے، لیکن اس پر فدیہ بھی لازم آئے گا، اس لیے کہ احرام کی حالت میں جو کام ممنوع قرار دیے گئے ہیں، ان کا کرنا عذر کی صورت میں اگرچہ جائز ہے، لیکن ان پر فدیہ لازم آتا ہے۔ خود قرآنِ مجید میں اس کی ایک صورت کا صراحتاً ذکر ہے:

وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ ۔ (البقرہ ۲:۱۹۶)

''تم اپنا سر نہ منڈواؤ جب تک کہ قربانی کا جانور اپنی جگہ پر نہ پہنچ جائے۔ ہاں، اگر کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو اپنا سر منڈواسکتا ہے، لیکن اسے روزوں، صدقہ یا قربانی کی صورت میں فدیہ دینا ہوگا[۶۵]۔''

۲۔ حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شرب الكلب فی اناء احدكم فليغسله سبعا ۔

''اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو وہ اسے سات مرتبہ دھوئے[۶۶]۔''

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

شوافع کے نزدیک سات مرتبہ دھونا برتن کی طہارت کے لیے شرط ہے، اس کے بغیر وہ پاک نہیں ہوگا۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ کتے کے لعاب میں جو جراثیم ہوتے ہیں وہ اچھی طرح صاف ہو جائیں، تاہم طہارت تین مرتبہ دھونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ کتے کا لعاب، ظاہر ہے اس کے پیشاب یا پاخانے سے زیادہ نجس نہیں اور ان سے طہارت کے لیے برتن یا کپڑے کو تین مرتبہ دھونا بالاتفاق کافی ہے[۶۷]۔

۳۔ حضرت سلمان سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا يستنجی احدكم بدون ثلاثة احجار ۔

''تم میں سے کوئی شخص استنجا میں تین سے کم پتھر استعمال نہ کرے[۶۸]۔''

شوافع کے نزدیک تین کا عدد وجوب کے لیے ہے یعنی استنجا میں ان کے نزدیک بہر حال تین پتھروں کا استعمال ضروری ہے، چاہے صفائی ایک ہی پتھر سے حاصل ہو جائے[۶۹]۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ عدد محض مستحب ہے، اس لیے کہ استنجا میں پتھر استعمال کرنے سے اصل مقصد نجاست کی صفائی ہے اور یہ مختلف حالتوں میں پتھروں کی مختلف تعداد سے حاصل ہوسکتی ہے،

---

۶۵ تھانوی، ظفر احمد: اعلاء السنن، کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ج ۱۰، ص ۵۰۔

۶۶ بخاری، کتاب الوضوء، باب اذا شرب الكلب فی اناء احدكم فليغسله سبعا، حدیث ۱۷۲۔

۶۷ اعلاء السنن، ج ۱، ص ۱۹۶۔

۶۸ مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابة، حدیث ۶۰۷۔

۶۹ النووی، یحییٰ بن شرف: المجموع شرح المہذب، ج ۲، ص ۱۱۹۔

اس لیے اگر صفائی ایک یا دو پتھروں سے حاصل ہو جائے تو وہ بھی کافی ہیں اور اگر صفائی تین پتھروں سے بھی حاصل نہ ہو تو اس سے زیادہ پتھر استعمال کرنا ضروری ہوگا۔[۰]

علت پر مبنی احکام

فقہا کے نزدیک یہ ایک متفقہ اصول ہے کہ جن احکام کا مدار علت پر ہوتا ہے، ان میں حکم کی ظاہری شکل کی نہیں، بلکہ علت کی پیروی مطلوب ہوتی ہے اور علت کے بدل جانے سے حکم بھی بدل جاتا ہے۔ چنانچہ بعض صورتوں میں اگرچہ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ حدیث کی مخالفت ہو رہی ہے، لیکن غور کیا جائے تو یہ مخالفت خود متکلم کا منشا اور اس کے کلام کا مخفی تقاضا ہوتی ہے۔

علماے احناف نے اس اصول کا اطلاق متعدد احادیث پر کیا ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یبیع حاضر لباد ''کوئی شہری کسی دیہاتی کا دلال بن کر اس کا مال فروخت نہ کرائے۔''[۱]

فقہاے احناف نے اس روایت پر اس کی ظاہری شکل میں عمل کرنے کے بجائے حکم کا مدار علت پر رکھا ہے، اور کہا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اگر دیہاتی کسی دلال کے واسطے سے اپنا مال فروخت کرے گا تو ظاہر ہے وہ اصل قیمت میں اپنا کمیشن شامل کرلے گا جس سے بازار میں اس چیز کی قیمت بڑھ جائے گی۔ اس لیے اگر صورت یہ ہو کہ کوئی شہری اپنے فائدے کے لیے نہیں، بلکہ اس لیے کسی دیہاتی کا مال بازار میں فروخت کراتا ہے کہ اس کو بازار کے نرخ کے مطابق اپنے مال کی صحیح قیمت مل جائے تو یہ جائز ہے، کیونکہ ممانعت کی وجہ ختم ہوگئی ہے۔[۲]

۲۔ براء بن عازب سے روایت ہے کہ ان کی اونٹنی نے ایک باغ میں گھس کر پھل برباد کر دیے، جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کیا کہ دن کے وقت تو اہلِ اموال اپنے مال کی حفاظت کریں اور رات کے وقت جانوروں کے مالک ان کی نگرانی کریں، اور اگر رات کو کوئی جانور کسی کا نقصان کرے گا تو مالک کو اس کا تاوان دینا پڑے گا۔[۳]

شوافع کے نزدیک جانور کے کیے گئے نقصان کے باب میں شرعی ضابطہ یہی ہے جو اس روایت میں بیان ہوا ہے۔ لیکن احناف نے اس کی تشریح اس حکم کی علت کی روشنی میں کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں دن اور رات کا فرق اس لیے

---

[۰] اعلاء السنن، ج ۱، ص ۳۰۷۔

[۱] بخاری، کتاب البیوع، باب یشتری حاضر لباد بالسمسرة، حدیث ۲۱۶۰۔

[۲] شرح معانی الآثار: ج ۲، ص ۱۸۷۔

[۳] ابوداؤد، کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، حدیث ۳۵۷۰۔

کیا گیا ہے کہ عام طور پر جانوروں کو چراگاہ اور پانی کے گھاٹ تک دن کے وقت ہی لے جایا جاتا ہے، اس لیے دن کے وقت اپنے اموال کی حفاظت کی ذمہ داری اس راستے کے لوگوں پر ڈالی گئی ہے تاکہ جانوروں کے مالکوں پر حرج لازم نہ آئے، جبکہ رات کے وقت جانوروں کو ان کے مسکنوں میں باندھ دیا جاتا ہے۔ اس لیے اگر کوئی جانور رات کو کسی کا مال برباد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اس کے باندھنے اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہے، لہٰذا وہ نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مالک پر ضمان کے لازم آنے یا نہ آنے کا مدار درحقیقت دن اور رات کے وقت پر نہیں، بلکہ مالک کی کوتاہی پر ہے اور حدیث میں دن اور رات میں فرق اسی علت کی بنا پر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ دن کے وقت کسی جانور کے مالک نے جانور کی حفاظت اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہے اور اس کے نتیجے میں جانور نے کسی کے مال کا نقصان کر دیا ہے تو مالک پر ضمان لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر رات کے وقت کوئی جانور قابو سے باہر ہو جائے اور رسی تڑا کر بھاگ جائے اور کسی کا نقصان کر دے تو مذکورہ علت کی روشنی میں مالک پر ضمان لازم نہیں ہوگی۔[۴]

۳۔ حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قافلہ جب باہر سے مال لے کر آئے تو اس کے بازار میں پہنچنے سے پہلے شہر سے باہر ہی اس سے سامان مت خریدو۔[۵]

احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم ''اضرار'' کی علت پر مبنی ہے جو اس صورت میں دو پہلوؤں سے پائی جا سکتی ہے: ایک یہ کہ شہر سے باہر قافلے والوں سے مال خریدنے والا شخص ان کو بازار کی صحیح قیمت سے آگاہ نہ کرے اور کم قیمت پر ان سے مال خرید لے۔ دوسرے یہ کہ ان سے مال خریدنے کے بعد بازار میں آ کر اپنی مرضی کے نرخ پر اسے فروخت کرے۔ گویا ایک پہلو سے قافلے والوں کا نقصان ہے اور دوسرے پہلو سے شہر والوں کا۔ لیکن اگر کسی جگہ اضرار کے ان دونوں پہلوؤں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو احناف کے نزدیک قافلے والوں سے شہر سے باہر مال خرید لینے میں کوئی حرج نہیں۔[۶]

www.javedahmadghamidi.org
www.al-mawrid.org

مخصوص احکام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض مواقع پر عام ضابطے کے خلاف بعض افراد کو خصوصی رخصت دیا کرتے تھے جس کا اطلاق دوسرے افراد پر نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ براء بن عازب سے روایت ہے کہ ان کے ماموں ابو بردہ نے ایک موقع پر عید الاضحیٰ کی نماز پڑھنے سے قبل ہی جانور کی قربانی کر دی جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ قربانی ادا نہیں ہوئی، اس کی جگہ دوسرا جانور ذبح کرو۔ انھوں نے کہا کہ میرے پاس تو اب ایک چھوٹی عمر کا جانور رہی ہے۔ آپ نے فرمایا، اسی کو ذبح کر دو،

۴؎ سہارنپوری، خلیل احمد: بذل المجہود۔

۵؎ بخاری، کتاب البیوع، باب النہی عن تلقی الرکبان، حدیث ۲۱۶۵۔

۶؎ مرقاۃ المفاتیح: ج ۶ ص ۷۹۔

لیکن یہ رخصت صرف تمھارے لیے ہے، تمھارے بعد اور کسی کے لیے نہیں ہے۔[77]

احناف نے اس اصول کا اطلاق حسب ذیل روایتوں پر کیا ہے:

۱۔عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک آدمی حالتِ احرام میں وفات پا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا۔ ''اس کے سر کو مت ڈھانپو، کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا۔''[78]

امام شافعی کے نزدیک یہ حکم ہر اس شخص کے لیے ہے جو حالتِ احرام میں وفات پا جائے[79] لیکن احناف نے اس کو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم نہیں کیا، بلکہ قرائن کی بنا پر اس کو اس شخص کی خصوصیت پر محمول کیا ہے۔[80]

۲۔حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ جس دن نجاشی کا انتقال ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو اس کی اطلاع دی اور پھر جنازہ گاہ میں ان کو جمع کر کے ان کی غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھائی۔[81]

شوافع اس روایت سے غائبانہ نمازِ جنازہ کی عام مشروعیت پر استدلال کرتے ہیں[82] لیکن احناف نے اس کو نجاشی کی خصوصیت قرار دیا ہے۔ کیونکہ ذخیرۂ حدیث میں نجاشی کے علاوہ کسی اور صحابی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غائبانہ نمازِ جنازہ پڑھنا ثابت نہیں ہے اور نہ آپ کے بعد صحابہ میں اس کی کوئی نظیر ملتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ نے بھی اس کو نجاشی کی خصوصیت سمجھا اور اس کو عمومی حکم کے طور پر نہیں لیا۔[83]

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com
www.javedahmadghamidi.org

سنت مستقرہ اور منفرد احکام

احناف سنتِ مستقرہ میں اور ان افعال میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کبھی کیے، فرق ملحوظ رکھتے ہیں۔ چنانچہ نماز میں آمین بالجہر، تسمیہ بالجہر اور رکوع جاتے اور اٹھتے وقت رفعِ یدین کے اعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور شوافع ان کو سنت قرار دے کر ان پر عمل کرتے ہیں، لیکن احناف، اپنے دلائل کی بنا پر، ان کو اس حیثیت سے قبول نہیں کرتے۔

۷۷؎ بخاری، کتاب الاضاحی، باب قول النبی صلی اللّٰه علیه و سلم لابی برده، حدیث ۵۵۵۶۔

۷۸؎ بخاری، کتاب جزاء الصید، باب سنة المحرم اذا مات، حدیث ۱۸۵۱۔

۷۹؎ النووی: شرح صحیح مسلم، ج۸، ص۱۲۷۔

۸۰؎ الکاسانی،: بدائع الصنائع، کراچی: ایچ ایم سعید کمپنی: ۱۹۱۰ء، ج۱، ص۳۰۸۔

۸۱؎ بخاری، کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى الى اهل الميت بنفسه، حدیث ۱۲۴۵۔

۸۲؎ المجموع، ج۵، ص۲۱۱۔

۸۳؎ ابن الہمام، کمال الدین: فتح القدیر، ج۲، ص۱۱۹۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حیثیات میں فرق

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عادی امور

۱۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دو سنتیں پڑھنے کے بعد لیٹ جایا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ موذن آ کر آپ کو صبح کی نماز کی اطلاع دیتا۔[۸۴]

شوافع نے اس حدیث کی بنیاد پر فجر کی دو سنتیں پڑھنے کے بعد لیٹنے کو مستحب قرار دیا ہے۔[۸۵] لیکن احناف کہتے ہیں کہ آپ نے یہ عمل کسی دینی حیثیت سے نہیں کیا، بلکہ اس کا تعلق طبعی امور سے ہے۔ چونکہ آپ رات کا ایک بڑا حصہ عبادت میں گزارتے تھے، اس لیے فجر کی دو سنتیں پڑھ کر آرام کی غرض سے کچھ دیر کے لیے لیٹ جاتے تھے۔[۸۶]

۲۔ حضرت مالک بن حویرث سے روایت ہے کہ انھوں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے اٹھنے کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر پھر کھڑے ہوتے تھے۔[۸۷]

شوافع نے اس روایت کی بنیاد پر دوسری اور تیسری رکعت میں سجدہ سے اٹھ کر قیام سے پہلے تھوڑی دیر بیٹھنے کو نماز کی سنن میں سے قرار دیا ہے۔[۸۸] لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس میں استحباب کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ آپ تو اس لیے بیٹھتے تھے کہ آخر عمر میں بڑھاپے اور بیماری کی وجہ سے سیدھا کھڑے ہونے میں مشقت محسوس کرتے تھے۔[۸۹] اسی لیے آپ نے صحابہ سے فرمایا:

لا تبادرونی برکوع ولا بسجود ...انی قد بدنت۔[۹۰]	''رکوع اور سجدے میں مجھ سے آگے مت نکلا کرو۔ میرا جسم بوجھل ہو گیا ہے۔''

عقل عام کی روشنی میں ہدایات

۱۔ حضرت عثمان سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

۸۴؎ ابوداؤد، کتاب التطوع، باب الاضطجاع بعدھا، حدیث ۱۲۶۲۔

۸۵؎ المجموع، ج ۳، ص ۵۲۵۔

۸۶؎ اعلاء السنن، ج ۲، ص ۹۱۔

۸۷؎ بخاری، کتاب الاذان، باب من استوی قاعدا فی وتر من صلاتہ ثم نھض، حدیث ۸۲۳۔

۸۸؎ المجموع، ج ۳، ص ۴۲۱۔

۸۹؎ اعلاء السنن، ج ۳، ص ۳۹۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

لا ینکح المحرم و لا ینکح ۔ ''حالتِ احرام میں آدمی نہ نکاح کرے، اور نہ کرائے۔''[91]

شوافع نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے محرم کے لیے نکاح کوممنوع قرار دیا ہے[92] لیکن احناف کہتے ہیں کہ حالتِ احرام بذات خود نکاح کے منافی نہیں، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ممانعت شرعی لحاظ سے نہیں، بلکہ ایک حکیمانہ ہدایت کے طور پر ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ نئی نئی شادی کے بعد ممکن ہے کہ میاں بیوی اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکیں اور جذبات میں احرام کی پابندی توڑ ڈالیں۔[93]

۲۔ حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوا فی مرابض الغنم و لا تصلوا فی اعطان الابل ۔ ''بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لو، لیکن اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھو۔''[94]

احناف کہتے ہیں کہ یہ مصلحت پر مبنی ایک عام ہدایت ہے نہ کہ کوئی شرعی حکم ۔ اس کی حکمت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہے۔ براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھا کرو، کیونکہ یہ جنوں سے پیدا کیے گئے ہیں، (یعنی ان میں ان شیاطین جیسی خصلتیں پائی جاتی ہیں)۔ تم ان کی آنکھوں اور ان کے جوش و ہیجان کو نہیں دیکھتے، جب یہ بدکے ہوئے ہوتے ہیں؟''[95]

اس لیے بہتر تو یہی ہے کہ آدمی ایسی خطرے کی جگہ میں نماز نہ پڑھے، لیکن چونکہ اس کا تعلق نماز کی شرعی صحت وعدم صحت سے نہیں ہے، اس لیے اگر کسی نے وہاں نماز پڑھ لی تو ادا ہو جائے گی۔[96]

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

حاکم ریاست کے فیصلے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ریاستِ مدینہ کے حاکم تھے اور آپ نے بہت سے فیصلے اپنی اس حیثیت میں، اس وقت کے

---

۹۰ ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، باب ما یؤمر به المأموم من اتباع الامام، حدیث ۶۱۹۔

۹۱ ترمذی، کتاب الحج، باب ما جاء فی کراهية تزويج المحرم، حدیث ۸۴۰۔

۹۲ المجموع، ج ۷، ص ۲۹۷۔

۹۳ مرقاۃ المفاتیح: ج ۵، ص ۵۷۲۔

۹۴ ترمذی، کتاب الصلوۃ، باب ما جاء فی الصلاۃ فی مرابض الغنم واعطان الابل، حدیث ۳۴۸۔

۹۵ الشوکانی: نیل الاوطار، ج ۲، ص ۱۴۱۔

۹۶ مرقاۃ المفاتیح: ج ۲، ص ۴۴۴۔

اجتماعی مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے کیے۔ چونکہ اس طرح کے مصالح ہر زمانے کے لیے حتمی طور پر ایک جیسے نہیں ہوتے، اس لیے احناف ایسے فیصلوں پر ہر حال میں عمل کرنے کو لازم نہیں سمجھتے۔

۱۔ حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مدینہ اس جگہ سے لے کر اس جگہ تک حرم ہے۔ نہ یہاں کے درخت کاٹے جائیں اور نہ کوئی ظلم و زیادتی کا کام کیا جائے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر اللہ اور اس کے فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہے۔[۹۷]

اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے شوافع نے مدینہ کو مکہ ہی کی طرح حرم قرار دیا ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ مدینہ کو حرم قرار دینے کا حکم شرعی نوعیت کا نہیں، بلکہ انتظامی نوعیت کا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مصالح کی بنا پر یہ حکم جاری کیا تھا۔ اس لیے مدینہ کے لیے وہ پابندیاں ثابت نہیں ہیں جو احادیث میں مکہ کے لیے بیان ہوئی ہیں۔[۹۸]

۲۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ سوار کو مال غنیمت میں سے تین حصے دیے، دو گھوڑے کے اور ایک اس کے سوار کا۔[۹۹]

احناف کہتے ہیں کہ اس کی حیثیت کسی حتمی شرعی حکم کی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق حاکمِ وقت کی صواب دید سے ہے۔[۱۰۰] عقلِ عام کی رو سے گھڑ سوار کا اصولی حق تو یہی ہے کہ اس کو دو حصے دیے جائیں، ایک گھوڑے کا اور ایک سوار کا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تقسیم بھی ثابت ہے،[۱۰۱] لیکن اگر کوئی گھڑ سوار جنگ میں دوسروں کی نسبت زیادہ بہادری سے لڑے یا کوئی خاص کارنامہ انجام دے تو امیر لشکر اپنی صواب دید کے مطابق اسے انعام کے طور پر تین یا اس سے زیادہ حصے بھی دے سکتا ہے۔ اسی اصول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ ذی قرد میں سلمہ بن الاکوع کو ان کے نمایاں کارنامے کی بنا پر ایک پیدل اور ایک سوار کا حصہ دیا، حالانکہ وہ جنگ میں پیدل شریک ہوئے تھے۔[۱۰۲] غزوۂ حنین میں آپ نے نئے مسلمان ہونے والے مجاہدین کو سو سو اور پچاس پچاس اونٹ دیے، جبکہ عام مجاہدین کے حصے میں چار چار اونٹ اور چالیس چالیس بکریاں آئیں،[۱۰۳] بلکہ غزوۂ خیبر کے موقع پر بعض ان لوگوں کو بھی غنیمت میں سے حصہ دیا جو جنگ میں شریک ہی نہیں ہوئے تھے۔[۱۰۴] اس تفصیل

۹۷؎ بخاری، کتاب فضائل المدینۃ، باب حرم المدینة، حدیث ۱۸۶۷۔

۹۸؎ اعلاء السنن، ج ۱۰، ص ۴۸۸۔

۹۹؎ بخاری، کتاب الجہاد، باب سہام الفرس، حدیث ۲۸۶۳۔

۱۰۰؎ اعلاء السنن، ج ۱۲، ص ۱۷۱، ۱۷۲۔

۱۰۱؎ ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من اسهم له سهما، حدیث ۲۷۳۶۔

۱۰۲؎ مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوة ذی قرد و غیرها، حدیث ۴۶۷۸

۱۰۳؎ ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ج ۲، ص ۱۵۲، ۱۵۳۔

۱۰۴؎ ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من جاء بعد الغنیمة لا سهم له، حدیث ۲۷۲۵۔

سے واضح ہے کہ مالِ غنیمت کی تقسیم کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطورِ شارع نہیں، بلکہ بطورِ حاکم کیے تھے اور اس باب میں اصل حیثیت اولوا الامر کی صواب دید ہی کو حاصل ہے۔

۳۔ حضرت ابوطلحہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کچھ یتیموں کو وراثت میں شراب ملی ہے، اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا: بہا دو۔ ابوطلحہ نے کہا: کیا اس کا سرکہ نہ بنا لیا جائے۔ آپ نے فرمایا: نہیں۔[۱۰۵]

شوافع کے نزدیک اس حدیث کی بنا پر شراب کو سرکہ بنانا جائز نہیں ہے۔[۱۰۶] لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس حکم کا تعلق اس دور سے ہے جب شراب کی حرمت کا حکم نیا نیا اترا تھا اور لوگوں کے دلوں سے شراب کی محبت بالکل ختم کرنے کے لیے شراب کے برتنوں کا استعمال بھی وقتی طور پر ممنوع قرار دیا گیا تھا۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی نفرت اچھی طرح جاگزیں ہو گئی تو ان برتنوں کے استعمال اور شراب کو سرکہ بنانے کی ممانعت بھی ختم کر دی گئی۔[۱۰۷]

قضا پر مبنی احکام

ریاستِ مدینہ کے قاضی ہونے کی حیثیت سے لوگ اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرانے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا کرتے تھے۔ مقدمات میں اصل چیز چونکہ حالات کی رعایت سے بہتر سے بہتر فیصلہ کرنا ہوتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ تمام مقدمات میں ایک ہی نوعیت کا فیصلہ جاری نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہر مقدمے کا فیصلہ اس کی جزئیات وتفصیلات کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ مقدمات کے فیصلوں کی حیثیت عمومی قانون کی نہیں ہوتی، اور ان کا اطلاق حالات کی رعایت کیے بغیر، ہر قسم کی صورت حال پر نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا احادیث میں وارد ایسے فیصلے جو کسی عمومی ضابطے کے تحت نہیں آتے، احناف انھیں بالعموم قضا پر محمول کرتے ہیں۔

۱۔ حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے ایسی بکری خریدی جس کا دودھ گاہک کو دھوکا دینے کے لیے کئی دنوں سے دوہا نہیں گیا تھا اور اس کا دودھ بھی استعمال کر لیا تو اب اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہے تو درست، ورنہ جانور کو واپس کر دے اور استعمال شدہ دودھ کے عوض ایک صاع کھجوریں دے دے۔[۱۰۸]

احناف نے اس کو ایک عمومی قانون ماننے سے انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو ایک عمومی قانون مانا جائے تو شریعت کے ایک مسلمہ عقلی اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔ وہ یہ کہ تاوان ہمیشہ تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہیے۔

۱۰۵؎ ابوداؤد، کتاب الاشربۃ، باب ما جاء فی الخمر تخلل، حدیث ۳۶۷۵۔

۱۰۶؎ المجموع، ج ۲، ص ۹۶۔

۱۰۷؎ المبسوط، ج ۲۴، ص ۲۴۔

۱۰۸؎ بخاری، کتاب البیوع، باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل والبقر والغنم و کل محفلۃ، حدیث ۲۱۴۸۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اب یہ تو ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مقدمے میں مذکورہ حکم جاری کیا، اس میں ایک صاع کھجوریں مقدار یا قیمت کے لحاظ سے جانور کے دودھ کا بدل بن سکتی ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ ہر صورت میں ایسا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اس حکم پر ہر حالت میں عمل کرنا لازم نہیں ہے، بلکہ ہر مقدمے میں دودھ کی مقدار کے لحاظ سے الگ تاوان لازم کیا جائے گا[109]۔

۲۔ حضرت جابر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا حق ایسی زمین میں دیا جو ابھی شرکا میں تقسیم نہیں ہوئی۔ جب حصوں کی حد بندی ہو جائے اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں ہے[110]۔

شوافع اور حنابلہ کا مسلک اس روایت کے ظاہر کے مطابق یہ ہے کہ شفعہ کا حق پڑوسی کو حاصل نہیں، بلکہ صرف اس شخص کو ہے جو زمین کی ملکیت میں شریک ہو۔ لیکن احناف عقلی ونقلی دلائل کی روشنی میں پڑوسی کے لیے بھی شفعہ کا حق تسلیم کرتے ہیں اور مذکورہ بالا حدیث کو قضا پر محمول کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کوئی عمومی حکم نہیں ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاص مقدمے میں اپنی صواب دید کے مطابق یہ فیصلہ دیا[111]۔

۳۔ حضرت عبادہ بن الصامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوارے زانی کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی بیان فرمائی[112]۔

شوافع کے نزدیک اس روایت کی رو سے جلاوطنی زنا کی سزا کا لازمی حصہ ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اصل سزا تو قرآن کی نص کے مطابق، سو کوڑے ہے، جبکہ جلاوطن کرنا قاضی کا صواب دیدی اختیار ہے۔ اگر وہ ماحول کی حفاظت یا مجرم کی اصلاح کے پہلو سے اسے جلاوطن کرنا مناسب سمجھے تو کر سکتا ہے، تاہم یہ اصل سزا کا حصہ نہیں[113]۔

۱۰۹؎ السرخسی، ابوبکر محمد بن ابی سہل: المبسوط، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۹۷۸ء، ج ۱۳، ص ۴۰۔

۱۱۰؎ بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الشریك من شریكه، حدیث ۲۲۳۱۔

۱۱۱؎ الجصاص: احکام القران، ج ۲، ص ۱۹۷، ۱۹۸۔

۱۱۲؎ مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا، حدیث ۴۴۱۴۔ ۴۴۱۷۔

۱۱۳؎ مرقاۃ المفاتیح: ج ۷، ص ۱۲۲۔

احسان الرحمٰن غوری

دستاویزات بحیرۂ مردار

(Dead Sea Scrolls)

(۴)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

دستاویزات بحیرۂ مردار اور عہد نامۂ قدیم

۱۔ دستاویزات بحیرۂ مردار میں عہد نامۂ قدیم اور اس سے متعلقہ مواد

دستاویزاتِ بحیرۂ مردار کے تعارف میں بیان کیا جا چکا ہے کہ ان دستاویزات کی اہمیت کی ایک بڑی وجہ عہد نامۂ قدیم کا وہ متن ہے جو ان میں پایا جاتا ہے۔ قمران کے اسینی (Essenes) عہد نامۂ قدیم سے بڑی عقیدت رکھتے تھے اور اس کا مطالعہ نہایت اہتمام اور انہماک سے کرتے تھے۔ ان کی زندگی کا مرکز و محور یہی کتاب تھی۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ وادیِ قمران کے گیارہ غاروں سے عہد نامۂ قدیم کے ۱۰۹ طوامیر دستیاب ہوئے ہیں۔ ان میں چند طوامیر مکمل اور باقی اجزا کی صورت میں ہیں۔[۱] البتہ وہ تمام متداول قرأتوں کو یکساں اہمیت دیتے تھے۔ نہ کسی قرأت پر مبنی نسخے کو دوسرے پر ترجیح دیتے تھے اور نہ کسی قرأت کو رد کرتے تھے۔

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ عہد نامۂ قدیم کی اکثر کتب کا حال یہ ہے کہ انھیں جن بزرگوں کی تصنیف قرار دیا جاتا ہے، وہ ان کی تصنیف نہیں ہے۔ ماہرین اس بات پر بھی متفق ہیں کہ بابل کی طرف جلا وطنی سے قبل تک لکھی گئی بائبل کی کوئی بھی کتاب یا اس

۱؎ ***The Oxford Companion to the Bible,(Under Entry"Dead Sea Scrolls", by Emanuel Tov), p. 159.***

کا کوئی بھی حصہ یا کوئی مسودہ ہم تک نہیں پہنچ سکا ہے۔ سوائے ایک چاندی کے تعویذ میں لکھی گئی کتاب گنتی کے باب ۶ کی تین آیات: (۲۴، ۲۵ اور ۲۶) کے۔ یہ تعویذ تقریباً چھ سو سال ق م کا ہے اور ۱۹۷۹ء میں یروشلم کے نواح میں وادیِ حنوم کے قریب ایک غار سے دریافت ہوا۔[۲] تاہم صحیح معنوں میں سب سے قدیم دستاویزات جن میں عہد نامۂ قدیم کا متن لکھا ہوا موجود ہے، وادیِ قمران کے چوتھے غار (4Q) سے دریافت ہوئیں۔[۳]

اس دریافت سے پہلے عہد نامۂ قدیم کے مرتب ہونے سے ایک ہزار سال بعد تک کے کسی بھی قابلِ قدر مسودے سے علمی دنیا واقف نہ تھی۔ دستاویزاتِ بحیرۂ مردار نے اہلِ علم اور اربابِ تحقیق کی اس ضرورت کو پورا کیا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بھی دو سو سال قبل لکھی جانے والی عبرانی زبان کی نہایت اہم تحریریں فراہم کر دیں۔ ذیل میں چند اہم طوامیر کا ذکر کیا گیا ہے جو عہد نامۂ قدیم کے متن سے متعلق ہیں۔

۱۔ اسفارِ خمسہ پر مشتمل دستاویزات کی فہرست[۴]

دستاویزاتِ بحیرۂ مردار میں شامل چند اہم دستاویزات کی فہرست ذیل میں پیش کی جا رہی ہے جن میں اسفارِ خمسہ کی پانچوں کتب کے مختلف اجزا درج ہیں:

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

غار نمبر	نمبر شمار	دستاویز کا کوڈ نام (Code Name)	بائبل کے کن اجزا سے متعلق ہے
۱۔	۱۔	1QGen (Fragment)	کتاب پیدائش
	۲۔	1QEx (Fragment)	کتاب خروج
	۳۔	1QpaleoLev (Fragment)	کتاب احبار (قدیم رسم الخط میں)
	۴۔	1QDeutA-B (Fragment)	کتاب استثنا (دو ٹکڑے)
۲۔	۵۔	2QGen (Fragment)	کتاب پیدائش
	۶۔	2QExA-B (Fragment)	کتاب خروج
	۷۔	2QpaleoLev (Fragment)	کتاب احبار (قدیم رسم الخط میں)
	۸۔	2QNumA-D (Fragment)	کتاب گنتی (چار ٹکڑے)
	۹۔	2QDeutA-C (Fragment)	کتاب استثنا (تین ٹکڑے)

۲؎ ***The New Jerome Biblical Commentary***, p. 1080.

۳؎ F.M.Cross, ***Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies***, p. 164, (F.Note No. 2).

۴؎ G.Vermes, ***The Dead Sea Scrolls in English***, 4th Ed., pp.xxxvii-lv.

۴۔	۱۰۔	4QGen-ExA (Complete Scroll)	کتاب پیدائش اور خروج (مکمل طومار میں)
	۱۱۔	4QNumA (Complete Scroll)	کتاب گنتی (مکمل طومار)
	۱۲۔	4QLevB-D (Complete Scroll)	کتاب احبار
	۱۳۔	4QDeutA (Complete Scroll)	کتاب استثنا
	۱۴۔	4QpaleoGen-Ex (Fragment)	کتاب پیدائش اور خروج
	۱۵۔	4QpaleoExM (Fragment)	کتاب خروج
۵۔	۱۶۔	5QDeut (Fragment)	کتاب استثنا
۶۔	۱۷۔	6QpaleoGen (Fragment)	کتاب پیدائش
	۱۸۔	6QpaleoLev (Fragment)	کتاب احبار
	۱۹۔	6QDeut (Fragment)	کتاب استثنا
۷۔	۲۰۔	7QpapLXXEx (Fragment)	کتاب پیدائش
۸۔	۲۱۔	8QGen (Fragment)	کتاب پیدائش
۱۱۔	۲۲۔	11QpaleoLev (Fragment)	کتاب احبار (قدیم رسم الخط)
	۲۳۔	11QDeut (Fragment)	کتاب استثنا

۲۔ عہد نامۂ قدیم کی دیگر کتب کی فہرست[۵]

غار نمبر	نمبر شمار	دستاویز کا کوڈ نام (Code Name)	بائبل کے جن اجزا سے متعلق ہے
۱۔	۱۔	1QIsaA (Complete Scroll)	مکمل کتاب یسعیاہ
	۲۔	1QisaB (Complete Scroll)	کتاب یسعیاہ کا نامکمل طومار
	۳۔	1QJudg (Fragment)	کتاب قضاۃ
	۴۔	1QSam (Fragment)	۱-۲ سموئیل
	۵۔	1QEzek (Fragment)	کتاب حزقی ایل
	۶۔	1QPsA-C (Fragment)	مزامیر پر مشتمل تین ٹکڑے
۲۔	۷۔	2QJer (Fragment)	کتاب یرمیاہ

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

۵ G.Vermes, ***The Dead Sea Scrolls in English***, 4th Ed., pp.xxxvii-lv.

	۸۔	2QJob (Fragment)	کتاب ایوب
	۹۔	2QRuth (Fragment)	کتاب رُوت
۳۔	۱۰۔	3QEzek (Fragment)	کتاب حزقی ایل
	۱۱۔	3QPs (Fragment)	مزامیر
	۱۲۔	3QLam (Fragment)	کتاب نوحہ
۴۔	۱۳۔	4QJudgA-B (Scroll)	کتاب قضاۃ
	۱۴۔	4QSamA-B (Scroll)	کتاب سموئیل
	۱۵۔	4QKgs (Scroll)	سلاطین
	۱۶۔	4QXIIB-F (Scroll)	بارہ انبیاے صغیر
۵۔	۱۷۔	5QKgs (Fragment)	سلاطین
	۱۸۔	5QIsa (Fragment)	کتاب یسعیاہ
	۱۹۔	5QPs(Fragment)	مزامیر
۶۔	۲۰۔	6QKgs (Fragment)	سلاطین
	۲۱۔	6QPs (Fragment)	مزامیر
	۲۲۔	6QCant (Fragment)	غزل الغزلات
۸۔	۲۳۔	8QPs (Fragment)	مزامیر
۱۱۔	۲۴۔	11QEzek (Fragment)	کتاب حزقی ایل
	۲۵۔	11QPsA (Fragment)	مزامیر

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

۳۔ اپوکرائفا اور سیوڈی پی گرافا (Pseudepigrapha)[6] پر مشتمل دستاویزات[7]

غار نمبر	نمبر شمار	دستاویز کا کوڈ نام (Code Name)	بائبل کے جن اجزا سے متعلق ہے
۱۔	۱۔	1QapGen (Scroll)	کتاب پیدائش کا اپوکرائفا
	۲۔	1QJubA-B (Fragment)	کتاب جوبلی

---

۶ اہم بزرگوں سے جعلی طور پر منسوب کتابیں۔

۷ G.Vermes, ***The Dead Sea Scrolls in English***, 4th Ed., pp.xxxvii-lv.

	۳۔	1QNoah (Fragment)	کتاب نوح
	۴۔	1QTLev ar (Fragment)	کتاب احبار کا آرامی اپوکرائفا
۲۔	۵۔	2QSir (Fragment)	کتاب یوشع بن سیراخ
	۶۔	2QJubA-B (Fragment)	کتاب جوبلی
۳۔	۷۔	3QJub (Fragment)	کتاب جوبلی
	۸۔	3QTJud (Fragment)	عہد نامہ جودت
۴۔	۹۔	4QGenBpara (Scroll)	کتاب پیدائش کا اپوکرائفا
	۱۰۔	4QTob ar (Fragment)	کتاب طوبیاہ (آرامی زبان میں)
	۱۱۔	4QEnA-B (Fragment)	کتاب انوخ
	۱۲۔	4QapPs (Fragment)	مزامیر کا اپوکرائفا
	۱۳۔	4QapJer (Fragment)	یرمیاہ کا اپوکرائفا
۵۔	۱۴۔	5QapMal (Fragment)	کتاب ملاکی کا اپوکرائفا
۶	۱۵۔	6QapProph (Fragment)	کتبِ انبیا کا اپوکرائفا
۱۱۔	۱۶۔	11QapPsA (Fragment)	مزامیر کا اپوکرائفا
	۱۷۔	11QJub (Fragment)	کتاب جوبلی

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

۴۔ بائبل کے تفسیری نوٹس پر مشتمل طوامیر کے چند اہم ٹکڑے[۸]

غار نمبر	نمبر شمار	دستاویز کا کوڈ نام (Code Name)	بائبل کے کن اجزا سے متعلق ہے
۱۔	۱۔	1QpHab (Scroll)	حبقوق کی تفسیر (مکمل طومار)
	۲۔	1QpMic (Fragment)	میکاہ کی تفسیر
	۳۔	1QZeph (Fragment)	صفنیاہ کی تفسیر
	۴۔	1QpPs (Fragment)	مزامیر کی تفسیر
۳۔	۵۔	3QpIsa (Fragment)	یسعیاہ کی تفسیر
۴۔	۶۔	4QpGenA (Fragment)	کتاب پیدائش کی تفسیر

۸؎ G.Vermes, ***The Dead Sea Scrolls in English***, 4th Ed., pp.xxxvii-lv.

۷۔	4QpIsA-C (Fragment)	یسعیاہ کی تفسیر
۸۔	4QpHos (Fragment)	
۹۔	4QpMic (Fragment)	کتاب میکاہ کی تفسیر
۱۰۔	4QpNah (Fragment)	کتاب نحوم کی تفسیر
۱۱۔	4QpZeph (Fragment)	کتاب صفنیاہ کی تفسیر

ب۔ متداول بائبل کی مختلف متنی روایات اور دستاویزاتِ بحیرۂ مردار سے ان کا تعلق

اس سے قبل دستاویزاتِ بحیرۂ مردار میں شامل عہد نامۂ قدیم کے متن کا جائزہ لیا گیا۔ یہاں ان نکات کا احاطہ کیا جائے گا جو ان دستاویزات اور موجودہ بائبل میں موجود عہد نامۂ قدیم کے متن کے درمیان موافق یا اختلافی ہیں۔ مذکورہ بحث کو آگے بڑھانے سے پیشتر قارئین کی سہولت کے پیشِ نظر مختصراً بائبل کے تین متنی سندوں یا سلسلوں کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

ا۔ متداول بائبل کی مختلف متنی روایات

(i) میسوارئی متن (Masoretic Text)

میسورائی قرأت کو موجودہ یہودی اور مسیحی دنیا میں سب سے زیادہ مستند سمجھا جاتا ہے اور اسے قبولِ عام کا درجہ حاصل ہے۔ اس لیے اسے بالعموم "Textus receptus" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔[۹] اصطلاحاً میسورا سے مراد حواشی اور نوٹس کا ایک ایسا نظام ہے جس کا مقصد بائبل کے الفاظ کا درست مفہوم اور تلفظ محفوظ اور متعین کرنا تھا۔ اس کا عمومی طریق کار یہ تھا کہ بائبلی متن کے بین السطور اور اطراف میں حواشی پر کچھ توضیحات درج کی جاتی تھیں۔ جو علما و کاتبین اس نظام کا اہتمام کرتے تھے انھیں میسوری (Masoretes) کہا جاتا ہے۔ اور اس طرح لکھی جانے والی بائبل کو میسورائی بائبل کہتے تھے۔ اس طرزِ عمل کے نقطۂ آغاز کا تعین تو دشوار ہے تاہم عہدِ مکابیین سے پہلے (قریباً تیسری چوتھی صدی ق م) ہی سے اس کے ایک غیر منظّم اہتمام کا سراغ ملتا ہے۔[۱۰]

دوسری صدی عیسوی کے اوائل میں اس نے باقاعدہ ایک نظم کی شکل اختیار کر لی تھی اور نسخوں کی نقول تیار کرنے کے باقاعدہ مفصل قواعد وضوابط بھی مرتب کر دیے گئے تھے۔[۱۱] اس کا **پہلا دور** آٹھویں صدی عیسوی تک جاری رہا۔ آٹھویں صدی عیسوی کے بعد اس کا **دوسرا دور** شروع ہوتا ہے، جس میں عہد نامۂ قدیم کے عبرانی رسم الخط کے لیے باقاعدہ اعراب وحرکات کا

---

۹ F.M.Cross, p. 182.

۱۰ ***Jewish Encycolpaedia***, Vol 8, Under Entry "Masora", p. 365.

۱۱ ***The Interpreter's Dictionary of the Bible***, vol-4, p. 585.

نظام ترتیب پا گیا۔ یہ دور ۱۴۵۴ء تک محیط ہے، جب اس نظام کے تحت عہد نامۂ قدیم کی باقاعدہ طباعت کی داغ بیل پڑی۔ اس کے بعد میسورا کا تیسرا دور شروع ہو گیا اور یہ دور اب تک جاری ہے۔ اسے بجا طور پر تنقیدی دور کا نام دیا گیا۔ اس عرصے میں عہد نامۂ قدیم کے متن کو نئے نئے علمی اور اثریاتی اکتشافات کی روشنی میں بہتر سے بہتر بنانے کی کوششیں جاری ہیں[۱۲]۔ اسینیوں کے دور میں بھی یہ متن اپنے غیر منظّم ارتقائی مراحل سے گزرتا ہوا موجود تھا، جس کو ارباب علم نے "Proto Masoretic Text" کا نام دیا ہے۔ اسینیوں نے اس سے بھی طوامیر کی صورت میں اپنے لیے نقول تیار کیں۔ واضح رہے کہ اس ترجمے میں عہد نامۂ جدید (اناجیل وغیرہ) شامل نہ تھیں، نہ ہو سکتی تھیں، کیونکہ یہ اس وقت تک معرضِ وجود ہی میں نہ آئی تھیں۔

(ii) ہفتادی متن (Septuagint Text)

بائبل کے عہد نامہ قدیم کی تاریخ میں ہفتادی ترجمہ ایک اتنا بڑا کارنامہ ہے جس نے ایک طرف ارضِ مقدس سے باہر رہنے والے غیر عبرانی یہودیوں (Jews of Diaspora) کے لیے بائبل کے مضامین تک رسائی کا دروازہ کھولا تو دوسری طرف خود بائبل کی بحفاظت منتقلی، اس کی استنادی حیثیت اور اس کی تاریخی و تنقیدی تحقیق میں آسانیاں پیدا کیں۔ مشہور یہ ہے کہ اس ترجمے کا محرک اسکندریہ کی لائبریری کا لائبریرین (Demitrius) تھا۔ اس نے مصر کے بادشاہ بطلیموس ثانی (Ptolemy II Philadelphus) (۲۴۶-۲۸۵ ق م) کے سامنے تجویز پیش کی کہ یروشلم کے بڑے کاہن الیعزر (Eleazar) کو خط لکھا جائے کہ بائبل کے یونانی زبان میں ترجمے کے لیے بہتر (۷۲) علما مقرر کر کے اسکندریہ بھجوائے۔ کاہن نے اس تجویز کا حوصلہ افزا جواب دیا اور اس طرح یہ فاضل اور اہل علم مترجمین اسکندریہ آئے۔ یہاں ایک پر سکون مقام جزیرۂ فاروس (Pharos) میں انھیں فروکش کیا گیا۔ جہاں ان بہتّر علما نے بہتر (۷۲) دن میں اسفارِ خمسہ کا ترجمہ مکمل کر لیا۔ لیکن اس روایت پر کافی اعتراضات وارد کیے گئے ہیں۔ تاہم ابتداءً اسفارِ خمسہ ہی کا ترجمہ مکمل کیا گیا تھا۔ جو غالباً تیسری صدی ق م کے نصف میں "Diaspora" کے یونانی زبان بولنے والے یہودیوں میں کافی حد تک پھیل چکا تھا اور ان میں اسے قبولِ عام حاصل ہو گیا تھا[۱۳]۔

اسفارِ خمسہ (توراۃ) کا ترجمہ مکمل ہونے کے بعد بقیہ کتابوں کا ترجمہ بھی جاری رہا۔ بلکہ متعدد غیر مستند (Non-canonical/Apocrypha) کتابیں بھی اس ترجمے میں شامل کر لی گئیں۔ مثلاً: ایسدراس (اول)، حکمتِ سلیمان، حکمتِ یسوع بن سیراخ، جودیا، باروخ وغیرہ۔ اس کے علاوہ بعض "Canonical" کتابوں میں روایتی میسوری متن پر متعدد اضافے بھی شامل کر دیے گئے۔ اور اس طرح یہ ہفتادی ترجمہ مروجہ عبرانی بائبل سے تقریباً دوگنی ضخامت پر پھیل گیا۔ اس ہفتادی ترجمے میں بھی عہد نامۂ جدید (اناجیل وغیرہ) شامل نہ تھیں۔ بلکہ اس میں صرف عہد نامۂ قدیم اور اپوکرائفا وغیرہ

---

۱۲ ***Jewish Encycolpaedia***, Vol 8, Under Entry "Masora", p. 370.

۱۳ ***The Interpreter's Dictionary of the Bible***, Vol-4, pp. 273-74.

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

شامل تھے۔

اس ترجمے کی ایک خصوصیت یہ بھی رہی کہ اس میں شروع ہی سے مسلسل ترامیم، اضافوں اور نظر ثانی کا عمل جاری رہا۔ اور اس کے متعدد نسخے وجود میں آ گئے۔ بعض علما نے تو اس کا باقاعدہ مکمل نظر ثانی شدہ ایڈیشن بھی تیار کر دیا۔ مثلاً "Aqiulla"، "Theodotion" اور "Symmachus"، جنھوں نے اپنا کام تقریباً دوسری صدی عیسوی میں سرانجام دیا۔ اوریگن (Origen) نے قریباً ۲۵۴ء میں ایک ضخیم و عظیم کتاب مرتب کی جو شش کالمی نسخہ (Hexapla) کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ عجیب و غریب اور اپنی نوعیت کا بے مثال کارنامہ تھا۔ پہلے کالم میں عبرانی متن تھا جو تنی مطالعے کی بنیاد کا کام دے رہا تھا۔ دوسرے کالم میں اسی عبرانی کو یونانی تلفظ میں لکھا گیا تھا یعنی (Hebrew Text in Greek Transcription)۔ تیسرے کالم میں یونانی زبان میں "Aquilla" کا ہفتادی کا نظر ثانی شدہ ترجمہ، چوتھے میں "Symmachus"، پانچویں میں یونانی ہفتادی ترجمہ "Septuagint" اور چھٹے میں یونانی زبان میں "Theodotion" کا ہفتادی کا نظر ثانی شدہ ترجمہ۔ اوریگن نے اس میں اضافے اور الحاقات وغیرہ کی نشان دہی کے لیے مختلف نشانات استعمال کیے۔ یہ ترجمہ مجموعی طور پر قابلِ قبول ہے، لیکن ہر کتاب کا لہجہ الگ ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر کتاب کے مترجمین مختلف تھے۔[۱۴]

(iii) سامری عبرانی تورات (Samaritan Pentateuch)

سامرہ یا سامریہ (Samariah) کا شہر فلسطین سے قریباً پینتیس میل شمال میں واقع ہے۔ یہودیوں کی سلطنت متحدہ (United Kingdom) قریباً ۱۰۲۵ ق م میں حضرت طالوت (Saul) کے ہاتھوں قائم ہوئی تھی اور حضرت داؤد علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں اپنے عروج پر پہنچ گئی تھی۔ یہ سلطنت قریباً ۹۲۲ ق م میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد متحد نہ رہ سکی اور دو حصوں میں تقسیم ہوگئی (Divided Kingdom)۔ اس کا شمالی حصہ اسرائیل کہلاتا ہے۔ اس کا دارالحکومت سامریہ تھا۔ اور یہ سلطنت بنی اسرائیل کے دس قبیلوں پر مشتمل تھی۔ جنوبی حصہ یہودیہ کے نام سے مشہور ہے۔ اس کا دارالحکومت یروشلم تھا۔

شمالی سلطنت (اسرائیل) کو اس کے دارالحکومت سامریہ کی نسبت سے سامری سلطنت بھی کہتے تھے۔ ۷۲۲ ق م میں اشوریوں کے ہاتھوں یہ سلطنت ختم ہوگئی۔ اشوریوں نے مرحلہ وار انداز میں یہاں کے یہودیوں کو منتشر کر دیا۔ بچے کھچے اور مفرور اسرائیلی مختلف علاقوں میں بکھر گئے۔ اس دور میں بھی انھوں نے اپنی تورات کی حفاظت کا کسی نہ کسی صورت میں اہتمام کیا۔ لیکن اس کی کوئی مربوط اور مستند تاریخ دستیاب نہیں ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ان کی اس مقدس روایت اور اس کے متن کی کیا صورت تھی۔ تاہم یہ کافی حد تک اطمینان سے کہا جا سکتا ہے کہ پانچویں صدی ق م کے اواخر اور چوتھی صدی ق م

---

[۱۴] ***The Interpreter's Dictionary of the Bible***, Vol-4, pp. 273-77.

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کے اوائل میں یہ تحریری شکل میں موجود تھی۔ اس کے ترتیب دیے جانے کے متعلق ایک نظریہ تو یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام ہی کے عہد میں اس کی تدوین ہو گئی تھی۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ جب ۴۰۹ ق م میں یہود کے ایک کاہن مَنَسّی (Manasseh) کو ایک ناجائز نکاح کی پاداش میں یہودیہ سے جلاوطن کیا گیا تو وہ سامریہ آ گیا۔ اسی نے ضد میں آ کر ہیکلِ سلیمانی کے مقابلے میں کوہ جرزیم (Gerizim) پر ایک معبد تعمیر کرایا اور اسی نے یہودی عہد نامۂ قدیم کے مقابلے میں سامری توراۃ مرتب کرائی۔[15] بہرحال یہ کتابِ توراۃ کا قدیم ترین مدون نسخہ ہے۔ ۱۶۱۶ء تک مغربی علما اس سے نابلد تھے اور یہ سامریوں ہی تک محدود تھی۔ ۱۶۱۶ء میں یہ توراۃ مغربی علما کے ہاتھ لگی اور ۱۶۳۲ء میں اسے فرانس سے شائع کر دیا گیا۔[16] واضح رہے کہ یہ کتاب عہد نامۂ قدیم کی صرف پہلی پانچ کتابوں ہی پر مشتمل ہے، جنھیں اسفارِ خمسہ یا تورات بھی کہا جاتا ہے۔ بائبل کی باقی کتابوں کو سامری کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔

ج۔ عہد نامۂ قدیم کی مختلف متنی روایات کے تناظر میں دستاویزاتِ بحیرہ مردار کا تنقیدی و تحقیقی مطالعہ

ا۔ غار نمبر ا سے ملنے والا طومار: یسعیاہ (الف) (1Q Isa A)

غار نمبر ا سے عہد نامۂ قدیم کی کتاب یسعیاہ کی دو دستاویزات دریافت ہوئی ہیں۔ ان کو فصل ہذا میں اختصار کی غرض سے ''یسعیاہ (الف)'' اور ''یسعیاہ (ب)'' کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ ''یسعیاہ (الف)'' مکمل کتابِ یسعیاہ پر مشتمل ہے۔ اس کی دریافت شدہ اصل دستاویز اسرائیل میں یروشلم کی عبرانی یونیورسٹی (Hebrew University) میں محفوظ ہے۔ اس دستاویز کو ۵۴ کالموں میں لکھا گیا ہے اور ہر کالم میں تقریباً تیس سطریں ہیں۔ پوری عبارت پیراگرافوں کی صورت میں لکھی گئی ہے۔ میسورائی متن کی عبارت میں بھی پیراگرافوں کی تقسیم کا نظام موجود ہے، لیکن دونوں کی تقسیم مختلف ہے۔ اس کا ہو بہو عبرانی متن مع انگریزی ترجمہ "The DSS of St. Mark's Monastry Vol I" میں بعنوان "The Isaiah manuscript and Habakkuk commentary" (مسودہ یسعیاہ اور تفسیر حبقوق) زیرِ ادارت ڈاکٹر ملر برّوز ۱۹۵۰ء میں امریکہ سے شائع ہو چکا ہے۔ اگرچہ یہ پورا مسودہ ایک ہی کاتب کا لکھا ہوا ہے، لیکن اس کے دو برابر نصف حصوں کی تحریر کا انداز بالکل مختلف ہے۔ یعنی باب ۱ تا ۳۳ اور باب ۳۴ تا ۶۶۔ نصف اول کا متن قریباً غیر محرف ہے، جبکہ نصف آخر کے پورے متن میں املا اور صیغوں میں کچھ مخصوص تبدیلیاں روا رکھی گئی ہیں۔[17]

ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اس دستاویز میں بعض جگہ کسی اور کاتب نے اصلاح اور اضافے کیے ہوئے ہیں۔ جو واحد

---

۱۵ ***Ibid.***, Vol-4, pp. 190-96.

۱۶ ***Harper's Bible Dictionary,*** p.1039.

۱۷ ***The Interpreter's Dictionary of the Bible***, Vol-4, p. 581.

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

حروف سے لے کر طویل اصلاحات تک محیط ہیں۔ بالعموم یہ بین السطور میں درج کیے گئے ہیں۔ لیکن بعض اوقات حاشیوں تک بھی پھیل گئے ہیں۔ اہم اضافے درج ذیل ہیں:

کتابِ یسعیاہ باب ۲۱ آیات ۱، ۱۵، ۱۷؛ باب ۲۸ آیت ۱۶۔

مذکورہ بالا آیات میں خدا کے نام "Adonay" کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح کتابِ یسعیاہ باب ۳۰: آیات ۱۵؛ باب ۳۴: آیات ۱۷؛ باب ۳۵: آیت ۲ وغیرہ میں سے اکثر عبارات میں اصلاح کے ذریعے سے متن کو میسورائی روایت کے مطابق بنایا گیا ہے۔ اکثر اضافے خدا کے نام کے ہیں جو ایک قابل توجہ بات ہے۔ اس دستاویز کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ اس کے حواشی میں بہت سے کراس (کاٹے) اور دیگر علامات ہیں۔ اس میں ایسی متعدد قرأتیں ہیں جو میسورائی متن سے مختلف ہیں۔ متداول میسورائی متن سے اس کے اختلافات کی اہمیت اور افادیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ "Revised Standard Version" نے تیرہ مقامات پر اسے قبول کرتے ہوئے "Authorized Version" (KJV) کے متن کو تبدیل کر کے اس کے مطابق کر دیا ہے۔ یہ تیرہ مقامات درج ذیل ہیں:

(۱)۔ کتابِ یسعیاہ باب ۳، آیت ۲۴؛

(۲، ۳)۔ باب ۱۴، آیات ۴، ۳۰؛

(۴)۔ باب ۱۵، آیت ۹؛

(۵)۔ باب ۲۱، آیت ۸؛

(۶)۔ باب ۲۳، آیت ۲؛

(۷)۔ باب ۳۳، آیت ۸؛

(۸، ۹)۔ باب ۴۵، آیات ۲، ۸؛

(۱۰)۔ باب ۴۱، آیت ۲۴؛

(۱۱)۔ باب ۵۱، آیت ۱۹؛

(۱۲)۔ باب ۵۶، آیت ۱۲؛

(۱۳)۔ باب ۶۰، آیت ۱۹؛[۱۸]

۲۔ غار نمبر ۱ سے ملنے والا طومار: یسعیاہ (ب) (1Q lsaB)

اسے ''یسعیاہ (ب)'' کا نام محض اس لیے دے دیا گیا کہ یہ طومار ''یسعیاہ (الف)'' کے بعد کھولا اور شائع کیا گیا تھا۔

۱۸؎ ***The Interpreter's Dictionary of the Bible***, Vol-4, p. 581.

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org

اس میں دلچسپی کے امور پہلے والے کی نسبت زیادہ ہیں۔ اسے کھولنے میں کافی دشواریاں پیش آئیں۔ اس کا اصل مسودہ بھی اسرائیل کی عبرانی یونیورسٹی میں محفوظ ہے اور یہ ۱۹۵۴ء میں ہو بہو نقل کے طور پر شائع ہو چکا ہے۔ یہ طومار کھال پر لکھا ہوا ہے اور اس میں کتاب یسعیاہ کا مکمل متن تو موجود نہیں، البتہ باب ۱ تا ۳۰ اور باب ۳۸ تا ۶۶ کافی حد تک موجود ہے۔

''یسعیاہ (ب)'' میسورائی متون سے بہت زیادہ قریب ہے۔ ان دونوں متون میں پائے جانے والے متعدد اختلافات کی حیثیت جوہری نہیں، بلکہ بہت معمولی اور حقیر ہے اور عہد در عہد منتقلی کے دوران میں کتابت کی معمولی غلطیوں سے زیادہ نہیں۔ اس ''یسعیاہ (ب)'' اور میسورائی متن میں قابلِ ذکر متنی اختلاف صرف باب ۵۳: آیت ۱۲ اور ۱۳ میں پایا گیا ہے۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اس اختلاف کو ہفتادی ترجمے کی تائید حاصل ہے۔ جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہاں خود میسورائی متن کی عہد بہ عہد منتقلی کے عمل میں کوئی غلطی رونما ہو گئی تھی، وگرنہ اصل میسورائی متن مسودۂ قمران ہی کے مطابق ہوگا۔ اس طرح ایک انتہائی اہم اور نتیجہ خیز حقیقت نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ یہ قمرانی متن راسخ العقیدہ معیاری ربانی متن کے امکانی حد تک انتہائی قریب ہے۔ املا و کتابت کے اعتبار سے بھی یہ قمرانی مسودہ میسورائی متن کے انتہائی قریب ہے۔ اس طرح یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا میسورائی متن کی تدوین سے پہلے اور میسورائی حلقوں سے باہر ایک ایسے متن کی موجودگی جو میسورائی متن سے اتنا قریب ہو، اس بات کے امکان کی طرف اشارہ نہیں کرتی کہ میسورائی ربیوں نے قمران کے اسی متن کو اپنے معیاری متن کے طور پر قبول کر لیا ہو۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ قمرانیوں نے اپنے مسودے جہاں سے نقل کیے وہ کوئی غیر معتبر چیز نہیں تھی اور ربیوں کا مقرر کردہ معیاری متن میسورائی روایت کے تسلسل کا غماز ہے، جسے میسورائی ربیوں نے تخلیق نہیں کیا۔ بلکہ یہ صدیوں قبل سے منتقل ہوتے ہوئے قدیم متنی روایت کے تسلسل کا آئینہ دار ہے۔[19]

۳۔ چوتھے غار سے ملنے والے کتاب سموئیل کے دو طوامیر: (4Q Sam A-B)

ان مخطوطات پر بیشتر تحقیقی کام ایف-ایم-کراس نے کیا ہے اور اپنے نتائجِ تحقیق مختلف مضامین کی صورت میں پیش کیے ہیں۔ غار نمبر ۴ سے کتاب یوشع سے لے کر کتابِ سلاطین تک کی تاریخی کتب کے متفرق اجزا کے علاوہ کتاب سموئیل کے کچھ مسودات دریافت ہوئے ہیں۔ ایف-ایم-کراس کے بقول ان کا متن میسورائی روایت کے مقابلے میں ہفتادی روایت کی عکاسی کرتا ہے، اور یہ مسودہ اندازاً تیسری صدی ق م کے اواخر میں قلم بند کیا گیا تھا۔[20] یعنی کتاب سموئیل (ب) کا مخطوطہ (4Q SamB) قمران کے مخطوطوں میں سب سے زیادہ قدیم ہے۔ یہ مسودہ سموئیل (الف) (4QSamA) کے متن سے بھی پہلے کا متنی نمونہ پیش کرتا ہے۔ اور اگر یہ بات درست تسلیم کر لی جائے تو کتاب سموئیل کے ان مسودات کی اہمیت مزید بڑھ جاتی ہے۔ ایک تو اس لحاظ سے کہ کتابِ سموئیل کے مسودات (الف) اور (ب) کے باہمی موازنے سے اس حقیقت کی نشان دہی ہوتی

---

۱۹ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol-4, pp. 581-82.

۲۰ F.M.Cross, p. 164.

www.al-mawrid.org www.javedahmadghamidi.com

ہے کہ قمران کے بائبلی مسودات کی بنیاد مختلف متون پر تھی۔ کیونکہ اگر یہ ایک ہی متن سے نقل کیے گئے ہوتے تو لازماً دونوں مسودات میں اختلافات موجود نہ ہوتے۔ اور دوسرے اس لحاظ سے کہ ان متون کو عبرانی متن میں منتقل (ترجمہ) کر کے کسی نہ کسی حد تک متداول میسورائی متن سے پہلے کا متن (Pre. Masaretic Text) حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یہ بات ممکن ہے کہ یہ متن ہفتادی ترجمے کی بنیاد بننے والے عبرانی متن کے قریب تر اور متداول میسورائی متن سے قابلِ لحاظ حد تک مختلف ہو۔[۲۱]

۴۔ چوتھے غار سے دریافت ہونے والا طومار: کتابِ خروج (الف)، (4Q Ex A)

کتابِ خروج کا یہ مخطوطہ بعض مقامات پر سامری توراۃ اور بعض مقامات پر ہفتادی ترجمے سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ مخطوطہ کتابِ خروج باب ۶ آیت ۲۵ تا باب ۳۷ آیت ۱۵ کے مختلف اجزا پر مشتمل ہے۔ یہ کل چوبیس کالموں پر محیط ہے۔ متن کی اس مقدار کی بنا پر بعض حتمی نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ یہ قدیم عبرانی رسم الخط (Paleo-Hebrew) میں لکھا گیا ہے۔ املا وقواعد کا نظام (Orthography) سامری توراۃ اور میسوررائی متن دونوں سے مختلف ہے۔ لیکن "1QlsaA" سے مشابہ ہے۔[۲۲]

۵۔ چوتھے غار سے دریافت ہونے والا طومار: کتاب گنتی (ب) (4Q Num B)

یہ مخطوطہ ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ اس کا رسم الخط مربعی عبرانی (Square Hebrew) ہے۔ اس کی بنیاد سامری توراۃ پر ہے۔ البتہ بعض مقامات پر اس کے خط وخال ہفتادی روایت سے بھی بہت موافقت رکھتے ہیں۔ مجموعی طور پر متداول میسورائی متن کی نسبت یہ مسودہ سامری توراۃ اور ہفتادی ترجمے سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔[۲۳]

۶۔ چوتھے غار سے دریافت ہونے والا طومار: کتاب یرمیاہ (4Q Jer)

یہ مخطوطہ ہفتادی متن سے ماخوذ ہے۔ اس میں ایک عجیب وغریب بات دیکھنے میں آئی ہے کہ ہفتادی متن نے اسے جس عبرانی روایت سے نقل کیا ہے، وہ متداول میسورائی عبرانی بائبل سے آٹھواں حصہ کم ہے۔ بعض علما نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ ہفتادی مترجمین نے اپنی ذاتی وجوہات کی بنا پر یہاں متن کو مختصر کر دیا ہے۔ جبکہ دوسرے علما کا دعویٰ یہ ہے کہ ربانی میسورائی متن میں نظر ثانی کے نتیجے میں یہ اضافہ عمل میں آیا۔ جبکہ قمران کے مخطوطے نے ہفتادی ترجمے ہی کی پیروی کی ہے۔ مثال کے طور پر باب ۱۰ میں ہفتادی ترجمہ نے چار آیات حذف کر دی ہیں اور پانچویں آیت کی ترتیب بدل دی ہے۔ قمران کی یرمیاہ دستاویز میں بھی یہ چار آیات حذف ہیں اور پانچویں آیت کی ترتیب بھی اسی انداز میں بدلی ہوئی ہے۔ واضح رہے

---

۲۱ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol-4, p. 582.

۲۲ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol-4, p. 582.

۲۳ F.M.Cross, p. 186.

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

کہ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اوراس سے بائبل کی استنادی حیثیت پرنہایت کاری ضرب لگتی ہے۔اس کی اسی اہمیت کے پیشِ نظراصل انگریزی عبارت کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔

"The text of Jeremiah is of particular interest. In the recension underlying the Septuagint text is one eighth shorter than in the Hebrew Bible. Scholars have suggested that the translators simply abbreviated their text for their own reasons. Other scholars have maintained that two ancient recensions are responsible for the differences. From Qumran comes a fragmentary Hebrew manuscript, which, where preserved, follows the short text of Jeremiah found hitherto only in Greek. In Chapter 10, for example, the Septuagint omits no fewer than four verses, and shifts the order of a fifth. The Qumran Jeremiah (4QJer^{b}) omits the four verses and shifts the order in identical fashion. The longer recension is also present at Qumran."[۲۴]

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

جہاں تک عہد نامۂ قدیم کی باقی کتابوں کا تعلق ہے،ان میں سے اکثر میں "Proto-Mosoretic" سلسلے کے متون کی پیروی کی گئی ہے۔یسعیاہ کی کتاب کے متعلق اوپر گفتگو کی جا چکی ہے۔کتاب حزقی ایل اور بارہ انبیاے صغیر کا بھی قریباً یہی معاملہ ہے،لیکن قمران میں دریافت ہونے والے "Hagiographa"[۲۵] کے متون کے متعلق ابھی کوئی رائے زنی کرنا قبل از وقت ہے۔ان پر تحقیق جاری ہے،کیونکہ بعض مسودات میں پیچیدہ متنی مسائل بھی پائے جاتے ہیں۔[۲۶]

---

۲۴ F.M.Cross, p. 186.

۲۵ عہد نامہ قدیم میں توراۃ اور انبیا کے علاوہ باقی کتابیں جن کے لیے عبرانی بائبل میں کتبیم (Ketubiim) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

۲۶ F.M.Cross, p. 186.

دستاویزاتِ بحیرۂ مرداراورعہد نامہ جدید

دستاویزاتِ بحیرۂ مرداراورعہد نامۂ جدید کے باہمی تعلق کے بارے میں اہلِ علم نے مختلف آرا پیش کی ہیں۔ دستاویزاتِ بحیرۂ مردار (DSS) اور بائبل کے عہد نامۂ جدید (NT) میں چند ایسے مقامات ہیں جہاں دونوں متون کے درمیان باہمی موافقت نظر آتی ہے۔ تقریباً سو سال قبل ایک محقق رینان (Renan) نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ میسحیت دارصل اسینیت (Esseneism) ہی کی ایک شکل ہے۔[۲۷] اس نظریے کو مزید تقویت دینے کے لیے بعض علمانے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اسینیوں کے معلم رشدوہدایت (Teacher of Righteousness=TR) کی شخصیت میں موافقت کے پہلو تلاش کرنا شروع کر دیے۔ لیکن دستاویزاتِ بحیرۂ مردار کی دریافت اور اس کے معروضی مطالعے کے بعد اس نظریے کی نفی ہوگئی۔ اور واضح ہو گیا کہ معلم رشدوہدایت (TR) اپنی زندگی، تعلیمات اور موت، غرض ہر لحاظ سے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بہت مختلف تھا۔ یہاں تک کہ اسینی جس مسیحا کی آمد کے منتظر تھے، اس کی شخصیت بھی حضرت مسیح سے بالکل مختلف تھی۔ لہٰذا یہ بات یقین کے ساتھ تو نہیں کہی جاسکتی ہے کہ میسحیت اسینیوں (Esseneism) کی ایک شاخ ہے، تاہم اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں کہ اس فرقے کے مذہبی عقائد نے میسحیت پر کچھ اثرات ضرور ڈالے ہیں۔ سطورِ ذیل میں اس امر کا مختلف پہلوؤں سے مختصر سا جائزہ لیا گیا ہے۔

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

۱۔ میسحیت کا آغاز وارتقا اور دستاویزاتِ بحیرۂ مردار

میسحیت کے نقطۂ آغاز اور اس کے ارتقائی مراحل کے سلسلے میں ان دستاویزات کی دریافت نے کئی نئے پہلو اجاگر کیے ہیں۔ بعض اہلِ علم نے تو ان دستاویزات کو میسحیت کے آغاز تک رسائی کا ایک اہم ذریعہ قرار دیا ہے۔ اس کی ایک بنیادی وجہ تو یہ ہے کہ اسینی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہم عصر تھے اور دوسری یہ کہ ان دونوں کے عقائد میں کافی حد تک مماثلت بھی پائی جاتی ہے۔ میسحیت کے آغاز کے متعلق بحث میں تین امور قابلِ ذکر ہیں:

(۱)۔ یہودیت کا وہ قالب اور پس منظر جس میں میسحیت کا آغاز ہوا۔

(۲)۔ ابتدائی میسحیت کی عظیم کلیسا میں منتقلی۔

---

۲۷ ***Seventh Day Adventist Bible Dictionary,*** (Rev. ed.), by Seigfried H.Horn, Review and Herald.

Publishing Ass., Hagerstown, MD,(1979), p. 995.

(۳)۔قمرانیوں کے دو مسیحا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات میں ان دونوں کی یکجائی۔

مسیحی مذہب پر تحقیق کرنے والوں نے مذکورہ بالا تینوں امور کے متعلق مختلف آرا پیش کی ہیں۔ دستاویزاتِ بحیرۂ مردار نے اس موضوع پر بہت اہم مواد فراہم کیا ہے۔ان دستاویزات کے مطالعہ کے بعد مسیحیت کے آغاز وارتقا کے متعلق نظریات کس حد تک متاثر ہوئے ہیں، ان کا مختصر جائزہ درج ذیل ہے:

ا۔ یہودیت کا وہ قالب اور پس منظر جس میں مسیحیت کا آغاز ہوا

مسیحیت حقیقت میں یہودیت ہی کا تسلسل ہے۔حضرت عیسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل میں سے تھے اور ان کے براہِ راست مخاطب بھی اس وقت کے اہلِ یہود تھے۔جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے خود اپنے متعلق یہ فرمایا کہ:

''میں اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے سوا اور کسی کے پاس نہیں بھیجا گیا[۲۸]۔''

اور اسی طرح جب انھوں نے اپنے حواریوں کو دعوت و تبلیغ کے لیے مبعوث کیا تو انھیں حکم دیا کہ:

''اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے پاس جانا[۲۹]۔''

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ہم عصر یہودیت کو مسیحیت کے آغاز وارتقا کے حوالے سے خصوصی اہمیت حاصل ہے۔جارج فٹ مُوْر (George Foot Moore) کے بیان کے مطابق ماقبل مسیحیت سے لے کر تالمودی دور تک یہودیت ایک مخصوص اور غیر تبدیل شدہ انداز میں قائم رہی۔مصنف کے بقول اس دور میں مروجہ یہودیت معیاری یہودیت (Normative Judaism) ہے۔البتہ مختلف فرقوں (فریسی اور صدوقی وغیرہ) کی تحریریں اور مکاشفاتی لٹریچر اس معیاری یہودیت کی مستند کتب شمار نہیں ہوتی تھیں[۳۰]۔

فٹ مُوْر کا یہ نظریہ مسیحی دنیا میں اتنا مقبول نہیں ہوا تھا اور دستاویزاتِ بحیرۂ مردار کے مطالعہ نے تو فٹ مُوْر کے اس نظریے کو مزید غیر معروف بنا دیا۔مشہور عالم ڈی۔ڈیویز (D.Davies) لکھتے ہیں کہ یہ دستاویزات دو طرح سے پہلی صدی عیسوی کی یہودیت سے متعلق مفروضوں میں تبدیلی کا باعث بنی ہیں۔ایک تو یہ کہ ۹۰ء میں جمنیا کی کونسل کے انعقاد کے بعد تشکیل پانے والی ربانی یہودیت کے عقائد اور اس کا بنیادی ڈھانچا ۷۰ء سے قبل رائج

۲۸؎ کتاب مقدس، متی ۱۵:۲۴۔

۲۹؎ کتاب مقدس، متی ۱۰:۶۔

۳۰؎ J.D.Davies, ***Christian Oringin and Judaism,*** Leiden, E.J.Brill, (1966), pp.106-7.

یہودیت سے کافی مختلف ہوگیا تھا۔ ۷۰ء سے قبل اہلِ یہود نے اپنے مختلف عقائد خصوصاً بائبل کے متعلق اپنے نظریات میں زیادہ آزادرویہ اختیار کر رکھا تھا۔ دوسری اہم وجہ یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ہم عصر یہودیت مختلف فرقوں میں بٹی ہوئی تھی، مزید یہ کہ داخلی طور پر یہ اتنے کمزور تھے کہ خارجی اثرات اور نظریات کی یلغار کی مزاحمت نہیں کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ۷۰ء کے بعد ربانی یہودیت (Rabbinic Judaism) میں کئی رومی اور یونانی نظریات در آئے۔ اسی موقف کا اظہار پروفیسر البرائیٹ اور ڈابے (Daube) نے بھی کیا ہے۔ اپنے اس موقف کی بنیاد کے لیے وہ بعض یہودی ربیوں کی بائبلی تفاسیر کا حوالہ دیتے ہیں جو واضح طور پر یونانی فلسفہ کے زیر اثر لکھی گئی تھیں[۳۱]۔

۲۔ ابتدائی مسیحیت کی عظیم کلیسا میں منتقلی

اس ضمن میں دستاویزاتِ بحیرۂ مردار کا کردار بہت اہم ہے۔ کیونکہ کیتھولک چرچ کا بنیادی ڈھانچا اور اس کی تنظیم اسینی تنظیم کے ساتھ گہری مماثلت رکھتی ہے۔ بلاشبہ مسیحیوں پر اسینیوں کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ ان مشترک شعائر میں عشائے ربّانی (Eucharist) اور بپتسمہ (Baptism) کی رسوم بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ مسیحی عقائد کے مطابق ایک شخص کی مکمل طور پر مسیحیت میں شمولیت کی ایک بنیادی شرط عشائے ربانی کے کھانے میں شریک ہونا ہے۔ تقریباً ایسا ہی طرزِ عمل اسینیوں میں بھی رائج تھا۔ یعنی ایک نیا شمولیت اختیار کرنے والا اسی وقت باقاعدہ اسینی تصور کیا جاتا تھا، جب وہ روایتی ضیافت میں شریک ہوجاتا۔ اسی طرح بپتسمہ کی رسم دونوں معاشروں میں رائج تھی۔ لیکن یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اسینیوں کے ساتھ ساتھ دوسرے یہودی فرقوں نے بھی مسیحیت پر کسی نہ کسی طور اثرات ڈالے ہیں[۳۲]۔

۳۔ قمرانیوں کے دو مسیحا اور حضرت عیسیٰ کی ذات میں دونوں کی یکجائی

یہودیوں کا یہ فرقہ دو مسیحاؤں کا منتظر تھا۔ ایک پریسٹلی یا ہارونی مسیحا اور دوسرا سیاسی یا اسرائیل کا مسیحا۔ یہ نکتہ اگرچہ مسیحی کلیسیا کے عقیدۂ مسیح سے ملتا جلتا ہے، لیکن اس نکتے پر دونوں کے عقیدے میں کچھ بنیادی فرق بھی موجود ہے۔ قمرانی فرقہ دو مسیحاؤں کا منتظر تھا، جبکہ مسیحیوں کے پیشوا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات میں اہلِ قمران کے دونوں مسیحاؤں کے جملہ وظائف اور اوصاف یکجا ہوگئے۔ ایک اور قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ قمرانی فرقہ دو مسیحاؤں کے

---

۳۱ J.D.Davies, ***Christian Oringin and Judaism,*** Leiden, E.J.Brill, (1966), pp.106-7.

۳۲ Ibid., pp. 108-9.

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com

علاوہ مزید ایک رسول کا بھی منتظر تھا۔[۳۳] یہ قریباً وہی بات ہے جو انجیل یوحنا باب اول آیات ۱۹-۲۲ میں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی زبانی منقول ہے:

''اور یوحنا کی گواہی یہ ہے کہ جب یہودیوں نے یروشلم سے کاہن اور لاوی یہ پوچھنے کو اس کے پاس بھیجے کہ تو کون ہے؟ تو اس نے اقرار کیا اور انکار نہ کیا، بلکہ اقرار کیا کہ میں تو مسیح نہیں ہوں۔ انھوں نے اس سے پوچھا پھر کون ہے؟ کیا تو ایلیاہ ہے؟ اس نے کہا میں نہیں ہوں۔ کیا تو وہ نبی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نہیں۔ پس انھوں نے اس سے کہا پھر تو ہے کون؟ تا کہ ہم اپنے بھیجنے والوں کو جواب دیں۔ تو اپنے حق میں کیا کہتا ہے۔''[۳۴]

دلچسپ بات یہ ہے کہ مسیحیوں نے یہ تیسرا وجود بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی ذات میں جمع کر دیا ہے۔

اس تمام گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ بحیرۂ مردار کی دستاویزات نے وہ زمانہ اور وہ ماحول ہمارے سامنے آشکارا کر دیا ہے جس میں حضرت مسیح تشریف لائے تھے۔ اس طرح ابتدائی دور کی مسیحی تحریک نے کلیسیائی اور دینیاتی دونوں پہلووں سے جو لائحۂ عمل اختیار کیا تھا، اس کا پس منظر ہمارے سامنے نہایت واضح انداز میں ظاہر ہو گیا ہے۔

(باقی)

---

۳۳ J.D.Davies, pp. 111-16.

۳۴ کتابِ مقدس، انجیل یوحنا ۱: ۱۹۔۲۲۔

www.javedahmadghamidi.com www.al-mawrid.org

—— جاوید

O

چاہیے اب تو کوئی حرف شناسائی کا — راستہ کچھ تو کھلے گنبد مینائی کا

وادیِ علم نہیں ، دشت جنوں ہے شاید — رنگ لایا ہے فسوں رات کی تنہائی کا

دور جاتا بھی نہیں، لوٹ کے آتا بھی نہیں — طرفہ انداز ہے یہ بھی ترے ہرجائی کا

ماہ و انجم ہوں کہ یہ سرو و صنوبر تیرے — پیکر گل ہیں خیالات کی رعنائی کا

اسی امید پہ ہے خانقہوں کی رونق — ڈھونڈ لائیں گے شرر شعلۂ سینائی کا

کس لیے چاہوں؟ یہ دنیا کی ستایش کیا ہے! — منتظر ہوں تو فقط اُن کی پزیرائی کا

اپنی دہلیز بھی اب اُن کو عطا کر کہ جنھیں
تو نے بخشا ہے یہاں ذوق جبیں سائی کا

www.al-mawrid.org
www.javedahmadghamidi.com