مولانا مودودی

پر اعتراضات کا علمی جائزہ

حصہ اوّل

مولانا مفتی محمد یوسف
جامعہ اسلامیہ اکوڑہ خٹک (پشاور)

فہرست مضامین

عرضِ ناشر	۱۳
عرضِ حال	۱۷
میرا ایمانی عقیدہ	۱۷
میرا اصولی مسلک	۱۸
میرا فروعی مذہب	۱۸
مَیں دیوبندی بھی ہوں	۱۹
احادیث میں میرے شیخ مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ ہیں،	۱۹
جماعت اسلامی سے میرا تعارُف	۲۰
قلبی اطمینان	۲۱
جماعت اسلامی کے خلاف اکابرِ دیوبند کے فتاویٰ	۲۲
اعتراضات کا جائزہ	۲۲
اعتراضات کا جائزہ کیوں لیا گیا؟	۲۳
میں اپنے شیوخ کے بارے میں بدظن نہیں ہوں	۲۴
میں غلو فی المحبتہ کا بھی قائل نہیں ہوں	۲۵
جماعت اسلامی سے میرا تعلق اور اس کی نوعیت	۲۶
"مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ" کی اشاعت کی غرض	۲۷
اعتراضات کے بارے میں ایک ضروری وضاحت	۳۰

علمائے کرام سے اپیل ۳۱
جنگِ اُحد ۳۲
انفرادی کوششیں ۳۳
آخری گذارش ۳۳

مقدمۃ فی الاصول المسئلۃ فیما بین العلماء

اصلِ اوّل : میزان الھدایۃ والضلالۃ ۳۵
اصل دوئم : الخلاف عن الجمہورؒ ۳۶
اصل سوم : الترجیح بالدلائل ۳۶
اصل چہارم : رد المجمل الی التفسیر ۳۷
اصل پنجم : الاجتہاد فیما لامخلص فیہ من الاجتہاد ۳۸

مولانا مودُودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ (حصّہ اوّل)

تمہید ۳۹
اختلاف کی حدود ۴۱
سب سے زیادہ نقصان دہ اختلاف ۴۲
باب اوّل : مسئلہ عصمۃ الأنبیاء علیہم السّلام ۴۴
مسئلے کی مختصر تشریح ۴۵
عصمت کی دو قسمیں ۴۵
عصمت عن المعاصی۔ گناہوں سے عصمت ۴۶
عصمت عن الکفر والکذب ۴۶

عصمت عن سائر الکبائر عمداً	۴۷
عصمت عن الکبائر سہواً	۴۸
عصمت عن الصغائر	۵۰
مذکورہ عبارت کا ماحصل	۵۱
عصمت عن الزلات	۵۲
علمائے اصول کی تصریحات	۵۳
لغزش پر لفظ زلّت کا اطلاق	۵۵
تشریح	۵۶
زلّات داخلِ صغائر ہیں یا نہیں؟	۵۷
کیا صدر الشریعۃ بھی اہلِ سنّت سے خارج ہیں	۵۷
الحاصل	۶۰
گذشتہ مباحث کا خلاصہ	۶۱
تفہیمات کی عبارت	۶۲
عبارت کی تحلیل اور تجزیہ	۶۳
تبصرہ	۶۴
تبصرہ	۶۴
قرآن و حدیث کی رہنمائی	۶۵
دلیل	۶۶
تبصرہ	۶۸

ایک اشکال اور اس کا جواب	٧٠
تبصرہ	٧٢
تنقید المدنی رحمۃ اللہ علیہ	٧٤
تحلیل و تجزیہ	٧٥
وجوہِ اختلاف	٧٨
شق الف کا جائزہ	٧٨
اعتراض	٨٢
جواب	٨٢
مثال اوّل	٨٤
مثال دوئم	٨٥
شق نمبر ٢ کا جائزہ	٨٩
شق نمبر ٣ کا جائزہ	٩٢
باب دوم: حضرت یُونس علیہ السلام کا واقعہ	٩٣
تفہیم القرآن کی عبارت	؍؍
اعتراض	٩٤
اعتراض کا خلاصہ	٩٥
مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے بارے میں مولانا مودودی کا بلند تصور	٩٦
نبوت کی حقیقت مولانا کی نظر میں	٩٩
انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی صلاحیتیں اور پاکیزہ فطرتیں	١٠٠

انبیاء علیہم السلام پر خدا کی خصوصی نظر	۱۰۱
نبوت نبی کی انسانیت کا جوہر ہے نہ کہ اس کی ذات پر عارض	۱۰۲
انبیاء کی اجتہادی لغزشیں اور ان کی توجیہ	۱۰۳
مندرجۂ بالا اقتباسات کا خلاصہ	۱۰۵
اعتراضات کا جواب	۱۰۸
اصل واقعہ کے متعلق دو مسلّم باتیں	۱۱۴
امام بغوی اور دوسرے ائمۂ تفسیر کی تصریحات	۱۱۵
حضرت یونس علیہ السلام کے غضب کی پہلی توجیہ	۱۱۷
قوم پر غیظ و غضب کے لیے یہ سبب معقول نہیں	۱۱۷
دوسری توجیہ اور سببِ غضب	۱۱۹
تیسری توجیہ	۱۲۰
ائمۂ تفسیر کی تینوں توجیہات کا خلاصہ	۱۲۲
سببِ غضب	۱۲۳
کیا حضرت یونسؑ کا جانا حکمِ الٰہی کے تحت تھا؟	۱۲۷
سابقہ مباحث کے نتائج	۱۳۰
مولانا قاضی مظہر حسین اور دوسرے معترضین سے ایک سوال	۱۳۲
کیا انصاف کا تقاضا یہی ہے؟	۱۳۴
نبی سے کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ نہیں ہے	۱۳۵
کیا علّامہ آلوسیؒ اور مجاہدؒ بھی عصمتِ انبیاء کے منکر ہیں؟	۱۳۷

ایک اشکال اور اس کے جوابات ۱۳۸
جواب اوّل ۱۴۰
جواب دوم ۱۴۲
جواب سوم ۱۴۵
انبیاء علیہم السلام کا صحیح مقام ۱۵۰
حضرت یونس علیہ السلام اور حدیثِ رسول ۱۵۱
روایاتِ مذکورہ کا ماحصل ۱۵۴
اعتراضات کی آخری شق اور اس کا جواب ۱۵۶
مسئلۂ اِتمامِ حجت کی مختصر تشریح ۱۵۷
عذابِ دنیوی کے لیے ایک قانونی شرط ۱۵۸
قومِ نوحؑ پر عذاب ۱۵۹
فراعنۂ مصر پر عذاب ۱۶۱
قومِ لُوط پر عذاب ۱۶۲
باب سوم: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفعِ جسمانی، اور اس کی تصریح فی القرآن ۱۶۳
تفہیم القرآن کی عبارت پر پہلا اعتراض ۱۶۹
دوسرا اعتراض ۱۶۹
تفہیم القرآن کی عبارت ۱۷۱
ایک وہم کا ازالہ ۱۷۴

قادیانی اعتراض اور اس کا جواب ۱۸۰
رفعِ جسمانی کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت ۱۸۲
ایک ضروری وضاحت ۱۸۳
مسئلہ رفعِ جسمانی کے اجزائے ترکیبی ۱۸۵
اجزائے مصرح فی القرآن ۱۸۶
اجزائے غیر مصرح فی القرآن ۱۸۷
دوسرے اعتراض کا جواب ۱۸۸
گذشتہ مباحث کا خلاصہ ۱۹۱
صاحبِ تفہیم کی مزید وضاحت ۱۹۵
باب چہارم: تنقید اور معیار حق کا مسئلہ ۱۹۷
محلِ نزاع صحابہ کرام کے اجتماعی فیصلے یا انفرادی اقوال ۱۹۸
لفظِ تنقید کے معانی ۱۹۹
تنقید کی شرعی حیثیت ۲۰۱
تنقید از روئے قرآن ۲۰۵
رسولؐ کی اطاعت ہر حالت میں لازمی ہے ۲۰۷
امت کا مقام ۲۰۸
کتاب و سنت کے واحد معیار ہونے کی دلیلِ اوّل ۲۰۹
دلیلِ دوم ۲۱۱
تنقید از روئے حدیث ۲۱۴

مسئلۂ میراث میں حضرت ابوموسیٰ پر تنقید	۲۱۵
حضرت عمرؓ پر ابنِ عمرؓ کی تنقید	۲۱۹
حضرت سالمؒ کا ایک واقعہ	۲۲۱
قنطار کا مسئلہ	۲۲۳
قضائے حاجت میں استقبالِ قبلہ	۲۲۵
حضرت ابنِ عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی رائے	۲۲۶
دونوں حضرات پر حنفیہ کی تنقید	۲۲۸
جمعہ اور عید کا اجتماع	۲۲۹
کیا یہ مذہب تنقید سے بالاتر ہے؟	۲۳۲
اجتماعِ عیدین میں امام شافعیؒ کا مذہب	۲۳۳
مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی رائے	۲۳۰
کیا یہ صحابہ پر تنقید نہیں	۲۴۰
تنقید کے لیے مساوات کی شرط ضعیف مسلک ہے	۲۴۱
ضعف کے وجوہ	۲۴۲
مسئلۂ تنقید کی مزید تفصیل	۲۴۶
احکام	۲۴۸
مسئلہ تقلید الصحابی	۲۵۳
قولِ صحابی کے اقسام	۲۵۳
مالکیہ و حنبلیہ کا مذہب	۲۵۵

حنابلہؒ اور مالکیہؒ کے دلائل	۲۵۶
تنقیدات	۲۶۰
امام شافعیؒ کا مسلک	۲۶۴
امام شوکانیؒ کی رائے	۲۶۹
حنفیہؒ کا مسلک	۲۷۰
علمائے اصولِ فقہ کی تصریحات	۲۷۴
امام شافعیؒ کا مذہب	۲۷۸
حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی تحقیق	۲۸۱
بعض دوسرے ائمہ کی تصریحات	۲۸۷
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح	۲۹۱
امام احمد بن حنبلؒ کی تصریح	۲۹۱
شیخ ابن ہمام کی تصریح	۲۹۲
مسئلۂ تنقید کا خلاصہ	۲۹۲
مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی توضیح	۲۹۷
مولانا امین احسن اصلاحی کی توضیح	۳۰۰
معیارِ حق سے کیا مراد ہے ؟	۳۱۱
باب پنجم : مسئلۂ دجال	۳۱۳
لفظ دجال کے معنی	۳۱۴
دجال کا وجود اور صفاتِ دجال	۳۱۵

دجّال کی شخصیت ۳۲۴
ابنِ صیّاد ۳۲۶
جزیرے میں ایک قیدی شخص ۳۲۹
اختلافِ روایت کا نتیجہ ۳۳۱
محدثین کے مذاہب ۳۳۳
محدثین کی تصریحات ۳۳۴
دجّال ایک انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے ۳۴۰
حافظ ابنِ حجرؒ کا رجحان ۳۴۲
اوپر کے تین مذاہب پر تبصرہ ۳۴۳
اصح ترین روایتوں کا حال ۳۴۶
شخصیتِ دجّال کے بارے میں ایک اور مذہب ۳۴۷
ایک اشکال اور اس کا جواب ۳۵۲
دجّال کا مقامِ خروج اور زمانۂ خروج ۳۶۱
گذشتہ مباحث کا خلاصہ ۳۶۵
مولانا مودودی کا نظریہ ۳۶۷
قاضی مظہر حسین صاحب کا پہلا اعتراض ۳۷۶
تبصرہ ۳۷۸
دوسرا اعتراض ۳۸۲
تبصرہ ۳۸۲

تیسرا اعتراض ۳۸۴
چوتھا اعتراض ۳۸۴
تبصرہ ۳۸۴
پانچواں اعتراض اور جوابی معروضات ۳۸۹

ضمیمہ نمبر ۱ (بسلسلۂ سوالات و جوابات) ۳۹۴
پہلے حصے کا تجزیہ اور اس کا جواب ۳۹۵
تفاسیرِ قرآن ۳۹۶
کتبِ حدیث اور انکی شروح ۳۹۷
مثالِ اوّل: تفسیر المنار ۳۹۹
مثالِ دوم: فیض الباری ۴۰۱
مثالِ سوم: عُرف شذی ۴۰۲
ایک تنقیح بر سبیلِ تنزل ۴۰۳
تبصرے کا دوسرا جزء ۴۰۵
جواب "
کتاب کی صحیح پوزیشن "
حریمِ مُسلم کا دفاع اسلام کی نظر میں ۴۰۷
الزام نکتہ چینی کا جواب ۴۰۸
۱- منفی جواب ۴۰۹
۲- تسلیمی جواب ۴۱۳
تبصرے کا تیسرا جزء ۴۱۴
توجیہ ۴۱۵
الزامی اور تحقیقی جواب ۴۱۷
عصمت اٹھانے کی ضرورت ۴۲۱
اجتماع النقیضین کا اشکال "
دوسری اور تیسری دلیل ۴۲۳
استنتاج مذکور کی بنیاد ۴۲۵
آخری نکتہ اور اس کا جواب ۴۲۷
پہلا جواب اور دوسرا جواب ۴۲۸
حدیثِ شفاعتِ کُبریٰ ۴۳۰
ضمیمہ نمبر ۲ (بسلسلۂ سوالات و جوابات)
سوال ۴۳۴
جواب (از مولانا مودودی) ۴۳۶
سوال ۴۳۸
جواب (از مولانا مودودی) ۴۴۰

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

عرضِ ناشر

پاکستان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی شخصیت ایک بین الاقوامی مقام رکھتی ہے۔ آپ کی علمی بصیرت، خداداد فراست، تفقہ فی الدین اور حسنِ کردار و عمل نے آپ کو اُس مقامِ بلند پر فائز کر دیا ہے جہاں چند ہی لوگ پہنچتے ہیں۔ آپ کی یہ شہرت و قبولیت جہاں ایک طرف مداحوں، عقیدت مندوں اور حامیوں کی ایک کثیر تعداد پیدا کرنے کا سبب بنی ہے، وہیں مخالفین و حاسدین کے ایک گروہ کے نمودار ہونے کا باعث بھی بنی ہے۔ ان مخالفین میں مسٹر اور مولوی، منکرینِ حدیث اور حامیانِ سنّت، مغرب پرست ملحدین اور پیروانِ اسلام جیسے متضاد عناصر جمع ہو گئے ہیں۔ ان سب میں مودودی دشمنی کے سوا اور کوئی قدرِ مشترک نہیں۔ بے دین اور مخالفِ دین عناصر کا اتحاد تو سمجھ میں آسکتا ہے کیونکہ ان کے محبوب نظریات ۔۔ مغربی تہذیب ۔۔ کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مولانا مودودی کی ذات ہے لیکن حیرت ہے کہ نظامِ اسلامی کے داعی، منصبِ رسالت نمبر کے مصنف، تفہیم القرآن کے مؤلف کی مخالفت میں وہ لوگ بھی پیش پیش ہیں جو اپنے آپ کو حامیانِ دین میں شمار کرتے ہیں۔ مولانا مودودی صاحب معصوم عن الخطا نہیں کہ ان سے اختلاف نہ کیا جا سکے۔

اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا ہر ایک سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ لیکن ہر اختلاف کی ایک حد ہوتی ہے۔ وہ اختلاف جب تک معقولیت، دلائل اور شرافت کے اندر رہے تو سر تا سر امت کے حق میں رحمت ہے۔ لیکن جب اس میں سب و شتم، طعن و تشنیع اور ذاتی بغض و عناد شامل ہو جائے تو اس امت کے لیے ایک عذاب بن جاتا ہے۔ افسوس ہے کہ مولانا مودودی کے اکثر مخالفین کا دامن اس سے داغدار ہے۔

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب ایک ممتاز عالمِ دین ہیں اور ایک عرصہ دراز سے دین کی خاموش اور ٹھوس خدمت کر رہے ہیں۔ آپ نے اس بیش قیمت تالیف میں اُن تمام مسائل کا نہایت علمی، پُر وقار، سنجیدہ اور مدلل انداز میں جائزہ لیا ہے جن پر مولانا مودودی کے مخالفین نے شور مچا کر آسمان سر پہ اٹھا رکھا ہے۔ جو شخص بھی اس کو ذاتی مخاصمت و تعصب سے بالاتر ہو کر مطالعہ کرے گا اس کو صواب و ناصواب کی تمیز کرنے میں دقت نہ ہوگی اور اس پروپیگنڈے کی حقیقت بھی کھُل کر سامنے آجائے گی جو مولانا محترم کے خلاف بعض حلقوں کی طرف سے مسلسل کیا جارہا ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کا شکر بجا لاتے ہیں کہ اُس نے ہمیں یہ سعادت بخشی کہ ہم ایک ایسے عالمِ دین کی مدافعت میں یہ کتاب پیش کر رہے ہیں جو نہ صرف پاکستان میں بلکہ پورے عالمِ اسلام میں واجب الاحترام، معتمد علیہ اور محبوب ہے، جس کی اصابتِ رائے پر عالمِ اسلام کے چوٹی کے علما اور زعما اعتماد کرتے ہیں۔ جو حمایتِ دین میں سب سے پیش پیش ہے، لیکن اپنی مدافعت میں ایک لفظ بھی نہ کہنا چاہتا ہے۔ نہ لکھنا

جس کے متعلق اُس کے مخالفین بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اِس معاندِ اسلام دَور میں اُس نے شمعِ دین فروزاں رکھی ہے اور بے شمار افراد کو علم و یقین سے سرشار کرکے خدمتِ دین جیسے پاکیزہ کام میں مصروف کر دیا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ جو حضرات مولانا مودُودی کے خلاف افترا پردازی کی مہم سے متاثر ہوکر کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے راہِ صواب پا جائیں گے۔

ناشر
مرکزی مکتبہ اسلامی
دہلی ٦

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

عرضِ حال

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا :۔ آج سے تقریباً سولہ سال قبل میں ریاست سوات کے محکمہ قضاء سے ایک ملازم کی حیثیت سے منسلک تھا۔ ریاست کے علاقہ بونیر میں میرا آبائی گاؤں ڈاگر (باچکٹہ) ایک تحصیل کا صدر مقام ہے، جہاں ایک سرکاری افسر (تحصیلدار) کے سامنے علاقہ کے لوگ مقدمات کا فیصلہ کرانے کی غرض سے پیش ہوتے ہیں محکمہ قضاء سے منسلک ہونے کی وجہ سے میں بھی وہاں تقریباً تین سال تک قضاء کے فرائض انجام دیتا رہا۔ لیکن جماعت اسلامی سے تعلق قائم ہونے کی وجہ سے مجھے محکمۂ قضاء سے برطرف کر دیا گیا۔

میرا ایمانی عقیدہ

اٰمَنْتُ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْقَدْرِ خَیْرِہٖ وَشَرِّہٖ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ ۔ اَشْھَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَحْدَہٗ لَا شَرِیْکَ لَہٗ وَاَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَرَسُوْلُہٗ ۔ خَاتَمُ النَّبِیّٖنَ لَا نَبِیَّ بَعْدَہٗ ۔ اس عقیدے میں جو ایمانیات مذکور ہیں، بحمد اللہ مجھے ان پر غیر متزلزل یقین حاصل ہے۔ اور میرا وجدان ان کے برحق ہونے کی گواہی دے رہا ہے۔

میرا اصولی مسلک

اصولی مسائل میں میرا مسلک وہ ہے جو ابتدا سے تمام اہل السنت والجماعت کا مسلک رہا ہے۔ مثلاً: "میرے نزدیک عالم برزخ میں نکیر و منکر کا سوال۔ عذابِ قبر۔ حشرِ اجساد۔ وزنِ اعمال۔ رؤیتِ باری تعالیٰ۔ مجازات بالاعمال سب حق ہیں۔ مؤمن کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے نہ کافر ہوتا ہے اور نہ اسلام کے دائرے سے خارج۔ انبیاء علیہم السلام سب کے سب گناہوں سے معصوم ہیں۔ اور عصمت ان کی مخصوص صفت ہے۔ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ شرعی قانون کے دو بنیادی مآخذ ہیں۔ صحابۂ کرام افضل الامۃ ہیں۔ ان کے وہ فضائل و محامد جو قرآن و حدیث میں بیان ہوئے ہیں ان کے لیے مسلّم ہیں اور میں بسر و چشم ان کا معترف ہوں۔ ان کے وہ فیصلے جو اجماع کی حیثیت رکھتے ہیں حجتِ قطعی ہیں بشرطیکہ ہم تک تواتر پہنچے ہوں۔ ورنہ پھر ظنیات میں داخل ہوں گے۔ اجتہادی مسائل میں صحابی کا منفرد قول اگر کتاب و سنت کا مخالف نہ ہو تو حجت اور قابلِ عمل ہے اور مخالف ہو تو نہ حجت ہے اور نہ قابلِ عمل۔ کسی اجتہادی مسئلہ میں اگر صحابہ کرام کے فیصلے اور فتاویٰ باہم مختلف ہوں تو ان کے مابین ترجیح کے اصول پر عمل کیا جائے گا۔ اور جو بھی فتویٰ اور فیصلہ کتاب و سنت کے ساتھ موافق یا زیادہ اوفق ہوگا، اسی پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ مگر توہین یا تنقیص کسی کی بھی جائز نہیں بلکہ بلا استثناء حرام اور ناجائز ہے۔ انتہیٰ

میرا فروعی مذہب

فروعی مسائل میں میں مذہباً حنفی ہوں اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

کے مذہب کا پیرو ہوں۔ اسی پر میں فروعی مسائل میں عمل کیا کرتا ہوں۔

مَیں دیوبندی بھی ہوں

میرے نزدیک ایک مومن کے لیے اگر کوئی قابلِ فخر نسبت ہو سکتی ہے تو وہ صرف "عبدیّت" کی نسبت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ مومن اپنے ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے صحیح عبدیّت کا مظہر ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی اس تعلیم کا پُوری طرح متبع ہو جس کی کتاب وسُنّت نے تشریح کی ہے۔ اور صحابہ کرامؓ۔ تابعینؒ۔ تبع تابعینؒ۔ ائمہ مجتہدین اور فقہاءؒ ومحدثینؒ رحمہم اللہ نے اپنی اپنی زندگیوں میں اس پر عمل کیا ہے ——— لیکن عقیدہ۔ مسلکؒ اور مذہبؒ میں چونکہ میں اپنے شیوخ اور اکابر دیوبند رحمہم اللہ کے ساتھ متفق ہوں اور اُن سے علمی استفادہ بھی کر چکا ہوں اور تلمذ کی نسبت بھی رکھتا ہوں اس لیے حصُول نسبت کی وجہ سے میں اپنے آپ کو دیوبندی بھی کہتا ہوں۔ اگرچہ میرے نزدیک یہ کوئی مستقل نسبت نہیں ہے۔ بلکہ اُوپر کی تین چیزوں کے مجموعہ اور انہی کے مطابق صحیح طریقہ سے عمل کرنے ہی کا نام ہے۔

احادیث میں میرے شیخ حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ ہیں۔

غالباً ۱۳۵۰ھ میں تکمیل تعلیم کی غرض سے مَیں یہاں سے عازمِ دہلی ہُوا تھا۔ وہاں پہنچکر مدرسہ امینیہ دہلی میں داخل ہو گیا۔ اور پُورے سات سال تک وہاں علومِ دینیہ کی تحصیل میں مصروف رہا۔ سات سال کی اس طویل مدّت میں ایک سال جو تعلیم کے لحاظ سے میرا آخری سال تھا۔ مجھے اس فقید المثال محدّث۔ اور فقیہ النفس تبحر عالم کی صحبت میں رہنے اور اُٹھنے بیٹھنے کا بھی موقع ملا جو حضرت

الشیخ مفتی الہند حضرۃ العلامۃ مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب قدس سرہٗ کے نام سے موسوم تھے۔ انہی سے میں نے بخاریؒ اور ترمذیؒ پڑھی ہیں۔ اور احادیث نبویہ میں وہی میرے شیخ ہیں۔ نوّر اللہ ضریحہ وبرد مضجعہ وجعل الجنۃ مثواہ۔

جماعت اسلامی سے میرا تعارف

مَیں جماعت اسلامی سے اس زمانہ میں متعارف ہوُا تھا جبکہ میں ریاست سوات کے محکمہ قضاء سے منسلک تھا۔ میرا یہ تعارف وہاں کی جماعت کے بعض کارکنوں کے ذریعہ اس طریقہ سے ہوُا تھا کہ انہوں نے مجھے اپنا ہمنوا اور متفق بنانے کے لیے میرے ساتھ ملاقاتیں بھی شروع کیں اور لٹریچر بھی فراہم کیا۔ لیکن ایک طرف ریاست کی فضاء ایک تحریک کے لیے، اگرچہ وہ خالص اسلامی تحریک ہی کیوں نہ ہو۔ انتہائی ناسازگار تھی۔ اور دوسری طرف مجھے ہر وقت یہ خطرہ لاحق رہتا تھا کہ کہیں اس جماعت کے عقائد اہل السنت والجماعت کے سواد اعظم کے معتقدات کے خلاف نہ ہوں۔ تیسری طرف محکمہ قضاء سے منسلک ہونے کی وجہ سے مجھے کسی تنظیم میں شامل ہونے کی اجازت بھی نہ تھی —— ان وجوہ سے مَیں دل ہی دل میں جماعت کے کارکنوں سے متنفر رہا۔ اور ہمنوا و متفق بننے کے لیے تیار نہ ہو سکا۔ مگر اس کے باوجود میں نے لٹریچر کا مطالعہ جاری رکھا۔ جس سے مجھے جماعت کی دعوت نصب العین اور طریق کار سے پوری طرح واقفیت حاصل ہوئی اور میری دلی نفرت انس اور الفت میں تبدیل ہوگئی۔

اسی اثنا میں اس وقت کے امیر جماعت مولانا سیّد گلباد شاہ صاحب

مرحوم نے (جو فاضل دیوبند بھی تھے اور شیخ الاسلام حضرت مولانا حسینؒ احمد صاحب مدنی کے خصوصی شاگرد بھی) حضرت شیخ الاسلام کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک مکتوب بھی دکھایا جس میں مولانا گلیاوشاہ صاحب مرحوم کے اس استفسار پر کہ "کیا میں جماعت اسلامی کی تنظیم میں شامل ہو کر کام کر سکتا ہوں"؟ حضرت مولانا مدنی مرحومؒ نے انہیں اجازت دے کر فرمایا تھا کہ "آپ جماعت اسلامی کی تنظیم میں شامل ہو کر دین کی خدمت کر سکتے ہیں اور اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے"۔

قلبی اطمینان

حضرت مولانا مدنی مرحوم کے اس تحریری اجازت نامہ سے جب جماعت کے متعلق میرا یہ قلبی اطمینان پیدا ہو گیا کہ جماعت اسلامی کوئی گمراہ جماعت نہیں ہے تو اس وقت سے میں نے لٹریچر کا مزید اور بغور مطالعہ شروع کر دیا۔ چنانچہ رودادِ جماعت اسلامی کے بعض حصے۔ قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں۔ شہادتِ حق۔ حقیقتِ اسلام۔ حقیقتِ جہاد۔ اور اسلام کا سیاسی نظریہ، میں نے اچھی طرح پڑھ لیے ـــــ خدا شاہد ہے کہ میں نے اس وقت اپنے ذہن میں ایک عجیب انقلاب محسوس کر لیا۔ میں نے واضح طور پر یہ بات محسوس کر لی کہ میرے ذہن اور خیال و فکر میں ایک عظیم تبدیلی پیدا ہو گئی جس سے میرے دل میں یہ جذبہ بھی ابھرنے لگا کہ زندگی میں کچھ عملی تبدیلی بھی پیدا کرنی چاہیے۔ رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ جماعت کی دعوت پر علانیہ لوگوں سے مذاکرات شروع ہو گئے جس کے نتیجہ میں بالآخر سی۔آئی۔ڈی کی رپورٹ پر ملازمت سے مجھے ہاتھ دھونے پڑے اور بعض دوسرے جماعت کے کارکن گرفتار بھی کر لیے گئے

جماعت کے خلاف اکابرینِ دیوبند کے فتاویٰ

خداوند قدوس کی شان! جس وقت مجھے حکومت نے ملازمت سے برطرف کردیا۔ تو دو تین دن گزرنے نہیں پائے تھے کہ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک میں ایک مدرس کی حیثیت سے میرا تقرر عمل میں لایا گیا اور کم وبیش دو تین سال تک میں پوری دلجمعی سے درس وتدریس کے فرائض انجام دینے میں مصروف رہا کہ اچانک مدارس کے افق پر اختلافات نمودار ہوئے۔ اور بڑے زور شور سے جماعت اسلامی کے خلاف اکابرین دیوبند کے فتاویٰ شائع ہونے لگے۔ اور پوری علمی فضا ہنگامہ آرائیوں سے گونج اٹھی ــــ اس وقت میں ایک عجیب قسم کی ذہنی کشمکش میں مبتلا ہو گیا اور اضطراب کے دوراہے پر کافی عرصہ تک حیران وپریشان کھڑا رہا۔

ذہنی کشمکش اور اضطراب کی اس حالت نے مجھے بالآخر اس بات پر مجبور کردیا کہ میں ان اعتراضات کا خود جائزہ لوں اور سلفؒ کی علمی تحقیقات کی روشنی میں یہ دیکھوں کہ کس کا مسلک قوی اور کس کا موقف کمزور ہے۔ نیز یہ معلوم کروں کہ یہ کوئی اصولی مسائل ہیں جن میں اختلاف رائے سے ہدایت وضلالت کے دو متضاد اور مختلف رستے پیدا ہوتے ہیں یا یہ فروعی قسم کے مسائل ہیں جن میں پہلے بھی دو رائیں ہوئی ہیں اور آج بھی ہو سکتی ہیں اور کسی ایک رائے کو بھی گمراہی نہیں کہا جا سکتا۔

اعتراضات کا جائزہ

چنانچہ اس تحقیق کی غرض سے میں نے اعتراضات کا جائزہ لینا شروع کر دیا۔ اور بالآخر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ نزاعی مسائل میں سے بعض تو بالکل فروعی

قسم کے مسائل ہیں، جن میں پہلے بھی امت کے بڑے بڑے علماء اور مشائخ نے وہی رائے ظاہر فرمائی ہے جو آج مولانا مودودی نے ظاہر کی ہے۔ اب اگر اس پر گمراہی کا فتویٰ دیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس فتوے کی زد میں وہ تمام علماء اور مشائخ بھی لازماً آئیں گے۔ جنہوں نے آج سے صدیوں پہلے ان مسائل کے بارے میں بعینہٖ وہی رائے پیش کی ہے جو آج مولانا مودودی اُن کے بارے میں پیش کرتے ہیں۔ اور یہ دین کی کوئی صحیح خدمت نہیں ہے۔ اور بعض مسائل اگرچہ اصولی ہیں مگر اُن میں مولانا مودودی کا مسلک اہل السُّنہ کے مسلک کے سرِ مُو خلاف نہیں ہے۔ اس لیے اس مسلک کو نہ گمراہی کا نام دیا جا سکتا ہے اور نہ یہ حق سے انحراف ہے۔

اعتراضات کا جائزہ کیوں لیا گیا؟

مَیں اچھی طرح جانتا ہوں کہ جو لوگ اکابر اور مشائخ کے ساتھ حسنِ عقیدت رکھنے میں غلو کی حد تک پہنچے ہیں۔ اور ہر چھوٹے بڑے معاملہ میں آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید اور پیروی کو ضروری سمجھ رہے ہیں ان کو یہ چیز بُری ناگوار ہوگی کہ اکابر اور مشائخ کے شائع شدہ فتووں کی موجودگی میں اعتراضات کا جائزہ کیوں لیا گیا اور کیوں ان کے فتاویٰ پر اعتماد نہ کیا گیا؟ لیکن میں ان کی خدمت میں یہ عرض کروں گا کہ میرے لیے اگرچہ ان کے شائع شدہ فتووں کی موجودگی میں اعتراضات کا جائزہ لینا بظاہر مناسب نہ تھا، کیونکہ یہ طرزِ عمل آج کے گروہی مسلّمات اور جماعتی تعصبات کے کسی طرح بھی مطابق نہیں ہے۔ نیز اس کے لیے جس مبلغِ علم کی ضرورت تھی اس سے میرا دامن خالی تھا۔ اور جو بصیرت اس کے لیے ہونی چاہیے تھی، میں اعتراف کرتا ہوں کہ وہ مجھے حاصل نہ تھی۔ اور جو کچھ تھوڑے بہت معلومات حاصل تھے ان کی

نسبت اکابر کے علوم کے ساتھ ایسی تھی جیسی قطرہ کو دریا کے ساتھ یا ذرّہ کو آفتاب کے ساتھ ہے۔ چنانچہ علمی بے بضاعتی کے اس عالم میں طبیعت اس بات پر کسی طرح بھی آمادہ نہ تھی کہ نزاعی مسائل کا مناسب علمی طریق پر جائزہ لینے کی ذمّہ داری قبول کی جائے۔ مگر چونکہ معاملہ انتہائی نازک تھا۔ اور ایک ایسے خادمِ دین عالم، اور اس کی جماعت پر ضالّ و مُضلّ ہونے کا فتویٰ صادر کرنے کا سوال سامنے تھا۔ جس کے ضالّ و مُضلّ ہونے کے لیے شریعت سے مجھے کوئی مضبوط بنیاد اور قوی دلیل ہاتھ نہیں آئی تھی۔ اور علم و دلیل کے بغیر کسی مؤمن شخص یا جماعت پر ضالّ و مُضلّ ہونے کا فتویٰ دینا میں اپنے لیے عاقبت کے لحاظ سے انتہائی خطرناک بلکہ مہلک اور تباہ کُن سمجھ رہا تھا۔ اس لیے میں نے دل و دماغ کے متفقہ فیصلے سے اپنے لیے دین کے لحاظ سے یہ بات بہتر اور مفید سمجھی کہ مَیں اپنے اکابر کے شائع شدہ فتووں پر اعتماد کرنے کے بجائے خود نزاعی مسائل کا علمی طریقہ سے جائزہ لوں۔ اور جو مسلک مجھے قوی معلوم ہو اس کے ساتھ اتفاق ظاہر کروں۔ اور جو کمزور معلوم ہو اس کی مخالفت کروں۔ کیونکہ ہر شخص کے عقائد اور اعمال پر اس سے قیامت کے دن جو محاسبہ ہوگا۔ وہ خود اس کے اپنے علم کی حد تک ہوگا۔ دوسروں کا علم اس بارے میں ہرگز کسی کے لیے مفید اور کارآمد ثابت نہ ہوگا۔ نہ وہاں گروہی تعصّبات یا جماعتی تعلقات کسی کے حق میں نفع بخش ثابت ہوں گے۔

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّآ أَصْحَابَ الْيَمِينِ۔

میں اپنے شیوخ کے بارے میں بدظن نہیں ہوں

لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ مَیں اپنے شیوخ کے بارے میں بدظن

ہوں۔یا اُن کے ساتھ حُسنِ عقیدت نہیں رکھتا ہوں۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ میرے دل میں اپنے شیوخ کے لیے محبت کے کس قدر نیک جذبات پائے جاتے ہیں اور عظمت و احترام کا کیا مقام ہے۔ میں آج بھی اپنے آپ کو اُن کا ایک ادنیٰ خادم اور اُن کے علمی فیوض کا خوشہ چین سمجھ رہا ہوں۔ اگرچہ صرف اسی ایک معاملہ میں ان کی رائے سے اختلاف بھی رکھتا ہوں۔ مگر رائے کے اس اختلاف نے میرے اس روحانی تعلق اور علمی استفادہ کی نسبت پر ہرگز کوئی اثر نہیں پڑ سکتا جو مجھے ان کے ساتھ حاصل ہے۔ آخر علمی دنیا میں صرف میں ہی تو وہ واحد شخص نہیں ہوں جو علمی تحقیق کی بنا پر اپنے شیوخ سے اختلاف رائے کا اظہار کر چکا ہو۔ اور وہ بھی صرف ایک فرد یا جماعت کے معاملہ میں۔ مجھ سے پہلے بھی تو اس دنیا میں بہت بڑے بڑے علماء اور نامور بزرگ گزرے ہیں جو بہت سے دینی مسائل میں دلائل اور علمی تحقیقات کی بنا پر اپنے اپنے شیوخ سے اختلاف رائے کا اظہار کر چکے ہیں۔ مگر اس اختلاف سے اُن کے روحانی تعلق اور علمی نسبت پر کوئی اثر نہیں پڑا ہے۔

میں غلو فی المحبتہ کا بھی قائل نہیں ہوں

لیکن انتہائی منافقت ہو گی۔ اگر میں اس حقیقت کو بھی واضح نہ کر دوں کہ میں بزرگانِ دین کے احترام کا مطلب ہرگز یہ نہیں سمجھتا ہوں کہ ان کی چھوٹی بڑی ہر بات میں آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید کرنا ہمارے لیے فرض ہو۔ اور دلائل کی بنا پر بھی ان سے اختلاف ہمارے لیے حرام ہو۔ اس چیز کو میں غلو فی المحبتہ سمجھتا ہوں۔ اور انجام کے لحاظ سے اس کو اپنے لیے انتہائی خطرناک تصور کرتا ہوں۔ میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ اس طرح کی افراط فی التعظیم اور غلو فی المحبتہ سے انسان کے عقائد

اور اخلاق پر کیا کیا اثرات پڑتے ہیں۔ اور دین کے لحاظ سے وہ کس قدر انسان کے لیے تباہ کُن بلکہ زہرِ قاتل ثابت ہو سکتے ہیں؟ میں اس حقیقت پر سو فی صد یقین رکھتا ہوں کہ پوری یہودی اور عیسائی ملت پر قرآن کریم نے اِتَّخَذُوٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ کا جو سنگین الزام عائد کیا ہے اس کی وجہ غلو فی المحبۃ اور افراط فی التعظیم کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اَلْحَقُّ اَحَقُّ اَنْ يُّتَّبَعَ۔

بنابریں میں دین کے لحاظ سے اپنے لیے بہتر اور مفید یہ سمجھتا ہوں کہ شیوخ و اکابر کی جائز محبت کو دل میں بہتر جگہ دوں اور دل سے اُن کا جائز احترام کروں۔ مگر غلو فی المحبۃ اور افراط فی التعظیم سے مکمل اجتناب کروں۔ اور جہاں اور جس کے قول میں مجھے حق بات ملے اسی کو بلا خوف لومۃ لائم حق کہہ دوں۔ اور الحق احق ان یتبع کے تحت اسی کا اتباع بھی کروں۔ اس طرز عمل سے یقینی طور پر آج کی متعصب دنیا میں مجھے تکلیفیں پہنچتی رہیں گی۔ مگر میں اپنی جگہ اس بارے میں مطمئن رہوں گا کہ میرا دین ہر قسم کے دینی فتنوں سے محفوظ ہے۔ اور میں ناجائز تعصب اور عملی نفاق کی بیماری میں مبتلا نہیں ہوں

جماعت اسلامی سے میرا تعلق اور اس کی نوعیت

میں اس حقیقت کو واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں آج تک جماعت اسلامی کا نہ کبھی رُکن رہا ہوں اور نہ کارکن۔ البتہ کافی عرصہ سے مولانا مودودی کی تصانیف میرے زیر مطالعہ رہی ہیں۔ جس سے میرے دل و دماغ پر مولانا موصوف کے بارے میں یہ تأثر نقش بر سنگ ہو گیا ہے کہ وہ نہ صرف سر زمینِ پاکستان میں بلکہ ساری دنیائے انسانیت میں اسلامی نظامِ حیات کے قیام کے لیے دل میں بہت بڑی تڑپ رکھتے ہیں۔ اور اس کے لیے دوسرے مخلص علمائے اسلام کی طرح بڑے بیتاب

نظر آتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ پُوری دنیائے انسانیت میں انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں حکمرانی صرف اسلام اور اس کے احکام اور قوانین کی ہو۔ اور دوسری طاغوتی قوتیں اور شیطانی قوانین زندگی کے کسی شعبہ میں بھی حکمران نہ رہیں۔ اس مقصد کے لیے مولانا موصوف نے ابتدا سے جو جدوجہد شروع کر رکھی ہے وہ بڑی قابلِ تعریف ہے اور اس بارے میں وہ جس اخلاص کا مظاہرہ کر رہے ہیں وہ بھی لائقِ صد تحسین ہے۔ یہی تاثر ہے جس نے مجھے مولانا موصوف کے ساتھ حسنِ عقیدت رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ اور جماعت اسلامی کی دعوت۔ نصب العین اور طریق کار سے متفق بنا دیا ہے۔ اور یہی وہ تعلق ہے جس کی بدولت مجھے آج ہر جگہ مخدوش نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ اور یہ ماحول کو میرے لیے اس نے اجنبی اور بیگانہ بنا دیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ تعلق عنداللہ کوئی جرم نہیں ہے بلکہ اپنے علم کی حد تک میں اس کو اپنے لیے ذریعۂ نجات سمجھ رہا ہوں۔

مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ" کی اشاعت کی غرض

جو لوگ اسلام کے بارے میں یہ تصوّر نہیں رکھتے کہ وہ صرف چند مخصوص عقائد اور اعمال کا نام ہے جو زندگی کے ایک مخصوص شعبہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ بلکہ اسلام کے متعلق وہ یہ تصوّر رکھتے ہیں کہ یہ ایک عالمگیر نظریۂ حیات ہے جو زندگی کے تمام شعبوں میں اللہ کی حاکمیت کی بنیاد پر رسوؐل کے اتباع کی صورت میں انقلاب اور تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اور تمام شعبہائے حیات میں دوسرے قوانین کی حکمرانی کے بجائے وہ اپنے قوانین کی حکمرانی کا خواہشمند ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ سرزمینِ پاکستان میں اسلام کا نظامِ حیات جبھی قائم ہو سکتا ہے کہ اسلام پر ایمان

لانے والے تمام لوگ اس کے لیے مشترکہ جدوجہد شروع کریں۔ اور باہمی خانہ جنگی کو ہمیشہ کے لیے بند کر دیں اور فروعی مسائل پر نزاعات اور جھگڑوں کو ختم کر ڈالیں۔ اس کے بغیر ہرگز ممکن نہیں کہ انفرادی طریقہ سے کسی جماعت کی کوششیں کامیاب اور بارآور ثابت ہو سکیں۔ بالخصوص جبکہ حریف طاقتیں منظم بھی ہوں اور طاقتور بھی۔

سرزمینِ پاکستان میں اس وقت اسلام سے تعلق رکھنے والے لوگ اگرچہ بحمداللہ بہت ہیں۔ مگر ان میں دو قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کی موجودگی سے بجا طور پر یہ توقع رکھی جا سکتی ہے کہ اگر وہ آپس میں ایک دوسرے سے مل کر اسلام کے مسلّمہ اصولوں پر ایک دوسرے سے اشتراکِ عمل اختیار کریں۔ اور یکسوئی کے ساتھ اسلام کے نظامِ حیات کو قائم کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد شروع کر کے ایک دوسرے کے ساتھ پُرخلوص تعاون کریں تو کوئی وجہ نہیں کہ اسلامی نظامِ حیات کے قیام کے لیے یہاں کی فضاء سازگار نہ بنے۔ یا دیر تک یہاں غیر اسلامی قوانین نافذ رہ سکیں۔ یہ دو قسم کے لوگ ایک تو وہ علمائے کرام ہیں جو اپنی صحیح تعلیمات کے ذریعے سے اس ملک کو صحیح معنوں میں اسلامی مملکت بنانے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ اور جن کی بے لوث خدمات اور اسلامی شریعت کے نفاذ کے لیے ان کی مساعی جمیلہ قوم سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو جماعت اسلامی سے منسلک ہیں۔ یہ لوگ دینِ اسلام کو دوسرے ادیان پر غالب کرنے کے لیے اللہ کی رضا جوئی کی غرض سے اپنا سب کچھ قربان کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے اور قید و بند کی صعوبتیں بھی اس راہ میں بخوشی برداشت کرتے ہوئے بڑی خندہ پیشانی سے ہر تکلیف کو خوش آمدید کہتے

ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے علمائے کرام نے چند ایسے مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن میں مولانا مودودی کے مسلک کو انہوں نے غلط بلکہ گمراہ کن ثابت کر دکھلانے کی کوشش کی ہے اور ہر عام و خاص کو یہ یقین دلا رہے ہیں کہ مولانا مودودی ایک گمراہ شخص اور گروہ اہل السنّت والجماعت سے خارج ہے۔ یہی باہمی اختلافات ہیں جنہوں نے یہاں کی فضاء کو اسلامی نظامِ حیات کے قیام کے لیے انتہائی ناسازگار بنا دیا ہے۔ اور مخالفِ اسلام طاقتیں ان اختلافات سے خوب فائدہ اٹھا رہی ہیں۔ اس بنا پر یہ بات ضروری معلوم ہوئی کہ دونوں جماعتوں کے مابین جو مسائل نزاعی ہیں ان کی حقیقت علمائے محققین کی علمی تحقیقات اور تصریحات کی روشنی میں واضح کرکے دکھائی جائے۔ ممکن ہے کہ اس سے ایک طرف اختلافات کی شدت ختم ہو جائے اور دوسری طرف عوامی یا نیم تعلیم یافتہ طبقہ میں ان اختلافات سے مولانا مودودی کے بارے میں جو غلط فہمیاں پھیل گئی ہیں اُن کا ازالہ ہو جائے۔

مجھے یہ فکر بھی دامنگیر ہے کہ ایسا نہ ہو "مولٰنا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ" کی اشاعت سے عوامی حلقوں میں مزید غلط فہمیاں پیدا ہوں۔ کیونکہ بعض مسائل کے متعلق دورِ حاضر کے عوامی حلقوں کے نظریات انتہائی نازک ہیں۔ اور بعض دوسرے مسائل بجائے خود بڑے نازک ہیں، جن کی تشریح دَورِ حاضر کے فتنوں کے پیشِ نظر عوام کے لیے مفید نہیں بلکہ مُضر ثابت ہو سکتی ہے۔ مگر چونکہ ان اعتراضات کے بارے میں متذکرہ بالا دو گروہوں کے مابین حالیہ اختلافات نے ایک فتنہ کی صورت اختیار کر رکھی ہے اور یہ بات نہایت ضروری معلوم ہوئی ہے کہ ان کی حقیقت واضح کی جائے اس لیے ان کی اشاعت کا فیصلہ کر دیا گیا۔ خدانخواستہ اگر ان کی اشاعت سے عوام کے حلقوں میں مزید

غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں تو ان کی تمام تر ذمّہ داری ان لوگوں پر عائد ہوگی جو محض گروہی تعصّبات کی وجہ سے یہ مسائل عوام کے سامنے لاکر مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا کر رہے ہیں۔ اور لوگوں کے دلوں میں ایک مسلّم جماعت کے سربراہ کے متعلق شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں۔

اعتراضات کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

اِن اعتراضات کے متعلق میں دو باتوں کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک یہ کہ ان مسائل کے بارے میں میرے متعلق کوئی مسلمان بھائی اس غلط فہمی یا بدگمانی میں مبتلا نہ ہو کہ مَیں نے ان کی تشریح میں تعصب یا بے جا حمایت اور یا کسی کی بلاوجہ مخالفت سے کام لیا ہے۔ خدا شاہد ہے کہ مَیں دین کے معاملہ میں تعصب یا ناجائز حمایت اور یا مخالفت پر مبنی طرزِ عمل کو اپنی عاقبت کے لیے انتہائی خطرناک سمجھ رہا ہوں جس طرح کہ میں اس طرزِ عمل کو اپنی عاقبت کے لیے خطرناک سمجھتا ہوں کہ کسی شخص یا جماعت کو مَیں اِس بنا پر گمراہ سمجھوں کہ اس کو میرے اکابر اور شیوخ نے گمراہ سمجھا ہے تاوقتیکہ شریعت سے اس کے لیے کوئی مضبوط بنیاد نہ مل جائے۔ میں نے اِن مسائل کی تشریحات میں جو کچھ پیش کیا ہے، علمائے محققین کے اقوال سے پیش کیا ہے۔ اور ان کی تصریحات کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ اور جو کچھ اپنی طرف سے پیش کیا ہے اس کو حق سمجھ کر پیش کیا ہے۔ اس میں نہ کسی کی ناجائز حمایت مقصود ہے۔ اور نہ کسی کی بلاوجہ مخالفت۔ اور جو کچھ اس میں مولانا مودودی کی حمایت یا ان کی طرف سے مدافعت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان مسائل کی حقیقت ہی کچھ اس طرح کی واقع ہوئی ہے کہ اس کے اظہار سے خود بخود مولانا مودودی کے موقف کی حمایت اور ان کی طرف سے مدافعت حاصل ہوگی۔

دوسری بات جس کی وضاحت میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں، یہ ہے کہ خلع کے مسئلہ میں عدتِ مختلعہ کی تحقیق میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس میں میرے نزدیک مختار قول وہ ہے جو جمہور صحابہ کرامؓ اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کا مذہب رہا ہے کہ مختلعہ عورت کی عدت تین حیض سے کم نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں حد درجہ احتیاط پائی جاتی ہے — رہی یہ رائے کہ اس کی عدت صرف ایک حیض ہے نہ کہ زائد۔ تو یہ مولانا مودودی کی اپنی ذاتی رائے ہے۔ مگر چونکہ صحابہ کرامؓ میں بھی ایک خاصی جماعت اس کی قائل رہی ہے اور بعض ائمہ مجتہدین بھی اس کی طرف مائل نظر آ رہے ہیں۔ اس لیے میں اس کو بھی غلط کہنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے حق میں بھی کافی دلائل پیش کیے گئے ہیں۔

علمائے کرام سے اپیل

دین کے ایک ہمدرد اور علماء کرام کے ایک خادم کی حیثیت سے میں ان تمام علمائے کرام سے دردمندانہ اپیل کرتا ہوں جو سچے دل سے یہ چاہتے ہیں کہ سرزمین پاکستان میں اسلامی نظامِ حیات قائم ہو۔ اور دوسرے تمام غیر اسلامی قوانین یکسر ختم ہوں۔ یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح اب عیاں ہو چکی ہے کہ یہاں کی تمام حریف طاقتیں اس بات کے لیے سر توڑ کوششیں کر رہی ہیں کہ یہاں اسلامی نظامِ حیات کے قیام کے لیے جدوجہد کرنے والوں کو جس طرح بھی ممکن ہو ناکام بنا دیا جائے۔ اور کسی کو بھی اپنی کوششوں میں کامیاب ہونے کا موقع نہ دیا جائے۔ وہ اس کے لیے بھی کوشاں ہیں کہ اسلام کو عملی زندگی سے بے دخل کر کے رکھ دیا جائے۔ ایسی حالت میں یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اسلام پسند قوتوں کی صفوں میں

باہم دست وگریباں ہونے کی وجہ سے انتشار بدستور رہے تو اس کے نتائج مخالف اسلام طاقتوں کے حق میں نفع بخش اور خود اسلام پسند قوتوں کے حق میں مضر اور انتہائی خطرناک ثابت ہوں گے۔

جنگ اُحُد

غزوۂ اُحد میں جب حضرت عبداللہ بن جبیرؓ اور اس کے ساتھیوں کے مابین معمولی سا اجتہادی اختلاف رونما ہونے پر بعض ساتھیوں نے مورچہ خالی کر کے چھوڑا۔ اور پیچھے سے دشمن نے حملہ کر دیا تو نہ صرف عبداللہ بن جبیرؓ بمعہ اپنے باقیماندہ سپاہیوں کے شہید ہوئے۔ بلکہ پوری فتح شکست میں تبدیل ہوگئی اور شکست بھی کوئی معمولی شکست نہ تھی بلکہ وہ شکست تھی جس نے ستر جانباز صحابہ کرام کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر بھی زخموں سے بچ نہ سکا اور دندان مبارک شہید ہو کر رہا۔

لہٰذا مَیں ان تمام علمائے کرام سے دردمندانہ اپیل کرتا ہوں جو چند معمولی قسم کے مسائل میں جماعت اسلامی کے امیر مولانا سیّد ابُوالاعلیٰ صاحب مودُودی سے اختلاف رکھتے ہیں، کہ خدارا وقت کی نزاکت اور اپنے عظیم الشان فرائض اور ذمّہ داریوں کو محسوس کرتے ہوئے اس قسم کے معمولی اختلافات کو نظرانداز کر کے اسلام کے عظیم تر مفاد کی خاطر باہم مل کر اسلام ہی کی حفاظت کیجیے۔ اور شرعی نظام کے قیام کے لیے مشترکہ جدّوجہد کیجیے۔ کیونکہ شرعی نظام کے قیام کا اہم فریضہ سب سے پہلے آپ حضرات ہی کے ذمّہ عائد ہوتا ہے۔

انفرادی کوششیں

یہ بات آپ حضرات اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے کہ موجودہ دورِ الحاد، اور اس مغرب زدہ ماحول میں "دینِ قیّم" کے نفاذ کے لیے وہ کوششیں کامیاب اور بارآور ثابت ہو سکتی ہیں جو مشترکہ جدوجہد کی شکل میں جاری رکھی جائیں۔ انفرادی کوششیں خواہ آپ کی ہوں یا دوسروں کی، ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتیں۔ پس اگر آپ سب خلوص دل سے یہ چاہتے ہیں کہ یہاں اسلامی نظامِ حیات رائج ہو تو آپ کے لیے یہ ضروری ہے کہ مزید وقت ضائع کیے بغیر اپنے باہمی اختلافات کو ختم کر کے ایک پلیٹ فارم پر آپ سب حضرات جمع ہو جائیں اور اسلام کو برسرِ اقتدار لانے کے لیے کوئی جامع پروگرام بنائیں۔ پھر اس کے مطابق ملک گیر جدوجہد شروع کریں۔ تب کہیں جا کر آپ اپنے نصب العین میں کامیاب ہو سکیں گے۔ اور اس کے بغیر آپ یقین رکھیں کہ آپ کی تمام جدوجہد سعی لاحاصل اور ہر قسم کی کوششیں رائیگاں جائیں گی اور کامیابی بالآخر آپ کے حریفوں کو ہو گی۔ اور یہ پوری پاکستانی ملت کے لیے ایک ایسا المیہ اور ایک عظیم سانحہ ہو گا جس کے بُرے نتائج اور دُوررس اثرات سے کوئی بھی پاکستانی محفوظ نہیں رہے گا اور نہ یہاں اسلام کے شعائر باقی رہ سکیں گے۔

آخری گذارش

آخری گذارش مَیں اُن حضرات کی خدمت میں کر رہا ہوں جو اختلافات کو ہوا دینے میں شب و روز مصرُوف رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس نوماہ کی مدت میں بھی انہوں نے اپنا قلمی "جہاد" جاری رکھا جس میں جماعت اسلامی خلافِ قانون

قرار دیئے جانے کی وجہ سے ایک گونہ ختم ہو چکی تھی اور اس کے تمام لیڈر جیلوں میں بند کر دیئے گئے تھے۔

ہمیں نہ آپ کی نیتوں کا علم ہے اور نہ آپ کی نیتوں پر کسی کو شبہ یا حملہ کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ مگر یہ امر بجائے خود مسلّم اور حقیقت ہے کہ اختلافات کو ہوا دینے میں خواہ آپ حد سے زیادہ نیک نیت کیوں نہ ہوں۔ مگر اس کے نتائج بہر صورت اسلام اور مسلمانوں کے حق میں مجموعی لحاظ سے مفید نہیں بلکہ مضر ہی برآمد ہونگے۔ اور اس سے بہر حال اسلام اور مسلمانوں کا نقصان ہی نقصان ہے نہ کہ فائدہ۔ اس وقت ملک میں دوسرے بھی بہت سے مسائل ہیں جو آپ حضرات کے محتاجِ توجہ ہیں۔ اور آپ کی مفید اور قیمتی کوششوں کا بہترین مصرف ہو سکتے ہیں۔ نیز اُن میں آپ حضرات کی تعمیری جد و جہد کامیاب اور بارآور بھی ہو سکتی ہے۔ تو کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ آپ اپنی جد و جہد اور کوششوں کا رُخ اختلافات کو ہوا دینے کے بجائے اُن مسائل کی طرف پھیر دیں اور پوری قوم کی طرف سے شکریہ کے مستحق ثابت ہوں؟

ھٰذا ھو الذی ادین بہ عند اللّٰہ، ولکل امرءٍ ما نویٰ۔

محمد یُوسف کان اللہ لہٗ

۲۹ رجب ۱۳۸۴ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

حامداً ومصلیاً

مقدمۃ فی الاصول المسلّمۃ فیما بین العلماء

کتاب کا موضوع اگرچہ نزاعی مسائل ہیں۔ مگر مَیں چاہتا ہوں کہ ان سے پہلے مقدمہ کے عنوان سے مختصراً وہ اصول بیان کروں جو علمائے امت کے مابین مسلّم ہیں تاکہ آگے جاکر ایک ناظر کو ان مسلّمہ اصول کی روشنی میں نزاعی مسائل کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں دشواری پیش نہ آئے۔ بلکہ آسانی سے وہ یہ سمجھ سکے کہ ان مسائل میں مولانا مودودی کے مسلک کو علماء نے جو گمراہ کن قرار دیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے۔

اصلِ اوّل

میزان الہدایہ والضلالۃ

جو لوگ اصولِ شریعت سے واقفیت رکھتے ہیں۔ وہ اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ ہدایت اور گمراہی کے لیے شریعت اور علمائے شریعت نے جو معیار مقرر کیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسولؐ میں جو احکام منصوص ہوں یا جن پر پوری امت کا اجماع ہو چکا ہو۔ کوئی شخص یا جماعت اگر دیدہ و دانستہ اپنے لیے ان کے خلاف کوئی مسلک اور مذہب ایجاد کرے۔ یا اپنے لیے ان کے خلاف راہِ عمل تجویز کرے تو اسی کا نام گمراہی ہے۔ یہ وہ اصل اور قانون ہے جو سلف ؒ

صالحین کے عہد سے لے کر آج تک برابر تمام اہل السنتہ کے مابین مسلّم چلا آیا ہے۔ اور اسی کے تحت انہوں نے خوارج۔ معتزلہ شیعہ اور دوسرے فِرَق باطلہ کو گمراہ قرار دیا ہے

اصل دوم

الخلاف عن الجمہورؒ

دوسرا مسلّم اصل علماء کے مابین پہلے سے یہ چلا آرہا ہے کہ فروعی مسائل میں اگر کوئی عالم شرعی دلائل کی بنا پر جمہورؒ کے فیصلے کے خلاف رائے دے تو یہ شرعاً ناجائز نہیں ہے ـــــ اسی کے تحت بہت سے فروعی مسائل ہیں جن میں ائمہؒ اربعہ میں سے ہر ایک امام نے کسی نہ کسی مسئلہ میں جمہورؒ سے اختلاف کیا ہے۔ اور کسی نے اس کو ناجائز نہیں کہا ہے۔ احادیث اور فقہ کی مبسوط کتابیں اس قسم کے اختلافات سے بھری پڑی ہیں۔ شروحِ حدیث میں بھی اس کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ ائمہؒ اربعہ کے علاوہ اُن کے مقلدین علماء اور اتباع میں سے بھی ایسے علماء بکثرت ملتے ہیں جنہوں نے دلائل کی بنا پر نہ صرف اپنے امام سے بلکہ جمہورؒ سے بھی اختلاف کیا ہے۔ اور یہ طرزِ عملؒ سلفؒ و خلفؒ سب کا شیوہ رہا ہے۔

اصل سوم

الترجیح بالدلائل

محققینؒ علمائے اُمت نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ جس طرح کسی فقہی اور فرعی

مسئلہ میں جمہورؒ سے دلائل کی بناپر اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ایک مسئلہ میں اگر ائمہ کے مختلف اقوال منقول ہوں تو دلائل کے ذریعہ سے ان مختلف اقوال میں سے بعض کو بعض دوسرے اقوال پر ترجیح بھی دی جا سکتی ہے۔ اور ایک محقق عالم کے لیے مختلف اقوال میں سے بعض کے ساتھ اتفاق کرنا اور بعض کو اس کے مقابلہ میں چھوڑنا ناجائز نہیں بلکہ جائز امر ہے۔ بشرطیکہ وہ تحقیق اور استدلال کی صلاحیت رکھتا ہو اور عامی نہ ہو۔ نیز خواہشِ نفس کی پیروی بھی اس میں مدِنظر نہ ہو۔ یہ بھی وہ مسلّم اصول ہے جس پر ہمیشہ سے متقدمین علمائے امت عمل درآمد کرتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ "مسئلۂ تقلید" میں اس کی توضیح آئے گی۔

اصل چہارم

ردّ المجمل الی التفسیر

اصولِ مسلّمہ میں سے چوتھا اصل یہ ہے کہ جب کسی قائل اور متکلم سے کسی مسئلہ میں دو قسم کے اقوال منقول ہوں۔ ایک قول مبہم ہو جس میں متعدد معانی کے احتمالات پائے جاتے ہوں۔ اور دوسرا مفصّل اور مفسّر ہو تو قاعدہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ مُبہم اور محتمل قول کو ایسے معنی پر حمل کیا جائے گا جن کی دوسری جگہ تفصیل کی گئی ہو اور اِس معنے کے خلاف دوسرے معانی پر ہرگز حمل نہیں کیا جائے گا تاکہ ایک متکلم کے کلام میں بلاوجہ مخالفت اور تعارض لازم نہ آئے۔ یہ بھی ایک اصل ہے جو نصوص اور آیات قرآنیہ سے بصراحت ثابت ہے۔ اس کی تشریح عصمۃ الانبیاءؑ کے مسئلہ میں آئے گی، اور قرآن کریم ہی سے اس کا ثبوت پیش کیا جائے گا۔

اصل پنجم

الاجتہاد فیما لامخلص فیہ من الاجتہاد

زندگی کے واقعات اور مسائل میں اگر کوئی واقعہ اور مسئلہ ایسا پیش آجائے جس کے لیے شریعت کے منصوص احکام میں کوئی صریح حکم نہ مل سکتا ہو اور نہ مجتہدین کے اجتہادات اور نظائر فقہ میں کوئی اجتہادی حکم ملتا ہو تو اس وقت محققین علمائے امت کے لیے یہ جائز ہے کہ اس واقعہ اور مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کریں اور اصولِ شریعت کے مطابق اس کے لیے نصوص سے یا اصولِ شریعت سے اجتہاد اور استنباط کے ذریعہ کوئی حکم مستنبط کریں۔ یہ بھی ایک ایسی ضرورت ہے جو ہر زمانے میں تاقیامت امت کو پیش آسکتی ہے اور جو اجتہاد و استنباط کے بغیر ہرگز پوری نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس سے کوئی معقول آدمی انکار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اسلام کے کمال، دوام اور ہمہ گیر ہونے کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ ایسے واقعات میں اجتہاد کو جائز رکھا جائے۔

مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ

حصۂ اوّل

تمہید

اس ملک میں مسلمانوں کی بدقسمتی سے دینی طبقوں اور مذہبی حلقوں میں چند فروعی قسم کے مسائل پر عرصۂ دراز سے باہمی نزاعات اور جھگڑے برپا ہیں جس سے عام مسلمان اور خود مذہبی حلقے بھی سخت قسم کی ذہنی کشمکش اور فکری انتشار میں مبتلا ہو گئے ہیں اور معلوم نہیں کب تک یہ کشمکش جاری رہے گی۔ آج کے پُرفتن دَور میں جبکہ ہر طرف سے "دین اسلام" پر حملے کیے جا رہے ہیں۔ اور مختلف قسم کے فتنے سر اٹھا رہے ہیں۔ کوئی ختمِ نبوت کا منکر ہے۔ اور کوئی فتنۂ انکارِ حدیث کا علمبردار ہے۔ بعض مغربی تہذیب پر فریفتہ ہو چکے ہیں۔ اور بعض کو مادہ پرستی پر شدید اصرار ہے۔ غرض یہ کہ اس ملک میں ایک "دین اسلام" ہی وہ دین ہے جو ہر قسم کے فتنوں میں گھرا ہُوا ہے۔ اور کہیں بھی اُسے کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا جس سے وہ فتنوں کے درمیان سے نکل کر آرام اور اطمینان کا سانس لے اور جو ملک اسی کے نام پر حاصل کیا گیا ہے، اس کے منصب اقتدار پر اپنی حکمرانی کا پرچم لہرائے۔ ایسی حالت میں مناسب بلکہ سخت ضروری تھا۔ کہ تمام فرق اسلامیہ باہم مل کر متفقہ طور پر

اسلام کی حفاظت کا انتظام کرتے۔ اور آپس کے تمام فروعی جھگڑوں اور نزاعات کو ختم کرکے اصل دین کو مضبوطی سے تھامے رکھتے اور اپنے طرز عمل سے باطل پرست طاقتوں پر یہ حقیقت واضح کر دیتے کہ ہم اگرچہ فقہی مسالک کے اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ مگر جب ہماری مشترکہ متاعِ دین پر کوئی دشمن حملہ آور ہوتا ہے تو ہم سب اس کے خلاف بنیان مرصوص بن کر ہر محاذ پر اس سے لڑنا بھی جانتے ہیں اور اپنی مشترک متاعِ دین کی حفاظت بھی کر سکتے ہیں۔ اور باہمی اتحاد و اتفاق سے یہ ثابت کرکے دکھاتے کہ آج سے تقریباً چودہ سو سال پہلے وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا کا جو سبق ہمیں پڑھایا گیا تھا آج بھی وہ ہمارے سینوں میں اچھی طرح محفوظ ہے اور دل و دماغ سے اس کے نقوش مٹ نہیں چکے ہیں۔

مگر شومیٔ قسمت! کہ ہمارے دینی حلقے اور مذہبی طبقے اپنی خانہ جنگی سے فرصت نہیں پاتے ہیں۔ تو دوسرے بیرونی دشمنوں کا مقابلہ کس طرح کر سکیں گے؟ اور دین کی حفاظت کس طرح کر سکیں گے؟ اور دین کی حفاظت کس طرح ہو سکے گی؟ سب سے بڑی مصیبت یہ ہے کہ یہ حضرات اپنی باہمی خانہ جنگی میں شب و روز مصروف رہنے سے نہیں تھکتے۔ اور اسی کو وہ دین کی بہترین خدمت سمجھ رہے ہیں۔ لیکن پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے کہ جس قافلے کی ہم قیادت کر رہے ہیں اس پر کوئی دشمن حملہ آور تو نہیں ہے۔ یا کسی راہ زن نے پیچھے سے حملہ کرکے قافلہ کا سامان تو نہیں لوٹ لیا یا کسی شیطانِ جن و انس نے قافلے کے عقائد۔ اعمال اور اخلاق پر ڈاکہ تو نہیں ڈالا ہے؟ ایسی باتوں کی طرف اوّل تو ان حضرات کا دھیان ہی نہیں جاتا

اور کبھی جاتا بھی ہے تو بہت کم بلکہ برائے نام۔
یہی وجہ ہے کہ آج مسلمانوں کے مختلف طبقات میں عیسائیت بھی ادنیٰ مزاحمت کے بغیر ترقی کے منازل طے کرتی چلی جارہی ہے۔اور مرزائیت اور انکارِ حدیث کا فتنہ بھی مسلمانوں میں بڑی تیزی سے پھیل رہا ہے۔اور دہریت والحاد پرستی بھی زور پکڑ رہی ہے۔ایسی حالت میں دین کے نگہبانوں اور مذہب کے پاسبانوں کی یہ خانہ جنگی قابلِ افسوس نہیں تو اور کیا ہے؟ تاریخ پر نگاہ ڈالیے اور اس سے اپنے لیے عبرت آموز سبق حاصل کیجیے ورنہ آنے والی نسلیں آپ کو کبھی معاف نہیں کرینگی۔

اختلاف کی حدود

اس میں شک نہیں کہ اسلام نے فروعی قسم کے مسائل میں اختلاف رائے کے لیے گنجائش رکھ دی ہے اور اختلاف کی حدتک اُسے برداشت بھی کیا ہے یہی وجہ ہے کہ دائرہ اسلام کے اندر دین کے متعدد ائمہ عظام کی طرف منسوب متعدد فقہی مذاہب پائے جاتے ہیں جو فروعیات میں ائمہ دین کے باہمی اختلافات ہی سے پیدا ہوگئے ہیں۔مگر اس بات کی اجازت اسلام کسی کو بھی نہیں دیتا کہ فروعیات میں باہمی اختلافات کو اپنی حدود سے آگے بڑھا کر ایک دوسرے کی تفسیق، تضلیل اور تکفیر کا ذریعہ بنا دیا جائے۔یا انہی فروعیات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے خلاف ایسی قوت آزمائی کی جائے جس کی وجہ سے آپس میں ایسی جنگ چھڑ جائے جو کبھی ختم نہ ہو یا خود دین اور اہلِ دین دونوں کے لیے تباہی کا باعث بنے۔اس بارے میں اسلام کی واضح ہدایات یہ ہیں:
وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ۔ آپس کے جھگڑے چھوڑ دو۔

ورنہ بزدل بنو گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔"

ایک اور جگہ ارشاد ہے :۔

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۔ (آل عمران)

"تم ان لوگوں کی طرح مت بنو جنہوں نے حق کے واضح دلائل آجانے کے بعد آپس میں اختلاف اور تفرقہ پیدا کیا ہے۔ یہی لوگ ہیں جن کے لیے بڑا عذاب تیار کیا گیا ہے۔"

سب سے زیادہ نقصان دہ اختلاف

موجودہ دَور میں اسلام اور مسلمانوں کے لیے بحیثیتِ مجموعی، دینی اور سیاسی دونوں لحاظ سے جو سب سے زیادہ نقصان دہ اختلاف ہے وہ وہی اختلاف ہے جو بعض علماء اور جماعت اسلامی کے امیر مولانا سیّد ابُوالاعلیٰ صاحب مودُودی کے مابین چند ایسے مسائل میں پیدا ہوُا ہے جن کی حیثیت ان علمائے کرام کے نزدیک اصولی مسائل کی ہے، حالانکہ ان میں سے اکثر مسائل فروعی ہیں جو اصلاً اس قابل نہیں کہ انہیں اصولی مسائل میں شمار کیا جائے۔ مگر بعض حضرات ہیں جو خواہ مخواہ انہیں اصولی مسائل بنانے کی سعی لاحاصل کر رہے ہیں۔ اور جو مسائل ان میں سے اصولی ہیں ان میں مولانا مودودی کا مسلک اہل السنت والجماعت کے مسلک کے سرِمو خلاف نہیں ہے۔ لیکن حضرات علمائے کرام ہیں جو مولانا مودودی پر بلا وجہ یہ الزام لگا رہے ہیں کہ ان مسائل میں مولانا کا مسلک اہل السنت والجماعت کے مسلک کے مخالف ہے ——— میں نے جہاں تک مولانا مودودی

کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے۔ اس سے تو میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اصولی مسائل میں سے کسی ایک مسئلہ میں بھی مولانا نے اپنے لیے عام اہل السنّۃ والجماعۃ" کے مسلک سے علیحدہ کوئی مسلک ایجاد نہیں کیا ہے بلکہ مولانا مودودی کی تمام فکری اور عملی جدوجہد کے لیے شاہراہ ہی مسلک اہل السنّۃ والجماعت ہے۔

جن مسائل میں بعض علمائے کرام نے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے اختلاف ظاہر کرکے مولانا مودودی کی ذات کو ہدفِ ملامت اور موردِ طعن بنایا ہے ان سب کو میں نے بالاستیعاب دیکھا اور پڑھا ہے۔ پھر سلفؒ کے علمی ذخیرہ سے ان کا انطباق بھی کیا ہے۔ بالآخر جس نتیجہ پر بہت غور و فکر کے بعد میں پہنچا ہوں وہ یہی ہے کہ ان مسائل میں سے اکثر کے بارے میں مولانا مودودی کی علمی تحقیق سلفؒ کی علمی تحقیقات کے عین مطابق ہے۔ اور بعض مسائل میں اگرچہ ان کی علمی تحقیق یا اجتہادی رائے جمہورؒ کی علمی تحقیق اور اجتہادی رائے سے مختلف ہے۔ مگر اس کی پشت پر مضبوط اور قوی دلائل بھی ہیں۔ اور دلائل کی بنا پر جمہورؒ کی رائے سے علمی مسائل میں اختلاف کرنا کوئی نئی بات نہیں۔ نہ اس اختلاف کو شرعی دلائل کی بنیاد پر ناجائز یا فسق یا گمراہی یا خروج از گروہ اہل السنّت والجماعت قرار دیا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ طرزِ عمل ہمیشہ علمائے حق کا شیوہ رہا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ ذیل میں وہ تمام مسائل ان کی تشریحات کے ساتھ ذکر کروں جو نزاعی مسائل قرار دیئے گئے ہیں۔ ان سب کو میں دو حصوں میں تقسیم کروں گا۔ پہلے حصے میں وہ مسائل ذکر کروں گا جو "اصولی مسائل" کے نام سے مشہور ہیں۔ اور دوسرے حصّہ میں وہ مسائل ذکر کیے جائیں گے جو فروعی قرار دیئے گئے ہیں۔

باب اول

مسئلۂ عصمۃ الانبیاء علیہم السّلام

اصولی مسائل میں سے پہلا نزاعی مسئلہ "مسئلہ عصمۃ الانبیاء" ہے۔ اس مسئلہ میں مولانا مودودی پر جو الزام عائد کیا گیا ہے اس کی بنیاد "تفہیمات" ج ۲ کی ایک عبارت پر رکھی گئی ہے جو ضمناً حضرت داؤد علیہ السّلام کے قصہ کی تشریح میں مولانا نے درج کی ہے۔ اس عبارت کے پیش نظر مولانا پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ "وہ عصمت الانبیاء کے قائل نہیں بلکہ منکر ہیں۔ اور حضرات انبیاء علیہم السّلام کو مولانا موصوف گناہوں سے معصوم نہیں بلکہ ملوث مانتے ہیں ——
چونکہ یہ مسئلہ ایک اصولی مسئلہ ہے جس کے متعلق تمام اہل السنۃ والجماعۃ "کا عقیدہ اور مسلک ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السّلام گناہوں سے قطعی طور پر معصوم ہیں اور مولانا مودودی اس عصمت کے قائل نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ بمعہ اپنی جماعت کے اہل السنّۃ والجماعۃ کے گروہ سے خارج ہیں۔"

قبل اس کے کہ ہم یہ واضح کریں کہ اصل معاملہ کی حقیقت کیا ہے۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علمائے اہل السنت والجماعت کی علمی تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ عصمت الانبیاء کی مختصر تشریح پیش کریں۔ پھر اس کی روشنی میں یہ دکھائیں کہ آیا

تفہیمات کی مذکورہ عبارت میں کوئی ایسی چیز پائی جاتی ہے جو مسلک اہل السنت و الجماعت کے خلاف ہے۔ یا تفہیمات کی عبارت میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے وہ بعینہٖ وہی کچھ ہے جو آج تک تمام اہل السنتہ والجماعت تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔

مسئلے کی مختصر تشریح

اہل السنت والجماعت اس بات پر تو بالکل متفق ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور عصمت ان کی مخصوص صفت ہے جس میں اُن کے ساتھ دوسرا کوئی فردِ بشر شریک نہیں ہے۔ اس بارے میں اُن کے مابین دو رائیں نہیں ہیں۔ بلکہ سب ایک فیصلہ پر متفق ہیں کہ عصمت بلا کسی شرکت غیرے انبیاء علیہم السلام کی مخصوص صفت ہے۔

لیکن عصمت کی تفصیلات میں اُن کے مابین اتفاق نہیں پایا جاتا یعنی جن چیزوں سے انبیاء علیہم السلام کے لیے عصمت ثابت ہے اور اُن سے وہ معصوم ہیں، اُن میں اُن کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ مسئلہ کی حقیقت کو آسانی کے ساتھ سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اُن تمام چیزوں کو تفصیلاً ذکر کیا جائے۔ جن کے ساتھ عصمتِ انبیاء کا تعلق ہو سکتا ہے۔ اس طرح مسئلہ کے تمام محتملہ شقوق کی پوری وضاحت ہو جائے گی اور ہر ایک شق کا الگ الگ حکم بھی معلوم ہو جائے گا۔

عصمت کی دو قسمیں

جن چیزوں کے ساتھ عصمت کا تعلق ہے وہ چونکہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک معاصی ہیں۔ اور دوسری زلّات۔ یعنی لغزشیں، اس لیے ان کے اعتبار سے عصمت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم عصمت ہے معاصی اور گناہوں سے۔ اور

دوسری قسم عصمت ہے زلات اور لغزشوں سے۔ ذیل میں دونوں قسموں کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے۔

(عصمت عن المعاصی ہ گناہوں سے عصمت"۔

مندرجۂ بالا دو قسموں میں سے پہلی قسم "عصمت ہے گناہوں سے"، چونکہ اس میں بھی معاصی اور گناہوں کے تنوّع اور اختلاف سے مختلف قسمیں بن جاتی ہیں جو احکام کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لیے ذیل کے سطور میں ہم سب کو الگ الگ اپنے احکام کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

(عصمت عن الکفر والکذب ؛ "کفر اور جھوٹ سے عصمت"

اس بارے میں علمائے محققین نے اپنی تصانیف میں جو مضامین بصراحت بیان کیے ہیں۔ ان کے مطابق "اہل السنت والجماعت" کا مذہب یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد از بعثت انبیاء علیہم السلام کفر اور جھوٹ سے بالاتفاق معصوم ہیں۔ خواہ قصداً ہو یا سہواً و خطأً۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دفعہ جب انبیاء علیہم السلام منصبِ رسالت اور مقامِ نبوت پر فائز ہو جاتے ہیں تو پھر کسی حالت میں بھی ان سے کفر سرزد نہیں ہو سکتا۔ اور نہ تبلیغ دین، یا کسی دوسرے معاملہ میں وہ جھوٹ بول سکتے ہیں۔ یہ وہ عصمت ہے جو تمام اہل السنّت والجماعت کے نزدیک بالاتفاق انبیاء علیہم السلام کے لیے ثابت ہے اور کسی عالم کا اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔

رہے کفر اور کذب کے علاوہ دوسری قسم کے معاصی، جو کبائر اور صغائر کے قبیل سے ہیں تو ان کے بارے میں علمائے محققین نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ درج

ذیل ہے :-

عصمت عن سائر الکبائر عمداً

"عصمت عمداً جملہ کبائر سے"

کفر اور کذب کے علاوہ جو کبیرہ گناہ اور معاصی ہیں۔ ان کے بارے میں محققین علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ کبیرہ گناہ بھی انبیاء علیہم السّلام سے عمداً اور قصداً سرزد نہیں ہو سکتے۔ بلکہ کفر اور کذب کی طرح اِن سے بھی وہ معصوم ہیں۔ علّامہ سید آلوسیؒ آیت فَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ کی تفسیر میں عصیان آدمؑ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

ظاهر الاية يدل على ان ما وقع منه كان من الكبائر وهو المفهوم من كلام الامام ـــــ فان كان صدوره بعد البعثة تعمداً من غير نسيان ولا تأويل اشكل على ما اتفق عليه المحققون من الائمة المتقنين من وجوب عصمة الانبياء بعد البعثة عن صدور مثل ذالك منهم على ذالك الوجه اھ (روح المعانی، ج ۱۶ ص ۲۷۴)

"ظاہر آیت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آدم سے جو کچھ سرزد ہوا تھا وہ کبیرہ گناہوں میں سے تھا۔ یہی بات امام رازیؒ کے کلام سے سمجھی جاتی ہے۔ پس اگر اس کا صدور بعد از بعثت حضرت آدمؑ سے عمداً نسیان اور تاویل کے بغیر ہوا ہو تو یہ اس بنا پر مشکل ہو گا کہ علمائے محققین اور ائمہ متقنین اس بات پر متفق ہیں کہ بعد از بعثت عمداً صدور کبائر سے

انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں۔اور اس قسم کے صدور کبائر سے اُن کی عصمت واجب اور ضروری ہے۔"

علامہ سید آلوسیؒ نے اپنی اس عبارت میں علمائے محققین اور ائمہ متقنین کا مذہب صاف طور پر یہ بیان کیا ہے کہ وہ سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ بعد از بعثت انبیاء علیہم السلام سے کبائر عمداً سرزد نہیں ہوسکتے اور ان سے وہ یقینی طور پر معصوم ہیں۔

عصمت عن الکبائر سہواً

"سہواً صدور کبائر سے عصمت"

سہواً وخطاً صدور کبائر میں اگرچہ علماء آپس میں مختلف ہوئے ہیں، مگر مذہب مختار اس میں بھی یہی ہے کہ اس طرح کے صدور کبائر سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں۔اگرچہ اکثر علماء سہواً وخطاً صدور کبائر سے انبیاء کو معصوم نہیں مانتے ہیں۔اس بارے میں علامہ آلوسیؒ نے اپنی تحقیق اس طرح پیش کی ہے:۔

وان کان صدورہ بعد البعثۃ سہواً اشکل ایضاً عند بعض دون بعض فقد قال عضد الملۃ فی المواقف ان الاکثرین جوزوا صدور الکبیرۃ ماعدا الکفر والکذب سہواً وعلی سبیل الخطأ منہم۔وقال العلامۃ الشریف المختار خلافہ اھ (ج ۱۶ ص ۲۷۴)

"اور اگر آدمؑ سے اس کا صدور بعد از بعثت سہواً ہوا ہو تو بھی بعض کے نزدیک مشکل اس بنا پر ہوگا کہ عضد الملۃ نے مواقف میں

یہ تصریح کی ہے کہ کفر اور کذب کے ماسوا دوسرے کبائر کا صدور اگرچہ
انبیاء علیہم السلام سے سہواً اور خطاءً اکثر کے نزدیک جائز ہے۔ مگر علامہ
میر سید شریفؒ نے مذہب مختار یہ قرار دیا ہے کہ اس طرح کا صدورِ کبائر
بھی ان سے جائز نہیں ہے۔"

یہاں مواقف کے حوالہ سے علامہ موصوف نے اکثر علماء کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک کفر اور کذب کے ماسوا دوسرے کبائر انبیاء علیہم السلام سے سہواً و خطاءً سرزد ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ میر سید سندؒ کے حوالہ سے مذہب مختار یعنی قابلِ ترجیح یہ قرار دے دیا ہے کہ اس طرح کا صدور بھی اُن سے جائز نہیں ہے۔

(نوٹ) اس عبارت سے یہ حقیقت نورِ روزِ روشن کی طرح آشکارا ہو گئی کہ اکثر علماء نے سہواً و خطاءً انبیاء علیہم السلام سے کبائر کا صدور جائز تسلیم کیا ہے۔ میر سیدؒ سند نے اگرچہ اس کو مختار کے خلاف قرار دیا ہے مگر اکثر علماء کو بھی کسی نے صرف اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے اس عقیدے کا اعلان کیا ہے کہ "سہو اور خطاء کی صورت میں انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہوں کا صدور جائز ہے۔ اور اس طرح کے صدورِ کبائر سے وہ معصوم نہیں ہیں" اہل السنت والجماعت کے گروہ سے خارج تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر افسوس! کہ آج کے منحوس دَور میں صرف لغزش کی نسبت پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے نکالنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ اس کو دین کی بہترین خدمت تصوّر کیا جاتا ہے ؎

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃٌ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظمُ

عصمت عن الصغائر

یہ تفصیل عصمت عن الکبائر کے متعلق تھی۔ رہے صغائر! تو ان کا معاملہ کبائر سے ذرا مختلف ہے۔ یہاں بالاتفاق یہ جائز تسلیم کیا گیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے سہواً و خطأً صغائر سرزد ہو سکتے ہیں۔ البتہ محققین کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ اس پر انہیں متنبہ کیا جائے اور منجانب اللہ انہیں اس بات سے آگاہ کیا جائے کہ یہ جو کچھ آپ سے سرزد ہوا ہے از قسم خطا اور از نوعِ لغزش ہے، قابلِ اتباع ہرگز نہیں ہے تاکہ پوری امت ایک ایسے فعل میں نبیؐ کا اتباع نہ کرے جو قابلِ اتباع نہیں ہے۔ رہا عمداً صغائر کا صدور، تو اس کے بارے میں اگرچہ اختلاف ضرور ہے مگر جمہورؒ کہتے ہیں کہ ان سے عمداً بھی صغائر سرزد ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ خسیس افعال نہ ہوں۔ علامہ آلوسیؒ اس بارے میں اپنی تحقیق اس طرح پیش کرتے ہیں۔

وذهب كثير الى ان ما وقع من آدم صغيرة والامر عليه هين۔ فان الصغائر الغير المشعرة بالخسة يجوز صدورها منهم عمدا بعد البعثة عند الجمهور على ما ذكره العلامة الثانى فى شرح العقائد۔

ويجوز صدورها سهواً بالاتفاق لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا اهـ (روح المعانى ج ۱۶ ص ۲۷۴)

”بہت سے علماء نے یہ کہا ہے کہ حضرت آدمؑ سے جو کچھ سرزد ہوا تھا۔ وہ صغیرہ تھا۔ اس لحاظ سے معاملہ سہل اس بنا پر ہے کہ جمہورؒ کے نزدیک بعد از بعثت انبیاء علیہم السلام سے ایسے صغائر

عمداً سرزد ہو سکتے ہیں جو خسیس افعال نہ ہوں ۔ چنانچہ علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح عقائد میں اس کو بصراحت ذکر کیا ہے ۔

رہا سہواً صدور صغائر ! تو یہ بالاتفاق جائز ہے ۔ البتہ محققین کے نزدیک ضروری ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کو اس پر متنبہ کیا جائے۔ "تاکہ وہ اس سے آگاہ ہیں"

یعنی نبی کی زندگی چونکہ امّت کے لیے اسوۂ حسنہ کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کو بوقتِ صدورِ صغائر تنبیہ ملے ۔ تاکہ لغزشوں میں انبیاء علیہم السّلام کا اتباع لازم نہ آئے ۔

مذکورہ عبارت کا ماحصل

اس عبارت میں علّامہ سید آلوسیؒ نے صغائر کے بارے میں علمائے امّت کے جو مذاہب بیان کیے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جو صغائر خسیس افعال کے قبیل سے نہ ہوں اُن کا انبیا علیہم السلام سے صدور عمداً اختلافی مسئلہ ہے ۔ بعض اس کو جائز نہیں مانتے ہیں ۔ لیکن جمہورؒ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے ۔ اور یہ عصمت کے لیے مخل نہیں ہے ۔ رہا صغائر کا صدور سہواً و خطأً ، تو یہ بالاتفاق جائز ہے ۔ اور کسی کا اس میں اختلاف منقول نہیں ہے ۔ البتہ محققین علماء کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ صغائر کے صدور پر انہیں من جانب اللہ تنبیہ ملے ۔ تاکہ امّت فعل لغزش میں نبی کے اتباع سے محفوظ رہے ۔"

بحث کی ابتدا میں عصمت کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ، ایک عصمت عن المعاصی

اور دوسری عصمت عن الزلّات۔ یہاں تک جو کچھ تفصیل بیان کی گئی یہ عصمت کی پہلی قسم سے متعلق تھی جو عصمت عن المعاصی کے نام سے ذکر کی گئی ہے۔ آگے عصمت عن الزلات کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو عصمت کی ابتدائی دو قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔

اس کے متعلق اہل علم حضرات کی تصانیف میں جو کچھ تفصیلات ملتی ہیں انہیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں :-

عصمت عن الزلّات

"لغزشوں سے عصمت"

زلّت، ایک عربی لفظ ہے جس کے معنے لغزش کے ہیں۔ اور لغزشوں سے انبیاء علیہم السّلام کی عصمت کے متعلق اہلِ علم نے "مذہب اہل السّنت والجماعت" کی جو تشریح کی ہے اس کا حاصل اور خلاصہ درجِ ذیل ہے۔

تقریبًا تمام اہل السنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ زلّات اور لغزشوں سے انبیاء علیہم السّلام معصُوم اور محفوظ نہیں ہیں۔ اُن سے نہ صرف یہ کہ لغزشیں سرزد ہو سکتی ہیں بلکہ ان کے افعال میں یہ لغزشیں موجود بھی ہیں۔ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے جس پر تمام اہل السنت والجماعت متفق نظر آتے ہیں۔ اور کسی کا بھی اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔ زلّات اور لغزشوں کے متعلق اگر علماء کا کوئی اختلاف ہے۔ تو وہ صرف دُو باتوں میں ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ آیا لغزشوں پر لفظ زلّت کا اطلاق کیا جائے گا۔ یا اس کے لیے تادّبًا "ترک الافضل" کی اصطلاح استعمال کی جائے گی؟ دوسری بات یہ ہے کہ آیا یہ زلّات اور لغزشیں

صغائر میں سے ہیں۔ یا یہ صغائر میں داخل نہیں ہیں۔ لیکن دونوں گروہ اس بات پر متفق ہیں کہ زلّات انبیاء علیہم السّلام کے افعال میں پائے جاتے ہیں اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ اس بارے میں دو تین علمائے اصول کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں :۔

علمائے اصُول کی تصریحات

اصولِ فقہ کے علماء نے اپنی اپنی تصانیف میں زلّاتِ انبیاء علیہم السّلام کے متعلق یہ تصریحات کی ہیں کہ ان کے افعال میں زلّات اور لغزشیں پائی جاتی ہیں اور ان سے وہ معصُوم اور محفوظ نہیں ہیں۔ علّامہ عبدالعزیز بخاری نے اپنی مشہُور تصنیفُ غایۃ التحقیق شرح الحسامی میں مسئلہ متعلقہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے :۔

انهم عصموا من الكبائر عند عامة العلماء والمسلمين ومن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يعصموا من الزلات ۔ اھ (ج اص ۱۹۸)

"وہ انبیاء علیہم السّلام کبائر سے عام علماء اور مسلمانوں کے نزدیک معصوم اور محفوظ ہیں۔ اسی طرح صغائر سے بھی ہمارے ائمۂ (احناف) کے نزدیک معصوم ہیں۔ اگرچہ بعض اشاعرہ اس کے خلاف ہیں۔ اور زلّات سے تو بالاتفاق معصوم نہیں ہیں"۔

چونکہ زلّات پر محققین کے نزدیک انبیاء علیہم السّلام کو تنبیہ ملنی ضروری ہے۔ اس لیے علّامہ موصوف نے آگے چل کر یہ تصریح بھی فرمادی کہ :۔

والزلة لاتخلوا عن اقتران ببیان انها زلة اما عن
الفاعل کقوله تعالیٰ اخبارا عن موسیٰ علیه السلام حین
وکز القبطی فقتله۔ هٰذا من عمل الشیطن۔ او من الله
تعالیٰ کما قال عز وجل۔ وعصیٰ آدم ربّه فغویٰ اھ (ص ۱۹۸)

"نبی سے جب زلّت سرزد ہو جائے تو اس کے متعلق یہ وضاحت ضروری ہوگی کہ "یہ کام لغزش ہے" خواہ یہ وضاحت خود فاعل کی طرف سے ہو۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے قتل قبطی کے موقع پر خود یہ وضاحت فرمائی کہ "یہ کام شیطان کا ہے" یا یہ وضاحت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو۔ جیسا کہ لغزش آدمؑ کے بارے میں اللہ نے یہ وضاحت فرمائی کہ آدمؑ نے نافرمانی کی۔ پس خطا کار ٹھیرے"

درس نظامی کی مشہور و معروف کتاب "الحسامی" میں بھی یہ تصریح کی گئی ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کے افعال میں زلّات پائے جاتے ہیں۔ اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :۔

وفیها قسم آخر وهو الزلة ولا یخلو عن الاقتران
ببیان انها زلة۔ اھ

"انبیاء علیہم السّلام کے افعال میں ایک قسم زلّت بھی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ وضاحت ضروری ہوگی کہ یہ زلّت ہے"

صدر الشریعۃ حضورؐ کے افعال کے بارے میں فرماتے ہیں :۔

فمنها ما یقتدی به وهو مباح وواجب وفرض و

وغیر المقتدی به اما مخصوص به و اما زلة ۔اھ (التوضیح)

"حضورؐ کے افعال میں بعض افعال وہ ہیں جو قابلِ اقتدا ہیں۔ یہ وہ افعال ہوں گے جو مباح، واجب اور فرض ہوں۔ اور جو قابلِ اقتدا نہیں۔ وہ یا تو حضورؐ کے ساتھ مخصوص ہونگے اور یا زلّات ۔"

یہ چند تصریحات ہیں جو مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر پیش کی گئیں۔ ورنہ اس قسم کی تصریحات سے اصول فقہ کی تمام مبسوط کتابیں بھری پڑی ہیں۔ جو بھی کوئی مبسوط کتاب آپ اٹھا کر دیکھیں گے، اس میں آپ کو اس قسم کی تصریحات مل جائینگی۔ جن سے آپ پر یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح ہو جائے گی کہ حضرات انبیاء علیہم السّلام کے افعال میں بالاتفاق زلّات کا وجود مانا گیا ہے اور لغزشوں سے وہ بالاتفاق معصوم نہیں ہیں۔ رہا یہ کہ ان لغزشوں پر لفظ زلّت کا اطلاق جائز ہے۔ یا رعایت ادب کے لیے اُن پر "ترک الافضل" ہی کا اطلاق کیا جائے گا۔ نیز یہ لغزشیں داخلِ صغائر بھی ہیں یا کہ نہیں ؛ تو اس کے لیے علمائے اسلام کے درجِ ذیل اقوال ملاحظہ فرما لیے جائیں۔

لغزش پر لفظ زلّت کا اطلاق

لغزشوں پر لفظ زلّت کے اطلاق میں علماء مختلف ہوئے ہیں۔ بخارا کے مشائخ اس کو جائز مانتے ہیں۔ اور سمرقند کے مشائخ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السّلام کی لغزشوں کے لیے ترک الافضل ہی کی اصطلاح استعمال کی جائے گی۔ صاحبِ مدارک نے آیت "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ" کی تفسیر میں اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:۔

وھذا دلیل علی انه یجوز اطلاق اسم الزلّة علی افعال

الانبیاء علیھم کما قال مشائخ بخارا۔

"یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کے افعال پر لفظ زلّت کا اطلاق جائز ہے جس طرح کہ مشائخ بخارا کہتے ہیں"۔

وقال مشائخ سمرقند لا تطلق اسم الزلۃ علی افعالہم کما لا تطلق المعصیۃ وانما یقال فعلوا الفاضل وترکوا الافضل فعوتبوا علیہ۔اھ (ج ۱ ص ۱۰۶)

"اس کے برخلاف سمرقند کے مشائخ کہتے ہیں کہ اُن کے افعال پر لفظ زلّت کا اطلاق جائز نہیں۔جس طرح کہ ان پر معصیت کا اطلاق جائز نہیں۔بلکہ ان کے لیے صرف یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے بہتر کام کو چھوڑ کر جائز کام کیا۔اس لیے عتابِ الٰہی کی گرفت میں آگئے"۔

تشریح

یہ واضح رہے کہ بخارا اور سمرقند کے مشائخ کے مابین جو اختلاف ہے۔یہ صرف الفاظ کے اطلاق اور استعمال کی حد تک ہے۔باقی اس بات سے انکار کسی کو بھی نہیں کہ انبیاء علیہم السّلام کے افعال میں لغزشیں ہیں۔اور لغزشوں سے وہ معصوم نہیں ہیں۔لیکن صاحب مدارک کی اس عبارت سے یہ واضح ہے کہ دونوں مذاہب میں مختار مذہب مشائخِ بخارا کا ہے۔اور آیت فازلھما الشیطٰن سے اس کی ترجیح ظاہر ہے۔کیونکہ اس میں حضرت آدم وحوّا علیہما السّلام کی لغزش پر زلّت کا اطلاق کیا گیا ہے۔صاحبؒ مدارک کا بھی رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

زلات داخلِ صغائر ہیں یا نہیں؟

جس طرح کہ لغزشوں پر لفظ زلت کے اطلاق میں علمائے اسلام مختلف ہوئے ہیں۔ اسی طرح اُن کے درمیان اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا زلات داخل صغائر ہیں یا کہ نہیں؟ بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ زلات داخلِ صغائر ہیں۔ مگر چونکہ انبیاء علیہم السلام سے ان کا صدور قصداً و ارادۃً نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ ان کی عصمت پر اثر انداز بھی نہیں ہوتا۔ یہی رائے صدر الشریعۃ کی ہے۔ آپ نے اپنی مشہور تصنیف "التوضیح" میں لفظ زلت کی تحقیق کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:-

وھو فعل من الصغائر یفعله من غیر قصد ولا بد ان ینبه علیه اھ (توضیح)

"لغزش صغیرہ گناہوں میں سے ہے۔ جو قصد اور ارادہ کے بغیر فاعل سے سرزد ہو جاتی ہے مگر ضروری ہے کہ اس پر تنبیہ کی جائے۔"

کیا صدر الشریعہ بھی گروہ اہل السنتہ سے خارج ہیں؟

غور سے دیکھا جائے تو صدر الشریعہ نے اپنی سابقہ عبارت میں یہ تصریح کی تھی کہ "انبیاء علیہم السلام کے افعال میں زلات پائے جاتے ہیں"۔ اور اب اس عبارت میں انہوں نے صراحت کے ساتھ کہا کہ "زلات داخلِ صغائر ہیں"۔ پس دونوں عبارتوں کو ملا کر پڑھنے سے نتیجہ یہی نکلے گا کہ انبیاء علیہم السلام سے صدر الشریعۃ کے نزدیک صغائر سرزد ہو سکتے ہیں۔ اور وہ اِن سے معصوم نہیں ہیں۔"

حالانکہ صدر الشریعہ خود حنفی اور احنافؒ کے گروہ سے منسلک ہیں۔ جن کا

مذہب پہلے یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کے نزدیک صغائر سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں " چنانچہ غایۃ التحقیق کی سابقہ عبارت میں اس کی تصریح گزر چکی ہے ۔ تو کیا صدر الشریعۃ کو بھی ہم گروہ اہل السنّت سے صرف اس بنا پر خارج سمجھیں گے کہ انہوں نے انبیاء علیہم السلام کے متعلق یہ کہا ہے کہ وہ صغائر سے معصوم نہیں ہیں " ؟ اب اگر صدر الشریعۃ سے کسی کو ذاتی پرخاش ہو یا گروہی تعصّبات کی وجہ سے دل میں ان سے نفرت رکھتا ہو تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ صدر الشریعۃ کو گروہ اہل السنت سے یہ کہہ کر نکال سکتا ہے کہ اس نے زلّات کو صغائر میں شمار کر کے انبیاء کی طرف ان کی نسبت کی ہے اور یہ اہل السنّت کے مسلّم عقیدۂ عصمت کے خلاف ہے ۔ لہٰذا صدر الشریعہ اہل السنۃ کے گروہ سے خارج ہیں ۔ اور چونکہ یہ احناف علماء کا بھی مذہب نہیں ہے ۔ اس لیے حنفیّت سے بھی وہ خارج ہو گئے ہیں ۔

بلکہ مَیں تو یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ صدر الشریعہ کی یہ عبارتیں مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارتوں سے زیادہ قابلِ گرفت معلوم ہوتی ہیں ۔ کیونکہ صدر الشریعۃ نے زلّات کو معصیت مان کر انبیاء کی طرف منسوب کیا ہے ۔ اور مولانا مودودی نے اُن کی طرف لغزش کی جو نسبت کی ہے تو معصیت مان کر نہیں کی ہے ۔ پس اگر ہم چاہیں کہ صدر الشریعۃ کو گروہ اہل السنّت سے نکال کر پھینک دیں تو ان کی یہ عبارتیں ہماری اس مطلب برآری کے لیے کافی ہیں ۔ اور مزید کسی تلاش اور کاوش کی ضرورت نہیں ہے ۔ مگر چونکہ یہ اشتیاق چودھویں صدی ہجری کی پیداوار ہے اور اگلے زمانے کے لوگ اس سے آشنا نہیں تھے ۔ اس لیے آج تک کسی کو یہ بات

نہ سوجھی کہ صدر الشریعۃ کو بھی مولانا مودودی کی طرح گروہ اہل السنّت سے خارج کر دینا چاہیے۔ بلکہ اس کے برخلاف اس کے قول کے لیے توجیہ بیان کی گئی کہ چونکہ یہ زلّات صغائر میں داخل ہونے کے باوجود کوئی خسیس قسم کے افعال نہیں ہیں اس لیے انبیاء کی عصمت پر یہ اثر انداز بھی نہیں ہوتے ہیں۔ نیز ان کا صدور انبیاء علیہم السلام سے قصداً بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کے صدور سے انبیاء کی عصمت میں کوئی فرق بھی نہیں پڑتا۔

بہر حال زلّات کے بارے میں صدر الشریعۃ کی رائے یہ ہے کہ وہ صغائر گناہوں کی فہرست میں داخل ہیں۔ اس کے برعکس بعض دوسرے علماء کا خیال یہ ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کے یہ زلّات معاصی اور گناہوں میں سرے سے شمار ہی نہیں کہ انبیاء علیہم السّلام سے ان کا صدور ان کی عصمت پر اثر انداز ہو سکے۔ بلکہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ ایک زیادہ بہتر کام کو چھوڑ کر بس بہتر یا جائز کام کو کیا جائے، نہ کہ طاعت کی بجائے معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔ صدر الشریعۃ نے اِن علماء کا یہ مذہب اس طرح نقل کیا ہے:

وذکر بعض العلماء ان زلۃ الانبیاء ھی الزلل من الافضل الی الفاضل ومن الاصوب الی الصواب لاعن الحق الی الباطل ومن الطاعۃ الی المعصیۃ۔ اھ

"بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کی لغزش یہ ہے کہ زیادہ بہتر اور زیادہ صواب کام کو چھوڑ کر اچھا اور جائز کام کیا جائے نہ کہ حق اور طاعت کی جگہ باطل اور معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔"

یہ رائے شمس الائمہ سرخسیؒ کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ صرح بہ العلامۃ الثانی فی التلویح۔ شمس الائمہ سرخسیؒ اور اس کے ہم خیال علماء نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی لغزشیں معصیت میں داخل نہیں بلکہ یہ "ترک الافضل الی الفاضل" ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ کوئی فعل معصیت کے دائرہ میں جب داخل ہو سکتا ہے کہ اس میں تین چیزیں پائی جائیں۔ ایک اس فعل کی حُرمت۔ دوسری اس کے فاعل کو اس کی حرمت کا علم۔ تیسری چیز اس کا ارادہ اور قصد۔ یہ تین چیزیں مل کر کسی فعل کو گناہ اور معصیت بنا دیتی ہیں۔ بالفاظ دیگر گناہ اور معصیت ہر اس فعل کا نام ہے جو حرام بھی ہو۔ اور حرام جان کر قصداً و ارادۃً کیا بھی گیا ہو۔ اس کے بغیر وہ فعل نہ گناہ ہو سکتا ہے اور نہ معصیت۔ اور ظاہر ہے کہ زلّات میں اصل فعل کا نہ قصد ہوتا ہے اور نہ ارادہ۔ اس لیے نہ گناہ ہے نہ معصیت۔ اسی دلیل کی طرف درج ذیل الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے:

قال السرخسیؒ اما الزلۃ فلا یوجد فیہا القصد الی اصل الفعل و اما المعصیۃ فھی فعل حرام یقصد الی عینہ مع العلم بحرمتہ اھ (تلویح)

"امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ زلّت میں اصل فعل کا قصد نہیں ہوتا۔ اور معصیت ایک حرام فعل ہے جو حرام جان کر قصداً کیا گیا ہو۔"

الحاصل

علمائے اصول فقہ کی ان تصریحات سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو گئی کہ

افعال انبیاء میں اہل السنّت کے نزدیک بالاتفاق زلّات مانے گئے ہیں لیکن اُن کے صدُور سے انبیاء کی اُس عصمت میں ذرّہ برابر فرق نہیں آتا جو اہل السنت والجماعت کے نزدیک اُن کے لیے مُسلّم ہے۔

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

مسئلہ کی تشریح میں جو کچھ مباحث اوپر ذکر کیے گئے۔ ان کا خلاصہ (جس کی روشنی میں آگے چل کر تفہیمات کی عبارت۔ اور اس پر بعض بزرگوں کی طرف سے کی گئی تنقید کو ہمیں دیکھنا ہے) درج ذیل ہے:

(۱) "انبیاء علیہم السّلام یقیناً معصوم ہیں۔ اُن کے لیے جو عصمت اہل السنّت کے ہاں ثابت اور مسلّم ہے، وہ عصمت ہے گناہوں سے نہ کہ زلّات اور لغزشوں سے۔"

(۲) "حضرات انبیاءؑ کفر اور کذب سے مطلقاً خواہ عمداً ہو یا سہواً، بالاتفاق معصوم ہیں۔ رہے دوسرے کبائر تو عمداً ان کے صدُور سے بھی بالاتفاق معصوم ہیں۔ اور سہواً صدور کبائر میں اگرچہ اختلاف ہے مگر مذہبِ مختار کی بنا پر اُن سے بھی وہ معصوم ہیں۔ کما صرح به العلامة الشریف۔"

(۳) "صغائر کا صدُور اگر سہواً و خطاً ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور اس طرح صغائر کے صدُور سے وہ اجماعاً معصوم نہیں ہیں۔ اور عمداً بھی جمہُور کے نزدیک صغائر کا صدور جائز ہے بشرطیکہ وہ خسیس افعال نہ ہوں۔"

صرح به السعد فی شرح العقائد

(۴) "زلات، اور لغزشیں، نہ صرف یہ کہ انبیاء علیہم السلام سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ بلکہ ان کے افعال میں واقع بھی ہیں۔ اور ان سے وہ بالاتفاق معصوم نہیں ہیں۔ البتہ محققین کے نزدیک ضروری ہے کہ اس پر انہیں تنبیہ ملے۔ تاکہ لغزشوں میں نبی کے اتباع سے امت محفوظ رہے۔"

مسئلۂ عصمت الانبیاء کی یہ مختصر تشریح ہے۔ اس مسئلہ پر علمائے اہل السنت کی تصانیف میں مزید تفصیلات بھی ملتی ہیں۔ مگر مقصد کے لحاظ سے ان تمام تفصیلات کے نقل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اس لیے اس مختصر تشریح پر اکتفا کیا گیا۔

اس کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ مسئلہ کی اس مختصر تشریح کی روشنی میں مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارت، اور اس پر شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ کی وہ تنقید دیکھیں جو اس عبارت پر مولانا مرحومؒ نے لکھی ہے۔ اور یہ معلوم کریں کہ دونوں میں سے کس کی رائے اہل السنت والجماعت کے مسلک کے ساتھ مطابق ہے۔ ذیل میں ہم پہلے مولانا مودودی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد مولانا مدنیؒ کی تنقید کا ذکر کریں گے۔

تفہیمات کی عبارت

مولانا مودودی نے تفہیمات ج ۲ ص۴۳ میں سیدنا حضرت داؤد علیہ السلام کے قصہ کے متعلق علمائے وقت کی کئی توجیہات بیان کرتے ہوئے اپنی طرف سے بھی ایک توجیہ ذکر کی ہے جس میں انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ضمناً اس بات کا ذکر آگیا ہے۔ کہ "ان سے بعض لغزشیں سرزد ہوئی ہیں"۔ پوری عبارت یہ ہے:۔

"لیکن ان حضرات نے شاید اس امر پر غور نہیں کیا ہے کہ عصمت دراصل انبیاء علیہم السلام کے لوازم ذات سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاؤں، اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ تعالیٰ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جاتے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہو جاتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھیں۔ اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں خدا نہیں ہیں۔" انتہیٰ

(ج ۲ - ص ۴۳)

یہ ہے وہ عبارت جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ مولانا مودودی تمام اہل السنت والجماعت کے خلاف انبیاء علیہم السلام کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔ اور اسی عبارت کے پیش نظر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور ان کی جماعت کو دبی زبان میں اسلام کے دائرہ سے خارج کیا گیا ہے۔

عبارت کی تحلیل اور تجزیہ

غیر متعصبانہ ذہنیت سے اگر اس عبارت کا تجزیہ کیا جائے تو مضمون کے اعتبار سے درج ذیل چار امور پر روشنی پڑتی ہے۔ جن کو ہم مختصر تبصرے کے ساتھ قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں:

(الف) "تفہیمات کی عبارت میں جو عصمت ذکر کی گئی ہے۔ اس سے

مراد عصمت ہے خطا اور لغزشوں سے۔ نہ کہ معاصی اور گناہوں سے بلکہ وہ یہاں سرے سے زیر بحث ہی نہیں ہے۔"

تبصرہ :

اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلائل وہ قرائن ہیں جو عبارت کے سیاق اور سباق دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ سیاق میں" خطاؤں اور لغزشوں سے" کے الفاظ خود بتلا رہے ہیں کہ یہاں زیر بحث وہ عصمت ہے جو خطاؤں اور لغزشوں سے ہو نہ کہ وہ عصمت جو معاصی اور گناہوں سے ہو۔ اور سباق میں بھی لغزشوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس سے قبل کی عبارت میں مولانا نے فرمایا ہے :۔

"اس تاویل کو قبول کرنے میں لوگوں نے صرف اس بنا پر تامل کیا ہے کہ انبیاء کی طرف اس قسم کی "لغزشوں" کا انتساب عصمتِ انبیاء کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔"

یہاں بھی "لغزشوں" کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب سیاق و سباق دونوں میں "لغزشوں" کا لفظ بطور قرینہ ذکر کیا گیا ہے۔ اور گناہوں کا ذکر اصلاً موجود نہیں ہے۔ تو اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں زیر بحث وہ عصمت ہے جو زلات اور لغزشوں سے ہو۔ نہ کہ وہ عصمت جو معاصی اور گناہوں سے ہو"

(ب) "یہ عصمت انبیاء کے ذوات کے ساتھ لازم نہیں ہے بلکہ نبوت اور رسالت کے لوازمات میں سے ہے۔"

تبصرہ :

اس شق پر تبصرہ کرنے کے لیے مناسب بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس

چیز کی وضاحت کی جائے کہ انبیاء علیہم السلام کی حیثیت ذات اور حیثیت نبوت و رسالت دونوں میں کوئی فرق ہے یا کہ نہیں بلکہ دونوں حیثیتیں ایک ہی ہیں۔

قرآن وحدیث کی رہنمائی

اس بارے میں قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے جو کچھ رہنمائی ملتی ہے وہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے ذوات قدسیہ اگرچہ ابتدائے آفرنیش سے ایسی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے حامل، اور صفات و استعدادات کے مالک رہتے ہیں جو دوسرے انسانوں اور افراد میں اصلاً نہیں پائے جاتے ہیں۔ وہ ایسے ملکات اور کمالات سے بھی متصف ہوتے ہیں جن کا تصور بھی دوسرے انسانوں اور افراد بشر میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ تاہم ان تمام بشری کمالات کے باوجود وہ ہیں بشر اور انسان۔ ان کی صفات اور استعدادات، ان کے کمالات اور صلاحیتوں سے اگر قطع نظر کرکے دیکھا جائے تو ان کے ذوات بشریہ اور دوسرے انسانوں کے ذوات میں اصل بشریت، اور انسانیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے مابین اگر فرق ہے تو وصف نبوت و رسالت۔ اور ان صفات وکمالات میں ہے جو انبیاء کے علاوہ دوسرے افراد بشر، اور عام انسانوں میں موجود نہیں ہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جو ایک سے زائد مقامات پر قرآن کریم کی متعدد آیتوں میں واضح کی گئی ہے۔ اور احادیث نبویہ سے بھی اس پر مزید روشنی پڑتی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انبیاء علیہم السلام کے ذواتِ قدسیہ میں اگرچہ وہ صفات وکمالات پہلے سے ودیعت رکھے گئے ہیں جو نبوت و رسالت کے لیے مدار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر ان کی حیثیتِ ذات اور حیثیت نبوت و

رسالت، دو الگ الگ حیثیتیں ہیں۔یہی وجہ ہے کہ قبل از بعثت اُن کو بالفعل نبوت و رسالت سے متصف نہیں مانا گیا ہے۔ گو بالقوۃ نبوت و رسالت کے وصف سے متصف ہوں۔

اس مسلّم حقیقت کو پیش نظر رکھ کر جب ہم تفہیمات کی اس عبارت پر نظر ڈالتے ہیں کہ:

"یہ عصمت انبیاء علیہم السلام کے لوازم ذات سے نہیں بلکہ نبوت و رسالت کے لوازمات میں سے ہے۔"

تو اس سے صریح طور پر جو مفہوم اور معنے ذہن میں آجاتے ہیں، اور جس کے ماسوا دوسرے کسی مفہوم اور معنے کے لیے اس میں گنجائش ہی نہیں وہ یہ ہیں کہ "انبیاء علیہم السلام کے ذوات قدسیہ ہزار کمالات اور لاکھوں صفات کے باوجود بھی چونکہ بشر اور انسان ہیں۔ اور بشریت و انسانیت اپنی ذات کے اعتبار سے لازمی طور پر خطاؤں اور لغزشوں سے معصوم نہیں ہو سکتی۔ اس بنا پر ذوات انبیاء کے ساتھ عصمت لازم نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ عصمت، نبوت اور رسالت کے لوازمات میں سے ہو گی" — اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کو حق تسلیم کرنے میں کوئی مسلمان تامل نہیں کر سکتا۔

دلیل

اس کے لیے واضح دلیل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے لیے دو حالتیں ہمیشہ رہی ہیں۔ ایک حالت قبل از بعثت۔ جس میں وہ بالفعل نبوت و رسالت کی صفت سے متصف نہیں ہوتے ہیں۔ اور دوسری حالت بعد از بعثت،

جس میں وہ بالفعل مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت پر فائز ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ان کے ذوات دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں۔ اب اگر عصمت ان کے ذوات کے لیے لازم مان لی جائے۔ تو ضروری ہے کہ عصمت دونوں حالتوں میں ان کے لیے یکساں طور پر بالاتفاق ثابت ہو۔ کیونکہ نبی کی ذات دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ اور یہ ایک مسلّم قانون ہے کہ ذات کا مقتضا اور لازم ذات کے ساتھ ہر ظرف میں لازم رہتا ہے۔ جہاں ذات ہو گی وہاں لازم بھی ہو گا۔ ورنہ لازم، لازم نہیں رہے گا ـــ حالانکہ اکثر[1] اہل السنت انبیاء علیہم السلام کو قبل از بعثت معصوم نہیں مانتے ہیں۔ اور ان کو کسی نے گروہ اہل السنّت سے نہیں نکالا ہے۔ اس بنا پر ماننا پڑے گا کہ عصمت انبیاء کے لوازم ذات سے نہیں بلکہ نبوت و رسالت کے لوازمات میں سے ہے۔"

یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے سمجھنے میں کسی عالم انسان کو کوئی الجھن پیش نہیں آسکتی۔ مگر معلوم نہیں کہ کس عظیم مگر خفیہ مصلحت کے تحت بزرگوں نے اس کو حد سے زیادہ خفی اور نظری بنا کے رکھدیا ہے جس پر جانبین کو بولنے

---

[1] اکثر کی قید اس لیے لگائی گئی کہ بعض ان کو قبل از بعثت بھی معصوم مانتے ہیں اور اس کو اصح بھی کہتے ہیں۔

ثم ھٰذہ العصمۃ ثابتۃ للانبیاء قبل النبوۃ وبعدھا علی الاصح اھ ملا علی قاری شرح فقہ اکبر ۱۲ م ف

اور لکھنے کی ضرورت پیش آگئی۔

علمائے کرام کی مخالفت اور عداوت سے خدا اپنے حفظ وامان میں رکھے۔ یہ حضرات جب کسی کی مخالفت اور عداوت پر اُتر آتے ہیں تو امام غزالیؒ، اور ابن تیمیہؒ جیسے ائمۂ اسلام بھی ان کے فتوئ تفسیق اور نسبت تضلیل سے بچ نہیں سکتے۔ نیز بدیہی سے بدیہی حقائق کو بھی علمی نکتہ آفرینیوں سے مشتبہ اور پیچیدہ بنا کے رکھ دیتے ہیں۔"

عبارت کا تیسرا جزء یہ ہے:

(ج) "یہ عصمت عطائی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی نے انہیں عطا فرمائی ہے۔ اگر اُن سے تھوڑی دیر کے لیے اللہ تعالیٰ کی حفاظت اُٹھ جائے تو عام انسانوں کی طرح ان سے بھی بھول چوک اور لغزش ہو سکتی ہے۔"

تبصرہ:

اس جزء کو جب عقل اور نقل دونوں کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں تو ذہن میں انکار کے لیے کوئی معقول وجہ نہیں آتی ہے۔ کیونکہ ابھی شق ۲؎ کے تبصرے میں یہ بات واضح ہو گئی کہ عصمت وصفِ نبوت ورسالت کے لوازمات میں سے ہے۔ اور نبوت ورسالت دونوں عطائی نعمتیں ہیں جو انبیاء کو بوقتِ بعثت من جانب اللہ عطا کی جاتی ہیں، وہ ذاتی اور پیدائشی نہیں ہیں۔ اور جب نبوت عطائی نعمت قرار پائی تو کیوں یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ عصمت بھی اپنے ملزوم کی طرح اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی صفت ہے جو انبیاء کو من جانب اللہ نصیب ہوتی

ہے؟ قرآن کریم میں بھی اس حقیقت کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔ ارشاد ہے:

وَلَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيْلًا اِذًا لَّاَذَقْنٰكَ ضِعْفَ الْحَيٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيْرًا ۔ (بنی اسرائیل، ع ۸)

"اور اگر ہم نے تم کو حق پر ثابت قدم نہ رکھا ہوتا تو قریب تھا کہ تم ان کی طرف تھوڑا سا مائل ہوتے۔ اور ہم اس وقت تم کو دنیا میں بھی دو گنی سزا دیتے اور آخرت میں بھی۔ پھر تم ہمارے بالمقابل کوئی مددگار نہ پاتے۔"

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهٗ لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ يُّضِلُّوْكَ (النساء - ع ۱۷)

"اگر تم پر خدا کا فضل نہ ہوتا اور نہ رحمت اس کی آپ کے شاملِ حال رہتی۔ تو ان میں سے ایک گروہ نے تو یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ آپ کو راہ حق سے گمراہ کر دیں۔"

مگر یہ اللہ ہی تھا کہ اس نے محض اپنے فضل سے آپ کو بچا لیا۔ اور ان کو اپنے بُرے ارادوں میں کامیاب نہ ہونے دیا ——— یہ اور اس قسم کی بہت سی آیتیں قرآن کریم میں ملتی ہیں جن سے یہ حقیقت اچھی طرح عیاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو اللہ تعالیٰ ہی نے معصوم اور محفوظ فرمایا ہے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لیے اُن سے اللہ کی حفاظت اُٹھ جاتے تو اُن سے لغزشوں

کا سرزد ہونا کوئی بعید از امکان امر نہیں ہے ـــــــ اس کے علاوہ علماءِ محققین نے اپنی تصانیف میں یہ تصریحات بھی فرمائی ہیں کہ انبیاء کی عصمت ان کی ذاتی اور طبعی صفت نہیں ہے جو ان کی ذات سے کسی وقت منفک ہی نہیں ہو سکتی ہو۔ بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عطاء کی ہوئی نعمت ہے جو نبوت پر فائز ہو جانے کے بعد انہیں ملتی ہے۔ چنانچہ علامہ سید آلوسیؒ نے روح المعانی ج ۱۳ ص ۲۴۳ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔

وہ آیت وَاجْنُبْنِیْ وَبَنِیَّ اَنْ نَعْبُدَ الْاَصْنَامَ کی تفسیر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

والمراد ھٰھنا طلب الثبات والدوام علی التوحید والبعد عن عبادۃ الاصنام والا فالانبیاء معصومون عن الکفر و عن عبادۃ غیر اللہ - اھ

"حضرت ابراہیمؑ کی مراد یہاں دعا کرنے سے طلب ثبات اور دوام ہے توحید پر۔ اور اس بات پر کہ بتوں کی عبادت سے دور رہیں۔ ورنہ انبیاء علیہم السلام، کفر اور غیر اللہ کی عبادت سے ویسے بھی معصوم ہیں۔"

ایک اشکال اور اس کا جواب

آیت کریمہ کی اس توجیہ اور تفسیر پر امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اشکال وارد کیا ہے۔ پھر اپنی طرف سے اس کا ایک جواب بھی دیا ہے، علامہ سید آلوسیؒ نے دونوں کو درج ذیل الفاظ میں نقل کیا ہے:۔

واعترض علیہ الامام بانہ لما کان من المعلوم انہٗ

سبحانہ وتعالیٰ یثبت الانبیاء علی الاجتناب فما الفائدۃ فی سوال التثبیت؟

"امام رازیؒ نے اس توجیہ پر اعتراض کیا ہے کہ جب یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں کو توحید، اور شرک سے اجتناب پر قائم رکھتا ہے۔ تو اس چیز کے لیے سوال کرنے میں کیا فائدہ ہے؟

ثم قال، والصحیح عندی فی الجواب انہ وان کان یعلم ان اللہ یعصمہ عن عبادۃ الاصنام الا انہ ذکر ذالک ھضماً لنفسہ واظہاراً للحاجۃ والفاقۃ الی فضل اللہ عز وجل فی کل المطالب۔ اھ

"اس کا جواب امام موصوفؒ نے یہ دیا ہے کہ ابراہیم کو اگرچہ یہ معلوم تھا کہ اللہ تعالیٰ اصنام کی عبادت سے اُسے محفوظ رکھے گا۔ مگر عصمت کا سوال اس نے کسرِ نفس، اور اس بات کے اظہار کے لیے کیا تھا کہ میں ہر وقت اپنے تمام مقاصد میں کامیابی کے لیے آپ کے فضل کا انتہائی محتاج ہوں"۔۔۔۔

یہ سوال اور جواب دونوں امام رازیؒ رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں۔ آگے چل کر علامہ سیّد آلوسیؒ نے اپنی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے:

والجواب الصحیح عندی ما قیل ان عصمۃ الانبیاء لیس لامر طبیعی فیھم بل بمحض توفیق اللہ تعالیٰ ایاھم وتفضلہ علیھم ولذالک صح طلبھا۔ اھ (ج ۱۳ ص ۲۳۴)

"میرے نزدیک صحیح جواب وہ ہے جو دوسرے علماء نے دیا ہے کہ انبیاء کی عصمت ان کی طبعی اور ذاتی صفت نہیں ہے دجوکہ ذات سے منفک نہ ہوسکے ، بلکہ یہ خالص توفیقِ الٰہی سے بطور فضل واحسان کے انہیں عطا ہوئی ہے۔اس بنا پر اس کا سوال بھی صحیح ہوگیا اور طلب بھی "

اس جواب میں علامہ سید آلوسیؒ نے اس حقیقت کا انکشاف کر دیا اور اس کو صحیح بھی قرار دے دیا کہ انبیاء کی عصمت ان کی ذاتی صفت نہیں جو ذات کے ساتھ لازم ہو کر کسی وقت اور کسی حالت میں بھی ان سے منفک نہ ہوسکے بلکہ یہ اللہ تعالےٰ کی دی ہوئی ایک صفت ہے جو نبوت و رسالت کے بعد انہیں ملی ہے۔اس اپنے فضل وکرم سے اللہ تعالیٰ نے انہیں نعمتِ عصمت سے نوازا ہے ۔اور جب یہ ذاتی صفت ہونے کے بجائے عطائی نعمت قرار پائی تو ماننا پڑے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے تھوڑی دیر کے لیے اپنی حفاظت کو اٹھائے تو ہوسکتا ہے کہ اُن سے کوئی لغزش سرزد ہو جائے ۔

تفہیمات کی عبارت میں تجزیہ کا چوتھا اور آخری جزء یہ ہے :۔

(د) ہر نبیؐ سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں"

تبصرہ :

یہ وہ شق اور وہ جزء ہے جس پر علمی حلقوں میں اگرچہ بہت بڑا ہنگامہ برپا کیا گیا ہے ۔مگر مسئلہ عصمت الانبیاء میں اس کی جو تشریح گزر چکی ہے ، اگر اس کی روشنی میں

اس کو دیکھا جاتے، تو اس بات پر یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ مولانا مودودی نے اپنے ان الفاظ میں مسلک اہل السنت والجماعت کی عین ترجمانی کی ہے۔ کیونکہ اس میں زیادہ سے زیادہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ " انبیاء علیہم السلام سے ایک یا دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں "۔ اور مسئلہ عصمت الانبیاء میں متعدد ائمہ کے حوالوں سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ تمام اہل السنت اس بات پر متفق ہیں کہ انبیاءؑ کے افعال میں لغزشیں پائی جاتی ہیں۔ اور لغزشوں سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ تو جب یہ مسئلہ اجماعی ہے اور پورے اہل السنت ابتدا سے اس پر متفق چلے آئے ہیں، تو یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ آخر مولانا مودودی کو ایک ایسی بات کہنے اور لکھنے سے کیوں اہل السنّت والجماعت بلکہ اسلام کے دائرے سے نکالا جا رہا ہے جس بات پر قرآن و حدیث ناطق اور تمام اہل السنّت بلکہ پورے اہل اسلام متفق رہے ہیں؟ اور اگر مولانا مودودی کو صرف اتنی بات کہہ دینے پر کہ " انبیاء علیہم السلام سے ایک یا دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں " گروہ اہل السنت یا دائرۂ اسلام سے خارج کر دینے کی کوششیں کی جائیں تو ہمیں بتایا جائے کہ اُن تمام علمائے اسلام کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا، جو ایک یا دو لغزشوں کے نہیں، بلکہ بلا کسی تعداد کے ذکر کرنے کے مطلقاً لغزشوں کے صدور کے قائل رہے ہیں؟ بہر حال انبیاء علیہم السّلام کی طرف ایک یا دو لغزشوں کی طرف نسبت کرنے سے انسان نہ عصمت الانبیاء کا منکر قرار پا سکتا ہے اور نہ گروہ اہل السنت سے خارج۔

یہ تفہیمات کی عبارت پر مختصر تبصرہ اور جائزہ تھا جو توضیح مقصد کی غرض سے پیش کر دیا گیا۔ ذیل میں شیخ الاسلامؒ حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی

نور اللہ مرقدہ کی وہ تنقید پیش کی جاتی ہے ۔جو مولانا مرحوم نے تفہیمات کی عبارت پر لکھی ہے ۔پھر اس پر بعد میں مختصر "تبصرہ" بھی پیش کیا جائے گا تاکہ ایک ناظر کے لیے یہ رائے قائم کرنا آسان ہو جائے کہ مولانا مرحوم کی یہ تنقید کہاں تک صحیح اور درست ہے ۔اور اس میں مولانا مودودی کو جو اسلام سے خارج کر دینے کی کوشش کی گئی ہے اس میں حضرت شیخ مدنی کہاں تک مُصیب اور حق بجانب ہیں ؟ فیا حسرۃً علی العباد لا یزالون مختلفین حتی تاتیھم الساعۃ۔

تنقید المدنی رحمہ اللہ تعالیٰ

تفہیمات کی متذکرہ بالا عبارت پر حضرت شیخ مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے درج ذیل تنقید فرمائی ہے :-

"اب فرمائیے کہ مذکورہ بالا عقیدہ رجو تفہیمات کی عبارت میں مذکور ہے ، ہر نبی کے متعلق جن میں جناب رسول اللہ صلعم بھی داخل ہیں کہاں تک اصول وعقائد اسلامیہ کے مطابق ہے ۔جس میں ہر نبی سے عصمت و حفاظت کا اٹھا لینا اور بالارادہ ان سے لغزشیں کرا دینا مانا گیا ہے ؟ ایسی صورت میں تو کوئی نبی بھی معیار حق نہیں رہ سکتا ہے ۔اور نہ کسی نبی پر ہمیشہ اعتماد ہو سکتا ہے ۔جو حکم بھی ہو گا اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ کہیں وہ عصمت وحفاظت اٹھ جانے کے زمانے کا نہ ہو ۔اب تبلائیے کہ یہ اختلاف اصولی ہے یا فروعی ، اور بتلائیے کہ اسلامی جماعت اور اس کے بانی مسلمان ہیں یا نہیں ؟" (مودودی دستور ص ۔)

یہ حقیقت ہے کہ مولانا مرحوم نہ صرف یہ کہ اپنے وقت میں علومِ شریعت کے ایک ماہر، محقق اور متبحر عالم تھے۔ بلکہ اسرارِ شریعت، اور علمِ تصوف میں بھی شیخ کامل اور مستقم امام تھے۔ آپ کی دیانت وللّٰہیت تمام علمی اور اسلامی حلقوں میں مسلّم تھی۔ خشیت اور خدا ترسی میں خلوص اور تقویٰ میں اپنی مثال آپ تھے۔ اسلام کی پختہ سیرت، اور مضبوط کردار کے لحاظ سے مولانا مرحوم کی شخصیت اس قابل تھی کہ اس کو دنیائے اسلام کی ممتاز ترین دینی شخصیتوں میں شمار کیا جائے —— پس اس لحاظ سے تو ہم مولانا مرحوم کی تنقید کے متعلق یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اس کو انہوں نے نیک نیتی اور دینی جذبے کی بجائے فاسد نیت اور خراب ارادے سے لکھا ہوگا۔ لہٰذا اس اعتبار سے تو مولانا مرحوم کی اس تنقید پر اظہار خیال مناسب نہ تھا لیکن علمائے اہلِ سنّت والجماعت نے مسئلۂ عصمۃ الانبیاء کی جو تشریح کی ہے، اس کی روشنی میں جب ہم مولانا مرحوم کی اس تنقید پر غور کرتے ہیں تو ہم اس کو مولانا کی ایک قلمی لغزش سمجھتے ہیں جس سے وہ خود بھی محفوظ اور معصوم نہیں تھے۔ اس بنا پر حدودِ ادب کو تا بحدِ استطاعت ملحوظ رکھتے ہوئے مولانا مرحوم کی تنقید پر اظہارِ خیال کی غرض سے چند جملے قارئین کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ واللہ اعلم بما فی صدور العٰلمین۔

مگر تنقید پر اظہارِ خیال کے لیے مفید یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مولانا مرحوم کی تنقید کا مناسب تجزیہ کر کے پھر ہر ہر جزء کا علیحدہ علیحدہ مناسب جائزہ لیا جائے۔ ذیل میں ہم اس کا تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

تحلیل و تجزیہ:

مولانا مرحوم کی تنقید کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو درج ذیل تین امُور پر روشنی پڑتی ہے :

(الف) " ہر نبی کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ اس سے اللہ تعالیٰ نے بالارادہ عصمت و حفاظت اٹھا کر لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں عقائد اور اصُولِ اسلامیہ کے مخالف ہے "

(ب) " کیونکہ ایسی صورت میں نہ کوئی نبی معیار حق رہ سکتا ہے اور نہ اس پر اعتماد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہر حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ اس وقت کا ہو جس میں نبیؑ سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو "

(ج) اس بنا پر یہ اختلاف اصولی ہے نہ کہ فروعی۔ اور جماعت اسلامی اور اس کے بانی مولانا مودودی دونوں مسلمان نہیں ہیں "
(العیاذ باللہ من ذالک)

حضرت شیخ کا علمی مقام، فنی تبحّر اور دیانت و تقویٰ کی مثالی اور معیاری شان کو سامنے رکھ کر جب ہم ان کی اس تنقید پر غور کرتے ہیں تو خدا شاہد ہے کہ ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ اور دل و دماغ اس چکر میں پڑ جاتے ہیں کہ تنقید کے یہ الفاظ حضرت شیخ جیسے محقق اور متبحر، متقی اور خدا ترس عالم کی زبان و قلم سے نکلے بھی ہیں یا کہ نہیں اور نکلے ہیں تو کس طرح ؟ بالآخر بہت سوچ بچار کے بعد اس بات پر اطمینان اور تسلی حاصل ہو جاتی ہے کہ حیرت اور پریشانی کی کوئی بات نہیں۔ انسان کا خاصہ ہی یہی ہے کہ اس سے خطائیں اور لغزشیں سرزد ہوں۔ خوش قسمتی یہی ہے کہ نیک نیتی کے ساتھ خطاءِ اجتہادی کی صورت میں مؤاخذہ نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم

نے فرمایا ہے:

ان الحاکم اذا اجتہد فاخطأ فلہ اجر۔ واذا اصاب فلہ اجران (بخاریؒ)

"کوئی حاکم اگر اپنے اجتہاد میں غلطی کرے تو اس کو ایک اجر ملے گا۔ اور حق بات کو پہنچے تو اس کے لیے دو اجر ہیں۔"

اس بنا پر مجھے اگرچہ مولانا مرحوم کی تنقید سے جزوی طور پر بھی اتفاق نہیں بلکہ کلّی اختلاف ہے۔ مگر ان کے متعلق میرا گمان یہ ہے کہ انہوں نے یہ تنقید نیک نیتی سے کی ہے۔ اس لیے بعید نہیں کہ حضورؐ کے مذکورہ ارشاد کے بموجب اللہ کے ہاں انہیں اجر مل جائے۔ بالفرض اگر اجر نہ بھی ملے تو امید ہے کہ مواخذہ تو نہ ہوگا۔

لیکن مولانا مرحوم کی تنقید سے آج جو لوگ ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں یا مسلمانوں کو مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے بدظن کرنے کے لیے تفہیمات کی مذکورہ عبارت کو مسخ شدہ صورت اور غلط رنگ میں پیش کرتے ہیں یا اس کو غلط معنے پہنا کر لوگوں سے کہا کرتے ہیں کہ دیکھو! مودودی پیغمبروں کو بھی گنہگار سمجھ رہا ہے۔ یا پیغمبروں پر بھی تنقید کر دیتا ہے۔" جیسے بعض بزرگوں سے خود سن چکا ہوں اور بعض سے بالواسطہ سننے میں آیا ہے۔ تو ایسے لوگوں کے بارے میں بجز اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ ان کے دلوں میں یا تو خوفِ خداوندی کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی ہے اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے یکسر غافل اور بے نیاز ہو چکے ہیں۔ اور یا پھر انہوں نے اپنے متعلق یہ غلط تصوّر قائم کیا ہے کہ ہمیں بدریّین صحابہ کرام کی طرح اس بات کی بشارت مل چکی ہے کہ افعلوا ما شئتم فانی قد غفرت

دکھ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ حضرات خواہ غوث ہوں یا قطب، قاضی ہوں یا مفتی، امیر المومنین ہوں یا علامہ ۔ قیامت کے دن اللہ کے یہاں اپنے لیے جواب سوچیں۔

اس کے بعد ذیل میں ہم مولانا مرحوم کی تنقید کا جائزہ لیتے ہیں اور جن وجوہ سے ہم اس کے ساتھ اتفاق نہیں کر سکتے ہیں انہیں پیش کر دیتے ہیں:

وجُوہِ اختلاف

شق الف کا جائزہ:

اس شق کے متعلق ہم مولانا مرحوم کے ساتھ اتفاق اس لیے نہیں کر سکتے کہ ان کی یہ رائے تمام اہل السنّت والجماعت کے اجماعی فیصلے کے خلاف ہے۔ ہم نے پچھلے صفحات میں مسئلہ عصمۃ الانبیاء کی جو مختصر تشریح کی ہے، اس سے یہ بات واضح طریقہ سے معلوم ہو چکی ہے کہ تمام اہل السنت والجماعت کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کے افعال میں زلّات اور لغزشیں پائی جاتی ہیں اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں اور زلّت ایک عربی لفظ ہے جس کے معنی لغزش کے سوا کوئی دوسرے نہیں ہیں ۔ تو جب یہ ایک اجماعی فیصلہ قرار پایا کہ انبیاء علیہم السّلام کے افعال میں زلّات اور لغزشیں پائی جاتی ہیں اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں تو مولانا مرحوم کی یہ بات کس طرح صحیح تسلیم کی جائے گی کہ "نبیؑ کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ اس سے اللہ تعالیٰ نے بالارادہ عصمت وحفاظت اٹھا کر لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں، عقائد اور اصولِ اسلامیہ کے خلاف ہے"؟ عقائد اور اصول اسلامیہ کے خلاف جو عقیدہ ہے وہ یہ ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے ان سے عصمت وحفاظت اٹھا کر بڑے یا چھوٹے گناہ عمداً سرزد

ہونے دیئے ہیں۔" اور یہ عقیدہ تو ہرگز عقائد اور اصولِ اسلامیہ کے خلاف نہیں ہے کہ" ان سے عصمت و حفاظت اٹھا کر لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں۔" بلکہ یہ تو عین وہی عقیدہ ہے جو تمام اہل السنّت کے ہاں ابتدا سے آج تک متفق علیہ عقیدے کی حیثیت سے منقول ہوتا چلا آیا ہے۔ اور آج بھی ان کی تصانیف میں تحریری شکل میں ملتا ہے جیسے پہلے مسئلہ عصمت الانبیاء کی تشریح میں "عصمت عن الزلات" کی بحث میں ہم نے اس کو بیان کیا ہے۔ ہاں! اگر مولانا مودودی نے یہ کہا یا لکھا ہوتا کہ" انبیاء علیہم السّلام گناہوں سے معصوم نہیں ہیں"، تب ان پر یہ الزام جو مولانا مرحوم نے لگایا ہے درست ہوتا۔ مگر مولانا مودودی کی تمام تصانیف کی آپ ورق گردانی کیجیے ان میں کہیں بھی آپ کو یہ نہیں ملے گا کہ" انبیاء علیہم السّلام گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔"

رہی تفہیمات کی زیرِ بحث عبارت، تو اس کی بنیاد پر بھی مولانا مودودی کی طرف یہ انتساب کہ" وہ گناہوں سے عصمتِ انبیاء کے قائل نہیں ہیں" ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ تفہیمات کی اس عبارت میں اس انتساب کے لیے اصلاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ" انبیاء علیہم السّلام سے ایک یا دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں"۔ اور یہ کہیں بھی ذکر نہیں کیا گیا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوئے ہیں۔ لغزشوں کی نسبت کرنے سے انسان عصمتِ انبیاء کا منکر نہیں گردانا جا سکتا۔ اور نہ یہ نسبت عقائد اور اصولِ اسلامیہ کے خلاف ہو سکتی ہے۔ بلکہ یہ تمام اہل السنت والجماعت کے نزدیک جائز اور مسلّم ہے ـــ ہمارے نزدیک تفہیمات کی عبارت سے جو کچھ مفہوم اور معنے ذہن میں آتے ہیں وہ یہ ہیں کہ مولانا یہ فرما رہے ہیں کہ": گناہوں سے تو انبیاء معصوم ہیں ہی۔ رہیں لغزشیں تو ان سے

بھی وہ عام طور پر معصوم اور محفوظ ہیں اور جو کچھ بتقاضائے بشریت لغزشیں ان سے سرزد ہوتی ہیں وہ ایک دو سے زائد نہیں ہیں"۔ یہی وجہ ہے کہ عصمت و حفاظت اٹھانے کا نتیجہ مولانا مودودی نے گناہوں کی بجائے لغزشوں کا سرزد ہونا مرتب فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک یا دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں"۔

اس طرح کی صریح عبارت میں نہ معلوم یہ گنجائش کہاں سے نکل آسکتی ہے کہ مولانا مودودی نے اس عبارت میں گناہوں سے عصمتِ انبیاء کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ یہاں عبارت کے سیاق و سباق میں بھی گناہوں کا ذکر نہیں پایا جاتا، بلکہ لغزشوں ہی کا ذکر کیا گیا ہے، جس سے صریح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بحث اس عصمت کی ہو رہی ہے جو لغزشوں سے ہو نہ کہ اس عصمت کی جو گناہوں سے ہو۔ پھر زیر بحث عبارت میں حفاظت اٹھ جانے پر صریح لفظوں میں لغزشوں کا سرزد ہونا مرتب کیا گیا ہے نہ کہ گناہوں کا۔ اس لیے تفہیمات کی یہ عبارت اصلاً محلِ تنقید اور موردِ اعتراض نہیں بن سکتی۔ اور نہ اس میں مسلکِ اہل السنّت والجماعت کے خلاف کوئی چیز پائی جاتی ہے — بلکہ ہماری رائے میں تو عصمتِ انبیاء کے متعلق مولانا مودودی کا یہ تصور بڑی تعریف اور مزید تحسین کا مستحق ہے۔ کیونکہ گناہوں سے تو وہ عصمتِ مطلقہ کے قائل ہو گئے اور لغزشوں پر انہوں نے یہ پابندی عائد کر دی کہ وہ دو سے زائد نہیں ہیں۔ بخلاف عام اہل السنّت کے کہ وہ تو گناہوں تک کا صدور ان سے بالاتفاق جائز مانتے ہیں بشرطیکہ گناہ ایسے صغائر ہوں

جو خسیس افعال نہ ہوں اور صدور سہواً و خطأً ہو۔ اور جمہورِ اہل السنۃ تو عمداً بھی صدورِ صغائر جائز مانتے ہیں۔ عصمت الانبیاء کے مسئلہ میں عنوان "عصمت عن الصغائر" کے تحت علامہ سید آلوسیؒ کی سابق نقل شدہ عبارت میں اس کی تصریح پائی جاتی ہے۔

فان الصغائر الغیر المشعرۃ بالخسۃ یجوز صدورھا منہم عمداً بعد البعثۃ عند الجمہور علی ما ذکرہ العلامۃ الثانی فی شرح العقائد و یجوز صدورھا سہواً بالاتفاق۔

(روح المعانی ج ص ۲۷۴)

"جمہور کے نزدیک بعد از بعثت عمداً انبیاء سے ایسے صغائر سرزد ہو سکتے ہیں جو خسیس افعال نہ ہوں۔ چنانچہ علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد میں ذکر کیا ہے۔ اور سہواً صدورِ صغائر تو سب کے نزدیک جائز ہے۔"

نیز اہل السنت نے لغزشوں پر کوئی حد بندی بھی قائم نہیں کی ہے۔ بلکہ مطلقاً اُن کا صدور انبیاء سے جائز مانا ہے۔ اور مولانا مودودی نے صرف دو تک لغزشوں کا صدور تسلیم کیا ہے۔ اور زائد کا انہوں نے ذکر تک نہیں کیا ہے۔ اس طرح مولانا مودودی کے عقیدۂ عصمت میں دوسرے اہل السنت کی بہ نسبت انتہائی احتیاط پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مناسب تو یہی تھا کہ مولانا کے اس عقیدۂ عصمت کی بڑی تعریف اور تحسین کی جاتی۔ مگر افسوس کہ اس بہترین عقیدۂ عصمت کی وجہ سے انہیں اُلٹا گروہ اہل السنت سے کیا بلکہ اسلام ہی سے نکال دیا گیا۔ اور اُن کا یہ پاکیزہ عقیدہ عقائد و اصولِ اسلامیہ کے خلاف قرار دے دیا گیا۔

نہ معلوم اس کی حکمت اور فلسفہ کیا ہے؟

اعتراض

ممکن ہے کہ کوئی صاحبِ علم بزرگ ہماری اس رائے پر کہ مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارت میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ مولانا عصمتِ انبیاءؑ کے قائل نہیں ہیں۔" یہ اعتراض کرے کہ ہو سکتا ہے کہ تفہیمات کی عبارت میں لفظ "عصمت و حفاظت" کو عصمت عن المعاصی پر اور لفظ "لغزش" کو لغزشِ گناہ پر حمل کر کے حضرت شیخ مدنیؒ نے اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہو کہ اس میں انبیاء کے لیے ایک دو لغزشیں ثابت کر کے ان کی عصمت سے انکار کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی عصمتِ انبیاء کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس تقدیر پر تفہیمات کی عبارت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ "اللہ تعالیٰ نے اُن سے عصمت و حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشِ گناہ سرزد ہونے دی ہیں"۔ اور یہ عقیدہ یقیناً مسلکِ اہل السنت والجماعت کے خلاف ہے۔ اس طرح تفہیمات کی عبارت سے مولانا مدنیؒ مرحوم کا یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہو جائے گا کہ مولانا مودودی عصمتِ انبیاء سے اس عبارت میں انکار کر رہے ہیں"۔

جواب

اس اعتراض کے جواب میں اوّلاً ہم یہ عرض کریں گے کہ تفہیمات کی عبارت میں اس حمل اور توجیہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ عبارت کے سیاق و سباق میں کہیں بھی گناہ کا ذکر نہیں ہے اور نہ خود عبارت میں کوئی ایسا لفظ پایا جاتا ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ تک پایا جاتا ہو کہ یہاں عصمت سے مراد

عصمت ہے گناہوں سے، یا لغزش کے لفظ سے مراد گناہ کی لغزش ہے۔ اس کے علاوہ اگر عصمت اور لغزش سے مراد وہی معانی ہوں جو اعتراض میں ذکر کیے گئے ہیں تو لفظِ لغزش ذکر کرنے کی ضرورت کیا تھی۔ بلکہ صاف طور پر یوں کہنا چاہیے تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے ہر نبیؑ سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ سرزد ہونے دیئے ہیں۔"

ثانیاً، ہم یہ عرض کریں گے کہ بفرضِ محال اگر لغزش سے گناہ کی لغزش مراد لی جائے۔ تو پھر بھی عبارت میں کم از کم اس بات کے لیے گنجائش موجود ہے کہ گناہ سے مراد گناہ صغیرہ ہو۔ اور "سرزد ہونے" سے مراد سہواً و خطأً سرزد ہونا ہو۔ اس کے لیے سیاق و سباق میں قرائن بھی موجود ہیں۔ وہ قرائن بھول چوک کے الفاظ ہیں جو سہو، خطأ اور نسیان پر دلالت کرتے ہیں اس صورت میں عبارت کے معنے یہ ہوں گے کہ "اللہ تعالیٰ نے ان سے حفاظت اٹھا کر ایک دو صغیرہ گناہ سہواً و خطأً سرزد ہونے دیتے ہیں۔" اس طرح پھر بھی یہ عقیدہ اہل السنت کے مسلک کے خلاف نہیں رہے گا۔ اور نہ یہ عقیدہ، عقائد اور اصولِ اسلامیہ کے خلاف قرار پائے گا۔ کیونکہ اہل السنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ انبیاء سے سہواً و خطأً صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتے ہیں۔ اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ چنانچہ علامہ سیّد آلوسیؒ کی سابقہ عبارت میں اس کی تصریح گزر چکی ہے ۔۔۔ پس اس کو عقائد و اصولِ اسلامیہ کے خلاف قرار دینا ایک ایسی بات ہے جو ہمارے لیے یقیناً ناقابلِ فہم ہے۔

البتہ اگر لغزش سے گناہ کبیرہ کی لغزش مراد لی جائے۔ اور "سرزد ہونے"

سے عمداً سرزد ہونا مراد لیا جائے تو پھر یہ عبارت موردِ اعتراض اور محلِ تنقید بن جائے گی۔ اور مولانا مودودی پر حضرت شیخ کا یہ الزام درست ثابت ہوگا کہ:
اس عبارت میں عصمت الانبیاء سے انکار کر رہے ہیں۔

لیکن اس کے متعلق ہم یہ گذارش کریں گے کہ تفہیمات کی عبارت کو اس معنے پر ہرگز حمل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ عبارت ان تمام تصریحات کے خلاف ہو جائے گی جو مولانا مودودی کی دوسری تصانیف میں عصمت الانبیاء کے متعلق ملتی ہیں۔ اور اسلام نے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ ایک متکلم کے کلام میں اگر ایسے دو لفظ پائے جائیں جن میں سے ایک مجمل اور دوسرا مفصل ہو تو مجمل لفظ کو ایسے معنے پر حمل کیا جائے گا جس کی دوسری جگہ تفصیل کی گئی ہو، تاکہ دونوں میں بلاوجہ مخالفت پیدا نہ ہو۔ اس کے لیے کتاب و سنت میں بہت سے نظائر مل سکتے ہیں۔ مگر ہم یہاں قرآن کریم سے صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں اُن سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ اصول اپنی جگہ صحیح اور درست ہے۔

مثال اوّل

قرآن کریم میں ایک مقام پر ارشاد فرمایا گیا ہے:
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ۔ "تم پر مُردار جانور، اور خون دونوں حرام کیے گئے ہیں"

یہاں پر دم (خون)، اگرچہ مبہم اور مطلق بیان کیا گیا ہے۔ مگر دوسری جگہ قرآن ہی میں لفظ دم کو "مسفوحًا" کی قید سے مقید کر کے لایا گیا ہے اور اِس مبہم کی تفصیل " اَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا" کے ساتھ کی گئی ہے، تو تمام علماء کا متفقہ فیصلہ

یہ ہے کہ پہلی آیت میں جو مبہم اور مطلق دم ذکر کیا گیا ہے ۔ اس سے مراد یہی دمِ مسفوح ہے جو دوسری آیت میں " اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا " کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے ۔ اور حُرمت کا حکم اسی دمِ مسفوُح کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری قسم کا دم اس میں داخل نہیں ہے ۔ اس سے معلوم ہُوا کہ ایک متکلم کے کلام میں جب دو لفظ مجمل اور مفصل واقع ہوں تو مجمل کو ایسے معنٰے پر حمل کیا جائے گا جس کی دوسری جگہ تفصیل کی گئی ہو ۔ تاکہ ایک متکلم کے دو کلاموں میں بلا وجہ مخالفت پیدا نہ ہو ۔

مثال دوم

قرآن کریم میں حضرت ابراہیمؑ کے متعلق ایک مقام میں یہ ذکر ہے کہ انہوں نے اپنے رب سے کسی موقع پر یہ درخواست کی کہ "مجھے مُردے جلانے کی کیفیت دکھلائیے" رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی " اے میرے رب ! مجھے یہ دکھا کہ تو کس طرح مُردوں کو زندہ کر دیتا ہے ؟" ـــــ یہ ایک سوال تھا جس کا باعث اور سبب بظاہر معلوم نہ تھا ۔ ہو سکتا تھا کہ حضرت ابراہیمؑ نے سوال اس بنا پر کیا ہو کہ انہیں تا حال احیائے موتیٰ پر یقین حاصل نہ ہُوا ہو اور حصولِ ایقان کے لیے انہوں نے سوال کیا ہو ۔ اس کے ساتھ یہ بھی احتمال تھا کہ حضرت ابراہیمؑ کو قدرتِ عظیمہ کے دلائل سے احیائے موتیٰ پر ایمان و ایقان تو پہلے سے حاصل ہو چکا ہو ، مگر معاینہ اور مشاہدہ سے جو عین الیقین حاصل ہوتا ہے سوال اسی کے لیے کیا گیا ہو ۔

مذکورہ بالا دونوں احتمالوں میں سے پہلے احتمال کی بنیاد پر حضرت ابراہیم علیہ السّلام سے یہ دریافت کیا گیا کہ : اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ؟ " ابراہیمؑ ! کیا ابھی تک تم کو اس پر یقین و ایمان حاصل نہیں ہے ؟" اس کے جواب میں حضرت ابراہیمؑ نے دوسرے

احتمال کی تصریح کرتے ہوئے عرض کیا کہ: بَلٰی وَلٰکِنۡ لِیَطۡمَئِنَّ قَلۡبِیۡ " ایمان ویقین تو ہے۔ مگر سوال اس لیے کر رہا ہوں کہ (مشاہدہ عینی سے) اطمینانِ قلب نصیب ہو جائے" ——— پس جبکہ باعث سوال کے متعلق خود حضرت ابراہیمؑ ہی نے یہ وضاحت فرمائی کہ سوال کا باعث ایمان اور یقین کامل کا فقدان نہیں بلکہ مشاہدۂ عینی سے عین الیقین کی تحصیل ہے تو معلوم ہوا کہ اَرِنِیۡ کَیۡفَ تُحۡیِ الۡمَوۡتٰی میں سوال کا باعث اور سبب پہلے سے یہی تھا نہ کہ ایمان اور یقینِ کامل کا فقدان۔

اَب اس وضاحت کے بعد بھی اگر کوئی شخص اس بات پر اصرار کرے گا کہ اَرِنِیۡ کَیۡفَ تُحۡیِ الۡمَوۡتٰی میں سوال کا منشا اور سبب فقدانِ ایمان تھا اور سوال اس بنا پر کیا گیا تھا کہ احیائے مَوتیٰ کے متعلق حضرت ابراہیم علیہ السّلام کو تا حال اصل یقین اور ایمان حاصل نہیں ہوا تھا، تو وہ سخت غلطی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ بلکہ ابتدا ہی سے سوال کا اصل باعث اور سبب وہی قرار دیا جائے گا، جس کی تصریح خود حضرت ابراہیم علیہ السّلام نے بعد میں فرمائی ہے۔ اس مثال سے بھی یہ اصل واضح ہو گیا کہ لفظ مجمل اور مبہم کے محتملہ معانی میں سے صرف وہی معنے مراد لیے جائیں گے جن کی دوسری جگہ تفصیل بیان کی گئی ہو۔

اس قانون کے پیشِ نظر اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیں کہ تفہیمات کی عبارت میں لفظ "لغزش" کے اندر یہ گنجائش موجود ہے کہ اس سے گناہ کبیرہ کی لغزش مراد لی جائے اور "سرزد ہونے" سے عمداً سرزد ہونا مراد لیا جائے، تب بھی چونکہ مولانا مودودی نے دوسری تصانیف میں انبیاء کے متعلق واضح لفظوں میں اپنا عقیدہ یہ بیان کیا ہے کہ "وہ گناہوں سے معصوم ہیں اور عصمت اُن کی

مخصوص صفت ہے"۔۔۔۔۔ اس لیے باوجود گنجائش ہونے کے ہم تفہیمات کی عبارت کو ایسے معنے پر ہرگز حمل نہیں کر سکتے جس سے یہ عبارت دوسری تمام تصریحات کے خلاف ہو جائے۔ اور اپنی دوسری تصانیف اور تحریروں میں مولانا نے جو اپنا واضح عقیدۂ عصمت بیان کیا ہے اس پر اس سے کوئی زد پڑے۔"

اب ذیل میں مولانا مودُودی کی وہ تصریحات پیش کی جاتی ہیں جن سے عصمتِ انبیاء کے متعلق مولانا کا عقیدہ اور مسلک معلوم کیا جا سکتا ہے۔۔۔۔ کسی صاحب نے تفہیمات کی زیر بحث عبارت کے متعلق مولانا مودودی سے یہ دریافت کر کے سوال کیا کہ:

"کیا انبیاء تمام معاصی سے معصوم نہیں ہیں۔ اگر نبیؑ سے نبوت کے ہوتے ہوئے عصمت اٹھ سکتی ہے۔ تو اس کی نبوت، اور تعلیمات نبوت پر اعتماد کامل کیسے کیا جا سکتا ہے؟"

اس کے جواب میں مولانا نے جو کچھ فرمایا ہے اُسے ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ صاحب تفہیمات نے تفہیمات کی عبارت سے کیا معنے مراد لیے ہیں۔ مولانا نے فرمایا ہے:

"انبیاء کی عصمت بلا شبہ ایک بنیادی چیز ہے اور ہم آپ سے بڑھ کر ان کے بھیجنے والے خدا نے اس امر کا اہتمام فرمایا ہے کہ ان کا اعتماد قائم ہو۔ لیکن اسی خدا نے اپنی کتاب پاک میں متعدد انبیاء کی ایسی لغزشوں کا بھی ذکر فرمایا ہے جن پر گرفت یا تنبیہ کی گئی ہے اور اس کے ساتھ وہی خدا اپنی کتاب میں ہم کو یہ اطمینان بھی دلاتا ہے کہ انبیاء کو

کبھی کسی چھوٹی سے چھوٹی لغزش پر قائم نہیں رہنے دیا گیا ہے بلکہ بر وقت اس کی اصلاح کر دی گئی ہے۔ یہی بات ہے جو علمائے اصول نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہے کہ نبیؐ سے لغزش اور رائے کی غلطی صادر ہو سکتی ہے البتہ اس کا لغزش اور غلطی پر قائم رہنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اصلاح کا ذمّہ لیا ہے۔ ملاحظہ ہو اصول السرخسیؒ ج ۱، ص ۳۱۸ - و ج ۲، ص ۵ - ۸۶ - ۹۱ - یہ حقیقت اگر آپ کے پیشِ نظر رہے تو آپ سمجھ سکیں گے کہ اُن کی لغزشوں کے ذکر کرنے سے حضرات انبیاء علیہم السّلام کے اعتماد میں ذرّہ برابر بھی خلل واقع نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس سے خدا اور بندے کا فرق اچھی طرح کھل جاتا ہے اور اس خطرے کا امکان باقی نہیں رہتا ہے کہ ان برگزیدہ شخصیتوں کی طرف کوئی شخص الوہیت کی صفات منسوب کرنے لگے۔" (ترجمان القرآن ج ۴۶ عدد ۳ - رمضان ۱۳۷۵ھ)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں مولانا موصوف نے تحریر فرمایا ہے:

"جماعت اسلامی تمام بزرگانِ دین کے احترام اور ان کی عظمت کے اعتراف کو ضروری سمجھتی ہے۔ البتہ انبیاء علیہم السّلام کے سوا کسی کو معصوم نہیں سمجھتی ہے۔" (بحوالہ کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟ ص ۲۹۹)

مندرجۂ بالا دو تصریحات سے "عصمت الانبیاء" کے بارے میں مولانا مودودی کا مسلک اور عقیدہ کالشمس فی نصف النہار واضح ہو گیا وہ یہ کہ:

"انبیاء علیہم السّلام معصوم ہیں۔ ان کی عصمت کا عقیدہ اسلام میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اس عصمت کا اہتمام

فرمایا ہے تاکہ ان کا اعتماد قائم ہو۔ نیز یہ عصمت ان کی مخصوص صفت ہے۔ کوئی بھی فردِ بشر ان کے ساتھ اس صفت میں شریک نہیں ہے۔ اُن سے جو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں، وہ ان کی عصمت پر اصلاً اثر انداز نہیں ہو سکتیں ۔"

عصمت الانبیاء کے متعلق مولانا مودودی کا یہ مسلک اور عقیدہ، وہ مسلک اور عقیدہ ہے جو ابتدا سے تمام اہل السنّت والجماعت کے مابین ایک متفق علیہ عقیدے کی حیثیت سے چلا آ رہا ہے۔ اور کتب فن میں بھی آج اسی عقیدے کی تصریحات پائی جاتی ہیں ـــ مگر افسوس کہ حضرت شیخ مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں کو یک جنبش قلم ایک ایسے عقیدے کی وجہ سے اسلام کے دائرے سے خارج ہونے کا فتویٰ صادر فرمایا جو پورے اہل السنت والجماعت کا متفقہ عقیدہ اور مسلّم مسلک رہا ہے۔ غفر اللہ لہٗ و تجاوز عن زلّاتہٖ و تغمدہ برحمتہٖ و جعل الجنۃ مثواہ - آمین

شق ۲ کا جائزہ

حضرت شیخ مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی تنقید سے ہمارے اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ انہوں نے تفہیمات کی عبارت سے اخذ کردہ نتیجہ کے شق ۱ میں فرمایا ہے کہ:

"اس سے نبی پر اعتماد قائم اس لیے نہیں رہ سکتا کہ اس کے ہر حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ اس وقت کا ہو جس میں نبی سے عصمت و

حفاظت اٹھائی گئی ہو۔"

اس شق کے متعلق ہم بادب یہ گذارش کریں گے کہ تفہیمات کی عبارت میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ "انبیاء سے ایک دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں" پھر اسی عبارت کے متعلق جب مولانا سے سوال کیا گیا۔ تو مولانا نے اس کے جواب میں فرمایا کہ:

"انبیاء علیہم السلام کو چھوٹی سے چھوٹی لغزش پر بھی قائم نہیں رہنے دیا گیا ہے بلکہ بروقت اس کی اصلاح کی گئی ہے۔"

عبارت کے اس حاصل کے پیش نظر ہم حیران ہیں کہ انبیاء سے جب تمام عمر میں سرزد شدہ لغزشیں ایک دو سے زائد نہیں ہیں اور وہ دو لغزشیں معلوم بھی ہیں اور ان کی اصلاح بھی بروقت کی گئی ہے۔ تو اس سے انبیاء کے باقی ماندہ تمام احکام اور فیصلوں میں یہ احتمال پیدا کہاں سے ہو گیا کہ وہ اس وقت کے ہوں جس میں نبیؐ سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو؟ وہ ایک دو لغزشیں تو معلوم ہیں۔ اُن کے مواقع اور مواضع بھی متعین ہیں۔ اور اُن پر انبیاء و امت، سب کو مطلع بھی کیا گیا ہے اور بروقت ان کی اصلاح بھی کی گئی ہے، تو نہ معلوم ان معلوم لغزشوں اور متعین و معلوم مواضع کے علاوہ دوسرے تمام احکام نبیؐ میں یہ احتمال کہاں سے اور کس طرح پیدا ہوا کہ ان میں بھی انبیاء سے لغزشیں سرزد ہوئی ہوں، یا اُن سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو، تاکہ نبی سے اعتماد اُٹھ جائے اور اس کے تمام احکام اور فیصلے قابل اعتماد نہ رہیں۔؟

یہ احتمال اس وقت پیدا ہو سکتا تھا جبکہ تفہیمات کی عبارت میں انبیاء سے

عام لغزشوں کے سرزد ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہوتا۔ اور مواضع بھی ان لغزشوں کے متعیّن اور معلوم نہ ہوتے۔ اس کے ساتھ اُن لغزشوں پر انبیاء قائم بھی رہنے دیئے جاتے۔ اور بر وقت ان کی اصلاح نہ کی گئی ہوتی تب یہ احتمال بے شک پیدا ہو سکتا تھا کہ انبیاء سے ہر حکم میں لغزش سرزد ہوئی ہو۔ اور ہر فیصلے کے وقت اُن سے حفاظت و عصمت اٹھائی گئی ہو ـــ مگر تفہیمات کی عبارت میں نہ اس طرح کا کوئی دعویٰ کیا گیا ہے اور نہ اس سے یہ مفہوم سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا تفہیمات کی عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا ہرگز درست نہیں ہے کہ صاحبِ تفہیمات کا عقیدہ انبیاء علیہم السلام کے حق میں یہ ہے کہ "وہ اُن کو گناہوں سے معصوم نہیں مانتے ہیں"۔ نیز یہ کہنا کہ "اس عبارت کے پیشِ نظر کوئی نبی معیارِ حق نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اس کے ہر فیصلہ اور حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ اس زمانے کا ہو جس میں نبیؐ سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو" ـــ صحیح استنباط اور مصیب اجتہاد نہیں ہے۔ بلکہ قلم کی ایک لغزش اور لازمۂ بشریّت کا صدور ہے جس سے کوئی بھی عالم بلکہ مجتہد بھی معصوم اور محفوظ نہیں ہے، گو وہ بڑی سے بڑی شخصیت کیوں نہ ہو۔ ہمارے نزدیک تفہیمات کی عبارت میں عصمتِ انبیاء کے بارے میں مولانا مودودی کا پیش کردہ عقیدہ بعینہٖ وہ عقیدہ ہے۔ جو تمام اہل السنّت و الجماعت کا عقیدہ رہا ہے۔ اور دونوں کے مابین سرِ مُو فرق نہیں ہے ـــ جو حضرات مولانا مودودی کو اس عبارت کے پیشِ نظر عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دیتے ہیں۔ ان کے پاس اپنے اس الزام کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کوئی صحیح اور مضبوط دلیل نہیں ہے۔ اور جو کچھ اس بارے میں سامنے آیا ہے۔ اس میں چنداں وزن نہیں ہے۔

شق ۳ کا جائزہ

اس شق کا جائزہ لینے کے لیے کسی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس شق کی بنیاد چونکہ اس الزام پر رکھی گئی تھی کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں عصمت الانبیاء کے منکر ہیں جو پایۂ ثبوت تک نہ پہنچ سکا۔ بلکہ ثابت یہ ہوا کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی عصمت الانبیاء کے قائل ہیں اور اُن کا مسلک بعینہٖ وہی مسلک ہے جو اہل السنّت و الجماعت کا مسلک رہا ہے:

اس لیے اس الزام پر مبنی دعویٰ کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے ساتھ علماء کے اختلافات اصولی ہیں نہ کہ فروعی اور مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں مسلمان نہیں ہیں، خود بخود غیر صحیح ثابت ہوگا۔ صحیح یہی ہے کہ یہ اختلافات جو کچھ بھی ہیں فروعی ہیں نہ کہ اصولی۔ اور مولانا مودودی نہ صرف یہ کہ ایک صحیح العقیدہ عالم اور مسلمان ہیں۔ بلکہ اسلام کے سچے خادم اور مجاہد بھی ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کے طریقۂ کار کے مطابق دعوتِ حق کے ایک داعی بلکہ علمبردار بھی ہیں گو لوگ انہیں گروہی تعصبات، یا دوسرے وجوہ کی بنا پر گمراہ اور راہ حق سے منحرف کیوں نہ سمجھیں اور قسم قسم کے فتوے ان پر کیوں نہ لگائیں۔

باب دوم

حضرت یُونُس علیہ السّلام کا واقعہ

اصوُلی مسائل میں سے جن مسائل میں مولانا مودُودی کی ذاتِ گرامی کو مطعُون کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں سے ایک مسئلہ حضرت یُونس کے واقعہ سے متعلق ہے

تفہیم القرآن کی عبارت

تفہیم القرآن ج ۲ ص ۳۱۲۔ حاشیہ ۹۹ میں حضرت یُونس علیہ کے واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا مودُودی نے لکھا ہے کہ:

"قرآن میں اس قصّہ کی طرف تین جگہ صرف اشارات کیے گئے ہیں۔ کوئی تفصیل نہیں دی گئی ہے اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ قوم کن خاص وجوہ کی بنا پر خدا کے اس قانون سے مستثنیٰ کی گئی کہ عذاب کا فیصلہ ہو جانے کے بعد کسی کا ایمان اس کے لیے نافع نہیں ہو سکتا۔ تاہم قرآن کے اشارات اور صحیفۂ یونس کی تفصیلات پر غور کرنے سے اتنی بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ حضرت یونس سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں اور غالباً انہوں نے بے صبر ہو کر قبل از وقت اپنا مستقر بھی چھوڑ دیا تھا۔ اس لیے جب آشوریوں نے آثارِ عذاب دیکھ کر توبہ و استغفار

کی، تو اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف کر دیا۔ قرآن کریم میں خدائی دستور کے جو اصول و کلیات بیان کیے گئے ہیں، ان میں ایک مستقل دفعہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا۔ جب تک اس پر اپنی حجت پوری نہیں کر لیتا۔ پس جب نبی سے ادائے رسالت میں کوتاہی ہو گئی اور اللہ کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بطور خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے تو اللہ تعالیٰ کے انصاف نے اس قوم کو عذاب دینا گوارا نہ کیا۔ کیونکہ اس پر اتمامِ حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں"۔ انتہی (دیونس)

اس پر حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ کے ایک خلیفۂ مجاز نے درج ذیل اعتراض کیا ہے:

اعتراض

"یہاں مودودی صاحب نے حضرت یونسؑ کی طرف تین باتیں منسوب کی ہیں۔ (۱) اُن سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہوگئیں۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بطور خود بے صبر ہو کر اپنے مقام سے ہٹ گئے۔ (۳) آپ قوم پر اتمامِ حجت نہ کر سکے"۔ حالانکہ یہ تینوں الزامات غلط ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوئی وقت مقرر نہیں فرمایا تھا جس کا حضرت یونسؑ کو علم ہوتا۔ پیغمبر بے صبر ہو کر امتحان گاہ سے نہیں ہٹتے بلکہ وہ صبر کا مل نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ نبوت و رسالت کا فریضہ ہی صحیح طور پر نہ ادا کر سکیں تو وہ معصوم نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ نیز اس سے انبیاء کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انبیاء اتمامِ حجت کے لیے بھیجے جاتے

ہیں۔ خود قرآن مجید کا اعلان ہے: رُسُلاً مُبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ حُجَّۃٌ بَعْدَ الرُّسُلِ۔ (یعنی پیغمبروں کو بشارت دینے اور عذاب سے ڈرانے کے لیے بھیجا جاتا ہے تاکہ ان کی بعثت کے بعد لوگوں کے لیے اللہ پر حجت کرنے کا موقع نہ رہے) لہٰذا مودودی صاحب کا یہ کہنا غلط ہے کہ اتمامِ حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں۔ اس لیے قوم عذاب سے بچ گئی"۔ اھ (مودودی جماعت کے عقائد و نظریات پر ایک تنقیدی نظر ص۳۳)

آگے چل کر اس کتاب کے ص۴۸ میں تحریر فرمایا گیا ہے:

"نفس کوتاہی اور لغزش تو نبی سے ہو سکتی ہے لیکن فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں نبی سے کوتاہی کا ہونا محال ہے۔ اہلِ حق میں سے کسی مستند عالم نے یہ نہیں لکھا۔ کیونکہ اس سے تو ان کی رسالت ہی نعوذ باللہ مشتبہ ہو جاتی ہے"۔

اعتراض کا خلاصہ

مذکورہ اعتراض پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خلاصہ درجِ ذیل چار امور ہیں:

(ا) "حضرت یونس علیہ السّلام سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی سرزد نہیں ہوئی تھی، کیونکہ نبی سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے۔ اور کسی بھی مستند عالم نے اس طرح کی کوئی بات نہیں لکھی ہے"۔

(ب) "نبی سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ بھی ہے جس سے وہ بالاتفاق معصوم اور محفوظ ہیں۔ انبیاء کے بارے میں جو لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان سے اس قسم کی کوتاہی ہو سکتی ہے وہ عصمت الانبیاء

کے منکرین ہیں اور گروہ اہل السنت سے خارج۔

(ج) "حضرت یُونس علیہ السلام خدا کے مقرر کردہ وقت سے قبل بے صبر ہو کر اپنے مستقر سے نہیں ہٹے تھے۔ کیونکہ پیغمبر بے صبر ہو کر امتحان گاہ سے نہیں ہٹتے۔ بلکہ وہ صبر کامل کا نمونہ ہوتے ہیں۔"

(د) "مولانا مودُودی کا یہ کہنا غلط ہے کہ قومِ یُونس پر اتمام حجت کی قانونی شرائط پُوری نہیں ہوئی تھیں۔ کیونکہ اس طرح بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بعثت کا مقصد قرآنی اعلان کے مطابق بجز اتمام حجت کے دوسری کوئی چیز نہیں ہے۔" رُسُلًا مُّبَشِّرِیْنَ وَ مُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ حُجَّۃٌ بَعْدَ الرُّسُلِ۔"

یہ چار اُمُور ہیں جو اعتراض مذکور کی کل کائنات ہیں۔ اس قسم کے تمام اعتراضات کی اصل بنیاد چونکہ مولانا مودُودی پر علمائے کرام کی طرف سے یہ الزام ہے کہ انبیاء کے بارے میں مولانا مودُودی کا تصوّر ناقص اور مقامِ نبوّت اور منصبِ رسالت کے بارے میں ان کا نظریہ غلط ہے۔ اس لیے مَیں چاہتا ہوں کہ اعتراض کا جواب دینے سے پہلے مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے بارے میں مولانا مودُودی کا تصوّر اور نظریہ پیش کروں۔ کیونکہ بہت سے الزامات اس غلط فہمی کی بنیاد پر لگائے گئے ہیں۔

مقامِ نبوّت اور منصب رسالت کے بارے میں مولانا مودُودی کا بلند تصوّر

جو لوگ مولانا مودودی پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ مقامِ نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں ان کا تصوّر ناقص یا غلط قسم کا تصوّر ہے، اُن کے

متعلق ہم صاف لفظوں میں یہ کہتے ہیں کہ یا تو ان بے چاروں نے مولانا مودودی کی وہ تصانیف اور کتابیں نہیں پڑھی ہیں۔ جو اس قسم کے مضامین پر مشتمل ہیں - یا اگر پڑھی ہیں اور پھر بھی وہ اس طرح کے اتہامات اور الزامات لگانے کی جرأت کرتے ہیں تو ان کے دلوں میں خوف خداوندی کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی ہے۔ اور آخرت کی جواب دہی کے احساس سے بھی ان کے دل خالی ہو چکے ہیں ورنہ وہ اس طرح کی جرأت کبھی نہ کرتے۔ کیونکہ مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت سے متعلق جو مضامین مولانا کی مختلف تصانیف اور متعدد کتابوں میں کئی کئی صفحات پر پھیلے ہوئے ملتے ہیں، ان کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو خدا ترس اور آخرت کی جوابدہی کا احساس رکھنے والے آدمی پر یہ حقیقت منکشف اور عیاں ہو جاتی ہے کہ مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے متعلق مولانا مودودی کا تصور بہت بلند اور افضل ترین تصور ہے جس سے اونچا کوئی تصور منصبِ رسالت کے متعلق ہرگز نہیں ہو سکتا۔ ذیل میں تفہیمات حصہ اوّل کے ایک مضمون سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔ ان پر غور فرما کر آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے بارے میں مولانا کے اس تصور سے زیادہ کوئی بلند اور اعلیٰ تصور ہو سکتا ہے؟

تفہیمات حصہ اوّل میں عنوان "رسالت اور اس کے احکام" کے تحت غلام احمد پرویز کے ایک طویل مراسلے کے جواب میں مولانا نے رسول کی حیثیتِ رسالت پر بحث کرتے ہوئے علماء کے مختلف تصوّرات اور نظریات پیش کیے ہیں۔ اس کے بعد منصبِ رسالت کے متعلق اپنا تصوّر اس طرح پیش کیا ہے:-

"رسول کی حیثیتِ شخصی اور حیثیتِ رسالت اگرچہ اعتبار میں دو

جُداگانہ حیثیتیں ہیں مگر وجود میں دونوں ایک ہی ہیں۔ اور ان کے درمیان عملاً کوئی فرق ممکن نہیں ہے "منصبِ رسالت" دنیوی عہدوں کی طرح نہیں کہ عہدہ دار جب تک اپنے عہدہ کی کرسی پر بیٹھا ہے عہدہ دار ہے اور جب اس سے اترتا ہے تو ایک عام انسان ہے۔ بلکہ رسول جس وقت منصبِ رسالت پر سرفراز ہوتا ہے، اس وقت سے مرتے دم تک وہ ہر وقت اور ہر آن میں رسول ہوتا ہے اور مامور من اللہ۔ اور وہ کوئی فعل ایسا نہیں کر سکتا جو اس سلطنت کی پالیسی کے خلاف ہو، جس کا وہ نمائندہ بنا کر بھیجا گیا ہے۔ اس کی زندگی کے معاملات عام اس سے کہ وہ امام کی حیثیت سے ہوں، یا امیر کی حیثیت سے، قاضی کی حیثیت سے ہوں یا معلمِ اخلاق کی حیثیت سے، ایک شہری کی حیثیت سے ہوں یا ایک شوہر، باپ، بھائی، رشتہ دار اور دوست کی حیثیت سے ہوں، سب پر اس کی حیثیتِ رسالت اس طرح حاوی ہوتی ہے کہ کسی حال میں ایک لمحہ کے لیے بھی اس سے منفک نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ جب وہ اپنی خلوت میں بیوی کے پاس ہوتا ہے، اس وقت بھی وہ اسی طرح اللہ کا رسولؐ ہوتا ہے جس طرح وہ مسجد میں نماز پڑھاتے وقت ہوتا ہے۔

زندگی کے مختلف شعبوں میں وہ جو کچھ کرتا ہے اللہ کی ہدایت سے کرتا ہے۔ اس پر ہر آن اللہ کی طرف سے سخت نگرانی قائم رہتی ہے، جس کے ماتحت وہ انہی حدود کے اندر چلنے پر مجبور ہوتا ہے جو اللہ نے مقرر کر دی ہیں۔ اگر اس کے پاؤں کو ذرا سی لغزش ہوتی ہے تو اس کو

فوراً تنبیہ کی جاتی ہے۔کیونکہ اس کی خطا صرف اس کی خطا نہیں بلکہ ایک پوری امت کی خطا ہے۔لہٰذا اس کا خطا اور غلطی سے محفوظ ہونا لازم ہے تاکہ کلی اعتماد کے ساتھ اس کی پیروی کی جاسکے اور اس کے قول و فعل کو بالکلیہ اسلام کی تعلیم اور اسلامیت کا معیار قرار دیا جاسکے۔"

نبوت کی حقیقت، مولانا کی نظر میں

آگے چل کر حقیقتِ نبوّت کے متعلق قرآن کریم کے بیانات کی روشنی میں مولانا نے اپنا تصور یہ پیش کیا ہے:

"انبیاء علیہم السلام کے جو حالات قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں، ان کو دیکھنے سے مجھ کو نبوت کی حقیقت یہ نہیں معلوم ہوتی کہ اللہ تعالیٰ یکایک کسی راہ چلتے کو پکڑ کر اپنی کتاب پہنچانے کے لیے مامور کر دیتا ہے یا کسی شخص کو اس طور پر اپنی پیغامبری کے لیے مقرر کرتا ہے کہ وہ منجملہ اپنے دوسرے کاروبار کے ایک پیغامبری کا کام بھی سرانجام دیا کرے۔اس کے برعکس میں دیکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جب کسی قوم میں نبی بھیجنا چاہا ہے تو خاص طور پر ایک شخص کو اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ نبوت کی خدمت انجام دے۔اس کے اندر انسانیت کی وہ بلند ترین صفات اور وہ اعلیٰ درجہ کی ذہنی و روحانی قوتیں ودیعت کی ہیں جو اس اہم ترین منصب کو سنبھالنے کے لیے ضروری ہیں۔پیدائش کے وقت سے خاص اپنی نگرانی میں اس کی تربیت اور نگرانی کی ہے۔نبوت عطا کرنے سے پہلے بھی اس کو اخلاقی عیوب اور گمراہیوں اور

غلط کاریوں سے محفوظ رکھا ہے۔ اس کی پرورش ایسے حالات میں کی ہے جن میں اس کی استعداد نبوت ترقی کرکے فعلیت کی طرف بڑھتی رہی ہے۔ پھر جب وہ اپنے کمال کو پہنچ گیا ہے۔ تو اس کو اپنے پاس سے علم اور قوتِ فیصلہ اور نورِ ہدایت عطا کرکے منصبِ نبوت پر مامور کیا ہے ۔۔۔ اس پر خدا کی طرف سے شدید نگرانی قائم رہی ہے کہ خطا نہ کرنے پائے۔ ہوائے نفس کے اتباع اور شیطانی وساوس سے اس کی سخت حفاظت کی گئی ہے۔ معاملات کو اس کی بشری عقل اور اس کے انسانی اجتہاد پر نہیں چھوڑا گیا ہے۔ بلکہ جہاں خدا کے مقرر کیے ہوئے خطِ مستقیم سے اس نے بال برابر بھی جنبش کی ہے، وہیں اس کو ٹوک کر سیدھا کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس کی پیدائش اور اس کی بعثت کا مقصد ہی یہ رہا ہے کہ خدا کے بندوں کو سواء السبیل اور صراطِ مستقیم پر چلائے۔ اگر وہ اس خط سے سرِ مُو بھی ہٹتا تو عام انسان اس سے دُور نکل جاتے۔ یہ جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کے لفظ لفظ پر قرآن گواہ ہے۔"

انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی صلاحیتیں اور پاکیزہ فطرتیں

پھر انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی قابلیتوں، اور انتہائی پاکیزہ فطرتوں کا ذکر کرتے ہوئے مولانا نے فرمایا ہے:

"اس طرح جن لوگوں کو پیدا کیا جاتا ہے وہ عام انسانوں کی طرح نہیں ہوتے بلکہ غیر معمولی قابلیتوں کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ اُن کی فطرت انتہائی پاکیزہ ہوتی ہے۔ اُن کے ذہن کا سانچا ایسا ہوتا ہے کہ اس سے

جو بات نکلتی ہے سیدھی نکلتی ہے۔ غلط اندیشی، اور کج بینی کی استعداد ہی ان میں نہیں ہوتی۔ وہ جبلّی طور پر ایسے بنائے جاتے ہیں کہ بلا ارادہ اور بلا کسی غور و فکر کے محض حدس اور وجدان سے ان صحیح نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن پر دوسرے انسان غور و فکر کرنے کے بعد بھی نہیں پہنچ سکتے۔ اُن کے علوم کسبی نہیں، بلکہ جبلّی و وہبی ہوتے ہیں۔ حق اور باطل، صحیح اور غلط کا امتیاز ان کی عین سرشت میں ودیعت کیا جاتا ہے۔ وہ فطرتاً صحیح سوچتے، صحیح بولتے اور صحیح عمل کرتے ہیں۔"

اس کی توضیح کے لیے آگے مولانا نے قرآن ہی سے مختلف مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفات، کمالات اور علوم میں عام انسانوں کی طرح ہرگز نہیں۔ بلکہ ان سے بدرجہا بہتر اور بہت اونچا مقام رکھتے ہیں

انبیاء علیہم السلام پر خدا کی خصوصی نظر

پھر انبیاء علیہم السلام پر خدا کی خصوصی نظر اور اُن کی نگرانی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

"اس کے بعد قرآن مجید ہم کو بتاتا ہے کہ خدا نے انبیاء کو نہ صرف حکمت اور قوتِ فیصلہ اور غیر معمولی دانش و بینش عطا کی ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی وہ ہمیشہ ان پر نظرِ خاص بھی رکھتا ہے۔ غلطیوں سے ان کی حفاظت بھی کرتا ہے۔ گمراہیوں سے اُن کو بچاتا ہے، خواہ وہ انسانی اثرات کے تحت ہوں۔ یا شیطانی وساوس کے تحت ہوں۔ یا خود ان کے اپنے نفس سے پیدا ہوں حتیٰ کہ اگر بمقتضائے بشریت وہ اپنے اجتہاد میں بھی غلطی کرتے ہیں

تو اللہ تعالیٰ فوراً ان کی اصلاح کر دیتا ہے۔"

نبوّت نبی کی انسانیت کا جوہر ہے نہ کہ اس کی ذات پر عارض

پھر اس بات پر کہ نبیؐ کی ذات بشریہ پر نبوت عارض ہوتی ہے اور اس کی بشریّت و نبوت دو علیٰحدہ علیٰحدہ چیزیں ہیں، یا اس کی حیثیت ذاتی ہی حیثیت نبوی ہے اور نبوت اس کی انسانیت کاملہ کا جوہر ہے جو ابتدائے آفرینش سے استعداد نبوّت کے ساتھ پیدا کیا جاتا ہے، بحث کرتے ہوئے مولانا نے فرمایا ہے۔

"نبوّت کی حقیقت یہ نہیں کہ نبی کی ذات بشریہ پر نبوت عارض ہوتی ہے اور اس کے عروض کے بعد نبی کی بشریت اور اس کی نبوت دونوں علیٰحدہ علیٰحدہ رہتی ہیں۔ حتیٰ کہ ہم اس کی زندگی کو دو مختلف شعبوں میں تقسیم کر کے صرف اس شعبہ کو اطاعت و اتباع کے لیے منتخب کر سکیں جو نبوت سے تعلق رکھتا ہے۔ قرآن مجید سے نبوت کی حقیقت پر جو روشنی پڑتی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نبی اگرچہ بشر ہے اور ان تمام حدود سے محدود ہے جو حق تعالیٰ نے فطرت بشریہ کے لیے مقرر فرمائی ہیں۔ لیکن ان حدود کے اندر اس کی بشریت آخری اور انتہائی کامل و اکمل بشریت ہے۔ جس میں وہ تمام قوتیں بدرجۂ اتم حاصل ہوتی ہیں۔ جو زیادہ سے زیادہ ایک انسان کو حاصل ہونی ممکن ہیں۔ اس کے ادراکات اتنے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ بلا کسی غور و فکر کے محض اپنے وجدان سے اس الہام الٰہی کو پا لیتا ہے جس کی طرف فالھمھا فجورھا وتقوٰنھا میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کی فطرت اتنی صحیح ہوتی ہے کہ وہ کسی خارجی تعلیم

تربیت کے بغیر صرف اپنے میل طبعی سے فجور کی راہ چھوڑ کر تقویٰ کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا قلب اتنا سلیم ہوتا ہے کہ وہ ہر معاملہ میں ہدایتِ الٰہی کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیتا ہے۔ یہی کامل و اکمل بشریت ہے جس کے ساتھ وہ صحیح معنوں میں خدا کا خلیفہ ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی جانب سے علم کی مزید روشنی پا کر سراج منیر بنتی ہے مصالح عامہ بشریہ کے لیے تعلیمات اور احکام کا مہبط قرار پاتی ہے اور اصطلاح میں رسالت و نبوت سے موسوم ہوتی ہے۔

لہٰذا یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ نبوّت ایک عرض ہے جو ایک خاص وقت میں نبی کی جوہر انسانیت پر عارض ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہی انسانیت کاملہ کا جوہر ہے جو نبوت کی استعداد کے ساتھ پیدا کیا جاتا ہے۔ اور فعلیت کی طرف ترقی کرتے کرتے آخر کار نبوت بنا دیا جاتا ہے۔ دراصل نبوت ایک پیدائشی چیز ہے۔ اور نبی کی حیثیت ذاتی ہی اس کی حیثیت نبوی ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف اتنا ہے کہ قبل از بعثت اس کی حیثیت نبوی بالقوہ ہوتی ہے۔ اور بعد از بعثت بالفعل ہو جاتی ہے۔"

انبیاء کی اجتہادی لغزشیں اور ان کی توجیہ

سب سے اخیر میں انبیاء کی اجتہادی لغزشوں پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"قرآن مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء کرام کی لغزشوں اور ان پر اللہ تعالیٰ کی تنبیہوں کا جو ذکر آیا ہے۔ اس کا منشاء ہرگز یہ نہیں کہ لوگوں کے دلوں سے انبیاء علیہم السلام کا اعتماد اٹھ جائے بلکہ اس ذکر سے

مقصود یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو ہوائے نفس کا اتباع کرنے، یا اپنی رائے اور بشری اجتہاد پر چلنے کے لیے آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس نے ان پر یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ دائماً اس کی ہدایت پر کاربند رہیں۔ اور اپنی زندگی کے کسی چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی اس کی رضا کے خلاف عمل نہ کریں"۔

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

"منصب رسالت و نبوت پر مامور ہونے کی وجہ سے نبی کے لیے لازم ہے کہ اس کا اجتہاد بھی ٹھیک ٹھیک وحی الٰہی کے مطابق ہو۔ اگر وہ اپنے اجتہاد میں وحی خفی کے اشارات کو نہ سمجھ کر مرضیٔ الٰہی کے خلاف بال برابر بھی جنبش کرے تو وحی جلی سے اس کی اصلاح کرنا ضروری سمجھتا ہے"۔

قرآن کریم کی جن آیتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض اجتہادی لغزشوں کا ذکر آیا ہے اور جن سے بعض گمراہ فرقوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غلطیوں سے مبرا نہیں تھے۔ ان کی تشریح کرتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا ہے:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کبھی باقتضائے بشریت اجتہادی لغزش ہوئی ہے، وحی جلی سے اس کی اصلاح کی گئی ہے۔ عَبَسَ وَتَوَلّٰی اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰی (عبس)، مَا كَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰی (انفال)، عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (توبہ)، وَلَا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا (توبہ)، یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ (تحریم)، یہ سب آیتیں اسی امر کی شہادت دیتی ہیں۔ لوگ ان آیات کو اس امر

کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے غلطیاں سرزد ہوتی تھیں اور آپ غلطیوں سے مبرا نہ تھے۔ خصوصاً اہلِ قرآن کو توان آیات کے ذریعہ سے رسول کی غلطیاں پکڑنے میں خاص مزہ آتا ہے۔ لیکن دراصل یہ آیتیں اِس امر کا ثبوت ہیں کہ اپنے نبی کو غلطیوں سے بچانے اور ان کی اصلاح کرنے کی ذمّہ داری خود اللہ نے اپنے ذمّے لے رکھی ہے۔ ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد جگہ حق تعالیٰ نے یہ بات واضح طور پر بیان کی ہے کہ وہ براہِ راست اپنے نبی کی نگرانی کرتا ہے۔" (تفہیمات ج ۱۔ رسالت اور اس کے احکام

مندرجہ بالا اقتباسات کا خلاصہ

مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے متعلق پچھلے اقتباسات میں مولانا مودودی نے اپنا جو تصور پیش کیا ہے اور اس کے مختلف گوشوں کے متعلق جو اپنا نظریہ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ درجِ ذیل ہے:

(۱) "نبی اگرچہ اپنی ذات کے لحاظ سے بشر ہوتا ہے مگر اس کی بشریت اپنی اعلیٰ ترین صفات، افضل ترین کمالات اور بہترین صلاحیتوں کی وجہ سے دوسری انسانی بشریت کی مانند نہیں بلکہ اس سے بدرجہا افضل اور اکمل ہے۔"

(ب) "نبوت و رسالت نبی کی سرشت میں داخل ہے۔ ابتدائے آفرینش سے مرتے دم تک نبوت و رسالت اس کی بشریت سے منفک نہیں اور نہ اس کی جداگانہ حیثیت ہے۔ بلکہ اس کی انسانیت و بشریت کا ایک تکمیلی جوہر ہے جو ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہتا ہے۔ اور استعدادِ نبوت کے ساتھ پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر فعلیت کی طرف ترقی کرتے کرتے آخر کار بالفعل نبوت و رسالت بنا

دیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ نبی کی حیثیتِ ذاتی بھی حیثیتِ نبوی ہے اور دونوں میں فرق صرف اعتباری ہے"

(ج) "نبی کے اندر انسانیت کی وہ بلند ترین صفات اور اعلیٰ درجہ کی وہ ذہنی اور روحانی قوتیں ودیعت رکھی جاتی ہیں، جو اس کے اہم ترین منصبِ رسالت سنبھالنے کے لیے ضروری ہُوا کرتی ہیں"

(د) "نبیؐ اپنی پیدائش کے وقت سے اللہ تعالیٰ کی خصوصی نگرانی میں رہ کر تربیت پاتا ہے حتیٰ کہ نبوت کے منصب سے سرفراز ہونے سے پہلے بھی وہ اخلاقی عیوب، گمراہیوں اور غلط کاریوں سے محفوظ رہتا ہے"

(س) "اسی طرح منصبِ رسالت پر مامور ہونے کے بعد بھی اس پر خدا کی طرف سے سخت نگرانی قائم رہتی ہے جس کی وجہ سے وہ ہوائے نفس کے اتباع اور شیطانی وساوس سے پُوری طرح محفوظ رہتا ہے اور جادۂ حق سے اس کا قدم بال برابر بھی ہٹنے نہیں پاتا۔ اور جہاں کہیں خدا کے مقرر کردہ صراطِ مستقیم سے ذرّہ برابر جنبش کرتا ہے۔ وہیں اس کو ٹوک کر سیدھا کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کی خطا صرف اس کی خطا نہیں بلکہ پوری اُمّت کی خطا بن جاتی ہے"

(ص) "انبیاء علیہم السلام کی فطرتیں انتہائی پاکیزہ اور صحیح ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ کج بینی اور غلط اندیشی کی ان میں استعداد ہی نہیں ہوتی۔ وہ جبلی طور پر ایسے بنائے جاتے ہیں کہ بلا کسی غور و فکر کے محض حدس اور وجدان سے ان صحیح نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن پر دوسرے انسان غور و فکر کے بعد بھی

نہیں پہنچ سکتے۔"

(ط) "ان کے علوم کسبی نہیں بلکہ وہبی اور جبلّی ہوتے ہیں۔ حق اور باطل، صحیح اور غلط کا امتیاز ان کی عین سرشت میں ودیعت رکھا گیا ہے۔ وہ فطرۃً صحیح سوچتے، صحیح بولتے اور صحیح عمل کرتے ہیں۔"

(ی) "اُن سے جب کبھی تقاضائے بشریت اجتہادی لغزشیں سرزد ہوئی ہیں، خدا کی طرف سے فوراً انہیں تنبیہ کی گئی ہے اور وحیِ جلی سے اس کی اصلاح کی گئی ہے، تاکہ وہ دائماً ہدایتِ الٰہی پر کاربند رہیں اور زندگی کے کسی چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی رضائے الٰہی کے خلاف عمل نہ کریں۔ کیونکہ منصبِ رسالت پر مامور ہونے کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ نبی کا اجتہاد بھی ٹھیک ٹھیک وحیِ الٰہی کے مطابق ہو۔"

(ک) "قرآن کریم میں انبیاء کی بعض لغزشوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا ہے کہ لوگوں کے دلوں سے ان کا اعتماد اُٹھ جائے۔ بلکہ اس کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہوائے نفس کے اتباع یا اپنی رائے اور بشری اجتہاد پر چلنے کے لیے آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس نے ان پر یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ وہ مرضیِ الٰہی کے خلاف بال برابر بھی جنبش نہ کریں تاکہ کامل اعتماد کے ساتھ ان کی پیروی کی جا سکے۔ اور ان کے قول و فعل کو بالکلیہ اسلام کی تعلیم اور اسلامیات کا معیار قرار دیا جا سکے۔"

یہ ہے مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے متعلق مولانا مودودی کا تصور! کیا کوئی اللہ کا بندہ جس کا دل خوفِ خداوندی، اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے

یکسر خالی نہ ہو چکا ہو۔ اور نہ وہ بہتان تراشی، و کتمانِ حق کو کارِ ثواب سمجھ رہا ہو، یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے بارے میں مولانا مودودی کا یہ تصور غلط یا ناقص اور گھٹیا درجہ کا تصور ہے ؟ اگر مولانا مودودی کے معترضین حضرات اس تصور کو غلط یا ناقص اور گھٹیا درجہ کا تصور سمجھ رہے ہیں تو براہِ کرم کتاب اللہ اور سنّتِ رسول کی روشنی میں وہ اس تصور سے بڑھ کر اعلیٰ و اکمل اور صحیح تصور پیش کریں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مقامِ نبوت اور منصبِ رسالت کے بارے میں مولانا مودودی کا یہ تصور غلط یا ناقص تصور ہے تو کیا آپ حضرات کے خیال میں صحیح اور کامل تصور یہی ہو گا کہ انبیاء کو مقامِ بشریت اور منصبِ نبوت سے اٹھا کر مقامِ معبودیت اور منصب الوہیت پر پہنچا یا جائے۔ اور جس شرک کی جڑ کاٹنے کے لیے وہ مبعوث کیے گئے تھے ہم خود بھی اس شرک میں مبتلا ہو جائیں۔ اور دوسروں کو بھی اپنے ساتھ تباہی اور ہلاکت کے اس ورطہ میں غرق کر ڈالیں ؟ لعمری ان هذا الشيء عجاب۔

ان تمہیدی مگر بنیادی گزارشات کے بعد ذیل میں حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراضات کا جواب ذکر کیا جاتا ہے۔

اعتراضات کا جواب

حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض کا جو خلاصہ ہم نے پہلے پیش کیا ہے۔ اس میں انہوں نے جو ارشادات فرمائے ہیں ہمارے نزدیک وہ سب کے سب غلط اور خلافِ واقعہ ہیں۔ جن وجوہات کے پیشِ نظر ہم مولانا موصوف کے ارشادات کو صحیح تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، اُن میں سے ایک

وجہ یہ ہے کہ انہوں نے شق ۱ میں جو یہ فرمایا ہے کہ "حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے۔ اور کسی بھی مستند عالم نے یہ بات نہیں لکھی"۔ یا شق ب۲ میں جو یہ فرمایا ہے کہ "نبی سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ ہے۔ جس سے وہ اتفاقاً معصوم ہیں۔ اور اس قسم کا عقیدہ رکھنے والا عصمۃ الانبیاء کا منکر اور گروہ اہل السنت سے خارج ہے"۔ اور یا شق ج۳ میں یہ فرمایا ہے: کہ "حضرت یونس علیہ السّلام خدا کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بے صبر ہو کر اپنے مستقر سے نہیں ہٹے تھے"۔ یہ سب باتیں محض خوش فہمی پر مبنی ہیں۔ حقائق اور واقعات سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ واقعات اس کے برخلاف شہادت دیتے ہیں۔ چنانچہ آگے چل کر یہ ثابت کیا جائے گا کہ واقعات اور حقائق سے ان باتوں کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح مولانا موصوف کے یہ ارشادات واقعات اور حقائق پر مبنی نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ ارشادات علمائے سلف کی ان تصریحات کے بھی مطابق نہیں ہیں جو انہوں نے حضرت یونس علیہ السلام کے قصّہ کے متعلق اپنے تفسیری مضامین میں فرمائی ہیں۔ انہوں نے اپنے تفسیری مضامین میں وہ تمام باتیں تسلیم کی ہیں جن سے یہاں مولانا قاضی مظہر حسین صاحب انکار فرما رہے ہیں۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے متعدد مواضع میں اس قصّہ کی طرف جو اشارات کیے ہیں یا بعض ثابت شدہ روایات و احادیث میں اس قصّہ کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں، مولانا موصوف کے یہ ارشادات۔ ان کے ساتھ بھی مطابق نہیں، بلکہ ان کے مخالف ہیں۔ اس لیے ہم ان کے ارشادات کو نہ صحیح تسلیم کر سکتے

ہیں اور نہ ان کے ساتھ اتفاق کر سکتے ہیں۔ اور مولانا مودودی کے اس قول کو کہ:
"حضرت یونس علیہ السلام سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں"
یا "وہ قبل از وقت اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے"
کتاب و سنت اور متقدمین علمائے سلف کی تصریحات کے بالکل مطابق اور موافق
سمجھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت یونس علیہ السلام کے واقعہ کے متعلق بڑے بڑے مشاہیر
علمائے امت اور اکابرین اہل السنت والجماعت نے یہ قطعی رائے ظاہر کی
ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام سے ایک ایسی کوتاہی ضرور سرزد ہوئی تھی جس کا تعلق
آپؑ کے فریضۂ رسالت کی ادائیگی کے ماسوا دوسری کسی چیز سے نہ تھا۔ اور اسی کی وجہ
سے وہ ایک عرصہ کے لیے مچھلی کے پیٹ میں بطور عتاب یا بطور سزا رکھے گئے تھے۔

اِس موضوع پر قدیم و جدید مفسرین نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے چند اقتباسات مولانا
مودودی نے اپنی تفسیر میں آگے چل کر سورۂ صافات، حاشیہ ۸۵ میں پیش کیے ہیں۔
یہاں سب سے پہلے اس حاشیے کو نقل کر دینا مناسب ہو گا، اور وہ درجِ ذیل ہے:

"حضرت یونس کے اس قصے کے متعلق سورۂ یونس اور سورۂ انبیاء کی تفسیر میں جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس پر بعض لوگوں نے اعتراضات کیے ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دوسرے مفسرین کے اقوال بھی نقل کر دیئے جائیں۔

مشہور مفسر قتادہ سورۂ یونس، آیت ۹۸ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "کوئی بستی ایسی نہیں گزری ہے جو کفر کر چکی ہو اور عذاب آجانے کے بعد ایمان لائی ہو اور پھر اسے چھوڑ دیا گیا ہو۔ اس سے صرف قومِ یونس مستثنیٰ ہے۔ انہوں نے

جب اپنے نبی کو تلاش کیا اور نہ پایا، اور محسوس کیا کہ عذاب قریب آگیا ہے تو اللہ نے ان کے دلوں میں توبہ ڈال دی"۔ (ابن کثیر، جلد ۲ ص ۴۳۳)۔

اسی آیت کی تفسیر میں علامہ آلوسی لکھتے ہیں: "اس قوم کا قصہ یہ ہے کہ یونس علیہ السلام موصل کے علاقے میں نینوی کے لوگوں کی طرف بھیجے گئے تھے۔ یہ کافر و مشرک لوگ تھے۔ حضرت یونس نے ان کو اللہ وحدہٗ لاشریک پر ایمان لانے اور بتوں کی پرستش چھوڑ دینے کی دعوت دی۔ انہوں نے انکار کیا اور جھٹلایا۔ حضرت یونس نے ان کو خبر دی کہ تیسرے دن ان پر عذاب آجائیگا اور تیسرا دن آنے سے پہلے آدھی رات کو وہ بستی سے نکل گئے۔ پھر دن کے وقت جب عذاب اس قوم کے سروں پر پہنچ گیا . . . . اور انہیں یقین ہو گیا کہ سب ہلاک ہو جائیں گے تو انہوں نے اپنے نبی کو تلاش کیا، مگر نہ پایا۔ آخر کار وہ اپنے بال بچوں اور جانوروں کو لے کر صحرا میں نکل آئے اور ایمان و توبہ کا اظہار کیا . . . . پس اللہ نے ان پر رحم کیا اور ان کی دعا قبول کر لی۔

(روح المعانی جلد ۱۱، ص ۱۷۰)

سورۂ انبیاء آیت ۸۷ کی تشریح کرتے ہوئے علامہ آلوسی لکھتے ہیں: "حضرت یونس کا اپنی قوم سے ناراض ہو کر نکل جانا ہجرت کا فعل تھا، مگر انہیں اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا"۔ (روح المعانی، ج ۱۷، ص ۷۷)۔ پھر وہ حضرت یونس کی دعا کے فقرہ اِنّی کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْن کا مطلب یُوں بیان کرتے ہیں: "یعنی میں قصوروار تھا کہ انبیاء کے طریقہ کے خلاف، حکم آنے سے پہلے، ہجرت کرنے میں جلدی کر بیٹھا۔ یہ حضرت یونس علیہ السلام کی طرف سے اپنے گناہ کا اعتراف

اور توبہ کا اظہار تھا تاکہ اللہ تعالیٰ ان کی اس مصیبت کو دُور فرما دے۔"

(روح المعانی، ج ۱۷، ص ۸۷)۔

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کا حاشیہ اس آیت پر یہ ہے کہ "وہ اپنی قوم پر جب کہ وہ ایمان نہ لائی، خفا ہو کر چل دیئے اور قوم پر سے عذاب ٹل جانے کے بعد بھی خود واپس نہ آئے اور اس سفر کے لیے ہمارے حکم کا انتظار نہ کیا۔" (بیان القرآن)

اسی آیت پر مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی حاشیہ میں فرماتے ہیں: "قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصے میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے، حکم الٰہی کا انتظار نہ کیا اور وہ وعدہ کر گئے کہ تین دن کے بعد تم پر عذاب آئے گا ..... اِنِّی کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ، اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کیے بغیر بستی والوں کو چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا۔"

سورۂ صافات کی آیاتِ بالا کی تشریح میں امام رازی لکھتے ہیں: "حضرت یونسؑ کا قصور یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس قوم کو جس نے انہیں جھٹلایا تھا ہلاک کرنے کا وعدہ فرمایا، یہ سمجھے کہ یہ عذاب لامحالہ نازل ہونے والا ہے، اس لیے انہوں نے صبر نہ کیا اور قوم کو دعوت دینے کا کام چھوڑ کر نکل گئے، حالانکہ ان پر واجب تھا کہ دعوت کا کام برابر جاری رکھتے، کیونکہ اس امر کا امکان باقی تھا کہ اللہ ان لوگوں کو ہلاک نہ کرے۔"

(تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۵۸)

علامہ آلوسی اذ ابق الی الفلك المشحون پر لکھتے ہیں: ابق کے

اصل معنی آقا سے فرار ہونے کے ہیں۔ چونکہ حضرت یونس اپنے رب کے اذن کے بغیر اپنی قوم سے بھاگ نکلے تھے اس لیے اس لفظ کا اطلاق ان پر درست ہُوا"۔ پھر آگے چل کر لکھتے ہیں: "جب تیسرا دن ہُوا تو حضرت یونس اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر نکل گئے۔ اب جو ان کی قوم نے ان کو نہ پایا تو وہ اپنے بڑے اور چھوٹے اور جانوروں سب کو لے کر نکلے، اور نزولِ عذاب ان سے قریب تھا، پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حضور زاری کی اور معافی مانگی تو اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف کر دیا"۔ (روح المعانی، ج ۲۳، ص ۱۳۰)۔

مولانا شبیر احمد صاحب وَهُوَ مُلِيمٌ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "الزام یہی تھا کہ خطائے اجتہادی سے حکمِ الٰہی کا انتظار کیے بغیر بستی سے نکل پڑے اور عذاب کے دن کی تعیین کر دی"۔

پھر سورۂ القلم کی آیت فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ پر مولانا شبیر احمد صاحب کا حاشیہ یہ ہے: "یعنی مچھلی کے پیٹ میں جانے والے پیغمبر (حضرت یونس علیہ السلام) کی طرح مکذبین کے معاملہ میں تنگ دلی اور گھبراہٹ کا اظہار نہ کیجیے"۔ اور اسی آیت کے فقرہ وَهُوَ مَكْظُومٌ پر حاشیہ تحریر کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں: "یعنی قوم کی طرف سے غصے میں بھرے ہوئے تھے، جھنجھلا کر شتابی عذاب کی دعا، بلکہ پیشین گوئی کر بیٹھے"۔ (تفہیم القرآن، سورۂ صافات حاشیہ ۸۵)

اب حضرت یونس کے واقعہ اور اس کے متعلق علمائے سلف اور ائمۂ تفسیر کے بعض مزید اقوال پیش کیے جاتے ہیں، جن سے اس دعویٰ کا ثبوت مل سکتا ہے

کہ ان سے کوتاہی کا صدور ہوا تھا۔

اصل واقعہ کے متعلق دو مسلّم باتیں

ا۔ واقعہ حضرت یونسؑ کے متعلق یہ چیز تو سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ حضرت یونسؑ کی قوم پر خدا کی طرف سے عذاب آیا تھا۔ لیکن قوم جب اپنے کفر سے توبہ کر کے باخلاص ایمان لائی تو خدا نے ان کا ایمان قبول فرما کر عذاب کو اُن پر سے اٹھا لیا۔
اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا کَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰی حِیْنٍ۔ (یونسؑ)

(۲) اس بات میں بھی کوئی شک اور شبہ نہیں کہ حضرت یونس علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے تنبیہ یا عتاب اور سرزنش کے لیے مچھلی کے پیٹ میں ڈالا تھا۔ اور ایک عرصہ تک وہاں قید و بند میں وہ پڑے رہے تھے۔ ان دو باتوں کو سامنے رکھ کر یہاں خود بخود ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ: "آخر اس کی کیا وجہ تھی کہ خدا نے اپنے مسلّم قانون (کہ آثارِ عذاب دیکھ کر ایمان لانا کسی کے لیے نافع نہیں) کے خلاف قوم یونسؑ کا ایمان قبول فرما کر عذاب کو ان پر سے اٹھا لیا اور قوم کے لیے یہ اضطراری ایمان نافع ثابت ہوا؟" نیز اس بات کا آخر سبب کیا تھا کہ:

"حضرت یونسؑ کو ایک عرصہ کے لیے مچھلی کے پیٹ میں رکھا گیا؟" اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا ہے کہ ان دونوں باتوں کا تحقق اس لیے ہوا کہ: "ایک طرف حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں۔" اور دوسری طرف اذنِ خداوندی کے بغیر قبل از وقت وہ اپنا مستقر بھی چھوڑ کر چلے گئے تھے۔" لہٰذا خدا کے انصاف نے اس قوم کو عذاب دینا بھی گوارا

نہ کیا۔ کیونکہ اُن پر اتمامِ حجّت کی قانونی شرائط پُوری نہیں ہوئی تھیں"۔ اور حضرت یونسؑ کو بھی ایک عرصہ تک مچھلی کے پیٹ میں رکھا گیا۔

مولانا کی یہ دونوں باتیں کہ حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی ہوگئی تھی"، اور "وہ اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے"؛ ایسی باتیں نہیں ہیں جو صرف مولانا ہی کے ذہن کا اختراع ہو۔ بلکہ یہ وہ باتیں ہیں جو مولانا مودُودی سے بہت پہلے بڑے بڑے علمائے سلفؒ اور مشاہیرِ امت نے اپنی تصانیف میں بصراحت ذکر کی ہیں اور کسی نے آج تک اس کے متعلق یہ کہنے کی جرأت نہیں کی ہے کہ ان علماء نے حضرت یونسؑ کی توہین کی ہے یا ان کی شان میں گستاخی کی ہے یا وہ عصمت الانبیاء کے منکر ہو گئے ہیں۔ ذیل میں ان کے وہ اقوال ملاحظہ فرمائیے جن میں یہ دونوں باتیں بصراحت مذکور ہیں اور جو ہم کو معتبر ذرائع سے واقعہ حضرت یونسؑ کے متعلق پہنچی ہیں۔

امام بغوی اور دوسرے ائمۂ تفسیر کی تصریحات

صاحب معالم التنزیل امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ، آیت: وذاالنون اذ ذھب مغاضباً کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں

اختلفوا فی معناہ فقال الضحاک مغاضبا لقومہ وھو روایۃ العوفی عن ابن عباس قال کان یونس وقومہ یسکنون فلسطین فغزاھم ملک وسبی منہم تسعۃ اسباط فاوحی اللہ الی شعیاء النبیؑ ان اذھب الی حزقیل الملک وقل لہ یوجہ نبیا قویا فقال لہ الملک فمن تری؟ فقال یونس فانہ

قوی امین۔

فدعا الملک بیونس فامرہ ان یخرج فقال لہ یونس ھل امرك اللہ باخراجی قال لا۔ فقال ھل سمانی؟ قال لا۔ قال فھھنا غیری انبیاء اقویاء فالحوا علیہ فخرج من بینھم مغاضبا للنبی وللملك ولقومہ اھ (معالم التنزیل، ج ۴ ص ۲۵۰ بحاشیہ خازن)

"علماء نے اس آیت کے معنٰی میں اختلاف کیا ہے۔ ضحاکؒ نے کہا ہے کہ "مغاضباً" سے اپنی قوم پر حضرت یونسؑ کا غضبناک ہونا مراد ہے۔ اس کو عوفیؒ نے ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت یونسؑ بمعہ اپنی قوم کے فلسطین میں رہتے تھے۔ پس ان سے ایک بادشاہ نے جنگ کی اور نو۹ خاندانوں کو قید کر لیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیاء نبی کو وحی بھیجی کہ بادشاہ حزقیل سے جا کر کہو کہ ایک طاقتور نبی کو حملہ آور بادشاہ سے جنگ کرنے کے لیے بھیج دے۔ حزقیل کے پاس جب حضرت شعیاء پیغام لے کر پہنچے تو حزقیل نے حضرت شعیاء سے کہا کہ آپ کس کو مناسب خیال کرتے ہیں۔ حضرت شعیاء نے کہا کہ حضرت یونسؑ کو وہ طاقتور بھی ہیں اور امین بھی۔ بادشاہ نے حضرت یونسؑ کو بلا کر کہا کہ تم جہاد کے لیے نکلو۔ یونسؑ نے کہا کہ خدا نے تجھے یہ حکم کیا ہے کہ میں ہی جہاد کے لیے نکلوں؟ اس نے کہا نہیں۔ پھر یونسؑ نے کہا کہ خدا نے خاص میرا نام لیا ہے؟ بادشاہ نے کہا نہیں۔ اس پر حضرت یونسؑ نے کہا کہ یہاں دوسرے بھی تو طاقتور نبیؑ

موجود ہیں۔ (انہیں کیوں نہ بھیجا جاتے)، مگر انہوں نے یونسؑ ہی پر اصرار کیا۔ پس وہ نبی، بادشاہ اور قوم سب پر غصہ ہو کر جہاد کے لیے نکلے"۔

حضرت یونسؑ کے غضب کی پہلی توجیہ

آیت کی تفسیر میں یہ پہلی توجیہ ہے جو امام ضحاکؒ کی طرف منسوب ہے۔ اس میں "مغاضبا" سے امام ضحاکؒ نے یہ معنیٰ مراد لیے ہیں کہ "حضرت یونسؑ اپنی قوم پر غصہ ہوئے تھے"۔ اور سببِ غضب، یہ بیان ہوا ہے کہ جب ان کو حضرت شعیا نبیؑ اور ملک حزقیل کی وساطت سے خدا کا یہ حکم پیش کیا گیا کہ "جہاد کے لیے نکلو" تو حضرت یونسؑ نے حکم کی تعمیل میں پس وپیش کرتے ہوئے فرمایا کہ "خدا نے اس کام کے لیے خاص طور پر میرا انتخاب تو نہیں کیا ہے اور نہ خصوصی طور پر میرا نام ہی لیا ہے، تو آپ خاص میرا نام کیوں لے رہے ہیں اور خاص مجھے اس کام کے لیے کیوں بھیج رہے ہیں۔ درآں حالیکہ یہاں دوسرے بھی تو انبیاء موجود ہیں جو اس کام کو سرانجام دینے کے لیے میری طرح موزون ہیں"۔ اس طویل پس وپیش اور لیت و لعل کرنے کے باوجود بھی جب ملک حزقیل اور باقیماندہ انبیاء نے ان سے اصرار کیا کہ جو کچھ بھی ہو جہاد کے لیے خاص تم ہی کو نکل جانا پڑے گا"۔ تو حضرت یونسؑ نے اس اصرار کو اپنے اوپر زیادتی سمجھ کر قوم پر غیظ وغضب کا اظہار کیا اور بادلِ ناخواستہ انتہائی مجبوری سے جہاد کے لیے نکلے"۔

قوم پر غیظ وغضب کے لیے یہ سبب معقول نہیں ہے

قوم پر حضرت یونسؑ کے غیظ وغضب کے لیے ابن عباس کی اس روایت میں جو سبب بیان کیا گیا ہے بظاہر وہ اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں رکھتا، کیونکہ

حضرت یونسؑ سے نکلنے کا اصرار اگر کیا گیا تھا تو ملک حزقیل، حضرت شعیاءؑ اور دوسرے انبیاء کی طرف سے کیا گیا تھا نہ کہ قوم کی طرف سے۔ کیونکہ اس روایت میں قوم کا ذکر اصلاً نہیں ہے تو حضرت یونسؑ اگر غصہ ہو سکتے تھے تو ملک حزقیل اور حضرت شعیاؑ اور دوسرے انبیاء پر ہی غصہ ہو سکتے تھے نہ کہ قوم پر اپس قوم پر غصہ ہونے کے لیے یہ کوئی معقول سبب نہیں ہے۔ اس لیے قوم پر حضرت یونسؑ کے غضبناک ہونے کی اصل وجہ ہمارے نزدیک صرف وہ ہے جو علامہ سید آلوسیؒ نے اپنی مشہور تفسیر روح المعانی ج ۱۷ ص ۸۳ میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے:

"ای غضبان علی قومه لشدة شکیمتهم و تمادی اصرارهم مع طول دعوته ایاهم" اھ

"یعنی حضرت یونسؑ اپنی قوم پر اس لیے غضبناک ہو کر نکلے کہ باوجود اس کے کہ وہ قوم کو زمانۂ دراز سے دعوتِ حق پیش کرتے رہے۔ مگر قوم اپنی سختی طبع اور سنگدلی کی وجہ سے کفر ہی پر مصر رہی۔"

اور ابن عباسؓ کی روایت میں جو غضب کے لیے سبب بیان کیا گیا ہے وہ دراصل ملک حزقیل پر غضبناک ہونے کا سبب ہے نہ کہ قوم پر غضبناک ہونے کا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ سید آلوسیؒ نے ابن عباس کی مذکورہ روایت کو ملک حزقیل پر غضبناک ہونے کے لیے بطورِ تعلیل ذکر کیا ہے۔ ذیل کی دوسری توجیہ میں اس کو ملاحظہ فرمائیں:

دوسری توجیہ اور سببِ غضب

"آیت مغاضباً" کی تفسیر میں دوسری توجیہ وہ ہے جسے علامہ سید آلوسیؒ نے درج ذیل الفاظ میں ذکر کیا ہے:

وقیل غضبان علی الملک حزقیل فقد روی عن ابن عباس انہ قال کان یونسؑ وقومہ یسکنون فلسطین فغزاھم ملک وسبی منہم تسعۃ اسباط فاوحی اللہ الیٰ شعیاء ان اذھب الیٰ حزقیل الملک وقل لہ یوجہ نبیا قویا فقال لہ الملک فمن تریٰ؟ قال یونس فانہ قوی امین۔ الخ

(روح المعانی، ج ۱۷ ص ۸۳)

"بعض نے کہا ہے کہ حضرت یونسؑ بادشاہ حزقیل پر غصہ ہوئے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباس سے یہ منقول ہے کہ حضرت یونس بمعہ اپنی قوم کے فلسطین میں رہا کرتے تھے کہ ایک بادشاہ نے ان سے جنگ کی اور نو خاندانوں کو قید کرکے لے گیا۔ اس وقت اللہ تعالےٰ نے حضرت شعیاءؑ نبی کو وحی بھیجی کہ بادشاہ حزقیل سے جاکر کہو کہ حملہ آور بادشاہ سے جنگ کرنے کے لیے کسی طاقتور نبی کو بھیجے۔ بادشاہ حزقیل نے حضرت شعیاء سے کہا کہ اس بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟ حضرت شعیاء نے کہا کہ اس کام کے لیے یونسؑ زیادہ موزون ہے۔ کیونکہ وہ قوی بھی ہے اور امین بھی۔" الخ

اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ "مُغاضباً" سے حضرت یونس کا بادشاہ حزقیل

پر غضبناک ہونا مراد ہے۔ اور سببِ غضب وہ ہے جو ابن عباس کی سابقہ روایات میں پہلی توجیہ کے ضمن میں بحوالہ امام بغوی ذکر کیا گیا ہے، یعنی بادشاہ حزقیل کا حضرت یونسؑ پر بار بار یہ اصرار کہ جنگ کے لیے تم ہی کو نکلنا پڑے گا۔

تیسری توجیہ

متعلقہ آیت کی تفسیر میں تیسری توجیہ وہ ہے جس کو بعض متقدمین ائمۂ تفسیر سے امام بغویؒ اور دوسرے مفسرین نے درج ذیل الفاظ میں نقل کیا ہے:

وقال عروة بن الزبير وسعيد بن جبير وجماعة ذهب عن قومه مغاضباً لربه اذ كشف العذاب عن قومه بعد ما اوعدهم . . . .

"عروہؒ ابن زبیر، سعید بن جبیر اور ایک جماعت کی رائے میں حضرت یونسؑ خدا پر غصہ ہو کر اپنی قوم کو چھوڑ گئے تھے اور خدا پر اس وجہ سے غصہ ہوئے تھے کہ حضرت یونسؑ نے قوم کو نزولِ عذاب کی دھمکی دی تھی۔ اور خدا نے ان پر سے عذاب کو اٹھا لیا۔"

وقال الحسن انما غاضب ربه عزوجل من اجل انه امره بالمسير الى قومه لينذرهم بأسه ويدعوهم اليه فسأل ربه ان ينظره ليتأهب للشخوص اليهم فقيل له ان الامر اسرع من ذلك حتى سأل ان ينظر الى ان يأخذ نعلا يلبسها فلم ينظر وكان فى خلقه ضيق فذهب مغاضباً۔

"حسنؒ بصری کی رائے میں خدا پر غصہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ خدا نے ان کو

حکم کیا تھا کہ قوم کے پاس جا کر عذاب الہٰی سے انہیں ڈرائیں۔ اور انہیں دعوتِ حق پیش کریں۔ اس پر حضرت یونسؑ نے درخواست پیش کر کے اپنے رب سے مہلت مانگی تاکہ قوم کے پاس جانے کی تیاری کریں مگر جواب دیا گیا کہ معاملہ بڑی جلدی کا ہے۔ اس میں مہلت نہیں مل سکتی۔ آپؑ نے پھر درخواست کی کہ اتنی مہلت تو دی جائے کہ میں جوتے پہن کر آؤں۔ مگر اس کے لیے بھی مہلت نہ ملی۔ چونکہ وہ سخت مزاج اور سخت طبع تھے اس لیے غصہ ہو کر چلے گئے۔"

وقال وهب بن منبه ان یونس کان عبداً صالحاً و کان فی خلقه ضیق فلمّا حمل علیه اثقال النبوة تفسخ تحتها تفسخ الربع تحت الحمل الثقیل فقذفها بین یدیه وخرج هارباً منها۔ فلذالك اخرجه الله من اولی العزم من الرسل۔ وقال لنبیه محمد صلعم۔ فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل۔ ولا تکن کصاحب الحوت ۔ اھ

(معالم التنزیل۔ ج ۴ ص ۲۵۸)

ؔ اور وہبؒ نے کہا ہے کہ گو یونسؑ خدا کے نیک بندے تھے مگر مزاج اور طبیعت میں تنگی بھی تھی۔ جب ان پر نبوت کی ذمہ داریوں کا بوجھ ڈالا گیا تو وہ اس کے نیچے اس طرح دب گئے جس طرح اونٹ کا کمزور بچہ بھاری بوجھ کے نیچے دب جاتا ہے۔ اس لیے انہوں نے نبوت کے اس بوجھ کو وہیں اتار کر پھینک دیا اور بھاگ نکلے۔" اسی وجہ سے خدا نے ان کا نام بھی اولوالعزم

پیغمبروں کی فہرست سے نکال دیا۔

اور حضور صلعم سے فرمایا کہ اولوالعزم پیغمبروں کی طرح صبر کرو۔ اور مچھلی والے نبیؑ (یونسؑ) کی طرح مت بنو۔" (یعنی اس کی طرح بے صبری نہ اختیار کرو)

ائمہ تفسیر کی تین توجیہات کا خلاصہ

پہلی توجیہ یہ ہے کہ حضرت یونسؑ اپنی قوم پر غضبناک ہوئے تھے۔ اور لفظ "مغاضبا" سے مراد قوم پر ہی غضبناک ہونا ہے۔ یہی وہ توجیہ ہے جو ابن عباسؓ سے بروایت عوفی نقل کی گئی ہے۔ اور متقدمین ائمہ تفسیر میں سے امام ضحاکؒ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ اور متاخرینؒ میں سے علامہ سید آلوسیؒ نے روح المعانی ج ۷، ص۸۳ میں دوسری توجیہات پر اس کو ترجیح دی ہے۔

دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت یونسؑ بادشاہ وقت (حزقیل) پر غصہ ہوئے تھے۔ کیونکہ اس نے حضرت یونسؑ ہی کو جہاد کے لیے منتخب کیا تھا اور کہا تھا کہ تم ہی کو جہاد کے لیے نکلنا پڑے گا۔" اس توجیہ پر "مغاضبا" سے حضرت یونسؑ کا بادشاہ وقت (حزقیل) پر غضبناک ہونا مراد ہوگا۔

تیسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت یونسؑ اپنے رب پر غصہ ہوئے تھے۔ اور "مغاضبا" سے ان کا یہی غضبناک ہونا مراد ہے۔ اسی معنی اور توجیہ پر مذکورہ آیت کو بڑے بڑے مشاہیر علمائے امت حمل کیا ہے جن میں عروہؓ ابن زبیر، سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، امام شعبیؒ اور وہب بن منبہ جیسے جبال علم شامل ہیں۔ عبداللہ ابن عباس، اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ روح المعانی ج ۷، ص ۸۳ میں اس بات کی تصریح

کی گئی ہے کہ عبداللہ ابن مسعودؓ نے بھی آیت کے یہی معنیٰ بیان کیے ہیں کہ "حضرت یونس علیہ السلام خدا پر غضبناک ہو کر چلے گئے تھے"

اوپر کی تینوں توجیہات میں یہ بات یکساں طریقہ سے پائی جاتی ہے کہ حضرت یونسؑ کو اپنے اس واقعہ میں غیظ و غضب لاحق ہُوا تھا اِس میں تینوں توجیہوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف دو باتوں میں ہے۔ ایک یہ کہ وہ کس پر غضبناک ہوتے تھے؟ دوسری یہ کہ غیظ و غضب کے اسباب کیا تھے؟ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے وہ اوپر کی تین توجیہات سے واضح ہو چکی ہے۔ رہی اسبابِ غضب کی تشخیص تو اس کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

سببِ غضب

پہلی توجیہ میں حضرت یونسؑ کے غیظ و غضب کے لیے علامہ سید آلوسیؒ کی عبارت میں یہ سبب بیان کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ اپنی قوم کو زمانہ دراز تک دعوتِ حق پیش کرتے رہے۔ لیکن قوم نے چونکہ اس سے کوئی اثر قبول نہ کیا اور راہِ انکار کی روش پر قائم و مُصر رہی۔ اس لیے حضرت یونسؑ اُن پر غضبناک ہو کر چلے گئے"۔ موصوف نے یہ بھی تصریح فرمائی ہے کہ قوم سے حضرت یونسؑ کا چلا جانا گو بطور ہجرت تھا مگر خدا کی طرف سے وہ اس کے مجاز نہیں تھے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

ای غضبان علیٰ قومه لشدة شکیمتهم وتمادی اصرارهم مع طول دعوته ایاهم ۔ وکان ذهابه هذا منهم هجرة عنهم لکنه لم یومر به اھ

وہ حضرت یونسؑ قوم پر اس وجہ سے غضبناک ہو گئے کہ باوجود اس کے

کہ وہ ان کو زمانہ دراز تک دعوت پیش کرتے رہے مگر قوم انتہائی سنگدلی کی وجہ سے کفر ہی پر مُصر رہی۔ اس بنا پر وہ غصّہ ہو کر چلے گئے۔ قوم سے ان کا یہ چلا جانا اگرچہ بطورِ ہجرت تھا مگر وہ اس کے مجاز نہیں کیے گئے تھے۔"

دوسری توجیہ میں سببِ غضب وہ بیان کیا گیا ہے جو ابنِ عباسؓ کی روایت میں ذکر کیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حضرت شعیا علیہ السلام اور ملک حزقیل کی طرف سے حضرت یونسؑ پر یہ اصرار کیا گیا کہ حکمِ جہاد کی بجا آوری کے لیے بادشاہ ظالم سے آپ ہی کو جنگ کرنی پڑے گی۔" تو حضرت یونسؑ نے بہت پس و پیش اور لیت و لعل کر کے یہ معذرت پیش کی کہ نہ خدا نے خاص طور پر میرا نام لیا ہے اور نہ خاص میرے جانے کا حکم کیا ہے تو آپ خواہ مخواہ مجھے کیوں مجبور کر رہے ہیں؟ لیکن اس کے باوجود جب ان کی کوئی معذرت قبول نہ ہوئی اور حضرت شعیاء اور ملک حزقیل اپنے اصرار پر قائم رہے تو حضرت یونسؑ ان کے اس اصرار کو اپنے اوپر زیادتی سمجھ کر بادشاہ حزقیل پر غضبناک ہوتے اور بادلِ ناخواستہ جہاد کے لیے نکلے۔"

تیسری توجیہ میں اپنے ربّ پر حضرت یونسؑ کے غضبناک ہونے کے لیے تین اسباب بیان کیے گئے ہیں جو تین مختلف ائمہ تفسیر کی تفسیروں میں ذکر کیے گئے ہیں۔ اُن تین اسباب میں سے پہلا سبب یہ ہے کہ حضرت یونسؑ نے اپنی قوم کو چونکہ یہ دھمکی دی تھی کہ تم پر عذاب الہٰی نازل ہوگا اور خدا نے اس کے باوجود قوم پر سے عذاب کو اٹھا کر حضرت یونسؑ کو ایک گونہ قوم کے سامنے غلط بیان ثابت کر دکھایا۔ اس لیے حضرت یونسؑ کو اپنے رب پر غصّہ آیا اور ناراض ہو کر اپنی جگہ چھوڑ گئے۔" یہی وہ سبب ہے جو عروہؒ ابن زبیر، سعید بن جبیرؒ، اور سلفؒ کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ اور جو امام

بغویؒ کی درج ذیل عبارت میں مذکور ہے:

وقال عروۃ ابن الزبیر وسعید بن جبیر وجماعۃ ذھب عن قومہ مغاضباً لربہ اذکشف عن قومہ العذاب بعد ما اوعدھم۔ اھ

"عروہ ابن زبیر۔ سعیدؒ بن جُبَیر اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ حضرت یونسؑ اپنے رب پر غصہ ہو کر قوم کو اس وجہ سے چھوڑ گئے تھے کہ انہوں نے اپنی قوم کو نزولِ عذاب کی وعید سنائی تھی مگر خدا نے ان پر سے عذاب کو اٹھالیا۔"

خدا پر حضرت یُونسؑ کے غیظ و غضب کے لیے دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ نے اپنے دعوتی کام کے لیے تیاری کرنے کی غرض سے یہ درخواست پیش کی تھی کہ تھوڑی دیر کے لیے مجھے مُہلت دی جائے تاکہ مَیں قوم کے پاس جانے کے لیے سازوسامان فراہم کرلوں، مگر یہ درخواست منظور نہ ہوئی۔ اس لیے وہ خدا سے ناراض ہو کر چلے گئے۔" یہ وہ سبب ہے جو حسنؒ بصری نے غیظ و غضب کے لیے بیان کیا ہے۔ اور امام بغویؒ نے درجِ ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:۔

وقال الحسن انما غاضب ربہ عزوجل من اجل انہ امرہ بالمسیر الیٰ قومہ لینذرھم بأسہ ویدعوھم الیہ فسأل ربہ ان ینظرہ لیتاھب للشخوص الیھم فقیل لہ ان الامر اسرع من ذالک فخرج مغاضباً۔ الخ

"حسنؒ بصری کہتے ہیں کہ حضرت یونسؑ اس وجہ سے خدا پر غصہ ہوئے تھے کہ خدا نے انہیں قوم کے پاس جانے کا حکم دیا تھا، تاکہ انہیں عذاب

الٰہی سے ڈرائیں اور دعوتِ حق ان کو پیش کریں۔اس پر حضرت یونسؑ نے اپنے رب سے سوال کیا کہ تھوڑی دیر کے لیے مجھے مہلت دی جائے تاکہ میں ان کے پاس جانے کے لیے تیاری کر لوں۔مگر خدا کی طرف سے جواب ملا کہ معاملہ بڑی جلدی کا ہے۔مہلت اس میں نہیں مل سکتی " اس پر وہ غصہ ہو کر نکلے "۔

اس غیظ و غضب کے لیے تیسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ چونکہ فطرۃً تنگدل اور سخت مزاج واقع ہوئے تھے، لہٰذا جب ان پر نبوّت کی ذمّہ داریاں ڈالی گئیں، تو اٹھانے کی طاقت نہ رکھنے کی وجہ سے انہوں نے ذمہ داریوں کا بوجھ وہیں اتار کر پھینک دیا۔اور خدا سے ناراض ہو کر چلے گئے " اسی پر خدا نے ان کو اولوالعزم پیغمبروں کے زمرے سے بھی نکال دیا "۔ یہ وہ سبب ہے جو وہبؒ بن منبہ نے خدا پر حضرت یونسؑ کے غیظ و غضب کے لیے بیان کیا ہے۔اور امام بغویؒ نے درجِ ذیل الفاظ میں ذکر کیا ہے:

وقال وھبؒ بن منبہ ان یونس کان فی خلقہ ضیق فلما حمل علیہ اثقال النبوۃ تفسخ تحتھا تفسخ الربع تحت الحمل الثقیل۔فقذفھا بین یدیہ وخرج ھاربًا۔اھ

" وہبؒ بن منبّہ نے کہا ہے کہ حضرت یونسؑ کی طبیعت اور مزاج میں تنگی تھی۔جب اُن پر نبوّت کی ذمّہ داریوں کا بوجھ ڈالا گیا تو وہ اس کے نیچے اس طرح دب گئے جس طرح اونٹ کا کمزور بچہ بھاری بوجھ کے نیچے دب جاتا ہے۔اس لیے اس کو وہیں اتار کر پھینک دیا اور بھاگ نکلے "۔

کیا حضرت یونسؑ کا جانا حکمِ الٰہی کے تحت تھا؟

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق حضرت یونسؑ کے غضب اور اس کے اسباب سے تھا۔ اب اس کے بعد یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ آیا حضرت یونسؑ بے صبری کی وجہ سے اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے یا نہیں؟ اور کیا کسی مفسر نے اس کو فرائضِ رسالت میں کوتاہی قرار دیا ہے یا نہیں — جہاں تک اپنے مستقر کو چھوڑ کر چلے جانے کا تعلق ہے، یہ قرآن کریم میں ایک منصوصی امر ہے جس سے انکار کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر جتنے مفسرین کے اقوال اس قصہ کے متعلق نقل کیے گئے، ان سب میں تقریباً اس امر کا ذکر کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ اپنی جگہ چھوڑ کر نکل گئے تھے۔ رہا یہ امر کہ یہ نکل جانا خدا کے اذن سے تھا یا بغیر اذن کے وہ نکل گئے تھے، تو اس کے لیے میرے خیال میں صرف روح المعانی کی ایک عبارت نقل کرنا کافی ہوگی۔ جو پہلے بھی نقل کی گئی ہے وہ یہ کہ:

وکان ذھابہ ھذا منہم ھجرۃ عنہم لکنہ لم یومر بہ اھ

(ج ۱۷، ص ۸۳)

"حضرت یونسؑ کا اپنی قوم سے چلا جانا اگرچہ بطورِ ہجرت تھا، لیکن ان کو خدا کی طرف سے اس کی اجازت نہیں ملی تھی۔"

علامہ سید آلوسیؒ کی اس عبارت میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ حضرت یونسؑ اپنے اس نکل جانے میں من جانب اللہ مامور اور ماذون نہیں تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اذنِ خداوندی کا انتظار نہ کرتے ہوئے ان کے نکل جانے کے لیے بے صبری کے علاوہ دوسری کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ بلکہ بے صبری ہی اس کی وجہ بن سکتی ہے۔ اور

یہی اس کی وہ لغزش اور کوتاہی تھی جس پر وہ بطن الحوت کے تاریک جیل خانے میں ایک عرصہ تک قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے اور تکلیفیں اٹھاتے رہے۔
قرآن کریم نے انبیاء علیہم السلام کی جو تاریخ بیان کی ہے۔ اس کو آپ اچھی طرح پڑھیے۔ اور خوب اس کی ورق گردانی کیجیے۔ مگر آپ کو کہیں بھی یہ نہیں ملے گا کہ کوئی نبی اذن اور امرِ خداوندی کے بغیر اپنے مستقر کو چھوڑ کر چلا گیا ہو۔ اس کے برعکس یہ ضرور آپ کو ملے گا کہ جب کسی نبیؑ کی امّت پر نزولِ عذاب کا فیصلہ کیا گیا ہے تو نبیؑ حکمِ خداوندی کا انتظار کرتے ہوئے اس وقت تک برابر مصروفِ تبلیغ رہے ہیں اور اپنی جگہ سے ہرگز نہیں ہٹے ہیں جب تک ان کو اللہ کی طرف سے نکلنے کی اجازت نہیں ملی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کو جب تک خدا کی طرف سے یہ حکم نہیں ملا تھا کہ واصنع الفلك باعيننا ووحينا .... حتىٰ اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين الآیہ تو اس وقت تک وہ برابر اپنی قوم میں رہ کر تبلیغ کرتے رہے اور کہیں بھی نہیں گئے۔
اسی طرح حضرت لُوط علیہ السّلام بھی اس وقت تک برابر مصروفِ تبلیغ رہے جب تک ان کو یہ حکم نہیں ملا تھا کہ فاسر باهلك بقطع من الليل الآیہ۔
آنحضرت صلعم کو بھی تاوقتیکہ ہجرت کا حکم نہیں ملا تھا وہ برابر اہلِ مکہ میں رہتے ہوئے دینِ اسلام کی تبلیغ کرتے رہے۔ اور جب ہجرت کی اجازت ملی تب آپ نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کی طرف ہجرت کی
بہر حال انبیاء کی تاریخ میں کوئی بھی ایسی مثال نہیں پیش کی جاسکتی کہ کوئی نبی اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلا گیا ہو۔ بجز حضرت یونسؑ کے کہ صرف وہ

اذنِ خداوندی کے بغیر اپنی جگہ چھوڑ کر نکل گئے تھے۔ حالانکہ ان پر یہ لازم تھا کہ وہ حکمِ خداوندی کا انتظار کرتے ـــــ اور حکمِ خداوندی آنے تک تبلیغ دین اور دعوتِ حق پیش کرنے میں برابر مصروف اور مشغول رہتے۔ اسی چیز کو امام رازی رحمہ اللہ نے نہایت تصریح کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہ اسبابِ معصیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والاقرب فیه وجهان۔ الاول ان ذنبه کان لان الله تعالی وعده انزال الاهلاك بقومه فظن انه نازل لامحالة فلاجل هذا الظن لم یصبر علی دعائهم فکان الواجب علیه ان یستمر علی الدعاء۔ (تفسیر کبیر ج ۷، ص ۱۵۸)

"معصیت کے وجوہ میں دو وجہ زیادہ قریب ہیں۔ ان میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت یونسؑ کا گناہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ یہ وعدہ کیا تھا کہ آپ کی قوم پر عذاب نازل ہوگا۔ انہوں نے یہ خیال کیا کہ عذاب لامحالہ نازل ہوگا۔ پس وہ اپنے اس خیال کی وجہ سے یہ صبر نہ کر سکے کہ قوم کو دعوتِ حق برابر دیتے رہیں۔ حالانکہ ان پر یہ واجب تھا کہ وہ دعوت پیش کرنے پر قائم رہتے۔"

یہ عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ حضرت یونسؑ پر یہ کام لازم اور واجب تھا کہ وہ قوم کو تبلیغ کر کے دعوتِ حق پیش کرنے پر تا اذنِ ہجرت قائم رہتے۔ اور بے صبر ہو کر اپنا مقام نہ چھوڑتے۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ بے صبری کی وجہ سے اپنا مقام چھوڑ کر چلے گئے۔

اب معترضین حضرات بتائیں کہ حضرت یونس بے صبری کی وجہ سے اپنی جگہ سے ہٹے تھے یا نہیں؟ اور بے صبری کی وجہ سے اذنِ خداوندی کے بغیر ان کا چلا جانا کوتاہی تھی یا نہیں اور جب ان پر یہ واجب اور لازم تھا کہ وہ اپنی قوم میں رہ کر تبلیغ کرتے اور بے صبر ہو کر نہ چلے جاتے۔ تو ان کی یہ کوتاہی فرائضِ رسالت کی ادائیگی سے متعلق ہوئی یا نہیں؟ اب اگر ان باتوں کی وجہ سے مولانا مودودی کو عصمتِ انبیاء کا منکر اور گمراہ اہل السنت سے خارج قرار دیا جائے، تو امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کیا رائے قائم کی جائے گی؟ یہ باتیں تو انہوں نے بھی لکھی ہیں۔

سابقہ مباحث کے نتائج

حضرت یونسؑ کے واقعہ سے متعلق اوپر جو مباحث ذکر کیے گئے اور تفسیر آیت میں علمائے سلفؒ کے جو اقوال پیش کیے گئے، ان تمام سے جو امور بطورِ نتائج ثابت ہوتے ہیں ان کو ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان کی روشنی میں یہ دیکھیں گے کہ آیا مولانا مودودی نے حضرت یونسؑ کے متعلق تفہیم القرآن میں جو کچھ لکھا ہے وہ علمائے سلفؒ کی ان تصریحات کے موافق ہے یا مخالف۔

جو امور سابقہ مباحث سے بطورِ نتیجہ ثابت ہوتے ہیں یا جو کمزوریاں اور کوتاہیاں علمائے سلفؒ کے مذکورہ اقوال میں حضرت یونسؑ کی طرف صراحۃً منسوب ہوئی ہیں وہ یہ ہیں:

(ا) "حضرت یونس علیہ السلام میں سختی مزاج اور تنگدلی موجود تھی"۔

كان فی خلقه ضيق۔

(ب) "حضرت شعیا نبی یا بادشاہ حزقیل کی وساطت سے جب ان کو

خدا کا یہ حکم پہنچا کہ "جہاد کے لیے نکلو" تو انہوں نے تعمیلِ حکم میں بہت پس و پیش شروع کردی۔ اور احتجاج کیا کہ: ھل امرك الله باخراجی؟ اور ھل سمانی؟ فھٰهنا انبیاء اقویاء غیری"۔

(ج) "بہت پس و پیش کرنے کے بعد ایک دوسرے نبی، بادشاہ، اور اپنی قوم پر غضبناک ہوکر مجبوراً جہاد کے لیے نکلے"۔ فخرج من بینہم مغاضباً للنبی وللملك ولقومه"۔

(د) "ان کی قوم سے جب خدا نے عذاب کو اٹھالیا اور وہ قوم کے سامنے بظاہر ایک گونہ وعدہ خلاف ثابت ہوئے تو وہ خدا پر غصہ ہو گئے"۔ ذھب عن قومه مغاضباً لربه اذکشف عنہم العذاب بعد ما اوعدھم۔

(س) "جب ان کو خدا کی طرف سے دعوتِ حق پیش کرنے کی غرض سے قوم کے پاس جانے کا حکم ہوا تو انہوں نے خدا سے مہلت مانگی۔ جب انہیں مہلت نہ ملی تو خدا سے ناراض ہوکر غصہ کی حالت میں نکلے"۔

(ص) "حضرت یونسؑ اگرچہ خدا کے نیک بندے تھے۔ مگر طبیعت کے لحاظ سے کمزور اور مزاج کے اعتبار سے سخت بھی واقع ہوئے تھے۔ جب اُن پر نبوت کی ذمہ داریوں کا بوجھ ڈالا گیا تو اٹھانے کی طاقت نہ رکھنے کی وجہ سے ان کو وہیں اتار کر پھینک دیا اور بھاگ نکلے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کا نام اولوالعزم پیغمبروں کی فہرست سے نکال دیا"۔

یہ تمام باتیں سابقہ مباحث میں علمائے سلفؒ کے اقوال اور تفسیری عبارات

میں بالتصریح ذکر کی گئی ہیں۔اس کے علاوہ علامہ سید آلوسیؒ اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہما کی عبارتوں میں مزید تین باتیں یہ بھی ہیں:

(ا) "حضرت یونسؑ اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مقام چھوڑ کر چلے گئے تھے۔" وکان ذھابہ ھذا منہم ھجرۃ عنہم لکنہ لم یومر بہ۔" (روح المعانی)

(ب) "حضرت یونسؑ پر یہ واجب تھا کہ وہ اپنے مقام میں تبلیغِ دین اور دعوتِ حق پیش کرنے پر قائم و دائم رہتے اور اپنے مقام سے نہ ہٹتے۔"

(ج) "لیکن وہ دعوتِ حق اور تبلیغِ دین پر ثابت قدم نہ رہ سکے، بلکہ بے صبری کی وجہ سے یہ واجب کام چھوڑ کر چلے گئے۔" فلم یصبر علیٰ دعائھم۔ وکان الواجب علیہ ان یستمر علی الدعاء۔ (تفسیر کبیر ج ۷، ص ۱۵۸)

مولانا قاضی مظہر حسین صاحب اور دوسرے معترضین سے ایک سوال!

کیا ان تصریحات کی روشنی میں ہم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب، اور مولانا مودودی کے دوسرے معترضین حضرات سے یہ پوچھنے کا حق رکھتے ہیں کہ اوپر کی یہ تمام باتیں جو علمائے سلفؒ اور ائمۂ تفسیر کی عبارتوں میں بصراحت ذکر کی گئی ہیں، کوتاہیاں اور کمزوریاں ہیں یا نہیں؟ اور ان میں سے اکثر کا تعلق فریضۂ رسالت کی ادائیگی سے تھا یا نہیں؟ مثلاً اللہ کی طرف سے حکمِ جہاد ملنے پر حضرت یونسؑ کا یہ پس و پیش اور احتجاج کہ ھل امر اللہ باخراجی؟ اور ھل سمانی؟ یا یہ کہ فھہنا انبیاء اقویاء غیری۔ اسی طرح اذنِ خداوندی کے بغیر اپنے محل سے بے صبر ہو کر ہٹنا۔ حالانکہ ان

پر فرض اور لازم یہی تھا کہ اپنی جگہ دعوتِ حق دینے اور تبلیغ دین کرنے پر قائم رہتے۔ کیا یہ تمام چیزیں وہ کوتاہیاں نہیں ہیں جو فریضۂ رسالت کی ادائیگی سے متعلق ہیں؟ اور کیا یہ کمزوریاں اور کوتاہیاں حضرت یونسؑ کی طرف علمائے سلفؒ کی سابقہ عبارتوں میں بصراحت منسوب نہیں ہیں؟ اگر ان تمام سوالوں کا جواب اثبات میں ہو اور یقیناً اثبات میں ہے، تو پھر جناب مولانا قاضی مظہر حسین صاحب اور دوسرے معترضین حضرات کے ان اعتراضات میں کیا وزن رہ جاتا ہے کہ:

"حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں ہوئی ہے، کیونکہ نبی سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے۔"

"اور کسی بھی مستند عالم نے اس طرح کی کوئی بات نہیں لکھی ہے۔"؟

کیا یہ تمام علمائے سلفؒ اور ائمۂ تفسیر آپ کے نزدیک مستند علماء نہیں ہیں، جنہوں نے حضرت یونسؑ کی طرف مذکورہ بالا تمام کوتاہیاں اور کمزوریاں منسوب کی ہیں؟ اور جب آپ کے نزدیک اس قسم کی کوتاہی محال ہے تو مذکورہ ائمۂ تفسیر اور علمائے سلفؒ نے کس طرح حضرت یونسؑ سے محال قسم کی کوتاہیوں کا صادر ہونا تسلیم کر لیا اور ان کی طرف ان کوتاہیوں کی نسبت کر دی؟

پھر آپ کا یہ ارشاد کہ: "نبی سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ ہے۔ اور جو لوگ اس طرح کا عقیدہ رکھتے ہیں، وہ عصمتِ انبیاء کے منکر اور گروہ اہل السنت سے خارج ہیں۔" کس طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ جبکہ عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیرؓ، حسن بصریؒ اور وہب بن منبہ جیسے جبالِ علم اور اساطینِ امت اس کے برخلاف اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ اس طرح کی کوتاہیاں نہ صرف یہ کہ انبیاء علیہم السلام

سے ہو سکتی ہیں بلکہ ہوتی ہیں؟ اور علامہ آلوسیؒ اور امام رازی رحمہما اللہ بھی اسی کے قائل نظر آتے ہیں۔ کیا آپ کے نزدیک یہ سب حضرات عصمتِ انبیاء کے منکر اور گروہ اہل السنّت سے خارج ہیں؟ ــــ نیز آپ کے اس اعتراض میں بھی کوئی جان نہیں ہے کہ "حضرت یونسؑ خدا کے مقرر کردہ وقت سے قبل بے صبر ہو کر اپنے مستقر سے نہیں ہٹے تھے" کیونکہ اگر وہ وقت سے قبل بے صبری کی وجہ سے نہیں ہٹے تھے تو امام فخر الدین رازیؒ یہ کس طرح کہتے ہیں: فلاجل هذا الظن لم یصبر علیٰ دعائهم وکان الواجب علیه ان یستمر علی الدعاء؟ پھر قرآن کریم کے اس ارشاد کا کیا مطلب؟ کہ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ؟ "اپنے رب کے حکم کا انتظار کرو۔ اور مچھلی والے پیغمبر (یونسؑ) کی طرح مت ہو" بہرحال یہ حقیقت بجائے خود مسلّم ہے کہ علمائے سلفؒ اور ائمہ تفسیر نے حضرت یونسؑ کے متعلق یہ تسلیم کیا ہے کہ ان سے کوتاہیاں ہوئی تھیں اور ان کا تعلق فریضۂ رسالت کی ادائیگی کے سوا کسی چیز سے نہ تھا تو مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ "حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں" علمائے سلف کی تصریحات کے بالکل مطابق ہے نہ کہ مخالف۔

کیا انصاف کا تقاضا یہی ہے؟

ہماری سمجھ سے یہ بات یقیناً بالاتر ہے کہ آج وقت کے بعض تنگ نظر حضرات جب مولانا مودودی کی تصانیف میں معمولی سی بات اپنی رائے اور نظریہ کے خلاف دیکھتے ہیں تو ان کے اسلحہ خانے مولانا کے خلاف حرکت میں آجاتے ہیں اور کفر، فسق اور ضلالت کے فتووں کی گولہ باری سے ان کے مذہبی دارالافتاء گونج اٹھتے ہیں اور

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کو کبھی توہین انبیاء کا مجرم ٹھیراتے ہیں اور کبھی عصمت الانبیاء کے منکر۔ لیکن جب وہی باتیں دوسروں کی عبارتوں میں لکھی ہوئی ملتی ہیں تو ان کی دُوربین نگاہیں نہ ان کی گمراہی پر پڑتی ہیں، نہ وہ ان کو توہین انبیاء کے مجرم ٹھیرا سکتے ہیں اور نہ ان کو عصمت الانبیاء کے منکر قرار دے سکتے ہیں، بلکہ ان کی عبارتوں میں دُور از کار تاویلیں گھڑ لیتے ہیں تاکہ وہ اعتراض کا مورد نہ بن سکیں۔ کیا انصاف کا تقاضا یہی ہے؟ آخر ان حضرات کے پاس کونسی معقول دلیل ہے جس کی بنا پر ایک ہی جُرم کی پاداش میں مولانا مودُودی کو تو گردن زدنی سمجھتے ہیں۔ اور بعض دوسرے علماء کو لائق احترام تصوّر کرتے ہیں؟ فَهَلْ عِنْدَهُمْ مِنْ عِلْمٍ فَيُخْرِجُوْهُ لَنَا؟ اَمْ يَتَّبِعُوْنَ اَهْوَآءَهُمْ فَيَمِيْلُوْنَ مَيْلًا عَظِيْمًا؟

نبی سے کوتاہی کا ہونا جُرم اور گناہ نہیں ہے

دراصل بات یہ ہے کہ ان حضرات نے کبھی اس بات پر غور ہی نہیں کیا ہے کہ نبیؑ سے کوتاہی یا اجتہادی لغزشوں کا سرزد ہونا، گو وہ رسالت کی ذمہ داریوں کی ادائیگی سے متعلق کیوں نہ ہو، نہ کوئی جرم ہے اور نہ گناہ۔ بلکہ یہ بشریّت کے لوازمات ہیں جن سے انبیاء علیہم السّلام معصوم نہیں ہیں، نہ انبیاء کی طرف اس طرح کی کوتاہیوں کی نسبت کرنے سے انسان عصمت الانبیاء کا منکر گردانا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تمام اہل السنت کے نزدیک مسلّم ہے کہ زلّات، تقصیرات اور خطاؤں سے انبیاء علیہم السّلام معصوم و محفوظ نہیں ہیں۔ ان کی عصمت اگر ہے تو گناہوں سے ہے، نہ کہ زلّات اور کوتاہیوں سے۔ چنانچہ مسئلہ عصمۃ الانبیاء میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے —— لہٰذا مولانا مودودی نے اگر حضرت یونسؑ کے بارے میں یہ کہا ہو کہ: "ان سے فرائض رسالت کی ادائیگی

میں کوتاہیاں ہوگئی تھیں"۔ تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے مولانا مودودی کو گروہ اہل السنت سے خارج کیا جائے یا ان کو عصمۃ الانبیاء کا منکر قرار دیا جائے۔ بلکہ یہ وہی بات ہے جو متقدمین علمائے تفسیر کہتے چلے آئے ہیں۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ اس واقعہ میں اگر حضرت یونس علیہ السلام سے کوئی کوتاہی سرزد نہ ہوئی ہوتی۔ یا اس کا تعلق رسالت کے فرائض اور ذمہ داریوں کی ادائیگی سے نہ ہوتا تو حضرت یونسؑ کو بغیر کسی قصور اور کوتاہی کے جس کا تعلق اس کے منصب رسالت کے فرائض کی ادائیگی سے ہو، کیونکر مچھلی کے پیٹ میں ڈالا جاتا۔ اور اگر وہ تسبیح و تقدیس کے ذریعہ سے معافی نہ مانگتے تو قیامت تک مچھلی کے پیٹ میں پڑے رہتے؟ فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه الی یوم یبعثون ـــــــ یہی وجہ ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام کی طرف متعدد کمزوریوں اور کوتاہیوں کی نسبت پائی جاتی ہے جس سے انکار کرنا بڑا مشکل امر ہے۔

اَب اگر ان کوتاہیوں کی نسبت کرنے سے عروہؒ ابن زبیر، سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ۔ شعبیؒ اور وہبؒ بن منبہؒ اور ابن عباسؓ و ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین جیسے اکابرینِ امت توہینِ انبیاء کے مجرم نہیں ٹھیرے ہیں اور نہ عصمتِ انبیاء کے منکر قرار پاتے ہیں۔ تو آخر ایک مولانا مودودی ان کوتاہیوں کی نسبت کرنے سے کیوں توہینِ انبیاء کے مجرم یا عصمت الانبیاء کے منکر قرار پائیں؟ ورنہ پھر جن لوگوں نے حضرت یونسؑ کی طرف ذنب کی نسبت کی ہے۔ وہ تو بطریقِ اولیٰ عصمتِ انبیاء کے منکر اور توہینِ انبیاء کے مجرم قرار پائیں گے۔

کیا علّامہ آلوسیؒ اور امام مجاہدؒ بھی عصمت انبیاء کے منکر ہیں؟

اس طرح علّامہ سیّد آلوسیؒ بھی توہینِ انبیاء کے مرتکب اور عصمت الانبیاء کے منکر ٹھیریں گے۔ کیونکہ انہوں نے بھی یہاں ایک آیت کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت یونسؑ کی طرف "ذنب" (گناہ) کی نسبت کی ہے۔ چنانچہ آیت اِنّی کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْن کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں:

وھٰذا اعتراف منه علیه السلام بذنبه واظهار لتوبته لیفرج عنه کربته ۔ اھ (ج ۱۷، ص۸۳)

"حضرت یونسؑ کا یہ قول اپنے گناہ کا اقرار اور توبہ کا اظہار ہے تاکہ اس کی وجہ سے ان کی تکلیف دُور ہو جائے۔"

اور امام "مجاہدؒ" بھی توہینِ انبیاء کے مرتکب اور عصمت الانبیاء کے منکر ٹھیریں گے کیونکہ انہوں نے بھی قصّہ حضرت یونسؑ سے متعلق آیت: وَھُوَ مُلِیْم کی تفسیر "مذنب" کے ساتھ کی ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وَھُوَ مُلِیْم کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "قال مجاھد مذنب" "مجاہدؒ نے کہا ہے کہ ملیم کے معنے گنہگار کے ہیں۔" (ج ۱۲ ص ۴۸۴)

لیکن اگر معترضین حضرات کے نزدیک امام مجاہدؒ اور علّامہ سیّد آلوسیؒ۔ ذنب اور گناہ کی نسبت کرنے پر نہ توہینِ انبیاء کے مرتکب ہوئے ہیں اور نہ عصمت الانبیاءؑ کے منکر۔ تو مولانا مودودی کو بھی کوتاہیوں کی نسبت کرنے پر نہ توہینِ انبیا کا مرتکب قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ عصمت الانبیاء کا منکر، کیونکہ نبیؑ سے کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ نہیں ہے۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

ممکن ہے مولانا مودودی کے معترضین حضرات ہمارے مندرجہ بالا معروضات پر یہ اشکال پیش کریں کہ ائمۂ تفسیر کے اقوال اور عبارات میں حضرت یونسؑ کی طرف جو چند کوتاہیاں منسوب کی گئی ہیں ان میں سے بعض کوتاہیوں کی نسبت کو محققین علمائے تفسیر نے صحیح تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ غلط قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ سید آلوسیؒ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہے۔

وقیل مغاضباً لربہ ۔ وحکی فی ھذہ المغاضبۃ کیفیات و تعقب ذالك فی البحر بانہ یجب اطراح ھذا القول اذ لایناسب ذالك بمنصب النبوۃ اھ (ج ۱۷، ص ۸۳)

"بعض ائمۂ تفسیر نے مغاضباً سے خدا پر غضبناک ہونا مراد لیا ہے۔ پھر اس میں بہت سی باتیں نقل کی گئی ہیں۔ مگر بحرِ محیط میں اس کو رد کر کے کہا گیا ہے کہ یہ توجیہ اس لیے غلط ہے کہ یہ معنے شانِ انبیاء اور منصبِ نبوت کے ساتھ مناسب نہیں (بلکہ بہت فروتر ہیں۔)

رہا یہ کہ صحابہ کرامؓ اور ائمۂ تابعینؒ کے اقوال میں بھی حضرت یونسؑ کی طرف اس بات کی نسبت پائی جاتی ہے کہ "وہ خدا پر غضبناک ہوئے تھے" تو اس کے لیے صاحب بحرِ محیط نے یہ تاویل پیش کی ہے کہ ان کی عبارتوں میں اگر مغاضباً کے معنی مغاضباً لربہ بیان کیے گئے ہوں تو اس سے مراد یہ نہیں کہ "وہ خدا پر غصہ ہوئے تھے" بلکہ مراد یہ ہے کہ "قوم پر خدا کی رضا کے لیے غصہ ہوئے تھے" یعنی لِرَبِّہٖ میں لام مغاضباً کا صلہ نہیں بلکہ تعلیل کے لیے ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"وينبغي ان يتأول لمن قال ذلك من العلماء كالحسنؒ و الشعبیؒ وابن جُبیر وغیرهم من التابعین وابن مسعودؓ من الصحابة بان یکون معنی قولهم "لربّه" لاجل ربّه وحمیة لدینه۔ فاللام لام العلة لا اللام الموصلة للمفعول به" اھ (روح المعانی ج ۱۷ ص ۸۳)

"حسن بصریؒ، امام شعبیؒ، ابن جبیر اور دوسرے تابعین یا عبداللہ ابن مسعودؓ سے جو یہ توجیہ منقول ہے کہ "مغاضبًا" کے معنی "مغاضبًا لربّه" ہیں تو مناسب یہ ہے کہ اس میں یہ تاویل کی جائے کہ لربّه میں لام تعلیل کے لیے ہے نہ کہ مغاضبًا کا صلہ ہے۔ اور آیت کے معنی یہ ہیں کہ حضرت یونس غصّہ تو اپنی قوم پر ہوئے تھے مگر غرض خدا کی رضا جوئی اور دین کی حمایت تھی نہ کہ کچھ اور"

اور خود علامہ سیّد آلوسیؒ نے بھی اس نسبت کو یہودیوں کا خود ساختہ زعم قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وکون المراد مغاضبًا لربّه عزوجل مقتضی زعم الیهود فانهم زعموا ان الله تعالیٰ امره ان یذهب الی نینوی وینذر اهلها فهرب من ذالك الخ ولا یخفی ان مثل هذا الهرب مما یجلّ عنه الانبیاء علیهم السّلام۔ والیهود قوم بهت" اھ

(روح المعانی ج ۱۷، ص۸۴)

"یہ کہنا کہ مغاضبًا سے مراد خدا پر غضبناک ہونا ہے۔ زعم یہود کا مقتضا ہے۔

یہود کہتے ہیں کہ حضرت یونسؑ کو اللہ تعالیٰ نے اہلِ نینویٰ کے پاس جاکر عذابِ الٰہی سے ڈرانے کا حکم کیا تھا۔ مگر وہ حکم کی تعمیل نہ کرتے ہوئے بھاگ گئے۔ لیکن یہ حقیقت کسی سے پوشیدہ نہیں کہ تعمیلِ حکم سے بھاگ جانا انبیاء کی شایانِ شان نہیں ہے۔ اس سے ان کا مقام بلند ہے۔ اور یہود ایک بہتان تراش قوم ہیں۔"

خلاصہ یہ کہ حضرت یونسؑ کی طرف اس بات کی نسبت صحیح نہیں ہے کہ وہ خدا پر غصہ ہوئے تھے۔ اور نہ مغاضباً سے خدا پر اس کا غضبناک ہونا مراد ہے۔ اور سلفؒ کی عبارتوں میں جو حضرت یونسؑ کی طرف اس کی نسبت پائی جاتی ہے تو وہ مؤول ہیں۔ لہٰذا سلف کی مذکورہ عبارتوں سے اس بات کی تائید نہیں ہو سکتی۔ کہ "حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں فی الواقع کوتاہیاں ہوگئی تھیں۔" جیسا کہ مولانا مودودی کہہ رہے ہیں۔

جوابِ اوّل

اِس اشکال کے مختلف اور متعدد جوابات دیئے جا سکتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بالتفصیل عرض کر چکے ہیں کہ آیت متعلقہ کی تفسیر میں علمائے تفسیر سے تین توجیہات منقول ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت یونسؑ اپنی قوم پر غصہ ہوتے تھے۔ دوسری یہ کہ بادشاہ وقت حزقیل پر غصہ ہوئے تھے۔ اور تیسری یہ کہ اپنے ربّ پر غصہ ہوئے تھے۔" یہ تینوں توجیہات صاحب روح المعانی اور دوسرے بہت سے مفسرینؒ کی تفسیروں میں صاف طور پر مذکور ہیں۔ صاحب بحر محیط اور علامہ سید آلوسیؒ نے اگر رد کیا ہے تو صرف تیسری توجیہ پر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی اور دوسری

توجیہ اُن کے نزدیک بھی صحیح ہیں۔ جس طرح کہ دوسرے ائمۂ تفسیر نے ان کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری توجیہ کی تردید اور پہلی اور دوسری توجیہ کو صحیح تسلیم کرنے کے متعلق تحریر فرمایا ہے:

والتأویلات المتقدمة اولی بحال الانبیاء من انه ذهب مغاضبًا لقومه او للملك۔ اھ (معالم التنزیل)

"پہلی دو تاویلیں شانِ انبیاء کے ساتھ زیادہ مناسب ہیں وہ یہ کہ حضرت یونسؑ قوم یا بادشاہ وقت پر غصہ ہو کر چلے گئے تھے۔"

اور جب یہ دونوں توجیہیں صحیح ثابت ہو گئیں تو ان کی تفصیلات میں اسبابِ غضب کی تشخیص کے بارے میں ابن عباسؓ سے جو روایات پہلے ذکر ہو چکی ہیں کیا وہ اس بات کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہیں کہ حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی ہوئی تھی؟ آخر حضرت شعیا علیہ السلام کے ذریعہ جہاد کا حکم ملنے پر حضرت یونسؑ کا یہ فرمانا کہ کیا خدا نے خاص میرا نام لیا ہے؟ یا خاص میرے نکلنے کا حکم کیا ہے؟ اور کیا یہاں دوسرے انبیاء نہیں جو جہاد کے لیے جائیں؟ اور یہ کہ "مجھے اکیلا کیوں مجبور کیا جاتا ہے؟" — اور بلا اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر بھاگنا۔ جیسا کہ روح المعانی ج ۱۷، ص۸۳ میں مذکور ہے۔ اور قرآن کریم کے الفاظ اذ ابق الی الفلك المشحون ہیں بھی مصرح ہے۔ یہ تمام چیزیں اپنی ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے تعمیلِ حکم میں پس و پیش کرنا، اور کوتاہیاں نہیں ہیں؟ اور اگر تمام روایات میں صریح طور پر حضرت یونسؑ کی طرف منسوب نہیں کی گئی ہیں جو اس قصہ کی تفصیلات اور اسبابِ غضب کی تشخیص کے بارے میں نقل کی گئی ہیں؟ نیز ان تمام کوتاہیوں کا تعلق فرائضِ رسالت

کی ادائیگی سے نہیں ہے، کیا حکمِ جہاد کی تعمیل ان کے فرائضِ رسالت میں داخل نہیں تھی۔ اور یہ تمام باتیں جو حضرت یونسؑ نے اس موقع پر کہی تھیں اس کی ادائیگی میں کوتاہیاں نہیں تھیں؟ اگر ان تمام سوالوں کا جواب اثبات میں ہو، اور یقیناً اثبات میں ہے تو اس سے بڑھ کر اس بات کے ثبوت کے لیے کہ "حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہوگئی تھیں" اور کیا دلیل پیش کرنی چاہیے؟

جواب دوم

دوسرا جواب یہ ہے کہ صاحبؒ بحرِ محیط اور علّامہ آلوسیؒ نے جو تفسیری توجیہ کی ہے اس سے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ قرآنی لفظ "مغاضباً" سے مغاضبا لربّہ مراد لینا اور یہ کہنا کہ "مغاضباً" میں حضرت یونسؑ کی طرف جو غیظ و غضب منسوب کیا گیا ہے اس سے قرآن کی مراد یہ ہے کہ حضرت یونسؑ خدا پر غضبناک ہوئے تھے" یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ شانِ انبیاء کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ اور کلام اس میں نہیں ہے نہ ہم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس غیظ و غضب سے خدا پر ہی حضرت یونسؑ کا غضبناک ہونا مراد ہے کلام صرف اس میں ہے اور اسی کا ہم دعویٰ بھی کر رہے ہیں کہ علمائے سلفؒ اور ائمۂ تفسیر نے "مغاضباً" کی تفسیر "مغاضباً لربّہ" کے ساتھ کی ہے، گو قرآن کریم کی مراد نہ ہو۔ اور ائمۂ تفسیر و علمائے سلفؒ ہی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام خدا پر غصّہ ہوئے تھے۔ اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو کبھی نہیں جھٹلایا جا سکتا اور ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ سلفؒ کے اقوال میں "مغاضباً" کی تفسیر میں "مغاضبا لربّہ" کے معنی صراحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علمائے سلفؒ اور ائمۂ تفسیر نے حضرت یونس کی طرف اس بات

کی نسبت صحیح تسلیم کی ہے کہ وہ اپنے ربّ پر غصّہ ہوئے تھے۔" اگرچہ "مغاضباً" کے لیے تفسیر کی حیثیت سے علاّمہ آلوسیؒ اور صاحب بحرِ محیط اُسے تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ قرآنی لفظ "مغاضباً کی یہ مراد نہیں ہے کیونکہ یہ شانِ انبیاء علیہم السلام کے خلاف ہے"۔ رہا یہ کہ صاحب بحرِ محیط نے سلفؒ کے اس قول میں یہ تاویل کی ہے کہ "مغاضباً لِرَبِّہٖ" میں لام تعلیل کے لیے ہے نہ کہ مغاضباً کا صلہ ہے اور مغاضباً لربّہٖ کے معنے سلفؒ کے نزدیک یہ ہیں کہ حضرت یونسؑ غصّہ تو اپنی قوم پر ہوئے تھے مگر غرض اس میں خدا کی خوشنودی اور اس کی رضا جوئی تھی اور دین حق کی حمیت ! لہٰذا سلف کی عبارات میں بھی حضرت یونسؑ کی طرف خدا پر غصّہ ہونے کی نسبت ثابت نہ ہوئی، تو اس کے متعلق ہم صاف لفظوں میں یہ کہتے ہیں کہ سلفؒ کی عبارتوں میں اس تاویل کے لیے ادنیٰ سی گنجائش نہیں مل سکتی۔ اور یہ اُن کے کلام میں تأویل نہیں بلکہ توجیہ الکلام بما لا یرضیٰ بہ قائلہ ہی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ مغاضباً لربّہ میں اگر سلفؒ کے نزدیک لامِ تعلیل کے لیے ہو نہ کہ صلہ مغاضباً کا۔ اور مراد ان کی یہ ہو کہ حضرت یونسؑ کو غصّہ تو قوم پر آیا تھا مگر اس غصّہ کی وجہ خدا کی رضا جوئی تھی۔ جیسا کہ صاحب بحرِ محیط کہتے ہیں تو پھر ان کے کلام میں اس غضب کے لیے "لربّہٖ" کے سوا دوسرے اسباب کیوں بیان کیے گئے ہیں اور اسباب بھی وہ جو خاص خدا پر غضبناک ہونے کے ہی اسباب ہو سکتے ہیں ؟ مثلاً : عُروہ ابن زبیر، سعید بن جُبیر وغیرہ کے قول میں مغاضباً لربّہٖ کے لیے سبب یہ بیان کیا گیا ہے :

ذھب عن قومہ مغاضباً لربّہ اذ کشف عنہم العذاب لما

اوعدھم - اھ

"حضرت یونسؑ خدا پر غضبناک ہو کر قوم کو اس لیے چھوڑ کر چلے گئے تھے کہ اس نے قوم سے عذاب کا وعدہ کیا تھا - اور خدا نے عذاب کو ان پر سے اٹھا لیا۔"

اور حسنؒ بصری کے قول میں مغاضباً لربہ کے لیے جو سبب بیان کیا گیا ہے وہ امام بغویؒ کے الفاظ میں یہ ہے:

انما غاضب ربہ لاجل انہ امرہ بالمسیر الیٰ قومہ لینذرھم بأسہ ویدعوھم الیہ فسأل ربہ ان ینظرہ لیتاھب للشخوص الیھم فلم ینظر فذھب مغاضباً اھ

"حضرت یونسؑ اس وجہ سے خدا پر غصہ ہوئے تھے کہ خدا نے اس کو قوم کے پاس جا کر عذابِ الہٰی سے ڈرانے اور دعوت پیش کرنے کا حکم کیا تھا - پس اس نے تیاری کرنے کے لیے مہلت مانگی جو اُسے نہ ملی - اس لیے اپنے رب پر وہ غضبناک ہو کر چلے گئے۔"

کیا کوئی اللہ کا بندہ ان عبارات پر نظر رکھ کر یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ مغاضباً لربہ میں لام تعلیل کے لیے ہے اور غضب سے اُن کے اس قول میں قوم ہی پر غضب مراد ہے - لیکن اس غضب کی وجہ خدا کی رضا جوئی تھی اور دین کی حمیت؟ حاشا وکلّا - بلکہ یہ عبارات صاف بتلا رہی ہیں کہ سلفؒ نے یہ وجوہات اور اسباب خدا پر غضبناک ہونے کے لیے بیان کیے ہیں نہ کہ خدا کی رضا جوئی کی غرض سے قوم پر غضبناک ہونے کے لیے - لہٰذا سلف کی عبارتوں میں یہ تاویل کوئی صحیح تاویل یا توجیہ نہیں بلکہ

توجیہ الکلام بما لا یرضیٰ بہ قائلہ ہے۔

جواب سوم

اشکال مذکور کا تیسرا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ قطع نظر اس سے کہ علمائے سلفؒ کی عبارتوں میں صریح طور پر حضرت یونسؑ کی طرف بعض کوتاہیوں کی نسبت کی گئی ہے، قرآن کریم میں جہاں جہاں اس قصہ کی طرف اشارات کیے گئے ہیں، ان پر جب ہم غور کرتے ہیں تو ان سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یونسؑ سے کچھ نہ کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں اور اُن کا تعلق بھی فریضۂ رسالت کی ادائیگی سے تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کو بطور عتاب یا بغرض سزا "بطن الحوت" کے تنگ و تاریک جیل خانے میں ڈال کر ایک مدت تک وہاں رکھا جاتا۔ اور اگر وہ تسبیح و تقدیس کے ذریعہ توبہ تائب ہو کر معافی نہ مانگتے تو قیامت تک اسی جیل خانے میں پڑے رہتے۔ "فلولا انہ کان من المسبحین للبث فی بطنہ الیٰ یوم یبعثون" ــــ قرآن کریم میں چار مختلف مقامات پر اس قصہ کی طرف اشارات کیے گئے ہیں۔ پوری تفصیل اگرچہ کسی ایک مقام میں بھی نہیں بیان کی گئی ہے۔ تاہم اس کے بعض اہم حصے ضرور نقل کیے گئے ہیں۔ ذیل میں اُن آیات کو ہم ذکر کرتے ہیں جن میں یہ اہم حصے نقل کیے گئے ہیں۔

۱۔ سورۂ یونسؑ میں قوم یونسؑ پر سے عذاب اٹھا لینے کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

فلولا کانت قریۃ اٰمنت فنفعھا ایمانھا الا قوم یونس لما اٰمنوا کشفنا عنھم عذاب الخزی فی الحیوۃ الدنیا و

متعنا هم الی حین ۔ (یونس ۹۸)

"پس کیوں نہ ہوئی کوئی بستی کہ ایمان لاتی ۔پھر کام آتا ان کو ایمان لانا۔ مگر یونسؑ کی قوم جب وہ ایمان لائی، تو اٹھا لیا ہم نے اُن پر سے ذلّت کا عذاب ۔دنیا کی زندگانی میں اور نفع پہنچایا ہم نے ان کو ایک وقت (معیّن) تک۔"

اس آیت میں اگرچہ اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ حضرت یونسؑ سے کچھ کوتاہی ہو گئی تھی۔مگر یہ بات تو اس میں بصراحت ذکر کی گئی ہے کہ جب قوم یونسؑ ایمان لائی تو ایمان ان کے حق میں نفع بخش ثابت ہُوا اور عذاب کو ان پر سے اٹھا لیا گیا۔

اس مضمون پر جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ قوم یونسؑ کے ساتھ یہ معاملہ نزولِ عذاب کے عام قانون کے خلاف کیا گیا تھا کیونکہ اس قانون کی ایک مستقل دفعہ یہ ہے کہ آثارِ عذاب دیکھ کر ایمان لانا کسی کے لیے نافع نہیں ہو سکتا۔

"یوم یأتی بعض اٰیات ربك لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل ۔"

اسی قانون کے تحت جب فرعون آثارِ عذاب دیکھ کر ایمان لایا اور کہا کہ:

آمنت انه لا اله الا الذی اٰمنت به بنو اسرائیل وانا من المسلمین ۔

"میں نے اب یہ مان لیا کہ اس خدا کے سوا دوسرا کوئی معبود نہیں۔ جس پر بنی اسرائیل ایمان لا چکے ہیں اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔"

تو یہ ایمان اس کے حق میں نفع بخش ثابت نہ ہُوا۔ اور نہ غرق ہونے سے نجات نصیب ہوئی بلکہ اس کے جواب میں یہ ارشاد ہُوا:

الآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین ؟

"اب تو ایمان لایا ؟ حالانکہ اس سے پہلے (پوری عمر) نافرمان رہا۔ اور تھا تو فساد پھیلانے والوں میں سے ؟"

پس اگر قوم یونسؑ کے، اس استثناء کے لیے وجہ فی الحقیقت یہی ہو کہ "حضرت یونسؑ اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے اور حکمِ خداوندی کا انتظار نہ کرتے ہوئے از خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے تھے جس کی وجہ سے نزولِ عذاب کے لیے قوم پر جو اتمامِ حجّت کر لینا ضروری تھا وہ پُورا نہ ہُوا تھا تو پھر اس آیت سے یہ بات بھی اشارۃً ثابت ہو گی کہ:

"حضرت یُونس علیہ السّلام کا بے صبری کی وجہ سے اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر جانا اگرچہ فی الحقیقت ایک گونہ ہجرت کی غرض سے تھا۔ مگر چونکہ خدا کی طرف سے تا حال ان کو اس کی اجازت نہیں ملی تھی، اس لیے ان کے منصبِ جلیل کے پیشِ نظر، یہ ان کی ایک ایسی لغزش اور کوتاہی شمار ہو گی جو ان کے فرائضِ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی سمجھی جاتے گی۔ کیونکہ ان کے ذمّہ یہ لازم تھا کہ وہ حکمِ خداوندی آنے تک تبلیغِ دین، اور دعوتِ حق کے فریضہ کی ادائیگی پر قائم رہتے۔ اور اس سے پہلے بطور خود اپنی جگہ سے نہ ہٹتے۔ جیسا کہ امام فخر الدین رازی کی تصریح اس کے متعلق پہلے گزر چکی ہے۔ اور علّامہ سیّد آلوسیؒ نے بھی آیت اِنّی کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ کے تحت اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وھٰذا اعتراف منہ علیہ السّلام بذنبہ واظھار لتوبتہ لیفرج عنہ کربتہ (ا ھ ج ۷ ، اصـ ۸۳)

" یہ قول حضرت یونسؑ کی طرف سے اپنے گناہ کا اقرار اور توبہ کا اظہار ہے تاکہ ان سے ان کی تکلیف دُور کی جائے "۔

۲- سورۂ انبیاء میں ارشاد ہے :

وَ ذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِى الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ـ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذٰلِكَ نُنْجِى الْمُؤْمِنِيْنَ ـ (الانبیاء)

" اور مچھلی والے کو جب وہ غصّہ ہو کر چلا گیا پھر سمجھا کہ نہ پکڑ سکیں گے ہم اس کو۔ پھر پکارا اندھیروں میں کہ نہیں ہے کوئی حاکم سوائے تیرے۔ تُو بے عیب ہے تحقیق مَیں تھا گنہگاروں میں سے۔ پھر سُن لی ہم نے اس کی پکار اور نجات دی اس کو اس گھُٹن سے اور یوں ہی ہم نجات دیتے ہیں ایمان والوں کو "۔

۳- سورۂ الصافّات میں ہے :

وَاِنَّ يُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ اِذْ اَبَقَ اِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ فَالْتَقَمَهُ الْحُوْتُ وَهُوَ مُلِيْمٌ فَلَوْلَآ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ لَلَبِثَ فِىْ بَطْنِهٖٓ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ـ (الصّافّات)

"اور تحقیق یونس ہے رسولوں میں سے۔ جب بھاگ کر پہنچا اس بھری کشتی میں۔ پھر قرعہ ڈلوایا تو نکلا خطا وار۔ پھر نگل لیا اس کو مچھلی نے در آنحالیکہ وہ الزام زدہ تھا۔ پھر اگر یہ بات نہ ہوتی کہ وہ یاد کرتا تھا پاک ذات کو، تو رہتا اسی کے پیٹ میں جس دن تک کہ زندہ ہوں مُردے۔"

۴۔ اور سورۂ قلم میں ہے:

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ۔ لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ۔

"اب استقلال سے راہ دیکھتے رہو اپنے رب کے حکم کی اور مت ہو مچھلی والے (پیغمبر) جیسے۔ جبکہ پکارا اس نے اور وہ غصہ میں بھرا تھا۔ اگر نہ سنبھالتا اس کو احسان اس کے رب کا، تو پھینکا گیا ہی تھا چٹیل میدان میں درآں حالیکہ وہ مذمت کردہ تھا۔"

یہ آیات صاف بتلا رہی ہیں کہ حضرت یونس علیہ السلام کو چند دن یا ایک عرصہ تک مچھلی کے پیٹ میں جو بطور قید رہنا پڑا تھا، یہ کسی لغزش اور کوتاہی سرزد ہوئے بغیر نہ تھا، بلکہ لغزش اور کوتاہی کا ہی نتیجہ تھا۔ یہ بات بھی ان آیات سے معلوم ہوتی ہے کہ اس سے بے صبری کی بھی ایک کوتاہی ہو گئی تھی۔ چنانچہ سورۂ قلم کی آیت سے واضح ہے اور یہ کوتاہیاں لامحالہ رسالت کے فرائض اور ذمہ داریوں سے ہی متعلق نہیں۔ ورنہ ان کوتاہیوں پر اس کو مچھلی کے پیٹ میں ڈال کر ایک عرصہ تک قید کر رکھنے کی آخر کیا ضرورت تھی۔ پھر قید و بند بھی ایسی کہ اگر وہ تسبیح و تقدیس میں ہمہ وقت مشغول رہ کر معافی نہ

ملتے تو قیامت کے لیے بطن الحوت کے تنگ و تاریک جیل خانے میں پڑے رہتے ؛ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ حضرت یونس علیہ السّلام سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں " بالکل درست اور قرآنی تعلیم کے سو فی صد مطابق ہے۔

انبیاء علیہم السّلام کا صحیح مقام

اُمّتوں پر حضرات انبیاء علیہم السّلام کا احترام اور تعظیم بیشک فرض اور لازم بلکہ جزوِ ایمان ہے ۔ اور ان کی شان میں معمولی قسم کی توہین اور گستاخی بھی جب عمداً ہو تو انسان کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دیتی ہے ۔ لیکن اسلام نے ہر چیز کے لیے ایک حد مقرر کی ہے جس سے تجاوز اسلام کی نظر میں محمود نہیں ہے ۔ انبیاء علیہم السّلام کی تعظیم کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم ان کی تعظیم و احترام میں ناجائز حد تک غلو کر کے ان کو مقامِ بشریت اور درجۂ انسانیت سے اٹھا کر مقامِ اُلوہیّت پر پہنچا دیں ۔ اور جو بشری کوتاہیاں اُن سے بتقاضائے بشریت سرزد ہوئی ہیں اور قرآن و حدیث میں بالتصریح مذکور بھی ہیں یا اُن پر قرآن و حدیث دونوں قطعی دلالت کرتے ہیں اُن سے ہم انکار کر بیٹھیں ۔ اور اس طرح قرآن و حدیث ہی سے انکار کرنے کا خطرہ مول لیں ۔

اس طرح کا غلو کرنے کے لیے اسلامی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ اور اسی سے اہلِ کتاب کی پوری اُمّت شرک میں مبتلا ہوئی تھی ۔ اور آج سے تقریباً چودہ سَو سال پہلے قرآن کریم نے اپنے اس اعلان کے ذریعہ سے غلو کا یہ دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر کے رکھ دیا ہے کہ : قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِیْ دِیْنِکُمْ وَلَا تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰہِ اِلَّا الْحَقَّ ـــــــــ اسی کی تشریح کرتے ہوئے حضورؐ

نے فرمایا ہے کہ: لا تطرونی کما اطرت النصاریٰ المسیحؑ ابن مریم "میرے حق میں مبالغہ آمیز مدح سرائی نہ کرو جس طرح کہ نصاریٰ حضرت مسیح علیہ السّلام کے حق میں کرتے رہے ہیں۔" لہٰذا مولانا مودودی کے اس کہنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں کہ "حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں" کیونکہ یہ وہی بات ہے جو اُن تمام آیات سے معلوم ہوتی ہے جو قرآن کریم کے مختلف مقامات میں اس قصّہ کے متعلق نازل ہوئی ہیں اور سلف صالحینؒ کی تفسیری عبارتوں میں بھی یہ بات بالتصریح ذکر ہو چکی ہے۔

حضرت یُونس علیہ السّلام اور حدیثِ رسولؐ

اس کے علاوہ قرآن کریم سے قطع نظر جب ہم اس معاملہ میں حدیثِ رسولؐ کی طرف رجوع کرتے ہیں تو بعض حفّاظِ حدیث کی تصانیف میں ایسی روایتیں بھی ملتی ہیں جن سے حضرت یونس علیہ السّلام کے بارے میں اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ان سے بعض کوتاہیاں ضرور سرزد ہوئی تھیں"۔ حافظ ابن کثیر نے اپنی مشہور تفسیر میں درجِ ذیل روایتیں جرح کیے بغیر نقل کی ہیں:

۱۔ قال ابن مسعود ان اللہ قد ارسل من البحر الاخضر حوتاً یشق البحار حتی جاء فالتقم یونس حین القی نفسہ من السفینۃ فاوحی اللہ الی ذالک الحوت ان لا تاکل لہ لحماً و لا تہشم لہ عظما فان یونسؑ لیس لک رزقا وانما بطنک تکون لہ سجنا۔ اھ

"ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "بحرِ اخضر" سے ایک مچھلی کو

حکم کر کے بھیجا۔ جو دریاؤں کو چیرتی ہوئی حضرت یونسؑ کے پاس پہنچی۔ پس نگل لیا اس کو، جبکہ ڈال دیا اس نے اپنے آپ کو کشتی سے۔ پس حکم کیا اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو کہ نہ کھاؤ یونسؑ کا گوشت، اور نہ توڑو اس کی کوئی ہڈی۔ کیونکہ یونسؑ تمہاری خوراک نہیں۔ بلکہ تیرا پیٹ اس کے لیے جیل خانہ ہے جس میں وہ ایک وقت تک رہے گا۔"

۲۔ وروی محمد بن اسحٰق عمن حدثه عن عبد اللہ ابن رافع مولیٰ ام سلمۃ قال سمعت ابا ھریرۃ یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما اراد اللہ حبس یونس فی بطن الحوت اوحی اللہ الی الحوت ان خذہ ولا تخدش له لحما ولا تکسر له عظما۔۔ ۔ وسبح فی بطن الحوت فسمعت الملئکۃ تسبیحه۔ فقالوا یا ربنا انا نسمع صوتا ضعیفا بارض غریبۃ قال ذالك عبدی یونس عصانی فحبسته فی بطن الحوت فی البحر رواہ ابن جریر۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲)

"محمد بن اسحٰق نے ایک محدّث کے ذریعہ سے عبد اللہ ابن رافع سے یہ روایت کی ہے کہ میں نے ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ: جب اللہ نے ارادہ کیا کہ یونسؑ کو مچھلی کے پیٹ میں ایک عرصہ کے لیے بند رکھے تو اس نے ایک مچھلی کو یہ حکم کیا کہ یونسؑ کو پکڑ تو لو، مگر اس کے گوشت کو زخمی نہ کرو اور نہ اس کی ہڈی توڑو۔" حضرت یونسؑ نے مچھلی کے پیٹ میں جا کر تسبیح پڑھنی شروع کر دی

تو ملائکہ نے اس کی تسبیح سُن کر بارگاہ الٰہی میں یہ عرض کیا کہ خدایا! ہم ایک اجنبی زمین میں کمزور سی ایک آواز سُن رہے ہیں (یہ کون ہے؟) اللہ نے جواب دیا: یہ میرا بندہ یونسؑ ہے۔ اس نے میرے حکم کی نافرمانی کی ہے جس کی پاداش میں مَیں نے مچھلی کے پیٹ میں اُسے دریا میں بند کر رکھا ہے۔"

ابن جریرؒ نے جس سند سے یہ مرفوع روایت نقل کی ہے اس میں محمد ابن اسحٰق کے بعد ایک راوی مبہم ذکر کیا گیا ہے جو شیخ ہے محمد ابن اسحٰق کا۔ اس لیے ہو سکتا تھا کہ اس مبہم راوی کی وجہ سے حدیث کے ثبوت سے انکار کیا جاتا۔ اس بنا پر ابن کثیرؒ نے اس کے متعلق آگے چل کر کہا کہ:

ورواہ البزار فی مسندہ من طریق محمد ابن اسحٰق عن عبداللہ ابن رافع عن ابی ھریرۃ فذکر نحوہ۔ اھ (ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲)

"بزارؒ نے اس حدیث کو اپنی مسند میں محمد ابن اسحٰق کے طریقہ سے عبداللہ ابن رافع سے عن ابی ہریرۃؓ روایت کر کے ابن جریرؒ کی روایت کی مانند ذکر کیا ہے۔"

الغرض: بزارؒ کی روایت میں محمد ابن اسحٰق اور عبداللہ ابن رافع کے درمیان رجلِ مبہم کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ کی روایت میں محمد ابن اسحٰق اور عبداللہ ابن رافع کے درمیان جو رجلِ مبہم ذکر کیا گیا ہے وہ "مزید فی متصل الاسانید" کے قبیل سے ہے۔ اور یہ ثبوت حدیث کے لیے مضر نہیں ہے۔ اس بنا پر ثبوتِ حدیث سے انکار کرنا یا اس پر ضعف کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

روایاتِ مذکورہ کا ماحصل

مندرجۂ بالا دونوں موقوف و مرفوع روایتوں سے جو امُور بطور ماحصل ثابت ہوتے ہیں وہ درجِ ذیل تین امُور ہیں:

ا۔ "حضرت یونسؑ کو ایک عرصہ تک مچھلی کے پیٹ میں بطور قید رکھا گیا تھا اور یہ "بطن الحوت" ان کے لیے ایک جیل خانہ مقرر کیا گیا تھا"۔

یہ بات موقوف اور مرفوع دونوں قسم کی روایتوں میں بصراحت ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ موقوف روایت میں لفظ وانما بطنك تكون له سجناً سے اور مرفوع میں لفظ فحبسته فی بطن الحوت سے ظاہر ہے۔

ب۔ "بطن الحوت" کے تنگ و تاریک جیل خانہ میں حضرت یونسؑ کو ایک عرصہ کے لیے بند کر کے رکھنا ایک ایسی نافرمانی یا کوتاہی کی پاداش میں تھا جو اللہ تعالیٰ کے احکام اور فرائضِ رسالت کی ادائیگی سے متعلق تھی"۔

اس کا ثبوت درجِ ذیل الفاظ سے واضح ہے جو مرفوع روایت میں آئے ہیں:

ذالك عبدی یونسؑ عصانی فحبسته فی بطن الحوت۔ اھ

ج۔ "بطن الحوت" کے اس تنگ و تاریک جیل خانے سے حضرت یونسؑ کی رہائی کا حکم اس وقت صادر کیا گیا تھا جبکہ اس نے اپنی نافرمانی یا کوتاہی کا اعتراف کر کے بذریعہ تسبیح معافی مانگ لی۔ اور فرشتوں نے بھی اس کی رہائی کے لیے سفارش کر دی"۔

اس کا ثبوت بھی حدیث مرفوع کے ایک جملہ سے واضح ہے جو حافظ ابن کثیرؒ نے اس کے اخیر میں اس طرح ذکر کیا ہے:

قال فشفعوا له عند ذالك فامر الله الحوت فقذفه

فی الساحل۔ اھ (ابن کثیرؒ۔ ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲)

"حضورؐ نے فرمایا: فرشتوں نے اس وقت اس کے لیے سفارش کر دی۔ پس اللہ نے مچھلی کو حکم کیا۔ اور اس نے دریا کے کنارے اس کو ڈال دیا"

اب بتائیے کہ حضورؐ کے ان ارشادات کی روشنی میں مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ: "حضرت یونسؑ سے فرائضِ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہوگئی تھیں"۔ درست ہے یا نہیں؟

بہر حال قرآن و حدیث کی تصریحات و اشارات اور علمائے سلف کی تفسیری عبارات کو سامنے رکھ کر اس بات سے انکار کرنا بڑا مشکل ہے کہ "حضرت یونسؑ سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہوگئی تھیں" جن کا تعلق لامحالہ اُن کے فرائضِ رسالت کی ادائیگی سے تھا۔ اور سلفؒ کی عبارتوں میں یہ کوتاہیاں حضرت یونسؑ کی طرف صریح طور پر منسوب بھی ہوئی ہیں۔ تو اگر اس نسبت کی وجہ سے ہمارے اسلاف نہ توہینِ انبیاء کے مرتکب قرار پاتے ہوں، اور نہ عصمت الانبیاء کے منکر، تو مولانا مودودی بھی اس نسبت کی وجہ سے نہ توہینِ انبیاء کے مرتکب قرار پا سکتے ہیں اور نہ عصمت الانبیاء کے منکر۔

یہاں تک جو کچھ معروضات پیش کیے گئے، ان سب کا تعلق مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض کے ان شقوق اور دفعات سے تھا، جن میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے فرائضِ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے اور حضرت یونسؑ سے اس قسم کی کوئی کوتاہی نہیں ہوئی تھی۔ اور جو لوگ اس قسم کا عقیدہ رکھتے

ہیں، وہ عصمت الانبیاء کے منکر ہیں "

اس کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ اعتراض کی آخری شق ۴ پر بحث کریں، اور یہ معلوم کریں کہ آیا جناب مولانا قاضی مظہر حسین صاحب نے اس شق میں تفہیم القرآن کی عبارت پر جو اعتراض کیا ہے وہ اس پر وارد بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر وارد نہیں تو کیوں؟ — ذیل میں اس کو ملاحظہ فرمائیں۔

اعتراض کی آخری شق اور اس کا جواب

محترم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض کی آخری شق جس کو "خلاصۂ اعتراض" میں نمبر ۴ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے، یہ ہے کہ: "مودودی صاحب کا یہ کہنا غلط ہے کہ قومِ یونسؑ پر اتمامِ حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں " کیونکہ اس طرح بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بعثت کا مقصد قرآنی اعلان کے مطابق بجز اتمامِ حجت کے اور کوئی چیز نہیں ہے "رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ۔ الآیہ

ہمارے نزدیک یہ اعتراض مولانا مودودی کی اصل عبارت پر اصلاً وارد نہیں۔ اور اگر محترم قاضی صاحب قرآنِ کریم ہی سے "مسئلۂ اتمام حجت" کی تفصیلات معلوم کر کے پھر مولانا مودودی کی عبارت پر غور کرتے تو شاید وہ اس طرح کے اعتراضات کرنے اور سوالات اٹھانے کی جرأت نہ کرتے۔ اور نہ قرآنی آیات کو اس طرح کے بے موقع اور بے محل استدلالات کے لیے استعمال کرتے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے قرآن کریم سے "مسئلہ اتمام حجت" کی مختصر تشریح پیش کریں۔ پھر اسی کی روشنی میں یہ معلوم کریں کہ مولانا مودودی کی اصل عبارت پر محترم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب مدظلہٗ

کا اعتراض وارد ہو سکتا ہے یا نہیں۔

مسئلہ اتمامِ حجّت کی مختصر تشریح

قرآن کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف قوموں کو جو سزائیں بصورتِ عذاب دی گئی ہیں یا وہ عذاب کی مستحق قرار دی گئی ہیں، آسمانی شرائع اور الہامی کتب کی رُو سے وہ سزا اور عذاب دو قسم کا ہے۔

ایک قسم کا عذاب وہ ہے، جو قوموں پر ان کی نافرمانی اور خدائی قوانین سے بغاوت اختیار کرنے کی پاداش میں دنیا میں نازل ہوا ہے۔ اس عذاب کو قرآن کی اصطلاح میں عذاب الحیوۃ الدنیا یعنی دنیوی عذاب کہا جاتا ہے۔ اور اسی کا نام جدید اصطلاح میں "مکافاتِ عمل" بھی ہے۔

دوسری قسم کا وہ عذاب ہے جو دنیوی زندگی کے اختتام پر عالم آخرت میں انسان کو فاسد عقائد اور سیّئات الاعمال کے بدلہ میں دیا جاتا ہے۔ اس عذاب کی ابتدا عالم برزخ میں عذاب قبر سے ہوتی ہے اور اس کی آخری کڑی عالمِ حشر میں عذابِ جہنم ہے جو کفّار کے حق میں دائم اور ابدی ہے۔ اور گنہگار مؤمن بندوں کے حق میں محدود اور موقّت۔ قرآن کریم میں اس عذاب کو "عذاب الآخرۃ" کہا گیا ہے۔ اور اسی کا نام عرفِ عام میں "عذابِ اُخروی ہے"۔

یہ بھی قرآنِ کریم کے مطالعہ سے واضح ہے اور انسانی تاریخ اس پر قطعی شہادت دیتی ہے کہ جب کبھی نافرمان قوموں کو خدا نے دنیا میں عذاب دینا چاہا ہے تو اس سے پہلے اُن کے پاس اپنا ایک نبیؐ اور رسول بھی بھیجا ہے تاکہ انہیں راہِ حق دکھائے اور

اُس راستہ پر چلنے اور گامزن ہونے سے روکے جس پر چلنے کا آخری انجام ہلاکت اور تباہی ہو۔ اس طرح اگر ہر نبی اور رسول نے اپنی پوری قوم کو اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچایا اور حق و باطل کے درمیان واضح طور پر خطِ امتیاز کھینچ کر انہیں اچھی طرح آگاہ کر دیا کہ اگر صحیح رویّہ اختیار کر کے حق اور صداقت کی پیروی کرو گے تو یہاں بھی کامیاب رہو گے اور یہاں سے پلٹ کر جب خدا کے پاس جاؤ گے تو وہاں بھی ابدی آرام و راحت کا وہ گھر تمہیں ملے گا جس کا نام جنت ہے۔

لیکن اس کے برخلاف اگر تم نے غلط رویّہ اختیار کیا اور حق و صداقت کی بجائے باطل کی پیروی اختیار کی تو یہاں بھی تباہی اور ہلاکت سے دوچار رہو گے۔ اور جب یہاں سے پلٹ کر خدا کے پاس جاؤ گے تو وہاں بھی تم کو ابدی رنج و غم کا وہ گھر ملے گا جس کا نام جہنم ہے۔ یہ ہے وہ اتمامِ حجت جو بعثتِ انبیاء کا مقصد رہا ہے اور جس کے بغیر خدا نے یہاں دنیوی زندگی میں بھی کسی کو عذاب نہیں دیا ہے۔ اور عالمِ آخرت میں بھی اس اتمامِ حجت کے بغیر کسی کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔

عذابِ دُنیوی کے لیے ایک قانونی شرط

(اذنِ خداوندی کے بغیر نہ ہٹنا)

اِس قدر اتمامِ حجت تو دونوں قسم کے عذاب کے لیے ضروری ہے، خواہ وہ عذابِ اخروی ہو یا دنیوی۔ لیکن قرآنِ کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں جن قوموں کو عذاب دیا گیا ہے، اُن میں پیغمبر اور نبی آخری وقت تک رہ کر تبلیغ دین اور دعوتِ حق پیش کرنے کے کام میں مصروف اور مشغول بھی رہے ہیں۔ اور تاوقتیکہ اللہ کی طرف سے انہیں نکلنے کا حکم نہیں ملا ہے وہ اپنی جگہ سے بطورِ خود نہیں ہٹے ہیں۔

وہ اپنی جگہ اس وقت چھوڑ کر چلے ہیں جب انہیں خدا کی طرف سے اذن اور اجازت ملی ہے۔ جس سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ دنیا میں کسی قوم کو عذاب دینے کے لیے قانونی طور پر اتمامِ حجت اس معنے کر کے کافی نہیں ہے کہ پیغمبر اُن کو صرف دعوتِ دین پیش کریں اور فرائض تبلیغ ادا کریں۔ بلکہ ضروری ہے کہ وہ اس پر آخری دم تک قائم بھی رہے اور جب تک من جانب اللہ نکل جانے کا حکم نہ آئے بطورِ خود اپنی جگہ سے نہ ہٹے۔ جب یہ شرط پوری ہوگی تب جاکر اتمامِ حجت کی قانونی شرائط پوری ہوجائیں گی اور قوم پر عذاب بھی نازل ہوگا۔ یہ جو کچھ عرض کر دیا گیا اس پر اُن قوموں کی تاریخیں شہادت دے رہی ہیں جو دنیا میں عذابِ الٰہی سے تباہ ہوچکی ہیں۔ ذیل میں چند قوموں کے واقعات توضیح مقصد کے لیے ذکر کیے جاتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ دنیا میں ایک قوم پر نزول عذاب کے لیے جو اتمامِ حجت ضروری ہے اس میں ایک قانونی شرط کی حیثیت سے یہ امر بھی ضروری ہے کہ پیغمبر اُن کی تبلیغ پر حکمِ خداوندی آنے تک قائم رہے۔ اور اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر نہ چلے۔

قومِ نوحؑ پر عذاب

نوعِ انسانی کی تاریخ میں سب سے پہلے جو قوم ایک تباہ کُن عذاب سے دوچار ہوئی وہ قوم نوحؑ تھی۔ اس قوم کو حضرت نوح علیہ السلام نے ہر طرح سے سمجھایا اور تبلیغ کے فرائض کی ادائیگی میں تو معمولی سے معمولی دقیقہ بھی فروگزاشت نہ کیا۔ دن رات علانیہ اور خفیہ دونوں طریقوں سے سمجھایا اور اپنی اصلاحی کوششوں کو ساڑھے نوسو ۹۵۰ برس تک برابر جاری رکھا۔ مگر قوم اپنی نافرمانی اور استکبار کی روش سے باز نہ آئی۔ بلکہ اُلٹا اُس پر مُصر رہی۔ حضرت نوحؑ جب ان کے ایمان سے ناامید اور سرکشی سے

تنگ آ گئے تو ان کے حق میں بد دعا کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور ایک عالمگیر طوفان نے آکر قوم کو تباہ کر دیا۔ یہ واقعات قرآنِ کریم میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ مگر کہیں بھی اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ حضرت نوح اپنی کمال پریشانی اور قوم کی انتہائی سرکشی اور طغیان کی وجہ سے تنگ آکر اپنا مقام چھوڑ کر کہیں چلے گئے تھے اور حکمِ خداوندی کا انہوں نے انتظار نہ کیا تھا۔ بلکہ اس کے برعکس قرآن کریم میں ذکر یہ کیا گیا ہے کہ جب قوم کی تباہی اور ہلاکت کا وقت قریب آ گیا تو حضرت نوحؑ کو خدا کی طرف سے کشتی بنانے کا حکم ہو گیا۔ اور جب کشتی تیار ہو گئی تو حضرت نوحؑ کو یہ حکم ہوا کہ: فاسلك فيها من كل زوجين اثنين الآیہ۔ جو بظاہر اگرچہ ہجرت نہ تھا لیکن معنوی لحاظ سے ہجرت سے کچھ کم بھی نہ تھا۔ جب حکم خداوندی سے کشتی تیار ہو گئی اور وہ سب کے سب اس میں بیٹھ گئے اور اللہ کے حکم سے کشتی چل پڑی تو نجات صرف انہی کو ملی جو نوح کے ساتھ کشتی میں سوار ہو چکے تھے۔ اور باقیماندہ قوم سب کی سب ہلاک اور تباہ ہو گئی۔ اس قوم پر جو عذاب نازل ہوا اور سب لوگ تباہ ہو گئے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ نزولِ عذاب کے لیے جس اتمامِ حجت کی ضرورت تھی وہ پوری ہو گئی تھی اور قانونی شرائط تمام کی تمام پوری ہو چکی تھیں۔ کیونکہ حضرت نوحؑ از ابتدا تا انتہا مصروفِ تبلیغ بھی رہے اور اذنِ خداوندی کے بغیر انہوں نے اپنا مستقر بھی نہ چھوڑا، بلکہ حکم آنے تک انتظار کرتے ہوئے دعوتِ حق اور تبلیغِ دین پر قائم رہے۔ اس لیے عذابِ الٰہی نے آکر سب کو تباہ کر دیا۔ اور کسی کو نجات نہ ملی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں کسی قوم پر نزولِ عذاب کے لیے جو اتمامِ حجت ضروری ہے، اس کے پورا ہونے کے لیے

شرط یہ ہے کہ نبی اپنے فرائضِ رسالت کی ادائیگی پر آخیر تک قائم رہے اور حکمِ خداوندی کے بغیر اپنے مقام سے نہ ہٹے۔

فراعنۂ مصر پر عذاب

اسی طرح کا معاملہ مصر کے فراعنہ کو بھی پیش آیا تھا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام کو جب منصبِ رسالت پر سرفراز فرما کر اللہ تعالیٰ نے فرعون اور اس کی قوم کے پاس بھیجا۔ اور دونوں بھائیوں نے پیغامِ الٰہی کو پہنچایا۔ اس وقت سے آخری وقت تک وہ دونوں برابر مصروفِ تبلیغ رہے۔ اور شرک و بُت پرستی سے پوری قوم کو منع کرتے رہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے مناظرے بھی کیے اور معجزے بھی دکھائے۔ وعظ اور نصیحت بھی کرتے رہے۔ اور عذابِ الٰہی کی دھمکیاں بھی دیتے رہے۔ غرض یہ کہ ہر طرح سے قوم کو سمجھانے کی کوششیں کی گئیں۔ مگر فرعونی حکومت کے اربابِ اقتدار اپنے کفر اور استکبار سے باز نہ آئے۔ اور ظالمانہ سلوک اور بہیمانہ حرکات پر مُصر رہے۔ جب اُن کی اس روش سے وہ تنگ آگئے اور بنی اسرائیل پر کیے گئے مظالم کو دیکھتے دیکھتے بحد پریشان ہو گئے تو اُن کے حق میں بددعا کی اور نزولِ عذاب کے لیے یہ درخواست پیش کر دی کہ رَبَّنَآ اِنَّكَ اٰتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَاَهٗ زِيْنَةً وَّاَمْوَالًا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا .... لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيْلِكَ۔ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰٓي اَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلٰي قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتّٰى يَرَوُا الْعَذَابَ الْاَلِيْمَ۔ الآیہ۔ یہ سب کچھ ہوا مگر حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام اذنِ خداوندی کے بغیر غصہ یا ناراض ہو کر کہیں بھی نہیں چلے گئے اور نہ بے صبری کی وجہ سے اپنے مقام سے ہٹ گئے بلکہ آخری وقت تک

دعوتِ حق اور تبلیغ دین پر قائم رہے۔ جب قوم پر نزولِ عذاب کی قانونی شرائط پوری ہو گئیں۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہُوا کہ "بنی اسرائیل کو اپنے ساتھ لے کر راتوں رات نکلیں"۔ فاسر بعبادی لیلاً۔ ایک دوسرے مقام پر فرمایا ہے: وَلَقَدْ اَوْحَیْنَآ اِلٰی مُوسٰیٓ اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِیْ لَیْلاً الآیۃ۔ پس دونوں بھائی بنی اسرائیل کو لیکر مصر سے نکل گئے۔ فرعون نے اپنی فوج کے ہمراہ ان کا تعاقب کیا۔ جب دریا کے کنارے پر پہنچے تو قادرِ مطلق نے حضرت موسیٰؑ و ہارونؑ کو بنی اسرائیل سمیت نجات بخشی اور فرعون کو معہ اپنی فوج کے دریا میں غرق کر ڈالا۔

یہاں بھی آپ نے دیکھا کہ جب تک حضرت موسیٰ کو نکلنے کا حکم نہیں ہوا تھا۔ وہ برابر اپنے کام میں باوجود انتہائی تکلیفوں اور اذیتوں کے مصروف رہے۔ اس لیے فراعنۂ مصر پر نزولِ عذاب کی جو قانونی شرائط تھیں وہ پوری ہو گئیں۔ اور عذابِ خداوندی نے آکر انہیں تباہ کر دیا۔"

اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ نزولِ عذاب کے لیے جو اتمامِ حجت ضروری ہے وہ صرف اس بات سے پورا نہیں ہو سکتا کہ نبی قوم میں مبعوث ہو کر حق کی دعوت پیش کرے اور دین کی صرف تبلیغ کر دے۔ بلکہ اس اتمامِ حجت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ نبی آخری وقت تک تبلیغِ دین پر قائم بھی رہے اور حکمِ خداوندی کے بغیر اپنے مستقر سے ہٹے بھی نہیں۔"

قوم لُوط پر عذاب

قومِ لُوط پر بھی جو عذاب نازل کیا گیا تھا، وہ بھی اس وقت نازل کیا گیا تھا، جبکہ اس پر اتمامِ حجت اس معنی کر کے پورا ہوا کہ حضرت لُوط ابتدا سے آخر وقت تک

ہر طرح سے اس کو سمجھاتے رہے اور عذابِ الٰہی سے ڈراتے رہے اور باوجود اس بات کے کہ قوم ان کی انتہائی بے عزتی اور بے حرمتی کرنے پر تلی ہوئی تھی۔ یہاں تک کہ خود اُن کے گھر میں آتے ہوئے مہمانوں کی بھی عزت محفوظ نہ تھی۔ مگر ان تمام مصیبتوں اور اذیتوں کے باوجود بھی حضرت لُوطؑ علیہ السّلام ان کو دعوتِ حق دینے اور دین کی تبلیغ کرنے پر آخری وقت تک قائم رہے اور تاوقتیکہ انہیں یہ حکم اللہ کی طرف سے نہیں ملا تھا کہ: فاسر باھلك بقطع من اللیل۔ وہ باقاعدہ اپنے کام میں مصروف و مشغول رہے اور اذنِ خداوندی کے بغیر اپنی جگہ سے نہ ہٹے چونکہ قوم پر اس سے وہ اتمامِ حجت پُورا ہو گیا جو نزولِ عذاب کے لیے ضروری تھا اس لیے عذابِ الٰہی نے آکر انہیں بھی نیست و نابود کر دیا۔

بہر حال قرآن کریم نے دنیا کی معذّب قوموں کی جو تاریخ بیان کی ہے۔ اس سے یہ حقیقت اچھی طرح منکشف اور عیاں ہو جاتی ہے کہ "عذابِ دنیوی" کے لیے جو اتمامِ حجت ضروری ہے اس میں یہ ضروری ہے کہ نبی آخری وقت تک قوم میں رہ کر دعوتِ حق پیش کر کے تبلیغ دین پر قائم رہیں اور اذنِ خداوندی کے بغیر اپنی جگہ سے ہرگز نہ ہٹیں۔ چونکہ حضرت یونس علیہ السّلام کی قوم پر اس قسم کا اتمامِ حجت پُورا نہیں ہو سکا تھا اس لیے خدا نے اس پر سے عذاب کو اٹھا لیا۔

اور اخروی عذاب کے لیے جو اتمامِ حجّت ضروری ہے وہ صرف بعثتِ رسولؐ سے پُورا ہو سکتا ہے۔ اس لیے جس قوم کے پاس بھی خدا نے اپنا کوئی نبی اور رسول بھیجا ہے اور قوم اس پر ایمان نہیں لائی ہے اس پر عذابِ جہنم کے لیے اتمامِ حجت پُورا ہو چکا ہے اور قیامت کے روز اُسے ضرور عذابِ جہنم دیا جائے گا۔ یہی وہ حقیقت ہے

جو قرآن کی مختلف اور متعدد آیتوں میں بیان کی گئی ہے۔ مثلاً وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا۔ الآیہ وغیرہا من الآیات۔ اب مسئلہ اتمام حجت کی اس مختصر تشریح کی روشنی میں ہم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض پر نظر ڈالتے ہیں کہ وہ مولانا مودودی کی تفہیم القرآن والی عبارت پر وارد ہوتا ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ اعتراض مولانا مودودی کی عبارت پر اصلاً وارد نہیں ہوتا۔ کیونکہ مولانا نے اپنی عبارت میں یہ تصریح کی ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا جبتک اس پر اپنی حجت پوری نہیں کر لیتا۔ پس جب نبی سے ادائے رسالت میں کوتاہی ہو گئی اور اللہ کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بطور خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے تو اللہ تعالیٰ کے انصاف نے اس قوم کو عذاب دینا گوارا نہ کیا۔ کیونکہ اس پر اتمام حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں"

جو لوگ عقل کی بصیرت، اور آنکھوں کی بصارت سے محروم نہ ہو چکے ہوں وہ اس عبارت پر نظر ڈال کر بادنیٰ تامل یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہاں عذاب سے مراد عذاب دنیوی ہے اور اس کے لیے مولانا کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ اتمام حجت اس معنی میں ہو چکا ہو کہ نبی دین کی تبلیغ پر تا آخر قائم رہا ہو اور بطور خود اپنی جگہ سے نہ ہٹا ہو۔ بلکہ اذن اور حکم خداوندی تک انتظار کرتے ہوئے صبر کرتا رہا ہو۔ چونکہ حضرت یونسؑ نے ایسا نہ کیا، بلکہ اذن خداوندی کے بغیر بطور خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے اس لیے اتمام حجت کی قانونی شرط پوری نہ ہوئی تو عذاب بھی ٹل گیا۔" اب اس پر یہ اعتراض کرنا کہ "نبیؑ کی بعثت کا مقصد ہی اتمام حجت ہے۔ اگر یہ پورا نہ ہوا ہو تو بعثت

سی بیکار گئی"۔ اپنے اندر کیا معقولیت رکھتا ہے ؟ ہم نے پہلے "مسئلہ اتمامِ حجت" کی تشریح میں یہ ثابت کیا ہے کہ جو اتمامِ حجت نبیؑ کی بعثت کا مقصد ہے۔ اور جو نبیؑ کی بعثت سے لازماً پورا ہو جانا چاہیے، وہ اتمامِ حجت وہ ہے جو عذاب اخروی کے لیے ضروری اور شرط کے درجہ میں ہے اور وہ حضرت یونس علیہ السلام کی بعثت اور تبلیغ دین سے پورا ہو چکا تھا۔ رہا وہ اتمامِ حجت ! جو دنیا میں کسی قوم کو عذاب دینے کے لیے ضروری اور شرط کے درجہ میں ہے۔ وہ صرف بعثت اور تبلیغ دین سے پورا نہیں ہوتا۔ جبتک نبیؑ اس پر تا آخر قائم اور دائم بھی نہ رہے اور اذنِ خداوندی کے بغیر اپنی جگہ سے ہٹے بھی نہیں۔ اور یہ اتمامِ حجت ظاہر ہے کہ قومِ یونسؑ پر پورا نہیں ہوا تھا۔ رہی آیت کریمہ "رُسُلاً مُّبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ حُجَّۃٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ! تو اس میں حجت سے مراد وہ حجت بازی ہے جو قیامت کے روز کفار کریں گے جبکہ انہیں جہنم کا عذاب دیا جائے گا۔ اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے انبیاء اور رُسل اس لیے بھیجے ہیں تاکہ قیامت کے دن جب کفر اور شرک کی وجہ سے لوگوں کو عذاب جہنم دیا جائے تو اس وقت وہ یہ احتجاج نہ کر سکیں کہ : ہمیں جہنم کا عذاب کیوں دیا جاتا ہے حالانکہ ہمارے پاس دنیا میں کوئی بشیر و نذیر نہیں آیا تھا۔ ما جاءنا من بشیر ولا نذیر۔ تو یہ اتمامِ حجت جو انبیاء کے نفس بعثت سے پورا ہوتا ہے۔ اور آیت کریمہ میں مذکور ہے، اس سے مراد عذابِ اخروی کے لیے اتمامِ حجت ہے نہ کہ دنیوی کے لیے۔ اور اس سے مولانا نے قوم یونسؑ کے بارے میں انکار نہیں کیا ہے مولانا نے جس اتمامِ حجت کے پورا ہونے سے انکار کیا ہے وہ دنیوی عذاب کے لیے اتمامِ حجت ہے۔ اور اس کے بارے میں قرآن کریم سے جو رہنمائی ملتی ہے وہ یہ ہے کہ

اس اتمامِ حجت کے لیے یہ ضروری ہے کہ پیغمبر قبل از حکمِ خداوندی اپنی جگہ سے نہ ہٹ جائیں تو اس پر معترضین حضرات کا برافروختہ ہونا انتہائی غیر معقول ہے۔

مولانا مودودی نے اس مسئلے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ اپنی جگہ پر اگرچہ بالکل صحیح و صائب اور بے غبار ہے، تاہم ان کی سلامتِ طبع کا ایک بیّن ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے تفہیم القرآن جلد دوم کے تازہ ایڈیشن میں سورۂ یونس کے حاشیے کو یوں بدل دیا ہے اور اس میں سے یہ فقرہ حذف کر دیا ہے کہ "حضرت یونس سے فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں" اس کے بجائے انہوں نے یہ عبارت درج کر دی ہے کہ:

"وہ بات وہی صحیح معلوم ہوتی ہے جو مفسرین قرآن نے بیان کی ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام عذاب کی اطلاع دینے کے بعد اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے۔"

اگر میرے یہ بزرگ معترضین حضرات بُرا نہ مانیں تو میں ان کی خدمت میں یہ عرض کروں گا کہ کیا یہ بھی دینِ اسلام کی کوئی مفید خدمت ہے یا خدا کے نزدیک کارِ ثواب ہے کہ گروہی تعصبات کی بنا پر آپ ایک ایسے شخص کے پیچھے پڑ گئے ہیں اور زبردستی سے اس کے موہوم عیوب اور کمزوریوں کو اچھال اچھال کر دنیا کے سامنے ایک حقیقت اور امرِ واقعہ کی حیثیت سے بڑھا چڑھا کر پیش کرتے رہتے ہیں، جس کی پوری زندگی دینِ حق کی سر بلندی کے لیے وقف رہی ہے اور اقامتِ دین کے اہم فریضہ کی ادائیگی کے لیے اپنے مجاہدانہ کارناموں اور سرفروشانہ سرگرمیوں کی بدولت اس نے پوری اسلامی دنیا میں اپنے لیے ممتاز مقام پیدا کیا ہے۔ ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ

دوسروں کے عیوب اور کمزوریوں کو دنیا کے سامنے اچھال اچھال کر پیش کرنا اور عام و خاص میں پھیلاتے رہنا کہاں کی نیکی اور خدمت دین ہے؟ مکھیوں کی طرح گندگیوں میں بیٹھ کر پھر انہیں پھیلائے رہنا کارِ خیر اور عمل ثواب نہیں ہے۔ اہم تر چیز یہ ہے کہ انسان اپنے عیوب اور کمزوریوں کو دُور کرے نہ کہ دوسروں کی عیب جوئی سے لطف اندوز ہوتا رہے۔ ایسے انسانوں کے متعلق ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے کہ:

شر الوری بمساوی الناس مشتغل
مثل الذباب یراعی موضع العلل

"مخلوق خدا میں سب سے بدتر لوگ وہ ہیں جو دوسروں کی عیب جوئی میں اس طرح مشغول رہتے ہیں جس طرح مکھیاں کہ ہمیشہ گندگی کی تلاش میں مشغول اور مصروف رہتی ہیں۔"

آخر اہل دین کے لیے کرنے کا کام صرف یہی رہ گیا کہ ایک دوسرے کی عیب جوئی میں اس طرح مشغول رہیں کہ گویا دوسرا کوئی کام کرنے کا یہاں ہے ہی نہیں؟

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

باب سوم

حضرت عیسٰی علیہ السّلام کا رفعِ جسمانی

اور اس کی تصریح فی القرآن

یہ مسئلہ بھی اُن نزاعی اور اصولی مسائل میں رکھا گیا ہے جن کے بارے میں بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی کو مطعون اور متہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تفہیم القرآن، ج ۱ ص ۴۲۱، حاشیہ ۱۹۵ میں حضرت عیسٰی علیہ السلام کے رفعِ جسمانی کے متعلق مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ:

"قرآن کی رُوح سے زیادہ مطابقت اگر کوئی طرزِ عمل رکھتا ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ رفعِ جسمانی کی تصریح سے بھی اجتناب کیا جائے۔ اور موت کی تصریح سے بھی بلکہ مسیح علیہ السلام کے اٹھائے جانے کو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ قاہرہ کا ایک غیر معمولی ظہور سمجھتے ہوئے اس کی کیفیت کو اسی طرح مجمل چھوڑ دیا جائے جس طرح خود اللہ تعالیٰ نے مجمل چھوڑ دیا ہے۔"

اسی حاشیہ ۱۹۵ میں، مولانا نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے:

"قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ اللہ ان کو جسم و روح کے ساتھ کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا اور نہ یہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے زمین پر طبعی موت پائی۔ اور صرف ان کی روح اٹھائی گئی۔ اس لیے قرآن کی بنیاد پر نہ تو ان میں سے کسی ایک پہلو کی قطعی نفی کی جا سکتی ہے اور نہ اثبات۔"

تفہیم القرآن کی مندرجۂ بالا دونوں عبارتوں پر مولانا مودودی کے مخالفین حضرات کی طرف سے دو قسم کے اعتراضات کیے گئے ہیں۔

تفہیم القرآن کی عبارت پر پہلا اعتراض

پہلا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ان دونوں عبارتوں میں قرآن کریم کی بنیاد پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے جسمانی رفع سے انکار کیا گیا ہے۔ حالانکہ حضرت مسیحؑ کے جسمانی رفع پر پوری امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اور تمام امت میں متواتر بھی تسلیم کیا گیا ہے ایسے متواتر اور اجماعی مسائل سے انکار کرنا کسی مومن کے شایانِ شان نہیں ہے اور نہ کوئی شخص ایسے متواتر مسائل سے انکار کرتے ہوئے مسلمان رہ سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض

اور دوسرا اعتراض ان عبارات کے مضمون پر یہ کیا گیا ہے کہ مذکورہ عبارتوں کے مضمون میں اگرچہ حضرت مسیح علیہ السّلام کے رفعِ جسمانی سے انکار تو نہیں کیا گیا ہے۔ مگر اس کی تصریح فی القرآن سے انکار ضرور کیا گیا ہے۔ حالانکہ جس طرح اس مسئلہ کا یہ جز قطعی اور یقینی اور متواترات میں شمار کیا گیا ہے کہ "حضرت مسیحؑ کے لیے رفع جسمانی ثابت ہے" اسی طرح اس کا یہ جز بھی یقینی اور متواترات میں شمار کیا گیا ہے

کہ "حضرت مسیح کے لیے رفعِ جسمانی کا ثبوت مصرح فی القرآن ہے" لہٰذا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرنا جائز نہیں۔ اور نہ ان میں سے کسی ایک کو قرآن کی رُو سے مجمل قرار دیا جا سکتا ہے" —— یہ وہ اعتراضات ہیں جو مختلف حضرات کی طرف سے الفاظ کے تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ تفہیم القرآن کی مندرجہ بالا عبارتوں پر کیے گئے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں دونوں اعتراضات کا جواب عرض کریں۔

ہمیں یہ کہتے ہوئے معاف فرمایا جائے کہ دورِ حاضر کے علمائے کرام میں بعض حضرات ایسے گھس آئے ہیں جن میں بغض و عناد اور حسد کی بیماری، وبائی امراض کی طرح پھیلی ہوئی ہے، جس کی وجہ سے وہ اس قدر تنگ دل اور مولانا مودودی کے حق میں متعصب واقع ہوئے ہیں کہ مولانا مودودی کی تصانیف میں جو بھی عبارتیں انہیں نظر آتی ہیں کوئی نہ کوئی کیڑا ان میں یہ حضرات نکال ہی لیتے ہیں اور اگر بالفرض کوئی کیڑا کہیں نظر نہ آئے تو از خود وہاں کیڑے ڈالنے کی بہترین خدمت انجام دے رہے ہیں۔ حد یہ ہے کہ اگر مولانا نے اپنے کسی مضمون میں کوئی بات بدلائل بھی ثابت کی ہو تو یہ حضرات اس کے متعلق بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ مولانا نے اس سے انکار کیا ہے۔ اور ان کی عیب چین نگاہیں کبھی دلائل کی طرف نہیں جاتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انسان جب ایک دفعہ کسی شخص کے بارے میں سوءِ ظن یا بغض و عناد اور حسد کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے، تو پھر اس کو یہ توفیق ہی نصیب نہیں ہو سکتی کہ اس کی بات کی اصل تہ تک پہنچ سکے یا اس کی حقیقت اور اصل مراد معلوم کر سکے۔ چونکہ سوءِ ظن اور بغض و

عناد کی اس بیماری میں وہ حضرات بھی مبتلا ہو چکے ہیں جو مولانا مودودی کے ساتھ حسد رکھتے ہیں، اس لیے وہ مولانا کی ہر صحیح بات کو غلط سمجھ رہے ہیں حتیٰ کہ کوئی مسئلہ اگر دلائل اور براہین سے بھی مولانا ثابت کر چکے ہوں، تب بھی یہ حضرات اس میں مولانا مودودی کو منکر ثابت کر دکھانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں۔ یہاں دیکھیے، مولانا مودودی نے اپنے تفسیری حاشیہ میں زیر بحث مسئلہ کے متعلق پوری قوت کے ساتھ قرآن کریم کے سیاق و سباق سے متعدد دلائل پیش کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ "حضرت مسیح علیہ السلام جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ اگرچہ قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح نہیں کی گئی ہے، مگر قرآن کے انداز بیان اور اس کے سیاق و سباق سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ رفع، رفع جسمانی ہی ہو سکتا ہے نہ کہ رفع روح یا رفعِ درجات۔" مگر پھر بھی انصاف کے دشمن حضرات یہ کہتے پھر رہے ہیں کہ مولانا مودودی نے اس عبارت میں رفعِ جسمانی سے انکار کیا ہے۔ حالانکہ مولانا نے انکار نہیں بلکہ قرآنی دلائل سے اُسے ثابت کر دیا ہے ـــــ اس کے ثبوت کے لیے ذیل میں تفہیم القرآن کی عبارت مع تشریح نقل کی جاتی ہے۔ اس سے آپ خود بخود یہ معلوم کر سکیں گے کہ مولانا مودودی نے رفعِ جسمانی سے انکار نہیں کیا ہے بلکہ قرآنی دلائل سے اُسے ثابت کیا ہے۔

تفہیم القرآن کی عبارت

مولانا مودودی نے تفہیم القرآن ج اص ۴۲۰، سورۂ نساء کی آیت وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ کی تفسیر کرتے ہوئے حاشیہ ۱۹۵ میں فرمایا ہے:

"یہ اس معاملہ کی اصل حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ نے بتائی ہے۔ اس میں جزم اور صراحت کے ساتھ جو چیز بتائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کو قتل کرنے میں یہودی کامیاب نہیں ہوئے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف اٹھالیا۔"

رہا یہ سوال کہ اٹھالینے کی کیفیت کیا تھی؟ تو اس کے متعلق کوئی تفصیل قرآن میں نہیں بتائی گئی ہے۔ قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ اللہ ان کو جسم و روح سمیت کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا۔ اور نہ یہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے زمین پر طبعی موت پائی اور صرف ان کی روح اٹھائی گئی۔ اس لیے قرآن کی بنیاد پر نہ تو ان میں سے کسی ایک کی قطعی نفی کی جا سکتی ہے اور نہ اثبات۔"

تشریح: یہ اس عبارت کا ابتدائی حصہ ہے جو تفہیم القرآن میں یہاں ذکر کی گئی ہے۔ عبارت کے اس حصہ میں مولانا نے چار چیزیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی دو چیزوں کو مصرح فی القرآن کہا گیا ہے۔ ایک یہ کہ "حضرت مسیحؑ کو قتل کرنے میں یہودی کامیاب نہیں ہوئے۔" اور دوسری یہ کہ "اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف اٹھالیا۔" اور آخری دو چیزوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ قرآن میں ان کی تصریح نہیں کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ: "حضرت مسیحؑ کو جسم و روح سمیت کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر لے جایا گیا ہے۔" اور دوسری یہ کہ: "انہوں نے زمین پر طبعی موت پائی ہے۔" لہٰذا نتیجہ یہی نکلے گا کہ "قرآنِ کریم کی بنیاد پر نہ رفعِ جسمانی کا ثبوت قطعی ہے اور نہ اس کی نفی۔ اسی طرح قرآن کی بنیاد پر نہ حضرت مسیح کی موت قطعی ہے اور

نہ اس کی نفی۔"

اس عبارت پر اگر کوئی شخص اعتراض کرنا چاہتا ہے تو زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ اس میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ "قرآن کی بنیاد پر رفع جسمانی کا ثبوت قطعی نہیں ہے۔" اور اس کے لیے جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ "قرآن میں اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے"۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن سے کسی چیز کے قطعی ثبوت کے لیے صرف یہ ایک طریقہ نہیں کہ وہ قرآن میں مصرح ہو۔ بلکہ اگر سیاق و سباق میں اس کے ثبوت کے لیے قطعی دلائل موجود ہوں۔ یا دوسری آیاتِ قرآنیہ سے اس کے ثبوت پر قطعی استدلالات قائم کیے جا سکتے ہوں، تو اس صورت میں بھی وہ چیز قرآن سے قطعی الثبوت ہی تسلیم کی جائے گی اگرچہ قرآن میں اس کی تصریح نہ کی گئی ہو۔ اور یہاں رفع جسمانی کے ثبوت پر قرآن کے سیاق و سباق میں ایسے دلائل پائے جاتے ہیں جن سے رفعِ جسمانی قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ "قرآن کی بنیاد پر نہ تو ان میں سے کسی ایک کی قطعی نفی کی جا سکتی ہے اور نہ اثبات" صحیح نہیں ہے ——— لیکن اس عبارت میں کہیں بھی کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ مولانا نے رفعِ جسمانی کے نفس ثبوت من القرآن سے انکار کیا ہے کہ ان پر یہ الزام لگانا درست تسلیم کیا جائے کہ وہ قرآن سے رفع جسمانی کے نفسِ ثبوت کے منکر ہیں۔ بلکہ ان کی عبارت میں غور کرنے کے بعد یہ حقیقت صاف واضح ہو جاتی ہے کہ وہ قرآن سے رفعِ جسمانی کا ثبوت مانتے ہیں۔ انکار اگر وہ کر رہے ہیں تو صرف اس بات سے کر رہے ہیں کہ "قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح کی گئی ہے"۔ یعنی رفع جسمانی استدلالاً قرآن سے ثابت ہے، البتہ اس کی تصریح فی القرآن نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ وہ صاف طور پر کہتے ہیں کہ "قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ اللہ

ان کو جسم و روح سمیت کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا" اور نہ یہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے زمین پر طبعی موت پائی"۔ اس عبارت میں انکار صرف تصریح سے کیا گیا ہے، نہ کہ رفع جسمانی کے نفسِ ثبوت سے۔

ایک وہم کا ازالہ

لیکن پھر بھی اگر اس سے کوئی توہم پرست آدمی یہ توہم کرے کہ شاید مولانا کا مقصد اس عبارت سے کہ "قرآن جسم و روح کی تصریح نہیں کرتا ہے" یہ ہے کہ قرآن سے جسمانی رفع ثابت نہیں ہے اور مولانا خود رفعِ جسمانی کے قائل نہیں ہیں تو اس وہم کے ازالہ کے لیے مولانا کی اگلی عبارت کافی ہے۔ اور اغلب یہی ہے کہ مولانا اگلی عبارت کو اس بے بنیاد وہم اور توہم کے ازالہ کی غرض سے "لیکن" کہہ کر لاتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> "لیکن قرآن کے انداز بیان پر غور کرنے سے یہ بات نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہے کہ اٹھائے جانے کی نوعیت و کیفیت خواہ کچھ بھی ہو، بہر حال حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ اللہ نے کوئی ایسا معاملہ ضرور کیا ہے جو غیر معمولی نوعیت کا ہے"۔

اس عبارت میں یہ بات تو صاف طور پر بیان کی گئی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے اٹھائے جانے کا معاملہ غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ لیکن غیر معمولی نوعیت کا یہ معاملہ آخر ہے کیا؟ تو اس کے متعلق عبارت ہٰذا میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ لیکن اس کے بعد آنے والی عبارت میں مولانا نے معاملہ کے غیر معمولی پن کے اظہار کے لیے جو تین چیزیں بطور قرائن پیش کی ہیں۔ ان سے یہ بات واضح طور پر محسوس ہوتی ہے کہ غیر معمولی نوعیت کا یہ معاملہ مولانا کے نزدیک رفعِ جسمانی ہی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

"اس غیر معمولی پن کا اظہار تین چیزوں سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ عیسائیوں میں حضرت مسیح علیہ السلام کے جسم و روح سمیت اٹھائے جانے کا عقیدہ پہلے سے موجود تھا۔ اور ان اسباب میں سے تھا جن کی بنا پر ایک بہت بڑا گروہ الوہیت مسیح کا قائل ہوا ہے۔ لیکن اس کے باوجود قرآن نے صرف یہ کہ اس کی صاف صاف تردید نہیں کی۔ بلکہ بعینہٖ وہی "رفع" کا لفظ استعمال کیا جو عیسائی اس واقعہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور کتاب مبین کی شان سے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ کسی خیال کی تردید کرنا چاہتی ہو اور پھر بھی ایسی زبان استعمال کرے جو اس خیال کو مزید تقویت پہنچانے والی ہو۔"

مزید تشریح: جو لوگ اپنے دلوں میں انصاف اور خوفِ خداوندی رکھتے ہیں اور فطرتاً متعصب واقع نہیں ہوئے ہیں اگر وہ اس عبارت پر تھوڑا سا غور و فکر کریں گے تو نہایت آسانی کے ساتھ وہ یہ فیصلہ کریں گے کہ اس غیر معمولی نوعیت کے معاملہ سے مولانا مودودی کی مراد صرف رفعِ جسمانی ہے اور اس کے سوا دوسری کوئی چیز مراد نہیں ہے۔

اولاً تو اس لیے کہ مولانا نے حضرت مسیح علیہ السلام کے رفع کو غیر معمولی نوعیت کا معاملہ قرار دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غیر معمولی نوعیت کا رفع بجز رفع جسمانی کے دوسرا کوئی رفع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ رفع کی عقلی قسمیں یہاں تین ہو سکتی ہیں۔ ایک رفع روح۔ دوسری رفع درجات۔ اور تیسری قسم رفع الجسد والروح معاً۔ پہلی اور دوسری قسم کو غیر معمولی کہا ہی نہیں جا سکتا۔ کیونکہ یہ دونوں قسمیں حضرت آدمؑ کے عہد سے لے کر نزولِ قرآن کے زمانے تک نوعِ انسانی کے افراد میں معمول خداوندی رہی ہیں۔ اور قیامت تک یہ دونوں قسمیں جاری رہیں گی۔ البتہ تیسری قسم کا رفع جو جسم و

روح دونوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایک ایسا رفع ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام سے قبل اولادِ آدمؑ کے کسی فرد کے لیے ثابت نہیں ہوا ہے اور نہ یہ رفع معمولِ خداوندی ہی رہا ہے۔ تو غیر معمولی نوعیت کا رفع صرف یہی رفع ہو سکتا ہے۔ نہ کہ رفع روح یا رفع درجات۔

پس جبکہ مولانا مودودی نے اپنی تفسیری عبارت کی ابتدا میں صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ "قرآن نے جزم اور صراحت کے ساتھ جو چیزیں بیان کی ہیں ان میں سے ایک چیز حضرت مسیح علیہ السلام کا رفع ہے"۔ اور پھر صریح لفظوں میں یہ کہدیا کہ "یہ رفع غیر معمولی نوعیت کا رفع ہے"۔ اور غیر معمولی نوعیت کا رفع صرف رفع جسمانی ہے، نہ کہ رفع روح یا رفع درجات۔ تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ یہاں بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ میں قرآنی رفع سے مراد صرف رفع جسمانی ہے نہ کہ دوسری قسم کا رفع؟ ——— مگر چونکہ قرآن کے الفاظ میں جسم و روح کی تصریح نہیں پائی جاتی اس لیے مولانا نے انتہائی احتیاط کی بنا پر یہ کہا کہ "رفع جسمانی کی تصریح فی القرآن سے اجتناب کیا جائے"۔ تاکہ قرآن کی طرف کسی ایسی چیز کی نسبت لازم نہ آئے جو قرآن میں موجود نہیں ہے۔ اور اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قرآن سے رفع جسمانی ثابت نہیں ہے۔ یا بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ میں رفع جسمانی کے علاوہ کوئی اور قسم کا رفع مراد ہے۔ یا مولانا خود رفع جسمانی کے قائل نہیں ہیں۔

ثانیاً: اس غیر معمولی نوعیت کے معاملہ سے مولانا کا رفع جسمانی سمجھنا اس لیے بھی ظاہر ہے کہ اس معاملہ کے غیر معمولی پن کے لیے مولانا نے جو دلیل اور قرینہ بیان کیا ہے، اس سے بھی صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں غیر معمولی نوعیت کے معاملہ سے مولانا کی مراد صرف رفعِ جسمانی ہے، نہ کہ رفعِ روح یا رفع درجات۔

وہ دلیل یہ ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں رفعِ جسمانی کا عقیدہ پہلے سے عیسائیوں میں موجود تھا۔ اور ایک بڑے گروہ نے ان کو اللہ اس عقیدے کی بنیاد پر قرار دیا تھا کہ وہ جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ اب اگر یہ عقیدہ فی الواقع غلط ہوتا اور رفع جسمانی سرے سے ثابت ہی نہ ہوتا تو قرآن مجید صریح لفظوں میں اس کی تردید کرتا نہ کہ رفعہ اللہ الیہ کے الفاظ استعمال کر کے ان کے رفعِ جسمانی کے غلط عقیدے کی تائید کرتا۔ اور اُسے مزید تقویت پہنچا دیتا۔ کیونکہ یہ بات قرآن مجید کی شان سے انتہائی بعید ہے کہ وہ کسی خیال کی تردید کرنا چاہتا ہو اور پھر بھی الفاظ اس کے لیے وہ استعمال کرے جس سے تردید کی بجائے اس خیالِ غلط کی تائید حاصل ہو۔ اور اُسے مزید تقویت پہنچے:

پس جبکہ قرآن نے وہی الفاظ استعمال کیے، جو عیسائی لوگ اس معاملہ کے لیے استعمال کر رہے ہیں تو معلوم ہُوا کہ عیسائیوں کے رفعِ جسمانی کا عقیدہ غلط اور بے بنیاد نہیں بلکہ بجائے خود صحیح ہے۔ اور حضرت مسیح جسم و رُوح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔" الغرض! مولانا کی عبارت اس بارے میں بمنزلہ صریح کے ہے کہ حضرت مسیحؑ کے لیے جو رفع ایجاباً ثابت کیا گیا ہے، اس سے مراد رفع جسمانی ہی ہو سکتا ہے۔ نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔ اور کوئی بھی لفظ اس عبارت میں ایسا نہیں مل سکتا۔ جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکے کہ مولانا مودودی رفع جسمانی کے ثبوت سے اغماض کر رہے ہیں۔

ثانیاً حضرت مسیح علیہ السلام کے لیے جو غیر معمولی نوعیت کا رفع مولانا کی عبارت میں ثابت کیا گیا ہے اس سے مراد رفع جسمانی ہی ہے ظاہر ہے کہ ہم

پہلے بیان کر چکے ہیں کہ رفع کی عقلی قسمیں تین ہی ہو سکتی ہیں۔ ایک رفع روح۔ دوسری رفع درجات اور تیسری رفع الجسد والروح۔ ان میں سے پہلی دو قسموں کو تو مولانا نے صاف لفظوں میں آیت کا محمل نہیں قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ بل رفعہ اللہ الیہ میں رفع روح یا رفع درجات ہرگز مراد نہیں ہیں۔ پس اگر اس غیر معمولی نوعیت کے رفع سے جو حضرت مسیحؑ کے لیے ثابت کیا گیا ہے مراد رفع جسمانی بھی نہ ہو تو نہ معلوم وہ غیر معمولی نوعیت کا رفع اور ہو گا کیا ؟ اس لیے ماننا پڑیگا کہ یہاں غیر معمولی نوعیت کے معاملہ اور رفع سے مراد صرف رفع جسمانی ہے، نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔ چنانچہ آگے کی عبارت میں اس کو اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

"دوسرے یہ کہ اگر مسیح علیہ السلام کا اٹھایا جانا ویسا ہی اٹھایا جانا ہوتا، جیسا کہ ہر مرنے والا دنیا سے اٹھایا جاتا ہے۔ یا اگر اس رفع سے مراد محض درجات کی بلندی ہوتی جیسے حضرت ادریسؑ کے متعلق فرمایا گیا ہے: وَرَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا، تو اس مضمون کو بیان کرنے کا انداز یہ نہ ہوتا جو ہم یہاں دیکھ رہے ہیں۔ اس کو بیان کرنے کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ: "یقیناً انہوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے اس کو زندہ بچا لیا اور پھر طبعی موت دی یہودیوں نے اس کو ذلیل کرنا چاہا تھا مگر اللہ نے اس کو بلند درجہ عطا کیا۔"

"تیسرے یہ کہ اگر یہ رفع ویسا ہی معمولی قسم کا رفع ہوتا جیسے ہم محاورے میں کسی مرنے والے کو کہتے ہیں کہ "اسے اللہ تعالیٰ نے اٹھا لیا"، تو اس کا ذکر کرنے کے بعد یہ فقرہ بالکل غیر موزون تھا کہ "اللہ زبردست طاقت

رکھنے والا اور حکیم ہے"۔ یہ تو صرف کسی ایسے معاملہ کے بعد ہی موزوں و مناسب ہو سکتا ہے جس میں اللہ کی قوتِ قاہرہ اور اس کی حکمت کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو"۔

تشریح: ہمارے نزدیک ایک منصف مزاج اور حقیقت پسند آدمی کے لیے یہ عبارت جس میں غیر معمولی پن کے اظہار کے لیے دو قرینے بیان کیے گئے۔ اس بارے میں بالکل صریح یا بمنزلہ صریح کے ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں قرآن نے بل رفعه الله اليه میں جس رفع کا ذکر کیا ہے اور جس کو مولانا مودودی نے غیر معمولی قسم کا رفع قرار دیا ہے۔ اس سے مراد نہ رفعِ روح ہے اور نہ رفعِ درجات۔ بلکہ ایک ایسا رفع مراد ہے جس میں خدا کی قوتِ قاہرہ اور حکمتِ بالغہ کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ایسا رفع جو غیر معمولی قسم کا ہو اور جس میں خدا کی قوتِ قاہرہ اور حکمتِ بالغہ کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو، رفعِ جسمانی کے سوا دوسرا کوئی رفع نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ تفہیم القرآن میں غیر معمولی قسم کے رفع سے مراد صرف رفعِ جسمانی ہوگا نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔

بہر حال مولانا نے اگرچہ اس عبارت میں یہ تصریح تو نہیں کی ہے کہ حضرت مسیحؑ کے لیے قرآن نے جو رفع کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے مراد رفع جسمانی ہے مگر عبارت کے سیاق و سباق میں تامل کرنے سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا کے نزدیک یہاں رفع سے مراد صرف رفعِ جسمانی ہے۔ اور دوسری قسم کا رفع اصلاً مراد نہیں ہے۔ بلکہ اگلی عبارت میں تو ایک قسم کی تصریح پائی جاتی ہے اس بات کی کہ مولانا کے نزدیک یہاں رفع سے مراد رفع جسمانی ہے۔ چنانچہ

قادیانیوں کے استدلالات کے جواب میں مولانا نے فرمایا ہے:

"اس کے جواب میں قرآن سے اگر کوئی دلیل پیش کی جاسکتی ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ہے کہ سورۂ آل عمران میں اللہ تعالیٰ نے مُتَوَفِّيكَ کا لفظ استعمال کیا ہے (رکوع ۶)، لیکن جیسا کہ وہاں ہم حاشیہ ۵۱ میں واضح کر چکے ہیں، یہ لفظ طبعی موت کے معنی میں صریح نہیں ہے، بلکہ قبض روح اور قبض روح و جسم دونوں پر دلالت کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ اُن قرائن کو ساقط کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں۔"

قادیانی اعتراض اور اس کا جواب

"بعض لوگ (قادیانی) جن کو مسیح کی طبعی موت کا حکم لگانے پر اصرار ہے سوال کرتے ہیں کہ "توفی" کا لفظ قبض روح و جسم پر استعمال ہونے کی کوئی اور نظیر بھی ہے؟ لیکن جب قبض روح و جسم کا واقعہ تمام نوعِ انسانی کی تاریخ میں پیش ہی ایک دفعہ آیا ہو تو اس معنی پر لفظ کے استعمال کی نظیر پوچھنا محض ایک بے معنی بات ہے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ آیا اصل لغت میں اس استعمال کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ماننا پڑے گا کہ قرآن نے رفع جسمانی کے عقیدہ کی صاف صاف تردید کرنے کے بجائے یہ لفظ استعمال کر کے ان قرائن میں ایک اور قرینہ کا اضافہ کر دیا ہے جن سے اس عقیدے کو اُلٹی مدد ملتی ہے۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ موت کے صریح لفظ کو چھوڑ کر وفات کے محتمل المعنیین لفظ کو ایسے موقع پر استعمال کرتا جہاں

رفعِ جسمانی کا عقیدہ پہلے سے موجود تھا اور ایک فاسد اعتقاد یعنی الوہیتِ مسیح کے اعتقاد کا موجب بن رہا تھا۔" (تفہیم القرآن، ج ۱ص ۴۲۰-۴۲۱)

تشریح: مولانا نے اس عبارت میں قادیانیت کے استدلال اور سوال کا جواب دیا ہے اس میں صاف طور پر اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ "مُتَوَفِّيكَ" میں، لفظِ توفّی سے مراد قبضِ روح و جسم ہے۔ اور تمام نوعِ انسانی کی تاریخ میں "قبض روح و جسم" کا یہ واقعہ صرف ایک دفعہ پیش آیا ہے (جس سے مراد صرف حضرت مسیح علیہ السلام ہی ہیں)، لہٰذا قادیانیوں کا اس کے لیے نظیر پوچھنا لغو اور بے معنی بات ہے"۔ ہم حیران ہیں کہ ایسی صریح عبارتوں کے باوجود بھی بعض متعصب قسم کے لوگ یہ کہتے ہیں کہ مولانا مودودی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے رفع جسمانی کے ثبوت سے انکار کر رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کے حق میں ہم صرف یہی کہیں گے کہ خدا اُن کے دلوں کو تعصب اور فتنہ پسندی سے پاک کرے اور صحیح بات کو اپنے اصلی رنگ میں سمجھنے کی توفیق بخشے۔ آمین۔

یہاں تک جو کچھ معروضات پیش کیے گئے، ان کا تعلق اس اعتراض کے جواب سے تھا کہ مولانا مودودی نے رفعِ جسمانی کا انکار کیا ہے ـــ رہا یہ اعتراض کہ "تفہیم القرآن کی عبارت میں گو رفعِ جسمانی سے انکار نہیں کیا گیا ہے۔ مگر اس کی تصریح فی القرآن سے تو انکار ضرور کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس کی تصریح بھی قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اور جبکہ قرآن سے اس کی تصریح ثابت ہو گئی تو قرآن کی رُو سے اس کو مجمل قرار دینا، جس طرح کہ مولانا مودودی نے قرار دیا ہے، صحیح نہیں ہے۔"

تو اس اعتراض کے جواب دینے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مسئلہ کی

اصل حقیقت واضح کی جائے۔ پھر اس کی شرعی حیثیت متعین کی جائے، تاکہ یہ معلوم ہو کہ رفعِ جسمانی کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ اور مولانا مودودی نے اس مسئلہ کے متعلق اپنی جو تحقیق پیش کی ہے وہ مسئلہ کی شرعی حیثیت کے ساتھ موافق ہے یا مخالف۔

رفع جسمانی کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت

جہاں تک رفعِ جسمانی کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے، ہم پورے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث، اجماعِ امت اور اعتقادی تواترِ امت کی روشنی میں اس مسئلہ کی جو کچھ حقیقت اور شرعی حیثیت متعین کی جاسکتی ہے وہ صرف یہی ہے کہ "حضرت مسیح علیہ السلام کو نہ یہودیوں نے قتل کیا ہے اور نہ ان کو صلیب دیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھایا ہے۔ اور جب دجال ظاہر ہو جائے گا اس وقت آسمانوں سے نزول فرما کر دجال کو قتل کریں گے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک خلیفہ کی حیثیت سے اسلامی شریعت کے مطابق حکم اور فیصلے کریں گے۔"

مسئلہ کی اس حقیقت اور اس کی اس شرعی حیثیت پر قرآن وحدیث دلالت کرتے ہیں اور اسی پر پوری امت کا اجماع بھی ہے۔ اور عہدِ نبوی سے آج تک اس کی یہ شرعی حیثیت متواتر بھی چلی آئی ہے۔ رہا یہ کہ رفعِ جسمانی قرآن کریم کی کسی آیت میں مصرح بھی ہے اور قرآن ہی نے یہ تصریح کی ہے کہ "حضرت مسیح علیہ السلام جسم و روح سمیت آسمانوں پر زندہ اٹھائے گئے ہیں" تو اس پر نہ امت کا اجماع ہوا ہے، نہ اس طرح کی کوئی تصریح قرآن کریم میں کہیں پائی جاتی ہے۔ اور نہ اس کا آج تک کوئی قائل معلوم ہوا ہے۔ اجماع اور تواتر تو درکنار رہا۔ اس طرح کی کوئی تصریح

اگر قرآن میں کہیں آئی ہوتی تو لازمی طور پر قرآن میں کوئی آیت بھی ایسی ملتی جس کے الفاظ یہ ہوتے کہ: ان اللہ قد رفع عیسیٰ حیًّا بجسدہ العنصری الی السّماء۔ اور اس طرح کے الفاظ کی کوئی آیت قرآنِ کریم میں موجود نہیں ہے۔ نہ آج تک کوئی عالم ایسا معلوم ہُوا ہے جس نے یہ کہنے کی جرأت کی ہو کہ "قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح کی گئی ہے"۔ کیونکہ اس طرح کی جرأت کرنے کے معنی صاف یہی ہیں کہ قرآن میں کوئی آیت ایسی بھی ہے جو آج تک پوری امّت کو نظر نہیں آئی ہے۔ الغرض! حضرت مسیح علیہ السلام کے رفع جسمانی پر تو امت متفق ہے۔ اور آج تک عہد نبوی سے یہ رفع متواتر بھی چلا آیا ہے۔ رہی اس پر قرآن کریم کی تصریح، تو یہ نہ ثابت ہے اور نہ اس پر امّت کا اجماع منعقد ہو سکا ہے۔

ایک ضروری وضاحت

لیکن یہ واضح رہے کہ قرآن میں اگرچہ لفظ جسم و رُوح کی تصریح نہیں پائی جاتی۔ مگر اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ قرآن رفعِ جسمانی پر دلالت بھی نہیں کرتا، یا اس کی دلالت میں قطعیت نہیں پائی جاتی۔ نہیں اور ہرگز نہیں۔ قرآن کی دلالت رفع جسمانی پر بالکل قطعی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن کریم میں دو فعل ذکر کیے گئے ہیں۔ ایک قتل ہے اور دوسرا رفع۔ قتل کا فعل تو حضرت مسیحؑ کے جسم و روح دونوں کے مجموعہ سے نفی کیا گیا ہے۔ کیونکہ وما قتلوہ میں ضمیر کا مرجع حضرت مسیحؑ کی ذات ہے جو نام ہے جسم و رُوح کے مجموعہ کا، تو آگے بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ میں اس کے لیے جو ایجاباً رفع ثابت کیا گیا ہے۔ وہ بھی اس کی ذات (مجموعہ جسم و روح) کے لیے ثابت ہو گا۔ اس طرح گو لفظ جسم و روح کی تصریح اس آیت میں موجود نہیں، تاہم

آیت کی دلالت جسمانی رفع پر قطعی رہے گی۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق اور انداز بیان سے بھی قرآن کی دلالت رفعِ جسمانی پر قطعی معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ ان دلائل سے معلوم ہوُا ہے جو اوپر تفہیم القرآن کی عبارت میں مولانا نے غیر معمولی پن کے اظہار کے لیے بطور قرائن پیش کیے ہیں اور جن کا خلاصہ آگے چل کر ہم ذکر کریں گے۔ لہٰذا قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح نہ کرنے سے مسئلہ کی قطعیّت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ متواترۃ المعنیٰ احادیث بھی رفع جسمانی کے ثبوت پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لیے مسئلہ بہر حال قطعی ہے نہ کہ ظنّی۔ بالخصوص جبکہ اس پر اجماع امّت بھی ہو چکا ہو اور عہد نبوی سے آج تک متواتر بھی چلا آیا ہو۔ اس صورت میں تو قطعیت اور بھی مستحکم اور مضبوط ہو جائے گی۔

میرے نزدیک، رفع جسمانی کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو اگرچہ قرآن میں مصرح نہیں ہیں مگر قرآن کے اندازِ بیان، امّت کے اجماع اور متواتر اعتقادی و عملی تعامل سے اس قدر اسلامی شریعت میں قطعی قرار پا چکے ہیں کہ ان سے انکار کرنے والا ایک منٹ کے لیے بھی دائرۂ اسلام میں باقی نہیں رہ سکتا۔ انہی مسائل میں سے ایک مسئلہ پانچ نمازوں کا بھی ہے۔ اس کے متعلق قرآن میں کہیں بھی یہ تصریح نہیں ملتی کہ "فلاں فلاں وقت میں اتنی اتنی رکعتوں کی نمازیں پڑھی جائیں"۔ مگر قرآن کے اندازِ بیان، تمام امّت کے اجماع اور اعتقادی و عملی تواتر سے اسلامی شریعت میں یہ مسئلہ اس قدر قرار قطعی قرار پا چکا ہے کہ پانچ نمازوں کی یا اُن میں سے کسی ایک نماز کی فرضیت سے جو شخص بھی انکار کرے گا، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی دائرۂ اسلام

میں باقی نہیں رہے گا۔ بالکل اسی نوعیت کا حامل مسئلہ رفع جسمانی بھی ہے۔ اس کے متعلق بھی اگرچہ قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح نہیں آئی ہے مگر قرآن کے انداز بیان، حضورؐ کے متواترۃ المعنیٰ ارشادات، امت کے اجماع اور اعتقادی تواتر سے یہ مسئلہ اس قدر قطعی ہو چکا ہے کہ اس سے بھی انکار کرنے والے کا انجام وہی ہو گا جو پانچ نمازوں سے انکار کرنے والے کا ہے۔ لہٰذا قرآن کی بنیاد پر اگرچہ رفع جسمانی کی تصریح ثابت نہ بھی ہو، مگر پھر بھی رفع جسمانی کا ثبوت دیگر ادلہ شرعیہ کی بنا پر قطعی ہی رہے گا۔

مسئلہ رفع جسمانی کے اجزائے ترکیبی

مسئلہ کی مزید وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اجزائے ترکیبی متعین کر کے ان کے متعلق یہ معلوم کیا جائے کہ ان میں سے کون کون سے اجزاء مصرح فی القرآن ہیں اور کن کن کی تصریح قرآن مجید میں موجود نہیں ہے۔ جہاں تک ہم نے مسئلہ پر غور و خوض کیا ہے، اور قرآن و حدیث اور علمائے اہل السنت والجماعت کی علمی تحقیقات کی روشنی میں اس کے اجزائے ترکیبی معلوم کیے ہیں وہ درج ذیل چار اجزاء ہیں جن کو ہم نمبروار ذکر کرتے ہیں:

جزءِ اوّل: اس مسئلہ کا پہلا جزء یہ ہے کہ "حضرت مسیحؑ کو یہودیوں نے قتل نہیں کیا ہے اور نہ انہیں صلیب دیا ہے۔ بلکہ معاملہ ان پر مشتبہ ہو گیا ہے۔"

جزءِ دوم: "حضرت مسیحؑ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف اٹھا لیا ہے۔"

جزءِ سوم: جب قیامت قریب آئے گی تو آسمانوں سے وہ اتر کر دجال کو قتل کریں گے۔ اور وقت کے تمام فتنوں کو مٹا کر اسلام کو نظام زندگی کا

حیثیت سے رُوئے زمین پر نافذ کریں گے اور اسی کے مطابق فیصلے کریں گے "۔

جزءِ چہارم: " حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ رفع، رفع جسمانی ہے۔ یعنی جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ روحانی یا رفع درجات ہرگز مراد نہیں "۔

یہ چار اجزا ایسے ہیں جن کے درمیان اگرچہ اس بات میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہے کہ یہ سب کے سب امتِ مُسلمہ کے مابین بالاتفاق مسلّم ہیں۔ اور تمام اہلِ اسلام ان سب کو مانتے ہیں۔ شاذ و نادر کہیں امّت کا کوئی فرد ان میں سے کسی ایک جزء سے اختلاف کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ نیز تقریباً کل امّت کے مابین مجموعی لحاظ سے یہ چار اجزاء قطعی الثبوت بھی رہے ہیں۔ ان میں سے بعض قطعی اور بعض دوسرے ظنی نہیں ہیں۔ تاہم ان کی قطعیت میں اس اعتبار سے فرق اور تفاوت ضرور ہے کہ بعض اجزاء صریح طور پر قرآنِ کریم میں مذکور ہیں اور بعض دوسرے اجزاء نظمِ قرآنی میں مصرح و منصوص نہیں ہیں۔ بلکہ قرآن کے انداز بیان اور سیاق و سباق سے ان کا ثبوت ملتا ہے۔ یا متواترۃ المعنیٰ احادیث ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔

ذیل میں ہم ان اجزاء کو بھی ذکر کرتے ہیں جو مصرّح فی نظم القرآن ہیں۔ اور وہ اجزا بھی ذکر کریں گے جن کی قرآن میں تصریح نہیں آئی ہے۔

اجزاء مصرّح فی القرآن

مندرجہ بالا چار اجزاء میں سے پہلے دو جُزء ایسے ہیں جن کی قرآن کریم نے صاف طور پر تصریح کی ہے۔ یہ تصریح سورۂ نساء کی درجِ ذیل آیت میں موجود ہے:

وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَمَا قَتَلُوْهُ

یقیناً بل رفعہ اللہ الیہ ۔ الآیہ

"یہودیوں نے اس کو نہ قتل کیا ہے اور نہ صلیب دیا ہے بلکہ معاملہ ان پر مشتبہ ہو گیا ہے ۔ یقیناً انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی طرف اٹھا لیا ہے۔"

اس آیت میں مندرجۂ بالا چار اجزاء میں سے پہلے دو جز بصراحت ذکر کیے گئے ہیں ۔ ایک یہ کہ "حضرت مسیحؑ کو یہودیوں نے قتل نہیں کیا ہے، اور نہ انہیں صلیب دیا ہے بلکہ معاملہ ان پر مشتبہ ہو گیا ہے"۔ دوسرا یہ کہ "حضرت مسیحؑ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف اٹھا لیا ہے"۔

اجزاء غیر مصرح فی القرآن

رہے آخری دو اجزاء تو ان میں سے پہلا جزء یعنی یہ کہ "حضرت مسیح علیہ السلام قیامت کے قریب اُتر کر دجّال کو قتل کریں گے"۔ اس کے متعلق تو شاید مولانا مودودی کے مخالفین حضرات بھی یہ دعویٰ نہ کر سکیں گے کہ قرآن نے اس کی تصریح کی ہے ۔ کیونکہ اس جزء کے متعلق تصریح فی القرآن کا دعویٰ کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ قرآن مجید میں ایک آیت ایسی بھی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: انّ المسیحؑ ابن مریم سینزل من السّماء حینما دنت السّاعۃ فیقتل الدجّال الخ ۔ حالانکہ ایسی کوئی آیت قرآن مجید میں موجود نہیں ہے ۔ رہا ان دونوں میں سے آخری جزء، یعنی یہ کہ "حضرت مسیح علیہ السلام جسم و رُوح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں اور یہ رفع روحانی یا رفع درجات نہیں ہے"۔ تو اس کے متعلق جو حضرات یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ بھی مصرح فی نظم القرآن ہے اور مولانا مودودی نے اسے تفہیم القرآن

میں جو انکار کیا ہے وہ غلط ہے تو ان کے اس اعتراض کا جواب درج ذیل ہے :۔

دوسرے اعتراض کا جواب

مولانا مودودی نے بیشک تفہیم القرآن میں جسمانی رفع الی السماء کی تصریح فی القرآن سے انکار کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن میں جو چیز بصراحت ذکر کی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ "خدا نے اس کو اپنی طرف اٹھا لیا" (بل رفعه الله الیه) رہا یہ کہ "یہ رفع جسم و روح کے مجموعہ کا آسمان کی طرف تھا" تو قرآن کا مدلول تو ضرور ہے، یعنی سیاق و سباق اور دوسرے قرائن سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بل رفعه الله علیه میں رفع سے مراد رفع جسمانی ہے۔ مگر یہ مصرح فی نظم القرآن نہیں ہے یعنی محض قرآن کے مذکورہ الفاظ کی بنا پر قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن نے "رفع الجسم والروح الی السماء کی تصریح کی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ قرآن کے الفاظ میں اس معنی کا احتمال بھی نہیں ہے بلکہ قرآنی الفاظ میں متعدد احتمال ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو ہم خارجی دلائل اور بیرونی ذرائع سے متعین تو کر سکتے ہیں جیسا کہ رفع جسمانی کے احتمال کو سیاق و سباق، اور خارجی دلائل مثلاً متواتر احادیث اور اجماع امت سے قرآن کا مدلول قرار دیا گیا ہے، مگر اس کو قرآن کی تصریح نہیں کہہ سکتے۔"

اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے کوئی ایسا شخص انکار نہیں کر سکتا جس کو خدا نے چشم بصارت عطا کی ہو، گو چشم بصیرت سے محروم ہو۔ کیونکہ اس طرح کی تصریح فی القرآن کا دعوی کرنا۔ جیسا کہ مولانا مودودی کے مخالفین حضرات کر رہے ہیں۔ صاف طور پر یہ معنی رکھتا ہے کہ قرآن کریم میں ایک آیت یہ بھی ہے کہ: ان الله

قد رفع المسیح ابن مریم حیاً الی السماء بجسدہ العنصری۔ دایسی کوئی آیت قرآن کریم میں موجود نہیں ہے۔" میرے خیال میں قرآن کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اس نے رفع جسمانی الی السماء کی تصریح کی ہے، ایک طرف قرآن کریم پر ایک ایسا الزام لگانا ہے جس سے قرآن کریم یقینی طور پر بری ہے۔ دوسری طرف یہ ایک ایسی مذموم جسارت بھی ہے جو عہد نبوی سے لے کر آج تک اُمت کے کسی فرد سے سرزد نہیں ہوئی ہے اور نہ آئندہ کسی شخص سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ ایسی جرأت کر سکے گا۔ کیونکہ پورے قرآن کریم میں کہیں بھی ایسی تفصیل نہیں ملتی کہ وہاں جسم و روح کے الفاظ ذکر کیے گئے ہوں، یا حیّاً اور الی السماء کے الفاظ وہاں پائے جاتے ہوں۔ پھر کس طرح اس تصریح اور تفصیل کی نسبت قرآن کی طرف صحیح تسلیم کی جائے گی؟ اس لیے قرآن کی بجائے اس تصریح اور تفصیل کی نسبت احادیث کی طرف کرنی چاہیے۔ یا قرآن کے الفاظ سے باہر جا کر دوسرے دلائل سے یہ تفصیل متعین کرنی چاہیے کہ قرآنی رفع سے مراد رفع جسمانی ہے۔ قرآن کی جانب یہ بات منسوب نہیں کرنی چاہیے کہ وہ رفع جسمانی یا بالفاظ دیگر جسم و روح کی تصریح کر رہا ہے۔ یا یہ تمام چیزیں قرآن کریم میں تصریح اور تفصیل کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں۔" یہی وہ جواب ہے جو مولانا نے ترجمان القرآن کے رسائل میں ایک سوال کے جواب میں ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اُسے ذکر کر دیتے ہیں:

ایک سائل نے اپنے متعدد سوالات کے ضمن میں مولانا مودودی سے یہ سوال کیا ہے:

سوال: "رفع الی السماء میں بھی آپ نے مفسرین سے اختلاف کیا ہے

اور رفع کے مفہوم کو ابہام میں ڈال دیا ہے۔"

مولانا نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے :

جواب : "رفعِ مسیح کے بارے میں جو کچھ میں نے کہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ رفع الی السماء کی تصریح نہیں کرتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس مفہوم کے محتمل بھی نہیں ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ محض ان الفاظ کی بنا پر قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن مجید رفع الی السماء کی تصریح کر رہا ہے۔ لہٰذا قرآن مجید کی تفسیر میں اتنی ہی بات کہنے پر اکتفا کریں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ "اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹھا لیا ہے"۔ اس کے مختلف معانی میں کسی ایک کی تعیین قرآن سے باہر جا کر تو کی جا سکتی ہے مگر بہر حال اُسے قرآن کی تصریح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس پر اگر آپ کو ابہام کی شکایت ہے تو میں عرض کروں گا کہ اس قصّہ کے بعض دوسرے اجزا بھی مبہم طریقہ سے بیان کیے گئے ہیں مثلاً : ایک یہی امر کہ حضرت مسیح علیہ السلام جب دشمنوں کی قید میں تھے اور انہوں نے آپ کو صلیب دینے کا فیصلہ کیا تو آخر وہ کیا صورت پیش آئی کہ وہ آپ کی جگہ کسی اور کو صلیب دے بیٹھے۔ اور اس شبہ میں رہے کہ ہم نے عیسیٰ ابن مریمؑ کو صلیب دی ہے۔ نہ صرف وہ بلکہ خود پیروانِ عیسیٰ بھی اسی شبہ میں پڑ گئے۔ کیا شُبِّہَ لَهُمْ کی کوئی تفصیلی کیفیت آپ کو قرآن میں کہیں ملتی ہے؟ اب اگر ہم کسی بیرونی ذریعہ سے اس کی کوئی تفصیل بیان کریں تو ایسا کر سکتے ہیں مگر یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ تفصیل خود قرآن بیان

کر رہا ہے۔"

(ترجمان القرآن جلد ۴۵ عدد ۴۔ ماہ دسمبر ۱۹۵۵ء)

سوال کا یہ جواب اور تفہیم القرآن کی تفسیری عبارت، اور اس کی وہ تشریح جو ہم نے پہلے پیش کی ہے، یہ سب بتلا رہے ہیں کہ حضرت مسیحؑ کے رفعِ جسمانی کے متعلق مولانا نے جو کچھ پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ: قرآن کے الفاظ میں رفع جسمانی کا نہ صرف یہ کہ احتمال ہے بلکہ یہ ان کا محتمل قریب بھی ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے قرآن کے سیاق و سباق سے دلائل اور براہین بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اور خارجی دلائل کو بھی جب قرآنی دلائل اور قرائن کے ساتھ ملا لیا جائے، مثلاً متواتر احادیث، اجماع امت اور اعتقادی تواتر، تو اس سے رفعِ جسمانی کا ثبوت قطعی ہو جاتا ہے۔ البتہ قرآن کی کسی آیت میں یہ تصریح موجود نہیں ہے کہ: "ان اللہ قد رفع عیسی ابن مریم حیاً الی السماء بجسدہ"۔ اب اس پر بھی اگر کسی کو اعتراض ہو تو اس کو چاہیے کہ قرآن سے کوئی ایسی آیت پیش کرے جس میں لفظ جسم و روح اور الی السماء کی تصریح کی گئی ہو تاکہ قرآن میں تصریح رفعِ جسم و روح اور مولانا مودودی پر اس تصریح سے انکار کا الزام درست اور صحیح ثابت ہو۔ لیکن ع

مقدم از محال بینم چنیں مصداق تالی

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

مولانا نے ترجمان القرآن اور تفہیم القرآن دونوں میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ مختصر تحقیق کی ہے اور جس کی گذشتہ مباحث میں تشریح ہو چکی ہے، اس کا ماحصل اور خلاصہ درج ذیل ہے:

الف: "یہودیوں نے حضرت مسیح علیہ السلام کو قتل نہیں کیا ہے"۔
ب: اور نہ انہوں نے حضرت مسیحؑ کو صلیب دی ہے بلکہ معاملہ اُن پر مشتبہ ہو گیا ہے"۔

ج "اللہ تعالیٰ نے اُن کو اپنی قدرتِ کاملہ سے اپنی طرف اٹھا لیا ہے"۔

یہ تینوں باتیں قرآن کریم میں بالتصریح ذکر ہیں۔ وَمَا قَتَلُوْہُ وَمَا صَلَبُوْہُ وَلٰکِنْ شُبِّہَ لَھُمْ۔ وَمَا قَتَلُوْہُ یَقِیْنًا بَلْ رَّفَعَہُ اللّٰہُ اِلَیْہِ۔ الآیہ۔ رہا یہ کہ رفع کی کیفیت کیا تھی؟ تو اس کے متعلق مولانا کی رائے یہ ہے کہ: "رفع کی پوری کیفیت اور تفصیل قرآن کریم کے الفاظ میں بالتصریح مذکور نہیں ہے۔ البتہ قرائن اور شواہد اسی طرح قرآن کے اندازِ بیان اور سیاق و سباق سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ حضرت مسیحؑ جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ اور بل رفعہ اللہ الیہ میں جو رفع مذکور ہے، اس سے رفعِ جسمانی کے علاوہ دوسرا کوئی رفع قطعاً مراد نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ قرآن کے الفاظ میں مصرّح نہیں ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے مولانا نے قرآن ہی سے درجِ ذیل چار قرائن بطور دلیل پیش کیے ہیں:

دلیل اوّل: "پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کے متعلق عیسائیوں میں پہلے سے یہ عقیدہ موجود تھا کہ وہ جسم و رُوح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں اور اسی عقیدے کی بنیاد پر انہوں نے حضرت مسیحؑ کو الٰہ قرار دیا تھا۔ اور سورۂ نساء کی یہ آیتیں اُن کے اس فاسد عقیدے کی تردید یا اس کی اصلاح کے لیے نازل کی گئی ہیں۔ اب اگر رفع جسمانی کا یہ عقیدہ بالکل غلط اور سرے سے صحیح ہی نہ ہوتا تو قرآنِ کریم میں اس باطل عقیدے کی صریح لفظوں میں تردید کی جاتی نہ کہ بل رفعہ اللہ الیہ کہہ کر اس کی اُلٹی تائید کی جاتی

کیونکہ کتاب مُبین کی شان سے یہ بات بہت بعید ہے کہ مقام تردید میں کسی خیال اور عقیدے کی تردید کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرے جو اُلٹا اس خیال اور عقیدہ کی تائید کریں یا ان سے اس کو تقویت پہنچے۔"

دلیل دوم :۔ رفع جسمانی کے ثبوت کے لیے مولانا نے تفہیم القرآن میں دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ "قرآن مجید میں بل رفعه الله الیه کے بعد یہ جملہ ذکر کیا گیا ہے کہ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا، جس کے معنی یہ ہیں کہ "خدا بڑا زبردست طاقت رکھنے والا اور حکیم ہے"۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جملہ کسی ایسے معاملہ کے ساتھ ذکر کرنا مناسب ہے جس میں خدا کی قوتِ قاہرہ اور حکمتِ بالغہ کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو اور قوتِ قاہرہ اور حکمتِ بالغہ کا غیر معمولی ظہور اگر ہو سکتا ہے تو رفع جسمانی ہی میں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ بل رفعه الله الیه میں رفع سے مراد صرف رفع جسمانی ہے نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔

دلیل سوم: تیسری دلیل مولانا نے یہ بیان کی ہے کہ: "رفع سے اگر مراد رفع جسمانی نہ ہوتا بلکہ رفع روح یا رفع درجات ہوتا تو اس مضمون کو بیان کرنے کے لیے انداز بیان یہ نہ ہوتا جو یہاں ہم دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ اس کے لیے رفع روح کی صورت میں زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ:

"یقیناً انہوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے اس کو زندہ بچا لیا اور پھر طبعی موت دی"۔

اور رفع درجات کی صورت میں اس مضمون کو بیان کرنے کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ:

"یہودیوں نے ان کو ذلیل کرنا چاہا تھا مگر اللہ نے ان کو بلند درجہ عطا کیا":

یہ مناسب اور موزون الفاظ چھوڑ کر ایسے الفاظ استعمال کرنا جو بظاہر رفعِ روح یا رفع درجات کے بجائے رفعِ جسمانی پر ہی دلالت کرتے ہیں۔ اس بات کے ثبوت کے لیے تین دلیل ہے کہ یہاں رفع سے مراد رفع جسمانی ہے نہ کہ رفعِ روح یا رفعِ درجات۔

دلیل چہارم: رفع جسمانی کے ثبوت کے لیے تفہیم القرآن کی عبارت سے ایک چوتھی دلیل بھی معلوم ہوتی ہے جس کو مولانا نے قادیانیوں کے ایک استدلال و اعتراض کا جواب دیتے ہوئے بیان فرمایا ہے وہ یہ کہ: آیت انی متوفیك میں لفظ توفّی سے مراد یہی قبض روح و جسم ہے جو سورۂ نساء کی آیت میں لفظ "رفع" کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور قبضِ روح و جسم (جسمانی رفع) کا یہ واقعہ پوری نوعِ انسانی کی تاریخ میں صرف ایک دفعہ پیش آیا ہے (یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حق میں)، دوسرے کسی فرد بشر کے حق میں اصلاً متحقق نہیں ہوا ہے اور لغت عربی میں توفی کا لفظ قبض روح و جسم یعنی جسمانی رفع میں مستعمل ہونے کی گنجائش بھی ہے۔ لہذا قادیانیوں کا یہ سوال کہ "توفی کا لفظ قبض روح و جسم (رفع جسمانی) میں مستعمل ہونے کی کوئی اور نظیر بھی مل سکتی ہے؟ لغو اور بے معنی بات ہے، کیونکہ اس کے لیے نظیر جبھی ملتی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ دوسرا بھی کوئی فردِ بشر جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھایا گیا ہوتا۔ حالانکہ کسی کے حق میں ایسا نہیں کیا گیا ہے:

یہ چار دلائل ہیں جو قرآن ہی سے رفعِ جسمانی کے ثبوت کے لیے مولانا نے تفہیم القرآن میں پیش کیے ہیں۔ اور جن کے پیشِ نظر اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ بل رفعہ اللہ میں مولانا کے نزدیک رفعِ جسمانی ہے نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔

لیکن! چونکہ قرآن کے الفاظ میں لفظ جسم و روح کی کوئی تصریح نہیں کی گئی ہے، نہ اس رفع کی کوئی تفصیلی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ اس لیے مولانا نے بحث کے اختتام پر یہ بھی لکھ دیا کہ "رفع جسمانی کی تصریح فی القرآن سے اجتناب کیا جائے تاکہ قرآن کی طرف کوئی ایسی چیز منسوب نہ ہو جو قرآن مجید میں موجود نہ ہو۔

صاحبِ تفہیم کی مزید وضاحت

اپنا موقف و مدعا مزید واضح کرنے کی خاطر مولانا موصوف نے تفہیم القرآن جلد اوّل پر نظرِ ثانی کرتے ہوئے سورۂ نساء کے حاشیے کے اس آخری فقرے کو حذف کر دیا ہے کہ "قرآن کی روح سے جو طرزِ عمل زیادہ مطابقت رکھتا ہے ...."

اور اس کے بجائے حسب ذیل سطور درج کر دی ہیں:

"پھر رفعِ جسمانی کے اس عقیدے کو مزید تقویت اُن احادیث سے پہنچتی ہے جو قیامت سے پہلے حضرت عیسیٰ ابن مریم کے دوبارہ دنیا میں آنے اور دجّال سے جنگ کرنے کی تصریح کرتی ہیں (تفسیر سورۂ احزاب کے ضمیمہ میں ہم نے ان احادیث کو نقل کر دیا ہے۔) ان سے حضرت عیسیٰ کی آمدِ ثانی تو قطعی طور پر ثابت ہے۔ اب یہ ہر شخص خود دیکھ سکتا ہے کہ ان کا مرنے کے بعد دوبارہ اس دنیا میں آنا زیادہ قرینِ قیاس ہے

یا زندہ کہیں خدائی کائنات میں موجود ہونا اور پھر واپس آنا؟"

یہ ہیں مسئلۂ رفع جسمانی کے بارے میں مولانا مودودی کی تصریحات۔ ان کی روشنی میں مَیں نہیں کہہ سکتا کہ کوئی عالم، بلکہ ایک خداترس آدمی بھی یہ جرأت کر سکے گا کہ مولانا پر یہ الزام لگائے کہ وہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کے لیے رفع جسمانی کے ثبوت سے انکاری ہیں یا اس بارے میں انہوں نے عام اہل السنت سے اپنے لیے علیحدہ کوئی مسلک یا عقیدہ ایجاد کیا ہے۔ کیونکہ قرآن و سنّت کی تعلیمات کی روشنی میں ابتدا سے اہل السنت والجماعت کے مابین جو مسئلہ متفق علیہ چلا آیا ہے وہ یہ ہے کہ "حضرت مسیح علیہ السلام آسمانوں پر جسم و رُوح سمیت اٹھائے گئے ہیں۔ اور یہودیوں نے ان کو قتل نہیں کیا ہے، نہ صلیب دی ہے۔ اور جب قیامت قریب ہوگی تو اس وقت آسمانوں سے نزول فرما کر دجّال کو قتل کریں گے اور زمین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے ایک خلیفہ کی حیثیت سے اسلامی شریعت کو نظامِ زندگی کی حیثیت سے نافذ کریں گے اور وقت کے تمام فتنوں کا استیصال فرمائیں گے۔" اور مولانا مودودی ان تمام باتوں کے قائل ہیں۔

باب چہارم

تنقید، اور معیارِ حق کا مسئلہ

نزاعی مسائل کی فہرست میں ایک مسئلہ یہ بھی رکھا گیا ہے کہ آیا صحابہؓ کرام پوری امّت کے لیے معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں یا معیارِ حق تمام امّت کے لیے بہ شمول صحابہ کرامؓ صرف کتاب اللہ اور سنت رسول ہیں اور صحابہؓ کرام تنقید سے بالاتر نہیں ہیں؟ یہ مسئلہ دستور جماعت اسلامی کی دفعہ ۶ سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس دفعہ میں یہ لکھا گیا ہے:

"کہ رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے۔ کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے"۔

اس پر بعض علمی حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس دفعہ میں جو الفاظ ہیں، اُن کے عموم میں صحابہ کرام بھی آجاتے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی رسول خدا کے سوا انسان ہیں، تو صحابہؓ کرام بھی اس دفعہ کی رُو سے محل تنقید بن جاتے ہیں۔ حالانکہ احادیث کی رُو سے اُن پر تنقید جائز نہیں بلکہ وہ تمام امّت کے لیے معیارِ حق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہ تمام اہل السنّت کا ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ لہٰذا مندرجہ بالا دفعہ اہل السنّت کے اجماعی عقیدہ کے خلاف ہے تو واضعینِ دستور بھی اہل

السنّت والجماعت کے زُمرے میں شامل نہیں بلکہ اس سے خارج ہیں۔"

اس میں شک نہیں کہ تنقید کے بارے میں مولانا مودُودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہلِ علم حضرات کا عقیدہ جس کو انہوں نے اس دفعہ ع۶ اور اپنی دوسری مختلف تحریروں میں واضح طریقہ سے بیان کیا ہے اور جس پر وہ مضبوطی کے ساتھ قائم بھی ہیں۔ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السّلام کے ماسوا نہ کوئی انسان معیارِ حق بن سکتا ہے۔ اور نہ تنقید سے بالاتر قرار دیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ صحابہ کرامؓ کی جماعت سے تعلق رکھتا ہو۔ یا اس کا تعلق دوسرے اہلِ علم اور ائمہ و بزرگانِ دین سے ہو۔ ان سب پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اور کوئی بھی ان میں سے نہ تنقید سے بالاتر ہے اور نہ دوسروں کے لیے معیارِ حق۔

اس کے برخلاف دَورِ حاضر کے وہ اہلِ علم جو مولانا مودُودی اور جماعتِ اسلامی کے مخالف ہیں اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے تمام صحابہ کرامؓ امّت کی ہر قسم کی تنقیدات سے بالاتر ہیں اور پُوری امّت کے لیے معیارِ حق ہیں۔ اُن پر اور اُن کے فیصلوں پر کسی قسم کی تنقید جائز نہیں ہے۔ اور جس نے بھی اُن پر اس قسم کی کوئی تنقید کردی اس کا تعلق اہل السنۃ کی جماعت سے کٹ کر فِرَق باطلہ کے ساتھ قائم ہوگا۔ اسی طرح جو بھی شخص اُن پر یا اُن کے فیصلوں پر تنقید کو جائز سمجھے گا وہ بھی اہل السنت والجماعت سے متمسک نہیں رہے گا بلکہ اہلِ بدعت میں شامل ہوگا۔ اس طرح مسئلہ کی حیثیت اصولی مسائل کی ہوگئی ہے، اور یہ مسئلہ کافی اہمیت کا حامل ہوگیا ہے۔

محلِّ نزاع: صحابۂ کرام کے اجماعی فیصلے یا انفرادی اقوال؟

اس کے بعد یہ بات تحقیق طلب رہ جاتی ہے کہ فریقین کے مابین محلِ نزاع کیا

چیز ہے۔ آیا صحابۂ کرام کے اجماعی فیصلے ہیں یا اُن کے انفرادی اقوال اور اجتہادی آراء؟ تو جہاں تک ہم نے اس مسئلہ سے متعلق فریقین کے بیانات اور مضامین پڑھے ہیں۔ اس کے پیشِ نظر بلاخوفِ تردید یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان دونوں گروہوں کے مابین محلِ نزاع صحابۂ کرام کے وہ فیصلے ہرگز نہیں ہیں جن پر اُن کا اجماع ہوچکا ہو۔ اس قسم کے اجماعی فیصلوں کے متعلق دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اُمت کے لیے حجت ہیں اور تنقید سے بھی بالاتر ہیں، بلکہ محلِ نزاع ان کے مابین صحابۂ کرام کی اجتہادی آراء اور انفرادی اقوال ہیں۔ انہی کے متعلق ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔ اور دوسرے فریق کا دعویٰ یہ ہے کہ ان پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے مسئلہ کی شرعی حیثیت کتاب وسنت کی روشنی میں واضح کی جائے۔ پھر دلائل سے مسئلہ کا علمی جائزہ لے کر یہ واضح کیا جائے کہ دونوں گروہوں میں سے کونسے گروہ کی رائے اقرب الی الصواب ہے اور کس کی رائے مبنی برخطا ہے؟

لفظ تنقید کے معانی

عربی محاورے میں تنقید کا لفظ نقد سے لیا گیا ہے اور نقد، انتقاد اور تنقد سب کے معانی کتبِ لغت میں قریب قریب ایک ہیں۔ یعنی کسی چیز میں غور و فکر اور تأمل کرنے کے بعد یہ تمیز کرنا کہ جید ہے یا ردی کھری ہے یا کھوٹی۔ اس کھرے اور کھوٹے کے درمیان تمیز کرنے کا نام تنقید، تنقد اور انتقاد ہے۔ اگرچہ اس کے علاوہ بھی کتبِ لغت میں اس لفظ کے معانی بیان کیے گئے ہیں

قاموس میں جہاں اس لفظ کے کئی اور معانی ذکر کیے گئے ہیں۔ وہاں اوپر کے بیان کردہ معانی بھی اس لفظ کے معانی میں شمار کیے گئے ہیں۔ چنانچہ رُبع اوّل ص۲۱۱

باب الدال فصل النون میں ہے: النقد تمیز الدراھم وغیرھا کالتنقاد والانتقاد "یہ نقد کے معنی تنقاد اور انتقاد کی طرح روپوں میں کھرے اور کھوٹے کی تمیز کرنا ہیں۔" منجد میں ہے: نقد الدراھم وغیرھا: میزھا ونظرھا لیعرف جیدھا من ردیھا "نقد دراہم کے معنی یہ ہیں کہ ان میں نظر اور تامل کر کے کھرے اور کھوٹے کو پہچان کر ایک کو دوسرے سے الگ کیا جائے۔" انتقد الدراھم اخرج الزیف منھا "انتقاد دراہم کے معنی ردی کو ان میں سے نکالنا ہیں۔" تناقد الدراھم میزھا واخرج الزیف منھا "تناقد کے معنی بھی انتقاد کی طرح کھرے اور کھوٹے کے درمیان تمیز کرنا اور ردّی کو اُن میں سے نکالنا ہیں۔" تنقد الدراھم وغیرھا بمعنی نقدھا "تنقد دراہم کے معنی بھی وہی ہیں جو نقد کے ہیں۔"

اسی محاورے سے تنقید کا لفظ اردو زبان میں جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں مستعمل ہونے لگا ہے۔ یہاں تک کہ لغات عربیہ کے معانی بیان کرنے کے لیے جتنی کتابیں اردو زبان میں لکھی گئی ہیں۔ تقریباً سب میں نقد، انتقاد اور تنقید کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ "جانچنا اور پرکھنا۔"

لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ عربی محاورے میں یہ الفاظ عیوب اور نقائص، فضائل اور محاسن کے اظہار میں بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ منجد میں ہے: نقد الکلام اظھر ما بہ من العیوب والمحاسن۔ انتقد الشعر علی قائلہ۔ اظھر عیبہ۔ انتقد الکلام اظھر عیوبہ ومحاسنہ۔ علامہ ابن اثیرؒ نے نہایہ میں ذکر کیا ہے: وفی حدیث ابی الدرداء ان نقدت الناس

نقدوك - اى ان عبتهم واغتبتهم عابوك بمثله اھ

اسی محاورے سے لفظ تنقید میں عیب جوئی کے معنی کی بھی گنجائش پائی جاتی ہے خواہ اُردو زبان میں تنقید کا لفظ اس میں مستعمل ہو یا نہ ہو۔ مگر اصل لفظ میں عیب جوئی کے معنی کی گنجائش ضرور پائی جاتی ہے جیساکہ اُوپر کے عربی محاورات سے ظاہر ہوچکا ہے۔ اس کے بعد اَب ذیل میں تنقید کی شرعی حیثیت پر بحث کی جاتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کی نگاہ میں تنقید کی کیا حیثیت ہے؟

تنقید کی شرعی حیثیت

عیب چینی یا عیب جوئی: تنقید کے مندرجہ بالا دو معنوں میں سے جو آخری معنی ہیں۔ یعنی عیب جوئی یا عیب چینی، اس کی شرعی حیثیت قرآن وحدیث کی رُو سے یہ ہے کہ وہ کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کے مومن پر بھی جائز نہیں۔ اِلّا یہ کہ تنقید نہ کرنے سے دین کی عظیم تر مصلحت فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اسی قبیل سے وہ تنقید ہے جو حفاظتِ دین کی غرض سے ائمۂ حدیث نے رواۃ حدیث پر کی ہے۔ جس کو ان کی اصطلاح میں الجرح والتعدیل کہتے ہیں۔ کئی اور بھی صورتیں ہیں جن میں کسی اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے فقہاء نے اس قسم کی تنقید کو جائز رکھا ہے۔ ان چند مخصوص صورتوں کے علاوہ کسی مومن پر بھی یہ تنقید جائز نہیں ہے۔ اگرچہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ کا مومن کیوں نہ ہو تو صحابۂ کرامؓ پر یا دوسرے ائمہ اور بزرگانِ دین پر یہ تنقید کس طرح جائز ہوگی؟ درآنحالیکہ دین کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ساری اُمّت کے درمیان صحابہ کرام اور ائمۂ دین سے زیادہ قابلِ اعتماد ذرائع دوسرے نہیں ہیں۔ تو اگر یہ بھی اس قسم کی تنقیدوں سے بالاتر نہ رہیں تو پھر دین کے

بارے میں بھروسہ کس پر کیا جائے گا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے امت تک دین کی رسائی کے لیے اور قابلِ اعتماد ذرائع کیا ہوں گے؟ اس لیے صحابۂ کرام، یا دوسرے ائمۂ سلفؒ اس قسم کی تنقید کے لیے مورد نہیں بن سکتے۔ اس بارے میں قرآن وحدیث کا واضح اور قطعی فیصلہ یہ ہے کہ اس قسم کی تنقید دوسروں کے عیوب کی تلاش اور تجسّس ہے جو یقیناً حرام ہے۔ اس میں ایک مؤمن کی بلا وجہ آبرو ریزی بھی ہے جو شریعت میں قطعی طور پر ممنوع ہے یہ ایک غیبت بھی ہے جو مرے ہوئے مسلمان بھائی کے گوشت کھانے کے مترادف ہے۔ ارشاد ہے:

وَلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا یَغْتَبْ بَّعْضُکُمْ بَعْضًا۔ اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَّاْکُلَ لَحْمَ اَخِیْہِ مَیْتًا فَکَرِھْتُمُوْہُ۔ (الحجرات)

"ایک دوسرے کے عیوب تلاش نہ کرو، نہ ایک دوسرے کو پیٹھ پیچھے بُرا کہے۔ کیا اچھا لگتا ہے تم میں سے کسی کو یہ کہ کھائے اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت؟ سو گھن آتی ہے تم کو اس سے۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

لا تتبعوا عورات المسلمین فانہ من یتبع عورات المسلمین یفضحہ اللہ ولو فی جوف بیتہ (اوکما قالؐ)۔

"مسلمانوں کے پوشیدہ عیوب کو تلاش نہ کرو جس کسی نے ان کے پوشیدہ عیوب تلاش کیے خدا اس کو رسوا کرے گا۔ اگرچہ وہ اپنے گھر ہی میں رہے"۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زندگی کے آخری لمحات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ میں امّت کو اعراض کے بارے میں یہ ہدایت اور وصیّت فرمائی تھی کہ:

انّ دماءکم و اموالکم و اعراضکم علیکم حرامٌ (الحدیث)

"تم پر ایک دوسرے کی جان و مال بھی حرام ہیں اور آبرو ریزی بھی حرام"۔

یہ اس تنقید کی شرعی حیثیت ہے جو عیب چینی اور عیب جوئی کے معنی میں استعمال ہوتی ہے۔ رہی وہ تنقید جو جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں مستعمل ہوتی ہے تو اس کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے درجِ ذیل سطور کو ملاحظہ فرمایا جائے۔

تنقید کے دوسرے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی قول اور فیصلہ کو یا رائے اور عمل کو کتاب و سُنّت کی شرعی کسوٹی اور ردّ و قبول کے شرعی معیار پر جانچا اور پرکھا جائے اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد دیکھا جائے کہ قابلِ قبول ہے یا لائقِ تردید۔ اس تردید کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ہر اس رائے اور قول و عمل پر کی جاسکتی ہے جس میں صواب اور خطأ، صحیح اور غلط دونوں کا احتمال ہو، اور حق و صواب کا پہلو اس میں متعین نہ ہو۔

اور ہر وہ رائے اور قول و عمل قابلِ تنقید نہیں ہے جس میں حق اور صواب کا پہلو متعین ہو۔ اس کی صحت یقینی ہو اور خطا و غلط ہونے کا اس میں احتمال ہی نہ ہو۔ ایسے قول و عمل معیارِ حق بھی ہیں اور تنقید سے بھی بالاتر ہیں۔

اس معیار کو سامنے رکھ کر جب ہم قرآن و حدیث سے اس تنقید کے متعلق یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کن لوگوں کے اقوال و افعال پر یہ تنقید جائز ہے اور کون ہیں جو اس قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں تو بغیر کسی اشتباہ کے ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوجاتی ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام یقیناً اس تنقید سے بالاتر ہیں اور ان کے علاوہ امّت کے تمام افراد کے انفرادی اقوال ہرگز تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ بلکہ اُن پر

تنقید کی جاسکتی ہے۔ اس لحاظ سے "معیارِ حق" صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت ہے۔ اور کتاب وسنّت کے علاوہ کسی کا ذاتی قول یا اجتہادی فیصلہ ہرگز معیارِ حق نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اِس قابل ہے کہ کتاب وسنت کے معیارِ حق پر جانچا اور پرکھا جائے اور جانچنے کے بعد یہ دیکھا جائے کہ کتاب وسنّت کے ساتھ مطابق ہے یا نہیں۔ مطابق ہو تو معمول بنایا جائے گا اور مخالف ہو تو چھوڑ دیا جائے گا۔

اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ "معیارِ حق" دراصل نام ہے اس چیز کا جس کے ساتھ قول وعمل کی مطابقت اس کے حق ہونے کی علامت ہو اور مخالفت باطل ہونے کی نشانی ہو۔ اور یہ وہ چیز ہو سکتی ہے جو یقیناً حق ہو اور باطل ہونے کا اس میں اصلاً امکان نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ چیز ایک طرف خدا کی آخری کتاب (قرآن) ہے۔ اور دوسری طرف صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت۔ لہٰذا معیارِ حق بھی صرف انہی دونوں کو تسلیم کیا جائے گا۔

رہے افرادِ امّت کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے! تو گو وہ بڑے بڑے بزرگوں اور قابلِ احترام شخصیتوں کے اقوال اور فیصلے کیوں نہ ہوں۔ مگر بہر حال خطاء اور غلطی سے تو وہ محفوظ نہیں ہیں نہ ان میں حق اور صواب کا پہلو یقینی طور پر متعین ہے، لہٰذا وہ اس قابل نہیں ہیں کہ انہیں کتاب وسنت کی طرح معیارِ حق قرار دیا جائے یا ان کو تنقید سے بالاتر سمجھا جائے۔ بلکہ لازماً کتاب وسُنّت کے معیارِ حق پر جانچ کر اور شرعی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھا جائے گا کہ وہ اصل معیارِ حق پر پُورا اترتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السّلام کے علاوہ امّت کے افراد خطاء اور غلطی سے معصوم نہیں ہیں۔ عصمت صرف انبیاء کی مخصوص صفت ہے جس میں ان کے ساتھ

کوئی بھی فرد بشر شریک نہیں ہے۔ اُن کی آراء اور اقوال، فیصلے اور اعمال سب کے سب وحی الٰہی کے تحت ہونے کی وجہ سے حق اور صواب ہیں۔ ان میں نہ غلطی کا شائبہ ہو سکتا ہے اور نہ خطا کا امکان، لہٰذا وہ ہر قسم کی تنقید سے بھی بالاتر ہیں اور اُمت کے لیے اپنی پُوری زندگی میں بہترین قسم کا اُسوہ بھی ہیں۔ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا، قرآن وحدیث سے اس پر دلائل بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ذیل میں انہیں ملاحظہ فرمایا جائے تاکہ نبی اور غیر نبی کے مابین اچھی طرح فرق واضح ہو جائے، اور غیر نبی کو نبی اور رسول کے ساتھ شریک نہ کیا جائے

تنقید از رُوئے قرآن

تنقید کے بارے میں قرآن مجید نے واضح طریقہ سے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ نبی اور رسول ہی یہ شان رکھتا ہے کہ اس کی ذات ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہوتی ہے۔ رسول ہونے کی حیثیت سے اس کا مقام ہی یہ نہیں ہے کہ اس کے احکام اور فیصلے کسی دُوسرے معیار اور کسوٹی پر جانچ کر اور پرکھ کر دیکھے جائیں کہ قابلِ قبول ہیں یا نہیں۔ حاشا وکلّا۔ بلکہ منصبِ نبوت و رسالت پر فائز ہونے کی وجہ سے اس کا مقام یہ ہے کہ اس کا ہر حکم اور فیصلہ تمام اُمّت کے لیے ہر حالت اور ہر زمانہ میں بغیر کسی قسم کی چون وچرا کے تا قیامت ناقابلِ ترمیم دستور اور ابدی حکم کی حیثیت سے واجب الاطاعت ہے۔ آپؐ کے کسی حکم اور فیصلہ کے متعلق جب ایک دفعہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ آپ کا حکم اور فیصلہ ہے تو پھر اس کی طرف تنقید کی نگاہ سے دیکھا بھی نہیں جا سکتا۔ اور دیکھا گیا تو ایمان نہیں رہے گا چہ جائیکہ اس پر تنقید کر دی جائے۔

کسی مؤمن کو ایمان کی دولت نصیب ہی نہیں ہو سکتی ہے اگر وہ اپنی زندگی کے تمام معاملات میں رسول کی ذاتِ گرامی کو واحد حکم اور قاضی نہ تسلیم کرے۔ اور ہر حالت میں اس کی اطاعت کو اپنے لیے ذریعہ نجات نہ مانے۔ یا دل میں آپؐ کی اطاعت کے بارے میں تنگی محسوس کرے۔ اس بارے میں قرآن کا اعلان یہ ہے:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ (النساء)

"قسم ہے تیرے رب کی یہ لوگ مومن نہیں ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو اٹھے ان میں۔ پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلہ سے اور قبول کریں اس کو خوشی سے۔"

اس آیت میں صاف لفظوں میں یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ خدا کی نظر میں رسول کا مقام اس قدر بلند ہے کہ جب تک انسان اپنے ظاہر اور باطن دونوں میں آپؐ کا مطیع فرمان نہ بنے اس وقت تک اسے ایمان کی دولت نصیب نہیں ہو سکتی۔ تو کیا ایسے بلند مقام اور اعلیٰ منصب پر فائز ہونے کے باوجود نبی کی ذات کے متعلق یہ تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ اس پر تنقید جائز ہے؟ اور کیا اس تصور کے ساتھ ایمان بھی باقی رہ سکتا ہے؟ حاشا وکلا۔

قرآن نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کیا ہے کہ رسول کی ذات اُن لوگوں کے لیے اُسوہ ہے جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کے متمنی ہوں۔ انسان جب تک اپنی پوری زندگی میں اعتقاد اور عمل کے لحاظ سے اللہ کے بھیجے ہوئے رسول کا پوری طرح پیروی نہ کرے اللہ تعالیٰ سے اس کا ملنا مشکل ہے۔

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُو اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ۔ (الممتحنہ-۱)

"تحقیق ہے تمہارے لیے رسولِ خدا کی ذات میں اچھا نمونہ ان لوگوں کے لیے جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کی اور قیامت کی امید رکھتے ہیں۔"

یعنی جو لوگ متوقع ہیں کہ قیامت کے دن انہیں اللہ تعالیٰ کے حضور میں حاضر ہونا ہے انہیں چاہیے کہ اپنی زندگی میں رسول کی ذات گرامی کو اپنے لیے نمونۂ عمل بنا کر اس کی پیروی اختیار کریں۔

رسول کی اطاعت ہر حالت میں لازمی ہے

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ۔ (الآیہ)

"اور کسی مومن مرد یا عورت کا یہ کام نہیں ہے، جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں کہ وہ اپنے اختیار سے اس فیصلے کے خلاف کریں۔"

یعنی اللہ و رسول جب کسی معاملہ کے متعلق اپنا حکم اور فیصلہ دیں تو اس حکم کے آگے ہر مومن کو سرِ تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ اور تعمیل کے بارے میں کسی مؤمن کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت، یہ اختیار حاصل نہ ہوگا کہ چاہے تو مان لے اور چاہے تو انکار کر دے۔ یا چاہے تو عمل کرے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ بلکہ ہر حالت میں حکم کی تعمیل کرنی پڑے گی۔ اور ماننے اور نہ ماننے یا عمل کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار باقی نہیں رہے گا۔ بہرحال قرآن کی رُو سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح

عیاں ہے کہ رسُول کی ذات ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہے اور وہی صرف حق کا معیار بھی ہے۔

رہے افرادِ امّت، تو وہ نہ حق کے لیے معیار ہیں اور نہ تنقید سے بالاتر۔ ان کا اصل اور حقیقی مقام وہ ہے جو درجِ ذیل سطور میں بیان کیا گیا ہے:

اُمّت کا مقام

نبیؑ اور رسول کے مقام سے اُمّت کا مقام بہت کچھ مختلف ہے۔ اللہ نے نبی کو جو مقام عطا کیا ہے وہ ہرگز امّت کو عطا نہیں کیا گیا ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید نے ہماری رہنمائی اس طرح کی ہے کہ امّت میں خواہ بڑے سے بڑا شخص کیوں نہ ہو اُسے یہ مقام ہرگز حاصل نہیں کہ اس کے انفرادی اقوال اور اجتہادی آراء ہر حالت میں نبیؑ کی طرح حجت اور واجب الاطاعت ہوں اور اس میں یہ دیکھنے اور سوچنے کی ضرورت ہی نہ ہو کہ یہ اقوال اور اجتہادی فیصلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی لائی ہوئی شریعت کے موافق بھی ہیں یا کہ نہیں۔ اور کتاب وسنّت کے معیار حق پر پورے اترتے ہیں یا نہیں بلکہ افرادِ امّت کا اصل مقام یہ ہے کہ ان کے تمام انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے کتاب وسنّت کے معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے جائیں گے۔ پھر ان میں سے جو بھی قول اور فیصلہ شریعت کے معیار حق پر پورا نہیں اُترے گا اور کتاب وسنت سے غیر موافق ثابت ہوگا اُسے رد کیا جائے گا۔

الغرض نبی اور رسُول کے ماسوا افرادِ امّت بجائے خود معیارِ حق نہیں ہیں۔ نہ ان کے اقوال اور فیصلے ان کی شخصیّتوں کی بنا پر حجت اور واجب الاطاعت ہیں۔ ان میں حجیّت اور قابل اطاعت ہونے کی جو صفت پیدا ہو گی وہ کتاب و

سُنّت کے معیارِ حق پر جانچنے اور پرکھنے ہی سے پیدا ہوگی، بایں طور کہ اگر اس کے ساتھ موافق ہوں تو حجّت اور قابلِ اطاعت قرار دیئے جائیں گے ورنہ قابلِ ترک سمجھے جائیں گے۔ یہی مطلب ہے دستور جماعت اسلامی کی دفعہ ۶ کا کہ "رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بنائے اور کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے۔"

ذیل میں اوپر کے دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلائل ملاحظہ فرمائے جائیں۔

کتاب و سنت کے واحد معیار ہونے کی دلیل اوّل

قرآن مجید سے اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ و رسول کے بعد اُمّت پر جن لوگوں کی اطاعت فرض اور لازم قرار دی گئی ہے وہ مسلمانوں کے اولوالامر ہیں۔ جائز امور میں تمام رعایا پر اُن کی اطاعت فرض ہے۔ ارشاد ہے:

اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔ الآیہ "اطاعت کرو خدا کی اور اطاعت کرو رسولؐ کی اور اُن اُمرا کی اطاعت بھی کرو جو تم میں سے ہوں۔"

یہ حقیقت بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اس آیت کے اوّلین مخاطب خود صحابہ کرامؓ ہیں اور بالواسطہ پوری اُمّت کے باقیماندہ افراد بھی ہیں اور سب کو یہ حکم ہے کہ اللہ و رسول کے بعد اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو۔

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کی رُو سے اُولوالامر کو بھی اور عام صحابہ کرامؓ کو بھی زندگی کے مسائل اور معاملات میں ایک دوسرے سے اختلاف کرنے کا حق دیا گیا ہے اور جس طرح اولوالامر آپس میں ایک دوسرے سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ اسی طرح عام صحابہؓ بھی اُن سے اختلاف کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

اسی طرح قرآن کریم ہی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اختلافی معاملہ میں آخری فیصلہ کتاب و سنّت ہی پر ہوگا۔ اور سب کو خواہ وہ اولوالامر ہوں یا عام صحابہ کرامؓ اللہ کی کتاب اور رسول کی سُنّت کی طرف رجُوع کرنا پڑے گا۔ اس میں نہ اولوالامر کو یہ اجازت مل سکتی ہے کہ باہمی اختلاف کی صورت میں ہر ایک اپنی اپنی رائے پر قائم رہے۔ اور نہ عام صحابۂ کرام کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اولوالامر سے اختلاف کرنے کی صورت میں اپنی اپنی رائے پر اصرار کرتے رہیں۔ بلکہ سب کے سب فیصلہ کے لیے اللہ کی کتاب اور رسولؐ کی سنت کی طرف رجوع کریں گے۔ ارشاد ہے:

فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ذَالِكَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا۔ (النساء)

"اگر تمہارے مابین کسی چیز میں جھگڑا واقع ہو تو اُسے اللہ (کی کتاب) کی طرف اور رسولؐ (کی سنت) کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ اور روز آخرت پر یقین رکھتے ہو۔ یہ بات اچھی اور انجام کے لحاظ سے بہت بہتر ہے۔"

پس جبکہ اس آیت کی رُو سے اولوالامر اور عام صحابہؓ کو ایک دوسرے سے اختلاف کرنے کا حق حاصل ہو گیا اور اختلاف کی صورت میں ہر ایک فریق کو یہ حکم دیا گیا کہ اللہ کی کتاب اور رسوّل کی سنت (کی) طرف رجُوع کرو تو معلوم ہو گیا کہ ان میں سے کوئی بھی معیارِ حق نہیں ہے۔ نہ کسی کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے تنقید سے بالاتر ہیں۔ ورنہ ان کو اوّل تو ایک دوسرے سے اختلاف کرنے کا حق ہی حاصل نہ ہوتا۔ بلکہ جو بھی معیارِ حق اُن میں ہوتا، دوسروں کو اس کے قول کی لازماً پیروی کرنی

پڑتی۔ یا کم سے کم باہمی اختلاف کی حالت میں ہر ایک کو یہ حکم ہوتا کہ اپنی اپنی رائے اور فیصلہ پر قائم رہو کیونکہ تم سب کے سب معیارِ حق ہو۔ یا پھر تیسرے درجہ میں صحابۂ کرام کے بعد جو لوگ آنے والے ہوں اُن پر تو یہ پابندی عائد کر دی جاتی کہ تم کو صحابہ یا ان کے اولوالامر سے اختلاف کرنے کا حق حاصل نہیں، کیونکہ وہ تمہارے لیے معیارِ حق ہیں اور تمہاری تنقیدات سے اُن کے فیصلے بالاتر ہیں۔

لیکن آیت میں ایسی کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی ہے بلکہ سب کو یکساں طور پر اختلاف کرنے کا حق دے دیا گیا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں سب کے لیے آخری مرجع اور فیصلہ کن قانون خدا کی کتاب اور رسول کی سنت قرار دیا گیا ہے جس سے صاف طور پر واضح ہے کہ دراصل معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر صرف اللہ کی کتاب اور رسول کی سنّت ہے نہ کہ صحابۂ کرام اور اُن کے انفرادی فیصلے۔ اس طرح مندرجۂ بالا آیتِ قرآنی اُن لوگوں کے لیے ایک قوی اور مضبوط دلیل ہے جو "رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو نہ معیارِ حق سمجھتے ہیں اور نہ تنقید سے بالاتر۔"

دلیلِ دوم

قرآن مجید میں دو برگزیدہ ہستیوں کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے جن میں سے ایک حضرت موسیٰ علیہ السّلام اور دوسرے حضرت خضر علیہ السّلام ہیں۔ مقدم الذکر حضرت ایک طرف صاحبِ شریعت اور جلیل القدر اولوالعزم پیغمبر ہیں۔ اور دوسری طرف انہیں مکالمۂ الٰہی کا شرف بھی حاصل ہے۔ وہ ہیں

صاحبِ توراۃ، جن کے متعلق قرآن کہتا ہے : وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا " اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السّلام سے براہِ راست مکالمہ کیا ہے "

اور مؤخر الذکر وہ بزرگ ہیں جو فی الجملہ کائنات کے پُراسرار واقعات کے پوشیدہ رازوں سے باخبر ہیں اور جنہیں خدا نے اپنی طرف سے خاص علم عطا فرمایا ہے وَاٰتَيْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا " اور ہم نے اپنی طرف سے اس کو علم خاص عطا فرمایا ہے " قرآن کریم میں ان دو برگزیدہ ہستیوں کا یہ واقعہ جس رنگ میں بیان کیا گیا ہے اور بخاریؒ و مسلمؒ میں اس کی جو تفصیل روایات میں آئی ہے اس کے پیشِ نظر اس حقیقت میں کوئی خفا باقی نہیں رہتا ہے کہ جس علم سے حضرت خضر علیہ السّلام نوازے گئے تھے ۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے پاس نہیں تھا ۔ بلکہ حضرت خضر اس علم میں حضرت موسیٰ سے بڑھے ہوئے تھے ۔ روایات میں بھی اس کی تصریح آچکی ہے ۔ بلیٰ ان لی عبدا بمجمع البحرین ھو اعلم منک (بخاریؒ)

لیکن ، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت خضر جیسے اعلم کے تین کارناموں پر، جن کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی شریعت میں بظاہر جواز کی کوئی گنجائش نہ تھی ، حضرت موسیٰ نے برملا تنقید فرمائی ۔ یہاں تک کہ معاہدہ رفاقت میں طے شدہ شرائط کی خلاف ورزی بھی ہوگئی مگر تنقید نہ چھوڑی گئی ۔ حضرت خضر کے وہ تین کارنامے کیا ہیں جن پر حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے تنقید فرمائی ہے وہ قرآنِ مجید میں مفصّل طور پر سورۂ کہف میں بیان کیے گئے ہیں وہاں دیکھ لیے جائیں ۔

اس واقعہ میں جہاں کئی اور بھی حکمتیں مضمر ہیں وہاں اس سے درجِ ذیل چند مفید باتیں بھی ثابت ہوتی ہیں جنہیں ہم یہاں مقام کی مناسبت سے ذکر کرنا چاہتے

ہیں :۔۔۔

(۱) نبی اور رسول کے ماسوا بڑے سے بڑا عالم اور بزرگ بھی تنقید سے بالاتر نہیں ہو سکتا۔ حضرت خضر جیسا کوئی عالم، بزرگ اور ولی اللہ ہی کیوں نہ ہو مگر وقت کی آسمانی شریعت کے احکام پر اس کے اقوال اور کارنامے جانچے اور پرکھے جائیں گے۔ پھر اس طرح تنقید کرنے سے جو بھی اقوال اور کارنامے وقت کی آسمانی شریعت کے ساتھ موافق نکلیں گے انہیں قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس کے مخالف ثابت ہونگے ان سے اختلاف کیا جا سکے گا۔

(۲) کسی اعلیٰ شخصیت اور بزرگ تر عالم کے اقوال اور افعال پر بھی اگر اس معنی میں تنقید کی جائے کہ شریعت کی کسوٹی پر وہ اقوال و افعال پرکھے جائیں۔ پھر شرعی قوانین کی روشنی میں ان کے متعلق یہ معلوم کیا جائے کہ شریعت کے معیارِ حق پر پورا اُترتے ہیں یا کہ نہیں۔ یا شریعت کے احکام کے ساتھ موافق ہیں یا مخالف۔ یہ اس شخص کی توہین نہیں ہے۔ نہ یہ تنقید شریعت کی رُو سے ناجائز ہے

(۳) معیارِ حق دراصل آسمانی شریعتیں ہیں اور ان کے لانے والے پیغمبر! رہے دوسرے لوگ! تو گو وہ بہت ہی بزرگ ترین انسان کیوں نہ ہوں۔ مگر وہ اس معنی میں معیارِ حق نہیں ہو سکتے کہ اُن کے تمام اقوال و افعال یہ دیکھے بغیر کہ کتاب و سنت اور وقت کی آسمانی شریعت ان کے متعلق کیا فیصلہ کرتی ہے۔ صرف اُن کی شخصیتوں کی بنیاد پر ہمارے لیے نبی کے اقوال اور افعال کی طرح حجت ہوں اور ہر حالت میں ان کی پیروی ہمارے لیے ضروری ہو۔

تنقید از رُوئے حدیث

قرآن کریم کے بعد جب ہم حدیثِ رسول کی طرف رجوع کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں صاف طور پر نظر آتا ہے کہ بہت سے بڑے بڑے صحابہ کرامؓ اور علمائے امت پر تنقیدیں ہو چکی ہیں بلکہ اپنے آپ کو اس قسم کی تنقید کے لیے انہوں نے پیش بھی کیا ہے۔ اور کبھی اس پر نکیر نہیں کی گئی ہے۔ اور نہ اُسے توہین سمجھا گیا ہے جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تنقید اُن کے یہاں نہ کوئی ناجائز کام سمجھا جاتا تھا اور نہ اس کے متعلق اُن کا یہ تصوّر تھا کہ اس سے کسی کی دینی حیثیت مجروح ہو سکتی ہے۔ یا کسی کے دینی رتبہ میں فرق آجاتا ہے۔ بلکہ آپس میں ایک دوسرے پر اس طرح کی تنقیدات کرنے اور ایک دوسرے کو اس کی اجازت دینے سے غیر دین کو دین کے نظام میں گھس آنے کا راستہ نہیں مل سکتا تھا۔ اور دین ہر طرح کی تحریفوں سے محفوظ رہتا تھا۔

مگر جب سے ایک دوسرے پر تنقید کے دروازے بند کیے گئے ہیں۔ اور اشخاص اور دینی و مذہبی مقتداؤں اور پیشواؤں کے مراتب دین کے مرتبہ سے بلند تر سمجھے گئے ہیں۔ اُن کے صریح خلافِ شرع اعمال پر بھی تنقید اُن کی توہین سمجھی گئی ہے۔ اور اُن کی معصومیت اور محفوظیت کو برقرار رکھنے کے لیے یہ سبق پڑھایا گیا ہے کہ:

بہ مے سجادہ رنگیں کن گرت پیرِ مغاں گوید
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

تو اس وقت سے دین کے محفوظ قلعوں اور مضبوط حصاروں میں شگاف اور رخنے پڑنے شروع ہوتے ہیں اور دین کی معنوی تحریف کے لیے ہر قسم کے چور دروازے کھل گئے ہیں۔ جنہیں بند کرنے کے لیے علمائے حق اور مصلحینِ امت کو

بہت سی تکلیفیں اٹھانی پڑی ہیں۔ اور بہت بڑی قربانیاں دینی پڑی ہیں۔ اب ذیل میں حدیثِ رسول کی روشنی میں چند ایسے واقعات ذکر کیے جاتے ہیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ دین کے معاملہ میں ایک دوسرے کے اقوال وافعال پر تنقید کرنا اور شریعت کے معیارِ حق پر انہیں جانچنا اور پرکھنا شریعت کی رُو سے جائز ہے اور نبیؐ کے ماسوا دوسرا کوئی شخص اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

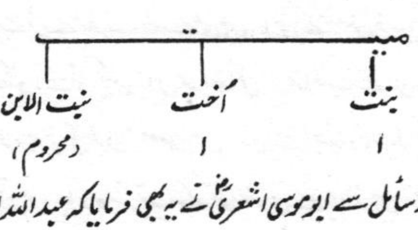
مسئلہ میراث میں حضرت ابو موسیٰ پر تنقید

کوئی مؤمن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام امّت میں سب سے افضل ترین گروہ حضورؐ کے جان نثار صحابہؓ کرام ہیں۔ وہی پوری امت کے سربراہ اور پیشوا و مقتدا ہیں۔ اُن ہی کا اتباع ہمارے لیے باعثِ سعادت اور موجبِ نجات ہے۔ یہی حضرات ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی امّت کے درمیان دین کے معاملہ میں واسطہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہی صحابہؓ ہیں جو خدا کے ہاں بہت بڑے مقرّب بندے بھی ہیں۔ انہی کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُمْ وَرَضُوْا عَنْہُ۔ لیکن بااِیں ہمہ فضائل اور مناقب کے ان کے متعلق یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ وہ نبی کی طرح معصوم ہیں یا ان سے اجتہادی خطائیں اور غلطیاں سرزد نہیں ہو سکتی ہیں۔ یا وہ بشریّت کے تقاضوں سے بالاتر ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان سے ایسے اقوال بھی سرزد ہوئے ہیں اور افعال بھی، جو شریعت اور کتاب و سنت کی رُو سے قابلِ ترک سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے خود بھی آپس میں ایک دوسرے پر تنقیدیں کی ہیں اور بعد کے علماء و مشائخ نے بھی ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلوں کو زیرِ بحث لا کر ان پر تنقیدات کی ہیں جس سے صاف طور پر معلوم

ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام باوجودیکہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں ایک پسندیدہ اور خدا کی ایک محبوب جماعت کے افراد ہیں۔ مگر اللہ نے انہیں یہ مرتبہ نہیں دیا ہے کہ وہ امت کے لیے معیارِ حق بن جائیں یا ان کے انفرادی اقوال اور فیصلے تنقیدات سے بالاتر رہیں۔

اس سلسلہ کے چند معتبر واقعات میں سے ایک مسئلہ میراث کا بھی ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ: "ابوموسیٰ اشعریؓ سے میراث کا ایک مسئلہ دریافت کیا گیا جس کی تصویر اس طرح پیش کی گئی کہ " ایک شخص فوت ہوکر اپنے پیچھے درجِ ذیل ورثہ چھوڑ گیا۔ ایک بنت (بیٹی)، دوسری بنت الابن (پوتی)، اور تیسری اُخت (ہمشیرہ)، تو متوفی مرحوم کا ترکہ کس طرح تقسیم ہوگا؟

ابوموسیٰ اشعریؓ نے یہ جواب دیا کہ کل ترکہ بیٹی اور ہمشیرہ کے درمیان مساوی طریقہ سے تقسیم کیا جائے گا۔ اور پوتی محروم رہے گی۔" اس جواب کے مطابق تقسیم کا نقشہ درجِ ذیل ہوگا۔



اور ساتھ ساتھ سائل سے ابوموسیٰ اشعریؓ نے یہ بھی فرمایا کہ عبداللہ ابن مسعودؓ سے بھی دریافت کرو، شاید کہ وہ میرے اس جواب کی تائید فرمائیں۔"

سائل جب عبداللہ ابن مسعودؓ کے پاس ابوموسیٰ اشعریؓ کا جواب لے کر آیا اور سارا واقعہ بیان کر دیا تو ابن مسعودؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کے جواب پر سخت ترین تنقید کر دی اور فرمایا کہ: اگر میں ابوموسیٰ اشعریؓ کے جواب کی تائید کروں گا تو گمراہ

ہو جاؤں گا۔ میرے نزدیک مسئلہ کا جواب وہ ہے جو حضورؐ نے دیا ہے وہ یہ کہ: پوتی محروم نہیں ہے۔ بلکہ سدس (۱/۶) کی مستحق ہے۔ اور ترکہ ورثہ بازگشت پر درجِ ذیل طریقہ سے تقسیم کیا جائے گا۔ کل ترکہ چھ حصّوں پر تقسیم کر کے نصف ۳/۶ بنت (بیٹی) کو دیا جائے گا اور سدس (۱/۶) بنت الابن (پوتی) کو ملے گا تکملۃً للثلثین۔ اور بقایا ۲/۶ حصّے اخت (ہمشیرہ) کو بطور عصوبت ملیں گے۔ کیونکہ میّت کی بیٹی کی موجودگی میں اس کی ہمشیرہ بیٹی کے ساتھ عصبہ ہے نہ کہ ذات الفرض: اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة۔ الحدیث۔ اس جواب کی رُو سے تقسیم کا نقشہ درجِ ذیل قرار پائے گا۔

مسئلہ ۶

میت

بنت	بنت الابن	اخت
۳	۱	۲

حدیث کے وہ الفاظ جو مندرجہ بالا واقعہ اور فتویٰ سے متعلق ہیں، درجِ ذیل ہیں:۔

عن هزيل ابن شرحبيل قال سئل ابو موسىٰ عن ابنة وبنت ابن واخت فقال للبنت النصف وللاخت النصف وائت ابن مسعود فسيتابعني فسئل ابن مسعود واخبر بقول ابي موسىٰ فقال لقد ضللت اذاً وما انا من المهتدين۔ اقضى فيها بما قضى النبي صلى الله عليه وسلم للبنت النصف ولابنة الابن السدس تكملة

للثلثين وما بقی فللاخت فاتینا ابا موسیٰ فاخبرنا بقول ابن مسعود فقال لا تسألونی ما دام ھذا الحبر فیکم۔ (رواہ البخاریؒ)

"ہزیل ابن شرحبیل کا بیان ہے کہ ایک دفعہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے یہ سوال کیا گیا کہ ایک شخص فوت ہوا اور اس کے وَرَثَہ ایک بیٹی، ایک پوتی اور ایک ہمشیرہ رہ گئیں۔ تو ترکہ کس طرح تقسیم ہوگا؟" اس نے جواب دیا کہ آدھا بیٹی کو اور آدھا ہمشیرہ کو ملے گا (اور پوتی محروم)"۔ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی جا کر پوچھو، وہ میری تائید کریں گے۔ سائل اس کا جواب لے کر ابن مسعودؓ کے پاس آیا اور سارا حال بیان کر دیا۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا: اگر میں ابو موسیٰؓ کی تائید کروں گا تو گمراہ ہو جاؤں گا۔ میں اس معاملہ میں وہ فیصلہ کروں گا جو حضورؐ نے کیا ہے وہ یہ کہ بیٹی کو آدھا ترکہ ملے گا اور $\frac{1}{6}$ پوتی کو دیا جائے گا، تاکہ بنات کے دو تہائی پورے ہوں، اور بقایا $\frac{2}{6}$ ہمشیرہ کو ملے گا"۔ ہم ابن مسعودؓ کا یہ جواب لے کر ابو موسیٰؓ کے پاس آئے اور ابن مسعودؓ کا جواب سنایا، ابو موسیٰؓ نے کہا "جب تک یہ محقق عالم تم میں موجود ہو مجھ سے مسائل دریافت نہ کریں"۔

اس واقعہ سے جہاں ایک طرف یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ صحابہ کرامؓ کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے نبی کی طرح خطا اور غلطی سے محفوظ نہیں ہیں وہاں یہ بات بھی واضح طریقہ سے معلوم ہو گئی کہ ان کے انفرادی اقوال پر تنقید ممنوع نہیں

نہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔ بلکہ ان کے یہ اقوال کتاب و سنت کے معیار پر جانچے اور پرکھے جائیں گے۔ اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد اصل معیارِ حق پر جو پورے اتریں گے انہیں قبول کیا جائے گا، اور جو اس سے مخالف نکلیں گے انہیں رد کیا جائے گا۔ اس سے بطور نتیجہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اصل معیارِ حق کتاب و سنت ہیں نہ کہ صحابہؓ کرام اور تنقید سے بھی بالاتر صرف انبیاء علیہم السلام ہیں نہ کہ ان کے اصحابؓ۔

حضرت عمرؓ پر، ابن عمرؓ کی تنقید

تنقید کا یہ اصول عہدِ صحابہؓ میں عام طور پر معمول بہ تھا۔ اس میں نہ کسی کے رتبہ کا لحاظ کیا جاتا تھا اور نہ کسی کی ذاتی عظمت اور بارعب اور پُروقار شخصیت اس راہ میں حائل ہو سکتی تھی۔ بلکہ سب آپس میں ایک دوسرے پر تنقید کیا کرتے تھے۔ اور ایک دوسرے کے اقوال کو کتاب و سنت کے اصل معیار پر جانچ کر اور پرکھ کر یہ معلوم کرتے تھے کہ یہ اقوال کتاب و سنت کے مطابق ہیں یا مخالف۔ اس طرح کی تنقید کرنے کے بعد جس کسی کے اقوال کتاب و سُنّت سے مخالف نکلے ہیں تو اس کی ذاتی عظمت یا اس کے اعلیٰ رتبہ نے انہیں قبولیت کا درجہ عطا نہیں کیا ہے بلکہ اصل معیارِ حق پر پورا نہ اُترنے کی وجہ سے وہ علانیہ طور پر رد کیے گئے ہیں۔ اس کی مثال وہ تنقید ہے جو عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنے باپ خلیفہ راشد حضرت عمر رضی اللہ عنہما پر کی ہے جو ایک شامی کے ساتھ ابن عمرؓ کے ایک مکالمے میں مذکور ہے۔ اور امام ترمذیؒ نے درج ذیل روایت میں اس کو نقل کیا ہے۔

روی الترمذی انّ رجلا من اهل الشام سأل عبد الله

ابن عمر من التّمتع بالعمرة الی الحج فقال حلال۔ فقال

الشامی ان اباك قد نهی عنها فقال ارأیت ان كان ابی قد نهی عنها وصنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ابی یتبع ام امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال بل امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (قال الترمذی ہذا حدیث حسنٌ صحیح)۔

"ترمذیؒ روایت کرتے ہیں کہ ایک شامی آدمی نے ابن عمر سے پوچھا کہ تمتع بالعمرۃ الی الحج جائز ہے یا حرام؟ ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ جائز اور حلال ہے۔ شامی آدمی نے اس پر اعتراض کیا کہ تمہارے باپ حضرت عمرؓ نے تو اس کو منع کیا ہے۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ یہ تو بتاؤ کہ میرے باپ حضرت عمرؓ نے اگر اس کو منع کیا ہو اور حضورؐ نے خود اس کا فعل کیا ہو تو کس کا اتباع کیا جائے گا۔ میرے باپ عمرؓ کا؟ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا؟ شامی نے کہا کہ اتباع تو حکم اور فعلِ رسول ہی کا کیا جائے گا۔ اس پر عبداللہ ابنِ عمرؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو تمتع کیا ہے۔"

اس مکالمے میں ابن عمرؓ نے شامی آدمی کے اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا کہ میرے باپ حضرت عمرؓ نے تمتع سے منع نہیں کیا ہے اور ان کی طرف ممانعت کی یہ نسبت غلط ہے۔ بلکہ ممانعت کی نسبت کو صحیح تسلیم کر کے اصل فتویٰ ممانعت پر تنقید کر دی اور حضرت عمرؓ کے فتوے ممانعت کو سنتِ رسول کے معیارِ حق پر جانچ کر اور شرعی کسوٹی پر پرکھ کر رد کر دیا اور فرمایا کہ چونکہ میرے باپ عمرؓ کا یہ فتوے

حضورؐ کے فعل کے خلاف ہے اس لیے یہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے۔ بلکہ اس قابل ہے کہ اس کو رد کیا جائے۔

حضرت سالمؒ کا ایک واقعہ

اس قسم کا ایک واقعہ اور بھی ہے جس کا تعلق قبل از احرام خوشبو لگانے سے ہے۔ اس میں حضرت سالمؓ نے اپنے باپ ابن عمرؓ، اور دادا حضرت عمرؓ دونوں کے ایک فتوے پر تنقید کر ڈالی ہے۔ اور حضورؐ کی ایک سُنّت کے مقابلہ میں اسے چھوڑ دیا ہے۔

روایات میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے احرام باندھنے سے قبل خوشبو لگوائی تھی۔ نیز عید کے دن احرام کھول کر جب نحر اور حلق سے فارغ ہوئے اور طوافِ زیارت ابھی تک نہیں کیا تھا تو اس وقت بھی خوشبو لگوائی تھی۔ اس کا ذکر حضرت عائشہ کی درجِ ذیل روایت میں موجود ہے جو بخاریؒ اور مسلمؒ دونوں نے نقل کی ہے:-

عن عائشة قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مسك۔ (متفق علیہ)

"حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مَیں نے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کو قبل از احرام، اور عید کے دن قبل از طواف زیارت ایسی خوشبو لگائی تھی جس میں مشک ملا ہُوا تھا۔"

یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے قبل از احرام اور قبل از طوافِ زیارت دونوں حالتوں میں خوشبو لگائی ہے لہٰذا یہ فعل جائز ہے۔

لیکن اس کے متعلق حضرت عمرؓ اور اس کے صاحبزادے ابن عمرؓ دونوں کی رائے یہ تھی کہ یہ فعل ناجائز ہے اور مندرجۂ بالا دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے۔ ایک عرصہ تک حضرت سالم بھی اپنے بڑوں کی رائے سے متفق رہے۔ لیکن جب اس کو حضرت عائشہؓ کی مندرجۂ بالا روایت پہنچی تو باپ اور دادا دونوں کی رائے کو صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ رائے تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد سنتِ رسولؐ کے مطابق نہ نکلی بلکہ خلاف ثابت ہوئی۔ پھر صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ ان دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا حرام نہیں بلکہ جائز ہے۔ کیونکہ سنتِ رسولؐ سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ اور آپؐ کی سنت وہ چیز نہیں جس کے مقابلہ میں کسی کا قول یا رائے قابلِ اعتماد قرار دی جاسکتی ہے، یا اس کی پیروی جائز ہو سکتی ہے۔ حضرت سالمؒ کے اس واقعہ کے متعلق علامہ سندھیؒ ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

وقد عمل بمثل هٰذا سالم ابن عبد الله حين بلغه حديث عائشة فى الطيب قبل الاحرام وقبل الافاضة ترك قول ابيه وجده وقال سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم احق ان تتّبع۔

"ابن عمرؓ کی طرح سالمؒ کو بھی جب حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث پہنچی کہ حضورؐ نے احرام باندھنے اور طوافِ زیارت کرنے سے پہلے دونوں حالتوں میں خوشبو لگائی تھی تو اپنے باپ ابن عمرؓ اور دادا حضرت عمرؓ دونوں کا قول چھوڑ کر حدیث ہی پر عمل درآمد شروع کیا اور کہا کہ سنتِ رسول اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل درآمد کیا جائے نہ کہ دوسرے

کسی کا قول :۔

یہ واقعہ بھی عبداللہ ابن عمرؓ کے سابقہ واقعہ کی طرح اس حقیقت سے پردہ کشائی کرتا ہے کہ صحابہ کرامؓ اس معنیٰ میں معیارِ حق ہرگز نہیں ہیں کہ اُن کے انفرادی اقوال اور ذاتی فیصلوں پر تنقید ہی جائز نہ ہو۔ یا کتاب و سنت کے معیار پر جانچنے اور شریعت کی کسوٹی پر پرکھنے کی اُن میں ضرورت ہی نہ ہو۔ بلکہ بہر حال میں واجب الاطاعت ہوں۔ ورنہ ابنِ عمرؓ کو حضرت عمرؓ پر اور سالمؒ کو اپنے دونوں بزرگواروں پر تنقید کرنے کا حق ہرگز حاصل نہ ہوتا اور نہ وہ اپنے بڑوں پر جو نہ صرف صحابہؓ ہیں بلکہ ایک اُن میں سے خلیفۂ راشد بھی ہیں، اس طرح کی تنقید کر گزرتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اصل معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر اگر کوئی ہے تو وہ صرف نبیؐ کی ذات ہے، اور اس کی لائی ہوئی شریعت، جس کی اصل ترجمانی ایک طرف خدا کی کتاب کرتی ہے، اور دوسری طرف نبیؐ کی سنت۔

قنطار کا مسئلہ

مفسرین نے آیت: وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا کے تحت لفظ قنطار کی تفسیر میں حضرت عمرؓ کی ایک تقریر کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ ایک دفعہ وہ مسجد نبوی میں تقریر کر رہے تھے، دورانِ تقریر میں اس مسئلہ کا ذکر آیا کہ "عورتوں کے لیے عقدِ نکاح میں مہر زیادہ نہ رکھنا چاہیے۔" اس پر اس مجلس میں سے ایک عورت نے کھڑے ہو کر حضرت عمرؓ کے اس فتوے پر تنقید کر ڈالی اور کہنے لگی کہ: امیر المومنین! ہم آپ کا حکم مانیں یا اللہ تعالیٰ کا، اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا ہے کہ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا۔ اور قنطار نام ہے مالِ کثیر کا۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عقدِ نکاح

میں مہر زیادہ بھی رکھا جا سکتا ہے۔ اور آپ فرما رہے ہیں کہ نکاح میں مہر زیادہ نہ رکھا جائے" اب ہم کس کا اتباع کریں۔ آپ کا یا اللہ تعالیٰ کا؟ اس کے جواب میں حضرت عمرؓ نے کیا حوصلہ افزا جواب دیا۔ فرمایا: "کہ عمرؓ سے علم میں ہر شخص بڑا ہے جتنی مقدار پر چاہو، نکاح کر سکتے ہو"۔ اصل واقعہ کے الفاظ یہ ہیں:۔

قال عمرؓ علی المنبر لا تغالوا بصدقات النساء فقالت امرأة انتبع قولک ام قول اللّٰہ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا الآیہ۔ فقال عمرؓ کل احدٍ اعلم من عمرؓ، تزوجوا علیٰ ما شئتم اھ (مدارک)۔

"حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا کہ نکاح میں عورتوں کے لیے مہر زیادہ مقرر نہ کرو۔ اس پر ایک عورت نے تنقید کرتے ہوئے کہا کہ آپ کا کہنا مانیں یا اللہ تعالیٰ کا؟ وہ تو فرماتا ہے کہ "حالانکہ تم دے چکے ہو ان میں سے ایک کو مہر کا بہت سا مال۔ اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ ہر شخص مجھ سے علم میں زیادہ ہے۔ جس مقدار پر تم چاہو نکاح کرو"۔

یہ تھی وہ آزادی جو عہدِ صحابہؓ کے مبارک دور میں باہمی تنقید کے بارے میں لوگوں کو حاصل تھی کہ حضرت عمر جیسے مُلہَم اور مُحدَّث اور بارعب خلیفۂ اسلام پر ایک عورت بھی بھرے مجمع میں کھڑی ہو کر تنقید کر سکتی ہے۔ اور انتہائی بے خوفی کے عالم میں ان کے منہ پر یہ کہتی ہے کہ آپ کا یہ حکم اور فیصلہ کہ "نکاح میں عورتوں کے لیے مہر زیادہ نہ رکھو"، کتاب اللہ کے معیارِ حق پر کسے جانے کے بعد درست نہیں نکلتا۔ لہٰذا یہ حکم ہمارے لیے قابلِ عمل نہیں ہے۔ اور نہ اس حکم کی تعمیل ہم کر سکتے ہیں"۔ اور حضرت عمرؓ

اس تنقید کی تحسین کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: "عمرؓ سے علم میں ہر شخص زیادہ ہے" اور پھر تنقید کو خندہ پیشانی سے قبول کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں کہ: "تزوّجوا علی ما شئتم" "تم جتنی مقدار مہر پر چاہو، نکاح کر سکتے ہو"

تاریخ کے صفحات پر آج بھی حضرت عمرؓ جیسے خلیفہ راشد اور حضورؐ کے جلیل القدر صحابی بلکہ آپؐ کے وزیر و مشیر کے وہ الفاظ ملتے ہیں جن میں انہوں نے پوری اسلامی جماعت کے سامنے اپنے آپ کو تنقید کے لیے پیش کیا ہے۔ چنانچہ مؤرخین لکھتے ہیں کہ: "جب وہ منصبِ خلافت پر مقرر کر دیئے گئے تو پہلی مرتبہ انہوں نے لوگوں کے سامنے جو خطبہ دیا ہے اس میں ہر شخص کو اپنے رویّہ اور طرزِ عمل پر تنقید کرنے کی عام اجازت دے کر فرمایا تھا: من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه" میری سیرت و کردار میں جو بھی شخص راہِ سُنّت سے کجروی دیکھے اُسے یہ حق ہے کہ راہِ راست پر لائے" اس قسم کے سینکڑوں واقعات حدیث اور سیرت کی کتابوں میں ملتے ہیں جن سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ صحابۂ کرامؓ کے انفرادی فیصلوں پر تنقیدیں ہو چکی ہیں۔ اور یہ ان کے یہاں کوئی توہین نہیں سمجھی گئی ہے۔ نہ اس کو کوئی ناجائز کام تصور کیا گیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام اس قسم کی تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ اور نہ علمائے سلفؒ میں سے کسی نے اُن کو اس قسم کی تنقید سے بالاتر سمجھا ہے۔

قضائے حاجت میں استقبالِ قبلہ

علمائے امّت کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا قضائے حاجت یعنی بول و براز کی حالت میں استقبال یا استدبار قبلہ جائز ہے یا ناجائز؟ ناجائز ہو تو صحرا اور آبادی کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں بلکہ دونوں میں استقبال و استدبار

ممنوع ہیں؟ اس بارے میں فقہاء کی اکثریت اور عام محدثین کی رائے یہ ہے کہ عمارت اور آبادی میں یہ دونوں جائز ہیں اور صحرا میں جبکہ انسان اور قبلہ کے مابین کوئی حائل اور پردہ موجود نہ ہو وہاں استقبال و استدبار دونوں ممنوع ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی جماعت میں ابن عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ کی بھی رائے یہی ہے۔ چنانچہ ابن عمرؓ کے متعلق ابوداؤد وغیرہ کتبِ حدیث میں درج ذیل روایت نقل کی گئی ہے:

عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیها فقلت یا اباعبد الرحمٰن الیس قد نُهی عن هٰذا قال بلیٰ انما نهی عن ذالك فی الفضاء فاذا کان بینك وبین القبلة شیءٌ یسترك فلا بأس۔ (ابوداؤد۔ ج ا ص۳)

"مروان اصفر کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا ابن عمرؓ کو کہ وہ اپنی سواری کو قبلہ رُخ بٹھا کر بیٹھ گئے اور اس کی طرف رُخ کر کے پیشاب کیا۔ میں نے ان سے کہا کہ کیا اس فعل سے منع نہیں کیا گیا ہے؟ انہوں نے کہا بیشک منع تو کیا گیا ہے مگر کشادہ بیابان میں (جبکہ تمہارے اور قبلہ کے درمیان کوئی پردہ نہ ہو) اور جب تمہارے اور قبلہ کے درمیان کوئی پردہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔"

حضرت ابنِ عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی رائے

ابن عمرؓ کی اس رائے کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کے ایک فعل پر رکھی گئی ہے جس کو ابوداؤد نے ابنِ عمرؓ ہی کے واسطہ سے اس طرح نقل کیا ہے:

عن ابن عمر قال لقد ارتقیت علیٰ ظھر البیت فرأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی لبنتین مستقبل
بیت المقدس لحاجتہ ۔ (ابوداؤد، ج ا ص ۳)

"ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ مکان کی چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اپنے گھر میں) دو اینٹوں پر بیٹھے ہوئے قضاء حاجت فرما رہے ہیں، اور آپ کا منہ بیت المقدس کی طرف (اور پیٹھ قبلہ کی طرف) ہے ۔"

اس حدیث سے بنیان (آبادی) میں قبلہ کی طرف استدبار ثابت ہو گیا، حالانکہ یہ بھی استقبال کی طرح حدیث لا تستقبلوا القبلة بغائط او بول و لا تستدبروھا میں ممنوع بتایا گیا ہے ۔ تو جب اس حدیث سے بنیان اور آبادی میں استدبار کا جواز معلوم ہو گیا تو ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ استقبال بھی جائز ہو گا اور بنیان میں جواز کی اصل علت چونکہ یہ ہے کہ اس میں انسان اور قبلہ کے مابین حائل اور پردہ ہوا کرتا ہے لہٰذا صحراء میں بھی جب کوئی حائل اور پردہ موجود ہو تو وہاں بھی استقبال و استدبار دونوں جائز ہونگے ۔

بعینہ یہی رائے حضرت جابرؓ کی بھی ہے ۔ وہ بھی استقبال و استدبار دونوں کو آبادی میں جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

نھیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلة
ببولٍ فرأیتہ قبل ان یقبض بعام یستقبلھا ۔ (ابوداؤد،
ج ا ص ۳)

"حضورؐ نے قضائے حاجت کے وقت میں ہم کو قبلہ رُخ ہونے سے منع فرمایا تھا مگر وفات سے ایک سال قبل میں نے آپؐ کو قضائے حاجت کی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ کرتے ہوئے دیکھا۔"

ان دونوں روایتوں کے اسانید پر ابوداؤد نے کوئی کلام نہیں کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤدؒ کے نزدیک یہ دونوں روایتیں قابلِ استدلال ہیں۔ بالفرض اگر اسانید کے لحاظ سے یہ دونوں روایتیں کمزور بھی ہوں تب بھی ابنِ عمر اور حضرت جابرؓ دونوں کا مذہب یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ دونوں حضرات استقبال واستدبار دونوں کو آبادی میں جائز اور صحراء میں ناجائز سمجھتے ہیں۔

دونوں حضرات پر حنفیہؒ کی تنقید

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تمام فقہاءِ احناف، عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ دونوں کے خلاف یہ کہتے ہیں کہ استقبال واستدبار مطلقاً جائز نہیں ہیں، خواہ بنیان اور آبادی میں ہوں یا صحراء اور بیابان میں۔ اور دونوں حضرات کے اقوال پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: دونوں کا مذہب ابوایوبؓ انصاری کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں یہ تصریح فرمائی گئی ہے کہ:

اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ بغائط ولا ببول ولا تستدبروھا ولکن شرّقوا او غرّبوا۔ (بخاریؒ۔ ابوداؤدؒ)

"جب تم قضاءِ حاجت کے لیے بیٹھو، تو نہ قبلہ کی طرف رخ کرو اور نہ پیٹھ، بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف رُخ کر کے بیٹھا کرو۔"

اب آپ براہِ کرم ذرا گریبان میں منہ ڈال کر سوچیں کہ تمام فقہاءِ احنافؒ

نے جو حضرت جابرؓ اور ابن عمرؓ دونوں کے مذہب کے خلاف فتویٰ دے دیا۔ یہ اُن پر اور ان کے مذاہب اور اقوال پر تنقید نہیں تو اور کیا ہے۔ کیا اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے جو مختلف اقوال اور مذاہب موجود ہیں، دلائل اور روایات کی روشنی میں اُن میں سے بعض کو فقہاءِ احناف نے چھان بین اور جانچ پڑتال کرنے کے بعد بعض دوسروں کے مقابلہ میں قابلِ اخذ اور لائق ترجیح سمجھا یا نہیں؟ اور بعض کو قابلِ ترک تصور کیا یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو بتائیے کہ یہ تنقید نہیں تو اور کیا ہے؟ تنقید تو اس جانچ پڑتال اور چھان بین کرنے کے بعد اخذ و ترک، اور ترجیح و قبول ہی کا دوسرا نام ہے۔ سو اگر صحابہ کرام ہر قسم کی تنقید سے بالا تر، اور بجائے خود معیارِ حق ہوتے تو فقہاءِ احناف حضرت جابرؓ اور ابنِ عمرؓ دونوں کے مذاہب کے خلاف کیوں فتویٰ دے دیتے؟ اور دونوں پر یہ تنقید کیوں کرتے کہ ان کا مذہب ابو ایوبؓ انصاری کی روایت سے ٹکرا رہا ہے؟

جمعہ اور عید کا اجتماع

یہ مسئلہ بھی علمائے سلفؒ کے مابین اختلافی رہا ہے کہ جمعہ کے دن اگر عید بھی ہو جائے تو کیا عید کی نماز کے ساتھ جمعہ کا پڑھنا بھی لازمی ہوگا یا صرف عید کی نماز پر اکتفا کیا جا سکتا ہے۔ اور جمعہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے؟ — صحابہ کرامؓ میں سے زید بن ارقمؓ، عبداللہ ابن زبیرؓ، اور ابن عباسؓ، تینوں کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ جمعہ کا پڑھنا لازمی نہیں ہے۔ نمازِ عید پر اکتفاء کیا جا سکتا ہے۔ اور اسی کو عبداللہ ابن عباسؓ نے سنت بھی کہا ہے۔ تینوں حضرات کا یہ مذہب درجِ ذیل روایات میں بیان کیا گیا ہے:

حدیث ۱ عن ایاس بن ابی رملة الشامی قال شهدت معاویة بن ابی سفیان وھو یسأل زید بن ارقم قال أشهدت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اجتمعا فی یوم؟ قال نعم، قال فکیف صنع؟ قال صلی العید ثم رخص فی الجمعة فقال من شاء ان یصلی فلیصل۔ (ابوداؤد، ج ۱ ص ۱۵۳)

"ایاسؒ ابن ابی رملہ شامی کہتے ہیں کہ میں حضرت معاویہؓ کی خدمت میں ایسی حالت میں حاضر ہوا کہ وہ زید بن ارقمؓ سے یہ پوچھ رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کو کبھی ایسا موقع پیش آیا ہے کہ ایک دن میں دو عیدیں جمع ہو گئی ہوں؟ زید بن ارقمؓ نے کہا کہ: ہاں، معاویہؓ نے پوچھا کہ پھر اس دن حضورؐ نے کس طرح عمل کیا؟ زیدؓ نے کہا کہ عید کی نماز تو پڑھائی اور جمعہ کے بارے میں رخصت دیکر فرمایا کہ جو شخص جمعہ پڑھنا چاہے تو وہ پڑھ سکتا ہے۔

حدیث ۲۔ عن عطاء بن ابی رباح قال صلی بنا ابن الزبیرؓ فی یوم عید فی جمعة اول النهار ثم رحنا الی الجمعة فلم یخرج الینا فصلینا وحدانا۔ وکان ابن عباسؓ بالطائف فلما قدم ذکرنا ذالک له فقال اصاب السنة۔ (ابوداؤد، ج ۱ ص ۱۵۳)۔

"عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز عبداللہ ابن زبیرؓ نے ہمیں عید کی نماز صبح سویرے پڑھائی پھر جب ظہر کو ہم جمعہ کے لئے گئے" تو وہ

نہیں نکلے۔ پس ہم نے علیٰحدہ علیٰحدہ نماز پڑھی۔'' اس وقت ابن عباس طائف میں تھے۔ جب وہاں سے وہ آئے تو ہم نے ان سے ابنِ زبیرؓ کا یہ عمل ذکر کیا تو فرمایا کہ ''اس نے سنت پر عمل کیا ہے۔''

حدیث ۳۔ **قال عطاء اجتمع یوم جمعة ویوم فطر علیٰ عهد ابن الزبیرؓ فقال عیدان اجتما فی یوم واحدٍ فجمعهما جمیعا فصلاهما رکعتین بکرة لم یزد علیهما حتی صلّی العصر۔** (ابوداؤد۔ ج۱ص ۱۵۳)

''عطاء کہتے ہیں کہ ایک دفعہ ابن زبیرؓ کے زمانے میں جمعہ اور عیدالفطر دونوں جمع ہوگئے۔ ابن زبیرؓ نے کہا کہ آج کے دن دو عیدیں جمع ہوئی ہیں۔ پھر دونوں کو اکٹھا کر کے صرف دو رکعتیں صبح سویرے پڑھائیں اور اس پر اضافہ نہ کیا یہاں تک کہ عصر کی نماز پڑھائی۔''

مندرجہ بالا تینوں حضرات کا یہ مذہب کوئی ایسا مذہب بھی نہیں ہے جس کے لیے روایات میں کوئی بنیاد موجود نہ ہو۔ بلکہ درجِ ذیل مرفوع روایت پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے:

عن ابی هریرة ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال قد اجتمع فی یومکم هٰذا عیدان فمن شآء اجزاه من الجمعة وانا مجمّعون۔ (ابوداؤد، ج۱ص ۱۵۳)

''ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک دفعہ عید اور جمعہ کے اجتماع کے موقع پر) فرمایا کہ آج کے دن میں دو عیدیں جمع ہوئی

ہیں۔ پس جو لوگ جمعہ کے بدلہ میں عید کی نماز پر اکتفا کرنا چاہتے ہیں تو وہ ایسا کر سکتے ہیں اور ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے۔"

حضورؐ کے اس ارشاد میں چونکہ لوگوں کو اس بات کی صریح اجازت دی گئی تھی کہ جمعہ کو چھوڑ کر عید کی نماز پر اکتفا کریں۔ اس لیے زیدؓ بن ارقم، عبداللہ بن زبیرؓ، اور ابن عباس تینوں نے اپنے لیے اس حدیث کی بنیاد پر یہ مذہب قائم کر لیا کہ ایسے مواقع پر جمعہ چھوڑ کر عید کی نماز پر اکتفا کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ سنّت بھی ہے۔ چنانچہ عبداللہ ابن زبیرؓ کے فعل کو اوپر کی ایک حدیث میں ابن عباس نے سنت قرار دیکر فرمایا کہ: اصاب السنۃ "اس نے سنّت پر عمل کیا ہے۔"

کیا یہ مذہب تنقید سے بالاتر ہے؟

جو لوگ حضرات صحابہؓ کرام کے متعلق یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ بجائے خود "معیارِ حق" اور اُن کے ہر قسم کے فیصلے اور اجتہادی آراء ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں ان کی خدمت میں بصد ادب ہم یہ گزارش کریں گے کہ کیا آپ کے مسلّمہ مفروضہ کے پیش نظر زیدؓ بن ارقم، عبداللہ ابن زبیرؓ اور ابن عباسؓ، تینوں کا یہ مذہب تنقید سے بالاتر ہے؟ اور اس معاملہ میں یہ تینوں حضرات معیارِ حق ہیں یا نہیں؟ اگر جواب نفی میں ہو تو آپ کا مسلّمہ مفروضہ صحیح نہیں رہتا۔ اور اگر جواب اثبات میں ہو، جیسا کہ آپ کا مسلّمہ مفروضہ ہے۔ تو براہِ کرم یہ بتائیں کہ نہ صرف آپ نے بلکہ جمہورِ امّت نے اُسے کیوں نظر انداز کر کے چھوڑ رکھا ہے؟ کیا جو مذہب نہ صرف تنقید سے بالاتر ہو بلکہ حق بھی ہو۔ اور نہ صرف حق ہو بلکہ حق کے لیے معیار بھی ہو۔ وہ شرعی مسائل اور احکامِ شریعت میں نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور چھوڑا بھی جا سکتا ہے؟ پھر اس کے معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید

سے بالاتر ہونے کے کیا معنے ؟

حد سے حد اس کے جواب میں جو کچھ آپ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں چونکہ صحابہ کرامؓ کے مذاہب آپس میں مختلف ہیں اور جمہور صحابہؓ کا مذہب وہ نہیں ہے جو زیدؓ بن ارقم، عبداللہ بن زبیرؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ کا مذہب رہا ہے۔ اس لیے جمہور کے مقابلہ میں ہم ان کا مذہب اختیار نہیں کر سکتے، بلکہ چھوڑ دیتے ہیں۔ یا پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ ان تینوں حضرات کا مذہب دلائلِ شرعیہ کی رُو سے کمزور ہے۔ اور جس حدیث پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے اس کا اصل مطلب وہ نہیں ہے جو ان حضرات نے سمجھا ہے بلکہ اس کا اصل مطلب یہ ہے کہ عید اور جمعہ کے اجتماع کے موقع پر حضورؐ نے جمعہ چھوڑنے کی جو رخصت عطا فرمائی تھی وہ صرف اُن لوگوں کے لیے تھی جو اہلِ قریٰ تھے اور عوالی و اطرافِ مدینہ سے، دُور دُور سے آئے ہوئے تھے، چونکہ ان پر جمعہ فرض نہ تھا۔ اور ابھی تک جمعہ کا وقت بھی داخل نہیں ہوا تھا، اور ظہر کے وقت تک انتظار کرنا اُن کے لیے باعثِ تکلیف تھا۔ اس لیے حضورؐ نے انہی لوگوں کو اجازت دے دی کہ اگر وہ ابھی سے اپنے اپنے گاؤں جانا چاہتے ہیں تو جا سکتے ہیں۔ اماّ اہل مدینہ! تو ان کے لیے یہ رخصت نہ تھی جیسا کہ اِناَّ مُجَمِّعُوْن کے لفظ سے سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ حدیث کی یہ تشریح حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کی ایک روایت میں موجود ہے جو امام شافعیؒ نے کتاب الام میں مرسلاً روایت کی ہے۔ اور جس کو ہم بذل المجہود شرح ابوداؤد کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

اجتماعِ عیدین میں امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الامؔ میں "اجتماع العیدین" کے عنوان کے

تحت اپنی سند سے عمر بن عبدالعزیز کی یہ روایت ذکر کی ہے:

عن عمر بن عبد العزیز قال اجتمع عیدان علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال من احب ان یجلس من اهل العالیة فلیجلس من غیر حرج - اھ (بذل ج ۲ ص ۱۷۲)

"عمر بن عبدالعزیز کہتے ہیں کہ حضورؐ کے عہد میں ایک دفعہ دو عیدوں کا اجتماع ہوا - آپؐ نے فرمایا کہ: اہل عوالی میں سے جو لوگ اپنی مرضی سے جمعہ کے انتظار میں بیٹھ سکتے ہیں تو وہ بیٹھے رہیں۔ مگر جانے میں بھی کوئی گناہ نہیں ہے"

حضرت عثمانؓ کی ایک روایت میں بھی اس طرح کا ان کا اپنا ایک اعلان ذکر کیا گیا ہے جس کو بھی امام شافعیؒ نے کتاب الام میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے:-

عن ابی عبید مولی ابن ازهر قال شهدت العید مع عثمان بن عفان فجاء فصلی ثم انصرف فخطب فقال انه قد اجتمع لکم فی یومکم هذا عیدان فمن احب من اهل العالیة ان ینتظر الجمعة فلینتظرها ومن احب ان یرجع فلیرجع فقد اذنت له - (بذل المجهود - ج ۲ ص ۱۷۲)

"ابوعبید مولائے ابن ازہر کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میں عید کی نماز میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ شامل ہوا - عثمانؓ نے آکر نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور فرمایا کہ آج تمہارے لیے دو عیدوں کا اجتماع ہوا ہے تو اہلِ عوالی میں سے جو لوگ چاہتے ہیں کہ جمعہ کا انتظار کریں تو جمعہ کے

انتظار میں بیٹھے رہیں اور جو چاہتے ہیں کہ اپنی اپنی جگہ واپس لوٹیں تو وہ چلے جائیں۔ میری طرف سے ان کو اجازت ہے۔"

ان دونوں روایتوں میں تصریح کی گئی ہے کہ جمعہ چھوڑنے کی رخصت دراصل اہلِ قریٰ اور عوالی سے آئے ہوئے لوگوں کے لیے تھی۔ نہ کہ مدینہ اور شہر کے باشندوں کے لیے انہی دو روایتوں کے پیش نظر امام شافعی نے زیدؓ بن ارقم، ابن زبیرؓ اور ابن عباسؓ تینوں کے مذہب پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے:

واذا کان یوم الفطر یوم الجمعة صلی الامام العید حین تحل الصلوٰة ثم اذن لمن حضرہ من غیر اھل المصر ان ینصرفوا ان شاؤا الی اھلیھم ولا یعودون الی الجمعة والاختیار لھم ان یقیموا حتیٰ یجمعوا او یعودوا بعد انصرافھم ان قدروا حتیٰ یجمعوا وان لم یفعلوا فلاحرج ان شاء اللہ۔

قال الشافعی ولا یجوز ھٰذا لاحد من اھل المصران یدعوا ان یجمعوا الامن عذر یجوز لھم بہ ترک الجمعة وان کان یوم عید۔ اھ (بذل المجہود، ج ۲ ص ۱۷۳)

"جبکہ عید اور جمعہ کا اجتماع ہو تو امام عید کی نماز اس وقت پڑھائے جس وقت نماز جائز ہو جائے۔ پھر جو لوگ عوالی سے آئے ہوں جو مصر کے باشندے نہ ہوں، انہیں واپس جانے کی اجازت دے دے اگر وہ جانا چاہتے ہیں۔ اور جمعہ پڑھنے کے لیے پھر آنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ

بھی ان کے لیے جائز ہے کہ وہ شہر میں ٹھیریں یہاں تک کہ جمعہ کی نماز اپنے وقت پر پڑھیں۔ یا اگر لوٹنے کے بعد جمعہ کے لیے واپس آنے کا موقع ہو تو واپس آکر جمعہ پڑھیں اور واپس نہ آئیں تو بھی کوئی گناہ نہیں ہے۔"

امام شافعیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ مصر کے کسی باشندے کے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ وہ جمعہ کی نماز چھوڑ دے اگرچہ عید کے دن میں کیوں نہ ہو۔ اِلّا یہ کہ کوئی ایسا عذر پیش آئے جس کی وجہ سے اس کے لیے جمعہ چھوڑنا جائز قرار پائے۔"

بتایئے یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے اوپر کے تین صحابہ کرام پر تنقید ہوئی یا نہیں۔ اور کتاب و سنّت سے نماز جمعہ کے لیے جو عام شرعی قانون مقرر کیا گیا ہے۔ اس پر صحابہ کرام کے یہ اقوال اور مذاہب جانچے اور پرکھے گئے یا کہ نہیں۔ اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد سنتِ صحیحہ ثابتہ کے مقابلہ میں قابلِ ترک سمجھے گئے یا کہ نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر کس طرح یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ صحابہ کرام تمام امت کے نزدیک معیارِ حق ہیں اور ان کے اقوال ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں؟ یہ دعویٰ کس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ تمام امّت کا اجماعی عقیدہ ہے۔ اور اس پر تمام اہل السنّت و الجماعۃ متفق ہیں کہ ہر صحابی کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے؟ یہ بھی یاد رکھیے کہ اوپر کے تین صحابہ کرام پر یہ تنقید صرف امام شافعیؒ ہی نے نہیں کی ہے بلکہ احناف نے بھی اُن پر یہ تنقید کی ہے۔ چنانچہ تمام اکابر دیوبند کے مقتدا اور پیشوا شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہٗ نے بھی اس طرح کی تنقید لکھی ہے۔ ذیل میں اس کو بلفظہٖ نقل کیا جاتا ہے۔

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی رائے

عبداللہ بن عباس اور اس کے دو ساتھیوں نے اپنے مذہب کی بنیاد جس حدیث پر رکھی تھی وہ ابوہریرہؓ کی یہ حدیث تھی کہ:

قد اجتمع فی یومکم ھٰذا عیدان فمن شاء اجزأہ من الجمعۃ وانا مُجَمِّعُوْنَ ۔ (ابوداؤد)

"تمہارے اس دن میں دو عیدیں جمع ہوتی ہیں پس جو لوگ جمعہ کو چھوڑ کر عید کی نماز پر اکتفاء کریں تو یہ ان کے لیے جائز ہے اور ہم تو جمعہ پڑھیں گے۔"

لیکن، مولانا مرحوم ایک طرف اس حدیث کی ایسی تشریح کرتے ہیں جو تینوں مذکورہ صحابہؓ کرام کی تشریح سے مختلف ہے اور دوسری طرف اُن کے مذہب پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ حدیث کی تشریح کے متعلق فرماتے ہیں:

اتفق ذالک فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بانہٗ وافق یوم الجمعۃ یوم عید وکان اھل القریٰ یجتمعون لصلوٰۃ العیدین ما لا یجتمعون لغیرھما کما ھو العادۃ فی اکثر اھل القریٰ۔ وکان فی انتظارھم الجمعۃ بعد الفراغ من صلوٰۃ العید حرج علی اھل القریٰ فلما فرغ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلوٰۃ العید نادی منادیہ من شاء منکم ان یصلّی فلیصل ومن شاء الرجوع فلیرجع وکان ذالک خطاباً لاھل القریٰ

المجتمعين ثمّ۔

والقرينة على ذالك انہ قد صرح فیہ بانا مجمّعون۔ والمراد من جمع المتکلم فیہ اھل المدینة فھذا یدل دلالة واضحة بان الخطاب فی قولہ من شاء منکم ان یصلی الی اھل القری لا الی اھل المدینة ۔ اھ (بذل ج ۲، ص ۱۷۰)

وہ حضورؐ کے عہد میں ایک دفعہ اتفاقاً جمعہ اور عید دونوں ایک دن میں جمع ہو گئے اور اہلِ قریٰ دونوں عیدوں کی نمازوں میں بہ نسبت دوسری نمازوں کے زیادہ جمع ہوا کرتے تھے، جیسا کہ عام اہلِ قریٰ کی عادت ہے۔ اور نمازِ عید سے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی نماز تک ٹھیرنا ان کے لیے باعثِ تکلیف تھا۔ تو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازِ عید سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے ایک منادی کے ذریعہ یہ اعلان فرمایا کہ "جو شخص تم میں سے چاہے کہ جمعہ کی نماز پڑھے تو وہ یہاں ٹھیر کر جمعہ پڑھے اور جو شخص واپس اپنے گاؤں جانا چاہتا ہے وہ چلا جائے تو آپؐ کا یہ اعلان خاص اہلِ قریٰ کے لیے تھا جو وہاں جمع ہوئے تھے۔

اس پر قرینہ یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے اس ارشاد میں تصریح فرمائی ہے کہ "ہم تو جمعہ کریں گے"۔ اس میں "ہم" سے مراد اہلِ مدینہ ہی ہیں۔ اس طرح اس حدیث میں واضح دلالت پائی جاتی ہے اس بات پر کہ "من شاء منکم ان یصلی" میں خطاب خاص اہلِ قریٰ کے ساتھ تھا۔ نہ کہ اہلِ مدینہ

کے ساتھ۔"

یہ تو مولانا مرحوم کا ارشاد ہوا حدیث کی تشریح کے متعلق، اور تینوں صحابہؓ کے مذہب پر تنقید کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

واما ابن عباسؓ وابن الزبیر فکانا اذ ذاک صغیرین غیر انهما سمعا المنادی النداء بآذانهما وان لم یفهما ما ارید به فاخر ابن الزبیر صلوٰة العید الیٰ ما قبیل الزوال وقدم الجمعة ولعله کان یری جواز تقدیم الجمعة علیٰ وقت الزوال کما یراه آخرون فصلی الجمعة وادخل فیه صلوٰة العید فلذا لم یصل الظهر کما یدل علیه ظاهر الروایة۔

واما ابن عباس فکان سمع باذنه ایضا ما نودی به فی ذالک الوقت فلذا قال فیه انه اصاب السنة ای ما سمعته منه صلی الله علیه وسلم من قوله من شاء فلیصل۔ اھ (بذل المجہود، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳)

"باقی ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ اس وقت دونوں بچے تھے۔ البتہ انہوں نے اپنے کانوں سے وہ اعلان سنا تھا جو منادی سے کرایا گیا تھا۔ اگرچہ اس کی مراد اور مطلب اُن کی سمجھ میں نہیں آسکا تھا تو ابن زبیرؓ نے عید کی نماز کو زوال سے پہلے کے قریب وقت تک مؤخر اور جمعہ کو مقدم کرکے دونوں کو ایک ہی وقت میں اس طرح پڑھا کہ عید کی نماز کو جمعہ کی نماز میں داخل کر

دیا۔ کیونکہ ممکن ہے وہ بھی دوسروں کی طرح اس بات کے قائل ہوں کہ جمعہ قبل از زوال جائز ہے۔ اس لیے انہوں نے اس دن ظہر کی نماز نہ پڑھی جیسا کہ روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔

ابن عباسؓ نے بھی چونکہ اس وقت حضورؐ کا اعلان اپنے کانوں سے سنا تھا، اس لیے ابن زبیرؓ کے فعل کے متعلق کہا کہ "اس نے سنت پر عمل کیا"۔ یعنی اس حکم پر عمل کیا جو میں نے حضورؐ سے سنا ہے کہ "جو چاہے جمعہ کی نماز پڑھے"۔

ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ کے مذہب پر مولانا مرحوم نے جو تنقید فرمائی، اس کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ چونکہ چھوٹے چھوٹے بچے تھے اس لیے انہوں نے حضورؐ کے ارشاد: من شاء فلیصلّ کا مطلب ہی سرے سے نہیں سمجھا، بلکہ ایک اعلان اور منادی کی ایک آواز کانوں میں پڑ گئی کہ "جو شخص جمعہ کو چھوڑ کر عید پر اکتفاء کرنا چاہے تو اُسے اس کی اجازت ہے"۔ آگے یہ بات معلوم نہ کر سکے کہ یہ خطاب کس کے ساتھ ہو رہا ہے اور کن لوگوں کو یہ رخصت دی جاتی ہے؟ اس بنا پر انہوں نے اپنے فہم کے مطابق یہ سمجھا کہ شاید یہ عام لوگوں کے لیے اجازت ہو۔ خواہ شہری ہوں یا گاؤں سے آتے ہوتے مہمان۔ اس لیے ایسے مواقع پر انہوں نے اسی کے مطابق عمل بھی کیا اور اسے سنت بھی کہا۔ حالانکہ حضورؐ کا خطاب خاص اہلِ قریٰ سے تھا۔ اور رخصت و اجازت انہی کے لیے مخصوص تھی۔

کیا یہ صحابہؓ پر تنقید نہیں؟

اب اس کی تحقیق آپ کریں کہ یہ صحابہؓ پر تنقید ہے یا نہیں؟ اگر یہ تنقید نہ

ہو تو اس کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر ہو تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ پر تنقید ممنوع ہے اور تنقید کرنے والے لوگ گروہِ اہل السنّت سے خارج ہیں؟ کیا حضرت امام شافعیؒ اور مولانا مرحوم کو آپ گروہ اہل السنّت سے خارج سمجھتے ہیں، یا گروہ اہل السنّت کے ترجمان اور نمائندے؟

تنقید کے لیے مساوات کی شرط ضعیف مسلک ہے

دورِ حاضر کے بعض علماء کے متعلق یہ بات سننے میں آئی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ خود تو ایک دوسرے پر تنقید کر سکتے ہیں مگر اُن پر اُمت کے دوسرے افراد تنقید نہیں کر سکتے ہیں۔ مثلاً تابعینؒ یا تبع تابعین اور یا اُن کے بعد دوسرے علماء اور ائمۂ دین ہرگز یہ حق نہیں رکھتے کہ وہ دین کے کسی مسئلہ میں صحابۂ کرام کے اقوال اور فیصلوں پر تنقید کریں اگرچہ وہ ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ تمام صحابۂ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فیضیاب ہونے میں یکساں طور پر شریک اور وصفِ صحابیت میں ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ ان کے مابین وصفِ صحابیت میں کوئی فرق اور امتیاز نہیں ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے پر دینی مسائل میں تنقید کرنے کے مجاز ہوں۔ لیکن آنے والی امت کے افراد خواہ بڑے سے بڑے علماء اور فضلاء اور ائمۂ دین و مجتہدین ہی کیوں نہ ہوں، مگر چونکہ حضورؐ سے فیضیاب ہونے میں یہ لوگ ان کے ساتھ شریک نہیں ہیں، اور نہ وصفِ صحابیت میں ان کے ساتھ برابر ہیں، نہ ان کا رتبہ صحابہ کرامؓ کے رتبہ کے ساتھ مساوی ہے، بلکہ بدرجہا ان سے یہ لوگ کمتر اور ادون ہیں کیونکہ آنے والی امت کے لیے صحابہ کرامؓ دین کے معاملہ میں پیشوا اور مقتدا ہیں اور انہی کے اتباع کا ساری امت کو حکم دیا

گیا ہے تو یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ امت اُن پر دین کے مسائل اور معاملات میں تنقید کرے ؟ تنقید کے لیے یہ ضروری ہے کہ تنقید کرنے والا آدمی، علم و فضل اور دوسرے کمالات میں اس شخص کے ساتھ برابر ہو جس پر وہ تنقید کر رہا ہے۔ اس کے بغیر ایک اعلیٰ درجہ کی شخصیت پر اس شخص کی تنقید جائز نہیں جو اس کے ساتھ درجہ کے اعتبار سے برابر نہ ہو۔ بلکہ بہت فروتر ہو۔

اور چونکہ امّت میں کوئی شخص ایسا نہیں مل سکتا جو علوم اور فضائل میں کمالات اور مدارج میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ مساوی ہو یا ہمسری کا دعویٰ کر سکتا ہو اس لیے ان کو صحابۂ کرام پر یا ان کے اقوال اور فیصلوں پر تنقید کرنے کا حق بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ یہ اقوال ان کے انفرادی، اور فیصلے ان کے اجتہادی ہوں"۔

ضعف کے وجوہ

ہمارے نزدیک اگرچہ یہ مسلک خوشنما ضرور ہے مگر دلائل اور واقعات کی روشنی میں قوی نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ اور دل اس پر مطمئن نہیں ہو سکتا جن وجوہ کی بنا پر ہم اُسے ضعیف سمجھتے ہیں وہ درج ذیل تین وجوہ ہیں :-

(۱) یہ بات ہم پہلے مسئلہ کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں کہ زیر بحث تنقید سے مراد صحابہ کرامؓ پر کوئی طعن اور جرح یا معاذ اللہ ان کی کوئی تنقیص یا توہین ہرگز نہیں ہے، نہ ان کے اقوال اور فیصلوں سے کلّی اعراض اور اغماض مراد ہے اس طرح کی تنقید یقیناً صحابہ کرامؓ پر ناجائز اور حرام محض ہے۔

تنقید سے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یہاں مراد صرف یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور فیصلوں کے متعلق کتاب و سنت کی روشنی میں یہ معلوم

کیا جائے کہ وہ ان احکام کے ساتھ مطابق ہیں جو کتاب و سنت سے ثابت ہیں یا نہیں۔ موافق ہوں تو معمول بنائے جائیں گے اور مخالف ہوں تو چھوڑ دیئے جائیں گے۔ اس طرح کی تنقید کے متعلق ابتدا میں جو دلائل بیان کیے جا چکے ہیں، ان کی رُو سے یہ تنقید ہر اس شخص پر جائز ہے جو معصوم نہ ہو۔ اسی طرح یہ تنقید ہر اس قول اور فیصلہ پر ہو سکتی ہے جس میں صواب اور خطأ دونوں کا امکان پایا جاتا ہو۔ چونکہ صحابۂ کرام بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ وہ نہ خود معصوم ہیں، اور نہ ان کے اقوال اور فیصلے خطأ اور غلطی کے امکان سے مبرّا ہیں، اس لیے بجائے خود صحابۂ کرام کے اقوال اور فیصلے زیر تنقید آسکتے ہیں، خواہ یہ تنقید خود صحابۂ کرام کی ایک دوسرے پر ہو یا تابعین اور تبع تابعین کی اُن پر ہو۔ کیونکہ متنازع فیہ مسئلہ یہ نہیں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اقوال اور فیصلے کس کی تنقید سے بالاتر ہیں۔ اور کس کی تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ بلکہ زیر بحث متنازعہ فیہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا بجائے خود صحابہ کرامؓ اور ان کے اقوال اور فیصلوں کا کیا مقام ہے۔ اُن پر تنقید کی جا سکتی ہے یا نہیں۔ تو ہم نے ابتدا میں جو کتاب و سنت سے دلائل پیش کیے ہیں اُن کے تحت صحابۂ کرام کے اقوال اور فیصلے محلِ تنقید ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی تنقید سے بالاتر وہ اشخاص ہو سکتے ہیں جو بجائے خود معیارِ حق ہوں اور اُن سے مخالفت باطل ہو۔ اور یہ مرتبہ صرف خدا کی کتاب اور رسول کی سنت کو ہی حاصل ہو سکتا ہے، نہ کہ کسی دوسرے کے اقوال اور ذاتی فیصلوں کو۔ کیونکہ انہیں معصومیت کی سند حاصل نہیں ہے۔

(۲) اس مسلک کے ضعف کے لیے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کو جب ہم واقعات کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو اس میں ہم کو کمزوری دکھائی دیتی ہے۔ اور دل

اس پر مطمئن نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کے ساتھ اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ واقعات کی روشنی میں یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہو چکی ہے کہ اس طرح کی تنقید تابعینؒ اور تبع تابعین وغیرہم کی زبان و قلم سے صحابہ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلوں پر ہو چکی ہے۔ اور چھوٹوں کی زبان و قلم سے یہ تنقید اپنے سے بڑوں کے کارناموں پر نہ کوئی گناہ سمجھا گیا ہے اور نہ ان کی توہین۔ نہ اس کو بُری نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔

پچھلے مباحث میں تنقید کی جو مثالیں پیش کی گئی ہیں، ان میں ایسی بھی مثالیں موجود ہیں جن سے صحابہ کرامؓ کی ایک دوسرے پر تنقید واضح ہے اور ایسی مثالیں بھی ان میں پائی جاتی ہیں جن میں تابعینؒ اور ان کے بعد کے علماء کی جانب سے صحابہؓ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور فیصلوں پر تنقیدیں ہوئی ہیں۔ مثلاً تمتع بالعمرۃ الی الحج کے مسئلہ میں ابن عمرؓ نے شامی آدمی کے ساتھ جو مکالمہ کیا ہے اس میں انہوں نے اپنے باپ سیدنا عمر فاروق جیسے علم و عمل کے پہاڑ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین اور خلیفہ راشد کے نظریہ پر واضح لفظوں میں تنقید کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ "حضورؐ کے فعل و عمل کے مقابلہ میں میرے باپ حضرت عمرؓ کا قول قابلِ اتباع نہیں ہے"۔ اسی طرح احرام سے پہلے، اور احرام کھولنے کے بعد قبل از طوافِ زیارت خوشبو لگانے کے مسئلہ میں حضرت سالمؒ نے اپنے باپ ابن عمرؓ اور اپنے دادا حضرت عمرؓ دونوں کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں چونکہ دونوں حالتوں میں حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم کا خوشبو لگانا مذکور ہے۔ لہٰذا یہ جائز۔ اور باپ دادا دونوں کا قول اور اجتہادی رائے اس کے برخلاف قابلِ عمل نہیں ہے۔

کیا کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ عبداللہ ابن عمرؓ علم و فضل میں حضرت

عمرؓ سے زیادہ تھے یا ان کے ساتھ مساوی؟ یا کوئی شخص اس بات کا تصور بھی کر سکتا ہے کہ حضرت سالمؒ اپنے باپ اور دادا دونوں کے ساتھ علم و فضل میں مساوی تھے، یا اُن سے زیادہ بڑے تھے۔ حاشا و کلاّ

اس کے علاوہ مسئلہ فنطار میں ایک عورت نے حضرت عمرؓ پر تنقید کی تھی اور قضائے حاجت و استقبالِ قبلہ" کے مسئلہ میں ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ دونوں کی رائے پر حنفیہؒ نے کھلے طور پر تنقید کر کے اُسے چھوڑ دیا ہے۔" اجتماعِ عیدین" کے مسئلہ میں ابن عباسؓ، ابنِ زبیرؓ اور زیدؓ بن ارقم کے فیصلے پر شوافعؒ اور احنافؒ سب نے تنقید کی ہے۔ تو کیا اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے نہیں آتی کہ تابعینؒ اور بعد کے ائمہ دین و مجتہدینؒ سب نے فروعی مسائل میں صحابہؓ کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلوں پر تنقیدیں کی ہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہو اور یقیناً اثبات میں ہے تو پھر یہ کہنے میں کیا تردد ہو سکتا ہے کہ جو لوگ تنقید کے لیے مساوات فی العلم والفضل کو شرط قرار دیتے ہیں ان کا یہ مسلک انتہائی ضعیف ہے۔ اور دل اس پر مطمئن نہیں ہو سکتا؟

(۳) یہ بھی ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ چاروں مذاہب کے جو فقہی نظام آج عالمِ اسلام میں رائج ہیں اور تصانیفِ فقہاء میں ہر ایک کے اصول و قواعد اور فروع و جزئیات اپنی اپنی تفصیل کے ساتھ مرتب شکل میں پائے جاتے ہیں، اُن میں ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ نے بھی ایک دوسرے پر علمی نقد اور تنقید کی ہے اور ان کے مذاہب سے جو وابستہ علماء ہیں، اُن میں بھی ایسے محققین گزرے ہیں جنہوں نے کتاب و سنّت کی روشنی میں اپنے اُن ائمہؒ کے مسالک اور اجتہادی فتووں پر تنقیدیں کی ہیں جن کے مذاہب سے وہ تقلید کے اعتبار سے وابستہ رہے ہیں۔ نیز بعض ائمہ کے فتاویٰ کو بھی بعض دوسرے

ائمہ کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح سمجھا گیا ہے تو کیا ہم یہ باور کرسکتے ہیں کہ یہ سب ائمہ علم و فضل میں ایک دوسرے کے برابر تھے؟ یا ان کے متقلدین علماء اُن کے ساتھ علمی اور عملی برتری میں ہمسری کا دعویٰ کرسکتے تھے؟ یا یہ تنقید کسی کے یہاں توہین سمجھی گئی ہے؟

بہر حال تنقید کے جواز کے لیے مساواۃ فی العلم والفضل کو شرط قرار دینا نفس الامری حقائق کی روشنی میں یقیناً ناقابلِ فہم ہے۔ کیونکہ تنقید بمعنیٰ عیب جوئی تو ایک حرام تجسس اور ممنوع اتباعِ عورات ہے۔ اس کے لیے شریعت میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں۔ چہ جائیکہ مساوی اور غیر مساوی کا فرق قائم کیا جائے۔ اور جو تنقید شرعی دلائل سے کسی غیر نبی کے قول و فعل کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد قبول کرنے یا رد کرنے کا نام ہے۔ اس کے متعلق نفس الامری حقائق شہادت دیتے ہیں کہ اس میں مساوات شرط نہیں ہے بلکہ چھوٹے بھی اپنے سے بڑوں پر یہ تنقید کرسکتے ہیں، اور نہ صرف کرسکتے ہیں بلکہ کرتے بھی چلے آتے ہیں۔ اور کسی نے اس کو نہ توہین سمجھا ہے اور نہ تنقیص۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے اقوال اور انفرادی فیصلوں کے بارے میں بھی یہ بات پُوری اُمت نے بالاجماع تسلیم کی ہے کہ اللہ کی کتاب اور رسول کی سنّت کے مقابلہ میں ان کے یہ انفرادی فیصلے اور ذاتی اقوال ہرگز قابلِ عمل نہیں ہیں۔ اور یہی مطلب ہے دستور جماعت اسلامی کی دفعہ ۶ کا کہ "کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے۔"

مسئلہ تنقید کی مزید تفصیل

مسئلہ کی مزید تفصیل اور آسانی سے اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے تمام محتملہ شقوق اور پھر ان کے احکام تفصیل وار بیان کیے جائیں اور ہر شق پر علیحدہ علیحدہ بحث کی جائے تاکہ مسئلہ کی اصل حقیقت واضح ہوجائے۔

۱۔ زیرِ بحث مسئلہ کی پہلی شق یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کا مقام دربابِ روایتِ کتاب وسنّت کیا ہے؟ آیا وہ اس میں ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں، یا پھر وہ زیرِ تنقید آسکتے ہیں؟

۲۔ دوسری شق یہ ہے کہ دین کے اصولی احکام اور اعتقادی مسائل جو انہوں نے ہمارے سامنے پیش کیے ہیں اور ذات وصفاتِ باری تعالیٰ سے جن کا تعلق ہے، یا جو حالاتِ مابعد الموت سے متعلق ہیں۔ اُن میں اُن کے اقوال محلِ تنقید ہیں یا نہیں ہیں؟ بالفاظِ دیگر شارع علیہ السلام سے ان مسائل کی روایت میں اُن پر تنقید کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

۳۔ دین کا وہ تفصیلی نظام اور مکمل نقشہ جس میں مجموعی حیثیت سے عقائد بھی داخل ہیں اور اعمال کی تفصیلات بھی۔ عبادات بھی داخل ہیں اور معاملات بھی۔ اصول اور قوانینِ اخلاق بھی داخل ہیں اور دوسرے شعبے بھی

دین کا یہ تفصیلی نظام اور جامع نقشہ جو صحابہؓ کرام نے تمام تفصیلات کے ساتھ ساری امّت کے سامنے تعلیماً وعملاً پیش کیا ہے اس میں ان کی شان اور مقام کیا ہے؟ آیا اُن کا یہ نقل ساری امّت کے لیے قابلِ اعتماد ہے اور آنے والی امّت کو اُن کے پیش کردہ تفصیلی نظامِ دین میں تصرّف اور تغیّر کرنے کا حق حاصل نہیں ہے یا اس میں وہ زیرِ تنقید آسکتے ہیں۔ اور امّت کے افراد یا جماعتوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس نظامِ دین میں اپنی طرف سے کوئی تغیّر اور تصرّف کر سکیں؟ اور کلّاً یا بعضاً اس نقشہ میں اپنی طرف سے ردّ و بدل کر ڈالیں یا صحابہؓ کے پیش کردہ نظامِ دین پر تنقید کر کے اُسے چھوڑ دیں؟

۴۔ مسئلہ کی آخری اور چوتھی شق یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلے جن کی انہوں نے شارع علیہ السلام سے روایت نہیں کی ہو۔ اور نہ انہوں نے شارع کی طرف ان کی صریح نسبت کی ہو۔ بلکہ زندگی کے مختلف مسائل اور معاملات میں ان کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلوں کی حیثیت سے امت میں مشہور ہو چکے ہوں ۔ ان میں ان کا مقام کیا ہے؟ آیا ان کے یہ ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلے قابلِ تنقید ہیں ۔ یا ان پر کوئی تنقید نہیں کی جاسکتی ہے اور ہر حالت میں تمام امت کے لیے واجب الاطاعت ہیں؟ یہ چار شقوق ہیں اس مسئلہ کے ذیل میں ہر شق کا حکم الگ الگ بیان کیا جاتا ہے۔

احکام

شق اوّل کا حکم ۔ جہاں تک قرآن وحدیث کی روایت کا تعلق ہے جو مندرجہ بالا شقوق میں سے پہلی شق ہے ۔ اس میں صحابہ کرامؓ ہرگز محلِ تنقید نہیں ۔ بلکہ ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں ۔ پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ حضورؐ سے جس محفوظ شکل میں صحابہؓ کرام نے قرآن کریم نقل کیا ہے وہ سو فی صد صحیح ہے ۔ اور اس میں ان کی طرف سے ذرہ برابر کوئی تغیر وتبدل نہیں ہوا ہے ۔ اس میں جس نے بھی صحابہ کرامؓ پر تنقید کر دی اس کا ایمان خطرے میں پڑ جائے گا ۔ کیونکہ یہ تنقید شک فی المتواترات کا نتیجہ ہے ۔ اور شک فی المتواترات کے ساتھ ایمان بحال نہیں رہ سکتا ۔ اسی طرح روایت حدیث کے بارے میں بھی صحابہ کرامؓ تنقید سے بالاتر ہیں ۔ کیونکہ تمام اہل السنۃ والجماعۃ اس بات پر متفق ہیں کہ تمام صحابہؓ عدول ہیں ۔ ائمۂ حدیث کو جب کبھی رواۃ حدیث پر بحث کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو تمام رواۃ حدیث کی آزادانہ طریقہ سے

جانچ پڑتال کر کے اُن پر تنقید کرتے ہیں ۔اور جرح و تعدیل کے ذریعہ سے اس کا پُورا حق ادا کرتے ہیں ۔اور آنکھیں بند کر کے کسی کا قول قبول نہیں کرتے ۔لیکن صحابہ کرامؓ کو کبھی زیر بحث نہیں لاتے ۔نہ اُن پر دوسرے رواۃِ حدیث کی طرح تنقید کرتے ہیں۔ بلکہ تمام ائمۂ حدیث کا فیصلہ ان کے بارے میں یہ ہے کہ: الصحابۃ کلھم عدول۔ البتہ اُن سے جب کسی مسئلہ میں مختلف اور متعارض روایتیں منقول ہوتی ہیں تو اس وقت روایات کے مابین باہمی ترجیح کے لیے صحابہؓ کرام کو زیر بحث لاتے ہیں ۔اور اپنے مقرر کردہ اصول کے تحت ان کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ فلاں صحابی چونکہ فلاں صحابی سے درجہ کے اعتبار سے افضل ہے ۔اس لیے اس کی روایت بھی دوسرے کی روایت کے بہ نسبت قابلِ ترجیح ہے یا چونکہ وہ فقاہت کے لحاظ سے دوسرے کی بہ نسبت زیادہ فقیہ ہیں ۔اس لیے اس کی روایت کو بھی دوسرے کی روایت کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی ۔اس طرح ترجیح بین الروایات کے موقع پر فرقِ مراتب یا علمی اور فقہی تفوق یا ضبط و حفظ کے فطری تفاوت کے لحاظ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیا کرتے ہیں ۔لیکن اُن پر یہ تنقید اصلاً نہیں کرتے کہ ایک ثقہ اور عادل ہے۔ اور دوسرا معاذ اللہ غیر ثقہ یا غیر عادل ہے ۔یا ایک صحابی میں اصلاً کوئی عیب نہیں ہے اور دوسرے میں فلاں فلاں عیوب ہیں اس لیے عیوب سے پاک صحابی کی حدیث دوسرے کی حدیث سے زیادہ قابلِ ترجیح ہوگی۔

شق دوم کا حکم۔ اصول دین اور اعتقادی مسائل کی روایت میں بھی صحابہ کرام ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں ۔کیونکہ اصولِ دین اور اعتقادی مسائل کا مأخذ درحقیقت کتاب و سنت کے قطعی دلائل اور یقینی احکام ہیں ۔اپنی طرف سے دین کے

اصول اور اعتقادی مسائل وضع کرنا شارع علیہ السلام کے سوا دوسرے کسی بندے کا کام نہیں ہے۔ بلکہ غور سے دیکھا جائے تو یہ کام دراصل صرف خدا کا ہے۔ اور شارع علیہ السلام خدا کے ایک نائب اور خلیفہ ہونے کی حیثیت سے اس کی صرف ترجمانی کر رہے ہیں۔ لہٰذا دین کے یہ اصول اور اعتقادی مسائل فی الحقیقت کتاب و سنت کے قطعی دلائل اور یقینی احکام ہی پر مبنی ہوں گے۔ اور یقینیات محلِ تنقید نہیں ہُوا کرتے ہیں۔ اس بارے میں جس نے بھی ان پر تنقید کی ہے اس کا رابطہ اہلِ حق کی جماعت سے کٹ کر فرقِ باطلہ کے ساتھ قائم ہُوا ہے۔ اور اہلِ حق کی جماعت میں کبھی اس کا شمار نہیں ہوَا ہے۔ خوارج، معتزلہ اور دوسرے فرقِ باطلہ کا وجود اس قسم کی تنقید ہی کی پیداوار ہے۔

شق سوم کا حکم۔ تیسری شق کا حکم یہ ہے کہ دین کا وہ جامع نقشہ اور تفصیلی نظام جس کو صحابہ کرامؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کر کے ساری اُمت کے سامنے پیش کیا ہے جس میں عقائد، دین کے فرائض، اور عبادات کے طریقے، اصول اخلاق، اور دین کے دوسرے شعبے، سب ہی داخل ہیں۔ اس میں بھی صحابہؓ کرام ہرگز محلِ تنقید نہیں ہو سکتے، کیونکہ دین کا یہ جامع نقشہ اور مکمل نظام خود حضورؐ کے ہاتھوں مکمل ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے ۲۳ سالہ زندگی میں مرتب کیا جا چکا ہے۔

صحابہ کرامؓ نے تو صرف اُسے اپنی محفوظ شکل میں اُمت کے سامنے پیش کیا ہے۔ اپنی طرف سے اس میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کیا ہے۔ بلکہ اپنے اس اصلی ڈھنگ میں پیش کیا ہے جس رنگ میں وہ حضورؐ کے عہد میں ترتیب دیا جا چکا تھا۔ اب

اگر اس میں صحابہ کرامؓ محلِ تنقید بن جائیں تو ایک طرف پورے دین سے اعتماد اٹھ جائیگا۔ اور دوسری طرف اُن کے پیش کردہ نظامِ دین پر تنقیدات کی وجہ سے ہر فتنہ پرداز شخص اس میں اپنی طرف سے ترمیم و اضافہ کرنے لگے گا جس سے دین کا اصل حلیہ ہی بگڑ جائے گا۔ اور تا قیامت کسی ایک حالت پر دین قائم نہیں رہے گا۔

البتہ جدید حالات اور نئے پیش آمدہ واقعات کے لیے قیاس اور اجتہاد کے ذریعہ سے احکام مستنبط کیے جا سکتے ہیں۔ اور منصوصاتِ شریعت سے غیر منصوص فروع کے لیے احکام اخذ کیے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ اجتہاد کی اہلیت مفقود نہ ہو۔ مگر اصل نظامِ دین میں کوئی تبدیلی نہیں کی جا سکتی ہے۔

مثلاً: حج، روزہ، نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے حضورؐ نے اپنے قول و عمل سے جو طریقے مقرر فرمائے ہیں اور صحابہؓ نے ہم کو وہ طریقے بتلائے ہیں یا اخلاق کے جو اصول اور دین کے دوسرے شعبوں کی جو تفصیلات انہوں نے اسوۂ رسول کی روشنی میں پیش فرمائی ہیں ان سب میں نہ کوئی شخص یا جماعت اُن پر تنقید کر سکتی ہے اور نہ اپنی طرف سے ان کے پیش کردہ نظامِ دین میں کوئی تبدیلی کر سکتی ہے۔ اس معاملہ میں وہ ہر قسم کی تنقید سے بالاتر بھی ہیں اور معیارِ حق بھی۔ انہی کی پیروی اور مخالفت اختیار کرنے سے حق اور باطل کی معرفت حاصل ہو گی۔ حق پر وہی لوگ قائم رہیں گے جو ان کی پیروی اختیار کریں۔ اور وہی لوگ حق سے برگشتہ تصور کیے جائیں گے جو ان کے پیش کردہ نظامِ دین سے اپنے لیے الگ راستہ اختیار کریں" ـــ یہی مطلب ہے حضورؐ کے ان ارشادات کا جن میں افتراقِ امت کے وقت میں اہلِ حق کی یہ علامت اور نشانی بیان فرمائی گئی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں صحابہؓ کرام کے پیرو ہوں گے۔ اور

میرے طریقہ کے متبع رہیں گے "

ستفترق امتی علیٰ ثلث وسبعین ملۃ کلھم فی النار الاواحدۃ قیل من ھی یارسول اللہ؟ قال الذین ھم علی ما انا علیہ واصحابی - (اوکما قال) (ترمذیؒ)

"میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور ایک فرقہ کے سوا باقی سارے فرقے جہنم میں جائیں گے - پوچھا گیا وہ فرقہ کونسا ہوگا - آپؐ نے فرمایا جو میرے اور میرے صحابہؓ کے پیش کردہ نظامِ دین پر قائم ہوگا۔"

شق چہارم کا حکم: مسئلہ کی یہ چوتھی شق درحقیقت وہ مسئلہ ہے جو علمائے امت کے یہاں "تقلید الصحابیؓ" کے عنوان سے معروف اور مشہور رہے - اور جو سلفؒ سے لے کر خلفؒ تک مختلف زمانوں میں موضوعِ بحث رہا ہے اور اختلافی صورت میں آج تک منتقل ہوتا چلا آیا ہے - اس میں علمائے امت کے مختلف گروہوں کے مختلف نظریات اور مذاہب ہیں - اور اپنے اپنے نظریہ پر اُن کی طرف سے مختلف قسم کے دلائل اور براہین پیش کیے گئے ہیں - ایسے اختلافی مسائل میں دو یا دو سے زائد مختلف گروہوں اور مسلکوں میں سے ایک کے ساتھ اتفاق اور دوسروں سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے - اور دلائل کی روشنی میں ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جا سکتی ہے - ذیل میں ہم اس کی تحقیق کو خود علماء اصولِ فقہ کی تصریحات کی روشنی میں پیش کرتے ہیں - اور آخر میں وہ قول ذکر کریں گے جو ہمارے نزدیک مختار قول ہے -

مسئلۂ تقلیدِ الصحابی

قولِ صحابیؓ میں علمائے اصولِ فقہ کے اختلافات بیان کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مختلف اقسام بیان کیے جائیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ علماء کے درمیان محلِ اختلاف کونسا قول ہے۔ اور کس قسم کا فیصلہ ہے؟ اور وہ کونسے اقوال ہیں جن میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے بلکہ اُن کی حجیت یا عدمِ حجیت پر باہمدگر متفق ہیں۔

قولِ صحابیؓ کے اقسام

قولِ صحابی کے متعدد اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ قول ہے جو اجماع صحابہؓ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مثلاً کسی معاملہ میں ایک صحابیؓ نے کوئی فتویٰ دے کر فیصلہ کر دیا۔ اور دوسرے صحابہؓ نے اس کے ساتھ اتفاق کر لیا۔ اور صراحتہً اس کے فیصلہ کو صحیح تسلیم کر لیا۔ اس قول کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ صرف ایک صحابیؓ کا قول اور فیصلہ ہے۔ بلکہ یہ قول تمام صحابہؓ کا ایک اجماعی قول اور اتفاقی فیصلہ تصوّر کیا جائے گا۔ اس کا حکم وہی ہوگا جو اجماعِ صحابہؓ کا ہے یعنی بالاتفاق حجت ہے اور تمام امّت کے لیے واجب الاطاعت ہے۔ ایسے قول پر اصلاً کسی کو تنقید کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اور نہ اس کی مخالفت کسی کے لیے جائز ہو سکتی ہے۔

دوسری قسم وہ قول اور اجتہادی فیصلہ ہے جس کے متعلق یقینی طور پر یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ وہ کتاب اللہ یا سنتِ رسولؐ کے فیصلہ کے خلاف ہے۔ اس قسم کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلوں کے متعلق پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ وہ حجت نہیں ہیں اور نہ قابلِ اتباع ہیں۔ بلکہ بالاتفاق امت کتاب و سنت کے مقابلے میں متروک العمل ہیں۔

تیسری قسم صحابی کا وہ قول اور اجتہادی فیصلہ ہے جو عام صحابہؓ میں مشہور ہو چکا ہو۔ مگر کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ بلکہ اس پر خاموشی اختیار کی گئی ہو۔ اس قسم کے انفرادی اقوال کے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ حجت ہیں۔ اگرچہ ان کا اجماع ہونا مختلف فیہ ہے۔ اسی قسم کے متعلق امام شاطبیؒ کے "الموافقات" کی شرح میں مشہور عالم شیخ عبداللہ دراز دمیاطی تحریر فرماتے ہیں:

"اذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط ام يعتبر اجماعاً؟ فيه خلاف" اھ ج ۴ ص ۷۴

"جب قولِ صحابی کسی معاملہ کے متعلق مشہور ہو جائے اور کوئی اس کی مخالفت نہ کرے تو کیا یہ قول حجت فقط ہوگا یا اجماع بھی قرار دیا جائے گا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔"

غالباً اس کا اجماع ہونا اس بنا پر مختلف فیہ ہے کہ یہ اجماع نصی سکوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ وغیرہ اس کے اجماع ہونے سے انکاری ہیں۔ اگرچہ احناف اس کی اجماعی حیثیت تسلیم کرتے ہیں۔

چوتھی قسم قولِ صحابیؓ وہ ہے جس کی دوسرے صحابہؓ نے مخالفت کی ہو۔ گویا ایک واقعہ میں صحابہؓ سے دو مختلف اقوال منقول ہوں۔ ایسے مختلف اقوال میں بعد کے ائمہ مجتہدینؒ اختیار اور ترجیح سے کام لیں گے۔ جانچ پڑتال کرنے کے بعد جو بھی قول کتاب و سنّت کے معیار پر پورا اترے گا اس کو دوسرے قول پر ترجیح دی جائے گی۔ گویا اس میں تنقید کے اصول پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ اور کتاب و سنّت کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد جو قول قابلِ ترجیح ثابت ہو اُسے ترجیح دی جائیگی۔

اسی صورت کے متعلق امام شافعیؒ سے یہ نقل کیا گیا ہے:

والمنقول عن الشافعیؒ انہ یجوز لہ تقلید الصحابی بشرط ان یکون ارجح فی نظرہ ممن خالفہ منہم والا تخیر۔ اھ (شرح الموافقات ج ۴ ص۴)

"امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ غیر مجتہد کے لیے صحابی کی تقلید جائز ہے بشرطیکہ اس کی نظر میں اس کا قول مخالفین کے قول سے زیادہ راجح ہو ورنہ پھر جو چاہے اختیار کر سکتا ہے۔"

قول صحابیؓ کی پانچویں اور آخری قسم وہ ہے جس کے لیے کوئی مخالف قول بھی معروف و معلوم نہ ہو۔ اور وہ صحابہ کرامؓ کے مابین مشہور بھی نہ ہو چکا ہو۔ اسی آخری قسم میں علمائے امت کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ذیل میں ان کے مذاہب بالتفصیل ذکر کیے جاتے ہیں:

مالکیہ و حنبلیہ کا مذہب

پہلا مذہب امام مالکؒ کا ہے۔ وہ یہ کہ صحابی کا یہ قول بہر حال حجت اور واجب التقلید ہے، خواہ وہ کسی ایسے مسئلے میں ہو جو مدرک بالقیاس ہو، یا کسی ایسے معاملہ سے تعلق رکھتا ہو جو معقول المعنیٰ اور مدرک بالقیاس نہ ہو۔ دونوں صورتوں میں اس کی تقلید ضروری ہوگی اور قیاس کی پیروی اس کے مقابلہ میں جائز نہ ہوگی۔ احناف میں سے ابو سعیدؒ بردعی کا بھی مذہب یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں قولِ صحابیؓ کی تقلید کی جائے گی اور بوقت تعارض مع القیاس اسی کو قیاس پر ترجیح بھی دی جائے گی۔

امام احمدؒ کا مذہب بھی قریب قریب وہی ہے جو امام مالکؒ کا ہے - دونوں کے مابین کوئی جوہری فرق نہیں ہے - ان کے نزدیک بھی دونوں صورتوں میں قولِ صحابی واجب التقلید ہے اور کسی مجتہد کے لیے اس کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم یہاں اِن مذاہب کے دلائل بھی مختصراً ذکر کریں۔ پھر ان میں سے جن جن دلائل پر علمی تنقید کی گئی ہے اس کو بھی نقل کریں تاکہ مسئلہ اچھی طرح واضح ہو جائے ۔

حنابلہؒ اور مالکیہؒ کے دلائل

امام شاطبیؒ مالکی نے "الموافقات" ج ۴ ص ۷۴، بحث السنّہ میں "المسئلة التاسعة" کے عنوان سے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے :

سنة الصحابة سنة يعمل عليها و يرجع اليها و من الدلائل على ذالك امور - احدهما ثناء الله عليهم و مدحهم بالعدالة كقوله تعالىٰ كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ - وقوله وَكَذَالِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ - الآيه

ففى الاولىٰ اثبات الافضلية على سائر الامم - وذالك يقضى باستقامتهم فى كل حال ... وفى الثانية اثبات العدالة مطلقاً وذالك يدل على ما دلت عليه الاولىٰ - اھ

(ج ۴ ص ۷۴)

"صحابۂ کرام کی سنت بھی سنت کی ایک قسم ہے جس پر عمل کیا جائیگا۔ اور اس کی طرف رجوع بھی کیا جائے گا۔ اس کے لیے چند دلائل ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی صفت بیان فرمائی ہے اور عدالت کے ساتھ ان کی مدح کی ہے۔ فرمایا ہے: "تم سب امتوں سے بہتر ہو جو بھیجے گئے ہو لوگوں کو فائدہ پہنچانے کے لیے۔" اور "اسی طرح بنایا ہے ہم نے تم کو امت معتدل تاکہ رہو تم لوگوں پر گواہ۔"

پہلی آیت میں تمام امتوں پر ان کی افضلیت بیان کی گئی ہے، اور یہ حکم ہے ان کی استقامت علی الحق پر ہر حال میں۔ اور دوسری آیت میں ان کے لیے عدالتِ مطلقہ کاملہ ثابت کی گئی ہے۔ اس طرح یہ آیت بھی اس معنی پر دلالت کرے گی جس پر پہلی آیت دلالت کرتی ہے" (یعنی افضلیت)

آگے چل کر اس دلیل سے امام شاطبیؒ یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

واذا كان كذالك فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به ۔اھ

"اور جب صحابۂ کرام بہتر امت قرار پائے اور عادل بھی ہو گئے تو ان کا قول معتبر ہو گا۔ اور عمل قابلِ اقتداء رہے گا۔"

امام موصوفؒ نے ثبوت مدعیٰ کے لیے دوسری دلیل یہ بیان فرمائی ہے

والثانی ما جاء فی الحديث من الامر باتباعهم وان سنتهم فی طلب الاتباع کسنة النبی صلی اللہ علیه وسلم قال علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسکوا بها و عضوا عليها بالنواجذ وقال علیه السلام تفترق امتی علیٰ

ثلث وسبعین ملّۃ کلھم فی النار الا ملّۃ واحدۃ قالوا من ھم یا رسول اللہ؟ قال ما انا علیہ واصحابی۔

ویروی فی بعض الاخبار اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم۔ اھ (ج ۴ ص۲۶)

"دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں ان کے اتباع کا امر آیا ہے اور یہ بھی احادیث میں آیا ہے کہ اُن کی سُنّت کا اتباع بھی حضورؐ کی سنت کی طرح مطلوب ہے۔ آپؐ نے فرمایا ہے کہ تمہارے لیے میری سنّت کا اتباع بھی ضروری ہے۔ اور ان خلفاءِ راشدین کی سُنّت کا اتباع بھی جو ہدایت یافتہ ہیں۔" ان کی سنّت پر عمل کرو اور مضبوطی سے اس پر قائم رہو۔ یہ بھی حضورؐ نے فرمایا ہے کہ "میری امّت تہتّر فرقوں میں بٹ جائیگی اور ایک فرقہ کے سوا باقی سب جہنّم میں جائیں گے۔ انہوں نے عرض کیا، وہ کونسا فرقہ ہوگا۔ آپؐ نے فرمایا جو میرے اور میرے صحابہؓ کے طریقہ کی پیروی کرے گا۔"

"یہ بھی احادیث میں آیا ہے کہ میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں۔ جس کی بھی تم اقتدا کروگے ہدایت پاؤگے۔"

تیسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے:۔

والثالث ان جمہور العلماء قد موا الصحابۃ عند ترجیح الاقاویل فقد جعل طائفۃ قول ابی بکر وعمر حجۃ ودلیلاً وبعضھم عدّ قول الخلفاء الاربعۃ دلیلاً وبعضھم

یعد قول الصحابة علی الاطلاق حجة ودلیلًا ... . وما ذالك الالما اعتقدوا فی انفسہم وفی مخالفیہم من تعظیمهم وقوۃ مأخذهم دون غیرهم وکبر شانہم فی الشریعة وانهم مما یجب متابعتہم وتقلیدهم ۔اھ

"تیسری دلیل یہ ہے کہ جمہور علماء نے جبکہ وہ مختلف اقوال کے مابین ترجیح بیان کرتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کو مقدم رکھا ہے۔ چنانچہ ایک طائفہ نے ابوبکرؓ اور عمرؓ کے قول کو حجت اور دلیل گردانا ہے۔ اور بعض دوسرے علماء نے خلفاءِ راشدین کے قول کو دلیل قرار دیا ہے۔ اور بعض نے قول صحابی کو مطلقاً حجت اور دلیل تسلیم کیا ہے۔ یہ سب کچھ صرف اس وجہ سے ہوا ہے کہ تمام صحابہؓ کے بارے میں امت کے تمام علماء احترام اور تعظیم کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور ان کے دلائل کی قوت کے معترف اور شریعت میں ان کی بڑی شان کے قائل ہیں کہ ہم پر ان کی متابعت اور تقلید دونوں واجب ہیں"

اس کے بعد امام شاطبیؒ نے چوتھی اور آخری دلیل اثبات دعوے کے لیے بیان کی ہے:

والرابع ما جاء فی الاحادیث من ایجاب محبتہم وذم من ابغضہم وان من احبہم فقد احب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن ابغضہم فقد ابغض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما ذالك الا لشدۃ متابعتہم له والعمل لسنته مع حمایته

ونصرته ومن كان بهذا المثابة فهو حقيق بان يتخذ قدوة ويجعل سيرته قبلة ۔ اھ (ج ۴ ص۷۸)

"چوتھی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں پوری امّت پر صحابہؓ کے ساتھ محبّت رکھنا لازم کیا گیا ہے۔ اور یہ کہ بغض رکھنا ان کے ساتھ انتہائی مذموم ہے۔ اور جو ان سے محبت رکھے اس نے حضورؐ سے محبت رکھی اور جو ان کے ساتھ بغض رکھے اس نے حضورؐ کے ساتھ بغض رکھا۔ یہ مقام انہیں صرف اس وجہ سے حاصل ہوا ہے کہ وہ حضورؐ کے سخت تبع، آپؐ کی سنّت پر عامل اور آپؐ کے حامی و ناصر تھے۔ اور جن کی یہ شان ہو۔ وہ اس بات کے لائق ہیں کہ انہیں مقتدا بنایا جائے۔ اور ان کی سیرت کی پیروی کی جائے۔"

یہ چار دلائل ہیں جو امام شاطبیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کے لیے پیش کیے ہیں۔ اور جن سے یہ دعویٰ ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں کہ صحابی کا انفرادی قول اور اجتہادی فیصلہ مطلقاً حجّت ہے۔ اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہے۔ ذیل میں وہ تنقیدات ذکر کی جاتی ہیں جو متذکرہ بالا چاروں دلائل پر علماء کی طرف سے کی گئی ہیں:

تنقیدات

یہ دلائل تمام کے تمام ایسے ہیں جن پر علماء کی طرف سے علمی تنقیدات ہو چکی ہیں۔ چنانچہ پہلی اور دوسری دلیل پر خود "الموافقات" کی شرح میں شیخ عبداللہ دراز دمیاطی نے درج ذیل تنقیدات کی ہیں:

مفاد الدلیل الاوّل والثانی ان المراد السنۃ العملیۃ ای اذا عمل الصحابۃ عملاً لم ینقل لنا فیہ سنۃ عن الرسول لا موافقۃ ولا مخالفۃ فانا نعد ھذا کسنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ونقتدی بھم فیہ۔ وعلیٰ ھذا یکون قولہ فیما بعد "فقولھم معتبر وعملھم مقتدیٰ بہ" المراد بالقول القول التکلیفی کما اذا رأینا الصحابیؓ فی الحج مثلاً یکبر او یلبی فی مکان مخصوص، ولیس المراد القول بمعنی الرأی والاجتہاد۔ والا فمجرد المدح بالعدالۃ فی الدلیل الاول والامر باتباع سنتھم فی الدلیل الثانی لا یفید ان ذالک فی الاجتہاد والرأی، اھ (ج ۴ ص۳۲)

"پہلی اور دوسری دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مراد سنّت سے عملی سنت ہے، یعنی جب صحابہؓ کوئی ایسا عمل کریں جس میں حضورؐ کی کوئی سنت موافق یا مخالف منقول نہ ہو تو ایسے عمل کو ہم حضورؐ کی سنت کی طرح سمجھ کر اس کی پیروی کریں گے۔ اور اسی عمل میں صحابۂ کرام کی اقتدا بھی کریں گے۔

اس بنا پر مصنف نے بعد میں جو یہ کہا ہے کہ "صحابہؓ کا قول معتبر اور ان کا عمل قابلِ اقتدا ہے"۔ اس میں قول سے مراد تکلیفی ہو گا (یعنی وہ شرعی حکم جس کے وہ مکلّف بنائے گئے ہیں) مثلاً صحابیؓ کو ہم حج کے موقع پر دیکھیں کہ وہ خاص خاص مقامات میں تکبیر اور تلبیہ کہتے ہیں

(تو اس میں ہم اس کا اتباع کریں گے) اور قول سے مراد ان کا ذاتی قول اور اجتہادی رائے نہیں ہے۔ ورنہ دلیل اوّل میں صرف عدالت کے ساتھ ان کی مدح کی گئی ہے اور دلیل ثانی میں ان کی سنت کے اتباع کا حکم کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں باتیں ذاتی رائے اور اجتہادی قول کی حجیت ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔"

اس تنقید کا حاصل یہ ہے کہ محلِّ نزاع صحابہؓ کے ذاتی اقوال اور اجتہادی آراء ہیں نہ کہ وہ اقوال جو تکلیفی احکام شرع سے متعلق ہوں، جن کے وہ مکلف بنائے گئے ہوں اور امتثالِ حکم کے لیے وہ اقوال اُن سے صادر ہو گئے ہوں۔ اور دلیلِ اوّل میں صرف ان کو افضل اور "خیرِ امّۃ" کہا گیا ہے۔ اور دلیلِ ثانی میں ان کی سنت کے اتباع کا حکم کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں باتوں سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ ان کے ذاتی اقوال اور اجتہادی آرا حجت اور واجب العمل ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ دلیل ثانی میں ذکر شدہ سنت سے ان کے وہ فیصلے مراد ہوں جن پر اُن کا اجماع ہو چکا ہو نہ کہ ذاتی اقوال اور اجتہادی آراء۔ اس طرح دونوں دلیلوں سے صرف یہ ثابت ہو گا کہ ان کا اجماع حجت ہے۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں اور نہ یہ بات محلِ نزاع ہے۔

دلیلِ اوّل اور ثانی کی طرح تیسری اور چوتھی دلیل پر بھی شارح "الموافقات" عبداللہ دراز دمیاطی نے تنقید فرمائی ہے جو درج ذیل ہے "امام شاطبیؒ نے دلیل ثالث کے اخیر میں فرمایا تھا: انهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم" "صحابہؓ کرام کے ساتھ علماء امت کی انتہائی محبت اور غیر معمولی احترام اور تعظیم کا یہی

نتیجہ ہو سکتا ہے کہ دوسروں پر ان کی متابعت اور تقلید واجب ہو" اس پر شارح موصوف لکھتے ہیں:

هٰذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله و يعارضه ايضًا انهم طالما خالفوهم في الامور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذالك فالمعول عليه ان مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما انه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فان كان غرض المسئلة وجوب الاخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذالك مالا نزاع فيه لانه اهم انواع الاجماع وان كان الغرض ماجرى العمل عليه في عهدهم وان لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد - اھ (ج ۴ ص۱۲۹)

" یہ وجوب تقلید اگرچہ مطلوب ہے، لیکن تعظیم و احترام کے ساتھ اس کا لزوم قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اس دلیل کے ساتھ یہ بات بھی معارض ہے کہ علماءِ امت نے اگرچہ ان کے اقوال کا اتباع بھی کیا ہے۔ مگر بہت سے امورِ اجتہادیہ میں جو یہاں موضوعِ بحث ہیں ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔ اس لیے معتمد قول یہ ہے کہ صحابیؓ کا مذہب غیر صحابی پر حجت نہیں ہے جیسا کہ دوسرے صحابہ پر بالاتفاق حجت نہیں ہے۔ اب اگر مسئلہ کی غرض یہاں صحابہؓ کی اس سنت پر وجوب عمل ہو۔ جس پر سب کا اتفاق ہو تو یہ موضوع بحث سے خارج ہے کیوں کہ

اس میں نزاع نہیں بلکہ یہ سنت اجماع کے اقسام میں سے ایک اہم قسم ہے۔ اور اگر غرض وہ سنت ہو جس پر ان کے عہد میں عمل رہا ہو اگرچہ اس پر وہ متفق نہ ہوں، تو یہ کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کے ساتھ مجتہد کو مقید کیا جائے۔"

اور چوتھی دلیل پر تنقید کرتے ہوئے شارح موصوف لکھتے ہیں:

وھٰذا الدلیل الرابع کالاوّل ظاھر فی الاقتداء بافعالھم واقوالھم التکلیفیۃ لا الآراء والمذاھب۔ اھ (ج ۴ ص ۸۰)

"یہ چوتھی دلیل بھی دلیلِ اوّل کی طرح ظاہر اس بات میں ہے کہ صحابہ کے افعال اور تکلیفی اقوال کی اقتدا کی جا سکتی ہے نہ کہ اجتہادی آراء اور ان کے مذاہب کی۔"

علمائے مالکیہؒ اور حنابلہؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صحابہؓ کرام کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلے دوسری امّت کے حق میں مطلقاً حجّت ہیں خواہ وہ مُدرک بالعقل ہوں یا عقل کے احاطۂ ادراک سے ماوراء ہوں۔ دونوں صورتوں میں ان کی تقلید واجب ہے اور تنقید سے وہ بالاتر ہیں۔ اگرچہ اس دعوے کے لیے بیان شدہ دلائل پر تنقیدیں ہو چکی ہیں۔

امام شافعیؒ کا مسلک

اس کے بعد اب امام شافعیؒ کے مسلک کو لیجیے۔ ان سے اگرچہ اس بارے میں دو قول منقول ہیں مگر آخری قول جس کو امام موصوف نے مذہب کی حیثیت سے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ قول صحابیؓ اصلاً حجت نہیں ہے۔ امام شاطبیؒ نے "الموافقات" میں امام شافعیؒ کے متعلق لکھا ہے کہ:

والمنقول عنه فی الصحابیؓ انه قال "کیف اترک الحدیث لقول من لو عاصرته لحججته - اھ (ج ۴ ص۴)

"صحابیؓ کے بارے میں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ میں حدیث کو اس شخص کے قول کے مقابلہ میں کس طرح چھوڑ دوں گا کہ اگر میں اس کا ہمعصر ہوتا تو دلیل سے اس کا مقابلہ کرتا۔"

احنافؒ کے اصول فقہ کی کتابوں میں بھی امام شافعیؒ کا مذہب اسی طرح ذکر کیا گیا ہے:

وقال الشافعی فی قوله الجدید لایقلد احد منهم ای لایکون قوله حجة وان کان فیما لایدرك بالقیاس والیه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة - اھ (مقدمۃ فتح الملہم)

"امام شافعیؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صحابہ میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔ یعنی ان کا قول حجت نہیں ہے اگرچہ ان مسائل میں ہو جو مدرک بالقیاس نہ ہوں۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔"

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے المستصفی، جزء اول ص۱۳۵ میں" باب الاصل الثانی من الاصول الموھومۃ قول الصحابی" کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے یہ فرمایا ہے کہ بعض کے نزدیک مذہب صحابی علی الاطلاق حجت ہے۔ بعض کے نزدیک غیر قیاسی مسائل میں حجت ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صرف ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کا قول حجت ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں:

والکل باطل عندنا فان من یجوز علیه الغلط والسهو و

لم تثبت عصمته فلا حجة فی قوله فکیف یحتج بقولہم مع جواز الخطاء وکیف تدعی عصمتهم من غیر حجة متواترة - وکیف یتصور عصمة قوم یجوز علیہم الاختلاف وکیف یختلف المعصومان کیف وقد اتفقت الصحابة علی جواز مخالفة الصحابة فلم ینکر ابوبکرؓ وعمرؓ علی من خالفهما بالاجتہاد علی کل مجتهد ان یتبع اجتہاد نفسه فانتفاء الدلیل علی العصمة ووقوع الاختلاف بینهم وتصریحهم بجواز مخالفتهم فیه ثلثة ادلة قاطعة - اھ

"ہمارے نزدیک (مذہب صحابی کی حجیت کے حق میں) یہ سارے اقوال باطل ہیں۔ کیونکہ جس انسان کو غلطی اور سہو لاحق ہونا ممکن ہو اور جس کے لیے عصمت ثابت نہ ہو۔ اس کے قول میں کوئی حجت نہیں۔ پس صحابہؓ کے قول سے کیسے سند پکڑی جا سکتی ہے؟ جبکہ اُن سے خطاء کا صدور جائز ہے۔ کسی حجتِ متواترہ کے بغیر اُن کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم متصور کیا جا سکتا ہے جس میں اختلاف واقع ہو۔ آخر دو معصوموں کے مابین کیسے اختلاف ممکن ہے؟ یہ سب کچھ کیسے ممکن ہے جبکہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق کیا ہے۔ اور ابوبکرؓ وعمرؓ نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر نکیر نہیں کی بلکہ اجتہادی مسائل میں ہر مجتہد پر اس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم کی ہے۔ پس صحابہؓ کی معصومیت پر دلیل کا فقدان، اور ان کے درمیان

اختلاف کا پایا جانا، اور اُن کا خود اُن سے اختلاف کرنے کے جواز پر تصریح کرنا، یہ تینوں باتیں ہمارے مسلک کے حق میں دلیل قاطع کی حیثیت رکھتی ہیں۔"

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعیؒ کا جدید اور آخری مسلک جسے امام شافعیؒ نے مذہب کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔ اس طرح نقل کیا ہے: ۔ لا یقلد العالم صحابیا کما لا یقلد عالماً آخر۔ "عالم کسی صحابیؓ کی تقلید نہیں کرے گا جس طرح وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید نہیں کر سکتا۔"

پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وھو الصحیح المختار عندنا اذ کل ما دل علی تحریم تقلید العالم للعالم لا یفرق فیہ بین الصحابی وغیرہ۔ اھ

"یہی قول ہمارے نزدیک مختار اور قابلِ ترجیح ہے کیونکہ جن دلائل کی بنا پر ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید حرام ہے۔ ان کے لحاظ سے صحابی اور غیر صحابی میں کوئی فرق نہیں کیا جا سکتا۔"

اس کے بعد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے مالکیہؒ، حنابلہؒ اور دوسرے ان اصحاب کے دلائل کا ذکر کیا ہے جو فضائلِ صحابہ پر مشتمل آیات و احادیث سے تقلید صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں۔ اور سب کے جواب میں فرمایا ہے:

قلنا ھذا کلہ ثناء یوجب حسن الاعتقاد فی علمھم ودینھم ومحلھم عند اللہ تعالیٰ ولا یوجب تقلیدھم لا جوازاً ولا وجوباً۔

"ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام ثناء ہے جس سے صحابۂ کرام کے عمل، ان کے دین اور اللہ کے ہاں ان کے مرتبے کے بارے میں حسنِ اعتقاد لازم آتا ہے۔ لیکن اس سے ان کی تقلید کا نہ جواز لازم آتا ہے اور نہ وجوب۔"

پھر اپنا یہ جواب ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں: کل ذلك ثناء لا یوجب الاقتداء اصلاً۔ "یہ سب تعریف اور منقبت ہے اس سے اقتدا بالکل لازم نہیں ہوتی۔"

امام غزالیؒ کی یہ تصریحات صاف بتلا رہی ہیں کہ شافعیہؒ کے نزدیک بنا بہ قول مختار تقلید صحابی سرے سے جائز ہی نہیں، چہ جائیکہ وہ معیارِ حق یا تنقید سے بالاتر رہیں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ یہ مسلک صرف امام غزالیؒ کا مختار نہیں بلکہ دوسرے محققین شافعیہؒ نے بھی اس کو مختار کہا ہے اور صحابی کی تقلید کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ آمدیؒ نے اپنی مشہور تصنیف "الاحکام فی اصول الاحکام" جزء ۳، "مذہب الصحابی" کے آغازِ بحث میں اس مسئلہ میں وہ مشہور اختلاف نقل کیا ہے جو علماء کے مابین ابتداء سے چلا آیا ہے کہ اشاعرہ، معتزلہ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے ایک قول کے مطابق اور امام ابوالحسنؒ کرخی حنفی کے نزدیک قولِ صحابی غیر صحابی کے لیے حجت نہیں ہے۔ اور بعض کے نزدیک مخالفِ قیاس قول حجت ہے۔ اور بعض لوگ صحابہؓ میں تخصیص کر کے کہتے ہیں کہ ابوبکرؓ و عمرؓ کا قول حجت ہے۔ پھر اس کے بعد فرماتے ہیں۔ والمختار انہ لیس بحجۃ مطلقاً۔ "قولِ مختار یہ ہے کہ قولِ صحابی ہرگز حجت نہیں ہے۔"

آگے چل کر علامہ موصوف "المسئلۃ الثانیہ" کے زیرِ عنوان یہ سوال اٹھاتے ہیں

کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ مذہب صحابیؓ حجت اور واجب الاتباع نہیں ہے، تو کیا غیر صحابی کے لیے اس کی تقلید جائز بھی ہے یا کہ نہیں؟ پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں: "والمختار امتناع ذالك مطلقاً" "قابلِ ترجیح اور مختار مسلک یہ ہے کہ تابعین و مجتہدین کے لیے صحابی کی تقلید مطلقاً ممنوع ہے۔"

اوپر کے حوالوں سے امام شافعیؒ کا اپنا مذہب اور محققین شوافع کا اختیار کردہ مسلک در باب تقلید صحابہؓ یہ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک قول صحابیؓ کی تقلید غیر صحابی کے لیے نہ واجب ہے اور نہ جائز۔ کیونکہ قول صحابیؓ ان کے نزدیک سرے سے حجت ہی نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر اُن کے نزدیک تنقید جائز ہے۔ پس یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک صحابہؓ معیارِ حق نہیں ہیں۔ نہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔

امام شوکانیؒ کی رائے

بعینہٖ یہی رائے امام شوکانیؒ کی بھی ہے۔ انہوں نے بھی "حق" یہ قرار دیا ہے کہ قول صحابیؓ ہرگز حجت نہیں ہے۔ نہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔ بلکہ دراصل معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر صرف خدا کی کتاب اور حضورؐ کی سنت صحیحہ ہے۔ چنانچہ "ارشاد الفحول الفصل السابع فی الاستدلال، البحث الخامس فی قول الصحابی" میں انہوں نے اپنی تحقیق ان الفاظ میں پیش کی ہے:

والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الیٰ هذه الامة الا نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد۔ وجميع الامة مامور باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم

فی ذالک فکلهم مکلفون بالتکالیف الشرعیة و باتباع الکتاب والسنة فمن قال انها تقوم الحجة فی دین الله عزوجل بغیر کتاب الله عزوجل وسنة رسوله وما یرجع الیهما فقد قال فی دین الله بما لا یثبت۔

"حق یہ ہے کہ قول صحابیؓ حجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس امت کی طرف صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا ہے، ہمارے لیے بس ایک ہی رسول اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امت اللہ کی کتاب اور اس کے نبیؐ کی سنت کے اتباع پر مامور ہے۔ اور اس معاملے میں صحابہ اور غیر صحابہؓ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ سب کے سب تکالیف شرعیہ اور کتاب و سنت کے اتباع کے مکلف ہیں۔ جس شخص نے یہ کہا کہ "اللہ کے دین میں کتاب و سنت یا جو کچھ ان دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجت قائم ہو سکتی ہے تو اس نے دین کے معاملے میں ایک ایسی بات کہی جو دین میں ثابت نہیں ہے۔"

حنفیہؒ کا مسلک

اوپر مالکیہؒ اور شافعیہؒ کے جو دو مذاہب بیان کیے گئے ہیں ان میں سے مقدم الذکر مسلک میں انتہائی افراط اور مؤخر الذکر مذہب میں مکمل تفریط پائی جاتی ہے۔ ذیل میں احناف کا مسلک بیان کیا جاتا ہے جو اس معاملے میں انتہائی معتدل مسلک ہے۔ وہ نہ تو قول صحابی کو وہ درجہ دیتے ہیں جو مالکیہؒ نے اس کو دیا ہے اور نہ وہ اُسے اس

طرح نظر انداز کرتے ہیں جس طرح کہ شافعیہؒ نے نظر انداز کیا ہے۔ بلکہ وہ قولِ صحابی میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک قسم وہ قول ہے جو مخالف قیاس مسائل سے تعلق رکھتا ہے اور دوسری قسم وہ قول ہے جو موافق قیاس مسائل سے متعلق ہو۔ مخالفِ قیاس قول کو وہ اس بنا پر حجت اور واجب التقلید سمجھتے ہیں۔ اور قیاسِ مجتہد پر اس کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس میں اس بات کا امکانِ قوی پایا جاتا ہے کہ وہ صاحبِ وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہو۔ پس یہ قول فی الحقیقت صحابی کا قول نہیں بلکہ حضورؐ ہی کا قول سمجھا جائے گا۔ اور قول صحابیؓ ہونے کی بنا پر وہ حجت اور واجب التقلید نہیں بلکہ اس بنا پر ہے کہ وہ قولِ رسول ہونے کا زیادہ احتمال رکھتا ہے۔ رہا موافقِ قیاس قولِ صحابی! تو اس میں حنفیہؒ کے دو قول ہیں، ایک ابوسعید بردعیؒ کا ہے اور دوسرا ابوالحسن کرخی کا۔ ابوسعید بردعی کہتے ہیں کہ یہ قول بھی پہلے قول کی طرح حجت اور واجب التقلید ہے۔ اور قیاسِ مجتہد پر اس کو لامحالہ ترجیح حاصل ہو گی۔ اور امام ابوالحسن کرخی کے نزدیک یہ قول حجت اور واجب التقلید نہیں ہے، نہ قیاسِ مجتہد پر اُسے ترجیح دی جائے گی۔ بلکہ کتاب و سنّت کے معیار پر جانچا اور پرکھا جائے گا۔ اس کے بعد اگر موافق نکلا تو قبول کیا جائے گا۔ اور مخالف ثابت ہوا تو چھوڑ دیا جائے گا۔

ابوسعیدؒ بردعی جو قول صحابی کو مالکیہ کی طرح ہر حالت میں حجت اور واجب التقلید سمجھتے ہیں وہ اپنے اس مسلک کے لیے دلائل یہ بیان کرتے ہیں کہ: "مخالفِ قیاس قول صحابی کی حیثیت ایک مرفوع حدیث کی ہے۔ کیونکہ اجتہاد کی گنجائش اس میں ہے نہیں۔ اور دین کے معاملے میں صحابہؓ کرام کذب بیانی اور جھوٹ کے ساتھ متہم ہو نہیں سکتے۔ تو لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حضورؐ ہی سے یہ قول سُن کر روایت

کیا گیا ہو گا۔ اس بنا پر اس کا حکم حدیث مرفوع کا ہو گا۔ اور دوسرے مجتہدین کے قیاسات پر اُسے ترجیح حاصل ہو گی۔ اور دوسری صورت میں یعنی موافق قیاس ہونے کی صورت میں اگرچہ قولِ صحابی ایک قیاس کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر تنقید سے بالاتر اور قیاسات مجتہدین سے زیادہ راجح اور مجتہد غیر مجتہد سب کے لیے واجب التقلید اس بنا پر ہو گا کہ صحابہؓ نے موارد نصوص اور مواضع و مواقع نزول کا عینی مشاہدہ کیا ہے اور حضورؐ کے فیض صحبت سے فیضیاب ہوئے ہیں، احکامِ دین کے علم رکھنے میں سب سے آگے بڑھے ہیں اور خیر القرون میں ہونے کا شرف بھی انہیں حاصل ہے۔ اس لیے ان کے اجتہادی اقوال بھی دوسرے تمام مجتہدینؒ کے اجتہادی فیصلوں اور قیاسات سے زیادہ قرینِ صواب ہوں گے۔ لہٰذا پوری اُمّت پر ان کی پیروی لازم ہو گی۔ اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر بھی ہوں گے۔

ابوالحسنؒ کرخی کہتے ہیں کہ قول صحابیؓ جب مخالفِ قیاس ہو تو وہ اس بنا پر حجّت اور واجب التقلید ہے کہ اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ حضورؐ سے سنا گیا ہو۔ دوسرا یہ کہ صحابیؓ نے از خود جھوٹ گھڑا ہو۔ آخری احتمال صحابہ کرامؓ کے بلند مقام کے پیش نظر یقینی طور پر منتفی ہے تو لامحالہ اس کا یہ قول سماع پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ قول حضورؐ سے روایت کیا گیا ہے۔ لیکن جب یہ قول موافقِ قیاس اور مُدرک بالعقل اور معقول المعنی ہو تو اس کی حیثیت اجتہاد اور قیاس سے زیادہ نہیں ہے اس لیے کوئی ضروری نہیں کہ مجتہد لامحالہ اس کی تقلید کرے۔ بلکہ اس کے مقابلہ میں اپنے اجتہاد پر بھی عمل کر سکتا ہے، اور جس طرح ایک مجتہد کو اس کے مقابلے میں اپنے اجتہاد پر عمل کرنا جائز ہے، مقلد بھی اس کے مقابلہ میں

دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کر سکتا ہے۔ بہر حال اس صورت میں قولِ صحابی محلِ تنقید ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صحابہؓ کرام کے اجتہادات میں دوسرے مجتہدین کی طرح صواب اور خطاء دونوں کا احتمال موجود ہے۔ اہل السُّنت والجماعت کے نزدیک کل مجتہد یخطی و یصیب کے عام حکم میں صحابی اور غیر صحابی میں کوئی فرق تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب اس میں خطا کا احتمال اور غلط ہونے کا امکان پایا جاتا ہے تو لامحالہ کتاب و سنت کے معیار پر اُسے جانچا اور پرکھا جائے گا۔ اور قابلِ قبول معلوم ہونے کی صورت میں اس کی تقلید کی جائے گی اور قابلِ ترک ثابت ہونے کی صورت میں اُسے چھوڑا جائے گا۔

لیکن محلِ نزاع دونوں گروہوں کے مابین وہ قول ہے جو عام صحابہؓ میں مشہور نہ ہُوا ہو اور پھر اس پر خاموشی اختیار نہ کی گئی ہو اور نہ صراحتہً اُسے تسلیم کیا گیا ہو۔ ورنہ پھر اس کی حیثیت ایک اجماع کی ہو گی اور بالاتفاق تنقید سے بالاتر اور تمام امت کے لیے حجت اور واجب الاطاعت ہو گا۔ نیز صحابیؓ کے اس قول سے دوسرے صحابہؓ نے مخالفت بھی صراحتہً نہ کی ہو ورنہ پھر کسی خاص قول کی تقلید ضروری نہ ہو گی بلکہ کتاب و سنت کے دلائل سے ان مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں اختیار کیا جائے گا۔ اور اس طرح تنقید اور جانچ پڑتال کر کے راجح کو معمول اور مرجوح کو متروک العمل بنایا جائے گا۔ اور یہ بھی ایک قسم کی تنقید ہے۔

اس کے ساتھ اس قول کے متعلق یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ کتاب اللہ یا سنتِ رسول کا مخالف ہے ورنہ پھر بالاتفاق قابلِ عمل نہیں رہے گا، کیونکہ احنافؒ کے نزدیک جو قولِ صحابی حجت ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کتاب و سنّت کے

مقابلے میں بھی وہ حجت اور واجب التقلید ہے بلکہ اس صورت میں وہ بالاتفاق حجت نہیں ہے۔ اس کو شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر باب الجمعہ میں کلام بحالتِ خطبہ پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ آگے تصریحات الائمہ کے تحت اس کا ذکر کیا جائے گا۔ ذیل میں تفصیل بالا کے لیے حنفی علمائے اصول کے اقوال ملاحظہ کیے جائیں۔

علمائے اصولِ فقہ کی تصریحات

قال ابو سعید البردعی تقلید الصحابی واجب حتی یترك به القیاس لاحتمال السماع والتوقیف ولفضل اصابتهم فی نفس الرأی بمشاهدة احوال التنزیل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف وغیرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعی فی قوله القدیم۔ وقال ابو الحسن الکرخی لا یجب تقلید الصحابی الا فیما لا یدرك بالرأی والقیاس والیه مال القاضی ابوزید وغیره۔ وقال الشافعی فی قوله الجدید لا یقلد احد منهم وهذا الخلاف فی کل ما ثبت عنهم من غیر اختلاف بینهم ومن غیر ان یثبت عنهم انه بلغ غیر قائله فسکت عند سماعه مسلماله حتی لو شاع الحکم فسکتوا مسلمین یجب التقلید اجماعاً۔ اھ

(حسامی والمولوی)

"ابوسعید بردعیؒ نے کہا ہے کہ صحابیؓ کی تقلید واجب ہے۔ اور اس کے

مقابلے میں قیاس قابلِ عمل نہیں ہے۔ کیونکہ قولِ صحابی میں یہ احتمال ہے کہ حضورؐ سے اس نے سنا ہو۔ نیز ان کی اجتہادی رائے بھی زیادہ مصیب اس بنا پر ہے کہ انہوں نے نزولِ قرآن کے احوال کا بچشمِ خود معاینہ کیا ہے۔ اور اسبابِ نزول بھی انہیں اچھی طرح معلوم ہیں۔ یہ مذہب فخر الاسلامؒ اور مصنف وغیرہم کا مختار ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور قولِ قدیم کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی مذہب یہی ہے۔ اور ابوالحسنؒ کرخی کہتے ہیں کہ: صحابیؓ کی تقلید بجز مخالف قیاس مسائل کے دوسرے موافقِ قیاس مسائل میں واجب نہیں ہے۔ اسی قول کی طرف قاضی امام ابوزید وغیرہم مائل ہوئے ہیں۔

امام شافعیؒ کا مذہب قولِ جدید کے مطابق یہ ہے کہ صحابہ میں سے کسی کی تقلید جائز نہیں ہے۔ یہ خلاف ان مسائل میں ہے جن میں صحابی کا قول موجود ہو۔ اور کسی نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔ نیز یہ بھی معلوم نہ ہو کہ دوسرے صحابہؓ کو یہ قول پہنچا ہے اور انہوں نے اس پر تسلیم کی صورت میں خاموشی اختیار کی ہے۔ ورنہ اگر صحابیؓ کا یہ قول عام طور پر مشہور ہوا ہو اور دوسروں نے تسلیم کی صورت میں اس پر خاموشی اختیار کی ہو تو بالاجماع اس کی تقلید واجب ہو گی۔"

علمائے اصول میں سے صدر الشریعہ نے بھی اپنی مشہور تصنیف "التوضیح" میں یہی کچھ بالتصریح ذکر کیا ہے۔ اور تفصیل کے ساتھ مندرجۂ بالا تینوں مذاہب کی وہی تشریح کی ہے جو اوپر کی عبارتوں میں موجود ہے۔

ذیل میں "التوضیح" سے یہ مضمون پیش کیا جاتا ہے، ملاحظہ فرمایا جائے:

تقلید الصحابی واجب اجماعًا فیما شاع بینہم فسکتوا مسلمین لہ ولا یجب اجماعًا فیما ثبت الخلاف بینہم واختلف فی غیرھما وھو ما لم یعلم اتفاقھم ولا اختلافہم فعند الشافعی لا یجب لانہ لما لم یرفعہ لا یحمل علی السماع وفی الاجتہاد ھم وسائر المجتہدین سواء لعموم قولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

ولان کل مجتہد یخطی ویصیب عند اھل السنۃ وعند ابی سعید البردعی یجب لقولہ علیہ السّلام اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اھتدیتم — ولان اکثر اقوالہم مسموع من حضرۃ الرسالۃ وان اجتہدوا فرأیہم اصوب لانہم شاھدوا موارد النصوص ولتقدمہم فی الدین ببرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلّم وکونہم فی خیر القرون وعند الکرخی یجب فیما لا یدرک بالقیاس لانہ لا وجہ لہ الا السماع او الکذب والثانی منتف و لا یجب فیما یدرک بالرأی لان القول بالرأی منہم مشہور والمجتہد یخطی ویصیب - والاقتداء فی بعض المواضع بان نسلک مسلکہم فی الاجتہاد ونجتہد کما اجتہدوا وھذا اقتداء ایضا اھ (توضیح)

"صحابی کی تقلید اس قول میں اجماعاً واجب ہے جو صحابہؓ کے مابین مشہور ہو چکا ہو۔ اور تسلیم کرتے ہوئے انہوں نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو۔ اور اس قول میں اجماعاً تقلید واجب نہیں ہے جو صحابہ کے مابین مختلف فیہ ہو اور جس قول پر ان کا اتفاق یا اختلاف معلوم نہ ہو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی تقلید مطلقاً واجب نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے اپنے قول کی نسبت حضورؐ کی طرف نہ کی تو سماع عن الرسول پر اس کو نہیں حمل کیا جا سکتا۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ اور باقی مجتہدین سب برابر ہیں۔ کیونکہ آیت فَاعْتَبِرُوا... الخ دونوں کو شامل ہے۔

تقلیدِ صحابی کے عدمِ وجوب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل السنت کے نزدیک ہر مجتہد کے اجتہاد میں خطاؤ صواب دونوں کا احتمال بھی ہے۔ اور ابو سعید بردعی کے نزدیک تقلیدِ صحابی واجب ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے: "میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں، تم جس کی اقتداء کرو گے ہدایت پاؤ گے" اس کے علاوہ ان کے اکثر اقوال حضورؐ ہی سے سنے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور اجتہادی اقوال میں بھی ان کی رائے زیادہ صواب اس بنا پر ہوگی کہ انہوں نے نصوص کے محل ورود کا معاینہ کیا ہے۔ دوسرے وہ حضورؐ کی صحبت کی برکت سے دین کے مسائل میں دوسروں سے آگے بھی ہیں۔ تیسرے وہ خیر القرون میں بھی تھے۔"

امام کرخیؒ کے نزدیک ان مسائل میں تقلیدِ صحابی واجب ہے جو قیاس کے ساتھ موافق نہ ہوں کیونکہ ان میں قولِ صحابی کے لیے کوئی وجہ نہیں بجز

سماع کے یا پھر جھوٹ کے، اور جھوٹ تو ممکن نہیں لہٰذا یہ قول مسموع ہی ہوگا۔
اور ان مسائل میں یہ تقلید واجب نہیں جو عقل اور قیاس کے موافق ہوں۔
کیونکہ قول بالرائے بھی ان سے مشہور ہے اور مجتہد کبھی مُصِیب ہوتا ہے اور
کبھی مُخطی۔ اور صحابہؓ کی اقتداء بعض صورتوں میں اس طریقہ سے بھی ہوتی ہے کہ
ہم ان کی طرح اجتہادی مسائل میں اجتہاد کریں۔ یہ بھی ان کی اقتدا ہے۔"

امام شافعیؒ کا مذہب

صاحب توضیح کی اس عبارت سے تقلید صحابیؓ کے متعلق تین مذاہب معلوم ہو گئے۔ ایک امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ صحابی کی تقلید اصلاً ضروری نہیں ہے خواہ ان مسائل میں ہو جو قیاس اور عقل کے موافق ہوں۔ یا ان مسائل میں ہو جو عقل اور قیاس کے خلاف ہوں۔ آخری صورت میں اگرچہ قولِ صحابی میں یہ احتمال ضرور ہے کہ وہ حضورؐ سے کوئی سُنا ہوا ارشاد ہو۔ مگر چونکہ صحابیؓ نے حضورؐ کی طرف اس کی نسبت صراحۃً نہیں کی ہے۔ اس لیے ہم اُسے حدیث مرفوع کا درجہ نہیں دے سکتے۔ اور پہلی صورت میں تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحابی کا اپنا اجتہادی فتویٰ ہے اور اجتہادیات میں صحابہؓ اور دوسرے مجتہدینؒ سب برابر ہیں۔ اہل السنت والجماعت کے مسلّم قانون المجتہد قد یخطی وقد یصیب کی رُو سے ہر ایک کے اجتہاد میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس بنا پر صحابی کے اس قول اور فتوے کی حیثیت ایک قیاس سے زیادہ نہیں ہے۔ لہٰذا دوسرے مجتہد پر یہ قول اصلاً حجّت نہیں ہے بلکہ اس کے مقابلے میں وہ اپنے اجتہاد پر بھی عمل کر سکتا ہے۔

ابو سعید بردعیؒ کی رائے میں بہ چند وجوہ صحابی کی تقلید ہر حالت میں واجب

اور اس کا اتباع ضروری ہے۔ اور کسی قسم کی تنقید اس پر نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ حضورؐ نے اوّل تو ساری امّت کے سامنے صحابہؓ کرام کو ایک پیشوا اور مقتدا کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور فرمایا ہے کہ "میرے صحابہؓ ستاروں کے مانند ہیں۔ جس نے اُن کی اقتدا کی وہ ہدایت پائے گا" اور پیشوائیت کا لازمی تقاضا یہی ہے۔ کہ پوُری امت ان کو دین کے بارے میں اپنا پیشوا اور مقتدا تسلیم کرتے ہوئے ان کا اتباع کرے نہ کہ ان کو یا ان کے اقوال کو اپنی تنقیدوں کے لیے نشانہ بنائے۔

ثانیاً ان کے اکثر اقوال حضورؐ سے سنے ہوئے ہوتے ہیں تو گو انہوں نے اپنے اقوال کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی طرف صراحتہً نہ کی ہو۔ مگر اغلب یہ ہے کہ انہوں نے یہ سنا ہوگا۔ اس لیے اُن کے اقوال کو مرفوع حدیث کا درجہ دیا جائے گا۔ اور تمام امّت کے لیے یہ اقوال حدیثِ مرفوع کی طرح واجب الاتباع قرار پائیں گے۔

بالفرض اگر یہ ان کا اپنا اجتہادی فتویٰ ہو۔ تو پھر بھی چونکہ وہ مواردِ نصوص اور اسبابِ نزول سے اچھی طرح واقف ہیں اور بچشم خود ان کا معاینہ کر چکے ہیں۔ نیز حضورؐ کی فیضِ صحبت سے بھی فیضیاب ہوتے ہیں۔ دین کے احکام اور علمِ مسائل میں بھی سب سے مقدم ہیں اور خیر القرون میں ہونے کا شرف بھی انہیں حاصل ہے۔ اس لیے ان کے اجتہادی اقوال اور فتاویٰ دوسرے تمام مجتہدین کے اجتہادی فیصلوں کے مقابلے میں زیادہ صواب اور مبنی برحق ہوں گے تو ان کی تقلید اور پیروی بھی سب کے لیے ضروری ہوگی۔

امام کرخیؒ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قول صحابی نہ مطلقاً واجب التقلید اور حجّت ہے۔ اور نہ علی الاطلاق اس کی مخالفت جائز ہے۔ بلکہ مخالف قیاس

حکم میں وہ حجت اور واجب التقلید ہے۔ کیونکہ عقلاً اس میں دو ہی احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حضورؐ سے سنا گیا ہو۔ دوسرا یہ کہ صحابی نے جھوٹ بولا ہو۔ آخری احتمال یقیناً منتفی ہے تو پہلا احتمال متعین ہو گا۔ اس لیے اس کو حدیث مرفوع کا درجہ دیا جائے گا۔

اور موافقِ قیاس حکم میں قول صحابیؓ کی حیثیت قیاس سے زائد نہیں ہے اس لیے مجتہد پر اس کی تقلید واجب نہیں ہے۔ بلکہ اس کے مقابلے میں اپنے اجتہاد پر عمل کرنا بھی اس کے لیے جائز ہے۔ رہا حضورؐ کا یہ ارشاد کہ اصحابی کالنجوم تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی اُن کی ایک قسم کی اقتداء ہے کہ ہم اُن کے اقوال کے اتباع کے بجائے اُس معاملے میں اُن کی طرح اجتہاد کریں۔ کیونکہ اُن کا طریقہ اجتہادی مسائل میں یہ رہا ہے کہ وہ اُن میں اجتہاد کیا کرتے تھے اور اپنے اپنے اجتہادات پر عمل بھی کیا کرتے تھے۔ تو اگر ہم بھی ان کی طرح اس اجتہادی مسئلہ میں اجتہاد کر کے اپنے اجتہاد پر عمل کریں تو یہ بھی ایک قسم کا اتباع ہو گا اور ان کی اقتدا اس سے بھی ہو جائے گی۔

صاحبِ توضیح کی مندرجۂ بالا عبارت سے محلِ نزاع بھی متعین طور پر معلوم ہو گیا۔ وہ یہ کہ یہ نزاع اسی صورت میں ہے جبکہ صحابی کے اس فتوے پر دوسرے صحابہؓ نے مطلع ہو کر سکوت اور خاموشی اختیار نہیں کی ہو۔ ورنہ پھر اس کی حیثیت ایک اجماع کی ہو گی جس کی مخالفت ہرگز جائز نہ ہو گی۔ نہ اس پر کسی کو تنقید کرنے کا حق حاصل ہو گا۔ اسی طرح صحابی کے اس فتوے سے دوسرے صحابہؓ نے اختلاف بھی نہ کیا ہو۔ ورنہ پھر کسی خاص قول کی تقلید اور اتباع ضروری نہیں ہے بلکہ دو

مختلف قولوں میں سے کسی ایک قول کو دلیل سے دوسرے قول کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔ یا پھر ہر ایک قول کی تقلید جائز ہو گی۔ مجتہد جس کی چاہے تقلید کر سکتا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی تحقیق

شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمدؒ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کی جو تحقیق پیش کی ہے وہ بھی دوسرے علماء اصول کی تحقیق سے مختلف نہیں ہے۔ ذیل میں اُسے بھی ملاحظہ کیا جائے۔ مولانا مرحوم "مقدمۂ فتح الملہم" شرح صحیح مسلمؒ میں "أقوال الصحابۃ والتابعین" کے زیرِ عنوان صـ۱۲۸ میں رقمطراز ہیں:۔

قال ابو سعید البردعی تقلید الصحابی واجب یترك به القیاس وهو مذهب مالكؒ واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین والشافعیؒ فی قوله القدیم۔ وقال ابو الحسنؒ الكرخی وجماعة من اصحابنا لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرك بالرأی والقیاس والیه میل القاضی الامام ابی زید علی ما یشیر الیه تقریره فی التقویم وقال الشافعیؒ فی قوله الجدید لا یقلد احد منهم ای لا یكون قوله حجة وان كان فیما لا یدرك بالقیاس والیه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة۔

وقد اختلف عمل اصحابنا الحنفیة فی هذا الباب فلم یستقر مذهبهم فی هذه المسئلة ولم یثبت عنهم

روایة ظاهرة فیہا ومع ذالک فقد اتفق عمل اصحابنا بتقلید الصحابی فیما لا یدرک بالقیاس مثل المقادیر الشرعیة التی لا تعقل بالرأی حملاً لقوله علی السماع من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لا یظن بہم المجازفة فی القول ولا یجوز ان یحمل قولہم علی الکذب فان طریق الدین من النصوص انما انتقل الینا بروایتہم وفی حمل قولہم علی الکذب والباطل قول بفسقہم و ذالک یبطل روایتہم فلم یبق الا الرأی والسماع ممن ینزل علیہ الوحی ولا مدخل للرأی فی ھذا الباب فتعین السماع وصار فتواہ مطلقة کروایتہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان حجة لاثبات الحکم بہ فکذا اذا افتی بہ ولا طریق لفتواہ الا السماع ....

"ابوسعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ صحابی کی تقلید واجب ہے۔ اور قیاس اس کے مقابلے میں قابلِ عمل نہیں ہے۔ اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ کا۔ اور ایک روایت کے بموجب امام احمدؒ کا۔ اور قول قدیم کے مطابق امام شافعیؒ کا۔ اس کے برخلاف ابوالحسن کرخیؒ اور احناف کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ: صحابی کی تقلید واجب نہیں مگر اس حکم میں واجب ہوگی جو عقل اور قیاس کے موافق نہ ہو۔ قاضی امام ابوزید کا رجحان بھی اسی کی طرف ہے۔ چنانچہ تقویم میں ان کی طرف اس کی تقریر اشارہ کر رہی ہے۔

اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صحابہ میں سے کسی کی تقلید جائز نہیں ہے یعنی اس کا قول ہرگز حجت نہیں اگرچہ وہ مخالفِ قیاس حکم میں ہو، یہ امام شافعیؒ کا قولِ جدید ہے۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا بھی مذہب یہی ہے۔
اور ہمارے احنافؒ کا عمل اس بارے میں مختلف ہے۔ ان کا مذہب اس مسئلہ میں کسی خاص نقطہ پر برقرار نہیں رہا ہے۔ نہ ان سے اس مسئلہ میں کوئی واضح روایت منقول ہے۔ البتہ اس بارے میں وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مخالفِ قیاس مسائل میں جیسے وہ شرعی مقادیر جو عقل سے معلوم نہیں ہو سکتے، قولِ صحابی کی تقلید واجب ہے، اس میں قولِ صحابی کو سماع عن الرسول پر حمل کیا جائے گا۔ کیونکہ ان پر یہ گمان تو کیا نہیں جا سکتا کہ انہوں نے یہ قول اپنی تخمین اور اٹکل سے کیا ہو گا۔ جھوٹ پر بھی حمل ممکن نہیں ہے، کیونکہ دین کے منصوص احکام ہمیں ان کی روایت سے پہنچے ہیں۔ تو اگر ان کا یہ قول جھوٹ پر حمل کیا جائے۔ تو اس سے وہ فاسق قرار پائیں گے اور سارے دین کے بارے میں ان کی روایت باطل قرار پائے گی، اس کے بعد دو ہی احتمال رہ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قیاس اور اس کی اجتہادی رائے ہو، دوسرا یہ کہ حضورؐ سے اس نے سنا ہو۔ مگر چونکہ مخالفِ قیاس حکم میں رائے کے لیے کوئی دخل ہے نہیں تو لامحالہ سماع ہی متعین ہو گا۔ اب اس کا یہ فتوے روایت عن الرسول کے مانند ہو جائے گا۔ اور یہ بات تو یقینی ہے کہ اگر اس نے حضورؐ سے اپنے سماع کا ذکر کیا ہوتا تو وہ اثباتِ حکم کے لیے ضرور

حجت ہوتا، تو فتوی بھی اس بنا پر حجت ہوگا کہ اس کے لیے سماع کے علاوہ دوسرا کوئی طریقہ نہیں ہے۔"

چند سطروں کے بعد آگے چل کر مولانا مرحوم فرماتے ہیں:-

وھٰذا کلہ فیما لا یدرك بالقیاس فاما ما یعقل بالقیاس فوجہ قول الکرخی ان القول بالرأی من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم مشھور واحتمال الخطأ فی اجتھادھم کائن لا محالۃ فقد کان یخالف بعضھم بعضاً وکانوا لا یدعون الناس الی اقوالھم وکان ابن مسعود یقول ان اخطأت فمن الشیطان واذا کان کذالك لم یجب تقلید مثلہ بل وجب الاقتداء بھم فی العمل بالرأی مثل ما عملوا ۔ وذالك معنی قولہ " اصحابی کالنجوم" الخ ووجہ قول ابی سعید البردعی ان العمل برأیھم اولٰی بوجھین، احدھما احتمال السماع والظاھر الغالب من حال الصحابی انتائہ بالخبر لا بالرأی الا عند الضرورۃ۔

ولاحتمال فضل اصابتھم فی نفس الرأی فرأی الصحابۃ اقوی من رأی غیرھم لانھم شاھدوا طرق النبی علیہ السلام فی بیان احکام الحوادث ولان لھم زیادۃ جد وحرص فی بذل مجھودھم فی طلب الحق وزیادۃ احتیاط

فی حفظ الاحادیث والتامل فیما لانص فیہ غایۃ التأمل وفضل درجۃ لیس لغیرھم کما نطقت بہ الاخبار مثل قولہ خیر القرون قرنی الذین بعثت فیھم الخ وقولہ انا امان لاصحابی واصحابی امان لامتی وغیر ذالک من الاخبار ولمثل ھذہ الفضیلۃ اثر فی اصابۃ الرأی وکونہ ابعد من الخطاء فبھذہ المعانی ترجح رأیھم علی رأی غیرھم وعند تعارض الرأیین اذا ظھر لاحدھما نوع ترجیح وجب الاخذ بذالک۔ فکذا اذا وقع التعارض بین رأی الواحد منھم ورأی الواحد منا یجب تقدیم رأیہ علی رأینا لزیادۃ قوۃ فی رایہ من الوجوہ التی ذکرناھا۔اھ

(مقدمہ فتح الملہم ج ا ص۴۷-۴۸)

"یہ تمام تفصیل اس حکم میں ہے جو مُدرک بالقیاس نہ ہو۔ رہا وہ حکم جو مُدرک بالعقل ہو تو اس میں قول کرخیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصحاب رسولؐ سے دینی مسائل میں اپنے اجتہاد سے فتویٰ دینا مشہور اور معروف ہے ان کے اجتہادات میں خطاء کے احتمال سے بچنا بھی ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے تھے۔ اور لوگوں کو بھی اپنے اقوال کی پابندی پر مجبور نہیں کرتے تھے۔ اور اسی وجہ سے ابن مسعود فتوے دیتے وقت فرماتے تھے کہ اگر فتوے میں مجھ سے غلطی ہو گئی تو یہ شیطان کی طرف سے ہوگی۔ اور جب ان کے اجتہادات میں خطاء کا احتمال

ثابت ہُوا۔ تو ایسے اجتہاد کی تقلید بھی واجب نہیں ہے۔ بلکہ اُن کی اقتدا اس طریقہ سے کی جائے گی کہ ہم بھی ان کی طرح عمل یا لڑائی کریں گے۔ یہی مراد ہے حضورؐ کے اس ارشاد کی کہ میرے اصحاب ستاروں کے مانند ہیں۔" اور قول ابوسعیدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے لیے اُن کی رائے پر عمل کرنا دو وجوہ سے بہتر ہے ایک یہ کہ اس میں احتمال سماع ہے۔ کیونکہ صحابہؓ اکثر اوقات میں حدیث ہی سے فتوے دیا کرتے تھے، نہ کہ رائے سے۔ الّا یہ کہ شدید ضرورت پیش آجاتی۔ دوسری ان کی رائے پر عمل کرنا اس وجہ سے بھی بہتر ہے کہ بہ نسبت دوسرے مجتہدین کے ان کی رائے زیادہ صائب ہے۔ اور مجتہدین کی رائے سے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ انہوں نے حوادث اور واقعات کے احکام بیان کرنے میں حضورؐ کے طریقوں کو بچشمِ خود معاینہ کیا ہے۔ نیز وہ حق کی جستجو میں بھی زیادہ کوشاں اور حریص تھے۔ اور حفظِ احادیث میں بھی سب سے زیادہ محتاط تھے۔ اسی طرح وہ غیر منصوص احکام اور مسائل میں بھی غایت درجہ غور و فکر کرتے تھے۔ درجہ کے اعتبار سے بھی ان کے لیے وہ فضیلت ہے جو دوسروں کے لیے ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ احادیث سے بصراحت ثابت ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے: "سب سے بہتر وہ لوگ ہیں جن میں مَیں مبعوث کیا گیا ہوں۔" اور یہ بھی فرمایا ہے کہ "مَیں اپنے اصحاب کے لیے امان ہوں۔ اور وہ ساری امت کے لیے امان ہیں۔" اسی فضیلت کی وجہ سے ان کی رائے زیادہ صائب اور خطا سے زیادہ محفوظ ہو گی۔ انہی وجوہات سے صحابہ کی رائے کو دوسروں کی رائے پر ترجیح حاصل ہو گی۔ اور جس طرح دو متعارض

رایوں میں سے ایک کے لیے جب دوسری پر ایک قسم کی ترجیح ثابت ہو جائے تو اس پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب صحابی کی رائے اور دوسرے مجتہد کی رائے میں تعارض واقع ہو جائے تو اس کی رائے مجتہد کی رائے پر بھی لازماً مقدم ہو گی۔ کیونکہ اس کی رائے سابقہ وجوہ کی بنا پر دوسرے مجتہد کی رائے سے جو ہم بیان کر چکے ہیں زیادہ قوی ہے۔"

علماءِ اصول فقہ کی مندرجۂ بالا تصریحات سے مسئلہ متعلقہ کے بارے میں اگرچہ علماءِ اُمت کے مذاہب کی تفصیلات اور دوسری ضروری باتیں معلوم ہو گئیں۔ مگر یہ بات ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں قولِ صحابیؓ کی حیثیت کیا ہے۔ آیا اس کی تقلید سنت کے مقابلے میں بھی جائز ہے اور تنقید سے بالاتر ہے۔ یا سنت کے مقابلے میں اس کی تقلید جائز نہیں ہے؟ اس بارے میں جہاں تک ہمارے معلومات کا تعلق ہے، ہم اس کی بنا پر دعوے سے یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی سنت کے مقابلے میں قولِ صحابیؓ قابلِ تقلید نہیں ہے۔ اور اس پر علماءِ اُمت سب متفق ہیں اور کسی کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔ اس کی چند مثالیں مسئلہ کی ابتداء میں "حدیثِ رسول اور تنقید" کی بحث میں گزر چکی ہیں۔ اب ذیل میں ائمۂ دین میں سے چند ائمہ کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں۔

بعض دوسرے ائمہ کی تصریحات

عن الاوزاعی قال کتب عمر بن عبد العزیز انه لارأی لاحد فی کتاب اللہ ولا رأی لاحد فی سنة سنها رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وانما رأی الائمة فیما لم ینزل فیه

کتاب و لم تمض فیہ سنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اھ (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱، ۱۴۳)

"امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے ماتحت حکام کو لکھا تھا کہ قرآن مجید کے مقابلے میں کسی کو رائے پیش کرنے کا کوئی حق نہیں۔ نہ سنتِ رسُول کے مقابلے میں کسی کو رائے پیش کرنے کی اجازت ہے۔ ائمہ دین کی رائے اس حکم میں قابلِ قبول ہو سکتی ہے جس میں قرآن کریم نازل نہ ہوا ہو۔ اور حضورؐ کی سنت بھی اس میں معلوم نہیں ہو چکی ہو" (ورنہ پھر رائے اُن کے مقابلے میں مقبول نہ ہو گی۔)

امام اوزاعیؒ اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے پہلے بھی بڑے بڑے صحابہؓ اور تابعینؒ نے یہی رائے ظاہر کی ہے کہ حضورؐ کی سنت کے مقابلے میں کسی کا قول قابلِ اتباع نہیں ہے:

عن عبد اللہ ابن عباس وعطاء ومجاھد ومالك بن انس رضی اللہ عنہم انہم کانوا یقولون ما من احد الا و ھو ماخوذ من کلامہ ومردود علیہ الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اھ (حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۴۸)

علمائے امت کے ان اقوال سے صاف طور پر یہ بات واضح ہے کہ کتاب و سنت کے مقابلے میں کسی کے اقوال اور فیصلے قابلِ عمل نہیں ہیں۔ خواہ وہ صحابہؓ ہوں۔ یا امت کے دوسرے علماء اور صلحاء۔ یہ بھی ان اقوال سے معلوم ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی بھی شخص اس مقام پر فائز نہیں ہے کہ اس کے تمام

اقوال ہر حالت میں واجب العمل ہوں بلکہ ہر شخص کے بعض اقوال قابلِ عمل اور بعض لائقِ ترک ہوں گے۔ اس میں صحابہ اور غیر صحابہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ صحابہ کرام کے بعض اقوال دلائل سے رد کیے جا سکتے ہیں اور اسی کا نام تنقید ہے۔

امام محمدؒ بن حسن شیبانی نے اپنے مؤطا میں عبداللہ ابن عمر کی ایک روایت ذکر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

عن ابن عمر انہ قال لا بأس بان یغتسل الرجل بفضل وضوء المرأۃ مالم تکن جنبا او حائضاً۔ (مؤطا ص۶۴)

"ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ عورت کے وضوء سے جو پانی بچا ہو۔ اس سے مرد غسل کرے بشرطیکہ عورت جنب اور حائضہ نہ ہو۔"

علماء نے اس روایت کے پیشِ نظر ابن عمر کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائض اور جنبی عورت کا جھوٹا پانی ناپاک ہے۔ اسی طرح اس عورت کے وضوء سے بچا ہوا پانی بھی ابن عمرؓ کے نزدیک قابلِ غسل یا قابلِ توضی نہیں ہے مگر امام محمد رحمہ اللہ نے ابن عمرؓ کے اس مذہب پر تنقید کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ: حائض اور جنبی عورت کا جھوٹا پانی پاک ہے۔ اس سے وضوء اور غسل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس کے غسل اور وضو سے بچے ہوئے پانی کے استعمال میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگرچہ عورت حائض یا جنبی ہو۔" چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں:

لا بأس بفضل وضوء المرأۃ وغسلها وسؤرها وان کانت

جنباً او حائضاً۔ (مؤطا ص۶۴)

"عورت کے وضوء اور غسل سے بچا ہُوا پانی۔ اسی طرح اس کے جھوٹے پانی کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اگرچہ عورت جنب یا حائضہ ہو"۔

امام محمدؒ نے ابن عمرؓ کے اس قول اور مذہب پر تنقید ان روایات کے پیش نظر کی ہے جن میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور امہات المؤمنین نے ایک برتن کے پانی سے غسل کر کے ایک دوسرے کا بچا ہُوا پانی استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

بلغنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل ھو و عائشۃ من اناء واحد یتنازعان الغسل جمیعاً فھو فضل غسل المرأۃ الجنب۔ (مؤطا ص۶۴)

"ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضورؐ اور حضرت عائشہ دونوں نے ایک برتن سے یکے بعد دیگرے پانی لے کر غسل کیا ہے۔ اور یہ جنب عورت کے غسل سے بچا ہُوا پانی ہے"۔

امام محمد کی اس تنقید پر تبصرہ کرتے ہوئے فاضل لکھنوی حضرت مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں:

یشیر الی ان تقلید الصحابی واجب وقولہ حجۃ عندنا مالم ینفہ شیئ من السنۃ وقد صرح بہ ابن الھمام فی کتاب الجمعۃ من فتح القدیر وھٰھنا قد نفی قول ابن عمر ورد بسنتہ فالعبرۃ بالسنۃ لا بہ۔ اھ

"اس قول میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صحابی کی تقلید واجب اور اس کا قول ہمارے نزدیک حجت ہے۔ جبتک وہ سنت کے خلاف نہ ہو۔ اس کی ابن ہمامؒ نے فتح القدیر کی کتاب الجمعۃ میں تصریح کی ہے یہاں امام محمدؒ نے بھی قول ابن عمرؓ کی تردید سنت سے کی ہے پس قابلِ اعتبار سنت ہے نہ کہ قولِ صحابی۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے:

لا حجۃ فی قول احد دون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وان کثروا۔ لا فی قیاس ولا فی شیء و ما ثم الا طاعۃ اللہ و رسولہ۔ (عقد الجید) حجۃ اللہ ص۱۷۱)

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے کسی کے قول میں حجت نہیں ہے۔ خواہ وہ بہت سے افراد کیوں نہ ہوں، نہ کسی قیاس میں اور نہ کسی دوسری چیز میں۔ یہاں صرف اللہ اور رسول کی اطاعت ہی کام دے سکتی ہے نہ کہ کچھ اور۔"

امام احمد بن حنبلؒ کی تصریح

دوسرے ائمہ دین کی طرح امام احمد بن حنبلؒ بھی فرماتے ہیں:۔ لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام۔ "اللہ اور رسولؐ کے مقابلے میں کسی کو بات کہنے کا حق نہیں ہے۔" (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۷۱)

یہ چند مثالیں مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر پیش کی گئیں۔ ان کے علاوہ

بھی سینکڑوں مثالیں ایسی مل سکتی ہیں۔ جن میں کتاب و سنّت کے مقابلے میں صحابہؓ کرام کے مختلف اقوال اور فتاویٰ قابلِ ترک سمجھے گئے ہیں۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ اور کسی عالم کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔

شیخ ابن ہمامؒ کی تصریح

یہی وجہ ہے کہ شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر کی کتاب الجمعۃ میں کلام بحالتِ خطبہ پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

والحاصل ان قول الصحابی حجة فیجب تقلیده عندنا

مالم ینفه شیٔ اٰخر من السنة۔ اھ (ج ۲ ص ۳۷)

"حاصل یہ ہے کہ قولِ صحابیؓ ہمارے نزدیک حجت اور واجب التقلید ہے۔ مگر اس وقت جبکہ کوئی حدیث اس کی نفی نہ کر رہی ہو۔"

مسئلۂ تنقید کا خلاصہ

مسئلۂ تنقید کے بارے میں گذشتہ مباحث کا خلاصہ درجِ ذیل ہے۔

۱۔ لغتِ عربی میں لفظ تنقید کے دو معانی آتے ہیں۔ ایک عیب جوئی، اور دوسرا جانچنا اور پرکھنا۔ یعنی دلائل کی روشنی میں کسی چیز کے متعلق یہ دیکھنا کہ قابلِ قبول ہے یا لائقِ ترک۔

۲۔ عیب جوئی کے معنی میں تنقید کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کے مسلمان پر بھی جائز نہیں ہے چہ جائیکہ صحابۂ کرام اور علمائے سلف اس قسم کی تنقید کے لیے نشانہ بنائے جائیں۔ کیونکہ یہ ایک حرام تجسّس ہے جو شریعت کی رُو سے کسی کے حق میں جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ دین کا اہم ترمقصد اور شریعت کی عظیم تر مصلحت وابستہ ہو۔

جو تنقید نہ کرنے سے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اس کی مثال وہ تنقید ہے جو جرح و تعدیل کی صورت میں ائمۂ حدیث نے رواۃِ حدیث پر کی ہے۔

۳ - جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں جو تنقید ہو وہ ہر اس قول و عمل پر کی جا سکتی ہے جس میں صواب اور خطاء دونوں کا احتمال ہو اور اس قول و عمل پر یہ تنقید نہیں کی جا سکتی جو خطاء کے احتمال سے محفوظ ہو اور عصمت اس کے لیے یقینی ہو۔

چونکہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کوئی شخص بھی معصوم نہیں ہے اس لیے اس کا قول خطاء کے احتمال سے محفوظ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ تنقید سے بھی بالاتر نہیں ہو سکتا۔ اور انبیاء علیہم السلام چونکہ یقینی طور پر معصوم ہیں اس لیے وہ ہر قسم کی تنقید سے بھی بالاتر ہیں اور بجائے خود معیارِ حق ہیں۔

۴ - جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں جو تنقید ہو اس کے جواز پر قرآن مجید اور حدیثِ رسول دونوں ناطق ہیں۔ ایک بڑے سے بڑا بزرگ آدمی کیوں نہ ہو، مگر اس کے اقوال اور فیصلے کتاب و سنت کے مقرر کردہ معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے جائیں گے۔ پھر جو بھی قول اور فیصلہ اس کے موافق نکلے گا اُسے قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس کے مخالف ثابت ہو گا اُسے رد کیا جائے گا۔

۵ - احادیثِ نبویہ سے بھی اس تنقید کا جواز ثابت ہے۔ میراث کے مسئلہ میں عبداللہ ابن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے فتوے پر تنقید کی ہے۔ اسی طرح قنطار کے مسئلہ میں ایک عورت نے حضرت عمرؓ پر تنقید کی ہے۔ ان تمام تنقیدات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے پر اس قسم کی تنقیدات کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے، نہ ایسی تنقیدوں کے بارے میں اُن کا یہ تصور تھا کہ یہ ایک

دوسرے کی توہین ہے۔ ورنہ ابوموسیٰ اشعریؓ ابن مسعودؓ کی اس تنقید کے بارے میں کہ لقد ضللت اذا وما انا من المهتدين، یہ نہ کہتے کہ: لاتسئلونی ما دام هذا الحبر فيكم۔ اسی طرح حضرت عمرؓ ایک عورت کی اس تنقید پر کہ: انتبع قولك ام قول الله عزوجل وآتيتم احداهن قنطاراً۔ یہ نہ فرماتے کہ كل احد اعلم من عمر تزوجوا على ما شئتم

۶۔ یہ تنقید جس طرح صحابہ کرامؓ آپس میں ایک دوسرے پر کیا کرتے تھے اسی طرح تابعینؒ اور تبع تابعینؒ نے بھی اقوالِ صحابہ پر دلائل سے تنقیدات کی ہیں اور کبھی کسی نے اس کو توہین نہیں سمجھا ہے۔

۷۔ جن امور میں صحابہ کرام تنقید سے بالاتر ہیں وہ درج ذیل تین امور ہیں: (۱) نقل کتاب اللہ اور روایتِ حدیث (۲) دین کے اصولی مسائل اور اعتقادیات (۳) دین کا جامع نقشہ اور مکمل تفصیلی نظام۔ جس میں عقائد، فرائض دین کی تفصیلات اور اصولِ اخلاق سب ہی شامل ہیں۔

۸۔ صحابہ کرام کے ذاتی اقوال اور فیصلے دوسرے ائمہ دین کے اجتہادات کے مقابلے میں امام مالکؒ، امام احمد بن حنبل اور ابوسعیدؒ بردعی کے نزدیک واجب التقلید ہیں لیکن امام شافعیؒ اور امام ابوالحسنؒ کرخی کے نزدیک مطلقاً واجب التقلید نہیں ہیں۔ بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قولِ صحابی ہرگز قابلِ تقلید نہیں ہے۔ اور امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ مخالفِ قیاس مسائل میں اگرچہ حجت اور قابلِ تقلید ہے، مگر موافقِ قیاس مسائل میں قابلِ تقلید نہیں ہے۔ اس صورت میں امام کرخیؒ کے نزدیک قولِ صحابیؓ تنقید سے بالاتر نہیں ہے۔

۹۔ کتاب و سنّت کے مقابلے میں قولِ صحابی بالاتفاق قابلِ تقلید نہیں ہے بلکہ واجب الترک ہے۔ احادیث کے مقابلے میں بہت سے دینی مسائل میں اقوالِ صحابہؓ چھوڑے گئے ہیں۔ ائمۂ دین اور علمائے امّت نے اپنی اپنی تصانیف میں بالتصریح یہ بات ذکر کی ہے کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں اقوالِ صحابہؓ قابلِ عمل نہیں ہیں۔ نہ ان کی تقلید جائز ہے۔"

یہ ہے مسئلہ کی مختصر تشریح۔ اس کی روشنی میں اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہلِ علم انبیاء علیہم السلام کے ماسوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہیں سمجھتے ہیں، خواہ وہ صحابہ کرام ہوں یا دوسرے ائمۂ سلفؒ۔ اس سے آخر اُن کی مراد کیا ہے۔ اور ان کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے؟

اس مسئلہ پر جہاں تک ہم نے ان کی تحریریں پڑھی ہیں اُن کے پیشِ نظر ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ اُن کا مسلک، یا تنقید کے بارے میں اُن کا یہ نظریہ کہ "رسولؐ خدا کے سوا کوئی بھی معیارِ حق نہیں ہے اور نہ کوئی شخص تنقید سے بالاتر ہے۔" اسلاف کے نظریہ سے مختلف ہے۔ آخر جب قرآن و حدیث انبیاء علیہم السّلام کے ماسوا کسی کو معیارِ حق قرار نہیں دیتے نہ کسی کو تنقید سے بالاتر ثابت کرتے ہیں، صحابہ کرامؓ بھی آپس میں ایک دوسرے پر اس طرح کی تنقیدیں کرتے ہیں، ائمۂ دین بھی کتاب و سنّت کے معیار پر صحابہ کرامؓ کے اقوال کو جانچتے اور پرکھتے ہیں، اور اس طرح کی تنقیدی جانچ پڑتال کرنے کے بعد بعض اقوال کو قابلِ عمل اور بعض کو قابلِ ترک سمجھتے ہیں، بلکہ بعض ائمہ تو صاف طور پر اقوالِ صحابہؓ کی حجیت ہی سے انکار کر دیتے ہیں تو اگر مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم حضرات

نے بھی دستور جماعت اسلامی کی دفعہ ۶ میں یہ لکھا کہ :" رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بنائے اور نہ کسی کو تنقید سے بالاتر سمجھے " تو ہم اس کو آخر کس قانون کی رُو سے گمراہی قرار دے سکتے ہیں ۔ جبکہ مولانا مودودی سے بہت پہلے امت کے اسلاف نے اس کو بطور عقیدہ اور ایک قانون کے تسلیم کیا ہے ؟ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے اہلِ علم نے تنقید کی جو تشریح کی ہے اس کی حقیقت صرف یہی ہے کہ قولِ صحابی بجائے خود اس کی شخصیت کی بنا پر حجت اور واجب الاطاعت نہیں ہے بلکہ کتاب و سنت کے فیصلے کے ساتھ موافقت اور مطابقت کی وجہ سے حجت اور واجب التسلیم قرار پا سکتا ہے ۔ اور جب بھی وہ کتاب و سنت کے فیصلے کے خلاف ثابت ہوگا اس وقت اُسے چھوڑ دیا جائے گا " اور یہ وہ عقیدہ و مسلک ہے جو تمام علمائے امت کے ہاں متفق علیہ عقیدہ اور مسلک چلا آیا ہے ۔

ہاں ! اگر مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے اہلِ علم حضرات تنقید سے بہاں تنقیص اور توہین مراد لیتے ، یا تنقید عیب جوئی اور عیب چینی کے معنی میں لیتے تو ہم صاف طور پر اُن کے اس عقیدے کو گمراہی اور نظریہ کو باطل بلکہ زندقہ قرار دیتے کیونکہ صحابۂ کرام پر اس معنی میں تنقید کو اہل السنۃ والجماعۃ نے گمراہی اور زندقہ قرار دیا ہے ۔ شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے غالباً " الاصابہ " میں صحابہ کرام پر اس قسم کی تنقید کرنے والے کو " زندیق " قرار دیا ہے ۔ لیکن جب وہ خود تصریح کر چکے ہیں کہ تنقید سے ہماری مراد یہاں تنقیص یا توہین نہیں ہے نہ اس سے ہم عیب جوئی اور عیب چینی مراد لیتے ہیں ۔ بلکہ اس سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ رسولِ خدا کے ماسوا تمام لوگوں کے اقوال و افعال کو خواہ وہ صحابہ کرام ہوں یا دوسرے

بزرگانِ دین، کتاب وسنّت کی شرعی کسوٹی پر جانچا اور پرکھا جائے گا۔ اس کے بعد جو بھی قول وفعل اس پر پورا اُترے گا اُسے قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس پر پُورا نہ اُترے گا اُسے چھوڑ دیا جائے گا۔" تو اس کو گمراہی کہنے کی جسارت وہی شخص کرسکتا ہے جو مولانا مودُودی اور جماعت اسلامی سے خدا واسطے کا بیر رکھتا ہے۔ یا پھر وہ اس مسئلہ کی ابجد سے بھی واقفیت نہیں رکھتا ہے۔ ذیل میں مولانا مودودی اور جماعت سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہلِ علم کی تصریحات اور توضیحی بیانات نقل کیے جاتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ تنقید سے یہاں وہ کیا مراد لیتے ہیں اور صحابہ کرام کے اقوال پر وہ کس معنٰی میں تنقید کو جائز سمجھتے ہیں؟

مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی کی توضیح

اس مسئلہ کے متعلق مولانا مودُودی سے کسی نے یہ استفسار کیا کہ "کیا آپ صحابۂ کرام پر تنقید کو جائز سمجھتے ہیں؟" تو مولانا نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا:

"تنقید کا لفظ جس معنی میں آپ نے اپنے اعتراض ۱۳ میں استعمال فرمایا ہے اس معنی میں صحابہ کرامؓ تو کجا کسی ادنٰی سے ادنٰی درجے کے مسلمان پر بھی تنقید کرنا میرے نزدیک سخت گناہ ہے۔ البتہ تنقید کے جو معنے اہلِ علم میں معلوم ومعروف ہیں، اُن میں اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام کے سوا کسی انسان کو بھی میں تنقید سے بالاتر نہیں مانتا ہوں۔ کسی صحابی کا قول یا فعل بھی محض اپنے قائل وفاعل کی شخصیت کی بنا پر حجت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی دلیل دیکھ کر رائے قائم کی جائے گی کہ آیا اُسے قبول کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ دلیل کے لحاظ سے کسی بات کو جانچنے کا نام ہی تنقید ہے۔

اور یہ تنقید مجھے نہیں معلوم کہ کس زمانے میں ناجائز رہی ہے۔ فقہ کے بکثرت مسائل میں مختلف صحابہؓ کے مختلف قولی و عملی آثار پائے جاتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین نے دلیل کی بنا پر ان میں سے کسی کو قبول اور کسی کو رد کیا ہے۔

آپ فقہ کی مبسوط کتابوں میں سے جس کو چاہیں اٹھا کر دیکھیں۔ آپ کو اس تنقید کی ہزاروں مثالیں مل جائیں گی۔ کیا آپ کے نزدیک وہ سب لوگ گنہگار تھے۔ جنہوں نے صحابہؓ کے مختلف اقوال و افعال میں تنقیدی محاکمہ کیا؟

اصحابی کالنجوم والی حدیث کا اگر آپ نے یہ مطلب لیا ہو کہ ہر صحابی کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے۔ تو سلفؒ و خلفؒ میں کوئی صاحبِ علم مجھ کو اس کا قائل نہیں ملا ہے۔ آپ کو ملا ہو تو اس کا نام مجھے بھی بتائیں۔ البتہ ساری امت اپنے دین کے ہر مسئلہ میں بہرحال کسی نہ کسی صحابی کے ذریعہ ہی سے رہنمائی حاصل کرتی رہی ہے۔ اور یہی اس حدیث کا منشاد ہے۔"

(ترجمان القرآن ج ۴۶ عدد ۳۔ مئی ۱۹۵۶ء)

اس مسئلہ سے متعلق مولانا سے دوسرا ایک استفسار یہ کیا گیا کہ "اگر صحابہ کرام پر تنقید کو جائز قرار دیا جائے تو اُن کے وہ فضائل اور محامد جو قرآن و حدیث میں ان کے بیے مذکور ہیں۔ اس تنقید سے واجب التسلیم نہیں رہیں گے۔" اس کے جواب میں مولانا نے درج ذیل توضیح فرمائی :-

"تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے۔ مگر کسی صاحبِ علم آدمی سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں۔ اور خود دستور کی مذکورہ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد "عیب چینی" مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فتنہ پرداز آدمی ہی اس لفظ سے نکال سکتا ہے۔

مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ "رسولِ خدا کو معیارِ حق قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس معیار کے لحاظ سے قرار پائے گا اُسے اُسی درجے میں رکھا جائے گا" اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ "صحابہ کرامؓ کے جو محامد و فضائل کتاب اللہ اور احادیثِ نبویہ میں مذکور ہیں وہ واجب التسلیم نہیں رہیں گے؟ کیا ایک صاحبِ عقل آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ رسولِ خدا کو معیارِ حق ماننے والے آدمی کے سامنے جب رسولِ خدا کی لائی ہوئی کتاب پاک، اور رسولِ خدا ہی کی احادیث سے کسی شخص یا گروہ کے محامد و فضائل ثابت ہوں گے تو وہ انہیں واجب التسلیم ماننے سے انکار کر دے گا؟ یہ عجیب قسم کی معنی آفرینی اگر شرارت کی نیت سے نہیں تو پھر "بریں عقل و دانش بباید گریست"۔ (بحوالہ رسالہ "کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟")

اس کے بعد ایک دوسرے ذمہ دار رکن اور جماعت کے ایک سربراہ کی توضیح پیش کی جاتی ہے :-

مولانا امین احسن اصلاحی کی توضیح

مولانا امین احسن صاحب اصلاحی اگرچہ جماعت سے اب بالکلیہ الگ ہو چکے ہیں۔ مگر جس وقت تنقیدِ صحابہؓ کے مسئلہ پر بحث چھڑ گئی تھی۔ اس وقت وہ مجلسِ شوریٰ کے ایک ذمہ دار رکن تھے۔ اور دستوری کمیٹی میں بھی ایک ممبر کی حیثیت سے شامل تھے۔ آپ نے تنقید کے مسئلہ پر ایک سوال کے جواب میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ درج ذیل ہے:

جواب

مکرمی و محبی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

"دستورِ جماعت اسلامی کی مذکورہ بالا عبارت پر جن حضرات نے وہ اعتراضات کیے ہیں جن کا آپ نے حوالہ دیا ہے، اللہ تعالیٰ اُن کی حالت پر رحم فرمائے۔ آپ نے تو صرف اعتراض کا ذکر کیا ہے، حالانکہ مجھے یہ معلوم ہوا تھا کہ اس پر بعض حضرات کی طرف سے جماعت کے خلاف تکفیر کا فتویٰ بھی صادر ہو چکا ہے۔ اُن لوگوں کی ذہانت کی داد دیجیے جنہوں نے اتنی معقول بلکہ ایمان پرور عبارت کے اندر سے بھی کفر ڈھونڈ نکالا۔

اس عبارت پر کفر کا فتویٰ صادر ہو جانے کے بعد کم از کم میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اب جماعت اسلامی والے اگر ان حضرات کو خالص قرآن بھی سنائیں تو بھی یہ لوگ ان کو بخشنے والے نہیں ہیں۔ اس کے اندر سے بھی کوئی نہ کوئی کفر نکال کر اس کے سنانے پر بھی تکفیر کا فتوے جڑ دیں گے۔ مجھے یہ توقع نہیں ہے کہ اُن لوگوں کو کسی طرح بھی قائل یا مطمئن کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ میری طبیعت کسی طرح بھی آمادہ نہیں ہوتی تھی کہ ان سوالوں کے جواب لکھنے پر وقت ضائع کروں لیکن آپ کے اصرار بلکہ جبر سے مجبور ہو کر یہ سطریں قلم بند کر رہا ہوں۔ اور یاد رکھیے اس پر جو وقت صرف ہو گا اس کو میں آپ کے حساب میں لکھوں گا۔

سوالوں کے جواب مختصر طور پر بالترتیب یہ ہیں:

(۱) دستور کی یہ دفعہ جماعت کے ارکان کو یہ بتانے کے لیے درج نہیں کی گئی ہے کہ کس کس کی "عیب چینی" کی جاسکتی ہے اور کس کس کی نہیں کی جاسکتی ہے۔ جماعت اسلامی کا قیام اقامتِ دین کے لیے عمل میں آیا ہے۔ عیب چینی کے لیے عمل میں نہیں آیا ہے کہ اس سے متعلق خاص طور پر ایک دفعہ درج کی جائے، اور وہ بھی بنیادی عقیدے کی حیثیت سے کہ جماعت کے ارکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے سوا تمام انبیاء اور تمام ائمہ کی عیب چینی کو اپنا عقیدہ بنائیں۔

تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں۔ اور بتانا یہ مقصود ہے کہ اسلام میں معیارِ حق صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم ہیں۔ کسی کی کوئی بات حضورؐ کے قول یا فعل کے خلاف حجت نہیں بن سکتی۔ اگرچہ اس دفعہ کی ترتیب کے وقت زیر بحث سوال انبیاء سابقین کا نہیں تھا۔ بلکہ پیش نظر صرف اِس امت کے مختلف طبقات تھے کہ ان میں سے بجائے خود کوئی بھی سند اور حجت نہیں ہے۔ بلکہ سب کے اعمال و اقوال اصل معیارِ حق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم پر جانچنے اور پرکھنے کے بعد ہی حجت اور سند بن سکتے ہیں۔ لیکن

اب میں یہ عرض کرتا ہوں کہ بعینہٖ یہی اصول حضرات انبیاءِ سابقین پر بھی منطبق ہوتا ہے۔ ہم ان انبیاءِ سابقین کی تعلیمات و ہدایات تو درکنار خود اُن کی نبوت بھی اِس بناپر تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے اُن کی نبوت کی تصدیق فرمائی ہے۔ اگر ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی نبوت کی تصدیق نہ فرمائی ہوتی تو ہم ان میں سے کسی کو نبی نہ مانتے۔ جب سرے سے ان کی نبوت ہی حضورؐ کی تصدیق کے بغیر تسلیم نہیں کی جاسکتی تو ان کے اقوال و افعال بجائے خود معیارِ حق بننے کے کیا معنی؟

انبیاءِ سابقین کی تعلیمات کا بیشتر حصہ گم ہو چکا ہے۔ ان کی تعلیمات میں تحریفات بھی ہوئی ہیں۔ ان کی زندگیوں کے حالات بیشتر غیر مستند روایات کا مجموعہ ہیں۔ ان کی شریعتوں کے بہت سے احکام قرآن مجید نے منسوخ کر دیئے ہیں۔ نیز ان کی شریعتوں میں بہت سی کمیاں بھی تھیں جن کی حضورؐ کی شریعت سے تکمیل ہوئی اس وجہ سے ہمارے لیے ان کی صرف وہی چیزیں قابلِ قبول ہیں جو ہمیں قرآن و حدیث سے معلوم ہوتی ہیں اور وہ بھی اس بنا پر نہیں کہ وہ انبیاءِ سابقین کی تعلیمات ہیں۔ بلکہ اس بنا پر کہ اسلامی شریعت نے ان کو اپنا لیا ہے۔ اگر اس کسوٹی سے بے نیاز ہو کر ہم ہر اس رطب و یابس کو قبول کرلیں جو انبیاءِ سابقین سے متعلق اُن کے ماننے والے پیش کرتے ہیں تو ہم ہدایت کے بجائے ضلالت میں پڑ جائیں گے پس پچھلے انبیاء سے متعلق ہمارے لیے صحیح رویہ یہی ہے کہ ان کی جن چیزوں کی قرآن سے تصدیق ہوگئی ہے ہم ان کی تصدیق کریں اور جن کی

تردید ہو گئی ہے ان کی تردید کریں۔ اور جن چیزوں کی نہ تردید ہوئی نہ تصدیق ان کی نہ تصدیق کریں گے نہ تکذیب۔

مذکورۂ بالا عبارت میں تنقید کا جو لفظ آیا ہے اگر کوئی صاحب دھاندلی کر کے اس کی زد میں حضرات انبیاء سابقین کو کھڑے کرنے پر مُصر ہوں تو اُن سے گزارش یہ ہے کہ کم از کم اتنی بات وہ سمجھ لیں کہ اس تنقید کے معنی "عیب چینی" کے نہیں ہیں۔ تنقید کا لفظ "عیب چینی" کے معنی میں ممکن ہے جہلاء کے کسی طبقہ میں بولا جاتا ہو تو بولا جاتا ہو لیکن اہلِ علم اس کو اس معنی میں نہیں بولتے۔ بلکہ جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں بولتے ہیں۔ اور جہاں تک جانچنے اور پرکھنے کا تعلق ہے، یہ واقعہ ہے، جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے کہ حضرات انبیاء سابقین کی کوئی چیز بھی خاتم النبیین علیہ السلام کے معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے بغیر ہم قبول نہیں کر سکتے۔ ہم تو کیا اگر پچھلے انبیاء میں سے کوئی نبی از سرِ نو دنیا میں تشریف لائیں تو وہ بھی جو کچھ مانیں گے حضورؐ کی کسوٹی پر پرکھ کر مانیں گے۔ اور حضورؐ ہی کی اتباع کریں گے۔ اس حقیقت کو خود حضورؐ نے ایک مرتبہ نہایت وضاحت کے ساتھ سمجھا دیا ہے:

عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین اتاہ عمرؓ فقال انا نسمع احادیث من یہود وتعجبنا افتری ان نکتب بعضہا فقال امتھوکون انتم کما تھوکت الیہود والنصاری لقد جئتکم بہا بیضا نقیۃ ولو کان موسیٰ

حیّاً ما وسعہ الا اتباعی - (احمد، بیہقی - بحوالۂ مشکوٰۃ، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ)

"حضرت جابرؓ حضورؐ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یہود سے ہم بہت سی ایسی باتیں سنتے ہیں جو ہمیں بڑی پسندیدہ معلوم ہوتی ہیں۔ کیا حضورؐ یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ ہم ان میں سے کچھ مفید باتیں نوٹ کر لیا کریں؟ آپؐ نے فرمایا کہ کیا تم لوگ بھی اسی طرح کی حیرانی و سرگشتگی میں مبتلا ہونا چاہتے ہو جس طرح کی سرگشتگی میں یہود و نصاریٰ مبتلا ہو گئے ہیں؟ میں تمہارے پاس اس شریعت کو بالکل روشن صورت میں لایا ہوں۔ اگر موسیٰؑ بھی آج زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری پیروی کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا۔"

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ ان کو یہود کی اس طرح کی باتیں پسند آئی ہوں گی جس طرح کی باتیں اسرائیلیات کہلاتی ہیں۔ وہ اگر پسند کر سکتے تھے تو وہی باتیں پسند کر سکتے تھے جو فی الواقع پسند کیے جانے کے لائق ہیں۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نوٹ کیا جانا بھی پسند نہیں فرمایا۔ بلکہ بعض روایات سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر حضورؐ کا چہرۂ مبارک غصہ سے تمتما اٹھا۔ اگر آپؐ کی بعثت کے بعد بھی دوسرے انبیاء کی تعلیمات پر آپ کی تائید و تصدیق سے مستغنی ہو کر عمل کیا جا سکتا تھا تو اس سے روکنے اور حضورؐ کے غصہ ہونے کی کیا وجہ تھی؟ اگر آپؐ کے معیارِ حق پر جانچے بغیر بھی یہ معلوم

کیا جا سکتا تھا کہ انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات میں سے کیا حق ہیں اور کیا حق نہیں ہیں۔ کن کا اختیار کیا جانا مطلوب ہے اور کن کا نہیں ہے تو حضورؐ کے یہ فرمانے کی کیا وجہ ہے کہ اس طرح تم حق و باطل میں امتیاز نہ کر سکو گے اور اسی طرح کی حیرانی و سرگشتگی میں مبتلا ہو جاؤ گے جس طرح کی حیرانگی و سرگشتگی میں یہود و نصاریٰ مبتلا ہو گئے ؟

اور اگر حضورؐ کے بعد بھی حضورؐ کے سوا کسی نبی یا رسول کی پیروی جائز ہے تو حضورؐ نے یہ کیوں ارشاد فرمایا کہ اگر آج موسیٰ بھی زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری پیروی کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا ؟

اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک ایمان لانے کا تعلق ہے ہم تمام انبیاء علیہم السلام پر ایمان لاتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نبی اور رسول ہیں۔ لیکن جہاں تک اتباع کا تعلق ہے۔ ہم اتباع صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کرتے ہیں۔ ہمارے لیے آپ ہی کی اتباع کے اندر تمام انبیاء کی اتباع بھی آگئی۔ اس لیے کہ دوسرے نبیوں اور رسولوں کی تعلیمات کے صحت کے ساتھ جاننے اور یہ معلوم کرنے کا کہ ان میں سے آج دین میں کیا کیا باتیں مطلوب ہیں اور کیا مطلوب نہیں ہیں۔ واحد ذریعہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک ہی ہے۔ اگر کوئی شخص اس کسوٹی پر جانچے بغیر خود ہی کسی چیز کو اختیار کرلے گا بہت ممکن ہے کہ وہ نبی کی تعلیم نہ ہو۔ بلکہ محرفین کی تحریف ہو۔ یا نبی کی تعلیم تو ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبیؐ کے ذریعہ سے وہ منسوخ کر دی ہو۔

خدا کی ہدایات کے جاننے اور اس کے جانچنے اور پرکھنے کے تمام ذرائع حضورؐ کے سوا مشتبہ ہو چکے ہیں۔ اس وجہ سے یہ لازمی ہے کہ انبیاء سابقین میں سے کسی نبی کی بات بھی اس وقت تک تسلیم نہ کی جائے جب تک حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کے معیار پر پرکھ کر اس کی صحت و صداقت معلوم نہ کر لی جائے۔

یہ جو کچھ انبیاء سابقین کی نسبت میں نے عرض کیا، بعینہٖ یہی بات صحابہؓ کے متعلق بھی صحیح ہے۔ ان میں سے بھی کسی کا یہ مرتبہ نہیں ہے کہ وہ دین کے معاملات میں بجائے خود سند اور حجت ہوں اور ان کی ہر بات رسول کے معیارِ حق پر جانچے بغیر ہی تسلیم کر لی جائے۔ وہ شرعی امور میں کوئی بات کہنے کے مجاز اُسی وقت ہیں جب اُن کے پاس رسول کی کوئی سند موجود ہو۔ اور ہمارے لیے ان کی کسی بات کو تسلیم کرنا اسی صورت میں ضروری ہے جب ہم نے رسولِ خدا کے معیارِ حق پر جانچ کر اس کی صحت و قوت کی طرف سے اطمینان کر لیا ہو۔ صحابی کا قول اگر حجت مانا جاتا ہے تو اس گمان پر حجت مانا جاتا ہے کہ اس نے جو بات کہی ہے رسول سے سن کر کہی ہو گی۔ چنانچہ اگر رسولؐ کا قول اس کے خلاف مل جائے یا دوسرے صحابیؓ کا قول اس قول کے خلاف ہو تو پھر اس کی حیثیت ایک قول سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ پہلی صورت میں تو اس کا قول بالکل ہی کالعدم ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کے ضعف و قوت کا فیصلہ اس معیار پر پرکھنے کے بعد ہوتا ہے۔

ہمارے فقہ میں اختلاف تو زیادہ تر اسی سبب سے ہوا ہے کہ استنباطی مسائل میں کسی نے صحابہؓ میں سے کسی کے مسلک کو ترجیح دی تو کسی نے کسی دوسرے کے مسلک و مذہب کو ترجیح دی۔ اور ظاہر ہے کہ جہاں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا سوال سامنے آئے وہاں تنقید ضروری ہے یہاں مختلف اقوال کو لازماً پرکھ کر دیکھنا پڑے گا کہ کس کا قول اقرب الی الصواب ہے اور کس کا نہیں۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ سعید بن مسیّب کیوں اپنے فقہ کی بنیاد حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے فیصلوں اور حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباسؓ کے فتووں پر رکھتے ہیں۔ اور اس کے برعکس ابراہیم نخعیؒ اپنے فقہ کی بنیاد حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کے فتووں اور فیصلوں پر رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی تو ہے کہ تنقید کی کسوٹی پر جانچنے کے بعد سابق الذکر نے مکہ و مدینہ کے مذکورہ صحابہ کے اجتہادات کو اقویٰ پایا۔ اور اسی تنقید کی کسوٹی پر جانچنے کے بعد مؤخر الذکر نے مؤخر الذکر صحابہؓ کے اجتہادات کو اقویٰ پایا۔" انتہیٰ۔

(بحوالہ "کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟")

جماعت اسلامی کے سربراہوں کی ان توضیحات کے بعد ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ "تنقید اور "معیارِ حق" کے مسئلہ میں اُن کا موقف کیونکر غلط ہو سکتا ہے۔ اِن کی اِن توضیحات سے جو کچھ حقیقت سامنے آجاتی ہے وہ بعینہٖ وہی حقیقت ہے جو آج سے صدیوں پہلے اُمت کے مشاہیر علماء اور ائمہ سلفؒ نے پیش فرمائی ہے۔ آپ زیادہ

سے زیادہ ان کے اس مسلک کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے ساتھ ہمارا اتفاق نہیں ہے۔ اور ہم بہر حال صحابہؓ کی تقلید تو ضروری سمجھتے ہیں۔ خواہ ان کی یہ تقلید کتاب و سنّت کے منصوصی احکام کے خلاف کیوں نہ ہو۔ آپ جو چاہیں اپنا مسلک قائم کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ حق تو آپ کو ہر گز نہیں پہنچ سکتا کہ آپ ایک ایسے نظریہ اور مسلک کو ضلالت اور گمراہی قرار دیں۔ جو جمہور علمائے امّت کا نظریہ اور مسلک رہا ہے۔ یا کم سے کم امّت کے اسلاف اور علماء میں سے تو ایک جمِ غفیر نے اُسے مسلک کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔ اور پر مسئلہ کی جو تشریح پیش کی گئی ہے اس کی روشنی میں تو یہ مسئلہ بالکل اجماعی ہے کہ کتاب و سنّت کے مقابلے میں کسی کا قول نہ حجت ہے اور نہ قابلِ اطاعت۔ رہے وہ اقوال جن کا خلافِ کتاب و سنّت ہونا معلوم نہ ہو تو ان کی تقلید میں بھی علمائے امّت متفق ہونے کے بجائے آپس میں مختلف رہے ہیں۔ چنانچہ سابقہ مباحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اور جماعت کا مسلک اُن میں سے بعض کے ساتھ بالکل موافق ہے۔ پس نہ معلوم اس مسلک کو بعض بزرگوں نے کونسی معقول دلیل کی بنا پر غلط بلکہ ضلالت قرار دیا ہے؟

مَیں تو اس مسلک کے متعلق صاف طور پر کہتا ہوں کہ یہ وہ مسلک ہے جس کے متعلق بڑے بڑے علماء نے اجماعِ امت تک کا دعویٰ کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے صاف طور پر یہ تصریح فرمائی ہے کہ:

وقد صح اجماع الصحابة كلهم اولهم عن اٰخرهم و اجماع التابعينؒ اولهم عن آخرهم واجماع تابعی التابعين اولهم عن اٰخرهم على الامتناع والمنع من

ان یقصد منہم احد الی قول انسان منہم او ممن قبلہم فیاخذہ کلہ ۔اھ (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۶۱)

"اس بات پر تمام صحابہ اور تمام تابعین اور تمام تبع تابعین کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی انسان کے قول کی طرف اگر کوئی آدمی قصد کرے۔ خواہ وہ انسان اس کے زمانے کا ہو۔ یا سابق لوگوں میں سے ہو۔ اور اس کی ہر بات کو تسلیم کرے تو یہ انتہائی ممنوع اور ناجائز ہے۔"

بہر حال زیر بحث تنقید سے مراد صرف یہ ہے کہ شرعی دلائل کی روشنی میں صحابۂ کرام اور دوسرے بزرگان دین کے اقوال اور افعال کو دیکھ کر ان میں سے بعض کو اس بنا پر معمول بنایا جائے کہ وہ کتاب و سنت کے احکام کے ساتھ مطابق ہیں اور بعض کو اس بنا پر متروک العمل قرار دیا جائے کہ وہ کتاب و سنت کے ساتھ مطابق نہیں بلکہ اُن سے مخالف ہیں۔ اور اس معنے کر کے تنقید کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ یہ صحابۂ کرام یا دوسرے بزرگانِ دین کی توہین ہے اور ناجائز ہے، یہ ہمارے نزدیک قطعاً غلط ہے۔ اس کو وہی لوگ ناجائز یا توہین کہہ سکتے ہیں جو تنقید اور تنقیص میں فرق نہیں کر سکتے۔ یا وہ رسول کے ماسوا اپنے دینی پیشواؤں کی ایسی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو چکے ہوں کہ ان کے تمام اقوال و افعال کو ہر قسم کی غلطی سے پاک اور خطا سے مبرا جانتے ہوں اور ان سے خطاء و غلطی کا صدور ممکن ہی نہ سمجھتے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ مقام نبی اور رسول کے ماسوا دوسرے افرادِ امت کو ہرگز میسر نہیں ہو سکتا۔

تاریخِ اُمم گواہ ہے کہ نبی اور رسول کے ماسوا جب بھی امت کے بعض پاکباز

نفوس اور دینی پیشوا اور مذہبی مقتداؤں، اور مشائخ و بزرگانِ دین کے بارے میں غلو فی المحبّۃ اور افراط فی التعظیم کے مذموم جذبہ کے تحت اس قسم کی برتری کے تصورات پیدا ہوتے ہیں اور لوگوں میں مذہبی پیشواؤں کے انفرادی اقوال و افعال کو تنقید سے بالاتر سمجھنے کا خطرناک رجحان پیدا ہوا ہے تو رفتہ رفتہ ان کے ذاتی اقوال اور انفرادی اعمال نے اصل دین کا درجہ حاصل کر لیا ہے۔ اور ایک وقت پھر ایسا آگیا ہے جس میں مشائخ و بزرگانِ دین کے ذاتی اعمال اور اقوال دینِ حق پر حکمران بن کر رہ گئے ہیں۔ پھر اصل دین بھی ان کے مقابلے میں چھوڑنا آسان ہو گیا ہے اور نہایت آسان طریقہ سے ادیانِ الٰہیہ تحریف کے شکار ہو گئے ہیں۔

یہ وہ حقیقت ہے جس سے وہ لوگ تو ہرگز انکار نہیں کر سکتے جن کو تاریخِ امم سے کچھ بھی واقفیت حاصل ہو جو مشائخ و بزرگانِ دین کے احوال کو بھی بخوبی جانتے ہوں اور ان کے مریدوں کے احوال کو بھی۔ اسی حقیقت کے پیشِ نظر اسلام نے معیارِ حق صرف کتاب اللہ اور سنتِ رسول ہی کو مقرر کر دیا۔ اور نبیؐ کے ماسوا سب کو یکساں طریقہ پر یہ حکم دے دیا گیا کہ :۔ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ۔ اور اسی کو ایمان کے لیے ایک کسوٹی قرار دے کر فرمایا گیا کہ : اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ انجام کے لحاظ سے بھی اسی کو مفید اور بہتر بتلا دیا گیا۔ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا۔

یہی وہ چیز تھی جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے آخری لمحاتِ زندگی میں امت کے سامنے ایک مشعلِ راہ کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما، کتاب اللّٰہ و سنۃ رسولہ۔

"میں تم میں دو بڑی گراں قدر چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں، جب تک تم اُن پر مضبوطی سے قائم رہو گے گمراہی کبھی نہیں لاحق نہ ہوگی۔ ایک اللہ کی کتاب ہے اور دوسری اس کے رسول کی سنت۔"

"معیارِ حق" سے کیا مراد ہے؟

مولانا مودودی اور جماعتِ اسلامی سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم حضرات اگرچہ صحابہ کرام کے انفرادی اقوال کو تنقید سے بالاتر نہیں سمجھتے ہیں اور نہ اُن کو معیارِ حق مانتے ہیں مگر تمام صحابہ کرام کو حق پر ضرور سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جس چیز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو جائے وہ لازماً حق اور حجت ہوگا۔ اور پوری امت کے لیے واجب الاطاعت۔ یہ امر مولانا مودودی کے درجِ ذیل جواب سے واضح ہے جو بعض سوالات کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا ہے:۔

"ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا حق ہو اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت ہے۔ صحابہ کرام معیارِ حق نہیں ہیں بلکہ کتاب و سنت کے معیار پر پورے اُترتے ہیں۔ کتاب و سنت کے معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ برحق ہے۔ ان کے اجماع کو ہم اسی بنا پر حجت مانتے ہیں کہ ان کا کتاب و سنت کی ادنیٰ سی خلاف ورزی پر بھی متفق ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔"

(ترجمان القرآن۔ رسائل و مسائل جلد ۵۶۔ عدد ۵)

یہ تمام تفصیل اس بات کے متعلق تھی کہ صحابہ کرام آیا معیارِ حق ہیں یا نہیں ہیں۔

اور ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے تنقید سے بالاتر ہیں یا نہیں ہیں ؛ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جماعت اسلامی سے منسلک اہلِ علم کے نزدیک آثارِ صحابہ کسی درجے میں بھی قابلِ اعتبار نہیں ہیں۔ یا اُن سے دینی مسائل میں استشہاد اور استدلال کا کام نہیں لیا جا سکتا ہے۔

جو لوگ جماعت اسلامی کے لٹریچر سے واقفیت رکھتے ہیں یا مولانا مودودی کی تصانیف کا مطالعہ کر چکے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ دین کے مختلف مسائل میں کتاب و سنّت کے بعد آثارِ صحابہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ اقوالِ تابعین و ائمۂ محدثین و مجتہدینؒ سے بھی مختلف مسائلِ حیات میں اسلام کا نظریہ پیش کرنے میں استشہاد کرتے ہیں کیونکہ ان سے امت کسی وقت بھی مستغنی نہیں ہو سکتی۔ یہ سارا ذخیرہ امت کا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ ہے جس سے کسی حالت میں بھی ہم بے نیاز نہیں ہو سکتے بحث جو کچھ ہے وہ صرف اس امر میں ہے کہ آیا صحابیؓ کا ہر قول و فعل بجائے خود کتاب و سنت کی طرح ہر حالت میں واجب الاتباع ہے ، یا اُسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب و سنت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے ؛ جماعت اسلامی کا نظریہ اس بارے میں یہ ہے کہ کتاب و سنّت کے علاوہ صحابہ کرامؓ کے آثار یا تابعینؒ اور ائمۂ مجتہدین کے اقوال لائقِ اتباع اور قابلِ تقلید اس وقت ہیں جبکہ وہ کتاب و سنت کے ساتھ مطابق ہوں نہ کہ مخالف ۔ ورنہ مخالفت کی صورت میں کتاب و سنت ہی پر عمل درآمد متعین ہوگا۔ اور آثارِ صحابہ یا اقوال تابعین و ائمۂ مجتہدین ان کے مقابلے میں قابلِ عمل اور لائقِ اطاعت نہ ہوں گے۔ اور یہ ایک ایسا نظریہ اور مسلک ہے جو تمام امت نے بالاجماع تسلیم کیا ہے اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا ہے۔

بابِ پنجم

مسئلۂ دجّال

حضرت مولانا سیّد ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اور دَورِ حاضر کے بعض مخصوص نظریہ کے حامل علمائے کرام کے مابین جو مسائل نزاعی ہیں اور جو اصولی مسائل کے نام سے ذکر کیے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک مسئلہ دجّال کا بھی ہے۔ اس مسئلہ میں بھی مولانا مودُودی کی ذاتِ گرامی کو کافی حد تک مطعون کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔

قبل اس کے کہ میں اس مسئلہ میں مولانا مودُودی کی وہ تحقیق پیش کروں جو متعدد سوالات کے جواب میں مولانا نے پیش کی ہے اور جس پر ان مخصوص علمائے کرام کی طرف سے اعتراضات کیے گئے ہیں، مَیں مفید اور مناسب سمجھتا ہوں کہ پہلے اس مسئلہ کے متعلق علمائے سلف ؒ کی وہ علمی تحقیقات و تصریحات پیش کروں۔ جو ان کی تصانیف میں مسئلہ متعلقہ کے بارے میں ملتی ہیں۔ پھر اُن کی روشنی میں مولانا مودودی کی تحقیق اور معترضین حضرات کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا تحقیقی جائزہ لوں اور یہ معلوم کروں کہ اس مسئلہ میں دونوں گروہوں میں سے کونسا گروہ حق بجانب ہے اور کس کا مسلک علمائے سلف ؒ کے مسلک اور اُن کی تحقیقات کے موافق ہے؟

لفظ دجّال کے معنے

دجّال ۔فعّال کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے ۔اور دجل سے ماخوذ ہے جس کے معنے کسی چیز پر پردہ ڈال کر چھپانا ہیں جو شخص زیادہ جھوٹ بولنے والا ہو، اس کو بھی دجّال اس مناسبت سے کہتے ہیں کہ وہ سچّی باتوں پر جھوٹ کا پردہ ڈال دیتا ہے اور شریعت میں دجّال ہر اُس شخص کو کہتے ہیں جو کسی ایسے منصب کا دعویٰ کرے جس پر اس کا فائز ہونا شریعت کی رُو سے ممتنع اور ناممکن ہو۔حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لفظ دجّال کے معنے بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے :

هو فعّال بالتشديد من الدجل وهوا لتغطية و سمى الكذاب دجالًا لِانّه يغطى الحق بباطله ....وقال ابنُ دريد سمى دجالًا لانه يغطى الحق بالكذب

(فتح الباری ج ۱۳ص ۷۶)

" دجّال فعال مشدّد کے وزن پر ماخوذ ہے دجل سے ، اور دجل کے معنے پردے میں کسی چیز کو چھپانا ہیں ۔زیادہ جھوٹے آدمی کو بھی دجّال اس لیے کہتے ہیں کہ وہ حق کو باطل کے پردے میں چھپا رہا ہے ۔ ابن دریدؒ نے کہا ہے کہ دجّال کو بھی دجّال اس مناسبت سے کہتے ہیں کہ وہ حق کو جھوٹ اور باطل کے پردے میں چھپا رہا ہے ۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے بعد جن جھوٹے مدعیان نے نبوت کا دعویٰ کیا ہے انہوں نے بھی چونکہ جھوٹ اور باطل کے پردے میں حق بات کو چھپایا ہے اس لیے اُن کو بھی حضورؐ نے دجّالین قرار دیا ہے ۔اور سب سے اخیر میں جو بڑا دجّال

آئے گا چونکہ وہ بھی سب سے بڑے حق کو چھپائے گا یعنی خدا کی اُلوہیت کو، اس لیے اس کو بھی سب سے بڑا دجّال، الدجال الاکبر کہا گیا ہے"۔

لفظ دجّال کے معنی کے علاوہ بھی ائمۂ حدیث نے دجّال سے متعلق کئی تحقیق طلب امور پر تفصیلی بحثیں فرمائی ہیں مگر مقصد کے لحاظ سے ہم یہاں ان میں سے درج ذیل پانچ اُمور کی تحقیق پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ یہاں جس مسئلہ کی تحقیق پیش کرنا مقصود ہے۔ اس کا تعلق زیادہ تر انہی پانچ امورؔ سے ہے۔ اور انہی کی تحقیق سے اصل مسئلہ کی حقیقت بھی واضح ہو جائے گی۔ وہ پانچ اُمور یہ ہیں:۔

۱۔ دجّال کا وجود،

۲۔ صفات دجّال،

۳۔ شخصیت،

۴۔ مقامِ خروج

۵۔ زمانۂ خروج۔

اِن پانچ عنوانات پر آئندہ صفحات میں بحث کی جائے گی۔ اور احادیث نبویہ سے اِن پانچ امُور کی تحقیق پیش کی جائے گی۔ ذیل میں ان پر نمبروار بحث کی جاتی ہے۔

دجّال کا وجود اور صفاتِ دجّال

روایات اور احادیث نبویہ سے دجّال کے متعلق جو چیزیں یقینی طور پر ثابت ہیں اور جن کو تمام اہل السنت نے بطورِ عقیدہ تسلیم کیا ہے وہ متعدد چیزیں ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ دجّال قیامت کے قریب ایک معیّن شخص کی صورت میں

ظاہر ہوگا، جو امت میں ایک عظیم فتنہ برپا کرے گا۔ اور اس کی وجہ سے امت ایک عظیم آزمائش میں ڈالی جائے گی۔ پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس کو آکر قتل کریں گے۔

دوسری چیزیں جو یقینی طور پر احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہیں اور جن پر تمام اہل السنۃ متفق ہیں۔ وہ دجّال کی وہ صفات ہیں جو اس کی پہچان کے لیے بطور علامات احادیث اور روایات میں بیان ہوئی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے احادیث دجال کی شرح میں ان چیزوں کو درجِ ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے۔

قال القاضی عیاض فی هذه الاحادیث حجة لاهل السنّة فی صحة وجود الدجال وانه شخص معین یبتلی الله به العباد ویقدر علیٰ اشیاء کاحیاء المیت الذی یقتله وظهور الخصب والانهار والجنة والنار... ثم یقتله عیسی بن مریم اھ (فتح الباری ج ۱۳ ص ۸۹-۹۰)

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ ان احادیث میں اہل السنۃ کے لیے حجت ہے اس بات پر کہ دجّال کا وجود ثابت ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک متعین شخص کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو آزمائش میں ڈالے گا۔ اور چند چیزوں پر اس کو قدرت بھی دے گا۔ جیسا اس میت کو زندہ کرنا جس کو وہ اُس وقت قتل کرے گا۔ یا غلہ کی ارزانی کا ظہور۔ یا نہروں کا بہنا اور جنت وہ دوزخ کا اس کے ساتھ ہونا پھر اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام آکر اس کو قتل کریں گے۔"

رہا یہ! کہ وہ کن کن صفات کا حامل شخص ہوگا، تو معتبر روایات اور صحیح احادیث

سے دجال کی جو صفات معلوم ہوتی ہیں، وہ اگرچہ بہت ہیں مگر ان میں سے دس صفات ایسی ہیں جو زیادہ مشہور بھی ہیں اور صحیح روایات سے ثابت بھی ہیں۔ یہ دس صفات اور دجال کا وجود وہ ایسے امور ہیں جن میں صحیح احادیث باہم متعارض نہیں ہیں۔ جس سے یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ظہورِ دجّال اور صفاتِ دجال کے متعلق حضور کے جو ارشادات ہیں، وہ سب کے سب علمِ وحی پر مبنی ہیں اور وحی الٰہی نے ان دونوں میں امّت کی پوری رہنمائی فرمائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظہورِ دجّال اور اس کی صفات کو تمام اہل السنۃ نے بطورِ عقیدہ تسلیم کیا ہے اور کسی نے ان میں اختلاف ظاہر نہیں کیا ہے۔ ذیل میں دجال کی دس صفات اور اُن پر مشتمل روایات ذکر کی جاتی ہیں جو بخاری، مسلم اور دوسرے صحاح میں مروی ہیں۔

صحیح احادیث اور مستند روایات میں دجّال کی مندرجِ ذیل دس صفات وارد ہوئی ہیں جو امّت میں مشہور ہو چکی ہیں:

(۱) اَعْور (کانا)۔ (۲) اَحْمر (سرخ رنگ کا)۔ (۳) پیشانی پر ک ف ر یا کافر لکھا ہُوا ہوگا۔ (۴) مدینہ میں داخل نہ ہوگا۔ (۵) تین بار مدینے میں خروجِ دجّال پر زلزلہ آئے گا۔ (۶) ایک نیک آدمی کو قتل کر کے پھر اس کو زندہ کرے گا۔ (۷) کھانے پینے کا سامان ساتھ ہوگا۔ (۸) جنت و دوزخ کی تصویریں بھی ساتھ ہوں گی۔ (۹) چالیس دن کا دورہ کرے گا۔ (۱۰) اخیر میں حضرت عیسٰی علیہ السّلام اس کو آکر قتل کریں گے۔" (تلک عشرۃ کاملۃ)

جن صحیح احادیث اور مستند روایات میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں درج ذیل ہیں:

عن عبد اللہ ابن عمرؓ قال قام النبی صلی اللہ علیہ وسلّم فی

للناس فاثنی علی اللہ بما ھو اھلہ ثم ذکر الدجال فقال
انی لانذرکموہ وما من نبی الا وقد انذرہ قومہ ولکنی
ساقول لکم فیہ قولا لم یقلہ نبی لقومہ انہ اعور وان اللہ لیس باعور (بخاری)

"ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں کے ایک مجمع میں حضورؐ بغرض تقریر کھڑے ہو گئے۔ خدا کے لیے اس کی شایانِ شان حمد و ثنا کے بعد آپ نے دجّال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں تمہیں فتنۂ دجّال سے ڈراتے ہوئے آگاہ کرتا ہوں اور ہر نبی نے اپنی قوم کو اس سے خبردار کیا ہے۔ لیکن میں اس کے بارے میں تم کو ایسی بات بتاؤنگا جو کسی نبی نے بھی اپنی قوم کو نہیں بتائی۔ وہ یہ کہ دجّال کانا ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کانا نہیں ہے۔" (لہٰذا تمہیں اسکے فریب میں نہ آنا چاہیے۔)
اس روایت میں ملک کی صفت بیان ہوئی ہے وہ یہ کہ دجال اعور (کانا) ہوگا۔

(۲)، عن عبد اللہ ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال بینا انا نائم اطوف بالکعبۃ فاذا رجل ادم قلت من ھذا قالوا ابن مریم ثم ذھبت التفت فاذا رجل جسیم احمر...
اعور العین کان عینہ عنبۃ طافیۃ قالوا ھذا الدجال (بخاری)

"ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ایک دفعہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں خانہ کعبہ کا طواف کر رہا ہوں کہ ایک شخص سے اچانک میری ملاقات ہوئی جو گندم گون تھا۔ میں نے پوچھا کہ یہ کون ہے۔ فرشتوں نے کہا کہ یہ عیسیٰ ابن مریم ہیں۔ پھر میں نے اِدھر اُدھر دیکھا تو ایک موٹے سرخ رنگ کے کانے پر نظر پڑی۔ جس کی آنکھ انگور کے اُبھرے ہوئے دانہ کی

مانند تھی۔ (میرے دریافت کرنے پر) فرشتوں نے مجھے کہا کہ یہی ہے دجّال"
اس روایت میں ۱ کی صفت کے ساتھ ۲ کی صفت بھی بیان ہوئی ہے وہ
یہ کہ دجال (احمر) سُرخ رنگ کا ہو گا۔

(۳) عن انسؓ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما بعث
نبی الا انذر امتہ الاعور الکذاب الا انہ اعور وان ربکم
لیس باعور وان بین عینیہ مکتوب کافر۔ (بخاری)

"حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کوئی نبی مبعوث نہیں
کیا گیا ہے۔ مگر اس نے اپنی امت کو جھوٹے کانے دجال سے ڈرا کر خبردار
کیا ہے۔ یاد رکھو وہ دجّال کانا ہوگا۔ اور آپ کا رب کانا نہیں ہے
نیز دجّال کی پیشانی پر لفظ کافر لکھا ہوا ہوگا"

مکتوب بین عینیہ ک۔ ف۔ ر (مسلم)
مسلم کی ایک روایت میں یہ ہے کہ "دجّال کی پیشانی پر ک۔ ف۔ ر لکھے ہوئے ہونگے"۔
اس روایت میں مندرجہ بالا دس صفحات میں سے ۱ کی صفت کے ساتھ ۳
کی صفت بھی بیان ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ "دجّال کی پیشانی پر کافر لکھا ہوگا"۔

عن ابی بکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یدخل المدینۃ
رعب المسیح لھا سبعۃ ابواب علی کل باب ملکان۔ (بخاری)

"ابوبکرہؓ حضورؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ مدینہ میں
دجّال کا رعب داخل نہ ہوگا۔ اس وقت مدینہ کے سات دروازے ہونگے
اور ہر دروازے پر دو فرشتے پہرہ دار کھڑے ہوں گے"۔

عن انس بن مالک قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجئ الدجال حتی ینزل فی ناحیۃ المدینۃ ثم ترجف المدینۃ ثلٰث رجفات فیخرج الیہ کل کافر و منافق۔ (بخاریؒ)

" انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ دجال مدینہ کی ایک جانب میں آکر اُتریگا۔ اس کے بعد مدینہ منورہ میں تین دفعہ زلزلہ آئیگا۔ پس جو بھی اس وقت مدینہ میں کافر اور منافق ہونگے وہ مدینہ سے نکل کر دجّال کے ہمراہ ہو جائیں گے۔"

ان دونوں روایتوں میں بالترتیب ۴ اور ۵ کی صفتیں بیان ہوئی ہیں، یعنی یہ کہ دجال مدینہ میں داخل نہ ہوگا۔ اور جب وہ مدینہ کی ایک جانب میں نزول کرے گا تو تین بار اس میں زلزلہ آئے گا۔

(۶) عن ابی سعید قال حدثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومًا حدیثاً طویلاً عن الدجال فکان فیما یحدثنا بہ انہ قال یاتی الدجال وھو محرم علیہ ان یدخل نقاب المدینۃ فینزل بعض السباخ التی تلی المدینۃ فیخرج الیہ یومئذ رجل وھو خیر الناس فیقول اشھد انک الدجال الذی حدثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثہ فیقول الدجال ارأیتم ان قتلت ھذا ثم احییتہ ھل تشکون فی الامر فیقولون لا۔ فیقتلہ ثم یحییہ فیقول واللہ ما کنت فیک اشد بصیرۃ من الیوم فیرید الدجال ان یقتلہ فلا یسلط علیہ۔ (بخاریؒ)

"ابو سعید خدریؓ کہتے ہیں کہ ایک دن ہم کو حضورؐ نے دجّال کے متعلق ایک لمبی حدیث بیان فرمائی جس میں آپؐ نے یہ بھی بیان فرمایا کہ دجّال تو ظاہر ہوگا مگر مدینہ میں اس کا داخلہ ممنوع ہوگا۔ پس باہر مدینہ کے قریب ایک پتھریلی زمین میں اُترے گا۔ اہل مدینہ میں سے اس وقت ایک سب سے زیادہ نیک آدمی اس کے مقابلے کے لیے نکلے گا اور اس سے کہے گا کہ خدا کی قسم! تو وہی دجّال ہے جس کا قصّہ ہم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے بیان فرمایا ہے۔ اس پر دجّال اپنے رفیقوں سے کہے گا کہ میں اگر اس کو قتل کر کے پھر اس کو زندہ کر دونگا تو پھر بھی تم میرے معاملہ میں شک کروگے؟ لوگ کہیں گے کہ نہیں۔ تو دجال اس کو قتل کر کے پھر اس کو زندہ کر یگا مگر وہ نیک شخص کہے گا کہ خدا کی قسم آج تیرے دجّال ہونے پر میرا یقین اور بھی مستحکم ہو گیا۔ دجّال پھر اُسے قتل کرنے کا ارادہ کریگا مگر قتل نہ کر سکے گا۔"

اس بارے میں ابوہریرہؓ اور انسؓ بن مالک کی جو روایتیں امام بخاریؒ نے نقل کی ہیں ان میں صاف طور پر یہ الفاظ آئے ہیں:۔

علی انقاب المدینة ملئکة لا یدخلها الطاعون ولا الدجال۔ اور والمدینة یاتیها الدجال فیجد الملئکة یحرسونها فلا یقربها الدجال۔ (بخاری باب لایدخل المدینة الدجّال)

"یعنی مدینہ کے دروازوں پر فرشتے بطور پہرہ دار کھڑے ہو کر مدینہ کی حفاظت کریں گے تو طاعون بھی اس میں داخل نہ ہوگا اور دجّال بھی جب آئے گا تو دیکھے گا کہ فرشتے نگرانی کیلئے کھڑے ہیں تو مدینہ میں داخل نہ ہو سکیگا۔"

ان روایات میں مذکورہ بالا دس صفات میں سے دو صفتیں صریح طور پر مذکور ہیں ایک یہ کہ دجّال مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا۔ اور دوسری یہ کہ وہ اس

وقت کے ایک نیک آدمی کو قتل کریگا اور پھر اُس کے کہنے پر اللہ تعالیٰ اُسے زندہ کریگا۔

عن مجاهد قال انطلقنا الى رجل من الانصار فقلنا حدثنا بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدجال فذكر حديثا فيه : تمطر الارض ولا ينبت الشجر ومعه جنة ونار فناره جنة وجنته نار ومعه جبل خبز وفى رواية معه جبال الخبز وانهار الماء۔ (احمد مجمع الزوائد، فتح الباری ج ۱۳ ص ۸۰)

"مجاہدؒ کا بیان ہے کہ ہم ایک انصاری صحابی کے پاس گئے اور اُن سے کہا کہ حضورؐ سے دجال کے بارے میں تم نے جو کچھ سنا ہو وہ ہم سے بیان کرو۔ انہوں نے ایک حدیث بیان کی جس میں دجال کے متعلق یہ ذکر تھا کہ اس وقت زمین پر بارشیں تو خوب برسیں گی مگر زمین کی پیداوار نہ ہوگی اس کے ساتھ جنت اور دوزخ بھی ہوں گے۔ مگر دوزخ جنت ہوگی اور جنت دوزخ ہوگی۔ غلّہ بھی اس کے پاس بکثرت ہوگا۔ دوسری ایک روایت میں ہے کہ اس کے ساتھ پہاڑ کی مانند غلّہ کے ڈھیر ہوں گے۔ اور نہریں بھی پانی کی اس کے ساتھ ہونگی"۔

اس روایت میں دس صفات میں سے ۵ اور ۸ کی دو صفتیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک یہ کہ دجّال کے پاس کھانے پینے کا سامان ہوگا۔ دوسری یہ کہ جنت اور دوزخ کی تصویریں بھی ساتھ ہوں گی۔

(۸) عن النواس بن سمعان قال ذكر رسول الله صلى الله

علیہ وسلم الدجال فقال ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم وان یخرج ولست فیکم فامرأ حجیج نفسہ واللہ خلیفتی علی کل مسلم قلنا وما لبثہ فی الارض قال اربعون یوما . . . ثم ینزل عیسیٰ بن مریم علیہ السلام فیقتلہ ۔ (ابو داؤد ۔ باب خروج الدجال)

"نواسؓ بن سمعان کہتے ہیں کہ حضورؐ نے دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ میری موجودگی میں ظاہر ہوا تو میں خود اس کا مقابلہ کروں گا ۔ لیکن اگر وہ میرے بعد ظاہر ہوا تو ہر شخص کو بطور خود اس کا مقابلہ کرنا پڑے گا ۔ اور اللہ ہی میری طرف سے ہر مسلمان کا محافظ رہے گا ۔ ہم نے عرض کیا کہ دجال یہاں کتنی مدت رہے گا ؟ آپؐ نے فرمایا کہ چالیس دن ۔ اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اتر کر اسے قتل کریں گے "۔

اس حدیث میں دسؔ صفات میں سے آخری دو صفتیں بیان ہوئی ہیں ۔ ایک یہ کہ دجال چالیس دن کا دورہ کرے گا ۔ دوسری یہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اسے قتل کریں گے "۔

یہ وہ صحیح اور مستند روایات ہیں جن میں دجال کی دسؔ مشہور صفات بیان کی گئی ہیں ۔ یہ روایات اگرچہ اکثر بخاریؒ کی ہیں مگر صفات کے بارے میں دوسری تمام کتب حدیث میں جو روایتیں آئی ہیں وہ بھی ان سے کچھ مختلف نہیں ہیں ۔ تمام روایتوں میں دجال کی یہ صفات بیان ہوئی ہیں ۔ اگرچہ کسی روایت میں کم کا ذکر آیا ہے اور کسی میں زیادہ کا ۔ کمی بیشی کے تفاوت کے علاوہ اصل صفات میں کوئی

اختلاف ان کے درمیان نہیں ہے۔ اور یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ ظہورِ دجّال اور صفاتِ دجّال کے بارے میں حضوؐر کے ارشادات علمِ وحی پر مبنی ہیں اور کسی گمان اور اندیشہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

دجّال کی شخصیت

رہا یہ امر، کہ مذکورۂ بالا دس صفات کا حامل شخص ہوگا کون؟ آیا وہ کوئی ایسا شخص ہوگا جو ابھی تک معلوم نہیں ہوسکا ہے، نہ اس کا تعین ہوسکا ہے، بلکہ قیامت کے قریب ظاہر ہوگا اور ان مذکورہ صفات کا مظہر ہوگا۔ یا وہ کوئی معیّن شخص ہے، جو حضوؐر کے زمانے میں پیدا ہوکر پھر روپوش ہوگیا ہے۔ یا وہ کسی جزیرے میں ابھی مقیّد ہے۔ اور جب قیامت قریب آئے گی تو اس وقت جزیرے سے باہر آکر امّت میں فتنہ وفساد پھیلائے گا۔ یا اگر روپوش ہوگیا ہو تو اس وقت ظاھر ہو جائے گا۔؟

تو جہاں تک احادیث اور روایات کا تعلق ہے اُن سے دجّال کی شخصیّت کے بارے میں اس بات کا کوئی قطعی فیصلہ معلوم نہیں ہوسکتا۔ اور نہ اس بات کا یقینی علم حاصل ہوسکتا ہے کہ دجّال حضوؐر کے زمانے کا کوئی معلوم اور معیّن شخص تھا جو بعد میں روپوش ہوگیا ہے۔ اور قیامت کے قریب ظاہر ہوگا۔ یا وہ آج کہیں مقید ہے اور جب اس کے ظہور کا وقت آئے گا تو آزاد ہوکر دنیا میں فساد پھیلائے گا"۔ اس بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے امت کو کوئی قطعی فیصلہ نہیں دیا ہے۔ بلکہ دجّال کے بارے میں مجموعہ روایات سے جو بات یقینی معلوم ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ دجّال قیامت کی علامات میں سے ایک بڑی علامت ہے اور جب

قیامت قریب آجائے گی اس وقت دوسری علامات کی طرح دجّال بھی ایک معیّن شخص کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ اور مندرجۂ بالا دس صفات کا حامل ہوگا۔ رہا یہ کہ حضورؐ نے اپنے زمانے کے کسی معیّن شخص کے بارے میں یہ فرمایا ہو کہ یہی شخص دجّال اکبر ہے جو بعد میں ظاہر ہوگا تو روایات سے اس طرح کا کوئی قطعی فیصلہ معلوم نہیں ہوتا جس کی بنیاد پر امت کو از روئے شریعت اس بات کا مکلف بنایا گیا ہو کہ اسی معیّن شخص کے بارے میں وہ یہ عقیدہ رکھے کہ یہی شخص دجالِ اکبر ہے اور پھر اس عقیدے کو اسلامی عقائد میں شمار کیا گیا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ دجّال کی شخصیت کے متعلق علمائے سلفؒ بھی کسی ایک فیصلہ پر متفق نہیں ہوئے ہیں۔ اور اجماعی طور پر انہوں نے کسی ایک معیّن شخص کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کیا ہے کہ یہی شخص آنے والا دجالِ اکبر ہوگا۔ بلکہ وہ اس بارے میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں۔ چنانچہ آگے چل کر جہاں مذاہبِ سلف بیان کیے جائیں گے۔ وہاں یہ بھی بیان کیا جائے گا کہ سلفؒ اس معاملے میں کسی ایک فیصلہ پر متفق نہیں ہیں۔

روایات اور علمائے سلف کا یہ اختلاف خود بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شخصیتِ دجال کے متعلق وحی الٰہی کے ذریعہ سے کوئی قطعی علم نہیں دیا گیا تھا ورنہ اس بارے میں نہ روایات میں ناقابلِ تطبیق تعارض ہوتا اور نہ علمائے سلفؒ کے مابین اس قدر شدید اختلافات پائے جاتے۔ کیونکہ وحی الٰہی میں ناقابلِ تطبیق تعارض ہرگز متحقق نہیں ہوسکتا۔ اور نہ اسلام کے اعتقادی اور بنیادی مسائل میں سلفؒ کے مابین اختلافات رونما ہوسکتے ہیں۔ بلکہ وحی کے ذریعہ سے حضورؐ کو جو علم دیا گیا تھا۔ وہ

صرف صفات کا علم تھا تو جس شخص کے بارے میں کسی وقت آپؐ کو یہ معلوم ہوا ہے کہ اس میں دجالِ اکبر کی اکثر صفات پائی جاتی ہیں تو اس کے بارے میں آپؐ نے دجال ہونے کا خیال اور اندیشہ ظاہر فرمایا ہے ۔ اسی طرح جب دوسرے وقت کسی دوسرے شخص کے متعلق یہ معلوم ہوا ہے کہ اس میں دجالِ اکبر کی صفات زیادہ پائی جاتی ہیں تو اس وقت اس کے بارے میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ شاید یہی دجال اکبر ہو"۔۔۔۔۔ ذیل میں ہم تمام وہ روایات ذکر کرتے ہیں ۔ جن میں بعض بعض اشخاص کے متعلق دجّال ہونے کا خیال اور اندیشہ ظاہر فرمایا گیا ہے ۔ پھر ان سے محدثین نے جو نتائج اخذ کیے ہیں اُن کی روشنی میں یہ دیکھیں گے کہ آیا ان سے کسی خاص اور معیّن شخص کے بارے میں یہ قطعی فیصلہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ دجّال ہے یا نہیں ؟

ابنِ صیّاد

عن محمد بن جابر بن المنکدر قال رأیت جابر بن عبد اللہ یحلف باللہ ان ابن الصیّاد الدجال قلت تحلف باللہ قال انی سمعت عمرؓ یحلف علیٰ ذالک عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلّم

(بخاریؒ)

"محمد بن منکدر کہتے ہیں کہ میں نے خود دیکھا ہے کہ حضرت جابرؓ خدا کی قسم کھا کر کہتے تھے کہ : ابن صیاد ہی دجّال ہے "۔ میں نے کہا کہ تم خدا کی قسم کیوں کھاتے ہو ؟ جابرؓ نے کہا کہ میں نے حضرت عمرؓ سے سنا ہے کہ وہ حضورؐ کے سامنے ابنِ صیاد کے دجّال ہونے پر قسم کھاتے تھے ۔ اور حضورؐ

اس پر انکار نہیں فرماتے تھے۔"

اخرج عبد الرزاق بسند صحیح عن ابن عمر قال لقیت ابن صیاد فاذا عینہ قد طفئت قلت متی طفئت عینك قال لا ادری والرحمن قلت كذبت لا تدری وھی فی رأسك فمسحھا ونخر ثلاثا . . . فذكرت ذالك لحفصة فقالت حفصة اجتنب ھذا الرجل فانما یتحدث ان الدجال یخرج عند غضبة یغضبھا - انتہیٰ (فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۴۴)

"عبد الرزاق نے ابن عمرؓ سے بہ سند صحیح یہ روایت نقل کی ہے کہ ابن صیاد سے میری ملاقات ہوئی۔ پس میں نے دیکھا کہ اس کی آنکھ کی بینائی ختم ہو چکی ہے۔ میں نے کہا یہ کب ختم ہوئی ہے۔ کہنے لگا۔ رحمان کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے۔ میں نے کہا تم نے جھوٹ بولا۔ تمہیں معلوم کیسے نہیں، درآنحالیکہ آنکھ تیرے سر میں ہے۔ پس اس نے تین دفعہ زور سے سانس نکال کر اس پر ہاتھ پھیر لیا۔ میں نے حفصہؓ سے یہ واقعہ بیان کر دیا تو حفصہؓ نے مجھ سے کہا کہ اس شخص کو نہ چھیڑو۔ لوگ کہا کرتے ہیں کہ دجال اس وقت ظاہر ہو گا جبکہ اُسے غصہ میں ڈالا جائے۔

عن نافع قال كان ابن عمر یقول واللہ ما اشك ان المسیح الدجال ابن صیاد - (ابوداؤد ج ۲ ص ۵۹۵)

"نافع کہتے ہیں کہ ابنِ عمرؓ کہا کرتے تھے کہ مجھے اس بات میں ذرہ برابر بھی شک اور تردد نہیں ہے کہ دجال خاص ابنِ صیاد ہے۔"

ان تینوں روایتوں میں یہ بات بصراحت ذکر کی گئی ہے کہ حضرت عمرؓ، جابرؓ اور ابن عمرؓ تینوں کا یقینی فیصلہ ابن صیاد کے بارے میں یہ تھا کہ وہی مسیح دجال ہے۔ ان کے علاوہ بھی صحابہ کرامؓ کی جماعت میں چند ایسے حضرات ملتے ہیں جو ابن صیاد کے بارے میں یہ پختہ یقین رکھتے تھے کہ وہ دجال اکبر ہے۔ انہی میں سے ایک حضرت ابو ذرؓ۔ اور دوسرے عبداللہ ابن مسعودؓ ہیں۔ مسند امام احمدؒ میں یہ دونوں حضرات اس بات کے قائل بیان کیے گئے ہیں کہ ابن صیاد ہی دجالِ اکبر ہے۔ چنانچہ آگے اس کا ذکر آئے گا۔

لیکن صحابہ کرامؓ کے اس فیصلے کی بنیاد ابن صیاد کے بارے میں حضورؐ کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں تھا۔ بلکہ صرف یہ امر تھا کہ دجالِ اکبر کی جو صفات حضورؐ کی زبانِ مبارک سے سنی گئی تھیں، ان میں سے بعض صفات ابن صیاد کے اندر پائی جاتی تھیں یا بعض اوقات جب ابن صیاد کے بارے میں کسی نے دجال ہونے کی پختہ رائے ظاہر کی ہے۔ تو حضورؐ نے تردید کی بجائے اس پر خاموشی اختیار فرمائی ہے۔ جس سے ان بعض صحابہ کرام کو ابنِ صیاد کے بارے میں پختہ یقین حاصل ہو گیا تھا کہ یہی شخص دجالِ اکبر ہے۔ ورنہ مرفوع روایات میں ابن صیاد کے متعلق حضورؐ کا کوئی قطعی فیصلہ منقول نہیں ہے بلکہ اس بارے میں مرفوع روایات انتہائی خاموش ہیں۔ البتہ اس کے بارے میں حضورؐ نے بعض موقعوں پر شک کا اظہار ضرور فرمایا ہے۔ چنانچہ جب ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے اس کے قتل کا ارادہ ظاہر کر دیا تو آپؐ نے فرمایا۔ ان یکن ھو الدجال فلن تسلط علیہ وان لا یکن فلا خیر فی قتلہ (ابوداؤد۔ ج ۲ ص ۵۹۵)

"اگر ابن صیاد ہی وہ معروف دجال ہو، تو اُسے قتل نہ کر سکو گے۔ اور اگر یہ وہ معروف دجال نہ ہو تو اس کے قتل کرنے میں کوئی خیر نہیں ہے۔" یہ الفاظ خود بتلا رہے

ہیں کہ ابن صیاد کے دجالِ اکبر ہونے پر حضورؐ کو جزم اور یقین نہیں تھا۔ بلکہ آپ اس کے متعلق متردد تھے کہ یہ معروف دجالِ اکبر ہے یا کہ نہیں ہے۔

جزیرے میں قیدی شخص

یہاں تک جو روایتیں ذکر کی گئیں یہ وہ روایات ہیں جن سے ابن صیاد کا دجال اکبر ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ذیل میں فاطمہ بنت قیس کی وہ حدیث ذکر کی جاتی ہے جس میں ایک مقیّد فی الجزیرہ شخص کا ذکر کیا گیا ہے۔

عن فاطمة بنت قیس قالت ان رسول الله صلی الله علیه وسلم خطب فذکر ان تمیما الداری رکب فی السفینة مع ثلاثین رجلا من قومه فلعب بهم الموج شهرا ثم نزلوا الی جزیرة فلقیتهم دابة کثیرة الشعر فقالت لهم انا الجساسة ودلتهم علی رجل فی الدیر قال فانطلقنا سراعا فدخلنا الدیر فاذا فیه اعظم انسان رأیناه قط خلقا واشده وثاقا مجموعة یداه الی عنقه بالحدید فقلنا ویلك ما انت قال انا المسیح الدجال و انه یوشك ان یؤذن لی فی الخروج قال النبی صلی الله علیه وسلم انه فی بحر الشام او بحر الیمن لا بل من قبل المشرق ما وما بید ہ الی المشرق۔ اھ

(مسلم۔ ابوداؤد)

"فاطمہؓ بنت قیس فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے ایک دفعہ خطبہ دیا جس میں

آپؐ نے فرمایا کہ تمیمؓ داری اپنی قوم کے تیس افراد کے ہمراہ ایک کشتی میں سوار ہوئے تھے۔ اور ایک ماہ تک دریا کی طغیانی کی وجہ سے دریا ہی میں چکر کاٹتے رہے۔ پھر ایک جزیرے میں اُتر گئے جس میں ایک حیوان سے ان کی ملاقات ہوئی جس کے بدن پر بال بہت زیادہ تھے۔ اس حیوان نے اُن سے کہا کہ میں ایک جاسوس ہوں۔ اور ایک آدمی کی بھی نشان دہی کی جو ایک گرجے میں تھا۔ تمیمؓ کہتے ہیں کہ ہم جلدی سے گرجے میں پہنچے۔ اس میں ایک موٹے مضبوط آدمی کو ہم نے لوہے کی مضبوط زنجیروں میں جکڑا ہوا دیکھا۔ جس کے دونوں ہاتھ گردن کے ساتھ زنجیروں سے باندھے گئے تھے۔ ہم نے کہا تو کون ہے؟ کہنے لگا کہ میں مسیح دجال ہوں اور بہت جلد مجھے نکلنے کی اجازت ملے گی۔ حضورؐ نے فرمایا کہ: دجال بحر شام میں ہے یا بحر یمن میں۔ نہیں، بلکہ وہ مشرق کی جانب سے نکلے گا۔ اور ہاتھ سے آپؐ نے مشرق کی طرف اشارہ فرما دیا۔"

تمیم داریؓ کی اس روایت کی بنیاد پر بعض صحابہؓ کرام کی رائے یہ تھی کہ دجال اکبر۔ ابن صیاد کی بجائے وہ قیدی شخص ہو گا جو تمیم داریؓ کی اس روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔

لیکن بحقیقت یہ ہے کہ اس قیدی شخص کے متعلق جو بعض صحابہ کرامؓ نے دجال اکبر ہونے کی رائے ظاہر فرمائی تھی۔ اس کی بنیاد بھی یہ نہ تھی کہ حضورؐ نے محبوس فی الجزیرہ کے بارے میں دجال اکبر ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ فرمایا تھا بلکہ صرف یہ امر تھا کہ دجال اکبر کے متعلق حضورؐ کو جن صفات کا علم دیا گیا تھا۔ اس

قیدی شخص کی اکثر صفات ان کے موافق تھیں، تو صفات کی اس باہمی موافقت اور توافق کی وجہ سے حضورؐ نے اس مقید فی الجزیرہ شخص کے بارے میں دجّال اکبر ہونے کا زیادہ اندیشہ اور قوی خطرہ ظاہر فرما دیا نہ کہ حضورؐ نے اس کو یقینی طور پر آنے والا فتنہ پرداز الدجال الاکبر قرار دے دیا تھا۔ ورنہ پھر اس کے بارے میں نہ صحابہ کرامؓ کے مابین اختلاف ممکن تھا۔ اور نہ اُن کے بعد ائمہؒ، محدثین کے مابین۔ حالانکہ صحابہ کرام کی طرح بعد کے ائمہ حدیث بھی شخصیتِ دجّال کے بارے میں باہدگر مختلف ہیں۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شخصیتِ دجّال کے بارے میں حضورؐ کو بذریعہ وحی کوئی علم نہیں دیا گیا تھا۔ جو کچھ علم اس کے بارے میں آنحضورؐ کو دیا گیا تھا۔ وہ صرف یہی تھا کہ دجّال ایک شخص ہوگا جو قیامت کے قریب ظاہر ہوگا۔ اور اس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی۔ اور امّت کے لیے بڑے فتنہ کا باعث ہوگا۔"

اختلافِ روایات کا نتیجہ

احادیث اور روایات کے اختلاف ہی کا نتیجہ ہے کہ دجّال کی شخصیت کے بارے میں علمائے سلفؒ ایک مرکزی نقطہ پر متفق نہیں ہوئے ہیں بلکہ آپس میں بے حد مختلف ہیں۔ صحابۂ کرام میں اس مسئلہ کے متعلق دو مذاہب پائے جاتے ہیں۔ ایک جماعت کا مذہب یہ رہا ہے کہ ابن صیاد ہی دجّالِ اکبر ہے اور جزیرے کا قیدی شخص دجّال نہیں ہے۔ اسی جماعت میں حضرت عمرؓ، جابرؓ اور ابن عمرؓ۔ اسی طرح ابوذرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں۔ بلکہ ابوذرؓ اور ابن مسعودؓ نے تو یہاں تک ابن صیاد کے دجال ہونے پر اپنا جزم اور یقین ظاہر کیا ہے کہ دونوں

حضرات نے یہ کہا ہے: کہ ابن صیاد کے دجال ہونے پر اگر دس دس قسمیں بھی ہم کھائیں گے تو یہ ہمیں بہت پسند ہو گا۔ بہ نسبت اس کے کہ ہم اس کے متعلق ایک دفعہ بھی حلفیہ یہ کہیں کہ وہ دجال نہیں ہے"۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دونوں کے متعلق درج ذیل روایت امام احمد اور طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے:

وقد اخرج احمد من حدیث ابی ذر انه قال لان احلف عشر مرات ان ابن صیاد هو الدجال احب الی من ان احلف واحدة انه لیس هو۔ وسنده صحیح ومن حدیث ابن مسعود بنحوه۔ لکن قال سبعًا بدل عشر مرات۔ اخرجه الطبرانی واللّٰه اعلم۔ (فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۸۰)

"امام احمدؒ نے بہ سند صحیح ابو ذرؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ دس بار میرا یہ قسم اٹھانا کہ ابن صیاد ہی دجال ہے مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں ایک دفعہ یہ قسم اٹھاؤں کہ ابن صیاد دجال نہیں ہے"۔

طبرانیؒ نے ابن مسعودؓ سے بھی اس طرح کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ ابن مسعودؓ نے بھی ابو ذرؓ کی طرح ابن صیاد کے دجال ہونے پر قسم کھانے کو پسند کیا ہے۔ لیکن اس میں دس بار کی بجائے سات بار کا ذکر کیا گیا ہے"۔

اس کے برخلاف صحابہ کرامؓ میں دوسری ایک جماعت کا مذہب یہ رہا ہے کہ ابن صیاد کی بجائے دجال جزیرے والا قیدی شخص ہے۔ جو تمیم داریؓ والی روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور جس کے ساتھ تمیم داری کی ملاقات ہوئی تھی۔ فاطمہ بنت قیسؓ

اور دوسرے چند صحابہؓ اسی کے قائل رہے ہیں۔

محدثینؒ کے مذاہب

صحابہؓ کرام کے بعد جب ہم محدثینؒ کے اقوال کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ان میں بھی دجّال کی شخصیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور کسی ایک شخص کے دجالِ اکبر ہونے پر وہ متفق نہیں ہیں۔ بلکہ اس بارے میں اُن کے ہاں تین مشہور مذاہب پائے جاتے ہیں۔

بعض ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ دجّال ابن صیاد ہے۔ اور بعض دوسرے محدّثین کا مذہب یہ ہے کہ ابن صیاد اگرچہ مختلف دجّالوں میں سے ایک دجّال ضرور تھا مگر وہ دجال ہرگز نہ تھا، جو قیامت کے قریب ایک علامت کے طور پر ظاہر ہوگا۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کے ہاتھوں مارا جائے گا۔ یہ دجّال وہ شخص ہوگا جو جزیرے میں مقیّد ہے۔ اور تمیم داریؓ کی اس سے ملاقات ہو چکی ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ دجالِ اکبر کوئی انسان نہیں۔ بلکہ ایک شیطان ہے جو یمن کے بعض جزیروں میں قید کیا گیا ہے۔ اور جب اس کے خروج کا وقت آئے گا تو اللہ تعالیٰ اُسے آزاد کرے گا۔ اور پوری امت کے لیے باعث فتنہ بنے گا"۔

اس اختلاف سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ شخصیتِ دجّال کا مسئلہ کوئی قطعی مسئلہ نہیں ہے۔ اور نہ پوری امّت میں متفق علیہ ہے۔ کیونکہ نہ احادیث اور روایات کسی خاص اور معیّن شخص کے دجّال اکبر ہونے پر قطعی طور سے دلالت کرتی ہیں اور نہ سلف کسی معیّن شخص کے دجّالِ اکبر ہونے پر متفق ہوئے ہیں۔ لہٰذا کسی خاص شخص کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہی آنے والا دجّالِ اکبر ہوگا، اسلامی عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسلامی عقائد نہ

اختلافی ہو سکتے ہیں اور نہ ظنی، بلکہ وہ سب کے سب اتفاقی اور قطعی ہوا کرتے ہیں۔ اسلامی عقیدہ ؟ یہی ہے کہ قیامت کے قریب دجال ظاہر ہوگا۔ اور ان صفات کا حامل ہوگا جو صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔ اور امت کے لیے بڑے فتنہ کا باعث ہوگا پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں مارا جائے گا"۔ اسی عقیدے کو آگے چل کر ہم چوتھے مذہب کے عنوان سے اپنے دلائل کے ساتھ ذکر کریں گے۔

ذیل میں اوپر کے تین مذاہب کو محدثین کے اقوال سے پیش کیا جاتا ہے:۔

محدثین کی تصریحات

قال الخطابی اختلف السلف فی امر ابن صیاد بعد کبرہ فروی انہ تاب من ذلك القول ومات بالمدینۃ وانہم لما ارادوا الصلوۃ علیہ کشفوا وجہہ حتی یراہ الناس وقیل لہم اشہدوا۔

وقال النووی قال العلماء قصۃ ابن صیاد مشکلۃ و امرہ مشتبہ لکن لا شك انہ دجال من الدجاجلۃ۔ والظاهر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوح الیہ فی امرہ بشیء وانما اوحی الیہ بصفات الدجال وکان فی ابن صیاد قرائن محتملۃ فلذلك کان صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع فی امرہ بشیء بل قال لعمر لا خیر فی قتلہ۔ الحدیث

(فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۷۹)

"خطابیؒ نے کہا ہے کہ ابن صیاد کے معاملے میں اس کے بالغ ہونے کے بعد

علماء سلف مختلف ہوئے ہیں بعض کہتے ہیں کہ وہ اپنی باتوں سے تائب ہو کر مدینہ میں مسلمان مرا ہے۔ جب اس پر لوگوں نے نماز جنازہ پڑھنے کا ارادہ کیا تو اس کے چہرے کو بے نقاب کر دیا۔ تاکہ لوگ اُسے دیکھیں اور لوگوں سے کہا گیا کہ تم اس پر گواہ رہو۔"

اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ ابن صیاد کا قصہ مشکل اور اس کا معاملہ مشتبہ ہے۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ وہ مختلف دجالوں میں سے ایک دجّال ضرور تھا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ حضورؐ کو ابن صیاد کے بارے میں بذریعہ وحی کوئی علم نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ وحی کے ذریعہ صرف یہ علم دیا گیا تھا کہ دجّال کی یہ اور یہ صفات ہوں گی۔ چونکہ ابن صیّاد میں بھی دجّال ہونے کی علامات اور صفات موجود تھیں۔ (اگرچہ شخصیّت کے متعلق کوئی علم نہیں تھا) اس لیے حضورؐ نے اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرمایا۔ البتہ حضرت عمرؓ سے یہ فرمایا کہ اس کو قتل کرنے میں آپ کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔"

اِس عبارت میں امام نوویؒ اور علامہ خطابیؒ کے جو اقوال نقل کیے گئے ہیں اُن سے ابن صیّاد کے بارے میں صریح طور پر درجِ ذیل پانچ باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ ابن صیّاد کے دجالِ اکبر ہونے پر سلف متفق نہیں ہیں بلکہ اس میں اُن کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ بعض علماء سلف کا اس کے متعلق دعویٰ یہ ہے کہ وہ اپنی تمام غلط باتوں سے تائب ہو کر مدینہ ہی میں مسلمان مر چکا ہے۔ تیسری یہ کہ ابنِ صیّاد کا معاملہ علماء سلف کے نزدیک مشتبہ رہا ہے اور یقینی طور پر انہوں نے

اس کو بالاتفاق دجّال نہیں قرار دیا ہے۔ چوتھی یہ کہ گو وہ دجالِ اکبر نہیں تھا، مگر ان دجالوں میں سے بعض علماء کے نزدیک ایک دجال ضرور تھا جو حضورؐ کی بعثت کے بعد ظاہر ہونے والے ہیں۔ پانچویں اور آخری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضورؐ کو دجال کی شخصیت کے بارے میں بذریعۂ وحی کوئی علم نہیں دیا گیا تھا۔ وحی کے ذریعہ سے جو کچھ علم حضورؐ کو عطا کیا گیا تھا وہ صرف صفاتِ دجال کا علم تھا نہ کہ شخصیتِ دجّال کا۔

ان پانچ باتوں کے علاوہ اختلف السلف فی امر ابن صیاد کی عبارت سے اوپر کے تین مذاہب میں سے پہلا مذہب بھی معلوم ہوا کہ ابن صیاد کے بارے میں بعض ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ دجّال اکبر ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن صیاد کے بارے میں امام بیہقی کی رائے اس طرح پیش کی ہے:

واجاب البیہقیؒ عن قصۃ ابن صیاد فقال لیس فی حدیث جابر اکثر من سکوت النبی صلی اللہ علیہ وسلّم علی حلف عمرؓ فیحتمل ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلّم کان متوقفا فی امرہ ثم جاءہ التثبت من اللہ تعالیٰ بانہ غیرہ علی ما یقتضیہ قصۃ تمیم الداری وبہ تمسک من جزم بان الدجال غیر ابن صیاد وطریقہ اصح وتکون الصفۃ التی فی ابن صیاد وافقت ما فی الدجال۔

(فتح الباری، ج ۱۳ ص ۲۷۸)

"ابن صیاد کے قصّہ کا امام بیہقی نے یہ جواب دیا ہے۔ کہ حضرت جابرؓ کی

حدیث میں اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں کہ حضرت عمرؓ کی قسم پر حضورؐ نے خاموشی اختیار فرمائی ہو کہ آپؐ کو اس معاملے میں اس وقت تک توقف رہا ہو۔ پھر اس کے بعد حضورؐ کو اللہ کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوا ہو، کہ دجال ابن صیاد نہیں بلکہ کوئی اور ہے جیسے تمیمؓ داری کے قصے سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی تمیمؓ داری کے قصہ سے ان لوگوں نے استدلال قائم کیا ہے جو جزم اور یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ دجال ابنِ صیاد کے علاوہ کوئی اور شخص ہے۔ اور ان کا یہ طریقہ استدلال زیادہ صحیح ہے۔ اور ابن صیاد کی صفت دجال کی صفات کے ساتھ موافق تھی۔ اس لیے حضورؐ نے اس کے حق میں توقف کیا۔)

اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تمیم داریؓ کی روایت نقل کرکے لکھا ہے:

وفی بعض طرقه عند البیهقی انه شیخ وسندها صحیح۔

(فتح ج ۱۳ ص ۲۷۸)

"تمیم داریؓ کی حدیث کے بعض طریقوں میں یہ ذکر ہے کہ جزیرے میں قیدی شخص بوڑھا تھا اور اس کی سند صحیح ہے۔"

پھر تمیم داریؓ کی حدیث پر امام بیہقی نے جو تبصرہ کیا ہے اور اس سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے:

قال البیهقی فیه ان الدجال الاکبر الذی یخرج فی آخر الزمان غیر ابن صیاد۔ وکان ابن صیاد احد الدجالین الکذابین الذین اخبر النبی علیه السّلام بخروجهم

وکان الذین یجزمون بان ابن صیاد هو الدجال لم یسمعوا بقصة تمیم والا فالجمع بینهما بعید۔

اذ کیف یلتئم ان یکون من کان فی اثناء الحیوٰة النبویة شبه المحتلم ویجتمع به النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم ویسأله ان یکون شیخاً کبیراً مسجوناً فی جزیرة من جزائر البحر موثقاً بالحدید یستفهم عن خبر النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم هل خرج ام لا۔ فالاولیٰ ان یحمل علی عدم الاطلاع۔اھ

(فتح ج ۱۳۔ص ۲۷۸)

"بیہقیؒ نے کہا ہے کہ تمیم داریؓ کی روایت سے ثابت ہے کہ دجّال اکبر جو آخری زمانے میں ظاہر ہوگا۔ وہ ابن صیّاد کے ماسوا دوسرا کوئی شخص ہوگا۔ البتہ ابن صیاد دوسرے اُن دجالوں میں سے ایک دجّال تھا جن کے خروج کی حضورؐ نے خبر دی ہے۔ اور جنہوں نے ابن صیّاد کے دجالِ اکبر ہونے پر جزم کیا ہے، انہوں نے تمیم داریؓ کا قصّہ نہیں سنا ہے۔ ورنہ دونوں کے مابین جمع بہت ہی بعید ہے۔"

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ جو شخص (ابن صیاد) حیاتِ نبوی کے اثناء میں قریب البلوغ ہوا اور حضورؐ نے اس سے مل کر کچھ باتیں بھی پوچھی ہوں، پھر وہ حضورؐ کی آخری زندگی میں یکدم بوڑھا بھی ہوجائے اور لوہے کی زنجیروں میں جکڑا ہوا دریا کے ایک جزیرے میں قید بھی ہوجائے، اور حضورؐ کے متعلق یہ دریافت بھی کرے کہ وہ نکلے ہیں یا نہیں؟ (لہٰذا یہ

دونوں ایک شخص نہیں ہو سکتے) اس لیے بہتر یہ ہے کہ ان کا یہ جزم تمیم داری کے قصّہ سے لاعلمی پر حمل کیا جائے۔"

امام بیہقی کے مذکورہ بالا اقوال سے جو امور بطور ماحصل دجال کے متعلق معلوم ہوتے ہیں۔وہ درج ذیل ہیں:۔

(ا) دجّالِ اکبر ابن صیّاد نہیں ہے۔بلکہ قیدی فی الجزیرہ ہے۔

(ب) ابن صیّاد اور مقید فی الجزیرہ دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں۔یہ دونوں شخصیتیں ہرگز ایک نہیں ہو سکتیں۔کیونکہ ابن صیّاد کو حضورؐ نے اپنی مدنی زندگی میں ایسی حالت میں دیکھا تھا کہ وہ ابھی بالغ بھی نہیں تھا۔اور قیدی شخص سے تمیم داریؓ کی جو ملاقات ہوئی تھی اس وقت وہ بوڑھا تھا۔تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک نابالغ بچہ زیادہ سے زیادہ دس سال میں بوڑھا ہو جائے۔نیز ابن صیّاد کو حضورؐ کا خروج اور ظہور پہلے سے معلوم ہو چکا تھا تو تمیم داریؓ سے وہ کس طرح یہ دریافت کر سکتا ہے کہ هل خرج رسول الامّیین ام لا؟

(ج) حضرت عمرؓ نے ابن صیّاد کے دجال اکبر ہونے پر جو قسم کھائی تھی اور حضورؐ نے اس پر خاموشی اختیار فرمائی تھی۔وہ ابن صیّاد کے دجّال ہونے کی تقریر و توثیق نہیں قرار دی جا سکتی۔ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے خاموشی اس بنا پر اختیار فرمائی ہو کہ دجّال کی شخصیت کے متعلق حضورؐ کو بذریعہ وحی یہ علم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ ابنِ صیّاد یا کوئی دوسرا شخص ہو گا۔بلکہ صفاتِ دجّال کا علم دیا گیا تھا۔اور ابنِ صیّاد میں دجّال کی صفات موجود تھیں۔اس لیے آپؐ نے اس کے بارے میں توقف فرمادیا اور خاموشی اختیار فرمائی۔

د - جن علمائے سلف رحمہم اللہ نے ابن صیاد کے دجال ہونے پر اپنا جزم اور یقین ظاہر کیا ہے انہوں نے تمیم داری رضی اللہ عنہ کا قصہ نہیں سُنا تھا - بعد میں ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی رائے بدل دی ہو۔"

دجّالِ اکبر انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے

دجّال کی شخصیت کے بارے میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ وہ کوئی انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے جو یمن کے بعض جزیروں میں قید کیا گیا ہے - یہ مذہب محدثین میں سے جبیر بن نفیر - شریح بن عبید - عمرو بن اسود - اور کثیر بن مرہ کا ہے - حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان حضرات کا یہ مذہب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ نعیم بن حماد کے حوالہ سے اس طرح ذکر کیا ہے :-

وذکر نعیم بن حماد شیخ البخاریؒ فی کتاب الفتن احادیث تتعلق بالدجال وخروجہ - منہا ما اخرجہ من طریق جبیر بن نفیر وشریح بن عبید وعمرو بن الاسود وکثیر بن مرۃ - قالوا جمیعا الدجال لیس ھو بانسان وانما ھو شیطان - موثق بسبعین حلقۃ فی بعض جزائر الیمن لا یعلم من اوثقہ فاذا آن ظہورہ فک اللہ عنہ کل عام حلقۃ - اھ (فتح ج ۱۳ ص ۲۷۹)

" امام بخاریؒ کے شیخ نعیم بن حماد نے کتاب الفتن میں دجال اور اس کے خروج کے متعلق چند احادیث ذکر کی ہیں جن میں سے ایک وہ حدیث ہے جس کو اس نے جبیرؒ بن نضیر - شریحؒ بن عبید - عمرو بن اسود - اور کثیر بن مرہ کے

طریقہ سے روایت کیا ہے۔ ان سب نے یہ کہا ہے کہ دجال کوئی انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے۔ جو کسی جزیرہ یمن میں ستر ہتھکڑیوں سے باندھ کر قید کیا گیا ہے۔ مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ کس نے اُسے قید کر دیا ہے۔ جب اس کے ظہور کا وقت آئے گا تو ہر سال اللہ تعالیٰ اس سے ایک ایک ہتھکڑی کھول کھول کر اُسے آزاد کرے گا۔"

اس روایت سے جہاں یہ بات بصراحت ثابت ہوئی کہ دجّال اکبر کے متعلق بعض علمائے سلف کا مذہب یہ ہے کہ وہ کوئی انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے وہاں یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ اِن کے نزدیک دجال اکبر ابن صیاد بھی نہیں ہے اور جزیرے کا وہ قیدی بھی نہیں جو تمیم داریؓ کی روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں انسان تھے اور دجّال ان کے نزدیک انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے۔

ابن صیّاد کا انسان ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ ایک یہودی النسل شخص تھا جو مدینہ میں یہودی باپ اور یہودیہ ماں سے پیدا ہوا تھا۔ اور محبوس فی الجزیرہ کے بارے میں بھی تمیم داری کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ: فاذا اعظم انسان رأیناہ فیہ "یعنی وہاں ایک موٹے بدن کے انسان کو ہم نے دیکھا"۔ اور یہاں اس روایت میں دجّال سے انسان ہونے کی نفی کی گئی ہے الدجّال لیس ھو بانسان۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان علمائے سلف کے نزدیک دجالِ اکبر ابن صیاد اور تمیم داری کی روایت میں مذکور قیدی کے علاوہ ایک تیسرا شخص ہے جو دونوں سے مختلف ہے۔

حافظ ابنِ حجر کا رُجحان

اُوپر کے تین مذاہب میں سے حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کا رجحان دوسرے مذہب کی طرف ہے کہ دجالِ اکبر وہ شخص ہے جو جزیرہ میں مقید ہے اور تمیم داریؓ کی اس سے ملاقات ہوئی ہے۔ جس طرح کہ امام بیہقیؒ کہتے ہیں۔ اور ابن صیاد کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ وہ ایک شیطان تھا جو اس وقت دجال کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ اور پھر اصبہان کی طرف جاکر وہاں روپوش ہو گیا ہے۔ جب دجال اکبر ظاہر ہو گا۔ اس وقت وہ بھی اُس کے ساتھ ظاہر ہو جائے گا۔ چنانچہ تمیم داریؓ اور ابنِ صیاد والی دونوں روایتوں کے مابین تطبیق کرتے ہوئے حافظ موصوف لکھتے ہیں:

واقرب ما یجمع بہ ما تضمنہ حدیث تمیم وکون ابن صیاد هو الدجال ان الدجال بعینہ هو الذی شاهدہ تمیم موثقا وان ابن صیاد شیطان تبدی فی صورة الدجال فی تلك المدة الیٰ ان توجہ الی اصبهان فاستتر مع قرینہ الی ان تجئ المدة التی قدر اللہ تعالیٰ خروجہ فیها۔ اھ

"تمام طریقوں میں سے قریب ترین طریقہ جس سے کہ تمیم داری کی حدیث اور ابن صیاد کو دجالِ اکبر ثابت کرنے والی حدیثوں کے مابین جمع ہو سکتا ہے یہ ہے کہ دجالِ اکبر تو وہ معیّن شخص ہے جو تمیم داریؓ نے ایک جزیرے میں مقید دیکھا ہے۔ اور ابن صیاد ایک شیطان تھا جو اپنے وقت میں بصورتِ دجال ظاہر ہوا تھا۔ پھر اصبہان میں جاکر اپنے ساتھی کی طرح روپوش ہو گیا۔ اور خروجِ دجال کے زمانے تک روپوش رہے گا۔"

اس عبارت میں حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنی رائے یہ ظاہر کر دی کہ دجالِ اکبر وہ شخص ہے جو محبوس فی الجزیرہ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس حقیقت کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ دجّالِ اکبر کا معاملہ انتہائی مشتبہ ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے تمیم داریؓ کی حدیث کے مقابلے میں ابنِ صیّاد والی حدیثوں کو ترجیح دی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں دجالِ اکبر ابنِ صیاد ہے نہ کہ محبوس فی الجزیرہ۔ چنانچہ حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

ولشدۃ التباس الامر فی ذالک سلک البخاری مسلک الترجیح فاقتصر علی حدیث جابر عن عمر فی ابن صیاد ولم یخرج حدیث فاطمۃ بنت قیس فی قصۃ تمیمؓ۔

"اور چونکہ دجّال کا معاملہ انتہائی مشتبہ ہے اس لیے امام بخاریؒ نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا ہے۔ پس اس بنا پر امام موصوفؒ نے ابن صیّاد کے بارے میں جابرؓ کی حدیث عن عمرؓ پر اکتفا کر کے فاطمہؓ بنت قیس کی حدیث کو جس میں تمیم داریؓ کا ذکر کیا گیا ہے، نقل نہیں کیا۔"

اوپر کے تین مذاہب پر تبصرہ

شخصیتِ دجال کے بارے میں اوپر جو تین مذاہب ذکر کیے گئے اگر اُن کو مسلّماتِ دین اور اصولِ شریعت کی روشنی میں دیکھا جائے تو اُن میں سے کسی ایک کو بھی یہ مقام حاصل نہیں ہے کہ اس پر دجّالِ اکبر کے بارے میں اسلامی عقیدے کی بنیاد رکھی جا سکے اس کے لیے ہمارے پاس چند وجوہ ہیں جنہیں ہم ذیل میں بیان کیے دیتے ہیں :-

وجہِ اوّل - شریعتِ مقدسہ میں ہم کو جو اسلامی عقائد معلوم ہو چکے ہیں اُن کی یہ خاصیت ہے کہ امت کے اسلاف ان میں مختلف نہیں بلکہ متفق ہُوا کرتے ہیں۔ اور دجّال کی شخصیت کے بارے میں اسلاف بیحد مختلف ہیں اور کسی ایک شخص کے دجّالِ اکبر ہونے پر متفق نہیں ہوئے ہیں۔ ایک جماعت اس بات کی قائل رہی ہے کہ دجالِ اکبر ابن صیاد ہے۔ اس کے برخلاف ایک جماعت ایسی بھی ہے جو ابن صیّاد کی بجائے اس قیدی شخص کو دجالِ اکبر سمجھ رہی ہے جس سے کہ تمیم داریؓ کی ملاقات ہوئی تھی۔ اسلافؒ میں مذکورۂ بالا دونوں جماعتوں کے علاوہ ایک تیسری جماعت بھی ملتی ہے جو اس بات کی معتقد رہی ہے کہ دجالِ اکبر انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے جو یمن کے بعض جزائر میں مقید ہے۔ اور قیامت کے قریب ظاہر ہوگا۔ اور یہ اختلاف صدرِ اوّل سے برابر ہر زمانے میں چلا آیا ہے۔ یہ اختلاف خود بتلا رہا ہے کہ اسلام میں کسی شخص معیّن کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہی دجالِ اکبر ہوگا نہ ضروری ہے اور نہ اسلامی عقائد میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اسلامی عقیدے میں ملتِ اسلامیہ کے اکابر اور امت کے اسلاف کے مابین اس قدر شدید اختلاف ہرگز رونما نہیں ہو سکتا جس قدر کہ شخصیتِ دجّال میں ہے۔ بلکہ اس کا متفق علیہ ہونا ضروری ہے۔ اور یہاں کسی ایک شخص پر بھی اتفاق موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ اسلامی عقائد قطعی اور یقینی ہُوا کرتے ہیں۔ اور یقینیات کے لیے بنیاد یا تو قرآنِ کریم کی قطعی الدلالت آیتیں ہو سکتی ہیں جو اسلام کے یقینی عقیدے پر قطعی دلالت کرتی ہوں۔ اور جن میں متعلقہ عقیدے کے علاوہ دوسری کسی چیز کا اصلاً احتمال نہ ہو۔ یا وہ احادیث ہو سکتی ہیں جو ثبوت کے

اعتبار سے متواتر اور دلالت کے اعتبار سے قطعی ہوں۔ اور جن میں مذکورہ عقیدہ کے ماسوا دوسری کسی چیز کے لیے اصلاً کوئی گنجائش موجود نہ ہو۔ اور یا پھر تیسرے درجے میں اسلامی عقیدے کی بنیاد وہ اجماع ہو سکتا ہے جو عہدِ صحابہؓ میں تمام صحابہ کی تصریح کے ساتھ منعقد ہو چکا ہو۔ اور ہم تک تواتر کے طریقے سے منقول بھی ہوتا چلا آیا ہو۔

ان تین بنیادوں کے علاوہ اسلامی عقیدے کے لیے چوتھی کوئی چیز بنیاد نہیں بن سکتی۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ آج تک کوئی بھی معین شخص ایسا نہیں مل سکا ہے جس کا دجالِ اکبر ہونا قرآنِ کریم کی کسی صریح اور قطعی الدلالۃ آیت سے ثابت ہو چکا ہو، یا اس کے دجالِ اکبر ہونے پر متواتر اور قطعی الدلالۃ احادیث وارد ہوئی ہوں، یا پھر اس معین شخص کے دجالِ اکبر ہونے پر عہدِ صحابہؓ میں اجماعِ نصی ہو چکا ہو۔ اور تواتر ہم تک پہنچا بھی ہو۔ اور جب یہ تینوں بنیادیں یہاں موجود نہیں ہیں تو معین شخص کو دجالِ اکبر قرار دینا بھی کوئی اسلامی عقیدہ نہیں ہے۔

رہیں وہ روایات اور احادیث جن میں خاص خاص اشخاص کا ذکر کیا گیا ہے تو وہ تمام کی تمام ظنی الثبوت بھی ہیں اور ظنی الدلالۃ بھی۔ اور ایسی روایات اگرچہ عمل کے لیے تو بنیاد بن سکتی ہیں مگر ایک شرعی عقیدے کے لیے بنیاد ہرگز نہیں بن سکتی ہیں۔ کما ھو المصرح فی اسفارھم و زبرھم۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر معین شخص کے متعلق دجالِ اکبر ہونے کا عقیدہ رکھنا اسلامی عقائد میں شمار ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معین شخص کے بارے میں جزم اور صراحت کے ساتھ یہ فرمایا ہوتا کہ یہ شخص دجالِ اکبر ہوگا۔ لیکن صحاح ستہ میں کوئی بھی صحیح اور مرفوع روایت ایسی نہیں مل سکتی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے کسی معیّن شخص کے حق میں جزم اور صراحت کے ساتھ دجالِ اکبر ہونے کا کوئی حکم اور فیصلہ فرمایا ہو۔ اور جن جن اشخاص کے بارے میں اسلاف کے مختلف گروہوں نے دجّالِ اکبر ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے یا اُن کے بارے میں اپنے جزم کا اظہار کیا ہے، وہ محض اُن کے اپنے اپنے اجتہادی فیصلے تھے، جو بعض روایات صحیحہ سے انہوں نے مستنبط کیے تھے، نہ کہ حضورؐ نے اُن اشخاص میں سے کسی معیّن شخص کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ وہی دجّالِ اکبر ہو گا۔

اصح ترین روایتوں کا حال

اس بارے میں اسانید کے اعتبار سے اصح ترین روایتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن میں ابن صیاد کا ذکر آگیا ہے۔ دوسری وہ جن میں تمیم داریؓ کا قصّہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر ان دونوں قسم کی روایتوں کا حال یہ ہے کہ اُن میں کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا، جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ان ارشادات میں ابنِ صیاد کو قطعی طور پر دجالِ اکبر قرار دیا ہے یا اس قیدی شخص کو جس کے ساتھ تمیم داریؓ کی ملاقات ہوئی تھی۔

ان روایات سے حد سے حد جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضورؐ کو دجّالِ اکبر کی جن صفات کا علم بذریعہ وحی دیا گیا تھا اُن میں سے بعض صفات چونکہ ابن صیاد میں پائی جاتی تھیں، اس لیے حضرت عمرؓ نے جب حضورؐ کے سامنے ابن صیاد کے دجالِ اکبر ہونے کی قسم کھائی تو اس اندیشہ سے کہ شاید یہی دجالِ اکبر ہو۔ حضورؐ نے اس پر خاموشی اختیار فرمائی۔ اسی طرح تمیم داریؓ نے جب اس کے بعد آنحضرت صلعم سے محبوس فی الجزیرہ کے حالات اور صفات بیان کیں تو

حضورؐ کو ابن صیاد کی بہ نسبت اس سے زیادہ خطرہ اور اندیشہ لاحق ہوا اور آپؐ نے اس کے بارے میں بھی امت کو متنبہ فرمایا کہ کہیں یہی شخص دجالِ اکبر نہ ہو۔"

باقی رہی یہ بات کہ حضورؐ نے اپنے ارشادات میں ان دونوں اشخاص میں سے کسی ایک کے بارے میں دجالِ اکبر ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ فرمایا ہے تو یہ ان روایات سے ہرگز ثابت نہیں ہے چنانچہ سلفؒ کے سابقہ اختلافات سے واضح ہے۔

اسی طرح جن لوگوں نے تمیم داریؓ کی روایت کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ قطعی طور پر قیدی شخص کے دجال اکبر ہونے پر دلالت کرتی ہے، ان کا یہ دعویٰ بھی قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ چنانچہ آگے چل کر ہم اس کو واضح کریں گے۔ جہاں تمیم داری کی روایت پر بحث کی جائے گی۔ رہا تیسرا مذہب کہ دجالِ اکبر انسان نہیں ہے بلکہ ایک شیطان ہے! تو اس کے متعلق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ولعل هٰؤلاء مع كونهم ثقات تلقوا ذالك من بعض كتب اهل الكتاب - اھ (فتح ج ۱۳ ص ۲۷۹)

"اور شاید ان لوگوں نے باوجودیکہ وہ ثقات ہیں۔ اس کو اہلِ کتاب کی بعض کتابوں سے لیا ہو۔"

لہٰذا اس کو بھی یہ مقام حاصل نہیں ہے کہ اس پر دجال کے متعلق کسی عقیدے کی بنیاد رکھی جا سکے۔

شخصیتِ دجال کے بارے میں ایک اور مذہب

اوپر کے تین مذاہب کے بعد شخصیتِ دجال کے بارے میں چوتھا مذہب یہ

رہ جاتا ہے کہ دجّالِ اکبر کوئی ایسا معلوم و موجود شخص نہیں ہے جس کے متعلق حضورؐ نے یہ قطعی فیصلہ فرمایا ہو کہ یہی شخص دجّالِ اکبر ہوگا۔ جو قیامت کے قریب ظاہر ہوگا پھر حضرت عیسیٰ علیہ السّلام اس کو آکر قتل کریں گے۔ بلکہ دجّال ایک نامعلوم شخص ہے جو قیامت کے قریب امّت کے لیے ایک عظیم فتنہ بن کر ظاہر ہوگا۔ اور ان صفات کا حامل ہوگا جو صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔ پھر آسمان سے حضرت عیسیٰ علیہ السّلام نزول فرما کر اُسے قتل کریں گے۔"

اصولِ شریعت، اور مسلّماتِ دین کے پیشِ نظر ہم اس مسئلہ میں اپنی دیانتدارانہ رائے یہ رکھتے ہیں کہ اقرب الی الصواب یہی آخری مذہب ہے۔ اس لیے دجّال کے بارے میں ہمارے نزدیک اگر کوئی اسلامی عقیدہ ہوسکتا ہے، تو وہ صرف یہی ہے کہ دجّالِ اکبر کا حال معلوم نہیں ہوسکا ہے البتہ قیامت کے قریب خاص خاص صفات کا حامل بن کر ظاہر ہوگا۔ اور پھر عیسیٰ ابن مریم کے ہاتھوں مارا جائے گا۔

اس مذہب کو اقرب الی الصواب ثابت کرنے کے لیے ہمارے پاس چند دلائل ہیں جنھیں ہم ذیل میں نمبروار ذکر کر دیتے ہیں:

یہ بات تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق مسلّم ہے کہ دجال دوسری متعدد علامات کی طرح قربِ قیامت کی ایک علامت ہے۔ اور یہ ایک قطعی مسئلہ اور مسلّم حقیقت ہے کہ قیامت کے متعلق جو علم خدا کے سوا دوسروں کو دیا گیا ہے۔ وہ صرف اتنا ہے کہ قیامت آئے گی۔ اور نظامِ عالم درہم برہم ہو کے رہے گا۔ تاکہ ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پورا پورا بدلہ مل جائے۔" رہا اس کے متعلق خصوصی وقت کا علم، تو یہ علم خدا کے سوا کسی کو بھی حاصل نہیں ہے۔" حضرت جبریلؑ نے جب اس کے متعلق

حضورؐ سے دریافت کر دیا کہ: متی الساعۃ "قیامت کب آئے گی"؟ تو حضورؐ نے اس کو یہ جواب دیا کہ: ما المسئول عنہا باعلم من السائل "یعنی میرا علم تم سے اس بارے میں زیادہ نہیں ہے" مطلب یہ تھا کہ اتنا تم بھی جانتے ہو کہ قیامت ایک "وقت پر ضرور آئے گی۔ اور یہ میں بھی جانتا ہوں، لیکن خصوصی وقت کا علم جس طرح تم کو حاصل نہیں ہے اسی طرح مجھ کو بھی حاصل نہیں ہے۔"

دجال بھی چونکہ قیامت ہی کی ایک علامت ہے تو چاہیے کہ اس کی خصوصی شخصیت کا علم بھی مخلوق سے پوشیدہ ہو۔ کیونکہ تعین شخصیت کے ساتھ شریعت کا کوئی مقصد وابستہ نہیں ہے اور نہ شخصیت کا ابہام کسی شرعی اصل سے متصادم ہے۔"

قیامت کی علامات میں صرف ایک دجال ہی تو نہیں بلکہ بہت سی دوسری چیزوں کو بھی قیامت کی علامات میں شمار کیا گیا ہے۔ مثلاً دابۃ الارض۔ یعنی وہ حیوان بھی قیامت کے لیے بطور علامت بیان کیا گیا ہے۔ جو زمین سے قیامت کے قریب نکالا جائے گا۔ ارشاد ہے:

واذا وقع القول علیہم اخرجنا لھم دابۃ من الارض تکلمھم ان الناس کانوا بایٰتنا لا یوقنون۔

"جب ہو چکے گا اُن پر فیصلہ تو نکالیں گے ہم ان کے لیے زمین سے ایک جانور۔ جو باتیں کرے گا ان سے کہ لوگ ہماری نشانیوں پر یقین نہیں رکھتے تھے۔"

اسی طرح قیامت کی علامات میں یاجوج ماجوج اور مغرب سے سورج کا طلوع بھی ہیں۔ حالانکہ یہ تمام چیزیں ایسی ہیں جن کی خصوصیات اور تفصیلات کسی کو معلوم

نہیں ہیں۔کیا یہ بات ابھی تک کسی کو معلوم ہے کہ دابۃ الارض کس قسم کا حیوان ہوگا اور کہاں سے نکلے گا؟ اور اس کی کیا کیا خصوصیات ہوں گی؟ اسی طرح آج تک خیالات اور قیاسات کے علاوہ کسی کو یقینی ذریعۂ معلومات سے یہ پتہ چل سکا ہے کہ یاجوج ماجوج کون ہوں گے اور کب اور کہاں سے نکلیں گے؟ یا فلاں سنہ اور فلاں ماہ اور فلاں دن میں مغرب کی جانب سے سورج طلوع کرے گا؟ اگر ان تمام چیزوں کی خصوصیات اور تفصیلات آج تک کسی کو معلوم نہیں ہوئی ہوں اور اس کے باوجود ابہام کے ساتھ قیامت کے لیے علامات کے طور پر تسلیم کی گئی ہوں تو ایک دجال کی شخصیت متعین کرنے اور اُسے خواہ مخواہ اسلامی عقائد میں داخل کرنے پر اس قدر اصرار کیوں کیا جا رہا ہے؟

کیا دجّال کی شخصیت نامعلوم ہو کر قیامت کی علامت نہیں بن سکتی ہے؟ اگر اس کی شخصیت متعیّن نہ کی جائے اور نہ کسی معیّن شخص کی دجالیت پر ایمان لایا جائے بلکہ اتنا عقیدہ رکھا جائے کہ قیامت کے قریب ایک بڑا فتنہ پرداز الدجال الاکبر ظاہر ہوگا جو فلاں فلاں صفات اور خصوصیات کا حامل ہوگا تو اس سے ایک مسلمان کے ایمان یا اسلام میں کوئی نقص پیدا ہوگا؟ یا وہ کسی مسلّم اصل شریعت کے خلاف ایک نیا عقیدہ قائم کر لینے کا مرتکب ہوگا؟ جس کے خلاف ایک مستقل محاذ قائم کیا جائے اور اُسے گمراہ قرار دینے کے لیے اشتہار بازی اور پوسٹر بازی سے کام لیا جائے؟ حاشا وکلّا۔

اس مذہب کے اقرب الی الصواب ہونے کے لیے تیسری دلیل یہ ہے کہ اسلامی عقائد جیسے کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے، قطعی اور یقینی ہوا کرتے ہیں۔لہٰذا ضروری ہے کہ اُن کا ثبوت بھی شریعت سے قطعی اور یقینی ہو۔اور دجال کے

متعلق اسلامی شریعت سے جو چیزیں یقینی طور پر ثابت ہیں وہ دجال کا وجود، اور اس کا ظہور اور اس کی صفات اور خصوصیات ہیں۔ انہی چیزوں پر تمام اہل السنت والجماعت متفق ہیں۔ چنانچہ بحث کی ابتدا میں قاضی عیاضؒ کی تصریح ان چیزوں کے متعلق گزر چکی ہے۔

اور یہی تین چیزیں ہیں جن پر پوری امت کا اجماع بھی ہے۔ اور متواترۃ المعنیٰ احادیث سے بھی ان کا ثبوت یقینی ہے۔ کیونکہ تمام روایات میں قدرِ مشترک کے طور پر دجّال کے متعلق یہ تینوں چیزیں مذکور ہیں۔ ایک دجّال کا متشخص ہستی ہونا، دوسرا دجّال کا قیامت کے قریب زمانے میں ظہور۔ اور تیسری چیز دجّال کی صفات اور خصوصیات۔ اس بنا پر دجال کے متعلق اگر کوئی اسلامی عقیدہ ہو سکتا ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ دجّال موجود ہوگا۔ اور قیامت کے قریب ظاہر ہو کر امّت کے لیے بڑا فتنہ بنے گا۔ اور اُن صفات و خصوصیات کا حامل ہوگا جو صحیح احادیث میں اس کے لیے بیان کی گئی ہیں۔ رہا اس کی شخصیت کا تعیّن! تو اس کو اسلامی عقیدے کی حیثیت سے اس لیے تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ شریعت اسلامی سے اس کا ثبوت یقینی نہیں ہے نہ کسی خاص شخصیت کے دجّال ہونے پر سلفؒ سے لے کر خلف تک کسی دَور میں اجماع ہو سکا ہے بلکہ شخصیت کے بارے میں ہر دَور میں علمائے امّت مختلف رہے ہیں۔ چنانچہ سابقہ مباحث میں اس کی مکمل وضاحت ہو چکی ہے۔

باقی جن احادیث میں بعض اشخاص کا ذکر آیا ہے جیسے ابن صیّاد۔ یا جزیرے میں مقیّد شخص! تو وہ احادیث نہ قطعی الثبوت ہیں اور نہ قطعی الدلالۃ۔ اور ایک اسلامی عقیدے کے لیے ماخذ وہ شے ہو سکتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالۃ

بھی اس کے بغیر ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ روایات سے اسلامی عقائد ثابت نہیں ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نہ ابن صیاد کے دجالِ اکبر ہونے پر کسی دور میں اتفاق ہو سکا ہے اور نہ اس قیدی شخص کے دجالِ اکبر ہونے پر جو تمیم داریؓ نے ایک جزیرے میں دیکھا تھا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ممکن ہے کوئی صاحب ہمارے مندرجہ بالا معروضات پر یہ اعتراض کریں کہ احادیث کے متعلق یہ دعویٰ کرنا غلط ہے کہ اُن میں کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں مل سکتی جو معین شخص کے دجّالِ اکبر ہونے پر ایک طرف قطعی طریقہ سے دلالت کرتی ہو اور دوسری طرف وہ قطعی الثبوت بھی ہو۔ کیونکہ فاطمہؓ بنت قیس کی وہ حدیث جس میں تمیمؓ داری کا قصہ بیان کیا گیا ہے قطعی طور پر جزیرے میں اس مقید شخص کے دجّالِ اکبر ہونے پر دلالت کرتی ہے جس سے تمیمؓ داری کی ملاقات ہوئی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے محدثینؒ کی اکثریت اس روایت کے بموجب اسی محبوس اور مقید فی الجزیرہ شخص کے دجّالِ اکبر ہونے کی قائل ہے۔ پس یہ دعویٰ کس طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا کہ احادیث میں کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جس میں کسی خاص اور معیّن شخص کے بارے میں یہ فیصلہ کیا گیا ہو کہ وہی دجّالِ اکبر ہوگا۔

اس اعتراض کا پہلا جواب یہ ہے کہ تمیمؓ داری کی روایت میں جس مقیّد شخص کا ذکر کیا گیا ہے، اس کو اسلامی عقیدے کی حیثیت سے دجّالِ اکبر اس لیے نہیں تسلیم کیا جا سکتا کہ اس روایت میں اس کے دجالِ اکبر ہونے پر قطعی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس روایت سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے اس مقید شخص کے بارے میں یہ قطعی فیصلہ فرمایا ہے کہ وہی دجّالِ اکبر ہوگا۔ حدیث کے الفاظ اور

حضورؐ کے اندازِ بیان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضور کو صفاتِ دجال کا جو علم بذریعۂ وحی دیا گیا تھا، چونکہ اس مقید شخص کی اکثر صفات بھی انہی دجالی صفات کے زیادہ موافق تھیں، اس لیے حضورؐ کو اس کے متعلق یہ عظیم اندیشہ اور خطرہ لاحق ہوا کہ شاید یہی دجالِ اکبر ہو۔ اس بنا پر آپؐ نے اس کے بارے میں امت کو اس بات پر متنبہ فرما دیا کہ تمیم داریؓ نے اس شخص کی جو حالت بیان کر دی وہ دجالِ اکبر کی اس حالت کے زیادہ موافق ہے جو میں تم سے بیان کرتا رہا ہوں۔" چنانچہ حدثنی حدیثا وافق الذی کنت حدثتکم عنہ کے الفاظ صاف طور پر بتلا رہے ہیں کہ حضورؐ کا مقصد صرف اس بات پر امت کو متنبہ کرنا تھا کہ اس شخص اور دجالِ اکبر کے مابین صفات اور خصوصیات کے لحاظ سے زیادہ باہمی موافقت پائی جاتی ہے، نہ کہ حضورؐ کا مقصد اس پر قطعی طریقہ سے دجال اکبر کا حکم لگانا تھا۔ ورنہ پھر اس مقصد کی ادائیگی کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ: ھٰذا ھوالذی کنتُ حدثتکم عنہ انہ الدجال "یہی خاص وہ شخص ہے جس کے متعلق میں تم سے بیان کرتا رہا ہوں کہ وہ دجالِ اکبر ہوگا۔"

یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ باوجودیکہ وہ اس حدیث کے راویوں میں سے ہیں۔ مگر پھر بھی وہ مقید فی الجزیرہ شخص کو دجالِ اکبر تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ابن صیاد ہی کو دجالِ اکبر سمجھنے پر اصرار کرتے ہیں۔ چنانچہ ابوداؤدؒ نے حضرت جابرؓ کے متعلق صاف طور پر تصریح کی ہے کہ وہ بھی تمیم داری والی حدیث کے راویوں میں سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود اُن کے شاگرد ابن ابی سلمہ اُن کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ:

شھد جابر ان الدجال ھو ابن صیاد قلت فانہ قد مات

قال وان مات۔ قلت فانہ قد اسلم قال وان اسلم

قلت فانہ قد دخل المدینۃ۔ قال وان دخل المدینۃ۔

(ابوداؤد۔ج ۲ص ۵۹۵)

"جابرؓ نے گواہی دی کہ دجال ابن صیاد ہے۔ مَیں نے کہا وہ تو مر چکا ہے۔ انہوں نے کہا اگرچہ مر چکا ہے۔ مَیں نے کہا وہ تو مسلمان ہو چکا ہے۔ فرمایا، اگرچہ مسلمان ہو چکا ہے۔ مَیں نے پھر عرض کیا وہ تو مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے فرمایا، اگرچہ مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے۔"

اب بتائیے کہ اگر تمیم داریؓ کی اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیدی شخص کو قطعی طور پر دجالِ اکبر قرار دیا ہوتا اور حدیث کے لیے اس کے دجالِ اکبر ہونے پر قطعی دلالت حاصل ہوتی تو حضرت جابرؓ کے لیے کس منطق کی رُو سے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ وہ حدیث کے ایک راوی ہونے کے باوجود اس کے قطعی مفہوم اور معنے سے انکار کر کے ابن صیاد ہی کے دجال اکبر ہونے پر اصرار کریں، اور حضورؐ کے ایک قطعی الدلالۃ ارشاد کو پسِ پشت ڈال دیں۔ معلوم ہُوا کہ تمیم داریؓ کی روایت میں محبوس فی الجزیرہ کے متعلق حضورؐ نے دجالِ اکبر ہونے کا کوئی قطعی حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور نہ حدیث میں اس پر کوئی قطعی دلالت ہے۔

اشکالِ مذکور کا دوسرا جواب یہ ہے کہ پچھلے مباحث سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ شخصیتِ دجّال کے بارے میں حضورؐ کی وفات کے بعد عہدِ صحابہ سے لے کر متأخرین کے زمانے تک ہر دَور میں علمائے امّت کے مابین سخت اختلاف رہا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دجّالِ اکبر ابنِ صیاد ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ

مقید فی الجزیرہ انسان ہے جس کے ساتھ تمیم داریؓ کی ملاقات ہوئی تھی۔ اور بعض دوسرے ثقات علمائے محدثین کا دعویٰ ہے کہ وہ سرے سے انسان ہی نہیں ہے بلکہ ایک شیطان ہے۔ جو یمن کے بعض جزائر میں قید کیا گیا ہے۔ اور یہ بات سمجھ سے بالاتر اور انتہائی نامعقول ہے کہ تمیمؓ داری والی روایت میں تو حضورؐ یقینی طور پر مقید شخص کو دجال اکبر قرار دے دیں۔ اور پھر بھی حضورؐ کے وصال کے بعد پوری امت کے علماء اس کے بارے میں اس قدر مختلف ہو جائیں کہ علماء کی ایک کثیر جماعت اور صحابہ کرامؓ میں بعض جلیل القدر اصحاب صریح طور پر اس کے دجال اکبر ہونے سے انکار کر دیں۔ معلوم ہوا کہ تمیم داری کی روایت میں آنحضرتؐ نے کسی معین شخص کو دجال اکبر قرار نہیں دیا، ورنہ اس کے بارے میں علمائے سلف اس قدر ہرگز مختلف نہ ہوتے نہ اس کے دجال اکبر ہونے سے کوئی شخص انکار کر سکتا۔

اشکال مذکور کا تیسرا جواب یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی زیر بحث حدیث میں جب حضورؐ سے تمیم داریؓ نے قیدی شخص کا قصہ بیان کیا تو حضورؐ نے صحابہ کرامؓ کے سامنے اس قصہ کے بیان کرنے کے بعد فرمایا:-

الا انه فی بحر الشام او بحر الیمن لا بل من قبل المشرق

وادما بیده الی المشرق - رواه مسلم

"یاد رکھو، دجال بحیرہ شام یا بحیرہ یمن میں ہے نہیں۔ بلکہ وہ جانب مشرق سے نکلے گا۔ اور اپنے ہاتھ سے حضورؐ نے مشرق کی طرف اشارہ فرما دیا۔"

حدیث کے یہ الفاظ تو صاف طور پر بتلا رہے ہیں کہ حضورؐ نے مقید شخص کو دجال اکبر نہیں قرار دیا ہے۔ نہ آپؐ نے تمیم داریؓ کی اس روایت کی توثیق فرمائی ہے۔ کیونکہ مقید شخص کو دجال اکبر قرار دینے اور تمیم داریؓ کی اس روایت کی توثیق کرنے کی صورت میں حضورؐ کے الفاظ وہ نہ ہوتے جو یہاں ہم دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ صاف طور پر

آپؐ یہ فرماتے کہ: الا انہ ھو الدجال الاکبر وسیخرج من تلك الجزیرة لیکن اس کی بجائے آپؐ نے یہ فرما دیا کہ: الا انہ فی بحر الشام او بحر الیمن۔ لا بل من قبل المشرق۔ ان الفاظ سے تو صریح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے دجّال کی شخصیت اور مقامِ خروج دونوں کو مبہم اور نامعلوم قرار دے دیا۔ اور تمیمؓ داری کی روایت سے اختلاف ظاہر کر دیا نہ کہ اس کی توثیق فرمائی۔ اس طرح یہ حدیث مذہب رابع کے اثبات کے لیے دلیل بن جائے گی اور اس کے لیے مقید شخص کے دجالِ اکبر ہونے پر اصلاً دلالت حاصل نہ ہوگی۔"

حدیث مذکور کے یہ معنی ہم نے اپنی طرف سے بیان نہیں کیے ہیں۔ بلکہ شراحِ حدیث نے اس جملہ کے یہی معنی بیان کیے ہیں۔ اور صریح طور پر یہ کہا ہے کہ اس جملہ سے حضورؐ کا مقصد یہ بتانا تھا کہ مکانِ دجّال مبہم ہے، معلوم نہیں ہے۔ اور جب اس جملہ سے حضورؐ نے مکانِ دجّال کو مبہم اور نامعلوم قرار دے دیا تو یہ بھی اس حدیث سے ثابت ہوگا کہ جزیرے میں اس مقید شخص کے بارے میں دجّالِ اکبر ہونے کا کوئی قطعی حکم اور فیصلہ نہیں فرمایا گیا ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس جملے کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

لما ابھم اللہ تعالیٰ امر الساعۃ واوقات ظھور اماراتھا بالتعین ولھذا وقع اختلاف فی الاحادیث فی ترتیبھا ابھم مکان الدجال موثقا مرددا بین ھولاء الاماکن الثلثۃ مع غلبۃ الظن فی اٰخرھا وھو ایضاً غیر متعین

بل الّذی علم کونہ من قبل المشرق وھٰذا معنے نفی الأولین واثبات الثالث ۔اھ (لمعات برحاشیہ مشکوٰۃ)

"خداوند تعالیٰ نے جب قیامت کا معاملہ مبہم کرکے رکھا ۔اور ظہور علامات کے اوقات بھی متعین نہیں کردیئے اور احادیث میں اسی لیے علامات کی ترتیب میں اختلاف بھی واقع ہوگیا تو دجالِ مقیّد کے مکان کو بھی تینوں مقامات کے درمیان مبہم کرکے رکھا۔جن میں سے آخری مقام کے متعلق گمانِ غالب یہی ہو سکتا ہے کہ وہی مقامِ دجّال ہو۔اگرچہ یقینی وہ بھی نہیں ہے ۔یقینی بات صرف یہ ہے کہ مشرق کی جانب سے وہ ظاہر ہوگا۔اور یہی مطلب ہے پہلے دونوں کی نفی کا۔اور تیسرے کے اثبات کا"

اس عبارت میں شیخ عبدالحق نے الا انہ فی بحر الشام او بحر الیمن لابل من قبل المشرق کی جو تشریح کی ہے، اس سے یہ بات تو بصراحت ثابت ہو گئی کہ قیامت کی علامات میں سے جو دجال ہے اس کا مکان اور مقام معلوم نہیں ہے ۔صرف اتنی بات یقینی ہے کہ وہ مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا"

تو اس سے یہ بات بھی خود بخود ثابت ہوگئی کہ دجّال اکبر جزیرے میں وہ مقیّد شخص نہیں ہے جس کا قصّہ تمیم داریؓ نے حضورؐ سے بیان کیا تھا۔اور نہ اس حدیث میں اس شخص پر حضورؐ نے دجّالِ اکبر ہونے کا حکم لگایا ہے ۔کیونکہ الا انہ میں یہ ضمیر مطلق دجّال کی طرف لوٹتی ہے ۔نہ کہ مقید فی الجزیرہ کی طرف ۔کیونکہ اگر اس مقیّد شخص کی طرف یہ ضمیر لوٹا دی جاتے ۔تو اس پر یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا۔

کہ "وہ بحرِ شام یا بحرِ یمن میں ہے۔ نہیں بلکہ وہ مشرق کی جانب ہے"۔ کیونکہ وہ ایک معلوم شخص تھا جو معین مکان میں مقید تھا۔ تو اگر وہ جزیرہ بحرِ شام میں ہو تو بحرِ یمن میں ہونے کا اس پر حکم صحیح نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ جزیرہ بحرِ شام اور بحرِ یمن کے علاوہ کسی دوسرے بحر اور دریا کا جزیرہ ہو تو بحرِ شام اور بحرِ یمن دونوں میں ہونے کا حکم اس پر صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ اس مقید شخص کے بارے میں یہ کہنا تو انتہائی ناقابلِ فہم ہے کہ وہ مشرق کی جانب ہے"۔ کیونکہ جس جزیرے میں وہ مقید تھا وہ جزیرہ کسی ایسے بحر کا جزیرہ ہرگز نہ تھا جو جانبِ مشرق میں ہو۔

اس طرح یہ کلام پیغمبرانہ کلام نہیں ہو گا بلکہ اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے ایک شخص کے بارے میں جو کراچی کے کسی جیل میں نظر بند ہو۔ یہ کہا جائے کہ وہ شخص کراچی میں ہے یا راولپنڈی میں"۔ پھر یوں کہا جائے کہ "نہیں وہ تو یقیناً پشاور میں ہے"۔ اَب بتائیے کہ اس کلام کو کسی معقول آدمی کا کلام کہا جا سکتا ہے؟ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ الا انہ میں ضمیر کا مرجع مطلق دجّال ہے۔ اور اس پر بحرِ شام یا بحرِ یمن میں ہونے کا حکم گمان پر مبنی تھا۔ لیکن اس کے بعد متصل وحی کے ذریعہ سے حضورؐ کو تنبیہ ملی کہ دجالِ اکبر کا مقام نہ بحرِ شام ہے اور نہ بحرِ یمن۔ بلکہ وہ نامعلوم ہے۔ اتنا تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ مشرق کی جانب سے ظاہر ہو گا"۔ اس لیے حضورؐ نے پہلے دو مقامات سے اعراض کرتے ہوئے فرمایا کہ: لا بل من قبل المشرق۔ تو اگر دجالِ اکبر وہی قیدی شخص ہوتا جس کی تمیم داریؓ نے خبر دی تھی۔ اور اسی پر دجالِ اکبر کا حکم لگانا بھی مقصود ہوتا۔ اور تمیم داریؓ کی روایت کی تصدیق بھی مقصود ہوتی تو اس کے لیے سیدھے سادھے مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے

کہ: الا ان الذی قد حدث عنہ تمیم ھو الدجال الاکبر و ھو یخرج من تلک الجزیرۃ - نہ کہ وہ جو یہاں اس کے لیے استعمال کیے گئے ہیں - اب ہم حیران ہیں کہ تمیمؓ داری کی حدیث سے جو لوگ اُس قیدی شخص کے دجالِ اکبر ہونے پر استدلال کرتے ہیں انہیں اس حدیث کے الفاظ میں کونسا وہ جملہ ملا ہے جس میں حضورؐ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہو کہ یہی شخص آنے والا دجالِ اکبر ہوگا ؟ -

اوپر الا انہ فی بحر الشام او فی بحر الیمن لا بل من قبل المشرق کی جو تشریح کی گئی یہ بعینہٖ وہی تشریح ہے جو ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ اشرفؒ سے نقل کی ہے - چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

قال الاشرف یمکن انہ صلی اللہ علیہ وسلّم کان شاکا فی موضعہ وکان فی ظنہ انہ لا یخلوا عن ھٰذہ المواضع الثلثۃ فلما ذکر بحر الشام و بحر الیمن تیقن لہ من جھۃ الوحی او غلب علی ظنہ انہ من قبل المشرق فنفی الاولین واضرب عنھما و حقق الثالث - اھ (مرقاۃ ج ۵ ص ۲۰۸)

"اشرفؒ نے کہا ہے کہ ممکن ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلّم مکان دجال کے بارے میں شک اور تردد میں تھے - اور آپ کا گمان یہ تھا کہ دجال ان تین مقامات میں سے کسی ایک میں ضرور ہوگا - پس جب بحرِ شام اور بحرِ یمن کا آپؐ ذکر فرما چکے، تب آپؐ کو وحی کے ذریعہ

سے یہ یقین حاصل ہُوا۔یا آپ کا اس بات پر گمان غالب ہُوا کہ دجّال مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا۔اس لیے آپ نے پہلی دو جگہوں سے اعراض کرتے ہوئے ان کی نفی فرمائی اور تیسرے مقام کو متعیّن کر دیا۔"

شراح حدیث کے یہ اقوال صاف طور پر بتلا رہے ہیں کہ فاطمہؓ بنت قیس کی حدیث میں تمیم داریؓ نے جس مقید شخص کی حالت بیان کی تھی۔حضورؐ نے اُسے دجال اکبر نہیں قرار دیا تھا۔اور نہ قطعی طور پر تمیمؓ داری کی اس روایت کی آپؐ نے توثیق فرمائی تھی۔بلکہ چونکہ اس شخص کی صفات دجالِ اکبر کی صفات سے زیادہ مشابہ تھیں اس لیے آپ کو اس کے متعلق خطرہ لاحق ہُوا کہ کہیں یہ دجالِ اکبر نہ ہو۔اور اس خطرے کے پیشِ نظر حضورؐ نے اس کے متعلق بھی لوگوں کو متنبہ فرما دیا۔پھر اصل دجّال کے متعلق فرمایا کہ وہ مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا۔

بالفرض اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فاطمہؓ بنت قیس کی حدیث میں تمیم داریؓ کے بیان کے بموجب محبوس فی الجزیرہ شخص پر حضورؐ نے دجالِ اکبر کا حکم لگایا ہے اور اسی کو آپؐ نے دجالِ اکبر قرار دیا ہے۔پھر بھی تمیم داریؓ کی یہ حدیث اصولِ حدیث کی رُو سے اس پایہ کی ہرگز نہیں ہے۔جس پر کسی اسلامی عقیدے کی بنیاد رکھی جا سکے۔یہ روایت اسانید کے اعتبار سے حد تواتر کو نہیں پہنچ سکتی۔بلکہ صحابہ کرامؓ کے طبقہ میں اس کا رتبہ خبرِ واحد سے زیادہ نہیں ہے۔یہاں تک کہ بعض محدثین نے اس کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ یہ "غریب فرد" ہے۔اور فاطمہؓ بنت قیس کے علاوہ کسی دوسرے صحابیؓ نے اس کو روایت نہیں کیا ہے۔چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں:۔ وقد توھم بعضھم انہ غریب فرد وبعض

محدثینؒ نے یہ گمان ظاہر کیا ہے کہ یہ حدیث غریب فرد ہے۔" اُن کا یہ دعویٰ اگرچہ حافظ موصوف نے یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ :۔ ولیس کذالك فقد رواہ مع فاطمة بنت قیس ابو ھریرۃ وعائشة وجابرؓ "یہ حدیث غریب فرد اس لیے نہیں ہے کہ اس کو فاطمہؓ بنت قیس کی طرح ابوہریرہؓ۔ عائشہ اور جابرؓ نے بھی روایت کیا ہے۔" فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۸۰) مگر پھر بھی دو چار صحابہؓ کی روایت کرنے سے حدیث متواتر نہیں بن سکتی بلکہ خبرِ واحد ہی رہے گی اور اخبارِ احاد پر اسلامی عقائد کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی ہے۔ تو اگر فاطمہؓ بنت قیس کی اس روایت کو محبوس فی الجزیرہ شخص کے دجال اکبر ہونے پر قطعی الدلالۃ بھی تسلیم کیا جائے، تب بھی اس سے یہ اعتقادی مسئلہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کہ " دجالِ اکبر یقینی طور پر وہ قیدی فی الجزیرہ ہے جس کے ساتھ تمیم داریؓ کی ملاقات ہوئی تھی۔" کیونکہ اعتقادیات کے ثبوت کے لیے یا قرآن کریم کی قطعی الدلالہ آیتیں ضروری ہیں۔ یا پھر متواتر احادیث اور یہاں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

دجّال کا مقامِ خروج و زمانۂ خروج

مقامِ خروج کے متعلق کتبِ حدیث میں جو احادیث ملتی ہیں اُن پر مجموعی نگاہ ڈالنے سے انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حضورؐ کو اللہ کی طرف سے مقامِ خروج کے متعلق بذریعہ وحی صرف اتنا علم دیا گیا تھا کہ مشرق کی جانب سے دجال ظاہر ہوگا۔ اس کے علاوہ کسی مخصوص مقام کے متعلق وحی کے ذریعہ سے حضورؐ کو علم نہیں دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضورؐ نے مشرق کی جانب سے خروجِ دجال کا حکم جزم کے ساتھ کیا ہے۔ چنانچہ تمیم داریؓ کی روایت میں حضورؐ نے جزم کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ : لا بل من

قبل المشرق ۔ اور محدثینؒ نے بھی بالعموم یہ تسلیم کیا ہے کہ مقامِ خروج کے متعلق جو بات جزم اور یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ " دجال مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا " اگرچہ بعض کے نزدیک یہ تعینِ سمت بھی غالب ظن کی بنا پر ہے، نہ کہ مبنی بروحی، جیساکہ مرقاۃ کے حوالے سے اوپر مذکور ہوا ۔

اس کے علاوہ روایات اور احادیث میں جو دوسرے مقامات کا ذکر آیا ہے ۔ مثلاً مسلمؒ کی ایک روایت میں ہے کہ " دجال اصبہان سے ظاہر ہوگا اور ستر ہزار یہودی اس کی معیت میں ہوں گے " ۔ یا مثلاً امام احمدؒ اور حاکمؒ نے ابوبکرؓ کے واسطہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ " دجال خراسان سے ظاہر ہوگا " تو یہ ذکر علمِ وحی پر مبنی نہیں ہے بلکہ حضورؐ کے گمان اور اندیشہ پر مبنی ہے کہ شاید دجال انہی مقامات سے ظاہر ہو ۔ ورنہ ان روایات میں ناقابلِ تطبیق حد تک اختلاف واقع نہ ہوتا ۔ نیز محدثینؒ بھی ان میں سے کسی مقام کے متعلق جزم کے ساتھ یہ کہتے کہ " دجال وہاں سے ظاہر ہوگا " حالانکہ مشرق کے علاوہ کسی مقام کے متعلق محدثینؒ نے اپنا جزم اور یقین ظاہر نہیں کیا ہے ۔ حافظ ابن حجرؒ نے دجال سے متعلق تحقیق طلب امور کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے :

د اما من این یخرج ؛ فمن قبل المشرق جزمًا ۔ ثم جاء فی روایۃ انہ یخرج من خراسان ۔ اخرج ذالک احمدؒ والحاکم من حدیث ابی بکرؓ ۔ وفی اخریٰ انہ یخرج من اصبہان ۔ اخرجہ مسلم ساھ (فتح الباری ۔ ج ۱۳ ص ۷۶)

" دجال کے متعلق یہ بات کہ وہ کہاں سے ظاہر ہوگا ؟ اس کے بارے میں جزم اور یقین کے ساتھ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ مشرق کی جانب

سے دجال خروج کرے گا۔ پھر ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ خراسان سے دجال ظاہر ہو گا۔ امام احمدؒ اور حاکمؒ نے ابوبکرؓ کے واسطہ سے یہ حدیث نقل کی ہے۔ مسلمؒ کی ایک روایت میں ہے کہ اصبہان سے دجّال ظاہر ہو گا۔"

بہر حال احادیث میں جن خصوصی مقامات کا ذکر کیا گیا ہے وہ علم وحی پر مبنی نہیں ہے۔ اور نہ حضورؐ کو ان مقامات کے متعلق بذریعۂ وحی کوئی قطعی علم دیا گیا تھا۔ بلکہ گمان اور اندیشے کی بنا پر ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا کسی خاص مقام کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ: "دجّال لازماً وہاں سے ظاہر ہو گا۔" اسلامی عقیدہ ہرگز نہیں ہے۔"

بالکل اسی طرح کی حالت زمانۂ خروج کی بھی ہے۔ اس کے متعلق بھی جو بات جزم اور یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ "قیامت سے قبل کسی قریبی زمانہ میں دجّال کا ظہور ہو گا۔" اس کے علاوہ کسی مخصوص وقت کے متعلق نہ حضورؐ کو وحی کے ذریعہ سے کوئی علم دیا گیا تھا اور نہ جزم اور یقین کے ساتھ حضورؐ نے یہ فرمایا ہے کہ "خاص فلاں وقت میں دجّال ظاہر ہو گا۔" وحی کے ذریعہ سے صرف اتنا علم دیا گیا تھا کہ قیامت کے قریب اس کا ظہور ہو گا۔ اور یہ علم بھی ابتدا میں نہیں بلکہ اخیر میں دیا گیا تھا یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں حضورؐ نے اپنے زمانے میں بھی خروجِ دجّال کا اندیشہ ظاہر فرمایا تھا۔ ابوداؤد کی درج ذیل روایت میں اس کا ذکر کیا گیا ہے:۔

عن النواسؓ بن سمعان قال ذکر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم الدجال فقال ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم وان یخرج ولست فیکم فامرأ حجیج نفسہ واللّٰہ خلیفتی علیٰ کل مسلم۔ (ابوداؤد۔ ج ۲ ص ۵۹۳)

"نواسؓ بن سمعان کہتے ہیں کہ حضورؐ نے ایک دفعہ دجّال کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: کہ اگر وہ میری زندگی میں ظاہر ہو جائے تو میں خود آپ کی طرف سے اس کا مقابلہ کروں گا۔ لیکن اگر وہ میرے بعد ظاہر ہو جائے تو ہر شخص بطور خود اس کا مقابلہ کرے اور اللہ ہی میری طرف سے میرے ہر مسلمان امتی کا محافظ اور نگہبان ہے۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ان یخرج وانا فیکم کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:-

انه محمول على ان ذالك كان قبل ان يتبين له وقت خروجه وعلاماته فكان يَجُوْزُ ان يخرج فى حياته صلى الله عليه وسلم ثم بين له وقت خروجه فاخبر به فبذالك تجتمع الاخبار - اھ (فتح الباری - ج ۱۳ ص ۸۱)

"حضورؐ کا ارشاد: ان یخرج وانا فیکم اس وقت کا ارشاد ہے جس وقت کہ حضورؐ کو خروجِ دجال کا وقت بھی معلوم نہ تھا اور علامات بھی معلوم نہ تھیں۔ اس وقت آپؐ یہ ممکن سمجھتے تھے کہ دجال آپؐ کے زمانے میں ظاہر ہو جائے۔ پھر آپؐ کو وحی کے ذریعہ سے خروج کا وقت بتا دیا گیا تو آپؐ نے اس کی خبر دے دی۔ اسی توجیہ سے تمام احادیث آپس میں جمع ہو سکتی ہیں۔"

حافظ ابن حجرؒ کے اس قول سے صاف طور پر یہ بات واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائی زمانہ میں وحی کے ذریعہ سے کوئی علم دجال کے زمانہ

خروج کے متعلق نہیں دیا گیا تھا۔ اس وقت جو کچھ زمانۂ خروج کے متعلق آپؐ نے ارشادات فرمائے ہیں وہ علمِ وحی پر مبنی نہیں تھے بلکہ خیال اور گمان پر مبنی تھے۔ انہی میں سے ایک ارشاد یہ ہے: ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ دونکم۔ اس کے بعد زمانۂ خروج کے متعلق وحی کے ذریعہ سے علم دے دیا گیا تو آپؐ نے دجّال کے زمانۂ خروج سے امت کو آگاہ فرما دیا۔

لیکن یہ یاد رہے کہ وحی کے ذریعہ سے بعد میں جو علم دیا گیا تھا وہ کسی معیّن اور مخصوص وقت کا علم نہ تھا۔ کیونکہ روایات اور احادیث سے اس کا کوئی پتہ نہیں چلتا اور نہ حضورؐ نے اس کی کوئی خبر دی ہے۔ بلکہ وہ صرف اس بات کا علم تھا کہ: "دجّال آپؐ کے عہد میں نہیں بلکہ قیامت کے قریبی زمانے میں ظاہر ہو گا" لہٰذا آپؐ کا یہ اندیشہ کہ دجّال میرے زمانے میں کہیں پیدا نہ ہو جائے "قبل از وقت ہے"۔

مسئلۂ دجّال کے متعلق اوپر جو مباحث پیش کیے گئے، ذیل میں ان کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ تاکہ اس کی روشنی میں ہم آگے چل کر دیکھیں کہ مولانا مودودی نے دجّال کے متعلق جو کچھ اپنی تحقیق پیش کی ہے وہ علمائے سلفؒ کے مذاہب میں سے کسی مذہب کے ساتھ موافق ہے یا نہیں۔ اور دورِ حاضر کے مخصوص علمائے کرام نے اس مسئلہ میں مولانا مودودی پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ کہاں تک صحیح اور درست ہو سکتے ہیں۔

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

سابقہ مباحث جو اس مسئلہ کے متعلق پیش کیے گئے ہیں، خلاصہ کی صورت میں اُن سے جو امور واضح طریقہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:۔

(ا) - روایات اور صحیح احادیث سے دجّال کے متعلق جو چیزیں یقینی طور پر ثابت ہیں۔ اور جن پر پورے اہل السنۃ متفق بھی ہیں اور اسلامی عقیدے کی حیثیت بھی انہیں حاصل ہے۔ اور علمِ وحی پر مبنی بھی معلوم ہوتی ہیں وہ چار چیزیں ہیں۔ ایک دجّال کا وجود، دوسرا قیامت کے کسی قریبی زمانے میں اس کا خروج۔ تیسرا ان صفات کا حامل ہونا، جو صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔ چوتھا یہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اُسے قتل کریں گے۔

(ب) - مندرجہ بالا چار چیزوں کے متعلق جو صحیح احادیث وارد ہیں اُن میں کوئی بنیادی اختلاف یا تعارض ایسا نہیں پایا جاتا جو آسانی کے ساتھ دفع نہ کیا جا سکے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کو ان چار چیزوں کا علم وحی الٰہی کے ذریعہ سے دیا گیا تھا" نہ کہ آپؐ نے ان چیزوں کی خبر کسی خیال یا گمان کی بنا پر دی تھی۔

(ج) - مذکورہ بالا چار چیزوں کے علاوہ روایات اور صحیح احادیث سے شخصیت دجّال۔ مقامِ خروج اور زمانہ خروج کے متعلق کوئی قطعی اور یقینی فیصلہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ دجالِ اکبر خصوصی طور پر ابن صیاد ہوگا، یا جزیرے میں مقید شخص۔ اسی طرح اس کا مقامِ خروج بھی کوئی معین اور مخصوص مقام نہیں ہے۔ صرف اتنی بات جزم کے ساتھ بتائی گئی ہے کہ "دجّال مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا" نیز زمانہ خروج کے متعلق بھی کوئی مخصوص وقت معین نہیں کیا گیا ہے کہ اسی میں دجّال خروج کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک امر پر بھی کسی دور میں علمائے امت متفق نہیں ہوئے ہیں۔ بلکہ ہر دور میں مختلف رہے ہیں۔ اس لیے شخصیت، مقامِ خروج، زمانہ خروج کا تعین اسلامی عقائد میں داخل نہیں ہے۔

(د) - ان امور کے متعلق جتنی روایات اور احادیث وارد ہوئی ہیں - وہ نہ قطعی الثبوت ہیں اور نہ قطعی الدلالۃ - نہ ان میں سے کسی ایک امر پر عہد صحابہؓ میں اجماع نصی ہوا ہے جو ہم تک بتواتر پہنچ سکا ہو - اور اسلامی عقائد کی بنیادیں قطعیات ہوا کرتی ہیں نہ کہ ظنیات"۔ اس سے بطور نتیجہ یہ بات خود بخود ثابت ہوتی ہے - کہ ان چیزوں کے متعلق حضورؐ کے ارشادات علم وحی پر مبنی نہیں تھے بلکہ خیال ظن اور اندیشہ پر مبنی تھے -

اس کے بعد مندرجہ بالا خلاصہ کے چار امور کی روشنی میں ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ مولانا مودودی نے دجال کے متعلق اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے - وہ صحیح ہے یا غلط - اور علمائے کرام کے اٹھائے ہوئے اعتراضات میں کوئی وزن بھی ہے یا کہ نہیں ؟ ذیل میں یہ دونوں باتیں ملاحظہ فرمائی جائیں :

مولانا مودودی کا نظریہ

ایک شخص نے دجال کے متعلق مولانا مودودی سے یہ سوال کیا کہ :

"ترجمان القرآن میں کسی صاحب نے سوال کیا تھا کہ کانے دجال کے متعلق مشہور ہے کہ وہ کہیں مقید ہے - تو آخر وہ کونسی جگہ ہے ؟ آج دنیا کا کونہ کونہ انسان نے چھان مارا ہے - پھر کیوں کانے دجال کا پتہ نہیں چلتا ؟"

اس کا جواب آپ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ :

"کانا دجال وغیرہ تو افسانے ہیں جن کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے" لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے کم از کم تیس ۳۰ روایات میں دجال کا تذکرہ

موجود ہے جس کی تصدیق بخاریؒ، مسلمؒ، ابوداؤدؒ، ترمذیؒ، شرح السنہ اور بیہقیؒ کے ملاحظہ سے کی جاسکتی ہے۔ پھر آپ کا جواب کس سند پر مبنی ہے؟"

مولانا نے اس سوال کا درج ذیل جواب دیا ہے:

جواب: "میں نے جس چیز کو افسانہ قرار دیا ہے وہ یہ خیال ہے کہ دجّال کہیں مقیّد ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ ایک بڑا فتنہ پرداز دالدجال، ظاہر ہونے والا ہے تو اس کے متعلق احادیث میں جو خبر دی گئی ہے میں اس کا قائل ہوں۔ اور ہمیشہ اپنی نماز میں وہ دعائے ماثورہ پڑھا کرتا ہوں، جس میں منجملہ دوسرے تعوّذات کے ایک یہ بھی ہے کہ اعوذ بك من فتنة المسيح الدجال"۔ (رسائل و مسائل حصّہ اوّل)

اس عبارت میں مولانا نے صاف طور پر آنے والے دجال کا اعتراف کیا ہے جو قیامت کی ایک علامت ہے اور احادیث میں اس کے متعلق خبر دی گئی ہے اور بتایا کہ میں نہ صرف اس کا قائل ہوں بلکہ اس کے متعلق عملاً حضورؐ کی سنت کا پیرو بھی ہوں۔ حضورؐ بھی اپنی نماز میں منجملہ دوسرے تعوّذات کے دعائے ماثورہ اعوذ بك من فتنة المسيح الدجّال پڑھا کرتے تھے۔ اور میں بھی پڑھا کرتا ہوں"۔ آگے دجال کی شرعی حیثیت اور اس کے متعلق اسلامی عقیدے کی توضیح اور مختلف روایات کے مابین تطبیق کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

"دجال کے متعلق جتنی احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہیں ان کے مضمون پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ حضورؐ کو اللہ کی طرف سے اس معاملہ میں جو علم ملا تھا وہ صرف

اس حد تک تھا کہ ایک بڑا دجّال ظاہر ہونے والا ہے۔ اس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی۔ اور وہ ان ان خصوصیات کا حامل ہوگا۔"

اس عبارت میں مولانا نے دجّال کے متعلق جن امور کا تذکرہ کیا ہے یہ بعینہٖ وہ امور ہیں جن پر دجّال کے متعلق اہل السنّت والجماعۃ متفق ہیں۔ مثلاً دجّال کی ابتدا میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے قاضی عیاضؒ کا قول نقل کرتے ہوئے مذہب اہل السنّت والجماعت کی جو ترجمانی بیان کی ہے۔ اس میں جو امور مذکور ہیں وہ بعینہٖ یہی امور ہیں جو مولانا مودودی نے اس عبارت میں دجّال کے لیے ذکر کیے ہیں۔ توضیح کی غرض سے یہاں پھر وہ عبارت نقل کی جاتی ہے جو بحث کی ابتدا میں ایک دفعہ نقل کی جا چکی ہے۔

قال القاضی عیاض فی هٰذہ الاحادیث حجۃ لاهل السنۃ فی صحۃ وجود الدجّال وانه شخص معین یبتلی اللّٰه به العباد ویقدرہ علیٰ اشیاء کاحیاء المیت الذی یقتله وظهور الخصب والانهار والجنۃ والنار وغیرها ... وقد خالف فی ذالک بعض الخوارج والمعتزلۃ والجهمیۃ فانکروا وجود الدجال وردوا الاحادیث الصحاح وذهب طوائف منهم کالجبائی الی انه صحیح الوجود لکن کل الذی معه مخاریق وخیالات لاحقیقۃ لها۔ اھ (فتح الباری۔ ج ۱۳ ص ۸۹--۹۰)

"قاضی عیاض نے کہا ہے کہ یہ احادیث اہل السنہ والجماعۃ کے

لیے اس بارے میں حجت ہیں کہ دجّال کا وجود صحیح ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک معین شخص ہوگا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو آزمائش میں ڈالے گا اور اُسے چند چیزوں پر قدرت بھی دیگا۔ جیسے اس میّت کو دوبارہ زندہ کرنا جس کو وہ پہلے قتل کرے گا۔ اور رزق کی فراوانی، نہریں، جنت و دوزخ اور دوسری چیزیں۔ رہے بعض خوارج و معتزلہ اور جہمیہ، تو وہ دجّال کے وجود سے منکر ہوئے ہیں۔ اور صحیح احادیث کو انہوں نے رد کیا ہے۔ جبائی اور بعض دوسرے اہلِ باطل کے گروہ نے دجّال کا وجود تو تسلیم کیا ہے لیکن دجّال کے ہمراہ جو چیزیں ہوں گی اُن تمام کو خارقِ عادات امور اور خیالی چیزیں قرار دیا ہے، جن کی ان کے نزدیک کوئی حقیقت نہیں ہے"۔

اس عبارت میں دجّال کے متعلق اہل السنۃ والجماعۃ، اور فرقِ باطلہ کے درمیان جو چیزیں مابہ النزاع اور اختلافی بیان ہوئی ہیں وہ دجّال کا وجود اور ظہور اور وہ صفات و خصوصیات ہیں جو صحیح احادیث سے دجّال کے لیے ثابت ہیں۔ انہی چیزوں کے بارے میں اہل السنّت کا مذہب یہ ہے کہ وہ دجّال کے لیے ثابت اور صحیح ہیں۔ اور فرقِ باطلہ کا مذہب ان کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اس کے لیے ثابت نہیں ہیں۔ اور یہی تمام امور مولانا کی سابقہ عبارت میں دجّال کے لیے ثابت کیے گئے ہیں۔

اس کے بعد مزید توضیح کے لیے مقامِ خروج۔ زمانۂ خروج اور شخصیتِ دجّال پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا نے جو کچھ تحریر کیا تھا اس کے بارے میں ایک

صاحب نے مولانا کو لکھا تھا کہ اس کے بعض الفاظ اور فقروں سے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلّم کی شان میں گستاخی کا پہلو نکلتا ہے۔ مولانا نے ان کے جواب میں جو کچھ تحریر کیا وہ درجِ ذیل ہے :

"معاذ اللہ، کیا کوئی مسلمان اس بارگاہ میں گستاخی کا کبھی خیال بھی کر سکتا ہے ؟ اور اگر کرے تو ایک لمحہ کے لیے بھی دائرۂ ایمان میں رہ سکتا ہے ؟۔ میرے کسی دینی بھائی کو یہ سُوءِ ظن تو مجھ سے نہ ہونا چاہیے کہ میں کبھی اس کفر سے بھی ملوث ہو سکتا ہوں ، البتہ یہ ممکن ہے کہ کسی مسئلے کے بیان میں ایک طرزِ تعبیر میرے نزدیک حدودِ شرع و ادب کے اندر ہو اور دُوسرا اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے۔ میں نے اس مضمون میں جو کچھ لکھا تھا، پُورے احساسِ ذمہ داری کے ساتھ یہی سمجھتے ہوئے لکھا تھا کہ یہ حدِ شرعِ ادب کے اندر ہے اور اب بھی اپنے دوست کے توجہ دلانے کے بعد، کافی غور کرنے پر بھی میں اس میں کوئی تجاوز محسوس نہیں کر سکا ہوں۔ تاہم یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ کوئی شخص اس میں تجاوز محسوس کر سکتا ہے، میں ان عبارتوں کو بدل دینا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے"۔

(ترجمان القرآن، جمادی الاولیٰ ۱۳۷۴ھ)

اس کے بعد مولانا نے رسائل و مسائل حصّہ اوّل کے پہلے ایڈیشن کی عبارت کا بیشتر حصّہ بدل دیا اور دوسرے ایڈیشن میں نئی عبارت کا متن درجِ ذیل صورت میں شائع ہوا ہے۔

ہ دجّال کے متعلق جتنی احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہیں، ان کے مضمون پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضورؐ کو اللہ کی طرف سے اس معاملے میں جو علم ملا تھا، وہ صرف اس حد تک تھا کہ ایک بڑا دجّال ظاہر ہونے والا ہے۔ اس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی اور وہ ان ان خصوصیات کا حامل ہو گا۔ لیکن آپ کو یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کب ظاہر ہو گا اور کہاں ظاہر ہو گا اور یہ کہ آیا وہ آپ کے عہد میں پیدا ہو چکا ہے یا آپ کے بعد کسی بعید زمانے میں پیدا ہونے والا ہے۔ ان امور کے متعلق جو مختلف باتیں حضورؐ سے احادیث میں منقول ہیں ان کا اختلافِ مضمون خود یہ ظاہر کرتا ہے اور حضورؐ کے طرزِ کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ وہ آپؐ نے برِبنائے وحی نہیں بلکہ برِبنائے ظن و قیاس ارشاد فرمائی ہیں۔ کبھی آپ نے یہ خیال ظاہر فرمایا کہ دجّال خراسان سے اٹھے گا۔ کبھی یہ کہ اصفہان سے اور کبھی یہ کہ شام و عراق کے درمیانی علاقہ سے پھر کبھی آپ نے ابن صیّاد نامی اس یہودی بچے پر جو مدینہ میں (غالباً ۲ یا ۳ ھ میں) پیدا ہوا تھا، یہ شبہ کیا کہ شاید یہی دجّال ہو۔ اور آخری روایت یہ ہے کہ سن ۹ ہجری میں جب فلسطین کے ایک عیسائی راہب (تمیم داری) نے آکر اسلام قبول کیا اور آپ کو یہ قصہ سنایا کہ ایک مرتبہ وہ سمندر میں (غالباً بحرِ روم یا بحرِ عرب میں) سفر کرتے ہوئے ایک غیر آباد جزیرے میں پہنچے اور وہاں ان کی ملاقات ایک عجیب شخص سے ہوئی اور اس نے انہیں بتایا کہ وہ خود ہی دجّال ہے، تو آپ نے ان کے بیان کو

بھی غلط باور کرنے کی کوئی وجہ نہ سمجھی، البتہ اس پر اپنے شک کا اظہار فرمایا کہ اس بیان کی رُو سے دجّال بحرِ روم یا بحرِ عرب میں ہے مگر میں خیال کرتا ہوں کہ وہ مشرق سے ظاہر ہوگا۔

ان مختلف روایات پر جو شخص بھی مجموعی نظر ڈالے گا وہ اگر علم حدیث اور اصولِ دین سے کچھ بھی واقف ہو تو اسے یہ سمجھنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے گی کہ اس معاملہ میں حضورؐ کے ارشادات دو اجزا پر مشتمل ہیں:

جزوِ اول یہ کہ دجّال آئے گا، ان صفات کا حامل ہوگا اور یہ اور یہ فتنے برپا کرے گا، یہ بالکل یقینی خبریں ہیں جو آپ نے اللہ کی طرف سے دی ہیں۔ ان میں کوئی روایت دوسری روایت سے مختلف نہیں ہے۔

جزوِ دوم یہ کہ دجّال کب اور کہاں ظاہر ہوگا اور وہ کون شخص ہے۔ اس میں نہ صرف یہ کہ روایات مختلف ہیں بلکہ اکثر روایات میں شک اور شبہ اور گمان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مروی ہیں۔ مثلاً ابن صیاد کے متعلق آپ کا حضرت عمرؓ سے یہ فرمانا کہ اگر دجّال یہی ہے تو اس کے قتل کرنے والے تم نہیں ہو۔ اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو تمہیں ایک معاہد کو قتل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔" یا مثلاً ایک حدیث میں آپ کا یہ ارشاد کہ اگر وہ میری زندگی میں آگیا تو میں حجت سے اس کا مقابلہ کروں گا ورنہ میرے بعد میرا رب تو ہر مومن کا حامی و ناصر ہے ہی

اس دوسرے جز کی دینی اور اصولی حیثیت ظاہر ہے کہ وہ نہیں

ہو سکتی جو پہلے جز کی ہے۔ جو شخص اس کی بھی تمام تفصیلات کو اسلامی عقائد
میں شمار کرتا ہے وہ غلطی کرتا ہے۔ بلکہ اس کے ہر حصے کی صحت کا دعویٰ
کرنا بھی درست نہیں ہے۔ ابن صیاد پر آپ کو شبہ ہوا تھا کہ شاید وہی دجال
ہو اور حضرت عمرؓ نے تو قسم بھی کھائی تھی کہ یہی دجال ہے، مگر بعد میں وہ
مسلمان ہوا، حرمین میں رہا، حالتِ اسلام میں مرا اور اس کی نماز جنازہ
مسلمانوں نے پڑھی۔ اب اس کی کیا گنجائش باقی رہ گئی کہ آج تک ابن صیاد
پر دجال ہونے کا شبہ کیا جاتا رہے؟ تمیم داریؓ کے بیان کو حضورؐ نے اس
وقت تک تقریباً صحیح سمجھا تھا، مگر کیا ساڑھے تیرہ سو برس تک بھی اس
شخص کا ظاہر نہ ہونا جسے حضرت تمیمؓ نے جزیرے میں محبوس دیکھا تھا یہ
ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ اس نے اپنے دجال ہونے کی جو
خبر حضرت تمیمؓ کو دی تھی وہ صحیح نہ تھی؟ حضورؐ کو اپنے زمانہ میں یہ اندیشہ تھا
کہ شاید دجال آپ کے عہد ہی میں ظاہر ہو جائے یا آپ کے بعد کسی قریبی
زمانہ میں ظاہر ہو، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ساڑھے تیرہ سو برس گزر
چکے ہیں اور ابھی تک دجال نہیں آیا؟ اب ان چیزوں کو اس طرح نقل و
روایت کیے جانا کہ گویا یہ بھی اسلامی عقائد ہیں، نہ تو اسلام کی صحیح
نمائندگی ہے اور نہ اسے حدیث ہی کا صحیح فہم کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ
میں عرض کر چکا ہوں، اس قسم کے معاملات میں اگر کوئی بات نبی کے
قیاس یا گمان یا اندیشے کے مطابق ظاہر نہ ہو تو یہ اس کے منصب نبوت
میں ہرگز قادح نہیں ہے۔ نہ اس سے عصمتِ انبیاء کے عقیدے پر

کوئی حرف آتا ہے اور نہ ایسی چیزوں پر ایمان لانے کے لیے شریعت
نے ہم کو مکلّف کیا ہے۔ اس اصولی حقیقت کو تابیرِ نخل والی حدیث میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلّم خود واضح فرما چکے ہیں۔"

(رسائل ومسائل حصّہ اول، طبع ثانی ص ۴۷ تا ۵۰)

مولانا نے اپنے اس مفصل جواب میں دجّال کے متعلق اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے یا مسئلہ کی جو تشریح اور تحقیق پیش کی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس میں مسئلہ کے تمام گوشوں کو بے نقاب کیا گیا ہے۔ اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ مولانا نے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے تو زیادہ مبالغہ آمیز نہ ہوگا۔ اس تحقیق اور تشریح کے ساتھ خواہ کوئی اتفاق کرے یا نہ کرے۔ مگر بجائے خود یہ حقیقت ہے کہ پچھلے مباحث میں علمائے سلفؒ کی تصریحات کی روشنی میں مسئلہ دجّال کی جو تشریح کی گئی ہے اس کے پیشِ نظر ایک خدا ترس آدمی اور حقیقت پسند عالم یہ کہنے کی جرأت ہرگز نہیں کر سکتا کہ دجّال کے متعلق مولانا کی یہ تحقیق اصولِ شریعت سے متصادم ہے، یا مسلّمات دین سے ٹکرا رہی ہے۔ یا علمائے سلفؒ اور اہل السنّت والجماعت نے دجّال کے متعلق اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے۔ مولانا مودودی کا نظریہ اس سے مختلف ہے ۔۔۔ گذشتہ مباحث میں مسئلۂ دجّال کے متعلق علمائے سلفؒ اور ائمہؒ حدیث کے جو مذاہب بیان کیے گئے ہیں۔ اُن میں دلائل کے اعتبار سے اصح ترین مذہب چوتھا مذہب ہے۔ اس مذہب کا فیصلہ دجّال کے متعلق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم سے دجّال کے متعلق کتبِ حدیث میں جتنی احادیث مروی ہیں۔ اُن سب سے جو بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ "دجّال قیامت کے قریب

ظاہر ہوگا۔ اور اس میں یہ اور یہ صفات ہونگی۔ اور ان ان خصلتوں کا حامل ہوگا"۔ رہا یہ کہ وہ کون شخص ہوگا۔ کہاں سے ظاہر ہوگا اور کب ظاہر ہوگا؟ تو یہ چیزیں نہ احادیث سے یقینی طور پر ثابت ہیں اور نہ یہ اسلامی عقائد میں شمار کی جاسکتی ہیں۔ کیونکہ اسلامی عقائد کی بنیاد قطعی وحی ہو سکتی ہے۔ اور مذکورہ بالا تین چیزوں کا ثبوت وحی قطعی سے نہیں ہو سکتا۔

نیز اُن مباحث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی تھی کہ بعض روایات میں جن اشخاص یا مقامات کا ذکر آیا ہے وہ علمِ وحی پر مبنی نہیں بلکہ حضورؐ کے ذاتی خیال اور گمان و اندیشہ پر مبنی تھا۔ ورنہ ان روایات میں ناقابلِ تطبیق حد تک تعارض اور اختلاف واقع نہ ہوتا۔ اور نہ اِن چیزوں کے بارے میں علمائے سلفؒ اور ائمہ حدیث مختلف ہو جاتے، کیونکہ علمِ وحی پر مبنی ارشادات میں ناقابلِ تطبیق تعارض واقع نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اُن میں بیان شدہ اعتقادی مضامین میں علمائے سلفؒ کے درمیان اس قدر اختلافات واقع ہو سکتے ہیں۔ جس قدر کہ دجّال کی شخصیت۔ مقامِ خروج اور زمانہ خروج میں اُن کے مابین واقع ہوئے ہیں۔

اور یہ ساری باتیں مولانا مودودی کے اس مفصل جواب میں بیان کی گئی ہیں۔ لیکن پھر بھی انصاف کے علمبردار، مذہب کے ٹھیکیدار اور اربابِ زہد و تقویٰ حضرات مولانا مودودی کو معاف نہیں کرتے اور کہا کرتے ہیں کہ دجّال کے متعلق مولانا مودودی کا نظریہ اسلامی تعلیمات کے ساتھ مطابق نہیں ہے بلکہ اُن سے مخالف ہے"۔

قاضی مظہر حسین صاحب کا پہلا اعتراض

ذیل میں شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحبؒ مدنی نوّر اللہ مرقدہٗ

کے ایک خلیفۂ مجاز کے وہ اعتراضات ذکر کیے جاتے ہیں جو مولانا مودودی کے نظریۂ دجّال پر انہوں نے اٹھائے ہیں۔

محترم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب اپنی کتاب (مودودی جماعت کے عقائد و نظریات پر ایک تنقیدی نظر) میں مولانا کی مذکورہ بالا عبارت کے کچھ اقتباسات پیش کرنے کے بعد ان کا خلاصہ درج ذیل چار چیزوں کی صورت میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

"بہر حال مذکورہ اقتباسات میں مودودی صاحب نے حسب ذیل امور کی تصریح کر دی ہے:۔

(۱) "حضورؐ کو دجّال کے متعلق تفصیلات کا علم نہ تھا کہ کہاں اور کب ظاہر ہوگا۔"

(۲) "یہ بھی اندیشہ تھا کہ شاید کہ حضورؐ کے عہد میں ہی ظاہر ہو جائے۔"

(۳) "حضورؐ نے یہ باتیں صرف اپنے قیاس کی بنا پر فرمائی تھیں نہ کہ وحی کی بنا پر۔"

(۴) "ساڑھے تیرہ سو سال کے تاریخی تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ دجّال کے متعلق حضورؐ کا یہ اندیشہ کہ وہ کہیں مقید ہے، یا آپؐ کے عہد میں یا اس کے بعد قریبی زمانہ میں ظاہر ہونے والا ہے۔ صحیح نہ تھا۔"

پھر اس کے بعد محترم قاضی صاحب ان چار چیزوں کا رد اس طرح کرتے ہیں:۔

"دجّال کے متعلق حضورؐ کے ارشادات پیشین گوئی سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ بات منصب رسالت سے بعید ہے کہ حضورؐ دینی امور میں محض اپنے قیاس کی بنا پر پیش گوئی فرمائیں۔ انبیاء علیہم السلام آیندہ کے متعلق کوئی غیر ذمہ دارانہ بات نہیں فرماتے۔ اور نہ ہی انبیاء دینی امور میں شک کی بنا پر قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔ رسول خدا صلعم شک کی بنا پر کوئی پیشین گوئی نہیں فرماتے بلکہ جو کچھ آئندہ کے متعلق کہتے ہیں وحی کی بنا پر کہتے ہیں

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ۔ لہٰذا مودودی صاحب کا یہ کہنا کہ حضورؐ دجّال کے ظہور کے بارے میں خود شک میں تھے منصبِ رسالت پر ایک ناپاک حملہ ہے۔" (تنقیدی نظر ص۸۸)

تبصرہ

دجّال کے بارے میں حضورؐ کے تمام ارشادات کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ پیشین گوئی سے تعلق رکھتے ہیں۔ حد درجہ غلط ہے۔ پیشین گوئی سے صرف وہ ارشادات تعلق رکھتے ہیں۔ جو ظہورِ دجّال اور صفاتِ دجّال سے متعلق ہیں۔ اور یہ ارشادات مولانا مودودی کے نزدیک بھی مبنی بر وحی ہیں۔ جیسا کہ عبارت سابق میں وہ اس کی تصریح کر چکے ہیں۔ اور جن ارشادات کو مولانا مودودی نے مبنی بر ظن قرار دیا ہے وہ ارشادات وہ ہیں جو شخصیتِ دجّال، مقام خروج دجّال اور زمانۂ خروج سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ بھی مبنی بر وحی ہیں۔ نہ صرف غلط ہے بلکہ مضحکہ خیز بھی ہے ۔۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جب یہ ارشادات آپ حضرات کے نزدیک مبنی بر وحی ہیں تو ان میں مقامِ خروج یا شخصیتِ دجّال کے متعلق یہ ناقابل تطبیق تعارض اور اختلاف کس طرح واقع ہوا ہے کہ بعض میں خراسان کو مقامِ خروج بتایا گیا ہے۔ اور بعض میں اصفہان کو اور بعض دوسرے ارشادات میں شام وعراق کے درمیانی علاقہ کو۔ اور بعض دوسری احادیث میں کسی مخصوص مقام کی بجائے صرف مشرق پر اظہار جزم فرمایا گیا ہے، چنانچہ تمیمؓ داری کی روایت میں صاف طور پر فرمایا گیا ہے کہ لا ایل من قبل المشرق۔ کیا وحی الٰہی میں بھی ناقابلِ تطبیق تعارض اور اختلافات واقع ہو سکتے ہیں، قرآن مجید کا فیصلہ تو یہ ہے کہ یہ اختلافات وحی الٰہی میں نہیں بلکہ دوسروں کے

کلام میں ہوا کرتے ہیں - ارشاد ہے:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا (الآیہ)

"اگر یہ قرآن خدا کے علاوہ کسی دوسرے کا کلام ہوتا تو لوگ اس میں بہت سے باہمی اختلافات اور تضاد بیانی پا چکے ہوتے"

ثانیاً، حضورؐ سے پہلے جتنے انبیاء گزرے ہیں اُن سب کے متعلق حضورؐ ہی نے یہ فرمایا ہے کہ ہر نبیؑ نے دجال کے فتنہ سے اپنی قوم کو ڈرایا ہے۔ ما من نبیّ الا قد انذر قومہ الدجّال (بخاریؒ) تو کیا ان انبیاء علیہم السلام کے متعلق آپ کہہ سکتے ہیں کہ دجّال کے متعلق اُن کے اس قسم کے تخویفی ارشادات مبنی بر وحی تھے؟ کیا ان کو اس قسم کی کوئی وحی خدا کی طرف سے آئی تھی کہ دجّال آپ کی امتوں میں ظاہر ہوگا؛ جبکہ امر واقعہ یہی تھا کہ دجّال خاص حضورؐ ہی کی امّت میں ظاہر ہوگا اور ان کا زمانہ خروجِ دجّال کا زمانہ تھا ہی نہیں۔ پھر کس بنیاد پر آپ سارے انبیاء علیہم السلام کے متعلق یہ دعوی کرتے ہیں کہ اُن کے یہ تمام ارشادات مبنی بر وحی ہیں؟

ثالثاً، دجّال کے زمانۂ خروج کے متعلق حضورؐ کے ارشادات کا انداز بیان خود بتلا رہا ہے کہ وہ مبنی بر وحی نہیں بلکہ شک اور گمان پر مبنی ہیں۔ ہمارے اس دعوی کے ثبوت کے لیے حضورؐ کا یہ ارشاد واضح دلیل اور بیّن بُرہان ہے:- ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ وان یخرج ولست فیکم فامرأ حجیج نفسہ۔ جو لوگ عربی زبان کے محاورے سے تھوڑی بہت واقفیت رکھتے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ ارشاد شک اور تردّد پر مبنی ہے۔ کیونکہ عربی محاورات میں لفظ اِنْ شک اور تردّد کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک و تردّد ہی میں استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ پھر کس

طرح عقلِ سلیم یہ باور کرے گی کہ زمانۂ خروج کے بارے میں حضورؐ کے یہ ارشادات از قسم پیشین گوئی ہیں اور ان کی بنیاد علم وحی پر رکھی گئی ہے؟ کیا انبیاء علیہم السلام کو بھی اپنی وحی کے بارے میں شک اور تردّد لاحق ہو سکتا ہے؟

آپ مانیں یا نہ مانیں۔ مگر ہے یہ حقیقت کہ ان یخرج وانا فیکم کو مولانا مودودی کی طرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی شک اور تردُّد پر حمل کیا ہے۔ چنانچہ اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے حافظ موصوف لکھتے ہیں:

انہ محمول علیٰ ان ذٰلک کان قبل ان یتبین لہ وقت خروجہ وعلاماتہ فکان یجوّز ان یخرج فی حیاتہ ثم بین لہ وقت خروجہ فاخبر بہ اھ (فتح ج ۱۳ ص ۸۱)

"حضورؐ کا یہ ارشاد اس وقت کا تھا جبکہ آپؐ کو خروج دجال کا وقت اور علامات نہیں بتائے گئے تھے تو اس وقت آپ ممکن سمجھتے تھے کہ شاید دجال آپؐ کے زمانہ میں ظاہر ہو جائے۔ پھر آپؐ کو وقتِ خروج بتا دیا گیا تو آپ نے اس کی خبر دے دی۔"

تو کیا آپؐ کے نزدیک حافظ ابن حجرؒ نے بھی منصبِ رسالت پر ناروا حملہ کیا ہے؟ پھر امام نووِیؒ کے متعلق آپ کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے جبکہ اس نے بھی حضورؐ کے ان ارشادات کے متعلق یہ تصریح کی ہے کہ:

والظاھر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوح الیہ فی امرہ بشیءٍ وانما اوحی الیہ بصفات الدجال وکان فی ابن صیاد قرائن محتملۃ فلذالک کان صلی اللہ علیہ وسلم

لا يقطع فی امرہٖ بشیٔ بل قال لعمرؓ لاخیر لك فی قتله۔

(فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۷۹)

"ظاہر یہ ہے کہ حضورؐ کو ابنِ صیاد کے متعلق وحی کے ذریعہ سے کوئی علم نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ وحی کے ذریعہ سے آپؐ کو صرف صفاتِ دجال کا علم ملا تھا۔ ابنِ صیاد میں بھی چونکہ دجال ہونے کی علامات موجود تھیں اس لیے حضورؐ نے اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرمایا۔ بلکہ عمرؓ سے صرف اتنا فرمایا کہ اس کو قتل کرنے میں آپ کی بھلائی نہیں ہے۔"

کیا ان عبارات میں صریح طور پر حضورؐ کی طرف دجال کے معاملہ میں شک اور تردد کی نسبت نہیں کی گئی ہے؟ پھر چاہیے کہ آپؐ جرأت سے کام لے کر امام نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ دونوں کے متعلق بھی مولانا مودودی کی طرح یہ فتوےٰ دے دیں کہ انہوں نے بھی منصبِ رسالت پر ناپاک حملہ کیا ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ الزام کہ "مولانا مودودی نے اس طرح کا دعویٰ کر کے منصبِ رسالت پر ناروا حملہ کیا ہے"، بجائے خود مولانا مودودی پر ایک ناپاک اور ناروا حملہ ہے۔

رابعاً، مولانا مودودی کے متعلق محترم قاضی صاحب کا یہ دعویٰ کرنا کہ انہوں نے حضورؐ کے متعلق یہ کہا ہے کہ:

"حضورؐ دجال کے ظہور کے بارے میں خود شک میں تھے۔" (تنقیدی نظر ص ۸)

محض افترا اور صریح بہتان ہے جس کی توقع کم سے کم ایک ایسے عالم سے تو نہیں کی جاسکتی جو اپنے آپ کو شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہٗ کا ایک مجاز خلیفہ ظاہر کر رہے ہیں۔

ظہورِ دجّال کے بارے میں تو مولانا مودُودی نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ حضورؐ کو وحی کے ذریعہ سے اس کا علم دیا گیا تھا"۔ یہ بھی مولانا نے تصریح فرمائی ہے کہ ظہورِ دجّال اور صفاتِ دجّال کے بارے میں حضورؐ کے تمام ارشادات وحی پر مبنی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان میں کوئی تعارض بھی نہیں ہے"۔

دُوسرا اعتراض

اس کے بعد محترم قاضی مظہر حسین صاحب اعتراض ۳۲ میں ارشاد فرما رہے ہیں:-

"دجّالِ اکبر کے معاملہ میں حضورؐ نے تصریح فرما دی ہے کہ اس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے دوبارہ نزول فرما کر باب لُد پر قتل کریں گے۔ اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت میں نازل ہونگے اس لیے یہ معیّن ہو گیا کہ دجال کا ظہور بھی اس وقت ہو گا۔ لہذا یہ شبہ جاتا رہا کہ حضورؐ کو یہ اندیشہ تھا کہ دجّال آپؐ کے عہد میں ظاہر ہو جائے۔ اسی طرح دجّال کی دوسری علامات بھی جو احادیث میں منقول ہیں، قربِ قیامت سے تعلق رکھتی ہیں"

(تنقیدی نظر ص۸۸)

تبصرہ

جناب عالی! یہ بات سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ دجّال قیامت کے قریبی زمانہ میں ظاہر ہو گا۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اُسے آکر قتل کریں گے۔ لیکن اس سے یہ شبہ کیسے رفع ہوا کہ حضورؐ کو ان یخرج وانا فیکم کے ارشاد

فرمانے کے وقت یہ اندیشہ تھا کہ دجال آپؐ کے عہد میں ظاہر ہو جائے؟ یہ علم کہ دجّال قیامت کے قریب ظاہر ہو گا۔ یہ تو بنا بہ قول جمہورؒ بعد میں دیا گیا تھا نہ کہ ابتداء میں۔ ورنہ ابن صیاد کے بارے میں آپ کو یہ شبہ کیسے پیدا ہو سکتا تھا۔ کہ کہیں وہ دجالِ اکبر نہ ہو۔ تو یہ کیوں جائز نہیں کہ ابتدا میں حضورؐ کو اپنے عہد میں ظہورِ دجّال کا اندیشہ ہو۔ اور اسی بنا پر آپؐ نے فرمایا ہو کہ: ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجہ؟ جس طرح کہ مولانا مودودی کہتے ہیں؟ پھر یہی بات تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی کہی ہے کہ اس ارشاد کے وقت حضورؐ کو اپنے عہد میں دجّال ظاہر ہونے کا شبہ اور اندیشہ تھا، تو اس کے متعلق جنابِ عالی کی رائے کیا ہے؟

ثانیاً: حضورؐ کی مجرّد اس تصریح سے کہ "حضرت عیسیٰ علیہ السلام دجّال کو بابِ لُد پر قتل کریں گے" آپؐ کا یہ اندیشہ کیسے زائل ہو سکتا ہے کہ دجّال آپ کے عہد میں ظاہر نہ ہو جائے؟ کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگرچہ قربِ قیامت میں نازل ہوں گے۔ مگر حضورؐ کا عہد بھی تو قیامت کے قریب عہد ہے۔ آپؐ نے فرمایا ہے:۔ بعثت انا والساعۃ کھاتین "میں اور قیامت دونوں دو انگلیوں کی طرح ایک ساتھ بھیجے گئے ہیں" اللہ تعالیٰ نے بھی اپنی کتابِ مبین میں فرمایا ہے:۔ اقتربت الساعۃ وانشق القمر "قیامت قریب ہو گئی اور چاند پھٹ گیا"۔ نیز فرمایا ہے:۔ اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ "لوگوں کا وقت حساب قریب ہو گیا" نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضورؐ نے ابتداءً یہ خیال فرمایا ہو کہ شاید دجّال کا خروج میرے عہد میں ہو اور نزولِ مسیحؑ و قتلِ دجّال بعد میں واقع ہو۔

دراصل آپ حضرات کے دل و دماغ پر تعصب کا جذبہ غالب ہو گیا ہے۔

اس لیے آپ مولانا مودودی کی ہر بات کی تردید کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ہر بات قابلِ تردید نہیں ہُوا کرتی ہے۔۔ میرا دعویٰ ہے کہ اصولِ دین اور مسلّماتِ شریعت کی روشنی میں دجال کے متعلق اگر صحیح اسلامی عقیدہ کوئی ہو سکتا ہے تو وہ صرف وہی عقیدہ ہے جو مولانا مودودی نے اپنی تحریروں میں بیان کیا ہے۔ اور جو لوگ اس پر اعتراض کرتے ہیں وہ خواہ مخواہ ایک سیدھی بات میں ٹیڑھ نکالنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔"

تیسرا اعتراض

پھر محترم جناب قاضی مظہر حسین صاحب اعتراض ۱۴ میں ارشاد فرماتے ہیں:۔
کہ "ابن صیاد بھی متعدد دجالوں میں سے ایک دجال تھا۔ حضورؐ نے اس کو دجالِ اکبر نہیں سمجھا۔"

چوتھا اعتراض

"بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حضورؐ نے کچھ باتیں اپنے قیاس کی بنا پر فرمائی تھیں تو پھر بھی یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی حضورؐ کے شک کو دُور نہ فرمایا گیا ہو۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کا خطاء پر باقی رہنا محال ہے۔" (تنقیدی نظر ص۵۵)

تبصرہ

محترم قاضی صاحب نے اعتراض ۳ میں جو یہ فرمایا ہے کہ "ابن صیاد متعدد دجالوں میں سے ایک دجال تھا۔ حضورؐ نے اس کو دجالِ اکبر نہیں سمجھا۔"
اس سے شاید وہ مولانا مودودی کے اس نکتہ کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ:۔

ابن صیاد پر آپؐ کو شبہ ہوا تھا کہ شاید وہی دجّال ہو۔ اور حضرت عمرؓ نے تو قسم بھی کھائی تھی کہ یہی دجّال ہے مگر بعد میں وہ مسلمان ہوا۔ حرمین میں رہا۔ حالتِ اسلام میں مرا اور اس کی نمازِ جنازہ مسلمانوں نے پڑھی۔ اب اس کی کیا گنجائش باقی رہ گئی کہ آج تک ابنِ صیاد پر دجّال ہونے کا شبہ کیا جاتا رہے۔" اگر محترم قاضی صاحب کا مقصد فی الواقع یہی ہو تو اس کے متعلق ہم عرض کریں گے کہ آپ کا یہ جواب آپ کے اس نظریہ کے خلاف ہے جو صحابہ کرام کے متعلق آپ رکھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق آپ کا نظریہ یہ ہے کہ وہ اس معنی میں معیارِ حق ہیں کہ ان کا ہر قول اور فیصلہ دینی معاملات میں مبنی برحق اور صواب ہے۔ اور جو بھی قول یا فیصلہ ان کے قول اور فیصلہ کے خلاف ہوگا وہ باطل بھی ہوگا اور گمراہی بھی۔

یہ جواب اس نظریہ کے خلاف اس لیے ہے کہ ابنِ صیاد کے متعلق حضرت عمرؓ۔ ابن عمرؓ۔ جابرؓ۔ ابن مسعودؓ اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہم اجمعین کا یہ مذہب اور قطعی فیصلہ تھا کہ وہی دجّالِ اکبر ہے۔ یہاں تک کہ اس کی موت، حرمین میں رہائش اور موت کے بعد اس پر نمازِ جنازہ پڑھنا، یہ سب امور اُن کے اُس جزم کو متزلزل نہ کر سکے جو ابن صیاد کے دجّالِ اکبر ہونے کے متعلق انہیں حاصل تھا۔ حضرت جابرؓ سے ان کے شاگرد ابن ابی سلمہ نے کہا کہ ابن صیاد کے متعلق آپ کیسے کہتے ہیں کہ وہ دجّالِ اکبر ہے حالانکہ انه قد مات "وہ تو مر چکا ہے۔ حضرت جابرؓ نے فرمایا: وان مات "اگرچہ مر چکا ہے"۔ پھر ابن ابی سلمہ نے کہا کہ فانه قد اسلم "وہ تو مسلمان ہو چکا ہے"۔ فرمایا: وان اسلم "اگرچہ مسلمان ہو چکا ہے"۔ پھر اس نے کہا کہ فانه دخل المدینة "وہ تو مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے"۔ فرمایا وان دخل

المدینۃ " اگرچہ وہ مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے " (ابوداؤد، ج ۲ ص ۵۹۵۔ فتح الباری، ج ۱۳ ص ۲۷۸) ۔ ابنِ عمرؓ نے ابن صیاد کے متعلق اپنا جزم ان لفظوں میں ظاہر کیا تھا کہ: واللہ ما اشک ان المسیح الدجال ھو ابن صیاد " خدا کی قسم مجھے اس بات میں ذرّہ برابر بھی شک نہیں کہ ابن صیاد ہی دجّالِ اکبر ہے " (فتح الباری، ج ۱۳ ص ۲۷۷) ابن مسعودؓ اور حضرت ابوذرؓ نے تو یہاں تک فرمایا تھا کہ اگر ہم دس دس قسمیں کھا کر یہ کہدیں کہ دجّالِ اکبر ابنِ صیاد ہے تو یہ بات ہمیں بہت پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ ہم ایک دفعہ بھی قسم کھائیں کہ ابنِ صیاد دجال نہیں ہے " (فتح، ج ۱۳ ص ۲۸۰)

اب ہم محترم قاضی مظہر حسین صاحب اور اُن کے حواریین سے یہ پوچھتے ہیں کہ اس بارے میں ہم آپ کو اور آپ کی طرح اُن محدثینؒ کو " معیارِ حق " مانیں جن کی آپ نے رائے نقل کی ہے ۔ یا آپ کے مقابلے میں حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ، ابنِ مسعودؓ اور ابوذرؓ جیسے صحابہ کرامؓ کو معیارِ حق مانیں جنہوں نے ابن صیاد کے بارے میں اپنا جزم اور یہ یقین ظاہر کیا ہے کہ وہی دجّالِ اکبر ہوگا ؟ اگر ہم آپ کو معیارِ حق مان لیں اور کہہ دیں کہ ابن صیاد دجالِ اکبر نہیں ہے تو حضرت عمرؓ وغیرہ صحابہ کرام معیارِ حق نہیں رہتے کیونکہ انہوں نے ابن صیاد کو دجّالِ اکبر تسلیم کیا ہے ۔ اور یہ آپ کے عقیدۂ معیارِ حق کے صریحاً خلاف ہے ۔ اور اگر ہم صحابۂ کرام کو معیارِ حق تسلیم کریں کہ دجّالِ اکبر ابن صیاد ہے، تو آپ کا یہ فرمانا کہ ابن صیاد دجالِ اکبر نہیں ہے، درست نہیں رہ سکتا ۔ فھل الیٰ خروج من سبیل ؟

محترم قاضی مظہر حسین صاحب نے اعتراض ۲۰ میں جو کچھ ذکر کیا ہے اس کے متعلق

اوّلاً ہم عرض کریں گے کہ بیشک انبیاء علیہم السلام کا خطا پر باقی رہنا ممکن نہیں بلکہ محال ہے۔ لیکن اس کا تعلق انبیاء علیہم السلام کے ان فیصلوں سے ہے جو انہوں نے اپنے اجتہاد سے کسی ایسے معاملہ کے متعلق جزماً دیئے ہوں جو اجتہادی ہو۔ اور اس کے ساتھ حکم فقہی کا تعلق ہو۔ ایسے اجتہادی معاملات میں احکام شرعیہ کے استنباط میں اگر انبیاء سے اجتہادی خطاء سرزد ہو جائے تو اس پر ان کا باقی رہنا محال ہے کیونکہ یہ اُن کی ایک اجتہادی لغزش ہے۔ اور انہی لغزشات پر انبیاء علیہم السلام کو تنبیہ ملنی ضروری ہے کیونکہ احکامِ شریعت میں امت کے لیے ان کا اتباع ضروری ہے۔ اور لغزشات میں اتباع درست نہیں ہے۔ رہا کسی واقعہ کے متعلق اُن کا اندیشہ ظاہر کرنا کہ شاید ایسا ہو جائے، یا کسی چیز کے متعلق یہ خیال اور شبہ ظاہر کرنا کہ ممکن ہے یہ فلاں چیز ہو۔ تو اس میں سرے سے کوئی حکم اور فیصلہ ہے ہی نہیں کہ اس کو صحیح یا مبنی بر خطاء کہہ سکیں۔ نہ اس طرح کے معاملات میں تنبیہ و تصحیح کی حاجت ہے۔ آخر تابیرِ نخل کے معاملے میں کونسی وحی نازل ہوئی تھی؟ حالانکہ اس میں آنحضورؐ نے اپنے گمان کی بنا پر ایک ایسی بات ارشاد فرمائی تھی جو نافع ثابت نہ ہوئی۔ دجّال کی شخصیت، مقامِ خروج اور زمانہ خروج کے بارے میں حضورؐ کے جتنے ارشادات ہیں وہ از قسم احکام نہیں، نہ اُن میں حضورؐ نے جزماً کوئی فیصلہ دیا ہے کہ بتقدیر خطاء اس پر تنبیہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ بلکہ وہ ارشادات محض ایک گمان اور اندیشہ پر مبنی تھے جو بعض اشخاص کے متعلق صرف اس بنا پر ظاہر کیے گئے تھے کہ اُن میں دجالِ اکبر سے صفات اور خصوصیات میں زیادہ مشابہت پائی جاتی تھی۔ تو اس مشابہت کی وجہ سے حضورؐ نے ان اشخاص کے متعلق یہ گمان اور اندیشہ ظاہر فرما دیا کہ کہیں ان میں

کوئی شخص دجّال اکبر نہ ہو۔

ثانیاً، اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ دجال کی شخصیت، مقامِ خروج اور زمانۂ خروج کے متعلق حضورؐ کے ارشادات، فیصلوں اور احکام کے قبیل سے تھے، تو پھر بھی یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ حضورؐ کو بعد میں تنبیہ نہیں ملی ہے۔ بلکہ حضورؐ کو ان ارشادات کے بعد وحی کے ذریعہ سے یہ علم دیا گیا تھا کہ دجّال قربِ قیامت میں ظاہر ہوگا اور بابِ لُد پر اُسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام آکر قتل کریں گے۔" یہ علم جو حضورؐ کو سابقہ ارشادات کے بعد دے دیا گیا اس میں حضورؐ کو اس بات پر گویا متنبّہ کر دیا گیا کہ شخصیّتِ دجّال، مقامِ خروج، زمانۂ خروج کے بارے میں آپؐ کے سابقہ احکام اجتہاد پر مشتمل تھے۔ اور ابن صیاد وغیرہ اشخاص کے بارے میں دجّال ہونے کا اندیشہ یا آپؐ کا یہ اندیشہ کہ دجّال میرے زمانہ میں ظاہر ہوگا، یہ سارے اندیشے قبل از وقت تھے

لیکن اس سے پھر بھی یہ بات ثابت نہیں ہوسکتی کہ حضورؐ کو جو بعد میں علم دیا گیا تھا وہ کسی خاص شخص یا خاص معیّن وقت، یا کسی مخصوص مقام کا علم تھا۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آنحضرتؐ کو بذریعۂ وحی یہ بتا دیا گیا کہ جن اشخاص کے متعلق آپؐ نے خیال ظاہر فرمایا تھا کہ ان میں سے کوئی ایک دجّالِ اکبر ہوگا، اُن کی بجائے دجّالِ اکبر کوئی اور شخص ہوگا جو اس وقت کسی کو معلوم نہیں ہے۔ اسی طرح آپ کو اپنے عہد میں دجّال کے خروج کا جو خطرہ لاحق تھا وہ قبل از وقت خطرہ تھا۔ دجّال بعد میں قیامت کے قریب زمانہ میں ظاہر ہوگا اور اس کے خروج کے لیے کوئی معیّن مقام کسی کو معلوم نہیں ہے۔"

پانچواں اعتراض اور جوابی معروضات

اخیر میں محترم قاضی مظہر حسین صاحب نے اعتراض ۵ میں جو کچھ فرمایا ہے وہ محض مولانا مودودی پر دل کی بھڑاس نکالنے کا ایک مکروہ مظاہرہ ہے۔اس میں کوئی علمی بات اس قابل نہیں ہے کہ اس پر تبصرہ کیا جائے۔البتہ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ دجّال کے متعلق محترم قاضی صاحب کا عقیدہ یہ ہے کہ دجّالِ اکبر وہ محبوس فی الجزیرہ ہے جس سے تمیم داریؓ نے ملاقات کی تھی۔ اور چونکہ حضورؐ نے قطعی طور پر دجّال اکبر اُس کو قرار دیا ہے لہٰذا اسی کو دجّالِ اکبر سمجھنا ایک اسلامی عقیدہ کی حیثیت سے فرض ہے۔اور جو بھی اس کو دجّالِ اکبر نہ سمجھے وہ صحیح العقیدہ مسلمان نہیں رہ سکتا۔"

اگر محترم قاضی صاحب کا مقصد فی الواقع یہی ہو تو اس کے متعلق درجِ ذیل معروضات کو غور سے سنیں۔پھر تھوڑا سا وقت نکال کر ہمارے اطمینان کے لیے تسلّی بخش طریقہ سے جوابات عنایت فرمائیں:-

(۱) تمام علمائے اسلام نے بالاجماع یہ تسلیم کیا ہے کہ اسلامی عقائد کے ثبوت کے لیے ایسے دلائل کارآمد ہو سکتے ہیں جو قطعیات ہوں۔ ظنیات سے عقائد کا اثبات نہیں ہو سکتا۔اور قطعیات یا تو قرآن کریم کی قطعی الدلالۃ آیتیں ہو سکتی ہیں یا قطعی الدلالۃ متواتر احادیث اور یا پھر تیسرے درجہ میں صحابہ کرامؓ کا وہ اجماع ہو سکتا ہے جو نصی بھی ہو۔اور عہدِ صحابہؓ سے لے کر ہم تک تواتر سے پہنچا بھی ہو۔اور محبوس فی الجزیرہ کے دجالِ اکبر ثابت ہونے کے لیے ان تینوں دلائل میں سے ایک بھی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔

تو اس کو دجّالِ اکبر سمجھنا آخر کس طرح اسلامی عقائد میں شمار کیا جا سکتا ہے؟

رہی حضرت تمیمؓ کی روایت، تو وہ بتصریح محدثینؒ اخبارِ آحاد میں سے ہے۔ بعض محدثینؒ نے اُسے "غریب فرد" قرار دیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے طبقہ میں اس حدیث کو صرف فاطمہ بنت قیس نے روایت کیا ہے۔ اور دوسرے کسی صحابیؓ نے اس کو سرے سے روایت ہی نہیں کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ "غریب فرد" تو نہیں ہے مگر اس کے رُواۃ چار سے متجاوز بھی نہیں ہیں، اور اس سے ایک حدیث متواتر حدیث نہیں بن سکتی۔ حافظ ابنِ حجرؒ کہتے ہیں:

وقد توهم بعضهم انه غريب فرد وليس كذالك فقد رواه مع فاطمة بنت قيس ابوهريرة وعائشة وجابرؓ

(فتح، ج ۱۳ ص ۲۸۰)

"بعض محدثینؒ نے یہ فرض کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث غریب فرد ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ فاطمہؓ کی طرح ابوہریرہؓ، عائشہؓ اور جابرؓ نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔"

(ب) اس کے علاوہ یہ حدیث محبوس فی الجزیرہ کے دجّالِ اکبر ہونے پر قطعی الدلالۃ بھی نہیں ہے۔ ورنہ اگر یہ قطعی الدلالۃ ہوتی تو حضرت جابرؓ باوجود اس کے کہ اس حدیث کے رواۃ میں سے ہیں، ابن صیّاد کے دجّالِ اکبر ہونے پر اس کی روایت کے بعد اصرار نہ کرتے۔ حالانکہ پہلے تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ ابن صیّاد ہی کو تا آخر دجّالِ اکبر سمجھتے رہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ فاطمہ بنتِ قیسؓ کی یہ حدیث اخبارِ آحاد میں سے ہے

اور قطعی الدلالۃ بھی نہیں ہے۔ تو اس سے آخر کیونکر یہ عقیدہ ثابت ہو سکتا ہے، کہ محبوس فی الجزیرہ ہی دجالِ اکبر ہے؟

(ج) اگر آپ اس حدیث کو قطعی الثبوت بھی تسلیم کرتے ہیں اور قطعی الدلالۃ بھی، تو براہِ کرم حدیث میں کوئی ایسا لفظ بتائیں جس میں محبوس فی الجزیرہ کے دجالِ اکبر ہونے پر قطعی دلالت پائی جاتی ہو۔ نیز یہ بھی بتائیں کہ حدیث کے قطعی الدلالۃ ہونے کے باوجود حضرت جابرؓ نے اس کے دجّالِ اکبر ہونے سے کس بنا پر صریح انکار کیا ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ابنِ صیاد کے دجّالِ اکبر ہونے پر کیوں مُصر رہے ہیں؛ حالانکہ راوی حدیث صحابی کے لیے مخالفتِ حدیث ہرگز جائز نہیں ہے۔

(د) کیا آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ قرآن مجید میں فلاں جگہ ایک آیت ہے جو محبوس فی الجزیرہ کے دجّالِ اکبر ہونے پر قطعی طور پر دلالت کر رہی ہے؟ یا پھر یہ بتانے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ محبوس فی الجزیرہ کے دجّالِ اکبر ہونے پر صحابہ کرامؓ کے عہد میں اجماع ہو چکا ہے، جو نصی بھی ہے اور متواتر منقول بھی ہوتا چلا آیا ہے؟ اگر نہیں بتا سکتے ہیں اور یقیناً نہیں بتا سکتے ہیں۔ تو پھر یہ بتائیں کہ محبوس کے دجّالِ اکبر ہونے کو آپ کس بنیاد پر اسلامی عقائد میں شمار کرتے ہیں؟

براہِ کرم! ہماری ان معروضات پر ہمدردانہ طریقہ سے غور فرما کر ہمیں مطمئن کرنے کی کوشش فرمائیں۔ جب جا کر ہم سمجھیں گے کہ دجّال کے متعلق آپ کا مسلک اور نظریہ درست ہے اور مولانا مودودی کا نظریہ غلط ہے۔

ضمیمہ نمبر ۱

(بسلسلۂ اعتراضات وجوابات)

حَامِدًا وَّمُصَلِّیاً : ماہ اگست ۱۹۶۷ء میں میری یہ کتاب شائع ہوئی جس کا نام ہے "مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ"۔ مَیں اس کتاب کے متعلق قبل از اشاعت بھی اس حقیقت سے ایک لمحہ کے لیے بے خبر نہیں رہا ہوں کہ جب یہ کتاب شائع ہو کر منظرِ عام پر آ جائے گی تو جماعت اسلامی اور مولانا مودودی سے اختلاف رکھنے والے بعض اہلِ علم کے لیے باعثِ تشویش اور مُوجبِ رنج بھی ثابت ہو گی۔ اور ان کی طرف سے تنقیدوں کے لیے نشانہ بھی بن کر رہے گی۔ کیونکہ کتاب جس موضوع پر لکھی گئی ہے۔ وہ اپنے اندر اچھی خاصی جاذبیت رکھتا ہے جس کی وجہ سے ملک میں اس پر گرماگرم بحثیں ہو رہی ہیں، اور موافقت و مخالفت کی صورت میں اس پر اظہار خیال کیا جا رہا ہے۔

اس کے علاوہ اس کتاب میں "مسئلہ عصمتِ انبیاءؑ" کی بحث میں حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارت اور اس کے مضمون پر جو تنقید لکھی تھی، اس کا جواب دیا گیا ہے۔ اور یہ بھی ان حضرات کے لیے کچھ کم باعثِ تشویش اور مُوجبِ رنج نہ ہو گا جو حضرت مولانا مدنی مرحوم سے تلمّذ کی نسبت یا تعلقِ ارادت کی بنا پر حُسنِ عقیدت اور محبت کے گہرے جذبات رکھتے ہیں۔ ایسی جاذبیت

کے حامل موضوع پر کتاب بھی لکھی جائے، اور حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ جیسے مقتدائے علماء اور رہنمائے دین کی تنقید کا جواب بھی دیا جائے اور پھر بھی اس پر نہ کوئی تنقید سامنے آئے اور نہ کوئی تبصرہ، یہ دونوں باتیں ہرگز جمع نہیں ہو سکتیں۔ مزید برآں یہ بھی ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ من صنّف فقد استھدف "جس نے کوئی کتاب لکھی ہے وہ تنقید کے لیے نشانہ بھی بنا ہے۔" اس لحاظ سے اگر میری کتاب پر بھی کوئی تبصرہ یا تنقید لکھی جائے تو یہ میرے لیے کوئی غیر متوقع امر نہیں، نہ اس سے میری طبیعت متأثر ہو سکتی ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ علمی تنقید میرے لیے باعثِ مسرت اور موجب رہنمائی ثابت ہو۔ اور نہایت خندہ پیشانی سے میں اس کا خیر مقدم کروں۔ البتہ جو لوگ گالی گلوچ کا نام تنقید یا تبصرہ رکھتے ہیں، ان کی تنقیدیں ایک شریف آدمی کے لیے باعثِ مسرت نہیں بن سکتیں۔

کتاب پر ابھی تک کوئی تنقید نظر سے نہیں گزری ہے۔ بجز ایک مضمون کے جو ایک دینی مدرسہ کے شیخ الحدیث صاحب نے تنقید کی غرض سے لکھنا شروع کیا ہے، جس کی پہلی قسط شائع بھی ہو چکی ہے۔ خیال تو یہ تھا کہ اس مضمون کا جواب لکھ کر شائع نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس کے متعلق میرا اپنا ذاتی تأثر یہ تھا کہ اس سے کتاب کے مضامین کے بارے میں کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو گی، نہ سابقہ غلط فہمیوں کا اعادہ کیا جائے گا۔ لیکن اب چونکہ یہ معلوم ہوا کہ اس کی اشاعت سے پھر سابقہ غلط فہمیوں کا اعادہ کیا جانے لگا ہے، اس لیے ضروری معلوم ہوا کہ اس کی پہلی قسط کا جواب لکھ کر شائع کیا جائے، تاکہ حالیہ غلط فہمیاں زائل ہو جائیں اور مزید غلط فہمی پیدا نہ ہو۔

"تبصرے" کے عنوان سے جو تنقیدی مضمون شائع ہوا ہے، اس کے دو حصے

ہیں۔ ایک حصّہ وہ ہے جس میں مجھ پر الزامات اور میری کتاب پر اعتراضات ہیں۔ دوسرا حصّہ وہ ہے جو تفہیمات کی عبارت میں ایک توجیہ سے متعلق ہے اور جس میں اس توجیہ کی بنا پر مولانا مودودی صاحب پر الزامات لگائے گئے ہیں۔ ذیل میں بالترتیب دونوں حصّوں کا جواب عرض کیا جاتا ہے۔

پہلے حصّہ کا تجزیہ

مضمون کے پہلے حصّہ پر غور کرنے سے درج ذیل چند امور سامنے آئے ہیں:

(الف) "علمی جائزے" میں عبارتِ تفہیمات کی جو توجیہات پیش کی گئی ہیں وہ اہلِ علم کے نزدیک قابلِ قبول اس بنا پر نہیں ہو سکتیں کہ ان کی صحت پر مولانا مودودی کے تصدیقی دستخط ثبت نہیں ہیں۔ حالانکہ وہ ابھی زندہ ہیں۔ البتہ اگر وہ زندہ نہ ہوتے تو پھر یہ توجیہات ایک حد تک مان لینے کے قابل ہوتیں۔"

اس عبارت میں گویا یہ اصُول وضع کیا گیا کہ کسی زندہ عالم کی عبارتوں کی توجیہات، یا توضیحات جبھی معتبر اور قابلِ قبول ہوں گی کہ ان کی صحت پر اس عالم کی طرف سے تصدیقی دستخط ثبت ہو چکے ہوں۔ ورنہ وہ ہرگز قابلِ قبول نہ ہوں گی۔

جواب

اس اصول کو جب عقل اور نقل کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں تو اس کی صحت بہ چند وجوہ قابلِ تسلیم معلوم نہیں ہوتی:

اوّلاً، اس لیے کہ اس پر کوئی نقلی یا عقلی دلیل پیش نہیں کی گئی ہے، اور دلیل کے بغیر کوئی دعویٰ قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔

ثانیاً، عقلِ سلیم بھی یہ فرق تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہو سکتی، کیونکہ کسی عالم کی عبارت میں کوئی توجیہ اگر نا قابلِ قبول قرار پاسکتی ہے تو علمی لحاظ سے اس کی وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ متعلقہ عبارت میں اس توجیہ کے علاوہ دوسری کسی توجیہ کا بھی احتمال ہے۔ اور ظاہر ہے کہ احتمال کا تعلق دراصل نفس عبارت سے ہے۔ عالم کی موت وحیات کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اَب کس طرح عقلِ سلیم یہ باور کر سکتی ہے کہ عبارت میں احتمال تو موت وحیات کی دونوں حالتوں میں یکساں طور پر موجود ہو۔ اور محتملہ دو توجیہات میں سے ایک توجیہ ایک حالت میں تو صاحبِ عبارت کی تصدیق کے بغیر قابلِ قبول نہ ہو۔ اور یہی توجیہ دوسری حالت میں احتمال کے باوجود بغیر اس کے کہ صاحبِ عبارت اس کی تصدیق کرے قابل قبول قرار پائے، بلکہ عقلِ سلیم کہتی ہے کہ جب دوسری توجیہ کا احتمال دونوں حالتوں میں موجود ہے تو حکم بھی دونوں حالتوں میں ایک ہونا چاہیے۔

ثالثاً: بتقدیرِ تسلیم، یہ اصول جس طرح بندوں کے کلام اور عبارات میں قابلِ رعایت ہو گا، اسی طرح کوئی وجہ نہیں کہ اللہ اور رسولؐ کے کلام اور عبارات میں اس کی رعایت ضروری نہ ہو، بلکہ یہاں بھی یہ اصول قابلِ رعایت ہو گا۔

تفاسیرِ قرآن

اب مَیں عرض کروں گا کہ قرآنِ کریم خدائے برتر کی کتاب ہے اور وہ نہ صرف زندہ ہے بلکہ خالقِ حیات ہونے کی وجہ سے دوسروں کو زندگی بخشنے والا بھی ہے، یحیی و یمیت وھو حی لا یموت، اس کی شان ہے۔ اسی کتابِ مبین کی سینکڑوں تفسیریں لکھی جاچکی ہیں جن میں قرآنِ کریم کے مطالب کی توضیحات اور عبارتوں کی توجیہات کی گئی ہیں۔ اور

کسی ایک تفسیر کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی توضیحات اور توجیہات کی صحت پر خدائے برتر نے مُہرِ تصدیق ثبت فرمائی ہے تو کیا اس اصول کی رُو سے تفاسیرِ قرآن کا یہ بیش بہا ذخیرہ لغویات کا ایک انبار اور سب کا سب اس بنا پر ناقابلِ قبول سمجھا جائے گا کہ اس پر خدائے برتر کی طرف سے مہرِ تصدیق ثبت نہیں ہوئی ہے ؟ حاشا و کلّا۔

کتبِ حدیث اور ان کی شروح

اسی طرح آج عالمِ اسلام میں حضورؐ کے ارشادات کا صحیح علم حاصل کرنے کے لیے ہر جگہ کتبِ حدیث موجود ہیں، جن میں محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے ارشاداتِ رسول جمع کر رکھے ہیں اور "تراجم ابواب" کی صورت میں ان کے مطالب و مقاصد بیان کیے گئے ہیں، اور بہت سے فقہی مسائل بھی ان سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ پھر انہی کتابوں کی بھی سینکڑوں کی تعداد میں شروح و حواشی لکھے گئے ہیں، جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کی مزید توضیحات اور عبارات کی توجیہات بیان کی گئی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم بھی امّت کی اکثریت کے نزدیک زندہ ہیں، اگرچہ حیات کی کیفیت میں اختلاف ضرور ہے۔ تو کیا یہاں بھی کتبِ حدیث اور ان کی شروح و حواشی کا یہ سارا قیمتی ذخیرہ مندرجۂ بالا اصول کی رُو سے صرف اس بنا پر فضولیات کا مجموعہ، اور دریا بُرد کر دینے کے قابل سمجھا جائے گا کہ ان میں سے کسی ایک پر بھی حضورؐ کی مہرِ تصدیق ثبت نہیں ہے ؟ ہرگز نہیں ـــــ تو تفہیمات کی عبارت میں مَیں نے جو توجیہات کی ہیں اُن میں آخر کیا خصوصیت ہے کہ اہلِ علم کے ہاں وہ اپنے لیے مقامِ قبولیت اس بنا پر پیدا نہیں کر سکتیں کہ وہ ایک زندہ عالم کی عبارتوں میں ایسی توجیہات

ہیں جن کی صحت پر اس عالم کی مہرِ تصدیق ثبت نہیں ہے ؟

اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ، جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ تفاسیرِ قرآن اور شروحِ حدیث کا یہ قیمتی ذخیرہ خدا و رسولؐ کی مُہر سے محروم ہونے کے باوجود بھی اس بنا پر اہلِ اسلام کے نزدیک مقبول ہے کہ اس میں کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ کے جو مطالب بیان کیے گئے ہیں وہ عربی محاورات، قرآن و حدیث کے سیاق و سباق، اور دوسری جگہ تصریحات کی روشنی میں بیان کیے گئے ہیں، اس لیے پُوری امت اس کو استحسان کی نظر سے دیکھتی ہے۔

لیکن یہی بات اُن توجیہات کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے جو تفہیمات کی عبارات میں "علمی جائزے" میں پیش کی گئی ہیں۔ وہ بھی تو عبارتِ تفہیمات کے سیاق و سباق، اندازِ بیان اور مولانا مودودی کی تصریحات کی روشنی میں پیش کی گئی ہیں۔ اور جو عبارتیں ان کی تائید کے لیے مولانا محترم کی دوسری تصانیف سے نقل کی گئی ہیں اور ان میں کوئی کمی بیشی نہیں کی گئی ہے، بلکہ پُوری کی پُوری نقل کی گئی ہیں تو آخر کیا وجہ ہے کہ وہ اہلِ علم حضرات کے ہاں صرف اس بنا پر مقبول نہیں ہو سکتیں کہ ان کی صحت پر مولانا مودودی کی مہرِ تصدیق ثبت نہیں ہوتی ہے ؟ یا اس کتاب پر مولانا کی کوئی تقریظ نہیں لکھی گئی ہے؟ فرق کے لیے ہمارے نزدیک کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اور اگر تبصرہ نگار بزرگ کے ذہن میں اس کے لیے کوئی معقول وجہ ہو تو چاہیے کہ اس کو سامنے لایا جائے، تاکہ ہم اس سے اطمینان حاصل کر سکیں۔

رابعاً، واقعات کی روشنی میں بھی یہ اصُول قابلِ تسلیم نہیں ہے کیونکہ امرِ واقعہ کی حیثیت سے یہ حقیقت قابلِ انکار نہیں ہے کہ بہت سے علماء اور مشائخ نے درسِ

قرآن اور درسِ حدیث کے وقت، تفسیر قرآن اور تشریح حدیث سے متعلق بہت سے مضامین بیان کیے ہیں۔ پھر اُن کی زندگیوں ہی میں یہ مضامین مرتب کر کے شاگردوں نے کتابی شکل وصورت میں شائع کیے ہیں اور آج بھی برابر یہ سلسلہ ہر جگہ جاری ہے۔ یہ مضامین جب مرتب شکل وصورت میں اساتذہ کے سامنے آئے ہیں تو انہوں نے اس پر نہ کوئی نکیر کیا ہے اور نہ ان کی تردید کی ہے۔ چنانچہ یہ مضامین اسی بنا پر شاگردوں نے ان سے تصدیقی دستخط لیے بغیر کتابی شکل وصورت میں طبع کرا کر شائع کیے ہیں اور پُوری علمی دنیا میں نہ صرف مقبول ہو چکے ہیں، بلکہ عالمِ اسلام کے علماء سے خراجِ تحسین وصول کر چکے ہیں۔ اس کے لیے اگر ماضی بعید کی تاریخ سے بالاستقصاء مثالیں پیش کی جائیں تو بات بڑی طویل ہو جائے گی، اس لیے میں صرف ماضی قریب کی تاریخِ تدوین سے دو تین مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کروں گا کہ ان سے بھی کافی حد تک مقصد کی وضاحت میں مدد مل سکتی ہے۔

مثالِ اوّل۔ **تفسیر المنار**

یہ حقیقت ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ تفسیر "المنار" مصر کے مشہور عالم اور نامور مفتی محمد عبدہٗ کے درسِ قرآن کا وہ مجموعہ ہے جو اُن کے ایک نامور شاگرد علّامہ سید رشید رضا مرحوم نے ان کی زندگی میں ترتیب دے کر کتابی شکل وصورت میں شائع کیا ہے۔ اس میں بعض مضامین تو وہ ہیں جو انہوں نے اپنے استاد محمد عبدہٗ سے درسِ قرآن کے وقت سنے ہیں۔ پھر ان کو مزید توضیحات کے ساتھ اپنے الفاظ وعبارات میں قلمبند کیا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو خود انہوں نے تفسیر قرآن کے طور پر لکھ کر استاد مرحوم سے سُنے ہوئے مضامین کے ساتھ جمع کر کے یکجائی طور پر مرتب

کیے ہیں۔ علامہ رشید رضا مرحوم نے کتاب کی ابتداء میں صراحت کے ساتھ یہ بات لکھی ہے کہ استاد مرحوم کی طرف ان سے سُنے ہوئے تفسیری مضامین کی نسبت کے لیے مَیں نے یہ بات کافی سمجھی ہے کہ مرحوم استاد نے ان کو قبل یا بعد از اشاعت مطالعہ کیا تھا۔ اور کوئی تردید انہوں نے نہیں فرمائی تھی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

" ابتدا میں جب مجھے موقع ملتا تھا تو مَیں اپنے استاد کو ان مضامین پر مطلع کرتا تھا جو طباعت کے لیے تیار کیے جاتے تھے۔ وہ کبھی ان کا مسودہ دیکھتے تھے اور کبھی پروف، اور دیکھنے کے بعد بسا اوقات اُن میں کمی بیشی کر کے اصلاح بھی فرماتے تھے۔ اور جو مضامین دیکھنے سے پہلے طبع ہو کر شائع ہوتے تو مجھے یاد نہیں کہ ان میں سے کسی مضمون پر انہوں نے کوئی تنقید فرمائی ہے، بلکہ وہ اُن پر بھی راضی رہتے تھے۔"....

" اور چونکہ اُستاذ مرحوم اکثر اوقات قبل از طباعت اور کبھی بعد از طباعت میرے لکھے ہوئے سارے مسوّدات پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس لیے مَیں ان کی طرف ان مضامین کی نسبت کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا تھا جو ان کی تقریر سے مَیں نے سمجھے تھے، گو بوقتِ درس مَیں نے ان کو قلمبند نہیں کیا تھا۔ کیونکہ حضرت استاذ جب دیکھنے کے بعد ان مضامین کو بحال رہنے دیتے اور کوئی تردید ان پر نہ کرتے تو اس سے ان کے نزدیک میرے فہم کی صحت اور ان کی طرف نسبت کی درستی زیادہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتی۔"

(تفسیر المنار، ج ۱، ص ۱۵)

یہ عبارات اس بارے میں صریح ہیں کہ کسی عالم کے مضمون کی توجیہ یا توضیح پر اس کی رضامندی یا اس کی طرف کسی مضمون کی نسبت کے لیے علماء کے ہاں اتنی بات کافی سمجھی گئی ہے کہ وہ اس کو قبل یا بعد از طباعت پڑھ چکا ہو۔ اور پڑھنے کے بعد خاموش رہ کر کوئی تردید اس پر نہ کر چکا ہو۔ اور میری کتاب میں یہ بات پوری طرح متحقق ہے۔ رہا تصدیقی دستخط، تو یہ اس کے لیے ضروری نہیں۔ ورنہ تفسیر المنار کے تفسیری مضامین کی نسبت محمد عبدہٗ کی طرف صحیح نہیں رہے گی، کیونکہ کتاب مذکور میں کہیں بھی کسی مضمون پر ان کے تصدیقی دستخط موجود نہیں ہیں۔

مثال دوم۔ فیض الباری

اسی طرح یہ حقیقت بھی اہلِ علم حضرات سے پوشیدہ نہیں کہ فیض الباری "حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی اُن تقاریر کا مجموعہ ہے جو وقتاً فوقتاً حضرت شاہ صاحب نے دروس البخاری میں ارشاد فرمائی تھیں، اور مولانا بدر عالم صاحب مرحوم نے ان کی زندگی میں اُنہیں یکجا کر کے ترتیب دیا تھا۔ اور جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے یہ مجموعہ حضرت شاہ صاحبؒ کو دکھایا بھی گیا تھا۔ چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ نے اس پر خاموشی اختیار کر کے کوئی تردید نہیں فرمائی تھی، اس لیے طبع ہو جانے کے بعد سارے دیوبندی حضرات اس کو حضرت شاہ صاحب مرحوم کی تقاریر کا مجموعہ سمجھ رہے ہیں اور تمام دیوبندیوں کے ہاں اس کی نسبت بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف صحیح تسلیم کی جا رہی ہے، حالانکہ کہیں بھی کتاب کے کسی مضمون پر حضرت شاہ صاحب کا کوئی تصدیقی دستخط ثبت نہیں ہے۔ معلوم ہُوا کہ مندرجہ بالا اصول پر ابھی تک کسی عالم نے صاد نہیں کیا ہے۔

مثالِ سوم العرف الشذی

عرف شذی بھی حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی اُن تقاریر کا مجموعہ ہے جو دروس الترمذی میں انہوں نے ارشاد فرمائی تھیں، اور حضرت مولانا محمد چراغ صاحب نے ان کی زندگی میں یکجا کر کے کتابی شکل وصورت میں شائع کی ہیں، اور کم سے کم پاکستان اور ہندوستان کی حد تک تو پُورے علمی حلقوں میں یہ مجموعہ انتہائی مقبول ہو چکا ہے۔ اور دینی مدارس کے شیوخِ حدیث ہر جگہ اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ یہاں بھی کتاب کے کسی مضمون پر حضرت شاہ صاحبؒ کا کوئی تصدیقی دستخط موجود نہیں ہے، بلکہ صرف دیکھ کر اس پر خاموشی اختیار کی گئی ہے۔

تو کیا مندرجۂ بالا اصُول کی رُو سے ہم فیض الباریؒ اور "العرف الشذی" دونوں کے متعلق یہ فیصلہ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ یہ دونوں کتابیں حضرت شاہ صاحب کی تقریروں کے مجموعے نہیں ہیں، یا ان میں مضامین کی جو توضیحات اور توجیہات پائی جاتی ہیں وہ سب اس بنا پر ناقابلِ قبول ہیں کہ ان کی صحت پر حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی مہر تصدیق ثبت نہیں ہوئی ہے۔ اور تمام دیوبندی حضرات جو ان دونوں کتابوں کے مضامین کو حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف منسوب کر رہے ہیں، یہ غلط طور پر منسوب کرتے ہیں ؟ حاشا وکلا۔ بہر حال مندرجہ بالا اصُول چونکہ حقائق اور واقعات نفس الامری سے صریح طور پر متصادم ہے اس لیے وہ خود میری رائے میں اس قابل نہیں کہ اہلِ علم کے ہاں اپنے لیے مقامِ قبولیت پیدا کر سکے، یا انصاف پسند علمائے کرام اس کے ساتھ اتفاق کریں۔

ایک تنقیح بر سبیل تنزّل

خامسًا، تھوڑی دیر کے لیے اگر یہ اصُول مان بھی لیا جائے کہ کسی زندہ عالم کی عبارت کی توجیہ یا توضیح بھی معتبر اور قابلِ قبول ہوگی کہ اس پر اس عالم کی طرف سے تصدیقی دستخط ثبت ہوں، تو پھر بھی یہ عرض کرنے کے لیے گنجائش باقی ہے کہ یہ اصول جس طرح توجیہات کی صحت اور عدمِ صحت یا قبول اور عدمِ قبول کے لیے معیار کی حیثیت سے معتبر ہوگا۔ اسی طرح کوئی وجہ نہیں کہ الزامات اور اعتراضات کے لیے اسی حیثیت سے معتبر نہ ہو۔ بلکہ قرآن کریم کے پیش کردہ قانون: فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ، اور لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ کی رُو سے الزامات اور اعتراضات کے بارے میں اس کی رعایت اور بھی زیادہ ضروری بلکہ فرض ہونی چاہیے۔ کیونکہ اس میں عرضِ مسلم پر ناجائز حملہ کرنے کا احتمال ہے جو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اِنَّ دماءکم و اموالکم و اعراضکم علیکم حرام۔ الحدیث۔ اس تنقیح کے بعد تبصرہ نگار بزرگ کے پیش کردہ اصول کو سامنے رکھ کر یہ عرض کیا جائے گا کہ آج یہ حقیقت کوئی ڈھکی چھپی نہیں رہی ہے کہ حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر مولانا احمد علی صاحب مرحوم تک اور مولوی گلبادشاہ صاحب طوروی سے لے کر غلام غوث صاحب ہزاروی تک جتنے حضرات ہیں۔ سب کے سب مولانا مودودی کی عبارتوں کی بنیاد پر مولانا موصوف اور جماعت اسلامی کے خلاف پندرہ بیس سال سے قسم قسم کے الزامات لگانے میں مصروف ہیں۔ خود حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی متعدد تصانیف میں جماعت اسلامی اور مولانا مودودی پر خارجی و معتزلی، عصمتِ انبیاء کے منکر بلکہ ضالّ و مضلّ تک کے الزامات لکھے ہوئے ملتے ہیں تو کیا مندرجۂ بالا حضرات

میں سے کسی ایک کے متعلق یہ ثبوت فراہم کیا جا سکتا ہے کہ اُس نے مولانا مودودی پر سنگین سے سنگین الزامات عائد کرنے سے قبل مولانا موصوف سے یہ استفسار کیا ہے کہ آپ کی فلاں فلاں عبارتوں کی بنیاد پر مَیں آپ اور آپ کی جماعت کے خلاف یہ یہ الزامات عائد کرتا ہوں۔ لیکن چونکہ آپ زندہ بقیدِ حیات ہیں، اس لیے میں اپنی خدا ترسی اور عِرضِ مسلم کے شرعی احترام کی بنا پر اور قرآنی قانون: فَتَبَيَّنُوا کے پیشِ نظر آپ سے یہ استفسار کرتا ہوں کہ آپ کی اِن عبارتوں کا جو مطلب میں نے سمجھا ہے وہ آپ کا بھی مقصد ہے، یا ان سے آپ کا مقصد کچھ اور ہے؟ اور استفسار کے جواب میں مولانا مودودی نے یہ کہا ہے کہ جو کچھ آپ نے میری عبارتوں کا مطلب سمجھا ہے۔ فی الواقع بھی وہی مراد ہے؟ تصدیق تو در کنار، اگر اس طرح کے استفسار کا ثبوت بھی الزامات لگانے والے کسی بزرگ کے متعلق فراہم کر دیا گیا تو مَیں مان لوں گا کہ الزامات لگانے میں زیرِ بحث اصول کی رعایت فرمائی گئی ہے۔ لہٰذا یہ سب الزامات درست اور مبنی بر حقیقت ہیں، ورنہ میں اپنے آپ کو تمام الزامات کے بارے میں مندرجۂ بالا اصُول کے پیشِ نظر یہ فیصلہ کرنے میں حق بجانب سمجھوں گا کہ یہ سب کے سب غیر صحیح اور قطعی طور پر ناقابلِ قبول ہیں۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ زیرِ بحث اصُول نے نہ صرف حضرت مولانا مدنی مرحوم کے بلکہ دوسرے تمام بزرگوں کے تمام الزامات کو بھی غیر صحیح اور ناقابلِ قبول قرار دے کر سرے سے جھگڑے ہی کو ختم کر دیا تو بے جا نہ ہوگا ——— لیکن اگر اس اصول کا تعلق صرف توجیہات کی صحت اور عدمِ صحت سے ہو۔ اور الزامات و اعتراضات اس سے مستثنیٰ اور اس کے دائرے سے خارج ہوں تو مَیں نہایت ادب سے یہ گذارش کروں گا کہ بڑی عنایت اور کرم فرمائی ہوگی

اگر اس فرق کے لیے قرآن و سنت، یا شریعت کے مسلّمہ اصولوں سے کوئی معقول دلیل پیش کی جائے، تاکہ میرے جیسے بندگانِ خدا کے لیے موجبِ اطمینان ثابت ہو۔

تبصرے کا دوسرا جزء

(ب) "علمی جائزے کا مؤلف (مفتی محمد یوسف) مولانا مودودی کی "بن کہے وکالت" کی رَو میں اس طرح بہ گیا ہے کہ ایسے ایسے بزرگوں پر بھی نکتہ چینی کا خیال نہیں رہا، جن کے تبحرِ علمی پر دوست تو کیا دشمن بھی قائل ہیں۔"

جواب

"تبصرے" کے اس حصے میں ایک طرف مجھے "بن کہے وکالت" کا طعنہ دیا گیا ہے اور دوسری طرف مجھ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ مَیں نے مولانا مدنی مرحوم پر کوئی ناجائز نکتہ چینی کی ہے۔ ذیل میں دونوں کا جواب ترتیب وار عرض کیا جاتا ہے۔

میری رائے میں یہ طعنہ اس بنیاد پر دیا گیا ہے کہ نہ پوری طرح میری کتاب کا مطالعہ فرمایا گیا ہے اور نہ اس کی صحیح پوزیشن متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ورنہ مجھے یقین ہے کہ اس طرح کا طعنہ مجھے ہرگز نہ دیا جاتا۔ ذیل میں کتاب کی صحیح پوزیشن پیش کی جاتی ہے، مناسب ہے کہ آپ اس پر اچھی طرح غور فرمائیں۔

کتاب کی صحیح پوزیشن

میری کتاب کی صحیح پوزیشن یہ ہے کہ وہ ایک طرف دَورِ حاضر کے ایک مظلوم داعئ حق اور بہترین عالمِ دین کا دفاع ہے اور دوسری طرف حمایتِ دین کی غرض سے حق کی ترجمانی کرنے کی ایک ادنیٰ کوشش ہے۔ اس میں ان چند اعتراضات کا جواب دیا گیا

ہے جو دین کے مختلف مسائل میں ایک ایسے عالمِ دین کی عبارتوں پر وارد کیے گئے ہیں جس کے متعلق انصاف پسند دنیا اچھی طرح جانتی ہے کہ اس کی زندگی کا بیشتر حصّہ اسلامی نظامِ حیات کے قیام کے لیے جدوجہد میں گزرا ہے، بلکہ اس کے لیے وقف رہا ہے۔ میرے نزدیک چونکہ یہ اعتراضات ایک طرف ایک مسلمان عالمِ دین اور اسلام کے ایک بہترین خادم کی دینی عزت پر بے جا حملوں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ دوسری طرف ان سے اقامتِ دین کے عظیم تر کام کو نقصان پہنچنے کا بھی اندیشہ تھا، اس لیے نتائج سے بے پرواہ ہو کر اور ہر قسم کے خطرات کو انگیز کرتے ہوئے دینِ حق کی حمایت کی غرض سے اسلام کے ایک خادم عالمِ دین، اور تحریکِ اسلامی کے ایک مظلوم قائد کے دفاع کے لیے یہ کتاب لکھ کر مَیں نے ان اعتراضات کا جواب دے دیا جو بعض علمی حلقوں کی طرف سے ان پر وارد کیے گئے تھے۔ اور علمائے اہل السنۃ کی علمی تحقیقات کی روشنی میں نزاعی مسائل کی حقیقت واضح کر دی۔ میں جب اپنے اس دفاع کی شرعی حیثیت پر غور کرتا ہوں تو آنے والے ارشاداتِ نبویہ کی روشنی میں مَیں اس کے متعلق یہ سمجھتا ہوں کہ یہ ایک اہم دینی فریضہ تھا جو دوسرے اہلِ حق علمائے دین کی طرح میرے ذمّہ بھی من جانب اللہ عائد ہو چکا تھا، اور کتمانِ حق کے خطرناک نتائج سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے یہ کتاب لکھ کر مَیں نے اس کو ایک حد تک ادا کیا ہے۔

کتاب کی اس پوزیشن کو سامنے رکھ کر جب میں طعنہ" بن کہے وکالت" پر غور کرتا ہوں تو مجھے اس بات پر انتہائی افسوس ہوتا ہے کہ میری کتاب کے مطالعہ سے وہ صحیح اثر نہیں لیا گیا ہے جو اس کی صحیح پوزیشن کے ساتھ مناسب تھا۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، درجِ ذیل روایاتِ حدیثیہ سے اس کا ثبوت واضح ہے۔

مگر افسوس ہے کہ ان پر غور نہیں کیا گیا ہے۔

عرضِ مُسلم کا دفاع اسلام کی نظر میں

اِس بات پر روایات اور احادیث پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ "عرضِ مُسلم" پر بیجا حملہ کرنا، یا اس کے موہوم عیوب کو دنیا کے سامنے اُچھال اُچھال کر پیش کرنا، یا لوگوں میں اُسے بدنام کر کے رُسوا کرنا، خدا و رسولؐ کی نظر میں ایک بدترین جُرم ہے۔ اور مُسلمان بھائی پر ظُلمِ عظیم۔ اس کے لیے صرف ایک ہی حدیث کافی ہے۔ وہ یہ کہ: ان دماءکم واموالکم واعراضکم علیکم حرام۔ البتہ عرضِ مُسلم کے دفاع کی جو شرعی حیثیت ہے، اُسے واضح کرنے کے لیے کچھ روایات پیش کرنی مناسب ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ عرضِ مُسلم پر حملے کا دفاع ہر مسلمان کا مذہبی فریضہ ہے۔ اس کی ادائیگی کے لیے سندِ وکالت حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بلکہ "بن کہے وکالت" کی صورت میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ کوئی ایسا کام نہیں جس پر کسی کو طعنہ دینا شرعاً یا اخلاقاً قابلِ ستائش ہو یا لائقِ تحسین۔

عن اسماء بنت یزید قالت قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم من ذبّ عن لحم اخیہ بالمغیبۃ کان حقا علی اللّٰہ ان یعتقہ من النار۔ (بیہقی)

"اسماءؓ بنت یزید کہتی ہیں کہ میں نے حضورؐ سے یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے کہ جو بھی مسلمان اپنے کسی مسلمان بھائی کی عزّت پر حملے کا "بن کہے وکالت" کی صورت میں دفاع کرے گا تو خدا پر اس کا یہ حق ثابت ہو گا کہ قیامت کے روز اُسے عذابِ جہنم سے آزاد کر دے۔"

(۲) مامن مسلم یرد عن عرض اخیه الا کان حقاً علی اللہ ان یرد عنه نار جهنم یوم القیٰمة۔ (شرح السنہ)

"کوئی مسلمان ایسا نہیں جو اپنے مسلمان بھائی کی عزت کو دوسروں کے حملوں سے بچاتے، مگر اللہ تعالیٰ پر اس کا یہ حق ثابت ہو گا کہ قیامت کے روز اس کو جہنم کی آگ سے بچاتے۔"

(۳) مامن مسلم ینصر مسلماً فی موضع ینتهک فیه حرمته وینتقص من عرضه الا نصره اللہ فی موطن یحب فیه نصرته۔ (ابوداؤد)

"کوئی مسلمان ایسا نہیں جو ایسی جگہ اپنے مسلمان بھائی کی امداد کرے گا جہاں اس کی بے عزتی اور رسوائی کی جا رہی ہو۔ مگر اللہ تعالیٰ ایسی جگہ اس کی امداد فرمائے گا جہاں وہ اپنی امداد کا خواہاں ہو گا۔"

حضورؐ کے ان ارشادات کی روشنی میں اگر کوئی انصاف پسند بزرگ میری طرف سے مولانا مودودی کے دفاع کی حیثیتِ شرعی پر غور فرمائیں گے تو مجھے قوی امید ہے کہ وہ عدل اور انصاف کے صحیح فیصلے پر پہنچنے میں دشواری محسوس نہ فرمائیں گے۔ نہ مجھے "بن کہے وکالت" کا طعنہ دینے میں کوئی وزن محسوس کریں گے۔

الزامِ نکتہ چینی کا جواب

اس الزام کے جوابات میری طرف سے دو ہیں۔ ایک منعی اور دوسرا تسلیمی۔ ذیل میں دونوں کو بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ منفی جواب

یہ الزام، کہ مَیں نے اپنی کتاب "علمی جائزے" میں مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ پر کوئی ناجائز نکتہ چینی کی ہے، میرے نزدیک درست نہیں، نہ مبنی بر حقیقت ہے۔ "علمی جائزے" میں حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی تنقید کا جواب ضرور دیا گیا ہے، مگر جو مضمون ان کی تنقید کے جواب سے متعلق ہے، میں نہیں سمجھ سکا ہوں کہ اس میں مولانا مرحوم پر کوئی ایسی نکتہ چینی پائی جاتی ہے جو شرعاً ناجائز ہو۔ تبصرہ نگار بزرگ نے چونکہ نکتہ چینی کے الفاظ کی نشاندہی نہیں فرمائی ہے۔ اس لیے مَیں خود اپنی طرف سے ذیل میں اس امکان پر چند باتوں کی نشاندہی کرتا ہوں کہ شاید نکتہ چینی سے ان کی مراد یہی چند باتیں ہوں۔

(۱) ان میں سے پہلی بات یہ ہے کہ "علمی جائزے" کے ص۲۹۴ پر مَیں نے لکھا ہے:

> "مگر افسوس ہے کہ آج کے منحوس دَور میں صرف لغزش کی نسبت پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے باہر نکالنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور لُطف یہ ہے کہ یہ دین کی بہترین خدمت تصور کی جا رہی ہے۔"

ناجائز نکتہ چینی سے اگر یہی باتیں مراد ہوں تو مَیں عرض کروں گا کہ اس عبارت میں تین باتیں ذکر کی گئی ہیں۔ ایک آج کے دَور کا منحوس ہونا۔ دوسری لغزش کی نسبت پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے نکالنے کی کوشش۔ اور تیسری اس کو دین کی خدمت تصور کرنا ۔۔ اِن تینوں باتوں کے متعلق مجھے بتایا جائے کہ ان میں سے کونسی بات ایسی ہے جو مولانا مدنیؒ پر ناجائز نکتہ چینی کی تعریف میں آسکتی ہے؟ آج کا دَور اگر منحوس نہیں تو کیا برکات اور سعادت کا دَور ہے اور حضرت مدنیؒ پر آخر کیا ناجائز

نکتہ چینی اس میں پائی جاتی ہے ؟ اور کیا مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تنقیدی عبارت میں مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کو اسلام کے دائرے سے نکالنے کی کوشش نہیں کی ہے ؟ پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ سب کچھ اگر دین کے جذبۂ خدمت سے نہیں کیا گیا ہے تو دوسرا کونسا جذبہ ہے جو مولانا مدنی مرحوم کے شایانِ شان بھی ہو اور اسی جذبہ سے یہ سب کچھ کیا بھی گیا ہو ؟

(۲) "علمی جائزے" کے صـ۶۸ پر دوسری بات اس طرح ذکر کی گئی ہے :-

"علمائے کرام کی مخالفت وعداوت سے خدا اپنے حفظ وامان میں رکھے۔ یہ حضرات جب کسی کی مخالفت وعداوت پر اتر آتے ہیں تو امام غزالیؒ اور امام ابن تیمیہؒ جیسے ائمۂ اسلام بھی ان کے فتوائے تفسیق وتضلیل سے بچ نہیں سکتے۔"

اس عبارت میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے، اگر نکتہ چینی سے مراد یہی ہو تو اس کے متعلق گذارش ہے کہ اس میں جن حقائق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ میرے نزدیک وہ ٹھوس تاریخی حقائق ہیں جنہیں وہ لوگ کبھی جھٹلانے کی جرأت نہیں کریں گے جو علمائے دین کے باہمی اختلافات کی تاریخ سے اچھی طرح واقف ہیں، یا آج کے دور میں منظرِ عام پر آئے ہوئے اختلافات پر نظر رکھتے ہیں۔ ان کی تفصیلات اگر صفحۂ قرطاس پر آئیں تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔ نیز دینِ اسلام کو جتنا نقصان ان اختلافات سے پہنچا ہے یا پہنچ رہا ہے، اتنا کسی دوسرے خلافِ اسلام منصوبہ سے نہیں پہنچا ہے۔ اور نہ کبھی پہنچ سکتا ہے۔ پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آسکتی کہ اس میں مولانا مدنی رحمۃ اللہ کی ذات پر میں نے کونسی ناجائز نکتہ چینی کی ہے ؟

(۳) تیسری بات ان میں سے یہ ہے کہ ص۵ پر عصمتِ انبیاء کے مسئلہ میں میں نے لکھا ہے:

"مسئلہ عصمتِ انبیاء کی تشریح کی روشنی میں جب ہم مولانا مرحوم کی تنقید پر غور کرتے ہیں تو ہم اس کو مولانا مرحوم کی ایک "قلمی لغزش" سمجھتے ہیں جس سے وہ خود محفوظ و معصوم نہیں تھے۔"

اس عبارت میں ایک تو میں نے مولانا مرحوم کی طرف "قلمی لغزش" کی نسبت کی ہے۔ اور دوسرا یہ کہا ہے کہ وہ اس سے محفوظ و معصوم نہیں تھے"۔ اگر ناجائز نکتہ چینی سے مراد یہی نسبت ہو، جیسا کہ اغلب گمان یہی ہے تو التماس ہے کہ:

کیا حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ اس قسم کی لغزشوں سے معصوم تھے یا نہیں؟ پہلی شق ہو تو اس پر درج ذیل سوالات وارد ہوتے ہیں جن کو حل کرنا انتہائی ضروری ہے:

(الف) اہل السنۃ کا اجماعی عقیدہ ہے کہ عصمت انبیاء علیہم السّلام کی مخصوص صفت ہے۔ اور دوسرا کوئی فردِ بشر ان کے ساتھ اس میں شریک نہیں، گو وہ حضورؐ کے کوئی جلیل القدر صحابی کیوں نہ ہوں۔ تو کیا حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ اس قسم کی لغزشوں سے معصوم تھے، اہلِ حق کے اس اجماعی عقیدے کے خلاف نہیں ہے؟

(ب) نیز اجتہادی لغزشیں تو انبیاء علیہم السّلام سے بھی بتصریح اہلِ حق سرزد ہوئی ہیں اگرچہ ان کی عصمت پر اثر انداز ثابت نہیں ہوئی ہیں، تو کیا حضرت مدنی مرحوم کو قلمی اور اجتہادی لغزشوں سے معصوم ماننا درحقیقت ان کو انبیاء علیہم السّلام سے بھی بڑھ کر مرتبہ دینے کے مترادف نہیں ہے؟

(ج) پھر کیا یہ عقیدہ اہلِ حق کے اس فیصلے کے بھی سراسر خلاف نہیں ہے کہ :
المجتھد قد یخطی و قد یصیب ؟ یا پھر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ وہ تمام مجتہدینِ امت رحمہم اللہ کی بہ نسبت اجتہاد کے کسی ایسے بلند تر مرتبہ پر فائز تھے جس میں اُن سے قلمی اور اجتہادی لغزشوں کا صدور ممکن نہ تھا ؟

لیکن اگر وہ اس قسم کی لغزشوں سے معصوم نہ تھے تو مَیں پوچھتا ہوں کہ ان کی طرف "قلمی لغزش" کی نسبت کر کے اور اس سے ان کو غیر معصوم سمجھ کر مَیں نے ان پر کونسی ناجائز نکتہ چینی کر دی ؟ اور یہ کس طرح ناجائز نکتہ چینی کی تعریف میں آسکتی ہے ؟ اگر اس کو ناجائز نکتہ چینی قرار دیا جائے، تو مجتہد کی طرف خطأ اجتہادی کی نسبت کس طرح جائز سمجھی جائے گی ؟ پھر جن علمائے کرام نے انبیاء علیہم السّلام کے بارے میں صاف طور پر یہ لکھا ہے کہ ان سے خطأ اجتہادی اور لغزش سرزد ہو سکتی ہے، ان کے متعلق کیا رائے قائم کی جائے گی ؟ مَیں مانتا ہوں کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق اُن کے متعلقین اور متوسّلین حسنِ عقیدت کے گہرے جذبات رکھتے ہیں۔ اور رکھنا بھی چاہیے۔ خود راقم الحروف بھی اُن کی ذات گرامی سے حُسنِ عقیدت رکھنے میں کسی سے کم نہیں ہے۔ لیکن حسنِ عقیدت اور احترام کے جذبات کے لیے بھی اسلام نے ایک حد مقرر کر رکھی ہے جس سے تجاوز کرنا خدا اور رسول کی نظر میں نہ صرف مذموم ہے بلکہ مہلک اور تباہ کُن بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اُن کے بارے میں غلو فی المحبۃ اور افراط فی التعظیم کا اس قدر مظاہرہ کرنا کہ ان کو قلمی اور اجتہادی لغزشوں سے بھی محفوظ و معصوم مان لیا جائے، خود اُن کے متعلقین اور متوسّلین کے لیے مفید نہیں بلکہ مضر ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس سے اجتناب کرنا حد درجہ اہم اور ضروری

امر ہے۔

۲۔تسلیمی جواب

لیکن اس کے باوجود اگر الزام نکتہ چینی پر اصرار کیا جاتا ہے تو میں اپنے بزرگوں کی خدمت میں عرض کروں گا کہ فرض کیجیے میں نے حضرت مولانا مدنی مرحوم پر کوئی ناجائز نکتہ چینی کی ہے، لیکن جس طرح حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ اپنے دینی کارناموں اور علمی خدمات کی بدولت اہلِ اسلام کے لیے قابلِ احترام شخصیت تھے۔ اسی طرح مولانا مودودی بھی اپنے دینی کارناموں اور علمی خدمات کی بدولت اہلِ اسلام کے لیے کچھ کم قابلِ احترام شخصیت نہیں ہیں۔ تو جس طرح مولانا مدنی مرحوم پر ایک معمولی نکتہ چینی بزرگوں کے لیے قابلِ برداشت نہیں ہے اسی طرح مولانا مودودی پر اصولِ انصاف کے پیشِ نظر خارجی، معتزلی، عصمتِ انبیاء کا منکر اور ضال و مضل جیسے سنگین الزامات قابلِ برداشت نہ ہونے چاہییں۔ بلکہ انصاف پسند علماء اور مشائخ کا یہ مذہبی و اخلاقی فرض ہونا چاہیے کہ وہ ایسے الزامات کو برداشت نہ کریں۔ اب جو حضرات مولانا مدنی مرحوم پر (بزعم خود) میری معمولی سے معمولی نکتہ چینی پر انتہائی رنجیدہ دل اور کبیدہ خاطر ہوئے ہیں، وہ مجھے یہ پوچھنے کی اجازت دیں گے کہ مولانا مدنی مرحوم نے مولانا مودودی پر جو سنگین الزامات عائد کیے ہیں اور آج بھی ان کی تصانیف میں لکھے ہوئے ملتے ہیں اور اُن کی سنگینی میری نکتہ چینی سے ہزار درجہ زیادہ ہے، تو کیا کبھی ان بزرگوں نے عمر بھر میں ایک لمحہ کے لیے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے لگاتے ہوئے یہ سنگین الزامات درست بھی ہیں یا نہیں؟ اسی طرح ان کے دل و دماغ کے کسی بعید گوشہ میں یہ خیال تک آیا ہے کہ اس قسم کے سنگین الزامات اسلام کے ایک خادم عالمِ دین کی عزت پر بے جا حملے ہیں اور اس سے خود دین اور اہلِ دین کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچ رہا ہے۔ پھر ایسے سنگین الزامات پر تبصرہ تو درکنار کبھی دبی

عزیز تر مفاد، یا عرضِ مُسلم کے شرعی احترام کی خاطر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے کبھی خط و کتابت کی زحمت گوارا فرمائی گئی ہے ؟ اگر ان تمام سوالات کا جواب نفی میں ہو، اور یقیناً نفی میں ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ میری معمولی لب کشائی پر، یا بقول آپ کے نکتہ چینی پر لمبے لمبے تبصرے لکھنے کی تکلیف اٹھائی جا رہی ہے ؟ کیا اس طرزِ عمل کا یہ تضاد کسی صاحبِ بصیرت انسان سے مخفی رہ سکتا ہے ؟ کیا خوب کہا ہے کسی شاعر نے ؎

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام
وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا

اگر اس طرح بزرگوں کے ہاں انصاف کے تقاضے نظر انداز ہوتے رہیں تو دوسروں سے انصاف کی پامالی پر بھی کوئی شکوہ نہیں ہونا چاہیے۔ پھر جب خدا کی بے لاگ عدالتِ انصاف قائم ہوگی، جس میں ان حضرات سے لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا، اور كُوْنُوْا قَوّٰامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ کے تحت بڑی سختی سے باز پرس کی جائے گی تو نہ معلوم ہمارے یہ محترم بزرگ وہاں کیا جواب دیں گے ؟

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا، اس کا تعلق تبصرے کے اس حصہ سے تھا، جو میری کتاب پر اعتراضات یا مجھ پر الزامات سے متعلق تھا۔ ذیل میں اس حصہ کا جواب عرض کیا جاتا ہے جو تفہیمات کی عبارت پر اعتراضات سے متعلق ہے۔ اس کو میں تبصرے کے تیسرے جزء کے عنوان سے ذکر کروں گا۔

تبصرے کا تیسرا جزء

"تفہیمات کی عبارت میں جہاں وہ توجیہات ہو سکتی ہیں جو "علمی جائزے" میں پیش کی گئی ہیں، وہاں ایسی توجیہات بھی ممکن ہیں جن کی بنا پر ایک سچے

عاشقِ رسول کی نگاہ میں مولانا مودودی گستاخ اور مذہبی پابندی سے آزاد نظر آئے گا۔"

آگے یہ توجیہ اس طرح ذکر کی گئی ہے:

توجیہہ

"تفہیمات کی عبارت میں عصمت کے لفظ سے مولانا کی مراد کفر و کذب، اور تمام کبیرہ وصغیرہ گناہوں سے عصمت ہے، اور "لغزش" کے لفظ سے بھی مراد کبائر کی لغزشات ہیں۔ حتیٰ کہ قبیح افعال بھی اس میں داخل ہیں۔ یہ عصمت چونکہ مولانا کے نزدیک لازمِ نبوت ہے۔ اور "لطیف نکتہ" میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ اس کو ہر نبی سے اللہ تعالیٰ نے اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں۔ چونکہ یہ لغزشیں بھی کفر و کذب، اور تمام کبیرہ وصغیرہ گناہوں کو شامل ہیں، اس لیے نتیجہ لازماً یہی نکلے گا کہ:

(الف) "مولانا مودودی ہر نبیؐ کے متعلق (معاذ اللہ) یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ بعد از نبوت نہ صرف اُن سے کفر و کذب اور تمام کبائر وصغائر سرزد ہو سکتے ہیں بلکہ ایک دو دفعہ سرزد بھی ہوتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ یقیناً الحاد اور مسلک اہل السنۃ کے سراسر خلاف ہے۔"

(ب) "نیز چونکہ یہ عصمت لازمِ نبوت ہے، تو ایک دو دفعہ اس کے اٹھ جانے سے یا تو نبوت منتفی ہو گی۔ کیونکہ لازم کے منتفی ہونے سے ملزوم منتفی ہوا کرتا ہے۔ یا پھر عصمت متحقق ہو گی، کیونکہ ملزوم کا ثبوت لازم کے ثبوت کو مستلزم ہے۔ اس طرح بوقتِ صدورِ لغزش اجتماع النقیضین (نبوت

وعدمِ نبوت ، یا عصمت وعدمِ عصمت) لازم آئے گا۔ اور یہ محال عند العقلاءؐ ہے۔"

جواب

یہ توجیہ دراصل ایک اعتراض ہے جو مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارت پر اٹھایا گیا ہے، جس کا مقصد بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودیؒ کو عصمتِ انبیاء کا منکر ثابت کیا جائے۔ یا جن حضرات نے مولانا موصوف پر یہ الزام لگایا ہے اُن کے اِس الزام کو صحیح ثابت کر دکھانے کی کوشش کی جائے۔ اس کا معقول اور صحیح جواب تو وہی ہو سکتا ہے جو مولانا مودودی نے اپنے قلم سے پیش کیا ہو۔ کیونکہ صاحب البیت ادریٰ بما فیہ "گھر کی حالت سے صاحبِ خانہ ہی زیادہ واقف ہوتا ہے"۔ لیکن یہ حقیقت بھی بجائے خود مسلّم ہے کہ علماء کے ہاں ابتدا سے یہ معمول رہا ہے کہ درس و تدریس کے وقت ہر کتاب میں مصنّف کی مراد کی تشریح میں وہ سیاق وسباق، مصنّف کی تصریحات اور دوسرے قرائن سے کام لے کر اس کی توضیح کیا کرتے ہیں اور انہی چیزوں کو وہ پیشِ نظر رکھ کر پڑھائی کے وقت مضامین کی تشریح کرتے ہیں۔ اس لیے میں بھی ان چیزوں کی مدد سے تفہیمات کی عبارت پر غور کرتا ہوں کہ آیا اس میں اس توجیہ کی گنجائش بھی مل سکتی ہے یا نہیں۔ اور اس پر کہاں تک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

اِس توجیہ میں جو نکات ذکر کر کے ان سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے، چونکہ ان سب کی بنیاد اس مفروضہ پر رکھی گئی ہے کہ عصمت کے لفظ سے مراد کفر وکذب اور تمام کبائر وصغائر سے عصمت ہے۔ اور "لغزش" سے بھی مراد معنیٰ عام ہے، خواہ لغزش باعتبار کفر وکذب ہو یا باعتبار باقی کبائر وصغائر ہو۔ اس لیے میں اپنے جوابی معروضات

میں اس بنیادی مفروضے پر بحث کروں گا، کہ آیا عصمت اور "لغزش" سے یہ معنی مراد ہو بھی سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر میں نے بدلائل یہ ثابت کر دیا کہ تفہیمات کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہو سکتے، تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائے گی کہ مولانا موصوف کے عقیدے کے متعلق جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ سو فیصدی غلط ہے۔

ذیل میں اس مفروضے کے دو جوابات عرض کیے جاتے ہیں:

ایک الزامی جواب اور دوسرا تحقیقی۔

الزامی جواب

مذکورہ بالا مفروضے کے جواب میں اوّلاً عرض ہے کہ جن بزرگ نے یہ توجیہ بیان کی ہے، یہ بھی تو میری توجیہ کی طرح مولانا مودودی کی عبارت میں ایک توجیہ ہی تو ہے جس کے لیے مولانا موصوف نے ان بزرگ کو نہ اپنا وکیل بنایا ہے اور نہ مختار، تو جس طرح انہوں نے میری توجیہ کو اہلِ علم کی نگاہ میں صرف اس بنا پر ناقابلِ قبول قرار دیا تھا، کہ اس کی صحت پر مولانا مودودی کی مُہرِ تصدیق ثبت نہیں ہوئی تھی، کیا اسی طرح اِن کی یہ توجیہ بھی اہلِ علم کی نگاہ میں اس بنا پر ناقابلِ قبول قرار نہیں دی جا سکتی کہ اس پر بھی مولانا موصوف نے مُہرِ تصدیق ثبت نہیں فرمائی ہے؟ فرق کے لیے کوئی معقول وجہ ہو تو ارشاد فرمائی جائے۔

پھر ان کے لیے یہ "بن کہے وکالت" کس طرح درست اور جائز قرار پائی جبکہ میرے لیے خود ان کے فیصلے کی رُو سے یہ "وکالت" درست اور جائز نہیں، بلکہ باعثِ طعنہ بن گئی تھی؟ کیا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ جو کام میرے لیے عرضِ مُسلم کے دفاع کی غرض سے بھی ناپسندیدہ تھا وہی کام خود بزرگوں کے لیے "الزام مُرشد"

کو درست ثابت کر دکھانے کے لیے نہ صرف پسندیدہ قرار پایا بلکہ عبادت اور کارِ ثواب بھی ٹھہرا؟ ؎

جو تیری زلف میں پہنچی تو حُسن کہلائی

وہ تیرگی جو مرے نامۂ سیاہ میں ہے

نہ معلوم، یہ انصاف کا بھی تقاضا ہے یا یہ سب کچھ محض اس لیے کیا جارہا ہے کہ جذباتِ نفس کی تسکین کے لیے سامان فراہم کیا جائے۔ یا اس کے بجائے کسی کی خوشنودی حاصل کر لی جائے؟

ثانیاً، جو توجیہ انہوں نے تفہیمات کی عبارت میں پیش کر کے مولانا مودودی کے عقیدے پر سخت ترین حملہ کیا ہے، یہ بعینہٖ اہل السنۃ کی ان تمام عبارتوں میں بھی ہو سکتی ہے جو ان کی تصانیف میں مسئلہ عصمتِ انبیاء کے متعلق ملتی ہیں۔ اور جس طرح اس کی بنیاد پر یہاں مولانا موصوف کا عقیدہ سخت ترین حملے کے لیے نشانہ بنایا گیا ہے۔ بالکل اسی طرح تمام اہل السنۃ کے عقائد بھی اس حملے کے لیے نشانہ بن سکتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ:

تمام اہل السنۃ نے ایک طرف عصمت کو انبیاء علیہم السّلام کی مخصوص صفت اور لازمِ نبوت تسلیم کیا ہے۔ دوسری طرف یہی اہل السنۃ ہیں جو اُن سے لغزشوں کا صدُور بھی تسلیم کرتے ہیں۔ وفیھا قسم آخر یسمّی بالزلّۃ۔ اب تفہیمات کی عبارت کی طرح یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عصمت سے اُن کی مراد کفر و کذب اور دوسرے کبائر سے عصمت ہے۔ اور "لغزش" سے بھی مراد معنی عام ہے خواہ لغزش باعتبار کفر و کذب، یا باعتبار باقی کبائر و صغائر ہو۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے

کہ بوقتِ صدورِ لغزش عصمت باقی نہیں رہ سکتی تو نتیجہ یہاں بھی لازماً یہی نکلے گا کہ لغزشات کے سرزد ہونے کا اقرار کر کے تمام اہل السنۃ نے انبیاء علیہم السلام سے کفر و کذب اور تمام کبائر کا سرزد ہونا تسلیم کر لیا۔ حالانکہ یہ خود اُن کے اپنے مسلکِ عصمت کے صریح طور پر مخالف ہے۔ نیز یہ "الحاد" کا بھی مظہر ہے۔ تو کیا تبصرہ نگار بزرگ یہاں بھی تفہیمات کی توجیہ کی طرح یہ توجیہ تسلیم کر کے تمام اہل السنۃ پر الحاد کا فتویٰ دیں گے؟ یا یہ فتویٰ خاص مولانا مودودی کے لیے تیار کیا گیا تھا؟

نیز، جب ان کے نزدیک بھی عصمت لازمِ نبوت ہے۔ اور وہ بوقتِ صدورِ لغزش اُٹھ گئی تو یہاں بھی ان بزرگ کے منطقی مسلمات (انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم، یا ثبوت الملزوم یستلزم ثبوت اللازم) کے پیشِ نظر اجتماعِ النقیضین (نبوت و عدمِ نبوت، یا عصمت و عدمِ عصمت) بالوجہ المستحیل لازم آئے گا، جو محال عند العقلاء ہے۔ لہٰذا جو جواب اہل السنۃ کی طرف سے ہو گا وہی جواب مولانا مودودی کی طرف سے بھی ہو گا۔

تحقیقی جواب

توجیہ مذکور کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ تفہیمات کی عبارت میں اس توجیہ کے لیے سرے سے کوئی گنجائش ہے ہی نہیں اور اس پر تفہیمات کی عبارت کو ہرگز حمل نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے لیے ہمارے پاس دلائل حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ تفہیمات کی عبارت میں لغزش کا تعلق دراصل حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک فردگزاشت سے ہے جو بقول مولانا مودودی کے صرف یہ ہے کہ انہوں نے ایک شخص سے یہ فرمائش کی تھی کہ "تم اپنی بیوی کو چھوڑ دو تاکہ مَیں اس سے نکاح کروں"۔

یہ حقیقت بھی تاریخ سے معلوم ہو چکی ہے کہ اُس وقت کے معاشرے میں عام طور پر اس طرح کی فرمائش کوئی معیوب حرکت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ یہی فروگذاشت ہے جس کو تفہیمات کی عبارت میں "لغزش" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور عصمت کا بھی تعلق اسی قسم کی فروگزاشت اور لغزش سے ہے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نہیں سمجھ سکتا کہ کوئی منصف مزاج آدمی یہ کہنے کی جرأت کر سکے گا کہ "تفہیمات کی عبارت میں عصمت، یا لغزش کا تعلق کفر و کذب، یا دوسرے کبیرہ گناہوں سے ہے۔ اور جب یہی عصمت ہر نبی سے اٹھائی گئی تو اس کے نتیجہ میں کفر و کذب اور دوسرے کبائر لازماً سرزد ہوئے ہوں گے۔" کیونکہ یہ تو ایک جزئی ارتفاع تھا جو صرف خلاف الاَولیٰ فروگزاشت کے سرزد ہونے ہی کے لیے معرضِ وجود میں لایا گیا تھا، نہ کہ یہ عصمت کا کوئی کُلّی ارتفاع تھا جس کے نتیجہ میں (معاذ اللہ) کفر و کذب یا دوسرے کبائر سرزد ہوں۔ لہٰذا تفہیمات کی عبارت کا مطلب صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "حضرت داؤد علیہ السلام کی یہ فروگزاشت از قسم خطأ ایک لغزش، اور خلاف الاَولیٰ فروگزاشت تھی، جو بتقاضائے بشریّت ان سے سرزد ہو گئی۔ حضرات انبیاء علیہم السلام اگرچہ عام حالات میں اس قسم کی لغزشوں سے بھی محفوظ و معصوم رہتے ہیں مگر بعض اوقات یہ عصمت اٹھ کر اس قسم کی خلاف الاَولیٰ ایک دو لغزشیں اس کے نتیجے میں سرزد ہو جاتی ہیں تاکہ لوگ انہیں خدا نہ سمجھیں"۔ اسی طرح "لغزش" کے لفظ سے خلاف الاَولیٰ کام کی لغزش مراد ہو گی، نہ کہ کفر یا کبائر کی لغزش۔ اسی طرح عصمت کے لفظ سے بھی اس قسم کے خلاف الاولیٰ افعال سے عصمت مراد ہو گی۔ لہٰذا صاحب تبصرہ بزرگ کا یہ دعویٰ کہ "لغزش" سے مراد کفر و کذب اور دوسرے کبائر کی

"لغزش" ہے۔ اور عصمت سے بھی مراد اس قسم کے جرائم سے عصمت ہے تو جب ایک یا دو دفعہ یہ عصمت ہر نبیؑ سے اٹھائی گئی تو نتیجے کے طور پر لازماً کفر و کذب یا دوسرے کبائر سرزد ہوں گے، کسی طرح بھی قابلِ تسلیم نہیں ہے اور نہ یہ تفہیمات کی عبارت کی مراد ہو سکتی ہے۔

عصمت اٹھانے کی ضرورت

رہا محترم بزرگ کا یہ ارشاد کہ خلاف الاولیٰ کام تو نبوت کے منافی نہیں ہوتے تو ان کے لیے عصمت اٹھانے کی ضرورت کیا ہے؟ تو اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ یہ اشکال انہیں اس لیے پیش آیا ہے کہ عصمتِ انبیاء کے بارے میں انہیں مولانا مودودی کا بلند تصور ہی سرے سے معلوم نہیں، ورنہ اس طرح کا اشکال انہیں کبھی پیش نہ آتا۔ عصمتِ انبیاء کے بارے میں مولانا مودودی کا بلند تصور اُن کی اپنی تحریروں کی روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کو خلاف الاولیٰ افعال سے بھی عام حالات میں معصوم مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام پر خدا کی طرف سے ہر وقت اس قدر سخت نگرانی رہتی ہے کہ اُن سے اس قسم کے خلاف الاولیٰ کام بھی اکثر اوقات میں سرزد نہیں ہو سکتے۔ البتہ جب بعض اوقات یہ نگرانی اٹھ جاتی ہے تو بتقاضائے بشریت یہ کام اُن سے سرزد ہو جاتے ہیں۔ عصمت کے اس جزوی ارتفاع کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ اس کے ہوتے ہوتے یہ خلاف الاولیٰ کام بھی اُن سے سرزد نہیں ہو سکتے، جس طرح کہ دوسرے معاصی اُن سے اصلاً سرزد نہیں ہو سکتے۔

اجتماع النقیضین کا اشکال

رہا اجتماع النقیضین کا اشکال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عصمت دو قسم کی

ہے۔ ایک وہ جو کفر و کذب اور دوسرے عام کبائر و صغائر سے حاصل ہو۔ دوسری وہ جو خلاف الاولیٰ افعال سے حاصل ہو۔ مولانا مودودی کے نزدیک جو عصمت لازمِ نبوت ہے وہ پہلی قسم کی عصمت ہے، اور مولانا اس کے اٹھ جانے کے قائل نہیں ہیں کہ اجتماع النقیضین لازم آئے۔ اور جو عصمت ان کے نزدیک ایک یا دو دفعہ اٹھائی گئی ہے وہ دوسری قسم کی عصمت ہے۔ اور وہ نہ صرف مولانا کے نزدیک بلکہ تمام اہل السنّۃ کے نزدیک بھی لازمِ نبوت بالمعنے المتعارف (ما یمتنع انفکاکہ عن الملزوم) نہیں ہے۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جب ایک طرف تمام اہل السنّۃ عصمت کو انبیاء علیہم السّلام کی مخصوص صفت اور لازمِ نبوت تسلیم کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ بھی مانتے ہیں کہ ان کے افعال میں زلّات (لغزشیں) ہیں۔ وفیھا قسم آخر یسمی بالزلّۃ، تو اگر اس عصمت سے اُن کی مراد عصمتِ مطلقہ یا عصمت عن الزلّات ہوتی تو وہ کس طرح اس قول کے قائل ہو سکتے ہیں کہ: "انبیائے کرام کے افعال میں لغزشیں پائی جاتی ہیں"؟ کیونکہ بوقتِ صدورِ لغزش، عصمت کا اٹھ جانا لازمی امر ہے تو اُن کے اس قول میں بھی وہی اجتماع النقیضین (نبوت و عدمِ نبوت، یا عصمت و عدمِ عصمت) بالوجہ المستحیل لازم آتا ہے جو محال عند العقلاء ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ جو عصمت ان کے نزدیک لازمِ نبوت ہے وہ کفر و کذب اور عام کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے عصمت ہے اور یہ ان کے نزدیک قابلِ انفکاک نہیں ہے۔ اور جو عصمت لغزشوں کے سرزد ہونے کے وقت اٹھ جاتی ہے وہ خلاف الاولیٰ امور سے عصمت ہے۔ اور وہ ان کے نزدیک لازمِ نبوت نہیں ہے، لہٰذا اجتماع النقیضین کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل

تبصرہ نگار بزرگ کی توجیہ کے لیے تفہیمات کی عبارت میں گنجائش نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مولانا مودودی نے منصبِ نبوت و رسالت کی حقیقت کے بارے میں اپنا جو پاکیزہ اور بلند ترین تصور پیش کیا ہے، اور جو "علمی جائزے" کے صفحہ ۹۶ سے لے کر صفحہ ۱۰۵ تک کی پوری عبارت میں پھیلا ہوا ہے، اس کو سامنے رکھ کر میں نہیں کہہ سکتا کہ کوئی حق پسند اور منصف مزاج عالم مولانا موصوف کے متعلق یہ خیال تک دل میں لا سکتا ہے کہ وہ کسی نبی کو (معاذ اللہ) کفر و کذب، یا دوسرے کبائر و صغائر سے ملوث مان سکتے ہیں، یا العیاذ باللہ کسی رسول کو قبیح افعال کے مرتکب قرار دے سکتے ہیں — میں حیران ہوں کہ جو شخص حضرات انبیاء علیہم السلام کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ پیدائش کے وقت سے لے کر زندگی کے آخری لمحات تک خداوند تعالیٰ کی خصوصی نگرانی اور حفاظت کے تحت رہتے ہیں اور اس کی خصوصی نگرانی میں رہ کر تربیت پاتے ہیں، حتیٰ کہ نبوت کے منصب پر سرفراز ہونے سے پہلے ہی وہ اخلاقی عیوب، گمراہیوں اور غلط کاریوں سے محفوظ رہتے ہیں، اور جادۂ حق سے ان کے قدم بال برابر بھی ہٹنے نہیں پاتے، اس کے متعلق ایک خدا ترس مؤمن اور حق پسند شخص کس طرح یہ تصور کر سکتا ہے کہ وہ معاذ اللہ انبیاء علیہم السلام کو کفر و کذب، یا دوسرے کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے ملوث مان سکتا ہے؟ میرے نزدیک تو ایک ادنیٰ درجے کے مسلمان پر بھی اس طرح کے الزامات لگانا ماں بہن کی مغلظ گالیوں سے بھی زیادہ سخت حیثیت رکھتا ہے، چہ جائیکہ ایک ایسے عالمِ دین پر یہ الزامات لگائے جائیں جس کی ساری زندگی اسلام کی خدمت، انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی عظمت کی حفاظت، اور اُن کے مشن کو کامیاب

بنانے کی جدوجہد میں گزری ہو، یا اس کے لیے وقف رہی ہو۔ یہ کام ان لوگوں کا تو نہیں ہو سکتا جو اپنے دلوں میں خوفِ خداوندی رکھتے ہیں۔ اور ساتھ ساتھ اس حقیقت پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ دنیا کی چند روزہ زندگی اصلی زندگی نہیں ہے بلکہ مستعار ہے، اور یہاں جو کچھ بھی انسان کرے گا یہاں سے پلٹ کر جب خدا کے حضور حاضر ہوگا تو اُس کے لیے اُسے پوری طرح جوابدہی کرنی ہوگی۔ البتہ جن لوگوں نے پہلے سے یہ ٹھان لی ہو کہ خواہ کچھ بھی ہو، ہم اپنے شیوخ و اکابر کے لگائے ہوئے الزامات اور فتووں کو صحیح ثابت کر دکھانے کے لیے کوشش میں ہمیشہ ہاتھ پاؤں مارتے ہی رہیں گے، خواہ اس سے خود ہم کو اور ہمارے محبوب دین کو ناقابلِ تلافی نقصان کیوں نہ پہنچے۔ تو یہ لوگ مجبور بھی ہیں اور معذور بھی۔ چونکہ تبصرہ نگار بزرگ کے متعلق میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ وہ ایک خدا ترس بزرگ اور پہلے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے میں اس قسم کی باتیں ان کی شان سے انتہائی فروتر سمجھتا ہوں۔ اور اگر وہ بُرا نہ مانیں تو میں انہیں یہ مشورہ دونگا کہ وہ اپنے تقدس کو دوسرے لیڈر مزاج لوگوں کی طرح اس قسم کی باتوں سے داغدار نہ کریں، اور مشائخ کے متعلق قرآنِ کریم کی اس بیش بہا اور قیمتی نصیحت پر عمل کریں: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ۔

تیسری دلیل

تفہیمات کی عبارت میں اس توجیہ کے لیے گنجائش نہ ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ:

مولانا مودودی نے عصمتِ انبیاء کے متعلق اپنی مختلف تحریروں میں اس عقیدے کا واضح لفظوں میں اعلان کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور عصمت ان کی مخصوص صفت ہے۔ اور یہ عقیدہ ابتدا سے اہل السنتہ والجماعتہ کا عقیدہ چلا آیا ہے۔

مولانا مودودی کے متعلق دنیا جان چکی ہے کہ وہ لیڈر مزاج قسم کے علماء کی طرح نہیں ہیں کہ ایک جگہ کچھ کہیں اور دوسری جگہ کچھ، یا آج کسی ایک مسئلہ میں ایک رائے پیش کریں اور کل کسی دباؤ یا لالچ یا کسی مفاد کی خاطر اسی مسئلہ میں دوسری متضاد رائے پیش کریں۔ اس لیے عصمتِ انبیاء کے مسئلے میں جب انہوں نے ایک دفعہ تمام اہلِ سنت کے اجماعی اور متفق علیہ عقیدے کے مطابق اپنے صحیح عقیدے کا اعلان کیا ہے تو تفہیمات کی زیرِ بحث عبارت میں کسی ایسی توجیہ کے لیے گنجائش کس طرح نکل آئے گی جس سے عصمتِ انبیاء کے مسئلہ میں مولانا کا عقیدہ اُن کے عقیدے کے خلاف ثابت ہو، جو اس مسئلہ کے متعلق مولانا نے واضح لفظوں میں علانیہ بیان کیا ہے۔

لہٰذا تبصرہ نگار بزرگ کا یہ استنباط کہ "اس توجیہ کی بنا پر نتیجہ یہی نکلے گا کہ مولانا مودودی صاحب کے نزدیک حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک جس قدر انبیائے کرام گزرے ہیں (بشمول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم) ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دیئے ہیں" (ص۶۴) کوئی صحیح استنباط نہیں ہے۔ اسی طرح جو نتیجہ اس استنباط میں نکالا گیا ہے۔ وہ توجیہ فاسد کا نتیجہ تو ہو سکتا ہے مگر تفہیمات کی عبارت میں جو صحیح توجیہ ہے، اس کا نتیجہ ہرگز نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اوپر کے تین دلائل سے واضح ہو گیا ہے۔

اِستنتاج مذکور کی بنیاد

اس کے علاوہ استنتاج مذکور کی بنیاد جن چیزوں پر رکھی گئی ہے وہ فرضی چیزیں ہیں اور اپنے اندر کچھ بھی اصلیت نہیں رکھتیں۔ ان میں سے پہلی چیز تفہیمات کی عبارت

میں "ہر نبیؑ سے" کا لفظ ہے جو مذکورہ استنتاج میں استغراقِ حقیقی پر حمل کیا گیا ہے حالانکہ جس طرح عربی محاورے میں استغراق کبھی حقیقی ہوا کرتا ہے اور کبھی عُرفی۔ اسی طرح کوئی وجہ نہیں کہ اُردو زبان کے محاورے میں بھی اس کی یہ دو قسمیں نہ ہوں، بلکہ حقیقی ہی میں منحصر ہو۔ لہٰذا ممکن ہے کہ "ہر نبی سے" کے لفظ سے استغراق عُرفی کے درجہ میں وہ انبیاء مراد لیے گئے ہوں جن کی لغزشیں قرآن مجید میں ذکر کی گئی ہیں، نہ کہ تمام انبیاءؑ کرام۔ مزید برآں استغراق حقیقی مراد ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ استغراق حقیقی کے درجہ میں تمام انبیائے کرام کی لغزشوں سے واقف ہونے کے لیے کوئی صحیح اور قابلِ اعتماد ذریعہ نہیں مل سکتا۔ اس کے لیے اگر کوئی صحیح اور قابلِ اعتماد ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ ایک طرف قرآن کریم ہے۔ اور دوسری طرف سنت رسولؐ لیکن قرآن مجید میں تو تمام انبیائے کرام کا ذکر ہی موجود نہیں۔ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ۔ تو اس سے ان کی لغزشیں کس طرح معلوم ہوں گی؟ اسی طرح سنتِ رسولؐ بھی اس بارے میں خاموش ہے۔ تو مولانا مودودی کو تمام انبیائے کرام کی لغزشوں سے یہ واقفیت آخر کس طرح حاصل ہوئی؟ اسی بنا پر "ہر نبی" کے لفظ سے استغراق عرفی کے درجہ میں وہی انبیاء مراد ہوں گے جن کی لغزشیں قرآن مجید میں ذکر کی گئی ہیں، نہ کہ استغراق حقیقی کے درجہ میں تمام انبیائے کرام۔ اس تقدیر پر تمام انبیائے کرام کی طرف لغزشوں کی نسبت ہی سرے سے متحقق نہ ہو گی۔ چہ جائیکہ کبیرہ گناہوں کی نسبت متحقق ہو۔

دوسری چیز جس پر استنتاج مذکور کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ لفظ "لغزش" ہے۔ اس کو جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے، تبصرہ نگار بزرگ نے عام معنیٰ پر حمل کیا ہے جس

میں کفر و کذب اور دوسرے تمام کبیرہ و صغیرہ گناہوں کی شمولیت پائی جاتی ہے، حالانکہ ہم پہلے بدلائل واضح کر چکے ہیں کہ لفظ لغزش میں اس تعمیم کے لیے کوئی گنجائش نہیں مل سکتی۔ لہٰذا یہ دعویٰ کرنا کہ تفہیمات کی عبارت میں تمام انبیائے کرام کی طرف استغراقِ حقیقی کے درجہ میں ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے کی نسبت کی گئی ہے کسی طرح بھی قابلِ تسلیم نہیں ہے۔

آخری نکتہ اور اس کا جواب

تبصرہ نگار بزرگ نے اعتراضات کی فہرست میں آخری نکتہ یہ بھی شامل کیا ہے کہ:

> "مولانا مودودی نے ہر نبی سے جو بالارادہ عصمت و حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشوں کا سرزد ہونا تسلیم کیا ہے۔ اس کی غرض و غایت یہ بیان کی گئی ہے" تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھیں"۔ حالانکہ یہ غرض و غایت بھی تو پوری نہیں ہوئی۔ کیونکہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا، اور خدا کا بیٹا مان لیا۔ اور یہود نے عزیر کو ابن اللہ ٹھیرا لیا۔"

گویا اعتراض کا حاصل یہ ہوا کہ مولانا مودودی کی یہ تعلیل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں لغزشوں کے سرزد ہونے کی جو غرض و غایت بیان کی گئی ہے وہ اس پر مترتب نہیں ہوئی ہے، کیونکہ بعض انبیاء کو خدا سمجھ لیا گیا ہے۔ جیسے حضرت عیسیٰ اور عزیر علیہما السلام۔

یہ اعتراض کوئی نیا اعتراض نہیں بلکہ بہت ہی پرانا ہے، اور مخالفت کے ابتدائی دور میں معترضین حضرات کی تحریروں میں دیکھا گیا ہے لیکن چونکہ کوئی علمی وزن اس میں محسوس نہیں کیا گیا تھا اس لیے آج تک اس کا جواب بھی نہیں دیا گیا ہے۔ اب چونکہ

اُسے دوبارہ اٹھایا گیا ہے تو ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی جواب عرض کیا جائے۔

پہلا جواب

اس اعتراض کے جواب میں اوّلاً عرض ہے کہ کسی فعل کے لیے اگر کوئی چیز بطور علّتِ غائیہ، اور غرض و غایت ذکر کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کرتا کہ وہ چیز لازماً اس فعل پر مرتب بھی ہوگی۔ بالفاظ دیگر صحتِ تعلیل کے لیے یہ بات ضروری نہیں کہ غرض و غایت اس فعل پر مترتب بھی ہو۔ اور اگر وہ اس پر مترتب نہ ہوئی، تو تعلیل صحیح نہیں رہے گی۔ ورنہ بہت سی تعلیلاتِ قرآنیہ بھی صحت سے محروم ہو کر فاسد قرار پائیں گی۔ درجِ ذیل دو مثالیں ملاحظہ فرمائی جائیں:

(۱) قرآن مجید میں بعثتِ رسُل کی غرض و غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ: "ان کی پوری طرح اطاعت کی جائے۔" وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ۔ "ہم نے ہر رسول صرف اس لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے اذن سے اس کی پوری اطاعت کی جائے۔" حالانکہ اس تعلیل کے متعلق کوئی بھی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس میں بعثتِ رسلؑ کی جو غرض و غایت ہے وہ اس پر ہر زمانہ میں پوری طرح مترتب ہو چکی ہے۔ اور پورے بنی نوعِ انسان ہر زمانہ میں اپنے اپنے رسولوں کی پوری اطاعت کرتے چلے آئے ہیں۔ اور کبھی کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔ تو کیا قرآن کریم کی اس تعلیل کو بھی صرف اس بنا پر فاسد کہا جائے گا کہ اس میں بیان کردہ بعثتِ رُسل کی غرض و غایت مترتب نہیں ہو سکی ہے؟ حاشا و کلّا۔

(۲) اسی طرح قرآن مجید میں متعدد مقامات پر احکام اور آیاتِ الٰہیہ کے بیان کرنے کی غرض و غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ لوگ ان کے ذریعے سے ہدایت حاصل

کر کے ضلالت اور گمراہی سے بچ جائیں۔ کَذٰلِكَ یُبَیِّنُ اللّٰهُ اٰیٰتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَهْتَدُوْنَ۔ "اس طرح اللہ تعالیٰ لوگوں کے لیے اپنی آیتیں بیان کرتا ہے تاکہ لوگ اُن سے ہدایت حاصل کریں" یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا۔ "خدا تمہارے لیے اپنے احکام اس لیے بیان کرتا ہے کہ تم گمراہ نہ ہو" یہاں بھی بیانِ احکام کی غرض وغایت اس پر پُوری طرح مترتب نہیں ہو سکی ہے۔ کیونکہ بہت سے لوگ احکامِ الٰہیہ سن کر بھی ہدایت سے محروم اور ضلالت و گمراہی میں بدستور پڑے رہے ہیں۔ تو کیا اس تعلیل کے متعلق کوئی مومن یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ چونکہ اس میں بیانِ احکام کی جو غرض وغایت بیان کی گئی ہے وہ اس پر مرتب نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ تعلیل بھی صحیح نہیں؟ تو آخر ایک تفہیمات کی تعلیل میں کیا خصوصیت ہے کہ اس میں لغزشات کے صدور کے لیے جو غرض وغایت بیان کی گئی ہے۔ چونکہ وہ بعض نبیوں کے بارے میں پُوری نہیں ہوتی ہے اس لیے اُسے لازماً غیر صحیح قرار دیا جائے گا؟

اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ غرض وغایت کا حصول تمام لوگوں کے حق میں ضروری نہیں بلکہ ان لوگوں کے حق میں ضروری ہے جو قبولِ حق اور حصُولِ ہدایت کے لیے اپنی فطری استعداد کو ضائع نہ کر چکے ہوں۔ اور اُن کے حق میں قرآنی تعلیلات کی غرض وغایت پُوری ہو چکی ہے۔ لہٰذا قرآن کی یہ تعلیلات نقض کے لیے مورد نہیں بن سکتیں۔ لیکن یہی بات تفہیمات کی تعلیل میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ لوگوں سے مولانا موصوف کے نزدیک مراد وہی لوگ ہیں جنہوں نے حق و باطل کے درمیان تمیز کرنے کے لیے اپنی فطری استعداد کو ضائع نہ کیا ہو۔ اور اِن لوگوں نے کبھی بھی کسی نبی کو خدا یا خدا کا بیٹا نہیں کہا ہے، بلکہ تمام کے بارے میں وہ عبد اللہ و رسولہٗ کے معتقد رہے ہیں، تو اُن کے حق میں بھی تفہیمات کی

تعلیل کی غرض و غایت پُوری ہو چکی ہے۔ لہٰذا قرآنی تعلیلات کی طرح تفہیمات کی تعلیل بھی موردِ اعتراض نہیں بن سکتی

دُوسرا جواب

ثانیاً، جن بزرگوں نے تفہیمات کی تعلیل پر مذکورالصدر اعتراض وارد کیا ہے انہوں نے اس بات پر کبھی غور ہی نہیں فرمایا ہے کہ تفہیمات کی عبارت میں غرض و غایت تو لغزشوں کے سرزد ہونے کے لیے بیان کی گئی ہے اس لیے اس کا تحقق صرف ان انبیاء کے بارے میں ہو سکتا ہے جن سے لغزشیں سرزد ہو چکی ہوں۔ اور حضرت عیسیٰ و عزیر علیہما السّلام کے متعلق علم کے کسی صحیح ذریعہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ان سے بھی کوئی لغزش سرزد ہوئی ہے تو اُن کے بارے میں غرض و غایت متحقق ہونے کی ضرورت کیوں اور کس طرح پیدا ہو سکتی ہے؟

حدیث شفاعتِ کبریٰ

بلکہ مُسلمؒ وغیرہ کتب حدیث میں شفاعتِ کبریٰ کے بارے میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اُس سے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السّلام سے تو کوئی لغزش سرزد ہوتی ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اسی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ قیامت کے روز اولادِ آدمؑ کے نمائندوں کا ایک وفد انبیاء علیہم السّلام کی خدمت میں باری باری حاضر ہو کر یہ عرض کرے گا کہ حساب شروع ہونے کے لیے آپ خدا سے ہماری سفارش فرمائیں۔ لیکن حضرت آدم علیہ السّلام سے لے کر حضرت موسیٰ علیہ السّلام تک سارے اولوالعزم انبیاء یکے بعد دیگرے اپنی اپنی خطاؤں اور لغزشوں کا ذکر کرتے ہوئے سفارش کرنے سے معذوری ظاہر فرمائیں گے۔ صرف ایک حضرت عیسیٰ علیہ السّلام ہی وہ نبی ہوں گے جو اپنی کسی لغزش کا

ذکر کیے بغیر وفد کو یہ مشورہ دیں گے کہ: لَستُ هناکم ولکن ایتوا محمداً صلی اللّٰہ علیہ وسلم" میں مقامِ شفاعت کا مستحق نہیں ہوں، آپ محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے پاس جائیں"۔

اس حدیث میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی کسی لغزش کا جو ذکر نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ بظاہر آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان سے کوئی لغزش سرزد نہیں ہوئی ہے، ورنہ دوسرے سارے انبیاء کی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی اسے ذکر فرما لیتے۔ جب انہوں نے اس کا ذکر نہ کیا تو معلوم ہوا کہ ان سے کوئی لغزش سرزد نہیں ہوئی ہے۔ لیکن چونکہ نصاریٰ نے ان کی طرف غلط باتیں منسوب کی تھیں اس لیے وہ ان کو اپنے لیے حیاء کی وجہ سے ایک گونہ حجاب تصور کرتے ہوئے شفاعت سے معذرت ظاہر فرمائیں گے۔ اس حقیقت کے پیش نظر اگر معترضین حضرات اپنے اِس اعتراض پر کہ:

"تفہیمات کی عبارت میں لغزشوں کی جو غرض و غایت بیان کی گئی ہے وہ حضرت عیسیٰ کے حق میں پوری نہیں ہوئی ہے"۔

غور فرمائیں گے تو شاید وہ خود بھی اس اعتراض میں کوئی وزن محسوس نہ فرمائیں گے۔ کیونکہ جب اُن سے کوئی لغزش ہی سرزد نہیں ہوئی ہے تو ان کے حق میں لغزش کی غرض و غایت پوری ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔

هٰذا ما عندی والعلم بالحقیقة للّٰہ العلیم الخبیر۔

ضمیمہ نمبر ۶

بسلسلۂ اعتراضات و جوابات

اس سے پہلے ضمیمہ نمبر ۵ میں تبصرے کی شائع شدہ قسط کا جواب لکھا جا چکا تھا کہ اچانک جنوری ۱۹۶۸ء کے ترجمان القرآن میں "رسائل و مسائل" کے زیر عنوان: "میری کتاب مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ" سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مولانا مودودی صاحب کا ایک وضاحتی مضمون شائع ہوا، جسے پڑھ کر واضح طور پر یہ معلوم ہوا کہ "علمی جائزے" میں تفہیمات کی عبارت کی جو توجیہ میں نے کی ہے، مولانا محترم نے صاف طور پر اس کی توثیق فرمائی ہے۔ کیونکہ کتاب کی عام توجیہات کے بارے میں مولانا محترم نے واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ "علمی جائزے" کے مصنف نے میری عبارتوں کے سیاق و سباق سے جو استدلالات کیے ہیں اور میری پوری عبارتیں نقل کر دی ہیں، ان سے میرا مدعا آئینہ کی طرح واضح ہو کر سامنے آیا ہے۔"

اس کے بعد فروری ۱۹۶۸ء کے ترجمان القرآن میں خاص اسی توجیہ کے متعلق جو تبصرہ نگار بزرگ نے تفہیمات کی عبارت میں از خود پیش کر کے مولانا محترم پر گستاخی کے ارتکاب، مذہبی پابندی سے آزادی، اور عصمتِ انبیاء سے انکار کا الزام لگایا تھا،

ایک استفسار کے جواب میں "مسئلہ عصمتِ انبیاءؑ" کے عنوان کے تحت رسائل و مسائل میں مولانا موصوف نے مزید وضاحت فرمائی، جس سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہو کر سامنے آگئی کہ تفہیمات کی عبارت میں آج تک جتنی توجیہات معترضین حضرات نے بزعمِ خود پیش کر کے مولانا محترم پر الزامات لگائے ہیں وہ سب کی سب غلط اور توجیہ الکلام بما لا یرضیٰ بہ قائلہ کے قبیل سے ہیں۔ اور صحیح توجیہ وہی ہے جو "علمی جائزے" میں پیش کی گئی ہے، اور جس کی مولانا محترم نے اپنے دونوں جوابات میں توثیق فرمائی ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ جن حضرات نے اپنے تنقیدی مضامین میں بار بار اس خیال کا اظہار فرمایا ہے کہ "اگر مولانا مودودی عصمتِ انبیاءؑ کے مسئلہ میں اہلِ سنت کے مسلک کے مطابق اپنے مسلک کا اعلان کریں، یا کم سے کم "علمی جائزے" میں تفہیمات کی عبارت کی جو توجیہ پیش کی گئی ہے اس کی توثیق کریں تو جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کے ساتھ علمائے کرام کے جو اختلافات ہیں وہ یا تو بالکل ختم ہو جائیں گے یا کافی حد تک کم ہو جائیں گے"۔ وہ اپنے اس اظہارِ خیال میں کہاں تک مخلص ہیں، اور مولانا مودودی کی اس وضاحت کے بعد وہ آئندہ کے لیے اپنے رویہ میں کیا تبدیلی پیدا کرتے ہیں؟

ذیل میں مولانا مودودی صاحب کے دونوں جوابات بحوالہ ترجمان القرآن پیش کیے جاتے ہیں۔

ایک سائل نے "علمی جائزے" کے متعلق مولانا محترم سے درج ذیل سوال کیا:

سوال:

"مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب جس میں آپ پر اعتراضات کا

علمی جائزہ لیا گیا ہے، ابھی ابھی شائع ہوئی ہے، اور مَیں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ ماشاء اللہ کتاب ہر لحاظ سے مدلّل ہے۔ جن لوگوں کو واقعتہً کچھ غلط فہمی ہوگی وہ تو دُور ہو جائے گی، لیکن جو ضدّی اور عنادی ہیں ان کا علاج مشکل ہے۔ مَیں نے کئی دوستوں کو مطالعہ کے لیے دی چنانچہ وہ مطمئن ہو گئے۔ لیکن ایک مولانا صاحب نے کتاب پڑھنے کے بعد کہا کہ مجھے تسلّی ہو گئی ہے۔ لیکن ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ مفتی صاحب نے جو توجیہات کی ہیں خود مولانا مودُودی نے ان کا انکار کیا ہے اور اسی واسطے اس کتاب کی تقریظ اور تصدیق انہوں نے نہیں کی۔ مَیں نے کہا اگر ان کو اختلاف تھا تو ان کی کتابوں کے ناشر نے اسے کیوں شائع کیا۔ اور اس پر کیوں دیباچہ لکھا؟ مزید برآں ترجمان القرآن، ایشیا، آئین میں اس کتاب کا اشتہار کیوں دیا گیا ہے؟ لیکن وہ صاحب مُصر ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ان کے اختلاف کے باوجود ہے، اور جماعت کے بعض آدمیوں کی مرضی سے ہوا ہے۔ خود مولانا مودُودی صاحب ایسا نہیں چاہتے تھے۔ ان مولوی صاحب کا اصرار ہے کہ اگر آپ کی بات درست ہے تو خط کے ذریعہ معلوم کر کے دیکھ لو۔ چنانچہ اسی خاطر یہ منتشر سطور تحریر کر کے ارسال خدمت ہیں کہ آپ اپنے قلم سے اس قسم کے لوگوں کی تسلّی کی خاطر چند سطور لکھ دیں۔"

اس سوال کا جو جواب مولانا محترم نے لکھ کر بھیجا ہے وہ درج ذیل ہے :-

جواب:-

جن مولوی صاحب نے آپ سے یہ کہا کہ مولانا مفتی محمد یُوسف صاحب نے اپنی کتاب میں میری عبارتوں کی جو توجیہات کی ہیں اُن کا خود میں نے انکار کیا ہے، اور اسی بنا پر مَیں نے اس کتاب کی تقریظ و تصدیق نہیں کی۔ اور یہ کہ "اس کتاب کی اشاعت میری مرضی کے خلاف ہوئی ہے"، انہوں نے بالکل جھوٹی بات آپ سے کہی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایسے صریح اور سفید جھوٹ بولنے والے لوگ بھی مدارسِ عربیہ میں موجود ہیں اور گروہ علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ اِن سے دریافت کیجیے کہ یہ باتیں ان کو آخر کس ذریعۂ علم سے معلوم ہوئی ہیں؟ آپ نے اگر مفتی صاحب کی کتاب کو بغور پڑھا ہوتا تو آپ کو مجھ سے پُوچھنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی، بلکہ آپ خود ہی سمجھ لیتے کہ یہ بالکل ایک من گھڑت بات ہے جو ان مولوی صاحب نے آپ سے کہی ہے۔ اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اس کتاب پر میری کسی تصدیق کی سرے سے کوئی حاجت ہی نہ تھی۔ مفتی صاحب نے میری کسی عبارت کی توجیہ بھی بطورِ خود نہیں کر دی ہے، ہر توجیہ کے ثبوت میں انہوں نے خود میری ہی عبارتوں اور ان کے سیاق و سباق سے استدلال کیا ہے، اور وہ عبارتیں پُوری پُوری نقل کر دی ہیں جن سے میرا اصل مدعا خود ہی آئینے کی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ اس ثبوت اور ان دلائل کے بعد میری تصدیق کی ضرورت صرف دو ہی قسم کے آدمی محسوس کر سکتے ہیں، یا تو وہ جو کسی علمی بحث کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا پھر وہ جو صریح دلیل و ثبوت سامنے آجانے کے بعد بھی حق بات کو نہیں ماننا چاہتے اور فتنہ پردازی کے لیے بہانے ڈھونڈتے ہیں۔ ان مولوی صاحب کا یہ کہنا کہ اگر میرے نزدیک یہ کتاب درست

تھی تو مَیں نے اس پر تقریظ کیوں نہیں لکھی، ان کے ذہن کی پستی کو ظاہر کرتا ہے۔ ان سے کہہ دیجیے کہ اپنی حمایت اور منقبت میں کتابیں لکھوانا اور خود ان پر تقریظیں لکھنا مجھوڑ رسے لوگوں کا کام ہے۔ مَیں نے مفتی صاحب سے یا کسی دوسرے صاحب سے کبھی یہ خواہش نہیں کی کہ میری حمایت میں کوئی کتاب لکھیں۔ مفتی صاحب نے خود ہی اپنی دیانت اور حق پسندی کے اقتضا سے یہ کتاب لکھی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کی بات اگر دلیل کے اعتبار سے وزنی ہے تو وہ خود اہلِ علم کے حلقوں میں اپنا اثر پیدا کرلے گی۔ میری تقریظ کی وہ محتاج نہیں ہے۔

اصل صورتِ معاملہ یہ ہے کہ مفتی صاحب کی اس کتاب سے اُن بہت سے حضرات کی دیانت مشتبہ ہوگئی ہے جو جان بوجھ کر میری عبارتوں کو توڑنے مروڑنے اور زبردستی ان کے اندر کفر و الحاد اور ضلالت کے معنے بھرنے میں مشغول رہے ہیں۔ میں نے کبھی ان کی ان زیادتیوں کی پروا نہیں کی۔ کیونکہ مجھے یقین تھا کہ جھوٹ کی ناؤ زیادہ دیر تک چل نہیں سکتی۔ اور اللہ تعالیٰ ایک روز ان کی پردہ دری کرکے رہے گا۔ اب جب انہی کے حلقے کے ایک انصاف پسند آدمی کے ہاتھوں اللہ نے یہ پردہ دری کرا دی ہے تو وہ اس پر چراغ پا ہو رہے ہیں، حالانکہ یہ حرکاتِ مذبوحی ان کو اور زیادہ رُسوا کریں گی۔ سوال یہ ہے کہ اگر بالفرض میری طرف سے مفتی صاحب کی توجیہات کی کوئی تصدیق یا تردید نہ ہو، اور مفتی صاحب نے بھی میری عبارتوں سے میرا مدعا واضح کرنے کے بجائے خود اپنی طرف سے ہی میرے اقوال کی ایک ایسی توجیہ کر دی ہو جس سے وہ اعتراضات رفع ہو جاتے ہوں جو مخالفین کی طرف سے مجھ پر وارد کیے جاتے ہیں تو آخر شریعت کے کس قاعدے کی رُو سے ایک دیانتدار انسان یہ رویہ اختیار کر سکتا ہے کہ ایک مسلمان کے

قول کی جہاں دو توجیہیں ممکن ہوں، جن میں سے ایک کی بنا پر اسے مطعون نہ کیا جا سکتا ہو اور دوسری کی بنا پر وہ ملزم قرار پاتا ہو تو وہ پہلی توجیہ کو قبول کرنے سے انکار کر دے اور دوسری توجیہ ہی پر اصرار کرتا رہے۔ اس کا یہ اصرار تو خود اس بات کی علامت ہوگا کہ وہ للہ فی اللہ اس مسلمان سے اختلاف نہیں رکھتا۔ بلکہ عناد اور کینہ کی بنا پر مخالفت کر رہا ہے جس کے متعلق حدیث میں خبر دی گئی ہے کہ ھی الحالقۃ۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

دوسرا سوال مولانا محترم سے یہ کیا گیا کہ:

سوال:-

"آپ نے تفہیمات حصّہ دوم میں قصّہ داؤد علیہ السّلام پر کلام کرتے ہوئے عصمتِ انبیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی بنا پر علماء کا ایک گروہ مدتوں سے آپ کو عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے رہا ہے۔ اب مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی تازہ کتاب میں اس مسئلے پر مفصّل بحث کر کے ان کے تمام اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔ مگر اس کتاب کی اشاعت کے بعد ایک دینی مدرسہ کے شیخ الحدیث صاحب نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اس الزام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"ان عبارات میں ایسی توجیہات اور محتملات بھی موجود ہیں جن کی بنا پر مولانا مودودی صاحب ایک صحیح مسلمان اور سچے عاشق و محبِ رسول کی نگاہ میں گستاخی کا مرتکب اور مذہبی پابندی سے آزاد نظر آئے گا۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں:

"یہ ضروری ہے کہ مولانا مودودی صاحب کی اس عبارت کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ مراد عصمت و حفاظت سے عصمت عن الکفر والکذب و سائر الکبائر والصغائر الخسیسہ لیا جائے، اور لفظ لغزش سے اعم لیا جائے۔ خواہ باعتبارِ کفر یا باعتبارِ کذب یا باعتبار باقی کبائر و صغائر خسیسہ ہو۔"

پھر نتیجہ یہ نکالتے ہیں:

"حفاظت اٹھانے کے بعد اب جو فعل صادر ہوگا تو وہی ہوگا جو حفاظت کی صورت میں ممکن الوقوع نہ تھا۔ تو نتیجہ اس توجیہ کی بنا پر یہی نکلے گا کہ مولانا صاحب کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لے کر جناب سیّد الانبیاء والمرسلین تک جتنے انبیاء گزرے ہیں، بشمول رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دیئے ہیں۔ اور جس سے کسی نہ کسی وقت گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے، خواہ ایک گناہ ہو، یا دو ہوں، یا دو سو ہوں، وہ معصوم نہیں، اور بوقت گناہ وہ موصوف بصفتِ نبوت بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ نبوت کے ساتھ عصمت عن الکبائر لازم ہے۔"

اِن توجیہات و احتمالات کا جواب اگر آپ خود دے دیں تو امید ہے کہ معترضین کی حجت قطع ہو جائے گی۔"

اس سوال کا مولانا موصوف نے مندرجِ ذیل مفصّل جواب دیا ہے:

جواب (از ابوالاعلیٰ مودودی)

اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ میری جس عبارت کے ایک فقرے کو لے کر معترضین نے مجھے عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے ڈالا وہ کسی ایسے مضمون کا حصّہ نہیں تھا جس میں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام اصولی بحث کی گئی ہو۔ بلکہ وہ سورۂ ص کی ان آیات پر جو قصّۂ داؤد علیہ السلام کے بارے میں آئی ہیں، کلام کرتے ہوئے ایک ضمنی بحث کے طور پر لکھا گیا تھا۔ (۱) میں دفع دخل مقدر کے طور پر جو بات میں نے کہی ہے وہ دراصل ایک اہم سوال کا جواب ہے۔ وہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر انبیاء علیہم السلام سے بعض ایسے افعال کے صدور کا ذکر کیا گیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا ہے۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام کے متعلق یہ ارشاد کہ وَعَصٰٓى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى، اور حضرت نوحؑ کے متعلق یہ کہ: اِنِّىْٓ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ، اور حضرت داؤدؑ کے متعلق یہ کہ: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ، اور حضرت یونسؑ کے متعلق یہ کہ اِذْ اَبَقَ اِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ الآیہ، اور وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ الآیہ، اسی طرح خود ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ ارشاد کہ مَا كَانَ لِنَبِىٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى، اور عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ، اور لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ، اور عَبَسَ وَتَوَلّٰٓى اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰى۔ ان تمام مقامات پر قرآن کے الفاظ اور اندازِ بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نبی سے کوئی ایسا کام ہوا ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے، اور اس پر اظہارِ ناپسندیدگی کرتے ہوئے نبی کو متنبہ کر کے اس کی اصلاح کی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عصمتِ انبیاء کے ساتھ یہ چیز کیسے

مطابقت رکھتی ہے؟ کیا ہم یہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے یہ معلوم نہ تھا کہ نبیؐ سے فلاں فعل صادر ہونے والا ہے، اور بعد میں جب وہ صادر ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ بات آئی، اور اس نے نبی کو متنبہ فرمایا؟ اگر معاذ اللہ یہ مان لیا جائے تو اعتراض نبوت سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم پر وارد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ صدور سے پہلے اللہ کو اس کا علم تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے پہلے ہی کیوں نہ روک دیا؟ آخر اس میں کیا مصلحت تھی کہ پہلے تو اسے صادر ہو جانے دیا گیا، اور بعد میں اس پر نہ صرف یہ کہ ٹوک کر اس کی اصلاح کر دی گئی، بلکہ اس ٹوکنے کا ذکر بھی اس کتاب میں کر دیا گیا جسے قیامت تک مومن و کافر سب کو پڑھنا تھا؟

یہی سوال ہے جس کو ان مواقع پر اُبھرتے ہوئے فرض کر کے میں نے اِس کا جواب اِن الفاظ میں دیا ہے:۔

> "عصمت دراصل انبیاء کے لوازم ذات میں سے نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول، چوک اور غلطی ہوتی ہے، اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تا کہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھیں، بلکہ جان لیں کہ یہ بشر ہیں، خدا نہیں ہیں۔"

اب دیکھیے، پورے مضمون کا سیاق وسباق بتارہا ہے کہ یہاں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام بحث نہیں کی جارہی ہے جس میں زیرِ بحث یہ سوال ہو کہ انبیاء سے کس قسم کی غلطیاں صادر ہونی ممکن ہیں اور کون سی ممکن نہیں ہیں، بلکہ زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ اور ان کے بارے میں بھی کلام صرف اس پہلو سے کیا گیا۔ ہے کہ عصمت کے باوجود ان لغزشوں کا صدور آخر ممکن کیسے ہوا؟ اور ان کے صدور سے پہلے انھیں کیوں نہ روک دیا گیا؟ اور صدور کے بعد ان پر خاموشی سے تنبیہ کردینے پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان کا ذکر قرآن مجید میں کرنا کیوں ضروری سمجھا گیا؟

لیکن معترضین نے پہلا ظلم تو یہ کیا کہ اسے عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر ایک عام بحث قرار دے لیا، حالاں کہ وہ خاص بحث تھی جو ایک دوسری بحث کے ضمن میں آ گئی تھی۔ پھر انھوں نے دوسرا ظلم یہ کیا کہ صدورِ لغزش کے امکان کو ہر قسم کے معاصی اور کبائر حتیٰ کہ کفر تک کے صدور تک وسیع کردیا۔ حالاں کہ میرے کلام میں زیرِ بحث صرف وہ لغزشیں تھیں جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ظلم انھوں نے یہ کیا کہ عصمت کے ارتفاع کو کلی ارتفاع فرض کرکے یہ احتمالات پیدا کرڈالے کہ جب عصمت مرتفع ہوگئی تو پھر کفر و کذب اور تمام کبائر و صغائر سرزد ہوسکتے تھے۔ حالاں کہ ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ میری عبارت میں کسی خاص موقع پر کسی خاص لغزش کے صدور کی حد تک حفاظت اٹھائے جانے کا ذکر ہے نہ کہ کلّی طور پر عصمت کے اٹھائے جانے کا۔ جن حضرات کی عمریں منطق وفلسفہ کے سبق پڑھاتے ہوئے گزری ہیں، اُن کے بارے میں یہ ماننا میرے لیے سخت مشکل ہے کہ وہ عصمت کے کُلّی ارتفاع اور جزوی ارتفاع میں کوئی

فرق محسوس نہ کر سکتے ہوں گے۔ اس لیے میں یہ گمان کرنے میں حق بجانب ہوں کہ یہ کرتب جان بوجھ کر دکھایا گیا ہے، تا کہ مجھے کسی نہ کسی طرح عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دیا جاسکے۔ اور اب میری اس توضیح کے بعد بھی کچھ بعید نہیں کہ یہ حضرات اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی الزام کو اسی طرح دہراتے چلے جائیں جس طرح سالہا سال سے دہراتے چلے آ رہے ہیں۔ اصل معاملہ کسی علمی اختلاف کا نہیں بلکہ بغض کا ہے، جس کے ساتھ خدا ترسی مشکل ہی سے کبھی جمع ہوسکتی ہے۔ میرا بارہا کا تجربہ ہے کہ جن الزامات کا میں مفصل جواب دے کر ان حضرات کی حجت قطع کر چکا ہوں، ان کو یہ اسی طرح دہراتے رہے ہیں گویا انھیں سرے سے کوئی جواب دیا ہی نہیں گیا۔ آپ چاہیں تو ان شیخ الحدیث صاحب سے دریافت کر لیجیے کہ قرآن مجید کی جن آیات کے متعلق میں نے یہ عبارت لکھی ہے اُن پر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں یا نہیں جن کا میں نے اس عبارت میں جواب دیا ہے؟ اور اگر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا وہ خود کیا جواب دیں گے؟ میرا جواب کسی صاحبِ علم کے نزدیک غلط ہو تو اُسے چاہیے کہ اس کے خیال میں جو صحیح جواب ہو اسے بیان کر دے۔'' (ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۸ء)

مولانا محترم کے ان جوابات پر جب غور کیا جاتا ہے تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جواب میں مولانا موصوف نے ان توجیہات کی توثیق فرمائی ہے جو ''علمی جائزے'' میں تفہیمات کی عبارت میں پیش کی گئی ہیں۔ جس سے تبصرہ نگار بزرگ کے ان تمام الزامات اور اعتراضات کا جواب ہو گیا جو مجھ پر یا میری کتاب پر وارد

کیے گئے تھے۔ اور کہا گیا تھا کہ یہ کتاب اہلِ علم کی نظر میں مقبول اس بنا پر نہیں ہوسکتی کہ اس میں تفہیمات کی عبارت کی جو توجیہات بیان کی گئی ہیں، مولانا مودودی نے ان کی تصدیق اور توثیق نہیں کی ہے۔ اور دوسرے جواب میں مولانا محترم نے خود تفہیمات کی عبارت سے اپنی مراد کو اس طرح واضح کر دیا کہ ایک طرف اس عبارت کی جو توجیہ ''علمی جائزے'' میں پیش کی گئی ہے اس کی توثیق ہوگئی، اور دوسری طرف تبصرہ نگار بزرگ نے تفہیمات کی عبارت میں اپنی طرف سے جو توجیہ کر کے مولانا موصوف پر گستاخی کے ارتکاب، الحاد اور عصمتِ انبیاء سے انکار کا الزام لگایا تھا، وہ بھی بے بنیاد ثابت ہوگیا اور ہمیشہ کے لیے اس قسم کے الزامات کی جڑ کٹ گئی۔ اس کے بعد بھی اگر اس قسم کے اعتراضات والزامات دہرائے گئے تو اس کے فیصلے کے لیے ہم اس عدالت کے قیام کا انتظار کریں گے جو اس قسم کے معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے لازماً قائم ہوگی۔

اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْمَا كُنَّا فِيْهِ مُخْتَلِفِيْنَ