دارالعلوم دیوبند کا ترجمان

ماہنامہ

دارالعلوم

جلد: ۱۰۸	جمادی الاولیٰ ۱۴۴۶ھ مطابق نومبر ۲۰۲۴ء	شمارہ: ۱۱

نگراں	مدیر
حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی مہتمم دارالعلوم دیوبند	مولانا محمد سلمان صاحب بجنوری استاذ دارالعلوم دیوبند

ترسیل زر کا پتہ: دفتر ماہنامہ دارالعلوم دیوبند - ۲۴۷۵۵۴ یوپی

Tel. : 01336-222429 Fax : 01336-222768
Web : http://www.darululoom-deoband.com
https://darululoom-deoband.com/urdumagazine
E-mail: info@darululoom-deoband.com

DARUL ULOOM Monthly (Urdu)
R. N. I. No.: 2133/57
Vol. No. 108, Issue No. 11,Nov. 2024 नवम्बर 2024
Published by Maulana Abul-Qasim Numani
Printed by Maulana Abul-Qasim Numani
Editor :- Maulana Mohammad Salman Bijnori
On Behalf of Darul Uloom Grush.
Place of Publication :- Deoband, Saharanpur, U.P.
Printed at: Mukhtar Printing Press Mohalla Bar Ziyaul Haq
Talehari Chungi. Deoband, Saharanpur. U.P.

Rs. 30/=	Annual Subscription Rs. 300/=

Annual by Regd Post. Rs. 550/=

سعودی عرب، افریقہ، برطانیہ، امریکہ، کناڈا وغیرہ سے سالانہ -/۱۵۰۰ روپے
بنگلہ دیش سے سالانہ -/۸۰۰ روپے، پاکستان سے ہندوستانی رقم -/۸۰۰ روپے

فہرست مضامین

حرف آغاز		محمد سلمان بجنوری	۳
تحقیقی مقالات	علومِ حدیث کی تطبیق میں افراط وتفریط کے مظاہر	مولانا عبدالمالک حفظہ اللہ	۵
,,	اسلامی قانون کے سماجی پہلو اورعصری تقاضے	ڈاکٹر ظفر دارک قاسمی	۲۸
رہنمائی	حسنِ اخلاق، سرمایۂ زندگی	مولانا محمد راشد شفیع	۴۹
ذکر رفتگاں	مجاہد کبیر - اسماعیل ہانیہ شہیدؒ	مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی	۵۲
مسائل وفتاویٰ	حضرت مولانا محمد فاروق شہیدؒ	مولانا محمد صغیر قاسمی	۴۰
نئی کتاب	تبصرہ	ڈاکٹر مولانا اشتیاق احمد قاسمی	۵۵

ختم خریداری کی اطلاع

- ○ یہاں پر اگر سرخ نشان ہے تو اس بات کی علامت ہے کہ آپ کی مدت خریداری ختم ہوگئی ہے۔
- ہندوستانی خریدار منی آرڈر سے اپنا چندہ دفتر کو روانہ کریں۔
- ایک سال کے لیے اگر بذریعہ رجسٹری طلب فرمائیں تو 550/= روانہ فرمائیں۔
- ہندوستان وپاکستان کے تمام خریداروں کو خریداری نمبر کا حوالہ دینا ضروری ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرف آغاز

محمد سلمان بجنوری

کسی بھی مہذب معاشرے کی خیروخوبی کے لیے بنیادی شرط یہ ہے کہ اس معاشرے میں باہمی احترام ورواداری کا ماحول ہو، ایک دوسرے کے حقوق اور عزت نفس کا خیال رکھا جائے، بے وجہ کسی کو تکلیف پہنچانے کا ارادہ بھی نہ کیا جائے، اُس معاشرے میں جتنے طبقات شامل ہوں، اُن میں مذہب، ثقافت، رنگ ونسل اور ترجیحات کے اعتبار سے جو بھی فرق ہو وہ ایک دوسرے سے ٹکرائے بغیر اپنی زندگی گزارنا جانتے ہوں اور اُن میں ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔

اگر کوئی معاشرہ ان بنیادی شرطوں کو پورا نہیں کرتا تو وہ مذہب کہلانے کے لائق نہیں ہے اور اگر معاشرہ کے کچھ طبقات یا کچھ افراد ان اصولوں سے انحراف کرتے ہوں تب بھی معاشرہ کا سکون ختم ہوجائے گا، اور اگر اس انحراف کی صورت یہ ہو کہ دوسروں کی عزتِ نفس ہی نہیں اُن کے مذہبی معتقدات وافکار پر حملہ کیا جائے یا اُن کی مذہبی شخصیات کی بے حرمتی کی جائے تو معاملہ زیادہ سنگین ہوجاتا ہے اور ایسا کرنے والوں کو معاشرہ کے لیے ناسور کے علاوہ کچھ کہنا مشکل ہوجاتا ہے، پھر اگر ایسی حرکتوں پر اُس معاشرے کے دیگر افراد خاموش رہیں یا حکومتوں کی جانب سے اس کی ان دیکھی کی جائے تو صورت حال خطرناک حد تک سنگین ہوجاتی ہے۔

بدقسمتی سے ہمارا ملک کچھ عرصہ سے اسی راہ پر چلتا ہوا نظر آرہا ہے، یہاں ایک خاص مذہب کے ماننے والے بڑے طبقے میں سے کچھ مسموم ذہنیت والے لوگ، اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ یہی رویہ اختیار کیے ہوئے ہیں، وہ اسلام کے احکام ومسائل کا مذاق اڑاتے ہیں، شریعت کی پابندی پر مسلمانوں کو مطعون کرتے ہیں، ان کے خلاف بے بنیاد الزام تراشی بھی کرتے ہیں، جھوٹے پروپیگنڈے چلاتے ہیں اور سب سے بدترین بات یہ کہ رحمۃ للعالمین حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی شان اقدس میں گستاخی کرکے مسلمانوں کے دل چھلنی کرتے ہیں اور ان کا صبر آزماتے ہیں، ان میں

سے بعض لوگ دریدہ دہنی اور جسارت میں بہت آگے جا چکے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ اگر ایسے لوگوں کو ایک مخصوص طبقے کی خاموش تائید حاصل نہ ہو اور انتظامیہ کے نرم رویہ سے حوصلہ نہ مل رہا ہو تو وہ ایسی جسارت کرتے ہوئے سو مرتبہ سوچیں گے؛ لیکن افسوس یہ ہے کہ ایسے مجرموں کے ساتھ وہ سلوک نہیں ہو رہا ہے، جس کے وہ مستحق ہیں۔

ہم اس سلسلے میں حکومت اور برادران وطن سے دو تین باتیں کہنا چاہتے ہیں:

(۱) مسلمانوں کو حضرت محمد رسول اللہ ﷺ سے جو والہانہ عقیدت و محبت ہے، وہ اپنے والدین اور اپنی ذات سے بڑھ کر ہے، اس لیے گستاخیٔ رسول کا عمل، مسلمانوں کے لیے ایذا رسانی کا بدترین اور آخری عمل ہے، اگر اس پر مسلمان صبر کر رہے ہیں یا پُرامن احتجاج سے آگے نہیں بڑھ رہے ہیں تو یہ مسلمانوں کی امن پسندی اور احساس ذمہ داری کا سب سے طاقتور ثبوت ہے، آپ کو چاہیے کہ اس رویہ کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں اور صبر کا پیمانہ لبریز نہ ہونے دیں۔

(۲) حکومت کو چاہیے کہ اس سلسلے میں مناسب مگر مضبوط قانون بنائے جو ایسے مجرموں کو قرار واقعی سزا دینے کا ضامن ہو اور اس قانون کے دائرے میں تمام مذاہب کی مقدس شخصیات کی توہین کو شامل کرے، ہم اسلامی تعلیمات اور انسانی اقدار کی روشنی میں پوری قوت کے ساتھ اس بات کے داعی ہیں کہ کسی بھی مذہبی گروہ کے مقدسات یا محترم شخصیات کی توہین سے پرہیز کیا جائے کہ یہ بدترین سماجی جرم ہے جو معاشرہ میں آخری درجہ کی انارکی اور انتشار پیدا کرنے کا سبب بن سکتا ہے۔

(۳) ہم بے تکلف، برادران وطن اور ان کے مذہبی رہنماؤں کو اس بات کی بھی دعوت دیتے ہیں کہ اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کا مطالعہ، تعصب کی عینک اتار کر کریں، اگر وہ ایسا کر سکے تو اُن کا رویہ یقیناً دوسرا ہوگا اور یہ وطن عزیز کے حق میں بہت بہتر ہوگا۔

❋ ❋ ❋

علومِ حدیث کی تطبیق میں اِفراط وتفریط کے مظاہر

افادات: مولانا محمد عبدالمالک
تلخیص وتہذیب: مولانا محمد یاسر عبداللہ

علومِ حدیث کی تطبیق میں اِفراط وتفریط کے جومظاہر، معاصر علمی اُفق پر دکھائی دیتے ہیں، اور ان کے نتیجے میں سلف واکابر کے تئیں بے اعتمادی کی جیسی فضا بن رہی ہے، سنجیدہ اہلِ علم اس تکلیف دہ منظر نامے کا درد قلب وجگر میں محسوس کرتے اور اپنے مستفیدین ومتعلقین کو اس سے باخبر رکھنے اور درست راہ پر گامزن رہنے کی تلقین کرتے رہتے ہیں۔

پیشِ نظر مضمون اسی نوعیت کے ایک علمی محاضرے کی تحریری صورت گری ہے، محاضرِ محترم حضرت مولانا محمد عبدالمالک (رئیس شعبہ ''تدریب في علوم الحدیث'' مرکز الدعوة الإسلامیة، ڈھاکہ، بنگلہ دیش) علومِ حدیث وفقہ اسلامی کے طلبہ کے لیے موجودہ دور کی مغتنم شخصیت ہیں، انھیں یہ سعادت حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں متعدد نابغۂ عصر ہستیوں سے استفادہ کا زرّیں موقع عنایت فرمایا۔ جامعہ علومِ اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن سے درسِ نظامی کی تکمیل کے بعد انہوں نے دو برس شعبۂ تخصصِ علومِ حدیث میں برصغیر کے نامور محقق عالم حضرت مولانا محمد عبد الرشید نعمانیؒ کی علمی تربیت کے سائے تلے گزارے، اس دوران نامور مناظر ومحقق عالم مولانا امین صفدر اوکاڑویؒ سے بھی مستفید ہوتے رہے، بعد ازاں جامعہ دارالعلوم کراچی کے شعبہ تخصص فی الافتاء میں ڈھائی برس تک محدثِ فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم سے فیض یاب ہوتے رہے، اور پھر عالمِ عربی کے بلند پایہ محقق ومحدث شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کے دامنِ فیض سے وابستہ ہوکر لگ بھگ دوسال تک ان کے متفرق علمی امور میں معاونت کرتے اور ان سے مستفیض ہوتے رہے، اس دوران بیس سے زائد کتب ورسائل کی تالیف وتحقیق میں ان کی رفاقت کا شرف حاصل رہا۔ مذکورہ بالا اہلِ علم میں سے ہرایک اس پائے کے ہیں کہ محض کسی ایک سے انتساب واستفادہ بھی سرمایۂ

افتخار ہے، پھر جنھیں ان سبھی سے مستفید ہونے کا موقع ملتا رہا ہو، ان کی سعادت مندی میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟!

کچھ عرصہ قبل مولانا مدظلہم کی کتاب ''محاضرات علوم الحدیث'' (شائع شدہ از مرکز الدعوة الإسلامية، ڈھاکہ، بنگلہ دیش) طبع ہوئی اور سال بھر میں اس کے دو ایڈیشن شائع ہوئے۔ اس کتاب میں ''مقدمة ابن الصلاح'' کی ابتدائی بارہ انواع سے متعلق ان کے محاضرے قلم بند کرکے ترتیب دیے گئے ہیں۔ پیشِ نظر مضمون کا انتخاب اسی کتاب سے کیا گیا ہے۔ مولانا مدظلہم نے اس محاضرہ میں علومِ حدیث کی تطبیق میں افراط وتفریط کے مظاہر اور ان کے نتائج کے تعلق سے پُرمغز گفتگو فرمائی ہے اور اس ضمن میں بہت سے علمی دقائق، مفید نکات، پرلطف چٹکلے اور دلچسپ واقعات بھی آگئے ہیں، علوم حدیث کے طلبہ کے لیے یہ مفید ہے؛ چونکہ وطنِ عزیز میں تاحال اس کتاب کی اشاعت نہیں ہوسکی اور کتاب، عام طلبہ واہلِ علم کی دسترس میں نہیں، اس بنا پر بندہ نے اس محاضرے کا انتخاب کرکے کسی معنوی تغیر کے بغیر قدرے تلخیص کی، نیز حسبِ ضرورت عبارات کا ترجمہ اور ہلکی پھلکی تخریج کی ہے، اور بعد ازاں اطمینان کے لیے اسے مولانا کی خدمت میں پیش کیا۔ اُمید ہے کہ یہ مضمون، حدیث کے طلبہ واہلِ علم کے لیے علوم حدیث کی تطبیق کے تعلق سے خضرِ راہ ثابت ہوگا، اور اصل کتاب کے مطالعہ کا شوق بڑھے گا۔ (از مرتب)

علومِ حدیث سے متعلق ایک اہم بحث

علومِ حدیث سے متعلق مباحث میں سے ایک اہم بحث ''وجوه الإفراط والتفريط في استخدام علوم الحديث'' (یعنی علومِ حدیث کی تطبیق میں افراط وتفریط کے مظاہر) ہے۔

اِفراط: یعنی حدود کا خیال نہ رکھنا، اپنے مقام سے تجاوز کرنا، اور بے موقع استعمال کرنا۔

تفریط: یعنی کسی شے کا حق ادا نہ کرنا، اور جہاں اس کا خیال رکھنا ضروری ہے، وہاں خیال نہ رکھنا۔

افراط وتفریط ہر چیز میں مذموم ہے، طلبۂ کرام کے لیے علومِ حدیث میں جن مباحث کی تدریب ضروری ہے، ان میں سے ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ وہ علومِ حدیث کی معتدل تطبیق سیکھیں۔ ذیل میں اس حوالے سے چند اہم نکات پیش کیے جاتے ہیں:

علومِ حدیث کی تطبیق میں مظاہرِ تفریط

بہت سے لوگوں کا یہ ذہن بنا ہوا ہے کہ یہ علم صرف نمونہ، برکت یا آثارِ قدیمہ کی طرح ایک

یادگار کی حیثیت رکھتا ہے، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ محض اصطلاحی علم ہے، جس کو ایک مرتبہ نظر سے گزار لینا چاہیے، یا چوں کہ اس کا تعلق حدیث سے ہے؛ اس لیے برکت کی نیت سے پڑھ لینا چاہیے، یا چونکہ ہمارے بزرگ اسے پڑھتے پڑھاتے آئے ہیں؛ اس لیے گویا آثارِ قدیمہ کی مانند اس کا محض تذکرہ ہوجائے تو کافی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب دل میں یہ تصور ہوگا تو عملاً کیا حال ہوگا؟

علومِ حدیث کی تطبیق کے میدان

علومِ حدیث کی تطبیق کے پانچ بڑے میدان ہیں:

۱- احادیثِ ضعیفہ ۲- احادیثِ موضوعہ

۳- مختلف فیہا مسائل ۴- کتبِ حدیث کا درس اور شروحِ حدیث کا مطالعہ۔

۵- منکرینِ حدیث اور مستشرقین کا رد۔

۱-۲: احادیثِ ضعیفہ وموضوعہ کے بارے میں تفریط

اس اہم میدان میں علومِ حدیث کے اصولوں کو کام میں لانا چاہیے؛ لیکن بعض طلبہ ومدرسین اور بہت سے واعظین وخطباء کے حالات سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ گویا وہ یہ تہیہ کیے ہوئے ہیں کہ غلطی سے بھی انھیں ہاتھ نہیں لگانا، بلا جھجک موضوع اور منکر روایات بیان کی جاتی ہیں، اگر متوجہ کیا جائے تو اس بارے میں ان کے مختلف بہانے ہوتے ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ یہی حیلے بہانے ان کے اصول ہیں۔

موضوع اور بے سروپا روایات بیان کرنے کے چند بہانے

۱- ایک بہانہ یہ ہے کہ بزرگوں کی کتابوں میں کوئی حدیث مل جائے تو اسے لے لینا چاہیے، مثلاً: کوئی حدیث ''إحياء علوم الدين'' میں مل جائے یا تصوف کی کسی اور کتاب میں مل جائے تو اس کی تحقیق کی ضرورت نہیں؛ حالانکہ اصولی طور پر عصرِ روایت کے بعد کی معلّق روایات (جن روایات کی سند کی ابتدا سے راوی ساقط ہوں) کے حوالے تلاش کرنا، اور پھر ان کی سندوں کی تحقیق کرنا بالاجماع فرض ہے، مرسل روایات کو قبول کرنے والوں کے نزدیک بھی یہ عمل ضروری ہے۔ (ملاحظہ فرمایئے: ظفر الأماني، ص: ۳۴۱-۳۴۴؛ الأجوبة الفاضلة، ص: ۳۱-۳۴، المدخل إلى علوم الحديث الشريف، ص: ۱۰۷-۱۱۲)

۲- دوسرا بہانہ بعض لوگوں نے یہ ایجاد کیا ہے کہ فلاں روایت لفظاً اگرچہ موضوع ہے؛ لیکن معناً صحیح ہے؛ اس لیے اسے حدیث کے طور پر بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، نعوذ باللہ! مثلاً: کہتے ہیں کہ ''علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل'' (میری امت کے علماء، بنی اسرئیل کے انبیاء کی مانند

ہیں)، اس روایت کا معنی درست ہے، اور چونکہ روایت بالمعنی بالاتفاق جائز ہے؛ اس لیے گویا یہ بھی حدیث ہے، سبحان اللہ العظیم! حالانکہ کسی روایت کا مدعا صحیح ہونے اور اس کے مروی بالمعنی ہونے کے درمیان زمین وآسمان کا فرق ہے، اس نکتے کی مزید وضاحت کے لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ''لسان المیزان'' اور سیوطی رحمہ اللہ کی ''ذیل الموضوعات'' دیکھیں۔ یہ اجماعی قاعدہ ہے کہ صرف اس بنا پر کسی بات کو حدیث نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حق وصواب ہے؛ بلکہ حدیث کہنے کے لیے دوشرطیں ہیں: ۱-بات کا حق ہونا۔ ۲-نسبت ثابت ہونا۔ علاوہ ازیں مذکورہ روایت کے بارے میں یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں کہ اس کا مدعی درست ہے، ''لیس بحدیث'' (بزبان بنگلہ) نامی کتاب میں ہم نے اس کی مفصّل تحقیق ذکر کی ہے۔

۳-تیسرا بہانہ یہ گڑھ لیا گیا ہے کہ فنی طور پر گو حدیث صحیح نہ ہو؛ لیکن کشف سے صحت معلوم ہو تو حدیث کو بیان کیا جاسکتا ہے، جب کہ یہ مسلّمہ اصول ہے کہ کشف والہام اور خواب ومنام، علمی وعملی امور میں حجت نہیں۔

۴-اس بات کا بھی سہارا لیا جاتا ہے کہ فضائل میں ضعیف حدیث قابلِ قبول ہے؛ اس لیے فضائل میں روایت کو جانچنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں؛ بلکہ منکر یا موضوع سب روایتیں فضائل میں چل جاتی ہیں؛ حالانکہ فضائل میں جو ضعیف احادیث قابلِ قبول ہیں، ان سے موضوع، مطروح، واہی اور منکر المتن روایات بالاجماع مستثنیٰ ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ آج کل عوام صرف موضوع حدیثیں بیان ہی نہیں کرتے؛ بلکہ احادیث گھڑتے بھی ہیں؛ لیکن ان کو علم بھی نہیں ہوتا، اور لاشعوری طور پر وضعِ حدیث کے گناہ کا شکار ہوجاتے ہیں۔ مثلاً: کسی بزرگ کی بات کو بے دھڑک حدیث بنادیا، یا کوئی بھی بات اچھی لگی، تو کہہ دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔ تساہل کا یہ عالم ہے کہ بعض لوگ، موضوع روایتیں مزے لے کر بیان کرتے ہیں اور جب متوجہ کیا جائے تو کہہ دیتے ہیں کہ: ''ہمیں تو علم نہیں تھا کہ یہ روایت، موضوع ہے!!'' گویا جس روایت کے موضوع ہونے کا علم نہ ہو، اسے بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں! اسے کہتے ہیں: ''عذرِ گناہ بدتر از گناہ''۔ ایسے لوگوں سے ادب کے ساتھ کہا جائے کہ کیا آپ کو یہ علم ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، یا حسن ہے، یا قابلِ بیان ہے؟ اگر یہ بھی معلوم نہیں تو پھر کیوں بیان کررہے ہیں؟ حدیث بیان کرنے کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ اس کے صحیح، یا حسن، یا ضعیفِ صالح للعمل والروایۃ ہونے کا علم ہو، شریعت نے تو یہ اصول طے کیا ہے:

’’اِتَّقُوا الْحَدِيْثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ‘‘. (سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه. المسند للإمام أحمد، رقم الحديث: ٢٦٧٥، عن ابن عباسؓ)

یعنی ’’میری نسبت سے جس بات کا حدیث ہونا معلوم ہو، صرف وہی بیان کرو۔‘‘

یہ بات درست نہیں کہ جس روایت کے موضوع ہونے کا علم نہ ہو، اسے بیان کر سکتے ہیں، اس طرح تو معاملہ بہت آسان ہوجائے گا، لوگوں کے جی میں جو کچھ آئے گا بکتے رہیں گے اور استفسار پر یہ کہہ دیں گے کہ ہمیں تو اس کے موضوع ہونے کا علم نہیں تھا۔ بہر حال یہ بھی ایک بہانہ ہے کہ مجھے اس روایت کے موضوع ہونے کا علم نہیں تھا، میں نے تو کسی کتاب میں پڑھی تھی؛ اس لیے بیان کردی۔ اس بہانے کی بنیاد پر احادیث کے بیان میں تساہل سے کام لیا جاتا ہے۔ ان حیلوں بہانوں پر مدلل اور باحوالہ نکیر ’’مركز الدعوة الإسلامية‘‘ (ڈھاکہ، بنگلہ دیش) سے ’’الأحاديث الشائعة الموضوعة‘‘ سے متعلق شائع شدہ اہم کتاب ’’ليس بحديث‘‘ (بزبانِ بنگلہ) کی ابتدا میں بندہ کے مقدمہ میں موجود ہے۔

۳- مختلف فیہ مسائل میں تفریط

مختلف فیہ مسائل کے میدان میں بھی علومِ حدیث کے اصولوں کو حزم واحتیاط اور بصیرت کے ساتھ منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے؛ لیکن یہاں بھی عملاً یہ فیصلہ کرلیا گیا ہے کہ علوم حدیث کے اصولوں کو منطبق نہیں کرنا ہے، بہت کم لوگ مختلف فیہ مسائل میں سلیقے کے ساتھ دلائل بیان کرتے ہیں۔ عام طور پر پیشِ نظر یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی طریقے سے مخالف کا جواب دے دیا جائے، اگر وہ کسی اور طریقے سے ہوگیا تو بس کام ختم، اگر ضرورت پیش آجائے تو علومِ حدیث کا بھی کوئی اصول بیان کردیا جائے؛ لیکن مقصد بنا کر ان مباحث کا علمی حق ادا کرنے میں انتہائی تساہل برتا جاتا ہے، اور عمومی طرزِ عمل سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا بذاتِ خود ہمیں یہ علم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ بلکہ اگر کوئی مخالفت کرے تو اسے خاموش کرنے کے لیے کچھ معلومات حاصل کرلینا کافی ہے۔

۴- درسِ کتبِ حدیث ومطالعہ شروحِ حدیث

علمی امور میں یہ سب سے بڑا عملی میدان ہے جس میں علومِ حدیث کو منطبق کرنا چاہیے؛ لیکن افسوس کہ اس طرف کوئی توجہ نہیں کی جاتی۔ اکثر طلبہ نے على وجه البصيرة فیصلہ کرلیا ہے کہ علومِ حدیث کو ہاتھ نہیں لگانا، کچھ طلبہ ضرور ایسے ہیں، جو اہتمام کرتے ہیں اور ان کو قدر کی نگاہ سے دیکھنا

چاہیے، اللہ تعالیٰ ان کو مزید توفیق سے نوازے! عمومی طور پر صورتحال یہ ہے کہ چوں کہ ’’مشکاۃ المصابیح‘‘ کے بعد اگلے سال حدیث کی بہت سی کتابیں پڑھنی ہوتی ہیں؛ اس لیے ’’مشکاۃ المصابیح‘‘ کے درجہ میں ’’مقدمہ شیخ عبدالحق‘‘ اور ایک کتاب ’’شرح النخبة‘‘ (نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر رحمه الله) پڑھ لیتے ہیں؛ لیکن کیا دورۂ حدیث کے پورے سال میں کبھی طالب علم کو ’’شرح النخبة‘‘ کھول کر دیکھنے کی نوبت آتی ہے؟! یہ نظریہ بن گیا ہے کہ علومِ حدیث ایک مستقل فن ہے، اسے حدیث سے الگ رکھنا چاہیے، اس کا اپنا مقام ہے، اور اسے ’’شرح النخبة‘‘ میں پڑھ لیا گیا ہے؛ بلکہ ’’شرح النخبة‘‘ پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، بس ’’تيسير مصطلح الحديث‘‘ اور اس طرح کی بعض کتابیں دیکھ لی جائیں تو علومِ حدیث کا حق ادا ہوجائے گا، ضرورت تو اس کی ویسے بھی کہیں نہیں پڑتی!! بعض طلبہ برکت کے لیے شروع سال میں کسی ’’ثبت‘‘ (مجموعۂ اسانید) سے ایک سند پڑھ دیتے ہیں کہ اس سے برکت حاصل ہوگئی، اس میں بھی نہ ناموں کے ضبط کی طرف توجہ، نہ تصحیحِ عبارت کی طرف التفات!

بہرکیف ان چاروں میدانوں میں علومِ حدیث کو منطبق کرنے کی ضرورت تھی؛ لیکن بزبانِ حال اور عملاً گویا یہ فیصلہ کرلیا گیا ہے کہ ہمیں ان علوم کو منطبق نہیں کرنا ہے، برکت کے لیے برائے نام گزر ہوجائے تو مضائقہ نہیں، اہتمام کے ساتھ حق ادا کرنے والے بہت کم ہیں۔

۵- منکرینِ حدیث اور مستشرقین کی تردید

علومِ حدیث کو منطبق کرنے کا پانچواں میدان، منکرینِ حدیث اور مستشرقین کے اعتراضات کی تردید ہے؛ بلکہ صرف علمِ حدیث نہیں، تاریخ، فقہ، سیرت، اور تمام علومِ دینیہ پر معاندین کی طرف سے پیدا کردہ شکوک وشبہات کے صحیح رد کے لیے ’’علم الإسناد‘‘ میں مہارت ضروری ہے، ’’علم الإسناد‘‘ میں مہارت کے بغیر یہ عمل تقریباً ناممکن ہے۔ مستشرقین کے خلاف انھیں اہلِ علم نے کام کیا ہے جن کو ’’علم الإسناد‘‘ میں دلچسپی رہی ہے، کوئی ایسا صاحبِ علم نہیں ملے گا جو علومِ حدیث میں دلچسپی نہ رکھتا ہو اور اس نے مستشرقین کے خلاف کوئی وقیع کام کیا ہو۔

علومِ حدیث کی تطبیق میں مظاہرِ افراط

علومِ حدیث کے استعمال اور تطبیق میں افراط وتفریط کی وجوہ، کثیر اور متنوع ہیں، پیش نظر مضمون میں ان سب وجوہ کا استقصاء مقصود نہیں؛ بلکہ وجوہِ افراط وتفریط میں سے صرف انتہائی عام اور واضح وجوہ کا ذکر کیا جارہا ہے، ورنہ ان کی فہرست بہت طویل ہے، مثلاً: ’’علمِ عللِ حدیث‘‘ کے

استعمال میں افراط وتفریط، ''علم جرح وتعدیل'' کے استعمال میں افراط وتفریط۔ ''کتبِ مصطلح'' کے ساتھ کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ اور متقدمین کی کتابوں کے ساتھ کیا صنیع (طریقۂ کار) ہونا چاہیے؟ ایسے بہت سے امور ہیں جن میں علوم حدیث کی تطبیق کرنے والے افراط وتفریط کا شکار ہوتے ہیں، اس عنوان کے تحت ان سب وجوہ کا ذکر کرنا مقصود نہیں؛ بلکہ چند اہم وجوہ کو ذکر کیا جارہا ہے:

اِفراط سے مراد ہے: حد سے آگے بڑھ جانا، اگر آپ نے ان حدود کا خیال نہ رکھا تو پھر آپ نے ان علوم کا وہ استعمال نہیں کیا جس کی وجہ سے اس کا استعمال جائز تھا۔

۶- متواترات اور مسلّمات میں علومِ حدیث کی تطبیق

اِفراط کے بہت سے مظاہر ہیں، علومِ حدیث (یعنی عرفِ عام میں جن علوم وفنون کو ''علومِ حدیث'' کہا جاتا ہے، ان) کا اصل میدان ہے: ''نقد أخبار الأحاد التي حالُ أسانيدِها تحت النظر'' (یعنی ان اخبارِ آحاد کی چھان پھٹک کرنا، جن کی اسانید کا حال قابلِ غور ہے)۔ افراط کا سب سے بڑا مظہر یہ ہے کہ آدمی یہی اصل مقصد بھول جائے، اور اس اصل میدان کو نظر انداز اور فراموش کر کے نقدِ اخبارِ آحاد کے ان اصولوں کو متواترات، مسلّمات اور عملِ متوارث سے ثابت شدہ امور پر بھی منطبق کرنے کی کوشش کرے، اور یہ مطالبہ کرنے لگے کہ ان امور کی بھی خبرِ واحد کی مانند صحیح سند ہونی چاہیے، یہ افراط کا خطرناک مظہر ہے، اسی نکتے کو علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ نے یوں بیان کیا ہے:

''كان الإسناد لئلا يدخل في الدين ما ليس منه، لا ليخرج من الدين ما ثبت منه بعمل أهل الإسناد''. (يعني أهل العلم وحملته في العصور الذهبية وفي الأمصار الإسلامية).''

''اسناد کی غرض تو یہ ہے کہ دین میں کوئی ایسا امر داخل نہ ہو جو دین کا حصہ نہیں، یہ مقصد نہیں کہ خود اہلِ اسناد (سنہرے ادوار اور عہد میں مسلم ممالک کے اہلِ علم اور حاملینِ علم دین) کے عمل سے ثابت شدہ امر کو دین سے خارج کردیا جائے۔''

(شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے ملاحظہ فرمائیے: فيض الباري، نيل الفرقدين، بسط اليدين، معارف السنن، التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، ص: ۲۳۸، نیز شیخ محمد عوامہ رحمہ اللہ کی دراسة حديثية اور أثر الحديث الشريف)

یعنی اسناد کا مقصد تو یہ تھا کہ جو چیز دین کا حصہ نہیں ہے، اس کو دین میں داخل ہونے سے روکا جائے، جب کوئی شخص حدیث بیان کرے تو اس سے مطالبہ کیا جائے: من حدّثك؟ (آپ سے یہ حدیث کس نے بیان کی؟) اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہوگا تو: بقِيَ، یعنی: بقِيَ حیرانًا، ساکتًا، مُفْحَمًا، مَبْهُوْتًا. (یعنی وہ حیران پریشان، خاموش اور ششدر رہ جائے گا)۔

اسناد کا مقصد تو یہ تھا؛ جب کہ جو امور دین میں مسلّمہ ہیں، مشہور ومقبول ہیں اور ان پر اہلِ دین اور حاملینِ علمِ دین کا اجماع وتوارث ہے، ان کے لیے اس نوع کی سند کی ضرورت نہیں؛ کیونکہ ایسے امور میں اجماع وتلقی ہی سب سے بڑی سند ہے۔ اب اگر کوئی ایسے امور کی سند تلاش کرنے لگے اور جب (اصطلاحی) سند نہ ملے تو اس کا انکار کرنے لگے تو یہ علومِ حدیث کا ان کی حدود سے خارج اور ناجائز استعمال ہوگا۔

ہر دور کے حاملینِ علم کے اعتقادی توارث سے جو عقائد ثابت ہیں، ہر دور کے حاملینِ علم کے فکری توارث سے جو افکار ثابت ہیں اور ہر دور کے اہلِ علم کے اجماع سے جو مسائل اور احکام ثابت ہیں، ان کے لیے اصطلاحی اسناد کی ضرورت نہیں، اب اگر کوئی علومِ حدیث کے اصول (جن کا مقصد، نقدِ اخبارِ آحاد ہے، ان) کو اِن مسلّمہ امور پر بھی منطبق کرنا شروع کردے گا تو یہ ان اصولوں کی حدود سے تجاوز ہوگا۔

الغرض علومِ حدیث کے وہ قواعد، جو خبرِ واحد کی جانچ پڑتال کے لیے وضع کیے گئے تھے، ان کو مسلّمات، اجماعیات، متواترات اور متوارثات میں استعمال کرنا بڑا خطرناک معاملہ اور نہایت غلو ہے؛ کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص ایسا کرے گا تو عین ممکن ہے کہ ایسے مسلّمات میں کوئی اصطلاحی سند نہ مل سکے گی؛ کیونکہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اُن کے نقلی دلائل (جو اخبارِ آحاد کی شکل میں تھے، ان) کی حفاظت کا اہتمام نہیں کیا گیا؛ اس لیے کہ اجماع خود دلیل ہے، نیز سنتِ متوارثہ، سنتِ خلفائے راشدینؓ اور توارث وتواترِ مستمر از خیر القرون بذاتِ خود مستقل دلائل ہیں؛ اس بنا پر ان امور کے متعلق الگ طور پر حدّثنا اور أخبرنا کے ساتھ مروی کوئی روایت اگر موجود بھی تھی تو اس کی حفاظت کا زیادہ اہتمام نہیں کیا گیا؛ کیونکہ اس سے بڑی دلیل یعنی اجماع موجود ہے؛ اس لیے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مسئلہ تو اجماعی ہوتا ہے؛ لیکن اس پر کوئی حدیث نہیں ملتی، یا حدیث مل تو جاتی ہے؛ لیکن صحیح سند کے ساتھ نہیں ملتی، تو جن لوگوں میں فقہ کی کمی ہوتی ہے اور جو علومِ حدیث کا غلط استعمال کرتے ہیں، وہ اس مسئلہ کا ہی انکار کردیتے ہیں، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس کی دلیل کے طور پر کوئی

صحیح حدیث نہیں ہے! علومِ حدیث کو اس طریقے سے استعمال کرنا بہت خطرناک طرزِ عمل ہے۔

اس غلط استعمال اور اس افراط میں جو حضرات پیش پیش ہیں، ان میں طبقۂ علماء میں سب سے آگے شیخ ناصرالدین البانیؒ ہیں، شیخ کی علمی تقصیرات میں سب سے بڑا قصور یہ ہے کہ انہوں نے علومِ حدیث کو اپنے دائرے سے باہر غیر محل میں استعمال کیا ہے؛ چنانچہ کئی مسائل میں ان کے ہاں جمہور امت سے شذوذ آ گیا ہے، مثلاً: شیخ البانی کے ہاں آپ کو یہ غلط اور منکر مسئلہ مل جائے گا کہ بلا وضو، مصحف کو چھونا جائز ہے، ایسی بے تکی بات بھی مل جائے گی کہ کوئی شخص نماز چھوڑ دے تو اس کی قضا کی ضرورت نہیں۔ ان مسائل میں یا اس نوع کے دیگر مسائل میں ان سے شذوذ واقع ہونے کی وجہ یا تو علومِ حدیث کی غلط تطبیق ہے، یا علمِ اصولِ فقہ کے قواعد کا غلط استعمال ہے۔ اس نوع کے مزید غلط مظاہر کا مشاہدہ کرنے کے لیے ان کی ''کتاب التراویح'' اور ''کتاب الحجاب'' کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

شیخ البانیؒ کی ''کتاب الحجاب'' پر ایک نظر

معلوم نہیں کہ شیخ البانیؒ نے یہ کتاب، حجاب کو ثابت کرنے کے لیے لکھی ہے، یا اس حکم کو پامال کرنے کے لیے؟! انہوں نے اس کتاب میں لکھا ہے کہ چہرے کا پردہ ثابت نہیں؛ حالانکہ اصل پردہ تو ہے ہی چہرے کا، حجاب کا حکم تو سنہ پانچ ہجری میں نازل ہوا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے پہلے ستر کا حکم تھا یا نہیں؟! یقیناً تھا، تو پھر حجاب کا کیا نیا حکم آیا؟ یا پھر یہ تسلیم کیا جائے کہ حجاب کے حکم سے پہلے خواتین، ستر کو چھپانے کا اہتمام نہیں کرتی تھیں؟!

شیخ البانی کی کتاب کا سرسری مطالعہ کرنے والے تو کہیں گے کہ اس کتاب میں جو کچھ لکھا گیا ہے سب ٹھیک ہے، بہت سی ایسی کتابوں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جن میں چہرے کے پردے کو فتنے کی شرط کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے اور کئی ایسی کتابوں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جن میں ''إلا ما ظهر'' کی تفسیر میں ''الوجه والكفين'' کا ذکر کیا گیا ہے، پھر شیخ البانی نے کیا برا کیا؟!

تفقُّہ اور تأنّی کی کمی کا یہی نتیجہ ہوتا ہے، علم کے لیے تفقُّہ اور تأنّی کی ضرورت ہوتی ہے، اگر تفقّہ، حلم اور تأنّی کا استعمال کیا جائے تو سب واضح ہو جاتا ہے۔ تفقُّہ کا استعمال نہیں ہوگا تو یہی نتیجہ ہوگا کہ بہت سے متفق علیہ مسائل کو اختلافی بنا دیا جائے گا، مثلاً:

۱- کچھ لوگ کہیں گے کہ معراج کا مسئلہ بھی اختلافی ہے؛ کیوں کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ''ما فُقِد جسدُ محمد صلى الله عليه وسلم في ليلة الإسراء''

(اسراء کی رات میں محمد ﷺ کا جسدِ مبارک (اپنے بستر سے) غائب نہیں ہوا) یہ جملہ کہیں عربی میں لکھا ہوا دیکھا تو بس اتنا کافی سمجھ لیا جائے گا۔ اس جملے کا ماخذ کیا ہے؟ اس کی متصل سند موجود ہے یا نہیں؟ اور اس کی نسبت ثابت ہے یا نہیں؟ ان لوگوں کے نزدیک ان جہتوں کی تحقیق کی ضرورت ہی نہیں ہوگی!

۲- حضرت معاویہؓ کی طرف منسوب ہے کہ وہ معراج کو خواب کہتے تھے۔ جو لوگ تفقُّہ کو کام میں نہیں لائیں گے وہ اس مسئلہ کے بارے میں بھی کہیں گے کہ واقعۂ معراج کے متعلق تو دورِ صحابہؓ میں ہی اختلاف ہوگیا تھا؛ حالانکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ان حضرات کی طرف ان روایات کی نسبت ہی درست نہیں ہے۔

حلم اور تأنّی نہ ہو تو تحقیق کا عمل انجام نہیں دیا جاسکتا، اور ''المشي مع الشائعات'' (یعنی عام پھیلی ہوئی باتوں کے پیچھے چلنا) تحقیق کے موانع میں سے بڑا مانع ہے۔ شائعات کو مسلّمات پر قیاس کرنا درست نہیں، شائعات میں تو توقف کرنا چاہیے، انھیں جانچنا پرکھنا چاہیے، اور ان کا ماخذ تلاش کرنا چاہیے۔ اگر کوئی سراغ مل جائے تو اس کے سیاق وسباق کو غور سے دیکھنا چاہیے، اور مظان و غیر مظان میں اس کی تفصیل دیکھنی چاہیے!

ایک مضمون پر تبصرہ

کچھ دنوں پہلے ایک بنگلہ اخبار میں مضمون چھپا، جس کا عنوان یوں تھا: ''قرآن کے پردے کو برقع میں کس نے تبدیل کیا؟'' اس میں چہرے کے پردے کا انکار کیا گیا تھا، اور طرح طرح کی خرافات ذکر کی گئی تھیں اور اس کا مواد شیخ البانی کی مذکورہ کتاب سے لیا گیا تھا (غالباً شیخ البانی کی اس کتاب کا انگریزی یا بنگلہ میں ترجمہ ہوا ہے)، یہ بہت لمبا چوڑا مضمون ہے، کوئی پڑھے گا تو متاثر ہوجائے گا؛ کیونکہ اس میں مختلف کتابوں کے حوالے ہیں، تفسیر، حدیث اور فقہ کی کتابوں کے حوالے ہیں اور اگر آپ ان حوالوں کی مراجعت کریں گے تو نظر آئے گا کہ وہ حوالے تو ان کتابوں میں موجود ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے ''إلا ماظهر'' کی تفسیر میں ''الوجه والكفين'' کہا ہے، اب آپ اس کے جواب میں کہیں گے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے دوسری تفسیر منقول ہے، تو گویا یہ مسئلہ دورِ صحابہؓ میں مختلف فیہ ہوگیا؛ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں ہی حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ چہرے کا پردہ واجب ہے۔ ہمارے مرکز کے ساتھی مولانا زکریا عبداللہ نے اس مضمون پر تبصرہ لکھا ہے، وہ پڑھ کر دیکھیں گے تو حقیقت واضح ہوگی۔ آدمی اگر صبر سے کام لے اور تلاشِ حقیقت کے لیے جستجو

جاری رکھے تو اطمینان حاصل ہوجاتا ہے۔ بے صبری اور تحقیق کا ایک ساتھ جمع ہونا محال ہے، بغیر صبر کے مواد بھی جمع نہیں کیا جاسکتا؛ جب کہ مواد جمع کرنے کے بعد بھی تحقیق کے کتنے دقیق مراحل ہیں؟

''الوجه والكفين''، ''زينة'' کی تفسیر ہے یا ''إِلَّا مَا ظَهَرَ'' کی؟

ایک دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے جو تفسیر منقول ہے کہ انہوں نے ''وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' کی تفسیر میں فرمایا: ''الوجه والكفين'' سوال یہ ہے کہ یہ تفسیر ''زينة'' کی ہے یا ''اِلَّا مَا ظَهَرَ'' کی؟ حافظ ابن کثیرؒ نے اس مقام میں لکھا ہے کہ: ''یہ احتمال بھی ہے کہ یہ تفسیر ''زينة'' کی ہو۔'' (۴/۵۳۸) اب اگر آپ یقین سے کہہ رہے ہیں کہ یہ ''اِلَّا مَا ظَهَرَ'' کی تفسیر ہے تو اس کی کیا دلیل ہے؟ یہ ''زِيْنَتَهُنَّ'' کی تفسیر کیوں نہیں ہوسکتی؟ کون سے قوی قرینہ کی بنا پر آپ اسے ''اِلَّا مَا ظَهَرَ'' کی تفسیر کہہ رہے ہیں؟ کیا کہیں یوں آیا ہے: ''المراد بما ظهر منها: الوجه والكفين''؟! کوئی ایک عبارت دکھادیں! نہیں دکھا سکتے۔ روایت میں یوں ہے کہ انہوں نے آیت ''وَلَا يُبْدِينَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' پڑھ کر فرمایا: ''الوجه والكفين''۔ اب اکثر لوگوں نے اس سے یہ سمجھا کہ مراد ''مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' کا مصداق بتانا ہے، اس طرف خیال نہ گیا کہ اس سے ''زينة'' کی تفسیر بھی تو مراد ہوسکتی ہے۔ بہرحال یہ بتایا جائے کہ یہ ''زينة'' کی تفسیر کیوں نہیں ہوسکتی؟ اس کی دلیل بتائیں، ورنہ جب ایک جہت کی ترجیح نہیں ہوسکتی تو اس سے استدلال نہ کریں؛ کیونکہ ''إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال'' (جب احتمال کا دروازہ کھل گیا تو استدلال باطل ہوگیا) اور اگر ترجیح دینی ہے تو اس کی تصریح یا وجہ ترجیح دکھائیں!

شیخ البانیؒ کا تسامح

شیخ البانیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس تفسیر کے لیے جو حوالے دیے ہیں، ان میں ایک حوالہ ''مصنف ابن أبي شيبة'' کا بھی ہے، جب ''مصنّف'' کی مراجعت کی گئی تو وہاں روایت اس طرح ملی: ''وَلَا يُبْدِينَ زِيْنَتَهُنَّ. قال: الكف ورقعة الوجه.'' (مصنف ابن ابی شیبہ، ۳/ ۳۸۴) ''إلىٰ آخره'' بھی نہیں ہے۔ بظاہر حافظ ابن کثیرؒ کو اس مقام میں یہ روایت مستحضر نہیں تھی، ورنہ وہ ضرور اس سے استدلال کرتے۔ مولانا زکریا عبداللہ سلّمہٗ نے اپنے مقالے میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، اس کی روشنی میں بات واضح ہے کہ جس ''زینت'' کو ظاہر کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس میں چہرہ اور ہتھیلیاں داخل ہیں۔ اب حجاب کے بعد بھی اگر جسم کا کچھ حصہ ظاہر ہوجائے، مثلاً: نقاب ہٹ جائے، یا پیر کی جانب سے کپڑا ہٹ جائے اور زیور ظاہر ہوجائے تو وہ معاف ہے۔

اسی کوفرمایا: ''اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا''

اس کے علاوہ اس بات پر بہت سے قرائن ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد ہرگز یہ نہیں تھا کہ عورت، چہرہ کھلا رکھے۔ ویسے بھی سوچنے کی بات ہے کہ چہرہ کھلا رہے تو پردہ کس چیز کا نام ہے؟ معمولی عقل بھی استعمال کی جائے تو بات سمجھ میں آسکتی ہے۔

شیخ البانیؒ کو ''مصنف ابن أبي شيبة'' کا حوالہ نہیں دینا چاہیے تھا؛ کیوں کہ اس روایت میں ان کی دلیل نہیں ہے؛ بلکہ یہ روایت ان کے خلاف جاتی ہے اور جب حوالہ دیا ہے تو وضاحت کرنی چاہیے تھی کہ وہاں روایت کے الفاظ اس انداز سے آئے ہیں۔

خلاصۂ کلام

مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ علوم حدیث کا ایک غلط استعمال وطریقۂ تطبیق تو یہ ہے کہ اس میں تفقُّہ حاصل کیے بغیر قواعد کا سطحی استعمال کیا جائے؛ لیکن اس مقام میں یہ نکتہ زیرِ بحث نہیں ہے، بلکہ یہاں عمومی افراط وتفریط زیرِ بحث ہے، یعنی عرفِ عام میں جن علوم کو ''علوم حدیث'' کہا جاتا ہے، ان کا غیر موضوع لہ میں استعمال؛ کیونکہ ان علوم کا موضوع، اخبارِ آحاد کا نقد ہے، اگر اِجماعیات، مسلّمات اور متوارثات میں ان کا استعمال شروع کیا گیا تو یہ افراط کا خطرناک ترین مظہر ہوگا۔

علومِ حدیث کی تطبیق میں افراط کا نتیجہ

علومِ حدیث کے استعمال میں افراط کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض لوگ اجماعیات اور مسلّمات کا بھی انکار کر بیٹھتے ہیں، مثلاً:

۱- بعض لوگ عقیدہ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کا انکار کرتے ہیں، جیسے: مصر کے شیخ ابوزہرہؒ کسی دور میں نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے قائل نہیں تھے، چوں کہ محتاط آدمی تھے؛ اس لیے غالباً اس موضوع کے متعلق کوئی کتاب نہیں لکھی، بس ان کے ذہن میں ایک بات آگئی، شاید ان کی نظر میں چند ایسی روایات ہوں جن پر کلام ہوا اور مکمل تحقیق کا موقع نہ مل سکا؛ اس لیے ذہن میں یہی نظریہ بن گیا۔ جب شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کی تحقیق سے ''التصريح بما تواتر في نزول المسيح عليه السلام'' شائع ہوئی تو شیخ عبدالفتاحؒ نے اس کا ایک نسخہ، شیخ ابوزہرہؒ کو بھی ہدیہ میں بھیجا، شیخ نے کتاب کے مطالعہ کے بعد شیخ عبدالفتاح کا شکریہ ادا کیا اور کہا کہ ''اب میری رائے بدل گئی ہے، میرے علم میں نہیں تھا کہ اس بارے میں اس قدر صحیح احادیث موجود ہیں۔''

۲- شیخ محمود شلتوت نے عقیدہ نزولِ مسیح علیہ السلام کے انکار میں ایک کتاب لکھی، جس کے رد میں شیخ کوثری رحمہ اللہ نے ''نَظْرَةٌ عَابِرَةٌ فِيْ مَزَاعِمِ مَنْ يُّنْكِرُ نُزُوْلَ عِيْسٰى قَبْلَ الْآخِرَةِ'' لکھی۔

۳- امام مہدی رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو روایات ہیں، ان میں سے بعض میں کچھ کلام ہے، ابن خلدون رحمہ اللہ نے ان روایات پر کلام دیکھا تو سارا کلام نقل کر دیا اور اسلوب ایسا اختیار کیا کہ گویا وہ خود بھی خروجِ مہدی کے منکر ہیں۔ (ملاحظہ کیجیے: مقدمة ابن خلدون، الفصل الثاني والخمسون، ص: ۳۱۱، ۳۱۲)

یہاں یہی وہم ہوا کہ جرحِ رواۃ کا غلط اور بے موقع استعمال کیا، ابن خلدون کے اس وہم کے رد میں بھی مستقل رسائل لکھے گئے ہیں: ایک کتاب ''إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون'' ہے، یہ شیخ احمد بن صدیق الغماریؒ کا رسالہ ہے، میں نے اس کا مطالعہ نہیں کیا۔ دوسرا رسالہ حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کا ہے، جو امداد الفتاویٰ (ج:۶، ص: ۲۴۷-۲۵۵) میں چھپا ہوا ہے، قابلِ مطالعہ ہے۔

یہ سب علومِ حدیث کی تطبیق میں افراط کے نتائج ہیں کہ مسلّمات اور اجماعیات کا بھی لوگ انکار کر بیٹھتے ہیں۔

الغرض علومِ حدیث کا افراط پر مبنی استعمال تو یہ ہوا کہ جرحِ معلول، اعلالِ مجروح، علتِ غیر قادحہ؛ بلکہ جرحِ مختلف فیہ یا علتِ مختلف فیہ کو بہانہ بنا کر کسی ایسی حدیث کو رد کر دیا جائے جو امت میں مقبول ہے، یا محض اسنادی ضعف کی وجہ سے کسی حدیث کو متروک اور اس میں مذکور حکم کو باطل قرار دے دیا جائے؛ جب کہ وہ حکم متلقّٰی بالقبول ہے، اور اس کے دیگر دلائل موجود ہیں۔

نیز یہ تحکّم بھی سراسر غلو ہے کہ کسی امام کی مجتہد فیہ تصحیح وتضعیف کو متفق علیہ اور قطعی تصحیح وتضعیف کی طرح کسی دوسرے امام پر مسلط کیا جائے، اور اس سے اختلاف کرنے کی وجہ سے ان کو یا ان کے متبعین کو مطعون کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے غلو اور ہر طرف سے ہمیں بچنے کی توفیق عطا فرمائے، آمین!

تنبیہ: علومِ حدیث سے مراد

اس موقع پر یہ نکتہ واضح رہے کہ ''علوم الحديث'' سے ہماری مراد لغوی معنی کے اعتبار سے علومِ حدیث نہیں، وہ تو بحرِ ناپیدا کنار ہے، اس میں تو فقه الحديث اور علم نقل الحديث متناً و إسناداً وغیرہ بھی داخل ہیں۔ ظاہر ہے ان علوم کا موضوع لہ، نقدِ خبر الآحاد نہیں ہے؛ بلکہ ہماری مراد

وہ علوم ہیں جن کو عرف میں ’’علوم الحدیث‘‘ کہا جاتا ہے، ’’علوم الحدیث بالمعنی العام‘‘ میں بہت سے علوم وفنون ایسے ہیں جن کو عرف میں ’’مصطلح الحدیث‘‘ اور ’’أصول الحدیث‘‘ بھی کہا جاتا ہے، ’’علوم الحدیث‘‘ سے یہاں یہی علوم وفنون مراد ہیں۔

مسلّمات واجماعیات میں علومِ حدیث کی عدمِ تطبیق سے کیا مراد ہے؟

یاد رکھیے! ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جو امور، اہلِ علم یا جمہور اہلِ علم کے اجماع سے ثابت ہیں، یا جن کی حیثیت مسلّمات کی ہے، ان میں خبر واحد کے اصولوں کو نافذ کرنے کی کوشش کرنا غلط ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان مسائل کی اصطلاحی صحیح سند نہ ملنے کی وجہ سے ان کا انکار کرنا غلط ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اگر ان مسائل کے متعلق کوئی ضعیف روایت آئی ہو تو فنی نقطۂ نظر سے اس کا ضعف بیان کرنا بھی درست نہیں ہے، محض فنی لحاظ سے اس کا ضعف بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں؛ لیکن اس ضعف کو بنیاد بنا کر ان مسلّمات کو باطل قرار دینا، علومِ حدیث کے استعمال میں حد سے تجاوز اور افراط ہے، جو غلط ہے، صرف فنی لحاظ سے کسی روایت کو ضعیف کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں؛ بلکہ صرف نفس معنی صحیح ہونے کی وجہ سے منکر یا واہی روایت کو صحیح کہنا یا سمجھنا بجائے خود علومِ حدیث کا غلط استعمال ہے، جس کا بیان ہم نے مظاہرِ تفریط میں کیا ہے۔ اس کی مزید وضاحت ملاحظہ فرمائیں:

ثابت شدہ حدیث کے موضوع طرق بھی ہوسکتے ہیں

بدیہی سے بدیہی موضوع پر بھی کبھی منکر روایت آجاتی ہے، جیسے: جھوٹ بولنا، قطعی طور پر ناجائز اور حرام ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ بولنا زیادہ بڑا گناہ ہے، اس بارے میں حدیث ’’من کذب علی متعمّدا فلیتبوأ مقعدهٗ من النار‘‘ کو اہلِ علم نے متواتر قرار دیا ہے، اور بلاشبہ یہ روایت خود ’’متواترِ اسنادی‘‘ ہے، اور اس کا مضمون اور معنی تو بہر حال ’’متواتر بتواترِ طبقہ‘‘ ہے؛ لیکن اس حدیث کے مقدارِ تواتر سے زائد کچھ طرق بھی ہیں، جن میں سے بعض طرق، ضعیف اور بعض منکر ہیں، اب اگر کوئی ان خاص طرق کی نکارت کو بیان کرے تو کیا اس کو یہ کہہ کر ملامت کیا جاسکتا ہے کہ یہ تو ’’متواتر‘‘ حدیث ہے، تم اسے ’’منکر‘‘ کیوں کہہ رہے ہو؟ ظاہر ہے کہ ملامت نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ وہ اس حدیث کو یا معاذ اللہ اس کے مفہوم کو ’’منکر‘‘ نہیں کہہ رہا؛ بلکہ فنی ذمہ داری ادا کرنے کے لیے اس کی بہت سی سندوں میں سے ایک خاص سند کو ضعیف یا منکر کہہ رہا ہے۔ کسی مضمون کے صحیح اور متواتر طرق سے ثابت ہونے کا یہ مطلب تو نہیں کہ اس کو کوئی کذاب یا وضاع بیان نہیں کرے گا۔ اگر کوئی صحیح روایت، منکر طریق سے آئے، یا صحیح اور متواتر حدیث کے کسی خاص

طریق میں کوئی منکر اضافہ ہو تو ایسے طریق اور اضافے کو منکر کہنے میں کیا مانع ہے؟ اور اسے منکر نہ کہنے کا کیا جواز ہے؟

"فتح الباري" میں حافظ ابن حجرؒ نے حدیث "من كذب علي متعمّدا. . . إلخ" کے طرق کے بارے میں مجموعی طور پر کلام کیا ہے کہ اس کے کتنے طرق صحیح ہیں؟ کتنے حسن، کتنے ضعیفِ متماسک (یعنی جن کا ضعف شدید نہیں ہے) اور کتنے واہی اور منکر ہیں؟ نیز لکھا ہے کہ (۳۳) صحابہ سے یہ روایت، صحیح اور حسن طرق سے ثابت ہے، اور (۵۰) صحابہ سے ضعیف اسانید کے ساتھ، جبکہ (۲۰) صحابہ سے واہی اسانید سے مروی ہے۔ (فتح الباري: ۲٤٥/ ۱، ح: ۱۱۰).

ابن جوزی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الموضوعات" کے شروع میں اس حدیث کے ہر طرح کے طرق ذکر کر دیئے ہیں۔

حدیث "من كذب. . . إلخ" کے شانِ ورود سے متعلق روایات کا درجہ

اس حدیث کے شانِ ورود کے بارے میں ابن جوزیؒ نے جو واقعات نقل کیے ہیں، وہ نہ صرف سند کے لحاظ سے ضعیف ہیں؛ بلکہ متن کے اعتبار سے بھی منکر ہیں اور ان کے مندرجات سے منکرین حدیث اور مستشرقین بھی اپنے مقاصد کے لیے استدلال کر سکتے ہیں؛ کیونکہ حفاظتِ حدیث کی تاریخ میں ایک بحث آتی ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے نام پر جھوٹ بولنے کا آغاز کب سے ہوا؟ اور كذب على الرسول کی تاریخ کیا ہے؟ مستشرقین کی کوشش ہوتی ہے کہ اس تاریخ کو قدیم سے قدیم تر ثابت کیا جائے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے اس نوعیت کا جھوٹ شروع ہو گیا تھا، اور دلیل میں اسی حدیث "من كذب علي متعمّدا. . . إلخ" کا حوالہ دیتے ہیں کہ اگر جھوٹ کا کوئی واقعہ نہیں ہوا تو یہ بات کیوں کہی گئی؟! یہ بالکل جاہلانہ اور معاندانہ بات ہے، اس زمانے میں کون جھوٹ بولتا تھا؟ "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلو نهم، ثم يفشو الكذب"، الحديث. (صحیح البخاری: ۲۶۵۲)

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْاَقَاوِيْلِ. لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِيْنَ" (الحاقۃ: ۴۴، ۴۶)

"اور اگر یہ ہمارے ذمہ کچھ باتیں لگا دیتے تو ہم ان کا داہنا ہاتھ پکڑتے، پھر ان کی رگ کاٹ دیتے۔"

یہ آیات کیوں نازل ہوئیں؟ کیا ایسا کوئی واقعہ ہوا تھا؟ یا ایسا ہونے کا کوئی شائبہ یا امکان بھی تھا؟

یہ تو ان معاندین کی ایک عقلی اُپج تھی؛ البتہ ابن جوزیؒ نے جو واقعہ بیان کیا ہے، وہ بالکل منکر ہے، جھوٹ کی قباحت کو بیان کرنے کے لیے جھوٹی روایت لے آئے۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی ''الصارم المسلول'' میں اس واقعہ کو اس طرح نقل کیا ہے کہ گویا اس کو صحیح سمجھ رہے ہیں، جس پر حافظ ذہبیؒ نے نکیر کرتے ہوئے ''سیر أعلام النبلاء'' میں لکھا ہے: ''تمّ علیه الوهم في ذلك'' (۷/ ۳۷۴) (یعنی ابن تیمیہ کو اس واقعہ کے نقل کرنے میں وہم ہوا ہے) اور ''میزان الاعتدال'' (ج:۲ ص:۲۹۳) میں لکھا ہے: ''ورواه کله صاحب الصارم المسلول، وصحّحه، ولم یصحّ بوجه.'' (صاحبِ ''الصارم المسلول'' نے اس روایت کو مکمل نقل کیا اور اسے صحیح قرار دیا ہے؛ حالانکہ یہ روایت کسی طور صحیح نہیں ہے)۔

حافظؒ کو بھی ''التلخیص الحبیر'' میں اس مقام پر کچھ خلط ہوا ہے کہ منکر حصہ پر مشتمل روایت کو ایسے شاہد کی بنیاد پر حسن کہہ دیا ہے، جس میں وہ منکر حصہ سرے سے نہیں ہے۔ بہر حال یہ روایت (یعنی عہدِ رسالت میں کذب علی النبي صلی الله علیه وسلم کا شروع ہونا) بالکل منکر ہے، اور سند کے لحاظ سے بھی ثابت نہیں۔ ''لمحات من تاریخ السنة وعلوم الحدیث'' للشیخ عبدالفتاح أبو غدة رحمه الله (ص:۵۶-۶۵) میں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔

مستشرقین وغیرہ کا مقصد یہ ہے کہ دورِ رسالت میں جھوٹ کا وجود ثابت کریں؛ تاکہ یہ کہہ سکیں کہ سب سے زیادہ حدیثیں کون بیان کرتا تھا؟ اس طرح سیدنا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جیسے حافظ الصحابہ، اور امام صدق واتقان کو مطعون کرنا چاہتے ہیں۔ رضي الله تعالیٰ عنهم.

موضوع روایات کے متعلق وضع

ہماری زیرِ تصنیف کتاب ''إنعام النظر'' میں ایک عنوان ہے: ''الوضع في الموضوعات''، یعنی ''موضوعات کے بارے میں وضع، اور کذابین کے بارے میں جھوٹ۔'' اس کی بہت سی صورتیں ہیں، مثلاً: یوں کہہ دیا کہ فلاں نے اتنے لاکھ احادیث وضع کیں! سوال یہ ہے کہ کیا اس میں اتنی صلاحیت اور عقل تھی کہ اتنی روایات وضع کرسکتا؟

مختلف کذّابین کے بارے میں جو واقعات بیان کیے جاتے ہیں، ان میں موضوعات اور من

گھڑت باتیں بھی ہیں، جیسے: ''رتن ہندی'' کے بارے میں بہت سی احادیث وضع کی گئی ہیں، جوخود اس نے بیان نہیں کیں۔ ایک کتاب ہے: ''الرتنیات''، یعنی وہ روایات جورتن ہندی نے روایت کی ہیں، اب وہ تو ہندی شخص تھا، اس میں اتنا سلیقہ کہاں تھا کہ عربی میں اتنی روایتیں گھڑ لیتا؟ امام ذہبیؒ نے ''میزان الاعتدال'' میں لکھا ہے: ''ومع كونه دجّالا كذّابا فقد كذبوا عليه جملة كبيرة من أسمج الكذب والمحال'' (۲/۴۵) (رتن ہندی کے خود کذاب ودجال ہونے کے باوجود بعض لوگوں نے اس پر ایسی روایات گڑھ لی ہیں، جو انتہا درجہ جھوٹی اور محال ہیں)۔ اسے کہتے ہیں: ''الوضع في الموضوعات''، (یعنی موضوعات کے متعلق من گھڑت روایتیں!)، یہ بھی جائز نہیں؛ کیونکہ کذّاب پر بھی جھوٹ بولنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اگرکوئی شخص کسی کذّاب کے واسطے سے ہی حدیث وضع کرے تو یہ دروغ اور غررکا مجموعہ ہوگا۔

فنِ روایت سے ناآشنائی کا نقصان

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ اور مولانا عبدالصمد صارمؒ نے ''رتن ہندی'' کو صحابی لکھ دیا ہے۔ صارم صاحب کا مطالعہ فی الجملہ اچھا تھا؛ اس لیے بہت سی کتابیں بھی لکھیں؛ لیکن علمِ روایت سے انھیں خاص مناسبت حاصل نہیں تھی، اور اتقان بھی کم تھا۔ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ بڑے آدمی تھے، عقل اونچی تھی، فکر بلند تھی، سلیقہ تھا، مطالعہ فی الجملہ وسیع تھا، انھیں بہت سے کمالات حاصل تھے: اس لیے ان کے قلم سے بہت اچھی اچھی کتابیں سامنے آئیں: ''ہندوستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت''، ''تدوین حدیث'' اور ''تدوین قرآن'' بعض پہلوؤں سے اچھی کتابیں ہیں۔ ''النبي الخاتم'' مختصر ہونے کے باوجود ایک شاہ کار ہے؛ لیکن انھیں علمِ روایت سے خاص مناسبت نہیں تھی، جہاں خالص نقل چاہیے، وہاں عقل بہرحال کام نہیں آسکتی۔ ''علم النقد والنقل'' کو سمجھنے کے لیے روایت کی اصطلاحات وزبان سے واقفیت ضروری ہے۔ اگر یہاں بھی عقل استعمال کرنے کی کوشش کی گئی تو وہی حالت ہوگی جو بہت پہلے علامہ کرمانیؒ (شارحِ بخاری) کی ہوئی؛ چنانچہ ''باب بدء الوحي'' کے آخر میں امام بخاریؒ کے قول ''رواه صالح بن كيسان و يونس و معمر عن الزهري'' کی شرح میں علامہ کرمانی نے مختلف احتمالات بیان کیے اور لکھا ہے: ''وإن كان الظاهر اتحاد الإسناد'' (۱/۶۸) حافظؒ کو کہنا پڑا:

''هٰذا الظاهر كاف لمن شمّ أدنى رائحة من علم الإسناد، و الاحتمالات العقلية المجرّدة لامدخل لها في هذا الفن''۔

''علمِ اسناد'' سے ادنیٰ مناسبت کے حامل کے لیے یہ ظاہر کافی ہے، درحقیقت محض عقلی احتمالات کا اس فن میں کوئی کردار نہیں۔''

اسی طرح علامہ طیبیؒ بہت بڑے آدمی ہیں؛ لیکن منقولات میں ان سے بھی تسامح ہوتا رہتا ہے، یہ صرف حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ کی بات نہیں، بہت سے لوگوں سے ایسی لغزشیں ہوئی ہیں۔

بہرحال اصولی طور پر روایت کے فن میں احتمالاتِ عقلیہ مجردہ کو دخل نہیں دینا چاہیے، جہاں خالص نقل کی ضرورت ہو، وہاں نقل کے اسرار ورموز سے آشنائی ضروری ہے، صرف عقل کی دوڑ کام نہیں آئے گی۔ اس میں شک نہیں کہ نقل کے لیے بھی عقل چاہیے اور عقل کے بغیر نقل کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔ کہا جاتا ہے: ''یک من علم را دہ من عقل باید'' (ایک من علم کے لیے دس من عقل درکار ہوتی ہے)، اسی لیے ہم فنی اعتبار سے تفقّہ پر زور دیتے ہیں؛ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ خاص نقل کے مقام پر محض عقل استعمال کرنا بجائے خود غلط ہے، روزمرہ کی مثال دیکھ لیں، مثلاً: کوئی شخص پوچھے: کمرے میں فلاں شخص موجود ہے یا نہیں؟ اب صحیح طریقہ تو یہ ہے کہ کمرے میں دیکھا جائے اور اس کے بعد بات کی جائے۔ اگر کوئی شخص وہیں بیٹھے بیٹھے محض احتمالات بیان کرنا شروع کردے کہ اس وقت چوں کہ فلاں شخص یہاں کام کرتا ہے؛ اس لیے اس کا ہونا ممکن ہے۔ ظاہری بات ہے کہ ان عقلی احتمالات سے کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا۔

بہرکیف ''رتن ہندی'' کا معاملہ خالص نقل سے تعلق رکھتا ہے؛ لیکن مولانا گیلانیؒ نے اسے عقلی طور پر حل کرنے کی کوشش کی ہے، کسی ماہنامہ میں ان کا یہ مضمون چھپا، اس کے بعد علیحدہ رسالے کی صورت میں ''ایک ہندوستانی صحابی'' کے نام سے شائع ہوا ہے! ''الإصابة'' وغیرہ میں ''رتن ہندی'' کی صحابیت کے خلاف واضح دلائل موجود ہیں؛ لیکن مولانا کو تنبُّہ نہیں ہوا، اس کا سبب صرف فنی اصطلاحات اور تعبیرات کے ساتھ قلتِ اُنس ہے اور کچھ نہیں، بس اسی وجہ سے ''رتن'' کا صحابی نہ ہونا جو ایک متفق علیہ مسئلہ تھا، وہ ان کی نظر میں مختلف فیہ ہوگیا!

آمدم برسرِ مطلب

خیر یہ حدیث ''من كذب علي متعمّدا. . . إلخ'' متواتر ہے؛ لیکن اس کے منکر طرق کے بارے میں اگر کوئی کہے کہ جھوٹ بولنا تو بدیہی طور پر حرام ہے، اور اس روایت میں بھی یہی آیا ہے، نیز مسلّمات اور ضروریات میں سند دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوا کرتی، لہٰذا یہ روایت، صحیح ہے!

بتائیے کیا ایسا کہنا درست ہوگا؟ ظاہر ہے کہ یہ کہنا غلط ہے اور علومِ حدیث کی غلط تطبیق ہے۔ یہ روایت بجائے خود فنی اعتبار سے منکر ہے، لہٰذا اسے منکر ہی کہا جائے گا، اور قدرِ مشترک سے زائد جتنی باتیں صرف ان منکر طرق میں موجود ہیں، وہ منکر اور متروک ہی ہوں گی۔

مظاہرِ افراط میں سے صرف دو مظاہر مزید ذکر کرتے ہیں، ویسے بھی اس موقع پر کسی بھی موضوع میں استقصاء مقصد نہیں ہے؛ بلکہ بعض ضروری باتیں ذکر کرنا مقصود ہے۔

۲-مقلّد ہونے کے باوجود علومِ حدیث کی محقّقانہ تطبیق

علومِ حدیث کی میراث سے استفادے کے تین طریقے ہیں:

۱-محقّقانہ ۲-مقلّدانہ ۳-جاہلانہ۔

بعض عقل پرست لوگ، جنہیں ''علوم الإسناد'' کی شُد بُد ہی نہیں، علومِ حدیث کے قواعد سے استفادے کی جرأت کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کا استفادہ ''جاہلانہ'' ہی ہوگا اور تحریف اور افساد کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا! ایسے لوگوں کے لیے جائز ہی نہیں کہ علومِ حدیث سے براہ راست استفادہ کریں؛ بلکہ انھیں تو اہلِ علم کی تقلید کرنی چاہیے۔ اسی طرح جو ''مقلّدانہ'' استعمال جانتا ہو، اس کے لیے اپنی حدود سے بڑھ کر ''محقّقانہ'' استعمال غلط ہوگا۔

مقلّدانہ طور پر علومِ حدیث سے استفادے کا سلیقہ سیکھنے کے لیے بھی بہت محنت کی ضرورت ہے، ہمارے یہاں طلبہ دو تین سال ''تدریب في علوم الحديث'' میں لگاتے ہیں، ان تین سالوں میں بہت سے طلبہ کو علومِ حدیث سے مقلّدانہ استفادے کا صحیح سلیقہ بھی نہیں آتا؛ کیونکہ ذی استعداد، باصلاحیت اور نبیہ طالب علم کو بھی مقلّدانہ استفادے کا ملکہ حاصل کرنے کے لیے کم از کم چار پانچ سالوں کی ضرورت ہے۔ اب اگر کسی نے مقلّدانہ استفادے کا طریقہ بھی نہ سیکھا ہو اور فن میں دخل اندازی اس طور پر کرنے لگے کہ گویا وہ محقّقِ فن ہے، تو نتیجے میں خسارہ ہی خسارہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے مقلّدانہ استعمال تو سیکھ لیا؛ لیکن ان علوم کا استعمال محقّقانہ کر رہا ہو، تو یہ بھی علومِ حدیث کا غلط اور افراط پر مبنی استعمال ہے، جو ناجائز ہے۔

کسی کے ذہن میں یہ سوال آسکتا ہے کہ یہ طرزِ عمل کیوں ناجائز ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ علومِ حدیث کے بہت سے قواعد، حساب کے قواعد کی طرح بالکل دوٹوک نہیں ہیں کہ دو اور دو چار کی طرح ہوں، کیا دو اور دو چار کی طرح حدیثِ حسن، شاذ اور منکر کی کوئی تعریف ہے؟ کس راوی کو ''منكر الحديث'' کہنا ہے؟ کیا اس کا کوئی متعین اور واضح معیار ہے کہ ہر ایک اس کو سمجھ

لے؟ نیز بہت سے امور کا معیار تو موجود ہے؛ لیکن اتنا دوٹوک اور واضح نہیں ہے کہ غیر اہلِ فن بھی اس کی تمیز کر سکیں، نا سمجھ آدمی، اہلِ فن سے لڑتا رہے گا کہ کہیں کچھ کہہ دیتے ہیں اور کہیں کچھ؛ جب کہ اہلِ فن سے لڑنا بے ذوقی کی دلیل ہے۔

اہلِ فن کا مرتبہ ومقام

اہلِ فن، ''اشباہ ونظائر'' اور ''فروق'' سے آگاہ ہوتے ہیں، اور بہت سے امور بظاہر ایک جیسے نظر آتے ہیں؛ لیکن حقیقت میں ان میں دقیق فرق ہوتا ہے، جسے اہلِ فن سمجھتے ہیں۔

اہلِ فن ایک ہی ثقہ راوی کی ''زیادت'' کہیں قبول کر لیتے ہیں اور کہیں اسی کی ''زیادت'' کو شاذ کہہ دیتے ہیں۔ یہ معمہ اہلِ فن آپس میں حل کر سکتے ہیں، غیر اہلِ فن اسے حل نہیں کر سکتے: کیونکہ اہلِ فن کو ''فروق'' معلوم ہوتے ہیں اور غیر اہلِ فن کی نظر ان امور سے قاصر ہوتی ہے، اس بنا پر غیر اہلِ فن کے لیے اہلِ فن کی تقلید کے علاوہ سلامتی کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اور ہر فن میں وہی ماہر ہوتا ہے جو اس فن کے مشتبہات میں وجوہِ فرق کا ادراک کر سکے، غیر اہلِ فن کہاں ان دقائق تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؟ مثلاً: ایک ہی معیار کے دو ثقہ راویوں میں سے ایک کی زیادت، حسن قرار پاتی ہے اور دوسرے کی ضعیف۔ غیر اہلِ فن کو یہ فرق سمجھانا محال ہے، اہلِ فن ہی ایک دوسرے کو سمجھا سکتے ہیں۔

اگر فن سے ناواقف لوگ، فن کا محققانہ استعمال وتطبیق کریں گے تو منکر کو معروف اور معروف کو منکر بنائیں گے، شاذ کو محفوظ اور محفوظ کو شاذ بنائیں گے۔ یہ اس غلط استعمال کا کم تر خسارہ ہے؛ اس لیے جس میں صرف مقلّدانہ استعمال کی صلاحیت ہو تو اسے محققانہ استعمال کی کوشش نہیں کرنی چاہیے، ایسی کوشش حد سے تجاوز اور علومِ حدیث کا غلط استعمال ہوگا۔

علومِ حدیث کی تطبیق کے لیے ادب اور فنی بصیرت کے حصول میں کوتاہی

علومِ حدیث کے استعمال وتطبیق کے لیے ادب اور ذوق ہونا بھی از حد ضروری ہے، جس شخص میں ادب، ذوق اور فنی بصیرت نہ ہو، اسے علومِ حدیث کے استعمال کا حق نہیں پہنچتا۔ ادب اور ذوق نہ ہونے کے جو بھیانک نتائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسا شخص، عوام (جن کا فہم، علل اور جرح وتعدیل کے حقائق اور دقائق کو سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے، ان) کے سامنے بھی فنی امور بیان کرنے لگتا ہے، یہ بے ذوقی کی علامت ہے۔ امام ابوداودؒ نے اہلِ مکہ کے نام اپنے خط میں لکھا تھا:

''وربّما كان في الحديث ما تثبت صحة الحديث منه، إذا كان يخفى ذلك علي، فربما تركت الحديث إذا لم أفقهه، وربما كتبتُه و بيّنتُه، وربما لم أقف عليه،

وربما أتوقف عن مثل هذا؛ لأنه ضرر علی العامّة أن يكشف لهم كل ماكان من هذا الباب، فيما مضى من عيوب الحديث ؛لأن علم العامة يقصر عن مثل هذا.''

یعنی ''ممکن ہے کہ کسی حدیث میں ثبوتِ صحت کی علامات موجود ہوں؛لیکن مجھ سے مخفی رہ گئی ہوں، تو ایسے موقع پر کبھی میں کسی حدیث کوتو سمجھ نہ پاؤں تو اسے ترک کردیتا ہوں، کبھی اسے کتاب میں لکھ کر اس کا اسنادی حال (علت، وغیرہ) بھی بیان کردیتا ہوں، کبھی میں خود اس کے حال سے واقف نہیں ہوتا اور کبھی حدیث کے متعلق علل کو کتاب میں درج کرنے سے توقف اختیار کرلیتا ہوں؛ کیوں کہ عوام کے سامنے کسی حدیث کی علتوں سے متعلق تمام فنی امور کو ظاہر کرنا نقصان دہ ثابت ہوتا ہے؛اس لیے کہ ان کا علم ان امور کے ادراک سے قاصر ہوتا ہے۔''

باوجودیکہ یہ کتاب، علماء کے لیے لکھی گئی تھی؛لیکن پھر بھی امام ابوداودؒ لکھتے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں احادیث کی بہت سی علل؛اس لیے بیان نہیں کیں کہ وہ عام لوگوں کے فہم سے بالاتر ہیں۔

بدذوقی وبے ادبی کی ایک مثال

جن لوگوں کے دلوں میں مرض ہوگا، وہ تو جان بوجھ کرایسا کام کریں گے؛ تاکہ لوگوں کے دلوں سے علومِ حدیث سے متعلق اعتماد اٹھ جائے۔ ایک شیعہ کی کتاب ہے:''استقصاء الإفحام واستیفاء الانتقام''، یہ کتاب میں نے حضرت استاذ محترم مولانا محمد عبدالرشید نعمانیؒ کے پاس دیکھی تھی، اس کا مصنف مولانا عبدالحی لکھنویؒ کے زمانے کا ہے، اور''الرفع والتكميل في الجرح والتعديل''(ص:۱۷۳) میں اس کا ذکر آیا ہے۔اس شخص نے جرح وتعدیل کا اتنا غلط استعمال کیا ہے کہ اللہ کی پناہ!اس کے بقول:''امام بخاریؒ کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں، نعوذ باللہ؛ کیوں کہ امام بخاری کے بارے میں فلاں فلاں جرحیں ہیں!'' حالاں کہ یہ جرحیں خود مجروح اور باطل ہیں۔طُرفہ یہ ہے کہ اس شخص نے جن لوگوں کے اقوال کی بنیاد پر امام بخاریؒ پر جرح کی ہے، بعد میں جب اسے انھیں لوگوں پر جرح کی ضرورت پڑی تو ان پر بھی جرحوں کا انبار لگا دیا اور استدلال میں خود امام بخاریؒ کی جرح کو بھی نقل کردیا، یہ بے شرمی کی انتہا ہے۔

نااہل لوگوں اور عوام کے سامنے دقائقِ فن کے بیان سے پرہیز کرنا چاہیے

یہ انتہائی درجہ کی بے ذوقی اور بے ادبی ہے کہ عوام کے سامنے''جرحِ مجروح''اور''اعلالِ معلول'' کی بحثیں رکھ دیں۔

اعلالِ معلول: یعنی وہ اعلال جو معلول ہے، یعنی کسی محدث نے کہا کہ یہ معلول ہے؛ حالانکہ وہ معلول نہیں ہے؛ بلکہ اسے معلول کہنا معلول ہے، تو یہ اعلالِ معلول ہوا۔

جرحِ معلول: یعنی کسی نے جرح کی؛ حالانکہ وہ جرح خود غلط ہے، شرعی جرح نہیں ہے، تو یہ جرح خود مجروح ہوئی۔

بے ذوقی اور بے ادبی یہ ہے کہ عوام کے سامنے ''جرحِ مجروح'' اور ''اعلالِ معلول'' جیسی بحثیں رکھ دی جائیں، ایسے افراد کے لیے علومِ حدیث میں دخل دینا ناجائز ہے؛ بلکہ عوام کے سامنے ''جرحِ مجروح'' اور ''اعلالِ معلول'' کی بحثیں رکھنا تو ناجائز ہے ہی، ان کے سامنے تو وہ صحیح امور بھی پیش نہ کرنے چاہئیں جو دقیق ہیں، جیسے ماقبل میں امام ابوداودؒ کی عبارت میں گزرا ہے۔ بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھ جاتے ہیں، اور دقیق باتیں تو الگ رہیں، وہ تو عوام کے سامنے خرافات پیش کرتے ہیں۔ ذیل میں اس حوالے سے چند واقعات ملاحظہ کیجیے:

۱-ایک عامی کا واقعہ

ایک مجلس میں علماء، ضعیف روایت کے بارے میں گفتگو کر رہے تھے، اور وہاں ایک عامی بھی موجود تھا، جو شاید ان علماء سے بے تکلف تھا؛ اس لیے انہوں نے ضعیف حدیث کے بارے میں اپنا خیال پیش کرتے ہوئے کہا: ''میرے خیال میں جہاں تک صحابۂ کرامؓ کی بات ہے تو ان کا ایمان بہت مضبوط تھا، ان کے لیے ضعیف حدیث نہیں چل سکتی تھی، ہم جیسے کمزور ایمان والوں کے لیے تو ضعیف حدیث بھی چل جائے گی!''۔ یہ واقعہ مولانا لطیف الرحمن بہرائچی نے ''تحقیق المقال'' (ص:۴۲) میں نقل کیا ہے۔

۲-حدیثِ احسن

میں جب ''ریاض'' سے تازہ تازہ ''بنگلہ دیش'' واپس آیا تو کافی عرصہ بعد اپنے گاؤں ''کملا'' میں رہنے کا موقع ملا، ایک دفعہ مسجد میں ایک صاحب بیان کر رہے تھے اور موضوع روایات بیان کر رہے تھے، ان کے فارغ ہونے کے بعد مجھے خیال ہوا کہ تنبیہ کر دینی چاہیے کہ یہ روایات درست نہیں ہیں؛ لیکن ہمارے ان بھائی کو اچھا نہ لگا، وہ مجھ سے کہنے لگے کہ: ''آپ مجھے کیا سمجھا رہے ہیں؟ مجھے معلوم ہے کہ حدیث کی قسمیں ہوتی ہیں: حسن، اور احسن!''

۳-ایک نواب صاحب کا واقعہ

ایک نواب صاحب، ایک مجلس میں حافظ ابن کثیرؒ کے حوالے سے ایک طویل موضوع روایت

بیان کررہے تھے، شاید کتاب کے ترجمے کا مطالعہ کیا ہوگا۔ مجھے اندازہ ہوگیا کہ یہ منکر اور موضوع روایت ہے، اور ابن کثیرؒ اس پر تبصرہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ میں نے ان سے پوچھا کہ: ابن کثیرؒ نے یہ واقعہ ذکر کرنے کے بعد کچھ لکھا نہیں ہے؟ کہنے لگے: ''موضوع لکھا ہے تو کیا ہوا؟! حدیث ہی تو ہے!'' ایسے لوگوں کو آپ علومِ حدیث کے اصول کیسے سمجھائیں گے؟!

۴- حافظ زین الدین عراقیؒ کا ایک واقعہ

حافظ زین الدین عراقیؒ کے پاس ایک استفتاء آیا کہ یہ حدیث کیسی ہے؟ انہوں نے بتایا کہ یہ موضوع ہے۔ تو ایک صاحب نے کہا کہ: ''یہ تم کس سے فتوی لے آئے ہو؟ کون کہتا ہے کہ یہ روایت، صحیح نہیں ہے، میرے پاس حدیث کی کتاب ہے، اس میں یہ حدیث لکھی ہوئی ہے'' اور پھر ابن جوزیؒ کی ''كتاب الموضوعات'' سے روایت نکال کر دکھادی۔ (فتح المغيث: ١/٢٩٤)

۵- شیخ کوثریؒ کا واقعہ

شیخ محمد زاہد کوثریؒ نے دمشق کی ایک مسجد میں خطیب صاحب کا بیان سنا، وہ ایک موضوع روایت بیان کرنے کے بعد بھرپور اعتماد کے ساتھ حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہہ رہے تھے: ''رواه ابن الجوزي في الموضوعات!!'' یعنی یہ روایت میں اپنی طرف سے بیان نہیں کررہا؛ بلکہ کتابوں میں یہ روایت موجود ہے، ابن جوزی کی ''كتاب الموضوعات'' میں ہے۔ (مقالات الکوثری، ص: ۲۴، البتہ اس کتاب میں شہر کا نام مبہم رکھا گیا، شہر کی تعیین مجھے شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ سے حاصل ہوئی) ایسے عوام اور جہلاء کو آپ جرح وعلل کیسے سمجھائیں گے؟!

الغرض علومِ حدیث کا صحیح اور معتدل استعمال سیکھنے کی ضرورت ہے اور یہ استعمال بغیر تفقہ کے ناممکن ہے۔ علومِ حدیث کا معتدل استعمال وتطبیق وہی کرسکتا ہے جس نے اس فن میں تفقہ حاصل کیا ہو اور ماہرینِ فن کی صحبت اُٹھائی ہو، اللہ تعالیٰ ہمیں توفیق عطا فرمائے! آمین!

❊ ❊ ❊

اسلامی قانون کے سماجی پہلو اور عصری تقاضے

(۲/۱)

از: ڈاکٹر ظفر دارک قاسمی
شعبۂ سنی دینیات، اے۔ایم۔یو۔علی گڑھ۔

عمرانیات اور فقہ اسلامی میں تطابق وارتباط کی کئی وجوہات ہیں۔ان میں ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں جن امور ومسائل سے بحث کی جاتی ہے۔ان کا تعلق معاشرتی اداروں سے ہے اور عمرانیات کے جو اصول وقوانین ہیں، ان میں سماجی مسائل ومباحث کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔سطور ذیل میں فلسفۂ عمرانیات کا تعارف پیش کیا جائے گا۔اس بابت ہمیں دو طرح کے افکار نظر آتے ہیں۔ایک طبقہ مسلم ماہرین سماجیات کا ہے، جن میں ابن خلدون، فارابی، شاہ ولی اللہ وغیرہ شامل ہیں۔دوسرا طبقہ غیر مسلم ماہرین سماجیات کا، جن میں اگسٹ گومٹے، درخائیم اور آدم اسمتھ وغیرہ کو شمار کیا جاتا ہے۔

اسلامی عمرانیات کا مفہوم

لفظ عمرانیات کو انگریزی میں Sociology کہا جاتا ہے۔اس کے دو معنی عموماً ماہر سماجیات بیان کرتے ہیںThe Study and Classification of Human Societiesاسی طرح دوسرا معنی اس کا یہ بیان کیا جاتا ہے:

The Conventions that an emfody the fundamental values of a group

علاوہ ازیں اردو زبان میں علم تمدن اور معاشرے کا علم بھی کہا جاتا ہے، مسلم مفکرین نے اس اصطلاحی مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے:

ومالعمران ان هی الاحقول من الاناسی کحقول النبات، هذا یسقی، بالماء واذاك لیسقی بالوحی، غرس منها یزکو، وغرس منها خبیث، غرس منها ینمو ویثمر، وغرس منها یجف ویموت،غرس منها یقبل فیحیا، وغرس منها برفض فیموت۔(۱)

''اور عمرانیات کیا ہے؟ یہ تو گھاس (پودوں) کے کھیتوں کی طرح لوگوں کے بھی کھیت ہیں۔ یہ (گھاس کے کھیت) پانی سے سیراب کیے جاتے ہیں اور وہ (انسانی کھیت) ولی الٰہی سے، سیراب کیے جاتے ہیں، کوئی پودا ان میں سے پاکیزہ وعمدہ ہے اور کوئی پودا خراب ہے۔ اس کا کوئی پودا بڑھتا اور پھل لاتا ہے۔ اور کوئی پودا خشک ہوجاتا ہے۔ جو پودا (پانی کی تاثیر) قبول کرتا ہے وہ تروتازہ رہتا ہے اور جو تاثیر لینا چھوڑ دیتا ہے، وہ خشک ہوجاتا ہے''۔

ایک دوسرا مفہوم عمرانیات کا یہ بیان کیا جاتا ہے:

العمران هوالعلم الذی یعنی بدراسة السلوك البشریٰ الاجتماعی وتفاعلات البشرمع بعضهم البعض بهدف النهوض بالمجتمع۔(۲)

''عمرانیات وہ علم ہے جس میں انسان کے اجتماعی احوال اور ایک دوسرے کے ساتھ باہمی معاملات کا معاشرتی پہلو کے اعتبار سے مطالعہ کیا جاتا ہے''۔

اسی وجہ سے ڈاکٹر سید ضمیر علی اختر اپنی کتاب ''قرآنی عمرانیات'' میں لکھتے ہیں:

''اسلامی عمرانیات کی اہمیت کا سب سے بڑا راز طبقاتی شعبہ جاتی تقسیم میں نہیں، یہ عالمگیر عمرانیات ہے، اس کی مخاطب نوع انسانی ہے، وہ تمام لوگ اسلامی عمرانیات سے پورا پورا استفادہ کرسکتے ہیں جو اس کی کماحقہ رہبری، حاصل کرسکیں، یہ شعبوں اور قوموں کی تفریق سے خالی ہے، اسلامی عمرانیات کا عالم گیر داعیہ وحدت انسانی ہے؛ چنانچہ سورہ بقرہ میں کیا گیا کہ ساری نوعِ انسانی ملتِ واحدہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نوعِ انسانی کو خاندانوں اور قبائل میں تقسیم کردیا ہے، اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ ہر خاندان اور ہر قبیلہ اپنے آپ کو پہچان سکے۔ اسلامی عمرانیات کی اساس یہی اصول ہیں، انھیں اصولوں کی بنیاد پر وہ ایک عالمگیر معاشرہ اور عالمگیر ثقافت کو وجود میں لانے کے لیے نوع انسانی کو دعوت دیتی ہے''۔(۳)

یعنی عمرانیات وسماجیات کا مطلب ہے، معاشرتی مسائل کا باہم مل جل کر حل پیش کرنا، انسانی وحدت کو فروغ دینا، طبقاتی تفریق سے نوعِ انسانی کو مامون رکھنا، اب ذیل میں عمرانیات کے حوالہ سے مسلم مفکرین کی آراء کا مطالعہ کیا جائے گا۔

حضرت عمر فاروقؓ

عمرانیات کا مفہوم حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے خطبہ میں یوں بیان کیا:

’’سن لیجیے میں نے عمال کو بادشاہ اور حکمران بنا کر متعین نہیں کیا؛ بلکہ امام ہدایت کی حیثیت سے نامزد کیا ہے، وہ عوام کے رہبر ہیں، عمال کے ذمہ مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کرنا ہے کہ ان کی بے جا تعریف کر کے انھیں فتنوں میں نہ گرادیں، عاملوں کو چاہیے کہ عوام کی دادرسی کے وسائل عام کردیں ورنہ بڑے لوگ غریبوں کو پامال کردیں گے، ایسا نہ ہو کہ عمال نچلے طبقے کی فریاد سننے سے اغماض برتیں، عوام عمال کے دست وبازو ہیں۔ انھیں ساتھ لے کر کنارے سے مقابلہ کیجیے، اس موقع پر جب یہ تھک جائیں تو انھیں آرام کا موقع دیجیے جس سے جہاد میں کامیابی حاصل ہوگی‘‘۔(۴)

ابن خلدون

عمرانیات کا موجد وبانی، ابن خلدون کو کہا جاتا ہے، ابن خلدون نے عمرانیات کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

ویعبرالحکماء عن هذا بقولهم الانسان مدنی بالطبع ... لابد من الاجتماع الذی هوالمدینه فی اصطلاحهم وهومعنی العمران.

’’اہل دانش انسانی معاشرت سے متعلق یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ انسان فطری طور پر مل جل کر رہنے کو پسند کرتا ہے یعنی ایسی اجتماعیت اس کی مجبوری ہے جو ان کی اصطلاح میں باہمی میل جول سے حاصل ہوتی ہے اور یہی عمرانیات کا معنی ہے‘‘۔

انھوں نے یہ بھی لکھا ہے:

علم الاجتماع الانسان والعمران البشریٰ، مما هوعلم الکشف عن سنن الله الاجتماعية الی قوانین الله فی المجتمع.(۵)

’’اللہ تعالیٰ کے معاشرتی اصولوں سے متعلق قوانین الٰہی سے پردہ اٹھانے کا علم ہی انسانی معاشرت اور عمرانیات کا علم ہے‘‘۔

امام غزالی

امام غزالی عمرانیات کی بنیاد درج ذیل چار چیزوں پر پرکھتے ہیں:

۱- گروہی زندگی کے لیے امامت کا وجوب۔ امام غزالی اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں بتاتے ہیں کہ ریاست کی اہمیت کے پیش نظر معاشرے میں گروہی زندگی ناگزیر ہے کہ افراد ایک دوسرے

کے قریب رہ کر شہری زندگی کی بنیاد ڈالتے ہیں، پھر ان کے رہن سہن سے معاشرتی ادارے وجود میں آتے ہیں۔ بعدازاں باہمی اختلاف پیدا ہوتے ہیں۔ جن کا فیصلہ کرنے اور ان پر ضبط کرنے کے لیے سیاسی ادارے یعنی عدالتیں اور پولس وغیرہ وجود میں آتے ہیں۔ اس وجہ سے انھوں نے لکھا ہے:

لاینکر وجوب نصب الامام لمافیہ من القوائد و دفع المضار فی الدنیا.(۶)

۲- ریاست ایک عضو کی حیثیت میں: ریاست ایک جسم کی طرح ہے، ہمارے جسم کے اعضا ہمارے ادارے ہیں جو حرکت کرتے ہیں اور ہمیشہ کام کرتے ہیں؛ جب کہ معاشرے کے اعضا اس کے معاشی و معاشرتی ادارے ہیں اور انسانی خواہشات ریاست کی مجسٹریٹ کی حیثیت رکھتی ہے۔

۳- معاشرتی انصاف کا قیام، دنیاوی عیش وعشرت اور آرام انسانی موت پر ختم ہوجاتا ہے، وہ نصیحت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر کے احکامات کو سب سے مقدم جاننا چاہیے؛ کیونکہ انبیاء کا مقصد بعثت ہی، امر بالمعروف و نہی عن المنکر تھا؛ چنانچہ حاکم قناعت کا پسند اور معاملہ فہم ہونا۔ لوگوں کو انصاف بہم پہنچانا۔ بذات خود عیش وعشرت سے اجتناب کرنا قانون شکن کے ساتھ غیر صلح جو رویہ رکھنا۔ معاملات عوام میں قوی وکمزور کے ساتھ مساوی سلوک کرنا ضروری ہے۔

۴- سماجی عمل: امام غزالی نے اپنے نظریۂ سیاست کو اخلاقی قوانین اور عمرانیات کو تابع کرکے سماجی عمل کی بنیاد بنایا ہے۔(۷)

مذکورہ مباحث وافکار کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے، اسلام میں عمرانیات ومعاشرت کا ایک وسیع مفہوم ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان حقوق اللہ کی ادائیگی کے بعد حقوق العباد کا خیال رکھے؛ کیونکہ معاشرے کی فلاح وصلاح کے لیے ان دونوں کو بجالانا نہایت ضروری ہے۔ اسلام ایک ایسے معاشرے کی تشکیل چاہتا ہے۔ جس کے افراد باہمی محبت، پیار، عفوودرگزر، ہمدردی، ایثار بے لوث خدمت خلق اور احترام انسانیت کے جذبہ سے معمور ہوں، اور انسانی عصمت وعزت کے علمبردار ہوں۔

یورپین مفکرین اور علم عمرانیات

عمرانیات کے بانی ابن خلدون ہیں؛ لیکن اس علم پر مزید جو ترقیاتی اور تحقیقی کام سامنے آئے ہیں وہ یورپین مفکرین کے ہیں گذشتہ دوصدیوں میں انھوں نے شعبۂ سماجیات کو کافی جلا بخشی ہے۔ ذیل میں چند معروف مفکرین کی آراء کو پیش کیا جارہا ہے۔

اگسٹ گومٹے ۱۸۵۷-۱۷۹۸

اس کے بارے میں مؤرخین نے لکھا ہے کہ یہ ایک فرانسیسی فلسفی تھا،جس نے سب سے پہلے اپنی کتاب (Coursede Philosepiepositive) میں سوشیالوجی کی اصطلاح استعمال کی۔کارل مارکس ۱۸۸۳-۱۸۱۸ کے بھی علم المعاشرت پر بڑے اثرات ہیں:

’’مارکس کے نزدیک معاشرے کا آغاز اس وقت ہوا جب انسان ضروریات زندگی کی پیداوار کے لیے اکھٹے ہوئے۔مارکس کے فلسفے کے مطابق معاشرے کی بنیاد معاشی پیداوار ہے۔اسی لیے معاشرے کو سمجھنے کے لیے معاشی سرگرمی کو سمجھنا ضروری ہے۔ہربرٹ سپنسر (۱۹۳۰-۱۸۲۰) معاشرتی فکر میں اس کا بنیادی حصہ یہ ہے کہ اس نے معاشرے اور جسم نامی میں مماثلت پر زور دیا اور بالخصوص یہ کہ معاشرے کے مختلف حصوں کا آپس میں ربط اسی طرح کا ہے۔جس طرح انسانی یا حوانی وجود کے مختلف اعضا کا ہے،ایمل درخائیم اہم ماہرین عمرانیات میں سے ہے،جن کا علم المعاشرت کے فروغ واستحکام میں بنیادی حصہ ہے۔اس کا ماننا یہ تھا کہ’’معاشرتی عوامل کو ان کے باہمی تعلق کے حوالے سے دیکھنا چاہیے‘‘۔(۸)

ان مفکرین کی آرا کی روشنی میں ڈاکٹر خالد علوی لکھتے ہیں:

’’سوشیالوجی کی بنیاد رکھنے والے ان مفکرین نے اس علم کو بنیادی نظریاتی ڈھانچہ دیا ہے جواب بھی اس علم کی معرفت میں بے حد اہمیت رکھتا ہے علم المعاشرت کے مطالعہ اس کی تدریس اور اس کے تجرباتی تمدنوں میں نظر آتا ہے۔ان سب مفکرین کے سامنے مرکزی سوال یہ تھا کہ سوسائٹی ایک منظّم صورت پیش کرتے ہوئے اپنے آپ کو کس طرح مربوط کرتی ہے‘‘۔(۹)

اسلامی قانون کا تعارف

اردو میں لفظ’’قانون‘‘ عام طور پر انگریزی لفظ Law کے ترجمے کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور اگرچہ خود مغربی محققین Law کی تعریف میں یکسو نہیں؛لیکن فقہ اسلامی میں کلمہ’’قانون‘‘ ان اصطلاحی معنوں میں کبھی استعمال نہیں ہوا،جیسا کہ موجودہ دور میں اس کے معنی لیے جاتے ہیں؛البتہ فقہ اسلامی میں عام طور سے قانون سے مراد وہ رسوم اور قواعد وضوابط لیے جاتے ہیں جو مملکت نافذ کرتی ہے،اور ان کی خلاف ورزی پر سزا دیتی ہے۔(۱۰)

ڈاکٹر محمد امین اپنی کتاب ''عصر حاضر اور اسلام کا نظامِ قانون'' میں ''قانون'' کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قانون، یونانی الاصل کلمہ ہے (Kainon) وہاں سے انگریزی میں آیا تو (Canon) ہوا، عربی میں کثیر الاستعمال ہے''۔

جس کے معنی ہیں اصول وقواعد۔ مثلاً ماوردی الاحکام السلطانیہ میں لکھتے ہیں:

لانہ مندوب لحفظ القوانین واستیفاء الحقوق، اور ابن رشد بدایة المجتھد میں لکھتے ہیں:

لتکون قانون للمتجھد ابن تیمیہ نے لکھا ہے: فلنکن القواعد الفاسدة التی جعلوھا قوانین. ثم ان ھذہ القوانین فیھا ماھو صحیح لاریب۔ فقہ مالکی کے نامور عالم ابن جزبی نے اپنی کتاب کا نام "قوانین الاحکام الشرعیه ومسائل الفروع الفقهیه" رکھا ہے۔ اصطلاحی طور پر فقہاء نے ''قانون'' فقہ یا شریعت کے متبادل کے طور پر کبھی استعمال نہیں کیا۔ اس طرح عصر حاضر میں ''اسلامی قانون'' کی اصطلاح عربوں میں غیر مروج ہے۔ قانون کی اصطلاحی تعریف موجودہ دور میں یہ ہے کہ قانون ان قواعد واحکام کا مجموعہ ہے جو سوسائٹی کی تنظیم کے لیے مملکت نافذ کرتی ہے۔[۱۱]

ڈاکٹر محمد طاہر منصوری نے اپنے ایک مقالہ میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدان۔ المدخل للدراسة الشریعة الاسلامیه کے حوالے سے لکھا ہے۔ ''اسلامی بین الاقوامی قانون، فقہ اسلامی کا وہ اہم شعبہ ہے جو اسلامی ریاست کے دوسرے غیر مسلم ریاستوں کے ساتھ زمانہ جنگ وامن میں تعلقات جنگ کے احکام، غیر مسلموں کے ساتھ معاہدات، تعلقات کے اعتبار سے غیر مسلموں کی تقسیم، اہل ذمہ کے حقوق، عارضی طور پر اسلامی ریاست میں آنے والے غیر مسلموں کے احکام، تصور جانبداری، اسلامی ریاست کا دائرہ کار، جیسے موضوعات پر گفتگو کی جاتی ہے۔ فقہ اسلامی کے اس شعبہ کو جدید فقہی اصطلاح میں "الفقه الدولی"۔[۱۲] یا "قانون بین الممالك" کہا جاتا ہے، اس اصطلاح کو ڈاکٹر محمد حمید اللہ حیدر آبادی نے ایجاد کیا ہے، ان کا خیال ہے کہ قانون کا یہ شعبہ قوموں کے مابین تعلقات نہیں؛ بلکہ ممالک کے مابین تعلقات کو منضبط کرتا ہے، حالت جنگ اور حالت امن دونوں میں یہ دو مملکتوں کے معاملات ومفادات سے بحث کرتا ہے، سلطنت کے باشندوں سے اس کا تعلق نہیں ہوتا۔[۱۳] البتہ جب متقدمین فقہاء کی کتب کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے اس کے

لیے لفظ ''سیر'' کی اصطلاح استعمال کی ہے، اوراس وقت اس سے مراد ہوتا ہے، مسلمانوں کا وہ عمل اور رویہ جو دشمن کے علاقے کے غیر مسلموں، اسلامی ریاست کے ساتھ معاہدہ صلح کرنے والی اقوام، اسلامی ریاست میں عارضی طور پر آنے والے افراد اور باغیوں اور مرتدوں کے ساتھ اختیار کرتے ہیں۔(۱۴)

نجیب الارمناذی نے اپنی کتاب ''الشرع الدولی فی الاسلام'' میں بین الاقوامی قانون کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مجموع القواعد التی یتعین علی المسلمین التمسك بها فی معاملة غیرالمسلمین محاربین اومسالمین سواء کانوا أشخاصاً أم کانوا دولاً وفی دارالاسلام ام فی خارجها وقدید فی جملة هذه القواعد احوال المرتدین ولبغاة وقطاع الطریق۔(۱۵)

''اس سے مراد قواعد کا وہ مجموعہ جس پر مسلمانوں کے لیے غیر مسلم محاربین اور مسالمین کے ساتھ معاملات طے کرتے ہوئے عمل کرنا لازمی ہے۔ یہ اشخاص بھی ہوسکتے اور مملکتیں بھی۔ دارالاسلام کے اندر سے بھی اور دارالاسلام سے باہر بھی۔ اس مجموعہ میں مرتدوں، باغیوں اور ڈاکوؤں سے متعلق قواعد بھی شامل ہیں''۔

بالائی سطروں میں اس بات کا ذکر آیا ہے کہ بین الاقوامی قانون اسلامی کے لیے متقدمین نے ''السیر'' کا لفظ استعمال کیا ہے؛ چنانچہ ضروری ہے کہ اب اس لفظ کی بھی وضاحت ہوجائے، السیر کے لغوی معنی عصر حاضر میں بین الاقوامی اسلامی قانون کے ماہر ڈاکٹر محمد حمیداللہ نے طرز عمل، طرز زندگی اور روایت کے بتائے ہیں حتیٰ کہ انہی معنوں میں متعدد مصنّفین نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔(۱۶)

چنانچہ اس مفہوم کو ابن ہشام نے یوں بیان کیا ہے:

ثم أمربلالاً ان یدفع الیه اللواء فدفعه الیه فَحَمِدَ اللّٰه وصلی علی نفسه ثم قال: خذه بابن عوف اغزو جمیعاً فی سبیل اللّٰه فقاتلوا من کفر باللّٰه ولاتغلو ولاتمثلوا ولیداً ولا امرأة فهذا عهداللّٰه وسیرة نبیه فیکم۔(۱۷)

''رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلال کو حکم دیا کہ وہ پرچم ان کے حوالے کردیں، حضرت بلال نے پرچم حضورؐ کی خدمت میں پیش کردیا، آپ ﷺ نے اللہ کی حمد بیان کی اور اپنے پر درود بھیجا اور پھر فرمایا اے ابن عوفؓ! اس پرچم کو تھام لو اور اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جہاد کرو جو اللہ کا انکار کرتے ہیں۔ حد سے تجاوزمت کرو اور نہ ہی وعدہ خلافی کرو، مردوں کے بے حرمتی نہ کرو اور نہ ہی عورتوں اور بچوں

کو قتل کرو، یہ اللہ کا عہد ہے اور اس کے نبی کی تمہارے لیے سیرت ہے‘‘۔

اسی طرح ابن حبیب بغدادی نے اپنی کتاب میں سیر کا لفظ سابقہ بادشاہوں کے رویے اور طرزیات کے لیے استعمال کیا ہے:

وکانوا یصنعون فیھا ویسیرون فیھا بسیرۃ الملوک بدومۃ الجندل۔(۱۸)

’’اور وہ اس ضمن میں لوگوں کے ساتھ برتاؤ کرتے تھے اور اس میں دومۃ الجندل کے بادشاہوں کی سیرت کی پیروی کرتے تھے‘‘۔

ڈاکٹر حمیداللہ کا نظریہ یہ ہے کہ سیر کی اصطلاح فقہاء کے یہاں بین لاقوامی تعلقات کے حوالے سے صدر اسلام میں ہی شروع ہوچکی تھی؛ لیکن اس اصطلاح کو باضابطہ قانون شکل امام ابوحنیفہؒ نے دی۔ انھوں نے جنگ وصلح کے نام سے جو خطبات دیئے وہ ان کے شاگردوں نے مدون کردیئے مثلاً امام محمد بن حسن الشیبانی کی ’’کتاب السیر الصغیر‘‘ اور ’’کتاب السیر الکبیر‘‘ ہیں اس موضوع پر امام اوزاعی کی ایک تصنیف کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اس کے جواب میں امام ابویوسف نے ’’کتاب الرد علی السیر الاوزاعی‘‘ نے لکھی تھی۔ اسی طرح امام شافعی نے بھی اپنی معروف تصنیف میں ’’سیر الاوزاعی‘‘ کے حوالے دیئے ہیں بناء بریں ان فقہاء کی تحریروں کی موجودگی میں ’’السیر‘‘ کی اصطلاح ایک معروف قانونی اصطلاح کی صورت میں متوادل ہوگئی۔(۱۹)

البتہ امام سرخسی نے ’’السیر‘‘ کا اصطلاحی مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

اعلم ان السیرجمع سیرۃ وبہ سمیّ ھذا الکتاب لانہ بین فیہ سیرۃ المسلمین فی المعاملۃ مع المشرکین من اھل الحرب ومع اھل العھد منھم من المستامنین واھل الذمۃ ومع المرتدین الذین ھم اخبث الکفار لکفار بالانکار بعد الاقرار ومع اھل البغی الذین حالھم دون حال المشرکین وان کانوا جاھلین وفی التاویل مبطلین۔(۲۰)

’’جان لیجیے کہ سیر کی جمع سیرت ہے، اور اسی نام سے یہ کتاب موسوم ہے؛ کیونکہ اس کتاب میں مسلمانوں کی سیرت کا بیان ہے، جو انھوں نے اہل حرب میں سے مشرکین اور اہل عقد میں سے مستامنین، ذمیین اور مرتدین اور باغیوں سے معاملات طے کرتے ہوئے اختیار کی ہے‘‘۔

پتہ یہ چلا کہ بین الاقوامی اسلامی قانون سے مراد وہ تمام معاشرتی پہلو اور تقاضے ہیں جن کی ضرورت ہر موڑ پر پڑتی ہے، اعتقادات سے لے کر، اخلاق، تمدن ومعاشرت، معاہدات ومعاملات جنگ وامن کے اصول وغیرہ وغیرہ شامل ہیں۔

اسلامی قانون کی اہمیت

قانون اسلامی کی معاشرتی اور سماجی ضرورت سے قطعی انکارنہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیونکہ اس کی وابستگی زندگی کے تمام شعبوں کو شامل ہے، اسی وجہ سے ڈاکٹر حمید اللہ اس کی ضرورت کو اپنی کتاب ''خطبات بہاولپور'' میں یوں بیان کرتے ہیں:

''کون سا ایسا شعبۂ حیات ہے جس سے قانون اسلامی بحث نہ کرتا ہو اور اس کے بارے میں رہنمائی نہ دیتا ہو، بعض اوقات اسلامی قانون کا موازنہ رومن لاء سے کیا جاتا ہے اور کبھی کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسلامی قانون حکمراں، جسٹینین (Justinian جو محمد ﷺ کی ولادت سے چار سال قبل فوت ہوا تھا) نے اس کا مجموعہ مرتب کرایا تھا، وہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھا جاتا ہے اور یہ مجموعہ بھی عبادات اور دینی امور کے ذکر سے خالی ہے''۔[۲۱]

ڈاکٹر محمود احمد غازی اس کی اہمیت وضرورت اپنی کتاب ''اسلام کا قانون بین الممالک'' میں تحریر کرتے ہیں:

''ہم سب جانتے ہیں کہ اسلامی قانون ایک کلی نظام ہے، یہ ایک ایسا مکمل نظام قانون ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کے بارے میں اصول وہدایات دیتا ہے، یہ ملکی، ریاستی، قومی اور بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اپنے طے شدہ اور واضح تصورات رکھتا ہے۔ آج شاید دنیا میں کوئی پڑھا لکھا مسلمان ایسا نہ ہوگا جس کی زبان پر بار بار دہرایا جانے والا یہ جملہ نہ ہو کہ اسلام مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ آج دینی موضوعات پر لکھنے والا شاید ہی کوئی ایسا دانش ور ہو جو اپنی تقریروں اور تحریروں میں یہ نہ کہتا ہو کہ اسلام زندگی کے تمام مسائل کا حل پیش کرتا ہے''۔[۲۲]

یہی وجہ ہے کہ ''اسلام نہ بدھ بھکشوؤں کی طرح دنیا سے فرار کی تعلیم دیتا ہے اور نہ سینٹ پال کی دی ہوئی مسیحیت کی طرح اجتماعی زندگی کو اپنی راہنمائی اور وحی الٰہی کے دائرہ سے خارج کرتا ہے، اسلام جہاں مذہبی عقائد وعبادات کا مجموعہ ہے۔ وہاں وہ ایک مکمل اجتماعی پروگرام بھی ہے۔ وہ ایک معاشرتی نظام بھی ہے۔ وہ ایک واضح اور مربوط قانون بھی ہے۔ اس کا اپنا ایک نظام زندگی اور تصور زندگی بھی ہے، اس میں انفرادیت پسندی اور اجتماعیت فراری کا سرے سے کوئی تصور یا امکان موجود نہیں ہے۔ اجتماعی زندگی سے اسلام کو دیس نکالا دینے کا کوئی مسلمان تصور بھی نہیں کرسکتا۔ قرآن پاک کے بے شمار احکام اور رسول ﷺ کے لاتعداد ارشادات ایسے ہیں جن پر انفرادی طور پر عمل کیا ہی

نہیں جا سکتا ہے، وہ صرف ایک اجتماعی نظام میں ہی روبہ عمل آ سکتے ہیں۔ آخر نماز با جماعت، زکوۃ، حج اور جہاد سے لے کر معاملات اور کاروبار میں حلال وحرام کی قیود تک کون سے احکام ایسے ہیں جن پر کسی قسم کی اجتماعیت کے بغیر عمل ہوسکتا ہے۔ کیا ایک منٹ کے لیے بھی کوئی مسلمان یہ سوچ سکتا ہے کہ اسلام اسی طرح کا ایک انفرادیت پرست مذہب ہے جس طرح بعض دیگر ادیان ہیں''۔(۲۳)

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بین الاقوامی اسلامی قانون کی غرض وغایت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''اسلامی قانون کی پابندی انسان کی نہ صرف دنیاوی زندگی کو خوشگوار بنا دیتی ہے؛ بلکہ اس کی اخروی زندگی کی کامیابی کی ضمانت بھی بن جاتی ہے''۔(۲۴)

جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن میں ارشاد فرماتا ہے:

وِمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ٥ أُولَـئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (سورہ بقرہ:۲۰۱-۲۰۲)

''اور بعضے (جو کہ مومن ہیں) ایسے جو کہتے ہیں کہ اے پروردگار! ہم کو دنیا میں بھی بہتری عنایت کیجیے اور آخرت میں بھی بہتری دیجیے اور ہم کو عذاب دوزخ سے بچائیے ایسے لوگوں (دونوں جہان میں) بڑا حصہ ملے گا۔ بدولت ان کے عمل کے، اور اللہ تعالیٰ جلد ہی حساب لینے والے ہیں''۔

ڈاکٹر حمید اللہ بین الاقوامی اسلامی قانون کا یہ وصف بیان کرتے ہیں کہ اس میں روحانی تقاضوں کی تسکین بھی قانون پر عمل درآمد سے ہوتی ہے۔ اس قانون میں صرف اس لیے عمل کرنا ضروری نہیں کہ یہ بالادست طاقت کا فرمان ہے؛ بلکہ خالص اللہ کی رضا کے حصول کے لیے اس پر عمل کرنا زیادہ اساس اور بنیادی چیز ہے۔(۲۵)

اسلامی قانون کا دائرۂ کار

اس کے علاوہ قانون اسلامی میں جن مباحث سے بحث کی جاتی ہے ان کو متقدمین فقہاء شرح بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان قواعد وآداب کو ذیل میں پیش کیا جارہا ہے:

۱- الامر بيننا و بين الكفار مبنی على المجازاة

یعنی ہمارے اور اہل کفر کے درمیان تعلقات، مجاوزات (Reciprocity) کی بنیاد پر مبنی ہوں گے:

۲- المسلم ملتزم احكام الاسلام حيث كان

مسلمان جہاں بھی ہو وہ اسلام کے احکام اور قوانین کا پابند ہوگا، اس قاعدے کا اطلاق دارالاسلام سے باہر جانے والے یا رہنے والے مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ جو دارالحرب میں بھی اسلامی احکام کے پابند ہیں۔(۲۶)

۳- ان الرسول من الجانبين يكون آمناً من غير استيمان.

یعنی فریقین کی طرف سے (عین حالت جنگ میں بھی) آنے والا ایلچی بغیر امان لیے بھی مامون ومحفوظ ہوگا۔ اس کے شواہد وآثار سیرت رسول میں جابجا پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں مروی ہے:

لو لا ان الرسل لاتقتل لضربت أعناقكما.

''اگر ایلچیوں کو قتل نہ کیے جانے کا اصول ہوتا تو میں تم دونوں کی گردن اڑا دیتا''۔

۴- الذى ملتزم احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات.

اسلامی ریاست کا وہ غیر مسلم شہری جس کی حفاظت کا ریاست نے ذمہ لیا ہے، معاملات کے بارے میں اسلامی قوانین کا پابند ہے۔

اس اصول سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ریاست کے پبلک لاء کے پابند ہیں اور ان کو معاملات میں اپنے شخصی قانون پر عمل کرنے کی آزادی نہیں دی جاسکتی ہے؛ البتہ عائلی قوانین، مذہبی مراسم وعبادات اور اس نوعیت کے دیگر معاملات اپنے مذاہب اور شخصی قانون کے احکام پر عمل کرنے کی ان کو مکمل آزادی ہوگی۔(۲۷)

۵- المستامن بمنزله الذمى فى دارنا.

کسی بھی دشمن ملک یا برسر جنگ قوم کا وہ غیر مسلم باشندہ جو اجازت لے کر ''دارالاسلام'' میں آئے تو اس کی وہی حیثیت ہوگی جو ذمی کی ہوتی ہے۔

دارالاسلام میں جو حقوق ومراعات ایک ذمی کو حاصل ہوں گے وہی اس باشندہ کو بھی حاصل ہوں گی۔

۶- الجباية بازاء الحماية.

غیر مسلم باشندوں سے اور ریاست کے دیگر تمام باشندوں سے جو کچھ وصول کیا جاتا ہے۔ وہ اس تحفظ کے مقابلہ میں جو ریاست ان کو فراہم کر رہی ہے۔

۷- حرمة قتل المستامن من حق الله.

مستامن کے قتل کی حرمت حقوق اللہ میں ہے۔

۸- المسلم من اهل دارالاسلام اينما يكون.

مسلمان جہاں بھی ہو وہ دارالاسلام کا باشندہ ہے۔

۹- عبارة الرسول كعبارة المرسل.

ایلچی کی بات ایلچی بھیجنے والے کی سمجھی جائے گی اوراس مقصد کے لیے ایلچی یا سفیر جو بھی عبارت، اسلوب یا صیغہ استعمال کرے گا وہ اصل اتھارٹی کی طرف سے مانا جائے گا۔(۲۸) مذکورہ وہ تمام قواعد واصول ہیں جن کا تعلق غیر مسلموں سے ہوتا ہے۔اور دوممالک کے درمیان رشتے کس نوعیت پر طے ہوتے ہیں۔اس کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں درج ذیل عناوین بھی ملتے ہیں جن کا واسطہ بھی کسی نہ کسی نوعیت سے۔اسلامی قانون سے ہے:

۱ – فقه العبادات ۲ – فقه الاسره. مناكحات يااحوال شخصيه.

اس کے ذیل میں عائلی قوانین، نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، نفقہ اور حضانت وغیرہ کو شامل کیا جاسکتا ہے۔

۳- فقہ المعاملات: اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جن کا تعلق معاشروں کے مابین لین دین یا اس کے ہم رتبہ دیگر واسطوں سے ہوتا ہے۔

فقہ مالیات، فقہ اقتصادیات، فقہ البیوع، فقہ العقود، یعنی اسلام کا قانون معاہدہ۔عقود المعاوضہ۔ یعنی وہ (معاہدے جن میں ایک فریق دوسرے فریق کو اس کی کسی خدمت کا معاوضہ پیش کرے) عقود المشارکہ (ایسا معاہدہ جس میں فریق کسی مشترک مقصد کے لیے شریک ہوں)۔

عقود التوثیق: (ایسا معاہدہ جن کا مقصد ایک فریق کو دوسرے فریق کے واجب الاداحقوق کی ادائیگی کا پابند بنانا، جیسے رہن، عقود المبادلہ (ایسا معاہدہ جن کا مقصد دوفریقوں کے درمیان خاندان کا تبادلہ ہو)

اسقاطات وابراءت: (فقہ المعاملات کا وہ حصہ جو انسان کے ان تصرفات سے بحث کرتا ہے۔ جن کا مقصد کسی حق کو ساقط کرنا یا دوسرے پر عائد ہونے والی ذمہ داری سے ان کو بری کرنا ہو)۔

ذمہ اور التزامات: (یعنی وہ مالی ذمہ داریاں جو انسان پر عائد ہوتی ہیں)۔

۴- فقہ التعامل الاجتماعی: اس ضابطے میں کھانے پینے کے آداب حلال وحرام کی تفصیلات عام معاشرتی سطح پر افراد کا میل جول، غیر مسلموں سے روابط کے انداز، شادی بیاہ کے طریقے اور حدود،

لباس اور پردے کے احکام، رہن سہن کے اصول وقواعد۔عام برتاؤ اوراس جیسے دیگر امور سے بحث کی جاتی ہے۔

۵-فقہ السیاسیہ:اس میں دستوری فکر، دستوری قانون، دستوری نظائر،اورانتظامی قانون وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔

۶-فقہ الجنایات:اسلام کا فوجداری قانون اوراس کے ذیلی ماخذ سے بحث کی جاتی ہے۔

۷-فقہ المرافعات:یعنی اسلام کا نظام قضاء،اس میں درج ذیل امور سے بحث کی جاتی ہے۔

۸- نظام قضاء وعدلیہ: دعوی اوردعویٰ کے فریقین،سماعت اورفیصلے کا طریقہ کار،ثبوت اور گواہی،نیم عدالتی ادارے، حسبہ،ولایت مظالم،ولایت جرائم،نظام افتاء،تحکیم اورثالثی وکالت اورقانون مشورہ۔(۲۹)

قانون اسلامی کی اس موضوعاتی تقسیم کے بعد۔ڈاکٹرمحموداحمدغازی نے تین بنیادی نکات پیش کیے ہیں:

’’انسانی زندگی کی سرگرمی کے بارے میں اسلامی شریعت ایک واضح موقف رکھتی ہے،جس کے مطابق وہ سرگرمی وقوع پذیر ہونی چاہیے،جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام ایک ضابطۂ حیات ہے یااسلام زندگی کے تمام مسائل کاحل پیش کرتاہے،تواس سے ہماری مراد یہی ہوتی ہے کہ مذکورہ بالاتمام مسائل ومعاملات کے بارے میں اسلام ایک واضح موقف رکھتاہے۔اس طرح اسلامی قانون کے یہ تمام شعبے اس طرح ایک دوسرے سے مربوط ہیں کہ ان کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے،اسلامی قانون کی خاص بات یہ ہے کہ بیک وقت ایک خالص مذہبی قانون بھی ہے اور عدالتی وملکی قانون بھی‘‘۔(۳۰)

اسلامی قانون میں عصری تقاضوں کی رعایت

اسلامی قانون کی افادیت وابدیت کا راز یہ ہے کہ ہرزمانہ میں معاشرتی اورسماجی ضروریات وتقاضوں کو پورا کرنے کی استعداد وصلاحیت رکھتاہے،اسلامی قانون کا کوئی بھی حکم یامسئلہ فطرت انسانی اوراس کی عقل ودانش سے ماورانہیں؛ بلکہ انسان اورس کی جملہ ضروریات سے ہم آہنگ ہے۔مولانا خالدسیف اللہ رحمانی نے اپنی کتاب ’’جدید فقہی مسائل‘‘ کے مقدمے میں تحریر کیا ہے:

’’قانون شریعت میں بعض مسائل ایسے ضرور ہیں جن کی حکمتیں ہمیں سمجھ میں نہیں آتیں،ایسے

مسائل کواسلامی قانون کے ماہرین، ''تعبدی امور'' سے تعبیر کرتے ہیں، عبادات کے مسائل عام طور پر تعبدی ہیں؛ اس لیے کہ ان کا تعلق خدا اور بندے سے ہے جس میں بغیر سمجھے سر جھکا دینا ہی حقیقی رضا جوئی اور فرمانبرداری کی علامت ہے؛ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ مسائل عقل و مصلحت کے بھی خلاف ہیں، یہ خلاف عقل نہیں ہیں۔ یہ ''ماورائے عقل'' ہیں جن کی حقیقت تک ہماری عقل نارسا نہیں پہنچ پاتی؛ اس لیے احکام واشیاء میں حسن وقبح اور نفع ونقصان کے پائے جانے کے سلسلے میں مسلمانوں میں تین گروہ پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ معتزلہ کا ہے جس کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح میں عقل حاکم اور فیصل کا درجہ رکھتی ہے اور شریعت کے لیے اس کی مطابقت لازمی ہے۔ دوسرا گروہ اشاعرہ کا ہے، اشاعرہ کے نزدیک کسی شئی میں بذات خود حسن اور قبح نہیں ہوتا، حسن وقبح کسی چیز کی ذاتی صفت نہیں ہے؛ بلکہ حکم شریعت کی بناپر ہی کوئی حکم حسن یا قبح قرار پاتا ہے، پس گویا اس گروہ کے نزدیک عقل کا احکام شرعیہ میں کوئی درجہ نہیں۔ تیسرا گروہ ''ماتریدیہ'' کا ہے جس نے ایک درمیانی راہ اختیار کی ہے۔ ماتریدیہ کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح کی تحقیق میں عقل انسانی کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے؛ البتہ وہ حکم شارع کا تابع ہے؛ اس لیے اگر شریعت کا کوئی حکم بظاہر خلاف عقل محسوس ہو تو عقل کا اعتبار نہ ہوگا اور حکم شارع کی تعمیل نہ کی جائے گی کہ یہ حکم خلاف عقل نہیں؛ بلکہ ماورائے عقل ہے''۔ (۳۱)

اس مفہوم کو امام شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' میں اس طرح بیان کیا ہے:

لوجاز للعقل تخطی ما خذالنقل. لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل.(۳۲)

''اگر عقل کا تجاوز جائز قرار دیا جائے تو پھر عقل سے شریعت کو باطل کردینا بھی جائز قرار پائے گا اور وہ بات قطعاً غلط ہے''۔

ابن قیم اپنی کتاب ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' میں اسلامی قانون کی آسانی اور سہولت کو بیان کرتے ہیں:

فان الشريعة مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد وهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجورعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن ادخلت فيها بالتاويل فالشريعة عدل اللّٰه بين عباده ورحمته بين خلقه فى أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله أتم دلاله واصدقهاوهى نوره الذى به البصرالمبصرون وهداه الذى به اهتدى المهتدون وشفاؤه

التام الذی به دواء کل علیل وطریقة المستقیم الذی من استقام علیه فقد استقام علی سواء السبیل فهی قوة العیون وحیاة القلوب ولذة الارواح فهی بهاالحیاة والغذاء والدواء والنوروالشفاء والعصمة وکل خیرفی الوجود فانماهومستفاد منهاوحاصل بهاوکل نقص فی الوجود مسببه من اضاعتها ولولا رسوم قدبقیت مخریب الدنیا وطوی العالم وهی العصمة - للناس وقوام العالم وبهایمسك الله السماوات ولارض ان تقرولافاذا اراد اللّٰه سبحانه وتعالیٰ عذاب الدنیا وطی العالم رفع الیه مابقی من رسومها- فالشریعة التی بعث اللّٰه بها رسوله هی عمودالعالم وقطب والفلاح والسعادة فی الدنیا والآخرة.(۳۳)

مذکورہ عبارت کامفہوم یہ ہے کہ:

’’شریعت کی اساس وبنیادحکمت پراور بندوں کے معاشی ومعادی (دنیاوی واخروی) مفادات پر قائم ہے۔ شریعت کلیۃً عدل، ہمہ تن رحمت اورسراپا حکمت ہے، پس جومسئلہ بھی عدل سے نکل کرظلم کی طرف یارحمت سے عدم رحمت کی طرف، یااصلاح سے فساد کی طرف، یاحکمت سے نامعقولیت کی طرف جارہاہو، وہ شریعت نہیں اگرچہ اسے بدلائل (کھینچ تان کر) داخل شریعت کرلیا گیا ہو، شریعت تو اللہ تعالیٰ کاایک نظامِ عدل ہے، اورنظامِ رحمت ہے، جواس کے بندوں اوراس کی مخلوق کے درمیان رائج کرنے کودیا گیاہے، زندگی ہویاغذا ودوا، نورہو یاشفا اورتحفظ سب کاسرچشمہ شریعت ہی ہے۔ وجود میں جوبھی خیر ہے وہ اسی سرچشمہ سے اورس کی بدولت حاصل ہوتی ہے اور وجود میں ہرقسم کانقصان شریعت ہی کوضائع کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کوجوشریعت دے کربھیجاہے وہی قیامِ عالم کے لیے ستون ہے اوروہی دنیاوآخرت میں فلاح وسعادت کامرکز ہے‘‘۔

مذکورہ اقتباس کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دینِ اسلام میں اصل احکام کے ساتھ کچھ رخصتیں رکھ دی ہیں؛ تاکہ طاقتور اورکمزور لوگوں کے لیے دینی احکام کے مطابق زندگی گزارنااورعمل کرنا آسان رہے، رخصت، سہولت اورآسانی پرمبنی احکامِ اسلام کے دینِ فطرت ہونے کی دلیل ہے۔

اسلامی قانون میں حالت ومصالح کالحاظ

اگرانسانی تقاضوں اورمعاشرتی ضرورتوں کودیکھا جائے توپتہ چلتا ہے کہ اسلامی قانون کے

بعض مسائل میں مصلحتوں اور حالات کے مطابق تبدیلی کی گنجائش ہے۔مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے لکھا ہے کہ:

''جدید مسائل کا فقہی حل اور دنیا کے بدلتے ہوئے نظام پر اسلامی قانون کا انطباق ان مسائل میں سے ہے جس کو اس دور کا اہم ترین اور بنیادی مسئلہ کہا جا سکتا ہے اور شرح اسلامی کو زندہ وحاضر اور عصری ثابت کرنے کی سب سے بہتر اور واحد صورت یہی ہے کہ ہم اسلامی قانون کو دنیا کے سامنے اس طرح پیش کریں کہ وہ جدید مسائل کا متوازن اور مناسب حل پیش کرتا ہو''۔(۳۴)

اس امر کی وضاحت ''مجلّۃ الاحکام'' کے اس قاعدہ فقہیہ سے ہوتی ہے:

لاینکر تغیرالاحکام بتغیرالزمان۔(۳۵)

اس کی تفصیل وضاحت علامہ شامی نے اپنی کتاب رسائل ابن عابدین میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے:

فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد أهل الزمان بحیث لوبقی الحکم علی ماکان علیه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشریعة المبینة علی التخفیف والتیسیر ورفع الضرر والفساد وذلك من اجل بقاء العالم علی اتم نظام واحسن حال۔(۳۶)

''بہت سے احکام وہ ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں؛ اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اہلِ زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لیے ضرور کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہو جائے گا جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لیے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہے''۔

اس کا ثبوت رسولؐ کی اس حدیث سے ہوتا ہے، فتح مکہ کے بعد جب آپ نے کعبۃ اللہ کو تعمیر کیا تو آپ ﷺ کی یہ خواہش تھی کہ کعبہ کی تعمیر اس بنیاد پر ہو جہاں ابراہیم علیہ السلام نے کی تھی؛ لیکن آپ ﷺ کو یہ اندیشہ ہوا ہو کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس عمل سے لوگوں کے دلوں میں بدگمانی پیدا ہو جائے اس لیے آپؐ نے اپنی خواہش کو ترک کر دیا۔

چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے:

سالت رسول اللّٰه ﷺ عن الجدر أمِنَ البیتِ هو؟ قال: نعم! قلت فَلِمَ لم یدخلوه

فی البیت قال ان قومك قصّرت بهم النفقة قلت فماشان بابه مرتفعاً قال فَعَلَ ذالك قومك لیدخلوا من شاء واو ویمنعوا من شاء ولولا ان قومك حدیث عهدهم فی الجاهلیة فاخاف ان تنكرقلوبهم لنظرت ان اُدخل الجدرفی البیت وان ألزق بالارض.

''میں نے رسول ﷺ سے حطیم کی دیوار کے بارے میں پوچھا کہ کیا وہ بیت اللہ میں شامل ہے یا نہیں۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں میں نے عرض کیا کہ پھراسے بیت اللہ میں داخل کیوں نہیں کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری قوم کے لوگوں کے پاس اس کا خرچہ کم ہوگیا تھا، میں نے عرض کیا کہ یہ دروازہ بلند کیوں ہے؟ آپ ﷺ نے کہا کہ تمہاری قوم کے لوگوں نے اس طرح کیا ہے؛ تاکہ جسے چاہیں داخل کریں اور جسے چاہیں روک دیں اور اگر تمہاری قوم کے لوگوں نے نیا نیا کفر نہ چھوڑا ہوتا اور مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ یہ انھیں ناگوار لگے گا تو میں حطیم کی دیواروں کو بیت اللہ میں داخل کرلیتا اور اس کے دروازے کو زمین کے ساتھ ملا دیتا''۔

چنانچہ روایت میں یہ بھی مروی ہے کہ رسول ﷺ کعبۃ اللہ کے دروازے کو بھی درست کرنا چاہتے تھے؛ لیکن آپ ﷺ نے اس لیے درست نہیں فرمایا کیونکہ ابھی لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے اور ان کے دلوں میں نفرت پیدا ہونے کا خدشہ تھا:

فقلت فماشان بابه مرتفعاً لایصعدالیه الا بسلّم وقال مخافة ان تنفِرقلوبهم.(۳۷)

''اس نے رسول ﷺ سے کہا بیت اللہ کا دروازہ اتنا بلند کیوں ہے کہ سوائے سیڑھی کے اس طرف نہیں چڑھا جاسکتا۔فرمایا کہ ان کے دلوں میں نفرت پیدا ہونے کا ڈر تھا''۔

اس طرح رسول کریم ﷺ نماز کو لمبا کرنے کی خواہش کے باوجود آپ لوگوں کے حالات یا مجبوری کی وجہ سے نماز کو مختصر کردیتے تھے؛ چنانچہ حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

انی لاقوم الی الصلاة وانا ارید ان اطول فیها فاسمع بكاء الصبی فاتجوز فی صلاتی كراهیةَ ان اشقّ علی امه.(۳۸)

''میں جب کسی قوم کو نماز پڑھاتا ہوں میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس نماز کو لمبا کروں پس جب کسی بچے کی رونے کی آواز سنتا ہوں تو میں اپنی نماز مختصر کردیتا ہوں۔اس تنگی کو ناپسند کرتے ہوئے جو اس کی ماں پر ہوتی ہے''۔

اسی طرح محمد ﷺ نے منافقوں کی حرکتوں اور شرارتوں کے باوجود بے نقاب نہیں کیا، اس مصلحت وحکمت کے مدنظر کہ کہیں لوگ یہ نہ سمجھ لیں کہ آپ ﷺ اپنے ہی ساتھیوں سے نزاع کررہے ہیں۔

عن جابر بن عبد اللّٰہ کنا فی غزاۃ فکسع رجل من المھاجرین رجلامن الانصار فقال الانصاری یا للانصار وقال المھاجری باللمھاجرین فسمّعھا اللّٰہ رسولہ ﷺ قال ما ھذا فقالوا کسع رجل من المھاجرین رجلاً من الانصار فقال الانصاری یالانصار وقال المھاجری یاللمھاجرین فقال النبی ﷺ دعوھا. فانھا منتنۃ قال جابر وکانت الانصار حین قدم النبی ﷺ اکثرثم المھاجرون بعدفقال عبد اللّٰہ بن ابی اوقد فعلوا واللّٰہ لئن رجعنا الی المدینۃ لیخرجن الاعزمنھا الاذل فقال عمربن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ وعنی یارسول اللّٰہ اضرب عنق ھذا المنافق قال النبی ﷺ دعہ لایتحدّثُ الناس ان محمداً یقتل اصحابہ.(۳۹)

’’ہم ایک جنگ میں تھے، ایک مہاجر نے کسی انصار کو مارا، انصاری نے پکار کر کہا: اے جماعت انصار! اور مہاجر نے بھی پکار کر کہا: اے جماعت مہاجرین! تو اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ سنا دیا آپؐ نے فرمایا یہ کیا ہے لوگوں نے بتایا کہ ایک مہاجر نے ایک انصاری کو مارا تو انصاری نے مدد کے لیے پکارا کہ اے جماعت انصار! اور مہاجر نے بھی مدد کے لیے پکارا اے جماعت مہاجرین: تو آں حضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس قسم کی پکار چھوڑ دو۔ یہ برا کلمہ ہے۔ حضرت جابرؓ نے کہا: جب آں حضرت ﷺ مدینہ تشریف لائے تھے تو اس وقت انصار کی تعداد زیادہ تھی پھر اس کے بعد مہاجرین کی تعداد زیادہ ہوگئی۔ عبداللہ بن ابی نے کہا کہ ان مہاجرین نے ایسا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قسم! اگر اب ہم مدینہ کی طرف دوبارہ لوٹ کر گئے تو عزت والا وہاں سے ذلت والے کو باہر نکال دے گا۔ حضرت عمر بن خطابؓ نے عرض کیا کہ یارسول اللہؐ! مجھے اجازت دیجیے کہ اس منافق کی گردن اڑادوں، نبیؐ نے فرمایا، اس کو چھوڑ دو کہیں لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ محمدؐ اپنے ساتھیوں کو قتل کردیتے ہیں‘‘۔

قرآن کریم سے بھی حالات وزمانہ کی رعایت کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً قرآن کریم ۲۳ رسال کی مدت میں حسب ضرورت ومصلحت جستہ جستہ نازل ہوا، جیسے ضرورتیں پیش آتی رہیں اور جس قسم کے مصالح کی رعایت ناگزیر ہوئی ان کی مناسبت سے احکام خداوندی کا نزول ہوتا رہا، اس طریق نزول سے ایک طرف حالات زمانہ کی رعایت کا ثبوت ملتا ہے۔ تو دوسری طرف زندگی اور قانون میں باہمی ربط کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے، اس حکمت کی طرف حضرت عائشہؓ کا یہ قول ملتا ہے:

انما انزل اول مانزل سورۃ من المفصل فیھا ذکرالجنۃ والنارحتی اذاتاب الناس الی الاسلام نزل الحلال والحرام ولونزل اول مانزل لاتشربوا الخمرلقالوا، لاندعوا

لخمر ابداً ولو نزل لاتزنوا لقالوا لاندع الزنا ابداً[۴۰]

"سب سے پہلے وہ بڑی اور تفصیلی سورتیں نازل ہوئیں، جن میں جنت اور دوزخ کا ذکر ہے، یہاں تک کہ لوگ اسلام کی طرف پلٹ آئے تو حلال وحرام کے احکام نازل ہوئے اور اگر پہلے پہل ہی یہ کہ دیا جاتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو بالکل ہی نہیں چھوڑیں گے اور اگر کہہ دیا جاتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے کہ ہم زنا بالکل نہیں چھوڑیں گے"۔

قرآن کریم کا بیان کردہ اصول نسخ (ما ننسخ من آیۃ) کے ذریعے سے احکام کے موقع ومحل کے تعین کی اجازت دی گئی ہے، جس سے یہ ثابت ہوا کہ معاشرہ شریعت سازی کی بنیاد ہے، اور اصول ومصالح عمارت تعمیر کرنے کا سامان ہے۔[۴۱]

اسلامی قانون میں عرف وعادت کی رعایت

عرف کی لغوی تعریف یہ بیان کی جاتی ہے: عرف اور عادت ایک ہی چیز ہے، عادۃ عود اور معاودۃ سے ماخوذ ہے، لغوی اعتبار سے اس کا معنی طریقۂ طرز اور کسی کام کے بار بار ہونے یا کرنے کے ہیں، جیسا کہ صدقی بن احمد نے اپنی کتاب "الوجیز فی ایضاح قواعد الفقہ الکلیۃ" میں لکھا ہے:

ماخوذة من العود اوالمعاودة بمعنى التكرار والعادة اسم لتكريرالفعل اوالانفعال حتى يصيرسهلاً تعاطيه كالطبع.[۴۲]

عرف کی اصطلاحی تعریف ماہرین نے اس طرح بیان کی ہے: العادة عبارة عما فى النفوس من الامور المتكررة المبقولة عند الطباع السليمة.[۴۳]

"عادت عبارت ہے ان متکرر امور سے جو طبائع سلیمہ کو قابل قبول ہوں یعنی ہر اس فعل اور قول کو کہتے ہیں جس کا عام لوگوں میں رواج ہو گیا ہو"۔

عرف کا استدلال قرآن کریم کی درج ذیل آیت سے بھی ملتا ہے:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْٓا اَيْمَانَكُمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (سورہ مائدہ:۸۹) کہا جاتا ہے کہ مذکورہ آیت میں اس بات کا بیان ہے کہ کفارۂ یمین میں مساکین کو کھانا کھلانا ہے، اب کیسا کھانا کھلانا ہوگا، یہ بات عرف پر موقوف

ہوگی، گویا شریعت میں عرف کا اعتبار ہے اس وجہ سے اس کے ساتھ حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

(باقی آئندہ)

﴿حوالے وحواشی﴾

(۱) التویجری، محمد بن ابراہیم بن عبداللہ، موسوعۃ فقہ القلوب، بیت الافکار الدولیہ، سعودی عرب، ج۲، ۱۴۵۶ھ

(۲) HTTPS:Ilav.m.wikipedia.org

(۳) سید ضمیر علی اختر (ڈاکٹر) قرآنی عمرانیات، اخوان پبلشرز، ۲۰۰۷ء، ص۳۶-۳۷

(۴) نوشیرواں، ابویحییٰ امام خاں، (مولانا) حضرت عمرؓ کے سیاسی نظریے، لاہور مکتبہ نذیریہ، ۱۹۷۹ء ص۷۶

(۵) ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن خلدون (۸۰۸ھ) دیوان المبتداء والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر، دارالفکر، بیروت، ۱۹۸۸ء، ج۱ ص۵۵

(۶) غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین ص۲۰

(۷) میمونہ یاسمین، نظریہ معاہدہ عمران، مسلم مفکرین کے افکار کے تناظر میں، ص۱۷

(۸) علوی، خالد (ڈاکٹر) اسلام کا معاشرتی نظام، الفیصل ناشران وتاجران کتب، اردو بازار لاہور، ص۵-۱۰

(۹) ایضاً ص۱۳

(۱۰) مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلامی ریاست، لاہور، ۱۹۷۹ء ص۴۴۶

(۱۱) محمد امین (ڈاکٹر) عصر حاضر اور اسلام کا نظام قانون، ادارہ ترجمان القرآن، (پرائیویٹ) لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۹ء ص۳

(۱۲) زیدان، عبدالکریم (ڈاکٹر) المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، ۱۹۸۲ء، ص۵۹۔ بحوالہ سہ ماہی فکرونظر، اسلام آباد، اسلامی بین الاقوامی قانون کا مطالعہ جدید رجحانات (مقالہ نگار ڈاکٹر محمد طاہر منصوری) ج۴۰، شمارہ۲، ص۴۷

(۱۳) محمد حمیداللہ (ڈاکٹر) خطبات بہاولپور، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۲۰۰۱ء ص۱۲۶۔ بحوالہ ایضاً

(۱۴) سرخسی، المبسوط، دارالمعرفہ، ۱۹۷۸ء، ج۱، ص۲۔ بحوالہ ایضاً

(۱۵) الارمناذی، نجیب، الشرع الدولی فی الاسلام، مطبع ابن زیدان، ۱۹۳۰ء ص۴۴

(۱۶) افریقی، ابن منظور، لسان العرب، داراحیاء التراث، ۱۹۹۶ء، مادہ س۔ی۔ر، ص۴۵۴

(۱۷) ابن ہشام، محمد بن عبدالملک، (م۲۱۳ھ) السیرۃ النبویۃ، دارالجبل بیروت، ص۹۹۲

(۱۸) ابن حبیب، کتاب المحبر، دارنشر الکتب الاسلامیہ، لاہور ص۲۶۵

(۱۹) Hamidullah,Muslim Conduct of state,P11

(۲۰) السرخسی، کتاب المبسوط، مطبع السعادۃ، مصر ۱۳۲۴ھ، ج۲ ص۱۰

(۲۱) محمد حمیداللہ، (ڈاکٹر) خطبات بہاولپور، ص۱۸۶

(۲۲) غازی، محمد احمد، ڈاکٹر، اسلام کا قانون بین الممالک (خطبات بہاولپور۲) شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد پاکستان، ۲۰۰۷ء ص۸

(۲۳) ایضاً ص۱۳-۱۴

(۲۴) Hamidullah,Muslim Conduct of State,P15

(۲۵) ایضاً ص۱۶

(۲۶) لیکن یہاں امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہاء کے مابین تھوڑا سا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قاعدے کا اطلاق صرف ان

احکام پر ہوگا جن پر عمل درآمد کے لیے اسلامی حکومت کا وجود ضروری نہیں ہے، جیسے عبادات، معاملات اور حلال وحرام کے احکام، جن احکام پر عمل درآمد کے لیے اسلامی حکومت کا وجود ضروری ہے ان پر اس قاعدے کا اطلاق نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی مسلمان دارالحرب میں چوری کرے تو اس پر دارالحرب میں یا وہاں سے واپس آنے پر دارالاسلام میں حد جاری نہیں ہوگی۔ لیکن خود چوری کی حرمت ہر حال میں قائم رہے گی۔ بقیہ فقہاء کے نزدیک جوں ہی وہ دارالاسلام میں واپس آئے گا اس کے خلاف چوری کا مقدمہ قائم کرکے حد جاری کردی جائے گی۔ کتاب الاحکام، ج۴، ص۲۴۸۔ بحوالہ اسلام کا قانون بین الممالک، ص۱۶۷

(۲۷) اسلام کا قانون بین الممالک، ص۱۶۹

(۲۸) ان تمام قواعد فقہیہ کی تفصیل کے دیکھئے: اسلام کا قانون بین الممالک، ص۱۶۶-۱۷۱

(۲۹) اسلام کا قانون بین الممالک، ص۲۵-۳۵

(۳۰) ایضاً، ص۳۸-۳۹

(۳۱) رحمانی، خالد سیف اللہ (مولانا) جدید فقہی مسائل، زمزم پبلشر کراچی، ۲۰۱۰ء، ج۱، ص۲۸-۲۹

(۳۲) شاطبی، ابن اسحٰق، ابراہیم بن موسیٰ غرناطی، الموافقات فی اصول الشریعۃ، دارالکتب العلمیہ، ج۱، ص۵۱

(۳۳) ابن قیم جوزیہ، ابی عبداللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب، (۷۵۱م)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، مطبع دار ابن جوزیہ، ۱۴۲۳، ج۴، ص۳۳۸-۳۳۷

(۳۴) جدید فقہی مسائل، ص۲۹

(۳۵) دیکھئے تفصیل: سلیم، مکداش، (دکتور) تغیر الاحکام دراسۃ تطبیقۃ لقاعدہ (لاینکر تغیر الاحکام بتغیر القرائن والزمان) فی الفقہ الاسلامی، مؤسسۃ عبدالحمید، ۲۰۱۴ء

(۳۶) شامی، ابن عابد بن سید محمد امین آفند، رسائل ابن عابدین، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۰ء، ج۲، ص۱۲۵

(۳۷) الصحیح المسلم، کتاب الحج، باب جدر الكعبة و بابها

(۳۸) خطابی، امام ابی سلیمان، احمد بن محمد، معالم السنن، مطبع محمد راغب الطباخ، ۱۳۵۱ھ، ج۱، ص۲۰۱

(۳۹) سنن ترمذی، کتاب تفسیر القرآن، باب ومن سورۃ المنافقین

(۴۰) صحیح البخاری، کتاب فضائل القرآن، باب تالیف القرآن

(۴۱) امینی، محمد تقی (مولانا) احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت، ص۲۹

(۴۲) محمد صدیقی بن احمد (دکتور) الوجیز فی ایضاح قواعد الفقہ الکلیۃ، مطبع مؤسسۃ الرسالۃ بیروت، ۱۴۱۶ھ، ج۱، ص۲۷۳

(۴۳) نجیم، زین الدین ابراہیم بن نجیم الحنفی، الاشباہ والنظائر، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۹، ج۱، ص۷۹

❊❊❊

حسنِ اخلاق، سرمایۂ زندگی

از: مولانا محمد راشد شفیع

حسن اخلاق کی اہمیت کسی سے مخفی نہیں ہے، حسن اخلاق وہ قابل قدر جوہر ہے جو انسانی زندگی پر بڑے گہرے اثرات مرتب کرسکتا ہے اور اس کی وجہ سے نفرت محبت میں تبدیل ہو جاتی ہے اور سخت ترین جانی دشمن بھی انسان کا گرویدہ بن جاتا ہے، حسن اخلاق صرف اس چیز کا نام نہیں ہے کہ کسی انسان سے خندہ پیشانی سے پیش آیا جائے یا مسکرا کر بات کی جائے؛ بلکہ یہ اپنے اندر وسیع مفہوم رکھتا ہے؛ چنانچہ قرابت داروں کے ساتھ صلہ رحمی، ماں باپ کی فرمانبرداری، نرم گفتگو، حلم و بردباری، عفوو درگزر، بڑوں کا ادب، چھوٹوں پر شفقت، دیانت وامانت، عہد کی پاسداری، مصائب پر صبر، نعمتوں کا شکر، حقوق اللہ اور حقوق العباد کی ادائیگی، بھائی چارہ، ایک دوسرے کی جان، مال، عزت وآبرو کا تحفظ، باہمی ہمدردی وغمخواری، ایثار کا جذبہ یہ سب حسن اخلاق کے زمرے میں آتا ہے، بلا شبہ حسن اخلاق انسان کی زندگی کا قیمتی اثاثہ اور بیش بہا سرمایہ ہے۔

چنانچہ اللہ تبارک وتعالی قران کریم میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق کے بارے میں سورۃ القلم میں ارشاد فرماتے ہیں:

(وإِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ) (القلم:۴)

ترجمہ: اور بیشک آپ (ﷺ) اخلاق (حسنہ) کے اعلی پیمانے پر ہیں۔ (بیان القرآن)

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی رحمۃ اللہ تعالی علیہ اپنی تفسیر ''معارف القران'' میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ خلق سے مراد دین عظیم ہے کہ اللہ کے نزدیک دین اسلام سے زیادہ کوئی محبوب دین نہیں ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آپ کا خلق خود قرآن ہے یعنی قرآن کریم جن اعلی اعمال واخلاق کی تعلیم دیتا ہے

آپ ان سب کا عملی نمونہ ہیں ۔حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ خلق عظیم سے مراد ''آداب القرآن'' ہیں یعنی وہ آداب جو قرآن نے سکھائے ہیں، حاصل سب کا تقریباً ایک ہی ہے۔رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود باجود میں حق تعالی نے تمام ہی اخلاقِ فاضلہ بدرجۂ کمال جمع فرمادیے تھے، خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الأخلاقِ یعنی مجھے اس کام کے لیے بھیجا گیا ہے کہ میں اعلی اخلاق کی تکمیل کروں۔(معارف القرآن، ج8،ص532)

دوسرے مقام پر ارشاد باری ہے:

ترجمہ: اے محمد ﷺ آپ معافی کو اختیار کیجیے، بھلی باتوں کا حکم کیجیے اور جاہلوں سے منھ پھیر لیجیے!(الاعراف:199)

ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا:

ترجمہ: تو آپ (ﷺ) ان کو معاف کیجیے اور درگزر سے کام لیجیے۔ بیشک اللہ تعالی نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔(المائدۃ:13)

حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اخلاق کے اعلی ترین مرتبہ پر فائز تھے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی حسنِ اخلاق اور تربیت کا نتیجہ تھا کہ ایک دوسرے کی جان لینے والے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جان دینے والے بن گئے۔

خود نہ تھے جو راہ پر اوروں کے ہادی بن گئے
کیا نظر تھی کہ جس نے مردوں کو مسیحا کردیا

ذیل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن اخلاق کے چند واقعات ہدیہ قارئین ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے پورے دس سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کی۔آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی مجھے اُف تک نہیں کہا اور میرے کسی کام پر یہ نہیں فرمایا کہ تم نے یہ کیوں کیا؟ اور نہ کبھی یہ فرمایا کہ تم نے یہ کام کیوں نہیں کیا؟ بلاشبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں سب سے زیادہ محاسنِ اخلاق کے حامل تھے۔(بخاری ومسلم)

حضرت مسروق نے بیان کیا کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ عبداللہ بن عمرو بن عاص کوفہ تشریف لائے تو ہم ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا اور بتلایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بدگو نہ تھے اور نہ آپ بدزبان تھے اور انھوں نے یہ بھی بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سب سے بہتر وہ آدمی ہے، جس کے اخلاق سب سے

اچھے ہوں۔(بخاری، کتاب الادب)

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ سخی تھے اور رمضان کے مہینے میں تو سب دنوں سے زیادہ سخاوت کرتے تھے۔ جب ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبری کی خبر ملی تو انہوں نے اپنے بھائی انس سے کہا کہ وادی مکہ کی طرف جاؤ اور اس شخص کی باتیں سن کر آؤ۔ جب وہ واپس آئے تو ابوذر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے دیکھا کہ وہ صاحب تو اچھے اخلاق کا حکم دیتے ہیں۔(بخاری، باب حسن الخلق)

حضرت مسروق نے بیان کیا کہ ہم عبداللہ بن عمرو کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، وہ ہم سے باتیں کر رہے تھے اسی دوران انھوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ بدگو تھے، نہ بدزبانی کرتے تھے (کہ منہ سے گالیاں نکالیں)؛ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ تم میں سب سے زیادہ بہتر وہ ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں۔(بخاری، باب حسن الخلق)

بلاشبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکت ہم سب کے لیے مشعل راہ ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کو اپنانا ہر مسلمان پر ضروری ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جس نے میری اطاعت کی سو اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی سو اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی۔(متفق علیہ)

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ہم سب کے لیے یہی ہے کہ ہم حسنِ اخلاق کو اپنائیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو عمل کی توفیق عطا فرمائے!

❋ ❋ ❋

مجاہد کبیر- اسماعیل ہانیہ شہیدؒ

از: مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی
نائب ناظم امارت شرعیہ بہار اڈیشہ وجھارکھنڈ

31 جولائی 2024 کو ایران کی راجدھانی تہران میں رات کے کوئی دو بجے ایک میزائل حملہ میں حماس کی عسکری قوت کے سیاسی سربراہ اسماعیل ہانیہ اوران کے محافظ نے جام شہادت نوش کرلیا، اسماعیل ہانیہ ایران کے نئے صدر مسعود پزشکیان کی حلف برداری تقریب میں شرکت کے لیے ایران گئے تھے، یہ سفران کا آخری سفر بن گیا، پورا عالم اسلام انگشت بدنداں ہے۔ یقین ہی نہیں آتا تھا کہ اسماعیل ہانیہ شہید ہوگئے؛ لیکن جب پاسداران انقلاب ایران اور حماس کے ذمہ داروں نے بھی اس کی تصدیق کردی تب کہیں جاکر اس دل سوز اور دل خراش خبر پر یقین آسکا، حملہ کی تفصیلات بہت سامنے نہیں آئی ہیں؛ لیکن اس سے کیا لینا، اسماعیل ہانیہ اپنے رب کی بارگاہ میں پہونچ گئے، قیاس یہی ہے کہ یہ کارروائی اسرائیل کی ہے اور ایران کی ساری ایجنسیاں اس حملہ کو روکنے میں ناکام رہیں، اس طرح اب یہ سوال بھی اٹھنے لگا ہے کہ اسرائیل جب چاہے گا ایران پر حملہ کرکے اسے تباہ کرسکتا ہے؛ اس لیے کہ جب بہت سارے ملکوں کے سربراہ کی موجودگی اور پاسداران انقلاب کے فوجی مہمان خانہ میں حفاظتی انتظام اس قدر ناقص تھا تو دوسرے موقعوں سے کیا کچھ ہوسکتا ہے، اس کے تصور سے ہی دل کانپ اٹھتا ہے، بعض حلقوں کی طرف سے یہ سوال بھی اٹھ رہا ہے کہ اس حادثہ میں خود ایران کی خفیہ ایجنسی کا تو ہاتھ نہیں ہے۔

اسماعیل ہانیہ کی پہلی نماز جنازہ یکم اگست کو تہران میں ایران کے مذہبی رہنما آیت اللہ علی خامنہ کی امامت میں لاکھوں کے مجمع میں ادا کی گئی، وہاں سے جسد خاکی کو دوحہ لے جایا گیا اور 2 اگست کو بعد نماز جمعہ ان کی دوسری نماز جنازہ دوحہ کی مسجد امام محمد بن عبدالوہاب میں ادا کی گئی، جس میں لاکھوں کی تعداد میں عوام کے ساتھ فلسطینی اور کئی عرب قائدین شریک ہوئے، اور ''بانی امام قبرستان''

میں دفین عمل میں آئی۔

اسماعیل عبدالسلام احمد ہانیہ 29 جنوری 1963 میں مصر کے مقبوضہ غزہ پٹی کے ساحلی پناہ گزیں کیمپ میں پیدا ہوئے، انھوں نے جامعہ اسلامیہ غزہ سے اپنی تعلیم مکمل کی، عربی زبان وادب میں تخصص کی سند حاصل کی، 1986 میں بی اے کی ڈگری کے حصول کے بعد ایک طویل وقفہ ارض مقدس کی بازیابی کے لیے جدوجہد میں لگایا، 1987 میں حماس کے قیام کے وقت وہ نوجوان بانی رکن کی حیثیت سے اس میں شریک ہوگئے، 1988 میں پہلے انتفاضہ تحریک میں سرگرم شمولیت کی وجہ سے اسرائیلی عدالت نے مختصر مدت کے لیے انھیں قید کی سزا سنائی، 1997 میں حماس کے روحانی رہنما شیخ احمد یٰسین کے پرنسپل سکریٹری اور دفتر کے سربراہ مقرر ہوئے 2006 سے 2017 تک غزہ میں حماس کے سرگرم رکن کی حیثیت سے کام کیا، 2006 میں فلسطین کے انتخاب میں حماس کے اکثریت حاصل کرنے کے بعد انھیں فلسطینی اتھارٹی کا وزیر اعظم مقرر کیا گیا، خالد مشعل کی جگہ 2017 کے انتخاب کے بعد سیاسی امور کے رئیس مقرر ہوئے، 1988 میں حماس کے ذریعہ مزاحمتی تحریک میں شمولیت کی وجہ سے دوسری بار انھیں جیل میں ڈال دیا گیا، 1989 میں تیسری بار ان کی گرفتاری عمل میں آئی اور اسرائیلی عدالت نے تین سال قید کی سزا سنائی، تین سال کی مدت گذرنے کے بعد حماس کے دیگر رہنماوں کے ساتھ انھیں لبنان کے سرحدی علاقہ مرج الظہور میں جلاوطن کردیا گیا، 1992 کا پورا سال انھوں نے جلاوطنی میں گذارا، 1993 میں اوسلو معاہدہ کے نتیجے میں ان کی غزہ واپسی ہوئی، اس کے بعد وہ خود ہی قطر، ترکی اور دوسرے ممالک میں پناہ گزیں کی حیثیت سے زندگی گذارنے لگے؛ تاکہ آمدورفت کی سہولت حاصل رہے، وہ حماس کے سیاسی قائد اور چیرمین تھے، انہوں نے 27 مارچ 2006ء سے 14 جون 2007 تک وزیر اعظم فلسطین کی حیثیت سے بھی ارض مقدس کی خدمت انجام دی۔

بعد میں محمود عباس نے اس عہدہ سے انھیں ہٹا کر کمان سنبھال لی، ان کے اس عمل کی وجہ سے فلسطین عملی طور پر دو حصوں میں بنٹ گیا، ویسٹ بینک مغربی کنارے پر محمود عباس حکومت کرتے رہے اور غزہ پٹی پر حماس کا رعب اور دبدبہ قائم رہا، 7 اکتوبر 2023 کو حماس نے اسرائیل پر نا قابل یقین حملہ کردیا، جس کے نتیجے میں جولڑائی شروع ہوئی وہ اب تک جاری ہے اور ہزاروں کی تعداد میں فلسطین میں عورت، مرد، بچے، حماس کے مجاہدین موت کی نیند سو چکے ہیں، خود اسماعیل ہانیہ کے تین بیٹے، چار پوتے پوتیاں، خاندان کے کم وبیش بیس افراد اور ستر دور کے رشتہ دار شہید ہوچکے ہیں اور بالآخر

اسماعیل ہانیہ نے جو حماس کے سیاسی قائداوراپنے خاندان کے سربراہ تھے جام شہادت نوش کرلیا۔

حماس نے اس بڑے حادثہ کے بعد بھی ہمت نہیں ہاری ہے، اسماعیل ہانیہ کی شہادت کی خبر نے ان کے حوصلے کومزید بلند کیا ہےاوراسرائیلی سرحداورغزہ پٹی کے علاقوں میں شدید جنگ جاری ہے، حماس کے لڑاکے اور مجاہدین شہادت کومطلوب اور مقصود مومن سمجھتے ہیں، انھیں یقین ہے کہ جیت گئے تو فاتح اور مار دیے گیے تو شہید کا مقام انھیں ملنے والا ہے؛ البتہ اسماعیل ہانیہ کی شہادت سے قطر کی وساطت سے ہونے والے جنگ بندی سمجھوتے اور مصالحتوں میں رکاوٹ پیدا ہونے کے امکانات بڑھ گئے ہیں، حماس والے ان حادثات سے گھبراتے نہیں ہیں، ان کی مثال اس عربی شاعر کے خیال کی طرح ہے کہ جب کوئی سردار مرجاتا ہے تو دوسرا سرداراس کی جگہ لینے کو تیار رہتا ہے، اسماعیل ہانیہ نے اپنے خاندان کی شہادت پر کہا تھا کہ ہماری روحیں، ہمارا خون، ہمارے گھربار ہمارے اہل وعیال سب کچھ قُدس کے لیے قربان ہیں، انھوں نے اس موقع سے اپنے خطاب میں جو کچھ کہا تھا وہ حوصلہ دلانے کے لیے کافی ہے، انھوں نے کہا تھا:

گھبراؤنہیں، اے اقصیٰ کے لوگو! مایوس مت ہواے فلسطین کے لوگو! ثابت قدم رہو، اے عالم اسلام کے غیورلوگو! یہ قربانیوں کا وقت ہے اور ہم کسی بھی قربانی سے پیچھے نہیں ہٹیں گے، اور دنیا نے دیکھا کہ وہ پیچھے نہیں ہٹے؛ چنانچہ ان کی شہادت کے بعد پاپولرفرنٹ فارلبریشن آف فلسطین کے ترجمان محمد الطاہر نے کہا کہ شہید اسماعیل ہانیہ نے فلسطینی کاز کے لیے اپنی سب سے قیمتی چیز دی ہے، ہم شہید بھائی ہانیہ سے کہتے ہیں کہ اچھی طرح سو جاؤ اور فکر نہ کرو، ہمارا وعدہ ہے کہ ہم جدوجہد اور مزاحمت جاری رکھیں گے؛ چوں کہ یہ واقعہ ایران کی سرزمین پر ایران کے مہمان کے ساتھ ہوا ہے؛ ایران نے اعلان کیا ہے کہ ہانیہ کے قتل کا بدلہ لینا ایران پر فرض ہے، حماس کے عسکری ونگ عزالدین القسام بریگیڈ نے کہا ہے کہ اسماعیل ہانیہ کا خون رائیگاں نہیں جائے گا اوران کے خون کے ایک ایک قطرے کا حساب لیا جائے گا، چین، جاپان، روس، لبنان، سعودی عرب، ترکیہ، متحدہ عرب امارات اور قطر وغیرہ نے اسے بزدلانہ اور مجرمانہ قتل قرار دیا ہے۔

آگے آگے دیکھیے ہوتا ہے کیا؟

❋ ❋ ❋

نئی کتاب

نام	:	نوائے عارفؔ
مجموعۂ کلام	:	مولانا فضلِ حق عارفؔ خیرآبادی مدظلہٗ العالی
ترتیب	:	مولانا عبداللہ خالدؔ قاسمی زید مجدہٗ (فرزندِار جمند صاحب کلام)
ضخامت	:	۱۶۰ قیمت: ۱۷۵/= روپے
ناشر	:	مکتبہ ضیاء الکتب خیرآباد، مئو (یوپی)
رابطہ	:	7895886868
تعارف نگار	:	ڈاکٹر مفتی اشتیاق احمد قاسمی استاذ دارالعلوم دیوبند

====================

نظم ونثر دونوں کی خصوصیات الگ الگ ہوتی ہیں، ادیب کبھی دونوں میں کامیاب ہوتا ہے، کبھی ایک میں اور دونوں کی صنفیں الگ الگ ہوتی ہیں، ہر صنف کا بیانیہ مختلف ہوتا ہے، نظم میں واقعات کا تسلسل ہوتا ہے، قصائد میں مبالغہ کی طرف کلام کا رخ ہوجاتا ہے، غزل میں محبوب کی باتیں ہوتی ہیں، مناجات میں دعا والتجا کی محویت نظر آتی ہے، مراثی میں واسوخت کی منظرنگاری پائی جاتی ہے، ''نعت'' میں سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کو بیانیہ مرکز بنایا جاتا ہے، کبھی محبت ووارفتگی، کبھی وصل کی تمنا، کبھی شفاعت کی امیدیں، کبھی اوصاف وشمائل کی صورت گری اور کبھی اخلاقِ نبوی کا بیان ہوتا ہے، کبھی عادات اور نشست وبرخاست کا درس بھی شاعر دیتا ہے۔ تاریخ وسیرت کی خوشبو بھی بکھیرتا ہے۔ بیک وقت کوئی شاعر تمام صنفوں میں کامیاب نہیں ہوتا، کوئی ایک صنف میں کامیاب تو دوسری صنف میں ناکام نظر آتا ہے اور نعتِ پاک ایسی صنف ہے کہ اس میں کامیاب ہونا بہت مشکل ہے، اگر مبالغہ کرے تو صفاتِ الٰہی کی آمیزش کا خطرہ پیدا ہوجاتا ہے اور اگر بلند مقام کو نہ پہچانے تو عام انسانوں سے مضمون جاملتا ہے؛ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ''نعت گوئی'' چاول پر ''قل''

لکھنے کے مترادف ہے۔

''نوائے عارف'' کے شاعر دراصل محبت والفت، وارفتگی وشیفتگی، پختگی و پاکیزگی اور ابتہال وانجذاب کے شاعر ہیں، مضمون گہرا باندھتے ہیں؛ مگر کلام سادہ نظر آتا ہے، موصوف کی پُر گوئی متاثر کن ہوتی ہے، انھوں نے مختلف صنفوں میں کلام پیش کیا ہے، ان کے کلام میں قصیدہ، غزل، نظم اور مرثیہ کی مثالیں ملتی ہیں، مدارس کے ترانے، شخصیات کے استقبالیے اور شکوے بھی ہیں؛ مگر سب سے زیادہ یہ ''نعت'' میں اپنا جوہر اچھی طرح دکھلاتے ہیں، خود کہتے ہیں کہ ''یہ میری نعت گوئی ہے رہینِ فضل ربانی''، کہیں نعت گوئی کو ''وجدانی قافیہ پیمائی'' سے تعبیر کرتے ہیں، کہیں ''نبی کی الفت کو خدا کی رحمت'' اور اپنی ''کل کمائی'' بتاتے ہیں اور وجد میں آکر خود اپنے کو چھپا نہیں پاتے؛ بلکہ ''عاشق خوں بار'' ہونے کا دعویٰ کر بیٹھتے ہیں اور کہیں ''نعت پاک کا شیدائی'' اور ''شافع محشر کی نگاہِ لطف وکرم کا طالب'' بتاتے ہیں۔ غرض جو کچھ بھی کہتے ہیں، مضمون میں ڈوب کر کہتے ہیں، باتیں دل سے نکلتی اور دل میں اُتر جاتی ہیں۔

صاحبِ کلام نے ''سخنہائے گفتنی'' کے عنوان سے اپنی سرگزشت رقم فرمادی ہے۔ مزید مولانا محمد عرفات اعجاز نے اچھے انداز میں کلام کا تجزیہ کیا ہے، قارئین کے لیے یہ کافی ہے۔

مجموعہ میں مختلف شعراء کے کلام پر شاعر کی تضمین بھی قابلِ تحسین ہے، جیسے جگر مرادآبادی نے کہا:

''شاعرِ فطرت ہوں جب فکر فرماتا ہوں میں'' تو عارف صاحب نے اسی زمین پر فرمایا:

''لاکھ دنیا مجھ کو دیوانہ کہے، مجنوں کہے ❊ ان کے کوچہ میں بہ ہنگام سحر جاتا ہوں میں

ان کی یادوں سے مرا دل جب کبھی غافل ہوا ❊ سنگ لیلیٰ شیشے پہ پھر پھینکتا جاتا ہوں میں

خوش ادا ساقی سے وصلِ نو کی امیدیں لیے ❊ جرعہ جرعہ ہجر کا تلخاب پی جاتا ہوں میں'' (ص ۱۵۷)

اسی طرح شورشؔ کاشمیری کی زمین میں بھی موصوف کا کلام اس مجموعے میں شامل ہے (ص ۱۵۰)

غرض یہ کہ ''نوائے عارفؔ'' مختلف اصناف کی شاعری کا مجموعہ ہے، شاعر محترم نیک وصالح شخصیت کے مالک ہیں، ان کے کلام میں ابتذال کہیں بھی نظر نہیں آتا، بناوٹ سے پاک، آئینۂ حقیقت نما کلام کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ اس پاکیزہ کلام کو قبولیت سے نوازیں، امید کہ اہلِ ذوق اسے ہاتھوں ہاتھ لیں گے!

❊ ❊ ❊