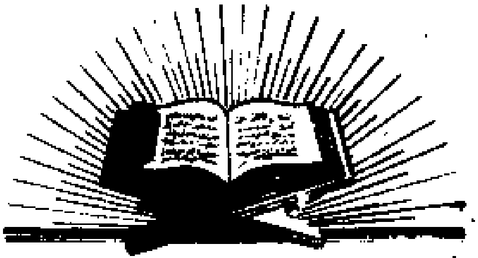


رَبِّ اِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا ۔

رسول پکارا:

اے رب! میری قوم نے تیری اس کتاب کو متروک کر دیا تھا (الفرقان)

تفسیر

منسوخ القرآن

قرآن میں ناسخ و منسوخ آیات کے مسئلہ پر انقلاب آفریں تحقیق

یعنی

امام انقلاب شاہ **ولی اللہ** دہلوی کے اصول و نظریات کی روشنی میں **قرآن حکیم** کے سینکڑوں بیّن فیصلوں
کی تفاسیل اور تجزیہ جنہیں فقہاء و محدثین نے اپنے **گروہی شعور** کے خلاف پا کر منسوخ و متروک قرار دے دیا تھا۔
زوال امت کی جوہری تشخیص کے سلسلے میں انسانی جہد کا لازوال شاہکار

رحمت اللہ طارق

دوست ایسوسی ایٹس

پبلشرز بک سیلرز اینڈ جنرل آرڈر سپلائرز

الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور

Phone : 7122981 Fax : 092-42-7122981

email:shahid.adil@usa.net

01-99-500-02-450-11

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ

1999ء

محمد شاہد عادل نے

افضل شریف پرنٹرز سے چھپواکر

دوست ایسوسی ایٹس، اردو بازار، لاہور

سے شائع کی۔

قیمت -/450

انتساب

محمد رسول اللہ ﷺ

جامع قرآن اور کامل ترین انسان ﷺ کے نام

جنہوں نے

قرآن جیسی موہبتِ کبریٰ کو کمالِ حفاظت اور کمالِ عصمت کے ساتھ انسان تک پہنچایا تاکہ انسان رہتی دنیا تک اس سرچشمۂ ہدایت سے فیض یاب ہو سکیں۔

جنہوں نے قرآن کے کامل اور غیر مبدل ہونے کا یقین دلاتے ہوئے فرمایا

مایکون لی ان ابدلہ من تلقای نفسی "میری یہ مجال نہیں کہ میں اپنی جانب سے اس (قرآن) میں ردوبدل کر سکوں" (یونس: ۱۵)

جنہوں نے قرآن کو ناقابلِ تنسیخ اور تغیر و تبدل سے ماوراء حالت میں امت کے سپرد فرمایا۔ (ہود ۱۰)

جنہوں نے قرآن کی روشن تعلیمات کے ذریعے دنیا کے تمام افکارِ باطلہ کو حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا اور ہر قسم کے مذہبی استحصال کا خاتمہ فرما کر انسانیت کو راہِ راست حق شناسی کی راہ سے آشنا فرمایا

جنہوں نے قرآن کو بہ کمال امانت و بہ تمام صداقت امت تک پہنچا کر قرآن کی زبان میں صاف صاف بتا دیا کہ جو شخص اس صریح ہدایت اور واضح حقیقت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتا وہ صراطِ مستقیم سے ہٹا ہوا ہے۔
(مائدہ ۴۷)

جنہوں نے قرآن کی عظمت اور رفعت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ان اللہ یرفع بھذا القرآن اقواما و یضع بہ آخرین

"اللہ تعالیٰ اس قرآن کی بدولت بلندیوں پر لے جاتے ہیں اور قرآن سے انحراف کی بدولت قوموں کو پستیوں میں دھکیل دیتے ہیں"۔ (صحیح مسلم)

صلی اللہ علیہ وسلم

رحمت اللہ خان طارق

23 مارچ 1956ء مکہ المکرمہ میں لی گئی تصویر
جب منسوخ القرآن کے سفر کا آغاز ہو رہا تھا

خوانندگان محترم!

فکرِ انسانی ارتقاء پذیر ہے وہ ہر مرحلے پر نئی آب و تاب اور نئے رنگ و روپ کے ساتھ نمودار ہوتی رہے گی۔ صرف انبیاء کی فکر میں ارتقاء نہیں ہوتا کہ ان کی فکر مشق و تمرین کے مراحل سے گزرے بغیر ہی مرتقی اور توانا ہوتی ہے۔

قرآن پاک کے بارے میں بار بار اس حقیقت کے برملا اظہار کیا گیا ہے کہ جوں جوں وقت گزرتا جائے گا اس کے حقائق منکشف اور صداقتیں عیاں ہوتی چلی جائیں گی۔ یعنی فکرِ انسانی ارتقاء کے جن مراحل سے گزرے گی اس پر حقیقتِ قرآن واضح ہوتی چلی جائے گی! تقلید و ظلمت کے دبیز پردے جو صدیوں سے وحی رسالت کے روشن چہرے پر آویزاں تھے فکری ارتقاء نے انہیں چاک کر دیا ہے۔ اب ہماری کم نصیبی ہوگی کہ روشن حقائق کی نفی کرنے کی پرانی عادت پر جمے رہیں اور قرآن پاک سے رہنمائی حاصل کرنے کو عصرِ نو میں بھی لایعنی اور فضول سمجھیں۔ کتاب ھٰذا قرآن پاک کی ان ہی صداقتوں کے تعارف پر مشتمل ہے جو عرصۂ دراز سے مصلحتاً یا جانبدارانہ شعور کے غالب آنے کی وجہ سے دبا دی گئی تھیں۔

قرآن حقیقتوں کو بڑے لوگوں کی شخصیتوں میں مرکوز نہیں کرتا۔ اسے وہ شخصیت، پاپائیت اور اسی طرح کے دیگر مکروہ ناموں سے تعبیر کر کے انسانوں سے غور و فکر اور دلیل و منطق سے کام لینے کا مطالبہ کرتا ہے۔ آپ اگر قرآن کا یہ مطالبہ پورا کرتے ہیں تو سمجھ لیجئے کہ آپ کی فکری استعداد اس قابل ہو چکی ہے کہ اس کی صداقتوں کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے

اس کتاب میں پہلی بار منسوخ آیات کے تفصیلی جائزے پیش کئے گئے ہیں۔ اس میں "نسخ فی القرآن" کا ہر زاویہ سے تجزیہ کیا گیا ہے — تفسیری زاویہ سے — حدیثی زاویہ سے — فقہی زاویہ سے — عقلی زاویہ سے — تاریخی اور شخصیاتی زاویہ سے — غرضیکہ آپ کا ذوق جس بات کی اجازت دے سکتا ہے اس زاویہ سے ہر متعلقہ منسوخ کو اس کے ماٰلہ وما علیہ کے ساتھ اپنے مقام پر مکمل طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس طرح شاید آپ ناگزیر طوالت سے اکتا جائیں لیکن اسے سمجھنے اور مطالعہ کرنے کی آسان صورت یہ ہے کہ آپ جس زاویے کو اپنی ذہنی سطح اور پسند کے ہم آہنگ پائیں اسی ہی زاویہ سے بحث کا جائزہ لے لیں باقی کو فارغ اوقات پر اٹھا رکھیں۔ مثلاً منسوخ ۱۲ کو آپ اگر تفسیری زاویہ سے مطالعہ کرنا چاہیں تو ناسخ ۱ کے جوابات کو (صفحہ ۱۴۷ تا صفحہ ۱۵۷) مطالعہ کرنا کافی ہوگا اور اگر فقہی اور عقلی زاویہ سے دیکھنا چاہیں تو ناسخ ۳ و ۴ کے مباحث کا مطالعہ (صفحہ ۱۵۷ تا صفحہ ۱۶۲) کفایت کر جائے گا۔ اور اگر آپ حدیثی، تاریخی اور شخصیاتی زاویہ سے بحث کو مکمل طور پر معلوم کرنا چاہیں تو ناسخ ۲ کے مباحث (صفحہ ۱۶۲ تا صفحہ ۱۹۹ یا کم از کم صفحہ ۱۸۳ تک) کے لئے وقت صرف کیجئے گا۔

اسی طرح دوسرے باب میں سخنہائے گفتنی (ص۱۰۳ تا ص۱۰۹) کا مطالعہ آپ کی گہری توجہ کا محتاج ہے کہ اس میں بھی بہت سی دیگر باتوں کے علاوہ پہلے باب کے حرفِ آغاز کی طرح ناسخ و منسوخ کو سمجھنے کی ہدایات کو مکرر واضح کیا گیا ہے۔ اس کے بعد آپ کو ان مسائل کی تفاصیل کا سامنا کرنا ہوگا جو صدیوں سے منسوخ اور متروک کہے جاتے ہیں۔ اس باب میں تفصیلی مباحث میں عمرانی، علمی، تاریخی، فقہی، قانونی اور عصری مسائل کا حل پیش کرتے وقت ہر سطحِ ذہن کی ضیافت کا اہتمام کیا گیا ہے۔ (جیسے کہ پہلے اشارہ کر چکا ہوں) تاہم اگر آپ چاہیں تو عربی کے طویل اقتباسات کے صرف تراجم پر اکتفا کر سکتے ہیں اور ایسے اعتماد سے کر سکتے ہیں بس اتنا ضرور دیکھیے کہ ہر بحث کے ایک مستقل عنوان "وجہِ تنسیخ" کو پوری توجہ سے مطالعہ کیجیے کہ اس کے بغیر آپ شاید گوہرِ مقصود حاصل نہ کر سکیں اور ناسخ و منسوخ کے مابین جو بسا اوقات غیر مرئی حدِ فاصل ہے اسے سمجھنے سے قاصر رہ جائیں۔

اس باب کے بعض مضامین آپ کی منشا کے مطابق جیٹ بٹے اور دھماکہ خیز نہیں ہوں گے اور آپ یہ کہنے پر مجبور ہو جائیں گے کہ اس موضوع کے تمام مواد کی تفصیل فراہم کرنے کی بجائے یکبارگی نشاندہی کفایت کر سکتی تھی وغیرہ[1]۔ جی ہاں! یہ درست ہے اور یقیناً یہ حصہ آپ کے لئے جاذبِ توجہ نہ ہو سکے گا لیکن اس میں میرے اختیار سے زیادہ میری مجبوری کو دخل ہے، کہ میں نے جون سی بھی آیت قرآنی پر نسخ کا اطلاق کیا گیا تھا اسے مع تعارف پیش کر دیا ہے۔ لیکن اس میں بھی آپ کے ذوق پر گراں گزرنے والی کسی بات کو شامل نہیں کیا گیا۔ عناوین کے تنوع اور مقاصد کی بوقلمونی سے آپ محسوس کریں گے کہ مکررات اور بار بار دہرائے جانے والے مضامین کو کتنی روانی سبک کلامی سے پیش کیا گیا ہے[2]؟

آخر میں یہ وضاحت بے جا نہ ہوگی کہ مسائل اور احکام کی تفاصیل میں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے جس ترتیب سے قرآن پاک میں ان کا مذکور ہوا ہے۔ لیکن قارئین کی سہولت کے لئے مضامین کی فہرست میں مذکورہ بالا ترتیب کی رعایت نہیں کی گئی بلکہ موضوع وار تفصیل دی گئی ہے تاکہ آپ ہر موضوع سے وابستہ یا اس سے مناسبت رکھنے والے مواد کو ایک ہی سلسلۂ مقاصد کی ذیل میں مطالعہ کر سکیں۔

امید ہے کہ مطالعہ کا یہ طریقہ آپ کے لئے بار خاطر نہ ہوگا اور اس طرح آپ موضوع وار تمام مضامین کو یکجا مطالعہ کر کے مختلف بہم موضوع منسوخات کی تلاش کی زحمت سے بچ سکیں گے

رحمت اللہ طارق

17 9/73

---

[1] و [2]: جیسے موضوع وار عنوان "اصولوں کا احترام"، "نفسیاتِ پیغمبر"، اور "آیۂ سیف کی زد میں آنے والی آیات کی تفاصیل"۔ طارق

فہرست مضامین باب اول

حرفِ آغاز ۱
گردہی اساس پر قرآن کا نسخ ۴
ضروری وضاحت ۵

فصلِ اوّل

آیۂ ما ننسخ ۔ ناسخین قرآن کی پہلی دلیل ۷
نحوی تحلیل ۸
مفسرین کا انحراف ۹
شانِ نزول کا سہارا ۹
کون معترض ؟ ۱۰
رکاکتیں ہی رکاکتیں ۱۰
صحیح تعبیر ۱۱
صحیح تفسیر ایک اور زاویہ سے ۱۲
خرافیانہ تفسیر کا ایک نمونہ ۱۳
تحلیل ۱۴
امام طبری کی رائے ۱۴
خرافیانہ ایک اور روایت ۱۶
قرآن سراپا خیر ہے ۱۹
ناسخین قرآن کی دوسری قرآنی دلیل ۔ واذا بدلنا
آیۃ مکان آیۃ ۱۹
سنت اللہ ۲۰
ایک مثال ۲۰
شانِ نزول ۲۱
پانچ مزید شانہائے نزول ۲۱
قرطبی کی خیال آفرینی ۲۱
نگہ بازگشت ۲۵

فصل دوم

ناسخین قرآن کے دیگر دلائل ۲۷
جائزہ ۱ ۲۸
نسخ کا طاعون ۲۹
جائزہ ۲ ۳۰
جائزہ ۳ ۳۱
جائزہ ۴ ۳۱
خدا غیر مسئول ہے کی مضحکہ خیز تشریح ۳۲
جائزہ ۳۳
قرآن کے الفاظ محفوظ نہیں ہیں ۳۴
جائزہ ۳۵
قرآن کا کچھ حصہ باطل کی نذر ۳۵
ایک اور شگوفہ ۳۷
عقیدہ نسخ کب اور کیوں ظہور پذیر ہوا ؟ ۳۸

فصل سوم

معتزلہ کے دلائل ۴۰
دوسری دلیل ۴۰
خدا جاہل نہیں ہو سکتا ۔ تیسری دلیل ۴۱
ناسخ و منسوخ فنی تشریح اور اس پر تبصرہ ۴۲
حکم شریعت کسے کہتے ہیں ؟ اور تبصرہ ۴۲

فصل چہارم

منسوخ کی قسمیں ۴۴
منسوخ باعتبار تلاوت اور حکم کے ۴۴
تبصرہ ۴۵
منسوخ باعتبار تلاوت کے ۴۵

تبصرہ ۴۵
تورات میں آیۂ رجم ۴۶
حضرت عمرؓ کا خطبہ ۴۷
فاروق اعظمؓ کی دوسری روایت ۴۹
جائزہ ۵۰
خلیفہ ثانی آیۂ رجم کو وحی قرآنی ثابت نہ کرسکے ۵۰
رجم کی قرآنیت سے رسول اللہ کا انکار ۵۲
جائزہ ۵۳
عمرؓ کے مطالبے پر رسول اللہؐ کا شدید انکار ۵۴
امام ابن حزم کا اعتراف ۵۴
امام نقلی کا انکار۔ اور بدرالدین زرکشی کی جرح —
باقلانی کی فیصلہ کن تنقید ۵۵
شاگرد سیوطی ۵۶
جائزہ ۵۶
اصل راز کیا ہے؟ ۵۷
کتاب اللہ سے کیا مراد ہے؟ ۵۸
ابن حجر ۵۹
ایک اور گواہ ۶۰
منسوخ التلاوۃ اور اسلاف ۶۰
منسوخ باعتبار حکم کے ۶۱
جائزہ ۶۱

فصل پنجم

قرآن حکیم اور نسخ بالسنۃ ۶۳
امام شافعیؒ دفاع قرآن میں ۶۴
امام احمد کا کلمۂ حق ۶۵
ابوالفرج مالکی۔ قاضی ابوالطیب متقدمین کی ایک جماعت ۶۵
آمدی اور اہل ظاہر کی اکثریت ۶۶
امام شافعی اپنی زبانی ۶۶
عقیدۂ شافعیؒ تحریف کی نذر ۶۷
صدر الشریعۃ کی گواہی ۶۸
ایک اور تحریف ۶۹
نسخ کی روایات اور شافعی نقطہ نظر ۷۰
جائزہ ۷۰

فصل ششم ۷۱

کیا قرآن کو اجماع منسوخ کرسکتا ہے؟ ۷۱
تجزیہ ۷۱
خطیب بغدادی ۷۳
اجماع امت فناری اور تفتازانی کی نظر میں ۷۴
ابن حزم اور بعض مالکیہ ۷۶
تبصرہ ۷۷

فصل ہفتم

قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ ۷۷
جائزہ ۷۷

فصل ہشتم

منسوخ کی چھ قسمیں ۷۸
قسم اول۔ قسم دوم۔ قسم سوم
قسم چہارم۔ قسم پنجم۔ قسم ششم ۷۸ تا ۸۰

فصل نہم

نسخ کے شرائط اور دیگر مباحث ۸۰
پہلی شرط ۸۰
دوسری شرط ۸۰
تیسری شرط ۸۱
چوتھی شرط ۸۱
پانچویں شرط ۸۱

چھٹی شرط	۸۲
ساتویں شرط	۸۳
آٹھویں شرط	۸۳
نسخ، تخصیص اور استثناء میں فرق	۸۴
مزید فرق۔ جائزہ	۸۵
نسخ مناسب ہے یا تخصیص؟	۸۶
نسخ الناسخ	۸۶
انواعِ خطاب	۸۷

فصل دہم

منسوخ کی تعداد اور گمشدہ آیات	۸۹
تبصرہ	۸۹
جرح	۹۰
ایک اور سند	۹۱
تبصرہ	۹۱
ایک کامل سورت ہی غائب	۹۲
ایک ضروری آیت کا نسخ	۹۲
جائزہ	۹۳
کچھ اور سورتیں	۹۴
گمشدہ آیات کا مجموعی میزانیہ	۹۵
ترتیب نزول	۹۶
مکی سورتیں	۹۷
مدنی سورتیں	۹۷
ناسخ و منسوخ کے موضوع پر تصانیف	۹۷ تا ۹۹

فہرست مضامین ـــــ باب دوم

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۱	سخنہائے گفتنی		۱۰۳
	معاشیات اسلام		
۲	انفاق اور زائد مال خرچ کرنے کا قانون (ضمنی مباحث : عام تفسیری زاویہ سے ۔ رجال کے محاذ پہ ۔ جرح اور حاکم کی توثیق ۔)	۱	۱۱۰
۳	والدین اور اقرباء کے حق میں "قانون وصیت" کا اجراء اور زرشکنی کا ناقابل تنسیخ آرڈر (ضمنی مباحث : قانون وصیت کا جبری اجراء ۔ دس علمائے اسلام کے فیصلے ۔ اجماع امت ۔ قیاس ۔ قیاسات کا عنکبوتی محل ۔ قیاس کا مفعول ۔ حدیث لاوصیۃ ۔ غازی کا اعتراف ۔ رازی کی جرئیں ۔ امت کی پذیرائی ۔ ابن حجر کا اعتراف اور پریشان بیان ۔ پریشانی کی اصل وجہ ۔ امام بخاری میدان وغا میں ۔ اقرار بھی ہے انکار بھی ہے ۔ قاری کا تبصرہ ۔ ضعیف ہی ضعیف ۔ کون سے عطاء ؟ ۔ تواتر کس چیز کا ؟ ۔ راویوں کی جانبدارانہ شعور سے توثیق ۔ گواہ اول ۔ گواہ دوم ۔ یہ حدیث واضح مفہوم نہیں رکھتی ۔ شامیوں کی مشہور سند پر جرح ۔ احمد شاکر کا اضطراب ۔ متابعت کا حربہ ۔ غیر صحیح ذریعوں کا اعتبار ۔ مزید کتنی اسانید کی تفاصیل اور جائزے ۔ تنکے کا سہارا اور صفریں ہی صفریں ۔)	۱۲	۱۴۶
۴	زائد پہ غریب والدین نادار اور دیگر مستحقین کا حق (مباحث : انفاق اور میراث میں فرق ۔ اور دھوکہ کیسے لگا ؟)	۱۹	۲۱۹
۵	فاضل دولت کا مالک کون ؟ (مباحث : زرشکنی اسلام کا اساسی مقصد ہے ۔ استحصالی ہتھکنڈا ۔ عفو کے سارا بھی معنے ۔ عفو کے حقیقی مفہوم ۔ ابو عبید اور کسائی کی شہادت ۔ زائد کسے کہتے ہیں ؟ اور وہ بھی یہی کہتے ہیں مگر ...)	۲۲	۲۲۷
۶	سرمایہ شکنی کے لئے میت کے ترکے میں سے غیر وارثوں کا لازمی حصہ (ضمنی مباحث بنائے فساد وغیرہ)	۴۵	۳۱۱
۷	ناداری کی علت کے باعث قانون وراثت میں ترمیم (ضمنی مباحث : وراثت کا نیا قانون ۔ وحی الٰہی سے ٹکر ۔ مولانا کی کٹ حجتی ۔ فقہی زاویہ سے ۔ اور تقسیم کی الجھن وغیرہ ۔)	۶۰	۳۷۷
۸	ضرورت پڑنے پر زائد مال سٹیٹ کی ملکیت بن جاتا ہے ۔ (ضمنی مباحث : العفو کے معانی ایک اور زاویہ سے اور قول فیصل ہے)	۱۰۹	۴۸۹
۹	ہجرت کا صلہ اور اسلامی سوشلزم کا حجر اساسی (ضمنی مباحث : ضابطہ اولوالارحام قطعی نہیں ہے وغیرہ)	۱۱۷-۱۱۶	۵۲۲
۱۰	دولت کے اکتناز اور غلہ کے احتکار پہ عذاب الیم (ضمنی بحث : ذخیرہ اندوز کو مار ڈالنے پہ قصاص نہیں ہے)	۱۲۱	۵۳۷
۱۱	معاشی کفالت کے لئے غریبی اور ہجرت ۔ قانون وراثت میں تبدیلی لاسکتے ہیں (مع مباحث)	۲۰۸	۶۹۳
۱۲	محنت کا معاوضہ (ملاحظہ ہو ضمنی بحث منسوخ ۲۶۵)	۲۶۵	۷۹۹

نمبر شمار	عنوان	ملفوظ نمبر	صفحہ
۱۳	اسلام کا نظامِ معیشت (ایک اہم مقالہ)	۲۵۹	۸۰۵
۱۴	سرحدی مسلمانوں کے بارے میں مسلم سٹیٹ کی ایک اہم ذمہ داری (دشمن کے قبضہ میں رہ جانے والی مسلم عورتوں کے شوہروں کو معاوضہ دینے کا مسئلہ وغیرہ)	۲۷۳	۸۲۱
۱۵	مالی واجبات (مع ضمنی بحث)	۲۷۵	۸۲۶
۱۶	غربت و ناداری کا اسلامی حل (ضمنی بحث: یہ حکم عام ہے)	۲۸۲ ۲۸۳	۸۳۲
	عقائد اسلام		
۱۷	وحدت ادیان اور اہل کتاب کے ایمان کی حقیقت (ضمنی بحث: "دین کسے کہتے ہیں"؟ اور "وحدت ادیان"۔)	۲	۱۱۵
۱۸	اعمال کا نتیجہ نیتوں اور مقاصد کی اساس پر مترتب ہوتا ہے	۸	۱۳۱
۱۹	اخلاقی ضابطوں کو جبری طور پہ نافذ کرنا (ضمنی بحث: "ایمان کی نفسیات"۔ فقیہانِ شہر کیا کہتے ہیں؟ اور ابن کثیر)	۲۹	۲۶۱
۲۰	گرفت عمل پہ ہونی چاہئے یا ارادے پہ؟ (ضمنی بحث: محاسبے و عتاب میں فرق)	۳۱	۲۶۹
۲۱	مخالف کا دل چاہئے یا کاسۂ سر؟	۳۲	۲۷۴
۲۲	شرپسندوں سے مقابلہ کی تاب ہو تو دفع الوقتی کس طرح کرنی چاہئے؟ (تقیہ کے احکام) (ضمنی بحث: شرپسند مسلمانوں سے بھی بچنا چاہئے۔ رسول اللہؐ کے ارشادات۔ تقیہ دل سے یا زبان سے؟۔ خوارج کا مسلک اور انکار کی وجہ)	۳۳	۲۷۶
۲۳	انسان کے ارادے اور خدا کی مشیت میں تصادم — اور — دنیوی زندگی میں محرومی و نامحرمی کی آویزش (ضمنی بحث: "ارادوں میں یکسانیت ضروری نہیں ہے۔")	۴۱	۲۹۲
۲۴	صبر کا مروجہ مفہوم اسلام کی اساسی تعلیمات کے خلاف ہے۔ مسلم سوسائٹی کو مضمحل اور اجل زدہ بنانے کی سازش۔ (ضمنیات: قفال معتزلی کا تعاقب۔ بگاڑ کہاں سے پیدا ہوا؟ لغت کی شہادت قرآن کی اپنی زبانی اور — مزید بگاڑ)	۴۲	۲۹۶
۲۵	جن کی توبہ قبول نہیں ہوتی۔ (ضمنی بحث: "قاعدہ")	۵۲	۳۴۹
۲۶	فاسقوں اور بدعملوں کے حق میں طلب مغفرت کا مسئلہ	۶۴	۳۹۵
۲۷	کفار کے حق میں طلب مغفرت (ایک ضروری کلامی بحث)	۲۳۹	۷۵۳
۲۸	کیا نبیؐ اکرم کو معصیت کا ڈر تھا؟ (کلامی مباحث)	۹۰ ۲۲۷	۴۵۲ ۴۴۵

۲۹	رسول اللہ کے طفیل "اللہ" کا درگذر کرنا	۱۱۲	۵۰۳
۳۰	کافروں کے لئے رحم کی اپیل	۱۲۰	۵۵۳
۳۱	ہر کوئی اپنے ہی عمل کا ذمہ دار ہے	۱۳۲	۵۶۱
۳۲	آخرت پہ دنیا کو ترجیح دینا	۱۳۸	۵۶۹
۳۳	موت کی تمنا کی شرعی حیثیت	۱۴۱	۵۷۳
۳۴	شرک اور معرفت ؟ (ضمنیات: یہ آیت بخشش کا فلسفہ واضح کرتی ہے اور نبوی تعبیر)	۱۴۲/۲۲۸	۵۷۳/۷۲۶
۳۵	کفار کی روزی بند نہ کرنے کا فلسفہ (ایک ضروری بحث)	۱۴۴	۵۷۷
۳۶	لوگوں کے مال و دولت اور دنیاوی ساز و سامان پر رشک کرنا۔	۱۴۷	۵۸۳
۳۷	قرآن کے مطالب و معانی میں دست اندازی کی سزا	۱۴۹	۵۸۶
۳۸	مجبوری اور اضطرار کا کفر	۱۵۲	۵۹۵
۳۹	فتوے کے زور پر جہنم واصل کرنا کیسا ہے؟	۱۵۷	۶۰۳
۴۰	انسان کی طرف مشیت کا مسئلہ	۱۵۹	۶۰۷
۴۱	بے نمازی قطعی جہنمی ہیں ؟	۱۶۱	۶۱۰
۴۲	جہنم کا داخلہ عام نہیں ہوگا۔	۱۶۲	۶۱۲
۴۳	بددعا، جادو اور ٹونے سے دشمن کو فتح کرنا۔ (ضمنی بحث: قانونِ قدرت کو توڑنے کی کوشش)	۱۶۶	۶۱۸
۴۴	دوزخ میں انبیاء کا داخلہ (ایک کلامی مسئلہ)	۱۷۰/۱۷۲	۶۲۳
۴۵	کیا پیغمبرؐ شیطان کی دست اندازی سے محفوظ نہیں تھے؟ (ضمنیات: شان نزول۔ تلخ نوائی۔ قول فیصل۔ راہ کی ٹھوکریں۔ فرمودات رازی۔ القرآن السنۃ اور عصمت نبی (منسوخ ص۱۲۵ ملاکر پڑھئے۔ ط)	۱۶۹	۶۲۹
۴۶	قاتلوں کی نجات ناممکن ہے۔	۱۹۷	۶۸۰
۴۷	معجزہ جزو نبوت نہیں ہے۔	۲۰۳	۶۹۰
۴۸	معجزے کا مطالبہ کسی تکمیل کا محتاج نہیں ہے	۲۰۵	۶۹۱
۴۹	رسول اللہ کو اپنی نجات کا یقین نہیں تھا ؟ (ضمنیات: قول فیصل ناسخ آیت کا پڑھنا اور برکات کی)	۲۵۳	۷۶۹
۵۰	مسئلہ شفاعت کفارہ۔ نابالغ اولاد کی بدولت نجات، موروثی اسلام اور محنت کا معاوضہ (ضمنیات: دھوکہ کہاں سے لگا؟ توجیہات رازی۔ ایصال ثواب کا رد اور محنت کا معاوضہ)	۲۶۵	۷۹۴
۵۱	قرآن کی ایک ناگوار آیت ! (ضمنیات: ناگوار کیسی؟ سازش کے عناصر)	۲۶۷	۸۰۱

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۵۲	رسول اللہ سے علیحدہ ملنے کا مذارنہ (ایک ناگوار و ناقابل عمل آیت) (ضمنیات: قول فیصل۔ خاص حکم، مولانا ثناء اللہ کی رائے۔ معترض کے نقطۂ نظر سے۔ ناسخین کا مأخذ۔ تفاسیر علی کی علمی حیثیت۔ جائزہ۔ اس روایت کی سندیں اور حضرت علی کی دوسری روایت کی سندیں مع جرح و تنقید۔)	۲۶۸	۸۰۶
۵۳	عورتوں سے بیعت لینا کیسا ہے؟	۲۷۴	۸۲۲
۵۴	رسول اللہ کے نسیان کا مسئلہ	۳۰۷	۸۵۵
۵۵	رسول اللہ وحی کو فراموش کر دیتے تھے؟	۲۹۷	۸۴۵
	اصولِ سیاست		
۵۶	تبلیغ رسالت کا معاوضہ - یا - خاندان پرستی کی تعلیم؟ (ضروری بحث: قربیٰ کے معنے)	۲۴۳	۷۵۹
۵۷	جزیرۃ العرب سے مشرکین کا اخراج (مع ضروری بحث)	۱۱۸	۵۲۹
۵۸	جنگی قیدیوں کے قتل کرنے اور غلام بنانے کا مسئلہ (ضمنیات: قول فیصل۔ المشرکین کی تحقیق۔ آیۂ استرقاق و دیگر علمی بحث)	۲۵۵	۷۷۴
۵۹	سوشل بائیکاٹ ان ہی کفار سے ہے جو لڑتے رہے ہوں	۲۷۰/۲۷۱	۸۱۶
	فنونِ لطیفہ		
۶۰	شاعروں کی بے راہ روی (ضمنیات: قول فیصل، ضابطۂ نحو کا غلط اطلاق اور بوگس شانِ نزول)	۱۹۸	۶۸۱
۶۱	صورت گری، مجسمہ سازی اور فوٹو گرافی (ضمنیات: قول فیصل۔ صورت گری کے مثبت دلائل۔ بنت صدیق کا مجسماتی نقش۔ اس حدیث پر پہلا اعتراض۔ عائشہ کی خیالی تصویر، دوسرا اعتراض۔ بار بار تصویر دکھانے کا فلسفہ۔ صدیقہ شادی کے وقت جوان تھیں (ضمناً حاشیہ میں عمر عائشہ کی نفیس بحث)، حضرت عروہ کا نگار خانہ۔ قاسم بن محمد کا ذوق جمال۔ تصاویر سے عائشہ کی دلچسپی۔ خلیفہ عبداللہ بن زبیر۔ صحابہ و تابعین کا اجماع۔ نبی علیہ السلام نے تصویری انعام دیا۔ خاتم نبوت میں شیر کی تصویر۔ عہد نبوی کے تصویری سکے۔ ہرقلی دینار کیسا تھا؟ نبوی عہد میں استعمال ہونے والے تصویری دینار کا عکس اور قدیم ترین اسلامی دینار۔)	۲۱۳	۷۰۹
	تعزیراتِ اسلام		
۶۲	جرم و سزا میں حسب و نسب اور مذہب کا امتیاز (ضمنیات: قصاص کے معنے اور اسلام یا سیکولرازم؟)	۱۱	۱۳۸
۶۳	بدچلنی اور لواطت کی سزا (ضمنیات: مغالطہ کیسے لگا۔ دلائل کیا رہنمائی کرتے ہیں؟ ضرب کلیم۔ تائید مزید، ایک دروازہ سے لھن سبیلا کی قانونی حیثیت۔ اللہ کی صفات نسخ کی نفی کرتی ہیں۔ اجماع کیسا؟ راوی کس معیار کے تھے! فقہی تجزیہ۔ دوسرے حصے کا تجزیہ۔ لواطت کے لئے سزائے موت؟ یہ حدیث وضعی ہے۔ ابوہریرہ کی سند ایک اور ناکارہ سند۔ تعزیر کا مقصد اصلاح ہے انتقام نہیں ہے۔ گناہ کی نوعیت خود ہی تعزیر کا پیمانہ مقرر کرتی ہے، کیا تم دل سے تسلیم کرتے ہو؟)	۵۰/۵۱	۳۲۸

۶۴	قتلِ مرتد (ایک نفیس بحث)	۷۱	۴۰۶
۶۵	غیر جانبداروں کا قتل کرنا کیسا ہے؟	۷۲	۴۰۸
۶۶	غلط فہمی سے مسلمانوں کو مار ڈالنے کی سزا	۷۳	۴۰۹
۶۷	خیانت کی سزا	۸۱	۴۳۲
۶۸	رہزنی اور بغاوت کی سزا	۸۲	۴۲۳
۶۹	شراب نوشی کی سزا قتل؟ (بمع ضمنی بحث)	۸۴	۴۲۴
۷۰	افترا پردازی کی سزا	۱۰۲	۴۷۰
۷۱	فصل کاٹنے کی سزا	۱۰۳	۴۷۱
۷۲	مویشیوں کے نقصان کرنے پر جرمانہ (ضمنیات: قرآن کی وضاحت۔ اور "العجما" کی تاویل۔)	۱۶۹	۶۲۱
۷۳	زنا کی سزا (ضمنیات: منکرین نسخ کے دلائل۔ ناسخین قرآن کے اعتراضات۔ مزید وضاحت۔ مصنف کا تعاقب۔ تواتر کا بہانہ۔ مصلحت کی آڑ۔ سیاسی رجم۔ زندگی اور موت کا فرق۔ ابن جریج کی غلط بیانی۔ شہادت کو سزائے موت۔ سنگساری کے شوق میں زوجۂ رسول پر تہمت اور سنگساری غیر فطری سزا ہے۔)	۱۸۴	۶۴۲
۷۴	ذریعۂ معاش دیوثی۔ اور مشرک عورتوں سے زنا۔ (ضمنیات: قول فیصل۔ الایامیٰ کی تشریح۔ پس منظر۔ دیوثی اور حرام روزی۔ مشرک عورتوں سے نکاح اور اہل سلم کی فکر انگیز تشریح۔)	۱۸۵	۶۵۵
۷۵	رجم (ضمنیات: تبصرہ۔ رجم کا پس منظر اور ماخذ۔ فنی اعتراضات۔ بندر یا جن؟ بخاری میں غیر مستند مواد کی واضح مثال۔ ابن حجر بخاری کے دفاع میں اور تجزیہ۔ (نوٹ: اس بحث کو سمجھنے کے لئے چوتھی فصل کا مطالعہ ضروری ہے۔ طارق)	۲۱۲	۷۰۲
۷۶	زنا کی تہمت لگانے والے کی سزا (ایک ضروری بحث)	۱۸۶	۶۰۶
۷۷	گھوڑوں کی گردنیں کاٹنا۔ ایک افسانہ۔ (علمی بحث)	۲۲۲	۷۳۸
۷۸	قسم توڑنے سے بچنے کا طریقہ، (فقہی بحث اور نکتے)	۲۲۳	۷۴۱
۷۹	قصاص کا ضابطہ (تفصیلات عدل کی قرآنی رہنمائی۔ ط)	۲۴۴ ۲۴۷	۷۶۲
۸۰	مجرموں کی سفارش نہ کرنی چاہئے	۲۶۶	۸۰۰

عدالتی امور اور فیصلے

۸۱	اہل کتاب اور مشرک عورتوں سے نکاح کا مسئلہ (اہم مباحث بصلحت فاروق)	۲۲	۲۳۴
۸۲	قرضے اور امانت کیلئے تحریر کی ضرورت (ضمنیات: ترجیحہ۔ ترجیحہ۔ نسخ کیلئے تضاد فرضی ہے اور الزامی جوابات)	۳۰	۲۶۴

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۸۳	ذمی - یا غیر مسلم رعایا کے شہری حقوق	۷۴	۴۱۱
۸۴	پرسنل لا اور غیر مسلم رعایا	۸۳	۴۲۴
۸۵	اسلامی عدالتوں میں غیر مسلموں کی گواہی کا مسئلہ (ضمنیات ، مطلق و مقید کے مختلف ابواب ۔ "ذوا عدل منکم" کی تشریح ۔ ترجیہات پر اعتراض ۔ او اخران من غیرکم کی توجیہات ۔ تکرین نسخ ، وصیت کے بارے میں غیر مسلم کی شہادت اور غیر مسلموں کی آپس کی گواہیاں وغیرہ ۔)	۸۷ / ۸۹	۴۴۶
۸۶	معاہدۂ صلح کی پابندی کرنے والوں کا قتل	۱۲۰	۵۳۶
۸۷	کفار سے ذاتی رنجش ہو تو معاف کر دینے میں بہتری ہے ۔	۲۵۲	۷۶۸
۸۸	انتقام لینے کی حدود کیا ہیں؟ (ایک علمی بحث)	۲۵۴	۷۷۳
۸۹	مجرموں کی سفارش نہ کرنی چاہئے (قرآن کی مخصوص زاویہ سے رہنمائی - ط)	۲۶۶	۸۰۰
	عائلی قوانین		
۹۰	رجعی طلاق کے عدد (ضمنیات : استدراک ، حدیث کا کردار ، ترجیح کا اصول اور ضرب کلیم)	۲۴	۲۳۹
۹۱	خلع کا معاوضہ (بمع مباحث)	۲۵	۲۴۹
۹۲	حق المہر کی واپسی کا مسئلہ	۵۵	۳۵۵
۹۳	دودھ پلانے کی مدت کیا ہونی چاہئے؟	۲۶	۲۵۲
۹۴	مطلوبہ عورت سے براہ راست شادی کا اظہار - ایک اہم معاشرتی مسئلہ	۲۷	۲۵۵
۹۵	بیوہ کے حق میں وصیت کا مسئلہ (ضمنیات ؛ ابن حجر ، اعتراف و انکار ۔ نقطۂ اختلاف ، رازی کی حجت)	۲۸	۲۵۶
۹۶	دودھ کے باعث حرام ہونے والے رشتے (ایک منسوخ التلاوت آیت کی بحث)	۵۸	۳۶۱
۹۷	خالہ بھانجی ، پھوپھی اور بھتیجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے ، اور نکاح متعہ کا جواز؟ (بمع ضمنی مباحث)	۵۹	۳۶۵
۹۸	لعان کا حکم اور تشریح	۱۸۷	۶۶۳
۹۹	سن رسیدہ عورتوں کیلئے حجاب کے احکام (ایک ضروری بحث)	۱۹۰	۶۶۹
۱۰۰	لڑکیوں کا حق المہر والدین کے تصرف میں (ضمنیات ، دیگر زاویے ، روٹی کپڑا علاوہ محنت ، امام ابوحنیفہ اور سرمایہ کا بدل محنت)	۲۰۰	۶۸۶
۱۰۱	غیر مدخولہ عورت کی مالی امداد	۲۰۹	۶۹۵
۱۰۲	نبی جتنی چاہیں اور جس سے چاہیں شادیاں کریں (تعدد ازواج کے ضمن میں ایک نفیس اخلاقی بحث ط)	۲۱۱	۶۹۸

۱۰۳	دارالکفر سے نکلی ہوئی مہاجرات کی آزمائش (ایک علمی بحث)	۲۷۲	۸۱۸
۱۰۴	طلاق یافتہ عورتیں بائنہ ہوں یا رجعیہ۔ دوران عدت کی پوزیشن کیا رہے گی ؟ (ضمنی بحث : ابن حزم کی خفگی)	۲۷۶	۸۲۷
	وراثت کے مسائل		
۱۰۵	عورتوں کے ورثے کی مقدار	۴۴	۳۱۰
۱۰۶	والدین اور اقرباء کے حق میں قانون وصیت کا اجراء اور رزشکنی کا ناقابل تنسیخ آرڈر (ضمنیات : قانون وصیت کا جبری اجراء۔ دس علماء اسلام کے فیصلے۔ اجماع امت قیاس قیاسات کا عنکبوتی محل۔ قیاس کا مفعول۔ حدیث لاوصیۃ لوارث۔ ناری کا اعتراف۔ رازی کی جوہیں۔ امت کی بذیرائی۔ ابن حجر کا اعتراف اور پریشانیاں۔ پریشانی کی اصل وجہ۔ امام بخاری میدان چھوڑ گئے ہیں۔ اقرار بھی ہے انکار بھی ہے۔ ناری کا تبصرہ ضعیف ہی ضعیف، کون سے لطفاً؟ تواتر کس چیز کا ؟ راویوں کی جانبدارانہ شعور سے ترتیق۔ گراہ اول۔ گراہ دوم۔ یہ حدیث واضح مفہوم نہیں رکھتی۔ شامیوں کی مشہور سند پر جرح، احمد شاکر کا اضطراب۔ متابعت کا حربہ۔ غیر حجازیوں کا اعتبار۔ مزید اکتیس اسانید کی تفاصیل اور جائزے، تنکے کا سہارا بصفریں ہی صفریں۔)	۱۲	۱۴۶
۱۰۷	آل رسول اور یتیم پوتے کا ورثہ (ضمنیات : کچھ لوگ کہتے ہیں۔ قانون حجب غیر سائنسی ہے وغیرہ)	۴۸	۳۱۸
۱۰۸	والدہ کا حصہ (ایک علمی بحث)	۴۹	۳۲۶
۱۰۹	سرمایہ شکنی کے لئے میت کے ترکے میں سے غیر وارثوں کا لازمی حصہ! (ضمنی بحث: بنائے فساد وغیرہ)	۴۵	۳۱۱
۱۱۰	ہجرت کا صلہ اور اسلامی سوشلزم کا حجر اساسی (ضمنی مباحث : ضابطۂ اولوالارحام قطعی نہیں ہے۔ وغیرہ)	۱۱۶ / ۱۱۷	۵۲۴
۱۱۱	قانون تبنیٰ (وراثتی قانون پر اثر انداز ہونے والا ایک قانونی نقطہ۔ ط) (نیز وراثتی مسائل پر اثر انداز ہونے والے قانونی نکات کی تفاصیل ملاحظہ ہوں)	۲۰۷ ۱۹ / ۹۱ / ۲۰۸	۶۹۳ ۲۱۹ / ۲۷۷ / ۶۹۲
	حلال و حرام کی تفاصیل		
۱۱۲	مردار کے گوشت اور خون کا مسئلہ (مع علمی مباحث)	۱۰	۱۳۳
۱۱۳	اپنی ماں سے نکاح کرنا ؟ (ضمنی بحث: مستقبل سے ماضی کا استثناء وغیرہ)	۵۶	۳۵۷
۱۱۴	دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرنا (ضمنی بحث: دو بہنیں ایک ساتھ حلال بھی حرام بھی)	۵۷	۳۵۸
۱۱۵	دودھ کے باعث حرام ہونے والے رشتے، اور ایک منسوخ التلاوت آیت کی بحث (ایک علمی بحث)	۵۸	۳۶۱
۱۱۶	ذبیحۂ اہل کتاب اور مردار گوشت (علمی مباحث)	۱۰۰	۴۶۶
۱۱۷	حلال و حرام جانوروں کا مسئلہ (ضمنیات : فرمودات رازی۔ تخصیص کس بات کی ؟ وحی کس نوعیت کی ؟ ناسخ کی توانائی کتنی	۱۰۴	۴۷۵

نمبر شمار	مضمون	منسوخ نمبر	صفحہ
	حرارت کی مرنی جاہئے؛ منسوخ بمقابل استدلال ہوتا ہے۔ تاکیدی حکم نسخ کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ تمام شریعتوں میں یکساں حرمت۔ یہ تفصیل ہے تقسیم نہیں ہے۔ خبائث کسے کہتے ہیں؟ اور حدیث کا ردال۔		
۱۱۸	قربانی کے سوا ہر ذبیحہ حرام ہے؟ (ایک علمی بحث)	۱۶۵/۱۶۹	۶۲۶
	شہری دفاع اور جنگ		
۱۱۹	جنگ دفاع (مع مباحث)	۱۵	۲۰۹
۱۲۰	مسجد الحرام کی حدود میں جنگ (ضمنی بحث: نفسیاتِ حکم)	۱۶	۲۱۳
۱۲۱	جنگ میں حصہ نہ لینے والوں کا انجام (ضمنی بحث: اختلافِ قرأت)	۱۷	۲۱۵
۱۲۲	جہاد سے نفرت اور گریز	۲۰	۲۲۲
۱۲۳	تعظیم والے مہینوں میں جنگ	۲۱	۲۲۴
۱۲۴	جہاد رسول اللہ پر ہر لحظہ فرض ہے۔	۴۸	۲۵۶
۱۲۵	جہاد اور طلب علم کے لئے کوچ کرنے کے حدود کیا ہیں؟	۶۵	۳۹۶
۱۲۶	منافقین کے بارے میں تردد (ضمنیات: مولانا ابوالکلام آزاد کی وضاحت اور "شانِ نزول کی حقیقت")	۶۹	۴۰۱
۱۲۷	معاہدۂ جنگ بندی کا احترام ضروری نہیں ہے؟	۷۰	۴۰۴
۱۲۸	غیر جانبداروں کو قتل کرنا کیسا ہے؟	۷۲	۴۰۸
۱۲۹	مشرکوں کو صیغۂ امر سے وارننگ۔	۱۰۱	۴۶۹
۱۳۰	مال غنیمت کا مسئلہ۔ (مع ضروری بحث)	۱۱۱	۴۹۹
۱۳۱	معاہدہ صلح کی پابندی کرنے والوں کا قتل۔	۱۲۰	۵۳۶
۱۳۲	کیا ہنگامی صورت حال جنگ کے ناقابل افراد کو بھی شامل ہے؟ (مع مفید علمی مباحث)	۱۲۳	۵۴۳
۱۳۳	جنگ میں شامل نہ ہونے والے افراد کا تعاقب	۱۲۴	۵۴۶
۱۳۴	جنگ میں روح معنویت اور عسکری مہارت کا رول' اور حرمت فرار کی بحث (ضمنیات: دونوں آیتوں میں خطاب کا انداز۔ ابومسلم کی توجیہ۔ اس پر اعتراض اور جواب۔ مزید اعتراض و جواب۔ قول حق۔ امام رازی کی جھنجھٹ۔ صدائے حق۔ اجماع امت اور ابن عباس کا محاسبہ۔ ضعیف کی تعریف۔ ابن عباس اور عطاء بن ابی رباح۔ آیت کا مفہوم۔ اس پر اعتراض اور جواب۔ تبصرہ۔ اسانید۔ ابن عباس وجرح اور امام رازی کی حکیمانہ توجیہ۔)	۱۱۵	۵۰۹
۱۳۵	انتقام لینے کی حدود کیا ہے؟	۱۵۴	۵۹۸

۱۳۶	کفار کی گھات میں لگے رہنے کا نسخ ؟ (ضمنی بحث کے لئے ارتقا کے صفحے ملاحظہ ہوں)	۲۵۱	۷۶۶
۱۳۷	کفار سے نپٹنے کے لئے جلدی کی ضرورت نہیں ہے۔	۲۵۴	۷۷۳
۱۳۸	حرمت کے مہینوں کی بے حرمتی اور غیر مسلموں کا حج سے رکنا (مع ضمنی مباحث)	۷۷ تا ۷۹	۴۱۹
۱۳۹	سرِ جنگ کی حالت برقرار رکھنا	۲۱۸ / ۲۲۱	۷۳۶
۱۴۰	اعلانِ معافی (ضمنی بحث: علت سے وابستہ احکام کی پوزیشن)	۴	۱۲۴
۱۴۱	جنگی قیدیوں کے قتل کرنے اور غلام بنانے کا مسئلہ	[illegible]	۷۷۴
۱۴۲	فئے اور مالِ غنیمت کی تقسیم	۲۶۹	[illegible]
۱۴۳	سرحدی مسلمانوں کے بارے میں مسلم سٹیٹ کی ایک اہم ذمہ داری	۲۷۳	۸۲۱
۱۴۴	مشرک قیدیوں کو کھانا کھلانا ممنوع ہے ؟ (اضافی دلائل اور اسیر کی تعریف)	۲۹۸ / ۲۹۹	۸۴۶
۱۴۵	صلح کی شرائط اور احکام (ضمنیات: رازی کا نعرۂ حق اور حقیر گزارش)	۱۱۴	۵۰۷

معاشرتی آداب، روابط اور فرائض

۱۴۶	حسن کلام کا نسخ ؟ (ضمنیات: آیۂ سیف کی علمی توجیہ)	۳	۱۲۱
۱۴۷	سچائی زمان و مکان سے آزاد ہے (ضمنی بحث: اسلام دشمنی کی وجہ)	۵	۱۲۶
۱۴۸	یتیموں کے مال میں تصرف کا مسئلہ (ایک علمی بحث)	۴۳	۳۰۸
۱۴۹	یتیموں کی سرپرستی کی سزا (ایک علمی بحث)	۴۷	۳۱۵
۱۵۰	ایک دوسرے کے گھر کی چیز کھانا اور مشترکہ تجارت کی کمائی (کاروباری آداب کی ضروری شق)	۶۰	۳۷۴
۱۵۱	مخالف کے ساتھ شائستہ زبان استعمال کرنا کیوں ضروری ہے؟	۹۸	۴۶۳
۱۵۲	فرقہ پرستوں اور قرآن کے متوازی نظام ماننے والوں کا بائیکاٹ۔	۱۰۶	۴۸۴
۱۵۳	اسلام کا ثقافتی مشن	۱۲۲	۵۴۰
۱۵۴	فرقہ بندی کے ڈر سے بحث و نزاع سے پرہیز کرنا چاہئے۔	۳۴۱	۷۵۶
۱۵۵	خالی اور آباد گھروں میں داخل ہونے کے آداب (ضمنیات، بگاڑ کی وجہ۔ ابن عباس کی قرآن شکن روایت۔ ابن عباس نے بھی عجیب بات کہہ دی۔ ایک نکتہ دراز توجیہ اور جعلی قرآن کی سند)	۱۸۸ / ۱۸۹	۶۶۴
۱۵۶	سن رسیدہ عورتوں کے لئے حجاب کے احکام (ایک ضروری بحث)	۱۹۰	۶۶۹
۱۵۷	خادم اور غلام کے لئے گھریلو آداب (مع ضمنی بحث)	۱۹۲	۶۷۳

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۱۵۸	عزیز و اقارب اور دوستوں کے گھر کھانا کھانا	۱۹۳	۶۷۶
۱۵۹	رسول اللہ سے علیحدہ ملنے کا نذرانہ	۲۶۸	۸۰۶
	عبادات		
۱۶۰	وضو کیسے کرنا چاہیے؟ ضمنیات: ابن حزم کے اعتراض کا فنی تجزیہ۔ قانون فاصلہ۔ اس قاعدے کا ایک در ماخذ۔ قطع کا قاعدہ۔ ابن عباس کی رائے کا جواب۔ دعوتِ شیراز۔ سند بمع جائزہ۔ سند سوم بمع جائزہ۔ ناسخ سوم اور قول فیصل وغیرہ۔	۸۰	۴۲۱
۱۶۱	قبلہ رُخ ہونے کا حکم (بمع علمی مباحث)	۴/۷	۱۲۷
۱۶۲	روزے کب اور کتنے رکھنے چاہئیں؟ ضمنیات: کہا جاتا ہے کہ۔ کتنے روزے؟ دلیل ناسخ دوم بمع قولِ فیصل۔ جمہور کے دلائل۔ ان دلائل کی رکاکت اور مفتی محمد عبدہ۔	۱۳	۲۰۰
۱۶۳	روزے رکھنے سے کون مستثنیٰ ہیں؟ (ضمنیات۔ نسخ معکوس اور یطیقون کے معنے۔)	۱۴	۲۰۷
۱۶۴	قربانی سے پہلے سر منڈانے کا حکم	۱۸	۲۱۸
۱۶۵	حج عوامی عبادات نہیں ہے؟ (ضمنیات: حج ہر فرد پر فرض ہے، اور قرآن کا فیصلہ)	۲۸	۲۸۵
۱۶۶	دعاء کے آداب (بمع مباحث قول فیصل ۱ و قول فیصل ۲)	۱۵۸	۶۰۵
۱۶۷	اللہ کے لئے کمال درجہ کوشش کرنا	۱۸۱	۶۳۸
۱۶۸	تہجد کی شرعی حیثیت (ضمنیات، چھ اقوال فاصل کے جوابات بحضرت ابن عباس اور نسخ کشی کا!)	۲۸۵ تا ۲۸۸	۶۳۸ / ۸۳۵
۱۶۹	فطرانہ اور نماز عید۔ قرآن سے جبری ثبوت! (ضمنیات: قول فیصل اور تنزیل وحی کی روشنی میں)	۳۰۸ / ۳۰۹	۸۵۷
	حلال کو حرام بنانے کی جسارت		
۱۷۰	شراب کے بارے میں۔ ضمنیات: قرآن کے اصول تفنن۔ سکر کے نسخ شکن مفاہیم۔ ایک بھاری اعتراض اور معہ سند)	۶۲	۳۸۵
۱۷۱	شراب یا پھلوں کا رس؟ ضمنیات: پھلوں کا رس حقیقت۔ لذیذ غذا۔ نبیذ کا مفہوم۔ مزید ایک اور معنے۔ یہ لفظ طبری کے نزدیک ناقابل نسخ معانی پر مشتمل ہے۔ اور۔ تبصرہ)	۱۵۰	۵۸۸
	تعلیم حاصل کرنے کا طریقہ		
۱۷۲	حصول تعلیم کے نفسیاتی اصول ضمنیات، قول فیصل۔ نسخ کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں اور نسخ ۲ بمع قول فیصل (منسوخ ۱۶۹ کو ملا کر پڑھئے۔)	۱۶۵	۶۱۵

اصولوں کا احترام

نمبر	عنوان		صفحہ
۱۷۳	اپنے موقف پر ڈٹے رہنا	۴۰	۲۹۰
۱۷۴	کفار سے یارانہ گانٹھنا کیسا ہے ؟	۹۳	۴۵۷
۱۷۵	قرآن کے خلاف مجلسیں جمانے والوں کا بائیکاٹ	۹۱/۹۲	۴۵۵
۱۷۶	فرقہ پرستوں اور قرآن کے متوازی نظام کو ماننے والوں سے بائیکاٹ	۱۰۶	۴۸۴
۱۷۷	حزب اللہ کی کامیابی نیچرل اور اٹل ہے ۔	۱۱۳	۵۰۵
۱۷۸	قرآن میں دست اندازی کرنے سے رسول اللہ کا انکار	۱۳۰	۵۵۸
۱۷۹	اپنے مشن پر جمے رہنا ۔	۱۳۶	۵۶۷
۱۸۰	قرآن بدلو یا میدان چھوڑ دو ۔	۱۳۷	۵۶۷
۱۸۱	رسول اللہ کو جادوگر کہنے والوں سے بائیکاٹ	۲۶۰	۶۰۹
۱۸۲	جہالت اور سوء فہمی کے شکار لوگوں سے بائیکاٹ	۲۶۴	۶۱۴
۱۸۳	سوشل بائیکاٹ انہی کافروں سے ہے جو لڑ رہے ہیں	۲۷۰/۲۷۱	۸۱۶

نفسیاتِ پیغمبر

نمبر	عنوان		صفحہ
۱۸۴	مخالف کی دل آزار حرکتوں پر پیغمبر کا ملال	۹۹	۴۶۴
۱۸۵	رسول اللہ کا اضطراب اور علم الٰہی	۲۱۶	۷۳۴
۱۸۶	رسول اللہ شاعروں کی طرح ایک بات پر قائم نہیں رہ سکتے تھے ؟ (تربص کے معنے کی وضاحت)	۲۶۱	۷۸۹
۱۸۷	حصولِ مقصد کا کامیاب ذریعہ ۔ عملِ پیہم	۲۷۸	۸۳۰
۱۸۸	عظمتِ قرآن اور رسالت کا بوجھ	۲۸۹	۸۴۰
۱۸۹	رسول کے لئے تبلیغ اور انذار فرض حیثیت رکھتے ہیں ۔	۸۵	۴۴۲

اخلاقیاتِ اسلام

نمبر	عنوان		صفحہ
۱۹۰	اخلاقی ضابطوں کو جبری طور پر نافذ کرنا (لا اکراہ فی الدین کی ذیلی مباحث ۔ قول فیصل ۔ ایمان کی نفسیات ۔ فقیہان شہر کیا کہتے ہیں ؟ ۔ ابن کثیر کی نورانی تشریح)	۲۹	۲۶۱
۱۹۱	عفو در گذر کرنا کیسا ہے ؟	۶۷	۳۹۸
۱۹۲	اچھائیوں کی ترغیب اور برائیوں سے باز رکھنا واجب نہیں ہے ؟ " لا یضرکم من ضل اذا اہتدیتم " کی موزوں تشریح ۔ اور ھدیٰ کی بگڑی صورت کا تعارف ۔	۸۶	۴۴۳

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۱۹۳	بحث و نزاع میں شریفانہ لب و لہجہ اختیار کرنا کیسا ہے؟ (ایک نفیس علمی بحث)	۱۵۲	۵۹۶
۱۹۴	برائی کا جواب بہترین طرزِ عمل (موضوع عنوان سے ظاہر ہے)	۱۸۳	۶۴۰
۱۹۵	جاہلوں کا جواب (غنڈوں اور مفسدہ پردازوں سے بچنے کا قرآنی مشورہ)	۱۹۴	۶۷۸
۱۹۶	زانی اور قاتل کی روحانی سزا (خلود اور ابد کا فرق)	۱۹۵/۱۹۶	۶۷۹
۱۹۷	قاتل کی نجات ناممکن ہے؟	۱۹۷	۶۸۰
۱۹۸	بداخلاقی کا جواب	۲۰۱	۶۸۱
۱۹۹	اہل کتاب سے حسن سلوک (غیر مسلموں سے گفتگو اور رابطہ کے آداب)	۲۰۲	۶۸۸
۲۰۰	بحث و نزاع میں برائی یا بری بات کا جواب	۲۲۸	۷۵۲
۲۰۱	نام لئے بغیر دشمنوں کو چیلنج کرنا۔	۲۶۳	۷۹۰
۲۰۲	بیہودہ باتوں کی چھوٹ دینا	۲۸۴	۸۳۴
۲۰۳	دشمن سے کنارہ کشی مگر باحسن طریق (ایک علمی بحث)	۲۹۰/۲۹۲	۸۴۲
۲۰۴	ہدایت پانے کی آزادی	۲۹۵/۲۹۶	۸۴۴
۲۰۵	خداوندے سے خود پوچھے تا تیری رضا کیا ہے؟ (مذہبی حریت فکر پر ایک نفیس بحث)	۳۰۱	۸۵۱
	درسِ مساوات (اس میں نیز حریت رائے اور علمی مساوات کا درس دیا گیا ہے)	۳۰۲/۳۰۴	۸۵۳
	قرآن پاک سب کے لئے موجب ہدایت ہے۔	۳۰۵/۳۰۴	۸۵۴

جبری اسلام کا شائبہ - اور - آیۂ سیف کی زد میں آنے والی مزید آیات

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۲۰۸	جبری اطاعت کا آرڈی نینس	۶۶	۳۹۵
۲۰۹	منکرین حق، شرارتیں اور قانونِ امہال	۱۰۵	۴۸۳
۲۱۰	خدا کی مخفی تدابیر	۱۰۸	۴۸۸
۲۱۱	کفار کو دھمکانے کا اسلوب	۱۳۱	۵۶۰
۲۱۲	پیغمبرؐ کے بعد دعوتِ قرآن پہنچ کر رہے گی۔	۱۳۳	۵۶۲
۲۱۳	فکر و استعداد کا تفاوت اور قبولِ حق کی صلاحیت	۱۳۴	۵۶۴
۲۱۴	ہدایت کا فائدہ اور معصیت کا نقصان	۱۳۵	۵۶۵

۲۱۵	کفار کو وارننگ		۱۳۹/۱۴۰	۵۷۱
	رسول اللہ کا بنیادی فریضہ		۱۴۳	۵۷۶
۲۱۷	قانونِ اجمال کی تنسیخ		۱۶۳	۶۱۳
۲۱۸	فتح مکہ میں دیر ہے لہٰذا صبر نہیں ہے		۱۶۴	۶۱۴
۲۱۹	خدا کا حمد و ثنا نسخ کی زد میں		۱۶۷	۶۱۹
۲۲۰	توحید باری کا کھلا اعلان		۱۷۳	۶۲۵
۲۲۱	خدا کے وعدے پر شک کرنا		۱۷۴	۶۲۵
۲۲۲	مظلوموں کا قدرتی حق اعلانِ جنگ		۱۷۷	۶۲۷
۲۲۳	رسول اللہ نذیر مبین نہیں تھے ؟		۱۷۸	۶۲۸
۲۲۴	کٹ حجتی کا جواب		۱۸۰	۶۳۷
۲۲۵	شقاوت کا مزاج	(کلمہ حین کی تشریح)	۱۸۲	۶۳۹
۲۲۶	رسول اللہ کی اطاعت اور رسالت کا نسخ	(ایک علمی بحث)	۱۹۱	۶۷۱
۲۲۷	توحید، حشر و نشر اور نبوت محمدیہ کی تصدیق کا معاملہ	(ہدایت کا ایک مفہوم)	۱۹۹	۶۸۳
۲۲۸	وبالِ کفر		۲۰۴	۶۹۱
۲۲۹	کفار اور منافقین کی مخالفت اور منسوخ ؟		۲۱۰	۶۹۷
۲۳۰	قانونِ فطرت	(ناسخین کا لفظ نذیر پر اعتراض)	۲۱۵	۷۳۳
۲۳۱	عظیم حادثے کا ظہور	(نبوتِ محمدیہ کی غرض و غایت کی وضاحت)	۲۲۴	۷۴۲
۲۳۲	قرآن واضح ہو کر رہے گا		۲۲۵	۷۴۳
۲۳۳	اللہ اس دنیا کا حاکم نہیں ہے ؟		۲۲۶	۷۴۴
۲۳۴	قرآن کا اسلوبِ ہدایت ناقابلِ عمل کیوں ؟		۹۵	۴۶۰
۲۳۵	مشرکین سے تعرض نہ کرنا	(ایک نفیس بحث)	۹۶/۹۷	۴۶۱
۲۳۶	منکرینِ وحی۔ جوابِ غزل اور وارننگ		۹۴	۴۵۸
۲۳۷	گمراہی کے لئے بھی قانون ہے،		۲۲۹/۲۳۰	۷۴۷
۲۳۸	کفر پر قائم رہنے کا حکم	(ناسخین کی تحریف کا ایک شاہکار)	۲۳۱/۲۳۲	۷۴۸
۲۳۹	رسول اللہ کے عمدہ اوصاف منسوخ ہیں ؟		۱۴۸	۵۸۵

نمبر شمار	عنوان	منسوخ نمبر	صفحہ
۲۴۰	قانونِ ہدایت	۲۴۳	۷۴۹
۲۴۱	قانونِ خدا کوئی شے نہیں ہے؟	۲۴۴	۷۵۰
۲۴۲	خدا آخرت کا حاکم ہے دنیا کا نہیں؟ (خدائی اختیارات کی عجیب تقسیم)	۲۴۵	۷۵۰
۲۴۳	خدا کا وعدہ برحق نہیں ہے؟	۲۴۶	۷۵۱
۲۴۴	اللہ کا وعدہ پورا ہو کر رہتا ہے	۲۴۷	۷۵۲
۲۴۵	رسولِ خدا کسی کے نگہبان نہیں ہیں؟	۲۴۰	۷۵۵
۲۴۶	فریضۂ رسالت	۲۴۸	۷۶۴
۲۴۷	تلوار کے بغیر اسلام کی اشاعت ناممکن ہے	۲۴۹	۷۶۴
۲۴۸	منکرینِ خدا کو خاطر میں نہ لانا	۲۵۰	۷۶۵
۲۴۹	کفار جو کچھ کہیں اُسے برداشت کیا جائے	۲۵۷	۷۸۳
۲۵۰	جبری اسلام	۲۵۸	۷۸۳
۲۵۱	منکرینِ قرآن سے آویزش	۲۷۷	۸۲۹
۲۵۲	روزِ قیامت کی طوالت کا معیار	۲۷۹/۲۸۱	۸۳۱
۲۵۳	قرآن ابد تک موجبِ ہدایت رہیگا۔	۲۹۳	۸۴۳
۲۵۴	مخالفین سے ایک ایک کر کے نپٹنا	۲۹۴	۸۴۴
۲۵۵	کفار سے بے تعلق رہنا	۳۰۰	۸۵۰
۲۵۶	سورۂ طارق	۳۰۶	۸۵۵
۲۵۷	رسول اللہ ایمان کے بارے میں جابر تھے؟ (ایک علمی بحث)	۳۱۰/۳۱۱	۸۶۰
۲۵۸	خدا کی طرف متوجہ ہونا	۳۱۲	۸۶۴
۲۵۹	اللہ احکم الحاکمین نہیں ہے؟	۳۱۳	۸۶۴
۲۶۰	حضرتِ انسان کوئی بھی ہو گھاٹے میں ہے۔	۳۱۴	۸۶۵
۲۶۱	ہر ایک اپنے دین کا مسئول ہے	۳۱۵	۸۶۵
۲۶۲	آیۂ سیف خود بھی منسوخ ہے۔	۵۳	۳۵۲

نمبر شمار	عنوان	ملفوظ نمبر	صفحہ
	متفرق علمی مباحث		
۲۶۲	بیت المقدس کی تسخیر ﷺ (یوم الحسرۃ کی تلمیح سے کیا مراد ہے اور لفظ "یومئذ" کی علمی تشریح وغیرہ)	۱۶۰	۶۰۹
۲۶۴	اولاد کے حق میں اندیشہ (وصیت کا ایک اہم مسئلہ)	۴۶	۳۱۴
۲۶۵	وہ گھڑی آکر رہے گی (ضمنیات: کون سی گھڑی؟ الساعۃ سے مراد اس موجودہ کائنات کی گھڑی مراد ہے۔ صفح جمیل وغیرہ)	۱۴۶	۵۸۱
۲۶۶	والدین کی خدمت اور اطاعت کے احکام	۱۵۵ ۱۵۶	۶۰۱
۲۶۷	ذبح فرزند کا مسئلہ (ابراہیمؑ نے بیٹے کو ذبح کرنا چاہا یا کسی اور چیز کو؟)	۲۱۷	۷۳۵
۲۶۸	اعمال کا صلہ	۲۴۲	۷۵۸
۲۶۹	دولت پر کوئی زکوٰۃ نہیں؟ (انسانی فطرت و حب مال کے بارے میں قرآنی تجزیہ۔ نفیس علمی بحث)	۲۵۶	۷۸۰
۲۷۰	حصول مقصد کے لئے کچھ وقت کی زبان بندی۔ (ایک نفیس علمی مضمون)	۳۴	۲۸۱
۲۷۱	کفر اور اسلام	۳۵ ۳۷	۲۸۳
۲۷۲	اللہ سے کس حد تک ڈرا جائے؟ (ایک کلامی مسئلہ)	۳۹	۲۸۹
۲۷۳	بیوی سے مال چھیننے کے بہانے زچ کرنا (ایک اہم معاشرتی مسئلہ۔ ضربات رازی وغیرہ)	۵۴	۳۵۳
۲۷۴	دل میں از جانے والی بات کا نسخہ (پوشیدہ اور برملا ٹوکنے میں بہتر طریقہ کون سا ہے؟)	۶۳	۲۹۲
۲۷۵	قتل عمد کی اُخروی سزا (ضمنیات: قول فیصل، ایک شبہ۔ ایک اور توجیہہ۔ مزید ایک اور توجیہہ۔ ابن مسعود کی رائے۔ اجماع کی حقیقت اور ہمارے نزدیک)	۷۵	۴۱۲
۲۷۶	غیر متمدن طبقے کا اکھڑپن اور طبعی خصوصیات (قبول حق میں مانع اسباب)	۱۲۷ ۱۲۸	۵۵۵
۲۷۷	رسول اللہ کی آواز پر لبیک کہنا کن پر واجب ہے؟ (ایک نفیس سائیکالوجی مضمون)	۱۲۹	۵۵۶
۲۷۸	کفار کی ندامت اور رسوا پشیمانی	۱۳۵	۵۹۸
۲۷۹	اللہ کی نعمتوں کا حقیقی اعتراف	۱۵۱	۵۹۴
۲۸۰	منافقین کا مقام	۷۶	۴۱۶
۲۸۱	اچھائیوں کی ترغیب اور برائیوں سے باز رکھنا واجب نہیں؟ (انسان خود مضبوط کردار کا حامل ہو تو اسے کوئی بھی بہلا پھسلا نہیں سکتا۔ ہدایت و گمراہی کے ضمن میں ایک نفیس علمی بحث)	۸۶	۴۴۳
۲۸۲	مشنری فنڈ کی شرعی حیثیت (اجرائے احکام کا مناسب وقت اور نامناسب وقت کی اختلاف نسخ نہیں کہلا سکتی۔ وغیرہ)	۱۲۵	۵۴۹

حضرات قارئین!

موضوع وار فہرست کے بعد آپ کی مزید سہولت کے لئے ترتیب وار فہرست نیز پیش خدمت ہے اس میں عنوانات کی وضاحت اگرچہ نہیں کی گئی تاہم ہر منسوخ نمبر وار ترتیب سے درج کرکے ترتیب وار صفحوں سے روشناس کرایا گیا ہے۔

منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ
۱	۱۱۰	۲۳	۲۳۴	۴۵	۳۱۱	۶۷	۳۹۸			۱۱۱	۴۹۹
۲	۱۱۵	۲۴	۲۳۹	۴۶	۳۱۴	۶۸	۳۹۹	۹۰	۴۵۳	۱۱۲	۵۰۳
۳	۱۲۱	۲۵	۲۴۹	۴۷	۳۱۵	۶۹	۴۰۱	۹۱		۱۱۳	۵۰۵
۴	۱۲۴	۲۶	۲۵۳	۴۸	۳۱۸	۷۰	۴۰۴	۹۲	۴۵۵	۱۱۴	۵۰۷
۵	۱۲۶	۲۷	۲۵۵	۴۹	۳۲۶	۷۱	۴۰۶	۹۳	۴۵۷	۱۱۵	۵۰۹
۶		۲۸	۲۵۶	۵۰		۷۲	۴۰۸	۹۴	۴۵۸	۱۱۶	
۷	۱۲۷	۲۹	۲۶۱	۵۱	۳۲۸	۷۳	۴۰۹	۹۵	۴۶۰	۱۱۷	۵۲۴
۸	۱۳۱	۳۰	۲۶۴	۵۲	۳۴۹	۷۴	۴۱۱	۹۶		۱۱۸	۵۲۹
۹	۱۳۲	۳۱	۲۶۹	۵۳	۳۵۲	۷۵	۴۱۲	۹۷	۴۶۱	۱۱۹	۵۳۴
۱۰	۱۳۳	۳۲	۲۷۴	۵۴	۳۵۳	۷۶	۴۱۶	۹۸	۴۶۳	۱۲۰	۵۳۶
۱۱	۱۳۸	۳۳	۲۷۶	۵۵	۳۵۵	۷۷		۹۹	۴۶۴	۱۲۱	۵۳۷
۱۲	۱۴۶	۳۴	۲۸۱	۵۶	۳۵۷	۷۸	۴۱۶	۱۰۰	۴۶۶	۱۲۲	۵۴۰
۱۳	۲۰۰	۳۵		۵۷	۳۵۸	۷۹		۱۰۱	۴۶۹	۱۲۳	۵۴۳
۱۴	۲۰۷	۳۶	۲۸۴	۵۸	۳۶۱	۸۰	۴۲۱	۱۰۲	۴۷۰	۱۲۴	۵۴۶
۱۵	۲۰۹	۳۷		۵۹	۳۶۵	۸۱	۴۳۲	۱۰۳	۴۷۱	۱۲۵	۵۴۹
۱۶	۲۱۳	۳۸	۲۸۵	۶۰	۳۷۴	۸۲	۴۳۳	۱۰۴	۴۷۵	۱۲۶	۵۵۳
۱۷	۲۱۵	۳۹	۲۸۹	۶۱	۳۷۷	۸۳	۴۳۴	۱۰۵	۴۸۳	۱۲۷	
۱۸	۲۱۸	۴۰	۲۹۰	۶۲	۳۸۵	۸۴	۴۳۷	۱۰۶	۴۸۴	۱۲۸	۵۵۵
۱۹	۲۱۹	۴۱	۲۹۲	۶۳	۳۹۲	۸۵	۴۴۲	۱۰۷	۴۸۶	۱۲۹	۵۵۶
۳۰	۲۲۳	۴۲	۲۹۶	۶۴	۳۹۵	۸۶	۴۴۳	۱۰۸	۴۸۸	۱۳۰	۵۵۸
۲۱	۲۲۴	۴۳	۳۰۸	۶۵	۳۹۶	۸۷ تا	۴۴۶	۱۰۹		۱۳۱	۵۶۰
۲۲	۲۲۷	۴۴	۳۱۰	۶۶	۳۹۷	۸۹		۱۱۰	۴۸۹	۱۳۲	۵۶۱

منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ	منسوخ نمبر	صفحہ
۱۳۳	۵۶۲	۱۶۵	۶۱۵	۱۹۷	۶۸۰	۲۲۹		۲۶۱	۷۸۹	۲۹۳	۸۴۳
۱۳۴	۵۶۴	۱۶۶	۶۱۸	۱۹۸	۶۸۱	۲۳۰	۷۴۷	۲۶۲	۷۹۰	۲۹۴	۸۴۴
۱۳۵	۵۶۵	۱۶۷	۶۱۹	۱۹۹	۶۸۳	۲۳۱		۲۶۳	۷۹۲	۲۹۵	
۱۳۶	۵۶۷	۱۶۸	۶۱۹	۲۰۰	۶۸۴	۲۳۲	۷۴۸	۲۶۴	۷۹۳	۲۹۶	۸۴۴
۱۳۷	۵۶۷	۱۶۹	۶۲۱	۲۰۱	۶۸۷	۲۳۳	۷۴۹	۲۶۵	۷۹۴	۲۹۷	۸۴۵
۱۳۸	۵۶۹	۱۷۰		۲۰۲	۶۸۸	۲۳۴	۷۵۰	۲۶۶	۸۰۰	۲۹۸	
۱۳۹		۱۷۱	۶۲۳	۲۰۳	۶۹۰	۲۳۵	۷۵۰	۲۶۷	۸۰۱	۲۹۹	۸۴۶
۱۴۰	۵۷۱	۱۷۲		۲۰۴	۶۹۱	۲۳۶	۷۵۱	۲۶۸	۸۰۶	۳۰۰	۸۵۰
۱۴۱	۵۷۲	۱۷۳	۶۲۵	۲۰۵	۶۹۱	۲۳۷	۷۵۲	۲۶۹	۸۱۴	۳۰۱	۸۵۱
۱۴۲	۵۷۳	۱۷۴	۶۲۵	۲۰۶	۶۹۲	۲۳۸	۷۵۳	۲۷۰		۳۰۲	
۱۴۳	۵۷۶	۱۷۵		۲۰۷	۶۹۳	۲۳۹	۷۵۳	۲۷۱	۸۱۶	۳۰۳	۸۵۳
۱۴۴	۵۷۷	۱۷۶	۶۲۶	۲۰۸	۶۹۳	۲۴۰	۷۵۵	۲۷۲	۸۱۸	۳۰۴	
۱۴۵	۵۸۰	۱۷۷	۶۲۷	۲۰۹	۶۹۵	۲۴۱	۷۵۶	۲۷۳	۸۲۱	۳۰۵	۸۵۴
۱۴۶	۵۸۱	۱۷۸	۶۲۸	۲۱۰	۶۹۷	۲۴۲	۷۵۸	۲۷۴	۸۲۳	۳۰۶	
۱۴۷	۵۸۳	۱۷۹	۶۲۹	۲۱۱	۶۹۸	۲۴۳	۷۵۹	۲۷۵	۸۲۶	۳۰۷	۸۵۵
۱۴۸	۵۸۵	۱۸۰	۶۳۷	۲۱۲	۷۰۲	۲۴۴		۲۷۶	۸۲۷	۳۰۸	
۱۴۹	۵۸۶	۱۸۱	۶۳۸	۲۱۳	۷۰۹	۲۴۵		۲۷۷	۸۲۹	۳۰۹	۸۵۷
۱۵۰	۵۸۸	۱۸۲	۶۳۹	۲۱۴	۷۳۳	۲۴۶	۷۶۲	۲۷۸	۸۳۰	۳۱۰	
۱۵۱	۵۹۴	۱۸۳	۶۴۰	۲۱۵	۷۳۳	۲۴۷		۲۷۹		۳۱۱	۸۶۰
۱۵۲	۵۹۵	۱۸۴	۶۴۲	۲۱۶	۷۳۴	۲۴۸	۷۶۴	۲۸۰	۸۳۱	۳۱۲	۸۶۲
۱۵۳	۵۹۶	۱۸۵	۶۵۵	۲۱۷	۷۳۵	۲۴۹	۷۶۴	۲۸۱		۳۱۳	۸۶۴
۱۵۴	۵۹۸	۱۸۶	۶۶۰	۲۱۸		۲۵۰	۷۶۵	۲۸۲		۳۱۴	۸۶۵
۱۵۵		۱۸۷	۶۶۳	۲۱۹		۲۵۱	۷۶۶	۲۸۳	۸۳۲	۳۱۵	۸۶۵
۱۵۶	۶۰۱	۱۸۸		۲۲۰	۷۳۶	۲۵۲	۷۶۸	۲۸۴	۸۳۴		
۱۵۷	۶۰۳	۱۸۹	۶۶۴	۲۲۱		۲۵۳	۷۶۹	۲۸۵			
۱۵۸	۶۰۵	۱۹۰	۶۶۹	۲۲۲	۷۳۸	۲۵۴	۷۷۳	۲۸۶			
۱۵۹	۶۰۷	۱۹۱	۶۷۱	۲۲۳	۷۴۱	۲۵۵	۷۷۴	۲۸۷	۸۳۵		
۱۶۰	۶۰۹	۱۹۲	۶۷۳	۲۲۴	۷۴۲	۲۵۶	۷۸۰	۲۸۸			
۱۶۱	۶۱۰	۱۹۳	۶۷۶	۲۲۵	۷۴۳	۲۵۷	۷۸۳	۲۸۹	۸۴۰		
۱۶۲	۶۱۲	۱۹۴	۶۷۸	۲۲۶	۷۴۴	۲۵۸	۷۸۴	۲۹۰			
۱۶۳	۶۱۳	۱۹۵		۲۲۷	۷۴۵	۲۵۹	۷۸۵	۲۹۱	۸۴۲		
۱۶۴	۶۱۴	۱۹۶	۶۷۹	۲۲۸	۷۴۶	۲۶۰	۷۸۸	۲۹۲			

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

قرآنِ محکم کی منسوخ آیتوں کا مسئلہ شروع ہی سے غیر مسلموں کے مناظرانہ طنز کا نشانہ بنا رہا ہے اور یہ ایک دردناک "المیہ" ہے کہ قرآن جیسی واضح، بیّن اور باطل شکن "حقیقت" اور ناقابلِ تغیر ابدی "صداقت" کے الفاظ و معانی کے ساتھ تاریخ کے ہر دور میں دانستہ یا نادانستہ طور پر مذاق کیا جاتا رہا ہے ــــ قرآن عرصہ دراز سے ایک خوفناک ذہنی و فکری سازش کی خونی کربلا میں خیمہ زن ہے اور اس کے ابدی حقائق کے خیموں کی طنابوں پر تفقہ فی الدین تدبر فی الاسلام اور تفکر فی القرآن کے عنوان پر زبان و قلم کے تیر و سنان پے در پے وار کئے چلے جا رہے ہیں لیکن اس ظلمِ عظیم پر نہ کسی دل میں درد اٹھتا ہے اور نہ کسی زبان پر حرفِ احتجاج آتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ کسی دل میں درد اٹھے بھی تو کیونکر اور کسی زبان پر حرفِ احتجاج آئے بھی تو کیسے جب کہ تفسیرات، تعبیرات، توضیحات تشریحات، تاویلات اور تصنیفات کا یہ سارا تہ در تہ، پیچ در پیچ اور سلسلہ در سلسلہ گورکھ دھندا اسلام اور قرآن ہی کے نام پر تیار کیا جاتا رہا ہے۔ احتجاج تو کوئی اس وقت کرے جب اسے بغاوت اور سازش کا علم ہو۔ اصحابِ تلبیس نے تو باہم نقیض و متحارب اور متشابہ و معارض روایات و حوالہ جات اور تاویلات کا ایسا لامتناہی جال تیار کیا ہے۔ کہ قرآن سے مزاحم ہونے والے از روئے خصومت اور قرآن فہمی کی کوشش کرنے والے از روئے تجربہ بجائے اصحابِ تلبیس پر الزام دھرنے کے خود قرآن ہی کو "مجموعۂ تضادات" قرار دیتے ہیں۔

صدیوں کے زمانی عرصہ میں پھیلے ہوئے روایات و تاویلات کے اس "طلسمی ہیکل" میں جو بھی قدم رکھتا ہے کم از کم اوّلین مرحلے پر انسانی ایجاد و اختراع کی اس منفی صنعت گری اور ابلیسانہ چابک دستی پر ایک دفعہ ضرور حیران و ششدر رہ جاتا ہے۔ آج بھی اگر آپ اس "طلسمی ہیکل" کے معماروں کی ہنرمندی پر غور کریں تو ایک دفعہ تو ضرور ان کی مہارت کی داد دیں گے۔ قرآن جیسی واضح اور غیر متبدل صداقت کو ابہام۔ اہمال، تضاد اور تنسیخ کے تلبیسی پردوں میں چھپانا کوئی

آسان کام نہیں تھا اس کے لئے یقیناً صدیوں کی محنت درکار تھی اور آج صورت یہ ہے کہ اپنے اور پرائے دونوں اس "پُراسرار" "اہرام" اور "طلسمی ہیکل" کو اسلام کی بلند و بالا عمارت کے مترادف سمجھے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی اس طلسمی ہیکل کی بوالعجبی "پُراسراریت" اور ابہام کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے تو جمہورِ اسلام اس کو اسلام دشمن قرار دے کر گردن زدنی قرار دے دیتے ہیں اور مخالفین کے اعتراضات اس وقت اور بھی وقیع ہو جاتے ہیں جب وہ ہمارے ہی اسلاف کی کتابوں سے یہ ثابت کر دیتے ہیں کہ قرآنِ محکم کی چھ سو سے زیادہ آیتیں منسوخ تسلیم کی جا چکی ہیں اور مسلمان اس نوعیت کے نسخ کے پوری شدت سے قائل رہے اور اسلامی دستور کی باب بندی کے ضمن میں اس عقیدے کا بارہا اعلان کرتے رہے ہیں لیکن تاریخ جہاں ایسی دسیسہ کاریوں کی پردہ پوشی کرتی ہے وہاں انہیں بے نقاب بھی کر دکھاتی ہے۔ وقت کسی کو بھی معاف نہیں کرتا۔ ہر طلسم اس لئے باندھا جاتا ہے کہ بالآخر اسے توڑا جائے اور ہر جھوٹ اس لئے بولا جاتا ہے، کہ بالآخر اس کی تکذیب ہو جائے۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ اس باطل طلسم کو توڑنے والا "اسمِ اعظم" کسی کو نہ مل سکے اور اس ہیکل کے نقشوں اور اصولِ تعمیر سے کوئی واقف نہ ہو سکے۔ آئندہ صفحات میں پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ان اصولوں کی نشاندہی کی جائے گی جن کو سامنے رکھ کر "نسخ فی القرآن" کا یہ طلسم تیار کیا گیا ہے۔

یوں تو عامۃ المفسرین نے اپنی تفاسیر اور دیگر مستقل تصانیف میں اس مسئلہ کو پوری آب و تاب سے اٹھایا۔ اور اس نظریئے کے مخالفین پر ایک گونہ طنز کیا اور بہت کچھ بُرا بھلا کہا ہے، لیکن مجھے مسئلہ زیرِ بحث کی حقیقت معلوم کرنے کی غرض سے کسی ایسی تصنیف کی تلاش تھی جس میں بالاستیعاب یا زیادہ سے زیادہ منسوخ آیات کی تفصیل دے دی گئی ہو چنانچہ میری یہ تلاش رائیگاں نہیں گئی اور میں ایک دو ایسی کتابیں حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا جن میں اس موضوع پر تمام آیات کو یکجا کر کے جامع صورت میں پیش کیا گیا تھا اور گویا ان کے مصنّفین نے علماء کے موقف کو واضح صورت دے دی تھی۔

میرا اشارہ امام ابوجعفر النحاس، علامہ ابوعبداللہ ابن حزم اور حافظ ابوالنصر ہبۃ اللہ کی الناسخ والمنسوخ کے عنوان سے ان کی شہرہ آفاق تصانیف کی طرف ہے جو تمام تر مطبوعہ اور میرے خزانہ کتب میں محفوظ ہیں۔

یوں تو اسلاف کے علمی مقام سے کس کو انکار ہے لیکن مذکورہ بالا نظریہ کے اثبات کے لئے ان حضرات نے جو اندازِ بیان اختیار کیا ہے اور اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے جو طرزِ استدلال منتخب فرمایا ہے اس سے نہ تو کسی حق کی جستجو رکھنے والے کا اطمینان ہو سکتا ہے اور نہ ہی قرآنِ محکم کی عظمت اور وقار دل میں باقی رہ سکتا ہے۔ ان مصنفین کی تمام تحقیقات کا مرکزِ ثقل "نسخ فی القرآن" کے ایمان ربا نظریہ کو بہر قیمت ثابت کرنا اور زورِ استدلال کا محور زیادہ سے زیادہ منسوخ آیات کی تعداد میں اضافہ کرنا تھا جس میں کہ وہ خاصی حد تک کامیاب و کامران نظر آتے ہیں۔ لیکن ہر سلیم العقل آدمی کو ایسے نظریئے کو تسلیم کرنے میں پس و پیش ہو گا جو قرآنِ محکم کی بے مثل غیر فانی اور ازلی صداقت اور پھر عصمت پر یقین کامل رکھتا ہو اور جس کا ایمان ہے کہ قرآن مجید جس طرح رسول عربی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر کامل محکم اور غیر منسوخ صورت میں نازل ہوا تھا بعینہٖ اسی طرح اب ہمارے پاس بھی موجود ہے۔ ان کی کوئی آیت باطل نہیں ہوئی۔

کوئی حکم منسوخ نہیں ہوا۔ مطالب کا نسخ تو کیا ہوتا، اس کا ہر ہر لفظ، طرزِ ادا اور لب و لہجہ کی تبدیلی سے بھی منزہ اور پاک ہے۔ اگر ہم ایسا تسلیم نہ کریں تو قرآن حکیم کے بہت سے دعووں کی تکذیب لازم آتی ہے۔ کیونکہ "نسخ" کے ایک معنے یہ بھی کئے جاتے ہیں کہ ـــــ "نئے حکم کی موجودگی میں سابقہ حکم پر عمل کرنا باطل اور گمراہی پر عمل پیرا ہونے کے مترادف ہے" اور قرآن کے بارے میں ہے کہ باطل اس میں سرایت کر ہی نہیں سکتا۔ لایاتیہ الباطل من بین یدیہ ولامن خلفہٖ (فصلت ۴۲)

جہاں تک نظریہ "نسخ فی القرآن" کا تاریخی تعلق ہے تو ہم بلا تردید کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے اوّلین اسلاف یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس کے موجودہ مفہوم سے نہ تو آشنا تھے اور نہ ہی انہوں نے قرآن حکیم کے ایک حصے کی دوسرے حصے سے تکذیب کی بلکہ اسلامی لٹریچر جس حالت میں بھی ہمارے پاس موجود ہے اس میں بھی شاذ و نادر ہی قرنِ اوّل کی تحریرات میں نظریۂ "نسخ فی القرآن" کا مواد ملتا ہوگا۔ ان قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہنِ انسانی جب تک قرآن پاک سے بلا واسطہ استفادہ کرتا رہا "تنسیخ" کی کسی بھی دبستانِ فکر نے جسارت نہیں کی۔

بلکہ

نسخ فی القرآن کے ادعا اور عقیدے کے باوصف امتِ مسلمہ میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی جنہوں نے جمہور کی کی پرواہ کرتے ہوئے اعلائے کلمۃ الحق کو ہر چیز پر مقدم جانا اور حقیقتِ وحی کو پہچانا ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ نے جب یحییٰ بن ابی کثیر کے نسخ فی القرآن کے پھیلائے ہوئے عقیدے کے مقاصد کا جائزہ لیا تو آپ کو برملا کہنا پڑا اور پوری شدت سے مزاحمت کرتے ہوئے اعلان کر دیا کہ "نسخ القرآن بالسنۃ" کا عقیدہ مردود اور عقیدے کے فساد کو لازم ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فصل پنجم)

شافعی (متوفی ۲۰۴ھ) کی طرح جب امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ) سے دریافت کیا گیا کہ "حدیث کے ذریعہ نسخ القرآن کے بارے میں آپ کا موقف کیا ہے؟ تو آپ نے بھی تلخ لہجے میں فرمایا کہ ـــــ پناہ بخدا! میں تو ایسی جسارت نہیں کر سکتا۔ میرے نزدیک تو حدیث نبوی، صرف تفسیر القرآن کا کام دے سکتی ہے نسخ القرآن کا نہیں (کتاب الاعتبار للحازمی طبع دکن ۱۳۱۹ھ ص ۲۷)

اور تفسیر کی حد تک کے بارے میں آپ سے منقول ہے کہ ـــــ "تین چیزوں کی اسلام میں کوئی اصلیت نہیں ہے، ملاحم، مغازی اور تفسیر القرآن" (یاقوت حموی طبع مارگلیوتھ جلد سوم ص ۲۲ نیز الاتقان طبع مصر جلد دوم ص ۲۱)

یہ تو تھا ہمارے اسلاف کا عقیدہ اور اسی کے مطابق اظہارِ رائے۔ اب آیئے ان کج پسندوں کی طرف، جو مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان کی فکرِ خام نے عقیدے کا روپ دھار کر مسلمانوں کو باور کرانا شروع کر دیا کہ نسخ فی القرآن اسلام کا اساسی نظریہ ہے اس کے مخالفین یا تو یہودی ہیں یا دائرۂ اسلام سے خارج۔

نہ صرف اتنا مفسرینِ قرآن کے اس ہمہ گیر پروگرام میں منکرینِ نسخ کا اعتبار کم کرنے کے لئے ناروا تہمتیں تک روا رکھی گئیں اور سادہ لوح ذہنوں میں یہاں تک راسخ کر دیا گیا کہ :

"جو شخص بھی ناسخ و منسوخ کا علم نہیں رکھتا اس کے لئے قرآن پاک کی طرف رجوع کرنا حرام محض ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہٗ سے مروی ہے کہ باعثِ "ھلاکت" بھی ہے (الاعتبار حازمی ص۳)

غور فرمائیے وحی الٰہی کی طرف رجوع کرنا حرام ہے بلکہ آگے چل کر استخفاف قرآن کی یہاں تک جسارت کی گئی، کہ یحییٰ بن ابی کثیر (متوفی ۱۲۹ھ) جیسے کو نہ نظر محدث کے الفاظ بطور سند نقل ہونے لگے کہ:

قرآن و حدیث میں جب تضاد محسوس ہو تو اس صورت میں حدیث کو مقدم اور قرآن کو مؤخر کرنا چاہیئے السنۃ قاضیۃ علی الکتاب ولیس الکتاب بقاض علی السنۃ — کیونکہ سنّت برتر ہے (اور اسے آگے ہی بڑھانا چاہیئے) اور قرآن فروتر ہے (اور اسے پیچھے ہی ہٹانا چاہیئے) اور برتر یا فیصلہ کن کو ہمیشہ فروتر پر فوقیت رہتی ہے۔

(الاعتبار للحازمی طبع منیر دمشقی ۱۳۴۶ھ قاہرہ۔ ص۱۷)

یحییٰ بن ابی کثیر کے الفاظ اپنے مفہوم میں واضح اور ابلاغ معانی میں غیر مبہم ہیں اور اس نے بجا طور پہ ناسخین قرآن کے موقف کو جامع صورت میں پیش کرتے ہوئے ان کے دل کی آواز سنا دی ہے کہ جس طرح چیف جسٹس کو اپنے غیر کی رائے پر فوقیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نصّ قرآنی جس کا مفہوم حدیث سے ٹکراتا ہو وہ بھی مرجوح اور ناقابل التفات ہے۔ العیاذ باللہ! ؎

قرآن کو منسوخ کرنے کا یہ سارا اہتمام اس لئے کیا گیا تھا کہ اس نظریئے کو تسلیم کئے بغیر ان صدہا احادیث کا معاملہ نازک صورت اختیار کر جاتا جو ان حضرات کے نزدیک قرآن حکیم کے خلاف مفہوم کی حامل تھیں، یا یہ کہ فقہی قواعد ان آیات کے آزاد مطالب کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔

گروہی اساس پر قرآن کا نسخ

عقیدہ "نسخ فی القرآن" کے اختراع کنندگان کی نفسیات سے پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں نے وسعتِ نظر کے باوجود وسعتِ ظرف کا ثبوت نہیں دیا اور جہاں کہیں ایک ہی موضوع کی دو یا متعدد آیات میں تھوڑا سا غور طلب معاملہ پیش آیا، وہاں افلا یتدبرون القرآن (محمد ۲۴۔ نساء ۸۱) کے الٰہی انتباہ سے صرف نظر کرتے ہوئے بلا تأمل ایک آیت کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ کا درجہ دے ڈالا بلکہ اکثر تو ایسا بھی ہوا کہ پارٹی حمایت کے جذبے سے متأثر ہو کر لکھ دیا کہ؛ "یہ آیت ہمارے نزدیک منسوخ اور شافعی کے نزدیک غیر منسوخ ہے۔"

(تفسیرات الاحمدیہ۔ مُلّاں جیون شائع شدہ خاریطوف صوبہ (JAZAN) قزان (روس) ۱۹۰۴ء ص۱۷۔ سطر ۲۲ تا ۲۶) یا یہ کہ:

"یہ آیت ہمارے مسلک کی رُو سے منسوخ نہیں ہے اور شافعی کے نقطۂ نظر سے منسوخ ہے۔" (کتاب مذکور ص۱۹ سطر ۲۲ تا ۲۳)

اِس ضمن میں ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ——— وحی الٰہی کی غیر محدود وسعتوں بے پایاں گہرائیوں اور نورانی مطالب

؎ : غالباً اسی سے شہ پا کر ایف۔ ڈی مُلّا نے "اصول شرع محمدی" میں لکھ دیا ہے کہ "انگریزی قانون۔ شریعت محمدؐ کو منسوخ کر سکتا ہے کہ خود مسلمان بھی فقہی احکام کے ذریعہ قرآن کو منسوخ تسلیم کرتے آئے ہیں۔"

پر خیاباں اُلٹنے کے لیے جن دلائل کا سہارا لیا جاتا ہے ان میں قرآن پاک ہی کی دو آیتوں کو بھی پیش کیا جاتا ہے یعنے قرآن کا ابطال خود قرآن ہی کے الفاظ ہیں ـــــ (جیسا کہ فصلِ اوّل کی تفاصیل سے واضح ہوگا)

دامنِ تعبیر کوتہ اور دفترِ شکایات طولانی ہے اور بقول کسے

تن ہمہ داغ داغ شد
پنبہ کجا کجا نہم

اپنے بزرگوں کی کن کن باتوں کا رونا رویا جائے اور ان کی ملفوظات کے کیا کیا نمونے دکھلائے جائیں.

انہوں نے آیاتِ قرآنی کے طے شدہ معانی اور احکامِ الٰہی کے تحریف شدہ مفاہیم کو جس چابک دستی سے جسدِ اسلام کے رگ و ریشہ میں رچا اور بسا دیا ہے. ایک طویل عملِ جراحی کے بغیر اس کے مفاسد اور زہر آلود اثرات کو دور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس مقصد کے لیے ـ زیرِ تالیف کتاب کو میں نے دو ابواب میں تقسیم کیا ہے تاکہ تسہیلِ مباحث کے لئے آپ ان اصولوں اور ضوابط سے آگاہ ہو سکیں یا واضح الفاظ میں یہ کہ ـــــ نسخ کے "طلسمی ہیکل" کی تعمیر میں جن نقشوں اور معماری کے اصولوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے انہیں سمجھنے کے لئے آپ ہمارے طریقِ کار اور منصوبہ بندی کو ذہن میں رکھ سکیں. اس غرض کے لئے میں نے پہلے باب کو دس فصلوں میں تقسیم کر کے اپنے آئندہ کے پروگرام کو عملی شکل دے دی ہے اور دوسرے باب میں ان تمام آیات کی تفصیل پیش کی گئی ہے جنہیں منسوخ بتلایا گیا ہے. اس باب میں سینکڑوں ان مسائل اور مباحث کی تحلیل بھی کی گئی ہے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ناقابلِ تحلیل اور منسوخ تھے ـــ میرا یہ طولانی سفر دو سو کتابوں کی رہنمائی میں چودہ ماہ کی مدت میں اختتام پذیر ہوا اور اس کا تمام تر مسودہ خانہ کعبہ میں ترتیب دیا گیا، جیسے کہ ہر منسوخ کے ساتھ تاریخ وار اس کی وضاحت بھی کی گئی ہے.

اس ضمن میں امکانی حد تک یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ علمی اور اخلاقی معیار سے گری ہوئی کوئی بات نہ کہی جائے اور دلائل کے ضمن میں کمزور اور پھسپھسے ماخذوں سے رجوع نہ کیا جائے. یہ شیوہ انہی لوگوں کا ہے جن کو تحریر و قلم کی بدنصیبی ورثے میں ملی ہے. تاہم جواب اور "ردِ عمل" کی نفسیات کو نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا. لہٰذا ایسی اضطراری تلخی کہیں محسوس ہو تو اس کے لئے معذرت خواہ ہوں اور ملتمس ہوں کہ آڑ بنا کر میری طرف شکوک و شبہات کی نظر سے نہ دیکھا جائے۔

ضروری وضاحت

میں نے اس سفر کے دوران جن پُرخار وادیوں میں رہ نوردی کی ہے، جادہ پیمایانِ علم و تحقیق کے لئے شاید یہ زحمت بری نئی نہ ہو لیکن تشنگانِ علومِ قرآنی جو کہ ان پُر پیچ راہوں سے کم ہی واقف ہوں گے. ان کی آگہی کے لئے ایسا عام فہم اسلوبِ تشریح اختیار کر لیا گیا ہے جس سے کم علم صلاحیت اور استعداد رکھنے والا بھی مستفید ہو سکے. کیونکہ اہلِ علم تو اس سے ہی بخوبی اندازہ کر سکتے تھے کہ دو آیات میں سے ایک کو جب منسوخ کے خانے میں ڈال کر دوسری کو ناسخ کے درجے میں رکھا گیا تو دونوں ہی آیتوں کی حیثیت متعین ہو گئی اور مزید کسی وضاحت کی ضرورت نہیں رہی. لیکن جن کی علمی سطح اتنی بلند نہ ہو. معلومات کا دائرہ محدود اور

اسلامیات کے بارے میں بطورِ خاص محدود تر ہو تو ان کے لئے ضروری تھا کہ ہر منسوخ کے ساتھ وضاحت بھی کر دی جاتی۔ لہٰذا اس غرض کے لئے میں نے ہر منسوخ آیت کا پہلے نمبر دے کر بعد میں اس کا حوالہ بمع ترجمہ دیا ہے تاکہ اس معیار کے قارئین کے لئے بھی پہلے ہی مرحلہ پر آیت کی پوزیشن مقرر ہو سکے۔ اس کے بعد عنوان "دلیلِ ناسخ" کی ذیل میں ناسخ آیت کو بمع ترجمہ نقل کیا گیا ہے، پھر عنوان "وجہ تنسیخ" میں دونوں آیتوں کے تقابلی مفہوم کو ملحوظ رکھ کر ان وجوہات کی وضاحت کی گئی ہے، جن کی روشنی میں "نسخ" کا احتمال یا امکان تسلیم کیا گیا ہے۔ آخر میں "قولِ فیصل" کے عنوان سے تمام ان شکوک و شبہات کا جائزہ لے کر نسخ کے ہر گونہ امکان کا ازالہ کیا گیا ہے۔ ضمناً جو مباحث ایسی زیرِ بحث آیت کی ذیل میں معاون ہو سکتے تھے ان سے بھی رجوع کیا گیا ہے تاکہ ہر پہلو سے بحث مکمل ہو تشنگی باقی نہ رہے اور اسی طرح ایک عام سطح کا آدمی جب بھی قرآن سے دلچسپی لینا چاہے تو اس کی پذیرائی کا پورا اہتمام میسر و موجود ہو۔

لیجئے حرفِ آغاز ختم ہو گیا۔ مباحث کی تفصیل حاضر ہے۔

رحمت اللہ طارق

ادارہ "ادبیاتِ اسلامیہ"

اندرون پاک دروازہ۔ ملتان

نوٹ

یہ سفرِ جلیل ۶۲ء تا ۱۹۶۳ء کو اختتام پذیر ہو چکا تھا۔ اتنا طویل عرصہ مکروہاتِ زمانہ کے باعث نظرِ ثانی اور حک و اضافہ کی مہلت نہ مل سکی اور آج اسے جستہ جستہ نظرِ ثانی کے بعد جوں کا توں خوانندگانِ محترم کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔ مجھے اپنی خامکاریوں کے اعتراف میں کوئی عار نہیں۔ البتہ خوانندگانِ محترم سے التماس ہے کہ میری لغزشوں کو خوردہ گیری سے فاش نہ کریں خود ہی اصلاح کا کام سرانجام دیتے جائیں۔ شکریہ!

فصلِ اوّل

آیۂ - ماننسخ - ناسخین قرآن کی پہلی دلیل

تحقیق کے سیاہ پردے میں قدیم مفسروں اور ان کے اتباع میں جدید محققوں نے آیۂ "ماننسخ" کے مخصوص معنے تجویز کر رکھے ہیں اور عقیدۂ "نسخ فی القرآن" کی سند خود قرآنِ پاک ہی سے ڈھونڈ کر اسے ہدف مقصود بنایا ہے سوال یہ ہے کہ آیۂ مذکورہ اس معنی و مفہوم کے متحمل ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب نفی ہی میں ہے ——— آیئے حقیقتِ حال سننے پردہ اٹھ جانے سے پہلے ان آیات کا سلسلہ وار متن اور مفہوم ملاحظہ فرمایئے۔ ارشاد ہے کہ:

مایود الذین کفروا من اھل الکتاب ولا المشرکین ان ینزل علیکم من خیر من ربکم واللہ یختص برحمتہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم ہ ماننسخ من آیۃ ، او ننسھا نات بخیر منھا اومثلھا الم تعلم ان اللہ علی کل شیئ قدیر ہ الم تعلم ان اللہ لہ ملک السماوات والارض ومالکم من دون اللہ من ولی ولانصیر ہ ام تریدون ان تسئلوا رسولکم کما سئل موسیٰ من قبل ومن یتبدل الکفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل ہ (بقرہ ۱۰۴ تا ۱۰۸)

ترجمہ: اہل کتاب میں سے جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی ہے، وہ اور مشرک دونوں نہیں چاہتے، کہ کہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تم پر خیر و برکت (یعنی وحی الٰہی) نازل ہو (اور اس لئے وہ طرح طرح کے شک پیدا کر کے تمہیں سچائی کی راہ سے باز رکھنا چاہتے ہیں) لیکن اللہ کا قانون اس بارے میں انسانی خواہشوں کا پابند نہیں ہو سکتا وہ جسے چاہتا ہے اپنی رحمت کے لئے چن لیتا ہے اور وہ بہت بڑا فضل رکھنے والا ہے۔

ہم اپنے احکام میں جو کچھ بدل دیتے ہیں، یا فراموش کرا دیتے ہیں (تو یہ کوئی ایسی بات نہیں، جس پر لوگوں کو حیرانی ہو) کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ کی قدرت سے کوئی بات باہر نہیں (اگر وہ ایک مرتبہ تمہاری ہدایت کے لئے حسب ضرورت احکام بھیج سکتا ہے تو وہ یقیناً اس کے بعد بھی ایسا کر سکتا ہے) اور پھر کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ ہی کے لئے آسمان اور زمین کی سلطانی ہے اور اس کے سوا کوئی نہیں جو تمہارا دوست اور مددگار رہو؟ پھر کیا تم چاہتے ہو کہ اپنے رسولؐ سے بھی

(دین کے بارے میں) ویسے ہی سوالات کرو جیسے اب سے پہلے موسیٰ سے کئے جا چکے ہیں (یعنی
جس طرح بنی اسرائیل نے راست بازی کی جگہ کٹ حجتیاں کرنے اور بلاضرورت باریکیاں نکالنے
کی چال اختیار کی تھی، تم بھی اختیار کرو۔ سو یاد رکھو) جو کوئی بھی ایمان کی نعمت پاکر پھر اسے کفر سے
بدلے گا تو یقیناً وہ سیدھے راستے سے بھٹک گیا اور فلاح و کامیابی کی منزل اس پر گم ہو گئی۔
(ترجمان القرآن ۱/۲۴۷ - ۲۴۸)

محولہ آیات اور ترجمے سے واضح ہوتا ہے کہ اس آیت کا جو مفہوم ناسخین قرآن متعین کرتے ہیں وہ اس سے ہرگز متبادر نہیں ہوتا۔ کیونکہ:

نحوی تحلیل

زیر بحث آیت کو نحویوں کی اصطلاح میں الجملة المکونة من فعل الشرط وجزائه — کہتے ہیں، یعنے ایسی عبارت جو فعل کی شرط اور جزا سے مل کر بنی ہو — اسے اردو میں اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے:

(الف) اگر آپ کی یہ چیز ضائع ہو گئی تو

(ب) آپ اس سے بہتر یا اس جیسی اور نئی مجھ سے لے لیں۔

اس عبارت میں پہلا فقرہ شرطیہ اور دوسرا جزائیہ ہے — مقصد یہ کہ چیز ضائع نہ ہونے کی صورت میں نہ بدل ہے نہ معاوضہ — کیونکہ شرط کے فقدان کی صورت میں جزا کا وجود از خود ہی غیر ضروری ہو جاتا ہے۔

اس مسلّمہ نحوی قاعدے کی روشنی میں آیۂ ما ننسخ کی تعبیر یہ ہو گی کہ:

(الف) نہ تو کسی آیت میں تبدیلی اور فراموشی لاحق ہوئی اور

(ب) نہ ہی عوض کے طور پر پہلے سے بہتر یا اس جیسی آیت نازل کرنے کی ضرورت پیش آئی۔

امام فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۹ھ) جو کہ خود بھی مبدأ نسخ کے قائل تھے۔ زیر بحث آیت کی ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

پہلے تو میں بھی اثبات نسخ کے لئے اسی زیر بحث آیت کی طرف رجوع کیا کرتا تھا۔ لیکن تفسیر لکھتے وقت مجھ پر یہ حقیقت عیاں ہو گئی کہ میرا استدلال کمزور تھا کیونکہ "ما ننسخ" کی "ما" شرط اور جزا کا فائدہ دیتی ہے۔ عربی میں کہتے ہیں کہ من جاءك فاكرمه جو بھی آئے، اس کی تکریم کرو۔ اب اتنا کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی کا تشریف لانا حاصل بھی ہو —؟ اس کے معنے تو یہی ہو سکتے ہیں کہ — جب بھی کوئی تشریف لائے؟

فکذا هذه الآیة لا تدل علی حصول النسخ بل علی انه متی حصل۔

پس اسی طرح یہ آیت بھی کسی طرح کے نسخ پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس سے صرف اتنا ہی مترشح ہوتا ہے کہ جب بھی نسخ واقع ہو تو ————

(تفسیر رازی طبع مصر ۱۹۳۵ء جلد ۳/ ۲۵۴)

امام رازی کی اس نحوی تصریح سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے اثبات نسخ پر زیر بحث آیت کو اپنے نظریہ کا محور بنایا تھا ان کی سب سے کمزور دلیل بھی یہی تھی۔ وھو المقصود۔

مفسرین کا انحراف

مفسرین حضرات اس نحوی قاعدے کو تسلیم کر لینے کے باوصف آیۂ زیر بحث کی جو تفسیر کرتے ہیں اسے ہم اصول اور قواعد سے کھلے انحراف سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ اپنے طے شدہ مفہوم کو زبانِ خدا پر جاری کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

ہم کسی آیت کے الفاظ باقی رکھ کر اس کے حکم میں تغیر نہیں لاتے (ما ننسخ من ایۃ) یا اس کے الفاظ اور حکم دونوں کو ذہنوں سے فراموش نہیں کراتے (او ننسھا) مگر اس صورت میں کہ اس سے بہتر یا اس جیسی آیت کو اتارتے ہیں (نات بخیر منھا او مثلھا) جو کہ ہمارے بندوں کے حسب حال ہو اور ایسا کر لینے کے بعد اس کے الفاظ باقی رہیں اور حکم باطل ہو جائے — یا الفاظ اور حکم دونوں ہی نہ رہیں۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مفسروں کی یہ تشریح جملہ شرطیہ کو اپنے سیاق و سباق سے کاٹ کر رکھ دیتی ہے، پھر یہ آیات الٰہی لفظاً اور حکماً" منسوخ ہو گئیں — یا — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاکیزہ ذہن سے محو کر دی گئیں۔ ایسی بے وزن اور مضحکہ خیز بات ہے جسے اعتقادی سطح پر کوئی بھی سلیم العقل آدمی برداشت نہیں کر سکتا۔

شانِ نزول کا سہارا

خود ایجاد کسی شانِ نزول کا سہارا لینے والے مزید کہتے ہیں کہ منکرینِ قرآن کا یہ اعتراض تھا کہ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کی شان سے یہ بعید ہے کہ اپنے ہی احکام میں نسخ کو جاری رکھے؟

اس کے جواب میں ارشاد ہوا کہ:

نسخ فی الاحکام ہماری قدرتِ کاملہ اور حکمتِ بالغہ کا لازمی عنصر ہے اور بلاشبہ اللہ ہی ہر شے پر قادر ہے اور اسے کسی حکم کو باطل (منسوخ) کر کے کسی دوسرے حکم کو نازل کرنے میں عجز و درماندگی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا وغیرہ

یہ حضرات اس تشریح کے ذریعے یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ:

منکرینِ حق کا رد کر دینے کے بعد اللہ سبحانہٗ نے زجر و توبیخ اور ڈرانے دھمکانے کا ایسا انداز منتخب فرمایا جس سے مرعوب ہو کر وہ لوگ ضرور ہی تسلیم کر لیں اور قرآن حکیم میں اس کا واقع ہونا قدرتِ کاملہ سے بعید نہ سمجھیں۔ یعنے فرمایا کہ:

کیا تم نے غور نہیں کیا کہ ارضی و سماوی کائنات پر صرف ذاتِ مطلق ہی کی فرمانروائی اور حکومت ہے
اور اس کے سوا تمہارا کون حامی و ناصر ہے ؟

کون معترضین ؟ مفسر حضرات نے جس محنت شاقہ اور دماغی کد و کاوش سے وحی الٰہی کو بے نور ثابت کرنے کے لئے ایک فرضی شانِ نزول کو حقیقت بنا دینے کا جو فریضہ سر انجام دیا ہے اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ :

سیرت نبوی کے لاکھوں صفحات اور تاریخ اسلام کی سینکڑوں مجلدات میں اس قسم کا ایک آدھ اشارہ تک بھی نہیں ملتا جس سے معلوم ہو سکتا ہو کہ مشرکین مکہ یا منکرین حق کو ایسا کوئی معارضہ تھا یا معارضہ کا وہم گذرا تھا ؟

ثانیاً یہ کہ ـــــ اسلام کی ابتدائی سوسائٹی میں کوئی بھی ایسی بات نہیں اتری جس کا تعلق "حلت" سے تھا اور بعد میں اسے حرام کر دیا گیا ؟ ـــ نہ مکہ میں نہ مدینہ میں ؟ ـــ اور جب ایسا نہیں ہوا، تو نسخ قرآن کو تسلیم کرانے کے لئے ڈرانے اور دھمکانے کی غرض سے فرضی آیات کا نزول کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے ؟

رکاکتیں ہی رکاکتیں اوپر جس شانِ نزول کا خلاصہ دیا گیا ہے، فنی "معاییر" پر پرکھنے کے بعد لفظی رکاکتوں معنوی اضطراب اور تعبیر کے گہرے نقائص کا مجموعہ ثابت ہو جاتا ہے اور آیۂ زیر بحث کو بے ربط بنانے کے لئے اس کے رشتوں کو ماقبل اور مابعد سے بالکل کاٹ کر رکھ دیتا ہے۔ کیونکہ آیات کی ابتداء اس انداز سے کی گئی ہے کہ :

اہلِ کتاب و مشرکین کسی حال میں بھی اسلام کی بہتری و سربلندی نہیں چاہتے اور نہ ہی مسلمانوں کے لئے کسی بھلائی کے خواہاں ہیں۔

گویا کہ ـــ آیت کا سیاق اہلِ کتاب کے معاندانہ موقف کی ملامت پر مشتمل ہے ـــــــــــ
اور اس میں صاف اشارہ ہے کہ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب میں بڑے ہی تعنت اور کٹ حجتی سے کام لے رہے اور آپ سے یہودیوں کی طرح غیر ضروری سوالات کر رہے تھے ۔
یعنے آیت کے آخری فقروں (سباق) میں ایک معنے خیز انداز میں فرمایا کہ ام تریدون ان تسئلوا رسولکم کما سُئل موسیٰ من قبل۔
یعنے ـــ تم چاہتے ہو کہ اپنے رسول سے (دین کے بارے میں) غیر ضروری سوالات کرو جیسے کہ یہودی موسیٰ علیہ السلام سے کرتے رہے ؟

ـــــ غور فرمائیے ان دونوں فقروں (سیاق و سباق) کے وسط میں ما ننسخ کا فقرہ واقع ہے۔ علمائے تفسیر کے نقطۂ نظر سے اس کی پوزیشن کیا رہ جاتی ہے ؟

صحیح تعبیر مقام کی مناسبت سے ذیل میں ہم امام جلیل شیخ محمد عبدہ (متوفی ۱۹۰۵ء) کی تفسیر کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں تاکہ اہل علم آیہ کریمہ کی سچی تفسیر معلوم کرکے خود ہی اندازہ کرلیں کہ علماء حضرات کا موقف کتنا کمزور اور بودا ہے؟ یہ تفسیر ایک ایسے زاویہ سے بحث کرتی ہے جو بہت سی سطح بین نظروں کی رسائی سے باہر ہے یعنے قدیم تفاسیر کے برعکس یہاں آیہ کے معنی — دلائل اور براہین کیئے گئے ہیں۔ مفتی مرحوم فرماتے ہیں کہ:

والآیۃ فی اصل اللغۃ ھی الدلیل والحجۃ والعلامۃ علی صحۃ الشئ و سمیت جمل القرآن آیات لانھا باعجازھا حجج علی صدق النبیؐ ودلائل علی انہ موید فیھا بالوحی من اللہ عزوجل۔ من قبیل تسمیۃ الخاص باسم العام۔

یعنے "آیت کے لغوی معنےٰ ہیں:

دلیل، حجت اور کسی شے کی صحیح دریافت کرنے کی علامت کے — اور قرآنی فقروں کو اس معنےٰ میں آیات کہا جاتا ہے کہ یہ دراصل اپنی اعجازی صلاحیتوں کی وجہ سے نبی علیہ السلام کی صداقت کے لیے حجتیں اور براہین کی حیثیت رکھتی ہیں اور دلائل ناطقہ ہیں اس بات پر کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وحی الٰہی سے مؤید اور منصور ہیں۔

یہاں آیت کو عام کہہ کر خاص مراد میں استعمال کیا گیاہے یا یہ کہ مقصود تو نبی علیہ السلام کی تائید و نصرت ہی تھی مگر انداز "تعبیر" عام اختیار کیا گیا۔

اب رہا یہ سوال کہ کس طرح معلوم ہوا کہ "آیہ" سے مراد نبی علیہ السلام کی تائید ہی مطلوب تھی؟ تو اس کا جواب یہودی مضمرات میں تلاش کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہودیوں کو رسالت محمدیہؐ میں اس بنا پر شک تھا کہ ان کے عقیدے میں

نبوت تو صرف بنی اسرائیل ہی کے حصے کی چیز ہے وغیرہ

ان کے اس زعم باطل اور دعوئے فاسد کہ — لولا اوتی مثل ما اوتی موسیٰ من الآیات — کا الزامی رنگ میں یہ جواب مرحمت فرمایا کہ:

موسےٰ کو جو آیات (براہین نبوت) ملی تھیں کیا انہوں نے اس سے انکار نہیں کیا؟ (یقیناً کیا تھا!)

اولم یکفروا بما اوتی موسیٰ من قبل؟

یہاں یہودیوں کے اس قول میں آیات — بمعنیٰ دلائل و براہین نبوت استعمال ہوئے ہیں اسی طرح زیر بحث آیات میں مومنوں کی اس جماعت سے خطاب ہے جن کے قلوب و اذہان کو ریب و تشکیک کے اثرات سے یہودی متاثر کر رہے تھے گویا اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ فرمانا چاہتے تھے کہ:

جس طرح رب العزت کی قدرت کاملہ نہ تو محدود ہے اور نہ ہی کسی خاص دلیل کی پابند — اور مخصوص براہین میں مقید ہے — اسی طرح اس کی حجت بالغہ بھی کسی سابقہ دور میں محصور ہو کر نہیں رہی تاکہ آگے بڑھ نہ سکے — اللہ تو اس پر قادر ہے کہ جو آیات (و براہین) موسےٰ کو عطا ہوئی تھیں ان

سے بہتر اور افادی حیثیت سے مثبت دلائل آج بھی لا سکتا ہے یا ان جیسے ہی سہی ـــ اور ایسا کرنے میں اس کی قدرت کبھی عاجزی کا شکار نہیں ہوئی نہ ہی اس کی حکمرانی سے کوئی نکل سکتا ہے۔ اس کی رحمت کسی ایک قوم کے حق میں خاص نہیں ہے کہ انبیاء و مرسلین اسی ہی گروہ سے ہوتے چلے آئیں۔

کلا ان رحمتہ وسعت کل شیئ۔ اللہ کی رحمت نے کائنات کی ہر شے کو گھیر رکھا ہے

(خلاصہ از تفسیر "المنار" طبع اول مصر جلد ۱/۲۱۷)

مفتی مرحوم کی اس نورانی تفسیر نے فکر و نظر کے مزید گوشے واضح کئے ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن حمید کا معاملہ اس سے بہت ہی اونچا وارفع ہے کہ ہم اپنے فہم ناقص اور عقل خام سے جس طرح چاہیں جب چاہیں بے تکلف نسخ کی خراد پر چڑھاتے جائیں آپ کی ژرف نگہی ملاحظہ ہو۔ آیہ "ماننسخ" کی ذیل میں کیا ہی فکر انگیز بات کہہ گئے ہیں کہ :

جب ہی ہم نے کسی دلیل کو نسخ کیا تو اس کی جگہ دوسرے نبی کی صداقت پر ـــ دوسری دلیل لے آئے ، اور سابقہ دلیل کو کسی اور نبی کی تائید کے لئے چھوڑ دیا۔

اس کے معنے یہ ہوئے کہ سابقہ دلیل اگر کسی نبی کی صداقت کے نہیں لائی گئی تو اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ ـــ وہ دلیل ہی باطل اور منسوخ ہو گئی ؟

صحیح تفسیر ایک اور زاویہ سے

امام ہدایت سرسید اعظم (متوفی ۱۸۹۸ء) فرماتے ہیں کہ :

ہر ایک شخص جس کے مزاج میں کج فہمی نہیں ہے وہ اس آیت کو اور اس سے پہلی آیت کو پڑھ کر سیدھا اور صاف مطلب سمجھ سکتا ہے۔ اس آیت سے پہلی آیت میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ـــ " اہل کتاب اس بات کو دوست نہیں رکھتے کہ خدا کی طرف سے تم پر کچھ بھلائی اترے اور بھلائی سے علانیہ مراد قرآن اور احکام شریعت ہیں۔

اہل کتاب جو اس بات کو دوست نہیں رکھتے اس کی صاف صاف دو وجہیں تھیں ، اول یہ کہ تمام انبیاء بنی اسرائیل میں گذرے تھے اور ان کو پسند نہیں تھا کہ بنی اسماعیل میں جن کو وہ بالطبع حقیر بھی سمجھتے تھے ، کوئی نبی پیدا ہو اس کی نسبت خدا نے فرمایا کہ ـــ اللہ مخصوص کرتا ہے اپنی رحمت سے جس کو چاہتا ہے ـــ

دوسری وجہ یہ تھی کہ احکام شریعت محمدی کے ۔ موسوی شریعت کے احکام سے کسی قدر مختلف تھے ـــ اور یہودی اپنی شریعت کی نسبت یہ سمجھتے تھے کہ وہ دائمی ہے اور کبھی کوئی حکم اس کا تبدیل نہیں ہونے کا ـــ اس کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ

جو آیت ہم منسوخ کرتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس کی مانند یا اس سے بہتر آیت دیتے ہیں۔ ـــ

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس مقام میں آیت کے لفظ سے قرآن کی آیت مراد نہیں ہے بلکہ موسوی شریعت کے احکام جو شرع محمدی میں تبدیل ہو گئے یا جن احکام شریعت موسوی کو یہودیوں نے بھلا دیا تھا وہ مراد ہیں۔

ہمارے اکثر مفسرین نے نہایت کج بحثی سے اس آیت میں جو لفظ "آیۃ" ہے اس کو قرآن مجید کی آیتوں پر محمول کیا ہے ـــــ اور سمجھا ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو جاتی ہے ـــــ اور اسی پر بس نہیں کیا بلکہ ننسہا کے لفظ سے یہ قرار دیا کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم بعض آیتوں کو بھول بھی گئے تھے اور ان دو لفظوں یعنے ننسخ ـــــ اور ـــــ ننسہا کی بنا پر جھوٹی اور مصنوعی روایتوں کے بیان کرنے سے اپنی تفسیروں کے ورق سیاہ کر دیئے ہیں مگر ان میں ایک روایت بھی صحیح نہیں ہے۔ (تفسیر القرآن سرسید مرحوم طبع ۱۸۹۱ء لاہور. جلد ۱/۱۷۵)

نیز

ہم ان باتوں پر اعتقاد نہیں رکھتے اور یقین جانتے ہیں کہ جو کچھ خدا کی طرف سے اترا وہ بے کم و کاست موجودہ قرآن میں جو درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں تحریر ہو چکا تھا موجود ہے اور کوئی حرف بھی اس سے خارج نہیں ہے اور نہ ہی قرآن مجید کی کوئی آیت" منسوخ" ہے۔

(حوالہ مذکور ۱/۱۷۶)

سید اعظم کی تفسیر سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ یہاں آیت سے تورات اور انجیل کے احکام ہی مراد ہیں بلکہ امام ابو مسلم اصفہانی (متوفی ۳۲۲ھ) نے بھی اسی ہی خیال کا اظہار فرمایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی نرالی ہے اور اتحاد مقصد کے بعد تعبیر کا مختلف انداز ایسی چیز نہیں ہے جس سے اصل مقصد پر زد پڑتی ہو ـــ سید اعظم ہوں یا مفتی مرحوم نقطۂ ماسکہ دونوں کا انکارِ نسخ ہی ہے اور دونوں ہی اس پر متحد ہیں کہ آیت کا سیاق ـــــ مایود الذین کفروا سے شروع اور سیاق ام تریدون ان تسئلوا سے لے کر سواء السبیل تک ہے اور دونوں کے مابین ماننسخ والی آیت واقع ہے لہٰذا جو لوگ اپنی مقصد برآری کے لئے اصول شکنی کرتے اور مربوط آیات کا ربط توڑ کر بے جوڑ ٹکڑوں میں بانٹ دیتے ہیں وہ اسلام کی خدمت نہیں خدمت کے سیاہ پردوں میں قرآن پر ظلم کرتے ہیں۔

اور ہاں سید اعظم نے اپنے بلیغ انداز میں بالکل ہی سچ فرمایا ہے کہ جھوٹی اور مصنوعی روایتیں بیان کر کے "ننسخ" اور ننسہا کا خرافیانہ مفہوم متعین کیا گیا ہے اور اس کی تصدیق کے لئے آئندہ کے اوراق حاضر ہیں۔

خرافیانہ تفسیر کا ایک نمونہ

امام ابن ابی حاتم (متوفی ۳۲۶ھ) ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ:
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر رات کو اگر وحی نازل ہوتی تو دن ہوتے ہی آپ بھول جاتے تھے۔ اس پر اللہ سبحانہ نے حقیقت حال واضح کر دی کہ ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا

اے محمد وحی الٰہی کے فراموش ہو جانے کے جس خدشہ سے آپ دوچار ہیں اس میں آپ کے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے کہ

ہم خود ہی نسخ اور نسیان کا رول ادا کر رہے ہیں

(ابن کثیر مع البغوی طبع "المنار" پریس قاہرہ جلد ۱/۱۷۵، ۱۷۶)

تحلیل

حضرت ابن عباس کی یہ تفسیر واضح کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ رسالت میں معصوم نہیں تھے اور اخذ قرآن میں خام ذہن تھے، معاذ اللہ! کیونکہ اس روایت کی روشنی میں آپ کو اپنی ہی وحی فراموش ہو جاتی اور اپنے ہی حواس جواب دے جاتے تھے۔ ثم معاذ اللہ! ــــ اور آپ کے اسی ہی نسیان پہ پردہ ڈالنے کے لئے اللہ سبحانہ وتعالیٰ اسے حقیقی نسخ اور انسأ سے تعبیر فرماتے ہوئے تصدیق مزید فرما دیتے ہیں، کہ وحی رسالت کے نسخ ونسیان کے ہم ہی ذمہ دار ہیں۔ ؟

ہماری ناقص رائے میں اس تفسیر کو درخور اعتنا سمجھنے میں دیگر خرابیوں کے علاوہ بڑی خرابی یہ ہے کہ اس سے قرآن پاک کے صریح ارشادات سے انحراف اور تکذیب لازم آتی ہے ــــ ارشاد ہے ــ سنقرئك فلا تنسىٰ، ہم اپنا کلام ناقابل فراموش بنا کر آپ کو تعلیم کر دیں گے ــــ اس واضح اور صریح فرمان الٰہی کی موجودگی اور انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون کی ضمانت کے باوصف ابن عباس کی تفسیر پہ عقیدہ رکھنا حقیقت پسندی کے سراسر منافی ہے۔

ابن عباس کی اس روایت کے بارے میں سید اعظم کی طرح علامہ محمد عبدہ مرحوم بھی فرماتے ہیں کہ ولاشك عندی هذه الروایة مکذوبة وان مثل هذا النسیان محال علی الانبیاء لانهم معصومون فی التبلیغ والآیات الکریمة ناطقة بذالك۔

> میرے نزدیک عباسی روایت جھوٹی اور باطل ہے اور انبیاء علیہم السلام سے اس قسم کے نسیان کا صادر ہونا محال اور قطعاً ناممکن ہے ــــ انبیاء کرام تبلیغ رسالت میں محفوظ اور حفظ آیات میں معصوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ وحی الٰہی کی واضح آیات اس پر ناطق اور گواہ ہیں۔

(تفسیر المنار طبع اول جلد ۱/ ۴۱۵)

امام طبری کی رائے

شیخ المفسرین امام محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۲۳ھ؟) لکھتے ہیں کہ سنقرئك فلا تنسىٰ وغیرہ آیات کی موجودگی میں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقعۃً ہی اپنی وحی بھول جاتے رہے تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ فراموش شدہ آیت ہمیشہ کے لئے ذہنوں سے محو ہو کر رہ گئی اور رسول اللہ کے ذہنوں سے محو ہونے کے باعث ہی قرآن پاک میں درج نہ ہو سکی ــــ اگر نسیان وحی کا یہی معیار سامنے رکھا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام ذیل کی آیات پڑھتے رہے اور ان کو فراموش نہیں ہوئیں اور ایسا ہونا بجائے خود دلیل ہے کہ ابن عباس یا دیگر مفسرین کی تاویل سراسر غلط اور مردود ہے۔

اس کے بعد ابن جریر نے محولہ آیتوں کا اس طرح تعارف کرایا ہے۔ مثلاً

ملہ بلغوا عنا قومنا ان لقینا ربنا فرضی عنا وارضانا

(تفسیر طبری طبع دار المعارف مصر جلد ۲/ ۴۷۹)

۲۔ لوکان لابن آدم وادیان من مال لابتغی لھما ثالثا ولا یملأ جوف ابن آدم الا التراب ویتوب اللہ علی من تاب۔

(حوالہ مذکورہ ۲/ ۴۸۰۔ نیز ملاحظہ ہو مسلم طبع مصر ۱/ ۲۸۶ تفسیر درالمنثور جلد ۱/ ۱۰۵ وغیرہ)

ابن جریر کا تبصرہ واضح کرتا ہے کہ صحابہ کرام کے ذہنوں سے جب غیر قرآنی آیات محو نہ ہوسکیں تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن سے خود قرآن پاک ہی کی آیات ہمیشہ کے لئے محو تسلیم کرلی جائیں ــــ ؟

یہاں طبری کا استدلال بھی بتلا رہا ہے کہ "ما ننسخ" کے نزول کا ایسے کسی واقعہ سے تعلق ہی نہیں ہے جو نتیجہ کے لحاظ سے نسخ ہی کا غماز ہو۔ اس لحاظ سے امام ابن جریر طبری نے جس مقصد کو سامنے رکھ کر "خرافیانہ تفسیر" کی تردید کی ہے وہ یقیناً قابلِ صد ستائش ہے لیکن بطور مثال جن آیات کو آپ نے پیش کیا ہے ان کی قرآنیت سراسر مشتبہ مشکوک اور جھوٹ ہے۔ تفصیل کا یہ مقام اگرچہ نہیں ہے تاہم قطع نظر اس کے کہ متروکہ آیات کی اصلیت کیا ہے؟ ـــــ الفاظ کا اختلاف ہی ان کی حقیقت واضح کردینے کے لئے کافی ہے۔ مثلاً نمونے کی پہلی آیت کو دیکھئے کہ انہیں انا لقینا ربنا کو مختلف روایات میں اضافہ "قد" کے ساتھ انا قد لقینا ربنا تحریر کیا گیا ہے۔

(فتح الباری طبع بولاق ۷/ ۱۹۷ مسلم طبع مصر ۱/ ۱۸۷۔ ۱۸۸)

حالانکہ وحی الٰہی میں اختلاف نہ ہونا چاہئیے۔

اسی طرح دوسری مذکورہ آیت: وادیان من مال کی بجائے وادیان من ذھب کے الفاظ سے بھی مروی ہے۔ (ابن کثیر مع البغوی طبع المنار ۱/ ۱۷۳/ ۱۷)

اور یہ اختلاف اور تضاد بجائے خود ان کے کلام الٰہی ہونے کی نفی کرسکتا ہے، یہ علاوہ اس کے کہ "ما ننسخ" کی تفسیر میں ابن عباس کی طرف منسوب روایت کی سند کے تمام راوی مجروح اور کچھ مجہول ہیں ماسوائے عکرمہ کے، اور عکرمہ کے بارے میں حافظ ابن حجر نے "مقدمہ فتح الباری" میں دفاع کرنے کے باوصف جو تأثر دیا ہے یا امام نقید، علامہ ذہبی نے "میزان الاعتدال" میں جو تفصیل دی ہے اس کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ عکرمہ بڑا ہشیار، چالاک، بدمست اور مکار انسان تھا جس نے اپنی فاسد اغراض کی تکمیل کے لئے ابن عباس ہی کو اکسپلائٹ کر رکھا تھا بلکہ ابن عباس کے فرزند کے بقول۔ اس شخص نے ابن عباس کے نام پر جھوٹ کو حقیقت بنا کر پیش کرنے میں خاص مہارت حاصل کر رکھی تھی۔

(تفاصیل ملاحظہ ہوں باب دوم منسوخ ۲۴۰)

پھر اگر یہ روایت صحیح تسلیم کرلی جائے تو بھی عقل اسے باور نہیں کرسکتی کیونکہ نسیان کا تعلق انسان کے داخلی وصف سے ہے جس کی پہچان سے ابن عباس یقیناً معذور تھے۔ آپ کو یہ کیسے پتہ چلا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس باطنی وصف (بلکہ عیب) سے متصف اور ملوث بھی تھے؟ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس سے بہ نفس نفیس اس عیب کا اعتراف کیا تھا؟ جب کہ آپ وفات نبوی صلعم کے وقت کم سن بچے ہی تھے۔ ہے کوئی جو اس رازِ سربستہ کو منکشف کرے؟

خرافیانہ ایک اور روایت

ذیل میں ایک اور روایت کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو سابقہ خرافیانہ مفہوم کو پختہ اور مؤکد کرنے کے لئے وضع کی گئی تھی۔ امام طبرانی (متوفی ۹۷۱ء) نے سالم عن ابیہ کے ذریعہ بیان کیا ہے کہ

قرأ رجلان سورتان اقرأهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يقرأن بهافقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فاصبحا غاديين على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذالك له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انها مما نسخ وانسي فالهوا منها فكان الزهري يقرأها ما ننسخ من آية او ننسها۔

یعنی

دو (نامعلوم) اشخاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کردہ دو سورتیں نماز میں ہمیشہ تلاوت کرتے رہے لیکن ایک دفعہ ایسا بھی ہوا کہ وہ دونوں صبح کو بیدار ہو کر جب نماز قائم کرنے لگے تو (پوری کوشش کے باوجود) تعلیم کردہ سورتیں تلاوت نہ کر سکے جس سے بہت ہی سراسیمہ اور بے حد پریشان ہو کر صبح ہوتے ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر تمام ماجرا بیان کر دیا۔ آپؐ نے سارا واقعہ سن کر فرمایا کہ: یہ سورتیں دراصل اس قبیل کی تھیں جن کے بارے میں "نسخ" اور "انساء" کا قانون وضع ہوا ——

چنانچہ (اس کے بعد نامعلوم دو) صحابہ نے فراموش سورتوں کا خیال ترک کر دیا۔

امام المفسرین والمحدثین محمد بن شہاب زہری (متوفی ۷۴۲ء)، اس واقعہ کی طرف اشارہ کر کے پڑھا کرتے تھے، ما ننسخ من آیۃ او ننسھا یعنی فراموش شدہ سورتیں اسی الٰہی قانون کے مطابق ہی منسوخ اور ذہنوں سے محو ہو گئی تھیں۔ (ابن کثیر مع البغوی جلد ۱/ ۲۷۴)

جائزہ

یہ روایت بھی اپنے مفہوم میں اس خیال کی توثیق کرتی اور مفہوم بندی سے واضح کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی زیر بحث آیت کے اس ٹکڑے سے قرآن کا منسوخ ہونا ہی مراد لیتے تھے۔

لیکن افسوس کہ یہ روایت اس قابل ہی نہیں کہ اس کی بنیاد پر قرآن میں نسخ کا عقیدہ رکھا جا سکے۔ امام ابن کثیرؒ نے یہ روایت نقل کر کے ساتھ ہی وضاحت بھی کر دی ہے کہ اس کا ایک راوی سلیمان بن ارقم (متوفی سنہ) ضعیف تھا۔

ابن کثیرؒ کی اس وضاحت کے بعد کچھ کہنا غیر ضروری تھا مگر ابن کثیرؒ نے سلیمان کے عیب کو اٹھانے کے لئے ایک اور سند بیان کر دی ہے جو ان کے خیال میں ابن ارقم والی سند کی بہ نسبت غیر مجروح اور ثقہ راویوں پر مشتمل ہے ذہبیؒ

امام موصوف کے اس رویہ سے شبہ گزرتا ہے کہ کوئی سادہ لوح یہ سمجھنے میں پس وپیش نہیں کرے گا کہ دو نامعلوم صحابیوں والی روایت ضرور کوئی اصلیت رکھتی ہے؟

لہٰذا اس شبہ کے ازالہ کے لئے دونوں اسناد کا فنی جائزہ لینا ضروری ہو جاتا ہے جو بالتفصیل حاضر ہے۔

پہلی سند امام طبرانی فرماتے ہیں: اخبرنا ابو سنبل عبد اللہ عبد الرحمان بن واقد اخبرنا ابی اخبرنا العباس بن الفضل عن سلیمان بن ارقم عن الزھری عن سالم عن ابیہ قال قرأ۔

اس روایت کے کچھ راویوں ابو سنبل عبد اللہ اور عباس بن الفضل کے ضعف و گمنامی پر تمام ائمہ رجال اور نقادانِ فن متفق الرائے تھے۔ رہے سلیمان بن ارقم اور امام زہری تو امام زہری کے بارے میں اتنا ہی کافی ہے کہ آپ بایں جلالتِ شان انتہا درجے کے مدلس تھے۔ (طبقات المدلسین طبع مصر ۱۳۲۲ھ ص۱۵)

اور قاعدہ یہ ہے کہ مدلس اگر اپنے استاد سے حرف "عن" کے ساتھ روایت کرے تو ایسی روایت مردود و ناقابلِ اعتبار ٹھہرے گی۔ چنانچہ زہری کو دیکھیے کہ اسی حرف "عن" کے ساتھ اپنے استاد سالم سے روایت کر رہے ہیں۔ جس سے ہمارے اس اندیشے کو تقویت ملتی ہے کہ یہ روایت ضرور ہی مجروح ہے کیونکہ زہری تو اتنا بھی نہ کر سکے کہ قرآن پاک کی دو سورتوں کے فراموش ہونے کے واقعہ کے لئے گمنام کرداروں کو آگے بڑھانے سے پرہیز کرتے۔

اب روایت ہٰذا کے ایک اہم کردار سلیمان بن ارقم سے ملیے کہ یہ حضرت امام ابن کثیر جیسے سلفی مفسر کے الفاظ میں ضعیف تھے اور یہ ابن ارقم جو بڑے بڑے محدثین کے استاد بھی تھے اور شاگرد بھی، ان کے بارے میں ایک سلفی مدرسۂ فکر کی جانب سے آئی رائے بھی ہمارے نزدیک بڑی وقعت رکھتی ہے، خاص کر امام ترمذی نے کہا ہے، کہ اس کی احادیث متروک تھیں۔ امام احمد بن حنبل نے "ہیچ نہیں" سے تعبیر فرمایا۔ ابن معین نے کہا کہ لیس یسوی فلسا اس کی روایتیں کوڑی کے برابر بھی نہیں ہیں۔ عمرو بن علی الباہلی کہتے تھے کہ اس کی روایتوں کو دوسرے جانتے بھی نہیں تھے۔ امام المحدیث امام بخاری نے لکھا ہے کہ محدثین نے اس کی روایات کو ناقابلِ اعتماد سمجھ کر ترک کر دیا تھا۔ ابو زرعہ نے کہا ہے کہ اسکی روایتیں "بیڑا غرق" نوعیت کی ہیں، آجری، ابو حاتم، ابن خراش اور بہت سے محدثین نے اس کی روایات کو متروک قرار دے دیا تھا، جوزجانی، حاکم، دارقطنی، عمرو بن علی الفلاس، ابن عدی اور امام مسلم نے اسے "ساقط" "متروک الحدیث"، پایۂ اعتبار سے گرا ہوا اور منکر الحدیث کے سرٹیفکیٹ سے نوازا ہے۔ یعقوب بن سفیان، اس کی روایت سے دائماً منہ پھیر لیا کرتے تھے۔ ابن حبان نے اس راز سے اس طرح پردہ اٹھایا کہ:

یہ شخص ثقہ لوگوں کے نام پر جھوٹی اور وضعی احادیث تراش لیا کرتا تھا اور مزید سنئے کہ یہ سلیمان بن ارقم حافظ شیرازی کے بقول: ع

چوں بخلوت میروند آں کار دیگر میکنند۔

کارگہِ خلوت کے شناور بھی تھے یعنی درسِ حدیث کے ساتھ ساتھ عجمی فیض بھی جاری کر رکھا تھا۔ امام محمد بن عبد اللہ الانصاری (متوفی ۲۱۵ھ) فرماتے تھے کہ:

ہم جب گبھرو (امرد) تھے تو اس وقت لوگ ہمیں سلیمان بن ارقم کے پاس جانے سے روکتے تھے

ابن حجر نے کہا ہے کہ محمد بن عبد اللہ الانصاری نے مزید انکشاف کیا کہ:

سلیمان بن ارقم خوب صورت لونڈوں سے .... ذکر عنہ امراً عظیما۔

(تہذیب التہذیب طبع اول دکن جلد ۴/ ۱۶۹/ ۱)

دوسری سند امام ابوبکر انباری (متوفی ۳۲۹ھ) روایت کرتے ہیں کہ:

عن نصر بن داؤد عن ابی عبید اللہ عن عبد اللہ بن صالح عن اللیث عن یونس وعقیل عن ابن شہاب عن ابی امامۃ بن سہل بن حنیف (ابن کثیر مع البغوی ۱/ ۱۴۷)

اس کا پورا سلسلہ حرف "عن" کے ساتھ قائم ہے جو اصطلاح محدثین میں "انقطاع" پر دلالت کرتا ہے۔ خاص کر پہلے دو راویوں کو چھوڑیئے کہ ان کا کتب رجال میں کہیں بھی تعارف نہیں ہے۔ اب رہے عبد اللہ بن صالح المصری تو ان کا مختصر تعارف حاضر ہے۔

عبد اللہ بن صالح مذکور ثقہ ہونے کے باوصف محدثین کرام نے لکھا ہے کہ تغیر بآخرہ فکان یغلط بڑھاپے میں اس کا دماغی توازن بگڑ گیا تھا جس کی وجہ سے غلط بیانی یا غلط روایتیں بیان کیا کرتا تھا بلکہ غیر ارادی طور پر جھوٹ بھی بول لیتا تھا۔ لا یتعمد الکذب الا سہوا — امام ابن ابی حاتم نے لکھا ہے کہ اس کی حدیثیں خانہ پری کے طور پر لکھ لی جائیں مگر حجت کے قابل نہیں۔ امام نسائی نے اسے غیر ثقہ اور یحیٰی بن سعید نے "لیس بشیء" کا سرٹیفکیٹ عطا فرمایا۔ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں لکھا ہے کہ تاریخ حجاز کے بارے میں اس کے پاس جتنی احادیث ہیں میں انکی نفی (اور تکذیب) کرتا ہوں۔ اسی عبد اللہ میں دوسرا عیب یہ تھا کہ امام مالک سے بے بنیاد روایتیں کیا کرتا تھا یعنے امام موصوف پر دیدہ دانستہ جھوٹ بول لیتا تھا۔

اسی طرح یہ روایت کرتے ہیں لیث بن سعد بن عبد الرحمن فہمی سے اور لیث کی حالت یہ ہے کہ یحیٰی بن سعید قطان اس سے بے حد سوء ظن رکھتے تھے یہ غالباً اس لئے کہ لیث مذکور اساتذہ کے انتخاب میں متساہل اور غیر محتاط تھے مثلاً وہ یونس بن یزید الایلی (جو کہ اس سند میں بھی واقع ہے اس) سے بھی روایت کرتے تھے جس کا حال یہ ہے کہ بتصریح امام احمد منکر احادیث بیان کیا کرتا تھا۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ یونس کی احادیث ناقابل حجت ہیں۔ یہ راوی تو صحاح ستہ کے تھے مگر کہا جاتا ہے کہ اس کی سب سے کمزور روایت وہی ہوتی تھی جو اس نے ابن شہاب سے روایت کی ہوتی جیسا کہ زیر تنقید سند میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یونس کے ضعف کو ختم کرنے کے لئے امام انباری نے عقیل بن خالد کا نام بھی پیش کیا ہے لیکن عقیل کی متابعت (اور پشتیبانی) بھی اس مقام پہ بے سود ہے کیونکہ اس نے ابن شہاب سے ایک لفظ بھی نہیں سنا لکھے لکھائے کسی مجموعہ سے روایت کرنے کی اجازت لے رکھی تھی۔ تاہم اگر اسے ابن شہاب کا شاگرد ہی تسلیم کر لیا جائے تو بھی امام المحدثین ابن شہاب اس پائے کے نہیں تھے کہ ان کی روایت بغیر سماع ہی کے قابل قبول ہو کیونکہ آپ غالی قسم کے مدلس تھے (طبقات المدلسین طبع مصر ص ۱۵) اور یہاں اسی تدلیسی انداز سے روایت کرتے ہیں ابی امامہ سے۔ ادھر قاعدہ یہ ہے کہ غالی قسم کا مدلس جب حرف "عن" کے ساتھ اپنے استاد سے روایت کرے تو وہ مردود ہے۔

امید ہے کہ دونوں اسناد کے راویوں کی پوزیشن معلوم ہوجانے پر خرافیانہ تفاسیر کی حقیقت واضح ہوچکی ہوگی

قرآن سراپا خیر ہے

ان جائزوں، تنقیدوں اور فنی وضاحتوں کے باوجود اگر ہم عامۃ المفسرین کی رائے کے مطابق آیت سے مراد قرآنی آیات ہی لے لیں، براہین، دلائل اور آیات تورات کے مفہوم میں استعمال نہ کریں تو پھر فرمایا جائے کہ ہمارے پاس کون سی دلیل باقی رہ جاتی ہے جو قرآن پاک کی بعض آیات کو دوسری آیات کے مقابل "خیر" کہیں، یا ایک حکم کو دوسرے سے بہتر اور حسب حال قرار دیں؟ قرآن پاک تو اللہ تعالیٰ کا کلام ہونے کی وجہ سے آپ کی صفت ہے۔ کیا خدا کی بعض صفات کو "خیر" اور بعض کو "لاخیر" سے موسوم کیا جاسکتا ہے؟ — امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری یوں تو عام مفسروں کی طرح قائلین نسخ ہی میں سے تھے، لیکن لفظ "خیر" کی تعبیر میں ان کا انداز بیان ہمارا ہی مؤید ہے، چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ:

وغیر جائز ان یکون من القرآن شیئ خیر من شیئ لان جمیعہ کلام اللہ ولا یجوز فی صفات اللہ تعالیٰ ذکرہ۔ ان یقال لبعضہا افضل من بعض وبعضہا خیر من بعض

قرآن پاک میں سے کسی ایک شئے کو کسی اور شئے کے مقابل خیر (بہتر) کہنا غلط اور ناجائز ہے کیونکہ قرآن پاک سراسر کلام الہٰی اور اللہ کی صفت ہے اور صفات الہٰی کے بارے میں یہ کہنا جائز ہی نہیں ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر کسی طرح افضلیت حاصل ہے یا یہ کہ بعض صفات دوسری صفات کی بہ نسبت "خیر" ہیں۔

(تفسیر طبری، دار المعارف مصر ۲/۴۸۳/۱۷تا ۱۹)

امام طبری کے یہ الفاظ غماز ہیں کہ سلف صالحین جب بھی ڈوب کر کلمات الہٰی میں غور و فکر سے کام لیتے تو ان کے منہ سے قرآن کی عظمت اور بلاغت کا بے ساختہ اقرار ہوجاتا تھا۔ امام موصوف کے ان بصیرت افروز کلمات کی روشنی میں آیات قرآنی کے نسخ کا معاملہ کسی حد تک کھٹائی میں پڑجاتا ہے کیونکہ یہاں اکثریت کا عقیدہ ہی یہ ہے کہ:

"منسوخ آیت سے ناسخ آیت بہتر (اور خیر) ہے"

(طارق حرم مکی، ۱۱جولائی ۱۹۶۲ء)

ناسخین قرآن کی دوسری (۲) قرآنی دلیل

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ

نسخ کی تعریف میں متعدد بار واضح کیا جاچکا ہے کہ علمائے تفسیر نے منجملہ دیگر توجیہات کے ایک تعریف یہ بھی کی ہے کہ۔ ابطال الشیئ وزوالہ واقامۃ آخر مقامہ۔

کسی شئے کو زائل اور باطل کرکے اس کی جگہ دوسری کو برقرار کردینا بھی نسخ ہے (قرطبی)

جو لوگ ناسخ و منسوخ کو اس اساس پر مانتے ہیں کہ ناسخ (آخری) حکم کے بعد منسوخ (سابقہ حکم) باطل ہو گیا۔ وہ اصل میں ایک وہم کے شکار ہیں اور اپنے غلط عقیدے کو یہ سمجھ کر سہارا دے رہے ہیں کہ

جب آخری نص نے سارا کام ہی تمام کر دیا تو اب نہ اختلاف رہا اور نہ تناقض کا خوف باقی اور نہ ہی کسی طرح کی عملی دشواری؟

بظاہر تو یہ توجیہہ بہت ہی بھلی معلوم ہوتی ہے، لیکن ایک مؤمن صادق جب اس کی مضمر خرابیوں کا خالی تصور ہی کرنے لگ جاتا ہے تو اس کے جسم کا رُواں رُواں کھڑا ہو جاتا ہے اور حواس مرتعش ہونے لگ جاتے ہیں، کہ یا اللہ! باطل کے نفوذ اور سرایت کرنے کا یہ تصور اور تیری مقدس اور محکم کتاب کے بارے میں۔؟ **العیاذ باللہ!**

سنّت اللّٰہ

جس موہوم تناقض کی آڑ میں نسخ آیات پر زور دیا جا رہا ہے غالباً اس پر غور نہیں کیا گیا کہ: شریعتوں کے اساسی قوانین خواہ وہ کسی بھی معاملہ میں ہوں ایسی باریکی اور "دقت" سے ترتیب پاتے ہیں کہ ان کی ہر ہر آیت اپنے ماحول میں قابل عمل اور گوارا ہوتی ہے اور جب وہ ماحول نہیں رہتا تو اس آیت کی جگہ دوسری آیت ایک مناسب توجیہہ کے ساتھ لے لیتی ہے۔ اسی طرح جب بھی سابقہ آیت کے لئے دوبارہ ماحول سازگار ہوتا ہے تو آئندہ اس کی ہی روشنی میں عمل کا میدان تیار ہو جاتا ہے۔ یہ سنت اللہ ہے۔ اسے کسی طرح کے تضاد اور تناقض سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔

کیا اس منفرد اور باریک ترتیب یا شریعت میں درجہ بدرجہ کی پالیسی کو نسخ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے؟

ایک مثال

دوا جس تشخیص کی رو سے قابل استعمال ہوتی ہے اس حد تک یقیناً مفید ہے، لیکن بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ تشخیص تو ایک ہی ہے مگر مزاج کے اختلاف سے دوا کی تبدیلی لازم ہو جاتی ہے، لیکن اس کے معنیٰ یہ نہیں کہ سابقہ دوا کسی دوسرے مریض کے موافق بھی نہیں آ سکتی، یا یہ کہ اس کا مفعول بیکار اور اثر زائل ہو گیا ہے؟ پس یہ کہنا معقول نہیں ہو سکتا کہ سابقہ دوا مضر اور ہمیشہ کے لئے ناقابل استعمال ہو گئی؟

اب آئیے! قائلین نسخ کی دوسری قرآنی دلیل کی طرف جس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ:

سابقہ حکم کے ابطال اور نئے حکم کے اثبات کا قانون خود قرآن محکم کی حسب ذیل آیات سے بھی مستنبط ہو سکتا ہے بلکہ امام فخر الدین رازی مرحوم کا ذاتی خیال بھی یہی ہے کہ اثبات نسخ کے لئے زیر بحث آیت ہی قابل رجوع ہو سکتی ہے

(تفسیر رازی طبع قاہرہ ۱۹۳۵ء جلد ۳ / ۱۵۶)

واذا بدلنا آیة مكان آیة والله یعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا یعلمون ٥ قل نزله روح القدس من ربك بالحق لیثبت الذین آمنوا وهدى وبشرى للمسلمین (نحل ۱۰۱ تا ۱۰۲)

اس آیت کا مفہوم عنوان "ترجمہ" میں آ رہا ہے۔ ذیل میں شان نزول کی حقیقت ملاحظہ ہو:

شانِ نزول

مفسر حضرات فرماتے ہیں کہ:

مکے کے مشرکین کہتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اپنی قوم سے عجیب مذاق سوجھی ہے کہ آج انہیں جو کچھ سناتے ہیں کل اس ہی سے روک دیتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص افترا پرداز ہے جو کہتا تو اپنے جی سے ہے اور منسوب کرتا ہے اپنے رب کی طرف۔ اس پر اللہ سبحانہٗ نے مشرکین کے اس خیالِ باطل کا رد کرتے ہوئے زیرِ بحث آیت نازل فرمائی۔

(تفسیر قرطبی طبع دار الکتب مصر جلد ۲/ ۶۱)

اس آیت کے شانِ نزول کے سلسلہ میں میں نے بہت سی کتابوں کی چھان پھٹک کی تاکہ صحیح شانِ نزول کا سراغ مل جائے اور صحیح سند کے ساتھ کسی صحابیِ رسول ؐ تک پہنچے مگر دُرِّ منثور، قرطبی، ابن کثیر، بحر المحیط اور غرائب القرآن وغیرہ دیکھ لینے کے باوصف میرا مقصد حل نہ ہو سکا۔ مجھے کوئی بھی ایسی سند نہیں مل سکی جو مذکورہ بالا شانِ نزول کی اساس بن سکے۔ غرائب القرآن کے ابوالحسین (متوفی ۷۱۰ھ) قمی نے ابن عباس کا حوالہ ضرور دیا ہے مگر اس کی سند نہ تو اس نے خود بیان کی ہے اور نہ ہی با اسناد تفاسیر میں اس کا نشان و پتہ ملتا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ صحابہ کرام کا دامن مذکورہ بالا شانِ نزول کی آلائشوں سے پاک ہے۔ اب رہے سیدنا ابن عباس تو (بشرطِ ثبوت) کہا جا سکتا ہے، کہ سورۃ نحل مکی ہے اور مکی بھی اس دور کی جب کہ حضرت ابن عباس ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔ لہٰذا ابن عباس کے نام پر آیۂ زیرِ بحث کا پس منظر تجویز کرنا مشکوک اور مشتبہ ہے۔ اس کی ذمہ داری آپ پر عاید نہیں ہو سکتی اور اگر کہیں سے اس کا سراغ مل بھی جاتا تو بھی دیکھنا یہ ہوتا، کہ قرآنِ پاک کی بے قید ہدایات اور آزادانہ اسلوبِ ہدایت کو کسی طرح کے اسبابِ نزول کی زنجیروں میں جکڑا جا سکتا ہے؟ ہمارے نزدیک اسلاف کا دامن اس سے پاک ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے با اعتماد شاگرد جناب عبیدہ بن قیس۔ الکوفی (متوفی ۷۲ھ ۶۹۱ء) سے روایت ہے کہ ان کے سامنے جب کوئی اسبابِ نزول کا سوال اٹھاتا تو آپ اسے سختی سے جھٹک دیتے اور فرماتے کہ:

علیك باتقاء الله والسداد. فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيم انزل القرآن

خدا سے ڈرو اور اس سے اپنی خامیوں کی اصلاح کرو۔ جو لوگ قرآن کے مخاطب اور حسبِ حال آیات کے نزول کا مشاہدہ کرنے والے تھے وہ تو چلے گئے، اب دوسرا کوئی نہیں جو اس معاملہ میں تمہاری رہنمائی کرے۔

(ابن سعد طبع لیڈن (ہالینڈ) جلد ۶/ ۶۲)

پانچ مزید شاہکارِ نزول

قرطبی (۲/ ۶۱) کے حوالے سے پہلا شانِ نزول آپ ملاحظہ فرما چکے۔ ذیل میں مفسرین کی ژولیدہ فکری کے مزید شاہکار ملاحظہ ہوں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

آیۂ اذا بدلنا (زیرِ بحث) اور آیہ ما ننسخ (جس پر بحث ہو چکی دونوں) کی شانِ نزول (و پس منظر) ایک ہی ہے اور دونوں کا تعلق نسخ ہی سے ہے۔ بقول طبری۔ پانچ اسناد سے مجاہد ایک سے قتادہ اور ایک سے ابن زید نے بھی ایسا ہی روایت کیا ہے۔

یہ اقتباس واضح کرتا ہے کہ دونوں آیتوں کے پس منظر ایک ہی جیسے ہیں۔ ادھر آپ آیہ ماننسخ کی شان ہائے نزول کے سلسلہ میں معلوم کر چکے کہ اس کے اسباب نزول بھی مختلف ہیں مثلاً

۱۔ جو منکرین حق تھے وُہ عقیدہ نسخ فی القرآن کی نفی کرتے ہوئے کہتے تھے کہ ایسا کرنا شانِ الٰہی سے بعید ہے وغیرہ ایسے ہی لوگوں کے جواب میں یہ آیات ہیں۔

۲۔ رسول اللہ کو اپنی ہی رات کی وحی صبح کو اور دن کی شام کو فراموش ہو جایا کرتی تھی اور کہ

۳۔ دو نامعلوم صحابیوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کردہ سورتیں اس خوبی سے فراموش ہو گئی تھیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی انہیں بھلا بیٹھے تھے۔

۴۔ بلکہ آیۂ ماننسخ کی شانِ نزول میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا تعلق تحویل قبلہ سے ہے یعنی قبلہ کی سمت تبدیل کرنے کا واقع پیش آیا تو اعتراض کرنے والوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ عجیب شریعت ہے کہ ردّ و بدل کا وسیع سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ وغیرہ

آئیے ایسے پس منظر کے ہوتے ہوئے اس جال میں وحی الٰہی کو مقید رکھنے والوں کی خیال آفرینیوں پر ہماری ذیل کی معروضات ملاحظہ ہوں۔

پس منظر کے تعدد اور ایک ہی آیت کے بارے میں توجیہات کی اس بہتات سے واضح ہوتا ہے کہ نسخ فی القرآن کے اختراع کنندگان کے ذہن میں کوئی ٹھوس، باوقار اور متعین مقصد موجود نہیں تھا وہ یہی چاہتے تھے، کہ ان آیات کے لئے متعدد پس منظر تراش کر لوگوں کو باور کرایا جائے کہ نسخ فی القرآن کا نظریہ خود قرآن ہی نے پیش کیا ہے اور بس۔ واقعات کی منطقی ترتیب اس کا ساتھ دے یا نہ دے اس سے ان کی کوئی غرض نہیں تھی۔

اب فرض کرو دوسری آیت کے پس منظر بھی وہی ہیں کہ پہلی آیت کے ضمن میں بیان ہوئے تو واقعات اس کی صحت سے اِبا کرتے ہیں کیونکہ تحویل قبلہ کا واقعہ مشہور معنے میں اگر تسلیم کر لیا جائے تو مدینہ منوّرہ ہی میں پیش آیا تھا اور آیۂ نحل جس کے لئے یہ پس منظر تجویز کئے گئے ہیں۔ تاریخ نزول کے لحاظ سے کئی برس پہلے مکۃ المکرمہ ہی میں نازل ہو چکی تھی، لہٰذا شانِ نزول میں جس تاریخی تسلسل کی ترتیب کو ملحوظ رکھنا چاہیے اس کا یہاں کوئی بھی امکان نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے شانہائے نزول جو آیۂ ماننسخ کے ضمن میں بتائے جاتے ہیں ان کی تنقیح اپنے مقام پر ہو چکی۔ یہاں نہ تو آیۂ زیر بحث سے ان کا کوئی جوڑ معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی کسی طرح کی مطابقت۔ لہٰذا ان جیسی شانہائے نزول کا ایک ہی مقصد ہو سکتا ہے کہ۔ ان کے تجویز کنندگان اپنے اپنے فہم اور پسند کے مطابق وحی الٰہی کو نازل کرتے رہے۔ اعاذنا اللہ منہ۔

یہ اٹکل پچو شانہائے نزول جو سراسر مفسرین کی ذہنی اپچ کے غماز ہیں۔ آج تک وثوق کے ساتھ نہ تو ان میں سے کسی "ایک" کا تعین ہو سکا ہے اور نہ ہی آیۂ زیر بحث کے کسی حقیقی پس منظر سے ہم آہنگی دکھلائی جا سکی ہے لہٰذا ان کے اختراع کنندگان کی "فکری آوارگی اور ذہنی عدم توازن"، اس بات پر برہانِ قاطع ہے کہ پوری تگ و تاز کے

کے باوصف معاملہ ہنوز ریب و تشکیک کی منزل سے آگے نہیں بڑھ سکا ہے۔

قرطبی کی خیال آفرینی

مفسر قرطبی (متوفی ۶۷۳ھ) نے جب محسوس کر لیا کہ شانہائے نزول کے تعدد و اختلاف کے باعث پانی مرتا نظر نہیں آتا تو آپ نے مفسروں کے ایک مشہور قاعدۂ نسخ کو سامنے رکھ کر آیہ "اذا بدلنا" کے لئے اپنے جی سے ایک پس منظر تجویز کر ڈالا، اور اگر ایسا نہیں تو پھر کسی کے گھڑے ہوئے پس منظر پر صاد ضرور کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

کچھ لوگ (جو مسلمان ہوں گے) جب محسوس کرنے لگے کہ بعض منسوخ شدہ نرم احکام کے بدلے کچھ سنگین اور شدید نوعیت کے احکام دیئے گئے ہیں تو ان کے دل پر یہ خیال ابھرا کہ ایسا ہونا قانونِ یُسر کے خلاف ہے۔

قرطبی اسی پس منظر کو ملحوظ رکھ کر وضاحت کرتے ہیں کہ:

"احکام میں ایسا تغیر و تبدل ضروری نہیں کہ "سخت" احکام کو منسوخ کر کے "سہل" احکام نازل کرنے پر منتج ہو یا یہ کہ لوگوں کی رغبت اور منشاء کے مطابق ہی ہوں۔ نہیں یہاں تو ایسا بھی ہوا کہ سہل احکام منسوخ کر کے دشوار احکام دیئے گئے۔ نظر بہر حال بندوں کی مصلحت پر ہوتی رہی ہے۔"

(خلاصہ از تفسیر قرطبی طبع دار الکتب مصر جلد ۲/ ۶۱ طبع اوّل)

قرطبی کی اس مغالطہ آفرینی سے واضح ہوتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کسی کافر و منکرِ حق کا جواب بن کر نہیں بلکہ ان مسلمانوں کا منہ بند کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے جو نسخ کے لئے یُسر کے خواہاں تھے یا کم از کم ان غیر مسلموں کے ہمنوا ضرور ہی تھے جو اپنے تخریبی ذہن کے باعث مسلمانوں کو نرم احکام کے بدلے سنگین احکام دیئے جانے پر اکسا رہے اور بدراہ کر رہے تھے۔ قرطبی کی اس خیال آفرینی کے جواب میں "نظرات فی القرآن" کے مصنف فاضل اجل محمد الغزالی کا خیال افروز جائزہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ یہ خیال آفرینی کسی طرح بھی آیۂ زیر بحث کی شانِ نزول نہیں بن سکتی۔ موصوف فرماتے ہیں کہ:

ایک منصف مزاج ادنیٰ تامل کے بعد اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ نظریہ تنسیخ آیات کے پس منظر میں جو کچھ مشرکین عرب کی طرف منسوب ہے مفتعل (خود ایجاد) اور بناوٹی ہے آیۂ کریمہ (نحل ۱۰۱) کے اسباب نزول میں کوئی دخل نہیں ہے۔

فسورة النحل مكية وليس فيما نزل قبلها من الوحي الالٰهي حكم نسخ باشق منه او باهون؟ حتى يكون ذالك مثار لغط بين المشركين؟ او اعتراض على القرآن بما يقع فيه من تناقض.

اين الحلال الذى حرم؟

أو الحرام الذى احل قبل سورة النحل؟

ان شيئًا من ذالك لم يحدث فضلا عن يستفيض فضلا

عن ان یتندر به المشرکون وینسبوا به محمدا الی الافتراء؟ بل نحن نجزم بان مشرکی مکة لم یتندروا بخلدهم شیئ من هذا الذی جعله بعض المفسرین سببا لنزول الآیة وانما هو تنزیل الآیات علی آراء الفقهاء والمتکلمین وتحمیل القرآن علی ما لا تتحمله آیاته ولا الفاظه من معان ومذاهب۔

کیونکہ سورۃ النحل مکی ہے جس سے پہلے کسی وحی کا سراغ نہیں ملتا جو نا قابل برداشت احکام کو منسوخ کرنے کے لئے اتری ہو۔ یا نرم احکام کو سخت احکام میں بدلے جانے کا حکم لے کر نازل ہوئی ہو تاکہ مشرکین مکہ کے لئے کسی طرح کی چہ میگوئیوں کا جواز نکل آتا ہو یا اس کے باعث قرآن میں تناقض اور تضاد کا اعتراض وارد ہو سکتا ہو۔ اگر کسی کے پاس اس کا ثبوت ہے تو اسے بتلانا ہوگا کہ سورۂ نحل کے نزول سے پہلے کا

کہاں ہے وہ حلال جسے حرام بنا دیا گیا؟

اور کہاں ہے وہ حرام جسے حلال کر دیا گیا؟

تجزیہ کرو قرآن میں سے کوئی بات بھی وقوع پذیر نہیں ہوئی لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے مشرکین مکہ نے آڑ بنا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف افتراء کی نسبت کی ہے؟

اس بناء پر ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے بعض مفسروں نے آیۂ نحل کے نزول میں جن اسباب وعوامل کا سہارا لے کر اثبات نسخ پر استدلال کیا ہے ان میں سے ایک بھی ایسا عامل نہیں ہے جو مشرکین کے وہم وگمان میں گزرا ہو؟ جو کچھ بیان کیا جاتا ہے فقیہانہ کٹ حجتی اور متکلمانہ کج بحثی ہی کا نتیجہ ہے۔ یعنی شانِ نزول نہیں قرآن محکم کی آیات کو فقہاء اور متکلمین کی رائے کے مطابق ڈھالنے اور ان کی "خواہش" کے تابع اتارنے کے مترادف ہے اور "بتکلف" قرآن پاک کو ایسے امور کا حامل اور ذمہ دار بنانا ہے جو اس کے مزاج اور منشاء ہی کے خلاف ہوں اور جس کے الفاظ اس کے متحمل ہی نہ ہو سکتے ہوں نہ معانی کے لحاظ سے اور نہ ہی مذاہب کے نقطۂ نظر سے۔

(نظرات فی القرآن طبع دوم قاہرہ ص۲۴۵ و ص۲۴۶)

فاضل غزالی کی محققانہ جرح کے بعد راقم الحروف عرض پرداز ہے کہ آیۂ ماننسخ ہو یا واذ بدلنا آیۃ مکان آیۃ۔ دونوں کا تعلق مجوزہ نسخ اور رٹے شدہ عقیدۂ ابطال قرآن سے نہیں ہے۔ ان آیات کے ذریعے حضرت باری عزّ اسمہ نے اپنے وسیع اختیارات، قدرتِ کاملہ اور کلی تصرّف کا اظہار محض فرمایا ہے۔ اس سے کسی خاص دلیل — خاص آیت — خاص برہان — خاص حکم — خاص لفظ — خاص کتاب — اور کسی خاص معجزے کا نسخ مراد نہیں بلکہ آیۂ "اذا بدلنا" سے متصل اگلی ہی آیت نے پس منظر اور پیش منظر سے نقاب کشائی کر کے معاملہ کو صاف اور واضح

واضح کر دیا ہے کہ

دراصل مشرکین عرب قرآن پاک کے ذاتی اعجاز کے قائل ہی نہیں تھے ان کا خیال تھا کہ قرآن پاک یا تو، تورات اور انجیل کا چربہ ہے جس کی وجہ سے وہ معجز ہے یا یہ کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسے کسی اہل کتاب سے اڑا لیا ہے خود اس میں یہ استعداد نہیں ہے کہ ایسی معجز کتاب پیش کر سکے۔

اس غلط خیال کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ:

اللہ عزّ اسمہٗ۔ مشرکین سے زیادہ (اعجاز) کا علم رکھتے اور خود ہی بہتر جانتے ہیں کہ اس کی مخلوق میں سے کون اعجازی قوتیں دیئے جانے کا مستحق ہے اور کون نہیں؟

اس مفہوم کو ذہن میں رکھ کر غور فرمایئے کہ یہ اعجاز (آیات قرآنی) قلوب انسانی میں ایمان کی انشاد اور تثبیت کے لئے کس قدر واضح اور سلجھی ہوئی طاقت رکھتا ہے؟۔ ایسے میں یہ خیال کرنا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود ونصاریٰ یا کسی عجمی سے رابطہ قائم کرکے استفادہ کیا اور پھر کتابی صورت میں الگ عنوان سے وحی اور معجزے کا نام دے دیا خود سوزا در مضحکہ خیز بات ہے۔ عام سطح کے انسان اگر ایسی بات کہہ ڈالیں تو انہیں یقیناً جاہل اور عقل باختہ کہا جائے گا۔

آئیے! اب اسی پس منظر میں آیات زیر بحث کا ترجمہ ملاحظہ فرمایئے:

ترجمہ اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت نازل کرتے ہیں اور اللہ ہی بہتر جاننے والا ہے کہ وہ کیا نازل کر رہا ہے؟ تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ تم تو بس اپنے جی سے گھڑ لیا کرتے ہو، حالانکہ ان میں سے اکثروں کو معلوم نہیں کہ حقیقت حال کیا ہے؟

(اے پیغمبر) تم کہہ دو (یہ میرے جی کی بناوٹ نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے) یہ تو فی الحقیقت تمہارے پروردگار کی طرف سے روح القدس نے اتاری ہے اور اس لئے اتاری ہے کہ ایمان والوں کے دل جمادے فرمان برداروں کے لئے رہنمائی ہو اور (نجات وسعادت کی) خوشخبری ہو اور بلاشبہ ہم جانتے ہیں کہ یہ لوگ (قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ یہ) کہتے ہیں کہ اس شخص کو تو ایک آدمی (یہ باتیں) سکھا دیتا ہے حالانکہ اس آدمی کی زبان جس کی طرف اسے منسوب کر رہے ہیں عجمی ہے اور یہ صاف اور آشکارا عربی ہے۔ اصل یہ ہے کہ یہ لوگ (دیدہ ودانستہ) اللہ کی آیتوں پر یقین نہیں کرتے، اللہ انہیں کامیابی کی راہ کبھی نہیں دکھاتا۔ اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوتا ہے۔ (ترجمان القرآن جلد ۲/ ۳۴۳ تا ۳۴۶)

نگاہ بازگشت ناسخین قرآن کے دونوں قرآنی دلائل کی تحلیل کے بعد ایک بار پہلی دلیل "ما ننسخ" کو چشم تصور میں لاکر اس کا تجزیہ کیجئے کہ اس کے بغیر ممکن ہے آپ پھر کہیں گرداب نسخ میں پھنس کر معانی ومعارف قرآن سے محروم نہ رہ جائیں۔

اس آیت کے یہ الفاظ قابل غور ہیں ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نات بخیر منھا۔ یہاں "ما" شرطیہ

جزائیہ ہے اور — ننسخ اس کی شرط ہے — اور نات بخیر منھا — ما شرطیہ کا جواب ہے۔

اس تعلیل کی رو سے آیت کے معنی ہوں گے

"جب بھی نسخ واقع ہوا تو اس کے بدلے میں اس سے بہتر یا اس جیسی چیز لائی گئی" اب اتنا کہہ دینے سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ قرآن پاک میں ضرور ہی کسی طرح کا نسخ واقع ہوا ہے؟ خاص طور پہ وحی کا اسلوب خود ہی واضح کر رہا ہے کہ یہاں اللہ سبحانہ تغیر و تبدل کا ایک عام اصول بیان فرما رہے ہیں اور بس۔ اور یہ عام اصول قرآن پاک کے خصوصی نسخ پر کسی طرح کی نص صریح کا کام ہرگز نہیں دے سکتا بلکہ نظر غائر سے دیکھا جائے تو یہ عام اصول الٹا عقیدہ نسخ کے ابطال پر نص صریح کا کام دے رہا ہے اور اس اصول کو سمجھنے کے لئے ذیل کی آیت ملاحظہ کرنی چاہئیے۔

فان کنت فی شک مما انزلنا الیك — فاسئل الذین یقرؤن الکتاب من قبلك

الف ، (اے محمدؐ) ہم نے جو کچھ آپ پہ نازل کیا ہے، اگر آپ کو اس کی صداقت میں کسی طرح کا شک ہے، تو

ب ، ان لوگوں سے رجوع کیا جا سکتا ہے جو آپ سے پہلے کتاب اللہ (تورات) کی تلاوت کرتے رہے

اس آیت کا پہلا فقرہ (الف) شرطیہ ہے۔ اگر شک ہو تو — لیکن چونکہ یہ شرط واقع نہیں ہوئی یعنے آپ کو وحی الٰہی میں شک نہیں گزرا لہذا اہل کتاب (ب) سے رجوع کرنے کی ضرورت بھی پیش نہیں آئی۔ اس قرآنی مثال سے آیۂ ما ننسخ کی نحوی پوزیشن مزید واضح ہو جاتی ہے اور اسی ہی وجہ سے علمائے اسلام اور فخر الدین رازی نے کم از کم اس آیت سے نسخ فی القرآن کے اثبات کو ناقابل التفات ہی گردانا ہے۔

اس جائزے کے بعد آیۂ ما ننسخ کے معنی ہوں گے

نہ تو "نسخ" اور "انساء" واقع ہوتے اور نہ ہی کسی طرح کا نسیان لاحق ہوا۔

لہذا ان کے بدلے قرآن سے بہتر یا قرآن جیسی کسی اور چیز کو بھی نہیں لایا گیا۔ کیونکہ اللہ سبحانہ نے قرآن کی صورت میں جو کچھ عطا فرمایا اس میں سے ایک آیت کو "خیر" اور دوسری کو مقابلہ میں "لاخیر" کہا ہی نہیں جا سکتا۔ قرآن سراپا خیر ہے اور

قرآن کے مساوی ایسا بدل جو کہ نسخ "مبدل منہ" کہلا سکے۔ لغو اور بے ہودہ ہے کیونکہ درجے میں مساوی ہونے کی صورت میں نئے حکم کی فوقیت اور سابقہ حکم کی بلاوجہ مرجوحیت کوئی جواز نہیں رکھتی۔

فصل دوم

ناسخینِ قرآن کے دیگر دلائل

نقلی دلائل میں خامکاری کے بعد علمائے اسلام نے اپنے زعم میں عقلی دلائل کا سہارا بھی لیا ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اصولی طور پر عقل کو تسلیم بھی کرتے ہیں۔ رہا اس کے استعمال اور اس سے کام لینے کا معاملہ تو جس طرح یہ لوگ مسجد میں داخل ہوتے وقت جوتیاں باہر اتار کر جاتے ہیں اسی طرح عقل کو بھی علمی و تحقیقی دائرہ کار میں قدم رکھتے وقت باہر ہی چھوڑ آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ

> شریعت میں نسخ کا وجود نہایت ضروری ہے کہ ترقی پذیر معاشرت کے لئے یہ فارمولا ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔

لیکن افسوس کہ یہ لوگ اتنی جگر کاوی اور دماغ سوزی کے باوصف کسی متلاشیٔ حق اور عاشقِ قرآن کی تشفی نہیں کرا سکتے امام شوکانی (متوفی ۱۸۳۴ء) جماعت اہلِ حدیث کے مسلّمہ پیشوا اور مسلک محدّثین کے ثقہ ترجمان مانے جاتے تھے، وہ اپنی شہرۂ آفاق کتاب "ارشاد الفحول" میں اثباتِ نسخ پر کچھ عقلی دلائل بھی لائے ہیں۔ لیکن امام محمد بن بحر (ابو مسلم) اصفہانی کو ملاحیاں سنانے کے سوائے اپنے عقیدے کے لئے کوئی ٹھوس بنیاد تجویز نہیں کر پائے۔

علامہ اصفہانی کے بارے میں ان کے ریمارکس یہ ہیں کہ انہ جاھل بھذہ الشریعۃ المحمدیۃ۔ یعنی ابو مسلم شریعت محمدیہ کے اسرار و رموز کے سمجھنے سے نہ صرف قاصر و عاجز تھے، جاہلِ مطلق بھی تھے! اور اسی جہل کے باعث ہی انکارِ نسخ پر عامل رہے وغیرہ۔

امام شوکانی نے معاملہ کی نزاکت کا احساس ختم کرتے ہوئے بات کہاں سے کہاں تک پہنچا دی کہ خود صحابہ کرام جو کہ عقیدۂ نسخ سے آشنا نہیں تھے وہ بھی اس کی لپیٹ میں آگئے۔ علامہ ابن القیم (متوفی ۱۳۵۰ء) وضاحت فرماتے ہیں کہ: "صحابہ کرام مطلق کو مقید اور عام کو خاص کرنے پر بھی نسخ کا اطلاق کیا کرتے تھے اور اس کے موجودہ (سائنٹیفک) مفہوم سے ناآشنا تھے"۔

ابو مسلم کیوں جاہل تھے اور آیاتِ قرآنی میں کس دلیل سے نسخ کا اثبات ضروری ہو جاتا ہے؟

اس کی وضاحت میں کہا جاتا ہے کہ ان وجود نسخ الشرائع القدیمۃ دلیل وجودہ فی شریعۃ الاسلام۔

سابقہ شریعتوں میں نسخ کا اعتراف ایک گونہ شریعت اسلام میں نسخ کے وجود کی بڑی دلیل فراہم

کرتا ہے کہ یہ سلسلہ کہیں رکا نہیں ۔ (ارشاد الفحول طبع مصر ص۶۲)

جائزہ ابومسلم کو جاہل مطلق جیسے عامیانہ لہجہ میں یاد کرنے والے شوکانی کی اس توجیہہ نے خود ان کی عظمت کے حدود کا تعین بھی کر دیا کہ آپ بایں جلالت شان خود بھی نسخ، اس کی مبادیات، اصول، ضوابط اور مزاج سے بے خبر محض تھے۔ وہ سائنٹیفک نسخ کے قائل ضرور تھے، مگر اس کے اثبات پر جن دلائل کا سہارا لیتے تھے وہ سطح بین آنکھوں میں اگرچہ دلائل تھے مگر تھے نہایت بودے، پھسپھسے اور علمی تقاضوں کو مجروح کرنے والے، فرض کر دکہ ان کی تبیین کے مطابق،

سابقہ شریعت میں نسخ کے اقرار کو شریعت اسلام میں بھی نسخ کا جواز ٹھہرایا جائے تو بھی ذیل کے حقائق اس کی نفی کرتے ہیں کہ

نسخ کا تعلق قوموں کے بدلتے ہوئے تقاضوں، ترقی پذیر شعور اور عصری مزاج سے ہے۔ اور مزاج کے لیے گھنٹوں، لمحوں، دنوں، ہفتوں، مہینوں اور برسوں کا عرصہ بالکل ہی غیر کافی ہے۔ اس کے لئے تاریخ کی عہد آفریں تبدیلیوں، سینکڑوں برس کی غیر شعوری انگڑائیوں اور کسی حد تک تدریجی سست رفتار کروٹوں کا انتظار چاہیے ایک ہی دن کی صبح کو اس کی شام سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت اسلام جس کے احکام یکے بعد دیگرے تئیس برس کے مختصر وقفے میں نازل اور مدوّن ہوئے۔ ان پر عمل کرنے کی مہلت کو نظر انداز کر کے قدم قدم پر نسخ کی رکاوٹیں کھڑی کرنا معیوب سی بات ہے۔ اتنے سے کم عرصہ میں نسخ کے تصور، لامتناہی تسلسل اور غیر محدود پھیلاؤ کو تسلیم کرنے سے صدیوں کا تقاضائی تطور اور برسوں کا طبعی ارتقاء مانع ہے۔

اب اگر بحث کی خاطر امام شوکانی کے پیش کردہ اسی ہی معیار کو بنیاد ٹھہرایا جائے کہ نسخ میں امتوں کی مصلحتیں پوشیدہ ہوتی ہیں تو کیا وجہ ہے کہ وہ ایک ہی دن کی صبح کو اسی ہی دن کی شام سے تو منسوخ کر سکتے ہیں۔ لیکن صدیاں گزر جانے پر حدیثوں میں نسخ تسلیم کر کے امت کی بے شمار مصلحتوں کا اعتراف نہیں کرتے۔ کیا اب نو بہ نو احکام سے مستفید اور سابقہ ناقابل عمل احکام سے گلو خلاصی کی ضرورت باقی نہیں رہی؟ کیا خدا اب احکام نازل اور منسوخ کرنے پر قادر نہیں رہا؟ ہم اتنے بدنصیب ٹھہرے کہ خدا ہمیں اپنی حکمتوں سے سرفراز کرنے میں بخل برتنے لگا ہے؟۔ کیا ہمیں نئی بصیرت اور نئی روشنی کی ضرورت نہیں ہے؟۔ زائد المیعاد اور ہماری مصلحتوں کے منافی احادیث میں ترمیم و تنسیخ کا خیالی تصور بھی کفر صریح اور انکار سنت سے تعبیر کرنا ان لوگوں کے فارمولہ نسخ کی نفی نہیں کرتا؟ کیا احادیث مرور زمانہ کے باوصف ناقابل تغیر ہو گئی ہیں؟ کیا شریعت اسلام اب ترقی پذیر معاشرے کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت نہیں رکھتی؟۔ آخر کیا وجہ ہے کہ وحی الٰہی کو مختصر لمحوں میں منسوخ کہنے والے تیرہ سو سال گزرنے پر بھی غیر ضروری احادیث کا نسخ تسلیم نہیں کرتے؟ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہؐ کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ لہٰذا قرآن میں تو نسخ واجب ہے لیکن احادیث میں کفر صریح؟۔ درحقیقت اگر یہی کچھ ہے تو ان پر لازم ہے کہ منسوخ القرآن کے لمبے وسیع و عریض لٹریچر میں ایک بھی ایسی آیت کا سراغ لگائیں جسے رسول اللہؐ نے بہ نفس نفیس منسوخ کہا یا منسوخ کیا ہو؟۔ اگر وہ ایسا

نہیں کر سکتے تو بات صاف ہو گئی کہ نسخ کا اتنا وسیع سلسلہ چلانے کے لئے ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آلہ کار کے طور پر ہی استعمال کیا ہے؟ العیاذ باللہ! کیا یہی حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت کی مصلحتوں کا اعتبار نہ کر کے اپنے طرزِ عمل سے ثابت نہیں کر رہے، کہ نسخ دراصل ان کی اپنی ہی ذہنی اپج کا نام ہے۔ یہ اگر قرآن میں واجب ہے تو احادیث جو کہ سراپا اختلاف و تضاد کا مجموعہ ہیں ان میں واجب تر ہونا چاہئیے۔ یہ بہانہ کوئی وزن نہیں رکھتا کہ وحی نبی اکرم کی زندگی ہی میں منقطع ہو گئی تھی۔ لہٰذا نسخ کا سلسلہ بھی آپ کی حینِ حیات تک ہی محدود ہونا چاہئیے، کیونکہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انقطاعِ وحی کے بعد تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ فلاں حکم منسوخ تھا اور فلاں ناسخ؟ جب کہ آیات قرآنی ایسی وضاحت سے خاموش ہیں؟

نیز "وحی احادیث" بھی تو آپ کی حینِ حیات تک ہی محدود رہی، لیکن آپ نے ان میں کوئی نسخ تسلیم نہیں کر لیا تو کیا "علمِ رسول" اتنا ہی کامل و اکمل تھا کہ کسی طرح کے نسخ کا متحمل ہی نہ ہو سکتا تھا اور "علمِ الٰہی" میں اتنا ہی قصور اور عجز کا سراغ مل چکا تھا کہ اسے ہر قسم نسخ کے شکنجہ میں محبوس کر دیا گیا؟ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

نسخ کا طاعون

حقیقت یہ ہے کہ نسخ کے کالے پردوں میں ان لوگوں نے قرآن پاک کے انقلابی مشن کا راستہ روک لینے کا جو خطرناک ڈرامہ کھیلنا چاہا تھا وہ مجبور تھے کہ ہر حیلے اور بہانے سے وحی قرآن ہی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کر دیں اور قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں کو نسخ کا دراصل طاعون لگ گیا تھا اور مرض لاعلاج کی طرح قرنہا قرن سے ان لوگوں کے دل صحت اور سلامتی سے محروم ہو چلے تھے۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ اس طرح ان کا مرض نہ صرف بڑھتا ہی رہے گا، ان کو تباہ و برباد کر دینے کے بعد ایمان پر زندہ و قائم رہنے بھی نہیں دے گا۔

قرآن سے مذاق اور استہزا کی انتہا ملاحظہ ہو کہ مریضانِ نسخ پوری بے باکی سے نازاں ہیں کہ

ان کے اسلاف کے عقیدے کے مطابق ایسا بھی ہوا کہ آیہ کریمہ رات کو نازل ہوئی اور صبح کو منسوخ ہو گئی اور کہ

جبرائیل علیہ السلام عرصہ بعد ایک حکم لے کر نازل ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کر مسجد نبویؐ سے قدم باہر رکھے ہی تھے کہ آپ کو خیال آیا اور پلٹ کر پہلی آیت کو عملی جامہ پہنانے کی مہلت دیئے بغیر ہی دوسری آیت اتار کر چلے گئے اور پھر شاہی ایسا بھی ہوا کہ دوسرا حکم منسوخ کر کے تیسرا سنا کر چلے گئے۔

نسخ کے اس لامتناہی سلسلہ کا نام اہل اصول نے "نسخ الناسخ" تجویز فرمایا ہے

(ملاحظہ ہو باب دوم منسوخ ص ۲۸۵ تا ص ۲۸۸)

طاعون زدگان نسخ نے اس پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ ایک ایسے نسخ کا سراغ بھی لگا لیا جو نہ صرف مضحکہ خیز ہے بلکہ اخلاقیات کی رو سے ناممکن بھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ آیت تو ایک ہی ہے مگر اس کا کچھ حصہ منسوخ ہے، اور کچھ حصہ محکم ہے اور پھر ساتھ ہی اس کا محکم بھی منسوخ ہے۔ (ملاحظہ ہو باب دوم منسوخ ص ۱۰۹)

نسخ کا یہ سلسلہ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوؤں کی آواگون کی روح پر کھڑا گیا ہے۔ اس چکر میں نہ تو نسخ کا پتہ چلتا ہے اور نہ ہی ناسخ اور منسوخ کا۔ ایک چیز جو ابھی ابھی محکم تھی منسوخ تسلیم کر لی گئی اور جو ابھی ابھی منسوخ

تھی محکم بنا دی گئی۔

قرآن پاک سے اس طرح کھلی آنکھ مچولی سے ہمارا حسن ظن مجروح ہوتا اور ہمارا ضمیر تڑپ اٹھتا ہے کہ جو حضرات سابقہ شریعت کے نسخ کو مثال کے طور پر پیش کر کے احکامِ قرآنی میں نسخ کا جواز فراہم کرتے ہیں وہ غیر شعوری طور پر اس بات کا اعتراف بھی کر جاتے ہیں کہ قرآنِ پاک ۔ اللہ کی آخری کتاب ہی نہیں ہے ــــ اعاذنا اللہ منہ ۔

جائزہ ۲ شوکانی مرحوم نے نسخ کی اقسام میں سے ہر قسم کے لئے جداگانہ قواعد، اصول و ضوابط اور شرائط قلمبند فرمائی ہیں، جن کی روشنی میں آپ کے مسلک

" نسخ شرائع کی بنیاد پر شریعت محمدیہ کے نسخ کی از خود ہی نفی ہو جاتی ہے " :

کیونکہ آپ نے منسوخ کی اقسام میں جن آیات کا نسخ زدہ حیثیت سے متعارف کرایا ہے ان کے ضمن میں علمائے تفسیر کا اختلاف بھی ذکر کیا ہے ۔ مثال کے طور پر

(الف) ایسا قرآن جس کا حکم تو منسوخ ہو مگر الفاظ غیر منسوخ ہوں ،

پھر لکھا ہے کہ حنابلہ اور احناف اسے صحیح نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ

" حکم کی تنسیخ کے بعد الفاظ کا باقی رکھنا کوئی معنے نہیں رکھتا "

(ب) ــــ اسی طرح ایسا قرآن جس کے الفاظ تو منسوخ ہوئے مگر حکم باقی رہ گیا

پھر لکھا ہے کہ ــــ اسے امام الاحناف شمس الائمہ سرخسی اور مسلمانوں کی ایک جماعت تسلیم نہیں کرتی ، وہ کہتے ہیں کہ ؛ ــــ

" حکم کا مدار دلیل پر ہے اور کسی حکم کا بغیر دلیل کے ثابت ہونا محال ہے اور دلیل تعبیر ہے حکم کے الفاظ سے پس جب دلیل (لفظ) ہی منسوخ ہو تو حکم کا وجود کیونکر باقی رہ سکتا ہے ؟ کیونکہ جب لفظ نہ رہا ہو تو حکم کی تعبیر کا پتہ کیسے چلے گا ؟ "

(ج) ــــ ایسا قرآن جس کی رسم (لفظ نہیں سٹائل) تو مصاحف میں باقی نہیں رہی لیکن حکم موجود ہے ۔

پھر لکھا ہے کہ ــــ اسے امام سمعانی تسلیم نہیں کرتے ، وہ کہتے ہیں کہ " یہ تکلف محض ہے ۔ اس کے ذریعے نسخ کا پتہ چلانا ان ہونی بات ہے "

(د) ــــ اور ایسا قرآن جسے حدیث نے منسوخ کر دیا ہو :

پھر لکھا ہے کہ ــــ ابن برہان اور ابن الحاجب کی تصریح کے مطابق جمہورِ امت کے نزدیک نسخ کی یہ قسم واقع ہی نہیں ہوئی ــــ ابن السمعانی اور سلیم رازی نے " تقریب " میں علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ " اس قسم کے نسخ کا وقوع ہوا ہی نہیں ہے " ۔ قاضی ابو الطیب نے " کفایہ " کی شرح میں علماء کے اتفاق سے لکھا ہے کہ نسخ القرآن بالحدیث ایک ناممکن الوقوع امر ہے

وہ کہتے ہیں کہ

لان القرآن یقینی فلا ینسخہ مظنون کالحدیث۔

کیونکہ وحی قرآن یقینی اور قطعی ہے اسے حدیث یا اس سے ملتی جلتی کوئی دوسری ظنی (اٹکل پچو) شے منسوخ نہیں کرسکتی۔ (ارشاد الفحول طبع مصر تقطیع کلاں ۱۶۶ تا ۱۶۸)

ان اختلافات کے ذکر کردینے کے بعد اسرارِ شریعت محمدیہ کے رموز داں شوکانی مرحوم کس منہ سے ابومسلم اصفہانی کو جاہل محض کے لقب سے نوازتے اور کس متفقہ دلیل سے آیات الٰہی میں نسخ کا دعوٰے لے کر اٹھے ہیں؟

جائزہ ۳

شوکانی علیہ الرحمۃ نے "متشابہ" کی ذیل میں لکھا ہے کہ "متشابہ۔ وہ ہے جس کے ادراک سے ہمارا فہم قاصر ہو"۔ جیسے بعض سورتوں کے افتتاحی حروف (مثلاً الٓمٓ، کٓھٰیٰعٓصٓ وغیرہ)

پھر لکھا ہے کہ

"ان پر بھی عمل کرنا جائز نہیں ہوسکتا، کیونکہ تفاسیر میں جو کچھ کہا جاتا ہے سب احتمالات کی قسم سے ہے" (ارشاد الفحول ۲۸)

مرحوم کے یہ الفاظ اپنے مفہوم میں کسی تشریح کے محتاج نہیں ہیں، یعنے آپ عمل کے لئے "امکانیاتِ فہم" کو لازم قرار دیتے ہیں۔

لیکن ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ جسے منسوخ کہا جاتا ہے اس کے الفاظ متشابہ نہیں قابل فہم، بامعنے اور قابل عمل ہیں۔ اب سوچنا یہ ہے کہ یہ "قاعدہ" نسخ کے شیدائیوں کے دلائل سے کس حد تک مطابقت رکھتا ہے؟

کیا نسخ شرائع کی نظیر کو سامنے رکھ کر نسخ آیات قرآنی پر استدلال کرنے والے شوکانی فرما سکتے ہیں کہ:

ہمارے اس مصحف کی جن مقدس آیات کو مقابل کی دیگر آیات، یا حدیث یا اجماع اور قیاس سے منسوخ کیا جاتا ہے۔ ان میں کتنی ایسی آیات ہیں جو ناقابل فہم اور متشابہ ہیں؟

اس کا جواب اگر نفی میں ہے اور یقیناً ہی نفی ہی میں ہوگا تو خدارا کہیئے کہ امام ابومسلم اصفہانی نے کون سے کفر کا ارتکاب کیا تھا۔ جسے لعنت وملامت اور مغلّظات سے نوازا گیا؟ کیا شوکانی اگر نسخ کے مزاج اور فلسفہ میں دسترس رکھ سکتے تھے تو ابومسلم کے لئے احکام کے تیور پہچاننے اور ان کی کنہ تک پہنچنے کا دروازہ بند ہوچکا تھا؟

جائزہ ۴

قرآن پاک میں تعارض اور نسخ کو جائز رکھنے والے شوکانی مرحوم عنوان "افعال النبیؐ میں تعارض" کی ذیل میں فرماتے ہیں کہ

حق تو یہ ہے کہ نبویؐ افعال میں تعارض کا سراغ لگانا نہ صرف محال ہے۔ اس کا تصور کرنا بھی باطل ہے کیونکہ افعال کے لئے "صیغے" نہیں ہوتے جو حکم کے استنباط کے لئے ضروری ہوتے ہیں اور صیغوں کے بغیر "افعال کی حیثیت "خالی" اکوان مختلفہ" کی ہوسکتی ہے، جو مختلف

اوقات میں واقع اور سرزد ہوتے رہے تھے۔ (ارشاد الفحول ص۳۵)

شوکانی مرحوم ان الفاظ میں ایک ایسے ضروری "اصول" کی طرف اشارہ کر گئے ہیں، جس کی رُو سے ان احکام میں تطبیق اور توفیق لازم آجاتی ہے، جو متضاد افعال نبوی سے مستنبط کئے جا سکتے یا کئے گئے ہیں۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ تضاد کی صورت میں تطبیق لازم ہے۔ نسخ اور ابطال ضروری نہیں ہیں۔ وہو المطلوب

ان توجیہات کے بعد یہ بات زوردار طریقے سے واضح ہو جاتی ہے کہ

مسئلہ نسخ کے بارے میں جو رائے ابومسلم اصفہانی نے ظاہر فرمائی تھی وہ ایک "کل" کی حیثیت رکھتی ہے اور اصفہانی کے علاوہ جن حضرات نے فرداً فرداً ہر "کل" کے "جز" کی علیحدہ توجیہہ بیان کی وہ "جز" ہے۔ اب جہاں تنہا ابومسلم کو مطعون کیا جا سکتا ہے وہاں تمام علمائے تفسیر کو بھی شامل تفتیش کیا جانا چاہئے۔

مکتبہ المکرمہ ۲۷ ۶۲ھ

"خدا غیر مسئول" ہے کی مضحکہ خیز تشریح

امام ابن حزم جن کے احترام سے ہمارا دل لبریز ہے، مسلک جمہور کی تائید اور منکرین نسخ کی تردید میں جن دلائل کا سہارا لے کر میدان میں اترے ہیں، ان سے مترشح ہوتا ہے کہ آپ بھی پوری شدت سے عقیدہ نسخ فی القرآن کے حامل اور عامل تھے۔ آپ نے خدا کی غیر مسئولیت کی جو توجیہہ بیان فرمائی ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ آپ نسخ فی القرآن کے بارے میں کسی لچک اور نرمی کے قائل ہی نہیں تھے آپ سوالیہ انداز میں فرماتے ہیں کہ

(الف): بسبب حکمت الٰہی اسی ہی بس تھی کہ منسوخ جملوں کے بعض الفاظ کو رفع کر دیا جائے تاکہ لوگ گمراہ نہ ہوں تو پھر کیا حکمت ظاہر ہوئی کہ

(ب) دوسرے موقع پر منسوخ کے الفاظ بھی رہنے دیئے تاکہ دوسری کوئی جماعت ضلالت زدہ بھی ہو جائے؟

(ج) اور وہ کون تھا جس نے خود ہی اٹھانے والے (حکم ناسخ) کو تو اٹھا دیا مگر منسوخ کے الفاظ رہنے دیئے، تاکہ ملت کے مختلف گروہ ورطہ حیرت میں پڑ کر سرگرداں و سراسیمہ بنے رہیں؟

(د) اور کون تھا وہ جس نے منسوخ کے الفاظ کو اٹھانے (اور منسوخ کر دینے) کی بہ نسبت اس کے الفاظ کو باقی اور قائم رکھنا بہتر اور اولیٰ سمجھا؟

(س) اور کون تھا وہ جس نے اپنے ہی ایک ایسے حکم کو توڑنا واجب ٹھہرایا جو کل تک فرض تھا اور آج حرام ہو گیا یا جو کل تک حرام تھا آج مباح قرار دے دیا گیا؟

کیا۔ ان امور کے ظہور پذیر ہونے کے لئے اس کا کوئی حال تغیر پذیر ہوا یا ذات اس ذات باری کا

تغیر بدلنے لگا جس سے شریعتوں کا ردوبدل واجب ہو چلا ؛ وغیرہ

یہ تھے وہ اعتراضات جو ابن حزم کی اپنی ہی پالیسی کی وجہ سے آپ کے ذہن پر ابھر کر آپ کے اطمینان کو غارت اور اذعان کو سلب کرتے رہے۔ اور آپ نے ان ہی اعتراضات کا جواب نہ پاکر "نوشتۂ تقدیر" کا رائج سہارا لیتے ہوئے اپنے مخالفین کو یہ جواب مرحمت فرمایا کہ :

ان هذا لهو الضلال البعيد والعناد الشديد والجهل والقحة الزائدة - الخ

کہ جو لوگ نسخ کے بارے میں کسی طرح کے مذکورہ بالا وسوسوں اور بے اطمینانی کا شکار ہیں وہ انتہا درجہ گمراہی، عنادِ شدید، جہالت اور ذہنی آوارگی میں مبتلا اور بالآخر دل کی خباثتوں میں گھرے ہوئے ہیں۔

ذہنی خباثت کیوں اور جہالت کس لئے ؟ اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ

وما ههنا شئ اصلا الا ان الله تعالى اراد ان يحرم علينا بعض ما خلق مدة ثم اراد ان يبيحه واراد ان يبيح لنا بعض ما خلق مدة ما. ثم اراد ان يحرمه علينا ولا علة لشئ من ذالك كما لا علة لبعثه عليه الصلوٰة والسلام فی العصر الذی بعثه دون ان يبعثه فی العصر الذی كان قبله وكما لا علة لكون الصلوٰة خمسا لا سبعا ولا ثلاثا.

الغرض یہ ہے کہ یہاں تک جتنے اعتراضات اور وسوسے پیدا ہو سکتے تھے ان کا جواب یہ ہے کہ — ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی۔ یہ تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا کچھ منشاء ہی ایسا تھا کہ اس نے — جس چیز کو کچھ عرصہ حرام بنائے رکھا اسے ہی مباح کر دیا اور — جس شے کو کسی مدت تک مباح کیا اسے ہی ہمارے لئے حرام کر دیا

اور اللہ کے ایسا کرنے کی کوئی علت نہیں ہو سکتی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جس زمانے میں ہوئی کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس سے پہلے آپ کیوں نہیں مبعوث کئے گئے ؟

اسی طرح نمازوں کے پانچ ہونے، سات اور تین نہ ہونے کی بھی علت کا سراغ نہیں لگایا جا سکتا کہ ایسا کیوں ہوا ؟ (الاحکام فی اصول الاحکام طبع اول مصر جلد ۴ ص)

جائزہ امام ابن حزم موصوف کی ان باتوں کا چند حیثیتوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہم ان ہی حیثیتوں سے آپ کے انکار و اعتراضات کا جائزہ لے رہے ہیں۔ ہمارے نزدیک عملی طور پر نظر انداز کر دینے کے باوصف امام صاحب اس حقیقت کو پس منظر میں نہیں لے جا سکتے کہ :

جن قرآنی آیات کو منسوخ کیا جاتا ہے ناسخین قرآن نے آج تک اس کی کوئی مناسب "علت" بیان نہیں فرمائی یعنی کہ وہ علت اور سبب واضح کئے بغیر ہی "نوشتہ تقدیر" کا حوالہ دے کر کام چلاتے رہے۔

ثانیاً — ہمارے پاس پورے قرآن پاک میں ایک بھی ایسی آیت نہیں ہے جس میں "وضاحت" سے "خواہ ایک آیت"

کے انداز میں فرمایا گیا ہو کہ

یہ شے کچھ عرصہ حرام ہے یا تھی اور آئندہ اسے فلاں وقت یا فلاں سال یا غیر معینہ عرصہ تک مباح کیا جاتا ہے؟

اگر کوئی ایسی صراحت یا پہلے سے ہدایت موجود ہوتی تو کیا ضرورت تھی کہ کوئی شخص انکار کرکے امام موصوف کے الفاظ میں "ذہنی خباثت اور کافرانہ عناد" کا ثبوت مہیا کرتا۔

پھر اگر کہیں ایسی آیت کا سراغ مل بھی جائے اور علمائے تفسیر اکٹھے ہو کر کسی آیت کی ایسی نشاندہی کر بھی دیں تو بھی اسے حکم "موقت" ہی کی ذیل میں لایا جا سکتا ہے نہ کہ پرمانٹ اور "مؤبد" کے تحت —— اور حکم "موقت" کا اصول یہ ہے کہ وقت ختم ہو جانے کے بعد عرفاً و شرعاً اس پر نسخ کا اطلاق جائز ہی نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا جہاں تک اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور لا یسئل عما یفعل کا تعلق ہے اس کا ہر سلیم العقل اعتراف ہی کرے گا، لیکن

خدا کی غیر مسئولیت اور قدرتِ کاملہ کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ ہم انہیں امورِ فاحشہ سے بھی نامزد کر سکیں؛

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ

خدا ظلم پر قادر ہے، اسلئے کہ لا یسئل عما یفعل ہے۔

کسی انسان کو موحد اور اکثریت کو مشرک بنانے میں اس کی حکمتِ بالغہ کارفرما ہے اس لئے کہ لا یسئل عما یفعل ہے۔

جھوٹ بولنے پر قادر ہے کہ لا یسئل عما یفعل ہے؛

نسخ جہالت، قصورِ علم اور باطل سے مرکب ہے اور خدا جہالت اور باطل پر بھی قادر ہے، کہ۔ لا یسئل عما یفعل ہے۔

کیونکہ ظلم، شرک، جھوٹ، فحش اور جہالت جیسی اوصاف رذیلہ سے اللہ سبحانہ کی ذات منزہ اور دیگر ہر عیب سے پاک اور نقص سے محفوظ و مبرا ہے۔

ہمارے نزدیک "لا یسئل عما یفعل" کی جو تشریح کی گئی ہے نہایت ہی مضحکہ خیز ہے۔ واللہ اعلم

قرآن کے الفاظ محفوظ نہیں ہیں؟

امام ابن حزم نے اللہ کی غیر مسئولیت کی جو تفسیر فرمائی ہے اور اس کے کاموں کے لئے کسی "علت" کا جو انکار فرمایا ہے اس سے آپ کی علمی رفعتوں کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہاں جس بات کی آپ کو وضاحت کرنا چاہئے تھی اس کے لئے آپ نے کوئی اچھا علمی موقف اختیار نہیں کیا جس سے آپ کی وضاحت تشنگیوں اور "نوشتہ تقدیر" کی غیر سائنسی باتوں کا نمونہ بن کر رہ گئی ہے۔ آپ بڑے ہی ذہین، طباع اور فکر رسا کے مالک تھے۔ چاہتے تو مسلک نسخ کے اثبات پر اچھی طرح روشنی ڈال سکتے تھے مگر آپ نے ایسا نہیں کیا اور نہ کرنے کے معنی یہی ہو سکتے تھے کہ غیرت قرآن نے اثبات نسخ کے لئے آپ کے منہ پہ تالا ڈال دیا تھا۔ یعنی اس خاص موضوع پر آپ کی قدرتِ کلام سلب کر لی گئی تھی۔ آپ برہنہ تلوار تھے۔ "نوشتہ تقدیر"

کا سہارا اگر نہ لیتے تو ظاہر ہے کہ آپ کے غیر معجز کلام کے باعث جتنے مسائل کھڑے ہوتے ان کا حل کیا جانا ہر ایک کا کام نہیں ہو سکتا تھا۔ اس اعتراف کے بعد آئیے اب غیرت قرآن کا دوسرا واقعہ ملاحظہ فرمایئے جو ابن حزم کی جودت طبع اور ندرت فکر پر بلائے ناگہانی بن کر نازل ہوا ہے۔ یعنی آپ نے جب محسوس کر لیا کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ

انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون

اس نظریہ کی قطعی نفی کر دیتا ہے جو چند ہی لمحے پہلے آپ نے پیش کیا تھا، کیونکہ یہ آیت "برہان قاطع" کی حیثیت سے اس نظریئے کے تمام رگ و ریشوں کو کاٹ کر رکھ دیتی ہے؛ جو قرآن حمید میں "نسیان" وغیرہ کا تصور رکھنے میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔

کیونکہ یہ آیت واضح کرتی ہے کہ منسوخ لفظی ہو یا لفظی اور حکمی، اس آیت کی رُو سے دونوں محال ہیں، وغیرہ اور امام ابن حزم اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھتے تھے، لیکن اس کا اعتراف کرنے کی بجائے آپ نے تاویل کے ایک ایسے عنکبوتی سہارے کو غنیمت جانا جو بلاشبہ امام موصوف کی مجتہدانہ عظمت کے دامن پر ایک بدنما داغ ہے آپ فرماتے ہیں کہ

والحفظ اے الذکر یکون بتبلیغ المعنیٰ

ذکر (یعنے قرآن کی حفاظت) کا مطلب ہے، تبلیغ کے ذریعہ اس کے مفہوم اور معنے کی حفاظت کرنا (الاصول فی احکام الاصول طبع مصر)

جائزہ معنے اور مفہوم کی حفاظت اگر مطلوب تھی تو صلاۃ کے لئے سورۃ فاتحہ کی بلفظہ تلاوت کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ یہ کام تفسیر، معنے اور مفہوم کی تلاوت سے بھی تو لیا جا سکتا تھا؟

نیز یہ جو حدیث مبارک میں ہے کہ "قرآن کی تلاوت کرنے والے کو دس گنا ثواب ملتا ہے" تو کیا اس نوعیت کا ایک آدھ ثواب قاری تفسیر کے لئے بھی ہو سکتا ہے؟

پھر امام موصوف کی رکاکت فہم ملاحظہ ہو کہ وہ اتنا بھی سمجھ نہ پائے کہ وحی قرآنی کے الفاظ "معجز" ہیں اور معانی اظہار مطلوب کا "غیر معجز" ذریعہ ـــ انہیں معجز الفاظ کی جگہ لے آنے کے معنے ہوں گے "غیر معجز" مفہوم کو ترجیح دے کر مثیل قرآن تسلیم کرنے کے جو سراسر آیہ لایاتون بمثلہ شیئا (اسراء ۸۸) کی تکذیب کے مترادف ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے نماز میں ترجمہ کرنے کو فاسد اور حرام قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نقطہ نظر سے ترجمہ کی حفاظت کے لئے کوئی ضمانت اور گارنٹی نہیں ہے۔ ضمانت صرف الفاظ وحی کو حاصل ہے۔ وھو المقصود۔ وحی قرآنی کی عصمت اور اس کلام کے لفظاً غیر محرف ہونے کے مسلمہ نظریئے سے ابن حزم کا انحراف عجیب سا لگتا ہے۔ تفسیری ادب کے ہر طالب علم کے لئے اس خاص مسئلہ میں ابن حزم کی یہ روش حیرت انگیز اور افسوسناک ہے۔ ان کا یہ رویہ اسلام شناسی اور قرآن فہمی سے قطعاً ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

قرآن کا کچھ حصہ باطل کی نذر ابن حزم تو مجبور تھے کہ انہیں حفاظت قرآن کا جمہوری نظریہ تسلیم کر لینے میں بہت سی ان احادیث سے ہاتھ دھونا پڑتا تھا جو ان کے نقطہ نظر سے قرآن پاک

کے معارض و مخالف تھیں لیکن فقیہ ابنِ حزم کو ایسی کوئی مجبوری لاحق نہیں تھی وہ بربنائے تقلید اور تعصب ہی آیات قرآنی سے دست و گریباں نظر آتے ہیں۔ وہ ایک ایسی آیت پر ہاتھ اٹھانے کی جسارت کرنے سے بھی گریز نہ کر سکے جو کفارِ مکہ کو تحدی اور چیلنج کرتے کے لئے نازل ہوئی تھی۔ اس میں قرآن پاک میں ہر قسم کے نقص، ابطال، نسخ اور تضاد کی نفی کی گئی تھی۔ بلکہ یہ کہنا موزوں ہوگا کہ یہی آیت انکار نسخ کی بنیاد ثابت ہو سکتی ہے۔ اس میں صاف کہہ دیا گیا ہے کہ

انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد ۔

بلاشبہ یہ تو ایک عالی مرتبہ کتاب ہے (فصلت ۴۱)
اس پر (جھوٹ اور) باطل کا گذر نہ آگے سے ہو سکتا ہے نہ پیچھے سے (اور) دانا (اور) خوبیوں والے (خدا) کی اتاری ہوئی ہے (فصلت ۴۲)

اس آیت میں وحی الٰہی میں باطل کے سرایت کر جانے کو ناممکن کہا گیا ہے اور باطل کی تشریح میں راقم الحروف پہلے سے واضح کر چکا ہے کہ "نئے حکم کے ملنے پر سابقہ حکم کے باطل ہونے کا عقیدہ رکھنا ہی نسخ ہے" اور یہ وہ معنیٰ ہے جس کا خود فقہاء کو بھی اعتراف ہے یعنے وہ بھی منسوخ شدہ حکم کو باطل ہی کہتے تھے (تیسیر التحریر طبع مصطفیٰ حلبی قاہرہ ۱۳۵۱ھ جلد ۳/۱۸۲)

لیکن باطل کی تاویل یہ کر جاتے ہیں کہ

ہم باطل سے ایسا مفہوم لیتے ہیں۔ جو شرعی گالی کے طور پر استعمال نہ ہوتا ہو، بلکہ آیات الٰہی میں سرایت کرنے والے باطل سے یہ مراد لی جائے گی کہ ان میں نسخ واقع ہو کر عمل کو باطل کر گیا وغیرہ۔

اس تاویل پر ہم تبصرے کا حق محفوظ رکھ کر یہاں صرف اس قدر واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جو مفہوم بھی آپ تجویز فرمالیں۔ نتیجہ کے لحاظ سے منسوخ شدہ آیت کے باطل ہونے پر ہی صاد کرنا ہوگا اور ظاہر ہے کہ منسوخ شدہ آیت لفظاً ہو، خواہ حکماً اسے جب باطل ہی تسلیم کرنا پڑے گا تو یہ باطل بھاری بھرکم ہو یا ہلکا پھلکا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ قرآن پاک کی زیرِ بحث آیت ہر قسم کے باطل کی دخل اندازی کو ناممکن کہتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مفسر حضرات سب سے زیادہ اس ہی آیت کو اپنے لئے پریشان کن آیت مانتے ہیں کیونکہ وہ تیسیر التحریر کے مطابق نسخ پر باطل کا اطلاق تسلیم کر چکے ہیں۔ ادھر یہ بھی ایک حقیقت ہے اور بجا طور پر انہیں پریشان بھی ہونا چاہیئے کہ سب سے بڑے انقلابی مفسر امام ابو مسلم اصفہانی بھی اس ہی آیت کو انکار نسخ کے لئے مضبوط دلیل کے طور پر پیش کرتے رہے ہیں۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

واعلم ان لابی مسلم الاصفهانی ان يحتج بهذه الآية على انه لم يوجد النسخ فيه لان النسخ ابطال فلو دخل النسخ فيه لكان قد اتاه الباطل من خلفه وانه على خلاف هذه الآية ۔

امام ابو مسلم اصفہانی نے اس آیت کو عقیدہ انکار نسخ کی اساس ٹھہراتے ہوئے کہا ہے کہ "نسخ

"دراصل کسی شے کو باطل کر دینے ہی کا نام ہے" اس کا اگر قرآن حمید میں واقع
ہونا تسلیم کر لیا جائے تو یہ اعتراف بھی کرنا ہوگا کہ اس کے سامنے اگرچہ نہیں مگر پیچھے سے باطل ضرور
داخل ہو گیا ہے

(۳) "یہ ایسا اعتراف ہے جو صریح طور پر آیۂ کریمہ کی نفی اور تکذیب پر منتج ہوتا ہے جو کہ ناممکن ہے۔"

(تفسیر رازی طبع عبدالرحمان مصر جلد ۲۷/ ۱۲۲)

رازی کے انکشاف سے واضح ہوا کہ مفسروں کے اضطراب کی وجہ یہ ہے کہ ابو مسلم نے اس آیت کو حجت تسلیم کر لیا ہے؟
کیونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ

لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ ٥

میں جہاں جہاں "ہ" کی ضمیر واقع ہے اس کا "مرجع" پورا قرآن ہی ہے۔ مقصد یہ کہ پورا قرآن تو منسوخ (اور باطل)
نہیں ہوا لیکن .... (بیضاوی بحوالہ تیسیر التحریر جلد ۳/ ۱۸۱)

" بعض القرآن " ضرور ہی منسوخ ہوا ہے کہ "جزوی نسخ" کا انکار اس آیت کی رو سے ثابت نہیں ہو سکتا،
ابو مسلم نے "جزوی نسخ" کا انکار یوں ہی کر دیا ہے وغیرہ

قرآن پاک میں باطل کے جزوی حد تک داخل ہونے کا عقیدہ اور دعوئے اسلام؟ فاعتبروا یا اولی الابصار

یہ تھی۔ وہ تاویل جس کے بارے میں باور کرایا جاتا ہے کہ "قرآن کا کچھ حصہ ضرور ہی باطل کی نذر ہو چکا ہے" ۔ یعنے ہمارے مفسر
اور فقیہ حضرات، ایک غلط عقیدے کے تحفظ، دفاع اور ابلاغ کے لئے کتنی جرأت اور جارحیت سے ع

"تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پاژند

اور اقبال مرحوم نے غالباً ایسے ہی موقع پر کہا ہوگا

ولے تاویل شان در حیرت انداخت
خدا و جبریل و مصطفٰے را

جب ہمارے اپنے ہی مذہبی لٹریچر میں قرآن میں جزوی باطل کا اعتراف موجود ہے تو ہم کس منہ سے غیروں کو
طعنہ دے سکتے ہیں کہ ان کی دسیسہ کاریوں سے دین کے اس بڑے ماخذ میں شکوک و شبہات ڈلے جاتے رہے یا ڈالے
جا رہے ہیں؟ مالکم کیف تتفکرون ٥ (مکتہ مکرمتہ ۲۹/۱۲)

ایک اور شگوفہ[1]

شوکانی، ابن حزم، بیضاوی اور امیر بادشاہ کے عقل سوز دلائل کے بعد ایک اور نامور عالم دین ابن ہلال
السعیدی کی اثبات نسخ پر فیصلہ کن دلیل ملاحظہ ہو جو اس ضمن میں غالباً آخری حیثیت رکھتی ہے آپ اپنے مشہور رسالے

---

[1] یہ دراصل ایک ذیلی عنوان تھا مگر اس کے "ایمان ربا" مواد کی وجہ سے نمایاں کر کے لکھا جا رہا ہے (طارق)

"الایجاز فی معرفۃ ما فی القرآن من ناسخ و منسوخ" میں رقمطراز ہیں کہ

ولو راجع من انکر النسخ فی القرآن ورفع حکم بحکم (الی ان) لعلم ان القائل ھذا القول غیر مومن بل ھو کافر۔ جاحد لما جاء بہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یلزمہ الرجوع عن المذھب او القتل نعوذ باللہ من الضلالۃ بعد الھدیٰ۔

قرآن میں نسخ کا انکار کرنے والے اور ایک حکم کو دوسرے حکم کے ذریعہ منسوخ نہ ماننے والے اگر اپنے گمراہ کن عقیدے کا جائزہ لیتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ منکر نسخ نہ صرف جوہر ایمان سے محروم ہو جاتا ہے (غیر مومن) بلکہ خالص کافر بن جاتا ہے (بل ھو کافر)

یہ شخص چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کردہ دین کا صریح منکر ہے لہذا اس کے لئے دو ہی راستے ہیں

انکار نسخ قرآنی سے توبہ کرے یا پھر

فی الفور اسے قتل کر دیا جائے

اللہ ہدایت کے بعد گمراہ ہونے سے محفوظ رکھے

("الایجاز" قلمی نسخہ دار الکتب المصریہ کیٹلاگ ۱۰۸۸ و ص ۴۶، ۴۷)

ابن ھلال کے فتویٰ کو ہم نے "شگوفہ" سے تعبیر کیا ہے کہ فتاوے دراصل ہوتے ہی شگوفے ہیں۔ ان کے حدود اربعہ زیادہ سے زیادہ اہل اسلام کو ایمان سے خارج کرنے اور آخر میں قتل کر دینے تک ہی محدود ہوتے ہیں لیکن فتووں کو اساس اسلام تسلیم کر لینے کے بعد ہم کسی مسلمان کو جان و مال کا تحفظ دے سکتے ہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہو گا۔

یہ یاد رہے کہ اسلام کو معمورۂ فساد بنانے والوں کی معلومات کے لئے ہم نے دوسرے باب میں ہر مقام پر ثابت کر دکھلایا ہے کہ نہ صرف جان نثارانِ مصحف احمدی و فدا کارانِ وحی محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی اس الٰہی "قولِ فیصل" کو کلام منسوخ و قول ھزل (بیہودہ) ماننے سے انکار کرتے ہیں فرداً فرداً سینکڑوں ایسے علماء اور اہل فہم کا نام بھی بہ فہرست دکھلایا جا سکتا ہے، جن کے تقدس اور خشیت الٰہی کی قسم کھائی جا سکتی ہے کہ وہ بھی نسخ فی القرآن کے منکر ہی تھے۔ لیکن انہیں نہ تو کسی نے توبہ کے لئے مجبور کیا اور نہ ہی سر مقتل لے چلے بلکہ کسی نے انہیں یہودی، خارجی غیر مؤمن اور کافر تک بھی نہیں کہا پھر آخر کیا افتاد پڑ گئی کہ "کھلے منکرین" نسخ کو تو گردن زدنی کے قابل ٹھہرایا گیا، مگر "چھپے منکرین" کو چھیڑا تک نہیں گیا؟

عقیدۂ نسخ کب اور کیوں ظہور پذیر ہوا؟

ناسخ اور منسوخ کا نظریہ اپنے تاریخی پس منظر میں عہد اسلامی کے زمانۂ ارتقاء اور عروج کی تاریخ پیش نہیں کرتا ہے۔ جمود اور "ٹھیراؤ" کی تاریک تصویر سامنے لاتا ہے ــــ عرب جن کے پاس عقل، فصاحت اور بلاغت کی کمی نہیں تھی۔ اپنے عہد شباب ہی میں روبہ انحطاط ہو چکے تھے اور اس انحطاط کا آغاز اس وقت ہوا جب مسلمانوں کی فکری تحریکیں وحی کی غیر متبدل رہنمائی سے کنارہ کش ہو رہی تھیں۔ امت اسلام ہلاکت، جہل زدگی، جمود، بیخ بستگی،

ٹھہرا کر اور درماندگی کو حیاتِ نو کا وسیلہ قرار دے رہی تھی۔

ذہنی افلاس کے اس دور میں فقہائے اسلام جن پر اہم ذمہ داری عائد ہو سکتی تھی۔ انہوں نے شعور کی آنکھ جب کھولی تو ان کو شرعی احکام (عبادات خواہ معاملات) میں عملی لحاظ سے ہر مسئلہ میں متضاد اور مخالف آراء سے واسطہ پڑا اور اس صورتِ حال سے نپٹنے کے لئے ان کا فہم نارسا اس نتیجہ پر پہنچا کہ صورتِ حال جیسی بھی ہو کتاب اللہ جس طرح تمام ہدایتوں کا سرچشمہ ہے اسی طرح عین ممکن ہے کہ ـــــ اسلام کے مختلف مدارس فکر کی اساس بھی خود قرآن پاک ہی نے رکھی ہو ـــــ چنانچہ ان مدارس کی اختلافی آراء میں تطبیق اور توفیق کا پہلو نکالنے کی بجائے ان لوگوں نے کمال سہل پسندی و فکری محرومی سے کام لیتے ہوئے ناسخ و منسوخ کے نظریئے کو جنم دینے میں عافیت سمجھی اور پھر ایک نیا موضوع پاکر شہرت اور ناموری کے دلدادگان نے بھی اس نئے موضوع پر قلم کی جولانیاں و کھلانی شروع کر دیں اور دیکھتے ہی دیکھتے شان ہائے نزول کے "کالے پردوں" کی اوٹ میں صحابہ کرام کے فرضی افکار اور گروہی پالیسیوں کی روشنی میں آیاتِ الٰہی کی تقدیر کے فیصلے کئے جانے لگے ـــــ صحابہ کو اکسپلائیٹ کرنے سے ان لوگوں نے سادہ لوح ذہنوں میں یہ بات راسخ کرنا چاہی تھی کہ ـــــ یہ نیا سلسلہ جو ابطال وحی کی غرض سے شروع کیا گیا ہے دراصل پرانا اور قرآن فہمی کے لئے اساسی حیثیت رکھتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ـ کیا صحابۂ رسولؐ نسخ کے "موجودہ مفہوم" سے آشنا تھے؟ اس سوال کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس کا جواب ہم سے نہیں سلفی امام علامہ ابن القیم مرحوم (متوفی ۷۵۱ھ) سے دریافت کیجئے، جنہوں نے پوری صراحت سے لکھا ہے کہ:

• نسخ متأخرین کی اصطلاح ہے۔ سلف اسے تخصیص اور استثناء کے مفہوم میں استعمال کرتے تھے۔" (اعلام الموقعین طبع مصر جلد ۱/ ۳۹)

امام موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ

متقدمین عام، مطلق اور ظاہر کو خاص، مقید اور مخفی کے متبادل مفہوم میں استعمال کرنے کو بھی نسخ سے تعبیر کرتے تھے۔ اسی طرح مقید کی تفسیر اور تبیین کے لئے جو اسلوب اختیار کیا جاتا تھا اس پر بھی نسخ ہی کا لفظ استعمال کرتے تھے

حتیٰ کہ

استثناء، شرط اور صفت کو بھی نسخ ہی کے نام سے پکارا جاتا تھا (اعلام الموقعین جلد ۱/ ۱۲)

امام ابن القیم کی ان تصریحات سے جہاں ہمارے دیگر سلفی بزرگوں اور فقہاء کی دھاندلی کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ وہاں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ

جن صحابہ کرام کو اسبابِ نزول کا ذمہ دار ٹھہرا کر نسخ کے لئے بطور آلۂ کار کے استعمال کیا جاتا ہے۔ ان کا مقصود "نسخ" کے موجودہ مفہوم کے اعتراف اور تصدیق سے ہرگز نہیں تھا۔

فصل سوم

معتزلہ کے دلائل

ائمہ اعتزال رضوان اللہ علیہم اجمعین کا نام آتے ہی چشم تصور کے سامنے وہ مقدس اور پاک باز ہستیاں جلوہ پیرا ہونے لگتی ہیں، جنہوں نے بشری کمزوریوں کے باوصف اسلام کی زندہ صداقتوں اور بقائے دوام کا راز —— رجعت الی القرآن —— ہی میں پایا تھا۔ ان کے افکار و نظریات قرآن پاک ہی کے محور پر گھومتے تھے اور وہ قرآن ہی کو تمام اختلافات کو فیصل کرنے کا آخری اور واحد حل سمجھتے تھے۔ وہ مسلمانوں اور اسلام کی حیات نو کا واحد ذریعہ قرآن محکم ہی کو گردانتے تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ

"آج تک کسی بھی صحیح دلیل سے یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ تلاوت تو منسوخ تسلیم کر لی گئی ہو اور حکم باقی رہنے دیا گیا ہو"

وہ اپنی تائید میں قرآن پاک کی آیہ لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ —— پیش کرنے کے علاوہ کہتے تھے کہ بان النص انما جیٔ بہ لافادۃ الحکم والحکم ما یثبت الا بالنص۔ فبینہما تلازم۔ فرفع احدہما یستلزم رفع الاخر۔

نص حقیقت میں حکم کا فائدہ دیتی ہے اور آج تک کوئی بھی حکم ایسا معلوم نہیں ہو سکا جو بغیر نص کے ثابت ہوا ہو جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ نص، حکم کے لئے اور حکم، نص کے لئے لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لازم کے رفع ہو جانے سے ملزوم کا رفع ہو جانا از حد ضروری ہو جاتا ہے

(بحوالہ صفوۃ الکلام فی اصول الاحکام مصنفہ مصطفیٰ الخفاجی طبع مصر ص ۱۲۹)

مقصد یہ کہ لفظ کے بغیر مفہوم کا حصول اور مفہوم کے بغیر لفظ کا وجود قرآن پاک میں ہے ہی محال۔ لہذا تلاوت منسوخ اور حکم باقی رکھنے کا جواز تلاش کرنا ہی فضول ہے۔

دوسری دلیل

اس مدرسۂ فکر کی دوسری دلیل یہ ہے کہ

بان رفع التلاوۃ دون الحکم ورفع الحکم دون التلاوۃ ایقاع فی الجہالۃ لان الاصل فی بقاء التلاوۃ بقاء حکمہا وفی رفعہا رفع حکمہا

تلاوت کے منسوخ ہونے اور حکم کے باقی رہنے یا حکم کے منسوخ (ورفع) ہو جانے اور تلاوت کے باقی رہنے میں بڑی خرابی یہ ہے کہ اس طرح جہالت میں واقع ہونا لازم آتا ہے (اور خدا جاہل نہیں ہو سکتا ط) —— نیز یہ اصول بھی مزاحم رہے گا کہ

"تلاوت کو محفوظ رکھنے کا مقصد دراصل حکم کو محفوظ کرنا ہے اور تلاوت ہی کے رفع اور نسخ سے

حکم کا رفع (اور نسخ) لازم آئے گا ۔ (صفوۃ الکلام صفہ ۱۳)

لہٰذا یہ نظریہ ہی غلط اور الفاظ و معانی کے باہمی لزوم کی نفسیات کے منافی ہے کہ تلاوت کو باقی رکھ کر حکم کا نسخ تلاش کیا جا سکتا ہے ؟ یا حکم کو محفوظ کر کے تلاوت کو اٹھایا جا سکتا ہے ؟

خدا جاہل نہیں ہو سکتا ۔ تیسری دلیل

امام رازی نے مسلک اعتزال کو جس صفائی اور خوبی سے بیان کیا ہے، وہ آپ کے مقام اور علمی رفعتوں کے عین مطابق ہے آپ ان کے ترجمان کے فرائض سر انجام دینے کی حیثیت سے فرماتے ہیں کہ :

کتاب اللہ میں امر کا لفظ یا تو سرے سے کسی قید ہی سے خالی ہو گا اور اگر مقید ہو گا تو دو صورتوں سے خالی نہ ہو گا ۔

یا تو قید لا دوام سے مقید ہو گا

یا قید دوام سے ۔

۱ ــــ پس اگر تو یہ امر ہر قسم کی قید سے آزاد ہے تو صرف ایک بار ہی عمل کا مقتضی ہو سکے گا اور اس کے بعد بار بار اس امر کا وارد ہونا کسی طرح کے ناسخ کا موجب نہیں ہو سکتا ۔

۲ ــــ اور اگر قید لا دوام سے مقید ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد جب دوبارہ یہ وارد ہو گا تو بھی ناسخ نہیں کہلا سکتا کیونکہ لا دوام میں تو نسخ کا سوال اٹھانا ہی اصولی طور پر غلط ہے ۔

۳ ــــ اور اگر امر کا لفظ قید دوام سے مقید ہے تو دیکھنا یہ ہو گا کہ اس کی نوعیت کیا ہے

الف ــــ کیا یہ امر کہیں ایسا تو نہیں جس سے آگے چل کر یہ عقیدہ رکھا جا سکتا ہو کہ یہ دائمی ہی رہے گا ۔ یعنی اللہ سبحانہ نے اسے ذکر ہی ایسے الفاظ اور لہجے میں کر دیا جس میں دوام کا عقیدہ رکھنا لازم آ جاتا ہے ۔ لیکن بعد میں لپیٹے ہی امر کو رفع (اور منسوخ) کر دیا ۔ اگر تو اس نوعیت کا امر ہے تو اس سے یہی ثابت ہو گا کہ ــــ خدا پہلے جاہل تھا اور بعد میں حقیقت معلوم ہو جانے پر رجوع فرما دیا ــــ معاذ اللہ

ب ــــ اور اگر وہ جانتا تھا کہ امر کی نوعیت دائمی نہیں رہے گی اس کے باوصف اس نے ایسے الفاظ میں اسے ذکر کیا جو دوام پر ہی دلالت کرتے ہوں تو یہ بھی نتیجہ کے لحاظ سے جہالت اور جہل آفرینی ہی کا ذریعہ کہلائے گا ــــ کان ذالک تجہیلا فثبت ان النسخ یقتضی اما الجہل او التجہیل وھما محالان علی اللہ فکان النسخ منہ سبحانہ محالا ــــ لہٰذا ثابت ہوا کہ نسخ جہل آفرینی اور جہالت دونوں کو متقاضی ہے اور ہر ذی شعور انسان ہرگز تسلیم نہیں کر سکتا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات سے ایسی قبیح صفتوں کا صادر ہونا ممکن بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسا ممکن ہی نہیں ہے تو جان لینا چاہیے کہ

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے نسخ کا صدور محال ہے۔

(تفسیر کبیر طبع قدیم جلد ۲/۲ ، نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲ باب ۲)

ناسخ و منسوخ کی فنی تشریح

علامہ محمد بن حمزہ الفناری (متوفی ۸۳۴ھ) رقمطراز ہیں کہ

ان یدل علی خلاف حکم شرعی ۔ دلیل شرعی متراخ

ہے۔ — نسخ ایک ایسے شرعی دلیل سے تعبیر ہے ۔ جس سے سابقہ شرعی حکم کے عرصہ بعد دوسرا نیا اور آخری حکم ثابت ہوتا ہو ۔

(فصول البدائع فی اصول الشرائع طبع استامبول ۱۲۸۹ھ جلد ۲/۱۲۱/ ۹ تا ۱۰)

تبصرہ

علامہ فناری کی اسی تشریح کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن پاک میں کوئی بھی ایسی نص موجود نہیں ہے جس سے ایک حکم ثابت ہوتا رہا اور پھر دوسری نص نے آکر اسے رفع اور منسوخ کر دیا (وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو دوسرے باب میں مزعومہ منسوخ آیات کے جائزے ۔

نیز علماء اصول نے نسخ کی جو تعریف متعین یا وضع کی ہے علماء قرآن اسے نہیں مانتے ۔

امام العصر سید احمد خان مرحوم فرماتے ہیں کہ "یہ تعریف"

" نہ خدا نے بتائی نہ رسول نے بتائی ۔ بلکہ علماء نے خود اپنے قیاس اور خیال اور استنباط سے قائم کی ہے ۔

اور کسی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ خواہ مخواہ اس " تعریف " کو تسلیم کرلے

(تفسیر القرآن سید احمد خان طبع لاہور ۱۸۹۱ء جلد ۱/ ۱۸۲)

یہ ایک اصولی اور بنیادی معارضہ تھا جسے سید احمد خان نے پیش کیا ہے ۔ اہل علم کو چاہیئے کہ شائستگی اور متانت سے اس کا جائزہ لیں ۔ خفا ہونے اور صلواتیں سنانے سے ان کا معارضہ ختم نہیں ہو جاتا ۔

حکم شریعت کسے کہتے ہیں

علامہ فناری "حکم شرعی" کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ

اما مغیا ای مشروعا الی غایۃ وامد علمہ عند اللہ فلا رفع بعد غایۃ واما ان یکون الحکم موبدا فلا نسخ لاربعۃ وجوہ

۱ — التناقض بین الاحکام

۲ — لتادیۃ الی ان لا یمکن التعبیر عن التابید

۳ — ھذا یودی الی نفی الوثوق بتابید الحکم

۴ — ویوحی الی جواز نسخ الشریعۃ وھذہ الامور کلھا باطلۃ

(فصول البدائع جلد ۲/ ۱۳۳ - ۱۳۴ خلاصہ)

لا منال للتابید والتاقیۃ فی نصوص الاحکام الشرعیۃ ۔

(ایضاً ۲/ ۱۳۳/ ۱۳۴ خلاصہ)

یعنے ۔۔۔ "شرعی حکم" یا تو ایک ایسی غایت اور وقت سے وابستہ ہوگا جس کا علم ذات خداوندی کے سوا کسی کو بھی نہیں ہو سکتا۔

اس صورت میں یہ ہوگا کہ غایت معلوم ہو جانے پر اس حکم کو مرفوع (اور منسوخ) نہیں کہا جاسکیگا یا پھر ایسا ہوگا کہ حکم دائمی اور ابدی ہوگا لیکن اس صورت میں بھی چار وجوہات کی بناء پر اسے منسوخ نہیں کہا جاسکے گا۔

۱ ۔۔۔ اس لئے کہ ابدی احکام میں تناقض تسلیم کرنا پڑے گا جو نفسیات وحی کی رو سے بالکل جائز ہی نہیں ہو سکتا

۲ ۔۔۔ نیز یہ کہ تناقض کی وجہ سے احکام کی ابدیت ناممکن ہو کر رہے گی۔

۳ ۔۔۔ پھر تناقض کا امکان اس ایقان اور وثوق کی بطور خاص نفی کر دیتا ہے جو حکم کی ابدیت کے لئے ہر دل میں موجود ہونا چاہیئے۔

۴ ۔۔۔ اور ایسا کوئی سا تصور بھی پوری شریعت کی تنسیخ کو جائز ٹھہرا دیتا ہے جو کہ واضح الفاظ میں اسلام کی اساس ہی کو اکھیڑ کر رکھ دیتا ہے۔

لہذا ۔۔۔ ان وجوہات کی رو سے "ابدی" احکام میں نسخ کا واقع ہونا باطل اور ناممکن ہے۔

۔ پھر یہ مستزاد کہ احکام شرعیہ کی نصوص میں "تابید" (ابدیت) اور "تاقیت" (وقتی حدبندی) کی کوئی مثال ہی نہیں ملتی۔ (حوالہ مذکورہ)

تبصرہ فناری کی توضیحات سے پتہ چلتا ہے کہ:
قرآنی احکام میں تناقض اور مجموعی حیثیت سے "تاقیت" کی کوئی واضح مثال نہیں ملتی۔ یعنی اس کی روشنی میں نسخ کا جواز نہیں ملتا۔ فہو المطلوب۔

اب آیئے علامہ موصوف کے استدلال میں "تابید" کے لفظ کا تجزیہ کیجئے۔ اس کے معنے ہیں کہ:
جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں تشریف فرما تھے اس وقت تک تو کسی بھی حکم کے بارے میں یہ "منصوص" ہی نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ابدی ہے یا غیر ابدی؟ اب لامحالہ اسے رحلت نبوی پر ہی اٹھا رکھنا ہوگا کہ اس کے بعد ہی احکام کی "ابدیت" کو منصوص مانا جاسکتا ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ الجھن مزاحم ہے کہ احکام کی تابید کے بارے میں زمانۂ رسالت کی نسبت سے کوئی بھی نص ابھی تک منصۂ شہود ہی پر نہیں آئی۔ تو کیا اس شدید معارضے کے بعد بھی نسخ کے لئے عقلی دلائل کا سہارا لیا جاسکے گا؟

فصل چہارم

منسوخ کی قسمیں

فقہائے اسلام نے منسوخ کو متعدد اقسام میں تقسیم کیا ہے اور راقم الحروف نے ان میں سے تین اہم قسموں کا انتخاب کرکے ان کا ذیل کی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ یعنے۔

۱۔ منسوخ باعتبار تلاوت اور حکم کے

۲۔ منسوخ باعتبار تلاوت کے

۳۔ اور منسوخ باعتبار حکم کے

اب آپ ترتیب وار ان ہرسہ اقسام کا اور تفصیل وار منسوخ التلاوۃ کا بیان ملاحظہ فرمایئے۔

منسوخ باعتبار تلاوت اور حکم کے

اس کے بارے میں مفسر حضرات فرماتے ہیں کہ: یہ ایک ایسا منسوخ ہوتا ہے، جس کے نہ تو الفاظ تلاوت کئے جاتے ہیں اور نہ ہی اس سے کوئی حکم ثابت ہو سکتا ہے۔

یعنے تلاوت اور حکم دونوں ہی منسوخ ہوں۔ جیسے "کان فیما انزل" عشر رضعات یحرمن" فنسخن بخمس معلومات" ثم نسخت الخمس (ایضاً الاوۃ)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ حرمت رضاعت کے بارے میں

پہلے یہ حکم نازل ہوا تھا کہ "بچہ جب ماں کے پستانوں میں منہ لگا کر دس گھونٹ پی لے" تو اس سے حرمت ثابت ہو جاتی تھی (اس سے کم مرتبہ پہ نہیں)

پھر ایسا ہوا کہ دس گھونٹ کی تعداد کو پانچ گھونٹ کی تعداد نے منسوخ کر دیا۔ (یعنے دس کی تعداد کو پانچ کے ہندسے نے منسوخ کر دیا اس کے بعد بھی یہ سلسلہ رکا نہیں۔ بلکہ آخری حکم یہ ملا کہ ایک گھونٹ پی لینے سے بھی رشتہ حرام ہو جائے گا۔ ط)

یہ آیت (ماننے والوں کے خیال کے مطابق) تلاوت کے اعتبار سے امام شافعی کے نزدیک اگرچہ منسوخ ہے تاہم حکم کے لحاظ سے نافذ العمل ہے یعنی دس گھونٹ پی لینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

اور امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ آیت حکم کے اعتبار سے بھی منسوخ ہے (کہ قرآن میں ایسا ہی ہے) اور علمائے حدیث کہتے ہیں کہ: دس یا پانچ گھونٹ کی تعداد سے تو حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اس سے زائد مرتبہ اگر دودھ پی لیا ہو تو پھر حرمت کی امید رکھنی چاہئے اور یہ تمام تفاصیل تلاوت کے اعتبار سے منسوخ ہی ہیں وغیرہ

اب یہ حضرات کہتے ہیں کہ وحی الٰہی نے اگرچہ پوری صراحت سے امہاتکم اللاتی ارضعنکم فرما کر ــــ رشتہ حرام ہونے

کا اصول بتا دیا ہے تاہم اس میں یہ نقص ہے کہ گھونٹ پینے کی وضاحت نہیں کی گئی۔ اس تو یہ بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ بچہ نے اگر ایک بار بھی منہ لگا کر دودھ (کا ایک گھونٹ) پی لیا تب بھی رشتہ حرام ہو سکتا ہے، حالانکہ ایسا نہ ہونا چاہیے۔ کم از کم دس پانچ کی تعداد کا مذکور رہونا ضروری تھا وغیرہ وغیرہ

تبصرہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ آیت اگرچہ کسی کے پاس تلاوت اور کسی کے پاس تلاوت اور حکم کے لحاظ سے منسوخ ہے تاہم بحث کی خاطر اسے (بشرط ثبوت) "وحی سنت" تو کہا جا سکتا ہے لیکن "وحی قرآنی" سے تعبیر کرنا وحی کی نفسیات کے سراسر منافی ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔ کہ:

جب تک کہ مدلول کے لحاظ سے کوئی لفظ غیر یقینی ہے یعنی اس کے کچھ اور معنی بھی (مراد) ہو سکتے ہیں تو اس سے فرض یا واجب کا اثبات نہیں کیا جا سکتا۔

یعنی کہ عائشہ صدیقہ والی آیت اس قابل ہی نہیں کہ اس سے کسی شرعی حکم کا یقینی اثبات کیا جا سکے

کیونکہ اس کے الفاظ غیر یقینی ہیں اور غیر یقینی الفاظ کی تلاوت غیر متواتر اور غیر مشہور ہے لہذا اس کا مدلول غیر یقینی ہے۔

(تفصیل ملاحظہ ہو باب دوم منسوخ ص۵۸)

منسوخ باعتبار تلاوت کے

اس کے بارے میں مفسر حضرات فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسا منسوخ ہوتا ہے جس کا حکم تو باقی ہو لیکن تلاوت منسوخ ہو چکی ہو۔ جیسے آیہ رجم الشیخ والشیخہ اذا زنیا فارجموھما البتۃ۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ

سن رسیدہ مرد ہو یا عمر رسیدہ عورت یہ جب زنا کا ارتکاب کریں تو سزا کے طور پر انہیں سنگسار کر دیا جائے اور یہ حکم قطعی ہے۔

تبصرہ یہ آیت اگرچہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے لیکن اس کے باوصف بخاری نے اسے اپنی تصانیف میں ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ "کتاب المحاربین من اہل الکفرۃ والردۃ" "کے باب" رجم المحصن" میں شیبانی سے جو روایت لائے ہیں۔ اس سے عقیدہ رجم کو اگرچہ سہارا مل جاتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ تاثر بھی موجود ہے کہ اسے قرآنی حکم تسلیم کرنے میں صحابہ کرام کو یقین نہیں تھا۔ ذیل میں شیبانی کے الفاظ میں اصل روایت ملاحظہ ہو۔

شیبانی کہتا ہے کہ میں نے عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے دریافت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کسی کو سنگسار کیا تھا؟ ۔ تو اس نے کہا جی ہاں! ۔

میں نے پھر استفسار کیا کہ سورۂ نور جس میں زنا کی سزا کا ذکر ہے، اس کے نازل ہونے سے پہلے یا بعد میں؟

اس پر ابن ابی اوفیٰ نے کہا کہ "لا ادری" (معلوم نہیں)

(ملاحظہ ہو بخاری مع شرح عینی طبع العامرہ جلد ۱۱/ ۱۵۰)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ نور کے نازل ہونے کے بعد اکثر لوگوں کو سنگساری کے بارے میں شک گذرا تھا اور وہ برابر اس متضاد اور خلاف قرآن حکم کے معلوم ہونے پر ایک دوسرے سے استفسار کرتے رہتے تھے کہ سورۂ نور کے بعد بھی سزائے موت دی جاتی رہی؟

صحابۂ کرام کو سنگ ساری کے وجود کے بارے میں کسی طرح کے استفسار کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ اہل کتاب میں اس کا رواج تھا اور صحابۂ کرام اس سے بخوبی متعارف تھے۔ انہیں اگر کسی طرح کا شک گذرا تھا تو اس وقت ہی گذرا ہو گا جب کہ سورۂ نور کے بعد جرم زنا کی سزا کا تعین ہو چکا تھا۔ اور شک یہ تھا کہ سورۂ نور کے بعد بھی اہل کتاب کے لئے سزائے موت ہی کو باقی رکھا جا سکتا تھا یا یہ کہ ان پر بھی اسلامی سزا ہی کا نفاذ کیا گیا تھا؟ اور یہ شک اس بنا پر تھا، کہ قرآن پاک کہتا ہے کہ "غیر مسلموں کے فیصلہ جات کرنے میں نبی اکرمؐ خود مختار تھے۔ چاہتے تو اسلامی فیصلہ سنا دیتے چاہتے تو پرسنل لا کے طور پر ان کے مذہب کے مطابق فیصلہ کرتے، جیسی مصلحت دیکھتے ویسے ہی فیصلہ کرنے کے مجاز تھے۔

نیز بخاری شریف میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا اور آپ کو یہ بات پسند تھی کہ ہر اس بات میں اہل کتاب کی موافقت فرماتے جس کے بارے میں وحی الٰہی کی راہنمائی نہ ہوتی۔

(بخاری مع فتح الباری طبع امیریہ ۱۳۰۱ھ جلد ۱/ ۳۰۴ - ۳۰۵)

اِن وجوہات کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے شادی شدہ یا عمر رسیدہ زنا کاروں کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب کی سزا کو بحال رکھا اور آپ کا ایسا کرنا ارشاد خداوندی فبھدا ھم اقتدہ کے عین مطابق تھا (یعنی اے محمدؐ! غیر منصوص باتوں میں اہل کتاب کے دستور العمل اور اُسوے کی اقتدار کرو اور اس پر چلو (انعام: ۹۰)

لیکن سورۂ نور کے نزول کے بعد آپ نے اس پر نظر ثانی کر لی ہو گی جب ہی تو صحابۂ کرام اس بارے میں ایک دوسرے سے استفسار کرتے رہتے تھے۔

لہٰذا آیۂ رجم کا حکم اس پوزیشن میں نہیں رہ سکا کہ پورے یقین کے ساتھ ناسخانہ حیثیت اختیار کر سکتا۔

تورات میں رجم

یہ سوال کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اہل کتاب کے نزدیک محصن (شادی شدہ) زانی کے لئے سزائے موت تھی؟

اس کا جواب امام بخاری کے ذیل کے الفاظ میں دریافت کیا جا سکتا ہے۔ امام موصوف "باب الرجم فی البلاط" میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

> آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جناب میں ایک یہودی مرد اور ایک یہودی عورت لائے گئے، جن کے جرم کے بارے میں بتلایا گیا کہ ان سے عمل زنا سرزد ہو چکا ہے۔ آپ نے ان سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کتاب (تورات) میں کیا حکم ہے؟ یہودیوں نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ! ہمارے احبار (مولوی) ایسے مجرموں کا منہ کالا کر کے گدھے پر بٹھا کر تشہیر کیا کرتے تھے۔

اہل کتاب کے اس جواب پر عبداللہ بن سلام نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! انہیں تورات لانے کا حکم دیا جائے۔ چنانچہ آپ نے حکم دیا اور تورات لائی گئی اور جس وقت متعلقہ حصہ تلاوت کیا جانے لگا تو تلاوت کرنے والے یہودی نے "اصل آیت" پر ہاتھ رکھ دیا۔ اس کا خیال تھا، کہ اس طرح اصل حکم معلوم نہ ہو سکے گا۔ لیکن عبداللہ بن سلام (متوفی ۶۶۴ء) جو کہ خود بھی تورات کے عالم تھے)، نے جب ماقبل اور مابعد پڑھا تو اس کے پلے کچھ بھی نہ پڑ سکا۔ اس پر ابن سلام نے یہودی کو ہاتھ اٹھانے کا اشارہ کیا اور ہاتھ اٹھنے پر معلوم ہوا کہ اس مقام پہ آیہ رجم درج تھی۔ اور رجم کا حکم معلوم کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (اہل کتاب کے اپنے ہی دستور کے مطابق) دونوں مجرموں کو سنگسار کرا دیا۔

اس کے بعد ابن عمرؓ واقعہ کی مزید تفصیلات دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

امرِ نبویؐ کے بعد مجرموں کو بلاط (ریت آمیز پتھریلی جگہ) کے نزدیک سنگسار کیا گیا تھا۔ میں وہاں موجود تھا اور یہودی کو دیکھ رہا تھا کہ اپنی مزنیہ (محبوبہ) پہ فداکارانہ جھک کر حفاظت کر رہا تھا۔ (بخاری)

یہ حدیث اپنے مفہوم میں واضح اور ایک ایسے پس منظر کا پتہ دے رہی ہے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ طیبہ میں تشریف فرما تھے اس وقت ہی یہ واقع پیش آیا تھا، کیونکہ مدینہ منورہ ہی میں یہود میجارٹی موجود تھی۔ اور وہاں پر ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حکم چلانے اور فیصلہ صادر کرنے کے اہل ہوئے تھے۔

اس پس منظر میں جہاں رجم کا حکم سمجھ میں آسکتا ہے وہاں یہ عقدہ بھی کھل جاتا ہے کہ زنا کے لئے مدینہ میں ہی جسمانی سزا کا حکم مل چکا تھا، کیونکہ سورۂ نور مدنی ہے، اس کا مدنی سورتوں میں ۱۹' واں نمبر ہے'۔ اور اس ہی میں سزائے مرت کا نہیں جسمانی سزا کا نیا اور آخری حکم مل چکا تھا ــــ اب یہ تصور کرنا کہ آپ ہی نے دیدہ ودانستہ قرآنی سزا کو نظر انداز فرما کر تورات کی سزا کو برقرار رکھا نبوت ورسالت پہ بدترین الزام اور گھناؤنی تہمت ہے۔

بخاری کی اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رجم کی آیت دراصل تورات ہی کی آیت تھی اسے قرآن مجید کی آیت کہنا یا "آیہ رجم" کے اشتباہ پیدا کرنے والے الفاظ سے یاد کرنا اصولی طور پر غلط اور علمی تقاضوں کے سراسر منافی ہے اس طرح درپردہ دونوں مدنی احکام میں تضاد اور مخالفت کا یقین اور اعتراف کر کے خود نسخ کے اصولوں کو بھی پامال کیا جا رہا ہے کہ ایک ہی وقت میں دو متضاد حکم نافذ ہوتے رہے یا یہ کہ ناسخ بھی کام کرتا اور منسوخ بھی چلتا رہا۔ تو کیا خدا کا علم اس حد تک معاذ اللہ ناقص ہو چلا تھا کہ ایک ہی دور میں دو متضاد حکم نازل کئے جاتے رہے!

حضرت عمرؓ کا خطبہ

جب آیہ رجم اس معنے میں کتاب اللہ کی آیت ہے کہ تورات میں اس کا حکم اور وجود پایا جاتا ہے تو مناسب ہے کہ لگے ہاتھوں سیدنا فاروق اعظم کے الفاظ کا تجزیہ بھی ہونا چاہیے تاکہ ناسخین قرآن کی جانب سے پیش کردہ بہت سی ان غلط فہمیوں کا ازالہ بھی ہوتا جائے جو نہایت ہی

تشدد کے ساتھ پیش کی جاتی ہیں۔

آپ فرماتے ہیں کہ لقد خشیت ان یطول بالناس زمان حتی یقول قائل لانجد الرجم فی کتاب اللہ فیضلوا بترک فریضۃ انزلھا اللہ الاوان الرجم حق علی من زنی وقد احصن اذا قامت البینۃ او کان الحمل او الاعتراف۔

یعنی ـــــ مجھے اندیشہ ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ کہنے والا یہ کہنا شروع کر دے کہ "ہمیں کتاب اللہ میں رجم کا حکم نہیں ملتا"

یاد رکھو کہنے والا، اللہ کے نازل کردہ ایک حکم کو ترک کر کے گمراہی کی طرف جا رہا ہے۔ رجم ایک حقیقت ہے۔ اس کا انکار گمراہی ہے

جان لو! ہر شادی شدہ زناکار کا سنگسار کرنا فرض ہے۔ زنا عینی شاہدوں کے ذریعہ ثابت ہو خواہ حمل اور اقرار کے ساتھ۔ (بخاری بع فتح الباری طبع بولاق جلد ۲/ ۱۲۶)

تبصرہ یہ روایت اتنی اٹھان کے باوصف اپنے مفہوم میں ایسی واضح "نص" کی حیثیت نہیں رکھتی جس کی رُو سے "رجم" کو ضرور ہی قرآنی آیت تسلیم کر لیا جائے کیونکہ اس کے الفاظ میں ہے کہ ــــ "شادی شدہ عورت کا حمل بھی زنا کے عینی شاہد کی حیثیت رکھتا ہے"؟

حالانکہ "حمل" کی بنا پر صرف غیر شادی شدہ عورت ہی کو موردِ الزام ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ شادی شدہ عورت کا حمل جب تک اس کا شوہر زندہ ہے ہر قسم کے اشتباہ سے پاک ہونا چاہیے۔

اور جہاں تک بیوہ عورت کی زنا کا تعلق ہے تو شوہر کے فوت ہو جانے کے بعد از سرِ نو اس کی حیثیت کا تعین کر کے غیر شادی شدہ عورتوں ہی میں شمار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ گناہ ایک فطری رغبت ہے۔ بالغ انسان اس کے ارتکاب پر مجبور و مجبول ہے۔ اس کی سنگینیت اس وقت تو معقول ہو سکتی ہے جب ذریعہ تسکین موجود ہو اور انسان پھر بھی باز نہ آئے۔ لیکن جب اس کا ذریعۂ تسکین ہی نہ ہو تو ظاہر ہے اس کی حیثیت "بے ذریعہ" ہی ٹھہرے گی۔ اور نہ گناہ کے حدود اور سزا کا دائرہ بھی غیر محدود نہیں رہے گا ــــ لہٰذا غیر شادی شدہ عورت کے حمل کو زنا کے ثبوت کا ذریعہ تسلیم کر کے سَو دُرّے کی سزا تو دی جا سکتی ہے لیکن اس بنا پر اسے سنگسار کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ فاروق اعظمؓ کی طرف منسوب شدہ الفاظ کے اس ٹیکنیکل سُقم (ذریعۂ تسکین کی عدم موجودگی) کی وجہ سے نہیں کہا جا سکتا کہ راوی نے کہاں تک ان میں تصرّف کیا تھا اور فاروق اعظمؓ کے مُوقف کے حُدود کیا تھے؟ ظن اور گمان پر تعزیرات اسلامی کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی!!

پھر یہ بھی مت بھولیے کہ

کہ شریعت ـــــ کے احکام اکثر تو قرآن پاک ہی کی صورت میں اترتے تھے اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا تھا، کہ وحی کی کسی اور قسم کے ذریعہ، یا کسی ایسی حدیث کے سبب جس کا مفہوم راوی نے بالمعنیٰ متعین کیا ہو ثابت ہوتے تھے ـــ

اور جہاں تک مفہوم اور روایت بالمعنے کا تعلق ہے روایت باللفظ کے بعد ہی متعین ہو سکتے تھے۔ لیکن یہاں روایت باللفظ کا وجود تو رہا اپنی جگہ پر اسکے "امکان" کا گذر بھی ناممکن ہے لہٰذا مفہوم اور متن کے اس ٹیکنیکل سقم نے رجم کی قطعی حیثیت کو مشتبہ اور غیر یقینی بنا دیا ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ اس روایت کی :

سند کے راویوں میں سفیان بن عیینہ واقع ہیں جو امام زہری سے غیر یقینی الفاظ میں "عن" کہہ کر روایت کرتے ہیں، خاص کر وہ مدلس بھی تھے۔ لہٰذا جب تک "عن" کی بجائے کسی ایسے لفظ کے ساتھ روایت نہ کی جائے جسمیں "سماع" اور "بالمشافہ" روایت لینے کی صراحت ہو، اس وقت تک اس کی روایت ناقابل حجت اور ناقابل تسلیم ہے۔ پھر لطف ملاحظہ ہو کہ امام زہری خود "مدلس" ہو کر بھی اپنے استاد عبید اللہ سے "عن" ہی کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ جس سے روایت مذا کے ضعیف ہونے کے دوسرے اسباب مہیا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح عبید اللہ نے بھی ایسی کوئی وضاحت نہیں کی جس سے اندازہ کیا جا سکتا کہ اس نے عبد اللہ بن عباس سے بالمشافہ روایت سنی ہے یا بالواسطہ؛ کیونکہ ایک اصول کا اطلاق اگر "بخاری" سے باہر کے راویوں پر ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بخاری کے راوی کسی قاعدۂ قانون سے مستثنٰی قرار دیئے جائیں؛ میرا مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کے راویوں کا جو تعارف کرایا گیا ہے وہ کسی قاعدے قانون کے خلاف نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سقم بھی ایک تعزیراتی بیان کو اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ اس کی اساس پر کسی حقیقت کا سراغ لگایا جا سکے۔

یہ یاد رہے کہ امام بخاری نے رجم کی آیت کے جو الفاظ نقل کئے ہیں ان میں عمر رسیدہ زناکاروں کا ذکر ہے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی تفریق نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نو عمر یا کنواری بدکار عورت جتنی بار فحاشی کا ارتکاب کریں گے ان پر سزائے موت کا اطلاق نہ ہو سکے گا۔

یہ بات ہم اپنی طرف سے کہہ کر ایک خود ساختہ آیت کا مذاق نہیں اڑا رہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ادبیات عرب کے اتنے وسیع و عریض لٹریچر میں کہیں بھی الشیخ والشیخہ (عمر رسیدہ مرد و عورت) کو شادی شدہ کے مفہوم میں استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ اب اگر یہ الہامی آیت ہوتی تو کم از کم مفہوم و معنے کے اعتبار سے اتنی خامی اور خلا کی حامل نہ ہوتی۔

فاروقِ اعظم کی دوسری روایت

امام بخاری علیہ الرحمۃ باب "رجم الحبلی فی الزنا اذا احصنت" میں روایت کرتے ہیں کہ (بحذف تفصیل) حضرت عمر بن الخطابؓ فرمایا ہے کہ ان اللہ بعث محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بالحق وانزل علیہ الکتاب فکان مما انزل اللہ آیۃ الرجم فقرأناھا وعقلناھا ووعیناھا۔ رجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجمنا بعدہ فاخشی ان طال بالناس زمان ان یقول قائل واللہ ما نجد آیۃ الرجم فی کتاب اللہ فیضلوا بترک فریضۃ انزلھا اللہ۔ (الحدیث)

اس کا ماحصل یہ ہے کہ :

اللہ تبارک و تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بادی برحق بنا کر بھیجا اور آپ پر کتاب نازل فرمائی۔
اور اس کتاب میں منجملہ دیگر آیتوں کے آیۂ رجم" کا نزول بھی فرمایا جسے ہم نے تلاوت کیا،
سمجھا اور حافظہ دماغ میں محفوظ کر لیا کہ:
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی کیا۔
لیکن اب مجھے ڈر ہے کہ عرصۂ دراز گذرنے پر کہنے والے یہ کہہ دیں کہ "آیۂ رجم کتاب اللہ
میں نہیں ملتی"۔
اور اگر ایسا ہوا تو یقینی امر ہے کہ وہ لوگ ایک ایسے الٰہی حکم کے تارک بن جائیں گے
جسے اللہ سبحانہ نے نازل فرمایا تھا۔ (بخاری مع فتح الباری جلد ۱۲/)

جائزہ

خلیفۂ دوم کے یہ الفاظ اگر کسی طرح کے مجاز اور مبالغہ پر مبنی ہیں تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ ایک مومن صادق کے لئے فرمانِ رسالت (بشرطِ ثبوت) کی اطاعت فرض ہے اور رسالت کی زبان سے ادا کردہ کلمات (بشرطِ ثبوت) کتابِ مقدس کے فرامین کی طرح واجب الاحترام ہیں۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیۂ رجم کو ایسی آیت تسلیم کرنا جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجودہ "قرآن" میں تلاوت فرماتے رہے۔ بلکہ بقول عمرؓ فقرانا ھا تمام صحابۂ کرام بھی پڑھتے رہے (مگر بعد میں اس کی تلاوت منسوخ ہو گئی) تو ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی اساس نہیں ہے۔ ایسی آیت کی بنیاد ٹھوس اور اٹل دلائل پر ہونی چاہیے۔ ذہنی خوف اور ہراس کا سہارا لے کر نہیں۔
صحیح سیدنا عمرؓ کے علاوہ ضروری تھا کہ ایک دو نہیں سینکڑوں دوسرے صحابہ کرام بھی اس کی گواہی دیتے ذکر کرتے، حفظ رکھتے اور دوسروں کو سناتے، لیکن ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیۂ رجم، ایک غیر محفوظ کلام تھا جو مفروضہ تابانیوں کے باوجود روایت باللفظ تک کی حیثیت بھی حاصل نہ کر سکا۔ جیسا کہ آگے چل کر واضح ہو گا۔

خلیفۂ ثانی آیۂ رجم کو وحی قرآنی ثابت نہ کر سکے

یہ ایک حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابۂ کرام آیۂ رجم سے بالکل ناآشنا اور بے خبر تھے اور خود فاروق اعظم بھی اتنے بڑے دعوے کے باوصف "قرآنی تحقیقاتی کمیٹی" کے سامنے رجم کو قرآن ثابت کرنے میں ناکام عاجز، بے بس اور درماندہ رہ گئے تھے۔ ذیل کا واقعہ اس کا زندہ ثبوت اور کھلی تصدیق ہے۔
جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں اور خوب لکھتے ہیں کہ
وقد اخرج ابن اشتہ فی المصاحف من اللیث بن سعد قال اول من جمع القرآن ابوبکر وکتبہ زید بن ثابت وکان لایکتب آیۃ الا بشا ھدے عدل وان آخر سورۃ براءۃ لم توجد الامع ابن خزیمۃ بن ثابت فقال اکتبوھا فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل

شہادتہ بشہادۃ رجلین فکتب وان عمر اتی بآیۃ الرجم فلم یکتبہا لانہ کان وحدہ۔

یعنے —— قرآن پاک کو سب سے پہلے جمع کرنے والے صدیق اکبرؓ اور لکھنے والے زید بن ثابت تھے اور زید احتیاط کے پیش نظر اس وقت تک کوئی آیت قلم بند نہ فرماتے جب تک کہ دو عادل گواہ اسکی شہادت نہ دیتے —— چنانچہ دیکھا گیا کہ سورہ براۃ کا آخری حصہ تنہا ابن خزیمہ کے پاس ہی سے ملا اور اسے اس بناء پر ہی مصحف میں درج کر لیا گیا کہ ابن خزیمہ کی تنہا ایک گواہی کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عادل گواہوں کی تصدیق کے برابر قرار دیا تھا لیکن کسی دوسرے کو یہ فضیلت حاصل نہیں تھی، حتےٰ کہ فاروق اعظم بھی بایں جلالت شان اس خصوصیت کے حامل قرار نہیں پائے چنانچہ آپ نے آیۂ رجم کو قرآنی جیوری کے سامنے پیش کیا تو آپ کی آیت کو اس بناء پر رد کر دیا گیا، کہ آپ کسی دوسرے کو گواہ کے بطور پیش نہ کر سکے (اور اس طرح یہ آیت قرآن کی آیت ثابت نہ ہو سکنے کے باعث خارج از قرآن ایک عربی عبارت کا ٹکڑا ہی قرار دے دیا گیا)

(الاتقان۔ طبع المکتبۃ التجارۃ الکبریٰ مصر جلد ۱/ ۲۰/ ۱۳ تا ۱۵)

ایک وضاحت

قرآن پاک اپنی قرآنیت پر کسی خارجی سہارے کا محتاج نہیں ہو سکتا، وہ اپنے وجود پر ناطق اور گواہ ہے (تنزیل من حکیم حمید) اور سورہ براۃ کے آخری حصے کے لئے یہ درست ہے کہ ابن خزیمہ کی تنہا گواہی کو دو کی تصدیق کے برابر کہہ کر فاروق اعظم کے جذبات کو مجروح نہ کرنے کا نفسیاتی جواز پیش کیا گیا ہے لیکن اگر ابن خزیمہ کی گواہی کا دوہرا اعتبار نہ ہوتا تو بھی سورہ براۃ کا آخری حصہ قرآن ہی تھا۔ اس پر صحابہ کرام پوری صراحت سے گواہی دے سکتے تھے، بلکہ امام ابن کثیر نے تو صاف طور پر لکھ بھی دیا تھا کہ سورہ براۃ کا آخری حصہ یعنے لقد جاءکم رسول من انفسکم تنہا ابن خزیمہ کے پاس ہی نہیں ملا حضرت عثمان غنیؓ بھی اس کے گواہ تھے۔

(فضائل القرآن طبع مصر ۱۹۵۲ء ص ۹ سطر ۱۸ تا ۲۱)

جائزہ

اس وضاحت کے بعد اب آپ سیوطی کی روایت کا جائزہ لیجئے:

سیوطی مرحوم کی یہ روایت اپنے مفہوم میں واضح اور مدلول میں غیر مبہم ہے کہ:

(حسب روایات) عمر فاروقؓ حرص شدید، اور مبالغہ کی حد تک آیۂ رجم کو محفوظ رکھنے کے باوصف "جیوری" کے سامنے یکہ و تنہا رہ گئے اور تصدیق کے لئے ایک آدھ گواہ بھی پیش نہ کر سکے اور اسی طرح آیات احکام میں سے ایک نہایت ضروری آیت کتاب اللہ میں درج ہونے سے رہ گئی۔ بلکہ روایات ہی میں ہے کہ:

جب فاروق اعظم آیۂ رجم کو "کتاب اللہ" کہہ چکے تو حضرت عبدالرحمان بن عوف (متوفی ۳۲ھ/۶۵۲ء) نے آپ کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے بر سر محفل ٹوک بھی دیا تھا۔

کیونکہ اس طرح لوگوں میں غلط فہمی پھیلنے کا امکان ہو سکتا تھا کہ "کتاب اللہ" سے حقیقی کتاب اللہ مراد ہے یا مجازی

(بحوالہ عبدالمتعال الجبیری "النسخ فی الشریعۃ الاسلامیۃ" طبع مصر ص ۱۲ سطر ۵ تا ۱۷)

رجم کی قرآنیت سے رسول اللہ کا انکار

مذکورہ بالا حوالہ جات سے آپ معلوم کر چکے کہ صحابۂ کرام احکام الٰہی کے حفظ اور عمل میں حرص شدید کے باوصف آیۂ رجم کو نہیں جانتے تھے بلکہ خود فاروق اعظم کو بھی تحقیقاتی جیوری کے سامنے اپنا مدعا ثابت کرنے میں کامیابی نہ ہوسکی اور اسی ہی ناکامی کی وجہ سے آیۂ رجم قرآن میں درج ہونے سے رہ گئی۔

کیا ایسے میں آپ کا دہائی دینا اور خلیفۂ رسولؐ کی حیثیت سے یہ کہنا کہ "مجھے اندیشہ ہے کہ عرصۂ دراز گذرنے پر رجم کو وحی الٰہی تسلیم کرنے سے لوگ انکار کردیں گے"

ثابت نہیں کررہا کہ صحابۂ کرام نے پوری شدت سے مزاحمت کی تھی۔ کیونکہ آپ کے اندیشے کا اسلوب ہی واضح کررہا ہے کہ آپ کو مزاحمت کا سامنا اپنی زندگی ہی میں کرنا پڑا تھا۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے انکار کے عرصۂ دراز بعد امت اسلام اگر آیۂ رجم سے انکاری ہوگئی تو اسے کیونکر لعن طعن کا مورد قرار دیا جاسکتا ہے؟

کیا رجم کو وحی قرآن تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے صحابۂ کرام بھی "گمراہ" کہے جاسکتے ہیں یا کہ مستثنےٰ قرار دیئے جائیں گے؟

آیئے! ہم آپ کو بتلائیں کہ حضرت فاروق اعظم تو صحابۂ کرام اور امت اسلام کے منفی رویئے سے نالاں تھے کہ انہوں نے آپ کی آیت کو وحی قرآنی تسلیم نہیں کیا تھا۔ لیکن آپ اگر تھوڑی سی زحمت گوارا کرکے اوپر کو جائیں تو معلوم ہوگا کہ خود صاحب رسالت، سرکار نامی نقیب صلی اللہ علیہ وسلم بھی آیۂ رجم کو وحی قرآنی تسلیم نہیں کرتے اور قرآن میں درج کرنا مکروہ و حرام جانتے تھے۔

اور لطف کی بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار و ناپسندیدگی کے راوی بھی خود فاروق اعظم ہی ہیں تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ ذیل میں امام بخاری کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلفظہٖ انکار ملاحظہ ہو:

محدث اعظم امام ابو یعلیٰ موصلی (متوفی ۳۰۷ھ ۹۱۹ء) اپنی سند سے روایت کرتے ہیں کہ

حدثنا عبيد الله بن عمر القواريري حدثنا يزيد بن زريع حدثنا ابو عون عن محمد بن سيرين قال ابن عمر نبئت عن كثير بن الصلت قال كنا عند مروان وفينا زيد بن ثابت كنا نقرأ "الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة"

قال مروان الا كتبتها في المصحف؟ قال ذكرنا ذالك وفينا عمر بن الخطاب فقال انا اشفيكم من ذالك قال قلنا فكيف؟

قال جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم قال فذكر كذا وكذا وذكر "الرجم" فقال يا رسول الله اكتب لى آية الرجم قال لا استطيع الان۔

یعنی — "حضرت عبداللہ بن عمر نے کثیر بن الصلت کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ ابن الصلت نے کہا کہ ایک بار ہم خلیفہ مروان کی مجلس میں بیٹھے تھے اور ہمارے ساتھ زید بن ثابت بھی ہم نشین تھے۔ اثنائے گفتگو آیۂ رجم "الشيخ والشيخة" کا ذکر چھڑ گیا (کہ یہ قرآن ہے یا نہیں؟")

" اس پر مروان نے زید بن ثابت سے کہا کہ آپ نے اسے مصحف میں کیوں درج نہیں کیا ؟
حضرت زید نے جواب دیا کہ اسی نوعیت کا ایک مباحثہ فاروق اعظم کی موجودگی میں ہمارے مابین بھی ہوا تھا تو فاروقِ اعظم نے کہا تھا کہ میں تمہیں دربارِ نبویؐ کا واقعہ سناتا ہوں ، جس سے تم سب کی تشفی ہو جائے گی " پھر فرمایا کہ
" مجلس نبوی میں ایک شخص حاضر ہوا اور آزاد موضوع پر باتیں کرتے کرتے رجم کا ذکر آگیا۔ اس پر سائل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خواہش کی کہ آیۂ رجم کو اسے لکھ کر دیا جائے ؟
حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی خواہش کو مسترد کرتے ہوئے فرمایا کہ لا استطیع الان
مجھے یہ اتھارٹی نہیں ہے کہ اب میں وحیٔ قرآنی میں بھی اضافہ کر دوں یا آیۂ رجم کو قرآنیات میں جگہ دے ڈالوں ؟ (بحوالہ ابو یعلےٰ)

جائزہ ضبطِ واقعات میں انسانی ذہن ہمیشہ خارجی سہاروں کا محتاج رہا ہے اور اسی ہی فطری کمزوری کا نتیجہ ہے کہ ایک ہی واقعہ کو جب مختلف اشخاص بیان کرتے ہیں تو بسا اوقات مفہوم تک مختلف ہو جاتا ہے
ابن اشتہؒ کی کتاب المصاحف " کے حوالہ سے آپ معلوم کر چکے ہیں کہ فاروق اعظم کو رجم کا ثبوت دینے میں شدید ناکامی ہوئی اور اسی ہی ناکامی کا سبب تحقیقاتی عدالت کے جج زید بن ثابت کی شخصیت ہی تھی ۔ لیکن ——
ابن اشتہ (متوفی ۳۶۰ھ) کی اس تفصیل کے برعکس ابو یعلےٰ اسی ہی واقعہ کو ایک اور راوی کے ذریعہ جب بیان کرتے ہیں تو اس کا طرزِ بیان بالکل ہی مختلف ہو جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ

ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر یہی التماس کیا تھا کہ " آیۂ رجم کو آپ مناسب جگہ پر اسکے مصحف میں تحریر فرما دیں " مگر نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کے مطالبہ کو رد کرتے ہوئے کلام الٰہی میں اضافہ کرنے سے معذوری اور اپنے اختیارات میں تجاوز نہ کرنے پر مجبوری کا اظہار فرما دیا۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آیۂ رجم کو وحی الٰہی کی طرح قلمبند فرمانے سے انکار کرنا فاروق اعظم کو معلوم تھا اور یہ بھی علم میں تھا کہ آپ نے اس واقعہ کو زید بن ثابت سے بھی ذکر کر دیا تھا۔ اس کے باوصف آپ بھول گئے اور انکارِ نبویؐ کو فراموش کرتے ہوئے دربارِ نبویؐ کے ایک دوسرے سائل کی طرح خود بھی شخصی طور پر خواہاں رہے کہ " جمع قرآن " کے وقت کسی طرح یہ آیت قرآن میں درج ہو جاتی ، تعجب انگیز اور اور ناقابلِ یقین حد تک واقعہ ہے ؟

کیا اسے ہم عمر فاروق کا وہم قرار دیں تو کسی طرح کے بشری خصائص سے بعید ہو سکتا ہے ؟
آخر حق المہر کے بارے میں بھی تو آپ نے ایک عورت کے ٹوک دینے پر اپنی بشری کمزوری کا یہ کہہ کر اعتراف کیا تھا کہ = " عمر سے ایک بڑھیا بھی قرآن کا زیادہ علم رکھتی ہے ۔"

پس اگر حق المہر کے بارے میں آپ سے ذہول ہو سکتا تھا، تو کسی اور معاملہ میں اس امکان سے کیوں کر انکار کیا جا سکتا ہے؟

عمرؓ کے مطالبہ پر رسول اللہؐ کا شدید انکار

ابو یعلی کی روایت میں جس نامعلوم شخص نے رجم کو درج کرنے کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خواہش کی تھی، ذیل کے واقعہ میں بتلایا گیا ہے کہ دربار نبویؐ کا وہ نامعلوم سائل خود فاروق اعظم ہی تھے اور آپ نے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گذارش کی تھی کہ آیۂ رجم کو مناسب اور موزوں جگہ پر قرآن پاک ہی میں تحریر فرمایا جائے ۔ مگر بقول عمر فاروق (فکان ہ کرہ ذالک)

"آپؐ نے اس مطالبہ پر برہمی کا اظہار کرتے ہوئے قرآن میں اس کے اندراج کو مکروہ (اور حرام) جانا اور انکار فرما دیا۔" (المستدرک طبع اوّل ۱۳۴۲ھ حیدرآباد جلد ۴/ ۳۶۰/ ۲ تا ۳،

نیز امام ذہبی کی "ذیل المستدرک" صہ مذکور سطر ۲ تا ۲۳)

یہ حدیث امام حاکم نے بخاری کے شرط پر دو اسناد کے ساتھ روایت کی ہے۔

قرآن میں درج نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بتصریح بخاری - یہ تورات کی آیت تھی۔

(باب الرجم فی البلاط میں ابن عمر کا بیان ملاحظہ ہو نیز اسے بلفظہٖ قرآن میں درج کرنے سے قرآن کے تازہ حکم (سورۂ نور) کی لفظاً اور معناً تکذیب ہو جاتی تھی۔ (اس ضمن میں مزید تفصیل ملاحظہ ہو۔ باب دوم منسوخ ۲۱۲)

ان تفاصیل سے واضح ہوتا ہے کہ آیۂ رجم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام اور خود فاروق اعظم کے نزدیک بھی وحی قرآن کی حیثیت نہیں رکھتی لہٰذا ہم یہ ماننے پر مجبور نہیں ہو سکتے کہ "رجم ایسا قرآن تھا جس کا حکم تو باقی رہا، مگر تلاوت منسوخ ہو گئی"؟ (اس ضمن میں ملاحظہ ہو منسوخ ۵، ۱۵، ۱۰۳ اور ۲۱۲)

امام ابن حزم کا اعتراف

اسلامی اندلس کے مشہور مجتہد امام ابو محمد علی بن حزم عام مفسروں کی طرح وحیٔ الٰہی کو حدیث نبویؐ کے ذریعے منسوخ کرنے کے قائل تھے۔ (المحلی طبع اوّل ۱۵ جلد ۱) اور عقیدۂ نسخ کے منکرین کو گمراہ، بے دین اور زومنی خبیث کے القاب سے یاد کرتے تھے (الاحکام طبع اوّل مصر جلد ۴)

لیکن ۔ اس مقام پر آپ بھی خارج از قرآن کسی چیز کو وحیٔ قرآنی تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکے۔ آیۂ (رضاعت اور آیۂ) رجم کو آپ بھی ایسی وحی سے تعبیر نہیں کرتے تھے۔ جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہو۔ چنانچہ منکرین نسخ کے جواب میں اعتراف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ، قد قال قوم فی آیۃ الرجم انہا لم تکن قرآنا وفی آیات الرضعات کذالک ونحن لا نابی ھذا ولا نقطع انہا کانت قرآنا متلوا فی الصلوات ولکنا نقول۔

"کچھ لوگوں نے آیۂ رجم کے بارے میں اعتراض اٹھایا ہے کہ یہ قرآن نہیں تھا اور اسی ہی نوعیت کا ان کا دوسرا اعتراض "رضعات" والی آیات کے متعلق بھی ہے۔"

ہمیں ان کے اعتراضات کا پورا احساس ہے اور ہم اعتراف کرتے ہیں کہ یہ آیات قرآن کی حقیقی آیات نہیں تھیں، جن کی نمازوں میں تلاوت کی جاتی ہو۔ لیکن ہم ان معنوں ہی میں انہیں وحی کہتے ہیں کہ جس طرح اللہ سبحانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنی وحی اتاری تھی۔ اسی طرح خدا نے کسی اور نوعیت کے وحی سے بھی آپ کو مطلع کیا ہوگا۔

(الاحکام" طبع خانجی مصر جلد ۳/ ۲۹/ ۷ تا ۱۱)

یہ تصریح کسی وضاحت کی محتاج نہیں ہے کہ ابن حزم کے نزدیک بھی آیۂ رجم وحیٔ قرآنی کی ترجمان نہیں تھی۔ اب اگر امام صاحب اسے وحی کی کسی بھی قسم کی ذیل میں شمار کر کے اپنے ہی ہم مسلکوں کا بھرم رکھنا چاہتے ہیں تو اس پر ہمارا اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہمیں تو ان کا یہ اعتراف ہی بھلا لگتا ہے کہ ـــــ آیۂ رجم نہ تو قرآن ہے اور نہ ہی وحیٔ قرآن کی طرح نمازوں میں تلاوت کئے جانے کے قابل !! ـــ **البتہ** امام موصوف کی یہ بات دیدہ ودانستہ لاعلمی اور بے خبری کی آئینہ دار ہے کہ "کچھ لوگوں نے" کہہ کر اپنے بات چلائی ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر آپ ان "کچھ لوگوں" کی نشاندہی بھی فرما دیتے کہ وہ کون تھے؛ کیونکہ ہمارے علم میں وہ لوگ خود صحابۂ کرام ہی تھے یا پھر حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس جنہوں نے "رجم" کی قرآنیت کو پورے وثوق سے مسترد کر دیا تھا۔

امام صقلی کا انکار

امام ابو عبداللہ بن ظفر بن محمد الصقلی ـــــ (متوفی ۵۶۸ھ ۱۱۶۹ء) اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الینبوع" میں رقمطراز ہیں کہ

"حضرت فاروق اعظم کی حدیث (رجم) خبرِ واحد نوعیت کی ہے جس کے ذریعے رجم کو قرآن پاک کی آیت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔" (بحوالہ البرھان طبع عیسی البابی قاہرہ جلد ۲/ ۳۶/ ۸ تا ۹)

بدرالدین زرکشی کی جرح

علامہ بدرالدین زرکشی (متوفی ۱۳۹۱ء) کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں۔ آپ کی کتاب "البرھان فی علوم القرآن" اہل علم سے خراج تحسین لے چکی ہے۔ جلال الدین سیوطی کی کتاب "الاتقان" کے ماخذ کی حیثیت سے علمی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے۔ آپ بھی حدیث عمرؓ کو اس بنا پر قرآن تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے کہ "رواہ البخاری فی صحیحہ معلقاً"

"عمر فاروق والی اس حدیث کو بخاری نے "معلق" احادیث میں شمار کیا ہے (جو بخاری کی شرائط کی روشنی میں ضعف کی غماز ہے۔)"

(البرہان جلد ۲/ ۳۵/ ۶ تا ۹ طبع اول ۱۹۵۷ء عیسی البابی قاہرہ)

باقلانی کی فیصلہ کن تنقید

علامہ زرکشی نے "اعجاز القرآن" کے مشہور مصنف قاضی ابو بکر باقلانی (د ۱۰۱۳ء) کی "الانتصاد" کے حوالے سے لکھا ہے کہ

"قاضی موصوف بھی آیۂ رجم اور اس کی نوعیت کی دیگر روایات کو جن کو منسوخ التلاوۃ قسم کا قرآن کہا جاتا ہے، خبر آحاد ہونے کی وجہ سے قرآن نہیں مانتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ لا یجوز القطع

علی انزال قرآن ونسخہ باخبار آحاد لا حجۃ فیھا
قرآن پاک کی تنزیل کا معاملہ ہو خواہ تنسیخ کا خبر آحاد نوعیت کی اساس پر تسلیم کرنا جائز نہیں ہے
(البرہان جلد ۲/۴۰/ تا ۴۲)

شگوفہ سیوطی جلال الدین سیوطی جن کی علمی رفعتوں کا ہمیں اعتراف ہے بایں علم ودانش فکر عمرؓ کو دحی قرآن کی ہم سری عطا کرنے پر مصر نظر آتے ہیں۔ وہ ابن خطاب کے التماس پر رسول اللہ کے انکار کی تاویل کر جاتے ہیں کہ

تلاوت اس لئے منسوخ ہو گئی یا امر الٰہی سے اٹھالی گئی کہ اس میں شدید اور سنگین نوعیت کی سزا کا مذکور تھا۔

یعنی ــــ پتھر مار مار کر ہلاک کر دینا وغیرہ
اور یہ معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے لئے باعث رحمت بن کر تشریف لائے اور سخت احکام کو یسر اور تخفیف کے پڑے میں ڈال کر برداشت اور عمل کے قالب میں ڈھال گئے۔ فسخت الآیات تلاوۃ لاحکما تخفیفا علی الامۃ بعد مر اشتھار تلاوتھا ــــــــــ بنابریں۔

امت پر رحم کرتے ہوئے رجم کی آیات کو مشتہر نہیں کیا گیا تاکہ اس کی ہولناکی اور شدت سے سہم کر لوگ گھبرا نہ جائیں۔ لہٰذا صرف حکم کا اشتہار کافی سمجھا گیا۔ (الاتقان جلد ۲/۲۲)

گویا سیوطی صاحب آیۂ رجم کی تلاوت کو منسوخ نہیں صرف غیر اشتہاری حکم ہی تسلیم کرتے ہیں اور غیر اشتہاری ہونے کا فلسفہ یہ بتلایا جاتا ہے کہ اس طرح لوگ سنگساری کی ہولناکی سے خائف نہ ہو سکیں گے ــــ گویا سیوطی کے نزدیک مسلک علماء کے برعکس اس کی تلاوت منسوخ نہیں ہے صرف غیر اشتہاری درجہ رکھتی ہے وغیرہ ؟

جائزہ ہمارے نزدیک سیوطی کی یہ تعلیل کئی وجوہ سے باطل ہے کیونکہ

۱ ــــ یہ امکان ہی سے خارج ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ کامل پر مامور ہو کر بھی قرآن حمید کے مزعومہ "سنگین" حصے کی تلاوت روک دیں، جب کہ قرآن حمید نے شدید لہجہ میں تنبیہہ کی ہوئی ہے کہ:

یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتہ

اے رسول (علیک السلام) جو کچھ تمہاری طرف تمہارے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے اسے (حرف بہ حرف) پہنچا دو اور اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو جان لو کہ رسالت کی تبلیغ ہی نہیں کی (اور اس سے بڑا جرم ہی نہیں ہو سکتا) (مائدہ، ۷۰)

اتنی سخت تنبیہہ کے باوصف آپ کی ذات گرامی تبلیغ کے ایک ایسے اسلوب کی طرف جھک پڑے جس میں "سنگینیت" کو اپنی طرف سے تخفیف میں بدل ڈالیں یا نشر واشاعت کا ایسا انداز اختیار فرمادیں جو انبیاء کے فرائض منصبی سے مختلف ہو، ناقابل تسلیم ہے۔ سیوطی کا اگر یہی مقصود ہے تو بخدا یہ سب سے بڑا عیب اور نقص ہے جو تبلیغ وحی کے سلسلے

میں کسی نبی میں پایا جانا چاہیے ۔ العیاذ باللہ !

۲ ـــــ سیوطی کی اس مایۂ ناز تاویل میں دوسرا نقص یہ ہے کہ قرآن پاک میں اس سے بھی سنگین اور نوعیت کے لحاظ سے اس سے بھی شدید تر سزاؤں کا ذکر ہے ۔ مثلاً مرکزِ اسلام سے بغاوت کرنے والوں کے بارے میں فرمایا کہ :

خدا اور رسول کے دشمنوں ، قتل و غارت اور فساد فی الارض بپا کرنے والوں کی سزا یہ ہے کہ وہ ـــ قتل کر دیئے جائیں ، الٹا لٹکا دیئے جائیں ، ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے جائیں اور یہ کہ گھر بدر (جلاوطن یا قید) کر دیئے جائیں ۔ (خلاصہ از مائدہ ۳۲)

کیا سیوطی فارمولے کے مطابق ان آیات کو قرآنِ پاک سے نکال دیا گیا تھا یا ان کی تلاوت کو غیر مشہر کرنے کے لئے کوئی پوشیدہ طرزِ تلاوت ایجاد کیا گیا تھا ؟ آخر کیا وجہ ہے کہ انہیں تو قرآنِ پاک میں رہنے دیا گیا ، مگر آیۂ رجم کو مسترد اور مردود سمجھ لیا گیا ؟

کیا اسے سنگین قسم کی آیت شمار کر کے حذف کر دینا انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون کے واضح اور کھلے مفہوم سے میل کھاتا ہے ؟

کیا ـــ یہ معقول ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی آیت کو فراموش کر دینے کا مشورہ دیں ، جو ایک قانونی حکم کی حامل ہے ؟

۳ ـــ نیز یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۂ رجم کی تلاوت اور تحریر کو رکوا دیا تاکہ صحابۂ کرام اس کی ہولناکی اور سنگینیت سے ہمیشہ حالتِ خوف میں نہ رہیں ۔ جہاں واقعات کی رُو سے لغو اور لایعنی ہے آیۂ "قصاص" کی موجودگی میں بیہودہ اور خلافِ واقعہ بھی ہے ۔

اور ـــ حقیقت میں دیکھا جائے تو سیوطی مرحوم نے بات کو الجھانے کی خاطر ایک ایسی غیر متوازن تعلیل کا سہارا لیا ہے جو بقول اقبال

ولے تاویل شان در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفےٰ را

ایسی تاویل ہے جس نے خدا ، رسول اور جبرئیل کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا ہے ۔

بات یہ ہے کہ آیۂ رجم ـ نہ تو وحیِ قرآنی تھی اور نہ ہی قرآنِ پاک میں داخل ہو سکتی تھی لہذا " لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ " کے مطابق مترد تھی اور مسترد کر دی گئی ۔ سیوطی وغیرہ ایسی مضحکہ خیز تاویلات کا شکار ہوئے جو یقیناً ان کے علمی مقام اور منصب کے منافی تھا ۔ اعاذنا اللہ من شرور انفسنا

اصل راز کیا ہے ؟

سیوطی وغیرہ کسی غلط تاویل کے سہارے دامنِ نبوت کو اگر داغدار بنانے کی کوشش نہ کرتے تو رجم کے وحیِ قرآنی نہ ہونے پر ہم بھی اتنا اصرار نہ کرتے ۔ لیکن ان کی جانب سے غیر حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کرنے پر ہم نے تفصیل سے جوابی عمل شروع کر دیا ہے اور جواب کی نفسیات کا ہر ایک کو پتہ ہے کہ اس میں محاسبہ کی شدت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ لہذا ہم نے پہلے بھی عنوان "حضرت عمرؓ کا خطبہ" کے تبصرے میں اس راز کا

افشار کیا تھا اور اب علامہ ابن حجر عسقلانی کے الفاظ میں دوبارہ اظہار کیا جا رہا ہے کہ

الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ کے الفاظ سے مترشح ہو رہا ہے، کہ "سن رسیدہ عورت یا سن رسیدہ مرد۔ اگر زنا کے مرتکب ہوں تو انہیں سنگسار کیا جائے" لیکن اس میں یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ وہ "سن رسیدہ" شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ؟ حالانکہ اصل مقصد شادی کے بعد ارتکاب زنا کی سزا کا تعین کرنا تھا جو کہ ان جملوں سے پورا نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد حافظ صاحب خود ہی فرماتے ہیں کہ:—

الشیخ والشیخۃ کے الفاظ سے عمر رسیدہ کی بجائے شادی شدہ مراد لینا چونکہ ظاہر کے خلاف تھا لہذا مفہوم کی اس ٹیکنیکل غلطی کو ملحوظ رکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر خطاب کے اصرار کے باوصف، اسے قرآن پاک میں درج نہیں فرمایا۔

(خلاصہ از فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ مصر جلد ۱۲/ ۱۲۷ آخری پانچ سطریں اور ص۱۲۵ سطر ۱)

تبصرہ

حافظ ابن حجر نے شیدایان نسخ کے مضبوط قلعے کو ڈائنامیٹ کر دینے کے لئے غیر شعوری طور پر ایسا مہلک مواد فراہم کر دیا ہے جو ہمارے خیال میں اس مکتب فکر کے تمام حاملین کو موت کی گہری نیند سلا دینے کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔

یعنی —— آپ نے واضح کر دیا ہے کہ یہ خود ساختہ آیت، اعجازی قوتوں سے عاری ہونے کے علاوہ مفہوم کی فاش ٹیکنیکل غلطی کی آئینہ دار بھی ہے اسے قرآن کے شایان شان تو ایک طرف عام انسانی محاورات کی سطح پر تسلیم کرنا بھی ذوق لطیف پر زیادتی کرنے کے مترادف ہے۔ دھوالمقصود (مکۃ المکرمہ، جولائی ۱۹۶۲ء)

کتاب اللہ سے مراد کیا ہے؟

فاروق اعظم کے خطبوں میں "آیہ" کا لفظ استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس ضمن میں برسبیل تنزل اگر ہم یہ توجیہہ عرض کر دیں کہ "آیہ" اور "آیات" کا اطلاق "حکم" پر بھی ہوا ہے۔ لہذا سیدنا عمرؓ نے "آیہ" کا استعمال خالی "حکم" کے لئے ہی کیا ہوگا تو اس امکان کو ہرگز ہرگز نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ایک دوبار آپ نے "کتاب اللہ" کا لفظ بھی استعمال کیا ہے جس سے لوگوں کو اشتباہ ہو سکتا تھا، لیکن اس سے بھی ہمارے نزدیک حقیقی کتاب اللہ مراد نہیں، تورات ہی مطلوب ہو سکتا ہے اور یہ مفہوم ہم نے اپنے جی سے نہیں خود بخاری شریف کے "باب الرجم فی البلاط" والی حدیث ہی سے اخذ کیا ہے جس میں واضح طور پر "تورات" ہی کو کتاب اللہ کہا گیا ہے۔ ذیل کا واقعہ ہمارے اس دعوئے کا زندہ ثبوت فراہم کر رہا ہے۔

ایک اعرابی نوجوان لڑکا ایک بڑے آدمی کے پاس ذاتی ملازم تھا۔ گھریلو نوکر ہونے کی وجہ سے اہل خانہ سے بے تکلف رہتا تھا۔ رفتہ رفتہ صاحب خانہ کی بیوی سے اس کے ناجائز مراسم شروع ہو گئے اور پیار و محبت نے عملی شکل اختیار کر لی اور معاملہ پنچایت تک پہنچ گیا۔ پنچایت نے

جان بخشی کے فدیے کے طور پر فیصلہ کیا کہ زانی کو فدیہ کے طور پر ایک عدد غلام اور ایک سو بکریاں ادا کر دینی چاہئیں۔ چنانچہ لڑکے (زانی) کے والد نے اس کا انتظام کر دیا۔ لیکن اتنا مال دے کر اپنے لڑکے کو چھڑا لینے کے بعد اس کے دل میں شبہ گزرا کہ برادری نے جو فیصلہ کیا ہے ممکن ہے غلط ہو۔ کیوں نہ مذہبی فیصلہ حاصل کر لیا جائے جس سے دیئے ہوئے مال کی واپسی کی کوئی سبیل بھی نکل آئے۔ چنانچہ اس شخص نے معلومات حاصل کرنا شروع کر دیں اور تلاش و تحقیق کے نتیجہ میں جلد ہی اسے معلوم ہو چلا کہ ــــ

زنا کی سزا تو ہوتی ہے فدیہ نہیں ہوتا ــــ تو اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا ــــ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ماجرا سن کر فیصلہ دینے سے پہلے اس پر واضح فرما دیا کہ لاقضین بینکم بکتاب اللہ میں تمہارا قضیہ کتاب اللہ کی روشنی میں فیصل کروں گا پھر فرمایا کہ

المائۃ شاۃ والخادم رد علی ابنک جلد مائۃ و تغریب عام

"زنا کے فدیہ میں دیا ہوا مال (سو بکریاں) اور غلام واپس لے لو اور تمہارے لڑکے کی سزا سو دُرے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔"

ابن حجر

اس حدیث میں زنا کی جو سزا تجویز کی گئی ہے اس کا ایک حصہ سو دُرے تو ٹھیک "کتاب اللہ" ہی سے ماخوذ ہے لیکن جلاوطنی پر "کتاب اللہ" کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا اس مشکل کو حل کرنے کے لئے بخاری کے سب سے بڑے شارح علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایت میں "کتاب اللہ" کا لفظ ہو یا "بالحق" کا لفظ جیسا کہ عمرو بن شعیب کی روایت میں موجود ہے، دونوں روایات سے مذکورہ بالا احتمالات کی تائید ہوتی ہے۔ (فتح الباری ۱۲/۱۲۳/۲۶ تا ۲۸)

وہ احتمالات کیا تھے؟ ان کی تفصیل علامہ ابن حجر ہی کی زبانی اس طرح ہے کہ

والمراد بکتاب اللہ ما حکم بہ وکتب علی عبادہ وقیل المراد "القرآن" وھو المتبادر وقال ابن دقیق العید الاول الاولی لان الرجم والتغریب لیسا مذکورین فی القرآن الا بواسطۃ امر اللہ باتباع رسولہ۔

یعنے اس واقعہ میں کتاب اللہ سے مراد یہ ہے کہ "خدا نے جو بھی حکم ارشاد فرما کر اپنی مخلوق پر پابندی عاید کر دی ہے، وہ کتاب اللہ ہی کی حیثیت رکھتا ہے"۔

نیز ــــ

کہا جاتا ہے کہ اس سے "قرآن پاک" بھی مراد ہے جیسا کہ ظاہر الفاظ سے مترشح ہوتا ہے۔

لیکن امام ابن دقیق العید کی دقیقہ رسی ملاحظہ ہو کہ آپ کے نزدیک پہلا مفہوم ہی درست ہے

کیونکہ "رجم" ـــــ اور ایک سال "جلا وطنی" کی سزا کے الفاظ " قرآن پاک " میں ہیں نہیں اور جب قرآن میں نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ کتاب اللہ سے مراد ماسوا " قرآن " کے اور کوئی کتاب ہو ہی نہیں سکتی (فتح الباری ۱۲/ ۱۲۲)

ایک اور گواہ

ابن حجر نے ابن دقیق العید کی رائے کی توثیق فرمادی کہ رجم کے ضمن میں "کتاب اللہ" سے مراد "قرآن" کے علاوہ کوئی اور کتاب بھی ہو سکتی ہے۔ اب اس سلسلہ میں ایک اور ثقہ گواہ کی رائے ملاحظہ ہو جو منسوخ القرآن کے سب سے بڑے داعی اور نقیب شمار ہوتے ہیں یعنی امام ابو جعفر النحاس (متوفی ۳۳۸ھ ۹۴۹ء) نے بھی کتاب اللہ سے ـــــ ماسوائے قرآن ہی مراد لی ہے ۔ لکھتے ہیں کہ

لیس حکمہ حکم القرآن الذی نقلہ الجماعۃ عن الجماعۃ ولکنہ سنۃ ثابتۃ وقد یقول الانسان کنت اقرأ کذا لغیر القرآن والدلیل علیٰ ھذا انہ قال ولولا انی اکرہ ان یقال زاد عمر فی القرآن لزدتہ ۔

یعنے آیہ رجم الشیخ والشیخۃ کی حیثیت قرآن کے منصوص حکم کی طرح نہیں ہے ۔ جسے انسانوں کی بھاری جمعیت نے دست بدست ایک دوسرے سے لیا اور ہمارے تک پہنچایا ۔
اس کی پوزیشن صرف اتنی ہے کہ ایک ثابت شدہ سنّت ہے اور بس ۔

ـ رہا فاروق اعظم کا یہ فرمانا کہ (قرأناھا) ہم اس کی تلاوت کرتے رہے تو ادبیات عرب سے تھوڑی سی واقفیت رکھنے والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ قرأنا کا اطلاق ماسوائے قرآن پر بھی شائع و ذائع تھا ـــــ بلکہ فاروق اعظم کے اپنے ہی الفاظ اس پر گواہ ہیں کہ آپ کا مقصود بھی اپنے ان الفاظ سے حقیقی قرآن نہیں تھا ـــــ ورنہ تو آپ ہچکچا کر بات نہ چلاتے اور یہ نہ کہتے کہ ـــــ لوگ کہیں یہ کہنا شروع کر دیتے کہ عمرؓ نے اپنی جانب سے قرآن میں اضافہ کیا ہے تو میں ضرور ہی آیہ رجم کا قرآن میں اضافہ کر دیتا ۔ (کتاب الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم طبع اول ۱۳۲۳ھ الخانجی مصر صہ)

منسوخ التلاوۃ اور اسلاف

تیسری فصل میں نسخ فی القرآن کے ضمن میں معتزلہ کے دلائل ملاحظہ کئے جاچکے ۔ ذیل میں قند مکرر کے طور پر مزید حوالہ جات حاضر ہیں ۔ امام صدر الشریعۃ (متوفی ۷۴۶ھ) فرماتے ہیں کہ

لان النص بحکمہ والحکم بالنص فلا انفکاک بینہما

نص اپنے حکم کے ساتھ ہی نص ہے ۔ یہ نہیں کہ حکم کا اعتراف تو کر لیا جائے ۔ لیکن نص کا وجود غیر ضروری سمجھا جائے ۔ اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ حکم بغیر نص کے حکم رہ سکتا ہے بلکہ یہ دونوں مل کر ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ، ناقابل تجزیہ اور ناقابل تفریق حیثیت رکھتے ہیں ۔

(التوضیح طبع مصر جلد ۲/ ۲۶)

اسی طرح امام ابو اسحاق شیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) تحریر فرماتے ہیں کہ وقالت طائفۃ لایجوز نسخ التلاوۃ مع بقاء الحکم لان الحکم تابع التلاوۃ فلایجوز ان یرتفع الاصل ویبقی التابع

یعنی — سلف کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ

> یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ایک آیت تلاوت کے لحاظ سے تو منسوخ ہو مگر حکم کے اعتبار سے محکم ہو کیونکہ حکم تلاوت کے لئے تابع کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ ناممکن ہے کہ اصل (متبوع) تو رفع (اور منسوخ ہو جائے، لیکن فرع (تابع) باقی رہ جائے؟ (اللمع فی اصول الفقہ طبع اول ۱۳۲۶ھ مصر ص ۳۵)

الغرض —

صدر الشریعۃ اور علامہ شیرازی کی تصریحات سے بھی اس عقیدہ کی قطعی نفی ہو جاتی ہے کہ منسوخ کی دوسری قسم یعنی منسوخ التلاوۃ کا وجود ممکن ہو سکتا ہے۔

اب تیسری ایک ایسی قسم کا تعارف کرایا جا رہا ہے، جس کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس نے پورے قرآن ہی کو اپنے لپیٹ میں لے رکھا ہے:

منسوخ باعتبار حکم کے

کہا جاتا ہے کہ کتاب اللہ میں ایسی آیات بھی موجود ہیں جن کے الفاظ اگرچہ محفوظ ہیں لیکن ان کا حکم منسوخ ہو چکا ہے وغیرہ

ہمارے نزدیک یہ بات علمی تقاضوں اور معیار پر پوری نہیں اترتی اور ہم نے علمائے کرام کی بتلائی ہوئی ۶۶۹ کے لگ بھگ منسوخ الحکم آیات پر سیر حاصل تبصرہ کر کے خود ان کے اپنے ہی اختلافی اقوال کی روشنی میں ثابت کر دکھلایا ہے کہ جس جس آیت اور حکم کو نسخ کا نشانہ بنایا گیا ہے اس کی علمی حیثیت کیا ہے؟ اجمالی طور پر یوں سمجھئے کہ

> سلف احناف اور حنابلہ کی ایک جماعت نے منسوخ الحکم آیتوں کے وجود کا بالکل ہی انکار کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اذا انتفی الحکم فلا فائدۃ فی التلاوۃ جب حکم کی نفی ہو گئی تو تلاوت کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (بحوالہ۔ ارشاد الفحول طبع مصر ۱۳۲۷ھ ص ۱۸۹)

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف کے بہت سے اکابر منسوخ التلاوۃ کو عقیدے کے فساد سے تعبیر کرتے تھے۔ اب بجائے اس کے کہ ان کے اس نظریے کا علمی جائزہ لیا جاتا۔ امام شوکانی برہم اور خفا ہو کر ان برسنے لگ جاتے ہیں، کہ وھذا قصور عن معرفۃ الشریعۃ وجھل با لکتاب العزیز۔

> اس خیال کے حاملین (احناف اور حنابلہ دونوں ہی) شریعت کے اسرار، دین کی معرفت اور کتاب اللہ کے معاملہ میں جاہل مطلق اور غبی واقع ہوئے تھے۔ (ایضاً ص ۱۸۹)

جائزہ | وہ جاہل اور غبی تھے یا ان کے پاکیزہ وجدان نے یہی رہنمائی کی تھی کہ ایسی آیات کو بہ تکلف ہی گو سالہ

نسخ کی بھینٹ چڑھایا گیا اور اسی طرح حقائق اور اصولوں کو یکسر نظر انداز کر کے تقلید اور فرقہ بندی کے سفلی جذبات کی رو سے محکم آیات کو منسوخ کیا گیا ہے ؟ ان کی عقل نے بجا طور پر رہنمائی کی تھی کہ محکم کے منسوخ ہونے کے بعد الفاظ کے باقی رہنے میں نہ تو کوئی فائدہ ہے اور نہ ہی عقلاً اس کا امکان ہے ۔

امام شوکانی کو چاہیئے تھا کہ وہ اپنے مخالفین کو خاموش کر دینے کے لئے کوئی معقول جواب تجویز فرماتے، لیکن آپ نے اس باب میں کسی شریفانہ لب ولہجہ کا سہارا لینے کے بجائے علمی سطح سے گرے ہوئے ایسے الفاظ کو اپنایا، جو ان کے علمی منصب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے ـــــ ابو مسلم اصفہانی کو اگر وہ جاہل اور غبی کے القاب سے نواز چکے تھے تو وہ قابل فہم تھے کہ اصفہانی مرحوم معتزلی مکتب فکر کے راہوار تھے ۔ لیکن احناف اور حنابلہ کو جاہلوں اور غبیوں کی صف میں کھڑا کر کے اپنے تیر و نشتر کا نشانہ بنانا عجیب سا لگتا ہے ۔ کیا شریعت کے اسرار و رموز پر تنہا شوکانی اور اسی قبیل کے دیگر افراد ہی کا اجارہ ہے کہ بے تکلف سب کو "جہالت" کا سرٹیفکیٹ عطا کرتے چلے جائیں اور کوئی نہیں جو باز پرس کی جرأت کر سکتا ہو ۔

کاش ! کہ علماء کسی طرح شرافت سے بات کرنا بھی سیکھ لیتے ۔

یہاں تک منسوخ کی ہر سہ اقسام کی تفصیل بیان ہو چکی تاہم تیسری قسم پر تفصیلی گفتگو دوسرے باب میں ہو گی

انشاء اللہ تعالیٰ !

فصل پنجم

قرآن حکیم — (۹) — نسخ بالسُّنّۃ

کہتے ہیں کہ

قرآن پاک اگر سنت کے لئے ناسخ تسلیم کرلیا جائے تو کیا "سنت" بھی اس کے لئے ناسخ ہوسکتی ہے ؟

علمائے امت کی اکثریت کا فیصلہ یہ ہے کہ

ایسا نہ صرف ممکن بلکہ واقع بھی ہے

اور امت کے اس واضح فیصلہ کے برعکس ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ

جب خود قرآن پاک ہی کی ایک آیت کسی دوسری آیت کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی تو سنت نبوی کو ایسا مقام عطا کرنا یا اس کی ناسخ حیثیت کا برملا اس نوعیت کا اعتراف کرنا نہ صرف یہ کہ وحی الہٰی کو اپنے مقام اور درجے سے فروتر کرکے دکھلانا ہے "ایک نئی اور متوازی شریعت کو جنم دے کر اسلام کی جڑوں کو کھوکھلا کرنا بھی ہے

اور یہ عقیدہ رکھنا ہی اگر جرم ہے تو اس جرم میں تنہا ہم ہی نہیں کچھ اور بادہ خوار بھی ہمارے شریک ہیں۔ بلکہ دوسرے باب میں منسوخ آیات کے تجزیئے کے ضمن میں ہم واضح کرتے چلے جائیں گے کہ فرداً فرداً ہر وہ شخص بھی اس جرم میں ملوّث اور ہمارا شریک سفر نظر آئے گا جو دوسرے مواقع پر نسخ بالسّنۃ کا سب سے بڑا حامل اور علمبردار سمجھا جاتا تھا۔

ابو اسحاق شیرازی کے دل میں بھی یہ سوال اٹھا تھا اور آپ نے بھی اس کا جواب نفی ہی میں دیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ

ہمارے نزدیک از روئے " سماع " یہ جائز ہی نہیں ہے کہ سنّت نبوی کے ذریعہ وحی قرآنی کو منسوخ کیا جائے۔ ہمارے شافعی اکابر نے " سماع " اور " عقل " دونوں کے لحاظ سے اس خیال کا شدّت سے انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ :

سماعی طور پر اس لئے جائز نہیں کہ خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نات بخیر منھا بھی اس نظریئے کے تسلیم کرنے سے مانع ہے کہ سنت کسی حال میں بھی نہ تو مثل قرآن ہے اور نہ ہی قرآن سے بہتر۔ حالانکہ ناسخ کے لئے ہم پلہ یا بہتر ہونا ضروری ہے

والسنۃ لیست مثل القرآن ولاخبر امتہ الاتری انہ لایثاب علی تلاوۃ السنۃ کمایثاب علی تلاوۃ القرآن ——

—— ولا اعجاز فی لفظ السنۃ کالاعجاز الذی فی لفظ القرآن فدل ذالک علی ان السنۃ لیست مثل القرآن فی اعجازہ ولا فی المثوبۃ علی تلاوتہ

یعنے —— سنت نہ تو قرآن کی مانند ہے اور نہ ہی اس سے بہتر۔ دونوں کا امتیازی فرق ظاہر ہے۔ سنت کی تلاوت پر نہ تو اتنا ثواب ملتا ہے جتنا کہ مصحف مجید کی تلاوت پر ملنا چاہئے اور نہ ہی اس کے الفاظ

میں وہ اعجاز ہے جو قرآن پاک کے الفاظ میں پایا جاتا ہے۔

پس جب کسی بھی وصف میں سنت نبویؐ "القرآن العظیم" کی ہم سری نہیں کر سکتی نہ لفظی اعجاز میں اور نہ تلاوت پر ثواب میں تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ اسے قرآن کے لئے ناسخ تسلیم کر لیا جائے۔ یہ تو ناممکن اور محال ہے۔ (اللمع فی اصول الفقہ طبع مصر ۱۳۵۱ھ ص ۱۳۹)

فصول البدائع کے مصنف علامہ حمزہ فناری نے بھی نسخ القرآن بالسنۃ کے باطل عقیدے کی نفی کی ہے فرماتے ہیں، کہ

ان السنۃ لا تصلح ناسخۃ لنظم الکتاب لتقوم مقامہ فی الاعجاز وصحۃ الصلوٰۃ وغیرھما

یعنی ___ سنت نظم کتاب کی ناسخ نہیں بن سکتی کہ اس میں ناسخ بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے نہ اعجاز میں قرآن کے مانند ہے اور نہ ہی صلاۃ میں تلاوت کئے جانے کی حیثیت سے صحت نماز کی ضامن۔

(فصول البدائع طبع مصر ۲/ ۱۲۵)

امام شافعی دفاع قرآن میں

نواب صدیق حسن خان مرحوم (متوفی ۱۸۸۹ء) امام شافعی (۸۲۰ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ

قال الشافعی لا ینسخ الکتاب بالسنۃ المتواترۃ واستدل بھذہ الایۃ

امام شافعی اس نظریہ کے حامل اور آیہ ما ننسخ ___ سے استدلال کرتے تھے کہ سنت خواہ متواتر (اور مشہور) ہی کیوں نہ ہو قرآن پاک کو نسخ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

(فتح البیان فی مقاصد القرآن طبع بھوپال ۱۲۹۱ھ جلد ۱/ ۱۶۱/۱)

امام شافعی نے دفاع قرآن کے سلسلہ میں جس طرح اپنے ایمان اور عقیدے کا اظہار فرمایا ہے ان جیسی قدآور شخصیت سے یہی امید تھی، لیکن نواب صدیق حسن مرحوم ان پر خفا ہیں وہ لکھتے ہیں کہ ولیس بصحیح والحق جواز نسخ الکتاب بالسنۃ۔ امام شافعی کا عقیدہ غلط ہے۔ صحیح اور سچ بات یہ ہے کہ سنت کے ذریعہ وحی الٰہی کو منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

(فتح البیان ص مذکورہ سطر ۱۲ ویں)

نواب صاحب نے ایک ہی جھٹکے سے جس طرح مسلک شافعی کا مُثلہ کیا ہے اس کا جواب اپنے مقام پر عرض کروں گا ذیل میں اسی مکتب فکر کے ایک اور شہسوار کا تاثر ملاحظہ ہو جو لب ولہجہ کے اعتبار سے بلکہ طرز استدلال کے لحاظ سے نہ صرف غیر ثقہ اور غیر علمی ہے متانت اور سنجیدگی کے جوہر سے بھی عاری ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

جمعیت العلماء نے شافعی مسلک کا شدت سے انکار کیا ہے۔ مشہور اصولی امام "کیا الھراسی ﷫" نے نہایت ہی سخت لہجہ میں کہا ہے کہ ھفوات الکبار علیٰ اقدارھم ___ شافعی جس قدر بڑے اور قدآور ہیں ان کی یاوہ گوئی بھی اتنی ہی بڑی اور قدآور ہے۔ (ارشاد الفحول طبع مصر ۱۹۳۶ء ص ۱۹۱)

امام شافعی کو حق گوئی کی سزا اس لئے دی جارہی ہے کہ علماء حضرات جس آیت کے ذریعہ ابطال قرآن کا راستہ ہموار کر رہے تھے امام موصوف نے اسی ہی آیت سے استدلال کر کے خود ان پر ہی حجت گردان کر سنت کو "القرآن الکریم" کی مانند

یا بہتر ماننے اور ناسخانہ حیثیت سے اعتراف کرنے سے انکار کر دیا ہے۔

امام شوکانی اور نواب صدیق حسن کی یہ خفگی اور برہمی کچھ بیجا معلوم نہیں ہوتی۔ اس مدرسۂ فکر کے معدودے چند حضرات کے ماسوا اکثر اہل علم کے افکار میں نہ تو ثبات ہے اور نہ ہی ان کی مطمح نگاہ کو صفائی اور کسی طرح کا جلا حاصل ہے۔ وہ اپنی فطرت سے مجبور ہیں گالی دے کر ہی اپنے جذبات کو تسکین دے سکتے ہیں۔ ان کی فکری سطحیت اور اور عاقبت نا اندیشی نے معاملات کی نزاکت کا کبھی بھی اعتراف نہیں کیا اور اپنے مخالفین کے خلاف ہمیشہ ایک ہی لب و لہجہ میں بات کرنے کی عادت بنا رکھی ہے۔ اللہ یہدی السبیل۔

امام احمد کا کلمۂ حق

امام حازمی (متوفی ۵۸۴ھ) نے اپنی سند کے ساتھ لکھا ہے کہ حدثنا ابو داؤد السجستانی قال سمعت احمد بن حنبل وسئل عن حدیث السنۃ قاضیۃ علی الکتاب؛ قال لا اجتری ان اقول فیہ ولکن السنۃ تفسر القرآن ولا ینسخ القرآن الا القرآن۔

امام احمد بن حنبل سے جب دریافت کیا گیا کہ نظریہ نسخ القرآن بالسنۃ کے بارے میں آپ کا موقف کیا ہے؟ تو آپ نے بے ساختہ کہا کہ معاذ اللہ ایسی جرأت مجھ میں کہاں کہ حدیث کو ناسخ قرآن تسلیم کر لوں؟ میں تو قرآن پاک کی تفسیر کی حیثیت سے ہی سنت کو مانتا ہوں ناسخانہ حیثیت سے نہیں۔

(اور مفروضہ نسخ کا اگر کچھ اعتبار ہے تو بشرط ثبوت کہا جاسکتا ہے کہ)

قرآن کو صرف قرآن ہی منسوخ کر سکتا ہے سنت نہیں کر سکتی۔ (الاعتبار طبع منیر دمشقی صہ۲۷)

ابو الفرج مالکی

قرطبی نے فقہ مالکی کے بڑے امام ابو الفرج مالکی سے نقل کیا ہے کہ

"وہ بھی شافعی کی طرح کلام پاک کو سنت کے ذریعے منسوخ کرنے کے منکر ہی تھے"۔

(تفسیر جامع الاحکام طبع دار الکتب المصریہ جلد ۲/ ۱۹۵/ آخری سطر)

قاضی ابو الطیب

قاضی ابو الطیب (متوفی ـــــھ) نے "کفایہ" کی شرح میں علماء اسلام کا ایک ایسا واقعہ نقل کیا ہے جو سنت کے ذریعہ قرآن کے نسخ کو نہیں مانتے اور کہتے تھے کہ لان القران یقینی فلا ینسخہ مظنون کالحدیث۔

کتاب اللہ یقینی اور قطعی ہے اسے حدیث کی طرح کوئی ظنی شئے منسوخ نہیں کر سکتی۔ (ارشاد الفحول صہ۱۶۶ تا صہ۱۶۸)

قاضی ابو الطیب کے اقتباس سے معلوم ہوا کہ احمد بن حنبل اور شافعی کے علاوہ علماء اسلام کی ایک جماعت بھی عقیدہ نسخ القرآن بالسنۃ کی نفی کرتی تھی۔

متقدمین کی ایک جماعت

حازمی ایک مقام پر ذیل کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

متقدمین کی ایک جماعت اور متاخرین میں سے بعض حضرات کی یہی رائے ہے کہ سنت کسی حال میں بھی وحی قرآنی کی ناسخ نہیں بن سکتی۔ (الاعتبار صہ۲۶/ ۲ تا ۳)

آمدی اور اہل ظاہر کی اکثریت

دائرۃ المعارف میں لفظ "سنت" کی ذیل میں لکھا ہے کہ:

شافعی کا یہ عقیدہ ہے کہ سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی اور آمدی نے اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ "نہ صرف شافعی، آپ کے متبعین اور اہل ظاہر کی اکثریت کی بھی (ماسوائے ابن حزم کے۔ ط) یہی رائے تھی کہ وحی الٰہی کو (عام سنت تو کوئی حیثیت نہیں رکھتی تو د) سنت متواترہ بھی منسوخ نہیں کر سکتی اور یہی مذہب تھا امام احمد بن حنبل کا۔

(انسائیکلوپیڈیا آف اسلام عربی ایڈیشن طبع قاہرہ جلد ۱۲/ ۲۸۴)

امام شافعی اپنی زبانی

بڑوں کی یاوہ گوئی (داور بکواس) بڑی ہوتی ہے یا یہ کہ بڑوں کی بات وقیع ہوتی ہے؟ اس کا صحیح اندازہ امام شافعی کے اپنے ہی الفاظ میں کیا جا سکتا ہے۔

امام موصوف کی ذاتی تصانیف میں "الرسالۃ" کو جو بنیادی حیثیت حاصل ہے وہ کسی دوسری کتاب کو میسر نہیں ہے، اس کتاب میں آپ نے فقہ کے تمام وہ بنیادی اور اساسی قواعد و اصول منضبط فرمائے ہیں جو نہ صرف آپ کے مسلک کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے تھے۔ بعد میں آنے والے دیگر آئمہ اسلام اور علماء فقہ کے لئے روشنی کے مینار کا کام بھی دے سکتے تھے۔ اسی کتاب میں آپ نے زیر بحث نظریئے کی وضاحت فرمائی ہے کہ

ان السنة لاناسخة لكتاب وانما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصا ومفسرة معنى ما انزل الله منه جملا قال الله واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي انى اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم (يونس ۱۵) فاخبر الله انه فرض على نبيه اتباع ما يوحى اليه ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه وفي قوله ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي بيان ما وصفت من انه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدئ لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء جل ثناؤه ولا يكون ذالك لاحد من خلقه۔

یعنی ـــ اس حقیقت کو نہیں جھٹلایا جا سکتا کہ سنت کو وحی قرآن کا ناسخ بتلانا کسی اصول اور ضابطے کی رو سے درست نہیں ہو سکتا کیونکہ سنت خود بھی کتاب اللہ کی تابع ہے اور تابع ہونے کی حیثیت سے اس کا کام قرآنی فقروں کی تشریح اور نصوص الٰہی کے لئے تفسیر کا ماحول سازگار کرنا ہے اور بس

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے کہ

ان لوگوں پر ہماری واضح آیات جب تلاوت کی جاتی ہیں تو ان میں سے لقائے ربانی سے مایوس افراد مطالبہ شروع کر دیتے ہیں کہ ـ اے محمد کوئی اور قرآن لائیے یا پھر اسی میں ترمیم و تبدیل کر کے ہمارے ڈھب کے مطابق بنایئے (تاکہ سلسلہ آگے بڑھ سکے)

سو انہیں کہہ دیجئے کہ میری کیا مجال ہے کہ اپنی منشاء کے مطابق اس میں رد و بدل کر سکوں۔ میری حیثیت تو صرف

آتی ہے کہ میں وحی الٰہی کا اتباع کروں اور بس   اور میں اس معاملے میں ہر قسم کے عصیاں سے   خائف ہوں اور خائف ہوں کہ خدانخواستہ کوئی ایسی حرکت سرزد ہونے نہ پائے جس کی پاداش میں مجھے یوم عظیم کا عذاب مس کرجائے (یونس ۱۵) اس آیت میں اللہ سبحانہٗ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام اور منصب کا تعین کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ آپؐ کا منصبی فریضہ اور کام یہ ہے کہ آپؐ وحی کی اتباع کریں اور بس یہ اختیار نہیں دیا کہ جب چاہیں اپنے جی سے اس میں رد و بدل بھی کر ڈالیں

یہ آیت دراصل میرے نظریئے اور مسلک کی دلیل بھی ہے اور ماخذ بھی اور اسی ہی کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ کتاب اللہ کا صرف کتاب اللہ ہی نسخ کرسکتی تھی (اور کوئی چیز نہیں) اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے اللہ سبحانہٗ نے کسی چیز کی "فرضیت" کا حکم دے دیا ہو اور بعد میں خود اپنے ہی لئے یہ اختیار بھی باقی رکھا ہو کہ اس کی فرضیت کو زائل کردیا باقی رکھے ؟ اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

کیونکہ سابق اور نئے حکم کو نافذ کرنے والی "اتھارٹی" ایک ہی ہے اور مخلوق میں سے کسی کو بھی ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔   (الرسالہ طبع اول حلبی ۱۹۴۰ء تعلیق احمد شاکر ص۱۰۶ و ص۱۰۷)

نیز فرماتے ہیں کہ ———

وفی کتاب اللہ دلالۃ علیہ قال اللہ ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نات بخیر منھا او مثلھا الم تعلم ان اللہ علی کل شیئ قدیر (بقرۃ - ۱۰۶) فاخبر اللہ ان نسخ القرآن وتاخیر انزالہ لایکون الا بقرآن مثلہ۔

یعنے   میرے "نسخ القرآن بالسنۃ" کے انکار کی بنیاد اس دلیل پر ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ بدل دیتے یا فراموش کرا دیتے ہیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جس پر لوگوں کو حیرانی ہو   کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ کی قدرت سے کوئی بھی   معاملہ خارج نہیں ہے ؟ (بقرہ - ۱۰۶)

اس آیت میں اللہ سبحانہٗ نے واضح فرما دیا کہ

(۱) قرآن کا نسخ ہو

(۲) یا نازل فرمانے میں تاخیر کا معاملہ

یہ دونوں ہی کام خود قرآن پاک جیسی شئے کے بغیر ناممکن ہیں (اور حدیث قرآن جیسی شئے ہو ہی نہیں سکتی، لہٰذا نسخ القرآن بالسنۃ کا عقیدہ ایک علمی فراڈ تو ہوسکتا ہے حقیقت نہیں بن سکتا۔ ط)   (الرسالہ ص۱۰۸ سطر ۱ تا ۴)

عقیدۂ شافعی تحریف کی نذر

امام شافعی اہل زبان اور دوسرے مرحلہ پر عاقل و بالغ تھے۔ انہیں اصلاح زبان کا درس اور ابلاغ مقصد کے لئے لقمہ نہیں دیا جاسکتا۔ وہ نہایت قادر الکلامی اور مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرنے کے مجاز تھے۔ دوسرا کوئی بھی آپ کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کا حق نہیں رکھ سکتا اس باب میں آپ نے جو کچھ فرمایا وہ غیر مبہم اور قابل فہم ہے۔ سبکی (متوفی ۷۵۶ھ) وغیرہ نے امام موصوف کے عقیدے کی تشریح کرتے ہوئے تاویل کا جو جامہ تراشا ہے وہ ان کی بلند و بالا قامت پر فٹ نہیں آسکتا۔ یعنے وہ لکھتے ہیں کہ :

امام شافعی کا مقصد یہ نہیں تھا کہ حدیث بالکل ہی ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور نسخ القرآن کے باب میں
غیر مؤثر اور غیر فعال ہے وغیرہ وغیرہ
ہم سبکی وغیرہ کی ایسی تشریح کو امام شافعی کی تحریر کی روشنی میں خالص تحریف تو کہہ سکتے ہیں تشریح اور اصلاح سے تعبیر نہیں کر سکتے ــــ حجیت حدیث ایک جداگانہ مسئلہ ہے۔ وحی قرآنی کو منسوخ کرنے یا نہ کرنے سے اس کی شرعی حیثیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ اگر ناسخین قرآن اسی ہی نفسیات کا شکار ہیں اور ان کے عقائد ایسے ہی شعور کی پیداوار ہیں تو یہ صورت حال جہاں افسوسناک ہے وہاں قرآن پاک کی عظمت اور احترام کے منافی بھی ہے۔
اصول فقہ کے بڑے امام، امیر بادشاہ اور ابن الہمام اسکندری (متوفی ۸۶۱ھ) نے عقیدۂ شافی کو تحریف کی نذر کرنے والوں کا حرف واحد میں جو تجزیہ کیا ہے وہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ فرماتے ہیں کہ ان الشافعی منعہ قولا واحدا وما صح من تاویل السبکی لعبارتہ باطل
امام شافعی نے دو ٹوک الفاظ میں نسخ القرآن بالسنۃ کو باطل کہہ کر قطعی طور پر مسترد کر دیا ہے۔ اس باب میں سبکی وغیرہ کی تاویل سراسر باطل اور لغو محض ہے۔ (تیسیر التحریر طبع مصطفیٰ حلبی مصر ۲/۲۰۳)

صدر الشریعۃ کی گواہی

فقہ حنفی کے اقنوم اعظم امام صدر الشریعۃ فرماتے ہیں کہ
کتاب اللہ کو سنت سے منسوخ کرنا ہو یا سنت کو کتاب اللہ کے ذریعے منسوخ ٹھہرانا یہ دونوں باتیں امام شافعی کے نزدیک قول فاسد کی حیثیت رکھتی ہیں۔
کیونکہ اگر کتاب اللہ کو سنت کے ذریعہ منسوخ کیا جائے تو غیر مسلم طنز کریں گے کہ پیغمبر علیہ السلام نے جس کلام کو وحی الٰہی کے نام سے پیش کیا تھا اس کی خود ہی مخالفت کر دی ہے اور
اگر سنت کو کتاب اللہ سے منسوخ کیا جائے تو پھر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اللہ نے جس کو نبی بنا کر بھیجا تھا، خود ہی اس کی تکذیب کر دی لہٰذا اس کی نبوت اور رسالت پر ایمان لے آنا ہمارے لئے ضروری نہیں رہا۔

اس کے بعد صدر الشریعۃ نے لکھا ہے کہ
اسی بنا پر ہی شافعی نے کہا ہے کہ کتاب وسنت کو ایک دوسرے سے منسوخ کر دینے سے بہتر ہے کہ ان میں تعاون اور تطبیق پیدا کر لی جائے۔ (التوضیح طبع مصر ص ۳۴۴ نیز التلویح ص ۱۳۹ طبع مصر)
ان تصریحات کے بعد امام شافعی کے خودساختہ نمائندوں کی ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رہتی البتہ صدر الشریعۃ نے امام موصوف کا تاثر جن الفاظ میں بیان کیا ہے وہ اگرچہ بلفظہ شافعی کا تاثر نہیں کہلا سکتا تاہم اگر سنت سے مراد روایت اور حدیث نہیں پیروی کتاب ہے اور اغلب ہے کہ ایسا ہی ہوگا تو یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ کے قول اور پیغمبر کے اسوے میں تضاد اور تناقض کا بہت کم امکان پایا جا سکتا ہے لیکن امام شافعی مرحوم نے اگر یہی تاثر دیا ہے کہ
آپ کے نزدیک کتاب اللہ سے حدیث کا نسخ بھی باطل ہے" تو یہ سمجھ کا پھیر ہے اور فکر شافعی کی اسی طرح غلط ترجمانی ہے۔ جس طرح ایک خاص معاملہ میں سبکی وغیرہ ترجمانی کر چکے ہیں، کیونکہ اگر آپ نے ایسا ہی تاثر دینا تھا تو اپنے ہی الفاظ میں

اور اپنی ہی ذاتی تصنیف میں دینے پر قادر تھے۔ آپ دوسروں کی تشریح کی احتیاج کے بغیر ہی اپنا مافی الضمیر احسن طریق پر بیان کر سکتے تھے۔ دوسروں کی ترجمانی احسن طریق کو استعمال کرنے کی اہل ہی نہیں ہو سکتی تھی لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا۔ کیونکہ آپ اپنے ہی الفاظ میں نہ تو حدیث کو قرآن کے مثیل سمجھتے تھے ـــ نہ ہم پلہ اور نہ ہی اس سے بہتر ـــ اور یہی وہ تین عناصر ہیں، جو عقیدۂ نسخ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ پس ان عناصر میں سے کسی بھی عنصر میں حدیث کی وحی الٰہی کے ساتھ مشابہت نہیں پائی جاتی تو کس بنا پر اسے وحی الٰہی کی صفوں میں گھس آنے کا موقع دیا جا رہا ہے؟

ایک اور تحریف

اعتدال اور حقیقت پسندی کے بھیس میں بعض لوگوں نے امام شافعی کے مسلک نسخ القرآن بالسنۃ کے انکار کے لئے یہ تاویل بھی اختراع کر ڈالی ہے کہ ان السنۃ لاتنسخ الکتاب الا ومعہا کتاب یویدھا۔

شافعی کا مقصد یہ تھا کہ سنت اس وقت ہی کتاب اللہ کی ناسخ بن سکتی ہے جب اس کی تائید کتاب اللہ کی کسی دوسری آیت سے ہو سکتی ہو۔

مقصد یہ ہے کہ حدیث کے ذریعہ وحی قرآنی کے نسخ کے زیادہ سے زیادہ امکانات ہو سکتے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک یہ بھی ہے کہ حدیث کسی بھی آیت قرآنی سے مل کر دوسری قرآنی آیت پر حملہ آور ہو سکتی ہے۔ وغیرہ

لیکن ـــ ایسا کہتے وقت یہ لوگ غالباً بھول جاتے ہیں کہ اس تاویل کی رُو سے یہ بھی تو ثابت ہو جاتا ہے کہ

حدیث یا سنت مستقل طور پر ناسخ بننے کی صلاحیت سے عاری ہیں، الا اس صورت میں کہ ان کی پشت پناہی قرآن کی کسی دوسری آیت سے ہو سکتی ہو جو کہ ناممکن ہے۔ وغیرہ۔

کیا اس میں یہ اعتراف پوشیدہ نہیں ہے کہ کسی اونچے سہارے کے بغیر حدیث کا یہ منصب ہی نہیں ہے کہ آیت قرآن کو اپنے مقام سے ہٹا سکے۔ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرًا o

معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نادان دوستوں نے اپنے طور پر خلوص نیت ہی کے ساتھ امام موصوف کا دامن صاف کرنے کی کوشش کی تھی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح امام موصوف کی ساکھ بحال ہو جائے گی اور وہ فقہاء کی نظروں میں اپنا مقام باقی رکھ سکیں گے وغیرہ لیکن افسوس کہ تلافی کا یہ انداز ہی غلط سوچا گیا تھا۔ امام شافعی کو اپنی زندگی میں ان تاویلوں کا پتہ چل جاتا تو ہمارا یقین ہے کہ آپ اس کی مخالفت کرتے اور اس پر نفریں بھیجتے۔ مفتی عبدہٗ مرحوم نے کیا ہی خوب فرمایا ہے کہ وکانھم ارادوا تصحیح قول من قال بالنسخ تعظیما لہ ان یرد قولہ وتعظیم اللہ اولیٰ۔

کچھ لوگوں نے اس غرض سے امام شافعی کے نظریے کی تاویل کی ہے کہ علماء حضرات آپ کے قول کو مردود ـــ مردود کہتے نہ پھریں۔

یعنی کہ وہ اپنی جانب سے آپ کی اس رائے کی تصحیح اور اصلاح کر کے اپنے زعم میں آپ کے اونچے مقام کو محفوظ رکھنا چاہتے تھے لیکن ان کو معلوم ہونا چاہئے کہ کسی خود ساختہ عظمت بمصنوعی تعظیم اور نمائشی نگہداشت مقام سے بہتر ہے کہ وہ اللہ کی عظمت کا خیال رکھیں اسے ہی تعظیم کا زیادہ مستحق سمجھیں اور اسی ہی کے کلام کو اونچا تسلیم کریں کہ شافعی کی مفروضہ تعظیم کی بہ نسبت آیات الٰہی کی تعظیم کا خیال زیادہ اولیٰ

زیادہ بہتر اور زیادہ مناسب ہے ان کو احادیث کے ذریعہ منسوخ یا مسترد کر دینے سے پرہیز کرنا بہتر ہے
(تفسیر المنار طبع مصر ۲/۱۴۱)

مفتی مرحوم نے چند الفاظ میں دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے جس سے قرآن کی عظمت دوچند اور وحی کا احترام دوبالا ہو جاتا ہے اور یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ:

اسلامی احکام کے دوسرے مآخذ یعنی سنت نبوی کے لئے ناسخ کا مقام تجویز کرنا یا اس کی حیثیت کو وحی الٰہی کی حیثیت کے ہم پلہ دکھلانا حقائق اور واقعات کی رُو سے ناممکن اور غلط ہے۔

نسخ کی روایات اور شافعی نقطہ نظر

اس عنوان میں سابقہ عنوان یعنی "قرآن حکیم اور نسخ بالسنۃ" کی ایک خاص نوع کا بیان ہے اور روایات سے مراد اقوال صحابہ ہیں۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ ـــــ اگر کوئی صحابی یہ کہے کہ کان الحکم کذا ثم نسخ

یہ حکم پہلے یوں تھا پھر منسوخ ہو گیا

تو اس کی شرعی حیثیت کیا ہو گی؟

یہ ایک نہایت ہی ضروری سوال تھا جو ہر ذہین انسان کی سطح ذہن پر ابھر کر جواب کا طالب بن جاتا تھا۔

سو جہاں تک تسلیم شدہ سنی مذاہب کا تعلق ہے تو امام شافعی کے نزدیک ایسی روایات کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس طرح صحابی نے اپنے ہی اجتہاد کی نشاندہی کی ہو ـــــ اور شافعیوں کی اس رائے کو اگر انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر دیکھا جائے تو مزعومہ ناسخ و منسوخ کے وسیع و عریض دائرے کو نقطہ کی حد تک تنگ کر دیتی ہے اور اس میں شافعی اپنے فقہی حریف حنفی مذہب کے بالکل ہی برعکس ہو جاتے ہیں۔ کہ مؤخر الذکر حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ

صحابی کا محض اور صرف اتنا کہہ دینا کہ یہ حکم پہلے ایسا تھا اور بعد کو منسوخ ہو گیا ـــــ سابقہ حکم کو حقیقت میں بھی منسوخ کر سکتا ہے

تاہم احناف کا ہوشمند اور اہل فکر طبقہ اس رائے کے باطل ہونے کا عقیدہ بھی رکھتا تھا۔ چنانچہ حنفی مذہب کے بڑے اصولی امام ابو الحسن کرخی اپنے ہم مسلکوں کے غلط فیصلہ کا نوٹس لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ذکر الصحابی الناسخ لم یقلد بل ینظر فیہ لاحتمال ان یکون قالہ عن اجتہادہ

نسخ کے باب میں صحابی کا ذکر کردہ قول شرعاً لائق تقلید نہیں ہو سکتا بلکہ یہ جانچنا واجب ہو گا کہ اس میں اس کے اپنے ذاتی اجتہاد کا کتنا دخل ہے؟

(خلاصہ از اللمع ص۱۴۳ و اصول الفقہ مصنفہ ذکی شعبان طبع قاہرہ ص۳۱۹ نیز منسوخ ص۶۹ کا عنوان "شان نزول کی حقیقت")

جائزہ

ابو الحسن کرخی (م ۳۴۰ھ/۹۵۲ء) اور شوافع کے نقطہ نظر سے مجوزہ نسخ کی پوری عمارت ہی منہدم ہو جاتی ہے اور اس کے آثار بالکل ہی محو ہو جاتے ہیں کیونکہ ناسخ و منسوخ کے طلسمی ہیکل کا دار و مدار ہی صحابہ کے اقوال یا تابعین کی غیر مستند آراء پر ہے۔ تفاصیل دوسرے باب میں ملاحظہ ہوں۔

فصل ششم

کیا "القرآن" کو اجماع منسوخ کر سکتا ہے؟

امام ابو محمد علی بن حزم ظاہری ہماری تحقیق کے مطابق معتزلہ کے بعد دوسرے بھاری بھرکم عالم دین ہیں جنہوں نے اجماع کی حجیت سے قطعی طور پر انکار کیا اور المحلی کی "کتاب الاشربہ" میں اسے متوازی شریعت سے موسوم کیا ہے لیکن ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ وحی الہٰی کو منسوخ کرنا چونکہ آپ کا بنیادی عقیدہ تھا۔ لہٰذا جوں ہی حربے سے بھی اسکے نسخ کی صورت نکل سکتی تھی آپ نے اسے اپنانے میں تاخیر سے کام نہیں لیا حتے کہ اجماع امت جسے آپ متوازی شریعت سے موسوم کیا کرتے تھے نسخ قرآن کے بارے میں اسے بھی حجت ہی گردانا۔ فرماتے ہیں کہ:

اجماع کے ذریعہ نسخ کا معاملہ دراصل "توقیت" نبوی کی طرف ہی راجع ہوتا ہے۔

یعنے ـــــ ۱۔ یا تو اجماع ہو چکا ہوگا کہ ایک نص قرآنی منسوخ ہے دوسری نص قرآنی سے۔

۲۔ یا برہان قائم جو مختلف آیات سے مستنبط کیا گیا اس کی توثیق کرے۔

۳۔ یا حدیث کی نص موجود ہو۔

۴۔ یا برہان قائم جو حدیث صریح سے ماخوذ ہو۔

۵۔ یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس پر گواہ ہو۔

۶۔ یا آپ کے روبرو کسی آیت کو منسوخ کر دیا گیا اور آپ نے اسے برقرار رکھا۔

ان میں سے جس نوعیت کا اجماع بھی ہو اس کے ذریعہ کتاب اللہ کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

(بحوالہ الاحکام فی اصول الاحکام طبع مصر ۴/۱۲۰/۹ تا ۱۳)

تجزیہ نمبر دو اور چار کا سادہ مفہوم یہی ہے کہ محدثین کرام جو کہ مزاج شناس رسولؐ ہونے اور اسلام کے حدیثی مآخذ میں بصیرت اور کامل دسترس کے مدعی ہیں ان کا خیال ہے کہ احادیث کی کثرت مزاولت سے انسان میں ایک ایسی قوت فیصلہ اور بصیرت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ آسانی سے یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ:

فلاں مسئلہ یا مفہوم حدیث نبوی اور کتاب اللہ کے مزاج کے خلاف ہے۔

اور اس کا ایسا فیصلہ اپنے اثر اور زور کے اعتبار سے حقیقت میں بھی کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتا ہے اگرچہ اس بارے میں مزاج شناسی رسولؐ کے علاوہ کوئی دوسری واضح اور ٹھوس عبارت موجود ہی نہ ہو۔

امام ابن حزم کا یہ اسلوب فکر غیر علمی اور غیر معقول ہے۔ قرآن پاک اللہ سبحانہ کی ایک صفت ہے اور اس کے بارے میں واضح ارشاد ہے کہ لا یشرک فی حکمہ احدا۔

یعنی ـــــ اس نے اپنے حکم (وحی قرآن) میں کسی کو شریک نہیں گردانا اور نہ ہی اپنے حکم (صفت) میں کسی کا شرک برداشت کرسکتا ہے۔ (کہف ۲۶)

قرآن پاک کی آیت واضح کرتی ہے کہ اللہ کے حکم (صفت) کو انسانی ترمیم و درستی کے ذریعہ نہ تو منسوخ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی "مزاج شناس اسلام" کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ کثرت مزاولت کا بہانہ بنا کر وحی الٰہی میں کسی طرح کی مداخلت کا مجاز بن بیٹھے؟

آگے چل کر امام موصوف نے ـــــ

۱ و ۲ میں عنوان کی تکرار سے پھر یہی مفہوم واضح کیا ہے کہ وحی قرآنی کو منسوخ کرنے کے لئے دوسرے ایسے ہی وحی کی ضرورت ہے، جیسے اجماع امت کی پشت پناہی اور تائید حاصل ہو وغیرہ

ہمارے فہم ناقص میں امام موصوف یہاں بھی فکر خام ہی کا شکار بن کر وحی الٰہی کے مقام اور منصب کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ کیونکہ ان نمبروں میں جس نوعیت کا نسخ آپ فرض کر رہے ہیں وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوا ہے نہ عقلاً نہ نقلاً نہ لفظی اعتبار سے، نہ لفظی اور معنوی اعتبار سے اور نہ ہی حکم کے اعتبار سے۔ ـــــ اور یہ جو ـــــ
۳، ۴ و ۵ سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث نبوی کے ذریعہ کتاب اللہ کو منسوخ کر دینے پر بھی اجماع ہو چکا ہے وغیرہ

تو اس کے بارے میں بھی ہمارا موقف وہی ہے جس کا بارہا اعادہ ہو چکا ہے کہ:

حدیث میں قرآن کو منسوخ کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ نہ اتھارٹی کے لحاظ سے نہ ہمسری اور فوقیت کے اعتبار سے۔

اجماع امت سے نسخ کے اثبات کے لئے امام موصوف کی بے چینی اور بے تابی سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسخ حدیث کے لئے اجماع امت کی تائید کا شوشہ اس لئے ہی چھوڑا گیا تھا کہ انہیں رسول اللہ کی طرف منسوب کسی بھی ناسخ حدیث کا مضمون ایسا نہیں ملا جس میں یہ صراحت موجود ہو کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ وضاحت فرما چکے ہوں کہ:

"میں خدا کے رسول کی حیثیت سے فلاں آیت یا مسئلہ کو اپنے قول یا فعل سے منسوخ کرتا ہوں۔"

اگر ایسی وضاحت کا سراغ مل جاتا تو یقین ہے کہ امت اسلام نسخ کے معاملہ میں تاریک وادیوں میں بھٹکتی نہ پھرتی لیکن آپ نے ایسا نہیں فرمایا، لہٰذا ناسخین وحی نے کیس کو پختہ کرنے کے لئے "مزاج شناسان رسول" کے اجماع کی شرط عائد کر دی، تاکہ اس طرح یہ منوایا جا سکے، کہ:

اہل نظر اپنی دینی بصیرت کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ:

اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت موجود ہوتے اور یہی صورت حال اس وقت نمودار ہو جاتی تو آپ بھی ایسا ہی فیصلہ صادر فرما دیتے جو ان لوگوں نے مزاج شناس کی حیثیت سے طے کر رکھا تھا۔

اس گہری سازش سے وہ دراصل یہ مرحلہ آسان کرانا چاہتے تھے کہ علماء امت کو دین کی تکنیک میں وہی مرتبہ حاصل ہے، جو کہ تائید وحی کے بعد رسولان خدا کو حاصل ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء حضرات جن فیصلے اور معاملے کو اپنے خلاف پاتے ہیں اس کے خلاف اس انداز سے بات کر جاتے ہیں جیسے وحی الٰہی کا خاص انداز ہو، یعنی اپنی بات کو وحی کے مزاج اور لہجے میں منوانا

جاتے ہیں۔
لیکن افسوس کہ اسلام ایسی پاپائیت اور ذیلی نبوتوں کی نہ تو حوصلہ افزائی فرماتا ہے اور نہ ہی اس کی اجازت دیتا ہے کہ اس کے نام پر خود اسی کے بنیادی نظریات اور فلسفہ ہی کو مسخ کر دیا جائے۔ ان الحکم الا للہ (حکم صرف خدا کا چلتا ہے اور وہی قابل عمل ہے)

سابقہ نبیوں کی طرح ملّا کے بارے میں بھی ہماری گذارش یہی ہے کہ جب خود وحی قرآن اور حدیث نبویؐ میں بھی یہ صلاحیت نہیں ہے کہ موجودہ قرآن کی آیات کو نسخ کر سکیں تو ان سے بڑھ کر اجماع امت میں کون سی اتھارٹی ہے جو قرآن پاک کو منسوخ بھی کر سکے اور نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ایسے اجماع کی توثیق پر مجبور بھی ہو جائیں اور پھر ہم اسے اجماع "توقیفی" کے عنوان سے تسلیم بھی کر لیں؟ پھر اجماع کے بارے میں بھی اصولی طور پر یہ طے شدہ امر ہے کہ

وہ مستقل بالذات شرعی دلیل نہیں ہے، اجماع صحابہ کا ہو یا علمائے امت کا۔

لہذا یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ مستقل بالذات دلائل کی تنسیخ کے لئے اسی کا ہی سہارا لیا جائے؟ کیا ابن حزم بتا سکتے ہیں کہ امت اسلام نے قرآن پاک کے احکام خمسہ، صوم، صلوٰۃ، حج، زکوٰۃ اور جہاد کو اس بنا پر تسلیم کیا تھا، کہ ان کی توثیق اجماع صحابہ کے ذریعہ ہوئی تھی؟

معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم سے ذہول ہو گیا تھا، اور وہ شوق نسخ میں کانٹوں پر زبان رکھنے پر مجبور ہو گئے تھے، ورنہ ہماری تحقیق کے مطابق اپنے اس تازہ نظریہ سے منحرف بھی ہو چکے تھے۔ جس سے ہمارے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ ناسخین قرآن کے عقائد میں نہ تو ثبات ہے اور نہ ہی ذہنی ارتقاء میں کسی طرح کی پختگی (تفصیل ملاحظہ ہو عنوان ابن حزم اور بعض مالکیہ)

خطیب بغدادی

امام شوکانی نے لکھا ہے کہ:

وممن جوز کون الاجماع ناسخۃ للسنۃ والکتاب. الحافظ البغدادی فی کتاب الفقہ والفقیہ۔

یعنے____ جن لوگوں نے کتاب وسنت کو (ملانوں کی ملی بھگت و) اجماع سے منسوخ کہا ہے ان میں حافظ الحدیث ابوبکر الخطیب کا نام سرفہرست ہے۔

(ارشاد الفحول طبع مصر ۱۹۳۷ء صفحہ ۱۹۳ سطر ۲۰ تا ۲۱)

امام شوکانی کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خطیب بغدادی کی طرح کچھ دوسرے لوگ (وممن) بھی اس عقیدے کے حامل تھے۔ یعنی ان لوگوں کے عقائد میں اس حد تک بگاڑ پیدا ہو چکا تھا اور وہ "اخلاقیات" اسلامی میں فتنے کے ایک ایسے نئے باب کا اضافہ کرنے پر مصر تھے جس کے بعد کتاب وسنت کی ضرورت ہی باقی نہ رہتی اور امت اسلام ہر بات کے لئے ملانوں کی ملی بھگت کا سہارا لے کر مسلمان اور مومن بنی رہتی۔ لیکن وہ اس بات کو مت بھولیں کہ وحی الٰہی ہر مرحلے پر ان کے باطل کو اپنے حقائق تاب و توانائی کے ساتھ کچلنے کے درپے رہتی ہے۔ ارشاد ہے:

قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل ھذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا۔

"اے محمدؐ! اس حقیقت کا اعلان کر دیجئے کہ اگر جن اور انس (یعنی پوری کائنات) کا اس فکر پر اجماع ہو جائے اور وہ مل کر بھی قرآن پاک کی مثل" بنالائیں تو ہرگز نہیں بنا سکتے۔ اگرچہ سب کے سب اجماع کر کے ایک دوسرے کی پشت پناہی میں پورا زور ہی صرف کر ڈالیں"۔ (بنی اسرائیلؑ)

اس آیت کریمہ میں تمام کائنات کے اجماع کو چیلنج کیا گیا ہے کہ وہ قرآن کی "مثل" نہیں بنا سکتے۔ یعنے لوگوں کا اجماع قرآن کی "مثل" نہیں بن سکتا۔ لہذا ایسی دلیل جو "مثیل" قرآن نہ ہو اس کے ذریعہ قرآن محکم کو منسوخ کرنے کی تدابیر کرنا وحی الٰہی سے کھلے مذاق کے مترادف ہے۔ غالباً اسی ہی بناء پر امام شافعی وغیرہ دینیات کے دوسرے ماخذ (حدیث نبویؐ) کو ناسخ قرآن تسلیم نہیں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ حدیث نہ تو مثل قرآن ہے نہ ہم پلہ اور نہ ہی اس سے بہتر۔ پس اگر حدیث نبوی جیسا وقیع ماخذ ہمسری اور مثل بننے کی صلاحیت سے عاری ہے تو اجماع امت کی حقیقت ہی کیا ہے کہ اس میں قرآن محکم کو منسوخ کرنے کی تاب اور توانائی تسلیم کر لی جائے۔ بنی اسرائیل (۸۸) کی رو سے ایسا عقیدہ رکھنا قرآن پاک کے چیلنج اور تحدی کو جھٹلانے اور انکار کر دینے کے برابر ہے۔ اعاذنا اللہ منہ۔

اجماع امت فناری اور تفتازانی کی نظر میں

اجماع امت کو ناسخ قرآن کی حیثیت سے پیش کرنے والوں کی رائے کے خلاف علامہ فناری لکھتے ہیں کہ:

اجماع امت میں نہ تو ناسخ بننے کی صلاحیت ہے اور نہ ہی منسوخ بننے کی۔ ہاں چند مشائخ کی ایسی رائے ضرور ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ "اجماع" کا زمانہ عہد نبویؐ کے بعد ہی شروع ہوتا ہے۔ لہذا عہد نبویؐ میں بحکم پیغمبر کے ماسوا اجماع امت جیسی تیسرے درجے کی دلیل کا خیال تصور کرنا بھی محال محض ہے۔

کیونکہ پیغمبر اپنی فکر میں یکہ و تنہا ہوتا ہے اس کو کسی کے شریک گردانے کی ضرورت نہیں ہوتی (جیسا کہ ابن حزم وغیرہ نے سمجھ رکھا ہے ط)

رہا یہ کہ زمانہ صدیق میں غیر مسلموں کی تالیف قلب کے لئے (مشینری فنڈ کے طور پر، ط) قرآن پاک نے جو حصہ دیا گیا تھا اجماع کے ذریعہ اسے ساقط کر دیا گیا؟

تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اجماع امت نے اسے منسوخ یا ساقط کر دیا تھا، بلکہ جس "سبب" اور "علت" کے باعث ان کا حصہ (یا الگ فنڈ) مقرر کیا گیا تھا وہ "سبب" اور "علت" ہی ساقط ہو چکے تھے۔ یعنی (زمانہ صدیق ہی میں) جزیرۃ العرب کی تمام آبادی اسلام قبول کر چکی تھی، اب وہاں کوئی بھی غیر مسلم باقی نہیں رہا تھا۔ لہذا غیر موجود، غیر مسلم کا حصہ از خود ہی ساقط ہوتا چلا گیا (اجماع امت کا اس میں کچھ بھی عمل دخل نہیں تھا۔ ط)

یہ اور اس نوعیت کے دیگر مسائل جو صورتاً اگرچہ عام تھے مگر خاص اسباب اور حالات سے وابستہ ہوتے

کی وجہ سے عام نہیں تھے ۔ لہذا ان کے احکام اسباب وحالات کے مخصوص "محور" پر ہی گھومتے رہے ہے ۔ اس کی تو نوعیت ہی دوسری تھی ۔

اس سے معلوم ہوا کہ اجماعِ امت کے ذریعہ کوئی بھی وقیع مأخذ مسترد اور منسوخ نہیں ہو سکتا ۔

یہ تو تھا اصولی تجزیہ ۔ لیکن اگر اس معاملہ کے ایک اور پہلو کا مطالعہ کیا جائے تو بھی واضح ہو گا کہ : خود اجماع کی اپنی حالت بھی یہ ہے کہ اسے دوسرا اجماع منسوخ کر سکتا ہے ۔ ایسے میں اگر چند لوگ متفق ہو کر کسی آیت قرآنی کے نسخ پر اتفاق کریں تو چند دوسرے لوگ مجتمع ہو کر اس اتفاق (واجماع) کو ویٹو بھی کر سکتے ہیں ۔ بات کیا ہوئی کہ اجماع کے ذریعہ کوئی معاملہ بھی اپنی انتہا کو نہیں پہنچ سکتا ۔

البتہ دونوں متضاد اجماعوں میں سے جو" اجماع "قرآن وسنت کے مطابق ہو گا اسے منعقد ہونے کی سہولت دی جا سکتی ہے ۔ لیکن کتاب وسنت سے طبعی مناسبت کے بعد انعقاد پذیر ہونے کے باوصف بھی "نص معارض" یعنی ایسی نص جو کہ مصلحت کے لحاظ سے پہلے ایک اجماع کی مؤید تھی لیکن بعد میں مصلحت کے بدلنے پر دوسرے اجماع کی مؤید قرار پائی (وہ) اس کی نفی کر سکتی ہے ۔ اور اگر نفی نہ کرے تو بھی اصولیوں کا یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ :

"نسخ کے متعلق اجماع امت مطلقاً جائز ہی نہیں ہے "

کیونکہ اجماع یا تو کسی نص کے سہارے ناسخ ہو گا یا بغیر نص کے ؛

اور اگر نص کے سہارے ہو گا تو دیکھنا پڑے گا کہ نص قطعی ہے یا ظنی ؟ ۔ اگر قطعی ہے تو صریح قاطع کے خلاف ۔ کسی طرح کے اجماع کا یقین کر لینا خواہ وہ اجماع نص قطعی ہی سے مؤید کیوں نہ ہو عقیدے کی خطا کو مستلزم ہے اور اگر نص ظنی ہے تو ظنی اجماع ۔ اور نص قاطع کی باہمی آویزش کے باعث اجماع خود بخود ہی منعقد ہونے کی صلاحیت سے محروم ہو جائے گا ۔ جونسی صورت بھی ہو اجماع یقینی ہو یا ظنی ہو نص کے مقابل اس کا وجود باقی نہیں رہتا ۔

لہذا یہ امر واضح ہو گیا کہ اجماع میں یہ صلاحیت ہی مفقود ہے کہ وحی الٰہی اور سنت نبوی کے کسی حکم کو رفع (اور منسوخ) کر سکے ۔ (خلاصہ از فصول البدائع طبع استانبول ۱۲۸۹ھ جلد ۲/۱۴۱/۳ تا ۱۱)

فناری مرحوم نے یہ نقطہ خوب اٹھایا ہے کہ اجماع کسی بھی نوعیت کا ہو اس کا زمانہ عہدِ نبویؐ کے بعد ہی شروع ہوتا ہے ۔ اس سے ابن حزم کے اجماع کی بابت تمام تار پود بکھر جاتے ہیں جسے انہوں نے عہد نبوی تک پھیلا کر اپنے عقیدے کا جزو بنا ڈالا تھا ۔ خیر یہ تو سر راہے کے بطور ہم نے ایک خاص نکتہ کی طرف اشارہ کر دیا ویسے اگر علامہ فناری کی تصریحات کا فخر الاسلام بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) کی رائے سے موازنہ کیا جائے تو عجیب توارد ظاہر ہوتا ہے کیونکہ بزدوی مرحوم کی رائے بھی یہی تھی کہ اجماع امت میں ناسخ بننے کی مطلقاً صلاحیت ہی نہیں ہے ۔

[illegible] سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (متوفی ۱۳۸۹ھ) بحوالہ فخر الاسلام رقمطراز ہیں کہ ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز

وكان ارادان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل المصلحة اجماع ناسخ له ـ والجمهور على انه لا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد.

یعنے ـــــ اجماع کا نسخ دوسرے اجماع سے جائز ہے مقصد یہ کہ آپ (امام بزدوی) کے نزدیک کتاب و سنت کے خلاف اجماع منعقد ہی نہیں سکتا اور جب انعقاد پذیر نہیں ہو سکتا تو یہ تصور بھی نہ کرنا چاہیئے کہ وہ کسی طرح ناسخ بن سکتا ہے، یا بن سکے گا، کیونکہ اس کی پوزیشن یہی رہتی ہے کہ یہ ہمیشہ مصلحت کے گرد گھومتا ہے اور جب اور جونسی مصلحت نمودار ہوئی اس کے ذریعہ توثیق کی گئی۔ اور بعد میں جب کسی دوسری مصلحت نے پہلی مصلحت کی جگہ سنبھال لی تو نئے اجماع نے تازہ مصلحت کے تحت سابقہ اجماع کو بھی منسوخ کرنا شروع کر دیا اسی طرح اور اسی طرح ـ (پھر فرمایا کہ) ـــــ

جمہور امت کا اتفاق ہے کہ اجماع امت نہ تو ناسخ بن سکتا ہے اور نہ ہی اس کے سہارے کسی حکم کی تنسیخ کی جا سکتی ہے، کیونکہ اجماع کیلئے ضروری ہے کہ کسی شرعی دلیل سے مستنبط ہو ـ اور شرعی دلیل کا حدوث ہو، خواہ ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کا خالی تصور کرنا بھی خالی از فساد نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں اجماع جہاں عقیدے کی فاحش غلطی کو مستلزم ہو گا۔ وہاں نص کے خلاف ہونے کی وجہ سے منعقد بھی ہو سکے گا۔ (التلویح علی التوضیح طبع مصر جلد ۲/۳۴)

ابن حزم اور بعض مالکیہ

امام ابن حزم اندلسی کی ایک رائے یہ تھی کہ اجماع امت کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ ہو سکتا ہے. لیکن ساتھ ہی امام موصوف سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ چند لمحے بھی اپنی اس رائے پر قائم نہیں رہ سکے وہ "اجماعیوں" پر شدید طنز کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انه ليس عنده صورة لنسخ القرآن بالاجماع وانما هو يتكلم من ناحية الجواز العقلي لا الواقع والواقع هو الذي يهمنا وقد عرفنا ما قيل في حجب الام الى السدس مع الاخوين وما قيل من سقوط اسهم المؤلفة قلوبهم

ہمارے (بعض مالکی) مخالفین کے پاس قرآن مجید کو اجماع سے منسوخ کرنے کی کوئی واضح مثال نہیں ہے وہ جو کچھ کہتے ہیں اس سے اتنا ہی مترشح ہوتا ہے کہ ایسا نسخ عقلاً جائز ہو سکتا ہے اور بس نہ کہ امر واقع میں بھی ایسا ممکن ہے ـــــ اور ہمارا تعلق امر واقعہ سے ہے جس کے ذریعے ایسا نسخ قطعاً محال ہے۔

اور (مخالفین بھی) اپنے نظریہ کی توثیق میں صرف اتنا کہہ پائے ہیں ـــ کہ :-

میت کے دو بھائیوں کی موجودگی میں والدہ کا تیسرا حصہ محجوب

کر کے چھٹے تک دلایا گیا ہے —— یا —— پھر یہ کہ جو حصہ غیر مسلموں کی تالیفِ قلب کے لئے مقرر کر دیا گیا تھا اسے ساقط کر دیا گیا ہے وغیرہ (الاحکام جلد ۴/۱۲۰/۱۶ تا ۱۸)

تبصرہ امام ابن حزم نے ایک ہی سانس میں دو باتیں کہہ ڈالیں اور اپنے اپنے مقام پر دونوں ہی پُر وثوق طریقے سے۔ وُہ جس بات کو ۹ سے ۱۳ ویں سطر تک پورے جوش و خروش کے ساتھ پیش کر چکے تھے، اس ہی صفحہ کی ۱۶ ویں تا ۱۸ ویں سطر میں اس کی نفی بھی کر گئے —— وللہ الحمد

اس مغالطہ کی صفائی میں تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے البتہ وضاحتاً عرض ہے کہ حقیقت چاہے کچھ بھی ہو والدہ کے ثلث (تہائی) حصہ کو اجماع امت نے منسوخ نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس میں کسی دقیع مأخذ کو نسخ کرنے کی صلاحیت ہے؟ اس کے لئے تو خود قرآن پاک کی نص "بطور نظیر" کے موجود ہے کہ بسا اوقات جمع کے الفاظ استعمال کر کے تثنیہ بھی مراد لیا جاتا رہا ہے۔ خواہ ایسا استعمال قلیل و نادر ہی کیوں نہ ہو؟

نیز آیہ فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس میں اخوۃ کا لفظ اگرچہ اپنے مفہوم میں جمع کا آئینہ دار ہے تاہم ادبیات عرب میں اس کی مثال موجود ہے کہ بعض قبائل دو بھائیوں پر بھی اس کا اطلاق کیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ اصول فقہ کے ایک اختلافی مسئلہ کی طرف بھی رجوع کیا جا سکتا ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ: "مفہوم بذاتہٖ حجت نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ دراصل منطوق ہی کا عکس ہوتا ہے۔"
اور منطوق جن الفاظ میں بھی ضبط کیا گیا ہو اجماع امت جیسی تھرڈ کلاس دلیل اس کی ناسخ نہیں بن سکتی

فصل ہفتم

قیاس کے ذریعہ کتابُ اللہ کا نسخ

قاضی ابو بکر نے ایسے بھی افراد کا ذکر کیا ہے جو قیاس کے ذریعہ سنتِ متواترہ اور نصِ قرآنی کو منسوخ کرنے کے قائل تھے۔ (ارشاد الفحول طبع مصر ۱۳۲۷ھ ص ۱۹۲ سطر نیچے سے چوتھی)

جائزہ یہ عقیدہ رکھنے والوں کی رائے کئی وجوہ سے باطل ہے کیونکہ

الف — نسخ دراصل بیان ہوتا ہے اس مدت کا جس میں کہ حکم جاری، نافذ اور باقی رہا، بلکہ اس وقت کے لئے حسب حال اور بہتر بھی رہا۔

اور قیاس کا نہ تو یہ وظیفہ ہے کہ مدت کا بیان کرے اور نہ ہی اس مدت میں جاری شدہ حکم کے بارے میں کوئی عمل دخل! لہٰذا وہ ناسخ بن ہی نہیں سکتا۔

ب — قیاس کی بنیادی شرط یہ ہے کہ کتابُ سنت حتیٰ کہ دوسرے معتبر قیاس کے مخالف بھی نہ ہو، کیونکہ

اس صورت میں دونوں مساوی حیثیت کے باعث ناقابلِ ترجیح بن جائیں گے اور ایک کو بلا وجہ دوسرے پر ترجیح دینا اصولی طور پر غلط ہو جائے گا۔ خاص کر ترجیح کی صورت میں قیاس معارض کے اگر قیاس جلی یا قیاس قوی ہے تو ضروری ہے کہ اس پر ہی عمل واجب ہو گا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ایسے قیاس کو اصطلاحی زبان میں ناسخ نہیں کہا جا سکتا کہ جو نہی قیاس اوّل کی خطا ظاہر ہوئی ـــ وہ خود ہی قابلِ ترک ہو گیا۔ اسی طرح اسے منسوخ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اسے معارض کی حیثیت حاصل ہی نہیں ہو سکتی اور جس کو معارض کی حیثیت حاصل نہ ہو تو بقاعدہ "غیر معارض میں منسوخ ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی" لہٰذا ہم اسے منسوخ بھی نہیں کہہ سکتے۔

یہ تھیں ناسخ کی چار بڑی قسمیں۔ کتاب۔ سنت۔ اجماعِ امت اور قیاس کی تفاصیل اور مباحث اب آپ منسوخ کی چھ قسموں کی تفصیل اور بحث ملاحظہ فرمائیں۔

فصل ہشتم

منسوخ کی چھ قسمیں

قسم اوّل ایسا قرآن جس پر کسی "علت" کی وجہ سے عمل کرنا فرض ہو گیا تھا لیکن بعد میں وہ "علت" جو کہ موجب عمل تھی باقی نہیں رہی، لہٰذا عمل منسوخ اور الفاظ قرآن باقی رہ گئے۔

تبصرہ اصولی طور پر اس قسم کے منسوخ کو نسخ کی ذیل میں لایا ہی نہیں جا سکتا کیونکہ حکم جب کسی "علت" سے وابستہ ہو گا تو علت کے بدلنے سے وہ بھی بدل جائے گا۔ پھر علت جب دوبارہ ظہور میں آئے گی، تو حکم بھی از سر نو عائد ہو گا۔ لہٰذا علتوں سے وابستہ احکام کو نسخ کے دائرے میں نہیں لایا جا سکتا۔

قسم دوم ایسا قرآن جس کا رسم الخط (لفظی سٹائل) اور تلاوت منسوخ ہو گئی مگر بغیر "بدل" کے (یعنی اس کے عوض تلاوت کے لئے الفاظ نہیں اترے تاکہ لفظی سٹائل جو قرآن کے لئے خاص تھا اس کی صورت میں باقی اور محفوظ رہتے) لیکن حکم باقی رہ گیا جیسے آیۂ رجم الشیخ والشیخۃ۔

تبصرہ آیۂ رجم کا تعلق اگر کتاب اللہ سے ہوتا تو ضروری تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے بھی صورت خط (قرآنی سٹائل ہی میں) عطا کرتے اور تلاوت کے لئے قرآن پاک ہی میں درج فرما دیتے لیکن مفہوم کی ٹیکنیکل فاحش غلطی اور الفاظ کے غیر معجز ہونے کے عیب کی وجہ سے قرآن حکیم کی شایانِ شان نہ سمجھ کر آپؐ نے نہ تو خود ہی اسے قرآن سمجھا اور نہ ہی عمرؓ خطاب کے اصرار پر قرآن میں درج کرنا پسند اور جائز قرار دیا۔ اسے قرآن کی بجائے حدیث کہہ سکتے ہیں۔ ایسی حدیث جسے خود بخاری اور مسلم نے بھی تسلیم نہیں کیا۔

قسم سوم ایسا قرآن جس کا حکم تو مماثل قرآن سے منسوخ ہو گیا، لیکن لفظی اعتبار سے دونوں ہی قرآن میں رہ گئے، جیسے اللذان یاتیانہا منکم (عمران) اور فاجلدوا کل واحد منہما مأۃ جلدۃ (نور)

تبصرہ یہ ایک وہم ہے کہ اس نوعیت کا کوئی نسخ قرآن پاک میں واقع ہوا ہے؟ اور جن آیات کا حوالہ دیا گیا ہے وہ سوءِ فہم کا نتیجہ ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۲۱۲ اور ۵۱ وغیرہ)

قسم چہارم ایسا قرآن جس کا حکم اور رسم (لفظی سٹائل جو قرآن کے لئے خاص ہے) حتےٰ کہ خزانۂ دماغ میں اس کا دھندلا سا تصور بھی باقی نہیں رہا اور اخبار احاد کے ذریعہ معدوم ہوا کہ کتاب اللہ کی ایسی قسم ضرور رہی تھی۔ جیسے ابو موسےٰ اشعری سے روایت ہے کہ قرآن میں سورۃ براۃ جتنا ایک سورۃ تھا جو اٹھا لیا گیا۔

تبصرہ اخبار آحاد میں قرآن بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔ ابو موسےٰ کے قول سے (بشرطِ ثبوت) یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اللہ کا ایک حصہ خبر واحد قسم کا بھی تھا جو کہ سراسر خلاف واقعہ ہے۔ اگر اس قسم کا آحادی قرآن کہیں موجود ہوتا تو لوگوں کے پاس نمونہ کے بطور کچھ نہ کچھ باقی ضرور رہتا۔

قسم پنجم ایسا قرآن جس کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو گئے مگر سینوں سے الفاظ محو نہیں ہوئے جیسے عائشہ صدیقہؓ سے "عشر رضعات" والی آیت۔

تبصرہ عائشہ صدیقہؓ کی طرف منسوب قرآن کی حقیقت اپنے مقام پر واضح ہو چکی ہے مختصر تعارف کے لئے ملاحظہ ہو۔ منسوخ ۵۵۔

نیز ہمارے نزدیک ایسا قرآن نہ صرف لغو اور باطل ہے نفسیات وحی کی روشنی میں اسلام کے خلاف بدترین سازش بھی ہے کیونکہ اس طرح تو ہزاروں اشخاص "سینوں میں حفاظت" کا بہانہ بنا کر وحی قرآن کے متوازی دیگر قرآن پیش کر کے کہہ سکتے ہیں کہ یہ قرآن امام غائب یا خاص خاص راویان احادیث سے سینہ بسینہ ہمارے پاس چلا آ رہا ہے۔ اور پھر اس وقت کوئی نہ ہو گا جو ان کے اس دعوے کو چیلنج کا جواز رکھتا ہو۔

قسم ششم ایسا قرآن جس کے الفاظ تو نطق اور تلاوت کے لحاظ سے باقی رہے لیکن مفہوم منسوخ ہو گیا۔

تبصرہ اگر الفاظ باقی رہے اور مفہوم منسوخ ہو گیا تو ایسے مہمل اور بے معنیٰ الفاظ کے باقی رکھنے میں قرآن کے اعجاز کا دعوےٰ ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس طرح یہ ماننا پڑے گا۔ کہ اس میں کچھ مہمل اور کچھ حصہ بیکار بھی ہے۔ بے معنیٰ الفاظ کو باقی رکھنے سے قرآن اور صاحب قرآن کو کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا تھا۔ قرآن کی افادی حیثیت اس کے الفاظ بامعنیٰ میں مضمر ہے۔ اس کا ہر لفظ باعثِ ہدایت اور اس کا تمام تر نطق موجب نجات ہے۔ لیکن جب اس کے الفاظ بے معنیٰ، جملے بے مفہوم اور عبارتیں مہمل ہوں تو اس وقت ہمارے لئے اخذ و استنباط کی کیا صورت باقی رہ سکتی ہے؟ خاص کر علمائے اصول نے بارہا اس بات کی وضاحت کی ہے کہ:

"مفہوم حجت نہیں ہوتا بلکہ اکثر نے تو مفہوم سے استدلال کرنا بھی جائز نہیں سمجھا" لہٰذا مفہوم جب دلیل کی حیثیت ہی نہیں رکھتا تو ناسخ یا منسوخ کی صلاحیت کیونکر رکھنے لگا؟

یہ تھیں آیات قرآن کی وہ چھ قسمیں جنہیں سے کہ ہمارے علماء حضرات قرن ہا قرن سے قرآن پاک پر حملہ آور ہوتے رہے ہیں
کم از کم ان چھ اقسام کی تحلیل سے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ کلمۃ لا مدلول لہا ایسے کلمات ہیں جن کا نہ
تو کوئی مفہوم ہے نہ کوئی مقصد ۔ بے زبان جانوروں کی بے مقصد بولیاں ہیں اور بس ۔ اور قرآن پاک تو بے مقصد بولی
نہیں ہے ۔ وہ ہر عیب سے منزہ اور ہر سقم سے پاک ہے ۔ سُبحانَ اللّٰہ وَبِحَمدِہٖ

فصل نہم

نسخ کے شرائط اور دیگر مباحث

قرآن جیسی باطل شکن حقیقت کے الفاظ و معانی کے ساتھ تاریخ کے ہر دور میں جو کھلا مذاق روا رکھا گیا ہے اس کی روداد بہت طولانی ہے ۔ مختصر یہ کہ دسیسہ کاروں نے وحی الٰہی کی بے نقاب حقیقتوں پر پردہ ڈالنے کے لئے نسخ کے عنوان سے ایک عظیم ہیکل تعمیر کر کے اس کام کا آغاز کیا تھا کہ ۔ جب تک اس طلسمی ہیکل کے نقشوں اور اصول تعمیر سے واقفیت نہ ہو کوئی شخص بھی اس کی بوالعجمی اور سریت کا راز داں نہیں ہو سکتا ، لیکن ایسا فرض کرنا ان لوگوں کی خوش فہمی کا نتیجہ تو ہو سکتا ہے ۔ ضروری نہیں تھا کہ اس باطل طلسم کو توڑنے والا کوئی اسم اعظم کسی کو مل ہی نہ سکے یا اس ہیکل کے نقشوں اور اصولوں سے کسی کو واقفیت ہی نہ ہو سکے ۔ ذیل میں ان اصولوں کی نشاندہی کی جاتی ہے جن کو سامنے رکھ کر نسخ فی القرآن کا یہ طلسم تیار کیا گیا ہے ۔

پہلی شرط ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ "ترتیب" کے لحاظ سے منسوخ کے بعد ظاہراً نازل ہوا ہو ۔

اسم اعظم بصد افسوس کہ امکانی ذرائع کی حد تک ہمارے پاس ایک بھی ایسی متواتر یا مشہور دلیل کا وجود نہیں ہے جو پورے وثوق اور یقین کے ساتھ آیات کے نزول کی "ترتیب" کا تعین کر سکے ۔ اگر ایسا ہوتا تو ہماری تمام تر "اختلافیات" کا ڈھانچہ وضع ہی نہ ہوا ہوتا اور ہم نہایت آسانی کے ساتھ مسائل اور احکام کے اخذ و استنباط میں صراط مستقیم پر چل کر گمراہ ہونے سے بچ سکتے تھے بلکہ اس سے ہمارے سامنے پوری آسانی کے ساتھ جاہلیت کی سوسائٹی اور اسلامی دور کی سچی تصویر بھی نمایاں اور ظہور پذیر ہو سکتی تھی لیکن ایسا نہیں ہوا اور نہ ہونے سے صاف ظاہر ہے کہ اس شرط کے امکانات ہی مفقود یا نادر تھے اور جب شرط کے امکانات ہی ختم ہوں تو ضروری ہے کہ مشروط (نسخ) کا وجود بھی کالعدم ہو جانا چاہئے ۔ اذا فات الشرط فات المشروط ۔

(تفصیل ملاحظہ ہو باب دوم منسوخ ۲۸ ، ۱۴۲ و ۱۴۱ وغیرہ)

دوسری شرط منسوخ از قسم "خبر" نہ ہو یعنی اس میں واقعہ بیان کرنے کے انداز سے بات نہ کی گئی ہو ۔

اسمِ اعظم

جس طرح لوگوں نے پہلی شرط کو اصول کی حد تک تسلیم کر لینے کے باوصف عملی طور پر ہر جگہ اس کی مخالفت کی اور بہت سے مقامات پر "ترتیب" کا خیال نہ کرتے ہوئے بعد کی آیت کو پہلی آیت سے منسوخ کر دیا (جیسے منسوخ ۲ میں ہوا) اس طرح زیرِ بحث شرط کی پابندی بھی ان سے نہ ہو سکی اور اصول کی حد تک لازم قرار دینے کے باوجود۔ ان آیات کی بے دریغ تنسیخ کرتے گئے جو خالصتاً "خبریہ" اندازِ بیان کی حامل تھیں (جیسے کہ منسوخ ۵، ۱۹۵ اور ۲۱۵ وغیرہ اس کا زندہ ثبوت ہیں) حالانکہ جو لوگ اخبار میں نسخ کو جائز سمجھتے ہیں وہ اتنا بھی نہیں سوچتے کہ اس طرح قرآنی واقعات کی صریح تکذیب ہو جاتی ہے اور قرآنی آداب اور سوسائٹی کے مفاد کو دھکا لگتا ہے۔

تیسری شرط

دونوں آیتوں میں کسی طرح کا کھلا تضاد اور واضح اختلاف ہو۔

اسمِ اعظم

یہ شرط نہ صرف باطل ہے۔ ایسا تصور کرنے والے قرآنِ پاک کی عصمت اور تضاد کی نجاست سے منزہ ہونے کا انکار بھی کر رہے ہیں۔ کلامِ پاک ہر قسم کے تضاد اور شائبہ تضاد سے پاک ہے۔ لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیرا۔

جن لوگوں نے قرآنِ پاک میں تضاد کا فارمولا قبول کر لیا ہے انہوں نے وحی کی نفسیات اور احترام کو ہرگز ملحوظ نہیں رکھا۔ کسے باشد۔

ہم اورنگ زیب عالمگیر کے اتالیق ملاں جیون کے ایمان سوز فقرے کو عصمتِ وحی کے سراسر خلاف سمجھتے ہیں جس میں یہ تصور دیا گیا ہے کہ

"کتاب اللہ کی دو آیتوں میں جب تعارض واقع ہو تو دونوں آیتیں ہی ناقابلِ حجت اور پایۂ اعتبار سے ساقط سمجھی جائیں گی۔ (نور الانوار طبع مجتبائی دہلی)

ملاں جی کے الفاظ ہیں: اذا تعارضتا تساقطتا۔

چوتھی شرط

منسوخ کسی مقرر یا وقتِ معلوم سے متعلق نہ ہو۔

اسمِ اعظم

اس شرط کا پورے قرآن پاک میں وجود ہی نہیں ہے اور جن لوگوں نے بہ تکلف اس نوعیت کے منسوخوں کی نشاندہی کی ہے، دوسرے باب میں متعلقہ مقامات پر ان کا تفصیلی جائزہ لے کر واضح کیا گیا ہے، کہ یہ مناسخ ان کی جہالت کا زندہ ثبوت ہیں۔ نمونہ کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲ و ۔

یہ یاد رہے کہ وقت یا وقتِ مقررہ کے ذیل میں ہنگامی حالات اور مشروط اسباب نہیں آتے اور دونوں کیفیتوں میں فرق نہ کرنے ہی سے غلط نتائج ظہور میں آ رہے ہیں۔

پانچویں شرط

ناسخ موجبِ علم و عمل ہو۔

اسمِ اعظم

یہ بھی ایک گرنہ خیال آفرینی ہے جس کا ماخذ علم نہیں سوءِ فہمی اور بدنیتی ہے۔ ہم نے دوسرے باب میں تفصیل سے واضح کیا ہے کہ۔ جن آیات کو غیر موجبِ علم اور غیر موجبِ عمل ظاہر کر کے منسوخ تبلایا گیا تھا وہی آیات

مزعومہ ناسخ آیات کی طرح موجب علم اور موجب عمل تھیں، ہیں اور رہیں گی

اس شرط کا ماخذ اصولیوں کا حسب ذیل اختلاف ہی معلوم ہوتا ہے یعنی ان کا اس باب میں اختلاف ہے کہ ——— "امر" کا صیغہ "اصل" میں وجوب کا متقاضی ہے اور جہاں کہیں مزعومہ ناسخ آیات میں یہ صیغہ آیا انہوں نے اس بناء پر فوراً اس سے وجوب ہی مراد لے لیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بھی کوئی "طے" شدہ اصول نہیں ہے۔ کچھ اصولی یہ بھی کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ وجوب سے "ندب" کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ "طرطوشی" (متوفی ۱۱۲۶ء) اور مالکی مذہب والے اسی خیال کے حامل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ نہ "وجوب" کے لئے ہے اور نہ "ندب" کے لئے اس سے "جواز محض" کا ثبوت ملتا ہے اور بس۔ اور غزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) فرماتے ہیں کہ

امر کی جو حالت (اور پوزیشن) وجوب سے پہلے تھی اب بھی وہی رہے گی، تاوقتیکہ کسی "شرعی قرینہ" سے اس کی حیثیت کا تعین نہ ہو (سلم العلوم طبع مصر مصنفہ الشیخ نجیت جلد ۲ / ۲۳۷ و ۲۳۸)

قاضی شوکانی اپنے ہم مسلک حضرات کے برعکس، حنفیوں کی طرح "وجوب" ہی کے قائل تھے (ارشاد الفحول)

ھمارے نزدیک یہ تمام باتیں دلیل کی محتاج ہیں ——— جس سے اصولی حضرات ابھی بہت ہی پیچھے ہیں، یہ باتیں باتوں سے نہیں قواعد لغت، ادبیات عرب اور اسالیب زبان ہی سے سلجھ سکتی ہیں اور بحمد اللہ ہم نے دوسرے باب میں ان ہی امور کی روشنی میں علماء حضرات کی وسوسہ اندازیوں کا محل و موقع کی مناسبت سے ہر مقام پر تعاقب کیا ہے۔

چھٹی شرط اہم اعظم ناسخ ایسے حکم پر مشتمل ہو جس میں یسر اور سہولت ہو یعنی منسوخ کی طرح مشکل اور ناقابل برداشت نہ ہو یا کم از کم منسوخ کے مساوی ہو۔

برسبیل تنزل کہ وحی قرآنی میں کسی طرح کا نسخ جائز ہے بھی سہی؛ یہ شرط بظاہر خوش آئند اور موزوں شرط ہے۔ لیکن ناسخین قرآن میں سے ایک گروہ ایسا بھی ہے جن کا عقیدہ ہے کہ ناسخ کو باعتبار منسوخ کے بھاری اور سخت ہونا چاہیئے کیونکہ "نسخ" بذات خود ایک امتحان ہے اور امتحان میں نرمی اور یسر نہ ہونا چاہئے۔ سیوطی، ابن حزم، قرطبی اور جمہور کی یہی رائے ہے۔

ھمارے نزدیک فقہاء اور اصولیوں کا یہ لفظی نزاع اور آگے چل کر معنوی اختلاف اس بات پر شاہد ہے کہ یہ شرط ہی ضعیف کمزور اور بے فائدہ ہے۔

فقہائے کرام اگر ناسخ کے لئے یسر کے قائل نہیں تو وہ بتا سکتے ہیں کہ جرم زنا کی سزا میں سو دُرّے کی بہ نسبت سنگساری میں کونسا یسر پوشیدہ ہے؟

اور چار بار شراب پینے پر مناسب کوڑوں کی سزا کے مقابل جان سے مار ڈالنے میں سہولت کا کیا راز پنہاں ہے؟ اسی طرح جمہور اور ابن حزم وغیرہ اگر دشواری کے زیادہ دلدادہ ہیں۔ تو قرآن پاک کی ذیل کی آیات اور ان کی ہم مضمون احادیث رسول ﷺ کا جواب کیا ہوگا۔ جن میں صریح طور پر یسر کو سراہا گیا ہے۔ مثلاً ———

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (بقره - ۱۸۵) وما جعل عليكم في الدين من حرج (حج ۷۸) ان الدين يسر (حديث) يسروا ولا تعسروا - (حديث)

نیز ایک حدیث میں ہے کہ بنی اسرائیل دین کے بارے میں تشدد پسند اور دشواری طلب تھے جس پر اللہ سبحانہ نے بھی ان کے ساتھ تشدد کا برتاؤ روا رکھا اور سخت سے سخت احکام دیئے۔

کیا یہ تمام نصوص اور احادیث اس پر گواہ نہیں کہ یسر قانون فطرت کے عین مطابق ہے؟

ساتویں شرط ناسخ اپنے منسوخ سے منفصل (جدا) اور متاخر (عرصہ بعد نازل ہوا) ہو اور اگر وہ منفصل نہیں مقترن (ملا ہوا) ہے تو اسے منسوخ نہیں ـ شرط، صفت، استثناء اور تخصیص کہا جائے گا (ارشاد الفحول ص۱۸۶)

اسم اعظم فقہاء اور محدثین کی یہ ایک مسلمہ شرط ہے لیکن دیگر مسلمات کی طرح یہاں بھی انہوں نے بغیر کسی علمی اور قانونی جواز کے ہر موقعہ پر اس کی دھجیاں بکھیر کر سینکڑوں قرآنی آیات پر نسخ کا حکم لگا دیا ہے۔ تفصیل کے ملاحظہ ہو منسوخ ص۹ وغیرہ

آٹھویں شرط ناسخ قوت اور زور کے لحاظ سے منسوخ جیسا یا اس سے بھی زیادہ طاقتور ہو۔ کم نہ ہو۔ لان الضعيف لا يزيل القوى قال الكيا وهذا مما قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد

کیونکہ ضعیف اور کمزور عادتاً طاقتور کو زائل نہیں کر سکتا۔ الہراس نے کہا ہے، کہ عقلی تقاضے اسی کو چاہتے ہیں اور تمام امت کا اس پر اجماع ہے کہ
"ناسخ پاور میں منسوخ سے زیادہ طاقتور ہونا چاہیے"

اور ـــ یہی وجہ ہے کہ جہاں تک صحابہ کرام سے ثابت ہے وہ خبر واحد کے ذریعہ قرآنی آیات کو منسوخ کرنے کی جسارت نہیں کرتے تھے (کیونکہ خبر واحد بھی طاقت اور پاور کے لحاظ سے وحی قرآنی کے مقابل کمزور اور لایعنی تھی)

(ملاحظہ ہو ارشاد الفحول طبع مصر ۱۹۳۷ء ص۱۸۴، سطر ۹ تا ۱۱)

اسم اعظم یہ بڑی خوش آئند شرط ہے، لیکن مشاہدہ اس کی تائید سے قاصر ہے اور ہم دوسرے باب میں وضاحت سے بتلاتے جائیں گے کہ "ناسخین قرآن" نے اتنے ادعا اور تمہید کے باوصف کہیں بھی اس شرط کا پاس نہیں کیا اور جب اور جہاں جی چاہا اس کی دھجیاں اڑا دیں کیونکہ یہ لوگ جب نظری طور پر نسخ کو اپنا چکے تھے، تو عملی دشواریاں ان کے کردار میں حائل نہیں ہو سکتی تھیں لہٰذا انہوں نے سابقہ شرائط کی طرح اس شرط کو بھی بد پرہیزی کی حد تک توڑا اور ہر ہر قدم پر اس کی مخالفت ہی کرتے چلے گئے۔ امام شوکانی جس نے اصولیوں سے آٹھویں شرط نقل کر کے بظاہر یہ تاثر دیا تھا کہ خبر واحد کے ذریعہ نسخ القرآن کا عقیدہ اجماع امت اور عمل صحابہ کی روشنی میں باطل

محض ہے۔ آگے چل کر خود ہی اس باطل محض کو جزو ایمان بنانے اور خبر واحد ہی کے ذریعہ وحی قرآنی کے منسوخ ہونے پر دلائل بھی فراہم کر دیتے ہیں۔ آپ قرآن پاک پر پھبتی کستے ہوئے لکھتے ہیں۔

الف : آیۂ کریمہ قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ کو حدیث
کل ذی ناب من السباع ومخلب من الطیر نے منسوخ کر دیا ہے اور دنیا جانتی ہے کہ
یہ حدیث (ناسخ) خبر واحد ہے۔ (ارشاد الفحول ص۱۹۱ سطر ۲ تا ۵)

ب : نکاح متعہ کی تنسیخ حدیث ہی کے ذریعے ہوئی اور دنیا جانتی ہے کہ وہ بھی خبر واحد ہی ہے — یہ اور
اسی طرح اس کی بہت سی اور مثالیں بھی مل سکتی ہیں (ص۱۹۱)

ارشاد الفحول کے مصنف نے طنزیہ لہجہ میں قرآن پاک کا مذاق اڑاتے ہوئے خبر واحد کے ذریعے نسخ القرآن کی جو نظیریں قائم کی ہیں اسی سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ لوگ مالم ینزل بہ پر کس قدر دلدادہ و شیدا تھے ؟

اب آیئے ان نظیروں کی طرف قرآن کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن آحاد کو ذریعہ نسخ ٹھہرا کر آٹھویں شرط کو توڑنے کا جواز تلاش کر لیا گیا ہے انہیں (بشرط ثبوت) تخصیص کہا جاسکتا ہے۔ نسخ سے موسوم نہیں کیا جاسکتا، کہ عربی لطافتیں اور بلیغ انداز بیان اس سے مانع ہے۔ خاص کر آیت قل لا اجد کو علماء اسلام نے منسوخ نہیں کہا۔ اختلاف الفاظ کے ساتھ مجمل یا خاص کہا ہے (تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ص۱۰۴)

رہا متعہ والی احادیث کا جواب تو اس کی تفصیل کا بھی یہ مقام نہیں ہے منسوخ ص۵۹ ملاحظہ کرنا چاہئے۔

یہ تھیں وہ مایۂ ناز، آٹھ بنیادی شرطیں جو نسخ کے طلسمی ہیکل کی ساخت و پرداخت کے لئے ضروری سمجھی گئی تھیں اور جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے توڑنے کے لئے کسی کے پاس بھی اسم اعظم نہیں ہے ؟

ہم نے بحث کی خاطر ان شرائط کو گوارا کر لیا ہے، لیکن آپ دیکھیں گے کہ اقوال الرجال کے پرستاروں نے ہر موقع اور محل پر خود ہی ان سے انحراف کیا اور اسی طرح خود ہی اپنی تعمیر میں ایک نہ ایک خرابی کی صورت مضمر کرتے چلے گئے ہیں۔ دوسرا باب "یخربون بیوتھم بایدیھم" کی مشاہداتی تجربہ گاہ ہے۔ وہاں آپ ملاحظہ کر لیں گے کہ اپنے گھروندوں کو اپنے ہی ہاتھوں کس حد تک ان لوگوں نے پیوند زمین کرنے کا مظاہرہ کیا ہوا ہے۔

نسخ، تخصیص اور استثناء میں فرق

اکثر لوگ غلو کی حد تک وحی قرآنی میں نسخ کے شیدائی نظر آتے ہیں اور اس میں وہ اتنا آگے بڑھ چکے ہیں کہ اب ان کا پلٹ آنا ممکن نہیں رہا۔ وہ نسخ کے شوق میں وہی کچھ کر گزرتے ہیں جن کی قاعدے و قانون کی رُو سے گنجائش ہی نہیں ہوتی وہ تخصیص اور استثناء کی بین السطور سے نسخ کے مضامین چن کر بے شمار آیات الٰہی کو بلاوجہ باطل کی نذر کئے دیتے ہیں۔ ذیل میں اہل فن کی تصریحات اور ان کے مابین امتیازی

تفریق کی روشنی میں الگ الگ وضاحت ملاحظہ ہو۔

نسخ	منسوخ کے تمام اجزاء زائل ہو جائیں اور اس کے بدلے نیا حکم نازل ہو یا پھر۔ بغیر بدل کے مقررہ وقت کے بعد خود بخود ہی باطل ہو جاتے، لیکن اس ابطال کے لئے حرف "توسط" ضروری نہیں ہے۔
تخصیص	حرف "توسط" کے بغیر حکم کا ازالہ کیا گیا ہو لیکن شرط یہ ہے کہ تخصیص اپنے مخصص کے ساتھ ہو یا منفصل (دور دور) ہو۔ اور اگر متصل ہو گی تو یہ نسخ کی ذیل میں چلی جائے گی۔
استثناء	حکم کے جن اجزاء کی "استثناء" مطلوب ہو۔ ضروری ہے کہ ان میں پہلا جز متصل ہو۔

مزید فرق

شوکانی رقمطراز ہیں کہ

منسوخ کے بعد ناسخ پر عمل کرنے میں اگر تاخیر ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن تخصیص کے بعد مخصوص پر عمل کرنا فوراً ہی لازم ہو جاتا ہے۔ (ارشاد الفحول طبع مصر ۱۹۳۷ء صـ۱۴۳)

(۲)

تخصیص کئی صورتوں سے خالی نہ ہو گی یا تو

اپنے عام سے مقترن (ملی ہوئی) ہو گی۔

یا متقدم (پہلے)

یا متاخر (بعد میں) ہو گی۔

یہ تمام صورتیں جائز ہیں لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ ناسخ اپنے منسوخ سے متقدم ہو یا مقترن ہو۔ بلکہ اس کے لئے مؤخر ہونا ہی واجب ہے (ارشاد الفحول صـ۱۴۳)

جائزہ	یہ تصریحات اپنی جگہ پر گوارا ہیں لیکن افسوس ہے کہ نظریۂ نسخ کے حاملین جب قرآن پاک کی کسی بھی آیت کو منسوخ کرنے کا تہیہ کر لیتے ہیں تو اس وقت ان تمام بنیادی امتیازات اور تفریقات کو بھول جاتے ہیں۔

ان کی فکری نہج جن مفروضوں پر استوار ہوتی ہے وہ اس سے سر مو انحراف کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے، وہ نسخ کے قواعد وضوابط کی تلقین تو ضرور کرتے ہیں، لیکن خود ان کی پابندی سے آزاد رہتے ہیں۔ منسوخ ۲۸ وغیرہ میں واضح ہو گا کہ، خاص اور استثناء کے اسلوب سے بھی انہوں نے آیات الٰہی پر گہرے وار کئے ہیں۔

آگے چل کر شوکانی مرحوم لکھتے ہیں کہ

" دلیل ظنی کے ذریعے "نص قطعی" کی تخصیص ایک مانی ہوئی حقیقت ہے، لیکن یہ ناقابل تسلیم ہے کہ دلیل ظنی کے ذریعہ نسخ بھی واقع ہوتا ہو (صـ۱۵۱) وغیرہ

یہاں ___ شوکانی کی بات کچھ واضح نہیں ہوئی، کیونکہ ___

حنابلہ کی اکثریت، معتزلہ، متکلمین، علمائے عراق اور دیگر فقہائے اسلام خبر واحد (یعنے دلیل ظنی) کے ذریعہ تخصیص کے خلاف تھے (ارشاد الفحول ص۱۵۸)

یعنے کہ دلیل ظنی کے ذریعہ نسخ کے خلاف تھے۔

اس کے بعد شوکانی نے ایک تاثر یہ بھی دیا ہے کہ

"واقعات اور خبروں میں تخصیص اور استثناء واقع ہو سکتے ہیں لیکن "نسخ" (قطعاً) ممتنع ہے"

___ اس ضمن میں امام شوکانی نے مثال کے لئے آیہ "قصاص" کو سامنے رکھا ہے، لیکن ہم نے منسوخ ۱۲ میں جو نقص اور تفصیل دی ہے۔ اس سے امام موصوف کی پیش کردہ مثال غلط ثابت ہو جاتی ہے۔

نسخ مناسب ہے یا تخصیص؟

امام مالک اور آپ کے ہم خیال اصحاب کی رائے میں قرآن کا ہر وہ حکم عام ہی تصور ہو گا جو کسی طرح کے قرینے سے خالی ہو۔ اور اس عام کے لئے تخصیص ضروری ہے۔ نسخ بالکل غیر ضروری ہے امام زرکشی فرماتے ہیں کہ اما النسخ بالآیۃ فلیس بنسخ بل تخصیص

یعنے ___ کسی آیت قرآنی کو اگر دوسری آیت سے منسوخ کیا جائے تو امام مالک اسے منسوخ تسلیم نہیں کرتے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ تخصیص ہے۔ (بحوالہ "البرہان" جلد ۲/۳۲/۱۲)

کیونکہ نسخ کی تعریف یہ ہے کہ وہ منسوخ کے تمام اجزاء کو باطل کر دے اور ایسا تصور کرنا وحی الٰہی کی شان کے منافی ہے

نسخ الناسخ

انسانی قیاس آرائیوں اور بزعم خویش مذہبی دانشوروں کے بے ہنگم اجتماع نے نسخ کے باب میں ایک ایسی نوع کا سراغ بھی لگایا ہے جو خود ان کے نقطۂ نظر سے بھی "اچھوتی قسم" کی ہے۔ یعنے ایسا ناسخ جو خود بھی منسوخ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اسے مفسرین کی اصطلاح میں "نسخ الناسخ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ___

"نسخ کے ضمن میں یہ بھی ممکن اور جائز ہے کہ منسوخ کی طرح کسی وقت خود ناسخ بھی منسوخ ہو جائے"۔

وہ اس کی مثال میں پیش کرتے ہیں کہ "لکم دینکم ولی دین" کا ناسخ "فاقتلوا المشرکین" (توبہ ۵) تھا۔ پھر اسی ناسخ کو "حتی یعطوا الجزیہ عن ید وھم صاغرون" (توبہ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

(سیوطی۔ الاتقان جلد ۲/۲۲ طبع مصر)

تبصرہ

وحی الٰہی کے بارے میں تحریر انداز گفتگو اور مذاق کو اگر کسی نے روا رکھا ہے تو قرآن پاک نے اسے "کفار مکہ" کی اصطلاح سے نامزد کیا ہے، لیکن ہمارے لئے یہ مشکل ہے کہ ہم اپنی ہی صفوں میں جب کفار مکہ کے اسلوب میں کچھ بنیں یا ان کے نہج فکر پر کسی کو چلتا ہوا محسوس کریں تو کچھ عرض کرنے کی جسارت کر سکیں؟ جن آیات کو "نسخ الناسخ" کی مثال میں پیش کیا جاتا ہے ان کے بارے میں ہماری گذارشات واضح ہیں اور چند ہی سطور پیش تر۔ نسخ کی چوتھی شرط کی ذیل میں ان ہی [illegible] کی زبانی ہم نقل کر چکے ہیں کہ :

"منسوخ کسی وجہ اور ہنگامی صورت حال سے متعلق نہ ہو"

اگر ایسا ہو گا تو وہاں نسخ منعقد نہ ہو سکے گا۔ اب آپ یہاں ملاحظہ کر لیجئے کہ ——— فاقتلوا المشرکین،
ایک خاص وجہ اور ہنگامی صورت حال سے متعلق ہے اور اسی طرح حتی یعطوا الجزیہ بھی ایمرجنسی نوعیت
کی صورت حال ہی کی عکاسی کرتی ہے۔ اندریں صورت نہ تو " فاقتلوا " میں نسخ واقع ہوا اور نہ ہی "یعطوا
الجزیہ" کسی طرح کے نسخ کا فریضہ ادا کر سکا ہے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۳۱، ۱۳۱، ۱۶، ۱۱۸)

نسخ الناسخ کے ضمن میں جلال الدین سیوطی نے کسی طرح کی ندامت کا احساس کئے بغیر آگے چل کر نسخ الناسخ کے فارمولے
کے لئے ایک دو مثالیں بھی تجویز کر ڈالیں کہ اس طرح متلاشی حق کے دل میں راسخ کر دیا جا سکتا تھا کہ اس نوعیت کا
نسخ ضرور ہی قرآن پاک میں موجود ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ

۱۔ سورۂ مزمل کے آخر نے اس کے اوّل کو منسوخ کر دیا تھا اور بعد میں اس ناسخ کو بھی فرض نمازوں کے
ذریعہ منسوخ کر دیا گیا۔

۲۔ انفروا خفافا و ثقالا نے تمام اُن آیات کو منسوخ کر دیا تھا۔ جن سے حرب ضرب سے رک جانا مترشح
ہوتا تھا لیکن بعد میں خود " انفروا " کے حکم کو بھی " لیس علی الاعمی حرج والی آیت نے منسوخ کر دیا وغیرہ

اسی طرح سیوطی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کچھ اور مثالیں بھی پیش کی ہیں جو سب کی سب کچھ نہ
لوگوں کی ذہنی اپج ہی کی پیداوار ہیں اور ہم نے دوسرے باب میں ہر مثال کا فنی تجزیہ کر کے ان لوگوں کے واہمہ کا
مؤثر طور پر ازالہ کر دیا ہے۔ سورۂ مزمل کی آیات کے لئے منسوخ ۲۸۵ تا ۲۸۸ اور انفروا خفافا کے لئے منسوخ
۱۲۲، ۱۲۳ میں تفصیل ملے گی۔

انواعِ خطاب

ناسخین قرآن کی جہالت کی اصل وجہ ادبیات عرب میں وارد اصناف سخن اور انواع خطاب کو نہ سمجھنا اور بدنیتی سے
مسترد کر دینا بھی ہے۔ ذیل میں ہم بعض اصناف سخن کی تفصیل دے کر واضح کریں گے کہ ان لوگوں کو دھوکہ کہاں سے
لگا ہے؟ امام بدرالدین زرکشی فرماتے ہیں کہ:

> ہمارے بہت سے مفسروں نے طے کر لیا ہے کہ قرآن پاک میں کافی سے زیادہ نسخ کا وجود دکھلایا
> جائے، حالانکہ یہ لوگ اپنی اس بے نتیجہ کوشش کی بجائے اگر حقیقت معلوم کرنے کا جذبہ رکھتے تو ان
> پر واضح ہو جاتا کہ قلیل اور معلوم حد تک ہی نسخ کا سراغ لگ سکتا ہے اور وہ بھی ایسا نسخ جو ادنیٰ
> تامل سے معلوم ہو جاتا کہ منسوخ نہیں بلکہ
>
> ۱ : " نساء " یا " تاخیر " کی نوعیت کا خطاب تھا۔
>
> ۲ : یا ——— ایسا مجمل تھا جس کے " بیان " کو ضرورت اور وقت کے تقاضے تک ملتوی اور مؤخر

رکھا گیا تھا۔

۳ : یا ایسا خطاب جس کے اوّل اور آخر میں کوئی اور خطاب حائل ہو گیا۔

۴ : یا ایک عام جسے مخصوص کیا گیا۔

۵ : یا کسی خاص کو عام حکم کے لئے استعمال کیا گیا۔

۶ : یا ایک مفہوم دوسرے مفہوم میں متداخل ہو گیا۔

یہ اور اسی طرح خطاب کی دوسری انواع جنہیں ناسمجھی (اور بددیانتی ط) سے منسوخ ٹھہرایا جاتا رہا ہے ان کا نسخ سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا تھا وانه الكتاب المهيمن على غيره وهو فى نفسه متعاضد وقد تولى الله حفظه فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون۔

یعنے ــــ منسوخ کیسے کیا جا سکتا ہے جبکہ اللہ سبحانہ نے اپنی کتاب کو اپنے غیر پر مہیمن (و نگران) بنایا ہے اور پھر یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قرآن پاک کا ایک حصہ دوسرے حصّہ کا متعاضد (مؤید، معاون اور پشت پناہ) ہے اور یہی وہ کتاب ہے جس کی حفاظت کی ذمہ داری تمام تر اللہ سبحانہ نے اپنے ذمے لی ہے کہ

ہم ہی نے ذکرِ عظیم نازل فرمایا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے کے ذمہ دار ہیں۔

(البرہان فی علوم القرآن جلد ۲ / ۴۳ - ۴۴ طبع مصر ۱۹۵۷ء)

امام زرکشی کی ان وضاحتوں کے بعد ناسخین قرآن کی نیت کا فتور قابلِ فہم بن جاتا ہے اور ہمارے ناقدین کرام کی ہی پس منظر میں اپنی تخلیقات کا جائزہ لینا چاہئے

فصل دھم

منسوخ کی تعداد ـــ (۲) ـــ گم شدہ اوراق

مفسرین کا خیال ہے کہ موجودہ قرآن میں دو سو ایک آیتیں اب بھی بالاتفاق منسوخ ہیں اور تین سو تریسٹھ وہ منسوخ آیتیں ہیں جو قرآن مجید میں درج نہ ہو سکیں یا درج کرنے سے روک دی گئیں، وہ کہتے ہیں کہ سورۂ احزاب سورۂ بقرہ کے مساوی آیتوں پر مشتمل تھا، جس کی ۲۸۶ آیتیں تھیں، لیکن جب عثمان غنیؓ کے زمانے میں قرآن پاک کے نئے ایڈیشن ترتیب دیئے گئے تو احزاب کی ۲۸۶ آیتوں میں سے ۲۱۳ آیتیں حذف کر دی گئیں، مفقود اور ضائع ہو گئیں اور ۷۳ باقی رہ گئیں۔ ابو عبید روایت کرتا ہے کہ حدثنا ابن ابی مریم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشةؓ قالت كانت سورة الاحزاب تقرء في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مأتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها الا ما هو الآن۔

یعنی ـــ "عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر عثمانؓ کے زمانے تک سورۃ احزاب کی دو سو آیتیں پڑھی جاتی رہیں، لیکن اس کے بعد عثمانؓ نے مصاحف لکھے تو ہم موجودہ آیات کے ماسوا باقیماندہ دیگر آیات کو حاصل نہ کر سکے یا یہ کہ حاصل کرنے کی قدرت سے محروم کر دیئے گئے (الاتقان طبع ازہریہ مصر جلد ۲/ ۲۵)

تبصرہ مفسرین کے اقوال سے مترشح ہوتا ہے کہ نزول قرآن کے دوران ہی میں تین سو تیرہ آیتیں مفقود ہو گئی تھیں اور عائشہ صدیقہ کی باسند روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ عثمانؓ تک سورہ احزاب کی ۷۳ کے ماسوا ڈیڑھ سو مزید آیتیں پڑھی جاتی رہیں پھر ضائع ہو گئیں یا غائب کر دی گئیں وغیرہ قطع نظر اس کے کہ یہ روایات قرآن پاک کے بنیادی تصور، حفاظت اور تکمیل کے سراسر منافی ہیں۔ اگر اس کی سند پر نظر کی جائے تو میزان تنقید میں اس کا ایک راوی بھی معیاری سطح کا ثابت نہ ہو سکے گا۔ اس کے باوجود ہمیں افسوس ہے کہ یہ لوگ کسی طرح کی ذہنی خلش محسوس کئے بغیر پوری بے باکی اور جرأت سے کہے جا رہے ہیں کہ

"حدیث کا راوی کتنا ہی مجروح اور غیر ثقہ کیوں نہ ہو قرأت (دسیع معنوں میں علوم قرآنی) کے موضوع پر اس کی ہر روایت قابل قبول ہے"۔

قرآن پاک کے ساتھ یہ جانبدارانہ سلوک اور پھر فخر کہ ہم نے اللہ کی اس امانت کو سینوں سے لگا رکھا ہے کس قدر مضحکہ خیز اور غیر شریفانہ انداز تسلیم ہے؟ تاریخ گواہ ہے کہ صحابہ کرام نے قرآن پاک کے بارے میں کسی طرح کے تساہل، غفلت اور درگذر سے کام نہیں لیا اور عمر بن خطاب جیسے راست باز اور جری خلیفہ جب "رجم" کو وحی قرآن ثابت

نہ کرسکے تو انہوں نے آپ کی شخصیت سے مرعوب ہو کر ان کے حق میں رائے تبدیل نہیں کی لیکن اب وہی صحابہ کرام اتنے ناقابلِ اعتماد ٹھہرے کہ ان کے مقابل قرآن پاک میں نقص اور عدم تکمیل کا عقیدہ رکھنے والے زیادہ متقی اور زیادہ راست باز ٹھہرائے گئے ؟ یہ ناممکن ہے۔

جرح

علومِ قرآنی کے بارے میں غیر ثقہ اور مجروح راویوں کا اعتبار کیا حقیقت رکھتا ہے ؟ اسے جانے دیجئے۔ یہ عقیدہ کا معاملہ ہے اور اصلاحِ عقیدہ ہمارے بس کا روگ نہیں ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اپنے عقیدے کی رُو سے دیکھ لیں کہ ان کا یہ اصول کہاں تک نقبیاتِ وحی کا احترام سکھاتا ہے ؟ اور کہ حدیث عائشہؓ جو اس ہمہ گیر بگاڑ کا مأخذ ہے، اس کے راویوں کو میزانِ تنقید میں رکھ کر حق و باطل میں جو طبعی فرق ہے اس کا معلوم کرنا ایک اہم دینی تقاضا ہے، منوانا ہمارا کام نہیں۔ نشاندہی کا فریضہ اپنی بساط کی حد تک سرانجام دینا ہمارا فرض ہے۔ و ھُوَ ہٰذا۔

سند کا پہلا راوی ابن ابی مریم ہے جس کے بارے میں تصریح نہیں کی گئی کہ وہ ابو محمد سعید المصری ہے یا ابو بکر بن عبداللہ المحصی ؟ پس جب تک راوی کا تشخص نہیں ہو پاتا اس روایت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح سند کے دوسرے راوی عبداللہ بن ابو لہیعہ بھی کسی اعتماد کے قابل نہیں ہو سکتے۔ یہ ایک زمانے میں مصر کے قاضی ضرور تھے مگر محدثین کرام نے متفقہ طور پر اسے ناقابلِ حجت، مخبوط الحواس، پاگل، دماغ رفتہ اور مرفوع القلم قرار دیا ہے کیونکہ اس کی عقل ماری گئی تھی اور یہ امتیاز کرنا مشکل ہو چلا تھا کہ اس کی بیان کردہ روایت دماغ خراب ہونے سے پہلے کی ہے یا بعد کی ؟ پھر اس کی وفات پر نظر کیجئے تو ۱۷۴ھ بتائی جاتی ہے۔ اب اگر اس کے استاد ابو الاسود دوئلی قاضی بصرہ کو دیکھئے تو ان کی وفات ۶۹ھ میں ہوئی تھی۔ اس صورت میں ابن لہیعہ کی عمر ایک سو پانچ برس اگر متعین کی جائے تو بھی ابو الاسود سے روایت کرنے کے قابل نہیں ہو سکتے اس کے لئے کم از کم پچیس سال مزید چاہئیں اور اس صورت میں ابو الاسود کا جو سال وفات ہو گا وہی ابن لہیعہ کا سال ولادت ٹھہرے گا۔ تعلیم و تعلم کی مدت کہیں سے پوری کر لی جائے تو بھی مصر کے ابن لہیعہ اور بصرے کے ابو الاسود کو اللہ سبحانہ نے طلبِ حدیث کے لئے گھر سے نکلنے کی توفیق ہی نصیب نہیں کی تھی۔ اب یہ ملے تو کہاں ملے تھے ؟ لہٰذا معاصرت اور ملاقات جس پر استادی و شاگردی کا انحصار ہے اس کا امکان ہی مفقود ہو جاتا ہے پھر اس رکاوٹ کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابو الاسود دوئلی سیدنا عثمانؓ کے شدید ترین مخالفوں میں سے تھے بلکہ بنو امیہ کے حق میں ہجو اور دشنام طرازی کرنا آپ کا ایمان تھا اور ہر میدان میں علیؓ کا ساتھ دینا آپ کا مشن! (تہذیب التہذیب طبع اول دکن جلد ۱۲/۱۱) ایسے میں اس کی کیا ضمانت ہے کہ دوئلی موصوف نے اپنے مسلکی رجحانات سے چشم پوشی اور قلبی عواطف سے اغماض برت کر عثمان غنیؓ پر "تبدیل مصاحف" اور ضیاعِ قرآن کا الزام نہ لگایا ہوگا ؟

یہ ایسی وجوہات اور باطل شکن اسباب ہیں جنہیں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور ہمارا ایمان ہے کہ وحی الٰہی کے عدم تحفظ اور قرآن پاک کے ایک حصہ کو مفقود اور ضائع کرنے کی شیطنت ابو الاسود ہی نے کی ہے اور اسے ہی عجمی سازش کے لئے عنصرِ فعّال کی حیثیت حاصل ہو سکتی ہے۔

ایک اور سند

قریب خوردہ حضرات جب کسی روایت کی ایک سند میں سقم دیکھ پاتے ہیں یا اس پر جرح کو اٹھانے کی صورت نہیں پاتے تو اس کے مماثل ایک اور سند پیش کرکے سابقہ سند کا سقم دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ احیاناً ۔ واقعہ بیان کرنے والے اکثر بھی متعدد دکھائے جاتے ہیں تاکہ ۔ چہروں کی کثرت کا نفسیاتی اعتبار ان کا سہارا بن سکے ۔ ذیل میں اسی سے ملتے جلتے مضمون کی ایک اور حدیث ملاحظہ ہو ۔ حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالة عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش قال قال لی ابی بن کعب کائن تعد سورة الاحزاب ؟ قلت ستین وسبعین آیة ۔ قال ان کانت لتعدل سورة البقرة (الحدیث)

یعنے ۔ عاصم بن ابی النجود راوی ہے کہ زر بن حبیش سے ابی بن کعب نے فرمایا کہ تمہارے خیال میں سورہ احزاب کی آیتیں کتنی ہیں ؟ ابن حبیش نے جواب دیا یہی کوئی ۷۲ ، یا ۷۳ آیتیں ! اس پر ابی بن کعب نے کہا نہیں یہ سورہ دراصل البقرہ کے برابر تھا اور اس میں ہم یہ آیت ......

...... بھی پڑھتے رہے ۔ (الاتقان ۲/۲۵)

تبصرہ

اس سند کی بنا پر کس حد تک معاملہ بنتا نظر آتا ہے ؟ ذیل کے تجزیہ سے اندازہ ہو سکے گا ، جو لوگ قرأت (علوم قرآن) کے باب میں موضوع احادیث کو حجت تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عاصم بن ابی النجود علم قرأت کے امام مانے جاتے ہیں اور علوم قرآنی کے ضمن میں ان کی رائے حرف آخر کا درجہ رکھتی ہے ۔ خاص کر یہ سند ان کے نقطۂ نظر کی واحد اساس تسلیم کر لی گئی ہے ۔ قطع نظر اس کے کہ سند کیسی ہے اور سازش عجم کے کن عناصر کے خفیہ ہاتھ اس میں کام کرتے رہے ؛ محدثین کرام کی یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آسکی کہ ان راویوں کی حدیث تو کمزور اور ناقابل حجت ہے مگر قرآن پاک میں تصرف اور تحریف ۔ قابل اعتماد ؟ یہ ایک عجیب تغافل اور قرآن کے بارے میں مجرمانہ تساہل ہے جو ان لوگوں نے اختیار کر رکھا ہے ۔ یہ سند کیسی ہے ؟ ہماری فہم و بساط اور معلومات کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت بھی سابقہ روایت کی طرح سازش عجم ہی کا شاہکار ہے کیونکہ اس کے ایک راوی مبارک بن فضالہ ثقہ ہونے کے باوجود مدلس تھے اور یہاں اسی تدلیسی انداز سے روایت کرتے ہیں ۔ عاصم بن ابی النجود سے جو کہ حدیث میں کمزور اور صاحب اوہام تھے ، لیکن کرشمۂ قدرت ملاحظہ ہو کہ محدثین کرام نے اسے ہی علوم قرآنی میں امام اور حجت بنا دیا ، یعنے وہی راوی جو حدیث میں بد حافظہ اور صاحب اوہام تھے ، قرآنیات کے امام اور اعلیٰ دماغ قرار پائے (مزید تفصیل ملاحظہ ہو میزان الاعتدال طبع قدیم مصر جلد ۲/۵ و ۶)

مبارک کے منفی رجحانات سے درگذر کرو تو اس کے استاد زر بن حبیش کا کیا کیا جائے کہ عجمی سازش کے یہ بھی ایک سرگرم کارکن اور مرکزی کردار ادا کرنے والے دانشور تھے ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے خاص الخاص حامی اور شیعہ تھے (ملاحظہ ہو علامہ مامقانی کی "تنقیح المقال" طبع نجف اشرف ۱۳۴۹ھ جلد ۱/۴۳۸ و علامہ تفرشی کی نقد الرجال ۔ طبع تہران ۱۳۱۸ھ) اور شیعہ ہونا ہمارے نزدیک کوئی جرم نہیں ہے ۔ قابل اعتراض یہ امر ہے کہ ان روایات میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ عثمان غنیؓ کے زمانے ہی میں سورتوں میں حک و اضافہ کیا گیا تھا جس سے نہ صرف ایک خلیفہ راشد کا دامن آلودہ ہو جاتا ہے ، قرآن مجید

کے بارے میں عدم تکمیل کا مکروہ تصور بھی ابھرتا ہے جو یقیناً ایک راسخ العقیدہ مسلمان کے لئے قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

ایک کامل سورت ہی غائب

نسخ کے بدنما چہرے پر روایات کا غازہ ملنے والے بغیر سند ہی کے منسوب کرتے ہیں کہ سیدنا ابو موسیٰ اشعریؓ فرمایا کرتے تھے کہ

سورۂ برأت جتنا ایک سورہ جس کی ایک سو تیس آیتیں تھیں نازل ہو کر منسوخ ہو گیا۔ (بحوالہ۔ النسخ فی الشریعہ الاسلامیہ طبع مصر ص۶۹)

نوٹ: عائشہ صدیقہ کی روایات سے معلوم ہوا کہ سورۂ احزاب کی دو سو آیتیں موجودہ آیتوں کے علاوہ تھیں جو کہ عثمانؓ غنی کے عہد میں جمع قرآن کے وقت حذف کر دی گئیں یا غائب ہو گئیں۔ اور ابو موسیٰ کی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ (احزاب کی گمشدہ آیات کے علاوہ) سورہ برأت جتنا ایک سورہ جس کی ایک سو تیس آیتیں تھیں نیز منسوخ ہو گئی تھیں وغیرہ۔ ان روایات کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان دونوں مقتدر ہستیوں اور ہم نشینانِ پیغمبر کے بقول "قرآنِ غائب" کا مجموعی میزانیہ تین سو تیس آیتیں ہیں، لیکن یہ استقراء (اور حدِ تحقیق) بھی غلط ہے۔ اس میں اضافے کا امکان ابھی ختم نہیں ہوا۔

ایک ضروری آیت کا نسخ

سیوطی اپنی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ

حجاج عن ابن جریج اخبرنی ابن ابی حمیدہ بنت ابی یونس قالت قرأعلیّ۔ ابی وھو ابن ثمانین سنۃ فی مصحف عائشۃ۔ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی یاایھا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما ۔ وعلی الذین یصلون الصفوف الاول۔ قالت قبل ان یغیر عثمان المصاحف۔

حمیدہ بنت ابی یونس نے کہا کہ ایک بار میرے والد جب اسّی برس کے تھے عائشہ صدیقہ کا مصحف نکالا اور آیۂ ان اللہ وملائکتہ کو ذیل کی (خود ساختہ) آیت سے ملا کر تلاوت کیا یعنی آیت کا آخری فقرہ اس طرح تھا وعلی الذین یصلون الصفوف الاول اس کے بعد حمیدہ نے کہا کہ وسلموا تسلیما کے بعد والا فقرہ عثمان (غنیؓ) کے زمانے تک برابر تلاوت کیا جاتا رہا۔ پھر عثمانؓ نے جب مصاحف میں ردو بدل کا آغاز کیا تو انہیں حذف کر ڈالا (الاتقان طبع مصر)

جائزہ

اس خود ساختہ اضافہ کا مفہوم یہ ہے کہ فرشتے نہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہی درود و سلام بھیجتے ہیں، (جو لوگ نماز کی پہلی صفوں میں شامل ہوتے ہیں ان پر بھی اللہ، فرشتے اور مومن درود و سلام ارسال کرتے ہیں۔

مفسرین کہتے ہیں عثمان غنیؓ نے اس آیت کو مصحف سے خارج کر دیا تھا لیکن منسوخ التلاوۃ ہونے کے باوصف اس کا حکم باقی ہے۔ (وغیرہ)

یعنے صف اول کے مقتدی کیسے بھی ہوں، بدمعاملہ، خائن، وعدہ خلاف، سود خور، جیب تراش، بدعقیدہ، غیبت کے خوگر،

انتشار پسند، مذہب کے نام پر مسلمانوں کے عقیدے کی نفی کرنے والے، دین فروش، فتنہ باز، مکار، جھوٹے اور انتہا درجہ کے بدباطن ہوں تو نماز کی صفِ اول میں شامل ہونے کی وجہ سے ان کے تمام عیب دُھل جاتے اور وہ شیر خوار بچوں کی طرح پاک، مقدس اور معصوم ہو جاتے ہیں۔ ان کے تقدس کی حلف اٹھائی جا سکتی ہے اور خداوند کریم اور فرشتے ایسے افراد پر اسی انداز سے درود و صلاۃ پڑھنے پر مجبور ہیں جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے پر مامور ہیں؟

اس روایت میں اعمال کی فضیلت اور مقدس لوگوں کے درجات کا اعتراف اگر مقصود ہے تو اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا لیکن یہاں رونا اس بات کا ہے کہ بدباطن لوگوں نے یہاں بھی خلیفۂ راشد کو مطعون بنانے کے لئے ہی اس روایت کو جنم دیا ہے۔ تغیرِ مصاحف کی تہمت اتنی ہلکی اور بے وزن نہیں ہے کہ اسے قرآن کے بنیادی تصور، حفاظت اور تکمیل کے منافی نہ سمجھتے ہوئے گوارا کر لیا جائے؟ اس بدعقیدگی کا جتنا شدید نوٹس لیا جائے اتنا کم ہے اور اگر آپ اس زاویہ سے اس پر نظر نہ ڈالیں تو بھی اس روایت کی سند میں ایک بھی راوی ایسا نہیں ملے گا جسے صفِ اول کے مقتدیوں کے درجات عطا ہو سکتے ہوں، کیونکہ سند کا پہلا راوی

حجاج بن محمد مصیصی عرف اعور (کانا) باین جلالت شان کذاب اور پاگل تھے۔ خلال نے کہا ہے کہ اس کی جتنی روایات ہیں بلا استثنا دماغ خراب ہونے کے بعد کی ہیں۔ ابوایوب قیروانی اسے پاگل ہونے کی وجہ سے ضعیف اور کمزور راویوں میں شمار کرتے تھے۔ یحییٰ بن معین نے جب معلوم کر لیا کہ لوگ اس کے پاس روایتیں لینے کے لئے جاتے ہیں تو اس کے بیٹے کو بلوا کر سختی سے منع کر دیا کہ لوگوں کو اس سے ملنے نہ دیں کہ تمہارا باپ غلط اور صحیح میں امتیاز کرنے سے قاصر ہے۔ جو کچھ اس کے منہ میں آئے گا رسول اللہ کا نام لے کر سناتا چلا جائے گا۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ ابن جریج جتنی موضوع اور بناوٹی روایتوں کو مرسل بیان کرتا تھا حجاج انہیں سچ سمجھ کر دوسروں کو سنا دیا کرتا تھا۔ امام احمد جیسے نقادِ فن کی اس تصریح سے واضح ہوتا ہے کہ حجاج اپنی ذات میں کذب اور فراڈ کے فن شریف کی پوشیدہ صلاحیتوں سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔ اس کی دوسری صلاحیت ملاحظہ ہو کہ اس کی ہر وہ روایت یقینی کذب اور جھوٹ کا پلندہ شمار ہوتی تھی جو اس نے ابن جریج کے واسطے سے روایت کی ہو جیسے کہ زیر بحث روایت کی سند میں ہے۔ اور خود ابن جریج کی حالت یہ تھی، کہ حدیث کے معاملہ میں انتہا درجہ بد احتیاط اور کذاب تھے۔ یہ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے کہ رومی النسل نصرانی تھے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اسلام میں سب سے پہلے تصنیف کی (ابن خلکان جلد ۱/ ۲۰۵۔ طبع مصر) یہ بڑے بڑے آئمۂ حدیث کے پیشوا اور امام تھے، لیکن تھے بہر حال وضاع اور کسی حد تک شیعہ نیز۔ علمائے رجال نے تصریح کی ہے کہ اس نے نوّے عورتوں سے متعہ کیا تھا (میزان الاعتدال جلد ۲/ ۱۵۱ و نقد الرجال تفرشی طبع تہران ص ۲۱۲)

غور فرمائیے کہ جو شخص ظاہر میں سنیوں کے امام اور باطن میں قرآن کے حرام کو حلال سمجھنے والا ہو قرآن پاک کے بارے میں اس کی رائے کا اعتبار کرنا کس قدر علمی حادثہ ہو گا؟

ابن جریج کے بعد اس کے استاد محمد بن ابی حمید مدنی (جو حماد کے لقب سے مشہور تھے) کا نام آتا ہے جو بتصریح محدثین ضعیف اور بے حد کمزور تھے۔ امام بخاری نے اسے منکر الحدیث یعنی لاپتہ حدیثیں بیان کرنے والا بتایا ہے اور امام ذہبی نے

ابن قطان کے حوالے سے امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کل من قلت فیه منکر الحدیث فلا تحل الروایة عنه، یعنی جس کے بارے میں میں نے منکر الحدیث کہا ہے اس سے روایت کرنا حرام ہے (میزان الاعتدال جلد ۱ ۵ ترجمہ ابن جبلہ) امید ہے سند کے دوسرے راویوں اور محمد بن ابی حمید کے اتنے تعارف کے بعد زیر بحث سند کی پوزیشن واضح ہو چکی ہو گی۔ محمد کے بعد اس کی استانی حمیدہ کا نام آتا ہے۔ مگر یہ کوئی گمنام اور مجہول عورت ہی ہے۔ اس کے حالات سربستہ راز ہیں، اندریں صورت اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ البتہ اس کے والد کے بارے میں اتنا شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی حضرت عائشہ کے غلام تھے، لیکن خالی شبہ یا کسی طرح کے اتنے سراغ ملنے سے ضروری نہیں ہے کہ اس کی لڑکی حمیدہ کے اساتذہ شاگردوں اور دیگر حالات جو پردہ خفا میں پڑے ہوئے ہیں اُن پر سے بھی نقاب الٹ جائے اور واشگاف طور پر ایک جانی پہچانی شخصیت بن جائیں؟ صرف والد کی غلامی کے یہ معنے تو نہیں ہو سکتے کہ تنہا اس کی گواہی اس قابل تسلیم کر لی جائے کہ گم شدہ جعلی آیت حقیقت میں بھی۔۔۔ قرآنی آیت ہی تھی؟

کیا آیۂ رجم کے بارے میں فاروق اعظم جیسے معروف ثقہ اور با احتیاط خلیفہ کی تنہا گواہی آیۂ رجم کو وحی قرآنی ثابت کرنے کے لئے غیر کافی سمجھ کر اس حقیقت کا اظہار نہیں کیا گیا کہ آیات قرآنی کے اثبات اور نفی کے بارے میں فردی وجدان اور ذاتی ادراک کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ وحی الٰہی سرتاسر نور ہے۔ اس کا داخل اور ظاہر اس کے روشن ہونے پر گواہ ہے۔ یہ اپنے وجود کے لئے کسی خارجی سہارے کی محتاج نہیں ہے تاہم عبرت کی خاطر جاننا چاہئے کہ وسلموا تسلیما، کے بعد والے ٹکڑے کو گم شدہ قرآنی آیت ثابت کرنے والے واقعی معصوم، پاکباز اور اس قابل ہوں گے، کہ ذاتِ باری عز اسمہٗ اور ارض و سماء کے فرشتے اپنی تمام مصروفیتوں کو ختم کر کے ان قرآن سازوں پر درود و سلام پڑھتے رہیں۔۔۔؟ حیف ہے اس مسلمانی پر اور حیف ہے قرآن کے بارے میں اتنی مسخ شدہ ذہنیت پر۔!!

کچھ اور سورتیں

"البرہان" میں زرکشی اور "الاتقان" میں سیوطی نے مزید گمشدہ دو اور سورتوں کی نشاندہی بھی کی ہے اور امام ابو الحسن احمد بن جعفر المنادی (م ۳۴۷ھ Munadi) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ وہ کہتے تھے:

> قرآن میں جن سورتوں کی رسم "مرفوع" اور سینوں میں محفوظ ہو گئیں ان میں سورۂ "قنوت" اور سورۂ "وتر" بھی ہے۔ یا مفسروں کی زبان میں سورۂ "الخلع" اور "سورہ الحفد" کے نام سے موسوم کیجئے ولا خلاف بین الماضین والغابرین فی انهما مکتوبتان فی المصاحف المنسوبة الی ابی بن کعب وانه ذکر عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه اقرأه ایاهما۔ اور اگلے پچھلوں میں کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ خلع اور سورۂ حفد۔ ابی ابن کعب کے مصاحف میں موجود تھیں اور یہ وہی سورتیں تھیں جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بن کعب کو تعلیم اور تلاوت کرائی تھیں
>
> (البرہان طبع حلبی قاہرہ جلد ۲/۳۷/۵ تا ۸)

گمشدہ آیات کا مجموعی میزانیہ

مفسرین اور فقہا نے برسوں کی جانکاہی اور دماغ سوزی کے نتیجہ میں جن گمشدہ آیات کا سراغ لگایا ہے ذیل کے جدول سے ان کی تعداد کچھ اس طرح بنتی ہے۔

آیتوں کی تعداد	کیفیت
۲۰۰	سورۂ احزاب ہی گم ہونے یا عہد عثمان میں ضائع کیے جانے والی آیات
۱۳۰	براءۃ جتنا کامل سورۃ
۱۲	سورۂ الخلع
۶	سورۂ الحفدہ
۱	آیۂ رضاعت
۱	آیۂ رجم
۱	درود والی آیۃ کا تتمہ
۱	بلغوا عنا قومنا۔ والی آیت
۲	لوکان لابن آدم وادیان۔ والی دو آیتیں
تعداد لامعلوم	سلیمان بن ارقم والی روایت کی دو سورتوں کی آیتیں
۳۵۴	میزان

ان کے علاوہ منسوخ کی تیسری قسم جس کے بارے میں ناسخین قرآن تصریح کر چکے ہیں کہ اس کے الفاظ تو "رسماً اور تلاوتاً" قرآن پاک میں موجود رہیں لیکن ان کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع امت یا پھر قیاس کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہے ایسی آیات کی تعداد ۲۰۱ ہے۔ یہ یقین اگرچہ مفسرین کے استقراء کو غلط ثابت کرتا ہے تاہم غماز ہے کہ دو سو۔ پر تو یہ متفق ہی پائے جاتے تھے۔ اب اس تعداد کو ۳۵۴ سے ملا لیجئے تو مجموعی ٹوٹل ۵۵۵ بنتا ہے۔ یہ تعداد اس میزان سے کم ہے جو گم شدہ اور موجودہ قرآن میں پائی جاتی ہیں بلکہ یہ ہماری محتاط استقراء کی رو سے موجودہ قرآن میں ۳۱۱ بالتفصیل اور ۴ آیتیں ضمنی طور پر منسوخ دکھلائی گئی ہیں ۔؎ یہ علاوہ اس تعداد کے جو ناسخ و منسوخ کے مصنفین نے علی الحساب منسوخ آیتوں کی "ہم موضوع" آیات کو منسوخ کرنے کا عام معیار مقرر کر کے سلسلۂ نسخ کو زیادہ سے زیادہ پھیلا رکھا ہے۔

ان تفاصیل کو سامنے رکھ کر ایک بار مجموعی میزانیہ ملاحظہ ہو

۱۔ قرآن سے باہر کی آیتیں ——— ۳۵۵ }
۲۔ قرآن کے اندر کی آیتیں ——— ۳۱۵ } میزان = ۶۷۰

(۱) یہ تمام وہی آیات ہیں جن میں "انشاء" اور "امر" کے صیغے استعمال کیے گئے تھے یعنی جن میں احکام الٰہی بیان ہوئے تھے۔

۲۴۷/۶۲ ــ مکتبۃ المکرمۃ

ترتیبِ نزول

قرآن پاک میں ناسخ و منسوخ کا وجود تسلیم کر لینے کے بعد یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ تاریخی لحاظ سے ناسخ پہلے ہے یا بعد میں؟ اس بات کو سمجھنے کے لئے قرآن پاک کے بارے میں ایک مسلمہ حقیقت کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ

اس کی موجودہ "تدوینی" "ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب" کے عین مطابق ہے۔

لیکن آیتوں کا نزول دفعتًا (یکبارگی) نہیں ہوا بلکہ جیسے جیسے مسائل اور ضرورتیں نمودار ہوتی گئیں اسی مقدار سے آیات کا نزول ہوتا رہا۔ اب یہ واقعات ہمارے اعتبار سے اگرچہ نئے پیدا ہونے والے تھے مگر علم الٰہی میں پہلے ہی سے محفوظ تھے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق کیسے ہو سکتی ہے؟ ہاں واقعات کے اعتبار سے آیات کا نزول جیسے بھی ہو محدثین اور علماءِ تفسیر نے "مکی" اور "مدنی" آیات اور سورتوں کے تاریخی تعین کے لئے چند ایک قواعد اور ضوابط ضرور لکھ ڈالے ہیں جو تمام تر نظرِ ثانی کے محتاج ہونے کے باوصف مجموعی حیثیت سے گوارا اور قابلِ فہم ہیں، اور نزولی ترتیب کو سامنے رکھ کر۔ اٹکل کے طور پر۔ یہ معلوم کر لیا جا سکتا ہے کہ جن علماء نے منسوخ کے لئے "تقدّم" اور ناسخ کے لئے "تاخیر" کی شرط عاید کر رکھی ہے ان کے معیار کے مطابق مزعومہ منسوخ آیات کی نزولی پوزیشن کیا ہے؟ ۔۔ اور بس ۔۔ اور جہاں تک حقائق اور عقیدے کا تعلق ہے تو ہمارا ایمان ہے کہ ۔۔۔

موجودہ قرآن کی "تدوینی" "ترتیب انسانی قدرت، بساط اور دسترس کی مرہونِ منت نہیں ہے۔ یہ "توقیفی" ہے یعنی جبرئیل کی رہنمائی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی یہی ترتیب رکھی۔ اس میں "رخصت" کو ذرہ بھر دخل نہیں ہے۔ (ملاحظہ ہو فضائل القرآن ابن کثیر طبع مصر ۱۳۷۱؁ھ ۱۹۵۲ء صفحہ ۲۴ وغیرہ)

پس جس طرح ہمارا یہ ایمان ہے کہ موجودہ قرآن محفوظ اور اس کی ترتیب "توقیفی" ہے اسی طرح یہ بھی ایمان ہے کہ سورتیں مکی ہوں یا مدنی ان کی کوئی بھی آیت حکم کے لحاظ سے کسی دَور اور زمانے کی پابند نہیں ہے آزاد بالکل آزاد ہے۔ ان کا ہر حکم ناطق العصر اور ہر فرمان تقاضائے وقت کی نو بہ نو تکمیل ہے۔ جی ہاں ان کا ہر حکم "تازہ امر" کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ تو اس میں نسخ واقع ہو سکتا ہے اور نہ ہی ابطال کے ہاتھ وہاں تک پہنچ سکتے ہیں۔ یہ سب ہمارے ذہن کی کجی، دماغ کا فتور، اور آخر میں سمجھ کا پھیر ہے۔

اس وضاحت کے بعد بحث کی خاطر ہم تسلیم کئے دیتے ہیں کہ اگر ترتیب نزول یا تاریخ نزول ہی سے اپنا معاملہ ہم نے طے کرنا ہے تو اتمام حجت کے طور پر یہ بھی گوارا ہے اور اس کے لئے پہلے ذیل کی تقسیم اور بعد میں ترتیب ملاحظہ ہو۔ اس تقسیم سے مکی اور مدنی سورتوں کا تخمینہ کی حد تک تاریخی "نزولِ ترتیب" کا پتہ لگ سکتا ہے، لیکن بحث کی خاطر اس اعتراف کے باوجود ہمارا ایمان ہے کہ

کتاب اللہ اپنے "مدلول" اور معانی، مفہوم اور مطالب میں ان فرضی قیود، خود ایجاد حد بندی اور تخمینی تاریخ کا پابند نہیں ہے، وہ سراپا نور ہے، بے قید ہدایت ہے، مستقل ضابطۂ حیات اور درخشاں اصولِ ہدایت ہے واللہ علی ما نقول وکیل۔

۔۔ لیجئے اب سورتوں کے نزولی ترتیب ملاحظہ ہو۔

مکی سورتیں

مکہ مکرمہ کے تنزیلی دور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ذیل کی ترتیب سے سورتوں کا نزول ہوا۔ پہلے اقرأ باسم ربك الذی خلق، پھر نٓ والقلم، پھر مزمل، پھر مدثر، پھر تبت یدا ابی لہب، پھر اذا الشمس کورت، پھر سبح اسم ربك الاعلیٰ، پھر واللیل اذا یغشیٰ، پھر والفجر، پھر والضحیٰ، پھر الم نشرح، پھر والعصر، پھر والعادیات، پھر الکوثر، پھر الہٰکم التکاثر، پھر ارأیت الذی یکذب، پھر الکافرون، پھر الفیل، پھر قل ھو اللہ، پھر النجم، پھر عبس، پھر القدر، پھر البروج والتین، پھر القریش، پھر القارعۃ، پھر القیامۃ، پھر الھمزہ، پھر المرسلات، پھر قٓ، پھر البلد الطارق، پھر اقتربت الساعۃ، پھر صٓ، پھر الاعراف، پھر الجن، پھر یٰسٓ، پھر الفرقان، پھر فاطر، پھر مریم، پھر طٰہٰ، پھر الواقعۃ، پھر الشعرآء، پھر النمل، پھر القصص، پھر اسراء، پھر یونس، پھر ھود، پھر یوسف، پھر حجر، پھر الانعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، المؤمن، السجدہ، حٰمٓ عسٓقٓ، الزخرف، الدخان، الجاثیۃ، الاحقاف، الذاریات، الغاشیۃ، الکہف، النحل، نوح، ابراھیم، الانبیاء، قد افلح، المومنون، تنزیل السجدہ، الطور، الملك، الحاقۃ، سأل سائل، عم یتسا ءلون، النازعات، اذا السماء انفطرت، اذا السماء انشقت، الروم، اور العنکبوت۔

مذکورہ بالا سورتوں کی تاریخی ترتیب پر قریب قریب ائمہ تفسیر متفق اور یک رائے ہیں۔ تاہم یہ اختلاف موجود ہے کہ آخری سورہ کون سی ہے؟ ابن عباس فرماتے ہیں کہ عنکبوت ہے۔ ضحاک اور عطاؒ کہتے ہیں کہ المؤمنون ہے، اور مجاہد کی رائے یہ ہے کہ المطففین ہے۔ یہ تھا قرآن مجید کا وہ حصہ جو بتصریح حفاظ و ائمہ تفسیر مکۃ المکرمہ میں نازل ہوا جس کی مجموعی سورتیں ۸۳ ہیں۔

مدنی سورتیں

مدینۃ المنورہ میں اکتیس ۳۱ سورتیں نازل ہوئیں اور غالب گمان یہ ہے کہ ان کی نزولی ترتیب میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ہے۔ یعنے پہلے سورۃ بقرہ نازل ہوئی، پھر الانفال، پھر آل عمران، پھر الاحزاب، پھر الممتحنۃ، پھر النساء، پھر اذا زلزلت الارض، پھر الحدید، پھر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) الرعد، الرحمان، الدھر، الطلاق، لم یکن، الحشر، الفلق، الناس، اذا جاء نصر اللہ، النور، الحج المنافقون، المجادلۃ، الحجرات، التحریم، الصف، الجمعۃ، التغابن، الفتح، التوبہ اور المائدۃ۔

(ماخوذ از "نظرات فی القرآن" للشیخ محمد الغزالی طبع دوم مصر صفحہ ۲۵۸ و صفحہ ۲۵۹)

ناسخ و منسوخ کے موضوع پر تصانیف

اس موضوع پر بعض حضرات نے ضمناً بحث کی ہے اور بعض نے مستقل تصانیف کی صورت میں۔ اس کے علاوہ اصول فقہ کی مروّجہ کتابوں میں باقاعدہ اس موضوع کے لئے ایک باب بھی مخصوص کر دیا گیا ہے۔ قدیم اصولیوں میں سے آمدی، غزالی، ابو عبد اللہ بن حزم اور تفتازانی نے اس نظریئے کی تائید میں طبع آزمائی کی اور ان کے اتباع میں متأخر اصولیوں نے بھی

بہت کچھ لکھا ہے۔ اسی طرح تمام مفسروں کو جہاں کہیں کسی آیت کے بارے میں شک گذرا اسے منسوخ کرنے کے لئے قلم کی جولانیاں دکھلانی شروع کیں اور اپنے عقیدے کے اثبات میں (بزعم خویش) مضبوط سے مضبوط دلائل فراہم کر دئے ہیں۔ ان میں سے کسی نے مبالغہ سے نسخ ڈھونڈ نکالے اور کسی نے مناسب حد تک معاف کسی نے نہیں کیا الا ماشاءاللہ

اب ہم ذیل میں ان تصانیف کی نشاندہی کر رہے ہیں جن کو اس موضوع پر لکھے جانے کی وجہ سے خاصی شہرت نصیب ہوئی ہے اور ان میں سے بعض وہ مستقل تصانیف بھی ہیں جن کا راقم الحروف نے حرف بہ حرف جواب بھی لکھا ہے۔ مثلاً

۱۔ **الایجاز فی معرفۃ ما فی القرآن من منسوخ وناسخ** ۔ مصنفہ ابن ہلال سعیدی، نحوی۔ یہ رسالہ مصر کے "دارالکتب" کے شعبۂ مخطوطات میں زیر نمبر ۱۰۸۸ محفوظ ہے۔ نیز اسی ہی لائبریری میں ایک در نسخہ فوٹو گرافی کے ذریعہ محفوظ ہے جس کا نمبر ۱۰۷۵ ہے۔

۲۔ **الناسخ والمنسوخ** ۔ مصنفہ "ابوعبداللہ محمد بن حزم"۔ یہ کتاب تفسیر جلالین طبع مصر کی دوسری جلد کے حاشیہ پر طبع ہو چکی ہے۔ کتاب ہذا کا دوسرا باب اسی کے رد میں حاضر ہے۔ یہ ابن حزم اندلس کے مشہور ظاہری مجتہد ابو محمد علی بن حزم نہیں ہیں۔ ان کا کنیہ ابوعبداللہ اور نام محمد ہے اور ان کا ابو محمد اور نام علی ہے۔

۳۔ **الاعتبار** ۔ مصنفہ حافظ ابوبکر بن محمد بن موسیٰ بن عثمان بن حازم عرف حازمی (متوفی ۵۸۴ھ) طبع منیر دمشقی قاہرہ و دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن۔

۴۔ **الناسخ والمنسوخ من القرآن الکریم** ۔ مصنفہ حافظ ابوجعفر محمد بن اسمٰعیل الصفار نحوی، عرف ابن النحاس۔ یہ ایک باسند اور با تفصیل کتاب ہے اور کتاب ہذا کے دوسرے باب میں طبع قاہرہ ۱۳۵۷ھ کا تفصیلی جواب پیش کیا گیا ہے۔ ابن النحاس قدیم مصنفوں میں سے تھے جنہوں نے تفصیل سے اس موضوع پر لکھا ہے۔ آپ نے خرابیٔ دماغ کے باعث ۳۳۸ھ میں دریائے نیل میں چھلانگ لگا کر خودکشی کی تھی۔

۵۔ **الموجز فی الناسخ والمنسوخ** (طبع قاہرہ) مصنفہ حافظ مظفر بن الحسین بن زید بن علی بن خزیمہ یہ ایک اجمالی فہرست ہے ان آیات شریفہ کی جو ان لوگوں کے بقول منسوخ قرار دی جا چکی ہیں۔ دوسرے باب میں ضمناً اس کا جواب بھی دیا گیا ہے

۶۔ **قلائد المرجان فی الناسخ والمنسوخ من القرآن** ۔ للشیخ مرعی بن یوسف الحنبلی۔ المقدسی (متوفی ۱۰۳۳ھ) قلمی نسخہ۔ دارالکتب محفوظ زیر نمبر ۵۱-۲۳۔

۷۔ **الناسخ والمنسوخ** ۔ مصنفہ امام و محدث ابوالحسین احمد بن جعفر المنادی (متوفی ۳۳۶ھ)

۸۔ **الناسخ والمنسوخ** ۔ مصنفہ ابوالقاسم ہبۃ اللہ بن سلامہ عرف ابوالنصر ضریر (متوفی ۴۱۰ھ) طبع مصطفیٰ حلبی قاہرہ۔

مصنف نے اس کتاب میں منسوخ آیات کی دل کھول کر خبر لی ہے۔ لیکن اتنی کاوش کے باوصف آپ نے بسا اوقات اتنے ابہام اور اجمال سے ناسخ آیات کی نشاندہی کی ہے جو کافی دشواری کے بعد سمجھ میں آسکتی ہیں۔

راقم الحروف نے اس کتاب کا بطور خاص ترکی بہ ترکی جواب عرض کر دیا ہے اور وجہ تسمیخ کے عنوان سے
ضریر (نابینا) کے ابہامات کو اصلی روپ میں دکھلایا گیا ہے۔

ص ۹ } ابو عبید القاسم بن سلام۔ ابن الانباری۔ مکی اور ابن العربی وغیرہ (بحوالہ "الاتقان")
ص ۱۲ }

وبنعمته تتم الصالحات

• تاریخ تدوین:

جولائی ۱۹۶۲ء — مکۃ المکرمہ

• باب اول پر نظر ثانی:

افغانستان کے تاریخی شہر ہرات میں
شب آدینہ تاریخ ۹ ۲/۱ کو رات کے گیارہ بجے
عمل میں آئی۔

اور

• نقل ثانی

پاکستان کے تاریخی شہر ملتان میں
شب آدینہ تاریخ ۱۳ ۱/۲ کو رات کے گیارہ بجے
اختتام پذیر ہوئی۔

وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ!

باب دوم

سخنہائے گفتنی

مذاہب و مسالک کی کثرت" اور مسائل کی تعبیر و تاویل نے "دین" کو ایک معمہ بنا دیا ہے کہ دین جس نے عرب کے بادیہ نشینوں کو دنیا کی تقدیر کا مالک بنا دینے کی نظیر قائم کر دی، اس دین کے نام لیوا کرۂ ارض پر ہر طرف "زوال و ادبار اور فکر و نظر کی محرومی" سے دوچار ہو گئے اور اس دین کے ماننے والوں کے لئے نشاۃ ثانیہ کی کوئی صورت امید فردا اور انتظار مہدی کے سوا باقی نہ رہی۔

مذہبی "مناقشات" نے مذہبی خانہ جنگی کی ایسی فضا تیار کی کہ خود "وحی الٰہی" کے حدود اور مفاعل کو بھی گروہی اعتبار سے متعین کر کے ہر گروہ نے دوسرے فریق کے عقیدے اور ماخذ کی نفی کی۔

اِدھر ہماری علمی زندگی کا سب سے بڑا "المیہ" یہ ہے کہ مسائل کی حقیقت کو سمجھنے سے پہلے ہی ہنگامہ آرائی شروع کی جاتی ہے کہ اصل مسئلہ ہی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے اور عوام ایک ہیجانی کیفیت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قرآن پاک کا ایک بازو بھی اسی طرح ہی مسلمانوں کی گروہی اور ہیجانی کیفیتوں کی نذر ہو کر بالآخر "تنسیخ" کی تلوار سے کٹ کر الگ ہو گیا۔ گران حالات کی تشکیل میں بہت سے عوامل ہیں لیکن سب سے بڑا عامل "مسلمان اہل علم کی لامرکزیت"، علمی افراتفری، بے چینی اور ذہنی "توازن کے فقدان" کا بڑا دخل ہے اس پر اقتصادی بدحالی مستزاد۔

میں نے اقتصادی بدحالی کا بے وقت ذکر چھیڑ دیا ہے۔ دراصل اقتصادی بدحالی اور اہل علم کی لامرکزیت ہی مسلمانوں کی سوچ و فکر کے ہر گوشے کو متاثر کرتی ہے جس کی وجہ سے اسلامی معاشرے میں ایک عام بے چینی کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ عدم رواداری، علم دشمنی اور "تعصب" نے یہ حالت بنا رکھی ہے کہ کوئی ایک فرد دوسرے کی بات سننے کو تیار نہیں۔ تقلید و جمود نے شک و شبہ کو جنم دیا اور شبہات کی فضا نے مسائل کو اور بھی پیچیدہ کر دیا۔ مسلمانوں میں اجتہادی قوت کے اثرات کمزور اور فکری توانائیوں کے ثمرات "تلف" ہو گئے اور اسی طرح فکری، علمی اور سیاسی وحدت کا تصور دھندلا گیا۔ اگر ان حالات کے پس منظر کا سرسری جائزہ لیا جائے تو اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اجتہادی و فکری تحریکیں

کے علاوہ گروہی "جانبداری" کا بھی اس میں نمایاں عمل و دخل ہے۔ کسی قوم کی "علمیت" کا معیار پرکھنے کے لئے اس قوم کی مذہبی پارٹیوں کے کردار کا جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ مسلمانوں کی مذہبی پارٹیوں کی کارکردگی ماضی قریب میں بڑی مایوس کن رہی ہے۔ مسلم اجارہ داری اور انگریزی استعمار نے ان کی فکری توانائیوں کو بالکل ہی "مفلوج" بنا کر رکھ دیا تھا۔ ان کی کارکردگی کے اثرات ابھی ہماری علمی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ابھی تک علمی میدان میں "طفل مکتب" کی حیثیت رکھتے ہیں، جب کہ دنیا کی دوسری قومیں کہاں سے کہاں پہنچ گئی ہیں۔ ان کے "بیدار" علمی شعور نے ایسے ایسے کمالات دکھائے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ہم ایسے ذہنی خلفشار، قوت فکر سے محرومی اور وجدان صحیح کے فقدان کا شکار ہو کر فکر صحیح سے دور بڑے فاصلوں پر جا پڑے ہیں۔ ہمارے علم و بصیرت کا "معیار" اب یہ رہ گیا ہے کہ بات سننے سے پہلے کرنے والے کے گروہی جذبات کی ٹوہ لگانا یا تعین کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ فریق مخالف اگر وہی بات کرے جسے وحی الٰہی نے پیش کیا تھا تو بھی ریب و تشکیک کے مارے اس کے عقیدے کا سوال ضرور اٹھا لیتے اور اسی طرح اپنے پرانے حربوں سے اس کی تکذیب پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں۔

میرا عقیدہ

راقم الحروف اس حادثے کا شکار ہے کہ اسے تعصب اور فرقہ بندی سے کوئی لگاؤ نہیں ہے، اسے "تلاش حقیقت" میں راہ کی "حوصلہ شکن" ٹھوکریں کھانی پڑی ہیں۔ میں نے "منزل" کا تعین اگرچہ کر لیا تھا (وان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل۔ انعام، ۱۵۳) مگر راستے کی دشواریاں حائل تھیں۔ مجھے زیادہ تر یہی اندیشہ تھا کہ مجھ سے مذہب کے بارے میں ضرور سوال ہوگا اور میں اس کے جواب سے ضرور قاصر رہوں گا۔ کہ میں پیروئ رسول اکرمؐ میں "ملت ابراہیمی" پر یقین رکھتا ہوں اور

——— ماکان ابراھیم یھودیا ولا نصرانیا ولکن کان حنیفا مسلما وما کان من المشرکین۔

اور ابراہیمؑ بھی فرقہ بندی کے قائل نہیں تھے۔ وہ نہ یہودی عقیدہ رکھتے تھے اور نہ عیسائی اخلاقیات کے حامل تھے۔ اسے اہل شرک سے بھی کوئی نسبت نہیں تھی وہ خالص مخلص مسلمان تھے (عمران، ۶۷)

(و) ——— اگر میں کسی بھی گروہ کی طرف جھک جاتا تو مجھے زندگی کی دو بڑی ناکامیوں سے واسطہ پڑتا:

(الف) ——— ایک تو قرآن محکم کی مزعومہ منسوخ آیات کے بارے میں کچھ کہنا میرے لئے دشوار ہو جاتا کہ "جانبدارانہ شعور" اس کی اجازت نہ دے سکتا تھا۔

(ب) ——— دوسرا یہ کہ اگر میں کسی ایک گروہ سے اپنی وابستگی کا اظہار کر بھی لیتا تو بھی مجھے دوسرے فریق کو راضی کرنے میں کبھی کامیابی حاصل نہ ہو سکتی تھی۔ اس طرح جہاں میں قرآن محکم کے بارے میں خیرسگالی کے جذبات رکھنے سے قاصر رہتا وہاں ان لوگوں کی نظروں میں بھی کوئی عزت و وقار حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکتا تھا ——— میں نے خیرسگالی کا لفظ استعمال کیا ہے اور میرا دل دکھ رہا ہے کہ یہ لفظ اجنبیوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن میں ندامت محسوس کر رہا ہوں کہ ہم نے قرآن سے جو سلوک روا رکھا ہے، اخلاق و شرافت اجنبیوں سے بھی اس کی اجازت نہیں دے سکتے ہاں تو ——— فرقہ بندی مجھے "راس" نہیں آئی اور مجھے شدید خطرہ لاحق ہو گیا کہ اس طرح میں بہت سے لوگوں کی ہمدردی سے

محروم ہو جاؤں گا اور مجھ سے وہی لوگ ہی انس رکھیں گے جن سے مجھے ہم آہنگی ہوگی۔ قرآن پاک فرقہ بندی کی تعصبات کی تحلیل کرتے ہوئے اس حقیقت کا اظہار فرماتا ہے کہ فرقہ بندی کی زلف گرہ گیر میں دل کو مقید کرنے کے باوصف کوئی بھی شخص محبوب عام وخاص نہیں بن سکتا۔ قالت الیهود لیست النصاریٰ علیٰ شیئ وقالت النصاریٰ لیست الیهود علیٰ شیئ وهم یتلون الکتاب ہ

یعنی ـــ یہود ونصاریٰ نے کتاب الٰہی بھی پڑھتے تھے اور ایک دوسرے کو باطل پرست بھی کہتے تھے (بقرہ ۱۱۳)

مقصد یہ کہ ـــ جانبدارانہ شعور بیدار ہوتے ہی تعصب اور عدم اعتراف کے خبیث جذبات پروان چڑھنا شروع کر دیتے ہیں اور بعینہٖ اسی طرح جیسے یہود ونصاریٰ الہامی تعلیمات پر متفقہ عقیدہ رکھتے ہوئے بھی ایک دوسرے کی تکذیب کرنا لازمی سمجھتے تھے مسلمانوں کا ہر فریق بھی دوسرے کو باطل پرست کہے بغیر چین سے نہیں بیٹھ سکتا۔ "قالت الحنفیة لیست الشافعیة علیٰ شیئ وقالت الشافعیة لیست الحنفیة علیٰ شیئ وهم یتلون القرآن آناء اللیل وآناء النهار۔

یہ تھیں وہ دشواریاں ـــ جن پر قابو پانا میرے جیسے ضعیف البنیان، بے سروسامان اور کم علم انسان کے لئے بالکل ہی ناممکن تھا ـــ لہٰذا میں نے کسی فرقہ کی طرف "منسوب" ہونے کی بجائے اپنی تلاش اور جستجو کا رخ قرآن محکم کی طرف موڑ دیا کہ ادھر سے روشنی بھی مل سکتی تھی اور عقیدے کی استواری بھی۔ (هو سماکم المسلمین: حج ۷۸)

قرآن پاک نے میری امداد اور راہنمائی فرمائی اور اس ضمن میں میرے "احساسات" اور "مشن" کا تعین اب مبہم نہیں رہا۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ مسلم بننے کے لئے "تسلیم ورضا" کا اگر مادہ ہو تو اس کے دو اساسی اجزاء کو "شعور" کی پہنائیوں میں داخل کر کے آسانی سے مسلم بنا جا سکتا ہے۔

لا الٰه الا الله ـــ کے بغیر ابراہیمی بننا مشکل ہے اور

محمد رسول الله ـــ کو بغیر عطف کے اپنائے بغیر مسلم بننا محال ہے۔

اس معیار کے بعد آپ محسوس کریں گے کہ میں نے لوگوں کے مذاہب ومسالک کی گہرائیوں میں ڈوب کر جب اپنے "ذہنی عمق" کا اندازہ کر لیا تو میرے لئے۔ منسوخ القرآن۔ کے مسئلہ کو حل کرنے میں حائل تمام دشواریاں ہٹتی چلی گئیں اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ بھی "قرآن محکم" ہی کا "فیضان خاص" ہے کہ مجھے اس قسم کی رہنمائی عطا ہو گئی۔

والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا (عنکبوت ۶۹)

میں نے کیا طریقہ اختیار کیا؟

میں نے "استرداد نسخ" کے ضمن میں اس اصول کو پہلے ہی مرحلے پر ملحوظ رکھا تھا کہ کسی بھی نسخ کے بارے میں دو اختلافی رائیں اگر موجود ہیں تو اسے محکم ثابت کرنے میں کوئی بھی دشواری حائل نہیں ہو سکتی۔ تاہم میں نے مزعومہ نسخ کے ازالہ کے لئے تمام ان توجیہات اور احتمالات کی تفصیل اسی مقام پر ہی فراہم کر دی جو "خود کار" حیثیت سے اپنے وجود کا احساس دلا رہی تھی اور میں نہیں کہہ سکتا کہ "رجم" اور "وصیت" جیسے اہم مسائل کے علاوہ کسی بھی مسئلہ میں ہماری اکثریت سے اختلاف رائے موجود نہ ہو اور یہ اختلاف بجائے خود اس بات کا غماز ہے کہ "منسوخ" اختلافی ہے اجماعی نہیں ہے۔

اس ضمن میں یہ وضاحت غیر ضروری نہیں ہوگی کہ ــــ میں قرآن حمید کی آیات میں مطالب و معانی کے تضاد کا عقیدہ نہیں رکھتا لہٰذا میری نظر میں "آیاتِ الٰہی" کا متصادم صورت میں ابھرنا ممکن نہیں تھا اور میں نے ترجمہ کے لیے جو اسلوب اختیار کیا ہے اس سے کسی طرح کے ممکنہ اختلاف کی اگر گنجائش ہو سکتی تھی تو وہ بھی زائل ہو کر رد گیا۔ اس طرح عام سطح کا قاری جب دو متقابل آیات کا مطالعہ کر پائے گا تو اسے منسوخ تلاش کرنے میں بڑی مایوسی اور ناکامی ہوگی لیکن میں نے ان کی مایوسی دور کرنے کے لیے فہمائش کا ایسا سائنٹیفک طریقہ تشخیص کر لیا ہے جو نہایت آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکے گا کہ زیرِ بحث آیت کیونکر منسوخ ہے ؟ اس مقصد کے لیے میں نے ہر منسوخ کے ساتھ "وجہِ تنسیخ" کا عنوان تجویز کر رکھا ہے۔ اب قاری خواہ کسی بھی زمرہ کا ہو اسے مایوسی کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا اور اس کے لیے ہر منسوخ پورے پس منظر کے ساتھ قابلِ فہم بن کر ذہن نشین ہو سکے گا۔

جہاں تک آیاتِ قرآنی کے ترجموں کا تعلق ہے تو میں نے اپنے سر ذمہ داری لینے کی بجائے مناسب سمجھا ہے کہ اُن تمام دیدہ علم و فن کو ترجیح دی جائے جن کی علمی مہارتوں اور ذوقِ تحقیق کی ایک دنیا معترف ہے۔ میرا اشارہ ــ (۱) ڈپٹی نذیر احمد مرحوم ــ (۲) مولانا فتح محمد جالندھری مرحوم ــ اور ــ (۳) مولانا ابوالکلام مرحوم ــ اور ــ کہیں کہیں (۴) مولانا ثناء اللہ مرحوم کی طرف ہے۔ اور ایسا بھی ہوا کہ بسا اوقات کچھ ترجمہ اگر ایک صاحب سے لیا گیا ہے تو اس کی مزید وضاحت کے لیے ان میں سے کسی دوسرے کے ترجمے کا "پیوند" بھی لگا دیا گیا ہے یعنی دو ترجموں کو سامنے رکھ کر یا ملا کر مفہوم واضح کیا گیا ہے اور اس کے باوصف اگر کمی رہ گئی تو لغت اور "قواعدِ فن" کی روشنی میں خود ہی یہ ذمہ داری قبول کر لی گئی، اگرچہ شاذ و نادر ہی اس کی ضرورت پیش آئی! ــ لیکن ــ آیاتِ قرآنی کے تراجم والی "پابندی" عربی عبارات اور حوالوں کے ترجموں کے موقع پر قائم نہ رہ سکی اور میں نے وضاحتِ مطلوب کے لیے "تحت اللفظ" ترجموں کی بجائے رواں اور صاف ترجمہ یا حسبِ ضرورت صرف مفہوم ہی واضح کرنا مناسب سمجھا ہے، لیکن ایسا بھی ہوا ہے کہ "تحت اللفظ" کے مریض مفہوم معلوم کر کے فوراً ہی "ذہنی خلجان" میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ ان کی روش اور "عادات" کے مطابق ترجمہ کیوں نہیں کیا گیا تو ایسے لوگوں کے اطمینان کے لیے کتابوں اور اقتباسات کی عبارتوں کے حوالے بمع سطور قلمبند کر دیئے ہیں اور ان ایڈیشنوں کی نشاندہی مستزاد جو میرے زیرِ مطالعہ رہے ہیں۔

خوانندگانِ محترم! میں نے ہر اس آیت کا کھوج لگا کر اپنی اس ناچیز "تصنیف" میں تذکرہ کیا ہے جس پر میری حدِ علم تک "نسخ" کا "اطلاق" ہوا ہے اور میں نہیں کہہ سکتا کہ میرا "استقراء" آخری استقراء ہو سکتا ہے۔ تاہم اگر کسی کا ذوقِ تجسس مزید کوئی کامیابی کر پاتا ہے تو اس سے امید رکھوں گا کہ کھلے دل سے میری رہنمائی فرمائیں گے۔

میں نے اپنے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے ــــ جو خاکہ تیار کیا ہے اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے :

پہلا عنوان ــــ ہر سورہ کے تعارف کے بعد ہر منسوخ کے موضوع کا ایک یا دو سطری عنوان میں تعارف۔ اس طرح زیرِ بحث آیت جس موضوع سے تعلق رکھتی ہے اس کا عنوان ہی میں تعارف آجاتا ہے۔

دوسرا عنوان ــ اس عنوان میں منسوخ کے نمبر کا پتہ دے دیا جاتا ہے۔ مثلاً منسوخ ۱۵ یا ۲۰ وغیرہ

تیسرا عنوان ــــ دلیلِ ناسخ کا تعارف کرایا جاتا ہے یہ کبھی تو ایک ہی ہوتا ہے اور بسا اوقات ایک

سے زیادہ ۔۔ اس صورت میں ہر دلیل کے ساتھ نمبر کا اضافہ بھی کیا گیا ہے ۔ مثلاً دلیل ناسخ ۱ یا ۲ وغیرہ ۔

چوتھا عنوان: اس میں "وجہ تنسیخ" بیان کر کے اس الجھن اور پیچیدگی کو دور کیا گیا ہے جو منسوخ اور ناسخ آیات کو مقابلہ میں رکھ کر سمجھ میں نہ آنے سے پیش آ سکتی تھی ، یہ نہایت ہی بنیادی عنوان ہے ۔ اس میں نسخ کنندہ کی عبارتوں کے متن اور ترجمے شاذ ہی دیئے گئے ہیں ، ان کے نام اور تصانیف کے ذکر پر ہی اکتفا کیا گیا ہے ورنہ تو کتاب کی ضخامت دوچند ہو جاتی اور ہمارے لئے کام کی تکمیل مشکل ہو کر رہ جاتی ۔ تاہم پانچویں عنوان میں مکمل عبارت کے ساتھ نسخ کنندہ اور ان کی تصانیف کا ذکر دیا گیا ہے ۔

پانچواں عنوان: اس سفرِ جلیل کا پانچواں اور فیصلہ کن عنوان "قولِ نفیس" تجویز کیا گیا ہے ۔ اس میں نسخ شکن دلائل کا اس ترتیب سے ذکر کر دیا گیا ہے کہ پہلے مرحلے پر آیات کے ترجمہ ہی سے معاملہ کو صاف کر دکھلایا گیا ہے ۔ دوسرے مرحلے پر کسی نہ کسی اختلافی پہلو کو نمایاں کر کے نسخ کی پوزیشن کو مشکوک بنایا گیا ہے ۔ تیسرے مرحلے پر زیر بحث آیت سے ابھرنے والے ایسے حقائق کا بیان کیا گیا ہے جن کا سراغ "امہات الکتب" میں ہی مل سکتا ہے ۔ اور چوتھے مرحلے پر ان راویانِ حدیث کے چال چلن کی تشخیص کی گئی ہے جو اس "مرض" کے بنیادی سبب ہیں ۔ اگر اس بارے میں ان سے کچھ مروی ہے تو ـــــ اور اس کام کو ہم نے "شخصیت شکنی" کی نیت سے نہیں اپنایا بلکہ جرح و تعدیل کے تمام "جہابذہ فن" کی مانندگی کو معمول بنا کر اس جذبے کے ساتھ جرح کی ہے کہ اس سے قرآن پاک کے بارے میں نسخ کا جو مکروہ "تصور" ابھرتا تھا اس کا ازالہ ہو جائے ۔ کیونکہ جو لوگ "محدثین" کی فکری "قیادت" کے پرستار ہیں وہ اس وقت تک نہ تو مطمئن ہو سکتے تھے اور نہ ہی حدیث کے ذریعہ نسخ قرآن سے "دست بردار" جب تک کہ انہیں باور نہ کرایا جاتا کہ نسخ کی روایات کس پوزیشن کی ہیں ـــ ؟

اس ضمن میں یہ بات یاد رکھئے کہ جس راوی پر جس مقام پر بحث ہوئی ہے دوسرے مقام پر اس کا نام آنے پر جرح کا اعادہ نہیں کیا جائے گا ، اشارے پر اکتفا کی جائے گی کہ اسے فلاں منسوخ میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے ۔ مثلاً عکرمہ بن ابی خالد کا جہاں کہیں نام آئے گا اس کے لئے صرف منسوخ ۲۴ کا حوالہ دیا جائے گا وغیرہ

یہ تھا مستقل عناوین کا تعارف جن پر ہر منسوخ کے ساتھ اس کے ازالے کے اسباب اور مباحث کو شامل کر کے حقیقتِ حال کا علمی بنیادوں پر اظہار کیا گیا ہے ۔ ان کے علاوہ غیر مستقل عنوانات بھی شامل کئے گئے ہیں جن کا تعلق زیادہ تر زیر بحث مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو اجاگر کرنے سے ہے ۔

قابلِ ذکر: جس طرح ایک بڑی مہم سر کرنے سے پہلے راستے کی دشواریوں اور کام کی مشکلات کا اندازہ کر کے اپنے سے پیشرو کے ان "راہ نوردوں" و بادیہ پیماؤں کے مشوروں ، سفر کے آداب ، اہتمام ، ذاتی تجربوں ، طریق کار اور اصولوں کو ملحوظ رکھنا ، سفر کی مشکلات پر عبور حاصل کرنے کا عمدہ ذریعہ تصور کیا جاتا ہے ، اسی طرح "منسوخ القرآن" کے دشوار گذار مرحلوں کو طے کرنے کے لئے بھی ضروری تھا کہ نسخ کے متعلق تمام "مباحث" ۔ اصول ضوابط ، شروط اور قواعد کو سہل طریقے سے منضبط کر کے منزلِ مقصود کا راستہ صاف کر دیا جاتا کہ اس کے بغیر یہ سفرِ جلیل ۔۔

کامیاب اور منزلِ مقصود واضح نہ ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بحمد اللہ! پہلے باب میں ان مقاصد کی تکمیل ہو چکی تھی۔ اب اسی نارسائی کے احساس دل شکن کے باوصف "ارضِ قرآن" کی سیاحت کے لئے سفرِ جلیل کا آغاز کر رہا ہوں اور مجھے اعتراف ہے کہ اگر سلفِ صالحین کی ہدایات اور رہنمائی مشعلِ راہ نہ بن جاتیں تو میرے حوصلے پست ہو چکے ہوتے اور قدم ڈگمگا گئے ہوتے

ع شبِ تاریک رہِ باریک منزل دُور افتادہ!

کا خالی تصور ہی ایک "نوآموز" صحرا نورد کے لئے سوہانِ روح بن جاتا ہے۔ لیکن میں نے قرآنِ محکم سے شغف رکھنے والے بزرگانِ دین کی واضح ہدایات قرآن کی برکتوں اور اللہ کی خاص رحمتوں کے سہارے بے خطر ہو کر اپنے قدم آگے بڑھائے، اور بحمد اللہ کہ قدم صحیح و سلامت اپنی منزل کی طرف بڑھتے ہی چلے گئے اور پھر نہ تو تھکن محسوس ہوئی نہ پریشانیوں سے پالا پڑا۔

میں کہنا یہ چاہتا تھا کہ دوسرے باب کے شروع کرنے سے پہلے "نگہِ بازگشت" کے طور پر ذیل کے دو اہم اور بنیادی اصولوں کو ہر وقت ملحوظ رکھنا چاہیے کہ نسخ کا زیادہ سے زیادہ ان ہی پر انحصار ہے، یعنی "آخری نص کے ذریعہ پہلی نص کا ابطال"۔ دو باتوں پر موقوف ہو گا۔

(الف): — یا تو آخری نص میں ایسی وضاحت ہو (جو کہ ناممکن ہے) کہ یہ پہلی نص کی ناسخ ہے

(ب): — یا پھر دونوں آیتوں میں ایسا "تناقض" اور تضاد موجود ہو جو کسی بھی توجیہ سے ان کا "جمع" ہونا ممکن نہ ہو سکے۔

— اس کا جواب اگر نفی میں ہے تو عقیدۂ نسخ کو باطل کر دینے کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی اعتراف نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اثبات میں ہے تو اس کیمپ سے کوئی ایسی واضح مثال پیش نہیں کی گئی جو موجبِ طمانیتِ قلب اور قابلِ اعتراف ہو اور انفال کی جن تین آیات (۶۵، ۶۶ و ۴۵) کو اس مقصد کے لئے پیش کیا جاتا ہے۔ ان کی علیحدہ علیحدہ جو تشریح ہم کریں گے اس سے واضح ہو گا کہ ان میں بھی پہلے اصول کا شائبہ تک موجود نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے اصول کے مطابق بھی اگر خالی الذہن ہو کر سوچا جائے تو ایک بھی ایسی آیت نہیں ملے گی جس میں ایسا شدید تناقض اور تعارض موجود ہو جو کسی طرح بھی "تطبیق" اور توافق کو قبول نہ کرتا ہو۔

کہا جاتا ہے کہ ذیل کی آیات، مزعومہ تناقض کی واضح مثال پیش کرتی ہیں:

— وقفوھم انھم مسئولون (انہیں جوابدہی کے لئے روک دیا جائے۔ صافات ۲۴)

— فوربک لنسئلنھم اجمعین عما کانوا یعملون (سوگند بخدا، انہوں نے جو کچھ کیا اس کے لئے جواب طلبی ضرور ہو گی۔ الحجر ۹۲)۔

ان آیات کے مقابل ذیل کی آیات کو پیش کیا جاتا ہے

فیومئذ لا یسئل عن ذنبہ انس ولا جان (اس دن گناہوں کے بارے میں انس و جان سے کوئی سوال نہیں ہو گا رحمان ۳۹)

یعرف المجرمون بسیماھم (مجرم اپنی شکلوں ہی سے پہچانے جائیں گے رحمان ۴۰)

اب وہ کہتے ہیں کہ پہلی دو آیتیں پرسشِ اعمال کو لازمی قرار دیتی ہیں جب کہ دوسری متضاد دو آیتیں اس کی

نفی کرتے ہوئے مجرم کو بغیر تحقیق ہی کے پکڑے جانے کی توثیق کرتی ہیں ۔ لہٰذا یہ صریح تناقض ہے جو اللہ سبحانہٗ کے قول میں واقع ہوا ہے ۔ معاذ اللہ ! —

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں کوئی بھی تناقض نہیں ہے ۔ ان میں "مختلف" احوال کی عکاسی کر دی گئی ہے اور ان کو واضح کرنے کا مختلف انداز اختیار کیا گیا ہے — اور — قاعدہ یہ ہے کہ احوال و ظروف جب مختلف ہوں تو ان کی "توجیہہ" کے تقاضے اور انداز بھی بدل جائیں گے ۔

— اس صورت میں وجہ "یہ" ہو یا "وہ" دونوں میں "دلالت تناقض" نہیں پایا جا سکتا ۔ اسے "دلالت انسجام" (To be fluent.) سے تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ

ہم روزانہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہمارے اس موجودہ معاشرے میں مجرموں کو اپنے کئے پر طرح طرح کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ کبھی تو تحقیق و تفتیش کے لئے ایک ہی بار طلب کیا جاتا ہے اور کبھی دو دو اور تین تین بار اور اسی طرح اور بھی کئی مراحل سے گزرنا پڑتا ہے ۔ جن میں "بن پوچھے" جیل کی طرف روانہ کرنے یا پوری خاموشی سے تختۂ دار پہ لٹکا دئیے جانے کی سزا کے مراحل بھی آ سکتے ہیں — لہٰذا ایسی "جواب طلبی" کو "عدم جواب طلبی" کے منافی نہیں کہا جا سکتا وہ اپنے تقاضوں سے وابستہ ہے اور یہ اپنی صورت حال سے —

ایسے "متغائر اوصاف" کو در اصل "متغائر احکام" ہی سے متشابہ قرار دیا جا سکتا ہے تناقض اور تضاد سے موسوم نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ حالات کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر جو فیصلے کئے جاتے ہیں وہ یکساں نہیں ہو سکتے اور اسی بنا پر متعلقہ کاغذات میں فیصلے کے الفاظ بھی "متفاوت" ہی ہوں گے ۔ مثلاً درشتی ، سختی ، نرمی ، رحم دلی ، گرفت اور درگذر ، پرسش اور تجاوز وغیرہ ۔ اسی طرح اسلام نے بھی اپنے حریفوں کے ساتھ ایسا ہی سلوک اور طریق کار اختیار فرما کر کہیں تو نرمی کا حکم دیا ہے اور کہیں احوال و ظروف کے مطابق سختی کا — عدو کے گوناگوں احوال و اعمال بسا اوقات تو رواداری کے متقاضی ہوتے ہیں اور کسی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ بے التفاتی کی نذر ہو جاتے ہیں ۔ ہر حالت اپنے ساتھ خاص حکم رکھتی ہے ۔

مثال کے طور پر کفار اگر "صلح پسند" اور امن دوست ہیں تو ان سے تعرض نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن اگر "بد عہد — وعدہ خلاف" شریر اور سازشی قسم کے عناصر ہیں تو ان کی باز پرس اور گوشمالی کے لئے مناسب اقدامات کئے جا سکتے ہیں کہ شہری امن کو برقرار رکھنے کے لئے ایسا کرنا اسلام کی "سیاسی اساس" میں شامل ہے اور مومنوں کا یہی شیوہ رہا ہے ۔

ان حقائق سے اغماض کر کے اسلامی اور اخلاقی قدروں کو پامال کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی ۔ یہ قرآن کی روح سے سراسر بے خبری اور اخلاقیات کے روشن ضابطوں سے لاعلمی کی دلیل ہے ۔ اس سے جلد یا بدیر چھٹکارا حاصل کرنا ہی پڑیگا ورنہ تو اسلام کی اعلیٰ و ارفع مگر اپنے ماحول میں "متناسب" اور متوازن پالیسیاں تعصب اور عدم رواداری کی بھینٹ چڑھ جائیں گی ۔ اور اس کے لئے ہمیں بھی مجرموں کی طرح جواب دہ ہی ہونا پڑے گا ۔ اعاذنا اللہ منہا !

رحمت اللہ طارق

مکۃ المکرمۃ ۲۷ / ۷ / ۶۲ء

سورۃ بقرۃ!

انفاق اور زائد مال خرچ کرنے کا قانون

منسوخ ۱

یقیمون الصلاۃ ومما رزقنا ھم ینفقون ۰

اس آیت میں اہل ایمان کی شان میں کہا گیا ہے

"یہ صلاۃ قائم کرتے اور جو کچھ ہم نے انہیں سامان معیشت دے رکھا ہے اس میں سے (اللہ کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ (بقرہ ۳)

وجہ تنسیخ ضحاک ابن عباس اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ زیر بحث آیت کو سورہ برات کی آیہ صدقات نے منسوخ کر دیا ہے۔ جس میں زکوٰۃ اور صدقات کی نوعیت واضح کی گئی ہے۔

(ہبۃ اللہ بن سلامہ طبع حلبی ۱۹۶۰ء صلا)

دلیل ناسخ آیہ زیر بحث سے مترشح ہوتا ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنا ایمان کی علامت ہے یا واضح الفاظ میں یوں کہئے کہ اس کا تعلق جود و سخا کی عمدہ عادت سے ہے زکوٰۃ جیسے کسی فرض سے نہیں ہے اور اسی ہی بنا پر عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ ومما رزقنا ھم ینفقون کا مفہوم خاص نوعیت کو واضح کرتا ہے عام صورت حال سے بحث نہیں کرتا یعنے نفقۃ الرجل علی اھلہ میاں کا اپنی بیوی پر خرچ کرنا ہی اس آیت کا مقصود ہے کسی اور طرح کا خرچہ نہیں۔ (تفسیر طبری طبع حلبی مصر ۱/۱۰۵ / اتا ۲)

اس طرح گویا ابن عباس وغیرہ کے نزدیک ومما رزقنا ھم ینفقون اصل میں ومما رزقنا ھم علی ازواجہم ینفقون تھا اور اسی ہی بنا پر وہ کہتے تھے کہ آیہ زیر بحث میں بس انفاق کا اشارہ ہے اس سے مراد اپنی ہی بیوی پر خرچ کرنے کا ہے۔

قوا فیصل بیوی پر خرچ کرنا تو اس وقت ہی انسان پر فرض ہو جاتا ہے جس وقت وہ اس کے نکاح میں آ جاتی ہے اس کے لیے مزید کسی جداگانہ حکم کی ضرورت تھی نہ حاجت۔ خاص کر ابن عباس نے زیر بحث آیت سے صریح طور پر اپنے اجتہاد کا سہارا فراہم نہیں کیا بہ تکلف ایک مقدر تجویز کر کے وحی الہی کے عام اشارے کو محدود رکھ کر اس کی افادیت کو گہنا دیا ہے۔ دراصل آیہ زیر بحث میں اس حقیقت کبریٰ کا اعلان ہے کہ وحی الہی کے نقطہ نظر سے "حسن دولت" خرچ کرنا عقیدۂ توحید اور قیام صلاۃ کی طرح واجب ہے کیونکہ "انفاق" کا بھی قانون ہے جس سے انحراف دیگر قوانین الہی

سے انحراف کی طرح جرم یا قابلِ سزا عمل کے مترادف ہے، لہٰذا جو لوگ انفاق کو رضاکارانہ دان سے تعبیر کرتے ہیں ان کی منطق ہماری فہم سے بالاتر ہے کیونکہ آیۂ زیرِ بحث میں "ومما رزقنٰھم ینفقون" کا "یقیمون الصلوٰۃ" اور "یؤمنون بالغیب" پر عطف ہے اور یہ عطفِ تفسیری بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ایمان بالغیب، اقامتِ صلوٰۃ اور انفاقِ مال ایک دوسرے کی تفسیر بن ہی نہیں سکتے۔ اب لامحالہ جو پوزیشن ایمان بالغیب اور اقامتِ صلوٰۃ کی ہوگی وہی ــــ "انفاقِ مال" ہی کی رہے گی اور ظاہر ہے کہ ایمان بالغیب اور اقامتِ صلوٰۃ کسی طرح بھی رضاکارانہ عمل سے تعبیر نہیں ہو سکتے۔ بنا بریں "انفاق" مال کو بھی رضاکارانہ "دان" یا بیوی پر خرچ کرنے سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفۂ انفاق کو یہاں اگرچہ مدح و ثنا کے طور پر ذکر کیا گیا ہے لیکن اس کا مقام بہرحال فرض اور واجب ہی کا ہے۔ قرآنِ پاک نے متعدد مقامات پر "انفاق" کا حکم دے کر اس کی "قانونی حیثیت" کو متعین کر دیا ہے۔ بقرہ (۱۹۵، ۲۵۴، ۲۶۷) منافقون (۱۰) توبہ (۵۴) یٰسین (۴۷) حدید (۷) تغابن (۱۶) اور طلاق (۶) میں صاف طور پر "انفقوا" کا حکم دیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآنِ پاک میں درجنوں مقامات پر "انفاق" کا عمدہ الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے جن سے "قانون" کا منشاء واضح ہو جاتا ہے البتہ یہ "انفاق" توحید اور اقامتِ صلوٰۃ سے بعض حالات میں مختلف ہے کہ اس کا تعلق استطاعت سے ہے غریب لوگ اس کے مخاطب نہیں ہو سکتے۔ فرمایا لینفق ذو سعۃ من سعتہ ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق یعنی صاحبِ استطاعت پر واجب ہے کہ انفاق کے "قانون" بموجب اپنا مال خرچ کرے (طلاق ۷)

یہاں ایک ہی آیت کی ابتداء اور اس کی انتہا میں دو مرتبہ "لینفق" کا حکم دے کر واضح کیا گیا ہے کہ "انفاق" مکمل ضابطے کا نام ہے اور اس کا اطلاق ان ہی لوگوں پر ہوگا جو "ذو سعۃ" اور "ذی مقدرت" و صاحبِ استطاعت ہوں گے۔

ادھر قاعدہ یہ ہے کہ "لام" جب مضارع پر داخل ہو تو اسے امرِ تاکید بنا دیتا ہے۔ یعنی صاحبِ مال پر واجب ٹھہرایا گیا ہے کہ انفاق کے قانون پر سختی سے عمل کرے۔ بلکہ خود آیۂ زیرِ بحث میں "ومما رزقنٰھم" میں صریح اشارہ ملتا ہے کہ جسے ذرائع معیشت حاصل ہوں وہی اس حکم کے مخاطب ہیں۔ نیز قصص (۵۴) حج (۳۵) الم السجدہ (۱۶) شوریٰ (۳۸) اور انفال (۳) میں بھی اسی سے ملتی جلتی وضاحت کی گئی ہے۔ لہٰذا اب "قانون" انفاق کے بارے میں کسی طرح کے شک شبہے کا اظہار کرنا یا کسی طرح کی وسوسہ اندازی سے کام لینا صریح دھاندلی اور علمی خیانت تو ہو سکتی ہے قرآن کی تفسیر نہیں کہلا سکتی

رہا یہ سوال کہ انفاق کی حد کیا ہے تو اس کا جواب قرآنِ پاک نے خود ہی مرحمت فرمایا ہے کہ "العفو" یعنی ضرورت سے زائد ہر چیز "انفاق" کی ذیل میں آ جائے گی (تفصیل ملاحظہ ہو مضمون ۲۲۔ نیز قانونِ انفاق کے لئے ملاحظہ ہو مضمون ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۹)

عام تفسیری زاویہ

یہاں تک تو محض معروضی انداز سے آیۂ زیرِ بحث کی تفصیل۔ اب ہم ایک اور زاویہ سے واضح کریں گے کہ اس کی رو سے بھی اسے منسوخ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ پہلی آیت کا اسلوب خبری ہے جس کی تنسیخ نہ تو اصولی طور پر صحیح ہو سکتی ہے اور نہ ہی کسی اخلاقی ضابطے کی رو سے! نسخ کا دائرہ کہیں کا اگر ہو بھی سکتا ہے تو اوامر و انشاء وغیرہ ہی پر ممکن ہے اخبار و واقعات پر نہیں ہو سکتا۔ جلال الدین سیوطی نے غالباً اسی ہی ٹیکنیکل فرو گذاشت

کو دیکھتے ہوئے آیۂ زیر بحث کے نسخ کا انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ :

لم تنسخها آية لانها خبر فى معرض الثناء عليهم — الى آخره

یعنے — آیۂ "ومما رزقناهم ينفقون" امور مندوبہ میں خرچ کرنے پر مدح وثنا کی خبر دے رہی ہے .... اور کبھی بھی رفاہی امر میں خرچ کرنا نہ تو منسوخ ہو سکتا ہے اور نہ ہی ایسی آیت کا جس کا اسلوب خبری ہو منسوخ کرنے کا جواز مل سکتا ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ تا حال ایسی آیت کا تعین بھی نہیں کیا جا سکا، جسے ناسخ کی حیثیت حاصل ہو۔ (الاتقان طبع مصر جلد ۱/ ۲۳)

اس وضاحت کی روشنی میں ہمارے نزدیک ابن عباس کی تخصیص اور عام مفسروں کے عقیدۂ نسخ کی کوئی مضبوط اساس نہیں پائی جاتی۔ بلکہ ابن عباس کی جس تخصیص سے آیۂ زیر بحث کے عمل کو روک دیا گیا تھا مفسرین کی وضاحت کے موجب بیوی پر خرچ کرنا ہو خواہ عام خیرات وصدقات کا مسئلہ ان ہمہ قسم مدات کو آیۂ زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا ہوا ہے۔ (طبری جلد ۱/ ۱۰۵/ ا تا ۲)

رجال کے محاذ پر

آیۂ زیر بحث کی معروضی انداز سے جو پوزیشن تھی اسے ہم نے پہلے ہی مرحلہ پر صاف کر دیا تھا۔ دوسرے مرحلہ پر اس کی التزامی کیفیت بھی واضح کر دی تھی کہ اس طرح بھی نسخ کے شائبے کو دور کیا جا سکتا تھا — اب ہم ایک اور صورت حال سے دوچار ہیں اور شاید کہ بار بار ہی ہوتے رہیں اور ہمیں احساس ہے، کہ اس محاذ پر ہمیں سخت دشواریوں کا سامنا ہوگا؛ اور عامۃ المسلمین کی ذکاوت حس شدید مزاحم بن کر ہمیں اپنے مورچوں میں واپس جانے پر مجبور کر دے گی۔ لیکن ہم اس کے لئے سینہ سپر ہونے کو تیار ہیں کہ معاملہ ہمارا ذاتی نہیں قرآن محکم کے ناموس بالادستی اور حاکمیت کا ہے۔ لہٰذا ہم نے عام حالات کے برعکس یہاں اس بنیادی سبب کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ جس کے باعث عقیدۂ نسخ پختہ اور جذباتی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ خارج از قرآن کوئی بھی وجہ "نسخ" کا معیار بن سکتی ہے؛ صحابہ کے اقوال ہوں خواہ نبویؐ احادیث ان کی حیثیت اپنی جگہ مسلم ہے، لیکن اگر انہیں ہی وحی محکم کے نسخ کے لئے استعمال کیا جائے تو ظاہر ہے معاملہ کی سنگینی دوہری ہو جائے گی۔ کیونکہ اہل تقلید کو حدیث نبویؐ سے جو وابستگی ہے اس کے پیش نظر حدیث کا خالی حوالہ ہی انہیں حقائق معلوم کرنے سے مانع ہو سکتا ہے حالانکہ حدیث میں یہ ضرور ہی دیکھنا ہوتا ہے کہ وہ کس حد تک وحی الٰہی کے ہم آہنگ ہے؟ اس کے راویوں کا چال چلن کیسا ہے؟ اور وہ کہاں تک متن کے سقم اور سند کی جرح وقدح سے محفوظ ہے؟ جب تک ان بنیادی امور کا تصفیہ نہیں ہو پاتا، حدیث نبوی کو ابطال قرآن کا ذریعہ نہیں بنایا جا سکتا۔

اس وضاحت کے بعد اب وہ اسناد ملاحظہ ہوں جن کے سہارے آیۂ زیر بحث کے نسخ کا عقیدہ رکھا جا رہا ہے۔ امام طبری فرماتے ہیں کہ: حدثنا موسى بن هارون قال حدثنا عمرو بن حماد قال حدثنا اسباط عن السدى فى خبر ذكره عن ابى مالك وعن ابى صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمدانى عن ابن مسعود (طبری طبع دار المعارف مصر جلد ۱/ ۲۴۳/ ۲۴۴)

مصر کے مشہور محقق علامہ احمد محمد شاکر نے اس سند کی توثیق کرتے ہوئے ریفرنس کے طور پہ یہ لکھا ہے کہ اسے امام ابو عبداللہ حاکم نے بھی اسی ہی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو "المستدرک" طبع دکن ۲/۲۵۸) — اس کے معنے یہ ہوئے کہ ان لوگوں کے لئے یہ اسناد اس حد تک ناقابل جرح تھیں کہ ان کے سہارے قرآن پاک کے ایک رہنما اصول اور ضابطہ "انفاق" کو منسوخ کیا جا سکتا تھا ؟ ۔ آئیے اس فریب کا جائزہ لیجئے ۔

جرح

یہ سند سدی تک ایک ہی سلسلہ سے منتہا ہوئی ہے ۔ اس کے بعد ابو مالک اور ابو صالح ابن عباس سے اور مرۃ الہمدانی ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں ۔

اس سند کے بارے میں ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے لکھا ہے کہ سدی اکثر اسی ہی سند کے ساتھ عجیب و غریب اشیاء ذکر کرتے تھے ۔ یعنی ابن کثیر کے نزدیک سدی اسی سند کے ساتھ بے بنیاد روایتیں کرنے کے خوگر تھے ۔ ابن کثیر کا سدی کے عمومی رویہ پہ یہ ایک جائزاتی تبصرہ تھا ۔ مگر افسوس کہ علامہ احمد شاکر اسے تسلیم نہیں کرتے اور خفگی کے انداز میں لکھتے ہیں کہ :

سدی کبیر جس کا پورا نام اسمٰعیل بن عبدالرحمان بن ابی کریمہ ہے اس نے قرآن پاک کی ایک مبسوط تفسیر بھی لکھی تھی ۔ ایسے میں ہو سکتا ہے کہ اس نے آیۂ زیر بحث کے بارے میں کسی اور سند کے ساتھ ہی نسخ کا حوالہ دیا ہو ۔

بنا بریں ابن کثیر ان پہ عجیب و غریب روایات بنانے کی فرد جرم کس طرح لگا سکتے ہیں ۔

اسے جانے دیجئے کہ ابن کثیر نے جو کچھ کہا ہے اس کا مأخذ کیا ہے ۔ خود ابن شاکر نے سدی کے دفاع میں جو انداز منتخب کیا ہے اس سے بھی تو ابن کثیر ہی کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ابن شاکر نے در پردہ موجودہ سند پہ عدم اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے ۔ سدی کی ایسی تفسیر کا حوالہ دیا ہے ، جس کے بارے میں خود اسے بھی معلوم نہیں کہ وہاں اس نے کون سی سند استعمال کی تھی ؟ کیونکہ احمد شاکر کے اعتراف کے موجب آج دنیا میں اس تفسیر کا کہیں بھی سراغ نہیں مل رہا وغیرہ

ہمیں افسوس ہے کہ ہم سدی کے بارے میں ابن شاکر سے مختلف رائے رکھتے ہیں اور ہمارے نزدیک تفسیر اور حدیث کی وضع و تراش کی دبستانوں میں سے کوفے کی دبستان کے بانی اور قائد سدی کبیر ہی تھے ۔ اس کی تفسیر جسے وہ خود ہی لے کر غائب ہو گئے تھے سراغ لگا کر ایک آدھ تفسیری اور سندی نمونہ پیش کیا جاتا تو اس کے لئے یہی مناسب موقع تھا ۔ اس طرح ابن کثیر کے جواب کے علاوہ یہ مشکل بھی حل ہو جاتی کہ سدی کی جس سند پہ جرح کی گئی ہے اس کے متبادل دوسری محفوظ سند بھی ہے ۔ خالی گمنام سندوں کا مفروضہ قائم کر کے حقائق کو مسخ نہیں کیا جا سکتا لیجئے اس تلخ نوائی کے بعد تفصیلی جرح ملاحظہ ہو ۔

سند کا ایک راوی اسباط بن نصر الہمدانی ہے جو بتصریح ائمہ رجال ثقہ راوی نہیں تھے ۔ ابو نعیم نے ضعیف نسائی نے لیس بالقوی ، احمد نے بھی ضعیف اور ابو حاتم نے لکھا ہے کہ اس کی حدیثیں عامی نوعیت کی ہیں جن سے حجت پکڑنا ساقط ہے ۔ یہ شخص اسانید میں ہیر پھیر کرنے کا عادی بھی تھا ۔ ساجی نے اس کا شمار ضعفاء میں کیا ہے اور ابن معین نے کہا کہ لیس بشیئ یہ غیر معیاری شخص تھے اس کی روایت کا کوئی وزن نہیں تھا ۔ مسلم نے اس سے ایک روایت بیان کی تھی تو ابو زرعہ نے مسلم پہ سخت چوٹیں کیں ۔ بخاری نے کتاب الاستسقاء میں معلق (بے سند) طور پہ اس سے

روایت کی مگر نام کو پردہ خفا ہی میں رکھا کیونکہ امام بخاری جن راویوں سے مطمئن نہیں ہوتے تھے ان کا نام چھپا لیتے یا مبہم طور پر ذکر کر دیتے تھے جس سے پتہ نہ چل سکتا تھا کہ اسباط تو ہے مگر کون سا اسباط؟

سند کے دوسرے راوی کا نام سدی کبیر ہے اسے ہمارے اکثر سلفی حضرات امام تفسیر مانتے اور قابل اعتماد سمجھتے تھے آپ کا پورا نام اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ امام ابو جعفر طبری آیۂ زیر بحث کی ذیل میں اسکی سند کا ذکر کر چکے ہیں، مگر تبصرہؒ ابن حجرؒ آپ بھی سدی کی حدیث کو حجت نہیں مانتے تھے (تہذیب التہذیب جلد ۱/۳۱۴/ آخری سطر) یعنے جو صاحب اس کی سند بیان کرتے تھے وہ خود بھی اسے قابل حجت و اعتماد و تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح ابن معین — فلاس اور ابن مہدی نے اس کی حدیث کو ضعیف' ابو حاتم نے ناقابل حجت' جوزجانی معتمر اور لیث نے کہا کہ کان بالکوفۃ کذابان فمات احدھما السدی والکلبی۔ یعنی کوفے میں دو کذاب تھے۔ ایک سدی دوسرا کلبی۔ یہ حضرات مفسر قرآن اور راوی حدیث ہونے کے باوصف عراقی شراب بھی پیتے تھے بلکہ اس کے ہم نوالہ ہم پیالہ دوست۔ ابو حفص بارک کے بقول۔ وہ تلچھٹ بھی نہیں چھوڑتے تھے۔ عبداللہ بن حبیب بن ابی ثابت نے جب امام شعبی کے سامنے کہا کہ بلاشبہ اسماعیل سدی نے تفسیر القرآن میں حصہ وافر پایا ہے تو امام شعبی نے چونک کر کہا کہ یوں کہو کہ قرآن پاک کے مطالب سے تجاہل برتنے میں حصہ وافر پایا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ قرآن پاک کے مطالب کچھ ہوتے اور اس ظالم کی تفسیر ان کے برعکس کچھ اور ہی ہوتی۔ امام احمد نے کہا یہ ایک اچھے مفسر ثابت ہو سکتے اگر اپنی عادت سے مجبور ہو کر جعلی اسانید کا سہارا نہ لیتے۔ حسین بن واقد المروزی نے کہا ہے کہ میں سدی کے حلقۂ درس میں جاتا اور اس وقت تک بیٹھا رہتا جب تک اس کے منہ سے مبالغہ کی حد تک ابو بکرؓ اور عمرؓ پر سب و شتم کی بوچھاڑ شروع نہ ہوتی بالآخر اس کے دلخراش رویے سے دل آزردہ ہو کر ہی میں نے اس کے پاس جانا چھوڑ دیا۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ وہ خالص شیعہ تھے۔ شیعہ ہونا اگرچہ کوئی جرم نہیں ہے لیکن ذہبی کے نزدیک مفسر قرآن کا غیر جانبدار رہنا ضروری ہے سدی کے اس تعارف کے ضمن میں یہ بات نظر انداز نہ ہونی چاہئیے کہ سدی بتصریح جوزجانی معتمر اور لیث کذاب بھی تھے اور بتصریح امام احمد وہ اپنی ذاتی رائے کے لئے بتکلف اسانید وضع کرنے کے خوگر بھی تھے۔ اس کے باوصف احمد شاکر مرحوم امام احمد کی گواہی کو مردود قرار دے ڈالیں تو خاموشی کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟

سند کا ایک اور راوی سدی کے استاد ابو صالح باذان ہے۔ یہ بھی اپنے استاد کی طرح کذاب ہی تھے۔ حبیب بن ابی ثابت نے کہا ہے کہ ہم ابو صالح باذان کو نام سے پکارنے کی بجائے "دروغ زن" کہہ کر پکارتے تھے، کیونکہ وہ مشہور ہی "دروغ زن" تھے۔ عربی کے الفاظ ہیں کہ کنا نسمی ابا صالح باذام مولی ام ھانی "دروغ زن" اسی طرح اس کے ہم عصر اسماعیل نے کہا کہ ابو صالح جھوٹ بولنے کا عادی تھا" کان ابو صالح یکذب" اسکی اسی دروغ زنی کی وجہ ہی سے اعمش کہتے تھے کہ۔ اس کے پاس چند زیر تعلیم لڑکوں کے ماسوا کوئی بھی اہل علم پھٹکنے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ دوسروں سے نقل در دروغ بافوں کے امام اور اس کے اپنے ہی پروردہ اور شاگرد سدی کی بیتیے

کہ وہ بھی اپنے استاد ابوصالح کے بارے میں کہتے تھے کہ۔ ابوصالح نے مجھے بتایا کہ کلما حدثتک کذب میں نے جب کبھی تمہیں حدیث بیان کی وہ جھوٹ ہی تھا۔ عبدالحق نے "الاحکام" میں اسے "ضعیف جداً" کا سرٹیفکیٹ اور ابن حجر نے "مدلس" کا خطاب عطا کیا۔ ابن مہدی نے اس کی احادیث کو متروک اور ابوحاتم نے ناقابل حجت قرار دیا، ابن عدی نے لکھا ہے کہ اس کی اکثر روایات ویسے تو تفسیر ہی کے متعلق تھیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ متقدمین میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جس نے اس کی تفسیر کا اعتبار اور اتباع کیا ہو۔ جوزجانی نے کہا ہے کہ "متروک" ہے۔ ابن جوزی نے عبدالعزیز دراوردی سے نقل کیا ہے کہ ابوصالح "کذاب" بھی تھا۔

اتنی واضح اور غیر مبہم جرح کی موجودگی میں یہ سند اس قابل نہیں کہ اس پر اعتماد کرتے ہوئے دو جلیل القدر صحابہ کو تنسیخ آیات کا موجب ٹھہرایا جائے۔

حاکم کی توثیق

کہا جاتا ہے کہ اسی ہی سند کو امام ابو عبداللہ حاکم (سنہ ۱۰۱۴ء) نے بھی استعمال کیا ہے اور ان کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنی "المستدرک" میں وہی سند بیان کریں گے جو بخاری و مسلم کی شرائط پر پوری اترے گی۔ لہٰذا موجودہ سند قابل اعتبار ہونی چاہیے۔

اس کا جواب ہم سے نہیں ان نقادان فن اور ماہرین علم حدیث سے دریافت کیا جائے، جنہوں نے امام حاکم کے ذوق کا احترام نہ کرتے ہوئے انتہا درجہ متساہل اور شرائط کے بارے میں کمزور کہا ہے۔ امام سخاوی (سنہ ۱۴۹۶ء) نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ انہ متساهل فی مستدركه الذی شرط فیه المشی علی شرط الشیخین او احدهما حتی ادرج فیه الموضوع فضلا عن الضعیف۔

یعنی — حاکم نے اپنی مستدرک کے بارے میں دعوٰے کیا تھا کہ اس کی روایات بخاری اور مسلم کے شرائط کے مطابق ہی روایت کر دی گئی ہیں اور اس ادعا کے باوصف کہ وہ اس شرط کی پابندی کریں گے ضعیف تو ضعیف موضوع روایات کو بھی اس میں بھر دیا ہے۔

(الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ طبع قدسی مصر ص۱۶/۱۱ تا ۱۶)

امید ہے کہ سخاوی کی یہ تصریح امام حاکم کی سند کی حیثیت واضح کر دینے کے لئے کافی رہے گی۔

مکۃ المکرمۃ ۲/۹۲

وحدت ادیان اور اہل کتاب کے ایمان کی حقیقت

نمبر ۲

ان الذین آمنوا والذین هادوا والنصاری والصابئین من آمن باللہ والیوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف

علیھم ولا ھم یحزنون

" جو لوگ ایمان لاچکے ہیں وہ ہوں یا وہ لوگ ہوں جو یہودی ہیں یا نصاریٰ اور صابی ہوں ان میں سے جو کوئی بھی خدا پر، آخرت کے دن پہ ایمان لایا اور اس کے اعمال بھی اچھے ہوئے تو وہ اپنے ایمان اور عمل کا اجر اپنے پروردگار سے ضرور پائے گا۔ اسکے لئے نہ تو کسی طرح کا کھٹکا ہوگا اور نہ کسی طرح کی غمگینی (بقرہ ٦٢)

قول فصیل ابو عبداللہ ابن حزم اور ہبۃ اللہ صلا نے اپنی اپنی ہمنام کتابوں " الناسخ والمنسوخ" میں لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو آل عمران کی حسب ذیل آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔

ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه (٨٥)

وجۂ تنسیخ طبری نے ابن عباس کے حوالے سے لکھا ہے کہ آپ کے خیال میں اللہ سبحانہ نے یہود و نصاریٰ اور صابئین سے عمل صالح کے عوض " الجنۃ " کا جو وعدہ فرمایا تھا وہ ومن یبتغ غیر الاسلام کے نزول سے منسوخ ہو گیا یعنے کہ اسلام کے ماسوا کوئی بھی چیز قابل قبول نہیں ہوگی۔ (تفسیر طبری طبع دار المعارف مصر جلد ۲/ ١۵۵)

قول فصیل آیۂ زیر بحث کے ضمن میں جو کچھ سمجھا گیا ہے۔ اس پر کسی نے بھی غور نہیں فرمایا کہ یہ آیت دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتی ہے

(الف) اگر تو ایمان سے وہ ایمان مراد ہے جو ظہور اسلام سے پہلے کا تھا تو اس صورت میں اسلام سے اسکے متعارض ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس وقت ان کے لئے اسلام ایک نامعلوم اور مجہول شئے تھی، اور مجہول اشیاء پر ایمان لانے کا انسان مکلف نہیں ہو سکتا۔ اور اگر

(ب) ایمان سے مراد یہ ہے کہ ان فرقوں میں سے جو فریق بھی بعثت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام تک موجود رہا اور آنحضرت پر ایمان لے آیا تو اس کے لئے بھی جنت ہے تو یہ بھی حقیقت میں اسلام پر ایمان لے آنا ہی ہے ۔ الا اس صورت میں کہ اہل کتاب ذات خداوندی اور آخرت پر ایمان لے آنے کے لئے کوئی واضح اختلافی موقف اختیار نہ کریں اور اس صورت میں بھی ہر گا یہ کہ اللہ سبحانہ اپنے وعدے کے پابند نہیں رہیں گے ۔ رہا یہ سوال کہ ان کے اعمال کا کیا بنے گا ؟ تو ظاہر ہے کہ جب ایمان کے بارے میں اختلافی موقف اختیار کرنے پر " الجنۃ" کے وعدے کی پابندی نہیں رہے گی تو سمجھ لینا چاہیئے کہ اعمال کی پذیرائی نہیں ہوئی اور پذیرائی نہ ہونے کی صورت میں آیۂ زیر بحث اور آیۂ ناسخ کا مضمون ایک ہی بن جائے گا، لہٰذا ہم مضمون آیات کہیں بھی ایک دوسرے کی ناسخ نہیں بن سکتیں، تائید و توثیق ہی کی امید رکھنی چاہیئے ؛ نسخ کا تکلف بے معنی ہو جائے گا ۔

دین کسے کہتے ہیں سابقہ سطور میں دونوں آیتوں کو ہم مضمون دکھلایا گیا تھا۔ اب ہم اختلافی زاویہ سے بحث کر کے ہر آیت کا " محور" الگ الگ دکھلائیں گے اور جداگانہ محور اور دائرہ کار کے باعث ہی

دونوں کی صلاحیت نسخ کی حقیقت واضح کریں گے۔ وباللہ التوفیق!

منسوخ ہذا میں جس آیت کو ناسخ تبلایا جاتا ہے اس میں "الاسلام" کا لفظ قابلِ غور ہے جو ضابطۂ حیات کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ فرمایا کہ

جو کوئی اسلام کے سوا کوئی اور ضابطۂ حیات اختیار کرے گا اس سے وہ کبھی قبول نہیں کیا جائے گا اور آخر کار (تجربہ کرکے دیکھ لے کہ) ضرور نقصان اٹھائے گا۔ (آلعمرآن ۸۵)

"الاسلام" کی طرح "دینًا" کا لفظ بھی پہلودار اور متعدد مفاہیم کا حامل ہے۔ ازاں جملہ ——

غلبہ، اقتدار، حکومت، مملکت، آئین، قانون، نظم و نسق، فیصلہ، ٹھوس نتیجہ، جزا و سزا—— ہیں۔

دوسری طرف یہ لفظ اطاعت و فرماں پذیری کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ آیۂ ناسخ میں اس کے معنے "ضابطۂ حیات" کے ہیں۔ یعنے ہمارے معاشرے کا نظام ہماری زندگی کا ضابطہ، ہماری حکومت کا قانون، ہماری اقتصادیات کا منشور اور ہماری مملکت کا آئین "الدین" کی جامع اصطلاح میں سمو دیا گیا ہے۔

اسلام اور دین کا یہ مترادف مفہوم واضح کرتا ہے کہ

—— اس آئین کی رُو سے انسانوں کی آزادی اور پابندی کی حدود مقرر کرنے کا پورا اقتدار خدا کو حاصل ہے کسی اور کو نہیں اور اس کا یہ اقتدارِ اعلیٰ اس کی کتاب (قرآن کریم) کے ذریعہ بروئے کار آتا ہے۔

اس مفہوم کی روشنی میں ناسخ آیت اس نظام اور ضابطۂ حیات کی طرف بلا رہی ہے جس کے قیام کے بعد کسی دوسرے آئین مملکت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اب منسوخ آیت کی طرف آیئے کہ

اس میں کسی نظامِ مملکت یا آئینِ حکومت سے بحث نہیں کی گئی۔ بلکہ عقیدے کی تصحیح اور تطہیر کرتے ہوئے بلا امتیاز مذہب و ملت سب کو ذہن نشین کرایا گیا ہے کہ وہ جونسا طریق کار بھی اختیار کریں لازم ہے کہ اللہ اور یومِ آخرت کو نہ بھلائیں اور ساتھ ہی عملِ صالح سے بھی غافل نہ ہوں کہ حصولِ نجات کے لئے ان ذرائع کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس آیت میں ضمناً یہ بات بھی صاف کردی کہ حصول نجات کا یہ پروانہ اہلِ توحید ہی کو ملے گا، اہلِ شرک اس کے مستحق نہیں ہوسکتے کہ ان کے اعمال ہی ساقط ہوجاتے ہیں۔ فرمایا

جو لوگ ایمان لاچکے یا وہ لوگ جو یہودی نصاریٰ یا صابی (زکریا علیہ السلام کی امت) ہیں عقیدہ توحید کو آئیڈیل بنانے کے باعث ان پر لازم ہے کہ ایمان اور عمل صالح کا مظاہرہ کرکے حصول نجات کا سامان کریں۔

ان مفاہیم کی صورت میں دونوں آیتوں کا محور اور دائرۂ کار مخصوص و جدا ہوجاتا ہے۔ اور وہ ایک دوسرے کے مفہوم میں خلل انداز و متصادم نہیں ہوسکتیں، لہٰذا ان میں سے نہ کوئی منسوخ ہوسکتی ہے اور نہ ہی ناسخ۔

یہ یاد رہے کہ قرآن کے ماسوا کسی بھی ضابطۂ حیات کو قبول نہ کرنے کا مقصد یہ بھی ہے کہ ہماری "پیشوائیت" نے شریعت کے کارخانے میں جو مسائل ڈھال رکھے ہیں وہ بھی "غیر الاسلام" کی ذیل میں آسکتے ہیں صرف یہود و نصاریٰ کی شریعتوں ہی کی نفی مطلوب

نہیں تھی ۔ وھوالمقصود !

اس وضاحت کی روشنی میں دیکھنا یہ ہوگا اگر زیر بحث آیت میں یہ کہہ دیا جاتا کہ مسلمان یہودی، نصاریٰ اور صابی عقیدہ توحید پر متحد ہونے کے بعد مل کر جو ـــــ آئین مملکت بنائیں گے قابل قبول ہوگا تو اس وقت ہی "مفروضہ ناسخ" کی صورت میں واضح کردینا مناسب ہوتا کہ "سوائے اسلام کے کوئی بھی آئین قابل عمل و قابل تسلیم نہیں ہوگا۔" مگر یہاں اس نوعیت کا صریح تضاد نہ تو موجود ہے اور نہ ہی تنسیخ کی حاجت !

وحدتِ ادیان

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ دنیا میں رسول اگر نہ بھی آتے تو بھی انسان پر توحید واجب تھی۔ مقصد یہ کہ اس طرح اصطلاحی مسلمان کے علاوہ ہر وہ شخص جو توحید کا قائل ہو اس کی نجات ممکن بنا دی جائے۔ ہند میں اس کو "وحدتِ ادیان" کے روپ میں پیش کیا گیا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث عقیدۂ توحید سے بحث ضرور کرتی ہے لیکن اس کے بین السطور سے انبیاء پر ایمان لانے کی نفی نہیں ہوسکتی اور نہ ہی "دین" ہمہ جہت محدود ہو کر اسی ایک ہی عقیدہ میں سمٹ کر اسلام کے وجود کو غیر ضروری ٹھہرا سکتا ہے۔ "دین" "ایک کُل" کی حیثیت رکھتا ہے اور توحید اس کے جُز کی حیثیت ! کل کے لئے لازم ہے کہ اس کے تمام اجزاء پر ہی عمل اور عقیدہ رکھا جائے کسی ایک جز کی تصدیق سے اس کے باقی اجزاء سے مستغنی نہیں ہوا جاسکتا۔ خاص کر آیۂ زیر بحث میں جن لوگوں کو ایمان اور عمل کی طرف بلایا گیا ہے ان میں اہل اسلام بھی شامل ہیں، یعنے جو لوگ "کل" اور "جز" پر یکساں عقیدہ اور عمل کے قائل تھے انہیں بھی مخاطب کیا گیا ہے۔ حالانکہ جو چیز انہیں پہلے ہی سے حاصل تھی اسکی طرف بلانے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ لیکن نہیں قرآن پاک اپنے مشن کے مطابق سچائیوں اور اصولوں کی طرف جب دعوت دیتا ہے تو اس کے لئے خویش و بیگانے کے خود ساختہ معیار کو ملحوظ نہیں رکھتا ان سب سے یکساں طالب ہے کہ اس کے مطالب میں غور و فکر کریں، اس کے رہنما اصولوں کی تصدیق کریں اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مختصر مگر جامع دو باتوں کو ذہن میں رکھیں کہ آخر توحید اور آخرت پر ایمان رکھے بغیر نجات ناممکن ہے !! ـ مسلمان جو رسالت کے معترف بھی تھے انہیں بھی اہل کتاب کی صف میں کھڑا کر کے عمل صالح اور ایمان کی طرف بلانے سے واضح ہوتا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں رسالت کے وجود کی نفی نہیں کی گئی ہے۔

فرض کرو کہ ہمارے بہت سے حضرات "کل" پر متفق ہونے ہی کو "وحدتِ دین" سے تعبیر کرتے اور "جز" پر عمل کر کے کامل ہم آہنگی کو ضروری نہیں سمجھتے تو کیا وہ بتلا سکتے ہیں کہ ان کی پاس خاطر مسلمان اگر اپنے اساسی عقیدے "اعترافِ رسالت" کو ضروری نہ بھی سمجھیں تو کیا وہ بھی ان کے جذبۂ خیرسگالی کا احترام کرتے ہوئے اس طرح کی رواداری کے لئے آمادہ ہو سکتے ہیں؟ جواب اگر نفی میں ہے تو کیا رواداری، ٹالریشن، ایثار اور قربانی کی ضرورت صرف مسلمانوں ہی کو لاحق ہے کہ وہ ان سے ایک "جز" میں "اشتراک و اتحاد" کی خاطر اپنا سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر ان کے مقرب بنے رہیں؟ ایسا تصور کرنے والے غالباً قرآن حکیم کی "عمومی پالیسی" کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ اس نے "وحدت" اور انسانی ذہنوں کے فاصلوں کو کو کم کرنے کے اور بھی اصول عطا کئے ہیں ان پر عمل کر کے بھی ہم متحد ہو سکتے ہیں۔ "سیکولر سماج" کے لئے ضروری نہیں کہ ہم فرقہ بندی کے معیاروں کو سامنے رکھ کر ہی ایک دوسرے سے "قربت" کے معاملے طے کریں۔ توحید، انبیاء، عالمِ غیب

اور احکام الٰہی آغازِ عالم سے ان کے حقائق یکساں ہیں اور یکساں رہیں گے۔ اسی طرح معاملات کی صداقت اور اخلاق کی طہارت کا معیار ہمیشہ سے ایک ہے اور ایک ہی رہے گا۔ قتل ناحق اور دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تصرف میں لانا جن کے انواع چوری، ڈاکہ زنی، غصب، خیانت اور نفرت ہیں، ہمیشہ ممنوع رہے ہیں اور رہیں گے۔ جھوٹ کا بُرا اور سچ کا اچھا ہونا کبھی بدلا ہے اور نہ بدلے گا۔ یہ ہے "دینِ فطرت" یہ ازل سے ایک ہے اور ایک ہی چلا آتا ہے، اور ہمیشہ چلا جائے گا۔ اس حد تک اس میں "وحدت" وغیرہ کی گنجائش ہے۔ مگر اس کے لوازم از "مظاہر حالات" ایک نہیں رہ سکتے۔ علمائے نفس نے اپنے تجربات سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایک "چیز" جو کبھی اعتراض کا مورد تھی دوسرے وقت میں مستحسن سمجھی جانے لگتی ہے اور جو کبھی مستحسن تھی وہ دوسرے وقت میں قابلِ اعتراض بن جاتی ہے اور جس طرح ہر چیز میں تغیر فطرتِ انسانی ہی کا لازمہ ہے، اسی طرح "اشیاء" کے "حسن و قبح" کے نئے معیارات معین کرنا بھی حضرتِ انسان ہی کا کام ہے اور یہی کام سرانجام دینے کے لئے مسلمانوں کے پاس رہنما اصولوں کا ایک مجموعہ ہے جسے قرآن کہا جاتا ہے اور مسلمان اس کی روشنی میں نہایت آسانی کے ساتھ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ بس یہیں سے ہمارا اور ان کا راستہ الگ ہو جاتا ہے ہم کہتے ہیں کہ وحی الٰہی کے عطا کردہ فطری رہنما اصولوں سے روشنی حاصل کر کے ہی راہ کی ٹھوکروں سے بچا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی کا نام تو اسلام ہے اور اگر ہیر پھیر کر اسلام ہی کا سہارا تلاش کرتے رہیں تو غیر مسلموں کی فکر و نظر کا کیا بنے گا؛ ہم کہتے ہیں کہ ان کے فکر و نظر کو کسی طرح کی گزند نہیں پہنچ سکتی وہ مطمئن رہیں۔ اسلام نے اہلِ کتاب سے معاشرتی میل جول، رشتے ناطے اور تقاریب میں شمولیت اور تناولِ طعام جیسے امور میں غیر محدود اجازت دے کر بھائی چارے اور قربت کے احساس کی حوصلہ افزائی کی ہے اور ہم چاہیں تو اس کے عطا کردہ اصولوں کی روشنی میں "ذہنی فاصلوں" کو کم کرنے کے اور بھی ذرائع تلاش کر سکتے ہیں۔ اسلام کی روح اور پالیسی اس سے مانع نہیں ہو سکتی، لیکن ان کا اصرار ہے کہ جب تک اسلام نام کی شئے سے دستبردار نہ ہوا جائے قربت اور اتصال محال ہے، یعنی کہ وہ یکطرفہ قربانی اور ایثار کے قائل ہیں اور یہ ان کا حق ہے اور ہم چاہتے تھے کہ تمام فریق مل کر کوئی "متحدہ موقف" اختیار کر لیتے، لیکن افسوس ہے کہ "متحدہ موقف" کے لئے انہوں نے جس آیت کو چنا ہے اس کا تعلق مسلمانوں کے تفسیری زاویہ سے اُخروی زندگی سے ہے۔ وہ عقیدے کی تصحیح کے بعد انجام کے صلے میں جس مژدہ جانفزا کا اعلان کرتی ہے اس کا لب و لہجہ دنیاوی زندگی کی عکاسی نہیں کرتا۔ فلھم اجرھم عند ربھم !! اس کے برعکس دوسری مزعومہ ناسخ آیت قرآنی ضابطۂ حیات کے ماسوا تمام ضابطوں کو مسترد کر کے واضح کرتی ہے کہ ایسا ہونا اسی دنیا ہی میں ممکن ہے۔ یعنی کہ اس آیت کا تعلق آئین مملکت سے ہے جسے تسلیم نہ کرنے کے معنی بغاوت کے ہوں گے۔ لہٰذا وارننگ دے دی کہ اس آئین کے متبادل دوسرے کسی آئین کی پذیرائی نہیں ہو سکے گی۔ اس آئین کو ٹھکرانے والے جلد ہی محسوس کریں گے کہ وہ کتنے گھاٹے میں ہیں اور متبادل غیر اسلامی آئین کس حد تک انہیں تباہی کے کنارے لگا چکا ہے۔ (عمران ۸۵)

بنا بریں جب دونوں آیات "وحدتِ ادیان" کے فلسفہ سے بحث ہی نہیں کرتیں۔ ایک کا موضوع عقیدے کی تطہیر اور عملِ صالح کے اخروی صلے سے ہے اور دوسری کا اسلامی آئین کی دنیاوی زندگی میں پابندی کرنے کی قانونی حیثیت واضح کرنے سے ہے۔ انہیں کسی تدبیر سے غیر متعلقہ موضوع سے وابستہ کر کے پھر فرضی تصادم اور تضاد کا چکر چلا کر ایک کو منسوخ اور دوسری

کو ناسخ بنانا بڑی ہی جسارت ہوگی۔ اعاذنا اللہ منہ

اس مقام پر آیۂ زیر بحث میں واقع لفظ "ایمان" کی تشریح میں ابن جریر طبری (۹۲۳ء) کا تاثر یہ ہے کہ

—— لیس المعنی فی المؤمن الذین ظننته من انتقال عن دین الیٰ دین کانتقال الیهودی والنصرانی الی الایمان یعنی —— ایمان کے وہ معنے نہیں جو تم نے سمجھ رکھے ہیں کہ ایک دین کو چھوڑ کر دوسرے دین کو اختیار کر لینا ایمان ہے؛ جیسے کسی یہودی اور نصرانی کا (آنحضرتؐ پر) ایمان لے آنا ہو۔

(طبری دارالمعارف ۲/۱۴۸/۱۴ تا ۱۶)

ولکن معنی ایمان المؤمن فی هذا الموضع ثباته علی ایمانه وترکه تبدیله

بلکہ اس مقام پر مومنوں کے ایمان لے آنے کے معنی ہیں اپنے تازہ ایمان پر مضبوطی سے جم کر اس کے بدلے سابقہ (غیر اسلامی) عقیدے کو دوبارہ اپنانے کے خیال کو ترک کر دینا (طبری ۲/۱۴۸/۲۰)

یہ امام طبری کی رائے ہے جسے موقع محل کی مناسبت سے ہم نے درج کیا ہے۔ اس کی صحت اور درستی کے بارے میں اہل فکر جو رائے چاہیں رکھ سکتے ہیں۔

مفلوج استدلال بحث کے اختتام پر ایک اور زاویے سے جائزہ لیجئے تو اس سے بھی ناسخین کے "فالج زدہ" استدلال کی حقیقت آشکارا ہو جائے گی کیونکہ ان کی فکری پرواز (بزعم خود غلط) قرآن کی بلندیوں کو چھونے کے باوصف جس کجروی کا شکار ہو گئی ہے اس سے ان کے ذہنی افلاس کا پتہ چل جاتا ہے۔ یہاں دونوں آیات شرطیہ جزائیہ جملوں کی حیثیت رکھتی اور خبریہ انداز بیان کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان میں نسخ کا سراغ لگانا یا کسی طرح کا احتمال پیدا کرنا بڑی بے ضابطگی اور اصول شکنی ہوگی۔

اسکی سند کیسی ہے؟ آیۂ زیر بحث کی تنقید کے لئے ابن جریر نے جس سند کا سہارا لیا ہے نیز ان تنقید میں اس کی حیثیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ ذیل کی تنقید سے ہو سکتا ہے۔ ابن جریر نے سند کی تفصیل اس طرح دی ہے

حدثنی المثنی قال حدثنا ابو صالح قال حدثنی معاویه بن صالح عن علی بن ابی طلحة عن ابن عباس

"اس سند کے بارے میں شاہ ولی اللہ دہلوی پُر اعتماد لہجہ میں فرماتے ہیں کہ ابن عباس کی سب سند کو معتبر کہا جا سکتا ہے وہ یہی علی بن ابو طلحہ والی سند ہے۔ (الفوز الکبیر طبع کراچی)

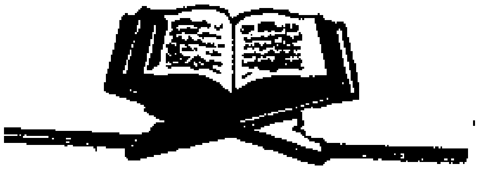
اس کے معنے یہ ہوئے کہ شاہ ولی اللہ اور ہمارے دیگر اکابرین کے نزدیک علی مذکور کی یہی سند ہی سلسلہ عباسی کی مضبوط اسناد کی عکاسی کرتی ہے، لیکن افسوس کہ شاہ ولی اللہ کے اس استقرار کے بین السطور ان کا یہ اعتراف بھی ملتا ہے کہ اگر یہ سند نہ ہوتی تو عباسی علم کے اسرار و رموز سے امت اسلام محروم رہ جاتی اور یہ سند بھی "جیادت" کے جوہر سے عاری ہونے کے باوجود اعتماد محض کا کام دے سکتی ہے۔ کامل وثوق اس پر بھی نہیں کیا جا سکتا ذیرِح —— تاہم ذیل کا فنی جائزہ بہت سی ان غلط فہمیوں کا ازالہ کر سکتا ہے جو اس سند کے بارے میں پائی جاتی ہیں کیونکہ یہ "علی" مدلس بھی تھے اور قاعدے کے مطابق "مدلس" جب تک اپنے شیخ سے سماع کی وضاحت نہ کرے اس کی روایت خامیوں کی آئینہ دار، محل نظر اور نا قابل حجت ہوتی ہے

خاص کر علی مذکور کے تعارف میں فن رجال کے ماہر علامہ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) نے تصریح کر دی ہوئی ہے کہ یہ شخص ابن عباس سے روایت تو کرتا ہے مگر نہ تو ابن عباس سے اس کی ملاقات ثابت ہے اور نہ ہی دور و نزدیک سے زیارت! ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے المراسیل (ص ۱۴۰) میں "دحیم" کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان علی ابن ابی طلحہ لم یسمع من ابن عباس التفسیر۔

یعنے ـ علی نے ابن عباس سے تفسیر سنی ہی نہیں ـ

امام تنقید ابن حاتم کی اس تحقیق کا مطلب یہ ہوا کہ علی نے ابن عباس کا نام لے کر جتنی بھی تفسیری روایتیں نقل کی ہیں ابن عباس ان کے ذمہ دار نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا یہ سند منقطع، مرسل اور انتہا درجہ کی ضعیف و ناقابل اعتماد ہے ابن حجر نے اس کے ایک اور پوشیدہ عیب کی نشاندہی بھی کی ہے جو اگرچہ بشری نقطہ نظر سے عیب نہیں ہے، تاہم اس عیب میں مبتلا شخص پر اعتماد بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ عارضہ وہم کا مریض بھی تھا اور ایک وہمی شخص اپنی فطری مجبوری اور طبعی عذر کی وجہ سے صحیح بات کرنے پر قادر ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کا حافظہ، دماغ غلط و صحیح میں امتیاز کرنے سے بالکل ہی قاصر ہو جاتا ہے۔ وہ معذور محض اور اضطراری نفسیات کا شکار ہوتا ہے۔ دین یا اس کے معاملات میں ایسے شخص کو اعتماد کے قابل نہیں ٹھیرایا جا سکتا۔ علی کے علاوہ سند کے ایک اور راوی ابو صالح جس کا پورا نام عبداللہ بن صالح تھا باین جلالت شان اور شیخ المحدثین ہونے کے باوصف "کثیر الغلط" یعنی انتہائی غلط بیان اور غلط گو تھے۔ محدثین نے اس کے بارے میں یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ آخر عمر میں اس کا دماغ چل گیا تھا۔ جس کی وجہ سے جان کر نہ سہی مگر غیر ارادی طور پر جھوٹ بولنا اس کا معمول بن چکا تھا۔ تنقید کے عربی الفاظ ہیں کہ لا یتعمد الکذب الا سهوًا۔ ایسے میں یہ فرض کر لینا کہ اس نے دماغ کی خرابی اور دروغ بافی کے باوجود سچ بھی کہا ہو گا ایک لایعنی بات ہے۔ امید ہے کہ آیہ زیر بحث کے بارے میں اس مشہور "سند" کے جائزے اور دیگر علمی توجیہات کی روشنی میں نسخ کے تمام احتمالات کی حقیقت واضح ہو چکی ہو گی اور جن لوگوں نے اس ناروا عمل کے لئے صحابہ کو اکسپلائیٹ کیا تھا ان کی خام فکری سے بھی پردہ اٹھ چکا ہو گا۔

مکۃ المکرمہ ۲/۸/۹۲م



حسن کلام کا نسخ

منسوخ ۳

وقولوا للناس حسنا

اور لوگوں سے حسین کلام اور حسن مقال کی روش اختیار کرو (بقرہ، ۸۳)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ بن حزم اور ہبۃ اللہ (ص ۱۲) نے لکھا ہے کہ حسن مقال کو فاقتلوا المشرکین حیث

وجدتموھم (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ پہلی آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ دوست ہو خواہ دشمن، مسلم ہو خواہ کافر ان سے خوش اسلوبی، خوش اخلاقی، عمدہ برتاؤ، اچھے اخلاق اور حسن مقال کی روش اختیار کرنی چاہیئے۔ لیکن یہ تعلیم چونکہ اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اسلام کے بنیادی نظریئے "مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کر دو" کے منافی تھی، لہٰذا سورہ توبہ کی (۵ ویں) آیت نے اسے منسوخ کر کے واضح کر دیا کہ ہمیں کم از کم اہل شرک سے حسن کلام کا سلوک نہیں کرنا چاہیئے۔

قول فیصل حسن کلام ہمارے لئے "مستقل حکم" کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن پاک نے مسلمانوں کے ساتھ نرمی اور نرم کلامی کا حکم تو دے ہی رکھا تھا، خود مشرک والدین کے بارے میں بھی ہمیں حکم ہے کہ ان سے نرمی اور نرم کلامی اور شفقت سے پیش آنا چاہیئے۔

امام ابوجعفر محمد بن علی عرف باقر (۱۳۶ھ) سے امام رازی بیان کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں ان ھذا العموم باق علی ظاھرہ وانہ لاحاجۃ الی التخصیص یہ آیت اپنے عمومی مفہوم اور جنرل پالیسی کی غماز ہے اور اسلام کی حسن مقال کی یہ پالیسی بلا شرط و تخصیص اپنے عموم پر ہی رہے گی۔

اس کی تائید میں رازی (۶۰۶ھ) ایک طویل شذرہ میں واضح کرتے ہیں کہ

وھذا ھو الاقوی والدلیل علیہ ان موسیٰ وھارون مع جلال منصبھما اُمرا بالرفق واللین مع فرعون کذالک محمد صلی اللہ علیہ وسلم مامور بالرفق وترک الغلظۃ وکذا قولہ تعالیٰ ادع الیٰ سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وقال تعالیٰ ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ وقولہ واذا مروا باللغو مروا کراماً وقولہ واعرض عن الجاھلین ۞

یعنی امام باقر کا یہ ارشاد ہر لحاظ سے موزوں، قوی اور مضبوط ہے اور ذیل کے دلائل اس کے موید ہیں مثلاً موسیٰ اور ہارون علیہما السلام کو باوجود جلالت شان یہی حکم دیا گیا تھا کہ فرعون کے ساتھ نرمی اور مدارات سے پیش آئیں، اسی طرح ہمارے آقا و مولا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے اسوہ کو دیکھا جائے تو آپ بھی مخالفین سے نرمی و نرم کلامی پر مامور تھے اور سخت کلامی سے روک دیئے گئے تھے کیونکہ وحی الٰہی کا منشا یہی تھا اور رہے گا۔ فرمایا

۱۔ خدا کی طرف بلانے کے لئے حکمت عملی اور متوازن طریق فہمائش کو اختیار کیا جائے

۲۔ دشمنوں کے خداؤں کو برائی سے یاد نہ کیا جائے۔ (کیونکہ)

۳۔ مومن کی شان یہ ہے کہ جاہل اور معاند کفار کی بیہودگی کا جواب شرافت اور کریم النفسی سے دیدے

۴۔ بلکہ جاہل کفار جو شرارتیں اور اذیتیں روا رکھتے ہیں انہیں بھی (جواب کا اہل سمجھ کر) منہ نہ لگائیں۔

(تفسیر کبیر طبع مصر ۱۹۳۵ء جلد ۳/ ۱۸۷)

پس حسن کلام جب اسلام کی عام پالیسی کا مظہر اور اخلاقیات اسلام کا روشن عالم ہے تو اسے آیہ سیف کیونکر منسوخ

کر سکتی ہے ؟

آیۂ سیف کی علمی توجیہہ

ناسخین قرآن نے زیر بحث آیت کی تنسیخ کے لئے سینکڑوں دیگر آیات کے نسخ کی طرح آیۂ سیف ہی کا سہارا لے رکھا ہے لیکن انہوں نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ فاقتلوا المشرکین (توبہ ۵) کا اسلوب شرطیہ ہے اور " المشرکون " سے وہی مشرک مراد ہیں جن کا اس آیت نے خود ہی تعین کر دیا ہوا ہے نہ کہ ہر مشرک خواہ وہ مقاتل ہو یا نہ ہو ؟ اشہر الحرام میں لڑائی جاری رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو ؟

اس کے معنے یہ ہوئے کہ جہاں یہ شرط نہیں پائی جائے گی وہاں مشروط کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکے گا — یعنی کہ پُر امن شہریوں کے خلاف نہ تو " سیف " کا استعمال جائز ہے اور نہ ہی حسن کلام کی ممانعت۔

یہ تو تھا آیۂ زیر بحث کا معروضی مفہوم — اب ذیل میں اس زاویہ سے بحث کی جائے گی کہ حسن کلام کو اسلام کا ر وشن " مالہ " تسلیم نہ کرنے کے باوصف اس کے نسخ کا جواز نہیں مل سکتا۔ کیونکہ آیۂ زیر بحث اس عہد و میثاق پر مشتمل ہے جو بنی اسرائیل سے لے کر انہیں حکم دیا گیا تھا کہ اپنے ماسوا لوگوں سے نرمی اور حسن کلام سے پیش آئیں۔

ابن الحصار کی ذیل کی توجیہہ اس بات کی غماز ہے کہ آیۂ زیر بحث بنی اسرائیل کے حکم کی ایک خبر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

ان الآیۃ حکایۃ عما اخذہ علی بنی اسرائیل من المیثاق فھو خبر فلا نسخ فیھا۔

یعنے — یہ غلط ہے کہ آیۂ سیف نے " قولوا للناس " کے حکم کو منسوخ کر کے مخالفین کو بذریعہ شمشیر سیدھا کرنے کا نیا حکم دے دیا ہے ؟ یہاں تو بنی اسرائیل سے لئے گئے اس عہد و پیماں کا ذکر ہے جس پر پابند رہنے کا انہیں حکم دیا گیا تھا۔ اس لحاظ سے یہ آیۃ ایک واقعہ کی خبر پر مشتمل ہے اور بیان واقعہ جیسا بھی ہو نسخ کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ (الاتقان طبع الازہریہ مصر جلد ۲ / ۲۲)

ابن الحصار (م ۱۴۱ھ) کی توجیہہ جیسی کچھ ہے نسخ کے ازالے کے لئے گوارا ہے۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا آبلہ فریبی ہے کہ سابقہ شریعتوں کے رہنما اصول جن میں کسی طرح کا تغیر واقع نہ ہوا ہو انہیں ہم ان بنا پر ہی ترک کر دیں کہ ان کے بارے میں " تجدید " کا رسمی اعلان نہیں ہوا ؟ نہیں نہیں قرآن پاک تنبیہہ کرتا ہے کہ اولٰئک الذین ھدی اللہ فبھداھم اقتدہ

" اے محمد ! (علیک السلام) یہ وہ لوگ تھے جنہیں اللہ سبحانہ نے ہدایت و رہنمائی کے واضح اصول عطا فرمائے تھے، لہٰذا تمہیں بھی حکم دیا جاتا ہے کہ ان کے رہنما اصولوں کے مطابق حرکت کرو۔ (انعام ۹۰)

وحی الٰہی کا یہ کھلا ارشاد واضح کرتا ہے کہ اہل کتاب کے اصولوں اور طریق کار سے جب تک واضح طور پر نہ روکا گیا ہو ان پر چلنا اسی طرح موجب ہدایت اور باعث نجات ہے، جس طرح کسی نئے حکم کی اطاعت کر کے روشنی حاصل کرنا موجب ہدایت " ہو سکتا ہے۔

لہٰذا ہمارے نزدیک " حسن کلام " ہمارے ہی " دین " کا ضروری جزء اور اخلاقیات اسلام کا بنیادی " شعار " ہے۔

آیۂ سیف جس موضوع سے بحث کرتی ہے " حسن کلام " سے اس کی نفی نہیں ہوتی اور جس طرح کی نفی کا اظہار کیا جا رہا ہے اس سے ہمارے مفسرین حضرات کے ذوق نسخ کی تسکین کا ایک وہمی اہتمام ہی کیا جا سکتا ہے حقیقی نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ منسوخ ڈھونڈ نکالنے سے انہیں زیادہ ثواب کی امید لگ جاتی ہے۔

مکۃ المکرمہ ۸ محرم ۹۲

اعلانِ معافی

فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ

منسوخ ۴

دشمن سے معاف اور درگذر کرو یہاں تک کہ اللہ سبحانہٗ اس کے خلاف کوئی حکم صادر نہ فرما دیں (البقرہ ۱۰۹)

دلیلِ ناسخ ابوعبداللہ ابن حزم اور ہبۃ اللہ رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ اس آیت کو سورہ توبہ کی حسب ذیل آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ولا بالیوم الآخر۔

یعنے ـــ "جو اللہ اور یوم آخرت پر یقین نہیں کرتے انہیں قتل کر دیا جائے" (توبہ ۲۹)

وجہِ تنسیخ پہلی آیت معافی کے اعلان کی متقاضی ہے اور دوسری اس کی نفی کرتی ہے۔

قولِ فیصل نسخ کے معنے ہیں نئے حکم کے ذریعہ سابقہ حکم کو باطل یا مسترد کر دینا۔ لیکن یہاں دوسری آیت نے پہلی آیت کے خلاف ایسی پوزیشن اختیار ہی نہیں کی اور یہ ہو بھی کیونکر سکتا ہے جب کہ پہلی آیت کا مفہوم بھی وہی کچھ تھا جو کہ دوسری کا ہونا چاہیے۔ یعنے پہلی آیت میں یہودیوں کو اس وقت تک ہی معاف کر دینے کا حکم تھا جب تک ان کی بدعہدی اور بغاوت کی سزا کے طور پر اللہ سبحانہٗ نے یہود بنی قریظہ کے خلاف گرفتاری اور قتل کا حکم نہیں دیا تھا۔

(ملاحظہ ہو تفسیر خازن طبع حلبی مصر جلد ۱/ ۹۶)

یعنے کہ ـــ بدعہدوں کے حق میں اعلان معافی عارضی اور وقتی تھا اور جب وہ ٹائم گزر گیا تو صورت حال پہلی وضع پر قائم نہیں رہی اور قاعدہ بھی یہی ہے کہ عارضی اور وقتی احکام میں نسخ ہوتا ہی نہیں ـــ جلال الدین سیوطی۔ مکی سے نقل کر کے تائید کے طور پر لکھتے ہیں کہ فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ محکم غیر منسوخ لانہ مؤجل باجل والمؤجل باجل لا نسخ فیہ۔

یعنے "آیۂ زیر بحث غیر منسوخ، محکم اور ایک خاص حالت سے وابستہ ہے اور قاعدے کے مطابق کسی بھی حالت سے وابستہ احکام میں نسخ سرایت نہیں کر سکتا۔ (الاتقان طبع الازہریہ ۱۹۳۰ء مصر جلد ۲/ ۲۱)

علت سے وابستہ احکام کی پوزیشن جلال الدین سیوطی "نسخ" اور "نساء" میں فرق بتلاتے ہوئے آیۂ زیر بحث کو "نساء" کی ذیل میں لاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ الثالث ما امر بہ لسبب ثم یزول السبب کالامر حین الضعف والقلۃ بالصبر والصفح ثم نسخ بایجاب القتال وھذا فی الحقیقۃ لیس نسخا بل ھو من قسم النساء۔

یعنے ـــ بسا اوقات یوں بھی ہو جاتا ہے کہ کسی ایک سبب کو ملحوظ رکھ کر اس کے مطابق حکم دیا جاتا ہے۔ لیکن بعد میں وہ سبب زائل ہو جاتا ہے جیسے "دفاعی" اور افرادی قوت کی کمی کے باعث عفو، درگذر اور صبر کا حکم دے دیا گیا تھا۔ لیکن بعد میں دفاع جب مضبوط ہونے لگا، افرادی قوت نے توانائی بخشی تو اس وقت صبر و عفو کے اسباب زائل ہوتے چلے گئے اور یہ عملاً منسوخ ہو کر رہ گئے۔

لیکن ٹھہریئے ذرا۔ اسے یا اس نوعیت کے احکام کو نسخ سے پھر بھی تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے احکام دراصل "نساء" کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ ان پر نسخ کا اطلاق جائز ہی نہیں ہے۔ (الاتقان طبع مذکورہ ۲/۲۱)

اس کے بعد جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں کہ

وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من ان الآية في ذالك منسوخة بآية السيف وليس كذالك بل هي من المنساء بمعنى. كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تقتضي ذالك الحكم بل ينتقل بانتقال العلة الى حكم آخر وليس بالنسخ انما النسخ الازالة للحكم حتى لايجوز امتثاله.

یعنی اس قاعدے کی روشنی میں بہت سے ان لوگوں کے لب ولہجہ اور دلائل کی رکالت واضح ہوجاتی ہے جو منفی انداز میں آیۂ زیربحث کو منسوخ کرنے کے لئے آیہ قتال (توبہ ۲۹) کا سہارا لیتے رہے۔

ان لوگوں نے جس آیت کو نسخ کی خراد پر چڑھایا ہے اتنا بھی سوچنا گوارا نہیں کیا کہ وہ "منساء" قسم کی آیت ہے، جس کی تعریف یہ ہے کہ

جس امر کی کسی بھی علت کے باعث اتباع واجب ٹھہری تھی بعد میں وہ علت "منتقل ہوگئی اور اسی طرح سابقہ حکم بغیر علت ہی کے رہ گیا تو اس صورت میں نیا حکم نئی علت سے وابستہ ہوکر ایک نئی حیثیت سے ظہور پذیر ہوگا، کیونکہ اب "انتقال علت" کا مرکز یہی نیا حکم ہی متصور ہوگا۔ اور جن مسائل واحکام کی تکنیک اس انداز کی ہو ان پر نسخ کا فارمولا استعمال نہیں ہوسکتا !!

خاص کر یہ بات مت بھولئے کہ نسخ کے مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ منسوخ شدہ حکم ہمیشہ کے لئے اس طرح زائل ہوجائے کہ آئندہ کسی بھی وقت میں اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوسکتا ہو۔

(الاتقان طبع مذکور جلد۲ /۲۱/۱۸تا۲۴)

اور ظاہر ہے کہ آیۂ زیربحث کی ایسی پوزیشن کبھی تھی اور نہ ہے۔ اس کا لفظ "حتی" اس کی حیثیت متعین کرکے نسخ کی بھنور سے نکالنے کے لئے کافی ہے۔ اگر حسن نیت کا دخل ہو تو

رازی کے زاویہ سے

فخر المفسرین فخرالدین رازی لکھتے ہیں کہ

فاعفوا واصفحوا احسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لايجوز نسخه

"اے مخاطب ایسا انداز بیان اختیار کرو جس میں خیرخواہی اور شفقت کے ساتھ کچھ تشدد بھی ہو۔

(کیونکہ بقول سعدی ؎ درشتی و نرمی بہم در بہ است
چو رگ زن کہ جراح و مرہم نہ است)

اور اس تفسیر کی رو سے بھی آیۂ زیربحث کو منسوخ کرنے کا جواز نہیں مل سکتا (تفسیر کبیر جلد۳/۲۷۲)

رازی کے زاویہ سے اس آیت کا تعلق اخلاقی تعلیمات سے ہو جاتا ہے "جنگ و قتال" کی نفی یا اس طرح کی کوئی اور بات سے نہیں ہوتا۔

ابن عباس باسناد تفاسیر سے رجوع کرنے پر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے والوں میں ابن عباس کے بعض تلامذہ، قتادہ ۔ ربیع اور سدی کا نام نمایاں طور پر آتا ہے جسے ہم تفسیری نوعیت کی رائے سے تعبیر کر کے نظر انداز کر سکتے ہیں۔ البتہ ابن جریر طبری کی وضاحت کی رو سے اس آیت کو ابن عباس بھی منسوخ کہتے تھے وغیرہ ۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ابن عباس کی سند میں وہی علی بن ابی طلحہ واقع ہے جس پر منسوخ ۲ میں جرح ہو چکی ہے۔ لہذا ہم یہ ماننے کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتے کہ فی الواقع ابن عباس کا مسلک وہی ہو گا جو علی مذکور نے بیان کیا ہے (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱، ۱۲۶ اور ۲۵)

سچائی زمان و مکان سے آزاد ہے

منسوخ ۵

ولنا اعمالنا ولکم اعمالکم

اور ہمارے لئے ہمارے اعمال ہیں، تمہارے لئے تمہارے اعمال (بقرہ ۱۳۹)

وجہ تنسیخ ہبۃ اللہ (ص۱۱) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو جماعت مفسرین کے نقطۂ نظر سے آیۂ سیف (توبہ ۵ یا ۲۹) نے منسوخ کر دیا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ مشرکین، کفار، اور معاندین اسلام سے نظریاتی اور عقیدے کا اختلاف ہی کافی رہے گا۔ لیکن اس کے برعکس دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ جب تک دشمنان اسلام اسلامی نظریۂ حیات اور فلسفہ کو تسلیم نہ کر پائیں انہیں تہ تیغ کیا جائے۔

قول فیصل قرآن پاک کی زیر بحث آیت کا ایک ٹکڑا ہے کہ جس مفہوم پر منطبق کیا گیا ہے۔ دلائل اور حقیقت اس کی تائید سے قاصر ہیں، خاص کر آیۂ زیر بحث اس غرض کے لئے نازل ہی نہیں ہوئی کہ دشمنان اسلام سے تعرض ہی نہ کیا جائے؛ بلکہ پوری آیت کا مفہوم یہ واضح کرتا ہے کہ

مسلمان توحید اور خدا پرستی کی راہ پر چلتے تھے اور اسی پر ہی یہودی ان سے چڑتے تھے۔ اس پر مسلمانوں سے کہا گیا کہ ان سے کہہ دو کہ ـــ خدا پرستی کے شیوے ہی سے تمہیں اختلاف ہے؟ حالانکہ ہمارا تمہارا دونوں کا پروردگار وہی ایک ہے، اور خدا پرستی ہی باعث نزاع ہے تو ہمارے لئے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لئے تمہارے اعمال اور ہمارا طریقہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ صرف اسی کی بندگی کرنے والے ہیں۔

اسلام دشمنی کی وجہ اس (۱۳۹) آیت سے قبل یہودیوں کا مسلمانوں سے یہ جھگڑا بیان کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک یہودی ہونا ہی صداقت کی دلیل ہے۔ وہ کہہ رہے تھے کہ کونوا هودا او نصارى

تھتدوا ۔

" یہودیوں نے کہا یہودی ہو جاؤ ہدایت پاؤ گے ۔ نصاریٰ نے کہا نصرانی ہو جاؤ ہدایت پاؤ گے (۱۳۵)

اس ادّعا اور بیہے کے پس منظر میں یہود و نصاریٰ کی ذہنیت کا پتہ چل سکتا ہے کہ وہ اس بنا پر ہی اسلام سے چڑتے تھے کہ دین ــ ان کے مذہب کی طرح قدیم اور رائج نہیں تھا ، نیا اور غیر متعارف تھا ۔ امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری نے لکھا ہے کہ

" یہودیوں کے اس پندار کے جواب میں اسلام کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال کے مطابق ہی جزا اور صلے کا مستحق ہو سکتا ہے ، مذہب کی قدامت ، کتاب کی قدامت اور نبوت کی قدامت اس کا سبب نہیں ہے اور نہ ہی عالی نسبی کو اس میں کچھ دخل ہے (خلاصہ از طبری طبع حلبی ۱۹۵۴ء جلد ۱/ ۵۷۲)

امام رازی نے بھی اپنے مخصوص زاویے سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ " یہودی نبوت اور ایمان کا صرف اپنی ہی قوم کو مستحق ٹھہراتے تھے کہ نحن ابناء اللہ واحباءہ ہم خدا کے دوست اور اس کے خاندان میں سے ہیں ۔ لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاریٰ لہٰذا جنت کا حقدار کوئی نہیں ہو سکتا ماسوا یہود اور نصاریٰ کے ۔ کونوا هودا او نصاریٰ تھتدوا ۔ ہدایت یافتہ ہونے کا معیار یہی ہے کہ تم یہودی یا نصاریٰ ہو جاؤ ۔

یہودی برتری کی اسی نفسیات کو سامنے رکھ کر معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک نجات اور صداقت کا معیار عالی نسبی اور قدامتِ دین و کتاب کا عقیدہ تھا ، عمل صالح اور تعمیری کردار نہیں تھا ۔ حتّٰی کہ انہیں جب خدا پرستی کی دعوت دی جاتی تو اس وقت بھی انہیں یہی غرور قبول حق سے مانع رہتا کہ عرب کون ہوتے ہیں توحید کا درس دینے والے ــ ؟ پس جب توحید کے بارے میں ان کی کٹ حجتی آڑے آ رہی ہے تو نمائندہ اسلام کو چاہیئے کہ ان کے بارے میں اپنے لہجے میں خاصی نرمی پیدا کرے اور انہیں ذہن نشین کرا دے کہ اگر اتنی سیدھی سی بات بھی تمہاری سمجھ میں نہیں آسکتی تو لیجئے ہمارا عمل ہمارے لئے اور تمہارا عمل تمہارے لئے ۔ ہمارا اخلاص تو اللہ کی وحدت کا متقاضی ہے مگر تمہارا مذہب اس خلوص کے منافی ۔

(خلاصہ تفسیر رازی طبع مصر ۱۹۳۸ء جلد ۴/ ۹۷)

اس مفہوم میں کفر سے مصالحت کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ ہی ان کے معاندانہ عمل کا اعتراف ! تاکہ اس بہانے آیہ کے نسخ کا جواز نکالا جا سکے ؟ کیا سچائی کو زمان و مکان کی حد بندیوں سے آزاد تسلیم کرنا بھی اعتراف کفر کے برابر ہو سکتا ہے ؟

قبلہ رُخ ہونے کا حکم

فاینما تولوا فثم وجہ اللہ

جدھر تم رخ کرو ادھر خدا کی ذات ہے (بقرہ ۱۱۵)

منسوخ ۶۰

قل للہ المشرق والمغرب

کہد یجئے کہ مشرق و مغرب سب خدا ہی کا ہے (بقرہ - ۱۴۲)

دلیل ناسخ ابوعبداللہ بن حزم اور ہبۃ اللہ (ص۱۱ و ص۱۳) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو وحیثما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ نے منسوخ کر دیا ہے یعنے

"تم لوگ جہاں ہوا کرو (قیام صلاۃ کے وقت) اسی مسجد (الحرام) کی طرف منہ کر لیا کرو۔" (بقرہ ۱۴۴)

وجہ تنسیخ زیر بحث آیات میں" جہت کعبہ" کی تخصیص کا ذکر نہیں ہے۔ جب کہ ان کے برعکس دوسری آیت میں پوری وضاحت سے حکم دیا گیا ہے کہ "جہاں کہیں رہو وقت صلاۃ آ جائے تو قبلہ رخ ہو جاؤ" اب اگر تقابلی جائزہ لیا جائے تو دونوں آیتیں مختلف احکام پر روشنی ڈالتی اور متضاد پالیسی کا اظہار کرتی ہیں۔ لہذا ابن عباس وغیرہ نے یہی مناسب سمجھا کہ زیر بحث آیات کو منسوخ ہی کر دیا جائے بلکہ علی بن طلحہ کی سند کی رو سے آپ یہاں تک قائل تھے کہ آپ کے نزدیک کان اول ما نسخ من القرآن القبلۃ۔

"قرآن کا سب سے پہلا حکم جو نسخ کی زد میں آیا وہ قبلہ ہی تھا (طبری طبع الحلبی جلد ۱/ ۵۰۲)

قول فیصل آیہ " وللہ المشرق والمغرب " کو علی بنیادوں پر منسوخ کہا ہی نہیں جا سکتا کیونکہ ان کا نزول۔ مشرق و مغرب میں سے کسی جہت کی طرف متوجہ ہو کر صلاۃ قائم کرنے کے جواز کے لئے نہیں ہوا۔ بلکہ جو اہل کتاب توجہ الی الکعبہ پر معترض ہوئے تھے ان کے رد میں کہا گیا کہ۔ مشرق و مغرب کا مالک بھی تو خدا ہی ہے اسی ہی خدا نے اگر تحویل قبلہ کا حکم دے دیا ہے تو تمہیں اس پر کیوں ناگوار صورت حال کا سامنا کرنا پڑا ہے؟۔ غرضیکہ اس میں کسی شرعی حکم کا بیان نہیں ہوا ہے اور اگر بیان ہے تو اس بات کا ہے کہ مشرق و مغرب کا مالک بھی اللہ ہے۔

پہلا نسخ ایک سفسطہ ابن عباس کا یہ استقراء کہ سب سے پہلا نسخ قبلہ ہی کے باب میں واقع ہوا تھا۔ واقعات کی رو سے کئی خامیوں کا مجموعہ ہے۔ خاص کر جن حضرات نے اپنی مجروح انا کو تسکین دینے کے لئے ابن عباس کو ایکسپلائیٹ کیا ہے ان کی مجروح انا کی طرح شخصیت بھی مجروح ہے۔ یہ علی بن ابی طلحہ وہی صاحب ہیں جن پر منسوخ ۲ میں کھل کر گفتگو کی گئی تھی۔ یہ عارضہ وہم میں بری طرح مبتلا تھے۔ اس نے اپنی روایت میں۔ "اولین نسخ" کا تعین کر کے اپنے وہم زدہ ہونے کی خود ہی تصدیق کر دی ہے۔ کیونکہ علی بن ابی طلحہ ہوں یا خود حضرت ابن عباس، کائنات نسخ میں ان کی "اولیت" دریافت تاریخی اعتبار سے غلط بھی ہے اور ایک سفسطہ بھی۔ غلط اس لئے کہ جو لوگ قرآن پاک میں سینکڑوں منسوخ دریافت کر کے اپنی ناموری کا لوہا منوا چکے ہیں ان ہی کا کہنا ہے کہ "تحویل قبلہ" والے مدنی واقعہ سے پہلے بھی قرآن پاک منسوخ شدہ مواد سے بھرا پڑا تھا اور سفسطہ اس لئے ہے کہ جس وقت تحویل قبلہ کا مدنی واقعہ پیش آیا اس وقت ابن عباس ۲۲ - ۲۴ ماہ کے شیر خوار بچے تھے۔ اس عمر میں آپ نے کیونکر معلوم کر لیا تھا کہ تحویل قبلہ ہی پہلا نسخ تھا۔ آپ کہیں گے کہ صحابہ کرام ایک دوسرے سے دریافت کر لیا کرتے تھے۔ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ابن عباس نے بھی اپنے سے کسی بڑے صحابی سے یہ واقعہ سن رکھا ہو وغیرہ

تو یہ عذر بھی کارآمد نہیں ہو سکتا کیونکہ صحابہ میں سے کوئی بھی اس آیت کو منسوخ نہیں مانتا بلکہ ابن جریر طبری اور دیگر محدثین نے اثنا یہ تاثر دیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ اس آیت کو محکم ہی کہتے تھے۔ خود طبری نے بھی ان ہی روایات کو ملحوظ رکھ کر عباسی استقراء کا بڑی تفصیل سے انکار کیا اور آخر میں لکھا ہے کہ انها محكمة عامة خص منها القبلة۔ بلاشبہ یہ آیت محکم ہی ہے اور ایک عام پالیسی کا اظہار کرتی ہے جس سے قبلہ رخ ہونا خاص کر دیا گیا ہے"

(طبری جلد ۱/ ۵۰۵/ ۸ تا ۲۲ خلاصہ)

نسخ کس نوعیت کا؟

ابن عباس کے نظریے کے مطابق یہاں ایک الجھن پیدا ہوتی ہے اور نسخ کے بارے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ زیر بحث آیت میں کس نوعیت کا نسخ واقع ہوا ہے؟ کیا مشہور عقیدے کے مطابق اقصٰے کی طرف رخ کرنے کا وحئ قرآن نے کہیں اشارہ کیا تھا کہ پھر وحئ قرآنی ہی نے اس سے روک بھی دیا؟ اس کی وضاحت میں اصولیوں کے بڑے امام صدر الشریعۃ (۷۴۷ھ) فرماتے ہیں کہ

اعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب اوبالسنة. ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا. وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب

حقیقت یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب تک مکۃ المکرمہ میں قیام پذیر رہے کعبۃ اللہ کی طرف ہی متوجہ ہوتے رہے اور نہ معلوم کہ آپؐ کا یہ عمل کتاب اللہ کے حکم سے تھا یا کہ سنت کے؛ پھر جب آپؐ مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو وہاں سولہ ماہ تک بیت المقدس کی طرف رخ کرتے رہے جس کا حکم بھی کتاب اللہ میں تو تھا نہیں البتہ سنت کہہ سکتے ہیں اور اسی سنت ہی کو بعد میں کتاب اللہ نے منسوخ کر کے جہت کعبہ کا تعین کر دیا تھا (التنقیح مع التلویح طبع الحلبی مصر ۱۳۲۷ھ جلد ۲/ ۳۵)

اور سنت بھی نہیں

صدر الشریعۃ کی وضاحت سے ابن عباس اور آپ کے شاگردوں کے استقراء کی منطقی رکاکت کھل کر سامنے آگئی ہے۔ خود صدر الشریعۃ نے سولہ ماہ کی نبویؐ عادت کے بارے میں جو اشارہ کیا ہے وہ بھی محل نظر ہے۔ منطق اور بیان کے بحر العلوم علامہ سعد تفتازانی (۷۹۱ھ) سولہ ماہ کی تلمیح پر رقمطراز ہیں کہ ولا بالسنة اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او بالسنة مع انه لا يتلى فى القرآن۔ للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة۔

یعنی سنت کے ذریعہ بھی آپؐ نے ایسا نہیں کیا اور جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی بھی سنت سے یہ ثابت ہی نہیں ہے کہ آپؐ بیت المقدس کی طرف سنت ہی کے ذریعہ

متوجہ ہوتے رہے۔ اور اگر کہا جائے کہ سنت تو نہیں، لیکن خارج از قرآن کسی بھی غیر متلو ذریعہ سے ایسا کرتے رہے۔ تو اس کے جواب میں بھی ہم یہی کہیں گے کہ۔ قرآن کے سوا ہر طرح کی تلاوت "غیر قطعی" ہے لہذا ناقابلِ یقین ہے۔ لہذا ہم اپنی بصیرت کی بناء پر کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح اقصیٰ کی طرف متوجہ ہونا سنت ہے نہ قرآن! ۔ اسی طرح خود کعبہ کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس کی طرف متوجہ ہونے کے حکم سے پہلے قیام مکہ کے دوران جتنا عرصہ کعبہ کی طرف رُخ کرتے رہے اس کے لئے بھی آپؐ کے پاس نہ قرآن کا حکم تھا نہ سنت کی رہنمائی ۔ اور ہمارے پاس کوئی بھی موجب اطمینان اور قابل وثوق شہادت نہیں ہے جس کی بناء پر ہم باور کرلیں کہ مسجد الحرام کی طرف متوجہ ہونے کا حکم بیت المقدس کی طرف متوجہ ہونے کے بعد ہی نازل ہوا تھا (لہذا اسے سنت سے بھی تعبیر نہیں کرسکتے (التلویح، مصنفہ تفتازانی طبع ۱۲۸۱ھ در افضل المطابع باہتمام الٰہی بخش صفحہ ۲۵۶)

صدر الشریعۃ اور علامہ تفتازانی کے آراء کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ تحویل قبلہ سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ تو قرآن پاک کا ایسا حکم تھا اور نہ ہی سنّت نبوی کا واضح اشارہ جس سے یہ معلوم ہوسکتا کہ آپ ایسا وحی کے ذریعہ ہی ۱۶ ماہ تک "الاقصیٰ" کی طرف رُخ کرتے رہے؟ اور جب اس نوعیت کا کوئی حکم ہی موجود نہیں تھا تو اس کے نسخ کی نوعیت کے بارے میں بجا طور پر سوال ہوسکتا تھا کہ کس کا نسخ؟ اور کس نوعیت کا استرداد؟ ۔ کیا مجہول اور نامعلوم احکام پر بھی نسخ کا اطلاق ہوسکتا ہے؟

یہ یاد رہے کہ زیر بحث دونوں آیات ایک ہی صورت حال کی حامل ہیں جو توجیہہ کسی ایک کی ہوگی وہی دوسری کی بھی سمجھ لینی چاہیے۔

سفر میں جب قبلہ معلوم نہ ہوسکے

شیخ ابو العلی محمد مصطفےٰ مصری لکھتے ہیں کہ

ولله المشرق والمغرب خاصة بالصلاة في السفر الا في حالة ماجهلت القبلة۔ اما قوله فلنولينك قبلة ترضها فول وجهك شطر المسجد الحرام الآية ففي الاحوال المعتادة فالامر في الآيتين من قبيل العام المخصوص فلا نسخ.

یعنی ۔۔۔ "لِلّٰہ المشرق والمغرب" کا حکم سفری نماز سے متعلق ہے جب کہ سمت قبلہ معلوم نہ ہوسکتی ہو ۔ رہی وہ آیت جس میں حکم ہے کہ مسجد الحرام کی طرف متوجہ ہو جاؤ تو وہ عام حالت سے متعلق ہے اس بناء پر دونوں آیتوں میں جو "امر" ہے وہ از قبیل عام وخاص ہے جو نسخ کا متحمل ہو ہی نہیں سکتا"

(حدیث الاسلام طبع مصر صـ ۳)

ابو العلی کی اس توجیہہ نے غفلت اور نادانی کے تمام وہ پردے ہٹا دیئے ہیں جو ان آیات کے بارے میں ڈالے جاتے رہے ہم سمجھتے ہیں کہ یہی توجیہہ ہی فطری اور دونوں آیات کے حقیقی تقاضوں کو نمایاں کرسکتی ہے۔

اعمال کا نتیجہ نیتوں اور مقاصد کی اساس پر مترتب ہوتا ہے

نمبر شمار ۸

ان الصّفا والمروۃ من شعائر اللّٰہ

صفا اور مروہ کی حقیقت اتنی سی ہے کہ یہ شعائر اللّٰہ میں سے ہیں۔ (بقرہ، ۱۸۵)

دلیل ناسخ

ومن یرغب عن ملۃ ابراھیم الا من سفہ نفسہ

"اور سفیہ (غیر معیاری) لوگ ہی ابراہیمی طریقے سے روگردانی کرتے ہیں (بقرہ - ۱۳۰)

وجۂ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص۱۲) نے اپنے خیالی نسخ کے لئے ایک ذہنی پس منظر کا سہارا لیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"زمانۂ جاہلیت کے دو مجاورین کعبہ" سے خود کعبۃ اللہ کے اندر ہی عمل زنا سرزد ہوا۔ یعنے اُساف (مرد) اور نائلہ (عورت) نے اپنی جنسی تسکین کا سامان خود دیوارِ کعبہ ہی کی اوٹ میں کر ڈالا تھا جس پر اللہ سبحانہٗ ان پر ناراض ہوئے اور انہیں مسخ کر دیا۔ بعد میں مشرکین مکہ نے اساف کا مجسمہ بنا کر صفا پر اور نائلہ کی مورتی بنا کر مروہ پر رکھ دیئے اور (مرورِ زمانہ کے بعد عبرت نے عبادت کا روپ دھار لیا اور یہ) لوگ ان کی عبادت کرنے لگ گئے اور جب اسلام کا دور آیا اور مدینہ کے انصار مسلمان ہوئے تو صفا و مروہ کے مابین سعی کرنا ان پر ناگوار گزرا کیونکہ لوگ صفا سے جب سعی کی ابتدا کرتے تو "اساف" کو سجدہ کر کے ہی دوڑنا شروع کر دیتے اسی طرح مروہ تک جب پہنچتے تو وہاں "نائلہ" کے آگے گھٹنے ٹیک کر سعی کا اختتام کرتے۔ ادھر مسلمان ایسی عبادت سے جو کفر کی عبادت سے مشابہ ہوتی نفرت کرتے تھے اور نہیں چاہتے تھے کہ صفا و مروہ کے درمیان ہو کر کافروں کی سی عبادت کریں۔ اس پر اللہ سبحانہٗ نے آیۂ زیرِ بحث کو جس سے مشرکانہ عبادت کی اجازت مترشح ہوتی تھی، دوسری آیت کے ذریعہ منسوخ کر کے وضاحت فرما دی کہ صفا و مروہ کے مابین دوڑنا سنت ابراہیمی ہے اور اس سے وہی شخص انکار کرے گا جو کمینہ، بیہودہ اور غیر معیاری ہو گا۔" (ملخصاً)

اس پس منظر میں ہبۃ اللہ نے یہ تاثر دیا ہے کہ آیۂ زیرِ بحث میں صفا سے مراد "اساف" اور مروہ سے مراد "نائلہ" کے مجسمے تھے اور انہیں ہی وحی الٰہی نے "شعائر اللہ" کہہ کر لوگوں کے "انکارِ سعی" پر ٹوکا تھا وغیرہ

قولِ فیصل

صفا سے مراد اساف اور مروہ سے اشارہ نائلہ کا؟ وحی الٰہی کے بارے میں ایسا مکروہ اور بھونڈا تصور دیا گیا ہے جس کی جتنی بھی مذمت کی جائے کم ہے۔ برسبیل بحث فرض کرو کہ جاہلیت والے اساف اور نائلہ کی پوجا ہی کرتے تھے تو بھی دیکھنا یہ چاہیئے کہ اسلام نے اس کا کہیں اعتراف کر کے اپنی طرف سے (خواہ ایک ہی مرتبہ) کوئی ایسا حکم دیا تھا کہ وہ بھی کفار کی پاس خاطر اس رسم کو بجا لا کر ہی سعی کا آغاز و اختتام کریں؟ جواب اگر نفی میں ہے، تو ہبۃ اللہ وغیرہ نے صورت حال کو بگاڑ کر کیوں وحی الٰہی کو مطعون کیا ہے؟ اور اگر کفار اپنی عادت کے مطابق فی الواقع ایسا کرتے بھی رہے تھے تو بھی دیکھنا یہ چاہیئے تھا کہ مسلمانوں کو اس سے کیا نقصان پہنچ سکتا تھا؟ جب کہ اعمال کا نتیجہ نیتوں اور مقاصد کی اساس پر ہی مرتب ہوتا ہے۔

صورت حال کی وضاحت مطلوب تھی

ہمارے خیال میں اہل اسلام صرف یہ چاہتے تھے کہ

—— وحی الٰہی کی روشنی میں صفا اور مروہ کی پوزیشن واضح ہو جائے اور بس! ——

اس پر اللہ سبحانہٗ نے حقیقت حال واضح کرتے ہوئے مثبت انداز میں ذہن نشین کرا دیا کہ — یہ دونوں پہاڑیاں — ذکر الٰہی کی یادگاروں میں سے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں جو کچھ ہوتا رہا اس سے اہل اسلام کو کیا غرض؟ اور ان پہاڑیوں کے درمیان سعی کرنے والوں کے دل میں کسی طرح کا خلجان کیونکر پیدا ہونے لگا —؟ ان کو چاہئے کہ اتباع پر نظر رکھیں اور شرک کی یادگاروں کو مٹا کر اللہ کی یاد کے نشانات میں تبدیل کر دیں۔ علامہ ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ

فمن حج البيت او اعتمر فلا يتخوفن الطواف بهما من اجل ما كان من اهل الجاهلية يطوفون بهما كفرا وانتم تطوفون بهما ايمانا وتصديقا لرسولی وطاعة لامری۔

یعنی —— حج اور عمرہ کرنے والوں کو صفا اور مروہ کے مابین سعی کرنے میں کوئی الجھن محسوس نہ کرنی چاہئے کہ جاہلیت والے ان ہی مقامات پر بتوں کی پوجا کرتے تھے! کیونکہ اہل کفر کی عبادت اور تمہاری عبادت میں نیت کا فرق ہے۔ وہ ان مقامات کے مابین کفر کے لئے دوڑتے ہیں اور تمہاری "سعی" اللہ پر ایمان، رسول اللہ کی تصدیق اور حکم الٰہی کی اطاعت کی غرض سے ہے۔ نیتوں اور مقاصد کے تفاوت ہی سے اعمال کی شکلیں بنتی ہیں عبادت کی یکسانی سے نہیں (تفسیر طبری طبع حلبی جلد ۲/ ۴۵)

مقصد کی خاطر اصول شکنی

ہبۃ اللہ کی نیت اور مقصد نے عمل و کردار کی جو صورت اختیار کر لی تھی، وہ آشکارا ہے۔ ہم تنقید کے لئے کسی گہرائی میں جانے کو روا نہیں سمجھتے۔ تاہم اتنا تو واضح ہے کہ ہبۃ اللہ نے مقصد کی خاطر اصول شکنیوں کی بھرمار کر کے جس آیت کریمہ پر ہاتھ صاف کیا ہے وہ اسلام کی مستحکم پالیسی "انما الاعمال بالنیات" کی آئینہ دار تھی اسے بے دردی اور اصول شکنی سے مجروح کرنا زیب نہیں دیتا تھا

- پہلی اصول شکنی تو یہ ہے کہ یہاں جس آیت کو ناسخ بتلایا جاتا ہے وہ ترتیب کے لحاظ سے مقدم ہے، اور جسکو منسوخ مانا جاتا ہے وہ مؤخر ہے

- اسی طرح دونوں آیات کا اسلوب سراسر "خبریہ" ہے اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو عقیدۂ نسخ میں رسوخ رکھنے والوں کے نزدیک بھی مؤثر اور دفاع کے لحاظ سے ناسخ شکن ہیں۔ لہٰذا نسخ کا اتنا اہتمام اور تکلف کسی حقیقت کے آئینہ دار نہیں ہو سکتے

سچائی کے اصولوں کو چھپانے کی سزا

منسوخ ۹

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون

جو لوگ منزل من اللہ کے واضح احکام و ہدایت کے روشن اصولوں کو اس وقت چھپانے کی ناکام کوشش

کرتے ہیں، جب کہ ہم نے پوری وضاحت سے انہیں اپنی کتاب میں درج کیا ہے؟ تو یہ ان لوگوں میں سے ہیں جنہیں اللہ اور دوسرے لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں (بقرہ - ۱۵۹)

وجہ تنسیخ ابو عبداللہ بن حزم اور ہبۃ اللہ (ص۱۲) نے اس آیت کو منسوخ کہتے ہوئے لکھا ہے کہ اسے اس ہی سے متصل اگلی آیت (الا الذین تابوا و اصلحوا و بینوا فاولٰئک اتوب علیہم)۔ نے منسوخ کر دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ پہلی آیت کتاب اللہ کے واضح احکام اور سچائی کے اصولوں کو چھپانے کی سزا لعنت اور کامل نفرین تجویز کرتی ہے۔ جب کہ اگلی متصل آیت اس لعنت اور نفرین کی نفی کرتے ہوئے یہ تأثر دیتی ہے کہ منزل من اللہ کو چھپانے کی سزا لعنت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا دوسری آیت ہی کو محور بنا کر آیات الٰہی کو چھپانے کی سزا کو منسوخ ہونا چاہیے۔

قول فیصل ناسخین قرآن جب یہ طے کر لیں کہ وحی الٰہی میں ضرور ہی منسوخ دکھلائے جائیں گے تو ان سے با اصول اور دیانتدار ہونے کی توقع رکھنا عبث ہے، لہٰذا انہیں تو اپنی سرکشی میں بھٹکنے دیا جائے۔ البتہ عامۃ المسلمین جن کے ایمان کی توانائیاں "وحی شکن" مادے کی متحمل نہیں ہو سکتیں ان کی فہمائش کے لیے عرض کریں گے کہ — آیات زیر بحث میں کسی بھی اصول اور قاعدے کی اساس پر نسخ کا اثبات ناممکن محض ہے، کیونکہ — اِلّا — حرف استثناء ہے اور جب مستثنیٰ منہ کے متصل آجائے تو اس سے نسخ کی صلاحیت سلب ہو جاتی ہے اور یہ اس لیے کہ اس کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ منسوخ اپنے تمام اجزاء سمیت ہی باطل ہو جاتا ہے بخلاف استثناء کے کہ اس کی رُو سے مستثنیٰ منہ کے تمام اجزاء باطل نہیں ہو سکتے، چند اجزاء کو الگ کر دیا جاتا ہے۔

اس وضاحت کی روشنی میں پہلی آیت کا حکم اپنے تمام اجزا سمیت باطل نہیں ہوا اور مسلمانوں کا اب بھی یہی عقیدہ ہے کہ — قرآن کے اصولوں اور آیات کو چھپانے والے یا ان میں رد و بدل کر کے ان کی روح کچلنے والے ہر حال میں قابل نفرت اور ملعون ہیں اور رہیں گے۔

ہاں ان ملعونوں میں سے جو لوگ تائب ہونا چاہیں تو ان پر توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ مقصد یہ کہ جو لوگ قرآن کو چھپانے کی روش پر قائم ہیں تو ان کے حق میں یہ آیت محکم ہے اور ان ہی پر لعنت ہے کسے باشد۔

مُردار کے گوشت اور خُون کی حُرمت کا مسئلہ

منسوخ ۱۰ انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اُھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ

بلاشبہ اللہ نے جو چیزیں تم پر حرام کر دی ہیں وہ تو صرف یہ ہیں کہ مردار جانور، حیوانات کا خون،

سؤر کا گوشت اور وہ (جانور) جو اللہ کے سوا کسی دوسری ہستی کے نام پکارے جائیں۔
البتہ اگر ایسی حالت پیش آجائے کہ ایک آدمی (حلال غذا نہ ملنے کی وجہ سے) انہیں مجبور کھالے اور یہ بات نہ ہو کہ حکم شریعت سے نکل جانا چاہتا ہو" یا اتنی مقدار سے زیادہ کھانا چاہتا ہو جتنی کہ زندگی بچانے کے لئے ضرورت ہے تو اس صورت میں مجبور آدمی کے لئے کوئی گناہ نہ ہوگا" (بقرہ - ۱۷۳)

دلیل ناسخ ۱

ابوعبداللہ نے کہا ہے آیۂ زیر بحث کے پہلے حصے کو اس کے آخری ٹکڑے فمن اضطر نے منسوخ کر دیا ہے، کیونکہ پہلا حصہ واضح کرتا ہے کہ چار چیزیں ہر کسی کیلئے حرام ہیں مجبور ہو چاہے غیر مضطر لیکن اس کے برعکس آخری فقرہ میں اشارہ ملتا ہے کہ مذکورہ بالا چار چیزیں کتنی ہی حرام کیوں نہ ہوں مجبور (مضطر) کے لئے حلال ہی رہیں گی۔ بنا بریں آیت کے آخری فقرے نے پہلے فقرے کو منسوخ کر دیا ہے

قول فیصل

ابوعبداللہ نے اس تشریح سے ایک ایسا نتیجہ اخذ کیا ہے جس سے سلف صالحین بالکل ہی واقف نہیں تھے خاص کر یہاں سلسلہ کلام متواصل اور آیت ایک ہی ہے اسے نسخ کی ذیل میں لانے کو تفسیر القرآن سے ہرگز تعبیر نہیں کیا جا سکتا ورنہ تو یہ اصول بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ "لا تقربوا الصلاۃ" ___ کے لئے ___ "وانتم سکاریٰ" ___ ناسخ کہلا سکتا ہے۔ امید ہے کہ اتنا اشارہ کافی رہے گا۔

دلیل ناسخ ۲

اس آیت میں دو چیزوں مردار اور خون کو بھی حرام کہا گیا ہے۔ لیکن محدثین کرام اس مفہوم کو نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث میں ان چیزوں کو حرام ضرور کہا گیا ہے مگر یہ آیت اپنے مفہوم میں قطعی نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذیل کے فرمان نے اس کی یقینی حیثیت کو ختم کر دیا ہے۔ ارشاد ہے۔ احلت لنا میتتان ودمان۔ السمک والجراد۔ والکبد والطحال۔

یعنے ___ ہمارے لئے دو مردار مچھلی اور ٹڈی ___ اور دو خون جگر اور تلی حلال کر دئے گئے ہیں۔

تحلیل

یہ بالکل ہی ناقابل فہم اور ناقابل تسلیم مفروضہ ہے کہ "کتاب اللہ" کا مفہوم غیر قطعی اور ظنی ہو سکتا ہے اور اس ہی بنا پر اسے ایک جعلی حدیث منسوخ بھی کر سکتی ہے؛ ہم یہاں کسی کے "دل شکن" عقیدے سے بحث نہیں کرتے اور انہیں اپنے حال پہ رہنے دیتے ہیں لیکن ادبیات عرب پر گہری نظر رکھنے والے متلاشیان حقیقت مفسروں کی ایسی حرکات کو معاف نہیں کر سکتے۔ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ مردہ مچھلی کی "حلت" خود آیۂ فمن اضطر کے بین السطور میں پوشیدہ و مضمر ہے اور ہر ایک جانتا ہے کہ مچھلی پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی لہذا وہ مردہ ہی کہی جا سکتی ہے! خود قرآن پاک کی داخلی شہادت بھی اس کی اباحت کا روشن ثبوت فراہم کرتی ہے ارشاد ہے کہ واحل لکم صید البحر وطعامہ۔

یعنے ___ "پانی کا شکار اور غذا تمہارے لئے حلال ہیں" (مائدہ - ۹۹)

قرآن کی اس تشریح کی رو سے مچھلی کو "مستثنیٰ" تو کہہ سکتے ہیں، منسوخ کہنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ نسخ

کا اصول" استثناء" سے قطعی مختلف ہے ۔ نسخ تمام اجزاء کو باطل کر دیتا ہے اور استثناء صرف بعض اجزاء کو الگ کر دیتی ہے ۔

عربوں کی "عادت" کیا رہنمائی کرتی ہے؟

اب رہا دوسرے مردار "مڈی" کا سوال تو اس کے لئے بھی ہمیں "عادات" عرب ہی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، کہ عرب ہی قرآن پاک کے اولین مخاطب، رمز آشنا اور سرزمین قرآن کے شناور تھے ۔ عرب اپنی یادداشت کی حد تک جانتے تھے کہ وہ "اَباً عن جدٍ" سے یونہی اسے کھایا کرتے اور "ذبح" کرنا امر غیر طبعی جانتے تھے ان کے مشاہدے میں یہی بات آگئی تھی کہ "مچھلی" ہو خواہ "مڈی" شکار ہوتے ہی اکثر مر جاتی ہیں ۔ بلکہ موت کا یہ پہلو راجح ہی سمجھنا چاہئے ۔ ادھر شریعت نے بھی ایک اضطراری امر کے بارے میں یسر اور سہولت کے پہلو کو مدنظر رکھ کر ان کے خالی شکار ہی کو "ذبح" کا بدل ٹھہرایا کہ شریعت ایسے امر میں کسی محنت کرنے والے کی محنت کو ضائع نہ کر سکتی تھی ۔ جو طبعی طور پر اس کے اختیار سے باہر تھا ۔

اب آئیے جگر اور تلی کی طرف، تو یہاں بھی صورت حال یہ ہے کہ بمجرد "دم" کے اطلاق سے فوری طور پر ان کا تصور آ ہی نہیں سکتا ۔ یعنی دم کہتے ہی کسی کا ذہن جگر اور تلی کی طرف منتقل ہو جائے ایسا نہیں ہے ۔ اس سے بھی نتیجہ یہی برآمد ہوا کہ عادتاً انہیں "دم" کہا ہی نہیں جاتا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے امور کے بارے میں علماء اصول نے یہ قاعدہ مقرر کر رکھا تھا کہ ۔ "شریعت کے الفاظ کا مدلول کبھی بھی غیر واضح اور غیر متعارف معنیٰ پر منطبق نہیں ہو سکتا ۔"

مقصد یہ کہ "دم" کہتے ہی کسی کے ذہن میں جگر اور تلی کا مفہوم آ جائے یہ نہیں ہو سکتا اور اگر اس محال کو ممکن بنا دیا جائے، تو اس صورت میں ایک "غیر واضح" اور غیر متعارف مدلول کا اعتراف کر کے شریعت کے ایک "اساسی قاعدے" کی خلاف ورزی کرنا پڑے گی جو بالکل ہی غیر ضروری اور غیر معقول بات ہو گی ۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ہم "جو" کہہ کر اس سے "چاول" مراد لیں، یا "جو" کہہ کر اس کی ہم جنس "گندم" کا مفہوم لے لیں تو یہ سراسر غیر واضح اور غیر متعارف مدلول کا اعتراف کرنا ہو گا، جو کہ نہ صرف بے جا اعتراف ہو گا، ادبیات قوم سے مذاق برتنے کے مترادف بھی ہو گا ۔

یہ حدیث کیسی ہے؟

یہ حدیث جس نے قرآن پاک کی چار حرام کردہ اشیاء کو حلال کر دیا تھا کس پایہ کی ہے اور اسکی صلاحیت کار کی حدود کیا ہیں؟ ذیل کے جاننے سے اسکا اندازہ کیا جا سکتا ہے

۔ یہ حدیث خبر واحد ہے، لہذا کرتہ قدہونے کی وجہ سے مطالب قرآن کی نفی کرنے کی صلاحیت سے عاری ہے ۔ مفسر خازن نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ لا تخصیص لان الکبد والطحال لحمٌ هذا علی التسلیم بصحۃ الحدیث ۔

یعنے ——— امام مالک فرماتے تھے کہ "جگر اور تلی گوشت ہی کی اقسام میں سے ہیں ۔ انہیں "خون" کے زمرے میں شامل ہی نہیں کیا جا سکتا ۔ تاہم اگر بحث کی خاطر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے، کہ وحی الٰہی کے کسی عام حکم کی تخصیص کر سکے، کیونکہ تخصیص کے لئے بھی ضروری ہے کہ عام کے الفاظ سے مطابق و ہم آہنگ ہو"
(خازن طبع حلبی جلد ۱۳۱/۷)

خازن کی عبارت کو یوں سمجھئے کہ "وحی الٰہی نے "الدم" کا لفظ استعمال کیا ہے مگر حدیث میں جن الفاظ سے تخصیص کی گئی ہے وہ ہیں " الکبد والطحال" جو کہ سراسر خلاف قاعدہ ہے ! اس کی مثال ایسے ہے جس طرح کوئی شخص گدھا کہہ کر 'انسان' مراد لے لے تو یہ قطعاً کسی قاعدے و قانون کے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ گدھے کے "عموم" میں گدھے سے ملتے جلتے "خصوص" کا امکان تو ہو سکتا ہے غیر مطابق تخصیص کا نہیں - اسی بناء پر ہی عرب جگر اور تلی "کو الدم کہتے ہی نہیں تھے، تاکہ یہ کہنا درست ہو سکتا کہ انواع دم میں سے جگر اور تلی نامی دو "خون" بھی ہیں جو از روئے تخصیص حلال ہیں !

عرب کی عادات ہمارے لئے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہیں اور معاملہ فہمی میں ان ہی سے مدد لی جا سکتی ہے۔ لہذا " نبی الاسلام " کی فصیح زبان اگر محفوظ طریقے سے ہم تک پہنچے تو دین ہی کی ترجمان بن جائے گی۔ لیکن جہاں کسی امر کے بارے میں "عرب کی عادات" اور نبی کی "فصیح زبان" تائید مدعا سے قاصر ہوں تو وہاں اپنے منشأ کو نبوت کے منہ میں دے کر اپنے 'جی' سے حلال و حرام کے فیصلے منانا متوازی شریعت کے اعتراف کے برابر نہیں تو اور کیا ہے۔ پھر حدیث کی صحت کے لئے یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ

—" اس کے الفاظ میں کوئی لفظ ایسا تو نہیں جو لغت اور محاورے کے لحاظ سے غلط ہو"

اس معیار کو ملحوظ رکھ کر حدیث ہذا کا جائزہ لیجئے تو صاف پتہ چلے گا کہ جگر اور تلی کو " الدم " سے تعبیر کرنے والوں نے لغت اور محاورے کی صریح خلاف ورزی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ محدثین ثقات نے متن اور سند کی ایسی فاش غلطیوں کو سامنے رکھ کر ہی اس کے حدیث ہونے سے انکار کر دیا تھا۔ مفسر خازن لکھتے ہیں کہ

ولكن بعض المحدثين يقول انه لا يقوى على ان يكون سنداً و دليلاً لحكم شرعي قال احمد بن حنبل وعلي بن المديني في راوي هذا الحديث عبد الرحمان بن زيد انه ضعيف وضعف ابوبكر بن العربي هذا الحديث وقال لم يصححوه يروي الحديث موقوفا عن ابن عمر ومرفوعا والصحيح الموقوف اى الذى لم يتصل سنده الى الرسول ۔

یعنے —— اس حدیث کے بارے میں بعض محدثین کہتے تھے کہ اس میں اتنا زور نہیں ہے کہ شرعی حکم کے اثبات کے لئے سند اور دلیل کا کام دے سکے۔ امام احمد بن حنبل اور امام علی ابن المدینی جو کہ فن حدیث اور رجال کے مسلّمہ امام تھے ، اس کے ایک راوی عبد الرحمان بن زید کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے، ضعیف جانتے تھے۔ ابوبکر بن العربی نے بھی سند کے ضعف کی بناء پر اس کے متن اور مفہوم کو رکیک قرار دیا تھا۔ محدث بیہقی نے کہا ہے کہ یہ روایت موقوفاً اور مرفوعاً تنہا ابن عمرؓ ہی سے روایت کی جاتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مرفوعاً ثابت ہی نہیں ہے اور موقوف بھی اس کے معنے میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں بھی متصل سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ (تفسیر خازن مع البغوی طبع الحلبی مصر جلد ۲/ ۱۴۱)

امام بیہقی (سنن۲:۱۶۲) کا یہ استقراء کہ یہ حدیث اس شان کی "موقوف" ہے کہ اس کے لئے کہیں بھی ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک "اتصال" کا سراغ نہیں مل سکتا اس میں جو رمق باقی تھی وہ بھی ختم کر دی، بلکہ امام بخاری نے عبدالرحمان مذکور کے بارے میں "درجۂ اول" کے ضعیف ہونے کا سرٹیفکیٹ دے کر خود حدیث ہذا کی پوزیشن کو مزید مخدوش اور کمزور بنا دیا ہے۔ دارمی، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور امام نسائی نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ یہ شخص احادیث بیان کرنے میں بالکل ہی ضعیف تھا۔ ابن حبان نے "کتاب الضعفاء" میں اس حدیث کے ذکر کرنے کے بعد جرح کے الفاظ میں عبدالرحمان ہی کو نشانہ بنایا اور اس کی ایک پوشیدہ عادت کا سراغ لگا کر ضروری نشان دہی کر دی ہے کہ یہ شخص احادیث میں الٹ پھیر کرنے کا عادی بھی تھا اور وہ یہاں تک اس کا خوگر بن چکا تھا کہ پوری دیدہ دلیری کے ساتھ موقوف احادیث کو مرفوع بنا ڈالتا تھا۔ نیز مرسل حدیثوں کے لئے سندیں گھڑ لینا بھی اس کا مشغلہ بن چکا تھا۔ محدثین نے اس کی ایسی عادتوں سے تنگ آکر روایتیں لینا ترک کر دی تھیں۔

اس حدیث کو امام دارقطنی "کتاب العلل" میں عبدالرحمان کے متبادل مسور بن الصلت کے ذریعہ سے لائے ہیں لیکن مسور بھی کسی پائے کا راوی نہیں تھا۔ غیر معیاری اور کم شناس شخص تھا۔ فن حدیث کے بڑے بڑے نقادوں، امام احمد بخاری، ابوزرعہ اور ابوحاتم وغیرہ نے اسے بھی ضعیف اور مجروح قرار دیا ہے۔ امام نسائی نے لکھا ہے کہ "مسور" متروک الحدیث تھے۔ اس روایت کو ابن ماجہ، احمد، شافعی، عبدبن حمید، ابن حبان، ابن عدی، ابن مردویہ اور دارقطنی نے — خبر واحد کی حیثیت سے عبدالرحمان وغیرہ سے روایت تو ضرور کیا ہے، لیکن ان سب کی فراہم کردہ اسنادیں سے ایک بھی ایسی سند نہیں تھی جس پر جرح نہ کی جا چکی ہو۔

— لہٰذا اتنی واضح جرح کی موجودگی میں حدیث ہذا کو ناسخ قرآن تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تو زبان اور سند کے لحاظ سے خود حدیث کی تعریف میں بھی نہیں آسکتی بلکہ ائمہ حدیث کی تصریحات بموجب اس کا معتبر احادیث کی طرح اعتراف ہی نہیں کیا جا سکتا۔

اخلاقی پہلو

یہاں تک تو حدیث کے بارے میں فنی بحث تھی۔ اب آئیے اس کی فقہی حیثیت کا جائزہ ملاحظہ کیجئے — باوجود اس کے کہ یہ حدیث قرآن پاک کی واضح اور روشن آیت کے خلاف ہے تاہم بحث کی خاطر تسلیم کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے، لیکن افسوس یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس حدیث کی اٹھان کو غیر معمولی دکھلا کر بڑے ادعا اور تہیے سے پیش کیا تھا۔ انہوں نے خود ہی اپنے دعووں اور اصول کا احترام نہیں کیا اور — سطح آب پر مری ہوئی مچھلی کو اس بنا پر حرام قرار دے ڈالا کہ اسے ذبح نہیں کیا گیا؟ — مچھلی اور ذبح! — یہ سن کر آپ حیران ضرور ہو گئے ہوں گے۔ لیکن حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔ صرف یہ دیکھئے کہ کس طرح ان لوگوں نے مچھلی کو "میتہ" کہنے کے باوصف "حلال" کر دیا — اور یہ نہ سوچا کہ یہی مچھلی جب پانی کی سطح پر مری ہوئی مل جائے تو اس بنا پر حرام تصور کی جاتی ہے کہ ذبح نہ کی جا سکی؟ — کیا انہوں نے مچھلی کو "میتہ" نہیں کہا؟ کیا "میتہ" (مردار) پر بھی ذبح کا اطلاق یا ذبح کی شرط عاید ہو سکتی ہے؟ — حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایسی مچھلی کو حرام اگرچہ نہیں کہتے تاہم قریب الحرام (مکروہ) ضرور جانتے تھے۔

اسی طرح مالکی مذہب والے بھی مچھلی کو ذبح کرنا مشروط سمجھتے تھے۔ مالکی مذہب میں ٹڈی کے بارے میں بھی فتوی اس شان سے موجود ہے کہ

"ٹڈی اگر شکار ہوتے ہی مرجائے تو حرام ہی ہے، لیکن اگر زندہ ہے تو اس کی گردن مروڑ دینی چاہیے کہ یہی اس کا ذبح ہے"۔ (خلاصہ از تفسیر خازن ۱۴۱/۱)

کیا حضرت علی کرم اللہ وجہ "احلت لنا میتتان" کا مفہوم نہیں سمجھ سکتے تھے؟ امام دار الہجرت مالک بن انس پر اس روایت کا مدلول واضح نہ ہو سکا تھا؟ آخر کیا ماجرا ہے کہ وحی الٰہی کے روشن حکم کو منسوخ کرنے کے لئے جس حدیث کو ناسخ کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے، خود اس کے اپنے ہی الفاظ اس حد تک ناقابل فہم اور مدلول میں غیر قطعی اور غیر واضح ہیں کہ۔ صحابہ اور تابعین کے آثار اور اقوال علماء اس کی تکذیب کرجاتے ہیں؟—

یہ اختلافی پہلو ہم نے سب کی معلومات کے لئے دے دیا ہے ورنہ ہمارے ہاں عرب کی عادات کی طرح مچھلی پر مردار اور ذبح اور جگر و تلی پر خون کا اطلاق ہوتا ہی نہیں۔ ۶۲/۸ ملکتہ المکرمہ

جرم و سزا میں حسب و نسب اور مذہب کا امتیاز

منسوخ ۱۱

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى

مسلمانو! جو لوگ قتل کر دئے جائیں ان کے لئے تمہیں قصاص (یعنی بدلہ لینے) کا حکم دیا جاتا ہے وہ یوں کہ اگر آزاد آدمی نے آزاد آدمی کو قتل کر دیا ہے تو اس کے بدلے وہی قتل کیا جائے گا (یہ نہیں ہو سکتا کہ مقتول کی بڑائی یا شرف نسل کی وجہ سے دو آدمی قتل کئے جائیں جیسا کہ عرب جاہلیت میں دستور تھا) اگر غلام قاتل ہے تو غلام ہی قتل کیا جائے گا (یہ نہیں ہو سکتا کہ مقتول کے آزاد ہونے کی وجہ سے دو غلام قتل کئے جائیں۔ اسی طرح) عورت نے قتل کیا ہے تو عورت ہی قتل کی جائے گی۔ (بقرہ ۱۷۸)

دلیل ناسخ

اورنگ زیب عالمگیر کے اتالیق ملاں جیون جونپوری نے لکھا ہے کہ:

— آیہ قصاص کے الفاظ "وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى" کو سورہ مائدہ کی ۴۵ ویں آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔

وجہ تنسیخ

ملاں مذکور فرماتے ہیں کہ

لایجوز قتل الحر بالعبد ولا الذکر بالانثیٰ فهی منسوخة بآیة المائدة
وهی قوله تعالیٰ وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس وعند الشافعی رحمه الله تعالیٰ
لایجوز قتل الحر بالعبد ولا الذکر بالانثیٰ فهی غیر منسوخة عنده

زیر بحث آیت سے واضح ہوتا ہے کہ آزاد آدمی کو غلام کے بدلے میں اور مرد کو عورت کے مقابلے
میں قتل نہ کرنا چاہیے، لیکن اس کے برعکس مائدہ کی آیت وکتبنا علیہم فیہا سے مترشح
ہوتا ہے کہ نفس کے بدلے میں (بلا امتیاز جنس و نوع) نفس ہی ہے قاتل خواہ کوئی بھی ہو۔

اور یہ تفاوت چونکہ دونوں آیات کے مابین کھلے تعارض کا غماز تھا۔ لہٰذا امام اعظم صاحب کا خیال ہے کہ آیہ کا آخری
حصہ الانثیٰ بالانثیٰ منسوخ ہے۔ تاہم شافعی کا کہنا ہے کہ لایجوز قتل الحر بالعبد ولا الذکر
بالانثیٰ فهی غیر منسوخة عنده۔

یعنے —— آزاد مرد کا غلام کے بدلے اور عام مرد کا عورت کے عوض قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا آپ
کے نزدیک یہ آیت منسوخ نہیں ہے۔

(التفسیرات الاحمدیہ طبع ۱۳۰۹ھ خانہ بطوف جازان (روس) ص۵۱ سطر ۲۲ تا ۲۷)

قول فیصل ملا جیون کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف اور شوافع کے فقہی اختلاف کی وجہ سے آیہ زیر بحث
حنفیوں نے منسوخ کر دی اور شافعیوں نے رہنے دی ہے وغیرہ

ہمارے نزدیک آیہ زیر بحث کو منسوخ کرنے کے لئے کوئی ٹھوس بنیاد نہیں پائی جاتی اور اس کے "محکم" ہونے کے لئے
اتنا ہی کافی ہے کہ اس کی "نسخ" پر "رسمی طور" پر اجماع بھی نہیں ہو سکا۔ یہ علاوہ اس کے کہ طرفین کی توجیہات محتاج توجیہ
ہیں۔ ایک فریق آزاد مرد کو غلام اور عام مرد کو عورت کے بدلے میں قتل نہ کرنے کا اعلان کر کے اسلام کے عدالتی قوانین
میں "عدم مساوات" کے جذبے کو فروغ دے کر "معاشرتی انصاف" کی صریح نفی کرنے پر تلا بیٹھا ہے تو دوسرا فریق
اپنے مجوزہ "فقہی ضوابط" کی رو سے آیہ زیر بحث کے آخری حصے کو ناقابل عمل کہہ کر اس کے نسخ پر زور دے رہا ہے
حالانکہ دونوں ہی جانتے ہیں کہ ان آیات کو اتارنے والے کا فقہی اور گردہی ضوابط کی پیشگی مطابقت و ہم آہنگی سے
کوئی بھی مشروط تعلق نہیں تھا کہ ان کی منشاء کو ملحوظ رکھ کر اپنے احکام کا نزول فرماتے۔ لہٰذا اللہ سبحانہ اس کے نسخ کے
نہ تو ذمہ دار ہو سکتے ہیں اور نہ ہی اپنے احکام میں کسی طرح کی گڑبڑ کے روادار !!

قصاص کے معنی قصاص کے معنی کسی کے پیچھا کرنے کے ہیں (تاج العروس) مطلب یہ کہ مجرم کا تعاقب
کرنا، پیچھا کرنا اور اسے ایسے ہی نہ چھوڑ دینا کہ وہ اپنے کیے کی سزا نہ پا سکے۔ حمورابی قانون
سے پہلے انفرادی طور پر قاتلوں کو پکڑ کر کیفر کردار تک پہنچایا جاتا یا پھر ملزم کی بالادستی سے ہمت ہار کر خاموش ہو جاتا
تھا لیکن حمورابی (۲۰۸۰ق م) قانون کے نفاذ کے بعد معاشرے پر سے اس کی ذمہ داری منتقل کر کے حکومت پر عاید کر

دی گئی کہ وہ جرم قتل کے مرتکب کا پیچھا کر کے اس سے بدلہ لے۔

قرآن حکیم نے اسی آخری صورت کو ترجیح دے دی اور اسلامی حکومت کا فرض گردانا کہ وہ خود ہی قاتلوں کا تعاقب کر کے کیفرِ کردار تک پہنچا دے !! یہ تو تھے قصاص کے لغوی مفہوم لیکن زیر بحث آیت میں الحر بالحر وما آخر، نے اسے مفہوم کا جو خاص جامہ پہنایا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس حصے کا تعلق سزا سے نہیں ہے بلکہ اس میں اس اہم اصول کو بیان کیا گیا ہے کہ اس باب میں مجرم اور مقتول کی پوزیشن برابر ہے اس بناء پر کوئی لحاظ نہ رکھا جائے۔ مجرم خواہ کتنا ہی بڑا اور مقتول خواہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو بدلے کے معاملے میں دونوں کو یکساں سمجھا جائے گا اس لیے کہ ہر انسانی زندگی (وہ آزاد کی ہو یا غلام کی، عورت کی ہو یا مرد کی) یکساں قیمتی ہے۔

اس مضمون کو زیادہ وضاحت کے ساتھ علامہ مفتی محمد عبدہٗ مرحوم (۱۹۰۵ء) نے پیش کیا ہے۔ ذیل میں ان کا طویل اقتباس دے کر بعد میں مفہوم تحریر کیا جائے گا۔ فرماتے ہیں کہ

القصاص فی اصل اللغة یفید المساواة فمعنی القصاص ههنا ان یقتل القاتل لانه فی نظر الشریعة مساوٍ للمقتول فیؤخذ به فالغرض من الآیة مشروعیة القصاص بالعدل والمساواة ولابطال ذالک الامتیاز الذی کان للاقویاء علی الضعفاء ولذالک قال الحر بالحر (الآیة ـ ط) ای ان هذا القصاص لا هوادة فیه ولا جور فاذا قتل حرٌّ حراً یقتل هو به لاغیره من سادات القبیلة ولا اکثر من واحد واذا قتل عبدٌ عبداً یقتل هو به لاسیده ولا احد الاحرار من قبیلته وکذالک المرأة اذا قتلت تقتل هی لا تقتل واحد فداءً عنها خلافاً لما کانت علیه الجاهلیة فی ذالک فالقصاص علی القاتل نفسه ایاً کان لا علی احد من قبیلته کما کانت العرب فی التاریبین هذا المعنی من الآیة ولکن مفهوم اللفظ بحدِّ ذاته وسیاق مقابلة الاصناف بالاصناف یفهم انه لایقتل فریق بفریقٍ آخر ـ وهو غیر مراد علی اطلاقه (تفسیر المنار طبع مصر ۱۳۲۵ھ جلد ۲ / ۱۳۸ ـ بقرہ ۱۷۸) ولهذه الخلافات (التی حذفناها ـ ط) زعم بعضهم ان فی الآیة نسخاً وانما منشأ الخلاف ادلة اخری من السنة وغیرها والاعتداد بمفهوم المخالفة فی الآیة وعدمه ـ والقرآن فوق کل خلاف فمنطوق الآیة لامجال للخلاف فیه وهو ان الحر یقتل بالحر واما کون الحر یقتل بالعبد و الرجل بالمرأة فهذا یؤخذ من لفظ القصاص ولا یعارضه مفهوم التفصیل فان بعض اهل الاصول لایعتبر المفهوم المخالف للمنطوق وبعضهم یعتبره بشرط لایتحقق ههنا۔

یعنی ــــ قصاص لغت میں صرف "مساوات" کا فائدہ دیتا ہے کہ شرع کی نظر میں قاتل و مقتول یکساں حیثیت کے حامل

ہوتے ہیں اور یکساں حیثیت کے باعث ہی قاتل (کسے باشد) کو مقتول کے بدلے میں قتل کرنے کی غرض سے گرفت میں لینا ضروری اور شرع و قانون مساوات کے اصل تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ خود آیۂ زیرِ بحث بھی اصل میں عدل و انصاف کی بنیاد پر ہی قصاص کی ضرورت و اہمیت کو واضح کرتی اور اس امتیاز کو جو زمانہ کی ستم ظریفی سے بالادستوں کو زیردستوں پر حاصل تھا، مٹا کر ایک نیا اصول مقرر فرماتی ہے کہ اَلحُرُّ بِالحُرِّ وَالعَبدُ بِالعَبدِ وَالاُنثیٰ بِالاُنثیٰ۔ یعنی ——— "قصاص" جس میں بے جا اور ظلم کی بات نہیں ہے اس کی رو سے آزاد مرد کو جب آزاد مرد قتل کر دے تو اسے ہی قتل کر دیا جائے گا" نہ کہ ان میں سے قبیلے کے سردار کو یا ایک کے بدلے میں زیادہ کو اور غلام مرد کو جب غلام آدمی قتل کر دے تو اس کے بدلے میں قاتل غلام ہی کو سردار لٹکا دیا جائے گا نہ کہ اس کے مالک کو۔ اسی طرح عورت جب کسی دوسری عورت کو قتل کر دے تو عوض میں خود اسی قاتل عورت ہی کو کیفرِ کردار تک پہنچایا جائے گا نہ کہ زمانۂ جاہلیت کی طرح کسی اور کو۔

مطلب یہ کہ فلسفۂ قصاص کی رُو سے قتل کا وبال خود قاتل پر ہی عائد ہو گا۔ کسے باشد ایسا نہ ہو گا کہ اہل قبیلہ میں سے جس کے گلے میں پھندا فٹ آ جائے اسے ہی وبالِ قتل کا نشانہ بنایا جاتے؟

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ آیۂ کریمہ نے الفاظ کی حد تک ایک صنف کو دوسری صنف کے مقابلے میں ذکر کیا ہے۔ جس سے لوگوں کو مغالطہ لگ گیا ہے کہ اس طرح شاید ایک فریق کو دوسرے فریق کے عوض قتل نہ کئے جانے کا حکم دیا گیا ہے (جیسا کہ احناف نے سمجھ رکھا ہے۔ ط۔ لیکن انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ جس نتیجے پر یہ لوگ پہنچے ہیں" فلسفۂ قصاص " کے اصولوں اور قواعد کو نظر انداز کرنے ہی سے ایسی صورت حال سے دوچار ہوئے ہیں۔ ایسا غلط اندازِ فکر مقصودِ قرآن ہرگز نہیں ہو سکتا نہ اب، نہ آئندہ! (المنار" طبع مصر ۱۳۲۵ھ جلد دوم ص ۱۲۵ اور جو مقصودِ قرآن تھا، اس کی تفاصیل کو اپنی تنگ دامانی کی وجہ سے ترجمہ میں حذف کر دیا گیا ہے۔) تاہم یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ

" ایک صنف کو دوسری صنف کے مقابل قتل نہ کرنے کا مفہوم فقہی اختلافات ہی کی پیداوار ہے" ——— اور ان ہی اختلافات (بحذفِ تفصیل۔ ط) کو آڑ بنا کر یہ لوگ فریب کا شکار ہو کر "تنسیخ" آیت کا فیصلہ کر بیٹھے، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ ان اختلافات کا موجب آیۂ کریمہ نہیں ہو سکتی تھی۔ ان کو ہوا دینے کا موجب سنت کے دوسرے دلائل تھے۔

اب آیئے ایک اور زاویہ سے ان اختلافات کا منبع دریافت کر لیں کہ علمائے اصول کا مشہور قاعدہ ——— "مفہوم مخالف کا اعتبار ہے یا نہیں؟" ——— بھی اس آیت کے مفہوم میں

اختلاف پیدا کرنے کا موجب بنا ہے۔ حالانکہ کلام پاک ایسے مخالف مفاہیم سے اونچا ہے اور آیۂ زیرِ بحث کا منطوق واضح کرتا ہے کہ یہاں "خلاف" کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ بھلا اس میں اختلاف بھی کیا ہو سکتا تھا کہ

"آزاد مرد کو آزاد مرد کے بدلے ہی میں قتل کیا جائے؟" یہ تو خود اسی آیت ہی سے واضح ہے۔ رہا آزاد قاتل کو غلام مقتول کے عوض اور مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کرنے کا حکم تو اس کا مأخذ لفظ "قصاص" ہے جس میں جرم و سزا کے لئے فلسفۂ مساوات کو سمو دیا گیا ہے اور فلسفہ قصاص کو "سزا کی تفصیل کے مفہوم" سے مسترد کرنے کا یہاں کوئی جواز نہیں کہ منطوق (یعنی الفاظِ قرآن) میں مفہوم مخالف کا کوئی اعتبار ہوتا ہی نہیں ہے"۔

اور جنہوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا بھی ہے تو انہوں نے کچھ ایسی شرائط کو بھی مدنظر رکھا ہے جن کا یہاں متحقق ہونا ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں "مفہوم مخالف" کے قاعدے کا اطلاق بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔ (المنار جلد ۲/ ۱۲۸ - ۱۲۹)

علامہ محمد عبدہٗ مرحوم کی تحقیق کے مطابق آیۂ زیرِ بحث میں سماجی اور معاشرتی مساوات کی طرح اسلام میں "حقوق شہریت" اور قانونی مساوات سے تو بحث کی گئی ہے لیکن اس میں "جرم قتل" کی سزا کی تفصیل سے تعرض نہیں کیا گیا ہے وھُوالمقصود۔

اب آپ فخر السادات سرسید احمد خان (۱۸۹۸ء) مرحوم کی مختصر مگر جامع تشریح سے بھی استفادہ فرمالیں۔

تبرکاتِ سیّد

سیّد اعظم فرماتے ہیں کہ

"جن علماء نے غلطی سے ان الفاظ کو حکم قصاص کی تفصیل سمجھا ہے انہوں نے ایک بے فائدہ بحث کی ہے اور نتیجہ اپنی بحث کا یہ نکالا ہے کہ اگر ایک حُر نے کسی عبد کو مار ڈالا ہو یا ایک عبد نے کسی حر کو مار ڈالا ہو، تو ان سے قصاص لینے کا حکم اس آیت میں پایا نہیں جاتا؟ اور اس لئے ان کے قصاص میں مختلف رائیں ہو گئی ہیں۔ بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی عبد نے حر کو یا عورت نے مرد کو مار ڈالا ہو تو ان سے قصاص لینا قیاس پر مبنی ہے کیونکہ ادنےٰ نے اعلیٰ کو مارا ہے اور اگر ایک "حر" نے عبد کو یا مرد نے عورت کو مار ڈالا ہو تو ان سے قصاص لینا اجماع پر مبنی ہے۔ مگر کچھ شبہ نہیں کہ یہ سب رائیں غلط ہیں اور جملہ اوّل سے عموماً "قصاص" لینے کا حکم ثابت ہے۔ (تفسیر القرآن طبع گلزار محمدی پریس لاہور ۱۸۹۱ء جلد ۱/ ۲۲۱)

اصول شکنی

یہاں تک تو ہم نے آیۂ زیرِ بحث کی معروضی تشریح پیش کی تھی۔ اب ہم بحث کی خاطر اور اپنے ہی مسلک کے خلاف اس زاویہ سے بھی جائزہ لیں گے کہ جس آیت کو ناسخ بتلایا جاتا ہے اس کا مضمون تاریخی اور واقعاتی نوعیت کا ہے، اس میں تورات کے ایک ایسے نظام حکم

کا پتہ دیا گیا ہے جو اہل کتاب یہود کے لئے شریعت کا درجہ رکھتا تھا اور ہم اگرچہ سابقہ شریعت کے حقائق سے استدلال کرنے کے قائل ہیں۔ تاہم جو لوگ اسلام سے پہلے کے تاریخی حقائق کو تسلیم نہیں کرتے ان کی خدمت میں واضح کر دینا فرض سمجھتے ہیں کہ تمہارے نزدیک یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ جس طرح تاریخی واقعات اور حقائق میں نسخ سرایت نہیں کر سکتا اسی طرح ان میں ناسخ بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اخبار و واقعات پر ناسخ و منسوخ کا اطلاق تمہارے اپنے ہی اصولوں کی روشنی میں ناروا اور ناجائز ہے۔ دیکھئے آیۂ مائدہ جس کے الفاظ سے نسخ کا استدلال کیا گیا ہے اس طرح ہے

وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس (الآیۃ "مائدہ" ۴۵)

یہاں "علیھم" سے مراد یہود اور "فیھا" سے اشارہ تورات کی طرف ہے۔ اس بنا پر ترجمہ یوں ہوگا کہ

" ہم نے یہودیوں کے لئے تورات میں یہ حکم فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور زخموں کے بدلے ویسے ہی زخم، پھر جو کوئی بدلہ لینا معاف کر دے تو اس کے لئے (گناہوں کا) کفارہ ہوگا اور جو کوئی خدا کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق حکم نہ دے گا تو ایسے ہی لوگ ہیں جو ظلم کرنے والے ہیں۔"

اس پوری آیت میں تورات کے ایک نظام حکم کی خبر دی گئی ہے اس میں کوئی لفظ بھی ایسا نہیں جو ان لوگوں کے مقررہ اصولوں کے مطابق انشاء یا امر کی حیثیت سے وارد ہوا ہو۔ لہٰذا خود ان ہی لوگوں کے نقطۂ نظر سے بھی آیۂ زیر بحث نسخ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ وہو المقصود۔

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ بن حزم نے اپنی مشہور کتاب "الناسخ والمنسوخ" میں آیۂ زیر بحث کو ایک اور ذریعہ سے بھی منسوخ کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ــ آیۂ قصاص کو سورۂ بنی اسرائیل کی ۳۲ ویں آیت سے بھی منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ ارشاد ہے کہ

ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا۔

یعنے ـــ مقتول کے وارث کو پورا اختیار حاصل ہے (کہ وہ قاتل سے بدلہ لے یا خون بہا قبول کرے، لیکن) اسے چاہئے کہ قتل کے معاملہ میں اعتدال پسند بنے، بلاشبہ اسے ایک گونہ فتح و نصرت حاصل ہے (بنی اسرائیل ۳۲)

وجہ تنسیخ کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں لفظ ہے "فلا یسرف" یعنے مقتول کے ورثاء قتل کے بارے میں زیادتی سے کام نہ لیں اور ــ زیادتی یہ ہے کہ "کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کیا جائے"

وہ کہتے ہیں کہ آیۂ قصاص (بقرہ ۱۷۸) کے عموم سے غیر مسلم مقتول کے مسلمان قاتل کا قتل کیا جانا ہی پایا جاتا ہے کہ قصاص کے معنے ہی "مساوات" کے ہیں۔ لیکن اس طرح چونکہ مسلمان کو اسلام کی بدولت جو امتیازی حیثیت حاصل ہے وہ مجروح ہوتی ہے۔ لہٰذا بنی اسرائیل کی آیت نے اسے منسوخ کرتے ہوئے واضح کر دیا کہ مسلمان قاتل کو غیر مسلم مقتول

کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔ وغیرہ

قولِ فیصل

جن لوگوں نے بنی اسرائیل کی ۳۳ ویں آیت کو "فلا یسرف" کی بنا پر ناسخ کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ خیال کی آزادی ان کا حق ہے۔ لیکن کسی دوسرے کے الفاظ کو اس کے نفسِ مضمون سے علیحدہ کر کے اپنی مرضی کے معنی پہنانا بددیانتی کے مترادف ہے۔ وحی الٰہی نے "فلا یسرف" کا لفظ استعمال کر کے مقتول کے ورثاء کو بہت سی باتوں کی طرف توجہ ضرور دلائی ہے۔ جنکی تفاصیل امہات الکتب میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ لیکن ان میں کہیں بھی اس کے وہ معنے ذکر نہیں ہوئے ہیں جو منشاء وحی کے برعکس ابو عبداللہ نے تراشے تھے۔ لہذا ہم اطمینان سے ان کی "ذہنی تراشش" کا نوٹس لئے بغیر کہہ سکتے ہیں کہ

آیۂ قصاص اور آیۂ بنی اسرائیل موضوع کے لحاظ سے قطعی مختلف بھی ہیں اور ایک گونہ "عدالتی" معاملہ سے وابستہ ہونے کی وجہ سے ہم مضمون بھی ۔ اس بنا پر آیۂ قصاص "کورٹ کے ایک حکم کا بیان واضح کرنے پر مشتمل ہے" اور آیہ ومن قتل مظلوما وارد ہوئی ہے۔ "کورٹ میں دعوے دائر کرنے کے نظام کی وضاحت کے لئے" ۔ اس سے دونوں کے جداگانہ موضوع کا صاف پتہ چلتا ہے۔ اور دونوں ہی اپنے محور اور موضوع کی حد تک محکم ہیں۔ رہی یہ بات کہ مسلم کا، کافر کے بدلے میں قتل کیا جانا" اسراف" ہے تو یہ بھی کوئی متفقہ فیصلہ نہیں ہے۔ علماء عراق اسے تسلیم ہی نہیں کرتے۔ وہ ابن سلمان کی ذیل کی حدیث کو مرکزی حیثیت دینے پر مُصر ہیں۔ ارشاد ہے کہ

" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک معاہد (غیر مسلم) کو قتل کیا گیا تھا۔ آپؐ نے اس کے بدلے میں مسلمان قاتل کو قتل کرتے ہوئے فرمایا کہ انہ احق من وفی بعہدہٖ
محمد رسول اللہ عہد کا پاس کرنے والوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں کہ اپنا عہد پورا کریں۔
(بحوالہ ہبۃ اللہ صفحہ ۵۳ نیز ملاحظہ ہو منسوخ صفحہ ۲۴۴ تا ۲۴۷)

یہ حدیث کس نوعیت کی ہے؟ شہری حقوق کے ضمن میں اس کا رول کیا ہو سکتا ہے؟ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لوگوں نے اس سے استدلال کیا ہے اور معنوی طور پر وحی الٰہی کے مزاج کے بالکل ہم آہنگ بھی ہے۔ اس سے نسخ کی نفی بھی ہوتی ہے اور وحی کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی مطابقت کا پتہ بھی چل جاتا ہے لہذا اس پر تفصیل میں جانے کی ہم کو ضرورت نہیں ہے بلکہ ناسخین قرآن کے سوچنے کا کام ہے کہ قطع نظر دیگر خامیوں کے اصولی طور پر بھی اس آیت کو ناسخ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ بنی اسرائیل مکی سورتوں میں سے ہے اور بقرہ مدنی سورتوں میں سے، اور انہوں نے خود ہی کہا ہے کہ منسوخ کو اپنے ناسخ سے مقدم ہونا چاہئے جس کا یہاں فقدان ہے۔

اسلام یا سیکولرازم؟

آیۂ قصاص کے مباحث میں یہ بات کھل کر سامنے آگئی تھی کہ بعض فقہی مذاہب کے اختلافات نے اسلامی تعزیرات میں جس قسم کی تبدیلیاں کی ہیں۔ اسے دیکھتے ہوئے کوئی بھی **ذی ہوش انسان** اسلام میں کسی قسم کی جاذبیت، کشش اور دلچسپی نہیں لے سکتا۔ وہ کسی بھی ایسے آئین کا خواہاں اور طالب ہو سکتا ہے جو گروہی اور "مذہبی ترجیحات" کا حامل نہ ہو۔ سیکولر اور غیر

غیر فرقہ وارانہ خصوصیات کا سمبل ہو۔ بلکہ دنیا میں آج مذہبی اداروں کی ٹیڑھی کھیر سے نفرت اور بیزاری کا جذبہ اس قدر عام ہو رہا ہے کہ لوگ ردِ عمل کے طور پر سیکولرازم کی خوشنما اور بظاہر دلپذیر "عبادت گاہ" کی طرف کھچے چلے جا رہے ہیں اور سیکولرازم کی چاہت اور پذیرائی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حاملین مذاہب کی نادان دوستی بے تدبیری، اور ٹیڑھی ذہنیت نے کس طرح لوگوں پر ہدایت کے راستے روک رکھے ہیں؟ اسلام نے کالے گورے، عجمی اور عربی، مسلم اور غیر مسلم کے مابین کوئی فرق اور امتیاز روا نہیں رکھا، مگر ہماری پیشوائیت نے اونچ نیچ کے جو گل کھلائے ہیں، اب خدا ہی کشتی اسلام کا حافظ ہے۔ ہم مسلمان اسی ایک ہی بات پر زیادہ فخر کر سکتے تھے کہ اسلامی تعزیرات میں مملکت کے ہر فرد کو یکساں اور مساوی حقوق دیئے گئے ہیں۔ یہاں مقتول کوئی بھی ہو اس کے قاتل کو کسی امتیاز کے باعث بے جرم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن ہماری پیشوائیت نے اسلام کے اسی قابلِ فخر کارنامے کو گہنا کر بے نور کر دیا ہے۔ آیۂ قصاص نے اسلامی تعزیرات کے مزاج کا واضح رخ متعین کر کے اقوام عالم کو متوجہ کیا تھا کہ دنیا میں قصاص ہی وہ پہلا اور آخری قانونِ سزا ہے جسے پیش کرنے کا صرف اسلام ہی کو فخر ہے۔ لیکن افسوس کہ ہماری پیشوائیت نے مختلف بہانوں سے "تعزیرات" اسلام کو متردد منسوخ کر کے ہمارا سر ندامت اور شرمندگی سے زیر کر دیا ہے!! قرآن جو کچھ فرماتا ہے، اس کی تفصیل واضح ہو چکی ہے۔ اب ذیل میں نمونے کے طور چند "تعزیرات" کی تفصیل دی جا رہی ہے، جنہیں متبادل حیثیت میں پیش کر کے لوگوں کو دانستہ طور پر اسلام سے برگشتہ بنا کر سیکولر نظامِ حیات کی بھٹی میں جھونکا جا رہا ہے

آیۂ زیرِ بحث اپنے موضوع میں واضح ہے: "قصاص" کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں ہے: مگر جمہور، مسلمانوں کا مذہب ہے۔ کہ

مسلمان قاتل کو غیر مسلم مقتول کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا (نیل المرام طبع مصر ۱۹۲۹ء ص۱۷ سطر ۱۳)

مسلمان آزاد کو مسلمان غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکے گا (〃 〃 ص۱۶ سطر ۱۶)

غور فرمایئے کافر کو مذہبی اختلاف کی بنیاد پر شہری حقوق سے محروم کرنے کا فارمولا۔ کہ وہ چونکہ کلمہ طیبہ نہ پڑھنے کے باعث محترم (قابلِ احترام) نہیں رہا، لہٰذا اس کی جان کا احترام بھی جاتا رہا۔ وغیرہ۔

اسی طرح انہوں نے دوسرے مقام پر مذہبی اتحاد کے باوصف تعزیراتِ اسلام میں یہ ترمیم کرنے سے بھی گریز نہیں کیا۔ کہ دو مسلمانوں میں سے ایک کو نسلی امتیاز کی بھینٹ چڑھا کر قصاص سے محروم کر دیا اور دوسرے کو آقا ہونے کی سند دیکر قصاص میں مار دیئے جانے کی سزا سے نجات دلا دی۔ صرف ابو حنیفہ، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور داؤد اتنا کہہ پائے تھے کہ ——
اگر کسی دوسرے آقا نے کسی کے غلام کو قتل کر دیا تو اسی آقا ہی کو جرم قتل میں کیفرِ کردار تک پہنچایا جا سکے گا لیکن مقتول غلام اگر اپنے ہی آقا کے ہاتھوں مارا گیا تو اس آقا کو نہیں مارا جائے گا۔ (نیل المرام ص۱۶ سطر ۱۶ تا ۱۸)

اور پھر یہی مسلمان یہ عقیدہ بھی رکھتے تھے کہ بان الذکر لا یقتل بالانثیٰ۔ یعنے دونوں مسلمان ہو کر بھی ایک مرد ہے اور دوسری عورت تو ان میں بھی قصاص کا اصول بدل جائے گا کہ جنس اعلیٰ کو جنس ادنیٰ کے مساوی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بنا بریں

"مسلمان مرد اگر مسلمان عورت کو قتل کر دے تو قصاص میں مرد کو نہیں مارا جائے گا" (نیل المرام)

اسکی وضاحت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ

" قتل کی مرتکب اگر عورت ہے تو اسے ضرور ہی قتل کیا جائے گا۔ اِلّا اس صورت میں کہ مقررہ خون بہا کے علاوہ اس کے ورثاء " اضافی خون بہا " بھی ادا کر دیں۔ اس صورت ہی میں ہوگا یہ کہ عورت کو رہا کیا جا سکے گا۔ شافعی، مالکؒ احمد، ثوری، اسحاق اور ابو ثور بھی ایسا ہی کہتے تھے (الا اذا اسلم اولیاء المرأة الزيادة على ديتها من دية الرجل"

(نیل المرام صلا سطر ۱۶ تا ۱۸)

اس کی وضاحت میں عرض کر دوں کہ

آزاد مرد اگر آزاد عورت کو قتل کر دے اور معاملہ خون بہا پر طے ہو جائے مثلاً اسلامی مملکت نے خون بہا ۲۵ ہزار روپے مقرر کر رکھا ہے تو اس صورت میں مقتولہ کا خون بہا ۲۵ ہزار ہی ہوگا۔ لیکن قتل کی مرتکب اگر عورت ہے اور معاملہ خون بہا پر ہی بن جاتا ہے تو عورت یا عورت کے ورثاء کو نئی شرح سے کچھ زیادہ ہی خون بہا ادا کرنا پڑے گا۔ مثلاً" ۲۵ کے ۳۰ یا ۳۵ ہزار روپے وغیرہ، کیونکہ عورت جنس ادنیٰ ہے اس نے مرد (جنس اعلیٰ) کو قتل کیا ہے۔

غور فرمائیے۔ کافر کی " دیت " تو ان لوگوں نے اس بنا پر ہی نصف (یا کم) کر دی تھی کہ اس کا نفس " محترم " (قابل احترام) نہیں ہوتا۔ لیکن آگے چل کر انہوں نے خود ایسے افراد کو بھی محترم نہیں سمجھا جو مسلمان بھی تھے اور موحد بھی مگر جنس ذکور سے ان کا تعلق نہیں تھا، صنف نازک سے وابستہ تھے۔؟

والدین اور اقربا کے حق میں قانونِ وصیت کا اجرا

(و)

زرِ شکنی کا ناقابلِ تنسیخ آرڈر

مضمون ۱۲

کتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين۔

"مسلمانو! یہ بات بھی تم پر فرض کی گئی ہے کہ جب تم میں سے کوئی آدمی محسوس کرے کہ اس کے مرنے کی گھڑی آ گئی اور وہ اپنے بعد مال و متاع میں سے کچھ چھوڑ جانے والا ہو تو چاہیے کہ اپنے ماں باپ اور رشتہ داروں کے لئے اچھی وصیت کر جائے جو متقی انسان ہیں ان کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے"
(بقرہ ۱۸۰)

دلیلِ ناسخ ۱

ہبۃ اللہ (م ۱۶ ۱ ھ) نے لکھا ہے کہ زیرِ بحث آیت کو سورۂ نساء کی گیارہویں آیت نے منسوخ اور مسترد کر دیا ہے۔ وجہِ تنسیخ میں کہا گیا ہے کہ آیۂ زیرِ بحث میں والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کرنا واجب کیا گیا ہے، لیکن نساء کی آیت نے ورثاء بمع والدین کا حصہ مقرر کر کے اس وجوب کو معطل اور منسوخ کر دیا ہے، لہٰذا وارث کے لئے وصیت کرنا یا والدین کے لئے اپنے مال میں سے کچھ حصہ مخصوص کرنا جائز اور روا نہیں ہے۔

دلیلِ ناسخ ۲

ابن الفورک (د ۱۰۱۵ء) نے "مقالات الاشعریین" کی شرح میں لکھا ہے کہ سنتِ متواترہ کے ذریعہ بھی قرآن پاک کے واضح حکم کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ پھر مثال کے طور پر اسی زیرِ بحث آیت کو پیش کر کے یہ تاثر دیا گیا ہے کہ والیہ ذھب شیخنا ابوالحسن الاشعری وکان یقول ان اللہ وجد فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت (الآیۃ) فانہ منسوخ بالسنۃ المتواترۃ وھی قولہ لاوصیۃ لوارث لانہ لا یمکن ان یجمع بینھما۔

ہمارے پیرومرشد ابوالحسن اشعری (د ۹۳۵ء) کا مسلک ہے کہ "سنتِ متواترہ" کے ذریعہ قرآن کا نسخ خود قرآن ہی میں پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر آیہ اذا حضر احدکم الموت ہی کو لیجئے جسے سنت متواترہ یعنے حدیث لاوصیۃ لوارث نے منسوخ کر کے حدیث کا لوہا منوا لیا ہے اور تصادم کی وجہ ظاہر ہے کہ اس مقام پر قرآن اور سنت متواترہ کا "اجتماع" ناممکن ہے۔ قرآن جو کچھ ورثاء کو دلوانا چاہتا ہے حدیث اس کی نفی کرتی ہے، لہٰذا نسخ کے ماسوائے کوئی بھی دوسری صورت کارآمد نہ ہو سکتی تھی۔ (ارشاد الفحول طبع الحلبی مصر ۱۹۳۷ء ص ۱۹۱ سطر ۹ تا ۱۲)

دلیلِ ناسخ ۳

اجماعِ امت ـــ اس ضمن میں کہا جاتا ہے کہ امت نے "حدیث لاوصیۃ لوارث" کو اس حد تک قبولیت کا درجہ عطا کیا ہے کہ اب بالاجماع بھی اس کے سہارے آیۂ زیرِ بحث کو منسوخ کہا جا سکتا ہے۔

دلیلِ ناسخ ۴

آیۂ میراث، حدیث لاوصیۃ لوارث اور اجماعِ امت کے علاوہ "قیاس" بھی اسی کا متقاضی ہے کہ وارث کے حق میں وصیت کو منسوخ اور باطل سمجھا جائے۔

قولِ فیصل

قرآن پاک کی یہی وہ مظلوم آیت ہے جسے ہر سمت سے گھیر کر نہایت بے رحمی سے ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں زر پرستی کے خلاف ایسی مؤثر کارروائی کا اشارہ پنہاں ہے جو کسی بھی واضح حکم سے کم حیثیت نہیں رکھتا۔ اس نے علماء کے مقرر کردہ بہت سے ان ضابطوں کو بھک سے اڑا دیا ہے جن کی ترتیب و تدوین پر ان کی محنت شاقہ صرف ہو چکی تھی۔ اب قبل اس کے کہ زیرِ بحث آیت کی بابت علماء اسلام کی آراء کی تفصیل دی جائے یہ واضح کرنا ضروری ہوگا کہ میراث کا "مروجہ قانون" جسے "فرائض" کے لگے بندھے ضابطوں کی روشنی میں ترتیب دیا گیا ہے نامکمل اور نظرثانی کا محتاج ہے۔ قرآن پاک میں دولت کے ارتکاز پر کنٹرول کرنے کو وحی کا سرفہرست منشاء قرار دیا گیا ہے

لہٰذا اس عمومی پالیسی کی روسے ضروری ہے کہ "ترکے" کی تقسیم کو قرآنی احکام کے مطابق ہی درست کیا جائے۔

قرآن پاک میں وراثت کے احکام کو وصیت اور قرض کی ادائیگی سے مشروط کیا گیا ہے اور وصیت کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ یہ فرض ہے کُتِبَ علیکم (بقرہ ۱۸۰) نیز فرمایا حقا علی المتقین (خدا سے ڈرنے والوں پر وصیت کرنا ایک حق ہے، بقرہ ۱۸۰) آخر میں ایک بار پھر تنبیہ فرمائی کہ من بدلہ بعد ما سمعہ۔ جو شخص وصیت کر چکنے کے بعد دوبارہ سننے پر اس میں تبدیلی کرنا چاہتا ہے تو اس کے بدلنے کا گناہ انہی لوگوں پر ہے جو (نیت میں فتور آنے کے بعد) اس کے بدلنے کے مرتکب ہوئے (بقرہ ۱۸۱)

یعنے وصیت کر چکنے کے بعد اگر نیت میں فتور آجائے کہ اس طرح دولت کا ایک معتدبہ حصہ افراد خانہ یا خاندان کے افراد سے باہر چلا جائے گا تو قرآن اسے "اثم" (بہت بڑا گناہ) قرار دیتا اور مرتکب کے لئے دنیا و آخرت کی بڑی سزا تجویز فرماتا ہے۔ دنیا کی سزا یہ ہے کہ وصیت سے پھر جانے والے کی "دوسری بات" کو قانونی طور پر رد کیا جاسکتا ہے کیونکہ قانون یہ ہے کہ وصیت نافذ کی جائے اور "مانع وصیت" کی کسی بھی نئی وجہ کو "مخالف قانون" تصور کر کے قانون شکنی سے تعبیر کیا جائے۔

وصیت کی اہمیت اور ضرورت کے بارے میں نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا توضیحی ارشاد ہے کہ ما من امریٔ مسلم یبیت لیلتین ولہ ما یوصی فیہ الا و وصیتہ مکتوبۃ عندہ

یعنے "کوئی مسلمان جب کوئی ایسی چیز رکھتا ہے جس میں وصیت کی جاسکتی ہو اور وہ دو راتوں جتنا وقفہ بغیر وصیت کے گذار دیتا ہے تو اس نے گویا اپنی حدود سے تجاوز کیا، اس پر فرض تھا کہ قابل وصیت مال کے بارے میں بغیر کسی تاخیر کے وصیت تحریر کرا دیتا (احمد۔ بخاری، مسلم، ترمذی۔ موطا امام مالک، ابن ماجہ و تحفۃ الاحوذی طبع مصر ۶/۳۰۶ و ۳۰۷)"

وصیت قرآنی نقطۂ نظر سے اس حد تک مؤثر و فعال حیثیت رکھتی ہے کہ اس کے بغیر میت کا ترکہ تقسیم ہی نہیں ہو سکتا۔ وصیت نہ کرنے والا نہ صرف یہ کہ گنہگار اور حقوق العباد کا غاصب ہے بلکہ روحانی اور اخلاقی طور پر ظالم ہونے کے علاوہ اس کا ترکہ بھی تقسیم ہونے کے قابل نہیں رہ جاتا۔

وصیت ان ہی لوگوں پر فرض ہے جو صاحب ثروت اور زردار ہیں۔ ان ترک خیرا (بقرہ ۱۸۰) غریب یا متوسط طبقہ کے لوگ اس کے مخاطب نہیں ہیں۔

وصیت چونکہ زر شکنی کے تئے بنیادی حیثیت رکھتی ہے اور اسے وحی الٰہی نے وراثت کے قانون کی تکمیل کا اہم جز قرار دیا ہے، لہٰذا اسے ترکے کے لگے بندھے ضابطوں سے مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی رو سے واضح ہو جاتا ہے کہ "وصیت" مال کے تیسرے حصے تک ہونی چاہئے۔ یعنے جائداد اگر بارہ لاکھ روپے کی ہے، تو آٹھ لاکھ روپے ورثاء کو ملیں گے اور چار لاکھ روپے معاشرے کے مستحق افراد کو۔

جو لوگ میراث کی صحیح تقسیم کو بھوک اور افلاس کا واحد علاج ٹھہراتے ہیں انہیں قرآن پاک کی اس آیت پر غور

کرنا چاہیئے اور وہ خالی الذہن ہو کر سوچ لیں کہ جب تک قرآن کی ترتیب سے ترکے کو تقسیم نہیں کیا جائے گا ضروری ہے کہ دولت صرف ایک ہی خاندان میں گردش کرتی اور منتقل ہوتی رہے گی۔ اور آئندہ اسی ہی خاندان کا ہر فرد دولت ذریعہ وسیلے میسر آنے پر پھر سے تھوڑے ہی دنوں میں لاکھوں کروڑوں روپے سمیٹ کر معیشت کے سوتوں پر پوری طرح قابض ہو سکتا ہے۔ ذریعہ سے ذریعہ فراہم ہوتا چلا جائے گا! اور ذریعہ سے ذریعہ مل کر ہی دولت کی ضمانت اور رحم کی ضمانت فراہم کرتا چلا جائے گا۔ وصیت جس کے بارے میں اتنی تاکید ہے از خود ہی تقسیم وراثت میں مزاحم رہے گی۔

قانونِ وصیّت کا جبری اجراء

مرنے والے کو چاہیئے کہ ترکے کی تقسیم کی تمام شرائط کو ملحوظ رکھ کر وصیت ضرور تحریر کرے ورنہ تو حکومتِ اسلامیہ مجاز ہو گی کہ اس کی دولت پر قبضہ کر کے مستحقین کا حصہ نکال کر باقی کو افرادِ خانہ پر کو ٹا دے۔ امام ابن حزم فرماتے ہیں:

" مرنے والا اگر وصیت نہیں کرپاتا تو قرآن حکیم کی رسمی پابندی کے پیش نظر جو کچھ اس کے ترکے میں سے میسر آئے گا الگ کر دیا جائے گا، کیونکہ وصیت فرض اور واجب کی حیثیت رکھتی ہے اور اسے خود کار حیثیت ہی سے) نافذ کرنا پڑے گا۔ یہ اور بات ہے کہ خود کارانہ "تنفیذ" کے لئے واضح حد مقرر نہیں کی جاسکتی کیونکہ میت کے ورثاء اور جانشینوں کی حق تلفی سے بچتے ہوئے ان کی برداشت کو ضرور ملحوظ رکھنا پڑے گا۔ جیسا کہ سلف کی ایک جماعت کا خیال ہے۔

(المحلی طبع منیر دمشقی مصر جلد ۸/۳۱۳ مسئلہ نمبر ۱۷۵۰)

اس ضمن میں امام ابن حزم نے بہت سی احادیث سے استدلال کرتے ہوئے واضح فرمایا ہے کہ فهذا ايجاب الوصية ولان يتصدق عمن لم يوص ولابد

یعنے ـــ یہ احادیث وصیت کے وجوب پر دلالت کرتی اور واضح تاثر دیتی ہیں کہ وصیت نہ کرنے والے کے ترکے میں سے غیر وارث مستحقوں کا حق پہلے سے نکال دیا جائے (المحلی ۸/۳۱۳/۲۶)

خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مالدار عورت جس نے کوئی وصیت نہیں کی تھی، اس کے ترکے کی تقسیم کو روک کر وحی الٰہی کے صریح احکام (نساء ۳۳، بقرہ ۱۸۰) کے مطابق " وصیت " کو خود کار قرار دیتے ہوئے اس کے ترکے کو تقسیم کیا تھا۔ حدیث مبارک میں ہے کہ

" ایک مالدار عورت بغیر وصیت کے مرگئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جائداد کی تقسیم سے پہلے اس کی جائید ا منقولہ میں سے ایک لونڈی کو آزاد کر دیا۔" (المحلی ۸/۳۱۴/۱۰ تا ۱۲)

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ

" اللہ تعالیٰ نے میراث کی تقسیم کے بارے میں خصوصی ارشاد فرما کر اس میں رشتہ داروں کے ساتھ غیر رشتہ دار یتیموں اور مسکینوں کو (قانونِ وصیت کی رو سے) خود ہی " اہلِ میراث " میں شامل کر دینے کا حکم دیا ہوا ہے (المحلی ۸/۱۲۹/۱۳ تا ۱۵)

یہ حدود اللہ اور تفصیلات واضح کرتی ہیں کہ میت کا ترکہ اس وقت ہی تقسیم ہونے کے قابل ہو جائے گا۔ جب میت کے قرض اور اس کی وصیت کی تکمیل ہو چکی ہو گی۔ وصیت اگر نہیں کی گئی تو تعمیل حکم کے بطور خود کارانہ "تنقیل" کا انتظام کرنا ہو گا۔ یہ "تنقیل" ملکیت کے تیسرے حصے کو حذف کرنے کا موجب بنے خواہ غیر محدود تخفیف کا اس سے بحث نہیں ہے۔

ان تفاصیل کے پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ جو لوگ "وراثت" کا حوالہ دے کر "اسلامی سوشلزم" کا راستہ روک لیتے ہیں۔ انہیں چاہئے کہ وراثت کے اصول، ضوابط اور شرائط کو نظر انداز نہ کریں اور "زرداروں" کے مال و دولت میں "غیر ورثاء" کا جو حصہ اللہ نے مقرر فرمایا ہے اسے چھیننے کے مجاز بن کر وراثت کی شرعی تقسیم کو نامکمل بنانے سے احتراز کریں۔ اسلام نے سرمایہ شکنی کی یہ تجاویز کسی غفلت اور بے خبری میں عطا نہیں کیں۔ اس نے اپنے "مشن کے مطابق" "دولت کے حجم" اور ضخامت کو گھٹانے کے لئے "شعوری تدابیر" اختیار کر کے معیشت کو بالآخر مساوات کی فطری سطح پر لے آنے کا اہتمام کیا ہے

اس وضاحت کے بعد اب ہم علماء اسلام کے زاویہ نظر سے بحث کر کے واضح کریں گے کہ وہ بھی اس آیت کے منسوخ ہونے کے خلاف تھے؛ اور آیۂ میراث کے ذریعہ اس کے استرداد کے قائل نہیں تھے۔

تضاد کیسا؟

ناسخین قرآن نے مختلف زاویوں سے آیۂ زیر بحث کے نسخ کے بارے میں جو تأثر دیا ہے اس پر معروضی انداز سے بھرپور تبصرہ ہو چکا ہے اور مزید جائزے "آئندہ اوراق میں پیش کئے جائیں گے، یہاں" خارجی سہاروں" سے ہٹ کر اگر آیۂ میراث کے آخری الفاظ۔ "من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین" پر غور کیا جائے تو اس کے نسخ کی ساری حقیقت کھل سکتی ہے۔

یعنی " ورثہ اس وقت ہی تقسیم کر دیا جائے گا، جب قرض اور وصیت کی ادائیگی کے بعد کچھ بچ رہے"۔ یہاں ورثہ سے پہلے وصیت کا نمبر رکھا گیا ہے اور تعجب ہے کہ جس آیت کے آخری الفاظ زیر بحث آیت کے نظریۂ وصیت کے مؤید ہوں خود انہیں ہی ناسخ قرار دیا جاتا ہے!! کیا یہ کتاب اللہ کی کھلی توہین نہیں ہے؟۔ کیا ہم مضمون آیات میں بھی نسخ کا فارمولا آزمایا جا سکتا ہے؟

فرمانِ رازی

فخر المتکلمین امام رازی فرماتے ہیں کہ

زیر بحث آیت کو میراث (نساء: ۱۱) کے حکم سے منسوخ کرنا ممتنع اور حقائق سے بعید ہے۔

لانہ لا یمتنع مع قدر من الحق بالمیراث وجوب قدر آخر بالوصیۃ واکثر ما یوجبہ ذالک التخصیص لا النسخ

کیونکہ والدین جو کچھ ورثے کی صورت میں حاصل کر لیتے ہیں وصیت کی رو سے انہیں کچھ دے دینا قانون میراث کے منافی نہیں ہو سکتا۔ اسے زیادہ سے زیادہ ہم تخصیص کہہ سکتے ہیں۔ نسخ سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ یعنے ـ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وراثت کے باوجود بھی ورثاء میں سے

والدین کے حق میں وصیت کرنا جائز ہے (تفسیر رازی طبع ۱۹۳۸ء مصر جلد ۵/ ۶۸)

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا تھا کہ میت کے اقربا میں سے اگر صرف والدین ہی باقی رہ گئے تو ظاہر ہے کہ سارے مال کے وارث بھی والدین ہی بن سکیں گے ایسے میں ان کے لئے وصیت کسی بھی حال میں جائز نہیں ہوگی۔ لہٰذا اس بناء پر بھی آیۂ زیر بحث کو منسوخ ہونا ہی پڑے گا۔

امام رازی نے یہ سوال نقل کر کے خود ہی جواب مرحمت فرمایا ہے کہ ان ھذا تخصیص لا نسخ۔
یہ بھی ایک گونہ تخصیص ہی کہلائے گی اسے نسخ سے نامزد نہیں کیا جاسکتا۔ (رازی ۵/ ۶۸/ ۸ تا ۹)
کیونکہ ایسے واقعات شاذونادر ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

ابن حزم کا ارشاد امام ابو محمد علی بن حزم فرماتے ہیں کہ
وھذا خطاء محض لان النسخ ھو رفع حکم المنسوخ ومضادٍ له ولیس فی آیة المواریث ما یمنع الوصیة للوالدین والاقربین اذ جائز ان یرثوا ویوصی لھم مع ذالک من الثلث ٥

یعنے ___ قوم کا کہنا ہے کہ میراث کی آیات نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کر دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا انداز فکر ہی باطل ہے اور اس ادعا سے پہلے سوچنا چاہئے کہ نسخ کے ایک معنے یہ بھی ہیں کہ "منسوخ حکم کو کلی طور پر اٹھا کر اس کے خلاف دوسرا حکم لے آیا جائے" اور مقام شکر ہے کہ اس کا یہاں فقدان ہے اور وجہ ظاہر ہے کہ مزعومہ ناسخ آیت میں والدین اور اقربا کے حق میں وصیت کرنے کی مخالفت نہیں کی گئی توثیق ہی کی گئی ہے اور مزعومہ تصادم کا احتمال توثیق سے نہیں صریح مخالفت ہی سے ممکن ہوسکتا تھا۔ یہ علاوہ اس کے کہ والدین وارث ہونے کے باوصف تہائی حصہ تک وصیت کے حقدار خود حدیث کی رو سے بھی بن سکتے ہیں۔

(الاحکام الاحکام طبع مصر جلد ۴/ ۱۱۴/ ۲ تا ۴)

امام ابن حزم نے آیۂ زیر بحث کو محکم تسلیم کر کے تمام ان حضرات کو مایوس کر دیا ہے جو سمجھے بیٹھے تھے کہ "وصیت ثلث تک بھی صرف غیر وارث ہی کے لئے ہے۔ والدین اور ورثار کے حق میں جائز نہیں ہے"۔ یعنے کہ موصوف آیۂ زیر بحث کو "نسخ بالقرآن" کے اصول کے مطابق منسوخ تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ آیۂ میراث کی بجائے اسے حدیث " لاوصیة لوارث ہی نے منسوخ کر دیا ہے (الاحکام ۴/ ۱۱۳/ ۲۲ تا ۲۳)

اس طرح گویا عام مفسروں کے برعکس ابن حزم نے آیۂ میراث کو ناسخ تسلیم نہ کر کے معاملہ حدیث پر انحصار رکھا ہے چشم ما روشن دل ما شاد۔ اور حدیث کے بارے میں جتنی تفاصیل ہم نے عرض کی ہیں انشاء اللہ آپ دیکھ لیں گے کہ اتنی مفصل بحث اور تو خیر عربی لٹریچر میں بھی آپ کو کہیں نہیں ملے گی ولاینبئك مثل خبیر

خفاجی کا قول مصر کے صاحب قلم علامہ مصطفےٰ خفاجی رقمطراز ہیں کہ
ظاہر ان آیة المواریث لاتناقض حکم آیة الوصیة لانھا لم تتعرض

لابطال الوصیۃ مطلقا وحدیث لاوصیۃ لوارث ظنی الظن لاینسخ القطعی علی المشہور

آیۂ میراث کے اسلوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیت وصیت کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ اس نے والدین کے حق میں وصیت کے ابطال سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ رہا حدیث لاوصیۃ لوارث کا معاملہ تو وہ ظنی ہے اور ظن کی بناء پر علماء سے مشہور قول یہی ہے کہ قطعی کو ہرگز منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ (صفوۃ الکلام فی اصول الاحکام ص۱۲۴)

علامہ خفاجی نے لاوصیۃ لوارث کو ظنی کہہ کر اس کا بھرم کھول دیا ہے تاہم ظنی کہہ کر انہوں نے در پردہ اس کے حدیث ہونے کا ایک گونہ اعتراف بھی کیا ہے لیکن ہم نے اسی رواں بحث میں اس حدیث کے تمام اطراف جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث ہی نہیں ہے یونہی بے سند فقرہ ہے۔ دلائل و براہین کا انتظار فرمائیے۔

سلف کا فیصلہ

ابوالقاسم ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ حسن بصری (م۱۱۰ھ؟) طاؤس (م۱۰۶ھ؟) اور علاء بن زید بن یسار رکھتے تھے کہ

ان الآیۃ کلہا محکمۃ وقد ذھب طائفۃ منھم الضحاک الی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من لم یوص بقرابتہ فقد ختم عملہ بمعصیۃ۔

آیۂ وصیت لفظ بہ لفظ محکم ہے اس کا کوئی بھی حصہ منسوخ نہیں ہوا سلف کی ایک جماعت جن میں ضحاک کا نام سرفہرست ہے۔ روایت بیان کرتی ہے کہ

فرمایا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۔۔ جو شخص دانستہ اپنے اقرباء کے حق میں وصیت کرنے سے گریز کرتا ہے وہ سن لے کہ اس کے (نیک) اعمال کا خاتمہ (بھی) معصیت پر ہی ہو گا۔

(الناسخ والمنسوخ ہبۃ اللہ طبع الحلبی قاہرہ ص۵۴، ۵۵)

امام ابن جریر طبری نے ضحاک (م۱۰۵ھ؟) کے علاوہ مسروق (م۶۳ھ؟) اور معمر بن راشد (م۱۵۳ھ؟) سے بھی ایسے ہی اقوال نقل کئے ہیں۔ بلکہ معمر تو یہاں تک کہتے تھے کہ من سمی جعلناھا حیث سمی ومن قال حیث امر اللہ جعلناھا فی قرابتہ

یعنی ۔۔ وصیت کرنے والے نے اگر خود ہی کسی غیر وارث کے حق میں وصیت کی تو ہم اس کی وصیت نافذ کرنے کے لیے اس کے حصۂ مال کو غیر ورثاء ہی میں تقسیم کریں گے۔ اور اگر اس نے مرتے وقت کہا کہ میری "وصیت" امر الٰہی کے مطابق ورثاء ہی کے لئے نافذ ہونی چاہیئے تو ہم اسے ورثاء ہی کے لئے خاص کریں گے (طبری طبع حلبی ۲/۱۱۶/۲۴)

ہبۃ اللہ اور طبری کی وضاحت کے مطابق سلف کی ایک بھاری جماعت جن کے لاکھوں عقیدت مند اطراف عالم میں پھیلے ہوئے تھے آیۂ زیر بحث کو حرف بہ حرف محکم مانتی تھی مثلاً۔ حسن بصری، طاؤس، علاء، ضحاک، مسروق، اور معمر بن راشد وغیرہم۔

اس سے معلوم ہوا کہ آیۂ ہذا کا نسخ متفق علیہا نہیں ہے۔ وھوالمقصود

طبری کا فتویٰ

امام ابو جعفر محمد جریر طبری فرماتے ہیں کہ

فان قال قائل أو فرض علی الرجل ذی المال ان یوصی لوالدیہ واقربیہ الذین لایرثون ؟ ۔ قیل نعم !

اگر کوئی ازراہِ اعتراض یا استفسار کہے کہ مالدار پر وصیت اگر فرض ہے تو کیا وہ والدین جو کہ وارث بھی ہیں اور اقرباء جو کہ وارث نہیں بن سکے ان کے حق میں بھی وصیت کر سکتا ہے ؟ ۔ تو اسے ہمارا جواب یہی ہے کہ "جی ہاں" وہاں بھی وصیت فرض ہے اور فرض ہی کی حیثیت سے نافذ کی جا سکتی ہے !! (تفسیر طبری طبع حلبی ۱۹۵۴ء، جلد ۲/۱۱۵/۲۷)

امام طبری نے وارث اور غیر وارث کے حق میں وصیت کرنے کو یکساں فرض قرار دے کر واشگاف الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے کہ لاوصیۃ لوارث کو سلف صالحین کس زاویہ سے دیکھتے تھے۔؟

سرخسی ۔ نہ حمایت، نہ مخالفت

احناف میں شمس الائمہ سرخسی کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں۔ آپ بھی کسی حد تک آیۂ وصیت کو محکم مانتے تھے۔ فرماتے تھے کہ

آیۂ میراث (نساء-۱۱) میں وصیت کے "جواز" کی نفی نہیں کی گئی ہے، صرف وجوب کی نفی کی گئی ہے۔
پھر وصیت کے جواز کو اگر کسی چیز نے منسوخ کیا بھی ہے تو وہ حدیث لاوصیۃ لوارث ہی ہے۔
(بحوالہ التوضیح مع التلویح طبع مصر ۱۳۲۷ھ جلد ۲/ ۳۵)

امام سرخسی کی رائے میں لاوصیۃ لوارث نے وصیت کے صرف جواز ہی کو چیلنج کیا ہے وجوب سے تعرض نہیں کیا وغیرہ۔ یہ ایک ایسی رائے ہے جس سے اختلاف کرنے کی چنداں ضرورت نہیں، لیکن ان کا یہ کہنا کہ آیۂ زیر بحث نے وصیت کے ایجاب کو ظاہر کیا تھا اور اسی ایجاب ہی کو آیۂ میراث نے جواز میں تبدیل کیا ہے ؟ ایک سفسطہ اور فقہی موشگافی ہے، قرآن کے الفاظ میں غور و فکر کا نتیجہ نہیں ہے۔ وحی الٰہی نے "کتب" کا لفظ استعمال کر کے "وصیت" کی "فرضیت" کا احساس دلایا ہے اور اسی "کتب" ہی سے خالی جواز کا استدلال کوئی قانونی جواز اور مجازاتی سند نہیں رکھتا !! رہا لاوصیۃ لوارث کا معاملہ تو جلد ہی معلوم ہو جائے گا کہ اس کی حیثیت کیا ہے ؟ اور کن کن سی صلاحیتوں سے محروم ہے ؟ اس اختلاف کے باوجود مرحوم کی یہ رائے وقعت کی نظر سے دیکھی جائے گی کہ آپ نے زیر بحث آیت کو آیۂ میراث سے منسوخ نہ کر کے قرآن کو ناسخ قرآن تسلیم نہیں کیا وھوالمقصود

یہ یاد رہے کہ آیۂ زیر بحث وصیت کے وجوب کا احساس اگر نہ دلاتی تو علماء حضرات اسے مسترد کر دینے کے لئے اپنی تمام توانائیاں کیوں صرف کرتے ؟

محمد عبدہٗ کی حکیمانہ تفسیر

فیلسوف اسلام محمد عبدہٗ (۱۹۰۵ء) دینی بصیرت کے لحاظ سے بلاشبہ موجودہ صدی کے مجدد تھے آپ نے جو بات بھی زبان اور قلم سے کہی ہے، مطالب قرآن میں ڈوب کے

ہی ارشاد فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

لا دلالۃ علی ان آیۃ المواریث نزلت بعد آیۃ الوصیۃ ھنا وبان السیاق ینافی النسخ فان اللہ اذا شرع للناس حکما وعلم انہ موقت وانہ سینسخہ بعد زمن قریب فانہ لا یؤکدہ ویوثقہ بمثل ما اکد بہ امر الوصیۃ ھنا من کونہ حقا علی المتقین ومن وعید من بدلہ۔

یعنے ـــ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ آیۂ میراث آیۂ وصیت کے بعد ہی نازل ہوئی ہے؟ پھر اگر طرز بیان کو ملحوظ رکھا جائے تو بھی نسخ کی نفی ہی کرتا ہے، کیونکہ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ جب کوئی حکم دینا چاہتے ہیں اور جانتے ہیں کہ یہ وقتی ہے اور زمانۂ قریب میں اسے منسوخ بھی کر دیا جائیگا تو ایسے حکم کی توثیق اور تاکید ان جیسے الفاظ سے نہیں فرماتے جیسا کہ اہل وصیت کے لئے منتخب کئے گئے تھے۔ مثلاً

وصیت کے بعد فرمایا کہ حقا علی المتقین، یعنی جو متقی انسان ہیں قانون کے مطیع ہیں ان پر وصیت کرنا واجب اور ضروری ہے یا یہ کہ وارث کے پسماندگان میں سے جس کسی نے وصیت میں ہیر پھیر کیا تو اس کے لئے سنگین سزا ہے۔ (تفسیر "المنار" طبع سوم جلد ۲/ ۱۳۶/ ۶ تا ۹)

پھر فرمایا کہ

بعض سلف نے (جیسا کہ طبری کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے۔ ط) خود وارث کے لئے بھی وصیت کرنے کو جائز کہا ہے۔ مثلاً وہ اپنے ورثاء میں سے جس کو زیادہ ضرورت مند یا نادار سمجھے اس کے لئے وصیت کر سکتا ہے۔ (المنار جلد ۲/ ۱۳۶/ ۱۷ تا ۱۹)

اس کے بعد فرمایا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

ولنا ان نقول ان اکثر علماء الامۃ وائمۃ السلف یقولون الوصیۃ التی فی الآیۃ مشروعۃ ولکن منھم من یقول بعمومھا ومنھم من یخصصھا بغیر الوارث وحکمھا اذا لم یبطل فما ھذا الحرص علی اثبات نسخھا مع تاکید اللہ ایاھا؟ ان ھذا الا تاثیر التقلید۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امت کے اکثر علماء اور ائمہ سلف سے بھی منقول ہے کہ وہ بھی آیۂ وصیت کی مشروعیت کے قائل تھے۔ یہ اور بات ہے کہ ان میں سے بعض تو اسے عموم پر رکھ کر وارث اور غیر وارث کے حق میں جاری سمجھتے تھے۔

(و) ـ بعض غیر وارث کے حق میں خاص کرتے تھے۔

نوعیت چاہے کچھ بھی ہو اس سے غرض نہیں دیکھنا یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث کا حکم کسی طرح بھی مسترد اور باطل نہیں ہوا (اور نہ ہو سکتا ہے۔ ط)

پس جب حقیقت یہی کچھ ہے تو اسے منسوخ کرنے کے لئے کیوں شدید حرص، تگ و تاز اور اصرار کیا جا رہا ہے؟ کیا خدا نے اس حکم کو تاکیدی لہجہ میں ارشاد نہیں فرمایا؟ — کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ نص کے مقابل غیر خدا کی بات کو فوقیت دینے کی جرأت تقلید اور جمود ہی کا کرشمہ ہے۔ العیاذ باللہ (خلاصہ از تفسیر المنار طبع سوم جلد ۲/۱۳۸ / ۱ تا ۴)

طویل تبصرے کے بعد فیلسوف اسلام آخر میں فرماتے ہیں کہ

وصفوة القول ان الآية غير منسوخة بآية المواريث لانها لا تناقضها بل تؤيدها ولا دليل على انها بعدها ولا بالحديث لانه لا يصلح لنسخ الكتاب وان حكمها باق ولك ان تجعله خاصا بمن لا يرث من الوالدين والاقربين كما روي عن بعض الصحابة وان تجعله على اطلاقه ولا تكن عن المجازفين الذين يجاطرون بدعوى النسخ فتنبذ ماكتبه الله عليك بغير عذر لاسيما بعد ما اكده بقوله حقا على المتقين ٥ وبقوله فمن بدله اى ما اوصى به الموصي بعد ما سمعه وعلم به فانما اثمه على الذين يبدلونه من ولي ووصي وشاهد وقد برئت منه ذمة الموصي ان الله سميع لما يقوله المبدلون في ذالك عليم باعمالهم فيه فيجازيهم عليها والضمير في المواضع الثلاثه راجع الى الحق او الايصاء اى اثره ومتعلقه سميع عليم يتضمن تاكيد الوعيد

یعنی حقیقت الامر یہ ہے کہ آیۂ وصیت آیۂ میراث کے ساتھ نہ تو منسوخ ہوئی ہے اور نہ ہی اس بات کا کوئی ثبوت ہے کہ آیۂ میراث آیۂ وصیت کے بعد ہی نازل ہوئی ہے، لہٰذا ان میں نہ تو کوئی تضاد ہے اور نہ ہی تناقض جو کچھ ہے ایک دوسرے کے مضمون کی تائید ہی ہے۔

اسی طرح حدیث لا وصیۃ لوارث بھی قرآن پاک کے صریح حکم کی نفی نہیں کر سکتی کہ اس میں نسخ کی صلاحیت ہے ہی نہیں، لہٰذا آیۂ زیر بحث کا حکم بدستور باقی اور محکم ہی رہے گا اور ہاں تم چاہو تو بعض صحابہ کی طرح اس کے عام حکم کو غیر وارثوں کے لئے خاص کر سکتے ہو اور چاہو تو علی الاطلاق ہی رہنے دو۔ لیکن ایسا نہ کرو کہ دین میں رخنہ ڈالنے والے کج مزاجوں کی وسوسہ اندازی کا شکار ہو کر وحی الٰہی کے واضح حکم کو بلا عذر و بہانہ ٹھکرا دو۔

کیا — "حقا علی المتقین" کے بعد بھی تمہیں اس کے محکم ہونے میں تردد ہے؟

"فمن بدلہ بعد ما سمعہ" کی شدید وارننگ اور تہدید کے بعد بھی حکم وصیت قابل نسخ ہو سکتا ہے؟

——— اس میں تو وصیت سے پھر جانے والے وارثوں اور گواہوں کو بھی اصل وصیت کنندہ کے پھر جانے کے برابر گنہگار اور مجرم ٹھہرایا گیا ہے۔

اور ہاں! — وصیت کنندہ اگر اپنی وصیت پر قائم رہ کر ہی مرگیا تو بالکل ہی بے قصور اور بری الذمہ ہے اور بلاشبہ اللہ سبحانہ، وصیت بدلنے والوں کی باتیں سن رہا ہوتا ہے اور ان کے اعمال کا اسے علم ہے اور وہ یقیناً ان کے کئے کی سزا دے گا۔

یہاں تینوں مقامات پر "ہٗ" کی ضمیر "الحق" اور وصیت کی طرف راجع ہے اور اللہ سبحانہ کا ارشاد "سمیع علیم" بھی وعید کی تاکید ہی کو متضمن ہے (خلاصہ از المنار ۱۳۹/۲ تا ۱۴۰)۔

امیر کی رائے

حنفیوں اور شافعیوں کے بزرگ رہنما اصول فقہ کے بڑے شارح اور مفسر محمد امین الحسینی عرف امیر بادشاہ (۹۷۲ھ) لکھتے ہیں کہ

ان اللہ تعالیٰ فرض الوصیۃ الی العباد اولاً بقولہ کتب علیکم الآیۃ۔ ثم تولّی ذالک بنفسہ فقال یوصیکم اللہ فی اولادکم الآیات وقصر الایصاء علی حدود معلومۃ من النصف والربع والثمن والثلثین والسدس (الیٰ ان قال۔ ط) فکان کمن وکّل غیرہ بعمل ثم عملہٗ بنفسہٖ فلیس ھذا من قبیل النسخ

بلاشبہ اللہ سبحانہ نے "کتب علیکم" فرما کر اپنے بندوں پر وصیت کرنا فرض کر دیا ہے پھر اسی ہی وصیت کو اپنے ہاتھ میں لے کر خود ہی یوصیکم اللہ فی اولادکم کی صورت میں قابلِ عمل بنا کر نافذ کر دیا اور وصیت معلومہ کی حدود میں ورثے کی تفصیل اس طرح فرما دی کہ آدھا چوتھا حصہ۔ آٹھواں حصہ، دو تہائی حصہ اور چھٹا حصہ متعلقہ افراد کو دیا جائے۔
اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی شخص اپنے کام کا کسی کو مختار بنا کر پھر خود ہی اسے کرنے لگ جائے اور ظاہر ہے کہ جس کام کی نوعیت ایسی ہو گی اس پر نسخ کا اطلاق نہیں ہو سکے گا۔

(تیسیر التحریر طبع حلبی ۱۳۵۱ھ جلد ۳/۲۰۳۔ ۲۰۴)

علامہ امیر کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا کام کسی کو سپرد کر دے اور مامور اس پر عمل بھی کر رہا ہے۔ لیکن بعد میں وہ خود ہی اسے سر انجام دینا شروع کر دے تو اسے دنیا کے کسی بھی اصول کی رو سے نسخ نہیں کہا جا سکتا۔

سید المفسرین ابو مسلم اصفہانی کی توجیہہ

امام رازی نے سید المفسرین امام ابو مسلم اصفہانی کی توجیہات کی جو تفصیل دی ہے ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کی اگر اتنی توجیہات ہو سکتی ہیں تو نا ممکن ہے کہ اس کے بعد بھی نسخ کے احتمالات زائل نہ ہو سکتے ہوں امام ابو مسلم (۳۲۲ھ) کی پہلی اور دوسری توجیہہ تو وہی ہے جو محمد عبدہٗ رحمہ اللہ نے بیان کی۔ تیسری توجیہہ افادۂ عام کے لئے حاضر ہے۔ امام المفسرین فرماتے ہیں کہ

بحث کے لئے فرض کر لیا جائے کہ دونوں آیتوں میں تضاد موجود ہے تو بھی اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ آیۂ میراث کو آیۂ وصیت کے لئے خاص قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنے کہ آیۂ زیر بحث

جس " قریب " کے لئے وصیت کو واجب گردانتی ہے آیۂ میراث اس " قریب " کو خارج کر دیتی ہے اور اس داخل خارج کے بعد وصیت میں اتنی ترمیم کی جاسکتی ہے کہ قریب سے مراد غیر وارث ہی تصور کر لیا جائے۔ اور اس صورت میں دیکھنا یہ ہوگا کہ غیر وارث کس مانع وراثت سبب کے باعث غیر وارث بن گیا؟ کیونکہ مانع وراثت چار اسباب ہی ہو سکتے ہیں۔

۱۔ کفر اختیار کرنا ۲۔ جائداد منقولہ کی حیثیت سے کسی کا غلام بن جانا۔ یا ۳۔ وارث کے کسی قریب تر نے پیچھے ہٹا کر محجوب الارث بنا دیا ہو یا ۴۔ پھر وہ ذوی الفروض کی بجائے ذوالارحام کی پوزیشن میں آگیا ہو۔

اور یہ تمام اسباب مانع وراثت ہو کر بھی وصیت کو روک نہیں سکتے۔ وصیت جاری اور نافذ رہے گی۔ بنا بریں دونوں آیات میں جب تک یہ احتمالات حائل ہیں تضاد اور تناقض کا امکان پیدا نہیں ہو سکتا اور جب تناقض ہی ناممکن ہو تو نسخ کا دعوےٰ کیونکر ہو سکتا ہے؟

(خلاصہ از تفسیر کبیر)

تبرکات سرسیّد

سید اعظم فرماتے ہیں کہ

" آیت توریث سے اس حکم کا (جو آیۂ وصیت میں ہے۔ ط) منسوخ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ آیت وصیت کے نازل ہونے کے بعد یہ ضرور نہ تھا کہ کوئی شخص بلا وصیت مرے ہی نہیں۔ پس جو لوگ باوجود حکم وصیت کے بلا وصیت مر جائیں انکے مال کی تقسیم کیلئے کوئی قاعدہ مقرر ہونا چاہئے تھا۔ وہ قاعدہ آیہ توریث میں قرار پایا۔ پس قرآن مجید کی دونوں آیتوں کے ملانے سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مرنے والے نے اگر وصیت کی ہے تو اس کا مال اس کی وصیت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا اور اگر اس نے کچھ وصیت نہیں کی یا جس قدر کہ وصیت کی ہے اس سے زیادہ مال چھوڑا ہے تو اس کے مال کے یا اس قدر کی جو وصیت سے زیادہ ہے۔ آیہ توریث کے مطابق تقسیم ہو جائے گی، پس دونوں آیتوں کا حکم بحال اور قائم رہا "ثلث سے زیادہ میں، اور وارث کے حق میں وصیت کا جائز نہ ہونا ایک ایسا امر ہے جو قرآن مجید کی کسی آیت سے پایا نہیں جاتا۔ اور جن حدیثوں سے اس پر استدلال کیا گیا ہے اگر وہ تسلیم بھی کر لی جائیں تو بھی نہایت شبہ ہے کہ ان کا اس امر پر استدلال ہو سکتا ہے یا نہیں؟

(تفسیر القرآن طبع ۱۸۹۱م جلد ۱/۲۲۱-۲۲۲)

اجماع امّت۔ ناسخ سوم

یہاں ترتیب کے لحاظ سے ناسخ دوم یعنی حدیث لاوصیّۃ لوارث کا تجزیہ ہونا چاہئے تھا، لیکن اسے ہم نے ترتیب کے برعکس آخر میں رکھا ہے، کہ اس کے پھیلے ہوئے مباحث کو تفصیل اور یکسوئی کے ساتھ آخر میں ذکر کیا جانا موزوں ہو سکتا تھا۔ ذیل میں ناسخ سوم یعنے

آیۂ زیرِ بحث کو اجماعِ امت کے ذریعے منسوخ کرنے کی تفصیل دیکھا رہی ہے ۔

اجماعِ امت ناسخ بن سکتا ہے ؟ اب بر سبیل تذکرہ ہم تسلیم کرتے اور سوال کرتے ہیں کہ

☆ کیا اجماعِ امت میں دین بننے کی صلاحیت ہے ؟

☆ کیا یہ قرآن مجید کے خلاف متوازی پوزیشن کا حامل ہو سکتا ہے ؟

☆ کیا اسلام کے کسی بھی مسئلہ پر امت کا اجماع ہو سکتا ہے ؟

صحیح اجماعِ امت کیلئے ضروری ہے کہ پیغمبرؐ کی زندگی کے بعد ہی ظہور پذیر ہوا ہو، کیونکہ پیغمبرؐ کی زندگی میں اس کا وجود ممتنع ہے اور جو چیز کہ پیغمبرؐ کے بعد ظہور میں آئی ہو کیا اسے دین یا ناسخ دین سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ؟ یہ اور اس قسم کے دیگر سوالات کا جب تک تصفیہ نہ ہو اجماعِ امت کی دہائی دینا کوئی فائدہ نہیں دے سکتا۔ یہ تو اخلاقیات کی اصطلاح میں ایسا بدترین جرم ہے جس کیلئے معافی کا کوئی لفظ ہی نہیں ہے ۔

امام رازی ان لوگوں کے جواب میں جو آیۂ وصیت کو اجماعِ امت سے نسخ کرنے کے ضرورت سے زیادہ شائق نظر آتے تھے، فرماتے ہیں :

والاجماع لا یجوز ان ینسخ به القرآن لان الاجماع یدل علی انه کان الدلیل الناسخ موجودا الا انهم اکتفوا بالاجماع عن ذکر ذالک الدلیل (وایضا) فی الآیة من انکر وقوع هذا النسخ فکیف یدعی انعقاد الاجماع علی حصول النسخ

ثانیاً یہ کہ آیۂ زیرِ بحث کو اجماعِ امت نے منسوخ کیا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اجماعِ امت کے ذریعہ قرآن پاک کو منسوخ کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اجماع کی پوزیشن صرف اتنی ہے کہ وہ کسی بھی دلیل ناسخ (قرآن یا حدیث) کا پتہ دے دے اور بس، یعنی یہ بتلا دے، کہ منسوخ کے خلاف جو دلیل دی گئی ہے علماء نے بالاتفاق اسکی ناسخ حیثیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور ایسا تسلیم کر لینے کے بعد وہ لوگ اصل دلیل کا ذکر چھوڑ کر صرف اجماع کے حوالے سے بات کریں اور بس! یہ تو ہوا ان کے نقطۂ نظر سے جو اجماع کا منعقد ہونا ممکن سمجھتے ہیں، لیکن جو لوگ اس آیت کو منسوخ نہیں مانتے وہ اجماعِ امت جیسی تھرڈ کلاس دلیل کو کیونکر تسلیم کر سکتے ہیں ؟

(تفسیر الفخر جلد ۵/ ۶۸/ ۱۷ تا ۲۰)

یہ یاد رہے! کہ جن لوگوں نے اجماعِ امت کو وحی الٰہی کا ناسخ قرار دیا ہے ان میں حافظ خطیب بغدادی (۴۶۳ھ) کا نام سرِ فہرست ہے۔ آپ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الفقہاء والفقیہ" میں اس ہی خیال کو تقویت پہنچائی ہے ۔ (ملاحظہ ہو "ارشاد الفحول" قاضی شوکانی طبع مصر ۱۹۳۷ء صـ ۱۹۳ سطر ۲۰ تا ۲۱)

لیکن قرآن کا دعوے یہ ہے کہ

لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یاتون بمثله وکان بعضهم

لبعض ظہیرا۔
یعنے ـــ جن اور انسان (بشمول انبیاء و ملائکہ) مل کر اور ایک دوسرے کی پشت پناہی کرتے ہوئے اس بات پر مجتمع ہوں کہ وحی الہی (قرآن) کی مثل بنا لائیں تو ہرگز نہیں بنا سکیں گے۔
اور ظاہر ہے کہ جو چیز وحی الہی کے "مثیل" بننے سے قاصر ہو وہ "ہم حیثیت" کیوں کر بن سکے گی اور کیوں کر اس سے "وحی شکنی" کا کام لیا جاسکے گا؟ ــ یہ تو ایک ڈھونگ ہے جسے اسلام کے اجارہ داروں کی ملی بھگت نے جنم دے رکھا ہے

اجماع کیا ؟

اجماع کا حصول اگر کہیں ممکن ہو تو بھی اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اسے "ویٹو" کرنے کے لئے کسی ایک مجتہد یا صائب رائے شخص کا اختلاف کافی ہوسکتا ہے۔ پہلے باب میں اس کی تفصیل ملاحظہ کی جاسکتی ہے اور یہاں تو بحمد اللہ سلف سے لیکر خلف تک اختلاف کرنے والوں کا جم غفیر موجود ہے۔ ایسے میں اجماع کا سہارا لینے سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ کیا ذیل میں دیئے گئے ائمہ اسلام اور علماء دین کو امت سے خارج کرکے "اجماع" منعقد کیا جاسکے گا؟ مثلاً
حسن بصری۔ طاؤس، علاء بن زید، مسروق، ضحاک، معمر، ابن جریر طبری: مولانا الامام ابو مسلم اصفہانی، سرخسی۔ محمد امین عرف امیر شاہ، امام ابن حزم، محمد عبدہٗ اور اسلام کے خورشید تاباں سرسید احمد خان وغیرہم ـــ
جواب غالباً نفی ہی میں ہوگا۔

قیاس ناسخ چہارم

قرآن پاک کی مظلومی کا اندازہ اس سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ امت محمد علیہ السلام میں اپنے "متقی القلب" انسان بھی ہو گذرے ہیں جو قیاس کے ذریعے بھی کتاب اللہ کو منسوخ کرنے سے گریز نہیں کرتے تھے۔ امام رازی نسان کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> وہ کہتے ہیں کہ آیۂ وصیت کو قیاس سے بھی مسترد اور منسوخ کیا جاسکتا ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر وصیت واجب ہوتی تو جہاں یہ معلوم ہوجاتا کہ میت نے وصیت ہی نہیں کی تو وہاں بھی واجب ہوجاتا کہ ان اقارب کو محروم نہ کیا جاتا۔ اسے آپ "لین دین" اور قرضے پر قیاس کرسکتے ہیں کہ اسے بغیر وصیت کے بھی ادا کرنا واجب ہے یعنی یہاں وصیت نہ ہونے کے باوصف قرضے کی ادائیگی ضروری ہوجاتی ہے۔ خاص کر قرآن پاک نے بھی وصیت اور "دَین" کی ادائیگی کے بعد ہی ورثہ کی تقسیم کا مرحلہ رکھا ہے۔
>
> اب ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ "دَین" کی ادائیگی بھی وصیت کے بغیر روک دی جاتی لیکن ایسا نہیں ہوا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وصیت ضروری نہیں ہے بلکہ آیۂ زیر بحث کے مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو اس سے بھی اس بات ہی کی توثیق ہوجاتی ہے کہ اگر وصیت اور قرضہ نہ ہو تو بھی مال قابل تقسیم ہوکر ورثا ہی کے تصرف میں چلا جاسکتا ہے۔ (تفسیر الکبیر)

تخمینوں اور قیاسات کو دین کی اساس بنانے والوں کا نقطۂ نظر واضح کرنے کے بعد" جواب جاہلاں باشد خموشی"

پر عمل پیرا ہوتے ہوئے امام رازی "خندۂ استہزاء" کے ساتھ فرماتے ہیں کہ

ولقائل ان یقول نسخ القرآن بالقیاس غیر جائز واللہ اعلم

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ان قیاسی دلیلوں سے قرآن پاک کا نسخ کسی نے بھی جائز نہیں کہا تو آپ سبیل المؤمنین کے برعکس یہ نیا فکر کہاں سے لے کر وارد ہوئے ؟ تو اس کا جواب کیا ہوگا ؟

(تفسیر الفخر ۵/ ۶۸ / ۲۰ تا ۲۵)

یہ یاد رہے کہ "اہل قیاس" نے جن "اٹکل پچو" طریقوں سے آیۂ زیر بحث پہ وار کئے ہیں۔ ان میں وصیت کو مال کثیر کے ساتھ ہی مشروط کیا گیا ہے۔ ان ترک خیراً کیونکہ اسلام کی زرشکنی کی پالیسی کا تقاضا ہی کچھ ایسا ہے اور اور ظاہر ہے کہ مشروط احکام کو نہ تو قیاس کے ذریعہ مسترد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی نسخ کے ذریعہ غیر مؤثر !!

قیاسات کا عنکبوتی محل

زیر بحث آیت کو قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنے کے لیے ناسخین قرآن نے اپنے قیاسی عقیدے کی بنیاد دو فقروں پر رکھی ہے۔

(الف)۔ وصیت اگر واجب ہوتی تو جہاں میت نے والدین اور اقربا کے حق میں وصیت نہیں کی۔ اس حال میں بھی انہیں ترکہ ملنا چاہیئے

(ب)۔ آیت کا مفہوم ظاہر کرتا ہے کہ جب وصیت اور فرضہ نہ ہو تو سارا مال اہل ورثہ کے تصرف میں چلا جائے گا ! مقصد یہ کہ بنیادی حیثیت "وارث" ہی کو حاصل ہے جو کہ بغیر وصیت کے بھی ترکہ لے سکتا ہے وغیرہ

پہلے فقرے کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ یہ بات علم الٰہی میں بھی ضرور ہوگی کہ جہاں وصیت نہ ہو وہاں میت کے اقرباء اور والدین کو ترکہ ملنا چاہیئے یا نہیں ؟ اس کے باوصف "کتب" (فرض کیا گیا ہے) کے الفاظ سے حکم وصیت کی اہمیت کو واضح کرنا بتلا رہا ہے، کہ جب مال کثیر (خیراً) ہو تو ورثے کی مقررہ مقدار کے علاوہ بطور وصیت کے "کچھ نہ کچھ" دینا چاہیئے۔ رہا صاحب مال کا، وصیت کے بغیر مر جانا تو اس کا یہ عمل معصیت اور فرمان نبویؐ کی روشنی میں صریح نافرمانی متصور ہوگا، جیسے کہ طبری معمر بن راشد، مسروق اور ضحاک کا فتویٰ ہے۔

وصیت کا چونکہ شرعی مقررہ مقدار کے اصول سے کوئی تعلق نہیں لہذا یہ سوال پیدا کرنا عبث ہے کہ "کچھ نہ کچھ" دینا "واجب" نہیں ہو سکتا ؟۔ کیونکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن پاک میں زکوٰۃ کے بارے میں متعدد بار حکم دیا گیا ہے۔ کہیں تو فرمایا تمہاری ضرورت سے جتنا بچ رہے وہ اللہ کا مال ہے، کہیں یہ ارشاد ہے کہ دولت مندوں کے مال میں اللہ کا حق ہے۔ لیکن یہ نہیں فرمایا کہ سو میں سے اڑھائی روپیہ یا ساڑھے سات تولے سونا اور باون تولے چاندی پہ زکوٰۃ ہے اس سے کم پہ نہیں ہے (جیسے کہ فقہاء نے سمجھ رکھا ہے) اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ وحی الٰہی کی غیر مقررہ مقدار سے یہ استنباط نہیں کیا گیا کہ ایسا حکم "وجوب" کا متقاضی ہی نہیں ہو سکتا ؟ اگر یہی معیار ہوتا تو ہم دیکھتے ہیں کہ عدم تعین اور ابہام کے باوصف زکوٰۃ کی فرضیت اور وجوب کے احکام موجود ہیں، تو کیا ہمارے "قیاسی" حضرات کا علم اللہ کے علم پر محیط اور

حاوی تھا؟ — بات واضح ہے کہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اُسے جتنا کچھ ملے گا زائد مال کے باعث ہی ملے گا۔ کیونکہ وصیت "مشروط ہی زائد مال سے ہے"۔ لیکن اگر پونجی مختصر ہو تو وصیت مشروط اور فرض نہیں رہ سکتی۔ جیسا کہ وحی الٰہی کی تصریح "ان ترک خیرا" سے مترشح ہوتا ہے اور ادھر قیاس کی تعریف میں یہ بھی شامل ہے کہ —"اصل حکم (مثلاً وصیت) جب مشروط ہو تو جو علت کہ موجب قیاس بنی ہے اسے ازالہ شرط کے لئے مؤثر تسلیم نہیں کیا جاسکتا"۔ یعنی کہ مشروط اور معلول احکام کو قیاس کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ والحمد للہ! — اسی طرح —

دوسرے

فقرے (ب) میں جو مفروضہ قائم کیا گیا ہے وہ بھی نسخ کے "مسلّمہ قواعد" اور قیاس کے وضع کردہ اساسی ضوابط سے میل نہیں کھاتا۔ تاہم بحث کی خاطر اگر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ وصیت نہ ہو تو سارا مال اہل ورثہ کے تصرف میں چلا جائیگا۔ تو بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر سرے سے وارث ہی نہ ہو تو پھر کون وارث ہوگا —؟ اگر حاکم وقت کو وارث تسلیم کر لیا جائے تو اس کا ذکر نہ "ورثاء" میں ہے اور نہ ہی "اوصیاء" میں تو کیا اس وقت آپ مال متروکہ کو یونہی بغیر تقسیم ہی کے رکھے رہیں گے؟ حقیقت یہ ہے کہ وصیت کا وجوب مشروط ہے مال کثیر کے ساتھ (ان ترک خیرا) اور مشروط حکم کا بنیادی اصول یہ ہے کہ "اسے ایسی علت زائل نہیں کر سکتی جو کسی دوسرے حکم کی متقاضی ہو"

اب دیکھئے کہ حکم یہ ہے کہ "وصیت بشرط مال کثیر فرض ہے" اور وارث کا وجود اس شرط کو زائل کرنے کی "علت" قرار دیا جاتا ہے۔ اب یہ علت تو ضرور ہے۔ مگر اصل حکم وصیت کی شرط (مال کثیر) کا ازالہ نہیں کر سکتی۔ لہذا جو حیثیت وارث کو حاصل تھی اس نے بھی وصیت کی فرضیت کو متاثر نہیں کیا۔

قیاس کا مفعول

اب آئیے قیاس کے مفعول اور حیثیت پر نظر ڈالیں وھوھذا۔ علمائے اصول نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ

— مسائل واحکام میں پہلے مرحلے پر نص ہی کا اعتبار ہوتا ہے استنباط (قیاس) کا نہیں"۔ اور یہاں نص یہ واضح کرتی ہے کہ ورثے کی تقسیم سے پہلے وصیت اور قرضے کی ادائیگی ضروری ہے۔ اس طرح استنباط کا تقاضہ یہ ہوگا کہ جب "موصٰی لہٗ" اور "دائن" نہ ہو تو سارا مال وارث کے تصرف میں چلا جائے گا — اب یہ استنباط اپنی حد تک اگرچہ صحیح ہے تاہم اعتبار "نص" ہی کا ہوگا۔ استنباط کا نہیں کہ فقیہہ شہر خود ہی ایسا اعتراف کرتے چلے آئے ہیں قیاس کی اتنی کمزور اور مفلوج پوزیشن کے باوصف ہم اس کے وجود یا مفعول اور تاثیر کے خلاف نہیں ہیں — ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ قیاس اپنے حدود اربعہ کی "عدم وسعت" کے باعث "غیر منصوص مسائل" میں تو کام آسکتا ہے۔ لیکن "منصوص مسائل" کے بارے میں اسے اپنی حدود تک ہی محدود رکھنا چاہئے۔ علماء اصول بھی اسی کی طرف اشارے کر گئے ہیں۔

لطیفہ

قیاس کے ذریعہ وحی الٰہی کے منصوص فرامین کو مسترد اور منسوخ کرنے والے بسا اوقات اس قیاس ہی کی بنیاد پر عجیب و غریب باتیں کہہ جاتے ہیں مثلاً تمام قیاسیوں کا ایک مشہور مسئلہ ہے کہ "اگر کوئی شخص اپنی سالی سے بوس و کنار کرے یا اس سے منہ کالا کرے تو اس پر اپنی بیوی حرام ہو جائے گی۔ یعنی بغیر کسی تاخیر اور شرط کے نکاح ٹوٹ جائے گا"۔ یہ قیاس ہے مگر ایسا قیاس کہ جس کی سند نہ تو کتاب اللہ میں ہے اور نہ ہی

سنت رسول اللہ میں۔ جو کچھ ہے قیاس محض ہے۔ اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا گھناؤنا عمل قابل صد نفریں اور قابل تعزیر ہے۔ بگر لیسے دو بہنوں کے ایک ساتھ نکاح پہ قیاس کرکے اپنی نکاح بستہ شریکِ حیات کی علیحدگی کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو حرام کاری اور نکاح میں کوئی فرق نہ رہتا۔ کیسا یہ بنیادی فرق نظر انداز کیا جائے گا۔

اسی ضمن میں قیاس کی ایک اور مثال بھی ملاحظہ فرمایئے کہ یہی قیاسی لوگ کہتے ہیں کہ

ایک نکاح میں دو بہنیں اگرچہ حرام ہیں، لیکن اگر ایک بہن آزاد ہے اور دوسری باندی تو اس طرح دونوں کو ایک ہی نکاح میں رکھنا حرام نہیں ہے وغیرہ

فرصت اگر یاد رہی تو منسوخ نمبر ۵ میں اصل حوالہ عرض کردوں گا نہیں تو نساء (۲۳) کی ذیل میں تفسیر شوکانی تفسیر قرطبی اور صدیق حسن کی نیل المرام دیکھ کر تصدیق کی جا سکتی ہے۔

آخر میں ایک بار مزید واضح کردوں کہ

قیاس کی افادی حیثیت اور فقہی مسائل کے اخذ و استنباط میں تاثیر مسلّم ہے۔ اس کے باوصف کوئی بھی اہل علم یہ نہیں کر پائے گا کہ اس کے ذریعہ منصوص احکام کو منسوخ کرنے کی جسارت کر سکے۔

اب ہم آخری "دلیل ناسخ" سے بحث کریں گے۔ یہ ناسخ نمبر کے لحاظ سے اگرچہ دوسرے درجہ پہ آنا چاہیے تھا، لیکن اس کی ہمہ گیر حیثیت اور وحی الٰہی کے صریح حکم کی نفی کرنے کے پیش نظر ضرورت تھی کہ اس پر کھل کر بحث کی جائے اور اس سے مختصر تر دلائل ناسخ کو پہلے بیان کیا جائے چنانچہ اس مجبوری کے پیش نظر اس ترتیب کے برعکس دلیل ناسخ دوم کو آخری مرحلہ پر اٹھا رکھا گیا تھا۔ وباللہ التوفیق

حدیث "لا وصیّۃ" ناسخ دوم

اس حدیث کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وحی الٰہی نے جس وصیت کو اپنے ہی الفاظ میں "کتب" (فرضیت) سے روشناس کرایا تھا اسے ہی دو ٹوک الفاظ میں "لا وصیۃ لوارث" کا اعلان کر کے اپنی پوزیشن کو مخدوش اور کمزور بنا دیا تھا، اور علماء اسلام نے اپنے وضع کردہ میراث کے مطابق پا کر جس گرم جوشی سے اس حدیث کا استقبال کیا تھا۔ ان سے اس کی پوزیشن دو چند ہو کر اس قابل بن گئی ہے کہ وہ بجا طور پر علماء کے مزاج کے مطابق متواتر بھی ہے اور ناسخ قرآن بھی —— ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں لا یمکن ان یجمع بینھما۔ اب یہ ممکن نہیں رہا کہ ان میں توافق تطابق اور ایک ساتھ اکٹھا رہنے کی گنجائش نکالی جا سکتی ہو (ارشاد الفحول صفحہ ۱۹۱) لہذا امت اسلام بڑے غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچی ہے کہ رفع فساد کے لیے وحی الٰہی کو مسترد اور منسوخ کیا جائے کہ اس کے بغیر حدیث پر عمل کرنے کی کوئی بھی ممکنہ صورت نہیں نکل سکتی تھی۔ خاص کر حدیث ہذا کو جو قبول عام اور وحی الٰہی کو عدم پذیرائی نصیب ہوئی اس کا بھی تقاضہ یہی ہے کہ آیہ زیر بحث کو منسوخ کیا جائے۔

قول فیصل

حدیث ہذا کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان کی حقیقت اپنے مقام پر واضح ہو جائے گی۔ ذیل میں ہم ناسخین قرآن ہی کے نقطہ نظر سے حدیث ہذا کو کھلے طور پہ وحی الٰہی سے

متصادم تسلیم کرتے ہوئے واضح کریں گے کہ وحی الٰہی کو خارج از وحی کوئی بھی اتھارٹی منسوخ اور مسترد کر سکتی ہے ؟

امام ابن قیم جوزی (م ۱۳۵۰ء) وضعی احادیث کی پہچان بیان فرماتے ہیں کہ (ومنہا مخالفۃ الحدیث صریح القرآن

۰ جھوٹی احادیث کی ساتویں پہچان یہ ہے کہ قرآن کے صریح الفاظ اور حکم کی مخالف ہو"

(رسالہ " المنار" تصنیف ابن القیم طبع مصر ص ۳۱ سطر ۱۱)

مدرسہ دیوبند کے بانی حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی مرحوم (   ) ایک مشہور منکر اسلام کے جواب میں اعتراف کرتے ہیں کہ :

"واقعی مخالف کلام اللہ نہ کسی محدث کا قول معتبر ہے اور نہ کسی متکلم کا۔ بلکہ خود "حدیث" اگر مخالف کلام اللہ ہو تو موضوع سمجھی جائے گی" (تصفیۃ العقائد طبع سہارنپور ۱۳۵۳ھ ص ۲۰ تا ۲۱)

امام ابو عبداللہ جعفر صادق علیہ السلام (م ۷۶۵ء) فرماتے ہیں کہ مالم یوافق من الحدیث القرآن فھو زخرف خطب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا ایھا الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب اللہ فانا قلتہ، و ما جاءکم یخالف کتاب اللہ فلم اقلہ

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کی نفی کرتی ہو فریب ہے اور کوڑی کے برابر بھی نہیں ہے۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ

"کوئی سی بات جو میری طرف سے تم کو پہنچے اسے تم دیکھ لیا کرو کہ وہ کتاب اللہ کے موافق ہے یا مخالف ؟ اگر تو موافق ہے تو ضرور ہے کہ میں نے کہی ہو گی اور اگر مخالف ہے تو سمجھ رکھو کہ میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں۔ میں نے ہرگز نہیں کہی ہو گی" (صلی اللہ علیہ وسلم)

(حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو۔ اصول کافی 'کتاب العلم باب الاخذ بالسنۃ)

امام جعفر صادق کی یہ حدیث اہل فکر مسلمانوں سے غور و فکر کی متقاضی ہے۔ یہ نہ صرف وحی الٰہی کے موقف کے ہم آہنگ اور مؤید ہے۔ سلف مسلمانوں کے خالص عقیدے کی آئینہ دار بھی ہے۔ اسے آپ ابن الجوزی اور نانوتوی کی آراء سے ملا کر جائزہ لیں کہ ان افکار ہدایت کی روشنی میں ایک ایسی حدیث جو "فکر وحی" کی نفی کرنے کے باعث وضعی بھی ہے اسے ہی درست کہہ کر "اخلاقیات" کی اساس قرار دینا کس قدر دیدہ دلیری اور جسارت ہے۔ ؟

فناری کا اعتراف

اس حدیث کے بارے میں امام محمد بن حمزۃ فناری (م ۱۴۳۱ء) کا اعتراف ہے کہ لاتنسخ الوصیۃ للوالدین والاقربین بقولہ علیہ السّلام لاوصیۃ لوارث لانہ لایصلح ناسخا ولیس متواتر الفرع حتی یجعل مشھورا وان تلقتہ الامۃ؟ کیف ولم یذکرہ فی الخلف البخاری ومسلم والنسائی وفی السلف مالک ؟

آیۂ زیر بحث کو حدیث "لاوصیۃ" کے ذریعے منسوخ کیا ہی نہیں جا سکتا کہ اس حدیث میں ناسخ بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ یہ حدیث تو اپنی تمام تر شاخوں اور معاون روا   ے کو ملا کر بھی ـــــ

روایتی تواتر کو نہیں پہنچی۔ اسے تو شہرت عام کا درجہ بھی نہیں مل سکا۔ اسے امت نے پذیرائی بخشی بھی تو کس طرح بخشی؟ یہ پذیرائی اور قبول عام بھی عجیب ہے۔ کہ فن حدیث کے سب سے بڑے ستون متاخرین میں سے امام بخاری۔ امام مسلم اور امام نسائی اور سلف میں سے امام مالک نے اسکو ذکر تک بھی نہیں کیا؟ (جس سے اس کی "عدم شہرت" کا روشن ثبوت مل جاتا ہے) ملخص

(فصول البدائع طبع حلبی مصر جلد ۲/۱۴۳/۲۲ تا ۲۴)

اور فخاری کا یہ ارشاد کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

رازی کی چوٹیں

امام فخرالدین رازی فرماتے ہیں کہ

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو حدیث "لاوصیة" نے منسوخ کر دیا ہے۔ جی ہاں! مضمون کے کھلے تضاد کے پیش نظر قرین قیاس بھی یہی ہے۔ ان الاشکال فیہ ان ھذا خبر واحد فلا یجوز نسخ القرآن بہ

لیکن اسے تسلیم کرنے میں کچھ الجھنیں اور مشکلیں حائل ہیں۔ بڑی الجھن تو یہ ہے کہ اس حدیث کو سب نے "خبر واحد" نوعیت کی حدیث قرار دیا ہے اور پھر سب ہی نے خود ہی کہا ہے کہ خبر واحد میں ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، لہٰذا اس حدیث کو کم از کم ناسخ قرآن نہیں کہا جا سکتا۔

امت کی پذیرائی

اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے بان ھذا الخبر وان کان خبرا واحدا الا ان الامۃ تلقتہ بالقبول فالتحق بالتواتر۔

یعنی — یہ حدیث اگرچہ خبر واحد نوعیت کی ہے لیکن ائمہ اسلام کی پذیرائی نے اسے قبول عام کا رتبہ دے کر متواتر کے خانے میں ڈال دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ولقائل ان یقول ویدعی ان الائمۃ تلقتہ بالقبول علیٰ وجہ الظن او علیٰ وجہ القطع والاول مسلم الا ان ذالک یکون اجماعا منہم علیٰ انہ خبر واحد فلا یجوز نسخ القران والثانی ممنوع لانہم لو قطعوا بصحتہ مع انہ من باب الآحاد لکانوا قد اجمعوا علی الخطاء وانہ غیر جائز

کہنے والا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ

کہ ائمہ اسلام نے کس حیثیت سے اُسے قبول عام کا رتبہ دے دیا ہے؟ "ظن" اور "اٹکل پچو" کے طور پر یا قطعی اور یقینی طور پر؟ اگر ظن کی بنا پر انہوں نے کچھ کہا ہے تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہی ہو گا کہ انہوں نے حدیث ہذا کے "خبر واحد" ہونے پر "اجماع کیا تھا اور بس! لیکن خبر واحد کے بارے میں انکا موقف پھر بھی یہی ہے کہ ناسخ قرآن نہیں بن سکتی۔

اور اگر انہوں نے یقینی طور پر اسے پذیرائی بخشی ہی تھی تو معاملے کی سنگینی کا احساس کئے بغیر

"خبر واحد" کو "یقینیات" کا درجہ دے کر "فاش غلطی" پر اتفاق کر لیا تھا اور کسی بھی شریعت میں غلطی پر مجتمع ہونا جائز نہیں ہے (کہ اس طرح گمراہی پر متفق ہونے کا دروازہ کھل سکتا ہے۔ط)

(تفسیر کبیر ۵/ ۶۸/ ۱۰ تا ۱۶)

امام رازی نے اپنے مخصوص زاویہ سے علماء کے اس اصول کو غلط قرار دیا ہے کہ "امت اسلام گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی!" وہ کہتے ہیں کہ جعلی حدیث جو کہ صریح قرآن کے خلاف ہو اسے گروہی بنیادوں پر قبول عام کا درجہ دینا بھی گمراہی پر مجتمع ہونے سے کم نہیں ہے، یعنی وہ اگر اس پر مجتمع ہو سکتے ہیں تو ظاہر ہے اس سے بڑی گمراہی کیا ہو سکتی ہے جس پر یہ لوگ اتفاق کر سکتے ہوں گے؟

ابن حجر کا اعتراف اور پریشانیاں

حدیث نبوی کے سب سے بڑے شارح اور سینئر وکیل حافظ ابن حجر عسقلانی دیگر اہل حدیثوں کی طرح آیۂ وصیت کے نسخ کا عقیدہ رکھتے تھے وہ خفگی کے لہجے میں امام رازی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

وقد نازع الفخر الرازی فی کون هذا الحدیث متواترا و علی تقدیر تسلیم ذالک فالمشهور من مذهب الشافعی ان القرآن لا ینسخ بالسنة لکن الحجة فی هذا الاجماع علی مقتضاه کما صرح به الشافعی وغیره

یعنے ـــ فخرالدین رازی نے ٹیکنیکل بنیادوں پر اس حدیث کے تواتر کو کھٹائی میں ڈال دیا ہے خاص کر شافعی نے بھی حدیث کے ذریعہ قرآن کی "نسخ" کا انکار کر کے (رازی جیسے) لوگوں کے موقف کو تقویت پہنچائی ہے۔ لیکن یہاں دیکھنا یہ ہے کہ "اجماع" کا تقاضہ کیا ہے!۔ سو ظاہر ہے کہ "اجماع" آیۂ زیر بحث کو مسترد اور منسوخ کرنے کے حق میں ہے، بلکہ اجماع کے ذریعہ مسترد کرنے کو امام شافعی نے بھی گوارا کر لیا ہے (فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ جلد ۵/ ۲۷۸/ ۱۸ تا ۲۰)

ابن حجر نے خفگی کے لہجے میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے رازی کی تردید ہوتی ہے یا اس کے اٹھائے ہوئے نکات کا اعتراف؟ اس کا فیصلہ اہل نظر بخوبی کر سکتے ہیں۔ جہاں تک "اجماع امت" کا سہارا لینے کا تعلق ہے ناسخ سوم میں اس کا تجزیہ کیا جا چکا ہے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن حجر اور اس کے گروہ کے دیگر افراد حدیث کے بارے میں کچھ زیادہ ہی ذکی الحس اور جذباتی واقع ہوئے تھے ورنہ تو یہاں حدیث کی حجیت سے بحث نہیں ہو رہی۔ اس امر کی وضاحت مطلوب ہے کہ وحی الٰہی کو مسترد اور منسوخ کرتے ہیں حدیث نبوی کتنا پاور رکھ سکتی ہے اور بس؟ اب جہاں تک سلف صالحین کے مسلک کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک

وحی الٰہی کو تمام امور پر "**فوقیت**" حاصل ہے۔ صرف محدثین یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ "جس حدیث کو امت نے "قبول عام" بخشا وہ سند اور متن کے ضعف اور اضطراب کے باوصف متواتر شمار ہو گی"

بلکہ محدثین کے نمائندے سخاوی کی تصریح کے مطابق

"ایسی حدیث کے ذریعہ قرآنِ پاک کی آیات کو منسوخ بھی کیا جاسکتا ہے۔"

(فتح المغیث طبع مصر صت۲ و صد۲۱)

ملاحظہ ہو۔ ان حضرات نے گستاخی اور جسارت کو "وسیلہ" کا مرانی بنانے کے باوصف اتنا بھی غور نہیں فرمایا، کہ اگر "تواتر" کے اس جدید مفہوم" کو تسلیم کرلیا گیا تو اس سے پیدا ہونے والی الجھنوں سے نپٹنے کی کیا صورت ہوگی؟ کیونکہ اس طرح تو ہر گروہ اپنے مسلک کی ضعیف سے ضعیف اور وضعی حدیث تک کے بارے میں اسی "عملی تواتر" کا دعویٰ کرکے "ترک وحی" کا بہانہ بنا سکتا ہے اور مفروضوں کو حقیقت بنا کر دکھلانے کے بعد کیا ضمانت ہوسکتی ہے کہ یہ لوگ قرآن پاک سے کسی طرح کی ہمدردی اور فیاضی کا سلوک بھی کرسکیں گے؟

ہمارے خیال میں "قبول عام" کا شوشہ ان ہی لوگوں نے چھوڑا ہے جو حقائق سے کم اور مفروضوں سے زیادہ دلچسپی رکھتے اور اصولوں کو مخصوص گروہی قربان گاہ کی بھینٹ چڑھانے کے عادی تھے۔ سلف محدثین نے تو احتیاط کا دامن تھام کر "اصلی تواتر" کا دائرہ اس حد تک محدود کردیا تھا کہ نمونے کی حد تک بطور خاص ایک بھی حدیث متعین نہیں کرپائے تھے، لیکن خلف کی دلیری نے اس کی حدود و قیود کا لحاظ بھی ختم کرڈالا۔ کیا "قبول عام" یہی ہے کہ اس حدیث کو سنی و شیعہ (کے مشترکہ مفسر طبری، سنیوں کے امام تفسیر ضحاک، اہلحدیثوں کے پیرومرشد معمر بن راشد، محدثوں کے استاد مسروق اور علماء سنیین اور شیعہ کے پیشوا حسن بصری، شیعہ کے امام جعفر صادق، ظاہریوں کے رہنما ابن حزم، حنفیوں کے امام شمس الائمہ سرخسی اور قاسم نانوتوی۔ متکلمین کے اساطین امام رازی، سرسید احمد اور مفتی محمد عبدہ —) تواتر کی نئی تعبیر کو جانتے بھی نہیں تھے آخر امت اسلام کیا "چیز" ہے اور اس کا "قبول عام" کیا حقیقت رکھتا ہے؟

پریشانی کی اصل وجہ

ابن حجر ذہین بھی تھے ذکی الحس و جذباتی بھی۔ آپ کی نفسیات کا تجزیہ کیا جائے تو آپ ہر قیمت پر "مسلکی" احادیث کا "دفاع" کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے، خاص کر ایسی احادیث جن کے بارے میں کہیں سے معلوم ہو جاتا کہ ان سے امام بخاری کو بھی کوئی دلچسپی رہی ہے ابن حجر کی کمزوری کی علامت بن جاتی تھیں۔ چنانچہ یہاں بھی ابن حجر کی اصل پریشانی کی وجہ ان کی دیرینہ نفسیات ہی بنی۔ وہ زیر بحث حدیث لاوصیۃ لوارث کے الفاظ یا مفہوم پر مشتمل دیگر احادیث سے دست کش ہوسکتے تھے، لیکن مصیبت یہ آن پڑی اور پریشانی اس وجہ سے بڑھی کہ امام بخاری نے بھی اس حدیث کو "موقوفاً" بلکہ "تعلیقاً" کے طور پر ذکر کردیا تھا۔ اب اس سے غرض نہیں تھی کہ یہ روایت کس پائے کی تھی۔ دیکھنا یہ تھا کہ امام بخاری کی تعلیقات محدثین کے نزدیک وحی الٰہی سے کم درجہ کی نہیں تھیں۔ حالانکہ امام موصوف اپنے منفرد اجتہادی اسلوب کے باعث، خاص نوعیت کی کچھ احادیث بھی رکھتے تھے۔ مثلاً ان کی یہ عادت بھی تھی، کہ عنوان میں اکثر ہی احادیث لاتے جو اگرچہ آپ کے اصول اور شرائط کے مطابق نہ ہوتیں مگر تقویت مسلک کے باعث انہیں مسترد بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ امام موصوف کی ایسی احادیث کا نام "معلقات" پڑ گیا تھا، یعنی سند اور بسا اوقات مکمل متن ہی سے محروم اور لٹکی ہوئی احادیث!! اور ایسی احادیث کی ابتدا لفظ "قال" سے کی جاتی تھی۔

ان کی یہ عادت بھی تھی کہ جس راوی سے آپ کا دل میلا ہو جاتا یا آپ اس سے مطمئن نہ ہوتے تو اس وقت بھی "تعلیق" ہی کا سہارا لیتے، یا پھر ایسی حدیث کو متن کی بجائے صرف عنوان کی زینت بنانے پر ہی اکتفا کر ڈالتے۔ وغیرہ

ان کی یہ بھی عادت تھی کہ غیر مرغوب و ناپسندیدہ راوی کو مبہم رکھ کر لقب، کنیہ یا کسی دوسرے واضح تعارف کے بغیر ہی ذکر کر دیتے۔ چنانچہ زیر بحث حدیث کے ضمن میں آپ نے اسی آخری عادت کو دہراتے ہوئے **لا وصیۃ لوارث** کو عنوان ہی کی زینت بنا ڈالا اور متن میں جو الفاظ لائے وہ ہم مضمون ہونے کے باوصف وضع و ترکیب کے لحاظ سے کافی حد تک مختلف تھے۔ اس طرح آپ **لا وصیۃ لوارث** کے ایک راوی "**عطاء**" کو مبہم رکھ کر اس کے ضعف اور کمزوری پر پردہ ڈالنا چاہتے تھے۔ تفصیل ابھی آ رہی ہے۔ اور غالباً امام موصوف کی ایسی ہی عادت کی اطلاع پا کر امام ابو عبداللہ بن مندہ (۳۹۵ھ) کو امام بخاری کے بارے میں کہنا پڑا کہ آپ مدلس بھی تھے (طبقات المدلسین ص۶ طبع مصر)

اس وضاحت کے بعد اب ہم ناسخ دوم کی تمام اسانید و متون کو ایک ساتھ جمع کر کے ان کی خامیوں اور فنی کمزوریوں کی نشاندہی کرنے کا آغاز کرتے ہیں کہ تفصیلی تنقید ہی اس کی متقاضی تھی اور اس غرض کے لئے ابتدا خود امام بخاری کے استدلال اور ماخذ ہی سے کی جا رہی ہے۔ وہو الموفق للصواب

امام بخاری میدان وغا میں

امام بخاری باب **لا وصیۃ لوارث** کی ذیل میں فرماتے ہیں کہ

حدثنا محمد بن یوسف عن ورقاء عن ابن ابی نجیح عن عطاء عن ابن عباس قال کان المال للولد وکانت الوصیۃ للوالدین فنسخ اللہ من ذالک ما احب فجعل للذکر مثل حظ الانثیین وجعل للابوین لکل واحد منہما السدس

ابن عباس نے فرمایا کہ اسلام سے پہلے میت کا سارا مال اولاد ہی کے تصرف میں چلا جاتا تھا اور والدین بھی وصیت کی رو سے کچھ حاصل کر لیتے تھے بعد میں اللہ سبحانہ نے جس چیز کو چاہا اپنی منشاء کے مطابق منسوخ کر دیا یعنے۔ آئندہ کو ایک لڑکے کے لئے دو لڑکیوں جتنا حصہ اور والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ مقرر کر دیا۔

(بخاری مع فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ جلد ۵ / ۲۷۸ نیز حدیث ہذا کی سند ۲)

یہ حدیث اپنے مفہوم میں واضح اور عنوان سے ہم آہنگ ضرور ہے۔ لیکن عنوان کے الفاظ **لا وصیۃ لوارث** چونکہ ثقہ راویوں سے منقول نہیں تھے، لہذا ان کے عیب پر پردہ ڈالنے کے لئے امام بخاری نے متن میں ابن عباس پر موقوف ایک اور ہی باسند روایت کا سہارا لینا مناسب سمجھا، لیکن اس میں نیز یہ سقم تھا کہ سند میں ایک راوی عطا خراسانی واقع تھے جسے پوشیدہ رکھ کر حدیث کو "معلقات" کے خانے میں ڈال دینے کے باوصف یار لوگوں نے اس کی اصلیت کا سراغ لگا ہی لیا۔ مفتی محمد عبدہ نے عطاء کی وضاحت کرتے ہوئے عطا الخراسانی کا تعین کر کے لکھا ہے کہ

"بخاری کی یہ سند عطاء خراسانی سے معلول ہے لہذا حجت نہیں ہو سکتی۔"

اقرار بھی ہے انکار بھی ہے

ابن حجر سیانے تھے وہ یک لخت عطاء کے ابہام کے بارے میں امام بخاری

کے رویہ سے منحرف نہیں ہو سکتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی انہیں یہ بھی احساس تھا کہ "عطاء" کے باعث لوگوں نے بخاری پر اعتراضات کی جو تفصیل دی ہے اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا آپ نے اقرار و انکار کے ملے جلے تأثرات سے کام لے کر جس انداز سے امام بخاری کے موقف کو تقویت پہنچانے کی کوشش کی ہے اس نے تقویت کی بجائے الٹا نقصان پہنچانے کی صورت ہی پیدا کر رکھی ہے۔ پہلے آپ لکھتے ہیں

دار قطنی نے ابن جریج، عن عطاء عن ابن عباس کے واسطے سے مرفوعاً لاوصیۃ لوارث الا ان یشاء الورثۃ والی حدیث بیان کی ہے جس کے تمام راوی تقریباً ثقہ ہیں، مگر اس میں یہ نقص ہے کہ دار قطنی کی اس سند میں جو عطاء ہے وہ خراسانی ہی ہے یعنی یہ روایت خراسانی سے معلول ہے خود امام بخاری کے عطاء کو مبہم رکھنے کے اشارے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عطاء سے مراد خراسانی ہی ہو سکتے تھے۔ آپ نے متن کی بجائے عنوان میں ذکر کر کے اس روایت کا بھرم کھول دیا ہے کہ یہ حرکت آپ اس وقت ہی کر سکتے تھے۔ جب ایسی روایت موصوف کے شرط کے مطابق نہ ہوتی ہے!

اس اعتراف کے بعد ابن حجر کا ذہن دوسرے زاویے کی طرف منعطف ہو جاتا ہے اور لکھتے ہیں کہ

مگر کچھ شبہ نہیں ہے کہ یہاں "عطاء" سے مراد عطاء ابن ابی رباح ہی ہیں اور یہ حدیث اگرچہ موقوف ہے اور ایک ایسی خبر پر مشتمل ہے جس کا تعلق زمانۂ جاہلیت سے تھا لیکن فی نفسہ مرفوع ہی کے حکم میں ہے اور ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ مرفوع کے حکم میں آنے سے اس کی "موقوفیت" اور اخباریت" کے عیب جاتے رہے۔ (خلاصہ از فتح الباری ۵/۲۷۸)

امیر کا تبصرہ

ابن حجر نے امام بخاری کی پشتبانی کرتے ہوئے جس تاویل کے سہارے "موقوف" کو مرفوع" اور "خبر" کو "حکم" بنا ڈالا اس کے لئے شواہد ناکافی ہیں۔ علامہ محمد امین الحسینی نے اس پر جو تبصرہ کیا ہے اس نے رہی سہی اس کی رمق بھی ختم کر دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

ثم ان ما فی البخاری موقوف علی ابن عباس ولیس مما یجری فیہ الرائے فاذ اقام الدلیل القاطع علی انہ لا یصلح ناسخا یجب العمل بموجبہ فان قول الصحابی فیما یجری فیہ الرائ لیس بحجۃ ٥

یہ جو بخاری میں ابن عباس سے مروی ہے کہ آیت وصیت کو آیۂ میراث نے منسوخ کر دیا ہے مردود و باطل ہے (قول مردود لانہا لیس بصریحۃ فی النسخ) کہ آیۂ میراث نسخ کے بارے میں واضح اور صریح نہیں ہے۔

اسی طرح بخاری ابن عباس سے جو روایت لائے ہیں وہ بھی مرفوع نہیں موقوف ہی ہے اور اس شان کی ہے جس میں کسی طرح کی رائے کے دخل کو مشکل بنا دینے کی کوشش کی گئی ہے حالانکہ اصول یہ ہے کہ "صحابی کا ایسا قول جس میں کسی طرح کی رائے کا دخل ہو کسی دوسرے مسلمان اور مجتہد کے لئے

حجت نہیں ہو سکتا"۔ جیسا کہ روایت ہذا میں رائے کے دخل کی پوری گنجائش موجود ہے۔ خاص کر اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ دلیل قطعی بھی واضح کر رہی ہے کہ موقوف روایت میں ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ لہذا عمل کے لئے دلیل قطعی کی ضرورت رہے گی اور دلیل قطعی پر ہی عمل کرنا واجب ہو گا۔ (تیسیر التحریر طبع حلبی جلد ۳/ ۳۰۳ و ۳۰۴)

ضعیف ہی ضعیف ابن حجر مرحوم پشتیبانی کے فرائض کی بجا آوری کے باوجود لا وصیۃ لوارث کی تمام اسانید کے بارے میں مایوس اور ناامید تھے لکھتے ہیں کہ ولا یخلو اسناد کل واحد منها عن مقال لکن مجموعها یقتضی ان للحدیث اصلا

اس حدیث کی تمام اسانید میں سے کوئی ایک بھی ایسی سند نہیں ہے جو کسی طرح کی جرح سے محفوظ ہو۔ تاہم سب روایات کو ملانے سے پتہ چل سکتا ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل بنیاد ضرور ہے (فتح الباری ۵/ ۲۷۸)

انور شاہ دیوبندی مرحوم نے بھی حدیث ہذا کے ضعف اور کمزوری کا اعتراف کیا ہے۔ گو ایسا اعتراف جو تقلید کے احترام اور تقاضوں کے عین مطابق ہو۔ فرماتے ہیں وهذا الحدیث ضعیف بالاتفاق مع ثبوت حکمه بالاجماع

حدیث ہذا امت کے تمام فرقوں کی نظر میں ضعیف اور پوچ ہے ساتھ ہی امت کے تمام فرقوں کے اجماع سے اس کا حکم باقی بھی ہے (فیض الباری علی صحیح البخاری طبع اول مصر جلد ۳/ ۴۰۹)

کون سے "عطاء"؟ ابن حجر نے امام بخاری کا بھرم رکھنے کے لئے حدیث کے ایک راوی عطاء کو ڈھونڈ کر ابہام کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بخاری میں عطاء سے مراد عطاء ابن ابی رباح ہیں اور دارقطنی میں خراسانی وغیرہ؟"

چشم ما روشن! ابن حجر کی مساعی اگر کسی کے کام آسکتی ہیں تو خوشی سے۔ لیکن عطاء کے بارے میں ابن حجر نے جس تکلف سے کام لیا ہے اس سے معاملہ سلجھنے کی کوئی بھی صورت نظر نہیں آتی۔ کیونکہ عطاء بن ابی رباح مجروح اور مدلس تھے۔ امام احمد بن حنبل اور امام اترمذی (سنہ ۲۴۶ھ) نے کہا ہے کہ یہ "تدلیس" کے خوگر تھے۔ اور تدلیس کے بارے میں رئیس المحدثین یزید بن زریع (متوفی سنہ ۱۸۲ھ) فرماتے تھے کہ "التدلیس کذب" جھوٹ کی اقسام میں سے تدلیس بھی ہے۔ پس جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنا صریحا حرام ہے اسی طرح راویوں کو مبہم رکھ کر جھوٹ اور تدلیس پر پردہ ڈالنا بھی حرام ہے (تہذیب التہذیب طبع بیروت جلد ۱۱/ ۳۲۸/ ۱)

تدلیس دو طرح کی ہوتی ہے راوی سے دل میں نفرت ہو یا راوی حسب مطلب نہ ہو۔ پہلی صورت میں راوی کو مبہم رکھ کر جہاں اظہار مقصد کے لئے اصل راوی کو چھپا کر کسی دوسرے کو پیش کرنے کا گر اور جواز پیش کیا جاتا ہے۔ وہاں امکان ہے کہ نفرت ہی کی بناء پر اچھے راوی کو پس منظر میں لے جایا گیا ہو! اسی طرح حسب مطلب ہونے کے لئے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ راوی تو ثقہ ہو مگر ہم مسلک نہ ہو یا برے عقیدے کا حامل ہو تو اسے مبہم رکھ کر ایسا تاثر دیا جائے، کہ اصل

راوی کوئی اور ہے ۔ تو یہ تمام صورتیں "تدلیس" ہی کہلائیں گی ۔ **مدلس راویوں** کا عموماً یہ کام ہوتا ہے کہ اپنے کمزور اساتذہ کو پس پردہ رکھ کر ایسے راوی کو آگے لے آتے ہیں جو غیر مجروح اور ثقہ ہوں ، لیکن ایسے راوی سے چونکہ ان کا رابطہ کم ہوتا ہے یا اتنا کمزور ہوتا ہے کہ رابطہ ہی مشکوک ہو جاتا ہے تو وہاں وہ "حدثنا" اور "اخبرنا" کے الفاظ استعمال نہیں کرتے صرف "عن" کہہ دیتے ہیں یا "قال" سے کام چلا لیتے ہیں ۔ عن کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ "فلاں سے یوں روایت ہے" اور "قال" کے معنی بھی کسی کا تعین کئے بغیر یہی ہوتے ہیں کہ فلاں نے کہا

کس سے کہا ؟ ۔ کس سے روایت کس نے کی ؟ ۔ اس کا کوئی پتہ نہیں چل سکتا !

اس وضاحت کی روشنی میں عطاء ابن ابی رباح کی عادت کا جائزہ لیجئے تو یہ حضرت بھی ابن عباس سے "عن" ہی کے ساتھ روایت کرتے ہیں ۔ سند ملاحظہ ہو عنوان "بخاری میدان وغا میں" ۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابن رباح واقعی اگر ابن عباس کے شاگرد تھے اور اصطلاح محدثین کا علم بھی رکھتے تھے تو انہیں حرف "عن" کے استعمال سے گریز کرنا چاہئے تھا ۔ اس سے جہاں آپ کی شخصیت گہنا جاتی ہے وہاں ابن عباس سے ہر قسم کا تعلق بھی مشکوک اور مشتبہ ہو جاتا ہے اور ان شکوک و شبہات میں اس وقت اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ جرح و تعدیل کے بڑے امام علی بن المدینی (م ۲۳۹ھ) 'عطاء' کے بارے میں فرماتے تھے کہ کان یاخذ من کل ضرب ۔ عطاء بن ابی رباح اپنی احادیث کے لئے ہر قسم کا مواد لینے کے عادی تھے ۔ امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے کہ عطاء بن ابی رباح اور حسن بصری ایک ہی پائے کے غیر محتاط اور بد پرہیز راوی تھے یاخذان عن کل احد جس کسی سے روایت ملتی لپک کر لے لیتے ۔

عطاء میں دوسرا عیب یہ تھا کہ اس کا دماغ چل گیا تھا ۔ ادھر ابن معین (م ۲۳۳ھ) نے تصریح کر دی ہوئی ہے کہ ۔

جميع من روى عن عطاء في الاختلاط الا شعبة وسفيان

یعنی ـــــ جس کسی نے بھی عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے اس کے دماغ مختل ہونے کے بعد ہی کی ہے ماسوا شعبہ اور سفیان کے ۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ شعبہ اور سفیان نے عطاء مذکور سے جتنی کچھ روایات لی تھیں اس وقت ابن رباح کا دماغ کچھ صحیح حالت میں تھا ، لیکن ان دو حضرات کے علاوہ جس کسی نے بھی اس سے لیا حالت "خود رفتگی" ہی میں بیان کیا ۔ اس معیار کو سامنے رکھ کر بخاری کی زیر بحث حدیث کی سند ملاحظہ ہو جس میں دکھلایا گیا ہے کہ عبداللہ بن ابی نجیح نے روایت ہذا کو ابن ابی رباح سے روایت کیا ہے ۔ یعنی کہ ابن معین کی تصریح کے مطابق عالم خود رفتگی ہی میں روایت کیا ہے وغیرہ تو کیا ایک ایسی روایت جسے ایک **مختل الحواس** انسان نے نامعلوم کن الفاظ اور کس حال میں بیان کیا ہے ترجمان وحی اور ناسخ قرآن ہو سکتی ہے ؟

پھر لطف ملاحظہ ہو کہ عطاء مذکور کے شاگرد عبداللہ بن ابی نجیح خود بھی غالی قسم کے "مدلس" تھے ۔ امام نسائی نے اسے مدلس قرار دیا ۔ ابن حبان نے کہا کہ ابن ابی نجیح اور ابن جریج دونوں ایک ہی پائے کے مدلس تھے جنہوں نے مجاہد (م ۱۰۲ھ) سے کچھ نہ

سننے کے باوصف روایتیں بیان کیں۔

اسی طرح سند ہذا کے ایک راوی ابن ابی نجیح کے شاگرد "ورقاء" بن عمر کا حال بھی کچھ پتلا سا تھا۔ امام الجرح یحییٰ بن سعید قطان (۸۱۳ء) فرماتے ہیں کہ حدیث ورقاء لا یساوی شیئاً۔

"ورقاء کی حدیث کوڑی کے برابر بھی نہیں تھی۔"

امام وکیع (۸۱۲ء) جب تفسیر کا درس دیتے تو لوگوں سے کہتے کہ آپ اطمینان سے میری تفسیر سے استفادہ کریں، کہ اس میں مفسر کلبی اور ورقاء سے کچھ بھی نہیں لیا گیا۔

ابن عدی (۹۷۶ء) نے کہا کہ ورقاء کی حدیث تو بسا اوقات ٹھیک ہوتی تھی مگر سند غلط بنایا کرتا تھا۔

ان سب راویوں کے تعارف کے بعد حدیث ہذا کے ایک راوی امام بخاری کے شیخ (مرشد) محمد بن یوسف سے ملئے جو اس سند کے ایک بنیادی رکن تھے۔ آپ اصطلاحی جرحوں سے کسی حد تک محفوظ تھے۔ تاہم عجلی نے تصریح کی ہے کہ علمائے بغداد نے اس کی ڈیڑھ سو احادیث کو نہ صرف صحت کے اعتبار سے گرا ہوا پایا، وضعی اور باطل بھی ثابت کر دکھلایا تھا۔ اس نے ایک حدیث بنائی جس کا مفہوم تھا کہ

"جس کی ناک میں بال زیادہ ہوں وہ جذام کی بیماری سے مامون و محفوظ رہیگا۔"

اس سے آپ زیر بحث حدیث کی سند کا اندازہ کر کے امام بخاری اور ابن حجر کی مجبوریوں اور پریشانیوں کا اندازہ کر سکتے ہیں! مفتی عبدہ نے تو عطاء خراسانی سے معلول کر کے اس کی حجیت کا انکار کیا تھا۔ یہاں ایک چھوڑ کئی مدلسوں اور غلط بیانوں سے معلول ہے۔ اور تدلیس کے اصل معنے فریب اور دھوکہ دہی کے ہیں۔!

ہمیں افسوس ہے کہ امام بخاری کے مبہم "عطاء" کو ابن حجر عطاء بن رباح سے متعارف کرانے کے باوجود کسی بنیادی مقصد کو حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ (وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو ذیلی عنوان "گواہ اول" اور "گواہ دوم")

تواتر کس چیز کا؟

زمام شرع جن اصنام و صنادید کے ہاتھ میں رہی ہے ان کے افکار و فیصلہ جات کو آسانی سے مسترد نہیں کیا جا سکتا، لیکن ہمیں افسوس ہے کہ حقائق جب سامنے آتے ہیں تو معاملہ اپنی پہلی وضع پر نہیں رہ سکتا۔ صنادید شرع کے مریدان باصفا ربنا مائیں چاہے خوش ہوں حقائق کو چھپانے میں کوئی بہتری نہیں ہوتی۔ سابقہ میں ابن حجر وغیرہ نے "عملی تواتر" کا چکر چلا کر اہل تقلید کے اطمینان کا سامان کر لیا تھا۔ مگر قناری اور فخر الدین رازی نے "عملی تواتر" یا "مجرد تواتر" کی حقیقت طشت از بام کر کے خود ابن حجر اور ان کے ساتھ اشعری کی علمی ساکھ کو بھی مجروح کر کے رکھ دیا تھا۔ اب یہاں پھر اسی تواتر کا سہارا لیا جا رہا ہے اور اس ادعا کے ساتھ کہ اس روایت کو "نقلی تواتر" کا درجہ بھی دیا جا رہا ہے۔ امام ابو محمد علی بن حزم "لا وصیۃ لوارث" کو "قدیم مفہوم" سے ہٹ کر (یا یہ کہ "نیا مفہوم" ان کے زمانے میں شیوع پذیر نہیں ہوا تھا) "تواتر بالنقل" کے قدیم مفہوم میں "متواتر" ثابت کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ

لان الکواف نقلت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وصیۃ لوارث

یہ روایت اس لئے نقلی تواتر کی حامل ہے کہ اسے تمام لوگوں نے نقل کیا ہے" (المحلی طبع مصر جلد ۹/ ۳۱۶)

اس سے قبل شوکانی، امام اشعری کی زبانی ایسی بات کا اظہار کر چکے ہیں اور ہمیں دکھ ہوتا ہے کہ یہ حضرات علم و فضیلت کے لحاظ سے مرجع خلائق ہونے کے باوجود اپنے منصب و مقام سے فروتر باتوں کے اظہار پہ کیوں راضی ہو جاتے تھے؟

کیا یہ حضرات تواتر کی اصطلاحی اور فنی تعریف سے بالکل ہی ناآشنا تھے؟ اور۔ نہیں جانتے تھے کہ تواتر کی حدود کیا ہیں؟

کیا مفتی عبدہ کے بقول "تقلید اور مسلک کی حمایت کے جانبدارانہ شعور نے انہیں "فلسفۂ حقائق" پہ مجبور کر رکھا تھا؛ یہاں تواتر کس چیز کا؟ عملی تواتر سے سلف آشنا نہیں تھے اور نہ ہی متاخرین میں سے فن حدیث کے ماہرین نے اسے تسلیم کر لیا ہے۔ اسی طرح "نقلی تواتر" کا بھی کوئی امکان نہیں ہے۔ آج تک کسی نے بھی شروط متوفرہ کے مطابق اسے متواتر ثابت نہیں کیا ہے؟ صرف جانبدارانہ شعور کی کرشمہ سازی ہے اور اس شعور کے حاملین کی قوت متخیلہ کی بلند پروازیوں سے کون آگاہ نہیں۔ یہ چاہیں تو رائی کو پہاڑ اور ہمالہ کو چٹیل میدان ثابت کر دیں۔ یہ قوت خیال سے جس حد تک مسلح ہیں کوئی بھی نبرد آزمائی کا شوق پورا کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ "تکفیر" کی ایک ہی ضرب سے معترض کے "کاسۂ سر" کو چکنا چور کر سکتے ہیں۔ یہ خیال پرست تھے۔ خیال کی ایک غلطی سے دوسری غلطی نے جنم لیا اور ایسی وادیوں میں نکل گئے، جہاں ان کی چشم تصور نے قرآن کو غیر قطعی احادیث سے بغلگیر ہوتے دیکھا اور سمجھ لیا کہ وہ حقیقت پانے میں کامیاب ہو گئے ہیں۔ انہوں نے خیال کی وادیوں سے پلٹ کر جب حقائق کی سرزمین پہ قدم رکھا تو یہاں جہان ہی اور تھا، لیکن وہ اس سے گھبرائے نہیں۔ حقائق کو مسخ کرنے کا انہیں فطری تجربہ حاصل تھا۔ وہ ان وادیوں سے نکل کر جب یہاں پہنچے تو اپنے ساتھ ظنیات کو قطعیات پر ترجیح دینے کا ساز و سامان بھی لیتے آئے۔ "یہ زمین جنید نہ جنید گل محمد" کے لازوال فلسفہ کو ایمان کا ماحصل سمجھ کر لوگوں کے اطمینان اور یقین کو غارت کرنے میں روحانی لذت محسوس کرتے ہیں۔ انہیں حقائق کی طرف متوجہ کرنا اپنے دین اور ایمان کو "تکفیر" کی قربان گاہ پہ چڑھانے کے مترادف ہے

میں علماء اور مفسرین سے کچھ زیادہ بدگمان نہیں ہوں، اگر ایسا ہوتا تو بیان مدعا میں ان سے رجوع نہ کرتا، لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں ہو سکتے کہ بے سوچے سمجھے ان کی خطاء کو خطاء بھی نہ کہوں؟ میں امام رازی کے بقول۔ ایسے اجماع کو جو خطاء کو مستلزم ہو خطاء ہی کہوں گا۔ اور یہ نہ دیکھوں گا کہ بھلا ان سے خطاء سرزد ہو بھی سکتی ہے؟۔ کیونکہ دین کے بارے میں تو "عقیدت اور احترام" سے کام لیا جا سکتا ہے۔ مگر حاملین شرع سے خوش عقیدگی کو نقصان تصور کرتا ہوں، اس سے کھلی آنکھیں بند، کھلے دل بے نور اور علم و خبر کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔

مسجد الحرام ۷/۶۲ھ

راویوں کے جانبدارانہ شعور سے توثیق

حدیث زیر بحث تقریباً ۳۴ مختلف اسانید کے ساتھ روایت ہوئی ہے اور ان اسانید کے بارے میں ابن حجر جیسے بڑے ماہر حدیث کو اعتراف کرنا پڑا کہ سب کی سب مجروح اور ناقابل اعتبار ہیں البتہ ان سب کو ملانے سے حدیث کی اصلیت کا سراغ لگ سکتا ہے وغیرہ

اس اعتراف کے بعد آپ نے اکثر اسانید کے ضعف کا ذمہ دار اسماعیل بن عیاش (Ayyash) کو ٹھہرایا ہے

ساتھ ہی وہ کہتے ہیں کہ " ابن عیاش مجروح سہی لیکن جب شامیوں سے روایت کرے تو ثقہ ہے "۔ (خلاصہ از فتح الباری جلد ۵/ ۲۷۸) ۔ کیا شامیوں سے روایت کی وجہ سے اس کے تمام وہ عیب دھل گئے جن میں وہ ملوّث رہا ہے ؟

اس کی وضاحت عنوان " غیر حجازیوں کا اعتبار " میں آرہی ہے ۔ یہاں دکھلانا یہ مقصود ہے کہ ابن حجر کو اسماعیل بن عیاش کو ثقہ ثابت کرنے کے لئے کتنے پاپڑ بیلنے پڑے اور پھر بھی گوہر مقصود کو حاصل نہ کر سکے ؟ تاہم یہ ان کی بڑی کامیابی تصوّر کی جائیگی کہ ان کے بتلائے ہوئے اسی معیار توثیق کو سامنے رکھ کر بڑے محدث علامہ احمد محمد شاکر مرحوم بھی اسی ایک ہی نقطے پر جھڑک گئے ، کہ ابن عیاش ضعیف سہی مگر **لاوصیۃ لوارث** میں اس کے تمام اساتذہ بلکہ اساتذہ در اساتذہ شامی ہی تھے اور شامیوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ ابن عیاش ان سے روایت کرنے کے باعث ہی ثقہ راویوں میں شمار ہونے لگے ۔ وہ کہتے ہیں کہ شامیوں سے روایت کرنے کے باعث ابن عیاش کی ثقاہت جب عود کر آئی تو ضروری ہے کہ اس کی روایت کردہ حدیث " **لاوصیۃ لوارث** " کو بھی صحیح تسلیم کر لیا جائے ۔

کہتے ہیں کہ محدث بیچارے بڑے ہی بھولے بھالے ہوتے ہیں ۔ فقہاء کی طرح موشگافیوں اور ہیر پھیر کرنا نہیں جانتے ، لیکن جب راویوں کی توثیق کے بارے میں ان کی اصول شکنیاں اور جانبدارانہ شعور سامنے آتا ہے تو یقین نہیں آتا کہ یہ لوگ واقعی بھولے بھالے بھی ہو سکتے ہیں ؟ ہم نے ابن عیاش کے بارے میں جتنا کچھ مواد فراہم کیا ہے اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی اور آپ محسوس کریں گے کہ عہد حاضر کے بڑے محدث کا یہ آخری سہارا بھی روایتی عنکبوتی سہارے سے زیادہ مضبوط نظر نہیں آئیگا اور وہاں اس مفروضے کا جائزہ بھی لیا گیا ہے کہ " کوئی راوی کسی خاص علاقے کے لوگوں سے روایت کرنے کے بعد کتنا ہی مجروح کیوں نہ ہو ثقاہت کا سرٹیفکیٹ حاصل کر سکتا ہے "۔

رہا عہد حاضر کے بڑے محدث کے تصرفات ، تو یہ حضرت انتہا درجے کے متساہل ، گروہی بنیادوں پر راوی کی توثیق کرنے والے اور مطلب کی خاطر کذاب راویوں کو امام التفسیر ثابت کرنے کے خوگر تھے ۔ سدی کبیر جیسے کذاب راوی کو حسب مطلب پا کر توثیق کرنے پر آئے تو تمام ائمہ جرح وتعدیل کو بے رحمی سے رگید ڈالا ۔ (ملاحظہ ہو منسوخ مـ۱ ، "رجال کے محاذ پر"۔)

اسی طرح آپ کے تساہل کی دوسری مثال مسند احمد جلد دوم حدیث نمبر ۶۰۵۷ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے ، کہ وہاں اس حدیث کو اس بنا پر ضعیف کہہ دیا کہ اس کی سند میں ایک راوی "عبداللہ بن نجی" واقع تھے جو کہ ضعیف تھے لیکن اسی ہی جلد کی حدیث ۱۱۵ میں وہی "ابن نجی" واقع تھے مگر اب کی بار حدیث اپنے مطلب کی پا کر پوری دلیری سے لکھ دیا کہ " اسنادہ صحیح " (ملاحظہ ہو مسند احمد ۲/ ۱۳۹)

ابن شاکر کے تساہل کی مزید ایک اور مثال بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ مسند احمد کی درجنوں احادیث کو " جابر الجعفی " کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل حجت بتلاتے رہے ۔ لیکن اسی جابر کی سند سے دو چار حدیثیں جب اپنے مسلک کی مل گئیں ، تو بے تامل کہہ دیا کہ " اسنادہ صحیح " (ملاحظہ ہو احادیث مسند احمد ۴/ ۳۲۷ ، حدیث نمبر ۲۹۱۸ ، ۲۹۱۹ اور ص ۳۲۸ حدیث نمبر ۲۹۲۱ ۔)

ابن شاکر کے یہ تصرفات نمونہ از خروارے ہیں تفصیل کے لئے ہماری تنگ دامانی متحمل نہیں ہو سکتی۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ اتنے بڑے علامے کی توثیق اور اس کی شخصیت کا بت یہیں پر ہی کاٹ دیا جائے کہ وہ "ایاز قدر خود بشناس" کے محور تک محدود رہ سکیں۔

احمد شاکر کی طرح ایک اور مشہور زمانہ مصنف قسطنطنیہ کے مفتی اعظم علامہ زاہد الکوثری نے بھی "لا وصیۃ لوارث" کے بارے میں صحت کا دعوٰے کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ روایت بلحاظ سند بھی صحیح ہے (مقالات الکوثری ص۶۵ تا ص۶۶) کون سی سند کے اعتبار سے صحیح ہے؟ احمد شاکر کی طرح انہوں نے کسی ابن عیاش کا نام لے کر صحت کا دعوٰی نہیں کیا۔ آخر کیوں نہ ہو جہاں مصر کے مفتی اعظم اور قسطنطنیہ کے درباری شیخ الاسلام مل کر جانبدارانہ شعور کو فروغ بخشیں وہاں کون ہوتا ہے جو فن حدیث کے اصولوں اور ضابطوں کی روشنی میں بات کرنے کی مجال رکھ سکے؟

لیکن ہم نے ایک انتہا درجہ کی مظلوم آیت کو "نسخ" کی بدبودار دلدل سے نکالنے کا جب عزم کیا تھا تو ساتھ ہی فیصلہ کر لیا تھا کہ راستے کے اونچے برج اگر نہیں الٹائے گئے تو کامیابی و کامرانی سے ہمکنار ہونا مشکل ہے۔ چنانچہ راہ کی ٹھوکروں سے بچنے کے لئے کتاب اللہ کی روشنی کا سہارا لیتے ہوئے پُرخار وادیوں میں آبلہ پائی کو حاصل زندگی بنا لیا اور بحمداللہ تحریف و تاویل کے ہتھکنڈوں کو استعمال کرنے والوں سے ہر محاذ پر پنجہ آزمائی کر کے ان کے تصرفات کی قلعی کھول دی جاتی رہی اور آپ محسوس کریں گے کہ اس کے بعد قرآنی حقائق نے اپنی فطری تابانیوں کے ساتھ ابھر کر جہل کی ظلمتوں کو پارہ پارہ کرتی چلی گئیں

اب ہم بخاری کی اسی ہی سند کو آپ کے کلاس فیلو امام دارمی (ﷺ۸۶۹) کے توسط سے پیش کر کے ثقہ شہادتوں کی روشنی میں ثابت کریں گے کہ بخاری نے جس "عطاء" کو مبہم رکھا تھا بخاری ہی کے پائے کے دوسرے حضرات کھلے طور پر اسے عطاء خراسانی ہی کہتے تھے اور قاعدہ یہ ہے کہ "بات کو مبہم رکھنے والے سے بات کو واضح کرنے والے کا اعتبار زیادہ ہونا چاہیے" لہٰذا ہم نے اسی قاعدے کے مطابق ابن حجر اور بخاری کا تعاقب کر کے یاران ہم سفر پر معاملہ کی اصلیت واضح کر دی ہے وما علینا الا البلاغ

امام ابو عبداللہ دارمی فرماتے ہیں کہ:

حدثنا محمد بن یوسف ثنا ورقاء عن ابن ابی نجیح عن عطاء عن ابن عباس قال کان المال للولد وکانت الوصیۃ للوالدین والاقربین فنسخ اللہ من ذالک الخ

(دارمی شریف طبع دمشق ۲/۴۱۹ و ۴۲۰)

یہ سند بعینہٖ وہی ہے جو امام بخاری نے استعمال کی ہے، کیونکہ محمد بن یوسف جس طرح بخاری کے استاد تھے اسی طرح دارمی کے نیز اتالیق تھے اور متن بھی وہی ہے جو بخاری نے روایت کیا ہے۔ بلکہ "وجوہات ضعف" میں بھی ان ہی جرحوں کو پیش کیا جا سکتا ہے جو اس سے قبل بخاری کی سند پر کی گئی تھیں۔

وہاں آپ نے معلوم کر لیا تھا کہ عطاء کو مبہم رکھ کر امام بخاری نے صریح تدلیس سے کام لے کر اپنے ماننے والوں کو

صفائی بیان کرنے کے تکلفات میں مبتلا کر دیا تھا۔ یعنی سب نے اپنی توانائیاں عطاء کو "ابن رباح" ثابت کرنے پر صرف کر دی تھیں بلکہ خراسانی کے بارے میں تو ابن حجر نے صریح انکار سے کام لیتے ہوئے کہہ بھی دیا تھا کہ بخاری نے عطاء خراسانی سے کوئی روایت کی ہی نہیں۔ آئیے ذیل کے ثقہ گواہوں سے اس لافے کی حقیقت معلوم کریجئے۔ وھوھذا

گواہ اوّل

ابن حجر خود ہی ..... حافظ بناشد، کی تصدیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

قال الطبرانی لم یسمع من احد من الصحابة الا من انس روی له البخاری فی تفسیر نوح ثنا ابراهیم بن موسی انا هشام عن ابن جریج قال قال عطاء عن ابن عباس کانت الاوثان التی کانت فی قوم نوح فی العرب وقال فی کتاب الطلاق بهذا الاسناد عن بن عباس قال کان المشرکون علی منزلتین من رسول الله صلی الله علیه وسلم

امام طبرانی (سنہ ۳۶۰ھ) فرماتے تھے کہ عطاء خراسانی نے انس کے ماسوا کسی بھی دوسرے صحابی سے کچھ بھی نہیں سنا (ہاں دوسرے صحابہ سے مرسل روایتیں بیان کیا کرتا تھا) جیسے بخاری نے سورۂ نوح کی تفسیر اور کتاب الطلاق میں خود ہی اپنی اسناد کے ذریعہ اس سے روایتیں کی ہیں اسناد کی تفصیل اس طرح ہے۔ بخاری، ابراہیم بن موسٰے، ہشام، ابن جریج اور عطاء (الخراسانی)۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو" تہذیب التہذیب طبع بیروت

امام طبرانی کی اس گواہی سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں

۱۔ عطاء خراسانی ابن عباس سے مرسل طور پر روایت لیتے تھے جسے بخاری نے قبول کر کے اپنی صفائی بیان کرنے والوں کی نفی کر دی ہے۔

۲۔ بخاری نے کتاب الطلاق اور سورۂ نوح کی تفسیر میں جس عطاء کو مبہم رکھا طبرانی اور خود ابن حجر نے اسے خراسانی ہی تسلیم کر کے اس مفروضے کو غلط ثابت کیا ہے کہ بخاری نے اس سے کوئی روایت ہی نہیں لی وغیرہ

گواہ دوم

ابن حجر ہی دوسری گواہی کا اہتمام کر کے اپنے استقراء کی غلطی کے نتائج سامنے لاتے ہیں کہ

وقال علی بن المدینی سمعت هشام بن یوسف قال قال لی ابن جریج سألت عطاءً یعنی ابن ابی رباح عن التفسیر من البقرة وآل عمران فقال اعفنی من هذا فقال هشام فکان بعد اذا قال عطاء عن ابن عباس قال الخراسانی قال هشام فکتبنا ها حینا فمللنا قال علی ابن المدینی یعنی کتبنا انه عطاء الخراسانی قال علی کتبت هذه القصة لان محمد بن ثور کان یجعلها عطاءً عن ابن عباس فیظن من حمل عنه انه ابن ابی رباح۔

یعنی جرح و تنقید کے بڑے امام علی بن المدینی (سنہ ۲۳۴ھ) کہتے تھے کہ میں نے ہشام کو کہتے سنا کہ ایک بار عبدالملک بن جریج (سنہ ۱۵۰ھ) بتا رہے تھے کہ اس نے عطاء بن ابی رباح سے بقرہ

اور آلعمران کی تفسیر سننے کی فرمائش کی۔ جواباً ابن ابی رباح نے کہا کہ معاف کرنا میں اس کا اہل نہیں ہوں۔ مجھے فن تفسیر سے کوئی مس نہیں ہے۔

ابن جریج ہی کہتے تھے کہ اس واقعہ کے بعد جب بھی ہم ابن عباس کی سند میں عطاء کا نام لیتے تو ساتھ ہی وضاحتی لفظ "الخراسانی" کا ذکر بھی کر دیتے۔

ہشام کہتے ہیں کہ ابن جریج کی تقلید میں کافی عرصہ تک ہم بھی ابن عباس کی سند کے عطاء کو الخراسانی ہی لکھتے رہے لیکن آخر میں ہم اکتا گئے اور عطاء کو الخراسانی کے تعارفی نام سے لکھنا چھوڑ دیا۔

اس کے بعد ابن المدینی کہتے ہیں کہ

"ہشام اور ابن جریج کی طرح ہم بھی عطاء الخراسانی لکھتے رہے بعد میں ہم نے بھی تعارفی نام کو حذف کر دیا اور اب یہ حقائق اور اصل واقعات ہیں اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ محمد بن ثور "عطاء" کو بغیر نسبت ہی کے ذکر کرتے تھے۔ جس سے ان کے تلامذہ قریب تھا بیٹھے تھے کہ ابن عباس سے حقیقت میں بھی ابن ابی رباح ہی روایت بیان کرتے تھے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس وہی ہے جو اصل پس منظر کے ساتھ میں بیان کر چکا ہوں۔" (تہذیب التہذیب طبع بیروت جلد ۷/۲۱۳/۲۱۴)

ان ثقہ اور اہل فن گواہوں کی شہادت کے بعد عطاء کے معاملہ میں کسی طرح کا ابہام نہیں رہنا چاہئے۔

ابن المدینی کی یہ وضاحت کہ ابن ابی رباح فقیہ تھے، اہل تفسیر تھے ہی نہیں اور اس پر استاد المحدثین عبدالملک بن جریج کا یہ اضافہ کہ ابن عباس سے تفسیر بیان کرنے والے "الخراسانی" تھے دونوں عطاؤں میں حد فاصل کھینچ دی ہے کہ زیر بحث آیت کے ضمن میں جس حدیث کو نسخ کے لئے پیش کیا جا رہا ہے وہ تفسیری لب و لہجہ کی ہے۔ جس کے راوی "الخراسانی" ہی ہو سکتے ہیں۔

اس ضمن میں امام علی بن المدینی کے اس بیان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ تنہا محمد بن ثور ابوعبداللہ صنعانی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہی یہ سمجھتے تھے کہ ابن عباس کی سند کے مبہم عطاء - ابن ابی رباح ہی تھے، ورنہ تو جہابذہ فن اور اساتذۂ حدیث بخوبی جانتے تھے کہ عطاء سے مراد "الخراسانی" کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ ابن حجر جس نے بڑے ہی طمطراق سے انکار کیا تھا کہ بخاری نے "الخراسانی" سے تفسیر بیان ہی نہیں کی وہ خود ہی طبرانی اور ابن المدینی کی شہادتیں پیش کر کے اپنے ہی حافظے، استقرار اور غلط دعوے کی حقیقت طشت از بام کر چکے ہیں۔ آخر کسی نے بلا کر مدہوشی میں ان سے دستخط تو نہیں لے لئے تھے کہ ہوش میں آنے کے بعد انہیں منحرف ہونے کی ضرورت پیش آتی۔

میں سمجھتا ہوں اتنی وضاحت کے بعد عطاء الخراسانی کا معاملہ کسی ابہام اور اخفاء کا متحمل نہیں ہو سکتا اور معاملہ کو یہیں ختم ہو جانا چاہئے۔ خاص کر ابن حجر نے ائمہ سلف سے مخالف شہادتیں فراہم کر کے اپنے موقف کو خود ہی کمزور کر دیا ہے۔ ان کے پاس ان شہادتوں پر جرح کرنے کا اگر کوئی باضابطہ مواد ہوتا تو چاہئے تھا کہ گواہان صفائی کے طور پر پیش کر کے اپنی پوزیشن صاف کر لیتے! - انہوں نے عطاء کو ابن ابی رباح ثابت کرنے کے لئے اپنی ترکش کا آخری تیر بھی ختم کر ڈالا مگر اپنی حمایت میں ایک آدھ شہادت تک فراہم نہ کر سکے۔ اس کے بعد انکار کی کیا گنجائش ہو سکتی

تھی اور کن علمی شواہد کی بنا پر ایک فقیہہ (عطاء) کو مفسر (عطاء) کی جنس میں تبدیل کرنے پر خواہشمند اور مصر نظر آتے ہیں ؟ کیا یہ سارا اہتمام اس لئے تو نہیں ہو رہا کہ عطاء الخراسانی کو امام بخاری بے حد کمزور بلکہ وضاع تک جانتے تھے، اور ساتھ ہی روایت کرنا بھی اس شرط کے ساتھ ضروری سمجھتے تھے کہ اس کے عرف کو مبہم رکھا جائے ؟ - ابن حجر غالباً امام بخاری کی "تدلیس" سے خائف تھے اور اسی ہی تحت الشعور کے ماتحت چاہتے تھے کہ امام موصوف کو تدلیس کے عیب سے بچایا جانا چاہیئے - وغیرہ

لیکن افسوس کہ اس کے لئے آپ نے ٹھوس علمی و تواریخی شواہد کا سہارا لینے کی بجائے ابن المدینی پر خفگی کا اظہار کرتے ہوئے " الخراسانی " سے انکار محض کی پالیسی پر اکتفا کر لیا حالانکہ کوئی بھی مسلمان دلائل کو نظر انداز کر کے کسی کی ذاتی پالیسیوں کا پابند نہیں ہو سکتا -

کہا جا سکتا ہے کہ فلاں، فلاں " رجال " کے مصنفوں نے " الخراسانی " کو بخاری کے رجال میں ذکر نہیں کیا ہے وغیرہ؟ تو یہ مفروضہ بھی کسی مستقل اصول کی حیثیت نہیں رکھتا - کیا امام بخاری نے اپنی مبسوط تاریخ میں ایسا کوئی ضابطہ مقرر فرمایا ہے جس کی روشنی میں ہم فوراً یہ معلوم کر سکیں کہ راوی بخاری کے رجال کا ہے یا نہیں ؟ - کیا امام بخاری نے کہیں بھی یہ تصریح فرما دی ہے کہ آپ بشری کمزوریوں سے بالکل ہی پاک و منزہ تھے اور کہ آپ کی اتنی پاکئ داماں پڑھانا آپ کی مرضی اور خواہش کے عین مطابق ہے ؟ خطیب بغدادی کی " الموضح لاوھام الجمع " طبع دکن اور امام ابن ابی حاتم کی " اخطاء البخاری " طبع دکن کے مطالعہ سے تو کم از کم اس نظریہ کی تکذیب ہی ہو جاتی ہے !!

رہا رجال کے مصنفوں کی عدم وضاحت تو فرمایا جائے کہ ان کی وضاحت کی کتنی پذیرائی ہوئی ہے کہ عدم وضاحت کا سہارا لیا جا رہا ہے ؟ انہوں نے اگر بخاری کے رجال میں اس کا ذکر نہیں کیا تو یہ بھی نہیں کیا کہ ایک فقیہہ کو اہل تفسیر کے خانے میں گھسیٹ لائے ؟ کیا انہوں نے کتب رجال میں " الخراسانی " کو بحیثیت مفسر اور ابن ابی رباح کو ایک فقیہہ مکہ کی حیثیت سے روشناس کرا کے یہ اصول تسلیم نہیں کیا ہے کہ زیر بحث آیہ کی تفسیری حدیث کے وہی عطاء الخراسانی ہی راوی ہو سکتے تھے کہ تفسیر سے اسے ہی مذاق تھا ؟ تو کیا ان کھلی وضاحتوں کی پذیرائی ہوئی ہے ؟ ایمان کے تقاضے آپ سے سوال کرتے ہیں!

آخر میں ایک بار پھر وضاحت کر دی جائے کہ عطاء بن ابی رباح فقہائے مکہ میں سے ساتویں فقیہہ تھے تفسیر میں آپ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے - الا ماشاء اللہ ! - اور تفسیری مواد جتنا کچھ کسی عطاء نامی شخص سے مذکور ہے اس کے مصنف " الخراسانی " ہی تھے اور لطف یہ کہ خود امام بخاری بھی ایسا ہی سمجھتے تھے اور غلطی سے ابن حجر بھی اعتراف کر چکے تھے

کہ حدیث لا وصیۃ لوارث کے راوی عطاء " الخراسانی " ہی ہو سکتے ہیں جبھی تو امام بخاری نے اس کی حدیث کو متن کی بجائے عنوان میں جگہ دے دی - (فتح الباری ۵/ ۲۷۸)

اس اعتراف اور دیگر خارجی شہادتوں کے بعد عطاء کا معاملہ صاف ہو جانا چاہیئے کہ یہ " الخراسانی " ہی تھے جو کہ ابو داؤد اور دارقطنی کی تحقیق کے مطابق ابن عباس سے ملے ہی نہیں تھے - یوں ہی مرسل طریق سے ان سے تفسیر بیان کیا کرتے تھے - یہ

علاوہ اس کے کہ عطار جونسا بھی ہو دونوں ہی مجروح۔ دماغ رفتہ، غلط بیان اور سبھی کچھ تھے وہ ایک ایسی روایت کو ظہور میں لانے والے تھے جو صریحاً قرآن کے خلاف تھی۔ انہوں نے ابن عباس کا جو قول نقل کیا ہے وہ بھی کئی ٹیکنیکل خامیوں کا مجموعہ ہے۔

ایک تو اس روایت کے پس منظر میں ابن عباس ہنوز پانچ سال کے بچے تھے، آپ کو کس طرح پتہ چلا کہ وصیت کا پہلے کیا حکم تھا؟ اور اب اس کی حیثیت کیا ہے؟ جب کہ آپ سے زیادہ بڑے اور مجلس نبوت کے پرانے صحبت یافتہ کسی بھی صحابی سے عباسی استقرار کی تائید منقول نہیں ہے۔

بنابریں لامحالہ اب ہوگا یہ کہ اس روایت کو ابن عباس کا قول ہی تسلیم کرنا پڑے گا، لیکن یہ قول ایسا ہے جس میں کسی طرح کی رائے کا دخل نہیں ہوسکتا جو کہ بجائے خود غلط ہے چاہیئے یہ کہ صحابی کے قول میں رائے کو دخل ہونا چاہئے اور جسکے قول میں رائے کو دخل ہو وہ کسی بھی مسلمان یا مجتہد کے لئے حجت نہیں ہو سکتا۔ حجیت صرف نص ہی کو حاصل ہے۔ (بحوالہ تیسیر التحریر جلد ۳/۳۲)

یہ حدیث واضح مفہوم نہیں رکھتی

امام بیہقی نے حدیث لاوصیۃ لوارث کو ذیل کے متن کے ساتھ روایت کیا ہے:

ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث

اللہ نے ہر حقدار کا حق مقرر کر دیا ہے لہذا اب کسی بھی وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔ (السنن الکبریٰ طبع اول ۱۳۵۲ھ دکن جلد ۶/۲۱۲/۱۲ تا ۱۳)

امام بیہقی کی اس روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ وصیت غیر وارث و ذوی الارحام کے حق میں بھی جائز نہیں ہے۔ حالانکہ اگر یہی مفہوم حدیث زیر بحث کے بین السطور سے اخذ ہو سکتا ہے تو جان لینا چاہیئے کہ یہ حدیث ہی اپنے مفہوم میں غیر واضح اور ناقابل بیان ہے۔ علامہ ابن الترکمانی (۱۳۴۹ء) بجا طور پر امام بیہقی کے استنباط سے متفق نہیں تھے اور اس کی فقہی غلطی کی نشاندہی کرتے ہوئے اپنے عدم اطمینان کا اظہار کر چکے تھے۔ فرماتے ہیں کہ

لا دلالۃ فی ھذا الحدیث ایضاً علی مدعاہ لان الادلۃ قامت علی ان ذوی الارحام ایضاً ممن اعطاھم اللہ حقھم

امام بیہقی نے غیر ذوی الارحام کے حق میں وصیت کا عدم جواز اخذ کرکے فاش غلطی کی ہے کیونکہ دلائل و براہین واضح کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ نے انہیں بھی ورثے میں حقدار بنایا ہے۔

(الجواہر النقی ذیل البیہقی ۶/۲۱۲/۲۷ تا ۲۸)

اسکے معنے یہ ہوئے کہ حدیث ہذا اپنے مفہوم میں ٹیکنیکل خامی پر مشتمل ہے اس سے فقہ اسلامی کے کسی بھی اہم مسئلہ کا استنباط نہیں کیا جاسکتا۔ استنباط واضح اور جلی ہونا چاہیئے، مبہم اور گول مول نہیں۔

شامیوں کی مشہور سند

کہا جاتا ہے کہ لاوصیۃ لوارث کی دیگر اسانید سے شامیوں کی سند جس میں اسماعیل بن عیاش واقع ہیں مختلف ہے، اسی طرح یہ متصل بھی ہے اور ثقہ راویوں پر مشتمل بھی۔

وہو ہذا۔ حدثنا یونس قال حدثنا ابوداؤد قال حدثنا اسماعیل بن عیاش قال شرحبیل بن مسلم الخولانی سمعت ابا امامۃ یقول شہدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع ــــ فلا وصیۃ لوارث (مسند طیالسی طبع اول ص۱۵۴ حدیث نمبر ۱۱۲۷، عون المعبود طبع اول ۳/۷۳، ابن ماجہ ۲/۸۲، ۸۳ ونسائی ۲/۱۲۸)

جرح اس سند کے ہیرو اسماعیل بن عیاش کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ضعیف ہونے کے باوصف شامیوں سے روایت کرنے میں ثقہ تھے۔ واللہ اعلم! ۔ لیکن صرف اتنی سی بات کہنے سے اس پر دیگر جرحیں رفع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً امام ابوحاتم فرماتے تھے کہ ابن عیاش کمزور تھے۔ نسائی نے کہا ضعیف تھے۔ ابن حبان نے واضح کیا کہ کثیر الخطاء فی حدیثہ فخرج عن حد الاحتجاج بہ۔ حدیث کے بارے میں ٹھوکریں کھا جاتے تھے۔ جب کثرت کے ساتھ لغزشیں کرنے لگے تو محدثین نے اس کی احادیث کو حجت کے قابل سمجھنا چھوڑ دیا۔ ابواسحاق فزاری سے ابوصالح نے کہا کہ سفر حجاز (مکہ) کے لئے جب حمص سے گذر ہوگا تو ابن عیاش سے بھی کچھ حدیثیں سن لوں گا اس پر فزاری نے چونک کر کہا کہ نہیں اس کے پاس ہرگز نہ جانا۔ اس کا دماغ خراب ہو چکا ہے۔ صحیح غلط میں امتیاز کرنے کی صلاحیت جاتی رہی ہے ایسے بے خود آدمی سے کچھ بھی حاصل نہ ہو سکے گا۔ عبداللہ المدینی کے والد نے اسے ضعیف تر کہا ہے۔ امام احمد بن حنبل کے صاحبزادے عبداللہ نے اسماعیل مذکور کی "حائضہ کے قرآن پڑھنے والی حدیث" کا ذکر کیا تو ابن حنبل نے فرمایا کہ یہ "اسماعیل کا تراشیدہ جھوٹ ہے"۔ ابواسحاق فزاری نے ایک بار کہا کہ "ابن عیاش متعارف لوگوں سے روایت کریں خواہ غیر متعارف حضرات سے اس کی روایت قلم بند کرنا خطرے سے خالی نہیں ہے" ابن حبان کے سامنے جب ذیل کی حدیث پیش کی گئی تو فرمایا "ابن عیاش کا وضع کردہ جھوٹ ہے" حدیث اس طرح ہے:

ابن عیاش اوزاعی سے اور وہ زہری سے اور زہری سعید سے اور سعید عمر بن الخطاب سے مرفوعاً روایت کرتے تھے کہ فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یکون فی ہذہ الامۃ رجل یقال لہ الولید ہو اشد علی امتی من فرعون علی قومہ

میری امت میں ولید نامی ایک شخص پیدا ہوگا جو میری امت پر فرعون کے ظلم و تشدد سے بھی زیادہ ظلم اور تشدد کرے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ شخص سیاسی مخالفت میں آکر جھوٹ بولنے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ملوث کرنے میں عار محسوس نہیں کرتا تھا۔ ابن خزیمہ نے کہا "اسکی حدیثیں ناقابل حجت ہیں"۔ وکیع نے کہا کہ "ابن عیاش نے اسمٰعیل بن ابی خالد کے لئے مجھ سے کچھ حدیثیں لکھوالیں بعد میں میں نے دیکھا کہ ان احادیث میں الٹ پھیر اور خلط ملط کر رہا ہے"۔ جوزجانی نے کہا کہ "میں نے ابومسہر سے ابن عیاش اور "بقیہ" کے بارے میں استفسار کیا تو اس نے کہا دونوں غیر معیاری اور ایک ہی جیسے عیب میں ملوث تھے۔ انہیں جو کچھ کہیں سے ملتا بدون تحقیق لے لیتے" جوزجانی نے اس کی حدیث سازی کا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ "نیشاپور کے کپڑوں پر آبی رنگ کے خوشنما پھول بڑی جاذبیت

رکھتے ہیں اور مہنگا ہونے کے باوصف کثرت سے فروخت ہوتے ہیں لیکن دھونے پر پھیکے پڑجاتے ہیں۔ ابن عیاش کی احادیث کو بھی نیشاپور کے آبی پھول سمجھئے جو بظاہر خوبصورت و بے عیب نظر آئیں گے مگر راوی سب کے سب جھوٹے اور کذاب ہوں گے۔ کان اروی الناس عن الکذابین جھوٹوں سے جتنا مواد ابن عیاش لینے کے عادی تھے دوسرا کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کرسکتا تھا۔ "کان" کا لفظ اس کی مستقل دروغ بافی کے مشغلہ کی غمازی کرتا ہے اسی طرح "اروی" کا لفظ اسکی تمام نہیں تو بیشتر روایات کے جعلی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ امام عبداللہ بن مبارک اس کی روایات لینے سے منع کرتے اور حرام کہتے تھے۔ "فسوی" اس کی احادیث سنتے ہی منہ پھیر لیا کرتے تھے۔ امام حاکم اس کے حافظے کی خرابی کو "خرابی" کی اصل وجہ بتاتے تھے۔ علی بن حجر بھی اسے وہم کا مریض بتلاتے تھے۔ ابن حبان نے کہا کہ عنفوانِ شباب میں ہی اس کا دماغ چل گیا تھا تاہم جوانی کی احادیث اتنی خطرناک نہیں تھیں جتنی بعد کی ہونے لگیں وہ کہتے تھے کہ خلط فیہ وادخل الاسناد والزق المتن مع المتن وھو لا یعلم من کان ھذا نعتہ حتی صار الخطا فی حدیثہ خرج عن حد الاحتجاج بہ

احادیث کو خلط ملط کرنے کے علاوہ اس میں دوسرا بھاری عیب یہ بھی تھا کہ ایک سند کی دوسری سند میں اور ایک متن کی دوسرے متن میں پیوند لگانے کی مستقل عادت بنا رکھی تھی وہ نہیں جانتا تھا کہ کتنی بڑی خیانت اور کتنا بڑا گناہ کر رہا ہے؟ احادیث میں غلطیوں پر غلطیاں کرنا اس کی صفتِ خاص بن چکی تھی۔ وہ اس عادت سے دستکش ہونے کے لئے آمادہ ہی نظر نہیں آتا تھا لہٰذا نظر بعادات موجودہ محدثین کرام نے اسکی احادیث کو ترک کرنا ہی موزوں جانا کہ اعتبار و اعتماد کی کوئی بھی صورت باقی نہیں رہی تھی۔

احمد شاکر کا اضطراب

حاکم وغیرہ نے ابن عیاش کے حافظے کے بارے میں جو اطلاع فراہم کی تھی علامہ احمد شاکر مرحوم اسے تسلیم نہیں کرتے فرماتے ہیں کہ

یزید بن ہارون نے سفیان ثوری کے مقابلہ میں ابن عیاش کو ترجیح دی اور حافظ تبلایا ہے وغیرہ سوال یہ ہے کہ کہ یزید موصوف نے اگر اسکی توثیق ہی کرنی تھی تو کیوں نہیں فرمایا کہ ابن عیاش صدوق اور ثقہ تھے؟ یہ کہہ دینا کہ وہ سفیان سے حافظہ میں "احفظ" تھے، اسے کذب و خطاء کی عادت سے پاک وصاف کرنے کا اصول نہیں بن سکتا۔ امام احمد بن حنبل، جوزجانی اور ابن حبان نے موتے کی احادیث پیش کرکے یوں بلا وجہ اسے جھوٹا نہیں کہا تھا! ائمہ جرح و تعدیل نے مفسر طور پر اسے وہم و اختلالِ دماغ کا مریض ثابت کرکے ایسی تمام گنجائشوں کو ختم کر دیا تھا جو یزید بن ہارون کی طرح ایک آدھ بزرگ نے "فالج زدہ" توثیق کے ذریعے اسے بچانے کے لئے نکال رکھی تھی۔ یزید نے تو صرف یہ کہا تھا کہ وہ "بدحافظہ" لوگوں میں سے ایک کا حافظہ نسبتاً کمزور تھا اس سے توثیق و تعدیل کا استنباط کیونکر ہونے لگا؟ اور عارضۂ وہم کی تلافی کس طرح کی جانے لگی؛ کیا سندوں اور متنوں میں الٹ پھیر کرنے والا بھی "احفظ" ہوسکتا ہے؟ ان واضح اور غیر مبہم جرحوں کے باوجود یہ کہنا کہ

وہ شامیوں سے روایت کریں تو "ثقہ" ہے ۔ ! عجیب سا معلوم ہوتا ہے ۔
کیا شامیوں سے روایت کرتے وقت ــــ ان عادتوں ــــ علتوں اور ــــ خصلتوں سے وہ پاک ہو جاتا تھا ۔ جو کہ اختلاط ــــ وہم ــــ خرابیٔ دماغ ــــ بدحافظگی ــــ اور دروغ بافی کی شکل میں اس کی جبلّتِ ثانیہ بن چکی تھیں؟

متابعت کا حربہ

ابن شاکر کہتے ہیں کہ

واکثر ما فی روایۃ ابن عیاش خوف الغلط منہ فمتابعۃ مثل عبد الملک بن مسلمۃ لہ ترفع احتمال الخطاء وتؤید صحۃ الحدیث

ابن عیاش کی روایات کو ضعیف کہنے کے لئے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس کی روایت میں غلطیوں اور غلط بیانیوں کا اندیشہ غالب رہتا ہے تو یہ بھی غلط ہے اور عبدالملک بن مسلمہ کی متابعت (پشتیبانی) سے یہ احتمال اور اندیشہ ختم ہو سکتا ہے ، بلکہ عبدالملک کی متابعت سے حدیث کی "صحت" کا پہلو بھی نکل آتا ہے ۔

(ترمذی مع تعلیق احمد شاکر مطبوعہ مصر ۱۹۳۷ء جلد ا/ ۲۳۸ نیچے سے اناء ۳)

احمد شاکر نے متابعت کا حربہ استعمال کر کے جس بھونڈے طریقے سے اسے پیش کیا ہے وہ نہایت افسوسناک ہے ۔ "متابعت" کے لئے ضروری ہے کہ جس سند میں مجروح اور ناقابل اعتماد راوی موجود ہو اس کی تصحیح کے پیش نظر اسی ہی ضمن میں کسی اور سند کا اہتمام کیا جائے ، جس کے تمام راوی وہی ہوں ، لیکن اب کی بار "مجروح اور ناقابل اعتماد راوی" کے متبادل کوئی اور راوی لایا جائے جو محفوظ بھی ہو اور مامون بھی ۔

لیکن افسوس کہ احمد شاکر نے ان میں سے کسی بھی اصول کی پاسداری نہیں کی اور متابعت کے جس ضابطے کا سہارا لینے کی چال چلی ہے وہ بھی یہاں منطبق نہیں ہو سکتا ، کیونکہ عبدالملک بن مسلمہ جس سند میں ابن عیاش کا متابع اور متبادل بنا ہے وہ لا وصیۃ لوارث کی سند نہیں ہے ۔ "جنبی اور حائضہ کے قرآن نہ پڑھنے والی حدیث کی سند"

(ملاحظہ ہو ترمذی باب حائضہ کے قرآن نہ پڑھنے کا بیان مع تعلیق احمد شاکر ا/ ۲۳۷)

اور یہ یقیناً اصول شکنی ہوگی کہ

اگر کسی بھی سند میں ضعیف اور مجروح راوی کا کوئی متبادل راوی مل جائے تو احادیث کے بے پایاں ذخیرے میں جہاں کہیں وہ مجروح راوی کسی بھی سند میں واقع ہو تو ساتھ ہی اس کا متابع بھی تصور کر لیا جائے

یہ یاد رہے کہ امام شافعی " لا وصیۃ لوارث " کو حدیث سے زیادہ تاریخ سے موسوم کرتے اور فرماتے تھے کہ
" یہ حدیث تاریخی کتابوں میں بغیر سند کے بطور واقعہ کے ذکر ہوئی ہے " (الرسالۃ طبع حلبی اول ص۱۴۰)

اور امام شافعی کے اسی ہی قول کا رد کرتے ہوئے احمد شاکر نے کہا تھا کہ لا وصیۃ لوارث تاریخ نہیں حدیث ہے ۔ (حاشیہ الرسالہ ص۱۴۰) اور اسے حدیث ثابت کرنے کے ضمن میں جو تفصیل دی گئی چاہئے تھا کہ اس کی سند میں متابع پیش کرتے وقت اس بات کا خاص خیال رکھا جاتا کہ نئی سند بھی لا وصیۃ لوارث ہی کے مضمون کی حامل ہوتی ۔

کسی بھی اور مضمون کی حدیث کی ملتی جلتی سند پیش کرکے متابع کا حربہ استعمال کرنا اہل علم کو زیب نہیں دیتا۔ پھر متابع کے لئے لازمی تھا کہ متابع لہٗ کی نسبت غیر مجروح اور ثقہ بھی ہوتا، لیکن یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ متابعت کے اس دوسرے اصول کی صریح خلاف ورزی کی گئی ہے۔ عبدالملک جہاں لا وصیۃ لوارث والی حدیث کا متبادل راوی نہیں ہے وہاں اس میں متبادل بننے کی صلاحیت بھی نہیں تھی۔ بلکہ احمد شاکر خود ہی لکھتے ہیں کہ

عبدالملک بن مسلمہ کو ابن حجر نے تلخیص الحبیر (ص۱۵) میں ضعیف اور میزان میں منکر الحدیث لکھا ہے۔ اسی طرح ابن حبان نے کہا ہے کہ یروی مناکیر کثیرۃ عن اہل المدینۃ یعنے عبدالملک اہل مدینہ کے نام سے بے اصل اور منکر روایتیں کثرت سے بیان کرنے کا عادی تھا وغیرہ وغیرہ

احمد شاکر ایک ضعیف اور منکر الحدیث راوی کو جس شان سے ابھارتے اور متبادل کے طور پر سامنے لاتے ہیں انہیں چاہیئے تھا کہ اپنے قد کاٹھ سے فروتر حرکت نہ کرتے۔ متبادل راوی کے ضعف کا اعتراف پھر اپنے ہی اعتراف سے انحراف اخلاقی نقطۂ نظر سے بہت ہی بُرا ہے۔ ایک سلیم الذہن انسان کو دائیں بائیں سے پریشانی کا ماحول پیش کرکے اپنی بات منوانے یا ابن عیاش جیسے راوی کی توثیق پر مجبور کرنے کا مقصد یہی ہوسکتا ہے کہ ایک ضعیف حدیث کی صحت کا اعتراف کراکے ضرور ہی آیۂ وصیت کے نسخ کا جواز پیش کیا جائے، لیکن اللہ نے جن کو تلاشِ حقیقت کی صلاحیت بخشی ہے وہ کیونکر اربابِ مذہب کی خانہ ساز حکمت عملیوں سے مرعوب ہوسکتے ہیں؟

غیر حجازیوں کا اعتبار

ابن عیاش اور اس قماش کے بہت سے دیگر مجروح اور ضعیف راویوں کو سہارا دینے کیلئے یہ مفروضہ بھی قائم کیا گیا تھا کہ اس قسم کے راوی کتنے ہی مجروح کیوں نہ ہوں وہ اگر کسی خاص علاقے کے اساتذہ سے روایت کریں تو ثقہ شمار ہوں گے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ابن عیاش سب کچھ سہی مگر جب اہل شام سے روایت کرے تو اس کی ثقاہت عود کر آئے گی! احمد شاکر نے اس زاویہ سے بھی ابن عیاش کو باعتماد ثابت کرنے کی انتھک کوشش کی ہے، لیکن وہ فطرت کے اس اصول کو شاید بھول گئے ہیں کہ مُردوں کو انجیکشن لگانے سے روح عود کر نہیں آسکتی۔ یہ عنصری نعرے اور علاقائی سلوگن کہ فلاں علاقے والے کسی خاص امتیاز کے حامل ہیں کہ ان کا نام لے کر ایک جھوٹا بھی غلط بیانی کی جرأت کرے تو صداقت کی آئینہ دار ہوگی۔ کم از کم اسلام کی روح اسے گوارا نہیں کرسکتی۔ اس کے معنے یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ ان لوگوں نے سچائی اور اصولوں کو بھی زبان اور مکان کی نسبتوں سے خاص کر رکھا ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک روایت کسی خاص امتیازی وجوہ کی بناء پر ناقابل حجت ہوکر بھی قابل اعتبار بن سکتی تھی، تو بھی ضروری تھا کہ ایسی روایت کو اہل حجاز بھی ضرور ہی جانتے ہوں۔ اگر اہل حرمین میں سے پوری سند یا اسناد میں سے ایک بھی راوی ندارد ہے تو باور کرلینا چاہئے کہ ایسی حدیث "اصیل" نہیں بے بنیاد ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا متفقہ فیصلہ ہے کہ

جس حدیث کو اہل حجاز روایت نہ کریں، اس کا مغز جاتا رہا وہ بے اصل اور بے روح شئے ہے۔ (تدریب الراوی ص۲۳) بلکہ امام شافعی یہاں تک فرماتے تھے کہ غیر حجازی حدیث کو ائمہ ثقات ہی کیوں نہ قبول کریں واہی، لغو اور

ناقابل اعتبار حدیث ہے۔ کل حدیث لا یوجد لہ اصل فی حدیث الحجازیین واہٍ وان تداولتہ الثقات۔

یعنے ــــــ جس حدیث کو اہل حجاز نہ جانتے ہوں وہ لغو اور بیکار حدیث ہے، روایت کرنے والے خواہ ثقاہت کے سمبل ہی کیوں نہ ہوں۔ (الاعتبار حازمی طبع منیر دمشقی صـ۹ سطر ۱۹ تا ۲۰)

امام شافعی و امام مالک خود بھی حجاز سے وابستہ تھے اور اس حدیث کو نہیں جانتے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ حدیث نبوی کا حقیقی وطن حجاز مقدس ہے اور چاہیے کہ اسکو جاننے اور روایت کرنے والوں میں سے ایک آدھ ضرور ہی حجازی ہو ورنہ تو اسکی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ اپنی جنم بھومی سے بیگانہ حدیث کو خیانت اور بددیانتی نے گھیر نہ لیا ہو۔ ائمہ حجاز کے اس معیار کو سامنے رکھ کر ذیل میں نمونے کے بطور مشہور شامی سند پیش کی جا رہی ہے۔ اس میں ابن عیاش اگرچہ نہیں ہے تاہم آپ حیران ہوں گے کہ راوی سب کے سب شامی ہی ہیں

طبرانی مسند اہل شام میں روایت کرتے ہیں کہ

حدثنا احمد بن انس بن مالک، حدثنا ہشام بن عماد (الدمشقی) حدثنا محمد بن شعیب (الدمشقی) حدثنا عبد الرحمان بن یزید بن جابر (الشامی) عن سعید بن ابی سعید (ساحل شام کے) عن انس بن مالک۔ (سند ہذا کی پوری تفصیل ملاحظہ ہو۔ اسی زیر بحث حدیث کی سند ۲۱)

یہ یاد رہے کہ حدیث لا وصیۃ لوارث کے سہارے جن لوگوں نے قرآن حکیم کی ایک واضح آیت کو نسخ کے بے رحم جبڑوں میں دے رکھا تھا انہوں نے اتنا بھی نہیں کیا کہ اچھے راویوں کا انتخاب کر کے میدان میں آ جاتے۔ کہیں عطاء کو مبہم رکھ کر بعد میں ابن ابی رباح کا تعین کر کے اپنی پوزیشن مستحکم کر لیتے ہیں تو کہیں ابن عیاش کو شامیوں کی شاگردی میں بٹھا کر ثقاہت کے پہلو تلاش کرنے میں لگ جاتے ہیں۔ جب اس سے بھی کام نہ چل سکا تو متابع کا سراغ لگا کر مورچہ بندی کی جاتی ہے اور متابع بھی اس شان کا کہ زیر مضمون کسی بھی سند میں اس کا نشان دہی ہی نہ مل سکتا ہو کیا تحقیق اور خدا ترسی اسی کا نام ہے؟

لیجیے اس حدیث کی تین اسناد کا تجزیہ ہو چکا باقی اکتیس کا جائزہ حاضر ہے

مزید اکتیس اسانید کی تفاصیل اور جائزے

سند چہارم: حدثنا عبد الرزاق انا سفیان (ثوری) عن لیث عن شہر بن حوشب قال اخبرنی من سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعن ابن ابی لیلیٰ انہ سمع عمرو بن خارجہ (مسند احمد طبع میمنہ بمع کنز العمال جلد ۴/۱۸۶)

جائزہ سفیان ثوری بایں جلالت شان مدلس تھے۔ حدثنا کہہ کر لیث سے روایت نہیں کرتے۔ اسی طرح لیث بھی شہر بن حوشب سے بالمشافہ سماع کی تصریح نہیں کرتے جس سے شک گزرتا ہے کہ ان کی ملاقات ہو بھی سکتی ہے؟ کیونکہ لیث بن ابی سلیم کی تمام احادیث کو محدثین ثقات نے مضطرب قرار دیا ہے اور احادیث کے متن میں اضطراب ایک ایسا عیب ہے جسے محدثین کرام کسی قیمت پر بھی قبول نہیں کر سکتے۔ رہا شہر بن حوشب کا معاملہ تو آپ کسی صحابی کا نام لیے بغیر یوں ہی

کہدیا کہ ۔ "مجھے ایک ایسے شخص نے حدیث سنائی ہے جس نے خود بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رکھی تھی"
ایسی حدیث کو محدثین کی اصطلاح میں "منقطع" کہا جاتا ہے اور یہ انہی کے فیصلے کے مطابق حجت نہیں ہو سکتی۔ مرتبین مسند احمد نے اگرچہ "انقطاع" کو زائل کرنے کی کوشش کی ہے مگر اس میں انہیں کامیابی نہیں ہوئی۔ انہوں نے عبدالرحمان بن ابی لیلی کے ذریعہ گمنام صحابی کا تعین کر کے اگرچہ عمرو بن خارجہ کا نام پیش کر دیا ہے تاہم ان سے یہ بھول ہو گئی ہے کہ ابن ابی لیلی اور عمرو بن خارجہ کی ملاقات و ہم عصری کا کوئی ثبوت نہ رکھتے ہوئے بھی سلسلۂ روایت کو جوڑنے کی سعی ناتمام کر دی ہے

شہر بن حوشب یہ شہر (متوفی ۱۱۲ھ) بچپن ہی سے چوری کرنے کے عادی تھے بعد میں بہت بڑے محدث بن جانے کے باوجود چوری کی عادت سے باز نہیں آئے۔ یحییٰ بن ابی بکیر اپنے والد سے بیان کرتے ہیں۔ کہ شہر بیت المال کا خزانچی تھا اور غبن کرتا رہتا تھا۔ ایک بار اس نے سونے کے دیناروں کی ایک تھیلی چرالی اور خلاف معمول دھر لئے گئے اور اس واقعہ کی لوگوں میں یہاں تک تشہیر ہو گئی کہ ہر پیر و جوان کی زبان پر یہ نغمہ تھا کہ

لقد باع شهر دينه بخريطة — فمن يأمن القراء بعدك يا شهر؟

شہر نے ایک تھیلی کی خاطر اپنا دین وایمان بیچ ڈالا — اے شہر تم ہی بتاؤ کہ تم جیسے آدمی کی اس حرکت کے بعد کس پر اعتبار کیا جائے؟

اسی طرح امام شعبہ (۱۶۰ھ) نے چشم دید ایک واقعہ بیان کیا کہ شہر اور دوسرے اہل شام نے مل کر سفر کیا اور ہم سفر کے پاس جو نقدی تھی وہ شہر کے پاس امانت رکھدی بعد میں ہوا یہ کہ شہر مکر گیا اور اسی طرح امانت کی نقدی دبالی۔ امام یحییٰ قطان سے عباد بن منصور نے اپنا واقعہ بیان کیا کہ ہم قافلہ کی صورت میں حج کو گئے تو شہر نے میری اشرفیوں کی ہمیانی چرا کر سفر خرچ سے محروم کر دیا۔

ان اوصاف "حسنہ" کے علاوہ محدثین کرام نے ذیل کی فنی جرحیں کر کے شہر کی شہرت کو دھچکا رسید کیا ہے امام احمد بن حنبل فرماتے تھے کہ محدثین نے اس پر اعتماد ختم کر دیا تھا۔ شعبہ کہتے تھے کہ میرے نزدیک اس کی کوئی بھی روایت قابل اعتبار نہیں ہے۔ عمرو بن علی الفلاس (۲۴۹ھ) نے اس سے حدیث لینا چھوڑ دی تھی۔ موسیٰ بن ہارون اسے ضعیف کہتے تھے۔ نسائی نے "لیس بالقوی" کہا۔ ابن عمار اس کی حدیث کو حجت نہیں جانتے تھے۔ ابوحاتم نے کہا کہ شہر سے مجھے محبت تو ضرور ہے مگر اس کی روایت میرے نزدیک کچھ بھی نہیں ہے۔ صالح بن محمد کا کہنا ہے کہ شہر نے ایسی احادیث بیان کی ہیں جن کا دوسرے کسی کو بھی علم نہیں تھا ینفرد بها لم يشاركه فيها احد وہ یکہ وتنہا ان کا راوی تھا۔ دوسرا کوئی بھی اس پیشے میں سہیم و شریک نہیں تھا۔ ساجی نے اسے ضعیف اور حدیثوں کو یاد نہ رکھنے والا بتلایا۔ ابن حبان نے کہا کہ شخص ثقہ لوگوں کے نام پر پیچیدہ اور الجھی ہوئی حدیثیں بیان کیا کرتا تھا حاکم نے کہا کہ محدثین کے نزدیک کمزور ہے۔ ابن عدی نے وضاحت کی کہ شہر کی عام احادیث منکر (قسم کی) ہیں اور یہ کہ حدیث میں قوی بھی نہیں تھا۔ و هو ممن لا يحتج بحديثه ولا يتدين به۔ اس کا شمار ان لوگوں میں ہوتا تھا جن کی احادیث نہ تو قابل حجت تھیں اور نہ ہی ان میں دین بننے کی صلاحیت ہوتی تھی۔ اسی طرح بیہقی نے اسے ضعیف اور ابن حزم نے پایۂ اعتبار سے ساقط قرار دے دیا اور امام احمد کے سامنے جب اس کی حسب ذیل حدیث پیش کی گئی تو آپ نے اسے شہر کی طبعزاد ٹھہرایا۔ وہ حدیث اس طرح ہے۔

"شہید کا لہو خشک ہونے سے پہلے اسے جنت کی حوریں لے لیتی ہیں۔"

ان غیر مبہم جرحوں کے بعد لا وصیۃ لوارث کی اس سند کو بھی اعتماد و اعتبار کے قابل نہیں سمجھا جا سکتا۔

سند پنجم | حدثنا محمد بن جعفر حدثنا سعید و یزید بن ہارون قالا اخبرنا سعید عن قتادة عن شہر ابن حوشب عن عبد الرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجہ

(مسند احمد ۴/۱۸۶ و ص ۲۳۸)

جائزہ | سند ہذا میں وہی شہر بن حوشب واقع ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عمرو بن خارجہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ناقہ کی ڈور تھامے ہوئے تھے یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ناقہ پر سوار تھے اور عمرو بن خارجہ اس کے نیچے کھڑے تھے اور سن رہے تھے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے تھے لا وصیۃ لوارث

اس روایت میں شہر نے پورے وثوق سے کہا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے عمرو بن خارجہ تھے۔ لیکن اس کے برعکس

امام دارقطنی (۳۸۵ھ) اور طبرانی کا تحقیقی نظریہ یہ ہے کہ ناقہ کی مہار تھامنے والے عمرو بن خارجہ نہیں تھے انس بن مالک تھے وغیرہ۔ اور ان سب سے برعکس امام جوزجانی ( ) کا خیال ہے کہ مہار تھامنے والی اسماء بنت یزید ہی تھیں۔

تعجب ہے کہ واقعہ تو ایک ہی بتلایا جاتا ہے مگر ضبط واقعہ کا اختلاف ظاہر کر رہا ہے کہ حقیقت حال کسی پر بھی واضح نہ ہو سکی اور سب کے سب "چوں ندید حقیقت رہ افسانہ زدند" کا مقولہ صادق آتا ہے۔

اس شہر بن حوشب کے بارے میں جوزجانی کہتے ہیں کہ لا تشبه احادیث الناس اس کی احادیث غیر معیاری لوگوں کی احادیث جیسی تھیں۔ پھر کہتے ہیں کہ

شہر کا دعوٰی یہ ہے کہ ناقہ کی مہار تھامنے والے عمرو بن خارجہ تھے اور اسماء بنت یزید بیان کرتی ہیں کہ مہار تھامنے والی وہی تھیں۔ اب جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے اسماء کا بیان ہی درست ہے اور لوگوں کو چاہئے کہ شہر کی غلط بیانی کا شکار نہ ہوں فلا ينبغي ان يغتر به احد۔

جوزجانی کے تبصرے سے واضح ہوتا ہے کہ شہر احادیث کے متن اور سند میں الٹ پھیر کرنے کا عادی تھا، لہٰذا اس نے یہاں بھی اسی پرانی عادت کا اعادہ کیا اور کسی کا عمل کسی اور کے ساتھ چپکا دیا۔ وغیرہ

سعید | اس روایت کے اہم راویوں میں سعید بن ابی عروبہ کا نام آتا ہے جو بایں شان، بلند پایہ "مدلسوں" میں سے تھے۔ یہاں اپنے استاد قتادہ سے روایت کی تصریح کرنے کی بجائے "عن" کہہ کر روایت کرتے ہیں جو کہ محدثین کے نزدیک روایت کے ضعف کا پتہ دیتا ہے اور پھر سعید نہ صرف مدلس تھا، بدحافظہ اور غلط بیان بھی تھا۔ ابو نعیم نے ایک آدھ حدیثیں لکھ لی تھیں مگر جب معلوم ہوا کہ سعید کا دماغ چل گیا ہے تو اس کے پاس آنا روایت کرنا بالکل ہی ترک کر دیا۔ ابن معین نے کہا کہ ابراہیم بن عبد اللہ کی ہزیمت (۱۴۵ھ) کے بعد سعید کا دماغ پوری طرح

خراب ہو چکا تھا مسلم بن ابراہیم کا بیان ہے کہ میں نے اس کی احادیث لکھ لی تھیں، مگر میرے والد سخت برہم ہوئے، اور فوری طور پر تلف کر دینے کا حکم دے دیا۔ چنانچہ میں نے تنور گرم کر کے سعید سے روایت کردہ تمام احادیث کو نذرِ آتش کر دیا۔ یہ سعید دماغ خراب ہونے کے بعد تیرہ سال تک زندہ رہا۔ ابو عمرا الحوضی نے کہا کہ میں نے اس کے دماغ کے خراب ہوتے ہی اس کی شاگردی ختم کر دی تھی حفص بن عبدالرحمان نیشاپوری نے بتایا کہ ایک بار سعید نے مجھ سے کہا کہ جب آپ مجھ سے روایت کریں تو یوں کہا کریں۔

" حدیث بیان کی ہم سے " لنگڑے" سعید نے " اندھے " قتادہ سے اور اس نے " مذبذب " (دھنسی ہوئی) آنکھوں والے حسن بصری سے "۔

سعید کے بعد اس کے استاد قتادہ بن دعامہ لیثی کا نام آتا ہے جو خود بھی بایں جلالت شان "مدلس" تھے اور تدلیس کے بارے میں امام المحدثین شعبہ (۱۶۰ھ) نہایت ہی نفرت کے انداز میں فرماتے تھے کہ

" اگر مجھے زنا اور حدیث نبوی میں تدلیس کرنے کا اختیار دیا جائے تو میں ان دونوں حراموں میں سے زنا ہی کو ترجیح دوں گا۔

کیونکہ زنا کے لئے توبہ قبول ہو سکتی ہے لیکن رسول اللہ پر دانستہ جھوٹ بولنے کے بعد توبہ کے قبول ہونے کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔

ان تمام خرابیوں کے علاوہ زیر بحث سند میں ایک بڑا عیب یہ بھی ہے کہ شہر کی عمرو بن خارجہ سے ملاقات محل نظر ہے۔ اسی طرح عبدالرحمان بن غنم سے روایت کرنا بھی مشکوک اور مشتبہ ہے کہ اس کے صحابی اور تابعی ہونے میں اختلاف ہے۔ عجلی وغیرہ نے اسے کبار تابعین میں شمار کیا ہے۔ لہٰذا جہاں عبدالرحمان براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کریں گے تو ایسی روایت ضرور ہی قابل بحث سمجھی جائے گی۔

سند ششم

حدثنا عفان قال حدثنا ابو عوانہ قال انا قتادۃ عن شہر بن حوشب عن عبدالرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجۃ (مسند احمد ۱۸۶/۴-۱۸۷)

جائزہ

سند ہذا بھی لا وصیۃ لوارث کو حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت نہیں کر سکتی۔ اس میں بھی وہی راوی واقع ہیں جو سند نمبر ۲ و ۵ میں گزر چکے ہیں۔ یہاں اگر کہا جائے کہ سعید مدلس کی جگہ ابو عوانہ نے لے کر قتادہ سے واقعہ بیان کیا ہے جس سے سعید کی تدلیس رفع ہو گئی تو بھی اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ سند کے بڑے راوی اور امام تدلیس قتادہ بن دعامہ بدستور "عن" ہی کے ذریعہ ابن حوشب سے روایت کرتے نظر آتے ہیں، اور قتادہ کے بڑے شاگرد امام شعبہ فرماتے تھے کہ میں جب قتادہ کے درس میں جاتا تو اس بات کا خاص خیال رکھتا کہ اس نے جس روایت کو " اخبرنا " اور " حدثنا " کہہ کر روایت کیا ہو اسے ہی لکھ لیا کرتا تھا۔ لیکن جب سلسلہ روایت کو "عن" کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی جاتی تو میں اسے بر سر دیوار دے مارتا۔ (بحوالہ الاعتبار للحازمی ص۹ / ۲۵ تا ۳۱-طبع منیر دمشقی)

پس جب قتادہ کے تلامذہ کو اپنے اتالیق پر اعتماد نہیں تھا اور وہ اس کے "عن" کو بر سرِ دیوار مار دیتے تھے تو کوئی دوسرا مسلمان اس کی ایسی روایت پر کیوں کر مطمئن ہو سکتا ہے ؟

دراصل قتادہ کے ساتھ یہ حادثہ متعلق رہا ہے کہ "قتادہ اور تدلیس لازم و ملزوم رہے ہیں" قتادہ کے معنے تدلیس اور تدلیس کے معنے قتادہ اوج شہرت تک پہنچ چکے تھے ۔

سند ہفتم حدثنا عفان حدثنا حماد عن قتادہ عن شہر بن حوشب عن عبدالرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجہ (مسند احمد ۴/۱۸۷ و ضد۲۳)

جائزہ یہ سند لاوصیۃ لوارث کا سہارا نہیں بن سکتی ۔ اس میں بھی وہی راوی واقع ہیں جو سند ۲ و ۴ میں ذکر ہو چکے ۔ صرف ایک مہمان کا اضافہ ہو چکا ہے جس کا تعارف درج ذیل ہے اس مہمان کا نام حماد بن سلمہ بصری تھا ۔ یہ بے اولاد ہونے کی وجہ سے "ابدال" مشہور ہو چکے تھے ۔ اس نے ستر عورتوں سے شادی کی مگر اولاد کسی سے بھی نہیں ہوئی ۔ امام بخاری نے اس سے کوئی حدیث بھی نہیں لی اور نہ ہی لینے پر رضامند ہو سکے جس کے باعث کچھ لوگوں نے امام موصوف کی انتہا پسندی اور محتاط رویہ پر اعتراض بھی کئے ۔ امام بخاری کے حدیث نہ لینے کی توجیہہ میں امام بیہقی نے صراحت کی ہے کہ حماد کے حواس مختل اور حافظہ خراب ہو چلا تھا ۔ لہٰذا بخاری نے اس کی روایات ترک کر دیں ۔ امام مسلم نے اجتہاد سے کام لے کر اپنی طرف سے ثواب سمجھ کر اس کی ایک وہ حدیث بھی روایت کر دی جو حافظہ خراب ہونے سے پہلے "ثابت" نے سن لی تھی اور ثابت کے ماسوا دیگر ۱۲ حدیثیں بطور شواہد لا کر اس کے دماغ چل جانے کا ثبوت فراہم کیا تھا ۔ ابن سعد نے لکھا ہے کہ حماد بن سلمہ منکر حدیثیں روایت کرنے کا عادی تھا ۔ ابن ابی العوجاء (   ) نے ایک اہم راز سے نقاب اٹھاتے ہوئے یہ حیرت انگیز انکشاف کیا ہے کہ سب سے بڑے محدث حماد بن سلمہ کا ایک لے پالک تھا جس نے اس کی کتابوں میں جعلی احادیث ٹھونس دی تھیں کان ربیبہ یدس فی کتبہ ۔ پس جہاں تک ان احتمالات کا تعلق ہے اور یہ احتمالات باقی ہیں ، نہیں کہا جا سکتا کہ حماد بن سلمہ کا دامن کس حد تک پاک ہے ؟

سند ہشتم حدثنا یزید بن ھارون انا سعید بن ابی عروبۃ عن قتادہ عن شہر بن حوشب عن عبدالرحمان عن عمرو بن خارجہ (مسند احمد ۴/۱۸۷ و ضد۲۳)

جائزہ سند ہذا کے اکثر راوی تو وہی ہیں جو سابقہ اسانید میں ذکر ہو چکے ہیں ۔ یہاں ایک نئے راوی جناب یزید بن ہارون سے ملئے کہ یہ بینائی کے ساتھ ساتھ حافظہ سے بھی محروم تھے اور بقول زہیر بن حرب (Zuhair) اس نے اپنی لونڈی کو حکم دے رکھا تھا کہ اس کی کتاب سے حدیثیں حفظ کرنے اور بوقت ضرورت "بے ساختہ" سنا دے ۔ یحییٰ بن معین کہتے تھے کہ یزید اصحاب الحدیث میں سے نہیں تھے کیونکہ یہ نہ تو غلط و صحیح میں امتیاز کر سکتے تھے اور نہ ہی جن سے روایت لیتے ان کے بارے میں احتیاط سے کام لیتے ۔

ان وجوہات کی بناء پر سند ہذا نے بھی لاوصیۃ لوارث میں وہ زور پیدا نہیں کیا جو قرآن پاک

کے صریح حکم کو مسترد کر سکے۔

سندِ نہم

حدثنا عبد الوہاب الخفاف انا سعید عن قتادة عن شہر بن حوشب عن عبد الرحمان عن عمرو بن خارجہ (مسند احمد ۴/۱۸۷ و ص ۲۳۹)

یہ سند بھی بے نور ہے۔ اس میں بھی وہی راوی ہیں جن کا گذشتہ سندوں میں ذکر ہو چکا ہے، صرف عبد الوہاب الخفاف (متوفی ۲۰۴ھ) نئے ممبر ہیں جن کے بارے میں امام بخاری نے فرمایا ہے کہ محدثین کے نزدیک قوی نہیں ہے ساجی، نسائی اور ابن حاتم نے بھی ایسے ہی الفاظ میں تبصرہ کیا ہے۔ اس نے "ثور" کی طرف دو ایسی احادیث منسوب کیں جنہیں سن کر ابو زرعہ اور یحییٰ بن معین نے بیک آواز کہا کہ ان کا تراشندہ خفاف ہی ہے یعنی وہ "حدیث گر" بھی تھا۔ صالح بن محمد الدوری نے کہا کہ خفاف نے جو حدیث ثور سے اور ثور نے مکحول سے روایت کی ہے محدثین نے اسکی وضع اور ساخت کی بنا پر الزام عاید کیا ہے!! ابن معین نے بھی اس کی "حدیث گری" کے ضمن میں "ثور" والی روایت کا حوالہ دے کر اسے وضاع الحدیث کہا ہے۔ عثمان بن ابی شیبہ (۲۵۳ھ) نے کہا ہے کہ خفاف کذاب نہ سہی پھر بھی لیس ھو ممن یتکل علیہ قابل اعتقاد نہیں تھا۔

خود امام احمد بن حنبل نے اپنے اس استاد کو ضعیف الحدیث کہا ہے۔ امام بخاری اور صالح نے اس کے مدلس ہونے کا فتوٰے دیا ہے۔ بزار (۲۹۰ھ) نے کہا کہ اہل علم نے اس کی احادیث ذکر تو کر لی ہیں مگر یہ تھا بیحد کمزور۔ امام بخاری نے کہا کہ یہ بہت سے لوگوں سے بے بنیاد اور منکر حدیثیں روایت کیا کرتا تھا اور منکر الحدیث کے بارے میں یحییٰ بن القطان نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ من قلت فیہ منکر الحدیث فلا تحل الروایة عنہ۔ جس کے متعلق میں کہدوں کہ "منکر الحدیث" ہے تو سمجھ لو کہ اس سے روایت کرنا حرام ہے۔ (میزان الاعتدال طبع خانجی قدیم جلد ا/ ۵ ترجمہ ابان بن جبلہ)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ خفاف سے روایت لینا حرام اور اس پہ اعتماد کرنا حرام تر ہے۔ وھو المقصود

سندِ دہم

تفصیل ملاحظہ ہو سند پنجم۔ **سند یازدہم** کے لئے نیز سند پنجم اور **سند ۱۲** کے لئے سند ۳ اور **سند ۱۳** کے لئے سند ۳ و ۱۲ اور **سند ۱۴** کے لئے سند ۳ اور **سند ۱۵** کے لئے سند ۹ ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

سندِ شانزدہم

احمد بن محمد المروزی حدثنی علی بن حسین بن واقد عن ابیہ عن یزید النحوی، عن عکرمة، عن ابن عباس۔ ان ترک خیرا الوصیة للوالدین والاقربین وکانت الوصیة کذالک حتی نسختہا آیة المواریث (ابوداؤد)

جائزہ

اس حدیث کا مفہوم وہی ہے جو عنوان "امام بخاری میدان وغا میں" واضح ہو چکا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں عطاء الخراسانی یا عطاء بن ابی رباح نے ابن عباس سے روایت کی تھی اور یہاں عکرمہ نے اسے ابن عباس سے بیان کیا ہے۔ یہ سند بھی دیگر اسانید کی طرح مجروح اور ناقابل اعتبار ہے اس کا

ایک راوی احمد بن محمد مروزی کا ائمہ رجال میں سے کسی نے بھی امام ابوداؤد (۲۷۵ھ ۸۸۸ء) کے شیوخ اور اساتذہ میں شمار نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اہل فن نے کہیں بھی یہ تصریح نہیں کی کہ اس نام کا کوئی راوی علی بن حسین بن واقد کا شاگرد بھی تھا۔ یہ علاوہ اس کے کہ یہی علی (سند ہذا کے دوسرے راوی) اس قابل نہیں تھے کہ حدیث کے معاملہ میں اس پر اعتماد کیا جاتا۔ امام منذری (۶۵۶ھ ۱۲۵۸ء) اور علامہ ابوالطیب شمس الحق (   ) نے اس حدیث کو علی بن واقد سے معلول قرار دے کر مجروح تسلیم کیا ہے۔ منذری کے الفاظ ہیں کہ فی اسنادہ علی بن حسین بن واقد وفیہ مقال۔ حدیث "لاوصیۃ" کی سند ہذا میں علی بن واقد راوی ہے، جسے محدثین کرام نے مجروح قرار دیا ہے۔ (عون المعبود طبع اوّل ہند جلد ۳، ۳/۷۰، ۲۳) ابوحاتم نے کہا کہ ضعیف الحدیث تھا۔ امام بخاری کا ارشاد ہے کہ میں بسا اوقات اس کے پاس سے ہو گزرتا تھا لیکن میں نے کبھی اس کی حدیث لکھنے کا خیال تک نہیں کیا۔" اسی طرح سند کے تیسرے راوی علی کے والد حسین بھی کوئی ٹھیک آدمی نہیں تھے۔ خاص کر ابن عباس کے شاگرد عکرمہ بن خالد غیر معیاری شخص تھے۔ ابن عباس کے فرزند رشید علی بیان کرتے تھے کہ عکرمہ میرے والد پر دیدہ و دانستہ جھوٹ بولنے کی عادت بنا رکھی تھی (تفصیل ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مطبوعہ مقالہ "مرتد اور اسلامی ریاست" نیز منسوخ ۲۴ بعنوان "طلاق رجعی کے عدد"

سند مقدم

حدثنا عبدالوهاب بن نجدة قال أنا ابن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت ابا امامة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث (ابوداؤد)

جائزہ

امام منذری نے لکھا ہے کہ ان ہی الفاظ کے ساتھ اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے اور آخر میں ترمذی نے لکھا ہے کہ "حسن" (عون المعبود ۳/ ۷۰) اس کے بعد منذری نے یہ تاثر بھی دیا ہے کہ اس کی سند میں اسمٰعیل بن عیاش واقع ہے جو مختلف فیہ ہے کوئی تو اس کی ہر روایت کو مجروح قرار دیتا ہے کوئی شامیوں والی روایت کو مقبول ٹھہراتا ہے اور یہ سند اہل شام ہی کی غماز ہے (عون المعبود ۳/ ۷۰)

ابن عیاش کے بارے میں تفصیلی بحث ملاحظہ ہو عنوان "شامیوں کی مشہور سند" بہ جرح اور "راویوں کی جانبدارانہ شعور سے توثیق"۔

یہ یاد رہے کہ ترمذی نے اس روایت کو "حسن" کہا ہے لیکن علامہ ابن ترکمانی نے اس ہی روایت کو بطور خاص نشانۂ تنقید بنا کر مبہم مفہوم کی حامل قرار دیا ہے ؎ ببیں تفاوت راہ از کجاست تا بہ کجا

سند ہژدہم

حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح حدثنا حجاج بن محمد اخبرنا ابن جريج وعثمان بن عطاء عن ابن عباس فى قوله - الوصية للوالدين والاقربين نسختها هذه الآية للرجال نصيب (ابن ابی حاتم)

جائزہ

اس حدیث کا ایک راوی حجاج بن محمد مصیصی عرف "اعور" ضعیف اور مختل الحواس تھا۔ حتیٰ کہ لالے نے کہا کہ اس کی تمام حدیثیں حواس باختگی کے عالم کی بیان کردہ ہیں۔ ابوایوب قیروانی نے اس کا شمار ضعیف

راویوں میں کیا ہے اور وجہ یہ ظاہر کی ہے کہ اس کی روائتیں اختلال دماغ کی حالت میں روایت کردہ ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ عبدالملک بن جریج جن احادیث کو موضوع اور مرسل کر کے بیان کرتا تھا حجاج اعور انہی روایات کو حقیقت بنا کر روایت کرتا تھا۔ یحیٰی بن معین نے اسکے بیٹے کو تنبیہ کی تھی کہ لوگوں کو اپنے باپ کی مجلس میں آنے سے روک دے لیکن افسوس کہ اسکے بیٹے کو شدید مزاحمت کے بعد ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ حجاج کے بعد اس کے استاد عبدالملک کا نام آتا ہے جو ایک جلیل القدر محدث ہو کر بھی تدلیس کا شکار تھے۔ امام دارقطنی نے کہا ہے شر التدلیس تدلیس

ابن جریج فانه قبیح التدلیس لا یدلس الا فیما سمعه من مجروح

ابن جریج کی تدلیس سے بچو۔ یہ بدترین قسم کا مدلس تھا۔ لوگ تو ثقہ لوگوں کے نام پر تدلیس کر کے اپنا مجاز رکھ لیتے تھے مگر یہ ظالم مجروح اور کمزور راویوں سے بھی تدلیس کرنے میں عار محسوس نہیں کرتا تھا۔ (طبقات المدلسین ابن حجر طبع مصر ص۱۷)

ابن جریج کی طرح سند کے ایک اور راوی عثمان بن عطاء کا حال بھی کچھ پتلا سا ہے جس کے متعلق ابن معین نے کہا ہے کہ ضعیف الحدیث تھا۔ عمرو بن علی الفلاس کے نزدیک "منکر الحدیث" اور "متروک الحدیث" تھا۔ جوزجانی کہتے تھے، حدیث میں پختہ نہیں تھا۔ نسائی نے اسے غیر ثقہ کہا ہے۔ ابن خزیمہ نے اس کی ہر حدیث کو نا قابل حجت بتلایا ہے۔ ابو حاتم نے کہا کہ اس کی حدیث خانہ پری کے طور پر لکھ لی جائے مگر حجت نہیں ہے۔ علی بن الجنید نے اسے "متروک" ٹھہرایا۔ حاکم نے یہ وضاحت بھی کر دی کہ یروی عن ابیه احادیث موضوعة یہ اپنے باپ سے خود ساختہ اور وضعی روایات ہی بیان کرتا تھا (جیسے کہ سند ہذا سے واضح ہے۔ ط) نسائی نے کہا ہے کہ "ضعیف جدا" بالکل ہی ضعیف ہے۔ ابن البرقی نے لیس بثقة کہہ کر اس کی ثقاہت کا انکار کیا ہے۔ ابو احمد حاکم نے اس کی احادیث کو ناپختہ اور غیر مضبوط ٹھہرایا۔ ابن حبان کے نزدیک اس کی حدیث سند اور حجت نہیں بن سکتی۔ ابو نعیم اصفہانی نے لکھا ہے کہ "یہ جب اپنے باپ عطاء" سے روایت کرے تو سمجھ لو اس کی کوئی اساس نہیں ہے (جیسا کہ سند ہذا سے واضح ہے۔ ط)

اس کے بعد عثمان کے والد جناب "عطاء" کا نام آتا ہے جس نے نہ تو ابن عباس کو دیکھا ہے اور نہ ہی اس سے بالمشافہ کوئی روایت کی ہے۔ اس کے باوجود تفسیری مواد میں اس کا ذکر خصوصی شاگردوں میں کیا جاتا ہے۔ عطاء کے بارے میں تفصیل ملاحظہ ہو۔ "ذیلی عنوان "گواہ دوم"

حجاج کا دماغی خلل، ابن جریج کا شیوۂ تدلیس، عثمان کی وضع حدیث کی گرم بازاری اور عطاء خراسانی کی ابن عباس کے نام پر غلط بیانی اور دروغ بافی وہ تباہ کن اسباب ہیں جن کی موجودگی میں حدیث کا جان پر ہونا ممکن ہے

سند نوزدہم

حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزیز نا داود بن رشید نا عمرو بن عبد الواحد بن عبد الرحمان بن یزید بن جابر نا سعید بن ابی سعید عن انس بن مالك قال انی لتحت ناقة رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ

(دارقطنی طبع الانصاری دہلی ۱۳۱۰ھ جلد ۲/۴۵۴، ۴۵۵)

سند بستم انا ابوبکر النیساپوری نا عباس بن الولید بن مزید اخبرنی ابی نا عبد الرحمان بن یزید بن جابر حدثنی سعید بن ابی سعید شیخ بالساحل قال حدثنی رجل من اہل المدینۃ قال انی لتحت ناقۃ الخ (دارقطنی ۲/ ۲۵۵)

جائزہ سابقہ احادیث (۱۸ وغیرہ) میں یہ صراحت تھی کہ ناقۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زمام عمرو بن خارجہ صحابی نے تھام رکھی تھی۔ پھر یہ راز کھلا کہ مہار تھامنے والی اسماء بنت یزید تھیں اور اسے ۲۲ درست کہا گیا تھا پھر ایک مرحلے پر یہ بات بھی سامنے آگئی کہ ڈور پکڑنے والے حضرت انس بن مالک تھے جو کہ خوردسالہ بچے ہونے کے باعث ناممکن ہی ہے اور اس سے بھی آگے چلئے تو واضح ہوگا کہ "رسّی" پکڑنے والا کوئی متعین شخص تھا ہی نہیں، جیسا کہ سند ۲۳ سے واضح ہے۔ ایک ہی واقعہ کے متعلق اتنا اختلاف واضح کرتا ہے کہ واقعہ تراشنے والے مل نہیں بیٹھے تھے، ورنہ تو اپنی اپنی روایت کے ہیرو الگ الگ تجویز نہ کرتے۔

ان دونوں سندوں میں سعید بن ابی سعید ساحلی کون تھے؟ اس کی وضاحت میں ابن حجر لکھتے ہیں کہ:

یہ سعید بن ابی سعید بیروت کے ساحل کے رہنے والے "پانچویں طبقے" میں سے ہو سکتے ہیں، مجہول اور پراسرار راوی ہیں (تقریب التہذیب طبع مصر باہتمام منتکانی جلد ۱/ ۲۹۷، راوی ۱۸۰)

نیز لکھا ہے کہ — "یہ ساحلی غیر معروف اور گمنام شخص ہے جس سے تنہا عبد الرحمان بن یزید بن جابر ہی روایت کرتا ہے (جیسے کہ ان دو سندوں سے بھی عیاں ہے۔ ط) ہو سکتا ہے کہ اس کا پورا نام سعید بن خالد بن ابی طویل ہو کیونکہ یہ بھی پانچویں طبقے میں سے تھا۔ (لیکن یہ ہے محض احتمال۔ ط)

سعید چونکہ پراسرار اور گمنام شخص تھے اس پر بحث نتیجہ خیز نہ ہو سکے گی۔ البتہ چند ضروری جرحوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے بارے میں اہل فن کوئی اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔ امام ابو حاتم نے لکھا ہے کہ یہ شخص لاپتہ حدیثیں بیان کرنے کا عادی تھا۔ انس (بن مالک۔ ط) کے نام پر اس کی تمام تر احادیث منکر و لاپتہ قسم کی ہوتی تھیں۔ (جیسے کہ یہاں بھی انس ہی کو استعمال کیا ہے۔ ط) ابن حبان نے اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ۔ یہ سعید ساحلی حضرت انس کے نام پر ایسی روایات ڈھونڈ کر آتے جن کے نہ تو شواہد مل سکتے اور نہ ہی تابع پشتیبان۔ ابو نعیم اصفہانی (م ۴۳۰ھ) کہتے تھے کہ سعید نے انس سے وہی روایتیں بیان کی ہیں جن کا نہ کہیں نشان و پتہ ملتا ہے اور نہ ہی اصلیت کا سراغ۔ امام حاکم فرماتے تھے۔ کہ یہ ظالم انس کے نام پر وضعی احادیث ہی بیان کیا کرتا تھا۔ عقیلی (م ۳۲۲ھ) نے کہا ہے کہ اس کی حدیثوں کے لئے متابع مل ہی نہیں سکتے تھے (تہذیب التہذیب طبع دکن جلد ۴/ ۳۹)

اہل فن کی ان جان لیوا تنقیدوں کی روشنی میں گمنام اور مجہول سعید کی ان روایات کو یقینی حد تک وضعی اور خود ساختہ کہا جا سکتا ہے جو شامیوں کے ذریعہ مشہور ہو چکی تھیں (جیسے کہ زیر بحث ۱۹ و ۲۰ سے عیاں ہے۔ ط)

سند بست و یکم حدثنا احمد بن انس بن مالک حدثنا ہشام بن عمار (دمشقی۔ ط) حدثنا محمد بن شعیب (دمشقی۔ ط) حدثنا عبد الرحمان بن یزید بن جابر (شامی۔ ط)

عن سعید بن ابی سعید المقبری عن انس بن مالک قال انی لتحت ناقۃ الخ

(طبرانی فی مسند الشامیین بحوالہ تعلیق المغنی علی دارقطنی جلد۲/۴۵۴)

جائزہ سند ۱۹ و ۲۰ میں آپ معلوم کر آئے کہ سعید بن ابی سعید ساحلی ایک ہی راوی ہے جس سے عبدالرحمان جابر روایت کرتا ہے۔ لیکن سعید ساحلی چونکہ گمنام اور مجہول راوی تھا لہذا کسی شریر نے "لا وصیۃ لوارث" کا بھرم رکھنے کے لئے سند ہذا میں سعید مذکور کو سعید مقبری بنا ڈالا تاکہ جو سعید کذاب اور ساحل شام و بیروت کا باشندہ غیر معروف راوی تھا۔ اس پر کی گئی جرحیں بے اثر ہو جائیں لیکن اتنی جانکاہی اور فریب دہی کے باوجود یار لوگوں کا مقصد بر نہیں آیا کیونکہ امام طبرانی نے اس حدیث کو "مسند الشامیین" میں ذکر کرکے یار لوگوں کا پٹڑا کر دیا ہے کہ سعید بن ابی سعید "المقبری" شامی نہیں مدنی تھے۔ علامہ جمال الدین ابی محمد عبداللہ الزیلعی (۱۲۶۲ھ) نے لکھا ہے کہ حدیث انس ھذا ذکرہ ابن عساکر وشیخنا المزی فی الاطراف فی ترجمۃ سعید المقبری وھو خطاء، وانما ھو الساحلی ولا یحتج بہ۔

ابن عساکر اور ہمارے شیخ "المزی" نے اس حدیث کے راوی سعید کو "المقبری" بنا کر فاحش غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ یہ سعید مقبری نہیں ساحلی تھے جسے محدثین نے مسترد کرتے ہوئے اس کی احادیث کو ناقابل حجت قرار دیا ہے (نصب الرایہ طبع مصر جلد۴/۴۰۴/۱۵ تا ۱۷)

اسی طرح امام ابوحاتم رازی فرماتے ہیں کہ ولا اعلم روی عنہ غیر محمد بن شعیب ولا یشبہ حدیثہ حدیث اھل الصدق۔

یعنی —— (سند ہذا میں) سعید بن ابی سعید ساحلی و بیروتی کی شناخت یہ ہے کہ اس کے بلاواسطہ اور بالواسطہ شاگردوں میں سے محمد بن شعیب (دمشقی) کے نام کے سوا کوئی بھی اس نام کا دوسرا شاگرد ہے ہی نہیں۔ اور یہ بیروتی روایت پیش کرتا ہے۔ انس بن مالک سے مگر باتفاق اہل فن اسکی حدیثوں کو اہل صدق وصفا کی احادیث کی صف میں نہیں لایا جا سکتا۔

یہ حوالہ جات واضح کرتے ہیں کہ اہل تزلیغ نے حدیث لا وصیۃ لوارث کو وطن (حجاز) سے باہر جنم لینے سے گھبرا کر ایک بار یہ کوشش بھی کی تھی کہ اسے حجازی بنا دیا جائے اور اس کے لئے انہوں نے ہم نام راوی سعید ہی کو نظر میں رکھ اور اسے شامی سے مدنی بنا ڈالا۔ لیکن جلد ہی اس فریب کا پردہ چاک کرنے کے لئے اہل فن میدان میں نکل آئے اور اسی طرح یہ فریب فاش ہو کر ہی رہا۔

الحاصل یہ حدیث شامی ہے اور شامیوں ہی نے اسے جنم دیا کہ اس کے ایک بنیادی کردار اسماعیل بن عیاش کا شامیوں ہی سے لگاؤ اور ربط تھا۔ یہی وجہ تھی کہ امام طبرانی نے اپنے "معجم" کی جن "مسانید" میں اسے جگہ دی ہے۔ وہ بھی شامیوں ہی کے لئے خاص تھی۔ بلکہ امام شافعی (۲۰۴ھ) کی تصریحات بھی اس کی غماز ہیں کہ اس حدیث کا شامیوں ہی نے سراغ لگایا اور وہی اسے تاریخی لٹریچر میں لے آئے۔ فرماتے ہیں کہ

روی بعض الشامیین حدیثا لیس مما یثبته اهل الحدیث فیه ان بعض رجاله مجهولون فرویناه عن النبی منقطعا انما قبلناه بما وصفت من نقل اهل المغازی واجماع العامة علیه وان کنا قد ذکرنا الحدیث واعتمدنا علی حدیث اهل المغازی واجماع الناس۔ الخ

یعنے — حدیث "لا وصیة" کو شام کے چند لوگوں ہی نے روایت کیا ہے۔ جن کے معیار کو سامنے رکھ کر فن حدیث کے دانشوروں نے صاف صاف کہہ دیا ہے کہ یہ حدیث ثابت ہی نہیں ہے۔

یہ علاوہ اس کے کہ بعض راوی بالکل ہی گمنام اور مجہول قسم کے تھے،

یہی وجہ ہے کہ ہم نے تلاش بسیار کے باوصف سند نہ ملنے کی صورت میں اسے منقطع ہی ذکر کر دیا ہے اور قبول اس لئے کیا ہے کہ اسے مسلمانوں کی جنگی اور فتوحات کی کتابوں میں ذکر کر دیا گیا ہے

نیز بعد کے لوگوں کے اجماع نے بھی اسے تاریخی حیثیت دے دی ہے

مگر واضح ہو کہ ہم نے اگرچہ حدیث کہہ کر اسے ذکر کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہم نے حدیث سے زیادہ اہل مغازی اور لوگوں کے اجماع پر ہی اعتماد کیا ہے۔

(الرسالہ مصنفہ امام شافعی طبع الحلبی ۱۹۴۰ء ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰)

امام شافعی کی دو ٹوک "گواہی" کہ اسے چند شامیوں نے ہی ذکر کیا ہے بحث کے دروازے کو بند کر دینے کے لئے کافی ہے۔ نیز آپ کی اس گواہی کو بھی پذیرائی ہونی چاہئے کہ یہ حدیث نہیں ہے فتوحات کی کتابوں میں کہانی کے طور پر ذکر ہوئی ہے۔

امام موصوف کی ان تصریحات کے علاوہ آپ کے بین السطور سے یہ شہادت بھی ابھرتی ہے کہ اسلام کی تیسری صدی تک اہل حجاز و مصر اس حدیث کو نہ تو حدیث کی حیثیت سے جانتے تھے اور نہ ہی اس پر کھل کر کوئی بحث و تمحیص ہوئی تھی۔ جو کچھ تھا اس کی حیثیت "اجماع سکوتی" اور دیکھا دیکھی اعتراف کی تھی۔ وہو المقصود

سند بست و دوم

اخبرنا سفیان بن عیینة عن سلیمان الاحول عن مجاهد ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وصیة لوارث

(الرسالہ ص ۱۴۰ نیز کتاب الام تصنیف امام شافعی طبع بولاق ۱۳۲۲ھ جلد ۴ / ۳۶ / ۱۵ تا ۱۷ و ص ۴۰ / ۸ تا ۱۰)

جائزہ

یہ وہی سند ہے جسے امام شافعی نے اپنے ذریعہ سے روایت کر کے واضح کر دیا تھا کہ منقطع ہے اور وجہ انقطاع ظاہر ہے کہ امام مجاہد تابعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے چار سال بعد (سنہ ۱۴ھ میں) پیدا ہوئے اور تراسی سال کی عمر میں (سنہ ۱۰۲ھ / ۱۰۳ھ میں) فوت ہوئے تھے

اسی طرح سلیمان الاحول کی وفات سنہ ۱۴۲ھ / ۱۴۱ھ میں ہوئی جو اگر ستر برس کی عمر پا کر رحلت فرما گئے تو بھی اس حساب سے سنہ ۷۲ھ / ۷۱ھ میں آپ کی ولادت ہونی چاہئے اور اس طرح سلیمان کی ولادت مجاہد کی وفات کے سینتالیس سال

بعد کو ہوتی ہے۔ تعلیم و تعلم کا زمانہ مستزاد۔ یہ دوسری وجہ انقطاع بھی لاوصیۃ لوارث کے خد و خال کو مٹانے کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔

سند بست و سوم حدثنا ابو ایوب سلیمان بن عبد الحمید البھرانی قال حدثنا یزید بن عبدربہ قال حدثنا الولید بن مسلم قال حدثنا ابن جابر وحدثنی سلیم بن عامر وغیرہ عن ابی امامۃ وغیرہ ممن شھد خطبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث (المنتقیٰ۔ لابن الجارود طبع مصر ص۴۲۴)

جائزہ علامہ احمد شاکر لکھتے ہیں کہ ھذا ھو الاسناد الذی یشیر الیہ الشافعی الیٰ جھالۃ بعض رواتہ

یعنی ــــ "یہ وہی سند ہے جسکے بعض راویوں کی جہالت کا امام شافعی نے اشارہ کیا تھا" (تعلیق احمد شاکر علی الرسالۃ ص۱۴۲)

قطع نظر اس کے کہ امام شافعی کے فرمان کا یہی مطلب لیا جائے کہ اسی ہی سند کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ نے صرف اسی ایک ہی سند کے لحاظ سے لاوصیۃ لوارث کو منقطع کہا تھا۔ دیکھنا یہ ہے کہ شافعی کے فرمان کو حسب مطلب بنانے کے لئے احمد شاکر کی یہ جد و جہد کہاں تک بار آور ثابت ہوتی ہے کہ امام موصوف اسی ایک سند کو چھوڑ کر دیگر اسانید کی بنا پر اس حدیث کو مرفوع اور متصل مانتے تھے؟ کیا ابن شاکر اپنی طرف سے جس احتمال کو یقین کا درجہ دے کر بات بنا سکتے تھے امام شافعی اتنا کچھ کہنے پر قادر نہیں تھے؟ یا یہ کہ ابن جارود والی سند کا ذکر کر کے خود ہی واضح کر کے مجروح سند کا تعین نہیں کر سکتے تھے؟

فرض کرو کہ سند ہذا کے چند راوی مجہول نہ ہوتے تو بھی تنہا ولید بن مسلم (دمشقی) ہی اس سند کو بیکار بنانے کے لئے کافی تھے۔ کیونکہ آپ کی بری عادتوں میں سے ایک عادت یہ بھی تھی کہ ابو السفر جیسے کذاب راویوں کی حدیث بھی قبول کر لیتے تھے اور پھر ان کذابوں کی روایت کو امام اوزاعی صاحب المذہب (۱۵۷ھ) کے سر چپکا دینے کی جرأت مستزاد! ہشیم بن خارجہ نے عبد اللہ بن عامر اور ابراہیم بن مرہ کے نمونے کے طور پر نام لیتے ہوئے جب ولید بن مسلم سے کہا کہ تم تو ان جیسے کمزور اور ضعیف راویوں سے بے اصل اور منکر روایتیں لے کر اور پھر درمیان سے ان کا نام حذف کر کے امام اوزاعی کی روایات بنا لیتے ہو کیا تم نے کبھی اس پر ندامت محسوس کی؟ تو جعل سازی کے اتنے بڑے ثبوت کے فراہم ہونے پر بھی وہ ذرہ ملتفت نہیں ہوئے اور اتنے بڑے الزام کا نوٹس لئے بغیر یوں ہی ٹال دیا (فلم یلتفت الیٰ قولی) امام احمد نے فرمایا کہ ولید کثیر الخطاء تھا۔ دارقطنی نے وضاحت کی کہ یہ مرسل روایتیں بیان کرنے کا عادی تھا اور معتبر و ثقہ راویوں مثلاً امام اوزاعی وغیرہ کے پردے میں کذاب راویوں سے حدیثیں بھی لیتا تھا۔

ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حضرت امام مالک جیسے محتاط اور بزرگ شخصیت کے نام پر بھی اس نے دس لاپتہ حدیثیں وضع کر رکھی تھیں۔ امام احمد نے ایک بار اشارہ کیا کہ اس پر شنیدہ اور ناشنیدہ احادیث "گڈمڈ" ہو گئی تھیں اور اسکی تمام احادیث منکرات قسم کی تھیں، جیسے عمرو بن العاص کی حدیث کہ لا تلبسوا علینا دیننا۔

سند بست و چہارم

حدثنا مسلم بن ابراهيم ثنا هشام الدستوائي ثنا قتادة عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمان بن غنم عن عمرو بن خارجة قال كنت ناقة النبي صلى الله عليه وسلم الحديث (الدارمی طبع دمشق ۱۳۴۹ھ جلد ۲/ ۴۱۹)

اشارہ

یہ سند قتادہ سے لے کر عمرو بن خارجہ تک بعینہ وہی ہے جو سند ۵ تا سند ۱۵ میں مع تنقید مذکور ہو چکی۔ یہاں تنقید اور تبصروں کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

سند ۲۵ تا ۲۷

قتادہ۔ شہر۔ عبدالرحمان۔ عمرو

(ترمذی طبع بولاق ۲/ ۱۷۔ ابن ماجہ طبع مصر ۲/ ۸۳۔ تحفۃ الاحوذی طبع اول ۳/ ۱۸۹۔ ۱۹۰)

تبصرہ کے لئے ملاحظہ ہوں سندیں ۵ تا ۱۵ یا اسمٰعیل بن عیاش والی اسناد کے جائزے ملاحظہ ہوں۔

سند بست و ہشتم

سهيل بن عمار ثنا الحسين بن وليد ثنا حماد بن سلمة عن حبيب بن الشهيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث (دارقطنی)

جائزہ

سہیل بن عمار کے بارے میں علامہ ابن الترکمانی نے لکھا ہے کہ اسے حاکم نے کذاب کہا ہے۔ (نصب الرایہ ۴/ ۴۰۴)۔ اسی طرح ابو اسحاق فقیہ اور ابراہیم السعدی نے بھی سہیل کو کذاب کہا ہے اسکے بعد ایک راوی حبیب کو ترکمانی نے ابن عدی کے حوالے سے نیز کمزور بتلایا ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ سند ہذا منقطع بھی ہے۔ کیونکہ عمرو بن شعیب — عن ابیہ — عن جدہ کتنا ہی ثقہ کیوں نہ ہو باتفاق محدثین جب اپنے والد سے روایت کرے تو مجروح، مرسل اور منقطع ہے کیونکہ بقول امام بخاری عمرو کے والد شعیب اپنے بیٹے کی صغرسنی ہی میں انتقال کر گئے تھے۔ ذیل میں عمرو کا شجرۂ نسب ملاحظہ ہو۔

عمرو (بیٹا) شعیب (والد) محمد (دادا) اور عبداللہ (پردادا)

عمرو کا والد شعیب اس کی صغرسنی ہی میں فوت ہو گیا تھا۔ دادا محمد نے اس کی پرورش تربیت اور تعلیم کا اہتمام کیا تھا۔ اسی بنا پر تمام محدثین کی ایک ہی رائے ہے کہ عمرو نے اپنے والد سے کچھ بھی نہیں سنا۔ وہ اگر اپنے والد کے حوالے سے کوئی بات کرتا بھی ہے تو خود مجروح اور اس کی بات مرسل و منقطع شمار ہوگی لہذا پایہ اعتبار سے ساقط رہے گی۔

ابوداؤد، ابن معین اور ابن المدینی نے اس کی تمام ان روایات کو مسترد کر دیا تھا جو اپنے والد کے توسل سے بیان کیا کرتا تھا۔ امام بخاری نے محدثین کی ثقاہت نقل کرنے کے باوصف خود ایک بھی حدیث نہیں لی۔ احمد بن حنبل نے اس کی احادیث کو منکر ٹھہرایا۔ یحییٰ بن قطان نے اس کی روایت کو "واہی" اور کمزور کہا۔ عمرو بن العلاء کہتے تھے کہ ابن شعیب جب بھی کوئی بات سن لیتے تھے اسے حدیث بنا کر بیان کر دیتے تھے۔ ابن عدی نے کہا اس کے دادا محمد صحابی نہیں تھے لہذا عمرو کا اپنے دادا کے توسط سے ذکر کرنا کہ اس نے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے

منقطع ہے یا مرسل !! - عمرو نے یہ حدیث اپنے والد کے توسط سے بیان کی ہو خواہ دادا کے ذریعے دونوں حالتوں میں ضعیف اور منقطع ہے اور سہیل بن عمار کے باعث خود ساختہ اور کمزور نیز ۔

سند لسبت و نہم | احمد بن محمد بن صاعد عن ابی موسیٰ الھروی عن ابن عیینۃ عن عمرو بن دینار عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

جائزہ | ابن عدی نے اس حدیث کو احمد بن محمد کے ساتھ معلول قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ وہی احمد ہیں، جو یحییٰ کے بھائی مشہور تھے ۔ عمر میں یحییٰ سے بڑے اور وفات میں متقدم تھے ۔ یہ ضعیف تھے ۔ دارقطنی نے اسے کمزور کہا ہے ۔ یہاں ہم نے " ابن عیینۃ " اور "عمرو بن دینار" کی "عن" کو نہیں چھیڑا کہ ان ہر دو کا عنعنہ بھی مسترد سمجھا جاتا ہے ۔

سند سی ام | موسیٰ بن عثمان الحضرمی عن ابی اسحاق عن زید بن ارقم والبراء قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم غدیر خم (ابن عدی)

جائزہ | علامہ ترکمانی نے ابن عدی ہی کے حوالے سے لکھا ہے کہ موسیٰ کی حدیثیں غیر محفوظ تھیں اور زیر بحث سند بھی اسی سے "معلول" اور مسترد ہے (۴/ ۲۰۵) ابو حاتم نے کہا ہے کہ محدثین نے موسیٰ الحضرمی کو متروک قرار دیا ہے ۔

یہ علاوہ اس کے کہ سند ہذا کے ساتھ متن کا اضطراب بھی سامنے آیا ہے ۔ کہ سابقہ روایات کے برعکس اس روایت میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اونٹنی کی مہار تھامنے والے کچھ اور ممبر بھی تھے جیسے زید بن ارقم اور براء بن عازب نیز سابقہ روایات میں حجۃ الوداع کو اس روایت کا مقام نزول بتلایا گیا ہے اور اس میں کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ غدیر خم کے دن پیش آیا تھا اور اسی سے آپ اصل حقیقت بھانپ سکتے ہیں ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

سند سی و یکم | ناصح بن عبد اللہ الکوفی عن ابی اسحاق عن حارث عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ابن عدی)

جائزہ | ابن الترکمانی نے ابن عدی ہی سے نقل کیا ہے کہ اس نے اس حدیث کو ناصح کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے امام نسائی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ آپ اسے "منکر الحدیث" کہا کرتے تھے ۔ الفلاس نے کہا کہ یہ متروک تھے ۔ ابن معین نے اسے غیر معیاری قرار دے کر کہا کہ غیر ثقہ نیز تھے ۔ امام شعبہ کی تحقیق کے مطابق ابو اسحاق نے حارث اعور (کانے) سے کچھ سنا ہی نہیں یعنی کہ یہ حدیث منقطع بھی ہے ۔ ادھر حارث اعور بھی کچھ زیادہ معیاری نہیں تھے ۔ شعبہ نے اسے کذاب کہا ہے ۔ مغیرہ نے اس کی ہر روایت کو جھوٹ کا پلندہ قرار دیا ہے جو اس نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہو جیسا کہ سند ہذا سے واضح ہے ۔ ط) ابن المدینی نے کذاب ، جریر بن عبد الحمید نے بیکار و ابن معین و دارقطنی نے ضعیف کہا ۔ شعبی کے نزدیک اس امت میں کسی کا نام لے کر اتنا جھوٹ نہیں بولا گیا جتنا کہ حارث نے حضرت علیؓ کا نام لے کر استعمال کیا ۔ ابن سیرین نے کہا علیؓ سے اس کی تمام روایتیں باطل اور جھوٹ ہیں ۔ خود

اُسکے نام نہاد شاگرد ابو اسحاق کا کہنا ہے کہ حارث کذاب تھے ۔ اسی طرح تمام اہل فن اسکے مجتمع اور متفق تھے کہ حارث اعور کی دیگر روایتیں کیسی بھی ہوں حضرت علیؓ سے بیان کردہ تمام حدیثیں جھوٹ اور فریب ہیں ۔

سندی دوم | یحییٰ ابن ابی انیسہ عن ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علی مرفوعا (ابن عدی)

جائزہ | ابن عدی نے یحییٰ بن انیسہ کو خود ہی ضعیف تبلایا اور اپنی تائید میں امام بخاری ابن المدینی ، نسائی ، ابن معین اور دیگر محدثین کی آراء کو پیش کیا ہے (ترکمانی ۴ / ۴۰۵) اسی طرح عاصم بن ضمرہ کو بھی محدثین نے ضعیف ہی قرار دیا ہے ۔

سندی سوم | عبد الملک بن قدامۃ الجمحی عن ابیہ عن خارجہ بن عمرو الجمحی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (طبرانی فی معجمہ)

جائزہ | عبد الملک کو ابو حاتم نے ضعیف اور دارقطنی نے متروک تبلایا ہے ۔ ابن حجر نے کہا کہ خارجہ بن عمرو "الٹ" ہے اصل میں عمرو بن خارجہ ہے ، جیسے کہ ترمذی ، نسائی اور ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے ۔

(الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۳۷۸)

سندی چہارم | اسحاق بن عیسیٰ بن نجیح الطباع ثنا محمد بن جابر عن عبد اللہ بن بدر قال سمعت ابن عمر یقول قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالدین قبل الوصیۃ لوارث ۔ (مسند حارث بن ابی اسامہ)

جائزہ | سند ہذا کے ایک راوی محمد بن جابر السحیمی کو ابن معین اور نسائی نے ضعیف اور الفلاس نے متروک اور کثیر الوہم کہا ہے ۔ بخاری نے فرمایا قوی نہیں تھا ابو حاتم نے اس کے حافظے کو خراب تبلایا ہے ، احمد بن حنبل نے فرمایا کہ احمد بن جابر سے وہی روایت کرے گا جو اس سے بڑھ کر بدتر ہو گا ۔ ابن حبان نے اس کی عادت کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا کہ یہ شخص دوسروں کی باتوں کو اپنی کتابوں میں درج کرکے ظاہر کرتا تھا کہ ان کا مصنف وہ خود ہی ہے خاص کر اس میں یہ بھاری عیب بھی تھا کہ علمی سرقہ کیا کرتا تھا ۔ اسی سند میں اس کے شاگرد اسحاق کا کہنا ہے ، کہ میں نے ایک بار شریک کی ایک حدیث کے بارے میں محمد بن جابر سے "مذاکرہ" کیا ۔ دوسرے ہی دن اس کی کتاب کو دیکھا تو اس میں مذاکرہ والی تازہ حدیث درج کرکے تازہ بتازہ دو سطروں کے درمیان لکھ ڈالی تھی ۔

یہ ہے حقیقت مکر و فریب کے اس جال کی جو حدیث نبویؐ کے مقدس نام پر کذابوں ، وضاعوں ، چوروں اور مجہول راویوں نے مل کر وحی الٰہی کی مقدس تعلیم کو بے اثر ، بے نور ، زائل اور باطل کر دینے کی مذموم حرکت کرکے آنے والے مسلمانوں کے عقیدے اور عمل کو غارت کرنے کا سامان کر رکھا تھا ۔

حدیث لاوصیۃ لوارث ٹھیک طور پر وحی الٰہی کے اشارے "کتب" کی صریح نفی کرتی ہے ۔ اس کی ہر ہر سند ضعیف اور مجروح ہے ۔ اس کو جنم دینے والے ناقدین اور اہل نظر کے نقطۂ نظر سے کسی طرح بھی قابل اعتبار نہیں تھے

اس حدیث کو صحیح کہنے والا وہی شخص ہو سکتا ہے جو ظلمت تقلید میں بھٹک رہا ہو۔ عصر حاضر کے حنفی محقق علامہ زاہد الکوثری مرحوم کا نام لیتے ہوئے ہمارا احساس مجروح ہوتا ہے کہ آپ نے کر وہی اسناد کو ملحوظ رکھ کر حدیث ہذا کی تمام جرحوں کا انکار کرتے ہوئے صحیح لکھ دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اسناد حدیث صحیح سندا یعنی عربی کا فقرہ ۔۔ "لا وصیۃ" ۔ سند کے لحاظ سے بھی صحیح حدیث ہے (مقالات الکوثری ص ۲۵ ، ص ۱۲)

کس سند کے لحاظ سے ؟ اس کا جواب کوثری چھوڑ آج تک بڑے سے بڑے کسی محدث نے بھی فراہم نہیں کیا اور نہ کر سکتا تھا۔ ابن حجر جیسے محدث اعظم جس نے حدیث نبوی کے دفاع میں زندگی صرف کر دی تھی وہ بھی اس حدیث کے بارے میں اعتراف کئے بغیر نہ رہ سکے کہ ولا یخلوا اسناد کل واحد منہا عن مقال ۔۔ اس حدیث کی ہر سند کسی نہ کسی جرح کی زد میں آکر ضعیف اور بے اثر ہو گئی ہے۔ (فتح الباری طبع بولاق ۵/۲۷۸)

ابن حجر کا یہ اعتراف آپ کی اس گہری تحقیق اور استقراء کا آئینہ دار ہے جو اس حدیث کے ضمن میں آپ کو اختیار کرنا پڑا تھا اور ابن حجر کے پہلو میں کوثری بیچارے کی قامت قابل رشک نہیں رہ سکتی !!

تنکے کا سہارا

معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث حدیث کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جتنا زور احمد شاکر نے صرف کیا ہے محدثین قدماء میں سے کسی نے بھی اتنی جرأت اور جانکاری سے کام نہیں لیا تھا۔ وہ ڈوبتے کو تنکے کا سہارا کے مصداق "ہر سو" ہاتھ پیر مار کر اس حدیث کو بچانا چاہتے تھے اور جب عاجز و درماندہ ہو جاتے تو اپنے دل کو تسلی دینے کی خاطر کہہ دیتے کہ ومنازعۃ الفخر لیست مبنیۃ الا علی الاحتمالات العقلیۃ ولم یحقق المسئلۃ علی قواعد الفن الصحیحۃ۔

یعنی ۔۔ فخر الدین رازی کی گرفت سے بچنے کے لئے ابن حجر نے اس کے اعتراضات کو بلا تبصرہ نقل کر کے ٹھیک نہیں کیا۔ رازی تو ایک فلسفی انسان تھے۔ اس کے اعتراضات عقلی احتمالات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے اس نے جو کچھ کہا ہے فنی قواعد کی رو سے تحقیق کر کے نہیں کہا ہے۔

(تعلیق احمد شاکر علی رسالۃ الشافعی ص ۱۴۲)

ابن حجر اور امام رازی پر احمد شاکر کی خفگی بجا اور غصہ برمحل ہے۔ لیکن یہ فرمایا جائے کہ "قواعد صحیحہ" کیا ہیں؟ جنہیں رازی اور ابن حجر نہیں جانتے تھے ؟ جہاں تک لاوصیۃ کی اسانید کا تعلق ہے "قواعد صحیحہ" ان کی توثیق سے انکار کرتے ہیں۔ ضبط واقعہ سے کہ ایک کا بیان دوسرے سے مختلف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ ناقہ کی مہار تھامنے والے عمرو بن خارجہ تھے۔ دوسرا تردید کرتے ہوئے انس بن مالک کو پیش کر رہا ہے۔ تیسرا دونوں کے بیانات کو جھٹلا کر اسماء بنت یزید کا تعین کرتا ہے۔ چوتھا گواہ کہتا ہے کہ سابقہ بیانات غلط ہیں مہار تھامنے والا مدینہ طیبہ کا کوئی باشندہ تھا۔ اسی طرح کوئی اٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ نہیں اس واقعہ کے صرف زید بن ارقم اور براء بن عازب ہیرو ہو سکتے ہیں

اسی طرح ایک پارٹی کہتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لاوصیۃ کے الفاظ فتح مکہ کے دن ارشاد

فرمائے تھے کوئی اڑا ہوا ہے کہ "غدیر خم" کے موقع پر ہی ایسا فرمایا گیا تھا اور کسی کا اصرار ہے کہ **"حجۃ الوداع"** ہی میں آپ نے ایسی وضاحت کی تھی وغیرہ **الغرض** جتنے منہ اتنی باتیں ہیں۔ اب یہ احمد شاکر ہی بتا سکتے ہیں کہ وہ کون سے "قواعد صحیحہ" ہیں جن کی رو سے عربی کا یہ فقرہ حدیث نبوی کا روپ دھار سکتا ہے؟

ہم سمجھتے ہیں کہ احمد شاکر ہوں خواہ ان کے ہم عصر زاہد الکوثری دونوں **اہل تحقیق** نہیں تھے۔ گروہی مسالک کی تسوید اور توثیق کرنا ان کا مشن تھا۔ وہ دونوں "فریم آف ورک" کے دائرے میں رہ کر ہی تقلیدی فرائض سرانجام دے سکتے تھے، ورنہ تو وہ ہم سے بہتر جانتے تھے کہ

"**تقلید**" اور "**قواعد صحیحہ**" کا اجتماع ایک "**قلب**" میں ہو ہی نہیں سکتا"

صفر ہی صفر ہیں

ہم نے اس خیال سے کہ جس طرح ان لوگوں نے دلیل ناسخ دوم کا سہارا لے کر ہر جہت سے قرآن حکیم پر یلغار کر دی تھی۔ اس کا اگر علمی سطح پر جائزہ نہ لیا گیا تو کہنے والے اسے حقیقت سمجھ کر ہی انحراف از قرآن کے لئے آڑ بناتے رہیں گے سو جہاں تک ہماری استقرار اور جستجو کا تعلق ہے تو ان چھتیس[۳۶] اسانید کے علاوہ شاذ و نادر ہی کوئی سند ہو گی جو اہل فن کی نظر سے اوجھل رہی ہو اور ہماری دیانتدارانہ رائے ہے کہ ان تمام اسانید کی حیثیت صفروں کی سی ہے۔ اکیلی صفر ایک ہو چاہے لاکھ وہ صفر ہی رہے گی۔ ہندسے کا کام نہیں دے سکتی۔ صفر مستقل بالذات وجود کی حامل نہیں ہوتی۔ ہندسہ ہے تو صفر بھی کام دے سکتی ہے اور ہندسہ نہیں تو خالی صفر سے کوئی کام نہیں چل سکتا۔

وہ کہتے ہیں کہ **عادتہ**۔ اجماع امت ہے لیکن وہ بھول جاتے ہیں کہ اجماع امت وجود کے لحاظ سے حیات پیغمبر کے بعد ہی منعقد ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ خود بھی شریعت بننے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا لہذا وہ بھی صفروں کے خانے میں رہیگا۔ خاص کر اجماع امت کو کسی بھی اہل بصیرت کا اختلاف "**ویٹو**" کر سکتا ہے اور یہاں بفضل خدا درجنوں اہل بصیرت کا اختلاف موجود ہے ـــ رہا قیاس کا معاملہ تو وہ خود بھی نظائر اور شواہد کا محتاج ہے۔ اس کی اپنی حیثیت بھی ماخذ (کتاب و سنت) اور شواہد کے بغیر صفر کی سی ہے لہذا وہ بھی ایک صفر کا تو اضافہ کر سکتا ہے کسی عدد کو جنم نہیں دے سکتا اور یہ سب صفریں مل کر آپ جانتے ہی ہوں گے کہ ایک حقیقت کی تخلیق نہیں کر سکتیں۔ کتاب اللہ ایک حقیقت ہے، اسے منسوخ کر دینے کے لئے اس جیسی ہی یا اس کی مقابل اور متبادل حقیقت کا ہونا لازمی ہے۔ جس کا امکان قیامت تک بھی نظر نہیں آتا۔ جہاں تک چکر کاٹ کر وحی الٰہی کو منسوخ کر دینے کے لئے خود وحی الٰہی کا سہارا لینے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ان کو مایوسی ہی سے واسطہ پڑے گا کہ وحی الٰہی اپنی تکذیب نہیں کر سکتی اور کہ یہاں بھی جن چیزوں پر تکیہ کیا جاتا ہے، وہ بھی ہوا ہی دے رہے ہیں ـــ **خود** آیۂ میراث ہی میں یہ تاکید موجود ہے کہ وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہی ورثہ قابل تقسیم ہو سکے گا یعنی کہ آیۂ میراث آیۂ وصیت کی توثیق کرنے کے باعث ناسخین کی مطلب براری کا کام نہیں دے سکتی، امید ہے ان طویل گذارشات کے بعد آیۂ وصیت کی پوزیشن صاف ہو چکی ہو گی۔ والحمد للہ علی آلائہ

اللہ اکبر والعظمۃ للقرآن

۸ تا ۱۲ اگست ۹۲ء مکۃ المکرمہ

روزے کب اور کتنے رکھنے چاہئیں؟

نمونہ ۱۲ کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ایاما معدودات فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر ۰

مسلمانو! جس طرح ان لوگوں پر جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں روزہ فرض کر دیا گیا تھا اسی طرح تم پر بھی فرض کر دیا گیا ہے تاکہ تم میں پرہیز گاری پیدا ہو (یہ روزے کے) چند گنے ہوئے دن ہیں کوئی بڑی مدت نہیں، پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اس کے لئے اجازت ہے کہ دوسرے دنوں میں روزے رکھ کر گنتی پوری کر لے۔ (بقرہ ۱۸۳، ۱۸۴)

تسلیل ناسخ شہر رمضان الذی انزل فیہ القران ھدی للناس وبینات من الھدی والفرقان فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔

یہ رمضان کا مہینہ ہے، جس میں قرآن کا نزول شروع ہوا وہ انسانوں کے لئے رہنما ہے۔ ہدایت کی روشن صداقتیں رکھتا ہے اور حق کو باطل سے الگ کر دینے والا ہے۔ پس جو کوئی تم میں سے یہ مہینہ پائے تو چاہیے کہ اس میں روزے رکھے۔ (بقرہ ۱۸۵)

وجہ تنسیخ پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سال بھر میں کسی بھی ماہ کا تعین کئے بغیر گنے چنے روزے رکھنا فرض تھا اور دوسری آیت سے واضح ہوتا ہے کہ فرض روزے صرف رمضان کے ہی ہیں اور وہ بھی پورا مہینہ، گنے چنے نہیں۔ اس مفہوم کی روشنی میں پہلی آیت رمضان کے مہینے کی نفی کرتی ہے لہذا دوسری آیت نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل مفسروں نے "ایاما معدودات" سے رمضان کے ماسوا کوئی اور روزے مراد لے کر ٹھوکر کھائی ہے یہاں ایک ہی سلسلۂ خطاب ہے۔ پہلی آیت میں:

ایک ملنے والے حکم کے لئے تمہیدی اشارہ کیا گیا ہے کہ روزہ پہلی امتوں پر بھی فرض تھا اور تم پر بھی فرض کیا جاتا ہے جو کہ سال کی بہ نسبت چند ہی دن ٹھہرتے ہیں۔

پھر اگلی آیت میں ان ہی روزوں کے لئے رمضان المبارک کا نام لے کر اگلے ہی مرحلے پر "چند دنوں" کی "پورے ماہ" سے وضاحت کر دی۔ ابن عباس، حسن بصری اور ابو مسلم اصفہانی کے اشارات سے بھی ایسا ہی واضح ہوتا ہے۔ کہ ان کے نزدیک "الصیام" بدل ہے "شہر رمضان" سے۔

بات بالکل واضح ہے۔ نامعلوم اس میں مفسر حضرات کو کیا تضاد نظر آیا جو نسخ تک آمادہ ہو بیٹھے۔

امام ابن جریر طبری نے اپنے مخصوص زاویئے سے ناسخین کے جواب میں کہا ہے کہ انہ لم یات خبر تقوم

به حجة بان صوما فرض على اهل الاسلام غير صوم رمضان ثم نسخ بصوم شهر رمضان ۔

یعنے یہ ایک حقیقت ہے کہ اب تک کوئی بھی ایسی دلیل سامنے نہیں آئی جسے حجت قرار دیتے ہوئے معلوم کر لیا جاسکے کہ اہل اسلام پر رمضان کے روزوں کے ماسوا کوئی اور روزے بھی فرض کیے گئے تھے جنہیں بعد میں رمضان کے روزوں نے آکر منسوخ کر دیا ۔ (طبری طبع حلبی ۲/۱۳۲/۱ تا ۴)

نیز ۔ فمن ادعى ان صوما كان قد لزم المسلمين فرضه غير صوم شهر رمضان الذين هم مجمعون على فرض صومه ثم نسخ ذالك ؟ سئل البرهان على ذالك من خبر تقوم به حجة ۔

پس جسکا یہ دعوےٰ ہو کہ رمضان کے ماسوا بھی کسی قسم کے روزے مسلمانوں پر فرض تھے اور انہوں نے مل کر اس کی فرضیت کا اعتراف بھی کر لیا تھا ۔ مگر بعد میں پھر منسوخ ہو گیا تو ایسے لوگوں سے دریافت کرنا چاہیئے کہ اس ادعاء کے لئے ان کے پاس برہان (دلیل) کیا ہے ؟ اور وہ صحیح حدیث جو اس باب میں حجت اور اعتماد کا کام دے سکے اس کی نشاندہی بھی کر دیجائے ۔ (طبری ۲/۱۳۲/۴ تا ۶)

سرسید مرحوم کی طرح علامہ شیخ محمد علی سائس نے بھی "گنے چنے" دنوں سے "رمضان" ہی کا مہینہ مراد لے کر لکھا ہے کہ ذهب اكثر المحققين على ان المراد بهذه المعدودات شهر رمضان وهو مذهب ابن عباس والحسن وابي مسلم

یعنے اہل تحقیق کی اکثریت جن میں ابن عباس ، حسن بصری اور ابو مسلم اصفہانی کا نام بطور خاص لیا جا سکتا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ اس مقام پر " ایاما معدودات " سے مراد خود رمضان ہی کے روزے ہیں ۔ (احکام القرآن جلد اول طبع مصر)

کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو ذیل کی حدیث نے بھی منسوخ کیا ہے صوم رمضان نسخ کل صوم رمضان کے روزوں نے تمام روزوں کو منسوخ کر دیا ہے ۔

اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کے ماسوا بھی روزے تھے اور آیۂ زیر بحث میں انہی روزوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ تم پر بھی ان ہی روزوں کی طرح روزے فرض کیے گئے ہیں ؛ وغیرہ وغیرہ

ہمارے نزدیک اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ رمضان کے روزوں نے ان روزوں کو منسوخ کر دیا ہے جو سابقہ شریعتوں میں واجب تھے جیسے یہود و نصاریٰ کے روزے ۔

جہاں تک مسلمانوں کا ہر مہینے میں تین دن روزے رکھنے کا تعلق ہے تو وہ نہ تو فرض تھے جن کے نسخ کی ضرورت پیش آتی اور نہ ہی منسوخ کئے گئے کہ مسلمان آج بھی نفلی طور پر ان ہی ایام (بیض) کے روزے رکھ رہے ہیں ۔ اسی طرح عہد نبوی

میں ہوتا رہا اور آپ کے بعد بھی مسلمان رکھتے رہے۔ نسخ کس بات کا ہوتا ؟

کتنے روزے ؟

مراد آباد (U.P) کے سید مقبول احمد نے اپنی کتاب "مظاہرۂ قرآن" میں اس بات پہ زور دیا ہے کہ اسلام کے روزے کسی خاص مہینے سے مخصوص نہیں ہیں۔ اسی طرح پورا مہینہ روزے رکھنا بھی قرآن سے ثابت نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ

'ایام' کا لفظ جمع قلت کے لئے آتا ہے جس کا تین سے لے کر نو کے عدد تک اطلاق ہوتا ہے وغیرہ

ان کے فہم کی رُو سے معنے یہ ہوں گے کہ

سارے سال کے کسی بھی مہینہ میں یا رمضان میں نَو (۹) روزے رکھنا فرض کیا گیا ہے

ہمارے نزدیک اتنی گنجائش کے بعد یہ کہنا بھی آسان ہو جائے گا کہ نو روزے ٹھنڈے دنوں میں ہی رکھے جا سکتے ہیں کہ پہلا رمضان بھی سردیوں میں واقع ہوا تھا وغیرہ کیونکہ جب قاعدے قانون کا نہ علم ہو اور نہ ہی احترام تو اس قسم کی فکری پرواز وں پہ کون سی قدغن عائد ہو سکتی ہے ؟

یہ لوگ اتنا بھی نہیں جانتے کہ

"جمع قلت" کا دس سے کم کے عدد پر اس وقت ہی اطلاق ہو سکتا ہے جب کوئی قرینہ موجود نہ ہو بلکہ جب کوئی قرینہ موجود ہو تو اس کا استعمال دس سے اوپر کے لئے بھی جاتا ہے۔ جیسے کہ یہاں آیہ (۱۸۵) میں منکم الشہر میں مہینے (شہر) کا لفظ قرینے کے طور پر موجود ہے۔ یعنے آیہ (۱۸۴) میں "ایام" کے لفظ کو آیہ (۱۸۵) کے "الشہر" نے واضح کر دیا ہے۔

امید ہے کہ اس ضمن میں اتنی وضاحت کفایت کر جائے گی

دلیل ناسخ ۲

امام ابو محمد علی بن حزم اور ہبۃ اللہ (رحمہ اللہ) نے لکھا ہے کہ یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام ۔۔۔ تا آخر آیہ ۔۔۔ احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم (بقرہ - ۱۸۷) نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ

پہلی آیت میں ایک لفظ ہے "کما کتب" یہ لفظ (کما) چونکہ مشابہت کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا اس کے معنی ہوں گے کہ "جیسے" سابقہ لوگوں پہ روزہ فرض تھا "ویسے" ہی تم پر بھی فرض ہے۔

اس "جیسے" اور "ویسے" کو ملحوظ رکھ یہ حضرات کہتے ہیں کہ

جس طرح اہل کتاب روزے رکھتے تھے اسی طرح ہم پر بھی فرض کئے گئے اور وہ احکام اور موانع جو ان پر عائد ہوتے تھے وہی ہم پر بھی عائد کئے گئے۔ یعنے احکام و موانع میں ان سے کلی "مشابہت" کا حکم دیا گیا ہے۔ اور "مشابہت" کی پابندی کے بعد یہ بھی لازم ٹھہرے گا کہ "شب باشی" کے احکام بھی اہل کتاب ہی جیسے تسلیم کر لئے جائیں۔ اہل کتاب نیند از عشاء تا آخر کے پابند بھی تھے اور ہمیں بھی پابند ہونا تھا۔ یہ اور اس قسم کی دوسری ناقابل برداشت پابندیاں ملحوظ رکھ کر دوسری آیت

(۱۸۷) نے واضح کر دیا ہے کہ اس نوعیت کے سابقہ احکام منسوخ اور پابندیاں تم پر ختم ہیں۔ وغیرہ وغیرہ

قول فیصل

سر سید مرحوم نے "کما" کی وضاحت میں لکھا ہے کہ

"اس لفظ سے نہ عدد میں تشبیہ مراد ہے نہ مدت میں اور نہ نفس فرضیت میں بلکہ سبب صیام میں تشبیہ مراد ہے" (تفسیر القرآن جلد ۱/ ۲۳۸ طبع لاہور ۱۸۹۰ء)

اس کے بعد سر سید مرحوم نے اسباب تشبیہ کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے جن کی روشنی میں قرآن پاک کا مدلول واضح اور صاف ہو جاتا ہے کہ

یہاں روزے کے ساتھ لوگوں کے اس وہم کا ازالہ کرنا بھی مقصود تھا کہ اہل کتاب کے روزوں کے برعکس ان کے روزوں کی حد طلوع فجر سے کر غروب آفتاب تک ہے اور غروب آفتاب کے بعد ان کو ہر کام کی اجازت ہے۔ مثلاً گھریلو معاشرت، کھانا پینا، سونا اور کاروبار وغیرہ

امام رازی نے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ

المسئلة الاولیٰ - جمہور مفسرین کی رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کی شریعتوں میں روزہ دار جب روزہ افطار کر لیتا تھا تو اس کے لئے کھانا پینا اور گھریلو معاشرت حلال ہو جاتی تھی لیکن شرط یہ تھی کہ اس دوران روزے دار عشاء آخر کی نماز قائم نہ کرے اور نہ ہی سوئے۔ اور اگر وہ سو گیا یا عشاء آخر پڑھ لی تو مذکورہ اشیاء اس پر حرام ہو جاتی تھیں اور یہ چونکہ ناقابل برداشت احکام تھے لہذا اللہ سبحانہ نے احل لكم ليلة الصيام الرفث، کے ذریعہ "شرط" کو اٹھا کر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کر دیا۔

لیکن اس کے برعکس امام ابو مسلم کی رائے یہ ہے کہ

حرمت مذکورہ ہماری شریعت میں نازل ہی نہیں ہوئی یہ تو شریعت نصاریٰ کی شرط تھی جسے آیۂ ہذا میں صرف ذکر فرمایا گیا ہے اور ذکر فرمانے سے کسی امر کا وجوب لازم نہیں آتا۔

اس کے بعد امام رازی فرماتے ہیں کہ

یہ کہہ کر ابو مسلم رحمہ اللہ دراصل اپنے مسلک کی بات کہہ گئے ہیں کہ ہماری شریعت میں نسخ واقع ہی نہیں ہوا۔ (تفسیر کبیر جلد ۵ / ۱۱۲)

جمہور کے دلائل

امام رازی مرحوم نے ابو مسلم کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے بعد ان دلائل کا ذکر بھی کر دیا ہے جن کے سہارے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ وہ جمہور کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

- **الحجة الاولیٰ** - بلاشبہ آیۂ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم کا مدلول متقاضی ہے کہ ہمارا روزہ ان کے روزے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اور ان کے

روزے کے بارے میں یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ حرمت (اور پابندی) لازمی ٹھہرائی گئی تھی اور بعد میں یہ پابندی "مشابہت" کے باعث ہم پر بھی عائد کر دی گئی یعنی کہ مذکورہ حرمت چھکا کاٹ کر ہماری شریعت میں ثابت اور نمایاں ہو گئی۔ لہذا

اس آیت نے ایک ایسے حکم کو منسوخ کر دیا جو کہ خود ہماری ہی شریعت میں ثابت تھا ؟

- الحجة الثانیه ۔ آیۂ (۱۸۷) میں "أحِلَّ" سے مترشح ہوتا ہے کہ اس حرمت کا اسلام نے بھی اعتراف کیا تھا۔ جبھی تو فرمایا کہ " احل لکم " تمہارے لئے حلال کر دیا گیا ہے۔ اور اگر پہلے سے یہ چیز حلال ہوتی تو " احل " کہہ دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا تھا۔

- الحجة الثالثه ۔ آیۂ علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم ۔ واضح کرتی ہے کہ اگر مباشرت پہلے ہی سے حلال ہوتی تو وہ اپنے اندر اس بات کا خیال رکھ کر آمادہ بہ خیانت ہی کیوں ہو جاتے ؟

- الحجة الرابعة ۔ " فتاب علیکم وعفا عنکم " اس وقت ہی کہنا موزوں ہو سکتا تھا جب یہ بات مان لی گئی ہو کہ ۔ مباشرت مسلمانوں پر حرام تھی مگر وہ اس کے حصول کا اقدام کر کے معصیت کا رتکاب کر چکے تھے ؟ ۔ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ

"اس نے اپنے فضل خاص سے تمہیں اس غلطی کے لئے جوابدہ نہیں ٹھہرایا، تمہاری ندامت قبول کر لی اور تمہاری خطائیں بخش دیں"

- الحجة الخامسة ۔ فرمایا ۔ فالآن باشروهن اور یہ کہنا اس وقت ہی برمحل ہو سکتا تھا جب یہ خلوت پہلے سے حرام تصور کر لی جاتی ۔ اگر ایسا نہیں تو "فالان باشروهن" کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا تھا ۔ اس آیت کا ماحصل یہ ہے کہ

" اب یہ (مباشرت) کا معاملہ صاف کر دیا گیا ہے۔ تم بغیر کسی خدشہ کے اپنی بیگمات سے خلوت کر سکتے ہو۔"

- الحجة السادسة ۔ آیۂ ہذا کی شان نزول سے پتہ چلتا ہے کہ مذکورہ بالا "حرمت" ہماری شریعت میں بھی ثابت تھی ۔ وغیرہ

یہی تھے وہ دلائل جنہیں آیات کی بین السطور سے اخذ کر کے جمہور کے مسلک کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں۔

ان دلائل کی رکاکت

ان ممکنہ خدشات و اعتراضات کا ترتیب وار تجزیہ کرتے ہوئے امام ابومسلم اصفہانی ہر ہر دلیل کی رکاکت کی حسب ذیل الفاظ میں وضاحت فرماتے ہیں کہ

- پہلی دلیل بوجوہ کمزور ہے کہ ہم پہلے ہی اس کی وضاحت کر آئے ہیں کہ

۔ ہمارے اور ان کے روزوں میں "مشابہت" سے مراد اصل وجوب میں مشابہت کے

کے ماسوا کچھ اور نہیں۔

— واما الحجة الثانیه فضعیفة ایضا لانا ۔ نسلم ان هذه الحرمة کانت ثابتة فی شرع مَن قبلنا فقوله احل لکم معناه ان الذی کان محرما علی غیرکم احل لکم

اور پہلے اعتراض کی طرح دوسرا اعتراض بھی کوئی وقعت نہیں رکھتا، کیونکہ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ مباشرت پہلے حرام ہی نہیں تھی؟ ہمارا اعتراض یہ ہے کہ ایسی حرمت اگر ثابت تھی بھی سہی تو ہماری شریعت سے پہلے تھی۔ ہمیں تو اس ضمن میں جو حکم دیا گیا ہے اس میں وضاحت کی گئی ہے کہ اب وہ حرمت باقی نہیں رہی

● — واما الحجة الثالثه فضعیفة ایضا ۔ اسی طرح تیسرے اعتراض کی رکاکت بھی ظاہر ہے کہ ہم اس حرمت کو ایک اور زاویہ سے دیکھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک ایسی حرمت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ضرور پائی جاتی تھی اور اللہ سبحانہ نے جب ہمیں روزے کا حکم دیا تو اس حرمت کے ازالہ کا کوئی اشارہ نہیں فرمایا جس کی وجہ سے لوگوں کے دل میں خدشہ پیدا ہو گیا کہ شاید وہی حرمت ہم پر بھی عاید کر دی گئی ہو؟ چنانچہ یہ وہم اور خدشہ لوگوں کے دلوں میں اس حد تک جاگزیں ہو چلا تھا کہ وہ سچ مچ بھی مباشرت کو حرام سمجھ کر جنسی اذیت میں مبتلا رہنے لگے۔ حالانکہ حقیقت یہ تھی کہ ان کے خدشے کے پیچھے کوئی حکم کام نہیں کر رہا تھا۔ تاہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے " علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم کے ذریعہ آئندہ کی پالیسی واضح فرما کر ان لوگوں کو جنسی اور ذہنی اذیت سے نجات دلا دی۔

اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ

" اللہ نے مومنین کے حال پر ترس کھاتے ہوئے از خود ہی تخفیف کا ارادہ ظاہر فرمایا، کیونکہ اگر ذات باری سے رخصت کا اشارہ نہ ملتا تو عین ممکن تھا کہ وہ لوگ اپنے خدشات میں رہ کر اپنے اوپر مزید تشدد اور سختی کر کے روا رکھ لیتے اور ان " مباح " امور سے رک کر اپنی طبعی خواہشات کو پامال کرتے رہتے

خیانت کے لغوی معنے " پامال کرنے اور نقصان اٹھانے کے ہیں۔

اس تفسیر کی رو سے آیۂ کریمہ کے معنی ہوں گے کہ

اللہ کے علم سے یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ اگر اس نے رات بھر کھانے پینے اور بیویوں سے " خلوت " کرنے کی حلت واضح نہ کر دی ہوتی تو ہم سنت نصاریٰ کے مطابق نیند کے بعد ان امور سے باز رہ کر نفس کی طبعی خواہشوں اور تقاضوں کو ختم کر بیٹھتے۔

● — واما الحجة الرابعة فضعیفة ۔ اسی طرح سابقہ دلائل کی طرح چوتھی دلیل بھی پوچ اور کمزور ہے کیونکہ یہ دلیل کوئی دلیل نہیں ہے کہ " اللہ تعالیٰ ان پر اس لئے ہی رجوع فرمایا تھا کہ وہ کسی طرح کے حرام کے مرتکب ہو چکے تھے "؟

" توبہ " ایک پہلو دار لفظ ہے اس کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو گی تو اس کے معنے صرف گناہ

بخش دینے تک ہی محدود نہیں ہو سکتے" رحمت اور احسان "سے نوازنے کو بھی "توبہ" ہی سے تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح "العفو" کا لفظ بھی سیاق و سباق کی مناسبت سے تجاوز اور درگذر کے مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ آیہ "ویضع عنہم اصرہم والاغلال التی کانت علیہم" کے مفہوم سے اسکی تائید ہو جاتی ہے۔

- واما الحجة الخامسة فضعيفة ۔ اسی طرح آیہ کریمہ کے لفظ "الآن باشروھن" سے حرمت کا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے کیونکہ وہ لوگ اسی ایک ہی شبہ کا شکار ہو چلے تھے کہ مباشرت ضرور ہی حرام ہو گی اور اب اس شبہ کو دور کرنے کے لئے ضروری تھا کہ اشارے کی بجائے صراحت سے کام لے کر صاف طور پر بتلا دیا جاتا کہ "الآن باشروھن" یعنی طلوع فجر سے غروب آفتاب کا وقفہ چھوڑ کر باقی اوقات میں مباشرت کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

- واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الآية نسخت الحكم كان شرعًا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه ۔ وايضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذالك على خلاف قول الله ۔ علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة ۔

سابقہ اعتراضات کی طرح جمہور کا یہ اعتراض بھی جاندار نہیں ہے۔ کیونکہ ہم جب آیہ "احل" کو ایک مشروع حکم کا ناسخ تسلیم کر لیں گے تو اس وقت اس کی مشروعیت عمل سے متعلق نہیں ہو گی صرف نظری حیثیت ہی سے ذکر کی جاتی رہیگی اور ظاہر ہے کہ جب ایک حکم عمل کی صورت میں سامنے نہیں آیا تو اسے بلا وجہ عمل سے کس طرح متعلق کر کے کہا جا سکے گا کہ وہ لوگ بے قابو ہو کر حرام مباشرت کے مرتکب ہو بیٹھے تھے؟ اس باب میں زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے ذریعہ ان کے عمل کی تزئین ہو سکتی ہے۔ لیکن خبر واحد کی اپنی حالت یہ ہے کہ وہ حجت اور دلیل نہیں بن سکتی۔ بہ علاوہ اس کے کہ خود آیہ زیر بحث کا مضمون بھی ان روایات کے پوچ ہونے کی شہادت فراہم کر رہا ہے۔ ان روایات میں ہے کہ صحابہ نے اپنے "بے قابو" عمل مباشرت کا اعتراف کیا تھا! اور قرآن واضح کرتا ہے کہ نہیں وہ لوگ دراصل اس خدشہ کو دل میں رکھ کر اپنی اندرونی کیفیت کو چھپا کر بلا وجہ ایک حلال امر کو حرام سمجھ کر "حسی رغبات" کو کچل رہے تھے۔ خیانت کے معنی نقصان کے ہیں اور یہاں نقصان سے جنسی نقصان ہے۔

یہ تھی مسئلہ ہذا کی پوزیشن جس کے بارے میں مختلف مدارس فکر اپنی اپنی رائے رکھتے ہیں۔

(تفسیر امام فخر الدین رازی۔ جلد ۵/ ۱۱۳ تا ۱۱۴)

اس کے بعد امام رازی نے ابو مسلم اصفہانی کی تائید میں مزید تفاصیل اور وضاحتیں بیان کر کے مسلک جمہور کو بالکل ہی مرجوح اور رکیک ثابت کیا ہے (ملاحظہ ہو ص۱۱۱ و ص۱۱۲)

مفتی محمد عبدہ

سر سید مرحوم نے جس زاویہ سے بحث کر کے "مشابہت" سے مراد ان اسباب میں مشابہت لی تھی جن کے باعث پہلی امتوں پر روزے فرض ہوئے اور ہم پر بھی عائد کئے گئے۔ ذیل میں مفتی عبدہ نے بھی اسی زاویہ سے اسے دیکھا ہے جس کی تفصیل حاضر ہے۔ فرماتے ہیں کہ

فرض علیکم کما فرض علی المؤمنین من اھل الملل قبل فھو تشبیہ الفرضیۃ بالفرضیۃ ولا تدخل فیہ صفتہ ولا عدۃ ایامہ۔

اسلام سے قبل جس طرح دیگر ادیان اور ملل پر روزہ فرض تھا اسی طرح اہل اسلام پر بھی فرض کیا گیا ہے۔ یہاں تشبیہ سے ہمہ جہتی تشبیہ مطلوب نہیں ہے بلکہ فرضیت کی فرضیت سے تشبیہ مراد ہے۔ صفت اور روزوں کی گنتی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے

(تفسیر المنار طبع مصر جلد ٢/ ١٤٤)

روزہ رکھنے سے کون مستثنیٰ ہے؟

منسوخ ١٤

وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین (بقرہ ١٨٤)

دلیل ناسخ

فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ (بقرہ ١٨٥)

ابو محمد علی ابن حزم ظاہری کے نزدیک پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جن لوگوں کو روزہ رکھنے کی طاقت تو حاصل ہے مگر وہ رکھنا نہیں چاہتے تو وہ بطور فدیہ کسی مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں وغیرہ ۔ پھر خود ہی فرماتے ہیں کہ دوسری آیت میں یہ حکم ہے کہ قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو رمضان کا مہینہ آنے پر اسے روزے رکھنے ہی پڑیں گے لہٰذا پہلی آیت کے حکم کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

جس آیت کو منسوخ بتلایا جاتا ہے اس کا بامحاورہ ترجمہ اس طرح ہے

"اور جو لوگ ایسے ہوں کہ ان کے لئے روزہ رکھنا قابل برداشت نہ ہو (جیسے نہایت بوڑھا آدمی کہ نہ تو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے کہ آگے چل کر قضا کر سکے گا) تو اس کے لئے روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دینا ہے (ترجمان القرآن، آزاد)

اس ترجمہ کی روشنی میں آیۂ زیر بحث ایک ایمرجنسی صورت حال کی وضاحت کرتی ہے کہ اگر ہر لحاظ سے کوئی شخص روزے کی استطاعت نہیں رکھتا اور نہ ہی مستقبل میں رکھنے کی توقع رکھتا ہے تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ "قانون فدیہ" سے استفادہ کرے اور بس !! ۔۔ اس صورت حال کو عام حالت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ۔ آخر مریض بچے اور بہت سے دیگر نا توان انسان بھی تو رمضان کا مہینہ پاتے ہیں لیکن فمن شہد کے مخاطب ہوتے ہوئے بھی روزے کی پابندی کرنے سے عاجز رہ جاتے ہیں ۔ ان کے استثناء کے لئے بھی تو کسی ضابطے کا سہارا لینا ہی پڑے گا ؟ اور جب صورت حال اس نوعیت کی قرار پائے گی تو قانون فدیہ سے استفادہ کر کے اللہ کی عطا کردہ سہولت سے مستفید ہونے سے کونسی چیز مانع ہو سکتی ہے ؟

امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری لکھتے ہیں کہ

آیہ " وعلی الذین یطیقونہ " مریضوں اور مسافروں کے احکام بیان کرتی ہے یعنی اگر یہ لوگ روزہ رکھنا چاہیں تو بخوبی (دسہولت) رکھ سکتے ہیں ۔ لیکن اللہ سبحانہ نے از رہ شفقت ان کے حالات کو مدنظر رکھ کر پہلے ہی فرما دیا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر وعلی الذین یطیقونہ ۔

پس تم میں سے جو مریض ہوں یا سفر میں ہوں تو جتنے روزے انہوں نے نہیں رکھے بعد میں دوسرے دنوں میں اتنے ہی روزے رکھ لیں اور جو لوگ ایسے ہوں کہ ان کے لئے روزہ ناقابل برداشت ہو تو وہ بطور "فدیہ" ایک مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں ۔ لیکن اگر فدیہ کی بجائے تم روزہ رکھ لیا کرو تو وہ افضل اور بہتر ہے ۔ وان تصوموا خیر لکم (بقرہ۔ ۱۸۵)

(خلاصہ از تفسیر طبری ، ۲/۱۳۶ تا ۱۳۹ و تفسیر آیات الاحکام شیخ سائس ۶۲/۱)

حضرت ابن عباس کی تفسیر قابل سے ذیادہ واقف ہے ۔ آپ کی طرف سے دو تہائی جتنا قرآن پاک منسوخ بتلایا جاتا ہے لیکن بایں حرص شدید آپ بھی زیر بحث آیت کو محکم ہی تسلیم کرتے تھے (بخاری بحوالہ امیر بادشاہ طبع قاہرہ جلد ۳/ ۹ ! ۔ نیز تفسیر طبری ۲/ ۱۳۸/ ۲۲)

نسخ معکوس

مسلمانوں کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو ابن حزم کے مفہوم پر صاد کرنے کے باوصف کہتا ہے کہ یہاں اصل میں آیۂ فدیہ منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اس نے " فلیصمہ " کے ایجابی لہجے کو بدل کر روزے کو نارمل اور اختیاری " بنا دیا ہے ۔ اب ایک صحت مند بھی اگر چاہے تو روزہ نہ رکھ کر " قانون فدیہ " پر عمل کر کے حکم کی تعمیل بجا لا سکتا ہے

ہمارے نزدیک یہ استنباط گمراہ کن اور بلاوجہ آیات کی نزولی ترتیب کو پامال کر کے راہ ہدیٰ سے بھٹک جانے کے مترادف ہے ۔ روزہ ہر شخص پر فرض ہے ۔ اس سے وہی مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جنہیں قرآن پاک نے خود ہی مستثنیٰ کیا ہوا ہے یعنی مسافر اور مریض ۔ لیکن یہ لوگ وقتی طور پر روزہ نہ رکھنے کی سہولت سے فائدہ اٹھانے کے باوصف

کسی بھی دوسرے موزوں وقت پر قضاء کرنے کے پابند ہوں گے۔ یہ "قانون فدیہ" سے بہ صورت فائدہ اٹھانے کے مجاز نہیں ہوں گے۔ قانون فدیہ ان ہی لوگوں کے لئے ہے جن پر روزہ "مشاق" ہو اور وقت گذرنے کے بعد بھی روزہ رکھنے سے معذور ہوں۔ اور اس رخصت کے باوجود انہیں توجہ دلائی گئی ہے۔ کہ ان کے لئے بھی افضل اور بہتر یہی ہے کہ روزے رکھ لیا کریں۔ وان تصوموا خیر لکم (بقرہ ۱۸۵)

"یطیقون" اور "فلیصمہ" میں جو نزولی ترتیب ہے اس کو بدلنے کا نہ تو قرینہ ہے اور نہ ہی جواز۔ لہذا یہاں کسی طرح کے نسخ معکوس کی آفرینش کے لئے کوئی سی بھی وجہ جواز نہیں پیدا کی جا سکتی۔

یطیقون کے معنی

وحی الٰہی نے روزہ رکھنے سے مستثنیٰ افراد کے لئے "یطیقون" کا لفظ استعمال کیا ہے جو غور طلب اور قابل توجہ ہے۔ گرامر کی رو سے اس کا تعلق "اطاق یطیق" کی تعلیل سے ہے اور اس باب کی خاصیت یہ ہے کہ اس کی ابتداء کا الف یا ہمزہ جب کسی فعل یا اسم پر واقع ہوتا ہے تو اس میں "سلب" کا مفہوم پیدا کر دیتا ہے مثلاً اَعْدَمَ یُعْدِمُ (زندگی سلب کرلی) عَدَمَ کے معنی تو صرف "نابود" ہونے کے ہیں۔ لیکن اس کے آگے جب الف کا اضافہ ہوگا تو اس میں زندگی سلب کرنے کا مفہوم پیدا ہو جائیگا جیسے "اَعْدَمَ" (نابود کر دیا)

اس قاعدے کو ملحوظ رکھ کر آیہ کریمہ کے لفظ یطیقونہ پر غور فرمایئے کہ اس کے آگے بھی ہمزہ سلب واقع ہوا ہے اس کی علامت یہ بھی ہے کہ اس کے مضارع کی یاء پر ضمہ واقع ہو جاتا ہے جو الف کا بدل شمار ہوتا ہے۔ مثلاً یطیقونہ کی یاء پر ضمہ ہے جو الف سلب کی نشاندہی کر رہا ہے۔ اس تعلیل کے بعد یطیقونہ کے معنی ابھر کر واضح ہو جاتے ہیں کہ

"جن سے روزہ رکھنے کی طاقت سلب ہو گئی ہے وہی قانون فدیہ سے استفادہ کر سکتے ہیں" جیسے دائم المریض، شیخ فانی، بچہ اور قطب شمالی کے باشندے جہاں تین تین ماہ کا ایک دن اور اتنے ہی عرصہ کی ایک رات ہوتی ہے۔ وہاں ہر شخص طاقت سلب ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنے کا فریضہ سرانجام دینے سے قاصر ہے۔

(۹) ان ہی شذرات کی روشنی میں یہ بات ماننے کے لئے ہم آمادہ نہیں ہو سکتے کہ فلیصمہ کو یطیقونہ کے اصول اور تقاضے منسوخ کر سکتے ہیں؟ والسلام

جنگِ دفاع

مضمون نمبر ۱۵

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین۔

(دوڑ دیکھو) لوگ تم سے لڑائی لڑ رہے ہیں چاہئے کہ اللہ کی راہ میں تم بھی ان سے لڑو (پیٹھ نہ دکھلاؤ) البتہ کسی طرح کی زیادتی نہیں کرنی چاہئے۔ اللہ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو زیادتی کرنے والے ہیں (بقرہ ۱۹۰)

دلیل ناسخ ۱

البرہان کے مصنف نے لکھا ہے کہ اس آیت کو منسوخ کرنے والے اسی سے متصل اگلی آیت کا سہارا لیتے ہیں واقتلوھم حیث ثقفتموھم۔ یعنی (اہل مکہ نے تمہارے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا ہے تو تمہاری طرف سے بھی اعلانِ جنگ ہے۔ اب) جہاں پاؤ انہیں قتل کر دو"۔ (بقرہ ۱۹۱ بحوالہ" البرہان فی علوم القرآن" علامہ زرکشی طبع مصر ۹۲/۲)

وجۂ تنسیخ

البرہان کی طرح امام رازی بھی کہتے ہیں کہ اس آیت کو منسوخ کہنے والوں کا کہنا ہے کہ آیہ زیر بحث میں" وقاتلوا" کا لفظ لڑنے والے کافروں سے قتال کو واجب ٹھہراتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی" ولا تعتدوا" فرما کر پُرامن اور نہ لڑنے والوں سے روک دیا ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ پُرامن کفار کو نہ چھیڑنا چاہئے۔ لیکن اس سے بعد والی آیت" پُرامن" اور" غیر پرامن" کی شرط کو اڑا کر عام حکم دیتی ہے کہ انہیں جہاں پاؤ قتل کر دو۔ یعنی اس طرح" زیادتی نہ کرنے والے" حکم کی نفی کرتے ہوئے" قاتلوا" اور "واقتلوا" کے مفہوم کو اولیت کا درجہ دے کر قابلِ عمل بنا دیا گیا ہے اور اس ایک بدیہی تضاد کے باعث پہلی آیت منسوخ قرار دے دی گئی ہے؛

قولِ فیصل

امام رازی فرماتے ہیں کہ

" مان لیا کہ آیت (۱۹۰) ظاہر کرتی ہے کہ پُرامن کفار سے تعرض نہ کیا جائے (لکن ھذا الحکم ما صار منسوخا) لیکن اس کے باوجود یہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔ (جیسا کہ ابھی ابھی واضح ہو گا۔ ط)

رہا یہ سوال کہ اس آیت میں پرامن کفار سے جنگ کرنے کی قطعی ممانعت ہے تو بھی دیکھنا ہو گا کہ اس کی وضاحت کا لب و لہجہ کیسا ہے؟۔ ہاں" ولا تعتدوا" کو اظہار مدعا کے لئے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اس سے بھی ایسا مفہوم مستنبط نہیں ہو سکتا جو نسخ کا فائدہ ضرور ہی دے سکتا ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نسخ کے لئے جو وجوہات تم ڈھونڈ کر نکال لائے ہو وہ خود بھی درست نہ ہوں، خاص کر ذیل کی متضاد دیگر وجوہات مل کر تمہاری تلاش کردہ وجوہات کی نفی بھی کرتی ہیں۔ مثلاً

۱ــــ ولا تبدؤا فی الحرم بقتال۔ تم حرم کی حدود میں جنگ کی ابتداء نہ کرو، کہ یہ زیادتی ہے۔

۲ــــ ومنها ان یکون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهیتم عن قتاله من الذین بینکم و بینهم عهد اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہی لوگوں سے جنگ بندی کا حکم دیا گیا ہو جن سے صلح

کا معاہدہ ہوچکا ہے کیونکہ ان سے لڑنا بھی زیادتی ہے

۳۔ اوبالحیلۃ ۔ اسی طرح کوئی ناجائز حیلہ بہانہ کرکے جنگ کے لئے وجہ جواز بنا کر پرامن کو قتل کرنا بھی جائز نہیں کہ یہ بھی زیادتی ہے ۔

۴۔ اوبالمفاجاۃ من غیر تقدم دعوۃ ۔ اسی طرح پیشگی وارننگ دئے بغیر اچانک حملہ کردینا بھی ممنوع ہے کہ یہ بھی زیادتی ہے

۵۔ اوبقتل النساء ۔ میدان وغا میں دشمنوں کی عورتوں کو ذبح کرنا بھی زیادتی ہے ۔

۶۔ والصبیان ۔ اور اسی طرح نابالغ بچوں کو تہ تیغ کرنا بھی ناجائز ہے کہ یہ بھی زیادتی ہے ۔

۷۔ والشیخ الفان ۔ سن رسیدہ لوگوں کو مار ڈالنا بھی ممنوع ہے کہ یہ بھی زیادتی ہے ۔

وعلی جمیع ھذہ التقدیرات لاتکون الآیۃ منسوخۃ ۔

اور یہ تمام وہ احتمالات ہیں جو نسخ کی بالجملہ وجوہات کی نفی کردینے کے لئے کافی ہیں اور ان کی رو سے یہاں نسخ کا کوئی سا امکان بھی باقی نہیں رہ جاتا ۔ (تفسیر رازی ۵/۱۴۰ تا ۱۴۱)

ـــــ ضمناً یہ بات بھی واضح کردیجائے کہ اقتلوھم ۔ یا ۔ ثقفتموھم کا مفہوم رازی کے بیان کردہ احتمالات کی روشنی میں ہمہ نوع قتل عام کی اجازت نہیں دیتا کہ قاعدہ یہ ہے کہ " عام کے جمیع افراد یا بعض افراد کو خاص کرنا " کلام عرب میں شائع وذائع تھا ۔ اسے عرف عام میں تخصیص کہا جاتا ہے اور تخصیص سے نسخ کا کام نہ تو قواعد نسخ کی رو سے لیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے ضابطے کی روشنی میں ! تعمیم کے بعد تخصیص ادبیات عرب کا مسلمہ اصول ہے بلکہ تخصیص کے ذریعہ تعمیم کا فارمولا بھی قابل تسلیم ہے ۔ لیکن تخصیص کو نسخ کے مفہوم میں استعمال کرنا بالکل ہی ثابت نہیں ہے ۔ اس وضاحت کے بعد اب آپ مزعومہ منسوخ اور ناسخ آیت کا باربط ترجمہ ملاحظہ فرمائیے ۔ ارشاد ہے کہ

جو لوگ تم سے لڑائی لڑ رہے ہیں چاہئے کہ اللہ کی راہ میں تم بھی ان سے لڑو (پیٹھ نہ دکھلاؤ)
البتہ کسی طرح کی زیادتی نہ کرنی چاہئے ۔ اللہ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو زیادتی کرنے والے ہیں ۔
(اہل مکہ نے تمہارے خلاف اعلان جنگ کردیا ہے تو تمہاری طرف سے بھی اب اعلان جنگ ہے)
جہاں کہیں پاؤ انہیں قتل کرو اور جہاں سے انہوں نے تمہیں نکالا تم بھی انہیں لڑ کر باہر نکال دو

(ترجمان القرآن ۔ آزاد)

دلیل ناسخ ۲

ربیع بن انس اور عبدالرحمان بن زید نے کہا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو سورۂ برأت کی حسب ذیل آیت نے منسوخ کردیا ہے ۔ فاقتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلونکم کافۃ ۔

مشرکین نے جس طرح تم سب مسلمانوں سے جنگ لڑی تم بھی ان سب (کافروں) سے (بلا امتیاز وتفریق) جنگ لڑو !!

وجہ تنسیخ کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث نے پُرامن مشرک کو مستثنےٰ کر کے الجھن کو جنم دیا تھا کہ اس طرح رازی کے احتمالات بھی ابھر کر سامنے آگئے ۔ حالانکہ حقیقت یہی ہے کہ سورۂ برأت نے ہمہ تخصیص اور امتیاز کو ختم کر کے تمام کفار کو تہ تیغ کرنے کا واضح حکم دے کر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کر دیا ہے۔ (خلاصہ از تفسیر ابن جریر ۲/۱۹۰)

نفی کس بات کی؟

سورۂ برات کی جس آیت کا سہارا لے کر نسخ کا مضمون باندھا جا رہا ہے ادنیٰ تامل سے کام لیا جائے تو خود اسی ہی سے زیر بحث آیت کے مضمون کی تائید ہو جاتی ہے

جب لڑائی میں پہل مشرک کریں تو تم بھی اللہ کی راہ میں کفن بر دوش نکل کھڑے ہو جاؤ لیکن تلوار اتنی حد تک چلنی چاہیے جتنی حد تک انہوں نے چلائی ۔ اس سے زیادہ کسی قسم کا تجاوز روا نہیں ہو گا۔ (خلاصہ از بقرہ ۱۹۰)

اور آیۂ برات میں واضح کیا گیا ہے کہ

جس طرح کفار نے تم سب کو بلا استثنا زچ کر کے نکالا یا قتل کر ڈالا تم بھی اسی طرح انہیں بدون تخصیص ہی نکالو اور تہ تیغ کرتے چلے جاؤ اور تمہارا ایسا کرنا نظر بحالات موجودہ "ردِ عمل" کا آئینہ دار ہو سکتا ہے۔ (خرابی کا مستقل علاج نہیں ط)

یہاں "المشرکین" میں الف ولام عہد کا ہے جس سے "سب کے سب" وہی کافر ہی مراد ہیں جو ظلم میں شریک تھے۔ اس طرح یہ دونوں مضمون ایک دوسرے کی توثیق پر مشتمل ہیں ان سے تردید یا نفی کا اظہار نہیں ہو سکتا۔

ایک اور زاویہ سے

نسخ کیلئے ضروری ہے کہ دونوں آیتوں کا موضوع ایک ہو اور یکساں موضوع سے وابستہ ہونے کے باوصف "مفہوم مخالف" کی حامل بھی ہوں۔ لیکن یہاں مروجہ طرز استدلال سے ہٹ کر اگر دیکھا جائے تو دونوں آیتوں کا موضوع بھی جدا جدا ہے۔

ایک میں ہے کہ لڑنے والے ہی سے جنگ لڑو پرامن کو مت چھیڑو ۔ اور

دوسری میں ہے کہ ۔ اگر سب کے سب ہی لڑنے والے ہوں یعنے ہمہ جہتی جنگ ہو تو وہاں تم پر ایسی پابندی عائد نہیں ہو سکتی کہ حرب ایمی (بلوے کی لڑائی) میں "امتیاز" کی آنکھیں بھی نابینا ہو جاتی ہیں ہیں!!

امید ہے کہ اس زاویے سے بھی نسخ کا امکان باقی نہیں رہ سکتا۔ وھو المقصود

طبری بنام ربیع و زید

شیخ المفسرین ابن جریر طبری نے ابن زید اور ربیع کے اقوال نقل کر دینے کے بعد لکھا ہے کہ دعوی المدعی نسخ آیۃ یحتمل ان تکون غیر منسوخۃ لغیر دلالۃ علی صحۃ دعواہ "تحکم" والتحکم لا یعجز عنہ احد ہ

یعنے ۔۔۔ ایک ایسی آیت جس کے غیر منسوخ (اور محکم) ہونے کا احتمال موجود ہے اسے منسوخ ٹھیرانے کا ادعا ایک گونہ "تحکم" ہے اور تحکم ایک ایسے جبری فیصلہ کا نام ہے جو مخالف پر نہ تو اثر انداز

ہو سکتا ہے اور نہ ہی اسے عاجز گردان سکتا ہے۔ (تفسیر طبری ۲/۱۹۰/۱۷ تا ۱۹)

مسجد الحرام کی حدود میں جنگ

منسوخ ۱۶

ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ ۵
تم ان سے مسجد الحرام کی حدود میں اس وقت تک قتال نہ کرو جب تک کہ اس کی ابتدا ان کی جانب سے نہ ہو۔ (بقرہ ۱۹۱)

دلیل ناسخ

امام رازی نے مقاتل کی معرفت ایک ایسے نسخ کا سراغ لگایا ہے جو ۳ پہلو حیثیت رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ
زیر بحث آیت نے منسوخ ۱۵ کی آیت کو منسوخ کر دیا تھا وہاں اس کی حیثیت ناسخ کی تھی، لیکن اس مقام پر اسے خود بھی ایک اور آیت کے ذریعہ نسخ کا شکار ہونا پڑا اور یہاں اس کی حیثیت منسوخ کی ہو گئی ہے
مقاتل نے بعد میں بتایا کہ اسے منسوخ کرنے کا فریضہ اسی سے متصل اگلی آیت "وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ" نے سر انجام دیا ہے اور وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ زیر بحث آیت میں مسجد الحرام کی حدود میں لڑائی لڑنا ممنوع ہے اور ناسخ آیت (۱۹۳) کا مقتضا یہ ہے کہ فتنے کا سدباب اس کے بغیر ناممکن ہے۔ جب تک کہ انہیں مسجد الحرام کی حدود ہی کے اندر یا باہر قتل نہ کر دیا جائے۔

قول فیصل

پہلی آیت کا موضوع یہ ہے کہ "حدود حرم میں لڑائی کی ابتدا مسلمان نہ کریں"۔ اور دوسری سے ترشح ہوتا ہے کہ اگر مشرکین اپنے ناپاک ارادوں اور عزائم کی تکمیل حرم ہی میں کرنا چاہیں یعنی ان کی تباہ کاریوں اور پیش قدمیوں کا مرکز حدود حرم ہی کے اندر ہو اور حرم ہی کو انہوں نے آماجگاہ بنایا ہو تو اس حالت میں مسلمانوں کو بھی اجازت ہے کہ ایسے فتنے کی سرکوبی کی حد تک حدود حرم ہی میں جوابی کاروائی کریں کہ اس کا وبال ان پر نہیں کفار پر ہی ہوگا۔

"ہاں پھر اگر ایسا ہو کہ یہ لوگ لڑائی سے باز آجائیں (تو تمہیں بھی ہاتھ روک لینا چاہیے کیونکہ) لڑائی نہیں لڑنی مگر ان ہی لوگوں کے مقابلے میں جو ظلم کرنے والے ہیں"

اس تشریح کی رو سے دونوں آیات میں پہلے تضاد اور بعد میں نسخ کی کلی طور پر نفی ہو جاتی ہے۔ خاص کر وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ۔ (بقرہ ۱۹۳) "معطوف" ہے وقاتلوا فی سبیل اللہ (۱۹۰) پر اور قاعدہ یہ ہے کہ جو مضمون "معطوف علیہ" کا ہوگا وہی "معطوف" کا رہے گا۔ ادھر معطوف علیہ (۱۹۰) میں جنگ کی شرط واضح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "لڑنے والے ہی سے لڑا جائے"۔

بس جب یہ ایک حقیقت ہے تو معطوف کے معنے یہ بھی لئے جائیں گے کہ ۔ انہی سے حدودِ حرم میں لڑائی جاری رکھی جائے جنہوں نے خود ہی حدودِ حرم کے اندر اس فتنہ کا آغاز کیا ہو۔

حنفی مذہب فقہائے احناف نے (۱۹۱ سے) استدلال کرتے ہوئے ایک اور ہی زاویہ سے نسخ کے معاملہ کو کھٹائی میں ڈالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

اگر پناہ لینے کی غرض سے کوئی مشرک حدودِ حرم میں داخل ہوا اور پُرامن رہا تو اس آیت کی رُو سے حالتِ جنگ ہی کیوں نہ ہو اس سے تعرض کرنا، قتل کی ابتداء اور قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

(تفسیر آیات الاحکام شیخ محمد علی سائس طبع مصر ۱/ ۹۲،۹۳)

گویا کہ احناف کے نزدیک یہ آیت عمل اور استنباط کے لائق ہے تنسیخ اور استرداد کا وار اس پر نہیں چل سکتا۔ وہو المقصود

مجاہد اس کی تشریح میں امام مجاہد نے فرمایا ہے کہ

"اے محمدؐ! آپ کبھی بھی ان سے حدودِ حرم میں قتال مت کیجئے۔ ہاں اگر کسی نے حدودِ حرم ہی میں آپ پر زیادتی کی اور قتال کیا تو آپ بھی اسی طرح ہی اس سے قتال کر سکتے ہیں فمن عدا علیک فقاتلک فقاتله کما یقاتلک۔ (تفسیر طبری بحوالہ طبع حلبی ۲/ ۱۹۲)

یہ تفسیر بھی نسخ کا ازالہ کرتی ہے اور آیۂ زیر بحث کے محکم ہونے کی شہادت دیتی ہے۔

رازی مقاتل جس نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کیا ہے اس کے جواب میں امام رازی فرماتے ہیں کہ

واما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطاء ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت انه قول ضعيف ولانه يبعد عن الحكيم ان يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى۔

مقاتل کا آیہ (۱۹۱) کو منسوخ کہنا غلط ہے اسے ہم تخصیص کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح آیہ زیر بحث جسے اپنے مابعد کے لئے ناسخ قرار دے کر کہا جاتا ہے کہ بعد میں خود اسے بھی وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة سے منسوخ ٹھہرایا گیا ہے غلط اور مقاتل کی ذہنی اپج کا آئینہ دار ہے، اور یہ وہ لغزش ہے جسے سوءِ فہم کا شاہکار کہا جا سکتا ہے

کیونکہ حرم میں تو صرف قتال کی ابتداء کرنے سے روک دیا گیا ہے نہ کہ جوابی عمل سے۔ اور حرم میں قتل کی ابتداء نہ کرنے کا حکم سبھی جانتے ہیں کہ اب بھی محکم اور باقی ہے، منسوخ و معدوم نہیں ہوا اس سے تو مقاتل کے استدلال کے لچر ہونے کی واضح دلیل سامنے آجاتی ہے۔

نتیجہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جیسے علم و حکمت کے مالک کی شان سے یہ بعید ہے کہ ایک ہی سلسلۂ کلام میں پے درپے ایسی آیات کو جمع فرما دیں جن میں سے ہر آیت دوسری کے لئے ناسخ بنتی چلی جائے۔

(الفخر ۵/ ۱۳۲)

نفسیاتِ حکم

فقہ حنفی کے بڑے مفسر اور امام ابوبکر جصاص فلسفہ احکام اور "نفسیاتِ حکم" کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ۔ غیر جائز وجود الناسخ والمنسوخ فی خطاب واحد لان النسخ لا یصح الا بعد استقرار الحکم والتمکین من الفعل الا تری انہ لا یجوز ان تقول فی خطاب واحد۔ قد ابحت لکم ذا الشراب من التمر وقد حظرتہ علیکم۔ لان ذالک عبث واللہ تعالیٰ منزہ عن فعل العبث۔

یعنی ـــ ایک ہی سلسلۂ کلام میں ناسخ ومنسوخ کا وجود تسلیم کرنا جائز نہیں ہے "نفسیاتِ حکم" کی روسے نسخ کا واقع ہونا اس وقت ہی صحیح ہوسکتا ہے جب پہلا حکم مستقر ہوچکا ہو اور اس پر عمل بھی کیا جاچکا ہو۔ کیا تم ایک ہی سانس میں کہہ سکتے ہو کہ

"میں نے درندوں کا گوشت تم پر حلال کر دیا اور حرام بنا دیا؟"

تم یقیناً نہیں کہو گے کیونکہ ایسا کہنا بے ہودہ اور لغویات ہوگی اور خدا وکلام خدا بے ہودگی، لغویت اور بیہودہ سرائی سے پاک ومنزہ ہے۔ جل شانہ

(احکام القرآن طبع استنبول ۱۳۳۵ھ جلد ۱/۳۸۲/ ۹ تا ۱۲)

امید ہے کہ رازی اور جصاص نے فلسفہ احکام کو جس لطیف پیرائے میں واضح کر کے مقاتل وغیرہ کی خبر لی ہے۔ اسکی روشنی میں زیر بحث آیات الٰہی کی پوزیشن اور حیثیت واضح ہوچکی ہوگی۔ ولا اقسم بھذا القرآن وھو الھدیٰ والفرقان لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ وھو نور یستنیر بہ القلوب الاذھان

جنگ میں حصہ نہ لینے والوں کا انجام

منسوخ ۱۷

فان انتھوا فان اللہ غفور رحیم

لیکن اگر ایسا ہوا کہ وہ لڑائی سے باز آگئے۔ تو بلاشبہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے بخش دینے والا ہے (بقرہ ۱۹۲)

دلیل ناسخ

فاقتلوا المشرکین

مشرکین کو ذبح کر ڈالو

وجہ تنسیخ کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے تھے کہ فان انتھوا "لفظی اعتبار" سے اگرچہ "خبر" ہے لیکن معنوی لحاظ سے "امر" ہے یعنی ھا کے زبر کے بجائے اس پر پیش پڑھ لینا چاہئے تاکہ یہ لفظ "صورتہ" اعتبار سے انتھوا بن جائے اور معنی اس طرح موزوں ہو جائیں کہ "اے مسلمانو تم جنگ کرنے

رک جاؤ" — اس کے بعد ہوگا یہ کہ — یہ مفہوم جہاد کی مشروعیت کی بآسانی نفی کرسکے گا۔ اور نفی کرنے کی صورت میں فـ قتلوا المشرکین کے واضح اور قطعی حکم کے ذریعہ اسے منسوخ کیا جاسکے گا۔

قول فیصل

حضرت ابن عباس کی طرف جو بات منسوب کی گئی ہے اس کی صحت اگر کسی شک و شبہ سے بالا ہے تو کہنا پڑے گا کہ حضرت موصوف کو اس باب میں صحیح طور پر استعمال نہیں کیا گیا۔ اس سے نہ صرف ان کے علمی مقام کو دھچکا رسید ہو سکتا ہے آپ کی عربی دانی پر بھی حرف آتا ہے کیونکہ "انتھوا" کی صورت میں اس کے مخاطب مسلمان ہی بن جاتے ہیں، حالانکہ وحی الٰہی کا منشاء "کفار" کو متعین کرنے ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔ یہ علاوہ اسکے کہ ایک صاف اور واضح آیت کو الٹا سیدھا کرکے اس کے خبریہ لب ولہجہ کو انشائیہ میں تبدیل کرکے پھر اپنے ہی جی سے منسوخ کر ڈالنے کا اہتمام کوئی قانونی سند اور جواز نہیں رکھتا۔

اگر روایات کی نشاندہی صحیح ہے کہ اِنْتَھَوْا (Entahow) کو آپ اِنْتَھُوْا (Entahoo) ہی پڑھتے تھے تو بھی اسے "فَاِنَّ" کا حرف تسلیم کرنے سے مانع ہو سکتا ہے کہ "اِنْ" جملے کو شرطیہ بنا کر ایک جزائیہ جملے کو بطور جواب کے متقاضی ہو جاتی ہے جو فان اللہ غفور رحیم کی صورت میں بطور جزا سامنے ہی مذکور ہے۔

ذیل میں اس کو واضح کرنے کے لئے زیر بحث آیت کی شرط و جزا کی صورت میں تقسیم یوں ہوگی۔

۱۔ اگر وہ قتال سے رک گئے — شرطیہ

۲۔ تو اس صورت میں اللہ سبحانہٗ رحمت سے بخش دینے والا ہے — جزائیہ

اور "قاعدہ" یہ ہے کہ جب پہلا فقرہ شرطیہ نہ رہے تو دوسرا بھی جزائیہ نہیں رہ سکتا۔ اس بنا پر آیہ زیر بحث کے متصل جزائیہ فقرے کا مفہوم جس میں "اللہ کی رحمت اور بخشش کا ذکر ہے" ناسخین قرآن کے نقطۂ نظر سے ایک ایسے مفہوم میں تبدیل ہو جائے گا جس میں مسلمانوں کا اساسی عقیدہ تک مجروح ہو جاتا ہے۔ یعنے کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اب نہ تو غفور ہیں اور نہ ہی رحیم یعنے غفاریت منسوخ اور رحیمی معطل —! العیاذ باللہ !!

یہ علاوہ اس کے کہ ابن عباس کی تشریح کی رو سے قواعد عرب کی مزید خلاف ورزی بھی ہو جاتی ہے اور سنت اللہ کی نفی مستزاد !۔ سنت اللہ یہ ہے کہ — جس حکم کو منسوخ کرنا ہوتا ہے (بشرط امکان ! ط) اسے تاکیدی حروف اور اسماء الحسنیٰ میں سے کسی ایک اسم کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا، جیسے کہ یہاں شرط کی جزا میں دونوں کی خلاف ورزی موجود ہے

اور ۱۔ قواعد عرب کی خلاف ورزی یہ ہے کہ جزاء کی ابتداء میں "فَاِنَّ" کا حرف تاکید وتحقیق موجود ہے۔

اور ۲۔ اور سنۃ اللہ کی نفی اس طرح کی ہے کہ جزاء کے طور پر اسماء الحسنیٰ کے دو مبارک وصف "غفور" اور "رحیم" واقع ہیں !!

اختلاف قرأت

کچھ لوگ اختلاف قرأت کا بہانہ بنا کر بھی زیر بحث آیت کو منسوخ کرتے ہیں حالانکہ صرف اسی بہانے سے قرأت کے اختلاف کا شوشہ چھوڑنا کہ کسی طرح یہ آیت

نسخ کی زد میں آجائے بہت سی خرابیوں کو جنم دینے کا موجب بن جاتی ہے۔ قواعد عرب کی خلاف ورزی سنت اللہ کی مخالفت اور وحی الٰہی کے منتخب کردہ الفاظ کو چھوڑ کر متبادل تلاوت پیش کرنے کی بدترین اخلاقی خرابی ظہور میں آجاتی ہے۔

وحی الٰہی کے الفاظ میں اعجاز، بلاغت، گہرائی اور گیرائی کی جن خوبیوں کو سمو دیا گیا ہے انسانی تلاوت ان خوبیوں کو جمع نہیں کر سکتی۔ خاص کر تلاوت کا ایسا اختلاف جو مفہوم اور معانی ہی کو مختلف بنا دے۔ بدترین اختلاف قرأت ہی کہلا سکتا ہے۔ مانا کہ اِنتَهَوْا۔ اور اِنتُهُوْا "صوری اعتبار" سے ایک ہی جیسے ہیں مگر معنوی لحاظ سے ان میں وہی فرق ہے جو ماضی اور مستقبل میں شرطاً اور لا شرط میں ہونا چاہیئے۔

مروجہ تلاوت کی رو سے انتھوا کے مصداق اہل شرک اور کفار ہیں۔ لیکن عباسی تلاوت کے لحاظ سے اس کے مخاطب خود مسلمان ہی بن جائیں گے۔ کیا مشرک اور مسلم کے مابین کوئی فاصلہ نہیں ہے؟

امید ہے کہ ہماری یہ فنی اور سائنسی گذارشات مبنی برحق سمجھی جائیں گی اور کسی کجروی کی آئینہ دار نہیں متصور ہوں گی

امام رازی

عباسی تفسیر کے مطابق آیہ زیر بحث کا جو مفہوم سامنے آچکا ہے امام رازی کے نزدیک بحث کی خاطر اسے تسلیم کر لینے کے باوصف نسخ کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ

ابن عباس کی حجت کو اگر تسلیم کر ہی لیا جائے تو بھی قتال سے مقصود دراصل کفار کو لڑائی سے روک دینا ہی ہے۔ فکان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة

یعنے ـــــ اہل شرک لڑائی ترک کر دیں۔ (تفسیر الفخر ۵/۱۴۴)

امام رازی کی بر سبیل تذکرہ عباسی تاویل کی نوک و پلک کی درستی کا مدار اس پر ہے کہ پہلے جملے کو شرطیہ تسلیم نہ کیا جائے ـــــ بغیر "اگر" کے بات یوں بنا دی جائے کہ کفار لڑائی ترک کر دیں۔ اللہ غفور رحیم ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ امام رازی، ابن عباس کا بھرم رکھنے کے باوصف اِنتُهُوْا (بمعنے امر) کے مخاطب کفار ہی کو تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ وجہ تنسیخ کی رُو سے ابن عباس اس کے مخاطب اہل اسلام ہی کو گردان چکے ہیں اور ان کے اصول کے مطابق نسخ کا فارمولا بھی جبھی صحیح ہو سکتا ہے۔

لیکن نے "اِنتُهُوْا (امر) کی صورت میں بھی کفار سے شرارتیں ختم کرنے اور جنگ نہ کرنے کی توقع رکھنا عجب سا معلوم ہوتا ہے۔ جو کفار کہ سرے سے خدا اور رسول کو مانتے ہی نہیں تھے وہ قرآن پاک کی اپیل کے آگے سر تسلیم خم کر دیں معجزہ ہی ہو سکتا ہے۔ حقیقت نہیں بن سکتا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس کے نام کو اچھالنے والوں نے ہر پہلو سے نسخ کا جائزہ نہیں لے رکھا تھا۔ جبھی تو ٹامک ٹوئیاں ماری جا رہی ہیں (والعلم عند اللہ)

مکۃ المکرمہ ۱۶ ۴۲

قربانی سے پہلے سر منڈانے کا حکم

منسوخ ۱۸

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ

اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے سر نہ منڈاؤ (بقرہ - ۱۹۶)

دلیل ناسخ

فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک۔

یعنے — اور اگر کوئی تم میں بیمار ہو یا اس کے سر میں کسی طرح کی تکلیف ہو تو اگر وہ سر منڈا لے تو اس کے بدلے روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے (بقرہ ۱۹۶)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ نے مختصر طور پر اور ہبۃ اللہ نے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ حج کرنے والا حج کی قربانی سے پہلے سر نہ منڈائے لیکن آیت کا دوسرا حصہ اس مفہوم کی نفی کرتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ

ایک بار حج کے دنوں میں کعب بن عجرہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج پر گئے اور اس کا سر جوؤں سے کھلانے لگا اور کثرت کی وجہ سے اس کے چہرے پر گرنے لگیں۔ لیکن حالتِ احرام میں ہونے کے باعث نہ تو انہیں ہٹا سکتا تھا اور نہ ہی مارنے کی کوئی صورت نکل سکتی تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اسے اتنا پریشان حال پایا تو اسے حکم دے دیا کہ — تم سر منڈوا لو۔

چنانچہ — اس نے ایسا ہی کیا۔ اس کے بعد ہوا یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عطا کردہ اجازت کی توثیق کے لئے آیۂ زیر بحث کا اگلا وہ حصہ جسے ناسخ بنایا گیا نازل ہوا یعنے فمن کان منکم مریضًا۔ جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو اسے روزے، صدقہ اور قربانی ادا کرنے کی شرط پر سر منڈوانے کی اجازت ہے۔ اس طرح گویا آیۂ زیر بحث کے پہلے حصہ کو پہلے حدیث نبوی اور بعد میں اسی ہی آیت کے لاحقے نے منسوخ کر دیا۔

(الناسخ والمنسوخ ص۱۹/۱۳ تا ۱۷ وص۲۰)

قول فیصل

ہبۃ اللہ اور ابو عبداللہ نے جس زاویۂ نظر سے آیۂ زیر بحث کے پہلے حصہ کو منسوخ کرنے کا جواز ڈھونڈ نکالا ہے وہ باطل ہے اور اس کے لئے "قواعد علمیہ" کی طرف رجوع نہ کر کے زیادتی سے کام لیا گیا ہے۔ ایک ہی آیت کے "سابقے" کو منسوخ اور اسی کے "لاحقے" کو ناسخ بنا دینا کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ یہاں استثناء ہے جس میں نہ تو ناسخ بننے کی صلاحیت ہے اور نہ ہی کسی "حکم ثابت" کو رفع کرنے کی خاصیت پھر اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ — قانون نسخ کی رو سے منسوخ اپنے جملہ اجزاء سمیت ہی باطل قرار پا جاتا ہے۔ جس کی یہاں کوئی سی گنجائش بھی نہیں ہے۔

پھر یہ نہ بھولئے کہ کعب بن عجرہ (م ۵۱ھ) کے واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ جوؤں کی کثرت بھی ایک گونہ بیماری ہی تصور

کرلی گئی تھی۔ جس کے بارے میں قرآن پاک نے خود ہی وضاحت فرمادی تھی کہ مذکورہ پابندی مُحرم (Muhram) پر عاید نہیں ہوتی۔

اس وضاحت کے بعد ہمارے لئے بلاوجہ و بدوں کسی مضبوط علمی سہارے کے استثنا کو نسخ سے تعبیر کرنے کی کیا دلیل باقی رہ جاتی ہے؟

زائد پر غریب والدین، نادار اقرباء اور دیگر مستحقین کا حق

منسوخ ۱۹

ویسئلونک ماذا ینفقون؟ قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین والیتمٰی والمساکین وابن السبیل ٥

"اے پیغمبر! تم سے لوگ دریافت کرتے ہیں کہ خرچ کریں تو کیا کریں؟ ان سے کہدو جو کچھ تم اپنا زائد مال رکھتے ہو اس کے مستحق تمہارے ماں باپ ہیں، عزیز و اقارب ہیں، مسکین ہیں اور (مصیبت زدہ) مسافر ہیں۔ (بقرہ ۲۱۵)

زیر بحث آیت میں "من خیر" کا لفظ واقع ہے، جس کے معنی ثروت اور "وافر مال" کے ہیں۔ آیہ وصیت میں بھی یہی لفظ "ثروت" اور مالِ کثیر کے مفہوم میں گذر چکا ہے۔ اسے ذہن میں رکھئے!

دلیلِ ناسخ

انما الصدقات للفقرآء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفة قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضة من اللہ (توبہ ۶۰۔ بحوالہ ابن جریر طبری ۲/۲۴۳/۱۵ تا ۱۷)

وجہِ تنسیخ

امام المفسرین اسماعیل سدی کہتے تھے کہ آیہ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ والدین اور اقرباء کو بھی مال زکوٰۃ میں سے دیا جاسکتا ہے۔ لیکن آیہ زکوٰۃ نے آٹھ مصرف بتلا کر والدین اور اقرباء کی نفی کردی ہے۔ لہذا والدین کی مالی امداد کرنا ممنوع اور آیہ زیر بحث منسوخ ہے۔

قولِ فیصل

امام تفسیر سدی نے آیہ زیر بحث کو زکوٰۃ سے متعلق کرکے پھر اسے آیہ زکوٰۃ ہی سے منسوخ کرنے میں نہ تو کسی علمی ضابطے سے کام لیا ہے اور نہ ہی کسی اخلاقی اصول کو ملحوظ رکھا ہے "انفاق" کہیں بھی "زکوٰۃ" کے مفہوم میں مشتہر نہیں ہوا اور "غیر اشتہاری" مفہوم کسی بھی قوم کی اصلاح کا کام نہیں دے سکتا۔ قرآن پاک میں یہ لفظ متعدد مفاہیم کے کردار ہوا ہے۔ ابن فارس اور مرتضےٰ زبیدی نے اسے دولت کو کھلا رکھنے اور عام کردینے کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ملکہ ابن فارس (مقاییس ۵/۱۴۲) اور تاج العروس ہی کے مصنف (۱۹۱/۱۰)

نے پتے کی بات کہہ کر اس کے معانی کو اور بھی واضح کر دیا ہے کہ قرآن پاک نے اس کے مقابل "امساک" (روک رکھنے) کا لفظ استعمال کیا ہے !!

اس مفہوم کی روشنی میں "انفاق" دولت خرچ کرنے کے الگ قانون کی نشاندہی کرتا ہے جس کا زکوٰۃ سے کوئی سا تعلق بھی نہیں ہے اور وہ خود بھی "فرض" حیثیت سے اسی طرح قابل عمل ہے جیسے کہ زکوٰۃ ہو سکتی ہے۔ منسوخ نمبر ۱ ، ۲۲ ، ۱۰۹ ، اور ۱۱۰ میں ہم نے حقائق کی روشنی میں "قانون انفاق" کی تفاصیل عرض کر دی ہیں۔ ان کے مطالعے سے واضح ہو گا کہ سدی اور اس قبیل کے تمام حضرات اپنے مفاہیم اور نظریات کے لئے کوئی بھی سند نہیں رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ المفسرین ابن جریر طبری (بحث کی حد تک بھی) انفاق کی فرضیت پر اصرار نہیں کرتے اسے غیر واجب حیثیت پر رکھ کر ہی سدی کے جواب میں فرماتے ہیں کہ

ولا دلالة في الآية على ما قال السدي لانه ممكن ان يكون قوله قل ما انفقتم من خير ـ الآية ـ حثا من الله عز وجل على الانفاق على من كانت نفقته غير واجبة من الآباء والاقرباء

یعنے ــ آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے کے لئے سدی نے جو نکتہ اٹھایا ہے اس کے لئے کسی علمی دلیل اور شواہد کا سہارا نہیں لیا۔ کیونکہ ہم یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث میں فرض صدقات کی طرف اشارہ نہیں صرف نفلی صدقات کی ترغیب دی گئی ہے اور اسی ہی حیثیت سے والدین اور اقرباء پر خرچ کرنا کسی طرح کے نسخ کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ (ابن جریر ۲/۲۴۴/ ۲ تا ۸)

امام طبری دراصل واضح یہ کرنا چاہتے تھے کہ آیۂ زیر بحث کسی بھی حال میں نسخ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ انفاق سے اگر فرض انفاق مراد نہ بھی لیا جائے تو بھی ناسخین کی مراد پھر بھی بر نہیں آسکتی اور ہمارا موقف اپنی جگہ پر بدستور قائم ہے کہ یہاں نسخ واقع ہی نہیں ہوا۔

دلیل ناسخ نمبر ۲

آیۂ میراث (نساء: ۱۱)

وجہِ نسخ میں کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث فرض صدقات کی حیثیت رکھتی ہے اور اسی ہی حیثیت سے والدین اور اقرباء کو "من خیر" میں حصہ دار بناتی ہے۔ حالانکہ آیۂ میراث نے والدین اور اقرباء کے حصے مقرر کر کے دیگر ہر قسم کی مالی امداد کو ممنوع قرار دے دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا بدیہی تضاد ہے جسے آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ الا اس صورت میں کہ آیۂ زیر بحث کو منسوخ ہی تسلیم کر لیا جائے۔

"انفاق" اور "میراث" میں فرق

امام رازی لکھتے ہیں:

لانه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها ـ احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما

عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الوالد وولد الولد ومن تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة ۔

یعنی — جو لوگ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کو آیۂ میراث نے منسوخ کر دیا ہے ان کا ایسا کہنا بوجوہ مردود اور ضعیف ہے۔ ایک وجہ تو وہ ہے جسے امام ابو مسلم اصفہانی بیان فرماتے ہیں کہ

والدین جب غریب، کمانے سے عاجز اور ملکیت سے تا حال محروم ہوں یا "الاقربین" میں اپنا لڑکا (اور) لڑکے کا لڑکا (جو اپنے والد کی زندگی میں غیر منقسم جائیداد کے باعث ملکیت سے محروم ہیں) اگر ہوں تو ان پر خرچ کرنا بھی واجب ہے۔ یہ اقربین اگرچہ معنوی طور پر وارث ہی ہیں، تاہم ان کی امداد کرنا فرض حکم کی حیثیت رکھتا ہے اور ان ہی احتمالات کی موجودگی میں نسخ کے لئے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں کی جا سکتی۔

اب آیئے ہم آپ کو "انفاق" اور "ورثے" کا فرق بتلائیں۔

انفاق جسے آپ منسوخ کرنے پر تلے ہوئے ہیں اس کا تعلق انسان کی زندگی سے ہے اور زندگی ہی میں بار بار اس پر عمل ہوتا رہے گا۔ بخلاف "ورثے" کے کہ ایک تو اس کا تعلق موت کے بعد شروع ہوتا ہے اور پھر اس سے ایک بار ہی انسان مستفید ہو سکتا ہے۔ اس تشریح کے بعد جس امداد سے موت کے بعد فائدہ پہنچے اسے علمی، اخلاقی اور سائنسی بنیادوں پر "انفاق" سے نامزد ہی نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا ناسخین قرآن کا "زندگی" سے وابستہ ایک فرض عمل کو "موت" سے مربوط اور ایک دوسرے فرض عمل سے منسوخ کرنا اپنے اندر کوئی توانائی نہیں رکھتا (تفسیر الفخر ۶/۲۶)

اس کے بعد امام رازی تیسری وجہ کی صراحت میں لکھتے ہیں، کہ:

تیسرے زاویئے سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ والدین پر خرچ کرنا فرض کفایہ ہے اور یتیموں اور مسکینوں پر خرچ کرنا زکوٰۃ ہے۔ (۶/۲۶)

امام رازی دراصل مختلف احتمالات کے ذریعہ نسخ کا ازالہ چاہتے اور اسی ہی پس منظر میں "انفاق" کی دو دو حیثیتیں متعین کر کے والدین کے لئے "غیر واجب" امداد اور یتیموں وغیرہ کے لئے "واجب امداد" زکوٰۃ ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے ان کا یہ مقصد تو یقینًا پورا ہو سکتا ہے کہ آیۂ زیر بحث نسخ کی بھنور سے نکل آتی ہے۔ لیکن ایک ہی لفظ کی دو مختلف حیثیتوں کا بیک وقت تعین کرنا "قواعد صحیحہ" کے خلاف ہے۔

امام الاستاذ محمد عبدہ مرحوم لکھتے ہیں کہ

النفقة في الآية اعم وهؤلاء اليتامى والمساكين لا يجب على فرد معين من المكلفين

الانفاق علی یتیم او مسکین معین من حیث انہ یتیم او مسکین ولکنہم احق بالصدقۃ المفروضۃ والمندوبۃ بعد الاقربین فالآیۃ عامۃ فی النفقۃ و احق الناس بہا۔

جن لوگوں نے "اقربا" اور "والدین" کے لئے "انفاق" کو واجب ٹھیرایا ہے، انہوں نے غالبا اسی ہی واجب پر نظر رکھی ہے، جسے فقہ کی کتابوں میں بالاجماع واجب کہا گیا ہے؛ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ "انفاق" کا لفظ عام ہے۔ یہ جس طرح والدین اور اقربا کے لئے وجوب کی حد تک دولت کو کھلا رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح یتیم اور مسکین کے لئے بھی عام اور وجوب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ کسی ایک خاص شخص پر ہی واجب ہے کہ کسی ایک خاص یتیم اور مسکین کی (اس حیثیت سے کہ وہ یتیم اور مسکین ہے) امداد کرے اور بس!!

یہاں دیکھنا یہ ہوگا کہ فرض امداد ہو یا غیر فرض۔ اقربا کے بعد اس کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے؟ نظر استحقاق پر ہونی چاہئے۔ والدین زیادہ مستحق ہیں تو ان کی امداد کرنی چاہئے اور اگر یتیم اور مسکین زیادہ حقدار ہیں تو انہیں ہی فائدہ پہنچانا چاہئے۔

(اس لحاظ سے آیہ زیر بحث "انفاق" کی نفسیات کو اجاگر کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ اس کی رو سے زیادہ سے زیادہ حقدار کی ٹوہ لگانی ہوگی۔ آپ والدین کے لئے واجب کہیں اور دوسروں کے لئے غیر واجب یا اس کے برعکس۔ اس سے "انفاق" کی اصلیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ ایک اٹل حقیقت ہے۔ تفسیر المنار طبع سوم مصر جلد ۲/۳۰۹، ۱۰ تا ۲۳)

حضرت مفتی مرحوم دراصل یہ چاہتے تھے کہ "انفاق" کو کسی کے حق میں واجب اور کسی کے حق میں غیر واجب ٹھہرانا غیر ضروری ہے۔ آیہ زیر بحث اپنے عموم میں سب کو مساوی ہے۔ اس کی نظر میں آج اگر اقربا زیادہ مستحق ہیں تو یہ ان کے حق میں واجب انفاق کا حکم دے گی اور دوسرے کے حق میں اس سے کم اور کل کو اگر دوسرے زیادہ مستحق نکل پڑتے ہیں تو "انفاق" کا قانون پہلے انہیں ہی نوازے گا۔ اقربا اور والدین کو ان سے کم

دھوکا کیسے لگا؟

امام عبدہٗ فرماتے ہیں کہ

ومن اغرب ما قیل فیہا زعم بعضہم انہا منسوخۃ بآیۃ المواریث تانہا انشتبہت علیہم بآیۃ الوصیۃ للوالدین والاقربین علی ان دعوی النسخ ھنالک لم تثبت لم لہم فکیف بہا ھنا وقد ردھا بہم الجاہلین ۵

یہ عجیب وغریب قسم کا منسوخ ہے کہ لوگ آیہ میراث کو درمیان لا کر آیہ زیر بحث کو منسوخ کرنے کی راہ نکال رہے ہیں؟

معلوم ہوتا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں " فللوالدین والاقربین " کے الفاظ کو آیۂ وصیت میں واقع ہو بہو ان ہی جیسے الفاظ سے مشابہ پاکر ان لوگوں کو دھوکا لگ گیا کہ جس طرح وہاں آیۂ میراث نے والدین اور اقرباء کے حق میں " قانون وصیت " کو منسوخ کر دیا تھا۔ اسی طرح یہاں بھی آیۂ میراث ہی کے ذریعہ والدین اور اقرباء کے حق میں " قانون انفاق " کو منسوخ قرار دیا جا سکتا ہے حالانکہ جس طرح وہاں نسخ کا ادعاء مسترد کیا جا چکا تھا۔ اسی طرح یہاں بھی مسترد کئے جانے کے وجوہ بدرجہ اتم موجود ہیں۔ بلکہ جمہور علماء آیۂ زیر بحث کو منسوخ ہی نہیں کہتے۔ (" المنار " جلد ۲/۳۰۹ و ۳۱۰)

جہاد سے نفرت اور گریز کا وبال

منسوخ ۲۰

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ۔

" مسلمانو " تم پر (خدا کے رستے میں اور اپنے دفاع کے لئے) لڑنا فرض کیا گیا ہے، وہ تمہیں ناگوار تو ہوگا مگر عجب نہیں کہ ایک چیز تم کو بری لگے اور وہ تمہارے حق میں بھلی ہو۔ (بقرہ ۲۱۶)

دلیل ناسخ آیۂ زیر بحث میں " علیکم " کا لفظ جہاد کی فرضیت کا متقاضی ہے اور فرضیت بھی اس شان کی کہ۔ بدون استثناء ہر ہر فرد پر عائد ہونے والی۔ لیکن اللہ سبحانہ نے اتنے شدید حکم کو ناقابل برداشت جان کر اسے منسوخ ہی کر دیا۔

قول فیصل آیۂ زیر بحث کا موضوع بلا استثناء جہاد کی فرضیت واضح کرتا نہیں تھا۔ اس میں صرف یہ تبلایا گیا ہے کہ " نفس جہاد " فرض ہے تم اسے پسند کرو خواہ نہ کرو۔ پھر فرمایا کہ " اس فرضیت سے تمہارا گریز کوئی ایسا معیار نہیں بن سکتا کہ اس میں فی الحقیقت کوئی خوبی ہی نہ ہو؟ فرمایا جہاد سراپا خیر اور جہاد ہی میں امتوں کا عروج و ارتقاء کا راز پوشیدہ ہے

یہ مضمون نہایت ہی روشن اور نفسیات جہاد کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں نسخ کا سراغ لگانا بےتکی کی دلیل ہے۔ اس میں ایسے عموم کا شائبہ تک بھی نہیں ہے جو کسی طرح کے استثناء کا متحمل ہی نہ ہو سکتا ہو؟ دنیا کی ہر زبان کی ادبیات میں سینکڑوں ایسی مثالیں موجود ہیں، جن کے عموم از خود ہی مستثنیات اور خصوص کے متقاضی ہو جاتے ہیں۔ خود ہمارے علماء اصول تسلیم کر چکے ہیں کہ ما من عام الا وخص منہ البعض۔ کوئی بھی " عام " ایسا نہیں ہو سکتا جس کے لئے " تخصیص " کا اصول کارآمد نہ ہو سکتا ہو۔ یعنی عام کے لئے تخصیص لازمے کی حیثیت رکھتی ہے۔!!

علماء اصول کے اس اعتراف کے علاوہ دنیا یہ بھی جانتی ہے کہ عموم اور خصوص "لسانیات" کے دو ایسے اہم اصول ہیں جو الفاظ کی رسمی تصریح کے کبھی محتاج نہیں ہے۔ اہل زبان خود ہی اپنی "مستعملات" کا ٹھیک ٹھیک مفہوم متعین کر کے مطلب نکال لیتے ہیں۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

الا ان التزام القوم بالنسخ من غیر ان یدل علیہ دلیل غیر جائز ویدل علیہ ایضا قولہ تعالی وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ والقول بالنسخ غیر جائز علی ما بیناہ

لوگوں نے اس آیت کو منسوخ ٹھیرایا ہے، لیکن نسخ کے اتنے اہتمام اور التزام کے باوصف انہوں نے نہ تو ناسخ کی صریح طور پر نشاندہی کی ہے اور نہ ہی ایسی دلیل جس سے ان کے نقطۂ نظر کی توثیق و تائید ہو سکتی ہو سامنے لائی گئی ہے

دلیل کے بغیر نسخ کا دعویٰ ناجائز اور قطعی طور پر فضول ہے۔ قرآن پاک ان کے عقیدے کی نفی کرتے ہوئے ہمارے ہی خیال کی واضح رہنمائی فرماتا ہے کہ

نفیر عام (اور ہنگامی حالات کے اعلان) پر ضروری نہیں کہ مومنوں کا ہر ہر فرد گھر خالی کر کے محاذ کی طرف چل پڑے۔ محاذ کے شہسوار اور ہیں اور شہروں کے محافظ اور ۔ دونوں کے فرائض ایک نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا نفیر عام جس نوعیت کی ہو اسی معیار کے لوگ ہی پیش قدمی کریں !!
غور فرمایئے! اس تشریح کے بعد آیۂ زیر بحث کی تنسیخ کے لئے کون سی وجہ جواز باقی رہ جاتی ہے؟ (تفسیر رازی طبع مصر ۱۹۳۸ء جلد ۶/۲۷/۲۱ تا ۲۳)

امید ہے کہ رازی کی نورانی تشریح کے بعد تولیدہ فکر انسانوں کے اندازِ فکر کی حقیقت واضح ہو چکی ہوگی واللہ اعلم بالصواب

تعظیم والے مہینوں میں جنگ

منسوخ ۲۱

ولیسئلونک عن الشھر الحرام قتال فیہ؟ قل قتال فیہ کبیر وصد عن سبیل اللہ وکفر بہ والمسجد الحرام واخراج اھلہ منہ اکبر عند اللہ والفتنۃ اکبر من القتل ولا یزالون یقاتلونکم حتی یردوکم عن دینکم ان استطاعوا۔

اے پیغمبر لوگ تم سے پوچھتے ہیں جو مہینہ حرمت کا مہینہ سمجھا جاتا ہے اس میں لڑائی لڑنا کیسا ہے؟ ان سے کہدو اسمیں لڑائی لڑنا بڑی بات ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھو کہ) انسان کو اللہ کی راہ سے روکنا اور اس کا انکار کرنا اور مسجد حرام میں نہ جانے دینا، نیز مکہ سے وہاں کے بسنے والوں کو نکال دینا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ برائی ہے اور فتنہ (یعنی ظلم و فساد) قتل سے بھی

بڑھ کر ہے (بقرہ ۲۱۷)

دلیل ناسخ ۱۰ عطاء الخراسانی و دیگر مفسرین کہتے تھے کہ آیہ زیر بحث کو آیات قتال نے منسوخ کر دیا ہے ۔ وجہ تنسیخ یہ ظاہر کی جاتی ہے کہ اس آیت میں "حرمت کے مہینوں میں لڑائی لڑنے سے روک دیا گیا ہے" حالانکہ یہ مفہوم آیات قتال کے سراسر منافی ہے ۔ ان میں ہے کہ

۱. مشرکین تمام کے تمام ذبح کئے جائیں ۔ اور جو

۲. اللہ اور یوم آخر کے منکر ہیں انہیں تہ تیغ کر دیا جائے

یعنے ــــ کفار کے استیصال کے لئے حرمت کے مہینوں کی پروا نہ کرنی چاہیے ۔

قول فیصل امام رازی فرماتے ہیں کہ

والذی عندی ان قوله تعالیٰ قتال فیه کبیر ۔ هذا نکرۃ فی سیاق الاثبات فیتناول فردا واحدا ولا یتناول کل الافراد فهذه الآیة لا دلالة فیها علی تحریم القتال مطلقا فی الشهر الحرام فلا حاجة الی تقدیر النسخ ۔

میرے نزدیک اللہ سبحانہ کا فرمان "قتال فیہ" گرامر کی رو سے "نکرہ" ہے جو اثبات کے طور پر استعمال ہوا ہے اور ایسے نکرہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فرد واحد کو اپنے اثر میں لے لیتا ہے جمیع افراد کو نہیں ! بنا بریں اس تشریح کی رو سے آیہ زیر بحث حرمت کے مہینوں میں علی الاطلاق جنگ بندی پر دلالت نہیں کرتی تاکہ نسخ کے لئے وجہ جواز بن سکے ۔ لہذا نسخ کے لئے کسی تکلف کی چنداں ضرورت نہیں ہے (تفسیر الفخر ۳۳/۶)

رازی کی طرح مفتی مکہ عطاء بن ابی رباح جو کہ عطاء الخراسانی کے ہم عصر تھے حلفیہ کہتے تھے کہ "بخدا یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی" !

امام اہل تفسیر ابو مسلم اصفہانی اپنے مخصوص زاویہ سے بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

دونوں آیات کے موضوع دور کے فاصلے پر کھڑے ہیں ۔ ان کو ایک ہی موضوع سے وابستہ کر کے نسخ کا فیصلہ جڑ دینا مضحکہ خیز ہے ۔ یہ حکم (قتال فیہ کبیر) زمانہ سے تعلق رکھتا ہے ۔ اور ــــ دوسرا حکم "قاتلوا المشرکین" یا " قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ــــ افراد سے متعلق ہے ۔ دونوں احکام دو جداگانہ کیفیتوں کے مظہر ہیں ۔ لہذا ان میں کسی طرح کا تضاد و تناقض پیدا کر کے نسخ کے قابل نہیں بنایا جا سکتا ۔ (تفسیر الفخر ۳۴/۶)

یہ یاد رہے کہ طبری نے عطاء الخراسانی کی سند کا حسب ذیل الفاظ میں تعارف کرایا ہے

حدثنا القاسم قال حدثنا الحسین قال حدثنی الحجاج عن ابن جریج قال قال عطاء احل القتال فی الشهر الحرام فی براءۃ قوله ..... قاتلوا المشرکین کافة ۔ (طبری ۳۵۳/۲)

اور عطاء الخراسانی کی یہ وہی سند ہے جس پر منسوخ ملا سند ملا یا عنوان" امام بخاری میدان دغا میں" بمع تفاصیل بحث ہو چکی ہے۔

دلیل ناسخ ۲۱

امام محمد بن شہاب سے مروی ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما بلغنا یحرم القتال فی الشہر الحرام ثم احل بعدہ۔

یعنے — ہمیں اپنے ذرائع سے پتہ چلا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہر الحرام میں لڑائی لڑنا حرام قرار دے دیا تھا اور بعد میں اس حرام کو حلال بھی کر دیا تھا۔ (طبری ۲/۳۵۳)

قول فیصل

امام زہری (۱۲۴ھ) نے اس روایت کی کوئی سند بیان نہیں فرمائی۔ آپ کی یہ روایت "مرسل" قسم کی ہے اور محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ مراسیل الزہری کالریاح ۔ زہری کی مرسل روایتیں ہوا کا گولہ ہیں۔ یعنی بے بنیاد اور ناقابل اعتنا ء روایات ہیں۔ لہٰذا اسے تو اٹھا کر رکھئے

اس آیت کی شان نزول (بشرط ثبوت و تسلیم) سے واضح ہوتا ہے کہ

عبداللہ بن جحش وغیرہ صحابہ نے مدافعانہ طور پہ واقد بن عبدالملک سہمی کو عمرو بن الحضرمی کے تیر سے قتل کر ڈالا تھا اور اسی طرح کچھ اور روایات سے پتہ چلتا ہے کہ صحابہ میں سے بعض نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ابن جحش کی یہ حرکت دفاعی سہی مگر حرمت کے مہینوں میں ایسا کرنے سے ان کا مجاہدانہ "اجر" ضائع ہو گیا وغیرہ — اب

مفسرین کہتے ہیں کہ ابن جحش کے اجر ضائع ہونے کے عام خیال کی تردید کے لئے ہی ذیل کی آیت نازل ہوئی اس میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ مسجد الحرام سے روکتے اور اس کا انکار کرتے ہیں تو یہ ان کا بہت ہی بڑا گناہ ہے اور اس سے بھی بڑا گناہ حرمت کے مہینوں میں فتنہ فساد برپا کرنا ہے۔

یہ شان نزول اگر صحیح ہے تو اسی پہ ہی نظر کی جائے تو معاملہ قابل فہم بن جاتا ہے کہ

فتنے ظلم اور فساد کو مٹانے کے لئے اگر حرمت کے مہینوں میں مدافعانہ عمل سرزد ہو ہی گیا تو کوئی جرم نہیں ہے۔ کیونکہ دیکھنا یہ ہے کہ

الف: — مسجد الحرام سے روکنے کی ابتداء کون کرتا ہے؟

ب: — کعبہ اقدس کو سیاسی حربے کے طور پر کس نے استعمال کر کے فتنے کا جواز پیدا کیا؟ اور

ج: — کس نے مکہ کے مسلمانوں کو اپنے گھروں سے نکال کر پریشان کیا؟

اگر تو یہ کام کفار ہی نے کئے، حرمت کے مہینوں اور کعبۃ اللہ کا احترام انہوں نے ہی پامال کیا تو اس صورت میں مسلمانوں پر دفاعی لام بندی کرنا حرام نہیں ہو سکتا۔ اور جب دفاعی صورت حال کے مطابق ہی مسلمانوں نے مظاہرہ کیا تو آیات قتال کے عام مفہوم یا زہری کی تراشیدہ حدیث کی رو سے اسے حلال کرنے کا تکلف کیوں کیا گیا؟ ہاں اگر مسلمانوں نے ہی "اشہر الحرم" میں فتنہ کی پہل کی تھی تو اتنے بڑے دعوے کے لئے اتنی ہی بڑی دلیل پیش کرنی چاہئے۔

مفروضات اور قیاسات سے کام چلانا اہل علم کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔ زہری کا اتنا کہہ دینا کہ ہمیں اپنے ذرائع سے پتہ چلا ہے کسی طرح کی سند نہیں بن سکتا۔

فاضل دولت کا مالک کون؟

نمونہ ۲۲

ویسئلونک ماذا ینفقون؟ قل العفو

اور (اے محمد) تم سے پوچھتے ہیں کہ خرچ کریں تو کتنا کریں؟ ان سے کہہ دو جس قدر تمہاری ضروریات معیشت سے فاضل ہو (بقرہ ۲۱۹)

دلیل ناسخ

مفسرین اور سدی کا فرمان ہے کہ اس آیہ کو آیۂ زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا ہے (طبری ۲/۳۶۷) اور وجہ تنسیخ کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث "ضروریات معیشت" سے زائد مال کو خرچ کر دینے کا حکم دیتی ہے جو نہ صرف انسان کے ایثار و قربانی کو شدید ترین امتحان میں ڈال دیتی ہے آیۂ زکوٰۃ کے اس مفہوم کی نفی بھی کرتی ہے کہ زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد جتنی دولت بچ رہے اسے کسی بھی "مد" میں خرچ کرنا واجب نہیں رہتا، وہ نجی سرمایہ کے طور پر محفوظ اور ناقابل تقسیم بن کر رہ جاتی ہے۔

قول فیصل

سدی کے بارے میں منسوخ ۱ (مد ۱۹) میں تفصیل سے بحث ہو چکی ہے۔ اطمینان کی خاطر اپنے مقام پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ یہاں بتلانا یہ مقصود ہے کہ صحابۂ کرام اسی ہی آیت کی رو سے (زکوٰۃ کے علاوہ بھی) ناداروں، مساکین اور محروم المعیشت لوگوں کی امداد کرنے کو فرض سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ایک شخص ایک لاکھ روپے پر اپنے تجویز کردہ نصاب زکوٰۃ کے مطابق اڑھائی ہزار روپے تقسیم کر کے ۹۷½ ہزار روپے کو محفوظ سرمائے کے طور پر بچا کر "گردش اور انفاق" کے قانون سے نہیں بچا سکتا۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

> ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے تھے کہ جس کے پاس ایک سواری کی ضرورت سے زائد سواری کا اہتمام ہو تو اسے اس پر لوٹا دے جس کے پاس سواری کا انتظام نہیں ہے اور جس کے پاس زائد خوراک ہو، اس پر واجب ہے کہ زائد کو اس کے سپرد کر دے جو اس سے محروم ہے۔
>
> (ابو سعید کہتے ہیں کہ) وما زال رسول اللہ ﷺ یذکر من انواع الفضل حتی رأینا انہ لا حق لاحد منا فی الفضل
>
> اور اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فاضل مال کی تمام اقسام کا نام لے لے کر ہمیں فرماتے رہے کہ سب مال تمہیں خرچ کرنا ہی پڑے گا۔ چنانچہ آپ کے ان تاکیدی فرامین سے ہم پورے

یقین (رأینا) کے ساتھ اس نتیجے پر پہنچے کہ (زکوٰۃ دے کر بھی) ہم میں سے کسی کا فاضل مال پر حق ملکیت نہیں رہتا۔ (المحلیٰ طبع منیریہ جلد ششم ۱۵۸/۱ تا ۳ محلی کے علاوہ حدیث کی دیگر کتابیں)

اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابن حزم اندلسی فرماتے ہیں

ابو سعید خدری رضی اللہ (متوفی ۶۹۳ھ؟) نے تابعین کرام کے جم غفیر کے سامنے جب اس فرمان نبوی کا تذکرہ کیا تو اظہار مفہوم کے لئے "رأینا" کا لفظ استعمال کیا۔ مقصد یہ تھا کہ نبویؐ فرمان کی روشنی میں تمام صحابہ کرام اس پر متفق الرائے تھے اور اجماع کر چکے تھے کہ ضرورت سے زیادہ مال کسی کی ملکیت میں نہیں رہتا (اس کے مالک وہی ہوتے ہیں جو اس سے محروم ہیں ط) اور ہم (ابن حزم) بھی حدیث ہذا کے وسیع تر مفہوم (کے پیش نظر اسی بات) پر (ہی) ایمان (کامل) رکھتے ہیں (کہ زائد پر قابض کا حق ملکیت رہتا ہی نہیں ہے) (المحلی ۶/۱۵۸/۳ تا ۴)

زرشکنی اسلام کا مقصد اساسی ہے

زرشکنی اور زراندوزی نہ صرف گناہ ہے بلکہ گناہ تخلیق کرنے کا موجب بھی ہے۔ زر کا پجاری معاشرے کا قاتل اور جمع کرنے والا مردود اور جہنمی ہے۔ اسلام نے دولت کے ارتکاز کو کم کر کے ان تمام ذرائع کا سدباب کیا ہے جو قتل وغارت اور فتنہ فساد کا بنیادی سبب ہیں۔ ضرورت کے وقت لوگوں کی فاضل املاک کو ان کی دست برد سے واگذار کرانے کا اساسی مقصد بھی یہی تھا کہ ایک انسان دوسرے انسان کے استحصال کا شکار بن کر زیر دست نہ بن جائے۔ چنانچہ اسلام کی روح اور منشاء سے متعارف ہونے کے بعد لوگوں نے از خود ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے رجوع کیا کہ وہ کتنا خرچ کریں اور کتنا اپنے پاس رکھیں؟ اس کے جواب میں وحی الٰہی نے سبقت فرما کر وضاحت کر دی کہ ان کی ضرورت سے جو کچھ بچ رہے وہ حاجتمندوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ آیۂ زیر بحث میں "ماذا ینفقون" کے جواب میں فرمایا گیا "العفو"۔ اس کے مفہوم میں علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ

با مسلماں گفت جاں برکف بنہ
ہرچہ از حاجت فزوں داری بدہ

یعنے مسلمان کو حکم ہے کہ اپنی ضرورت میں سے جو کچھ بچ رہے اسے ملی کنٹرول میں دے دے۔ یہاں "العفو" کا لفظ "ما" کا جواب بن کر آیا ہے یعنے جو کچھ بھی زائد ہے اس کا مصرف محروم المعیشت عوام ہیں۔ یہ "العفو" کا لفظ گرامر کی رو سے ہے تو "خبر" مگر "قل" کے امتزاج اور "امر" کے مقام پر واقع ہونے کے باعث اس کے مفہوم میں ایسی تاکید اور زور پیدا ہو گیا ہے کہ سوائے وجوب اور "فرض" کے اور کوئی مفہوم درست ہو ہی نہیں سکتا۔ خاص کر اس مفہوم کو "وحی الٰہی" نے ایک اور مقام پر زیادہ صراحت کے ساتھ بیان فرما کر ان لوگوں کی رگ اعتراض ہی قطع کر دی ہے جو اس کے مفہوم کا زور توڑنے کے خواہشمند تھے۔ ارشاد ہے کہ "خذ العفو وأمر بالعرف"۔ یعنے اے نبی اکرمؐ! آپ حکماً مجاز ہیں کہ ان کا زائد مال اپنے قبضہ میں لے لیں اور فلاح و بہبود اور دیگر بھلائی کے امور کو حکماً نافذ کریں۔
(الاعراف ۱۹۸)

اس سے معلوم ہوا کہ زائد مال کو تصرف میں لے لینا اسلامی حکومت کا "فرضِ اوّلین" ہے کیونکہ اس کے بغیر لوگوں کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اس پر عاید نہیں ہو سکتی۔ قرآن پاک کے غیر مبہم اندازِ بیان سے واضح ہوتا ہے کہ مومن کی جان و مال اللہ کی ملک ہے اور بمنزلہ آخر۔ اسلام جنتی معاشرے کے حصول اور قیام کے لئے مومن کی جان و مال کو اپنی ملک میں لے لینا بنیادی شرط قرار دیتا ہے۔ اس کا منطقی نتیجہ اسکے "سلبی مفہوم" میں یہی برآمد ہوگا کہ جو لوگ جنتی معاشرے کے حصول کے لئے جان و مال کی قربانی دینا نہیں جانتے وہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی دنیا کو جہنم زار بنانے کا موجب ہیں

جنت ایک رُوحانی تصوّر ہے لیکن اس کے حصول کے لئے مادی قربانی کا مطالبہ واضح کرتا ہے کہ اس کے حصول کا مدار بھی "مادیت" سے کماحقہٗ استفادہ کرنے پر ہی موقوف ہے۔ پس جو لوگ ناصح مشفق بن کر اسلامی سوشلزم کو دیوانہ وار تعاقب قرار دیتے ہیں وہ خود ہی بتلائیں کہ "مادیت" کے بغیر جنت یا جنتی معاشرے کا حصول کیونکر ممکن ہے؟ پھر یہ تضاد بھی ملاحظہ ہو کہ "مادیت" کا طنز کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ

اسلامی سوشلزم "والے تو مادی اسباب و ذرائع کو تمام امت کے فائدے کے لئے یکساں" وقف" کرنا چاہتے ہیں۔ ان پر "غرضمندانہ" مادہ پرستی کا اعتراض کیا معنی رکھتا ہے؟ مادی اسباب کا تعاقب تو خود ان لوگوں کا مرلی اور پالنہار زر اندوز اور زردار طبقہ ہی کر رہا ہے جو بے حد و حساب املاک بنانے کو نہ تو اسلام کے منافی سمجھتا ہے اور نہ ہی مادی اشیاء کے لئے کسی تعزیری انسداد کو خلافِ شرع قرار دیتا ہے۔

استحصالی ہتھکنڈہ

کچھ لوگوں نے زیرِ بحث آیت کو "سامراجی نفسیات" سے ہم آہنگ کرنے کیلئے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ ضرورت سے زائد وہ مال جس کا دینا بارِ خاطر نہ ہو دے دیا جائے" پھر اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ۔ اگر زائد مال کو آئین اور ضابطہ سے لیا جائے تو وہ بارِ خاطر ہی ہوگا۔ اور اسلام بارِ خاطر بنکر اپنی ہدایات منوانے کا پروگرام لے کر نہیں آیا لہذا کوئی از خود دینا چاہے تو دے دے، فرض اور واجب نہیں ہے وغیرہ۔ اسلام کا نام لینے کے بعد اس کے قوانین کو بارِ خاطر سمجھنا ایک سامراجی فلسفے کی "افتاد" تو ہو سکتی ہے تسلیم و رضا کا مادہ رکھنے والے اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

قرآن فرماتا ہے کہ اہلِ آسمان اور زمین خوشی یا مجبوری سے خدا کے قانون کے فرمانبردار ہیں (عمران ۸۳-

نیز عمران ۶ میں بھی اسی ہی مفہوم کو دہرایا گیا ہے)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام دینِ فطرت ہے، اس کے احکام عینِ فطرت ہیں۔ کوئی اس پر خوشی سے عمل پیرا ہو یا مجبور ہو کر فطرت کا اعتراف کرے اس سے قانون کی بالادستی میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔ کیونکہ فطرت کو بارِ خاطر سمجھنے کے معنے ہوں گے ان حقائق کا انکار کرنے کے جو اپنے وجود کے لحاظ سے بارِ خاطر بننے کی غرض سے ظہور پذیر ہی نہیں ہوئے تھے۔ **بھوک** انسان کا فطری "سلبی عمل" ہے۔ اسی طرح غذا کی خواہش بھی فطری (اگرچہ ایجابی) عمل ہے۔ اب جو شخص بھی "ایجابی عمل" کو اپنے لئے تو عین تقاضا قرار دے اور دوسرے لئے بارِ خاطر تو ظاہر ہے کہ اس نے فطرت کے ایک جزو کو محدود کر کے در پردہ خلافِ فطرت ہی عمل کیا ہے۔

کینے کا مقصد یہ ہے کہ تنہا یہی بہانہ کہ اسلام بار خاطر نہیں بن سکتا احکام الٰہی کو حذف کر سکتا ہے ؟ یعنی کہ ان احکام میں سے اکثر کی بجا آوری خوشی اور خوش دلی سے اگر ناممکن ہے تو کل کو اسی بہانے صوم و صلوٰۃ، حج اور زکوٰۃ سے چھٹکارا بھی حاصل کیا جا سکتا ہے ؟ لیکن ہماری حد علم تک کوئی بھی شخص اس کا قائل نہیں ہے۔

"عفو" کے سامراجی معنے

ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ "عفو" سے صاف ستھرا پاکیزہ اور عمدہ مال مراد ہے۔ یعنی اس آیت میں صرف یہ فرمایا گیا ہے کہ "چُنے دانے" کے طور پر جو کچھ دیا جائے وہ پاکیزہ اور ستھرا ہو اور بس! مقصد یہ کہ اس فرمان الٰہی سے لوگوں کی زائد املاک پر قبضہ جمانے کا قانونی جواز نہیں نکل سکتا۔

ہمارے نزدیک یہ مفہوم بھی ملکیت کے سامراجی تصور کو پروان چڑھانے اور زرداروں کے مال کے لئے شرعی تحفظات فراہم کرنے کی بدترین جسارت ہے

فرض کر دکر مجدد دیگر مفاہیم کے ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے تو بھی کتنے محتاط اور حلال خور لوگ ملیں گے جو قربانی کی کھالیں لیتے وقت قربانی والے سے پاکیزہ صاف ستھرے اور حلال مال کی تحقیق کر کے ہی اس آیت کے خود تجویز کردہ مفہوم کی تکمیل کرتے ہوں گے ؟

افسوس! قرآن پاک ان سے مطالبہ کیا کر رہا ہے اور یہ لوگ اسے جواب کیا دے رہے ہیں؟ قرآن فہمی سے اتنا بُعد اور دعویٰ پھر بھی اجارہ داری کی حد تک قرآن فہمی کا۔ !!!

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں نے "العفو" کے جو مفاہیم بیان کئے ہیں وہ قرآن پاک کی اس پالیسی سے میل نہیں کھاتے جو زر کے پھیلاؤ کو مختصر کرنے کے لئے متعین کی گئی تھی۔

"عفو" کے حقیقی مفہوم

علامہ محمد عبدہٗ مرحوم نے "العفو" کی ذیل میں فرمایا ہے کہ "عفو" کے معنی اس مال کے ہیں جو فرد کی اپنی ضرورت سے کہیں زیادہ ہوں

("تفسیر المنار" طبع سوم مصر جلد ۲/۳۳۷/۲)

مفسرین کی اکثریت نے یہی مفہوم درست قرار دیا ہے۔ عوفی، ضحاک اور سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ "خذ العفو" کے معنی ہیں ان کا فاضل مال بھی لے لیں اور اس کے علاوہ جو کچھ وہ از خود دیں اسے بھی لے لیں۔ ("المنار" طبع دوم جلد ۹/۵۳۳/۴)

یعنی — امام اہل لغت عبداللہ بن عباس ؓ نے بھی "العفو" (اعراف ۱۹۸) کے معنی ضرورت سے زائد مال کے ہی کئے ہیں۔ امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ

قال الواحدی اصل العفو فی اللغۃ الزیادۃ قال اللہ تعالیٰ خذ العفو ای الزیادۃ وقال ایضا حتی عفوا ای زادوا علیٰ ماکانوا علیہ من العدد۔

• یعنی — ابوالحسن واحدی (م ۴۶۸ھ) نے "عفو" کی ذیل میں تصریح کی ہے کہ — اہل لغت کے

نزدیک اس کے حقیقی معنے "زیادہ" کے ہیں۔ اور قرآن کی (دوسری) آیت (اعراف ۹۵)
سے استدلال کرتے ہوئے (ابوالحسن واحدی مزید) لکھتے ہیں کہ اس مقام پر وحی الہٰی نے
خود ہی وضاحت کردی ہے کہ "عفو" کے معنے زائد مال لیے گئے ہیں۔ بلکہ ارشادِ خداوندی نے
ایک اور مقام پر بھی اس لفظ کو "زیادہ" یا "زائد" کے مفہوم ہی میں استعمال کیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد
ہے "حتی عفوا" یعنے وہ اپنی تعداد سے زیادہ ہو گئے بڑھ گئے وغیرہ

(تفسیر رازی طبع بہیہ مصر ۱۹۳۸ء جلد ۶/۵۱/۶ تا ۷)

لغت اور ادبیات عرب کے بڑے امام علامہ جاراللہ زمخشری (۱۱۴۴ء) فرماتے ہیں کہ

يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو اي فضل المال ما فضل من قوتك
وقوت عيالك وتقول اطعمونا من عوافيكم دامت لكم عوافيكم جمع عافى القدر و
هى بقية المرق فيها قال الكميت

فلا تسألينى واسألى ما خليقتى
اذا ردّ عافى القدر من يستعيرها

یعنے — "العفو" (بقرہ ۲۱۹) کے معنی فاضل مال کے ہیں، وہ فاضل مال جو انسان کی ذاتی اور اس
کے اہل و عیال کی غذائی ضروریات سے زائد ہو۔ عربوں کے ہاں مثل مشہور ہے کہ
تم اپنی ضرورت سے بچا ہوا کھانا ہمیں دے دو۔ تمہاری دیگیں (چولہے) ہمیشہ گرم رہیں۔
یہاں عوافی (جمع عفو) کے معنی ان بچے ہوئے زائد سالن کے ہیں جو شوربے کی صورت میں دیگ
کی تہ میں پڑا رہتا ہے۔ اسی طرح ایک محاورہ بھی ہے جو کمیت (زمانۂ جاہلیت کے شاعر)
کے بیت میں اسی زائد کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(اساس البلاغۃ طبع دارالکتب المصریہ ۱۳۴۱ھ ص ۳۰۸ / ۱۸ تا ۲۳ کالم ۱)

علامہ زمخشری نے "عفو" کے معنی کی وضاحت میں ایک اور محاورہ بھی نقل کیا ہے جس کا مفہوم بھی یہی ہے کہ
اہلِ زبان نے "العفو" کو کثیر اور زیادہ کے معنے میں استعمال کیا ہے، یعنی وہ لوگ جب کہتے ہیں کہ فی ...
كلأ عاف وشب واف وهو الكثير (حتى عفوا) تو اس سے ان کی مراد۔ وادی میں گھاس کی کثرت
اور فراوانی ہوتی ہے۔ وحی الہٰی کے نزدیک حتی عفوا کے معنی بھی کثرت کے ہی ہیں۔ (اساس البلاغۃ ۳۰۸ ...)

ایک اور امام ادب قفال (Qafal ۹۷۶ء) معتزلی نے بھی اعتراف کیا ہے کہ

مایكون فاضلا عن الكفاية یعنے "عفو" سے ایسا مال مراد ہے جو ضرورت سے
فاضل، کافی اور زائد ہو (تفسیر رازی ۶/۵۱/۷ تا ۸)

ابو عبید اور کسائی کی شہادت

آخر میں لغت اور ادبیات عرب کے دو مشہور امام۔ ابو الحسن علی بن حمزہ عرف کسائی (م ۱۸۰ھ) اور ابو عبید قاسم بن سلام ہروی (م ۲۳۸ھ) کی گواہی پیش خدمت ہے۔

اور اس سے آپ اندازہ کر سکیں گے کہ سلف صالحین اور ادبیات عرب میں جنہیں حجت اور سند کا درجہ حاصل تھا۔ ان کی رائے کیا تھی؟ ابو عبید (معتزلی) فرماتے ہیں کہ

قال الکسائی قولہ تعفی یعنی توفر وتکثر قال ابو عبید یقال منہ قد عفا الشعر وغیرہ اذا کثر یعفو فھو عاف وقد عفوتہ واعفیتہ لغتان اذا فعلت ذالک بہ قال اللہ تبارک وتعالیٰ حتی عفوا (اعراف ۹۶) یعنی کثروا

یعنی کسائی کہتے تھے کہ "تعفی" کے معنے وافر اور کثیر کے ہیں۔ ابو عبید (یعنے وہ خود) کہتے ہیں کہ عفا الشعر اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے بال بڑھ جائیں زیادہ ہو جائیں۔ قرآن پاک میں حتی عفوا (اعراف ۹۶) کہہ کر کثرت تعداد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

(غریب الحدیث امام ابو عبید طبع اول دائرۃ المعارف العثمانیہ دکن ۱۹۶۴ء جلد ۱/ ۱۴۸/ ۱ تا ۴)

"عفو" کی اتنی وضاحت کے بعد آپ سمجھ سکتے ہیں کہ فاضل دولت کا مالک کون ہوگا؟ وہ شخص جس نے ابلیسی ذرائع سے اسے حاصل کر کے اپنے ہی لئے محفوظ کر رکھا ہے یا ملت کے وہ افراد جو اس زائد سے استفادہ کرنے سے محروم کر دیئے گئے؟

زائد کسے کہتے ہیں؟

اس ضمن میں ایک وضاحت عرض ہے کہ انسانی ضروریات کا تعین اپنے پیمانے سے ہم بھی نہیں کرنا چاہتے۔ یہ کام ان حضرات کا ہے جو خدا ترس ہوں۔ اسلامی سوشلزم پر مبنی اقتصادی نظام کو استوار کرتے وقت فرد کی ضروریات کا زیادہ سے زیادہ خیال رکھ کر تعین کر سکیں۔ ایسا عادلانہ" اور مساوات پرور دلکش نظام کہ جس میں افراط ہو نہ تفریط، اس کے علمبردار اعتدال اور میانہ روی میں "امۃ وسطا" کے مصداق ہوں۔ کیونکہ اسلامی سوشلزم کی نظروں میں مملکت کا ہر فرد رزق کے سرچشموں سے اپنی ضروریات پوری کرنے کا حق رکھتا ہے اسے اسلام کہتے ہیں اور یہی اسلامی سوشلزم کی پکار ہے، جو لوگ ابلیسی کردار کا مظاہرہ کر کے مشترکہ "ذرائع معاش" پر قبضہ مخالفانہ جما کر بیٹھ جاتے اور خانہ ساز شریعت کا سہارا لے کر مگن رہتے ہیں کہ ان کا زر و دولت کا ارتکاز جائز اور حلال ہے تو قرآن پاک ایسے عناصر کا یکسر "استیصال" چاہتا ہے وہ قابضین کا ضرورت سے زیادہ پر مالکانہ تصرف قبول اور تسلیم ہی نہیں کرتا۔ پیغمبر اسلام یا اسلامی حکومت علیٰ منہاج النبوۃ اس کی مجاز ہے کہ زائد کو کلی طور پر حکماً اپنی تحویل میں لے لے۔ (اعراف ۱۹۸)

رہا یہ سوال کہ زائد کی تعریف کیا ہے اور ضرورت سے زیادہ کسے کہتے ہیں؟ اور اس کا تعین کون کریگا؟

تو میں نے ابھی ابھی عرض کر دیا ہے کہ اس کا تصفیہ وہی لوگ کریں گے جو "معاشیات کے ماہر" اسلامی نقطۂ نظر کے جذبے سے سرشار، خوفِ خدا سے معمور اور روحِ عصر سے واقف کار ہوں گے۔ مفتی محمد عبدہٗ فرماتے ہیں کہ

> زائد کی تفصیل کیا ہے اور ضرورت کی "حد" کتنی ہونی چاہئے؟ کیا ضرورت سے مراد ایک دن کی ضرورت ہے یا ایک ماہ کی یا ایک برس کی؟ جہاں تک زمہ داریوں کا تعلق ہے بعض لوگوں نے ایک برس کی ضرورت کو ترجیح دی ہے۔ (المنار ۲/۳۳۷/۱۰ تا ۱۱)

یہ تو اہل نظر کی رائے تھی۔ جہاں تک مفتی مرحوم کے نتائج فکر کا تعلق ہے وہ ہمارے سامنے اس حقیقت کو واضح فرماتے ہیں کہ القرآن اطلق العفو لیقدرہ کل قوم فی کل عصر ما یلیق بحالھم لان الخطاب عام لیس خاص باھل جزیرۃ العرب ولا بحال الناس فی زمن البعثۃ

> یعنی — قرآن نے "العفو" کو بے قید اور مطلق استعمال کیا ہے تاکہ ہر قوم اپنے عصری تقاضوں کے مطابق خود ہی اس کا تصفیہ کر سکے کہ زمانے کے مطابق فرد کی ضرورت کیا ہے؟ اور اس کی حد کتنی ہونی چاہئے؟ خاص طور پر وحی الٰہی نے خطاب کا جو انداز منتخب فرمایا ہے وہ عام ہے جزیرۃ العرب کے جغرافیائی مزاج اور بعثت نبوی کی خاص وضع سے مختص نہیں ہے (المنار ۲/۳۳۷/۱۲ تا ۱۲)

حضرت مفتی مرحوم کی بصیرت اور وجدان سے یہی امید تھی کہ آپ ضرورت کے تعین کو ہر دور کے معاشی تقاضوں پر اٹھا رکھیں گے اور جس طرح قرآن پاک نے از خود تعین کر کے مسلمانوں کی سوچ کا پیمانہ محدود نہیں کیا اسی طرح آپ نے بھی بجا طور پر اس حد کی تشریح فرما دی جو ہر قسم کے الجھاؤ کو دور کرنے کا بہترین حل ثابت ہو سکتی ہے۔

وہ بھی یہی کہتے ہیں مگر...

اب تک ہم نے معروضی حیثیت سے آیۂ زیر بحث کی تشریح اور تفصیل بیان کی۔ آئندہ ایک اور زاویے سے بھی عقیدۂ نسخ کی نفی اور جائزہ پیش خدمت ہے۔

قدیم مفسرین میں امام طبری کا مقام کئی حیثیتوں سے نمایاں ہے کہ آپ عامۃ المفسرین کی طرح اپنی رائے کو ڈھکا چھپا نہیں رکھتے اور جس زاویے سے بھی کسی آیت کے بارے میں رائے زنی کی گئی ہے موقع و محل کی مناسبت سے آپ نے اپنے خیال کا اظہار ساتھ ہی کر دیا ہوا ہے

چنانچہ اسی آیۂ زیر بحث کے نسخ کے جواب میں کہتے ہیں کہ

یقال لمن زعم ان ذالک منسوخ ما الدلیل علی نسخہ؛ وقد اجمع الجمیع لا خلاف بینھم ان للرجل ان ینفق من مالہ صدقۃ وھبۃ ووصیۃ الثلث فما الذی دل علی ان ذالک منسوخ؟

> جو لوگ اس آیت کو منسوخ بتلاتے ہیں وہ یہ تو بتلائیں کہ ان کے پاس نسخ کی دلیل کون سی ہے؟ جبکہ اس میں کبھی دو رائیں نہیں ہوئیں کہ علماء امت نے بالاتفاق واجب ٹھہرایا ہے کہ مالدار لوگ صدقہ ہبہ اور ثلث تک وصیت کی صورت میں ناداروں کی ضرور امداد کریں۔ (تفسیر طبری جلد ۲/۳۶۸/۷ تا ۹)

اس کے بعد امام موصوف نے اٹھائے جانے والے ایک اور سوال کے جواب میں کہا ہے کہ

اگر تم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زائد مال کا اخراج فرض حیثیت سے آیۂ زکوٰۃ سے متصادم ہو جاتا ہے،
تو چلیے ہم ایک اور زاویے سے بات کرتے ہیں کہ
اگر نفلی حیثیت ہی کو برقرار رکھ کر زائد کو خرچ کرنے پر عمل کیا جائے تو اس وقت نسخ کی وجوہات کا کیا بنے گا؟ (جلد ۲/ ۳۶۸/ ۹ تا ۱۱)

مقصد یہ کہ زائد کے اخراج کو بحث کی خاطر اگر فرض حیثیت نہ بھی دی جائے تو بھی ازالہ نسخ کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ آیۂ زکوٰۃ اسے منسوخ نہیں کر سکتی لیکن طبری وغیرہ بھی یہی کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کی تنسیخ متفق علیہا نہیں ہے، مگر ازالہ نسخ کے لئے انہوں نے جو زاویہ اختیار کیا ہے وہ غیر فرض "انفاق" کا متقاضی ہے

آخر میں یاد دلانا بیجا نہ ہو گا کہ زائد کا انفاق "مستقل قانون" کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اسی طرح فرض ہے جس طرح زکوٰۃ کا اخراج۔ بلکہ قانونی عمل درآمد کی نوعیت کے لحاظ سے زکوٰۃ سے بھی زیادہ شدید ہے کہ سورہ اعراف میں مرکز ملت (یا نبی اکرمؐ) کو حکم دیا گیا ہے کہ "خذ العفو" ان کا زائد مال حکماً لے لیا جائے؟ (اعراف ۱۹۸) تاوقتیکہ محروم المعیشت لوگوں کے بنیادی حالات سنور کر "انفاق" کی ضرورت کا احساس ختم نہ کر دیں۔ (مزید ملاحظہ ہو منسوخ نمبر ۱۹، ۱۰۹، ۱۱۰ وغیرہ)

اہل کتاب اور مشرک عورتوں سے نکاح کا مسئلہ

منسوخ ۱۲۳

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعوا إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته لعلهم يتذكرون ۵

" اور دیکھو مشرک عورتوں سے جب تک ایمان نہ لے آئیں نکاح نہ کرو۔ ایک مشرک عورت تمہیں (بہ ظاہر) کتنی ہی پسند آئے لیکن مومن عورت اس سے کہیں بہتر ہے۔ اسی طرح مشرک مرد جب تک ایمان نہ لے آئے مومن عورتیں ان کے نکاح میں نہ دی جائیں۔ یقیناً خدا کا مومن بندہ ایک مشرک مرد سے بہتر ہے اگرچہ (بظاہر) مشرک مرد تمہیں کتنا ہی پسند کیوں نہ آئے یہ لوگ (یعنی مشرکین عرب تمہیں دین حق سے برگشتہ کرنا چاہتے ہیں اور اس لئے) دوزخ کی طرف بلاتے ہیں اور اللہ اپنے حکم سے (دین حق کی راہ کھول کر) تمہیں جنت اور مغفرت کی طرف بلا رہا ہے (پس ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں سے تمہاری سازگاری کیونکر ہو سکتی ہے؟) اللہ

لوگوں کی ہدایت (و رہنمائی) کے لئے اپنی آیتیں واضح کر دیتا ہے تاکہ متنبہ ہوں، اور نصیحت پکڑیں" (بقرہ - ۲۲۱)

دلیل ناسخ والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم اذا آتیتموھن اجورھن محصنین غیر مسافحین ولا متخذی اخدان۔

"تمہارے لئے مسلمان بیبیاں اور ان لوگوں کی بیبیاں جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی ہے حلال ہیں بشرطیکہ ان کے مہر ان کے حوالے کر دو اور مقصود قید نکاح میں لانا ہو۔ یہ بات نہ ہو کہ نفس پرستی کے لئے بدکاری کی جائے ؟" (مائدہ ۵)

وجہ تنسیخ عکرمہ، حسن، مجاہد اور ربیع تابعیوں میں سے اور ابن عباس صحابہ میں سے کہتے تھے کہ آیۂ زیر بحث میں مشرک عورتوں سے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے لیکن اس کے برعکس آیۂ مائدہ (۵) میں اہل کتاب سے میل جول اور کھانے پینے کی پرہیز کو ختم کرتے ہوئے مہر ادا کرنے کی شرط پر کتابی عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ کتابی عورتیں مسیح اور عزیر علیہما السلام میں الوہیت کا عقیدہ رکھنے کی وجہ سے مشرک ہی ہیں لہذا اس تناقض اور تضاد کو ملحوظ رکھ کر دوسری آیت کو ناسخ قرار دیا جا سکتا ہے۔

یعنے کہ پہلی آیت میں اہل شرک سے رشتہ ناطہ کرنے کی قطعی حرمت واضح کی گئی اور دوسری میں اس حرمت کو اٹھا کر حلت میں تبدیل کیا گیا ہے اور اب یہی حکم ہے کہ مشرک عورتوں سے بلا روک ٹوک شادی رچائی جا سکتی ہے

(خلاصہ از طبری ۲/ ۳۷۷ وغیرہ)

قول فیصل آیۂ زیر بحث فطرت انسانی کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہوئے صحیح طور پر رہنمائی کرتی ہے کہ غیر مسلموں سے بے قید و شرط معاشرتی روابط بڑھانے کی اجازت کے باوصف اسلام چاہتا ہے۔ کہ "ازدواجی تعلقات" کے لئے فکری ہم آہنگی کی بنیادیں تلاش کی جائیں، کیونکہ ازدواجیت ایسا ضبط بندھن ہے جسے طویل عرصہ تک قائم رکھنے کا عہد کرنا پڑتا ہے، لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہنی فاصلوں کو کم کرنے کی تدابیر کی جائیں اور ان میں پہلی اور کامیاب تدبیر یہ ہے کہ میاں بیوی میں کامل فکری ہم آہنگی ہو، تاکہ آگے چل کر عقیدے کی اساس پر کشیدگی اور کشمکش جنم نہ لے سکے اور اگر اس قسم کا سنہری چانس نہ مل سکے تو دوسری آیۂ (مائدہ ۵) کی روشنی میں جزوی ہم آہنگی کو ترجیح دینی چاہئے اور یہ عین ممکن ہے کہ جزوی ہم آہنگی کی بنیاد پر "مفاہمت اور مدارات" کے جذبات پروان چڑھ سکیں اور اسی طرح زندگی کا قافلہ صحیح سمت پر رواں ہونے میں کامیاب ہو سکے۔

اس لحاظ سے دونوں آیات میں کوئی تضاد اور تناقض نہیں ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک اس میں نسخ کی ٹوہ لگانا

غیر ضروری ہے تاہم علماء حضرات اس کی توجیہات میں بہت کچھ فرما گئے ہیں۔ ہم اپنا حق ترجیح محفوظ رکھ کر ان کی آراء تفصیل وار عرض کئے دیتے ہیں:

ابن العربی (۱۴۸ھ) اور سیوطی کی رائے یہ ہے کہ

"ولا تنکحوا المشرکات" کے عام حکم کو سورۂ مائدہ کے الفاظ "والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب" نے خاص کر دیا ہے اور اس بناء پر آیہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ
جن مشرکات سے نکاح کرنا حرام ہے ان سے کتابیات دعزیز و مسیح میں الوہیت کا عقیدہ رکھنے کے باوصف، مستثنیٰ ہیں۔ (الاتقان طبع مصر جلد ۲/۲۲)

گویا ابن العربی اور سیوطی کے نزدیک یہاں تخصیص لاحق ہوئی ہے، نسخ کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ وہو المطلوب
شیخ المفسرین ابن جریر طبری لکھتے ہیں۔ کہ

ان اقوال میں سے آیت کے مفہوم کے مناسب وہ قول ہے جسے قتادہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہم اسے ہی حقیقت سمجھ کر کہہ سکتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث اگرچہ عام ہی کے طور پر واضح کرتی ہے کہ مشرکات سے نکاح حرام ہے لیکن اصل میں اس کا مفہوم خاص ہے اور اس طرح اہل کتاب کی عورتیں ان مشرکات کی تعریف میں آہی نہیں سکتیں لہٰذا نسخ کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

اس کے چند سطور بعد میں لکھتے ہیں کہ

فقول القائل ھذہ ناسخۃ ھذہ دعوی لا برھان لہ علیھا۔

بناء بریں مدعی کا یہ دعویٰ کہ آیۂ مائدہ (۵) نسخ کا فائدہ دیتی ہے بغیر دلیل اور برہان کے ہے (خلاصہ از تفسیر طبری جلد ۲/۳۷۷/۳۷۸)

ضروری وضاحت

علماء کا ایک گروہ کہتا ہے کہ
"عرف عام" میں مشرکات سے مراد وثنی مجوسی اور دیگر بت پرست عورتیں ہیں اور "عرف عام" ہی میں کتابیات سے مراد یہودی، نصرانی اور دیگر خدا پرست عورتیں ہیں

اور "عرف عام" ہی کو مسائل کی تکنیک میں جب عمل و دخل حاصل ہے تو اس کے پیش نظر ہم اہل کتاب کو عرفاً مشرک کہنے کے مجاز نہیں ہو سکتے ورنہ تو خود ان مسلمانوں کو بھی اہل شرک میں شامل کرنے کی راہ ہموار ہو جائے گی جو کہ (عزیز و مسیح کی طرح) انبیاء و مشائخ اور دیگر اہل قبور کو حاجت روا اور مشکل کشا سمجھتے ہیں وغیرہ

ان کے خیال میں دونوں حکم ایک دوسرے سے مختلف ہیں مستقل ہیں اور منفصل ہیں۔ لہٰذا موضوع کے اختلاف کے باعث تضاد اور پھر نسخ کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

غالباً اسی ہی بناء پر سعید بن جبیر اور قتادہ کہتے تھے کہ

انہا محکمۃ لم ینسخ منہا شئی المراد من المشرکات مشرکات العرب

آیۂ زیر بحث قطعی ہے محکم ہے نافذ العمل ہے اور مشرکات سے مراد اہل عرب ہی کی مشرک عورتیں ہیں (طبری ۲/۳۷۷)

اس ضمن میں ابن عباس رضؓ نے جو کچھ فرمایا اس کے لئے جس سند کا سہارا لیا گیا ہے اس کی تفصیل منسوخ ۲، عنوان "اس کی سند کیسی ہے"؟ - میں مع تنقید ذکر ہو چکی ہے۔ یہاں تکرار اور اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

دلیل ناسخ

کتب روایات میں لکھا ہے کہ

حضرت طلحہ بن عبید اللہ (م ۳۵ھ) نے ایک یہودی لڑکی سے اور جناب حذیفہؓ بن الیمان نے ایک نصرانی عورت سے نکاح کر لیا تھا جس پر خلیفہ دوم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ طیش میں آ گئے اور پیٹنے مارنے پر اتر آئے اور ان کی بیویوں کو طلاق دلوا کر ہی دم لیا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اہل کتاب کو مشرک ہی سمجھتے تھے اور اسی بناء پر مشرکات سے نکاح کرنا حرام جانتے تھے۔

قول فیصل

فاروق اعظم کا یہ اقدام سیاسی نوعیت کا تھا۔ آپ کی دینی فراست اور وجدان نے بھانپ لیا تھا کہ اسلام اپنے ابتدائی دور میں ہے اور ہنگامی صورت حال سے دوچار ہے ایسے میں غیر مسلموں سے قرآن کی عطا کردہ اجازت کے مطابق رشتے ناطے کے گہرے روابط بڑھانا بحالات موجودہ کئی وجوہ سے خطرناک اور ضرر رساں ہو سکتے تھے۔ ایک تو اہل کتاب کی عورتوں میں دلچسپی بڑھنے کا رواج چل پڑتا جو کہ مسلم لڑکیوں پر بری طرح اثر انداز ہو سکتا تھا۔ دوسرا فاروقی دور فتوحات اور جنگوں کا دور تھا جس میں احتیاط اور ملی تقاضے کچھ اس طرح کے ہو چلے تھے کہ فی الحال ایسے روابط سے دور رہا جائے۔ لہٰذا آپ اکا دکا "واقعات" پر سختی بھی فرماتے رہے۔ لیکن اس کے معنے یہ نہیں ہو سکتے کہ آپ نے حکم الٰہی کو اپنے فہم سے مسترد کرتے ہوئے اللہ کے حلال کو حرام میں تبدیل کر دیا تھا؟ نہیں آپ کے سامنے حلت و حرمت کا سوال ہی نہیں تھا مسلمان لڑکیوں کی بہبود اور "معاشرتی مفاد" کا مسئلہ تھا جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔ یہ علاوہ اس کے کہ طلحہ اور حذیفہ کے کردار اور اس پر فاروق اعظم کی مداخلت کرنے کے راوی شہر بن حوشب تھے جو کہ غلط بیان اور ناقابل حجت راوی تھے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲ سند ۴)

مصلحت فاروق

فاروق اعظم نے کس مصلحت کی بناء پر انتہائی اقدام کیا اور وہ کیا "لم" تھی جس کے پیش نظر ایسا کرنا ناگزیر ہو چلا تھا۔ اس کی وضاحت کے لئے امام ابن جریر طبری کا مبسوط اقتباس پیش خدمت ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

یہ جو شہر بن حوشب روایت کرتے ہیں کہ عمر فاروق رضؓ نے طلحہ اور حذیفہ کی کتابی بیویوں کو الگ کر دیا تھا ایک بے معنی سی بات ہے (قول لا معنے لہ) کیونکہ امت اسلام کتاب اور معمول پیغمبرؐ کی روشنی میں کتابی عورتوں سے نکاح کرنے کی حلت پر "اجماع" کر چکی تھی، اور عمر فاروق اس اجماع کی مخالفت نہیں کرتے تھے بلکہ وہ خود بھی یہی عقیدہ رکھتے اور فرماتے

فرماتے تھے کہ

(بحذف سند) "مسلمان مرد نصرانی عورت سے نکاح کر سکتا ہے لیکن نصرانی مرد مسلمان عورت سے نہیں کر سکتا"

فاروق اعظم کی یہ سند آپ کے طلحہ اور حذیفہ والے واقعے کی سند سے بدرجہا مضبوط اور صحیح ترین ہے۔ رہا یہ کہ آپ کے سامنے کون سی مصلحت نمودار ہوئی کہ آپ نے دو صحابیوں کی شادیوں پر اظہار ناپسندیدگی فرمایا؟ تو وہ مصلحت ڈھکی چھپی نہیں تھی؟ آپ کے لاشعور میں ایک خطرہ کروٹ لے رہا تھا جو آگے چل کر امتوں اور قوموں کے زوال کا موجب بن سکتا تھا۔ وہ یہ کہ اگر دوسرے مسلمان بھی طلحہ اور حذیفہ کی دیکھا دیکھی خوبصورت کتابی لڑکیوں سے وابستہ ہوتے گئے تو عین ممکن ہے کہ آگے چل کر مسلمان لڑکیوں سے کسی کو بھی دلچسپی اور رغبت نہ رہے۔ (حذرا من ان یقتدی بہما الناس فی ذالک فیزھدوا فی المسلمات)

یہ اور اس قسم کے دیگر اندیشوں کو ملحوظ رکھ کر آپ نے از رہ سیاست ان کی بیویوں کو الگ کر دیا تھا تاکہ غیر مسلم دوشیزاؤں سے بڑھتی ہوئی "چاہت" کا انسداد بھی ہو سکے (اور خطرہ تجسس کا مداوا بھی۔ ط) یہ جو کچھ ہم نے کہا ہے اپنے جی سے نہیں کہا بلکہ عمرؓ فاروق نے خود بھی اسی "ہی لم" کا اظہار فرمایا تھا۔ شقیق (Shaqiq بحذف سند - ط) روایت کرتا ہے کہ حذیفہ کے یہودی لڑکی سے شادی کرنے پر عمر فاروق نے اسے لکھا کہ اپنی بیوی کو الگ کر دے (خل سبیلہا) اس پر اس نے وضاحت مانگی کہ - کیا یہ نکاح شرعی نقطہ نظر سے بھی آپ کے نزدیک حرام ہے تاکہ میں اپنی بیوی کو الگ کر دوں؟ - (اتزعم انہا حرام فاخلی سبیلہا) - تو فاروق اعظم نے جس مصلحت کی خاطر حذیفہ کو لکھا تھا۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ:

لا ازعم انہا حرام ولکنی اخاف ان تعاطوا المؤمنات منھن

نہیں میں یہ نہیں کہتا کہ تمہاری بیوی شرعی نقطۂ نظر سے بھی حرام ہے۔ مجھے تو صرف یہ اندیشہ ہے کہ اس طرح مومنات کی حق تلفی ہو گی اور وہ رقابت کا شکار ہو کر پیچھے رہ جائیں گی؟

(تفسیر طبری طبع حلبی مصر جلد ۲/۳۷۸/۳ تا ۱۳)

اس کے بعد ابن جریر ایک بار پھر فاروق اعظم کے "تدبر اور فراست" کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

نعنی اللّٰہ بذالک ولا تنکحوا ایہا المؤمنون مشرکات غیر اہل الکتاب حتی یؤمن

فیصدق باللہ ورسولہ وما انزل علیہ

فاروق اعظمؓ کی مصلحت بداماں وضاحت کی روشنی میں آیۂ زیرِ بحث کے معنی ہوں گے کہ اے مومنو! اہلِ کتاب کی مشرکات کے ماسوا دوسری کسی قسم کی مشرکات سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک وہ دولتِ ایمان سے بہرہ ور ہو کر اللہ، رسولؐ اور ما انزل اللہ کی تصدیق نہ کریں۔ (تفسیر طبری ۲/۳۷۸/۱۸ تا ۱۹) یعنی فکری ہم آہنگی کا کوئی ثبوت نہ دیں سطم ان واضح اور روشن وجوہات کی رو سے آیۂ زیرِ بحث کو کسی علمی بنیاد پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

اللہ اکبر والعزۃ للقرآن ۱۹/۱۲ مکتبۂ المدیر محترم

رجعی طلاق کے عدد

آرٹیکل ہذا کی تحریر کے دو سال بعد محدثِ کبیر علامہ تمنا عمادی کی ایک کتاب بعنوان "الطلاق مرتان" نظر سے گذری۔ علامہ موصوف[1] نے اپنی تحقیق اور ریسرچ کے نتیجہ میں جو کچھ سپردِ قلم فرمایا تھا اسکا بلفظہٖ احاطہ نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی مطلوب۔ تاہم مقالہ ہذا کے اختتام پر بطورِ استدراک ایک آدھ اقتباس حاضرِ خدمت کیا جائیگا۔ استدراک کے طور پر اس لئے کہ مقالہ لکھے جانے کے بعد اس میں کسی طرح کا ردوبدل کرنا مناسب نہیں سمجھا گیا کیونکہ ہمارا مقصود مسئلہ کی بگڑی ہوئی صورت کی اصلاح کرنا نہیں تھا نظریہ "تنسیخ" کا ابطال مطلوب تھا۔ خواہ جس بھی نہج فکر ہی سے ممکن ہو۔

والسلام ۔۔ ۱۵ نومبر ۱۹۶۵ء

منسوخ ۲۴

وبعولتھن احق بردھن فی ذالک ان ارادوا اصلاحا

اور ان کے شوہر (جنہوں نے طلاق دی ہے) اگر مدت کے مقررہ زمانے کے اندر اصلاح حال پہ آمادہ ہوجائیں تو وہ انہیں زوجیت میں لینے کے زیادہ حقدار ہیں (بقرہ، ۲۲۸)

دلیلِ ناسخ

الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان (بقرہ ۲۲۹)

وجۂ تنسیخ کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ آیہ ۲۲۸ واضح کرتی ہے کہ عورت کو بائنہ کرنے کے لئے تین عدد طلاق کفایت کرجائے گی لیکن مرد کو اس کے بعد بھی دوبارہ زوجیت میں لینے کا حق باقی رہے گا۔ اور آیہ ۲۲۹ سے مترشح ہوتا ہے کہ طلاق کے عدد ہوتے ہی دو ہیں اور دو کے بعد ہی مرد کے لئے دو ہی راستے رہ جاتے ہیں یا تو اچھے طریقے پر روک لینا یعنے رجوع کرلینا یا پھر حسنِ سلوک کے ساتھ الگ کردینا۔

---

[1] علامہ موصوف سقوطِ ڈھاکہ کے بعد اپنے عزیز و اقارب سے دور کراچی میں نومبر ۱۹۷۲ء کو اس دارِ فانی سے رخصت ہوگئے رحمہ اللہ

یہ چونکہ کھلا تضاد تھا لہٰذا پہلی آیت کو منسوخ کرنے کے لئے دوسری آیت نے رجعی طلاق کے دو عدد باقی رکھ کر تین والی بات ہی ختم کر دی۔ (ابن عباس بحوالہ ابوداؤد، نسائی اور طبری ۲/ ۴۵۱)

قول فیصل

پہلی آیت نہ تو طلاق بائنہ کی "کمیت" بیان کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے اور نہ ہی اس سے مرد کو رجوع کرنے کا ضرورت سے زیادہ حقدار بنانے کا جواز نکلتا ہے۔ یہ سب فقہاء اور محدثین کے اٹکل پچو اور قیاسات ہیں۔ وہ قرآن پاک کی آیات سے طفلانہ حرکتیں کر کے اپنے ہی فکر و نظر سے ایک گھروندا بناتے اور دوسرے ہی لمحہ مزاج بگڑنے پر مٹا ڈالتے ہیں۔

اسی طرح دوسری آیۃ سے بھی یہ مترشح نہیں ہوتا کہ طلاق رجعی کے عدد تو دو ہی ہیں لیکن اس کے بعد بھی مرد کے لئے حاکمیت اور رجوع کا حق باقی ہے؟

ہم نہیں کہہ سکتے کہ جن کے ہاتھ میں ہماری مذہبی زمام اقتدار ہے کیونکر صاف اور واضح آیات میں اپنے قیاسات کی بھرمار کر کے دین کی کوئی خدمت سر انجام دے رہے ہیں؟

ہم بحث کو ان ہی حضرات کے منہج فکر و استنباط کے مطابق سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے واضح کریں گے کہ خود ان ہی کے معیار کے مطابق آیات زیر بحث میں نہ تو کسی طرح کا تضاد ہے اور نہ ہی اس کی بنا پر کسی نوعیت نسخ کی گنجائش

امام رازی انکار نسخ کی توجیہات میں لکھتے ہیں کہ:

تیسرا جواب یہ ہے کہ آیۃ ۲۲۹ اپنے ماقبل (آیۃ ۲۲۸) سے متعلق ہے یعنی اللہ سبحانہ نے یہاں شوہر کو رجوع کرنے کا حق عطا کیا ہے (لہٰذا) یہ نہیں فرمایا کہ

(الف) یہ حق دائماً رہے گا یا (ب) کسی خاص وقت کے لئے؟

جو صورت بھی ہو آیۃ ۲۲۸ کا مفہوم قابل تشریح "اجمال" کا رہے گا یا ایسے عام کا جو تخصیص کا طالب ہو۔ بنا بریں آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ

جس طلاق کے ذریعہ شوہر کو حق رجوع علاوہ فقط دو طلاقوں سے تعبیر ہے اور جو لوگ دو کے بعد رجوع کا جواز اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ "الطلاق" میں الف و لام عہد کا ہے، یعنی جو پہلے سابقہ طلاق کا اشارہ دیتا ہے۔

تو ہماری وضاحت کے مطابق الطلاق سے معہود سابق مراد لینے کے باعث دو ہی طلاقیں ثابت ہوتی ہیں، تین نہیں۔

اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس سے بہتر توجیہ آیات زیر بحث کے لئے اور نہیں ہو سکتی۔ خاص کر ذیل کے دلائل بھی اسی کے مؤید ہیں۔

وبعولتھن احق بردھن ۔ اگر علی الاطلاق تمام احوال کے لئے تھا تو ضروری تھا کہ اس عام کو خاص کر دیا جاتا اور اگر عام نہیں تھا تو مجمل ہونے کی وجہ سے محتاج بیان ضروری تھا۔

اور یہ بھی ہمارے اصول کی رو سے آسان ہے کہ اگر دوسری آیت (۲۲۹) کو پہلی آیت (۲۲۸) سے متعلق کیا جائے تو حرف تخصیص پہلے ہی موجود ہے۔

اور رہی ایک اور صورت بھی ہے کہ یہاں مجمل کے ساتھ بیان کا حصول بھی تسلیم کر لیا جائے بلکہ یہی بہتر ہے اور اس مجمل کی بہ نسبت اولیٰ ہے جس کا بیان ہی نہ ہو۔ گو خطاب کے وقت بیان کا دیر سے آنا اگرچہ جائز ہے تاہم قابل ترجیح یہ ہے کہ تاخیر سے نہ آئے۔

(تفسیر رازی طبع مصر جلد ۶ / ۱۰۳-۱۰۴)

امام رازی کا مقصد یہ ہے کہ زیر بحث آیت سے یہ مترشح ہی نہیں ہوتا ــــ کہ تین طلاقوں کے بعد بھی شوہر کو رجوع کا حق تھا جسے دوسری آیت نے آ کر منسوخ کر دیا۔

ابن عباس امام ابوداؤد سجستانی "باب نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث" میں روایت کرتے ہیں کہ

حدثنا احمد بن محمد المروزی حدثنی علی بن الحسین بن واقد عن ابیہ عن یزید النحوی عن عکرمۃ عن ابن عباس وبعولتهن احق بردهن في ذالك ان ارادوا اصلاحا و ذالك ان الرجل كان اذا طلق امرأته كان احق برجعتها وان طلقها ثلاثا فنسخ ذالك فقال الطلاق مرتان

یعنے ــــ زیر بحث آیت کے نزول کے وقت لوگ تین طلاقوں کے بعد بھی رجوع کرنے کا حق رکھتے تھے۔ بعد میں اللہ سبحانہ نے اسے منسوخ کرتے ہوئے آئندہ کے لئے ضابطہ مقرر فرما دیا ــــ کہ "الطلاق مرتان" طلاق کے دو ہی عدد ہیں، اس کے بعد حق رجوع ہے یا کامل فراق بلسز اعدد نہیں ہے۔

(رواہ النسائی ایضا واللفظ للطبری عن عکرمہ)

سوال یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے طور پر ہی تین طلاقوں کے بعد رجوع کرتے رہتے تھے۔ یا اسکی پشت پر کوئی اشارہ وحی کام کر رہا تھا؟ ابن عباس نے اس کی وضاحت نہیں فرمائی اور نہ ہی عکرمہ جیسے کسی شاگرد رشید نے اس کی ضرورت محسوس کی، وجہ ظاہر ہے کہ پشت پر کوئی اشارہ وحی نہیں تھا۔ جو کچھ تھا عکرمہ کا شوق دروغ بافی تھا اور بس! بلکہ سند سے ہمارے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ عکرمہ نے بہت کچھ ملا دیا ہے شراب ہیں۔ کیونکہ یہ تمام تر وہی سند ہے جو منسوخ ۱۲ مسند ۱۶ میں گذر چکی ہے وہاں دیگر راویوں پر ضرورت کے مطابق جرحیں بھی مذکور ہو چکی ہیں۔ ذیل میں اس کے بنیادی راوی جناب عکرمہ بن خالد کی پُر اسرار شخصیت سے نقاب اٹھایا جارہا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ شخص حضرت ابن عباس کے باعتماد شاگرد رشید تھے۔ ابن عباس کی ان کہی باتوں کو اگر یہ صاحب دہراتے تو بھی، اعتماد کی بنیاد پر ابن عباس ہی کی تصور کر لی جاتی تھیں۔ حضرت ابن عباس کے فرزند ارجمند جناب "علی" (۱۳۲ھ) حلفیہ کہتے تھے کہ عکرمہ میرے والد پر جھوٹ بولتا تھا۔ یہ عکرمہ راوی تو صحاح ستہ کے تھے، مگر تھے بڑے ہی پاپی اور کذب تراش۔ امام یحیی بن سعید الانصاری (۱۴۳ھ) عطاء بن ابی رباح (۱۳۲ھ)

ابراہیم بن میسرہ (سنہ ۱۳۹ھ)، محمد بن سیرین (سنہ ۱۲۸ھ)، قاسم بن محمد (سنہ ۱۲۵ھ) اور عبداللہ بن عمر (سنہ ۶۹۲ھ) فرماتے تھے کہ — عکرمہ (سنہ ۱۲۴ھ) احادیث وضع کرنے کا عادی تھا (ملاحظہ ہو کوکب دراری شرح بخاری معرفۃ انواع العلوم ابو عمرو دمشقی، اور میزان الاعتدال علامہ ذہبی طبع خانجی مصر جلد ۲/ ۳۸ و ۳۹)

اسی طرح قدمائیں سے امام مالک (سنہ ۱۹۵ھ)، خود امام بخاری (سنہ ۱۸۱ھ)، سعید بن المسیب (سنہ ۱۲ھ)، ابن ابی ذئب (سنہ ...ھ) اور مطرف بن عبداللہ (سنہ ۱۱۳ھ) عکرمہ کی تمام روایات کو ناقابل اعتماد سمجھتے تھے۔ (حوالہ مذکور)

مـزید — عکرمہ "جوا" بھی کھیلتا تھا اور قمار بازی کا شیدائی بھی تھا جو کہ راوی حدیث کے چال چلن کے منافی ہے۔

متقدمین میں تابعین حضرات کے علاوہ عکرمہ کے ہم عصر ائمہ کرام بھی اسے انتہا درجہ غیر معیاری، دروغ باف اور ناقابل اعتماد سمجھتے تھے۔ اِن تنقیدات کے پیش نظر عکرمہ کے ذریعہ ابن عباس کی رائے قطعی طور پر مشتبہ اور ناقابل یقین حد تک مشکوک بن جاتی — اور قرآنی مطالب کی حقیقت تک براہ راست پہنچنے میں رکاوٹ پیش کرتی ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک اس قابل نہیں ہے کہ بحث کی خاطر ہی اسے تسلیم کر لیا جائے؟ ۲۲/۸/۹۱ء، **مکتبۃ المکرمۃ**

استدراک
از علامہ تمنا عمادی

امام رازی نے جن مختلف توجیہات سے نسخ کا ازالہ کیا ہے وہ اپنی جگہ پر قابل اعتراف ہیں اب ذیل میں علامہ تمنا عمادی کا تعاقب نیز پیش خدمت ہے تاکہ اس کی روشنی میں توجیہات رازی کی حقیقت کا حدود اربعہ بھی معلوم کیا جاسکے اور کہ روشن پہلو کے ساتھ ساتھ تاریک پہلو سے بھی پردہ اٹھتا ہوا نظر آئے۔

علامہ نیاز فتح پوری فرماتے ہیں کہ

"**الطلاق مرتان**" تصنیف ہے جناب مولانا تمنا عمادی کی جسے خود انہوں نے ڈھاکہ سے شائع کیا ہے اور مسئلہ طلاق کے باب میں غالباً سب سے پہلی تصنیف ہے جس میں خالص قرآنی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ کی مذہبی حیثیت کو پیش کیا گیا ہے۔

طلاق کے متعلق بربنائے کتب فقہ عموماً یہ خیال قائم ہو گیا ہے کہ اس کی تین صورتیں ہیں۔ رجعی، بائنہ، مغلظہ۔ رجعی طلاق تو وہ ہے جسے شوہر ہر وقت منسوخ کر سکتا ہے۔ دوسری بائنہ۔ وہ جسکو منسوخ کرنے کی صورت میں دوبارہ رسم نکاح ادا کرنا ہوگی اور تیسری مغلظہ کے بعد مطلقہ بیوی سے صرف اس شرط پر دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے کہ اس کی شادی کسی اور سے ہو جائے اور خلوت صحیحہ کے بعد وہ اس سے طلاق حاصل کر لے۔

اس کے ساتھ عام طور پر یہ خیال بھی قائم ہو گیا ہے کہ اگر ایک ہی وقت میں تین بار طلاق دے دی جائے تو وہ طلاق مغلظہ سمجھی جائے گی۔ اسی طرح مسئلہ عدت اور خلع وغیرہ کے باب میں بھی بعض مخصوص خیالات ذہن نشین ہو گئے ہیں اور اس کتاب میں انہی تمام مسائل پر گفتگو کی گئی ہے اور ان دلائل کی بنا پر

جو جبر کلام مجید سے ماخوذ ہیں ثابت کیا ہے کہ اللہ نے صرف **دو طلاقوں** کا ذکر کیا ہے اور تیسری طلاق غلط تعبیر ہے آیات قرآنی کی ....

مولانا تمنا کا شمار ان علماء میں نہیں ہے جو صرف رسم دستار بندی کی بنا پر عالم کہلاتے ہیں، بلکہ وہ ان اکابر علم و فضل میں سے ہیں جنہوں نے اپنی ساری عمر مطالعہ و تحقیق میں بسر کر دی ہے اور تقلید محض کبھی اپنا شعار نہیں بنایا۔ اس لئے انہوں نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ صرف ان کی ذاتی تحقیقات کا نتیجہ ہے اور اگر ان کی تصریحات و توجیہات کو سامنے رکھا جائے جن کا تعلق سیاق و سباق قرآنی کے علاوہ عربی "نحو" سے بھی ہے تو یقیناً ان سے اختلاف مشکل ہے۔

اس میں شک نہیں کہ "**الطلاق مرتان**" کی پُرزور صراحت سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق دو ہی بار دی جا سکتی ہے اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس سے قبل جو تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دینے کا دستور تھا ان کو ممنوع قرار دینے ہی کے لئے یہ انداز بیان اختیار کیا گیا ہے اور میں اس باب میں مولانا تمنا عمادی سے بالکل متفق ہوں۔

ہمارے فقہاء نے تیسری طلاق کا مفہوم "**تسریح باحسان**" سے پیدا کیا ہے جو قطعاً قیاس مع الفارق ہے۔ (نگار پاکستان بابت ماہ فروری ۱۹۶۲ء)

علامہ نیاز فتحپوری نے جن الفاظ میں مولانا تمنا عمادی کے مفہوم کو واضح کیا ہے وہ کسی تشریح کے محتاج نہیں ہیں، دکھانا یہ مقصود تھا کہ ہمارے فقہاء نے جس انداز سے آیۂ زیر بحث کو اپنی ژولیدہ فکری کا ہدف بنایا ہے۔ علمی میزان میں اس کی حقیقت کیا ہے۔ ہم نہیں کہتے کہ جو کچھ یہ حضرات کہتے چلے آئے ہیں اسے آپ مسترد کر دیں۔ گذارش صرف اتنی ہے کہ اللہ کے بندے تمنا عمادی نے ان کے استدلال کی جس انداز سے رکاکتیں نمایاں کی ہیں ان سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا

فقہی نقطۂ نظر سے ہم اپنا مقصد پورا کر چکے ہیں تاہم خالص علمی و فنی حیثیت سے اس بات کا جائزہ لینا ابھی باقی ہے کہ ___ فقہاء نے "ضمائر" کے جو "مراجع" قرار دے کر ایک طے شدہ مفہوم کو ذہنوں میں راسخ کیا ہے خود اس کی حقیقت کیا ہے؟ اسے اگر ہم علامہ تمنا عمادی کے الفاظ میں واضح کریں تو یہ ایک مشکل کام ہے کہ اس طرح ہمیں بڑی تقطیع کے ایک سو چالیس صفحے کی کتاب کا اختصار پیش کرنا پڑتا جو بحالات موجودہ ہماری بساط سے خارج تھا۔ چار و ناچار اب ایک ہی صورت موزوں ہو سکتی تھی کہ علامہ کے درج اعتراضات میں سے ایک آدھ نمونے بہ تعاقب کے نقل کرنے پر ہی اکتفا کیا جائے۔

پہلے تو آپ کو معلوم ہے کہ علامہ رازی کے نزدیک ناسخ آیت "**الطلاق مرتان**" کا تعلق اپنے ماقبل یعنی منسوخ آیت "**وبعولتھن احق بردھن**" سے ہے۔

اس پر علامہ تمنا عمادی فرماتے ہیں کہ

مگر امام صاحب نے یہ نہیں بتایا کہ آخر "الطلاق مرتان" والی آیت کا تعلق "ولبعولتھن" والی آیت سے نحوی اعتبار سے کس قسم کا ہے!۔ "الطلاق مرتان" پر کوئی حرف عطف ہے ہی نہیں کہ اس عطف کو تفسیری کہا جائے۔

الطلاق پر الف ولام عہد کا ہے تو ولبعولتھن والی آیت میں کوئی ذکر ہی طلاق کا نہیں ہے کہ اس عہد کا تعلق ولبعولتھن کی آیت سے سمجھا جائے؟ ولبعولتھن کی ضمیر کے مرجع کا امام صاحب بھول کر بھی ذکر نہیں فرماتے کہ "المطلقات" کی طرف یہ ضمیر پھر رہی ہے کیونکہ الف ولام استغراق کا ہے۔ ("الطلاق مرتان" طبع عزیزیہ آرٹ پریس ڈھاکہ ص۱۳۵/ ۱۰ تا ۱۴)

دوسرا اعتراض

ناسخ آیت میں واضح کیا گیا ہے کہ طلاق کے دو ہی عدد ہیں نہ زائد نہ کم ——— اس پر فقہا کو یہ مشکل پیش آئی کہ تیسری طلاق کا قرآنی جواز کس طرح فراہم کیا جائے؟ چنانچہ اس غرض کے لیے انہوں نے ناسخ آیت کے لفظ "او تسریح باحسان" کے معنی طلاق ہی کر ڈالے حالانکہ تسریح کے معنے طلاق کے نہیں ہیں۔ "طلاق کے بعد اپنے گھر سے رخصت کر دینے کے ہیں"۔ دونوں میں جو فرق ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ علامہ تمنا عمادی نے اسی فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ

"تسریح" کے معنے اہل لغت "طلاق" لکھ دیتے ہیں حالانکہ تسریح کے معنی طلاق کے سلسلہ میں فسخ نکاح کے بعد عورت کو اپنے گھر سے رخصت کر دینا ہیں۔ چاہے ایک ہی طلاق کے بعد عدت گزر جائے چاہے دو طلاق کے بعد۔ مگر تیسری طلاق پر ایمان رکھنے والوں کو جب پورے قرآن مجید میں کہیں تیسری طلاق کا حکم یا اس کی اجازت (بھی) نہ ملی تو انہوں نے "تسریح" کو طلاق کے معنی میں لے کر تسریح کو تیسری طلاق قرار دے دی؟ ——— اہل لغت نے فقہاء کے اس قول کو دیکھ کر تسریح کو طلاق کے معنے میں لکھ ڈالا ہے
چوں نہ دیدند حقیقت رہ افسانہ زدند (الطلاق مرتان ص۳۵)

حدیث کا کردار

فقہاء کے اتباع میں اہل لغت نے "تسریح" کے جو معنے لکھے ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی تھی کہ یار لوگوں نے عوامی ذہن کو متاثر کرنے کے لیے ایک آدھ حدیث کا سہارا بھی لے رکھا تھا۔ ان کے اس رویے سے علامہ تمنا بجا طور پر نالاں اور شاکی تھے کہ حدیث کیونکر لغت کا ماخذ بن سکتی ہے؟ وہ فرماتے ہیں کہ

مگر ...... نے پہلے سے اس کو سوچ رکھا تھا کہ قرآن سے تین طلاقوں کا ثبوت اگر پوچھا جائے تو کیا جواب دیا جائے گا؟ ...... تو ایک حدیث بنائی کہ کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ آپ قرآن میں "الطلاق مرتان" کو دیکھتے ہیں تو پھر تیسری طلاق کہاں گئی؟ تو آپ نے بتایا تیسری طلاق "او تسریح باحسان" ہے۔

یہ حدیث درایۃً و روایۃً ہر حیثیت سے جھوٹی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتان ہے یہ سوال ہی کہ تیسری طلاق کہاں ہے؟ اس وقت کہا جا سکتا ہے جب تیسری طلاق کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برابر صحابہ کو دیتے رہے ہوں کہ طلاق دو۔ تو تین طلاق یا تین طلاق تک تم دے سکتے ہو؟

اس کے بعد جو آیت اتری الطلاق مرتان۔ تو پوچھنے والے نے پوچھا۔

فاش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بغیر وحی قرآنی کے دین کا کوئی حکم اپنی طرف سے دیتے ہی نہ تھے۔ اس لئے یہ سوال ہی غلط تھا۔ اور اگر یہ سوال کسی نے رسم جاہلیت کے اعتبار سے جاہلی ذہنیت کے ماتحت کیا تھا تو آپؐ یقیناً یہی فرماتے کہ تیسری طلاق ممنوع اور منسوخ ہو گئی ہے۔ اب دو طلاق سے زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔ آپ خلاف واقعہ او تسریح باحسان کو تیسری طلاق کبھی نہ فرماتے! (الطلاق مرتان طبع ڈھاکہ صلا۱۲)

ترجمے کا اصول

علامہ محی الدین تمنا عمادی نے "تسریح" کے جو معنے کئے ہیں لغت نویس لاکھ اس سے انحراف کریں بہ آخر وہ اس کے اعتراف پر مجبور ہیں۔ تاج العروس نے لکھا ہے کہ

"السرح" "التسریح" کے معنی جانوروں کو صبح کے وقت چراگاہ میں کھلا چھوڑ دینے کے ہیں

اور یہی مفہوم ایک مقام پر قرآن پاک نے بھی واضح کیا ہے۔ حین تسرحون (نحل ۶) ابن فارس نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ اس کے بنیادی معنے کھل جانے اور چل پڑنے کے ہیں وغیرہ۔ زمخشری نے جتنے بھی محاورات نقل کئے ہیں، ان میں بھی زیادہ تر ایسے ہی مناہیم سامنے آتے ہیں جو آزادی، خودروی اور کھلے عام چل پھرنے کے غماز ہیں۔ کسی ایک محاورہ میں بھی طلاق کے اصطلاحی مفہوم میں یہ لفظ استعمال میں نہیں آیا بلکہ میں نے ایک مقولہ کو حقیقت پایا ہے کہ انسان جب تک ریب و تشکیک کے مراحل سے نہ گزرے اس پر یقین اور ایمان کی حقیقتیں وا نشگاف نہیں ہو سکتیں

میرا مقصد ہے کہ علامہ موصوف نے ایک اشارہ فرمایا تھا کہ سرح کے معنے کہیں بھی "طلاق دینے" نہیں کئے گئے۔ اس سے شبہ پا کر میں نے لغت اور ادبیات عرب کی تمام کتابیں الٹ ڈالیں اور بالآخر اس حقیقت کو پایا کہ بڑے سے بڑے لغوی امام یا لغت نویس علمائے کرام نے بھی طویل و عریض محاورات عرب نقل کر دینے کے باوصف نزول قرآن سے پہلے کا ایک بھی محاورہ ایسا نقل نہیں فرمایا جو بعد کے جامعین لغت اور مفسر حضرات کی دستارس بند ہو سکتا۔ لہذا اب میں پورے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ "سرح" بمعنے طلاق کی کوئی اساس نہیں ہے۔ متاخرین سے قطع نظر قدما میں سے ۹۵ فیصد ائمہ لغت و کلام کا متفقہ عقیدہ تھا کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے "دواوین" عرب کی طرف رجوع کیا جائے۔ عمر فاروق اور عبداللہ بن عباس و دیگر صحابہ کرام کے متعدد اقوال اس پر گواہ ہیں کہ وہ معانی کے تعین کے باب میں اشعار جاہلیت کو زیادہ ملحوظ رکھتے تھے۔ معتزلہ اور متقدمین اہل لغت تو الفاظ حدیث کو "لغت نویسی" کے لئے ماخذ کی حیثیت سے ذکر کر دینے کے روادار ہی نہیں تھے۔ وہ احادیث کے ذریعہ لغوی الفاظ کی تشریح کو بے معنی

سمجھتے تھے۔ انہوں نے کہیں بھی سرح کو طلاق کے مفہوم میں استعمال نہیں کیا اور اگر اس کے بطن میں طلاق کا مفہوم شامل ہوتا تو جانوروں کو چراگاہ میں کھلا چھوڑ دینے کے لئے طلاق کا لفظ بھی استعمال کیا جا سکتا۔ کیونکہ ترجمے کا اصول یہ ہے کہ جب کسی لفظ کے مفہوم کو اسی ہی زبان کے دوسرے لفظ سے واضح کیا جائے تو اس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ اسی مفہوم کا حامل دوسرا لفظ لا کر دیکھ لیا جائے گا کہ "فٹ" بیٹھتا ہے یا نہیں؟ اگر فٹ نہیں بیٹھتا تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس کا مفہوم ہی غلط استعمال کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر "ظالموں نے مار ڈالا" کا جملہ ہے۔ یہاں ظالم کا ترجمہ ہم ستمگر کرتے اور اسی جملہ سے "ظالموں" کو ہٹا کر ستمگروں کا لفظ لاتے ہیں۔ اب اگر تو ستمگر ظالم کے مفہوم میں ٹھیک بیٹھتا ہے تو سمجھ لو کہ ترجمہ صحیح ہو گیا۔ لیکن اگر یہ لفظ ظلم کے مفہوم کو ادا کرنے سے قاصر ہے تو اسے متبادل مفہوم کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ بعینہ یہی مثال تسریح کی بھی ہے۔ پس اگر طلاق کا لفظ قدیم عربی کی رو سے کھلا چھوڑ دینے کا مفہوم ادا کر سکتا تھا تو قرآن پاک کو چاہئے تھا کہ حین تسرحون کے معنے حین تطلقون سے ادا کرتا۔ اور واسرحوھن سراحا جمیلا کا ترجمہ واطلقوھن طلاقا جمیلا صحیح ہوتا لیکن ایسا نہیں ہوا بلکہ "جمیلا" کسی طرح بھی طلاق کی صفت نہیں بن سکتا تھا کہ طلاق میں جمالیات سما ہی نہیں سکتے تھے وغیرہ۔ ان ہی وجوہات کی بنا پر ہمارے نزدیک علامہ کے استدلال کی حقانیت زیادہ نمایاں ہو کر ابھرتی اور زوردار طریقے سے واضح کرتی ہے کہ یہ لفظ "طلاق" کے مفہوم میں خود قرآن میں بھی استعمال نہیں ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ "قوم" نے اس لفظ کو طلاق کے مفہوم میں استعمال کیا ہے اور قوم کو اصطلاح سازی کا پورا اختیار ہے تو اس کے بارے میں نیز ہمارا نظریہ مختلف ہے۔ 'اصطلاح سازی' اور کسی لفظ کے حقیقی معنے متعین کرنے میں جو فرق ہے اسے اہل زبان بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔ قرآن نے میاں بیوی کی علیحدگی کو 'طلاق' کے لفظ سے واضح کیا ہے اگر قوم نے وضع اصطلاح کے وقت "تسریح" کو اسی ہی مفہوم میں استعمال کیا تھا تو اس کی مثال نزول قرآن سے پہلے کے کسی محاورے میں ملنی چاہئے تھی۔ نزول قرآن کے بعد مفاہیم قرآن کے تعین کے بہانے اصطلاح سازی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ خود قدماء ادب اور لغت نے حدیث کو لغت کے ماخذ کے طور پر قبول نہ کر کے اس اصل کو تسلیم کر لیا ہے کہ بعد کی اصطلاح سازی نظریات اور "معتقدات" کے تابع تو ہو سکتی ہے حقائق اور اصلیت کی ترجمان نہیں بن سکتی۔

اس وضاحت کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ "سرح" کا لفظ کم از کم ابتدائی ادب اور قرآن پاک میں طلاق کے مفہوم میں کہیں بھی استعمال نہیں ہوا۔ لہذا "سرح" کے اصلی معنے۔ کھلا چھوڑ دینے یا کھل جانے اور چل پڑنے کی مناسبت سے اُس کیفیت اور صورت حال ہی کی حامل ہو سکتی ہے جو طلاق کے بعد "گھر سے رخصت کر دینے کی عکاسی کرتی ہو"۔ یعنی کہ میاں بیوی کو ملانے کے لئے نکاح کی صورت میں جو گانٹھ ڈالی جا چکی تھی۔ دوسری طلاق کے بعد وہ "گانٹھ" کھل گئی، اور اب معقود علیہا عورت، کو میکے گھر کی طرف چل پڑنے، یا خود ہی اسے رخصت کر دینے سے کوئی چیز روک نہیں سکتی۔

کہا جاتا ہے کہ طلاق کے معنے بھی تو آزاد چھوڑ دینے کے ہیں، اس لحاظ سے 'طلاق' اور 'تسریح' کیوں نہ مترادف المفہوم میں استعمال کئے جائیں؟ یہ بات ظاہر میں تو بڑی بھلی لگتی ہے لیکن کہنے والے اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ

طلاق عرب جاہلیت ہی سے لغوی معنے میں استعمال ہونے کی بجائے اصطلاحی مفہوم میں رائج اور مستعمل چلی آ رہی ہے۔ یعنی نزول قرآن سے پہلے بھی یہ لفظ ایک خاص اصطلاح کی شکل اختیار کر چکا تھا اور یہی وجہ ہے کہ "سرح" کا لفظ جزوی حد تک مزعومہ معنوی اشتراک کے باوجود متبادل مفہوم کی حیثیت اختیار نہ کر سکا۔ اس وضاحت کی روشنی میں خود قواعد عرب بھی اس ہی معنے کی توثیق پر مشتمل ہیں جو مطلوب قرآن ہو سکتے تھے۔ قرآن نے "الطلاق مرتان" کو خالص اصطلاحی نفسیات کا حامل قرار دیا ہے اور یہ مقصد "تسریح" سے پورا ہو سکتا تو تیسری طلاق کی مناسبت سے "التسریح مرتان" فرما کر بعد میں "فامساک بمعروف" او تسریح باحسان" کی وضاحت کی جاتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ "التسریح مرتان" کہہ دینے سے اصطلاحی طلاق کا وہم و گمان بھی پیدا نہ ہو سکتا تھا

ان حقائق اور اصولوں کی روشنی میں ہم ایسی ہر حقیقت کو تسلیم کرنے میں تاخیر نہیں کر سکتے جو کسی طرح بھی ازالہ صحیح کی حامل بھی ہو اور مطلوب قرآن کو ٹھیک طریقہ سے اجاگر بھی کر سکتی ہو۔

کاش! لوگ اپنے معتقدات کے مطابق لغت وضع کر کے حقائق اور براہین کو اس بری طرح کچلنے کی کوشش نہ کرتے کیا یہ ستم نہیں ہے کہ علماء نے نہ صرف "تسریح" کے معنے "طلاق" کے لئے ہیں بلکہ طلاق بھی آخری اور بائنہ ہی کے کر ڈالے ہیں؟ کیا قرآن پاک اس پر قادر نہ ہو سکتا تھا کہ "او تسریح" کی بجائے "او تطلیق" کہہ کر اظہار مانی الضمیر کے لئے صحیح الفاظ منتخب فرماتا؟

نہیں! اصل بات یہ ہے کہ "او تطلیق" نہ فرما کر وحی الٰہی نے اس حقیقت کبری کا اظہار فرمایا ہے کہ طلاق، غصہ، ناراضگی اور "ابغض الحلال" کی صورت میں آخری مرحلے کے ایک ناپسندیدہ اور ناگوار عمل ہی کا نام ہے جسے خدا بھی پسند نہیں فرماتا اور رسول اکرمؐ بھی خوش نہیں ہوتے اس کی صفت میں احسان کا لفظ استعمال ہی نہیں ہو سکتا تھا یعنے "او تطلیق باحسان" کہنا محاورے اور وحی الٰہی کی روشنی میں بالکل ہی غلط اور لغو بن جاتا "طلاق" اور "احسان" دو متضاد اور ناقابل صفت الفاظ ہیں۔ "احسان" کا لفظ "تسریح" ہی کی صفت بن سکتا تھا اور وحی الٰہی نے اسی طرح ہی اسے استعمال کیا ہے۔ کیونکہ "طلاق" کے مرحلے کے بعد بیوی سے کوئی علاقہ اور تعلق نہیں رہتا لہذا اسے خوش اسلوبی نرمی اور مدارات سے رخصت کر دینا چاہیے۔ اب نہ تو حق زوجیت رہا اور نہ ہی بدخوئی، بداخلاقی اور بدطینتی کے مظاہرے کی گنجائش۔

ضرب کلیم

رواں بحث میں چونکہ حدیث ہی کے ذریعہ ایک غیر اصطلاحی لفظ کو اصطلاحی جامہ پہنایا گیا ہے۔ لہذا مناسب رہیگا کہ اس محاذ کی خبر بھی لی جائے۔ ذیل میں تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔ محاسبہ کیجئے اور موازنہ سوچیئے!

دارقطنی نے عبدالواحد بن زیاد کے ذریعہ اسماعیل بن سمیع کوفی سے روایت کی ہے کہ اسے انس نے بتایا کہ

ان سائلا سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این لثالثة؟ فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام او تسریح باحسان

ایک شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ تیسری طلاق کہاں ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ "او تسریح باحسان" ہی تیسری طلاق ہے (ابن حجر تعلیق کشاف طبع مصر ۱۹۵۳ء جلد ۱/۲۰۷)

اس روایت میں اسماعیل کوفی نے حضرت انس کو اپنی مقصد براری کے لئے استعمال کیا ہے۔ ورنہ تو ابن حجر کی تصریح کے مطابق امام دارقطنی نے خود ہی اپنی دوسری کتاب "العلل" میں وضاحت کردی ہے کہ۔ یہ روایت "مرسل" ہے سائل نامعلوم ہے۔ لیث بن حماد نے غلط طور پر عبدالواحد بن زیاد کا نام لیا ہے حقیقت میں عبدالواحد اس سند کا کوئی راوی ہی نہیں ہے۔ محفوظ یہ ہے کہ یہاں اسمٰعیل بن سمیع نے ابی رزین (Razin) سے مرسل روایت کیا ہے (ابن حجر ۲/۲۰۸)

دارقطنی کی طرح ابن ابی شیبہ اور طبری نے ابومعاویہ کے ذریعے ابن سمیع ہی کے ذریعہ اسے روایت کیا ہے اور اس نے بھی ابورزین کی وضاحت کی ہے۔ (ابن حجر ۱/۲۰۸ و تفسیر طبری طبع حلبی ۱۹۵۴ء جلد ۲/۴۵۸)

مصنف عبدالرزاق اور طبری نے دوسری روایت میں سفیان ثوری بواسطہ اسمٰعیل بن سمیع اسی ہی ابورزین سے ایک نامعلوم راوی کے ذریعہ مذکورہ بالا مضمون کی حدیث بیان کی۔ (ابن حجر ۱/۲۰۸ و طبری ۲/۴۵۸)

ان تمام روایات میں بنیادی کردار "ابورزین" کا ہے اور "ابورزین" کون تھا؟ ۔ امام خزرجی (م ۱۵۱ء) نے لکھا ہے کہ اس کا نام عبداللہ تھا۔ لوگ اسے "ابورزین" کے "کنیہ" سے یاد کرتے تھے جو کہ بجائے خود غلط ہے اصل میں ابورزینہ (Razinah) ہے وغیرہ۔ اب آپ ابورزین یا ابورزینہ کے تشخص کو چھوڑیئے کہ غیر معروف لوگوں کا پتہ لگانے میں انسانی تلاش و جستجو بسا اوقات کسی واضح اور نمایاں کامیابی سے ہمکنار نہیں کرسکتی

یہ ابورزین یا ابورزینہ اگر کوئی صاحب تھے تو بھی اہل فن آج تک اس کی شخصیت کا تعین کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ امام ذہبی جیسے نقاد اور فن رجال کے سپیشلسٹ کو بھی آخر میں یہ اعتراف ہی کرنا پڑا کہ لایدری من هو ؟ نامعلوم یہ کون صاحب تھے ؛ یہ تو تھا اس بنیادی کردار کا تعارف جو حدیث ہذا کی وضع و ساخت کے تنہا ذمہ دار ہو سکتے تھے۔ اب سند کے ایک اور راوی اسمٰعیل بن سمیع کا سنئے کہ یہ حضرت بھی بایں زہد و تقوے "مسلمانوں کو کافروں کے ہم پلہ قرار دیتے تھے"۔ محدثین نے بالاتفاق لکھا ہے کہ اس کا گھر مسجد کے ساتھ تھا مگر چالیس سال تک نہ تو یہ حضرت جمعہ اور جماعت میں شامل ہوئے اور نہ ہی سال کی دو عیدوں میں شمولیت کرکے مسلمانوں کے شانے سے ساتھ شانہ ملانا گوارا کیا۔ پس جو شخص مسلمانوں سے میل جول اور سلام و کلام ہی کا روادار نہیں تھا وہ ان سے روایت کیسے کرتا؟ اور کیونکر لیتا؟

اسی طرح سند کے ایک اور راوی سفیان ثوری تھے جو بایں جلالت شان مدلس تھے اور یہ روایت کرنے میں اسمٰعیل بن ابی سمیع سے حرف "عن" کے ساتھ جس کے بارے میں علم حدیث کے ماہرین کی رائے یہ ہے کہ مدلس کا عنعنہ قبول ہی نہیں ہوتا سفیان کے بعد ایک سند میں ابومعاویہ کا نام بھی آتا ہے جو بڑے ہی غلط بیان، نسیان زدہ اور غیر ارادی جھوٹ بولنے کے عادی تھے۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ نمبر ۲ عنوان "اس کی سند کیسی ہے؟"

ان اسانید کے علاوہ دارقطنی نے ایک سند کے ساتھ اسے مرفوع بھی نقل کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں؛

حماد بن سلمة عن قتادة عن انس قال قال رجل لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ الحدیث

لیکن یہ سند بھی اصول اور تحقیق کی رو سے کچھ زیادہ جاندار نہیں ہے کیونکہ حماد بن سلمۃ مجروح اور غیر ثقہ تھے تفصیل منسوخ ۱۲ سند ۹ میں بیان ہو چکی۔ اسی طرح قتادہ بدترین قسم کے مدلس تھے (ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲ سند ۷) اور یہاں روایت کرتے ہیں جناب انس سے حرف "عن" کے ساتھ جو صریح طور پر مجروح اور ناقابل استدلال روایت کا غماز ہے اور پھر انس نے بھی اس کردار کی نشاندہی نہیں کی جس نے رسول اکرمؐ سے سوال کر کے وحی الٰہی کے منشا میں تحریف کرنے کا دروازہ کھولا اتنے اہم کردار کا غائب رکھنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ آخر حدیث بناتے وقت اس میں کیا الجھن پیش آسکتی تھی کہ راوی کو پردہ "اخفا" میں رکھا گیا ہے؟

اعیان ہے ان تفاصیل کی روشنی میں "تسریح" کے معنے تین طلاقوں کے مفروضے اور گردہی بنیاد پر لغت سازی کی ناشائستہ حرکت کا جائزہ لے کر حقیقت اور افسانے میں امتیاز کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

خلع کا معاوضہ

منسوخ ۲۵

ولا یحل لکم ان تاخذوا مما آتیتموھن شیئا

تمہارے لئے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ اپنی بیویوں کو دے چکے ہو (طلاق دیتے ہوئے) اس میں سے کچھ واپس لے لو (بقرہ ۲۲۹)

دلیل ناسخ

الا ان یخافا الا یقیما حدود اللّٰہ ط فان خفتم الا یقیما حدود اللّٰہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ

اگر تم دیکھو کہ ایسی صورت پیدا ہو گئی کہ واقعی اندیشہ ہے کہ خدا کے ٹھیرائے ہوئے واجبات و حقوق ادا نہ ہو سکیں گے تو پھر شوہر اور بیوی کے لئے اس میں کچھ گناہ نہ ہوگا۔ اگر بیوی اپنا پیچھا چھڑانے کے لئے بطور معاوضہ کے (اپنے حق مہر سے) کچھ دے دے (اور شوہر اسے لے کر علیحدگی پر راضی ہو جائے) (بقرہ ۲۲۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللّٰہ بن حزم نے لکھا ہے کہ آیہ کریمہ کا پہلا حصہ واضح کرتا ہے کہ طلاق کے بعد عورت کے حق مہر میں سے کچھ لے لینا ممنوع ہے لیکن حرف "الا" سے ——— لے کر آخر تک کے حصے سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لے لینا ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا تضاد واضح اور نسخ بدیہی ہے۔

قول فیصل

حرف "الا" کی بنا پر نسخ کا فیصلہ غیر مسلم اور علمی بنیادوں پر ناقابل قبول ہے خاص کر یہ استثناء "خلع" سے متعلق ہے مطلق "طلاق" سے نہیں اور "خلع" بتصریح امام رازی

یا تو شوہر کی جانب سے ہو گا یا بیوی کی طرف سے

" اگر شوہر کی طرف سے ہے تو اسے بیوی کے "حق المہر" میں سے کچھ لے لینا ممنوع ہے قرآن پاک (نساء ۲۰) اس کی صریح نفی کرتا اور فرماتا ہے کہ

اگر خلع کی ابتدا مرد کی جانب سے ہو تو (فلا تاخذوا منھن شیئا) وہ بیوی سے کچھ بھی واپس نہ لے۔

تاہم اگر ناقابل برداشت مخالفت رونما ہو گئی تو خلع کے معاوضہ کا شوہر ہی کو مالک بنا دیا جائیگا (اگرچہ مالک بنانا اصولاً غلط ہی ہے ط) جیسے کہ جمعہ کی اذان کے وقت بیع و شرا ممنوع ہونے کے باوصف بائع اور مشتری کا مالکانہ حق باقی رہ جاتا ہے۔

لیکن اگر "مفارقت" کا مطالبہ عورت کی جانب سے ہے تو اس صورت میں کچھ حق الخلع لے کر اسے آزاد کر دینا چاہیے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ' کا ارشاد ہے کہ

ولا تعضلوھن لتذھبوا ببعض ما آتیتموھن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ " ان (بیویوں) کا کچھ حق المہر واپس لینے کی غرض سے انہیں زچ نہ کرو، الا یہ کہ ان سے بدچلنی کا اظہار ہو چکا ہو" (تفسیر الفخر جلد ۱۰/۱۴)

یہ تشریح واضح کرتی ہے کہ اگر مفارقت کا معاملہ ایسی نوعیت اختیار کر چکا ہو کہ عورت ہی اس کی طالب ہے تو اس سے فدیہ کے طور پر حق المہر میں سے کچھ لے لینا ممنوع نہیں ہے اور اس طرح ہو گا یہ کہ آیہ کے پہلے حصے کا تعلق جس مفروضہ نسخ سے بتلایا جاتا ہے اس کا یہاں فقدان ہے ؞ وھو المقصود

دلیل ناسخ ۲ بکر بن عبداللہ المزنی البصری (۱۰۶ھ) نے کہا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو سورۂ نساء کی ذیل کی آیت نے منسوخ کیا ہے۔

وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احداھن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا ــــ اور اگر تم (حسن معاشرت کے ساتھ نباہ نہ کر سکو اور) ارادہ کر لو کہ ایک بیوی کو چھوڑ کر اس کی جگہ دوسری کر لو اور پہلی بیوی کو تم نے (چاندی، سونے کا) ایک ڈھیر بھی (مہر میں) دے دیا ہو تو بھی نہیں چاہیے کہ (اسے علیحدہ کرتے ہوئے) اس میں سے کچھ واپس لے لو (نساء ۲۰)

وجہ تنسیخ آیہ زیر بحث میں حرف "الا" سے یہ واضح ہوتا ہے کہ خلع کی صورت میں مرد کو حق المہر میں سے کچھ واپس لے لینا چاہیے اور سورۂ نساء کی یہ آیت واضح کرتی ہے کہ کچھ بھی نہ لینا چاہیے لہذا جس آیت نے منسوخ ہذا میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ وہ ناسخ ہو کر خود بھی منسوخ ہو گئی۔

طبری لکھتا ہے کہ عقبہ بن ابی الصہباء نے بکر بن عبداللہ سے دریافت کیا کہ

ایک شخص کی عورت خلع کے ذریعہ علیحدگی چاہتی ہے تو اس صورت میں شوہر کو معاوضے کے طور پر۔

حق المہر میں سے کچھ لے لینا کیسا ہے ؟ بکر نے جواب میں کہا کہ

لا یحل له ان یأخذ منها شیئا قلت یقول الله تعالیٰ ذکره من کتابه فلا جناح (الآیة)
قال هذه نسخت قلت انّی حفظت ؟ قال حفظت فی سورة النسآء قول الله تعالیٰ ذکره
فان اردتم ۔ الآیة

کہ ایسی حالت میں بھی شوہر کو کچھ نہ لینا چاہیے کہ حرام ہے ۔
میں نے پھر کہا کہ حرام کیسے ؟ اللہ سبحانہ، تو فرماتے ہیں کہ " فلا جناح " لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے !
بکر نے جواب میں کہا کہ " فلا جناح " والی آیت منسوخ ہو چکی ہے ۔
میں نے پھر اضافۂ معلومات کے طور پر دریافت کیا کہ ۔ وہ مقام آپ کے ذہن میں ہے جہاں اللہ سبحانہ، نے اس آیت کو منسوخ کہا ہے ؟
اس نے کہا : جی ہاں ! مجھے یاد ہے ۔ سورۂ نساء میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ۔ وان اردتم استبدال زوج (الآیة) (طبری ۲ / ۴۷۲)

قول فیصل

بکر کے استدلال کے بارے میں حافظ ابن عبد البر (۴۶۳ھ) نے " الاستذکار " میں لکھا ہے کہ هذا ضعیف ومأخذ مردود علی قائله

" ان کا یہ فتویٰ لغو، استدلال ضعیف ، ماخذ مردود اور استنباط بے حد کمزور ہے " ۔

(بحوالہ تفسیر ابن کثیر طبع مصر التجاریۃ الکبریٰ جلد ۱ / ۲۷۳)

مفسر ابن کثیر (۷۷۴ھ) رقمطراز ہے کہ

ثم قد قال طائفة من السلف وائمة الخلف انه لا یجوز الخلع الا ان یکون الشقاق والنشوز من جانب المرأة فیجوز حینئذ قبول الفدیة

بکر کی رائے اس لئے بھی ناقابل اعتناء اور مردود ہے کہ سلف اور ائمۂ خلف کی ایک تعداد نے کہا ہے کہ خلع جائز ہی نہیں ہے الا اس صورت میں کہ ناچاقی اور فساد عورت کی طرف سے ہو، اور ایسی ہی صورت میں مرد کے لئے جائز ہو گا کہ " خلع کا معاوضہ قبول کر لے " ۔ (ابن کثیر ۱/۲۷۳)

امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری لکھتے ہیں کہ

یہ جو بکر بن عبد اللہ نے آیہ " وان اردتم استبدال " (الآیة) سے استنباط کرتے ہوئے آیۂ بقرہ (۲۲۹) کو بالجملہ منسوخ کر دیا ہے ایک بے معنی سی بات ہے (فقول لا معنی له)
ذیل میں اس کی لغویت کی وجوہ پیش خدمت ہیں ۔

(الف) ۔ تمام صحابہ ، تمام تابعین اور تمام مسلمانوں نے اجماعی طور پر خلع کا معاوضہ جائز قرار دیا ہے

بکر کے استدلال کے فاسد ہونے پر اس سے بڑھ کر اور کیا اجماع ہو گا کہ

" عورت خود ہی جب فدیہ دینا چاہے تو مرد کو لے لینا بالاتفاق جائز ہے " ؟

(ب) رہا سورۂ نساء کی آیت میں کچھ نہ لینے کا حکم تو یہ اس صورت ہی میں نہ لینا چاہیئے جب کہ دوسری شادی کے وقت سابقہ میاں بیوی مسلمانوں کی لعنت وملامت سے خائف ہوں اور شوہر اپنی سابقہ بیوی پر ناجائز دباؤ ڈال کر جبر واکراہ کے ذریعہ کچھ لے لے تو اس صورت ہی میں کچھ لے لینا حرام ہے لیکن جب عورت برضا ورغبت فدیہ دینا چاہے تو لینے میں کوئی حرج نہیں ہے

(خلاصہ از تفسیر ابن جریر ٢/٢٦٢/ ١٩ تا ٢٥)

بکر کی طرح ربیع بن انس بھی خلع کے معاوضے کے خلاف تھے اور آیۂ زیر بحث کو منسوخ کہتے تھے ۔ امام طبری نے اسے بھی آڑے ہاتھوں لیا اور حقیقت کھول کر سامنے رکھ دی ۔ فرماتے ہیں کہ

لا دعالة فى كتاب الله ما ليس موجودا فى مصاحف المسلمين رسمه ويقال لمن قال بقوله قد قال من قد علمت من ائمة الدين انما معنى ذالك فلا جناح عليهما فيما افتدت به . من ملكها فهل من حجة تبين تهافتهم غير الدعوى فقد احتجوا بظاهر التنزيل وادعيت فيه خصوصا ثم يعكس عليه القول فى ذالك فلن يقول فى شيئ من ذالك قولا الا الزم فى الآخر مثله

یعنے ـــ بکر اور ربیع نے ایک ایسا دعوے کیا ہے جس کا مسلمانوں کے ہاتھ میں موجود مصاحف میں بارسم نشان وپتہ نہیں ہے اور جو لوگ ان ہر دو کی تقلید میں کچھ کہہ گئے ہیں ان کو ہمارا اتنا ہی جواب کافی ہے کہ ائمہ دین کی رائے ان ہر دو کے برعکس ہے ۔ ان سب نے " فلا جناح عليهما فيما افتدت به " کی تفسیر میں کہا ہے کہ من ملكها ۔ عورت اپنی ملک میں سے معاوضہ دیکر خلاصی حاصل کرلے تو مضائقہ نہیں ہے ۔ تو کیا اتنی واضح دلیل بھی مخالفین آیت کی بکواس (تہافتہم) کو رد کرنے کے لئے کافی نہیں ہے ؟ ان لوگوں نے قرآن حکیم کی ظاہر آیت سے غلط استدلال تو کر لیا مگر یہ نہ سوچا کہ اس کا تعلق ایک خاص مسئلہ سے ہے

نیز ان کی بے چارگی ملاحظہ ہو کہ جو غلط تاویل کر چکے خود اس کی رو سے بھی ان کے اپنے ہی مسلک پر زد پڑتی ہے بلکہ حق تو یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی ژولیدہ فکری کے باعث جونہی ایک غلطی کی اصلاح کر پاتے ہیں دوسری نمودار ہونے لگتی ہے کیونکہ انہوں نے تشریح کی بنیاد ہی غلطی پر رکھی ہوئی ہے ۔

(ابن جریر ٢/٢٦٣/ ٨ تا ١٤)

فلا اقسم لهذا القرآن المجيد انه لتنزيل حميد حكيم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

مکہ مکرمہ ١٩ ٦٢

یہ بات یاد رہے کہ "خلع" کی اصطلاح فقہاء نے ملوکیت کے چند مقاصد کے لیے وضع کی تھی۔ اس کی جگہ "استطلاق" کا لفظ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن اصطلاحی حد تک چونکہ خلع کی طرح "استطلاق" کا لفظ بھی موجودہ تعلیل سے قرآن پاک میں استعمال نہیں ہوا لہذا ہم مجبور ہیں کہ اس سلسلے کو چھیڑیں ہی نہیں ورنہ تو ہمارا حشر بھی وہی ہو گا جو غلط بنیاد کے باعث ربیع اور بکر کا ہوا۔

دُودھ پلانے کی مدّت کیا ہونی چاہیئے؟

منسوخ ۲۶

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة۔

اور جو شخص (اپنی بیوی کو طلاق دے دے اور بیوی کی گود میں بچہ ہو اور وہ) ماں سے بچے کو دودھ پلوانا چاہے تو اس صورت میں چاہیئے پورے دو برس تک ماں بچے کو دودھ پلائے۔ (بقرہ ۲۳۳)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ بن حزم نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں "حولین کاملین" کے الفاظ کو اسی آیت کے دوسرے فقرے "فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور" نے منسوخ کر دیا ہے۔

یعنی — "پھر اگر (کوئی ایسی صورت پیش آجائے کہ) ماں باپ آپس کی رضامندی اور صلاح مشورے سے (قبل از مدت) دودھ چھڑانا چاہیں تو (ایسا) کر سکتے ہیں ان پر کوئی گناہ نہیں ہو گا (بقرہ ۲۳۳)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث کے پہلے حصے میں دودھ پلانے کی مدت دو سال تبلائی گئی ہے مگر آخر کے حصے میں کہا گیا ہے کہ میاں بیوی آپس کی رضامندی سے چاہیں تو قبل از مدت بھی دودھ چھڑا سکتے ہیں فصارت هذه الارادة ناسخة لحولين كاملين۔ تو گویا میاں بیوی کی رضامندی اور ارادے نے "حولین کاملین" کی حد کو منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان۔ الاول انه تعالىٰ قال بعد ذالك "لمن اراد ان يتم الرضاعة" فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب۔

یعنی — دو وجوہ کی بناء پر دو برس کی حد بندی کسی بھی طرح کے وجوب کو متقاضی نہیں ہے

اوّلاً — اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے کہ لمن اراد۔ جو مدت رضاعت پورا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے

اس کے معنے یہ ہوئے کہ دو برس کا " اتمام " ہمارے ارادے سے متعلق ہے اور یہ بجائے خود اس بات پر دلیل ہے کہ " اس مدت کی تکمیل " غیر واجب ہے۔

ثانیاً ـــــ آگے پھر اللہ سبحانہ نے فرمایا کہ فان ارادا فصالا عن تراض۔ مدت رضاعت سے پہلے ہی اگر دودھ چھڑانے کا ارادہ ہو ـــــ تو ایسا کرسکتے ہو

اور یہ سب ولہجہ واضح کرتا ہے کہ تحدید سے دو برس کی مدت اور مقدار کا وجوب مقصود نہیں ہے

(تفسیر الفخر ۶/۱۳۶)

پس جب مقدار کے اندر مدت سے پہلے اور میعاد سے بعد تک دودھ پلانے اور چھڑانے کا کام، ہماری باہمی رضا اور منشا ہی سے متعلق ہے اور امام رازی نے بھی یہی مستنبط کیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک ہی آیت کا پہلا حصہ منسوخ اور دوسرا حصہ ناسخ قرار دیا جائے۔ یہ تو بقول ابوبکر جصاص قرآن پاک سے مذاق اور نظم قرآنی سے کھلا تمسخر ہی ہوسکتا ہے۔

مقصد وحی یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب آیۂ کریمہ میں دو برس دودھ پلانے کی مقدار کا وجوب مقصود نہیں ہے تو بغیر مقصد کے "حولین کاملین" کا نزول کیونکر ہوا؟

اسکی وضاحت میں امام رازی فرماتے ہیں کہ

الاصح ان المقصود منہ (ای حولین کاملین) قطع التنازع بین الزوجین اذا تنازعا فی مدۃ الرضاع فقدر اللہ ذالک بالحولین حتی یرجعا الیہ عند وقوع التنازع بینہما۔

یعنے ـــــ "حولین کاملین" فرمادینے سے اصل مقصد یہ تھا کہ میاں بیوی کے مابین دودھ پلانے کی مدت پر جب تنازع ہو جائے تو ایسے موقع پر وحی الٰہی کی بتلائی ہوئی مدت "قطع تنازع کے لئے رہنمائی کرسکے اور فریقین متفقہ طور پر جھگڑا" ختم کرسکیں۔ (تفسیر رازی ۶/۱۳۶)

امام رازی کا مقصد اصل یہ ہے کہ دودھ پلانے کا عرصہ میاں بیوی کے "ارادے" اور خواہش سے متعلق ہے وہ چاہیں تو دو برس سے پہلے ہی دودھ چھڑالیں چاہیں تو دو برس کے بعد جبتک بچہ ماں کے دودھ کی ضرورت محسوس کرے لیکن اگر ایسا بھی ہوا کہ بچے کے والدین میں "مدت رضاعت" پر تنازعہ پیدا ہوگیا تو اس کے تصفیہ کے لئے اللہ سبحانہ کی طرف سے عطا کردہ رہنمائی (حولین کاملین" پر اتفاق کرلینا چاہئے۔

دوسرا زاویہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ حرمت رضاعت "حولین کاملین" کے عرصہ ہی میں اگر واقع ہوگئی تو ثابت ہوسکتی ہے۔

یعنے آپ کے مسلک کا واحد سہارا یہی آیت ہے جسے وہ محکم مانتے اور استنباط کے قابل سمجھتے ہیں اور یہی مسلک ہے علیؓ، ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر، علقمہ، شعبی اور زہری کا ـــ اور یہ ظاہر ہے کہ اگر آیۂ زیر بحث منسوخ ہوتی یا اس میں کسی طرح کے نسخ کا شائبہ تک ہوتا تو یہ حضرات اس سے رجوع نہ کرتے اور یہ بھی یاد رکھئے کہ

ایک آیت کسی واقعہ میں اگر منسوخ ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ وہی آیت دوسرے واقعہ میں محکم ہو؟

محکم ہر مقام پر ہی محکم رہے گی اور منسوخ (بشرطِ وقوع) ہر مقام پر ہی مسترد اور غیر محکم ہی رہے گی۔ مکان کی تبدیلی سے اس کی اثر آفرینی اور مفعول میں اثبات خواہ نفی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مطلوبہ عورت سے براہِ راست شادی کا اظہار اور عہد و پیمان

ایک اہم معاشرتی مسئلہ

نمبر ۲۷

ولا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء او اکننتم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونھن ولا تواعدوھن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا ہ

اور جن بیوہ عورتوں سے تم نکاح کرنا چاہو تو) تمہارے لئے کوئی گناہ نہیں (اگر اشارے کنائے میں اپنا نیاں ان تک پہنچا دو یا) اپنے دل میں نکاح کا ارادہ پوشیدہ رکھو۔ اللہ جانتا ہے کہ قدرتی طور پر ان کا خیال تمہیں آئے گا، لیکن ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ چوری چھپے نکاح کر لو۔ الا۔ یہ کہ دستور کے مطابق کوئی بات کہی جائے۔ (بقرہ ۲۳۵)

وجہ تنسیخ

ابن زید کا کہنا ہے کہ آیۂ زیرِ بحث کے آخری فقرے الا ان تقولوا قولا معروفا کو آیت کے بالکل ہی متصل اگلے حصے ولا تعزموا عقدۃ النکاح حتے یبلغ الکتاب اجلہ۔ نے منسوخ کر دیا ہے۔

منسوخ آیت میں ہے کہ مطلوبہ عورت کے ساتھ دستور کے مطابق بات کرنا چاہتے ہو تو کر سکتے ہو، صرف بات کرنا یا کسی ذریعے سے اپنے خیال کا اظہار کرنا "برا" نہیں ہو سکتا (ہاں دورانِ عدت نکاح کی بات کرنا ممنوع ہے سط) اور مزعومہ ناسخ ٹکڑا۔ ابن زید (رحمتہ اللہ) کی تاویل کی رو سے یہ واضح کرتا ہے کہ

طالب نکاح مطلوبہ عورت سے کہے کہ تمہارا مجھ پر اتنا حق بن گیا اور میں تمہیں اتنا اتنا ادا کر سکوں گا

فھذا کلہ نسخہ قولہ ولا تعزموا عقدۃ النکاح حتی یبلغ الکتاب اجلہ

تو یہ تمام عہد و پیمان (یا سبز باغ دکھلا کر اپنی طرف مائل کرنے کے طریقے) جو روا تھے ان کو یہ کہہ کر منسوخ کر دیا گیا کہ

دوران عدت میں نکاح کرنے کی پکی بات کرنا روا ہی نہیں ہے۔ (۲۳۵) (طبری ج ۲/ ص ۵۰۰ تا ۲۶)

قول فیصل

دونوں آیتوں کا مفہوم ایک ہے باہم موافق ہے اور غیر متضاد ہے۔ پہلی آیت میں خالی عہد و پیمان کا اشارہ ہے جس کے متعلق اللہ سبحانہ خود ہی معترف ہیں اور فرماتے ہیں کہ ـــ "اللہ جانتا ہے کہ (قدرتی طور پر) ان سے رشتے کا خیال تمہیں آئے گا۔"

اور دوسری آیت میں اس طرح کے عہد و پیمان یا اچھے مستقبل کا لالچ دینے کی نفی نہیں کی گئی جس کا اصول نسخ کی رو سے ضرورت تھی بلکہ فرمایا گیا کہ

جب تک عدت پوری نہ ہو جائے نکاح کی گرہ نہ کسو (کہ عدت کی حالت میں عورت کے لئے نکاح کی طیاری جائز نہیں ہے)

مقصد یہ کہ عدت کے دوران روشن مستقبل کا لالچ تو دے سکتے ہو مگر نکاح نہیں کر سکتے کہ اس دوران عورت وظیفۂ زوجیت ادا کرنے سے جہاں قاصر ہے وہاں اس کیلئے ایسا کرنا حرام بھی ہے (ممکن ہے متوفی شوہر سے حمل ٹھہر گیا ہو) علم

اس سادہ اور واضح مفہوم کی ایک ہی آیت کو دو مخالف سمتوں میں تقسیم کر کے متغائر اور اجنبی بنا دینا ابن زید ہی کا کام ہو سکتا ہے کوئی اہل حیاء ایسی جرأت نہیں کر سکتا

لا ترجون من الضریر حیاءً ومکان الحیاء منه خراب

بیوہ کے حق میں "وصیت" کا مسئلہ

سورۃ ۲۸

والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعا الی الحول غیر اخراج فان خرجن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن من معروف ؕ

اور جو لوگ تم میں سے وفات پائیں اور اپنے پیچھے بیوہ عورتیں چھوڑ جائیں اور مرنے سے پہلے اس طرح کی وصیت کر جائیں کہ برس دن تک انہیں (نان و نفقہ دیا جائے، اور گھر سے نہ نکالی جائیں اور پھر ایسا ہو کہ وہ (اس مدت سے پہلے) گھر چھوڑ دیں (اور دوسرا نکاح کر لیں) ۔ اس کے لئے تم پر کوئی گناہ عاید نہ ہو گا۔ اللہ سب پر غالب (اور اپنے ہر کام میں) حکمت رکھنے والا ہے (بقرہ ۔ ۲۴۰)

دلیل ناسخ

والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ؕ

اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو انہیں چاہیئے کہ چار مہینے دس دن

تک (عدتِ وفات میں) اپنے آپ کو روکے رکھیں ، (بقرہ ۔ ۲۳۴)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور دیگر ناسخین قرآن کا کہنا ہے کہ آیۂ زیر بحث ترتیب نزولی کے لحاظ سے اگرچہ بعد کی ہے لیکن دوسری آیت جو اس سے چھٹے نمبر پر پہلے گذر چکی ہے اس نے اسے مسترد اور منسوخ کر دیا ہے

وہ قرآن پاک میں ایسی ہیرا پھیری کے جواز میں فرماتے ہیں کہ

زیر بحث آیت کی رو سے بیوہ عورت ایک برس تک میاں کے گھر میں رہ کر نان ونفقہ کی مستحق رہ سکتی ہے اور اس کی ناسخ آیت جو کہ نمبر کے لحاظ سے پہلے کی ہے واضح کرتی ہے کہ عدت کے چار مہینے اور دس دن کے بعد شوہر کے گھر سے اس کا رزق بند ہو جاتا ہے اور اصولاً ہونا بھی ایسا ہی چاہیے ۔

قول فیصل

نسخ کا وجود اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس کے بنیادی و مسلمہ قواعد میں سے ہے کہ

۱۔ ناسخ ہمیشہ نمبر کے لحاظ سے بعد میں آنا چاہیے

۲۔ اور منسوخ آیت پر کم از کم کچھ عرصہ یا ایک آدھ مرتبہ عمل ہو چکا ہو

لیکن یہاں ایسا نہیں ہوا لہذا نسخ کا نکتہ اٹھانا کسی علمی بنیاد پر صحیح نہیں ہو سکتا ۔ خاص کر زیر بحث آیت میں صرف اس وصیت کا ذکر ہے جس کی رو سے ایک برس تک بیوہ عورت اپنے میاں کی جائداد سے فائدہ اٹھا سکتی ہے اور دوسری موعودہ ناسخ آیت میں اس عرصہ کا ذکر ہے جو کہ بیوہ کو عدت کے بطور اپنے میاں کے سوگ میں رہنا ہے ۔

اس لحاظ سے دونوں آیتوں کا موضوع ایک نہیں رہ سکتا ۔ وھو المقصود

یہ کتنی سنگدلی کی بات ہو گی کہ ایک عورت شوہر کے مرجانے کے بعد معاشرے اور اپنی اولاد کی نظروں میں چار ماہ دس دن سے زیادہ عرصہ رہ ہی نہیں سکتی ۔ اسے اگر وصیت کا سہارا فراہم ہے بھی سہی تو بھی اسے گھر سے نکلنا ہی پڑے گا ۔ میرا خیال ہے کہ اس عرصہ میں اس پر صرف شادی نہ کرنے کی پابندی عاید کر دی گئی ہے تاکہ سابقہ شوہر سے کوئی حمل وغیرہ ٹھہر گیا ہو تو اس کا پتہ چل سکے اور بس ! ویسے عورت اگر زندگی بھر اپنے متوفی شوہر کے گھر اپنی اولاد کے ساتھ رہنا چاہے تو دنیا کا کوئی بھی قانون اسے روک نہیں سکتا ۔ اس بارے میں وصیت نہ بھی ہو تو بھی اولاد کا وجود سب سے بڑی وصیت ہے ۔ ہاں اولاد خود کفیل نہ ہو ۔ باپ کی طرف سے خود کفالتی کی حد تک کوئی ترکہ نہ بچ سکا ہو تو بامر مجبوری عورت چاہے تو اولاد ہی کے مفاد کو مدنظر رکھ کر دوسرا شوہر کر سکتی ہے ۔

امام بخاری اور دیگر بہت سے ائمہ حدیث بھی آیۂ زیر بحث کو محکم تسلیم کرتے اور منسوخ ہونے سے انکار کرتے تھے (حاشیہ "اللمع" فی اصول الفقہ طبع مصر ۱۳۴۲ھ)

امام بخاری اسحاق بن راہویہ کی سند میں لکھتے ہیں کہ

چار مہینے دس دن والی آیت کی تفسیر میں مجاہد کہتے تھے کہ عورت پر واجب ہے کہ اتنے دن عدت کے

کے طور پر شوہر کے گھر قیام کرے۔ اس کے بعد سات ماہ بیس دن مزید بھی رہ سکتی ہے، کہ اللہ سبحانہ نے عورت کی سہولت کے لئے مدت قیام میں اضافہ کر کے ایک سال تک بڑھا دی ہے۔ اب یہ عورت کے اختیار میں ہے چاہے تو شوہر کی وصیت کے مطابق ایک سال کی مدت آرام سے بسر کرے چاہے تو نکاح کر کے نئے خاوند کے گھر چلی جائے۔ عدت کے ایام ہر حال ہی اپنے شوہر کے گھر رہنے ہوں گے کہ یہ پابندی اللہ نے عائد کی ہے۔ بخلاف وصیت کے اس پر عمل کرنے کی وہ پابند نہیں ہے، چاہے تو وصیت پر عمل کرے چاہے تو نہ کرے۔

(بخاری شریف مع فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ جلد ۸/۱۴۵ نیز ابن جریر ۲/۵۸۱ و ۵۸۲ طبع الحلبی قاہرہ و دارمی شریف طبع دمشق جلد ۲/۱۶۹)

ابن حجر۔ اعتراف و انکار

امام بخاری نے اپنا اور مجاہد کا مسلک اپنے ہی الفاظ میں واضح فرما دیا ہے کہ ان کے نزدیک آیۂ زیر بحث معمول بہا اور محکم ہے، لیکن ان کا مسلک چونکہ جمہور محدثین کے خلاف تھا لہٰذا ابن حجر نے اعتراف کے باوصف اختلافی پہلو کو زوردار طریقے سے نمایاں کر کے اپنے پیر و مرشد امام بخاری کے جذبات کو بھی احترام و عقیدت کے لائق نہیں سمجھا۔ ابن حجر پہلے یہ تسلیم کرتے ہیں کہ علی ان من السلف من ذھب الی انھا لیست منسوخة وانما خص من الحول بعضه وبقی البعض وصیة لھا ان شاءت اقامت کما فی الباب عن مجاھد۔

سلف میں سے ایک جماعت اس طرف بھی گئی کہ ایک برس والی آیت منسوخ نہیں ہے الا یہ کہ اس آیت (۲۳۴) نے برس کے کچھ حصے (چار ماہ اور دس دن) کو خاص کرتے ہوئے دوسرے حصے (پونے آٹھ ماہ) کو از روئے وصیت باقی رہنے دیا۔ اب یہ بیوہ کی مرضی پر منحصر ہے چاہے تو (بخاری اور مجاہد کے استدلال کے مطابق) شوہر کے گھر رہ سکتی ہے۔

(فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ جلد ۸/۱۴۲/۲۱ تا ۲۲)

اس کے بعد حافظ صاحب جمہور کے نام پر اپنی ہی ترجمانی کرتے ہوئے مسلک بخاری و سلف سے منحرف ہونے کا جواز اس طرح فراہم کرتے ہیں کہ لکن الجمھور علی خلافه "لیکن جمہور اسے نہیں مانتے"۔

سوال یہ ہے کہ جمہور اگر ظاہر قرآن کی رعایت نہ کر سکیں تو اس وقت بھی ہم پر جمہور کا اتباع لازم ہے؟ ابن حجر اس کے جواب سے غالباً بے خبر نہیں ہوں گے کہ بخاری، امام مجاہد اور سلف کی ایک جماعت جمہور کے اجماع کو ویٹو کر چکی ہے تو کیا جمہور کا ایسا اجماع جس میں سلف کی ایک جماعت مجاہد اور خود امام بخاری بھی شامل نہ ہوں، نمائندہ اجماع کہلا سکتا ہے؟ اس کا جواب غالباً نفی ہی میں ہو گا۔ تو کیا اس صورت میں جمہور کی دہائی دینا کسی عقیدے کی اساس بن سکتا ہے؟

اب ہم اس اختلافی پہلو کی وضاحت کرتے ہیں جس کے باعث جمہور اور دیگر حضرات کے مابین اختلاف

واقع ہوا۔ اس طرح ممکن ہے معاملہ کی نزاکت اور اہمیت نکھر کر سامنے آسکے۔

نقطۂ اختلاف

عامۃ المفسرین اور علماء کرام فرماتے ہیں کہ

کلام عرب میں "مقدرات" حسن بیان اور زور۔ فصاحت کے لئے ضروری خیال کئے جاتے ہیں اور اس اصول کے مطابق یہاں بھی "وصیۃً" سے پہلے "علیھم" کا لفظ مقدر ہے۔ اس تقدیر پر آیت زیر بحث کے معنے ہوں گے کہ

اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے مرنے والے پر فرض کیا ہے کہ وہ اپنی بیوہ عورتوں کے حق میں ایک برس تک نان نفقہ کی وصیت کر جائیں۔

وہ کہتے ہیں کہ وصیت جب فرض ہوگی تو لامحالہ اس سے وراثت کے احکام متاثر ہوں گے جو قطعی حیثیت رکھتے ہیں۔ وغیرہ ـــ اس کے برعکس امام المفسرین ابو مسلم اصفہانی کا موقف یہ ہے کہ

"مقدرات" کا اصول بجا اور کلام عرب کی خوبیاں برمحل، لیکن یہاں جو مقدر فرض کر لیا گیا ہے، اس سے کچھ الجھنیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا اس سے بہتر ہے کہ ایسا مقدر تجویز کیا جائے جو کلام الٰہی کے منشاء کے مطابق بھی ہو اور قانونِ وصیت کے ہم آہنگ بھی۔ وہ کہتے ہیں کہ ـ یہاں "وصیۃً" سے پہلے "لھم" کا لفظ مقدر ہے اور اس تقدیر پر آیت کے معنے ہوں گے کہ

مرنے والا کسی حکم الٰہی کی رُو سے نہیں بلکہ اپنے جی سے بیوہ کے حق میں وصیت کر جائے تو وہ مقررہ مدت کے لئے نافذ العمل ہو سکے گی۔

یعنے کہ اس طرح وصیت کے وجوب کا خطرہ ٹل سکتا ہے اور قانون وصیت کے مطابق ایسی وصیت "مال کثیر" سے مشروط ٹھہرے گی۔ لیکن مال کثیر اگر نہ ہو تو اس طرح کی وصیت کسی خطرہ کا موجب نہیں بن سکتی خاص کر آیۂ زیر بحث میں "فان خرجن" کی تلمیح سے واضح ہوتا ہے کہ اس وصیت پر عمل کرنا اور نہ کرنا عورت کی منشا اور ارادے ہی سے وابستہ ہے اور جو چیز کسی کے ذاتی ارادے سے متعلق ہو۔ اسے وجوب اور فرضیت کا خطرہ لاحق نہیں ہو سکتا۔

ابو مسلم کی طرف سے یہ بالکل ہی معروضی طرز استدلال ہے۔ اس کی حقیقت سے علماء حضرات بھی انکار نہیں کر سکتے لیکن نسخ کے بارے میں چونکہ ان کے احساسات نازک اور جذبات ہیجان انگیز ہیں لہٰذا انہوں نے نرم و نازک بات میں بھی روایتی شدت سے کام لے کر مخالف کو پچھاڑنے کی کوشش کی اور ضمناً کلام الٰہی کے روشن مطالب اور ناقابل تنسیخ مفاہیم میں استرداد و تنسیخ کا ناگوار "فارمولا" دہراتے گئے۔ فرض کر دیجئے ان کی تقدیر کے مطابق "علیھم" ہی مقدر ہوتا تو اسے بھی خلاف واقع نہیں کہا جا سکتا تھا کہ "وصیت" کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ تقسیم وراثت سے پہلے "وصیت اور قرضے" جتنی مالیت نکال کر بعد ہی میں ورثہ تقسیم کیا جا سکے گا۔ لیکن ہم اس موقع پر اس بحث کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ "علیھم" ہو۔ خواہ "لھم" دونوں مقدرات مختلف نقطہائے نظر کے ترجمان ہیں۔ وحی الٰہی نے ان میں سے کسی بھی مقدر کو تو ذکر نہیں کیا۔ تاکہ بات واضح ہو سکتی۔ اب صرف ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ ان دونوں مقدروں میں سے نظم قرآن اور لفظیات وحی

کے مطابق کون سا مقدر رہے؟ یہ معلوم ہونے پر مطلع خود بخود ہی صاف ہو سکتا ہے۔

اس کے لئے ہماری نظریں امام رازی کی طرف اٹھتی ہیں کہ وہ معقول و منقول کے نشیب و فراز سے واقف بھی ہیں دلائل اور براہین کے رمز آشنا اور مختلف نظریات کے حاملین کی نفسیات سے آگاہ نیز۔ آپ نے ابو مسلم کی زبانی لکھا ہے کہ

وعلى هذا التفسير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان۔

ہماری اس تشریح (بحذف تفصیل) سے نہ صرف نسخ کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا شائبہ تک بھی باقی نہیں رہتا۔ خاص کر "نسخ" اصولی طور پر کسی چیز کی "بنیاد" میں شامل نہ ہونے کی وجہ سے خلاف اصل بھی ہے لہذا اصل کو چھوڑ کر "خلاف" پر عمل کرنا جہاں اصولی پر غلط ہے وہاں امکانی حد تک اس کا سہارا لینا بھی برا ہے (تفسیر رازی ۶/۱۶۹ طبع بہیہ مصر ۱۹۳۸ء)

امام موصوف نے انکار نسخ کی دوسری توجیہ میں لکھا ہے کہ

الثانی ان یکون الناسخ متاخرا عن المنسوخ فی النزول واذا کان متاخرا فی النزول کان الاحسن ان یکون متاخرا عنه فی التلاوة ایضا لان هذا الترتیب احسن فاما ما تقدم الناسخ على المنسوخ فی التلاوة فهو وان کان جائزا فی الجملة الا انه یعد من سوء الترتیب وتنزیه کلام الله عنه واجب بقدر الامکان ولما کانت هذه الآیة متاخرة عن تلک التلاوة کان الاولى ان لا یحکم بکونها منسوخة بتلک۔

ازالۂ نسخ کے لئے دوسری وجہ یہ ہے کہ:

اصولی طور پر ناسخ اپنے منسوخ کے بعد نازل ہونا چاہئے اور جو چیز نزول میں متأخر ہو، بہتر اور ضروری ہے کہ تلاوت میں بھی متأخر ہی ہو کہ یہی ترتیب قرآن پاک کے شایان شان اور حسب مقام ہو سکتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ بالجملہ تلاوت کی ترتیب سے انکار نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ اس طرح جہاں "ترتیب" کا حتمی اصول ٹوٹتا ہے وہاں ترتیب کے الٹ کر کے سوء ادب۔ کا مرتکب بھی ہونا پڑتا ہے۔ اور ہمیں چاہئے کہ وحی الہی کو "سوء ترتیب" کے عیب سے پاک و منزہ رکھیں اور امکانی حد تک اس کے ارتکاب سے بچے رہیں اور اسی ہی حقیقت کو ملحوظ رکھ کر اعتراف کرنا چاہئے کہ آیۂ زیر بحث جس طرح تلاوت کے اعتبار سے متأخر ہے چاہئے کہ اس پر نسخ کی فرد جرم عائد ہی نہ کر دی جائے۔ (تفسیر رازی ۶/۱۷۰)

رازی کی ججمنٹ

فخر المفسرین رازی نے جمہور اور امام ابو مسلم اصفہانی کے دلائل سماعت کرنے کے بعد جن الفاظ میں ججمنٹ کی ہے آب زر سے لکھنے کے قابل ہے فرماتے ہیں کہ:

واما على قول ابى مسلم فالكلام اظهر

ابومسلم کے بیان کی روشنی میں بات صاف ہو جاتی ہے کہ آیۂ زیر بحث منسوخ نہیں ہو سکتی ۔ (۶/۱۰/۱۱)

نیز واذا كان لابد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على ان يكون الاضمار ماذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابى مسلم اولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما فى القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذى يجب تنزيه كلام الله وهذا الكلام واضح ۔

اور اگر "وصیة" کے آگے ایک مقدر ماننا ہی ضروری ہے تو اسے گروہ علماء تمہارا تجویز کردہ لفظ ابومسلم کے لفظ سے کچھ زیادہ موزوں اور بہتر نہیں ہے کہ اسے تو تسلیم کر لیا جائے اور ابومسلم کے اضمار کو مسترد؟

کیا تم اتنا بھی سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے کہ تمہارے تجویز کردہ لفظ سے قرآن پاک کی ایک محکم آیت کو بلاوجہ نسخ کے جبڑوں میں دینا پڑتا ہے جس سے کہ بچنے کی ضرورت ہے ۔ بخلاف اس کے ابومسلم کے اضمار سے اس خرابی کا احتمال اور شائبہ تک باقی نہیں رہتا ۔ یہی وجہ ہے کہ ہر سلیم العقل آدمی جب طرفین کے بیانات کو سامنے رکھے گا تو وہ لازمی طور پر اس نتیجہ پر پہنچے گا، کہ جو بات ابومسلم نے کہی وہی لاجواب اور ہر لحاظ سے اولیٰ اور انسب ہے اور خدا لگتی کہنی چاہیے کہ تم نے جس اضمار کی آڑ میں نسخ کا جواز پیدا کیا ہے وہ کسی علمی بنیاد پر نہیں بے دلیل ڈھکوسلہ پر مبنی ہے اور یہ بھول گئے کہ ایسا نسخ مان لینے کے بعد کتاب اللہ کی نزولی ترتیب اور لفظی تنسیق میں ایک گونہ بدترین قسم کا عیب جائز تصور کر لیا جائے گا۔ جس سے کتاب اللہ کی تنزیہ ہم سب پر واجب ہے اور یہ ایسی بات نہیں ہے جسے سمجھنے میں کوئی دشواری ہو۔ سب ہی جانتے ہیں کہ ابومسلم کے نقطۂ نظر سے حق واضح اور صواب درخشاں ہے ۔ (تفسیر رازی ۶/۱۷۰/۱۴ تا ۱۸)

نیز فهذا قول ابى مسلم وهو فى غاية الصحة

یہ بھی ابومسلم کے دلائل اور بیانات کی تفصیل جن کی انتہا درجہ کی صحت کے بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں ۔ (۶/۱۷۰/۱۸ تا ۲۱)

اخلاقی ضابطوں کو جبری طور پر نافذ کرنا

نمبر ۲۹

لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى

دین کے بارے میں کسی طرح کا جبر نہیں (کیونکہ وہ دل کے اعتقاد سے

تعلق رکھتا ہے اور جبر و تشدد سے اعتقاد پیدا نہیں کیا جا سکتا، بلاشبہ ہدایت کی راہ گمراہی سے الگ اور نمایاں ہو گئی ہے۔ (اب دونوں راہیں لوگوں کے سامنے ہیں جسے چاہیں اختیار کریں۔ بقرہ ۲۵۶)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۲۷) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم

یعنے ـــــــ مشرکوں کو جہاں پاؤ وہیں قتل کر دو (توبہ ۵)

اور ـــــ یہی رائے ہے ابن زید اور زید بن اسلم کی (طبری ۳/ ۱۶ - ۱۷)

وجہ تنسیخ

آیہ زیر بحث میں واضح کیا گیا ہے کہ دین کے بارے میں جبر و اکراہ اختیار نہیں کیا جا سکتا اور دوسری آیت اس فلسفہ کی نفی کرتے ہوئے حکم دیتی ہے کہ دین کے لئے تلوار کے ذریعہ قتل عام کرنا چاہیئے۔ وجہ تضاد اور تنسیخ ظاہر ہے۔

قول فیصل

ابن جریر طبری نے رعبدالرحمان، ابن زید اور اس کے باپ زید بن اسلم کے مسلک کو ناکارہ بودا قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ

اولی الاقوال بالصواب انھا غیر منسوخۃ ولامعنی لقول من زعم ان الآیۃ منسوخۃ الحکم، بالاذن بالمحاربۃ

حقیقت یہ ہے کہ آیہ کریمہ منسوخ نہیں ہوئی۔ جن لوگوں نے قتل عام کی اجازت سے اسے منسوخ کیا ہے ان کی بات لایعنی اور غیر معقول ہے۔ (طبری ۳/ ۱۷/ ۲۳)

راقم الحروف آیات سیف کی وضاحت میں عرض کر آیا ہے کہ لڑائی اسلام کا مقصود بالذات نہیں اور جن حالات میں تلوار استعمال کرنے کا حکم ہے وہ حالات بھی عام حالات نہیں کہے جا سکتے۔ خاص حالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن حمید نے فرمایا کہ:

اب ناگزیر ہے کہ تم بھی جوابی طور پر انہیں قتل کر دو کیونکہ عہد شکنی اور اعلان جنگ کی ابتدا انہوں نے کی ہے لیکن اس کے معنے یہ نہیں کہ ذمیوں اور کافر رعایا اور جن سے جنگ بندی کا عہد ہو چکا ہے انہیں ضرور ہی اسلام قبول کرنے کے لئے جبر و تشدد کا نشانہ بنایا جائے۔ اعتقاد کا تعلق دل سے ہے **تلوار کا وار اندرون سینہ کارگر نہیں ہو سکتا** ـــــ لہٰذا عقیدہ بدلنے کی خاطر تلوار استعمال کرنا ہدایت نہیں حماقت ہے۔

ایمان کی نفسیات

امام رازی ابو مسلم اصفہانی اور قفال معتزلی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ

احدھا قول ابی مسلم والقفال وھو الالیق باصول المعتزلۃ معناہ انہ تعالیٰ مابنی امر الایمان علی الاجبار والقسر وانما بناہ علی التمکن والاختیار۔ ثم احتج القفال علی ان ھذا ھو المراد بانہ تعالیٰ لما بین دلائل التوحید بیانا شافیا قاطعا للعذر قال بعد ذالک انہ لم یبق بعد ایضاح ھذہ الدلائل للکافر عذر فی الاقامۃ علی

الکفر الا ان یقسرہ علی الایمان ویجبر علیہ وذالک مما لا یجوز فی دار الدنیا التی ھی دار الابتلآ والامتحان ونظیر ھذا قولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر الیٰ ان اورد الآیات وقال - ط) ومما یؤکد ھذا القول انہ تعالیٰ قال بعد ھذہ الآیۃ قد تبین الرشد من الغی یعنی ظہرت الدلائل ووضحت البینات ولم یبق بعدھا عذر الا طریق القسر والالجاء والاکراہ وذالک غیر جائز لانہ ینافی التکلیف ۔

"لا اکراہ" کی ایک توجیہہ تو وہ ہے جسے ابومسلم اور قفال نے اصول معتزلہ سے گہری مناسبت کے پیش نظر اختیار کیا ہے کہ

اللہ سبحانہ نے ایمان کی اساس جبر و تشدد پر نہیں تمکن اور اختیار پر رکھی ہے

قفال فرماتے ہیں کہ - "لا اکراہ" کے مضمون میں پوری وضاحت ہے کہ توحید کے دلائل جب کافی شافی اور ہر عذر بہانے کو قطع کر دینے والے ہوں تو اس کے بعد کسی بھی کافر کو کفر پر قائم رہنے کا بہانہ ملنا نہیں چاہیے جس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ اسے ایمان لے آنے پر مجبور اور لاچار کر دیا جائے۔ لیکن جبر کا اصول بھی یہاں کارآمد نہیں ہو سکتا کہ دنیا امتحان اور ابتلاء کی جگہ ہے جو کسی طرح کے جبر و تشدد کی متحمل نہیں ہو سکتی، لہذا ایمان لے آنے پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

یہ بات ہم اپنے جی سے نہیں کہہ رہے وحی الٰہی سے نیز اس کی تائید ہو جاتی ہے کہ

"دلائل کی وضاحت کے بعد انسان کو مومن بننے اور کافر رہنے کا پورا اختیار حاصل ہے۔"

(اس کے بعد ابومسلم اور قفال نے تمام ان آیات کا ذکر کیا ہے جو ایمان کے بارے میں جبر اور اکراہ کی نفی کرتی ہیں اور کہتے ہیں کہ۔ ط)

لا اکراہ کے دوسرے جملے" قد تبین الرشد من الغی" نے "ایمان کی تقسیمات" واضح کر کے ہمارے اس موقف کی تائید کر دی ہے کہ

ہدایت اور گمراہی کے راستے الگ اور نمایاں ہو چکے ہیں"

دلائل کا ظہور اور بینات کی وضاحت ہو چکی۔ نہ ماننے والے کے لئے جو سزا مقرر ہونی چاہیے تھی وہ "جبر" ہی کی صورت میں ہو سکتی تھی، مگر سابقہ عقیدے کی نفی کے لئے "جبر" کی اجازت نہیں ہے کہ اس طرح فلسفہ "تکلیف" کی نفی بھی لازم آتی ہے۔ (تفسیر الفخر جلد ۷ / ۱۵)

فقیہانِ شہر کیا کہتے ہیں؟

یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ آیہ زیر بحث خود فقہاء کے اصولوں کی روشنی میں بھی قطعی اور محکم ہے۔ اس کا پتہ فقہاء کے اس اختلاف سے بخوبی لگ سکتا ہے جو عقیدے کی تبدیلی کے بارے میں ان میں پایا جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ :

جب کوئی شخص اسلام چھوڑ کر یہودی یا نصرانی بن جائے تو اسے دوبارہ اسلام پر مجبور کیا جائے یا نہیں ؟
بعض لیتے ہیں کہ **لا اکراہ** کا تعلق اہل کتاب سے ہے یعنے صرف انہیں ہی مسلم بننے پر مجبور نہ کیا جائے وغیرہ
اس کے معنی یہ ہوتے کہ ایسے فقہاء کے نزدیک " **لا اکراہ** " کا حکم عام نہیں ہے جسے ضرور ہی آیۂ سیف سے
منسوخ کرنے کا اہتمام کیا جا سکے بلکہ اہل کتاب ہی سے خاص ہے

فقہاء کی اس رائے کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہ کے مشہور اصول کہ
" منسوخ آیت سے کسی بھی طرح کا استدلال جائز نہیں ہو سکتا "
ہمارے موقف کا مؤید ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے منسوخ ہوتی تو اس سے کوئی بھی گروہ استدلال نہ کرتا
وهو المطلوب

ابن کثیر تفسیر بالروایت کے بڑے مفسر حافظ ابن کثیر (۷۷۴ھ) نے جن الفاظ میں اسکی تشریح کی ہے ، وہ بھی نسخ کے احتمال کو کلی طور پر زائل کر دیتی ہے فرماتے ہیں کہ

لا تکرهوا احدا علی الدخول فی دین الاسلام فانه بین واضح جلی دلائله و براهینه لا یحتاج ان یکره احد علی الدخول فیه بل من هداه الله للاسلام وشرح صدره ونور بصیرته دخل فیه علی بینة ومن اعمی الله قلبه وختم علی سمعه وبصره فانه لا یفیده الدخول فی الدین مکرها مقسورا ہ

یعنے ـــــ کسی ایک کو بھی دین اسلام قبول کرنے پر مجبور نہ کرو کہ یہ واضح اور روشن دین ہے ۔ اس کے ناقابل تردید دلائل اور براہین اپنے اندر اتنی جاذبیت رکھتے ہیں جس کے بعد کسی کو مجبور کرنے کی حاجت ہی نہیں رہتی ۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے جسے اسلام کی طرف ہدایت اور رہنمائی عطا کی اور اس کے سینے کو معارف اسلام کے لئے کھول دیا اور بصیرت میں قرآن کا نور پیدا کیا وہ خود بخود ہی دل کی " روشن شہادت " کی وجہ سے اسلام قبول کرتا جائیگا ۔
اور جس کا دل اللہ نے بے نور بنا کر اس کے کان اور آنکھ پر مہر لگا دی تو اسے جبر و اکراہ کے ذریعے اسلام میں داخل کرنے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا ۔ کہ عقیدے کا تعلق باطن سے ہے ظاہر سے نہیں

(ابن کثیر طبع مصر ۱/ ۳۱۰)

الله اکبر والعظمة للقرآن ۲۴ شوال ۱۴۰۲ھ مکة المکرمة

قرضے اور امانت کے لئے تحریر کی ضرورت

واشهدوا اذا تبایعتم ولا یضار کاتب ولا شهید

منسوخ ۳۰

لیکن تجارتی کاروبار میں بھی) سودا کرتے ہوئے گواہ کر لیا کرو تاکہ

خرید و فروخت کی نوعیت اور شرائط کے بارے میں بعد کو کوئی جھگڑا نہ ہو جائے) اور کاتب اور گواہ کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچایا جائے (یعنے اس کو موقعہ نہ دیا جائے کہ اہل غرض ان پر دباو ڈالیں) (بقرہ ۲۸۲)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ نے اس آیت کو منسوخ کرتے ہوئے ذیل کی متصل دوسری آیت کو بطور ناسخ ذکر کیا ہے فان امن بعضکم بعضا فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ ولیتق اللہ ربہ ۔

یعنے پھر اگر ایسا ہو کہ تم میں سے ایک آدمی دوسرے کا اعتبار کرے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے (یعنے جس کا اعتبار کر کے "گرو" کی چیز اس کی امانت میں دے دی گئی ہے) وہ (قرض کی رقم لے کر مقروض کی) امانت واپس کر دے اور (اس بارے میں) اپنے پروردگار (کی پکڑ) سے بے خوف نہ ہوں ۔ (بقرہ ۲۸۳)

وجہ تنسیخ

شعبی، ربیع ابن انس، حسن، ابن جریج اور ابن زید نے کہا ہے کہ پہلی آیات جن میں قرضے کی رسید لکھنے اور گواہوں کے دستخط لینے کا حکم ہے اسے دوسری آیت جس میں ظاہر کیا گیا ہے کہ اعتماد والی جگہ ہو تو رسید او رگواہوں کی ضرورت نہیں ہے (اس) نے منسوخ کر دیا ہے۔ صحابہ میں سے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی کہتے تھے (حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر طبری جلد ۳ / ۱۱۹)

طبری کی طرح ابن کثیر نے بھی ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ابو سعید خدری ؓ ہی سے نسخ کا ذکر کیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ

حدثنا عمرو بن علی، حدثنا محمد بن مروان العقیلی قال حدثنا عبد الملک بن ابی نضرۃ عن ابی سعید الخدری انہ قرأ۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی قال فقرأ الی ۔ فان امن بعضکم بعضا قال ہذہ نسخت ما قبلہا ۔

یعنے ابو سعید خدری نے قرضے کی آیات (۲۸۲) تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ اس (۲۸۳) نے ماقبل کی آیات کو منسوخ کر دیا ہے ۔ (ابن کثیر طبع مصر جلد ۱ / ۳۳۰)

قول فیصل

جناب ابو سعید کی روایت نسخ کے شرائط پر پوری نہیں اترتی ۔ اگر "افکار صحابہ" اصول تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی "اجل مسمی" کی تلمیح سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو کہ آیہ زیر بحث کا تعلق میعادی قرضے سے ٹھہرے گا، جس کے لئے گواہوں اور رسید کا ہونا ضروری ہے اور دوسری "رہن" سے جس کے لئے رسید اگر نہ بھی ہو کہ "رہن با قبض" کے لئے اس کی ضرورت شاذ و نادر ہی پیش آسکتی ہے تو بھی گواہوں کا ہونا نہایت ضروری ہے ۔ اس فرق سے دونوں آیات کا عمل و دخل اپنے اپنے دائرے سے محدود اور موضوع کے لحاظ سے جداگانہ ہو جاتا ہے، تضاد کی کوئی بھی صورت باقی نہیں رہتی اور ایسے میں نسخ کا سوال بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ علاوہ اس کے کہ ابو سعید خدری کی یہ روایت فن حدیث کی رو سے "منقطع" ہے۔ عبد الملک بن ابی نضرۃ بڑے محدث تو ضرور تھے، مگر احادیث بیان کرنے میں غلطی بھی کر جاتے تھے ۔ اس کا تعلق رواۃ کے ساتویں طبقے سے

یعنی اتباع تابعین میں سے تھے تابعی ہوتے تو شاید ابوسعید خدری سے ملاقات کا امکان تسلیم کر لیا جاتا۔ لیکن ایک تبع تابعی کا صحابیٔ رسولؐ سے امکانِ ملاقات کے بغیر ہی روایت کرنا اس اعتماد اور یقین کو مجروح کر دیتا ہے جو نسخ کے باب میں ہونا چاہیئے۔ خاص کر عبدالملک نے روایت ہذا بیان کرنے کے لئے جس کمزور لہجے کا سہارا لیا ہے وہ بھی ہمارے ہی موقف کی تائید کرتا ہے کہ ابوسعید خدری سے ملاقات ایک ناممکن امر ہے۔ اس نے "عن" کہہ کر "اصطلاحی سماع" کے اصول کو نظر انداز کر کے جہاں اس روایت کا بھرم کھول دیا ہے وہاں اپنی ساکھ بھی خطرے میں ڈال دی ہے۔ اور ساکھ "مجروح" ہونے کی بنا پر ہی تمام ائمہ رجال نے لکھا ہے کہ "آیۂ مداینت" (زیر بحث) کو محمد بن مروان (راوی) اور ایک دوسرے راوی عزرہ بن ثابت کے ماسوا کسی بھی اور راوی نے عبدالملک مذکور سے منسوخ حیثیت سے روایت نہیں کیا۔ یعنی کہ اسے منسوخ کرنے کی ذمہ داری ابوسعید خدری پر نہیں عبدالملک پر ہی عائد ہوتی ہے! ابن کثیر نے ابوحاتم کی اس سند کو "جید" کہہ کر زیادتی کی ہے۔ فن حدیث کی رو سے یہ سند کسی طرح بھی "جید" نہیں ہو سکتی۔ منقطع ہونے کے علاوہ صرف ایک ہی شخص پر اس کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو کہ "قانون شہادت" کی رو سے قابل تسلیم نہیں ہو سکتی۔ خاص کر محمد بن مروان اتنی جلالت شان کے باوجود صاحب اوہام بھی تھے اور وہم لازمۂ خطاء ہے اور غالباً اسی ہی بنا پر ائمہ جرح وتنقید احمد بن حنبل اور ابو زرعہ نے اس کی روایات کو کوڑی کے برابر بھی نہیں کہا

جہاں تک ابوسعید خدری کی روایت کا "تعبیری" تعلق ہے تو اس کی بنا پر نہ تو قرآن کے "اساسی اصولوں" کو بدلا جا سکتا ہے اور نہ ہی مفاہیم کا تعین کیا جا سکتا ہے! علم اصول کے ماہرین ہمارے اس موقف کو تسلیم کر چکے ہیں کہ "اختلاف قرأت کے ذریعہ نسخ ہو یا کسی حدیث کی وجہ سے! اس کی حیثیت صحابہ کے ذاتی فکر کی ہوگی اور بس!" (اصول الفقہ۔ مصنفہ ذکی شعبان طبع مصر صہ ۳۱۹)

اور صحابہ کی شخصی آراء کے بارے میں تفصیل سے لکھا جا چکا ہے کہ "مبدأ نسخ" کی بابت ان سے رجوع نہیں کیا جا سکتا، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ صہ ۶۹۔ ذیلی عنوان "شانِ نزول کی حقیقت" نیز باب اوّل عنوان "نسخ کی روایات اور شافعی نقطۂ نظر"۔

اب ہم علماء امت کی بعض توجیہات پیش کرتے ہیں جن سے معاملہ کی نوعیت مزید آسان اور قابل فہم بن سکتی ہے

توجیہہ ۱

قدرت نے معارف قرآنی کو متنوع تشریحات سے واضح کرنے میں جو ملکہ امام رازی کو ارزاں فرمایا تھا اسے قدرت کے منفرد عطیہ سے تعبیر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ زیر بحث آیات کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ

> کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آیہ ۲۸۳ نے سابقہ تمام آیات کو منسوخ کر دیا ہے، جن میں لین دین کے لئے "رسید" "لکھنے" "گواہوں" اور "رہن با قبض" رکھنے کے احکام ہیں وغیرہ
> لیکن انہیں اس حقیقت کو فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ بغیر کسی قابل "اعتماد" دلیل کے "نسخ" کا التزام کرنا سراسر لغو اور ان آیات کے مقاصد پر غور نہ کرنے کا نتیجہ ہیں جو اپنے مفہوم میں بالکل واضح

اور روشن ہیں۔

پہلی آیات کے اوامر "معاملاتی رہنمائی" اور احتیاطی تدابیر پر محمول ہیں۔ جب کہ آیہ ۲۸۳ میں ان امور کو اپنی رضا یا رخصت سے وابستہ کیا گیا ہے۔ دونوں کا موضوع مختلف ہے اور اسی بناء پر ابن عباس نے فرمایا ہے کہ لیس فی آیۃ المداینۃ نسخ ثم قال ولا تکتموا الشہادۃ۔

یعنے۔ آیہ زیر بحث میں کسی طرح کا نسخ واقع نہیں ہوا اور ساتھ کے فقرے (جس میں گواہی چھپانے کی ممانعت کی گئی ہے) سے بھی ہمارے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ اگر لین دین کے معاملات میں رسید وغیرہ کی ممانعت ہوتی تو آخر میں ایک بار پھر گواہی چھپانے کی ممانعت پر کیوں زور دیا جاتا اس طرح تو گواہی چھپانا بھی منسوخ ٹھہرے گا تو کیا کوئی بھی عقلمند ایسی بات کہنے کی جرأت کر سکتا ہے؟

اب ہم چند ایک توجیہات کا بیان کر کے فیصلہ ناظرین پر چھوڑتے ہیں۔

پہلی توجیہ امام قفال (Qafal) معتزلی سے منقول ہے کہ

مقروض اگر دیانتدار ہو تو اس خاص صورت میں "رسید" گواہوں اور رہن بلا قبض رکھنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ کوئی شخص اگر ان امور کی پابندی نہ کرنا چاہے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے (انہ لما اباح ترک الکتابۃ والاشہاد والرھن عند اعتقاد کون المدیون امینا)۔

لہٰذا! اس میں یہ احتمال رہ جاتا تھا کہ مقروض اگر دائن کے حسن ظن کے خلاف کر گزرے اور قرض ادا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں دائن کے حقوق کے تحفظ کی ضمانت کیا ہو سکتی ہے؟ تو اسی صورت حال کو سامنے رکھ کر یہ احتمال کو رفع کرنے کے لئے ان لوگوں کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے جو حقیقت حال سے آشنا اور عینی شاہد ہوں۔ لہٰذا ایسے ہی محرم حال لوگوں پر واجب ٹھہرایا کہ آگے بڑھیں اور شہادت حقہ کا اظہار کرنے کے لئے حقدار کے حق میں ڈٹ کر گواہی دیں ولا تکتموا الشہادۃ یہ نہ دیکھو کہ شہادت کی نوعیت کیا ہے؟ ۔ تحریری ہے یا معلوماتی؟ حقدار کو تمہاری گواہی کا علم ہو یا نہ ہو۔ تم بربنائے علم گواہی دو ۔ کتمان شہادت کے جرم سے بچو!

ومن الجائز ان یکون بعض الناس مطلعا علی احوالہم فہہنا ندب اللہ تعالیٰ ذالک الانسان الی ان یسعی فی احیاء ذالک الحق وان یشہد لصاحب الحق بحقہ ومنعہ من کتمان تلک الشہادۃ سواء عرف صاحب الحق تلک الشہادۃ او لم یعرف؟ وشدد فیہ بان جعلہ آثم القلب۔

(تفسیر الفخر جلد ۲ / ۱۳۱)

امام رازی اور قفال کی اس توجیہ سے تحریر اور گواہوں کے بتحفظ ضروری اور واجب ہوں خواہ اعتماد کی بناء پر غیر ضروری

اور مباح دونوں صورتوں میں عقیدۂ نسخ کا ابطال ضروری ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احکام اختیاری ہوں یا اضطراری گواہی تحریری ہو خواہ بربنائے علم اس کا چھپانا سب سے زیادہ مذموم اور گھٹیا حرکت ہے ایسا شخص حقیقت میں ضمیر کا مجرم (آثم القلب) اور انسانیت کے جوہر سے محروم ہے۔

توجیہہ ۲

امام ابن جریر مرحوم نے اپنے مخصوص زاویہ سے نسخ کا ازالہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ولا وجہ لاعتلال من اعتل بان الامر بذالک منسوخ بقولہ تعالیٰ (فان امن بعضکم بعضا۔ الآیۃ) لان ذالک انما اذن اللہ تعالیٰ ذکرہ حیث لا سبیل الی الکتابۃ اوالی الکتاب۔ فاما والکتاب والکاتب موجودان فالفرض اذا کان الدین الی اجل مسمی (الی ان قال۔ط)

یعنی "جن لوگوں نے" فان امن بعضکم کے اشارے سے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کیا۔ ان کی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یہ نہ صرف دلیل کی روشنی سے عاری ہے: "حکمت تحریر" سے بھی ناآشنا ہے۔ اللہ سبحانہ نے تحریر کے بارے میں ایسے مقام پر ہی سختی نہیں فرمائی جہاں تحریر کے اسباب اور لکھنے والے نہ مل سکیں۔ لیکن جہاں لکھنے والے اور تحریر کے باقی اسباب مہیا ہوں اور قرضہ بھی میعادی ہو تو رسید کا تحریر میں لانا نہ صرف ضروری ہے فرض بھی ہے۔ (ابن جریر ۳/۱۲۰)

نسخ کے لئے تضاد ضروری ہے

مذکورہ توجیہہ ۲ کے بعد حافظ ابن جریر مزید فرماتے ہیں کہ وانما یکون الناسخ مالم یجز اجتماع حکمہ وحکم المنسوخ فی حال واحدۃ علی السبیل التی بیناھا فاما ما کان احدھما ناف حکم الآخر فلیس من الناسخ والمنسوخ فی شیئ۔

یعنی یہاں ناسخ کیسا؟

کیونکہ ہماری توجیہہ (۲) کی رو سے مزعومہ ناسخ اور منسوخ حکموں کے مابین جب "تطابق" اور "توافق باہمی" کی کوئی سی بھی صورت پیدا نہ ہو سکتی ہو۔ اس وقت ہی اس کے امکان کو تسلیم کر لیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں ایک آیت کا حکم دوسری آیت کے حکم کے منافی ہے ہی نہیں تو کیسا نسخ اور کون سی شئے منسوخ؟ (ابن جریر جلد سوم)

الزامی جوابات

ولو وجب ان یکون قولہ وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا الآیۃ۔۔ ناسخا قولہ (اذا تداینتم۔ الآیۃ) لوجب ان یکون قولہ (وان کنتم مرضیٰ او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط۔ الآیۃ) ناسخا الوضوء بالماء فی الحضر عند وجود الماء فیہ (الی ان قال ما قال۔ط) فزعم ان کل ما ابیح فی حال الضرورۃ لعلۃ الضرورۃ ناسخ حکمہ فی حال الضرورۃ۔

اور اگر نسخ کے باب میں ایسے ہی کمزور سہارے تمہیں مطمئن کرنے لگے تو ذیل کے مقامات پر بھی نسخ کا وار یقینی کارگر تسلیم کر لیا جائیگا۔

(الف) آیۂ زیر بحث میں (جہاں لکھنے والے کا انتظام نہ ہو سکتا ہو یا) حالت سفر میں پڑھا لکھا آدمی نہ مل سکے تو اس وقت رہن یا قبض پر معاملہ طے ہونے کا حکم دیا گیا ہے لیکن اگر اسے کھینچ کر آیۂ مداینت" کی تمام صورتوں پر استعمال کیا جائے تو میعادی قرضے کے لئے رسید کا تحریر کرنا بھی منسوخ ٹھہرے گا ـــ تو کیا یہ معقول ہو سکتا ہے؟

(ب) اسی طرح مریض مسافر اور رفع حاجت سے فارغ ہونے والے کے لئے پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں تیمّم کا حکم دیا گیا ہے تو چاہیئے کہ اسے بھی گھر بیٹھے اور پانی کی موجودگی میں وضوء کے حکم کا ناسخ قرار دیا جائے لیکن اسے بھی غیر معقول ہی کہا جائے گا۔ علیٰ ہذا القیاس دیگر آیات کو بھی شما کیا جا سکتا ہے۔ جن میں خاص ضرورتوں اور "علتوں" کی "مناسبت" سے "رخصت" کو ملحوظ رکھا گیا ہے چاہیئے کہ وہاں بھی ضرورتوں اور غیر ضرورتوں کا امتیاز ختم کئے بغیر ہی نسخ کے احکام نافذ کئے جائیں۔ لیکن ایسا کوئی بھی نہیں کہتا تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خاص ضرورتوں کا امتیاز ختم کئے بغیر ہی نسخ کے احکام نافذ کئے جائیں، لیکن ایسا کوئی بھی نہیں کہتا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ "علتوں" سے وابستہ احکام کو وہاں بھی استعمال کیا جائے جہاں "علت" کا وجود ہی نہ ہو؟ یہی حال منسوخ اور ناسخ کا ہے کہ ان میں بھی علت اور معلول کے اصول کو ملحوظ رکھنا ہو گا۔ "غیر معلول" احکام کے ذریعہ "معلول" احکام کا نسخ کسی بھی قاعدے اور قانون کے مطابق روا نہیں ہے۔ (مفہوم۔ ابن جریر طبری جلد ۳/۱۲۰ تا ۱۲۱)

امام طبری جو بات کہنا چاہتے تھے اس کا مفہوم ہم نے بیان کر دیا ہے اور بات واضح بھی یہی ہے کہ دوران سفر چونکہ لوازمات تحریر کا اہتمام نہیں ہو سکتا یا جہاں تحریر کا اصل سبب تعلیم نہ ہو تو وہاں تحریر کا وجوب غیر ضروری ہے وہاں معاملہ کی ایک ہی صورت ہے کہ "رہن باقبض" ہو جس کے لئے گواہوں کا ہونا کافی ہے، لیکن جب "دائن" و "مدیون" سفر پر نہ ہوں تو تحریر واجب ہے کہ حقوق العباد اسی کے متقاضی ہیں!!

اللہ اکبر والعظمۃ للقرآن ۲۶ ۔ مکۃ المکرمۃ

گرفت عمل پر ہونی چاہیئے یا ارادے پر؟

منسوخ ۳۱ ۳۱

وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ

جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے تم اسے ظاہر کرو یا پوشیدہ رکھو ہر حال میں

اللہ جاننے والا ہے اور تم سے ضرور اس کا حساب لے گا (بقرہ ۲۸۴)

دلیل ناسخ

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت

اللہ کسی جان پر اس کی طاقت سے زیادہ ذمہ داری نہیں ڈالتا۔ ہر جان کے لئے وہی ہے جیسی کچھ اس کی کمائی ہے جو کچھ اس نے پایا ہے وہ بھی اس کی کمائی سے ہے اور جس کے لئے اس نے جوابدہ ہونا ہے وہ بھی اس کی کمائی ہے۔ (بقرہ ۲۸۶)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اچھا عمل کرے خواہ برا عمل، تہہ دل میں خیال آنے پر بھی محاسبہ ہو سکے گا اور دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ محاسبہ کا تعلق عمل سے ہے۔ واردات قلبی اور وسوسے سے نہیں ہے۔ لہذا اس تضاد کی بناء پر دوسری آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

امام رازی فرماتے ہیں کہ "لا یکلف اللہ" کے مفہوم سے پہلی آیت کا منسوخ ہونا کئی وجوہ سے باطل اور مسترد ہے: احدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مامورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذالك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة وذالك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة۔

ابطال نسخ کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مقام پر نسخ کا اطلاق اس وقت ہی صحیح ہو سکتا تھا جب یہ ثابت کیا جاتا کہ "یہ لوگ دل کے "وسوسوں" اور واردات سے بچنے کے لئے کسی طرح مامور بھی تھے" لیکن وہ اس سے بچنے کی طاقت نہیں رکھتے تھے؟ تاکہ نسخ کو منطقی نتیجہ تک پہنچایا جا سکتا۔ پس "تکلیف" اور مطلوبہ ذمہ داری جو استطاعت کے حیطہ سے خارج تھی۔ اسے واردات قلبی" کے کھاتے میں ڈال کر "گرفت" وغیرہ کا سوال پیدا کرنا عجیب سا لگتا ہے؟ دین اتنا مشکل نہیں ہے جتنا بتلایا جا رہا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ
"میں سہل آسان اور دین فطرت لے کر آیا ہوں"

والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل على ذالك ۝

اور ابطال کی دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ نسخ کی ضرورت اس وقت لاحق ہو سکتی تھی جب آیہ زیر بحث میں واردات قلبی پر "عقوبت" لازم آنے کا اشارہ ہوتا۔ بلکہ اشارہ کیا ہماری تحقیق کے مطابق آیہ مبارکہ "عقوبت" کے مفہوم پر دلالت ہی نہیں کرتی۔

والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ آیۂ زیر ہدف "خبریہ" انداز پر مشتمل ہے اور نسخ اگر قابل قبول ہو سکتا ہے تو اس کا تھوڑا بہت امکان اوامر اور نواہی میں ہی تسلیم کیا گیا ہے (تفسیر الفخر جلد ۷/۱۳۵)

شیخ التفسیر امام ابن جریر طبری نے حاملین "نسخ" کے تمام اقوال نقل کرنے کے بعد اپنا تبصرہ ذیل کے الفاظ میں پیش کیا ہے:

واولی الاقوال التی ذکرناها بتاویل الآیة قول من قال انها محکمة ولیست بمنسوخة و ذالک ان النسخ لایکون فی حکم الا ینفیه بآخر ناف من کل وجوهه ولیس فی قوله جل عز' لایکلف الله نفسا (الایة - ط) نفی الحکم الذی اعلم عباده بقوله - او تخفوه یحاسبکم به الله لان المحاسبة لیست بموجبة عقوبة ۰

یعنی ہمارے نزدیک آیۂ زیر بحث کے بارے میں ان لوگوں کا خیال قابل قدر ہے جو کہتے تھے کہ محکم ہے منسوخ نہیں ہے کیونکہ نسخ کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ منسوخ کے تمام اجزاء کو باطل کر دے لیکن یہاں ایسا ممکن نہیں ہے "لایکلف الله نفسا" سے تمام اجزاء منسوخ اور باطل نہیں ہو سکتے. نیز آیہ کے مقاصد پر نظر ڈالی جائے تو یہ بات نکھر کر سامنے آئے گی کہ - اس میں صرف اس حکم کی نفی ہے جس میں اللہ سبحانہ نے "او تخفوه یحاسبکم به الله" کہہ کر اشارہ فرمایا ہے کہ "محاسبہ" سے "عقوبت" لازم نہیں آتی - (اور جب عقوبت لازم نہیں آئے گی تو منسوخ کرنے کا سوال بھی کھڑا نہیں ہو سکے گا - ط) (تفسیر طبری ۳/۱۴۹/۲۰ تا ۲۳)

شام کے بڑے مفسر علامہ جمال الدین قاسمی نے آیہ زیر بحث کو محکم تسلیم کرتے ہوئے اس کے نسخ کا صاف طور پر انکار کیا ہے. وہ کہتے ہیں کہ

اس آیت کو "عام" اور "مجمل" کہہ سکتے ہیں اور "لایکلف الله نفسا" الآیہ) کو اس عام کے لئے تخصیص - یا مجمل کے لئے تفسیر اور بس !" (انما هو لتخصیص العموم او بیان المجمل (تفسیر "محاسن التاویل" طبع مصر جلد ۱/۳۷)

دلیل ناسخ ۲

مفسرین اور اہلحدیث کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کو بخاری اور مسلم کی متفقہ ذیل کی حدیث قدسی نے منسوخ کیا ہے . ابن کثیر نے پانچ اسانید بیان کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ اس طرح بیان کئے ہیں - اذا هم عبدی بحسنة ولم یعملها فاکتبوها حسنة (الحدیث)

میرا بندہ جب کسی بھلائی کا ارادہ کر لیتا ہے اور عمل نہیں کر پاتا اس کے لئے ایک نیکی لکھ لو، اور اگر ارادے کے ساتھ عمل بھی کر لیا تو دس نیکیاں لکھ لو -

اسی طرح اس نے اگر برائی کی نیت کی اور عملاً برائی کا مرتکب نہ ہو سکا تو اس کی برائی کبھی لکھی نہیں (بخاری و مسلم عن ابی هریرة)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ دل کے ارادے اور عزم جب تک عمل سے متصف نہ ہوں قابل عفو دلائق درگذر ہیں بخلاف آیۂ زیر بحث کے کہ اس میں خالی ارادے پر بھی محاسبے کی دھمکی موجود ہے۔

قول فیصل یہ حدیث اس زاویہ سے تو قابل اعتراض نہیں ہو سکتی اگر اس سے رحمت ایزدی کا اظہار مقصود ہو تو لیکن اگر اسے قرآن پاک کے واضح حکم کو مسترد کر دینے کے لئے استعمال کیا جائے گا تو یقیناً قابل اعتراض ٹھہرے گی۔ اور امام رازی مرحوم کو بجا طور پر اس کے مضمون کا تجزیہ کرنا پڑیگا کہ حدیث ہذا کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کر لینا غلط اور پوچ ہے کہ "دل کے ارادے اور عزائم جب تک عملی شکل اختیار نہ کریں قابل عفو ہیں" وهذا الجواب (ایضاً ط) ضعیف۔

اس کے بعد مزید واضح فرماتے ہیں کہ

لان اکثر المواخذات انما تکون با فعال القلوب الاتری ان اعتقاد الکفر والبدع لیس الا من اعمال القلوب واعظم انواع العقاب مرتب علیہ۔

یہ نظریہ ہی غلط ہے کہ دل کے ارادوں پر گرفت نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ زیادہ تر گرفتیں دل کے ارادوں اور قلب کے افعال پر ہی ہوتی ہیں۔ شرک، بدعت اور کفر کا تعلق قلب کے عمل اور دل کے اعتقاد سے ہے اور ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ سب سے زیادہ عذاب قلب کے ان ہی افعال کے باعث مترتب ہوتا ہے۔ (رازی)

ایضاً فافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب لا یترتب علیہا عقاب کافعال النائم والساھی فثبت ضعف ھذا الجواب

نیز اس حدیث کے مفہوم کو باطل کر دینے کے لئے اتنا اشارہ کافی ہے کہ اعضائے انسانی کے افعال جب دل کے ارادے سے خالی ہوں تو بعض صورتوں میں ان پر بھی "عتاب" اور "عقوبت" وارد نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر کسی نے نیند کے غلبے میں یا سہواً کوئی حرکت کر ڈالی تو غیر ارادی اعمال کے باعث اس پر کوئی گرفت نہیں ہو گی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ دل کے ارادے اور عزائم پر گرفت نہ ہونے کا عقیدہ کوئی اصلیت نہیں رکھتا۔ (تفسیر الفخر، ۷/۱۳۴)

محاسبے اور عتاب میں فرق یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث ہذا کو رد کر دینے کے بعد آیۂ زیر بحث کی صحیح تاویل کیا ہو سکتی ہے؟

اس کے جواب میں امام رازی فرماتے ہیں کہ:

انہ سبحانہ قال یحاسبکم بہ اللہ ولم یقل یؤاخذکم بہ اللہ وقد ذکرنا فی معنی کونہ حسیبا ومحاسبا وجوھا کثیرۃ وذکرنا ان من جملۃ تفاسیرہ

کونه تعالی عالما بکل ما فی الضمائر والسرائر روی عن ابن عباس انه قال ان الله تعالی اذا جمع الخلائق یخبرهم بما کان فی نفوسهم فالمؤمن یخبره ثم یعفو عنه واهل الذنوب یخبرهم بما اخفوا من التکذیب والذنب ٥

یعنے صحیح تاویل یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ سبحانہ نے " یحاسبکم به الله " فرمایا ہے جسکے معنی خالی محاسبے کے ہیں۔ یؤاخذکم به الله نہیں فرمایا (تاکہ مواخذے اور عتاب کو لے کر یہ لوگ اعتراض کر سکیں)

اور ہم متعدد بار وضاحت کر چکے ہیں کہ "حسیبا" اور "محاسبا" کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ "حسیب" کے معنے عالم کے بھی ہیں یعنے اللہ سبحانہ تمام پوشیدگیوں اور دل کے بھیدوں کا عالم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حسیب بمعنے عالم کے ہونے کی صورت میں علم الہی کا نسخ نہیں ہو سکے گا۔ ابن عباس کی ایک روایت سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے [جلد ۱۲۵/۷]

رازی وغیرہ کی طرح ایک بڑے ناسخ قرآن ابو القاسم ہبۃ اللہ بھی حدیث ہذا کو ناسخ تسلیم نہیں کرتے تھے۔

(ملاحظہ ہو "الناسخ والمنسوخ" طبع مصر ص۱۶۵)

راوی کیسے ہیں؟

ابن جریر، رازی اور ابو القاسم ہبۃ اللہ کے انکار نسخ کے بعد حدیث ہذا کا رجال کے محاذ پر جائزہ لینا ضروری نہیں تھا لیکن جو لوگ حدیث نبوی کے بارے میں غیر سنجیدہ واقع ہوئے ہیں ان کی تسلی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کے راویوں کی حیثیت کا تعین کر کے انہیں باور نہ کرایا جائے کہ یہ حدیث ناسخ بننے کی صلاحیت کیوں نہیں رکھتی؛ لیجیے اب جائزہ پیش خدمت ہے۔

بخاری و مسلم کی متفقہ سند میں سفیان بن عیینہ (سنہ ۱۹۸ھ) واقع ہیں جو غالی مدلسوں میں شمار ہوتے تھے اور انکا دماغ صحیح غلط میں امتیاز کرنے کے قابل بھی نہیں رہا تھا۔ یہ روایت کرتے ہیں ابو الزناد (سنہ ۱۳۰ھ) سے حرف "عن" کے ساتھ۔ ادھر ابو الزناد خود بھی اسی حرف "عن" کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔

جناب عبد الرحمان الاعرج (سنہ ۱۱۷ھ) سے (ج ۲ ص ۶۲ مکتبۃ المکرمۃ)

اور عبد الرحمان کے بارے میں امام ترمذی نے باب "المسح علی الخفین" میں لکھا ہے کہ عبد الرحمان ابن ابی الزناد عن ابیہ (الاعرج) قال محمد وکان مالک بن انس یشیر بعبد الرحمان بن ابی الزناد

امام بخاری نے امام مالک کے حوالے سے کہا ہے کہ وہ عبد الرحمان کی ہر ایسی روایت کہ جو اس نے اپنے والد (الاعرج) سے کی ہو اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ کرتے تھے (جیسے کہ حدیث ہذا کی سند بتلا رہی ہے۔ ط)

محدث ہند علامہ بشیر سہسوانی (سنہ ۱۹۰۸ء) فرماتے ہیں کہ

عبد الرحمان بن ابی الزناد حدیث میں سستی (کمزور) تھے۔ ابو حاتم نے اسے غیر محتج لکھا ہے

ذہبی نے "الکاشف" میں ناقابل اعتماد کہا ہے۔ مجمع الزوائد کے ہیثمی (۱۴۰۳ء؟) نے بھی اسے ناقابل احتجاج شمار کیا ہے۔ اسی طرح حافظ ابن حجر نے تقریب میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے بھی اس کا ضعیف ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حافظ صاحب ہی کہتے ہیں کہ ـــ یہ جب بغداد میں آئے تو اس وقت اس کا حافظہ متغیر ہو چکا تھا۔ (خلاصہ از "صیانۃ الانسان" طبع مصر المنار پریس ص۱۴۰)

اسی طرح ایک سند میں ابوکریب کے بعد خالد الاحمر (ھو جعفر ابو خالد ـ ط) کا نام آتا ہے جو کہ ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں اور ہشام بن عروہ مدلس بھی تھے مرسل اور ضعیف بھی۔ یہ جب مدینہ میں رہے اہل مدینہ کی روش اور عادت پر رہے لیکن پھر ایسا بھی ہوا کہ بار بار کوفہ جانے پر اس میں کوفی عادات رچ بس گئیں اور وہ بھی احادیث کے بارے میں بداحتیاطی سے کام لینے لگے یعقوب بن شیبہ نے کہا کہ "ہشام" ویسے تو ثقہ تھے، مگر عراق پہنچ کر اپنی ثقاہت گنوا بیٹھے اس کی روایات کی پختگی جاتی رہی۔ غرضیکہ ہشام اگر نرے ضعیف نہیں تھے، تو ثقہ بھی نہیں تھے۔ مدلس تھے اور ہر مقام پر اپنی اس عادت کا مظاہرہ کرتے رہتے تھے۔ یہ محمد بن سیرین سے جب روایت کرتے تو حرف "عن" ہی کو واسطہ تجویز کرتے۔ ادھر محمد بن سیرین خود بھی مدلس تھے۔ دماغی توازن کا اختلال مستزاد! نہ معلوم کس حالت میں اس نے یہ روایت بیان کی؟ اس نے اپنے استاد کے الفاظ یاد رکھے یا نہیں؛ حدیث کا مفہوم صحیح طور پر اس کے ذہن نشین ہو سکا تھا یا نہیں؛ جب تک ان امور کا تصفیہ نہ ہو، حدیث کی صحت کا معاملہ مشتبہ ہی رہے گا اور اس کی استنادی صلاحیت مشکوک تر ـــ یہ تھیں تین کی دو سندیں۔ شاید ایک آدھ اور بھی ہو۔ انہیں بھی انہی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ والسلام! سورۂ بقرہ ـــ تمام شد ـــ وللہ الحمد!

سورۂ آل عمران

مخالف کا دل چاہیئے یا کاسۂ سر؟

منسوخ ۳۲

فان تولوا فانما علیک البلاغ واللہ بصیر بالعباد ○

اور اگر روگردانی کریں تو پھر تمہارے ذمہ جو کچھ ہے وہ پیغام حق پہنچا دینا ہے اور اللہ اپنے بندوں کے حال سے غافل نہیں وہ سب کچھ دیکھ رہا ہے (آل عمران ـ ۲۰)

وجہِ تنسیخ

ابو عبداللہ نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث مخالفین کو سمجھانے بجھانے کے لئے صرف دلفریب لب و لہجہ اختیار کرنے کی تلقین کرتی ہے جس سے منکرین حق اُلٹا دشمن اسلام بن جاتے ہیں۔ لہٰذا غلبۂ اسلام کا تقاضا یہ ہے کہ تبلیغ کی بجائے تلوار سے کام لیا جائے کہ اس طرح اسلام کی آواز زیادہ سے زیادہ کانوں تک پہنچ جائے گی اور لوگ خود بخود ہی اس کی طرف کھچے چلے آئیں گے۔

وہ کہتے ہیں کہ اسلام کی اشاعت اور تبلیغ کے لئے آیۂ سیف (توبہ ۵۔ جس میں ہے کہ مشرکین کو قتل کر دو) نے تبلیغ کی پالیسی کو منسوخ کر دیا ہے۔

قولِ فیصل

ابو عبداللہ نے زیر بحث آیت کو ملحدانہ اور "حقارت آمیز" طریقہ سے منسوخ کرتے وقت بہت سی ان "اخلاقی حدود" کو بھی ملحوظ نہیں رکھا جو ایک عالم دین کا طرۂ امتیاز ہونی چاہئے تھیں۔ ہم نے منسوخ ۱۵ و ۲۹ میں دلائل و براہین سے واضح کیا ہے کہ اسلام مخالف کے دل کو جیتنا چاہتا ہے وہ اس کے لئے زیادہ سے زیادہ لطف و مدارات اور بداندیش کے دل میں گھر کرنے کی راہیں اختیار کرتا ہے وہ اگر فطرتِ انسانی کے برعکس مخالفین کے "کاسۂ سر" کا طالب ہو کر دنیا میں نمودار ہوتا تو پہلے ہی مرحلہ پر نفرت و حقارت کا دین بن کر ابھرتا اور رجحاناتِ بشری اسے قبول کرنے پر آمادہ نہ ہو سکتی لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اس نے تلوار کی بجائے حکمتِ عملی اور موعظۂ حسنہ کو اپنی مشنری پالیسی قرار دیدیا (نحل ۱۲۵)

ہمیں افسوس ہے کہ ابو عبداللہ نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرتے وقت اخلاقی طور پر اتنا بھی نہیں کیا کہ اپنے دعوے کے لئے ایک آدھ حوالہ ہی ذکر کر دیتا۔ بلکہ جہاں تک ہماری جستجو کا تعلق ہے اس ضمن میں ایک بھی ایسی سند کا سراغ نہیں مل سکا جسے بنا دیا کہ آیۂ ہذا کو منسوخ کہنا موزوں ہو سکتا۔ نہ حدیث، نہ اجماع اور نہ ہی قیاس !!

جہاں تک آیۂ سیف کا تعلق ہے تو ہر بار کسی بوالہوس کو اجازت نہیں دی جا سکتی کہ اسلام کی اساسی پالیسیوں کو اس کی آڑ میں روندتا چلا جائے۔ آیاتِ سیف اعلانِ جنگ کے بعد میدانِ جنگ میں جو کافر ڈٹا ہوا مقابل آ جائے، یا میدانِ رن میں صف بستہ سامنے کھڑا ہوا ہو، ان ہی سے لڑنے بھڑنے پچھاڑنے اور قتل کرنے کا حکم دیتی ہے کہ اگر اس حالت میں کسی انسان پر تلوار اٹھائی جائے تو اسے ظلم سے تعبیر نہ کیا جا سکے گا۔

آیۂ سیف میں " المشرکین " کے لفظ میں الف و لام عہد کا ہے جس سے خاص ہی مشرک مراد ہوں گے جو عہد شکن سازشی اور حملہ آور ہوں گے۔ بخلاف اس کے آیۂ زیر بحث میں جن لوگوں سے دلائل، موعظت اور حکمتِ عملی کے ذریعہ پیش آنے اور بات کرنے کا حکم ہے وہ نہ تو عہد شکن سازشی ہیں اور نہ ہی حملہ آور اور قانون شکن۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ پُر امن شہریوں کو بربنائے " اختلافِ عقیدہ " قتل کر دینے کا حکم دے کر بھی اسلام دینِ فطرت ہی سے تعبیر ہو؟ — دینِ فطرت دینِ رحمت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کی پالیسی تلوار کیونکر ہو سکتی ہے؟

کلامِ وحی بزبانِ وحی

ذیل میں مکمل آیات تحریر کی جاتی ہیں۔ جن سے آیۂ تبلیغ (زیر بحث) کا مفہوم زیادہ واضح ہو سکے گا۔ ارشاد ہے کہ

فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن ۵ وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد

پھر اگر یہ لوگ تم سے (دین کے بارے میں الجھ پڑیں اور) جھگڑا کریں تو (اے پیغمبر!) تم کہدو میرے اور میرے پیروؤں کا طریقہ یہ ہے کہ ہم نے اللہ کے آگے سر اطاعت جھکا دیا ہے (یعنی ہماری راہ خدا پرستی کے سوا اور کچھ نہیں ہے) اور اہل کتاب اور (عرب کے) امیوں سے پوچھو ، تم بھی اللہ کے آگے جھکتے ہو یا نہیں ؟ " اگر وہ جھک جائیں تو انہوں نے ہدایت کی راہ پالی اور اگر روگردانی کریں تو پھر (جن لوگوں کو خدا پرستی ہی سے انکار ہو اور محض گروہ بندی کے تعصب کو دین سمجھ رہے ہوں ، ان کے لئے دلیل اور موعظت کیا سود مند ہو سکتی ہے ؟) تمہارے ذمہ جو کچھ ہے وہ پیغام پہنچا دینا ہے اور اللہ اپنے بندوں سے غافل نہیں ، وہ سب کچھ دیکھ رہا ہے [آل عمران ۲۰]

ان آیات میں کوئی بھی ایسی بات نہیں جو آیات سیف کے منافی تعلیم اور درس دیتی اور غلبہ اسلام کے لئے سد راہ بن جاتی ہو ۔ یہ علاوہ اس کے کہ آیات زیر بحث (آیہ سیف کی طرح) ، خود بھی مدنی ہیں اور مدینہ میں بھی اس دور میں نازل ہوئیں ، جب مسلمان نہ تو کمزور تھے اور نہ ہی بحالات موجودہ اس کے مفہوم سے آشنا ! اس کے معنی یہ ہوئے کہ ابو عبداللہ نے جس بہانے ایک محکم آیت کو نسخ کی ذیل میں بیان کیا ہے ۔ یہاں اس بہانے ہی کا " فقدان " ہے ۔ بہانہ تھا اسلام کی کمزوری کا ! تو پھر اس کے بعد آخر کس بہانے کو آڑ بنایا گیا ہے ؟ مالکم کیف تحکمون ؟ ۔

شر پسندوں سے مقابلے کی تاب نہ ہو تو دفع الوقتی کس طرح کرنی چاہیئے ؟

(تقیہ کے احکام)

منسوخ ۳۳

لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک فلیس من اللہ فی شیئ الا ان تتقوا منھم تقاۃ ۔ الآیۃ

جو لوگ ایمان لائے ہیں انہیں ایسا نہیں کرنا چاہیئے کہ مومنوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا رفیق اور مددگار بنائیں اور جس کسی نے ایسا کیا تو وہ یاد رکھے اس کا اللہ کے ساتھ کوئی سروکار نہیں رہا ۔ ہاں اگر کوئی ایسی صورت پیش آجائے کہ تم ان کے شر سے بچنے کے لئے اپنا بچاؤ کرنا چاہو اور کرلو (تو ایسا کر سکتے ہو) اور دیکھو (انسان کے شر سے ڈرتے ہوئے یہ حقیقت نہ بھول کر) ، خدا بھی تمہیں اپنے (مواخذہ) سے ڈرا رہا ہے (آل عمران ۲۸)

دلیل ناسخ

ابوالقاسم ہبۃ اللہ (رحمہ اللہ)۲۹ نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث ویسے تو محکم ہے لیکن اس کا آخری ٹکڑا " الا ان تتقوا منھم تقاۃ " منسوخ ہے اسے آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجۂ تنسیخ

آیۂ زیر بحث سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان اگر کفار کے شر سے بچنے کے لیے ان سے ایسی پالیسی اختیار کریں جس سے شر کا دفع کرنا ممکن ہو سکے تو ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے بسا اوقات دشمن ناجائز فائدہ اٹھا کر مزید شر پسندی کا مظاہرہ کر بیٹھتے ہیں لہٰذا اس ڈر زر کی خرابی کا علاج یہ ہے کہ اس کی پالیسی اور شیوۂ خاموشی کو ختم کر دیا جائے اور آیۂ سیف کے مدلول کے مطابق آیۂ زیر بحث کے متنازع الیہ ٹکڑے کو بالکل ہی منسوخ کر دیا جائے۔

امام مجاہد فرماتے ہیں کہ اسلام کی ابتدا میں تقیہ کی اجازت تھی کہ مسلمان کمزور حالت میں تھے۔ لیکن اسلامی سٹیٹ جب پاور میں آگئی اور مسلمانوں کے جان و مال کے تحفظ کی آئینی صورت نکل آئی تو اس آیت کا حکم باقی نہیں رہا۔ (تفسیر رازی ۲/۸)

قول فیصل

امام مجاہد یا آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے والے دیگر حضرات کے "مسلک" سے تو واضح ہوتا ہے کہ مسلمان جب تک مکہ میں تھے تو مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "تقیہ" پر کاربند رہ کر اعلائے کلمۃ الحق کو اپنی مصلحتوں پر قربان کرتے رہے اور جب مدینہ طیبہ میں تشریف لائے تو سابقہ پالیسی بدل دی؟

اگر بات اسی طرح ہی تھی تو اس لغو اندازِ فکر کا جواب خود قرآن پاک ہی سے ملنا چاہیے اور جب ہم قرآن پاک کو دیکھتے ہیں تو ہمیں "نرم پالیسی" والا حکم خود آل عمران میں بھی ملتا ہے اور دنیا جانتی ہے کہ آل عمران مدنی سورہ ہے اور یہ اسی ہی کی (۲۸ ویں) آیت میں حرف استثناء کے ساتھ "تقیہ" کی اجازت ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ طیبہ میں بھی عند الضرورۃ تقیہ کی پالیسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ لہٰذا تقیہ کے پس منظر میں ابتدائے اسلام اور مکی زندگی کا حوالہ دینا حقائق اور واقعات سے میل نہیں کھاتا۔ تقیہ میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اسلام کی شوکت اور کمزوری سے بھی اس کا کوئی سروکار نہیں ہے ہاں عقیدے کے طور پر اس سے گریز کرنا چاہیے کہ اس سے رفتہ رفتہ اعلائے کلمۃ الحق کا مقصد نظروں سے اوجھل ہو کر رہ جاتا ہے اور تقیہ کا عادی نرم پالیسی کی آڑ میں غیروں سے اس قدر قریب ہو جاتا ہے کہ اس کا اپنی سوسائٹی سے الگ ہو جانا یقینی ہو جاتا ہے۔ رہا آیات بحث کے مدلول کا تعلق تو ان کی رو سے نسخ کا امکان برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ

۳، ۴، ۵، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۹ و ۳۲۔

شر پسند مسلمانوں سے بھی بچنا چاہیے

" مسلم اخلاقیات " نے تعصب اور عدم رواداری کو جس ظالمانہ طریقے سے فروغ دے رکھا ہے اسے دیکھتے ہوئے امام شافعی نے بجا طور پر تنبیہ کی ہے کہ

شر پسند اعدائے اسلام کی اذیت رسانی سے بچنا جس طرح لازمی ہے اسی طرح شر پسند مسلمانوں کے سامنے "تقیہ" کر

پالیسی کو شیوہ بنانا بھی ضروری ہے۔

امام سنیؒ "مسلم نفسیات" کے ماہر تھے۔ وہ جانتے تھے کہ مسلمان ہمیشہ تقلید اور غلط جذبات کے بے لگام ٹٹو پر سوار رہ کر اسلامیات کی بنیادی حدود کو پھاندنے کا عادی بن چکا ہے۔ اب اس میں نہ شرافت ہے نہ مذہبی رواداری اور نہ ہی اخلاق کی کوئی رمق۔ لہٰذا ایسے لوگوں کے سامنے حق گوئی کی منطق چھانٹنے سے بہتر ہے کہ جواب جاہلاں باشد خموشی پر عمل پیرا ہو کر اپنی جان جوکھوں میں نہ ڈالی جائے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ ظاہر الآیۃ تدل علی ان التقیہ انما تحل مع الکفار الغالبین الا ان مذہب الشافعی ان الحالۃ بین المسلمین اذا شاکلت الحالۃ بین المسلمین والمشرکین حلت التقیۃ محاماۃ علی النفس

آیۂ "تقیہ" سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان جب اپنے سے غالب کفار کے ساتھ رہ رہے ہوں تو اس وقت ہی ان کے لئے "تقیہ" حلال ہے۔ لیکن امام شافعی اس کے دائرۂ اثر کو بڑھا کر خود مسلمانوں کو بھی اس میں شامل کرتے اور فرماتے ہیں کہ جب مسلمانوں کے باہمی نزاعوں میں شر و فساد کی وہی صورت پیش آئے جو کہ مسلمانوں اور مشرکوں کے مابین ہوتی ہے تو اس وقت بھی جان بچانے کی غرض سے "تقیہ" حلال ہے۔ (تفسیر الفخر ۱۴/۸)

اہل سنت والجماعت کے ایک اور بڑے امام حسن بصریؒ بھی "تقیہ" کو علی الاطلاق حلال سمجھتے تھے۔ امام رازی نے ان سے بیان کیا ہے کہ انہ (ای الحسن البصری) قال التقیۃ جائز للمومنین الی یوم القیامۃ

حسن بصری کہتے تھے کہ "تقیہ" روز قیامت تک مسلمانوں کے لئے مباح ہے۔

متکلم اسلام فخر الدین رازی حسن بصری کے قول کی توثیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

ہذا القول اولیٰ لان الدفع للضرر عن النفس واجب بقدر الامکان

حسن بصری کا مسلک نہایت ہی برمحل اور مناسب ہے کہ جان کا تحفظ بحد امکان ضروری ہے [تفسیر فخر ۱۴/۸]

رسول اللہ کے ارشادات

بخاری میں ابو درداء رضی اللہ عنہ (۶۵۲ء) صحابی سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فرمایا کہ انا لنکشر فی وجوہ قوم ان قلوبنا لتلعنہم۔

ہم ظاہر داری کے طور پر ان لوگوں سے سامنا ہونے پر ہنس کر دانت ظاہر تو کئے دیتے ہیں مگر ہمارے دل ان پر لعنت کر رہے ہوتے ہیں۔ (بخاری بحوالہ ابن کثیر طبع مصر جلد ۱/۳۵۷)

غور فرمائیے! شرپسندوں کے سامنے رسالت بھی ظاہر داری کا مظاہرہ کرنے پہ مجبور ہے !!!

طبرانی راوی ہے کہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ما وقی بہ المومن عرضہ فہو صدقۃ

جس ذریعہ سے بھی مومن اپنی عزت و آبرو محفوظ کر سکے وہ صدقہ (نیکی) ہے۔

یہاں "وقی" کا لفظ اسی "تقیہ" سے ماخوذ ہے۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم تقیہ کو ایک گونہ خالص نیکی ہی قرار دیتے تھے۔

بخاری حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ

ایک شخص نے دربارِ نبوی میں حاضر ہونے کی اجازت طلب کی اس وقت میں وہاں پر حاضر تھی
آپ نے اس کا نام سن کر اس کے اندر آنے سے پہلے فرمایا بئس ابن العشیرۃ او اخو العشیرۃ
(مقصد یہ کہ) قوم (یا برادری) کا بدترین فرد آدھمکا ہے۔
اس کے بعد آپ نے اسے اندر آنے کی اجازت مرحمت فرمائی اور جب وہ کچھ دیر کے بعد چلا
گیا تو میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ (علیک السلام) پہلے تو آپ نے ملاقاتی کے حق میں سست
الفاظ کہے (قلت ما قلت) اور بعد میں دفعتاً نرمی کا برتاؤ فرمایا (ثم النت له القول)
یہ کیا ماجرا ہے؟ آپ نے فرمایا یا عائشۃ ان من اشر الناس من یترکه الناس
او یدعه الناس اتقاء فحشه
لوگوں میں وہ شخص بدترین قسم کا انسان ہے جسے سوسائٹی کا ہر فرد ٹھکرا دے یا یہ کہ اس
کے شر سے بچنے کے لئے ہر فرد تقیہ کی پالیسی پر عمل پیرا ہو۔

تقیہ دل سے یا زبان سے؟

مفسر ابن کثیر نے "تقیہ" کے حدود متعین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ
الا من خاف فی بعض البلدان والاوقات من شرهم فله
ان یتقیهم بظاهره لا بباطنه

یعنی بعض ملکوں اور بعض اوقات میں صورت حال ایسی غیر سنجیدہ بن جاتی ہے جس سے مومن صادق
"نشانۂ اذیت" بن جاتا ہے۔ ایسی حالت میں اسے چاہئے کہ دل سے نہیں البتہ زبان سے تقیہ
کی پالیسی کا اظہار کرے۔ (ابن کثیر جلد ۱/۳۵۷)

صدرِ اول کے پہلے مفسر حضرت ابن عباس رض فرماتے تھے کہ لیس التقیۃ بالعمل انما التقیه باللسان
تقیہ کا تعلق (خالی) زبان سے ہے، دل کے ارادے اور عمل سے نہیں ہے۔ (ابن کثیر ۱/۳۵۷)
سلف کے یہ اقوال تقیہ کے حدود مقرر کر کے واضح کرتے ہیں کہ اس کا تعلق زبان سے ہے عقیدے اور عمل سے نہیں۔
یعنی عقیدے کی رو سے اسے نہیں اپنانا چاہئے۔
ہمارے نزدیک تقیہ کو جس طرح عقیدہ بنانا معیوب ہے۔ اسی طرح اسے "گالی" سمجھنا بھی لغو ہے۔

خوارج کا مسلک

مذکورہ بالا اقوال اور احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت اور دفع الوقتی کے طور
پر تقیہ سے کام لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اس کی کھلی اجازت ہے لیکن
اس کے برعکس ہمارے خارجی حضرات نظریۂ "اتقاء" کو تسلیم نہیں کرتے اور بعد کے کچھ سنی حضرات بھی ان ہی کے
ہمنوا بن کر اسلام کی اس بنیادی تعلیم کو نظر انداز کرتے رہے۔ لیکن جیسا کہ ہم واضح کر آئے ہیں کہ عند الضرورت
اور "دفع الوقتی" کے طور پر یہ پالیسی اسلام کی اپنی ہی عطا کردہ سمجھی جائے گی۔ قرآن پاک میں ہے الا من اکرہ

وقلبہ مطمئن بالایمان انسان کا دل اگر اسلام سے مطمئن ہے تو اسے عقیدے کے برعکس زبان سے کچھ اظہار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (نحل ۱۰۶)

مقصد یہ کہ تقیہ "اضطراری کیفیت" سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے عقیدہ اور "روزمرہ عمل" قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی لمبے چوڑے عرصہ تک کے لئے اس پر کاربند رہا جا سکتا ہے کہ اس طرح کلام الٰہی کی تبلیغ و اشاعت کی کوئی بھی صورت باقی نہیں رہ سکتی۔ تقیہ رخصت کا نام ہے۔ عزیمت کے تقاضے اس سے مختلف ہیں۔ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین رخصت سے کام نہیں لیتے، عزیمت کو معمول بنالیتے تھے۔ اس لحاظ سے ہم خوارج حضرات سے کوئی اختلاف نہیں کر سکتے، لیکن ضرورت کے وقت رخصت کو بالکل ہی نظر انداز کر کے "سوسائٹی مفاد" کے خلاف آگ کی فصیل کھڑی کرنا بھی خلاف مصلحت سمجھتے ہیں۔ اسلام اعتدال کی تعلیم دیتا ہے باہمی نزاع اور جدال کی نہیں اس سے اصلاح کی بجائے فساد کی جڑیں مضبوط ہو جاتی ہیں۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم پر ہی اگر نظر کی جائے تو آپ بھی اپنے افکار و نظریات میں کچھ زیادہ متشدد نظر نہیں آتے فرماتے ہیں کہ

تمہارے پاس گھوڑے سوار کینہ پروروں کی پارٹی آئے گی۔ پس جب یہ ظالم تمہارے پاس پہنچیں تو ان کو اچھی طرح مرحبا کہنا (بخاری شریف)

ظاہر ہے ظالموں کو مرحبا کہنا معیوب امر ہے، لیکن ان کے شر سے بچنے کے لئے اگر ایسا کیا بھی جائے تو اسلام اس سے کیونکر روک سکتا ہے؟

ان تمام وجوہات کو سامنے رکھ کر ہمیں امام مجاہد کی اس رائے سے شدید اختلاف ہے کہ ابتدائے اسلام میں تو تقیہ کی اجازت تھی مگر بعد میں منسوخ ہو گئی؟

کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کتب تاریخ کے بموجب طائف اور مکہ کی گلیوں میں خدا کی طرف برملا بلانے کی پاداش میں نبی اکرمؐ پر غلاظت نہ پھینکی جاتی آپ کے صحابہ کو دردناک اذیتیں نہ پہنچائی جاتیں ۔۔ ؟ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے ابتدائے اسلام میں بھی "تقیہ" سے کام نہیں لیا بلکہ مکہ ہی میں آپؐ کو حکم دیا گیا تھا کہ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (تم علی الاعلان اپنے رب کی عظمت کا اعلان کرو (مدثر ۳)

نیز فرمایا وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا (تم کھلے بندوں اپنے رب کی بڑائی بیان کرو (اسراء، ۱۱۱)

یہ دونوں آیتیں مکی ہیں اور مکے ہی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بر سر عام وحدانیت خدا کا اعلان کیا تھا۔

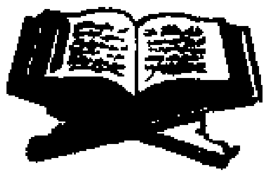
نسخ کی بنیاد اسی وقت ہی تلاش کی جا سکتی تھی جب مجاہد کی بجائے قرآن خود ہی اس کی گواہی دیتا کہ نبی اکرمؐ اور مسلمانوں کو مکے ہی میں تقیہ کا حکم دیا گیا تھا جسے بعد میں منسوخ کر دیا گیا ؟ پھر منسوخ کے لئے ضروری تھا کہ خود قرآن پاک ہی ایسی وضاحت فرما دیتا۔ آیہ سیف سے جس انداز سے مطلب براری کی گئی ہے اس کی وضاحت تفصیل سے کی جا چکی ہے کہ اس سے نسخ کے لئے مدد نہیں لی جا سکتی۔ خاص کر آل عمران مدنی سورۃ ہونے کی وجہ سے نسخ کی متحمل ہو ہی نہیں سکتی۔ بلکہ یہ معلوم کر کے ناسخین کو مایوسی ہو گی کہ آلعمران کی زیر بحث آیت اپنے اندر ایک اور آیت کا مفہوم رکھتی ہے کہ

تقیہ مدنی دور کے اس حصہ میں "پالیسی" کے طور پر خطا ہوا جب کہ مسلمان ہر قسم کے خطرات سے محفوظ اور مامون تھے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ تفسیر روح المعانی کے مصنف علامہ ابوالفضل شہاب الدین آلوسی حنفی نے بھی آیہ زیر بحث کے نسخ کا انکار کیا ہے۔ گو نادیہ انکار کسی اور طرح کا ہے۔ (روح المعانی طبع مصر جلد ۳/ ۱۲۰/ ۱۸ تا ۲۰)

انکار کی وجہ

ان تمام دلائل و براہین اور آیات کریمہ کے ظاہر مفہوم سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اضطراری حالت میں "تقیہ" سے فائدہ اٹھانا "قانون رخصت" کی رو سے جائز ہے۔ بلکہ شافعی نقطۂ نظر سے اس کا اطلاق مسلم سوسائٹی پر بھی ہو سکتا ہے کہ۔ مسلمان فرقوں کے باہمی سر پھٹول اور آئے دن کی آویزش سے بچنے کے لئے اگر کمزور فریق "تقیہ" کی پالیسی سے استفادہ کر لے تو اس کے لئے یہی مناسب ہے۔ مثال کے طور پر اہل حدیث کو عمل بالسنت کی پاداش میں اذیت یا کسی طرح کے جانی نقصان کا اندیشہ ہو تو اسے از روئے قرآن و حدیث اجازت ہے کہ اپنے مسلک کا عقیدہ کی حد تک تحفظ کرے اور کردار کی صورت میں نہ لے آئے۔ لیکن ان تمام تصریحات کے باوصف اہل سنت کو یہ اعتراض ہے کہ تقیہ شیعہ کے بنیادی عقیدے کی حیثیت رکھتا ہے وہ اسے عین عزیمت قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اہل سنت پر واجب ہے کہ ان کے عقیدے کی نفی کر کے "عزیمت" کا بھرم قائم رکھیں

ہمارے نزدیک یہ ایک منفی رجحان ہے جس پر وہ لوگ خود بھی پابند نہیں ہو سکتے جو بلند بانگ دعووں اور اعلائے کلمۃ الحق کے لئے بڑھ چڑھ کر زبانی سرفروشیوں کا مظاہرہ کرنے کے خوگر ہیں کیونکہ وہ بھی اپنے مخالف ماحول میں گھر جانے اور اس میں گھل مل رہنے کے باعث اپنے میں تشدد کی خصوصیات ختم کر دیتے اور اپنی کمزوری کو "ٹالریشن" کے خوب صورت نام سے پکار لیتے ہیں۔ پس یہ حقیقت کا اس لئے انکاری ہونا کہ وہ ہمارے مخالف گروہ کے عقیدے میں شامل ہے کوئی دیانتداری نہیں ہے اور یہ عجیب دین ہے کہ صرف منفی پہلو قبول کرتا اور مثبت کی نفی کر دیتا ہے؟ والسلام



حصول مقصد کے لئے کچھ وقت کی زبان بندی

منسوخ ۲۴

قال آیتک ان لاتکلم الناس ثلاثة ایام الا رمزا

(زکریا نے کہا۔ خدایا اس بارے میں میرے لئے کوئی بات بطور نشانی کے ٹھہرا دے) ارشاد ہوا نشانی یہ ہے کہ تین دن تک بات چیت نہ کرو مگر صرف اشارے سے [آل عمران ۴۱]

دلیل ناسخ

عن علی وجابر ابن عبد الله قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا صمت یوما الی اللیل فنسخ اباحة الصمت۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ صبح سے شام تک کا وقفہ زبان بند رکھنا ممنوع ہے !!
اور آپ کے اسی ارشاد کی رُو سے دستورِ زبان بندی منسوخ ہے۔

(بحوالہ "الناسخ والمنسوخ" مصنفہ ابو جعفر النحاس)

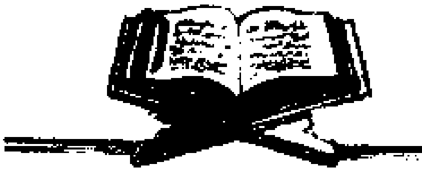
وجہ تنسیخ

امام ابو جعفر النحاس نے کچھ لوگوں کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ اس آیت میں جس پیغمبر کو خاموش رہنے کا اشارہ کیا گیا تھا اس کی حیثیت "امر" اور "شریعت" کی تھی۔ یعنے اس پر از روئے شریعت واجب گردانا گیا تھا کہ "تین دن تک کسی فرد بشر سے بات نہ کریں مکمل زبان بندی ہو جو بات ہو اشارے اور کنائے سے ہو۔ صراحت اور نطق سے نہ ہو"
اور یہ حکم چونکہ حدیث نبوی کے خلاف تھا لہٰذا اسے منسوخ کر دیا گیا۔

قول فیصل

جن حضرات نے آیہ زیر بحث کے "خبریہ" انداز کو "انشائیہ" لہجہ سے تعبیر کر کے منسوخ ٹھہرایا ہے۔ انہوں نے خود مذکورہ ناسخ حدیث کے مفہوم پر بھی غور نہیں کیا کہ اس کے بین السطور میں ان کا جواب موجود ہے۔ علامہ ابو جعفر النحاس لکھتے ہیں کہ
آیہ زیر بحث میں نہ تو کوئی ناسخ واقع ہوا ہے، اور نہ ہی ناسخ حدیث کا ایسا کوئی مفہوم ہو سکتا ہے۔
لان الحدیث عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم لاصمت یوما۔ انہ لایحل لاحد ان یصمت یوما الی اللیل فلایذکر اللہ عزوجل ولایسبح وھذا محظور فی کل شریعۃ۔
کیونکہ حدیث کے الفاظ "لاصمت یوما" واضح کرتے ہیں کہ کسی شخص کو ایک دن کی صبح سے لے کر اسی دن کی شام تک کے وقفہ کے لیے روا نہیں ہے کہ ذکر الٰہی اور تسبیح سے خاموشی اختیار کرے اور زبان کو حرکت ہی نہ دے۔ زبان کو ذکر الٰہی جیسے عظیم مقصد کے لئے حرکت نہ دینا ہر شریعت میں جرم تصور کیا گیا ہے۔ (الناسخ والمنسوخ طبع الخانجی ۱۳۲۳ھ ص۵۸)
مقصد یہ کہ آیہ کریمہ میں حصول مقصد کے لئے جس طرح کی خاموشی کا اشارہ کیا گیا ہے ایک تو وہ عارضی تھا دوسرا اس خاموشی سے عام بول چال ہی مراد تھی تاکہ اس طرح کچھ وقت کے لئے انابت الی اللہ اور احکام خداوندی میں غور و فکر کی مہلت نکال لی جا سکے اور حدیث میں جس خاموشی کو محظور و ناپسندیدہ کہا گیا ہے اس سے مراد یاد الٰہی سے غفلت اور ذکر و ثنا سے اپنی زبان کو بند رکھنا ہے۔ بنا بریں قرآن اور حدیث میں نہ تو تضاد ہے اور نہ ہی کسی طرح کے نسخ کا جواز۔ ناسخ کو نہ کریا علیہ السلام، آیت کے مخاطب تھے اور آپ کے ذاتی طور پر نشانی طلب کرنے پر ہی اس وقت تک کے لئے خاموش رہنے کا اشارہ کیا گیا تھا۔ جب تک مقصد کی وضاحت کا موزوں وقت نہ آن پہنچے، کیونکہ وقت سے پہلے کسی راز کے آؤٹ ہونے پر اغلب ہے کہ مقصد ہی فوت ہو جائے۔
لہٰذا محرم راز کو حق پہنچتا ہے کہ اپنے مخاطب سے یہ امید رکھے کہ مقررہ وقت سے پہلے زبان کھول کر حقیقت حال کو

فاش نہیں کرے گا۔ واللہ اعلم بالصواب



کفر — اور — اسلام

منسوخ ۳۵ تا ۳۷

۱۔ کیف یہدی اللہ قوما کفروا بعد ایمانہم

۲۔ اولٰئک جزاؤہم ان علیہم لعنۃ اللہ

۳۔ خالدین فیہا لا یخفف عنہم العذاب

اللہ ان لوگوں کو کیونکر ہدایت کرنے لگا جو ایمان لے آنے کے بعد پھر سے کافر ہو گئے؟ (آل عمران ۸۶)

یہ وہ لوگ ہیں جن کی جزا یہ ہے کہ اللہ اور اس کے فرشتے اور تمام انسانوں کی ان پر لعنت ہے۔ (۸۷ ″)

یہ دائما جہنم میں رہیں گے اور عذاب میں کسی وقت بھی تخفیف نہ ہوگی (۸۸ ″)

دلیل ناسخ

الا الذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم

(مذکورہ تینوں سزاؤں سے وہی لوگ مستثنیٰ ہیں) جو بعد میں اپنے کفر سے تائب ہو کر حالات کو روبا صلاح بنا لیا اور بلاشبہ اللہ کی ذات غفور اور رحیم ہے [آل عمران ۸۹]

وجہ تنسیخ میں کہا جاتا ہے کہ — پہلی آیات میں کفر کی سزائیں تین بتلائی گئی ہیں۔

ان پر ہدایت کا دروازہ بند ہونا ۲ خدا کی لعنت کا مستحق ٹھہرنا اور ۳ جہنم کا داخلہ

لیکن ابو عبداللہ ابن حزم کا کہنا ہے کہ ان تینوں آیات کے مفہوم کو۔ بعد والی متصل آیت نے منسوخ کر دیا ہے یعنے جس ہدایت کی نفی کی گئی ہے اسے "تابوا" اور "اصلحوا" کے الفاظ نے منسوخ اور اسی طرح لعنت اور دخول جہنم کے لزوم کو غفور رحیم کے اسمائے متروک کر دیا ہے۔

اس کے بعد ابو عبداللہ ان آیات کی تنسیخ کے جواز میں شان نزول کا سہارا لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ

فی ستۃ رھط ارتدوا عن الاسلام بعد ان اظہروا الایمان ثم استثنیٰ واحدا من الستۃ ھو سوید بن الصلت فقال تعالیٰ الا الذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا فہذہ الآیۃ ناسخۃ لہا۔

یہ تینوں آیتیں ان چھ اشخاص کے حق میں نازل ہوئیں جو مسلمان بننے کے بعد کافر ہو گئے تھے۔ پھر ان چھ میں سے سوید بن الصلت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے واضح فرمایا الا الذین تابوا من بعد ذالک واصلحوا۔ بنا بریں اس آیت نے سابقہ تمام آیتوں کو منسوخ کر دیا ہے۔

(الناسخ والمنسوخ علی الجلالین۔ لابی عبداللہ ابن حزم طبع مصر ۲ / ۲۴۷)

اور ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ
حارث بن سوید مرتد ہوگیا تھا جس کے حق میں یہ آیات (۸۶ تا ۸۸) نازل ہوئیں۔ بعد میں پھر سے وہ مسلمان
ہوگیا۔ جس پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے "الا الذین تابوا" کہہ کر اپنے سابقہ احکام واپس لے لئے [ابن جریر ۳/۲۴۰]

قول فیصل

ابو عبداللہ ہوں یا (طبری کی زبانی) سدی کبیر دونوں نے جن آیات کو ہدف
ہوس بنایا ہے۔ علمی اور سائنسی بنیادوں پر ان پر نسخ کا اطلاق ہو ہی نہیں
سکتا۔ مزعومہ ناسخ آیت میں "الا" کا حرف استعمال کیا گیا ہے جو استثنا محض کا فائدہ دے سکتا ہے نسخ کا نہیں خاص
کر مزعومہ ناسخ اور منسوخ تمام تر آیات کا اسلوب "خبریہ" ہے۔ ان میں امر و انشاء کا اشارہ تک بھی نہیں ہے اور یہ
ہر کوئی جانتا ہے کہ واقعات اور خبروں میں اصولی طور پر نسخ کا متحقق ہونا امر محال اور لغو ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ
ناسخین قرآن تاحال اتنا بھی واضح نہیں کرسکے کہ مستثنیٰ اشخاص کی تعداد کتنی تھی۔ چھ یا بارہ ؟
نیز۔ ان چھ یا بارہ میں سے کن دلائل کے ساتھ تم نے ایک ایک فرضی نام لے کر سوید بن الصامت یا حارث بن سوید
کا تشخص کرلیا؟ آپ کو اتنا تو معلوم ہوگا کہ نسخ کے بنیادی اصولوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ منسوخ کے تمام اجزاء کو باطل کر
دیتا ہے۔ اگر کہیں بھی ایک یا بعض یا غالب افراد مزعومہ نسخ کی گرفت سے رہ گئے تو ناسخ ناسخ نہیں رہ سکتا۔
اسی طرح ابو عبداللہ اور سدی کی چوتھی گمراہی یہ تھی کہ وہ اپنے اپنے فرضی اشخاص میں سے ایک ایک ہی کا نام لے سکے
حالانکہ ان کے اس انداز فکر کے باعث نظم قرآنی سے کھلا مذاق بن جاتا ہے۔ یہاں جب تک "الذین تابوا" کی بجائے
الذی تاب — یا — اللذان تابا نہیں کہا جاتا بوالہوسوں کی تاویل درست نہیں ہوسکتی۔ تنہا سوید پر الذین
تابوا — کا اطلاق درست نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح حارث بن سوید جمع کے صیغے کے ساتھ مستثنیٰ قرار نہیں دے جاسکتے
نہ اصولاً نہ اخلاقاً۔

پانچویں غلطی ان سے یہ سرزد ہوئی کہ ابو عبداللہ تو زیادہ تر ایجاد بندہ مفروضہ پر کار بند رہ کر آیات قرآنی کو منسوخ
کرنے کے عادی تھے، لیکن سدی کا کیا کیا جائے کہ یہ حضرت اپنے گناہ میں دوسروں کو بھی ملوث کرنے کے ماہر تھے۔ وہ اپنی
خالص دماغی اپچ کے لئے ایک آدھ سند بھی تراش لیا کرتے تھے تاکہ وہ تنہا اس میخانے کے بادہ نوش ثابت نہ ہوں
بلکہ اپنے ساتھ کچھ دوسرے ساتھیوں کا احساس بھی دلاسکیں۔ چنانچہ یہاں بھی انہوں نے اسی روش قدیم سے کام لے کر
پوری کی پوری سند ہی بیان کرڈالی۔ حالانکہ اس سند کی ٹیم کے کردار وہی تھے جن کا منسوخ ۱ عنوان "رجال کے محاذ پر"
میں تعارف کرایا جاچکا ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک ناسخین قرآن کی کوئی بھی سازش کارگر نہیں ہوسکتی ولا یحیق
المکر السیئ الا باھلہ ط (فاطر:۴۳)

حج عوامی عبادت نہیں ہے؟

منسوخ ۲۸

وللہ علی الناس حج البیت

اور لوگوں پر اللہ کا حق ہے (یعنی اللہ نے ان پر فرض کیا ہے) کہ اس کے گھر کا حج کریں۔ (عمران ۹۷)

دلیل ناسخ

من استطاع الیہ سبیلا

(اور ادائیگی کا یہ فریضہ ان ہی لوگوں پر فرض ہے، جو لوگ اس کی طرف جانے کی استطاعت رکھتے ہوں (عمران ۹۷)

وجہ تنسیخ کی وضاحت میں ہبۃ اللہ (ص۲۹) نے سدی کے حوالے سے لکھا ہے کہ

ھذا یعنی العموم ثم استثنی اللہ تعالیٰ بعدھا فصار ناسخا وھو قولہ من استطاع الیہ سبیلا فسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل فقال الزاد والراحلۃ۔

سدی کبیر کا کہنا ہے کہ آیۂ زیر بحث کا پہلا ٹکڑا اپنے عموم پر ردکر واضح کرتا ہے کہ فریضۂ حج ہر انسان پر واجب التکمیل ہے حالانکہ یہ حکم اپنے اندر ناقابل برداشت مشقت رکھتا تھا۔ لہذا اس کے دوسرے ٹکڑے کو استثناء کے ذریعہ ناسخ بنا کر اللہ سبحانہ نے تصریح کر دی کہ۔ یہ حج ان ہی لوگوں پر فرض ہے جو کعبہ تک پہنچنے کی سبیل رکھتے ہوں اور سبیل کی تفصیل جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کی گئی تو آپؐ نے فرمایا کہ سفر خرچ اور سواری کا نام سبیل ہے۔

(الناسخ والمنسوخ لابی القاسم ہبۃ اللہ ص۲۹)

مقصد یہ کہ زاد و راحلہ کے حدیثی الفاظ نے "سبیلا" کے مفہوم کا تعین کر کے در پردہ آیت اور حدیث نے مل کر حج کے عام حکم کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

یہاں نسخ کا کوئی جواز موجود نہیں ہے۔ پہلا حصہ اپنے اسلوب کے لحاظ سے کچھ وضاحت کا طالب تھا اور وہ وضاحت اگلے ہی فقرے میں کر دی گئی تاکہ بیان میں "تاخیر" کا بہانہ بنا کر ابہام و اجمال کا طعنہ کیا جا سکے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ کچھ حضرات کو اللہ سبحانہ کا یہ انداز فہمائش نہیں بھایا اور وہ ہر قیمت پر آیۂ ہذا کے پہلے حصے کو منسوخ کرنے پر تلے ہوئے تھے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان کے جارحانہ موقف سے اہل نظر اتفاق نہیں کر سکتے۔ "سدی" نے حرف "مَنْ" کو حرف استثناء قرار دیا ہے حالانکہ ائمہ نحو اور اساتذہ فن مثلاً زجاج (۹۲۳ھ) فراء (۸۲۲ھ) اور ابن الانباری (۹۱۷ھ) وغیرہ نے مختلف توجیہات اور تفاصیل بیان کرنے کے باوصف کہیں بھی اشارے سے خواہ کنائے سے حرف "مَنْ" کو استثناء کے مفہوم میں استعمال

نہیں کیا ہے۔ پس جب اہل فن ایسی توجیہہ بیان کرنے سے قاصر ہے تو سدی جو کہ صرف تفسیر اور روایت ہی کے اہل ہو سکتے تھے کیونکر اس قابل ٹھہرے کہ نحو کی مشکل گتھیاں بھی سلجھاتے چلے جاتے ؟

یہ کلام الٰہی سے کھلا مذاق ہوگا کہ اس کے ایک ہی سلسلہ کو بلکہ ایک ہی نفس میں جو حکم بیان ہو رہا ہے اسی ہی سلسلہ کی انتہا بھی نہ ہونے پائی تھی کہ یار لوگوں نے راستے ہی میں اسے دبوچ کر پورے سلسلہ کلام ہی کو معطل اور نسخ کا شکار بنا ڈالا ؟ پھر یہ بھی سوچنا چاہیے کہ اگر ان ہی کے منشا کے مطابق حرف "مَن" سے استثناء کا کام لیا جا سکتا ہے تو بھی دیکھنا یہ ہوگا کہ استثناء اور تخصیص کے ساتھ نسخ پیدا کرنا کسی بھی علمی بنیاد پر روا ہو سکتا ہے ؟

سدی کی مذکورہ فنی خامکاری کے لئے کوئی سی بھی دلیل کیجیے اس سے انکار ممکن نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی اس رائے میں منفرد ہیں اور دیگر اہل فن اس سے اختلاف رکھ کر نسخ کے احتمال کو ناممکن بتا چکے ہیں۔ بہ علاوہ اس کے سدی کے ہم پایہ یا اس سے بھی اونچے درجے کے اہل علم نے "سبیلا" سے زاد و راحلہ مراد نہ لے کر اس کے مسلک کو چیلنج کیا ہوا ہے وہ کہتے تھے کہ

> سبیلا کے معنی یہ ہیں کہ جو لوگ صحت جسمانی سے بہرہ ور ہیں راستے کی مشکلات اور سفر کی مشقتوں کو برداشت کر سکتے ہیں ان ہی پر سبیلا کا مفہوم صادق آ سکتا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو تفسیر الفخر طبع مصر ۱۹۳۸ء جلد ۸، ۱۶۲)

اس سے معلوم ہوا کہ "سبیلا" کے مفہوم کو زاد اور راحلہ میں محدود کر کے آیۂ قرآنی کے وسیع تر مفہوم کو ناکارہ بنایا گیا ہے۔

حج ہر فرد پر فرض ہے

جو لوگ سمجھتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کے پہلے حصہ کو اس کے دوسرے حصہ نے حدیث کے تعاون سے معطل اور منسوخ کر دیا ہے یہ ان کی بھول ہے۔ ان کی بات بحث کی خاطر مان کر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حدیث نبوی (بشرط ثبوت بھی) کسی طرح بھی قرآن پاک کے ظاہری مفہوم کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ امام رازی نے اس موقعہ پر کیا ہی ژرف نگاہی سے کام لے کر مقاصد و معانی کے موتی رولے ہیں۔ فرماتے ہیں :

واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي اذا لم يجد ما يركب فانه يصدق عليه انه مستطيع لذالك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلابد فيه من دليل منفصل ولا يمكن التعويل في ذالك على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار آحاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لاسيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه آخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي ان لا يكون شيئ من ذالك معتبرا فصارت هذه الاخبار مطعونا فيها من هذا الوجه بل يجب ان يعول

فی ذالک علی ظاہر قولہ تعالیٰ (وما جعل علیکم فی الدین من حرج) وقولہ (یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ۝)

یہ بات ہر ایک کے علم میں ہونی چاہیے کہ جو شخص بھی "تنومند" چلنے پھرنے پر قادر اور جسمانی صحت سے بہرہ ور ہے لیکن اس کے پاس سواری کا انتظام نہیں ہے تو بلاشبہ آیۂ زیر بحث کی رُو سے وہ بھی "مستطیع" ہے اور اسے بھی "سبیل" حاصل ہے۔ رہا "استطاع" اور "سبیلا" کو سفر خرچ اور انتظام سواری سے مخصوص کرنے کا سوال! تو یہ بھی ظاہر قرآن کے خلاف ہے کہ زاد اور راحلہ جیسے ضروری قیود کو اس طرح ضمنی اور مبہم لہجہ سے ذکر کر دینے کی بجائے چاہئے تھا کہ الگ" جداگانہ "منفصل اور مستقل طور پر ذکر کر دیا جاتا، لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اسی طرح اس ضمن میں احادیث کی طرف رجوع کرنا بھی محلِ نظر ہے کہ اس باب کی تمام احادیث "خبر واحد" قسم کی ہیں اور ان کی خاطر ظاہر قرآن سے انحراف جائز اور روگردانی روا نہیں ہو سکتی۔ یہ علاوہ اس کے کہ مذکورہ احادیث نہ صرف خبر واحد ہیں، محمد بن جریر طبری کی تحقیق کے مطابق سب کی سب مجروح اور ناقابل اعتبار راویوں سے مروی بھی ہیں۔ بلکہ طبریؒ نے ان احادیث کے مضمون کو "درایتاً" بھی ناقابل اعتنا قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

تنہا سفر خرچ اور انتظام سواری ہی استطاعت سے تعبیر نہیں ہو سکتے۔ اس کے لئے مسافر کا صحتمند ہونا اور راستہ کا پُرامن ہونا بھی ضروری ہے۔ زاد و راحلہ کو شرط گرداننے والوں کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ صحت اور راستہ کا محفوظ ہونا کوئی شئے نہیں ہے، سواری اور پیسے کا ہونا لازمی ہے؟ الحاصل یہ احادیث اصول روایت اور درایت کی رو سے بالکل ہی مجروح، پوچ اور ناقابلِ تعرض ہیں۔ اس ضمن میں بہتر ہو گا کہ وحی الٰہی کی عمومی روش کو مدِ نظر رکھا جائے۔ ارشاد ہے کہ (الف) اللہ نے دین کے بارے میں تم پر کسی طرح کی ناقابل برداشت ذمہ داری عائد نہیں کی۔
(ب) اللہ تو تم سے یُسر اور سہولت کا ارادہ کر چکا ہے، عُسر اور تنگی کا نہیں۔

(تفسیر رازی طبع مصر ۸/۱۶۳/۳ تا ۱۱)

ان توجیہات سے واضح ہوا کہ صحت، راستہ کا دشمنوں، چوروں، درندوں، پانی اور غذا کی نایابی اور رہائی فقدان سے محفوظ ہونا ہی استطاعت اور حصول "سبیل" ہے خالی زاد و راحلہ کفایت نہیں کر سکتے۔

قرآن کا فیصلہ

قرآن پاک نے محمد علیہ السلام اور ابراہیم علیہ السلام کی ملتوں میں اس حد تک اشتراک اتحاد اور ہم آہنگی بیان کی ہے کہ بجا طور پر دین محمدؐ کو ملت ابراہیمؑ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا تھا کہ قل بل ملۃ ابراھیم حنیفا۔ کہدو (نہیں) ہم (تو) دین ابراہیمؑ اختیار کر چکے ہیں (بقرہ ۱۳۵) ادھر تاریخی حقائق ہم پر واضح کرتے ہیں کہ "حج" بھی دین ابراہیمؑ کی اہم رسم اور عبادت تھی اسے

جس طرح ابراہیم علیہ السلام پر فرض کیا گیا تھا اسی ہی لب ولہجہ میں نبینا محمد علیہ الصلاۃ والسلام پر بھی فرض کیا گیا ابراہیمؑ نے جب خانہ کعبہ کی مکرر تعمیر کے بعد اسے مقام حج ٹھہرایا تو حکم ملا کہ

لوگوں میں حج کے لئے عام منادی کر دو کہ تمہاری طرف پا پیادہ (رجالا) اور دبلے اونٹوں پر سوار ہو کر دور دراز راستوں سے چلے آئیں۔ (حج - ۲۷)

اور یہی حکم ہماری شریعت میں بعینہٖ موجود اور نافذ ہے اور اس سے "سبیلا" کی تفسیر میں مدد مل سکتی ہے کہ "رجالا" (پا پیادہ) نے سواری کی ضروری شرط کو زائل کر دیا ہوا ہے۔

امام مالک (۷۹۵ء)، عبداللہ بن الزبیر (۶۹۲ء)، عامر شعبی (۷۲۱ء) اور عکرمہ کہتے تھے کہ ان الرجل اذا وثق بقوته لزمه الحج وان لم يكن له زاد وراحلة اذا كان يقدر على التكسب۔

ایک شخص اگر زاد اور راحلہ نہیں پاتا، لیکن اسے اپنی قوت بازو اور محنت مزدوری کرنے پر بھروسہ ہے تو اس پر بھی واجب ہے کہ پا پیادہ حج کے لئے چل پڑے
(بحوالہ نیل المرام طبع مصر ۱۹۲۹ء ص۹۸)

مفسر ضحاک کہتے تھے کہ — ان كان شابا قويا وليس له مال فعليه ان يؤجر نفسه حتى يقضي حجه۔

ایک شخص مضبوط جوان ہے مگر مالی استطاعت نہیں رکھتا تو اسے چاہئے کہ کسی استطاعت والے کا نوکر بن کر حج کرے۔ (نیل المرام ص۹۸)

یہ حوالہ جات بھی اس نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں کہ زاد و راحلہ کوئی اساسی شرط نہیں ہے۔ دیگر لوازمات کی تکمیل بھی حج کا موجب بن سکتی ہے۔

فرض کرو ایک شخص زاد و راحلہ کی استطاعت تو رکھتا ہے، مگر اسے نہ تو صحت میسر ہے اور نہ ہی راستے میں حفاظت کی ضمانت حاصل، تو علماء کے نزدیک اسے بھی غیر مستطیع ہی کہا جائے گا (ص۹۸ سطر ۱۸)

امام شافعی فرماتے ہیں کہ — راستے کے ڈاکو اگر ٹیکس کے طور پر کچھ لے لیں تو اس صورت میں بھی استطاعت کو مفقود کہا جائے گا۔ (ص۹۹ سطر ۱ تا ۳)

امام شافعی کے اشارے سے معلوم ہوتا ہے کہ راستہ کا ٹیکس اگر جبراً اور ناروا طریقے سے وصول کیا جاتا ہو تو اس صورت میں بھی حج کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ حاجی کو کسی بھی ناروا طریقے میں معاون نہ ہونا چاہئے وغیرہ

اور علماء کا استطاعت کی تفسیر میں یہ اختلاف واضح کرتا ہے کہ تنہا زاد و راحلہ ہی ایسے اسباب نہیں جنہیں صحیح تعبیر سے تسلیم کیا جائے۔ بلکہ ان اختلافات میں سعودی عرب میں حج ٹیکس یا معلمی فیس کی شرعی حیثیت کا جائزہ بھی لیا جا سکتا ہے۔ والسلام!

خدا سے کس حد تک ڈرا جائے؟

منسوخ ۳۹

یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا وانتم مسلمون ۞

اے دولت ایمان سے بہرہ ور لوگو! اللہ سے جو ڈرنے کا حق ہے اتنا ہی ڈرو اور تمہاری موت اسلام کے ماسوا کسی اور دین) پر نہ ہو۔ (عمران ۱۰۲)

دلیل ناسخ

فاتقوا اللہ ما استطعتم

بقدر استطاعت اللہ سے ڈرو۔ (تغابن ۱۶)

وجہ تنسیخ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ زیر بحث آیت اپنی استطاعت سے بھی زیادہ ڈرنے کا حکم دیتی ہے حالانکہ استطاعت سے اوپر کوئی درجہ ہوتا ہی نہیں ہے۔ اس سے زیادہ خدا سے ڈرنا تو ممکنات ہی سے خارج ہے۔ لہذا دوسری آیت جس میں مقدور بھر خدا سے ڈرنے کا حکم ہے اس نے زیر بحث آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔ ابن ابی حاتم کہتے تھے کہ سعید بن جبیر کا یہی مسلک تھا۔ (بحوالہ ابن کثیر طبع مصر ۲/۳۷۷)

قول فیصل

دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ۔ اللہ سے ڈرنے کا حق یہ ہے کہ تمہاری موت اسلام پہ ہو یعنے تم مسلمان ہو کر دنیا سے رخصت ہو جاؤ (ولا تموتن الا وانتم مسلمون) اور مسلمان ہونا استطاعت کے منافی نہیں ہے۔ لہذا دوسری آیت میں بقدر استطاعت ڈرنے کا حکم عین پہلی آیت کا حکم ٹھہرا ان میں خط امتیاز کھینچنا زیادتی ہے۔ مسلمان ہونا اگر استطاعت سے خارج ہوتا تو "ولا تموتن" کو داؤ تفسیری کے ذریعہ واضح کر کے یہ تأثر نہ دیا جاتا کہ۔ وہ امکان تمہاری حد کے اندر ہی ہے یعنے صرف مسلمان بننے اور شرک سے باز رہنے سے ڈرنے کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ ابو مسلم اصفہانی فرماتے ہیں کہ۔ ما استطعتم۔ سے تقوی کی انتہائی بلندی مراد ہے۔ لیکن جہاں تک ہو سکے اللہ سے ڈرنے کا شیوہ اختیار کیا جائے۔

حضرت ابن عباس فرماتے تھے انہ قال لم تنسخ ولکن حق تقاتہ ان یجاھدوا فی اللہ حق جہادہ

آیۂ ہذا میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا البتہ اللہ سے ڈرنے کا حق یہ ہے کہ اس کی راہ میں انتہائی جان نثاری اور سر فروشی سے ثابت قدم رہا جائے اور یہی جہاد فی سبیل اللہ ہے۔

(روح المعانی طبع دوم مصر ۴/۱۷/۲۶ تا ۲۷۔ ابن جریر طبع الحلبی ۴/۲۹/۵ تا ۱۲)

امام رازی لکھتے ہیں کہ وزعم جمہور المحققین ان القول بھذا النسخ باطل واحتجوا علیہ بوجوہ الاول ماروی عن معاذ انہ علیہ السلام قال لہ ھل تدری ماحق اللہ علی العباد؟ قال اللہ ورسولہ اعلم فقال ھو ان یعبدوہ ولا یشرکوا بہ شیئا وھذا مما لا یجوز ان ینسخ۔

تمام اہلِ تحقیق اس بات پر یک رائے ہیں کہ آیۂ زیرِ بحث میں نسخ کا دعوےٰ کئی وجوہ سے باطل ہے سب سے بڑی وجہ وہ حدیث ہے جسے معاذ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دریافت فرمایا کہ اے معاذ بتا سکتے ہو کہ۔ اللہ کا اپنے بندوں پر کیا حق ہے انہوں نے جواباً عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسولؐ ہی کو اس کا زیادہ علم ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا

"اللہ کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت میں کسی کو شریک نہ گردانا جائے کہ اسلام اسی چیز کا نام ہے"

اور ——— حق اللہ کی یہ ایک ایسی تشریح ہے جسے دنیا کا کوئی بھی قانون منسوخ نہیں کر سکتا اور اس کی تشریح میں ہم نے اسے ترجیح دی ہے۔

اس کے بعد دوسری توجیہہ کی وضاحت میں امام رازی لکھتے ہیں کہ

والثانی ان قوله . اتقوا الله حق تقاته ای کما یحق ان یتقی وذالك ان یجتنب جمیع معاصیه وهذا لا یجوز ان ینسخ لانه اباحة لبعض المعاصی

اور ابطال نسخ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم " اتقوا اللہ حق تقاتہ " کا مفہوم یہ اخذ کرتے ہیں کہ اس سے کما حقہ ڈرنے کا مطلب اس کے فرامین (مثلاً توحید و رسالت کی تصدیق) کی اطاعت کرنا اور ہر قسم کی نافرمانی اور سرکشی سے دور رہنا ہے۔ اور یہ ایسی تشریح ہے جس کی رو سے نسخ کا وہم تک بھی پیدا نہیں ہو سکتا ——— کیونکہ اگر ہم ہر قسم کی معاصی کو اس میں شامل نہ کریں تو اس سے بعض معاصی کی اباحت ثابت ہو گی اور معاصی کی اباحت کا خالی تصور کرنا ہی فلسفۂ اخلاقیات کی رو سے باطل و ناقابلِ تسلیم ہے (تفسیر الفخر ۸/۱۷۲ نیز تفسیر مذکور جلد ۳ / ۲۷)

نوٹ: اس آیت کو سعید بن جبیر کی طرح ابو العالیہ، زید بن اسلم، قتادہ، ربیع بن انس، سدی اور مقاتل بن حیان نے بھی منسوخ کہا ہے، حالانکہ ان کا یہ دعوےٰ اصول نسخ سے کوئی میل نہیں کھاتا۔ ابن کثیر نے وضاحت کی ہے کہ سورۂ تغابن جس میں مزعومہ ناسخ آیت ہے مکی ہے اور مکی تسلیم کرنے والوں کے نقطۂ نظر سے بجا طور پر سوال ہو سکتا ہے کہ ایک مکی آیت کیونکر مدنی آیت کو منسوخ کر سکتی ہے؟ نسخ کے ضوابط تو اس بے اصولی کی اجازت نہیں دے سکتے۔ (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱۸۱)

اپنے موقف پر ڈٹے رہنا

منسوخ ۴۰

لن یضروکم الا اذیً

وہ (کتنی ہی تمہاری مخالفت کریں لیکن) اذیت پہنچانے کے ماسوا

تمہارا کچھ نہیں بگاڑ سکتے (عمران - ۱۱۱)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (صفہ ۳) نے لکھا ہے کہ زیر بحث آیت کو توبہ کی حسب ذیل آیت نے منسوخ کیا ہے قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ۔

جو خدا کی ذات پر ایمان نہیں رکھتے انہیں قتل کر دو ۔ (توبہ ۲۹)

وجہ تنسیخ میں ظاہر کیا گیا ہے کہ آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ مخالفین حق کی اذیت کو چنداں اہمیت نہ دینی چاہئے۔ اور اپنے موقف (حق) پر ڈٹے رہنا چاہئے۔ لیکن یہ پالیسی درگذر کی آئینہ دار ہے لہذا اسے ہر وقت نہیں اپنایا جا سکتا لہذا دوسری آیت کے ذریعہ اسے منسوخ کرتے ہوئے واضح کر دیا گیا ہے کہ ان کی اذیت مؤثر ہو یا غیر مؤثر وہ جب تک کافر ہیں اس قابل ہیں کہ ان کی گردن ماردی جائے ۔

قول فیصل

یہ پالیسی کیونکر منسوخ ہو سکتی ہے جب کہ پوری آیت پر نظر ڈالتے ہی یہ حقیقت ابھر کر سامنے آجاتی ہے کہ اس کا ہر ہر لفظ حکمت بداماں اور قابل عمل ہے، قوموں اور ملکوں سے باہمی میل جول کے لئے واضح ہدایتوں پر مشتمل ہے، مکمل آیت کا متن واضح کرتا ہے کہ

یہ اذیت ان ہی لوگوں کی طرف سے ممکن ہے جو بے دست و پا اور تمہارے تابع فرمان رعایا ہیں ۔ ان سے اگر لڑائی تک نوبت پہنچے بھی تو بھاگ بغیر ان کی زندگی محفوظ نہیں ہو سکتی ۔ ایسے کمزور لوگوں سے زبانی اذیت (مثلاً عزیز اور مسیح کی خدائی کا اعتراف اور فضیلت محمدی کا انکار وغیرہ) سرزد ہو تو یہ ان کے "عقیدے" کی برائی ہے جس کی پاداش میں اللہ سبحانہ، خود ہی ان سے نپٹ لیں گے !! ۔ (اس میں ہمسایہ برادر اقوام سے مذہبی اختلاف پر انتہائی رواداری کا درس دیا گیا ہے) اور آیہ کا یہ مفہوم کسی طرح بھی آیۂ قتال کی نفی نہیں کرتا اور نفی نہ کرنے کی صورت میں نسخ کا ادعا ناقابل فہم ہے نہیں — آیۂ زیر بحث کا لہجہ "خبریہ" ہے یعنی اللہ سبحانہ، مومنوں کو جتلا رہے ہیں کہ

جو لوگ تمہیں روحانی اذیت پہنچا رہے ہیں ان کی حالت یہ ہے کہ اگر تمہارا ان سے میدان وغا میں آمنا سامنا ہو جائے تو میدان چھوڑ کر بھاگ جائیں ۔

یہ لہجہ مسلمانوں کی ڈھارس بندھانے، اچھے مستقبل کی خوشخبری سنانے اور ان کی فتح و کامرانی کی خبر پر مشتمل ہے۔ یہ نسخ کا متحمل کیسے ہو سکتا ہے ؟

یہ علاوہ اس کے کہ لن یضروکم سے مشرک اور کافر مراد نہیں ہیں ۔ اہل کتاب اور یہود مراد ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اہل کتاب ایمان باللہ کے باعث قاتلوا الذین کے مصداق نہیں ہو سکتے ۔ "موحد" اپنے کرتوتوں کے باعث مشرکانہ رسوم کا پابند کیوں نہ ہو اسے اصطلاحی کافر نہیں کہا جا سکتا اور سورۂ توبہ کا رخ اصطلاحی کافروں کی طرف ہے

مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم آیۂ زیر بحث کی تائید میں ایک تاریخی تجزیہ فرماتے ہیں کہ

دعوت حق کی مخالفت میں سب سے زیادہ حصہ یہودیوں کا ہے لیکن ان لوگوں کا حال یہ ہے کہ اپنی بدعملیوں اور سرکشیوں سے مغضوب الٰہی ہو چکے ہیں اور دنیا کا کوئی گوشہ نہیں جہاں اپنے

بل بوتے پر زندگی بسر کر رہے ہوں جہاں کہیں بھی پناہ ملی ہے ذلت و نامرادی کی پناہ ہے۔ یعنے یا
تو اہل کتاب ہونے کی وجہ سے لوگوں نے چھوڑ رکھا ہے یا پھر حکمران قوموں نے محکومیت اور اطاعت
کے قول و قرار پر زندگی کی مہلت دے دی ہے چنانچہ پہلی حالت عرب میں تھی، دوسری روم اور
ایران میں۔ پس کوئی وجہ نہیں کہ تم ان کی مخالفت سے پریشان خاطر ہو وہ وقت دور نہیں جب عرب
میں ان کی رہی سہی طاقت کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

یہاں سے یہ حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ قرآن قومی محکومیت کی حالت کو کس نظر سے دیکھتا ہے؟ اس زمانے
میں یہودی رومیوں کے ماتحت امن کی زندگی بسر کر رہے تھے اور عرب میں بھی ان کی بڑی بڑی بستیاں
تھیں لیکن چونکہ حکومت و فرماں روائی سے محروم ہو چکے تھے، اس لئے فرمایا کہ

— یہ دوسروں کے رحم و کرم پر زندگی بسر کرنے والے ہیں

(ترجمان القرآن طبع ۱۹۴۷ء لاہور جلد ۱/ ۴۳۵)

اور جن کی زندگی دوسروں کے رحم و کرم پر ہو قرآن کہتا ہے کہ۔ ایسے لوگ محاربانہ مقابلہ میں ٹھہر ہی نہیں سکتے والعلم عنداللہ

انسان کے ارادے اور خدا کی مشیت میں تصادم

اور

دنیوی زندگی میں محرومی و نامحرومی میں آویزش

منسوخ ۴۱

ومن یرد ثواب الدنیا نؤتہ منھا ومن یرد ثواب
الآخرۃ نؤتہ منھا وسنجزی الشاکرین۔

اور یاد رکھو خدا کے حکم کے بغیر کوئی جان مر نہیں سکتی۔ ہر جان کے لئے ایک خاص وقت ٹھہرا دیا گیا
ہے پھر موت کے ڈر سے کیوں تمہارے قدم پیچھے ہٹیں؟

اور جو کوئی دنیا کے فائدے پر نظر رکھتا ہے ہم اسے دنیا میں سے دیں گے اور جو کوئی آخرت کے ثواب
پر نظر رکھتا ہے اسے آخرت کا ثواب ملے گا۔ ہم (نعمت حق) کے شکر گزاروں کو ان کی نیک عملی
کا اجر ضرور دیں گے (عمران ۱۴۵)

دلیل ناسخ

ابوالقاسم ہبۃ اللہ (صفحہ ۳۰) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو سورۂ اسراء کی حسب ذیل آیت نے
منسوخ کر دیا ہے ومن کان یرید العاجلۃ عجلنا لہ فیھا مانشآء

لمن نرید ثم جعلنا لہ جہنم یصلٰہا مذموما مدحورا ٥

جو کوئی فوری فائدہ (اسی دنیا میں) چاہتا ہے تو جس کسی کو ہم دینا چاہیں اور جتنا دینا چاہیں اسی دنیا میں دے دیتے ہیں۔ پھر آخر اس کے لئے جہنم بنا دی ہے اس میں داخل ہوگا۔ بدحال ٹھکرایا ہوا (اسراء ۱۸)

وجۂ تنسیخ

آل عمران میں "ارادے" کی نسبت انسان کی طرف کی گئی ہے (ومن یرد) اور اسراء کی آیت میں مشیت کو اللہ سبحانہ سے مختص کیا گیا ہے (ما نشاء لمن نرید)

اسی طرح زیر بحث آیت میں طالب دنیا کے لئے فائدہ رسانی کی کوئی میعاد نہیں ہے اور دوسری آیت میں جو فوری نفع کا طالب ہے اسے ذرا ہی فائدہ پہنچانے کا وعدہ ہے ۔ یہ تفاصیل چونکہ دونوں آیتوں میں غیر مبہم تضاد پر دلالت کرتی ہیں اس بنار پر آل عمران کی آیت کو اسراء کے ذریعہ منسوخ کر کے تضاد کا خاتمہ کر دیا گیا ہے

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرتے وقت چند ناقابل تلافی بے ضابطگیوں اور اصول شکنیوں سے کام لیا گیا ہے ہم نہیں چاہتے کہ تفصیل میں پڑ کر اپنی بساط سے زیادہ بات کرنے کی ذمہ داری اٹھالیں تاہم چند اصولی امور کو نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ

(۱) سورۂ اسراء "مکی" ہے۔ اصولی طور پر اس کی کوئی بھی آیت آلعمران کی کسی بھی آیت کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔ پھر

(۲) دونوں آیات کا اسلوب "خبریہ" ہے اور نسخ کا فارمولا خبروں پر استعمال نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسا یقین کر لیا جائے تو اس سے پورے کتاب اللہ کے "اخباری حصے" کے بارے میں غلط بیانی اور دروغ بافی کا "مکروہ" تصور لازم آجاتا ہے ۔ نیز

(۳) آیۂ زیر بحث میں مطلق اور عام بات کہدی گئی ہے اور دوسری میں اس اطلاق کو مقید اور عام کو خاص کر دیا گیا ہے اور بیان مطالب کا یہ انداز کلام عرب میں بکثرت شائع و ذائع رہا ہے۔ اصولی علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ و یحمل المطلق علی المقید ۔ یعنی مطلق جہاں بھی ہوگا اسے مقید ہی پر محمول کیا جائے گا۔ بلکہ ادبیات عرب کا یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ ۔ وہ جب مقید کا ارادہ کرتے ہیں تو اس وقت بھی الفاظ مطلق ہی لاتے ہیں تاکہ ۔ نقرہ مختصر اور موجز بن جائے۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے عن الیمین وعن الشمال قعید ۔ یہاں "قعید" کا لفظ "الیمین" کے ساتھ بھی ہے۔ مگر اختصار کی غرض سے اسے مطلق چھوڑ کر "الشمال" کے بعد ایک ہی بار ذکر کیا گیا ہے ۔ ورنہ تو عبارت یوں بھی بن سکتی تھی "عن الیمین قعید وعن الشمال قعید"۔

(تفصیل ملاحظہ ہو "البرھان" مصنفہ علامہ بدرالدین زرکشی (۷۹۲ھ) طبع مصر جلد ۲/ ۱۶-۱۷)

اس قاعدے کی رو سے آیۂ زیر بحث کے معنی اس طرح ہوں گے ۔

جو دنیا کے فائدے پر نظر رکھتا ہے ہم اسے دنیا ہی میں دے دیں گے جتنا کہ ہم چاہیں گے۔ بشرطیکہ

دینے کا ہمارا ارادہ ہو۔

پھر آخر اس کے لئے جہنم بنا دی ہے۔ اگر وہ آخرت کو فراموش کرتے ہوئے دنیا پر ہی جھک پڑا تو۔
اور جو کوئی آخرت کے ثواب پر نظر رکھتا ہے تو اسے بھی آخرت کا ثواب ملے گا۔

اس معنی کی رو سے آل عمران کی زیر بحث آیت کا ایک حصہ آیۂ اسراء ہی کے مفہوم پر محمول ہوگا، کیونکہ آل عمران والے ابتدائی اور آخری سروں کو ملانے سے "فتدبّر" یہی واضح کرتا ہے کہ آیۂ عمران کی وہی مراد ہے جو آیۂ اسراء کی ہے۔

ایک اور زاویہ سے

انسان کی طبیعت میں جلد بازی ہے یا ایسی خواہشیں چٹکیاں لیتی ہیں جو فوراً پورا ہو جانا چاہتی ہیں اور جب چھا جاتی ہیں تو لمحہ بھر کے لئے بھی صبر و انتظار کی متحمل نہیں ہو سکتیں۔ نتیجہ یہ کہ وہ اچھائی کی طلب کرتے کرتے برائی کا طلبگار ہو جاتا ہے اور نہیں جانتا کہ اس کی طلب گاری اسے برائیوں کی طرف سے جا رہی ہے۔ سورۂ اسراء کی (۱۸ ویں) آیت میں اسی جبلت انسانی کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی یہی جلد بازی لبادۂ ذات مادی اسباب کی ذیل میں آکر کامیابی و کامرانی کا روپ دھار لیتی ہے۔ مگر ساتھ ہی بدحال ٹھکرایا ہوا جہنم میں دھکیل دئے جانے کی خبر بھی لے دیجاتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس سورۂ عمران کی آیت میں ایسے انسانی ذہن کی ترجمانی کی گئی ہے جو "فوریت" اور جلد بازی سے عاری ہے۔ اللہ کی بے پایاں رحمتوں میں امیدوار، حالات جیسے بھی پیش آئیں ان پر شکر گزار اور دنیوی و اخروی حسنات کا طلب گار ہے اور بس! اس کا ارادہ مشیت ایزدی میں مدغم۔ اس کی طلب رضائے الٰہی کے تابع ہے وہ جو کچھ کرتا ہے ایک نصب العین کی خاطر کرتا ہے وغیرہ۔ اس بنا پر دونوں آیتوں کے مقصد میں نہ تو تناقض لازم آتا ہے نہ ہی ہبۃ اللہ کے مذہب کے مطابق نسخ کا وجوب!

اسراء کا اپنا مفہوم

یہاں زیر بحث آیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ اسراء کی مزعومہ ناسخ آیت سے متصل اگلی ہی آیت نے بھی یہی مفہوم واضح کیا ہے جو عمران کی آیت کا اپنا ہے۔ مکمل آیت اس طرح ہے

ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا

اور جو کوئی آخرت کا طالب ہوا اور اس کے لئے جیسی کچھ کوشش کرنی چاہئے ویسی کوشش کی نیز ایمان بھی رکھتا ہے (یعنی مسلمان ہے) تو (اس کے لئے دائمی کامیابیاں ہیں اور) ایسے ہی لوگ ہیں جن کی کوشش مقبول ہوگی (اسراء ۱۹)

تو کیا ایک ایسی آیت جس کا مفہوم ناسخ آیت سے متصل بھی دہرایا گیا ہو نسخ کی متحمل ہو سکتی ہے؟
کیا منسوخ مفاہیم کو متعدد بار دہرانا حکمت الٰہی کے منافی نہیں ہو سکتا؟ — (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۶۲، ۲۹۳، ۳۰۱)

ارادوں میں یکسانیت ضروری نہیں ہے

کہا جاتا ہے کہ انسانی ارادہ اگر کچھ ہوتا تو دنیوی زندگی میں محرومی در محرومی کا سلسلہ بے ہنگم طریقے پر چل پڑتا

۔ یہ درست ہے مگر اسے سمجھنے کے لئے چند بنیادی امور کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔
مفتی عبدہٗ فرماتے ہیں کہ

انسان کو پورا اختیار ہے کہ اپنی ذہنی رسائی، عالی ہمتی، قوتِ ایمانی اور ذاتی صلاحیتوں کے مطابق ارادہ کرے اور اس پر کوئی پابندی نہیں ہے کہ ہر چیز کا ارادہ کرے یا بعض اشیاء کا! لیکن اس سلسلہ میں اسے نوامیس فطرت سنن اللہ اور دنیوی زندگی کو چلانے کے لئے الٰہی عادتوں کا خیال رکھنا ہوگا۔ آیۂ اسراء کا مفہوم بھی یہی کچھ واضح کرتا ہے
جس سے واضح ہوتا ہے کہ انسان کا ارادہ اس وقت ہی کامرانی و کامیابی کے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ جب ان نوامیس فطرت کے ہم آہنگ ہو جو حکمتِ الٰہی کے تقاضوں کے طور پر ظہور میں آئے۔
(بل الارادة تجری علی السنن التی اقتضتها الحکمة) (تفسیر المنار جلد ۴/ ۱۶۸)
اور انسانی ارادہ ایسی طاقتور شئے کا نام ہے جسے عاداتِ الٰہی اور "مقادیر فطرت" میں دخل اندازی کا کامل پاور حاصل ہے۔ اس نے خود ہی اس کا اعتراف کیا ہے کہ "من یرید" اور "من اراد" اگر ارادہ کوئی شے نہ ہوتا تو ذاتِ خداوندی اس کے اعتراف پر کیونکر متوجہ ہو سکتی تھی؟
(لیکن) جس طرح اللہ کی مشیت اپنے نوامیس فطرت اور مقرر کردہ قوانین کے اندر ہے اسی طرح انسان کے ارادہ کے لئے بھی ان "سنن" اور نوامیس کے تابع ہونا ضروری ہے۔ (ط) والارادة الانسان دخل فی تلک السنن والمقادیر۔

پس انسان کو چاہیئے کہ اپنے ارادے اور اپنی ذات کی "قیمت" سے آگاہ ہو۔ حشرات الارض کی طرح اپنی ذات کو بے مقصد اور بے قیمت بنا کر "انسانیت" کو محدود نہ کرے۔ جس طرح جانور کچھ عرصہ زندہ رہ کر پھر ایسے فنا ہو جاتے ہیں کہ گویا کچھ تھے ہی نہیں۔
انسان کو زندہ رہنے کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ وجودِ کائنات میں اس کی ضرورت اور بقاء کو دہری حیثیت حاصل ہے۔ خدا نے اسے مختلف ارتقائی منازل میں سے گزار کر انسانی منزل تک پہنچایا ہے اب اس کی زندگی مختلف مدارج اور حالتوں سے مستغنی نہیں ہو سکتی۔ اسے دو طرح کی صورت احوال کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ایک صورت فوری اور "مختصر" ارادوں کی متقاضی ہوگی جیسے حیات دنیوی میں ارادوں کی تکمیل۔ اور دوسری صورت طویل اور "ابدی" ارادوں کی عکاس ہوگی جن کا زیادہ تر تعلق حیاتِ اخروی سے ہوگا۔ پس انسان کی دونوں صورتوں کی سعادتیں اس کے اپنے ہی ارادے کے تابع ہیں (جلد ۴/ ۱۶۸، ۱۶۹)
اس لحاظ سے انسانی اعمال ایک دوسرے سے "مشابہت" رکھتے اور ان کے حصول کے طور طریقے بھی ملتے جلتے ہیں۔ اب اگر ان میں محرومی اور نامحرومی کی کوئی بات ظہور پذیر ہوتی ہے

تو اس کی وجہ ارادوں اور مقاصد کی "نوعیت" کا تفاوت ہی ہے۔ کیونکہ ارادے اور مقاصد کبھی تو "علتوں" کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور کبھی "معلول" کا روپ دھار لیتے ہیں۔ انما یتفاضلوا بالارادات والمقاصد لانها هى التى تكون تارة علة وتارة معلولا۔ اور یہ علت و معلول کا سلسلہ آگے چل کر انسانی سعادت و محرومیوں کا باعث بن جاتا ہے اور یہ سلسلہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے انسان کی روحانی پاکیزگی، عالی نفسی، رفعت عقل اور صفائی وجدان کا پتہ چل سکتا ہے اور یہ وہ زاوئیے ہیں، جن کے تفاوت کے باعث ہی ایک انسان دوسرے انسان سے کچھ برتری حاصل کر لیتا ہے۔ هى المزايا التى تفضل بها انسان على انسان۔

(تفسیر المنار ۴/ ۱۶۹ طبع سوم مصر)

مفتی عبدہ مرحوم کے طویل اقتباس کا مقصد یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مشیت اس کے "نوامیس فطرۃ" اور مقرر کردہ قوانین میں دریافت کی جا سکتی ہے جنہیں انسان اپنی قوت ارادی کے تفاوت کے مطابق علت (CAUSE) اور معلول (EFFECT) کے پیمانوں سے معلوم کر کے رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن بسا اوقات علت و معلول کے پیمانے معلوم نہیں ہو سکتے تو اس وقت انسان کے ارادے پر منحصر ہے کہ وہ کس قدر نوامیس فطرت کے ہم آہنگ ہے اور اس کی خواہشات کے حدود کس حد تک مقرر کردہ "قوانین" سے میل کھاتے ہیں؟ پس جس تناسب سے ہم آہنگی موجود ہو گی اسی تناسب سے سعادت یا محرومی کا ظہور ہو گا۔ یہ نہیں ہو گا کہ انسان اپنے ارادے میں فل پاور ہونے کے باعث علت و معلول سے بے نیاز اور "نوامیس فطرت" سے بے گانہ ہو کر خواہشات کی تکمیل کرے جب کہ مشیت خدا بھی اپنے قوانین اور لاز آف نیچر کے اعتراف کے دائرے کو غیر محدود رکھنا نہیں چاہتی۔

"صبر" کا مروجہ مفہوم اسلام کی اساسی تعلیمات کے خلاف ہے

مسلم سوسائٹی کو مضمحل اور اجل زدہ بنانے کی سازش

فکرِ صحیح لفظِ صحیح کا متقاضی ہے۔ الفاظ نے فکرِ انسانی کی تاریخ پر جو اثر ڈالا ہے مستقبل میں اس کا مکمل تجزیہ یقیناً چونکا دینے والا ہو گا۔ الفاظ ہمارے فکر کے تقدیری پیمانے ہیں اور فکر ہمارے عمل کا سرچشمہ!

یوں تو زبان بھی تاریخی عمل کی پیداوار ہے اور لسانی تبدیلیاں اس کے تغیر پذیری کے رجحان کی غمازی لیکن معانی کا مسئلہ اس سے زیادہ پیچیدہ ہے ۔ لفظ کے اظہاری امکانات اسے لغوی معانی کی حدود سے نکال کر اعتباری اور مجازی معانی کی سطح پر لے آتے ہیں ۔ اعتبار اور مجاز دراصل استعارے کا سفر ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ ذہن انسانی الفاظ کو منطقی اور لغوی لزوم سے نجات دلا کر انہیں برتر حقائق کے انکشاف کا ذریعہ اور ترجمان بنانا چاہتا ہے ۔ اعتبار و مجاز کا یہ عمل عہد بعہد تبدیلیوں سے روشناس ہوتا رہتا ہے ۔ لیکن تمام اعتباری و مجازی معانی کی عمر یکساں نہیں ہوتی ۔ تہذیبی ، تاریخی و نفسی عوامل الفاظ کے اعتباری اور مجازی معانی کے دائروں کو وسیع یا محدود کرتے رہتے ہیں ۔ ذہن انسانی اعتبار و مجاز کی طرف سفر کرنے پر مجبور ہے کیونکہ معنی یابی اور ادراک حقائق کا یہی ایک وسیلہ ہے جو نفس انسانی کے تشکیلی عناصر میں موروثی طور پر موجود ہے ۔ قرآن پاک میں تبیین مقاصد کے لئے ان تمام اصناف سخن کا استعمال کیا گیا ہے جو کسی قوم کی ادبیات کو زندۂ جاوید حیثیت سے برقرار رکھ سکتی ہیں ۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار کرنا ایک زندہ زبان کی خصوصیات ، لطافتوں اور خوبیوں سے انکار کے مترادف ہے ۔ لیکن حقائق پر خرافات کی دبیز تہیں چڑھانے کے لئے جب نفسی عوامل کو اس حد تک کارگر اور موثر ٹھہرایا جائے کہ خود ان مسلمات پر بھی ان کی زد پڑنے لگ جائے جنہیں قوموں کے صدیوں کے محاورات نے خاص نوعیت کا مزاج عطا کیا تھا تو اس وقت یقینی امر ہے کہ ہر سلیم الذہن یہ سوچنے پر مجبور ہو گا کہ نفسی عوامل کا اتنا گہرا عمل و دخل کسی سوچی سمجھی سازش کا نتیجہ تو نہیں ؟ کیا پہلے نظریہ کا تعین بعد میں دلائل کی فراہمی کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ایسا تو نہیں کیا گیا کہ "فکر فاسد" کے لئے "معانی بھی فاسد" ہی متعین کئے گئے ؟ ہمارا حسن ظن یہ اجازت نہیں دیتا کہ اپنے اکابر کے بارے میں اتنی کمزور رائے کا اظہار کریں ۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے جس میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ فکر فاسد کی تہ میں کچھ نہ کچھ معانی فاسد کا تعین ضرور کیا گیا ہے ۔ مثال کے طور پر "صبر" کا لفظ ہے جو اپنے ابتدائی ادوار میں جس غرض کے لئے استعمال ہوتا رہا ۔ آگے چل کر اس کے مفہوم میں جس نوعیت کا تغیر و تبدل واقع ہو گیا وہ اس کے اصل مفہوم کے بالکل برعکس اور الٹ نکلا ۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا "مفاہیم" "نظریات" کے تابع مہمل بنتے چلے گئے ۔ جس لفظ کو ثابت قدمی ، حصول مقصد کے لئے سعی پیہم اور "شجاعت" کے لئے وضع کیا گیا تھا ، اسی میں بے بسی ، عجز ، درماندگی ، سپردگی محض اور سلب استقامت کا مفہوم بھر دیا گیا ۔ اب صبر سے مراد بالعموم یہ لی جاتی ہے کہ انسان کسی ناخوشگوار صورت واقعہ یا تکلیف دہ احوال کو بلا چون و چراں بغیر کسی قسم کا ردعمل ظاہر کئے تسلیم اور قبول کر لے یہ ایک عمومی انسانی رویہ ہے جو ترتیب واقعات کے مقابلے میں انسان کی بے بسی کو ظاہر کرتا ہے ۔ صبر کے مروجہ مفہوم کا مسلمانوں کے دور انحطاط میں سراغ ضرور ملتا ہے ، اور ہم

دیکھتے ہیں کہ "علویوں" کی سیاسی طالع آزمائی میں ناکامی کے بعد کثرت کے ساتھ یہ لفظ موجودہ معنوں میں استعمال ہوتا رہا — اور مسلمانوں کی عملی قوت کو مفلوج کرنے کے لئے برابر یہ تأثر دیا جاتا رہا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اسے ہونے دیا جائے تا آنکہ مشیت الٰہی خود کوئی نہ کوئی فیصلہ صادر کر دے۔
ستم یہ ہے کہ اس رویّے کے جواز میں جو قرآنی آیات پیش کی جاتی ہیں ان میں صبر کا یہ مفہوم قطعاً نہیں بلکہ قرآن میں جہاں کہیں اور جس سیاق و سباق میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس سے اس کا مطلب استقامت، استقلال، عزم و حوصلہ، پامردی اور یقین راسخ کے ساتھ نامساعد حالات کا مقابلہ کرنا ثابت ہوتا ہے۔
مسلمانوں نے سقوط بغداد کے بعد بھی اس لفظ کا موجودہ مفہوم میں کثرت کے ساتھ استعمال جاری رکھا۔ اور تاتاریوں سے شکست کھا کر اپنے زخم اس طرح چاٹتے رہے کہ جو کچھ ہمارے مقدر میں لکھا دیا" کر دیا۔ اب سوائے صبر اور شکر کے اور کیا ہو سکتا ہے ؟
صبر کے ایسے معنے مسلمانوں کے ذہنی افلاس، فکری بے مائگی، مضبوط مرکز سے محرومی اور قبول ذلت" کی عکاس ہے۔ ہمارے ہاں اس فکر نے جذبۂ جہاد کو موت کی نیند سلا دیا ہے۔ اس کے نتیجہ میں مسلمانوں پر غنودگی طاری ہو گئی۔ قوم پر یاس و نومیدی کا دیو سایہ فگن ہونے لگا۔
میرے نزدیک صبر کے مروجہ معنے اسلامی تعلیمات کے "خلاف" اور نقیض ہے اور جن لوگوں نے اس معنے کو پختہ اور راسخ کرنے کے لئے ادبیات عرب کی طرف رجوع کرنے کی بجائے اقوال اور احادیث کا سہارا لیا ہے وہ اصل میں نادانستہ طور پر اسلام کی روح کو اپنے بھاری بھرکم پاؤں تلے مسلنے کی کوشش میں آلۂ کار بن گئے تھے وغیرہ۔ اس پس منظر کی روشنی میں جب آپ "صبر" کے مروجہ مفہوم کا جائزہ لیں گے تو آپ پر واضح ہو گا کہ اس کے مفہوم میں کس قدر "تحریف" اور بگاڑ سے کام لیا گیا ہے وھوھذا!

منسوخ ۴۲

لتبلون فی اموالکم وانفسکم ولتسمعن من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم ومن الذین اشرکوا اذی کثیرا وان تصبروا وتتقوا ان ذالک من عزم الامور ۵

(یاد رکھو) ایسا ہونا ضروری ہے کہ تم جان اور مال کی آزمائشوں میں ڈالے جاؤ۔ یہ بھی ضرور ہونا ہے کہ اہل کتاب اور مشرکین عرب سے تمہیں دکھ پہنچانے والی باتیں بہت کچھ سننی پڑیں۔ اگر تم نے صبر کیا وان کی ایذا رسانی کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اپنے موقف پر قائم رہے) تو بلاشبہ بڑے کاموں کی راہ میں یہ بڑے ہی عزم و اہمیت کی بات ہوگی۔ (عمران ۱۸۶)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ بن سلامہ نے لکھا ہے کہ اس آیت کو توبہ کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ قاتلوا الذین لایؤمنون باللہ ولا بالیوم الآخر۔

جو خدا کی ذات اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتے انہیں قتل کردو (توبہ ۲۹)

(الناسخ والمنسوخ طبع مصطفیٰ الحلبی مصر ۱۹۶۰ء صفحہ ۳)

وجۂ تنسیخ

زیر بحث آیت واضح کرتی ہے کہ جب کفار و مشرکین سے تمہیں اذیت پہنچے، تو صبر اور تقویٰ سے کام لو اور کچھ نہ کرو اور دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے، کہ ان کی شرارتوں اور ایذا رسانی کا علاج صبر اور تقویٰ نہیں تلوار اور ڈنڈا ہے۔ لہٰذا مفہوم کا یہ تضاد چونکہ ناقابل تطبیق ہے بنا بریں منسوخ ہے۔

قول فیصل

دونوں آیتیں محکم اور واضح مفہوم رکھتی ہیں۔ پہلی آیت مسلمانوں کو وقت سے پہلے آنے والے واقعات یا ممکنہ مشکلات و خطرات سے آگاہ کرتی ہے کہ عنقریب ان کا جان و مال اور عقیدہ ایک بڑی آزمائش اور ابتلا میں آنے والے ہیں، کہ اہل کتاب و مشرکین ان کی دل آزاری کا تہیہ کر چکے ہیں بس اگر تو اس ابتلاء و امتحان میں مٹھی بھر مسلمان ثابت قدم رہے اور ان کی فتنہ سامانیوں سے مرعوب ہو کر حوصلہ نہ چھوڑ بیٹھے تو ان کا یہ کام اولوالعزم لوگوں کا سا کام ہو گا۔

چنانچہ آیت مذکورہ میں "صبر" کے معنے یہ ہرگز نہیں ہو سکتے کہ مخالفین اسلام کے ہاتھوں آرام سے پٹتے رہو، پورے صبر و سکون سے ان کو من مانی کرنے دو اور کچھ نہ کرو۔ یا نکبت و ادبار کو ختم کرنے کی بجائے قسمت کے شکوے کر بیٹھ جاؤ؟ بلکہ "صبر" کا اس مقام پر مفہوم ہی یہ ہے کہ معاشرتی آویزش اور مخالفت کی صورت میں تمہارے عزم و استقلال میں کسی طرح کی کمی واقع نہ ہو۔ ضبط و پامردی سے دشمن کی شرارتوں کا سدباب کرتے رہو۔

پھر قابل غور یہ امر ہے کہ آل عمران مدنی سورہ ہے اور مدینہ طیبہ میں "صبر" کی ایسی تلقین کسی طرح بھی قابل فہم نہیں (ظاہر ہے کہ معروف معنوں میں صبر کے ساتھ رہنا مخالفین و معاندین سے دب کر رہنے کے مترادف ہو جاتا ہے) بلکہ غلبہ کی حالت میں ایسی تلقین واضح کرتی ہے کہ معرکۂ اسلام و کفر ہو خواہ عام حالات ہوں۔ ان میں مطلق صبر یعنی ثابت قدمی سے دشمن کے وار کو ناکام بنانا ہی فوز و کامرانی، ہمت اور عزیمت کی علامت ہے۔

علامہ شہاب الدین آلوسی فرماتے ہیں۔

— وزعم بعضہم ان ھذا الامر الذی اشارت الیہ الآیۃ کان قبل نزول آیۃ القتال و بنزولہا نسخ ذالك والصحیح عدم النسخ وان الامر بما ذکر کان من باب المداراۃ التی لاتنافی الامر بالقتال۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مروجہ مفہوم میں "صبر" کی تلقین آیہ قتال کے نزول سے پہلے تھی۔ آیہ قتال (۲۹ توبہ) کے نازل ہوتے ہی وہ تلقین منسوخ ہو گئی۔

حالانکہ صحیح یہ ہے کہ یہاں نسخ واقع ہی نہیں ہوا اور صبر کا جو حکم تھا وہ "باہمی نبھاؤ" اور مدارات کی نوعیت کا تھا اور ہر ایک جانتا ہے کہ مدارات کو قتال کے منافی کسی نے بھی نہیں کہا۔

(تفسیر روح المعانی طبع منیریہ دوم جلد ۴/ ۱۴۸/ ۱۶ تا ۱۷)

آلوسی کی تصریح سے ہمارے موقف پر اس حد تک روشنی پڑ سکتی ہے کہ ان کے نزدیک بھی آیۂ "صبر" منسوخ نہیں ہوئی۔ وھو المقصود

قفال معتزلی کا تعاقب

ابوالحسن واحدی (م ۴۶۸ھ) نے "اسباب النزول" میں لکھا ہے کہ آیۂ صبر کا نزول آیۂ سیف (توبہ ۵ یا ۲۹) سے پہلے ہوا ہے، لیکن قفال معتزلی اسے تسلیم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں:

دونوں آیتیں مدنی ہیں اور ظاہر دلیل سے پتہ چلتا ہے کہ آیت زیر بحث کا نزول جنگِ احد (۶۲۴ء/۳ھ) کے بعد ہی ہوا ہے اور اس جنگ میں شکست کھانے کے بعد ہی آنے والے مصائب پر متنبہ کرنے کے لئے مسلمانوں کو ازسرِ نو اپنی "قوتِ مقاومت" کا جائزہ لینے اور شکست کا بدلہ سامنے رکھکر چوکنا رکھنے کے لئے دوبارہ اس کا نزول ہوا۔

قفال کی ژرف نگہی اور نکتہ آفرینی کی ایک دنیا معترف ہے۔ آپ کی تازہ سائنسی توجیہہ اس کا بین ثبوت ہے اور امام رازی جیسے جہابذۂ فن اس کی تائید میں بے ساختہ فرماتے ہیں کہ

واعلم ان قول الواحدی ضعیف والقول ما قاله القفال۔

واحدی کا کہنا بلاشبہ ضعیف، کمزور اور پوچ ہے اور اس ضمن میں وہی بات مدلل اور مضبوط ہے جو قفال نے بیان فرمائی (تفسیر الفخر ۹/۱۲۸)

بگاڑ کہاں سے پیدا ہوا؟

قرآن پاک کے مطالب و معانی کی توضیح کے لئے کسی خارجی سہارے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کہ اس طرح ایک گونہ اس نظریہ کا اعتراف کرنا پڑتا تھا کہ "وحیِ الٰہی اپنی ترجمانی میں قاصر" اور زبانِ خداوندی اظہارِ بیان میں عاجز ہے (العیاذ باللہ!!) ـــ تاہم قرآن پاک جس قوم کے محاورے اور زبان میں نازل ہوا ہے۔ اس قوم کی لسانی اور ادبی لطافتوں اور کنایوں سے ہم اس وقت تک لطف اندوز نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کی بات کو ان کے استعمالات کی روشنی میں نہ سمجھیں۔

لیکن ہماری خستہ ہمتی اور قصورِ فہم اتنے تکلف کی اجازت کب دے سکتے تھے؟ ہماری عجمی مصلحتیں کیونکر گوارا کر سکتی تھیں کہ ہم قرآنِ پاک کے ٹھوس اور واضح احکام کو جوں کا توں مانتے چلے جائیں۔ ہمارے اہل تاویل و تعبیر چونکہ کھلے طور پر تعلیماتِ قرآن کو جھٹلانے کی جرأت نہیں کر سکتے تھے لہٰذا اپنے مخصوص اغراض کی تکمیل کے لئے ایک سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق سیدنا و ہادینا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو استعمال کرنا شروع کر دیا کہ اس طرح جہاں ان کے منصوبے کی آبیاری ہو سکے گی وہاں تکفیرِ منکر کے لئے بھی راہ ہموار ہو جائے گی۔

چنانچہ یہاں "صبر" کے مفہوم میں ایسا ہی بگاڑ پیدا کیا گیا تاکہ سہل پسند مسلمان اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور غلبۂ اسلام کے بلند نظریہ "جہاد" کی مصیبت سے نجات پا سکے اور دنیا کی حقیر اور محکومی کی زندگی صبر و سکون سے بسر کر سکے انا للہ۔

سورۂ عمران کی آخری آیت میں حکم دیا گیا ہے کہ یا ایہا الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا ۔ الآیۃ
اے ایمان والو! باطل کے مقابل جمے رہو۔ جو دشمن تمہیں نیچا دکھانا چاہتے ہیں ان سے بھڑ جاؤ
اور راہ خدا میں چھاؤنیاں بناؤ اور اسلامی سرحدوں پر پہرے بٹھاؤ (۲۰۰)

قرآن کے اس واضح حکم میں باطل سے بھڑ جانے کا مفہوم تو ذہن میں آ سکتا تھا۔ لیکن عطفت تفسیری کے ذریعہ صبر کو باطل سے بھڑ جانے اور اسلامی سرحدوں پر پہرے بٹھانے میں یہ دشواری تھی کہ اس طرح فقیہان شہر کی مصلحتیں خاک میں مل جانے کا خطرہ لاحق تھا۔ لہذا انہوں نے اس مفہوم میں بگاڑ پیدا کرنے کے لئے "صابروا" اور "رابطوا" کے الفاظ کو اپنی ہوس کاریوں کا ہدف بنایا اور یہ سوال کھڑا کر دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مفتوحہ علاقوں کی باقاعدہ حدبندی ہی کب ہوئی تھی کہ ان کی حفاظت کے لئے چھاؤنیاں بنا دی جاتیں اور مجاہدین کو سرحدوں پر متعین کیا جاتا؟

مقصد یہ کہ جب "رابطوا" پر ہاتھ صاف کیا جائیگا تو "صابروا" اور "اصبروا" کے مفہوم میں خلل پیدا کرنا بھی کچھ مشکل نہیں رہے گا۔ چنانچہ ابوالحسن علی بن احمد۔ الواحدی (د ۴۶۸ھ) اپنی سند کے ساتھ لکھتے ہیں کہ (حدثنا)

ابو سلمہ بن عبدالرحمان نے داؤد بن صالح سے کہا کہ۔ اے میرے برادر زاد! تمہیں یہ معلوم ہے کہ آیۂ یا ایہا الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا ۔ کس بارے میں نازل ہوئی تھی؟ میں نے جواباً کہا ۔ کہ مجھے کچھ نہیں معلوم!! اسنے پھر سے کہا کہ اے میرے برادر زاد۔ (بات یہ ہے کہ "رابطوا" کے معنی سرحد پر پہرے بٹھانے یا چھاؤنیاں بنانے کے ، کس طرح صحیح ہو سکتے ہیں؟ جب کہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلامی مملکت کی سرحدوں کا باقاعدہ کوئی تعین ہی نہیں ہوا تھا۔ اور جب سرحدیں ہی نہیں تھیں تو ان پر پہرے بٹھانے کی حاجت کیسے پیش آ سکتی تھی؟ ۔ لہذا رابطوا وغیرہ کے معنی ہیں کہ ۔
"ایک نماز کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھے رہو"
(حدیث کے اصل الفاظ ہیں کہ)

انہ یا ابن اخی لم یکن فی زمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثغر یرابط فیہ ولکن انتظار الصلوٰۃ خلف الصلوٰۃ

اس کے بعد واحدی نے ابو عبداللہ حاکم (د ۴۰۵ھ) کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس نے بھی عن ابی محمد المزنی عن احمد بن نجدۃ عن سعید بن منصور عن المبارک یہی شان نزول بیان کیا ہے (اسباب النزول طبع حلبی قاہرہ ۱۹۵۹ء ص ۸۱ نیز تفسیر طبری ۱۹۵۴ء جلد ۴ / ۲۲۲)

علامہ طبری نے اپنی اسناد سے حضرت علیؓ اور جناب ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح کی احادیث نقل کی ہیں، جو ابوسلمہ

بن عبدالرحمان کے نظریئے کی مؤید اور موثق ہیں۔

ان تمام احادیث اور آثار کو سامنے رکھ کر عام تصور یہی ابھر سکتا ہے کہ قرآن پاک نے کلام وحی بزبان وحی کے اصل کے مطابق "صبر" کے معنی "صابرو" اور "صابروا" کا مفہوم "رابطوا" کے الفاظ میں واضح کیا تھا، صحیح نہیں ہے۔ بلکہ "اصبروا" کا اپنے تفسیری فقروں سے "عطفی" رشتہ کاٹ کر الگ کر دینا ضروری ہے۔ تاکہ اس طرح حسب منشاء معانی اور مفہوم کا تشخص اگر کر لیا جائے تو کوئی بھی اعتراض نہ کر سکے؟

غور فرمایئے۔ اصبروا، صابروا اور رابطوا کے معنے میں تصرف کرنے کا کس طرح جواز پیدا کر لیا گیا؟ اور پھر اسی ہی اساس پر کتنی آسانی سے صبر کے معنے شدائد اور مشکلات پر چپ رہنے اور اور دشمن کے مقابل دب جانے کے کئے گئے؟

فرض کرو کہ "رابطوا" کے معنے وہی ہیں جو ابوسلمہ، حضرت علی اور ابوہریرہ سے مروی ہیں تو بھی یہ عذر بہانہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تو ملکی حدود تھیں، اور نہ ہی پہرے بٹھلانے کا حکم صادق آ سکتا تھا؟ کیونکہ اتنا تو نادان سے نادان شخص بھی جانتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں درجنوں غزوات سرایا اور فتوحات ہوئیں اور آپ نے مفتوحہ علاقوں میں اپنے نائب امراء اور حاکم مقرر کر کے ان کا انتظام بھی سنبھال لیا اور اور ہمسایہ غیر مسلم مملکتوں سے کچھ معاہدے بھی کئے تھے، تو کیا یہ سب اہتمام بغیر کسی سرحدی حفاظت ہی کے ممکن تھا

میں نہیں کہہ سکتا کہ وحی الٰہی کا مقصد یہ ہو کہ

ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھے رہنا ہی 'رابطوا' کی نبوی تشریح تھی (اور ہے؟)، اور اسی زحمت انتظار سے جو ذہنی کوفت ہوتی ہے اسے صبر و سکون سے برداشت کرنا ہی 'اصبروا' تھا (اور ہے؟)۔ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جب موجودہ نظام کا ڈھانچہ مرتب ہی نہیں ہوا تھا۔ اہل زبان "رابطوا" سے نماز در نماز کی فضول انتظار مراد لیتے تھے؟ اور زحمت انتظار کو "اصبروا" ہی کہا جاتا تھا؟۔

میں نے "فضول انتظار" کا لفظ استعمال کیا ہے اسے بدنیتی پر محمول نہ کیا جائے۔ قرآن پاک نے ایک اصول عطا فرمایا ہے کہ اذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فے الارض۔ صلوٰۃ قائم ہو چکنے کے بعد ایک لمحہ انتظار کئے بغیر منتشر ہو جاؤ اور روزی کے سلسلہ میں لگ جاؤ (جمعہ ۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ ۲۴ گھنٹے نماز در نماز کی انتظار کرنے کا نہ تو جواز موجود ہے۔ نہ شرعی و اخلاقی بلکہ ایسی انتظار فانتشروا (فے الفور منتشر ہو جانے) کے صریح حکم کے خلاف ہونے کے باعث لغو، فضول اور بیہودہ پن کی علامت ہی ہے۔

لغت کی شہادت

قرآن کو سمجھنے کا بنیادی ذریعہ جاہلیت کا لٹریچر ہے۔ یا اس لٹریچر کی روشنی میں ترجمہ اور مفاہیم کا تعین کرنے والا کوئی اور ذریعہ جیسے لغت اور شواہد کی گواہی وغیرہ۔

لیکن ایسا لغت جو حدیثی الفاظ سے مرتب کیا ہوا نہ ہو، کیونکہ اس ضمن میں فقیہان شہر اور اہل تفسیر حضرات نے زیادہ تر

گروہی اساس پر لغت مرتب کر رکھے اور جعلی شواہد کے ذریعہ مستند بنا ڈالے ہیں۔ تاہم غیر حدیثی "لغت" میں ایسے شواہد ضرور ملتے ہیں جو نماز در نماز کے لئے انتظار کے مفہوم سے بالکل ہی نا آشنا ہیں۔ بلکہ میری حد معلومات تک کسی بھی مستند لغت نے "رابطوا" کے معنے، حماد بن سلمہ والے نہیں کئے۔

تاج العروس جو نسبتاً صحیح مجموعہ لغت ہے اس میں منجملہ دیگر معانی کے حسب ذیل معانی بھی کئے ہیں

" الرباط " کسی کام کو مسلسل کرتے رہنا، دشمن کی سرحدوں پر مسلسل پہرہ دیتے رہنا۔ بالخیل سرحد پر حفاظت کے لئے فوج کے اڈے بنانا۔

ابن فارس (۲/۴۷۸) نے اس مادے کے بنیادی معنے پختگی سے باندھنا اور جمے رہنا دئے ہیں۔

تاج العروس نے یہ بھی کہا ہے کہ۔ ایک دوسرے سے بندھ جانا اور تعلق پیدا کرنا بھی۔ رباط ہے۔

مراکش کے ایک شہر کا نام بھی اسی مفہوم ہی میں پڑ گیا تھا کہ یہ دراصل شمالی افریقہ میں عربوں کی مشہور چھاؤنی تھا۔ عربی میں آج بھی بارڈر فوج کو "مرابطہ" کہتے ہیں۔

علامہ زمخشری لکھتے ہیں کہ ورابط الجیش اقام فی الثغر والاصل ان یربط ھولاء وھولاء خیلھم ثم سمی الاقامۃ فی الثغر مرابطۃ ورباط والغزاۃ فی مرابطھم ومرابطاتھم وھی مواضع المرابطۃ۔

یعنے ___ رابط الجیش کے معنی ہیں سرحد پر ڈیرہ ڈالنا۔ یہ لفظ اصل میں اس مقصد کے لئے استعمال ہوتا تھا کہ ہر فریق اپنے گھوڑوں کو باندھ رکھے۔ مگر اس کے بعد یہ لفظ سرحدوں پر چھاؤنیاں بنانے اور فوج بٹھانے کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا اور اسی ہی مناسبت سے عربی میں چھاؤنی کو "مرابطہ" اور "رباط" کہا جاتا ہے۔

وہ جب الغزاۃ فی مرابطھم کہتے ہیں تو اس کے معنی ان مقامات کے لئے جاتے ہیں جہاں فوج کو ٹھہرنے کا انتظام ہو (وھی مواضع المرابطۃ)۔ (اساس البلاغۃ طبع فوٹو آفسٹ مصر سنہ ۱۹۵۳ء صہ ۱۵۱ کالم ۳)

امام محمد بن جریر طبری نے بھی ناسخین قرآن کی تحریفات کے جواب میں کہا ہے کہ

واری ان اصل الرباط ارتباط الخیل للعدو کما ارتبط عدوھم لھم خیلھم ثم استعمل ذالک فی کل مقیم فی ثغر یدفع عمن وراءہ من اعداءھم بسوء ۔۔۔ الخ

میرے نزدیک (حماد بن سلمہ کے معنے کی بہ نسبت) رباط کے یہ معنی درست ہیں کہ دشمن کے مقابل گھوڑ سوار فوج کے ذریعہ سرحدات کو محفوظ کرنا۔ ۔۔۔ بعد میں یہ لفظ ہر اس فرد پر استعمال ہونے لگا جو دفاع وطن کی غرض سے دشمن کی یلغار کو سرحد پر روک دینے کا فریضہ سرانجام دے سکتا ہو۔

(طبری ۴/ ۲۲۲/ ۲۲۳)

اس کے بعد مزید فرماتے ہیں کہ

وانما قلنا معنی **رابطوا** ورابطوا اعدائکم واعداء دینکم لان ذالك هو المعنی المعروف من معانی الرباط وانما توجه الكلام الی الاغلب المعروف فی استعمال الناس من معانيه دون الخفی ... الخ

ہم نے "رابطوا" کے معنے، اعدائے اسلام کے مقابل فوجی چھاؤنیاں (اور سرحدی چوکیاں) بنانے کے، اس لئے کئے ہیں کہ اس لفظ کے یہی معنے مشہور چلے آتے ہیں۔ (ہمارا) قاعدہ بھی یہ ہے کہ "لفظ" کا وہی مفہوم قابل ترجیح و تسلیم ہوگا جو قوم اور اہل زبان کے غالب استعمال میں مشہور ہو چکا ہو۔ اس کے غیر معروف معانی (نماز اور نماز کے انتظار) کو در خور اعتنا نہیں سمجھا جائیگا۔ (تفسیر طبری ۴/۲۲۲/۳ تا ۶)

امام طبری استعمالات عرب کے گہرے مطالعے سے جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہی اسلوب اور منشاء وحی کے عین مطابق ہے۔ آپ نے نہ صرف اہل زبان کی روشنی میں اپنا مفہوم ادا کیا ہے۔ اپنی تائید میں حسن بصری، قتادہ، ضحاک، محمد بن کعب القرظی (۱۱۷ھ) اور زید بن اسلم کو بھی شمار کیا ہے

قرآن کی اپنی زبانی

لغت اور ادبیات عرب کی روشن شہادتوں کی رو سے یہ بات پایہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے کہ "صبر" کے مفہوم، نامساعد حالات یا دشمن کی ایذارسانیوں سے دب کے چپ رہنا ہرگز نہیں۔ بنۃ اللہ نے اس مفہوم کا تعین کر کے پھر اپنی ہی کہی ہوئی بات کا وحی الٰہی کو ذمہ دار ٹھہرا کر بعد میں وحی ہی کی زبانی نسخ یا جو شوشہ چھوڑا ہے لغو اور بے معنی ہے!! ہم نے اس لفظ (صبر) کو سورۂ عمران کی آخری آیت (۲۰۰) کی روشنی میں واضح کیا ہے کہ ہمارے نزدیک قرآن پاک کی وہی تشریح قابل قبول اور زیادہ ایقان و اعتماد کے لائق ہے، جو قرآن پاک نے خود کی ہو، اور اسی ہی اصول کو ملحوظ رکھ کر ہم نے طے کر لیا ہے کہ "صبر" کا لفظ جہاں کہیں بھی کلام پاک میں وارد ہوا ہے اس کے وہی معنی ہیں جو سورۂ عمران کی آخری آیت نے واضح اور متعین کئے اور دیگر قرآنی شواہد نے قابل توثیق ٹھہرائے ہیں۔ الا یہ کہ "قرینہ" صارفہ اس کی توثیق سے ابا کرے۔

حضرت مفتی محمد عبدہ (۱۹۰۵ء) فرماتے ہیں کہ

ای اصبروا علی ما یلحقکم من الاذی وصابروا الاعداء الذین یقاومونکم لیغلبوکم علی امرکم ویخذلون الحق الذی فی ایدیکم ورابطوا الخیل کما یربطونها استعدادا للجہاد

ان مخالفین کی اذیت رسانی پر ثابت قدم رہ کر ان کی قوت کا پوری جانفشانی سے مقابلہ کرو اور جو لوگ کلمۃ الحق کو نیچا دکھلانے کے لئے تمہاری حکومت کو مغلوب کرنا چاہتے ہیں ان سے معابرہ (قوت کا قوت سے ٹکرانے والی لڑائی) کرو اور اپنی سرحدوں کی حفاظت کے لئے مجاہدین کو گھوڑوں (اور سامان جنگ) کی کمک پہنچاؤ۔ (تفسیر المنار طبع قاہرہ ۱۳۲۵ھ جلد ۴/ ۳۱۸)

سیف القلم علامہ رشید رضا مرحوم (۱۹۳۵ء) اس مفہوم کو مزید اجاگر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ

فالمصابرة والمرابطة وهی الرباط بمعنی مبارزة الاعداء ومغالبتهم فی الصبر وفی ربط الخیل کما قال واعدوالهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخیل علی الاصل الذی قرره الاسلام من مقاتلتهم بمثل مایقاتلوننا۔

یعنے ـــ صبر، مصابرہ اور مرابطہ کے معنے ہیں۔ ان کی "قوتِ مقاومت کو ثابت قدمی سے تسخیر کرنا"۔

(صبر کا لغوی مفہوم۔ ط) اور یہ اعداد جس داؤ پیچ سے لڑائی لڑیں۔ اسی طریقہ سے انہیں مبارزت میں شکست نصیب بنانا (مصابرہ کی تعریف۔ ط اور)

قرآن مجید میں ہے کہ۔ امکانی حد تک (ما استطعتم) اپنی فوجی طاقت کو ناقابلِ تسخیر بناتے ہوئے سرحدوں پر گھوڑے سوار دستوں کو متعین کرو اور پیہم کمک پہنچاتے رہو (مرابطہ کے معنے۔ ط) (تفسیر المنار" ۴/ ۳۱۸)

امام زمخشری (۱۱۴۳ء) لکھتے ہیں کہ عربی میں "صبر" کے معنے "بدلہ لینے کے بھی ہیں" چنانچہ جب وہ کہتے ہیں کہ ـــ واصطبرت منہ ـ تو اس کے معنے ہوتے ہیں اقتصصت میں نے اس سے قصاص (بدلہ) لیا ـ اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ (۶۵۶ء) کا ایک قول بھی نقل کیا ہے کہ آپ نے ایک موقع پر فرمایا تھا" ھذہ یدی لعمار فلیصطبر" عمار کے آگے میرا ہاتھ ہے وہ چاہے تو بدلہ لے سکتا ہے۔

علامہ زمخشری نے ایک اور محاورہ بھی نقل کیا ہے کہ اہل زبان جب کہتے ہیں "واصبرنی القاضی" تو اس کے معنی "واقصنی" کے ہیں کہ ـ قاضی (جج) نے مجھ سے قصاص (اور بدلہ) لیا

(اساس البلاغہ طبع محمد ندیم قاہرہ بذریعہ فوٹو آفسٹ ۱۹۲۴ء)

تاج العروس کے مصنف نے لکھا ہے کہ ـ مطلوبہ شے کے حصول کیلئے تگ و دو کرنا بھی "صبر" ہے۔ خود قرآن پاک میں ہے کہ بنی اسرائیل نے موسےٰ کو جواب دیا ـ "لن نصبر علی طعام واحد"

ہم ایک ہی کھانے پر ہمیشہ نہیں رہ سکتے (بقرہ ـ ۶۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صبر کے مفہوم میں جمود اور ٹھہراؤ نہیں ہے! ـ اسی سورہ میں صبر کے معنے اپنے موقف پر جمے رہنا بھی کئے گئے ہیں ربنا افرغ علینا صبرا وثبت اقدامنا (بقرہ ۲۵۰) یہاں "ثبت اقدامنا" کے تفسیری عطف نے صبر کے مفہوم کو مزید اجاگر کیا ہے کہ ثابت قدمی اور اپنے موقف پہ ڈٹے رہنا ہی صبر ہے۔

سورہ آل عمران میں "صابرین" کا تعارف اس طرح کرایا گیا ہے۔ فما وھنوا لما اصابھم فی سبیل اللہ وما ضعفوا وما استکانوا ـ انہیں خدا کی راہ میں جتنی مشکلات کا سامنا ہوا ان سے نہ تو وہ سست گام ہوئے نہ ان میں کمزوری آئی اور نہ ہی وہ مغلوب ہوئے۔ (عمران ۱۴۵)

آگے چل کر انہی "صابرین" کی زبانی "ثبت اقدامنا" کی دعا کی گئی ہے (آلعمران ۴۶)

ان آیات سے یہ تأثر ملتا ہے کہ

صبر کے مفہوم میں سستی، کاہلی، کمزوری، مغلوبیت اور اپنے نظریے سے ادھر ادھر ہونا شامل نہیں ہے۔ سورۂ انفال میں ۔۔ دو سو لڑاکا کفار پر بیس "صابرون" کو بھاری قرار دیا گیا ہے (انفال ۶۵) کیا یہ بیس صابرین اس معنے ہی میں دو سو کفار پر غالب ہو سکتے تھے کہ میدانِ جنگ میں لنگی باندھ کر ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھ رہتے پھر بھی کفار ان سے ڈر کر بھاگ کھڑے ہوتے تھے؟

یہ تو تھی قرآن پاک کی داخلی شہادت اب آئیے ایک اور زاویہ سے بھی اس کا تجزیہ کریں۔

امام راغب جو کہ صبر اور مسابرہ کے مفہوم میں تحریف کر گئے ہیں۔ وہ خود ہی اسکی تعریف میں اعتراف کرتے ہیں کہ:

صبر کو اللہ تعالیٰ نے مختلف معانی میں استعمال کیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ لفظ اس قدر پہلو دار ہے کہ ہر مناسبت سے اس کے معنے بدل جاتے ہیں۔ مصیبت کے موقع پر جب اسکا استعمال ہو گا تو اس سے "صبر محض" مطلوب ہونگے، جس کے مقابل "جزع" کا لفظ ہے یعنے بے صبری اور واویلا۔ اسی طرح اس کا استعمال جب لڑائی کے موقع پر ہو گا تو اس سے شجاعت مراد ہوں گے اور اس کے متضاد "جبن" (بزدلی۔ ط) کا لفظ ہو گا۔ (وان کان فی حاربۃ سمی شجاعۃ ویضادہ الجبن ۵ (مفردات الفاظ القرآن طبع مصر صفحہ ۲۷۴/ ۱۵ و ۱۶)

یہاں امام راغب (ر ش ۵۰۲ھ) یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دوسرے مقامات پر "صبر" کے مفہوم کچھ ہی ہوں، لڑائی کے موقع پر اس کا استعمال "شجاعت اور بہادری" کے لئے ہی ہو گا۔ چنانچہ زیرِ بحث آیت میں مشرکین کی اذیت وغیرہ سے نپٹنے کے لئے ہی یہ لفظ استعمال ہو کر پوری شجاعت سے مقابلہ کی ترغیب دے رہا ہے اور یہ عین آیت قتال ہی کی پابجی ہے اسے ہبۃ اللہ یا دوسرے لوگوں نے منسوخ کر کے جہاں نسخ کے قواعد کا احترام نہیں کیا وہاں لغت اور قرآنی شواہد سے بھی انحراف کیا ہے۔

مزید بگاڑ سابقہ اوراق میں آپ نے محسوس کر لیا ہو گا کہ آیۂ زیرِ بحث کو منسوخ کرنے کے لئے ادبیات عرب، لغت اور قرآنِ پاک کی داخلی شہادتوں کے علی الرغم ان لوگوں نے کسی قاعدے قانون کا سہارا لئے بغیر ہی "رابطوا" کا مفہوم نماز در نماز کے لئے انتظار کشی قرار دے کر "صبر" کے مفہوم میں بالواسطہ بگاڑ پیدا کیا تھا۔ اب آپ ملاحظہ کریں گے کہ "عقیدے" کی اساس پر لغت اختراع کرنے والوں نے براہِ راست اس کے مفہوم میں کتنا بگاڑ پیدا کیا ہے؟ یعنے وہی آیت کریمہ جو دشمن سے نبرد آزما ہونے، سرحدوں پر پہرے بٹھانے اور باطل سے پیہم آویزش کا درس دیتی ہے اور جس کے الفاظ "مفاعلہ" کے باب سے ہونے کے باعث مقابلہ اور آویزش کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ ان ہی الفاظ سے امام صاحب "جوگیوں اور سادھوؤں" والی زندگی بسر کرنا مراد لیتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ

وقولہ تعالیٰ اصبروا وصابروا ای احبسوا انفسکم علی العبادۃ وجاھدوا اھوائکم۔

یعنے ——— اللہ کے فرمان "اصبروا" اور "صابروا" کے معنے ہیں اپنے نفسوں کو عبادت گذاری کے لئے روک رکھو اور حسی رغبات کو کچل ڈالو (مفردات راغب ص ۲۷۵ / ۲ تا ۳)

غور فرمائیے قرآن کا لغت لکھنے والے راغب صبر اور مصابرہ کے مفہوم میں ایسا بھٹک گئے کہ "تھاں پائے" حالانکہ خود ہی فرما چکے ہیں کہ "صبر محض" کے مقابل "جزع" کا لفظ ہے اور جزع کے معنے "واویلا" "حزن وملال" پریشان حالی اور کپڑے پھاڑنے کے ہیں جو کسی حد تک جوگیوں کے عمل کی عکاسی کرتا ہے لیکن راغب نے یہی مفہوم "صبر محض" کا قرار دے کر "برعکس نہند نام زنگی کافور" کی مثال صادق کر دکھائی ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ "حسی رغبات" کو کچلنے کا حکم بھی اس ہی آیت سے اخذ کیا ہے، جس کے لئے ان کے پاس کوئی سند اور "شاہد" نہیں ہے "حسی رغبات" قطعی طور پر حرام نہیں ہو سکتیں۔ کھانا پینا، پہننا، گھر کے اسباب، بیوی بچوں کی ضروریات و آسائش کا اہتمام کرنا سب "واجبات شرعیہ" میں سے ہیں۔ ان کو نہ تو ختم کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی زیر بحث آیت کا ایسا مفہوم ہو سکتا ہے۔ قرآن پاک فرماتا ہے قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ

اللہ نے زیب و زینت کی جن اشیاء کو اپنے بندوں کے لئے حلال قرار دیا ہے، انہیں حرام کہنے والا کون ہوتا ہے؟ (اعراف ۳۱)

اس آیت میں قرآن پاک نے "حسی رغبات" کے جائز ذرائع کو انسان کے استعمال کے لئے لازمی قرار دیا ہے۔ جو لوگ ان کے استعمال کو ناجائز قرار دے کر اپنے نفسوں اور رغبات کو کچل دیتے ہیں وہ حقیقت میں اس آیت کے عطا کردہ اصولوں ہی کے منکر ہیں۔ یہ آیت "جوگی پن" کو انسان کے لئے قطعی حرام قرار دیتی اور معاشرت کے لئے ایک ضروری اصول عطا فرماتی ہے۔

امام راغب ہم سے بہتر جانتے ہیں کہ لفظ "صابروا" عطف تفسیری کے ذریعہ "اصبروا" کی تشریح بن کر نازل ہوا ہے اور مفاعلہ کے باب سے ہونے کے باعث "مقابل سے پنجہ آزمائی" اور جنگ و جدل کا متقاضی ہے۔ اس باب کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے دو یا مختلف فریق ہوتے ہیں اور ہر فریق جب تک اپنا کردار ادا نہ کرے صرف فریق واحد کے کردار کے باعث اپنی خاصیت پر قرار نہیں رکھ سکتا۔ مثال کے طور پر کلام کا لفظ ہے۔ جس کے معنے "گفتگو" کے ہیں یہ لفظ اگر مفاعلہ کے باب سے ہوگا تو لازمی ٹھہرے گا کہ دونوں فریق یا اس سے زائد افراد اس میں شریک ہوں۔ مکالمہ ہو خواہ مباحثہ اور مذاکرہ۔ یہ اپنے باب کی خاصیت سے یکطرفہ نہیں ہو سکتے۔ ہاں اگر قرینہ پایا جائے تو شاذ و نادر اس کا امکان ہو سکتا ہے

اس وضاحت کی رو سے "مصابرہ" یکطرفہ کردار ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک دو فریق مقابلے اور نبرد آزمائی کی شکل میں سامنے نہ آئیں۔ اس کا مفہوم ناقص اور ادھورا ہی رہے گا۔ پس جب مصابرہ کے مفہوم میں لڑائی مقابلہ، پنجہ آزمائی اور شجاعت کا جوہر دکھلانا شامل ہے تو کس بنا پر آیہ قتال (توبہ ۲۹) اسے منسوخ کر سکتی ہے؟

امام طبری فرماتے ہیں کہ

وصابروا اعداءکم من المشرکین وانما قلنا ذالک اولی بالصواب لان المعروف من کلام العرب فی المفاعلۃ ان تکون من فریقین او اثنین فصاعداً ولا تکون من واحد الا قلیلا فی احرف معدودۃ ۔

یعنی "صابروا" کے معنے ہم نے دشمن سے نبرد آزما ہونے کے کئے ہیں کہ عرب کے مشہور قاعدے کے مطابق "مفاعلہ" کے باب کی خاصیت ہی یہی ہے کہ اس میں متقابل اور متحارب فریقین کا وجود ہو یا کم از کم دو سے زیادہ مقابلوں کا ہونا ضروری ہے ۔ اس باب کا اطلاق فرد واحد پر شاذ و نادر اور بہت ہی کم مواقع پر ہوتا ہے ۔ (تفسیر طبری طبع قاہرہ ۴/۲۲۲)

امید ہے ان تشریحات اور تفاصیل سے "صبر" کے حقیقی مفہوم واضح ہو چکے ہوں گے اور ناسخین نے جس کد و کاوش سے تمام بے ضابطگیوں کو اختیار کر کے نسخ کا اہتمام کیا تھا ۔ میزان تحقیق میں اس کی حیثیت کا پتہ چل گیا ہوگا ۔ (مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۲۵۴ نیز ۲۵۷)

مکۃ المکرمۃ ۲۸/۸/۹۲ھ

سورۂ نساء

یتیموں کے مال میں تصرف کا مسئلہ

منسوخ ۴۳

وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم ولا تاکلوھا اسرافا وبدارا ان یکبروا ومن کان غنیا فلیستعفف ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف ۔

اور یتیموں کی حالت پر نظر رکھ کر انہیں آزماتے رہو (کہ ان کی سمجھ بوجھ کا کیا حال ہے ؟) یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں ۔ پھر ان میں صلاحیت پاؤ تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو ۔ اور اس خیال سے کہ بڑے ہو کر مطالبہ کریں گے ، فضول خرچی کر کے جلد جلد ان کا مال کھا پی نہ ڈالو ۔ (یتیموں کے سرپرستوں میں سے) جو مقدور والا ہو اسے چاہئے (ان کے مال پر اپنے خرچ کا بار ڈالنے سے) پرہیز کرے ۔ جو حاجتمند ہو وہ اس میں سے لے سکتا ہے مگر ٹھیک طریقے پر (یعنی بقدر احتیاج) (نساء ۶)

دلیل ناسخ

زید بن اسلم کہتے ہیں کہ اس آیت میں "فلیاکل بالمعروف" کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے :

ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونھم نارا ۔

جو لوگ یتیموں کا مال ناانصافی سے خورد برد کر لیتے ہیں تو وہ یاد رکھیں ، کہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے ، کہ

اپنے پیٹ میں آگ کے انگارے بھر رہے ہیں اور قریب ہے کہ دوزخ میں جھونکے جائیں (نسآ ۱۰)

وجہ تنسیخ میں زید بن اسلم کی طرح ابن عباسؓ بھی یہی کہتے تھے کہ آیہ زیر بحث میں بقدر احتیاج سے لینے کو دوسری آیہ نے بلا تخصیص منسوخ اور مسترد کر دیا ہے۔

قول فیصل

ابن عباس اور زید بن اسلم نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ یہاں دونوں آیتیں مختلف موضوع پر مشتمل اپنے اپنے محور میں "غیر منسوخ" اور محکم ہیں۔ امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ هذه الاية التي نحن فيها خاصة الخاص مقدم على العام

یہ آیت جو ہمارے سامنے ہے، خاص موضوع سے بحث کرتی ہے اور دوسری آیت میں عام صورت حال پیش کی گئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ خاص ہمیشہ عام پر مقدم سمجھا گیا ہے۔ لہذا دوسری آیت کا مفہوم بھی وہی ہوگا جو کہ خاص صورت حال کے پیش نظر پہلی ہی آیت نے متعین کیا تھا۔

(تفسیر الفخر جلد ۹/۱۹۲)

علامہ ابن العربی مالکی (۵۴۳ھ) فرماتے ہیں کہ

وهذا قول بعيد لا ارضاه لان الله تعالى يقول فليأكل بالمعروف وهو الجائز الحسن و قال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما فكيف ينسخ الظلم المعروف؟ بل هو تاكيد له في التجويز لانه خارج عنه مغاير له واذا كان المباح غير المحذور لم يصح دعوى النسخ فيه وهذا ابين من الاطناب ٥

یعنی نسخ کا دعوےٰ حقیقت سے بعید ہے اور میں کسی قیمت پر بھی اسے ماننے پر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے فلياكل بالمعروف اور اس ارشاد کی رو سے ٹھیک طریقے سے حاجت براری کرنا جائز بھی ہے اور مناسب بھی۔

پھر فرمایا ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما۔ جو لوگ یتیموں کا مال ناانصافی سے خورد برد کر لیتے ہیں وغیرہ

اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ظلم بھی معروف کو منسوخ کر دے (جب کہ اس کے برعکس تو ممکن ہو سکتا ہے) ۔ اور یہاں تم اگر غور کرو تو یہ بات آسانی سے ذہن میں آ سکتی ہے کہ بقدر احتیاج کچھ لے لینے کے لئے خود دوسری آیت نے بھی جواز اور اباحت کی تاکید کر دی ہے کہ:

"معروف" کے ساتھ لے لینا ظلم کی حد سے خارج اور اس کے بالکل ہی مغائر ہے۔

پس جب ایک "مباح" کو ناقابل پرہیز کہا گیا ہو تو اس کے بعد نسخ کا اطلاق کیونکر صحیح ہو سکے گا؟ (کیا ناقابل پرہیز مباح کو قابل پرہیز حرام ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ ط)

(احکام القرآن طبع مصر ق ۱/۲۲۵)

ان وضاحتوں کے بعد جناب ابن عباس کے مسلک کی رکاکت اور سند کے ضعف پر کچھ اشارے کرنا غیر ضروری ہیں اور پھر سند بھی علی بن ابی طلحہ والی جس پر منسوخ ۲ میں بحث ہو چکی ہے۔ اعادے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر مزید اطمینان چاہیے تو اسی سے ملتے جلتے مضمون کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۴۰)

عورتوں کے ورثے کی مقدار

منسوخ ۴۴

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا۔

"ماں باپ رشتہ داروں کے ترکے میں تھوڑا ہو یا بہت لڑکوں کا حصہ ہے اور اسی طرح ماں باپ رشتہ داروں کے ترکے میں "لڑکیوں" کا بھی حصہ ہے (حقدار ہونے کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں) اور یہ حصہ (خدا کا) ٹھہرایا ہوا حصہ ہے۔ (نساء ۷)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص۳۱) نے لکھا ہے کہ آیۂ مذکورہ کو ذیل کی دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين

تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ لڑکے کے لئے دو لڑکیوں کے برابر حصہ ہو (یعنی لڑکی سے لڑکے کا حصہ دوگنا ہونا چاہیے (نساء ۱۱)

وجہ تنسیخ میں بتایا جاتا ہے کہ پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ عورتیں مرد حصہ میں برابر کے شریک ہیں حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ لڑکی کا حصہ لڑکے کے حصے کے برابر نہیں ہو سکتا اور اسی ہی خرابی کو دور کرنے کے لئے دوسری آیت نے اپنا ناسخانہ کردار ادا کرتے ہوئے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

یہاں نہ تو کوئی منسوخ ہے اور نہ ہی کوئی ناسخ - پہلی آیت ورثے کے تعین کے بارے میں کوئی وضاحت لے کر نازل نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ نکتہ ذہن نشین کرانے کے لئے آئی ہے کہ حقدار ہونے کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔ اور اس وضاحت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ

اسلام سے پہلے اقوام عالم میں عام طور پر یہ عقیدہ پھیلا ہوا تھا کہ مال و جائیداد کی وراثت میں لڑکیوں کا کوئی بھی حصہ نہیں ہے۔

یہاں اسی گمراہی کا ازالہ کرتے ہوئے یہ اصول قائم کر دیا گیا کہ حقدار ہونے کے لحاظ سے مرد اور عورتیں (دونوں ہی)

برابر کے شریک ہیں اور بس :

اور دوسری آیت ورثے کی "کمیت" سے بحث کرتی ہے کہ لڑکے کو کتنا ملنا چاہیے اور "لڑکی" کتنے کی حقدار ہے؟ یعنی کیفیت حق کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ فرمایئے اس میں کون سا تضاد یا شائبہ تضاد پایا جاتا ہے۔ :

اللہ اکبر والعزۃ للقرآن — ۲۹/۸/۶۲ مکتہ المکرمۃ

سرمایہ کشی کے لئے میت کے ترکے میں غیر وارثوں کا لازمی حصہ

منسوخ ۴۵

واذا حضر القسمۃ اولوا القربیٰ والیتامیٰ والمساکین فارزقوھم منہ

اور دیکھو، جب ایسا ہو کہ ترکہ تقسیم کرنے کے وقت (دور کے) رشتہ دار (قرابت والے) یتیم اور مسکین افراد بھی حاضر ہو جائیں تو چاہیے کہ میت کے مال میں سے انہیں بھی دیدو۔ (نساء ۸)

وجہ تنسیخ کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو سورۂ نساء کی گیارہویں آیت جس نے منسوخ ۴۴ میں ناسخانہ کردار ادا کیا تھا (اسی ہی آیت نے نسخ کا کردار ادا کر دکھلایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث سے واضح ہوتا ہے کہ غیر وارث رشتہ دار اگر تقسیم ترکے کے وقت موجود ہوں تو انہیں بھی کچھ دے دینا چاہیئے۔ حالانکہ اسی ہی سورۃ کی دوسری (۱۱ ویں) آیت میں ورثاء کے حصوں کا تعین کر کے غیر ورثاء کو بالکل ہی کچھ دینے سے محروم کر دیا گیا ہے اور یہی فرمان ہے۔ زہری، سعید بن المسیب، ضحاک عکرمہ، ابوالشعثاء، قاسم بن محمد، ابو صالح، قتادہ، زید بن اسلم، عطاء الخراسانی، مقاتل بن حیان اور ربیعہ بن عبدالرحمان کا نیز بخاری کے ماسوا تین اسانید کے ساتھ ابن عباس سے بھی ایسی ہی روایت ثابت ہے۔

قول فیصل یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ اس پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کے نسخ کے بارے میں فقہاء اور تابعین کے شدید اختلافات موجود ہیں اور اسی ہی اختلاف سے فائدہ اٹھا کر محکم تسلیم کرنے والے کہہ سکتے ہیں کہ ان کے نقطۂ نظر سے ناسخین کا مسلک حجت نہیں ہو سکتا

ابن کثیر نے محکم تسلیم کرنے والوں کا تعارف اس طرح کرایا ہے۔

ابن عباس (بروایت بخاری)، ابن مسعود (۳۲ھ)، ابو موسیٰ اشعری (۴۴ھ)، عبدالرحمان بن ابی بکر (۵۳ھ) ابوالعالیہ (۹۰ھ)، امام شعبی، حسن بصری، محمد بن سیرین، سعید بن جبیر، مکحول، ابراہیم نخعی (۹۵ھ)، عطاء بن ابی رباح، یحییٰ بن یعمر (۱۲۶ھ)، مجاہد، عروہ بن زبیر (۹۴ھ)، منصور (۱۳۰ھ)، اور (سنئے کہ) زہری نیز

(بحوالہ ابن کثیر ۱/۴۵۵ نیز ابن جریر طبری ۴/۲۶۳/۷ تا ۲۸ و ۴/۲۶۴/۱ تا ۱۵)

غور فرمایئے! اسماء الرجال کی اس تقابلی فہرست میں منسوخ کہنے والوں میں ایک بھی صحابی کا نام نہیں ہے

اور صحابہ کا نام نہ ہونے سے معاملہ کی تہ تک پہنچنا مشکل نہیں ہے۔ جہاں تک ابن عباس کا تعلق ہے تو وہ بھی بخاری کی تحقیق کے مطابق ناسخین کی صف سے باہر تھے اور جن اسانید کے ذریعہ آپ کو ناسخین کے زمرے میں شمار کیا گیا ہے، وہ تمام تر مجروح اور بخاری کی سند کے مقابلے میں ناقابل ترجیح ہیں۔ پہلی سند پر منسوخ ۱۲؎، سند ۱۸ میں جرح ہو چکی ہے دوسری سند میں ایک غالی مدلس اور دو کذاب راوی واقع ہیں۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۱؎ عنوان "رجال کے محاذ پر" اسی طرح تیسری سند بھی کچھ قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کہ اس کا ایک راوی ضعیف، دوسرا حجاج دری مدلس اور تیسرا کذاب ہے۔ ملاحظہ ہو منسوخ ۱۱؎ ابن زید اور عکرمہ کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲؎

امام بخاری فرماتے ہیں کہ (بحذف سند)

ان ناسا یزعمون ھٰذہ الآیۃ نسخت ولا واللہ ما نسخت ولکنھا مما تھاون الناس ھما والیان وال یرث وذالک الذی یرزق ووال لا یرث فذالک الذی یقول بالمعروف یقول لا املک لک ان اعطیک

ابن عباس فرماتے تھے کہ

لوگوں نے غلط سمجھ رکھا ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ بخدا منسوخ نہیں ہوتی۔ لوگوں کی غفلت اور عدم توجہی کا شکار بنی ہے۔ میت کے پسماندگان دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ۱: وہ جو وارث ہیں انہیں حصہ مل جاتا ہے۔ ۲: وہ جو وارث نہیں ہیں اور یہاں ان ہی کی طرف اشارہ ہے، کہ انہیں کچھ دینے سے معذرت کرنی چاہئے۔

(بخاری کتاب "الوصایا" باب "اذا حضر القسمۃ" جلد ۳/۱۷۷ طبع مصر۔ ابن جریر ۲۶۳/۴/۲۱۳)

ابوبکر ابن العربی نے بھی نسخ کا قطعی طور پر انکار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

آیہ زیر بحث قطعی محکم ہے۔ مفہوم کی تشریح اس طرح ہے کہ ترکے کا مال جب وافر ہو تو غیر وارثوں کو کچھ دے دلا کر راضی کر دیا جائے اور تھوڑا ہو تو معذرت کے ساتھ انہیں لوٹا دیا جائے وغیرہ (احکام القرآن طبع مصر ق ۱/۳۲۹)

بخاری، ابن جریر طبری، ابن العربی اور ابن عباس کے حلفیہ بیان سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات اس مقام پر نسخ کا اطلاق جائز ہی نہیں سمجھتے تھے۔ وھو المقصود۔

اور جہاں تک ان حضرات کی تاویل کا تعلق ہے کہ — غیر وارثوں کو تو وصیت کے مطابق کچھ دے دینا چاہئے لیکن یتیموں اور مسکینوں کو مال نہ ہونے کی صورت میں "قول معروف" کہہ کر ٹال دینا چاہئے تو "محل نظر" ہے۔ طبری نے آیہ ہذا کو نسخ کے بھنور سے نکال کر یقیناً اچھا کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ مگر یتیموں اور ناداروں کو ابن عباس کے نام پر ٹال دینے کا مشورہ صحیح نہیں دیا ہے۔

یتیموں اور مسکینوں کا "ذوی القربیٰ" پر عطف ہے جو مغایرت کو ہرگز متقاضی نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ

اگر غیر وارث رشتہ داروں کو کچھ دیا جائے گا تو یتامیٰ اور مساکین کو بھی کچھ دینا ہی پڑے گا۔ مال وافر ہے تو سب کے لئے ہے، نہیں ہے تو سب کے لئے ہی نہیں ہوگا۔ عطف کے ذریعہ معطوف کے بھی وہی احکام ہونگے جو کہ معطوف علیہ کے ہو سکتے ہیں۔

نیز ابن کثیر، بخاری اور ابن جریر کی زبانی ابن عباس کے مسلک کی جس طرح وضاحت کی گئی ہے، اس میں دوسری فنی غلطی یہ رہ گئی ہے کہ یتیموں اور مسکینوں کو باتوں سے ٹال دینا قرآن محکم کے صریح حکم کے خلاف ہے۔ آیۂ زیر بحث کے آخری الفاظ "فارزقوھم منہ" صریح دلالت کرتے ہیں کہ غیر وارثوں کو جن میں کہ یتیم اور مسکین بھی شامل ہیں ان کی ہر قسم کی جائیداد میں سے کچھ نہ کچھ دے دینا ہی چاہئے۔ رزق، جائیداد اور مال کو کہتے ہیں۔ خالی بات (اور قال) کو نہیں کہتے، بلکہ "رزق" بول کر "بات" مراد لینا ادبیات عرب اور فصاحت قرآن کے سراسر خلاف ہے نامعلوم ابن عباس قادر الکلام اہل زبان ہو کر بھی رزق کا ایسا مفہوم کیونکر بیان کرنے لگے۔

بنائے فساد

معلوم ہوتا ہے کہ "فارزقوھم منہ" کے بعد "قولوا لھم قولا معروفا" کے فقرے سے لوگوں نے یہی اخذ کر رکھا ہے کہ "رزق" سے یہاں حقیقی رزق مراد نہیں ہے معنوی ہے جسے واؤ تفسیری کے ساتھ "قول معروف" ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے

ہم عطف تفسیری کی تاثیر کے منکر نہیں ہیں، لیکن جہاں قرینہ اس کی تائید سے قاصر ہو وہاں جزوی فیصلہ کی بجائے پوری صورت حال کو ملحوظ رکھنا پڑے گا۔ یہاں فنی قواعد کی رو سے "منہ" کا ضمیر "القسمۃ" (ترکہ) کی طرف راجع ہے، اور یہ ہر کوئی جانتا ہے کہ ترکہ مادی اور ٹھوس شئے کا نام ہے۔ معنوی اور خیالی چیز کا نہیں، اسے قول معروف کہنا جہاں فصاحت قرآن کے منافی ہے وہاں ادبیات عرب کے بھی سراسر خلاف ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ حسن بصری اور امام نخعی فرماتے تھے کہ۔ اگر ترکہ نقدی یا جائیداد منقولہ قسم کا ہو تو اس میں سے قرابت دار، یتیم اور مسکین کو کچھ دے دینا واجب ہے۔ اور اگر غیر منقولہ ہے تو بھی "فارزقوھم" کا تقاضا پورا کرنے کے لئے صرف دعوت طعام ہی کا اہتمام کر کے ان کو "ماحضر" پر راضی کر لیا جاتے۔

مقصد یہ کہ ان حضرات کے نزدیک بھی "فارزقوھم" کا اطلاق حقیقی ٹھوس اور مادی اشیاء پر ہی ہوتا تھا خیالی اور معنوی پر نہیں۔ البتہ انہوں نے جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کی تمیز کر کے جس نکتہ کو اٹھایا ہے، اس سے ہمیں اختلاف ہے کہ وحی الٰہی نے ایسی کوئی وضاحت نہیں کی۔ اس کی زر شکن پالیسی کا تقاضا یہ ہے کہ مال وافر کی صورت میں ہر قسم کی جائیداد کو شامل کرنا پڑے گا۔ (تفصیل ملاحظہ ہو مفسرغ مل۱)

ہمارے نزدیک

"وقولوا لھم" کی واؤ "استئنافیہ" ہے اور عبارت میں ایک "مضمر" نکال کر نیا حکم مستنبط کیا جا سکتا ہے اور وہ مضمر ہے وان نازعوھم۔ یا پھر۔ وان جادلوکم

قیلہ - یعنے - نیز وارثوں کو جو کچھ تم نے ترکے میں دے دیا ہے یا دینا کیا ہے اسے تھوڑا سمجھ کر اگر وہ قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہیں تو اس وقت انہیں نرمی سے حقیقت حال سمجھا دو کہ اس سے زیادہ ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہے" اس تاویل کی روشنی میں آیت کے معنی اس طرح ہوں گے۔

اور (دیکھو) جب ایسا ہو کہ ترکہ تقسیم کرتے وقت (دور کے) رشتہ دار اور (نادار) یتیم اور مسکین افراد (بھی) حاضر ہو جائیں تو چاہیے کہ میت کے مال میں سے انہیں بھی (حسب مقدور) تھوڑا بہت دے دو، اور اگر اس بارے میں رد و کد ہو تو انہیں اچھے طریقے پر بات کہہ کر سمجھا دو کہ وہ حاجتمند ہیں، اور حاجتمندوں کے ساتھ نرمی اور شفقت سے پیش آنا چاہیے۔ (نساء ۸)

(نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۰۸، ۴۵)

۲۹/۱۲ حرم مکی

اولاد کے حق میں اندیشہ

منسوخ ۴۶

ولیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریة صعافا خافوا علیهم فلیتقوا الله ولیقولوا قولا سدیدا ٥

اور لوگوں کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ (کسی حقدار کے حق میں نا انصافی کی جائے) اگر وہ اپنے پیچھے ناتواں اولاد چھوڑ جائے تو انہیں ان کی طرف سے کیا اندیشہ ہوتا؟ (ایسا ہی دوسروں کے لئے سمجھیں) پس چاہیے کہ اللہ سے ڈریں اور ایسی بات کہیں جو درست اور مضبوط ہو۔ [نساء ۹]

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ کا فرمان ہے کہ اسے بقرہ کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے:

فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بینهم فلا اثم علیه

اور اگر کسی شخص کو وصیت کرنے والے سے بے جا رعایت کرنے یا کسی معصیت کا اندیشہ ہو اور وہ (بروقت مداخلت کر کے یا وارثوں کو سمجھا بجھا کر) ان میں مصالحت کرا دے تو ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں (کیونکہ یہ وصیت میں رد و بدل کرنا نہیں ہوگا، بلکہ ایک برائی کی اصلاح کر دینا ہوگا) [بقرہ ۱۸۲]

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ وصیت کرنے والا جیسی بھی وصیت کر جائے وہ نافذ ہوگی خواہ اس میں بے انصافی ہی سے کیوں نہ کام لیا گیا ہو؟

اور دوسری آیت اس بے انصافی کا سدباب کرنے کے لئے بقول ہبۃ اللہ (ص۳۲) یہ واضح کرتی ہے کہ:

لا حرج علی الموصی الیه ان یأمر الموصی بالعدل فی ذالك۔

میت جب اپنی ناتواں اولاد (وغیرہ) کے حق میں وصیت کرنے کا کسی کو وکیل بنا جائے تو ایسا وکیل وصیت کنندہ سے حق و انصاف کا مطالبہ کرتے ہوئے اصلاح کا امر دے سکتا ہے۔ بنا بریں نسخ کی وجہ ظاہر ہے۔

قولِ فیصل

دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ بنا بریں نسخ کیلئے بھی کوئی وجہ نہیں ہے خاکر نساء کی آیت (۹) کی رو سے وصیت میں کوئی رد و بدل نہیں ہوا۔ صرف برائی کی اصلاح کر دی گئی ہے لیکن چونکہ اندیشہ بھی ہو سکتا تھا کہ وہ اپنے ورثاء میں سے کسی سے بے انصافی (مثلاً کمی بیشی یا ورثے سے محروم) کر دے تو اس کے لئے آیۂ مذکورہ (۹) نے عدل و انصاف اور "میراث" کے ضوابط کا حوالہ دیتے ہوئے کج پسندی اور حیلہ گری سے باز رہنے کی تاکید کر دی ہے۔

اور سورۂ بقرہ کی آیت انہی ضوابط اور میراث کے تحفظ کے لئے یہ واضح کرتی ہے کہ وصیت کرنے والے کی حیلہ گری اور کج پسندی کی اصلاح کرا دی جائے کہ ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اس طرح گویا سورۂ نساء میں ظلم سے روکا گیا ہے اور بس! اس کے باوصف اگر ظلم سرزد ہوتا ہوا نظر آئے، تو "ثالثوں" کے ذریعہ اس کا سدباب کیا جا سکتا ہے۔

اور اس تشریح سے کتاب اللہ کی ایک واضح اور محکم آیت کو منسوخ کرنے کا کوئی جواز نہیں نکل سکتا۔

یہ علاوہ اس کے کہ یہاں مجوزہ ترتیب نزول کے اعتبار سے بقرہ پہلے نازل ہوئی اور نساء جس میں زیر بحث مزعومہ منسوخ آیت ہے چھٹے نمبر پر بعد میں نازل ہوئی ہے، یعنی مزعومہ منسوخ آیت مزعومہ ناسخ آیت سے کئی سال بعد نازل ہوئی۔ تو کیا تقدیم و تاخیر کے اس نمایاں فرق کو نظر انداز کر کے نسخ کا جواز ضرور ہی پیدا کیا جا سکے گا؟

اللہ اکبر والحق مع القرآن ۳-۸/۴۲ مکۃ المکرمۃ

یتیموں کی سرپرستی کی سزا

منسوخ ۴۷

إن الذين يأكلون أموال اليتمى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ٥

اور جو لوگ یتیموں کا مال ناانصافی سے خرد برد کر لیتے ہیں (تو وہ یاد رکھیں) یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اپنے پیٹ میں آگ کے انگارے بھر رہے ہیں اور قریب ہے کہ دوزخ میں جھونکے جائیں (نساء ۱۰)

دلیل ناسخ ۱

ہبۃ اللہ (ص ۳۳) کا کہنا ہے نساء کی چھٹی آیت جو کہ (منسوخ ۴۳) میں بحیثیت منسوخ ذکر ہو چکی ہے اور یہ آیت کہ وہاں بحیثیت ناسخ گذر چکی ہے باہم متصادم اور متضاد ہیں، لہذا وہاں کا منسوخ یہاں کا ناسخ اور وہاں کا

ناسخ یہاں کا منسوخ بن کر صورت حال کو دگرگوں بنا کر پیش کر گیا ہے۔ (ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا۔ ط)

وجۂ تنسیخ

آیۂ زیر بحث میں واضح کیا گیا ہے کہ یتیم کے مال میں ناجائز تصرف کرنا ظلم ہے۔ اور دلیل ناسخ ملا سے مترشح ہوتا ہے کہ اگر یتیموں کے سرپرست حاجتمند ہوں تو بقدرِ احتیاج اس کے مال میں سے لے سکتے ہیں۔ لیکن آیت کے الفاظ میں فلیأکل بالمعروف اور یہی الفاظ آگے چل کر کج پسندوں کے لئے وجۂ اعتراض بن گئے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرپرست ٹھیک طریقے سے لینا چاہے تو لے سکتا ہے (بالمعروف) اور ٹھیک طریقہ یہ ہے کہ نگران قرض کے طور پر لیتا ہے اور یتیم جب بلوغت کی عمر کو پہنچے تو اسکی نگرانی اور "خدمت" پر جو کچھ خرچ ہوتا رہا اس کا حساب شامل کرکے تمام کی تمام ملکیت واپس کر دے وغیرہ

مقصد یہ کہ نگران قرض کی صورت ہی میں ان مصارف و اخراجات کا بوجھ اٹھالے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ اس طرح وہ ظلم اور جہنم کی سزا سے بچ سکتا ہے۔

قولِ فیصل

زیر کفالت یتیم پر اٹھائے جانے والا خرچ اگر ایک نادار اور "صاحب احتیاج" شخص قرض کے بطور حاصل کرتا رہے اور پندرہ سال کے بعد جب اسے اصل ملکیت میں شامل کرکے واپس کر دے تو اہل بصیرت خود ہی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ نگرانی کی اتنی سنگین سزا کی موجودگی میں کون کمبخت ہو گا جو ایسی ذمہ داری سے کر یتیم پروری کا بوجھ اٹھالے گا ۔ ؟

ہماری ناقص رائے میں یہاں کوئی نسخ نہیں ہوا۔ دونوں آیتیں محکم اور ایک دوسرے کی معاون ہیں۔ ایک اگر یتیم کے مال میں ناجائز تصرف سے روکتی ہے تو دوسری خود سرپرستوں سے بھی (ان کی حیثیت کے مطابق) ناانصافی سے خرد برد کرنے (یا قرض سمجھ کر واپس لینے) سے مانع ہے۔

اتنے واضح تطابق اور پختہ ہم آہنگی کے باوجود نسخ کی منطق کیونکر صادق آسکتی ہے ؟

رہے "معروف" کے معنے قرض کے ؟ تو "ادبیات عرب" اور لسانیات قوم کے طویل و عریض علمی ذخائر میں اسکی کوئی مثال نہیں ملتی جو کچھ ہے ادھر ادھر کے غیر معیاری اشخاص کا سہارا لیکر کام چلایا گیا ہے اور یہ آراء کتاب اللہ کی صحیح تعبیر پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کا مقصد یہ تھا کہ غریب سرپرست یتیم کے مال سے حق الخدمت جتنا بھی بطور قرض ہی لیتا ہے تو اسے کون عقلمند در خور اعتنا سمجھے گا ؟ کیا انصاف یہی ہے ؟ ۔ کہ "دولت مند یتیم" کی پرورش اور نگرانی کی خاطر ایک "غریب حاجت مند" کو بلاوجہ مقروض بنا کر زیر بار کر دیا جائے ؟ اس کے تو یہ معنے ہوئے کہ اس کائنات میں صرف غریب ہی ذلیل و رسوا اور دکھ درد برداشت کرنے کے لئے وجود میں آیا ہے اور ایک "سرمایہ دار یتیم" کی پرورش اور پرداخت کے ضمن میں غریب نگران ہی کو چاہئے کہ اپنا خون چوسوا کر (یتیم) دولت مند کی دولت میں مزید اضافہ کرے، یہ عجیب دین ہے !

فرض کرو نگرانی کی "سزا" میں صاحب احتیاج "سرپرست" قرضہ سمجھ کر ہی یتیم کے مال سے خرچ کرتا رہا تو اس قرضے کی پوزیشن اس وقت کیا ہو گی ؟ ۔ جب اس نوعیت کا مقروض کسی حادثے کا شکار ہو جائے

یا ادا کرنے سے پہلے ہی مر جائے ! تو کیا ایسا قرضہ اس کی غریب اولاد پر ادا کرنا واجب ہوگا ؟ کیا فرماتے ہیں علمائے دین بیچ بیں اس مسئلہ کے ؟

دلیل ناسخ ۲

[آیات بینات زاویہ]

وان تخالطوھم فاخوانکم

اور اگر تم یتیموں سے میل جول اور قرابت کا تعلق رکھو گے تو وہ تمہارے بھائی (پہلے ہی سے) ہیں - (بقرہ ۲۲۰)

وجہ تنسیخ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث یتیم کے مال میں جائز و ناجائز ہر قسم کے تصرف کو ظلم ٹھہراتی ہے اور ناسخ دوم کی آیت اس ظلم کی نفی کرتی ہوئی واضح کرتی ہے کہ - نہیں تم اگر ان سے میل جول رکھو اور ان کی ملکیتوں کو اپنی ملکیتوں میں یا اپنی جائیداد کو ان کی جائیداد میں "خلط ملط" کر دو تو کوئی مضائقہ نہیں ، بھائیوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا -

قول فیصل

ناسخ دوم کی آیت سرے سے اس نوع کی صلاحیت ہی سے عاری ہے جس طرح کی صلاحیت کے یہ لوگ متلاشی ہیں ۔ لہذا اسے ناسخ کے بطور استعمال کیا ہی نہیں جا سکتا ۔ یہ علاوہ اس کے کہ ناسخ دوم نزولی ترتیب کے لحاظ سے مزعومہ منسوخ آیت سے پہلے نازل ہوا ہے ۔ پھر مطالب و معانی اور سبب نزول کے لحاظ سے بھی مختلف مقصد کو سامنے رکھ کر ہی اس کا نزول ہوا ہے ۔ فخر الدین رازی فرماتے ہیں

ومن الجہال من قال صارت ھذہ الآیۃ رفی بطونہم نارا) منسوخۃ بتلک وھو بعید لان ھذہ فی المنع من الظلم وھذا الایصیر منسوخا

جاہلوں نے یہاں تک کہہ رکھا ہے کہ آیہ (۱۰) کو ناسخ ۲ نے بھی منسوخ کر دیا ہے ، حالانکہ یہاں نسخ کیسا اور منسوخ کون سی بات — ؟ زیر بحث آیت میں تو ظلم اور نا انصافی سے روکا گیا ہے اور ظلم سے منع کرنے کو منسوخ کہنے کے معنے ہوں گے کہ اسے مباح تصور کیا گیا ہے ، حالانکہ ایسا کوئی بھی نہیں کہہ سکتا ۔ (تفسیر رازی ۹/۲۰۲)

محمد علی سائس نے " تفسیر آیات الاحکام " میں لکھا ہے کہ ظلم سے روکنے کو منسوخ کہنا عجیب مذاق ہے (جو خود سلسلۂ نسخ سے روا رکھا گیا ہے ۔ط) [طبع مصر ۲/۲۱]

موزوں تشریح

وان تخالطوھم کی تشریح میں یہی کہنا موزوں ہوگا کہ یتیموں کی تربیت ، تعلیم اور ماں باپ کے صدمے کو مٹانے کے لئے دلجوئی کے تمام وسائل اختیار کر کے اپنی حقیقی اولاد کی طرح آرام اور سکون سے رکھا جائے تاکہ وہ اجنبیت اور کسی طرح کی "غیریت" کے احساس میں مبتلا ہو کر مزید دل آزردہ نہ ہوتے رہیں اور ان سے تعلق اس لئے بھی بڑھانا ضروری ہے کہ قرآن پاک انہی کے بارے میں اشارہ کر چکا ہے کہ یہ لوگ ویسے بھی تمہارے خویش ہی ہیں ۔ ان سے تو اخلاقی طور پر بھی تمہارا میل جول رکھنا ضروری ہے ۔ تمہارے قریب ہونے سے ان کا غیریت کا احساس ختم ہو کر رہ جائے گا اور وہ تھوڑے ہی عرصہ میں ماں باپ کا صدمہ برداشت کر سکیں گے ۔ وغیرہ سبحان ربی الاعلیٰ !

آلِ رسولؐ - اور - یتیم پوتے کا حصہ

منسوخ ۴۸

یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین

تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ لڑکے کے لئے دو لڑکیوں کے برابر حصہ ہے۔ (ن ۴ - ۱۱)

دلیل ناسخ

نحن معشر الانبیاء لا نورث ما ترکنا فھو صدقۃ

ہم گروہِ انبیاء کا دستور چلا آ رہا ہے کہ نہ تو ہم اپنے بڑوں سے ورثے میں کچھ پاتے ہیں اور نہ ہی، ہمارے "ترکہ" کا کوئی وارث بن سکتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے (پبلک پر) صدقہ ہوتا ہے۔ (حدیث کی تمام کتابیں)

وجہِ تنسیخ

آیۂ زیر بحث بغیر کسی امتیاز کے واضح کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں خواہ کوئی اور مسلمان، سب پر فرض ہے اور "کم" کے خطاب میں یکساں شامل ہیں کہ اپنی اولاد میں ترتیب کے ساتھ "ترکہ" تقسیم کریں

لیکن حدیث مبارک، پیغمبر اور امت کے احکام میں حدِ فاصل قائم کر کے وحی الٰہی کی اس تعلیم سے ابا کرتی ہے۔ یہ ایمان اور ایقان کے بارے میں عدم امتیاز کی غماز ہے۔

یعنے قرآن پاک جس لہجے سے پیغمبرؐ اور امت کو خطاب کر کے ضمیر "کم" کا دونوں کو مساوی مخاطب ٹھہراتا ہے۔ حدیث مبارک اس یکسانیت اور مساوات کو یکسر غلط اور مسترد کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ ورثے کے بارے میں پیغمبرِ اسلام ان احکام کے پابند نہیں ہو سکتے جو اس ضمن میں عامۃ المسلمین پر عائد ہو سکتے تھے

حدیث کے اس فیصلہ کو فقہاء کے اس متفقہ مسلک سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں طے کیا گیا ہے کہ

حدیث اور قرآن میں جب تضاد واقع ہو تو حدیث کو مقدم رکھنا واجب ہو گا

(دارمی شریف۔ طبع مصر، جلد ۱/ ۱۴۵/ ۱ تا ۳)

قول فیصل

قرآن پاک میں ہے کہ آمن الرسول بما انزل الیہ من ربہ اللہ کا رسولؐ "منزل من اللہ" کے ایک ایک حرف پر ایمان رکھتا (اور قابل عمل سمجھتا) ہے (بقرہ ۲۸۵)

کیونکہ اسے معلوم ہے کہ ایمان بلا عمل کوئی قیمت نہیں رکھتا

یہ آیت اطاعت اور "فرمانبرداری" کا اصول عطا کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ وحی الٰہی کے احکام کی پابندی جتنی عام مسلمانوں پر واجب ہے اتنی ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ رسولؐ پر واجب ہے کہ اس سے عملی تفسیر اور اسوہ کی امید بھی وابستہ ہے۔ الا یہ کہ وحی الٰہی نے کسی خاص معاملہ میں خود ہی نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو مستثنےٰ قرار دیا ہو۔ نہ صرف مبہم

استثنا ، بلکہ "واضح" طور پر نام لے کر ہی کہا ہوتا کہ اس باب میں آپؐ کے ساتھ خصوصی رعایت برتی گئی ہے صرف آپ ہی مستثنےٰ ہیں دوسرا کوئی نہیں۔ خالصة لك من دون المؤمنين

اور جہاں خطاب کا ایسا " انداز استشہاد " موجود نہ ہو وہاں پیغمبر اور غیر پیغمبر " یکساں " وحی کے مخاطب اور پابند ہوں گے ۔ اس بنیاد کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ کہنا کہ آیۂ زیر بحث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد کے حق میں منسوخ ہے یا مبالغہ کی حد تک یہ کہہ دینا کہ حدیث ہذا خبر واحد ہونے کے باوصف صحابۂ کرام اور حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے اسے تسلیم کیا اور قرآن کے واضح حکم " یوصیکم " کے خلاف فیصلہ دے کر اس نظریہ کو تقویت پہنچائی کہ آلِ رسول حقیقت میں بھی محروم الارث تھی تو اس سے بڑھ کر دنیا میں نہ کسی طرح کی دھاندلی ہوئی ہے اور نہ ہی علمی بنیادوں پر اس سے بڑھ کر بے انصافی اور زیادتی ہو سکتی ہے !

اس حدیث کے بارے میں ہمارے دور کے نامور محقق علامہ عنایت اللہ گجراتی اثری نے واقعات و حقائق کی روشنی میں جو تفاصیل ارزاں کی ہیں اس سے بلاشبہ سابقہ انداز فکر بدل جانے چاہئیں ۔

آپ نے اپنی مایہ ناز تحقیق اور ریسرچ کے جو نمونے پیش کئے ہیں ۔ ان کی رو سے حدیث کا ایک فقرہ " لانورث " بالکل ہی جعلی " اور " خود ساختہ " معلوم ہوتا ہے ۔ کاش ! اگر وہ تھوڑی سی توجہ اس کے دوسرے فقرے " لانورث " پر بھی مبذول فرماتے تو راقم الحروف کا بوجھ ہلکا ہو جاتا اور قرآن پاک کے نظری اور عملی ورثے کے احکام یکساں طور پر قابل عمل بن سکتے ۔

علامہ موصوف نے حدیث ہذا کے جس فقرے (لانورث) کو نظر انداز فرمایا ہے وہی فقرہ وحی الٰہی کے تقاضوں کو پامال کر کے ورثے کے یکساں احکام کو متاثر کر گیا ہے ۔ موصوف نے " لانورث " کے بارے میں کمال تفتیش کے بعد یقین کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ لفظ کتب احادیث میں داخل کیا ہوا ہے ۔ بلکہ واقعات نیز اس کی تائید کرتے ہیں کہ ایسا ہی ہو گا ۔ لیکن دوسرے فقرے کے بارے میں خاموشی یا " حفاظت " کا اعتراف عجیب سا لگتا ہے ، کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ اس فقرے " لانورث " کو بھی ہم زلف (لانورث) کے ساتھ ہی ذخیرۂ احادیث کی زینت بنایا گیا ہو ؟ ۔ اگر سورۂ نساء کی زیر بحث آیت پر ایمان کامل ہے تو " لانورث " کے فقرے کو بھی غیر محفوظ اور ذخیرہ احادیث میں داخل شدہ ہی تسلیم کرنا پڑے گا ۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وراثت کا تعلق حقوق العباد سے ہے جس کے بارے میں ہر بار متنبہ کیا گیا ہے کہ اس میں ذرا سا انحراف نہ ہونا چاہئے کہ اس میں ذرا سی غفلت " ناقابل عفو " معاملہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لیکن اتنی سخت تنبیہ اور ناقابل عفو امر ہونے کے باوصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حقوق العباد (اپنی اولاد) کا خیال نہ رکھنا واضح کرتا ہے کہ آپ کے " اجتہاد " اور فیصلہ میں اتنی توانائی تھی کہ اس کے ذریعہ قرآن کے صریح حکم کو منسوخ یا کم از کم خاص کیا جا سکتا ہے ؟

ایسے حضرات سے طول کلامی عبث اور لاحاصل ہے وہ اگر اپنے اس عقیدہ کی پختگی پر ایمان رکھتے ہیں تو اس کے

مجاز ہیں لیکن یہ حضرات اتنا بتانے سے یقیناً قاصر ہوں گے کہ یہ نظریہ نہ تو اجماعی ہے اور نہ ہی مسلّمہ! کیونکہ

حنابلہ، معتزلہ، متکلمین، فقہائے عراق اور بہت سے دیگر ماہرین قانون "خبرِ واحد کے ذریعہ

کتاب اللہ کی تخصیص کے قائل نہیں تھے (لہٰذا وہ نسخ کے روادار کیونکر ہو سکتے تھے؟ ط)

(ارشاد الفحول طبع مصر ۱۵۸)

اور جب قائل ہی نہیں تھے تو ان کے نقطۂ نظر سے حدیث لا نرث ولا نورث تخصیص کی صلاحیت سے بھی عاری ہی بھی جائے گی۔ لہٰذا یہ تصور ہی غلط ٹھہرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد کی توانائی کی اساس پر "حقوق العباد" کا خیال بھی ترک کر سکتے تھے؟ اسی طرح اجماع صحابہ کی دہائی دینا بھی ایک "لایعنی" اور سطحی بات ہے، کہ اس پر اجماع ہوا ہی نہیں ہے۔ ایک دو مصنفوں نے اگر ایسے "ناکارہ" اجماع کو نقل کیا بھی ہے تو آلِ رسولؐ کے اختلاف اور مطالبہ سے مدفوع ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ اختلاف کے اعتراف کے بعد اختلافی مسائل میں حتمی رائے قائم نہیں کی جا سکتی

یہاں تک تو فنی وجوہ کی بنا پر ناسخ حدیث کا جائزہ لیا گیا تھا، اب اس کے بارے میں معروضی طور پر مزید گذارشات عرض کر رہا ہوں۔

مانا کہ "لا نورث" کا فقرہ حدیث ہے اور اس سے بھی بحث نہیں ہے کہ کیسی حدیث ہے؟ جتلانا یہ ہے، کہ ہمارے نقطۂ نظر سے اس سے خائف ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ایسا فرمایا ہوگا تو بھی قرآن پاک کے "قانون وصیت" کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر ہی فرمایا ہوگا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ

ہمارے آقا و مولا حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہادی اور راہنما ہونے کے ساتھ ساتھ "حاکم و فرمانروا" بھی تھے۔ آپ کا تمام وقت مسلمانوں کی بہتری اور نظام حکومت چلانے ہی میں صرف ہوتا تھا۔ لہٰذا نبی الاسلام علیہ السلام رئیس مملکت کی حیثیت سے جہاں امورِ مسلمین کے نگران و محافظ تھے وہاں گذارہ الاؤنس کے طور پر بیت المال سے کچھ لے لینے کے مجاز بھی تھے۔ گذر اوقات کی اس نوعیت میں کسی جائیداد بنانے کی کوئی صورت نہیں بن سکتی تھی۔ لہٰذا آپؐ نے بحالات موجودہ یہی مناسب سمجھا کہ جب معیشت کا کفیل بیت المال ہے تو کیوں نہ اپنی متروکہ جائیداد (مثلاً خمس اور فے) کو سٹیٹ ہی کی تحویل میں دے دیا جائے؟ کیونکہ جو مملکت "معیشت" کی ذمہ دار ہے اسے مملکت والوں سے "لینے" کا "حق" بھی ہے (اعراف ۱۹۸)

چنانچہ آپؐ نے اسی خیال کے پیش نظر ہی فرمایا کہ "ما ترکنا فھو صدقۃ"۔ ہمارا ترکہ سٹیٹ ہی کی ملکیت ہے۔ اگر یہ فقرہ اسی حدیث کا ٹکڑا ہے تو اس کا بھی مفہوم ہو سکتا ہے جو میں نے عرض کر دیا ہے۔

الملختصر جب آپؐ نے اپنی ہی زندگی میں جائیداد متروکہ کو اسلامی سٹیٹ کی تحویل میں دے دیا تھا تو لازم تھا کہ آپ کے بعد آپؐ کے اہل و عیال کے "مصارف" اور اخراجات کی ذمہ داری بھی سٹیٹ پر ہی عائد ہو جاتی! اور آپؐ کو ایسا کرنے کا پورا اختیار حاصل تھا۔ کیونکہ آیۂ زیر بحث کے آخر میں ہے کہ

رسول اللہ ہوں خواہ کوئی اور مسلمان "یوصیکم اللہ" کے دیئے گئے نقشہ کے مطابق جائیداد کی تقسیم اس وقت

ہی عمل میں لانے کے مجاز ہوں گے جب وصیت اور قرضے کی ادائیگی ہو چکی ہو گی - من بعد وصیة یوصی بھا او دین - (نساء ۱۱)

یعنی ورثہ کا "قانون" یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے "وصیت" اور "قرضے" کو ملحوظ رکھا جائیگا - جب تک ان پر عمل نہ ہو پائے گا تقسیم روک دی جائے گی - الا اس صورت میں کہ وصیت نہ ہو یا یہ کہ وصیت جتنا مال نہ ہو ۔

قرآن پاک کے اس قانون کے مطابق صدیق اکبرؓ (۶۳۴ء) نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی "وصایا" کا کھوج لگایا تو "ما ترکنا فھو صدقة" کی صورت میں آپ کو یہ وصیت دستیاب ہوگئی

یعنی "ہمارا ترکہ سٹیٹ کی ملک ہے"۔

اسی پر آپ نے بحکم قرآن، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی "وصیت" کو نافذ کر دیا کیونکہ تقسیم سے پہلے وصیت کی بجا آوری لازمی تھی ۔

ہماری اس توجیہہ کی ذیل کے تاریخی واقعہ سے بھی توثیق ہو جاتی ہے کہ جب سیدہ فاطمۃ الزہراؓ (۶۳۲ء) نے ترکہ نبویؐ کا مطالبہ کیا تو صدیق اکبرؓ نے وحی کا منشاء واضح کرتے ہوئے مذکورہ الفاظ کی طرف متوجہ کیا۔ جس پر آپ خاموش ہو کر مطالبہ سے دستبردار ہو گئیں ۔

یہاں موقع کی مناسبت سے خلیفہ اوّل اور سیدہ فاطمۃ الزہراؓ کے واقعہ کا امامیہ کی معتبر کتاب "منہاج السالکین" سے اقتباس پیش کر رہا ہوں، امید ہے اس سے مطلع صاف ہو جائیگا ۔ وھو ھذا :

ان ابا بکر لما رای فاطمة انقبضت عنه وھجرته ولم تتکلم بعد ذالک فی امر "فدک" کبر ذالک عنده فاراد استرضاھا فاتاھا فقال صدقت یا بنت رسول اللہ فیما ادعیت ولکن رسول اللہ یقسمھا فیعطی الفقراء والمساکین وابن السبیل بعد ان یؤتی منھا قوتکم فما انتم صانعون بھا ؟ فقالت افعل فیھا کما کان ابی یفعل فیھا (الی ان ذکر) ورضیت بذالک واخذت العھد علیه فکان ابوبکر یعطیھم منھا قوتھم ویقسم الباقی بین الفقراء والمساکین وابن السبیل ۔

یعنی صدیق اکبر نے جب محسوس کیا کہ سیدہ فاطمہ ان سے کبیدہ اور رنجیدہ ہو کر سلام و کلام ترک کر چکی ہیں تو ان پر بہت ہی شاق گزرا اور آپ نے ارادہ کر لیا کہ ان کی رضا جوئی کی سبیل نکال لیں گے، چنانچہ سیدہ کے پاس پہنچ کر ملتمس ہوئے کہ - اے جگر گوشۂ رسولؐ تمہارا دعویٰ سچا اور رنجش بجا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی تو آپ کی ضروریات جتنا نکال کر "فدک" کی باقی آمدنی کو فقراء، مساکین اور مجاہدوں پر ہی تقسیم کرتے رہے ۔ کیا آنحضرتؐ کے اس طرز عمل پر کسی طرح کا اعتراض ہو سکتا ہے ؟ - پس جو رویہ آپ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے ہو سکتا ہے وہی میرے ساتھ بھی ہونا چاہئے ۔

اس کے جواب میں سیدہ فاطمہؓ نے فرمایا کہ (اے خلیفۃ المسلمین ۔ ط) اس بارے میں تم وہی کرو جو میرے والد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ۔ مجھے آپ کے طرزِ عمل پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ آپ اطمینان کر لیں ۔

اس کے بعد سیدہ فاطمہ (صدیق اکبر کے تصفیہ پر رضامند ہو کر سالانہ مقررہ وظیفہ کی مستقل بازیابی کا عہد لے کر واپس تشریف لے گئیں اور پھر کبھی ناراضگی کی نوبت نہ آئی ، کیونکہ محمدؐ و آل محمدؐ ضرورت سے زیادہ کے طالب ہو ہی نہیں سکتے تھے ۔ط)

چنانچہ اس معاہدے کے بعد سال بہ سال ابوبکر صدیق رضؓ خاندانِ نبوتؐ کا طے شدہ حصہ نکال کر "فدک" کی باقی آمدنی کو دستور و عادت نبویؐ کے مطابق غرباء و مساکین اور مجاہدوں میں تقسیم کرتے رہے ۔

(منہاج السالکین" بحوالہ "روح المعانی" علامہ آلوسی" بحوالہ تفسیر المنار" مفتی عبدہ ورشید رضا طبع مصر ۱۳۲۵ھ جلد ۴ / ۲۱۳ - ۲۱۴)

یہ تھی وہ توجیہہ جو حدیث ہذا کے مفہوم کو درست کرنے کے لئے ہمارے ذہن میں تھی۔ اس طرح جہاں حدیث کا بھرم رہ گیا وہاں اس کی موزوں توجیہہ بھی نکل آئی اور آیہ زیرِ بحث کے بارے میں بار لوگوں کا ذہن صاف ہونے کا امکان بھی پیدا ہو گیا ۔ اس کے باوجود جن لوگوں کو حدیث کے مروجہ ناسخ مفہوم سے اگر کوئی "اتفاق" ابھی باقی ہے تو وہ اس حدیث کو خطرے کے منہ میں دینے کے مجرم ٹھہریں گے ، کیونکہ اس کے متن اور سند میں جتنی "فنی رکاوٹیں" جمع ہو گئی ہیں انہیں اگر سامنے لایا جائے تو اس کا جانبر ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ حدیث جہاں مخالف قرآن ہے وہاں امتِ اسلام کا شیعی مدرسۂ فکر بھی اسے نہیں مانتا ۔ "دبستان اعتزال" کے اہلِ تحقیق اس کے اسلوب پر معترض ہیں متکلمین اور آزاد فکر مسلمان خبرِ واحد ہونے کے باعث قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے ۔ اسی طرح فقہائے عراق نے غیر مشہور پا کر اسے مسترد کر دیا ہے اس کا فقرہ "نحن معشر الانبیاء" قرآن پاک کی ذیل کی آیات کی نفی کرتا ہے اور اسی ہی نفی کے باعث جوابی طور پر آیات قرآنی اس کی تکذیب کرتی ہیں ۔ (نمل ۱۶ ۔ بقرہ ۲۴۸ ، ۲۵۱ ، ۲۵۸ ۔ یوسف ۱۰۱ ۔ بقرہ ۱۰۲)

۳۰/۶/۹۲ش ۔ مکۃ المکرمۃ

دلیل ناسخ ۲

"قانون حجب" کے بعد فقہاء اور محدثین نے اپنے نظریہ کی مستحکم بنیاد جس دلیل کو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ ۔ "پوتا" "فی اولادکم" کی ذیل میں نہیں آسکتا کیونکہ ان کے نزدیک "ولد" کا لفظ صلبی اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے ۔ غیر صلبی (جو اپنے نطفہ کی بلا واسطہ پیداوار نہ ہو اس) کے لئے نہیں ہوتا ۔ اس سے وجہ تنسیخ ادنیٰ تامل کے ساتھ فہم میں آسکتی ہے کہ

جو شخص اولاد ہی شمار نہیں ہو سکتا اسے "اولاد" کہہ کر ورثے کا حقدار کیسے بنایا جا سکتا ہے ۔ لہٰذا آیۂ زیرِ بحث "پوتے" کے حق میں منسوخ اور دوسروں کے لئے محکم ہے ۔

قولِ فیصل

"قانون حجب" کی شرعی حیثیت کے بارے میں روزنامہ "ملت" لاہور کے سنڈے ایڈیشنوں میں قسط وار اور روزنامہ "زمیندار" لاہور میں یکبارگی تفاصیل پیش کر چکا ہوں۔ یہاں اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں صرف اس امر کی وضاحت کرنی ہے کہ "پوتا" "اولاد" کی تعریف میں کیوں نہیں آتا؟ وہ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث اس موضوع پر روشنی ڈالنے سے قاصر ہے۔ کیوں قاصر ہے۔ اس کی وضاحت نہیں کی گئی۔ ذیل میں ہم اس زاویہ سے بحث کریں گے کہ پوتا ضرور ہی اولاد کے مفہوم میں استعمال ہوتا چلا آیا ہے۔ مفسر خازن (۷۴۱ھ) حجب وارث کی نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ

اسم الولد یطلق علی الذکر والانثیٰ ولا فرق بین الولد وولد الابن وولد البنت،

یعنی "ولد" کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور اس میں صلبی اولاد، اور "بیٹوں کی اولاد" اور "بیٹیوں کی اولاد" میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (تفسیر خازن طبع مصر حسن کمپنی جلد ۱/ ۳۱)

حدیث نبوی کے بڑے شارح علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رقمطراز ہیں کہ

الولد اعم من الذکر والانثیٰ ویطلق علی الولد الصلب وعلی ولد الولد وان سفل۔ یعنی — "ولد" کا لفظ عام ہے۔ مذکر اور مؤنث پر اس کا اطلاق یکساں ہوتا ہے، یہ جس طرح صلبی اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح نیچے تک اولاد کی اولاد پر بھی بولا جاتا ہے (فتح الباری طبع بولاق ۱۲/ ۸)

اسی طرح وراثت کے اصول و قواعد بیان کرنے والی بنیادی کتاب "شریفیہ" میں بھی یہی اعتراف موجود ہے کہ ولد کے مفہوم میں بیٹے کی اولاد بھی داخل ہے، کیونکہ ہم سب کو اللہ تعالیٰ نے "یا بنی آدم" کہہ کر مخاطب کیا ہے۔ الفاظ ملاحظہ ہوں:

ولد الابن داخل فی الولد لقوله تعالیٰ (شریفیہ شرح سراجی طبع یوسفی لکھنؤ ص۲۶)

علامہ احمد بن مصطفیٰ اللبابیدی (۱۹۱۸ء) "لطائف اللغۃ" میں لکھتے ہیں کہ:

"الولد" کا استعمال بیٹے اور بیٹے کے بیٹے (ولد الولد: یعنی پوتے) سب کے لئے ہوتا ہے۔

مفتی عبدہٗ نے شافعیوں سے نقل کیا ہے کہ

وہ بھی مجازاً پوتے پر اس کا اطلاق کرتے تھے (المنار" ۴/ ۴۰۵/ ۷)

ان حوالہ جات سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ "ولد" کے بارے میں علماء حضرات جس مغالطہ انگیزی سے کام لے کر صاف کہہ جاتے ہیں کہ "پوتے" پر اس کا اطلاق عربی فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ اسکی حقیقت کیا ہے؟

آخر میں ان سے ہم دریافت کرتے ہیں کہ — اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن پاک آٹھ مقامات پر تو "ولد" کا لفظ پوتوں، پڑپوتوں اور سکڑپوتوں تک کے لئے عام کر جاتا ہے۔ صرف ایک مقام "یوصیکم اللہ فی اولادکم" (آیۂ زیر بحث) میں وہ محض صلبی بیٹوں تک محدود ہو جاتا ہے۔ ایک ہی سلسلہ کی ان آیات میں یہ تضاد کیوں ہے؟

اس کا جواب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ کچھ نامعلوم وجوہ کی بنا پر ہمارے فقہائے کرام سے اس مقام پر تسامح ہوا ہے کہ انہوں نے " یوصیکم اللہ فی اولادھم " میں اولاد کے لفظ کو صلبی بیٹوں تک محدود فرما دیا ورنہ درحقیقت اولاد کا لفظ یہاں بھی بیٹوں اور پوتوں سب کے لئے عام ہے بشرطیکہ ان کے اپنے "عمود" میں ان سے اوپر کوئی "حاجب" نہ ہو۔

قانون حجب غیر سائنسی ہے!

سنہ ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر محمد یار خان سپروائزر سکولز (قبائلی علاقہ) ڈیرہ غازیخان نے اپنی نجی ضرورت کے تحت مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم سے یتیم پوتے کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ مولانا نے اس کا جو جواب مرحمت فرمایا تھا وہ نقل مطابق اصل پیش خدمت ہے۔

۱۹ (اے) بالی گنج سرکلر روڈ کلکتہ

۲۷ر فروری سنہ ۱۹۳۶ء

حبی فی اللہ

خط پہنچا۔ اللہ تعالیٰ اس محبت و اخلاص کے لئے آپ کو جزائے خیر دے!

فقہاء نے پوتے کو "محجوب الارث" ہونے کی بنیاد اس امر پر رکھی ہے کہ جب تک ایک شخص زندہ ہے وہ اپنی مقبوضات کا مالک ہے۔ اس کی جائداد ورثہ جبھی ہوگی جب وہ انتقال کر جائے زندگی میں ہبہ ہو سکتا ہے ارث نہیں۔

اب اگر ایک لڑکا باپ کے مرنے سے پہلے مر گیا تو باپ کے ورثے کا مالک ہی نہیں ہوا، کیونکہ باپ کی جائداد نے ورثہ کی نوعیت اختیار ہی نہیں کی تھی، اور جب وہ خود ایک چیز کا مالک نہیں ہوا تو پھر اس کی اولاد کیونکر ملک کا دعوے کر سکتی ہے؟

لیکن۔ حق یہ ہے کہ ان کی نظر صرف ایک "علت" کی طرف گئی اور تمام علل و اصول جو اس باب میں ثابت و معلوم ہیں نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔

صحیح جواب یہی ہے کہ محجوب کی اولاد کو بھی ورثہ ملنا چاہیئے۔

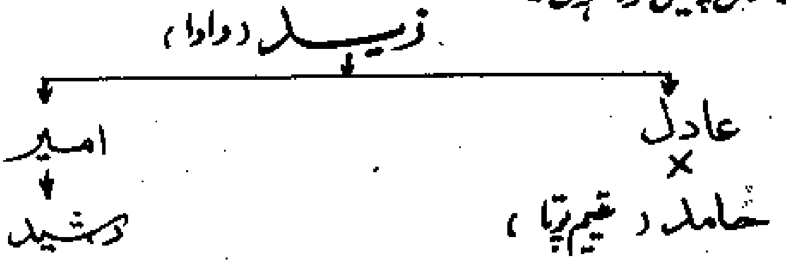
جواب کے لئے ٹکٹ کی ضرورت نہ تھی، جواب دینا اخلاقی فرائض میں داخل ہے۔ آئندہ اس سے احتراز کیجئے۔ ٹکٹ واپس مرسل ہیں۔

ابوالکلام

(بحوالہ نوائے وقت لاہور۔ جلد (۸) بدھ ۲۷ر جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۷۸ھ۔ مطابق ۱۰ر دسمبر سنہ ۱۹۵۸ء صـ۲ کالم۔ ایڈیٹر کے نام خطوط۔ عنوان "پوتے کی وراثت"۔)

قانون وہی "سائنٹیفک" ہوتا ہے جس کا کسی بھی زاویہ سے جائزہ لیجئے اس میں کوئی جھول اور خامی نظر نہ آئے مثبت ہو،

خواہ منفی جس پہلو سے دیکھو "مکمل" ہی ہو۔ لیکن یہ بات آپ کو قانون حجب میں نہیں ملے گی۔ اس کی رکاوٹیں معلوم کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اس کا "سلبی" اعتبار سے جائزہ لیجئے، اور پھر دیکھئے کہ ــــ اس کی چولیں کہیں بھی فٹ نہیں بیٹھیں گی۔ حالانکہ اگر یہ قانون ہوتا تو سلبی خواہ ایجابی اس کا ایک ہی "معیار" ہوتا۔ یہ ایک مقام پر اگر کسی "علت" کے باعث کسی کو محجوب کر دیتا ہے تو دوسرے ہی لمحہ اسی "علت" کے باعث کسی اور کو وارث بھی بنا دیتا ہے۔ ذیل میں اسے سمجھنے کے لئے مثال پیش کرتا ہوں۔



اس نقشے کی رو سے عادل کی عدم موجودگی نے حامد کو پیچھے ہٹا کر محروم کر دیا ہے۔ کیونکہ جس ذریعہ نے حامد کو وارث بنانا تھا وہ ذریعہ ہی نہ رہا۔ اب اس کا سلبی مفہوم لیجئے تو رشید کو اپنے والد کے ذریعہ دادا (زید) کا وارث بن جانا چاہیے تھا لیکن وہ اپنے والد کی موجودگی کے "باعث" وارث نہیں بن سکتا۔ کیونکہ زید کی جائیداد نے ورثے کی شکل اختیار نہیں کر پائی ہے۔

یعنے کہ حامد اپنے والد کی عدم موجودگی کے باعث محروم کر دیا گیا اور رشید کو والد کی موجودگی نے ڈبو دیا!۔

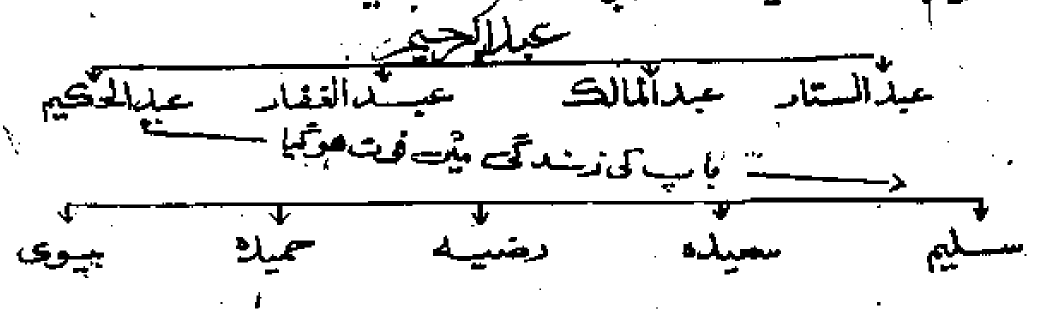
اب آئیے اس کا ایک اور زاویے سے جائزہ لیں۔

حامد۔ از خود صاحب جائیداد بن گیا ہے۔ لیکن سوء اتفاق سے زید کی موجودگی ہی میں فوت ہو چکا ہے تو کیا حامد کا دادا (زید) اس کی خود پیدا کردہ جائیداد کا وارث تصور کیا جائے گا؟

فقہاء حضرات کہتے ہیں کہ ضرور تصور کیا جائے گا کیونکہ ان کے اندازے کے مطابق دادا پر قانون حجب کا اطلاق نہ ہو گا۔ وہ کہتے ہیں کہ زید کو محجوب کرنے والا ذریعہ عادل تھا مگر وہ خود موجود ہے لہذا محروم الارث نہیں بن سکتا۔ یعنے قانون حجب کی منشاء اور مفہوم کے برعکس دادا کو متوفی پوتے کا وارث بنا دیا جائے گا۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ "قانون حجب" جس نے پوتے کو دادا کی "غیر منقسم" جائیداد سے محروم کر کے نکبت و ادبار کے منہ میں دے دیا تھا وہ کس بناء پر دادا کو پوتے کی نہ صرف باپ کی ہبہ کی ہوئی جائیداد بلکہ "خود پیدا کردہ" ملکیت کا بھی وارث قرار دیتا ہے؟ کیا اس قانون کا سدباب کر کے لاکھوں مظلوم پوتوں کو اسلام کے فطری قوانین کے ذریعہ زندہ رہنے کا حق نہیں دیا جا سکتا؟ کیا یہی وہ قانون ہے جو قدم قدم پہ ٹوٹ ٹوٹ کر ختم ہو سکتا ہے؟

آئیے اسے مزید سمجھنے کے لئے ایک اور نقشہ بھی ملاحظہ فرماتے جائیے:



عبدالحکیم نے باپ سے ورثے میں تاحال کوئی جائیداد حاصل نہیں کی تھی، مگر اس کی خود پیدا کردہ جائیداد کافی کچھ موجود تھی، لیکن سوء اتفاق سے اپنے باپ (عبدالرحیم) کی زندگی ہی میں فوت ہوگیا۔ اب قانونِ حجب اور فقہاء کے اصول کی رو سے عبدالحکیم کی تمام اولاد اپنے دادا (عبدالرحیم) کی جائیداد سے تو محروم ہو ہی گئی، لیکن وہ کہتے ہیں کہ اس کے باوجود عبدالحکیم (متوفی) کا باپ (عبدالرحیم) اس کی خود پیدا کردہ جائیداد میں سے ⅙ کا وارث بھی بن جائیگا۔

اب آئیے! اس فیصلہ کو ذہن میں رکھ کر ایک اور زاویے سے جائزہ لیجئے کہ

یہی عبدالرحیم اپنے متوفی بیٹے عبدالحکیم کی جائیداد کے ⅙ کا وارث بننے کے بعد خود بھی فوت ہو جاتا ہے تو کیا اس کی اس جائیداد میں جس کا عبدالرحیم وارث ہوا تھا عبدالحکیم کی اولاد وراثت کی حقدار ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب غالباً کتب میراث کے وسیع و عریض ذخائر میں چراغ رخ زیبا لے کر ڈھونڈنے پر بھی نہ مل سکے۔ تو

کیا یہ ستم ظریفی نہ ہوگی کہ ہمارے "میراثی" علماء وراثت کے قانون ترتیب دیتے وقت خود ایجاد علتوں کے پیچھے پڑ کر حقوق العباد کو پامال کرتے رہے اور صحیح علتوں کو مختلف حیلوں اور بہانوں سے مسترد کرکے خلق خدا کو یاس و محرومی کے جہنم میں دھکیلنے کا شرعی جواز فراہم کرتے رہے؟

مزید ستم یہ کہ اتنی کدوکاوش اور حقوق سلبی کے باوصف ان کے خود ایجاد قوانین سائنٹیفک صورت اختیار نہ کر سکے۔

یاللعجب!

والدہ کا حصّہ

منسوخ ۴۹

فان كان له اخوة فلامه السدس

اور میت کے ماں باپ میں سے ہر ایک کو ترکے کا چھٹا حصہ ملے گا۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ میت کی اولاد ہو اگر اولاد نہ ہو اور وارث صرف ماں باپ ہی ہوں (تو) ماں کے لئے تہائی (باقی باپ کا)

اور اگر (ماں باپ کے علاوہ) میت کے بھائی اور بہنیں بھی ہوں تو ماں کا حصہ چھٹا ہوگا (نساء ۱۱)

وجہِ تنسیخ

آیۂ زیر بحث میں "اخوة" کا لفظ وارد ہوا ہے، جو صیغۂ جمع کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ

اگر میت کے دو بھائی ہوں تو جمع نہ ہونے کی وجہ سے ماں کے تیسرے حصہ کو حجب نہیں کر سکیں گے۔

لیکن ایسا نہیں ہے۔ قیاس اور عقل اسی کے متقاضی ہیں کہ

دو بھائیوں یا ایک بھائی اور بہن کی موجودگی میں بھی والدہ کا حصہ تیسرا نہیں رہیگا چھٹا حصہ ہی ملیگا۔

لہذا اجماعِ امت اور قیاس نے مل کر آیت زیر بحث کو منسوخ کر دیا ہے۔

قولِ فیصل

اگر عقیدہ نسخ فی القرآن کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی اس کا تعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ سے وابستہ کرنا پڑے گا۔ آپ کی رحلت مبارکہ کے بعد کوئی سی دلیل بھی "نصِ قاطع" کی ناسخ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح قیاس بھی اس نوعیت کی صلاحیت سے عاری ہے۔

اور جنہوں نے "اخوۃ" کے لفظ کی آڑ میں نسخ کا حکم صادر فرمایا ہے انہوں نے اس پر غور نہیں کیا ہے کہ اس کا "تثنیاتی" مفہوم منسوخ نہیں ہوا! قرآن پاک میں اس قسم کی مثالیں موجود ہیں جہاں جمع کا لفظ بول کر "تثنیہ" مراد لیا گیا ہے۔ چنانچہ اسی ہی آیت سے جمہور اصولیوں نے گرامر کا یہ اہم قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ

جمع کا صیغہ اگرچہ تین اور تین سے زائد افراد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تاہم اگر "تثنیہ" کے بطور استعمال کیا جائے تو مجازی طور پر کوئی مضائقہ نہیں ہوگا۔ یہ روا اور مستعمل ہے۔

گرامر کی اس وضاحت کے پس منظر سے معلوم ہوتا ہے کہ واضعین نحو کے اس قاعدے کی "اصل" بنیاد خود قرآنِ پاک ہی میں موجود ہے۔ وھو المقصود! بنا بریں اخوۃ کے "تثنیاتی" مفہوم ثابت ہو جانے کے بعد اجماع اور قیاس کے ذریعہ اس کے نسخ کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔

علامہ مفتی محمد عبدہٗ فرماتے ہیں کہ

میت کا (ماں باپ کے علاوہ) اگر ایک بھائی یا ایک بہن ہے تو ماں کے تیسرے حصے کو ساقط (محجوب) نہیں کر سکتے، لیکن صحابہ کا اس میں اختلاف ہے کہ

دو بھائی اور دو بہنیں جمع کی طرح والدہ کے چھٹے حصے کو محجوب کر کے تیسرے حصے تک رہنے دیں گے؟ چنانچہ صدرِ اول میں اسی پر عمل ہوتا رہا۔ لیکن ابن عباس نے حضرت عثمان سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ

وہ کون سی دلیل ہے جس کے سہارے والدہ کے تیسرے حصے کو محجوب کر دیا جاتا ہے، جبکہ قرآن میں "اخوۃ" کا لفظ ہے اور ادھر "اخوان" کا لفظ قریش کی زبان میں اخوۃ کے لئے مستعمل بھی نہیں ہے؟

اس کے جواب میں عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے فرمایا

اس کی دلیل یہ ہے کہ مجھ سے پہلے لوگوں نے بھی قرآنِ حمید سے ایسا ہی سمجھا تھا اور مسلم ممالک کے علماء بھی اسی کے مطابق فیصلے کرتے رہے۔

اس پر مفتی عبدہٗ فرماتے ہیں کہ

ابن عباس کے اعتراض سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک دو کا صیغہ جمع کے لئے استعمال نہیں ہوتا تھا یا آپ کے علم میں نہیں تھا۔ جبھی تو حضرت عثمانؓ نے مشہور نحوی قاعدے اور استعمالاتِ عرب کا حوالہ دیتے ہوئے واضح فرمایا کہ جماعت کے عدد کم سے کم دو ہیں بلکہ حقیقت بھی یہی ہے، اور جمہور علماء اصول نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ عثمان غنیؓ کا ماخذ صحیح اور مضبوط تھا۔ [تفسیر المنار ۴/۴۱۶]

امید ہے ان تصریحات سے اہل قیاس کے اعتراض کی حقیقت واضح ہو چکی ہوگی ۔ والسلام

بدچلنی اور لواطت کی سزا

منسوخ ۵۰/۵۱

واللاتی یاتین الفاحشۃ من نسائکم فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم فان شھدوا فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفاھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا ہ

واللذان یاتیانھا منکم فاذوھما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنھما ان اللہ کان توابا رحیما ہ

اور تمہاری عورتوں میں سے جو عورتیں بدچلنی کی مرتکب ہوں تو چاہئے کہ اپنے آدمیوں میں سے چار آدمیوں کی اس پر گواہی کرلو۔ اگر چار گواہی دے دیں تو پھر ایسی عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کی عمر پوری کردے ؛ یا اللہ ان کے لئے کوئی دوسری راہ پیدا کردے (نساء ۱۵)

اور جو "دو شخص" تم میں سے بدچلنی کے مرتکب ہوں تو چاہئے کہ ان دونوں کو اذیت پہنچاؤ (یعنی انہیں پیٹو جس سے انہیں اذیت پہنچے) .

پھر اگر دونوں توبہ کرلیں اور اپنی حالت سنوار لیں تو انہیں چھوڑ دو۔ بلاشبہ اللہ بڑا ہی توبہ قبول کرنے والا اور رحمت رکھنے والا ہے (نساء - ۱۶)

دلیل ناسخ

الزانیہ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ

زنا کار عورت اور زانی مرد - ہر ایک کو سو سو دُرّے لگاؤ اور یہ سزا دیتے وقت اگر تم خدا اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو تمہیں ان پر ترس نہ کھانا چاہئے ، اور سزا دیتے وقت مناسب ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت بروقت موجود ہو (نور ۲)

وجہ تنسیخ

اورنگ زیب عالمگیر کے اتالیق احمد جونپوری (۱۱۱۵ھ) لکھتے ہیں کہ :

ھاتان الآیتان فی حد الزنا۔ الاولی تدل علی ان حد الزنا الحبس فی البیت الی حین الموت او جعل سبیل آخر۔ وان شھداء الزنا لابد ان یکون اربعۃ والثانی تدل علی ان حدہ الاذی فقط ۔ فقالوا کان فی بدء الاسلام العمل بالثانیۃ ثم نسخ بآیۃ الاولی فیکون حدہ الحبس ثم الآیۃ الاولی فی حق الحبس منسوخۃ بآیۃ النور وھی قولہ ۔ والزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ ۔ وفی حق وجوب الشہداء باقیۃ

(عنوان کی یہ) دونوں آیتیں "زنا" سے متعلق ہیں، جن میں پہلی آیت (۴:۱۵) دلالت کرتی
ہے کہ زنا کی سزا ہمیشہ کے لئے گھروں میں بند رکھنا ہے یا (پھر یہ کہ) کوئی اور سبیل نکل آئے۔
نیز (یہ پہلی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے) کہ (ثبوت) زنا کے لئے چار گواہوں کا ہونا
ضروری ہے۔

اور دوسری آیت (۴:۱۶) واضح کرتی ہے کہ زنا کی سزا اذیت پہنچانا ہے اور بس
لیکن (علماء اسلام دوسری صورت کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ) ابتدائے اسلام میں زنا کی
سزا خالی اذیت (ضرور) تھی، لیکن اسے پہلی آیت (۴:۱۵) نے منسوخ کر کے یہ حکم دے دیا کہ انہیں
گھروں میں نظر بند (اور محبوس) کر دیا جائے۔
پھر اس پہلی آیت (۴:۱۵) کے حبس والے حکم کو (بھی) سورۂ نور کی آیت (۲۴:۲) نے منسوخ کر
کے یہ واضح کر دیا کہ ۔۔ زانیہ عورت اور زنا کار مرد کو سو سو دُرّے لگا دئے جائیں (یہ وجوہات!
تضاد کی واضح صورت پیش کرتی ہیں، لہذا علماء نے یہی فیصلہ کیا کہ) یہ دونوں آیتیں (۴:۱۵
و ۴:۱۶) منسوخ ہیں اور ان کے درمیان والا ٹکڑا (جس میں چار گواہوں کا اشارہ ہے حکم ہے)
(تفسیرات احمدیہ طبع ۱۹۰۴ء خار بیلوف JAZAN (روس) ص ۱۹ سطر ۱۹ تا ۲۳)

قولِ فیصل

ملا جیون نے فقہائے اسلام کی ترجمانی کرتے ہوئے جس انداز سے آیات ۴:۱۵ و ۴:۱۶ کی تنسیخ کا دعویٰ کیا ہے اس پر نہ تو کچھ تاریخی شواہد لائے ہیں اور نہ ہی کسی مستند شانِ نزول کا سہارا لیا ہے۔ یوں اپنے ذہن سے نزولی ترتیب کے برعکس ذہنی ترتیب کے مطابق یہ کہہ دینا کہ ۔ پہلے اذیت کا حکم تھا (۴:۱۶ کی رو سے) جسے حبس (۴:۱۵) کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا پھر آگے چلکر نہ وہ "سزا" رہی اور نہ "یہ" سزا، بلکہ سورۂ نور (۲۴:۲) نے ایک اور ہی سزا کا اعلان کر دیا، بالکل ہی لغو اور دلیل سے عاری بات ہے
ہمارے نزدیک پہلی آیت (۴:۱۵) کا تعلق زنا سے نہیں بدچلنی سے ہے۔ لہٰذا اسے حدِ زنا کی آیت نور (۲۴:۲) سے منسوخ کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ جن لوگوں نے بدچلنی اور زنا کو ایک ہی نوعیت کا جرم قرار دے کر یا سرے سے مفہوم ہی زنا کا متعین کر کے اپنی تحقیقات کے جوہر دکھلائے ہیں ان کی میزانِ تنقید میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔ ملا جیون نے ابتدائے اسلام کا حوالہ دے کر کسی حد تک ملاؤں کی بگڑی بنانا چاہی ہے لیکن حقیقت کا اس سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے یہ ایک مفروضہ ہے اور اسی ہی حیثیت سے اس کا جائزہ لینا چاہئے۔ اس ضمن میں ہماری تحقیق اور استقراء کے نتیجہ میں ابن عباس ہی کی شخصیت سامنے لائی گئی ہے جن کا کہنا تھا کہ

حبس وغیرہ کی سزا ابتدائے اسلام میں تھی بعد میں سورۂ نور کی آیت جلد (۲۴:۲) نے انہیں منسوخ
کر دیا۔ (ابوداؤد طبع مصر جلد ۲/ ۲۰۲/ حدیث ۴۴۱۳)

اور یہی ان کی مایۂ ناز دلیل جسے لے کر یہ لوگ چلے تھے قرآنِ محکم کی آیات کو منسوخ کرنے ۔۔۔ لیکن جو لوگ دلیل

کی منطق نہیں سمجھتے ان کے فرضی اور خود ایجاد فلسفہ کو سمجھنے سے ہم بھی قاصر ہیں ۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ابن عباس کی طرف منسوب اس مفروضے کو بے چون و چرا تسلیم کرنے پر مجبور ہو جائیں ۔ جب کہ

(الف) ۔ یہ دونوں آیتیں مدنی ہیں اور اسلام کی ابتدا مکہ میں تیرہ سال پہلے ہو چکی تھی

(ب) ۔ ابن عباس پر افترا باندھنے والے راوی مجروح ، غیر ثقہ اور ایک خاص حد تک کذب تراش نیز تھے ۔ جیسے علی بن حسین ، عکرمہ بن خالد ۔ (ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲ ، بسند ۱۶ اور منسوخ ۲۲)

(ج) ۔ صحاح ستہ وغیرہ کی روایات سے پتہ چلتا ہے کہ اہل کتاب حد زنا کے لئے رجم وغیرہ بھی کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی بسا اوقات ان کے "احکام و مسائل" میں توافق اور "ہم آہنگی" سے کام لیتے تھے ، پس اگر اسی ہی نوعیت کے "توافق" اور ہم آہنگی سے کام لے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجودہ آیات کے نزول سے تیرہ سال پہلے عمل کرتے رہے تو اسے سورۂ نور کی آیت سے کیونکر منسوخ کیا جا سکتا ہے (الزامی جواب ۔ ط)

مغالطہ کیسے لگا ؟

جن لوگوں نے دونوں آیتوں کو زنا سے متعلق کر کے ان پر نسخ کی فرد جرم عائد کی ہے وہ اس تاریخی تطبیق سے قاصر رہے ہیں جو ترتیب واقعات کے لئے بنیادی حیثیت رکھتی ہے ۔ ان لوگوں نے جن مفروضوں کا سہارا لے کر نسخ کا حکم لگایا ہے وہ جہاں وحی الٰہی کے منشاء اور مقصد کے خلاف ہے وہاں "نفسیات وحی" اور مسائل کی تعزیری وتشریحی فلسفہ کے بھی منافی ہے ۔ کیونکہ اس طرح یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ۔ وحی الٰہی نے زنا کے بارے میں تو "مبہم" سا ایک حکم سنا دیا (جسے آگے چل کر آیۂ رجم نے منسوخ کر دیا) لیکن "اصناف زنا" (لواطت اور عورتوں کی باہمی چپٹی بازی) کے احکام کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ؟

اس پس منظر میں اصل مغالطے اور علماء کی ژولیدہ فکری کا سراغ لگایا جا سکتا ہے ۔

حقیقت ایک ہی ہوتی ہے تقسیم نہیں کی جا سکتی ۔ ان لوگوں نے حقائق کی "وحدت" کو ختم کر کے "کثرت" میں بانٹ کر نہ صرف اپنے لئے بلکہ آنے والوں کیلئے بھی پریشانیوں کے پہاڑ کھڑے کر دیئے ہیں ۔ یہ آیات جنہیں منسوخ کیا جاتا ہے "جرم زنا" سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے ۔ تفاصیل اپنے مقام پر آئیں گی ۔ ذیل میں مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم کا ایک ضروری اقتباس ملاحظہ ہو فرماتے ہیں کہ

> مفسرین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ ان آیات میں جس برائی کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مقصود "زنا" ہے اور جس سزا کا حکم دیا گیا ہے وہ اوائل اسلام میں دی جاتی تھیں ۔ بعد کو جب سورۂ نور نازل ہوئی تو زنا کی حد مقرر ہو گئی اور سزا باقی نہیں رہی ۔
>
> لیکن ۔ ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ ان آیات میں اور سورۂ نور میں ایک ہی جرم کی سزائیں بیان نہیں کی گئی ہیں ، بلکہ دو مختلف جرائم کا ذکر کیا گیا ہے ۔ یہاں جس بدچلنی کا ذکر ہے ۔ وہ "بدچلنی ہے جو دو عورتیں اور دو مرد آپس میں کریں" اور سورۂ نور میں زنا کا حکم ہے ۔ پس دونوں احکام اپنی اپنی جگہ باقی ہیں ۔

(ترجمان القرآن ج ۱ / ۳۶۳ / سورۂ نساء کی آیہ نمبر ۱۶ کا حاشیہ نمبر ۱ طبع ۱۹۳۶ء زمزم کمپنی لاہور)

مولانا کے اقتباس سے مغالطہ کی اصل وجہ بھی معلوم ہو گئی اور یہ پتہ بھی چل گیا کہ آپ کی رائے میں اسی جماعت کی رائے برحق ہے جو بدچلنی مراد لیتی ہے، کیونکہ آپ نے ترجمہ میں "بدچلنی" کا لفظ ضبط فرمایا ہے اور ترجمہ کا ذیلی عنوان دیا ہے۔ "بدچلن عورتوں اور مردوں کا حکم"۔ جو کہ آپ کی رائے کا صریح غماز ہے۔!!

دلائل کیا راہنمائی کرتے ہیں؟

امام رازی فرماتے ہیں کہ

القول الثانی هو اختیار ابی مسلم الاصفهانی ان المراد بقوله واللاتی یأتین الفاحشة "السحاقات" وحدهن الحبس الی الموت وبقوله واللذان یاتیانها منکم "اهل اللواط" وحدهما الاذی بالقول والفعل (الانتقال ماقال۔ط)

ابومسلم اصفہانی کے نقطۂ نظر سے پہلی آیت (۱۵) میں "الفاحشہ" سے مراد "چپٹی باز" عورتیں ہیں، جن کی سزا گھروں میں بند رکھ کر ان کی بڑھتی ہوئی بدچلنی کو روکنا ہے اور واللذان یاتیانها منکم سے مقصود "لواطت اور اغلام بازی" ہے۔ جس کی سزا لعن طعن اور جسمانی طور پر اذیت پہنچانا ہے اور بس!

پہلی دلیل

امام ابومسلم کہتے تھے کہ

ان قوله واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان یاتیانها منکم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنیة الذکور۔

یعنی — واللاتی یاتین الفاحشة۔ خاص عورتوں کا صیغہ ہے اور اللذان یاتیانها خاص مردوں کا صیغہ ہے کیونکہ اللذان مذکر کا تثنیہ ہے

اس پر اعتراض ہو سکتا تھا کہ اللذان کے لفظ سے عورتیں اور مرد اکٹھے بھی مراد لئے جا سکتے ہیں، کہ مسلّم قاعدہ بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ یعنی مرد اور عورت جہاں اکٹھے ذکر آتے تو وہاں تثنیہ مذکر ہی کا استعمال ہو گا۔ کہ غلبہ ہمیشہ مذکر ہی کے لئے تسلیم کیا جا چکا ہے؟

اس کے جواب میں امام ابومسلم فرماتے ہیں کہ

لو کان کذالک لما افرد النساء من قبل فلما افرد ذکرهن ثم ذکر بعده قوله واللذان یاتیانها منکم سقط هذا الاحتمال۔

جس قاعدے اور اصول کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اس کا اطلاق وہاں پر ہی صحیح ہو گا، جہاں عورتوں اور مردوں کا ذکر ایک ساتھ کیا جاتا ہو، لیکن یہاں ایسا نہیں ہوا۔ عورتوں کو الگ اور جداگانہ طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ اور جدا ذکر کر دینے کے بعد ہی "مردکیلئے تثنیہ" کا استعمال واضح کرتا ہے کہ یہاں "مشترکہ تثنیہ" مطلوب نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ احتمال بھی چنداں مطلب نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل

امام موصوف اپنی تائید میں مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ:
ہماری بیان کردہ توجیہ کی روشنی میں آیات زیر بحث میں نسخ لازم نہیں آتا اور ہر آیت

اپنے اپنے موضوع اور دائرے میں رہ کر محکم و قابلِ عمل ٹھہرے گی۔ اس کے برعکس تمہاری توجیہہ سے تمام آیات کا (جبری) نسخ لازم آتا ہے جس سے قرآن کو بچانا لازم ہے۔ اس بنا پر بھی ہماری توجیہہ کی موزونیت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے۔

تیسری دلیل

اس دلیل کے ضمن میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ

تمہاری توجیہہ کی رو سے دونوں آیتیں زنا سے متعلق ہیں. لیکن اس میں یہ خرابی ہے کہ ایک ہی مقام پر بلا وجہ دو مرتبہ ایک ہی شئے کی "تکرار" لازم آتی ہے جو کہ وحی الٰہی کے معجز نما اور فصیح کلام کی بہ نسبت قبیح اور معیوب ہے، لہٰذا کیوں نہ ایسی توجیہہ کو ترجیح دی جائے جو اس قسم کے عیب کو مستلزم نہ ہو۔ (اور وہ صرف ہماری ہی توجیہہ ہو سکتی ہے۔ ط)

چوتھی دلیل

اس سلسلہ میں آخری توجیہہ کے ضمن میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ

ان القائلین بان ھذہ الآیة نزلت فی الزنا فسروا قوله او یجعل الله لھن سبیلا بالرجم والجلد والتغریب وھذا لا یصح لان ھذہ الاشیاء تکون علیھن لا لھن قال تعالیٰ لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت واما نحن فانا نفسر ذالک بان یسھل الله لھا قضاء الشھوة بطریق النکاح۔

جو لوگ دونوں آیتوں کو منسوخ کر دینے کے لئے زنا ہی سے متعلق ٹھہراتے ہیں. ان ہی کا کہنا ہے کہ او یجعل الله لھن سبیلا سے مراد "رجم" کرنا، "بید مارنا" اور "جلاوطن" کر دینا ہے حالانکہ یہ بات اصول، قواعد اور ادبیاتِ عرب کے لحاظ سے بالکل غلط اور ناقابلِ تسلیم ہے کیونکہ آیۂ کریمہ میں لھن سبیلا کا لفظ ہے علیھن سبیلا نہیں فرمایا گیا! اب دیکھنا یہ ہوگا کہ علیھن کو چھوڑ کر لھن کے استعمال کرنے کی حکمت کیا تھی؟ سو ظاہر ہے کہ صلہ جب "لام" ہو (جیسے لھن میں ہے) تو اس سے مراد "عقوبت" اور سزا نہیں ہوتی۔ "بچاؤ" تحفظ، یسر اور "سہولت" ہوتی ہے، اس کے برعکس صلہ جب "علی" ہو تو اس صورت میں عقوبت اور "وبال" ہی مطلوب ہو سکتے ہیں اور یہاں ذاتِ باری کی حکمت اسی کی متقاضی ہوئی کہ حضرتِ انسان "کمزوریٔ قوتِ عمل" کے باعث (اور نہیں تو کم از کم پوشیدہ) حد تک پاکیزہ اور "پارسا" نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ کسی بھی "خفیف جرم" کی بنا پر رجم، جلد اور جلاوطنی جیسی سنگین سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ بنا بریں ستارِ ازل نے اس کی اصلاح اور حالت سنوارنے کے لئے۔ لھن۔ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ "علیھن" نہیں فرمایا — قرآن پاک میں یہ صلہ جہاں کہیں استعمال ہوا ہے اس سے تحفظ ہی مراد لیا گیا ہے۔ انتقام اور "تعذیب" مقصود ہوتا تو جرم کی نوعیت کہ "ازلاج" ہونا چاہئے تھا اور اسی کی بنا پر ہی "علیھن" کتنا موزوں ہو جاتا ...... ط)

اس توجیہہ کی بنا پر آیۂ کریمہ (۱۵) کے معنے ہوں گے :

یا پھر اللہ ان کی جنسی تسکین کا سامان اس طرح کر دے کہ نکاح کے ذریعہ ان کی یہ خواہش پوری ہو جائے ۔

اور وہ کیا کہتے ہیں

امام ابومسلم کی "نسخ شکن" توجیہات کے بعد ضرورت نہیں تھی کہ ہم ان کی سنتے جو نسخ کے شوق میں کسی بھی قاعدے قانون کی پروانہ کرتے ہوئے بے دریغ آیات قرآنی کو نسخ کرتے چلے جاتے ہیں، تاہم ہمارا اخلاق اجازت نہیں دیتا کہ ان کے دلائل کو یوں ہی مسترد کر دیا جائے ۔ لہذا ہم کھلے دل سے ان کے دلائل کو سننے پر آمادہ ہیں اور منتظر ہیں کہ وہ کیا کہتے ہیں ۔ اس ضمن میں ہماری نظریں امام رازی کی طرف اٹھتی ہیں کہ امام موصوف نے ابومسلم کی توجیہات کے بعد ناسخین کے تعاقب کی تفاصیل بھی دی ہیں جو ترتیب وار حسب ذیل ہیں ۔

(الف)۔ ابومسلم کی پہلی توجیہہ اس وجہ سے بالکل باطل ہے کہ قدماء مفسرین میں سے کسی نے بھی اللذان سے مذکرہ کا تثنیہ مراد نہیں لیا وغیرہ ۔ اسی طرح دوسری توجیہہ بھی باطل ہے کہ

(ب)۔ مفسرین نے سبیلا کی تشریح میں رجم اور جلد والی حدیث کو پس منظر کے طور پر پیش کیا ہے جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک ان آیات کا تعلق زنا ہی تھا ۔

(ج)۔ تیسری توجیہہ بھی ناقابل ترجیح ہے کہ

صحابہ کرام کا لواطت کی سزا کے باب میں اختلاف تھا ۔ ان میں سے کسی نے بھی زیر بحث آیات کی طرف رجوع کر کے اپنا مدعا واضح نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسے زنا ہی سے متعلق قرار دیتے تھے، لواطت کے بارے میں قابل رجوع نہیں سمجھتے تھے ۔

ضرب کلیم !

ابومسلم "اہل فن" تھے ۔ قواعد و اصولوں کا احترام کرتے اور اپنی بات کو با وزن بنانے کے لئے "ادبیات عرب" اور نصوص وحی پر زیادہ اعتماد کرتے تھے ۔ آپ نے علم و فن کے جن نکات کو اٹھایا، علماء حضرات اس کی گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتے تھے اور بقول الناس اعداء لما جہلوا — "انسان ہر اس شے کا دشمن بن جاتا ہے جو اس کے فہم سے بالا یا خارج ہو"۔ علماء نے بھی ٹھیک یہی وطیرہ اختیار کیا اور اس کے نکات کو نہیں چھیڑا ۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ یہ لوگ اعتراض برائے اعتراض کر کے جہاں "ذہنی خانہ پری" کر چکے وہاں اپنے ترکش کے رہے سہے تیر بھی نکال بیٹھے اور تاب مقابلہ معلوم شد !!

ذیل میں ہم امام رازی کے وہ جائزے پیش کر رہے ہیں جو علماء کے تعاقب کے ضمن میں لئے گئے ہیں :

وہ فرماتے ہیں کہ :

الجواب عن الاول ان ھذا الاجماع ممنوع فقد قال بھذا القول مجاھد وھو من اکابر المفسرین ولانا بینا فی اصول الفقه ان استنباط تاویل جدید فی الآیة لم یذکرہ المتقدمون جائز ۔

علمائے (دبے الفاظ میں) جس اجماع کا دعویٰ کیا ہے وہ محل نظر ہے کیونکہ اللّٰہ(ان) کو سب سے بڑے اور قدیم مفسرِ قرآن امام مجاہد (سنہ ۱۰۲ھ) نے بھی اسی ہی مفہوم میں استعمال کیا ہے جس مفہوم میں کہ ابو مسلم کر چکے ہیں (اور یہ معلوم ہے کہ مجاہد کی اس توجیہہ پر اپنے دور میں کسی بھی اہل علم نے اعتراض نہیں کیا اور اگر یہ بات کوئی نہ بھی کہتا تو بھی) ہم اپنی "اصول فقہ" کی کتاب میں دلائل کی روشنی میں اس بات کو واضح کر آئے ہیں کہ

آیات قرآنی کی کوئی سی بھی ایسی توجیہہ جسے متقدمین نے ذکر نہیں کیا۔ متأخرین میں سے اگر کوئی کر پاتا ہے تو یہ بالکل ہی جائز اور ضروری ہے (کیونکہ نظر اصولوں اور فنی قواعد پر ہونی چاہیئے۔ مکھی پر مکھی مارنے پر نہیں۔ ط)

والجواب عن الثاني أن هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز

اسی طرح علماء نے زیر بحث حدیث کو "سبیلا" کے پس منظر کے طور پر پیش کر کے اپنے زعم میں جو "نبوی" سہارا تلاش کیا ہے وہ بھی "محل نظر" ہے کہ اس طرح قرآن پاک کو "خبر واحد" کے ذریعہ منسوخ کرنا لازمی آئے گا جو قطعی طور پر جائز نہیں ہے (کیونکہ دلیل ناسخ "پاور" میں قوی یا کم از کم مساوی حیثیت کا ہونا چاہیئے۔ ط)

اور علماء کا تیسرا اعتراض کہ آیہ زیر بحث اگر قابل استنباط ہوتی تو لواطت کے مسائل میں اختلاف نہ کیا جاتا وغیرہ "ہمارے نزدیک کوئی "خاص اعتراض" نہیں ہے، کیونکہ صحابہ کرام کا مقصد یہی تھا کہ وطی پر "حد" قائم کی جائے (اور اس کے بارے میں آیت کریمہ واضح مفہوم رکھتی تھی) لیکن "حد" کی تعیین کی بابت "نفی" یا "اثبات" میں آیہ ہذا خاموش تھی۔ لہٰذا صحابہ نے حد کی تفصیل کے لئے اس کی طرف رجوع نہیں کیا۔ (تفسیر الفخر جلد ۹ / ۲۳۱-۲۳۲)

ابو مسلم قرآن کی بات کرتا ہے

مفتی محمد عبدہٗ فرماتے ہیں کہ

پہلی آیت کا چپٹی بازی اور دوسری کا لواطت سے مخصوص ہونا صحابہ کے "تعزیراتی" اختلاف سے بھی واضح ہے اور ابو مسلم نے بھی اسے ہی ترجیح دی ہے۔ بلکہ ابو مسلم کی دینی فراست کا یہ کمال ہے کہ آپ نے ہر آیت کا صحیح موقف بیان کر کے صحیح صورت حال کا تعین کر دیا ہے۔ هو المناسب لجعل تلك خاصة بالنساء وهذه خاصة بالذكور وهذا مرجح لفظي يدعمه مرجح معنوي وهو كون القرآن عليه ناطقا بعقوبة الفواحش الثلاث وكون هاتين الآيتين محكمتين والاحكام اولى من النسخ حتى عند الجمهور القائلين به ٥ اور ہمارے نزدیک بھی "الفاحشة" کو مختلف قرائن

کی مناسبت سے وہاں (۱۵) عورتوں کے مردانہ مصنوعی فعل سے خاص کرنا اور یہاں (۱۶) مردوں کی آپس میں ہم جنسی اور "وضع فطری" کے خلاف عمل بجا لانے سے خاص کرنا ہی وحی کے ظاہر الفاظ اور معنوی تائید کی رو سے موزوں و برمحل ہے۔ تعبیر کا یہ اصفہانی انداز بلا شبہ "روح قرآنی" سے سرشار ہونے کا کرشمہ ہے کہ قرآن بھی اس پر ناطق ہو اور حقائق بھی اسکے تائید کریں۔ قرآن نے تینوں اقسام کے فواحش (چپٹی بازی، اغلام اور زنا) کو یکساں قابل تعزیر جرم قرار دے کر آیات زیر بحث (۱۵، ۱۶) کے محکم ہونے پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے (یہ نہیں کیا کہ تینوں مختلف جرائم کو ایک ہی جرم (زنا) شمار کیا ہو) اور حقیقت یہ ہے کہ آیات الٰہی کا محکم ہونا ہی ان کے شایان شان ہے۔ منسوخ کا حلیہ اختیار کرنا عیب ہے اور اتنی بات کو حاملین نسخ بھی مانتے ہیں کہ نسخ سے "بہتر" وحی کا محکم ہونا ہے۔ (تفسیر المنار طبع سوم ۱۳۶۷ھ جلد ۴/ ۴۳۸)

تائید مزید

مفتی محمد عبدہ، امام ابو مسلم کے افکار کو ترجیح دیتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ

میرے نزدیک پہلی آیت میں چپٹی باز عورتوں کو گھروں میں بند رکھنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ایسی عورتیں مردوں کی "مقاربت" گوارا ہی نہیں کرتیں اور مجامعت کی بہ نسبت انہیں "مصنوعی آلوں" سے عورت کا عورت سے معاملہ کرنا ہی اچھا لگتا ہے۔ ان کا ایک ہی علاج ہے کہ ان پر کڑی نگرانی کی جائے اور تاوقتیکہ اس عادت سے باز آکر اپنے شوہروں سے قریب ہوں اگر وہ شوہر دار ہوں تو — یا پھر شادی پر آمادہ نہ ہوں اگر وہ کنواریاں ہیں تو — انہیں آزاد نہ چھوڑا جائے — کیونکہ چپٹی بازی ایسی بری عادت ہے جس کا بسہولت رفع ہو جانا محال ہے۔ اور اسی ہی محال کی اصلاح کے لئے قرآن پاک نے "سبیلا" کہہ کر گنجائش رکھی ہے کہ یا تو وہ شادی سے دلچسپی لیں گی یا پھر نسوانی ہم "جنسی تلذذ" کی بہ نسبت مجامعت کو اچھا سمجھنے لگیں گی۔ [المنار ۴/ ۴۳۹/ ۷ تا ۱۰]

اس کے بعد مفتی مرحوم نے تفصیل کے ساتھ اس بات کا جواب مرحمت فرمایا ہے کہ مجاہد، ابو مسلم اور جلال الدین سیوطی کے علاوہ کوئی بھی اس آیت سے چپٹی بازی یا لواطت مراد نہیں لیتا تھا؟ (۴/ ۴۳۹/ ۸ تا ۲۴)

ایک اور زاویہ سے

امام مجاہد، امام ابو مسلم، امام رازی، جلال الدین سیوطی، مفتی عبدہ، سر سید احمد مرحوم (تفسیر ۲/ ۷۶/ ۱۳) اور مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم نے "اللذان" سے لواطت اور "اللاتی" سے چپٹی بازی مراد لے کر صحیح اور حقیقی تعبیر کی طرف منہ موڑ دیا تھا، لیکن جو لوگ اس انداز فکر کو اپنے مزاج کے خلاف سمجھتے تھے اور ضروری ان الفاظ سے اصطلاحی زنا کا مفہوم لیتے تھے۔ امام زمخشری نے اپنے مخصوص زاویہ سے ان کا جواب مرحمت فرمایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

کچھ ضروری نہیں ہے کہ ان آیات کو منسوخ ہی تسلیم کر لیا جائے؟ — ان کی ایک اور بھی تفسیر ہو سکتی ہے، کہ زنا کی حد تو کتاب و سنت کے ذریعہ معلوم ہو چکی تھی۔ یہاں گھروں میں بند رکھنے کا حکم

قطعی زنا کاروں کے لئے نہیں بلکہ ایسی مجرم ضمیر "سزا یافتہ" زنا کار عورتوں کے لئے دیا گیا تھا، جو نوجوانوں کو بدراہ کرنے کے لئے گھروں سے نکل کھڑی ہوتی تھیں اور اندیشہ تھا کہ ان کے پھیلائے ہوئے فتنے کے برگ و بلد تلخ برآمد ہوں، لہٰذا بندش کے ساتھ ہی وضاحت فرما دی، کہ یہ بندش "سبیل" کے نکلنے تک رہے گی، جو نکاح کی صورت میں کسی بھی وقت ممکن ہو سکتی ہے! اور اس کے بعد آئندہ کی حرامکاری کی زندگی سے بے نیاز کر سکتی ہے۔

(بحوالہ روح المعانی طبع دوم مصر ۴/۲۳۵/۲۳ تا ۲۶)

مفسر ابو السعود حنفی (۹۸۲ھ) نے بھی یہی احتمال پیش کر کے نسخ کا معاملہ نازک بنا دیا ہے، کیونکہ اس نے بھی زمخشری اور آلوسی کی طرح اس آیت کا تعلق "پیشہ ور" عورتوں سے ٹھہرایا ہے۔ بلکہ مرحوم خضری بک (۱۹۲۷ء) نے بھی علماء کی ایک جماعت سے ایسا ہی نقل کیا ہے (اصول الفقہ طبع قاہرہ ص۲۱۶)

اور پیشہ ور عورت کے بارے میں فقہ حنفی کی رو سے مسئلہ کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ (تفصیل اپنے مقام پر آئیگی)

لھن سبیلا کی قانونی حیثیت؟

علماء حیون نے آیات زیر بحث کے پہلے اور آخری حصے کو منسوخ ٹھہراتے ہوئے اس کے درمیان والے حصے کو جس میں چار گواہوں کا بیان ہے محکم تسلیم کیا تھا۔ ان کا یہ عمل جہاں نسخ کے ضوابط سے میل نہیں کھاتا، وہاں "سنجیدہ" وحدت فکر کا طریقہ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ اول و آخر منسوخ اور "درمیان" کس دلیل او منطق سے محکم؟ اس کا جواب آج تک نہیں مل سکا۔ کیونکہ "چار شہود" کا دوسری کسی بھی جگہ پر صراحت کے ساتھ ذکر نہیں تھا۔ اگر اسے بھی خشک کے ساتھ تر کو شامل کر لیا جاتا تو چار شہود کا معاملہ بالکل ہی کھٹائی میں پڑ سکتا تھا، لہٰذا کسی ضابطے کا سہارا لئے بغیر اسے محکم ہی کہنا پڑا۔

وہ کہتے ہیں کہ

لھن سبیلا سے رجم اور جلد ہی مراد ہو سکتے ہیں۔

کیوں — رجم اور جلد مراد ہیں؟ — کیا "لھن" کا صلہ عقوبت اور تعزیر کا متحمل ہو سکتا ہے؟

کیا یہی "لھن" کسی طرح بھی "سبیلا" کی ایسی قانونی حیثیت کا اعتراف کر سکتا ہے؟ اس کا جواب نفی ہی میں ہوگا۔ تو لیجئے ہماری طرف سے بھی ایک توجیہ حاضر ہے اور اسے ہم قانونی زبان ہی میں بیان کئے دیتے ہیں،

ہمارے نزدیک "لھن" کا صلہ حسب ذیل "احتمال" کا متقاضی ہے اور یہی اس کی "قانونی صورت" ہے یعنے — "گھروں میں بند رکھنے سے احتیاطی نظر بندی مراد ہے، تاوقتیکہ عدالت اپنی تحقیق کے نتیجے میں اسے بری کر دے یا سزا دے۔ ایسی سزا جو ان کے اصلاح پذیر مستقبل کی ضمانت پر مشتمل ہو۔"

اس سے معلوم ہوا کہ "سبیلا" سے رجم مراد لے کر سنگساری کے ذریعہ سزائے موت دینے کا پھر بھی کوئی

جواز نہیں ہے کیونکہ موت پر "سبیل" کا اطلاق عقلاً اور اصولاً روا ہی نہیں ہو سکتا۔

اللہ کی صفات نسخ کی نفی کرتی ہیں

"سبیلا" اور "لھن" کے قرائن سے نسخ کے تمام عوارض اور اسباب کی نفی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح آیہ ۱۶ میں اغلام بازی کے لئے بھی زبان اور ہاتھ کی تعذیب تجویز فرما کر نسخ کا سدباب کیا گیا ہے، کیونکہ اس آیت کا درمیانی فقرہ تابا واصلحا اور آخری جملہ ان اللہ کان توابا رحیما کوڑوں اور سنگساری کا ازالہ کرتے ہوئے نسخ کی حیثیت کا منجملہ خاتمہ بھی کئے دیتے ہیں۔ کیونکہ

تابا واصلحا اس وقت ہی کہنے پر زوں ہو سکتے ہیں جب کسی "ملزم" کو زندہ رکھ کر باز رہنے اور اصلاح حال کرنے کی مہلت دی جائے۔

اور لواطت "پیشہ مرد" نادم و پشیماں ہو کر آئندہ کے لئے اگر اپنی زندگی سنوار لیں اور معاشرے کے اچھے فرد بن جائیں تو اس وقت انہیں سزائے موت (رجم) کا مزہ چکھانا عجیب سا لگتا ہے؟ اس وقت "تابا" اور "اصلحا" کہنے کے تکلف کی ضرورت ہی کیا ہو سکتی ہے، جب کہ توبہ اور اصلاح کی مہلت سے پہلے ہی انہیں موت کے حوالے کر دیا گیا ہو؟ بداخلاقی سے دستکش ہو کر اپنی حالت کو سنوارنا تو اس وقت ہی ممکن ہو سکتا ہے، جب کہ ایسے مجرموں کو زندہ رہنے کا موقعہ (یا حق)، دیا جائے۔ کیا موت کے بعد بھی کسی طرح کے جرم سے تائب ہونے اور اپنی حالت سنوارنے کی کوئی صورت ہو سکتی ہے؟

لواطت کی سزا "فاذوھما" (ان کی اچھی طرح پٹائی یا زبانی رسوائی کرو) اگر قابل نسخ ہوتی تو وحی الٰہی "توابا رحیما" (اللہ کی صفات) کا اعادہ نہ کرتی۔ اللہ بڑا ہی توبہ قبول کرنے اور رحمت رکھنے والا اس وقت موزوں ہو سکتا تھا، جب ملزم کی توبہ کی پذیرائی کی جاتی اور اسے رحمت کی ردا سے ڈھانپ لیا جاتا۔ یہ علاوہ اس کے کہ اللہ نے اپنی "صفات" کو ایسے موقع پر کہیں بھی استعمال نہیں فرمایا جب آپ کے علم ہو کہ "مرحلہ کے" بعد اس حکم کو منسوخ کر دیا جائے گا۔ یہاں جن دو آیات کو منسوخ کر کے ان کی بنیاد پر لواطت اور چیٹی بازی کو زنا ہی سے متعلق کیا جاتا ہے، اگر ان کے ساتھ ہی بعد والی آیت ملا کر پڑھ لی جائے تو ان کا مفہوم کہیں زیادہ مجلی اور صاف ہو جاتا ہے۔ کہ صحابہ اور تابعین نے اسے ہی ملحوظ رکھ کر سابقہ ہمزاد آیات کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ وہ کہتے تھے کہ

اگر لواطت پیشہ حضرات حالت نزع تک اپنے عمل پر ندامت کا اظہار کریں اور تائب ہو جائیں تو ان کی توبہ قبول ہو گی۔ (تفصیل ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۶۳ - ۴۶۴ نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۵۲ کا اختتام)

پس جب حقیقت یہی ہے تو رجم اور جلد کا اتنا اہتمام کیوں؟ اور نسخ آیات کی جان توڑ کوششیں کس لئے؟

دلیل ناسخ ۲

خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مأۃ وتغریب سنۃ والثیب جلد مأۃ والرجم۔

لوگو! آؤ تمہیں "سبیلا" کی بات سمجھاؤں۔

کنوارا مرد اگر کنواری لڑکی سے زنا کرے تو دونوں کی سزا سو دُرّے لگانا اور ایک برس تک جلاوطن کر دینا ہے۔ اسی طرح شادی شدہ عورت اور مرد زنا کے مرتکب ہوں تو انہیں سو دُرّے بھی لگائے جائیں اور سنگسار بھی کیا جائے۔ (کتبِ حدیث)

ابن حزم کی وضاحت

امام ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ

ومما یبین لنسخ القرآن بالسنة بیاناً لاخفاء به قوله تعالٰی فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا نسخه الحدیث خذوا عنی (الٰی آن قال ط) وکان کلامه علیه السلام الذی ناسخاً للحبس الذی ورد به القرآن۔

قرآن کو حدیث سے منسوخ کرنے کے غیر مبہم اور واضح دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے، کہ حدیث "خذوا عنی" نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

اس حدیث کا کمال یہ ہے کہ اس نے جہاں قرآن کے ایک واضح حکم کو بدل دیا وہاں یہ اصل بھی عطا کر گئی کہ فرمانِ رسولؐ قرآن نہ ہونے کے باوصف اس پوزیشن میں ہے کہ خود قرآن ہی کو منسوخ کر دے۔ (الاحکام طبع منیریہ مصر طبع اول ۴/۱۱۲/۱۳ تا ۱۷)

قولِ فیصل

ابن حزم نے جوشِ خطابت میں تمام ان "آداب" کو بالائے طاق رکھ دیا، جو وحی الٰہی کے ضمن میں امتِ اسلام پر عائد ہو سکتے تھے۔ ان جیسے انقلابی شخص کے منہ سے اتنا سطحی "اندازِ گفتگو" مایوس کن اور حوصلہ شکن ہے۔ حدیث کو ناسخِ قرآن ٹھہرانا اگرچہ فقہاء و محدثین کے معمولات اور عقائد میں شامل ہو چکا ہے۔ تاہم قرآن پاک کی عظمت اور جلالتِ شان کے پیشِ نظر اتنی "دنگی جارحیت" سے اپنا مدعا ظاہر کرنا مستحسن بھی نہیں ہو سکتا۔ قرآن کے بارے میں حقارت آمیز لہجہ "سوءِ ادب" کا آئینہ دار تو ہو سکتا ہے، تحقیق اور صحیح تعبیر کا نہیں ہو سکتا۔ خاص کر ایک ایسی حدیث کی آڑ میں وحی الٰہی کو ملاحیاں سنانا، جس کی صحت بھی مشکوک اور ناقابلِ یقین ہے، اسے دل شکن اندازِ بیان نہ کہا جائے تو کیا کہا جائے گا؟ سنئے! وہ کہتے ہیں

آنحضرت کے ایک ایسے فرمان نے جسے رسمی طور پر قرآن بھی نہیں کہہ سکتے۔ ایک ایسے حکم کو منسوخ کر دیا جسے قرآن کہا جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حدیث کسی طرح بھی زبانِ رسالت پر جاری نہیں ہو سکتی کہ "مفہوم" کی "رکاکتوں" کے علاوہ امام ابو مسلم کے بقول "لهن" کا صلہ اور مفعی عبدہ کی "تواباً رحیما" پر اختتام کی نکتہ رسی اس کی متقاضی ہے کہ اسے حدیثِ نبوی ہی نہ کہا جائے۔ خاص کر امام شافعی (۲۰۴ھ) احمد بن حنبل (۲۴۱ھ) ابو اسحاق شیرازی (۴۷۶ھ)، صدر الشریعۃ اور دیگر متکلمین کے نزدیک سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز ہی نہیں ہے۔

اجماع کیسا؟

امام ابن حزم جن کے مسلک کے بانی ارکان میں شمار ہوتے تھے ان سے شکوہ نہ ہو سکتا تھا کہ وہ اپنے عقیدے کی رو سے جو کچھ کہہ گئے مجبور تھے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ سلفی مفسر ابن کثیر بھی ان کے ہمنوا اور ہمسفر نظر آتے ہیں تو نہایت ہی افسوس ہوتا ہے۔ افسوس اس لئے بھی کہ ابن کثیر نے "خذوا عنی" کے ذریعہ نسخ القرآن کو اجماعی بھی قرار دیا ہے۔ بلکہ ابوالقاسم ہبۃ اللہ نے بھی اس ہی حدیث کو نسخ کی بنیادی وجوہات میں شمار کیا ہے۔
(ابن کثیر جلد ۱/ ۴۶۲/ ۹ تا ۱۰۔ ہبۃ اللہ طبع قاہرہ ۱۹۶۰ء ص ۳۳ یا قلمی نسخہ زیر نمبر ۱۱۵ فن تفسیر المادی ۳۔ خانہ ۲ محفوظات "المکتبۃ الحرم المکی" (ترتیب قدیم)

اب ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان لوگوں نے ہمارے زاویہ سے کیوں نہ سوچا؟۔ لیکن اتنا ضرور عرض کریں گے کہ ان کے مسلک پر اجماع بھی نہیں ہوا ہے۔ ابوداؤد کے بڑے شارح علامہ ابوسلیمان خطابی نے ایسا ہی تأثر دیا ہے، جس سے حدیث کے ذریعہ نسخ کی نفی ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث قرآن کی ناسخ نہیں۔ اس کے عموم کی مخصص یا اجمال کی تفصیل ہے۔
(معالم السنن بحوالہ روح المعانی طبع دوم ۴/ ۲۳۵/ ۲۶ تا ۲۸)

خطابی کی یہ تاویل جس نوعیت کی بھی حامل ہو اسے زمخشری، ابوالسعود آلوسی کی توجیہات سے ملا کر۔ ابن کثیر کے دعوے اجماع سے "موازنہ" کیا جائے تو اس کا بے سروپا ہونا اظہر من الشمس ہو جاتا ہے۔

راوی کس معیار کے تھے؟

اس حدیث کو تمام محدثین نے اپنے اساتذہ کے بعد یوں ذکر کیا ہے۔
سعید۔ عن قتادہ۔ عن الحسن۔ عن حطان۔ عن عبادہ بن الصامت۔ (ابوداؤد، طبع مصر ۴/ ۲۰۲ حدیث ۴۴۱۵ نیز مسلم، ترمذی اور ابوداؤد طیالسی بحوالہ ابن کثیر ۱/ ۴۶۲)

اس سند کے تمام راویوں کا حال تبلا اور قابل رحم ہے۔ منسوخ ۲ سند ۵ میں ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے جس کی روشنی میں اس کی حیثیت معلوم کی جا سکتی ہے۔ یہ سعید، حسن اور قتادہ کس پائے کے تھے؟ ان کا بیک وقت کسی سند میں آجانے سے اس روایت کی پوزیشن کیا رہ جاتی ہے۔ یہ سب باتیں وہاں تفصیل سے ملیں گی۔

ہمارا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث اس قابل نہیں کہ اس کی اساس پر قرآن مجید کی روشن آیات کو ہدف نسخ بنایا جائے۔

فقہی تجزیہ

یہ حدیث دو فقروں پر مشتمل ہے

(الف) — زناکار دونوں "کنوارے" ہوں تو ان کی سزا سو دُرے اور ایک برس جلا وطن کر دینا ہے

(ب) اور اگر زناکار دونوں "شادی شدہ" ہوں تو ان کی سزا پہلے سو بید مارنا اور بعد میں سنگسار کر دینا ہے۔

کیونکہ ان کے نزدیک "لھن سبیلا" کی یہی تشریح ہو سکتی ہے۔

آئیے! اب تفصیل سے ان دونوں فقروں کا فقہی جائزہ لیں اور دیکھیں کہ "قانون فقہ" کس حد تک اس کی پذیرائی کرتا ہے؟

امام ابوبکر جصاص فقہ حنفی کے ماہر اور حنفی دبستان فکر کے مطابق آیات قرآنی کی تشریح تعبیر کرنے میں خصوصی ذوق رکھتے تھے آپ نے اپنی ریسرچ کے نتیجہ میں لکھا ہے کہ

حدیث "خذوا عنی" آیہ نور (۲) سے پہلے کی ہے اور اگر ایسا تسلیم نہ کیا جائے تو خذوا

یعنی قد جعل اللہ لھن سبیلا کا مطلب یہ ہوا کہ "سبیل" (دوسری راہ) پہلے ہی سے موجود تھی! حالانکہ اگر ایسا ہی فرض کر لیا گیا تو کہنا چاہیے کہ پھر "خذوا عنی" کے بعد "اس سبیل" کا اضافہ کوئی معنے نہیں رکھتا!

اور اگر ہماری تحقیق کے مطابق تسلیم کر لو کہ آیۂ نور ہی بعد میں نازل ہوئی تھی تو تمہیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ناسخ بھی اسے ہی ہونا چاہیے اور جب اعتراف حقیقت اور احترام اصول کے پیش نظر تم اسے ہی ناسخ کہو گے تو مطلع خود بخود صاف ہو جائیگا کہ اس میں جلد (سو درے) کی سزا تو مذکور ہے، مگر ایک برس تک جلا وطنی کا اشارہ تک بھی نہیں ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ عبادہ کی تمام وہ احادیث جن میں سو درے لگانے کے علاوہ "جلا وطنی" کی سزا بھی مذکور ہے آیۂ نور سے پہلے ہونے کے باعث انہیں ہی منسوخ ہونا چاہیے۔

(احکام القرآن للجصاص ۳/۲۵۰/۲ تا ۶- مفہوم)

ابوبکر جصاص (سنہ ۳۷۰ھ) کے اس تجزیے سے واضح ہوا کہ عبادہ کی اس حدیث کو ذیل کی کتابوں میں ایک ہی جیسے مفہوم سے روایت کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو طیالسی طبع دکن حدیث نمبر ۵۸۴، مسند احمد ۵/۳۲۷، بیہقی طبع دکن ۸/۲۱۰ و ۲۲۱ کتاب الام طبع قدیم مصر ۶/۱۱۹ نیز احمد ۵/۳۱۳ طحاوی ۲/۲۲۱ طبری ۴/۱۹۸-۱۹۹، مسند احمد مکرر ۵/۳۱۷، سنن ابوداؤد ۴/۲۰۲ نیز مسلم و ترمذی وغیرہ۔

گویا اس سے پہلے کے حصے کا وہ ٹکڑا جس میں جلا وطنی کی سزا مذکور ہے حنفی مذہب کی رو سے غیر محفوظ اور نا قابل تسلیم ہے اور یہ انکار کسی دوسری روایت کی بنا پر نہیں اس قاعدے کی اساس پر کیا گیا ہے کہ

جہاں کوئی حدیث ایسا "زائد مفہوم" واضح کرتی ہو جسے ہم "موضوع" ہونے کے باوصف قرآن پاک نے ذکر نہ کیا ہو تو یہ قرآن پاک پر اضافہ اور زیادتی متصور ہوگی اور ایسا اضافہ قواعد و اصول کی رو سے نہ صرف باطل شمار ہوگا اس باطل سے استنباط کرنا روا بھی نہیں ہو سکے گا۔

امید ہے کہ اضافے کی قانونی حیثیت کے واضح ہونے پر حدیث کی پوزیشن بھی واضح ہو چکی ہوگی!!

دوسرے حصے کا تجزیہ

حدیث "خذوا عنی" کا وہ فقرہ جس میں "شادی شدہ" زنا کاروں کے لئے سو درے لگانے کے بعد سزائے موت بھی تجویز کی گئی ہے اس کے بارے میں ابن جریر طبری نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ سنگساری کے اعتراف کے باوصف قابل قدر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں تک سنگساری کا تعلق ہے تو اس کے لئے دوسرے شواہد کی طرف رجوع کرنا موزوں تر ہوگا۔ "خذوا عنی" سے اس کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ فرماتے ہیں کہ

دلیل واضح علی وھی الخبر الذی روی عن الحسن عن حطان عن عبادہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال السبیل للمحصن الجلد والرجم

حدیث عبادہ میں "دُرّے" مارنے کے ساتھ سنگساری کی سزا کا مذکور بھی ہے اور تنہا یہی وجہ ہی
مگر حقیقت شناس میں اس حدیث کے "کمزور اور پوچ" ثابت کر دینے کے لئے برہان قاطعہ
کی حیثیت رکھتی ہے (طبری ۴ / ۲۹۴ / ۸ تا ۱۳)

ابن کثیر جس نے حدیث ہذا کے ذریعہ آیات زیر بحث کو منسوخ کرنے پر اجماع کا دعوے کیا تھا انہیں بھی اعتراف ہے کہ احمد بن حنبل کے ماسوا

تمام جمہور کا مسلک یہی ہے کہ شادی شدہ زانی کو صرف سنگسار کیا جائے دُرّے نہ لگائے جائیں۔

پھر لکھا ہے کہ:

حدیث عبادہ میں شادی شدہ کے لئے دُرّے کی سزا کو جمہور کے قول نے "منسوخ" کر دیا ہے (بل ہو منسوخ علی قولہم)

(ابن کثیر ۱/۴۶۲ نیچے سے پانچویں سطر)

ابن کثیر کے انکشاف سے دو باتیں سامنے آئی ہیں (۱) دعوے اجماع کی درپردہ "نفی" بلکہ تکذیب اور
(۲) جس حدیث نے وحی الٰہی کو منسوخ کر دیا تھا اس کا حشر کہ اسے رسول اللہ کی اپنی ہی "امت" نے منسوخ کر ڈالا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار

ان تفاصیل سے روشن ہوا کہ جن "وجوہات" کو احناف نے ملحوظ رکھ کر اس کے ایک حصّے کا انکار کیا تھا، انہی "وجوہات" کو سامنے رکھ کر سنگساری کو بھی قرآن پاک پر اضافے کے باعث مسترد کیا جا سکتا ہے بلکہ کیا جا چکا ہے۔
کیونکہ اتنی بڑی اہم اور تفصیلی سزا کو ذکر کئے بغیر یونہی چھوڑ دینا قرآن پاک کے "کمال" کے منافی اور اس کے "حاوی تر" مزاج کے خلاف ہے۔

"کلمات اللہ" ناقص نہیں ہو سکتے۔ قرآن پاک نے جب فی کر کر دینے کی ضرورت کے باوصف ایک سزا کا اشارہ تک بھی نہیں کیا تو سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ سزا اس کے "مزاج" اور منشاء کے مطابق نہیں تھی۔ اور کوئی بھی "زائد سزا" اگر "قرآنی سزا" کے علاوہ ہے تو اس کی قانونی حیثیت کچھ بھی نہ ہوگی (نیز ملاحظہ ہو منسوخ نمبر ۱۸۴ - ۱۸۶ و ۲۱۲)

لواطت کے لئے سزائے موت

امام طبری اپنی سند کے ساتھ لکھتے ہیں کہ
حدثنا ابو ہشام الرفاعی قال حدثنا یحیی عن ابن جریج
عن مجاہد واللذان یاتیانہا قال الرجلان الفاعلان لا یکنی

نیز حدثنا محمد بن عمرو قال حدثنا ابو عاصم عن عیسی عن ابن ابی نجیح عن
مجاہد قولہ واللذان یاتیانہا منکم الزانیان ٥

امام مجاہد نے اللذان یاتیانہا منکم (نساء ۱۶) کی بابت وضاحت کی ہے کہ اس سے
مراد "دو مردوں کا ایک دوسرے سے خلاف وضع فطری عمل کرنا ہے" (ابن جریر ۴/۱۹۵/۶ تا ۸)

امام مجاہد نے جو کچھ فرمایا "ظاہر قرآن" "فآذوہما" اور "فان تابا واصلحا" کے قرائن اس کے مؤید ہیں۔ اور اس آیۃ

بناء پر مفسر ابن کثیر نے "لواطت" کی سزا خوب پیٹنے اور ملامت کرنے کے لکھے تھے اور اس نے بعد میں وضاحت کی تھی کہ لواطت کی سزا "پیٹنا اور ملامت کرنا" منسوخ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

وقد روی اهل السنن من حدیث عمرو بن ابی عمرو عن عکرمة عن ابن عباس مرفوعًا قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من رأیتموه یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به۔

یعنے محدثین کرام روایت لاتے ہیں کہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم دیکھو کہ دو مرد ایک دوسرے سے قوم لوطؑ کی عادت کا اعادہ کر رہے ہیں تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر ڈالو (ابن کثیر ۱/۴۶۲-۴۶۳/۱)

عامۃ المفسرین کے برعکس ابن کثیر کی ذاتی رائے بھی یہی ہے کہ آیہ ۱۶ کا تعلق "لواطت" سے ہے زنا سے نہیں ہے جبھی تو آپنے اس کے نسخ کے لئے ابن عباس کی تازہ حدیث پیش کر دی ہے!

یہ حدیث کس پائے کی ہے۔ محدثین کرام نے اس کے بارے میں کن خیالات کا اظہار فرمایا ہے؟ اس کی تفاصیل پیش خدمت ہیں — علامہ جمال الدین زیلعی حنفی اپنی شہرۂ آفاق تنقیدی کتاب "نصب الرایہ" طبع مصر میں فرماتے ہیں کہ:

امام ابو عیسیٰ ترمذی کے نزدیک لواطت بازوں کو قتل کر دینے کے الفاظ محفوظ نہیں ہیں محفوظ الفاظ ہیں ملعون من عمل عمل قوم لوط، جو لواطت کا عمل کرتے ہیں وہ ملعون ہیں۔ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لوطی کے مار ڈالنے کے الفاظ مروی نہیں ہیں نفرت اور ناپسندیدگی کے ہیں۔ ط)

اور ملعون کی سزا قتل نہیں ہے۔ اظہار نفرت اور تادیبی کارروائی ہے!! اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم نہ تو "جبّوت" کا ننگ دیکھتے اور نہ "عماموں" کی بہار! — بلکہ دنیا سے یہ جنس ہی ناپید ہو چکی ہوتی —

امام ترمذی (سنہ ۲۹۳) اپنے ہی الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

انما نعرف هذا الحدیث عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من هذا الوجه وروی محمد بن اسحاق هذا الحدیث عن عمرو بن ابی عمرو فقال ملعون من عمل عمل قوم لوط ولم یذکر فیه القتل (ترمذی طبع بولاق سنہ ۱۲۹۲ھ مصر ۱/۲۷۵)

مفہوم وہی ہے جو علامہ زیلعی کے الفاظ میں بیان ہو چکا ہے

مقصد یہ کہ حدیث ہذا کے ان الفاظ میں جس راوی پر انحصار ہے محمد بن اسحاق اسی ہی راوی سے جو الفاظ نقل کرتے ہیں وہ ان کی نفی کرتے ہوئے قتل کے ذکر سے بالکل ہی عاری ہیں اور بقول ترمذی قتل کے الفاظ ذکر کرنے کا ابن عباس سے یہی ایک ذریعہ تھا اور وہ بھی غیر محفوظ

یہ حدیث وضعی ہے ابن کثیر اگر شیدۂ "اہل تحقیق" اختیار کرتے تو ایک ایسی حدیث جس کے الفاظ بھی محفوظ نہیں

ہیں۔ اسے ناسخ بنا کر وحی الٰہی کے صریح حکم کو منسوخ نہ کرتے۔ اب ہم تمام ان اسانید کا سلسلہ وار ذکر کر کے جرح و تنقید کے مسلمہ اصولوں کی روشنی میں جائزہ لے کر واضح کریں گے کہ ان میں سے ایک بھی حدیث نہ تو ثابت ہے اور نہ ہی صحیح۔

علامہ جمال الدین حنفی رقمطراز ہیں کہ

اس حدیث کی سند کے ایک بنیادی راوی عمرو بن ابی عمرو بخاری کے نزدیک اگرچہ "صدوق" تھے تاہم یہ ایک متفردات تھی، کہ اس کی تمام روایتیں "منکر" لاپتہ اور ناقابل یقین تھیں جو عکرمہ سے روایت کی گئی تھیں (جیسے کہ سند ہذا ہے۔ ط) نسائی نے کہا یہ "قوی" نہیں تھے۔ ذہبی نے ابن معین سے نقل کیا ہے کہ اس نے عکرمہ کی روایت "اقتلوا الفاعل والمفعول بہ" کے بارے میں کہا ہے کہ محدثین کبار نے اسے مجہولات میں شمار کیا ہے۔ کیونکہ تنہا عمرو بن ابی عمرو ہی اس کی ساخت و پرداخت کا ذمہ دار ہے۔

عمرو کی طرح اسکے استاد عکرمہ بھی "چغادری کذاب" اور ابن عباس کا نام لے کر جھوٹ بولنے میں ماہر تھے۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ص۲۴)
عمرو مذکور کے بارے میں مزید سنئے کہ ابو داؤد اسے "غیر قوی" اور عبدالحق "کتاب الاحکام" میں "ناقابل حجت" راوی کہتے تھے۔
یحییٰ قطان نے اس کی تمام روایات کو "ضعیف" اور "ناقابل اعتماد اور لیس بالقوی" کہا۔

یہ تھا موجودہ سند کا تعارف۔ اب اس کی دوسری سند کا جائزہ ملاحظہ ہو۔

عمرو بن ابی عمرو کی حدیث کو ترمذی کے علاوہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔

ابوداؤد کی ایک سند میں عباد بن منصور عرف ابوسلمہ ناجی البصری (۱۵۲ھ) واقع ہے جو عمرو مذکور کا واسطہ حذف کر کے عکرمہ سے براہ راست روایت کرنے کا مدعی ہے۔ حالانکہ یہ حضرت اپنے استاد عکرمہ کی طرح خود بھی وضاع الحدیث تھے۔ امام ذہبی نے کہا کہ عباد بن منصور (قاضی بصرہ) احادیث وضع کرنے کا عادی تھا۔ یحییٰ بن سعید اس کی وضع احادیث کی روش سے سخت نالاں تھے۔ ابن معین نے کہا کہ یہ کچھ بھی نہیں تھا۔ نسائی نے اسے ضعیف کہا۔ ابن الجنید نے متروک، یحییٰ قطان نے کمزور، ابوحاتم نے ضعیف اور ساجی نے ضعیف و مدلس بتلایا ہے۔ اسی طرح امام احمد نے فرمایا کہ یہ مدلس ہونے کے علاوہ منکر روایتیں بیان کرنے کا مریض بھی تھا۔ امام ذہبی نے اس کی وضعی احادیث میں سے نمونے کے طور پر اسی "زیر بحث" حدیث کو پیش کر کے لکھا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کی "ساختہ" ہے۔ امام بخاری نے لکھا ہے کہ ربما دلس عن عکرمۃ۔ یہ عباد، عکرمہ سے تدلیس کیا کرتا تھا (جیسے کہ روایت ہذا میں کیا ہے۔ ط)

ابوہریرہ کی سند

امام ترمذی نے لکھا ہے کہ

وقد روی ھذا الحدیث عن عاصم بن عمر عن سھیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اقتلوا الفاعل والمفعول بہ قال ابو عیسیٰ ھذا حدیث فی اسنادہ مقال ولا نعرف احدا رواہ عن سھیل ابن ابی صالح غیر عاصم بن عمر العمری وعاصم بن عمر یضعف فی الحدیث من قبل حفظہ۔

یعنی یہ حدیث عاصم بن عمر نے حضرت ابوہریرہ سے بھی روایت کی ہے۔ لیکن یہ عاصم محدثین کے نزدیک

مجروح تھے اور پورے وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ سہیل سے عاصم عمری کے سوا کسی نے بھی اس روایت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ مقصد یہ کہ (ابن عباس سے عیاد اور عمرو بواسطہ عکرمہ اس کی وضع تراش کے ذمہ دار تھے تو ابو ہریرہ سے، تنہا عاصم ہی اس کا ذمہ دار ہے اور عاصم کا سب سے بڑا عیب یہ بھی تھا کہ اس کا حافظہ خراب ہو چکا تھا۔ (ترمذی طبع بولاق ۱۲۹۲ھ ۱/ ۲۷۵)

اسی عاصم کو امام احمد، ضعیف ۔ بخاری، منکر الحدیث ۔ ابن حبان، ناقابل حجت اور نسائی متروک الحدیث کہتے تھے۔ اسی طرح اس کے استاد سہیل ابن ابی صالح بھی کچھ ٹھیک آدمی نہیں تھے۔ یحییٰ قطان نے کہا کہ سہیل نہ تو حدیث میں ثقہ تھے اور نہ اس کی کوئی روایت اعتماد و حجت کے قابل تھی۔ ابو حاتم کے نزدیک اس کی حدیث خانہ پری کے طور پر لکھ لینی چاہیئے حجت سے پرہیز کرنی چاہیئے۔ ابن معین نے کہا کہ اصحاب الحدیث اس کی احادیث سے ہمیشہ پہلو تہی کرتے تھے۔ اس کا شمار اچھے راویوں میں کسی نے بھی نہیں کیا۔

عاصم کی اس حدیث کو بزار (م ۲۹۰ھ) نے بھی ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی وضاحت بھی کر دی ہے کہ (لا نعلمہ یروی من حدیث سہیل الا عن عاصم عنہ) جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے۔ عاصم کے علاوہ کوئی بھی اس روایت کو سہیل سے روایت نہیں کرتا۔ زیلعی اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کا حافظہ خراب ہو چکا تھا اور اس کی احادیث معیاری سطح سے گر چکی تھیں (ابن ماجہ نے بھی یہی سند استعمال کی تھی۔ ط)

اسی حدیث کو عاصم کے بھتیجے عبدالرحمان بن عبداللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کیا ہے جسے ابو عبداللہ الحاکم نے (المستدرک ۴/ ۲۵۵ میں) ذکر کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔ اس کے سکوت سے "شبہ" ہو سکتا تھا کہ امام موصوف کہیں اس کی تقویت کے قائل نہ ہوں۔ چنانچہ امام ذہبی نے اس مہر سکوت کو توڑتے ہوئے بر وقت ہی مطلع کر دیا کہ اسنادہ ضعیف فان عبدالرحمن العمری ساقط۔ حاکم کا سکوت بے معنی تھا۔ اس کی سند کا راوی عبدالرحمان عمری گرے ہوئے معیار کا تھا۔ اس کی سند بھی ضعیف تھی اور شخصیت بھی ناقابل التفات، یحییٰ بن سعید نے کہا، مدینے کے قاضی عبدالرحمان ضعیف تھے۔ ابن حنبل نے فرمایا۔ اس کی احادیث پھوٹی کوڑی کے برابر بھی نہیں تھیں۔ (لیس حدیثہ یسوی فلسًا) سب منکر قسم کی تھیں اور یہ کذاب اور دروغ زن بھی تھا۔ میں نے اس کی تمام روایتیں ضبط کر کے پھاڑ ڈالی تھیں۔ بخاری نے کہا عبدالرحمان اور اس کا بھائی قاسم محدثین کی نظروں میں گر چکے اور مجروح تھے۔ دونوں پر سکوت کیا گیا۔ نسائی نے عبدالرحمان کو متروک اور ابن عدی نے متن اور سند کے لحاظ سے اس کی احادیث کو منکر کہا تھا۔

ایک اور ناکارہ سند

عمرو بن ابی عمرو اور عباد بن منصور کے علاوہ ایک اور راوی داؤد بن حصین بھی عکرمہ اور آگے ابن عباس سے حدیث ہذا کو روایت کرتا تھا اسے ابن جریج نے ابراہیم سے باسند ذکر کیا ہے، لیکن یہ سند بھی مایوس کن اور سابقہ ہم زلف احادیث کی طرح بے نور ہے۔ کیونکہ راوی داؤد بن حصین (؟) کے متعلق سفیان بن عیینہ فرماتے تھے "کنا نتقی حدیثہ" ہم اس کی احادیث سے پہلو تہی کرتا

کرتے تھے۔ ابوزرعہ نے اس کا جرم رکھتے ہوئے نرم الفاظ میں "لیس" "بالقوی" کہا ہے۔ اگر امام مالک اس سے روایت نہ کرتے تو محدثین اسے بالکل ہی ترک کر دینے کا فیصلہ کر چکے ہوتے۔ علی بن المدینی نے کہا ہے کہ "ما روی عن عکرمہ فمنکر" اس نے عکرمہ سے جتنی بھی روایتیں کی ہیں (جیسے حدیث ہذا وہ) سب کی سب منکر ہیں اور ابوداؤد نے اسکی عکرمہ سے مروی تمام احادیث کو منکر ہی ٹھہرایا ہے۔

یہ تھی روایت کی "حقیقت" جسے لے کر ابن کثیر جیسے معتدل مزاج اہل تفسیر نے قرآن پاک کے ظاہر الفاظ کا احترام ختم کر کے نسخ کے خانے میں ڈالنے کی سعی ناشکور کی تھی۔ اب آئیے میں آپ کو بتاؤں کہ وہ کون سی "حکمت عمل" تھی جسے قرآن پاک نے ملحوظ رکھ کر ایسے گھناؤنے اور قبیح فعل کی سزا صرف "لعن طعن" اور بضرورت جلتی "پٹائی" مقرر کر کے اصلاح احوال کا نفسیاتی علاج تجویز فرمایا؟ میں آپ کی توجہ کا طالب ہوں۔

تعزیر کا مقصد اصلاح ہے انتقام نہیں!

"قانون کا مزاج" سمجھنے والے اس کا بخوبی احساس رکھتے ہیں کہ "تعزیر" بذات خود مقصود نہیں ہے حصول مقصد کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ اگر مقررہ حدود میں نافذ کر دی جائے تو موجب اصلاح اور باعث رحمت ہے۔ لیکن اگر اسے "غیر محدود" رکھا جائے تو یہ اصلاح کی بجائے "انتقام" کا روپ دھار لے گی اور دنیا میں کوئی بھی "انتقامی قانون" دیرپا حیثیت سے رواج نہیں پا سکتا۔ وہ "نظری طور" پر رٹے جانے کے باوصف عملی طور پر قابل نفرت اور ناقابل نفاذ بن کر رہے گا دوسروں کی بات نہیں خود اس کے ماننے والے اور علم بردار بھی اسکے "دفنانے" میں کسی سے کم کوشاں نہیں ہوں گے کیونکہ غیر فطری قانون اسی طرح ہی اپنے انجام کو پہنچ جاتے ہیں۔

اس میں کیا شک ہے کہ "برائی" اپنی حد تک کتنی ہی جاذب، خوشکن اور "جذبات" کے لئے تسکین بخش ہو مگر ہے بہرحال برائی۔ لاکھ دلائل فراہم کرنے کے باوصف برائی کو اچھائی میں تبدیل کرنے کا جواز فراہم نہیں کیا جا سکتا۔ ہر معاشرہ عملاً اس سے دلچسپی لیتے ہوئے بھی زبان سے اسے برا ہی کہے گا۔ (ماسوائے اسکروانڈ کے) اور اس کے انسداد کے لئے ہر وہ "تدبیر" اختیار کرے گا جس کی اخلاق اور قانون اجازت دیں گے۔ لیکن یہ ایک ایسا جرم ہے جسے "انسانی سوسائٹی" میں باعث شرم کہا جا سکتا ہے اور جس کے باعث ایک قوم کا تمدن اس وقت "تہ و بالا" ہوا جب وہ انتہائی عروج پر پہنچ چکی تھی اور کسی کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا کہ وہ ان آنکھوں سے اپنا حسرتناک انجام بھی دیکھ پائے گی۔ (وجعلنا عالیہا سافلہا۔ اور بلندیوں سے پستیوں میں پہنچ جائے گی۔

اس کی تعزیر قرآن کے الفاظ میں صرف لعن طعن اور اچھی طرح پٹائی تک محدود ہو؟ قابل غور ہے۔

صاحب قرآن چاہتا تو اسے بھی "فاعل و مفعول" کے "قتل کئے جانے کے الفاظ" مل سکتے تھے۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ کیا اس لئے نہیں ہوا کہ حضرت انسان کی اس طبعی کمزوری پوشیدہ خطا کاری سے وہ "بے خبر" تھا؛

یا اس لئے کہ — وحی قرآن کا منشا رسوائی اور جان لیوا تعزیرات کی بہ نسبت سوسائٹی کی اصلاح کرنا زیادہ تھا:

ذہن پر ابھرنے والے ان سوالات کا جواب چنداں مشکل نہیں اور ہم چاہیں تو گردو پیش سے کچھ دیر کے لئے الگ ہو کر

اس کا تسلی بخش جواب پا سکتے ہیں

گناہ کی نوعیت خود ہی تعزیر کا پیمانہ مقرر کرتی ہے

گناہ چھوٹا ہو خواہ بڑا، اس کی "نوعیت" ہی تعزیر کے وزن کا تعین کرتی ہے۔ اغلام اور زنا بظاہر تو سنگین قسم کے جرائم ہیں۔ لیکن ان کی نوعیت یکساں نہیں ہے۔ زنا کی سنگینی زیادہ شدید ہے کہ اس کا تعلق تحفظ نسل سے ہے اور وحی الٰہی کا اصل منشاء "تحفظ نسل" اور احترام آدمیت ہی ہے اور اسی ہی میں دست اندازی کی سزا کو سورۂ نور میں واضح اور متعین کر دیا کہ بشر اپنی کمزوریوں میں بے بس اور مجبور ہے، لیکن گناہ میں چونکہ اس کا ارادہ بھی شامل ہوتا ہے جو کہ مجبوری کی تعریف سے خارج ہے۔ لہٰذا جب ارادے کے بطور "عصمتوں" پر ہاتھ اٹھائے جائیں اور ارادتاً ہی "تحفظ نسل کے ضوابط توڑے جائیں تو ضروری ہے کہ ایسی "جنسی بے راہ روی اور شہوانی انارکیت" پر قدغن لگانے کے لئے "خطاکاروں" کو بھرے مجمع میں اپنے کئے کی سزا دی جائے۔ کیونکہ نسل کے تحفظ کے لئے عصمت کا تحفظ اسلام کا اساسی مقصد ہے۔

لیکن زنا کے برعکس "لواطت" نہ تو محل تناسل و توالد ہے اور نہ ہی اس کے ذریعہ "تحفظ نسل" کا مقصد فوت ہو سکتا تھا، بلکہ اس سے عصمت وابستہ ہی نہیں ہے۔ یہاں صرف مسلم سوسائٹی کی اخلاقی تہذیب مقصود تھی اور ایسے حیاسوز گھناؤنے عیب سے دور رکھنا ہی ملحوظ شرع کیونکہ اگر اس "جنسی شذوذ" پر کسی طرح کی اخلاقی اور قانونی گرفت نہ ہوتی تو امکان تھا کہ پوری سوسائٹی اس عادت میں مبتلا ہو جاتی اور ان کی توجہ فطری عمل (جماع) سے جو کہ "سلسلۂ تناسل" کا طبعی نتیجہ ہے، یکسر ہٹ جاتی اور اسی طرح عورتیں بھی "وضع فطری کے خلاف" مشاغل کے لئے خاص ہو کر رہ جاتیں اور یہ حرکت کسی طرح بھی وحی الٰہی کو گوارا نہیں ہو سکتی تھی۔ مرد جسے قدرت نے فاعل بنا کر پیدا کیا ہے، وہ بھی اگر مفعولیت کا دلدادہ ہو جائے تو اس پر وحی الٰہی کیونکر خاموش رہ سکتی تھی۔ لہٰذا اخلاقی قیود کو توڑنے کی سزا یہی ہونی چاہئے تھی کہ ایسے افراد کو سر عام ٹوکا جاتا اور ذہنی اذیت کے علاوہ سر عام ہی پیٹ کر جسمانی اذیت بھی پہنچائی جاتی، کیونکہ اس طرح پہلے تو خالی راز فاش ہونے پر ہی دونوں غلط کار اپنی اصلاح شروع کر دینگے۔ تاہم اگر انہیں بر سر عام مار بھی پلائی جائے، تو یقین واثق ہے کہ آئندہ اس عمل کا اعادہ نہیں کریں گے۔ خود ان کی "رجولیت" کا احساس بھی تو بیدار ہو سکتا ہے۔ اور جب وہ اس حرکت سے باز آ گئے اور اپنی حالت سنوار لی تو سمجھ لو کہ اسلام کا مقصد پورا ہو گیا وہ معاشرے کی اصلاح چاہتا تھا، اور اصلاح ہو کر رہی کہ اللہ کی رحیمی اور توابی کی ردا گنہگاروں کو ڈھانپنے میں کبھی کوتاہ داماں نہیں ہوئی اور اللہ بلاشبہ تواب اور رحیم ہے۔ وہ نہیں چاہتا کہ اصلاح معاشرہ کی "فطری تدابیر" کو چھوڑ کر گنہگاروں کی گردن مار دینے کا حکم دے دے، ہاں گردن مار دینے کا قانون بھی موجود ہے مگر اس کا تعلق ایک دوسرے جرم سے ہے اور اس کی نوعیت تحفظ نسل سے نہیں، قتل نفس سے بحث کرتی ہے، بلکہ قتل نفس کی صورت میں بھی گردن مار دینا آخری فیصلہ نہیں ہے۔ خون بہا و دیگر تدابیر سے اگر قاتل کو سہولت میسر کی جا سکتی ہے تو وہاں بھی گردن مار دینا ضروری نہیں ہے کہ اسلام آخری حد تک تحفظ نفس و تحفظ ذات کا علمبردار ہے۔

ان وضاحتوں کی روشنی میں ایک بار پھر یہ سوال پیدا ہوگا کہ وحی الٰہی کی سزا کو منسوخ کرنے کے لئے جن بودے اور کمزور دلائل کا سہارا لیا گیا ہے انہیں قوت دلیل کے لحاظ سے "اٹل" اور غیر مجروح ہونا چاہیئے۔ وضعی اور غیر معیاری دلائل سے قرآن پاک کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ایسا جرم جس نے متعدد سوسائیٹیوں کو ہلاکت اور تباہی کے غار میں دھکیل دیا اسے ہلکا اور خفیف بنا کر دکھلایا جائے؟ ہمارا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ بندوں کی مصلحتوں کا جتنا علم ان کے خالق کو ہو سکتا ہے اس کا عشر عشیر بھی ہمیں حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس خالق نے جو سزا مناسب سمجھی گناہ گاروں کی اصلاح کے لئے مقرر فرما دی۔ اس کے "اختیار" پر کوئی قدغن نہیں لگائی جا سکتی۔ قتل کر دینے سے اس کی مصلحتوں اور خود اصلاح کے تقاضے مکمل نہیں ہو سکتے۔ اس فعل کی برائی اتنا ہی کافی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قابل نفرت و موجب "لعنت و تعزیر" امر قرار دیا ہے۔ بلکہ اس کے علاوہ ہر تادیبی کارروائی جو سزائے موت کے علاوہ ہو ملکی قوانین کی رو سے کی جا سکتی ہے۔

کیا تم دل سے تسلیم کرتے ہو؟

انسان فطری طور پر کمزوریوں اور خامیوں کا مجموعہ ہے۔ وحی الٰہی اس کی تمام کمزوریوں سے بخوبی آگاہ ہے وخلق الانسان ضعیفا (نساء ۲۸) وہ نہیں چاہتی کہ سے "جا سختیوں" سے اسے پریشان کیا جائے یرید اللہ ان یخفف عنکم۔ تاہم "شہری" اور "معاشرتی" حقوق ایسے بھی ہیں جن کے تحفظ کے لئے قانون کے "تازیانہ" کو حرکت دینا لازمی ہو جاتا ہے اور یہ قوانین جس ترتیب اور تنسیق "بلکہ مناسبت" سے انسانی کمزوریوں کا عالم خدائے مطلق تجویز کر سکتا ہے، دوسرا کوئی بھی نہیں کر سکتا۔ انسان اپنے اندر کے چھپے ہوئے چور پر لاکھ پہرے بٹھائے وہ "خود ساختہ" قوانین کی پابندی دل سے قبول نہیں کر سکتا۔ تقدس اور دکھلاوے کی "پاکیزگی" والوں کا تو ہمیشہ اصول ہی یہ رہا ہے کہ انہوں نے ظاہر و باطن میں "ہم آہنگی" کی کبھی کوشش ہی نہیں کی۔ وہ قرآنی سزاؤں کے مقابلے میں "خود ایجاد" سزاؤں کو زیادہ ترجیح دیتے اور سب لوگوں کو ان ہی پر مجبور کرتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی انہوں نے ایسا ہی کیا اور قرآنی سزا کو وضعی احادیث کے ذریعہ منسوخ اور مسترد کرتے ہوئے "خود ایجاد" موت کی سزا تجویز کر ڈالی۔ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا یہ لوگ دل سے خود بھی انہیں تسلیم کرتے ہیں؟ اس کا جواب ان کے عمل اور اندر کے چھپے ہوئے چور کے وتیرے سے مل سکتا ہے۔ یہ کہنے کو تو "اقتلوا الفاعل والمفعول بہ" کے شیدا نظر آتے ہیں۔ مگر کرنے کو ان کا معاملہ یہ ہے کہ بھول کر بھی اس کا نام نہیں لیں گے!۔ اللہ کی تراب اور رحیمی کو خاطر میں نہ لانے والوں کے باطن کی گہرائیوں میں ڈوب کر دیکھیو تو ان کے اندرونی کردار کا ایسا بھیانک رخ آپ کے سامنے آئے گا جو ان کے تبلیغی عقائد کے سراسر خلاف ہوگا۔ انہوں نے کہنے کو تو اعلان کر دیا کہ وحی الٰہی کی سزا منسوخ اور جرم لواطت کی سزا موت ہے۔ لیکن بعد میں جب اپنے گرد و پیش کا جائزہ لیا تو ان پر منکشف ہوا کہ اس "علت" میں جو لوگ "زیادہ مبتلا" ہیں وہ خود بھی اسی ہی قبیلے اور خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ تب انہوں نے متفقہ طور پر حکم الٰہی کو منسوخ کرکے بعد میں جو سزا تجویز کی یعنی سزائے موت! تو اسے بھی غیر مؤثر بنانے کے لئے تاویل و تحریف کے دروازے کھول دیئے۔ کہ اس طرح وہ ایک ایسے قانون سے بچ سکتے تھے جو ان کی بعض عادات سے متصادم ہوتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس کی اہمیت کو یہاں تک گھٹا دیا گیا کہ نتیجہ کے لحاظ سے "اباحت" ہی کے خانے میں چلا گیا۔

اس پر بحث و مناظرہ ہونے لگا۔ علمی تحقیقات نے اس جرم کی شدت کو کم کر کے جرم کی بجائے زمان و مکان کے اختلاف سے اللہ کی نعمتوں میں شامل کر دیا کہ اندر کا چور بھی کچھ چاہتا تھا۔ علامہ عبد الرؤف مناوی (م ۱۰۳۱ھ) جو اپنے عہد کے بڑے محقق اور احادیث نبوی کے شارح ہو گذرے ہیں، "شائقین لواطت" کے ایک مناظرے کا ذکر کرتے ہوئے جہاں اس دور کی "اسلامی سوسائٹی" کا "تاریخی پس منظر" واضح کرتے ہیں، وہاں ہمارے اہل علم کے "رخ کردار" کی تھوڑی سی جھلک بھی دکھا جاتے ہیں۔ آپ اسی زیر بحث حدیث "اقتلوا الفاعل والمفعول به" پر جان لیوا تنقیدوں کے بعد سزائے موت تجویز کرنے والوں کے اندر کے چور کی نشاندہی کرتے ہوئے "تَنْبِيْهٌ" (نوٹ) کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ

في تذكرة العلم للبلقيني عن ابن عقيل جرت مناظرة بين أبي علي بن الوليد وبين أبي يوسف القزويني في إباحة جماع الولدان في الجنة فقال ابن الوليد لا يمتنع أن يجعل ذالك من جملة لذاتها لزوال المفسدة لانه انما منع منه في الدنيا لقطع النسل وكونه محلا للاذى وليس في الجنة ذالك ولذالك ابيح الخمر فيها وقال ابو يوسف الميل الى الذكور عاهة وهو قبيح في نفسه لانه محل لم يخلق للوطء ولهذا لم أبيح في شريعة من الشرائع بخلاف الخمر وهو مخرج الحدث والجنة منزه من العاهات فقال ابن الوليد. العاهة التلوث بالاذى وهو مفقود۔

یعنے علامہ بلقینی اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تذکرۃ العلم" میں ابن عقیل سے واقعہ بیان کرتے ہیں کہ جنت میں لونڈوں سے جماع کرنے کی اباحت کے موضوع پر قاضی ابو علی بن ابو الولید اور علامہ ابو یوسف قزوینی کے مابین زبردست علمی مناظرہ ہوا۔ جس میں ابو علی نے اباحت کے دلائل کا آغاز کرتے ہوئے کہا:

ابو علی ۔ جنت میں لواطت منجملہ دیگر "لذتوں" اور نعمتوں میں سے ہوگی اور کوئی بھی ایسی دلیل نہیں ہے، جو اس کی اباحت سے "مانع" ہو اور جن لوگوں نے اسے حرام کہا ہے ان کا کہنا ہے کہ:

۱ ۔ اگر یہ دروازہ کھول دیا گیا تو لوگوں کی رغبت عورتوں سے گھٹ جائے گی، جس سے نسل انسانی کی پیدائش میں کمی آجائے گی جو کہ شرع کو مطلوب نہیں ہے۔

۲ ۔ نیز یہ کہ، یہ ..... غلاظت کے اخراج کا راستہ ہے۔ **لواطت** کے لئے موزوں نہیں ہے، وغیرہ ۔ لیکن یہ کوئی اتنے وقیع اسباب نہیں ہیں، جنہیں لواطت کی حرمت کے لئے بنیاد قرار دیا جا سکے۔ **کیونکہ** ۔:

(الف) ۔ افزائش نسل کا سوال تو صرف اسی دنیا ہی میں پیدا ہو سکتا ہے۔ وہاں اولاد پیدا کرنے کی کیا ضرورت پیش آسکتی ہے؟ ۔ اور کہ

(ب) جنت کی غذائیں "فضلہ" نہیں بنیں گی۔ لہٰذا پیٹ میں کسی طرح کی غلاظت کے جمع ہونے کا سوال

بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس جب پیٹ غلاظت سے پاک وصاف ہو گا تو حرمت کی ایک "بنیادی علت" جاتی رہے گی۔ اس کی مثال زیادہ سے زیادہ شراب کی سی ہے کہ اسے دنیا میں تو حرام کہا گیا ہے۔ مگر آخرت میں حلال ٹھہرائی جائے گی۔

ابو یوسف ۔ اپنے ہم جنسوں سے ایسی حرکت کرنا شرمناک اور نازیبا ہے، خاص کر یہ جگہ غلاظت سے پاک ہو تو بھی دیکھنا یہ ہے کہ کیا اسے واقعی اس غرض کے لئے بنایا بھی گیا ہے؟ پھر اسے شراب سے تشبیہ دینا دوسری غلطی ہے کہ شراب اگر ہماری شریعت میں حرام ٹھہرائی گئی ہے، تو کیا ہوا؟ دوسری شریعتوں میں تو یہ حلال ہی تھی، بخلاف لواطت کے کہ اسے کسی بھی شریعت میں جائز نہیں ٹھہرایا گیا۔

ابو علی ۔ آپ چاہے کتنے ہی دلائل لاکر "لواطت" کے فعل کو حرام ٹھہرائیں، مگر ہماری اس توجیہ سے آپ کو بھی انکار نہیں ہو گا، کہ جنت میں "گندگی" اور غلاظت نہیں ہو گی۔ پس جب حقیقت یہی کچھ ہے۔ تو آپ نے گویا خود ہی "تسلیم" کر لیا کہ وہ راستہ بھی صاف ستھرا اور پاکیزہ ہی رہیگا۔ اب آپ ہی فرمائیے کہ شریعت کی وہ دوسری کون سی علت ہے جس کی بنا پر آپ اس عمل کو حرام ٹھہرا سکیں گے؟

(فیض القدیر شرح جامع الصغیر طبع مصر ۱۳۳۹ھ ۔ جلد ۶/ ۲۲۶/ ۱۶ تا ۲۰)

اس مناظرے کے نتیجہ میں بات ابوالولید کے دلائل پر ختم ہو جاتی ہے اور مناظرے کا قاعدہ یہ ہے کہ بات جس کے دلائل پر ختم ہو اسے ہی "فیصلہ کن" اور قطعی ٹھہرایا جائے گا۔ بنا بریں قاضی ابو علی بن الولید کے دلائل کو "محور" بنا کر بزرگوں کی اس عادت کو جاری اور برقرار رکھا جائے گا۔ عربی میں اس کا نام "عِلّتہ المشائخ" بھی ہے، یعنی بزرگوں کی عادت یا بڑوں کی علت"!

اس مناظرے میں حرمتِ لواطت کو طرفین نے جس "علت" سے "معلول" کیا ہے وہ ہے "مخرجِ غلاظت" یا مقامِ غلاظت۔ لیکن اگر کسی طبی حکمتِ عملی (حقنہ وغیرہ) سے معدے کو صاف رکھا جائے یا "سائنٹیفک" ایسا طریقہ ایجاد ہو جائے جو غلاظت کی صفائی میں معاون ثابت ہو اور بالفعل صفائی میسر بھی ہو تو دونوں فریق مباح سمجھیں گے۔ المختصر جو قانون بھی ان لوگوں کی ہوسِ نفس سے متصادم ہو گا، ان کی عادات اور معتادات سے تعرض کرے گا اسے غیر مؤثر بنانے کے لئے ان کے پاس اتنی طاقت ہے کہ اسے غیر مؤثر بنانے کے علاوہ خود اسی کے اندر سے اپنی منشا کا مواد بھی فراہم کر سکیں

اعاذنا اللہ من شرور انفسنا!!

جن کی توبہ قبول نہیں ہوتی

انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما ۝

نمونہ ۵۲

البتہ یاد رہے کہ اللہ کے نزدیک توبہ کی قبولیت انہی لوگوں کے لئے ہے جو برائی کی بات نادانی اور بے خبری میں کر بیٹھتے ہیں اور فوراً توبہ کر لیتے ہیں (اور ان کا ضمیر اپنے کئے پر پشیمانی محسوس کرتا ہے) تو بلاشبہ ایسے ہی لوگ ہیں کہ اللہ بھی اپنی رحمت سے ان پر لوٹ آتا ہے اور وہ یقیناً سب کچھ جاننے والا (اور اپنے تمام احکام میں) حکمت رکھنے والا ہے۔ (نساء ۱۷)

دلیل ناسخ

وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما۔

لیکن ان لوگوں کی توبہ، توبہ نہیں ہے جو (ساری عمر تو) برائیاں کرتے رہے، لیکن جب ان میں سے کسی کے آگے موت آ کھڑی ہوئی تو کہنے لگا، اب میں توبہ کرتا ہوں (ظاہر ہے کہ ایسی توبہ سچی توبہ نہ ہوئی) اسی طرح ان لوگوں کی توبہ بھی نہیں ہے جو دنیا سے کفر کی حالت میں جاتے ہیں۔ ان تمام لوگوں کے لئے ہم نے دردناک عذاب تیار کر رکھا ہے (جو انہیں پاداش عمل میں پیش آئے گا) (نساء ۱۸)

وجہ تنسیخ

ابوالقاسم ہبۃ اللہ نے الناسخ والمنسوخ (ص ۳۵) میں لکھا ہے کہ پہلی آیت سے واضح ہوتا ہے کہ گنہگار جیسا بھی ہو جب توبہ کر چکا تو اس کی نظروں میں اس کا جرم جرم نہیں رہا لیکن اس سے چونکہ یہ اندیشہ لاحق ہو سکتا تھا کہ غیر مسلم اور اہل شرک بھی اگر تائب ہوں تو ان کی توبہ نیز قبول ہوگی۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے کہ ان کی توبہ قبول ہی نہیں ہو سکتی اور ایسے ہی جو دوسری متصل آیت نے واضح کیا ہے۔

قول فیصل

یہ بالکل ہی لغو اور غلط بات ہے کہ اہل شرک اگر اپنے شرک سے توبہ کر کے "موحد" اور مسلم بن جائے تو اس کی توحید اور اسلام "قابل قبول" نہیں ہوں گے؟ یہ تشریح غلط اور اس پر نسخ کی عمارت استوار کرنا غلط تر ہے۔ قرآن کا "اسلوب بیان" "ایک ہی سانس میں دو متضاد آیتوں کے نزول اور پھر اسی ہی وقت ایک کے نسخ کا متحمل ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کا معجز "طرز نگارش" مجروح ہونے کے علاوہ آیات زیر بحث کا مضمون بھی اپنی توانائی سے محروم ہو جائے گا۔

امام طبری فرماتے ہیں کہ،

جو لوگ اپنی برائیوں پر مصر نہیں رہتے اور جان بوجھ کر قوانین الٰہی کو نہیں توڑتے، مگر غفلت اور بے خبری میں ایسا بھی کر گزرتے ہیں جسے اخلاق اور قانون گوارا نہیں کرتے اور پھر نادم و پشیمان ہو کر اپنی خطا کاری کا اندر ہی اندر اعتراف بھی کئے رہتے ہیں تو ایسے لوگ اگر موت سے پہلے توبہ کر لیں تو ان کی توبہ قبول ہے۔

(تفصیل طبری ۴/ ۲۹۸ - ۲۹۹)

اور دوسری آیت ان لوگوں کے حق میں ہے جو "شرک باللہ" اور معاصی کو عقیدے کی رو سے قابل عفو جرم یا حلال سمجھ کر اس وقت تک مرتکب رہتے ہیں جب کہ حالت نزع شروع ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں جو بھی ایمان کا معاملہ ہوگا

یا توبہ ہوگی۔ "رضا" دخوشی کا ایمان نہیں ہوسکتا ! توبہ کا اصول تو یہ ہے کہ پشیمانی اور "ندامت" کے بعد بھی دیکھا جائے گا کہ ملزم آئندہ اپنی حالت سنوارنے میں کہاں تک کامیاب رہا ہے ؟ موحد بن گیا یا شرک پر قائم ہے ؟

لیکن حالت نزع کی توبہ ایک تو بدحواسی کی توبہ ہے، دوسرے اس سے توبہ کا تقاضا پورا نہیں ہوسکتا، یعنی مرنے والا — تادم واپسیں شرک اور دیگر برائیاں نادانی اور بے خبری میں نہیں جان بوجھ کر اور "مکابرۃً" کرتا رہا اور نزع کے وقت توبہ کرنے کے بعد اسے "اصلاح حال" کا موقع ہی نہیں ملا جو "نفسیات توبہ" کا ضروری جزء ہے، لہٰذا ایسے مجرموں کے لئے اللہ کی رحمت اتنا کچھ کرسکتی ہے کہ ان کی "پردہ پوشی" ہوتی رہے۔ لیکن پردہ پوشی کو بخشے جانے کا سرٹیفکیٹ قرار نہیں دیا جاسکتا اس سے مکمل بخشش کا امکان بھی ہوسکتا ہے اور پوری گرفت کا بھی۔ اس کے لئے ایک اور جداگانہ اصول کار فرما ہے !!

اب ہم ذیل کے قاعدے سے ایک اور پہلو سے تفاصیل کا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

قاعدہ پہلی آیت کی ابتداء کلمۂ حصر (انما) سے ہوئی ہے اور دوسری آیت کا اس پر "عطف" جیسے لفظ (مثلاً۔ لیست) سے ہوا ہے جو اس "حصر" کے خلاف مفہوم دے رہا ہے تو یہاں مشہور نحوی قاعدے کے مطابق — بعد کی نص کا تقاضا پہلی نص کے تقاضے کے خلاف تصور کیا جائے گا۔

اور جب نصوص "کے تقاضے "مختلف" ہوں گے تو ظاہر ہے ان کا محور اور "موضوع" بھی ایک نہیں رہ سکے گا۔ اور جب موضوع ہی ایک نہیں رہیگا تو ایسے مقام پر دونوں کو ایک ہی موضوع سے (بہ تکلف) وابستہ کرکے پہلے تضاد اور پھر اسی بہانے ایک کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ قرار دینا علمی بنیادوں پر صحیح نہیں ہوسکتا !! — یہی وجہ ہے کہ اکثر مفسرین نے اس آیت میں نسخ کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ

> پہلی آیت میں ان گنہگار مومنوں کی توبہ کا ذکر ہے جو بشری کمزوریوں کا شکار رہ کر خطائیں کرتے رہے۔ خاص کر آیہ ۱۶ جس میں (لواطت کی سزا کے بعد) فرمایا، اللہ تواب اور رحیم ہے وغیرہ اس ارشاد کے بعد متصلاً ہی اسی کی روشنی میں وضاحت کر دی کہ
>
> تمہاری نادانی اور "بے خبری" کی خطائیں تو اللہ سبحانہ پہلے ہی جانتے تھے کہ "سرزد" ہوتی رہیں گی لیکن ان سے باز رہنے کا افضل طریقہ یہ ہے کہ "قریب قریب وقت میں ان سے الگ ہو جاؤ"۔
>
> صحابہ اور تابعین نے قریب وقت کی تشریح میں "حالت نزع" کو بھی شامل کیا ہے۔
>
> (تفصیل ملاحظہ ہو ابن کثیر ۱/ ۴۶۴)

یعنی حالت نزع کی توبہ اخلاقی جرموں کے لئے مفید ہوسکتی ہے، شرک وغیرہ کے لئے نہیں — دوسری آیت میں توبہ سے "اعمال بد" سے توبہ مراد نہیں بلکہ شرک اور کفر اور اعمال بد کے "جواز" کے لئے دلائل فراہم کرنے سے "توبہ کرنا" ہی مراد ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق مومن کی بداعمالیوں سے نہیں ہوسکتا۔ وہ احساس جرم سے ایک لمحہ کے لئے بھی غافل نہیں رہ سکتا۔ عملی کمزوریوں کا شکار ہو کر بھی اپنے عجز و قصور کا معترف رہتا ہے۔ اسے گناہ آلود زندگی میں کچھ زیادہ خوبی نظر نہیں آتی — بخلاف مشرک اور کافر کے — کہ وہ ایسا اعتراف ہرگز نہیں کرتے ہے — تاہم اگر موت سے پہلے (موت کے وقت

نہیں، جو اس کی درستی کی حالت میں شرک و کفر سے تائب ہونے سے ملزم کی نجات اور پاکی متوقع ضرور ہے۔

یہ آیت خود بھی منسوخ ہے

منسوخ ۵۲

سید شہاب الدین محمود آلوسی بغدادی نے "ربیع" سے ذکر کیا ہے کہ وہ نساء کی آیہ ۱۸ کہ جو کہ ابھی کہ منسوخ ۵۱ کے لئے ناسخ کی حیثیت میں تھی، وہ خود بھی ذیل کی آیت سے منسوخ ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت واضح کرتی ہے کہ مشرکین کی توبہ کسی حال میں بھی قبول نہیں ہوتی اور دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ شرک کے ماسوا ہر توبہ قبول ہو سکتی ہے"

قول فیصل

علامہ آلوسی نے خود ہی ربیع کے جواب میں فرمایا ہے کہ
واعترض بان اعتدنا خبر ولا نسخ فی الاخبار
یعنے آیہ زیر بحث ۱۸ کے الفاظ (اعتدنا لھم عذابا الیما) خبر کے بطور واقع ہوئے ہیں یعنے اللہ سبحانہ خبر دے رہے ہیں کہ ایسے لوگوں کے لئے ہم نے دردناک عذاب تیار کر رکھا ہے لہذا اعتراض یہ ہے کہ یہ خبر ہے اور خبروں میں نسخ نہیں ہوا کرتا (روح المعانی طبع دوم ۴/۱۴۱/۳ تا ۴)

"سیئات" سے کون لوگ مراد ہیں؟

ابن عباس فرماتے تھے کہ آیہ ۱۸ میں "یعملون السیئات" سے مراد اہل شرک ہیں۔ ابو العالیہ اور سعید بن جبیر کہتے تھے کہ "منافقین" مراد تھے۔ (خازن طبع مصر مع البغوی ۱/۴۹۸)

اور یہ ظاہر ہے کہ شرک، کفر اور نفاق کا تعلق "اعمال قلب" سے ہے "جوارح" اور اعضاء سے نہیں اور جس آیت سے ربیع نے استنباط کیا ہے اس میں "مغفرت" کی خبر اس صورت میں دی گئی ہے کہ مشرک اگر موت سے پہلے اپنی ظاہری بداعمالیوں سے تائب ہو اور شرک پر بدستور قائم رہے تو اس پر اللہ چاہے تو بداعمالیوں پر مواخذہ نہیں ہوگا، کیونکہ مقصود اصلاح ہے مواخذہ نہیں، لیکن شرک کی سزا بہر حال ملے گی۔ اور عین حالت نزع کے وقت شرک اور نفاق سے توبہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اس تفسیر کے بعد پر نسخ لازم نہیں آتا

بیوہ کا مال چھیننے کے بہانے سے زچ کرنا

منسوخ ۵۴

یا ایہا الذین آمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا ولا تعضلوھن لتذھبوا ببعض ما آتیتموھن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ

مسلمانو! تمہارے لئے یہ بات جائز نہیں کہ عورتوں کو (میت کی میراث سمجھ کر) ان پر زبردستی قبضہ کر لو اور نہ ایسا کرنا چاہئے کہ جو کچھ (مال و متاع) انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ لے لینے کے لئے ان پر سختی کرو اور انہیں روک رکھو۔ الا یہ کہ وہ علانیہ بدچلنی کی مرتکب ہوئی ہوں (نساء، ۱۹)

دلیل ناسخ

الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مأۃ جلدۃ

زنا کار عورت اور مرد کی سزا یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو سو سو دُرے لگائے جائیں (نور، ۲)

وجہ تنسیخ میں کہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں "فاحشۃ مبینۃ" سے مراد زنا ہے اور ولا تعضلوھن سے مراد ان کا گھروں میں بند رکھنا ہے۔ اور گھروں میں بند رکھنے کی سزا چونکہ ابتدائے اسلام ہی میں تھی لہذا اسے آیۂ نور نے منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

یہاں نسخ کے لئے جس لفظ کو اکسپلائیٹ کیا گیا ہے وہ "فاحشۃ" کا لفظ ہے۔ تاج العروس نے اس کے منجملہ دیگر معانی کے یہ بھی لکھے ہیں کہ

الفحش — حد سے بڑھ جانا، زیادتی کر بیٹھنا، کسی بات کا حد سے تجاوز کر جانا۔ گفتگو میں "آداب و احترام" کی حدود پھاند جانا، غیرہ وغیرہ

گویا کہ سرکشی اور فحش بکنا بھی اس کے لوازم میں سے ہے۔ اسی بنا پر ہی ابن جریر طبری نے آیۂ زیر بحث کے نسخ پر شدید اعتراض کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

> یہاں جس فحش پر روکے رکھنے کا ذکر ہے اس کا تعلق زنا سے نہیں ہے، عورت کی سرکشی، بدزبانی، و بد کلامی بھی اسمیں شامل ہے۔ تاہم میت کے ورثا کو اس ناانصافی سے روکتے ہوئے کہا گیا ہے، کہ تم ان کے شوہر کا ورثے میں دیا ہوا مال و متاع چھیننے کے لئے "جاہلیت" کے رواج کے مطابق گھروں میں پابند و محبوس بنا کر نہ رکھو تاکہ وہ تنگ آ کر تمہیں سب کچھ دے ڈالیں؟ بھلا روکے رکھنا کاہے کا؟ وہ کوئی زنا وغیرہ کی مرتکب تو ہوئی نہیں؟ — اگر ہو بھی جائیں تو ان پر حد نافذ کرنا اللہ کا حق ہے۔ تمہیں روا نہیں کہ اس کا دوسرا جائز حق روک کر تنگ اور مجبور کرو اور اس طرح اسے دست برداری پر آمادہ کر کے نئی طرح ستم ایجاد کرو ولیس حکم احدھما یبطل حکم الآخر۔

لہذا ہمارے نزدیک دونوں آیات کا حکم نافذ اور ایک دوسرے کا مؤید ہے۔ کسی نے کسی کو باطل اور

مسترد نہیں کیا (طبری ۴/۳۱۲)

گویا ابن جریر کے نزدیک فحش کے معنے سرکشی اور بد کلامی کے ہیں" زنا" کے نہیں۔ لہٰذا آیۂ نور کے ذریعہ نسخ کا احتمال پیدا نہیں ہو سکتا۔ وھو المقصود۔

ضرباتِ رازی

علامہ رازی نے شائقین نسخ کا تعاقب کرتے ہوئے مختلف توجیہات کی رو سے نسخ کے تمام احتمالات کا سدّباب کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ

پہلی بات تو یہ ہے کہ " الا ان یاتین بفاحشۃ " عورت سے مال و متاع واپس لے لینے کے لئے ایک" استثنائی صورت" پیش کرتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ

عورت کو" ضرر" اور نقصان پہنچانے کی غرض سے" روکے" رکھنا، تاکہ اپنی گلو خلاصی کا معاوضہ دینا منظور کرے۔

یہ ایک نہایت ہی گھٹیا اور ناروا حرکت ہے۔ اِلّا اس صورت میں کہ وہ زنا کی مرتکب ہو جائے، لیکن زنا کا مفہوم لینے والے آگے چل کر پھر دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں

ایک تو وہ ہیں جو اس حکم کو باقی اور غیر منسوخ کہتے ہیں اور دوسری پارٹی کا خیال ہے، کہ یہ حکم آیۂ جلد سے منسوخ ہو چکا ہے۔ (یعنی مسئلہ کو اختلافی تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ط)

(۲)۔ دوسری توجیہہ یہ ہے کہ یہاں " اِلّا " کے ساتھ اس" حبس" (گھروں میں بند رکھنے) اور امساک (روکے رہنے) کی استثناء ہے، جس کا ذکر نساء (۱۵) کے الفاظ " فامسکوھن فی البیوت" میں آچکا ہے۔

اس تاویل کی رو سے امام ابو مسلم اسے غیر منسوخ کہتے ہیں کہ ان کے مسلک کی رو سے یہ حبس اور امساک اس وقت تک کے لئے ہیں جب تک دوسری جگہ شادی کا انتظام نہ ہو جائے۔

والثالث ان یکون ذالک الاستثناء من قولہ ولا تعضلوھن لان العضل ھو الحبس فدخل فیہ الحبس فی البیت فالاولیاء والازواج نھوا عن حبسھن فی البیوت الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ فعند ذالک یحل للاولیاء والازواج حبسھن فی البیوت ۰

تیسری توجیہہ یہ ہے کہ " اِلّا " سے اس حبس (عضل) کی استثناء مطلوب ہے، جس سے گھروں میں بند رکھنا مترشح ہوتا ہے اور اس صورت میں عورت کے ورثاء پہ یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کہ انہیں گھروں میں پابند کریں۔ اِلّا یہ کہ ان سے علانیہ برائی سرزد ہو۔ (تفسیر الفخر ۱۰/۱۲)

تاج العروس نے " عضل" کے معنے " تنگ کرنے" اور مجبور کرنے کے بھی لکھے ہیں۔ امام رازی نے ایک احتمال میں " اِلّا " کو اسی "عضل" ہی کے لئے حرف استثناء ٹھیرایا ہے۔ اور اسی ہی بناء پر امام طبری نے عورت سے مال چھیننے کے لئے زچ کرنے کو بھی عضل ہی سے تعبیر کیا ہے اور ترجیح کی حد تک وہی قابلِ ترجیح اور قابلِ فہم ہے۔

رازی کے ان احتمالات نے نسخ کی پوزیشن بالکل ہی کمزور بنا دی ہے اور احتمالات ایسے "بارود" سے مشابہت رکھتے ہیں جنہیں دلیل کی ہلکی سی آنچ "دھماکے" میں تبدیل کر سکتی ہے۔

حق المہر کی واپسی کا مسئلہ

منسوخ ۵۵

وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احداھن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا اتاخذونہ بہتانا واثما مبینا وکیف تاخذونہ وقد افضی بعضکم الی بعض واخذن منکم میثاقا غلیظا ۝

اور اگر تم (حسن معاشرت کے ساتھ نباہ نہ کر سکو اور) ارادہ کر لو کہ ایک بیوی چھوڑ کر اس کی جگہ دوسری کر لوگے ۔ اور پہلی بیوی کو تم نے (چاندی اور سونے کا) ایک ڈھیر بھی (مہر میں) دے دیا ہو تو بھی نہیں چاہئے کہ (اسے علیحدہ کرتے ہوئے) اس میں سے کچھ واپس لے لو ۔ کیا تم چاہتے ہو کہ اپنا دیا ہوا مال بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لے لو اور پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ تم اسے واپس لے لو حالانکہ تم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ شوہر اور بیوی کا معاملہ چکے ہو اور تمہاری بیویاں تم سے نکاح کے وقت (اپنے حقوق کے لئے) پکا قول و قرار کرا چکی ہیں (نساء ، ۲۰)

دلیل ناسخ

فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ (بقرہ ۲۲۹)

دیدِ تنسیخ میں ظاہر کیا گیا ہے کہ آیۂ زیر بحث جو منسوخ ۲۵ میں ناسخ دوم کی حیثیت سے گذر چکی ہیں یہاں اس کی سابقہ حیثیت قائم نہیں رہ سکی اور ابن زید کے مطابق اس کا مفہوم یہ قرار پایا کہ

طلاق دیتے وقت اگر شوہر بیوی کے حق المہر میں سے کچھ لینا چاہے تو اسے نہ لینا چاہئے ۔ حالانکہ ایسا نہیں ۔ دوسری آیت (بقرہ ۲۲۹) میں یہ وضاحت موجود ہے کہ جب نبھاؤ کی کوئی بھی صورت باقی نہ رہے تو اس حالت میں طلاق کے معاوضہ کے بطور شوہر اگر کچھ لینا چاہے تو لے سکتا ہے ۔

قول فیصل

منسوخ ۲۵ میں وضاحت سے لکھا جا چکا ہے کہ سورۂ بقرہ کی آیت (ہذا) کا تعلق خلع سے ہے یعنے جب علیحدگی کا مطالبہ عورت کی جانب سے ہو تو اس وقت گلو خلاصی کے معاوضہ کے بطور حق المہر سے تھوڑا بہت اسے چھوڑنا ہی پڑے گا ۔

اسی طرح دوسری آیت جسے یہاں منسوخ کے خانے میں رکھا گیا ہے اس میں اس صورت حال کا بیان ہے جب کہ کسی وجہ سے بیوی پسند نہ آئے اور شوہر دوسری شادی کا خواہاں ہو اور ساتھ ہی نیت میں یہ فتور بھی ہو کہ سابقہ بیوی کو علیحدہ کرنے کے لئے اس پر

کوئی "تہمت" اور بہتان لگا کر اس کا حق المہر بھی دبالے۔

تو۔ شوہر کی یہ حرکت نہ صرف معاشرتی تباحتوں اور سنگدلی کی آئینہ دار ہے "خستتِ نفس" اور رذالت کی غمازی بھی ہے!

اس پس منظر میں اللہ سبحانہ کا یہ فرمانا کہ

"تم اگر حق المہر میں سونے چاندی کے ڈھیر بھی دے چکے ہو تو بھی یہ موجب عار ہے کہ تم اسے واپس لے لو"

یہ ایک زبردست انتباہ ہے کہ شوہر کو ایسی "حرکت" کرنے ہی نہ دی جائے اور حق المہر کی واپسی کس بنا پر جب کہ

ما۔ ایک عرصہ سے بیوی سے "زوجیت" کا سلوک ہوتا رہا اور ایک دوسرے کی شرمگاہیں حلال اور مستعمل رہیں

اور کہ۔ مٹا۔ عورت نکاح کے وقت اپنے حقوق اور زندگی بھر رفاقت کے لئے تم سے پکا عہد بھی لے چکی تھی۔ تو کیا

۔ ان تمام "روابط" کو بغیر کسی "قاعدے اور قانون اور معاشرتی اخلاق و آداب کے اپنی "ہوائے نفس" کی بھینٹ

چڑھا دیا جائے گا؟ پھر اس کا جرم بھی کیا ہے کہ اسے اتنی سنگین سزا دی جا رہی ہے؟ وہ ایک دوسرے خاندان سے کٹ کر

تمہارے خاندان کی فرد بنی۔ اپنی جداگانہ شخصیت کو مٹا کر تمہاری شخصیت میں ضم ہو گئی۔ تمہاری آوارہ زندگی کو یہ شرف بخشا

کہ تم "میاں" جی کہلانے لگے۔ تمہارے اجڑے گھر کو رونق بخشی۔ تمہاری غیرت کا آخری سہارا اور عزت کی واضح علامت بن

گئی۔ اب اس کا صلہ تمہاری طرف سے یہ مل رہا ہے کہ تم اس کی رہی سہی پونجی ہتھیانے کے لئے ناحق دنا روا بہتان بھی لگانا

چاہتے ہو۔ شرم کا مقام ہے۔

ابن جریر نے درست فرمایا ہے کہ

واولی الاقوال فی ذالک من قال انها محکمة غير منسوخة وغير جائز للرجل اخذ

شیئ مما اتاها اذا اراد طلاقها من غير نشوز كان منها ولا ريبة اتت بها۔

یعنی اس ضمن میں سب سے زیادہ مناسب ان ہی کی رائے ہے جن کا کہنا ہے کہ آیت زیر بحث

محکم و غیر منسوخ ہے اور کہ جب عورت نہ تو طلاق کی خواہشمند ہو اور نہ ہی کوئی بدکاری اس سے

سرزد ہوئی ہے۔ تو شوہر کے لئے حرام ہے کہ اس سے کچھ طلب کرے (اس کے لئے جدائی کا صدمہ

ہی کافی ہے۔ ط)

پھر آخر میں فرمایا کہ

وليس فی حكم احدی الآيتين نفی حكم الاخرى واذا كان ذالك كذالك لم يجز

ان يحكم لاحداهما بانها ناسخة وللاخرى بانها منسوخة الا بحجة يجب التسليم لها

اور دونوں آیتوں میں ایسا کوئی بھی حکم نہیں ملتا جو ضرور ہی دوسرے کی نفی کرتا ہو لہذا یہ ہرگز

روا نہیں ہو سکتا کہ ایک کا نام ناسخ اور دوسرے کا منسوخ تجویز کیا جائے اور نہ ہی اس ضمن میں

تا حال کوئی ایسی دلیل نمودار ہوئی ہے، جسے دیکھتے ہی سر تسلیم خم کرنا پڑے۔

(طبری ۴/۲۱۷/۱۰ تا ۲۱)

امید ہے کہ "بکر بن عبداللہ المزنی" اور اس کے ہمنوا "ابن زید" نے جو شکوک و شبہات اور دیر سے ڈال رکھے تھے، ان کی حیثیت معلوم ہو چکی ہوگی نیز "تقدیم" و "تاخیر" کا نا روا چکر چلا کر یا وہاں کے ناسخ کو یہاں کا منسوخ اور یہاں کے منسوخ کو ادھر کا ناسخ دکھلا کر وحی الٰہی سے کھیلے مذاق کا جو عقیدہ شکن سلسلہ چلایا گیا تھا اس کی تاب و توانائی کا اندازہ بھی لگ چکا ہوگا۔ واللہ یہدی السبیل ثم الحق مع القرآن والباطل مع الذین یحکمون علیہ بالنسخ والبطلان

۹/۴۲ مکۃ المکرمۃ

اپنی ماں سے نکاح کرنا

منسوخ ۵۶

ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء ۰

اور دیکھو ان عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ جنہیں تمہارے باپ نکاح میں لا چکے ہوں (جیسا کہ اسلام سے پہلے عرب میں دستور تھا) (نساء ۲۲)

دلیل ناسخ

الا ما قد سلف انہ کان فاحشۃ ومقتا وساء سبیلا ۰

اس سے پہلے جو کچھ ہو چکا سو ہو چکا یہ بڑی ہی بے حیائی کی بات تھی مکروہ اور مردود شیوہ تھا اور برا دستور تھا (نساء ۲۲)

وجہ تنسیخ میں ابو عبداللہ کا ارشاد ہے کہ آیۂ زیر بحث کا پہلا حصہ ماؤں سے نکاح کرنے کو حرام قرار دیتا ہے لیکن دوسرے حصے نے یہ تصریح کر دی کہ حرام تو ہے مگر جو ہو چکا۔ یعنے جن لوگوں نے اس آیت کے نزول سے پہلے اپنی ماؤں سے نکاح کر رکھا تھا اور اب تک وہ مائیں ان کے نکاح ہی میں رہیں تو انہیں حرام نہیں کہا جا سکتا۔ بلکہ حرمت کا اطلاق آئندہ پر ہوگا لہٰذا۔ آیت کے پہلے حصے کو اس کے دوسرے حصے نے منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

یہاں نسخ کس چیز کا جب کہ آیۂ کریمہ نے خود ہی واضح کر دیا ہے کہ یہ "جاہلیت" کا مکروہ اور بدترین دستور تھا۔ نزول آیت کے بعد اس پر عمل پیرا ہونا، ضلالت اور کفر ہے۔

جن لوگوں سے یہ عمل دورِ جاہلیت میں سرزد ہو چکا تھا اور ان کی ایسی بیویاں مر چکی تھیں۔ لیکن ان کے شوہر جب مسلمان ہوئے تو انہیں سابقہ جاہلیت کا گھناؤنا کردار "ذہنی اذیت" پہنچاتا رہا اور وہ اپنے سابقہ کردار پر بے حد نادم و پشیمان بھی تھے۔ ایسے ہی لوگوں کے "اضطراب" اور غیر اطمینانی کیفیت کو وحی الٰہی نے یہ کہہ کر "رفع" کر دیا کہ:

یہ عمل حرام اور مکروہ تھا ہے اور رہے گا۔ تمہیں اب "تھا" سے غرض نہیں۔ آئندہ "ہے" اور "رہے گا" پر نظر رکھنی چاہئے کہ اس شیوہ مردود کا اہل اسلام اعادہ نہ کریں۔ کہ یہ نہ صرف مکروہ اور قبیح فعل ہے۔ کفر صریح بھی ہے۔

ابن جریر نے لکھا ہے کہ ویکون قولہ الاما قد سلف بمعنے الاستثناء المنقطع لانہ یحسن فی موضعہ لکن ماسلف فمضی انہ کان فاحشۃ ومقتا وساء سبیلا ۔ ہ

آیۂ زیر بحث میں "الاما قد سلف" میں استثناء متصل نہیں "منقطع" ہے اور یہی اس مقام پر موزوں اور مناسب ہے۔ لہذا "الا" کے معنی "لیکن" کے ہوں گے اور فقرے کا مفہوم ہوگا لکن ماقد سلف یعنے۔

لیکن جو کچھ ہو چکا بلاشبہ وہ عمل مکروہ، شیوۂ مردود اور دستور نامسعود تھا۔ (تفسیر طبری ۴/۲۱۹)

مستقبل سے ماضی کا استثناء؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا تھا کہ "لا تنکحوا" تو "مستقبل" کا متقاضی ہے اور "الاما قد سلف" "ماضی" کا ۔۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مستقبل سے ماضی کی استثناء جائز نہیں ہے ۔۔ ؟

اس کے جواب میں طبری کے محولہ بالا اقتباس میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ یہاں استثناء منقطع ہے جس پر مذکورہ قاعدے کا اطلاق نہیں ہو سکتا اور "الا" کے معنے ہیں "لیکن"۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ:

ان ھذا استثناء منقطع لانہ لا یجوز استثناء الماضی من المستقبل والمعنی لاکن ماقد سلف فان اللہ تجاوز عنہ

یہاں استثناء منقطع ہے، کیونکہ ماضی کی استثناء مستقبل سے جائز نہیں ہے لہذا "الا" کے معنی "لاکن" کے ہوں گے۔ یعنے۔ لیکن جو ہو چکا اللہ نے اس سے درگذر فرمایا ہے۔ (تفسیر الفخر ۱۰/۲۳)

امید ہے ان وضاحتوں کے بعد ان لوگوں کے مبلغ علم کا پتہ چل گیا ہوگا جو "الا" کو مستثنے متصل کہہ کر ادبیات عرب کے وسیع تر استعمال کا منہ چڑانے کے علاوہ، قرآن پاک کے ایک سیدھے سے مفہوم میں ایک مکروہ دستور بھی شامل کرنا چاہتے تھے۔

اور ہاں ۔۔ اس آیت میں کہتے کہ تو "حقیقی ماں" کے ساتھ نکاح کرنے سے روکا گیا ہے، مگر وحی الہی کا اسلوب "سوتیلی ماں" کو بھی اس میں شامل کرنا اور باپ کے مرجانے کے بعد ایسی ماں سے شادی رچانا حقیقی ماں سے نکاح کرنے کے برابر جرم ٹھہراتا ہے۔ فرمایا "ما نکح آباؤکم"۔ جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں۔ اس میں "حقیقی ماں" کی تخصیص نہیں کی گئی۔ اگر ایسا ہوتا تو فرمایا جاتا۔ لا تنکحوا امھاتکم اللاتی ولدنکم ۔ یعنی جن ماؤں نے تمہیں جنا ہے۔ ان سے نکاح نہ کرو۔

دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرنا

وان تجمعوا بین الاختین

نیز یہ بات بھی حرام کردی گئی ہے کہ (ایک وقت میں) دو بہنوں کو جمع کرو۔ (نساء ۲۳)

ملفوظ ۵۷

دلیل ناسخ

الا ما قد سلف ان اللہ کان غفوراً رحیما ٥

(ہاں اس حکم کے نزول سے) پہلے جو کچھ ہو چکا اللہ بخش دینے والا اور (اپنے بندوں کے لئے) رحمت رکھنے والا ہے (نساء ۲۳)

وجہ تنسیخ میں ابو عبداللہ بن حزم نے واضح کیا ہے کہ "الا ما قد سلف" کے معنے ہیں کہ:

نزول آیت سے پہلے جن لوگوں کے نکاح میں دو بہنیں تھیں حرام ہونے کے باوجود نزول آیت کے بعد بھی) ساتھ رہنے دی گئیں۔ لیکن آئندہ کے لئے ایسی حرکت سے منع کر دیا گیا۔

قول فیصل

ابو عبداللہ بن حزم کو یہاں بھی حرف "الاّ" سے اسی طرح دھوکہ لگا ہے جس طرح منسوخ ۵۶ میں آیہ ۲۲ کے مفہوم میں لگ چکا تھا اور امام رازی نے یہاں بھی "الاّ" کو مستثنےٰ منقطع لکھ کر دہی جواب مرحمت فرمایا ہے جو کہ آیہ ۲۲ کے ضمن میں ارزاں فرمایا تھا۔

یعنے کہ نزول آیت سے پہلے جن لوگوں کے نکاح میں مائیں تھیں یا ایک ساتھ متعدد بہنیں، اور انہیں رسم جاہلیت کے مطابق کچھ "روسیاہی" بھی ہوتی رہی تو اللہ معاف کر دینے والا ہے۔ لیکن جو کچھ ہو چکا آئندہ اس کا اعادہ نہ ہونا چاہیئے اور نہ ہی کسی معافی کی امید ہو سکتی ہے، ایسا تو سوچنا ہی عبث ہے۔

بنا بریں نزولِ آیت کے معاً بعد "سابقہ دستور" کو بدلنے اور موجودہ نکاحات بیویوں میں سے ماں بہنوں کو علیحدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ماں تو کلی طور پر حرام قرار دے دی گئی لیکن دو بہنوں میں سے ایک کو علیحدہ کرنے اور ایک کو اپنے پاس رکھنے کا حکم دیا گیا۔ ابن کثیر وغیرہ نے کتب احادیث کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد جن مسلمانوں کے نکاح میں ایک سے زائد بہنیں تھیں انہیں اس آیت سے اخذ کردہ ضابطہ "دلالۃ النص" کی رو سے حکم دیا گیا کہ ان میں سے ایک کو نکاح میں رہنے دیں اور باقیوں کو رخصت کر دیں اور آئندہ کے لئے گذشتہ عمل پر نادم ہونے کی ضرورت نہیں ہے کہ "سابقہ گناہ" اللہ سبحانہ بخش دینے والے ہیں۔

اس آیت میں کہنے کو تو دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن وحی الٰہی نے اصل میں "بیوی کی بہنوں" کو ایک ساتھ جمع کرنے سے روک کر تنبیہ کی ہے کہ بیوی کی (سابقہ شوہر سے) بیٹی کو جمع کرنا بھی حرام ہے۔ نیز دو بہنوں سے اپنی حقیقی بہنیں مراد نہیں ہیں۔ اپنی تو ایک بہن بھی حرام ہے۔ یہاں بیوی اور اس کی بہن مراد ہے۔

دو بہنیں ایک ساتھ حرام بھی حلال بھی!

قرآن حکیم کا مشن واضح ہے اور اس نے استثناء، تخصیص اور امتیاز کے بغیر ہی قانون ٹھہرا دیا ہے کہ دو بہنوں کا ایک ساتھ نکاح میں جمع ہونا حرام ہے یہ ایک اٹل اور حیا و شرم کے تقاضوں کے عین مطابق فیصلہ ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اتنا واضح حکم بھی ہمارے سلف "دانشوروں" کو "مبہم" ہی نظر آیا اور انہوں نے کہہ دیا کہ:

دو بہنوں میں سے ایک "آزاد" اور دوسری لونڈی ہے تو دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا حرام نہیں ہے۔

امام شافعی کی طرف منسوب ہے کہ آپ فرماتے تھے ملک الیمین لا یمنع نکاح الاخت۔

مفہوم وہی ہے جو ابھی ابھی بیان ہوا ہے یعنے "ایک ساتھ" نکاح اور "ایک ساتھ" مباشرت میں فرق کرتے ہیں

(بحوالہ "نیل المرام" من تفسیر آیات الاحکام طبع مصر ۱۹۲۹ء صفحہ ۱۲۶)

نیز "آزاد" و "لونڈی" کا فرق مستزاد !!

اسی طرح صدیق حسن خان مرحوم (۱۸۸۹ء) نے یہ بھی لکھا ہے کہ

وقد ذهبت الظاهرية الى جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين

في الوطء كما يجوز الجمع بينهما في الملك -

ظاہری مذہب والے کہتے ہیں جس طرح ایک مالک کی "ملک" میں دو بہنیں آسکتی ہیں اسی طرح وہ

ایک نکاح میں بھی آسکتی ہیں۔ نہ صرف اتنا بلکہ ان سے مباشرت بھی کی جاسکتی ہے۔ [نیل المرام ۱۲۳/۱۵۰]

یہ یاد رہے کہ قرآن نے "الاختین" کہتے وقت "لونڈی" یا "آزاد" کا فرق ملحوظ نہیں رکھا تھا۔ اسی طرح وہ "نکاح" اور

مباشرت کے امتیاز کی تاویل کا متحمل بھی نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہمارے سلف دانشور چونکہ لونڈی و غلام کے وجود کے قائل

تھے۔ اور ان کے بیشتر مسائل کی تفریع بھی اسی ذہنیت کی غماز ہے۔ اور لونڈیوں کو جائیداد منقولہ کی حیثیت سے دیکھتے اور اسی ہی حیثیت سے

قابل احترام نہ سمجھ کر دو دو یا کئی ایک بہنیں ایک ساتھ جمع کر لیتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ احترام "صرف آزاد عورتوں کے

لئے ہے اور قرآن آزاد عورتوں ہی میں سے دو بہنوں کا ایک ساتھ جمع ہونا ممنوع قرار دیتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ

اسی طرح کا ایک اور واقعہ بھی سن لیجئے جس کا تعلق ہمارے پاکستان ہی سے ہے۔ یہاں کے ایک نامور عالم دین نے

بھی دو حقیقی بہنوں کو کچھ "عوارض" اور "علتوں" کی بنا پر ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کا فتوے دے دیا تھا۔ اس واقعہ کی

اجمالی روئداد کچھ اس طرح ہے کہ :

ایک صاحب نے ایک نامور عالم دین سے دریافت کیا کہ اس کے علاقے میں دو "جڑواں" بہنیں اس حالت میں جوان

ہوئیں کہ انہیں عمل جراحی کے ذریعہ جدا نہیں کیا جاسکا۔ اب مسئلہ ان کی شادی کا درپیش ہے کہ آیا دو مختلف انسانوں سے ان

کی شادی کرا دی جائے یا صرف ایک ہی شخص کے نکاح میں دی جائیں۔ لیکن وحی الٰہی جیسا کہ آپ کو معلوم ہے اس بارے میں

ایک خاص موقف رکھتی ہے اور دوسری جانب فتنہ سے بچنے کے لئے اس حرام کو کسی طرح حلال کرنا بھی ضروری ہے وغیرہ

اس کے جواب میں نامور عالم دین نے جو کچھ فرمایا تھا اس کا مفہوم کچھ اس طرح تھا کہ

"حلت و حرمت" کے بارے میں اس اصول کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ محرمات سے نکاح کرنے میں کوئی حیاتیاتی فلسفہ

کارفرما نہیں ہے۔ معاشرتی اسباب زیادہ کارفرما رہے ہیں۔ کیونکہ جہاں تک "بیوی" اور "بہن" کے جسم میں بین امتیاز

کرنے کا تعلق ہے "حیاتیاتی نقطہ نظر" سے کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ معاشرتی اسباب نے دونوں جسموں میں اعتباری فرق قائم

کر کے ایک کے جسم کو حلال قرار دیا ہے اور دوسرے کے جسم کو حرام !! اگر ان معاشرتی اسباب کا نئے عوارض کی روشنی میں

جائزہ لیا جائے تو انہیں توڑے جانے میں کوئی قباحت نہیں ہو سکتی۔ لیکن "صدیوں" کے ان معاشرتی حدود کو جوں کا توں

رکھ کر بھی ہم مجبور ہیں کہ مشکل مسائل کے حل کے لئے کوئی سبیل نکال لیں۔

اب یہ تو ظاہر ہے کہ ان "جڑواں بہنوں" کو دو مختلف انسانوں کے نکاح میں نہیں دیا جاسکتا کہ اس طرح غیرت کے

تقاضے مجروح اور "دیوثی" کا رجحان زیادہ فروغ پا سکتا ہے۔ اب چار و ناچار دونوں بہنیں ایک ہی شخص کے نکاح میں دی

جائیں گی ۔ اب یہ امر اگرچہ معاشرتی طور پر نہایت ہی "بیہودہ" اور ناشائستہ ہے ، تاہم اس سے جہاں بے غیرتی اور دیوثی سے نجات مل سکتی ہے وہاں دونوں بہنوں کی "عصمت" بھی بحال ہو سکتی ہے کہ دو مختلف انسانوں کے نکاح میں آنے کے بعد ہر شخص اپنے حصے کی بیوی سے مباشرت کے بعد نہیں کہا جا سکتا کہ "دوسرے" کی عصمت پر ہاتھ نہ اٹھا سکے گا ۔ ظلم و زیادتی

یہ ہے اس طویل فتوے کا خلاصہ جسے اپنے ہی الفاظ میں قلمبند کر کے پیش کر رہا ہوں ۔

اس فتوے میں نامور عالم دین نے معاشرتی اسباب کو اس حد تک موثر اور "فعال حیثیت" سے ذکر کیا ہے کہ گویا ان اسباب کے علاوہ "شرعی اسباب" کوئی بھی اہمیت نہیں رکھتے تھے ۔ غالباً اسی ہی بناء پر مولانا محمد حنیف صاحب ندوی نے ایک مشہور مقالہ کے ذریعہ واضح کیا تھا کہ یہاں اگر "حیاتیاتی" اور شرعی فلسفہ کارفرما نہیں ہے تو معاشرتی اسباب کو بھی اتنا ثبات اور ٹھہراؤ حاصل نہیں ہے کہ وہ حرام و حلال کے بارے میں کوئی مستقل پالیسی عطا کرنے کا موجب بن سکیں ۔ اگر معاشرہ ہی برائی اور بھلائی اور حلال و حرام کے تعین کا مجاز ہے تو کل کلاں یہی "معاشرہ" ایک ایسے معاشرہ میں بھی "تبدیل" ہو سکتا ہے جو کل کے "معاشرتی حرام" کو آج کا "معاشرتی حلال" بنا سکتا ہے تو کیا ایسے حلال کو حقیقت میں بھی حلال ہی تصور کیا جائے گا ۔ جب کہ مذہب اور اخلاق کا اسے کوئی سہارا بھی حاصل نہیں ہے ۔

اس کے بعد مولانا ندوی نے کچھ اس طرح کے اشارے کئے تھے کہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں کوئی بھی "فلسفہ" کارفرما نہیں ہے شریعت اسلام نے اسے حرام کہہ کر (نساء ۲۳) ہم سے اطاعت و تسلیم کا مطالبہ کیا ہے اور بس !

راقم الحروف حیران ہے کہ اتنے بڑے مفکر اسلام اور نامور عالم دین سے یہ بات کیونکر پوشیدہ رہی کہ وہ ایسی "اپاہج" لڑکیوں کی کفالت" کا بوجھ پوری سوسائٹی پر ڈال کر انہیں مجبور کرتے کہ ان کی "معیشی سرپرستی" کی جائے یا کسی رفاہی ادارے کو توجہ دلاتے کہ ان بے سہارا لڑکیوں کی خوراک و پوشاک کا انتظام کیا جائے ۔ یہ ایک ایسا فریضہ تھا جس سے اگر مسلم سوسائٹی انحراف کرتی تو لازماً خدا کی نظروں میں مجرم ٹھہرتی ۔ لیکن آپ نے ایسا کرنے کی بجائے ان "اپاہج" لڑکیوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کا فتویٰ صادر فرما کر اپنی "شریعت سازی" کی "انا" کی تسکین کا اہتمام کیا ختم اللہ علیٰ قلوبھم

اقبالؒ نے غالباً ایسے ہی موقعہ پر فرمایا تھا کہ

ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را

پھر یہ خیانت مستزاد کہ "معاشرتی اسباب" کے فارمولے کا اطلاق ایسے مقام پر کیا گیا ہے جسے قیاس مع الفارق کا ضابطہ مسترد کرنے کے لئے موجود ہے ؟

دودھ کے باعث حرام ہونے والے رشتے ۔ اور ۔ ایک منسوخ التلاوۃ آیت بحث

منسوخ ۵۸

وامھاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ

اور وہ مائیں بھی رشتے میں تم پر حرام ہیں ، جنہوں نے تم کو دودھ پلایا

ہو اور رضاعی بہنیں اور ساسیں (نیز) حرام کردی گئی ہیں۔ (نساء ۲۳)

دلیل ناسخ

فیما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن فنسخت بخمس رضعات معلومات یحرمن فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھن مما نقرأ من القرآن ۔

قرآن پاک میں یہ بھی نازل ہو چکا تھا کہ بچوں نے جن عورتوں کی چھاتی سے منہ لگا کر دس گھونٹ دودھ پی لیا ہوتا تو اس سے رشتہ حرام ہو جاتا۔ لیکن بعد میں دس کی تعداد کو پانچ نے منسوخ کر کے یہ قرار دے دیا کہ جس عورت کی چھاتی سے منہ لگا کر کسی بچہ نے پانچ گھونٹ دودھ پی لیا تو رشتہ حرام ہو گیا۔ اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رحلت فرما گئے اور ہم برابر ترمیم شدہ "آخری آیہ رضاعت" کی تلاوت کرتے رہے یعنی اسی قرآن میں یہ آیت اس طرح پڑھتے رہے خمس رضعات معلومات یحرمن۔ (موطا امام مالک بمکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر ۲/۴۵۔ نسائی طبع سلفیہ لاہور ۲/۷۳، کتاب الناسخ والمنسوخ لابی جعفر النحاس طبع خانجی مصر ص۱۰ وغیرہ)

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت سے واضح ہوتا ہے کہ جس بچہ نے شیر خوارگی کے ایام میں کسی بھی عورت کی چھاتی سے منہ لگا کر دودھ پیا تو وہ اس پر ماں کی طرح حرام ہو گئی۔ اسی طرح جس لڑکی نے ایسی عورت کا دودھ پیا تو وہ بھی اس بچے پر حرام ہو گئی۔ قرآن کی یہ آیت واضح کرتی ہے کہ بجز ایک گھونٹ دودھ پینے کے بھی رشتہ حرام ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک بار دودھ پلنے یا ایک گھونٹ حلق میں اتارنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ تاوقتیکہ بچے کی آنتیں کم از کم اس کے دودھ سے زندہ ہوں اور اس کے لئے پانچ گھونٹ کی تعداد ہی کفایت کر سکتی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ:

عائشہ صدیقہ (۶۹۸ھ) "کے مصحف" کی ناسخ آیت سے اس کے مفہوم کا تعین کیا جا سکتا ہے اور بعد میں یہی تعین قرآن کے "اطلاق" کو ناسخ ٹھہرا کر تازہ حکم کے ذریعہ واضح کر گیا کہ دس (اگرچہ اس مقدار کو بھی ایک اور منسوخ التلاوۃ نے منسوخ کر دیا تھا۔ ط) یا پانچ "مقدار" کے گھونٹ ہی سے حرمت ثابت ہو سکتی ہے، اس سے کم مقدار پر نہیں، لہذا قرآن کا حکم منسوخ اور "منسوخ التلاوۃ" آیت کا حکم نافذ و جاری رہے گا۔

قول فیصل

حدیث ہذا میں "اختلاف قرآت" یا "منسوخ التلاوۃ" قرآن کی آیہ "بخمس رضعات معلومات یحرمن" کا اضافہ کر کے آیہ زیر بحث کی الہامی حیثیت کو بلا وجہ مجروح کر دیا گیا ہے۔ قرآن پاک اگرچہ "لا ریب" ہے اس کی حیثیت کہیں بھی مجروح نہیں ہو سکتی لیکن اختلاف قرآت کا عقیدہ رکھنے والے "غیر متلو" قرآت کو بھی لاریب ہی تصور کرتے ہیں۔

ہم ان کے عقیدے سے بحث نہیں کرتے۔ لیکن اصولی طور پر "اختلاف قرآت" کا قاعدہ ہمارے نزدیک "ناقابل تسلیم"

ہے۔ وحی الٰہی اس کی صریح طور پر نفی کرتی ہے۔ ارشاد ہے کہ

لو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیرا

قرآن اگر انسانی تصنیف ہوتی تو اس میں اختلاف ہی اختلاف پایا جاتا (نساء۔ ۸۱)

یہاں "اختلاف قرات" کی نفی کر دی گئی ہے کہ اس کی اساس پر "مقاصد" اور "مفاہیم" کا اختلاف نمودار ہو جاتا ہے خاص کر ایسا اختلاف جو کسی طرح کے اضافے کا غماز بھی ہو۔ جیسے خمس رضعات معلومات یحرمن

تو وہ ہمارے نقطہ نظر سے قطعی طور پر ناقابل قبول ہے۔ قرآن میں نہ تو اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی اختلاف قرات کے بہانے اس کے "الفاظ" و "معانی" کی نوک و پلک درست کی جا سکتی ہے۔ بلکہ نہ ہی شاذ قراتوں کی بنا پر اس کے اساسی اصولوں کو بدلا جا سکتا — اور مفاہیم کا تعین کیا جا سکتا ہے۔

"علم اصول" کے ماہرین ہمارے اس اصول کو تسلیم کر چکے ہیں کہ اختلاف قرات کے ذریعے نسخ ہو یا کسی حدیث کے وجہ سے!! اس کی حیثیت صحابہ کے ذاتی فکر کی سی ہو گی اور بس!! (اصول فقہ مصنفہ ذکی شعبان۔ طبع مصر ص ٣١)

اور صحابہ کی شخصی آراء کے بارے میں تفصیل سے لکھا جا چکا ہے کہ "مبادی نسخ" کی بابت ان سے رجوع کیا ہی نہیں جا سکتا

شیخ محمد علی سائس لکھتے ہیں کہ

لاتفاق الجمیع علی انہ لایجوز نسخ تلاوۃ شیٔ من القرآن بعد وفاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا اسقاط شیٔ منہ وھذا الحدیث یفید انہ سقط شیٔ من القرآن بعد وفاتہ وھذا ھو الخطاء الصراح۔

یعنے یہ مسلمہ حقیقت اور سب کی متفقہ رائے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ تو قرآن پاک کی کوئی "تلاوت" منسوخ ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس میں سے کچھ حذف کیا جا سکتا ہے۔ عائشہ صدیقہ کی یہ روایت اسی نظریہ کی غماز ہے کہ آپ کی رحلت کے بعد بھی "خمس رضعات معلومات" کو "وحی متلو" کی حیثیت سے تلاوت کیا جاتا رہا لیکن بعد میں اسے حذف کر دیا گیا۔ لیکن ہمیں اس نظریئے کے تسلیم کرنے میں "تامل" ہے، اس سے تو اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں کچھ ساقط ہو گیا تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔ یہ ایک سراسر لغو اور باطل نظریہ تو ہو سکتا ہے کسی حقیقت کا آئینہ دار نہیں بن سکتا۔ (تفسیر آیات الاحکام طبع مصر ۶۹/۲)

ابو جعفر النحاس نے اپنی علمی لیاقت کے مطابق اسے بے حد عجیب اور مشکل ترین بتلایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

اگر یہ حدیث واقعی وحی الٰہی کے اس حکم کی ترجمانی کرتی ہے جسے بعد از وفات رسول تلاوت کیا جاتا۔ ہاں تو اس کی رکاکت پہ یہی دلیل کافی ہے کہ امام مالک اس کے راوی ہونے کے باوصف اسے پس پشت ڈال رہے تھے۔ اور ان کا فتویٰ تھا کہ ظاہر قرآن کے موجب بچے کا ایک بار ہی دودھ چوسنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔

(الناسخ والمنسوخ للنحاس ص ۱۶ تا ۱۷)

اسی طرح نحاس نے یہ بھی لکھا ہے کہ

اگر یہ حدیث قابل تلاوت اور قابل عمل ہوتی تو امام احمد بن حنبل اور ابو ثور بھی اسے ترک نہ کرتے وہ کہتے تھے کہ ۔ بچے کا تین بار دودھ پینے سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ (مقصد یہ کہ منسوخ التلاوۃ کے ترمیم شدہ حکم کے باوصف وہ پانچ کی تعداد کو ناسخ نہیں کہتے تھے اور اس سے کم مقدار کو بھی حرمت کے لئے کافی سمجھتے تھے ۔ ط) صفحہ / ۱۸ تا ۱۹)

اس کے بعد نحاس نے ایک اور پیچیدگی کا ذکر کرتے ہوئے اس حدیث (یعنی منسوخ تلاوت قرآن) کا حسب ذیل الفاظ میں تجزیہ کیا اور لکھا ہے کہ ۔

یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی "خمس رضعات معلومات" کی تلاوت کی جاتی رہی، لغو اور بیہودہ ہے کہ اس کے اکلوتے "راوی عبداللہ بن ابی بکر بن حزم سے" زیادہ "ثقہ" اور الفاظ حدیث کو زیادہ خوبصورت انداز میں بیان کرنے والے دو جلیل القدر اماموں یعنی قاسم بن محمد بن ابی بکر ۔ اور یحییٰ بن سعید الانصاری ۔ جب بھی اس حدیث کو روایت کرتے، اس میں "خمس رضعات معلومات" کے الفاظ کا ذکر نہیں کرتے تھے ۔" (النحاس صفحہ)

پھر لکھا ہے کہ

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ ٹکڑا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی تلاوت کیا جاتا رہا ہے، وہ ایک غلط "ادعا" کے شکار ہیں، کیونکہ اگر یہ قرآن ہی ہوتا تو عائشہ صدیقہ خود بھی اس کی وضاحت کرتی رہتیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جو "مصاحف مقدسہ" ہاتھ در ہاتھ نقل ہو کر لاکھوں کروڑوں انسانوں کی نظر سے گذرتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں ان میں سے کسی میں بھی یہ الفاظ نقل نہیں ہوئے اور اس غلط اقدام پر اجماع کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ فرمان خداوندی ۔ [انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون ۔ اور ۔ ان علینا جمعه وقرآنه ۔ اس قسم کے تمام مکروہ تصورات کو باطل کر دیتا ہے ۔ کہ اس طرح تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ۔ گمشدہ قرآن کی بھی ایسی ہی حیثیت ہو، کہ موجود (محفوظ) قرآن کا ناسخ بن سکے ! ۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس سے کیا الجھن پیش آئے گی کہ اس طرح گم (یا حذف شدہ) ناسخ کے مقابل موجودہ "منسوخ" پر ہی عمل کرنا پڑے گا جو اصول نسخ کی رو سے نہ صرف باطل ہے بلکہ نفسیات وحی کی روشنی میں کفر (صریح) بھی ہے ۔

(کتاب الناسخ والمنسوخ طبع مصر ۔ للنحاس صفحہ ۱۱ / ۱۰ تا ۱۲)

یہی وجہ ہے کہ سنیوں کے مورث اعلیٰ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ (سنہ ۱۵۰ھ) بھی منسوخ التلاوۃ آیہ کو تسلیم نہیں کرتے اور فرماتے تھے کہ

"بچہ کا ایک بار ماں کے پستان کو چوسنا ہی حرمت کے لئے کافی ہے (تفسیر رازی جلد ۱۰/۳۰/۱۰)"

خالہ بھانجی، پھوپھی اور بھتیجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کا مسئلہ

اور

نکاح متعہ کا جواز؟

منسوخ ۵۹

واحل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم بہ منھن فاتوھن اجورھن فریضۃ ولاجناح علیکم فیما تراضیتم بہ من بعد الفریضۃ ان اللہ کان علیما حکیما۔

ان عورتوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر گذر چکا، تمام عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں (تم ان سے نکاح کر سکتے ہو) بشرطیکہ (ازدواجی زندگی کے) قید و بند میں رہنے کے لئے، نہ کہ نفس پرستی کے لئے اپنا مال خرچ کر کے نکاح کرو۔

پھر جن عورتوں سے تم نے (ازدواجی زندگی کا) فائدہ اٹھایا ہے تو چاہئے کہ جو مہر ان کا مقرر ہوا تھا وہ ان کے حوالے کر دو۔ اور مہر مقرر کرنے کے بعد اگر آپس کی رضامندی سے کوئی بات ٹھہر جائے (یعنی اس میں کمی بیشی منظور کرے یا اس کا کوئی حصہ یا سب کچھ اپنی خوشی سے معاف کر دے) تو ایسا کیا جا سکتا ہے اس میں تم پر کوئی پکڑ نہ ہوگی (یاد رکھو) (اللہ (سب کچھ) جاننے والا اور (ہر بات میں) حکمت رکھنے والا ہے (نساء۔ ۲۴)

دلیل ناسخ ۱

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لایجمع بین المرأۃ وعمتھا ولا بین المرأۃ وخالتھا (ابن النحاس بسندہ)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ، بھانجی، اور پھوپھی بھتیجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہے

(ابن النحاس طبع خانجی مصر ص۱۰)

وجہ تنسیخ

نکاح میں جن رشتوں کو حرام کہا گیا ہے، قرآن نے ان کے بیان میں خالہ، بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کو ایک ساتھ جمع کرنے کی حرمت کو نظر انداز کیا تھا۔ حدیث مبارکہ نے اس فروگذاشت کی تلافی کرتے ہوئے واضح کر دیا ہے کہ۔ اب حرام رشتوں کی تفصیل حسب ذیل ہوگی

ماں[1]، بیٹی[2]، بہن[3]، خالہ بھانجی[4]، پھوپھی بھتیجی[5]، پھوپھی[6]، خالہ[7]، بھتیجی[8]، بھانجی[9]، رضاعی بہن[10]، دودھ پلانے والی عورت[11]، بیوی کی ماں[12]، بیوی کی سابقہ اولاد[13]۔ (ہاں اگر اس بیوی سے نکاح کے بعد مجامعت اور خلوت صحیحہ نہیں ہوئی تو اس کی سابقہ لڑکی سے نکاح جائز ہے) حقیقی بیٹے کی بیوی[14]، دو بہنوں کا ایک نکاح میں جمع کرنا[15] اور نکاح بستہ عورت سے بھی نکاح کرنا حرام ہے الا اس صورت میں کہ ایسی عورتیں جنگی قیدی ہو کر تمہارے عقد میں آچکیں، لیکن وہ

بھی (آئندہ حرام ہونے کے باوصف سر دست ہی) حلال تصور ہوں گی۔

قولِ فیصل

امام فخر الدین رازی نے (مختلف توجیہات کی روشنی میں) احل لکم ما وراء ذالکم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس آیت میں ایسا کوئی بھی اشارہ نہیں جس سے واضح ہوتا ہو کہ جن رشتوں کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔ ان میں سے ایک آدھ رشتہ قرآن نے حلال بھی کر دیا تھا؟ نہ اثبات کے لحاظ سے اور نہ نفی کے اعتبار سے۔ یعنے قرآن پاک کے مزعومہ منسوخ الفاظ نفی اور اثبات کی صورت ان دو رشتوں کی حرمت اور حلت کے بارے میں بالکل ہی خاموش ہیں۔ اور قرآن کے سکوت کی وجہ سے ابوہریرہ کی حدیث نہ تو قرآن کے عام حکم کے تخصیص کا درجہ رکھتی ہے اور نہ ہی اس کی ناسخ بن سکتی ہے۔ اور یہ وہ توجیہہ ہے کہ اسے ہی معقول اور احسن کہا جا سکتا ہے
(تفسیر کبیر، ۱۰/۴۴)

امام موصوف کی یہ توجیہہ اگرچہ وضاحت مطلوب سے قاصر ہے، تاہم قصہ مختصر کرنے کی حد تک گوارا ہے۔

دوسری توجیہہ میں امام رازی نے یہ تاثر دیا ہے کہ خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کے بارے میں لفظاً اگرچہ قرآن خاموش ہے لیکن دلالتاً ان دو حرام رشتوں کا مذکور خود قرآن پاک میں بھی موجود ہے۔ فرماتے ہیں کہ

انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها غير مذكورة في الآية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احداهما ضرة الاخرى يوجب الوحشة والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة ان كونهما اختا لها يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذالك الحكم معللاً بذالك الوصف فثبت ان قوله (وان تجمعوا بين الاختين) يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها وخالتها فكان الحكم مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة بل ههنا اولى۔

یعنے ہم یہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتے کہ
خالہ بھانجی، اور پھوپھی بھتیجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی حرمت قرآن کی آیت میں مذکور نہیں ہے
تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ
اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے الفاظ میں دو بہنوں کو ایک ساتھ جمع کرنا حرام قرار دیا ہے، یعنے حرمت کا سبب دو بہنوں کی ذات ہی کو ٹھیرایا ہے کہ "خواہریت" ایسی قرابت داری سے تعبیر ہے جو انتہا درجہ کے "قرب" کو مستلزم ہو اور انتہا درجہ کی قرابت ہی زیادہ سے زیادہ گہرے ملاپ شفقت اور تعظیم کی خواہاں ہوتی ہے۔ قرب جب انتہائی صورت میں ظہور پذیر ہو اور اس کے تقاضے کسی

طرح کی ٹھیس کو برداشت نہ کر سکتے ہوں تو ایک فریق کا دوسرے فریق کے لئے وجہ ضرر بننا کسی طرح بھی گوارا نہیں ہو سکتا۔ یعنے جب ایک بہن دوسری بہن کے لئے نقصان و ضرر کا باعث بن جائے گی تو ظاہر ہے کہ گہرے سے گہرا قرب شدید نفرت میں اور شفقت انتہائی کراہت اور بیزاری میں بدل جائیں گے (اب یہ نفرت اور محبت کا کھلا تضاد ہو گا) اب اگر نفسیات محبت کے تقاضوں کو دیکھا جائے، تو آسانی سے پتہ چل سکے گا کہ دو بہنوں کا دو سوکنوں کا روپ دھار لینا کسی طرح بھی رفع ضرر کی ضمانت فراہم نہیں کر سکتا

لہذا معلوم ہوا کہ دو بہنوں کا ایک ساتھ نکاح میں جمع نہ ہونا ہی موزوں اور مناسب ہو سکتا ہے، وھو المقصود!

خاص کر اصول فقہ کی مدونات میں یہ طے ہو چکا ہے کہ

☆ — کسی حکم کو اس کے مناسب وصف کے ساتھ ذکر کرنا واضح دلیل ہے کہ ایسا حکم لفظاً بھی ضرور بھی کسی موزوں وصف کے ساتھ معلول ہو گا

اس اصول کی بنا پر معاملہ قابل فہم بن جاتا ہے کہ آیۂ وان تجمعوا بین الاختین (تپارہ) قرابت قریبہ ہی کے باعث دو بہنوں کا ایک نکاح میں جمع ہونے کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے اور ادھر یہی قرابت ہی خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے سے مانع ہے پس جو حکم کہ دو بہنوں کے بارے میں قرآن پاک میں موجود تھا وہی حکم "دلالۃ النص" کے قاعدے کی رو سے مذکورہ رشتوں کے بارے میں بھی ثابت ہے اور یہی اولیٰ ہے اور یہی انسب ہے۔

(تفسیر فخر الدین رازی ۱۰/۴۴)

اس کے بعد امام رازی نے مزید آیات سے استدلال کرتے ہوئے اصول فقہ کے مذکورہ قاعدہ "دلالۃ النص" کی رو سے واضح کیا ہے کہ مذکورہ رشتے قرآن پاک میں "دلالت نص" کی رو سے بھی حرام ہیں اور جن لوگوں نے ابو ہریرۃ کی حدیث کا سہارا لے کر کہا ہے کہ یہ حدیث ظاہر قرآن کے خلاف ہے وہ کسی صحیح نتیجے پر نہیں پہنچے کیونکہ ظاہر قرآن سے ان رشتوں کی حلت ہرگز ثابت نہیں ہوتی وغیرہ۔ اس کے بعد رازی مرحوم نے تیسری توجیہ میں اپنے مخصوص طرز استدلال سے سنی نقطۂ نظر کی تردید کرتے ہوئے ابو ہریرہ کی اس حدیث کے متواتر ہونے سے انکار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

وعندی ھذا الوجہ کالمکابرۃ لان ھذا الخبر وان کان فی غایۃ الشھرۃ لکنہ لما انتھی فی الاصل الی روایۃ الآحاد لم یخرج عن ان یکون من باب الآحاد۔

یعنی جن علماء نے امت اسلام کے چھوٹ پیدا اعتراضات کے جواب میں ابو ہریرہ کی اس حدیث کو تواتر اور شہرت کا درجہ دے کر یہ طے کر لیا ہے کہ خبر متواتر کے ذریعہ قرآن پاک کی تخصیص جائز ہے، میرے نزدیک یہ مکابرہ محض ہے۔ کیونکہ ابو ہریرۃ کی حدیث ہذا اس زمانے کی بہ نسبت اگرچہ متواتر

بنا دی گئی ہے لیکن جو لوگ تقلید سے زیادہ اصولوں کا احترام کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے اصل اور بنیاد کے لحاظ سے خبر واحد ہے متواتر نہیں ہے۔ یعنے کہ پورا زور صرف کرنے کے بعد بھی یہ حدیث خبر واحد کے خانہ سے نہیں نکل سکی۔ لہذا اس سے مذکورہ بالا استدلال کرنا علمی اور اصولی تقاضوں کو پس پشت ڈال دینے کے مترادف ہوگا۔ (تفسیر النعز ۱۰/ ۴۵)

ان توجیہات کے علاوہ امام رازی مرحوم نے امت اسلام کے سنجیدہ فکر علماء کی جانب سے ابو ہریرۃ کی حدیث پر چھ اعتراضات نقل کئے اور ہر اعتراض کو برحق و صواب قرار دیا ہے۔ ہم نے مضمون کی طوالت کے خوف سے انہیں حذف کر دیا ہے جسے تفصیل مطلوب ہو تفسیر مذکور ملاحظہ فرمالے۔

دلیل ناسخ ۲

والذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذالك فاولئك هم العادون۔

بلاشبہ ایمان والے کامیاب ہوگئے (کون ایمان والے؟)
جو اپنے ستر کی حفاظت کرتے ہوئے اپنی بیبیوں یا جو عورتیں ان کی ملک آچکی تھیں ان کے ماسوا کسی سے زنا شوئی کا تعلق نہیں رکھتے (اور) ان سے علاقہ رکھنے پر ان کے لئے کوئی ملامت نہیں۔ اور (ہاں) جو کوئی (اس معاملہ میں) اس کے علاوہ (تعلق) کی کوئی دوسری صورت نکال لے تو ایسی سر تیں نکالنے والے وہی ہیں جو حد سے تجاوز کر گئے۔ (مؤمنون ۵ تا ۸)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ نے کہا ہے کہ سورۂ نساء کی یہ آیت بلکہ اس کے الفاظ فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضة۔ متعہ کے جواز کے بارے میں ہی نازل ہوئے تھے۔ یعنے کہ کسی عورت کو پیسے دے کر اگر متعہ کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن۔
یہ مفہوم چونکہ حرام کاری کے جواز کا حامل تھا لہذا سورۂ مؤمنون (کی ۸ ویں آیت کے الفاظ فمن ابتغی وراء ذالك فاولئك هم العادون۔ نے اسے منسوخ کر کے واضح کر دیا ہے کہ اپنی لونڈیوں اور بیویوں کے ماسوا ہر قسم کی مباشرت حرام ہے۔

قول فیصل

یہاں دونوں آیتیں دو مختلف احکام پر روشنی ڈالتی ہیں۔ دونوں کو ہم موضوع بنا کر نتیجہ کے تضاد کا سراغ لگانا محل نظر ہے۔ خاص کر یہاں اصول نسخ کو نظر انداز کر کے ابطال متعہ کا کام ایسی آیات سے لیا گیا ہے جن کا اسلوب سراسر خبریہ ہے۔ پھر یہ اصول شکنی مستزاد کہ مکی آیات کے ذریعہ مدنی آیت کو منسوخ کیا گیا ہے جو علمی دیانت کے سراسر منافی ہے۔ اسی طرح ستم بالائے ستم کی مشق یہاں تک بڑھ گئی کہ آیہ نساء نے اپنی منکوحہ بیوی سے دخول کے عوض جو حق المہر شوہر پہ دینا واجب کیا تھا اسے ہی "حرام کاری" کی "فیس" سے تشبیہ دے کر متعہ سے جا ملایا گیا پھر اس پہ ہی اکتفا نہیں کیا گیا، آگے چل کر اپنے ہی ذہن سے آیہ مؤمنون

کو بھی ناسخ ٹھہرایا گیا جو صرف یہ واضح کرنے کے لئے آئی تھی کہ

قرآن کے نزدیک تناسل کا جائز طریقہ صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے
ازدواج کا طریقہ ہے۔ اس کے علاوہ جو طریقہ بھی اختیار کیا جائیگا
ناجائز ہوگا خواہ کسی بھی شکل و نوعیت کا کیوں نہ ہو؟۔

موازنہ فرمایئے ! ۔ دونوں آیات کا مفہوم خود ہی بتلا رہا ہے کہ
نہ تو منسوخ آیت کا پیشہ ور عورت کی فیس سے تعلق ہے اور
نہ ہی ناسخ آیت کسی طرح سے حق المہر کا وجوب ہے کہ نازل ہوئی ہے۔
پہلی آیت کا تعلق نکاح کے عوض حق المہر کے وجوب سے ہے اور دوسری کا زنا کی قباحت سے (وشتان بینہما)

مزید وضاحت

سورۂ نساء کی آیتوں کی تحلیل کرنے پر ان کا مفہوم یوں ہوگا کہ
۱۔ ان تبتغوا باموالکم میں حق المہر شرط ہے
اور متعہ کے لئے ایسی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا استمتاع فرج سے لذت اندوزی اور مستفید ہونا باطل ہے
۲۔ محصنین غیر مسافحین میں دوسری شرط کی طرف اشارہ ہے کہ غرض نفس پرستی اور شہوت رانی نہ ہو بلکہ رفیق زندگی بن کر دائماً ازدواجی قید میں رہنا ہو۔
اور متعہ میں یہ شرط نہیں ہے۔ لہٰذا شہوت رانی کی غرض سے یہ فعل حرام ہے کیونکہ متعہ کرنے کا مقصد نہ تو متأہل زندگی بسر کرنا ہوتا ہے اور نہ ہی اولاد پیدا کرنا۔
۳۔ اسی طرح عورت کی عصمت کا تحفظ کرنا بھی اس کے ذمہ عائد نہیں ہوتا بلکہ
۴۔ متعہ کرانے والی عورت قانوناً بیوی ہی نہیں ہے۔
۵۔ طے شدہ میعاد کے ختم ہونے کے بعد طلاق کی حاجت نہیں رہتی۔
۶۔ طلاق کے نئے اوپر کے نان و نفقہ اور اخراجات کی مستحق نہیں۔
۷۔ طلاق کے بعد عدت کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔
۸۔ وہ ہر ماہ کسی نئے من چلے کی آغوش گرم کرتی اور ہر سال دوسرے کھلونے خریدتی ہے۔

یہ تمام تفاصیل آیات نساء سے بخوبی مستنبط ہو سکتی ہیں۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ "متعہ" کے ابطال کے لئے یہی آیات واضح اور غیر مبہم ثبوت رکھتی ہیں اور ہبۃ اللہ کا انہی آیات سے متعہ کے جواز کا استنباط کرنا اور پھر اسی ہی بناء پر نسخ کا التزام بڑی ہی جرأت اور بڑی ہی جسارت کا غماز ہے۔

بگاڑ کہاں سے پیدا ہوا؟

محدثین اور اہل تفسیر حضرات ۔ ابی ابن کعب اور ابن عباس سے روایات لائے ہیں کہ ان ہر دو جلیل القدر صحابیوں کے مصاحف میں "فما استمتعتم بہ منہن" کے بعد "الی اجل مسمّی" کے الفاظ بھی تھے۔ بلکہ ابن عباس تو حلفیہ کہتے تھے کہ واللہ انزلہا اللہ کذالک"

یعنے سوگند بخدا کہ اللہ سبحانہ نے الی اجل مسمّٰی ـ کے ساتھ ہی اس آیت کو نازل کیا تھا (تفسیر طبری طبع حلبی مصر ۱۳/۱۲/۵)
اس بنا پر آیت کے معنی ہوں گے کہ

"جن عورتوں کے ساتھ تم نے میعادی جماع کیا ہے انہیں مقررہ فیس ضرور ادا کرو"

غور فرمائیے! کہ دشمنان اسلام نے قرآن، وحی اور اسلام کے نام پر کیا کیا رخنے ڈال رکھے تھے؟ اور کس طرح ملت اسلامیہ کے پاکیزہ قلوب اذہان میں "اختلاف قرأت" کا شیطانی وسوسہ ڈال کر وحی الٰہی میں شکوک و شبہات کی راہ ہموار کی گئی تھی کہ آج کا مسلمان عصمت اور حفاظت قرآن کا زبانی اعتراف کرنے کے باوصف دل سے مختلف قرأتوں کو وحی الٰہی سے تعبیر کر رہا ہے! ـ ابن عباس اور ابی ابن کعب کے مصاحف خود ساختہ اور جعلی مصاحف تھے، اور جن اسانید کے ساتھ ان کی مجوزہ آیت ہمارے ہاتھوں پہنچی نقد و تحلیل کے میزان میں ان کی حیثیت کا جلد ہی پتہ چل جائیگا!!

الی اجل مسمّٰی قرآن نہیں ہے

تجزیہ اسانید سے پہلے ایک ضروری حوالہ پیش کر رہا ہوں کہ اس سے بھی الی اجل مسمّٰی "کی حیثیت واضح ہو سکتی ہے یعنے فرض کرو کہ الی اجل مسمّٰی قرآن منزل ہی تھا، لیکن کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کا ایک بہت بڑا طبقہ اس قرأت کو شاذ ـ اور قرآن حمید میں تلاوت کرنا یقینی خطا سے تعبیر کرتا تھا؟ امیر بادشاہ لکھتے ہیں کہ قالوا ای الشافعیۃ انہا متیقن الخطاء

یعنے ـ شافعی مذہب والے "الی اجل مسمّٰی" کے فقرے کی قرآنیت کا صاف انکار کرتے اور کہتے تھے کہ ایسا قرآن یقینا (کفر اور) خطا کا مظہر ہے ـ (تیسیر التحریر طبع حلبی مصر ۱۳/۹/۲)

اسانید ابی ابن کعب

حدثنا ابو کریب قال حدثنا یحیی بن عیسے قال حدثنا نصیر بن ابی الاشعث قال حدثنی ابن حبیب بن ابی ثابت عن ابیہ قال اعطانی ابن عباس مصحفا فقال ھذا علی قرأۃ ابیّ (طبری ۵/۱۲/۲۱ تا ۲۲)

حدثنا ابن بشار قال حدثنا عبد الاعلی قال حدثنا سعید عن قتادۃ قال فی قرأۃ ابی بن کعب "فما استمتعتم الی اجل مسمّٰی" (طبری ۵/۱۲/۴ تا ۱۸)

جرح

پہلی سند میں یحیٰی بن عیسیٰ الرملی (متوفی ۲۰۱ھ) واقع تھے جو بایں جلالت شان ـ ابن معین کے نزدیک حدیث میں کوئی شئے نہیں تھے. نسائی نے ضعیف کہتے ہوئے لیس بقوی لکھا ہے ـ ابن عدی نے فرمایا، کہ ـ اس کی جس حدیث کے لئے بھی متابع (بشنیان وہمنوا) کا پتہ چلاؤ تو یہ بغیر متابع ہی کے ملے گا. مقصد یہ کہ جن شیوخ سے روایات لیتا ہے ان سے دوسرا کوئی بھی روایت بیان نہیں کرتا۔

اس کے بعد نام آتا ہے ابن حبیب بن ابی ثابت کا، تو یہاں نصیر بن ابی الاشعث نے یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ اس نے ثابت کے کس بیٹے سے روایت کی ہے عبد اللہ سے یا عبید اللہ سے یا عبد السلام سے؟ یہ تینوں اگرچہ ثقہ تھے تاہم جب تک یہ بات صیغۂ راز میں رہے گی اور راوی کا ابہام دور نہیں ہو گا اس وقت تک یہ روایت مجروح ہی رہے گی

اسلام تحقیق کا درس دیتا ہے اندھی تقلید کا نہیں۔

اس کے بعد نام آتا ہے خود حبیب بن ابی ثابت کا جو سند ہذا کے پانچویں کردار ہیں۔ یہ اگرچہ ثقہ تھے تاہم ابن خزیمہ ابن حبان اور حافظ ابن حجر کے بقول شدید نوعیت کی تدلیس کے خوگر بھی تھے (کثیر التدلیس۔ طبقات المدلسین طبع خانجی مصر ص۱۲) اور یہاں روایت کرتے ہیں اپنے والد سے مگر بانداز تدلیسی جس سے شبہ گزرتا ہے کہ اس نے یہ روایت کسی غیر ثقہ استاد سے سنی، لیکن روایت کو مضبوط بنانے کے لئے اپنے والد کی طرف نسبت کر دی تاکہ اس کی ثقاہت سے فائدہ اٹھا کر روایت کے ضعف کا خلاء پر کیا جا سکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر واقعی اس نے یہ روایت اپنے والد ہی سے سنی تھی تو یہاں حرف "عن" کے توسط سے روایت کرنے کا جواز کیا تھا؟ ۔۔ اور ۔۔ کیا مصلحت تھی کہ حدثنا اور اخبرنا کے اصطلاحی الفاظ چھوڑ کر ۔ تدلیسی۔ حرف پر اکتفاء کیا گیا؟

دوسری سند

اس سند میں صحاح ستہ کے مشہور محدث اور امام ابن جریر طبری کے شیخ و استاد محمد بن بشار عرف بندار واقع ہیں، جس میں بڑا عیب یہ تھا کہ دیدہ دانستہ جھوٹ بولتا اور حدیثیں وضع کرتا تھا۔ شیخین (بخاری ومسلم) کے استاد عمرو بن علی الباہلی قسم کھا کر کہتے تھے کہ محمد بن بشار بندار کذاب تھے (تہذیب التہذیب طبع دکن ۹/۷۱) باہلی کے علاوہ بخاری کے دوسرے اساتذہ ابو موسیٰ، علی بن المدینی (متوفی ۸۴۹ء) یحییٰ بن معین (متوفی ۸۴۸ء) امام عبداللہ قواریری (متوفی ۸۵۰ء) اور عمرو بن علی الفلاس وغیرہ متقدمین ائمہ جرح و تعدیل بھی بندار سے نفرت کرتے اور حدیث کے معاملہ میں کذاب کہتے تھے۔ (مقدمہ فتح الباری طبع مصر ۱۳۰۱ھ ص۴۳۶ و میزان الاعتدال ج۳)

اسی طرح اس سند کے دوسرے راوی سعید بن ابی عروبہ مدلس تھے اور یہاں اسی تدلیسی انداز سے روایت کرتے ہیں اپنے استاد قتادہ سے، اور یہ ظاہر ہے کہ ۔ حدثنا اور اخبرنا ۔ کے مقام پر "عن" کا استعمال، ضرور اپنے اندر کوئی خامی رکھتا ہے۔ کیا تنہا یہی جرح حدیث ہذا کے متن اور سند کو کمزور کر دینے کے لئے کافی نہیں ہے!۔

(سعید کا مزید تعارف ملاحظہ ہو منسوخ ص۱۲)

اسانید ابن عباسؓ

حدثنا حمید بن مسعدة قال حدثنا بشر بن المفضل قال حدثنا داؤد عن ابی نضرة قال سألت ابن عباس عن متعة النساء [طبری ۵/۱۳]

۲: حدثنا ابن المثنی قال حدثنا محمد بن جعفر (غندر۔ط) قال حدثنا شعبة عن ابی مسلمة عن ابی نضرة قال قرأت هذه الآية على ابن عباس فما استمتعتم به منهن قال ابن عباس الى اجل مسمى قال قلت ما اقرؤها كذلك قال والله لانزلها الله كذلك ثلاث مرات

۳۔ حدثنا ابن المثنی قال حدثنا ابوداود (طیالسی) قال حدثنا شعبة عن ابی اسحاق (السبیعی۔ط) عن عمیر بن عبداللہ مولی ابن عباس۔ط) ان ابن عباس (طبری ۵/۱۳)

۴۔ حدثنا ابن المثنی قال حدثنا ابن عدی عن شعبة وثنا (خلاد بن اسلم) قال اخبرنا النضر قال اخبرنا شعبة عن ابی اسحاق عن ابن عباس۔ (طبری ۵/۱۳)

جرح پہلی سند کے داؤد بن ابی ہند قشیری ثقہ ہونے کے باوصف وہم کے مریض تھے اور محدثین نے تصریح کی ہے کہ وہم نسیان کو مستلزم ہے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ راوی نے اس مرض کے لاحق ہونے سے پہلے اس سے روایت کی ہے۔ اس وقت تک وہ روایت قابل تسلیم نہیں ہے۔

اس کے بعد داؤد کے استاد ابونضرۃ جس کا پورا نام منذر بن مالک بن قطعیہ (متوفی سنہ ۱۰۸ھ) ہے واقع ہے جن سے امام بخاری حجت نہیں پکڑتے تھے اور عقیلی نے بھی ضعفاء میں شمار کرتے ہوئے ناقابل اعتماد بتایا ہے

اسی طرح ابن عدی نے بھی "الکامل" میں اسے درجۂ ضعفاء ہی میں رکھا ہے۔ اس بناء پر یہ سند خود ساختہ قرآن کے لئے پشتہ سہارا نہیں بن سکتی۔

دوسری سند میں امام الجرح والتعدیل "شعبہ" واقع ہیں، جو فن حدیث میں اونچا مقام رکھتے تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے راویوں پر جرح کی بنیاد رکھی لیکن اس کے باوصف آپ کے بیشتر اساتذہ ہیں سے سو کے قریب مجروح بھی تھے جن سے آپ نے روایت ترک نہیں کی۔ نیز اتنی احتیاط کے باوجود آپ "تدلیس" سے بھی کام لیتے تھے۔ چنانچہ یہاں ابوسلمہ سے اسی تدلیسی انداز سے ہی روایت کر رہے ہیں۔ پھر یہ ستم مستزاد کہ ابوسلمہ خود بھی اپنے استاد سے حرف "عن" کے ساتھ روایت کرتے ہیں جو کہ حدیث کو ناتواں اور کمزور بنا دینے کا صریحاً غماز ہے۔ اسی طرح آپ کے استاد۔ ابونضرہ بھی کچھ معیاری انسان نہیں تھے ضعیف اور ناقابل حجت راوی تھے۔

تیسری سند میں۔ امام شعبہ کے بعد ابواسحاق سبیعی ان چار سرکردہ شیعہ لیڈروں میں سے تھے، جنہوں نے حدیث کے ذریعہ شیعہ مذہب کو تقویت پہنچائی اور کوفہ میں حدیث سازی کے مراکز قائم کئے ہمیں آپ کی صنعت حدیث سازی پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کی ثقاہت پر یہی دلیل کافی ہے کہ تمام محدثین ان سے روایت لیتے تھے۔ لیکن "اجل مسمّٰی" کی روایت چونکہ آپ کے مسلک کی غماز ہے لہذا بتصریح ائمہ اصول مردود و مرجوح ہے کیونکہ ــــ "جب کوئی اہل بدعت ایسی روایت بیان کرے جو اس کے مسلک کی غماز ہو تو اسے مسترد کر دینا چاہیے (وہ حدیث ہی ایسی بیان کرے گا جو اس کے عقیدے کی پشت پناہ ہو گی"۔ (نزہۃ النظر مطبوعہ علیمی ص۳)

پھر ابواسحاق میں دوسرا عیب یہ بھی تھا کہ امام ابن حبان، حسین کرابیسی، امام طبری، ابن المدینی اور معن کی تصریح کے مطابق غالی قسم کے مدلس بھی تھے۔ ابن حجر لکھتا ہے کہ اس کے پانچ صد کے لگ بھگ اساتذہ تھے، جن میں سے اکثر کا تو نہ کسی محدث کو پتہ تھا اور نہ ہی تعارف۔ بلکہ ان سے ابواسحاق نے جتنی بھی روایتیں لی ہیں، تنہا وہ خود ہی ان کا ذمہ دار ہے۔ دوسرا کوئی بھی روایت لینے میں اس کا سہیم و شریک نہیں۔ جریر نے کہا کہ "افسد حدیث اهل الکوفة الاعمش و ابو اسحاق یعنی بالتدلیس"

یعنی ـــ اہل کوفہ کی حدیث کو اعمش اور ابواسحاق نے تدلیس کے ذریعہ تباہ کر ڈالا۔ اور جرم تدلیس کے گھناؤنے عیوب کو جزو ایمان بنا ڈالا۔ چنانچہ "اجل مسمّٰی" کی سند میں اس نے وہی تدلیسی انداز اختیار کرتے ہوئے جہاں بدترین قسم کی فریب کاری سے کام لیا وہاں اپنے مسلک کے موافق حدیث بیان کر کے اس پر سے رہا سہا اعتماد بھی ختم کر ڈالا۔

چوتھی سند

کے بھی تقریباً یہی راوی ہیں جو کہ اس سلسلہ ابن مسعود کی دیگر اسانید کے تھے۔ لہذا یہ سند بھی "اجل مسمی" کی قرآنیت کے بارے میں کوئی مؤثر کردار ادا نہیں کر سکتی۔ تاہم بحث کی خاطر اگر تسلیم کر لینا چاہئیے کہ ان روایات و اسانید کی روشنی میں نفسِ واقعہ (یعنی وجود حدیث) سے انکار ممکن نہیں ہے۔ تو بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ مفسرین کی ایک جماعت و شافعیہ "الیٰ اجل مسمّٰی" کے الفاظ کو قرآن "منسوخ التلاوۃ" نہیں مانتے تھے۔

ابن جریر کا تبصرہ

ابن عباس اور ابی بن کعب کے مصاحف کے بارے میں جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے، شیخ التفسیر ابو جعفر الطبری کے فیصلہ کن تبصرے اس کی حقیقت مزید واضح ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

واما ماروی عن ابی بن کعب وابن عباس من قرأتهما (فما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی) فقرأة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمین وغیر جائز لاحد ان یلحق فی کتاب الله تعالی شیئا لم یات به الخبر القاطع العذر عمن لا یجوز خلافه۔

ابی بن کعب اور ابن عباس فما استمتعتم به منهن کے ساتھ "الی اجل مسمّٰی" کو ملا کر تلاوت کرتے تھے، جس کی ان کے پاس کوئی سند نہیں تھی۔ مسلمانوں کے ہاتھوں میں تمام موجود مصاحف جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منتقل ہوتے چلے آئے ہیں اس کی نشاندہی سے قاصر ہیں۔ یہ قرأت نہ صرف ان مصاحف کے خلاف ہے بلکہ قرآنِ محکم میں زبردستی اضافے کی حیثیت بھی رکھتی ہے ۔ اور کسی بھی شخص کو وحیِ الٰہی میں اضافے یا الحاق کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ کتاب اللہ کا تقدس مجروح اور حفاظت ختم ہو جاتی ہے۔

(تفسیر طبری دار المعارف مصر ۸/۱۷۹/۳ تا ۶)

امام طبری کا یہ فیصلہ کن تبصرہ جہاں "الیٰ اجل مسمّٰی" کی قرآنیت کو چیلنج کرتا ہے وہاں اختلافِ قرأت" کے بہانے الحاقی مواد کی نفی بھی کرتا ہے۔ جزاہ اللہ۔

اب ہم ایک اور زاویے سے بھی "الیٰ اجل مسمّٰی" کا جائزہ لے رہے ہیں کہ

اگر ابن عباس اور ابی بن کعب کا یہ اضافہ ان کے مصاحف میں درج ہوتا تو حکومتِ ایران ضرور ہی اس پر عملدرآمد کرتی اور "میعادی شادی" کے خلاف قانون وضع نہ کرتی جیسے

حکومتِ ایران نے یکم رجب ۱۳۵۴ھ (مطابق ستمبر ۱۹۳۵ء) کو شخصی قوانین میں اس بات کا اضافہ کیا تھا کہ اس تاریخ کے بعد کوئی بھی ایرانی شہریت رکھنے والا شخص "ایک سے زیادہ بیویاں" اور "نکاح متعہ" نہیں کر سکتا۔ یعنی "الیٰ اجل مسمّٰی" پر عمل کرنے کے باعث شہری قوانین کے ماتحت قابلِ سزا جرم کا مرتکب سمجھا جائے گا۔

ایک دوسرے کے گھر کی چیز کھانا اور مشترکہ تجارت کی کمائی

منسوخ ۶۰

یا ایہا الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم

مسلمانو! ایک دوسرے کا مال آپس میں ناحق ناروا نہ کھاؤ، ہاں اس صورت میں کھا سکتے ہو کہ آپس کی رضامندی سے ملاجلا کاروبار ہو (اور اپنے حصہ کے مطابق ہر شخص اپنا حق لے لے (نسآء ۲۹)

دلیل ناسخ

لیس علی الاعمی حرج ولا علی المریض حرج ولا علی انفسکم ان تأکلوا من بیوتکم۔

یعنی نابینا، مریض اور تم آپس میں مل کر اپنے گھروں میں کھاؤ تو کوئی مضائقہ نہیں ہے (نور ۶۱)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص۳۶) نے کہا ہے کہ

جب آیۂ زیر بحث نازل ہوئی تو انصار نے سمجھا کہ مال کی بہترین نوع طعام ہی ہے جس پر انسانی زندگی اور بقاء کا انحصار ہے۔ لہٰذا انہوں نے نابینا کو اس بنا پر اپنے ساتھ کھلانے پلانے میں حرج محسوس کیا کہ وہ ان کی طرح صاف اور ستھرا طعام نہ دیکھ سکے گا اور جیسے مرضی آئے گی کھا لے گا۔ اور مریض کو اس لئے اپنے ساتھ کھلانے سے یہ لوگ پرہیز کرنے لگے کہ وہ مرض کی وجہ سے ان کی طرح جلدی جلدی نہ کھا سکے گا۔ جس کی وجہ سے ان کو بھی اپنی رفتار خوردنی میں احتیاط برتنی پڑے گی اور اگر رفتار میں نرمی اختیار نہ کی جائے تو لازمی طور پر صاحب عذر اصحاب ان سے متاثر ہو سکتے اور مقدار سے کم کھانے کی وجہ سے ان کا حرج ہو جاتا لہٰذا اس حرج کو رفع کرنے کے لئے اللہ سبحانہ نے سورۂ نور کی آیت (۶۱) اتار کر نساء کی آیت (۲۹) کو منسوخ کر دیا تھا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہو سکتا تھا کہ مزعومہ منسوخ آیت میں نابینا وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کا ذکر ناسخ میں ہوا، تو کیونکر؟ اس کے جواب میں ہبۃ اللہ کا فرمان ہے کہ آیۂ نور میں "الاعمی" (نابینا) کا لفظ اپنے ظاہری مفہوم پر نہیں رہیگا اس کے معنےٰ۔ اس مقام پر "غیر اعمی" ہی ہوں گے۔ (ص۳۶ / ۱۶ تا ۱۷)

قول فیصل

ہبۃ اللہ نے "اعمی" کے تئے جو مفہوم تجویز کیا ہے وہ کئی وجوہ سے باطل ہے

۱: ایسا کوئی واضح قرینہ پیش نہیں کیا گیا جو الاعمی کے لفظ سے "غیر الاعمی" (غیر نابینا) کے مفہوم کو درست قرار دیتا ہو۔

۲: سورۂ نور نے جس "حرج" کو زائل کیا ہے اس "حرج" کے لئے پہلے سے کوئی آیت یا حکم موجود نہیں تھا۔ لہٰذا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ سابقہ حرج کو سورۂ نور ہی نے زائل کر کے منسوخ کر دیا ہے۔

۳: ہبۃ اللہ نے آیت نور کے سمجھنے میں ٹھوکر کھائی یا پھر بددیانتی سے کام لیا ہے۔ عرب جو کہ "فصاحت و بلاغت" میں اپنا مثیل نہیں رکھتے تھے۔ انہوں نے آیات مذکورہ کا ایسا مفہوم ہرگز ہرگز نہیں سمجھا تھا۔ اس کے باوجود اگر

کوئی بات غیر فصیح علاقوں والے صحابۂ کرام پر پوشیدہ رہ بھی جاتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بلیغ کلام سے ان کو سمجھا دیتے تھے۔

الحاصل ہمارے نزدیک اس آیت کو سرے سے سمجھا ہی نہیں گیا۔ اس کا تعلق بیمار اور اندھوں کے ساتھ کھانے میں جو "دینی حرج" ہے ان سے مل جل کر کھانے سے نہیں ہے۔ ہبۃ اللہ نے طبع زاد جس شان نزول کا سہارا لیا ہے، اس سے نبی اکرمؐ کے ساتھیوں اور آپ کے جان نثار صحابیوں کے بارے میں مکروہ تصویر ابھرتا اور ان کے مجلسی آداب اور اخلاق پر سوقیانہ حملہ کا دروازہ کھلتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فدائی نہ تو اندھوں سے نفرت کر کے جلدی جلدی کھانے تھے اور نہ ہی کسی طرح کے بندۂ شکم اور پیٹو تھے۔ رضی اللہ عنہم۔ وہ قانع تھے، شاکر تھے اور تھوڑے پر اکتفا کرنے والے تھے۔

جلالین کی تصریح

تفسیر جلالین کے مصنف تصریح فرماتے ہیں کہ آپس میں ناحق، ناروا مال نہ کھانے کا اشارہ سود اور چھینا جھپٹی کے ذریعہ کھانے کی طرف ہے۔ مقصد یہ کہ آپس کی رضامندی سے ملے جلے کاروبار میں سے لے لینے میں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ناروا طریقوں سے ایک دوسرے کا مال ہتھیانا معیوب اور حرام ہے۔

نسخ کی دوسری (۲) توجیہہ

مفسر ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ عکرمہ اور حسن بصری کہتے تھے کہ

كان الرجل يتحرج ان يأكل عند احد من الناس بهذه الآية فنسخ ذالك بالآية التى فى سورة النور ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم (نور ۶۱)

یعنے کہ آیۂ زیر بحث جب نازل ہوئی تو صحابۂ کرام نے بڑا حرج محسوس کیا اور ایک دوسرے کے پاس بیٹھ کر یا مل کر کھانا چھوڑ دیا، اس پر اللہ سبحانہ نے سورۂ نور کی آیت ولا علی انفسکم نازل فرما کر اس آیت کو منسوخ کر دیا یعنے اب یہ حکم ملا کہ "ایک دوسرے کے گھروں کی چیز کھا سکتے ہو۔" (تفسیر طبری ۵/۲۱/۵، ۱۱)

قولِ فیصل

عکرمہ اور حسن بصری دونوں کی یہ بات نظم قرآن کے سراسر خلاف ہے، علامہ آلوسی نے دونوں کے اس قول کو نقل کر دینے کے بعد لکھا ہے کہ وهو قول باطل

لان ما اكل على وجه مكارم الاخلاق لايكون اكلا بالباطل وقد اخرج ابن ابى حاتم والطبرانى بسند صحيح عن ابن مسعود انه قال فى الآية محكمة ما نسخت ولاتنسخ الى يوم القيامة۔

یعنے حسن اور عکرمہ نے جو کچھ کہا ہے باطل محض ہے، کیونکہ اقربا اور دوست نوازی کے بلند مقصد کو سامنے رکھ کر ایک دوسرے کے پاس کھانا، کھانا اعلیٰ اخلاق اور عمدہ آداب کی علامت ہے۔ اسے اکل بالباطل سے تعبیر کیا ہی نہیں جا سکتا۔ ابن ابی حاتم اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے کہ آپ اس آیت کے بارے میں فرماتے تھے کہ یہ

قطعی محکم ہے۔ نہ تو منسوخ ہوئی اور نہ ہی قیامت تک منسوخ ہو سکتی ہے (روح المعانی طبع دوم مصر جلد ۵/۱۵/۱۴ تا ۱۷)
مفسر ابن کثیر نے بھی حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایسا ہی روایت کیا ہے۔ (ابن کثیر ۱/ ۴۷۹)

اکل بالباطل کی تفسیر

مفسرین میں خازن اور بغوی کا ایک خاص مقام ہے۔ ان کی تشریح بھی تقریباً وہی ہے جو تفسیر جلالین کے مصنف نے کی ہے۔ خازن کے الفاظ ہیں: ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يعني الحرام الذي لا يحل في الشرع كالربا والقمار والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة ونحو ذالك وانما خص الاكل بالذكر ونهى عنه تنبيهاً على غيره من جميع تصرفات الواقعة على وجه الباطل لان معظم المقصود من المال الاكل۔ وقيل يدخل فيه اكل مال نفسه بالباطل ومال غيره۔ اما اكل ماله بالباطل فهو انفاقه في المعاصي واما اكل مال غيره فقد تقدم معناه وقيل يدخل في اكل مال الباطل جميع العقود الفاسدة۔

وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم۔ هذا الاستثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليست من جنس اكل المال بالباطل فكان "الا" ههنا بمعنى لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض يعني بطيبة نفس كل واحد منكم

یعنی ــــ ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل کے معنی ہیں کہ وہ حرام مت کھاؤ جو شرعاً حلال نہیں ہے مثلاً سود کے ذریعہ ــــ ڈاکہ زنی کے ذریعہ ــــ چوری کر کے ــــ خیانت کر کے ــــ جھوٹی گواہی دے کر ــــ اور جھوٹی قسم کھا کر وغیرہ ــــ

یہاں کھانے کا لفظ استعمال کیا اور کھانے ہی سے روک دیا۔ اس کی لم یہ ہے کہ باطل کے جس نوع سے بھی مالِ غیر پر قبضہ کیا جائے گا مقصد اس سے یہی ہوگا کہ اسے ذریعہ لقمہ ہی بنایا جائے۔ جو کہ صوری لحاظ سے نہ سہی، معنوی حیثیت سے نتیجہ میں "اکل" ہی کی صورت اختیار کر سکے گا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مالِ غیر کی طرح اپنے مال کو بھی باطل کھانا حرام کہا گیا ہو۔ مثلاً اپنی حلال کی کمائی کو حرامکاری اور زنا کی راہ میں خرچ کر دینا۔

یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عقدِ فاسد (ناجائز ذرائع) سے دوسرے کے مال کو ہضم کر دینے سے روک دیا گیا ہو اور رہا اللہ سبحانہٗ کا یہ ارشاد کہ الا ان تكون تجارة عن تراض منكم تو یہاں "الا" کا لفظ استثناء منقطع کے طور پر آیا ہے، کیونکہ "تجارۃً عن تراض" ــ اکلِ مال بالباطل کی جنس سے خارج ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حرفِ استثناء جب اپنی جنس سے مستثنیٰ نہ کرے تو اس وقت اس کے معنے "لیکن" کے ہوں گے۔ اس بنا پر معنے ہوں گے کہ

لیکن ــ تجارت میں تم باہمی رضامندی سے ایک دوسرے کا مال کھا سکتے ہو کہ اپنے اپنے حصہ میں سے

کھا لینا حرام نہیں ہے (تفسیر خازن وبغوی طبع الحلبی ۵۱۲/۱)

طبری کی رائے

مفسر ابو جعفر محمد عرف طبری، حسن اور عکرمہ کے اقوال باسند نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "لا معنی لقولھما" ان کی بات بے معنے اور فضول ہے۔ ان قری الضیف واطعام الطعام کان من حمید افعال اھل الشرک والاسلام۔ بل ندب اللہ عبادہ وحثھم علیہ واذا کان ذالک کذالک فھو من معنی الاکل بالباطل خارج عنہ ومن ان یکون ناسخا اومنسوخا بمعزل لان النسخ انما یکون لمنسوخ ولم یثبت النھی عنہ۔

یعنے ــــ حسن اور عکرمہ کی تاویل کوئی معنے نہیں رکھتی کہ مہمان نوازی اور کسی کی دعوت طعام کرنا مشرکین خواہ اہل اسلام دونوں کی عمدہ اور قابل تعریف عادات میں سے ہے۔ بلکہ اللہ سبحانہ تعالے فرض کرتے ہوئے ترغیب دی ہے کہ ایسا ہونا ہی چاہیئے۔

پس جب بات یوں ٹھہرے گی تو اس صورت میں نہ تو "اکل بالباطل" کا مفہوم اس پر فٹ آسکے گا اور نہ ہی ناسخ ومنسوخ کا جو کہ یہاں سے ہی غیر متعلق۔ کیونکہ ناسخ تو ایسے منسوخ کے لئے ہوتا ہے، جس کے لئے پہلے سے کوئی ممانعت ثابت ہو (طبری ۳۱/۵ ، ۱۴ تا ۱۹)

نا داری کی علت کے باعث قانونِ وراثت میں ترمیم

منسوخ ۶۱

والذین عقدت ایمانکم فاتوھم نصیبھم ان اللہ کان علیٰ کل شیئ شہیدا۔

نیز جن سے تمہارا عہد وپیمان بندھ چکا ہو ان کا بھی ہم نے حصہ ٹھہرا دیا ہے، پس چاہیے کہ جو کچھ جس کا حصہ ہو وہ اس کے حوالے کردو (اور یاد رکھو) اللہ حاضر وناظر ہے۔ اس سے کوئی چیز چھپی نہیں ہے (نساء ۳۳)

دلیل ناسخ

والو الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ ان اللہ بکل شیئ علیم۔

اور (باقی رہے) قرابت دار تو وہ اللہ کے حکم میں ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں (انفال)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ جن سے عہد وپیمان بندھ چکا ہو ان کا بھی حصہ ہے دوسری آیت کا مفہوم اس کی نفی کرتے ہوئے قرابت داروں ہی کو ایک دوسرے کا وارث اور حقدار بناتی ہے۔ لہذا وجہ تنسیخ ظاہر ہے (الاتقان سیوطی طبع عثمان مصر ۲۴/۲ وغیرہ)

قول فیصل

مفسرین نے جتنے بھی احتمالات پیش کر کے جس جس احتمال کی بنیاد پر آیت زیر بحث کو منسوخ کیا ہے ان میں سے کوئی بھی ٹھیک نہیں ہے اور اس آیت کے بارے میں ہمارا جو نقطۂ نظر ہے اسے ہم بحث کی آخر میں تفصیل سے پیش کریں گے۔ یہاں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ نقطۂ نظر کے اختلاف کے باوصف ہماری طرح دوسرے لوگ بھی نسخ کو تسلیم نہیں کرتے ان کے نزدیک اس کا تعلق "متبنیٰ" سے بھی نہیں ہے کہ اس کی میراث کو کتاب اللہ نے اس وقت ہی باطل قرار دیا تھا جب فرمایا تھا کہ: ادعوھم لآبائھم۔ ان کو اپنے آباء کے نام سے پکارو۔ کیونکہ وراثت متبنیٰ کا تعلق نطفہ سے ہے یا پھر وصیت سے، جو کہ بسا اوقات وارث کے حق میں بھی نافذ ہو سکتی ہے۔ ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲، لہذا متبنیٰ حقیقی اولاد نہ ہونے کی وجہ سے وارث نہیں بن سکتا۔ اسی طرح

عہد و پیمان کے عموم میں ائمہ تفسیر نے مہاجرین و انصار کے بھائی چارے کو داخل کر کے پہلے ہی مرحلہ پر اس کے مفہوم کے تعین میں اختلاف کی جو بنیاد رکھی ہے وہ بھی غماز ہے کہ اختلافی مسائل پر نسخ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ امام ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ جب کسی آیت کے بارے میں شروع ہی میں اختلاف موجود ہو کہ منسوخ ہے یا غیر منسوخ تو وہاں سوچے بغیر فوراً ہی نسخ کا حکم لگا دینا غلط اور ناروا ہے۔ (تفسیر طبری طبع مصر ۱۹۵۴ء جلد ۵/ ۵۶)

طبری کی طرح امام رازی نے بھی اختلافی پہلو کو اجاگر کرتے ہوئے نسخ کے احتمال کو کمزور کرنے کی کوشش کی ہے، بلکہ اس ضمن میں آخری حد تک جانے کے لئے بھی تیار ہو گئے اور ایک ایسی توجیہہ کا سہارا بھی لیا جسے توجیہہ کہنا ہی غلط ہو سکتا تھا۔ تاہم بحث کی خاطر آپ نے اسے بھی ضرورت کی چیز سمجھ کر گوارا کر لیا۔ یعنی آپ نے اس مفروضے کو بھی تسلیم کر لیا کہ "عہد و پیمان ..... والوں سے مراد نکاح بستہ عورت بھی ہو سکتی ہے کہ اس پر خرچ کرنا بھی واجب ہے۔ اسے بھی حصہ ملنا چاہئے۔

وہ کہتے ہیں کہ اس توجیہہ کو امام ابو مسلم اصفہانی نے بھی تسلیم کر لیا ہے کہ "عقد" یعنے نکاح کے بھی مستعمل ہوا ہے وغیرہ وغیرہ اس کے بعد امام رازی مختلف وجوہات بیان کرنے کے بعد اس اعتراف پر بھی مجبور ہو گئے تھے کہ۔ عہد و پیمان میں حلیفوں اور دوستوں کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ چھٹی وجہ کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ

" عہد و پیمان سے حلیف اور دوستوں کو تحفہ اور ہدیہ کے طور پر تھوڑا کچھ دے دینا بھی مراد ہو سکتا ہے، جیسا کہ آیۂ میراث میں فرمایا کہ تقسیم کے وقت جو غیر وارث مثلاً یتیم اور دوسرے نادار رشتہ دار آئیں تو انہیں بھی راضی کرنے کے لئے کچھ دے دیا کرو۔ اس آیت میں "حضر القسمۃ" نے تمام ان لوگوں کو شامل کر لیا ہے جو غیر وارث بھی ہو سکتے ہیں۔ تو جب آیت میراث خود ہی غیروں کو دے دینے کا حکم دیتی ہے تو ایسے میں نسخ کی منطق ناقابل فہم بن جاتی ہے۔ امام اصم نے اسی ہی بناء پر آیت زیر بحث کے نسخ سے انکار کیا ہے "۔ (تفسیر رازی جلد ۱۰/ ۸۵)

ائمہ تفسیر و لغت کی علمی توجیہات کی تصدیق کرتے ہوئے امام موصوف نے ہر اس توجیہہ کو صحیح، برمحل اور درست قرار دیا ہے جو نسخ کے ہر احتمال کا ازالہ کر سکتی تھی۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ

و کل ھٰذہ الوجوہ حسنۃ محتملۃ۔ یعنے یہ تمام تر وجوہات جو آیت کو محکم ثابت کرنے کے لئے بیان ہوئیں،

خوب، خوب تر اور قابل احتمال ہیں (تفسیر رازی جلد ۱۰/ ۸۶)

علمائے تفسیر کی ان تصریحات کے بعد عقیدۂ نسخ پر جمے جانا ہٹ دھرمی ہے، خدا خوفی نہیں ہے۔ خاص کر آیۂ زیر بحث جسے منسوخ کہا جاتا ہے سورۂ انفال یعنے ناسخ آیت کے بعد نازل ہوئی ہے۔ ناسخین قرآن کو چاہیے کہ اس ٹیکنیکل سقم کو نظر انداز نہ کریں۔

وراثت کا نیا قانون

خوانندگان محترم کو معلوم ہو کہ گذشتہ سطور میں ہم نے بحث کی خاطر تمام ان احتمالات کو تسلیم کیا تھا جو آیۂ نسخ کو زائل کرنے کے لئے ابو مسلم، ابن جریر، اصم معتزلی اور امام رازی وغیرہ نے پیش کئے تھے۔ کیونکہ ہمارا مقصد جس ذریعے سے بھی نسخ کا ابطال ہو سکے اسے تسلیم کرنے سے پورا ہو سکتا تھا۔ ورنہ تو حقیقت یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث نے قرآن پاک کی زر شکنی کی عمومی پالیسی کو ملحوظ رکھ کر اقوام و ملل کے قدیم قانونِ وراثت میں فوری تبدیلی یہ کی کہ میت کے ترکے میں وارثوں کے علاوہ دیگر مستحق اشخاص کو بھی سہیم و شریک ٹھہرایا اور اسکی بدیہی "علت" "ناداری" ہی کو قرار دے دیا اور یہ ناداری ابتدا میں چونکہ ہجرت کی شکل میں نمودار ہو چکی تھی۔ لہٰذا اسی طرح پر مہاجرین ہی کو اس کا مصداق ٹھہرایا گیا، جیسا کہ منسوخ ۲۰۹ کی تفصیلات سے واضح ہوتا ہے، لیکن آیۂ زیر بحث نے احزاب کے برعکس ہجرت کے علاوہ ایک مستقل سبب کے بھی بھائی چارے اور میراث میں سہیم کار بنانے کا حکم پیش کیا ہے۔ یعنی دین کے رشتے کو حقیقی رشتے کا متبادل قرار دے کر ناداری کے بہانے ترکے کا وارث تک بنا دیا ہے۔ اس کی تصدیق علمائے اسلام کے اس خیال سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے اس آیت کا نام ہی "آیۂ مواخات" تجویز کیا ہے۔ یہاں پھر بظاہر ان نو مسلموں کو وارثوں کے خانے میں رکھا گیا ہے جو عقیدے کے تحفظ کی خاطر اپنی برادری سے کٹ کر عملاً مال و دولت سے محروم ہو کر نئی سوسائٹی کے ممبر بن چکے تھے کیونکہ وہ بھی تہی دست و پامال صورت ہی میں اسلامی برادری میں داخل ہو کر ناداری کی "علت" کا حقیقی مظہر بن گئے تھے۔ ایسے میں اسلام کی حساسیت یہ گوارا نہیں کر سکتی تھی کہ ان ناداروں کو بے سہارا بے گھر و بے در چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا اس نے اپنے حساس مزاج کے مطابق ہی ان لوگوں کو صاحب جائیداد لوگوں کے ترکے میں شریک و حصہ دار بنا دیا اور جب تک یہ "علت" موجود رہے گی اور جہاں اور جس معاشرے میں غربت و افلاس کا دور دورہ ہو گا اس آیت کی رو سے غیر وارثوں کو ضرور ہی وارث کی حیثیت سے شریک و وارث ٹھہرایا جائے گا۔ اور جہاں کہیں اس علت کا فقدان ہو گا جو کہ ناممکن ہے، وہاں ترکہ صرف اصل وارثوں ہی میں تقسیم ہو گا۔ اس وضاحت کے بعد ملاحظہ ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ طیبہ میں تشریف لانے کے بعد اولین فرصت میں انصار کی زرعی املاک کا جائزہ لینا شروع کر دیا اور بالآخر ان کی زائد املاک میں مہاجرین اور نو مسلموں کو باقاعدہ حصہ دار اور شریک بھی گردانا۔ قرآن پاک میں ہے:

والذین عاقدت ایمانکم۔ یعنی وہ لوگ جن سے بھائی چارے کا تم نے عہد کر رکھا ہے وہ بھی تمہاری جائیداد میں حصہ دار ہیں (نساء ۳۳)

یہ آیت اپنے مفہوم میں واضح کرتی ہے کہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے پہلے پہل اپنے وجدان اور بصیرت سے جس نوعیت کے بھائی چارے کی بنیاد رکھی تھی، بعد میں وحی الٰہی نے اس کی توثیق کرتے ہوئے مزید یہ بھی واضح فرما دیا تھا کہ یہ بھائی چارہ میراث

کے قدیم قانون میں تبدیلی لانے کی اساسی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ یعنے اس آیت نے یہ اصول بتلا دیا کہ جس "علت" کے باعث غیر وارث حقیقی حصہ دار بن گئے وہ علت جب تک زوال پذیر نہیں ہوتی تقسیم کا یہی قانون رہے گا۔

میراث کا یہ حق رضاکارانہ اور فیاضی کی بنیاد پر نہیں مستقل اور یہی علت کے وجود کے باعث حکمی اور فرضی ہو گا قرآن پاک میں والذین عاقدت ایمانکم کے بعد فاتوھم نصیبھم کے الفاظ ہیں جو صریحًا امر کے صیغے اور "حکم" ہی کے درجے کے ہیں۔ اس امر یا حکم میں سرمایہ دارانہ ردوبدل اور فقیہانہ موشگافیاں کرکے اپنے ڈھب کے مطابق بنانا امر الٰہی میں صریح تحریف کے مترادف ہو گا۔

اس آیت نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ اسلامی ریاست کو جب بھی کوئی معاشی ابتری نظر آئے تو اسے اختیار ہے کہ محروم المعیشت لوگوں کو اہل ثروت کے دھن دولت میں شریک بنا دے، کیونکہ جس بھائی چارے کی بنیادی وجہ ایک طبقے کی غربت اور ناداری تھی۔ اسی طرح میراث میں حصہ پانے کی علت بھی معیشی بدنصیبی ہی ہے۔ والذین عاقدت ایمانکم نے شبہات اور وسوسوں کے دروازے بند کرکے ہم پر واضح کر دیا ہے کہ بھائی چارے کا عہد و پیمان کسی رسمی عہد و پیمان کا محتاج نہیں ہوتا بمجرد اسلام کے حصار میں آنے سے ہی خود کار حیثیت سے وہ عہد و پیمان، وجود پذیر ہو جاتا ہے۔ ہاں قرآن پاک اپنے مخصوص انداز میں غیر وارثوں کو شریک بنانے کے لئے ایک شرط ضرور عاید کرتا ہے کہ ناداروں، نومسلموں اور مہاجروں کا حصہ ان زرداروں کے دھن دولت میں ہے جو اپنی ضرورت سے وافر پر قابض ہوں۔ یہ نہیں کہ نومسلم یا مہاجر نادار کسی بھی نادار مسلم یا انصار کا ساجھی بنایا جائے۔ اس طرح تو اسلام سابقہ نادار مسلمانوں کے لئے موجب رحمت نہیں بن سکتا؟

المختصر ملت کا ہر فرد جب تک مکمل طور پہ معاشی خود کفالتی سے بہرہ ور نہیں ہو پاتا۔ اسلام کے ہنگامی اور علتوں سے وابستہ قوانین دولت مندوں کے دھن دولت میں ہنگامی طور پہ حصہ دار بناتے رہیں گے "فاتوھم نصیبھم (نساء ۳۳)

بڑی املاک و جائیداد میں دوسروں کی شرکت کی "سرمایہ شکن" تدابیر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کتنے شدید جذبے کے ساتھ اسلامی سوشلزم اور بھائی چارے کا بنیادی پتھر رکھ کر اپنی نوخیز امت کے لئے قانون معاش کی روشن مثال اور اسوہ دے گئے تھے۔ قرآن پاک نے جب اصول اور نظریئے کے طور واضح فرمایا کہ دولت سرمایہ داروں کے پاس سمٹ کر نہ رہ جائے (حشر ۷)۔ تو اس کے معنے یہی تھے کہ جمع شدہ دولت کو وحی الٰہی کسی قیمت پر بھی منتشر اور متفرق دیکھے بغیر مطمئن نہیں ہو سکتی تھی۔ اس سے ہمارے ان بزرگوں کا فلسفہ غلط ثابت ہو جاتا ہے جو ملکیت کے سامراجی تصور کو اسلام قرار دیتے ہوئے بے حد حساب دولت رکھنے والوں کو اپنے زعم فاسد میں نبی کریم کے حوالے سے تحفظات دینے سے بھی باز نہیں آئے۔!!!

کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کی خاطر سورہ حشر کی (۷ ویں) آیت کی خلاف ورزی کرنے کے مجاز تھے؟

ہمارے خیال میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مالداروں کو تحفظ تو کیا دیتے، آیہ حشر کی رو سے آپ صرف اسی کے مجاز تھے، کہ

بے حد و حساب دولت رکھنے والوں کے دھن دولت کو محروم المعیشت لوگوں کے نام پر ضبط اور سلب کر سکتے
جب قرآن پاک ایک فرد یا خاندان کے پاس دولت جمع ہونے کو پسند نہیں کرتا، اس رجحان پر افسوس کرتا اور بدرجۂ آخر اسے تباہی و ہلاکت کا موجب ٹھہراتا ہے (الھمزہ ۱ تا ۹) تو نبی اکرمؐ کیونکر وحی الٰہی کی منشا کے برعکس غیر محدود ملکیت کی اجازت دے کر اس کو تحفظ عطا فرما سکتے تھے؟ ـ ملکی قانون، جہاں ہر فرد کو جان و مال کا تحفظ عطا کرتا ہے وہاں وہ اس کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ کوئی فرد ضرورت سے زیادہ رکھ کر دوسرے افرادِ ملت کا حق مار لے۔ ملکی قانون نے انہیں بھی تو تحفظ دے رکھا ہے۔

وحی الٰہی سے ٹکر

وحی الٰہی نے پچاس ساٹھ مقامات پر سرمایہ شکن پالیسی کا اعلان کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جس پالیسی کا اتنی کثرت کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہو وہ کسی طرح کے نسخ اور ابطال کی متحمل نہیں ہو سکتی یہ حکمتِ الٰہی کے منافی ہے کہ منسوخ کئے جانے کے حکم کو بار بار تاکیدی الفاظ میں دہرایا جائے۔ اس بدیہی حقیقت کے باوصف ملکیت کے سامراجی تصور کو زندہ و باقی رکھنے والے کہہ سکتے ہیں کہ سورۂ نساء کی زیر بحث آیت کی توثیق کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھائی چارے کی بنیادوں پر جس اشتراکیت مال و معاش کی اساس رکھی تھی وہ آپؐ کی وفات کے بعد منسوخ و منقطع ہو گئی۔ اب روزِ حشر تک کوئی بھی شخص ایسی مواخاۃ قائم کرنے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ تفہیم القرآن کے مصنف کا بھی یہی خیال ہے کہ اسلامی مواخاۃ کا یہ حکم زمانۂ جاہلیت سے ماخوذ و مروج تھا لہٰذا بعد میں منسوخ ہو گیا

(خلاصہ از تفہیم القرآن طبع دوم سنہ ۱۹۵۲ء جلد ۱/۳۴۸ حاشیہ ۵۵)

اِن صاحب سے پہلے ایک شخص ابن زید ہو گزرے ہیں، جنہیں قرآنی آیات کو منسوخ کرنے میں بڑا ہی ملکہ حاصل تھا۔ ان کا بھی یہی خیال تھا کہ یہ آیت منسوخ ہے (طبری طبع مصطفیٰ حلبی مصر سنہ ۱۹۵۴ء جلد ۵/۵۳/۳۰ تا ۲۳)
یعنے تفہیم القرآن کے مصنف کے نزدیک زیر بحث آیت میں فاٰتوھم نصیبھم کے مخاطب زمانۂ جاہلیت کے عرب تھے۔ اہل اسلام نہیں تھے۔ غور فرمائیے اتنی بڑی قربانی کی توقع اور اس پر حکم صرف زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کو تھا اور ہمیں نہیں تھا؟ فرض کیا جاہلیت والے ہی اس رسم پر عامل تھے تو بھی دیکھنا یہ چاہیئے تھا کہ یہ رسم اس حد تک تو "روحِ اسلام" سے ہم آہنگ تھی کہ وحی الٰہی نے اس کی توثیق کرتے ہوئے فاٰتوھم کے "نئے" امر سے اسے باقی، نافذ اور جاری رکھا۔ آخر اسے ختم کر دینے کے لئے کیوں نہ حکم امتناعی دے کر پوری وضاحت سے روک دیا کہ آئندہ غربت کی "علت" کی بنا پر بھائی چارہ اور اس کی بنا پر شرکت میراث ممنوع اور منسوخ ہے؟ آخر کیا بات ہے کہ جو بات تفہیم القرآن کے مصنف اور ان کے پیشرو ابن زید کہنے اور سمجھانے پر قادر تھے، وحی الٰہی اس کے اظہار سے قاصر و عاجز رہی؟ ــــ افسوس! ان تاویلات نے بات کہاں تک پہنچا دی! ــــ

کیا ــ یہ حضرات بتلا سکتے ہیں کہ مواخاۃ کا یہ حکم اگر حیاتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہی جاری و نافذ تھا تو آپؐ کی رحلت کے بعد وہ کون سی اتھارٹی تھی جو وحی الٰہی اور عملِ پیغمبرؐ کو منسوخ و مسترد کرنے کی مجاز ہو سکتی تھی؟ ــ جب تک اس کی وضاحت نہیں ہو جاتی افتراء کنندگان کے مذوضوں کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا جا سکتا

کیونکہ شراب پی کر وہ فرائض کی بجاآوری کر ہی نہیں سکتا۔ فقہاء اور اصولیین بطور خاص یہ اعتراف کر چکے ہیں کہ جس طرح امر کا صیغہ اپنے مفہوم میں "نہی" کو مستلزم ہے۔ اسی طرح اثبات خواہ نفی میں "نہی" کا صیغہ بھی اپنے مفہوم میں "امر" ہی کو شامل ہے۔ یہاں آیۂ زیر بحث میں "لا تقربوا" کا لفظ "نہی" کے مقام پر آیا ہے۔ یعنے شراب کے قریب مت جاؤ "مت جاؤ" کا لفظ اپنے اندر اس "ایجاب" اور حکم کو مستلزم ہے جو اجتنبوا کے ردیف میں دوسری آیت میں موجود ہے۔ یعنے لا تقربوا کے معنے ہوئے "اجتنبوا"۔

اس تحلیل کی روشنی میں پہلی اور دوسری آیت کا مفہوم متحد ہو کر نسخ کے ہر قسم امکان کو ختم کر دیتا ہے۔ قرآن کے اس دل نشین انداز فہمائش سے بھی اگر آپ کا اطمینان نہیں ہو پاتا تو آپ پہلی آیت کو مجمل کہہ سکتے ہیں اور دوسری کو اس کی تفصیل اور اس سے بھی نسخ کا احتمال باقی نہیں رہتا۔

قرآن کا اسلوب تقنین

فاضل۔ احمد محمد جمال نے اپنی کتاب "مع المفسرین والکتاب" میں سیوطی کے اتقان کے حوالے سے لکھا ہے کہ واما آیۃ النھی عن قربان السکران للصلاۃ فلیست منسوخۃ بآیۃ الاجتناب وانما ذالک اسلوب لتدرج فی التشریع الاسلامی قرآنا وسنۃ وقد نھی القرآن عن الخمر اولا بالاشارۃ الی مضارھا وان اثمھا اکبر من نفعھا البیان الوجہ الذی یجب اتباعہ واغرا بہ ولیس السکوت عن ذکر التحریم صراحۃ معناہ الاباحۃ والحل۔ فمن اسالیب النھی عن الشیئ بیان اضرار اقترافہ ونھی عن الخمر ثانیا بعدم قربان الصلاۃ حتی یعلموا ما یقولون وثالثا بعدم تعاطیھا البتہ ولا یجوز عقلیا بل تشریعیا ان یقال ان مرحلۃ من التدرج تنسخ المرحلۃ السابقۃ لان معنی ذالک ان یکون النھی عن قربان السکران للصلوٰۃ نسخ۔ واصبح مشروعا بالنھی عن الخمر مطلقا وھل ھذا معقول؟ انما ھو اسلوب المتدرج وقد اعترف علماء النفس والتربیۃ بسبق القرآن لھم فی اتخاذ ھذا الاسلوب التربوی البلیغ ولیس ھناک ناسخ ومنسوخ۔

جس آیت میں نشہ کی حالت میں نماز کے قریب جانے سے روک دیا گیا ہے وہ آیۂ مائدہ سے منسوخ نہیں ہوئی۔ یہ تو قرآن پاک کا "تدریجی" وہ "اصول تقنین" ہے جو اپنے منفرد اسلوب کے لحاظ سے قرآن و سنت میں یکساں استعمال ہوتا چلا آیا ہے۔

قرآن پاک نے پہلے شراب کے نقصانات گنوا کر منع کا یہ انداز اختیار فرمایا کہ نفع کے مقابل اس کا گناہ زیادہ بتلا دیا اور یہ وہ دلنشین انداز خطاب ہے جسے سننے والا بہت ہی کم رد کرنے کی کوشش کرتا ہے اور رد نہ کرنے کے معنے ہوئے کہ اس نے جو سنا اسے سمجھ لیا اور اس کے نوٹس میں یہ بات آگئی کہ ممنوعہ شے بہ آخر حرام ہی ہے۔

حکم کو اتنی کثرت کے ساتھ دہرایا جائے۔ ثانیاً۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "مواخاۃ" کے جس رشتے کو وحی الٰہی کی روشنی میں قائم کیا تھا وہ رشتہ اگر آپ کی حین حیات تک منسوخ نہ ہو سکا تو آپؐ کی وفات کے بعد ایسے رشتے اور اس کی بناء پر حکم وراثت کو نسخ کی خراد پر کیونکر چڑھایا جا سکتا ہے؟۔ اگر وفاتِ نبوی کے بعد بھی نسخ کا سلسلہ تسلیم کر لیا جائے گا تو اس سے دین کے کمال اور ختمِ نبوت کے عقیدے میں نقص کا لازمی اعتراف بھی کرنا پڑے گا۔ اعاذنا اللہ منہ

فقہی زاویئے سے

منسوخ حکم نہ تو قابلِ عمل رہ جاتا ہے اور نہ ہی استنباط اور استخراج کے لائق!۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں نے نساء کی زیر بحث آیت کے بموجب حکم "مواخاۃ" پر اسی طرح عمل کیا جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیاتِ طیبہ کے آخری لمحوں تک کرتے رہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پوتے حضرت عبداللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے والد حضرت عبدالرحمان کی جائیداد کو جب تقسیم کیا تو اسی زیر بحث آیت کے مطابق جس جس غیر وارث دوست و احباب کو پایا ترکے میں سے حصہ دے دیا۔ آپ کے اس عمل کو نہ تو صحابہ میں سے کسی نے چیلنج کیا اور نہ ہی ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ جو بقیدِ حیات اور اس واقعہ کی عینی شاہد تھیں کوئی اعتراض اٹھایا (حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر امام رازی طبع مصر ۱۹۳۸ء جلد ۹/ ۱۹۷/ ۴ تا ۶)

اس سے واضح ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۶۳۲ء) سے لے کر عبدالرحمٰن کی وفات (۶۷۳ء) تک یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ۴۳ سال بعد تک مسلمان اس آیت کو منسوخ نہیں مانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری (۶۵۷ء)، امام نخعی (۸۱۵ء)، امام شعبی (۷۲۳ء)، امام زہری (۷۴۱ء)، امام مجاہد (۹۳۶ء)، حسن بصری (۷۲۸ء) اور سعید بن جبیر (۷۱۴ء)، اس آیت کو منسوخ نہیں کہتے تھے اور اس کے حکم کے بموجب تقسیم ورثے کے وقت جو بھی غیر وارث (نادار) موجود ہوتا اس کا باقاعدہ حصہ نکال دینے کا فتویٰ دے دیتے تھے۔ (تفسیر رازی جلد ۹ ۱۹۷/ ۳ تا ۴)

منسوخ حکم (بشرط ثبوت) آنے والے کسی بھی دور میں استنباط اور عمل کے قابل نہیں رہتا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا ائمہ اور فقہائے اسلام کے علاوہ ہمارے امام اعظم **ابو حنیفہ** علیہ الرحمہ نے بھی اس آیت کو محکم تسلیم کرتے ہوئے اپنی فقہ کے مشہور مسئلہ "عقد ولاء" کی اسی آیت پر بنیاد رکھی ہے۔ یعنی امام صاحب اسی آیت کی رو سے میت کے بعض خاص قسم کے غیر وارث لواحقین کو ترکے میں سے حصہ دینے کے قائل تھے۔ اورنگ زیب کے مشہور اتالیق اور فقہ حنفی کے ماہر قانون ساز ملا احمد جونپوری قدس سرہ نے اپنی مشہور فقہی تفسیر میں لکھا ہے کہ

> یہ آیت وراثتِ "موالاۃ" سے متعلق ہونے کی وجہ سے امام شافعی اور ہمارے نزدیک محکم ہے منسوخ نہیں ہے، کیونکہ "ولاء" کا عقد ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز ہے۔
>
> (تفسیرات الاحمدیہ طبع روس (غارلطیف) جاژان ص ۱۹ سطر ۲۲ تا ۲۳)

ان شواہد اور نصوص کی روشنی میں مولانا وغیرہ کے دعاوی کا اندازہ کرکے نتیجے تک بہ آسانی پہنچا جا سکتا ہے۔

تقسیم کی اُلجھن

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ تقسیم کا معاملہ خالصتاً حقوق العباد سے تعلق

رکھتا ہے ۔ قرآن پاک نے غیر وارثوں کو ناداری کی بنیاد پر وارث ضرور قرار دیا ہے لیکن حصہ کی مقدار کو مبہم رکھ کر ایک گونہ اشارہ فرمایا ہے کہ یہ حکم وجوب کے لئے نہیں ہے بصورت دیگر حصہ کا تعین جہاں مشکلات کو جنم دے گا وہاں قانون میراث میں قابل دست اندازی جرم کا موجب بھی ٹھہرے گا وغیرہ

اس ضمن میں اگر سوچ کے زاویہ کو درست کیا جائے تو کوئی الجھن پیدا نہیں ہو سکتی ۔ کیونکہ مسلمانوں کا قانون وراثت بہت حد تک علمائے میراث کے لگے بندھے ضابطوں اور جدولوں کا مرہون منت ہے جس کے لئے ایسی کلیات کو جنم دیا گیا ہے جن پر بہت سی جزئیات کی تفریع ممکن ہو سکے ۔ یہ قوانین سائنٹیفک اصولوں سے کس حد تک مطابقت رکھتے ہیں ۔ اس کا جواب ان بہت سے اختلافی نوٹسوں سے مل سکتا ہے جو زمانہ قدیم سے لے کر آج تک خود علمائے میراث ہی کی طرف سے درج ہوتے رہے ۔ آل رسولؐ اور یتیم پوتے کے ورثے کا انسانی مسئلہ مسلم قانون وراثت کے ناقص ہونے کا زندہ ثبوت ہے ۔ میرا کہنے کا مقصد یہ ہے کہ وحی الٰہی کے ایک ایسے واضح حکم کو اس بنا پر مبہم یا منسوخ کہنا ، کہ میراثیوں کی سراجیوں میں اسکی تفصیل نہیں ملتی صریح ظلم ہے ۔

یہ "تیری" اور "میری" کی تقسیم قرآن پاک کے مزاج کے سراسر خلاف ہے وہ اگر قابضین سے ترجیحی سلوک کرتا اور حقوق ملکیت کا سرٹیفکیٹ عطا کرتا بھی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اس نے اپنا زر شکنی کا اصول بدل لیا ہے ؟ وہ جن افراد کو بھی ناداری یا کسی اور استحقاق وعلت کی بنا پر شریک ٹھہراتا ہے تو انہیں بھی باقاعدہ حقوق کا پروانہ عطا فرماتا ہے ، اور یہ ظاہر ہے کہ ذات خداوندی سے زیادہ کوئی بھی دوسرے صاحب حقوق العباد کے نگران اور مہیمن نہیں ہو سکتے ۔

غور فرمائیے ! ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وجدان پیغمبری کی روشنی میں آیہ زیر بحث کے لفظ "وآتوھم نصیبھم" کی تشریح میں ہر قسم کے ابہام کا ازالہ کرتے ہوئے اشتراک ملکیت کو نصفا نصف کے عدد سے واضح کیا ہے محدثین اہل سیر ومفسرین اس بات پر متفق ہیں اور زیر بحث آیت کے ضمن میں صراحت فرماتے ہیں کہ مدینہ طیبہ کے انصار جو کئی سو خاندانوں پر مشتمل تھے ان میں زیادہ تر زراعت پیشہ تھے ، لیکن کچھ ایسے بھی تھے جن کی گذر بسر نہیں ہو رہی تھی ان میں جن کے پاس خود کفالتی سے کچھ زیادہ زمینیں تھیں ان کی تعداد ۴۵ تھی ۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ۴۵ انصار کو حکم دیا کہ وہ ۴۵ مہاجرین کو اپنی املاک میں حصہ دار بنا لیں ۔ چنانچہ بخاری ومسلم ودیگر محدثین کی صراحت کے بموجب ۴۵ انصار نے ۴۵ مہاجرین کو اپنی املاک میں حصہ دار بنا لیا ۔ (طبری بخاری رازی مسلم قسطلانی ، بیدقطب البدایہ والنہایہ اور طبقات ابن سعد وغیرہ) اور یہ نصوص واضح کرتی ہیں کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکت اموال کے قرآنی حکم کی تشریح میں نصف حصہ کو مقرر کر کے اس ابہام کو رفع کر دیا تھا ، مگر بعد میں جب آیۂ زیر بحث کو سامراجی تشریحات سے منسوخ کر دیا گیا تو نصف حصہ میں شرکت کا معاملہ بھی کھٹائی میں پڑ گیا ۔ لیکن فرض کرو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حصے کے ابہام کو رفع نہ کرتے تو بھی قرآن کی سرمایہ شکن پالیسی کی وجہ سے پریشان نہ ہونا چاہیئے کہ علتوں سے وابستہ احکام کی نوعیت ایک جیسی نہیں ہو سکتی منشیٔ وحی الٰہی ناداروں کے حقوق کو محدود کر کے زرداروں کو چھوٹ دینے کے حق میں نہیں تھی ۔ آنے والے ہر دور میں صاحب حل مسلمان اپنی صوابدید کے مطابق ضرورت اور بنیادی حقوق کے تازہ بتازہ تعین کے وقت اس کا فیصلہ

کرسکتے تھے (منسوخ ۲۰، ۴۵ و ۱۱ نیز ملاحظہ ہو)

نوٹ: "عقدت ایمانکم" کا ایک مفہوم تو وُہ ہے جو گذشتہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ اس کے لئے کسی رسمی عہد و پیمان کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی زردار کسی نادار کو دوست بنا کر بعد میں صلۂ دوستی کے طور پر اپنی املاک میں اسے حصہ دار بنانے کا عہد کر لیتا ہے تو آیۂ زیر بحث کی رُو سے وہ بھی اسکا مصداق ہو سکتا ہے۔

شراب کے بارے میں

منسوخ ۶۲

یا ایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ حتیٰ تعلموا ما تقولون۔

مسلمانو! ایسا کبھی نہ کرو کہ تم نشہ میں ہو اور نماز کا ارادہ کرو۔ نماز کے لئے ضروری ہے کہ تم ایسی حالت میں ہو کہ جو کچھ زبان سے کہو (ٹھیک طور پر) اسے سمجھو (نساء ۴۳)

دلیل ناسخ

انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان۔ فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔

مسلمانو! بلاشبہ شراب، جوا، معبودانِ باطل کے نشان اور پانسے، شیطانی کاموں کی گندگی ہے تم ان سے اجتناب کرو تاکہ تم کامیاب ہو (مائدہ ۹۰)

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب صرف نماز کے وقت نہ پینی چاہئیے ——— اور دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ کسی بھی حال میں اس ناپاک کے نزدیک نہ جانا چاہئیے۔ مفہوم و معانی کے اس تضاد کی روشنی میں وجۂ تنسیخ ظاہر ہے۔

قول فیصل

ہم نے پہلے باب میں تفصیل سے عرض کر دیا تھا کہ جن امور سے روکنے کے لئے رفتہ رفتہ اور درجہ بدرجہ کی پالیسی اختیار کی جاتی ہے۔ ان پر نسخ کی تعریف صادق نہیں آسکتی۔ آیۂ زیر بحث بالکل اسی ہی پالیسی کی مظہر ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ دوسری آیت کا مفہوم بھی زیر بحث آیت کے منافی نہیں ہے۔ اگر تم قرآن حکیم کی "سیاست عملیہ" اور نتیجہ خیز پالیسی پر نظر کرو تو "لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" ہی میں شراب سے ہر حال میں اجتناب کرنے کا حکم مضمر ہے، کیونکہ نمازوں کے سرے دن رات کو باہم ملاتے ہیں۔ اس اثناء میں ایک شراب نوش کے لئے اتنی گنجائش نہیں نکل سکتی کہ وہ شراب پی کر اس کے تعفن اور خمار کو اتنی دیر میں زائل کر سکے کہ نماز میں بھی شامل ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں شرابی کا نافیہ تنفس کی حد تک تنگ کر دیا گیا ہے۔

کیونکہ شراب پی کر دہ فرائض کی بجا آوری کر ہی نہیں سکتا۔ فقہاء اور اصولیین بطور خاص یہ اعتراف کر چکے ہیں کہ جس طرح امر کا صیغہ اپنے مفہوم میں "نہی" کو مستلزم ہے۔ اسی طرح اثبات خواہ نفی میں "نہی" کا صیغہ بھی اپنے مفہوم میں "امر" ہی کو شامل ہے۔ یہاں آیۂ زیر بحث میں "لا تقربوا" کا لفظ "نہی" کے مقام پر آیا ہے یعنے شراب کے قریب مت جاؤ "مت جاؤ" کا لفظ اپنے اندر اس "ایجاب" اور حکم کو مستلزم ہے جو "اجتنبوا" کے روپ میں دوسری آیت میں موجود ہے۔ یعنے لا تقربوا کے معنے ہوئے "اجتنبوا"۔

اس تحلیل کی روشنی میں پہلی اور دوسری آیت کا مفہوم متحد ہو کر نسخ کے ہر قسم امکان کو ختم کر دیتا ہے۔ قرآن کے اس دل نشین انداز فہمائش سے بھی اگر آپ کا اطمینان نہیں ہو پاتا تو آپ پہلی آیت کو مجمل کہہ سکتے ہیں اور دوسری کو اس کی تفصیل اور اس سے بھی نسخ کا احتمال باقی نہیں رہتا۔

قرآن کا اسلوب تقنین

فاضل۔ احمد محمد جمال نے اپنی کتاب "مع المفسرین والکتاب" میں سیوطی کے اتقان کے حوالے سے لکھا ہے کہ واما آیۃ النھی عن قربان السکران للصلاۃ فلیست منسوخۃ بآیۃ الاجتناب وانما ذالک اسلوب لتدرج فی التشریع الاسلامی قرآنا وسنۃ وقد نھی القرآن عن الخمر اولا بالاشارۃ الی مضارها وان اثمھا اکبر من نفعھا لبیان الوجہ الذی یجب اتباعہ والاغراء بہ ولیس السکوت عن ذکر التحریم صراحۃ معناہ الاباحۃ والحل۔ فمن اسالیب النھی عن الشیئ بیان اضرار اقترافہ ونھی عن الخمر ثانیا بعدم قربان الصلاۃ حتی یعلموا ما یقولون وثالثا بعدم تعاطیھا البتۃ ولا یجوز عقلیا بل تشریعیا ان یقال ان مرحلۃ من التدرج تنسخ المرحلۃ السابقۃ لان معنی ذالک ان یکون النھی عن قربان السکران للصلوۃ نسخ۔ واصبح مشروعا بالنھی عن الخمر مطلقا وھل ھذا معقول؟ انما ھو اسلوب المتدرج وقد اعترف علماء النفس والتربیۃ بسبق القرآن لھم فی اتخاذ ھذا الاسلوب التربوی البلیغ ولیس ھناک ناسخ ومنسوخ۔

جس آیت میں نشہ کی حالت میں نماز کے قریب جانے سے روک دیا گیا ہے وہ آیۂ مائدہ سے منسوخ نہیں ہوئی۔ یہ تو قرآن پاک کا "تدریجی" وہ "اصول تقنین" ہے جو اپنے منفرد اسلوب کے لحاظ سے قرآن و سنت میں یکساں استعمال ہوتا چلا آیا ہے۔

قرآن پاک نے پہلے شراب کے نقصانات گنوا کر منع کا یہ انداز اختیار فرمایا کہ نفع کے مقابل اس کا گناہ زیادہ بتلا دیا اور یہ وہ دلنشین انداز خطاب ہے جسے سننے والا بہت ہی کم رد کرنے کی کوشش کرتا ہے اور رد نہ کرنے کے معنے ہوئے کہ اس نے جو سنا اسے سمجھ لیا اور اس کے نوٹس میں یہ بات آ گئی کہ ممنوعہ شے بہ آخر حرام ہی ہے۔

رہا یہ اعتراض کہ وحی الٰہی نے صراحت کے طور پر حرمت کا اظہار کرنے کی بجائے سکوت ہی کو منتخب کیوں کیا؟ تو اس کے بارے میں منع کرنے کے انداز کو ملحوظ رکھئے جو بسا اوقات صریح لفظوں میں روکنے کی بجائے ممنوعہ شے کے مفاسد، ضرر اور نقصانات واضح کئے جاتے ہیں ممانعت کا یہ سائنٹیفک طریقہ آگے چل کر اپنی اثر آفرینی کا مظاہرہ کرتا اور ممنوعہ شے کو خودبخود ہی حرام کے خانے میں ڈال دیتا ہے۔ یہ "قریب مت جاؤ" کا حکم امتناعی بالآخر قطعی حرمت کے دائرے میں پہنچا دیتا ہے۔

پس یہ تدریجی اسلوب، درمرحلہ وار طریقہ ممانعت، جو شراب کے استعمال سے رک جانے کے ضمن میں طے کئے گئے تھے ان کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا موزوں نہیں ہو سکتا کہ تدریج کے ایک مرحلہ نے سابقہ مرحلے کو منسوخ کر دیا؟ کیونکہ اگر ایسا کہنا صحیح تسلیم کر لیا جائے تو آیۂ زیر بحث کے معنی ہو جائیں گے۔ کہ:

"نشے کی حالت میں نماز کے قریب جانے سے جو "نہی" کی گئی ہے وہ نہی منسوخ ہو کر مطلق نہی بن گئی"۔ (تو ایسا کہنا معقول ہوگا؟) اس کا جواب یقیناً نفی ہی میں ہوگا۔ تو پھر جان لینا چاہئے کہ نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ بھٹکنے کا حکم دراصل ایک تدریجی اسلوب تھا، جو منزل مقصود تک پہنچانے کے لئے استعمال کیا گیا، اور پھر یہ اسلوب کوئی نیا بھی نہیں تھا۔ قانون تعلیم اور نفسیات کے ماہرین نے قرآن کے اس تدریجی۔ اصول تقنین کا بہت پہلے ہی سے اعتراف کیا ہوا ہے۔ کہ:

اجرائے احکام کے لئے قرآن پاک نے جو تدریجی طریقہ پیش کیا تھا اسے پرنسپل بنائے بغیر قانون سازی کے دقت اور کوئی بھی نفسی تقاضے مکمل کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔

لہذا یہ بدیہی اصول واضح کرتے ہیں کہ یہاں نہ تو ناسخ موجود ہے اور نہ ہی منسوخ کا وجود۔

(مع المفسرین والکتاب طبع دار المعارف مصر ص۳۳)

رئیس المتکلمین امام رازی نے اس آیت کے نسخ سے انکار کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ تخصیص الشئ بالذکر لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ ۔ الا علی سبیل الظن الضعیف ومثل ھذا لا یکون نسخا۔ یعنی کسی چیز کے خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے ماسوا کے بارے میں جو حکم ہے اس کی نفی ہو گئی! ایسی بات ایک کم عقل (انسان۔ گمان محض کی بنا پر) ہی کر سکتا ہے اسے نسخ کیسے کہا جا سکتا ہے؟ (تفسیر رازی ۱۰/۱۱۰/ ۲۲ تا ۲۴)

دلیل ناسخ ۲

بعض لوگ کہتے ہیں کہ

شراب کے نشے سے نہیں منہ کے تعفن سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ ابو جعفر النحاس

ابن عباس سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں کہ عن عکرمۃ عن ابن عباس فی قول اللہ تعالیٰ لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ ۔ قال نسختہا ۔ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق

یعنے اس حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ، جب تمہارے منہ میں شراب کا تعفن ہو اور اس کی ناسخ آیت کا مفہوم ہے کہ جب تم نماز کے لئے اٹھ کھڑے ہو جاؤ تو چہرے کو اور کہنیوں تک ہاتھوں کو دھو ڈالو (النحاس ص۸۸)

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت سے واضح ہوتا ہے کہ سکر یعنی تعفن اور نجاست شراب کا لازمہ ہے۔ شرابی جب شراب کو منہ سے لگاتا ہے، تو اس کا دہن ناپاک ہو جاتا ہے اور اسی ہی ناپاکیٔ دہن کے باعث ہی وحی الٰہی نے یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ جب تک نجاستِ دہن دور نہ ہو نماز کے قریب نہ جانا چاہئے۔ دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ نماز کے لئے وضو کرنا فرض ہے کہ وضو ہر نجاست کو زائل کر دیتا ہے۔ لہٰذا دوسری آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

ابن عباس کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے ہم قاصر ہیں۔ آپ کے بارے میں جب یہ رائے قائم کر دی گئی تھی کہ آپ "حبر الامتہ" اور "ترجمان القرآن" ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد توجیہات بھی آپ کی طرف منسوب ہوں گی لازماً قابل اتباع و یقین ہی ہوں گی۔ اندریں صورت یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ آپ کی طرف منسوب توجیہات کو مسترد کیا جا سکے۔ تاہم سب سے پہلے تو یہ دیکھنا چاہئے، کہ سورۂ نساء کی زیر بحث (۴۳ ویں) آیت کا تعلق منہ کی نجاست سے ہی سہی کہ وضو والی آیت کی رو سے منہ میں پانی لیتے ہی وہ نجاست زائل بھی ہو جاتی ہے؟ نیز زیر بحث آیت میں اس مضمون کا کوئی اشارہ ہونا ضروری تھا کہ ۔ وحی الٰہی نے پہلے سے اپنے مخاطبین کو یہ بات ذہن نشین کرا دی تھی کہ ۔ "یہ منہ کی نجاست کے ساتھ نماز پڑھ لیا کریں"۔ تاکہ اس کے بعد ہی دوسرا وہ حکم موزوں ہو سکتا جس میں نماز کے لئے وضو کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ یعنے ۔ ناسخ حکم اس نوعیت کا ہوتا کہ

تم جب نماز کے لئے اٹھ کھڑے ہو جاؤ تو منہ کی نجاست وضو کے ذریعہ دور کر کے نماز قائم کرو، خواہ تم نشہ کی حالت ہی میں کیوں نہ ہو؟

کیونکہ نئے حکم میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ وضو کرنے سے جب تک منہ کا تعفن دور نہ ہو، کلیاں کرتے رہو۔ اس میں تو صرف یہ واضح کیا گیا ہے کہ نشہ اگر ہے تو ہلا سے، تم وضو کر کے نماز قائم کر سکتے ہو کہ وضو ہی نجاست کو زائل کر سکتا ہے ابن عباس کے درجۂ اول کذاب شاگرد عکرمہ نے اتنا اقدام کرنے کے باوجود یہ سوچنے کی زحمت بھی گوارا نہیں کی، کہ ناسخ آیت میں منہ دھونے کا ذکر نہیں، چہرے دھونے کا ہے۔ منہ کا دھونا تو فحوائے کلام سے یا احادیث وضو سے مستنبط ہے۔ اسے قطعی حیثیت سے ناسخ کے مقام پر کیوں لایا گیا؟ ۔ یہ علاوہ اس کے کہ نحاس کا سلسلہ سند ہی گمنام

راویوں اور مجروح اشخاص اور عکرمہ جیسے کذاب لوگوں پر مشتمل ہے (یعنی اسحاق، ابراہیم، داؤد، علی بن خذیمہ اور حرف "عن" کے ساتھ جناب عکرمہ)

سکر کے نسخ شکن مفاہیم

اس مقام پر سکارٰی کے جو معنے ہیں۔ اس سے بحث نہیں ہے لیکن یہ مت بھولئے کہ۔ قدیم ہی سے یہ اختلاف چلا آرہا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں "سکارٰی" سے مراد کیا ہے؟ ۔ چنانچہ مفسر ضحاک اسے " سکرالنوم " سے تعبیر کرتے تھے۔ یعنے ان کے خیال میں نیند کا جب غلبہ ہو تو اس وقت نماز نہ قائم کرنی چاہئے (طبری) اور ضحاک کی یہ تشریح غماز ہے کہ قدماء میں سکارٰی کی تفسیر میں باہمی اختلاف تھا اور یہ اختلاف بجائے خود "مبدء" نسخ اگر کوئی سمجھنے والا ہے تو ضرب کاری سے کم نہیں ہے۔

اسی طرح مفسر قرطبی قمطراز ہے کہ عبید اللہ بن سلیمان کہتا تھا کہ وانتم سکارٰی یعنے اذا کنتم حاقنا لقوله علیه السلام لا یصلین احدکم وهو حاقن۔

یعنے سکارٰی کے مفہوم میں بول و براز کو روک کر نماز پڑھنا بھی شامل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ پیشاب روک کر نماز ہرگز نہ پڑھنی چاہئے۔

اس کے بعد مفسر قرطبی نے اپنی جانب سے ضحاک اور ابو عبیدہ کے مفاہیم کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

قلت وقول الضحاک وابو عبیدہ صحیح المعنی فان المطلوب من المصلی الاقبال علی اللہ تعالی بقلبه وترک الالتفات الی غیره۔

یعنے ضحاک اور ابو عبیدہ نے سکارٰی کے جو معنے کئے ہیں وہی قواعد کی رو سے صحیح اور ادبیات عرب کے لحاظ سے موزوں ہیں۔ کیونکہ نمازی سے (خاص طور پر) توجہ الی اللہ مطلوب ہے۔ لیکن جب نیند کا غلبہ ہو یا پیشاب کا زور تو ایسی حالت میں توجہ قائم نہیں رہ سکتی (تفسیر جامع الاحکام طبع دار الکتب مصر جلد ۵/۲۰۱/۴ تا ۹)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ آیۂ زیر بحث کا تعلق شراب کے نشہ سے ہے ہی نہیں۔ نشے سے متعلق کرکے نسخ کا اہتمام کرنا کھلی جسارت ہے!!

ایک بھاری اعتراض

سابقہ سطور میں سیوطی اور رازی وغیرہ کی جانب سے جتنی توجیہات پیش کرکے زیر بحث آیت کے نسخ کے بارے میں نسخ کے احتمالات کو زائل کردیا گیا ہے ان پر ایک بھاری اعتراض یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ مجاہد، قتادہ، ابورزین، ابراہیم، عطا اور حضرت عبداللہ بن عباس نے بھی آیۂ زیر بحث کو منسوخ بتایا ہے، لہٰذا ایسے میں ضحاک و ابو عبیدہ سلیمانی کا اختلاف کوئی معنے نہیں رکھتا اور نہ ہی سیوطی و رازی کی تاویلیں کسی کام کی ہیں؟

اس باب میں اگر ہم سے پوچھو تو ہمارے نزدیک اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ان میں سے کسی شخص پر بھی وحی رسالت یا وحی تشریع نازل نہیں ہوئی تھی۔ یہ بالکل ہماری طرح کے انسان تھے اور اپنی عقل و فکر میں وہی اسلوب اختیار کرسکتے تھے جو کہ ہم اور آپ کرسکتے ہیں۔ یعنے کہ ان سے بھی تعبیر میں غلطی ہو سکتی تھی۔

باقی رہے حضرت عبداللہ بن عباس تو آپ کے مشن کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم کرنا دشوار ہے کہ عوفی خاندان کی معرفت تو سورۂ مائدہ (۹۰) کو ناسخ قرار دیتے ہیں اور عکرمہ کے ذریعہ سورۂ مائدہ (۶) کو ناسخ ٹھہراتے ہیں۔

اور عکرمہ کے ذریعہ جس آیت کو آپ نے ناسخ ٹھیرایا ہے اس کی رُو سے منسوخ آیت میں ایسا کوئی بھی اشارہ نہیں ہے کہ "منہ کی نجاست" ہی مانع صلوٰۃ ہے، نشہ کی حالت کی پروا نہیں ہے تاکہ آیۂ مائدہ کے ذریعہ اسی ہی نجاست کو زائل کرنے کا حکم دیا گیا ہو ۔؟ بہ علاوہ اس کے النحاس (صـ۱۱۹) نے سورۂ مائدہ کی اسی (۶ ویں) آیت کو بھی منسوخ قرار دیا ہے۔ العیاذ باللہ! ۔ اسی طرح عوفیوں کے توسط سے جس آیت کو آپ نے ناسخ قرار دیا ہے وہ بھی "لاتقربوا" کے مفہوم کے خلاف نہیں ہے اور اگر ابن عباس کی خاطر اسے خلاف ہی قرار دیا جائے تو بھی یہ آیت (مائدہ-۹۰) مفسرین کے نقطۂ نظر سے مبہم ہے کیونکہ اس میں شراب نوشی سے اجتناب کا حکم تو ہے لیکن شراب نوشی کی سزا کا مذکور نہیں ہے۔ اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ اگر کوئی شخص اجتناب نہ کرے تو اس کی کوئی سزا نہیں ہے۔ حالانکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ احادیث میں ہر بار پینے پر سزا ہے، بلکہ چوتھی بار پینے پر سزائے موت کی صراحت تک موجود ہے۔ پس جو آیت معاذ اللہ! خود بھی مبہم اور مفسرین و محدثین کی ملی بھگت سے منسوخ ہو (ملاحظہ ہو منسوخ صـ۱۴ و صـ۱۵) وہ دوسری غیر مبہم آیت کے لئے ناسخ کیونکر بن سکتی ہے؟ بہ علاوہ اس کے کہ ناسخ ہے یا ، ابن عباس کے لئے جس سند کا سہارا لیا گیا ہے۔ اس کا تمام تر سلسلہ مجہول اور رجالوں پر مشتمل ہے۔ مقام کی مناسبت سے اس سند کی ہم یہیں پر حقیقت واضح کئے دیتے ہیں کہ ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں اس سند کو اتنی کثرت کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ بسا اوقات سوچنا پڑتا ہے کہ ابن جریر نے خود بھی اسے حل کیا تھا یا دانستہ لوگوں کو بھول بھلیوں میں ڈال کر ان کی توجہ کسی اور جانب پھیر گئے تھے؟ میں نے اس سند کا نام "معمہ سند" تجویز کیا ہے اور اس کی وجہ ابھی ابھی عرض کئے دیتا ہوں اور آئندہ جہاں بھی اس سند کے ساتھ ابن عباس کی رائے کا اظہار کیا گیا ہے اس کا پس منظر معلوم کرنے کے لئے "معمہ" سند کا حوالہ کافی رہیگا۔ اعادے اور تکرار کی ضرورت نہیں رہے گی!!

معمہ سند — حدثنی محمد بن سعد قال حدثنی ابی قال حدثنی عمی قال حدثنی ابی عن ابیہ عن ابن عباس

اس سند کو ہم نے چیستان اور معمہ سند کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس میں راویوں کے نام نہیں بتائے گئے۔ صرف یوں کہا گیا ہے کہ حدیث بیان کی مجھ سے محمد بن سعد نے ۔ اس نے کہا حدیث سنائی میرے باپ نے ۔ اور میرے باپ نے کہا کہ حدیث بیان کی مجھ سے میرے چچا نے ۔ اور چچا نے کہا کہ حدیث بیان کی مجھ سے میرے باپ نے ۔ اپنے باپ سے ۔ اور اس نے ابن عباس سے ۔

راقم الحروف نے پہلی مرتبہ جب محمد بن سعد کے نام سے دھوکہ کھا کر طبقات ابن سعد کے مصنف ہی کو پہلا راوی قرار دے کر باقی راویوں کا سراغ لگایا تو پورے تین ماہ گذر گئے کسی راوی کا پتہ نہ چل سکا۔ بلکہ محمد بن سعد کا جو تشخص کیا گیا تھا تاریخیں ملانے پر وہ بھی غلط ثابت ہوا۔ لیکن اس سے مایوس ہو کر میں اپنے کام سے دستکش نہیں ہوا۔ تلاش اور جستجو کے مراحل برابر طے کرتا رہا۔ حیدرآباد دکن کے دائرۃ المعارف کی مطبوعات کے مصحح علامہ عبدالرحمن المعلمی (رح) سے ذکر کیا تو وہ بھی اتنے

تبحر علمی اور تاریخ و رجال کے سینکڑوں قدیم کتابوں پر نوٹ لکھے تھے کے باوجود یہ معمہ حل نہ کر سکے ۔ لیکن وہ دُھن ہی کیا جو چند قدم ساتھ دے کر پھر تنہا چھوڑ دے ۔ اس مایوسی نے مزید مہمیز لگائی اور میری پیہم کاوش نے اب جنوں کی سرحدوں کو چھونا شروع کر دیا کہ اس کے بغیر اس سربستہ راز کو حل کرنا میرے بس کی بات نہیں تھی ۔ چنانچہ میں نے اپنے واجب الاحترام شیخ ۔ علامہ ابو محمد عبدالحق الہاشمی شارح البخاری و مدرس مسجد الحرام سے ذکر کیا تو وہ بھی کئی دن تک اسے حل کرنے کے لئے بڑی ضخیم کتابوں کی ورق گردانی کرتے رہے ۔ میرے شیخ اس بات پر متعجب تھے کہ سنہ ۱۹۶۱ء میں جب کہ ان کی عمر ۹۸ سال تھی اور ساٹھ برس سے مسلسل حدیث کا درس دیتے چلے آرہے تھے اور درجنوں قدیم رجال کی کتابوں پر حاوی ہو چکے تھے، لیکن سند ہذا نے ان کی بھی پیش جانے نہیں دی ۔ تاہم حضرت شیخ کے تبحر علمی نے اس مشکل اور پیچیدہ راز کو پا لیا، یعنے طبری کی اس سند کو، طبری ہی کے ایک شارح علامہ محمد احمد شاکر مرحوم نے حل کر دیا تھا ۔ شیخ کی نظروں سے وہ تحقیق گزری جسے میرے سپرد کر دیا گیا ۔ علامہ شاکر نے خود بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ طبری نے کثرت کے ساتھ اس سند کو استعمال کیا ہے ، مگر سابقہ جلدوں میں اسے حل کرنے کے سلسلہ میں ناکامی ہوئی ۔ چنانچہ ان مقامات پر میں نے اسے چھیڑا ہی نہیں ، لیکن تفسیر طبری کی جلد ہذا کی تعلیق لکھتے وقت یہ معمہ حل ہو گیا اور میں اسے پورے فخر کے ساتھ پیش کرنے کے قابل ہو سکا ہوں ۔ اس کے بعد علامہ شاکر نے اس معمہ کو مع جرح کے ذکر کیا ہے اور راقم الحروف نے اسے بغیر کسی اضافے کے حاضرین کے سامنے رکھ دیا ہے ۔ وباللہ التوفیق !

جرح

علامہ شاکر لکھتے ہیں کہ هو اسناد مسلسل بالضعفاء من اسرة واحدة الذی یروی عن ابن عباس هو عطية العوفی

یعنے یہ معمہ سند سلسلہ وار ان راویوں پر مشتمل ہے جو کہ ایک ہی فیملی سے تعلق رکھتے اور ابن عباس سے روایت کرتے ہیں ۔ اس خاندان کا بانی عطیہ عوفی ہے ، جس کے متعلق سیوطی نے لکھا ہے کہ ابن ابی حاتم اور ابن جریج نے بکثرت عوفی کی اسناد بیان کر کے ابن عباس سے روایت کی ہے (الاتقان طبع مصر ۲/۲۲۴)

پہلا راوی محمد بن سعد

یہ طبری کے استاد تھے ۔ پورا نام محمد بن سعد بن محمد بن الحسن بن عطیہ بن سعد بن جنادة ۔ العوفی ۔ قبیلہ عوف بن سعد سے ۔ یہ محمد بن سعد حدیث میں بے حد کمزور تھے ۔ جیسا کہ خطیب وغیرہ نے تصریح کی ہے ۔ تفصیل ملاحظہ ہو تاریخ بغداد (۵/۳۲۲-۳۲۳) لسان المیزان (۵/۱۷۴)

اس کا باپ

سعد بن محمد بن الحسن العوفی ۔ یہ سعد بھی حدیث میں بعید ضعیف بلکہ وضاع تھے ۔

(تاریخ خطیب ۹/۱۲۶ ، ۱۲۷ ۔ لسان المیزان ۳/۱۸-۱۹)

باپ کا چچا

یعنے سعد کا چچا ۔ اس کا نام تھا حسین بن الحسن بن عطیہ بن العوفی ۔ آپ بغداد کے ایک جج تھے ۔ ابن معین نے اسے عدالتی فیصلوں میں نہایت لوگس اور حدیث میں ضعیف کہا ہے ۔ ابن سعد نے طبقات میں ضعیف فی الحدیث ، ابو حاتم ، نسائی اور ابن حبان نے کتاب المجروحین میں منکر الحدیث کہہ کر لکھا کہ اس کی روایت پر اعتماد کر کے حجت سے بطور تسلیم کرنا روا نہیں ہے ۔ خاص کر اس کی ڈاڑھی بہت طویل تھی ۔ یعنے بس عوفی کی علامت

ل ۔ نومبر سنہ ۱۹۶۲ء بعمر ۱۰۰ سال فوت ہوئے اور [illegible] وصیت مدینہ طیبہ پا کر [illegible] میں [illegible]

چہرے ہی سے واضح تھی ۔ خطیب نے اس کی دراز ریشی کے کچھ لطیفے بھی لکھے ہیں (ابن سعد ۲/۲/۷۴ ۔ الجرح والتعدیل ۱/۲/۴۸ ۔ کتاب المجروحین ابن حبان ص۲۲۸ ۔ خطیب ۸/ ۲۹ تا ۳۲ ۔ اور ۔ لسان المیزان ۲/ ۲۷۸)

چچا کا باپ | یعنے حسین ابن الحسن کا چچا ، آپ کا نام حسن بن عطیہ بن سعد العوفی تھا ۔ آپ بھی خیر سے ضعیف ہی تھے ۔ بخاری نے تاریخ کبیر میں لکھا ہے کہ یہ قابل اعتماد نہیں تھے ۔ ابوحاتم نے کہا ضعیف الحدیث تھے ۔ ابن حبان نے لکھا ہے کہ یہ اپنے باپ سے روایت کرتے تھے اور اس سے اس کا بیٹا ۔ لیکن روایت سب منکر قسم کی ہے جسے ان کے ماسوا دوسرا کوئی بھی نہیں جان سکتا ۔ اور نا معلوم کہ احادیث پہ یہ آفت خود اس کی وجہ سے ہے یا اس کے باپ سے یا دونوں سے ؟ ۔ کیونکہ اس کا باپ حدیث میں کوئی وقعت نہیں رکھتا تھا اور پھر یہ روایت بھی زیادہ سے زیادہ اپنے باپ ہی سے کرتا تھا ، جس کے باعث اس کی پوزیشن اور بھی مشتبہ ہوگئی اور محدثین نے اسے کلی طور پر ترک کردیا تھا ۔ (تاریخ کبیر بخاری ۱/۲/ ۲۹۹ ، ابن ابی حاتم ۱/۲/ ۲۶ ۔ کتاب المجروحین لابن حبان ص۲۱۰ وتہذیب التہذیب ۲۹۴/۲)

چچا اپنے دادا سے | حسین بن الحسن کے دادا کا نام عطیہ بن سعد بن جنادہ عوفی ۔ تھا ۔ آپ بھی ماشاءاللہ ضعیف ہی تھے ۔ امام احمد نے ضعیف الحدیث کہا اور فرمایا کہ یہ شخص مشہور کذاب کلبی کے پاس جایا کرتا تھا اور اس سے جھوٹی تفسیر لیتا تھا ۔ سفیان ثوری اور ہشیم اسے ضعیف کہتے ۔ ابوحاتم نے کہا ۔ اسکی حدیث لکھ لی جائے ویسے ضعیف الحدیث ہے ۔ نسائی نے کتاب الضعفاء میں اسے ضعیف لکھا ۔ اور ابن حبان نے کتاب المجروحین میں بے حد ضعیف کہتے ہوئے لکھا کہ فلا یحل کتب حدیثہ الا علیٰ وجہ التعجب ۔ یعنے اس کی احادیث لکھنی ویسے تو حرام ہی ہیں ۔ مگر عبرت حاصل کرنے کے لئے لکھ لینی چاہئے کہ یہ کذاب کتنا دروغ باف تھا (ورق ص۱۷۵ ۔ ابن سعد ۶/ ۲۱۲ ۔ ۲۱۳ ۔ تاریخ کبیر ۴/ ۱/ ۹۸ تاریخ صغیر بخاری ص۱۲۶ ۔ الجرح والتعدیل ۳/ ۱/ ۳۸۲ ۔ ۳۸۳ ۔ اور تہذیب التہذیب وغیرہ)

اس "معمہ" سند کے حل ہونے کے بعد آپ اچھی طرح سمجھ گئے ہوں گے کہ پورا سلسلہ سند ہی کذابوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس قابل ہی نہیں کہ اس پر اعتماد کرکے حضرت ابن عباس کو ۔ نسخ آیات کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے ۔ ہم نے اس مقام پر عوفی خاندان کے سلسلۂ سند پر کھل کر بحث کی ہے ۔ کہ ہماری اس کتاب میں ابن عباس کی معرفت جن آیات کو منسوخ کیا گیا ہے ان میں تنہا عوفی خاندان کے ذریعہ منسوخوں کی تعداد درجنوں تک پہنچ چکی ہے ۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۸۴ .....)

اللہ اکبر ۔ مکتبۃ الملزمۃ

۹ ۹/ ۶۲

دل میں اُتر جانے والی بات کا نسخ

منسوخ ۶۳

منافقین کے حق میں فرمایا

اولٰئک الذین یعلم اللہ ما فی قلوبہم فاعرض عنہم وقل لہم

فی انفسہم قولاً بلیغاً

(اے پیغمبر) یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ جانتا ہے۔ ان کے دلوں میں کیا کچھ چھپا ہوا ہے۔ پس چاہئے کہ ان کے پیچھے نہ پڑو اور (ان کی ایمان فروشیوں پر) انہیں پند و نصیحت کرتے رہو۔ تم انہیں (پند و نصیحت کی) ایسی باتیں کہو کہ ان کے دلوں میں اتر جائیں (نساء ۶۳)

دلیل ناسخ

آیت سیف (توبہ ۵) وجہ تنسیخ کے ضمن میں کہا جاتا ہے کہ سورۂ نساء کی آیت واضح کرتی ہے کہ کفار سے تعرض نہ کیا جائے۔ صرف بات کرنے کا انداز ایسا ہو کہ بات کو دل میں اتار دے اور بس ۔ !

یہ مفہوم چونکہ اسلام کی (بقول مفسرین حضرات کے) جارحانہ پالیسی کے خلاف تھا۔ لہٰذا مدنی آیت ہونے کے باوصف آیۂ سیف نے اسے منسوخ کر ڈالا اور آیۂ سیف میں یہ حکم ہے کہ " اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم (مشرکوں کو جہاں پاؤ وہیں قتل کر دو۔ وغیرہ)

قول فیصل

ابو عبداللہ اور مفسرین حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ آیۂ زیر بحث کا تعلق مشرکین سے نہیں بلکہ منافقین سے ہے اور منافقین جو کچھ دل میں رکھتے ہیں اس پر رسولؐ اور مسلمانوں کو اطلاع نہیں ہوتی کیونکہ عالم غیب نہیں ہوتے۔ لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ ایسے لوگوں کو دل میں اتر جانے والی بات (قول بلیغ) کے ذریعہ سمجھاتے رہئے اور ان کی بیہودگیوں کے پیچھے نہ پڑئے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب ایک بہت ہی بڑے موذی منافق کے قتل کی پیش کش کی گئی تو آپ نے اس سے منع فرمایا۔ اور وضاحت فرما دی کہ یہ شخص بظاہر مومن ہے، اگر اسے قتل کر دیا گیا تو لوگ کہیں گے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو قتل کر رہا ہے (کتب حدیث واقعہ عبداللہ بن ابی)

لہٰذا آپ نے منافقین کے حق میں یہی پالیسی اختیار فرمائی کہ بس انہیں انجام کار سے متنبہ کرتے ہوئے ان کی غلط کاریوں کا نتیجہ سنا دیا جائے اور بس!

" نفاق " دل کی کمزوری اور بسا اوقات ضعف ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر منافق لوگ اس کمزوری کا شکار نہ ہوتے تو مشرکوں کی طرح کھلم کھلا تعلیمات نبویؐ اور آنحضرتؐ کی رحیمانہ شخصیت کو چیلنج کرتے۔ وغیرہ

الغرض شرارتوں اور فتنوں کے انجام کار سے متنبہ کرنا ہو یا دیگر غلط کاریوں کے برے نتائج کی وارننگ دینا اسے اصطلاح جنگ میں ۔ صلح پر محمول نہیں کیا جا سکتا، بلکہ جنگی الفاظ میں تنبیہ کا یہ اسلوب اس وقت ہی اختیار کیا جاتا ہے، جب کہ شر پسند و منافق لوگ اپنی حرکتوں پر مصر رہیں، گویا کہ یہ جنگ کے لئے وارننگ کا ایک گونہ تمہیدی انداز ہی ہوتا ہے اور آیۂ زیر بحث کا یہ مفہوم ایسا نہیں ہے جسے جنگی نفیر عام پر کفار سے لڑنے کے حکم کے منافی تصور کیا جائے ۔؟

خاص کر آیۂ سیف جسے ناسخ بتایا جاتا ہے وجہ بلاوجہ کفار کو ختم کرنے کی تعلیم نہیں دیتی۔ یہ تو سمجھنے والوں کی کج فہمی اور سمجھ کا پھیر ہے ورنہ تو "حیث وجدتموھم" (انہیں جہاں پاؤ قتل کر دو) میں ادنیٰ تامل کرنے پر ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے

کہ ایسا حکم عام حالات میں دیا ہی نہیں جا سکتا بلکہ اس وقت ہی موزوں ہو سکتا ہے، جب کہ طرفین حرب و ضرب کی خاطر میدانِ جنگ میں اتر چکے ہوں اور آویزش باہمی کے دوران جو بھی سامنے آئے، جہاں آئے لیے قتل کر دیا جائے۔ لیکن اس ہی آیت میں یہ شرط بھی ہے کہ اگر وہ جنگ سے باز آئے۔ قیام صلوٰۃ وغیرہ پر کاربند ہوئے تو قتل عام کا حکم باقی نہیں رہے گا

اس تشریح کی رو سے دونوں آیتیں محکم اور اپنے اپنے محور میں رہنمائی کے قابل ہیں اللہ یہدی السبیل

مفسر خازن لکھتے ہیں کہ فاعرض عنهم في الملا ولا تقل لهم في انفسهم قولا بليغا اذا خلوت بهم قولا بليغا اي اغلظ لهم في القول خاليا بهم ليس معهم غيرهم مسارا لهم بالنصيحة لان ذلك في الاهانة النافع ۔

یعنے — اے محمد (علیک الصلاۃ والسلام) یہ منافق جب بھری محفل میں آپ کے پاس حاضر ہوں تو آپ ان کی جانب التفات نہ فرمائیو اور

جب تنہائی اور خلوت میں آئیں تو انہیں ڈانٹ پلائیو اور تلخ لہجہ میں نصیحت کیجیو، کیونکہ تنہائی میں اتنی سختی مجمع کی ملامت سے بدرجہا بہتر ثابت ہوگی مؤثر اور کارگر رہے گی ۔

(خازن طبع الحلبی مصر ۱۳۷۵ھ ۱/ ۵۵۴)

مفسر خازن نے فاعرض عنهم کی ایک اور توجیہہ فرما کر نتیجہ وہی اخذ کیا ہے جو کہ ہم عرض کر آئے ہیں

امام رازی کی صراحت

امام رازی نے ایک اور توجیہہ کے ذریعہ نسخ کے احتمال کو ختم کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين — ان لا يقبل منهم ذالك العذر ولا يغتر به — فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه ۔ والثاني ان هذا يجري مجرى ان يقول له ۔ اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ۔ الخ

یعنے فاعرض عنهم سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں

۱۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم — ان کا عذر بیان فرمانی) قبول نہ فرمادیں اور نہ ہی ان کی باتوں میں آکر آئندہ کو فریب میں آجائیں، کیونکہ جو شخص دوسرے کا حرفِ اعتذار قبول نہ کرتے ہوئے اپنی ناراضگی پر جما رہے تو ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ "معرض عنه غير ملتفت اليه" اس نے منہ پھیر کر اس کی طرف دیکھا بھی نہیں — التفات تک نہیں کیا۔

۲۔ دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ فاعرض عنهم کا لفظ گویا یہ مفہوم دے رہا ہے کہ بس ان نالائق منافقوں سے ناراضگی کے طور پر اپنی توجہ ہٹانے پر ہی اکتفا کیجیے۔ ان کا پردہ فاش کرنا کسی مقصد کے حصول کیلئے ضروری نہیں ہے (تفسیر رازی ۱۰/ ۱۵۸)

امید ہے کہ خازن اور رازی کی توجیہات کی روشنی میں راقم الحروف نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے۔ اسکی رو سے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہ سکتا۔ ۹ ۹/۹۲ ملکنب المنکر ...

فاسقوں اور بدعملوں کے حق میں طلب مغفرت کا مسئلہ

منسوخ ٦٤

ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما ۔

اور جب ان لوگوں نے (تمہاری نافرمانی کرکے)، اپنے ہاتھوں اپنا نقصان کرلیا تھا، تو اگر اسی وقت تمہارے پاس حاضر ہو جاتے اور خدا سے (اپنی نافرمانی کی) معافی مانگتے، نیز خدا کا رسول بھی ان کی بخشش کی دعا کرتا تو یہ لوگ دیکھ لیتے کہ خدا بڑا ہی توبہ قبول کرنے والا اور (ہر حال میں) رحمت رکھنے والا ہے (نساء - ٦٤)

دلیل ناسخ

استغفر لهم او لا تستغفر لهم ۔ ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذالك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين ۔

(اے پیغمبر) تم ان کے لئے مغفرت کی دعا کرو (اب کی بخشش ہونے والی نہیں) تم اگر ستر (کیا سینکڑوں) مرتبہ بھی ان کے لئے مغفرت کی دعا کرو جب بھی اللہ انہیں کبھی نہیں بخشے گا یہ اس بات کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا اور اللہ (کا مقررہ قانون یہ ہے کہ وہ) دائرہ ہدایت سے نکل جانے والوں پر (کامیابی و سعادت کی) راہ کبھی نہیں کھولتا۔ (توبہ ٨٠)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ نے الناسخ والمنسوخ (مطبوعہ برحاشیہ جلالین ١٣٤٦ھ مصر جلد ٢/٢٥١) اور ہبۃ اللہ نے (ص ٣٤ پر) لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو توبہ کی آیت (٨٠) نے منسوخ کردیا ہے۔ کیونکہ پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ اگر یہ (فاسق و بدعمل) لوگ بروقت ہی مغفرت طلب کرتے، تو اللہ ان کو معاف کردیتا جس کے معنے یہ ہوئے کہ توبہ قبول ہو سکتی تھی۔ لیکن

دوسری آیت اس مفہوم کی نفی کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ ایسے گنہگاروں کی توبہ کسی حال بھی قبول نہیں ہو سکتی اور نہ ہی آنحضرت ؐ کی دعاء مغفرت کارگر ہو سکتی ہے۔ لہٰذا آیۂ نساء کو آیۂ توبہ نے منسوخ کردیا وغیرہ

قول فیصل

ناسخین قرآن نے دونوں آیتوں کے سمجھنے میں سوء فہم سے کام لیا ہے پہلی آیت ان لوگوں کی ترجمانی کرتی ہے جو کسی وجہ سے نافرمانی کر بیٹھے اور بعد میں شرمساری و ندامت انہیں دربار نبوی تک طلب مغفرت کے لئے لے آئی مگر وہ زبان سے کچھ نہ کہہ سکے۔ ایسے لوگوں کی توبہ قبول ہونے میں بھلا شک ہی کیونکر گزر سکتا تھا؟

اور دوسری آیت ان منافقوں کے بارے میں ہے جو اپنے کفر و سرکشی اور قانون شکنی میں اس قدر آگے جا چکے تھے کہ ان کے نزدیک طلب مغفرت ایک بے معنی سی چیز بن گئی تھی۔ نہ صرف اتنا آیت کا مابعد واضح کرتا ہے کہ انهم كفروا

باللہ ورسولہ وماتوا وھم فاسقون۔ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا ——— اور اسی حال میں مرے کہ دائرہ ہدایت سے باہر ہی رہے (توبہ، ۸۴) یعنی کہ ان کا کفر اور معصیت ارادے اور جان بوجھ کر عمل سے سرزد ہونے لگے تھے

لہذا ایسے لوگوں کی توبہ وقعت ہی کیا رکھتی ہے، جن کی موت ہی کفر پر ہوئی

الحاصل دونوں آیتیں دو مختلف صورت حال سے وابستہ ہیں اور اپنے اپنے موضوع میں محکم اور قابل ہدایت!

نوٹ: ابو عبداللہ نے اس مقام پر جس آیت کو ناسخ بنایا ہے دوسری جگہ پر ایک اور آیت سے خود اسے بھی منسوخ کر دیا ہے (ملاحظہ ہو منسوخ ۱۳۶)

جہاد اور طلب علم کیلئے کوچ کرنے کی حدود کیا ہیں؟

منسوخ ۶۵ یا ایھا الذین آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جمیعا

مسلمانو! اپنی حفاظت اور طیاری میں لگے رہو پھر (جب وقت آجائے تو دشمنوں کے مقابلے میں نکلو۔ الگ الگ گروہوں میں ہو کر یا اکٹھے ہو کر (جیسی کچھ مصلحت ہو) (نساء، ۷۱)

دلیل ناسخ وما کان المومنون لینفروا کافۃ فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم لعلھم یحذرون۔

یعنی یہ ممکن نہ تھا کہ سب کے سب مسلمان (اپنے گھروں سے) نکل کھڑے ہوں (اور تعلیم دین کے مرکز میں آکر علم و تربیت حاصل کریں) پس کیوں نہ ایسا کیا گیا کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی کہ دین میں دانش و فہم پیدا کرتی اور جب تعلیم و تربیت کے بعد) اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو (جہل و غفلت کے نتائج سے) ہشیار کرتی تاکہ برائیوں سے بچیں (توبہ ۱۲۲)

وجہ تنسیخ معاملہ تو ترجمہ ہی سے قابل فہم بن چکا تھا۔ تاہم اگر قوسین کے وضاحتی فقرے حذف کر دیئے جائیں تو ابو عبداللہ بن حزم اور ہبۃ اللہ (م ۳۸ھ) کے نزدیک دونوں آیتوں میں تضاد اور تناقض لازم آتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

پہلی آیت میں ہے کہ۔ خدا کی راہ میں سب کے سب گھروں سے نکل کھڑے ہو اور ——— دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ اس کی ضرورت نہیں کہ سب کے سب نکل پڑو، پس چند سمجھدار آدمیوں کا نکلنا ہی کافی ہو سکتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

قول فیصل

ابوعبداللہ وغیرہ نے دونوں آیتوں میں تحریف سے کام لیتے ہوئے بہ تکلف تضاد ثابت کرکے ایک آیت کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ قرار دے دیا ہے۔
حالانکہ اس تکلف کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ پہلی آیت دشمن سے مقابلہ کا علاج تجویز کرتی ہے کہ اس میں جیسی مصلحت ہو اسی کے مطابق ہی الگ الگ گروہوں میں یا اکٹھے ہی مقابلے کے لئے میدان میں نکل پڑو۔ ہنگامی حالات میں دفاع سب پر فرض ہے اور
دوسری آیت تعلیم و تربیت کے حصول کے لئے سفر ہو یا اسلامی ثقافت کی نشر و اشاعت اور دینیات دین کی تبلیغ کے لئے گھر سے نکلنا واضح کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے سفر کے لئے ضروری نہیں ہے کہ سارے کا سارا ملک ہی نکل کھڑا ہو جائے۔ بالآخر ان میں ایک طبقہ ایسا بھی تو ہوگا، جو تعلیم و تربیت کی پوری صلاحیت نہ رکھتا ہوگا، بلکہ ہمارے آج کے علماء کی طرح تبلیغی نفسیات اور شعور سے نابلد محض ہوگا تو ان کو چاہئے کہ وہ اپنے گھروں میں رہیں۔ اور جو اس مقصد کو کماحقہٗ پورا کرنے کے لئے روانہ ہونگے وہ واپس آکر خود انکی اصلاح بھی کر لیں گے۔ اس کے لئے سب کا نکلنا ضروری نہیں ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲۳۔

الزامی جواب

تعجب ہے کہ ابو عبداللہ نے اپنے زعم فاسد میں زیر بحث آیت کو منسوخ کیا ہے۔ حالانکہ الگ موضوع سے وابستہ ہونے کے باوصف اسی ہی آیت میں "ثبات" کا لفظ بھی موجود ہے جو مقابلہ کی تیاری میں واضح کرتا ہے کہ تنہا تنہا بھی مقابلہ کرنا چاہو تو کر سکتے ہو جس میں تمہاری بہتری ہو وہی کرو۔

جبری اطاعت کا آرڈی نِنس

نمبر ۶۶

ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ ومن تولّٰی فما ارسلناک علیہم حفیظا۔

جس کسی نے اللہ کے رسول کی اطاعت کی تو اس نے فی الحقیقت اللہ کی اطاعت کی اور جس کسی نے روگردانی کی تو (اے پیغمبر) ہم نے تمہیں ان پر کچھ پاسبان بنا کر نہیں بھیجا ہے (کہ ان کے اعمال کے لئے تم جواب دہ ہو اور جبراً ان سے اپنی اطاعت کراؤ (نساء - ۸۰)

دلیل ناسخ

آیۂ سیف (توبہ ۵)

وجۂ تنسیخ

ابوعبداللہ نے اور بروایت ابن وہب، عبدالرحمان بن زید نے کہا ہے کہ:

فما ارسلناک علیہم حفیظا ھذا اوّل مابعثہ۔ ثم جاء بعد ھذا یامرہ بجہادھم والغلظۃ علیہم حتی یسلموا۔

یعنے ابتداء اسلام میں فما ارسلناک علیہم حفیظا کی پالیسی پر آپ کاربند رہے، لیکن اس کے بعد

آپؐ کو کفار سے لڑنے اور یہاں تک سختی سے پیش آنے کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اسلام قبول کئے بغیر نہ رہیں (الناسخ والمنسوخ۔ اور تفسیر طبری ۵/۱۷۷)

مقصد یہ کہ ابو عبداللہ اور ابن زید کے زعم فاسد میں پہلی آیت نرمی اور درگذر کا حکم دیتی ہے اور دوسری اس کی نفی کرتی ہے۔

قولِ فیصل

عبدالرحمان بن زید پر مفصل تنقید کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۴۴ دنمبر ۱۰۔ خاص کر اس کے شاگرد رشید ابن وہب مجہول الحال تھے، بلکہ بقول ابن تیمیہ وہب بن منبہ کے تین بیٹے تھے اور تینوں ہی مجہول تھے۔

اب رہے ابو عبداللہ بن حزم کا ابن زید کے سر میں سر ملا کر لانا کہ آیۂ زیر بحث کا تعلق ابتدائے اسلام سے تھا بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا تو یہ قرآن حمید پر سراسر بہتان ہے۔ کیونکہ آیۂ زیر بحث ابتدائے اسلام کی نہیں، عروجِ اسلام (اور مدینہ) کی ہے۔ اسے منسوخ کہنا جہالت کی عجیب مثال ہے۔

ہمارے نزدیک آیۂ زیر بحث کی تشریح میں ابن کثیر نے صحیح اور موزوں الفاظ کا استعمال کیا ہے، جس سے نسخ کا احتمال از خود ہی زائل ہو جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ

ان علیك الا البلاغ فمن اتبعك سعد ونجا وکان لك الاجر نظیر ما حصل له۔ ومن تولی عنك خاب وخسر ولیس علیك من امرہ شیئ کما جاء فی الحدیث من یطع اللہ ورسوله فقد رشد ومن یعص اللہ ورسوله فانه لا یضر الا نفسه

یعنے اے محمد (علیک السلام) آپ کا کام حقیقت کا ابلاغ ہے۔ پس جس نے آپ کا پیغام سنکر سر تسلیم خم کر لیا اس نے نجات اور سعادت کی راہ پالی۔ آپؐ کے لئے تبلیغ کا اور اس کے لئے تسلیم کا صلہ مقرر ہو گیا اور جس نے روگردانی کی وہ خود ہی ناکام و نامراد ہوا۔ آپؐ کا اس سے کوئی سروکار نہ رہا۔ جیسا کہ حدیث مبارک میں ہے کہ

جس نے اللہ اور اس کے رسول برحق کی اطاعت کی وہ رشد و ہدایت پا گیا اور جس نے نافرمانی کی اس کا نقصان اس کی ذات پر عائد ہوگا۔ (ابن کثیر طبع قاہرہ ۱/۵۲۸)

یعنے آیۂ زیر بحث اس نکتہ کو واضح کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے کہ آزادی نفسوں کے ذریعہ جبری اطاعت کرانا سنۃ اللہ کے خلاف ہے۔

عفو و درگذر کرنا کیسا ہے؟

منسوخ ۶۷

فاعف عنھم وتوکل علی اللہ

(پس جب ان لوگوں کا حال یہ ہے تو) چاہئے کہ ان کی طرف سے

اپنی توجہ ہٹا لو ۔ اور اللہ پر بھروسہ کرو ۔ کارسازی کے لئے اللہ ہی کارسازی بس کرتی ہے (نساء ۸۱)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۳۵) نے کہا ہے کہ فاعرض عنہم کو آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے ۔

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت میں ہے کہ جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوتے ہیں تو ہر بات میں یہی کہتے ہیں کہ آپ کا حکم ہمارے سر آنکھوں پر ہے

لیکن جونہی آنحضرت کے پاس سے اٹھ کر باہر چلے جاتے تو ان میں سے کچھ لوگ راتوں کو محفلیں جما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف مشورے کرتے ۔ اب اتنے بڑے مجرموں کے حق میں صرف یہ سزا کہ آپ ان سے اپنی توجہ ہٹا لیں، کچھ سزا نہیں ہے اور سزا یہی ہے کہ آیۂ سیف کے حکم کے مطابق ان کی گردن اتار دینی چاہیے ۔ لہذا "اعراض" کا حکم منسوخ ہے

قول فیصل

یہ بات کہ منافقین سے اعراض کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا ۔ بعد میں منسوخ ہو گیا اس وقت کیونکر منسوخ ہو سکتا تھا ۔ جبکہ ایسے اعراض کا حکم خود مدنی آیات میں بھی دیا جاتا رہا ہے ۔ ؟ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ بار بار دہرائی جانے والی پالیسی کا نسخ حکمت الٰہی کے منافی ہے ۔ پھر دیکھئے ۔ قاعدہ یہ ہے کہ امر کا صیغہ اگر مطلق ہو تو صرف ایک بار ہی عمل کا متقاضی ہوتا ہے ۔ دوبارہ جب تک نئے سرے سے حکم نہ دیا جائے عمل واجب نہ ہو گا ۔ مقصد یہ کہ اگر آپ کو ابتدائے اسلام میں اعراض کا حکم دیا گیا تھا جیسا کہ ناسخین قرآن کا کہنا ہے تو مذکورہ بالا قاعدے کے مطابق ایک بار ہی اعراض کی پالیسی پر عمل کرنا واجب ہو سکتا تھا ۔ بار بار نہیں ۔ اس لئے اس صورت میں آیۂ سیف، یا "جاھد الکفار والمنافقین" سے کوئی تصادم لازم نہیں آتا ۔ جو کہ نسخ کا موجب بن سکے ۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

قال المفسرون کان الامر بالاعراض عن المنافقین فی ابتداء الاسلام ثم نسخ ذالک ۔ بقولہ جاھد الکفار والمنافقین ۔ وھذا الکلام فیہ نظر ۔ لان الامر بالصفح مطلق فلا یفید الا المرۃ الواحدۃ فورود الامر بعد ذالک بالجھاد لایکون ناسخا ۔

یعنی ــــ (ابوعبداللہ وغیرہ کی طرح) مفسروں کا یہ کہنا کہ منافقین کے بارے میں عفو درگذر کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں جاھد الکفار والمنافقین ۔ (توبہ ۷۳) نے اسے منسوخ کر دیا (یا آیۂ سیف' توبہ ۵، نے ۔ جیسا کہ ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ کا زعم ہے) تو یہ بات محل نظر ہے، کیونکہ درگذری کا مطلق امر ۔ صرف ایک ہی بار عمل کا متقاضی ہوتا ہے ۔ اس کے بعد اگر دوسرا امر جہاد کا حکم لے کر نازل ہو گیا تو اسے ناسخ نہیں کہہ سکتے (تفسیر رازی ۱۰/۱۹۵/۱۹۶)

جہاد رسول اللہ پر ہر لحظہ فرض ہے

منسوخ ۶۸

فقاتل فی سبیل اللہ لاتکلف الا نفسک وحرض المومنین

عسی اللہ ان یکف بأس الذین کفروا

پس (اے پیغمبر) تم اس بات کی بالکل پروا نہ کرو کہ یہ لوگ تمہارا ساتھ دیتے ہیں یا نہیں، تم اللہ کی راہ میں جنگ کرو کہ تم پر تمہاری ذات کے سوا اور کسی کی ذمہ داری نہیں اور مومنوں کو بھی جنگ کی ترغیب دو۔ عجب نہیں کہ بہت جلد اللہ منکرینِ حق کا زور اور تشدد روک دے۔ (نساء ۸۴)

وجۂ تنسیخ

ابو عبداللہ نے الناسخ والمنسوخ (برحاشیہ جلالین ۲/۵۲ و ۲۵۳) میں لکھا ہے کہ اس آیت کو بایں معنی منسوخ کر دیا گیا ہے کہ اس میں ہے "لا تکلف الا نفسک" اور اس کا ماسبق و مابعد سے رشتہ کاٹ کر ترجمہ یہ کیا جاتا ہے کہ۔ ان کفار کو جانے دیجئے، تم صرف اپنی ہی ذات کے ذمہ دار ہو۔ اسی طرح آیۂ سیف کی روشنی میں مومنوں کو جہاد کی خالی "ترغیب" دینا بھی نسخ کے احتمال کو نمایاں کرتا ہے۔ لہٰذا آیۂ زیرِ بحث کے تینوں اجزاء جن سے پیغمبر علیہ السلام اور مومنوں کے لئے جہاد کا کوئی زوردار حکم مترشح نہیں ہوتا، آیۂ سیف کی رو سے منسوخ ہیں۔

قولِ فیصل

ہماری بدبختی کی اس سے بڑھ کر اور کیا مثال ہو سکتی ہے کہ ہمارے عالم ایک ہی آیت کو جو کہ تین فقروں پر مشتمل ہے اور تینوں ہی فقرے جہاد پر اکسانے کے لئے وارد ہوئے ہیں انہیں بھی آیۂ سیف کے خلاف قرار دے کر منسوخ بنا ڈالتے ہیں۔

ہم نے "لا تکلف الا نفسک" کا جو ترجمہ نقل کیا ہے اس سے ترغیبِ جہاد کے لئے اتنا سخت اور زوردار حکم ثابت ہوتا ہے کہ ادبیاتِ قرآن سے ذرہ بھی مس رکھنے والا اس نتیجہ پر بآسانی پہنچ سکتا ہے کہ "اگر کوئی فردِ جہاد کے لئے پیغمبر کا ساتھ نہ دے تو تنہا پیغمبر ہی جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں لگ جائے "۔ اور مومنوں کو اکساتا جائے۔

مقصد یہ کہ "لا تکلف الا نفسک" نے یہ واضح کر دیا ہے کہ پیغمبر تنہا ہو تو بھی جہاد کرنا اس پر فرض ہے، اب فرمایئے ایسی آیت کیونکر منسوخ ہو سکتی ہے؟ آخر اس میں اور آیۂ سیف میں "بنائے تضاد" کون سی ہے جسے ملحوظ رکھ کر یہ لوگ نسخ کی تلاش کرنے چلے ہیں؟

مفتی عبدہٗ کی رائے

فیلسوفِ اسلام علامہ محمد عبدہ مرحوم فرماتے ہیں کہ

ای انک انت المکلف ان تقاتل فی سبیل اللہ والرقیب علی نفسک فقم بما یجب علیک بالعمل وحرض المؤمنین علی القتال معک ۔ لان التحریض من التبلیغ الذی منہ الامر والنہی عسی اللہ ان یکف بأس الذین کفروا ۔ عسی ھھنا ستدل علی الاعداد والتھیئۃ ۔

یعنے ـــ اے محمد (علیک السلام) آپ خود بھی مکلف ہیں کہ فی سبیل اللہ جہاد کریں۔ لہٰذا آپ پر واجب ہے کہ اللہ نے جو ڈیوٹی عاید کی ہے، اس کی انجام دہی کے لئے کمربستہ ہو جایئے اور اپنے ساتھ مومنوں کو بھی جہاد کی ترغیب دیتے رہیئے۔

یہاں "عسی اللہ" کا لفظ (جو ناسخین قرآن کو زیادہ کھٹکا ہے) سامانِ جنگ کی فراہمی اور مجاہدین کی تیاری پر دلالت کر رہا ہے۔ (تفسیر المنار۔ طبع اوّل مصر ۵/۳۰۴)

مفتی مرحوم کے نقطۂ نظر سے آیۂ زیرِ بحث کے تمام اجزاء حکم اور ترغیب جہاد کے لئے نہایت ہی موزوں ہیں یعنے کہ ۱۔ الا نفسک ۲۔ حرض اور ۳۔ عسی کے الفاظ فرضیت جہاد کو مزید مستحکم کرتے ہیں۔

معنی الفاء فی قولہ ۔ فقاتل ۔ الاقرب ان یقال ان التقدیر اذا کنت مبلغا عن اللہ عزوجل لا وکیلا ولا جبارا علی الناس فقاتل انت امتثالا لامر اللہ لک وحرض غیرک من المؤمنین علی طاعۃ اللہ بذالک تحریضا ۔

یعنے فقاتل ۔ کی ۔ فاء پر نظر کرتے ہوئے یہ تاویل قرینِ قیاس ہو سکتی اور آیت کا مفہوم یوں واضح کرتی ہے کہ اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم جب تم اللہ کی طرف سے وکیل اور جبار بنا کر نہیں مبلغ بنا کر بھیجے گئے تو تمہارا فرض ہے کہ اللہ کے حکم کی مجسم اطاعت بن کر میدانِ جہاد میں نکل پڑیے (آپ امرِ الٰہی کی اتباع میں اطاعت کا جو نمونہ پیش کریں گے اسے دیکھتے ہوئے یہ تصور نہ ہو سکے گا کہ پیغمبرِ اسلام مومنوں کو تو جہاد کے لئے میدان میں لے آئے ہیں مگر خود گھر میں بیٹھے رہتے ہیں۔ اس مکروہ تصور کے ازالہ کے ساتھ ہی) دوسروں کو بھی اس مقدس فرض کی تکمیل کے لئے اکسائیے تاکہ اللہ کی اطاعت میں وہ بھی آپ کے ساتھ شامل ہوں۔ ان میں بھی جہاد کا شوق اور ترغیب پیدا ہو جائے (التفسیر المنار ۵/۳۰۵)

امید ہے کہ ایک جلیل القدر مسلمان مفسر کی یہ توجیہ ناسخین قرآن کی بارگاہ میں نتیجہ خیز ثابت ہوگی۔ واللہ ولی التوفیق!

مکۃ المکرمۃ ۱۰/۹/۶۲

منافقین کے بارے میں تردد

۶۹ فمالکم فی المنافقین فئتین واللہ ارکسھم بما کسبوا اتریدون ان تھدوا من اضل اللہ ومن یضلل اللہ فلن تجد لہ سبیلا ۔

"مسلمانو! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم منافقین کے بارے میں دو فریق بن گئے ہو؟ حالانکہ اللہ نے ان بداعمالیوں کی وجہ سے جو انہوں نے کمائی ہیں انہیں الٹا دیا ہے۔ (یعنے وہ راہِ حق سے پھر چکے ہیں) کیا تم چاہتے ہو کہ ایسے لوگوں کو راہ دکھا دو جن پر خدا نے راہ گم کر دی؟ (یعنی جن پر قانونِ سعادت و شقاوت کے بموجب ہدایت کی راہ بند ہو گئی ہے!) اور (یاد رکھو) جس کسی پر اللہ راہ گم کر دے (یعنی جس کسی پر اللہ کے قانون کا فیصلہ لگ جائے کہ اس کے لئے راہ پانا نہیں ہے) تو پھر تم

اس کے لئے کوئی راہ نہیں نکال سکتے۔ (نساء، ۸۸)

دلیل ناسخ آیہ سیف (توبہ ۵)

وجہ تنسیخ ابوعبداللہ نے، الناسخ والمنسوخ (برحاشیہ جلالین ۲/۲۵۲، ۲۵۳) میں فرمایا ہے کہ پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے منافقین کے بارے میں تردد سے کام لیا تھا۔ اور ادھر اللہ سبحانہ نے بھی ان کے خلاف کوئی خاص ایکشن نہیں لیا، صرف اتنا فرمادیا کہ یہ تو گمراہ ہوچکے، ان کی ہدایت بے سود ہے۔ مقصد یہ کہ ان کو اپنے حال پر رہنے دیا، حالانکہ آیہ سیف کا مضمون نرمی کی اس حد تک نفی کرتے ہوئے واضح کرتا ہے کہ ان کا علاج تلوار ہے اور صرف تلوار۔ تردد اور فہمائش نہیں ہے وغیرہ

قول فیصل یہ آیت مسلمانوں کے "تردد" کی ان الفاظ میں نفی کرتی ہے کہ مسلمانو! تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ تم منافقین کے بارے میں دو فریق بن گئے؟

اتنی وضاحت کے باوجود کتاب اللہ کی مظلومی! ۔ قابل ملاحظہ ہے کہ پھر بھی اسے منسوخ کئے بغیر چین نہیں لیا گیا۔

مولانا ابوالکلام کی وضاحت اس مقام پر مناسب ہوگا کہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کے ایک نوٹ کا اقتباس حوالۂ قلم کیا جائے کہ حسب حال بھی ہے اور معاملہ فہمی میں معاون بھی

مولانا فرماتے ہیں کہ

> مشرکین مکہ میں سے کچھ لوگوں نے مصلحتاً اسلام کا دم بھرنا شروع کر دیا تھا لیکن دل میں قطعاً مخالف تھے جب جنگ چھڑی تو مسلمانوں میں دو رائیں ہوگئیں کچھ لوگ کہتے وہ ہم میں سے ہیں کچھ کہتے وہ دشمنوں میں ہیں قرآن میں یہ واضح کیا ہے کہ وہ قطعاً منافق ہیں۔ ان کی نسبت بحث و اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں اگر وہ مکہ سے ہجرت کر جائیں اور دشمنوں کے حلقے میں نہ رہیں تو تم انہیں اپنا ساتھی سمجھ سکتے ہو، لیکن اگر اس سے انکار کریں تو پھر ظاہر ہے کہ جو کوئی دشمنوں کے ساتھ ہوگا وہ دشمنوں ہی میں سے سمجھا جائے گا۔ اور جس طرح جنگ میں تمام دشمنوں سے لڑنا ہے ان سے بھی لڑنا ہے۔
>
> یاد رہے کہ اس سے پہلے جن منافقوں کا ذکر تھا وہ مدینہ میں مسلمانوں کے ساتھ ملے جلے رہتے تھے اور یہاں بھی جن منافقوں کا ذکر ہے وہ مکہ کا ایک خاص گروہ تھا۔
>
> کیونکہ یہ لوگ بھی دشمنوں میں سے تھے اور جنگ کی حالت قائم ہوگئی تھی۔ اس لئے فرمایا کہ ان سے دوستی و یگانگت کے تعلقات رکھنا جائز نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن ۱/۲۸۳ - ایک اور توجیہہ ملاحظہ ہو منسوخ ۵۱)

مولانا کی اس تشریح سے واضح ہوا کہ مدنی منافقوں کے بارے میں، جس طرح مسلمان ظاہر بینی سے کام لیتے تھے اسی طرح یہاں مکہ میں بھی ان کو وہی مرحلہ پیش آیا، لیکن وہاں کے منافق مسلم اکثریت میں جذب تھے لہٰذا ان کے متعلق واضح احکام کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مکہ میں عین حالت جنگ میں ان کا معاملہ ایک نئی صورت حال لے کر سامنے آیا، اور چونکہ پہلے سے ان کے قطعی

منافق ہونے کی اطلاع نہیں تھی۔ لہذا صحابہ دو فریق بن گئے۔ لیکن جب انہیں بتلا دیا گیا کہ یہ تو قطعی منافق ہیں، ان پر اعتماد (خاص کر) حالت جنگ میں۔ کرنا خطرے سے خالی نہیں الا اس صورت میں کہ انہیں تم کچھ چھیڑ دو، کچھ کہو اور ٹٹولو! کر دینے سے دو صورتوں میں سے ایک کا پتہ ضرور ہی چل جائیگا۔ یا

۱: تو وہ دشمنوں کا ساتھ چھوڑ کر ایسے گروہ کے پاس چلے جائیں جن کے ساتھ تمہارا عہد و پیمان صلح ہو یا پھر

۲: وہ غیر جانبدار رہیں، نہ تم سے لڑیں اور نہ تمہارے دشمنوں سے۔

ان میں سے جو بھی صورت ہو جنگی مصالح کے مدنظر اسی پر عمل پیرا ہونا چاہیے۔ خاص کر ذیل کی متصل آیات اسی ہی مفہوم کو واضح کرتی ہیں۔

الف:۔ الا الذین یصلون الی قوم بینکم وبینھم میثاق
ب:۔ او جاءوکم حصرت صدورھم ان یقاتلوکم او یقاتلوا قومھم۔ } (نساء ۸۹)

شانِ نزول کی حقیقت

کچھ لوگوں نے زیر بحث آیات کے شان نزول سے متاثر ہو کر نسخ کا سہارا لیا ہے لیکن علامہ رشید رضا مرحوم نے مفسرین کی اسی کمزوری کی نشاندہی کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ۔ وردت فی اسباب نزولھا روایات متعارضۃ۔ یعنی آیت زیر بحث کی شان نزول میں جتنی روایات ہیں، باہمی متعارض اور متضاد ہیں (تفسیر المنار۔ ۵ / ۳۱۸)

کثرت تعبیر کی منصوبہ بندی کا نتیجہ

مزید فرماتے ہیں کہ

ومن المعھود انھم یجمعون فی الروایات فی مثل ھذا بتعدد الوقائع ونزول الآیۃ عقبھا۔ ولا یمنعھم من ھذا ان یکون بین الوقائع تراخ۔ وزمن طویل۔ واقرب من ذالک ان یحملھا کل علی واقعۃ یرے انھا تنطبق علیھا من باب التفسیر لا التاریخ ولکن من الروایات مایکون نصا او ظاھرا فی التاریخ وتعیین الواقعۃ الا ان تکون الروایۃ منقولۃ بالمعنی کما ھو الغالب وحینئذ تکون الروایۃ فی سبب النزول لیست اکثر من فھم للمروی عنہ فی الآیۃ ورای فی تفسیرھا یخطی فیہ ویصیب ولا یلزم احد ان یتبعہ فیہ بل لمن ظھر لہ خطاءہ ان یردہ علیہ۔

یعنی ۔۔۔ یہ طے شدہ بات ہے کہ مفسرین جس آیت کے شان نزول متعارض ہوں تو ان میں باہمی تطبیق دینے کے لئے فوراً ہی کہہ دیتے ہیں کہ واقعات بھی مختلف ہیں۔ پھر اگلے مرحلہ پر ان کا دوسرا کام یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک اپنی پسند کا واقعہ بیان کرکے آخر میں آیت کو چسپاں کر دیتا ہے اور ایسا کرتے وقت انہیں اس بات کی ہوش تک نہیں رہتی کہ جو واقعات بیان کئے گئے ہیں ان میں وقت کا بڑا فاصلہ پایا جاتا ہے اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ زمانہ طویل کے بعد جو دوسرا یا تیسرا یا متعدد واقعات ظہور پذیر ہوئے اتنے ہی فرق کے ساتھ بار بار آیت کا نزول بھی ممکن تسلیم کر لیا جائے؟

اس سے تو زیادہ یہی ہوگا کہ ہر مفسر جس واقعہ کو دیکھ پائے گا کہ اس پر آیت فٹ آ سکتی ہے تو اس آیت کو اسی واقعہ پر ہی محمول کر کے سبکدوش ہو جائے گا۔ اس وقت وہ صرف تفسیری نقطۂ نظر کا خیال رکھنے پائے گا، تاریخی تطبیق اس کے سامنے ضروری نہیں ہوگی۔

(ب) ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ بعض روایات واقعہ و تاریخ کے تعین میں پوری طرح واضح اور اظہر من الشمس ہوتی ہیں۔ الّا یہ کہ ایسی روایات کو "نقل بالمعنے" کہا جا سکے گا۔ جیسا کہ اغلباً یہی سوچا جاتا ہے۔

لیکن اس صورت حال کے باوصف بھی وہاں روایت، شان نزول کے لئے اس سے زیادہ مواد پیش نہیں کر سکتی کہ آیت کے متعلق جو کچھ روایت ہے وہ راوی کا اپنا فہم ہے اور اس کی تفسیر میں اس کی اپنی ہی نگاہ شامل ہے اور ظاہر ہے کہ وہ فہم میں خطا بھی کر سکتا ہے اور درست بھی کہہ سکتا ہے۔ لیکن اس بنا پر کسی پر واجب نہیں ہو جاتا کہ اس کی تجویز کردہ تفسیر اور روایات کی اتباع ضروری کرے (کیونکہ جس طرح قرآن ایک ہے، اس کی تفسیر بھی ایک سے زیادہ نہ ہونی چاہیے) بلکہ ضروری ہے کہ جس کسی کے علم و تحقیق میں ایسے راویوں کی خطا (اور لغزش) ظاہر ہو اسے بے تامل ٹھکرا دے اور اس کی تصدیق نہ کرے (تا کہ اس سے پھیلنے والی مزید گمراہی کا سدباب ہو سکے) [التبیان ۵/۳۲۰]

نوٹ: شان نزول کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے ملاحظہ ہو پہلے باب کا عنوان "نسخ کی روایتیں اور شافعی نقطۂ نظر"

معاہدۂ جنگ بندی کا احترام ضروری نہیں ہے

منسوخ ۷۰

فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا (۸۹)

إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق۔

پھر اگر یہ ہجرت کرنا قبول نہ کریں تو (جو کوئی جنگ کی حالت میں دشمنوں کا ساتھ دیتا ہے، یقیناً اس کا شمار بھی دشمنوں ہی میں ہوگا۔ پس،) انہیں گرفتار کرو، جہاں پاؤ قتل کر دو اور نہ تو کسی کو اپنا دوست اور نہ کسی کو اپنا مددگار۔

ترجمہ: ہاں جو لوگ (دشمنوں سے الگ ہو کر) کسی ایسی قوم سے جا ملیں کہ تم میں اور ان میں عہد و پیمان ہو چکا ہے یا ایسے لوگ ہوں کہ لڑائی سے دل برداشتہ ہو کر تمہارے پاس چلے آئیں، نہ تم سے لڑیں نہ (تمہاری طرف سے) اپنی قوم کے ساتھ لڑیں (تو ایسے لوگ اس حکم میں داخل نہیں۔ ان کے خلاف تمہارا ہاتھ نہ اٹھے) اگر خدا چاہتا تو ان لوگوں کو بھی تم پر مسلط کر دیتا کہ تم سے لڑے بغیر نہ رہتے۔ (نساء: ۹۰)

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۳۸) نے کہا ہے کہ معاہدہ جنگ بندی کا احترام ضروری نہیں ہے۔ زیر بحث "معاہدہ امن" کی آیت کو سورۃ توبہ کی پانچویں آیت نے منسوخ کر دیا ہے، جس میں ہے کہ ... مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو وغیرہ

ابن کثیر نے (بغیر سند کے) ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آپ کے خیال میں فاذا انسلخ الاشہر الحرم (توبہ، ۶) نے معاہدہ صلح والی آیت کو منسوخ کر دیا ہے (ابن کثیر ۱/۵۳۳)

وجہ تنسیخ

آیہ ۸۹ کے بعد اگلی آیت کا مضمون یہ ہے، کہ جن کفار سے امن اور صلح کا معاہدہ ہو چکا ہے وہ اگر اپنے عہد پر پابند رہ کر تم کو "امان" دے دیں تو ان کی "امان" کو اپنی عطا کردہ "امان" سمجھ کر انہیں ہرگز نہ چھیڑنا چاہیے، لیکن "آیہ سیف" کا تقاضہ ہے کہ معاہدۂ صلح کی پابندی، مسلمانوں پر لازم نہیں ہے بلکہ ابن عباس تو یہاں تک کہتے تھے کہ صلحنامہ دائمی اور مستقل ہی کیوں نہ ہو صرف چار مہینے پابندی لازم ہے۔ اس کے بعد کوئی ذمہ داری قبول نہیں کی جا سکتی۔ وغیرہ

قول فیصل

جن لوگوں نے اسلام کی صلح کل پالیسی کو ہمیشہ نظر انداز کرتے ہوئے اسی پر زور دیا ہے کہ اسلام کا مقصد "جنگ اور فساد فی الارض" ہے، اصلاح اور تعمیر نہیں ہے انہوں نے اس انتہا پسندی پر قائم رہ کر ہر ایسی آیت کو نشانۂ تضحیک بنایا، جسے باری تعالیٰ نے بامقصد اور محکم بنا کر نازل فرمایا تھا۔

ہم دیکھتے ہیں اور ہمارا مشاہدہ اسکی گواہی دیتا ہے کہ دنیا کی چھوٹی حکومتیں جب بڑی سلطنتوں سے جنگ بندی کا عہد لیتی ہیں تو ایسی بات میں طرفین کا فرد مردود ہو کر بھی اپنے عہد و مواثیق کا پاس کرتی ہیں اور عہد شکنی کو ان کی زبان میں رذالت اور کمینگی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پس جب ہم دنیا کی کافر حکومتوں کی نسبت عہد شکنی کو معیوب کہتے ہیں تو ذرا تصور میں لائیے، مسلمان مفسروں کی ان عبارت اور بے اصولی کو جو کتاب اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ناپاک اور مکروہ تصور پیش کر کے آپ کی سیرت مبارکہ کو داغدار بنانے کا موجب بنتی ہے۔ رسول اللہ کا اپنے عہد و میثاق اور معاہدۂ امن سے انحراف؟ ۔ سچ ایک ناممکن امر ہے! آپ ایسا ہرگز نہیں کر سکتے تھے کہ معاہدین اسلام سے کیے گئے معاہدوں کی پابندی سے آزاد رہنے کی راہ نکال لیتے۔

اس ضمن میں جناب عبد اللہ بن عباس کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں، مگر افسوس کہ آپ کی طرف منسوب قول کو ابن کثیر نے نہ صرف بغیر سند کے نقل کیا ہے۔ یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ ابن عباس کا یہ قول باطل ہے (ابن کثیر ۱/۵۳۳) اب اس کے بعد ہمارے لئے تنقید کی مزید گنجائش نہیں رہی، البتہ اس ضمن میں اہل تحقیق کی آراء حاضر ہیں۔

امام رازی کا ارشاد

[illegible]

یعنی اس آیت نے معاہدۂ صلح کی ایک اور بھی شق بیان فرما دی کہ جو شخص بھی ان لوگوں کے معاہدے میں داخل

جاؤ۔ جن سے تمہارا عہد و پیمان ہے تو اس کا حکم بھی ویسا ہی سمجھو جیسے براہ راست تم سے عہد و پیمان ہو چکا ہو۔ (تفسیر الفخر ۱۰/۲۲۲)۔

امام رازی کی بصیرت افروز تشریح کے بعد اس آیت کو منسوخ کہنا صریح زیادتی اور بے جا ظلم ہے۔

ابن جریر کی وضاحت

فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم سوى من وصل منهم الى قوم بينكم وبينهم موادعة وعهد وميثاق فدخلوا فيهم وصاروا منهم ورضوا بحكمهم. فان لمن وصل اليهم فدخل فيهم من اهل الشرك راضيا بحكمهم في حقن دمائهم بدخوله فيهم. الا تسبى نسائهم وذراريهم ولا تغنم اموالهم۔

اگر یہ لوگ اعلان جنگ کے بعد بھی ہجرت نہیں کرتے اور دشمنوں کے ساتھ رہتے ہیں تو ان سے بھی جنگ لڑو اور جہاں پاؤ، ماسوا ان لوگوں کے جو ہجرت تو نہ کر سکے، لیکن ایک ایسی قوم کے پاس پہنچ کر پناہ طلب ہوئے ہیں جن کے ساتھ تم نے معاہدہ صلح کیا ہوا ہے تو ان سے جنگ نہ لڑو۔ کیونکہ جن کے پاس انہوں نے پناہ لے لی ہے ظاہر ہے کہ ان کے قانون اور تسلط پر راضی ہو گئے ہیں، اور اس رضا کے معنے ہیں کہ جس طرح وہ خود قانون کی پابندی کر رہے ہیں، ان ہی کی طرح ان سے پناہ طلب کرنے والے بھی قانون کے پابند رہیں گے تو لازماً پناہ طلب لوگوں کو اس معاہدہ کا تحفظ کرنا پڑیگا ایسے میں نہ تو ان کا قتل کیا جانا روا ہے اور نہ ہی ان کی عورتوں اور بچوں کو لونڈیاں اور غلام بنایا جا سکتا ہے اور ان کے مال و متاع کو مال غنیمت سمجھ کر قبضہ کیا جا سکتا ہے۔ (طبری ۵/۱۹۷)

اور رازی کی طرح امام طبری کی تشریح پر بھی نسخ لازم نہیں آتا۔ خاص کر قرآن پاک پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ ان العهد كان مسئولا۔ عہد کے بارے میں سزر ہی پرسش ہوگی! اور جو عہد پر پابند ہے وہ کامیاب و کامراں ہوگا، جو عہد شکن ہے اسے شکنجۂ احتساب میں کس دیا جائیگا۔

قتل مرتد

منسوخ ۷۱

فان اعتزلوكم ولم يقاتلوكم والقوا اليكم السلام فما جعل الله لكم عليهم سبيلا۔

پس اگر وہ تم سے کنارہ کش ہو گئے اور جنگ نہیں کرتے، نیز صلح کا پیغام بھی بھیج رہے ہیں تو پھر خدا نے تمہارے لئے کوئی راہ نہیں رکھی کہ ایسے لوگوں کے خلاف جنگ کرو۔

دلیل ناسخ ۱: آیۂ سیف (توبہ ۵)

دلیل ناسخ ۲

مَن بَدَّلَ دِینَہٗ فَاقتُلُوہ۔ (بخاری شریف)

وجۂ تنسیخ

میں، کہا جاتا ہے کہ یہ آیت واضح کرتی ہے کہ جو لوگ جنگ نہیں چاہتے اور صلح کا پیغام بھیج چکے ہیں۔ یا یہ کہ جو لوگ دین اسلام کو چھوڑ کر اپنے سابقہ یا کسی مذہب سے جا ملے، مگر ہیں پر امن اور اسلام کے خلاف سازشیں وغیرہ بھی نہیں کر رہے تو ان کو چھیڑنے کی اجازت نہیں ہے لیکن آیۂ زیر بحث کے پہلے مفہوم سے آیۂ سیف کا حکم متصادم ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے مفہوم سے حدیث نبوی (جسے بخاری اور تمام کتب احادیث میں ذکر کیا گیا ہے) ٹکراتی ہے۔ اس بنا پر زیر بحث آیت کو منسوخ ہونا چاہئے۔ اور حکم یہ ہے کہ عقیدہ بدلنے والوں کی سزا قتل ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث پہلے مفہوم کے لحاظ سے ہو خواہ دوسرے مفہوم کے اعتبار سے۔ محکم اور اپنے مفہوم میں غیر منسوخ ہے۔ امام رازی نے لکھا ہے کہ

قال الاصم۔ اذا حملنا الآیۃ علی المعاھد فکیف یمکن ان یقال انہا منسوخۃ

یعنی ۔" امام اصم لغوی نے کہا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو جب ہم اس مفہوم پر محمول کریں کہ اس سے وہ لوگ مراد ہیں جن سے جنگ نہ کرنے کا معاہدہ ہو چکا ہے تو اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ آیۂ کریمہ کو بلا وجہ منسوخ کیا جائے۔" (تفسیر الفخر ۱۰/ ۲۲۵)

امام اصم کی تشریح کی رو سے اس آیت کا تعلق غیر مسلم رعایا سے ہو جاتا ہے جن کی حفاظت تا وقتیکہ کرنا اسلامی مملکت کا فرض ہے، جب تک ان کی طرف سے کسی بے اعتدالی کا ظہور نہ ہو اور وہ عملی طور پر تمہارے دشمنوں سے کوئی سروکار نہ رکھیں۔

رہا حدیث "من بدل دینہ" کا تجزیہ، تو اس پر ایک مطبوعہ مضمون "مرتد اور اسلامی ریاست" میں تفصیل سے روشنی ڈالی جا چکی ہے اور وضاحت سے ہم عرض کر چکے ہیں کہ ۔ "پُرامن مرتد" کو چھیڑنے کی قطعاً اجازت نہیں اور حدیث "من بدل" کا تعلق اگر واقعی مذہب سے پھر جانے والے (مرتد) کی سزا سے ہے تو یہ قتل ناحق ہوگا۔

قرآن حمید نے مرتد کے بارے میں وضاحت سے فرمایا ہے کہ ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وھو کافر

دین سے پھر جانے والے کی جب موت بھی کفر پر ہو تو اسی وقت ہی اسے کافر متصور کیا جائیگا (مائدہ ۵۴)

اس آیت نے ارتداد کے ضمن میں بات واضح کر دی کہ جس کی موت ارتداد پر ہو اسے ہی کافر کہا جائے گا اور کفر کے لئے تمام مذاہب خاص طور پر اسلام میں جسمانی سزا ہوتی ہی نہیں، یعنی کہ "ارتداد" کے لئے عملاً جسمانی تعزیر ہے ہی نہیں اب یہ ارباب مذہب کا اختیار ہے کہ جسے چاہیں زندہ رکھیں اور جسے چاہیں موت کے گھاٹ اتار دیں کہ تلوار ان کا شعار، اور عزرائیل ان کے اشارۂ ابرو کے لئے محو انتظار رہے۔

وحی الٰہی نے اپنا منشا واضح کرتے ہوئے "مذہبی ارتداد" کو جسمانی سزا سے مستثنیٰ قرار دے کر مذھبی پنڈتوں کے پاپائی اختیارات کو چیلنج کر دیا ہے۔ اس کے باوصف اگر یہ لوگ خلق خدا کو تختۂ دار پر لٹکانے کو عین اسلام سمجھتے اور بیگناہ خلق خدا کو فنا کے گھاٹ اتار دینے کو خدمت دین سے تعبیر کرتے ہیں تو انہیں کون روک سکتا ہے؟

"مذہبی ارتداد" اگر قابل تعزیر جرم ہوتا تو قرآن پاک بھی اتنے سے لفظ کا استعمال کر سکتا تھا کہ "انہیں ضرور ہی قتل کر دیا جائے" لیکن اس نے ایسا نہیں کیا اور نہ کرنے سے اس کا ذاتی منشاء غیر مبہم ہو کر "لائٹ" دیکھا جاتا ہے کہ مرتد کی سزا قتل نہیں ہے خاص کر حدیث "من بدل دینہ" کی اکثر بلکہ تقریباً تمام اسناد کا آخری راوی "عکرمہ" ہے اور عکرمہ کے بارے میں منسوخ ۲۲ میں تفصیل سے لکھا جا چکا ہے، بلکہ حافظ ابن حجر مرحوم جو کہ رواۃ بخاری کا دفاع کرنے میں خصوصی شہرت رکھتے تھے، انہیں بھی مقدمہ فتح الباری طبع مصر میں اعتراف ہی کرنا پڑا کہ تمام متقدمین نے عکرمہ کو "ضعیف" سے لے کر "کذاب" تک کہا ہے۔ مگر وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری اور دیگر متاخرین نے اس سے روایت کی ہے۔ لہٰذا "بخاری" کا بھرم رکھنے کے لئے عکرمہ کو مجروح نہ کہا جائے۔

یہ تو تھا حدیث کا اسنادی پہلو، جہاں تک اس کے متن کا تعلق ہے تو قرآن پاک کی زیر بحث آیت صریح طور پر اس کی تکذیب کرتی ہے۔ فیلسوف اسلام مفتی محمد عبدہٗ "من بدل دینہ" کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

"ستجدون ... الخ - اس آیت میں ان مسلمانوں کے متعلق احکام دئے گئے ہیں جو مرتد ہو چکے تھے۔ فرمایا گیا ہے کہ — "وہ جب تک امن رہیں تو انہیں قتل کرنے سے احتراز کیا جائے" کیونکہ قرآن پاک میں ان کے قتل کرنے کے لئے کوئی صریح حکم نہیں ملتا۔ البتہ بعض احادیث صحیحہ (احادیث من بدل دینہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔ ط) میں ایسا حکم ضرور ملتا ہے۔ مگر

_____ احادیث سے قرآن پاک کے احکام کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا" [تفسیر المنار طبع مصر ۵/۳۲۶]

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "مرتد در اسلامی ریاست" مصنفہ راقم الحروف

غیر جانبداروں کا قتل کرنا کیسا ہے؟

منسوخ ۷۲

ستجدون قوماً آخرین یریدون ان یأمنوکم ویأمنوا قومھم

ان کے علاوہ کچھ لوگ تمہیں ایسے بھی ملیں گے جو (لڑائی کے خواہشمند نہیں ہیں) تمہاری طرف سے بھی امن میں رہنا چاہتے ہیں اور اپنی قوم کی طرف سے بھی۔ (النساء ۹۱)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۳۵) کا ارشاد کہ اسے بھی آیہ سیف (توبہ ۵) ہی نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ غیر جانبدار کو بھی قتل نہ کرایا جائے۔ لیکن آیہ سیف کا مفہوم ظاہر کرتا ہے کہ غیر مسلم جانبدار ہو یا غیر جانبدار، اسے ذبح کئے بغیر نہ چھوڑا جائے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن نے اس مقام پر بھی غلط بیانی اور سفسطے سے کام لیا ہے۔ ایک آیت جو کہ ابھی ختم ہونے بھی نہیں پائی تھی کہ اس کے ایک ایک فقرے کو منسوخ بنا دیا گیا ہے۔

تعجب تو یہ ہے کہ ان لوگوں کو جہاں کہیں ایسی حدیث ملی جو کتاب اللہ کی صریح تکذیب کرتی ہو تو حدیث کا جرم ڈھکنے کیلئے فوراً ہی کہہ دیتے ہیں کہ اس حدیث نے تو کتاب اللہ کے ایک عام حکم کی صرف تخصیص ہی کر دی ہے وغیرہ ۔۔۔ تاکہ اس طرح سانپ بھی مرے اور لاٹھی بھی بچ جائے ۔ یعنی حدیث کو ناسخ پوزیشن میں دیکھ کر کوئی جرح نہ کر سکے ۔

لیکن جب قرآن حمید کی کسی آیت میں عام و خاص کی بات پیش آجاتی ہے تو یہ بے رحم وہاں پر اس اصول کو ہرگز منطبق ہونے نہیں دیتے بلکہ فوراً ہی نسخ کی فرد جرم لگا کر محکم اور غیر منسوخ آیتوں کو شکنجہ احتساب میں کس دیتے ہیں ۔

یہاں پہلے تو ان لوگوں نے یہ ستم ڈھایا کہ آیۂ زیر بحث کو مابعد سے الگ کر کے مہمل بنا دیا تاکہ جو بات اپنے مقام پر ہی صاف ہو سکتی تھی وہ الجھی ہی رہے ۔

دوسرا ستم یہ کیا کہ ۔ ارشادِ ربانی میں تطبیق کے اصول کو نظر انداز کر کے منافی منسوخ ہی کا حکم صادر کر دیا ۔ اس وضاحت کو ملحوظ رکھنے کے بعد ۔

لیجئے ! آیۂ زیر بحث کا مابعد حاضر ہے ۔ اس کا ترجمہ مابعد سے ملا کر پڑھئے :

ارشادِ ربانی

سو اگر یہ (غیر جانبدار لوگ اپنی جگہ پر قائم نہ رہ سکیں یعنے) کنارہ کش نہ ہو جائیں ۔ اور تمہاری طرف پیغام صلح نہ بھیجیں اور نہ لڑائی سے ہاتھ روکیں تو انہیں بھی گرفتار کرو اور جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو ۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ ان لوگوں کے برخلاف ہم نے تمہیں کھلی حجت (جنگ) دے دی ہے ۔ (نساء ، ۹۱)

امام رازی کی تشریح

امام رازی فرماتے ہیں :

اکثر مفسرین کا قول ہے کہ جب ایسے غیر جانبدار کنارہ کش ہو کر صلح کا پیام بھیجیں اور مسلمانوں کی اذیت سے عملاً ہاتھ روک لیں تو لم یجز لنا قتالھم ولاقتلھم ؛ اس صورت میں ہمارے لئے نہ تو ان کے خلاف نبرد آزما ہونا روا ہے اور نہ ہی ان کا قتل کرنا جائز ۔

پھر کہا کہ ۔۔۔ فخص اللہ الامر بالقتال لمن یقاتلنا دون من لم یقاتلنا

یعنے ۔۔۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انہیں کے خلاف لڑنے کا حکم خاص کر دیا جو ہمارے خلاف تیغ بدست ہوں ۔ نہ ان کے خلاف جو پرامن اور صلح جو ہیں ۔ (تفسیر کبیر ۱۰/ ۲۲۶)

غلط فہمی سے مسلمان کو مار ڈالنے کی سزا

منسوخ ۷۲

فمن کان من قوم عدو لکم وھو مؤمن فتحریر رقبۃ مؤمنۃ

اور اگر مقتول اس قوم میں سے ہو جو تمہاری دشمن ہے (یعنے تم سے لڑ رہی ہو) مگر مومن ہو ۔ اور کسی نے یہ سمجھ کر کہ یہ بھی دشمنوں میں سے ہے اُسے قتل کر دیا ہو تو چاہئے کہ ایک

مسلمان غلام آزاد کیا جائے۔ (نساء، ۹۲)

دلیلِ ناسخ

براءۃ من اللہ ورسولہ الی الذین عاھدتم من المشرکین
اے اہلِ اسلام (اب) خدا اور اس کے رسول (ص) کی طرف سے مشرکوں سے
جن سے تم نے عہد کر رکھا تھا بیزاری (اور جنگ) کا اعلان ہے (توبہ، ۱)

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ دشمن قوم کا جو فرد مسلمان ہو اور مغالطے سے مارا جائے، تو اس کے کفّارے میں ایک مسلمان غلام آزاد کر دینا چاہئے۔ دیت (خون بہا) نہیں۔ کیونکہ اس کے رشتہ دار ایک تو کافر ہیں، دوسرا حالتِ جنگ میں خون بہا کا پیسہ ان کی تقویت کا باعث بن جائے گا، خاص کر سفرِ جنگ کی حالت میں بیت المال نہ ہونے کی وجہ سے دیت ادا کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور — دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول مشرکین سے کئے ہوئے وعدوں کے ذمہ دار نہیں ہیں یعنے کہ ان کا جو آدمی بھی مارا جائے اگرچہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو اس کا خون ضائع گیا وغیرہ

قولِ فیصل

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (صلا۳۹) نے سورۂ توبہ کی پہلی آیت کے حوالہ سے ایک مسلمان کا خون ضائع کر دیا۔ لیکن چوتھی آیت میں پھر اسی بات کو دہرایا گیا ہے کہ اگر مشرکین نے عہد شکنی نہیں کی اور تمہارے خلاف میان سے تلوار بھی نہیں نکال پائے تو ان سے تمہارا عہد بدستور قائم رہنا چاہیئے (توبہ۴) اس کے معنی یہ ہوئے کہ پہلی آیت علی الاطلاق غیر ذمہ داری کی اجازت نہیں دیتی۔ اِلّا اس صورت میں کہ مشرکین نے کئی بار معاہدے کی پروا نہ کرتے ہوئے لڑائی میں پہل کی ہو، لیکن مفسرین نے کج فہمی سے کام لیتے ہوئے ایک سیدھے سے مفہوم میں تحریف کر کے توبہ کی آیت (پہلی) کو ناسخ بنا دیا۔

ہم چاہتے تو اس کا الزامی جواب بھی دے سکتے تھے کہ ناسخین قرآن کے اصول کے مطابق حرف "اِلّا" سے بھی تنسیخ ہو سکتی ہے بالخصوص "الناسخ والمنسوخ" کا واحد سہارا بھی یہی لفظ ہے تو ایسے میں جو بات سورۂ توبہ کی پہلی (ناسخ) آیت میں کہی گئی تھی، چوتھی آیت میں "اِلّا" کہہ کر اسے ہی منسوخ کر دیا گیا۔ لیکن بحمد اللہ ہم ایسی جسارت کے قائل نہیں ہیں۔ الزامی جواب کو نقلِ کفر کفر نباشد کی ذیل میں لانا چاہیئے۔

امام شافعی

آیۂ زیرِ بحث جسے ناسخین قرآن بڑے اہتمام سے منسوخ بتاتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک محکم ہے آپ عقلی حیثیت سے جائزہ لے کر اس کی تائید میں فرماتے ہیں کہ

کما دلت ھذہ الایۃ علی ھذا المعنی فالقیاس یقویہ۔ اما انہ لا تجب الدیۃ فلانا۔ لو اوجبنا الدیۃ فی قتل المسلم الساکن فی دار الحرب لاحتاج من یرید غزو دار الحرب الی ان یبحث عن کل احد انہ ھل ھو من المسلمین ام لا؟

وذالک مما یصعب ویشق فیفضی ذالک الی احتراز الناس عن الغزو۔ فالاولی سقوط الدیۃ عن قاتلہ لانہ ھو الذی اھدر دم نفسہ بسبب اختیارہ السکنی فی دار الحرب

فاما الکفارۃ فانہا حق اللہ تعالیٰ

یہ آیت جس معنی کو واضح کرتی ہے عقل بھی اس کی مؤید ہے کہ غیر مسلم دستوں میں جنگ کے ایام میں کوئی مسلمان مارا جائے تو اس کا خون بہا نہیں ہے۔

کیونکہ اگر ہم ایسے مقتول مسلمان کا خون بہا واجب ٹھہرا دیں جو دار الحرب میں ساکن ہے تو مجاہدین اسلام کے لئے ضروری ہو جاتا کہ دار الحرب فتح ہوتے وقت ایک ایک فرد کا کھوج لگا کر جنگ کا آغاز کرتے، جو کہ بحالات موجودہ نہ صرف ممکن ہی نہیں تھا۔ ایسے وقت میں مسلمان اور کافر میں امتیاز کرنا بھی مشکل تھا، پھر جنگی مصالح کے تقاضے بھی اس کے متحمل نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ ایسا کام صعوبت اور مشقت طلب ہونے کے باعث مجاہدین کے لئے جنگ میں غیر ضروری احتیاط، اور غیر اختیاری احتراز پر منتج ہو سکتا تھا جو کسی حال میں بھی موزوں نہیں تھا۔

لہٰذا ایسے میں یہی موزوں اور مناسب فیصلہ ہو سکتا ہے کہ قاتل (مسلمان) سے خون بہا ساقط کر دیا جائے کیونکہ مقتول خود ہی دار الحرب میں رہائش رکھ کر اپنی دیت کے ساقط کر دینے کا موجب بنا۔ باقی رہا قتل کے کفارے کا مسئلہ تو وہ ساقط نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کفارہ اللہ سبحانہٗ کا حق ہے اور حق اللہ کسی حال میں نہ تو ضائع ہو سکتا ہے اور نہ ہی ایسے مبنی بر حقیقت فیصلہ کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

(تفسیر رازی۔ جلد دہم/ ۲۳۴)

ذمی یا غیر مسلم رعایا کے شہری حقوق

منسوخ ۴۷

وان کان من قوم بینکم وبینہم میثاق فدیۃ مسلمۃ الیٰ اہلہ وتحریر رقبۃ مؤمنۃ۔

اگر مقتول ان لوگوں میں سے ہے جن کے ساتھ تمہارا معاہدہ صلح ہے (یعنی معاہد ہو) تو چاہیے کہ قاتل مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے اور مسلمان غلام بھی آزاد کرے۔ (نساء: ۹۲)

دلیل ناسخ

مفسر قرطبی وغیرہ نے لکھا ہے کہ نسخ بقولہ تعالیٰ براءۃ من اللہ ورسولہ۔ یعنی۔ سورۃ توبہ کی پہلی آیت نے اسے بھی منسوخ کر دیا ہے۔ (تفسیر القرطبی، دار الکتب ۱۹۳۷ء مصر جلد ۵/ ۲۲۵/ ۱۲ تا ۱۵)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ۔ معاہد۔ کافر کے وہی حقوق ہیں، جو مملکت میں مسلمان رعایا کے ہو سکتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ناحق مارا گیا تو اس کے لئے اسی طرح کا خون بہا اور مسلم غلام آزاد کرنا ہے جس طرح کہ ایک مسلمان مقتول کے لئے۔

اور سورۃ توبہ کی پہلی آیت اس مفہوم کی نفی کرتی ہے کہ "اللہ سبحانہ، وتعالیٰ کفار اور مشرکین سے کئے گئے وعدوں سے بیزار ہیں" ان پر اپنے کئے ہوئے عہد وپیماں کی ذمہ داری عائد نہیں ہو سکتی۔ جبکہ معنے یہ ہوئے کہ ان عہد شدگان "کے شہری حقوق کا تحفظ اور ذمہ داری قبول نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا اس مفہوم کی روشنی میں وجہ تنسیخ ظاہر ہے۔

قولِ فیصل

"ذمی"۔ یعنے جو شخص اسلامی سٹیٹ کے احکام وضوابط تسلیم کر کے رعایا بن چکا یا "معاہد" یعنے جسے مسلمانوں نے پروانۂ صلح وامن لکھدیا۔ دونوں کے شہری حقوق وہی ہیں جو کہ اسلامی ریاست میں ایک مسلمان کے ہو سکتے ہیں۔ ان کے جان ومال کی وہی قیمت ہے جو ایک حاکم قوم کے فرد کی ہو سکتی ہے۔ یہ الٰہی قانون ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے عطا کردہ پروانۂ امن کی غیر متبدل شق ہے۔ اسے قرآن سے غیر مطمئن لوگوں کی مسخ شدہ ذہنیت کی وجہ سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا

ائمہ اسلام کا فتوے

مفسر قرطبی نے دو صفحہ آگے چل کر اپنے مسلک کے برعکس ائمہ اسلام کی رائے نقل کر کے اپنی تکذیب کا سامان خود ہی کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ــ اور اپنی تکذیب میں بالکل سچ لکھتے ہیں کہ

قال ابن عباس والشعبی والنخعی المقتول من اهل العهد خطاء۔ لاتبالی مومنا کان او کافرا علی عهد قومه فیه الدیة۔ کدیة المسلم وهو قول ابی حنیفة والثوری وعثمان البتی والحسن بن حی جعلوا الدیات کلها سواء

یعنے ــ ابن عباس، شعبی اور نخعی نے کہا ہے کہ معاہدے والوں کا کوئی فرد مسلم ہو خواہ کافر، جب خطاءً مارا جائے تو وہ قوم کے عہد پر ہی رہیگا۔ یعنے اس کے لئے اسی طرح خون بہا ہے جیسے دار السلام کے مسلم مقتول کے لئے۔ سیدنا امام اعظم، امام ثوری، عثمان البتی اور حسن بن حی کا بھی یہی فتوے ہے، کہ غیر مسلموں کی تمام ـ دیات ـ مسلمانوں کے برابر ہیں۔ یعنی جس طرح کسی مسلمان کی آنکھ پھوڑنے دانت توڑنے، ہاتھ توڑنے وغیرہ اور کان کاٹنے کی دیت ہے اسی طرح غیر مسلم معاہد ورعایا کے لئے بھی مساوی قسم کی دیت ہے (تفسیر۔ الجامع لاحکام القرآن جلد ۵/ ۳۲۷)

قرطبی کی اس وضاحت کے بعد ضرورت نہیں رہی کہ ناسخین قرآن کے دیگر دلائل کا تجزیہ کیا جائے۔ مکۃ المکرمہ ۱۲/۹/۹۲

قتلِ عمد کی اخروی سزا

منسوخ ۷۵

ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها وغضب الله علیه ولعنه واعد له عذابا عظیما۔

اور جو مسلمان کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے تو یاد رکھو، اس کی سزا جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ

رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوا اور اس کی پھٹکار پڑی اور اس کے لئے خدا نے بہت بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔ (نساء-۹۳)

دلیل ناسخ ۱ والذین لایدعون مع اللہ الٰہا اٰخر ولایقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق ولایزنون ومن یفعل ذالک یلق اثاما۔ یضاعف لہ العذاب یوم القیٰمۃ ویخلد فیہ مھانا۔ الا من تاب وآمن وعمل صالحا فاولئک یبدل اللہ سیاٰتھم حسنات وکان اللہ غفورا رحیما۔

(رحمان کے بندے) وہی ہیں جو اللہ کے ساتھ کسی کو نہیں پکارتے (یعنی شرک نہیں کرتے) اور نہ ہی بلا وجہ ایسی جان کو مار ڈالتے ہیں جو اللہ نے حرام کی ہے اور (نیز یہ بھی کہ) زنا کا ارتکاب نہیں کرتے اور (اگر) کوئی بھی ان (مذکورہ برائیوں) کا ارتکاب کرتا ہے تو ایک تو گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے دوسرا اسے قیامت تک کے لئے دوگنا عذاب ہوتا رہے گا۔ اور (یہ علاوہ کہ) اس (جہنم) میں دائماً ذلت کی حالت میں رہیگا۔ الا یہ کہ جس نے (اپنے مذکورہ اعمال پہ نادم ہو کر) توبہ کی اور احکام الٰہی پر ایمان لایا اور عمل صالح کئے تو ایسے لوگوں کی برائیوں کو اللہ سبحانہٗ (اپنی کرم نوازی سے) حسنات میں بدل دے گا اور (یہ حقیقت ہے کہ) اللہ بخشنے والا (اور بڑا ہی) رحم کرنے والا ہے۔ (الفرقان ۶۸ تا ۷۰)

وجہ تنسیخ پہلی آیت میں ہے کہ قاتل کی سزا دائمی جہنم ہے اور دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ توبہ اور اصلاح احوال کے بعد اللہ سبحانہٗ یہ سزا معاف کر دیں گے۔ لہٰذا اس آیت نے سورۃ نساء کی (۹۳ ویں) آیت کو منسوخ کر دیا (خازن ۱/ ۵۷۷)

قول فیصل حقیقت یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ جیسا کہ ناسخ دوم کے قول فیصل سے واضح کیا گیا ہے۔

مفسر خازن نے مفسرین کا یہ قول نقل کرنے کے بعد خود ہی لکھا ہے کہ ولیس ھذا القول بالقوی لان آیۃ الفرقان نزلت قبل آیۃ النساء والمتقدم لاینسخ المتاخر

مفسرین کا یہ قول نہایت ہی بودا اور ضعیف ہے کیونکہ سورۂ فرقان والی آیت (۶۸ تا ۷۰) سورہ نساء (۹۳) کی آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ پہلے نازل شدہ آیت بعد میں نازل شدہ آیت کو منسوخ نہیں کر سکتی (خازن مع البغوی ۱/ ۵۷۷/ ۵ تا ۶)

دلیل ناسخ ۲ جمہور مفسرین کہتے ہیں کہ آیہ زیر بحث کی ناسخ دراصل ذیل کی آیت ہے۔

ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذالک

اللہ یہ بات بخشنے والا نہیں کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے۔ اس کے سوا جتنے گناہ ہیں وہ جسے چاہے بخش دے (نساء ۱۱۶)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیرِ بحث کے برعکس یہ آیت واضح کرتی ہے کہ شرک کے ماسوا گناہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو وہ چاہے تو معاف کر سکتا ہے ۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ قتل عمد جسے سورۃ نساءؔ نے دائمی طور پر دخول جہنم کا سبب قرار دیا ہے قابلِ عفو جرم قرار پاتا ہے ۔ کیونکہ ناقابلِ عفو جرم صرف شرک ہی کو قرار دیا جا چکا ہے

قولِ فیصل

یہ توجیہہ ہی باطل ہے ۔ جیسا کہ خازن نے بھی تسلیم کیا ہے ۔ (جلد ۱/ ۵۷۷/ تا ۱۰۱)

اور جہاں تک ہمارے فہم ناقص کا تعلق ہے تو ہم سرے سے اس نظریئے ہی کے خلاف ہیں ۔ کہ آیاتِ الٰہی میں کوئی تناقض یا تضاد بھی پایا جا سکتا ہے ۔ لہٰذا ہمارے نزدیک دونوں آیتیں محکم ہیں ۔ یہ تکلف تناقض کا اہتمام کرنے کے باوصف ان میں تطبیق ممکن ہے ۔ مفسرین کرام تطبیق کے اصول کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

جب تک مختلف آیات میں باہمی تطبیق ممکن ہے نسخ کا اطلاق جائز نہیں ہو سکتا ۔

مفسرین کے اسی تسلیم شدہ اصول کی روشنی میں دونوں زیر بحث آیات میں تطبیق نہ صرف ممکن ہے ، ضروری اور ناگزیر بھی ہے یعنے کہ ۔ اصولِ تطبیق کی بنا پر پہلی آیت (ومن یقتل مؤمنا متعمدا) کو اس بات پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ اس قاتل نے دراصل از روئے عقیدہ مقتول کا قتل کرنا حلال سمجھا تھا ۔ حالانکہ اللہ کے حرام کردہ کو حلال سمجھنا ایک مسلمان کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیتا ہے ۔

یہ بات کہ اس توجیہہ کا ماخذ کیا ہے ؟

تو اس کے لئے کلمہ " متعمدا " پر غور کرنا چاہیئے ۔ جو نظری طور پر بھی ایک حرام کو حلال بنانے کی جھلک دیتا ہے ۔

ایک شبہ

یہاں پھر یہ سوال پیدا ہو گا کہ " عمدًا " تو دوسرے جرائم کا ارتکاب بھی کیا جاتا ہے ۔ مثال کے طور پر سرقہ زنا اور ترک صلوٰۃ وغیرہ تو وہاں دائمی جہنم کا اصول کیوں منطبق نہیں کیا جاتا ؟

جوابات ! یہ درست ہے کہ ان جرائم کو بھی انسان جان بوجھ کر کرلیتا ہے مگر مباح اور حلال نہیں سمجھتا ۔ بخلاف اس کے قاتل کی نفسیات " کا معاملہ دگرگوں ہے کہ وہ اپنے دشمن کو ہر حیلہ اور جائز یا ناجائز ذرائع سے موت کے گھاٹ اتارنا اپنا فرض سمجھتا ہے ۔ پھر گناہ کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے ۔ ایک انسانی جان کا معاملہ سرقہ ، زنا اور ترک صلوٰۃ سے یقیناً مختلف ہے ۔ اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ سورۃ نساء کی دونوں آیتوں (۹۳ - ۱۱۶) میں تطبیق ممکن ہے ۔

یعنے آیۂ زیر بحث کو قتل عمد بعقیدۂ اباحت پر محمول کر لیا جائیگا اور دوسری آیت کو خالص شرک پر ۔ جیسا کہ " ان یشرک بہ " سے واضح ہے ۔

ایک اور توجیہہ

مفسرین نے ابن ابی مجلز اور ابو صالح سے نقل کیا ہے ۔ کہ وہ کہتے تھے

جزاءہ النار خالدا فیھا فان شاء اللہ ان یتجاوز عن جزائہ فعل ـ وان شاء الا یتجاوز عن القاتل فعل ـ الخ

قاتل عقیدہ حلت رکھے یا نہ رکھے اس کی سزا دائمی جہنم ہے ہاں پھر اگر اللہ سبحانہ چاہیں تو اس کی خطا سے درگذر فرما سکتے ہیں ، اور ایسا کرنے کے مجاز ہیں ۔

اور اگر چاہیں تو اس کی لغزشوں سے تجاوز نہ فرمائیں۔ اور یہ بھی کرسکتے ہیں کیونکہ اللہ سبحانہ نے جس مغفرت کا سورۂ نساء (۱۱۶) میں وعدہ فرمایا ہے اسے "لمن یشاء" سے مقید اور وابستہ رکھا ہے (تفسیر طبری وغیرہ ۵/۲۱۷)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ ابن ابی مجلز وغیرہ کی توجیہہ کی رو سے معاملہ جب "مشیتِ الٰہی" پر ٹھہرا تو اس سے نسخ کا احتمال از خود ہی جاتا رہا۔

مزید ایک توجیہہ آیۂ زیرِ بحث (نساء ۹۳) میں "خالدا" کا لفظ وارد ہے جس سے "عرصۂ دراز" مراد ہے ابدالآباد نہیں ہے۔ جیسے کہ ادبیاتِ عرب میں "الایام" (دنوں) کو "خوالد" بھی کہتے ہیں اور "خوالد" کے معنے ہیں عرصۂ دراز۔ نہ کہ ابدالآباد۔

اور اگر ابدالآباد پر "خلود" کا اطلاق کافی سمجھا جاتا تو قرآنِ پاک میں جہاں مشرکین کے ساتھ "خلود" کا استعمال کیا گیا ہے وہاں "ابدًا" کا لفظ وضاحت اور تاکید کے طور پر نہ آتا۔ مثلاً۔ "خالدین فیہا ابدًا"

اس بناء پر آیت کے معنے ہوں گے کہ

"اللہ تعالیٰ مومن کے عمدًا قاتل کو عرصۂ دراز تک جہنم میں رکھ کر پھر جب چاہیں گے تو اپنے فضل و کرم سے اسے نکال دیں گے۔" اور

اس توجیہہ کی ان آیاتِ قرآنی سے بھی تائید ہوتی ہے۔ جنہیں کفار کی توبہ کرنا منظور ہے۔ حالانکہ کفار، مسلم قاتل کے مقابل بدترین حال کے مجرم ہوں گے۔

ابن مسعودؓ کی رائے حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں آیۃ النساء محکمۃ وما ازداد الاشد آیۂ زیرِ بحث (۹۳) محکم ہے۔ اس میں قتلِ مومن کے گناہ کی شدت واضح کی گئی ہے، یہاں نسخ کیسا اور منسوخ کیونکر؟ (خازن ۱/ ۵۷۶۔ طبری ۵/۲۲۰)

اجماع کی حقیقت ہبۃ اللہ (۳۹) نے لکھا ہے کہ واجمع المفسرون من الصحابۃ والتابعین علی نسخ ھذہ الآیۃ

مفسر صحابہ اور تابعین کا اجماع ہے کہ زیرِ بحث آیت منسوخ ہے (سطر ۸)

ہمارے نزدیک اس اجماع کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ جن و انس مل کر بھی اگر مثلِ قرآن بنا لائیں تو ہرگز نہیں بنا سکتے اور جب مثل ہی نہیں بنا سکتے تو منسوخ کیونکر بنا سکیں گے؟ کیا ہبۃ اللہ کے لئے اتنا کافی نہیں ہے کہ بقول ان کے امام تفسیر عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما۔ آیۂ ہذا کے نسخ کے منکر تھے (ص ۳۹)

کیا اجماع منعقد ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں کسی ایک کا اختلاف پورے اجماع ہی کو "ویٹو" کر سکتا ہے

(تفصیل ملاحظہ ہو راقم کا مطبوعہ رسالہ "اجماعِ امت کی شرعی حیثیت"۔ والسّلام!

منافقین کا مقام

منسوخ ۷۶

إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ۔ الآیۃ

بلاشبہ منافقوں کے لئے یہی ہونا ہے کہ دوزخ کے سب سے نچلے درجے میں ڈالے جائیں اور اس (دن) کسی کو بھی تم ان کا رفیق و مددگار نہ پاؤ گے (پھر کیا تم چاہتے ہو ان کی سی روش تم بھی اختیار کرو؟) (نساء ۱۴۵)

دلیل ناسخ

الا الذین تابوا واصلحوا واعتصموا باللہ واخلصوا دینھم للہ فاولئک مع المؤمنین ۔

ہاں (ان میں سے) جن لوگوں نے توبہ کر لی اپنی (عملی) حالت سنوار لی ۔ اللہ (کے حکم) پر مضبوطی کے ساتھ جم گئے اور اپنے دین میں صرف اسی کے ہو گئے تو (بلاشبہ) ایسے لوگ (منافقوں میں سے نہیں سمجھے جائیں گے) مومنوں کی صف میں سے ہوں گے (نساء، ۱۴۶)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ رحمۃ اللہ (ص ۴۰) نے کہا ہے کہ پہلی آیت میں منافقین کا مقام بتا دیا ہے کہ وہ کہاں ہوں گے؟ لیکن دوسری آیت توبہ کرنے والوں کو مستثنیٰ کر دیتی ہے۔ لہذا پہلی آیت منسوخ ہے ۔ وغیرہ

قول فیصل

ناسخین قرآن نے یہاں بھی تجاہل عارفانہ سے کام لے کر استثناء کو نسخ کہدیا ہے۔ حالانکہ نسخ منسوخ کے جمیع افراد پر واقع ہوتا ہے نہ کہ بعض پر بخلاف استثناء کے (جیسا کہ پہلے باب میں واضح ہو چکا) امام ابن جریر فرماتے ہیں کہ وھذا استثناء من اللہ جل ثناءہ یہاں اللہ سبحانہ نے خود ہی حرف استثناء کو استعمال کیا ہے۔ (تفسیر طبری ۵/ ۳۳۹)

لہذا اس آیت پر نسخ کا اطلاق کسی علمی بنیاد پر صحیح نہیں ہو سکتا۔ اللہ اکبر ۔ مکۃ المکرمۃ ۱۲/۹/۶۲

سورۃ مائدۃ

حرمت والے مہینوں کی بے حرمتی اور غیر مسلموں کا حج روکنا

منسوخ ۷۷ تا ۷۹

یا ایھا الذین آمنوا لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشھر الحرام ولا الھدی ولا القلائد ولا آمین البیت الحرام یبتغون فضلا من ربھم ورضوانا ۔

مسلمانو! خدا کے شعائر کی (یعنی خدا پرستی کی مقرر کی ہوئی نشانیوں اور آداب و رسوم کی) بے حرمتی

نہ کرو اور نہ ان مہینوں کی بے حرمتی کرو جو حرمت کے مہینے ہیں۔
اور نہ (حج کی) قربانی کی
نہ ان جانوروں کی جن کی گردنوں میں (بطور علامت کے) پٹے ڈال دئے جاتے ہیں (اور کعبہ پر چڑھانے کے لئے دور دور سے لائے جاتے ہیں) ضیف
ان لوگوں کی بھی بے حرمتی نہ کرو (یعنے ان کی راہ میں رکاوٹ نہ ڈالو اور انہیں کسی طرح کا نقصان نہ پہنچاؤ) جو بیت الحرام (یعنے کعبہ) کا قصد کرتے ہیں اور اپنے پروردگار کا فضل اور اس کی خوشنودی ڈھونڈتے ہیں۔ (مائدہ ۲)

دلیل ناسخ

(۱) سیوطی نے کہا ہے کہ ولا الشھر الحرام کو اباحت قتال نے منسوخ کردیا ہے
(۲) ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صا۲) نے کہا ہے کہ "ولا الشھر الحرام" کو۔
" فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم" نے منسوخ کردیا ہے۔

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ حرمت کے مہینے یعنے ذی قعد، ذی الحج، محرم اور رجب میں حاجیوں کی آمد ورفت رہتی ہے۔ لہٰذا ان مہینوں میں، کفار سے تعرض نہ کیا جائے۔

لیکن۔ اباحتِ قتال اور آیۂ سیف سے اس پابندی کی نفی ہو جاتی ہے لہٰذا "ولا الشھر الحرام" منسوخ ہے۔

قول فیصل

منسوخ ۲۱ میں تفصیل سے واضح کیا گیا ہے کہ جنگ بندی کا حکم واضح نہیں ہے۔ لہٰذا آیہ زیر بحث کے لئے نسخ کا اہتمام یا آیات قتال کے خلاف ثابت کرکے مسترد کر دینے کا بہانہ غیر ضروری ہے۔

اسی طرح وہاں یہ بھی واضح کر دیا گیا تھا کہ حرمت والے مہینوں میں اگر کفار کی طرف سے کسی قسم کی بے حرمتی دعہد شکنی کی ابتداء ہو تو جوابی حد تک مسلمانوں کو بھی کارروائی کی اجازت ہے۔

شاہ ولی اللہ کا فرمان

امام ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ
لانجد فی القرآن ناسخہ ولا فی السنۃ الصحیحۃ ولکن المعنی ان القتال المحرم یکون فی الشھر الحرام اشد تغلیظا

یعنے ہماری تحقیق کے مطابق قرآن پاک اور احادیث کے وسیع وعریض ذخیرے میں ایک بھی ایسی دلیل نہیں جو " لا الشھر الحرام" کے لئے نسخ کا احتمال پیش کر سکتی ہو۔ اب رہے آیت کے معنے، تو وہ ہمارے مسلک کی رو سے یہ ہوں گے کہ
جنگ جو کہ ویسے بھی حرام ہے حرمت والے مہینوں میں زیادہ شدت سے حرام ہے۔
(الفوز الکبیر طبع کراچی سنہ ۱۹۶۰ صہ ۲۵)

دلیل ناسخ برائے منسوخ دوم

بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ ولا القلائد کے ماسوا مائدہ میں سے کچھ بھی منسوخ نہیں ہے۔ ان کے خیال میں ولا القلائد سے معلوم ہوتا ہے کہ جن قابل ذبح جانوروں کو شناختی یا دیسے ہی بطور علامت پٹے ڈال کر کعبہ کی نذر چڑھانے کے لئے بھیجدیا جاتا تھا۔ انہیں بھی لوٹنے سے منع کیا گیا تھا۔

مفسرین کہتے ہیں کہ، زمانہ جاہلیت میں لوگ حرم اقدس کے ممنوع ریشے توڑ کر جانوروں کی گردن میں ڈالتے تھے (خازن ۲/ ۲۸/۵ تا ۳۲) — مگر بعض کہتے ہیں کہ "القلائد" سے وہ پٹے مراد ہیں جو مشرکین عرب استعمال کرتے تھے۔

الحاصل ان میں سے جو بات بھی ہو، اسلام نے پٹہ ڈالنے کو مطلقاً منسوخ کر دیا ہے اور جب مطلقاً ہی منسوخ کر دیا ہے تو ایسی حالت میں پٹہ باندھنے پر اگر کسی نے لوٹ بھی لیا تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

قول فیصل

یہاں "القلائد" کا عطف "الھدیٰ" پر ہے یعنی مبالغہ اور تاکید کے طور پر فرمایا کہ قربانی کے جانور کو کعبہ تک پہنچنے سے پہلے ہی اس کا کام تمام نہ کرو! — اور یہ حکم تاقیامت منسوخ نہیں ہو سکتا۔

علامہ رشید رضا مرحوم فرماتے ہیں کہ:

وقد روی ان ھذہ السورۃ من آخر القرآن نزولا وانہ لیس فیھا شیئ منسوخ

یعنے — "القلائد" کو منسوخ کہا ہی نہیں جا سکتا، کہ سورۂ مائدہ نزول کے باعتبار قرآن کی آخری سورۃ ہے جس میں کوئی بھی منسوخ نہیں ہے (المنار طبع مصر ۶/ ۱۲۶)

رہا یہ کہ مومن کی شان یہ نہیں ہے کہ حرم کے درختوں کے ریشے توڑ کر جانوروں کو پٹے ڈالے یا مشرکوں جیسے پٹے استعمال کرے تو اس کا تعلق نسخ سے نہیں ہے۔

پٹے ڈالنے یا پٹے ڈالے جانے والے جانور کو ذبح کرنے میں بڑا — فرق ہے۔

دلیل ناسخ برائے منسوخ سوم

قتادہ اور مجاہد کہتے ہیں کہ "ولا آمین البیت الحرام" — کو فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا نے منسوخ کر دیا ہے

اس میں کہا گیا ہے کہ "ولا آمین البیت الحرام" — نیز ان لوگوں کی بھی بے حرمتی مت کرو (یعنے ان کی راہ میں رکاوٹ نہ ڈالو اور انہیں کسی طرح کا نقصان نہ پہنچاؤ) جو بیت حرام (کعبہ) کا قصد کر چکے ہیں (مائدہ ۲)

یہ آیت اپنے عموم سے واضح کرتی ہے کہ اگر مشرکین عرب حج کرنا چاہیں تو انہیں بھی نہ روکنا چاہئے۔

لیکن دوسری جگہ فرمایا کہ "فلا یقربوا المسجد الحرام" یعنے مشرکین اس سال کے بعد (آئندہ کے لئے) مسجد حرام کے قریب نہ جائیں۔ (توبہ ۲۸)

اور یہ آیت سابقہ اجازت کی نفی کرتی ہے۔ لہذا اس نے مشرکین کے لئے دخول کعبہ کی اجازت کو منسوخ کر دیا

قولِ فیصل

حافظ ابن قیم جوزی مرحوم نے لکھا ہے کہ سورۂ مائدہ نزول کے لحاظ سے قرآن پاک کی آخری سورتوں میں سے ہے جس میں کوئی آیت بھی منسوخ نہیں ہے۔

(اعلام الموقعین بحث نسخ بحوالہ تفسیر آیات الاحکام محمد علی سائیس ۲/ ۲۲۶)

اور حافظ صاحب نے اپنی تائید میں حضرت عائشہ صدیقہ سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "لا منسوخ فی المائدۃ" یعنے۔ مائدہ میں کوئی بھی منسوخ نہیں ہے۔

بات واضح ہے کہ سلف صالحین اور صحابہ کرام "ولا آمین البیت الحرام" کے مفہوم میں مشرکوں کو سرے سے خل ہی نہیں کرتے تھے۔ ورنہ تو علی الاطلاق ایک منسوخ حکم کی موجودگی میں نسخ کا انکار کیونکر کر سکتے تھے؟

ایک ہی آواز

ہمارے نزدیک یہاں آمین البیت الحرام سے خود مسلمان ہی مراد ہیں۔ کیونکہ سورۂ فتح میں جہاں مسلمانوں کے عمدہ اوصاف کا ذکر ہے وہاں ان کی شان میں یہ بھی فرمایا کہ

تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا

یعنے "(رسول اللہ کے ساتھی انہیں جب بھی) دیکھیے تو رکوع اور سجدے کی حالت میں اپنے پروردگار کا فضل اور خوشنودی ڈھونڈتے رہتے ہیں"۔ (فتح ۲۹)

اور آیۂ زیرِ بحث میں "ولا آمین البیت الحرام" کے بعد بھی وہی الفاظ "یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا" فرما کر پوزیشن واضح کردی کہ "اللہ (پروردگار) کے فضل کے طالب مسلمان ہی ہو سکتے ہیں"۔ المنار کے مصنف نے ایک رائے یہ بھی نقل کی ہے (المنار ۵/ ۱۲۶۔ طبع اول۔ نیز تفسیر رازی جلد ۱۱/ ۱۳۰)

لہٰذا اس تفسیر کی بنا پر بھی نسخ لازم نہیں آتا

دوسری توجیہہ

"فلا یقربوا المسجد الحرام" میں ایک میعاد مقرر کردی گئی تھی کہ اس کے بعد کوئی بھی مشرک حدودِ حرم میں داخل نہ ہونے پائے۔ اور آیۂ مائدہ میں ان لوگوں کو روکنے سے منع کیا گیا ہے جو وہاں پہنچ کر نہ تو مسلمانوں سے لڑنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ ہی بت پرستی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ان کا مقصد حج اور تجارت ہے (جسے وہ حرمت والے (اجازت کے) مہینوں سے فائدہ اٹھا کر پورا کر لیتے ہیں۔

بالفاظِ دیگر سورۂ مائدہ غیر مسلم رعایا اور معاہد لوگوں کے بارے میں واضح کرتی ہے کہ انہیں بھی نہ روکو کہ انہیں بھی روکنا بیت اللہ کے قاصد کی بے حرمتی کے برابر ہے۔!!

اور اس توجیہہ کی رو سے بھی تعارض پیدا نہیں ہو سکتا۔

امام ابو مسلم اصفہانی کا ارشاد

اکثر مفسرین کی طرح امام ابو مسلم اصفہانی بھی ولا آمین البیت الحرام کو منسوخ تسلیم نہیں کرتے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ

المراد بالآیۃ الکفار الذین کانوا فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما زال العہد

بسورۃ براۃ زال ذالک الحظر

یعنے ـــ آمین البیت سے وہ کفار مراد ہیں جو عہد رسالت آب صلی اللہ علیہ وسلم میں تھے ۔ لیکن جب سورۃ برأت نے اس وصف کو زائل کر دیا تو مذکورہ بالا پابندی بھی نہ رہی ۔ (بحوالہ تفسیر المنارہ ۵/۱۲۶ طبع اول)

اس پر علامہ رشید رضا مرحوم لکھتے ہیں کہ

ان لم ینسخ الحکم ولکن زال ذالک الوصف الذی نیط بہ

اہل سنت کے مسالک کی رو سے بھی حکم ہذا منسوخ نہیں ہو سکتا بلکہ جس وصف کے باعث حکم دیا گیا تھا اس وصف کے زائل ہونے کے ساتھ وہ خود بھی باقی نہیں رہا ۔

(المنارہ ۵/۱۲۶ نیز تفسیر رازی ۱۱/۱۳۰)

ایک اور زاویہ سے

اس پوری آیت (مائدہ ۲) پر نظر کرتے ہوئے ایک سوال پیدا ہوتا ہے ۔ کہ شعائر اللہ کی بجاآوری اور اس کے نتیجہ میں طلب مغفرت تو صرف ایک مسلمان ہی کی شان ہو سکتی ہے ۔ ایسے میں یہ فرمانا کہ شعائر اللہ کی بے حرمتی نہ کرو اور نہ ہی مسلم قاصدین حج کا راستہ روکو ۔ عجب تضاد ہے ؟

اس کے جواب میں امام رازی اور خازن لکھتے ہیں کہ

(کہ جو لوگ بیت اللہ پر حاکمانہ کنٹرول رکھتے ہیں انہیں چاہیئے کہ سیاسی اختلاف کی بنیاد پر مسلم حاجیوں پر کعبۂ اقدس کا راستہ بند کریں اور انہیں رسوم و آداب حج کی بجاآوری میں پوری آزادی دے دیں ۔ (تفسیر کبیر رازی جلد ۱۱ / ۱۳۰ ـ خازن جلد ۲/ ۵/ ۲۸ تا ۳۰ ـ طبع مصر ۱۹۵۵ء)

اس تفسیر کی رو سے بھی کعبۃ اللہ کھلا شہر قرار پاتا ہے اور ایک ہی آیت کے تین منسوخ ـ محکم بن جاتے ہیں ـ اللہ اکبر ۹۲-۹۳ المکۃ المکرمہ

نوٹ: مفسر خازن اور رازی کی تشریح اور قرآن پاک کی عام پالیسی کی رو سے مکۃ المکرمہ کھلا شہر ہے اسے باختلاف عقیدہ تمدن، معاشرت اور سیاست ہر مسلم کے لئے یکساں کھلا رہنا چاہیئے ۔ حضرت عبداللہ بن زبیر نے اسے شام کے بنو امیہ پر بند کر کے کوئی اچھی مثال قائم نہیں کی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بنو امیہ نے اپنا عبادت کا حق منوانے کے لئے وقت کے علماء سے فتوے حاصل کر کے "احرام کعبہ" باندھا ۔ یہاں مکہ پہنچ کر جب انہیں معلوم ہوا کہ شہر کے اندر ان کا داخلہ بند ہے تو حجاج ثقفی کی قیادت میں تشدد پر اتر آئے ۔ حضرت عبداللہ بن زبیر جو کہ شہر کی حفاظت کرنے سے بھی قاصر تھے (مگر ـ بند کرنے پر قادر بن گئے تھے) صحن کعبہ میں اپنی فوجوں کو داخل کر کے کعبہ کے دروازے عملی طور پر بند کر بیٹھے ۔ جس سے اطراف و اکناف عالم کے حاجی مزید مشتعل ہو گئے اور سیاسی طور پر بنی امیہ ہی کے حلیف بن گئے ۔ چنانچہ طویل دنوں کے محاصرہ کے بعد حرم کعبہ سے باہر کے لوگوں نے اندر داخل ہونے کے لئے حجاج کی قیادت میں جبل ابو قبیس پر منجنیقیں نصب کر دیں اور اسی طرح بیت اللہ کے تقدس کو پامال کر کے حطیم کی جانب سے (عبداللہ بن زبیر نے عمارت کعبہ میں جو اضافہ کیا تھا) اسے نشانہ بنا کر گرا دیا گیا ۔ اس کے بعد دونوں

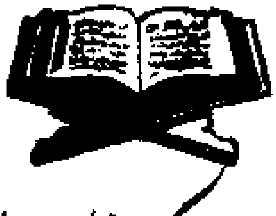
فوجوں کی آویزش شروع ہوگئی اور خود کعبۃ اللہ کے اندر ہی مسلمانوں اور حاجیوں کا خون بہایا گیا۔ بلکہ عبداللہ بن زبیر کی سیاسی پالیسی خود ان کے لئے بھی جان لیوا ثابت ہوئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

کعبہ پر سیاسی تسلط ہو یا معاشی اس پر نگرانی کی حد تک کنٹرول رکھنا کوئی معیوب امر نہیں ہے مگر حد سے بڑھتے ہوئے تسلط اور جاہل سپاہیوں کے ذریعہ۔ پردیسی حاجیوں کا مطاف کعبہ سے اخراج قرآن کی رو سے حرام اور کفر ہے۔ واخرج اھلہ منہ اکبر عند اللہ

کعبۃ اللہ میں جو داخل ہوگیا وہ۔ اللہ کی امان میں آگیا۔ من دخلہ کان آمنا۔ اللہ کی امان میں آنے کے معنی ہیں کہ داخل کعبہ میں شامل ہوگیا۔ اسے نکالنے والا مسلمان ہو یا کافر دونوں ہی اللہ کی نظروں میں برابر کے مجرم بلکہ سخت ترین مجرم ہیں۔

یہاں مقام کی مناسبت سے اپنا ہی ایک واقعہ پیش کرکے دکھلا دوں گا کہ تعلیمات وحی کو اپنی خواہشات کے تابع رکھنے کے باوصف خدمت حرم اور نگرانی کا دعوےٰ کرنے والے اس کے تقدس کو کس قدر پامال کرتے ہیں؟ اجمالاً عرض کردوں کہ ایک شخص نے راقم الحروف کے مجموعۂ مضامین (میں بخاری کے ایک راوی "عکرمہ" کے بارے میں جرح) پڑھ کر نہایت گھٹیا درجہ ذہنیت کا مظاہرہ کرکے چند جاہل ملاؤں کو انتقام پر اکسایا اور نتیجہ کے طور پر ان سب نے مل کر چغلی کھائی اور آیۂ زیر بحث "ولا آمین البیت" کی عملاً تکذیب کرتے ہوئے مطاف کعبہ ہی سے گرفتار کراکے جیل بھجوا دیا۔ حالانکہ کعبۂ اقدس اور مدینہ طیبہ، اللہ اور اس کے رسول کے کھلے شہر ہیں۔ یہاں تعزیرات کا نفاذ تو ہوسکتا ہے، لیکن کسی بھی ساکن حرم کو آزادی کے ساتھ اپنے مسلک اور عقیدے کے مطابق عبادت کرنے سے روکا نہیں جاسکتا۔

شخصی حکومتیں منفی کردار پر عامل ہو کر بھی، جاہ طلب علماء اور اصحاب ریش کے توسط سے دین اسلام کو اپنی منشاء کے تابع بنانے اور تحریف کرنے کی مرتکب بنی ہوئی ہیں



وضو کیسے کرنا چاہئے؟

نمبر ۸۰

یاایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔

مسلمانو! جب تم نماز کے لئے آمادہ ہو تو چاہئے کہ اپنا منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو اور سر کا مسح کرلو۔ نیز اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھو لیا کرو۔ (مائدہ ۵)

امام ابو محمد علی بن حزم نے لکھا ہے کہ وممانسخت فیہ السنۃ القرآن

لیل ناسخ ۱/۲

قولہ عزوجل وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔

فان القراۃ بخفض ارجلکم وبفتحہا کلاہما لایجوز۔ الا ان یکون معطوفا علی الرؤس

فی المسح ولابد۔ لانہ لایجوز البتۃ ان یحال بین المعطوف والمعطوف علیہ

بخبر غیر الخبر عن المعطوف علیہ لانہ اشکال وتلبیس واضلال۔ لابیان۔

یعنے — قرآن حمید کے جن مسائل کو حدیث نے منسوخ کیا ہے ان میں اللہ سبحانہ، کا ارشاد وامسحوا

برؤسکم وارجلکم الی الکعبین بھی ہے۔

یہاں ارجلکم کے لام کے نیچے زیر پڑھیں خواہ اس کے اوپر زبر دونوں ہی صورتیں جائز

نہیں ہیں۔

الا یہ کہ "وارجلکم" کو "برؤسکم" پر معطوف کردیں اور ضروری ایسا کرنا پڑے گا۔

لیکن (اس وقت معنے ہوں گے کہ پاؤں پر مسح کرو کیونکہ عطف اپنے فعل معطوف کے خلاف نہیں

ہوگا۔ اگر پاؤں دھونا ہی مراد لیں تو) یہ کسی حال بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسے میں معطوف

(دھونے) اور معطوف علیہ (مسح کرنے) کے درمیان ایک ایسی خبر حائل ہوگی جو معطوف علیہ کے

منافی ٹھیرے گی۔ اور یہ "منافات" مزید فنی مشکلات کا باعث بن کر قرآن حمید میں گمراہ کن

التباس اور مقصد سے دور لے جانے والے اضلال کا موجب بنے گی جسے ہم کسی طرح بھی "بیان"

سے تعبیر نہیں کرسکتے (احکام الاحکام طبع مصر جلد ۴ / ۱۱۲ / ۲۰ تا ۲۴)

اور امام ابن حزم نے قرآن پاک کی اس گمراہ کن پیچیدگی کا اپنے زعم میں حسب ذیل علاج تجویز فرمایا ہے:

فلما جاءت السنۃ بغسل الرجلین صح ان المسح منسوخ عنہما وھکذا عمل الصحابۃ

فانہم کانوا یمسحون علی ارجلہم حتی قال علیہ السلام۔ ویل للاعقاب والعراقیب

من النار وکذالک قال ابن عباس نزل القرآن بالمسح۔

یعنے کہ — نحوی قاعدے کی رو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پاؤں کا دھونا ہی تلبیس اور اضلال ہے۔ لہذا

مسح کرنا ہی صحیح ہے۔

لیکن جب حدیث نے صراحت کردی کہ پاؤں کا دھونا ہی واجب ہے تو معلوم ہوا کہ سر اور پاؤں

پر مسح (کرنے کا جو حکم ابن حزم کے زعم میں قرآن نے دیا تھا وہ) منسوخ ہے۔ خاص کر صحابہ کرام بھی

پاؤں پر (قرآن کے حکم کے مطابق) مسح (ہی) کرتے رہے۔ تا آنکہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "عقب اور پاؤں کے تلووں کے لئے عذاب ہے آگ کا" تب

صحابہ نے مسح کرنا چھوڑ دیا اور (حدیث سے) قرآن کے حکم کا نسخ معلوم کرکے آئندہ سے دھونا

شروع کر دیا۔ ادھر ابن عباس سے بھی ایسا ہی مروی ہے کہ قرآن مسح کا حکم لے کر نازل ہوا تھا۔

(احکام الاحکام ۲/۱۱۳/۲ تا ۵)

وجہ تنسیخ

قرآن مجید میں "ارجلکم" کا عطف "وجوھکم" پر ڈالنے سے یہ قباحت لازم آتی ہے کہ بلا وجہ قریب کے معطوف علیہ کو چھوڑ کر بعید کے معطوف علیہ پر عطف کیا جاتا ہے لہذا اس کا صحیح عطف وامسحوا برؤسکم پر ہی ہو سکتا تھا اور اس صورت میں لام کے زیر پڑھے جاتے اور معنے ہوتے سر کی طرح پاؤں پر بھی مسح کرو۔

لیکن بتصریح ابن حزم یہ حکم حدیث صحیح کے خلاف تھا لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پاؤں کے دھونے کا حکم دیکر اس پورے فقرے ہی کو منسوخ کر ڈالا وغیرہ

قول فیصل

امام ابن حزم مرحوم نے ایک قابل غور آیت پر سرسری نظر ڈالتے ہوئے حدیث کے ساتھ منسوخ کرنے میں بڑی عجلت سے کام لیا ہے۔ آپ نے پہلے ایک فرضی مقدمہ قائم کر لیا۔ بعد میں اس پر استدلال کے ڈھیر لگا کر خود ہی فیصلہ سنا دیا۔ انہوں نے جس نحوی قاعدے کی آڑ میں قرآن پاک کی وضاحت کو "گمراہ کن پیچیدگی" کہہ کر پھر اس پر نسخ کی علم اٹھانے کی کوشش کی ہے حقیقت کے ترازو میں اس کی قدر و قیمت ابھی ابھی معلوم ہو جائے گی۔!

ابن حزم کا پہلا اعتراض "ارجلکم" کے اعراب پر ہے اور ان پر پوشیدہ نہ ہوگا کہ یہاں اس قاعدے کا اطلاق غلط کیا گیا ہے۔ کیونکہ ہمسائیگی اور قرب کی وجہ سے بسا اوقات معطوف کے اعراب وہی بن جاتے ہیں۔ جو قریب کے لفظ کے ہونے چاہئیں۔ اب اگر ہمسائیگی کی وجہ کو ملحوظ رکھ کر "ارجلکم" کے لام کے نیچے زیر پڑھا جائے اور قریب کے مجرور "برؤسکم" کو اس بارے میں خاص اہمیت دیجائے تو اسے قانون نحو کے واضعین کی اصطلاح میں "جر بالاتباع" سے موسوم کیا جائے گا (یاد رہے کہ یہاں حق زبر ہی کا ہے) اسے آپ ذیل کی مثال سے سمجھ سکتے ہیں

قرآن پاک میں جواب شرط کے مقام پر جزم آنی چاہئے۔ مگر ہمسایہ۔ کلمہ۔ کی رعایت سے پیش پڑھا گیا ہے۔ مثلاً

"وان تصبروا وتتقوا لا یضرکم کیدھم شیئا"

پس جب قانون ہمسائیگی کی وجہ سے اصل اعراب کا بدلنا ایک مسلمہ امر ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیہ زیر بحث میں کلمہ "ارجلکم" کے لام پر زبر (ZABAR) ہی متواتر اور مشہور قرآت ہے۔ کیونکہ قرآن مجید کا مشن تطہیر اور صفائی ہے اور تطہیر و صفائی جسم یا جسم کے مقررہ اعضاء پر پانی بہائے بغیر ناممکن ہے۔ یہ جو پانی کی غیر موجودگی میں تیمم کو اعتباری طہارت کا درجہ دے کر پانی سے وضو کا نائب بنایا گیا ہے۔ حقیقی طہارت اس سے بھی مقصود نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں تک مسح کا تعلق ہے تو وہ اضطرار، مجبوری، پانی کی نایابی اور کمیابی کی وجہ سے ہے۔ مستقل اور دائمی حکم نہیں ہے۔ ایسے میں یہ تصور کر لینا کہ ہاتھ اور منہ کے دھونے کے علاوہ باقی اعضاء پر یونہی بغیر اضطرار ہی کے مسح کر لیا جاتا تھا

قرآنی مشن کے خلاف ہے۔

افسوس تو اس بات کا ہے کہ امام موصوف نے جہاں حدیث کے معنے نہیں سمجھے وہاں " مسح " کے مفہوم میں بھی انہیں دھوکہ لگ گیا ہے۔ کیونکہ وہ یہ تو جانتے ہی ہوں گے کہ مفسرین نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ "مسح " میں بھی پانی ہی استعمال کرنا پڑے گا۔ مگر زیادہ نہیں"۔ چلو بھر کر یا ہاتھ میں تھوڑا سا پانی لے کر مقام مقررہ پر ہتھیلی کے تعاون سے پھیرنا بھی مسح ہے وغیرہ۔

ابن کثیر نے مسح کی تعریف میں اپنا ترجیحی نظریہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

ومن احسن ما یستدل علی ان المسح یطلق علی الغسل الخفیف کما رواہ الحافظ البیہقی

بہتر سے بہتر دلیل جو مسح کے معنی واضح کرنے پر دیجا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے غسل خفیف بھی مراد ہے۔ جیسا کہ امام بیہقی نے روایت کیا ہے۔

(نقل بلفظہ۔ ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر طبع "المنار" پریس قاہرہ جلد ۳/۹۰/۱۶ تا ۲۰)

تو کیا جب مسح کی تعریف میں "غسل خفیف" بھی شامل تھا پھر بھی، گنجائش ہو سکتی تھی کہ آیت کے معنی میں تحریف کر کے مزعومہ حدیث سے منسوخ کیا جاتا!

ابن حزم کے اعتراض کا فنی تجزیہ

آئیے! اب امام موصوف کے اس اعتراض کا مزید جائزہ لیں جس میں آپ فرماتے ہیں کہ

لام کے زبر (ZABAR) قطعاً صحیح نہیں ہو سکتے۔ اسے صحیح بتلانے سے فنی مشکلات اور قرآن پاک میں تلبیس و اضلال کا عقیدہ رکھنا لازم آئے گا۔ وغیرہ۔

یہاں امام موصوف قرآن سے ہمدردی کے اظہار میں اس کی حمایت ایسی صورت میں کرنا چاہتے ہیں کہ سرے سے اس کی حکیمانہ حیثیت ہی ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ ہم امام موصوف کی اس "تعلیل" کا اعتراف نہیں کر سکتے کہ آپ اپنی "تعلیل" میں قرآن پاک کی دانستہ طور پر مخالفت تو ویسے ہی کر چکے تھے۔ لیکن خود مفسرین کی تصریحات بھی آپ کا ساتھ دینے سے ابا کرتی ہیں۔

قانون فاصلہ

مفسرین اور ائمہ نحو نے "جب معطوف قریب ہو اور عطف سے اصل مقصد او جھل بھی نہ ہو جائے" تو اس حد تک معطوف علیہ اور معطوف میں فاصلے کو جائز رکھا ہے۔ اس کی مثال میں وہ کہتے ہیں کہ "وکفیٰ باللہ شھیدا" کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ کہ یہاں لفظ جل شانہ پر با (BA) زائد داخل ہوا ہے۔ نیز وہ شاعر کا یہ قول بھی پیش کرتے ہیں۔ کہ:

اردت لکیما یعلم الناس انھا
سراویل قیس والوفود شھود

یہاں پہلے مصرعہ میں "لکیما" میں "ما" زائد ہے۔ اصل لفظ ہے "لکے یعلم الناس"۔!!

اور ادھر یہ مسلمہ امر ہے کہ حروف زائدہ کو "اعراب" بدلنے میں وہی قوت حاصل ہوتی ہے جو کہ اصلی حروف کو ہونی چاہیے
جیسے پہلی مثال میں اصل لفظ ہے "وکفی اللہُ شہیداً" یعنے لفظ "اللہ" جل شانہ پر پیش ہے کیونکہ "کفی" کا فاعل ہے،
اور فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے۔ لیکن "باء" داخل ہونے سے اعراب بدل گئے۔ یعنے اللہ کی ہاء (H) کے نیچے زیر
(zair) آگیا۔ لیکن اب یہ ضروری نہیں کہ "کلمۂ مجرور" (اللہ) حقیقتاً بھی اپنے فاعل ہونے سے معرا ہی تسلیم کرلیا جائے
اسی طرح "وارجلکم" کا عطف "وجوھکم" پر ہے جس کا محل زبر ہے (اگرچہ صورتاً مجرور آگیا ہے)
اس کے علاوہ اگر پہلے ہی سے لام کے لئے زبر (zabar) تسلیم کرلیں اور "ارجلکم" کو فعل محذوف
کا مفعول بنائیں تو بھی کوئی دلیل مانع نہیں ہوسکتی۔

مثلاً۔ "وامسحوا برؤسکم" کے بعد "واغسلوا" فعل محذوف کے طور پر لایا جائے اور عبارت یوں
بن جائے کہ

واغسلوا ارجلکم الی الکعبین۔

تو بھی قانونی، ادبی اور نحوی طور پر کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔ اگرچہ قرآن حمید میں اس کی بکثرت
مثالیں موجود ہیں۔ لیکن ذیل میں ہم ایک دو مثالوں سے اسے واضح کئے دیتے ہیں۔ ارشاد ہے کہ

فاجمعوا امرکم وشرکاءکم ۔ یہاں "شرکاءکم" سے پہلے فعل محذوف ہے۔ یعنے کہ "فاجمعوا امرکم"
کے بعد "فاحشدوا شرکاءکم" ہے۔

اس قاعدہ کی خاصیت یہ ہے کہ فعل جب "اجمع" کے وزن پر ہو تو بعینہٖ کسی ذات سے اس کا تعلق نہیں ہوگا۔ بلکہ
معانی اور مفہوم سے ہوگا۔ جیسا کہ "شرکاءکم" کے معانی اور مفہوم کا تعلق "احشدوا" سے ہے۔

ابن ہشام نحوی (۷۶۱ھ) نے اس ہی آیت کے "وجوہ اعراب" میں ایسی کئی اور مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ ارشاد باری ہے
کہ عالیھم ثیاب سندس خضرٌ واستبرق۔ یہاں "ثیاب" معطوف علیہ اور "استبرق" معطوف کے درمیان جملہ معترضہ "سندس خضر" بطور فصل واقع ہوا ہے وغیرہ

یہ تمام براہین بالخصوص واضح کرتی ہیں کہ جناب ابن حزم کا یہ دعوٰے صداقت سے بالکل ہی عاری ہے کہ ۔ ائمۂ نحو
اور لغت نے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان کسی طرح کے فاصلہ کو جائز ہی نہیں رکھا۔

اس قاعدے کا ایک اور مآخذ

امام ابن حزم سے مفاہمت کا دروازہ بند نہیں ہوا۔ ہم اپنی صفائی میں۔
"قانون فاصلہ" کی ایک دو مزید مثالیں پیش کئے دیتے ہیں۔

۱۔ الامیر اکرمہ اللہ و وزیرہ شرفانی اللیلۃ بالزیارۃ۔

یہاں "الامیر" معطوف علیہ اور "وزیرہ" معطوف ہے۔ ان کے درمیان "اکرمہ اللہ" بطور فاصلہ کے
واقع ہوا ہے۔

۲۔ نیز عرب کہتے ہیں کہ "جحر ضب خرب"

یہاں "حجر" اور "ضرب" کے درمیان "ضب" نے فاصلہ کر دیا ہے۔

قطع کا قاعدہ

قانون فاصلہ کو سمجھنے کے لئے "قطع" کا اصول سمجھنا ضروری ہے۔ نحو کے بڑے امام سیبویہ (رحمۃ اللہ) نے نعت (Naat) وصفت) میں قطع ذفاصلہ کے مترادف) کو اسی طرح جائز رکھا ہے جس طرح حرف عطف کے ساتھ قطع کو روا کہا جاتا ہے۔ ذیل کا بیت آپ کے نظریہ کا شاہد ہے۔

ويأوي الى نسوة عطل ام
وشعثا مراضيع مثل السعالى

(تفصیل ملاحظہ ہو۔ المواہب الفتحیۃ طبع مصر ۲/ ۸۷)

قطع کے اس قاعدے پر قیاس کرتے ہوئے واغسلوا ارجلکم میں "ارجل" پر "قطع النظیر عن النظیر" کے قاعدے کی رو سے نصب پڑھی جا سکتی ہے۔

حدیث کی توجیہہ

یہاں تک ہم نے ابن حزم کے نحوی ہیر پھیر کا فنی تجزیہ کیا ہے۔ اب ان کی پیش کردہ حدیث ویل للاعقاب من النار کی صحیح توجیہہ ملاحظہ ہو۔

ہمارے نزدیک یہ حدیث بالکل بجا اور درست ہے۔ صلے اللہ علیٰ قائلہ وسلم علیہ۔ اور اپنے مفہوم اور معانی میں ایک اور ہی حدیث کا پتہ دے رہی ہے۔ یعنے کہ

صحابہ کرام آپ کے اس فرمان سے پہلے بھی پاؤں دھو لیا کرتے تھے۔ مگر بعض دفعہ ایسا بھی ہوا کہ غفلت کہیئے، یا تساہل یا پھر یہ کہ ٹخنوں اور پاؤں پر بعض اوجھل مقامات ہونے کے باعث پوری طرح پانی نہ پھر سکا ہوگا جس سے کسی صحابی یا چند صحابہ کے یہ مقامات خشک رہ گئے ہوں گے۔ آپ نے جب یہ صورت حال ملاحظہ فرمائی تو ازرہ تنبیہ ارشاد فرمایا کہ اعقاب (ٹخنوں کے عقب) کا نہ دھونا باعث عذاب ہے۔

یہ نہیں فرمایا کہ پاؤں کا نہ دھونا موجب عذاب ہے کیونکہ پاؤں تو دھوئے گئے تھے۔ کوئی جگہ چھٹ گئی تھی تو وہ ٹخنے ہی ہو سکتے تھے۔

ہماری اس توجیہہ کی بناء پر حضرت موصوف کی مطلب براری کے لئے یہ حدیث کام آ ہی نہیں سکتی۔

ابن عباس کی رائے کا جواب

رہا ابن عباس کا قول جس میں ہے کہ ان القرآن نزل بالمسح۔

یعنے قرآن پاؤں پر مسح کرنے کا حکم لے کر نازل ہوا تھا (جسے حدیث نے دھونے کی وضاحت کر کے منسوخ کر دیا ہے۔ ط)

تو اس کا جواب خود ابن عباس ہی سے ملتا ہے۔ کہ سورہ مائدہ قرآن کی آخری سورتوں میں سے ہے۔ اس کی ایک واضح اور بین آیت کو عملی تواتر کا لحاظ نہ کرتے ہوئے ایک ایسے مفہوم سے وابستہ کر کے منسوخ کر دینا جس کی نفی پر خود قرآن بھی گواہ ہو کہاں تک معقول اور قابل تسلیم ہو سکتا ہے؟ پھر دیکھئے ابن عباس کا یہ قول اس لئے بھی مردود ہے،

اور ان کے ذوق تنسیخ القرآنی کے ہم آہنگ نیز نہیں ہے کہ "خبر واحد" ہے۔ بلکہ خبر واحد اگر حدیث ہو تو وہ بھی قابل تامل ہے۔ یہاں تو قولِ صحابی کا معاملہ ہے۔ اسے قابل غور سمجھنا قرآن پاک کی کھلی توہین ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ اسے نہ تو شیخین (بخاری و مسلم) نے اپنی صحیحین میں درج کیا اور نہ ہی حدیث کی کسی معتبر کتاب میں ابن عباس کے اس انمول شاہوار کو جگہ ملی؟

چلئے ہم اتنی فنی باریکیوں میں الجھا کر ابن عباس کے معتقدین کو زیادہ پریشان کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن۔ پھر بھی یہ تو ایک حقیقت ہی ہے کہ فقرہ ان القرآن نزل بالمسح نبیؐ حدیث نہیں ہے بلکہ ابن عباس کا ذاتی وجدان ہے۔ اور ذاتی وجدان کے بارے میں ہر کس جانتا ہے کہ افراد امت کے لئے حجت نہیں ہو سکتا۔ ترمذی شریف کے مقدمہ میں واضح کیا گیا ہے کہ

> صحابی کا قول، فعل اور بیان کردہ "تفسیر" متصل سند کے ساتھ ہو خواہ منقطع سند کے ساتھ،
> کسی حال میں بھی حجت نہیں ہو سکتا۔

ظفر الامانی کے مصنف لکھتے ہیں کہ

> وتفسیر الصحابی ای ما فسرہ صحابی کلام اللہ۔ موقوف لیس بمرفوع، لاحقیقۃ ولا حکما۔ یعنے

> صحابی رسولؐ کی بیان کردہ تفسیر" حقیقی اعتبار سے ہو خواہ حکمی لحاظ سے مرفوع کے درجہ میں آ ہی نہیں سکتی۔ اسے "موقوف" ہی کہا جائے گا۔ یعنے بے حجت۔ (ظفر الامانی طبع لکھنو منہا ص۱۸۵ نیز تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ص۶۹، یا باب اول عنوان نسخ کی روائتیں اور شافعی نقطہ نظر"

دعوتِ شیراز

ہمارے ناقدین جب قرآن پاک کے خلاف ابن عباس کا کوئی قول پاتے ہیں تو اس کی سند یا اسناد پر اس لئے بھی نظر نہیں رکھتے کہ انہیں یقین ہے کہ ابن عباس نے ضرور ہی ایسا فرمایا ہوگا۔ چنانچہ وہ دیگر افراد امت کے ذہنوں میں یہ بات راسخ کر دیتے ہیں کہ آپ اہل زبان تھے۔ نزول قرآن کے عینی شاہد اور دعائے رسولؐ کے مطابق ترجمان قرآن بھی تھے۔ لہذا ان کی حجیات بھی ہو گی قرآن فہمی میں اس سے مستغنی ہونا امر محال ہے۔ وغیرہ وغیرہ

ابن عباس کے بارے میں اتنے حسن ظن سے کام لینے میں کوئی حرج نہیں تھا۔ لیکن عقیدت و وابستگی جب اس کے اقوال کی اسناد پر جرح کرنے سے باز رکھے تو اس وقت معاملہ کی سنگینی اور نزاکت کچھ اور ہی بن جاتی ہے۔ ہم ابن عباس کی آراء کو تسلیم کرنے کے مکلف نہیں ہیں۔ ان کی تفسیر اگر کتاب اللہ کے کسی حصہ کو عام فہم بنانے کا کام دے سکتی تو دل ماشاء اگر عام فہم بنانے کی بجائے صریح تکذیب پر مشتمل ہو یا عقیدے کے فساد کو مستلزم ہو تو بر سر دیوار مارنے سے گریز نہ کرنا چاہئے ابن عباس کا نظریہ تھا اور اسے صحیح سمجھ کر ہی اہل سنت کے بڑے امام علامہ ابو محمد علی بن حزم بھی ماخذ کے طور پر استعمال کر چکے ہیں کہ۔ قرآن مسح کا حکم لے کر ہی نازل ہوا تھا۔ وغیرہ۔

اب - اس مقام پر مناسب رہے گا کہ جناب ابن عباس کے اس قول کی اصل اور حقیقت معلوم کرنے کے لئے اس کی اسناد پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے کہ اس کے بغیر ہماری معروضات کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جائے گا۔ وھوھذا

سند اوّل حدثنا، ابو کریب، حدثنا محمد بن قیس الخراسانی، عن ابن جریج، عن عمرو بن دینار، عن عکرمہ عن ابن عباس قال۔ الوضوء غسلتان ومسحتان

یعنے وضوء تعبیر ہے ہاتھ اور منہ کے دھونے اور سر اور پاؤں کے مسح کرنے سے (ابن جریر طبری)

جائزہ سند ہذا میں ایک مجہول راوی قیس بن محمد خراسانی واقع ہے جس کا کتب رجال میں آج تک کہیں بھی سراغ نہیں مل سکا۔ تفسیر طبری کے حاشیہ نویس علامہ محمد احمد شاکر مرحوم جو ہر موضوع حدیث کو صحیح ثابت کرنے میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ اسی خراسانی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ لم اجدلہ ذکرا ولم اعرف من یکون ؟ - یعنے مذکور بالا کی کسی کتاب میں اس کا ذکر ملتا ہے اور نہ ہی یہ پتہ چل سکا کہ یہ حضرت ہیں کون؟

الحاصل یہ ایک مجہول راوی تھا، جس کے وجود سے فائدے کی بجائے حدیث کو نقصان ہی پہنچ سکتا ہے۔ چنانچہ ابن عباس کی یہ حدیث بمجرد قیس کے بحیثیت ایک راوی ہونے کے ضعیف اور ڈگس بن جاتی ہے۔ پھر یہ روایت کرتے ہیں، ابن جریج سے جو خود بھی محدثین کے نزدیک نمایاں مدلس تھے بلکہ ثقہ راویوں کے نام پر تدلیس کا کاروبار ان کا محبوب مشغلہ بھی تھا۔ جیسا کہ منسوخ ۱۲ کی سند ۱۷ میں گذر چکا اور ابن جریج مدلس روایت کرتے ہیں۔ ایک اور مدلس عمرو بن دینار سے (طبقات المدلسین طبع خانجی مصر ص۶) اور ابن دینار۔ ابن جریج کی طرح کلمہ - عن - کے ساتھ روایت کرتے ہیں، عکرمہ سے اور عکرمہ کی دروغ بافی کا حال یہ تھا کہ اس کے استاد حضرت ابن عباس کے فرزند ارجمند حلفیہ گواہی دیتے تھے، کہ عکرمہ ان کے والد کے نام پر جھوٹ اور فریب کا کاروبار کرتا تھا۔ جیسا کہ منسوخ ۲۱ میں واضح ہو چکا ہے۔ لہٰذا یہ سند بھی امام ابن حزم کے فائدے کی نہیں ہو سکتی۔

سند دوم ابن ابی حاتم - حدثنا ابی - حدثنا ابو معمر المنقری - حدثنا عبدالوھاب حدثنا علی بن زید - عن یوسف بن مہران - عن ابن عباس وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین قال ھو المسح۔

یعنے ابن عباس فرمایا کرتے تھے کہ - سر اور پاؤں کا مسح کرو کہ قرآن میں بھی مسح کرنا ہی فرمایا گیا ہے (ابن ابی حاتم بحوالہ ابن کثیر)

★ — قرآن میں فرمایا گیا ہے یا نہیں؛ ابن عباس نے ضرور فرمایا ہے اور ہم آپ کے اسی ہی فرمان کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

جائزہ اس سند میں ابو معمر عبداللہ بن عمرو (۲۲۴ھ) کے استاد عبدالوہاب بن عبدالمجید الثقفی (متوفی ۱۹۴ھ) واقع ہیں جو ثقہ ہونے کے باوجود حواس باختہ ہو چکے تھے۔ عبدالوہاب کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک غیر اختیاری عیب میں مبتلا تھے؛ وہاں خطا اور لغزش کا گذر حتمی امر تھا۔ لیکن اس کے استاد علی بن زید بن عبداللہ

جدعان (متوفی ۱۲۹ھ) کا حال نہایت ہی پتلا تھا۔ یہ تمام ائمہ حدیث کے اتفاق سے انتہا درجے کے غالی شیعہ تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جن صحابہ کرام سے دل میلا رکھتے، ان کے مثالب میں حدیثیں بنا لیا کرتے تھے۔ پھر یہ کہ انتہا درجہ ضعیف الحدیث بھی تھے۔ ابن سعد نے ناقابلِ حجت ضعیف کہا۔ امام احمد نے ضعیف الحدیث، کچھ بھی نہیں اور غیر قوی ٹھہرایا۔ ابن قطان دارمی اور یحییٰ نے کہا کہ یہ ہر شے میں ضعیف ہے، تفسیر ہو خواہ حدیث!! عجلی اور جوزجانی نے بھی ضعیف اور جادۂ اعتدال سے منحرف کہا۔ ابوزرعہ، ابوحاتم، نسائی، ابن خزیمہ، حاکم اور دارقطنی نے ضعیف ردی الحافظہ اور غیر سنجیدہ لکھا۔ حماد بن زید نے لکھا ہے کہ احادیث میں ہیر پھیر کرنا اس کا مشغلہ تھا بلکہ اس میں "مکر" جاننے کی بڑی عادت بھی تھی، کہ جس حدیث میں ایک دن "ہیر پھیر" کرتا دوسرے دن اس کے برعکس روایت سنا دیتا۔ یحییٰ بن سعید الانصاری اور یزید بن زریع اس کی روایت کو مسترد کر دیتے تھے۔ ابن حبان نے لکھا ہے کہ علی مذکور وہم کے عارضہ میں بھی مبتلا تھا اور کثرت سے غلطیاں بھی کر جاتا تھا جس کی وجہ سے اس کی روایات قابلِ ترک ہو گئیں۔

یہ علی اپنی سند کے ساتھ بیان کرتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اس ممبر پہ "معاویہ" کو دیکھو، تو اسے قتل کر دو۔ ایک روایت میں ہے کہ سنگسار کر دو۔ وغیرہ

بالخصوص پاؤں پہ مسح کرنے کی روایت اس کے مسلک کی ہے اور کہا جاتا ہے، کہ جب کوئی اہل بدعت و رفض کھلم کھلا اپنے مسلک کا پرچار کرے تو اس کی ایسی روایات کو قبول کرنے سے احتراز کرنا چاہیئے (نزہۃ النظر مع نخبہ)

پھر یہ علی روایت کرتے ہیں، ابن عباس کے خود ساختہ شاگرد، یوسف بن مہران سے جس کے متعلق ابن حجر نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ، یوسف سے علی مذکور کے ماسوا کوئی بھی روایت نہیں کرتا اور نہ ہی اسے جانتا ہے اور یہ کہ اسی جہالت کی وجہ سے یوسف حدیث میں کمزور ہے۔ امام احمد بن حنبل فرمایا کرتے تھے کہ لایُعرف ولا اعرف احدا روی عنه الا علی بن زید بن جدعان — یعنے یوسف مذکور غیر معروف ہے اور میں نہیں جانتا کہ علی بن زید کے سوا کسی اور نے بھی اس سے کوئی روایت کی ہو۔

الحاصل۔ ابن عباس کے غیر قرآنی مسلک کو یہ سند فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔

ابن عباس کے علاوہ — یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن عباس کے ماسوا کسی اور صحابی سے بھی ایسی روایت ثابت ہے جس میں "ارجلکم" پر مسح کرنے کے لئے قرآن اترا؟

تو اس کا جواب اثبات میں ہے یعنی انس بن مالک بھی ایسا ہی کہتے تھے۔ چنانچہ ابن جریر طبری لکھتے ہیں کہ

سند سوم — حدثنا علی بن سہل (متوفی ۲۶۱ھ) حدثنا مومل حدثنا حماد حدثنا عاصم الاحول عن انس قال نزل القرآن بالمسح والسنة بالغسل

یعنے قرآن مسح کا حکم لے کر نازل ہوا اور حدیث نے "دھونے" کا حکم دیا۔

جائزہ — علی بن سہل کے متعلق محدثین نے صراحت کی ہے کہ یہ شخص اپنے استاد مؤمل (Muammal) بن اسماعیل (متوفی ۲۰۶ھ) سے جتنی روایتیں کرتا ہے ان میں متفرد و یکہ و تنہا ہے، یعنے مؤمل کے دوسرے

شاگردوں کوان روایتوں کا پتہ نہیں ہوتا۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ محدثین کی تصریحات کے مطابق تفرد بھی حدیث کو ضعیف کرنے کے لیئے دلیل کا کام دے سکتا ہے۔

یہ علاوہ اس کے کہ ابن حنبل کے استاد، مؤمل خود بھی کوئی ثقہ راوی نہیں تھے۔ ابو حاتم نے کثیر الخطاء، امام بخاری نے منکر الحدیث و بدحافظہ۔ یعقوب بن سفیان نے توصیفی کلمات کے بعد کہا ہے کہ اس کی حدیث بدترین قسم کی منکر حدیث ہوتی ہے کہ یہ ظالم صرف کمزور اور ضعیف راویوں ہی سے لاپتہ حدیثیں ذکر نہیں کرتا۔ ثقہ اور قابل اعتماد راویوں سے گمنام روایات بیان کرنے کا عادی بھی تھا لیعنے کہ فریب کاری اس پختہ انداز کی جس سے حقیقت معلوم کرنے کے تمام ذرائع ہی مسدود ہو جائیں۔ ساجی نے کہا کہ یہ شخص حدیث کے معاملہ میں ازحد غلط کار اور پھر وہم کا مارا بھی تھا۔ محمد بن نصر مروزی نے کہا کہ یہ جب حدیث میں متفرد ہو تو واجب ہے کہ تحقیق کے بغیر قبول نہ کرلی جائے کیونکہ یہ شخص بدحافظہ اور کثیر الغلط بھی تھا۔ وغیرہ

رہا عاصم الاحول تو اس کے بارے میں اپنے ایک مطبوعہ (بالقسط) مقالے میں ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہ حدیث کے بارے میں کوئی معیاری آدمی نہیں تھے اور اختلاف قرأت کے حریص شائق اور مسلّغ متروایسے میں یہ قوی امکان ہے کہ اس ہی شخص نے "ارجلکم" کے اعراب کو "اختلاف قرأت" کے بہانے بدل دیا ہو۔

ان ہی وجوہات کی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن عباس کے علاوہ چند دوسرے حضرات اگر دھونے پر مسح کرنے کو ثبت قرار دیتے تھے تو ان کا بیان کردہ سلسلہ سند بھی کسی طرح کے جرح و قدح سے محفوظ نہیں ہے۔ لہذا ادب کا تقاضا یہ ہے کہ ان واہی[1] روایات کی اساس پر قرآن پاک کی محکم آیت کو منسوخ کرنے سے احتراز کیا جائے۔

دلیل ناسخ ۳ ابو جعفر النحاس نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "الناسخ والمنسوخ" میں لکھا ہے کہ

احمد بن منصور۔ قال حدثنا عبدالرزاق، قال حدثنا سفیان عن علقمة بن منظر، عن سلیمان بن بریدة عن ابیه۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کان یتوضأ لکل صلاة فلما کان یوم الفتح صلی الصلوات بوضوء واحد ومسح علی خفیه فقال عمر بن الخطابؓ لقد فعلت شیئا ما کنت تفعله۔ فقال عمدا فعلته

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ آپ ہر نماز کے لیے تازہ وضو کیا کرتے تھے، لیکن فتح مکہ کے دن آپ کے اس معمول میں یہ تبدیلی دیکھی گئی کہ آپنے سب نمازوں کے لئے ایک ہی بار وضو سے کام چلایا۔ یہ علاوہ اس کے کہ آپ نے اب کی بار پاؤں دھونے کی بجائے موزوں پر مسح کرنے پر اکتفا کی۔ وغیرہ۔ اس پر عمر بن الخطابؓ نے استفسار کیا کہ یا رسول اللہ! آپکے وضو کے بارے میں جو کچھ آج دیکھا گیا ہے۔ اس سے پہلے آپنے کبھی بھی ایسا عمل نہیں کیا تھا؟ آپؐ نے فرمایا جی ہاں۔ میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔ (الناسخ والمنسوخ طبع الخانجی ص۱۱۹)

وجہ تنسیخ ابو جعفر النحاس نے، قرآن پاک کی زیر بحث آیت کو منسوخ کہنے والوں کا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے یہ تاثر دیا ہے کہ:

[1] کمزور

آیۂ زیر بحث میں " اذا قمتم " کا جملہ شرط کے مقام پر وارد ہوا ہے ۔ جس کے معنے ہیں جب بھی ۔
یعنے ۔ جب بھی تم نماز کے لئے کھڑے ہو جاؤ تو وضو کرو ۔

آیت کا یہ مضمون ۔ واضح کرتا ہے کہ ہر نماز کے لئے تازہ وضو کرنا فرض ہے وغیرہ لیکن اسکے برعکس نبی اکرمؐ کا فتح مکہ کے دن کا عمل یہ تاثر دیتا ہے کہ مختلف نمازوں کے لئے ایک ہی وضو کفایت کر جاتا ہے ۔

نیز آیۂ کریمہ سے اگر پاؤں کا دھونا ہی واضح ہوتا تو آپ کے فتح مکہ کے روز موزوں پر مسح کرنے کے عمل نے اس کی تفسیر یوں کر دی کہ مسح ہی مقصود تھا ۔

لہٰذا ۔ ان وجوہات کی رو سے آیت وضو کے بعض اجزاء منسوخ ہیں وغیرہ

قول فیصل

یہ درست ہے کہ اذا سے جملہ شرطیہ کا آغاز ہوا ہے اور فاغسلوا سے اس کی جزا کا مذکور ہے ۔ لیکن

۱ ۔۔ یہاں سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث میں بے وضو ہونے کی صورت میں وضو کرنے کی حاجت کی چنداں ضرورت نہیں تھی ۔ اتنا تو فحوائے کلام ہی سے واضح ہو سکتا تھا ۔ کہ وضو کا حکم باوضو کے لئے نہیں بے وضو کے لئے ہے ۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے کوئی یہ کہہ دے کہ
سب نہا دھو کر عید گاہ پہنچیں ۔ اب اس میں اسکی وضاحت ضروری نہیں تھی کہ جو احتلام اور کسی دوسرے شرعی عذر رکھتے ہوں صرف وہی نہا کر آئیں ۔ کیونکہ ان پر تو نہانا ویسے ہی واجب تھا ۔ بلکہ عام انداز تخاطب کا مقصد یہ تھا کہ شرعی عذر رکھنے والے فحوائے کلام سے خود ہی نہانے کے لفظ سے غسل واجب مراد لے لیں اور دوسرے فضیلت کے طور پر اس کی تعمیل کر لیں ۔

اس مثال کا نکتہ یا مسئلہ یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کا حکم عام ہے ۔ بے وضو پر واجب اور باوضو کے لئے فضیلت کے طور پر ضروری ہے ۔ یہاں مخاطب کی حیثیت خود ہی کلام کی " فحوائے " کا رخ متعین کر سکتی ہے ۔ ہر زبان کی ادبیات میں اسکی مثالیں بکثرت موجود ہیں ۔ تفسیر اور فقہ کے ماہرین نے یہ بات تسلیم کر لی ہوئی ہے کہ وضو کے باوجود وضو کرنا افضل ہے ۔ وجوب کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ ان علماء کی توجیہ کی رو سے نہ تو آیت اور حدیث میں کسی طرح کا تضاد لازم آتا ہے اور نہ ہی نسخ کے تکلف کی چنداں ضرورت ؟

۲ ۔۔ رہا موزوں پر مسح کرنے سے ۔ آیۂ وضو کی تفسیر میں امداد لینے کا معاملہ تو یہ بھی قصور نظر ہی کا کرشمہ ہے ، ورنہ تو اسے نسخ سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ آپ نے اگر مسح کیا بھی تھا تو ساتھ ہی اس کی وضاحت بھی موجود ہے کہ موزوں پر کیا تھا پاؤں پر نہیں یعنی یہاں وہ صورت حال ہی نہ رہی جسے اختلافی نوٹ کے طور پر قابل غور سمجھا جا سکتا ۔ خاص کر سورۂ مائدہ قرآن کی آخری سورۃ ہے جس میں نسخ ہے ہی نہیں ۔

لیجئے یہاں پر ہم آیۂ وضو کے بارے میں اپنی معروضات کو ختم کئے دیتے ہیں ۔ وبنعمتہ تتم الصالحات

نوٹ :۔ یہ یاد رہے کہ موزوں پر مسح کے احکام کی نوعیت مختلف ہے ۔ اس کے لئے خارجی دوسرے عوامل اور شواہد کو اساس بنایا جا سکتا ہے ۔ والسلام

خیانت کی سزا

منسوخ ۸۱

ولا تزال تطلع علیٰ خائنۃ منھم فاعف عنھم واصفح ان اللہ یحب المحسنین۔

اور تم (اب بھی) ہمیشہ ان کی کسی نہ کسی خیانت پر (جو وہ کتاب اللہ میں تحریف کرتے ہوئے۔ کرتے رہتے ہیں) اطلاع پاتے رہتے ہو اور بہت تھوڑے ہیں جو ایسا نہیں کرتے۔ پس (اے پیغمبر تمہیں چاہیے کہ ان کی (ان خیانتوں سے) درگذر کرو اور ان کی طرف سے اپنی توجہ ہٹا لو۔ بلاشبہ اللہ انہیں کو دوست رکھتا ہے جو نیک کردار ہوتے ہیں (مائدہ - ۱۴)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور رحمۃ اللہ (۶۱۶ھ) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لہٰذا اسے قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ ولا بالیوم الآخر نے منسوخ کر دیا۔

یعنے جو خدا اور آخرت پر ایمان نہیں رکھتے انہیں قتل کر دو (توبہ ۲۹)

قتادہ نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث اہل کتاب کی مذہبی لغزشوں کو معاف کر دینے کی وضاحت کرتی ہے۔ اور اس کے برعکس توبہ والی آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ خدا اور آخرت کے منکروں کو قتل کر دو۔

چونکہ اسلام کا مقصد تلوار کے زور پر غلبہ حاصل کرنا ہے لہٰذا اس مقصد کے پیش نظر آیۂ زیر بحث منسوخ ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن نے آیت زیر بحث کو اپنے سیاق سے الگ کر کے بے سہارا بنا کر جس بری طرح اس پر نسخ کا وار کیا ہے وہ کسی طرح بھی اہل کتاب کی خیانت سے کم نہیں ہے۔ حالانکہ زیر بحث آیت کا موضوع یہ ہے کہ مذہبی لوگ جب اظہار حق کے بارے میں خیانت سے کام لیں یا کتاب اللہ کے مفہوم پر قدغن لگا کر خود ایجاد اصولوں کے زور پر تحریف کر دیں تو انہیں اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

دوسری آیت کا تعلق اہل کتاب کے طرز عمل اور دیگر ارباب مذاہب کی "محرفانہ" کارکردگی سے نہیں ہے، بلکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ جب میدان کارزار میں جنگ زوروں پر ہو۔ کفار و مشرکین سے باقاعدہ رن پڑ رہا ہو تو اس وقت ایسے لوگوں سے لڑنے میں گریز نہ کرنا چاہیے۔

اب یہ معلوم یہاں تضاد کی کون سی وجوہ پائی گئی ہیں جن کے باعث دونوں آیات کو ایک ہی موضوع سے وابستہ کر کے بلاوجہ نسخ کا تکلف برتا گیا ہے

پھر یہ بھی غلط ہے کہ سورۂ مائدہ جو کہ ہجرت کے عرصہ بعد نازل ہوئی یعنے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کا نزول ہوا۔ اسکے

ایک واضح ارشاد کو ایک ایسی آیت سے منسوخ کیا جائے، جس کا نزول حج الوداع سے عرصہ پہلے، فتح مکہ کے ایام میں قرین قیاس ہو سکتا ہے۔ کیا اصول شکنی اور قواعد نسخ کی دھجیاں اڑانے کی اس سے بدتر اور کوئی مثال ہو سکتی ہے؟

دیگر توجیہات

امام رازی فرماتے ہیں کہ مانعین کا جواب اس طرح بھی دیا جا سکتا ہے کہ

احدهما المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تواخذهم بما سلف منهم

"فاعف" کے معنے ہیں ۔ ان کے خطا کاروں کو معاف کر دیجئے اور جو کچھ ان سے ماضی میں سرزد ہو چکا اس پر مواخذہ اور سرزنش نہ فرمائیے۔

والثاني انا اذا حملنا القول على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بان المراد منها امر الله رسوله بان يعفوا عنهم ويصفح عن صغار ذلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم۔

نیز ابو مسلم اصفہانی کے مسلک پر اس کی دوسری توجیہہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب ہم ارشاد باری کو ان معدودے چند کفار پر محمول کریں جو کفر کی حالت میں بدستور جمے رہے تو اس وقت آیت کی تفسیر یوں ہو گی کہ

اللہ سبحانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دے رکھا ہے کہ یہ کفار جب تک اپنے عہد پر قائم رہیں ان کی چھوٹی موٹی لغزشوں کو نظر انداز فرمایا کریں۔ (تفسیر رازی ۱۱/ ۱۸۸)

ابن جریر

اسکی تفسیر میں محمد بن جریر طبری فرماتے ہیں کہ

ان کی لغزشیں نظر انداز کر دیجئے، انہیں جانی نقصان نہ پہنچایئے، کیونکہ جو شخص بُرے کے ساتھ عفو، درگزر اور بھلائی کرتا ہے میں اسے دوست رکھتا ہوں۔ (ابن جریر طبع حلبی ۶/۱۵۱)

ابن کثیر

آیۂ زیر بحث کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

معاف کر دینے میں یہ تاثیر ہے کہ معاف کئے جانے والے کا دل ماؤف اور متوجہ ہو کر سامع کی بات پر جمع ہو جاتا ہے اور ایسے میں کچھ بعید نہیں ہے کہ اللہ اسے ہدایت کی بدولت عطا فرمائے (ابن کثیر طبع قاہرہ ۳/ ۳۳ - نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۲۵)

رہزنی اور بغاوت کی سزا

منسوخ ۸۲

انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض۔ الآیہ

بلاشبہ ان لوگوں کی جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور ملک میں خرابی پھیلانے کے لئے دوڑتے پھرتے ہیں (یعنی رہزن اور ڈاکو ہیں ان کی) یہی سزا ہے کہ قتل کئے جائیں۔ یا سولی پر چڑھائے جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جہتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا انہیں جلاوطن کر دیا جائے (یعنے جیسی کچھ سزا ان کے لئے ضروری ہو انہیں دیجائے) (مائدہ - ۳۳)

دلیل ناسخ

الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیہم - فاعلموا ان اللہ غفور رحیم

مگر ہاں ان میں سے جو لوگ قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ (یعنے گرفتار کرو) توبہ کریں (تو پھر ان سے تعرض نہ کرو اور) جان لو کہ اللہ بخشنے والا، رحمت رکھنے والا ہے۔ (مائدہ ۳۳)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۴۱) نے کہا ہے کہ آیہ کے پہلے حصہ میں فساد فی الارض کرنے والوں کی سزا بیان ہے۔ یعنے وہ سزا انہیں ضرور ملنی چاہئے۔ اور دوسرے ٹکڑے سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ جرم کے بعد پکڑے جانے سے پہلے اگر تائب ہوں تو ان کے لئے سزا نہیں ہے۔ اس واضح تضاد کی روشنی میں وجہ تنسیخ واضح ہے۔

قول فیصل

سزا کا تعلق جرم سے تھا اور جرم سرزد ہونے پر ہی اس کا نفاذ موزوں ہو سکتا تھا۔ ارادۂ جرم پر انہیں قتل کئے جانے، یا سولی پر لٹکانے، ہاتھ پاؤں الٹے کاٹے جانے اور جلاوطن کئے جانے کا سزا کیونکر دیجا سکتی تھی۔ ؟!

جب شرط باقی نہ رہی تو جزا کا وجود کیونکر رہ سکتا ہے ؟

تعجب ہے کہ یہ لوگ نسخ کے شرائط کا اتنا پاس بھی نہیں کرتے کہ نسخ بالاستثناء، ایک غیر مسلّمہ قانون ہے، کیونکہ اس طرح ایک مقام پر ایک ہی سانس میں کلام الٰہی کے ایک حصہ کو دوسرے حصے کی تکذیب کرتا ہوا دکھانا لازم آتا ہے۔!

العیاذ باللہ ! اس کا تصور ذات باری سے تو کیا ایک عام آدمی کے بارے میں بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ملتقے المکرمہ 15-9-62

پرسنل لاء اور غیر مسلم رعایا

۸۳

فان جاؤک فاحکم بینہم او اعرض عنہم وان تعرض عنہم فلن یضروک شیئا - وان حکمت فاحکم بینہم بالقسط ـــ ان اللہ یحب المقسطین۔

(اے پیغمبر) یہ لوگ جھوٹ کے لئے کان لگانے والے اور بُرے طریقوں سے مال کھانے میں بے باک ہیں۔ پس اگر یہ تمہارے پاس آئیں (اور اپنے قضیے پیش کریں) تو (تمہیں اختیار ہے) ان کے درمیان فیصلہ کر دو، یا ان سے کنارہ کش ہو جاؤ۔ اگر کنارہ کش ہو گئے تو یہ تمہیں کچھ نقصان نہیں پہنچا سکیں گے

اگر (کنارہ کش نہ ہو اور) فیصلہ کرو تو چاہئے کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو (اور ان کی شرارتوں کی کچھ پروا نہ کرو)، بلاشبہ انصاف کرنے والوں کو اللہ دوست رکھتا ہے۔ (مائدہ ۴۲)

دلیل ناسخ

سیوطی نے لکھا ہے کہ

فان جاؤک فاحکم کو ذیل کی آیت نے منسوخ کیا ہے۔

وان احکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھوائھم واحذرھم ان یفتنوک من بعض ما انزل اللہ الیک۔

اور (اے پیغمبر) ہم نے تمہیں حکم دیا ہے کہ جو کچھ خدا نے تم پر نازل کیا ہے اسی کے مطابق ہی ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرو۔ نیز ان کی طرف سے ہشیار رہو کہیں ایسا نہ ہو کہ جو کچھ خدا نے نازل کیا ہے اس کے کسی حکم (کی تعمیل و نفاذ) میں تمہیں ڈگمگا دیں (یعنے ایسی صورت حال پیدا کر دیں کہ کسی حکم کا نفاذ عمل ہی میں نہ آسکے) (مائدہ - ۴۹)

(الاتقان طبع عثمان قاہرہ - ۲/۲۴)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ برے طریقوں سے مال کھانے والے، یعنے رشوت اور نذرانہ لے کر فتوے دینے والے یہودی اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ذاتی معاملات کے فیصلے کرانے حاضر ہو جائیں تو آپ کو اختیار ہے کہ ان کے فیصلے کریں۔ کیونکہ اسلام شخصی تقاضوں کا احترام کرتا اور ان غیر مسلموں کے پرسنل حقوق تسلیم کرتا ہے۔ اس کے بعد پھر فرمایا کہ

اور یہ لوگ کس طرح تمہیں منصف بناتے ہیں، جب کہ تورات ان کے پاس موجود ہے اور خدا کا حکم اس میں واضح ہے، کیوں اس کے مطابق خود فیصلہ نہیں کر دیتے؟

مقصد یہ کہ تورات رکھنے پر بھی روگردانی کرتے ہیں

ایسے میں اگر یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو منصف ٹھہرائیں تو آپ کا فرض ہے کہ انصاف کے تقاضے پورے کریں وغیرہ۔ اسی طرح مسلمان حکام بھی اسی اختیار کے مطابق غیر مسلموں کے فیصلے کر سکتے ہیں۔ لیکن دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ آپ کی منصفی اور اختیار بالکل منسوخ ہے اور یہ بھی منسوخ ہے کہ غیر مسلموں، اہل کتاب اور معاہد لوگوں کے شخصی اور پرسنل حقوق کو مد نظر رکھ کر فیصلے کئے جائیں؛ فیصلہ صرف کتاب اللہ کے مطابق ہی ہوگا۔

ابن عباس، مجاہد، عکرمہ اور حسن بصری نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔

قول فیصل

سیوطی نے جو کچھ کہا ہے وہ کسی علمی بنیاد پر مبنی نہیں ہے۔ ابن عباس وغیرہ کی رائے کو اساس بنا کر فرقان حمید کے ایک محکم اور غیر منسوخ حکم کو معطل ٹھہرایا جانا مستحسن قرار نہیں دیا جا سکتا۔

امام رازی لکھتے ہیں کہ: الحکم ثابت فی سائر الاحکام غیر منسوخ وھو قول النخعی والشعبی

وقتادہ وعطاء وابی بکر الاصم وابی مسلم

یعنے ـــ آیۂ زیر بحث میں غیر مسلموں کے فیصلے کئے جانے کا جو حکم دیا گیا ہے تمام احکام اور قوانین میں یہی پالیسی نافذ، محکم، جاری اور غیر منسوخ رہے گی۔ ابراہیم نخعی، عامر شعبی، قتادہ لیث، عطاء بن ابی رباح مکی، ابوبکر اصم اور امام ابو مسلم اصفہانی کا یہی فتویٰ ہے۔ (تفسیر رازی ۱۱/۲۳۵)

امام شافعی کا فتویٰ

انہ یجب علی حاکم المسلمین ان یحکم بین اھل الذمۃ اذا تحاکموا الیہ ۔ لان فی امضاء حکم الاسلام علیھم صغارا لھم۔ فاما المعاھدون الذین لھم مع المسلمین عھد الی مدۃ فلیس بواجب علی الناس ان یحکم بینھم بل یتخیر فی ذالک وھذا التخییر الذی فی ھذہ الآیۃ مخصوص بالمعاھدین

یعنے ـــ مسلم حکام پر واجب ہے کہ غیر مسلم رعایا کے فیصلے کرنے سے انکار نہ کریں، کیونکہ ان پر اسلامی قوانین کا اجراء، خود ان کی اپنی ہتک ہے۔

"لیکن جن لوگوں سے میعادی صلحنامہ ہو چکا ہے تو ان پر اسلامی قوانین کا نفاذ ضروری نہیں ہے وہاں حاکم کا اختیار ہے کہ اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرے یا مدنی قوانین کی روشنی میں۔" (تفسیر رازی ۱۱/۲۳۵)

امام ولی اللہ کی رائے

معناہ ان اخترت الحکم فاحکم بما انزل اللہ الیک ولا تتبع اھواءھم۔ فالحاصل انہ لنا ان نترک اھل الذمۃ ان یرفعوا القضیۃ الی زعماءھم فیحکموا بما عندھم۔ ولنا ان نحکم بینھم بما انزل اللہ علینا۔

آیت کے معنے ہیں کہ (اے محمد علیک الصلوٰۃ) اگر آپ کو حکم بننے کا پورا اختیار دیا جائے، تو آپ کو منزل من اللہ کے مطابق ہی فیصلہ کرنا چاہئے، ان کے ہوائے نفس کی اتباع نہ ہونے پائے۔

حاصل کلام یہ کہ

ہمیں چاہئے اہل ذمہ (غیر مسلم رعایا) کو اپنے قضیئے فیصل کرنے کے لئے ان کے اکابر کے پاس جانے کی آزادی دے دیں تاکہ وہ اپنی صوابدید اور مذہبی تقاضوں کی روشنی میں ان کا فیصلہ کریں لیکن جب ہمارے پاس آئیں تو ہم ان کے فیصلے منزل من اللہ کے مطابق کریں۔ (فوز الکبیر طبع کراچی ص ۲۵)

امام ولی اللہ کی توجیہہ کی رُو سے زیر بحث آیت کا تعلق مائدہ کی دوسری آیت (۴۹) سے منفی انداز کا نہیں ہے۔
یعنے کہ ولی اللہی نقطۂ نظر سے ۔ مزعومہ ناسخ آیت (مائدہ ۴۹) نے پہلی آیت (مائدہ ۔ ۴۲) کے اختیار کو سلب نہیں کیا بلکہ منصفی (ججمنٹی) کے لئے جس قانونی مواد (منزل من اللہ) سے رجوع کرنا چاہئے اس کا تعین کر دیا ہے۔ وہو المطلوب۔

اس حکیمانہ توجیہہ سے نسخ کا احتمال از خود ہی رفع ہو جاتا ہے۔

شیخ المفسرین طبری کا ارشاد

ان حکم ھذہ الاٰیۃ ثابت لم ینسخ وان للحکام من خیار فی الحکم بین اھل العھد اذا ارتفعوا الیھم

یعنی ــــ اس آیت کا حکم باقی اور غیر منسوخ ہے اور مسلم حکام کو پورا اختیار ہے کہ غیر مسلم اہل عہد کے فیصلہ جات اسوقت ضرور کریں۔ جب کہ وہ انکی طرف رجوع کرنے اور ان کی جناب میں مرافعہ (اپیل) کرنے پر از خود رضامند ہوں۔ (تفسیر طبری ۶/۲۴۶/۹ تا ۱۱)

نیز ــــ لم یکن فی ظاھر التنزیل دلیل علی نسخ احدی الآیتین للاخری ولا نفی احد الامرین حکم الآخر. ولم یکن عن رسول اللہ (صلعم) خبر یصح بان احدھما ناسخ صاحبہ ولا من المسلمین علی ذالک اجماع. صح ما قلنا ان کلا الامرین یؤید احدھما صاحبہ ویوافق حکمہ حکمہ۔

ظاہر تنزیل میں ایسا کوئی بھی اشارہ نہیں ملتا جو کسی ایک آیت کے نسخ پر دلالت کرتا ہو یا دونوں باتوں میں سے کسی ایک آیت کے نسخ پر دلالت کرتا ہو یا دونوں باتوں میں سے کسی ایک کی نفی ثابت ہوتی ہو' اور نہ ــ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی صحیح حدیث اور مسلمانوں کے اجماع سے کہیں ایسا واضح ہوا کہ ان میں سے ایک آیت دوسری کی ناسخ ہے۔؟ اور ان ہی وجوہات کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن الفاظ میں ہم نے نسخ کا انکار کیا ہے ان کی پختگی اور صحت مزید واضح ہو جاتی ہے۔ یعنی ــ کہ دونوں آیتوں کا حکم ایک دوسرے کی تائید کرتا ہے۔ ایک کا مفہوم دوسری کے مفہوم کے عین موافق ہے۔ (تفسیر طبری ۶/۲۴۶)

مفسر خازن

بلاشبہ یہ آیت محکم ہے اور مسلم حکام کو پورا اختیار حاصل ہے کہ وہ غیر مسلم رعایا کے فیصلے منصفانہ طریق پر کریں یا کہ وساطت قبول ہی نہ کریں۔ (خازن طبع حلبی قاہرہ ۲/۵۵)

بغوی کی وضاحت

قال اکثر اھل العلم ھو (ای الخیار) حکم ثابت ولیس فی سورۃ المائدۃ حکم منسوخ وحکام المسلمین بالخیار

یعنی ــــ اہل علم کی اکثریت اس خیال کی ہے کہ آیت تخییر کا حکم ثابت و غیر منسوخ ہے، کیونکہ سورۂ مائدہ میں کوئی حکم منسوخ ہے ہی نہیں۔ لہٰذا مسلم حکام کو اختیار ہے کہ ججمنٹ کریں اور چاہیں تو نہ کریں۔ نخعی، شعبی، عطا اور قتادہ وغیرہ کا بھی یہی فتویٰ ہے (تفسیر بغوی بر حاشیہ خازن۔ طبع حلبی قاہرہ جلد ۲/۵۵)

شراب نوشی کی سزا قتل؟

۸۴

انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطن

فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔

"مسلمانو! بلاشبہ جوا، معبود ان باطل کے نشان اور پانسے شیطانی کاموں کی گندگی ہے۔ تو۔ ان سے اجتناب کرو تاکہ تم کامیاب ہو (مائدہ - ۹۱)

شائبہ نسخ

منسوخ ۶۲ اور منسوخ زیر بحث کا یہ پہلو تشنہ رہ جائے گا اگر شرابی کی سزا کے بارے میں کچھ وضاحت نہ کی جائے۔ خاص کر اس وضاحت کی ضرورت اس لئے بھی ہے کہ محدثین کرام کے نزدیک جن احادیث میں چوتھی بار شراب پینے کی سزا قتل بتائی گئی ہے، وہ ان ہی کے لب ولہجہ کے انداز سے قرآن پاک کی تمام آیات کے لئے ایک گونہ چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے یعنی یہ حضرات ادھر ادھر کی بحث میں پڑنے اور حرمت شراب کی آیت کی طرف رجوع کرنے کی بجائے ان احادیث کو زیادہ قابل استدلال سمجھتے ہیں جن میں عادی بلانوش کی سزا کا مذکور ہے۔ کیونکہ احادیث میں سزا کے ذکر سے جہاں حرمت واضح ہو جاتی ہے وہاں سزا کی تفصیل بھی ملتی ہے۔ اس کے برعکس قرآن میں سزا کا مذکور نہیں ہے۔ بس عام اخلاقی برائیوں کی طرح ایک برائی کہہ کر پرہیز اور اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔ جس کے معنے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ آیۂ اجتناب میں شراب کے ساتھ جن اشیاء ممنوعہ مثلاً جوا، معبودان باطل کے نشان اور پانسے وغیرہ (مائدہ - ۹۱) کا ذکر ہے۔ ان کی طرح شراب کو بھی منہیات میں شمار کرنا چاہئے اور بس۔ ان وجوہات کو ملحوظ رکھ کر انہوں نے آیۂ زیر بحث کے بارے میں اتنا شدید لہجہ اختیار کر رکھا ہے کہ نسخ کے رسمی اطلاق میں بھی اتنی شدت کی تلخی پوشیدہ نہ ہو سکتی تھی، وہ کہتے ہیں کہ

اس ضمن میں قرآن کی بجائے پہلے ہی مرحلہ پر اگر احادیث کی طرف رجوع کیا جاتا تو کسی قسم کی الجھن پیش نہ آسکتی تھی۔ بلکہ ان آیات کی نرم پالیسی پر کاربند ہونے اور رفتہ رفتہ حرام کی سٹیج پر لے آنے میں کوئی دقت ہی پیش نہ آتی۔ ان کا خیال ہے کہ اس ضمن میں قرآنِ پاک اپنے موقف کی وضاحت میں ناکام رہا ہے۔ عادی شراب نوش کے بارے میں اتنا سکوت معنے خیز ہے۔

امام ابو محمد علی بن حزم ظاہری جن احادیث میں عادی شراب نوش کو قتل کرنے کی سزا مذکور ہے۔ ان کی اساس پر آیۂ زیر بحث کو ناقابل توجہ سمجھتے اور شرابی کے قتل کو واجب گردانتے تھے۔ وہ ان لوگوں پر بڑے ہی ناراض اور برہم نظر آتے تھے جو شرابی کے قتل کرنے کو محل نظر سمجھتے تھے۔ ذیل میں ان کے مدعا کو خود ان ہی کے الفاظ میں پیش کیا جا رہا ہے۔

قال ابو محمد وقد ادعی قوم ان الاجماع صح علی ان القتل منسوخ علی شارب الخمر فی الرابعۃ۔

قال ابو محمد ھذہ دعوی کاذبۃ لان عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عمرو یقولان بقتلہ ویقولان جیئونا بہ فان لم نقتلہ فنحن کاذبان۔ قال ابو محمد بھذا القول نقول وباللہ تعالی التوفیق

جن لوگوں نے اجماع امت کا سہارا لے کر عادی بلانوش کا سر قلم کئے جانے کی احادیث کو منسوخ

کیا ہے ان کا دعوےٰ جھوٹا اور باطل ہے کیونکہ اس پر اجماع نہیں ہوا۔ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے تھے کہ تم چوتھی بار شراب پینے والے کو ہمارے سپرد کر دو۔ ہم اگر اسے قتل نہ کریں تو کاذب ہیں۔

ابو محمد (خود ابن حزم کہتا ہے کہ ہمارا (یعنی محدثین کا) مسلک بھی یہی ہے۔

(الاحکام فے اصول الاحکام ۴/۱۲۰/۱۴ اتا ۱۸ طبع الخانجی مصر)

جائزہ امام ابن حزم نے لگی لپٹی رکھے بغیر اپنے اور محدثین کے موقف کو واضح صورت میں بیان کر دیا ہے جناب لیکن ایک سوال یہ ہے کہ عادی بلا نوش کے قتل کے بارے میں ان حضرات کے دلائل میں آتا وزن ہے کہ ایک مومن و مسلم کو فسق و فجور کی بنا پر قتل کر دیا جائے ؟ کیونکہ وحی الٰہی نے قتل کی اجازت دو حالتوں ہی میں روا رکھی ہے۔

لڑتا ہوا مارا جائے

یا قصاص میں قتل کر دیا جائے۔

ان کے ماسوا تیسری کوئی بھی صورت نہیں ہے جیسا کہ "قتل مرتد اور اسلامی ریاست" میں ہم تفصیل سے لکھ چکے ہیں (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ملک)

لہذا ہمارے نزدیک امام موصوف اور محدثین کا مسلک اس حد تک تو قابل التفاف اور نا قابل تسلیم ہی ہے۔ اب رہا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا فتوےٰ ۔ تو نہ صرف یہ کہ یہ فتوےٰ اجماع صحابہ اور ان احادیث کے بھی خلاف ہے، جن میں بصراحت موجود ہے کہ۔ متعدد بار ایسا بھی ہوا کہ عادی شرابیوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر بار تعزیری درے لگوائے اور چوتھی بار جب کہ سب کا خیال ہونا چاہیئے تھا کہ انہیں قتل کر دیا جائے گا۔ پکڑے جانے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب معمول حد ہی لگا دی۔ علامہ جمال الدین زیلعی حنفی نے۔ نصب الرایہ میں ایسی تمام احادیث کو یکجا شمار کیا ہے، جن سے واضح ہوتا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے پر بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حد ہی جاری کر دی تھی۔ سزائے موت کا نفاذ نہیں کیا تھا۔

جناب ابو محجن ثقفی (شاعر) رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب بھی پیش کئے گئے نشہ کی حالت ہی میں لائے گئے۔ ایک بار چند صحابہ نے بار بار اس حالت میں دیکھ کر کہا کہ خدا اسے لعنت کرے جب بھی لایا گیا نشہ کی حالت میں لایا گیا۔ اس پر نبی الرحمۃ نے فرمایا کہ لعنت نہ کرو۔ یہ شخص اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہے (کتب احادیث) یہی ابو محجن ثقفی۔ سیدنا فاروق اعظمؓ کی خلافت کے دوران ڈر کر عراق چلا گیا۔ حضرت فاروق نے وہاں کے گورنر کو لکھ دیا کہ ابو محجن کو گرفتار کر کے جیل میں بھجوا دو۔ چنانچہ حضرت ابو محجن پس دیوار زنداں محبوس کر دئے گئے۔ یعنے کہ حضرت سعد نے اسے اپنے گھر کے ایک حصہ میں بند کر دیا۔ کرنا خدا کا یہ ہوا کہ ان ہی ایام میں قادسیہ کا رن پڑا، اور مسلمانوں کو سخت جان دشمن سے پالا پڑ گیا۔ ایک بار نفیر عام کے باعث تمام لوگ جنگ قادسیہ میں شامل ہو گئے۔

حضرت ابو محجن نے حضرت سعد کی بیوی سے کہا۔ خدارا مجھے رہا کر دیجئے۔ بخدا اگر میں زندہ رہا تو سب کے واپس آنے سے پہلے ہی اپنے آپ کو کال کوٹھڑی میں بند کر دوں گا اور اگر مارا گیا تو میرے لئے سعد سے رحم کی اپیل کر لینا۔ حضرت سعد کی اہلیہ اس گفتگو سے بےحد متأثر ہوئیں اور انہیں رہا کر دیا۔ حضرت ابو محجنؓ رہا ہوتے ہی حضرت سعد کے اصطبل سے "بلقاء" نامی گھوڑے پر سوار ہو کر بگٹٹ دوڑاتے ہوئے میدان کارزار میں پہنچ گئے۔ نعرۂ تکبیر کہے جاتے اور حملہ کرتے جاتے اور دشمن پر ایسے ٹوٹ پڑتے کہ ان کی ٹڈیوں کی ٹولیاں آپ کی شمشیر خارشگاف کا لقمہ بن کر جہنم داخل ہو جاتیں۔ دفجعل یکبر ویحمل فلا یقف بین یدیہ احد وکان یقصف الناس قصفا منکرا)

آپ چونکہ چہرے پر نقاب ڈالے ہوئے تھے لوگ نہ پہچان سکے، لیکن اس غیبی امداد پر سب کے سب انگشت بدندان تھے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ جو اس معرکہ کے سالار اور بڑے ہیرو تھے وہ خود بھی حیران تھے کہ گھوڑے کی پشت تو بلقا جیسی ہے اور جھپٹنا اور جھپٹ کر پلٹنا، ابو محجن جیسا ہے اور ابو محجن محبوس زنداں ہے۔

الحاصل! کفار کی شکست پر میدان قادسیہ کا خاتمہ ہوا اور حضرت ابو محجن وعدے کے مطابق زندہ و سلامت سب سے پہلے گھر پہنچ گئے اور اپنے کو گرفتار کرا لیا۔ حضرت سعد اور دوسرے تمام مسلمان جب اپنے گھروں کو واپس آئے تو اس راز سے پردہ اٹھا کہ وہ کون تھا؟ یعنے حضرت سعد کی اہلیہ۔ جنابہ سلمٰے" نے سارا واقعہ سنا کر سعد کو آگاہ کر دیا۔ کہ "بلقاء" کی پیٹھ اور ابو محجن کی پھرتی صحیح تھی۔ حضرت سعد نے جب تمام ماجرا سن لیا تو خدا کی قسم کھا کر کہا کہ آج جس شخص کے طفیل اللہ نے اسلام کو فتح دی ہے بخدا اس کا مقام جیل نہیں ہے اور فتح قادسیہ کی رپورٹ دیتے ہوئے خلیفہ دوم کو ابو محجنؓ کے کارنامے کی اطلاع بھی دے دی۔ سیدنا فاروق اعظم نے اللہ کا شکر بجالاتے ہوئے لکھ بھیجا کہ شراب پینے کی بناء پر ابو محجن دُرّے کھاتا رہا۔ اسے کہہ دو کہ عمرؓ کہتا ہے آج کے بعد تم پر شراب حلال ہے۔ حضرت سعد نے جب حضرت ابو محجن کو خلیفہ کا پیغام سنایا تو اس نے جواباً کہا کہ جب تک اس کے پینے پر مجھ پر حد لگتی رہی میں نے اسے ترک نہیں کیا لیکن اللہ نے اب جبکہ وہ حد مجھ سے اٹھالی ہے تو بخدا اب کبھی منہ نہیں لگاؤں گا۔ ہاں تو۔ اسی ابو محجن کو فاروق اعظم نے سات مرتبہ حد لگا کر بھی قتل نہیں کیا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ شرابی کے قتل کی احادیث میں کوئی ایسا ٹیکنیکل عیب ضرور رہ گیا تھا جس پر اطلاع نہ پا کر ظاہر بینوں نے جہاں قرآن کے احکام میں نقص نکالنے کا اہتمام کیا وہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے فیصلہ جات کو بھی نظر انداز کرتے چلے گئے!

حضرت ابو محجن کے مشہور ابیات میں ذیل کی رباعی قابل توجہ ہے۔

اذا مت فادفنی الی جنب کرمۃ

تروی عظامی بعد موتی عروقہا

ولا تدفنی بالفلاۃ فاننی

اخاف اذا مامت ان لا اذوقہا

یعنے ۔" جہاں انگور کی بیل ہو مجھے وہاں دفنایا جائے کہ بعد از مرگ اس کی جڑوں سے میری ہڈیاں پیاس بجھاتی رہیں ۔
مجھے چٹیل میدان میں ہرگز نہ دفنایا جائے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس طرح میں انگور کے ذائقہ سے محروم رہ جاؤں گا ۔"

(الاصابہ ۔ فی تمیز الصحابہ ۔ ابن حجر ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۲۸ھ ۔ جلد ۴ / ۱۷۳ ۔ صحابی ۱۰۱۷
وغیرہ وغیرہ ۔ کتب رجال و تاریخ)

اللہ اللہ ۔ اسلام کی وسعت ظرف ملاحظہ ہو کہ بڑے سے بڑے فاسق اور فاجر کو بھی اپنے دامن میں چھپا لینے سے گریز نہیں کرتا ۔ بشرطیکہ اللہ اور اس کے رسول سے وفاداری اور وابستگی پیوستہ ہو ۔

لیکن ہمارے دور کے اجارہ داران جنت کا کردار ملاحظہ ہو کہ وہ لمحہ بھر کے لئے بھی روادار نہیں ہیں ۔ کہ ان کے لئے اسلام میں کوئی گنجائش باقی رکھ سکیں ۔ ختم نبوت ہو یا ناسیس پاکستان ، اسلام کو جب بھی ضرورت پڑی **ڈاڑھی مونڈے ۔ فاسق و فاجر** ۔ نعرہ ہائے تکبیر کہتے ہوئے ناموس رسالت و اسلام پہ دیوانہ وار **فدا** ہونے کے لئے آگے بڑھے اور اسلام کو مطلوبہ توانائی پہنچانے کے بعد ہی رکے ۔ لیکن اجارہ داران جنت نے ہمیشہ تھانوں میں جا کر ان مسلمانوں کے خلاف رپٹ لکھائی اور ان کی غنڈہ گردی پر شہادتیں فراہم کیں ۔

بہ بیں تفاوت راہ از کجاست تا بہ کجا

الحاصل پاپی شرابیوں کے لئے سزائے موت ہمارے نزدیک محل نظر ہے ۔ البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ سزائے موت کے ماسوا اگر ملکی قانون کسی دوسری سزا یا جرمانہ کی صورت میں اس کا دائرہ تنگ کر دیا جائے تو اس کی حیثیت کیا ہو گی ؟

تو اس کے بارے میں اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ سوسائٹی کو ایسے اخلاقی جرائم سے پاک و صاف رکھنے کے لئے ملکی قانون کی رو سے جیل یا جرمانہ یا کوڑوں کی سزا دی جائے یا ملامت کر کے چھوڑ دیا جائے تو اس میں شرعاً کوئی بھی قباحت نہیں ہے کہ یہ سب امور صحیح ارشادات ہیں

ابو محجن کو حضور اکرم ؐ نے ہمیشہ ملامت ہی کر کے چھوڑا ۔

فاروق اعظم ؓ نے سات بار تازیانے لگائے ۔ سعد بن ابی وقاص نے جیل میں ڈال دیا ۔

اسی طرح ۔ ولی الامر ۔ اپنی بصیرت کی رو سے ، مجرم کی اصلاح ، جرمانہ یا کسی اور طریقے سے کر سکتا ہے تو اس کی بھی بڑی گنجائش ہے :

جان سے کوئی بھی نہیں مار سکتا کہ اس کی اتھارٹی اللہ کے سوا کسی کو بھی نہیں ۔

رسولؐ کے لئے تبلیغ اور انذار فرض حیثیت رکھتے ہیں،

نمبر ۸۵

ماعلی الرسول الا البلاغ واللہ یعلم ماتبدون وماتکتمون۔

خدا کے پیغمبر کے ذمے اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ پیغام پہنچا دے (عمل کرنا یا نہ کرنا تمہارا کام نہیں ہے) اور جو کچھ تم کھلے طور پر کرتے ہو، اور جو کچھ تم چھپا کر کرتے ہو۔ خدا کے علم سے پوشیدہ نہیں (مائدہ، ۹۹)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ کی تبلیغ اور آپ کے "انذار" کو آیۂ سیف، (توبہ، ۵)، نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجۂ تنسیخ

زیر بحث آیت واضح کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کلام الٰہی کی تبلیغ اور نتائج کفر سے ڈرانا ہے اور بس۔

لیکن دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ تبلیغ اور انذار، فلسفۂ شمشیر زنی کے خلاف ہے۔ لہٰذا اس نے زیر بحث آیت کو منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

زیر بحث آیت ہجرت نبویؐ کے بعد مکہ میں نازل ہوئی اور حسب تصریح مفسرین جو آیت بھی ہجرت کے بعد مکہ میں نازل ہوئی وہ مدنی ہی شمار ہوگی۔

اس لحاظ سے آیۂ ہذا نہ صرف ہجرت کے بعد مکہ میں نازل ہوئی۔ "حجۃ الوداع" کے موقع پر نازل ہو کر مزعومہ ناسخ آیت (توبہ، ۵) کے بھی بعد ہی میں وارد ہوئی ہے، جس سے نہ صرف یہ کہ آیۂ سیف کی ناسخ حیثیت مشتبہ ہو چلی ہے۔ آداب نسخ کے لحاظ سے خود بھی منسوخ کے خانے میں چلی گئی ہے۔ کیا ایک ایسی آیت جو کہ تبلیغ و انذار کے لئے پیغمبر کا مشن متعین کرنے کے لئے نازل ہوئی ہو اور جس کا مضمون ایک دو مقامات پر نہیں بچاسوں مقامات پر دوہرایا گیا ہو، منسوخ ہو سکتی ہے؟ وحی کی تبلیغ اور نتائج کفر سے انذار کی تنسیخ کے معنی ہوں گے کہ اسلام کے دو اہم عناصر کو باطل تسلیم کر لیا گیا۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ

انہ کان مکلفا بالتبلیغ فلما بلغ خرج عن العھدۃ۔

یعنی ــــ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اللہ کی تبلیغ پر مامور تھے۔ جب آپ نے اس کی مکمل تبلیغ فرمالی تو گویا اپنی ڈیوٹی سے آزاد ہو گئے۔ (تفسیر رازی ۱۲/ ۱۰۳)

رازی کی طرح ابن جریر طبری نے جو تفسیر کی ہے اس کی رو سے بھی نسخ کا وہم رفع ہو جاتا ہے

(تفصیل ملاحظہ ہو تفسیر مذکور ۷/ ۷۸ تا ۷۹)

(مکتۃ المکرمۃ ۱۲/۹/۱۶)

اچھائیوں کی ترغیب اور برائیوں سے باز رکھنا واجب نہیں ؟

منسوخ ۸۶

یا ایھا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم - الی اللہ مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعملون

مسلمانو! (یاد رکھو) تم پر فقط تمہاری جانوں کی ذمہ داری ہے (تم دوسروں کے کاموں کے لئے ذمہ دار نہیں ہو سکتے اور نہ ہی دوسرے تمہارے کاموں کے لئے ذمہ دار ہیں) اگر تم سیدھے راستے پر قائم ہو تو کسی کا گمراہ ہونا تمہیں کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا (اور بالآخر) تم سب کو اللہ ہی کی طرف لوٹنا ہے (اس دن) وہ بتا دے گا کہ تمہارے کام کیسے کچھ رہے ہیں (مائدہ - ۱۰۵)

دلیل ناسخ

- اذا اھتدیتم (مائدہ ۱۰۵)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صـ۴۲) نے لکھا ہے کہ الآیۃ نسخ آخرھا اولھا - والناسخ منھا قولہ تعالیٰ - اذا اھتدیتم - والھدیٰ ھھنا الامر بالمعروف والنھی عن المنکر - ولیس فی کتاب اللہ آیۃ جمعت الناسخ والمنسوخ الا ھذہ الآیۃ

زیر بحث آیت کے آخر نے پہلے حصے کو منسوخ کر دیا ہے اور ناسخ ہے۔ ارشاد باری - اذا اھتدیتم اور الھدیٰ کے اس مقام پر معنی ہیں، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے! اور پوری کتاب اللہ میں یہی ایک ایسی آیت ہے جس نے بیک وقت ناسخ اور منسوخ کو ایک ہی جگہ اکٹھا کر لیا ہوا ہے۔

(الناسخ والمنسوخ مصنفہ ابن حزم برحاشیہ جلالین طبع مصر ۲/۲۵۳ - وہبۃ اللہ صـ۴۲)

یعنے ان کے نزدیک آیت کے پہلے حصہ میں یہ شبہ گزرتا تھا کہ امر بالمعروف غیر واجب ہے۔ کیونکہ "علیکم انفسکم" کا فقرہ - اسی پالیسی کا غماز ہے لہذا "اذا اھتدیتم" فرما کر واضح کر دیا کہ پہلا حصہ منسوخ ہے۔ اس بنا پر معنی ہوں گے کہ ان کی گمراہی ہمارے لئے نقصان دہ ہو یا نہ ہو ہمارا فرض ہے کہ ڈنڈا ہاتھ میں لے کر انہیں جبراً، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہا کریں۔"

قول فیصل

امام رازی فرماتے ہیں کہ

ان الآیۃ لا تدل علی ذالک بل توجب ان المطیع لربہ لا یکون مواخذا بذنوب العاصی فاما وجوب الامر بالمعروف والنھی عن المنکر فثابت بالدلائل - خطب الصدیق فقال انکم تقرؤن ھذہ الآیۃ (یا ایھا الذین آمنوا علیکم انفسکم) وتضعونھا غیر موضعھا وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان الناس اذا رأوا المنکر فلم ینکروہ یوشک ان یعمھم اللہ بعقاب -

آیت کا پہلا حصہ امر بالمعروف کی نفی نہیں کرتا بلکہ صرف یہ واضح کرتا ہے کہ اپنے پروردگار کا اطاعت گزار بندہ کسی دوسرے خطاکار کی خطا کا نہ تو ذمہ دار ہے اور نہ اس کو مواخذہ ہو گا

اب رہا۔ امر بالمعروف کا وجوب تو وہ خود اسی آیت ہی سے ثابت ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے جو قرآن فہمی میں ناسخین قرآن سے زیادہ فائق تھے، ایک بار خطبہ میں فرمایا کہ

تم آیہ۔ یاایہا الذین آمنوا علیکم انفسکم پڑھ کر اس کا غلط استعمال کرتے ہو (یعنے ناسخین کی طرح، تحریف کر کے اصل موضوع سے نکال کر۔ کسی اور ہی موضوع سے وابستہ کر دیتے ہو) یاد رکھو! میں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ بعض لوگ منکرات کو دیکھکر بُرا نہیں مانتے یعنے برائی کے بُرا ہونے کا اظہار نہیں کرتے۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے اللہ سبحانہٗ اجتماعی عذاب نازل فرما دیں (کہ جب آگ لگتی ہے تو خشک کے ساتھ تر کو بھی جلا دیتی ہے۔ اسی طرح اللہ کا عذاب جب عام ہو جاتا ہے تو سب ہی اسمیں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ط) (تفسیر رازی جلد ۱۲/۱۱۲)

والوجہ الثالث فی الآیۃ۔ ما ذھب الیہ عبداللہ بن مبارک فقال ھذہ اوکد آیۃ فی وجوب الامر بالمعروف والنہی عن المنکر فانہ قال علیکم انفسکم۔ یعنے علیکم اھل دینکم ولا یضرکم من ضل من الکفار۔

اور آیۂ زیر بحث کی تیسری وہ توجیہہ ہے جو عبداللہ بن مبارک سے مروی ہے کہ آیت کا پہلا حصہ امر معروف کے وجوب کے لئے مؤکد ترین الفاظ پر مشتمل ہے۔ کیونکہ ارشاد باری ہے: "علیکم انفسکم" "تم اہل اسلام پر واجب ہے"، ("علے" کا حرف جب "نفس" کا صلہ بن جائے تو وجوب اور حتمیت کا مفہوم دیتا ہے۔ ط) (تفسیر رازی ۱۲/۱۱۲)

چنانچہ تنہا یہی ایک وجہ ہی آیت کو محکم ثابت کر دینے کے لئے کافی ہے۔

والوجہ الرابع۔ ان الآیۃ مخصوصۃ بالکفار الذین علم انہ لاینفعھم الوعظ ولایترکون الکفر بسبب الامر بالمعروف فھھنا لایجب علی الانسان ان یامرھم بالمعروف

چوتھی توجیہہ یہ ہے کہ یہ آیت ان کفار کے ساتھ مخصوص ہے، جن کے رویہ سے یہ پتہ چل گیا تھا کہ وعظ و فہمائش انہیں کچھ فائدہ نہیں دے سکتے۔ اور کہ امر بالمعروف کے بسبب۔ وہ کفر سے دستبردار ہونے پر تیار بھی نہیں ہوتے۔ تو ایسے میں کسی شخص پر واجب نہیں کہ۔ امر معروف کو۔ فالتو سمجھ کر استعمال کرتا پھرے۔ (تفسیر رازی ۱۲/۱۱۳)

والوجہ الخامس۔ ان الآیۃ مخصوصۃ بما خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنھی عن المنکر علی نفسہ او علی عرضہ و علی مالہ فھنا علیہ نفسہ لاتضرہ ضلالۃ من ضل ولا جھالۃ من جھل

عدم نسخ کی پانچویں توجیہہ یہ ہے کہ یہ آیت اس حالت کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ امر بالمعروف کرنے والے کو نتیجہ میں اپنی جان، عزت، آبرو اور مال کا خطرہ لاحق ہو۔ یعنی اس وقت ہی انسان صرف اپنی ہی ذات کو بچاؤ، کا ذمہ دار ہے، کسی گمراہ کی گمراہی اور جاہل کی جہالت سے نقصان نہیں پہنچا سکتی اور نہ ہی ان کے اعمال کے لئے وہ مسئول و جوابدہ ہوگا۔ (تفسیر رازی ۱۲/۱۱۳)

والوجه السابع - عليكم انفسكم من اداء الواجبات التى من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة - فان لم يقبلوا ذالك فلا ينبغى ان تستوحشوا من ذالك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم ولا يضركم ضلال غيركم

ساتویں توجیہہ یہ ہے کہ انسان کے ذمے، واجبات - کا پہنچا دینا ہے۔ اور ان واجبات میں سے امکانی حد تک امر معروف کی تبلیغ کرنا بھی ہے۔ پس اگر وہ نہیں مانتے تو اس سے دل برداشتہ نہ ہو کر تم اپنی ڈیوٹی سرانجام دے کر آزاد ہو گئے۔ اب ان کا گمراہ ہونا یا ان کی گمراہی کا تمہارے پر اثر انداز ہونا غیر ضروری ہے۔ بلحاظ اجر کے بھی اور نہ بلحاظ کیریکٹر کے بھی (تفسیر رازی ۱۲/۱۱۳)

والوجه الثامن - انه تعالىٰ قال لرسوله - فقاتل فى سبيل الله لا تكلف الا نفسك وذالك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا

آٹھویں توجیہہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ تم اللہ کی راہ میں جنگ کرو تم پر تمہاری ذات کے سوا اور کسی کی ذمہ داری نہیں (نساء ۸۴) اور بعینہ یہی مفہوم آیہ زیر بحث نے بھی ادا کر دیا ہے۔ پس جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ذمہ دار نہ گردانتے سے یہ لازم نہیں آتا تھا کہ آپ پر سے امر بالمعروف کا فریضہ ساقط ہو گیا ؟ اسی طرح مومنوں کے ذمہ دار نہ ہونے کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ امر معروف ان سے ساقط ہو گیا (تفسیر رازی ۱۲/۱۱۳ — نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۶۸)

امام رازی کی ان حکیمانہ توجیہات و تصریحات نے قرآن حمید کی محکم آیات کو منسوخ کرنے والوں کی رہی سہی رمق بھی ختم کر دی ہے۔ خاص کر سلف مفسرین میں سے ابن جریر اور متاخرین میں سے ابن کثیر بھی آیہ زیر بحث کے منسوخ ہونے کا انکار ہی کیا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو۔ ابن جریر ۷/۹۴ تا ۱۰۰ - ابن کثیر ۲/۱۰۹ تا ۱۱۰)

نوٹ : ابو عبداللہ نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بڑے طنطنے سے یہ واضح کیا تھا کہ قرآن حمید میں یہی وہ آیت ہے، جس نے ایک ہی ساتھ ناسخ و منسوخ کو جمع کیا ہوا ہے، لیکن حقائق کی نقاب اٹھنے پر مدعی کے مبلغ علم کی حقیقت کچھ اور ہی نکلی - **دراصل** حکمت باری کے یہ بالکل ہی منافی ہے کہ ایک ہی خطاب میں اور ایک ہی سلسلہ کلام میں دو متضاد یا ایک ناسخ اور دوسری منسوخ بات کو جمع کر دیا جائے ؟ — یہ ناسخ و منسوخ کے ان اصولوں کے بھی خلاف ہے جو ابطال قرآن کے لئے تخلیق کئے گئے تھے۔ کیونکہ ان اصولوں کی روشنی میں یہ ضروری ٹھہرا گیا تھا کہ منسوخ ہونے والا حکم کچھ عرصہ عملی صورت (دقالب) میں آچکا ہو۔ لیکن جب اس نے عملی صورت ہی اختیار نہ کی ہو تو اس پر نسخ کا اطلاق

غلط اور اس کے ناسخ کا اعتراف غلط تر ہے۔ غور فرمائیے زیر بحث آیت نے ابھی عمل کی صورت اختیار ہی نہیں کر پائی تھی کہ بعض مفسرین کی غلط تفسیر کے باعث اسے منسوخ ہونا پڑا. کیا یہ بدترین قسم کی دراز دستی نہیں ہے؟ — اسے قرآن فہمی کون کہے گا؟ — ملکۃ المکرمۃ $\frac{9}{62}$ ۱۷ .

اسلامی عدالتوں میں غیر مسلموں کی گواہی کا مسئلہ

منسوخ $\frac{87}{89}$

یا ایھا الذین آمنوا شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت
حین الوصیۃ اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم.
ان ضربتم فی الارض فاصابتکم مصیبۃ الموت تحبسونھما من بعد الصلوٰۃ فیقسمان
باللہ ان ارتبتم ـ لانشتری بہ ثمنا ولو کان ذا قربی ولا نکتم شہادۃ اللہ انا اذا لمن الآثمین
[۱۰۶] فان عثر علیٰ انھما استحقا اثما فاٰخران یقومان مقامھما من الذین استحق علیھم
الاولیان فیقسمان باللہ لشھادتنا احق من شھادتھما وما اعتدینا انا اذا لمن الظالمین،
[۱۰۷] ذالک ادنیٰ ان یاتوا بالشھادۃ علیٰ وجھھا او یخافوا ان ترد ایمان بعد ایمانھم واتقوا
اللہ واسمعوا واللہ لایھدی القوم الفاسقین [۱۰۸]

مسلمانو! جب تم میں سے کسی کے سامنے موت آ کھڑی ہو اور وہ وصیت کرنا چاہے تو وصیت کے وقت گواہی کے لئے تم ہی سے دو معتبر آدمی گواہ ہونے چاہئیں.

اگر ایسا ہے کہ تم سفر میں ہو اور موت کی مصیبت پیش آجائے اور مسلمان گواہ نہ مل سکیں) تو مسلمان گواہوں کی جگہ ـ غیر مسلم ـ ہو سکتے ہیں.

پھر اگر تمہیں ان (گواہوں) کی سچائی میں کسی طرح کا شبہ پڑ جائے تو انہیں نماز کے بعد (مسجد میں) روک لو ـ وہ اللہ کی قسم کھا کر کہیں

"ہم نے اپنی قسم کسی معاوضہ کے بدلے فروخت نہیں کی"۔

ہمارا قریب وعزیز کیوں نہ ہو (لیکن ہم ایسا کرنے والے نہیں) ہم اللہ کے لئے سچی گواہی کبھی نہیں چھپائیں گے. اگر ایسا کریں تو ہم گنہگاروں میں سے ہوں ـ (۱۰۶)

پھر اگر معلوم ہو جائے کہ وہ دونوں گواہ گناہ کے مرتکب ہوئے ہیں (یعنی ان کی گواہی سچی نہ تھی)، تو ان کی جگہ دوسرے دو گواہ ان لوگوں میں سے کھڑے ہو جائیں جن کا حق (پچھلے) گواہوں میں سے ہر ایک نے دبانا چاہا تھا ـ اور یہ گواہ ان میں سے ہوں جو (فریق مظلوم سے) نزدیکی رکھنے والے ہوں

پھر یہ دونوں خدا کی قسم کھا کر کہیں :

" ہماری گواہی پچھلے گواہوں کی گواہی سے زیادہ درست ہے
ہم نے گواہی دینے میں کسی طرح کی زیادتی نہیں کی ۔ اگر کی ہو تو ہم ظالموں میں سے ہوں (۱۰۷)
اسی طرح کے قسم سے زیادہ امید کی جا سکتی ہے کہ گواہ ٹھیک ٹھیک گواہی دیں گے یا (کم ازکم)
اس بات کا انہیں اندیشہ رہیگا کہ کہیں ہماری قسمیں فریق ثانی کی قسموں کے بعد رد نہ کر دی جائیں ۔
(بہرحال) اللہ کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرتے رہو اور اس کا حکم سنو اور (یاد رکھو کہ) اللہ
ظلم کرنے والوں پر (کامیابی کی) راہ نہیں کھولتا ۔ (مائدہ ۱۰۸)

دلیل ناسخ ۱ سیوطی اور ہبۃ اللہ (صہ۴۳ ، صہ۴۴) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث (۱۰۷)، میں ۔ او آخران من غیرکم کو سورۂ طلاق کی حسب ذیل آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔ واشھدوا ذوی عدل منکم ۔

یعنے —— مطلقہ عورت کی طلاق (بائنہ) کا مرحلہ جب آئے تو اس وقت آخری فیصلے اور طلاق دینے سے پہلے انہیں (ایک بار کوشش کرکے) اپنے نکاح میں حسن سلوک سے رکھ لو یا پھر طلاق دے کر آزاد کر لو ۔ لیکن (فیصلہ کن آخری) طلاق دیتے وقت انصاف پسند دو مسلم گواہوں کو حاضر کرنا ضروری ہے ۔" (طلاق ۲)

دلیل ناسخ ۲ ہبۃ اللہ نے زیر بحث آیت کے لئے سورۂ نساء کی حسب ذیل آیت کو بھی ناسخ قرار دیا ہے فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم ۔

یعنے (فاحشہ عورتوں کے ارتکاب فحش پر) چار گواہ لانے ضروری ہیں ۔ (نساء ۱۴)

وجہ تنسیخ ۱ آیات زیر بحث واضح کرتی ہیں کہ وصیت کرتے وقت ضروری ہے کہ دو معتبر گواہ بھی ہونے چاہئیں اور اگر ایسی حالت ہو کہ مسلم گواہ نہ ملیں تو غیر مسلم بھی گواہ ہو سکتے ہیں
مقصد یہ کہ مسلم عدالتوں میں غیر مسلم کی گواہی قابل اعتبار ہے ۔

لیکن مفسرین کی ایک جماعت اور ابراہیم نخعی (بقول سیوطی) کا خیال ہے کہ ابتداءِ اسلام میں غیر مسلموں کی گواہی قبول کر لی جاتی تھی ۔ مگر بعد میں آیۂ طلاق (۲) نے اسے منسوخ کر دیا ۔ کیونکہ آیۂ طلاق میں فاسق کی گواہی کو رد کر دیا گیا ہے ۔ لہذا جب فاسق کی گواہی رد ہے —— تو کافر کی گواہی بالاولی رد ہونی چاہئے ۔

(ہبۃ اللہ صہ۴۴ سیوطی لاتقان ۲/۲۴ تفسیر خازن مع البغوی طبع الحلبی مصر ۲/ ۱۰۳)

وجہ تنسیخ ۲ سورۂ مائدہ کی زیر بحث آیات میں آیۂ ۱۰۶ سے مترشح ہوتا تھا کہ غیر مسلموں کی سفر کی گواہی کی طرح حضر کی گواہی بھی معتبر ہے ۔ لیکن ہبۃ اللہ (جو کہ آیۂ ۱۰۶ کو پہلے ہی منسوخ کر چکے ہیں ان کا) خیال ہے کہ آیۂ ۱۰۶ کی طرح آیۂ ۱۰۷ بھی منسوخ ہے ۔ کیونکہ سورۂ نساء (۱۴) کی آیت

واضح کرتی ہے کہ ارتکابِ فحش پر جو گواہ لائے جائیں وہ تم میں (منکم) سے ہوں یعنے مسلمان ہوں غیر مسلم نہوں۔ لہذا سفر ہو یا حضر، غیر مسلم کی گواہی کہیں بھی قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتی (خاص کر مسلمانوں کے عائلی اور مذہبی امور میں)

قولِ فیصل

(الف) فقہی مذاہب کے حاملین نے ہمیشہ اپنے ہی اوزان، پیمانوں اور معائیر کو سامنے رکھ کر قرآن پاک کی نصوص واضحہ کو تولا، ناپا اور پرکھا ہے۔ انہیں یہ توفیق شاذونادر ہی نصیب ہوئی ہوگی کہ اپنے مذاہب کی صداقت جانچنے کے لئے قرآن پاک کو معیار قرار دیدیں ہمارے مخاطب ہبۃ اللہ وغیرہ جنہوں نے شوقِ تنسیخ میں قرآن کی واضح آیات کو بے دریغ منسوخ بنادینے کا عہد کر لیا ہوا ہے۔ ہماری دانست میں اس قدر جاہل اور اسلامی قانونِ شہادت کی جزئیات سے بے خبر محض تھے، کہ انہیں اتنا بھی پتہ نہیں تھا کہ

شہادت کی آیات اپنی اپنی "جزئیات" اور موقع و محل کی مناسبت کے اعتبار سے۔ خاص و مقید بھی ہیں، اور عام و مطلق بھی۔ ان میں سے کسی ایک کو اپنے مقام سے ادھر ادھر کرنے کے معنے ہوں گے۔ کلام الہٰی کی "دقیق رسی" اور "نفسیاتِ شہادت" کے مطابق اصولِ شہادت کی تدوین کرنے کا مضحکہ اڑانے کے۔ **العیاذ باللہ !!**

علامہ رشید رضا مرحوم سیوطی، ہبۃ اللہ اور دیگر ناسخین قرآن کے جواب میں فرماتے ہیں اور کیا خوب فرماتے ہیں کہ

> ہم جب سورۂ نساء کی ۱۴ ویں اور طلاق کی دوسری اور اسی طرح سورۂ بقرہ کی ۲۸۲ ویں آیت کو سورۂ مائدہ کی زیر بحث آیات (۱۰۶ - ۱۰۷) کے ساتھ ملا کر پڑھتے اور ان کے مضمرات پر غور کرتے ہیں تو ہم پر مطلق اور مقید کی حکمت بخوبی واضح ہو جاتی ہے اور ہم آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جہاں بھی مسلم عورتوں کے شخصی اور ذاتی معاملات میں گواہی کی ضرورت کا بیان فرمایا ہے وہاں لازم ٹھہرایا ہے کہ گواہ اہل ایمان ہی ہوں۔
>
> اور جہاں یتیموں کے مال اور حق دینے کی ضرورت پیش آئی وہاں گواہ کے لئے ایمان کی شرط اور قید چھوڑ دی گئی۔ اسی طرح بیع و شرا کے معاملات و ملکی امور سے متعلق احکام میں بھی شہود کے لئے ایمان کو جزءِ شہادت قرار نہیں دیا اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ گواہ کے لئے اسلام کی ضرورت اس وقت ہی زیادہ اہمیت اختیار کر جاتی ہے جب اس کا تعلق ــــ مسلم عورتوں کے حقوق سے ہو۔ (تفسیر المنار طبع سوم جلد ۷/ ۲۲۹)

علامہ مرحوم کی اس تشریح کی رو سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ:

سورۂ طلاق (۲) میں جس گواہی کا ذکر ہے، اسے ہم عام حالات پر محمول کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں، کہ یہ عموم مسلم عورتوں کے شخصی احوال سے مقید یا ایسی ضرورت سے خاص ہے، جسمیں نہیں کافر گواہ کی ضرورت پیش ہی نہیں آسکتی۔

مطلق ومقید کے مختلف اسباب

جن متفقہوں نے مسلم کے بارے میں غیر مسلم کی گواہی کو رد کر دیا ہے ان کے جواب میں علامہ رشید رضا نے یہ مسلمہ اصول یاد دلایا ہے کہ

جب مطلق اور مقید کا سبب مختلف ہو تو ایک کا حکم دوسرے پر لاگو نہ ہو سکے گا لیکن اگر سبب ہی ایک ہو تو اس میں پھر اختلاف ہے کہ ایک کا حکم دوسرے پر عائد ہو سکتا ہے یا نہیں؟ — جہاں تک دلیل اور حقائق کا تعلق ہے سبب کا اختلاف حکم کے اطلاق سے مانع رہے گا، اور جہاں تک جمہور کے مسلک کا تعلق ہے تو وہ سبب کے اختلاف کو کسی طرح کے اطلاق میں مانع نہیں سمجھتے۔ بہرکیف جب سبب مختلف ہوں (جیسے عورتوں، یتیموں، بیع وشراء وصیت، کافر مقتول کے فدیے، غلام آزاد کرنے، ظہار اور یمین جیسے معاملات ہوں۔ ط) تو ان میں ایک جیسا حکم لگانے اور نہ لگانے میں اختلاف ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یکساں حکم عائد نہ کرنا ہی قوی اور رائح ہے (تفسیر المنار ۷/۲۳۴)

ذوا عدل منکم کی تشریح

علامہ رشید رضا مرحوم نے ذیل کی آیات سے استدلال کرتے ہوئے ضمناً ـ ذوا عدل منکم ـ کی تشریح بھی کر دی ہے کہ غیر مسلموں کی گواہی ان آیات کی رو سے بھی ثابت اور قابل قبول ہے۔ قرآن مجید فرماتا ہے کہ

ومن قوم موسیٰ امۃ یھدون بالحق وبہ یعدلون۔

یہودیوں میں ایسے بھی ہیں جو ہدایت یافتہ اور منصف مزاج ہیں (اعراف ۱۵۸-۱۸۰)

یہاں بعض یہودیوں کو ہدایت یافتہ اور منصف مزاج تسلیم کیا گیا ہے۔ نیز فرمایا: ومن اھل الکتاب من ان تامنہ بقنطار یؤدہ الیک

اہل کتاب میں ایسے بھی ہیں جن کے پاس سونے چاندی کے ڈھیر بطور امانت رکھو تو وہ بھی ادا کر دیں گے [آل عمران ۷۵]

یہاں بہت سے مسیحیوں کو ایماندار کہا گیا ہے، جس سے مترشح ہوتا ہے کہ ان ہر دو مذاہب کے اچھے لوگوں کی گواہی مسترد کر دینے کا ہمارے پاس کوئی جواز نہیں ہے۔

یہ علاوہ اس کے کہ سنگسار کرنے والی حدیث (کی اگر کوئی اساس ہے، جسے تمام کتابوں نے نقل بھی کیا ہے تو اس) میں بھی یہ تاثر موجود ہے کہ اہل کتاب کی گواہی کو نبی اکرمؐ نے تسلیم کر کے یہودی مرد اور عورت کو ان کی شریعت کی رو سے سنگسار کیا تھا وغیرہ (بخاری و دیگر کتب حدیث)

ان تمام نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم کی گواہی کلی طور پر مسترد کر دینے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو۔ المنار ۔ ۷/۲۳۵ ۔ یا ۔ ۶/۳۸۶)

ان توجیہات پر اعتراض

گواہی کے ضمن میں جمہور نے ارشاد باری "من رجالکم" کی اساس پر۔

"مالی امور" میں بھی گواہ کے مسلم ہونے کو ضروری قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ گواہ کا ہم مسلمانوں میں سے ہونا ضروری ہے! ان کے جواب میں علامہ رشید رضا مرحوم فرماتے ہیں کہ

حقیقت یہ ہے کہ آیۂ "تداین" (بقرہ ۲۸۲) میں گواہ کے دو صنف بیان کئے گئے ہیں۔

"مرد ——— یا ——— عورت"

اور اس بیان میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیا ہے کہ مرد کی گواہی کو عورت کی گواہی سے پہلے بیان کیا گیا ہے اور بس!۔ اس طرح گویا وحی الٰہی نے ایک صنف کی دوسرے صنف پر تقدیم واضح کر کے اپنے منشاء کا اظہار کیا ہے۔ یہاں "رجالکم" کا لفظ "تغلیب" کا متقاضی ہے۔ اگر "تغلیب" مقصود نہ ہوتی تو "من رجالکم" کے بعد "ممن ترضون من الشہداء" (جسے بھی گواہ ہوں تم پسند کرو)، نہ فرمایا جاتا۔ اس کے لئے صرف "شہدائکم" کا لفظ ہی موزوں ہو سکتا تھا یا پھر یہ ہونا چاہئے تھا کہ کاتبینِ وحی سے "رجالکم ونسائکم" کے الفاظ تحریر کرائے جاتے۔ پس جب ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی تو سمجھ لینا چاہئے کہ "رجالکم" کا لفظ "ترضون" کے قرینے سے "تغلیب" ہی کا فائدہ دے سکتا ہے!!۔ اسی طرح یعنی دین اور قرضے کے معاملہ میں گواہ کو مطلق اور بے قید بیان فرما دینے کے قرینے سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ اللہ سبحانہ نے گواہ کے لئے ایمان کی شرط کو مطلق اور عام نہیں رکھا۔ ہاں یہ درست ہے کہ قرآنی آیات کا مجموعی تاثر یہی ہے کہ "اسلامی قانونِ شہادت" کی رو سے کامل و اکمل وہی گواہی ہونی چاہئے جسے منصف مزاج، فرض شناس، ثقہ اشخاص، جھوٹ اور خیانت سے پرہیز کرنے والے افراد ہی ادا کریں۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ گواہ کا اگرچہ مومن ہونا شرط نہیں ہے، تاہم احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ گواہ امکانی حد تک جھوٹ اور خیانت جیسے اوصافِ رذیلہ سے محفوظ ہو (ورنہ تو جہاں تک شہادت کی نفسیات کا تعلق ہے۔ اکثر لوگ اس کی ابجد کا علم بھی نہیں رکھتے، اور چنگے بھلے ہو کر بھی اپنی ثقاہت کو مشتبہ اور گواہی کو مشکوک بنا ڈالتے ہیں۔)

کریں! یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ مومن عورتوں کے شخصی اور ذاتی معاملات میں جن گواہوں کی ضرورت ہو سکتی ہے وہ معیار کے لحاظ سے کم از کم مومن ضرور ہوں۔ طلاق کی (ناسخ) آیت کے آخر میں فرمایا کہ — ذالکم یوعظ بہ من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر (گواہی کے مذکورہ احکام کی فہمائش انہی لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہوں، یعنی مسلم ہوں۔ (تفسیر "المنار" طبع سوم ۷/ ۲۲۹-۲۳۰)

"و آخران من غیرکم" کی توجیہات

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام ولی اللہ دہلوی، امام حسن بصری، امام زہری اور عکرمہ نے

کہا ہے کہ "او آخران من غیرکم" سے مراد تمہارے قبیلہ اور خاندان کا غیر ہے یعنے وصیت کے وقت میت کے اپنے خاندان اور قبیلہ کے افراد نہوں تو غیر قبیلہ کے افراد کی گواہی بھی قبول ہے، کیونکہ وہ مسلمان ہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے غیر مسلموں کی آپس کی گواہی کو مسترد نہیں فرمایا۔

اس توجیہہ کی رو سے بھی آیۂ زیر بحث منسوخ نہیں ہو سکتی۔

منکرین نسخ

ذیل میں ہم ان حضرات کے نام پیش کر رہے ہیں جو ضرورت کے وقت۔ آیۂ زیر بحث کی رو سے غیر مسلموں کی گواہی کو معتبر جانتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عباس، ابو موسیٰ اشعری، سعید بن المسیب، ابن جبیر، محمد بن سیرین، مجاہد، ابو مجلز، یحییٰ بن یعمر، عامر شعبی۔ ایک روایت میں ابراہیم نخعی، ابن جریر طبری، احمد بن حنبل، سعید اعظم، مفتی عبیدہ، قاضی شریح (بشرطیکہ وصیت سفر میں ہو) اور امام رازی وغیرہ۔

(تفصیل ملاحظہ ہو۔ تفسیر طبری جلد ۷/۱۰۴ تا ۱۰۸ و ۱۱۳ تا ۱۱۴ ۔ تفسیر "المنار" و تفسیر "سر سید" ج ۔ و تفسیر "خازن" طبع حلبی مع البغوی ۲/۱۰۵/۲ تا ۱۱ وغیرہ وغیرہ

امام رازی کا ارشاد

امام تفسیر علامہ فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

اما قول من یقول ان ھذا الحکم صار منسوخًا فبعید لاتفاق اکثر الامۃ علی ان سورۃ المائدۃ من آخر ما نزل من القرآن ولیس فیھا منسوخ

ان لوگوں کی یہ رائے حق اور انصاف سے بالکل ہی بعید ہے کہ "او آخران من غیرکم" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، کیونکہ امت نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ سورۂ مائدہ نزول کے لحاظ سے قرآن حمید کی آخری سورۃ ہے جس میں سے کچھ بھی منسوخ نہیں ہوا۔ (تفسیر رازی ۱۲/۱۱۶)

امام رازی نے جس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ

سورۂ طلاق نزول کی تاریخی ترتیب کے لحاظ سے تیرہویں مدنی سورہ ہے اور سورۂ مائدہ آخری اور تاریخی ترتیب سے تیسویں ہے۔ یعنی سورۂ طلاق کے بعد سولہ سورتیں اور نازل ہوئیں اور اس کے بعد سترہویں نمبر پہ مائدہ کا نزول ہوا۔ اس لحاظ سے سورۂ طلاق کی آیت سے سورۂ مائدہ کی زیر بحث آیت کو منسوخ کرنا کسی علمی بنیاد پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ وھو المقصود!

وصیت کے بارے میں غیر مسلم کی شہادت

ان آیات میں ہے کہ جب گواہ غیر مسلم ہو تو اسے نماز کے بعد حلف اٹھانا چاہیے لیکن ائمہ سے یہ اجماع منقول ہے کہ "مسلم گواہ" پر حلف نہیں ہے، یعنی کہ مسلم اور غیر مسلم گواہ میں فرق یہ ہے کہ مسلم گواہ کو حلف اٹھانا نہیں پڑتا۔ حلف ہے تو صرف غیر مسلم کے لئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "غیرکم" سے غیر مسلم ہی مراد ہیں۔ غیر قبیلہ نہیں، جیسے کہ ائمہ مذاہب کا خیال ہے۔ وغیرہ

جو لوگ اس زاویہ سے سوچتے ہیں ان سے استفسار کیا جا سکتا ہے کہ

(الف) ۔ مسلمان پردیس میں اپنی قوم کے افراد نہیں پاتا ۔ اس پر قرضے بھی ہیں اور لوگوں کی امانتیں بھی اور پھر وصیت کی دوسری اقسام اس کے علاوہ فرض کر لیجئے ۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ مسلم گواہ کی انتظار مرنے والے کی موت کو مؤخر نہیں کر سکتی ۔ ایسے میں مرنے والے کے مال و متاع قرضوں اور امانتوں کا کیا بنے گا ؟

جہاں تک مفسرین اور اہل تحقیق کا تعلق ہے، وہ ایسے وقت میں غیر مسلم کی گواہی کو مسترد کرنے کے قائل نہیں ہیں خازن کہتا ہے کہ ایسے وقت میں غیر مسلم کو گواہ بنانا مصالح اسلامی کے عین مطابق ہے ۔

(تفسیر خازن مع البغوی طبع الحلبی قاہرہ ۲/۱۰۵/۲۰ تا ۲۴)

ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ ۔

مسئلہ کی نوعیت جب ایسی ہو کہ اس کا تعلق وصیت سے ہو اور میت کے ورثاء گواہوں پر خیانت کا شبہ کریں تو اس صورت میں گواہ مسلم ہو، خواہ غیر مسلم دونوں کا حلف اٹھانا جائز ہے ۔

واللہ اعلم ! (تفسیر طبری ۷/۱۱۷)

(ب) ۔ کسی مسلمان کو ظالم لوگ قتل کر دیتے ہیں اور قاتلوں کو شناخت کرنے والا بجز کسی غیر مسلم کے کوئی بھی عینی شاہد کی حیثیت سے موجود نہیں ہے ۔ اب اگر اس کی گواہی، نشاندہی اور حلفیہ بیان کو رد کر دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک بے گناہ مسلمان کا خون رائگاں اور ضائع ہو گیا ۔ کیا مسلمان کا خون ضائع کرنا مصالح اسلامی کے مطابق ہو سکتا ہے ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار ۔

غیر مسلموں کی آپس کی گواہیاں

یہ بات کہ ایک کافر، دوسرے کافر کے حق میں یا اس کے خلاف کسی اسلامی عدالت میں گواہی دے تو وہ قبول ہو گی ؟ ۔ یا مسترد نامقبول ہو گی ۔ ؟ ذیل میں اس کی وضاحت حاضر ہے ۔

جہاں تک علماء کی اکثریت کا تعلق ہے تو وہ ان کی باہمی گواہی کو اسلامی عدالتوں کی حدود میں ۔ قابل قبول نہیں سمجھتے لیکن ایک بہت ہی قد آور امام حضرت ابو حنیفہ نعمان بن ثابت ان کی اس منطق کو تسلیم نہیں کرتے ۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم یہودیوں کو ایک دوسرے کے خلاف گواہی کی بنیاد پر ان کے ایک مرد و ایک عورت کو سنگسار کر دیا تھا ۔ پس اگر غیر مسلموں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کا اسلامی عدالتوں میں اعتبار نہ ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیونکر اسے قبول فرماتے ؟

یہاں کچھ لوگ ۔ اہل کتاب اور کفار ۔ کی تفریق کرتے ہوئے ۔ کہہ سکتے ہیں کہ اہل کتاب کی گواہی تو معتبر ہے، لیکن کفار کی ایک دوسرے کے خلاف مردود ہے وغیرہ ۔

تو ان سے کہا جا سکتا ہے کہ اہل کتاب ہوں یا کفار ۔ ہماری بہ نسبت دونوں ہی غیر مسلم ہیں اور ہم اسی ہی اعتبار سے ان کے بارے میں رائے قائم کریں گے ۔ بالآخر حلف اٹھا کر ان کی گواہی اور رائے کو سننا تو قرآن پاک سے بھی ثابت ہے

کیا اس سے انکار ہے ؟

غلو کی انتہا

یہ بڑے ہی دکھ کی بات ہے کہ ناسخین قرآن نہ تو مسلمانوں کے معاملات میں کفار کی شہادت قبول کرتے ہیں اور نہ ہی ان کی ایک دوسرے کے خلاف ؟

ان کی یہ منطق ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی کہ جب صورت حال ایسی ہی رہے گی تو پھر آخر اسلام نے غیر مسلم رعایا کے فیصلہ جات کی کون سی صورت اختیار کی ہوگی ؟ ۔ اور وہ کون سی صورت ہو سکتی ہے جس کی بناء پر ہم غیر مسلم اور کفار کو اپنی مملکت کے شہری حقوق سے استفادہ کرنے کا موقعہ دے سکتے ہیں ؟ ۔ آخر ہم نے جو گلا پھاڑ پھاڑ کر آج تک یہی ڈھنڈورا پیٹا ہے کہ اسلام میں تمام قانونی مشکلات کا حل موجود ہے ۔ اس کا ہمارے پاس کیا ثبوت ہے ؟

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کو جامد اور ناممکن العمل دستور ثابت کرنے میں جتنا زور ہمارے اکابر نے صرف کیا ہے ۔ اس کی بناء پر ہم غیر مسلموں کے طنز و مزاح کا اپنے پاس کوئی جواب نہیں رکھتے ۔

ابن عباسؓ

ہم نے منکرین نسخ کے سلسلہ میں حضرت ابن عباس کا نام سرفہرست لکھا ہے ۔ اور ایسا کرتے وقت ہمیں اس بات کا شدید احساس تھا کہ کہیں آپ سے اس رائے کے خلاف کوئی اور مواد بھی نہ مل جائے ؛ چنانچہ ہمارا یہ اندیشہ درست نکلا اور خود طبری ہی نے آپ سے دو اسناد کے ساتھ ان آیات کے نسخ کا بیان بھی کیا ہے ۔ لیکن دونوں سندیں مجروح ہونے کے باعث ہم نے ان پر تفصیلی تبصرہ موزوں نہیں سمجھا ، "معمہ سند" سے تو آپ آگاہ ہیں ہی کہ اس سلسلہ کے تمام راوی ضعیف یا متروک یا کذاب ہیں ۔ اسی طرح دوسری سند بھی مجروح اور نامعلوم راویوں پر مشتمل ہے ۔ پہلی سند کے لئے ملاحظہ ہو طبری ۷/۱۲۴ ۔ اور دوسری کیلئے ۷/۱۲۴ / ۱ تا ۴

اللہ اکبر ۱۸/۹/۹۲

سورۃ الانعام

کیا نبی اکرمؐ کو معصیت کا ڈر تھا ؟

منسوخ ۹۰

قل انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم

تم کہو میں کس طرح خدا کی نافرمانی کروں ؟ میں تو اس دن کے عذاب سے ڈرتا ہوں جو (آنے والے دنوں میں) بہت بڑا دن ہے ۔ (الانعام ۔ ۱۵)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ نے لکھا ہے کہ اس آیت کو سورۂ فتح کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے
انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ۔

یعنے ۔۔۔ ہم نے آپ کے لئے فتح و نصرت کے واضح اسباب مہیا کر دئے ہیں اور فتح مبین عطا کی ہے تاکہ اس طرح اللہ تبارک و تعالیٰ ، آپ کی اگلی پچھلی لغزشیں معاف کر دے ۔ (فتح ۱ تا ۲)

وجہ تنسیخ سابقہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اللہ کی نافرمانی سے بہت ہی خائف تھے۔ دوسری آیت نے اس کے برعکس یہ واضح کر دیا ہے کہ۔ آپ کے خائف ہونے کی اب کوئی وجہ باقی نہیں رہی کہ آپ کی اگلی پچھلی لغزشیں معاف کر دی گئی ہیں اور پھر شانِ نبوت کا تقاضا بھی یہی تھا کہ آپ کی لغزشوں کا احتمال ہی ختم کر دیا جاتا، لہٰذا زیر بحث آیت کو، فتح کی آیات نے منسوخ کر دیا۔

قول فیصل! جہاں تک آیہ زیر بحث کے مفہوم کا تعلق ہے کہ آپ معاذ اللہ واقعی خطاکار اور ہماری ہی طرح گنہگار تھے تو یہ نہایت ہی غلط ہے اور کم از کم اس آیت سے ایسا مترشح نہیں ہوتا۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

ان الآیۃ لا تدل علیٰ انہ خاف علیٰ نفسہ بل الآیۃ تدل علیٰ انہ لو صدر عنہ عن الکفر والمعصیۃ فانہ یخاف۔ وھذا القدر لا یدل علیٰ حصول الخوف و مثالہ قولنا۔ ان کانت الخمسۃ زوجا کانت منقسمۃ بمتساویین وھذا لا یدل علیٰ ان الخمسۃ زوج ولا علیٰ کونہ منقسمۃ بمتساویین۔

(ابو عبداللہ نے جو کچھ سمجھ رکھا ہے) آیہ کریمہ میں ایسی کوئی وضاحت نہیں ہے کہ آپ درحقیقت عذاب الٰہی سے خائف تھے؟ البتہ اس میں اتنی حقیقت ضرور ہے کہ۔ اگر آپ سے کفر یا معصیت سرزد ہوتا تو اس صورت میں آپ خائف رہ سکتے تھے۔ لیکن صرف اتنا تسلیم کر لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ پر خوف کی حالت طاری بھی رہتی تھی؟ اس مفہوم کو یوں واضح کیا جا سکتا ہے کہ

اگر پانچ کا عدد جفت ہوتا تو دو مساوی حصوں پر منقسم ہو جاتا۔ اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانچ واقعی "جفت" ہی کے لیے وضع کئے گئے تھے اور حقیقت میں بھی دو مساوی حصوں پر ہی منقسم ہو سکتے ہیں؟ (ایسا تو کوئی پاگل ہی کہے گا) (تفسیر رازی ۱۲/۱۶۰)

رازی کی نورانی تشریح اور فہمائش کے بعد اس کے بارے میں کچھ لکھنا غیر ضروری ہے۔ لیکن یہ ایک بہت بڑا المیہ ہے کہ ایک طرف تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے امکان معصیت کا خالی تصور بھی کفر کے مترادف قرار دیا جاتا ہے اور دوسری جانب خود باری تعالیٰ کے متعلق ان کا عقیدہ ہے کہ آپ سے "کذب" اور خلف وعید کا نہ صرف امکان بلکہ صدور بھی ممکن ہے۔" العیاذ باللہ!

(نیز ملاحظہ ہو یہی مضمون منسوخ ۲۲۷، ۲۵۳)

واللہ المستعان علیٰ ما تصفون، مکۃ المکرمۃ! ۱۸/۹/۶۲

قرآن کے خلاف مجلسیں جمانے والوں کا بائیکاٹ !

نمبر ۹۲

وَاِذَا رَاَیْتَ الَّذِیْنَ یَخُوْضُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰی یَخُوْضُوْا فِیْ حَدِیْثٍ غَیْرِهٖ وَاِمَّا یُنْسِیَنَّكَ الشَّیْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰی مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ۔
وَمَا عَلَی الَّذِیْنَ یَتَّقُوْنَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ وَّلٰكِنْ ذِكْرٰی لَعَلَّهُمْ یَتَّقُوْنَ

اور جب تم ایسے لوگوں کو دیکھو جو ہماری آیتوں میں (انکار و شرارت سے) کاوشیں کرتے ہیں تو تم (ان کے ساتھ بحث کرنے میں وقت ضائع نہ کرو اور) ان سے کنارہ کش ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ وہ کسی دوسری بات میں غور و خوض کرنے لگیں اور اگر ایسا ہو کہ شیطان تمہیں (یہ بات) بھلا دے (یعنے تم سہو و نسیان میں پڑ کر ان سے بحث و نزاع کرنے لگو) تو چاہئے کہ یاد آجانے کے بعد ایسے گروہ (کی مجلسوں) میں نہ بیٹھو جو ظلم کرنے والے ہیں۔
اور جو لوگ پرہیزگاری کی راہ پر چلنے والے ہیں تو ان پر ایسے لوگوں کے کاموں کی کوئی ذمہ واری نہیں (کہ ان کی فکر میں پڑیں) جو کچھ ان کے ذمے ہے وہ تو یہ ہے کہ خود نصیحت پکڑیں۔ تاکہ (برائیوں سے) بچیں۔ (انعام ۶۸ - ۶۹)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۴۵) نے کہا ہے کہ ان آیات کو سورۃ نساء کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ فَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰی یَخُوْضُوْا فِیْ حَدِیْثٍ غَیْرِهٖ۔
ایسے لوگوں کی مجلس میں نہ بیٹھو۔ یہاں تک کہ وہ کسی دوسری بات میں غور و خوض کرنے لگیں۔ (نساء ۱۴۰)
سدی، سعید بن مسیب، مقاتل اور ابن جریج نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث میں قرآن کے خلاف مجلسیں جمانے والوں سے کنارہ کش ہونے، اور ان کو کچھ نہ کہتے ہوئے خود نصیحت پکڑنے کی تلقین کی گئی ہے اور آیۂ نساء میں اتنی نرم پالیسی کی بجائے صریح حکم دیا گیا ہے کہ شریر لوگ جب تک اپنی دلآزار اور کافرانہ حرکتوں سے باز نہ آئیں اس وقت تک ان سے بائیکاٹ اور مذہبی تعلقات ختم کر دو نہیں تو تم بھی ان جیسے شمار ہو گے۔ یعنی کہ سورۃ انعام میں جو یہ کہا گیا ہے کہ تم ان کے ساتھ بیٹھے رہو تو تم ان کی یاوہ گوئی کے ذمہ دار نہیں ہو تو یہ غلط اور منسوخ ہے۔

قول فیصل

آیئے اگر دیانتداری کا واسطہ دے کر دریافت کیا جائے کہ دونوں آیتوں میں آپ کو تضاد کیا نظر آیا اور آپ نے سدی اور سعید بن مسیب، مقاتل، ابن جریج، ہبۃ اللہ اور عبداللہ کی بات سے کیا سمجھا؟ -

تو آپ کا جواب یقیناً یہی ہو گا کہ "کچھ بھی نہیں سمجھا"

تو پھر ایک مسلم کی حیثیت سے شعور کے ناخن لیجئے۔ ہوش کے دریچے وا کر کے معاملہ کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کیجئے آپ مسلم ہیں، قرآن کے بارے میں منفی رویہ ترک کر دیں۔ آپ نے سورۂ انعام کی منسوخ آیات کا مکمل ترجمہ تو ملاحظہ فرما لیا۔ اب ذیل میں سورۂ نساء کی آیت کا حاصل مفہوم درج کیا جا رہا ہے، کہ دونوں کے موازنہ سے آپ خود ہی صحیح نتیجہ پر پہنچ سکیں گے۔

ناسخ آیت کا حاصل مفہوم

(وہ منافق جو مسلمانوں کو چھوڑ کر منکرین حق کو اپنا رفیق اور مددگار بناتے ہیں (اور مسلمانوں کی دوستی پر مسلمانوں کے دشمنوں کی دوستی کو ترجیح دیتے ہیں)، تو کیا وہ چاہتے ہیں ان کے پاس عزت ڈھونڈیں؟ (اگر ایسا ہی ہے) تو (یاد رکھیں) عزت جتنی بھی ہے سب کی سب اللہ ہی کے لئے ہے (یعنی اسی کے اختیار میں ہے جسے چاہے دے دے۔ دشمنان حق کے ہاتھ میں نہیں ہے۔ اگرچہ وہ اس وقت عارضی طور پر دنیوی عزت اور شوکت رکھتے ہیں اور پیروانِ حق بے سروسامان اور کمزور ہیں)

اور (دیکھو) اللہ اپنی کتاب میں تمہارے لئے یہ حکم نازل کر چکا ہے کہ جب تم دیکھو اور سنو، خدا کی آیتوں کے ساتھ کفر کیا جا رہا ہے (یعنی انہیں سرکشی اور شرارت سے جھٹلایا جا رہا ہے) اور ان کی ہنسی اڑائی جا رہی ہے تو (تم اس مجلس سے اٹھ جاؤ اور) جب تک (اسی طرح کی باتیں چھوڑ کر) کسی دوسری بات میں لوگ نہ لگ جائیں۔ ان کے پاس نہ بیٹھو۔ اگر بیٹھا کرو گے تو تم بھی انہی جیسے ہو جاؤ گے (یاد رکھو) خدا منافقوں کو (جو ایسی باتوں میں شریک ہوتے ہیں) اور منکرین حق کو جو اس کی باتیں کرتے ہیں) سب کو جہنم میں اکٹھا کرنے والا ہے۔ (نساء۔ ۱۴۰)

اسی طرح سورۂ نساء میں اہل اسلام کو ان کفار کی مجلس میں جانے سے روک دیا گیا ہے جو قرآن کا تمسخر اڑانے اور اس پر استہزاء کرنے کی غرض سے منعقد کی جاتی تھیں اور سورۂ انعام میں فرمایا گیا ہے کہ اگر بھول سے بھی ان کی کسی ایسی محفل میں جانے کا اتفاق ہوا تو یاد آنے پر فوراً اٹھ کر چلا جانا چاہئے۔ بس پرہیز گاروں کے ذمہ اتنا کچھ ہی ہے کہ وہ خود کم از کم ایسی برائی کے شمول سے بچیں۔

گویا۔ کہ یہ ایک ہی مفہوم ہے جو دو مقامات پہ دہرا کر یاد دہانی کرائی گئی ہے کہ یہ حکم مکرر ہے۔ اسے طاقِ نسیاں میں رکھ کر نظر انداز۔ نہ۔ کرنا چاہئے۔ یہاں تکرار کے علاوہ اسلوب بیان بدل کر ایک آیت نے دوسری آیت کے مفہوم کو مزید پختہ اور مضبوط بھی کر دیا ہے۔

اس بناء پر دونوں آیتیں محکم اور ہر قسم کے تضاد اور شائبۂ تضاد سے پاک اور مبرا ہو جاتی ہیں پھر نہ معلوم نسخ کے لئے کون سی وجہ بنالی گئی ہے؟

خازن کی رائے

مفسر خازن رقمطراز ہے کہ

ذهب الجمهور الى ان الآية محكمة لا نسخ فيها لانها خبر والخبر لا يدخله النسخ لانها انما دلت على ان كل انسان انما يختص بحساب نفسه

لاتحساب غيره وقيل انما اباح لهم القعود معهم بشرط التذكير والموعظة فلاتكون منسوخة۔ جمہور مفسرین کہتے ہیں کہ یہ آیت محکم ہے اس میں نسخ واقع ہی نہیں ہوا، کیونکہ آیت کا انداز خبریہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ خبروں میں نسخ وارد ہی نہیں ہوتا۔

بالخصوص آیۂ زیر بحث نے اس نکتہ کی صرف وضاحت ہی کی ہے کہ ہر انسان کا اپنے ہی عمل پر محاسبہ ہوگا، دوسرے کے عمل پر نہیں۔ لہٰذا اس بناء پر بھی نسخ لازم نہیں آتا۔

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر فہمائش اور موعظت کی غرض سے ان کی محفل میں بیٹھا رہے کہ چانس ملتے ہی انہیں شرارتوں کا منہ توڑ جواب دے دے تو ان کے ہاں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس بناء پر بھی نسخ کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ (تفسیر خازن طبع الحلبی ۲/۱۴۵/۲۲ تا ۲۵)

کفار سے یارانہ گانٹھنا کیسا ہے؟

منسوخ ۹۳ وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به ان تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولى ولا شفيع۔

اور (اے پیغمبر) جن لوگوں نے اپنے دین کو کھیل اور تماشا بنا لیا ہے اور دنیا کی زندگی نے انہیں دھوکہ میں ڈال رکھا ہے تو ایسے لوگوں کو ان کے حال پر "چھوڑ دو" اور (کلام الٰہی کے ذریعہ نصیحت کرتے رہو۔

کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی انسان اپنی بدعملی کی وجہ سے ہلاکت میں چھوڑ دیا جائے (کیونکہ اگر چھوڑ دیا گیا تو) اللہ کے سوا کوئی نہیں جو اس کا مددگار ہو گا یا اس کی شفاعت کر کے اسے بچا لے گا (انعام)

دلیل ناسخ ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۴۵) سدی اور قتادہ نے کہا ہے کہ اس آیت کو سورۃ توبہ کی ۲۹ ویں اور پانچویں آیت نے منسوخ کر دیا ہے، یعنے آیۂ قتال اور آیۂ سیف نے منسوخ کر دیا ہے (نیز ملاحظہ ہو تفسیر طبری ۷/۲۳۱)

قول فیصل ایک مسلم ماحول میں بیٹھ کر ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ کفار کو اپنے حال پر چھوڑنے کی بجائے بے تامل قتل کر دیا جائے، لیکن جہاں اسلام کو غلبہ حاصل نہیں اور مسلمان کمزور و نادار ہیں تو وہاں ایسی غلط بات کا خیالی تصور کرنا بھی حماقت ہی ہوگی۔

دور جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ آج ہم بھارت اور دیوبند کے اہل حدیث اور حنفی علماء سے با ادب دریافت کرتے ہیں کہ خدارا وہ بتائیں کہ آیۂ سیف اور آیۂ قتال کی رو سے آپ کا وہاں جو طرز عمل ہے کس قدر اسلام سے میل کھاتا

ہے، یعنی آپ بھارت میں ان دونوں آیتوں کو قرآنِ پاک کی مصالحانہ پالیسی (جسے ایک سو چالیس سے زائد مرتبہ دہرایا گیا ہے۔ اس) کے لئے ناسخ تصور کریں گے یا نہیں؟) اگر جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی ہی میں ہوگا، بلکہ ہونا بھی چاہئے تو پھر فرمایا جائے) کہ آیۂ زیرِ بحث کو منسوخ کرنے کی کون سی معقول وجہ ہو سکتی ہے۔ ؟

حقیقت یہ ہے کہ آیۂ زیرِ بحث بالکل محکم اور غیر منسوخ ہے۔ مدینہ منورہ میں جب کہ اسلام کو غلبۂ کامل حاصل تھا، اسوقت بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی ہی تعلیمات ملتی رہیں کہ وعظ و نصیحت کا تکرار اسلام کی حکیمانہ پالیسی کا جزو ہے۔ پیغمبر، تلوار کا استعمال کرنے نہیں آتا وہ حجت قائم کرنے آتا ہے اور حجت کا قیام ابلاغ اور ارسال کے بغیر ناممکن ہے پھر ستم ملاحظہ ہو کہ جس آیت کو منسوخ کیا جاتا ہے۔ اس کی بنیاد آیت کے پہلے حرف "ذر" پر ہے۔ دیکھتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں ان کو اپنے حال پر چھوڑ دینا۔

حالانکہ ۔ یہی لفظ قرآن پاک میں وارننگ اور تہدید کے مواقع پر بھی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ

ذرنی ومن خلقت وحیدا۔

(اے محمد) میں تنہا ہوں اور مجھے اور اسکو جسے میں نے پیدا کیا ہے (اس سے نپٹنے کے لئے) تنہا چھوڑ دو۔ (مدثر، ۱۱)

یہ الفاظ تہدید کے طور پر اس موقع پر بھی استعمال کئے جاتے ہیں جب دو آدمی آپس میں لڑ رہے ہوں، اور کوئی فرد آکر انہیں چھڑائے، تو ان لڑنے والوں میں سے ایک اس (ثالث) سے یوں کہے کہ

مجھے اور ان کو چھوڑ دو، آج ہم نپٹ کے رہیں گے۔

نیز ۔ ذر ۔ کا اطلاق قرآنِ پاک میں متعدد مقامات پر بے اتفاقی، لاپروائی اور معاشرتی بائیکاٹ پر بھی ہوا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو۔ خازن ۱۴۶/۲) **ملت المکرمۃ** ۱۸ ۹/۶۹

منکرینِ وحی ۔ جوابِ آں غزل ۔ اور وارننگ

نمونہ ۹۴

وما قدروا اللہ حق قدرہ اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیئ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ نورا وھدی للناس تجعلونہ قراطیس تبدونھا وتخفون کثیرا۔ وعلمتم مالم تعلموا انتم ولا آباؤکم؟ قل اللہ ثم ذرھم فی خوضھم یلعبون۔

اور (دیکھو) جب ان لوگوں نے کہا "خدا نے کسی انسان پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے" یعنی وحی (تنزیل سے انکار کیا) تو خدا کی خدائی کا جو اندازہ کرنا چاہئے وہ انہوں نے نہیں کیا۔ (اے پیغمبر) تم کہو (اگر ایسا ہی ہے تو) کس نے وہ کتاب اتاری جسے موسےٰ لایا تھا؟ (وہ کتاب)

جو لوگوں کے لئے روشنی اور ہدایت ہے اور جسے تم اوراق کا مجموعہ بنا کر لوگوں کو دکھاتے ہو اور (اسکے مطالب واحکام میں سے) بہت سی باتیں پوشیدہ رکھتے ہو؟ ۔ نیز (جس کتاب کے ذریعہ) تمہیں وہ باتیں سکھائی گئیں جو پہلے نہ تو تم جانتے تھے اور نہ تمہارے باپ دادا جانتے تھے اور پھر انہیں ان کی کاوشوں (اور کج بحثیوں) میں چھوڑ دو (کہ اپنی ہرزہ سرائیوں میں) کھیلتے رہیں (ہم خود ہی انہیں ایسا درس پڑھائیں گے کہ یاد رکھیں گے)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۴۵) نے کہا ہے کہ آیۂ زیر بحث کے آخری فقرے ۔
ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون ۔ کو سورۂ توبہ کی (۵ دیں) آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔

وجہ تنسیخ

اہل کتاب میں سے جو فریق رسالت اور وحی کا سرے سے قائل ہی نہیں تھا ۔ ان کے بارے میں آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ دلائل قاطعہ اور حجج دامغہ کے ساتھ انہیں لاجواب کر دینے کے بعد چھوڑ دو ۔ لیکن چھوڑ دینا چونکہ تلوار کی پالیسی کے خلاف تھا لہذا اسے آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ۔

قول فیصل

امام رازی فرماتے ہیں کہ
قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله (ذرهم فی خوضهم یلعبون) مذکور لاجل التهديد وذالك لاينافی حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة ۔ رافعا الشئ من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه والله اعلم!

جنہوں نے آیۂ زیر بحث کو آیۂ سیف کے ساتھ منسوخ کیا ہے، حقیقت سے عاری اور فہم و عقل سے کوسوں دور ہے " ذرهم فی خوضهم یلعبون "۔ اس مقام پہ وارننگ اور تہدید کے اسلوب میں ذکر ہوا ہے ۔ اسے جنگ کے منافی نہیں کہا جا سکتا
پھر اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ آیۂ سیف نے زیر بحث آیت کے کسی بھی مدلول (عنوان، موضوع اور مضمون تک) کو رفع نہیں کیا ۔ ایسے میں نسخ کا اہتمام قطعی لاحاصل ہے ۔ واللہ اعلم! [تفسیر رازی ۱۳/۹ ۔ ۸۰]

امام طبری

وهذا امر من الله وعيد لهولاء المشركين وتهديد لهم يقول الله جل ثناءه ۔ ثم دعهم لاعبين يا محمد ۔ فانی من وراء ما هم فيه من استهزاءهم بآياتی بالمرصاد واذيقهم باسی فاحل بهم ان تمادوا فی غيهم سخطی ۔

" ثم ذرهم " میں مشرکین کے بارے میں اللہ سبحانہ نے وعید اور تہدید کا لہجہ اختیار فرمایا ہے

کہ - اے محمد! - انہیں غفلت، انکار اور شرارت کا کھیل کھیلنے دیں - میں دین اور آیات الٰہی کا تمسخر اڑانے والوں کی ٹوہ میں ہوں اور یقیناً تازیانۂ عبرت انہیں رسید کروں گا۔ اور گمراہی میں گہری دلچسپی لینے پر اپنا عذاب ان پر نازل کرتے رہوں گا۔

(تفسیر طبری ۷/۱۷۲ — نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۹۳ و ۲۴۹ و ۲۶۲)

قرآن حمید کا اسلوبِ ہدایت اور ناقابلِ عمل کیوں؟

منسوخ ۹۵

قد جاءکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه
ومن عمی فعلیها وما انا علیکم بحفیظ

(دیکھو) تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس علم و دلیل کی روشنیاں آچکی ہیں، (جہل و نادانی کا اب کوئی عذر باقی نہیں رہا) پس اب جو کوئی بھی دیکھے اور سمجھے تو (اسکا فائدہ) خود اسی کے لئے ہے اور جو کوئی اپنی آنکھوں سے (کام نہ لے اور) اندھا ہو جائے تو اس کا وبال اسی کے سر آئے گا اور (اے پیغمبر! تم کہدو) میں تم پر کچھ پاسبان نہیں ہوں (کہ جبراً تمہاری آنکھیں کھول دوں -) (انعام ۱۰۴)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ بن حزم نے الناسخ والمنسوخ میں اور ہبۃ اللہ (ص۴۵) نے لکھا ہے کہ فمن ابصر فلنفسه ومن عمی فعلیها کو آیۂ سیف نے منسوخ کر دیا ہے

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ جو دیکھے اور دیکھ کر سمجھ لے تو اس میں خود اسی کا فائدہ ہے اور جو اپنی آنکھوں سے کام نہ لے تو اسکا وبال بھی خود اسی کے سر ہے۔

اور دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ - قرآن حمید کا یہ اسلوبِ ہدایت ناقابلِ عمل ہے، تسلیم و رضا کے لئے اگر ان کے اختیار کو معیار قرار دیا گیا تو وہ ہرگز ہرگز سیدھے نہ ہو سکیں گے - یہ سمجھیں خواہ نہ سمجھیں، علم و دلیل کی روشنیاں آچکنے کے بعد ان کا مزاج درست کرنے کے لئے تلوار ہی واحد علاج ہے جو تیر بہدف نسخہ کی تاثیر رکھتا ہے۔ — یعنے نزولِ قرآن کے بعد اس پر سوچنے اور اسے سمجھنے کی مہلت ہرگز نہیں دینی چاہئے۔ قرآن کا یہ اندازِ ہدایت کارگر نہیں ہو سکتا

قول فیصل

ناسخین قرآن کو اندیشہ ہے کہ اگر قرآن حکیم کے بتلائے ہوئے طریق ہدایت کو اپنایا گیا تو اس طرح لوگوں کو سوچنے اور سمجھنے کی مہلت مل جائے گی — ادھر صاحبِ قرآن (اللہ سبحانہٗ) کا وعدہ ہے کہ جو لوگ — الٰہی مشن کی تکمیل کے لئے سختیاں جھیلتے ہیں ان پر ہدایت کے راستے سہل کئے جاتے ہیں۔ مقصد یہ کہ - وحی الٰہی میں غور کرنے والا کسی وقت بھی راہ راست پر آسکتا ہے لیکن اگر خدانخواستہ ایسا ہی ہوا تو ان کی تلوار زنگ آلود ہو کر رہ جائے گی۔ وہ اس قابل ہی نہیں رہے گی کسی شریعت مآب کے وار سے کسی کی گردن کاٹ سکے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ تلوار بیکار ہو کر مذہبی مخالفوں کی گردن اڑانے کے قابل نہ رہ سکے گی لہٰذا اس کا واحد علاج یہی ہے کہ قرآن کریم کے نرم اور ہدایت آگیں اسلوب فہمائش کو ناقابل عمل کیا جائے۔ وغیرہ وغیرہ

مشرکین سے تعرض نہ کرنا

نمبر ۹۶

اتبع ما اوحی الیک من ربک لا الٰہ الا ھو واعرض عن المشرکین ولو شاء اللہ ما اشرکوا وما جعلنٰک علیھم حفیظا وما انت علیھم بوکیل ـ (اے پیغمبر تمہارے پروردگار کی طرف سے جو کچھ تم پر وحی کی گئی، تم اس کی پیروی کرو، کہ کوئی معبود نہیں ہے مگر صرف اسی کی ذات! اور مشرکوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو (۱۰۶) اور اگر اللہ چاہتا تو (وہ اسکی قدرت رکھتا تھا کہ انسان کو اس طرح بنا دیتا کہ سب ایک ہی راہ پر چلنے والے ہوتے اور) یہ لوگ شرک نہ کرتے (لیکن تم دیکھ رہے ہو کہ اس کی مشیت کا یہی فیصلہ ہوا کہ ہر انسان اپنی اپنی سمجھ اور اپنی اپنی راہ رکھے۔ پس تم جو کچھ کر سکتے ہو یہی ہے کہ سچائی کی راہ دکھا دو۔ انہیں جبراً اپنی راہ پر چلا نہیں سکتے) ہم نے تمہیں نہ تو ان پر پاسبان بنایا ہے (کہ ان کی رائے اور عمل کی نگہبانی کرو) نہ تمہارے سر پر ان کی ذمہ داری ہے (کہ ان کے زمانے کے لئے اپنے کو ذمہ دار سمجھو) (انعام ۱۰۷)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۴۵) نے کہا ہے کہ منسوخ زیر بحث کی پہلی آیت (۱۰۶) میں واعرض عن المشرکین ـ اور دوسری آیت میں وما جعلنٰک علیھم حفیظا کو آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس سے روایت ہے آپ فرماتے تھے کہ ـــ واعرض عن المشرکین ونحوہ مما امر اللہ المؤمنین بالعفو عن المشرکین فانہ نسخ ذالک قولہ ـ فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم ـ

قرآن حمید میں جہاں بھی **اعرض عن المشرکین** کا لفظ آیا ہو یا اس مفہوم کے الفاظ وارد ہوئے ہوں کہ: مومنین، مشرکوں کی شرارتوں کو معاف کر دیں۔

تو ایسی پالیسی **فاقتلوا المشرکین** کی آیت کے نزول کے بعد منسوخ ہو گئی ـ

(تفسیر طبری ۷/۳۰۸/۲۴ تا ۲۶)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ اور ابن عباس کے مفہوم پر وجہ تنسیخ ظاہر ہے کہ آیات زیر بحث میں کفار سے تعرض نہ کرنے اور ان کی ذمہ داری اپنے سر پر نہ ڈالنے کی وضاحت کی گئی ہے حقیقت یہ ہے کہ آیۂ سیف جنگ دفاع کے لئے مشرکوں سے لڑنے کی ترغیب ضرور دیتی ہے لیکن آیۂ زیر بحث کا موضوع کچھ اور ہے، وہ جنگ کی موافقت اور مخالفت میں کچھ بھی واضح نہیں کرتی۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ لوگ قرآن کی روشنی میں فائدہ اٹھائیں اور اپنے اعمال کا نقشہ اسی کی ہدایت کے مطابق ترتیب دیں اور اگر ایسا نہیں کریں گے تو پیغمبر جبراً ان کی آنکھیں نہیں کھول سکتا اور نہ ہی ہدایت کے بدلے گمراہی پر اڑے رہنے کی وجہ سے عذاب الٰہی سے بچانے کی اس میں استطاعت ہے، لہذا محمدؐ ـ ان کے بچاؤ اور حفاظت کا ذمہ دار کیونکر بن سکتا ہے؟

غیرت رازی

امام رازی فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے آیۂ سیف کو اس آیت کا بھی ناسخ ٹھہرایا ہے جو کہ علم و دانش سے نہایت ہی بعید ہے۔ وھو بعید فکان ھولاء المفسرین مشغوفون بتکثیر النسخ من غیر حاجة الیہ والحق ما قررہ اصحاب اصول الفقہ ان الاصل عدم النسخ فوجب السعی فی تقلیلہ بقدر الامکان۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مفسر حضرات صرف اسی ایک ہی دھن میں لگے ہوئے ہیں کہ وحی الٰہی میں زیادہ سے زیادہ اور بغیر کسی ضرورت کے نسخ دکھاتے چلے جائیں۔ حالانکہ حق تو یہ ہے جسے صداقت جانچنے کا معیار قرار دیتے ہوئے علمائے اصول فقہ نے واضح کیا ہے کہ "الٰہیات" میں حقیقتاً خواہ حکماً کوئی نسخ ہے ہی نہیں۔

اس اصول اور معیار پر نظر کرتے ہوئے واجب ہے کہ بحدِ امکان، نسخ کا چرچا کم سے کم کر دینا چاہئے۔ (تفسیر رازی ۱۳/ ۱۴۴)

جو کہ آیۂ سیف کے مفہوم کے سراسر خلاف ہے۔

دلیل ناسخ

زیرِ بحث آیات کا تعلق جنگِ دفاع سے نہیں ہے تاکہ جنگِ دفاع والی آیت کے منافی قرار دے کر منسوخ کر دی جائیں۔

ان کا موضوع یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور مسلمان قرآن پر عمل کرنے کے مکلف ہیں اور اسی ذمہ داری کو نبھانے کی وجہ سے مشرکین کی جانب سے جتنی اذیتیں اور رکاوٹیں پیش آئیں، اسے خندہ پیشانی سے برداشت کرتے چلے جائیں۔ یعنے کہ کفار کی ان ذلیل حرکتوں اور ایمان نہ لے آنے پر کبیدہ خاطر ہو کر رنجیدہ اور ملول نہ رہیں کیونکہ ایسا رہنے کے باوجود بھی کسی فائدے کی امید نہیں ہے، جب کہ ہر شخص اپنے ہی عمل اور اپنی ہی فکر کا ذمہ دار ہے۔

اگر خدا چاہتا تو انہیں بھی تمسک بالقرآن پر مجبور کرتا۔ مگر وحی کی اصطلاح میں کسی ایک عقیدے پر جبراً متحد کرنا روا ہی نہیں ہے۔ ایمان کے بارے میں کوئی جبر اور اکراہ نہیں ہے کہ جبری ایمان نتیجہ کے طور پر نفاق کی طرف لے جاتا ہے جو کہ اسلامی مصالح کے سراسر منافی ہے۔

ہماری یہ تشریح خود کلام الٰہی سے ماخوذ ہے اور ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ان آیات کا جنگِ دفاع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہٰذا نسخ کا خیال لغو اور عقیدہ رکھنا باطل و مردود ہے

اور اگر

جنگِ دفاع سے تعلق ہو تو بھی بتصریح امام رازی نسخ پھر بھی لازم نہیں آتا

فقیل المراد ترک المقاتلہ فلذالک انہ منسوخ۔ وھذا ضعیف لان الامر بترک المقاتلہ فی الحال لا یفید الامر بترکہا دائما واذا کان الامر کذالک لم یجب التزام النسخ

کہنے والے کہتے ہیں کہ آیات زیرِ بحث سے جنگِ دفاع کو ترک کر دینا مراد ہے لہٰذا منسوخ ہیں وغیرہ، لیکن ان کی یہ بات نہایت ہی ضعیف اور کمزور ہے، کیونکہ عین وقت (At a time) پر سرِدست جنگ روکنے کا اگر حکم دیا جائے تو اس سے دائمی جنگ بندی

نہیں سمجھی جاسکتی اور آیات زیر بحث کا نسخ لازم کیونکر آسکتا ہے ۔ داگر خوف خدا ہوتو) [تفسیر رازی ۱۳/۱۳۷]

ابن عباس
طبری نے ابن عباس سے بیان کیا ہے کہ آپ بھی زیر بحث آیت کو منسوخ کہتے تھے ۔ لیجئے سند ملاحظہ ہو
حدثنی المثنی حدثنا عبد اللہ بن صالح قال حدثنی معاویۃ بن صالح عن علی بن ابی طلحۃ عن ابن عباس ما قولہ واعرض عن المشرکین (طبری ۷/۳۰۸/۲۴ تا ۲۶)

جائزہ
عبد اللہ بن صالح غیر ثقہ اور مجروح تھے ۔ اسکی تفصیل منسوخ ۲ میں گذر چکی ۔
اسی طرح سند کے باقی راوی معاویہ بن ابی صالح اور علی بن طلحۃ کا تعارف بھی منسوخ ۲ عنوان "اسکی سند کیسی ہے ؟" میں ہو چکا ۔ یہاں تفصیل اور اعادے کی ضرورت نہیں ہے ۔ خاص کر ایک اور سند کے ساتھ خود ابن عباس ہی سے اس آیت کے غیر منسوخ ہونے کا اعتراف بھی موجود ہے ۔ اس کی سند میں اگر عطاء الخراسانی جیسا کہ مجروح راوی نہ ہوتا تو ہم پہلے ہی مرحلے پر ابن عباس کی صفائی میں پیش کر دیتے ۔ لیکن اس کے معنے یہ نہیں کہ یہ سندان اسناد سے جو نسخ کی مؤید ہیں زیادہ کمزور ہے ؟ ۔ مکتبۃ المکرمۃ ۹/۹۲ ۱۹

مخالف کے ساتھ شائستہ زبان استعمال کرنا کیوں ضروری ہے؟

منسوخ ۹۸
ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم
ان کے معبودوں کو گالیاں نہ دو ، پھر وہ بھی حد سے متجاوز ہو کر بے سمجھے بوجھے خدا کو برا بھلا کہنے لگیں گے ۔ (انعام - ۱۰۸)

دلیل ناسخ
وہی آیہ سیف (توبہ ۵)

وجہ تنسیخ
یہ زیر بحث سے مترشح ہوتا ہے کہ مسلمان بتوں کے معاملہ میں سوقیانہ لب و لہجہ اختیار کریں کہ جوابی طور پر ان کے عقیدت مند تمہارے خدا کو گالیاں دینا شروع کر دیں گے ۔
یہ مفہوم آیہ سیف کے منافی ہے کیونکہ بتوں کو گالیاں نہ دینے کے معنی ہوں گے ان کی بزرگی کا اعتراف کرنے کے اور یہ تصور چونکہ آیہ سیف کی نفی کرتا ہے ، لہذا اس نے معاملہ صاف کر دیا کہ

گالیاں بھی دو ______ اور ______ تلوار بھی چلاؤ

بلکہ ہبۃ اللہ (ص ۵۲) نے تو لکھا ہے کہ ۔ "سب و شتم کے معنے قتل کر دینے کے ہیں ۔ اس بنا پر
لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ کے معنے ہونگے لا تقتلوا الذین یدعون من دون اللہ ــــ یعنے ۔

غیر خدا کی پرستش کرنے والوں کو قتل نہ کرو ۔

اور ہبۃ اللہ نے آیہ کے طبع زاد مفہوم کی بنا پر نسخ کا یہ پہلو نکالا ہے کہ ۔ آیہ زیر بحث میں بت پرستوں کے قتل سے روک دینے سے آیہ سیف کے مفہوم کی کلی طور پر نفی ہو جاتی ہے جو اسلام کی منشاء کے سراسر خلاف ہے

قول فیصل
آیہ زیر بحث موضوع کے لحاظ سے جنگ دفاع سے کوئی ربط نہیں رکھتی اسکا تعلق اس ۔ تربیت ۔ اور سوسائٹی کو دشمن کے مقابل میں شائستہ لب و لہجہ

اختیار کرنے کی تلقین سے ہے، جس کے بعد خلق عظیم کا تمغہ مل سکتا ہے۔ یعنے
مسلمانوں کو بتلایا گیا ہے کہ اللہ کی محبت تمہیں اس حد تک لیے خود نہ بنا دے کہ تم مشرکین کے خداؤں کو گالیاں دینا
شروع کردو۔ اس طرح تو وہ اور بھی مشتعل ہو کر تمہارے خلاف نازیبا لب لہجہ اختیار کریں گے اور پھر ظاہر ہے کہ
اس گالم گلوچ سے طلب حق کی بات نہیں رہے گی بلکہ بالواسطہ خدا کو گالیاں دلوانے کا موجب بھی تم ہی بنو گے۔ کیا
تمہیں جس خدا سے اتنی محبت ہے اسے گالیاں دلوانے کا سامان بھی خود ہی کرنا چاہتے ہو؟

ہمارے خیال میں اس تشریح کی روشنی میں حبۃ اللہ کی تحریف عبارت کا ایک عجیب نمونہ ہے۔

رازی کی حکیمانہ تشریح

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم۔ وجب الاحتراز منه والامر ههنا كذالك لان هذا الشتم كان يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغيظ والغضب فى قلوبهم فلكونه مستلزما لهذه المنكرات وقع النهى عنه

اس قسم کی گالیاں عبادت سمجھ کر ہی دیجائیں تو بھی اس کے نتیجہ میں کوئی نہ کوئی خرابی ہی
ظہور پذیر ہوگی جو بجائے خود شرعی نقطۂ نظر سے بری اور قابل احتراز شے ہے۔ خاص کر قرآن پاک
میں بھی گالی سے احتراز ہی کا حکم دیا گیا ہے۔ (ولا تسبوا)
اور اگر گالیوں سے احتراز نہ کیا جائے تو رد عمل کے طور پر وہ لوگ اللہ سبحانہٗ کو بھی گالیاں دینگے
اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں نازیبا کلمات بھی استعمال کریں گے۔ بلکہ معاملہ آگے بڑھکر
کئی دیگر خرابیوں کو جنم دینے کا باعث بھی بن جائیگا۔
بدگوئی اور بدکلامی کا دروازہ کھلنے کے علاوہ ان کے دل میں غیظ و غضب کی آگ بھی بھڑک
اٹھے گی۔
اور چونکہ ایک گالی کئی خرابیوں کو جنم دینے کا موجب بن سکتی تھی لہذا قرآن پاک نے اپنے ماننے
والوں سے فرمایا کہ ولا تسبوا
تم ناشائستہ زبان استعمال ہی نہ کرو۔ (تفسیر رازی ۱۳/۱۴۰)

مخالفوں کی دل آزار حرکتوں پر پیغمبر کا ملال

وكذالك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون۔

نمونہ ۹۹

اور (اے پیغمبرؐ) اسی طرح ہم نے ہر نبی کے لئے (جب اس کی دعوت کا ظہور ہوا) انسانوں اور جنوں میں سے شیطانوں کو دشمن ٹھہرا دیا جو آپس میں ایک دوسرے کو دکھاوے کی خوشنما باتیں سکھاتے تاکہ لوگوں کو فریب دیں اور اگر تمہارا پروردگار چاہتا تو (یقیناً ایسا کر سکتا تھا کہ) وہ دشمنی نہ کرتے (مگر اس کی حکمت کا فیصلہ یہی ہوا کہ یہاں روشنی کے ساتھ تاریکی اور حق کے ساتھ باطل بھی اپنی نمود رکھے، پس (ان کی مخالفت سے دل گرفتہ نہ ہو اور) انہیں ان کی افتراپردازیوں میں چھوڑ دو (وقت پر ان کی شرارتوں کا ہم خود ہی انتظام کریں گے) (الانعام ۱۱۲)

دلیل ناسخ : ابوعبداللہ نے یہاں بھی آیۂ سیف ہی کو منسوخ قرار دیا ہے۔

وجہ تنسیخ کے ضمن میں ـــــ آیت کے آخری الفاظ **فذرھم ما یفترون** کو نشانہ بناتے ہوئے ناسخین نے واضح کیا ہے ــ اگر صورت جیسی بھی ہو انہیں کچھ نہ کہا جائے، تو اس آیۂ سیف کے عام حکم سے تصادم واقع ہو جاتا ہے۔ ادھر علماؒ کا اتفاق ہے کہ اس سے متضاد مفہوم رکھنے والی ہر آیت منسوخ ہی تسلیم کرنی پڑے گی۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کا تعلق جنگ دفاع سے نہیں ہے ۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ پیغمبر اور آپ کے جانشین یا آپ کے مشن کا احیاء کرنے والا کوئی اور شخص جب بھی اپنے کام کا آغاز کرے گا تو اسے جنوں اور انسانوں میں سے شیطان فطرت لوگ ضرور ہی پریشان کرتے رہیں گے دائرہ عمل کا قافیہ تنگ کرتے اور محدود بناتے رہیں گے ۔لیکن انہیں چاہیے کہ ایسے ناگزیر حالات میں ملال نہ ہوں اور حوصلہ توڑ کر اپنا مشن ختم نہ کر بیٹھیں

یہ شیطان فطرت اور ان کی افتراپردازیاں وقت آنے پر دیکھ لیا جائے گا کہ سنت اللہ کے آگے کیوں کر ٹھہر سکتے ہیں؟ (اور یہ مفہوم اصحاب عزیمت کو ہمت دلاتا اور کفار کے خطرناک عزائم کے نتائج کا اعلان کرتا ہے۔ اسے جنگ دفاع سے مربوط کرنے کے باوجود بھی منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

امام رازی انکار نسخ کی تائید میں لکھتے ہیں کہ

قال القاضی ـ ھذا القول یتضمن التحذیر الشدید من الکفر والترغیب الکامل فی الایمان ویقتضی زوال الغم عن قلب الرسول ـ الخ

قاضی ( ) نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ سبحانہٗ کا یہ قول (فذرھم) کفر سے باز رہنے کی شدید ترین وارننگ اور ایمان کامل کی پرزور ترغیب کو متضمن ہے نیز ـ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب نازک پر کفار کی ایذا پردازیوں سے جو صدمے اور غم کی کیفیت طاری ہوئی تھی، تسلی دے کر اسے زائل کر دیا گیا ہے (تفسیر رازی ۱۳/۱۵۲)

نیز ـ ملاحظہ ہو ابن جریر کا اسی سے ملتا جلتا تبصرہ (ـــ جلد ۸/۶)

ذبیحۂ اہلِ کتاب۔ اور مردار گوشت

نسوخ ۱۰۰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق وان الشاطین لیوحون الی اولیاء ھم لیجادلوکم وان اطعتموھم انکم لمشرکون۔

اور جس جانور پر (ذبح کرتے ہوئے) خدا کا نام نہیں لیا گیا ہے اس کا گوشت نہ کھاؤ! ۔۔ اس میں سے کھانا البتہ نافرمانی کی بات ہوگی اور (دیکھو) شیطان تو اپنے ساتھیوں کے دلوں میں وسوسے ڈالتے رہتے ہیں تاکہ تم سے کج بحثی کریں۔ اگر تم نے ان کا کہا مان لیا تو پھر سمجھو کہ تم بھی شرک کرنے والے ہوئے۔ (انعام۔ ۱۲۱)

دلیل ناسخ واحدی نے لکھا ہے کہ اس آیت کو سورۂ مائدہ کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے
الیوم احل لکم الطیبات وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لھم

آج کے روز دین حق اپنے ظہور میں کامل ہو گیا ہے (تمام اچھی چیزیں تم پر حلال کر دی گئیں (جو بیجا قیدیں لوگوں نے اپنے پیچھے لگا رکھی تھیں سب دور ہو گئیں) ان لوگوں کا کھانا جنہیں کتاب دی گئی ہے تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے حلال ہے۔

وجہ تنسیخ واحدی، حسن بصری اور عکرمہ نے کہا ہے کہ
آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ جس ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے وہ حرام ہے لیکن سورہ مائدہ والی آیت اس مفہوم کی نفی کرتی ہے اور حکم دیتی ہے کہ اہل کتاب خدا کا نام لے کر ذبح کریں نہ کریں ان کا کھانا مطلقاً پاکیزہ اور حلال ہے وغیرہ

قول فیصل واحدی یا بقول طبری کے حسن بصری اور عکرمہ بھی مذکورہ وجہ تنسیخ کی بنا پر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کہتے تھے لیکن ان سب کا قول بوجوہ ذیل مردود اور باطل ہے۔

1 ۔۔ آیۂ انعام کا نزول ایسے ذبیحہ کے حکم کے بارے میں ہوا ہے جس پر ذبح کرتے ہوئے اللہ کا نام نہیں لیا گیا بلکہ بتوں کا نام پکارا گیا ہے۔

یہاں "وانہ لفسق" کا جملہ "حال" بنکر آیا ہے، جس کے معنے ہیں غیر خدا کے نام پر مشہور کرنا یا ذبح کرتے وقت خدا کا نام پکارنا۔

یہ مفہوم ایک خاص صورت حال کی اس عام حکم سے استثناء کرتا ہے جو سورۂ مائدہ میں دیا گیا ہے۔ یا یوں کہو کہ سورۂ مائدہ کے عام حکم کو اس نے مقید کر دیا ہے۔

اس بناء پر معنے یہ ہوں گے کہ

اہل کتاب کا وہی کھانا تمہارے لئے حلال ہے جس پر غیر اللہ کا نام نہیں لیا گیا

اور یہ وہ مفہوم ہے جو ناسخ اور منسوخ کی جڑ ہی ختم کر دیتا ہے۔ لہٰذا نسخ کا سوال پیدا کرنا بے معنی کوشش ہے

مفتی مکہ عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں کہ

الآیۃ نزلت فی تحریم الذبائح التی کانوا یذبحونھا علی اسم الاصنام

آیۂ زیر بحث نے ان ذبیحوں کی حرمت واضح کی ہے جو اصنام کے نام پر ذبح کئے جاتے تھے [تفسیر بغوی مع الخازن طبع حلبی ۲ / ۱۷۷]

۲ ـ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے تھے کہ

نزلت فی تحریم المیتات وما فی معناھا من المنخنقۃ وغیرھا

یہ آیت مردار کی قسمیں مثلاً منخنقہ وغیرہ کی حرمت بیان کرنے کی غرض سے نازل ہوئی ہے (بغوی ۲/۱۷۷)

ابن عباس کی یہ تشریح اگر درست ہے تو اس بناء پر بھی نسخ کا اہتمام لا یعنی ہو جاتا ہے۔

۳ یہ آیت کفار کے شبہات کا جواب بن کر نازل ہوئی ہے۔ ترجمان القرآن کے مصنف فرماتے ہیں کہ مشرکین میں سے بعض اشخاص جو مخالفت میں پیش پیش تھے، احکام کے خلاف کج بحثیاں کرتے اور طرح طرح کے شبہات پیدا کر کے مسلمانوں کو گمراہ کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً جب ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ـ تو کہنے لگے کہ اگر تمہارا مارا ہوا جانور حلال ہے تو خدا کا مارا ہوا جانور یعنی مردار کیوں حرام ہو گیا ـ ؟

یہاں مسلمانوں کو تنبیہ کی گئی ہے کہ جدل و نزاع کرنے والوں کی راہ طلب حق کی راہ نہیں ہے۔

شریعت نے جس چیز سے روکا اس میں حکمتیں ہیں اور چونکہ ہر سمجھ ـ مصالح اور حکم کا ادراک نہیں کر سکتی اس لئے چاہیے کہ راست بازی کے ساتھ اطاعت کیجائے اور کج بحثیاں نہ کیجائیں ـ (ترجمان القرآن مولانا آزاد مرحوم ۲/۴۴۲)

اور یہ مفہوم بھی نسخ کی نفی کرتا ہے ـ

شیخ المفسرین ابن جریر طبری کا ریویو

اس ضمن میں امام ابن جریر طبری نے جو تبصرہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے

والصواب من القول فی ذالک عندنا ان ھذہ الآیۃ محکمۃ فیما انزلت لم ینسخ منھا شیئ وان طعام اھل الکتاب حلال وذبائحھم ذکیۃ وذالک مما حرم اللہ علی المؤمنین اکلہ بقولہ ـ ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ بمعزل لان اللہ انما حرم علینا بھذہ الآیۃ المیتۃ وما اھل بہ للطواغیت وذبائح اھل الکتاب ذکیۃ سموا علیھا او لم یسموا لانھم اھل توحید واصحاب کتب للہ یدینون باحکامھا یذبحون الذبائح بادیانھم ـ

ہمارے نزدیک حق بات یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث محکم ہے اور جس موضوع کے بارے میں نازل ہوئی ہے اس میں سے کچھ بھی منسوخ نہیں ہوا ـ

اہل کتاب کا کھانا حلال اور ان کا ذبیحہ پاکیزہ ہے ـ یہ کبھی حرام نہیں ہوئے اور اللہ سبحانہ نے ـ

لاتأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ فرما کر جس ذبیحہ کو مومنوں پر حرام کیا ہے وہ بالکل جداگانہ نوعیت کا حامل ہے۔

اور یہاں جو بات واضح کی گئی اس میں مردار۔ اور اس جانور کے گوشت کی حرمت بتائی گئی ہے جو طاغوتی طاقتوں کے لئے ذبح کیا جاتا رہا۔

دیکھئے سن لو کہ، اہل کتاب کے ذبیحے۔ اللہ کا نام لے کر ذبح کئے گئے۔ یا نام نہ لے کر چھری پھیرے گئے۔ بہرصورت حلال اور پاکیزہ ہیں۔ کیونکہ

وہ بھی اہل توحید ہیں اور کتاب اللہ پر ایمان لا کر اس کی تعلیم کے مطابق اور اپنے اپنے دین کے موافق ہی ذبح کرتے ہیں۔ (تفسیر طبری ۸/۲۱/۱۵ تا ۲۱)

اسی طرح گو امام طبری نے بھی اس آیت کے نسخ کے تمام احتمالات سے انکار کرتے ہوئے ابن عباس کے مسلک کو ترجیح دی ہے کہ آیۂ کریمہ "میتۃ" اور طاغوتوں کے نام پر ذبح کردہ جانور کی حرمت کی غرض سے نازل ہوئی ہے اور آخر میں ایک فقہی نقطہ یہ بھی واضح کر دیا کہ اہل توحید۔ کے باشد۔ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے یا نہ لے۔ ان کا ذبیحہ حلال ہے۔ تاوقتیکہ غیر اللہ کے نام کی مشہوری یا صراحتاً پکار کے ساتھ ذبح نہ کیا گیا ہو۔ اور پھر یہاں ایک اور فقہی صورت حال بھی واضح ہو گئی، کہ غیر اللہ کا نام جب مشرک لے خواہ مومن، عمداً ہو خواہ جہالت سے وہ حرام ہی ہے۔ وہو المقصود

فقہی اختلافات

یہاں تک تو آیۂ کریمہ کے نسخ کا ازالہ کیا گیا۔ اب ہم ان فقہی اختلافات کا ذکر بھی کئے دیتے ہیں جو بجائے خود اس حقیقت کے غماز ہیں کہ آیۂ زیر بحث کا نسخ سراسر خیالی ہے۔ تفصیل ملاحظہ کیجئے۔

(الف) ابن سیرین، شعبی، عطاء اور امام مالک کے نزدیک ایسا ذبیحہ حرام ہے، جسے مسلم خواہ اہل کتاب نے بغیر تسمیہ کے ذبح کیا ہو۔ (طبری ۸/ ۱۹ تا ۲۰)

(ب)۔ مسلمان اگر عمداً بسم اللہ ترک کر دے تو امام ابو حنیفہ، ثوری اور ایک روایت میں امام مالک کے نزدیک حلال ہے۔

(ج)۔ پہلی بات کے برعکس عمداً ہو خواہ سہواً جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہیں پکارا گیا وہ حلال اور طیب ہے۔ شافعی، ابن عباس اور ایک روایت میں امام مالک نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔

(د)۔ اسی طرح امام احمد سے تین روایتیں مشہور ہیں۔ ۱۔ شکار کے لئے عمداً خواہ سہواً تسمیہ نہیں پکارا تو وہ حرام ہے ۲۔ ذبیحہ میں عمداً خدا کا نام رہ گیا تو وہ حلال ہے۔ ۳۔ اور اگر ذبیحہ میں عمداً خدا کا نام نہیں لیا، تو اس کے بارے میں دو قول مروی ہیں۔ حلال ہے اور حرام ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو خازن ۲/ ۷۷ تا ۱۴۸)

(ر)۔ یہ اختلافات بجائے خود عقیدۂ نسخ کا ابطال کرتے اور واضح کرتے ہیں کہ اختلافی امور میں نسخ کا دعویٰ بالکل ہی باطل ہے۔

مشرکوں کو صیغۂ امر سے وارننگ

منسوخ ۱۰۱

قل یاقوم اعملوا علی مکانتکم انی عامل فسوف تعلمون من تکون لہ عاقبۃ الدار۔ انہ لایفلح الظالمون۔

(اے پیغمبر) ان لوگوں سے کہو، اے میری قوم (اگر تم جہل و انکار سے باز نہیں آتے تو میرا اور تمہارا فیصلہ خدا کے ہاتھ ہے) تم اپنی جگہ کام کئے جاؤ، میں بھی اپنی جگہ کام کر رہا ہوں، عنقریب تمہیں معلوم ہو جائیگا کہ آخر کار کس کا انجام بخیر ہے؟۔ یقیناً ظلم کرنے والے کبھی کامیاب نہیں ہونگے [انعام ۱۳۵]

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ نے کہا ہے کہ

یہ پالیسی آیۂ سیف (توبہ ۵) سے منسوخ ہو گئی ہے۔

وجہ تنسیخ

معلوم ہوتا ہے کہ ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۴۶) نے اعملوا علی مکانتکم (تم اپنی جگہ کام کئے جاؤ) سے اخذ کیا ہے کہ یہاں امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس سے طلب، اپیل، اور حقیقی "چھوٹ" مراد ہے اور یہ مفہوم چونکہ آیۂ سیف کی نفی کرتا ہے لہذا منسوخ ہے۔

قول فیصل

یہاں "اعملوا" کا صیغہ جس غرض کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ آخر میں اسکا قرینہ بھی موجود ہے کہ "انہ لایفلح الظالمون"۔ یعنے ظالموں کو عنقریب پتہ چل جائیگا کہ انجام کس کا بخیر ہے اور معرکۂ حق و باطل میں شکست کس کو نصیب ہوگی؟

یہاں صیغۂ امر کا مفہوم خود ہی متعین ہو گیا کہ طلب اور اپیل کے لئے نہیں شدید وارننگ اور خطرے کے الارم کے طور استعمال ہوا ہے۔ یہاں مشرکین اور ظالموں کے کردار کے باعث جو خطرہ ان کو لاحق ہو سکتا ہے اس کی وارننگ دی گئی ہے اور یہ ملحوظ رہے کہ جنگی اصطلاح میں قائدین عسکر، دشمنوں کو مغلوب ہونے کی صاف الفاظ میں وارننگ نہیں دیتے صرف اتنا ہی کہہ دیتے ہیں کہ "وقت بتائے گا فاتح کون تھا؟ — ظالم یا حق پرست؟

امام رازی فرماتے ہیں کہ

اعملوا تہدید وتخویف لا انہ امر وطلب

"اعملوا" کا لفظ تہدید اور وارننگ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ گذارش، اپیل اور طلب کے معنوں میں نہیں (تفسیر رازی ۱۳/ ۱۰۳)

رازی کی طرح امام طبری نے بھی "اعملوا" کو تہدید کے مفہوم میں استعمال کرتے ہوئے نسخ کا انکار کیا ہے (تفسیر طبری ۸/ ۳۹)

الحاصل جنگی اصطلاح میں ایسے الفاظ کو جنگ کی تمہید کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کھلی چھوٹ کے لئے نہیں۔

لہذا ان توجیہات کی رو سے نہ تعارض پیدا ہوا اور نہ ہی نسخ کا پرابلم کھڑا ہو سکتا ہے۔

(نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۲۵ و ۱۳۹ تا ۱۶۰ — اللہ اکبر والعزۃ للقرآن۔ مکۃ المکرمۃ ۹/ ۶/ ۲۰

افترا پردازی کی سزا

منسوخ ۱۰۲

فذرھم وما یفترون

یعنے۔ انہیں اور ان کی افترا پردازیوں کو خاطر میں نہ لائیے! (انعام۔ ۱۳۸)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (رحمۃ اللہ علیہ) نے زیر بحث آیت کو آیۂ سیف سے منسوخ کیا ہے۔

وجہ تنسیخ یہ واضح کی گئی ہے کہ اگر افترا پردازوں کو۔ اللہ سبحانہ پر افترا باندھنے کی کھلی چھوٹ دے دی گئی تو اس سے اسلام کی تبلیغ میں رکاوٹیں کھڑی ہو جائیں گی۔ لہذا افترا پردازوں کو چھوٹ دینے کی بجائے انہیں شمشیر بُرّاں کا لقمہ بنانا چاہیے۔

قول فیصل

منسوخ ۹۳ اور ۹۹ میں کلمہ "ذر" کی تشریح میں واضح کیا گیا ہے کہ اس کا اطلاق شدید وارننگ کے موقعہ پر ہوا ہے۔ بے التفاتی، لاپرواہی، معاشرتی بائیکاٹ، اور خاطر میں نہ لانا وارننگ ہی کی اقسام ہیں۔ بہ علاوہ اس کے۔ آیۂ زیر بحث، جنگ دفاع کا موضوع لے کر نازل نہیں ہوئی۔ یہ جس غرض کے لئے نازل ہوئی ہے، اس کی وضاحت اس نے خود ہی کر دی ہے۔ پیچھے پوری تفصیل کے لئے آیت کا ماسبق حاضر ہے۔

اور (دیکھو) اسی طرح بہت سے مشرک ہیں کہ ان کے (ٹھیرائے ہوئے) شریکوں نے ان کی نظروں میں قتل اولاد (جیسا وحشیانہ فعل بھی) خوشنما کر دکھایا ہے تاکہ انہیں ہلاکت میں ڈالیں اور ان کے دین کی راہ ان پر مشتبہ کر دیں (اے پیغمبر) اگر خدا چاہتا تو یہ کام نہ کرتے (یعنے ان کی طاقت سلب کر لیتا لیکن اس کی حکمت کا یہی فیصلہ ہوا کہ یہاں ہر طرح کی راہیں اور ہر طرح کے اعمال ہوں۔) پس انہیں اور ان کی افترا پردازیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو (انہیں ہم ہی درست کرنے والے ہیں اور وہ تمہارے کہے سے ماننے والے نہیں ہیں (انعام ۱۳۸)

اس سے پہلی آیت میں واضح فرمایا کہ

ان لوگوں کا کھیتی باڑی، جانوروں اور دوسرے ذرائع معاش میں کچھ حصہ خدا کے لئے مخصوص کرنا اور دوسرا حصہ خدا کے ٹھہرائے ہوئے شرکاء کے لئے خاص کرنا ایک ایسا افتراء ہے جس کی سزا وہی دے سکتا ہے جو اس پر قدرت رکھتا ہو اسے اختیار ہے جیسی گرفت چاہے کرے۔ آیۂ سیف نہ تو اس کے اختیار کو سلب کر سکتی ہے اور نہ ہی اس کے مبنی برحکمت قانون امہال کو۔ وہ ایسے سنگین افتراء کو معاف نہیں کر سکتا۔ اس نے موقع پر ہی وضاحت فرما دی ہے کہ "سیجزیہم بما کانوا یفترون" انہیں افتراء کے سنگین نتائج بھگتنا ہی پڑیں گے (انعام، ۱۳۹)

امام رازی فرماتے ہیں کہ فذرھم وما یفترون وھذا اعلی قانون قولہ تعالی اعملوا ما شئتم وقولہ وما یفترون۔

آیۂ زیر بحث کو دیگر ہم موضوع آیات سے الگ کرکے نہیں دیکھا جاسکتا۔ یہاں اصول اور قانون یہ ہے کہ "ذر" کو اپنے ماقبل کے لفظ "اعملوا" (انعام ۱۳۶) اور مابعد کے فقرے کانوا یفترون (انعام ۱۳۹) کے ضوء میں دیکھنا چاہئے (کہ ان کا افترا کیا تھا اور سزا کی اطلاع کن الفاظ میں دی گئی؟) (تفسیر رازی جلد ۱۳/ ۲۰۷/ آ تا ۲)

یعنے "ذر" اور "اعملوا" کی قانونی پوزیشن یکساں ہے۔ پس جس طرح "اعملوا" کے لفظ میں کفار سے اپنے کفر اور شرارتوں پر قائم رہنے کی اپیل یا حکم مطلوب نہیں ہوسکتا، اسی طرح یہاں "ذر" کے لفظ سے بھی اپیل یا حکم کا مفہوم اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ فرماتے ہیں کہ "تھدید وتخویف لا انہ امر وطلب" ایسا لہجہ دھمکانے اور وارننگ کو مستلزم ہے۔ جھوٹ اور گمراہی میں پڑے رہنے کی اپیل کو نہیں (ص ۱۰۳/۱۳۰)

فصل کاٹنے کی سزا

منسوخ ۱۰۳

هو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه۔ كلوا من ثمره واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين۔

اور (دیکھو) وہ خدا ہی ہے جس نے (طرح طرح کے درختوں کے) باغ پیدا کردیئے ٹٹیوں پر چڑھائے ہوئے (جیسے انگور کی بیلیں) اور بغیر اس کے (جیسے تاڑ اور تمام درخت ہوتے ہیں) اور کھجور کے درخت اور کھیتیاں جن کے پھل مختلف قسم کے ہوتے ہیں، نیز زیتون اور انار کے درخت، صورت شکل میں ایک دوسرے سے ملتے ہوئے اور ایک دوسرے سے الگ سو (خدا کی اس پیداوار کے) پھل سے کھاؤ، جب اس میں پھل جائیں۔

اور چاہئے کہ جس دن فصل کاٹو تو اس کا حق (یعنے زکوٰۃ) بھی دے دیا کرو، اور اسراف نہ کرو۔ خدا انہیں دوست نہیں رکھتا جو اسراف کرنے والے ہیں۔ (انعام ۱۴۱)

دلیل ناسخ

ابن عباس اور سعید بن جبیر و دیگر علماء نے کہا ہے کہ فصل کاٹنے پر زکوٰۃ کو آیہ زکوٰۃ نے منسوخ کردیا ہے۔

وجہ تنسیخ

ابن عباس فرماتے ہیں کہ اتوا حقہ میں "حق" سے فصل کاٹنے کے دن (بغیر مقدار کے) جتنا بطور خیرات کے دیا جاتا تھا، اس کا وجوب مراد ہے، اور پھر وہ خود ہی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے حکم نے ہر قسم کے خیرات وصدقات کو منسوخ کردیا ہے۔ سعید بن جبیر و دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہی بات قرین قیاس بھی ہے، کیونکہ سورۂ انعام مکی ہے اور زکوٰۃ کا حکم مدینہ میں ملا تھا، جو بعد میں ہونے کی وجہ سے ناسخ بھی ہے اور برحق بھی!!

قول فیصل

حضرت ابن عباس کا یہ قول آپ کے ایک اور قول سے متصادم ہو جاتا ہے جس میں آپ کے آیۂ زیر بحث کے محکم ہونے کا اعتراف موجود ہے ۔

مفسر خازن لکھتا ہے کہ

وذکر ابن الجوزی فی تفسیرہ عن ابن عباس وقتادۃ ان ھذہ الآیۃ نزلت بالمدینۃ فعلی ھذا القول تکون الآیۃ محکمۃ

ـــ ابن الجوزی نے اپنی تفسیر میں ابن عباس اور قتادۃ سے ذکر کیا ہے کہ "فصل کاٹتے" پر بطور زکوٰۃ کچھ دینے کی آیت مدینہ میں نازل ہوئی ہے ۔ اس بنا پر آیۂ ہذا محکم وغیر منسوخ ہے ۔

(تفسیر خازن طبع الحلبی ۲/۱۹۱/۴ تا ۵)

ابن الجوزی کی اس تصریح نے کم از کم آیۂ زیر بحث کے مکی یا مدنی ہونے کے معاملے کو مشکوک بنا دیا ہے، تو کیا شک پر بھی یقین کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے ؟ ـــ یہ علاوہ اس کے کہ ابن جوزی کی طرح ہبۃ اللہ نے جو تأثر دیا ہے اس سے بھی آیۂ زیر بحث کے مدنی ہونے کی تائید ہی مترشح ہوتی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

یوں تو سورۂ انعام مکی ہے ، لیکن اس کی نو آیتیں مدنی ہیں (الناسخ والمنسوخ ص۴۴)

پھر اس کے بعد جب منسوخ آیتوں کا شمار کیا ہے تو آیۂ زیر بحث کا ان میں ذکر نہیں ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک بھی زیر بحث آیت ان آیتوں میں سے نہیں ہے جنہیں منسوخ کہا جا سکتا ہے ۔ وھو المطلوب ۔ بلکہ قرینہ بھی اسی کا مؤید ہے کہ کھجور، انار، انگور اور دیگر زمینی پیداوار کی خشک و بے گیاہ سرزمین سے کیا نسبت ہے ۔ ان اشیاء کو تو مدینہ طیبہ ہی میں ہونا چاہئے جہاں پانی بھی ہے اور ان اشیاء کی فراوانی بھی ۔

امام رازی کی تصریح

امام رازی نے آیہ کے مکی، مدنی ہونے کی بحث میں پڑنے کی بجائے ایک اور ہی زاویہ سے بحث کا آغاز کیا ہے، یعنی انہوں نے اس عقدہ کا حل یہ تلاش کیا ہے کہ ـ لا نسلم ان الزکوۃ ما کانت واجبۃ بمکۃ بل لا نزاع ان الآیۃ المدنیۃ وردت بایجابھا ۔

ـــ (ابن عباس، محمد بن الحنیفۃ، ابراہیم نخعی، حسن بصری، سدی، عطیہ عوفی، علی بن ابی طلحۃ اور ابن جریر طبری وغیرہ کی)

یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ زکوٰۃ مکہ میں فرض نہیں ہوئی تھی ؟ حقیقت یہ ہے کہ زکوٰۃ مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی لیکن آئندہ چل کر ـــ مدنی آیہ نے اس کے وجوب پر مہر تصدیق ثبت کر دی ۔ [تفسیر رازی ۱۳/ ۲۱۳]

وجوب یا استحباب؟

مفسر خازن نے تفصیل دی ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے اس زکوٰۃ کو وجوب کی بجائے استحباب پر محمول کیا ہے ۔ وغیرہ (خازن ۲/۱۹۱)

خازن کی طرح سلفی مفسر ابن کثیر نے بھی مجاہد، عطاء بن ابی رباح، حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن اسلم سے روایت

کیا ہے کہ یہ تمام حضرات فصل کاٹنے پہ زکوٰۃ کو ضروری تو سمجھتے تھے، مگر واجب نہیں کہتے تھے۔ (ابن کثیر طبع مصر ۲/۱۸۲)

امام ابن جریر نے اقوال رجال کی بناء پر جہاں اس آیت کو منسوخ کہا ہے اس کے تعاقب میں مفسر ابن کثیر لکھتا ہے کہ قلت وفی تسمیۃ ھذا نسخا نظر ۔ لانہ قد کان شیئا واجبا فی الاصل ثم انہ فصل بیانہ وبین مقدار المخرج وکمیتہ قالوا وکان ھذا فی السنۃ الثانیہ من الھجرۃ فاللہ اعلم ۔

یہ جو ابن جریر وغیرہ نے فصل کاٹنے کی زکوٰۃ کی مقدار بتانے کے بعد پھر اسے منسوخ کہا ہے۔ علمی ترازو میں اس کی حقیقت کی کوئی اساس نہیں ہے، کیونکہ یہ چیز تو پہلے ہی سے (فی نفسہ) واجب تھی۔ بعد میں اسمیں صرف اتنا اضافہ ہوا کہ اس کی تفصیل مقدار اور جتنا دینا واجب ہوا، اس (کی کمیت) کو کھول کر بیان فرما دیا گیا۔ اور اس کے شواہد موجود ہیں، کہ یہ تمام واقعہ ہجرت کے دوسرے سال ہی پیش آیا یعنی کہ زکوٰۃ کی تفصیل جب بتادی گئی۔ وجوب کا حکم اس سے پہلے ہی موجود تھا۔ واللہ اعلم! (ابن کثیر ۲/۱۸۲/ ۶ تا ۷)

ابن کثیر اور رازی کی تصریح کے مطابق زکوٰۃ کا حکم مکۃ المکرمہ میں نازل ہوا اور اس کی تفصیل مدینہ طیبہ میں دی گئی اور اس تفصیل میں بتادیا گیا کہ۔ نقدی میں کتنی زکوٰۃ ہے[1]؟ حیوانات اور جائیداد منقولہ میں کیا مقدار ہونی چاہیے؟ پھل، فروٹ اور غلے کی کن اقسام پر زکوٰۃ ہے اور کتنی ہے؟ اور کن اقسام پر نہیں ہے وغیرہ۔

اس بناء پر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کہنا جادۂ اعتدال سے بعید ہے۔ واللہ الموفق للصواب

ابن عباسؓ

ناسخین میں سب سے زیادہ ابن عباس ہی پیش پیش نظر آتے ہیں۔ لیکن

۱: آپ نے بتصریح ابن الجوزی اس آیت کو مدنی تسلیم کیا ہے۔

۲:۔ آپ ہی نے "حقہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ غلے پر عشر یا نصف عشر جتنا حصہ نکالنا واجب ہے! یعنے آیۂ زکوٰۃ کی رو سے غلے پر عشر وغیرہ کے فارمولے کو منسوخ نہیں کہتے تھے۔

(ابن جریر بحوالہ ابن کثیر ۲/۱۸۲/ ۵ تا ۶)

۳:۔ آپ سے جن دو اسناد سے نسخ مروی ہے دونوں ہی مجروح اور ناقابل اعتبار ہیں۔ ان میں پہلی سند وہ ہے جس میں علی بن طلحہ اور عبداللہ بن صالح واقع ہیں۔ علی کا تعارف منسوخ ۲ میں اور عبداللہ کا مختصر طور پر نیز منسوخ ۲ اور تفصیل کے ساتھ پہلے باب کے عنوان "خرافیانہ ایک درروایت" کی سند ۲ میں ہو چکا۔

اسی طرح دوسری سند کا تو تمام تر سلسلہ ہی مجروح اور کذاب راویوں پر مشتمل ہے۔ یعنے وہی رسوائے زمانہ "معمہ" سند جس کی تفصیل منسوخ ۶۲ میں آچکی ہے۔ اللہ اکبر۔ ان الحکم الا للہ۔ ملاحظہ المکرمہ ۱/۲۰

[1] اس سے پہلے یہ وضاحت کرنا چاہیے کہ ½ ۲ فیصد کی کوئی اصلیت ہے؟ یہ جداگانہ بحث ہے جسے اپنے مقام پر ہم نے واضح کیا ہے! طارق

حرام اور حلال جانوروں کا مسئلہ

منسوخ ۱۰۴

قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحا او لحم خنزیر فانہ رجس او فسقا اھل لغیر اللہ بہ۔

(اے پیغمبرؐ) تم کہہ دو جو وحی مجھ پر بھیجی گئی ہے، میں اس میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا کہ کھانے والے پر اس کا کھانا حرام ہو، بجز اس کے کہ مردار ہو، بہتا ہوا خون ہو یا سؤر کا گوشت ہو کہ یہ چیزیں بلاشبہ گندگی ہیں، یا پھر جو چیز گناہ کا موجب ہو کہ غیر خدا کا نام اس پر پکارا گیا (تو بلاشبہ وہ بھی حرام ہے) (انعام۔ ۱۴۵)

وجہ تنسیخ

امام ابن کثیر فرماتے ہیں کہ

وقیل معناہ لا اجد من الحیوانات شیئا حراما سوی ھذہ فعلی ھذا یکون ما ورد من التحریمات بعد ھذا فی سورۃ المائدہ وفی الاحادیث الواردۃ رافعا لمفھوم ھذہ الآیۃ۔

لا اجد کے معنے ہیں کہ

آیۂ زیر بحث میں جن حرام جانوروں کا ذکر ہوا ہے ان کے ماسوا کوئی بھی جانور حرام نہیں ہے اب اگر اسی ہی مفہوم کو سامنے رکھا جائے تو آیۂ ہذا کا نسخ ایک حقیقت بن جاتا ہے۔ کیونکہ اس آیت کے بعد مائدہ اور احادیث نبویؐ میں جن مزید حرام حیوانات کی وضاحت ہوئی ہے اس سے لازمی طور پر اس کی تحدید کی نفی ہو جائے گی۔ (ابن کثیر مع البغوی طبع رشید رضا۔ المنار پریس ۱۳۴۵ھ۔ جلد ۳/ ۴۱۴/ ۱۰ تا ۱۱)

قول فیصل

علامہ رشید رضا مرحوم ابن کثیر کے جواب میں فرماتے ہیں کہ

فی ھذا الکلام اغلاط منھا ان حصر المحرمات فیما ذکر یدل علی اباحۃ غیرھا بالمنطوق لا بالمفھوم و منھا ان المائدۃ لیس فیھا محرمات زائدۃ عما ھنا وانما فیھا تفصیل فی المیتۃ بادخال المنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ واکیلۃ السبع فیھا اذا تم موتھا بغیر تذکیۃ واما منھیات الاحادیث کسباع الوحش والطیر ولحم الحمر الاھلیۃ فحمل النھی فیہ علی الکراھۃ لیتفق مع ھذہ الآیۃ وما فی معناھا فی البقرۃ والمائدۃ وما فی بعض الروایات من لفظ التحریم محمول علی الروایۃ بمعنی ما فھمہ الراوی ومن یقول بنسخ القرآن

لابأبي القول بنسخ الآيات على تأكيد بعضهما لبعض بصيغة الحصر والتحقيق عند مجوزي ذالك انه لم يقع الابسنة متواترة واين هى؟

ابن کثیر نے وجہ تنسیخ میں جو کچھ بیان کیا ہے مغالطہ آرائی اور سفسطہ سے کام لیا ہے۔ کیونکہ

ملا۔ محرمات کو صیغۂ "حصر" کے ساتھ واضح کرنا ظاہر کرتا ہے کہ ان محرمات کے سوا دیگر حیوانات کی حلت آیت کے منطوق سے واضح ہے مفہوم سے نہیں۔

ملا۔ نیز مائدہ کی آڑ لے کر جو بات بنائی گئی ہے اس کی وضاحت خود اسی آیت میں موجود ہے، کہ اس نے انعام کے حرام کردہ جانوروں پر مزید کسی جانور کا اضافہ نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کی تعداد کے بارے میں مائدہ بھی خاموش ہے البتہ "المیتۃ" کی تفصیل میں منخنقہ، موقوذہ، متردیہ، نطیحہ اور درندوں کے کھائے ہوئے ایسے شکار کو جو ذبح کے ذریعہ نہ مرا ہو اس میں شامل کر دیا۔

رہا احادیث کے حرام کردہ جانوروں کا معاملہ (جیسے پھاڑ کر کھانے والے پرندوں اور پالتو گدھوں کا گوشت وغیرہ، تو امام مالک نے ان کے نہ کھانے کی نہی کو نہی کراہت پر ہی محمول کیا ہے، صریح حرمت پر نہیں اور امام مالک کا استدلال بھی دراصل اسی اصول پر منحصر ہے کہ اس مفہوم کو سورۂ بقرہ اور مائدہ کی آیات نے بھی دہرایا ہے اور کہ جن احادیث میں صریح طور پر "حرمت" کا لفظ وارد ہوا ہے تو راوی کے اپنے ہی فہم کی عکاسی کرتی ہیں۔ (محمول على الرواية بمعنى مافهم الراوي) انہیں شریعت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

ان رکاکتوں کے باوصف بھی اگر کچھ لوگ نسخ ہی پر مصر ہیں تو ان کے عقیدے کا کوئی بھی اعتبار نہیں ہے کہ اس موضوع کی تمام تر آیات ایک دوسرے کے مضمون کی تصدیق کرنے والی ہیں، سب کی سب یا تو صیغۂ "حصر" یا حرف تاکید "انّ" کے ساتھ نازل ہوئی ہیں۔ ان میں نسخ کا سرایت کر جانا کوئی معنے نہیں رکھتا۔ "حصر" اور "انّ" کا اعتراف تو ناسخین آیات کو بھی ہوگا اور یہ خود ہی بتلا سکتے ہیں کہ ان کی موجودگی میں نسخ کا امکان کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کے بعد نسخ کی ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ آیۂ زیر بحث کو سنت متواترہ کے ذریعہ منسوخ کیا جائے۔ لیکن سنت متواترہ ہے کہاں؟ (این هی؟) اور اس میں صلاحیت نسخ کیسی؟

(حاشیہ ملا تفسیر ابن کثیر مذکورہ)

ملے۔ کچھ لوگوں کا منطقی انداز فکر ملاحظہ ہو کہ وہ دلیل کی توانائی سے محرومی کے باعث اپنے ذہنی افلاس کا عذر باقی اور جارحانہ لہجہ میں اظہار کرتے ہوئے کتے، بلے اور دیگر نا ماکول جانوروں کی حلت کے بارے میں قرآن کا مذاق اڑاتے رہتے ہیں، لیکن جو کچھ بھی ہو وہ اپنے پاس نسخ کا جواز پھر بھی نہیں رکھ سکتے کہ قرآن پاک جب کسی معاملہ میں انٹرنیشنل سطح پر سوچ کی بنا داستوار کرتا ہے تو اس معاملہ میں کسی علاقائی یا محلی عادات و رسوم سے تعرض نہیں کرتا۔ مسلمان صرف پاکستان ہی میں نہیں بستے، نجد، انڈونیشیا، چین، فلپائن اور افریقہ میں بھی بستے ہیں۔ یہ لوگ ایسے ایسے جانوروں کا استعمال کرتے ہیں جنہیں ہم نہ تو عادتاً گوارا کر سکتے ہیں اور نہ ہی صدیوں سے ذہن میں راسخ باتوں کی وجہ سے حلال کہہ سکتے ہیں تو کیا انہیں ہماری عادات کے معیار کے مطابق حرام خور اور قانون شکن مسلمان کہا جائے گا؟ آپ اگر کسی چیز کا استعمال نہیں کرتے تو ٹھیک ہے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے لیکن آپ کی عادت کو معیار حرمت نہیں بنایا جا سکتا۔ آپ کی عادت اسے گوارا نہیں کرتی تو نہ سہی خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی عادت کی بنا پر ہی گوہ (Mastiqure) کے تناول سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ مگر ساتھ ہی بانیوں کو اس کے استعمال سے روکا بھی نہیں تھا۔ تو کیا آپ کے طرز عمل میں ہمارے لئے رہنمائی نہیں مل سکتی؟ (ط)

لیکن امام مالک نے فہم راوی کو ذمہ دار بنا کر تمام احادیث کی پوزیشن نازک بنا دی ہے بلکہ آپ کے اس فیصلہ کی تصدیق عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (۶۹۱ء) کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، جیسے قرطبی نے ذیل کے الفاظ میں ذکر کیا ہے

کہ عن ابن عمر انہ سئل عن لحوم السباع فقال لا بأس بہا فقیل لہ حدیث ابی ثعلبۃ الخشنی؟ فقال لا ندع کتاب اللہ ربنا لحدیث اعرابی یبول علی ساقیہ

جناب عبداللہ بن عمرؓ سے درندوں کے گوشت کے بارے میں جب سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ان کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس پر جب آپ کی توجہ ابو ثعلبہ خشنی (۶۹۳ء) کی حدیث کی طرف دلائی گئی تو آپ نے جواب مرحمت فرمایا کہ ہم اپنے معبود برحق اللہ کے حکم کو ایک ایسے جنگلی شخص کی روایت پر ترک نہیں کرسکتے جو اپنی پنڈلیوں پر پیشاب کر دیا کرتا تھا۔ (تفسیر "القرطبی" طبع دار الکتب المصریہ جلد ۷/۱۱۷/۲۰ تا ۲۱ وص۱۱۸/۱)

جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں کہ

واخرج ابن ابی حاتم وغیرہ بسند صحیح عن عائشۃ انہا کانت اذا سئلت عن کل ذی ناب من السباع ومخلب من الطیر؟ تلت قل لا اجد - الآیۃ

حضرت عائشہ صدیقہؓ سے جب بھی دانت سے پھاڑ کھانے والے درندوں اور پنجوں سے چیر کھانے والے پرندوں کی حرمت کے بارے میں سوال کیا جاتا تو آپ آیۂ زیر بحث پڑھ کر انہیں مطمئن کر دیتیں (الاکلیل مصنفہ سیوطی طبع میمنہ مصر ۱۳۱۴ھ جلد ۳/۵۱ نیز تفسیر محاسن التاویل علامہ قاسمی (۱۹۱۴ء) طبع اول عیسے البابی مصر جلد ۶/۲۵۳۵/۱ تا ۲)

فرمودات رازی

واما جوابہم الثانی وہو ان المراد ان وقت نزول ہذہ الآیۃ لم یکن محرما الا ہذہ الاربعۃ

فجوابہ من وجوہ اولہا ان قولہ تعالیٰ فی سورۃ البقرۃ (انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ) آیۃ مدنیۃ نزلت بعد استقرار الشریعۃ وکلمۃ "انما" تفید الحصر فدل ہاتان الآیتان علی ان الحکم الثابت فی شریعۃ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام من اولہا الی آخرہا لیس الا حصر المحرمات فی ہذہ الاشیا انہ لما ثبت بمقتضی ہاتین الآیتین حصر المحرمات فی ہذہ الاربعۃ کان ہذا اعترافا بحل ماسواہا فالقول بتحریم شیئ خامس یکون نسخا ولا شک ان مدار الشریعۃ علی ان الاصل عدم النسخ لانہ لو کان احتمال طریان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء الحکم علی ماکان فحینئذ لا یمکن التمسک بشیئ من النصوص فی اثبات شیئ من الاحکام لاحتمال ان یقال انہ وان کان ثابتا الا انہ زال ولما اتفق الکل علی ان الاصل عدم

النسخ وإن القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا السوال ۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کے وقت صرف یہی چار اشیاء ہی حرام تھیں ۔ دوسرے جانوروں کو بعد میں حرام کیا گیا، تو انہیں کئی وجوہ سے خاموش کیا جا سکتا ہے

(الف) ۔ انما حرم علیکم المیتۃ ۔ الآیۃ ۔ کے یہ کلمات مدینہ طیبہ میں اس وقت نازل ہوئے جب کہ شریعت مستحکم ہو چکی تھی اور شریعت کے احکام پوری آزادی سے نافذ ہو رہے تھے ۔ " انما " کا نزول ایسے ماحول میں سوائے " حصر " کے اور فائدہ ہی کیا دے سکتا تھا ؟ ۔ اب اس ہی پس منظر میں دونوں آیات کا جائزہ لیجئے تو اول سے آخر تک چار اشیاء کے حصر ہی کو واضح کرتی دکھائی دیں گی ۔

(ب) اور جب ان آیات کا مقتضیٰ یہی واضح کرتا ہے کہ حرام چیزیں صرف چار ہی ہیں تو کسی پانچویں چیز کو حرام کہنے کے یہ معنے ہوں گے کہ یہاں نسخ واقع ہوا ہے ۔؟

حالانکہ یہاں نسخ کسی طرح بھی مقصود نہیں ہو سکتا کہ شریعت کا مدار ہی اس اصل پر ہے، کہ نسخ اس کی بنیاد میں شامل نہیں ہے ۔

نسخ کے لئے ہر وقت متبادل ناسخ کا تصور ——— اور وہ بھی تبادلے حکم کے احتمال کی موجودگی میں کئی الجھنوں کا موجب ہو سکتا ہے ۔ اس طرح تو شریعت کے کسی بھی حکم کے بارے میں "جم کر" اطمینان نہیں کیا جا سکتا کہ متبادل ناسخ کا تصور ہی اطمینان کے لئے غارت گر ثابت ہو سکتا ہے ۔ پس کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ سب کے متفقہ فیصلہ کو پرنسپل بنایا جائے کہ شریعت کی اصل میں نسخ ہے ہی نہیں ۔ تاہم ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ انکار نسخ پر کسی کو مجبور کیا جائے ہمارا تو یہ مطالبہ ہے کہ وہ اپنے دعوے کے لئے کوئی دلیل پیش کریں کہ اس کے بغیر ان کی بگڑی نہیں بن سکتی ۔ بلکہ سچ پوچھو تو ہمیں تو ان کی ہر بات میں " بگاڑ " ہی دکھائی دیتا ہے ۔

(علمنا فساد هذا السوال ۔ تفسیر رازی جلد ۱۳ / ۲۲۱ / ۱۲ تا ۲۱)

تخصیص کس بات کی ؟

واما جوابهم الثالث وهو اننا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد ۔

فنقول ليس هذا من باب التخصيص بل هو صريح النسخ لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه مبالغة في انه لا يحرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة وكذا وكذا تصريح بحصر المحرمات في هذه الاربعة لان كلمة " انما " تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك يكون رفعا لهذا الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين . انه كان ثابتا في اول الشريعة بمكة وفي آخرها

بالمدینة ونسخ القرآن بخبر الواحد لا یجوز۔

وہ کہتے ہیں کہ ہم خبرِ واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص کرنا چاہتے ہیں۔

لیکن انہیں سوچنا تو چاہئیے کہ یہاں تخصیص کس بات کی؟ جب کہ تمہارا اندازِ سخن جارحانہ اور نسخ کا غماز ہے۔

قرآن تو مبالغے کی حد تک اپنا مفہوم واضح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان چار اشیاء کے سوا کوئی بھی شئے حرام نہیں ہے اور مبالغے و حصر ہی کے لہجے میں فرماتا ہے ــــ حرام تو صرف فلاں فلاں چیزیں ہیں۔ پس قرآن جب ہر بار حصر اور مبالغے کے ساتھ حرام اشیاء کی تفصیل بیان کرتا ہے تو اس کے منشاء کو سمجھنے میں اتنا تردد کیوں ہے؟ ۔ اور پھر ایسے ہی موقع پہ یہ کہہ دینا کہ یہاں تو ایسی کوئی بات ہی نہیں ہوئی۔ حقیقت میں اس نظریئے ہی کو رد کر دینے کے مترادف ہے، جو ان آیات کی روشنی میں ابھرتا اور واضح کرتا ہے کہ

جو بات ابتدائے شریعت میں مکہ میں ظہور پذیر تھی وہی انتہائے شریعت میں مدینہ میں بھی ثابت و محکم رہی۔

یعنے جو حکم مکہ میں تھا وہی مدینہ میں دہرایا گیا۔ ان میں کوئی تضاد یا وجہِ تخصیص نہیں پائی جاتی اس کے باوصف تخصیص اور اس کی آڑ میں خبرِ واحد کے ذریعہ نسخ کا دعوےٰ کر بیٹھنا ایک ناجائز امر کو جائز ٹھہرانے کے برابر نہیں تو اور کیا ہے؟ (تفسیر رازی ۱۲/۲۲۲)

وحی کس نوعیت کی؟

واما جوابهم الرابع فضعیف ایضاً لان قوله تعالیٰ قل لا اجد فیما اوحی الی یتناول کل ما کان وحیا سواء کان ذالک الوحی قرآنا او غیره فقوله فی سورة البقرة انما حرم علیکم المیتة یزیل هذا الاحتمال فثبت بالتقریر الذی قوة هذا الکلام وصحة هذا المذهب وهو الذی کان یقول به مالک بن انس رحمه۔

یہاں ان کا چوتھا بہانہ کہ وحی کو وحی ہی نے اٹھایا ہے، نہایت پوچ اور پوپلا ہے۔ یہ درست ہے کہ فیما اوحی الی میں "وحی" کا لفظ "ہر وحی" کو شامل ہے۔ وحی قرآن ہو خواہ غیر قرآنی، لیکن سورۂ بقرہ کی آیت انما حرم علیکم المیتة نے حصر کے لہجے میں اپنا منشاء واضح کر کے تقسیمِ وحی کے احتمال کو بالکل ہی ختم کر کے یہ تاثر دیا ہے کہ یہاں وحی سے صرف "وحیِ قرآن" ہی مطلوب ہے، جو اسلامیات کی جان بھی ہے اور اخلاقیات کی صحت کا ضامن بھی اور یہی وہ معیار تھا، جسے امام مالک رحمہ اللہ نے سامنے رکھ کر اشیاء کی حلت و حرمت کے بارے میں بھی قابلِ اعتماد و موجبِ اطمینان ٹھہرایا تھا۔ (تفسیر رازی ۱۳/۲۲۲/۲ تا ۵)

ناسخ کی توانائی کتنی حرارت کی ہونی چاہیئے؟

ومذہب جماہیر علماء الاصول من السلف والخلف ان الاصل عدم النسخ وان اخبار الآحاد لا تنسخ القرآن لان الناسخ یجب ان یکون مساویا للمنسوخ فی القوۃ او اقوی منہ قال الکیا الراسی وھذا مما قضی بہ العقل بل دل علیہ الاجماع فان الصحابۃ لم ینسخوا نص القرآن بخبر الواحد ونقل جماعۃ منہم الاجماع علی عدم وقوعہ منہم ابن السمعانی وصاحب التقریب وابو اسحاق الشیرازی فی اللمع والقاضی ابو الطیب فی الکفایۃ

سلف اور خلف کے تمام علماء اصول کا مسلک یہ رہا ہے کہ

۱ : وہ اسلام کی اساس میں نسخ کو شامل نہیں کرتے تھے اور

۲ : خبر واحد کے ذریعہ قرآن کو منسوخ کرنا بھی خلافِ اسلام ہی سمجھتے تھے ۔ وہ کہتے تھے کہ ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی توانائی اور درجۂ طاقت منسوخ سے زیادہ یا برابر ہو اس سے کم نہ ہو ۔ اصولی امام " الکیا الھراس ( ) کہتے تھے کہ عقلی تقاضے بھی اسی کو ظاہر کرتے اور اجماعِ امت بھی اسے ہی ترجیح دیتا ہے کہ صحابہ کرام خبر واحد کے ذریعے وحی قرآنی کو منسوخ کرنے کے بالکل ہی مخالف تھے ۔ بلکہ اصولیوں کے ایک گروہ نے (جس میں ابن السمعانی ، صاحب تقریب ، ابو اسحاق شیرازی اور قاضی ابو الطیب بھی شامل ہیں) متفقہ طور پر اس بات کو نقل کیا ہے ۔ کہ خبر واحد کے ذریعہ نسخ واقع ہی نہیں ہو سکتا ۔

(تفسیر المنار جلد ۱/ ۱۶۱/ ۲۳ تا ۲۷ وغیرہ ۔)

منسوخ ناقابل استدلال ہوتا ہے

علامہ قرطبی ( ) لکھتے ہیں کہ

وقال الکیا الطبری وعلیہا بنی الشافعی تحلیل کل مسکوت عنہ اخذا من ھذہ الآیۃ الا ما دل علیہ الدلیل ۔

زیر بحث آیت کی اساس پر امام شافعی نے کہا ہے کہ وحی الٰہی جو ن سی چیز کے بارے میں بھی ساکت اور خاموش ہو حلال اور طیب ہے ، الا اس صورت میں کہ دلیل معارض قوی ہو اور اس کی حلت کی نفی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو ۔ (تفسیر القرطبی طبع دار الکتب ۱۹۳۸ء جلد ۷/ ۱۱۶/ ۱۱ تا ۱۳)

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی وغیرہ آیۂ ہذا کو استدلال اور استنباط کے قابل سمجھتے تھے ۔ اگر منسوخ جانتے ، تو اس سے رجوع نہ کرتے کہ منسوخ کی طرف رجوع کرنا حرام ہے ۔

تاکیدی حکم نسخ کا متحمل نہیں ہو سکتا

علامہ رشید رضا فرماتے ہیں ، کہ

واذا تقرر ھذا فھو حجۃ علی انہ لا یمکن بعد ھذا التاکید المکرر بصیغتی الحصر وما سیأتی ایضا ان یکون

الحکم قابلا للنسخ والتبدیل بل یجب ان یکون من الاصول الثابتة العامة التی لاتقبل النسخ ولاالتخصیص فھی نفسھا مخصصة للآیات الدالة علی اباحة منافع الارض کلھا للناس وان الاصل فی الانتفاع بالاشیاء کلھا الحل ولیس فی کتاب اللہ تخصیص آخر لذالک ولا فی الاخبار المتواترة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وان ما ھنالک اخبار احاد لیست قطعیة النص ولا الدلالة فی التحریم کما علمت ٥

ان مبادیات کے اعتراف کے بعد یہ نا ممکن ہے کہ جس حکم کو صیغۂ "حصر" کے ساتھ بار بار تاکیدی لہجہ میں بیان کیا گیا ہو، قابلِ نسخ وتبدیل ہو؟ بلکہ تاکیدی حکم اٹل اصولوں کی مانند نہ تو نسخ کے متحمل ہو سکتے ہیں اور نہ ہی تخصیص کا اس طرف گذر ہو سکتا ہے۔ یہ اصول خود ہی اس قدر طاقتور ہوتے ہیں کہ زمین کی ہر نعمت سے استفادہ کرنے کے حکم والی آیات کی تخصیص بھی کرسکتے ہیں۔ اس کے باوصف وہ تخصیص کی نفی کرتے ہیں! ۔ اور ادھر یہ بھی ناقابل تردید حقیقت ہے کہ "اشیاء سے استفادہ کرنے میں جو اصول کارفرما ہیں ان کی رو سے بنیادی طور پر ہر شئے حلال ہے"۔ اور کتاب اللہ میں کہیں بھی ایسا اشارہ نہیں ملتا کہ ان اشیاء کی تخصیص کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ بھی ہے؟ اور نہ ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر ذریعوں سے نقل شدہ روایات ہی اس ضمن میں کوئی رہنمائی کرسکتی ہیں؟

تو کچھ سے خبر واحد قسم کی احادیث ہی کو محور بنایا گیا ہے جو نہ تو متن کے لحاظ سے وحی کی طرح قطعی حیثیت رکھتی ہیں اور نہ ہی اشیاء کو حرام بنانے کے لئے واضح دلیل کی صلاحیت کار جیسا کہ تفصیل سے معلوم ہوچکا۔ (تفسیر المنار" جلد ۸ /۱۶۱/ ۱۳ تا ۱۹)

تمام شریعتوں میں یکساں حرمت

علامہ رشید رضا مرحوم۔ زیر بحث "چار اشیا" کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ سابقہ شریعتوں میں بھی اسی طرح ہی حرام کردی گئی تھیں جس طرح کہ ہماری شریعت میں کردی گئی ہیں۔ وظاھر الآیة مع عطف ما حرم علی بنی اسرائیل علیھا ان حصر محرمات الاطعمة فی الانواع الاربعة اصل من اصول شرائع جمیع رسل اللہ تعالی والمعنی لا اجد فیما اوحی الیّ من اخبار الانبیاء وشرائعھم ولا فیما شرع علی لسانی ان اللہ حرم طعاما علی طاعم یطعمہ الا ھذہ الانواع الاربعة ۔

عطف کے ذریعہ بنی اسرائیل پر حرام کردہ اشیاء کے ذکر کے بعد "چار حرام" ماکولات کا حصر کے لہجے میں بیان کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۔ یہ چار محرمات تمام انبیاء کی شریعتوں میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی اور حرمت کے لئے اساسی اصول کے طور پر استعمال کیجاتی تھیں۔

قل لا اجد کے معنے ہیں ۔

میرے پاس انبیاء و رسل اور ان کی شریعتوں کے بارے میں وحی نے جتنی معلومات فراہم کی ہیں اور خود میری زبان پر شریعت کا جو اعلان ہوا ہے، اس میں کہیں بھی یہ نہیں کہا گیا کہ ۔ ان چار کے علاوہ بھی کوئی شے حرام ہے۔ ("المنار" ۸/۱۴۹/۹ تا ۱۲)

یہ تفصیل ہے تقسیم نہیں ہے

کچھ لوگوں نے مذکورہ چار اشیاء کے علاوہ کچھ اور حرام ماکولات کا شمار بھی کیا ہے، جیسے گلا گھونٹ کر مارا ہوا، چوٹ لگا کر مارا ہوا، وہ جو بلندی سے گر کر مر جائے، وہ جو کسی جانور کے سینگ مارنے سے مر جائے، وہ جسے درندہ پھاڑ کر کھائے وغیرہ۔ اگر ذبح کرنے سے پہلے مر جائیں تو ۔

اس کے جواب میں علامہ رشید رضا مرحوم لکھتے ہیں کہ

الآية وردت بصيغة الحصر القطعي فهي نص قطعي في حل ما عدا الانواع الاربعة التي حصر التحريم بها فيها وقد بين في تفسير آية المائدة ان المنخنقة والموقوذة والمتردية واكيلة السبع اللاتي تموت بذالك ولا تدرك تذكيتها قبل الموت من نوع الميتة فهي تفصيل لها لا انواع حرمت بعد ذالك حتى تعد ناسخة لاية الانعام۔

آیۂ کریمہ صیغۂ "حصر" کے ساتھ وارد ہوئی ہے جو نص قطعی کی حیثیت سے چار محرمات کے علاوہ ہر شے کو حلال ٹھہراتی ہے۔ ان چار کے علاوہ جن مزید حرام ماکولات کی تفصیل دی گئی ہے۔ اس کے بارے میں ہم مائدہ (۴) کے ضمن میں واضح کر آئے ہیں۔ کہ یہ محرمات دراصل "میتۃ" (مردار) کی تفاصیل ہیں۔ خود "مستقل انواع" اور "قسمیں" نہیں ہیں۔ تاکہ ان سے آیۂ زیر بحث کے نسخ کا کام لیا جا سکے (المنار ۸/۱۴۹/۱۹ تا ۲۲)

خبائث کسے کہتے ہیں؟

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ۔۔ وحی الٰہی نے "الخبائث" پر بھی حرام کا اطلاق کیا ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ حرام ان چار انواع میں محصور اور محدود نہیں ہے

اس کی وضاحت میں علامہ رشید فرماتے ہیں کہ

وتحريم الخبائث لا يدل على محرمات اخرى في الطعام غير هذه فيجعل ناسخا للحصر فيها فان لفظ الخبائث يشمل ما ليس من الاطعمة كالاقذار واكل اموال الناس بالباطل وكل شيء ردي. قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه ۔ فليس في القرآن ناسخ لهذه الآية وما في معناها من الآيات المؤكدة لها ولا مخصص لعمومها وما يريد الله لنسخه او تخصيصه لا يجعله بصيغة الحصر المؤكدة كل هذا التاكيد الذي نشرحه بعد

"خبائث کی حرمت" سے کھانے کی دیگر محرمات پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ہی اس بناء پر خبائث کو کلمۂ حصر کا ناسخ بنایا جا سکتا ہے۔

اور جہاں تک خبائث کے لفظ کا تعلق ہے تو یہ غذاؤں اور ماکولات کو شامل نہیں ہے۔ اس کا اطلاق ردی اور ناقص چیزوں پر بھی ہوتا ہے اور فریب و دیگر ناجائز ذرائع سے مال ہتھیانے پر بھی، بلکہ ایسی اشیاء جنہیں طبیعت گوارا نہ کرے انہیں بھی خبائث کہا گیا ہے جیسے غلاظتیں وغیرہ۔ اب جہاں تک حقائق اور راست بازی کا تعلق ہے تو آیۂ زیر بحث یا اسکی توثیق کرنے والی آیات کے لئے کم از کم قرآن پاک میں نہ تو کوئی ناسخ پایا جاتا ہے اور نہ ہی اس اس کے "حصر" کے لئے کوئی تخصیص؟

اور یہ کیسے ہوسکتا ہے جب اصول یہ ہے کہ

اللہ سبحانہ، جب کسی چیز کو نسخ یا تخصیص سے ملوث کرنے کا ارادہ (بشرط امکان) رکھتے (بھی) ہیں تو اسے شدید تاکیدی حصر کے صیغوں میں بیان نہیں فرماتے۔" (المنار جلد ۸/۱۴۹/۳ تا ۱۰)

محرمات میں حدیث کا رول

والارجح المختار عندنا ان کل ما صح من الاحادیث فی النھی عن طعام غیر الانواع الاربعۃ التی حصرت الآیات محرمات الطعام فیھا فھو اما للکراھۃ واما موقت لعلۃ عارضیۃ کما تقدم فی الحمیر وما ورد منہ بلفظ التحریم فھو مروی بالمعنی لا بلفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ولیس مراد من رد تلک الاحادیث بآیۃ الانعام من الصحابۃ وغیرھم انہ لا یقبل تحریم ما حرمہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم اذا لم یکن منصوصا فی القرآن بل معناہ انہ لا یمکن ان یحرم صلی اللہ علیہ وسلم شیئا جاء نص القرآن المؤکد بحلہ ۰

ہمارے نزدیک قابل ترجیح اور موزوں تر یہ بات ہے کہ چار مذکورہ انواع کے علاوہ جن اشیائے خوردنی کی حرمت کے بارے میں احادیث ملتی ہیں وہ یا تو کراہت پر مبنی ہیں یا پھر کسی عارضی سبب کے باعث ہنگامی نوعیت کی ہیں۔ اور جن احادیث میں صریح طور پر "حرام" کا لفظ وارد ہوا ہے تو وہ روایت بالمعنٰے قسم کی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے نکلے ہوئے محفوظ الفاظ کی حامل نہیں ہیں (لا بلفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم)

لیکن اس کے معنے یہ بھی نہیں ہوسکتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شے کو بھی حرام قرار دیا ہے اسے آیۂ زیر بحث کے حصر کے ذریعہ مسترد کیا جانا چاہیئے؟ نہیں ہمارا مقصد یہ ہے کہ اس امکان ہی کی نفی کی جائے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی ایسی چیز کو حرام کرسکتے تھے جسے قرآن پاک نے قطعی طور پر حلال قرار دیا ہوا تھا۔ (تفسیر المنار ۸/۱۶۳/۸ تا ۱۴)

یہ تھے علماء اسلام، قرطبی، رازی، سیوطی اور مفتی عبدہٗ بذریعہ رشید رضا کے وہ خیالات جو آیۂ زیر بحث کے محکم ہونے کے بارے میں پیش خدمت کردئے گئے۔ رازی اور رشید رضا نے مباحث کی صورت میں جس زوردار

طریقے سے محرمات پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے، یہ ان کی ادنیٰ جھلک ہے۔ کیونکہ احادیث کی محرمات کی تفصیل کے نہ تو ہم متحمل ہو سکتے تھے اور نہ ہی ہماری تنگ دامانی اس کی اجازت دے سکتی تھی کہ انہیں بھی حدیث لاوصیتہ لوارث (منسوخ ۱۲) کی طرح پھیلا کر بیان کیا جائے؟ ۔ احادیث وصیت کی تخریج اور جرح کے بارے میں جس محنت شاقہ سے کام لیا گیا تھا۔ اس کی تھکن ہنوز حوصلہ شکن صورت میں اعصاب میں رچی ہوئی ہے۔ تائید ایزدی اگر شامل حال نہ ہوتی تو ان احادیث کی تفصیلی تخریج میرے جیسے ناتواں اور درماندہ انسان کے لئے بالکل ناممکن ہو جاتی۔ تاہم زیر بحث آیہ کے ضمن میں جن مفید مدلل اور فیصلہ کن اقتباسات سے استفادہ ممکن ہو سکتا تھا ہم نے پیش کر دئے ہیں۔ ان سے ہمارے اس موقف پر بخوبی روشنی پڑ سکتی ہے کہ:

عقیدۂ نسخ کی بنیاد نہ تو مضبوط ہے اور نہ ہی قرآن پاک میں اس کا کہیں وجود ہے۔ وھو المطلوب

مکۃ المکرمۃ
20.9.62

منکرینِ حق، شرارتیں، اور قانونِ امہال

منسوخ ۱۰۵

قل انتظروا انا منتظرون

اے پیغمبر تم کہدو (اگر تمہیں انتظار ہی کرنا ہے) تو انتظار کرتے رہو ہم بھی (فیصلہ حق و باطل کا) انتظار کرتے ہیں (انعام ۱۵۸)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (صفحہ ۴۶) نے اس روشن اور محکم آیت کو بھی آیہ سیف کے ذریعہ منسوخ کر ڈالا ہے اور وجہ تنسیخ کے ضمن میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ زیر بحث آیہ میں ان کو مہلت اور ڈھیل دی گئی ہے جو فرقہ پرست اور قرآن کے خلاف باتوں پر عمل کرنے والے ہیں۔ حالانکہ ایسے اندرسیاہ لوگوں سے نپٹنے کا جو طریقہ آیۂ سیف نے متعین کیا ہے وہی صحیح ہے۔

قول فیصل

یہاں نسخ کیسا؟ ۔ جب کہ سنت اللہ یہی رہی ہے کہ منسوخ کئے جانے والے حکم کو بار بار نہیں دہرایا جاتا۔ ذیل میں آیہ ہذا کے مکمل متن کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔ فرمایا۔

پھر یہ لوگ (جو سچائی کی نشانیاں دیکھنے پر بھی سرکشی سے باز نہیں آتے تو) کس بات کے انتظار میں ہیں؟ ۔ اس بات کے انتظار میں کہ (آسمان سے) فرشتے ان کے پاس آ جائیں۔ یا خود تمہارا پروردگار ان کے سامنے آ کھڑا ہو۔ یا پھر تمہارے پروردگار کی بعض نشانیاں نمودار ہو جائیں؟ تو (اگر یہ لوگ اسی بات کی راہ تک رہے ہیں تو انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ) جس دن تمہارے پروردگار کی بعض نشانیاں نمودار ہوں گی، اس دن کسی انسان کو جو پہلے سے ایمان نہ لا چکا ہو یا اپنے ایمان (کی حالت) میں نیکی نہ کمائی ہو ایمان لانا سود مند نہ ہوگا (اے پیغمبر تم کہدو!

(اگر تمہیں انتظار ہی کرنا ہے) انتظار کرتے رہو۔ ہم بھی (فیصلہ حق و باطل کا) انتظار کرتے ہیں۔ (انعام ۱۵۸)

یہ مفہوم اتنا صاف ستھرا اور ناقابل ابہام ہے، جس کے لئے نسخ کے احتمال پیدا کرنا زیادتی ہی ہو سکتی ہے۔ اعتدال اور انصاف نہیں ہو سکتا۔ مفتی عبدہٗ نے بجا فرمایا ہے کہ وھذا الامر یتضمن التھدید

اس قسم کا امر تہدید اور وارننگ کو مشتمل ہوتا ہے جو زود یا بدیر عمل میں آکر ہی رہتی ہے۔ [المنار ۸/۲۱۳]

اس کے بعد ان آیات کی تفصیل دی ہے جو اس کے ہم مضمون اور مکی کم مدنی زیادہ ہیں۔ اور یہ تمام آیات حل کو واضح کرتی ہیں کہ ان کا موضوع رفتہ رفتہ دشمن سے نبرد آزما ہونے اور اصلاح کے تمام طریقے استعمال کرنے کے بعد ہی کچھ کر گذرنے سے ہے۔

فرقہ پرستوں اور قرآن کے متوازی نظام کو ماننے والوں سے بائیکاٹ

منسوخ ۱۰۶

ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا لست منھم فی شیئ انما امرھم الی اللہ ثم ینبئھم بما کانوا یفعلون۔

(اے پیغمبر) جن لوگوں نے اپنے دین میں تفرقہ ڈالا اور الگ الگ گروہ بن گئے تمہیں ان سے کچھ سروکار نہیں (تمہاری راہ دین حقیقی کی راہ ہے نہ کہ لوگوں کی بنائی ہوئی گروہ بندیوں کی) ان کا معاملہ اللہ کے حوالہ ہے۔ پھر وہی تبلائے گا کہ جو کچھ وہ کرتے رہے ہیں اس کی حقیقت کیا تھی؟۔ (انعام ۱۵۹)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ اور اس کے پیرومرشد اسماعیل سدی نے کہا ہے کہ اسے آیہ قتال یا یا آیہ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ

امام ابن جریر لکھتے ہیں کہ سدی نے کہا ہے لست منھم فی شیئ انما امرھم الی اللہ کا تعلق اس وقت سے ہے جب کہ کفار سے جہاد کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ لیکن بعد میں یہ آیت منسوخ ہو گئی اور آیہ قتال نے ان سے جہاد کا حکم دے دیا (تفسیر طبری ۸/۱۰۶/۱۲ تا ۱۴)

قول فیصل

اسماعیل سدی اپنی تائید میں کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں لائے تاکہ یہ دیکھا جا سکتا کہ نسخ کے پس پردہ کس کا ہاتھ کام کر رہا ہے؟

اس کے برعکس ہمارے پاس اس قسم کے شواہد اور دلائل موجود ہیں جو دافع نسخ کرتے ہیں کہ یہ آیت صحابہ رسول مثلاً جناب ابوہریرہ اور سیدہ عائشہ صدیقہ وغیرہ کے نقطہ نظر سے محکم ہے، منسوخ نہیں ہے اور اس کا تعلق امت محمدیہ کے ان لوگوں سے ہے جو دین کو باعث فساد بنانے اور شریعت اسلامیہ کے متوازی شریعت ہوا پرستی اور بدعت کو رواج

دیئے پڑتے ہوئے ہیں (ملاحظہ ہو خازن طبع الحلبی ۲/۲۰۵)

یہ تھا ایک زاویہ۔ اس سے ہٹ کر اب ہم دوسرے زاویہ سے اگر دیکھنا چاہیں کہ لست منہم کا تعلق جنگ و دفاع سے ہے تو بھی اسلام کی جنگی پالیسی میں ہر مقام پر یہی ہدایت ملے گی کہ اس کے ہر معرکہ میں کفار کو ہر بار وارننگ دی گئی اور اس وارننگ کے مابعد۔ کہدیا گیا کہ

اے محمد! تم نے اپنا ذمہ پورا کر دیا۔ اب وہ خود ہی سرکشی اور کفر کی مسؤلیت کے جوابدہ ہیں۔

ثم ینبئهم بما کانوا یفعلون۔ اب اللہ سبحانہ وتعالیٰ خود ہی ان کے کئے پر ان سے نپٹ لیں گے وغیرہ

غور فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیزاری اور دوستانہ روابط کا ان سے مقاطعہ کرنا اگر جنگ نہیں تو اور کیا ہے؟ کیا سرد جنگ سے بھی اسے نامزد نہیں کیا جا سکتا؟

امام رازی کا ارشاد

قال السدی۔ لم یؤمر بقتالهم فلما امر بقتالهم نسخ۔ وهذا بعید لان المعنی لست من قتالهم فی هذا الوقت فی شیء فورود الامر بالقتال فی وقت آخر لا یوجب النسخ۔

یعنے سدی نے جس تاویل سے اس آیت کو منسوخ کیا ہے وہ انصاف سے بعید ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں۔

۔تمہیں حالات حاضرہ میں ان سے جنگ کر کے نپٹنے سے کوئی سرکار نہیں ہے (اور بس لیکن (حالات حاضرہ کا معاملہ) کسی وقت میں قتال کے حکم کے نسخ کو لازم نہیں کرتا (جیسا کہ سدی اور ابو عبداللہ کا خیال ہے۔) (تفسیر رازی ۱۴/۸)

امام طبری

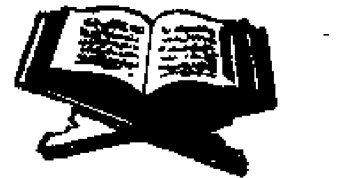
شیخ المفسرین ابن جریر طبری نے ص۱۰۳ اور ص۱۰۴ پر تفصیل سے نسخ کے عقیدے کی مخالفت کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ

ولم یکن فی الآیۃ دلیل واضح علی انها منسوخۃ ولا ورد بانها منسوخۃ خبر عن الرسول۔ کان غیر جائز ان یقضی علیها بانها منسوخۃ حتی تقوم حجۃ موجبۃ صحۃ القول بذالک

یعنے اس آیت میں کوئی ایسی واضح دلیل نہیں ہے جو اس کے منسوخ ہونے پر روشنی ڈال سکے اور نہ ہی رسول معصوم سے ایسی کوئی روایت موجود ہے جو آیت کے نسخ پر دلالت کر سکتی ہے؟

لہذا ایسے میں آیت پر منسوخ ہونے کا فیصلہ جڑ دینا (جس کی پشت پر کوئی دلیل نہ ہو، یعنے صحت نسخ پر دلالت کر سکتا ہو) ہرگز روا نہ ہوگا۔

(طبری ۸/۱۰۰ تا ۱۰۴) مکۃ المکرمہ ۲۰ ۹/۴۲



سُورۃ اعراف

اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعا کرنا

منسوخ ۱۰۷

وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا وذروا الذین یلحدون فی اسمائہ سیجزون ما کانوا یعملون.

اور (دیکھو) اللہ کے لئے حسن وخوبی کے نام ہیں (یعنی صفتیں ہیں) سو تم انہی ناموں سے اسے پکارو۔ اور جو لوگ اس کے ناموں میں کج اندیشیاں کرتے ہیں (یعنی ایسی صفتیں گھڑتے ہیں جو اس کے جمال و پاکی کے خلاف ہیں)، تو انہیں ان کے (کج اندیشی کے) حال پر چھوڑ دو۔ وہ وقت دور نہیں کہ اپنے کئے کا بدلہ پالیں۔ (اعراف - ۱۸۰)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ (نے الناسخ والمنسوخ میں) اور ابن زید نے کہا ہے کہ جملہ وذروا الذین یلحدون (انہیں ان کے کج اندیشی کے حال پر چھوڑ دو) کو آیۂ سیف نے منسوخ کر دیا ہے۔ وجہ تنسیخ کے ضمن میں بتایا جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کی رو سے کج اندیش لوگوں کو کچھ کہنے کی اجازت نہیں ہے اور ابن زید نے "کج اندیش" کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد کفار ہی تھے۔ وقال ھولاء اھل الکفر قد نسخ ونسخہ القتال (طبری ۹/۱۳۴)

اب اگر کفار ہی کو کچھ کہنے کی اجازت نہ ہوگی تو ایسے میں حکم جہاد کا فلسفہ کیا ہو سکتا تھا؟ لہٰذا تضاد ظاہر ہے اور آیۂ قتال (توبہ ۲۹) نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

یہ سب مفروضے اور ذہنی اختراعات ہیں۔ آیۂ زیر بحث جنگ نے قاع کی غرض سے نازل ہی نہیں ہوئی۔ اس میں تو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اللہ سبحانہ کے حسن و خوبی کے نام ہیں تم ان ہی ناموں سے اسے پکارا کرو۔

اور جو اس کے ناموں میں کج اندیشیاں کرتے ہیں مثلاً اللہ کی صفتیں جو بالکل توقیفی (Toqify) ہیں۔ ان کے بدلے نئی صفتیں ایجاد کرتے ہیں، جن میں تحقیر کا پہلو نکل سکتا ہے (جیسے مڈیوں کا خالق، مینڈکوں کا خدا وغیرہ) اگر تعظیم کی صفتیں تراش لیتے ہیں تو بھی ایسی صفتیں جو اللہ نے خود اپنے لئے استعمال نہیں کیں (جیسے انجنیئر کائنات وغیرہ) یا مہمل و بے معنی الفاظ سے خدا کے نام رکھ کر ورد وظائف کے طور پر پڑھنا ہے، جن کے بارے میں یہ معلوم نہیں، کہ خدا کے نام ہیں یا شیاطین کے؟ برے نام ہیں یا اچھے؟

مسلمانوں کو چاہئے کہ نئی صفتیں ایجاد کرنے والوں کو اپنے الحاد میں غرق ہونے دیں اور وہ وقت دور نہیں جب کہ ان کو اپنی جسارت بے باکی اور بے ادبی کا مزہ چکھنا پڑے گا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ جل جلالہ کو پکارنا تو منسوخ ہے اور نہ ہی اس کی صفتوں میں کج اندیشیاں کرنے والے اسکی

نظر میں محبوب ۔

پھر اگر باری اس تشریح کے برعکس ابن زید ہی کا مفہوم ملحوظ رکھا جائے تو بھی جہاں تک آیہ سیف اور آیہ قتال کا تعلق ہے تو ان سے بھی آیۂ زیر بحث کے مفہوم کی نفی نہیں ہوتی، کیونکہ آیہ کا آخری نقرہ " خالص " وارننگ ہی پر مبنی ہے ۔

امام ابو جعفر الطبری فرماتے ہیں کہ

ابن جریر ولا معنی لما قال ابن زید فی ذالک من انه منسوخ لان قوله ۔ وذروا الذین یلحدون فی اسمائه ۔ لیس بامر من الله لنبیه بترک المشرکین ان یقولوا ذالک حتی یاذن له فی قتالهم وانما هو تهدید من الله للملحدین فی اسمائه ووعید منه لهم کما قال فی موضع آخر ۔ ذرهم یاکلوا ویتمتعوا ویلههم الامل (الآیة) وکقوله لیکفروا بما آتیناهم ولیتمتعوا فسوف یعلمون وهو کلام خرج مخرج الامر بمعنی الوعید والتهدید

یعنے ابن زید نے "یلحدون" کے معنے " اهل الکفر " کر کے پھر جس تاویل سے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کیا ہے ، بے معنے اور لغو ہے ۔

کیونکہ وذروا الذین یلحدون فی اسمائه میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا حکم نہیں دیا گیا کہ مشرکین سے بالکل ہی تعرض نہ کریں ۔

بلکہ حقیقت اتنی ہے کہ وذروا الذین کی صورت میں ان کی " کج اندیشی " کی پاداش میں سنگین سزا اور شدید قسم کی دھمکی کا اعلان کیا گیا ہے (اور قرآن پاک میں یہ لفظ جہاں کہیں بھی استعمال ہوا ہے اس کا یہی مفہوم ہے ۔) جیسے کہ ایک دوسرے مقام پر فرمایا کہ

(اے پیغمبر ! انہیں (بوقت حاضر کچھ نہ کہئے) چھوڑ دیجئے کہ کھائیں (پئیں) اور (دنیا میں حاصل شدہ مال ومتاع) سے فائدہ اٹھائیں اور (یہ کہ انہیں غلط) توقعات (ہلاکت کے دہانے پر پہنچانے کے لئے لاعلمی اور) غفلت کی غار میں دھکیل دیں ۔

نیز ایک مقام پر فرمایا

جو کچھ ہم نے انہیں دے رکھا ہے انہیں چھوٹ ہے (کہ جی بھر کر ہماری نعمتوں کا منہ چڑائیں اور) کفر کریں ، اور (چند دنوں تک خوب) فائدہ اٹھائیں ، پھر بہت جلد (اور عنقریب ہی لینے کے کا ان کو پتہ چل جائیگا ۔

یہ آیات " ذرذروا " کا مقام متعین کرنے کے لئے بڑی اہمیت رکھتی ہیں اور واضح کرتی ہیں کہ اس کا استعمال شدید دھمکی اور سنگین پاداش عمل کی خبر سنانے کے موقع پر ہی ہوتا ہے ۔

(طبری ۹ / ۱۳۴ / ۲۱ تا ۲۶)

بلکہ آیۂ زیرِ بحث کے ماسبق اور مابعد میں صراحتاً ایسے ہی الفاظ دہرائے گئے ہیں جن سے "وارننگ" ہی مقصود ہو۔ مثلاً اس آیت کے بعد فرمایا کہ

والذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجہم من حیث لایعلمون واملی لہم ان کیدی متین۔

جن لوگوں نے ہماری آیات جھٹلائیں ہم انہیں درجہ بدرجہ (آخری نتیجہ تک) لے جائیں گے اس طرح کہ انہیں خبر بھی نہ ہوگی۔ ہم انہیں ڈھیل دیتے ہیں) یعنے ہمارا "قانون جزا" ایسا ہے کہ نتائج بہ تدریج ظہور میں آتے ہیں اور مہلتوں پر مہلتیں ملتی رہتی ہیں اور ہماری مخفی تدبیر بڑی ہی مضبوط ہے۔ (اعراف ۱۸۲)

خدا کی مخفی تدابیر بیکار اور منسوخ ہیں؟

منسوخ ۱۰۸

والذین کذبوا بآیاتنا سنستدرجہم من حیث لایعلمون و املی لہم ان کیدی متین۔ (اعراف ۱۸۲)

منسوخ ۳۸ میں یہی آیت پیش کی گئی ہے۔ ترجمہ وہاں پر ملاحظہ ہو۔

اس آیت کے بارے میں بھی ناسخین قرآن نے آیۂ قتال (توبہ ۲۹) ہی کو استعمال کیا ہے۔

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کا فقرہ "واملی لہم ان کیدی متین" کے معنے ہیں — خل عنہم ودعہم ثم نسخت بآیۃ القتال

یعنے ان کفار کو آزاد اور اپنے حال پر رہنے دیجئے وغیرہ

اور یہ مفہوم چونکہ آیۂ قتال کے منافی تھا لہٰذا اسے منسوخ کر دیا گیا۔

قول فیصل

ایک ایسی آیت جس میں خدا کی مخفی تدبیروں اور بے پناہ پوشیدہ طاقتوں کا ذکر ہے اسے آیۂ قتال کے خلاف ثابت کر کے منسوخ کرنا ایک المیہ نہیں تو اور کیا ہے؟ — جنگ کے اسرار و رموز سے واقف کار جانتے ہیں کہ جنگ کی تمہید کے طور پر اس سے زیادہ مہذب اور اس سے زیادہ زوردار الفاظ ہو ہی نہیں سکتے۔ یہاں تو پھر یہ مناسبت بھی ملحوظ رکھنی چاہئے کہ پوری آیت ہی اسی ایک موضوع کے گرد گھوم رہی ہے کہ —

آیات الٰہی کی تکذیب کرنے والے درجہ بدرجہ ہلاکت تک لے جائے جاتے ہیں اور ہلاک ہونے تک انہیں خبر بھی نہیں ہوتی — الحاصل۔ خدا کی مخفی تدبیروں میں کچھ ڈھیل ضرور ہے۔ مگر ہبۃ اللہ کے عقیدے کی رو سے یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ تدبیریں بے کار، معطل اور بدرجۂ آخر منسوخ ہی ہیں۔ مکۃ المکرمۃ ۶۲/۹/۲۱

ضرورت پڑنے پر زائد مال سٹیٹ کی ملکیت بن جاتا ہے

خذ العفو ○ وأمر بالعرف ○ واعرض عن الجاهلين ○

منسوخ ۱۰۹/۱۱۰

ترجمہ : (ماسبق ملاکر) ۔ (اے پیغمبر) اگر تم ان لوگوں کو سیدھے راستے لاؤ تو کبھی تمہاری پکار نہ سنیں گے۔ تمہیں ایسا دکھائی دیتا ہے کہ تمہاری طرف تک رہے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ دیکھتے نہیں (۱۹۸)

(بہر حال دیکھیں یا نہ دیکھیں) ضرورت سے جو کچھ ان کے پاس زائد ہے وہ (ان سے) لے لو

نیکی کا حکم دو اور

جاہلوں کی طرف متوجہ نہ ہو (اعراف ۱۹۹)

دلیل ناسخ

۱۔ آیہ زکوٰۃ اور

۲۔ آیہ سیف

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت کیونکر منسوخ ہے؟

اس کا جواب ہم سے نہیں خود ان لوگوں سے دریافت کرنا چاہیے جنہوں نے اسے منسوخ کرکے اپنے ہی کارنامے پر متعجب ہو کر لکھا ہے کہ

هذه الآية من عجيب المنسوخ ۔ لان اولها منسوخ وآخرها منسوخ واوسطها محكم ۔ قوله خذ العفو يعني الفضل من اموالهم نسخته آية الزكاة والامر بالمعروف محكم وتفسيره معروف وقوله واعرض عن الجاهلين منسوخ بآية السيف

یہ آیت منسوخ کی عجیب اقسام میں سے ہے جس کا اول بھی منسوخ ہے اور آخر بھی منسوخ، لیکن درمیان والا ٹکڑا محکم اور غیر منسوخ ہے

آیت کا اول : "خذ العفو" ہے، جس کے معنے ہیں، زائد از ضرورت جائیداد و مال کا لے لینا۔ اس ترجمہ کی بنا پر ناسخین قرآن کہتے ہیں کہ اسے آیہ زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا ہے۔

آیت کا درمیانی حصّہ : "وأمر بالمعرف" ہے جو اپنے مشہور معنوں میں محکم ہے۔

آیت کا آخر : "واعرض عن الجاهلين" ہے جسے آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے وغیرہ وغیرہ (الناسخ والمنسوخ ۲)

اسی طرح ضحاک سدی اور عبداللہ بن عباس نے بھی آیۂ زیر بحث کے پہلے حصے کو آیہ زکوٰۃ ہی سے منسوخ کہا ہے۔ (طبری ۹/ ۱۵۵)

ناسخین قرآن کا نظریہ یہ ہے کہ آیۂ زکوٰۃ کے نزول کے بعد جتنی بھی آیات میں زائد از ضرورت یا جمع مال کی مذمت کی آیات نازل ہوئی ہیں یا اس موضوع پر نازل ہو چکی تھیں وہ سب منسوخ ہیں۔ ایک شخص جب زکوٰۃ نکال لیتا ہے تو وہ قانونی طور پر اپنی بے پایاں دھن دولت کو محفوظ کر لیتا ہے، اب ماسوائے زکوٰۃ کے خدا و رسول اور ضرورت مند مخلوق اس میں سے کچھ بھی نہیں لے سکتے وغیرہ

قول فیصل

یہ بات کہ آیۂ زکوٰۃ نے تمام ان آیات کو منسوخ کر دیا ہے جو "احتکار" اور "اکتناز" کی حرمت اور زائد مال رکھ کر قابض بن جانے کی مذمت میں نازل ہوئی ہیں۔ ایک ایسی بات ہے جس کی تائید نہ تو قرآن پاک سے ہوتی ہے اور نہ ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے۔ جن **سامراجی عناصر** نے "**ملکیت شکن نظامِ اقتصاد**" کو موجودہ **کیونزم** کے مترادف قرار دے کر عبداللہ بن عباس وغیرہ کا سہارا لے رکھا ہے ان پر پوشیدہ نہ ہوگا کہ **عباسی تفسیر ایک خود ایجاد** تفسیر ہے اور عباسی ہی دور میں ان کے نام پر جمع کی گئی ہے۔ جمع کرنے والے کون تھے؟ ان کے سیاسی رجحانات کیا تھے؟ اس کا تجزیہ کرنا ہمارے پروگرام میں شامل نہیں ہے۔ ہم آئندہ سطور میں ناسخین قرآن ہی کے نظریہ ملکیت کے مطابق زیر بحث آیت کے بارے میں وضاحت کر کے ثابت کریں گے کہ آیۂ زکوٰۃ کے باوصف زائد از ضرورت مال رکھنا "**اسلامی اخلاقیات**" اور قرآن کے پیش کردہ نظامِ اقتصاد کے منافی ہے۔

ذیل میں پہلے ہم ان حضرات کی آراء کا ذکر کرتے ہیں جو زیر بحث آیت کی ایک اور ہی زاویہ سے تشریح کر کے نسخ کی زد سے بچانا چاہتے ہیں اور ان کی تشریح سے کلی طور پر ہمارا متفق ہونا اگرچہ ضروری نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ان کی آراء ہمارے اس نظریہ کی مؤید ہیں کہ زیر بحث آیت منسوخ نہیں ہے۔ لہٰذا اسی ایک (متفق علیہ) بات پر ہم آہنگی کے باعث ان کے زاویۂ نظر کو پہلے درج کیا جا رہا ہے۔ **ولھو لھذا**

جو لوگ آیۂ زیر بحث کو منسوخ نہیں مانتے وہ العفو کے اس مفہوم سے اختلاف رکھتے ہیں جن کی بنا پر سدی ضحاک اور عبداللہ بن عباس نے اسے منسوخ کہا ہے، وہ کہتے ہیں کہ آیت کا سیاق و سباق ان کے مقدمہ کی نفی کرتا ہے یعنی آیۂ کریمہ واضح کرتی ہے کہ جن لوگوں کو پیغمبر سیدھے راستے کی طرف بلا رہے ہیں تو بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑی توجہ سے آپ کی آواز پر متوجہ ہیں اور ایسا "تک" رہے ہیں جیسے کہ بڑے ہی مخلص اور فداکار ہوں، حالانکہ ان کا یہ تکنا حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ دیکھ ہی نہیں رہے۔

لیکن قرآن کہتا ہے کہ پیغمبر کو پھر بھی (اپنے خلق عظیم کے باعث) ان کے اندرونی حالات یا شخصی امور کے تجسس سے غرض نہ ہونی چاہیے۔ وہ (ص) ان کے ظاہری اخلاق و اطوار اور برتاؤ کو بغیر کھوج لگائے قابل اعتماد سمجھیں اور نیکی کا پیغام سناتے رہیں وغیرہ

امام مجاہد فرماتے ہیں کہ

خذ العفو کے معنی ہیں کہ ان کے ظاہری اخلاق، برتاؤ اور رویہ کو پوشیدہ رکھو، حالات معلوم

کئے بغیر ہی قابل عفو سمجھو، مثلاً وہ اپنی بے عملی کا جو نسا عذر بہانہ پیش کریں قبول کر لینا چاہیئے،
اور حالات کی مزید تفتیش نہ کرنی چاہیئے۔ یعنے کہ (ان بظاہر ہمدرد لوگوں کے بارے میں)
عفو، درگذر اور تساہل ہی مناسب ہے (خلاصہ از تفسیر طبری ۹/ ۱۵۴)

ابن جریر طبری نے خود بھی مجاہد کی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (۹/۱۵۵/۴ تا ۵)

عروہ ابوالزبیر فرماتے ہیں کہ

اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دے رکھا ہے کہ آپ لوگوں کے اعمال پر نکتہ چینی نہ فرمائیں [۹/۵۴ طبری]

جناب عبداللہ بن زبیر سے مروی ہے کہ

یہ آیت لوگوں کے اعمال پر محاسبہ کرنے اور اخلاق پر نکتہ چینی سے منع کرنے کے لئے
نازل ہوئی ہے۔ (ابن کثیر بحوالہ بخاری ۲/ ۲۷۷)

ابن کثیر ہی کے بقول حضرت عائشہ صدیقہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ بھی لوگوں کے اعمال پر تنقید نہ کرنا ہی مراد لیتے تھے۔
(ابن کثیر ۲/ ۲۷۷)

حمیدی نے جمع بین الصحیحین میں۔ اور جامع الاصول کے مصنف نے عبداللہ بن زبیر سے ایک اور روایت اس مضمون کی نقل کی ہے کہ — "اعمال" تو خیر، لوگوں کے "اقوال" پر بھی ٹوکنا جائز نہیں ہے۔

یہ تمام دلائل واضح کرتے ہیں کہ ان لوگوں کے زاویۂ نظر سے آیۂ خذ العفو پیغمبرؐ اور اصحاب پیغمبر بلکہ امت کے تمام ان مصلحین کے لئے لائحہ عمل مقرر کر کے واضح کرتی ہے کہ لوگوں کی بات چیت میں لغزشیں ہوں یا اعمال صالح کی کوتاہیاں انہیں (ملاؤں کی طرح) ٹوکنا نہیں چاہیئے۔ ٹوکنے سے بہتر ہے کہ انہیں اچھی باتوں کی تلقین کی جاتی رہے کیونکہ بالآخر وہ مسلمان ہیں۔ ان کی لغزشوں پر بار بار سرزنش اور ملامت کا کوئی خوشگوار نتیجہ یا اثر مرتب نہیں ہو سکتا بلکہ اغلب ہے کہ مسلسل سرزنش ردعمل کے طور پر انہیں گمراہی کی طرف لے جائے۔

حاصل کلام یہ کہ اعمال صالحہ سے کترانے والے بے عمل لوگوں کے بارے میں نرمی، عفو اور درگذر کو ملحوظ رکھنا ہی خذ العفو کا منشاء اور معیار ہے۔ امام بخاری کا ذاتی خیال بھی اسی کا مؤید ہے۔ تو کیا آیۂ سیف کا بس یہی کام ہے کہ ایسی روشن اخلاقی تعلیمات کو نسخ کرتی رہے؟ اعاذ اللہ من شرور انفسنا!—

یہاں تک تو ہم نے آیۂ زیر بحث کے پہلے حصے کے بارے میں ان لوگوں کی ترجمانی کی جو ہم سے عدم نسخ کے نکتہ پہ متفق تھے

اب ہم اپنی گذارشات کا آغاز کریں گے؛ جو اس نظریہ کے مؤید ہوں گی کہ آیۂ زیر بحث کا تعلق واقعی "زائد اموال" کو حکومتی تصرف میں دینے سے ہے کہ آیۂ زکوٰۃ نے اسے کلی یا جزوی طور پر منسوخ نہیں کیا، بلکہ اس کے مفہوم کی تکمیل کر دی ہے وغیرہ۔ اور کچھ نا تخین بھی "عفو" کے معنی فاضل مال کے تسلیم کرنے کے بعد ہی سارا زور اسکے نسخ پر صرف کر رہے ہیں

العفو کے معانی

یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ جن لوگوں نے آیۂ ہذا کو زکوٰۃ کے حکم سے منسوخ

کیلئے وہ عرب تھے اور الفاظ کے سہل اور مشکل مفاہیم کو بغیر کسی ذہنی تحفظ کے سمجھ سکتے تھے۔ انہوں نے ہی " العفو " کے معنے یہی سمجھے تھے کہ اس سے مراد۔ انسانی ضرورت سے زائد وہ مال ہے جو بلا وجہ قابض کے تصرف میں رہ کر اسے عام ضرورت مند انسانوں سے ممتاز رکھتا ہے۔ زائد مال اس کے پاس اللہ اور مسلمانوں کی امانت ہے مگر وہ اسے اپنے ذاتی آرام اور آسائش کا ذریعہ بنا کر سب کو محروم رکھنا چاہتا ہے۔

گویا۔ العفو، کا یہ مفہوم ان پر واضح تھا اور وہ اسے معافی کا کوئی اور جامہ نہیں پہنانا چاہتے تھے۔ جبھی تو ان میں سے چند ایک نے اس کے ملکیت شکن مفہوم پر قدغن عائد کرنے کے لئے آیۂ زکوٰۃ کو ایکسپلائٹ کیا ہے ۔ رہا یہ سوال کہ جن لوگوں نے اس کے مفہوم میں قوموں کے اخلاق سے درگذر کرنا شامل کر لیا ہے، وہ لغت اور ادبیاتِ عرب کی کیا سند رکھتے ہیں؟ تو اس بارے میں ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ ان کے پاس کوئی بھی سند نہیں ہے۔ علامہ ابن منظور (۷۱۱ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق لغوی انسائیکلوپیڈیا " لسان العرب " ۔ میں اس مفہوم کو بھی نقل کیا ہے، لیکن اس کے لئے جو صیغہ استعمال فرمایا ہے وہ اہلِ تحقیق کے نزدیک تمریض (اور ضعف) کا صیغہ ہے۔ آپ نے لکھا ہے کہ

قیل العفو الفضل الذی یجئ بغیر کلفۃ والمعنی اقبل المیسور من اخلاق الناس

یعنی ـــ کہا جاتا ہے کہ " عفو " کے معنے لوگوں کے غیر ضروری کرتوتوں کو معاف کر دینے کے بھی ہیں۔

(لسان العرب طبع دار صادر بیروت ۱۹۵۶ء جلد ۱۵ / ۷۵ وغیرہ)

یہ " کہا جاتا ہے " (قیل) کا صیغہ اہلِ زبان کے نزدیک اس اعتماد اور ثقاہت سے عاری ہوتا ہے جو کھل کر بات کرنے اور صراحت و وضاحت سے سخن رانی کا متقاضی ہوتا ہے۔

نیز یہ مفہوم ایسی رکاکت کو شامل ہے جو کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عفو کے معنے اگر اس زائد کے ہیں، جو آسانی سے میسر آسکے تو اس مفہوم کی رو سے اس کا تعلق ٹھوس اور مادی چیز سے ہو جاتا ہے جس پر " خذ " کے لینے کا اطلاق حقیقت بن سکتا ہے۔ لیکن ۔ لوگوں کی " فضولیات " اور بداخلاقی کو " عفو المال " (زائد مال) سے کیونکر تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ کہاں مال اور کہاں لوگوں کا چال چلن ؟ ۔ ان میں کوئی مناسبت بھی نہیں ہے۔ پھر " خذ " کا اطلاق مال پر تو ہو سکتا ہے کہ مادی اور ٹھوس چیز ہے، اخلاق جیسے غیر مادی اور اَن ٹھوس معاملہ پر کیسے ہو سکتا ہے ؟ ہم اگر " عفو " کی جگہ پر " اخلاق " کا لفظ رکھ کر " خذ الاخلاق " کہیں تو یہ عربیت کے لحاظ سے نامانوس جملہ بن جائے گا۔ اخلاق سیکھنا ہوتا ہے لینا نہیں۔ لہٰذا " خذ " کے قرینے کو نظر انداز کر کے " العفو " کے مضمون میں بگاڑ پیدا کرنا موزوں نہیں رہیگا۔

ان ہی وجوہات کے باعث ہمارے نزدیک جن حضرات سے یہ مفہوم نقل ہوا ہے اس کی حیثیت صرف تفسیری مواد کی ہے کہ مفسر اپنی طرف سے متعلقہ آیات کے بارے میں موافق و مخالف جتنا مواد میسر آسکتا ہے پیش کر دیتا ہے۔ ان میں صحیح اور موزوں کا انتخاب کرنا ہمارا کام ہے۔

اس کے برعکس جو معانی ہم نے اخذ کئے ہیں اس پر نہ صرف اہل زبان اور خود وحی قرآن بھی متفق ہیں۔ قرآن کی داخلی شہادتیں بھی اسی پالیسی کا اظہار کرتی ہیں۔ ملاحظہ ہو بقرہ (۱۹۵، ۲۵۴، ۲۶۷) منافقون (۱۰) توبہ (۵۴) یٰس (۴۷) حدید (۷)، تغابن (۱۶) اور طلاق (۷) (نیز منسوخ ۱ و ۲۲)

علامہ ابن منظور نے اسی ہزار سے زائد الفاظ کا انسائیکلوپیڈیا مرتب کیا تھا۔ عربی میں اتنا ضخیم اور جامع لغت غیر سائنسی انسان کے جہد عمل کا شاہکار ہے۔ اسے ۱۹۵۶ء میں دار صادر بیروت نے ۱۵ جلدوں میں شائع کیا تھا اس کی پندرہویں جلد میں "العفو" کے معنے کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس میں ابن منظور نے تمام اہل لغت کے موقف کو جامع صورت میں پیش کیا ہے۔ اس نے اتنی تفصیل اور اطناب سے کام لیا ہے کہ اس کی موجودگی میں دوسرے اہل لغت کی طرف رجوع کرنے کی چنداں حاجت نہیں رہتی۔ اس میں اس نے ثابت کیا ہے کہ تمام اساتذہ فن نے "العفو" کو زائد یا کثیر کے مفہوم ہی میں استعمال کیا ہے۔ اس کے ذاتی لب و لہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ "عفو" اخلاق سے درگذر کرنے کے مفہوم میں شاذ و نادر ہی استعمال کیا گیا ہے۔ وہ طبری کی فراہم کردہ معلومات کو بھی در خور اعتنا نہیں سمجھتے۔ خاص کر طبری آیۂ زیر بحث کے نسخ کے خود بھی شدت سے مخالف تھے۔ وہ کہتے تھے کہ آیۂ "عفو" ہو کچھ بھی ہو منسوخ نہیں ہو سکتی۔ ہبہ وصیت اور کئی دوسری صورتوں میں زائد مال کو دوسروں کی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے اور یہ سب وہ احکام ہیں جنہیں زکوٰۃ کی تفصیلات نے منسوخ نہیں کیا پس زکوٰۃ کا حکم ان پر اثر انداز نہیں ہو سکتا تو "عفو" کو منسوخ کیونکر کر سکتا ہے (تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲۲)

ابن منظور لکھتے ہیں کہ

"العفو" الاصل فیہ ان الاصل فی موضوع اللغۃ الفضل یقال عفی فلان لفلان بمالہ اذا افضل لہ۔

"العفو" کے اصل اور بنیادی معنے فاضل کے ہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے اپنا زائد مال فلاں کو دے دیا (لسان العرب ۱۵/۷۳/ کالم ۱۔ نیچے سے ۴ تا ۶)

نیز فرماتے ہیں کہ

والعفو الفضل وعفوت الرجل اذا طلبت فضلہ

"العفو" فاضل مال کو کہتے ہیں۔ جب کوئی "عفوت الرجل" کہے تو اس سے مراد زائد مال طلب کرنے کے ہوں گے۔ (۱۵/۷۸/ کالم ۲/ ۲ تا ۳)

اس کے بعد ان شواہد کو بھی پیش کیا ہے جو اس ضمن میں "عفو" کے مضمون کی وضاحت کرتے ہیں۔ ایک شاعر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ

خذ العفو منی تستدیمی مودتی
ولا تنطقی فی سورتی حین اغضب

میری محبوبہ تم میرا زائد مال سارا لے لو اور میری محبت کا دم بھرتی رہو۔ بس اتنا کرو کہ جس وقت مجھے غصے اور طیش کی حالت میں دیکھو تو اس وقت اس چار دیواری کے اندر مجھے کچھ کہنے سے باز رہو۔

مشہور شاعر ابن بری کا شعر نیز اس پر روشنی ڈالتا ہے۔

فتملأ الجم عفوا وهي وادعة

حتى تكاد شفاه الجم تنثلم

اس نے عجم کو وداع کرتے وقت کثرتِ مال سے بھر دیا تھا اور قریب تھا کہ اس کے بڑے پیالے (خزانے) میں سوراخ ہو جاتا۔ مقصد یہ کہ مال کی کثرت سے لوگوں کو اتنا مالا مال کیا کہ خزانہ خالی ہونے لگا۔

جاہلیت اور دربار نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے شاعر حضرت حسان بن ثابت (۵۶۳ء تا ۶۷۴ء) فرماتے ہیں کہ

خذ ما اتا منهم عفوا فان منعوا

فلا يكن همك الشئ الذى منعوا

ان کا زائد مال لے لو، اگر دینے سے انکار کر دیں تو روکی ہوئی شے کے پیچھے مت پڑو۔

(لسان العرب ۱۵/۷۵/ کالم ۱/ ۶ تا ۱۳)

ان تمام شعراء حضرات نے "العفو" کو زیادہ، فاضل اور زائد" کے مفہوم ہی میں استعمال کیا ہے، جیسا کہ ان کے تراجم سے ظاہر ہے۔

ابن منظور کہتے ہیں کہ

وعفو المال ما يفضل عن النفقة وقوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الكثرة والفضل۔

عفو المال اس وقت کہا جاتا ہے جب اخراجات سے کچھ مال بچ رہے۔ قرآن فرماتا ہے، قل العفو، یہاں "العفو"۔ "ما" کا جواب بن کر آیا ہے، یعنے زائد مال، فاضل مال، اور زیادہ مال (۱۵/۷۵/ کالم ۱/ ۱۹ تا ۲۱)

ادب اور گرامر کے بڑے امام فراء النحوی (۸۲۲ء) "العفو" کی ذیل میں کہتے ہیں:

وجه الكلام فيه النصب يريد قل العفو وهو فضل المال

"العفو" پر نصب ہے، عبارت یوں بنے گی قل ينفقوا العفو وهو فضل المال — انہیں حکم دو کہ فاضل مال کو خرچ کر دیں (۱۵/۷۵/ کالم ۲/ ۱ تا ۴)

زجاج (۹۲۳ء) نے کہا ہے کہ

زکوٰۃ کی فرضیت سے پہلے زائد مال خرچ کرنے کا حکم تھا (سطر ۱۰ تا ۱۱)

گویا زجاج۔ اساسی طور پر العفو کو فاضل ہی کے مفہوم میں استعمال کرتے تھے۔ وھو المطلوب
رہا یہ کہ "زکوٰۃ سے پہلے ہی ایسا حکم تھا" تو اتنا کہنے سے زجاج کے مقصد کی وضاحت نہیں ہو سکتی اور کم از کم نسخ کے شرائط اسکی تائید نہیں کرسکتے۔ ایک مدنی حکم جو متعدد بار دہرایا گیا ہو منسوخ کیونکر ہو سکتا ہے؟ (ملاحظہ ہو منسوخ ۲۲)

مشہور لغوی امام ابن الاعرابی (سنہ ۸۴۸ء) کہتے تھے۔

واعفى اذا انفق العفو من ماله وهو الفاضل عن نفقته

اعفیٰ کے معنے ہیں اپنی ضروریات سے فاضل مال کو خرچ کرنے کے (۱۵/۷۵/کالم ۲/ ۲۴ تا ۲۶)

ابن منظور نے وحی الٰہی کی مطابقت میں کچھ محاورے بھی نقل کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ

عفا القوم كثروا وفي التنزيل حتى عفوا اى كثروا وعفا النبت والشعر وغيره يعفو فهو عاف كثر وطال

عفے القوم کے معنے کثرت آبادی کے ہیں۔ قرآن پاک میں حتی عفوا۔ اسی ہی مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ نباتات اور بالوں کی کثرت پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے۔ (۱۵/۷۵/کالم ۲)

عربی میں موٹے تازے بچے (جس پر زیادہ گوشت چڑھا ہوا ہو) اس کو "غلام عاف" کہتے ہیں۔ اسی طرح پانی کی فراوانی کو "عفوة الماء" سے نامزد کیا گیا ہے۔ جب کوئی شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ علم رکھتا ہو تو اس وقت کہتے ہیں۔ عفى فلان على فلان في العلم اذا زاد عليه (۱۵/۷۶)

اس ضمن میں الراعی (سنہ ۴۳۸ء) کا مصرعہ بھی سند کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

ع اذا كان الحبر اعفت عليه

اے زادت علیہ فی الجری (اس کے لئے مچھلیاں زیادہ ہو گئیں) (۱۵/۷۶/کالم ۲)

لبید شاعر (سنہ ۶۶۱ء) نے بھی ع

يعفوا على الجهد والسوال كما

کو "زیادہ" اور "فاضل" ہی کے مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے۔ اے یزید و یفضل (۱۵/۷۶/کالم ۲/ ۱۵ تا ۱۸)

ابن الاثیر (سنہ ۱۲۳۴ء) نے "العفو" کو دو معانی میں استعمال کیا ہے۔ صاف ستھرا اور حلال مال اور اپنی ضروریات سے فاضل مال۔ پھر کہا ہے کہ

والثانی انسب بهذا الحديث۔

لیکن دوسرے (فاضل کے) مفہوم میں اس کا استعمال زیادہ موزوں بھی ہے اور رائج بھی (۱۵/۷۶/کالم ۲/ ۱)

حجۃ اللغۃ علامہ ابن بری (م ۵۸۲ھ) نے ابن السکیت (م ۸۵۹ء) سے نقل کیا ہے کہ

العافی والعفوۃ والعفاوۃ مایبقی فی اسفل القدر من مرق وما اختلط بہ

یعنے ـــ العافی، العفوۃ اور العفاوۃ اس شوربے اور بچے ہوئے سالن کو کہتے ہیں جو سب کے استعمال کے بعد بچ رہتا ہے (۱۵/۷۷/ کالم ۱)

یعنے ضروریات سے بچی ہوئی ہر چیز "العفو" ہے۔

ایک اور زاویہ سے

علامہ ابن منظور نے ازہری (م ۹۸۰ء) سے نقل کیا ہے کہ

والعفا من البلد ..... مثل العفو الذی لاملك لاحد فیہ

وفی الحدیث انہ (ص) اقطع من ارض المدینۃ ما کان عفی لیس ہا لیس لاحد منہا اثر ۰

شہری زمین کا وہ حصہ جو کسی کی ملک نہ ہو اس پر بھی "العفو" کا استعمال ہوا ہے، جیسے "عفا البلد" ـ اور حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ کی وہ زمین جو کسی کی تحویل میں نہیں تھی (ما کان عفی) لوگوں میں بانٹ دی (۱۵/۷۸/ کالم ۲)

اگر یہ محاورہ صحیح ہے اور الازہری نے اس مضمون کی جو حدیث پیش کی ہے وہ بھی فنی اسقام سے محفوظ ہے تو اس زاویہ سے بھی ہمارے موقف کی تائید ہی ہوتی ہے کہ ـ زائد از ضرورت مال کسی کی ملک نہیں ہو سکتا اور نہ ہی قابض اسے لیے تصرف میں لا سکتا ہے، وہ اللہ کا مال ہے اور اللہ ہی کی مخلوق کے افادے کے لئے سٹیٹ یا معاشرے کی تحویل میں دیا جائے گا۔ فافہم وتدبر ـ

ابن عباس کی سند

ناسخین قرآن نے جب ایک ہی آیت کے تین حصے کر کے ہر حصے کو دوسرے کی ضد ٹھہرایا تھا ـ تو انہوں نے پہلے حصے کو منسوخ کرتے وقت ابن عباس سدی اور ضحاک کا نام بھی لیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آخری حصہ کو منسوخ کرنے کے ابن عباس ذمہ دار نہیں ہو سکتے گو اس مضمون کی درجنوں آیات کو اصولی طور پر آپ منسوخ ہی مانتے تھے۔ لیکن یہاں آپ سے صریح طور پر اس کے بارے میں کچھ بھی مروی نہیں ہے۔ جو کچھ ہے آپ کے مزاج شناسوں کی جرأت اور حوصلہ مندی کا شاہکار ہے اور بس ـ

لہذا ہم صرف پہلے حصہ کو منسوخ کرنے کا آپ کو ذمہ دار ٹھہرا کر آپ کی اسناد کا جائزہ لیں گے۔ وھو ھذا

حدثنا المثنی قال حدثنا عبد اللہ بن صالح قال حدثنی معاویہ عن علی عن ابن عباس

اشارہ

حضرت ابن عباس کی یہ وہی سند ہے جس سے بارہا آپ روشناس ہو چکے۔ یعنی علی بن ابی طلحہ کی سند۔ اور یہ وہی علی بن ابی طلحہ ہیں جن کی نہ تو ابن عباس سے ملاقات ثابت ہے نہ خالی دیکھنا اور نہ ہی روایت کرنا۔ اس کا تمام سہارا انقطاع اور ارسال پر ہے۔ یہ علاوہ اس کے علی مذکور انتہا درجہ کے مجروح بھی تھے تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲۔ قول فیصل ۲۔

اسی طرح سند کے دوسرے راوی عبد اللہ بن صالح کے کوائف سے باب اول عنوان "خرافیانہ ایک روایت"

سند میں آپ آگاہ ہو چکے۔ تاہم مکمل تعارف کے لئے چند کلمات مزید حاضر ہیں۔ اسی عبداللہ بن صالح کے بارے میں امام ذہبی نے "الکاشف" میں لکھا ہے کہ لہ اغالیط۔ اس کے پاس غلط احادیث کا پلندہ ہے "جزرہ" نے اسے کذاب کہا ابن حجر نے اسے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ لہ مناکیر اس کے پاس بے سروپا روایتیں ہیں۔ تقریب میں کہا کہ کثیر الغلط یعنی غلط بیان تھا نیز یہ کہ وکانت فیہ غفلۃ شدیدۃ۔ حدیثوں کے بارے میں انتہا درجے کے غافل اور لاپرواہ واقع ہوئے تھے۔ امام احمد نے فرمایا۔ یہ علی پہلے پہل تو کچھ ٹھیک تھا، مگر بعد میں اس کا ذہن فاسد ہو چلا تھا۔ دین کے بارے میں کجروی اختیار کرنے لگا تھا۔ ابن حبان نے کہا کہ اس کی شدید غفلت کو دیکھتے ہوئے ایک موقعہ شناس پڑوسی نے اس کے نام پر حدیثیں تراشنی شروع کر دی تھیں۔

اس پر اعتراض

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنے بڑے مجروح راوی سے یہ کیونکر ممکن تھا کہ امام بخاری جیسے محتاط انسان روایت کریں؟ یعنی اس سوال کی آڑ میں یہ لوگ ان شدید جرحوں کا وزن ہلکا کرنے کے لئے چاہتے تھے کہ امام بخاری کی دہائی دیں۔ لیکن امام بخاری علیہ الرحمۃ کا رعب ہم پر بٹھانے کی بجائے سب سے بڑے اہل حدیث علامہ محمد بشیر سہسوانی مصنف "صیانۃ الانسان" سے دریافت کیجئے جنہوں نے اس بارے میں امام بخاری علیہ الرحمۃ کو بھی معاف نہیں کیا اور وضاحت سے لکھا ہے کہ

قد روی عنہ البخاری فی الصحیح ولکنہ یدلسہ فیقول حدثنا عبداللہ ولا ینسبہ۔

یعنے ۔ یہ درست ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس سے روایت کی ہے۔ لیکن (قتنے اس پر غور نہیں کیا کہ) امام موصوف نے صراحتًا اس کا نام نہیں لیا۔ تدلیسی انداز سے بغیر کسی تعارف کے صرف عبداللہ کہہ دیا ہے اور یہ ابہام ہی اسکی پوزیشن متعین کرنے کے لئے کافی ہے۔

(صیانۃ الانسان۔ طبع المنار پریس قاہرہ۔ بار دوم ص ۱۴۰)

امام بخاری کی دہائی دے کر حدیث کا کاروبار چلانے والے حضرات اگر اس سوال کے لئے علامہ سہسوانی کی رہنمائی قبول فرمالیں تو وہ انہیں یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کرا سکتے ہیں کہ امام موصوف نے عبداللہ مذکور کے عیب پر پردہ ڈالنے کی ناکام کوشش کی ہے اور اس میں وہ اپنی ذات کو بھی محفوظ نہیں کر سکے۔ یعنے کہ عبداللہ کو تدلیسی انداز میں ذکر کر کے خود اپنی ہی ایک کمزوری کا پتہ دے گئے کہ حضرت موصوف مدلس تھے۔ کس درجے کے مدلس؟ ۔ اس سے بحث نہیں ہے۔ یہاں دکھلانا صرف یہ تھا کہ امام موصوف اپنے محبوب راویوں کے لئے تدلیس کا کاروبار بھی کرتے تھے بلکہ ایسا ہی اعتراف امام ابو عبداللہ بن مندہ نے بھی کیا ہے۔ جیسا کہ طبقات المدلسین میں ابن حجر نے وضاحت کی ہے گو اعتراف تدلیس کے ساتھ ہی ابن حجر نے وکالت اور پشت پناہی کے فریضہ سے کوئی غفلت نہیں برتی تاہم ان کی صفائی میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ اتنا اہم نہیں ہے کہ اسے درخور اعتنا سمجھا جا سکے (وضاحت اور تفصیل مطلوب ہو، تو امام بخاری کی تدلیس کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مطبوعہ طویل مقالہ "تصویر اور اسلام")

قول فیصل ۲

قرآن پاک کی روشن، واضح اور محکم آیات کو زرسالۂ نسخ پر بھینٹ چڑھانے والے کہتے ہیں کہ آیات زیر بحث کا آخری ٹکڑا جس میں جاہلوں سے تعرض نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسے آیۂ سیف نے منسوخ کردیا ہے

لیکن حقیقت یہ ہے کہ

اگر ہم جاھلین سے مراد کفار اور مشرکین ہی لیں تو بھی "تعرض نہ کرنے سے" یہ مقصود نہیں ہے کہ ان کو اسلام دشمن حرکتوں کی اجازت دیجائے ؟ ـ ایسا مفہوم ـ اخذ کرنا ـ کم از کم مزاج نبوت اور فطرت قرآن کے خلاف ہے ـ

کیونکہ ـ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تو طاقت اور غلبہ حاصل ہونے کے بعد بھی فطری نرم مزاجی اور تسامح پر قائم رہنے کی ہر وقت یاد دہانی کی جاتی رہی ہے ـ

امام رازی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ

واما قولہ: اعرض عن الجاھلین ـ فالمقصود منہ امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم بان یصبر علی سوء اخلاقھم وان لایقابل اقوالھم الرکیکۃ ولا افعالھم الخسیسۃ بامثالھما ولیس فیہ دلالۃ علی امتناعہ من القتال لانہ لایمتنع ان یومر علیہ السلام بالاعراض عن الجاھلین مع الامر بقتال المشرکین ـ فانہ لیس من المتناقض ان یقال الشارع لایقابل سفاھتھم بمثلھا ولکن قاتلھم ؟

واذا کان الجمع بین الامرین ممکنا فحینئذ لاحاجۃ الی التزام النسخ الا ان الظاھرۃ من المفسرین مشغوفون بتکثیر الناسخ والمنسوخ من غیر ضرورۃ ولاحاجۃ ـ

واعرض عن الجاھلین سے مقصود یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جاہلوں کی بداخلاقی، خسیس حرکتوں اور بدزبانی کے جواب میں کچھ کہنے سے روک دیا جائے ـ

لیکن ـ اس حکم میں یہ دلالت نہیں ہے کہ ان سے اگر قتال تک نوبت پہنچے تو اس سے بھی رُکے رہیں ؟ (ایسا تو کوئی بھی نہیں کہہ سکتا)

کیونکہ ـ آپ کو اگر جاہلوں سے اعراض کا حکم دیا گیا ہے تو اس سے کفار سے عدم قتال کا مفروضہ کیونکر لازم آنے لگا ؟

ہمارے خیال میں جب یہ کہا جائے کہ ـ بدکلامی کا جواب بدکلامی سے نہیں دینا چاہئے تو یہ کہنا کسی طرح بھی نہ تو قتال کی نفی کرسکتا ہے اور نہ ہی اس سے متناقض ہے ـ

بلکہ انصاف تو اسی کا متقاضی ہے کہ جب دو امور میں تطبیق ممکن ہوسکے تو بس اس پر ہی اکتفا کرنا چاہئے کہ تطبیق کی موجودگی میں نسخ کا التزام ضروری نہیں ہے ـ

لیکن اس کا کیا علاج کہ ہمارے ظاہر پرست مفسر جو قرآن پاک کی گہرائیوں میں غور کرنے

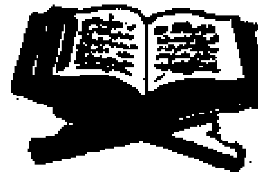
کے عادی نہیں ہیں وہ اسی ایک ہی دھن میں لگے ہوئے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ میں ناسخ اور منسوخ کا کھوج لگایا جائے۔ ضرورت خواہ اس کی متقاضی ہو یا نہ ہو۔ نسخ کی حاجت رہے یا نہ رہے۔ ان کا اول و آخر یہی مشغلہ ہے کہ نسخ کو ثابت کریں اور بس!

(تفسیر رازی ۱۵/۹۷/۲ تا ۷)

— رازی کی طرح ابن جریر بھی آیہ اعراض کی نفی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ

واعرض عن الجاھلین کے نسخ پر ہمارے نزدیک کوئی بھی دلیل وزنی اور وقیع نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دس برس تک مشرکوں سے اعراض کا حکم دے دیا اور بعد میں قتال کا تو اسے نہ تو ہم منسوخ کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی ایسی آیت پر منسوخ ہونے کا فیصلہ ٹھونسا اور منطبق کیا جا سکتا ہے۔ (تفسیر طبری ۹/۱۵۵)

ابن جریر کا مقصد یہ ہے کہ "موقت"، احکام میں ردو بدل ہوتا ہی رہتا ہے۔ ان پر منسوخ کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ حالات کے تابع آئندہ پھر کبھی دوبارہ اسی متروک پالیسی پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ ترک عمل اور نسخ حکم دو مختلف باتیں ہیں انہیں متضاد پالیسی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اللہ اکبر! مکۃ المکرمۃ ۲۱/۹/۶۲



سورۃ انفال

مال غنیمت کا مسئلہ

منسوخ ۱۱۱

یسئلونک عن الانفال قل الانفال للہ والرسول فاتقوا اللہ و اصلحوا ذات بینکم و اطیعوا اللہ و رسولہ ان کنتم مؤمنین۔

(اے پیغمبر) لوگ تم سے پوچھتے ہیں مال غنیمت کے بارے میں کیا ہونا چاہیے؟ کہہ دو مال غنیمت دراصل اللہ اور اس کے رسول کا ہے۔ پس اگر تم مومن ہو تو چاہیے کہ (اس کی وجہ سے آپس میں جھگڑا نہ کرو) اللہ سے ڈرو۔ اپنا باہمی معاملہ درست رکھو اور اس اور اس کے رسول کی اطاعت میں سرگرم ہو جاؤ۔ (انفال ۱)

دلیل ناسخ

ھبۃ اللہ (ص۴۸)، ابو عبید، مجاہد، عکرمہ، سدی اور بروایت علی بن ابی طلحہ ابن عباس نے کہا ہے کہ انفال کی اس آیت کو انفال کی دوسری آیت (۴۱) نے منسوخ کر دیا جس کے الفاظ یہ ہیں واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل۔

یعنے اورجان رکھو کہ جو کچھ تمہیں مالِ غنیمت میں ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ، رسول کے لئے (رسول کے) قرابت داروں کے لئے ، یتیموں کے لئے ، مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے نکالنا چاہیئے (انفال ۴۱)

وجہ تنسیخ پہلی آیت سے واضح ہوتا ہے کہ مالِ غنیمت یعنے میدانِ جنگ میں ہزیمت خوردہ کفار کا پڑا ہوا اثاثہ خدا اور رسولؐ کا ہے۔

دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ مالِ غنیمت پانچ حصوں میں تقسیم کرنا چاہیئے۔ انہی پانچ حصوں میں سے ایک حصہ رسولؐ کے قرابت داروں ، یتیموں ، مسکینوں اور مسافروں کو دے کر باقی ماندہ مجاہدوں کو دینا چاہیئے ، یعنی چار خمس مجاہد اور ایک خمس مذکورہ بالا مد میں صرف کرنے چاہئیں ۔ اس بنا پر چونکہ دونوں آیتوں میں تضاد ہے لہذا دوسری آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔

قول فیصل انفال کی پہلی آیت دراصل ایک سوال کا جواب بن کر نازل ہوئی ہے ۔ مالِ غنیمت کی تفصیل بتانے کی غرض سے نہیں ؟

اور سوال یہ تھا کہ انفال کے بارے میں جو شدید نوعیت کا اختلاف رونما ہو گیا ہے ، اس کا فیصلہ کرنے کا مجاز کون ہو سکتا ہے ــــ ؟

تقسیم کے مقامات اور حدود کا تعین کون کر سکتا ہے ؟

اور تقسیم کن بنیادوں پر ہونی چاہیئے ــــ ؟ وغیرہ وغیرہ

اس کے جواب میں فرمایا گیا کہ

انفال سے متعلق جتنے احکام ہیں انہیں اللہ اور رسول ہی فیصل کر سکتے ہیں ۔ مؤمن کی شان یہ ہے کہ اوامرِ الٰہی کی اتباع کرے ۔ مالِ غنیمت کی خاطر آپس میں رنجش اور دلی کدورت پیدا نہ ہونی چاہیئے وغیرہ

رازی کے فرمودات امام فخرالدین رازی ، مجاہد ، عکرمہ ، سدی اور ابن عباس کا قول نقل کر کے بوجوہِ ذیل نسخ کا انکار فرماتے ہیں کہ

الاول ان قولہ ـ قل الانفال للہ والرسول معناہ ان الحکم فیھا للہ وللرسول وھذا المعنی باق فلا یمکن ان یصیر منسوخا ثم انہ تعالٰی حکم بان یکون اربعۃ اخماسہا ملکا للغانمین ۔

یعنے (ابن عباس کی روایت کا پہلا جواب یہ ہے کہ)

الانفال للہ والرسول کے معنے ہیں کہ اس بارے میں اللہ اور اس کے رسول کا حکم چلے گا ۔ اور یہ معنے اب بھی باقی ہیں اور نا ممکن ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کا یہ حکم نسخ کی زد میں آ کر غیر مؤثر ہو جائے اس کے بعد اللہ سبحانہ (جو کہ صاحبِ حکم وامر ہیں) نے تقسیم سے متعلق دوسرا حکم یہ دیدیا کہ چار خمس نکال کر مجاہدوں میں تقسیم کئے جائیں ۔

الثانی - ان آیۃ الخمس تدل علی کون الغنیمۃ ملکا للغانمین والانفال ھھنا مفسرۃ لا بالغنائم بل بالسلب وانما ینفلہ الرسول علیہ السلام لبعض الناس لمصلحۃ من المصالح

یعنی ــــ دوسرا جواب یہ ہے کہ

آیۂ خمس (۴۱ ویں) نے واضح کر دیا ہے کہ غنیمت کا مال مجاہدوں کی ملک ہے (اور یہ ذہن نشین کرنے کے بعد۔ انفال ۔ کا مفہوم پھر سامنے لائیے) اور (اس کی تفسیر کو دیکھئے کہ) انفال اس مقام پر غنیمت کے معنے میں استعمال نہیں ہوا ۔ بلکہ اس سے وہ مال مراد ہے ، جو مجاہدین نے دشمن کے کسی قافلہ سے میدان جنگ کے علاوہ چھین لیا ہو اور بلاشبہ ایسے مال کو (مالِ غنیمت نہیں کہا جا سکتا۔ لہذا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ایسے مال کو بعض قائدین عسکر کو انعام کے بطور عنایت فرما دیتے تھے کہ اس میں کوئی نہ کوئی حکمت اور مصلحت پوشیدہ ہوتی تھی [تفسیر الکبیر ۱۱۶/۱۵]

امام فخر الدین رازی نے "انفال" کو "مالِ مسلوب" سے تعبیر کر کے نسخ کے احتمال کو جس انداز سے ختم کر دیا تھا؟ امام ابن کثیر نے جو روایات بیان کی ہیں ان سے بھی اس تائید کی تائید ہوتی ہے ۔ مثلاً

۱ : حضرت عبداللہ بن مسعود اور مسروق سے روایت کرتے ہیں کہ وہ انفال کے بارے میں کہتے تھے

لانفل یوم الزحف انما النفل قبل التقاء الصفوف

دشمن پر یلغار کے دن ہاتھ آیا ہوا مال "انفال" نہیں ہے ۔ "انفال" تو وہ ہے جو مبارز صفوں کے میدان جنگ میں اترنے سے پہلے ہاتھ آجاتا ہے ۔ (ابن کثیر ۲/ ۲۸۲/ ۳۲)

۲ : عبداللہ بن مبارک اور مفتی مکہ عطاء بن ابی رباح فرماتے تھے کہ

یسئلونک فیما شذ من المشرکین الی المسلمین فی غیر قتال من دابۃ او عبد او امۃ او متاع فھو نفل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع بہ ما یشاء

یعنی یسئلونک عن الانفال کے معنے ہیں کہ اے محمد (صلی اللہ علیک وسلم) یہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ میدان جنگ کے باہر کا دشمن کا مال مثلاً گھوڑا ، خچر (تلوار) لونڈی ، غلام ، (کوئی اور) مال ومتاع ہاتھ لگے تو اس کا مصرف کیا ہے ؟

تو (اسکی وضاحت میں فرمایا کہ) ایسا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک ہے ۔ آپ جہاں چاہیں اسے خرچ کریں (چاہیں تو مجاہدین میں حصہ رسدی کے مطابق تقسیم فرما دیں ، اور چاہیں تو سرداران عسکر کو انعام کے طور پر بخش دیں یا خود اپنے ہی تصرف میں لائیں ۔ مالِ غنیمت کی طرح اس کے پانچ حصے نہیں ہو سکتے ۔ (ابن کثیر ۲/ ۲۸۲/ ۳۳ تا ۳۴ ۔ و ص ۲۸۳/ ۱)

ابن کثیر نے اس ضمن میں بہت سی دیگر روایات کا بھی ذکر کیا ہے ۔ یہاں دو کا انتخاب کر کے امام رازی کے لئے شواہد فراہم کرنا مقصود تھے ، اور بحمد اللہ اس غرض کی تکمیل ہو گئی ۔ خاص کر امام ابن جریر طبری کا بھی ۔ انفال ۔ سے مالِ مسلوب ۔

ہی مراد لیتے اور انکار نسخ کی بنیاد اسی خیال پر ہی رکھتے تھے۔ فرماتے ہیں کہ

ولیس فی الآیۃ دلیل علی ان حکمھا منسوخ لاحتمالھا ما ذکرت من المعنی الذی وصفت غیر جائز ان یحکم بحکم قد نزل بہ القرآن۔ انہ منسوخ

یعنی آیہ (انفال) سے ہرگز یہ مترشح نہیں ہوتا کہ اس کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، کیونکہ ہم نے انفال کے جو معنے کئے ہیں اس کے (صحیح ہونے کا یقین اور) احتمال موجود ہیں، ایسے میں یہ روا نہیں ہو سکتا کہ ایک ایسے حکم کے خلاف منسوخ ہونے کا فیصلہ صادر کیا جائے جو قطعی مفہوم لے کر نازل ہوا تھا۔ (تفسیر طبری ۹/ ۱۷۶)

یہ یاد رہے کہ آیۂ زیر بحث کی تنسیخ کے ضمن میں جناب ابن عباس کا نام بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کی حقیقت اتنی ہے کہ اس کی سند میں علی بن طلحہ واقع ہوئے ہیں جس نے نہ تو ابن عباس کو دیکھا اور نہ ہی کچھ سنا ادر رہا۔ مزید تعارف کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ کے عنوان "اسکی سند کیسی ہے؟"

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے کے لئے سورہ حشر کی ساتویں آیت کا سہارا بھی لیا ہے۔ جس یہ ہے کہ ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل

یعنی اللہ نے اپنے رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) پر بغیر جنگ کے جن دیہاتیوں کی زمینوں (اور جائیداد کو) ملک فرمایا ہے تو اسے اللہ و رسول (اور) رسول کے قرابت دار، یتیم، مساکین اور مسافروں پر ہی تقسیم ہونا چاہیے۔ (الحشر ۷)

وجہ تنسیخ میں یہاں بھی وہی مغالطہ لگا ہوا ہے۔ جو سابقہ نسخ میں پیش آیا تھا۔

قول فیصل

بات کی وضاحت کے لئے "انفال" "غنیمت" ۔ اور "فے" کی مندرجہ ذیل تعریف ملاحظہ ہو۔

انفال : جنگ سے پہلے یا میدان جنگ کے باہر دشمن کا ہاتھ لگا ہوا مال جیسے کہ رازی وغیرہ کے حوالہ بات سے معلوم ہو چکا ہے

غنیمت : میدان جنگ میں دشمن کے قتل کئے جانے یا ہزیمت کھانے کے بعد ہاتھ آیا ہوا مال۔ جیسے ۴۱ ویں آیت نے خود ہی واضح کر دیا۔

فے : بغیر کسی جنگ اور یلغار کے دشمن اپنے گاؤں کا خراج اور دیگر اثاثہ بطور جزیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیں۔

یعنی وہ لڑ سکنے کے باوجود یہی فیصلہ کر چکے کہ شہروں کو کھلا چھوڑ دیا جائے اور مسلمانوں کے لاؤ لشکر کی تاب لا کر "تاوان جنگ" ادا کر دیا جائے۔ وغیرہ۔

اِن تعریفات کی اساس پر غنیمت کا موضوع بالکل ہی جداگانہ بن جاتا ہے۔ باقی رہا "انفال" اور "فیٔ" کا معاملہ تو یہاں بھی یہی کچھ کہا جاسکتا ہے کہ —

انفال کی تعریف میں جزیہ، درخراج شامل نہیں وہ مالِ مسلوب ہی کا نام ہے۔

لہٰذا اس کا موضوع وہ نہیں رہا جس کا نقشہ ذہن میں تھا اور موضوع بدلنے کے معنی ہیں کہ جو تناقض اور تضاد "یک موضوعیت" کے باعث پیدا ہوا تھا اس کا احتمال جاتا رہا، لہٰذا اب نہ تضاد رہا نہ نسخ لازم ٹھہری !!

اور اگر موضوع کی یگانگی تسلیم نہیں ہے تو

پھر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ — انفال — کی ابتداء میں اجمال ہے اور سورۂ حشر میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اور اجمال کی تفصیل کو کسی علمی اساس پر نسخ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا

رائے ابن عباس؟

فے احدی الروایات عن ابن عباس انہا محکمۃ

یعنے — ابن عباس سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انفال کی زیر بحث (پہلی) آیت منسوخ نہیں محکم ہے (خازن طبع حلبی قاہرہ مع بغوی ۲/۴)

یہاں خازن کی نقل اگر صحیح ہے تو اس کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہتی کہ ابن عباس کے نقطۂ نظر سے زیر بحث آیت کو منسوخ کہا جاسکے؟

رسول اللہ کے طفیل اللہ کا درگذر کرنا

منسوخ ۱۱۲

وما کان اللہ لیعذبہم وانت فیہم وما کان اللہ معذبہم وھم یستغفرون۔

اور اللہ ایسا کرنے والا نہ تھا کہ تم — ان کے درمیان موجود ہو اور پھر انہیں عذاب میں ڈالے اور اللہ ایسا بھی کرنیوالا نہیں کہ انہیں عذاب میں ڈالے حالانکہ وہ معافی مانگ رہے ہیں — [انفال ۳۳]

دلیل ناسخ

ابوعبد اللہ (مع حسن بصری اور عکرمہ) نے (بھی) کہا ہے کہ اس آیت کو ساتھ والی اگلی آیت نے منسوخ کر دیا ہے، جس میں ہے کہ

ومالھم ان لایعذبھم وھم یصدون عن المسجد الحرام وما کانوا اولیاءہ ان اولیاءہ الا المتقون

یعنے — لیکن (اب کہ تجھے انہوں نے مکہ چھوڑ دینے پر مجبور کر دیا ہے) کون سی بات رہ گئی ہے کہ انہیں عذاب دے؟ حالانکہ وہ مسجد حرام سے بھی مسلمانوں کو روک رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ وہ اس کے متولی ہونے کے لائق ہی نہیں۔ اس کے متولی اگر ہو سکتے ہیں، تو ایسے ہی لوگ ہو سکتے ہیں جو متقی ہوں (نہ کہ مفسد و ظالم) (انفال — ۳۴)

وجۂ تنسیخ

ہم نے دونوں آیتوں کا جو ترجمہ نقل کر دیا ہے، اس ہی سے معاملہ صاف ہو جاتا ہے، تاہم ناسخین قرآن نے اس سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ بھی درج ذیل ہے وہ کہتے ہیں کہ

پہلی آیت کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی — طفیل — یا ایسی حالت میں کہ وہ معافی طلب کرنے والے ہوں - اللہ سبحانہ، ان کو عذاب میں نہیں ڈالیں گے۔

لیکن دوسری آیت اس مفہوم کی نفی کرتی ہے کہ

آخر کون سی وجہ ظہور پذیر ہوگئی کہ ان پر عذاب نہ کیا جائے جب کہ وہ مسجد الحرام سے مسلمانوں کو روک رہے ہیں؟ مقصد یہ کہ رسول اللہ کی موجودگی اور آپ کے استغفار و معافی طلبی کا کوئی اعتبار نہیں یہ عذاب ہی کے قابل ہیں اور عذاب کا قانون وساطت رسولؐ کے تقاضوں کی نفی کرتا ہے۔

قول فیصل

اکتیسویں ۳۱ آیت واضح کرتی ہے کہ کفار مکہ نے کہا تھا

خدایا! اگر یہ بات (یعنی پیغمبر اسلام کی دعوت) تیری جانب سے امر حق ہے تو ہم پر پتھروں کی بارش برسا دے یا ہمیں (کسی دوسرے) عذاب دردناک میں مبتلا کر دے [انفال ۳۱]

اس کے معنے یہ ہوئے کہ کفار کی سرکشی اور غرور اس حد تک بڑھ گئے تھے کہ وہ ازرہ تمسخر یہاں تک کہنے لگے، کہ ہاں ہاں ہم بھی ایسا ہی قرآن بنا سکتے ہیں، یہ اس کے سوا کیا ہے کہ اس میں گذرے ہوئے لوگوں کی کہانیاں ہیں (انفال ۳۱)

اگر ان کہانیوں کا انکار ہی باعث عذاب ہے، تو لیجئے پھر خدا کیوں نہیں سزا کے طور پر ہم پر بھی پتھر برساتا۔ وغیرہ

اس کے جواب میں اللہ سبحانہ نے عذاب نہ بھیجنے کی دو وجوہات فرما دیں۔

۱ : رسول اللہ کی "طفیل" کہ آپ ان میں موجود ہیں اور ہو سکتا ہے کہ آپؐ کی پیغمبرانہ تاثیر ان کو راہ راست پر لانے میں کامیاب ہو جائے اور یہ کہ

۲ : ان کا ایک طبقہ اپنی اس تمسخرانہ گستاخی پر معافی بھی طلب کر چکا تھا وغیرہ

ان ہی وجوہات کی بنا پر اللہ سبحانہ نے مادی اسباب کے ذریعہ جو عذاب کا اہتمام کرنا تھا اسے اپنی رحمی سے ٹال دیا لیکن — اس کے بعد جب ان میں سے بعض کی سرکشی نے ایک اور صورت اختیار کر لی جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخراج پر منتج ہوئی تو ایسے میں فرمایا کہ

اب کوئی وجہ نہیں کہ (اللہ) انہیں (تمہارے ہاتھوں ہی چھٹی کا دودھ یاد نہ دلائے؟ اور) عذاب نہ کرے

چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور بعد میں فتح مکہ کے دن مسلمانوں کی شاندار فتح نے ان کے زور کو توڑ کر غلامی میں بدل دیا اور اسی طرح اللہ نے جو وعدہ فرمایا تھا وہ پورا ہو کر رہا۔ صدق اللہ العظیم

ان دو مختلف حالتوں کو سامنے رکھ کر ادنیٰ سا تامل کرنے والا بھی اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ ان آیات میں کسی قسم کا تضاد یا تناقص نہیں ہے، جس کی بنا پر نسخ کا کوئی احتمال پیدا کیا جا سکتا ہو

خاصکر دونوں آیتوں کا انداز خبریہ ہے ، مفسر خازن نے حسن بصری کے جواب میں بجا طور پر کہا ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ

— دوسری آیت (۳۴) واضح کرتی ہے کہ مسجد الحرام سے روکنے والوں یعنے نبی علیہ السلام کو نکالنے والوں پر ہر حال میں عذاب نازل ہو کر رہے گا خواہ اہل بیت نبی ہی کیوں نہ ہوں ۔ تو ایسا کہنا عقل اور دلیل سے بالکل ہی بعید ہے ۔ لان الاخبار لا یدخلہ النسخ ۔ ثم بین ما لاجلہ یعذبہم فقال تعالیٰ وہم یصدون عن المسجد الحرام کیونکہ آیت کا لہجہ خبریہ ہے اور خبروں پر نسخ واقع نہیں ہوا کرتا ۔

نیز یہ کہ جس وجہ سے عذاب نہ کرنے کی خبر دی گئی تھی ۔ اب یہاں وہ صورت حال بھی نہیں رہی تھی یعنے قرآن نے خود ہی صراحت فرما دی کہ عذاب کی تازہ وجہ یہی بنی کہ رسول اللہ کو نکال کر یہ لوگ مسجد الحرام سے مسلمانوں کو روکنا چاہتے اور خود زبردستی متولی بن کر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے فتنے اور ظلم کی بنا رکھنا چاہتے تھے ۔ وغیرہ (خازن ج۲/۳۰/ ۸)

طبری کا حقیقت افروز اعتراف

خازن سے پہلے امام ابن جریر طبری نے بھی حسن بصری وغیرہ کے جواب میں فرمایا تھا کہ

وما کان اللہ معذبہم ۔ الآیۃ ۔ خبر والخبر لا یجوز ان یکون فیہ نسخ و انما یکون النسخ فی الامر والنہی

یعنے آیۂ زیر بحث کا انداز خبریہ ہے ، جس کے بارے میں سب ہی جانتے ہیں کہ اخبار میں نسخ جائز نہیں ہو سکتا ۔ نسخ اگر کہیں تسلیم ہے تو امر و نہی میں ہو سکتا ہے ۔

ابن عباس کی سند

نسخ ہذا کے ضمن میں جناب عبداللہ بن عباس کا نام سر فہرست ہے ۔ امام ابن حاتم نے جس سند کے ساتھ آپ کا نظریہ پیش کیا ہے وہ حسب ذیل ہے ۔

سند: حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح حدثنا حجاج بن محمد عن ابن جریج و عثمان بن عطاء عن عطاء عن ابن عباس ۔

اور وہی سند ہے جس پر منسوخ ۱۲ عنوان "گواہ اول" و منسوخ ۸ سند ۱ میں تفصیل سے بحث ہو چکی ہے اعادے کی ضرورت نہیں ہے ۔

مکۃ المکرمۃ ۲۲/۹/۲۳

حزب اللہ کی کامیابی نیچرل اور اٹل فیصلہ ہے

منسوخ ۱۱۳

قل للذین کفروا ان ینتہوا یغفر لہم ما قد سلف وان یعودوا فقد مضت سنۃ الاولین ۔

(اے پیغمبر) جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی ہے تم ان سے کہدو اگر وہ (اب بھی) باز آ جائیں تو جو کچھ گزر چکا معاف کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ پھر (ظلم و جنگ کی طرف) لوٹے تو (اس بارے میں) پچھلوں کا طور طریقہ اور اس کا نتیجہ گذر چکا ہے (اور وہی انہیں بھی پیش آ کر رہے گا۔) (انفال ۳۸)

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ نے کہا ہے کہ اس آیت کو ساتھ والی اگلی آیت نے منسوخ کر دیا جس کے الفاظ ہیں کہ

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله. فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير

(اور مسلمانو! اب تمہارے لئے صرف یہی چارۂ کار رہ گیا ہے کہ) ان سے لڑتے رہو، یہانتک کہ ظلم و فساد باقی نہ رہے اور دین کا سارا معاملہ اللہ ہی کے لئے ہو جائے (یعنی دین کا معاملہ خدا اور انسان کا باہمی معاملہ ہو جائے، انسان کا ظلم اس میں مداخلت نہ کر سکے) پھر اگر ایسا ہو کہ وہ (جنگ سے) باز آ جائیں تو جو کچھ وہ کرتے ہیں خدا کی نگاہوں سے پوشیدہ نہیں (انفال ۳۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ نے پہلی آیت سے یہ سمجھا ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنگ دفاع سے بالکل ہی روک دیا گیا ہے۔ لہذا اس کے خیال میں ساتھ والی دوسری ہی آیت نے معاملہ صاف کر دیا ہے کہ پہلی آیت کا حکم منسوخ ہے۔

قول فیصل

دونوں آیتوں کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ آپس میں ٹکرانے کی بجائے ان کے موضوع پر غور کرنا چاہیے

یعنے پہلی آیت کی تشریح ہے کہ۔ اگر وہ کفر سے "باز" آجائیں تو سابقہ خطائیں معاف کر دی جائیں گی۔ دوسری آیت میں ہے کہ اگر وہ ظلم و فساد اور جنگ سے "باز" آجائیں تو اللہ دلوں کا حال جاننے والا ہے اور اس کی نگاہوں سے کسی کا عمل پوشیدہ نہیں ہے۔ مقصد یہ کہ اس "باز" رہنے پر بھی مواخذہ نہ ہو گا۔

پہلی آیت میں ان ینتھوا جملہ شرطیہ ہے اور
دوسری میں بھی فان انتھوا وہی حیثیت رکھتا ہے۔
یعنے دونوں مقامات پر کافروں کو معاف کر دیا جانا دو باتوں سے مشروط ہے۔

(الف) ایمان لے آئیں

(ب) خدا اور بندہ کے تعلقات میں حائل ہو کر فتنہ فساد اور جنگ سے باز رہیں۔

اس طرح پہلی آیت نے فقد مضت سنة الاولين کی وارننگ میں مسلمانوں کو نتیجہ قتال یعنے حزب اللہ کی کامیابی کا نیچرل اور اٹل فیصلہ سنا دیا اور
دوسری آیت نے مشروط طور پر

امر قتال کو واجب ٹھہرا کر اس فتح و نصرت اور بحیرل کامیابی کے اسباب پیدا کر دیئے
اللہ اللہ! یہ وہ آیات ہیں جن میں اسلام کی عالمگیر پالیسی کا اعلان ہے اور مہذب دنیا اسی ہی پالیسی پر کاربند ہونے کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ لیکن ہمارے اکابر ہیں کہ فخر کرنے کی بجائے خود ان ہی آیات کو منسوخ کرنے کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔

مکۃ المکرمۃ ۲۶ ۹/۶۲

صلح کی شرائط اور احکام

منسوخ ۱۱۴

وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی اللہ انہ ھو السمیع العلیم

اور (دیکھو) اگر (دشمن) صلح کی طرف جھکیں تو چاہیئے کہ تم بھی اس کی طرف جھک جاؤ، اور (ہر حال میں) اللہ پر بھروسہ رکھو۔ بلاشبہ وہی ہے جو (سب کی) سنتا اور سب کچھ جانتا ہے۔ (انفال ۶۱)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور قتادہ (طبری ۱۰/۳۴) عکرمہ اور حسن بصری (۱۰/۳۴) اور زید بن اسلم (طبری ۱۰/۳۴) وغیرہ نے لکھا ہے کہ اس آیت کو سورۂ توبہ کی آیۂ قتال (۲۹) نے منسوخ کر دیا ہے۔ ملکہ ان سب کے پیش رو جناب عبداللہ بن عباس سے بھی ایسا ہی مروی ہے (ابن کثیر ۲/۳۲۲)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث یہ تعلیم کرتی ہے کہ جنگ کے لئے صلح "روا" ہے، بشرطیکہ ایسی پیش کش دشمن کی جانب سے ہو۔

اور مزعومہ ناسخ آیت ان کے خیال میں یہ واضح کرتی ہے کہ صلح "روا" ہی نہیں۔ کفار و مشرکین کا علاج صرف تلوار ہے۔

قول فیصل

ابن عباس وغیرہ کے جواب میں سلفی مفسر ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ) فرماتے ہیں کہ: اس آیت کو آیۂ قتال سے منسوخ کرنا ضعیف ہے لان آیۃ براءۃ (توبہ ۲۹)۔

فیھا الامر بقتالھم اذا امکن ذالک۔ فاما ان کان العدو کثیفا فانہ یجوز مھادنتھم کما دلت علیہ ھذہ الآیۃ الکریمۃ۔ وکما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ۔ فلا منافاۃ ولا نسخ۔ ولا تخصیص۔ واللہ اعلم

آیۂ زیر بحث میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا کیونکہ سورۂ توبہ کی آیت نے قتال کا حکم اس وقت کے لئے دیا ہے جب اپنے پاس قابل اعتماد حد تک قوت اور تمکنت موجود ہو۔

لیکن جب دشمن تعداد اور اسباب کے لحاظ سے فوقیت رکھتے ہوں تو اس وقت ان سے ملائم طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے، جیسا کہ آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے اور جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حدیبیہ کے موقع پر کیا تھا۔

لہذا نہ تو دونوں آیتوں کے مفہوم میں منافاۃ ہے ۔
نہ نسخ ۔ اور نہ ہی تخصیص ۔ واللہ اعلم ! (تفسیر ابن کثیر ۲/۳۲۳/ا تا ۳)

ابن کثیر نے جس طرح ناسخین قرآن کا تعاقب کیا ہے ، مفسر ابن جریر نے بعینہٖ اسی طرح ہی قتادہ کو رگیدا ہے ۔

وما قالہ قتادۃ ومن قال مثل قولہ من ان ھذہ الآیۃ منوخۃ فقول لا دلالۃ علیہ من کتاب ولا سنۃ ولا فطرۃ عقل ۔ الخ

قتادہ اور دوسرے مفسروں نے اس آیت کو منسوخ کرنے کی جو بات کہی ہے اس کے لئے نہ قرآن سے دلیل لائے ہیں نہ سنت سے اور نہ ہی فطرت عقل سے وغیرہ (تفسیر طبری ۱۰/۳۴/۲۰ تا ۲۷)

رازی کا نعرۂ حق

امام فخر الدین اور مفسر خازن نے اس مقام پر جو تشریح کی ہے ہمارے خیال میں وہی انسب ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ

تتضمن الآیۃ الامر بالصلح اذا کان فیہ مصلحۃ ظاہرۃ فان رأی الامام ان یصالح اعداءہ من الکفار وفیہ قوۃ فلا یجوز ان یہادنہم سنۃ کاملۃ ۔ وان کانت القوۃ للمشرکین جاز ان یہادنہم عشر سنین ولا تجوز الزیادۃ علیہا اقتداءً برسول اللہ فی صلح الحدیبیۃ ۔

آیۂ زیر بحث کفار سے صلح کے احکام واضح کرتی ہے کہ جب مسلمانوں کی اس میں مصلحت ہو تو امام کو اختیار رہے کہ دشمن کفار سے ایک سال تک کا معاہدہ صلح کرے بشرطیکہ قوت کا پلڑا اپنی طرف جھکا ہوا ہو ۔
اگر دشمن طاقتور ہو تو دس سال تک کے لئے معاہدہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن سنت نبوی کی اقتداء کرتے ہوئے دس سال سے زیادہ کا معاہدہ نہ ہونا چاہئے (مقصد یہ کہ دس سال کے بعد ضرورت رہے تو نئی بنیادوں پر تجدید کرنی چاہئے) (خازن وتفسیر رازی ۱۵/۱۸۷)

حقیر گذارش

آیۂ زیر بحث اس وقت نازل ہوئی جب جنگ بدر کے فیصلہ نے مسلمانوں کی فتحمندی آشکارا کر دی تھی اور تمام جزیرۂ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا ۔ اس کے باوصف حکم ملا کہ جب کبھی دشمن صلح و امن کی طرف جھک پڑیں ، چاہیئے کہ بلا تامل تم بھی جھک جاؤ ۔ اگر اس کی نیت میں فتور ہو گا تو ہوا کرے ۔ اس کی وجہ سے صلح و امن کے قیام میں ایک لمحہ کے لئے بھی تاخیر نہیں کرنی چاہئے !!
ایسی روشن اور واضح تعلیم نہ تو منسوخ ہو سکتی ہے اور نہ ہی شوکت و قوت کے ہونے یا نہ ہونے پر میعاد کی کمی بیشی سے خاص کرنے کی ضرورت ہے ۔ تاہم مصلحت اور ملی تقاضہ یہی ہو تو بھی تجدید معاہدہ سے کوئی چیز مانع نہیں ہونی چاہئے
اس سلسلہ میں ابن عباس کے نام سے مرعوب ہونے کی ضرورت نہیں ہے کہ آپ کی سند کے تمام راوی مجروح ضعیف اور عکرمہ جیسے کذاب راوی واقع ہیں ۔ مکتبہ المکرمنے ۲۴/۹/۹۲

جنگ میں روحِ معنویت اور عسکری مہارت کا رول
و
(حرمتِ فرار کی نفیس بحث)

منسوخ ۱۱۵ یا ایہا النبی حرض المؤمنین علی القتال ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین وان یکن منکم مأۃ یغلبوا الفا من الذین کفروا بانہم قوم لا یفقہون

اے پیغمبر مومنوں کو لڑائی کا شوق دلاؤ
(مسلمانو!) تم اگر بیس آدمی بھی مشکلوں کو جھیل جانے والے نکل آئے تو یقین کرو، وہ دو سو دشمنوں پر غالب ہو کر رہیں گے اور اگر تم میں ایسے آدمی سو ہو گئے تو سمجھ لو ہزاروں کافروں کو مغلوب کر کے رہیں گے اور یہ اس لئے ہوگا کہ کافروں کا گروہ ایسا گروہ ہے جس میں سمجھ بوجھ نہیں ہے (انفال ۶۵)

دلیل ناسخ ابوعبد اللہ، ہبۃ اللہ، عطاء خراسانی، عکرمہ اور حسن بصری، مجاہد، ابن ابی نجیح، سدی، ضحاک، ابن جریر اور محدثین و مفسرین کے انبوہ کثیر نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ قرار دیتے ہوئے ذیل کی متصل اگلی ہی آیت کو ناسخ ٹھہرایا ہے۔ الآن خفف اللہ عنکم وعلم ان فیکم ضعفا فان یکن منکم مأۃ صابرۃ یغلبوا مائتین وان یکن منکم الف یغلبوا الفین باذن اللہ واللہ مع الصابرین۔

(مسلمانو!) اب خدا نے تم پر بوجھ ہلکا کر دیا۔ اس نے جانا کہ تم میں کمزوری ہے۔ اچھا اب اگر تم میں سختی جھیل جانے والے سو آدمی ہوں گے تو انہیں صرف اپنے سے دوگنی تعداد کا مقابلہ کرنا ہوگا۔ (یعنی) وہ دو سو دشمنوں پر غالب رہیں گے اور اگر ہزار ہوں گے تو سمجھو کہ دو ہزار دشمنوں کو مغلوب کر کے رہیں گے اور (یاد رکھو) اللہ جھیل جانے والوں کا ساتھی ہے (انفال ۶۶)

وجہ تنسیخ حضرت ابن عباس فرماتے تھے کہ پہلی آیت کی رو سے مسلمانوں پر فرض کر دیا گیا تھا کہ اگر وہ بیس کی تعداد میں ہیں تو انہیں دو سو کفار کے مقابلے میں ڈٹ جانا چاہیے فرار ان پر حرام ہے۔ لیکن ایسا چونکہ بشری استطاعت سے خارج تھا لہذا اللہ سبحانہ نے دوسری (ناسخ) آیت کے ذریعہ اس حکم میں فوری تخفیف کر دی اور مسلمانوں کی ظاہری کمزوری کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرمایا کہ ۔ اب سابقہ شرط نہ رہی۔ تاہم اپنے سے دوگنی تعداد کے مقابلے سے بھاگ جانا حرام ہی رہیگا (یعنے بیس مسلمانوں کے مقابل اگر چالیس کفار ہیں تو بھاگنا

حرام ہے اور اگر اکتالیس ۴۱ ہیں تو بھاگنے کی اجازت ہے۔ طؔ) (ابن کثیر ۲/ ۳۲۴)

قولِ فیصل

دونوں آیتیں محکم ہیں۔ ایک میں "عزیمت" سے کام لینے کا حکم ہے اور دوسری میں "رخصت" سے بھاگنا دوگنا دونوں سے مترشح نہیں ہوتا۔ ہم ابن عباس کی اسانید کے جائزہ میں واضح کریں گے کہ خود ابن عباس بھی اس کے ذمہ دار نہیں ہو سکتے

اصل میں یہاں دو قسم کے "شمشیر زنوں" سے بحث کی گئی ہے۔ ایک تو وہ جو فنونِ حرب کے شناور ہیں اور دوسرے غیر تربیت یافتہ شہری لوگ، ان ہر دو قسم کے شمشیر زنوں کی حیثیت کو ملحوظ رکھ کر

ایک قائدِ عسکر پہلے تو نفیرِ عام کا حکم دیتا ہے کہ نفسیاتِ حرب کا تقاضا ہی ایسا ہوتا ہے۔ پھر وہ اپنے سپاہیوں میں سے "جانباز" دستہ مرتب کر لیتا ہے جو فنونِ حرب اور ایمان کامل سے لیس ہو۔ ان کی برق رفتاری سے بجا طور توقع ہو سکتی ہے کہ حریف کے اجڈ "فنونِ حرب سے نابلد محض" (بانہم قوم لایفقہون۔ ۶۵) اور ایمان کامل سے محروم سپاہیوں کی بے پناہ قوت اور فوج کی صفوں کو الٹ کر رکھ دیں گے، تو انہیں چاہیے کہ جم کر مقابلہ کریں لیجئے قائدِ عسکر غیرت دلاتے ہوئے یہ کہہ دے کہ تم مٹھی بھر ہونے کے باوصف اگر دشمن کے لاؤ لشکر سے ہراساں ہو کر مقابلہ پر آمادہ نہ ہوئے تو یہ تمہارے لئے عار ہے اور تم پر ایسا فرار یوں بھی حرام ہے کہ تم گھروں میں خاموش بیٹھ کر بھی نہیں بچ سکتے۔ تمہاری عزت و آبرو لٹ جائے گی۔ قوم کی ہلاکت اور شہروں کی تباہی کا موجب تم ہی بنو گے۔ یاد رکھو تم عزیمت سے کام لو اور کئی گنا زیادہ طاقت کو پاش پاش کر دو کہ تمہاری جانبازی اسی کی متقاضی ہے!!

ان الفاظ کے مخاطب پہلی قسم کے شمشیر زن ہیں اور انہیں ہی کو حکم ہے کہ "عزیمت" کا مظاہرہ کریں۔ لیکن ان کے علاوہ دیگر سپاہی ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو ضرورت کے وقت نفیرِ عام کے ذریعے اکٹھے کر کے محاذ پر روانہ کر لئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ دل و گردہ کے مالک تو ضرور ہوتے ہیں، لیکن جنگ میں شجاعت کے علاوہ "مادی اسباب" کی فراوانی کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس کی کمی سے اغلب ہے کہ شکست ان کا مقدر بن جائے۔ ایسے میں "قائدِ عسکر" "جنگی نفسیات" کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسے جانبازوں کا "سابقہ انداز" یقیناً ترک کرنا ہو گا۔ اب کئی گنا زیادہ تعداد سے ڈٹنے کے حکم میں لچک پیدا کرنی ہو گی۔ انہیں تازہ حالات میں بتلانا ہو گا کہ

سپاہیو! حالات کیسے بھی ہوں دوگنی تعداد (مقصد یہ کہ اپنے سے زیادہ افراد) سے ڈٹ کر ہی مقابلہ کرنا چاہیے

غرضیکہ ایسے مخاطبوں کو "رخصت" ہے کہ اپنی بساط کی حد تک دشمن کا زور توڑیں!! اور قاعدہ یہ ہے کہ "عزیمت" اور "رخصت" ایک دوسرے کے ناسخ نہیں بن سکتے۔ علامہ خضری نے بھی دونوں آیتوں کو عزیمت اور رخصت سے تعبیر کر کے نسخ سے صاف انکار کر دیا ہے۔ (اصول الفقہ طبع قاہرہ ص ۳۱۷)

صبر کیا ہے؟

یہاں دونوں آیتوں میں "صابرون" اور "صابرة" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں جو غور و تدبر کے قابل ہیں۔ ہم نے منسوخ ۲۲ میں صبر، صابر اور مصابرہ کے بارے میں لغت و اصطلاح کی رو سے واضح کیا ہے کہ۔۔۔ ان کے معنی ہیں دشمن سے فنونِ جنگ کے داؤ پیچ لڑا کر نبرد آزما ہونا۔ ایک دوسرے کی طاقت

کا امتحان کرنا۔ جن حربوں سے وہ پیش آئیں ان ہی حربوں سے پیش آنا اور خم ٹھونک کر مقابلہ کرنا وغیرہ
اس معنے کی رُو سے آیات زیر بحث میں بھی صبر، صابرون اور صابرۃ کے وہی مفہوم ہوں گے جو منسوخ ص۴۲ میں واضح کئے گئے۔ اس طرح اشارۃً یہ بھی بتلا دیا کہ دشمن ایسی صلاحیت اور ایمان کامل اور فنون حرب سے قطعاً بے بہرہ ہیں (۶۵) یعنے ان میں صابرہ کی صلاحیت، اور توانائی ہے ہی نہیں۔ لہٰذا جیت ہمارا مقدر اور ہار ان کا زیور ہے!

دونوں آیتوں میں خطاب کا انداز

ان آیات میں خطاب کا جو انداز منتخب فرمایا گیا ہے اس کی رُو سے ان کا پہلا فقرہ یاایھا النبی حرض المؤمنین علی القتال۔ تک اللہ سبحانہ کا آنحضرت سے خطاب کرنے پر مشتمل ہے۔

لیکن اس سے آگے دونوں آیتوں میں جو درس ہے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے "قائدانہ ارشاد کی نقل" ہے۔ یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد ربانی کے بموجب مسلمانوں کو جہاد فی سبیل اللہ کے لئے ابھارتے ہوئے جو الفاظ منتخب فرمائے قرآن حکیم نے آگے چل کر ان کی نقل فرما دی کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین سے یوں فرمایا تھا اور بس!

اور یہ ظاہر ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی نقل۔ خبر اور اطلاع کی حیثیت رکھتی ہے۔ بغیر کسی خارجی عامل اور "قرینے" کے حکم اور قانون کی نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ خبر اور اطلاع میں "نسخ" واقع نہیں ہوتا۔ اب حقیقت اگرچہ یہ ہے کہ پیغمبر اپنے ہر ارشاد کی اللہ سبحانہ کی طرف نسبت کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کی گواہی "قرآن" میں بھی ہو۔ یہ ایک ایسا باریک "نکتہ" ہے جو درجنوں نکتہ وروں کی رسائی سے اوجھل رہا ہے فافہم وتدبر

اور پھر اس مقام پر نسخ اس لئے بھی باطل ہے کہ ناسخ اپنے منسوخ سے متصل (مقرون) اور "ملا ہوا" ہے
شوکانی فرماتے ہیں کہ لایجوز ان یکون الناسخ متقدما علی المنسوخ ولا مقترنا بہ بل یجب ان یتأخر عنہ۔

ناسخ کا اپنے منسوخ سے جس طرح "پہلے" آنا جائز نہیں ہے اسی طرح اصولی طور پر یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ اس سے "ملا ہوا" اور "متصل" ہو۔ بلکہ واجب ہے کہ ناسخ اپنے منسوخ سے ملا ہوا نہ ہو۔ "مؤخر" ہو۔ (ارشاد الفحول طبع حلبی ۱۹۳۷ء ص۱۴۳)

امام ابومسلم کی توجیہہ

اجماع امت اور ابن عباس کی رائے کے جائزے سے پہلے سید المفسرین ابو مسلم اصفہانی کی ایک اہم توجیہہ کو پیش کرنا ضروری ہے کہ صورت حال واضح ہونے کے بعد ہی آیات کا صحیح مفہوم روشن ہو سکے گا۔ فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

ان الجمھور ادعوا ان قولہ (الان خفف اللہ عنکم) ناسخ للآیۃ المتقدمۃ وانکر ابو مسلم الاصفہانی ھذا النسخ۔ وتقریر قولہ ان یقال انہ تعالی قال فی الآیۃ الاولی۔
ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین۔
فھب انا نحمل ھذا الخبر علی الامر الا ان ھذا الامر کان مشروطا بکون العشرین

قادرین علی الصبر فی مقابلۃ المائتین. وقولہ الآن خفف اللہ عنکم وعلم ان فیکم ضعفا یدل علی ان ذالک الشرط غیر حاصل فی حق ہولاء فصار حاصل الکلام ان الآیۃ الاولی دلت علی ثبوت حکم عند شرط مخصوص وہذہ الآیہ تدل علی ان ذالک الشرط مفقود فی حق ہذہ الجماعۃ فلاجرم لم یثبت ذالک الحکم وعلی ہذا التقدیر لم یحصل النسخ البتہ۔

"جمہور کا دعوٰی ہے کہ الآن خفف اللہ نے سابقہ آیت کو منسوخ کر دیا ہے لیکن ابو مسلم اصفہانی کا موقف اس کے خلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ، یہ مانا کہ پہلی آیت "خبریہ" لب لہجہ کی حامل ہے اور اس سے مراد "حکم" ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت حال سے "مشروط" ہے کہ اگر ان میں دو سو کے ساتھ مصابرہ اور نبرد آزما ہونے کی طاقت پائی جائے تو ___ (ورنہ تو نہیں) اور الآن خفف اللہ والی آیت اس کا ثبوت فراہم کرتی ہے کہ یہ شرط (یعنی مقابلے کی تاب) انہیں حاصل ہی نہیں تھی!!

حاصل کلام یہ کہ

پہلی آیت ایک ایسے حکم کو ثابت کرنے پر دلالت کرتی ہے جو ایک مخصوص شرط کے وجود پر منحصر ہے۔

اور دوسری آیت اس جماعت کے حق میں مذکورہ شرط کے مفقود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔۔ لہذا ___ شرط کے "فقدان" کی وجہ سے مقابلہ کا حکم عدم ثبات کے خانے میں چلا گیا اور اس طرح نسخ کا حصول از خود ہی ممکن نہیں رہا۔

اس پر اعتراض

" اس توجیہہ پر یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ اگر یہاں پہلی آیت میں "ان یکن" کے معنے "لیکن العشرون" کئے جائیں۔ یعنے ضروری ہے کہ دو سو کے مقابل میں بس آدمی ہی ڈٹ کر مقابلہ کریں ___ تو اس بنا پر ___ "ان یکن" شرطیہ نہیں رہیگا۔ بلکہ آرڈر اور حکم کے معنے میں تبدیل ہو گا جو کہ اثبات نسخ کے لئے کافی ہے

جواب

جن لوگوں نے "ان یکن" میں "اِن" شرطیہ کو ختم کر کے "لیکن" فرض کر لیا ہے تا کہ ان کے مسلک کے مطابق نسخ کا جواز فراہم کیا جا سکے تو ان پر واضح ہو کہ انہوں نے کلام الٰہی کو اپنے ڈھب کے مطابق پیش کرنے کے لئے آیہ کریمہ میں جو "تقدیر" تجویز کر لی ہے یعنے "فرض" کر لیا ہے کہ یہاں "ان" کی بجائے "ل" ہونا چاہیئے، تو انہیں یہ جواب سننے کے لئے بھی آمادہ ہونا چاہیئے کہ کیوں نہ ___ وحی الٰہی کے اختیار کردہ حرف "ان" کو اپنی حالت پر رکھ کر تمہارے دل کی بات یوں کی جائے کہ ___

" اگر دو سو کا مقابلہ کرنے والے بیس مجاہد مل سکیں تو ضرور ہے کہ جہاد میں شامل ہو جائیں "؟

اسی طرح پہلی آیت کے جو الفاظ خبریہ انداز میں وارد ہوئے تھے، ان کو گویا ظاہری (شرطیہ) حالت پر رہنے نہیں دیا گیا۔ اور حکم کا مفہوم پیدا کرنے کے لئے بہ تکلف "خبر" کو "امر" پر ہی محمول کر ڈالا گیا۔

لیکن اگر ہماری توجیہ کے مطابق اسے (یعنی ان۔ کو) ظاہری (شرطیہ" حالت ہی پر رہنے دیا جاتا اور اسی ہی شرط کو ملحوظ رکھ کر یوں کہا جاتا کہ

" (صبر کے معلوم مفہوم کے مطابق) اگر دو سو کا مقابلہ کرنے والے بیس آدمی بھی مل سکیں۔ تو بے شک مقابلہ شروع کر دیں وغیرہ ۔

تو اس بنار پر بھی نسخ لازم نہیں آسکتا تھا "۔

اس پر مزید اعتراض

فان قالوا قوله ۔ الآن خفف الله عنکم ۔ مشعربان هذ التکلیف کان متوجها علیهم قبل هذا التخفیف

ابو مسلم کی توجیہ پر یہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے کہ جملہ

"الآن خفف الله" اپنے مفہوم میں ایک ایسی تکلیف اور ذمہ داری کا پتہ دے رہا ہے جو تخفیف (ہذا) سے پہلے ہی ان پر عاید تھی !! ۔ مقصد یہ کہ "تخفیف" (یعنی حکم میں آسان صورت) ہوتی ہی اسوقت ہے جبکہ اس سے پہلے "تکلیف" (اور حکم بجا آوری) کا وجود ہو ۔

لہٰذا اس تاویل سے پھر وہی نسخ لازم آتا ہے جس سے ابو مسلم بچنا چاہتے تھے ۔

جواب

قلنا لانسلم ان لفظ التخفیف یدل علی حصول التثقیل قبله ۔ لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الکلام کقوله تعالیٰ عند الرخصة للحر فی نکاح الامة لمن لایستطیع نکاح الحرائر فکذا ههنا

" مگر یہ مفروضہ بھی ناقابل تسلیم ہے کہ "تخفیف" کا لفظ ضروری ہی ایسے مفہوم کا پتہ دیتا ہے جو اس سے پہلے کسی ۔ بوجھ، ثقل اور ذمہ واری کے وجود پر دلالت کرتا ہو ؟

کیونکہ ادبیات عرب میں (اس کی بیسیوں مثالیں موجود ہیں جہاں) "تخفیف" کا لفظ (ثقل کے مقابل استعمال ہی نہیں ہوا بلکہ اسے خالی "رخصت" (ہی) کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے ۔ چنانچہ

قرآن حمید نے ۔ جو لوگ آزاد عورتوں سے شادی نہیں کر سکتے وہاں (اس وقت کی رسم کے مطابق) لونڈیوں سے نکاح کرنے کے موقعہ پر بھی ان ہی الفاظ کو دہرایا کہ یرید الله ان یخفف عنکم (یعنی اللہ تو چاہتا ہے کہ تم پر تخفیف کرے یعنے تمہارے اختیار پر

معاملہ چھوڑ دے، یہاں تخفیف کو کسی ثقل کے مقابل استعمال نہیں کیا گیا لیکن تعجب ہے، کہ ادبیات عرب کو ملحوظ رکھے بغیر آیۂ ہذا میں تخفیف کو جو معنے پہنائے جا رہے ہیں (ایک تو اس کی کوئی "سند" نہیں ہے، دوسرا) اس کی رو سے (بھی) آج تک کسی نے (بطور خاص) اس مقام پہ نسخ کا دعوےٰ نہیں کیا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ "تخفیف" کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا استعمال "ثقل" کے مقابل ہی کیا جاتا ہو؟ پھر نسخ کیسا؟! اور وجہ اعتراض کیونکر؟

قول حق

وتحقيق القول ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان ذالك الشرط غير حاصل فيهم فكان ذالك التكليف لازما عليهم فلما بين الله ان ذالك الشرط غير حاصل وانه تعالى علم ان فيهم ضعفاء لا يقدرون على ذالك فقد تخلصوا عن ذالك الخوف فصح ان يقال خفف الله عنكم ومايدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الآية مقارنا للآية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ لايجوز۔

حق بات یہ ہے کہ بیس مجاہد جب ایسی پوزیشن میں ہوتے، جن میں (مصابرہ۔ کی مذکورہ) شرط پائی جاتی تو۔ ان پہ ہی ایسی تکلیف لازم آسکتی تھی۔

لیکن جب اللہ سبحانہ نے خود ہی واضح فرمادیا کہ مذکورہ شرط ان میں نہیں پائی جاتی، اور پھر اللہ سبحانہ پہ یہ بھی پوشیدہ نہیں تھا کہ ابھی ان میں ایسے "کمزور" مسلمان بھی تھے جو مذکورہ شرط پر پورے نہیں اتر سکتے تھے اور ان کے حق میں بجا طور پہ کہا جاسکتا تھا کہ ـ وہ اس خوف سے نکل گئے" (اور جب خوف کے اطلاق سے بچ گئے تو اس وقت یہ کہنا بھی موزوں اور صحیح ہوسکتا تھا کہ) اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے خود ہی ان پہ تخفیف کردی اور اس طرح تکلیف کی حد تک نوبت ہی نہیں پہنچی۔ خاص کر آیت کے منسوخ نہ ہونے کی بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ سبحانہ نے تخفیف والی (موہوم ناسخ) آیت کو پہلی (منسوخ) آیت سے ملا ہوا اور مقارن۔ ذکر کیا ہے۔ اور یہ "کھلی بے اصولی" ہوگی کہ ناسخ کو منسوخ سے بغیر کسی فاصلے کے بیان کرکے وحی الٰہی کو صریح "اصول شکنی" کا مورد ٹھہرایا جائے۔

امام رازی کی ججمنٹ

فان قالوا العبرة في الناسخ والمنسوخ بالنزول دون التلاوة فانها قد تتقدم وقد تتاخر الاترى ان في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ

یعنی ان لوگوں کا یہ اعتراض کہ ناسخ و منسوخ میں اسباب نزول پہ نظر ہوتی ہے۔ تلاوت کی ترتیب

پر نہیں کہ تلاوت میں تقدیم و تاخیر جائز ہوتی ہے۔ جیسے کہ متوفی شوہر کی بیوی کی عدت کے بارے میں نازل شدہ آیات میں تقدیم و تاخیر کی مثال موجود ہے وغیرہ۔ پس جب کہ تلاوت میں تقدیم و تاخیر کا اصول مسلم ہے تو اس کے مقابل نسخ مقارن کا معاملہ۔ بالکل ہی نرم اور روا ہو جانا چاہیے۔ لہٰذا نسخ کی وجہ جواز ظاہر ہے

جواب قلنا لما کان کون الناسخ مقارنا للمنسوخ غیر جائز فی الوجود وجب ان لا یکون جائزا فی الذکر۔ اللھم الدلیل قاھر وانتم ماذکرتم ذالک۔ واما قولہ فی عدۃ الوفاۃ الناسخ مقدم علی المنسوخ۔ ؟ فنقول ان ابا مسلم ینکر کل انواع النسخ فی القرآن فکیف یمکن الزام ھذا الکلام علیہ ؟ فھذا تقریر قول ابی مسلم۔

یہ بات انہی کے لئے موجب تسکین ہو سکتی ہے جو مفروضوں پر یقین کرنے کے خوگر چلے آتے ہیں۔ ناسخ اپنے منسوخ سے مقترن (ملا ہوا) یا منفصل ہو بھی سکتا ہے !! ایک بے بنیاد مفروضہ ہے۔ لہٰذا۔ اس کے ذکر میں تقدیم و تاخیر کا اصول نا قابل تسلیم اور غلط ہے۔ ہاں اس صورت میں انکار کی گنجائش نہ ہو سکتی، جب آپ کی طرف سے واضح شہادت فراہم کر کے مسکت اور مدلل جواب پیش کیا جاتا لیکن۔ دلیل کیسی ! جب کہ تم اور تمہارے بڑے اس کے پیش کرنے سے قطعی عاجز اور درماندہ چلے آئے۔

رہا۔ یہ کہ عدت" متوفاۃ عنھا" میں ناسخ اپنے منسوخ سے پہلے آیا ہے تو یہ بجائے خود "محل نظر" ہے کہ ابو مسلم اصفہانی نے تمام انواع نسخ سے انکار کر کے۔ اس نوعیت کے فرضی اور کمزور منسوخوں کا معاملہ کھٹائی میں ڈال رکھا ہے۔ اس پر آپ کی دلیل کا رگر ہو تو کیونکر ؟

صدائے حق رازی نے طرفین کے دلائل کو حق و انصاف کے ترازو میں رکھتے ہوئے ضمناً اپنا ترجیحی مسلک واضح کر دیا ہے۔ بلکہ اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ آپ ابو مسلم کی عبقری شخصیت میں گم ہو جانے کی بجائے اپنی انفرادیت کو قائم رکھ کر۔ ہمارے سامنے نمودار ہوتے۔ چنانچہ فخر المفسرین نے اس موقع پر تشنگی بھی رہنے نہیں دی۔ اور جمہور مفسرین کے برعکس امام ابو مسلم کی توجیہ کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا کہ

واقول ان ثبت اجماع الامۃ علی الاطلاق قبل ابی مسلم علی حصول ھذا النسخ فلا کلام علیہ فان لم یحصل ھذا الاجماع القاطع۔ فنقول قول ابی مسلم صحیح حسن

ابو مسلم کو ہرانے کا آخری سہارا "اجماع امت" ہی ہو سکتا تھا اور ہم کہتے ہیں کہ۔ اگر ایسے اجماع کا ابو مسلم سے پہلے علی الاطلاق سراغ مل جاتا تو اسے کامیاب حربے کے طور پر استعمال کیا جا سکتا تھا۔ یعنے زیر بحث آیت کا نسخ کسی بھی طرح سے ابو مسلم سے پہلے اگر ثابت ہو جاتا

تو پھر بات بنی ہو سکتی تھی۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اور جب
ایسے قطعی اجماع کا حصول (اور وجود) ناممکن محض ہے تو ———
پھر ہمیں کھلے دل سے اعتراف کر لینا چاہئے کہ ———
ابو مسلم کی بات صحیح ہے ——— مناسب ہے ——— اور برحق ہے۔ (تفسیر رازی جلد ۵/۱۶۴ تا ۱۶۵)

اجماع اُمّت اور ابن عباس کا محاسبہ

رازی نے ابو مسلم اصفہانی کے دلائل کو جس وضاحت کے ساتھ پیش کرتے ہوئے آخر میں اپنا رہنمی موقف واضح کیا تھا۔ اس کے بعد ضرورت نہیں تھی کہ مزید کسی اعتراض پر تبصرہ یا تردید کی جاتی۔ لیکن ارباب مذہب چونکہ تحقیق سے زیادہ تقلید کے دلدادہ چلے آ رہے ہیں، لہذا اس ضمن میں جتنا کچھ تفصیل سے عرض ہو سکتا ہے ہم حاضر کئے دیتے ہیں۔

امام رازی نے اپنے آخری تبصرہ میں اس خیال کا اظہار فرمایا تھا کہ جمہور ناسخین کے پاس اجماع امت کے علاوہ کوئی بھی ٹھوس علمی دلیل نہیں ہے اور اجماع کے بارے میں اشارہ کر گئے تھے کہ آیۂ زیر بحث کے بارے میں ابو مسلم سے پہلے کوئی اجماع ثابت نہیں ہے۔ !

موصوف کے اس اشارے سے واضح ہو جاتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کے بارے میں اجماع امت کی اگر کچھ حقیقت ہے تو صرف اتنی ہے کہ اس کا وجود ابو مسلم کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ یعنے ایسا اجماع جو ابو مسلم کی ضد میں آکر رچایا گیا ہو یا ۳۲۲ھ کے بعد منعقد کیا گیا ہو۔ تو کیا ایک ایسا اجماع جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت (۶۳۲ء) کے ۳۰۲ سال بعد ظہور میں آیا ہو **متوازی شریعت** کی حیثیت رکھ سکتا ہے؟ ذرا ٹھنڈے دل سے جائزہ لیجئے!

تبرکات ابن حزم

یہاں مقام کی مناسبت سے امام ابن حزم کے راہوار قلم کے نقوش آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں۔ ان میں زیادہ تر ابن عباس کی بتلائی ہوئی وجہ نسخ کا جائزہ لے کر انہیں بے حیثیت بے بوگس اور باطل ثابت کر دکھلایا گیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

وقد ادعی قوم فی قولہ تعالیٰ۔ الآن خفف اللہ عنکم وعلم ان فیکم ضعفا۔ انہ نسخ لقولہ تعالیٰ۔ ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مأتین۔

قال ابو محمد وھذا اخطاء لانہ لیس اجماعا۔ ولا فیہ بیان نسخ ولا نسخ عندنا فی ھذہ الآیات اصلا وانما ھی فرض البراز الی المشرکین واما بعد اللقاء فلا یحل لاحد منا ان یفر ویولی دبرہ جمیع من علی وجہ الارض من المشرکین الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئۃ۔ او من کان مریضا او زمنا۔ بقولہ۔ لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ ورسولہ۔

وان قالوا ان الضعیف القلب معذور لانہ داخل فی جملۃ الضعفاء قیل لھم۔

هذا خطأ لان من رضی ان یکون مع الخوالف لضعف قلبه ملوم بالنص غیر معذور
وایضا فان ضعف القلب قد نهینا بقوله تعالی ولا تهنوا۔

یعنی آیہ ۔ الآن خفف اللہ ۔ کو ۔ آیہ ۔ ان یکن منکم عشرون سے منسوخ کرنے کا
دعوٰئے خطاء فاحش (اور باطل محض) کو مستلزم ہے ۔ کیونکہ
یہ دعوٰئے کسی اجماع کی بناء پر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں نسخ کا بیان پایا جاتا ہے بلکہ
ہمارے نزدیک تو ان آیات میں کسی طرح کا نسخ واقع ہی نہیں ہوا ہے ، ہرگز اور ہرگز نہیں!!
(اور جو لوگ کہتے ہیں کہ دشمنوں کی ایک خاص تعداد تک کا مقابلہ تو جائز ہے ، مگر اس سے زیادہ
کے مقابل ۔ الآن خفف اللہ ۔ کی رو سے بھاگنا حلال ہے ' تو انہوں نے بات کو غلط
سمجھا ہے) کیونکہ آیت کا مفہوم صاف ہے اور یہ واضح کرتا ہے کہ "فرار" کی بجائے مشرکوں
کے مقابلہ میں ضرور نکلا جائے اور آمنا سامنا ہونے کے بعد اگر روئے زمین کے مشرکوں سے
مقابلہ کی نوبت پہنچے تو بھی ڈٹ جانا چاہیئے ۔
الّا یہ کہ فنونِ جنگ اور نفسیاتِ حرب اس کی اجازت نہ دیں ۔
یا کسی گروہ سے مل جانے کی حربی مصلحت ہو
یا مریض ہو ۔ یا دائمی طور پر صاحبِ فراش ہو ۔
یا ایسے لوگ ہوں جو نانِ شبینہ کے محتاج اور فی سبیل اللہ خرچ کرنے سے قاصر ہوں ۔
تو وہی لوگ ارشادِ ربانی کے مطابق "فرار" کے امتناعی حکم سے مستثنٰی اور معذور
ہو سکتے ہیں (الانفال ۔ ۱۶)
(الاحکام فی اصول الاحکام ۔ طبع القاہرہ ۔ ۸۹/۴ ۔ ۱ تا ۹)

ضعیف کی تعریف

ہماری اس تعریف پر کہا جا سکتا ہے کہ ضعیف کی تعریف میں ۔ ضعیف دل انسان بھی شامل ہے لہذا اسے بھی صاحبِ عذر تسلیم کر لیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

ضعیف کی ایسی تعریف کرنا خود ایجاد اور باطل ہے کیونکہ (جو شخص ہٹا کٹا ہو کر بھی)
پیچھے رہنے والوں میں شامل ہونے پر "ضعفِ قلب" (اور بزدلی) کے بہانے راضی ہو
جاتا ہے تو ۔ نصِ قرآنی کی رو سے قابلِ ملامت اور غیر معذور ہے
کیونکہ جسمانی صحت حاصل ہونے کے بعد از روئے قرآن (ولا تهنوا) ہمارے لئے
روا نہیں ہے کہ "ضعفِ قلب" کا بہانہ بنائیں ۔ ("الاحکام" طبع اول ۸۹/۴ ۔ ۱۰ تا ۱۲)

ولا يجوز ان يكون تعالى اراد بالوهن وهن البدن لانه لا يستطاع على دفعه اصلا والله تعالى لا يكلف الا ما نطيق وضعف القلب مقدور على دفعه ولو اراد الجبان ان يثبت لثبت ولكنه آثر هواه۔ والفرار على ما لابد له من دركه من الموت الذي لا يعدو وقته ولا يتقدم ولا يتاخر وهذا بين وبالله التوفيق ۔

اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اللہ سبحانہ "ولا تھنوا" فرما کر اس سے جسمانی کمزوری ہی مراد لیں ۔ کیونکہ جسمانی کمزوری تو ہم کسی بھی حال میں ختم کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے لہٰذا یہ اللہ سبحانہ کی شان سے بعید ہے کہ وہ ہماری استطاعت سے خارج کسی بات کا حکم دے دیں ۔

ہاں ضعفِ جسمانی کے برعکس ضعفِ قلبی کو ختم کرنے پر ہمیں قدرت حاصل ہے اور ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ

بزدل انسان اگر چاہتا تو ثابت قدمی دکھلا سکتا تھا ، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا ، یعنے ثابت قدمی پر "فرار" کو ترجیح دے دی اور اس طرح موت سے بھاگنے کی لاحاصل کوشش میں لگا رہا ۔ وہ موت جو اپنے وقت سے نہ تو پہلے آتی ہے اور نہ ہی بعد میں

(الاحکام ۴/ ۸۹ / ۱۳ تا ۱۶)

ابن عباسؓ اور عطاء ابن ابی رباح

والعجب ممن يقول ان هذه الاية مبيحة لهروب واحد امام ثلاثة (كابن عباس وعطا بن ابی رباح) فليت شعري من اين وقع لهم ؟ وهل فى الآية فرار او تولية دبر بوجه من الوجوه او اشارة اليه ودليل عليه ؟ ما فى الآية شيئ من ذالك البتة وانما فيها اخبار عن الغلبة بشرط الصبر وتجشير بالنصر مع الثبات ولقد كان ينبغى ان يكون اشد الناس حياء من الاحتجاج بهذه الآيات فى اباحة الفرار عن ثلاثة ۔ اصحاب القياس المحتجين علينا بقوله تعالىٰ وان من اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار تؤده اليك ويقولون لنا ان فوق القنطار بمنزلة القنطار وهلا جعلوا هنا ما فوق الاثنين بمنزلة الاثنين ولكن هكذا يفعل الله بمن ركب ردعه واتبع هواه واضرب عن الحقيقة جانبا ۔

تعجب تو ان لوگوں پر ہے جنہوں نے دوسری آیت سے یہ سمجھ رکھا ہے کہ اپنی سے دگنی تعداد سے دشمن جب زیادہ ہو جیسے) تین کفار کے مقابلہ میں ایک مسلمان ہو تو اس کے لئے "فرار" مباح و حلال ہے (جیسے ابن عباس اور عطاء ابن ابی رباح نے کہا ہے ،

کاش ان کے دل میں یہ بات کیونکر آئی ؟ کیا آیۂ کریمہ میں ۔ "فرار" کا لفظ یا کسی حال میں پیٹھ دکھا کر بھاگ جانے کا اشارہ ۔ یا کوئی اور دلیل موجود ہے ؟ اس کا جواب نفی میں ہے اور آیۂ کریمہ میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی ۔ اس میں اگر کچھ ہے تو فرار کے برعکس مسلمانوں کو غلبے اور کامیابی کی (اطلاع بشرط صبر، اور فتح و نصرت کی) بشارت ہے اور بس ۔

ان بدیہیات کے بعد چاہیے تو یہ تھا کہ جس شخص نے ان آیات سے تین کفار کے مقابل ایک مسلمان کا "فرار" سمجھ لیا ہے ۔ وہ زیادہ سے زیادہ شرم و حیاء سے کام لیتا ۔ کیونکہ ان کا یہ استدلال تو اصحاب قیاس کے اس استدلال سے ملتا جلتا ہے جو قنطار (بصورت امانت) کے معنی کرتے ہیں ۔ کہ قنطار سے زیادہ بھی قنطار ہی ہے وغیرہ ۔ اور اسی طرح انہوں نے بھی دو سے زیادہ کے مقابل "فرار" کے معنی کئے ہیں کہ دو سے زیادہ تعداد بھی دو ہی ہے ۔ وغیرہ

غور کرو جو شخص رہبر کامل کی موجودگی میں اپنی ہوائے نفس کا متبع ہو جائے اور حقائق سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنی راہ پر چل نکلے تو اس کا علاج کیا ہو سکتا ہے ؟ (اور وہ کیونکر وحی الٰہی کا اتباع کر سکے گا ۔؟

(الاحکام ۴/ ۸۹/ ۷ تا ۱۲ اور ص۹۰/ ۱ تا ۵)

آیت کا مفہوم

لیکن اگر کہیں ہمیں بھی ان آیات میں "فرار" کی اباحت کا ذکر ملتا تو ہم بھی امر الٰہی کے سامنے سر تسلیم خم کرتے اور ان ہی کا سا عقیدہ رکھتے ۔ مگر تلاش بسیار کے باوجود ہمیں آیات مذکورہ میں کہیں بھی "فرار" کا نہ تو کوئی اثر ملا اور نہ ہی کسی قسم کی دلیل ؟ ۔ ہاں ! اگر ان آیات میں کچھ ملا تو وہ یہی تھا کہ اگر ہم نے صبر (و مصابرہ) سے کام لیا تو ہم میں کا سو آدمی کفار کے دو سو آدمیوں پر غالب آسکے گا ، اور یہ اللہ کا ارشاد ہے اور برحق ہے ۔

اس سے بھی اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ مجاہدین سو سے کم ہوں یا اس سے زیادہ ، تو کفار کے دس ہزار پر بھاری ثابت ہوں گے ۔ (مقصد یہ کہ تعداد سے مراد ۔ خالی قلت یا کثرت ہے ۔ ہندسوں والی سکہ بند اور سائنٹیفک تعداد نہیں ۔ ط)

اور اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے کہ :

کتنی ہی کم تعداد جماعتیں زیادہ تعداد (کفار) پر اللہ کے حکم سے غالب آگئیں اور بارہا اس حقیقت کا مشاہداتی اظہار ہوتا رہا کہ (فتح و نصرت اور) اللہ نے صبر والوں (ہی) کا ساتھ دیا ہے وغیرہ ۔

تو یہ سب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے "افعال" کی خبریں ہیں اور یہ اطلاع کہ ہم بیس سے ۔ سے والوں کو اللہ کی نصرت حاصل ہو سکتی ہے !! اس طرح

گویا آیۂ زیر بحث جس میں "سو" کا ہزار" پر بھاری ہونا بتلایا گیا ہے ۔ اور دوسری آیت جس میں اس تعداد میں کمی اور تخفیف کا ذکر بھی ہے اور مزعومہ منسوخ بھی ہے ان سب) نے مل کر ایک تیسری آیت کے مقاصد کی اطلاع دے دی ہے جس میں ہے کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة ۔

(یعنی کہ "کتنی ہی کم تعداد جماعتیں زیادہ تعداد (کفار) پر اللہ کے حکم سے غالب آگئیں"!

یہاں بطور خاص یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ

اس آیت نے کسی تعداد کو زور دے کر نہیں کہا بلکہ عام بات کہدی ۔ (الاحکام ۲/۹۰/۶ تا ۱۶)

اس پر اعتراض

"قلیل التحصیل (اور بے علم لوگ) کہہ سکتے ہیں کہ اگر دونوں آیتوں کا مقصد یہی تھا کہ کم تعداد جماعتیں ہی غالب رہی ہیں تو اس کو یکے بعد دیگرے، بار بار (متصل آیات میں) دہرانے اور تکرار سے ذکر کرنے کا فائدہ کیا ہو سکتا ہے؟ تکرار تو کلام میں عیب پیدا کرتی ہے" (۲/۹۰/۱۷)

جواب

ایسے بے علم کو سوچنا چاہیئے کہ اس طرح وہ اللہ سبحانہ کی "عادت مستمرہ" اور کتاب اللہ کی "سنت جاریہ" پہ اعتراض کر رہا ہے ۔

(کیا اسے معلوم نہیں ہے کہ) کتاب اللہ نے متعدد مقامات پر خبر کے بطور موسیٰ علیہ السلام کے واقعات کو دہرایا ہے ۔

انگور، انار، کھجور اور دیگر میوہ جات کا بہ تکرار ذکر کیا ہے ۔

اقیموا الصلوٰۃ کا حکم دہرایا ہے ۔

الصلوٰۃ الوسطیٰ کا بار بار مذکور ہے

فبای آلاء ربکما تکذبان کا ایک ہی سورت میں (بخلاف سارے قرآن کے) اکتیس ۳۱ یا اٹھائیس ۲۸ مرتبہ نہیں، تیس ۳۰ بار اعادہ کیا ہے

ارض و سماوات کا ذکر

رب الشعریٰ کا بیان اور

(اسی نوعیت کے) سینکڑوں مضامین جو پیرایہائے بیان بدل بدل کر قرآن حکیم میں مذکور ہوئے (آخر تک ۔ ط)

لیکن تکرار کی اس کثرت کے باعث کسی کے دل میں بھی کوئی "وسوسہ" پیدا نہیں ہو سکا ۔ تو کیا

تکرار کی نادانی کے اتنے دلائل اور شواہد سے اغماض برتا جائیگا۔ کیا یہ مثالیں ان کو خاموش نہیں کرسکتیں؟

(حق تو یہ ہے کہ) ہمارا کام اللہ کے ارشادات پر ایمان کامل اور عقیدہ صادق رکھنا ہے، اور بس۔ ہم اس کے مجاز نہیں کہ اس کے کاموں پر اعتراض کر بیٹھیں۔ اللہ کے کاموں پر ایک ملحد، جاہل، تنگ ظرف، ناسمجھ اور عقل باختہ انسان ہی اعتراض کرسکتا ہے۔

(خلاصہ۔ از ۹/۲۰ تا ۲۲ صفحہ ۹۱ / آ تا ۱۲)

تبصرہ ان تمام حالات میں دنیا بھر کے کفار کے مقابلہ میں اگرچہ ایک ہی مسلمان باقی رہ جائے تو اسپر بھی "فرار" حرام ہے۔

اس کے بعد ابن حزم نے فرار کی حرمت کا اس آیت سے نیز استدلال کیا ہے ومن یولھم یومئذ دبرہ الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئۃ فقد باء بغضب من اللہ ومأواہ جہنم وبئس المصیر۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

جب کفار سے جہاد کی نوبت پہنچے تو مقابلہ کے بعد فرار اختیار کرنے کی سزا۔ اللہ کی ناراضگی جہنم کا دخول اور نہایت ہی برا انجام ہے (القرآن الحکیم)

پھر ذیل کی حدیث بطور شاہد لاتے ہیں کہ

اذا استنفرتم فانفروا۔

جب جہاد کے لئے نفیر عام کا حکم سنو تو چل پڑو۔

اس کے بعد اجماع امت کی طرف نیز رجوع فرماتے ہوئے واضح کیا ہے کہ

اذا نزل العدو بساحتنا ففرض علینا الکفاح والدفاع۔

دشمن جب ہمارے وطن پر چڑھ دوڑیں تو ہم میں سے ہر ایک پر دفاع اور جدوجہد آزادی کے لئے نکل پڑنا فرض اور واجب ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ان شواہد اور دلائل کی رو سے امام موصوف "فرار" کو حرام ثابت کرتے ہوئے ایک بار پھر "خفف اللہ" کا مفہوم واضح کرجاتے ہیں کہ

ان تمام حالات میں اور ان تمام دلائل منصوصہ مجمع علیہا کی رو سے اسلام کے ہر فرد پر جنگ دفاع فرض ہے اور فرار حرام۔ ماسوائے ان لوگوں کے جن کو ایسے مواقع پر اللہ سبحانہ نے خود ہی مستثنے قرار دیا ہے، جیسے "ضعفاء" (کمزور جسم) اور "مریض لوگ" کہ انہیں معذور ہی تسلیم کرلیا گیا ہے۔ لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی الآیۃ

(۴/۹۱/۱۳ تا ۱۵ - ۹۲/ آ تا ۱۵)

ابن عباس وغیرہ پر امام موصوف کے بھرپور جائزے کے بعد اب ہم وہ اسانید بھی ذکر کئے دیتے ہیں جن کی اساس پر ابن عباس کے عقیدت مند زیر بحث آیت کو منسوخ کرنے پر بضد اور مصر ہیں۔

ان اسانید کی حقیقت کیا ہے؟ جرح کے خانے میں اس کی تفصیل حاضر ہے۔

اسانید ابن عباس

۱: عبداللہ بن المبارک حدثنا جریر بن حازم حدثنی الزبیر بن الحریث عن عکرمۃ عن ابن عباس۔

۲: بخاری جریر بن حازم الخ

جرح

ان دونوں اسناد میں محدث اکبر، جریر بن حازم (متوفی ۱۹۰ھ) واقع ہیں۔ جو بقول احمد بن حنبل، بڑے ہی غلط بیان تھے۔ ابن حبان نے کہا کہ اس کی احادیث میں غلطیاں واقع ہو گئی تھیں۔ کہ یہ صرف حافظہ کی بنا پر ہی روایت کیا کرتا تھا۔ جس کے بارے میں ساجی اور ابن حجر نے وضاحت کی ہے اس کا حافظہ خراب ہو چکا تھا، اور کہ اسے روایات بیان کرنے میں وہم بھی ہو جاتا تھا۔ نہ صرف اتنا بلکہ روایات میں الٹ پھیر بھی کر دیا کرتا تھا۔ یحییٰ بن سعید نے کہا کہ اسے احادیث میں وہم ہو جاتا تھا۔ چنانچہ وہ حدیث۔ الضبع۔ و پہلے جابر۔ پھر عمر سے روایت کرتے تھے۔ اور بعد میں جابر سے براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے لگے۔ محدث علامہ عبدالرحمان مصنف "تحفۃ الاحوذی" نے اس کی ایک روایت کو اس بنا پر مجروح قرار دیا، کہ اس میں بھی جریر بن حازم واقع تھے۔

جریر کو اگر عارضہ وہم کے باعث معذور تسلیم کر دیا جائے تو بھی سند کے ایک راوی عکرمہ کے بارے میں قدیم ناقدین فن کی آراء کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ قدیم محدثین نے اس پہ جتنی بھی جرحیں کی ہیں منجملہ دیگر جرحوں کے ایک یہ بھی ہے کہ عکرمہ مذکور اپنے استاد عبداللہ بن عباس پہ جھوٹ بولنے کے عادی تھے۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ص۲۴

لہٰذا یہ دونوں سندیں ناسخین قرآن کو فائدہ نہیں پہنچا سکتیں!

۳: سعید بن منصور حدثنا سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار عن ابن عباس

۴: بخاری۔ علی بن عبداللہ المدینی۔ سفیان (تا آخر)

جرح

ان ہر دو اسناد میں عمرو بن دینار واقع ہیں جو کہ مدلس تھے (طبقات المدلسین ابن حجر طبع ۱۳۲۲ھ مصر ص۶) اور روایت کرتے ہیں اسی تدلیسی انداز سے جناب ابن عباس سے۔ جس کی با ہا مذمت اور وضاحت ہو چکی ہے۔ بالخصوص امام ابو عبداللہ الحاکم نے "علوم الحدیث" میں عمرو بن دینار کو مدلسوں کے اس طبقہ میں شمار کیا ہے، جو اساتذہ سے بغیر سماع کے روایت کرنے کے خوگر تھے۔ نیز لکھتے ہیں کہ وان عامۃ حدیث عمرو بن دینار عن الصحابۃ غیر مسموع

عمرو بن دینار کی تمام حدیثیں صحابہ کرام سے ان سنی (اور یوں ہی مروی) ہیں۔ (معرفۃ علوم الحدیث طبع دار الکتب مصر ۱۹۳۷ء ص۱۱۱ / سطر ۶)

اس بناء پر ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ عمرو بن دینار کی ان سنی اور مدلس روایت کی اساس پر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے کا ابن عباس ہی کو ذمہ دار ٹھہرایا جائے۔ عمرو بن دینار کے متعلق مزید تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۵ سند ۲۔

۵: یہ علی بن طلحہ کی سند ہے۔ تنقید ملاحظہ ہو منسوخ ۲ عنوان "اس کی سند کیسی ہے"

۶: یہ عوفی گروپ کی سند ہے۔ تنقید ملاحظہ ہو "معمہ سند"، منسوخ ۶۲۔

یہاں تک زیر بحث منظوم آیت کے بارے میں ابن عباس کی اسناد اور آپ کے مسلک کے بارے میں تفصیلی گفتگو ہو چکی اور اس سے قبل آیۂ زیر بحث کے بارے میں سید المفسرین امام ابو مسلم اصفہانی ؒ اور متکلم اسلام علامہ فخر الدین کی فیصلہ کن آراء سے آپ مطلع ہو چکے۔

جنگ میں روح معنویت کیا کردار ادا کر سکتی ہے؟

آخر میں راقم الحروف ملتمس ہے کہ بزدلی اور فرار کے لئے، قرآنی جواز فراہم کرنے والوں کو چاہیئے کہ ان دونوں آیتوں میں لفظ "صبر" پر غور فرمائیں۔ یہ لفظ اپنی گہرائی اور گیرائی کے لحاظ سے اتنا جامع اور مکمل ہے کہ نسخ کا ہرگز ہرگز متحمل نہیں ہو سکتا۔

پہلی آیت عسکری قانون کا نفسیاتی پہلو اجاگر کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ۔ اگر مومن ایمان کامل میں ایک "مثالی" حیثیت رکھتا اور اس کا نفس اپنی "وضع طبعی" میں "یقین محکم" کا آئینہ دار ہے تو معنوی قوتیں اس کی "پشت پناہ" بن جاتی ہیں اور کسی بھی مسلم عسکری کے لئے روح معنویت سے لیس ہونا اس وقت بدرجۂ اتم ضائع ربانی بن جاتا ہے جب اسے کفار کی بے مقصد اور بے ہنگم جماعت سے بھڑا دیا جائے۔

اور دوسری آیت اس "مثالی مومن" کی ایک اور حالت بیان کرتی ہے کہ وہ روح معنویت سے لیس ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مقام پر پہنچ کر قلتِ تعداد کا شاکی۔ نہیں رہتا اور جب وہ دشمن پر ٹوٹ پڑتا ہے تو اسے نفسیاتی طور پر یہ تسکین بھی حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ تنہا نہیں ایک جماعت بھی اس کے ساتھ ہے۔ یعنے ۔۔۔ وہ تنہا اپنی ذات ہی کو "انجمن" کے برابر یقین کر لیتا ہے وغیرہ۔ اب دونوں آیتوں کو ملا کر فرض کرو کہ مسلمانوں کا ایک گروپ بیس جانبازوں پر مشتمل ہے اور ہر جانباز بیس عسکریوں کی روح کا حامل ہے ۔۔۔ یعنے ایمانی حرارت اور روح معنویت نے اسے بیس کا عوض بنا دیا ہے۔ تو اس وقت قوت معنویہ کی ڈگری یوں ہوگی۔

$$20 \times 20 = 400$$

اور جس وقت یہ معلوم ہو کہ ہر گروپ میں احتیاطاً ریزرو دستہ بھی ہے تو معرکۂ کارزار میں "قوت عاملہ" تقریباً تصور کر کے چار سو میں سے نصف یا اس سے قریب کو ساقط کر دیا جائے تو اس سے نتیجہ برآمد ہوگا کہ بیس صابر جانباز دو سو دشمنوں کی قوت کے حامل ہیں بلکہ اس سے بھی زائد۔

یہ ایک بدیہی اور اسلام کے عسکری شئون میں بنیادی بلکہ "متھیالوجی" نتیجہ کی حیثیت رکھتا ہے، جسے ہمارے بزدل اور جاہل رہنماؤں نے نادانی اور جہالت کی نذر کرتے ہوئے "ایمان بالقرآن" ہی سے انکار کر دیا ہے

اسی طرح معذوریت، اور یقین محکم کے بارے میں تاریخی ایسے واقعات بھی پیش کیے جا سکتے ہیں جو دنیا کے لئے سرمۂ بصیرت کا کام دے سکتے ہیں۔ یہ تاریخی واقعات — معرکۂ "حطین" — جنگ "عین جالوت" — کارزار "قادسیہ" — اور آویزش "سہل مرو" ہی سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ہماری موجودہ تاریخ میں بھی اس کی مثال موجود ہے (اور خود پاکستان میں محاذ "چونڈہ"[1] اور معرکۂ نہر "B.R.B" اس کی متحرک اور جیتی جاگتی شہادتیں پیش کر سکتے ہیں۔ ط)

امام رازی کی حکیمانہ توجیہہ

اس موقعہ پر مناسب ہوگا کہ امام رازی کا ایک قیمتی حوالہ بھی درج کر دیا جائے —

امام موصوف نے قرآنی سوال و جواب نامی ایک کتاب لکھی تھی، جو غیر مطبوعہ "نوادرات" کی صورت میں مصر کی مشہور لائبریری "دار الکتب" میں محفوظ ہے۔ اس میں ہے کہ

ان یکن منکم عشرون صابرون — المراد — بیان ان النصر للصابرین فی حال القلة والکثرة معًا۔ لا خصوص العدد۔

یعنی — ان یکن منکم عشرون صابرون میں (۲) حقیقت کا بیان ہے کہ —

فتح و نصرت بلاشبہ صابروں ہی کے لئے ہے۔ وہ تھوڑی تعداد میں ہوں خواہ بڑی تعداد میں یہاں عدد کا خصوص مراد نہیں ہے (انموذج مختصر اسئلة واجوبة فی القرآن۔ ورقہ ۱۸)

یعنی — عدد کا مفہوم غیر مقصود ہے!! حقیقت کے کیا موتی رولے ہیں؟ اللہ اکبر!

القرآن یهدی به الله من یشاء ویضل به کثیرا ۲۷/۹/۶۲ مکة المکرمة

ہجرت کا مسئلہ

— اور —

اسلامی سوشلزم[2] کا حجر اساسی

نمبر ۱۱۲

والذین آمنوا ولم یهاجروا ما لكم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا۔ وان استنصروكم فی الدین فعلیكم النصر الا علی قوم بینكم وبینهم میثاق والله بما تعملون بصیر

---

[1]: یہ الفاظ بعد میں اضافہ کیے گئے ہیں۔ کتاب کی تالیف کے وقت معرکہ چونڈہ وجود میں نہیں آیا تھا۔

[2]: یہ اصطلاح آج سے ۶۹ سال پہلے ۱۸۹۳ء میں علامہ جمال الدین افغانی نے مغربی سوشلزم کے مقابل وضع کی تھی اور میں نے زمانہ حال کے مناسب سمجھ کر یہاں اور دیگر مقامات پر اسے استعمال کیا ہے۔ (ط ۱۹۶۲ء)

اور جن لوگوں کا حال ایسا ہو کہ ایمان تو لائے، مگر ہجرت نہیں کی تو تمہارے لئے ان کی ولایت و رفاقت میں سے کچھ نہیں ہے۔ جبتک وہ اپنے وطن سے ہجرت نہ کریں۔
ہاں! اگر دین کے بارے میں تم سے مدد چاہیں تو بلاشبہ تم پر ان کی مددگاری لازم ہے۔ الّا یہ کہ کسی ایسے گروہ کے مقابلہ میں مدد چاہی جائے جس سے تمہارا (صلح وامن کا) عہد وپیمان ہے (کہ اس صورت میں تم عہد وپیمان کے خلاف قدم نہیں اٹھا سکتے) اور تم جو کچھ کرتے ہو۔ اللہ کی نگاہ سے پوشیدہ نہیں ہے۔ (انفال ۷۲)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ بن حزم اور ہبۃ اللہ (ص۵۰) نے کہا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی متصل آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

والذین آمنوا من بعد وھاجروا وجاھدوا معکم فاولٰئک منکم۔ واولوا الارحام بعضھم اولٰی ببعض فی کتاب اللہ۔ ان اللہ بکل شیئ علیم

اور جو لوگ بعد کو ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے ساتھ ہو کر جہاد کیا تو وہ بھی تم ہی میں داخل ہیں (انہیں اپنے سے الگ نہ سمجھو) اور (باقی رہے) قرابت دار تو وہ اللہ کے حکم میں ایک دوسرے کی ولایت کے زیادہ حقدار ہیں (پس باہمی بھائی چارگی میں ان کے حقوق فراموش نہ کر دئے جائیں) بلاشبہ اللہ۔ ہر بات کا علم رکھتا ہے۔ [انفال ۷۵]

وجہ تنسیخ

پہلی آیت میں۔ ولایت۔ کا لفظ ہے جس سے ابو عبداللہ وغیرہ محدثین نے ورثے کی ولایت مراد لی ہے۔ یعنی جو لوگ کفار کی اذیتوں سے مجبور ہو کر مکے سے مدینہ ہجرت کر آئے تو ان کے ترک وطن کے جذبۂ ایثار سے انصار مدینہ میں اسلامی بھائی چارگی کا ایسا دلولہ پیدا ہو گیا کہ خون کے عزیزوں سے کہیں زیادہ رشتہ، حتی کہ ان عزیزوں کو اپنا سمجھنے لگے۔ حتی کہ اگر ایک مرجاتا تو دوسرے رشتہ داروں کی طرح "رشتۂ مواخاۃ" کا بھائی اس کا وارث سمجھا جاتا تھا
لیکن اس کے برعکس دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ وراثت کے حقدار صرف قرابت دار ہی ہو سکتے ہیں۔ اس بنا پر ابن عباس وغیرہ نے کہا ہے کہ اس آیت نے سابقہ آیت کو منسوخ کر کے آئندہ کے لئے غیر وارثوں کے وراثتی حقوق کو ختم کر دیا ہے۔

قول فیصل

پہلی آیت میں "ولایت" کا لفظ جس طرح ورثے کو شامل ہے۔ اسی طرح۔ امداد اور اعانت کا مفہوم بھی اس سے مترشح ہوتا ہے تو کسی بھی "محتمل" معانی لفظ پر استدلال کی بنیاد رکھ کر اس پر مفروضے قائم کرنا روا نہیں ہو سکتا۔ امام رازی (۱۵/ ۲۰۱) اور علامہ قمی (طبع میمنہ مصر برحاشیہ ابن جریر ۱۰/ ۳۲/ ا تا ۱۲) نے۔ ابن عباس وغیرہ کا رد کرتے ہوئے اسی ہی خیال کو ترجیح دی ہے کہ یہاں۔ ولایت سے ورثہ۔ مطلوب نہیں ہے۔ "اعانت وامداد" ہی اس کا مفہوم ہے وغیرہ۔

رازی اور قمی کس حد تک صحیح بات کہہ سکتے ہیں ؟ اس کا جواب ہمارے ذمہ نہیں ہے۔ ہاں ان کی توجیہہ سے کم ازکم نسخ کا احتمال نہیں رہتا۔ وھوالمطلوب !

رہا یہ کہ حضرت ابن عباس اور مفسرین نے اس سے "حقیقی ورثہ" مراد لی ہے، تو کہنے والے یہ بھی کہہ سکتے ہیں (جن میں ہم شامل نہیں ہیں) کہ

انہوں نے یہاں "اولوالارحام" کا مفہوم وہی "اصطلاحی" اور فن میراث کا "اولاالارحام" کیسے مقرر کیا جب کہ ان کے پاس اسکی سند بھی نہیں ہے ۔ ؟ کیونکہ یہاں اس سے مراد صرف "قرابت دار" ہی ہیں اور بس !

ادھر خود یہی لوگ کہتے ہیں کہ ورثہ "عصبہ" (نطفے کی رشتہ داری) کی بنیاد پر چلتا ہے عام قرابت کی بنیاد پر نہیں — کہنے کا مقصد یہ ہے کہ (ہم اگرچہ اس اصول کے پابند نہیں ہیں تاہم میراثیوں کے یہ اشارے اور سایہ تفصیل واضح کرتی ہے کہ پہلی آیت سے مراد اگر ورثہ ہی لی جائے تو بھی دوسری آیت کا لفظ "اولوالارحام" — جس پر نسخ کا "مدار" ہے اپنے مفہوم میں "غیر واضح" ہونے کے باعث — ناسخانہ صلاحیت سے قطعی طور پر عاری ہو جاتا ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو عنوان "ضابطۂ اولوالارحام قطعی نہیں ہے"۔) اور حقیقت تو یہ ہے کہ ایک آیت کو دو ہی لمحہ بعد نسخ کردینا وحی الٰہی کی شان سے بعید ہے۔ ابن عباس ولایت کا ترجمہ وارث کریں اور رازی و قمی اس کی نفی کریں۔ ہمارے موقف پر کسی کے نظریہ کی زد نہیں پڑ سکتی۔ رازی و قمی نے کسی علمی اساس پر اعانت و امداد کا تعین نہیں کیا۔ اسی طرح ابن عباس نے وارث ترجمہ کرکے پہلے سے منسوخ کرنے کا جو راستہ تجویز کیا ہے اسکی بھی کوئی اساس نہیں ہے کہ ابن عباس کے لئے جو اسناد فراہم کردی گئی ہیں وہ انتہا درجہ مجروح او ناقابل اعتبار ہیں۔ پہلی سند کا گروپ۔ ابو صالح عبداللہ بن صالح، معاویہ بن صالح۔ علی ابن ابی طلحہ۔ ابن عباس پر مشتمل ہے، جس کا تعارف باب اول عنوان "قرآنیات ایک اور روایت"۔ سند ۲، نیز منسوخ ۵ میں تفصیل سے ہو چکا ہے۔

دوسری سند۔ محمد بن سعد، اس کا باپ، باپ کا چچا، چچا کا باپ، اور باپ کا باپ اور ابن عباس سے مرتب ہوئی ہے جس کے لئے "معہ سند" منسوخ ۱۲ میں تفصیل گزر چکی ہے۔

ملکیت شکنی کا پہلا ضابطہ

یہاں موقع کی مناسبت سے ضروری ہے کہ آیات کریمہ کو خالص اقتصادی نقطۂ نظر سے پیش کرکے واضح کیا جائے کہ اسلام کے "ملکیت شکن نظام" کی رو سے یہ آیت "قرآنی سوشلزم" کا حجر اساسی رکھتی ہے۔ قرآن پاک ملکیتوں کی "ضخامت" کو توڑنے کے لئے "میراث" کے اصولوں کے علاوہ کچھ اور ضابطے بھی مقرر فرماتا ہے، بلکہ ان ضوابط کو اقتصادیات کی "اساسی پالیسی" قرار دیتا ہے رشتہ دار تو رشتے کی بناء پر اپنا اپنا مال لے کر روانہ ہو جاتے ہیں، لیکن اس سے ملکیت کی ضخامت کم ہونے کی بجائے "دوچند" ہونے کے ذرائع نیز فراہم ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ملکیت اگر "وافر" ہے تو آیۂ میراث نے یہ اصول دے دیا ہے کہ اس میں غیر وارثوں کے لئے "وصیت" "واجب" اور برحق ہے اور اگر ایسی وصیت کا سراغ نہ مل سکے تو دوسرے "خارجی عوامل" کی رو سے "غیر وارث" افراد کو اس کے مال میں سے دے دینا پھر بھی ضروری ہے

یہ آیت واضح طور پر اسلامی بھائی چارے کو وراثت کا "موجب" ٹھہراتی ہے۔ علامہ جمال الدین افغانی فرماتے

ہیں کہ نعم ان الاخاء الذی عقدہ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بین المہاجرین و الانصار لھو اشرف عمل تجلی بہ قبول الاشتراکیۃ قولاً وعملاً

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین وانصار کے مابین جس معیشتی بھائی چارے کی بنیاد رکھی تھی وہ حقیقت میں قول وعمل سے بہت ہی عظیم کارنامہ تھا جو سوشلزم کو قبول کرنے کے ضمن میں سر انجام دیا گیا۔ (خاطرات جمال الدین الحسینی الافغانی طبع بیروت ص۱۲۳ تا ۱۲۳ مع تفصیل تا ۱۰۱)

نسخ کس بات کا؟

جمال الدین افغانی کا اشارہ واضح ہے۔ آگے چل کر ابن عباس بھی اسے تسلیم کرتے ہیں اور نسخ کی جڑ اساس تلاش کرلی گئی تھی امام رازی بجا طور پر اس کی نفی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ثم الحکم بانہ صار منسوخا بایۃ اخری مذکورۃ معہ ھذا فی غایۃ البعد اللھم الا اذا حصل اجماع المفسرین علی ان المراد ذالک فحینئذ یجب المصیر الیہ الا ان دعوی الاجماع بعید۔

یہ کہنا کہ "حکم ورثہ" کی نفی کے باوصف اس آیت کو ساتھ والی دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے، بڑی دور کی بات ہے، ہاں اگر مفسرین کا اس پر اجماع ہو چکا ہوتا کہ ساتھ والی دوسری آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کیا ہے تو اس وقت ہی اسے دیکھا جا سکتا تھا، لیکن اجماع کہاں اور مفسرین کا اتفاق کس بات پر؟ جب کہ اس کا یہاں کوئی امکان ہی نہیں ہے (تفسیر رازی جلد ۱۵/ ۲۰۹)

امام رازی تقسیم میراث کے بارے میں عام مفسرین کا اعتقاد رکھکر بھی نسخ کے اطلاق کو "عقل" اور فہم سے "بعید" تصور کرتے ہیں، جس سے ہمارے اس موقف کو تقویت پہنچتی ہے کہ

ایک "نامنسوخ" آیت کیوں نہ "ہر قسم" کے قرابت داروں کو شامل تصور کر لی جائے؟ — کیا ادبی تقاضے اسکی نفی کرتے ہیں؟

صاحب "المحیط" نے "قربت" کی مناسبت سے "ولایت" کے معنی یہ قرار دیئے ہیں کہ

دوسری چیز کا پہلی چیز کے بعد بغیر فصل کے (ساتھ ہونا) ولایت ہے۔

راغب نے کہا ہے کہ

الولاو التوالی کے معنے ہیں کہ

— دو یا دو سے زیادہ چیزوں کا اس طرح یکے بعد دیگرے آنا کہ ان کے درمیان کوئی ایسی چیز نہ آسکے جو ان میں سے نہ ہو اور اس جہت سے استعارتاً یہ قرب کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ "ولایت" کا لفظ "قربت" کی مناسبت سے "ہر قسم کے رشتے" کو شامل ہے خود ابن عباس جو کہ آیۂ زیر بحث کے نسخ کے قائل تھے وہ بھی ولایت کے معنی "ولایت ورثہ" ہی کرتے تھے۔ اور اسی ہی بنا پر اسے منسوخ کہنے میں کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتے تھے۔ بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے ولکل جعلنا

موالی مما ترک الوالدان والاقربون (نسآء-۳۳) کی تفسیر میں ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ "انہ فسر الموالی بالورثۃ" آپ موالی کو وارثوں کے مفہوم ہی میں استعمال کرتے تھے۔ (المنار جلد ۱۰/ ۱۳۶)

اسی طرح ابن عباس والذین عاقدت ایمانکم (نسآء ۳۳) کی تفسیر میں فرماتے تھے کان المہاجرون لما قدموا المدینۃ یرث المہاجری الانصاری دون ذوی رحمہ للاخوۃ التی آخی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہم

"مہاجرین کا سیلاب جب مدینہ طیبہ میں امڈ آیا تو نبی اکرمؐ نے انصار کے ساتھ ان کی "مواخاۃ" کا سلسلہ اس انداز سے قائم کیا کہ مہاجرین باضابطہ انصار کے وارث ٹھہرائے گئے" (المنار ۱۰/۱۳۶)

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ابن عباس جیسے حضرات بھی "ولی" کا ترجمہ وارث کر چکے ہیں اور نبوی رشتۂ "مواخات" کو قانونِ وراثت میں "ترمیم" کرنے کا موجب تسلیم کر چکے ہیں تو بعد میں آخر کیا نئی بات ظہور میں آئی کہ "ولی" کا ترجمہ ہی بدل دیا گیا۔؟ یعنی مالی ورثے کو زبانی ہمدردی اور "دعدۂ تعاون" میں بدل کر اس کے مفہوم کو کچھ کا کچھ بنا دیا گیا۔ ؟ کیا ابن عباس کا اعتراف حقیقت کے باوصف "مجوزہ نسخ" کی کوئی اساس رکھتا ہے ؟

ضابطہ اولوالارحام قطعی نہیں ہے

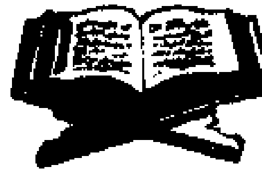
جس ضابطے کی آڑ میں ان لوگوں نے بے دیس اور عقیدے کی اساس پر وارث بننے والوں کو محروم کیا ہے۔ کتب روایات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر ایک "دو سطحی علتوں" پر تو گئی ہے، لیکن "مواخاۃ" کے پس منظر میں ان بنیادی علل کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، جن کے مطابق نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے غیر وارثوں کو "ناداری اور افلاس" کی بنا پر زرداروں کے دھن دولت میں "شریک و سہیم" ٹھہرایا تھا، مہاجرین جو ہجرت کے باعث اپنا سب کچھ چھوڑ چھاڑ نکل آئے تھے وہ "بے نوا" اور مفلس تھے۔ ان کی اسی بے نوائی کو "بنیادی سبب" ٹھہرا کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "مقامی" زرداروں کے ساتھ مواخاۃ کا سلسلہ استوار کیا۔ اگر یہ لوگ مفلس اور قلاش نہ ہوتے اپنے ساتھ کچھ "وافر نقدی" اور مال و متاع لا چکے ہوتے تو یقیناً ان کے لئے وارث بنائے جانے کا اہتمام نہ کیا جاتا۔

ضابطۂ اولوالارحام کے مطابق جن لوگوں کو وارث تصور نہیں کیا جاتا "میراثی" علماء نے ان کی تفصیل اس طرح دی ہے
ماموں، ممانی، نانا، نواسہ، بھانجہ، بھتیجا، چچا، پھوپھی زاد لڑکی، ماں کا چچا اور سوتیلے بھائی کا لڑکا اور جو ان کا قریبی رشتہ دار ہو وغیرہ

اس تفصیل کو سامنے رکھ کر اولوالارحام والی ناسخ آیت کا آسانی سے جائزہ لیا جا سکتا ہے کہ ان لوگوں نے کہاں تک اس کے "حدود" کا "احترام" کیا ہے ؟ کیونکہ سلف اور خلف کے اکثر علماء نے وارث نہ ہونے کی صورت میں ان ہی مذکورہ قرابت داروں کو وارث تسلیم کیا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وارث نہ ہونے کی صورت میں اگر "خاص قسم کے" غیر وارث "ملکیت کے مالک بن سکتے تھے، تو وحی الٰہی نے جس اساس پر رشتۂ اخوت استوار کر کے نئے وارثوں کو شامل کیا تھا انہیں محروم کرنے کا کیا جواز ہے ؟

"آحاد خبروں" میں وارث کے باوجود بھی "ماموں" کو وارث بنائے جانے کا ثبوت موجود ہے۔ اسی طرح بخاری اور مسلم کی حدیث میں ابن اخت القوم منھم، بھانجے کو وارث کہکر اولاد کی موجودگی ہی میں اسے حصہ دار بنایا گیا ہے۔ نیز صحابہ میں سے علیؓ ابن مسعودؓ اور ابوالدرداؓ اور تابعین وغیرہ میں سے مسروق، محمد بن الحنفیہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوریؒ، ائمہ اہل بیت اور امام ابوحنیفہ نیز مذکورہ بالا رشتہ داروں کو وارثوں کی موجودگی کے باوصف حقدار سمجھتے تھے۔ پس جب "فرض" و "عصبہ" کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں پر بھی اُولوالارحام کا اطلاق ہوتا رہا ہے تو آخر کیا وجہ ہوئی کہ جنہیں کو حاجتی "علت" کے باعث قرآن نے وارث بنایا تھا ان کے لئے یہ لفظ نسخ کا حکم لے کر آیا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ ہجرت کے قرب اور عظمت کو سامنے رکھ کر نبی اکرمؐ نے "جو معیشی اصلاح" کرنے کا اعلان کیا تھا، اسکی بنیادی وجہ "ناداری" ہی تھی۔ یعنی دال مہاجر یا دین کی اساس پر کوئی بھی "سرمایہ دار" اس انداز سے کسی کے مال ومنال میں شریک یا سہیم نہیں گردانے جاسکتے تھے۔ جس طرح کہ بنیادی طور پر یہ سکیم ناداروں کو سامنے رکھ کر نافذ کر دی گئی تھی۔ لہذا اب بھی اسی ہی علت پر نظر رکھی جائے گی اور اس آیت کو بھی نساء (۳۳) کی ضوء میں دیکھ کر ہی نتیجہ اخذ کیا جائے گا۔ (ملاحظہ ہو منسوخ ۶۱) اور جب تک کائنات بشری میں ناداری کا وجود ہے قرآن کے اس "معیشی فارمولے" کو مصنوعی رکاوٹوں سے مسترد نہیں کیا جاسکتا۔



سورۃ توبہ

جزیرۃ العرب سے مشرکین کا اخراج

منسوخ ۱۱۸

براۃ من اللہ ورسولہ الی الذین عاھدتم من المشرکین فسیحوا فی الارض اربعۃ اشھر واعلموا انکم غیر معجزی اللہ وان اللہ مخزی الکافرین ۝ واذان من اللہ ورسولہ الی الناس یوم الحج الاکبر ان اللہ بریٔ من المشرکین ورسولہ۔ فان تبتم فھو خیر لکم وان تولیتم فاعلموا انکم غیر معجزی اللہ وبشر الذین کفروا بعذاب الیم۔ الا الذین عاھدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا ولم یظاھروا علیکم احدا فاتموا الیھم عھدھم الی مدتھم ان اللہ یحب المتقین۔

(مسلمانو!) جن مشرکوں کے ساتھ تم نے (صلح وامن) کا معاہدہ کیا تھا اب اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے بری الذمہ ہونے کا ان کے لئے اعلان ہے کہ چار مہینے تک ملک میں چلو پھرو، (کوئی روک ٹوک نہیں، اس کے بعد جنگ کی حالت قائم ہو جاتی ہے) اور یاد رکھو تم کبھی

اللہ کو عاجز نہ کر سکو گے اور اللہ منکریں کو (پیروان حق کے ہاتھوں) ذلیل کرنے والا ہے
اور اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے حج کے بڑے دن عام منادی کی جاتی ہے کہ اللہ مشرکوں
سے بری الذمہ ہے اور اس کا رسول بھی (یعنی اب کوئی معاہدہ اللہ کے نزدیک باقی نہیں رہا،
اور نہ اس کا رسول کسی معاہدے کے لئے ذمہ دار ہے) پس اگر تم (اب بھی ظلم و شرارت سے)
توبہ کرلو تو تمہارے لئے اسمیں بہتری ہے اور اگر نہ مانو گے تو جان رکھو تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکتے
اور (اے پیغمبر) جو لوگ کفر کی راہ چل رہے ہیں انہیں عذاب دردناک کی خوشخبری سنا دو!
ہاں مشرکوں میں سے وہ لوگ کہ تم نے ان سے معاہدہ کیا تھا، پھر انہوں نے (قول و قرار نباہنے
میں) کسی طرح کی کمی نہیں کی۔ اور نہ ایسا کیا کہ تمہارے مقابلے میں کسی کی مدد کی ہو۔ اس حکم
سے مستثنیٰ ہیں، پس چاہیئے کہ ان کے ساتھ جتنی مدت کے لئے عہد ہوا ہے اتنی مدت تک اسے
پورا کیا جائے۔ اللہ انہیں دوست رکھتا ہے جو (ہر بات میں) متقی ہوتے ہیں (توبہ آ تا ۴)

دلیل ناسخ

امام ابو محمد علی بن حزم اندلسی ظاہری نے لکھا ہے کہ سورۂ توبہ نزول کے لحاظ سے قرآن کی آخری سورہ ہے جس میں سات منسوخ آیتیں ہیں۔ پہلی آیت " براۃ من اللہ " سے لے کر فسیحوا فی الارض اربعۃ اشھر تک ہے اور اسے ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا:

فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم وخذوھم واحصروھم واقعدوا لھم کل مرصد۔ الآیۃ

پھر حرمت کے مہینے گزر جائیں تو (جنگ کی حالت قائم ہوگئی) مشرکوں کو جہاں کہیں پاؤ گرفتار کرلو، نیز ان کا محاصرہ کرو اور ہر جگہ ان کی تاک میں بیٹھو۔ پھر اگر ایسا ہو کہ وہ باز آ جائیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان سے کسی طرح کا تعرض نہ کیا جائے۔ بلاشبہ اللہ بڑا ہی بخشنے والا، رحمت والا ہے۔ (توبہ ۵)

وجہ تنسیخ

سابقہ آیت واضح کرتی ہے کہ مشرکوں کو اپنے مستقبل کے بارے میں سوچنے کے لئے چار مہینے چلنے پھرنے کی مہلت دی گئی تھی، لیکن دوسری آیت اس مہلت کو کالعدم قرار دیتے ہوئے حرمت کے مہینوں کے اندر ہی قتل کر دینے کا حکم صادر کرتی ہے، بلکہ جن مشرکوں سے امن اور صلح کا معاہدہ کیا گیا تھا اسے بھی توڑ دینے کا امر دیتی ہے۔۔۔ وغیرہ۔ چنانچہ حضرت ابن عباس سے بسند معمر روایت ہے کہ۔ لم یبق لاحد من المشرکین عھد ولا ذمۃ منذ نزلت براۃ وانسلاخ الاشھر الحرم ومدۃ من کان لہ عھد من المشرکین قبل ان تنزل براۃ اربعۃ اشھر۔

مشرکوں سے ہر قسم کے عہد و پیمان کو آیۂ براۃ (توبہ) اور آیہ فاذا انسلخ الاشھر الحرم (توبہ) نے ختم کر دیا ہے، اسکے بعد نہ عہد رہا نہ پروانۂ امن (ابن کثیر ۲/۳۳۶)

اسی طرح علی ابن طلحہ نے بھی حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ (انہ) قال امرہ اللہ تعالی ان یضع السیف فیمن عاھد ان لم یدخلوا فی الاسلام ونقض ما کان سمی لھم من العھد و المیثاق واذھب الشرط الاول۔

(سابقہ طے شدہ پالیسی کے برعکس اللہ سبحانہ وتعالی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو باتوں کا نیا حکم دیا کہ

(۱) جن کفار سے معاہدے ہے اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو انہیں تہ تیغ کیا جائے اور کہ

(۲) جس چیز کا نام "عہد میثاق" تھا اسے بھی توڑ دیا جائے کہ (فاقتلوا المشرکین) نے سابقہ شروط (معاہدہ اور میعاد) کو ختم کر دیا ہے (ابن کثیر - ۲/۳۳۶)

یہ تفاصیل واضح کرتی ہیں کہ

— "براءۃ من اللہ" سے لے کر "فسیحوا فی الارض" تک کی آیات میں مشرکین سے جو میعادی عہد تھا، اسے اگلے فقرے "ان اللہ بریئ من المشرکین ورسولہ" نے مسترد کر دیا۔ نیز یہ کہ

جن سے غیر میعادی عہد (یعنے پروانہ صلح دیا گیا تھا) اسے بھی "فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین" نے - کلی طور پر منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

"معمہ سند" کا تجزیہ منسوخ ۶۲ میں اور علی بن ابی طلحہ والی سند کا منسوخ ۳ عنوان "اسکی سند کیسی ہے" میں تفصیل سے کیا جا چکا ہے اور اس کی روشنی میں ابن عباس کی مسؤلیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد ہماری ناقص رائے میں آیہ زیر بحث اور اس سے متصل مزعوم ناسخ آیات میں نہ تو تضاد ہے اور نہ ہی ایک دوسرے کے مفہوم کی نفی۔ بلکہ یہ سب آیتیں مل کر ایک دوسرے کے مضمون کی وضاحت اور تائید کر رہی ہیں۔ ذیل میں مولانا ابو الکلام آزاد کا ایک وضاحتی نوٹ حاضر ہے۔ اس سے ان میں سے ہر ایک آیت کی وضاحت اور جس پس منظر میں اس کا نزول ہوا ہے۔ اس پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ

کوئی شخص کتنے ہی مخالفانہ ارادے سے مطالعہ کرے، لیکن تاریخ اسلام کے چند واقعات اس درجہ واضح اور قطعی ہیں کہ ممکن نہیں ان سے انکار کیا جا سکے

ازاں جملہ یہ کہ جو جماعتیں پیغمبر اسلام کی مخالف تھیں ان کے تمام کام اول سے لے کر آخر تک ظلم و تشدد، دغا و فریب، دہشت و خونخواری پر مبنی رہے اور پیغمبر اسلام اور ان کے ساتھیوں نے جو کچھ کیا اس کا ایک ایک فعل صبر و تحمل، راستی و دیانت، در عفو و بخشش کا اعلیٰ سے اعلیٰ نمونہ تھا۔ مظلومیت میں صبر، مقابلہ میں عزم، معاملہ میں راستبازی، طاقت و اختیار میں درگذر "تاریخ انسانیت" کے وہ نوادر ہیں جو کسی ایک زندگی کے اندر

اس طرح جمع نہیں ہوئے۔

قریش مکہ نے جس طرح ظلم و تعدی میں کمی نہیں کی، اسی طرح بدعہدی میں بھی اپنی مثال چھوڑ گئے۔ آخری معاملہ صلح حدیبیہ کا تھا۔ اس میں ایک طرف مسلمان اور ان کے حلیف تھے، دوسری طرف قریش اور ان کے حلیف۔ مسلمانوں کے ساتھ قبیلہ خزاعہ شریک ہوا اور قریش کے ساتھ بنو بکر۔ صلح کی بنیادی شرط یہ تھی کہ

دس برس تک دونوں فریق صلح و امن پر قائم رہیں گے

لیکن ابھی دو برس ہی نہیں گزرے تھے کہ بنو بکر نے خزاعہ پر حملہ کر دیا اور قریش نے ان کی مدد کی حتے کہ خود "سہیل بن عمر" حملہ میں شریک ہوا جس نے معاہدہ حدیبیہ پر دستخط کئے تھے بنو خزاعہ نے خانہ کعبہ میں پناہ لی اور خدا کے نام پر پناہ مانگی تھی۔ اس پر بھی بے دریغ قتل کئے گئے تھے۔ چالیس آدمی بچ کر مدینہ پہنچے اور پیغمبر اسلام کو اپنا حال زار سنایا۔

اب معاہدہ کی رو سے پیغمبر اسلام کا فرض ہو گیا کہ قریش کی "عہد شکنی" برداشت نہ کریں چنانچہ دس ہزار مسلمانوں کے ساتھ انہوں نے کوچ کیا اور بغیر کسی قابل ذکر خوں ریزی کے مکہ کی فتح مبین ظہور میں آئی۔

فتح کے بعد ۹ھ میں اس سورت کی ابتدائی آیتیں تیس یا بائیس تک نازل ہوئیں اور پیغمبر اسلام نے حضرت ابوبکر اور حضرت علی کو ذی قعدہ میں مکہ بھیجا کہ حج کے موقعہ پر بطور اعلان عام کے یہ آیت مشتہر کر دیں۔ یعنے

(ا) جن جماعتوں نے بدعہدی کی ان کے ساتھ اب کوئی معاہدہ نہیں رہا۔ تاہم اچانک ان پر حملہ نہیں کیا جاتا۔ "چار" ماہ کی مہلت دی جاتی ہے جو حج کے دن سے شروع ہوگی۔ اس عرصہ میں انہیں نقل و حرکت کا پورا امن حاصل ہوگا۔ لیکن اس کے بعد جنگ کی حالت تصور کی جائے گی۔

(ب) لیکن جن جماعتوں نے بدعہدی نہیں کی تو ان کا معاہدہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔

(ج) حرم کعبہ اب شرک کی تمام آلودگیوں سے پاک کر دیا گیا ہے جو مشرکین عرب نے پیدا کر دی تھیں۔ پس آئندہ یہ عبادت گاہ صرف اہل توحید و ایمان کے لئے ہوگی۔ کوئی مشرک آئندہ سال سے اس کا قصد نہ کرے۔ (آیت ۲۸۔ ترجمان القرآن ۲/۷۴-۷۵)

مولانا کا وضاحتی "نوٹ" ابن عباس کی طرف منسوب تضاد "نسخ در نسخ" اور پیچ در پیچ تشریح کا تار و پود بکھیرنے کے لئے کافی تھا۔ لیکن تقلید کے دلدادگان اس پر مطمئن نہیں ہو سکتے تاوقتیکہ سلف متقدمین سے کسی اور نے بھی ان آیات کے "غیر منسوخ" ہونے کی گواہی نہ دی ہو۔ چنانچہ ذیل میں ایسے ہی حضرات کے اطمینان کے لئے

ابن جریر کا طویل بیان ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ موصوف فرماتے ہیں کہ

الاجل الذی جعله الله لاهل العهد من المشرکین واذن لهم بالسیاحة بقوله فسیحوا فی الارض اربعة اشهر انما هو لاهل العهد الذین ظاهروا علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ونقضوا عهده قبل انقضاء مدته۔

فاما الذین لم ینقضوا عهدهم ولم یظاهروا علیه فان الله جل ثناءه امر نبیه باتمام العهد بینه وبینهم الی مدته بقوله الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا الآیة۔ فان ظن ظان ان قول الله تعالی ذکره۔ فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم۔ یدل علی خلاف ما قلنا فی ذالك۔ اذا کان ذالك ینبئ ان الفرض علی المؤمنین کان بعد انقضاء الاشهر الحرم قتل کل مشرک۔ فان الامر فی ذالك بخلاف ما ظن۔ وذالك ان الآیة التی تتلوا ذالك تنبئ عن صحة ما قلنا وفساد ما ظنه من ظن۔ ان انسلاخ الاشهر الحرم کان یبیح قتل کل مشرک کان له عهد من رسول الله صلی الله علیه وسلم او لم یکن منه عهد۔

اللہ سبحانہ نے چلنے پھرنے کی جس میعاد کو اہل عہد مشرکین کے لئے مقرر کیا تھا، وہ صرف ان "معاہد" لوگوں کے لئے تھی جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر چڑھائی کی اور معاہدے کی "مدت" ختم ہونے سے پہلے ہی بدعہدی کے مرتکب ہو بیٹھے۔

لیکن جنہوں نے معاہدے کا احترام کیا، بدعہدی سے دور رہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نبرد آزما بھی نہیں ہوئے تو ان کے بارے میں اللہ سبحانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دے دیا کہ معاہدے کی مدت تک اپنے عہد کی تکمیل کریں، جیسے فرمایا کہ

"ماسوا۔ ان مشرکوں کے جنہوں نے اپنا عہد نہیں توڑا"

اس پر اعتراض

اب اگر کوئی "سوء فہم کا مارا" اللہ سبحانہ کے حکم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم سے یہ اخذ کرتا ہے کہ جو توجیہ ہم نے بیان کی ہے یہ آیت اس کے خلاف ہے، یعنے اس آیت کی رو سے جب وارننگ کی میعاد کے "چار ماہ" گزر جائیں تو اس کے بعد ہر مشرک کا قتل کیا جانا فرض ہے۔

تو حقیقت یہ ہے کہ سوء فہم کے مریض نے یہاں بھی نتیجہ غلط ہی اخذ کیا ہے کیونکہ اسی سے متصل اگلی آیت ہماری ہی توجیہ کی صحت اور معترض کے اعتراض کے پوچ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور وہ یوں کہ (بقول معترض کے)

جس مشرک سے عہد تھا یا غیر متعاہد تھے سب کو قتل کر دیا جائے (حالانکہ یہ قول ہی فاسد ہے. کوئی بھی ایسا کہنے کو تیار نہیں ہو سکتا ط) (تفسیر طبری ۱۰/۶۲-۶۳)

اللہ اکبر۔ الحق مع القرآن۔ مکۃ المکرمۃ ۲۹/۹/۹۲

ایک ۱۴۰ سو چالیس آیتوں کو منسوخ کرنے والی آیۂ سیف خود بھی منسوخ ہے؟

منسوخ ۱۱۹

فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم

(مشرکوں کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو (توبہ-۵)

دلیل ناسخ ۱

ابوالقاسم ہبۃ اللہ (ص۵۱) فرماتے ہیں کہ

فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم ھذہ الآیۃ الناسخۃ وذالک انھا نسخت من القرآن مائۃ واربعین آیۃ ثم صار آخرھا ناسخا لاولھا وھو قولہ تعالیٰ۔ فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم

یعنے — آیۂ زیر بحث جس نے قرآن حمید کی ایک سو چالیس آیات کو منسوخ کر دیا تھا بالآخر اسے بھی منسوخ ہی ہونا پڑا اور ناسخ بھی کہیں دور سے تلاش کر کے نہیں لایا گیا. خود اس کے آخر نے اسکے اول کو منسوخ کر دیا ہے، جس میں ہے کہ

اگر مشرکین شرارتوں سے باز آجائیں، صلوٰۃ قائم کریں اور زکوٰۃ دیں. تو ان سے کسی طرح کا تعرض نہ کیا جائے (توبہ ۵) (الناسخ والمنسوخ طبع قاہرہ ص۵۱)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث کا پہلا ٹکڑا واضح کرتا ہے کہ "مشرکوں کو ہر حال میں قتل کر دیا جائے" لیکن اس کا۔ اگلا ٹکڑا اس کے برعکس یہ تأثر دیتا ہے کہ

مشرکین اگر شرک سے باز آجائیں اور اسلامی عبادات و احکام کے مطابق زندگی بسر کریں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے — اس مفہوم کو ذہن میں رکھکر اب آپ دلیل ناسخ دوم ملاحظہ فرمایئے.

دلیل ناسخ ۲

ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ۔ فان قاتلوکم فاقتلوھم۔

مسجد الحرام کی حدود میں اس وقت ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ خود اسکی ابتداء کر کے) جنگ نہ کریں. (بقرہ ۱۹۱)

وجۂ تنسیخ

آیۂ زیر بحث کی تصریح یہ ہے کہ مشرکین جہاں کہیں ملیں انہیں قتل کر دیا جائے ،
یعنی اس کا حکم عام ہے ۔ مسجد الحرام ہو خواہ اس کے باہر ۔ اس سے کوئی فرق نہیں
پڑتا ۔ اور سورۂ بقرہ کی آیت (۱۹۱) سے واضح ہوتا ہے کہ مسجد الحرام کی حدود میں انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہے ۔

قول فیصل

ہبۃ اللہ وغیرہ کے استدلال کی رکاکت اور خامی اس سے واضح ہے کہ انہوں نے
آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرتے وقت نسخ کے ایک ضروری اور اہم اصول کو ملحوظ
نہیں رکھا ۔ کیا انہیں اتنا بھی معلوم نہیں تھا کہ ناسخ اپنے منسوخ سے ملا ہوا نہیں آتا ۔ ۔ ۔

اسی طرح انہیں یہ بھی یاد نہیں رہا کہ استثناء بھی قابل نسخ نہیں ہو سکتی ۔

پھر ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ یہاں جن کفار سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے ان کے ظلم و ستم اور بد عہدی اور عہد شکنی کی داستان ، امام طبری ، مولانا آزاد مرحوم اور خود قرآن پاک کے منطوق ، و مدلول سے واضح ہے ۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ ۔ ایسے بد عہد ظالموں اور قاتلوں کو جنگ کرنے یا اسلامی برادری قبول کرنے کا اختیار دے کر چار ماہ تک سوچنے کی مہلت بھی دے دی گئی تھی ۔ اس کے بعد جن سعید روحوں نے " مہلت " سے فائدہ اٹھا کر اسلام قبول کر لیا تو گویا جنگ کی وارننگ سے بچ گئے ۔

تو کیا ہبۃ اللہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی انہیں قتل کرانا ضروری سمجھتے ہیں ؟

اسی طرح جنہوں نے سورۂ بقرہ کی ۱۹۱ ویں آیت کے ذریعہ اس آیت کو منسوخ کہا ہے ۔ وہ بھی سوء فہم ہی کا شکار تھے یا پھر جان بوجھ کر قرآن پاک میں تحریف کرنے کے مریض ! ۔ کیونکہ

عام کی تخصیص کو اصولی طور پر کسی نے بھی نسخ سے تعبیر نہیں کیا ۔ ابن کثیر دمشقی فرماتے ہیں کہ

فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ـ اى من الارض وهذا عام والمشهور تخصيصه بتحريم القتال فى الحرم بقوله ـ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه الآية

یعنے آیۂ زیر بحث میں " حیث " کا لفظ زمین کے ہر مقام کو شامل ہے ۔ حرم ہو خواہ سرزمین کا کوئی اور حصہ ۔ مشرکین جہاں کہیں ملیں انہیں قتل کر دیا جائے

لیکن یہ ایک خاص حالت اور پس منظر کے باعث عام الفاظ میں خاص حکم دیا گیا تھا ۔

ورنہ تو ۔ مشہور اور سب ہی کو معلوم تھا کہ

اس " عام " میں ۔ مسجد الحرام شامل نہیں ہے ۔ کیونکہ یہ بقعۂ ارض اس غرض کے لئے استعمال نہیں ہو سکتا ۔ الا اس صورت میں کہ مشرکین کی طرف سے اس کی بے حرمتی ظہور میں آ چکی ہو اور وہی حدود حرم میں جنگ کی ابتداء کریں ۔

اور جب ۔ ابتداء ۔ ان کی طرف سے ہو گی تو ظاہر ہے جوابی حد تک مسلمانوں کو بھی اجازت ملنی چاہئے کہ ان سے جنگ لڑیں (مفہوم از ابن کثیر ۲/۱۳۶)

ابن کثیر کی وضاحت کے بعد اب آئیے ناسخین کی ایک اور فروگذاشت کی طرف آپ کی توجہ مبذول کریں کہ ناسخ درج کئے ہیں جن لوگوں نے ... فراہم کیا ہے وہ بھی اصول نسخ کا احترام نہ کر سکے۔ کیونکہ سورۂ بقرہ نزول کے لحاظ کے لحاظ سے پہلی اور سورۂ توبہ قرآن کی آخری سورۃ ہے۔ اب چاہئے تھا کہ ناسخ بعد میں نازل ہو جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہو سکا۔ پورے ۹ سال اپنے منسوخ سے پہلے نازل ہو چکا تھا۔

کیا خداوند قدوس پہلے ناسخ احکام نازل فرماتے رہے اور سالہا سال کے بعد منسوخ! ۔ تاکہ ۔ اس کے دین کے لاڈلے آسانی سے اس کے روشن قرآن پر غبار اڑاتے پھریں۔ (مزید تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲)

انا لہ ... والقرآن لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ ۔ مکۃ المکرمۃ ۱/۶۲

معاہدۂ صلح کی پابندی کرنے والوں کا قتل

منسوخ ۱۲۰

كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين

بھلا کیسے ہو سکتا ہے کہ (ان) مشرکوں کا عہد اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک عہد ہو؟
ہاں! جن لوگوں کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے قریب (حدیبیہ) میں عہد و پیمان باندھا تھا اور انہوں نے اسے نہیں توڑا، تو (ان کا عہد ضرور عہد ہے اور) جب تک وہ تمہارے ساتھ (اپنے عہد پر) قائم رہیں تم بھی ان کے ساتھ اپنے عہد پر قائم رہو (اللہ انہیں دوست رکھتا ہے، جو (اپنے تمام کاموں میں) متقی ہوتے ہیں۔ (توبہ ۷)

وجہ تنسیخ

آیۂ سیف (توبہ ۵) کو ناسخ بتلا کر کہا جاتا ہے کہ
ابوالقاسم ہبۃ اللہ (ص۵۱) نے دعویٰ کیا ہے کہ آیۂ زیر بحث (جو کہ ترتیب نزول کے لحاظ سے اپنے ناسخ کے بعد وارد ہے) واضح کرتی ہے کہ جن کفار سے معاہدہ ہو چکا ہے جب تک وہ اس پر پابند ہیں مسلمانوں کو بھی اپنے عہد کا احترام اور پاس کرنا چاہئے۔

اور دوسری آیت (جو کہ اپنے صحیح مقام پہ ترتیب نزول کے لحاظ سے مزعومہ منسوخ سے پہلے واقع ہے، اس) سے مترشح ہوتا ہے کہ ۔ اس کے نزول کے بعد (قیامت تک)، جو معاہدہ بھی کفار سے کیا جائے گا۔ اس کی مسلمانوں پر پابندی لازم نہیں ہو گی

قول فیصل

جو آیت کہ ہبۃ اللہ کے زعم فاسد میں خود بھی منسوخ ہے (ملاحظہ ہو منسوخ ۱۱۹) وہ ترتیب نزول میں پہلے ہونے کے باعث کسی اور آیت کی ناسخ کیونکر بن سکتی ہے؟

پھر ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ ترتیبِ نزول کے لحاظ سے اتنا متاخر ہو کہ منسوخ سے اقتران، اتصال اور ملے ہوئے ہونے کا شائبہ تک بھی نہ ہو ورنہ تو اسے ناسخ نہیں کہا جا سکتا (ارشاد الفحول طبع ۱۹۳۷ء ص ۱۷۱)۔

یہ علاوہ اس کے کہ جس آیت کو منسوخ کرنے کا ہبۃ اللہ نے اہتمام کر رکھا ہے اس کے آخر کے الفاظ ہیں کہ (اللہ انہیں دوست رکھتا ہے جو اپنے ہر کام میں) متقی ہوتے ہیں۔

اور ان الفاظ کا عہد کی پابندی کا حکم دینے کے بعد مذکور ہونا واضح کر رہا ہے کہ یہ حکم مؤکد اور غیر منسوخ ہے۔ پھر منسوخ کے بارے میں یہ بھی طے شدہ "امر" ہے کہ اسے اپنے ملحقہ مضمون کے ساتھ ہی منسوخ ماننا پڑے گا اس صورت میں متقیوں سے اللہ سبحانہ کی دوستی کو اصولی طور پر منسوخ ہی تسلیم کرنا ہوگا۔ جو کہ یقیناً حرام اور بے دینی ہے، کیونکہ۔ اللہ کی دوستی منسوخ اور باطل نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ بھی مت بھولئے کہ آیہ ہذا کے نسخ کے لئے۔ عوفی اور علی بن ابی طلحہ نے چلمن کے پیچھے بیٹھ کر جو پوشیدہ کردار سر انجام دیا ہے اس کے دور رس اثرات فضائے ذہن کو مسموم اور مکدر بنانے کے لئے کافی کچھ کر گذرے ہیں۔ **لیکن** ان حضرات کی پوزیشن کیا تھی، اس کے بارے میں تفصیلی گفتگو کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲ وغیرہ۔

(اللہ اکبر ۱۱/۶۲ مکۃ المکرمۃ)

دولت کے اکتناز اور غلہ کے احتکار پر عذاب الیم

منسوخ ۱۲۱

والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم

اور جو لوگ چاندی سونا اپنے ذخیروں میں ڈھیر کرتے رہتے ہیں اور اللہ کی راہ میں اسے خرچ نہیں کرتے تو ایسے لوگوں کو عذاب دردناک سنا دو (توبہ ۳۴)

دلیل ناسخ

ابو محمد علی بن حزم ظاہری نے لکھا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ

صدقہ کا مال (مال زکوٰۃ) تو اور کسی کے لئے نہیں ہے صرف فقیروں کے لئے ہے اور مسکینوں کے لئے ہے اور ان کے لئے جو اس کی وصولی کے کام پر مقرر کئے جائیں اور وہ کہ ان کے دلوں میں (کلمۂ حق کی) الفت پیدا کرنی ہے، اور وہ جن کی گردنیں غلامی کی زنجیروں میں جکڑی ہیں (اور انہیں آزاد کرانا ہے) نیز قرضداروں کے لئے (جو قرض کے بوجھ سے دب گئے ہوں، اور ادا کرنے کی طاقت نہ رکھیں) (توبہ ۶۰)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ سونے چاندی کا ذخیرہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ اللہ کی راہ میں کچھ خرچ بھی کیا جائے اور دوسری آیت ذخیرہ کرنے کو حرام قرار دیتی ہے تاوقتیکہ اسکی زکوٰۃ نہ نکال لی جائے۔

مقصد یہ کہ۔ زکوٰۃ نکال لینے سے ذخیرہ اندوزی جائز ہو جاتی ہے

ازالہ

پہلی آیت پر نسخ کا اطلاق محل نظر ہے۔ کیونکہ یہ بہر حال انفاق فی سبیل اللہ کو لازم قرار دیتی ہے اور کسی طرح بھی انفاق کی نفی نہیں کرتی۔

اسی طرح دوسری آیت میں بھی۔ انفاق فی سبیل اللہ کا زکوٰۃ کی صورت میں حکم دیا گیا ہے۔ لہذا نفس انفاق میں کوئی بھی اختلاف نہیں ہے۔ پس جب ایک آیت کے مدلول نے دوسری آیت کے مفہوم کو نہ تو اٹھایا اور نہ ہی رد کیا ہے۔ تو۔ نسخ کا اہتمام صحیح نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ۔۔۔ سامراجی نظام اقتصاد کے نمائندے آیۂ کنز کے عام مفہوم سے خائف تھے کہ اس طرح زکوٰۃ نکالنے کے بعد بھی اکتناز جائز نہ ہو سکے گا لہذا انہوں نے اس کی گرفت کو ڈھیلا کرنے کے لئے اسے منسوخ ہی کر ڈالا۔

لیکن اہل علم نسخ کے اس انداز کو پسند نہیں کرتے۔ وہ قرآن پاک کے "ملکیت شکن" نظام کی روشنی میں زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد بھی دولت کے اکتناز کو حرام ہی سمجھتے ہیں۔ الذی جمع مالا وعددہ۔ واضح اور کھلی تنبیہ ہے کہ جمع مال اور دولت کی ضخامت کو اسلام پسند نہیں کرتا اور قرآن اتارنے والے خدا کی طرف سے دولت سمیٹنے والوں کے حال پر افسوس کرنے کے علاوہ انہیں وارننگ بھی دی گئی ہے کہ یہ سب جہنم کا ایندھن بننے کے سامان ہیں۔ اس کی سزا اسی دنیا میں بھی ہونی چاہئیے۔

ان وجوہات کی روشنی میں ہمارے نزدیک دونوں آیتیں ایک دوسرے کی توثیق کرتی ہیں نہ کہ تردید اور تکذیب۔ آیۂ کنز نے جس اکتناز کو حرام قرار دیا ہے آیۂ زکوٰۃ نے اس کی وضاحت نہیں کی ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اکتناز جائز ہے تاکہ دونوں آیتوں میں تضاد پا کر نسخ کا اہتمام کیا جا سکتا۔ پس جب خود آیۂ زکوٰۃ ہی ایسی تصریح سے خاموش ہے تو ناسخین قرآن کو حق نہیں پہنچتا کہ زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد کے اکتناز کو خود اسی ہی آیت کے سر تھوپ کر ناسخ بنا دیں اور آیۂ کنز کو منسوخ ؟

پھر دیکھئے کہ آیۂ کنز کا اسلوب سراسر خبری ہے، لیکن اس کے آخری فقرے "فبشرھم" نے اس کی حیثیت میں یکایک تبدیلی کر کے "حکمی" بنا دیا ہے۔ یعنے زر اندوزوں کو شدید وارننگ دینے کا حکم ہے اور یہ دردناک سزا اسی دنیاوی زندگی سے وابستہ اور ملازم کے جسمانی ریمانڈ سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس پر نسخ کا اطلاق اصولاً غلط اور باطل ہو جاتا ہے۔ غالباً مفسرین کی ایسی ہی خامکاری سے متاثر ہو کر ان کے امام تفسیر اسماعیل بن سدی نے آیۂ کنز ہی سے زکوٰۃ کا حکم اخذ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

"اسی میں زکوٰۃ نکالنے کا مدلل حکم موجود ہے اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کی ایسی ترغیب پائی جاتی ہے، کہ

ہیچ نہ کرنے والا عذاب کا مستحق ہو جاتا ہے (تفسیر طبری ۱۰/۱۱۸)

...یب قانونی زبان میں جسمانی اذیت سے تعبیر ہے اسے آخرت کے عذاب سے متعلق کرکے بلاوجہ قرآن پاک کے ...یت کے مفہوم کو محدود کیا جارہا ہے۔ اس کے لئے ان کے پاس نہ تو قرینہ ہے اور نہ ہی دلیل !! ایک خود ایجاد عقیدہ ہے جس کی زد میں بہے جارہے ہیں اور قرآن کے قانونی مواد کو غیر مؤثر بنارہے ہیں۔ کیونکہ قانونی مواد کا تقاضہ یہ ہے، کہ اس کی خلاف ورزی کے ساتھ ہی سزا کا نفاذ ہوجانا چاہئے سزا کو مستقبل پر اٹھا رکھنا کم از کم آیۂ زیر بحث سے مترشح نہیں ہوسکتا!

الحاصل سدی کی وضاحت کے بعد۔ یہ آیہ خود بھی زکوٰۃ ہی سے متعلق ہوجاتی ہے۔

اب کہئے اس میں اعتراض کی کیا بات رہی؟ —

ذخیرہ اندوز کو مار ڈالنے پر قصاص نہیں ہے؟

دولت کا ارتکاز ہو خواہ اشیائے خوردنی کا احتکار اور مصنوعی قلت دونوں کی نفسیات ایک جیسی ہیں یعنی وہ طمع اور محبت زر اپنے مذموم ارادوں میں عوام کی محرومی اور نامرادی کو شامل کئے ہوتے ہیں۔ دونوں ہی درپردہ قتل آدم کے اہتمام میں لگے رہتے ہیں۔ یہ بظاہر قاتل نہ ہوکر بھی اصلی قاتل بنے ہوتے ہیں۔ احتکار و اکتناز کے فلسفے سے مردم کشی کو خارج نہیں کیا جاسکتا۔ ہم اگرچہ جوابی طور پر ان کے خاتمہ کے قائل نہیں ہیں کہ اس سے قانون شکنی کا ایک اور رجحان فروغ پذیر ہوسکتا ہے۔ تاہم کسی قانون کے مطابق انہیں قابل رحم بھی نہیں سمجھتے۔ اندلس کے انقلابی امام ابو محمد علی ابن حزم (۱۰۶۴ء) نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ذخیرہ اندوز جہنمی ہے اور پھر دلائل ہی سے اسے انسانیت کا قاتل بھی ثابت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فقہائے پانی اور غذا کی فراہمی میں فرق کیا ہے کہ پانی روکنے والے کو قتل کیا جاسکتا ہے کہ اس نے اللہ کے حق کو لوگوں سے روکا۔ لیکن ذخیرہ اندوز چونکہ اپنی ہی چیز کو لوگوں پر دریغ رکھتا ہے، لہٰذا اسے کچھ نہ کہا جائے گا۔ لیکن ہمارے نزدیک علماء کی یہ سوچ ٹیڑھی اور فلسفۂ احکام سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ وہ اپنے لگے بندھے ضابطوں کی روشنی میں شریعت کے معلول اور مشروط احکام کو نظرانداز کرجاتے ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے، کہ ذخیرہ اندوز اپنی چیز کو دریغ نہیں رکھتا۔ لوگوں کا حق مار کر ان سے زندگی کی رمق چھین لیتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

وله ان يقاتل على ذالك فان قتل فعلى قاتله القود وان قتل المانع فالى لعنة الله لانه منع حقا وهو طائفة باغية۔

بھوک اور پیاس سے مجبور شخص کو اجازت ہے کہ غذا کے حصول کے لئے ذخیرہ اندوز اور صاحب مال سے الجھ پڑے۔ اب اگر اس راہ میں اس کی جان گئی تو صاحب مال سے قصاص لیا جائے گا۔ لیکن اگر ایسا کرنے کے سبب صاحب مال اور ذخیرہ اندوز ہی کو بھوکے پیاسے کے ہاتھوں جان سے محروم ہونا پڑا تو اس کا کوئی قصاص نہیں ہے اور خدا کی لعنت مستزاد، کیونکہ اس بدبخت نے ایک مستحق مضطر کا حق روک کر جہاں اسے زندگی کی حرارتوں سے محروم کرنا چاہا وہاں خود بھی باغی

اور قاتلوں کے زمرے میں شامل ہو گیا۔ اب اگر رد عمل کی تلوار سے مارا گیا تب نہ اس کا نہ تو قصاص ہو گا اور نہ خون بہا، ہاں بعد میں اللہ کی لعنت کا انعام ضرور ملے گا۔

(المحلی طبع منیریہ جلد ۲ / ۵۶، ۲۰ تا ۲۲)

ایک اور زاویہ

اب ہم ایک اور زاویے سے آیۂ زیر بحث کی تشریح کریں گے تاکہ نسخ کا ہر احتمال زائل ہو کر نسخ کے سوزن کو خشک بنا سکے!

مفسرین کا ایک طبقہ آیۂ کنز کے صرف آخری ٹکڑے کو الگ رکھ کر حکم اخذ نہیں کرتا، بلکہ ان کا خیال ہے کہ سورۂ توبہ کی چونتیسویں مکمل آیت کو سامنے رکھ کر ہی اس کا مفہوم اخذ کرنا چاہئے۔ صحابہ میں سے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی خیال کرتے تھے۔ ذیل میں کامل آیت مع ترجمہ حاضر ہے:

ان کثیرا من الاحبار والرھبان لیاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ۔ والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم

(یہودیوں اور عیسائیوں کے علماء و مشائخ (اور خود مسلمانوں کے علماء اور پیروں) کی ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو لوگوں کا مال ناحق ناروا کھاتے ہیں اور اللہ کی راہ سے انہیں روکتے ہیں۔ اور جو لوگ سونا چاندی اپنے ذخیروں میں ڈھیر کرتے رہتے ہیں اور اللہ کی راہ میں اسے خرچ نہیں کرتے تو ایسے لوگوں کو دردناک عذاب کی خوشخبری سنا دو۔ (توبہ ۳۴)

یعنی اہل کتاب اور اسلام کے پیر اور مولوی فتوے کے معاوضے یا بطور نذرانے کے وصول کر کے دولت کے ڈھیر لگا کر اللہ کا حق ادا نہیں کرتے۔ ایسے لوگوں کے حق میں فرمایا گیا کہ ان کا سٹاک کردہ سونا و چاندی ان کیلئے عذاب دردناک کا موجب ہے (پوری تفصیل ملاحظہ ہو طبری ۱۰ / ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲)

طبری کی تشریح نے آیۂ کریمہ کے موضوع ہی کو زکوٰۃ کے موضوع سے الگ کرتے ہوئے اس اہم راز سے پردہ اٹھا لیا ہے کہ مولوی لوگ اس آیت سے کیوں بدکتے ہیں؟ اور آیۂ زکوٰۃ کے مبہم اشارے سے کیونکر اسے منسوخ کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔؟

بہرحال مولوی توندوال، راہب ہو خواہ پیر طریقت پادری ہو خواہ راہنمائے شریعت۔ جو بھی دولت کا اکتناز کرے گا، ذریعہ خواہ کوئی سا بھی ہو، وہ از روئے کلام الٰہی جسمانی سزا کا مستوجب بھی رہیگا اور جہنم کا ایندھن بھی بنے گا!!

۱/۱۲/۶۲ ا مکۃ المکرمۃ

اسلام کا ثقافتی مشن

الا تنفروا یعذبکم عذابا الیما ویستبدل قوما غیرکم ولا تضروہ شیئا واللہ علی کل شیء قدیر

منسوخ ۱۲۲

اور قدم نہ اٹھاؤ گے تو یاد رکھو وہ تمہیں ایسے عذاب میں ڈال دے گا جو دردناک ہوگا،
اور تمہاری جگہ کسی دوسرے گروہ کو لا کھڑا کرے گا۔ اور تم (دفاع سے غافل ہو کر) اللہ
کا کچھ بھی نہیں بگاڑ سکو گے (اپنا ہی نقصان کرو گے) اور اللہ تو ہر بات پر قادر ہے (توبہ ۳۹)

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ، عکرمہ اور حسن بصری نے دلیل ناسخ کے طور پر ذیل کی آیت کو پیش کیا ہے:

وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ

یعنی "ضروری نہیں کہ سب کے سب مسلمان نکل پڑیں۔" (توبہ ۱۲۲)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ جہاد اسلامی کے لئے جب نفیر عام کا حکم ملے تو ہر فرد پر واجب ہے کہ لبیک کہتا ہوا شامل ہو جائے ورنہ تو عذاب الیم کا مستحق ٹھہرے گا

اور دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ ——— ایسا ضروری نہیں کہ سب کے سب نکل کھڑے ہوں
اور یہی مناسب ہے۔ لہذا دوسری آیت نے زیر بحث پہلی آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

آیہ زیر بحث جہاد اور جنگ سے متعلق ہے اور یہ اصول واضح کرتی ہے کہ جنگ میں فتح و نصرت انہیں ہی حاصل ہوتی ہے جو قوانین فطرت کے مطابق اپنے میں زندہ رہنے کی صلاحیت اور جذبہ رکھتے ہوں۔ اور کہ نفیر عام کے بعد عزم و حوصلہ اور پامردی کیساتھ میدان جنگ میں کود پڑتے ہوں۔

اور دوسری آیت حصول علم اور اسلامی ثقافت کی نشر و اشاعت کے بارے میں ہے اور یہ فلسفہ عطا کرتی ہے کہ علم و ثقافت کی اشاعت کے لئے ہر شخص اہل نہیں ہو سکتا۔ ان میں سے جو صاحب فہم، نفسیات، تبلیغ سے واقف اور اہل ہوں، وہ اٹھیں اور اپنی استعداد کے مطابق دنیا کے چپے چپے میں گھس کر اسلام کی برکات سے دنیا کو آگاہ کریں کہ نظریات کا تحفظ اشاعت ہی سے ممکن ہے۔ زبان سے نظریہ، نظریہ پکارنا کوئی معنے نہیں رکھتا وغیرہ۔
اس سے واضح ہوا کہ دونوں آیات کا موضوع علیحدہ علیحدہ ہے اور ان کا ایک ہی موضوع سے وابستہ کر کے پھر کسی دلیل کے بغیر ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دینا جلد بازی ہے۔

جنگ ۔ کے لئے ایسا بھی ہوتا ہے کہ غیر مقدور تمام افراد امت کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ میدان جنگ کے لئے نہ سہی دشمن سے گوریلا لڑائی کے لئے ہی سہی۔

لیکن اسلامی ثقافتی مشن کے لئے ضروری نہیں ہے کہ پوری کی پوری امت ہی کو ۔ باہر بھیجا جائے، یا اس مقصد کے لئے شہروں کے شہر خالی کرائے جائیں؟ ایسا تو ایک نافہم انسان ہی کر سکتا ہے۔ امام طبری نے بھی اسی بات کو ترجیح دی ہے اور اسی ہی توجیہہ کی بنا پر حسن بصری اور عکرمہ پر ربا تفصیلی تعاقب کیا ہے۔ ذیل میں چند فقرے ملاحظہ ہوں۔ فرماتے ہیں کہ:

قال ابو جعفر - ولاخبر بالذی قال عکرمة والحسن من نسخ حکم هذه الآیة التی ذکروا
یجب التسلیم له - ولا حجة تاتی بصحة ذالك - وقد رای ثبوت الحکم بذالك عدد
من الصحابة والتابعین سنذکرهم بعد -

عکرمہ اور حسن بصری نے آیۂ زیر بحث کی تنسیخ کے بارے میں (مسند کے طور پر) ایسی ایک بھی حدیث روایت نہیں کی جس کی روشنی میں ان کی بات قابل فہم و تسلیم ہو سکتی - اور نہ ہی (کوئی اور قسم کی دلیل اور) حجت پیش کر سکے جو ان کی بات کو صحیح ثابت کر دکھلا سکتی - اس کے بخلاف صحابہ اور تابعین کی ایک (بھاری) تعداد سے یہی مروی ہے کہ اس آیت کا حکم باقی ہے (اور قیامت تک باقی رہیگا) جیسا کہ آگے چل کر ہم تفصیل سے بیان کریں گے
(طبری ۱۰/۱۳۵/ ۷ ، ۸ تا ۱۴)

وما کان المؤمنون - دو رائیں

اس آیۂ کے بارے میں ابن عباس سے روایت ہے کہ آپ اسے جہاد سے متعلق نہیں مانتے تھے بلکہ ان کا فرمان تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب قبیلۂ "مضر" کے حق میں بددعا فرمائی تو کچھ عرصہ تک وہ قحط سالی میں مبتلا ہوئے اور مدینہ چلے آئے تاکہ اسلام قبول کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا اور خوشنودی حاصل کر سکیں - لیکن ان میں سے بیشتر لوگوں کا ایمان چونکہ ظاہرداری کا ایمان تھا، حقیقی اور دل کی گہرائیوں سے نہیں تھا - اس پر اللہ سبحانہ نے مطلع فرما کر حقیقت حال واضح فرما دی - جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے گھروں میں واپس چلے جانے کا حکم دے دیا اور جو پکے مسلمان تھے انہیں اپنی نگرانی میں تبلیغی تربیت دینا شروع کر دی اور بعد میں قرآن کے الفاظ میں انہیں یہ اصول تعلیم فرمایا کہ

اپنے وطن واپس جا کر اپنے قبیلہ کے لوگوں سے مخاطب رہیں اور ان میں دین کی نشر و اشاعت کرتے رہیں - لیکن اس کام کے لئے ضروری نہیں کہ سب کے سب کمربستہ ہو جائیں - بس چند سمجھدار ، معاملہ فہم ، صاحب استعداد اور تبلیغی صلاحیتوں سے لیس انسانوں کا ہونا کافی ہے (خلاصہ طبری ۱۰/۱۳۴)

دوسری روایت یہ ہے کہ عرب کے ہر قبیلہ میں سے بڑی بڑی جماعتیں چل پڑتیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جناب میں حاضر ہو کر دین اور فقہ کے بارے میں ـــــ استفسار کرتیں اور یہ پوچھتیں ، کہ ہم اپنی قوم اور قبائل کو کیا تعلیم کریں ؟ اور کیسا درس دیں ، جب کہ ہم اپنے وطن واپس لوٹ جائیں - (آخر تک)

اس پر اس آیت نے واضح کر دیا کہ ـــ انہیں دینی احکام اور عبادات سے آگاہ کریں اور بس ! لیکن یہ سوچ لیں کہ آئندہ کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ تبلیغ کی خاطر اتنی بھاری بھرکم جماعتیں نکل کھڑی ہوں (اور اپنی عائلی واجبات و فرائض سے غافل ہو کر تبلیغ کے بہانے گھر اور وطن سے ہمیشہ باہر ہی رہیں نہیں) چند عاقل اور اصحاب فہم افراد کی ذمہ داری کافی ہے

یہ ہدایت بھی واضح کرتی ہے کہ آیۂ ناسخ کا موضوع جہاد نہیں ہے ، دین کی نشر و اشاعت ہے لہذا یہ بحث منسوخ سے

اس کا نہ تو تضاد ہے اور نہ ہی اختلاف (مزید تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲۳) القرآن حق ۲/۱۴۲ مکتبۃ المعرفۃ

کیا ہنگامی صورت حال جنگ کے نا قابل افراد کو شامل ہے؟

منسوخ ۱۲۴

انفروا خفافا و ثقالا وجاهدوا باموالکم وانفسکم فی سبیل اللہ ذالکم خیر لکم ان کنتم تعلمون ۔

(مسلمانو! ساز و سامان کے بوجھ سے) ہلکے ہو یا بوجھل جس حال میں ہو نکل کھڑے ہو (کہ دفاع کے لئے تمہیں بلایا جا رہا ہے) اپنے مال سے اور اپنی جانوں سے، اللہ کی راہ میں جہاد کرو۔ اگر (تم نفع نقصان) جانتے ہو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے ۔ (توبہ ۴۱)

دلیل ناسخ ۱

اسماعیل سدی فرماتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کو سورۂ توبہ کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔ لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ ورسولہ ما علی المحسنین من سبیل واللہ غفور رحیم ۔

(ناتوانوں پر، بیماروں پر اور ایسے لوگوں پر جنہیں خرچ کے لئے کچھ بھی میسر نہیں کچھ گناہ نہیں ہے (اگر وہ دفاع میں شریک نہ ہوں) بشرطیکہ اللہ اور اس کے رسول کی خیر خواہی میں کوشاں رہیں۔ (کیونکہ ایسے لوگ نیک عمل کے دائرے سے خارج نہیں ہوئے اور) نیک عملوں پر الزام کی کوئی وجہ نہیں ۔ اللہ بڑا ہی بخشنے والا، رحمت والا ہے ۔ (توبہ ۹۱)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ ہنگامی صورت حال پیدا ہونے پر جہاد اسلامی میں سب کا شریک ہونا واجب ہے اور دوسری آیت نے کچھ لوگوں کو اس عام سے مستثنے کر دیا ہے لہذا پہلی آیت کو دوسری نے منسوخ کر دیا ہے ۔

قول فیصل

سدی کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے عموم سے معذور لوگ مستثنے ہیں، اور اس بنا پر انہوں نے دوسری آیت کو منسوخ ٹھہرا کر اپنے خیال میں گلو خلاصی کی آسان صورت نکال لی ہے، لیکن ہمارے نزدیک ان کا استدلال محل نظر ہے ۔

کیونکہ ہر زبان کی ادبیات کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ اس کا عموم بغیر کسی قرینے کے اپنے اطلاق پر قائم نہیں رہ سکتا بلکہ قابل استثناء چیزیں کسی وضاحت کے بغیر خود بخود ہی مستثنے تصور کی جاتی ہیں ۔ ہمارے ہاں اکثر دیکھا گیا ہے کہ بعض شہروں کی کچھ صفات کے پیش نظر عام بات کہدی جاتی ہے ۔ مثلاً "دلی کے ٹھگ" وغیرہ ۔ تو اس کے معنے یہ نہیں لئے جا سکتے کہ دلی کے شرفاء کی ان الفاظ میں استثناء نہیں ہوئی، تاوقتیکہ وہ سب کے سب مذکورہ صفت مذمومہ کے حامل تصور کر کے پھر اپنی طرف سے مستثنے نہ کئے جائیں ؟

امید ہے کہ ہماری یہ وضاحت سندی کی مغالطہ آفرینی کی حقیقت واضح کرنے کے لئے کفایت کر جائے گی اور ہم سندی مرحوم سے گذارش کریں گے کہ

انہوں نے جس آیت کو ناسخ بتلایا ہے وہ بھی ان کی منشاء کے مطابق خاطر خواہ طور پر ناسخ نہیں بن سکتی، کیونکہ جہادِ وطن میں ضعفاء، مریض اور جہاد کے مادی اخراجات سے قاصر لوگوں کو جو کردار ادا کرنا تھا اس کا تعین کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ

معرکۂ حق و باطل۔ صرف میدانِ جنگ ہی سے مخصوص نہیں ہے، بلکہ میدان جنگ کے ساتھ فیکٹری، کارخانہ، اسکول، کالج، مسجد، گرجا، انفارمیشن لٹریچر کی اشاعت اور پیچھے رہنے والوں کی دیکھ بھال بھی اسی معرکہ کے اجزاء و عناصر ہیں۔

مفسر خازن لکھتا ہے کہ

معناه انهم اذا اقاموا في ـــــ البلد (الی آخرہ)

جو لوگ میدانِ جنگ میں شامل نہیں ہوئے تو ان کا فرض ہے کہ مجاہدین کے گھروں کی، بال بچوں کی، اور شہر کی دیکھ بھال کریں اور کسی بغاوت کو سر اٹھانے کا موقع نہ دیں، فتنوں اور فسادات سے دور رہیں (اس کے بعد خازن حدیث کے حوالہ سے لکھتا ہے کہ)

جس نے مسلمانوں اور اپنے اہل و عیال کی خبر گیری کے لئے کسی کو پیچھے چھوڑا تو وہ بھی "غازی" ہے اور اسے بھی مجاہد جتنا ثواب ملے گا۔ (خازن طبع مصر ۳/۱۰۱)

اور یہ اس لئے کہ اس عہد میں نہ تو سرکاری فوج وجود میں آئی تھی، نہ رضاکاروں کی کوئی الگ قسم تھی اور نہ ہی سپاہیوں کے اخراجات کے لئے حکومت کا کوئی مخصوص خزانہ اور علیحدہ فنڈ تھا۔ سبھی رضاکار تھے اور سب ہی کے لئے ضروری تھا کہ اپنا خرچ خود کریں بلکہ بن پڑے تو دوسروں کے لئے بھی خرچ کریں۔ پس فرمایا جو لوگ فی الحقیقت مقدور نہیں رکھتے کوئی وجہ نہیں کہ انہیں موردِ الزام ٹھیرایا جائے۔ (خلاصہ از ابوالکلام)

الحاصل سندی نے آیت اولیٰ کے عموم کو دوسری آیت کے ذریعہ جس خصوص سے منسوخ کر دیا ہے، قرآن پاک کا اسلوب، خازن اور ابوالکلام کی تشریح اس کی نفی کرتی ہے۔ یعنے کہ اب جو ذمہ داریاں بدون استثناء پہلی آیت نے عاید کر رکھی تھیں ان ہی ذمہ داریوں کو دوسری آیت نے بھی باقی رکھا۔ لہٰذا نہ تو دونوں میں کسی طرح کا تضاد واقع ہوا، اور نہ ہی مضمون کی ہم آہنگی میں تخالف!

دلیل ناسخ ۲

عطاء الخراسانی حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ آپ اس آیت کو آیۂ وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ سے منسوخ فرمایا کرتے تھے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ سب کا جہادِ وطن کے لئے نکلنا ضروری نہیں ہے۔ (تفسیر البغوی ۳/۱۰۱ برحاشیہ خازن طبع مصر)

قول فیصل

ہم سابقہ منسوخ (۱۲۲) میں حضرت ابن عباس کی زبانی واضح کر آئے ہیں کہ آپ آیت وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ کو جہاد سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ تعلیم دین، تفقہ

اور تبلیغ اسلام سے خاص کرتے تھے۔ ایسے میں عطاء الخراسانی کی اس غلط بیانی پر اعتماد کرکے حضرت ابن عباس کا دامن آلودہ نہیں کیا جا سکتا۔ بالخصوص امام رازی نے یہ وضاحت بھی کر دی ہوئی ہے کہ "یہ خراسانی کی اپنی ذاتی رائے ہے" ۔ ابن عباس کی نہیں۔

مرحوم علامہ جمال الدین قاسمی فرماتے ہیں کہ

وھذا خطاء لان الآیتین فی معنیین ولکنہ سبحانہ ۔ نبہ علی ان الحکم بعد غزوۃ تبوک ان لا یجب النفر علی الجمیع

عطاء الخراسانی وغیرہ کی رائے بے ہودہ اور پوچ ہے کیونکہ دونوں آیتیں الگ الگ موضوع کی ترجمانی کرتی ہیں۔ ادھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے واضح فرما دیا ہے کہ۔ غزوہ تبوک (۹ھ) کے بعد سب کا جہاد میں شامل ہونا ضروری نہیں رہا (تفسیر محاسن التاویل طبع قاہرہ جلد ۱۰/ ۳۵)

امام رازی کا تبصرہ

امام رازی نے قائلین نسخ کے ہر سہ دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے۔ ذیل کے الزامی جوابات دے کر اس کیمپ کے علمی دیوالیہ پن کی مزید نشاندہی کر دی ہے۔

کہ یہ لوگ علم تاریخ سے بھی نابلد محض تھے جو کہ نسخ کے لئے ایک اہم شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں

ان الثالث .... یقولون ھذہ الآیۃ صارت منسوخۃ بقولہ تعالیٰ۔ لیس علی الاعمیٰ حرج ۔ وقال عطاء الخراسانی ۔ منسوخۃ بقولہ تعالیٰ ۔ وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ ۔

ولقائل ان یقول ان ھذہ الآیۃ نزلت فی غزوۃ تبوک واتفقوا علی انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام خلف النساء وخلف من الرجال اقواما وذالک یدل علی ان ذالک الوجوب لیس علی الاعیان لکنہ من فروض الکفایات فمن امرہ بان یبقی ھناک لزمہ ان یبقی ویترک النفر۔ وعلی ھذا التقدیر فلا حاجۃ الی التزام النسخ ۔

قائلین نسخ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث (ایک تیسرے ناسخ) لیس علی الاعمیٰ حرج سے منسوخ ہے اور عطاء خراسانی کا کہنا ہے کہ یہ ۔ وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ سے منسوخ ہے لیکن تاریخ سے دلچسپی رکھنے والا ان کے جواب میں کہہ سکتا ہے کہ زیر بحث آیت بالاتفاق غزوہ تبوک میں نازل ہوئی ہے اور بالاتفاق ہی سب نے کہا ہے کہ

اس غزوہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور مردوں کی بھاری اکثریت کو جہاد میں شامل کرنے کی بجائے پیچھے چھوڑ دیا تھا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث آیت کی رو سے نفیر عام پر نکلنا فرض کفایہ ہے فرض عین نہیں ہے۔ پس جس کسی کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ چلنے کا حکم دے دیا تو اس پر واجب ہو گیا کہ ساز و سامان

کے بوجھ سے ہلکا ہو خواہ بوجھل، جیسے بھی ہو نکل پڑے ۔
اور جس کو وہاں رہنے کا حکم دے دیا تو اس پر واجب ٹھہرا کہ نفیر عام میں شامل نہ ہو، اور
وہیں ٹھہر جائے ۔

لہٰذا ہماری اس توجیہہ کی رو سے نسخ کا اہتمام غیر ضروری اور دعوے باطل ہو جاتا ہے۔ [تفسیر رازی ج ۱۶ ص]

دیگر محدثین کی طرح متکلم اسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی نسخ کی تمام صورتوں کا انکار کرتے ہوئے، زیر بحث آیت کے نسخ سے کلی طور پر انکار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ: انفروا لیس النسخ متعینا

" انکار نسخ کی دیگر وجوہات سے قطع نظر اعتراض کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ تم تو آج تک ناسخ کا تعین بھی نہیں کر سکے ۔ پھر اہتمام نسخ کیسا؟ (الفوز الکبیر ص۲۶)

شاہ صاحب کا مقصد یہ ہے کہ ناسخ کا تصفیہ ہونا چاہئے کہ کون سا ہے؟
لیس علی الضعفاء والی آیت ناسخ ہے یا لینفروا کافۃ ۔ والی؟
اسی طرح یہ وضاحت بھی ہونی چاہئے کہ لوگوں نے تو لیس علی الاعمیٰ کو بھی ناسخ قرار دیا ہے تو کیا ان کی رائے کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟

جواب اگر نفی میں ہے تو پہلے اس کا فیصلہ ہونا چاہئے کہ ناسخ کون سا صحیح ہے۔ اس کے بعد ہی اس کی حیثیت کا جائزہ لیا جا سکے گا۔

آخر میں یہ وضاحت بے جا نہ ہوگی کہ عطا خراسانی نے ابن عباس کی طرف جو نسبت کی ہے وہ اگر صحیح تسلیم کی جائے تو بھی عطا اس قابل نہیں تھے کہ اس کی سند پر اعتماد کیا جا سکے۔ منسوخ ۱۲ عنوان "امام بخاری میدان وغا میں"۔ میں اس پر تفصیلی جرح ملاحظہ کرکے تصدیق کی جا سکتی ہے ۔

والعلم عند اللہ

جنگ میں شامل نہ ہونے والے اشخاص کا تعاقب

منسوخ ۱۲۴

عفا اللہ عنک لم اذنت لہم حتی یتبین لک الذین صدقوا وتعلم الکاذبین ٥

لا یستاذنک الذین یومنون باللہ والیوم الآخر ان یجاھدوا باموالہم وانفسہم واللہ علیم بالمتقین ٥ انما یستاذنک الذین لا یومنون باللہ والیوم الآخر وارتابت قلوبہم فہم فی ریبہم یترددون ۔

(اے پیغمبر) اللہ تجھے بخشے تو نے ایسا کیوں کیا کہ (ان کی منافقانہ عذر داریوں پر) انہیں پیچھے رہ جانے کی رخصت دے دی؟ ۔ اس وقت تک رخصت نہ دی ہوتی کہ تجھ پر کھل جاتا

کون سچے ہیں ؟ اور تو معلوم کر لیتا کون جھوٹے ہیں ؟ جو لوگ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں وہ کبھی تجھ سے اجازت کے طلب گار نہ ہوں گے کہ اپنے مال سے اور اپنی جانوں سے (اللہ کی راہ میں) جہاد کریں اور اللہ جانتا ہے کہ کون متقی ہیں ۔ ؟

تجھ سے اجازت طلب کرنے والے تو وہی ہیں جو فی الحقیقت اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور ان کے دل شک میں پڑ گئے ہیں اور وہ اپنے شک کی حالت میں متردد ہو رہے ہیں (توبہ ۴۴ - ۴۵)

دلیل ناسخ

امام ابن حزم ظاہری نے لکھا ہے کہ اس آیت کو سورہ نور کی آیہ ذیل نے منسوخ کر دیا ہے ۔ فاذا استاذنوک لبعض شانہم فأذن لمن شئت منہم واستغفر لہم اللہ ۔

یہ لوگ جب بعض امور کی وجہ سے پیچھے رہ جانے کی اجازت طلب کریں تو تمہیں اختیار ہے کہ ان میں سے جسے چاہو اسکی اجازت دے دو اور اللہ سے ان کے لئے معافی طلب کیجئے (نور ۶۲)

قتادہ نے بھی ایسا ہی کہا ہے (طبری ۱۰/ ۱۴۲)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ جنگ سے پیچھے رہ جانا حرام اور منافقت کی علامت ہے اور رسول اللہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس کی انہیں اجازت دے دیں (لم اذنت ؟)

اور دوسری آیت سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو پیچھے رہ جانے کی اجازت دے سکتے ہیں (فأذن لمن شئت) اس کھلے تضاد کی روشنی میں دوسری آیت کو ناسخ ہی تسلیم کرنا پڑیگا ۔

قول فیصل

امام ابن حزم نے دونوں آیتوں کے تقابل سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ محل نظر ہے کیونکہ پہلی آیت میں بلا عذر ۔ جنگ میں شمول سے کترانے والے منافقوں کا بیان ہے ۔ اور دوسری آیت یہ واضح کرتی ہے کہ حقیقی عذر (لبعض شانہم) کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاہیں تو انہیں رخصت دے سکتے ہیں ۔ یعنے کہ

حقیقی عذر — اور

رسول اللہ کی اجازت

اور یہ — ایسے امور ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔

بخلاف اس کے کہ جہاں حقیقی عذر موجود نہ ہو

وہاں جہاد اسلامی سے پیچھے رہ جانا یقیناً قابل مواخذہ جرم ہے

یہاں دو مختلف اور الگ الگ حالتوں کے احکام ہیں انہیں ایک ہی حالت سے تعبیر کرنا اور پھر اسی بنا پر ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دے دینا کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا ۔ خاص کر زیر بحث آیت سورہ توبہ کی

اور قرآن کی آخری سورت کی آیت ہے، اسے منسوخ کہنا کسی بھی علمی بنیاد پر روا نہیں ہو سکتا۔ بہ علاوہ اس کے آیۂ زیر بحث کے لفظ "لِمَ اَذِنْتَ" سے جناب ابن حزم نے جو منفی نتیجہ اخذ کیا ہے، شیخ المفسرین ابوجعفر محمد بن جریر طبری نے اسی ہی لفظ سے مثبت طریقے پر استدلال فرمایا ہے کہ

> "لِمَ اَذِنْتَ لَهُم" کی روشنی میں دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ روم کی خاطر جس وقت تبوک کی طرف چل پڑنے کا حکم دے دیا تھا تو ساتھ ہی منافق قسم کے لوگوں کو پیچھے رہ جانے کی (مصلحتاً۔ط) اجازت بھی عطا فرمائی تھی۔ لیکن یہ اجازت دلیل کی حیثیت سے واضح کرتی ہے کہ (عام نہیں تھی) ایک خاص اور متعین گروہ کے لئے تھی (طبری ۱۰/۱۴۲)

طبری کا مقصد یہ ہے کہ یہاں نسخ واقع نہیں ہوا، تخصیص لاحق ہو گئی ہے، کیونکہ "لِمَ اَذِنْتَ" کی وضاحت ۴۵ ویں آیت نے خود ہی کر دی ہے کہ سب کے سب اذن طلب کرنے والے نہیں تھے۔ متشککین اور مترددین کا ایک خاص گروہ تھا اور ظاہر ہے کہ تخصیص کو نسخ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا اور اگر یہاں نسخ ہی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ایک نیا مسئلہ اور نئی الجھن پیدا ہو گی کہ۔ نسخ تو منسوخ کے تمام اجزاء اور افراد پر ہی واقع ہوتا ہے جو کہ یہاں ناممکن ہے اور پھر اس صورت میں ۴۵ ویں آیت ہی بے مقصد اور مہمل بن کر رہ جائے گی جس سے وحی الٰہی پاک منزہ ہے تخصیص سے یہ فائدہ بھی ہے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار اور اتھارٹی پر زد نہیں پڑ سکتی۔

اب رہا سورۂ نور کی آیت "فَاِذَا اسْتَاْذَنُوْكَ لِبَعْضِ شَاْنِهِمْ"۔ کا معاملہ تو اس کا تعلق جہادِ اسلامی سے پیچھے رہ جانے کی اجازت سے نہیں ہے بلکہ ان غیر معمولی اور اہم میٹنگوں، مشوروں، اسلامی موتمروں اور دار الشوریٰ نوعیت کے اجلاسوں میں شریک نہ ہونے سے ہے کہ بعض حقیقی عذر پیش آنے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار حاصل تھا کہ انہیں عدم شمول کی ایک آدھ اجازت دے دیں اور بس۔ اس کے برعکس جب کہ جنگ سر پر آ کھڑی ہو گئی ہے اور نفیر عام کا حکم مل چکا ہے، ایسے نازک وقت میں فرضی بہانے بنا کر انہیں حقیقی عذر کے طور پر پیش کر کے جہادِ اسلامی میں شریک نہ ہونے کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کرنا ایک سنگین نوعیت کا جرم ہے، تاہم وہاں بھی ایک متعین اور خاص گروہ کو پیچھے رہ جانے کی اجازت دے کر نبی اکرمؐ نے اپنا اختیار کو مسلمانوں کی مصلحت ہی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس اختیار اور استعمال کو اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے اگرچہ مسترد نہیں فرمایا تاہم ساتھ ہی حقیقت حال بھی واضح فرما دی کہ: — تمہاری اجازت نافذ تو ضرور ہے، مگر جن لوگوں نے اجازت طلب کی وہ لوگ اس کے ہرگز مستحق نہیں تھے، ان کے ایمان میں خلل، عزائم میں فساد اور نیت میں فتور پہلے ہی سے شامل تھا۔ انہوں نے جو کچھ آپ پر واضح کیا تھا۔ حقیقت اس کے برعکس تھی۔

غرضیکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے "اختیار" کو دونوں مقامات پر (ایک لحاظ سے) باقی ہی رکھا گیا ہے اور یہ اور بات ہے کہ موضوع دونوں کا الگ الگ ہے۔

منافقین کے بارے میں واضح ہو کہ

"غزوۂ تبوک کے موقع پر ناموافق حالات سے عام مسلمانوں کی سرگرمیاں بھی ابتداء میں کچھ دھیمی ہی تھیں، لیکن منافقوں کی حالت بالکل دوسری تھی۔ یہ حکم ان کے لئے پیام موت سے بھی زیادہ سخت ثابت ہوا۔ لہٰذا اب لگے حیلے بہانے کرنے۔ اور ہر شخص ایک نیا بہانہ گھڑ لاتا۔ اور کہتا کہ دیسے تو مجھے چلنے میں کوئی عذر نہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ فلاں کام ناگزیر ہو گیا ہے۔ فلاں بات ناقابل حل ہو گئی ہے۔ فلاں الجھاؤ سلجھایا نہیں جا سکتا۔ اب جیسا آپ کا حکم ہو۔

مقصود یہ تھا کہ جھوٹی سچی مجبوریاں سنائی گئیں تو پیغمبر اسلام کا اخلاق ایسا نہیں ہے کہ کسی کو مجبور کر کے ساتھ لے جانا چاہیں۔ آپ کی رحمت و رأفت ہمیشہ رسّی ڈھیلی چھوڑ دیتی ہے۔ وہ یہی کہیں گے کہ مجبور ہو تو نہ چلو۔

۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا، پیغمبر اسلام ان کے حیلے بہانے سنتے اور یہ دیکھ کر کہ بخوشی چلنے کے لئے تیار نہیں، کہہ دیتے اچھا تمہیں رخصت ہے۔

ان میں سے بعض نے "بات" بنانے کے لئے یہ بھی کہا کہ "مال حاضر ہے"۔ لے لیجئے، مگر نکلنا دشوار ہے۔

(اللہ تعالیٰ نے آیات میں ان ہی واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرمایا

۔ کوئی ایسی بات ہوتی کہ فوری فائدہ دکھائی دیتا اور سفر بھی دور کا نہ ہوتا تو ان کے نفاق کو چھپنے کی آڑ مل جاتی، جیسی بار بار مل چکی ہے۔ یہ فوراً تیرے پیچھے قدم اٹھا دیتے ظاہر میں حکم کی تعمیل کرتے۔ دل میں دنیا کی طمع اور مکر و غدر کی چالیں ہوتیں۔ چنانچہ احد وغیرہ میں ایسا ہی کیا تھا۔ مگر انہیں مشکل یہ آ پڑی کہ معاملہ نکل آیا عرب سے باہر دور دراز کا۔ اور سفر کی مشقتیں ہوئیں بڑی ہی سخت۔ نہ تو دنیا کے نفع قریب کی توقع۔ نہ قرب مقام کی سہولت کا سہارا۔ بس بے بس ہو کر رہ گئے۔ اور دکھاوے کے لئے (بھی) ساتھ نہ نکل سکے اللہ کی طرف سے یہی فیصلہ کن آزمائش تھی، جس نے سارا بھانڈا پھوڑ کر رکھ دیا (ابوالکلام آزاد)

اللہ اکبر ــــ القرآن نور ــــ مکۃ المکرمہ ۲/۱۲

مشنری فنڈز کی شرعی حیثیت

إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم (الآیۃ)

صدقہ کا مال (یعنی مال زکوٰۃ) تو اور کسی کے لئے نہیں ہے، صرف فقیروں کے لئے ہے اور مسکینوں کے لئے ہے اور ان کے لئے جو اس کی وصولی کے کام پر مقرر کئے جائیں۔ اور

وہ کہ ان کے دلوں میں (کلمۂ حق کی) الفت پیدا کرنی ہے۔ (توبہ ۶۰)

دلیلِ ناسخ

حضرت فاروق اعظمؓ نے اس بہانے سے کہ اسلام کو پورے جزیرۃ العرب میں شوکت اور غلبہ حاصل ہو چکا ہے۔ اب بیت المال سے پیسہ نکال کر ان لوگوں میں تقسیم کرنا، جن کے دلوں میں کلمۂ الفت پیدا کرنا مقصود تھا بیکار ہے، چنانچہ آپؓ نے ان کا حصہ ساقط فرما دیا۔ عامر شعبی وغیرہ بھی ایسا ہی کہتے تھے کہ المؤلفۃ قلوبہم کا حصہ منسوخ ہے بلکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا بھی یہی خیال تھا۔ غیرہ

قولِ فیصل

پہلے تو اصولی طور پر یہ غلط ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد احکام اسلامی میں نسخ جائز و روا ہو سکتا ہے!! ۔ کیونکہ نسخ کا (اگر وجود ہے تو اس کا) تعلق صاحبِ وحی کی زندگی تک ہے۔ اس کے بعد "امرِ توقیفی" کی حیثیت سے کوئی بھی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ پہلے باب کے عنوان " اجماعِ امت فناری اور تفتازانی کی نظر میں " ۔ میں تفصیل سے واضح کیا جا چکا ہے۔

پھر ناسخ کا اصول یہ ہے کہ منسوخ کو تمام اجزاء سمیت ہی بیکار بنا دے۔ یعنی آیۂ مذکورہ میں زکوٰۃ کے جتنے بھی مستحق ہیں انہیں بھی فرداً فرداً ساقط کر دے، بالخصوص غلاموں، قرضداروں اور مسافروں کا حق ساقط کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان میں غیر مسلم مسافر بھی یکساں شامل ہیں۔ لیکن آج تک کسی نے بھی انہیں محروم نہیں کیا تو ایسے میں۔ جن لوگوں کو اسلام سے مانوس کرنے اور ان کے دلوں میں کلمۂ حق کی الفت پیدا کرنے کی خاطر روپیہ صرف کیا جانا چاہئے انہیں اس بہانے سے محروم کر دینا کہ وہ غیر مسلم ہیں۔ عجیب منطق ہے ؟

اگر انہیں "کفر" کی بنا پر ہی مستحقین کی فہرست سے خارج کرنا مقصود تھا تو صاحب الوحی نے انہیں شمار ہی کیوں کیا؟

کیا وحی بھیجنے والے سے وحی کے مبلغین کو اسلام سے زیادہ ہمدردی اور عشق تھا ؟

بھلا غیر مسلموں کی تالیفِ قلب پر روپیہ صرف نہ کیا جائے گا تو کیا اس سے خود مسلمانوں ہی کے ضمیر خریدے جائیں گے ؟ کیا جو لوگ پہلے ہی سے اسلام کی خاطر جان و مال وقف کر چکے ہیں انہیں ہی پیسے کا لالچ دے کر اسلام کے قریب لایا جائیگا ؟

اجراءِ احکام کا مناسب وقت

اس ضمن میں ہم ان روایات پر بحث نہیں کرتے جن میں سیدنا عمر خطاب رضی اللہ عنہ کے نئے آرڈی نینس کی نشان دہی کی گئی ہے، صرف اتنا بتلا دینا چاہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جزیرۃ العرب میں ابن خطابؓ کے دَور تک کوئی بھی غیر مسلم نہ رہا ہو۔ سب اسلام قبول کر کے مسلم برادری کے اعضاء بن گئے ہوں۔ اندریں حالت عمر خطابؓ نے یہی مناسب خیال کیا ہو کہ جب اس مد والے ہی نہیں رہے تو ان کا حصہ نکالنا کوئی معنے نہیں رکھتا وغیرہ۔

اگر ہماری اس توجیہہ کو بنیاد تسلیم کر لیا جائے تو اس سے نہ صرف حضرت فاروق اعظمؓ کی بصیرت اور نفسیاتِ احکام پر کامل دسترس کا پتہ چلتا ہے، مستقبل کے انسان کے لئے یہ راستہ بھی متعین ہو جاتا ہے کہ ۔ اسلامی احکام کی فلاسفی یہ ہے کہ انسان کو ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچایا جائے اور منجملہ اس کے کہ ان کی اقتصادی حالت کو اتنا سنبھالا دیا جائے، کہ کوئی

فرد کسی کا محتاج نہ رہے اور کسی بھی بنیادی ضرورت کے لئے دوسرے کا دستِ نگر نہ بنے ۔ مثلاً لوگوں کا معیار زندگی اتنا اونچا کر دیا جائے کہ وہ زکوٰۃ کے مستحق ہی نہ رہیں کیونکہ اسلام کا یہ بنیادی مشن اور مقصود بھی ہے تو اس سے یہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ زکوٰۃ کی نفسیات کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اقتصادی اونچ نیچ کو برقرار رکھا جائے یا ایسا ماحول پیدا کر دیا جائے کہ مستحقین زکوٰۃ کا گروہ زندہ و پائندہ رہے ورنہ تو زکوٰۃ کا حکم منسوخ ہو جائے گا، یہ تو اسلامی روح اور سپرٹ کے سراسر خلاف ہے اور صرف احکام اسلامی کے نفاذ کے لئے ہی جرائم کو باقی رکھنا اور غریبی کو فروغ دینا تاکہ سرقے کی حد اور زکوٰۃ کی مد، نافذ رہے نہ صرف یہ کہ اسلام کی بنیادی پالیسی کے برعکس ہے، خود اسلام ہی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے اور ردِ عمل کے طور پر ترکِ اسلام کا ماحول پیدا کرنے کے مترادف بھی ہے ۔ اعاذنا اللہ !

شرعی احکام انسان کو ابھارنے کے لئے نازل ہوئے ہیں ۔ انسان جب اعلیٰ قدروں کو چھونے لگ جائے تو اس دوران احکام کا اطلاق رک جائے گا! اور پھر جب حضرت انسان گرنے لگ جائے تو ان کا اطلاق شروع ہو جائے گا ۔

اسی طرح عمر خطابؓ نے جب دیکھا کہ مستحقین کا یہ گروہ اب جزیرۃ العرب میں باقی نہیں رہا تو ان کی مد کو ساقط کر دیا لیکن اس کے معنے یہ نہیں کہ حکم ہی منسوخ ہو گیا۔ ہو سکتا ہے کہ جزیرۃ العرب میں اس آیت کے منطوق کے مطابق افراد مل جاتے ہوں ۔ دوسرے اسلامی ممالک میں ایسے افراد بدستور پائے جاتے ہوں ۔

مناسب وقت کی انتظار، نسخ نہیں ہو سکتی

پیارے پاکستان میں سرمایہ داروں کے جور و ستم سے تنگ آ کر جب قومی و اسلامی درد سے سرشار لوگوں نے اقتصادی حالات میں تبدیلی پیدا کرنے کا مطالبہ کیا تو سرمایہ داروں کے ایجنٹوں نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر، قرآن پاک کی روشن آیات میں تحریف کر کے عامۃ الناس کو باور کرانا شروع کر دیا کہ ایسا مطالبہ احکام اسلامی کے سراسر خلاف ہے کیونکہ سوشلسٹوں کے مطالبے کے مطابق یہاں کے اقتصادی ڈھانچے میں اگر اعتدال پیدا کر دیا گیا، تو اس سے زکوٰۃ وغیرہ کے احکام متاثر ہوں گے اور زکوٰۃ کے ہنگامی احکام کو مستقل صورت دینے کیلئے ضروری ہے کہ مساوات اور اقتصادی اعتدال کا مطالبہ ٹھکرا دیا جائے ۔ ورنہ تو کل کو یہی سوشلسٹ دہریئے کوئی اور مطالبہ شروع کر دیں گے وغیرہ وغیرہ

ان بوالہوسوں سے دریافت کیا جائے کہ آیۂ زکوٰۃ جن افراد و عناصر کو سنبھالا دینے کے لئے نازل ہوئی تھی، فاروق اعظمؓ نے کس بنا پر "غیر مسلم" کی تالیف کا فنڈ ۔ بند کر دیا تھا ؟

کیا ان کے اس اقدام کا اس بنا پر انکار کیا جائے گا کہ اس سے زکوٰۃ کا ایک اہم حکم منسوخ ہو گیا ؟ حاشا وکلا ۔ یہ تو قرآن پاک پر تہمت ہے اور اس کی روح اور مشن کو کچلنے کی بدترین سازش مستزاد ۔ عمر خطابؓ کی بصیرت بھانپ گئی تھی کہ سردست مشرکی فنڈ کا انجماد قومی مصلحت کے عین مطابق ہے ۔ وہ اس فنڈ کے وصول کرنے والوں کے اظہار کے وقفے کو نسخ سے تعبیر نہیں کرتے تھے ۔ ایسا نتیجہ احکام کے طبعی محور سے نابلد لوگوں ہی کی ذہنی اختراع کی غمازی کرتا ہے

اس وضاحت کے بعد اب ہم دوبارہ اس حقیقت کو دہرائیں گے کہ آپ نے "مؤلفۃ قلوبھم" کا حصہ آیۂ زکوٰۃ کو منسوخ کرنے کی غرض ہی سے ساقط نہیں کیا تھا ۔ بلکہ آیۂ زکوٰۃ کی روح اور سپرٹ کو قائم رکھنے کے لئے ان کا حصہ منجمد

کرکے "اقتصادیات اسلام" کی تدوین کے لئے عملی طور پر ایک شق کی وضاحت کردی تھی تاکہ اسے "مثال" بنا کر اس کی روشنی میں ردوبدل کیا جاتا رہے اور کہ مسائل و احکام میں "وقتی تصرفات" کو شواہد و نظائر کے طور پر پیش کرنے کے لئے آنے والے قانون ساز اداروں کے سامنے کچھ مواد فراہم اور موجود ہو۔

فاروق اعظمؓ کی عقابی نظروں نے جو کچھ دیکھا تھا، سرمایہ داروں کے پاکستانی ایجنٹ اس کی حقیقت، لِم اور روح کو سمجھ ہی نہیں سکتے اور نہ ہی سمجھ سکیں گے۔ اصلهم الرأسمالية الامريكانية فهم في ريبهم يترددون

فاروق اعظم نے جو کچھ کیا، قرآن کی بصیرت، روشنی اور فلاسفی کو ملحوظ رکھ کر ہی کیا۔ آیہ کریمہ کے ظاہری الفاظ کو منسوخ کرنے کی غرض سے نہیں کیا تھا، کیونکہ آپ کو ان۔ بردہ فروشوں کی نسبت وحی الہٰی سے زیادہ ہمدردی تھی، جو کسی بات کی تہ تک پہنچنے سے پہلے ہی قرآن کے نسخ کا سوال پیدا کرکے معاملات کو الجھانے کے خوگر بنے ہوئے ہیں۔ یہ آیت اپنے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے نہ تو منسوخ ہو چکی تھی اور نہ کوئی فرد بشر اسے منسوخ کر سکتا ہے۔ سلفی مفسر ابن کثیر رقمطراز ہیں کہ ـــ

وقال آخرون بل يعطون لانه عليه السلام قد اعطاهم بعد فتح مكة وكسر هوازن، وهذا امر قد يحتاج اليه فيصرف اليهم۔

> دوسری جماعت کہتی ہے کہ "مؤلفۃ قلوبہم" کا حصہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ (یہ حکم اگر غیر ضروری ہوتا تو) فتح مکہ اور سقوط ہوازن کے بعد ختم ہو جاتا، مگر ایسا نہیں ہوا۔ اور غلبہ اسلام کے باوجود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کا حصہ نکالتے رہے۔

اور حق تو یہ ہے کہ "تالیف قلب" ایک ایسا امر ہے جس سے مستغنی ہرگز نہیں ہوا جا سکتا۔ [ابن کثیر ۲/۳۶۵]

یہ شذرہ واضح کرتا ہے کہ "تالیف قلب" فنڈ کے بارے میں ہمیشہ دو رائیں رہی ہیں، جس کا مجموعی تاثر یہی ہے کہ حالات کے مطابق ہی اس پر عمل ہوتا رہا ہے، منسوخ کہنے والا کوئی بھی نہیں تھا، اور پھر قانونی مسائل میں دو رایوں کا ہونا ہی تو قانون کی "جان" ہے۔ اس کے بغیر فقہ اسلامی کی عمارت استوار ہو ہی نہیں سکتی!! ابن کثیر کی طرح نیل الاوطار میں امام شوکانی نے بھی وضاحت کی ہے کہ:

> "جبائی، عترت، البلخی اور ابن بشر بھی تالیف کو جائز کہتے اور منسوخ نہیں مانتے تھے"

(تفسیر المنار رشید رضا ۱۰/۵۷۷/ ۱ تا ۲)

ان قیمتی حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ

اسلام کے احکام کے بارے میں یہی پالیسی ہے کہ ضرورت اور حالات کی روشنی ہی میں ان پر عمل کیا جائے گا مثلاً ابن خطاب کے دور میں اس مد کو باقی رکھنا اگر ضروری نہیں رہا تھا تو اس سے قرآن پاک کی تجویز مسترد نہیں ہوئی۔ آئندہ جب بھی حالات اس کے سازگار نظر آئیں گے اس کا اطلاق دوبارہ شروع ہو جائے گا۔

آج کے مشتری دور میں قرآن پاک کی اس پالیسی کا اعیاد اور اعادہ نہایت ضروری ہے کہ اس کے بغیر ہم اسلام کا دفاع تو رہا ایک طرف خود تعارف بھی نہیں کرا سکتے۔ جن لوگوں نے قرآن پاک کی "لم" کو نہ سمجھ کر حضرت فاروق اعظم کے

ہنگامی فیصلہ کو بنیاد قرار دے کر اس آیت ہی کو منسوخ کر دیا ہے۔ انہوں نے بڑا ظلم کیا ہے۔ اور ان کی اسی نا سمجھی کا نتیجہ ہے کہ آج ہم دوسروں کو مائل کرنے کے لئے اپنے پاس سرکاری یا غیر سرکاری کوئی بھی فنڈ نہیں رکھتے بلکہ ہم خود ہی پیسے کی خاطر (اسی ہزار کے قریب ہر سال) دوسرے مذاہب کی طرف راجع ہو کر) مرتد ہو رہے ہیں بین الاقوامی مشنریاں ہمارے نوجوانوں کی اقتصادیات کو روپے کا سہارا دے کر ہم سے الگ کر رہی ہیں۔ وہ لوگ مشنری کالج، صیہونی لاجز، دایہ گری کے ہسپتال اور نت نئے چرچوں کے اجراء اور افتتاح، مشنری لٹریچر کی تقسیم و اشاعت اور رفاہِ عام کے دیگر اداروں کے ذریعہ امداد و تعاون کے دروازے کھول کر ہمارے ہی دلوں کو موہ کر اور ضمیر کو خرید کر ہمارے ہی وطن میں ہم کو مفتوح بنا رہے ہیں۔ وہ ہم کو اپنے مقرر کردہ "تالیف قلب" کے مختلف فنڈوں سے یہاں تک جیتنے کو تیار ہیں کہ اپنے قریب لانے کے لئے اپنے تعلیمی اداروں میں اسلامیات کی خصوصی کلاسیں تک کھولنے سے گریز نہیں کرتے تاکہ اسی طرح ہمارے دل ان کی طرف زیادہ مائل، زیادہ مانوس اور زیادہ مالوف ہوں اور ہم ان کی خوبیوں کا برملا اعتراف کرکے شکریئے کے طور پر مزید قریب آ جائیں اور آخر میں نفرت و کدورت کی بجائے وسیع المشربی کے جال میں پھنس کر ان کے نظریات کو قبول کرنے پر آمادہ ہو سکیں۔

ایک طرف سے یہ سامان ہو رہا ہے کہ وہ لوگ قرآن پاک کی اسی آیت کو مشعل راہ بنا کر دنیا میں پیسے روپے کے زور پر دندنا رہے ہیں اور دوسری طرف ہم ہیں کہ ایک پُرحکمت قرآنی ارشاد کو ہمیشہ کے لئے منسوخ و باطل کر دینے پر تلے ہوئے ہیں۔ انا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔ ہمارے ابوالہوس سمجھتے ہیں کہ تالیفِ قلب کی صرف یہی صورت ہے کہ غیر مسلموں کو نقد پیسے دے کر مانوس کیا جائے۔ وہ یہ نہیں سوچتے کہ اس کی درجنوں صورتیں ہیں اور مزید صورتیں نمودار ہو رہی ہیں۔ ان تمام صورتوں میں "تالیف قلب" فنڈ۔ کا استعمال مکانی اور عالمی صورتوں کے مطابق ہو سکتا ہے۔ کسی ایک صورت پر اکتفا کرنا نہ اسلام کا مقصد ہے اور نہ ہی منشا۔ ملّۃ المکرمۃ ۶۲/۲/۲

کافروں کے لئے رحم کی اپیل

نمونہ ۱۲۶

استغفر لہم اولاتستغفر لہم۔ ان تستغفر لہم سبعین مرۃ فلن یغفر اللّٰہ لہم ذالک بانہم کفروا باللّٰہ ورسولہ واللّٰہ لایہدی القوم الفاسقین

(اے پیغمبر) تم ان کے لئے مغفرت کی دعا کرو یا نہ کرو (اب کی بخشش ہونے والی نہیں ہے) تم اگر ستر مرتبہ بھی ان کے لئے مغفرت کی دعا کرو (یعنی سینکڑوں مرتبہ ہی دعا کیوں نہ کرو) جب بھی اللہ انہیں کبھی نہیں بخشے گا۔ یہ اس بات کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے اللہ اور اس کے رسول۔ کے ساتھ کفر کیا اور اللہ (کا مقررہ قانون یہ ہے کہ وہ) دائرہ ہدایت سے نکل جانے والوں پر (کامیابی و سعادت کی) راہ کبھی نہیں کھولتا (توبہ، ۸۰)

دلیل ناسخ

امام ابن حزم ظاہری نے لکھا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے:

سواء علیھم استغفرت لھم ام لم تستغفر لھم لن یغفر اللّٰہ لھم ۔ ان اللّٰہ لا یھدی القوم الفاسقین ۔

(اے محمد!) ان کے لئے تم مغفرت کی دعا کرو یا نہ کرو ایک ہی بات ہے (وہ یہ کہ) اللہ سبحانہ ہرگز ان کی بخشش کرنے والا نہیں (اور کہ) بلاشبہ اللہ (کا مقررہ قانون یہ ہے کہ وہ) فاسقوں کے لئے (کامیابی وسعادت کی) راہ کبھی نہیں کھولتا (منافقون - ۶)

وجہ تنسیخ

امام ابن حزم کے خیال میں پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ستر مرتبہ دعائے مغفرت کرنے کے بعد آپ مزید یہ سلسلہ جاری رکھیں تو ۔ مغفرت ممکن ہے ۔ اور پھر ان ہی کے خیال میں ایسا ناممکن ہے، کیونکہ سورۂ منافقین میں واضح طور پر تبلایا گیا ہے کہ دعائے مغفرت جتنی بار بھی کی جائے کفار کی مغفرت نہیں ہوگی وغیرہ ۔ لہٰذا اس تضاد کی بناء پر اس آیت نے سابقہ آیت کو منسوخ کر دیا ہے ۔

قول فیصل

امام ابن حزم نے لفظ "سبعین" کے وہی معنے سمجھے ہیں جو کہ عام طور پر "ستر" کا مفہوم دیتا ہے ۔ حالانکہ اس مقام پر اس سے عدد مراد نہیں صرف کثرت مطلوب ہے خاص کر ادبیات عرب میں سات یا ستر کا عدد آتا ہی کثرت کے لئے ہے ۔

اور اگر ایسا نہ ہو تو بھی ہر زبان کے اپنے محاورات اور مفاہیم ادا کرنے کے اسلوب ہوتے ہیں ۔ اور اسی ہی بنیاد پر اہل زبان کبھی کبھار الفاظ کے حقیقی مفہوم سے صرف نظر کر کے زبان زد مفہوم پر ہی اکتفاء کر لیتے ہیں ۔ ہم بھی اپنی اردو زبان میں کہا کرتے ہیں کہ ۔ ایک نہیں ہزار بار سمجھاؤ وہ سمجھنے کا نہیں ۔ اب اس سے یہ مقصد نہیں لیا جا سکتا کہ تم گن گن کر ہزار بار سمجھاؤ ۔ جب ہزار سے اوپر سمجھانا شروع کرو گے تو وہ ضرور سمجھ جائے گا ۔؟

اسی طرح اس مقام پر بھی "سبعین" سے مراد بے حد وحساب مغفرت کی دعا کرنا ہے اور بس!

امام موصوف نے اس مقام پر کسی علمی بصیرت اور دلیل سے کام نہیں لیا اور نہ ہی قرآن پاک کے اسلوب کو ملحوظ رکھ کر غور فرمایا جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آپ نہایت ہی ایک سطحی بات کہہ کر اپنے علمی مقام سے فروتر چلے گئے واللّٰہ المستعان علیٰ ما تصفون ۔ ہماری ناقص رائے میں جب

سبعین ۔ کے وہ معنے نہیں جو عام طور پر "ستر" کے لئے جاتے ہیں (جیسا کہ واضح ہو چکا) لہٰذا ہمیں دونوں آیتوں کے مفاہیم اور الفاظ میں کوئی تضاد نظر نہیں آتا، بلکہ دونوں ہی میں ایک دوسرے کے مضمون کی تائید وتوثیق پائی جاتی ہے ۔ اگر ایسا نہ بھی ہوتا ۔ تو بھی سورۂ منافقون ترتیب نزول کے لحاظ سے سورۂ توبہ سے پہلے نازل ہوئی ہے، جس سے نظریہ نسخ کو ضعف پہنچ سکتا ہے ۔ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جس طرح پہلے کے حکم میں "عدد" کی پابندی کے بغیر مغفرت کو ناممکن بنا دیا گیا تھا ۔ اسی طرح عدد کا ایک "ادبی" مفہوم سامنے رکھ کر بات میں توسع پیدا کرتے ہوئے فرما دیا گیا کہ ستر (یعنی سینکڑوں ہزاروں) مرتبہ ہی کیوں نہ دعا کر دیں ۔ ان کی بخشش نہیں ہونے کی ۔ (نیز ملاحظہ ہو منسوخ [۹۴])

غیر متمدن طبقے کا اکھڑپن اور طبعی خصوصیات

منسوخ ۱۲۶

الاعراب اشد کفرا و نفاقا واجدر ان لایعلموا حدود ما انزل اللہ علی رسولہ واللہ علیم حکیم (۹۷)

ومن الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما و یتربص بکم الدوائر علیہم دائرۃ السوء واللہ سمیع علیم (۹۸)

اعرابی کفر اور نفاق میں سب سے زیادہ سخت ہیں اور اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کی نسبت سمجھا جائے۔ دین کے ان حکموں کی انہیں خبر نہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کئے ہیں (کیونکہ آبادیوں میں نہ رہنے کی وجہ سے تعلیم و تربیت کا موقع انہیں حاصل نہیں) اور اللہ (سب کا حال) جاننے والا (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ہے (۹۷)

اور اعرابیوں ہی میں ایسے لوگ ہیں جو کچھ (راہ حق میں) خرچ کرتے ہیں اسے (اپنے اوپر) جرمانہ سمجھتے ہیں اور منتظر ہیں کہ تم پر کوئی گردش آجائے (تو الٹ پڑیں) حقیقت یہ ہے کہ بری گردش کے دن خود ان ہی پر آنے والے ہیں اور اللہ (سب کچھ) سننے والا (سب کچھ) جاننے والا ہے (توبہ ۹۸)

دلیل ناسخ

ابن حزم اور ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ ان دونوں آیتوں کو اگلی متصل آیت (۹۹) نے منسوخ کر دیا ہے۔ جس میں ہے کہ

ومن الاعراب من یؤمن باللہ والیوم الآخر و یتخذ ما ینفق قربات عند اللہ و صلوات الرسول۔ الا انہا قربۃ لہم ط سیدخلہم اللہ فی رحمتہ۔ الآیۃ

اور (ہاں) اعرابیوں ہی میں وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ پر، آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ (راہ حق) میں خرچ کرتے ہیں اسے اللہ کے تقرب اور رسول کی دعاؤں کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ تو سن رکھو کہ فی الحقیقت وہ ان کے لئے موجب تقرب ہی ہیں۔ اللہ انہیں اپنی رحمت کے دائرہ میں داخل کرے گا۔ بلاشبہ وہ بڑا ہی بخشنے والا، بڑا ہی رحمت والا ہے (توبہ ۹۹)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت میں بادیہ نشین لوگوں کی مذمت ہے اور دوسری میں تعریف و ثنا۔ لہٰذا دوسری آیت نے پہلی آیات (۹۷ - ۹۸) کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

امام ابن حزم اور ہبۃ اللہ نے مزعومہ منسوخ اور ناسخ میں حرف "من" پر غور نہیں فرمایا، کہ بادیہ نشینوں کو کلی طور پر صفات ذمیمہ سے موصوف نہیں بتایا گیا بلکہ فرمایا گیا ہے کہ

ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو راہ خدا میں کچھ دینا جرمانہ سمجھتے اور تمہاری گردش کے منتظر ہیں۔ اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو سچے دل سے مومن، خدا اور رسول کی دلجوئی کے لئے ہمہ تن فدا اور راہ خدا میں خرچ کرنے کو اللہ و رسول کی خوشنودی حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھنے والے ہیں۔

یہاں دونوں مقامات "من" تبعیضیہ ہے جس سے "بعض" کا مفہوم لیا جاتا ہے۔ اتنی بات تو گرامر کی ابتدائی کتاب "مأة عامل" پڑھنے والا بھی بتا سکتا ہے۔

"من" کا یہ مفہوم اگر سمجھ میں نہ آسکتا تھا تو قرآن پاک کو سمجھنے کے لئے کم از کم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف رجوع کیا ہوتا کہ آپ نے بھی دونوں قسم کے بادیہ نشینوں کی وضاحت کی ہوئی ہے۔ امام بخاری روایت کرتے ہیں کہ

"قبیلہ جہینیہ، مزنیہ، اسلم اور غفار کے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی تمیم، بنی اسد، بنی غطفان اور بنی عامر کے مقابلہ میں بہتر کہا ہے (بحوالہ خازن ۳/ ۱۳۸)

کیا اسلام جس عنصری تفریق کو ختم کرنے آیا تھا اسے ہوا دینے کا خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی مورد ٹھہرایا جائے گا؛ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ! — تو پھر قرآن پاک نے اگر — قریہ نشین لوگوں کی طبعی خصوصیات اور اکھڑ پنے پر کچھ اشارے کر بھی دئیے تو اس پر اتنی خفگی کا اظہار کیوں ہو رہا ہے؟

بخاری وخازن کی طرح ابن جریر کی تصریحات بھی ہماری ہی مؤید ہیں کہ پہلی دونوں آیتیں (۹۷-۹۸) قبائل بنو اسد، بنو غطفان اور بنو تمیم کے حق میں نازل ہوئیں جن میں ان کی جبلی خصوصیات مثلاً اکھڑ پن، دین سے بیزاری، تعلیم سے محرومی اور کفر و نفاق میں مضبوطی وغیرہ بیان کی گئی ہے۔

اور تیسری آیت (۹۹) میں بنی مقرون، مزنیہ، اسلم، غفار اور جہینیہ کی سعادت (نرم مزاجی) بیان کر کے فرمایا کہ — یہ لوگ بھی بادیہ نشین تھے، مگر اس کے باوصف اسلام کی طرف مائل ہو گئے وغیرہ۔

الحاصل دونوں آیتوں میں دو مختلف گروہوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک انسان کا وصف دوسرے انسان کے وصف کو منسوخ نہیں کر سکتا اور نہ ہی اوصاف میں اہل تفسیر نے نسخ کا فارمولا شامل کیا ہے۔

یہاں عنصری تفریق کا نہ موقع تھا نہ محل، اسے کرم اللہ وغیرہ نے بلاوجہ بات کا بتنگڑ بنا دیا۔

پھر ملاحظہ ہو کہ یہاں ناسخ و منسوخ میں کوئی حد فاصل بھی نہیں دکھائی گئی۔ مقرون و متصل آیات کو ایک دوسرے کے خلاف ٹکرا کر اپنے زعم میں پاش پاش کر دیا گیا ہے۔ انا للہ۔ اللہ اکبر والقرآن محکم، مکۃ المکرمہ ۲/۱۱/۴۲

رسول اللہ کی پکار پر لبیک کہنا کن پر واجب ہے؟

منسوخ ۱۲۹

ماکان لاھل المدینۃ ومن حولھم من الاعراب ان یتخلفوا عن رسول اللہ ولا یرغبوا بانفسھم عن نفسہ۔

مدینے کے رہنے والوں اور اس کے گرد و پیش رہنے والے دیہاتیوں کو مناسب نہ تھا کہ رسول اللہ کا ساتھ چھوڑ دیں اور اپنی جانوں کو اس کی جان سے زیادہ عزیز سمجھیں۔ (توبہ - ۱۲۱)

دلیل ناسخ

وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ
ضروری نہیں کہ سب کے سب مسلمان نکل پڑیں ۔ (توبہ ، ۱۲۲)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے جب کوئی حکم دیں تو کسی فرد بشر کے لئے مناسب نہیں ہے کہ پیچھے رہ جائے ۔
دوسری آیت سے ترشح ہوتا ہے کہ سب کا شامل ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس طرح دارالحکومت کو خالی دیکھ کر وہ لوگ حملہ کر دیں گے یا وہیں رہنے والے غیر مسلم موقع پا کر قابض ہو جائیں گے وغیرہ وغیرہ ۔

قول فیصل

ابوجعفر " النحاس " نے اس آیت کو منسوخ کرتے وقت تضاد اور نسخ کی کوئی وضاحت نہیں کی ۔ وجہ تنسیخ میں جس توجیہ کی طرف اشارہ ہے اسے بعض دوسرے لوگوں ہی نے بیان کیا ہے وغیرہ ۔ نسخ کے ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں دونوں آیات میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے ۔ دوسرا یہ کہ دونوں متصل آیات میں نسخ کا فوراً ہو جانا غیر مسلم ہے ۔ ایک ہی سانس میں دو متضاد باتوں کا اظہار وحی الٰہی کی شان سے بعید ہے وما اللہ بغافل عما تعملون ۔ خدا نا خود فراموش اور نسیان زدہ نہیں ہے کہ ناسخین قرآن جب چاہیں خدا کے نام پر ایک ہی مقام پر وحی الٰہی میں تضاد ثابت کرتے چلے جائیں ؟
پہلی آیت میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ لوگ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیتے تو ان کے لئے بہت ہی بڑا اجر تھا ۔
دوسری میں اس حقیقت کی طرف اشارہ تھا کہ ۔ ان لوگوں نے کیا سمجھ رکھا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینے کے لئے سارا شہر ہی خالی کر کے چل پڑیں ؟ ۔ نہیں ! ایسا تو ہمارا بھی مقصد نہیں تھا ۔ ہم تو صرف یہ چاہتے تھے کہ اتنے بھرے شہر میں سے اتنی قلیل تعداد کا ساتھ دیکر باقیوں کا گھروں میں دبک جانا مناسب اور زیبا نہیں تھا ۔ وغیرہ
بہرحال جو کچھ بھی ہوا ۔ مناسب اور موزوں نہیں تھا کہ اس طرح یہ لوگ عمل صالح کے صلے میں اجر عظیم سے محروم رہ گئے ۔
یہ تو ہوا ۔ آیات میں تضاد پیدا کر کے نسخ ثابت کرنے والوں کا جواب ۔ لیکن اگر ہم سے دریافت کیا جائے تو ہم ایک اور زاویے سے اس کی تشریح کر سکتے ہیں اور وہ تشریح مزعومہ ناسخ آیت (۱۲۲) کے بین السطور ہی سے ماخوذ ہے ادھر ادھر سے نہیں ۔
یعنے ہمارے نزدیک وما کان ۔ میں ' واؤ ' استینافیہ ہے ۔ اس سے مراد نئے مضمون کا آغاز ہے اور وہ مضمون اسی آیت نے خود ہی متعین اور واضح فرما دیا ہے کہ لیتفقہوا فی الدین
یعنے ۔ دین کا علم حاصل کرنے اور ثقافت اسلام کی نشر و اشاعت کے لئے دور دراز علاقوں میں پہنچنے کے لئے حکم یہ ہے کہ اہل استعداد لوگ میدان میں آئیں اور اپنے مشن پر روانہ ہوں ۔ وغیرہ ۔ اور یہی مضمون عبداللہ بن عباس سے بھی مروی ہے ۔ (ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲۲)
اس تشریح کی بناء پر دونوں آیات کا موضوع الگ ہو جاتا ہے جس سے نسخ کا دروازہ خود ہی بند ہو جاتا ہے

سورۃ یونس

قرآن میں دست اندازی کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار

منسوخ ۱۳۰

قال الذین لا یرجون لقاءنا ائت بقرآن غیر ھذا او بدلہ
قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی - ان اتبع الا ما یوحیٰ الی -
انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم -

اور (اے پیغمبر) جب تم ہماری واضح (آتیں انہیں پڑھکر سناتے ہو تو جو لوگ (مرنے کے بعد) ہم سے ملنے کی توقع نہیں رکھتے وہ کہتے ہیں
اس قرآن کے سوائے کوئی دوسرا قرآن لاکر سناؤ یا اسی (کے مطالب) میں رد و بدل (اور تنسیخ) کردو۔
تم (انہیں) کہو میرا یہ مقدور نہیں کہ اپنے جی سے اس میں رد و بدل کردوں۔ میں تو بس اسی حکم کا تابع ہوں جو مجھ پر وحی کیا جاتا ہے۔
میں ڈرتا ہوں کہ (تمہارے مطالبہ پہ) اپنے رب کے (نازل کردہ قرآن میں تنسیخ و تبدیل کرکے اس کے) حکم سے سرتابی کروں - (اگر ایسا کردوں بھی) تو عذاب کا ایک بہت بڑا دن آنے والا ہے (یونس ۱۵)

دلیل ناسخ لیغفرلک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر۔

یعنے ہم نے آپ کو فتح مبین عطا کی ہے تاکہ (اس طرح) اللہ تمہاری اگلی پچھلی غلطیوں (کی تلافی کے طور پر آپ) کو معاف کردے۔ (الفتح، ۲)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ وغیرہ نے پہلی آیت سے اخذ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گناہوں کی وجہ سے بعید خائف رہتے تھے۔
اور انہی کے خیال میں دوسری آیت میں واضح کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام گناہ بخشدئے گئے تھے، آپ کو گناہوں پر اللہ کے عذاب سے خائف ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی

قول فیصل

ہم پہلے بھی (منسوخ ۹۰) میں واضح کر آئے ہیں کہ یہاں گناہ سے مراد "اخلاقی جرائم" نہیں ہیں۔ اس جرم کے ارتکاب سے ہے جو ہنوز "ناکردہ" تھا اور کفار اسے کردہ بنانا چاہتے تھے۔ وہ جرم کیا تھا؟ اس کی وضاحت خود اسی مقام پر ہی کی گئی ہے، جسے نظر انداز کرکے اسکی نوعیت کو بدل دیا گیا ہے۔

یعنے وہ جرم تھا - ائت بقرآن غیر ھذا - او بدلہ

" دوسرا قرآن لاؤ یا اس کے مطالب میں نسخ اور تبدیلی پیدا کرو "

اب تصور میں لائیے، اتنا بڑا مطالبہ اور ایک پیغمبر سے ! - اور پھر پیغمبر کی بھلا کیا مجال ہو سکتی تھی کہ نسخ قرآن کے لئے آمادہ ہو کر بھاری اقدام کر بیٹھے . وہ تو اس کے تصور ہی سے کانپ جاتے تھے - مولوی تو نہیں تھے کہ ٹس سے مس نہ ہوتے اور منسوخ ثانیوں میں تحریف کے دفاتر سامنے لا کر رکھ دیتے .

آپ کو پہلے ہی سخت وارننگ دی گئی تھی کہ :

اگر تم ہماری کسی بات پر (اور ہمارے نازل کردہ قرآن پر) چہ میگوئیاں کرو گے تو تمہارا داہنا ہاتھ پکڑ کر کہنیوں سے کاٹ دیں گے (القرآن الحکیم)

ایسے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے اس ظالمانہ مطالبے کو کیونکر تسلیم کر سکتے تھے . آپ تو وحی الٰہی کے مبلغ تھے . اس میں دست اندازی کے مجاز کیونکر ہو سکتے تھے . آپ نے بجا طور پر ان کے جواب میں فرمایا کہ

میری کیا مجال ہے کہ اپنے جی سے کلام الٰہی میں نسخ و تبدیلی کر کے سب سے بڑی معصیت کا ارتکاب کروں . میں تو اس معصیت پر اللہ کے شدید عذاب اور گرفت پر ایمان رکھتا ہوں .

یہ کام تو وہی سر انجام دے سکتا ہے جو اللہ کے عذاب پر ایمان نہ رکھتا ہو اور قرآن کو منسوخ کرنے کا مشغلہ اختیار کر چکا ہو .

یہ مضمون ہرگز منسوخ نہیں ہو سکتا اور نہ ہو سکتا تھا . ابو عبد اللہ نے جس وجہ کو ملحوظ رکھ کر زیر بحث آیت کو منسوخ کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کا یقین رکھتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخلاقی جرائم کے باعث ہی اللہ کی گرفت سے خائف تھے . حالانکہ پیغمبر معصوم محض ہوتے ہیں . ان کے بارے میں ایسا تصور کرنا بھی تعلیمات وحی کے خلاف ہے . یا پھر انہوں نے حقیقت بھی یہی سمجھ رکھی تھی کہ - مخالفین اسلام کے مطابق پر آپ نے قرآن میں کچھ نسخ و تبدیلی کی تھی جسے آپ محسوس کرتے رہے اور اس کے جواب میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے از راہ تسلی —— فرمایا کہ —— گھبرائیے نہیں . فتح مکہ سے پہلے جو کچھ کفار کی آپ مانتے رہے اور حکم الٰہی میں نسخ و تبدیلی کرتے رہے، وہ سب بامر مجبوری تھا اور فتح مکہ کے بعد آپ کے سب گناہ معاف کر دیئے گئے ہیں . ماضی میں احکام کے ردو بدل پر نادم ہونے کی ضرورت نہیں ہے وغیرہ .

حقیقت اگر اسی طرح ہے تو علماء اسلام کے حال اور ذہنیت پر جتنا بھی ماتم کیا جائے کم ہے .

سنا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر گناہ کی فرد جرم عائد کرتے اور پھر آیت فتح کی رو سے بری قرار دیتے تھے . امام رازی فرماتے ہیں کہ

عن ابن عباس انه قال ان ذالك منسوخ بقوله - ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر - وهذا بعيد لان النسخ انما يدخل فى الاحكام والتعبدات لا فى ترتيب العقاب على المعصية -

ابن عباس بھی آیۂ زیر بحث کو آیۂ فتح (۵۰) سے منسوخ کہتے تھے۔

لیکن ان کا یہ قول عقل و انصاف سے بعید ہے۔ اگر ہم بحث کی خاطر اس مقام پر ان کے پیش کردہ نسخ کو تسلیم بھی کر لیں تو بھی (انہیں نسخ کے ابتدائی اصولوں سے نابلد محض تصور کرنا ہوگا کہ نسخ تو) عبادات اور احکام میں واقع ہو سکتا ہے۔ نہ کہ گناہوں کے نتائج اور سرزنش پر۔ (تفسیر رازی ۵/۶)

گناہوں کے نتائج پر یا خود گناہوں پر نسخ کا اطلاق واقعی ایک عجیب منطق ہے۔ ——— یہ یاد رہے کہ: آیۂ زیر بحث کئی ایک سورتوں کے علاوہ انعام (۱۵) اور زمر (۱۳) میں بھی ذکر ہو چکی ہے۔ خاص کر اس کا انداز بیان اور اسلوب "خبریہ" ہے اور اخبار میں نسخ کا واقع ہونا اصولاً بھی غلط ہے۔

کفار کو دھمکانے کا اسلوب

منسوخ ۱۳۱

ویقولون لولا انزل علیہ آیۃ من ربہ؟ فقل انما الغیب للہ۔ فانتظروا۔ انی معکم من المنتظرین۔

اور یہ لوگ کہتے ہیں۔ کیوں ایسا نہ ہوا کہ اس پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) اس کے پروردگار کی طرف سے کوئی نشانی اترتی؟ تو (اے پیغمبر تم) کہدو غیب کا علم تو صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ پس انتظار کرو میں بھی تمہارے ساتھ انتظار کرنے والوں میں ہوں۔ (یونس ۲۰)

وجۂ تنسیخ

ابن حزم نے آیۂ سیف ہی کو پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک پہلی آیت کے آخری لفظ فانتظروا سے واضح ہوتا ہے کہ دشمن کو کچھ نہ کہا جائے بس نتیجہ کی انتظار کیجائے لیکن ان کے بقول یہ پالیسی آیۂ سیف کے سراسر منافی ہے۔ لہذا منسوخ ہے۔

قول فیصل

امام ابن حزم نے آیۂ زیر بحث کو جہاد اسلامی سے متعلق قرار دے کر آیۂ سیف کے منافی سمجھنے میں جہاں ٹھوکر کھائی اور روا رنگ کی اصطلاح کو نہ سمجھ سکے وہاں آپ سے یہ غلطی بھی سرزد ہوئی کہ۔ ایک ایسی آیت جو کفار کی ایک ناپاک تمنا کا جواب بن کر نازل ہوئی تھی اسے بھی منسوخ ٹھہرا دیا۔ ذیل میں آیت کا صحیح مفہوم درج کیا جاتا ہے تاکہ اس کے مدلول سے آپ خود ہی صحیح نتیجہ پر پہنچ سکیں۔

آیت کا مفہوم

یقولون کفار مکہ کہتے ہیں کہ لولا انزل علیہ آیۃ من ربہ۔ کیوں ایسا نہ ہوا کہ اس پر کوئی دوسرا قرآن اترتا جو ہماری تمناؤں کے مطابق ہمارے معبودوں اور شخصیتوں کے احترام کی تلقین کرتا۔

فقل۔ انہیں کہدیجئے کہ تم نے حسب منشا جن آیات (قرآنی) کے نزول کا مطالبہ کیا ہے اس کا تعلق غیب سے ہے۔ انما الغیب للہ (اور جہاں تک غیب کا تعلق ہے) تو اللہ کے ماسوا کوئی بھی نہیں جانتا کہ آیت کا نزول

کب اور کیونکر ہوگا ؟ ۔ تاہم (فانتظروا) حق و باطل میں ہونے والے الٰہی فیصلہ کا تم بھی انتظار کرو اور تمہارے ساتھ میں بھی انتظار کرنے والوں میں ہوں ۔ وغیرہ

اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ باطل پرستوں سے کس طرح انتقام لیتا ہے !

ایسا انتقام جو "فانتظروا" کے حذف شدہ مفعول کی صورت میں بغیر تفصیل کے مقدر ہو چکا ہے، یعنے

تلوار سے انتقام

اظہار حق کی صورت میں انتقام ۔

قحط سالی اور اور تنگدستی کا انتقام ۔

ان میں سے ہر انتقام کی ۔ فانتظروا " کے الفاظ میں دھمکی دی گئی ہے

اور دھمکی کا یہ اسلوب "عسکری" زبان کا مسلمہ اسلوب ہے ۔ لہٰذا نسخ کا سوال پیدا کرنا حماقت ہے ۔

اور یہ کس نے کہا کہ فانتظروا کے معنے ہیں " کچھ نہ کہو"

اللہ اکبر! والعزۃ للقرآن ۶۲/۱/۴ مکۃ المکرمۃ

ہر کوئی اپنے ہی عمل کا ذمہ وار ہے

نمبر ۱۳۲

وان کذبوک فقل لی عملی ولکم عملکم انتم بریئون مما اعمل وانا بریء مما تعملون ۔

اور اگر (اس قدر سمجھانے پر بھی) تجھے جھٹلائیں تو کہدے میرے لئے میرا عمل ہے اور تمہارے لئے تمہارا ۔ میں جو کچھ کرتا ہوں اس کی ذمہ داری تم پر نہیں ۔ تم جو کچھ کرتے ہو اس کے لئے میں ذمہ وار نہیں (ہر شخص کے لئے اس کا عمل ہے اور عمل کے مطابق نتیجہ، پس تم اپنی راہ چلو، مجھے اپنی راہ چلنے دو اور دیکھو اللہ کا فیصلہ کیا ہوتا ہے ؟) (یونس ۴۱)

دلیل ناسخ

ابن حزم، مقاتل، کلبی اور ابن زید نے کہا ہے کہ اس آیت کو ۔ آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے ۔

وجۂ تنسیخ

آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ مشرکین اگر وحی الٰہی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کریں تو رسول اللہ کا فرض یہ ہے کہ ان سے "تبرا" اور یکسوئی اختیار کریں ۔ لیکن یہ پالیسی چونکہ آیۂ سیف کے خلاف تھی لہٰذا آیۂ سیف نے اسے منسوخ کر کے حکم دے دیا، کہ مشرکین جہاں ملیں انہیں قتل کر دو ۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث جہاد اسلامی کے لئے نازل نہیں ہوئی ۔ اس میں صرف یہ واضح کیا گیا ہے کہ کفار کا اپنے علماء کے ماننے اور محمد رسول اللہ کی بات کو جھٹلانے کا مدار،

ظن و گمان پر ہے. علم و بصیرت پر نہیں ہے. یعنے کفار جو باتیں مان رہے ہیں تو ان کے لئے ان کے پاس کوئی علم نہیں ہے اور جس بات کو جھٹلانے میں اس قدر جلد بازی سے کام لیا جاتا ہے. اس کے لئے بھی ان کے پاس کوئی یقین نہیں ہے. یعنی کہ منکرین قرآن کا سرمایۂ اعتماد، ظن اور گمان محض ہے. خود قرآن پاک بھی اسی ہی کی طرف نشاندہی کر چکا ہے. آیۂ زیر بحث سے متصل پہلی آیت میں ہے کہ بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ. یعنے

" جس بات کا وہ اپنے علم سے احاطہ نہ کرسکے اسے جھٹلانے پر آمادہ ہو گئے "

ان کے جواب میں قرآن نے فرمایا کہ

ہر ایک کو اپنے اعمال کا ثمرہ ملے گا — اگر تو اس کے اعمال مستوجب ثواب ہیں تو اسے اس کا صلہ ملے گا، اور اگر باعث عقاب ہیں تو اسے اس کی سزا ملے گی.

اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اعمال کے نتائج اچھے ہوں یا بُرے ان پر جو ثواب اور عقاب مترتب ہو گا آیۂ سیف ان کی " نفی " نہیں کرسکتی. امام رازی نے اسی ہی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے' لکھا ہے کہ:

قال مقاتل والکلبی ھذہ الآیۃ منسوخۃ بآیۃ السیف۔ وھذا بعید۔ لان شرط الناسخ ان یکون رافعا لحکم المنسوخ ومدلول ھذہ الآیۃ اختصاص کل واحد بافعالہ و بثمرات افعالہ من الثواب والعقاب۔ وذالک لا یقتضی حرمۃ القتال۔ فاٰیۃ القتال ما رفعت شیئا من مدلولات ھذہ الآیۃ فکان القول بالنسخ باطلا۔

مقاتل اور کلبی نے آیۂ زیر بحث کو آیۂ سیف سے منسوخ ٹھہرا دیا ہے، جو سراسر عقل اور انصاف سے بعید ہے، کیونکہ ناسخ کی شرط یہ ہے کہ منسوخ کے حکم کو رفع کر دے، لیکن یہاں اس شرط کا فقدان ہے، کیونکہ اس کا مضمون یہ ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال اور اعمال کے نتائج (جیسے کہ ثواب اور عقاب ہیں ان) سے وابستہ ہے. (کیونکہ وہاں بھی "مسلم" اپنے جہاد فی سبیل اللہ کا اجر. اور کافر اپنے فساد فی الارض کی جزا پاتا ہے اور) آیۂ قتال بایں مفہوم آیۂ زیر بحث کے کسی بھی مضمون کی نفی اور ازالہ نہیں کرتی، لہذا نسخ کا دعوئے سرے سے باطل ہے [تفسیر رازی ۱۷/۱۰۰]

میرے نزدیک آیۂ زیر بحث عدالتی نظام کا ایک واضح اصول نیز عطا کرتی ہے کہ ملزم اپنے ہی جرم کے سلسلے میں ماخوذ ہونا چاہیئے دوسرے کے عوض نہیں. اگر کسی دوسرے کے جرم میں ملوث کیا گیا ہے تو وہ قانون کی نظروں میں مجرم نہیں کہلا سکتا.

پیغمبرؐ کے بعد بھی دعوت قرآن پہنچ کر رہے گی

منسوخ ۱۳۲

ولما نرینک بعض الذی نعدھم او نتوفینک فالینا مرجعھم ثم اللہ شھید علی ما یفعلون ٥

اور (اے پیغمبر) ہم نے ان لوگوں سے (یعنے منکرین عرب سے) جن جن باتوں کا وعدہ کیا ہے
(یعنے دعوت حق کے پیش آنے والے نتائج کی خبر دی ہے) ان میں سے بعض باتیں تجھے (تیری
زندگی میں) دکھا دیں یا (ان کے ظہور سے پہلے) تیرا وقت پورا کر دیں لیکن (بہر حال) انہیں
ہماری طرف لوٹنا ہے اور جو کچھ کر رہے ہیں اللہ اس پر شاہد ہے (یونس ۴۶)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (صہ ۵۴) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو آیہ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔

کیونکہ آیہ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ - کفار کی من مانی حرکتوں کو اللہ سبحانہ مشاہدہ فرما رہے ہیں اور انہیں آخرت ہی میں اپنے کئے کی سزا دیں گے -! لیکن آیہ سیف ان سے یہیں نپٹنے کا حکم دیتی ہے۔

قول فیصل

ہبۃ اللہ سے یہ بات پوشیدہ نہ ہوگی کہ آیہ زیر بحث اگرچہ جہاد اسلامی کی غرض سے نازل نہیں ہوئی تاہم جہاد اسلامی کا مضمون لفظ "نرینک" میں مضمر ضرور ہے۔

یعنے کہ - دعوت حق سے انکار کے بعد بعض نتائج پیغمبر اسلام کی حیات مبارک میں ہی ظہور میں آگئے اور کفار نے اسلامی کی پیہم جوابی کارروائیوں سے ہار مان لی اور قتل ہوگئے یا اسلام قبول کر لیا۔

اور جو بظاہر پیغمبر کے حین حیات ہی میں اسلامی یوم الحساب سے بچ گئے تو آپ کی وفات کے بعد انہیں بھی اپنے کئے کی سزا مل ہی گئی اور جو سزا سے پہلے ہی مر گئے تو یوم آخرت کی کٹھن منزلوں کو طے کرنا ابھی باقی ہے

اور ظاہر ہے کہ یہ مضمون کسی طرح بھی - آیہ سیف (توبہ - ۵ یا ۱۴) کے منافی نہیں ہو سکتا۔ لہذا نسخ کی ضرورت اور امکان باقی نہیں رہتے۔

تاہم - اس آیت کو جہاد اسلامی سے خاص بھی نہیں کیا جا سکتا۔ کہ اس میں پیش گوئی کے طور پر کہا گیا ہے کہ
دعوت حق کی فتحمندیوں اور منکروں کی نامرادیوں کی جو خبر دی گئی ہے، کچھ ضروری نہیں کہ
وہ سب کچھ تیری زندگی ہی میں پیش آجائے۔ بعض باتیں تیری موجودگی ہی میں ہو کر رہیں گی بعض
بعد کو واقع ہونگی۔

منکروں کو یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ اس معاملہ کا سارا دار و مدار اسی شخص کی زندگی پر ہے۔
- کیونکہ احکام حق کو پورا ہو کر رہنا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور قرآن مجید کی دعوت پیغمبر علیہ السلام
کے بعد بھی دنیا کے کونے کونے میں پہنچتی رہی۔

اور ابھی - اور

اور کفار کو اس سے انکار کے نتائج کی سزا ملتی رہی اور - ابھی - اور

غرضیکہ دعوت قرآن کی پیش گوئی آیت سیف سے منسوخ نہیں ہو سکتی کہ دونوں کا مضمون ایک سا ہے۔

فکر و استعداد کا تفاوت اور قبولِ حق کی صلاحیت

منسوخ ۱۳۴

ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا۔ افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين۔

اور (اے پیغمبر) اگر تیرا پروردگار چاہتا تو جتنے آدمی روئے زمین پر ہیں سب کے سب ایمان لے آتے (اور دنیا میں اعتقاد و عمل کا اختلاف باقی نہ رہتا، لیکن تو دیکھ رہا ہے کہ اس نے ایسا نہیں چاہا۔ اسکی مشیت یہی ہوئی کہ طرح طرح کی استعدادیں ظہور میں آئیں۔ پھر اگر لوگ نہیں مانتے تو) کیا تو ان پر جبر کرے گا کہ جب تک ایمان نہ لاویں چھوڑنے والا نہیں؟ (یونس ۹۹)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص۵۶) نے لکھا ہے کہ یہ آیت بھی آیۂ سیف (توبہ۔ ۵) ہی سے منسوخ ہے کہ پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ مختلف استعدادوں کی وجہ سے ایمان کا معاملہ جبر و اکراہ سے طے نہیں ہو سکتا۔

ان کا کہنا ہے کہ جب اسلام کا دارومدار ہی جبر و اکراہ پر ہے تو اللہ کی مشیت خواہ کیسی ہی کیوں نہ ہو، تلوار ہی سے کام لینا چاہیے

قولِ فیصل

آیۂ زیر بحث کا ہر لفظ محکم اور فکر انگیز ہے۔ ہبۃ اللہ کی فکر خام اس کی بلندیوں کو اگر نہیں چھو سکتی۔ اسلام کی اس بنیادی اور حقیقی لِم کو سمجھنے سے اگر قاصر ہے تو اس میں قصور اسلام کا نہیں ان ذہنی بگاڑ کا ہے جو ان لوگوں نے قرآن کے بارے میں اختیار کر رکھا ہے۔

یہاں قرآن پاک نے مختصر الفاظ میں کتنی عظیم الشان بات کہہ دی ہے؟ فرمایا

"فکر و استعداد کا اختلاف یہاں ناگزیر ہے اور ایمان کوئی ایسی چیز نہیں کہ زور زبردستی سے کسی کے اندر ٹھونس دی جائے یہ تو اس کے اندر پیدا ہو گا جس میں فہم و قبول کی استعداد ہے پھر اگر تم پر یہ بات شاق گزری ہے کہ کیوں لوگ۔ مان نہیں لیتے؟ تو کیا تم ان لوگوں پر جبر کرو گے کہ۔ نہیں تمہیں ضروری مان لینا چاہیے"؟

اس آیت سے یہ حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ قرآن کے نزدیک دین و ایمان کا معاملہ ایک ایسا معاملہ ہے، جس میں جبر و اکراہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جبر و اکراہ کی صورت کا ذکر ایک انہونی اور ناکردنی۔ بات کی طرح کیا گیا ہے۔ سورۂ بقرہ کی آیت (۲۵۶) اس بارے میں قرآن کا مقررہ قانون ہے کہ لا اکراہ فی الدین۔ (ابو الکلام)

امید ہے کہ امام الہند کی وضاحت ان لوگوں کے لئے سرمۂ بصیرت ثابت ہو گی جو بصارت سے محروم اور بصیرت سے محروم تر ہیں۔ ے

ہر آنجا کہ کس است   یک حرف بس است

(مزید تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲۹ و ۲۵۸ و ۳۱۱)

ہدایت کا فائدہ اور معصیت کا نقصان

منسوخ ۱۲۵

قل یا ایہا الناس قد جاءکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه ومن ضل فانما یضل علیها وما انا علیکم بوکیل

اے پیغمبر، ان لوگوں سے کہدو کہ

" اے لوگو" تمہارے پروردگار کی طرف سے سچائی تمہارے پاس آگئی ہے۔ پس جو ہدایت کی راہ اختیار کرے گا تو اپنے ہی بھلے کے لئے کرے گا۔ اور جو بھٹکے گا تو اس کی گمراہی اسی کے آگے آئے گی۔ میں تم پر نگہبان نہیں ہوں (کہ زبردستی کسی راہ میں کھینچ لے جاؤں اور پھر اس سے نکلنے نہ دوں۔ یونس ۱۰۸)

قیل ناسخ ۱

خازن اور بغوی نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آپ اس آیت کو آیہ سیف (توبہ ۵) سے منسوخ ٹھہراتے تھے (خازن بغوی طبع مصر ۳/۲۱۵)

قیل ناسخ ۲

... نے کہا کہ اگلی متصل آیت نے اسے منسوخ کر دیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ واتبع ما یوحی الیک واصبر حتی یحکم الله وهو خیر الحاکمین

(اے پیغمبر) جو کچھ تم پر وحی کی جاتی ہے اس پر چلتے رہو اور اپنی راہ میں جمے رہو، یہاں تک کہ اللہ فیصلہ کر دے اور وہ فیصلہ کرنے والوں میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے (یونس ۱۰۹

طبری ۱۱/۱۱۸ وہبۃ اللہ صـ۵۴)

وجہ تنسیخ

آیہ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ ہدایت کا نفع اپنے ہی پر عائد ہوتا ہے۔ اور سرکشی کا نقصان اپنی ہی جان کا وبال بن جاتا ہے۔

لیکن ناسخین فرماتے ہیں کہ

۱ : ایسا نہیں۔ یہ تو پھر کچھ بھی نہ ہوا لہذا اسے آیہ سیف نے منسوخ کر دیا ہے۔ نیز

۲ : دوسری آیت (۱۰۹) میں " یحکم الله " نے بھی نرم پالیسی کو منسوخ کر دیا ہے۔

جس کا حاصل مفہوم یہ ہے کہ۔ اللہ نے جہاد کا حکم دے کر آیہ زیر بحث کو منسوخ ہی ٹھہرا دیا ہے (طبری کے حوالہ سے)

قول فیصل

ناسخین قرآن نے وحی کے الفاظ پر غور نہیں فرمایا کہ خود ان کے نقطہ نظر سے بھی آیہ زیر بحث کا منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مزعومہ منسوخ آیت میں ہے۔

قد جاءکم الحق من ربکم۔ سچائی واضح ہو کر نمودار ہو چکی ہے، اب کسی معذرت کی گنجائش نہیں، مانو گے تو فائدہ ہے۔ اعراض کرو گے تو گمراہی کے نتیجہ سے دوچار ہو گے۔

گمراہی کے نتیجہ سے دوچار ہونے کے معنے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ :

ان کی مسلسل شرارتوں اور تکذیبِ حق کے نتیجہ میں مسلمانوں کا پیمانہ صبر لبریز ہوجائے گا اور وہ ترکی بہ ترکی جواب پر اتر آئیں گے۔ اسی طرح اس کی ذمہ داری اور بُرا انجام ان پر ہی عائد ہوگا۔

اور یہ مضمون کسی طرح بھی آیہ سیف کے منافی نہیں ہوسکتا۔ اس طرح گویا

قد جاءکم الحق ۔ میں ایک گونہ قبولِ حق کی وارننگ کا احساس دلایا گیا ہے۔

اور وارننگ کسی طرح کی بھی ہو آیہ سیف کے خلاف نہیں ہوسکتی۔

نیز آیہ زیر بحث کو اسی سے متصل اور ملی ہوئی دوسری آیت سے منسوخ ٹھہرانا بھی انتہا پسندی ہے۔

کیونکہ دوسری آیت زیادہ سے زیادہ "حتی" کے لفظ کی وجہ سے "صبر" کو موقت (اور خاص ٹائم تک کے لئے ثابت کرسکتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ متصل آیات ہوں خواہ موقت (ہنگامی) احکام (و قوانین) ان میں نسخ واقع ہوتا ہی نہیں (ملاحظہ ہو باب اول عنوان "نسخ کے شرائط" شرط ۴)

تلخ نوائی قرآن حکیم ۔ ایک سو چالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ مقامات پر مختلف اسالیب اور پیرایہائے بیان بدل بدل کر۔ عفو درگذر، ایمان کے معاملہ میں جبر و اکراہ سے ممانعت، کفر و ایمان کے نتائج اور پُر امن اور معاہد لوگوں کے احساسات و جذبات کے احترام کی تعلیم اور ان کے حقوق کا درس دیتا ہے تو ۔ یہ سب اسی لئے نہیں ہے کہ اسے کوتہ نظروں کی خواہشات کے مطابق منسوخ ٹھہرایا جائے؟

کیا ان ہدایات کا بار بار اعادہ، کثرت اور تکرار سے نزول، صرف اس غرض سے ہوتا رہا کہ انہیں۔ آیہ سیف (توبہ ۵) یا آیہ قتال (توبہ ۲۹) کے ذریعے منسوخ کیا جاتا رہے؟

ایسی آیات میں تو نسخ کا خالی تصور کرنا بھی معاذ اللہ خداوند قدوس کے علم کو ناقص قرار دینے کے مترادف ہوجاتا ہے

غور کرو، جا بجا مختلف پیرایوں میں قرآن پاک نے یہ حقیقت واضح کردی ہے کہ ۔

پیغمبر کا مقام اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ۔۔۔ سچائی کی پکار بلند کرنے والا ہے۔ پیامِ حق پہنچانے والا ہے، نصیحت کی بات سمجھا دینے والا ہے۔

ایمان و عمل کے نتائج کی خوشخبری دینے ۔ اور انکار و بد عملی کے نتائج سے خبردار کردینے والا ہے۔ اس سے زیادہ اس کے سر کوئی ذمہ داری نہیں ہے

غور کرو۔ اس سے زیادہ صاف، بے لاگ امن اور سلامتی کی کوئی راہ ہوسکتی ہے؟ ۔ اگر دنیا نے دعوتِ حق کی یہ روح سمجھ لی ہوتی تو کیا ممکن تھا کہ کوئی انسان دوسرے انسان سے محض اختلافِ عقیدہ و عمل کی بنا پر جھگڑتا چلا آتا ۔!

پھر ستم ایجاد یہ رسم بھی ملاحظہ ہو کہ جن آیات کو آیہ سیف سے منسوخ کیا جاتا ہے، انہی آیات کے ساتھ اکثر مقامات پر ہدایت کو اللہ کی مشیت ۔ اور انسان کی فکر (استعداد کے تفاوت سے وابستہ رکھا گیا ہے تو

کیا اللہ کی مشیت (اور انسانوں کی فکری استعداد) کو ۔ بھی منسوخ کیا جائے گا۔ العیاذ باللہ!

مکۃ المکرمۃ ۵ ۱/۶۲

اپنے مشن پر جمے رہنا

منسوخ ۱۲۶

واتبع ما یوحی الیک واصبر حتی یحکم اللہ وھو خیر الحاکمین

(اے پیغمبر) جو کچھ تم پر وحی کی جاتی ہے اس پر چلتے رہو اور اپنی راہ میں جمے رہو یہاں تک کہ اللہ فیصلہ کر دے اور وہ فیصلہ کرنے والوں میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے (یونس ۱۰۹)

دلیل ناسخ

ابوالقاسم ہبۃ اللہ نے الناسخ والمنسوخ (صفحہ ۱۵۲) میں لکھا ہے کہ اس آیت کو آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ میں وہی پرانی بات دہرائی گئی ہے کہ اس طرح کفار کے خلاف لڑائی لڑنے کا بہانہ ختم ہو جاتا ہے وغیرہ

اور پھر ستم یہ ہے کہ ابن زید — اور

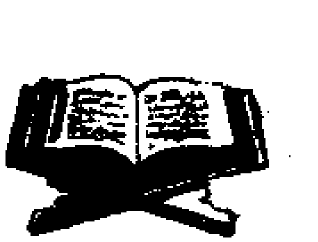
اسی ہی ہبۃ اللہ نے منسوخ ۱۳۵ کے لئے خود اسی ہی آیت کو ناسخ حیثیت سے پیش کیا ہے لیکن دو ہی قدم چلنے کے بعد انہیں خیال آیا کہ خود یہ آیت بھی ایک اور آیت (توبہ ۵) سے منسوخ ہے کیا یہ طرز عمل قرآن پاک کی تضحیک اور ہتک کا غماز نہیں ہے؟ —

معلوم ہوتا ہے کہ وحی الٰہی میں زیادہ سے زیادہ تضاد و تنسیخ کا کھوج لگانے والوں کا جس طرح خوف جاتا رہتا ہے اسی طرح ان کا حافظہ اور عقل بھی ماری جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر یہی آیت ہبۃ اللہ کے خیال میں خود بھی منسوخ تھی تو وہ کسی دوسری آیت کے لئے ناسخ کیونکر بن سکتی تھی؟

قرآن پاک کا اتنا بے رحمی سے تمسخر اڑانے میں کچھ تو حیا سے کام لینا چاہیئے۔

اگر اس آیت کو منسوخ ہی کرنا تھا تو اس کے لئے کوئی معقول وجہ تو بتا دی ہوتی۔ کیا کسی انسان کا یا نبی اکرمؐ کا اپنے مشن پر جمے رہنا — آیۂ سیف کی نفی کر سکتا ہے؟ کیا ثابت قدمی اور وحی الٰہی پر کاربند ہونا بھی جرم ہے۔ آخر نسخ کس چیز کا تلاش کیا جا رہا ہے؟ اپنے مشن (وحی الٰہی) پر جمے رہنے کا یا اللہ کے فیصلے کا — یا دونوں کا؟ — کیونکہ مزعومہ منسوخ ان سب اجزا کا مجموعہ ہے۔



سورۂ ھود

قرآن بدلو یا میدان چھوڑ دو

منسوخ ۱۲۷

فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک وضائق بہ صدرک ان یقولوا لولا انزل علیہ کنز او جاء معہ ملک انما انت نذیر واللہ علی کل شیء وکیل۔

(اے پیغمبر) آپ شاید تنگ آکر ان کے بعض احکامات (کی تبلیغ) کو چھوڑ دینا چاہتے ہیں اور آپ کا سینہ ان کے اس کہنے سے تنگ ہو (کر دکھ جاتا) ہے کہ
اگر یہ نبی تھا تو اس پر خزانہ کیوں نہیں اترا۔ اس کے ساتھ فرشتہ کیوں نہیں آیا (تاکہ ہم اسکی پوزیشن کا احترام بھی کرتے اور اس کی باتوں کی فرشتوں سے تصدیق بھی کرتے جاتے (تو کیا یہ نہیں جانتے کہ) تو صرف (انجام بد سے) ڈرانے والا ہے اور اللہ ہی ہر شے پر اختیار رکھنے والا ہے (ہود: ۱۲)

دلیل ناسخ

ابو القاسم ہبۃ اللہ (ص۵۵) نے لکھا ہے کہ نسخ معناھا۔ لا لفظہا بآیۃ السیف یعنے۔ زیر بحث آیت میں " انما انت " سے لے کر آخر تک کا مفہوم منسوخ ہو گیا ہے مگر الفاظ غیر منسوخ ہیں اور ناسخ آیۂ سیف ہے (ص۵۵)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ نے پوری آیت کا ایک ٹکڑا لے کر، من مانا مفہوم پہنا کر۔ فرض کر لیا تھا۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اگر صرف انجام بد ہی سے مطلع کرنے والے تھے تو ظاہر ہے کہ اس سے کام نہیں چل سکتا تھا۔ لوگ جس طرح موسیٰ کی عصا کو مانتے تھے اسی طرح اسلام کی تلوار کا اگر سکہ نہیں بیٹھا تو کچھ بھی نہ ہوا وغیرہ۔

تبصرہ

مفہوم منسوخ اور الفاظ باقی۔ یعنی کلام الٰہی میں۔ ایسا مواد جو ہر قسم کی مقصدیت سے عاری اور معنویت سے بے بہرہ ہو۔ کیا خوب ہے؟

ہم نے پہلے باب میں نسخ کی اقسام میں تفصیل سے واضح کیا ہے کہ موجودہ قرآن میں جس طرح لفظی نسخ حرام ہے اسی طرح معنوی نسخ بھی ناجائز اور باطل ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک لغو اور غلط بات کو اہمیت دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ خاص کر آیۂ زیر بحث کا اسلوب خبری ہے اسے انشائیہ سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔

اس وضاحت کے بعد اب ہم پوری آیت کو سامنے لا کر اس حقیقت کو ایک بار پھر دہرانا چاہتے ہیں کہ یہاں بھی کفار کے اسی ظالمانہ مطالبہ کی صدائے بازگشت سنائی جا رہی ہے جو ان کا طرۂ امتیاز ہو چکا تھا۔ یعنے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طرح طرح کے آوازے کس کر آپ کے پیغام کو اس قدر بے اثر بنا دیا کہ تنگ آکر خود ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بعض باتوں کی وضاحت سے گریز کرنے لگیں۔

آپ پر یہ طنز کرنا کہ اگر یہ نبی ہوتا تو ہماری ہی طرح خوشحال اور سرمایہ دار ہوتا۔ اس کے پاس تو پھوٹی کوڑی بھی نہیں ہے۔ بڑا اپنا پیٹ پالنے کے لئے بھوکے لوگوں کو اکسا کر، الٹا سرمایہ داروں کا مال و زر سمیٹنے کی تدبیریں کر رہا ہے۔
یہ اگر واقعی سچا تھا تو جو فرشتہ اسے آکر درس دیتا ہے کبھی اسے ہمارے سامنے لے آتا، تاکہ ہم بھی اس سے آٹے دال کا بھاؤ پوچھ لیتے وغیرہ۔

اس قسم کی لا یعنے، فضول بے ہودہ اور بے سروپا باتیں کر کے آپ کو ذہنی کوفت میں مبتلا کیا جاتا تھا۔ اب ظاہر ہے کہ

بے ہودگی کا جواب بے ہودگی سے نہیں دیا جا سکتا۔

اسی طرح اس کا جواب تلوار سے بھی نہیں دیا جا سکتا کہ تلوار کا استعمال تو تلوار ہی کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ فریق مخالف کی بدزبانی پر نہیں ہو سکتا۔

یہاں سرمایہ داروں اور کافروں کی دل آزار باتوں کے جواب میں وحی الٰہی نے پھر انہی اخلاقیات کا درس یاد دلایا جو پیغمبروں کا وظیفہ اور شیوہ رہا، یعنے کہ وہ تم جیسے لوگوں کو انجام بد سے صرف ڈرا ہی سکتے تھے، باقی اختیار صرف اللہ کے پاس ہے۔

اب اگر سوچا جائے تو انجام بد سے ڈرانا بھی حقیقت میں آیۂ سیف ہی کا دیباچہ ہے یہ منسوخ کیونکر ہو سکتا ہے۔

واللہ اکبر

آخرت پر دنیا کو ترجیح دینا

نمبر ۱۲۸

من کان یرید الحیاۃ الدنیا وزینتھا نوف الیھم اعمالھم فیھا وھم فیھا لا یبخسون ہ اولئک الذین لیس لھم فی الآخرۃ الا النار وحبط ما صنعوا فیھا وباطل ما کانوا یعملون۔

جو کوئی (صرف) دنیا کی زندگی اور اس کی دلفریبیاں ہی چاہتا ہے تو (ہمارا ٹھہرایا ہوا قانون یہ ہے کہ) اس کی کوشش و عمل کے نتائج یہاں پورے دے دیتے ہیں۔ ایسا نہیں ہوتا کہ دنیا میں اس کے ساتھ کمی کی جائے۔ لیکن یاد رکھو) یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے آخرت (کی زندگی) میں دوزخ کی آگ کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ جو کچھ انہوں نے یہاں بنایا ہے سب اکارت جائے گا اور جو کچھ کرتے رہے ہیں سب نابود ہونے والا ہے (ہود، ۱۵ تا ۱۶)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ ابن حزم رحمۃ اللہ (ص ۵۵) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو بنی اسرائیل کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

من کان یرید العاجلۃ عجلنا لہ فیھا ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا لہ جھنم یصلھا مذموما مدحورا

جو کوئی فوری فائدہ (اسی دنیا میں) چاہتا ہے تو جس کسی کو ہم دینا چاہیں اور جتنا دینا چاہیں اسی دنیا میں دے دینا چاہتے ہیں، پھر آخرکار اس کے لئے جہنم بنا دی ہے اس میں داخل ہوگا بدحال ٹھہرایا ہوا۔ (بنی اسرائیل، ۱۸)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت میں "الحیاۃ الدنیا" کا لفظ واضح کرتا ہے کہ منافقین اور کفار کو دنیا کی تمام دلفریبیاں اسی دنیا میں فراوانی سے حاصل ہو جاتی ہیں لیکن آخرت میں عذاب جہنم کے سوا کچھ بھی پلے نہیں پڑے گا۔

—— اور دوسری آیت میں ہے کہ کفار کے علاوہ کوئی اور بھی فوری فائدہ اسی دنیا میں اگر چاہتا ہے تو اسے بھی بھیج جاتا ہے۔ لہذا اس کھلے تضاد کے باعث زیر بحث آیت منسوخ ہے۔

قول فیصل دونوں آیتیں ایک ہی مضمون کی وضاحت کرتی اور کفار کی جدوجہد کے اغراض و مقاصد سے یکساں نقاب اٹھاتی ہیں کہ

ان کا ہر عمل دنیا کی خاطر ہی ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ان کے ۔ اعمال صالحہ ۔ بھی حصول دنیا کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ لہذا ان کی جدوجہد کا ثمرہ یہیں مل جاتا ہے اور آخرت میں کچھ بھی ہاتھ نہیں آتا۔

پہلی آیت کا لفظ لیس لهم فی الآخرة الا النار ۔ اور دوسری آیت کا آخری فقرہ ثم یصلاها مذموما مدحورا ایک ہی حقیقت کے غماز اور ایک ہی مضمون کے آئینہ دار ہیں۔ ان میں کوئی تضاد نہیں ہے

پھر یہاں نسخ کا سوال اس لئے بھی پیدا نہیں ہو سکتا کہ دونوں آیات کا اسلوب "خبریہ" ہے اور اخبار میں نسخ تلاش کرنا اصولاً بھی غلط ہے۔

نیز منسوخ کے لئے ضروری ہے کہ تاریخ نزول کے لحاظ سے ناسخ سے پہلے ہو لیکن یہاں ایسا نہیں ہے، کیونکہ سورۂ اسراء نزول کے لحاظ سے ہود سے پہلے ہے، لہذا اس کی آیت ناسخ نہیں بن سکتی کہ اس طرح نسخ کا ایک اہم ضابطہ غلط ہو جاتا ہے کہ ناسخ مقدم اور منسوخ مؤخر تسلیم کرنا پڑے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابوعبداللہ ابن حزم اور ہبۃ اللہ کو من کان یرید الحیاۃ الدنیا کے الفاظ کو سمجھنے میں دھوکہ لگ گیا ہے، کیونکہ اس کی مراد کے تعین میں رجال کی آراء مختلف ہیں۔

مثلاً ۔ عبداللہ بن عمر اور ابوہریرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے الفاظ نقل کئے ہیں جن کی روشنی میں الحیاۃ الدنیا سے شرک اصغر یا ۔ ریاکاری مراد لیا جا سکتا ہے۔

نیز ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد صرف کفار ہیں کیونکہ مؤمن پر تو صرف آخرت کی تمنا ہی غالب ہوتی ہے یعنی کافروں کو اپنی نیکیوں کی جزاء اسی دنیا میں مل جاتی ہے کہ وہ خوشحال اور صاحب معاش ہوتے ہیں اور آخرت میں ان کے لئے کچھ بھی نہیں ہوتا۔

ضحاک کہتا ہے کہ اس سے مراد اہل شرک ہیں، جن کے اعمال کا بدلہ اسی دنیا میں فوری طور پر مل جاتا ہے کہ وہ خوشحال اور صاحب معاش ہوتے ہیں۔

حسن بصری اور قتادہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں حضرت انس بھی ایسا ہی فرماتے تھے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد وہ منافق ہیں جو مال غنیمت کے حصول کی نیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل کر جہاد کرنا چاہتے تھے۔ یہ بھی آخرت کے خواہشمند نہیں تھے۔ لہذا ان کے اعمال کا بدلہ بھی مال غنیمت کی صورت میں یہیں پر ہی مل سکتا ہے۔

الغرض ان تمام آراء کی روشنی میں سورۂ ہود اور اسراء کی آیات کا ملخص یہی نکلتا ہے کہ کفار آخرت پر دنیا کو ترجیح دیتے اور فوری فائدہ چاہتے تھے۔

یہ تمام آرا واضح کرتی ہیں کہ دونوں آیات میں کوئی بھی تضاد نہیں ہے۔ اب نا معلوم ابن حزم اور ہبۃ اللہ نے کون سی وجہ تضاد پا کر ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ ٹھہرا دیا۔ ہم نے اپنے علمی قصور کو ملحوظ رکھ کر تضاد کے سراغ لگانے کی پوری کوشش کی کہ نسخ کی ٹھوس اور علمی توجیہہ معلوم ہو سکے۔ لیکن کدوکاوش کو آخری مرحلہ پر پہنچانے کے باوجود ناسخین قرآن کی منطق ہماری سمجھ میں نہیں آئی۔ خدا معلوم وہ اس مقام پر تنسیخ سے کیا چاہتے تھے؟ ۔

نوٹ: اسی سے ملتے جلتے مضمون کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲۱)

یہ یاد رہے کہ پہلی آیت سے کفار مراد لینا اور دوسری آیت کے حرف "مَن" سے کفار کے علاوہ دوسرے لوگ اخذ کرنا سراسر غلط ہے۔ دونوں مقامات پر "مَن" کی تفسیر خود ان ہی آیات کے اندر آ چکی ہے۔ یہاں میں لیس لھم الا النار۔ اور دوسری میں یصلھا مذموما۔ نے مَن کا تعین۔ مساوی طور پر کیا ہوا ہے۔ ان میں اختلاف کا من گھڑت پہلو نکالنا دیانتداری نہیں ہے۔

کفار کو وارننگ

منسوخ ۱۲۹/۱۴۰

وقل للذین لا یؤمنون اعملوا علی مکانتکم انا عاملون (۲۲۱) وانتظروا انا منتظرون (۲۲۲)

اور اے پیغمبر، جو لوگ ایمان نہیں لائے (اور دعوت حق کا مقابلہ کر رہے ہیں) ان سے کہہ دے تم اپنی جگہ کام کئے جاؤ۔ ہم بھی (اپنی جگہ) سرگرم عمل ہیں۔ (ہود ۲۲۱)
اور نتیجہ کے منتظر رہو، ہم بھی منتظر ہیں (ہود ۲۲۲)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ نے لکھا ہے کہ زیر بحث دونوں آیتوں کو آیہ سیف (توبہ ـ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے کیونکہ " اعملوا-اور- انتظروا کے الفاظ امر کے صیغے سے آئے ہیں، جس کے معنے ہیں کہ "کفار کو اپنے حال پہ چھوڑنا فرض اور واجب ہے" اور انہیں چھوٹ ہے کہ اللہ کی دی ہوئی "مہلت" سے پورا فائدہ اٹھائیں۔ وغیرہ

ابو عبداللہ نے یہ مفہوم اخذ کرنے کے لئے فرض کر لیا ہے کہ ان آیات کو آیہ سیف سے منسوخ کرنا ضروری ہے

قول فیصل

یہ الفاظ۔ تہدید اور وارننگ کے لہجہ اور مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان سے مہلت کا وجوب یا دائمی طور پر کفار کو اپنے حال پہ چھوڑ دینا ثابت نہیں ہوتا۔

مفسر خازن نے لکھا ہے کہ فیہ وعید و تہدید

یعنے وہ اگر اپنی دل آزار پالیسی اور اسلام دشمن حرکتوں سے باز نہیں آئے تو بلا سے۔

ان آیات میں انہیں شدید سنگین سزا اور سخت قسم کی وارننگ دی گئی ہے۔ یہاں امر

وجوب کے لئے نہیں "تہدید" کے لئے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ

اعملوا وان کانت صیغۃ الامر الا ان المراد منھا التھدید۔ کقولہ تعالیٰ۔ لابلیس۔ واستفزز من استطعت منھم بصوتک واجلب علیھم بخیلک ورجلک وکقولہ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر

یعنے "اعملوا" کا لفظ اگرچہ امر کے صیغہ کے لئے آتا ہے، لیکن اس سے مراد امر مطلق نہیں، امر برائے وارننگ ہے، جیسے فرمایا کہ

(اے ابلیس جو بھی تیرا ساتھ دے) اور جس جس پر تیرا قابو چلے اپنی چیخ دپکار سے اس کے قدم اکھاڑ دے اور ان پر (اپنے گروہ کے تعاون سے) سوار اور پیادے چڑھالے (بنی اسرائیل / ۶۴)

یا جیسے فرمایا کہ

جو ایمان لانا چاہتا ہے وہ ایمان لے آئے جو کفر اختیار کرنا چاہتا ہے وہ کافر ہی رہے (القرآن الحکیم)

اب ان آیات کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ابلیس کو گمراہ کرنے کے لئے تمام ساز و سامان دے کر پروانہ عطا کر دیا گیا تھا کہ وہ ضرور ہی گمراہ کرتا پھرے۔ اس طرح تو جزا و سزا کا فلسفہ بھی بے کار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کو کافر بننے کا حکم بھی نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تمام تر تہدید اور شدید نوعیت کی وارننگ کے الفاظ ہیں، یعنے تم ایسا ضرور کرو ہم دیکھ لیں گے وغیرہ

اور ایسا مضمون آیۂ سیف سے ہرگز ہرگز منسوخ نہیں ہو سکتا۔ (مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۱۰۱، ۲۲۵)

اللہ اکبر ۶/۱۱/۱۲ مکۃ المکرمۃ

سورۂ یوسف

موت کی تمنا کی شرعی حیثیت

۱۴۱

توفنی مسلما والحقنی بالصلحین

(اے الہ العالمین) مجھے اسلام کی موت نصیب کر اور صالحین کے گروہ میں شامل فرما (یوسف ۱۰۱)

دلیل ناسخ

حدیث نبوی ﷺ

لا یتمنین احدکم الموت لضر نزل بہ

کوئی شخص مکروہات زمانہ سے تنگ آ کر موت کی تمنا نہ کرے۔

(بروایت الناسخ والمنسوخ۔ لابی جعفر النحاس ص۱۶۰)

وجہ تنسیخ

قرآن پاک نے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں بیان فرمایا ہے کہ آپ نے یہ دعا فرمائی تھی کہ:

" بار آلہا ! ــــ مجھے اسلام کی موت اور تیرے صالح بندوں کی رفاقت نصیب ہو "

اس میں چونکہ موت کی " تمنا " پائی جاتی ہے جو کہ حرام ہے ۔

لہٰذا حدیث نبوی ؐ نے اسے منسوخ کرتے ہوئے یہ اصول مرحمت فرمایا ہے کہ

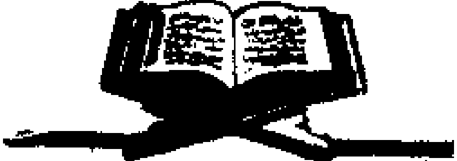
" کوئی بھی شخص کسی تکلیف اور دکھ کی وجہ سے موت کی تمنا اور دعا نہ کرے ۔ " (ترمذی)

قول فیصل

ابو جعفر النحاس نے اس آیت کے نسخ کے بعد خود ہی تردید کر دی ہے کہ حدیث کو ناسخ تسلیم کر لینے کے باوصف اسلامی موت کی تمنا کرنا بری بات نہیں ہے ــــ حدیث میں تو اس موت کی تمنا سے باز رکھا گیا ہے جو مصیبت اور دکھ سے گھبرا کر کی جائے ، کیونکہ ایسی تمنا بے صبری اور عجلت کی آئینہ دار ہوتی ہے ۔

اس کے بعد " النحاس " نے تمام ــــ ان احادیث کی تفصیل دی ہے جن میں اسلام پر موت کی تمنا کا نہ صرف ثبوت موجود ہے ، وجوب بھی مترشح ہوتا ہے ۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ وحی الٰہی نے یوسف علیہ السلام کی دعا کی نقل کی ہے کہ اس کی حیثیت " خبر " محض کی ہے اور اخبار میں نسخ کو تلاش کرنا جائز نہیں ہے ۔



سورۂ رعد

شرک اور معاف ؟

۱۴۲

وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ۔ وان ربك لشديد العقاب ۔

اس میں شک نہیں کہ تیرا پروردگار لوگوں کے ظلم سے بڑا ہی درگزر کرنیوالا ہے ۔

اور اس میں بھی شک نہیں کہ تیرا پروردگار سزا دینے میں بڑا ہی سخت ہے (رعد ٦)

قیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث نے ذیل کی آیت کو منسوخ کر دیا ہے ۔

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالك لمن یشاء ۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک پر مغفرت نہیں کرنے کے اور اس (شرک) کے ماسوا جسکے گناہ چاہیں معاف فرما دیں ۔ (نساء ۴۷ و ۱۱۵)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ نے ــ زیر بحث آیہ کے لفظ " ظلم " کے معنے شرک کے کئے ہیں ۔ اس بنا پر مفہوم یہ ہوگا کہ :

" اس میں شک نہیں کہ تیرا پروردگار لوگوں کے " شرک " سے بڑا ہی درگذر کرنیوالا ہے "

یہ مفہوم چونکہ تعلیمات وحی اور عقیدہ توحید کے سراسر منافی تھا لہذا انہوں نے دوسری آیت سے اسے منسوخ کر ڈالا کیونکہ "شرک" ہرگز معاف نہیں ہو سکتا ۔ وغیرہ

قول فیصل

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ نے قرآن پاک پر تو پہلے ہی ستم ڈھا رکھا تھا یہاں لفظ "ظلم" پر بھی ظلم ہی کر ڈالا ہے کہ موقع محل کی مناسبت کے بغیر ہی اسے شرک سے تعبیر کر دیا ایسی تعبیر تو قرآن پاک کی پالیسی کے بھی خلاف ہے ۔

ہماری ناقص رائے میں شرک واقعی ظلم اکبر ہے ، لیکن آیۂ زیر بحث میں واقع "ظلم" کا لفظ شرک کے مفہوم میں نازل ہی نہیں ہوا اور نہ ہی یہ آیت اس غرض کے لئے نازل ہوئی کہ شرک کی قباحتوں کو بیان کرے ، یا شرک کے ارتکاب پر معافی کی خوشخبری سنا دے ۔

بلکہ اس میں انکار وجود کی اس حالت کی طرف اشارہ ہے کہ انسان بھلائی کی جگہ برائی کے لئے جلدی کرنے لگتا ہے ، وہ کہتا ہے کہ اگر انکار و بد عملی کا نتیجہ برا ہی نکلنے والا ہے تو وہ نتیجہ کہاں ہے ؟ کیوں پیش نہیں آتا ؟ (ویستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة) فرمایا اس لئے کہ اللہ بڑا ہی بخشنے والا اور درگذر کرنے والا ہے ، جس کے باعث فوری طور پر برا نتیجہ پیش نہیں آتا ۔ مہلتوں پہ مہلتیں دی جاتی ہیں (وقد خلت من قبلهم المثلات ۔ یہ پہلی سرگزشت نہیں اس قسم کی کئی سرگزشتیں گذر چکی ہیں ، لیکن جب وقت آجائے تو وہ شدید العقاب بھی ہے ، کیونکہ پاداش عمل کبھی مٹنے والی نہیں اور نہ کسی طرح ٹلنے والی ہے ـــ !!

الغرض ۔ اس آیت میں گناہوں پر پردہ پوشی اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی کرم ارزانی کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ـــ ہم گنہگاروں کے عیوب کو جلدی فاش نہیں کرتا (لذو مغفرة للناس على ظلمهم) اور نہ ہی اس کے عفو و درگذر سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ گناہ پر بھی وہی عذاب کریں جو شرک پر ہو سکتا ہے ۔ پھر وہ غفار کس بات کا ہے ؟

امام ابن جریر طبری لکھتے ہیں کہ

وان ربك يا محمد لذو ستر على ذنوب من تاب من ذنوبه من الناس فتارك فضيحته بها في موقف القيامة وصافح له عن عقابه عليها عاجلا و آجلا على ظلمهم

اے محمد ! اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے تائب گناہگاروں کے گناہوں کا پردہ پوش ہے ، اس نے جلد یا بدیر لوگوں کے گناہوں کو معاف کر دینے اور رسوائی کو چھپانے کا قانون بنا دیا ہے ۔ نصیحت کا اگر کوئی مقام ہے تو دنیا نہیں آخرت ہے ۔ (ابن جریر ۱۳/۱۰۶)

امام ابن کثیر لکھتے ہیں کہ

انہ تعالیٰ ذو عفو وصفح وستر للناس مع انهم يظلمون ويخطئون بالليل والنهار

یعنی اللہ سبحانہ و تعالیٰ گناہگاروں کے گناہوں پر اس وقت بھی پردہ ڈالتے ، عفو و درگذر کرنے اور معاف کر

دینے والا ہے جب کہ دن کی روشنی اور رات کی تاریکی میں کھلم کھلا اور چھپ چھپ کر گناہ آلود زندگی بسر کر رہے ہوتے ہیں" (ابن کثیر ۲/ ۵۰۱)

اِن دونوں سلفی مفسروں نے ظلم - کے معنے خطاکاری اور گناہ کر کے پھر اس پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے وعدہ پردہ پوشی اور مغفرت کو برحق کہا ہے۔

یہ آیت بخشش کا فلسفہ واضح کرتی ہے

کتب عقائد اور امام رازی کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ - یوم آخرت میں گنہگاروں کے کبیرے گناہوں کے بخشے جانے پر یہی آیت واحد دلیل ہے۔ یعنے کہ - کتب عقائد میں اسے محکم حیثیت سے پیش کر کے "مغفرت" کی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے۔ امام رازی کے الفاظ ہیں کہ

واما قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم۔ فاعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الآية على انه تعالىٰ قد يعفو عن صاحب الكبيرة قبل التوبة وجه الاستدلال ۔

ان قوله - لذو مغفرة للناس على ظلمهم اے حال اشتغالهم بالظلم (ثم قال - ط) ومعلوم ان حال اشتغال الانسان بالظلم - لايكون تائبا - فدل هذا على انه تعالىٰ قد يغفر الذنب قبل الاشتغال بالتوبة

ہمارے اصحاب نے آیہ زیر بحث سے استدلال کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ بسا اوقات گناہ کبیرہ کے مرتکب کو معاف کر دیا کرتے ہیں۔

(یعنے ہمارے اصحاب نے بخشش کے لئے اسی ہی آیت کو بنیاد قرار دیا ہے اور) وجہ استدلال یہ ہے کہ

لذو مغفرة للناس على ظلمهم -

کے معنی ہیں - اللہ سبحانہ لوگوں کے ظلم سے بڑا ہی درگذر کرنے والا ہے، اس حال میں جب کہ وہ ظلم کا ارتکاب کر رہے ہوتے ہیں -

(اس کی تشریح میں واضح کیا ہے کہ - ط) اور یہ ظاہر ہے کہ انسان جب کسی کبیرہ گناہ میں مصروف اور حالت ظلم میں منہمک ہو جاتا ہے تو اس وقت توبہ کا صدور ناممکن ہے یا یوں سمجھو کہ اس حالت میں توبہ کا امکان ہی نہیں ہوتا

اور جب امکان ہی نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ اللہ سبحانہ توبہ سے پہلے ہی کبیرے گناہ معاف کر دیتے ہیں [تفسیر رازی ۱۹-۱۱]

نبوی تفسیر

امام ابن ابی حاتم منقطع مگر صحیح سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ

لما نزلت هذه الآية (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) الآية - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - لولا عفو الله وتجاوزه ما هنأ احد العيش ولولا وعيده وعقابه لاتكل كل احد

جب آیہ زیر بحث نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اللہ کا عفو و درگذر اور خطاکاروں کے گناہوں سے تجاوز کرنے کا مقررہ قانون نہ ہوتا تو کوئی بھی بچ کر، خوشگواری اور بے فکری کی روٹی

نہ کھا سکتا۔

اور اگر اللہ کی وعید (اور پکڑ) نہ ہوتی تو ہر شخص اللہ پہ چھوڑ کر اعمالِ صالحہ سے دستبردار ہو جاتا۔

مقصد یہ کہ اللہ کی بخشش ہمارے گناہوں کا واحد سہارا اور اللہ کی گرفت ہمارے اعمال صالح کا واحد سبب ہے۔ نیز اس حدیث نے فکر و عمل کے گوشے اجاگر کرتے ہوئے مزید واضح کر دیا کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی آیہ زیر بحث کے لفظ "ظلم" کے معنے "شرک" نہیں کرتے تھے، گناہ ہی قرار دیتے تھے۔ واللہ اعلم!

لطف کی بات یہ ہے کہ

ناسخین قرآن کے سرخیل۔ اسماعیل سدی۔ نے بھی اس آیت کے نسخ سے انکار کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

اس آیت میں خبر دی گئی ہے کہ اللہ سبحانہ اپنے بندوں پر کس قدر مہربان اور صاحب عفو ہیں۔ وغیرہ

اور اخبار میں نسخ اصولاً غلط ہے۔ اللہ اکبر ۲۸/۱۰/۹۲ مکۃ المکرمۃ

رسول اللہ کا بنیادی فریضہ

نمبر ۱۴۳

وإما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب

اور ہم نے ان لوگوں سے (یعنے کفار مکہ سے ظہور نتائج کے) جو وعدے کئے ہیں (کچھ ضروری نہیں کہ بیک وقت سب ظہور میں آ جائیں) ہو سکتا ہے کہ ان میں بعض باتیں ہم تجھے تیری زندگی ہی میں دکھا دیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان سے پہلے تیرا وقت پورا کر دیں۔ بہر حال جو کچھ تیرے ذمہ ہے وہ یہی ہے کہ پیامِ حق پہنچا دینا۔ ان سے (ان کے کاموں کا) حساب لینا ہمارا کام ہے (تیرا کام نہیں) [رعد ۴۰]

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ۔ ہبۃ اللہ (رحمہ اللہ) نے لکھا ہے کہ سورۂ رعد میں دو منسوخ آیتیں ہیں ——— ایک کا نسخ مختلف فیہ ہے اور دوسری کا بالاتفاق ہے۔ یعنے اسی زیر بحث کا آخری ٹکڑا فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب منسوخ ہے اس کا ناسخ آیۂ سیف (توبہ۔ ۵) ہے۔

(الناسخ والمنسوخ لابی عبد اللہ بر حاشیہ جلالین طبع مصر ۲/۲۵۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ ابن حزم اور ہبۃ اللہ کے فہم کے مطابق آیت کے آخری فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بالفعل بنیادی کام صرف تبلیغ کرنا ہے نہ کہ جنگ و نزاع۔

اور یہ مفہوم چونکہ ان کے زعم میں آیۂ سیف (توبہ ۵۔۱۴) کے منافی ہے لہذا یہ آیت منسوخ ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرتے وقت سوء فہم سے کام لیا گیا ہے۔ پوری آیت کو ملا کر پڑھنے سے ان کے اس نظریئے کی تکذیب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں ہے کہ إما نرينك بعض الذي نعدهم یعنے ——— ہو سکتا ہے کہ ان میں بعض باتیں (یعنی جنگ اور انتقام وغیرہ) تجھے تیری زندگی ہی میں دکھا دیں۔

اور یہ مفہوم کسی طرح بھی آیۂ سیف کے منافی نہیں ہو سکتا۔

پھر مت بھولئے کہ آیۂ زیر بحث کا موضوع جہاد اسلامی نہیں، رسول اللہ کے بنیادی کام کا تعین کرنا ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں

فالواجب علیك تبلیغ احکام الله تعالیٰ واداء امانته ورسالته وعلینا الحساب۔

یعنے ــــ اے محمد! علیک الصلاۃ والسلام آپ کا فریضہ احکام الٰہی کی نشر واشاعت اور امانت وحی کا بلفظہ پہنچانا ہے۔ منکرین حق سے نپٹنا ہمارا کام ہے (تفسیر رازی ۱۹/ ۶۷)

اور ظاہر ہے کہ تبلیغ احکام میں نسخ لاحق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اللہ سبحانہٗ کی صفت احتساب منسوخ ہو سکتی ہے۔

امام ابن جریر فرماتے ہیں کہ ــــ فانما علیك ان تنتهي الی طاعة ربك فیما امرك به من تبلیغهم رسالته۔ لا طلب صلاحهم ولا فسادهم وعلینا محاسبتهم فمجازاتهم باعمالهم۔ ان خیرا فخیرا۔ وان شرا فشرا

" اے محمد! (صلی اللہ علیک وسلم) آپ کا کام یہ ہے کہ اپنے رب کے اوامر اور رسالت کی تبلیغ میں اطاعت شعاری کا انتہائی رول ادا کیجئے اور اس کے لئے یہ نہیں ہو سکتا کہ۔ ان کی جبری اصلاح یا کسی طرح کے بگاڑ کا ذمہ دار آپ ہی کو بنا دیا جائے !!

اور رہا حساب تو ان کا، محاسبہ اور اس کے بعد ان کے اعمال کا بدلہ دینا ہمارے ذمہ ہے۔ اگر اچھے ہیں تو اچھا ہے، اگر برے ہیں تو برا ہے (ابن جریر ـ ۱۳/ ۱۷۲)

سلفی مفسرین ابن کثیر نے بھی ابن جریر ہی کے مفہوم کو ترجیح دی ہے (۲/ ۵۲۰)

ان حوالجات سے ہبۃ اللہ وغیرہ کے مبلغ علم کے جہاں حدود معلوم ہوتے ہیں وہاں یہ بات نیز اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ جس آیت کو منسوخ کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، اس کا جہاد اسلامی کے فلسفہ سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اس کا نزول اگرچہ اس غرض کے لئے نہیں ہوا تاہم اس کا مفہوم یہ واضح کرتا ہے کہ جہاد اسلامی کسی انتقامی جذبہ سے متاثر ہو کر نہیں لڑا جاتا بلکہ دنیا میں امن وسلامتی پھیلانے کی غرض سے انتہائی ناگزیر بلکہ ناگوار حالات ہی میں اختیار کیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس آیت میں رسول اللہ کے ذمہ بحیثیت رسولؐ کے جو کام سپرد کیا گیا ہے وہ دین کی نشر واشاعت اور تبلیغ محض ہے، انکار وجحود پر تعزیرات کا نفاذ نہیں ہے ــ اللہ اکبر ــ والحق مع القرآن ۸/۱/۹۲ مکۃ المکرمۃ

* * *

سورۂ ابراہیم ۱۴

کفار کی روزی بند نہ کرنے کا فلسفہ

نمبر ۱۴۴

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها۔ ان الانسان لظلوم کفار

اگر تم اللہ کی نعمتیں گننی چاہو تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی ان کا احاطہ نہ کر سکو، حقیقت یہ ہے کہ انسان بڑا ہی ناشکرا ہے (ابراہیم ـ ۳۴)

دلیل ناسخ

عبدالرحمان بن زید بن اسلم نے کہا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها۔ ان الله لغفور رحیم

اگر تم اللہ کی نعمتیں گننی چاہو تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی ان کا احاطہ نہ کر سکو۔ بلاشبہ اللہ بڑا ہی بخشنے والا بڑا ہی رحمت والا ہے (نحل ۱۸ - ہبة اللہ ص۵۵)

وجہ تنسیخ

عبدالرحمان اور ہبة اللہ نے آیت زیر بحث اور اس کی ناسخ آیت کے آخری فقروں میں اختلاف کو باعث نسخ قرار دیا ہے کیونکہ پہلی آیت کا آخری فقرہ ہے۔

ان الانسان لظلوم کفار

اور دوسری کا ہے

ان الله لغفور رحیم

قول فیصل

عبدالرحمان کے تعارف میں منسوخ نمبر ۱ میں تفصیل سے لکھا جا چکا ہے کہ یہ شخص انتہا درجہ ضعیف مجروح اور ناقابل حجت تھے۔

خاص کر زیر بحث آیت کے نسخ کے بارے میں وہ بالکل تنہا ہیں کسی دوسرے مفسر و محدث نے سورۂ ابراہیم میں نسخ کا نہ تو سراغ لگایا اور نہ ہی اس کا وجود تسلیم کیا ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ سورۂ ابراہیم ترتیب نزول کے لحاظ سے سورۂ نحل کے بعد نازل ہوئی ہے جس سے بھی وجہ نسخ کے لئے کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہ سکتی

اب رہا یہ کہ سورۂ ابراہیم کا آخری فقرہ منسوخ ہے تو یہ بھی غلط اور علمی بنیادوں پر ناقابل تسلیم مفروضہ ہے۔ کیونکہ اسی فقرے کے مضمون کو سورۂ "عادیات" میں نیز دہرایا گیا ہے۔ ان الانسان لربه لکنود

اور منسوخ مضمون کو دہرانا حکمت وحی کے سراسر منافی ہے کہ حکمت وحی کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح آیۂ نحل (۱۸) میں باری تعالیٰ کی بخشش و غفران ذنوب کا ذکر ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غفران خالق بھی کسی طرح کفران مخلوق کی نفی نہیں کرتا۔

کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو صفات کمال سے ذکر کرنے سے بندوں میں نقص و ضلالت کے وجود کی نفی نہیں ہوتی۔

اس پس منظر میں غور کیجئے کہ۔ دوسری (ناسخ) آیت نے پہلی آیت کے مضمون کو نہ تو رفع کیا ہے اور نہ ہی ازالہ، تاکہ نسخ کی کوئی سی وجہ نکال لی جاسکے۔

دلہٰا دونوں آیتوں کے خاتمہ کا اختلاف تو اس کے لئے دونوں آیتوں کو مکمل پڑھ لینا چاہیئے اس کے بغیر ممکن ہے آسانی سے معاملہ سمجھ میں نہ آسکے کیونکہ شکوک پہلے سے ڈال دیئے گئے ہیں۔

دیکھیے! ۔ سورۂ ابراہیم کی آیت کفار کو زجر و توبیخ کے لہجے میں خدا کے احسان اور حضرت انسان کی ناشکری یاد دلاتی ہے کہ

شرک و کفر کے باوصف اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے

دنیاوی زندگی میں رزق جیسی نعمت ان سے نہیں چھینی

اور دوسری آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عام بخشش وکرم ارزانی کا متعدد نعمتیں ذکر کرنے کے بعد ہی ذکر کیا گیا ہے۔
ہمارے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ابوحیان نے بھی ایک طویل شذرے میں یہی توجیہہ بیان کی ہے۔
(ملاحظہ ہو تفسیر روح المعانی ۔ علامہ آلوسی مرحوم)

امام فخر الدین رازی مرحوم فرماتے ہیں کہ

البحث الثانی انہ تعالیٰ قال فی ھذا الموضع ۔ ان الانسان لظلوم کفار وقال فی سورۃ النحل ۔ ان اللہ لغفور رحیم ۔ ولما تاملت فیہ ۔ لاحت لی دقیقۃ ۔ کانہ یقول ۔ اذا حصلت النعم الکثیرۃ وانت الذی اخذتھا وانا الذی اعطیتھا فحصل لک عند اخذھا وصفان وھما کونک ظلوما کفارا ولی وصفان عند اعطائھا وھی کونی غفورا رحیما ۔ والمقصود کانہ یقول ۔ ان کنت ظلوما فانا غفور وان کنت کفارا فانا رحیم ۔ اعلم عجزک وقصورک فلا اقابل تقصیرک الا بالتوفیر ولا اجازی جفاءک الا بالوفاء ۔

آیۂ زیر بحث سے متعلق دوسری بحث یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس مقام پر آیہ ۔ ان الانسان لظلوم کفار ۔ اور سورہ نحل میں ۔ ان اللہ لغفور رحیم کے الفاظ پر کیوں کیوں اختتام فرمایا تھا؟

اس کے بارے میں ایک وضاحت ضروری ہے جو موقع ومحل کی مناسبت سے یہیں کئے دیتا ہوں ۔ کہ میں نے جب پورے غور وخوض سے ان آیات پر نظر کی تو مجھ پر یہ نکتہ کھل گیا کہ ۔ اس مقام پہ گویا اللہ سبحانہ وتعالیٰ یوں فرما رہے ہیں کہ

(اے حضرت انسان ، یہ تمام نعمتیں تم ہی تو تھے جس نے حاصل کرلیں
اور میں ہی تو تھا جس نے عطا کیں
لیتے ۔ لیتے وقت تم دو وصفوں کے حامل تھے
بڑا ہی ظالم ۔ بڑا ہی ناشکرا ۔
اور دیتے وقت میری دو صفتیں ظہور میں آئیں
بڑا ہی بخشنے والا ۔ بڑا ہی رحمت کرنے والا ۔

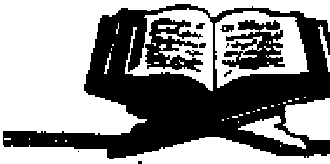
المقصود ۔ خداوند قدوس فرمانا چاہتے ہیں کہ
اگر تو ظالم نکلا تو میری غفاریت بھی ساتھ ہی رہی اور ۔
اگر تو ناشکرا ثابت ہوا تو میری رحیمی میں کوئی فرق نہیں آیا
مجھے تیرے عجز و درماندگی کا پہلے ہی سے علم تھا اور میری شان یہ ہے کہ میں اور بھی زیادہ نعمتیں عطا کر دوں

اور تمہاری ہر جفا کا بدلہ وفا سے دیتا ہوں (تفسیر رازی ۹/ ۱۳۰-۱۳۱)

امید ہے کہ ان تصریحات کے بعد آیات زیر بحث کے خاتمے کے بارے میں جو وسوسے دل میں پیدا ہو گئے تھے ۱۰
ان کا ازالہ ہو چکا ہوگا، رہا عبدالرحمان بن زید بن اسلم کے بارے میں جرح و تنقید کا سوال تو ابتداء میں
ہم عرض کر آئے تھے وہ نہایت ہی مجروح شخص تھا اور سلف میں سے تنہا وہی آدمی تھا، جس نے اس آیت کو
منسوخ کرنے کی جسارت کی. علامہ ابوالفضل شہاب الدین آلوسی - مرحوم اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

وما نقل السخاوی عن عبدالرحمان بن زید بن اسلم ان هذه الآیة منسوخة بآیة القتال مما لا یلتفت الیه

سخاوی نے عبدالرحمان سے نسخ کے بارے میں جو کچھ نقل کیا ہے وہ مجذوب کی بڑ اور ناقابل
التفات قول ہے (روح المعانی ۱۳/ ۲۲۹/ ۱۹ تا ۲۰)



سورہ حجر

کفار کی ندامت اور پشیمانی

منسوخ ۱۴۵

ربما یود الذین کفروا لو کانوا مسلمین ذرهم یاکلوا ویتمتعوا ویلههم الامل فسوف یعلمون.

جن لوگوں نے (اس کتاب کی سچائی سے) انکار کیا ہے ایک وقت آنے والا ہے کہ آرزو کیں
کریں گے، کاش ہم ماننے والوں میں ہوتے (اے پیغمبرؐ) انہیں ان کے حال پر چھوڑ دو، کھائیں
پئیں، عیش و آرام کریں (باطل) امیدوں پر پھولے رہیں، لیکن وہ وقت دور نہیں کہ - انہیں
معلوم ہو جائے گا وہ کیسے دھوکے میں پڑے ہوئے تھے؟) (حجر - ۲ تا ۴)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ (رحمۃ اللہ ۴۱۰ھ) نے اس آیت کو آیہ سیف (توبہ - ۵) سے منسوخ قرار
دیتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ
کفار کو ان کے حال پر چھوڑ دینے سے اسلام کی اشاعت رک جائے گی اور تلوار کا فلسفہ بیکار ہو جائے گا.

قول فیصل

جس مضمون کو اتنی کثرت سے دہرایا جائے کہ عقل انسانی اس کی حیثیت کے بارے میں
لب کشائی کی اجازت ہی نہ دے سکے اسے منسوخ کرنا بڑی جسارت ہے.
آیہ زیر بحث کو جس (نرم پالیسی) کی بنا پر منسوخ بنایا جا رہا ہے اگر اس کی گہرائیوں میں ڈوب کر نتیجہ برآمد کیا جائے
تو خود یہی آیت، آیہ سیف کے مضمون کی توثیق اور تائید کی حامل ہی نکلے گی. علماء اسلام نے اس آیت کے بارے میں
اعتراف کیا ہے کہ اس میں ایک ساتھ دو بار وارننگ کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں.

ذرهم اور فسوف یعلمون

اور جو آیت بیک لمحہ دوہری وارننگ پر مشتمل ہو اسے آیہ سیف کیونکر منسوخ کر سکتی ہے؟ "ذرا سوچنے کی بات ہے".

نیز یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ آیہ کا پہلا لفظ "ربما" ہے۔ اسے عام طور پر قلت افراد کے مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے، لیکن مفسر کشاف نے اس کے بارے میں وضاحت کی ہے کہ "ربما" اس مقام پر قلت کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا۔ ادبیات عرب میں اس کے معنے قلت غیر مقصود کے بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بنا پر معنے ہوں گے کہ

اگر سچائی سے انکار کرنے والوں کی ندامت تھوڑی اور سرکشی کا پہلو راجح ہے تو تمہارا فرض ہے کہ ان سے نرم سلوک مت کرو۔

کیا ۔ اس مفہوم کی موجودگی میں ایسی نورانی آیت کو منسوخ کیا جا سکے گا ۔۔۔ ؟

وہ گھڑی آکر رہے گی

منسوخ ۱۴۶

وان الساعۃ لآتیۃ فاصفح الصفح الجمیل ان ربک ھو الخلاق العلیم

اور یقیناً مقررہ وقت آنے والا ہے پس (اے پیغمبر) چاہیئے کہ حسن و خوبی کے ساتھ (مخالفوں کی مخالفت سے) درگذر کرو۔ (حجر - ۸۵)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (۵۸) نے اس بنا پر کہ اس آیت میں کفار و مشرکین سے بالکل معاف کر دینے کا حکم ہے۔ آیہ سیف سے منسوخ کر دیا ہے۔

ان ہی کی طرح قتادہ، ضحاک، مجاہد اور سفیان بن عیینہ بھی ۔۔۔ عقیدہ رکھتے تھے۔ (طبری - ۱۴/۱/۵۱)

قول فیصل

آیۂ زیر بحث جہاد اسلامی کے منافی مفہوم لے کر نازل نہیں ہوئی۔ اس میں عاد و ثمود کے ذکر کے بعد تخلیق ارض و سماء کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ

وہ گھڑی آکر رہے گی اور کفار و مشرکین کو اپنے کئے کی سزا مل ہی جائے گی۔ لیکن اے محمد۔ بحالات موجودہ ان کی زیادتیوں سے درگذر فرماتے رہیئے کہ آپ کے خلق عظیم اور اخلاق کریمانہ کا یہی تقاضہ ہے۔

کون سی گھڑی

مفسرین نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کر دینے میں عجلت اور جلد بازی سے کام لے کر "الساعۃ" کے لفظ سے قیامت مراد لی اور پھر اس بنا پر یہ فیصلہ کر لیا کہ اگر قیامت کے روز ہی کفار کے اعمال اور شرارتوں کا محاسبہ ہو گا تو اس صورت میں اسلام کی "تلوار پالیسی" ختم ہو کر رہ جائے گی۔ وغیرہ

ذیل میں ایسے ہی کم تدبر مفسرین کے اس مغالطہ کا مولانا ابوالکلام کے الفاظ میں ازالہ کیا جا رہا ہے جو لفظ "الساعۃ" کے بارے میں عموماً دور از کار باتیں کرتے چلے آئے ہیں۔ مولانا مرحوم و مغفور فرماتے ہیں کہ

قرآن میں "الساعۃ" کا لفظ کہیں تو روز قیامت کے لئے بولا گیا ہے، کہیں ایک ایسے فیصلہ کن دن کے لئے جو دعوت حق اور ان کے مخالفوں کے درمیان فیصلہ کر دے گا۔ آیہ (۸۵) میں "الساعۃ" سے مقصود ایسا ہی دن ہے، قیامت کا دن نہیں، جیسا کہ اکثر مفسروں اور مترجموں نے قرار دیا ہے

مطلب یہ کہ جس طرح پچھلے رسولوں سے مقابلہ کرنے والے ناکام رہے، اسی طرح اب بھی مخالف و سرکش ناکام رہیں گے۔ اور وہ دن دور نہیں جب حق و باطل کی اس کشمکش کا فیصلہ ہو جائے گا۔

(ترجمان القرآن جلد ۲/ ۳۰۵ نوٹ ۱۲)

اور وہ دن یا گھڑی — جنگ بدر — اور فتح مکہ کی صورت میں آچکی۔ مخالفوں نے دیکھ لیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے جو وارننگ انہیں دے رکھی تھی، ان کے حین حیات ہی میں پوری ہو کر رہی اور پورا ہونا بھی چاہئے تھا کہ پیغمبر نے بے بسی اور مجبوری سے عفو و درگذر نہیں کیا تھا۔ علی وجہ البصیرت خوشی اور دلجمعی سے معاف کر دیا تھا، لیکن نتیجہ پھر بھی وہی نکلا جس کی ان سے توقع تھی، یعنے اس کے باوجود وہ سرکشی اور مخالفت پر جمے رہے۔ اب فیصلے کی گھڑی کا انتظار تھا اور وہ وقت آچکا۔ خطرے کا الارم بج گیا، کفار اور مشرکین کو فتح مکہ کے دن ذلت و رسوائی کا منہ دیکھ کر اقوام عاد و ثمود کی طرح ناکامی و نامرادی کی منحوس گھڑی دیکھنی ہی پڑی

یہ مفہوم واضح کرتا ہے کہ اس مقام پر جس عفو و درگذر کا حکم تھا وہ عارضی اور ایک وقت تک کے لئے تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ عارضی احکام میں نسخ واقع نہیں ہوتا۔ تفصیل ملاحظہ ہو باب اول عنوان "نسخ کے شرائط" (چوتھی قسم)

صفح جمیل مفسر خازن نے ایک اور توجیہہ بھی پیش کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کو منسوخ کہنا عقل سے بعید ہے کیونکہ اس میں تو اللہ سبحانہ' و تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہوا ہے کہ آپ بے خطر ہو کر اطمینان اور دلجمعی کے ساتھ حسن خلق کا مظاہرہ کرتے ہوئے مخالفین سے عفو و درگذر کریں۔ (خازن ۴/۲)

خازن کی توجیہہ واضح کرتی ہے کہ عفو و درگذر کو اس مقام پر اگر "عارضی اور وقتی" نہ بھی کہا جائے تو بھی یہ بات عیاں ہے کہ اللہ سبحانہ' و تعالیٰ نے دائماً ہی آپ کو اچھے برتاؤ اور عمدہ اخلاق کا حامل قرار دے کر عفو و کرم کا مثالی نمونہ قرار دیا ہے۔ اور پیغمبر کے ایسے اوصاف کی ہرگز ہرگز تنسیخ نہیں ہو سکتی۔

خازن کی طرح مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"فاصفح الصفح الجمیل ان ربك هو الخلاق العلیم

یعنے جب صورت حال ایسی ہے تو چاہئے کہ لوگوں کی سرکشی اور شرارت سے آزردہ خاطر نہ ہو اور حسن و خوبی کے ساتھ درگذر کرتے رہو۔ اللہ سب کا پیدا کرنے والا ہے اور سب کے حالات جاننے والا ہے پس اسکے بندوں کا معاملہ اسی پر چھوڑ دینا چاہئے۔

کسی بات سے درگذر کرنے کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ آدمی بے بس ہوتا ہے اس لئے مجبوراً بدلہ نہیں لیتا درگذر کر دیتا ہے، لیکن دل نفرت اور انتقام سے لبریز رہتا ہے یہ "صفح" ہے، مگر "صفح جمیل" نہیں ہے۔

"صفح جمیل" یہ ہے کہ مجبور ہو کر نہیں، خود اپنی مرضی اور خواہش سے درگذر کیا جائے اور نفرت و انتقام کا کوئی جذبہ دل میں نہ اٹھے، اگر اٹھے تو غالب نہ آسکے، مغلوب ہو کر رہ جائے۔ پس فرمایا:

تمہیں مخالفوں کے ساتھ "صفح جمیل" کرنا چاہیے۔ (ترجمان القرآن - ۲/۳۰۵)
(مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۳، ۸۱، ۱۵۰) اللہ اکبر ۹ ۱/۱۲ مکۃ المکرمۃ

لوگوں کے مال و دولت اور دنیاوی ساز و سامان پر رشک کرنا

نمبر ۱۴۷ لاتمدن عینیک الی ما متعنا بہ ازواجا منہم ولاتحزن علیہم واخفض جناحک للمؤمنین ہ

(اور) یہ جو ہم نے ان میں سے کئی قسم کے لوگوں کو (فوائد زندگی سے) بہرہ مند کر دیا ہے تو تم (رشک کی نظر سے) انہیں۔ نہ دیکھو اور نہ ایسا ہو کہ ان کی حالت پر (بیکار کو) غم کھانے لگو تم مومنوں کے لئے اپنے بازو پھیلا دو (یعنے انہی کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جاؤ۔) (حجر ۸۸)

وجہ تنسیخ یہ آیت واضح کرتی ہے کہ کفار کے دھن و دولت سے کوئی غرض نہ رکھی جائے۔ اپنی اور مومنوں کی اصلاح پر توجہ کرنی چاہیے۔

یہ مفہوم چونکہ آیۂ سیف (توبہ - ۵) کی نفی کرتا تھا لہذا ابوعبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص۵۸) نے مل کر اسے منسوخ کر ڈالا۔

قول فیصل ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۵۸) نے اس مقام پر پھر سے روایتی سوءِ فہم سے کام لے کر ایک نہایت ہی ضروری "تعلیم" کو منسوخ کر دیا ہے۔ یہ آیت جہاد کی غرض سے نازل نہیں ہوئی اور نہ ہی اس میں جہاد کے احکام دیئے گئے ہیں۔ اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو تعلیم دی گئی ہے کہ آپ کسی کے دھن دولت پر رشک کے ناپاک جذبے سے محترز رہیں کہ جب ایک عام آدمی کے لئے ایسی گھٹیا خواہش اور جذبے سے دور رہنا ضروری ہے تو نبی کیلئے بحیثیت نبی ہونے کے ایسی خواہش رکھنا اور دل بستہ ہو جانا انتہا درجے کا عیب ہے۔

نیز اسی آیت میں دوسری تعلیم یہ فرمائی کہ

جو لوگ ابلاغ کے بعد بھی کلمۃ الحق کی طرف راجع نہیں ہوئے تو ان کے ایمان نہ لے آنے پر مغموم و ملال نہ ہونا چاہیے۔ (ولاتحزن) کہ اس سے بھی پیغمبرانہ عزائم وارادے میں تزلزل آجاتا ہے۔ بس نہیں چاہیئے کہ۔ ان پر غم کھانے اور انکے معاملہ میں گھلنے کی بجائے اپنی تمام تر توجہ مومنین پر مبذول فرمادیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد فرماتے ہیں کہ

تم دیکھتے ہو کہ مخالفین کے پاس ہر طرح کی دنیوی آسائشیں اور دنیوی طاقتیں ہیں۔ تمہارے پاس ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں۔ لیکن تم بھولتے ہو، تمہارے پاس بھی ایک چیز ہے جس سے تمہارے مخالف یکقلم تہی دست ہیں اور وہ ہے اللہ کا کلام ولقد آتیناک سبعا من المثانی

والقرآن العظیم - اور اگر یہ نعمت تمہارے پاس موجود ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ تم
مخالفوں کی موجودہ خوشحالیوں کو حسرت و رشک کی نظر سے دیکھو (ترجمان القرآن ۲/۳۰۶)
امام رازی نے بھی یہی توجیہہ بیان فرمائی ہے جو کہ مولانا آزاد کے الفاظ میں بیان ہو چکی (ملاحظہ ہو تفسیر رازی ۱۹/۲۱۰ تو ٹھ ا)
گویا آیۂ زیر بحث میں ایک اہم اور بنیادی تعلیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے واضح فرمایا ہے کہ
اس میں خطاب اگرچہ پیغمبر سے ہے مگر اس کا حکم عام ہے اور ہر فرد بشر اور ہر فرد مسلم کو مخاطب کیا گیا ہے کہ —
سرمایہ داروں کے دھن کو حسرت بھری نظروں سے دیکھنا یا ان کے ساز و سامان عشرت پر رشک کرنا ہرگز ہرگز روا نہیں ہے
والقرآن العظیم والے سرمایہ کے بتوں کو پرکاہ جتنی وقعت دینے پر بھی تیار نہیں ہو سکتے۔ ان کا ایمان ہے، کہ
سرمایہ داروں کا دھن دولت جب تک اجتماعی مفاد کے لئے استعمال نہیں ہو سکتا قابل نفرت و حقارت ہے۔
سورۂ کہف میں اسی ہی مضمون کو دُہرا کر "حکم مؤکد" کے طور پر واجب گردانا گیا ہے کہ سرمایہ داروں کے ٹھاٹھ اور
شاہانہ عیش و طرب سے نفرت کا جذبہ جس قدر پروان چڑھے گا اتنا ہی اللہ کی خوشنودی اور قرب کا فاصلہ کم ہو گا۔ ارشاد ہے
واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداوة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة
الحيوة الدنيا۔

(اے پیغمبر) تو اپنی ذات کو انہی کے ساتھ وابستہ رکھ جو (تیری صحبت میں رہ کر) صبح شام اس لئے
اپنی راہ میں جمے رہتے ہیں کہ اللہ کی خوشنودی حاصل ہو اور (لوگوں کی) دنیوی زندگی کے ٹھاٹھ کو
دیکھ کر (اپنے ان ساتھیوں سے) آنکھیں نہ پھیر۔ کیا تم بھی (سرمایہ داروں کی) پُر رونق زندگی کے خواہشمند
ہو؟ (کہف ۲۸)

اس آیت میں انکاری اسلوب میں سرمایہ داروں سے نفرت کا درس دیا گیا ہے اور انہی کے ساتھ وابستہ رہنے
کی وصیت کی گئی ہے جو پر رونق اور ٹھاٹھ باٹھ کی زندگی سے محروم ہیں۔ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ
لا تغبطن فاجرا بنعمته فانك لا تدري ما هو لاق بعد موته

ان قومی فاسقوں اور رذیل فاجروں کے دھن دولت پر رشک نہ کرو (کہ یہ نہ تو رشک کے قابل ہے اور
نہ ہی جائز ذرائع کے ساتھ ان کے پاس جمع ہوئی ہے) تمہیں کیا خبر کہ (غریبوں کے خون پسینے کو نچوڑ کر
حاصل کئے ہوئے مال سے پلے ہوئے) سرمایہ دار کا (اسکی) موت کے بعد یہ ٹھاٹھ باٹھ باقی رہیگا
بھی سہی؟ (رواہ البغوی بسندہ)

یہ حوالہ جات واضح کرتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث انسانی قدروں کو بلند کرنے کے لئے ایک نہایت اہم تعلیم لے کر نازل ہوئی
ہے تاکہ وہ انسانیت کی سطح سے گر کر، برائے دھن و دولت پر حسرت و رشک کی نظریں جمانا چھوڑ دیں! اور اس میں
ایسی کوئی بات بھی نہیں ہے جس سے آیۂ سیف کی نفی ہو سکتی ہو۔ (والسلام علی من اتبع الھدی)

رسول اللہ کے عمدہ اوصاف منسوخ ہیں؟

منسوخ ۱۴۸

وقل انی انا النذیر المبین

اور اعلان کر دو کہ میں (انکار و بدعملی کے نتائج سے) خبردار کرنے والا ہوں۔ آشکارا (حجر، ۸۹)

وجہ تنسیخ ابو عبداللہ ابن ہبۃ اللہ (ص۵۹) نے آیت سیف کی روشنی میں کہا ہے کہ۔ اگر رسول اللہ صرف "نذیر" یعنے شرارت اور فساد کے انجام سے ڈرانے والے ہی ہتے تو یہ مفہوم اسلام کی تلوار پالیسی کے سراسر منافی ہے کیونکہ اس طرح تو کفار کبھی بھی راہ راست پر نہیں آسکیں گے۔ وغیرہ

قول فیصل ابو عبداللہ ابن ہبۃ اللہ نے ایک ایسی بات بنالی ہے جو مسلمانوں کے بنیادی عقیدے کے بھی منافی ہے۔ آیۂ سیف کے نزول کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر "نذیر" نہ رہے تو۔ شرارت و بدعملی کے نتائج سے خبردار کرنے کی کون سی صورت باقی رہ سکتی ہے؟ قانون کی نفسیات تو یہ ہے کہ اسے پہلے مشتہر کیا جاتا ہے تاکہ ہر خاص و عام باخبر رہے اس کے بعد اس کا "اطلاق" شروع ہوجاتا ہے۔ لیکن اگر مشتہر کرنا ہی قانون کے خلاف ہے تو اس کا اطلاق کیونکر ہوسکے گا۔

احکام الٰہی کی تبلیغ، سرکشی اور فساد کے نتائج سے آگاہ کرنا۔ آخر کون سے اصول سے آیۂ سیف کے منافی قرار پائیں گے؟

"النذیر" کے مفہوم میں علامہ فخر الدین رازی نے کیا نکتہ آفرینی فرمائی ہے، لکھتے ہیں کہ

امرہ بان یقول للقوم۔ انی انا النذیر المبین۔ فیدخل تحت کونہ نذیرا کونہ مبلغا لجمیع التکالیف لان کل ما کان واجبا ترتب علی ترکہ عقاب وکل ما کان حراما ترتب علی فعلہ عقاب فکان الاخبار بحصول ھذا العقاب داخلا تحت لفظ النذیر۔ ویدخل تحتہ ایضا کونہ شارحا لمراتب الثواب والعقاب والجنۃ والنار

معنے ـــ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ اپنی قوم سے کہہ دیں کہ

میں ـــ النذیر المبین ـــ ہوں

اور اس تاویل کی رو سے لفظ "نذیر" کی تعریف میں آپ کا تمام احکام شریعت کے لئے مبلغ ہونا شامل ہوجاتا ہے۔ کیونکہ

جو عمل فرض ہے اسے ترک کرنے پر
اور جو عمل حرام ہے اس کے ارتکاب پر } عذاب ہے،

وعقاب کے مراتب اور جنت و دوزخ کے مدارج کی شرح و تفسیر بھی اسکی ذیل میں آسکتی (تفسیر رازی - ۱۹/۲۱۱)

گویا کہ "النذیر" آپ کی صفات مقدسہ کی آئینہ دار ہے (صلی اللہ علیہ وسلم)
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اور دیگر تمام صفات میں اگر نسخ لاحق ہوسکتا تو پھر مسلمانی کی رمق کیونکر باقی رہ سکتی ہے (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱۷۸)

قرآن کے معانی اور مطالب میں دست اندازی کرنے کی سزا

منسوخ ۱۴۹

فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين

پس جو کچھ تمہیں حکم دیا گیا ہے لوگوں پر آشکارا کرو اور مشرکوں کی کچھ پروا نہ کرو (حجر ۹۴)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۵۸) نے لکھا ہے کہ اس آیت کا نصف اول محکم ۔ اور نصف ثانی - آیہ سیف سے منسوخ ہے ۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس سے بسند "معمر" روایت ہے کہ آپ بھی "واعرض عن المشركين" کو منسوخ کہتے تھے ۔ (طبری ۱۴/ ۶۹)
ضحاک سے مروی ہے کہ جس آیت میں بھی "واعرض" کا مضمون ہو اس کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے پہل تو اللہ سبحانہ نے کاربند رہنے کا حکم دے رکھا تھا ۔ لیکن جب آیۂ قتال (توبہ - ۱۴) نازل ہوئی تو اس مضمون کی تمام آیات منسوخ ہوگئیں ۔ (طبری ۱۴/ ۶۹/ ۱۴/ تا ۱۷)

قول فیصل

نصف اول محکم اور نصف ثانی منسوخ ہے ــ خوب کہی ہے !! حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو احکام معطوف کے ہوتے ہیں وہی معطوف کے ہوں گے اور مغایرت کے خارجی عوامل کو چھوڑ کر اس مقام پر ایسا تو کوئی بھی عامل نہیں ہے جو ایک حصے کے عمل دخل کو تو باقی رکھے اور دوسرے کو بدن وجہ اڑا دے ۔

یہاں "اعرض" پر "واو" عاطفہ ہے جس کا معطوف "فاصدع بما تؤمر" ہے اور قاعدے قانون کا تقاضہ یہ ہے کہ جو حکم معطوف علیہ کا ہوگا وہی معطوف کا شمار کیا جائے گا ۔ آیۂ زیر بحث کا پہلا حصہ معطوف علیہ ہے اور دوسرا حصہ واعرض عن المشركين معطوف ــ

اب ناسخین قرآن کے نقطہ نظر سے معطوف اگر منسوخ ہے تو ادبیات عرب کی رو سے معطوف علیہ "فاصدع بما تؤمر" نیز منسوخ ہونا چاہئے

یعنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جس طرح کفار سے "اعراض" منسوخ ہے ۔ اسی طرح - آپ کا "امر الٰہی" کی تبلیغ کرنا بھی منسوخ ہی تسلیم کرنا پڑے گا ۔ یعنے آپ کی رسالت بھی منسوخ ہوگئی ــــ اور

قیادت بھی ناقابل اتباع! ۔۔۔ العیاذ باللہ!

حقیقت یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث اپنے موضوع کی حد تک جہاد اسلامی کے اثبات اور نفی سے بحث ہی نہیں کرتی اور نہ ہی اس غرض کے لئے نازل ہوئی ہے تاکہ توڑ مروڑ کر۔ ضرور ہی اسے نسخ کے سانچے میں ڈھال لیا جائے۔ اسے اگر سیدھی طرح سمجھنا ہے تو ہماری ناقص رائے میں اس نے ضحاک اور ابو عبداللہ جیسے مستہزئین قرآن کے بارے میں چند واضح باتیں ارشاد فرما کر اُن لوگوں کی مذمت کی ہے جو قرآن حمید کی بعض مقامات پر ہم مضمون آیات کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے بعض کو قابل عمل اور بعض کو متردد کر دینے کے خوگر ہیں۔ قرآن اپنی تفسیر آپ ہی کرتا ہے اور اپنی زبانی اس پر کئے گئے مظالم کی داستان خود ہی بیان کرتا ہے کہ

کما انزلنا علی المقتسمین ۝

الذین جعلوا القرآن عضین ۝

فوربك لنسئلنهم اجمعین ۝

فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشرکین ۔

(اے پیغمبرؐ) ہم نے اسی طرح یہ کلام تم پر نازل کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر نازل کیا تھا جو (دین حق کے) ٹکڑے کرنے کے مرتکب ہوئے

اور (اپنے) قرآن کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔

تو دیکھو تمہارا پروردگار شاہد ہے کہ ان سب سے ضرور ان کے کاموں کی بازپرس ہوگی۔

پس جو کچھ تمہیں حکم دیا گیا ہے لوگوں پر آشکارا کرو اور مشرکوں کی کچھ پروا نہ کرو۔

(حجر ۹۰-۹۱-۹۲-۹۴)

ان آیات میں قرآن حمید اپنی وضاحت آپ ہی کرتا ہے کہ یہاں کن لوگوں سے بے نیازی اور عدم التفات کا حکم دیا گیا ہے ۔؟ وہ کہتا ہے کہ جو لوگ (ابو عبداللہ اور ضحاک کی طرح) ہم مضمون آیات کے بعض نصف کو محکم اور بعض کو منسوخ کہہ کر قرآن حمید کو پارہ پارہ کرنے[1] اور دین حق کو ٹکڑے ٹکڑے بنا دینے[2] کا باعث بنتے اور اسی طرح دریدہ۔ قرآن کے متوازی اپنی آراء کو وحی کا درجہ دے کر شرک باللہ کے مرتکب ہوتے ہیں! ان ہی لوگوں سے عدم التفات اور بائیکاٹ کا حکم ہے وغیرہ۔

تعجب ہے کہ جو آیات قرآن حمید کو پارہ پارہ کرنے کی مذمت کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔ ظالم لوگوں کی جسارت ملاحظہ ہو کہ خود انہی آیات کو منسوخ کرنے کے لئے ٹکڑے ٹکڑے۔ بنانے لگے جو نسخ کی آلائش کی متحمل ہی نہیں ہو سکتیں۔ ؎ چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد !

کچھ لوگ ہماری تلخ نوائی پر۔ چیں بجبیں ہوں گے کہ اس طرح جناب ابن عباس بھی مطعون ہو سکتے

---

[1] المقتسمین [2] عضین

تھے وغیرہ ـــــــ اس کے بارے میں ہم نے ابتداء ہی میں وضاحت کردی تھی کہ آپ جس سند کے ذریعے
بہ روایت مروی ہے وہ "معمد سند" ہے، جس کے تمام تر راوی مجہول یا کذاب ہیں تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۶۲
لہٰذا ابن عباس کو نہ تو ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے اور نہ ہی ہمارا حسن ظن اس کی اجازت دیتا ہے۔ آخر میں ایک ضروری
توجیہہ ملاحظہ ہو۔

امام فخرالدین رازی فرماتے ہیں کہ قال بعضهم هذا منسوخ بآية القتال وهو ضعيف لان معنى هذا الاعراض ترك المبالاة بهم فلا يكون منسوخا۔ یعنے

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ آیت ۔ آیۂ قتال سے منسوخ ہے لیکن ایسا نہیں! ان کا کہنا دلیل
اور حقیقت کی رو سے ۔ ناقابل تسلیم، ضعیف اور مردود ہے۔
کیونکہ " اعرض " کے معنے یہ ہیں کہ:
ان سے قطعاً دور اور بے نیاز رہا جائے۔
اور ایسا مضمون کبھی بھی منسوخ نہیں ہو سکتا۔ (تفسیر رازی ۲۱۵/۱۹)

الله اکبر والقرآن نور ۔ هدىً وبرهان ۔ مكة المكرمة ۱۰/۱/۶۲

سورۂ نحل

شراب یا پھلوں کا رس

منسوخ ۱۵۰

ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا۔ ان في ذالك لآيات لقوم يعقلون

اسی طرح کھجور اور انگور کے درختوں کے پھل ہیں کہ ان سے فرحت بخش عرق اور اچھی غذا دونوں طرح
کی چیزیں، تم حاصل کرتے ہو۔ بلاشبہ اس بات میں ان لوگوں کے لئے (فہم و بصیرت کی) ایک
نشانی ہے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔ (نحل، ۶۷)

دلیل ناسخ ۱

ابو عبداللہ نے کہا ہے کہ "سکرا" کے معنے شراب کے ہیں اور شراب اللہ کی نعمت نہیں
ہو سکتی، لہٰذا اسے ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ انما حرم ربي الفواحش
ماظهر منها وما بطن والاثم۔
یعنے • حقیقت اس قدر ہے کہ میرے رب نے ہر قسم کے ظاہر اور پوشیدہ فواحشات کو حرام قرار دیا ہے
اور " اثم " بھی حرام ہے (یعنے شراب) (مائدہ ۳۳)

دلیل ناسخ ۲

نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارشاد باری فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ یعنے۔ انھوں نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ

"پس کیا تم رک جاؤ گے؟ یعنے رک جاؤ (مائدہ - ۹۱)

دلیل ناسخ ۲

ہبۃ اللہ (۴۱۰ھ) نے کہا ہے کہ آیۂ اجتناب نے اسے منسوخ کیا ہے۔ یعنے

انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون ۰ — میں فاجتنبوہ — کے حکم نے شراب سے اجتناب کو واجب ٹھہرا کر اسے حرام قرار دیا ہے۔ نیز

وجہ تنسیخ

ناسخین قرآن جو کہ تا حال کسی ایک دلیل ناسخ پر متفق بھی نہیں ہو سکے ہیں۔ اس بات پر کسی حد تک یک رائے ہیں کہ زیر بحث آیت میں "سکرا" کا لفظ شراب کے معنے میں ہے۔

اور پھر اسی ہی بنا پر ان کا خیال ہے کہ ان کی پیش کردہ وجوہات نسخ میں سے مروجہ حرمت کی دلیل کے طور پر اردو میں آئی ہے

قول فیصل

حقیقت یہ ہے کہ نہ "سکر" کے معنے شراب کے ہیں اور نہ ہی "اثم" کے معنے "خمر" کے جو کچھ ہے بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔ بہت سے علمار کرام اسے محکم اور "نبیذ تمر" وغیرہ کی حلت کے لئے بنیادی دلیل قرار دیتے تھے۔ علامہ شہاب الدین آلوسی مرحوم نے امام اعظم ابوحنیفہ کی دبستان سے وابستہ تمام علماء کے علاوہ ابراہیم نخعی، ابوجعفر طحاوی اور سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ یہ حضرات اس آیت کو نہ تو شراب سے وابستہ کہتے تھے اور نہ ہی اس پر کسی طرح کے نسخ کا اطلاق تسلیم کرتے تھے۔ ان کا استدلال تھا کہ "ایسی چیز جسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے بندوں کو عطا کرنے پر منت اور احسان جتلایا ہو اس نے آگے چل کر اگر حرام ہونا تھا تو اسے نہ تو نعمت الٰہی سے تعبیر کیا جاتا اور نہ ہی اس پر منت کا اظہار موزوں ہو سکتا تھا۔"

لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ "سکرا" مشہور معنے میں شراب نہیں ہے بلکہ غیر نشہ آور قسم کی نبیذ ہے۔ ہاں جب سرور کے کم درجہ سے نکل کر غفلت آور کیفیت تک پہنچا دے تو اس وقت اس کا استعمال ناجائز ہے اور اگر "سکر" حرام ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (بروایت دارقطنی) جہاں خمر (شراب) تھوڑے اور زیادہ کو یکساں حرام قرار دیا تھا "سکر" کو علیحدہ ذکر کر کے یہ نہ فرماتے کہ "والسکر من کل شراب" — پس جب آپ نے حرمت کے خانے میں تنہا "خمر" کو رکھا اور "سکر" کو ہر پینے والی چیز سے مخصوص کر دیا تو اس سے واضح ہو گیا کہ "یہ" حرام نہیں ہے۔ لیعنے حرام لعینہ نہیں، حرام لغیرہ ہو سکتی ہے، اگر سرور غفلت کی حد تک پہنچا دے تو — وغیرہ وغیرہ

(خلاصہ از تفسیر روح المعانی طبع منیریہ مصر جلد ۱۴/۱۶۴، ۱۶۵)

حقیقت میں

آیۂ نحل نے الٰہی صنعت وحکمت کی کرشمہ سازیوں پر توجہ دلائی ہے اور بحیثیت مجموعی ربوبیت، رحمت اور حکمت کا استدلال ہے۔ فرمایا

تمہاری غذا میں تین چیزیں سب سے زیادہ مفید اور لذیذ ہیں

دودھ ——— پھلوں کا رس ——— اور شہد۔

تم میں سے کوئی نہیں جو ان تینوں نعمتوں سے آشنا نہ ہوا ہو، یہ تمہاری روزانہ غذا کا جوہر، لذت طعم کا ذریعہ اور
جسمانی شفاء کا نسخہ ہے
یہ گویا اللہ کی موجودہ اور ضروری نعمتوں کی "خبر" ہے۔
کسی شرعی حکم کا از روئے حلت یا حرمت بیان نہیں ہے
اور جب حقیقت اس طرح ہے تو شراب کی حرمت والا حکم اس مقام پر کسی ایسے امر واقعی کو رفع نہیں کرتا جیسے اللہ نے پہلے سے شریعت بنا کر مقرر فرمایا ہو (مثلاً۔ یہ فرمایا ہو کہ شراب پیتے رہو۔ تاکہ اس شریعت کے بعد رفع کرنے کا حکم فٹ آ سکتا ہو)
اب غور فرمائیے "سکر" کے برعکس "خمر" کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے "رجس" (خبیث و ناپاک) فرمایا ہے
اگر "سکر" بھی خمر ہی کی طرح خبیث و ناپاک تسلیم کر لی جائے تو یہ اسکی حکمت کاملہ سے بعید ہے کہ ایسی خبیث شئے کو ہمارے لئے مشروع فرما دے؟ اور جب مشروع ہی نہیں فرمایا تو اس کے رفع کا سوال بھی ختم ہو گیا
اس بنا پر آیۂ زیر بحث میں "سکر" کے معنے "خمر" کرنا ادبیات عرب اور لغت یا وحی کے سراسر منافی ہے
خاص کر سکر کا لفظ "مشترک المعانی" ہے۔ جیسا کہ امام طبری کی تصریحات سے واضح ہو گا۔
اس صورت میں دلیل ناسخ کے لئے "ہمہ" حیثیت تسلیم کرنی پڑے گی تاکہ وہ ہر معنی کو منسوخ کر سکے۔ لیکن ناسخ کی اس نوعیت کی حیثیت آج تک کسی نے بھی تسلیم نہیں کی۔ لہذا کسی ایک معنی کا تعین کر کے اسے ہی نسخ کی خراد پر چڑھانا کسی علمی بنیاد پر صحیح نہیں ہو سکتا۔ اسے ہم ایسی دھاندلی سے تعبیر کریں گے، جس کی اخلاق و شرافت اور خود علمی تقاضے اجازت نہیں دے سکتے (تو تھا تینوں ناسخوں پر اجمالی تبصرہ)
اب قبل اس کے کہ ہم سکر کے معانی کا بیان کر کے۔ معنے کو ناقابل نسخ ثابت کریں مناسب ہے، ناسخ اول کے بارے میں تھوڑی سی معذرت بھی شامل کر دیں کہ:
لفظ "اثم" کے معنے "شراب" کرنا ایک لایعنی کوشش ہے۔ اس کے معنے۔ ایسے افعال بد۔ ہیں جو اچھے امور سے باز رکھیں۔ شاعر نے بھی اس کے یہی معنے لئے ہیں۔ نیز قرآن حمید کی متعدد آیات میں جھوٹ اور دل کی برائیوں کو بھی "آثم قلبہ" کہا گیا ہے۔ ضمیر کی سرکشی کو "معتد اثیم" کہا جاتا ہے۔ نیز شراب نوشی کے نتیجہ میں حاصل شدہ غرور، اقدام نافرمانی بھی "اثم" ہی ہے (فیہما اثم کبیر)
الحاصل۔ اثم۔ کا لفظ کہیں بھی ادبیات عرب اور قرآن پاک میں "شراب" کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا۔
حدیث مبارک میں ہے البر ما اطمئنت الیہ النفس والاثم ما حاك فی صدرك
یعنی۔ جس شے سے دل میں اطمینان کی کیفیت پیدا ہو وہ۔ بر۔ ہے اور جو شے دل میں کھٹکتی رہے وہ "اثم" ہے۔ (مفردات راغب ص۵ کتاب الالف سطر ۱۳ تا ۱۸)
اس بنا پر دلیل ناسخ اول کسی طرح بھی کسی دوسری آیت کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔ ایک تو اس لئے

کہ۔ ناسخ کے لئے تعدد مفاہیم کے عیب سے پاک ہونا ضروری ہے جو کہ یہاں اثم کے معانی کے پیش نظر ناممکن ہے، خاص کر منسوخ بھی مشترک المعانی ہے۔ دوسرا یہ کہ دونوں آیات کا موضوع الگ الگ ہے۔ جو کہ نسخ کے معاملہ میں رکاوٹ بن سکتا ہے وغیرہ۔

پھلوں کا رس

مفسر ابوحیان (م ۱۳۴۴ء) نے اپنی تفسیر "بحر المحیط" میں ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے۔ کہ پھلوں کے میٹھے رس کو بھی "سکر" کہا جاتا ہے۔ سکر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسے جب کچھ عرصہ کے لئے چھوڑ دیا جائے تو اسمیں سرور آور کیفیت پیدا کرنے کی خاصیت پیدا ہوتی ہے (بحر المحیط طبع مصر ۵/۵۱۱/۶)

یعنے ــ لذیذ و فرحت بخش ہونے کی حد تک تو یہ اللہ کی خاص نعمت ہے، سرور آور کیفیت تک حلال اور غافل بنا دینے کی حد میں جب داخل ہو تو حرام ہے۔

شیخ الفاضل محمد الغزالی لکھتے ہیں کہ

سکرا۔ شرابا حلوا۔ کعصیر الفواکہ الطازجۃ اللذیذۃ۔

آیۂ زیر بحث میں سکر سے مراد تازہ فروٹوں کا نچوڑا ہوا رس ہے"۔ (نظرات فی القرآن طبع دوم مصر صفحہ ۲۴۰)

الغرض کھجور اور انگور کا ہر دانہ شیرینی اور غذائیت کی ایک سربمہر شیشی ہے جو درختوں میں لٹکنے لگتی ہے اور تم ہاتھ بڑھا کر پی لیتے ہو اور رس نچوڑ کر نوش جان کرتے ہو۔ اللہ کی ایسی نعمتیں حرام نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ یہ بات قابل غور ہے کہ اللہ سبحانہ نے کھجور اور انگور کو "رزق حسن" سے تعبیر کیا ہے اور یہ تعبیر یا توصیف حرام شئے کے لئے نہیں ہو سکتی

لذیذ غذا

امام ادب۔ ابو عبیدہ نے "مجاز القرآن" (طبع اول ۱/۳۶۳) میں لکھا ہے کہ سکرا اے طعما۔ وھذا لہ سکر اے طعم

یعنے ــ سکرا۔ کے معنے ہیں (لذیذ) غذا کے۔ عرب کہتے کہ یہ اس کے لئے سکر ہے یعنی غذا ہے۔

اس کے بعد۔ جندل کے شعر سے استنباط کیا ہے جس کا ایک مصرعہ ہے کہ

ع ــ جعلت عیب الاکرمین سکرا!

یعنے ــ بڑے لوگوں کے عیب کو ان کی غذا میں شامل کیا ہے۔ مقصد یہ کہ جس طرح غذا ضروری اور لذت بخش ہوتی ہے، سرمایہ داروں کی برائیاں بھی ان کی گھٹی میں شامل ہوتی ہیں۔ یعنے بڑے لوگوں کے عیب جین اور ان کی غذا بن جاتے ہیں۔ یہاں "سکرا" کو نیز غذا کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

ابو عبیدہ نے اس مفہوم کے لئے ایک اور شاعر کا ذیل کا مصرعہ بھی پیش کیا ہے

ع ــ جعلت اعراض الکرام سکرا

بڑے لوگوں کی عزت اور وقار کو (غذا اور) روٹی کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔

(بحر المحیط ابی حیان طبع مصر ۱۳۲۸ھ جلد ۵/۵۱۱/۶ تا ۸)

امام طبری نے بھی جندل کے شعر سے استنباط کرتے ہوئے ابو عبیدہ کے مسلک کو صحیح اور قابل ترجیح قرار دیا ہے۔

تفصیل ابھی ابھی آرہی ہے
اس تاویل کی رو سے آیت کے معنے ہوں گے کھجور اور انگور سے تم اچھی غذا اور عمدہ رزق حاصل کر لیتے ہو!!
اور یہ مفہوم کسی طرح بھی حرمت شراب والے حکم سے منسوخ نہیں ہو سکتا۔

نبیذ کا مفہوم

امام مجاہد، شعبی، ضحاک، نخعی، ابن جریر طبری اور تمام فقہائے احناف نے ۔ مسکر ۔ کے معنی نبیذ کے کئے ہیں ۔ اسے اہل حدیث حضرات طنزاً عراقی شراب بھی کہتے ہیں وغیرہ

نبیذ ۔ یعنی
میٹھے رس والے فروٹوں کو پانی میں بھگو کر کچھ گھنٹے بعد ہاتھوں یا کسی چیز سے مل کر پھر چھان کر پی لینا۔ اسے عربی میں ۔ نقیع التمر ۔ بھی کہتے ہیں ۔
یا ایسے فروٹوں کو پانی کے دیگچہ میں ڈال کر جوش دینا اسے عربی میں " زبیب " بھی کہتے ہیں ۔
اور اگر اس حد تک جوش دیا جائے کہ تین حصے پانی خشک ہو کر ایک حصہ رہ جائے تو اسے بھی نبیذ کہتے ہیں جسے بڑے بڑے ائمہ اسلام اور سفیان ثوری جیسے استاذ الفقہاء والمحدثین استعمال کرتے تھے ۔
غرضیکہ ان تمام طریقوں سے حاصل کردہ "عرق" ہو یا آجکل کے جدید اصولوں سے مشینوں کے ذریعہ حاصل شدہ " رس " دونوں مشروب مذکورہ بالا فقہاء کے مسلک کی رو سے عین حلال ہیں حرام نہیں ہیں ۔
لہذا ان کے نقطۂ نظر سے یہاں نسخ کا سراغ لگانا لغو اور غلط محض ہے ۔

مزید ایک اور معنی

تمام مفسرین نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آپ بھی اس آیت کو شراب کی حلت سے متعلق نہیں مانتے اور اس کے نسخ سے انکار کرتے تھے ۔ آپ فرماتے تھے، کہ "سکر" کے حبشہ کی زبان میں "سرکہ" کے معنے ہیں یعنے ۔ انگوری سرکہ بھی طعام کو لذیذ اور خوشذائقہ بنانے میں مدد دیتا ہے ۔ ایک روایت میں یہی معنے شعبی اور عامر سے بھی مروی ہیں اور مفسر قرطبی نے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے
بہر طور ۔ اس معنے کی رو سے بھی نسخ لازم نہیں آتا ۔

یہ لفظ طبری کے نزدیک ناقابل نسخ معانی پر مشتمل ہے

شیخ المفسرین ابو جعفر الطبری آیہ زیر بحث کے نسخ کا انکار کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

السکر ھو النبیذ وعلی ھذا التاویل الآیۃ غیر منسوخۃ بل حکمہا ثابت ۔ وھذا التاویل عندی ھو اولی الاقوال بتاویل ھذہ الآیۃ وذالک ان السکر فی کلام العرب علی حد وجہ اربعۃ
احدھا ما اسکر من الشراب
والثانی ما طعم من الطعام کما قال الشاعر ۔ جعلت عیب الاکرمین سکراً ای طعما
" سکر کے معنے نبیذ کے ہیں اور اس تاویل کی رو سے آیہ زیر بحث محکم ہے نہ کہ منسوخ ۔
اور میرے خیال میں یہی تاویل تمام تاویلوں سے زیادہ بہتر اور زیادہ موزوں ہے ۔

کیونکہ "سکر" کا لفظ ادبیات عرب میں چار معانی میں استعمال ہوا ہے (منجملہ ان کے)
سرور آور مشروب اور
(لذیذ) غذا کے بھی ہیں۔ جیسے کہ کلام شاعر سے بھی واضح ہو سکتا ہے (طبری ۱۴/۱۳۸)

تبصرہ
اس کے بعد دو اور معانی کا ذکر کر کے امام موصوف نے ایک اصولی قاعدہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے متنبہ کیا ہے کہ ۔ مشترک المعانی الفاظ سے نسخ کا استنباط جائز نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے مضبوط اور صریح دلیل سے کسی ایک معنے کا تعین کرنا ضروری ہے۔ بعد ہی میں اسے باطل یا منسوخ کرنے کا جواز پیدا کیا جا سکتا ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ

ولم یکن فی حکم اللہ تعالی ذکرہ بتحریم الخمر دلیل علی ان السکر الذی ہو غیر الخمر وغیر مایسکر من الشراب حرام؟

اذ کان السکر احد معانیہ عند العرب ومن نزل بلسانہ القرآن ہو کل ما طعم۔ ولم یکن فی نفس التنزیل دلیل علی انہ منسوخ او ورد بانہ منسوخ خبر من الرسول ولا اجمعت علیہ الامۃ فوجب القول بما قلنا من ان معنی السکر ہو کل ما حل شربہ مما یتخذ من النخیل والکرم الخ

لیکن اللہ تعالی کے حرمت شراب والے حکم میں ایسی کوئی تصریح نہیں ملتی کہ شراب کے علاوہ یا ــ ہر ایسی سیال شئے جو پینے میں شراب کی تاثیر رکھتی ہو (ان کے ماسوئے بھی ہر سکر تھے) حرام ہے اور پھر یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ ادبیات عرب (جس کی زبان میں قرآن پاک اترا ہے (صلی اللہ علیہ وسلم اس کی زبان میں بھی) ہر "غذا" کو سکر ہی کہا جاتا ہے!!

(پس جب ادبیات عرب اور زبان رسالت میں سکر کی حرمت کا مذکور نہیں ملتا اور) پھر نفس تنزیل بھی ایسی تصریح سے خاموش ہے جو حرمت اور پھر نسخ پر اشارہ کرے۔ حدیث بھی نسخ کے اشارے سے ساکت اور اجماع امت بھی چپ ہے، تو پھر آخر نسخ کے لئے اور کون سی دلیل باقی رہ جاتی ہے جس کی روشنی میں فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔

پس جب کتاب، سنت، اجماع امت (اور ادبیات قوم) میں سکر کے معنے خمر کے نہیں ہوتے یا سکر بمعنے شراب کہکر بغیر دلیل ناسخ کے منسوخ ہی کہہ دیا جائے۔
تو ایسے میں واجب ہے، کہ ہماری تاویل ہی کو توجہ اور ترجیح کے قابل ٹھہرایا جائے کہ
سکر۔ اس مقام پر ــ ہر اس سیال شئے کا نام ہے جو کھجور اور انگور سے حاصل کر کے نوش کر لی جائے (یعنی "کشید" کے خاص طریقوں سے حاصل کردہ ہو، متعفن ونشہ آور نہ ہو۔ (طبری ۱۴/۱۳۸/۲ تا ۱۸)

بنیادی جواب
یہاں تک تو معروضی انداز سے بحث کی گئی تھی۔ اگر فنی نقطۂ نظر سے اس کا جائزہ لیا جائے تو اس سے بھی ہمارے انکار نسخ کے موقف کو تقویت ملتی ہے، کہ

بہت سے دیگر مفسرین کی طرح "خازن" نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے اور طویل بحث میں پڑنے کی بجائے ایک ہی لفظ میں "ثقین نسخ" کا منہ بند کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

قلت القول بالنسخ فیہ نظر۔ لان قولہ۔ ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا۔ خبر والاخبار لایدخلھا النسخ

میرے نزدیک نسخ کا فیصلہ محل نظر ہے۔ آیۂ زیر بحث کا لہجہ خبریہ ہے اور خبروں میں نسخ سرایت نہیں کر سکتا (خازن طبع حلبی مصر ۴/۱۰۰/۱۲ تا ۱۳)

اللہ کی نعمتوں کا حقیقی اعتراف

فان تولوا فانما علیک البلاغ المبین. یعرفون نعمۃ اللہ ثم ینکرونھا واکثرھم الکفرون ہ

منسوخ ۱۵۱

پھر (اے پیغمبر) اگر اس پر بھی لوگ اعتراض کریں (اور سمجھنے بوجھنے کے لئے تیار نہ ہوں) تو (ان کی فکر چھوڑ دو) تمہارے ذمے جو کچھ ہے وہ صرف یہی ہے کہ صاف صاف پیغام حق پہنچا دینا (نحل ۸۲) یہ اللہ کی نعمتیں پہچانتے ہیں پھر بھی اس سے انکار کرتے ہیں اور اکثر ایسے ہیں جنہیں سچائی سے (قطعاً) انکار ہے۔ (نحل ۸۳)

وجۂ تنسیخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص۵۹) نے آیۂ زیر بحث سے یہ اخذ کیا ہے کہ اس کی رو سے پیغمبر (ص) کا فریضہ "تبلیغ محض" قرار دے کر "جبر" سے ایک گونہ باز رکھا گیا ہے اور ان کے خیال میں قرآن کا پیغمبر کو اس پالیسی پر گامزن ہونے پر مستعد رکھنا آیۂ سیف کے منافی ہے۔ لہذا یہ آیت منسوخ ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث جہاد اسلامی کے لئے نازل نہیں ہوئی۔ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی نعمتوں اور اس کے وجود پر۔ دلائل کا بیان ہے۔

اگر ہم آیۂ سیف کو ناسخ تسلیم کر لیں تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ ___ آیۂ سیف کے نزول کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر توحید کی تبلیغ کرنا حرام اور منسوخ ہو گیا تھا۔ معاذ اللہ!! (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱۴۳) نیز ملاحظہ ہو آیۂ کریمہ میں۔ البلاغ۔ کی صفت کے طور پر "المبین" کا لفظ وارد ہوا ہے جس میں یہ صراحت موجود ہے کہ "صاف صاف" پیغام حق پہنچا دینا۔

اب اگر تو "المبین" کے معنے۔ چپ چپکے کئے جاتے تب تو اس پر نسخ کا ورود موزوں ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہوا تو پھر "صاف صاف" کا مفہوم آیۂ سیف کے منافی کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیا بغیر کسی وجہ کے ایک اصلاحی تعلیم کو منسوخ کرنا روا ہو سکتا ہے؟

مجبوری اور اضطرار کا کفر

منسوخ ۱۶۲

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم

جو کوئی ایمان لانے کے بعد اللہ سے منکر ہوا اور اس کا دل (اس انکار پر) رضامند ہوا تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہے اور ان کے لئے بہت بڑا عذاب ہے۔

مگر ہاں جو کوئی کفر پر مجبور کیا جائے (اور بے بس ہو کر بخوف جان ایسی بات کہدے) اور اس کا دل اندر سے ایمان سے مطمئن ہو (تو ایسے لوگوں سے مواخذہ نہیں (نحل - ۱۰۶)

دلیل ناسخ ۱/۲

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صہ ۵۹) نے لکھا ہے کہ

الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان۔ استثنائی فقرہ ہے جس کا مستثنٰی منہ من کفر باللہ من بعد ایمانہ ہے۔

لیکن بعد میں اسی استثناء کو آیۂ زیر بحث کے آخری فقرے ولکن من شرح بالکفر صدرا نے منسوخ کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ سابقہ تمام مضمون ہی منسوخ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ مجبوری اور اضطراری کفر بھی حقیقی کفر کی طرح قابل مواخذہ و موجب گمراہی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس آیت کو آیۂ سیف نے بھی منسوخ کر دیا ہے۔

لہٰذا اصل ناسخ چاہے کوئی سا بھی ہو اس کی روشنی میں وجہ نسخ واضح ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث میں۔ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان جملہ استثنائیہ ہے۔ اس کا اعتراف خود ناسخین قرآن کو بھی ہے۔ اور پھر انہیں یہ بھی معلوم ہے کہ نسخ بالاستثناء کا عقیدہ متفق علیہا نہیں ہے۔ تمام اصولیوں نے اسے باطل ہی قرار دیا ہے۔

قرآن پاک میں ایک مقام پر فرمایا گیا کہ۔ شرک کے ماسوا تمام گناہ بخش دیئے جائیں گے۔ اور ان گناہوں میں اضطراری حالت کے وہ کلمات خبیثہ بھی ہو سکتے ہیں جو ایک مومن صادق کی زبان پر جبراً و قہراً رواں کئے گئے۔

اس کے معنے یہ ہوئے کہ اضطرار کو۔ حتمی مسائل کے اطلاق اور نفاذ میں بڑا دخل ہے۔

علاوہ قرآن مجید نے اختلاف طبائع کے پیش نظر بعض حالات میں "عزیمت" کی فضیلت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی "رخصت" سے کام لینے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث نے فقہ اسلام کی باب بندی کے ضمن میں نفسیات احکام کو ملحوظ رکھنے کے لئے ایک واضح اصول عطا فرمایا ہے کہ احکام کے اطلاق میں دیگر وجوہات کے علاوہ اضطراری وجوہ کو بھی ضروری مدنظر رکھنا ہوگا۔ تفصیل کو ہم اہل علم پر چھوڑتے ہیں۔

(مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۳۳۔ عنوان "تقیہ")

بحث و نزاع میں شریفانہ لب و لہجہ اختیار کرنا کیسا ہے؟

منسوخ ۱۵۳

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن ط ان ربک ھو اعلم بمن ضل عن سبیلہ وھو اعلم بالمھتدین

(اے پیغمبر) اپنے پروردگار کی راہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ۔ اس طرح کہ۔ حکمت کی باتیں بیان کرو اور اچھے طریقے پر پند و نصیحت کرو اور مخالفوں سے بحث و نزاع کرو تو (وہ بھی) ایسے طریقے پر کہ۔ حسن و خوبی کا طریقہ ہو۔ تمہارا پروردگار ہی بہتر جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بھٹک گیا ہے اور وہی جانتا ہے کہ کون راہ راست پر ہے؟ (نحل ۱۲۵)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ بغوی اور خازن نے آیۂ سیف کو اس کا ناسخ ٹھہراتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیت واضح کرتی ہے کہ اہل کتاب یا کسی دوسرے غیر مسلم سے جب کسی دینی مسئلہ کی فہم۔ میں نزاع ہو جائے تو جواب کے لئے "حسن و خوبی" کا طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ آپے سے باہر ہو کر داہی تباہی نہ بکنا چاہئے وغیرہ

لیکن مفسرین اور ابن عباس کا کہنا ہے کہ آیۂ سیف کے نزول کے بعد۔ نزاعی معاملات کو حسن و خوبی سے نمٹانا منسوخ ہو گیا ہے۔ اب اگر کوئی نہیں مانتا تو اسے زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ وغیرہ

قول فیصل

یہ آیت محدود پیمانے پر مقامی مسائل اور وسیع پیمانے پر بین الاقوامی حالات سے نمٹنے کا اصول بیان کرتی ہے کہ کس طرح نزاعی امور کو فیصل کیا جانا چاہئے۔ مسائل کا حل نہ تو تلوار ہے اور نہ ہی غیر شریفانہ طور و طریقہ اختیار کرنا۔ پھر جو آیت، ایک اصول لے کر نازل ہوئی ہے وہ ہرگز منسوخ نہ ہونی چاہئے۔ خاص کر سورۂ عنکبوت میں بھی اسی ہی مضمون کو ذیل کے الفاظ میں دہرایا گیا ہے۔ ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی ھی احسن

حاصل مفہوم یہ ہے کہ۔ اہل کتاب کے ساتھ جدل کا طریقہ احسن طور پر ہونا چاہئے وغیرہ

اور قاعدہ یہ ہے کہ منسوخ ہونے والی تعلیم کا اعادہ اور تکرار علم الٰہی کے منافی ہے۔ بنا بریں اس آیت کے منسوخ کرنے کا معاملہ محل نظر ہے

پھر دیکھئے کہ۔ آیۂ زیر بحث جہاد اسلامی کے بارے میں نازل بھی نہیں ہوئی تاکہ آیۂ سیف سے تصادم کی صورت میں اس کے نسخ کی تدبیر بنائی جائیں۔

یہ آیت محکم اور بین الاقوامی مسائل کو نپٹانے کے لئے شریفانہ لب و لہجہ اختیار کرنے کی (اعلیٰ) تعلیم دیتی ہے۔ اس میں واضح کیا گیا ہے کہ "دعوت الی الحق" کا طریقہ۔ سرتا سر حکمت اور موعظہ حسنہ ہے۔ "حکمت" یعنی دانائی کی باتیں۔ "موعظہ حسنہ" یعنے پند و نصیحت کی باتیں جو حسن و خوبی کے ساتھ کی جائیں۔ اس کے بعد فرمایا

وجادلھم بالتی ھی احسن اور اگر "بحث و نزاع" کرنی پڑے تو کر سکتے ہو ۔ لیکن ایسی ہی بحث و نزاع جو نہایت اچھے طریقے پر ہو وغیرہ ۔ اس سے معلوم ہوا کہ دعوت حق کا طریقہ حکمت اور موعظہ حسنہ کا طریقہ ہے اور بحث و نزاع کی اجازت صرف اس صورت میں ہے کہ احسن طریقے پر ہو ۔ پس ہر بحث و نزاع جو احسن طریقہ پر نہ ہو دعوت حق کے طریقہ پر نہ ہوگی ۔

احسن طریقہ سے مقصود کیا ہے ؟

یہ کہ مقصود طلب حق ہو ۔ اپنی بات کی پیچ نہ ہو ، مخالف کے اندر یقین پیدا کرنا ہو ، اسے باتوں سے ہرانا نہ ہو ۔ اگر وہ چپ ہو گیا اور دل کا کانٹا نہ نکلا تو بحث سے کیا فائدہ ہوا ؟ ۔ ایسا اسلوب ، ایسا طریق خطاب ایسا لب و لہجہ ، اس طرح کے الفاظ اختیار نہ کئے جائیں جو مخالف کے دل کو دکھ پہنچانے والے ہوں ، یا اسے سننے والوں کی نظروں میں ذلیل و رسوا کرنے والے ہوں ، کیونکہ اگر بحث سے مقصود دعوت حق ہے تو مخاطب کے دل کو نرمی و محبت سے حق کی طرف متوجہ کرنا چاہئے نہ یہ کہ صدمہ پہنچانا ، ضد میں لانا اور جوش نفرت سے بھر دینا ۔

بدقسمتی سے دنیا میں طلب حق کی راہ بھی محض جدل و نزاع کی راہ بن گئی ہے ہم اپنے دنیوی اغراض و مقاصد کے لئے لڑنے جھگڑنے کے عادی ہیں ۔ جب کبھی کوئی ایسا جھگڑا پیش آجاتا ہے تو صرف اپنی جیت ہی کے لئے لڑتے ہیں ۔ اس خیال سے نہیں لڑتے کہ حق و انصاف کیا ہے ؟

اکثر اوقات خود ہمارا ضمیر گواہی دیتا ہے کہ ہم بر سر حق نہیں ہیں اور انصاف مخالف کے ساتھ ہے ۔ لیکن چونکہ اپنا مطلب کسی نہ کسی طرح حاصل کرنا ہوتا ہے ۔ اس لئے کبھی اعتراف حقیقت کے لئے تیار نہیں ہوتے ۔

چاہئے تو یہ تھا کہ کم از کم دین کے معاملہ میں ہم ایسا نہ کرتے ۔ کیونکہ ۔ دین کی راہ لین دین کی راہ نہیں ہے ۔ سچ کو سچ مان لینے کی راہ ہے اور جونہی ہم نے کسی بات کو سچ نہ سمجھ کر بھی سچ ثابت کرنا چاہا ۔ دین کی راہ نہ رہی عین اسکی ضد ہو گئی ۔ لیکن ۔ مصیبت یہ ہے کہ ہم نے سچائی کے کام کو بھی جھوٹ کا کاروبار بنا دیا ہے ۔ ہم دین کے بارے میں بھی ٹھیک اسی طرح جھگڑتے ہیں ، جس طرح دنیا کے معاملات میں ہم جب کبھی کسی سے بحث کریں گے تو ہمارے وہم و گمان میں بھی یہ خیال نہیں گزریگا کہ اس راہ میں اصل مقصود طلب حق ہے اور جونہی حق ہمارے سامنے آجائے ہمارا فرض ہے کہ اعتراف کر لیں ۔ بلکہ بحث کریں گے ہی اس لئے کہ اپنے اور اپنے فریق کی بات منوانی ہے اور خواہ کچھ ہو ، فریق مخالف کو ہرانا ہے ۔ اگر دیکھیں گے کہ حق اور معقولیت ہمارے ساتھ نہیں ہے تو غیر متعلق باتوں پر زور دینے لگیں گے ۔ بدزبانی پر اتر آئیں گے ۔ مارنے مرنے کے لئے تیار ہو جائیں گے ۔ اور پھر کہیں گے ہم جیت گئے ۔

قرآن کہتا ہے کہ

یہ "جدل" کا طریقہ ہے ۔ "دعوت" کا طریقہ نہیں ہے اور "دین" کی راہ "دعوت" کی راہ ہے ۔ "جدل" کی راہ نہیں ہے اگر جدل کرنا ہی پڑے تو اسی حالت میں کیا جا سکتا ہے کہ احسن طریقے پر ہو ۔ یعنے راست بازی ، دیانت ، شیریں کلامی

اور درشتگی کے ساتھ کیا جائے (خلاصہ ابوالکلام آزاد)

اور جس آیت کا یہ مضمون ہو، لہذا اسے روئے زمین کی کوئی سی طاقت بھی مسترد اور منسوخ نہیں کر سکتی۔

نوٹ: ۱۔ اس بات کو اچھی طرح ذہن میں رکھئے کہ منسوخ ۲۳۸/۲۰۲ میں صرف اشارے پر اکتفا کیا گیا ہے

۲۔ نیز یہ بھی ملحوظ ہو کہ منسوخ ہذا کے لئے ابن عباس کا نام بھی لیا جاتا ہے، لیکن اس کے لئے طبری نے جو سند فراہم کی ہے وہ وہی سند ہے جو "معمر" سند کے نام سے منسوخ ۶۲ میں مع جرح ذکر ہو چکی ہے۔ لہذا اس پر بھی مزید جرح کی ضرورت نہیں رہی۔ مکۃ المکرمہ ۱۳/۲/۱۴

انتقام لینے کی حدود کیا ہیں؟

منسوخ ۱۵۴

وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين. واصبر وما صبرك الا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون.

اور (مخالفوں کی سختی کے جواب میں سختی کرو تو چاہیے کہ ویسی ہی اور اتنی ہی کرو جیسی تمہارے ساتھ کی گئی ہے اور اگر تم نے صبر کیا (یعنے جھیل گئے اور سختی کا جواب سختی سے نہیں دیا) تو بلاشبہ صبر کرنے والوں کے لئے صبر ہی بہتر ہے۔

(اے پیغمبر) صبر کر تیرا صبر کرنا نہیں ہے مگر اللہ کی مدد سے۔ اور ان لوگوں کے حال پر غم نہ کھا۔ نہ ہی ان کی مخالفانہ تدبیروں سے دل تنگ ہو۔ (نحل ۱۲۶ - ۱۲۷)

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (صفحہ ۶۱) نے منسوخ ۱۴۳ کی دونوں آیات کو فحوائے سیف کے منافی قرار دیتے ہوئے منسوخ قرار دیا ہے۔ ہم نے اس خیال سے کہ ہر آیت کی جداگانہ وجہ تنسیخ بیان کرنی پڑے گی۔ متحد المفہوم ہونے کے باعث ایک ہی منسوخ شمار کیا ہے۔

وجہ تنسیخ

یہ آیات واضح کرتی ہیں کہ اگر مخالف ناحق کوشی میں سرگرم ہے اور سختی و زیادتی پر اتر آیا ہے تو ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ تم بھی آپے سے باہر ہو جاؤ۔ ایسا کرنا راستبازی کا طریقہ نہ ہوگا۔ ایک برائی کے جواب میں دوسری برائی کا ارتکاب ہوگا جو ممکن ہے پہلی سے بھی زیادہ سخت برائی ہو جائے۔ بہتری تو اس میں ہے کہ سختی کا جواب سختی سے نہ دو۔ جھیل جاؤ۔ پروا نہ کرو، بخش دو۔ اسی میں تمہاری اصل جیت ہے۔

لیکن اگر طبیعت پر قابو نہیں پاتے اور سختی کا جواب سختی سے دینا چاہتے ہو تو پھر انصاف کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ جتنی اور جیسی سختی تمہارے ساتھ کی گئی ہے ویسی ہی اور اتنی ہی تم بھی کر لو۔ اس سے آگے نہ بڑھو، ذرا بھی نہ بڑھو۔

۱ے۔ (طبری ۱۴/ ۱۹۶/ ۱۷ تا ۱۹)

تو یہ ظلم ہوگا اور ظلم راستی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ۔ وغیرہ وغیرہ

ناسخین قرآن کہتے ہیں کہ آیہ سیف کی روح اس مضمون کی متحمل نہیں ہو سکتی ، لہٰذا یہ دونوں آیات منسوخ ہیں

قول فیصل

آیات زیر بحث جس مضمون پر مشتمل ہیں اور "قانون معاقبت" کے جن اصولوں پر کاربند ہونے کی ہدایت کرتی ہیں ، انہیں تا قیامت کوئی بھی منسوخ نہیں کر سکتا ۔ ان میں قرآنی تعلیم کا نچوڑ ہے ۔ بلکہ سابقہ الہامی کتابوں میں بھی ایسا ہی موجود ہے کہ آنکھ کے بدلے آنکھ ــــ کان کے بدلے کان ــــ ناک کے بدلے ناک ــــ اور اسی طرح باقی اعضا کے تلف کئے جانے پر وہی اعضا تلف کئے جائیں گے ، جو زیادتی کا نشانہ بنے ہیں ــــ اسی کو ــــ قانون کی زبان میں ــــ سزا بالمثل کہا جاتا ہے ــــ یہ اصول حکمت و دانائی کا سرچشمہ ہے ــــ اس میں نسخ کا واقع ہونا محال ہے ۔ مجاہد ، شعبی ، نخعی ، ابن سیرین ، ابن جریر اور سفیان ثوری نے ان آیات سے استنباط کرتے ہوئے کہا ہے کہ

> جس کے ساتھ ظلم ہوا ہے اسے چاہئیے کہ اس آیت کی روشنی میں جواباً اتنا ہی ظلم روا رکھے ، جتنا کہ اس پر ہوا ۔ اگر زیادہ کیا تو زیادتی اسی کی طرف سے ہوگی ۔ (ابن کثیر ۔ ۲/۵۹۲)

اور یہ ظاہر ہے کہ منسوخ شدہ آیات سے احکام کا استدلال جائز نہیں ہو سکتا ۔

پھر دیکھئے کہ ــــ یہ آیات نزول کے اعتبار سے مدنی ہیں ۔ محمد بن اسحاق نے کہا ہے کہ

> سورۂ نحل کی آخری تینوں آیات مدنی ہیں اور جنگ احد کے موقعہ پر ہی نازل ہوئی تھیں ۔

بلکہ ابن اسحاق کے اس خیال کی تائید ذیل کے شان نزول سے بھی ہوتی ہے ۔ کہ

> شہداء احد کا جب کفار نے "مُثلہ" کیا ۔ یعنی شہید کر ڈالنے کے بعد ناک ، کان اور ہونٹ کاٹ کر بدصورت بنا ڈالا تو اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بے حد افسردہ ہوئے اور آپ اور مسلمانوں کے دل جذبۂ انتقام سے لبریز ہو گئے اور ارادہ کر لیا کہ مخالفین اسلام کے ساتھ بھی "سلوک بالمثل" ہی کیا جائے ۔ اس پر یہ آیات نازل ہوئیں ۔ کہ

> کفار نے جو کچھ کیا ہے بہت ہی برا کیا ہے ۔ لیکن تم اگر "مُثلہ" کے ارادے سے باز آؤ تو یہی مناسب اور یہی بہتر ہے ۔ لیکن اگر ضروری "مثلہ" کرنا ہو تو حد سے تجاوز نہ ہو ۔ جتنا کچھ انہوں نے تمہارے شہداء کے ساتھ کیا اتنا ہی تم ان کی مردار لاشوں کے ساتھ کرو ، لیکن یہ اجازت ہے حکم نہیں ہے اور حکم تو یہ ہے کہ صبر کرنے والوں کے لئے صبر ہی بہتر ہے ۔ بے جان مُردوں کے "مُثلہ" کرنے سے کیا حاصل ؟

بہر کیف اگر شان نزول یہی ہے اور محمد ابن اسحاق کی تحقیق کے مطابق ان آیات کا تعلق جنگ احد ہی سے ہے تو یہ مدنی تعلیمات کا اہم جزو ہونے کے باعث نسخ کا متحمل نہیں ہو سکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ ابن جریر طبری نے بھی اس آیت کے نسخ کا شدید لہجے میں انکار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

هي آية محكمة۔ امر الله تعالى ذكره عباده ان لا يتجاوزوا فيما وجب لهم قبل غيرهم من حق من مال او نفس ...... وانها غير منسوخة اذ كان لا دلالة على نسخها وان للقول بانها محكمة وجها صحيحا مفهوما

یعنے ــــ یہ آیت محکم ہے اس میں اللہ سبحانہ نے اپنے بندوں کو از قبیل جان و مال، مخالف سے جتنا حق (از قسم بدلہ) لینا چاہیے اس کے اصول تعلیم کئے ہیں۔ یعنے کہ اپنے حدود اور حق سے تجاوز نہ کرو۔

اس مفہوم کی روشنی میں حق تو یہ ہے کہ

یہ آیت منسوخ ہو ہی نہیں سکتی۔ خاص کر اس کے نسخ پر ہماری نظروں سے کوئی بھی ایسی دلیل نہیں گذری جسے ناسخین کے مسلک کی اساس قرار دیا جاسکے۔

لہذا اسے محکم ثابت کرنے کے لئے جو توجیہہ ہم نے پیش کی ہے وہی قابل فہم صحیح اور قابل ترجیح ہے۔ (تفسیر طبری ۱۴/۱۹۷)

مفسر خازن نے بھی بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اسے محکم ہی مانتے اور کہتے تھے کہ اس میں سے "اپنا حق" لینے کا صحیح اصول اور طریقہ بتلایا گیا ہے تاکہ قصاص وغیرہ جیسے اہم معاملات میں بھی زیادتی اور تجاوز سے کام نہ لیا جاسکے۔

وهذه الاشياء لا تكون منسوخة فلا تعلق لها بالنسخ

اور جس تعلیم کے یہ اجزاء ہوں وہ کیونکر منسوخ ہو سکتے ہیں؟ ان کا تو نسخ سے دور کا تعلق بھی نہیں ہو سکتا۔ (خازن طبع الحلبی ۴/۱۲۶/۱۳ تا ۱۵)

رازی کے ارشادات

دیگر مفسرین کی طرح امام رازی نے بھی اس آیت کے نسخ سے انکار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

بعض لوگوں کے خیال میں اس آیت کو آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔ لیکن ایسا نہیں۔ یہ بالکل جہالت کی بات ہے۔ جسے حقیقت سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ۔ یہ آیت حسن تادیب سکھلاتی ۔ دعوت الی اللہ کے لئے حسن طریق بتلاتی۔ زیادتی سے باز رہنے کے اصول واضح کرتی اور حق سے زائد طلب کرنے یا بدلہ لینے کی برائی بیان کرتی ہے ولا تعلق لهذه الاشياء باية السيف واكثر المفسرين مشغوفون بتكثير القول بالنسخ ولا ارى فيه فائدة والله اعلم بالصواب۔

اور ــــ مذکورہ بالا تعلیمات کا نہ تو آیۂ سیف کے مضمون سے تصادم ہے اور نہ ہی کسی طرح کا تعلق!

لیکن اس کے باوصف یہ مرض ناقابل علاج ہے کہ مفسرین کی بھاری اکثریت نے آیات قرآنی کو منسوخ کرنا پیشہ بنا لیا ہے اور سچ پوچھو تو مجھے ان کے کردار میں کوئی سی خوبی نظر نہیں آتی۔

واللہ اعلم بالصواب (تفسیر رازی جلد ۲۰ ۱۴۳)

اللہ اکبر۔ والهدایة منه ۱۳/۱۲ مکۃ المکرمۃ

سورۂ اسراء

والدین کی خدمت اور اطاعت کے احکام

منسوخ ۱۵۵/۱۵۶

وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ۚ إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ۝ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا۔

اور تمہارے پروردگار نے یہ بات ٹھہرا دی کہ اس کے ماسوا اور کسی کی بندگی نہ کرو اور اپنے ماں باپ کے ساتھ بھلائی کرو۔ اگر ماں باپ میں سے کوئی ایک یا دونوں تمہاری زندگی میں بڑھاپے کی زندگی تک پہنچ جائیں (اور ان کی خدمت کا بوجھ تم پر آپڑے) تو ان کی کسی بات پر اُف کرو (یعنی کوئی بات کتنی ہی ناگوار گزرے مگر حرفِ شکایت زبان پر نہ لاؤ) اور نہ (تیزی میں آکر) جھڑکنے لگو۔ ان سے بات چیت ادب و عزت کے ساتھ کرو۔ ان کے آگے محبت و مہربانی کے ساتھ عاجزی کا سر جھکائے رکھو۔ ان کے حق میں (ہمیشہ دعا کرو۔ کہ پروردگار جس طرح انہوں نے مجھے صغر سنی میں پالا پوسا اور بڑا کیا تو اسی طرح تو بھی ان پر رحم کیجیو۔ (اسرا ۲۳-۲۴)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ، عکرمہ اور حضرت ابن عباس نے کہا ہے کہ یہ دونوں آیات ابتدائے لے کر انتہا تک منسوخ ہیں۔ ابو عبداللہ کے الفاظ ہیں کہ

یہ آیت اہل توحید کے حق میں محکم اور مشرک والدین کے حق میں منسوخ ہے اور ذیل کی آیت نسخ کا صریح حکم دیتی ہے۔

ماكان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين

یعنے رسول اللہ اور مومنین کو (اس بات کی) اجازت نہیں کہ مشرکین کے حق میں طلب مغفرت کریں۔

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث میں مومن اور کافر والدین کا امتیاز کئے بغیر واضح کر دیا گیا ہے کہ ان کی خدمت و اطاعت کا اصلی وقت ان کے بڑھاپے کا وقت ہوتا ہے، کیونکہ بڑھاپے کی کمزوریاں انہیں دوسروں کی خدمت و اعانت کا محتاج بنا دیتی ہیں اور اولاد اپنی جوانی کی امنگوں اور عیش پرستیوں میں اس کی بہت کم مہلت پاتی ہیں کہ اپنے محتاج اور معذور ماں باپ کی خبر گیری کرے۔ پس یہاں سب سے زیادہ زور اسی بات پر دیا۔ کیونکہ — جو اولاد اپنے ماں باپ کی خدمت و اطاعت میں کوتاہی نہیں کرے گی وہ دوسرے وقتوں میں کب کوتاہی گوارا کر سکتی ہے۔

انسان کی احتیاج کے دو ہی وقت ہوتے ہیں۔ طفولیت — اور — بڑھاپا — طفولیت میں ماں باپ نے خدمت کی تھی۔ بڑھاپے میں اولاد کو کرنی چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ فرمایا — رب ارحمهما كما ربياني صغيرا۔

اور دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ مشرک والدین کی نہ خدمت واجب ہے، اور نہ ہی ان کے حق میں دعائے مغفرت

کرنا۔ لہٰذا اس آیت نے زیرِ بحث دونوں آیات کے مضمون کو مشرک والدین کے حق میں منسوخ کر دیا ہے

قولِ فیصل

آیات زیرِ بحث جس مضمون پر حاوی ہیں اس کا ایک ایک لفظ محکم اور ثابت ہے۔ ان آیات میں عطف کے ذریعہ یکے بعد دیگرے جس طرح والدین کی خدمت و اطاعت اور نیک تمناؤں کے اظہار کے احکام دیئے گئے ہیں، ان میں سے کسی ایک کو منسوخ کرنا اور کسی کو رہنے دینا، یا کسی کے حق میں محکم٭ تسلیم کرنا، اصول اور ضابطے کی رو سے غلط اور ناقابلِ تسلیم ہے!!

غالباً ناسخینِ قرآن نے مزعومہ منسوخ اور مزعومہ ناسخ آیات کے الفاظ "رحمۃ" اور "مغفرت" پر غور نہیں فرمایا کہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے مفہوم کو مستلزم نہیں ہیں یا یوں کہو کہ رحمت کی دعا کرنا۔ مغفرت کو لازم نہیں ہے۔ بخلاف اس کے کہ مغفرت کا لفظ رحمت کو بھی مستلزم ہے۔

یہاں آیۂ زیرِ بحث میں رحم طلبی کے الفاظ ہیں جو ضروری نہیں کہ طلبِ مغفرت ہی ان سے مقصود ہو، کیونکہ خدا کی رحمت ساری مخلوق کے لئے عام ہے۔ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فرمایا گیا ہے وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین۔

یہاں العالمین کے الفاظ میں کافر والدین بھی شامل ہیں۔ یعنی کہ یہ آیہ واضح کرتی ہے کہ رحمت کسی خاص گروہ تک محدود نہیں عام ہے، ورنہ تو فرمایا جاتا وما ارسلناک الا رحمۃ للمسلمین

پس اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ مجسّم رحمت تھے اور کافر و مسلم کے لئے یکساں رحمت ہیں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ مسلم اولاد اپنے مشرک والدین کے حق میں اسلام اور ہدایت وغیرہ کی دعا نہ کرے، کیونکہ اسلام بھی تو رحمت ہی ہے، پس جب ایک قسم کی رحمت بلکہ اعلیٰ وارفع رحمت کی دعا کرنا ان کے لئے جائز ہے تو۔ کسی طرح کی دوسری قسم کی رحمت کی دعا کرنا کیونکر ممنوع اور منسوخ ہو سکتی ہے؟ اگر کہو کہ اسلام کی رحیمی منسوخ ہے تو پھر پوری جرأت سے اعلان کر دیکھئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی رحمت للعالمین نہیں تھے۔

المقصود: زندہ والدین اگرچہ مشرک ہی کیوں نہ ہوں تا وقتیکہ ان کی موت صریح "کفر" پر نہ ہوئی ہو۔ ان کے حق میں رحم کی اپیل کی دعا کرنا مشروع اور ان آیات کی رو سے واجب ہے۔

ہاں اگر ان کی موت ہی کفر پر ہوئی ہو تو بعد از مرگ جس طرح دعائے مغفرت کرنا منع ہے، اسی طرح دعائے رحمت سے بھی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

ہمارے نزدیک ناسخینِ قرآن کو چاہئے تھا کہ وہ اپنی ذہنی تسکین کے لئے ان آیات کے نسخ پر اصرار کرنے کی بجائے "تخصیص" کر ڈالتے کہ اس طرح عقیدے اور ضابطے کے فساد کے لزوم سے بچ سکتے تھے۔ اور خاص کر سلفِ کرام بھی اس رائے کا اظہار نیز فرما چکے ہیں۔ کہ یہاں تخصیص کا شائبہ موجود ہے۔ فخر الدین رازی مرحوم فرماتے ہیں۔

ان هذه الآية غير منسوخة ولكنها مخصوصة في حق المشركين وهذا اولى من القول الاول لان التخصيص اولى من النسخ۔

٭ اور کسی کے حق منسوخ تسلیم کرنا

یعنی دوسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں۔ البتہ مشرکین کے حق میں مخصوص ہے اور بس
اور ہماری دانست میں پہلے قول سے یہی دوسرا قول بہتر اور وزنی ہے، کیونکہ تخصیص بہرحال
نسخ سے بدرجہا بہتر ہے۔ (تفسیر۔ رازی جلد ۲۰/ ۱۹۱)

اسی طرح ابن جریر نے بھی اس کے نسخ سے انکار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

آیات زیر بحث اگرچہ اپنی ظاہری دلالت کی رو سے ہر قسم کے والدین کو شامل ہے تاہم
اس کے غیر منسوخ ہونے کے لئے اتنا کہنا کافی ہو سکتا ہے کہ رحم طلبی سے مراد خاص مومن والدین
کے لئے ہی ہے۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ حکم خاص پر نسخ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ (طبری ۱۵/ ۶۵)

ان روشن حوالہ جات کے بعد۔ مزید کسی وضاحت کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن جو لوگ تحقیق سے زیادہ تقلید کے خوگر ہیں۔ وہ اب بھی ابن عباس ہی پر اعتماد کرتے ہوئے قرآن پاک کی واضح تعلیم کو ماننے پر آمادہ نہیں ہوں گے۔ ان کے اطمینان کی خاطر ضروری ہے کہ جناب ابن عباس صاحب کی سندوں کی نشاندہی کی جائے۔

جناب ابن عباس کی اس رائے کو جن ذرائع سے نقل کیا گیا ہے اس کے بنیادی کردار ذیل کی ترتیب سے تقسیم کئے جا سکتے ہیں

سند اول : علی ابن داؤد، ابو صالح، معاویہ، علی بن ابی طلحہ اور ابن عباس۔

سند دوم : القاسم۔ الحسین، حجاج، ابن جریج اور ابن عباس۔

— پہلی سند کے تعارف کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۲ ۔ عنوان "اس کی سند کیسی ہے؟" اور باب اول۔ عنوان "جغرافیانہ ایک اور روایت"۔

اور دوسری سند کے تعارف کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۱۲ ، سند ۱ و منسوخ ۸ ، سند ۱ ۔

فتوے کے زور پر جہنم واصل کرنا کیسا ہے؟

منسوخ ۱۵۷

ربک اعلم بکم ان یشا یرحمکم وان یشا یعذبکم وما ارسلناک علیہم وکیلا
تمہارا پروردگار تمہارے حال سے خوب واقف ہے، وہ چاہے تو تم پر رحم
کرے چاہے تو عذاب میں ڈالے اور (اے پیغمبر) ہم نے تجھے ان لوگوں پر پاسبان بنا کر نہیں بھیجا
(کہ تو ان کے ہدایت پانے، نہ پانے کے لئے جواب دہ ہو (اسراء، ۵۴)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص ۶۱) ابو عبد اللہ اور خازن نے بعض علماء کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ زیر بحث
آیہ کو۔ آیۂ سیف (توبہ ۱۴) سے منسوخ بتلاتے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ
آیہ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں کے حال سے واقف اور ان کو عذاب کرنے یا معاف کر

دینے پر قادر ہے۔ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں یہ استطاعت نہیں ہے کہ انہیں اللہ کے عذاب سے بچا سکیں۔

یہ مضمون چونکہ اپنے اندر نرمی اور شفقت کا پہلو لیے ہوئے ہے۔ لہٰذا اسے کسی طرح بھی آیۂ قتال کی پالیسی کے ہم آہنگ قرار نہیں دیا جا سکتا

قول فیصل

مذکورہ علماء کی یہ منطق وحی الٰہی کے سراسر خلاف ہے۔ آیۂ زیر بحث کے مضمون کو آیۂ قتال (توبہ ۱۴) یا آیۂ سیف (توبہ ۵) کی پالیسی کے خلاف کہہ کر منسوخ کر دینے کے معنے ہوں گے کہ آیۂ قتال کے نزول کے بعد—

اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اپنے بندوں کے حال سے واقف کار نہ رہے۔

اسی طرح اسے یہ قدرت بھی نہیں کہ جسے چاہے عذاب کرے یا جسے چاہے معاف کر دے۔

نیز یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور جواب دہ ہیں کہ آپ نے کیوں نہیں تلوار چلا کر شہری آبادیوں کو تہس نہس کر ڈالا وغیرہ وغیرہ

کاش یہ حضرات اگر قرآن شکن فلسفہ پر عامل ہونے کی بجائے تھوڑی سی توجہ فرما کر آیۂ زیر بحث کے مضمون پر غور فرماتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ دیگر توجیہات سے قطع نظر اس کا مضمون خود ہی بتلا رہا ہے کہ اس کا اسلوب سراسر خبری ہے۔ جس کے بارے میں نسخ کا خیالی تصور کرنا بھی حماقت اور محرومی کی دلیل ہے۔

شان نزول

ان حضرات نے ہر موقعہ پر شان نزول کا بے پایاں چکر چلا کر قرآن پاک کی ایک ایک آیت کو محبوس اور قید سلاسل میں جکڑا ہوا ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ اس مقام پر کیوں ان کا ذہن اس طرف منتقل نہ ہو سکا یا یہ ـــ کہ شان نزول حسب منشاء نہیں تھا۔ لہٰذا صرف نظر ہی میں عافیت سمجھی گئی۔ بہر کیف ـــ

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ

بعض مسلمانوں نے بعض مشرکوں کو کہا تھا کہ انکم من اھل النار۔ تم جہنمی ہو۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور مسلمانوں کو اس بات سے روک دیا گیا کہ یقین کے ساتھ کسی انسان یا جماعت کو ایسا نہ کہو کہ تم جہنمی ہو، کیونکہ کوئی نہیں جانتا کہ کس آدمی کا خاتمہ کس حال پر ہونے والا ہے؟ بہت ممکن ہے جسے تم جہنمی کہہ رہے ہو اسے ہدایت کی توفیق ملنے والی ہو اور اس کی جگہ جنتیوں میں ہو۔

بلاشبہ تم یہ کہہ سکتے ہو یہ بات حق ہے اور یہ حق نہیں ہے۔ لیکن کسی خاص جماعت یا فرد کی نسبت حکم نہیں لگا سکتے کہ ضرور جہنمی ہے!! ایسا کہنے کا کسی انسان کو حق نہیں۔ غور کرو کس طرح قرآن قدم قدم پر یہ بات یاد دلاتا رہتا ہے، کہ فکر میں رواداری ہونی چاہیے حکم میں احتیاط ہونی چاہیے۔

(خلاصہ از ترجمان القرآن ۲/ ۲۵۹ و ۲۶۰)

لیجئے ! -

اس شانِ نزول نے تو خود انہی لوگوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ۔ جو فریق مخالف کو جہنم سے درے کہیں بھی چھوڑ دینے پر تیار نہیں ہوتے ۔ واللہ اکبر ۔ والعلم فی القرآن ! ۱۲/۱/۶۲ مکۃ المکرمۃ

اللہ کے نام کی تاریخی قدامت اور دعا کے آداب

منسوخ ۱۵۸

قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمٰن ایاما تدعو فلہ الاسماء الحسنیٰ ۔ ولا تجہر بصلوتک ولا تخافت بہا وابتغ بین ذالک سبیلا

(اے پیغمبر) کہدے تم ۔ اللہ ۔ کہہ کر اسے پکارو یا رحمان کہہ کر ۔ جس نام سے پکارو ۔ اس کے سارے نام حسن وخوبی کے نام ہیں ۔
اور (اے پیغمبر) تو جب نماز میں مشغول ہو تو نہ چلا کر پڑھ ، نہ بالکل چپکے چپکے ، چاہیئے ، کہ درمیان کی راہ اختیار کی جائے ۔ (اسراء ۱۱۰)

دلیل ناسخ

واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ ودون الجہر من القول بالغدو والآصال ولا تکن من الغافلین

یعنے اور (اے پیغمبر) اپنے پروردگار کو صبح وشام یاد کیا کر ۔ دل میں عجز ونیاز کے ساتھ ، ڈرتے ہوئے اور زبان سے بھی آہستہ آہستہ بغیر پکارے ۔
اور ایسا نہ کر کہ غافلوں میں سے ہو جاؤ (اعراف ۲۰۵)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صفحہ ۶۱) نے کہا ہے کہ زیر بحث آیت میں دعا مانگنے کی کیفیت بیان نہیں ہوئی اور دوسری آیت نے بتا دیا کہ اس کی کیفیت یوں ہے ۔
دل میں عجز ونیاز کے ساتھ ڈرتے ہوئے ۔ اور زبان سے آہستہ آہستہ بغیر چلائے اللہ سے دعا کرو
چونکہ پہلی آیت دعا کی کیفیت بتانے سے قاصر ہے لہٰذا دوسری آیت نے اسے منسوخ کر دیا وغیرہ ۔
ہبۃ اللہ نے جس بنیاد پر نسخ کا دعوے کیا ہے اسکی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ
پہلی آیت کا وہ حصہ جس میں دعا کرنے کے آداب کے ضمن میں نہ بلند نہ نرم آواز کا حکم ہے ۔ مشرکین مکہ دعا کے اس انداز پر آپ کو برا بھلا کہتے تھے ، اس پر سورۂ اعراف کی آیات نازل ہوئیں اور آپ کو حکم ملا کہ آئندہ صرف دل ہی میں دعا کیا کریں چنانچہ اس کے بعد آپ اسی دوسرے حکم پر عمل پیرا رہے ۔ وغیرہ

قولِ فیصل

خوگران رد وتنسیخ کی یہ تاویل قرآنی ہدایت کے سراسر منافی ہے ۔ دونوں آیات کا مضمون تقریباً ایک ہی جیسے الفاظ میں بیان ہوا ہے کہ دعا کا طریقہ : نہ چلا کر پڑھنا ہے

اور نہ ہی بالکل آہستہ آہستہ بلکہ ان کے بین بین ہے ۔

ہاں ۔ جہاں تک دعا کی کیفیت کا تعلق ہے تو اسے اگر پہلی آیت نے ذکر نہیں کیا تو اس سے یہ کیونکر لازم آگیا کہ ایک مقام پر کسی شئے کے ذکر نہ کرنے سے دوسرے مقام پر اس کا عدم ہی لازم آجائے گا ؟

پھر ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ یہ لوگ نسخ کے ضوابط اور قواعد کو اس بے رحمی سے توڑتے ہوئے آگے نکل جاتے ہیں، کہ شرم وحیا کی حدود بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ دیکھئے ایک شے جب وجود کے لحاظ سے ہے ہی "لاشئے" تو اس پر نسخ کا اطلاق ہوگا تو کیونکر ہوگا ؟ ۔ یعنی جب یہ لوگ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ پہلی آیت میں دعا کی کیفیت کا بیان نہیں ہے، یعنے کیفیت" لاشئے" ہے تو فرمایا جائے کہ لاشئے کو منسوخ کرنے کے لئے اتنا اہتمام کیا معنے رکھتا ہے ؟

مزید ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ سورۃ" اعراف" ترتیب نزول کے لحاظ سے اسراء سے مقدم ہے ، لیکن نسخ کے لئے اسے ہی مؤخر بنا کر پیش کیا گیا ہے ۔ کیا جو اصول ان لوگوں نے خود بنائے تھے ان کی پابندی قرآن پر تو لازم ہے مگر یہ خود اس سے آزاد ہیں ؟ ۔ لِمَ تقولون ما لا تفعلون ۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ :

ومنهم من قال الآية منسوخة بقوله . ادعوا ربكم تضرعا وخفية ۔ وهو بعيد ۔

یعنے ان لوگوں کا فیصلہ مبنی بر غلط اور حقیقت سے کوسوں دور ہے ۔ جو یہ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث کو ادعوا ربکم (اعراف ۲۰۵) نے منسوخ کر دیا ہے ۔ (تفسیر رازی ۲۰/۷۱/۱۷ تا ۱۸)

قول فیصل ۲ اس آیت میں اور اس کی ہم معنی آیات میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ، کہ مشرکین عرب" اللہ "کے اسم سے آشنا تھے ، کیونکہ یہ لفظ پروردگار عالم کے لئے بطور اسم ذات کے قدیم ہی سے مستعمل رہا ہے ، لیکن دوسرے ناموں سے آشنا نہ تھے جن کا قرآن نے اسکی صفتوں کے لئے اعلان کیا تھا ۔ مثلاً" الرحمان " کا لفظ بولا جاتا تھا ، لیکن وہ نہیں جانتے تھے کہ اسے" اللہ " کے لئے بولنا چاہئے ۔ پس جب ایسے اسماء سنتے تو متعجب ہوتے اور طرح طرح کے اعتراضات کرتے ۔ قرآن کہتا ہے کہ تم اسے" اللہ " کہہ کر پکارو یا" الرحمان " کہہ کر پکارو ، جس نام سے بھی پکارو ، پکار اسی کے لئے ہے اور ناموں کے تعدد سے حقیقت متعدد نہیں ہو جاتی ۔ اس کا نام ایک ہی نہیں اس کے بہت سے نام ہیں ، لیکن جتنے نام ہیں حسن و خوبی کے نام ہیں کیونکہ وہ سرتاسر حسن و کمال اور کبریائی و جلال ہے ۔ تم ان کے ناموں میں سے کوئی نام بھی لو تمہارا مقصود و مطلوب وہی ہوگا ۔

عباراتنا شتى وحسنك واحد
وكل الى ذالك الجمال يشير
(ابوالکلام آزاد)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ آیۂ ہذا جس غرض کے لئے نازل ہوئی ہے اس میں نسخ کا وقوع عقلاً محال ہے ۔ کیونکہ

اللہ سبحانہ کے اسم مبارک کی تاریخی قدامت ایسا مضمون نہیں ہے جسے خواہ مخواہ نسخ کی خراد پر چڑھایا جاسکے۔!!

یہ یاد رہے کہ آیۂ زیر بحث میں اللہ کے ناموں کو حسن و خوبی کے ناموں سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ جو نام بھی حسن و خوبی کے معیار سے گرے ہوئے ہوں گے وہ تعظیم کے مظہر ہوں خواہ اہانت کے۔ ان سے اللہ کو پکارنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ

اے ایٹم بم بنانے والے ہماری مشکل آسان کر۔ یا یہ کہ

اے مکھیاں اور جونکیں پیدا کرنے والے، یہ کر وہ نہ کر۔ وغیرہ وغیرہ

اس قسم کے تراشیدہ نام اہانت کا پہلو لئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اللہ جب ہر شئے کا خالق ہے تو تفصیل سے ان اشیاء کے نام لے کر تخلیق کی نسبت کرنا ضروری نہیں ہے۔ اللہ نے تو "خنزیر کو بھی پیدا کیا ہے"۔ تو کیا آپ دعا کرتے وقت خنزیر پیدا کرنے والا۔ کہہ کر ہی پکاریں گے؟ ۔ نہیں اور ہرگز نہیں!!

____ سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون ۔ واللہ المستعان علی ما تصفون ۔ اللہ اکبر ۲۱/۶ ۱۴ مکۃ المکرمۃ

سورۂ کہف

انسان کی طرف مشیت کی نسبت کا مسئلہ

منسوخ ۱۵۹

وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بھم سرادقھا

اور کہدو سچائی تمہارے پروردگار کی جانب سے ہے۔ اب جو چاہے مانے اور جو چاہے نہ مانے ہم نے ظالموں کے لئے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے جس کی چادریں چاروں طرف سے انہیں گھیر لیں گی۔ الخ (کہف ۲۹)

دلیل ناسخ

قتادہ اور سدی نے کہا ہے کہ آیۂ زیر بحث کے فقرے فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر ___ کو ___ ولا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا۔ الا ان یشاء اللہ نے منسوخ کر دیا ہے۔

یعنے ___ اور کوئی بات ہو مگر کبھی ایسا نہ کہو "میں کل اسے ضرور کر کے رہوں گا" ___

الا یہ سمجھ لو۔ ہوگا وہی جو اللہ چاہے گا۔ (کہف ۲۴)

وجہ تنسیخ

سدی اور قتادہ کہتے ہیں کہ پہلی آیت جو کہ نمبر کے لحاظ سے مؤخر ہے (اس میں) مشیت اور چاہنے کی نسبت انسان کی طرف ہوئی ہے۔ لیکن دوسری آیت جو کہ نزول کے لحاظ سے مقدم ہے (اس) نے انسان کی مشیت (جو کہ اللہ نے اسے عطا کی ہے) سلب کر لی ہے

لہذا سلب مشیت والی آیت نے عطائے مشیت والی آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن نے الفاظ ہی پر شاید غور نہیں فرمایا کہ ایسی آیت جس کا پہلا اور آخری حصہ تہدید آمیز الفاظ پر شامل ہے۔ اس پر نسخ کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا۔ یہ علاوہ اس کے کہ آیات الٰہی کی ترتیب کو محض نسخ ثابت کرنے کی غرض سے بدل کر عذاب الٰہی کو دعوت دینا مستزاد ہے۔ ہم تو خیر کسی بھی قطار میں نہیں۔ خود ابوالقاسم ہبۃ اللہ (صلا) جو نسخ قرآن کے بارے میں انتہا درجہ غالی واقع ہوئے تھے، وہ بھی اپنے پیش رو سدی کا قول نقل کر کے زیر بحث آیت کے نسخ کا صاف انکار کر جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس کے ماسوا کچھ بیان نہیں کرتی کہ

"منکرین حق کو سخت اور شدید لہجہ میں وارننگ اور وعید کی دھمکی دی گئی ہے"

(انما هو تهديد و وعيد - صلا)

سلفی مفسر علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ هذا من باب التهديد والوعيد الشديد - یعنے ایسا اب و لہجہ تہدید اور شدید ترین وعید کے لئے ہی اختیار کیا جاتا ہے۔ (ابن کثیر ۳/۸۱)

ہماری ناقص رائے میں آیۂ زیر بحث میں انسان کی طرف مجازاً ہی مشیت کی نسبت کی گئی ہے۔ جیسا کہ علم کلام کی کتابوں میں "جبریہ" عقیدے کے اہل سنت فرقے سے منقول ہے اور دوسری آیت میں مشیت کی نسبت اللہ سبحانہ کی طرف حقیقی ہے

الغرض مجازی اسلوب بیان پر نسخ کے اطلاق کے لئے کوئی بھی قانون نہیں ہے۔ نیز دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ تم اپنے اعمال کے نتائج کے بارے میں وثوق سے مت کہو کہ اتنے عرصے میں برآمد ہوں گے۔ مثلاً کل یا پرسوں۔ کیونکہ نتائج اعمال کے ظہور کا علم خدا کو ہے اور وہی زمانی تحدید کر کے بتا سکتا ہے کہ اس کا نتیجہ کب تک ظاہر ہوگا؟

یعنے کہ تصرفات "کونیہ" اور انسان کے عمل میں جو باہمی ربط ہے اس کا نتیجہ اس وقت ہی ظہور پذیر ہوگا جب بہبودی آدم کے لئے "زندگی محض" میں دونوں کا اجتماع ہوگا۔ اور یہ ایک ایسی شئے ہے جو حضرت انسان کے علم سے باہر ہے اور اسے تو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ ۔ کل یا کل سے آگے کے بارے میں تم یہ نہ کہو کہ میں کل ایسا کروں گا وغیرہ لیکن انسان چونکہ صاحب ارادہ و اختیار بھی ہے اسے امور "غیر کونیہ" میں خدا کے عطا کردہ ارادے اور اختیار سے کام لینے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے لہذا ۔ ایمان اور کفر کے معاملے میں اپنے ارادے اور مشیت کو راہنما بنا کر اسی کے مطابق زندگی بسر کر سکتا ہے۔ ایمان کا ارادہ کیا تو ۔ اللہ کی منشاء کو ملحوظ رکھا اور کفر کو پسند کیا تو اہرمن کے گروہ میں شامل ہو گیا۔

اس بنا پر یہ دونوں آیات کا موضوع مختلف ہونے کی وجہ سے ناسخ و منسوخ کے قابل نہیں رہ سکتا۔

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مزعومہ ناسخ آیت میں ۔

... اِلَّا اَن یشاء اللہ ۔ جملہ استثنائیہ ہے جو کہ نسخ کی صلاحیت سے محروم ہے ۔
(مشیت کی وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۳۰، ۲۹۳، ۲۴۲ و ۴۱)

سورۂ مریم

منسوخ ۱۶۰

بیت المقدس کی تسخیر

وَاَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ اِذْ قُضِيَ الْاَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ

اور (اے پیغمبرؐ) انہیں اس (آنے والے) دن سے بھی خبردار کردے جو بڑا ہی پچھتانے کا دن ہوگا۔ اور جب ساری باتوں کا فیصلہ ہو جائے گا، اس وقت تو یہ لوگ غفلت میں پڑے ہوئے ہیں اور (اس بات پر) یقین لانے والے نہیں (مریمؑ ۳۹)

وجۂ تنسیخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (صـ۶۲) نے اس آیت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اعداء اسلام کو یومِ حسرت، یعنی — روزِ قیامت کو جو حسرت اور ندامت پیش آئے گی وہی کافی ہوگی۔ انہیں خبردار کر دینا ہی کافی ہے گا — وغیرہ

وہ کہتے ہیں کہ یہ مفہوم آیۂ سیف (توبہ ۵) کے بالکل منافی ہے اور نسخ کے سوا چارہ نہیں ہے۔

قولِ فیصل

اکثر مفسرین کی طرح ان حضرات نے بھی اگر یوم الحسرت سے قیامت کا دن ہی مراد لیا ہے تو یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ بعض رجال نے ایسا بھی کہا ہے لیکن حق تو یہ ہے کہ آیت کا وسیع تر مفہوم اس نظریہ کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس مقام پر یقین کے ساتھ ایسے دن کو یوم القیامۃ سے تعبیر کرنا معقول نہیں ہے، ملکہ یومِ حسرت، کو منسوخ کرنے کے لئے کوئی سی بھی وجہ — اس کے واقعاتی مفہوم کو بدل نہیں سکتی۔ ذیل میں مولانا ابوالکلام آزاد کا ضروری اقتباس درج کیا جاتا ہے، جس سے حقیقتِ حال واضح ہو سکے گی۔

مولانا مرحوم فرماتے ہیں کہ

وَاَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ سے مقصود قیامت کا دن نہیں ہے یہ کوئی دوسرا آنے والا دن ہے چنانچہ بعد کی آیت نے اس دن کی نوعیت ظاہر کر دی ہے۔ یہ کون سا دن تھا؟
یقیناً کوئی ایسا دن جو عیسائیوں کو پیش آنے والا تھا اور جس میں ان کے لئے بڑی ہی حسرت اور مایوسی تھی، چنانچہ سورۂ مریمؑ کے نزول پر ابھی پچیس ۲۵ برس بھی نہیں گزرے تھے کہ یہ دن نمودار ہو گیا۔ اور تمام عیسائی دنیا یہ سن کر ششدر رہ گئی کہ مسیحیت کا صدر مقام اور قبلہ و مرکز اچانک اس کے ہاتھوں سے نکل کر ایک نئی قوم کے ہاتھوں میں چلا گیا ہے۔
مشہور مؤرخ گبن کے الفاظ میں "تمام مسیحی دنیا پر سکتہ کی حالت طاری ہو گئی کیونکہ مسیحیت کی اس سب سے بڑی توہین کو نہ تو مذہب کا کوئی متوقع معجزہ روک سکا نہ بازنطینی شہنشاہی کا لشکر جرار"!

پھر یہ صرف بیت المقدس ہی کی فتح نہ تھی تمام ایشیا اور افریقہ میں مسیحی فرمانروائی کا خاتمہ تھا۔
ہرقل (ہرکولیس) کے یہ الفاظ جو اس نے تختۂ جہاز پر لبنان کی چوٹیوں کو مخاطب کرکے کہے تھے آج تک مورخوں کی زبان پر ہیں۔

—"الوداع! اے سرزمین شام ہمیشہ کے لئے الوداع!"

غور کرو کیا یہ دن اپنے کامل معنوں میں مسیحیت کے لئے یوم حسرت نہ تھا؟ — پھر آیت کے اس ٹکڑے پر غور کرو کہ وھم فی غفلۃ وھم لا یؤمنون۔ اے پیغمبر! یہ لوگ اس وقت اپنی کامرانیوں کی غفلت میں سرشار ہیں، یقین کرنے والے نہیں۔ تاہم تم اعلان کر دو۔ نیز بعد کی آیت (۴۰) کہ

انا نحن نرث الارض ومن علیھا کس طرح یہ تمام مطلب آشکارا کر رہی ہے؟

افسوس! ہمارے مفسروں کو اس عالم کی خبر ہی نہیں۔ وہ جہاں "یوم" کا لفظ دیکھتے ہیں اسے یوم القیامۃ سمجھ لیتے ہیں۔ (ترجمان القرآن ۲/ ۴۳۶)

مولانا کی اس نورانی تشریح نے فکر ونظر کے زاویے ہی بدل کر رکھ دیئے۔

اب یہاں نسخ کا احتمال کیا، امکان بھی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ کیونکہ اس تشریح کی رو سے آیہ کریمہ۔ کا موضوع۔ از خود ہی آیہ سیف کے مطابق ہو جاتا ہے، وارننگ، حسرت وندامت کا گھیر لینا وغیرہ — آیہ سیف کے منافی نہیں ہو سکتے

مولانا[1] کے اس اقتباس کو اگر وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا جائے تو نظر ثانی کے وقت راقم الحروف کہہ سکتا ہے، کہ جو یوم الحسرت عیسائیوں کو دیکھنا نصیب ہوا تھا اب بیت المقدس کے چھن جانے اور جلائے جانے پر ۵۰ کروڑ مسلمانوں کو نیز دیکھنا نصیب ہوا ہے — انا للہ وانا الیہ راجعون! اللہ اکبر، ولا غالب الا ھو!

مکۃ المکرمۃ ۱۷ ۲/۶۲ و ۱۷ ۱۲/۶۹ مدینہ منورہ

بے نمازی قطعی جہنمی ہیں؟

منسوخ ۱۶۱

فخلف من بعدھم خلف اضاعوا الصلوۃ واتبعوا الشھوات فسوف یلقون غیا

لیکن پھر ان کے بعد ایسے ناخلف جانشین ہوئے جنہوں نے نماز کی حقیقت کھو دی اور اپنی نفسانی خواہشات کے پیچھے پڑ گئے، سو قریب ہے کہ ان کی سرکشی ان کے آگے آئے [مریم ۵۹]

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ ابن ہبۃ اللہ (ص۶۲) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو اگلی استثناء نے منسوخ کر دیا ہے، جس کے الفاظ ہیں کہ الا من تاب وآمن وعمل صالحا فاولئک

---

[1] یہ سطور کتاب کی تدوین کے ۵ سال بعد اضافہ کی گئیں۔ طاہر

يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا ۝

یعنے "ہاں جو کوئی باز آگیا، ایمان لایا اور نیک عمل میں لگ گیا تو بلا شبہ ایسے لوگوں کے لئے کوئی ٹھکانہ نہیں ہے وہ جنت میں داخل ہوں گے۔ ان کے حقوق میں ذرا بھی ناانصافی نہ ہوگی (مریم ۶۰)

وجہ تنسیخ

انبیاء اور صلحاء کے متبعین کے بارے میں فرمایا کہ عرصہ گزرنے پر ان کے ناخلف لوگوں نے صلوٰۃ یعنے۔ عبادت جو کہ۔ ایمان کا جوہر ہے واس کی حقیقت کھو دی اور حقیقت گئی تو سب کچھ گیا۔ لہذا فرمایا کہ فسوف یلقون غیا۔ ایسے لوگ "غیّ" کا سامنا کریں گے اور "غی" کے معنی کئے جاتے ہیں کہ جہنم میں ایک وادی ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عمرؓ، و عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے۔

اس بنا پر آیت کے معنی ہوں گے کہ۔ بے نمازی قطعی جہنمی ہیں۔ لیکن کلمہ گو مسلمان کا جہنمی بننا چونکہ مناسب نہیں تھا، لہذا اگلے ہی فقرے میں استثنائی لہجہ میں صراحت کر دی کہ۔ وہ اس جہنم سے مستثنےٰ ہوں گے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن نے آیۂ زیر بحث کو استثناء کے ذریعے منسوخ کرنے کا اعتراف کرکے اپنے کئے پر خود ہی پانی پھیر دیا ہے کہ استثناء سے نسخ کا اثبات جائز نہیں ہو سکتا۔

نیز۔ آیۂ کریمہ کا اسلوب خبری ہے جو بجائے خود نسخ کے ابطال کے لئے وزنی دلیل ہے۔

دراصل ایک خدا پرست اور غیر خدا پرست قوم میں عملی امتیاز اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ۔

پہلا گروہ کسی کی بندگی میں لگا رہتا ہے اور کسی کو پکارنے میں مصروف رہتا ہے۔

دوسرا اس سے بیگانہ و بے پرواہ رہتا ہے۔ اس لئے دعا اور عبادت، حقیقت میں ایمان باللہ کی اساسی علامت ہیں۔ اور تمام مذاہب نے اسی "عمل" پر ہی مذہبی زندگی کی عمارت اٹھائی ہے۔ جونہی یہ عمل بگڑا مذہبی زندگی کی ساری بنیادیں ہل گئیں۔ یعنے کہ

نماز سے عقیدے اور عمل کی رو سے بے نیازی اور اتباع شہوات میں عملاً دلچسپی کا انجام بالآخر سامنے آ کر رہیگا "غی" کے معنے "خسارے" اور "کساد بازاری" کے ہیں، جیسا کہ ابن عباس سے مروی ہے۔ جہنم کے معنی طبعزاد ہیں۔ جیسے ناسخین قرآن کا خیال ہے۔ بمقصد یہ کہ اوامر الٰہی سے منہ پھیرنے والے اور متبع شہوات انسان اس تاجر کی مانند ہیں جو کاروبار میں گھاٹا کرکے دیوالیہ بن چکا ہو!!

مفسرین نے پہلے "غیّ" کے معنے جہنم کے تجویز کئے، پھر اسی مناسبت سے "یلقون" کا مفہوم "ڈال دینا" قرار دیا۔ حالانکہ اس تکلف کی چنداں ضرورت نہیں تھی، کیونکہ اس کے معنے "سامنا" کرنے کے بھی ہیں۔ یعنے گھاٹے کا سامنا کرنا۔ ل۔ ق۔ ی کے مادے سے ملاقات کا لفظ ترکیب پاتا ہے جس سے سامنا کرنے کا مفہوم زیادہ واضح اور اچھا لگتا ہے۔ ایسے استعمال کو چھوڑ کر طبعزاد مناسبت کی خاطر بھدے استعمال کو اختیار کرنا، سو کی بدترین مثال ہے۔ واللہ الموفق للصواب

جہنم کا داخلہ عام نہیں ہوگا

منسوخ ۱۶۲

وان منکم الا واردھا کان علی ربک حتما مقضیا

اور یاد رکھو تم میں سے کوئی نہیں جو اس منزل سے گذرنے والا نہ ہو۔ ایسا کرنا تمہارے پروردگار نے ضروری ٹھہرا لیا۔ یہ ایک طے شدہ فیصلہ ہے۔ (مریم ۷۱)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (صلا۲) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی متصل اگلی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

ثم ننجی الذین اتقوا ونذر الظالمین فیھا جثیا۔ یعنے: ہم ایسا کریں گے کہ جو لوگ متقی ہیں انہیں نجات دے دیں، جو ظالم ہیں انہیں دوزخ میں چھوڑ دیں گھٹنوں کے بل گرے ہوئے۔ (مریم ۷۲)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ ہر شخص پہلے پہل ضرور ہی جہنم میں داخل ہو کر رہے گا اور دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ بعد میں متقی لوگ اس سے خارج کر دئے جائیں گے۔ اس واضح تضاد کے بعد دوسری آیت کو ناسخ بنانا پڑے گا۔

قول فیصل

پہلے تو یہ غلط ہے کہ ناسخ اپنے منسوخ سے ملا ہوا بھی ہو سکتا ہے۔ پھر ہبۃ اللہ نے آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرتے وقت اس پر غور نہیں کیا کہ اس سے قبل آیات ۶۹ و ۷۰ میں یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ جہنم پہ وارد ہونے والوں میں سے جو اس میں داخل ہونے کے لائق ہوں گے وہی اس میں دھکیل دئے جائیں گے۔ ارشاد ہے کہ

ثم لننزعن من کل شیعۃ ایھم اشد علی الرحمان عتیا ثم لنحن اعلم بالذین ھم اولی بھا صلیا ٥

یعنے۔ پھر ہر گروہ میں سے ان لوگوں کو (چن چن کر) الگ کر لیں گے جو (اپنی زندگی میں) خدائے رحمان سے بہت ہی سرکش تھے (۶۹) اور پھر یہ بات بھی ہم ہی بہتر جاننے والے ہیں کہ کون ہے جو دوزخ میں جانے کا زیادہ سزاوار ہے۔ (مریم ۷۰)

ان آیات نے معاملہ صاف کر دیا کہ اللہ سبحانہ مخالفین کے ہر گروہ میں سے زیادہ سرکش لوگوں کو جہنم کے سزاوار قرار دے کر (چن چن کر) الگ کر لیں گے اور ان تک شدہ کروڑوں انسانوں میں سے کوئی نہیں ہوگا جو اس منزل سے گذرنے والا نہ ہو (ایسا کرنا تمہارے پروردگار نے ضروری ٹھہرا لیا۔ یہ ایک طے شدہ فیصلہ ہے (۷۱)

الغرض ہبۃ اللہ کے بقول پوری کائنات کو جہنم میں دھکیلنے کا فیصلہ اٹل ہے۔ مگر اگلی آیت کے فقرے سے متقیوں کو خارج کر دیا گیا ہے؟ یہ بالکل غلط اور سیاق قرآنی کے منافی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم فرماتے ہیں کہ:

"آیۂ (۷۱) میں وان منکم الا واردھا کا خطاب تمام نوع انسانی سے نہیں ہے، بلکہ ان منکرین حق سے ہے جن کا ذکر پہلے چلا آتا ہے اور جن کی نسبت پچھلی آیت میں فرمایا۔ الذین ھم اولی بھا صلیا۔ اور اسی لئے اس درجہ زور دے کر فرمایا کان علی ربک حتما مقضیا۔ جزائے عمل کا قانون طے شدہ قانون ہے کبھی ٹلنے والا نہیں۔" (ترجمان القرآن ۲/۴۴۰ مریم۔ نوٹ ۱۵)

مولانا کے اس نوٹ سے آیت کریمہ پر غبار ڈالنے والوں کا معاملہ کھٹائی میں پڑ گیا ہے کہ جو یہ سمجھے بیٹھے تھے کہ آیۂ زیر بحث میں "جہنم" کے عام داخلہ کا اشارہ ہے جس میں معاذاللہ انبیاء کرام بھی شامل ہو سکتے تھے۔ وغیرہ

کاش! ناسخین قرآن اگر آیۂ زیر بحث کے الفاظ پر غور فرماتے تو مشکل اسی مقام پر ہی حل ہو سکتی تھی۔ مگر ان کی نیت میں چونکہ فتور تھا۔ لہذا انہوں نے واردھا کے معنے داخلھا (اس میں داخل ہونے والے) کر ڈالے حالانکہ "ورود" کسی طرح کے "دخول" کو مستلزم نہیں ہے۔ بخلاف "دخول" کے کہ یہ دخول کے معنے میں بھی آتا ہے اور "ورود" کے بھی!!

اور "ورود" کے معنے خالی مشاہدہ اور معائنہ کے بھی ہو سکتے ہیں اور جہنم کا مشاہدہ کرنا کوئی ایسی بات نہیں جس سے دخول مراد لے کر ضرور ہی نسخ کا فیصلہ جڑ دیا جائے۔

قرآن پاک نے متعدد مقامات پر اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ اہل جنت جہنم والوں کو دیکھ کر طرح طرح کے سوالات کریں گے۔ ماسلککم فی سقر؟ ۔۔۔ اور سوالات اس صورت میں ہی ممکن ہو سکتے ہیں جب کہ اہل جنت مشاہدہ کی غرض سے جہنم کے قریب آکر مشاہدہ کر سکیں۔ پھر دیکھئے جہنم کی آگ قریب سے ہو یا بعید سے انبیاء اور صالحین پر اس کی حرارت کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ اور راقم الحروف ان کے حق میں "کونی بردا وسلاما" کا عقیدہ رکھتا ہے اور میرا ایمان ہے کہ جن کے حق میں آگ بے اثر ہو ان کے لئے دخول یا ورود کا سوال از خود ہی ختم ہو جاتا ہے

صلوات اللہ علیہم اجمعین۔ رب اغفرلی ولوالدی ولاولادی ولزوجتی ولسید احمد خان یوم یقوم الحساب

قانون امہال کی تنسیخ؟

منسوخ ۱۶۳

قل من کان فی الضلالۃ فلیمدد لہ الرحمن مدا اما العذاب واما الساعۃ

(اے پیغمبر) تو کہدے جو کوئی گمراہی میں پڑا، تو خدائے رحمان کا قانون یہ ہے کہ اسے برابر ڈھیل دیا جاتا ہے، وہ اسی حال میں رہیگا یہاں تک وہ اپنی آنکھوں سے وہ بات دیکھ لے جس کا وعدہ کیا گیا تھا، یعنے عذاب یا خاص وہ گھڑی۔ تو اس وقت اسے پتہ چلے گا، کون تھا جس کی جگہ سب سے زیادہ بدتر ہوئی اور جسکا جتھہ سب سے زیادہ بودا نکلا (مریم ۷۵)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ نے آیۂ سیف کا سہارا لیتے ہوئے زیر بحث آیت کی تنسیخ کے بارے میں واضح کیا ہے کہ یہ آیت منکروں کے لئے ڈھیل کی گنجائش رکھتی ہے اور آیت سیف مہلت اور ڈھیل کی نفی کرتے ہوئے حکم دیتی ہے کہ۔ یہاں ڈھیل، انتظار، مہلت اور فہمائش کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث جہاد کا موضوع بنکر نازل نہیں ہوئی۔ اس میں "قانون امہال" کی طرف اشارہ ہے تاہم اسے ناسخین قرآن کے خیال کے مطابق کلی طور پر جہاد کے منافی بھی نہیں کہا جاسکتا کیونکہ پوری آیت پڑھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک خاص گھڑی (الساعۃ) کی وارننگ موجود ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

> آیۂ زیر بحث میں جس عذاب کا مذکور ہے۔ ممکن ہے وہ قبر میں حاصل ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یوم الحساب میں ہو اور اس کا بھی امکان موجود ہے کہ منکروں کو یہی عذاب دنیا میں پیش آئے۔ یعنے ان کے حالات میں ایسا تغیر اور انقلاب آجائے کہ یہ عذاب عزت سے ذلت، خوشحالی سے بدحالی، امیری سے غریبی، صحت سے مرض، پرامن حالات سے جنگ کے ہنگامی حالات کی صورت میں حاصل ہو۔
>
> یا یہ کہ اللہ سبحانہ ان پر مسلمانوں کو مسلط (و فرماں روا) کردیں: اور یہ بھی ممکن ہے کہ، یہ پیشگوئی جنگ بدر سے متعلق ہو کیونکہ اس نازک گھڑی میں بھی انہیں ایسے ہی عذاب نے گھیرا تھا۔
>
> وکل ھذہ الوجوہ مذکورۃ اور یہ تمام صورتیں قابل اعتنا ہیں۔ (تفسیر رازی ۲۴۷/۲۱)

امام رازی کی اس تشریح نے واضح کر دیا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں جس مہلت کا مذکور ہے اس کا تعین آیت کے ایک اور لفظ "الساعۃ" نے کر دیا کہ وہ اسی دنیا ہی میں کسی وقت بھی پیش آسکتی ہے مثلاً جنگ بدر وغیرہ

گویا کہ مہلت ــــ ایک وقتی امر تھا اور وقتی اوامر کے بارے میں طے شدہ اصول ہے کہ ان میں نسخ واقع نہیں ہوسکتا۔ ابن کثیر لکھتا ہے کہ وھذا مباھلۃ للمشرکین الذین یزعمون انھم علی ھدی فیما ھم فیہ

یعنے آیۂ زیر بحث نے مشرکوں سے مباہلہ کرنے کا اسلوب سمجھا دیا ہے اور بس (ابن کثیر ۳/۱۳۵)
اور مباہلہ آیۂ سیف کے نہ تو منافی ہے اور نہ ہی غیر منافی ہونے کے باعث قیامت تک منسوخ ہو سکتا ہے
غرضیکہ آیۂ سیف تو صرف قتل کا حکم دیتی ہے اور آیۂ زیر بحث اس کے ساتھ روزِ قیامت کے عذاب کا اضافہ
نیز کرتی ہے۔ فرمایئے اس پر کیا اعتراض ہے؟

فتحِ مکہ میں دیر ہے اندھیر نہیں ہے

منسوخ ۱۶۲

فلا تعجل علیہم انما نعد لہم عدًّا ۝

پس تو ان کے بارے میں جلدی نہ کر (فیصلۂ امر میں جو دیر ہو رہی ہے تو)
یہ صرف اس لئے ہے کہ ہم ان کے دن گن رہے ہیں (قریب ہے کہ مقررہ وقت ظہور میں آ جائے) [مریم ۸۴]

دلیلِ ناسخ

ابو عبد اللہ نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کا پہلا حصہ فلا تعجل علیہم آیۂ سیف سے منسوخ ہے۔
اور ہبۃ اللہ (ص ۶۲) کا فرمان ہے کہ اس کا دوسرا حصہ انما نعد لہم عدًّا۔ لفظی اعتبار سے محکم اور معنوی لحاظ سے منسوخ ہے

الحاصل ایک چھوٹی سی آیت جو کہ دو ہی مختصر فقروں پر مشتمل ہے وہ مشکوک و پرچون دونوں لحاظ سے منسوخ ہے
ناسخین کا گروہ اپنی تائید میں کہتا ہے کہ
آیت کا مفہوم کفار اور مشرکین سے انتقام لینے میں جلد بازی سے باز رکھنا اور صرف ان کے انجام بد کی انتظار میں رہنے کا فلسفہ واضح کرتا ہے۔
نیز یہ کہ اللہ سبحانہٗ ان کے بُرے دن گن رہے ہیں۔ اس سے کسی نتیجہ کا ظہور لازمی نہیں آتا۔ لہٰذا یہ آیت لفظاً اگرچہ ٹھیک ہے، لیکن معناً اسے منسوخ ہی ماننا پڑے گا۔

قولِ فیصل

ناسخین کا خیال غلط اور باطل محض ہے۔ "لفظ" بغیر "معنے" کے اگرچہ قرآن کے باہر ممکن ہے لیکن معنیٰ کا وجود بغیر لفظ کے بالکل ہی ناممکن ہے۔ لہٰذا یہ تصوّر کر لینا کہ معنے منسوخ اور لفظ باقی ہیں سراسر جہالت ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو باب اوّل۔
پھر دیکھئے کہ آیۂ کریمہ کا دوسرا فقرہ انما نعد لہم عدًّا (ہم ان کی تباہی کے دن گن رہے ہیں) وضاحت کر رہا ہے کہ تباہی کے دن اس وقت ہی گنے موزوں ہو سکتے ہیں، جب کہ مستقبل قریب میں دشمن سے دو بدو ہونے اور دو ٹوک فیصلہ کرنے کا ارادہ ہو۔ تو کیا دو ٹوک فیصلہ تلوار کے بغیر ممکن ہے؟
پھر جب خود اسی ہی آیت کی رو سے فیصلہ ـــ یا اعداءِ اسلام کی تباہی کا مدار تلوار پر ہی ٹھہرایا گیا ہے تو اسے آیۂ سیف سے کیونکر منسوخ کیا جا سکے گا؟

مولانا آزاد فرماتے ہیں کہ

"آیہ (۸۴) کے چند لفظوں میں جزائے عمل کے قانون کی ساری حقیقت کس طرح واضح کر دی ہے

فرمایا فلا تعجل علیھم انما نعد لھم عدا ۔

"جلدی نہ کر۔ یہ صرف اس لئے ہے کہ ان کے دن گنے جا رہے ہیں یعنی ہر حالت کی تکمیل ظہور کے لئے ایک مقررہ مدت ہے۔ اور

نتائج عمل کا قانون بھی اس سے باہر نہیں۔ کفار مکہ کو جو ڈھیل مل رہی ہے وہ صرف اس لئے کہ دن گنے جا رہے ہیں۔ وقت قریب آگیا ہے مگر دن ابھی پورے نہیں ہوئے، جونہی پورے ہونگے نتیجہ خود بخود ابھل کر سامنے آجائے گا۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا، دشمنانِ حق کی خوشحالیوں کے صرف گنے ہوئے دن باقی رہ گئے تھے۔ سورۂ مریم کے نزول پر پورے دس برس بھی نہیں گذرے تھے کہ سارے معاملے کا فیصلہ ہو گیا۔

(ترجمان القرآن ۲/۴۴۱ و ۴۴۲)

اس تشریح کے باوجود۔ اگر ناسخین قرآن کا فارمولا تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ آیۂ سیف کے نزول کے بعد۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے مخالفوں کے دن گننے والے نہیں رہے۔ تو کیا اللہ کے اوصاف بھی منسوخ ہو سکتے ہیں؟

سورۂ طٰہٰ

حصولِ تعلیم کے نفسیاتی اصول

منسوخ ۱۶۵

ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیہ وقل رب زدنی علما

اور (اے پیغمبر) جب تک قرآن کی وحی تجھ پر پوری نہ ہو جائے تو اس میں جلدی نہ کر۔ تیری پکار یہ ہو کہ پروردگار میرا علم اور زیادہ کر۔ (طٰہٰ ۱۱۴)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۶۳، ص۶۴) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ سنقرئک فلا تنسیٰ ۔ یعنے ہم تجھے قرآن پڑھائیں گے پھر تم کبھی نہ بھولو گے (الاعلیٰ ۶)

وجہ تنسیخ

ناسخین کے خیال میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نسیان اور فراموشی کے ڈر کے باعث وحی الٰہی کو جلدی جلدی پڑھتے جاتے تھے۔ جس پر کہا گیا کہ وحی اترنے دو۔ جلدی نہ کرو

یہ لوگ کہتے ہیں کہ۔ اس آیت میں رسول اللہ کے نسیان کا اعتراف کیا گیا ہے

پھر یہی لوگ فرماتے ہیں کہ دوسری آیت کے نزول کے بعد آپ کو نسیان سے محفوظ کر دیا گیا تھا۔ لہٰذا آپ

آئندہ کے لیے "فراموشی" کے عیب سے معصوم بنا دئے گئے وغیرہ ۔

دلیلِ ناسخ

آیۂ زیرِ بحث نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نسیان سے بحث کرتی ہے اور نہ ہی دوسری آیت عدمِ نسیان کو موضوع بنا کر اس کے نسخ کو پختہ کرتی ہے یہ تو دراصل تعلیم کے حصول کے لیے ایک نفسیاتی اصول کی نشاندہی کرتی ہے کہ جب تک کسی کی بات پوری طرح سمجھ میں نہ آئے اور سامع کا ذہن و حافظہ ان الفاظ کو محفوظ نہ کرلیں اس وقت تک ابلاغ اور تبلیغ میں جلدی سے کام نہ لینا چاہئیے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بعض الفاظ ، غموض اور خفا پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تشریح طلب ہوں اور معنے واضح نہ ہونے کی وجہ سے فہمِ مقصد میں غلطی لگ جائے وغیرہ ۔

قرآن کی یہ آیت واضح کرتی ہے کہ علمائے نفس کی تاریخی پیدائش سے صدیاں پہلے قرآن پاک ہی نے تعلیم کے لیے نفسیاتی اصول اور فہمِ مطالب کے لیے سائیکالوجی اشارے مقرر کر دیے تھے ، تو کیا نفسیاتی اصول بھی منسوخ ہوسکتے ہیں؟

نسخ کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں

نسخ والے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی لینے کی فطری عجلت کو نسیان سے وابستہ کرکے اپنی جانب سے آیۂ ہذا کو منسوخ کرنے کی جلدبازی میں اتنا بھی نہ سوچ سکے کہ سورۂ قیامت سورہ طٰہٰ سے بارہ نمبر پہلے اتری ہے اس پر نسخ کا اطلاق کون سے اصول اور ضابطے سے درست ہوسکے گا ۔ ؟

نیز یہ لوگ عجلتِ پیغمبر کا ازالہ کرتے کرتے اتنا بھی محسوس کرتا ہوں نہ کرسکے کہ یہ حضرات جس آیت کو اس مقام پر ناسخ حیثیت سے پیش کر رہے ہیں چندہی نمبروں کے بعد اسے بھی نسخ کے بے رحم جبڑوں میں دے کر بدترین قسم کے ستمگروں کا روپ دھار بیٹھیں گے (ملاحظہ ہو منسوخ ۲۹۷)

پھر یہ طرفہ کر مستزاد کہ ان لوگوں نے پوری آیت کے ایک ہی فقرے پر اپنے فیصلے کو منحصر رکھا ہے اور اس کے آخری فقرے " وقل رب زدنی علما " کو جان بوجھ کر نظر انداز کر گئے ہیں ۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو ان پر منکشف ہوجاتا کہ اسی ہی فقرے نے اپنے سابقہ فقرے کے تسلیم کردہ نفسیاتی اصول کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کر دیا تھا کہ :

" علم جتنا بڑھتا جائے گا ، طلب مزید میں اضافہ ہوتا رہیگا "

تو کیا علم کا اضافہ نسیان کو مستلزم ہے کہ ناسخین ۔ فلاتنسیٰ ۔ کے اطلاق سے اس کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں ؟

مولانا آزاد نے سچا فرمایا ہے کہ

> اس آیت نے واضح کردیا کہ پیغمبر اسلام کے مقام علم و عرفان کی وسعت و عظمت کا کیا حال تھا! وہ کسی حد پر بھی رکنا نہیں چاہتی تھی اسلئے کوئی زیادتی بھی زیادتی نہ تھی ۔ اس کے لئے ہر اضافہ نئے استغاثہ کا اشارہ تھا ۔ اس کے لئے ہر عطیہ نئے عطیے کا تقاضہ تھا ۔ وہ یکسر طلب تھی ۔ پیہم رب زدنی کا سوال تھی ۔ یہ معلوم ہے کہ یہاں مطلوب کی وسعت کے لئے کوئی انتہا نہیں ہوسکتی ۔ لیکن یہ کیونکر معلوم کیا جائے گا کہ طالب کی طلب کہاں جاکر منتہی ہوئی تھی ؟

(ترجمان القرآن ۲/ ۴۵۹)

اللہ اللہ ! ایک ایسی آیت جو پیغمبر کے مقام علم و عرفان پر مشتمل ہو بدروح ناسخوں نے اسے ہی بے روح معطل بے کار اور منسوخ بنا کر کتنی جسارت اور بد ذوقی کا ثبوت دیا ہے ۔ ؟

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ رحمہ نے اپنی جانب سے ذیل کی آیت کو بھی ناسخ حیثیت سے پیش کیا ہے۔ وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته ۔

اور (اے پیغمبر) تجھ سے پہلے کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں گذرا جسے ہم نے مبعوث کیا مگر (حالت یہ رہی کہ) جونہی اس نے (کسی نیک آرزو۔ اور) تمنا سے کام لیا تو شیطان نے اس کی تمنا میں مداخلت کی (حج ، ۵۲)

وجہ تنسیخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جس نسیان کا اندیشہ تھا اور جن جن شیطانی پہلوؤں سے جلدی جلدی نجات حاصل کرنے کی کوشش فرمار ہے تھے اس کا ذکر آیۂ زیر بحث میں ہو چکا ہے۔ سورۂ ذی الحج کی آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دے کر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا کہ شیطان اپنے پورے ساز و سامان کے ساتھ انبیاء کے معاملات اور ان کی وحی میں دخیل ہوتا رہا۔ لیکن اللہ سبحانہ کا اپنا قانون بھی ان کے تعاقب میں کام کرتا رہا۔ مقصد یہ کہ پہلی آیت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر خواہ ایک لمحہ کے لیے ہی سہی شیطان کے قابو پانے کا اعتراف کیا ہے اور دوسری آیت نے شیطان کی اس دیرینہ حرکت کا ذکر کرتے ہوئے یہ واضح کر دیا ہے کہ شیطان کی ان شرارتوں کا ازالہ بھی ہوتا رہا۔

قول فیصل

جس آیت کو ہبۃ اللہ وغیرہ نے اس مقام پر ناسخ بتلایا ہے۔ چند ہی منسوخ نمبروں کے بعد خود اسے بھی منسوخ کر ڈالا ہے لہذا ایک منسوخ شدہ آیت سے جب عام حالات میں خود ناسخین قرآن کے نقطۂ نظر سے استدلال کرنا جائز نہیں ہے تو اسے محکم آیات کی طرح نسخ کے لئے کیونکر استعمال کیا جا سکے گا ؟ ۔۔۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ زیر بحث آیت "نسیان" کا موضوع لے کر نازل نہیں ہوئی اور نہ ہی کسی طرح کا اشارہ پایا جاتا ہے ، جو ۔ عجلت ۔ کو "نسیان" کا نتیجہ قرار دے دے ۔ ایسے میں "نسیان" کا شگوفہ چھوڑا تو کیسے چھوڑا ؟ اور کیونکر ایک سیدھی سی بات کو یعنی تعلیم کے نئے نفسیاتی اصول ۔ کو اپنے موضوع سے نکال کر غیر متعلقہ موضوع سے وابستہ کیا گیا ؟ پھر ستم ملاحظہ ہو کہ ناسخین وحی نے جس آیت کو پیش کیا ہے اس کا اسلوب بالکل خبر یہ ہے اور اخبار میں نسخ کی دونوں صلاحیتیں نہیں ہوتیں ۔ لہذا سورۂ حج کی آیت کو ناسخ ٹھہرانا کسی علمی بنیاد پر صحیح نہیں ہو سکتا ۔ البتہ یہ آیت ایک بہت بڑے کلامی " مسئلہ کی بنیاد ضرور ہے ، جس کی تشریح الگ مضمون میں ہو سکتی ہے ۔ تاہم جس غرض کے لیے نازل ہوئی اس کے لیے منسوخ ۱۷۹ ملاحظہ ہو۔

بددعا، جادو اور ٹونے سے دشمن کو فتح کرنا

۱۶۶

فاصبر علیٰ ما یقولون وسبح بحمد ربک

پس چاہیئے کہ ان کی ساری باتوں پر صبر کر اور اپنے پروردگار کی حمد و ثنا کی پکار میں لگا رہ (طٰہٰ، ۱۳۰)

وجۂ تنسیخ

ابوعبداللہ خازن اور بغوی کے علاوہ مقاتل اور کلبی نے بھی "صبر" کو قتال کے منافی قرار دے کر آیۂ سیف ہی کو ناسخ ٹھہرایا ہے۔ (تفسیر المظہر ۲۲/۱۳۳)

قولِ فیصل

ناسخین وحی نے جلد بازی سے کام لے کر آیۂ زیرِ بحث کو منسوخ ٹھہراتے وقت اتنی زحمت بھی گوارا نہیں کی کہ اس سے متصل پہلی آیت کی روشنی ہی میں اسے سمجھنے کی کوشش کرتے کہ اس میں صبر کی وجہ بتادی گئی ہے۔ ارشاد ہے کہ ولولا کلمۃ سبقت من ربک لکان لزاما واجل مسمی

یعنے اور (اے پیغمبر) اگر ایسا نہ ہوتا کہ پہلے سے تیرے پروردگار نے (اس بارے میں) ایک بات ٹھہرادی ہوتی (یعنے ایک قانون ٹھہرادیا ہوتا) تو اسی گھڑی ان پر (جرم کا) الزام لگ جاتا اور مقررہ وقت نمودار ہوجاتا (طٰہٰ۔ ۱۲۹)

یہاں "صبر" کی تلقین ان عام حالات کے پیشِ نظر جو کہ عادتًا۔ ایذارسانی اور تبلیغِ اسلام میں رکاوٹ پر مطلوب ہو سکتی ہے نہیں ہے۔ ایذا رسانی کا جواب تو دو صورتوں ہی میں ہو سکتا تھا۔ (الف) معاف کردینا (اور یہ سب سے بہتر صورت تھی)، ۔ (ب) جنگ دفاع کی خاطر تیاری اور قوت پیدا کرنے میں لگ جانا (اور قرآن میں ہر مقام پر یہی دوسری صورت ہی مقصود ہے ملاحظہ ہو منسوخ ۴۲)

لیکن یہاں ایک ایسی ہی صورت میں انتقام مطلوب تھا۔ وہ یہ کہ دشمن سے غیر مادی اسباب کی صورت میں انتقام لیا جائے مثلاً زلزلے وغیرہ یہ غیر فطری اور اَن نیچرل خواہش بہت سے لوگوں کے نزدیک فطری اور امکانی بن چکی تھی۔ ان کے جواب میں زیرِ بحث آیت واضح کرتی ہے کہ دشمنوں سے غیر مادی اسباب کی صورت میں (مثلاً زلزلے، زمین میں دھنس جانے، وبائیں پھوٹنے اور ان کی صورتیں مسخ ہوجانے کے لئے) پہلے سے کوئی مقررہ قانون ہی نہیں تھا کہ ان سے بدعملی اور سرکشی سرزد ہوتے ہی مقررہ (تباہی کا) وقت نمودار ہوجاتا۔ اب اگر پیغمبر کو ایسا ہی انتقام مطلوب ہے، تو اس سے یہ بہتر ہے کہ ان ساری باتوں پر تکیہ کرنے کی بجائے صبر (اندر ہی اندر مقابلہ کی صلاحیت پیدا کرنے) اور پروردگار کی حمد و ثنا کی پکار میں لگے رہیں۔ یعنے کہ قوموں پر اجتماعی ہلاکت اور عذاب کے لئے غیر مادی و روحانی ذرائع سے کوشاں رہنا۔ الٰہی قوانین امہال اور ضابطۂ جزا کے تقاضوں سے میل نہیں کھاتا۔ لہذا ایسی کوششوں پر توجہ دینے کی بجائے صبر (یعنی مصابرہ) سے کام

لینا بہتر ہے۔ کیونکہ قوت بازو ہی سے توکل علی اللہ میں اضافہ اور نا ب متابلہ ہی سے اللہ کا قرب حاصل ہو سکتا ہے دشمنوں کو ہرا دینے کے جسمانی اور مادی اسباب مہیا کرنا ہی صبر ہے ، مصابرہ ہے اور نبرد آزمائی میں شجاعت اور ایمان کے جوہر کا مظاہرہ کرنا ہے (ملاحظہ ہو منسوخ ۴۲ میں صبر کی قرآنی تشریح)

خدا کا حمد و ثناء، نسخ کی زد میں

منسوخ ۱۶۷

وسبح بحمد ربك

اور اپنے پروردگار کی حمد و ثنا کی پکار میں لگا رہ (طٰہٰ ۱۳۰)

وجۂ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص ۶۴) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث بھی منسوخ ہے کان هذا قبل ان ينزل القرآن بالفرائض ثم صار ذالك منسوخا

یعنے فرض نمازوں کے حکم سے پہلے تو تسبیح و تحمید اور حمد و ثنا کا حکم ضرور تھا مگر فرائض کے بعد حمد و ثنا کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا۔ (منسوخ القرآن طبع حلبی ص ۶۴)

قول فیصل

"قرآن پاک نے تین سو سے زائد مرتبہ قیام صلاۃ کا حکم دے دیا ہے لیکن کہیں بھی متبادل قائم مقام اور ہم مفہوم قرار دے کر "تسبیح" کو صلاۃ کے مفہوم میں استعمال نہیں کیا گیا۔

اب آخر ناسخین قرآن کس سند کے بل بوتے پر اس مقام پر تسبیح کو صلاۃ کے مترادف قرار دے کر بوجہ نزول فرائض کے حکم سے منسوخ کر رہے ہیں؟ پھر دیکھیے کہ "صلاۃ" کا حکم مکہ مکرمہ میں بھی دیا گیا تھا۔ فصل لربك وانحر تو یہ مفروضہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ نزول فرائض سے پہلے صلاۃ کے قائم مقام "تسبیح" ہی کا امر تھا؟ اور فرض کرو کہ ایسا ہی تھا تو بھی دیکھنا پڑے گا کہ صلاۃ کے قیام کے لئے زیادہ سے زیادہ ایک مسلمان ہی مستعد اور مامور ہو سکتا ہے، لیکن تسبیح الٰہی تو غیر مسلم بلکہ غیر انسان بھی کرتے رہتے ہیں ولکن لا تفقهون تسبيحهم تو ان کے لئے نسخ کا حکم کیونکر قابل عمل ہو سکتا ہے؟ — اور پھر تسبیح الٰہی اگر منسوخ ہی ہے تو رکوع اور سجود میں اس مسترد اور منسوخ حکم پر کیونکر عمل کیا جا سکے گا؟ — کاش! منسوخ القرآن کو زندگی کا اہم مشغلہ بنانے والے — حمد و ثنا کی تنسیخ کے بارے میں کسی طرح کے حیا سے کام لیتے۔

۱۷ ۱/۶۲ مکۃ المکرمہ

تبلیغ قرآن سے پہلے عذاب کا قانون نہیں

منسوخ ۱۶۸

قل كل متربص فتربصوا فستعلمون من اصحاب الصراط السوي ومن اهتدى

اور (اے پیغمبر) تو کہہ دے یہاں ہر ایک کے لئے مستقبل کا انتظار کرنا ہے پس تم

بھی انتظار کرو، بہت جلد تمہیں معلوم ہو جائیگا کون سیدھے راستے پر ہے اور کون منزل مقصود تک پہنچا ہے؟ (طہ ۱۳۵)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ نے آیہ سیف کو ناسخ قرار دیتے ہوئے قرآن کے اس واضح حکم کو منسوخ قرار دیا ہے وغیرہ

قول فیصل

ابوعبداللہ کی خطا واضح اور ظاہر ہے۔ کیونکہ آیت کا ماسبق عذاب اور قتال کا ایک قانون بتا چکا ہے کہ ولو انا اھلکناھم بعذاب من قبلہ لقالوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتك من قبل ان نذل ونخزی ٥

اور اگر ہم انہیں اس سے پہلے (یعنی نزول قرآن سے پہلے) عذاب نازل کر کے ہلاک کر ڈالتے تو یہ ضرور کہتے کہ خدایا اس سے پہلے کہ ہم ظہور عذاب سے ذلیل و رسوا ہوں۔ تو نے ایک پیغمبر کیوں نہ بھیج دیا کہ ہم تیری آیتوں پر چلتے اور ہلاک نہ ہوتے۔ (طہ ۱۳۴)

پھر فرمایا۔ اور (اے پیغمبر) کہدے یہاں ہر ایک کے لئے (مستقبل کا) انتظار کرنا ہے۔ پس تم بھی انتظار کرو۔ بہت جلد تمہیں معلوم ہو جائے گا، کون سیدھے راستے پر ہے اور کون منزل مقصود پر پہنچا ہے۔ [طہ ۱۳۵]

یہاں دونوں آیات نے مل کر عذاب کا ایک قانون بتا دیا ہے کہ تبلیغ قرآن سے پہلے عذاب ہوتا ہی نہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے تبلیغ کے بعد ہی ہوتا ہے۔

ابوعبداللہ نے تنسیخ آیات کی دھن میں اتنی بھی زحمت گوارا نہیں کی کہ ان آیات کی روشنی میں آیہ سیف کے حکم کا جائزہ لیتے۔ کیونکہ انہی آیات میں تلوار سے پہلے وارننگ کی رسم ادا کی گئی ہے۔ کیا انہیں معلوم نہیں کہ ہمیشہ جنگ سے پہلے وارننگ بھی دیجاتی ہے۔؟

امام رازی فرماتے ہیں کہ:

قل کل متربص ای کل منا ومنکم منتظر عاقبۃ امرہ وھذا الانتظار یحتمل ان یکون قبل الموت اما بسبب الامر بالجھاد۔ او بسبب ظہور الدولۃ والقوۃ ویحتمل ان یکون بالموت فان کل واحد من الخصمین ینتظر موت صاحبہ (الی ان قال)

من اصحاب الصراط السوی ومن اھتدی (الی ان قال) ھو علی سبیل التھدید والزجر للکفار

— آیہ زیر بحث میں ہر فریق کو دوسرے کی تباہی کا منتظر دکھلایا گیا ہے۔ اب یہ انتظار ہو سکتا ہے کہ موت سے پہلے تک یعنی جنگ و قتال کے امر ملنے تک ہو یا اسلامی سٹیٹ کے قیام اور اسکے طاقتور ہونے تک۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسی انتظار موت تک ہی ہو۔

پھر کہا کہ من اصحاب الصراط السوی ومن اھتدی۔

ان الفاظ میں " انتظار " کو نالس دھمکی اور اعدائے اسلام کو وارننگ دینے کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے ۔ (تفسیر رازی ۲۲/۱۳۸)

کیا ان احتمالات کی موجودگی میں نسخ کا جواز باقی رہ سکتا ہے ؟

سورۃ انبیاء

مویشیوں کے نقصان کرنے پر جرمانہ

منسوخ ۱۶۹

وداود وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین ففہمناہا سلیمان وکلا آتینا حکما وعلما ۔

اور داؤد اور سلیمان (کا حال بھی سن لو) جب وہ کھیتی کا معاملہ فیصل کرنے لگے ۔ جس میں کچھ لوگوں کی بکریاں رات کو چر گئیں (اور اسے روند گئیں) تھیں اور ہم ان کے فیصلے کے وقت موجود تھے ۔ (تو ہم نے فیصلہ (کرنے کا طریقہ) سلیمان کو سمجھا دیا ۔ اور ہم نے دونوں کو حکم (یعنی حکمت و نبوت) اور علم بخشا ۔ (انبیاء ۷۸ ، ۷۹)

تفسیر

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ کر دیا کہ بکریاں کھیتی والوں کو دلا دیں لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کو جب چرواہوں کی باتی اس فیصلے کی تفصیلات معلوم ہوئیں تو آپ نے ان سے کہا کہ ٹھیرو ۔ میں (بھی) تمہارا فیصلہ کرنے والا ہوں ۔ اس وقت اگر میں ہوتا تو فیصلہ کی نوعیت کچھ اور ہی ہوتی

حضرت داؤد علیہ السلام کو جب اپنے بیٹے سلیمان کے اس اقدام کا پتہ چلا تو آپ نے اسے بلا بھیجا ۔ اور دریافت کیا کہ تم اس مقدمہ کا فیصلہ کیا کرنا چاہتے ہو ؟

سلیمان نے جواب دیا کہ میرا فیصلہ یہ ہے کہ ۔ کہ بکریاں کھیتی والوں کو دلا دی جائیں تاکہ وہ ان کے دودھ سے فائدہ اٹھائیں اور بکریوں کے مالک زمین میں تخم ریزی اور کاشت کریں ۔ پھر جب کھیتی اس حالت کو پہنچ جائے جس حالت میں کہ تلف ہوئی تھی تو اس کو کھیتی والے مالک سے لے لیں اور بکریاں ان کے اصل مالکوں کو لوٹا دی جائیں ۔

(خلاصہ از فتح الحمید طبع تاج کمپنی صہ ۴۴۶ ۔ حاشیہ ۱)

دلیل ناسخ

العجماء جبار ۔ یعنے چوپائے (اور مویشیوں) کے نقصان پر جرمانہ نہیں ہے ۔

وجہ تنسیخ

اہل کوفہ (حنفی مذہب والوں) کا خیال ہے کہ آیۂ زیر بحث میں حسب تفسیر ابن عباس جو فیصلہ سلیمان علیہ السلام نے کیا تھا وہ منسوخ ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ دن ہو یا رات

مویشیوں کے نقصان کرنے پر کوئی جرمانہ نہیں ہے جیسا کہ ناسخ حدیث سے واضح ہے۔ (الناسخ والمنسوخ۔ للنحاس ص۱۸۵)

امام رازی نے لکھا ہے کہ ابوہریرہؓ کی حدیث العجماء جبار کے علاوہ بہت سے دیگر علماء اسلام نے بھی اجماع امت کا سہارا لیتے ہوئے اس آیت کو منسوخ ٹھہرایا ہے [تفسیر رازی ۱۹۹/۲۲] یعنے ابوہریرہؓ کی حدیث اور اجماع امت نے قرآن پاک کے اس بیان کو منسوخ کر دیا ہے کہ مویشی رات ہی کو کسی کی کھیتی کیوں نہ اجاڑ دیں۔ جرمانے کی نوعیت یوں ہو گی کہ دوسری فصل پکنے تک وہ مویشی زمین کے مالک کے پاس گروی رہیں گے وغیرہ۔

قولِ فیصل

پہلے تو یہ دیکھنا چاہئے کہ آیۂ زیر بحث نے کسی فیصلے کے بارے میں انشائیہ اسلوب سے حکم نہیں دیا کہ تم بھی اسی طرح فیصلہ کرو۔ اس میں تو سابقہ شریعت کے ایک فیصلہ کی خبر دی گئی ہے اور بس! تاہم اگر اسے ہمارے لئے واجب الاتباع ہی تسلیم کر لیا جائے تو بھی حسن بصری کے بقول هذا الآية محكمة والقضاء بذالك يقضون الى يوم القيمة۔ یہ آیت ہر لحاظ سے محکم ہے قیامت تک محکم رہے گی اور ہر دور کے عہدہ عدلیہ پر فائز لوگ اسی کے مطابق فیصلہ کرتے رہیں گے (۱۹۹/۲۳، ۱۰ تا ۱۱)

رہا حدیث کا معاملہ تو یہ اپنے مفہوم میں غیر واضح ہے۔ اس میں یہ نہیں بتلایا کہ مویشیوں کے رات کے نقصان پر ہی جرمانہ نہیں ہے یا دن کے نقصان پر بھی؟ نیز اس میں یہ ابہام بھی ہے کہ زراعت روندنے کے علاوہ، مویشی اگر کسی انسان کو ٹکر مار کر ہڈی پسلی توڑ دیں یا دوسرے مویشی کو نقصان پہنچائیں تو اس صورت میں اس کے مالک سے تاوان وصول کیا جائے گا یا نہیں؟ بظاہر حدیث سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ ایسے کسی بھی حادثہ پر تاوان نہیں ہونی چاہئے۔

قرآن کی وضاحت

قرآن کا اپنا فیصلہ کیا ہے۔ اس کی وضاحت "نفشت" کے لفظ نے کر دی ہے، جس کے معنے صرف رات کے وقت کھیتی کو روندنے کے ہیں (رازی ۲۳/ ۱۹۵/ ۵ ابوجعفر النحاس ص۱۸۵)

اس صورت میں معنے یہ ہوں گے کہ مویشیوں کے رات کے وقت نقصان کرنے پر ہی جرمانہ ہے کیونکہ دن کو مالک کے ذمہ ہے کہ اپنی کھیتی کی اچھی طرح دیکھ بھال کرے۔ امام شافعی، مالک اور اکثر فقہائے اسلام کا یہی مسلک ہے۔ (النحاس ص۱۸۶)

پھر ائمہ اسلام کے فیصلے کے رو سے بھی سلیمانی فیصلہ کا رات کے وقت خاص ہونے کی توثیق ہو جاتی ہے۔

ابوہریرہؓ کی جس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے ایک تو وہ عام ہے جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کا تعلق مویشیوں کے زرعی نقصان کے ماسوا سے ہے۔ اس صورت میں سلیمانی فیصلے اور ابوہریرہ کی حدیث کا دائرہ عمل مختلف اور محدود ہو جاتا ہے، جس کے باعث نسخ کا احتمال کمزور ترین جاتا ہے۔ خاص کر ابوجعفر النحاس نے اس حدیث پر کلام بھی کیا ہے۔ اور ناسخین کا گروہ بخوبی جانتا ہے کہ النحاس مذکور کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں۔ وہ ابوہریرہؓ کی حدیث کے جواب میں اپنی سند کے ساتھ دوسری حدیث پیش کر کے آیۂ زیر بحث کو ورطہ نسخ سے نکال جاتے ہیں کہ:

> براء قبیلہ کی اونٹنی نے جس شخص کے انگوروں کا باغ چر ڈالا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ صادر فرماتے ہوئے نقصان شدہ انگوروں کا تخمینہ لگا کر اس کے مالک کو اس نقصان کے بقدر تاوان دلوایا جو رات کے حصہ میں اونٹنی نے نقصان کیا تھا اور فرمایا کہ دن کے وقت کھیتی والوں پر واجب ہے کہ اپنی کھیتی کی حفاظت کریں یعنے کہ دن کے حصے کے نقصان کا تاوان نہیں دلوایا۔ (النحاس ص۱۸۵/ ۱۱ تا ۱۲)

اسی طرح نحاس نے اپنی تائید میں ایک دوسری حدیث بھی پیش کی ہے، ملاحظہ ہو ص۱۸۵/ ۱۶ تا ۲۰۔

الغرض قرآن کا نظریہ مویشیوں کے نقصان پر تاوان ہے۔ خود احادیث نبویؐ میں بھی اس کا اعتراف اور شواہد موجود ہیں اور ان شواہد کی موجودگی میں حدیث ابوہریرہ کا محمل کچھ اور ہی تسلیم کرنا پڑے گا۔ تاکہ یہ حدیث بلاوجہ نسخ قرآن کے لئے ایک کردار کی حیثیت اختیار نہ کر پائے۔

کچھ لوگوں نے العجماء جبار کو اجماع امت سے بھی پختہ کر لیا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ جب خود یہ حدیث ہی ناقابل استناد اور کمزور ہے، تو اجماع امت سے پختہ کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ کیونکہ اس کی تمام اسانید میں امام زہری واقع ہیں جو سعید بن المسیب سے حرف "عن" کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور امام زہری کے بارے میں فن رجال کا طفل مکتب بھی جانتا ہے کہ آپ غالی قسم کے مدلس تھے۔ ادھر قاعدہ یہ ہے کہ مدلس جب حرف "عن" کے ساتھ روایت کرے تو وہ ناقابل اعتبار اور مجروح ہے۔

رہا اجماع امت کا سہارا تو اجماع امت ہوا ہی کب ہے؟۔ امام ابوجعفر نے بجا طور پر لکھا ہے کہ

> بازاری (جاہل) اجماع کے مقابل ہمارا ذکر کردہ اجماع امت زیادہ بہتر ہے جو قرآن پاک اور صحیح احادیث کے عین مطابق ہے، خاص کر اہل ثقہ اور اہل حجت علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ گھوڑے سوار جب کسی کی کھیتی کو راہ گزر بنا لے تو گھوڑے کے اگلے سموں سے جتنی کھیتی تلف ہو گی، مالک کو اس نقصان کا تاوان ادا کرنا ہو گا۔ (النحاس ص۱۸۶/ ۲ تا ۳)

العجماء کی تاویل

اجماع امت کا جواب دینے کے بعد ابوجعفر النحاس نے اس حدیث کے لئے اپنی طرف سے ایک توجیہ کا اضافہ کیا ہے تاکہ مسترد کر دینے کی بجائے اسے قابل قبول بنایا جا سکے۔ لکھتے ہیں کہ: — جو کھیتی حفاظت کے بغیر ہو یعنے کسی طرح کی دیوار، احاطہ اور باڑ لگائے بغیر چھوڑ دی گئی ہو اسے اگر کسی مویشی نے تلف کیا تو اس کا تاوان نہیں ہے۔ ص۱۸۶/ ۳ تا ۵)

اس سے معلوم ہوا کہ دن کو حفاظت لازمی ہے اور بغیر حفاظت خواہ رات ہی کو مویشی فصل تباہ کر ڈالیں تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہو گا۔ یہ نتیجہ اگرچہ "نفشت" کے مفہوم سے اخذ نہیں کیا گیا تاہم اسے نحوائے کلام کے خلاف بھی نہیں کہا جا سکتا۔ آخر میں النحاس مرحوم لکھتے ہیں کہ کیا سلیمان اور داؤد کے فیصلے صحیح تھے؟ قرآن واضح کرتا ہے کہ بالکل صحیح تھے۔ ارشاد ہے۔ وكلا آتينا حكما وعلما۔ (ص۱۸۶/ ۵ تا ۶)

دوزخ میں انبیاء کا داخلہ

منسوخ ۱۶۰/۱۶۲

انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم انتم لہا واردون لو کان ھؤلاء آلہۃ ما وردوھا وکل فیہا خالدون لہم فیہا زفیر وھم فیہا لا یسمعون

تم اور تمام وہ چیزیں جن کی اللہ کو چھوڑ کر پوجا کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہیں۔ تم سب وہاں پہنچنے والے ہو۔ اگر یہ چیزیں سچ مچ کو معبود ہوتیں تو کبھی دوزخ میں نہ پہنچتیں۔ حالانکہ سب اس میں ہمیشہ کے لئے رہنے والے ہیں۔ ان کے لئے دوزخ میں (صرف دکھ اور جلن کی) چیخیں ہوں گی اور وہ (اور کچھ) نہیں سنیں گے (انبیاء ۹۸ تا ۱۰۰)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ(ص ۶۴) نے لکھا ہے کہ سورۃ انبیاء مکی ہے، جس میں تین متصل آیتیں منسوخ ہیں تفصیلاً ابو عبداللہ نے وضاحت کی ہے کہ پہلی آیت کا فقرہ انکم وما تعبدون۔ دوسری آیت کا وکل فیہا خالدون (اور تیسری آیت کا لہم فیہا زفیر وھم فیہا لا یسمعون) کو اگلی متصل آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

ان الذین سبقت لہم منا الحسنیٰ اولٰئک عنہا مبعدون

مگر جن لوگوں کے لئے ہم نے پہلے سے بھلائی کا حکم دیدیا تو وہ یقیناً دوزخ سے دور کر دئے گئے (انبیاء ۱۰۱)

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیات واضح کرتی ہیں کہ مشرکین کے ساتھ وہ بھی جہنم میں دھکیل دئے جائیں گے، جن کی پوجا ہوتی رہی

اس کے معنے یہ ہوئے کہ مسیح اور عزیز علیہما السلام بھی اپنے پجاریوں سمیت دوزخ میں داخل کر دئے جائیں گے حالانکہ ـــــ انبیاء کا دوزخ میں جانا بالکل ناممکن اور عقیدے کے فساد کو لازم ہے وغیرہ۔ اس الجھاؤ کو دور کرنے کے لئے دوسری آیت نے واضح کر دیا کہ

" جن کے لئے اللہ سبحانہ نے بھلائی کا حکم دے دیا ہے (مثلاً عیسیٰؑ وغیرہ) تو وہ اس برائی (کی سزا) سے دور رہیں گے"۔ لہٰذا اس آیت نے زیر بحث آیات کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

پہلے تو یہ دیکھنا چاہئے کہ ناسخ اگر اپنے منسوخ سے مقترن یا ملا ہوا ہے تو کسی بھی علمی بنیاد پر ناسخ نہیں بن سکتا۔ پھر یہ کہ

دونوں تینوں بلکہ اگلی پچھلی آیات کا انداز خبریہ ہے، جس میں نسخ کا سرایت کر جانا اصولی طور پر غلط ہے نیز یہ کہ۔ جہنم کا ایندھن بننے والوں کا اسی سے متصل پہلی آیت میں تعین کر دیا گیا ہے کہ

واقترب الوعد الحق فاذا ھی شاخصۃ ابصار الذین کفروا۔

یعنے جب وہ وقت آئیگا کہ یاجوج اور ماجوج کی راہ کھل جائے گی (زمین کی) تمام بلندیوں سے دوڑتے

ہوئے تھے آئیں گے اور رہ خدا کے ٹھہرائے ہوئے، سچ وعدے کی گھڑی قریب آ جانے کی تو تشریح
ہو جاتا ہے۔ ایسا ہوگا کہ لوگوں کی آنکھیں شدت وحشت و حیرت سے کھلی کی کھلی رہ جائیں، کہ
ان لوگوں کی آنکھیں جنہوں نے سچائی سے انکار کیا تھا (انبیاء ۹۶ تا ۹۷)
جنہوں نے سچائی سے انکار کیا (الذین کفروا) وہی جہنم کا ایندھن بنیں گے۔
سچائی سے انکار کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ لوگ اپنی پوجا کرانے پر رضامند ہو گئے تھے
اب سوچنا یہ ہے کہ کیا مسیح اور عزیر علیہما السلام اپنی پوجا کرانے پر رضامند ہو گئے تھے؟
قرآن کہتا ہے کہ نہیں! — أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الٰهين...
کیا اے مسیح! تم ہی نے لوگوں کو یہ کہہ رکھا تھا کہ مجھے اور میری والدہ (مریمؑ) کو الٰہ بناؤ۔؟
جواب ملے گا کہ نہیں۔ یہ شرمناک حرکت میرے ماننے والوں نے میرے بعد ہی کر رکھی تھی، میں بے خبر تھا اور تو رقیب،
لہذا میں کیونکر ذمہ دار ہو سکتا ہوں۔ اب جس وقت ان آیات کی تفسیری نوعیت ہی ایسی ہے تو کم از کم ان کی روشنی
میں نسخ کو لازم نہیں آنا چاہئے۔

ایک توجیہہ مفسرین نے مزعومہ ناسخ آیت میں ان الذین سبقت لهم میں ان (تاکید) کو بمعنے الّا استعمال کیا ہے۔ اسے گرامر کی زبان میں "ان بادارۃ الاستثناء" کہتے ہیں۔ اس بناء پر معنی ہونگے
"سوائے ان لوگوں کے جن کے لئے ہم نے پہلے ہی سے بھلائی کا حکم دے رکھا تھا اور وہ یقیناً دوزخ سے دور کر دیے گئے" — اور استثناء کا قاعدہ یہی ہے کہ اس میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس نے منسوخ کے تمام اجزاء کو بیکار نہیں کیا بلکہ بعض کو مستثنیٰ کر کے باقیوں کو مسترد کر دیا ہے اور نسخ کا اصول یہ ہے کہ منسوخ کے تمام اجزاء ہی منسوخ کر دے۔ لہذا — ان — بمعنے — الّا نے مسیح اور عزیر علیہما السلام کو آیات زیر بحث کے عموم سے استثناء اور تخصیص کے ذریعہ خارج کر کے بات واضح کر دی کہ ابرار کے جنتی ہونے کے متعلق پہلے ہی سے بھلائی کا قانون ٹھہرا لیا گیا ہے اب آئندہ کسی بھی عام انداز کے اسلوب کلام سے دھوکہ کھا کر مستثنیٰ شدہ لوگوں کو شامل نہ کرنا چاہئے۔

دوسری توجیہہ ان کا حرف تاکید ہی کے لئے ہے۔ لیکن یہاں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ — انکم وما تعبدون حصب جهنم — اور کہ کل فیها خالدون — تو اس سے مراد
غیر عاقل پجاری ہیں جن کے بت بنا کر یا ان کی خیالی تصویر ذہن میں اتار کر پوجا کی جاتی رہی۔ کیونکہ "وما تعبدون" میں "ما" کا حرف غیر عاقل کے لئے ہی ہے۔ فرشتے اور انبیاء عاقل ہیں اور وہ اپنی پوجا پر رضامند نہیں ہو سکتے۔ اور اگر خدانخواستہ ایسا ہوتا تو "ما" کی بجائے یہاں حرف "مَن" سے سلسلۂ کلام چلایا جاتا یعنے فرمایا جاتا کہ
انکم ومن تعبدون حصب جهنم —
لہذا اس توجیہہ کی بناء پر بھی آیات زیر بحث منسوخ نہیں ہو سکتیں۔ وهو المقصود

توحید باری کا کھلا اعلان

منسوخ ۱۷۳

قل انما یوحی الی انما الٰھکم الٰہ واحد فھل انتم مسلمون۔ فان تولوا فقل آذنتکم علی سواء۔ وان ادری اقریب ام بعید ما توعدون

(اے پیغمبر انہیں) کہہ دیجئے کہ میرے پاس تو صرف یہی وحی آتی ہے کہ تمہارا معبود حقیقی ایک ہی معبود ہے تو کیا تم اس (اعلان توحید) کو مانتے ہو (یا نہیں؟)، پھر بھی اگر یہ لوگ سرتابی کریں (اور توحید سے انکار کر دیں)، تو (انہیں اتمام حجت کے طور پر) کہہ دو کہ میں تمہیں صاف طور پر خبردار اور متنبہ کر چکا ہوں (کہ توحید کے انکار کا انجام نہایت ہی برا انجام ہوگا) اور میں نہیں جانتا کہ (انکار کی) وہ مہلک سزا جس کا تم سے وعدہ کیا گیا ہے جلد ہی ملے گی یا عرصہ گزرنے کے بعد؟ (انبیاء ۱۰۹/۱۰۸)

وجہ تنسیخ

ناسخین قرآن کا کہنا ہے کہ اعلان توحید کے بعد خالی تنبیہ کر کے چھوڑ دینے سے کچھ مقصد نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا آیۂ سیف کی رو سے یہ سلسلۂ کلام منسوخ ہے۔

قول فیصل

امام ابو مسلم اصفہانی علیہ الرحمۃ ۔ آیۂ زیر بحث کے لفظ "آذنتکم" سے لڑائی کیلئے اونچی آواز سے پکارنا مراد لیتے اور ایک دوسری آیت فانبذ الیھم علی سواء سے استدلال کرتے ہوئے اس مفہوم کو پختہ بناتے تھے کہ یہاں دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا تھا کہ یہ لوگ جب توحید کو کھلا جھٹلا رہیں تو انہیں کہہ دیجئے آذنتکم ۔ میں تمہیں مقابلہ کے لئے چیلنج کرتا ہوں (تفسیر امام رازی جلد ۲۲/ ۲۳۳) مفسر کشاف نے بھی اسی معنے کو ترجیح دی ہے

لہٰذا مفسروں نے آیۂ زیر بحث کو نسخ کرنے کے لئے جو احتمال پیدا کر رکھا تھا وہ ناسخ نہیں بن سکتا۔ پھر یہ بھی ملاحظہ ہو کہ ملنے والی سزا کا دونوں جہانوں میں مذکور ہونا امکان ہے۔ یعنے اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی بلکہ

اور جہانوں میں نیز

تو کیا اس دنیا والی سزا کو آیۂ سیف منسوخ کر سکتی ہے؟

کیا آیۂ سیف دھمکی اور تہدید کے بغیر ہی اپنا عمل جاری رکھ سکتی ہے؟

تعجب ہے کہ یہ لوگ "آذنتکم" کے معنی حکم یا اذن دینے کے کر کے نتیجہ اخذ کرنے میں کہ اللہ سبحانہ خود ہی انکار خدا یا انکار توحید کا اذن دے کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہی لفظ کیلئے چیلنج کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور مفسرین نے اسے ہی ترجیح دی ہے؟ والعلم عند اللہ!

خدا کے وعدے پر شک

منسوخ ۱۷۴

وان ادری اقریب ام بعید ما توعدون

اور میں نہیں جانتا کہ انکار کی وہ مہلک سزا جس کا تم سے وعدہ کیا گیا ہے

جلد ہی ملے گی یا عرصہ گذرنے کے بعد؟ (انبیاء ۱۰۹)

وجہ تنسیخ

منکرین کے لئے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سزا کا جو وعدہ کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے شک کے الفاظ میں بیان فرما کر اس کی حیثیت کو مجروح کر دیا ہے کیونکہ وحی الٰہی نے ایک دوسرے مقام پہ وضاحت کردی ہے کہ اللہ کا وعدہ قریب اور برحق ہے۔ واقترب الوعد الحق۔ لہٰذا اس کھلے تضاد کے باعث زیر بحث آیت منسوخ ہے۔

قول فیصل

آیہ زیر بحث کا اسلوب خبری ہے جس کے لئے نسخ کا اہتمام کرنا لاحاصل ہے امام رازی فرماتے ہیں کہ ان مثل ھذا الخبر لایجوز نسخہ۔ یعنے اس جیسی خبری اسلوب والی آیتوں میں نسخ کا تکلف جائز ہی نہیں ہے (جلد ۲۲/۲۳۳/۹)

سورۂ حج

قربانی کے سوا ہر ذبیحہ حرام ہے؟

فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر

منسوخ ۱۷۵ / ۱۷۹

اس میں سے تم خود بھی کھاؤ اور فقیر و درماندہ لوگوں کو بھی کھلاؤ (حج ۲۶)

فکلوا منھا واطعموا القانع والمعتر

اور جب پہلو کے بل گر پڑیں تو ان میں سے کھاؤ اور قناعت سے بیٹھ رہنے والوں اور سوال کرنے والوں کو کھلاؤ۔ (حج ۳۶)

دلیل ناسخ

بعض علماء کا خیال ہے کہ ان دونوں آیتوں میں عام ـــــ قربانی کے جانوروں کے گوشت کھانے کا حکم ہے۔ انہیں قربانی کے خاص حکم نے منسوخ کر دیا ہے۔ اب عید الاضحیٰ کی قربانی کے ماسوا "اللہ" کے نام پر ذبح کردہ ہر قربانی (وخیرات) منسوخ ہے (النحاس ص۱۸۶)

قول فیصل

یہ بات قطعاً ناقابل تسلیم ہے کہ قربانی کے خاص حکم نے اللہ کے نام پر ہر قربانی کو منسوخ کر دیا ہے، کیونکہ اس طرح عید الاضحیٰ کی قربانی کے لئے کوئی معینہ آیت مقرر کرنی پڑے گی جو کہ ناممکن ہے۔ ہم نے قربانی کی شرعی حیثیت میں اس پر تفصیلی گفتگو کرکے واضح کیا ہے کہ اس قربانی کا تعلق بھی صرف حضور کعبہ ہی سے ہے۔ ہر مقام پر اس کے لئے بھی کوئی واضح ثبوت موجود نہیں ہے۔ لہٰذا منسوخ کے لئے پہلے تو ناسخ کا تعین ضروری ہے۔ پھر اگر بحث کی خاطر یہ مفروضہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ـ عید الاضحیٰ کی قربانی نے اللہ کے شکرانے کے طور پر کئے جانے والے جانوروں کے ہر ذبح کو منسوخ کر دیا ہے تو بھی یہ بات قابل ذکر ہو گی کہ عقیقے، شادی کے ولیمہ اور کسی نعمت کے حصول پہ (وانحر) ذبح کے بارے میں کیا ارشاد ہو گا؟ کیا ناسخین قرآن کے علاوہ وہ حضرات جو دعوتیں اڑانے کیلئے دعوتیں ایجاد کرنے میں اپنا ثانی نہیں رکھتے اس پر کچھ روشنی ڈال سکتے ہیں؟

منشایہ یہ بھی قابل غور ہے کہ دونوں آیتوں میں جو حکم ہے وہ ضروری نہیں کہ وجوب ہی کے لئے ہو۔ بلکہ اس نوعیت کے خاص ذبیح کا۔ گوشت کھانے سے جو لوگ کتراتے اور اللہ کے نام پر ہر ذبیح کو "صدقہ" کا نام دے کر کھانے سے پرہیز بلکہ نفرت کرتے تھے ان کی دلی وحشت کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ۔ ایسے گوشت اللہ کا رزق ہیں۔ تم جب غیر اللہ کے نام پر ذبیح کو لپک لپک کر کھا جانے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے ہو تو انہیں کھانے میں کیا قباحت ہے؟۔ بعض علماء نے اسی ہی توجیہہ کو پسند کیا ہے۔ (النحاس ص۱۸۷)

تعجب ہے کہ عید بقرہ کی خاص قربانی کا وجوب نہ قرآن پاک کی کسی آیت سے ثابت ہے اور نہ ہی احادیث صحیحہ اور اقوال وافعال صحابہ سے۔ پس آخر ان کے پاس وہ کون سی پوشیدہ دلیل ہے جو قوت اور زور کے لحاظ سے مانند قرآن ہو اور۔ جو قرآن پاک کی زیر بحث دو آیتوں کو منسوخ کرنے کے لئے وجوب کا حکم لے آئی ہو؟

مظلوموں کا قدرتی حق۔ اعلان جنگ

منسوخ ۷۷

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

جن مومنوں کے خلاف ظالموں نے جنگ کر رکھی ہے۔ اب انہیں بھی (اس کے جواب میں) جنگ کی رخصت دیجاتی ہے کیونکہ ان پر سراسر ظلم ہو رہا ہے اور اللہ ان کی مدد کرنے پر ضرور قادر ہے (حج ۳۹)

وجہ تنسیخ

مفسرین کے نزدیک اس آیت میں واضح کیا گیا ہے کہ صرف مظلومی کی صورت ہی میں جہاد کرنا چاہیے۔ عام حالات میں نہیں۔ اس مفروضہ کی بناء پر وہ کہتے ہیں کہ اس آیت کو آیۂ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے، کیونکہ جہاد عام حالات میں بھی فرض ہے۔

مفسروں نے آیۂ زیر بحث سے "تحریم جہاد" کا مفہوم لے کر اسے نہ صرف اپنے موضوع سے خارج کر دیا ہے بلکہ تحریف کے مرتکب بھی ہوئے ہیں۔ بلاشبہ اس آیت میں۔ مسلمانوں کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنے دفاع میں اب ہتھیار اٹھا سکتے ہیں اور بالاتفاق یہ پہلی ہی آیت ہے جو "اذن قتال" کے بارے میں نازل ہوئی۔ اس سے پہلے قریش کا ظلم بیان کر دیا گیا تھا کہ انہوں نے مسلمانوں پر حج کی راہ بند کر دی تھی، جس کا انہیں حق نہیں تھا اب یہاں صاف صاف لفظوں میں واضح کر دیا کہ

قتال کی علت کیا ہے؟

فرمایا۔ بانہم ظلموا۔ اسلئے کہ مسلمان مظلوم ہیں اور مظلوم کا حق ہے کہ ظالم کے حق میں اپنا بچاؤ کرے ۔ یہ مظلوم تیرہ برس تک قریش مکہ کے ظلم و تشدد کا نشانہ رہے۔ بالآخر

ترکِ وطن پر مجبور ہوئے لیکن غربت میں بھی چین سے بیٹھنے نہ دیا گیا۔ ان کے خلاف جنگ کا
اعلان کر دیا گیا۔ آخر ان کا قصور کیا تھا؟ ۔ صرف یہ کہ یقولوا ربنا اللہ ۔ وہ کہتے تھے ہم اپنے
یقین کے مطابق اپنے پروردگار کو یاد کرنا چاہتے ہیں۔ ہم دوسروں کو مجبور نہیں کرتے کہ ہمارا
اعتقاد تسلیم کرلیں۔ لیکن دوسرے ہمیں کیوں مجبور کرتے ہیں کہ اپنے اعتقاد سے دستبردار ہو جائیں!
اس کے بعد واضح کیا کہ "یہ مظلوموں کا قدرتی حق ہے"۔ اگر وہ اس حق سے محروم کر دئے جائیں
تو دنیا میں انسانی ظلم و استبداد کی مدافعت کا کوئی سامان باقی نہ رہے، جس گروہ کی بن پڑے،
دوسرے گروہ کے اعتقاد و عمل کی آزادی ہمیشہ کے لئے پامال کر دے۔ (ترجمان القرآن ۲/۱۱/۵)
اس تشریح سے واضح ہوا کہ جہاد کی مشروعیت اور گرمیٔ جنگ کی ترتیب کے وجوب کے لئے یہی آیت نازل ہوئی
ہے اور اسے ہی یہ حضرات نسخ کے بے رحم جبڑوں میں دے کر جان بلب کرنا چاہتے ہیں۔ انا للہ
الحمد لطف یہ کہ گرمیٔ جنگ اور جہادِ اسلامی کے جواز کی "علت" جو زیرِ بحث آیت میں بیان ہوئی ہے، قریب
قریب وہی علت آیۂ سیف کے ساتھ بھی دہرائی گئی ہے یعنی مشرکین اور کفار کی مسلسل خیانت، غدر اور عہد شکنی سے مجبور
ہو کر مسلمان ان کے خلاف نبرد آزما ہوئے، عام حالات میں نہیں۔ جیسا کہ محرفین قرآن کا خیال ہے۔

رسول اللہ 'نذیرِ مبین' نہیں تھے؟

يا ايها الناس انما انا لكم نذير مبين

منسوخ ۱۶۸

(اے پیغمبر) کہدیجئے کہ اے لوگو! میں تو تمہارے لئے صرف ڈرانے والا ہوں آشکارا (حج ۴۹)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص ۶۲) نے اپنی ذمہ داری پر
آیۂ سیف کا سہارا لیتے ہوئے اس آیت کو منسوخ کیا ہے۔

قول فیصل

ایک آیت جو ہر بار اپنی مثیل درجنوں آیات کا مضمون دہرا رہی ہے وہ کسی بھی قاعدے
اور قانون کے مطابق منسوخ نہیں ہو سکتی "نذیرِ مبین"، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
ایک اہم صفت ہے۔ یہ جس طرح آیۂ سیف کے نزول سے پہلے محکم تھی اسی طرح اس کے بعد بھی محکم ہی رہے گی۔ خاص کر
"صفت"، کے لئے نسخ ہوتا ہی نہیں ہے۔ پھر دیکھئے کہ
آیۂ زیرِ بحث نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انذار کو اگلے دو فقروں پر اٹھا رکھا ہے۔ ایک میں ہے کہ میرے
انذار پر یقین کرنے والے خوشحالی اور مغفرت کے مستحق ہوں گے اور دوسرے میں واضح فرمایا ہے کہ
میرے انذار کا انکار کرنے والے اور آیاتِ قرآنی کو جھٹلانے والے بدحالی جہنم کے سزاوار ہوں گے کہ ہمارے مقابلہ میں ذلیل،
رسوا، عاجز اور درماندہ ہو کر رہیں گے۔ (حج ۵۰، ۵۱)

کیا یہ اسلوب اور یہ انداز بیان کسی طرح بھی آیۂ سیف سے منسوخ ہو سکتا ہے ؟
کیا رسول اللہ کو نذیر مبین کے اونچے منصب سے محروم کرکے یہ لوگ سوءِ عاقبت سے ڈرتے نہیں ؟ (نسخ ملاحظہ ہو منسوخ ۱۴۸ و ۔۔۔)

کیا پیغمبر ۔ شیطان کی دست اندازیوں سے محفوظ نہیں تھے ؟

منسوخ ۱۷۹

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم

اور (اے پیغمبر) ہم نے تجھ سے پہلے جتنے رسول اور جتنے نبی بھیجے سب کے ساتھ یہ معاملہ ضرور پیش آیا کہ جونہی انہوں نے (اصلاح و سعادت کی) آرزو کی، شیطان نے ان کی آرزو میں کوئی نہ کوئی فتنے کی بات ڈال دی اور پھر اللہ نے وسوسہ اندازیوں کا اثر مٹایا اور اپنی نشانیوں کو اور زیادہ مضبوط کر دیا وہ سب کچھ، جاننے والا (اپنے سارے کاموں میں) حکمت والا ہے ۔ (حج ۵۲)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ وہبۃ اللہ (صلا ۶۶) اور علامہ حافظ ابن حجر وغیرہ نے لکھا ہے کہ اس آیت کو سورۂ قیامت کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔ سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى

یعنے ہم خود ہی آپ کو الفاظ وحی، تعلیم کریں گے جنہیں تم نہیں بھولو گے الا ماشاءاللہ ۔ اور بلاشبہ (اللہ سبحانہ کی یہ شان ہے کہ) وہ ظاہر و باطن کا علم رکھنے والا ہے (قیامت ۶ ، ۷)

وجہ تنسیخ

عامۃ المفسرین اور ناسخین حضرات آیۂ زیر بحث میں " اذا تمنیٰ " کے معنے کرتے ہیں ۔ " اذا قرء " یعنے پیغمبر جب بھی قرآن پڑھنے لگ جاتا ہے تو شیطان آپ کی قرأت میں کچھ شامل کر لیتا ہے جسے بعد میں اللہ سبحانہ زائل کر دیتے اور اپنی آیات کو محفوظ کر لیتے ہیں ۔

اسطرح گویا آیۂ زیر بحث رسول اللہ کے نسیان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ آپؐ بھول جانے اور نسیان کے باعث شیطان کے الفاظ بھی تلاوت کر ڈالتے تھے (معاذ اللہ)

اور دوسری ناسخ آیت اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ وحی کے الفاظ پوری طرح حافظۂ پیغمبر میں محفوظ کر لئے گئے تھے ۔ اور آپ کا نسیان جاتا رہا تھا

وہ کہتے ہیں کہ شیطانی قرأت یعنے عرب کے بتوں کی تعریف جس طرح رسول اللہ کی زبان پر جاری ہوئی تھی ۔ ناسخ آیت نے اس قرأت کو منسوخ کر دیا ہے

شان نزول

ابو عبداللہ نے الناسخ والمنسوخ (بر حاشیہ جلالین طبع مصر ۲/۲۶۳) میں " تمنیٰ " کے معنے

مشہور روایات کا سہارا لیتے ہوئے پڑھنا اور تلاوت کرنا" کئے ہیں۔ ان روایات کا ماحصل یہ ہے کہ :

ایک بار آنحضرت نماز میں سورۂ "النجم" تلاوت فرمارہے تھے اور جب آپ اس آیت أفرأیتم اللات والعزّیٰ ٥ ومنوٰۃ الثالثۃ الاخریٰ ٥ (نجم ۱۹ و ۲۰) ــــ پرپہنچے تو شیطان نے آپ کی زبان پر اپنی قرأت جاری کردی اور آپ بلند آواز سے تلک الغرانیق العلیٰ وان شفاعتھن لترتجیٰ پڑھتے چلے گئے۔ اس پر مشرکین عرب بیحد خوش ہوئے اور صحابۂ رسولؐ اس معمہ کو حل نہ کرسکے کہ بتوں کی تعریف کا نیا حکم کیا فلسفہ لے کر نازل ہوا ہے؟

حافظ ابن حجر نے بخاری کی شرح میں اس واقعہ کو بہت سے طُرُق (واسانید) کے ساتھ روایت کر کے اسکی اصلیت پر استدلال کرتے ہوئے معتزلہ، علامہ ابوبکر بن العربی اور قاضی عیاض پر انکار کے باعث شدید چوٹیں کی ہیں۔ وہ ابن عباس کی اسانید سے اگرچہ مطمئن نہیں تھے تاہم اپنے تبحّر علمی کے باعث کچھ ایسی متصل اور صحیح اسانید بھی تلاش کرلائے تھے جن کی روشنی میں بجا طور پر وہ کہہ سکتے تھے کہ شیطان رسولؐ اللہ پر غالب آچکا تھا اور آپ حقیقتاً بھی شیطانی فریب میں آچکے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ کثرۃ الطرق تدل علی ان لھا اصلا۔ یہ تمام اسانید مل کر اس واقعہ کی اصلیت اور صداقت پر نشان دہی کرتی ہیں۔ خاص کر بزار نے صحیحین (بخاری و مسلم) کی شرائط کے مطابق ہی انہیں روایت کیا ہے (تفصیل ملاحظہ ہو علامہ شہاب الدین آلوسی مرحوم کی روح المعانی جلد ۱۷/۲۶ تا ۲۱)

نہ صرف یہ کہ علامہ ابن حجر نے اپنے اور محدثین کبار کے موقف کو جامع صورت میں پیش کرتے ہوئے اس واقعہ کی "اصلیت" ثابت کی ہے۔ اپنی طرف سے ابن العربی اور قاضی عیاض پر چوٹیں کرتے ہوئے اس کی "صداقت" کا اعلان بھی کیا ہے۔

اب جس باطل کی پشت پر اتنے سارے اساطین علم و شرع ہوں اور جس عقیدے پر محدثین کرام کی اکثریت مجتمع ہو اس کے ابطال کے بارے میں لب کشائی کرنا بڑے دل وگردے کا کام ہے اور ہم اس آتش کدے پر اپنے عقیدے کی پونجی بھینٹ چڑھانے سے گریز نہ کرتے لیکن افسوس کہ ہمارے نزدیک ان کے دلائل میں نہ تو زور ہے اور نہ ہی روشنی، لہٰذا تنقید کے عام اصول کے برعکس یہاں ہم نے ان بے اصل روایات کو چھیڑنا بھی وقت برباد کرنے کے برابر سمجھا ہے تفصیل کے لئے اگر وقت ہو تو روح المعانی اور تفسیر رازی کی طرف رجوع کر کے تصدیق کی جاسکتی ہے۔

تلخ نوائی | ابن حجر کے جمع کردہ طرق اور اسانید کو رازی اور آلوسی کے اعتماد پر ہی نہیں چھیڑا گیا کیونکہ روایت پرستوں کی افتادِ طبع کا ہمیں پتہ ہے اور ہم اپنے مشاہدے کی بنا پر ان کے ذکی الحس ہونے کا بخوبی تجربہ بھی رکھتے ہیں کہ ان کے جس عقیدے کی پشت پر روایات ہوں، آپ لاکھ سمجھانے کی کوشش کریں وہ نہ سنیں گے اور نہ ہی مانیں گے۔

ان کی روایت پرستی کی نفسیات کو ہم نظرانداز کرکے یہ امید کریں کہ یہ لوگ "بتوں" کی تعریف والے واقعے کے بارے میں باہم منقسم ہو کر عقائدی ڈسپلن کو توڑ بیٹھیں گے تو یہ اگر کسی حد تک ممکن ہو تو بھی ان کے عمومی جامد اندازِ تسلیم اور کورانہ تقلید سے توقع نہیں ہوسکتی کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت اور تقدس کا اسی طرح ہی اعتراف کریں گے،

جس طرح قرآن پاک کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن پاک فرماتا ہے کہ سحر اور جادو کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ (ولا یفلح الساحر حیث اتی۔ طٰہٰ ۶۹)

مگر یہ حضرات چند روایات کی اساس پر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں کہ آپ پر نبوت کے باوصف سحر اور جادو کا اثر ہو گیا تھا اور کافی عرصہ تک دماغی اختلال میں مبتلا بھی رہے تھے العیاذ باللہ! ـ حالانکہ قرآن پاک فرماتا ہے۔ وقال الکفرون ان تتبعون الا رجلا مسحورا کافر یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ نبی اکرم جادو زدہ تھے (فرقان، ۸) ایک جگہ پر فرمایا یقول الظلمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ ظالم ہی کہتے تھے کہ کیا (اے مسلمانو!) ایک سحر کے مارے انسان کی اتباع کر رہے ہو؟ (اسراء، ۴۷) ـ اب جس وقت یہ لوگ روایات کی بنا پر اپنائے ہوئے عقیدوں کے اس حد تک پابند اور گرویدہ چلے آ رہے ہیں تو کلی طور پر بتوں کی تعریف والے واقعہ کو کیونکر جھٹلا سکتے تھے؟ قرآن لاکھ کہے کہ ان عبادی لیس لک علیھم سلطان (اے شیطان ملعون، میرے (مقرب) بندوں پر تیرا بس چل ہی نہیں سکتا۔ (اسراء ۶۵) مگر یہ لوگ اللہ کی حفاظت اور رسول اللہ کی عصمت کے علی الرغم یہی پکارتے چلے جائیں گے کہ شیطان کو رسول اللہ پر قابو حاصل ہو گیا تھا اور آپؐ نے واقعی طور پر بتوں کی تعریف کر ڈالی تھی۔

پس یہیں سے آپ معاملہ کی نزاکت کا اندازہ کر کے سمجھ سکتے ہیں کہ بھڑ کے ان چھتوں میں ہاتھ ڈالنے سے نقصان کس کا ہو سکتا ہے؟ ـ

اس تلخ نوائی کے بعد اب ہم بر سر مطلب آ کر ان حقائق اور صداقتوں کو سامنے لاتے ہیں جو آیات زیر بحث میں پوشیدہ اور پیغمبر اسلام کے روشن مستقبل کو پنہاں کئے ہوئے تھیں۔ وجہ تنسیخ تو معلوم کر چکے۔ اب اس کی تفاصیل قولِ فیصل میں ملاحظہ ہوں ـــ وھو ھذہ

قولِ فیصل

وجہ تنسیخ میں آیہ زیر بحث کے حوالہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسیان زدگی پر جو اشارے کئے گئے ہیں اس کی اصلیت صرف اتنی ہے کہ کم از کم زیر بحث آیت میں اس کا سراغ لگانا تکلف محض ہے یہ آیت اپنے موضوع کے لحاظ سے نسیانِ پیغمبر سے بالکل ہی بحث نہیں کرتی نہ اشارتاً نہ کنایتاً۔

بلکہ لطف کی بات تو یہ ہے کہ اس مفروضے اور وہم کی اساس پر جس آیت کو ناسخ حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، وہ بھی اس کی تائید سے قاصر ہے۔ کیونکہ مزعومہ نسخ میں ـ الا ـ اذا ـ تمنیٰ ـ کا لفظ واضح کرتا ہے کہ

"جونہی "پیغمبر نے ایک تمنا اور آرزو کی تو .... وغیرہ

اور مفروضہ نسیان کا تعلق "جونہی" سے نہیں "الا ماشاء اللہ" سے ہے لہٰذا ... سے غلط ہے کہ نسیان جونہی "غالب" آ جاتا تو فوراً ہی شیطان کا قابو چل جاتا تھا۔ ـ اذا کا لفظ دوام کا متقاضی ہے کبھی کبھار کا نہیں لہٰذا پہلی آیت میں نسیان کے ... نسیان کے باعث لغزشوں کا رفع جانا۔ غلط محض ہے۔ کیونکہ آیہ زیر بحث جس ... کرنے کو نازل ہوئی ہے ... ہے۔

بلکہ یہ حضرات اگر قرآن سے کچھ روشنی رکھتے تو ان پر یہ حقیقت از خود ہی واضح ہو جاتی کہ سورۂ قیامت جس میں مزعومہ ناسخ آیت وارد ہے۔ سورۂ حج (جس میں زیر بحث آیت ہے) سے پہلے نازل ہوئی ہے اور اس میں صاف اشارہ ہے کہ پیغمبر اسلام، شیطان کی ہر قسم دست اندازیوں نسیان اور وسوسوں سے پاک محفوظ اور معصوم بنا دئے گئے تھے۔ یعنے کہ ناسخ آیت پہلے ہی سے واضح کر چکی ہے کہ پیغمبرؐ کا شاندار مستقبل نہایت ہی محفوظ ہے۔ آپ بتوں کی تعریف تو کیا کرتے زبان مبارک پر ان کا ذکر تک بھی جاری نہ ہو سکنے کی گارنٹی موجود ہے کہ آپ کی عصمت اسی کی متقاضی تھی اب یہ ستم ظریفی ہوگی کہ جو آیت پیغمبر کے مستقبل کو زیادہ سے زیادہ محفوظ بنانے کی ضمانت دیتی ہو ترتیب نزول کا خیال رکھے بغیر خود اسے ہی ناسخ بنا کر آپؐ سے حفاظت اٹھائے جانے کا اہتمام کیا جائے۔ ؟

ہاں تو مفسرین کے اخذ کردہ مفہوم سے ہمیں علمی دلائل کی بنیاد پر اختلاف تھا، ہے اور رہیگا۔ لہٰذا ہم نے ان کے تراجم تفاسیر کو قابل اعتناء نہ سمجھتے ہوئے آیت کے موضوع کی وضاحت پر زور دیا ہے اور اس کی وضاحت ابوالکلام سے زیادہ موزوں الفاظ میں کون کر سکتا ہے ؟ وھو ہذا :

امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم تحریر فرماتے ہیں کہ :

راہ کی ٹھوکریں

"آیہ (۵۲) میں مسلمانوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ راہ کی ٹھوکروں سے غافل نہ ہو جائیں: نتائج کا ظہور یقینی ہے لیکن ساتھ ہی کشمکش بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اس بارے میں "سنت الٰہی" کی نمود ہمیشہ ایسی ہی رہی ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ حق و باطل کی کشمکش کے بغیر حق کی فتحمندی آشکارا ہو جائے۔

چنانچہ فرمایا — کوئی رسول اور نبی دنیا میں ایسا نہیں آیا کہ اس کی طلب گاریوں کی راہ میں یعنے اصلاح و ہدایت کی راہ میں شیطان کی فتنہ پردازیوں نے رخنہ ڈالنا نہ چاہا ہو اور مفسدانہ قوتیں پوری طرح آمادۂ پیکار نہ ہو گئی ہوں۔ پس اس معاملہ کی سچائی کا معیار یہ نہیں ہے کہ شیطانی وسوسہ اندازی خلل انداز ہوتی ہے یا نہیں ؟ بلکہ یہ ہے کہ بالآخر کامیاب ہوتی ہے یا نہیں اور وحیٔ نبوت کی ربانی قوتیں اس کے اثرات ملیامیٹ کر دیتی ہیں یا نہیں ؟ کیونکہ شیطانی قوتیں کسی حال میں بھی نابود نہیں ہو جا سکتیں۔ جب تک انسان موجود ہے شیطان اور اس کی وسوسہ اندازیاں بھی موجود ہیں۔ لیکن وحی و نبوت کے اعمال کی خصوصیت یہ ہے کہ شیطانی قوتیں کتنی ہی ابھریں، فتح مند نہیں ہو سکتیں۔ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وہ جتنے فتنے بھی اٹھائے ہیں اللہ ان کے اثرات محو کر دیتا ہے اور پھر اپنی نشانیوں کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔ یعنے شیطانی فتنہ جتنا بڑھتا جاتا ہے اللہ کی نشانیوں کا نقش اور زیادہ جمتا اور گہرا ہو جاتا ہے۔

پھر آیہ (۵۳) اور (۵۴) میں واضح کر دیا کہ اس صورت حال میں ان لوگوں کے لئے آزمائش ہوتی ہے جن کے دل روگی ہیں اور زیادہ ضد و عناد میں بڑھ جاتے ہیں۔ جو اصحاب علم و بصیرت ہیں۔ ان کا ایمان اور پختہ ہو جاتا ہے۔ (ترجمان القرآن ۲/۵۱۴ تا ۵۱۵)

مولانا آزاد نے جس انداز سے آیۂ کریمہ کے مطالب کی وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں روایت پرست حضرات کی خیالی عمارت پیوند زمین ہو جاتی ہے اور اس سے فکر و نظر کے مزید گوشے اجاگر ہو جاتے ہیں کہ جونہی مصلحین امت میں سے کسی نے اصلاح و سعادت کی نیک آرزو کی - ابلیسی قوتوں نے اس کی راہ میں روڑے اٹکانا اور خود اصلاح ہی کے نام پر رکاوٹیں کھڑی کرنا شروع کر دیں ۔ سنت الٰہی ہے کہ اس اٹل فیصلہ اور قانون کا ہم اپنے قریبی دور میں بھی مشاہدہ کرتے چلے آ رہے ہیں اور کم از کم ہمارے سامنے یہ حقیقت زیادہ زوردار طریقہ سے ابھر کر نمایاں ہوئی ہے کہ سر سید اعظم رحمہ اللہ نے جونہی مسلمانوں کے امتیازی وجود کو متعارف کرانے اور برقرار رکھنے کے لئے اپنے تعلیمی اور اصلاحی مشن کا آغاز کیا تو من الجنۃ والناس نے لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈال کر طرح طرح کی رکاوٹیں کھڑی کر دیں - لیکن اللہ کی منشاء نے رفتہ رفتہ سرسید علیہ الرحمۃ کے نقش پا کو محفوظ کر لیا اور مفسدین کی تخریبی کارستانیوں کو امت اسلام کی دلوں سے نہایت بے قدری اور حقارت سے نسیاً منسیا کر دیا -

سرسید کے اقبال اور محمد علی نے جب اپنے پیشرو کے مشن کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اپنی جدوجہد کا آغاز کیا تو یہاں بھی وہی من الجنۃ والناس شریعت کا لٹھ لیکر پاکستان نام کی اسلامی ریاست کے پہلے امکانی اور بعد میں حقیقی وجود کے پیچھے دوڑ پڑے -

"سیاسی کشمکش" کے لیبل سے زہر آلود گولیاں بانٹ کر مسلمانوں کے ذہن کو مسموم کر کے یاد کراتے رہے کہ اس نام کی ریاست میں ۹۹ فیصد لوگ اسلام کے منکر اور منحرف ہوں گے ۔ لیکن دنیا نے دیکھ لیا کہ ان کی وسوسہ اندازیوں کے علی الرغم پاکستان دنیا کے نقشے پر عزت و جلال کے ساتھ نمودار ہو کر رہا اور یہ سامراجی حاملین شریعت اپنا سا منہ لے کر رہ گئے ۔ یہ اور بات ہے کہ نیرنگی زمانہ کے باعث آج یہی سامراجی قوتیں پاکستان پر چھا جانے کے لئے پر پرزے نکال رہی ہیں ۔ لیکن اللہ کا ایک اور قانون بھی سرگرم عمل ہے کہ باطل کافی دیر تک قائم نہیں رہ سکتا حق کی قوتیں ان کا سر کچل کر رکھ دیتی ہیں (فیدمغہ ۔ انبیاء ۱۸) بلکہ آج پاکستان میں حقیقی اسلامی مساوات کے قیام کی جدوجہد کے لئے جتنے روڑے سامراجی مذہب اقتصاد کے حاملین بنام اسلامی نظام اقتصاد ۔ اٹکا رہے ہیں اس سے نیز آیۂ زیر بحث کی عملی ، علمی اور سائنٹیفک ۔ تائید ہو جاتی ہے ۔

ان حقائق سے معلوم ہوا کہ ہر اصلاحی کام میں روڑے ڈالنا شیطان اور اسکی ذریت کا فرض بن جاتا ہے اس سے گھبرا آنا یا دل برداشتہ ہو کر اپنے مشن کو یوں ہی چھوڑ دینا شیوۂ مردانگی نہیں ۔ مصلحین اور پیغمبروں کا مقام اس سے بہت ہی اونچا ارفع و اعلیٰ ہے

اس مکرر تلخ نوائی کے بعد اب ہم ۔ ناسخین قرآن اور مقام نبوت سے بے خبر لوگوں کی خانہ تلاشی کے لئے ۔ اسلام کے ایک عادل گواہ اور رہزنوں کی نفسیات کے ماہر و تجربہ کار عالم ۔ حضرت امام فخر الدین رازی کے تاثرات سامنے لاتے ہیں تاکہ اسلامی درد سے سرشار حلقے امام موصوف کے تاثرات کی روشنی میں ہمارے اسلاف کے توہین شکن عقیدے کا جائزہ لے سکیں ۔ وباللہ التوفیق !

فرمودات رازی

امام رازی فرماتے ہیں اور بہت خوب ہی فرماتے ہیں کہ

واما اهل التحقيق فقد قالوا هذه الرواية باطلة موضوعة واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول اما القرآن فوجوه ۔ احدها قوله تعالیٰ ولو تقول علينا بعض الاقاويل وثانيها قوله ۔ قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى ۔ وثالثها قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ۔

فلو انه قرأ عقيب هذه الآية (نسيانا او سهوا) تلك الغرانيق العلى ۔ لكان قد ظهر كذب الله تعالى فى الحال وذالك لا يقوله مسلم ....

آیۂ زیر بحث کی شانِ نزول اور معنے کی وضاحت کے بارے میں وارد شدہ تمام روایات کو اہل تحقیق نے باطل جھوٹ اور افترا قرار دیا ہے کہ اس پر قرآن ہنست (روایات نہیں ط) اور عقلی دلائل سے بوجوہ ذیل استنباط کیا جا سکتا ہے

القرآن » (الف) (اے پیغمبر) اگر آپ ہمارے کلام پر کچھ باتیں بنالیں گے، تو آپ کا داہنا ہاتھ پکڑ کر پہنچے سے کاٹ دیں گے (حاقہ ۴۴ تا ۴۶)

(ب) (اے پیغمبر انہیں) کہہ دیجئے کہ میری یہ مجال نہیں کہ اپنی جانب سے قرآن پاک میں (کوئی تغیر اور) تبدل کروں میری حیثیت تو صرف یہ ہے کہ وحی الٰہی کی اتباع کروں (دس یونس ۱۵)

(ج) (محمد رسول اللہ) ہوائے نفس کی بات نہیں کر رہے جو کچھ پیش کر رہے ہیں (قرآن محض اور) وحی الٰہی ہے (نجم ۳، ۴)

ان آیات کی روشنی میں اہرمن کے نبی پر غلبہ پانے کا خیال تصور کرنا بھی اللہ سبحانہٗ کی غلط بیانی کے اعتراف کے برابر ہے۔ العیاذ باللہ ۔ اور کوئی مسلمان بھی تکذیبِ خدا کے کافرانہ عقیدے پہ صاد نہیں کر سکتا۔

وخامسها قوله ۔ لولا ان ثبتنك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا ۔ وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيئ لانتفاء غيره فدل على ان ذالك الركون القليل لم يحصل

(د) (اگر ہماری حفاظت شامل حال نہ ہوتی اور (ہم ثابت قدمی عطا نہ فرماتے تو قریب تھا کہ آپ کچھ نہ کچھ ان (منکرین حق) کی جانب جھک پڑتے (اسرا ۷۴)

یہاں ۔ لولا ۔ کا حرف ایک شئے کی نفی کا اس صورت میں فائدہ دے رہا ہے کہ اس کا غیر بھی نفی شدہ ہے ۔

اس تحلیل کی رو سے آیت کے معنے ہوں گے کہ

ایسا تھوڑا سا جھکاؤ بھی حاصل نہ ہو سکا ۔

(اور جب جھوٹا سا جھگاڑ بھی ثابت نہیں ہو سکا تو شیطانی قرأت کی تصدیق اور اعادہ کیونکر ممکن ہو سکتا تھا؟ — یہ تو بہت ہی بڑا جھگاڑ تھا۔ طارق)

وسابعها — سنقرئك فلا تنسى

(ھ) ہم خود ہی آپ کو وحی — تعلیم کریں گے جسے تم نہیں بھولو گے (قیامت، ۶)

(مقصد یہ کہ تلک الغرانیق کے واقعہ سے پہلے ہی اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عصمت اور حفاظت کی گارنٹی دے دی تھی کہ رسول اللہ پر قرآن کے بارے میں نسیان کا گذر ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ تو اللہ کی گارنٹی اور وعدہ حفاظت غلط ثابت ہونگے لہذا یہاں نہ تو نسیان کا گذر ہوا اور نہ ہی شیطانی قرأت آپ کی زبان پر جاری ہوئی۔ ط)

السنۃ » فهي ما روي عن محمد بن اسحاق بن خزيمة انه سئل عن هذه القصة فقال هذا وضع من الزنادقة وصنف فيه كتابا۔

(الف) محدث ابن خزیمہ سے شیطانی قرأت والے پس منظر کے بارے میں جب سوال کیا گیا تو اس نے جواب دیا کہ "یہ سب بے دین اور گمراہ لوگوں کی بناوٹی کہانی ہے"۔

وقال الامام ابوبكر احمد بن الحسين البيهقي هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ثم اخذ يتكلم في ان رواة هذه القصة مطعون فيهم۔

(ب) اسی طرح امام بیہقی (نے) فرمایا ہے کہ یہ قصہ مع اپنی تفاصیل واسانید کے (بلحاظ روایت) ثابت ہی نہیں (جھوٹ محض) ہے نیز یہ کہ اس کہانی کا ہر ہر راوی مجروح (اور کذاب) ہے [تفسیر الفخر ۲۳-۵۰]

اور عقلی دلائل » من وجوه۔ واحدها ان من جوز على الرسول صلى الله عليه وسلم تعظيم الاوثان فقد كفر۔ لان المعلوم بالضرورة ان اعظم سعيه كان في نفي الاوثان

یہ واقعہ عقل اور درایت کی رو سے بھی لغو اور باطل ہے

(الف) یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نبی اکرم بتوں کی ہرگز تعریف نہیں کر سکتے۔ اس کے باوصف اگر کوئی صاحب (ابن حجر کی طرح۔ ط) نبی کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھنے پر مصر ہے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج تصور کر دیا جائیگا۔ وہ اس حقیقت کا انکار کیسے کر سکتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشن ہی بت شکنی تھا؟

وثانيها — انه عليه السلام ما كان يمكنه في اول الامر ان يصلي ويقرأ القرآن عند الكعبة آمنا اذى المشركين له حتى كانوا ربما مدوا ايديهم اليه وانما كان يصلي اذا لم يحضروها ليلا او في اوقات خلوة ذالك يبطل قولهم

بتوں کی تعریف کو ایا م وحی سمجھ کر نبی اکرم کیونکر تلاوت کر سکتے تھے؟ جبکہ تاریخ نبوت ہم پر واضح کرتی ہے کہ ابتداء اسلام میں آپ کے لئے ممکن ہی نہیں تھا کہ آزادانہ اور کھل کر عبادت بجا لاتے

یا منکرینِ حق کی اذیت سے بے نیاز ہو کر تلاوتِ وحی اور قیام صلوٰۃ کا اہتمام کعبہ ہی میں کر سکتے؟ ایک آدھ بار آپؐ نے اگر ایسا کیا بھی ہو تو بھی منکرینِ حق کی گستاخی کا ہاتھ آپ تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا اور آپؐ نے آئندہ کے لئے رات کی تاریکی یا خلوت کے اوقات کو منتخب کر کے عبادت گذاری کے عمل کو زیادہ سے زیادہ پوشیدہ رکھا۔ آپؐ اگر بتوں کی تعظیم کے قائل ہوتے تو ایسے نامساعد حالات میں اس کا اظہار کر سکتے تھے۔ لیکن ایسا نہ کر کے آپؐ نے مستقبل کے قصہ گوؤں اور افتراپردازوں کے کردار کی صریح نفی کر دی ہے (کیا جب یہ واقعہ پیش آیا تو واقعات بنانے والوں میں عینی شاہد کی حیثیت سے کوئی موجود تھا کیا ایسے عینی شاہدوں کو صیغۂ راز میں رکھ کر اس بات کی نشاندہی نہیں کی جا رہی کہ رسولؐ اللہ کو شیطان کا آلۂ کار تسلیم کرنے والے فرضی کردار تھے۔ اور ان ہی کرداروں کے پیچھے چلنے والے خود ہی شیطان اور اسکی ذریت کے پجاری بن گئے تھے)

وخامسها ـ وهو اقوى الوجوه انا لو جوزنا ذالك ارتفع الامان عن شرعه وجوزنا فى كل واحد من الاحكام والشرائع ان يكون كذالك ويبطل قوله تعالىٰ ـ يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه لا فرق فى العقل بين النقصان عن الوحى وبين الزيادة فيه فبهذه الوجوه عرفنا على سبيل الاجمال ان هذه القصة موضوعة ـ اكثر ما فى الباب ان جمعا من المفسرين ذكروها لكنهم ما بلغوا حد التواتر وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة۔ آیۂ زیرِ بحث کے پس منظر (اور اسکی بنا پر نسخ کے بارے میں جس طرح کی کج بحثی سے کام لیا گیا ہے اس کو باطل کرنے کی مضبوط اور قابلِ ترجیح پانچویں دلیل یہ ہے کہ

عصمتِ نبیؐ » اگر ہم مفسروں کا دل رکھنے اور ان کی منشا کو درخورِ اعتنا سمجھنے کے لئے نسیان کو کچھ دیر کے لئے جائز تصور کر لیں تو کیا اس صورت میں ہمیں اجتماعی طور پر یہ عقیدہ نہیں رکھنا پڑے گا کہ ۔ تھوڑی دیر کے لئے ہی سہی آپؐ کی شریعت سے امن اور حفاظت کو اٹھا لیا گیا تھا؟ ۔ کیا اس عقیدے اور امکان کی موجودگی میں آپؐ کے دیگر احکامات اور شریعت میں اس نوعیت کے نسیان اور سہو، کا احتمال (اور امکان) ختم کیا جا سکے گا ـ ؟

اس کا جواب غالباً نفی میں ہو گا۔ ورنہ تو اللہ سبحانہٗ نے یا ایہا الرسول بلغ ما انزل کے آخر میں واللہ یعصمک من الناس کی صورت میں نبیؐ کی عصمت کی جو گارنٹی دی تھی (مائدہ ٦٧) وہ باطل ہو کر رہ جائے گی کیونکہ وحی میں کمی کا عقیدہ رکھنا ہو خواہ بیشی کا سنگینی کے لحاظ سے دونوں ہی یکساں نوعیت کے جرم ہیں کہ اس سے پیغمبر اور بالواسطہ وحی پیغمبر کے بارے میں عدم تحفظ اور نامعصومیت کا احساس ابھرتا ہے۔ اب ہمارے لئے ایک ہی صورت ہے کہ ہم ان واقعات کی بھرپور تکذیب کریں اور معلومہ پس منظر کی روشنی میں صرف اتنا تسلیم کر لیں کہ مفسروں کے ایک ٹولے نے ان واقعات

کو بھی ذکر کیا ہے ادریس! لیکن کوئی صاحب اگر مفسرین کے نقل واقعات کو حقیقت حال کا آئینہ منظر تسلیم کرنے پر اصرار کرے گا تو اسے ہمارا جواب یہ ہے کہ اتنی کدوکاوش کے باوصف یہ مفسر واقعات کے کرداروں کو تواتر کی حد تک کھینچ لانے میں بھی ناکام رہے ہیں لہذا ان کی گواہی پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ رہا خبر واحد کا سہارا تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد کتاب و سنت (روایت نہیں۔ط) اور عقل کے تواتر کی حد تک پہنچے ہوئے دلائل کا مقابلہ نہیں کر سکتی (وخبر الواحد لا یعارض الدلائل النقلیۃ والعقلیۃ المتواترہ۔ لہذا اسے نہ تو کسی عقیدے کی اساس ٹھیرایا جا سکتا ہے، اور نہ ہی اس میں دین بننے کی صلاحیت ہے۔ الا ماشاء اللہ) (تفسیر رازی جلد ۲۳/۵۰ دلا طبع مصر) امام رازی کے ان حقائق آموز اشارات نے تمام مفسرین کی قلعی کھول کر رکھ دی ہے۔ اس پر مزید اضافہ نہیں ہو سکتا (زیر منسوخ ۱۶۵ ملا کر پڑھیے) اللہ اکبر۔ کل ما فی القرآن حق وما ذا بعد الحق الا الضلال

(پ ۸ مدینہ منورہ) مکۃ المکرمۃ ۲۳/۱۲

کٹ حجتی کا جواب

منسوخ ۱۸۰

فان جادلوک فقل اللہ اعلم بما تعملون

اے محمد (علیک السلام) اگر یہ لوگ آپ کے خلاف کسی مجادلے اور ناروا کٹ حجتی کا مظاہرہ کریں تو انہیں کہہ دیجئے خدا ہی تمہارے عمل کا صحیح علم رکھنے والا ہے (حج ۶۸)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (صلا۶۶) نے لکھا ہے کہ

نسختہا آیۃ السیف

وجہ تنسیخ

ناسخین قرآن کا کہنا ہے کہ آیت زیر بحث کا ظاہری تاثر یہ ہے کہ اہل کفر اگر کھلم کھلا شرارت پر اتر آئیں تو اس پر بھی انہیں کچھ نہ کہا جائے۔" اور آیۂ سیف اس تاثر کی نفی کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ اہل کفر کی شرارت ہرگز معاف نہ کی جائے اور ان کی شرارت کا جواب تلوار ہے۔

قول فیصل

زیر بحث آیت سے جس قسم کے تاثر کی بنا پر اس کی تنسیخ کی جا رہی ہے علمی تقاضے اس کی نفی کرتے ہیں۔ کیونکہ کفر کی شرارتوں کے جواب میں اس حقیقت کا اظہار کرنا کہ ان کے عمل کے باطل ہونے کی حد اللہ کو معلوم ہے کسی طرح کے جہاد اور قتال کے ازالہ کا موجب نہیں بن سکتا۔ لہذا ایک سادہ سے مفہوم کا غلط نتیجہ اخذ کر کے آیۂ سیف کے ذریعہ منسوخ کیا جانا ناقابل فہم ہے

اللہ کے لئے کمال درجہ کوشش کرنا

منسوخ ۱۸۱

وجاهدوا في الله حق جهاده۔ هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج

اور اللہ کی راہ میں جان لڑا دو۔ اسکی راہ میں جان لڑا دینے کا جو حق ہے پوری طرح ادا کرو۔ اس نے تمہیں برگزیدگی کیلئے چن لیا۔ تمہارے دین میں کسی طرح کی تنگی نہیں رکھی (حج ۷۸)

دلیل ناسخ

وجہ تنسیخ

مجاہد، کلبی اور ہبۃ اللہ (ص۶۶) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو فاتقوا اللہ ما استطعتم نے منسوخ کر دیا ہے۔ یعنے مقدور کی حد تک اللہ سے ڈرو (تغابن ۱۶)

ناسخین قرآن کا کہنا ہے کہ حق جہاد ایسی "غایت" کا نام ہے جو عامۃ المکلفین کی برداشت اور استطاعت سے باہر اور جوبات بھی حد برداشت اور استطاعت سے خارج ہو اس میں جہاد کا حق ادا ہو ہی نہیں سکتا۔ لہذا دوسری آیت نے حق استطاعت کو منسوخ کر کے جتنا کچھ قابل برداشت ہو اسی حد تک ہی اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے ڈرنا واجب ٹھہرایا ہے۔

قول فیصل

ہبۃ اللہ وغیرہ متقدمین نے آیہ زیر بحث کے نا قابل ابہام مفہوم میں تکلف جس نوعیت کا نسخ ثابت کیا ہے علمی بنیادوں پر غلط ہے۔ سفسطہ اور راہ ہدیٰ میں کج روی کا نتیجہ ہے حق جہاد کے صاف مفہوم ہیں کمال درجہ کی کوشش کرنا یعنے مبالغہ کی حد تک اللہ کی راہ میں منہمک رہنا اور بس ہم روزمرہ کے محاورات میں عموماً کہتے ہیں کہ اس نے کمال کی انتہا کر دی۔ کمال اور انتہا کا ربط ملاحظہ ہو۔ حالانکہ کمال کے بعد انتہا کیسی؟ ۔ لیکن مقصد چونکہ معاملہ کی اہمیت کو مبالغہ کی حد تک واضح کرنا تھا۔ لہذا محاورے کی حد تک کمال کے ساتھ انتہا کا جوڑ کچھ بے ربط معلوم نہیں ہوتا۔

اسی طرح حق جہاد کے معنے ہیں کمال درجہ کی کوشش کرنا۔ یہ نہیں کہ ایسی کوشش کرنا جو انسانی برداشت سے باہر ہو

امام رازی فرماتے ہیں کہ:۔

هل يصح ما نقل عن مقاتل والكلبي ان هذه الآية منسوخة بقوله فاتقوا الله ما استطعتم كما ان قوله اتقوا الله حق تقاته بذالك؟ ۔ الجواب ۔ هذا بعيد لان التكليف مشروط بالقدرة لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فكيف يقول الله وجاهدوا في الله على وجه لا تقدرون عليه كيف وقد كان الجهاد في الاول ثقيلا حتى لا يصح ان يفر الواحد من عشرة ثم خفف الله بقوله الآن خفف الله عنكم ۔ افيجوز مع ذالك ان يوجبه على وجه لا يطاق حتى يقال انه منسوخ۔

یعنے ۔ آیہ زیر بحث پر تیسرا اعتراض یہ ہے کہ

یہ جو مقاتل اور کلبی نے آیہ فاتقوا اللہ ما استطعتم کے ساتھ جس طرح آیہ اتقوا اللہ حق تقاتہ کو منسوخ ٹھہرا دیا تھا۔ آیہ زیر بحث کو بھی اسی ہی سے منسوخ کر دیا ہے تو کیا یہ صحیح ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب نفی میں دیا جاسکتا ہے کہ ایسا کہنا ہی عقل سے بعید ہے۔ کیونکہ شریعت اسلام نے ایک ہی بار وضاحت کردی ہوئی ہے کہ تمام تکالیف پر عمل بشرط مقدور واجب ہے، جیساکہ فرمایا:

اللہ نے کسی جان کو اس کی برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دی۔ (بقرہ ، ۲۸۶ ۔)

اس معیار کے مقرر کردینے کے بعد۔ یہ کیونکر ہوسکتا تھا کہ اللہ سبحانہ جہاد کے لئے یہ فرمادیں کہ: یہاں تک لڑو کہ تمہاری مقدرت سے بھی خارج ہو؟

غرضیکہ ناقابل برداشت احکام کا تصور اور پھر ان میں کسی طرح کے نسخ کا سوال پیدا کرنا بالکل غیر معقول اور ناشنیدنی بات ہے۔ (تفسیر رازی (خلاصہ) جلد ۲۳/ ۷۲)

رازی کی تصریحات سے واضح ہوا کہ

آیۂ زیر بحث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ زیادہ سے زیادہ کوشش جو ایک انسان کسی مقصد کے لئے کرسکتا ہے وہ اللہ ہی کے لئے کرنی چاہئے۔ یہ کوشش نیک نیتی سے بھی ہو، زبان سے بھی، مال سے بھی اور ہاتھ پاؤں سے بھی۔ (مزید ملاحظہ ہو اسی سے ملتے جلتے منسوخ ۲۹)

سورۂ مومنون

شقاوت کا مزاج

منسوخ ۱۸۲

کل حزب بما لدیھم فرحون ۰ فذرھم فی غمرتھم حتی حین

لیکن لوگ آپس میں ایک دوسرے سے کٹ کر الگ ہوگئے اور اپنا دین الگ الگ بنالیا اب جو جس کے پلے پڑ گیا ہے اسی میں مگن ہے پس (اے پیغمبر) ان (منکروں) کو ان کی غفلت اور سرشاری میں پڑا رہنے دے ایک مقررہ وقت تک (یہ اسی حال میں رہیں گے، پھر حقیقت حال کا فیصلہ ہوجائیگا، جیساکہ ہمیشہ ہوتا رہا ہے۔ (مومنون ۵۲ تا ۵۴)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ نے کلمہ حتی حین سے موت کا وقت سمجھا ہے اور پھر اسی فہم کی بنا پر نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ "ذرھم" کا امر حقیقی معنے ہی میں استعمال ہوا ہے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ آپ کفار کو موت کے وقت تک اپنے حال پر چھوڑ دیں۔ لیکن چونکہ ایسا حکم آیہ سیف کے منافی تھا۔ لہٰذا اسے منسوخ کردیا گیا ہے۔

قول فیصل

اس آیت کا جہاد اسلامی کی مشروعیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس میں پیغمبر اسلام پر یہ واضح کیا گیا ہے کہ "ہدایت کی طرح شقاوت کا مزاج بھی ہمیشہ ایک ہی طرح کا رہتا ہے" پس جس طرح پہلے ہوتا رہا ہے اب بھی ہوتا رہیگا اور جو ماننے والے نہیں وہ کبھی نہیں مانیں گے۔ پس انہیں ان کی حالت پر چھوڑ دو اور اپنا کام کئے جاؤ۔ (ترجمان القرآن ۲/ ۵۳۲)

کلمہ حِین

ابوعبداللہ نے "حین" کے معنے موت کے لئے ہیں۔ لیکن امام رازی نے کچھ احتمالات پیش کر کے وثوق اور یقین کے ساتھ کسی ایک احتمال پر جم جانے کو غلط کہا ہے۔ فرماتے ہیں

(الف) ——— حین کے معنی ہیں ——— حین الموت ——— (موت کا وقت)

(ب) ——— حساب و کتاب سے پہلے ——— معاینے کا وقت

(ج) ——— منکرین حق کو عذاب کئے جانے کا وقت

یعنی کہ ——— حین کا لفظ عموماً ایسے مواقع پر استعمال ہوتا ہے جن کے ساتھ حسرت و ندامت کا اظہار مقصود ہو۔ دوسرے الفاظ میں منکرین حق کو ملاومہ وقت کے آتے ہی حسرت و ندامت کا سامنا کرنا پڑے۔ فیجب ان یحمل علی کل ذالک ۔ لہذا چاہئے کہ ان سب احتمالات کو یکساں تسلیم کر لیا جائے۔ (رازی ۲۳/۱۰۵)

اور ——— احتمالات کی موجودگی میں نسخ کا دعوے کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔

یہ تو تھی جہاد اسلامی سے متعلق نہ ہونے کی صورت میں آیہ زیر بحث کی تشریح اور تفسیر۔

لیکن اگر اسے جہاد اسلامی ہی سے متعلق کیا جائے تو بھی قرآنی الفاظ کی حد تک آیہ سیف کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ "حتی" ایک غایت اور انتہا کو مستلزم ہے

یعنے "اس وقت تک انہیں موجودہ حالت میں رہنے دو، جب تک کہ ———

پھر جب تک کے بعد فرمایا "حین" یعنے مقررہ وقت تک

اور وہ مقررہ وقت مذکورہ بالا احتمالات کے علاوہ جنگ بدر اور فتح مکہ سے بھی تعبیر ہو سکتا ہے

اور ظاہر ہے کہ ———

کوئی بھی حکم جو ایک میعاد اور وقت تک کے لئے ہو اس پر نسخ کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا نہ کسی طور پر نہ اصولی طور پر۔

برائی کا جواب بہترین طرز عمل

منسوخ ۱۸۲

ادفع بالتی ھی احسن السیئۃ نحن اعلم بما یصفون

(اے پیغمبر، برائی کو برائی سے نہیں بلکہ ایسے طرز عمل سے دور کرو جو بہتر طرز عمل ہو (یعنی عفو و درگذر کر کے) ہم ان باتوں سے بے خبر نہیں جو یہ تیری نسبت کہتے رہتے ہیں (مؤمنون ۹۶)

دلیل ناسخ

خازن اور بغوی نے لکھا ہے کہ

اس آیت کو آیہ سیف نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ

پہلی آیت منکرین حق کے بارے میں بہترین طرز عمل کی تعلیم دیتی ہے اور آیہ سیف اپنی ہمہ گیر پالیسی کے مطابق ایسی تعلیم کی نفی کرتی اور منسوخ ٹھہراتی ہے۔

قول فیصل اسلام کی پالیسی "صلح کل" ہے تلوار نہیں ارشاد ہے وان جنحوا للسلم فاجنح لہا و توکل علی اللّٰہ ۔ یعنے

اگر منکرین قرآن صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اللّٰہ پر توکل کرتے ہوئے صلح کا ہاتھ بڑھاؤ ۔ یعنے صلح کی خاطر مائل ہو جاؤ ۔ (انفال ٦٢)

اور اسی ہی غیر منسوخ پالیسی کو یہاں دہرایا گیا ہے کہ غیر مسلموں سے جو بہتر سے بہتر طرز عمل ہو سکتا ہے وہی اختیار کر لیا جائے کہ اسی میں جادو کا اثر ہے ۔ سلفی مفسر ابن کثیر لکھتا ہے کہ

اللّٰہ سبحانہٗ کا یہ ارشاد آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے اس اخلاقی برتری کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو تریاق سے زیادہ زود اثر، بیحد نافع اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اکسیر کا درجہ رکھتا ہے یعنے برائی کا بدلہ احسان!

کیونکہ اس طرح برائی کرنے والے کا دل صاف ہو کر خوشی خوشی اسلام کی طرف مائل ہو سکتا ہے اور اس کی عداوت، دوستی میں، عناد مروت میں اور بغض خالص محبت میں بدل جاتے ہیں ۔ اس لئے ہی فرمایا ادفع بالتی ھی احسن السیئۃ (تفسیر ابن کثیر طبع مصر جلد ٣ / ٢٥٤)

امام رازی فرماتے ہیں کہ :

اس آیت میں آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم کو منکرین حق کا جواب دینے کا طریقہ سمجھا دیا گیا ہے کہ ان سے حسن معاملہ کا برتاؤ کریں تکذیب وحی کے جواب میں احسن طریقے پا اپنے دلائل کو سامنے لائیں اللّٰہ سبحانہٗ آپ (ص) کی بہ نسبت زیادہ ان کے حال دل کو جانتے ہیں اور جانتے ہوئے کہ وہ کس قدر سرکشی اور انکار کے مرض میں مبتلا ہیں اپنی کسی ایک "نعمت" کو بھی ان سے منقطع اور دریغ نہیں رکھا لہذا نبی کو بھی جتلا دیا گیا ہے کہ آپ (ص) بھی اللّٰہ کی اسی ہی سنت پر عمل پیرا ہو کر ان کے سامنے احسن وجوہ سے اپنے دلائل بیان فرماویں اور بس (رازی ٢٣ / ١١٨)

اس کے بعد امام رازی فرماتے ہیں کہ :

لوگ کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے ــــ اور ــــ یہ بھی مانتے ہیں کہ محکم ہے اور ہماری صوابدید یہ ہے کہ محکم ہی ہے کیونکہ ــــ صلح اور مدارات اسلام کا نصب العین ہے تاوقتیکہ دین اور اخلاق میں کسی نقصان کا باعث نہ بنیں ۔ (رازی ٢٣ / ١١٨)

پھر لکھا ہے کہ

اللّٰہ سبحانہٗ نے جب ادفع بالتی ھی احسن فرما کر آپ کو بہترین طرز عمل کا حکم دے دیا تو ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیا کہ اپنے دلائل کا آغاز کرتے وقت دو باتوں سے اللّٰہ کی جناب میں پناہ مانگیں

ا ۔ شیطانی وسوسوں کا دل پر گذر نہ ہو ۔

۲۔ اور شیاطین و منکرین حق کا بُرے اسلوب سے پیش آنے کی توفیق نصیب ہو (۲۳/۱۱۸)
ابن کثیر اور رازی کی ان توجیہات سے واضح ہوتا ہے کہ آیۂ زیر بحث کا ہر ہر لفظ محکم اور غیر منسوخ ہے۔

سورۂ نور

زنا کی سزا

منسوخ ۱۸۴

الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأۃ جلدۃ ولا تاخذکم بھما رأفۃ فی دین اللہ ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر ولیشھد عذابھما طائفۃ من المؤمنین ۰

زنا کار عورت اور زنا کار مرد (جب حالت زنا میں پکڑے جائیں تو) ہر ایک کو سو کوڑے رسید کرو اور سزا دیتے وقت) اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو کسی قسم کی رحمدلی (اور شفقت) تمہارا ہاتھ نہ روکے اور (یہ سزا دینے) کے وقت چاہیے کہ (باقاعدہ) مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر ہو۔ (نور: ۲)

دلیل ناسخ

الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ
یعنی۔ عمر رسیدہ مرد اور عمر رسیدہ عورت جب زنا کا ارتکاب کریں تو انہیں سنگسار کرو (منسوخ التلاوۃ آیہ)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث میں ہر قسم کے زنا کار مرد اور زنا کار عورت کی سزا سو دُرے بتائی گئی ہے، یعنے عمل زنا اگرچہ ایک ہی طرح کا ہوتا ہے مگر فاعل اور مفعول کی حیثیت اس کی شدت اور سنگینی میں فرق پیدا کر سکتی ہے۔ یہاں جس سزا کا مذکور ہے۔ اس کا تعلق غیر شادی شدہ زنا کاروں سے ہے' اسے شادی شدہ زانیوں سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس مدرسہ فکر کے حاملین کا کہنا ہے کہ

زیر بحث آیت اپنے عموم میں غیر قطعی اور ناقابل اعتماد ہے۔ لہٰذا ظنی ہے اور اس سے دوسری آیت جو تلاوت کے اعتبار سے اگرچہ منسوخ ہے مگر حکم کے لحاظ سے محکم ہے اور منسوخ بنا دینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس نے اس کو منسوخ کر دیا ہے۔

اعتراض۔ اس توجیہہ پر منکرین نسخ کا الزامی اعتراض یہ ہے کہ

آیۂ زیر بحث اگر عام ہے تو دوسری غیر محفوظ آیت (بر سبیل تنزل) اتنا کر سکتی ہے کہ اس کے عموم کو خاص کر دے اور بس اور عام کی تخصیص پھر بھی نسخ سے تعبیر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تخصیص سے منسوخ کے تمام اجزاء باطل نہیں ہو جاتے۔ اس کا اثر بعض اجزاء پر ہی پڑ سکتا ہے۔

جواب۔ سلف صالحین کی ایک بھاری جماعت تخصیص کو نسخ ہی سمجھتی ہے۔ سلفی امام ابو محمد علی بن حزم اندلسی فرماتے

ہیں کہ فان قالوا لیس التخصیص کالنسخ لان التخصیص لا یرفع النص والنسخ یرفع النص کلہ ـــــ
قیل لہم ۔ اذا جاز رفع بعض النص بالسنۃ وبعض النص نص فلا فرق بین رفع نص آخر معا وکل ذالک سواء
ولا فرق بین شیئی منہ ۔

یعنے ـــ جو لوگ تخصیص اور نسخ میں فرق کرتے ہوئے یہ توجیہہ بیان کرتے ہیں کہ
نسخ قرآنی نص کے تمام اجزاء کو رفع کرتا ہے اور تخصیص ایسا نہیں کرتی
تو ان سے ہمارا سوال یہ ہے کہ
جب سنت نبویؐ کے ذریعہ نص کے بعض کا منسوخ کرنا (یا اٹھا دینا) جائز ہے اور یہ بھی سب
جانتے ہیں کہ نص کا بعض بھی نص ہی ہوتا ہے تو باور کرنا چاہیئے کہ
نص کے کچھ حصے کا رفع ہو خواہ تمامی اجزا کا نسخ اس سے فرق نہیں پڑتا ۔
(الاحکام فی اصول الاحکام طبع الخانجی مصر سنہ ۱۳۴۶ھ جلد ۴ / ۱۲۳ / ۱۱ تا ۱۴)

مقصد یہ کہ سلف صالحین اور ابن حزم کے نقطۂ نظر سے آیۂ زیر بحث ظنی اور قابل بحث ہے قطعی نہیں ہے۔ لہذا یہ لوگ کہتے ہیں کہ دلیل ظنی کو جزوی نسخ سے بھی کلی منسوخ کر دیا جائے اس سے کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ مثلاً

۱ : "آیہ رجم" ۔ ۲ : یا حدیث البکر بالبکر جلد ماۃ وتغریب عام والثیب بالثیب جلد ماۃ ورجم بالحجارۃ

آیہ رجم کا مفہوم دلیل ناسخ میں آچکا ہے البتہ حدیث کا ترجمہ ملاحظہ ہو ۔

یعنے ـــ کنوارا مرد اور کنواری عورت اگر زنا کے مرتکب ہوں تو ان کی سزا سو دُرے اور ایک سال شہربدری کی سزا ہے اور اگر دونوں زناکار شادی شدہ ہوں تو ان کی سزا سو درے بھی ہے اور سنگسار کرنا بھی ہے

قول فیصل

آیۂ رجم کے بارے میں پہلے باب کے عنوان " منسوخ باعتبار تلاوت ہے " میں اور دوسرے باب کے منسوخ نمبر ۵ ، نمبر ۱۵ کے دلیل ناسخ نمبر ۲ میں تفصیل سے عرض کیا جا چکا ہے کہ ۔ آیۂ رجم قرآن متلو ہو خواہ غیر متلو ۔ اسے قرآن کے نام سے موسوم ہی نہیں کیا جا سکتا ۔ رسول اللہ کے انکار ، صحابہ اور ائمہ دین کے اعتراضات اور دیگر فنی اور علمی نقائص نے اس کی قرآنیت کو مشکوک اور مشتبہ بنا دیا ہے کہ
عربی کا یہ بے مفہوم فقرہ مہمل ہونے کی وجہ سے نہ تو قطعی ہے اور نہ ہی کسی اور بنیاد پر قابل استنباط ۔ کیونکہ ـــ اس میں ہے کہ ـــ " عمر رسیدہ مرد اور عمر رسیدہ عورت زنا کے مرتکب ہوں تو انہیں ہی سنگسار کیا جائے " ـــ اور اس سے مراد لی جاتی ہے شادی شدہ زناکار اور شادی شدہ زانیہ ۔ جوان اور عمر رسیدہ کا سوال نہیں اٹھایا جاتا ـــــ

حالانکہ جب اس فقرے کو ناسخ کی حیثیت سے پیش کیا جانا تھا تو چاہیئے تھا کہ اس کے مفہوم کے سقم اور الفاظ کی سیٹنگ کے نقص کو بروقت ہی درست کیا جاتا ۔ موجودہ صورت میں اس کی حیثیت مبہم فقرے کے ماسوا کچھ بھی نہیں ہے بلکہ یہ فقرے خود بھی محتاج تفصیل اور طالب تشریح ہیں ۔ انہیں قطعی حیثیت حاصل ہو ہی نہیں سکتی اور غیر قطعی خواہ کتنی ہی مضبوط دلیل ہو کسی خود ساختہ ظنی دلیل کی ناسخ نہیں بن سکتی ۔ اب سیر بھر کے معاملہ کا انحصار عبادہ کی حدیث " خذوا عنی " پر ہی ٹھہرے گا جسے چند ہی سطور پہلے ہم نے مع ترجمہ کے پیش کیا ہے ۔

لیکن اس حدیث کے بارے میں بھی ابو بکر جصاص (حنفی) کے حوالے سے واضح کیا جا چکا ہے کہ یہ حدیث آیہ نساء (۱۵ ویں اور ۱۶ ویں) کے نزول سے پہلے کی ہے اور زیر بحث آیہ نور سے بھی قبل کی !!

(احکام القرآن طبع استانبول ۱۳۳۵ھ جلد ۲/۲۵۷/۳ تا ۶)

اور قاعدہ یہ ہے کہ پہلے کا حکم بعد کے حکم کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس مسلمہ قاعدے کی رو سے یہ حدیث نہ تو ناسخ بن سکتی ہے اور نہ ہی اس حد تک اس میں صلاحیت ہے، کہ وحی الٰہی کے عام حکم کو ڈھیر کر کے خاص کر اس حدیث میں زانی کی مقررہ سزا پر ایک سال شہر بدری اور دوسرے مرحلہ پر سنگساری کا اضافہ محل نظر ہے جسے ہم نے اپنے مقام پر میزان تنقید میں رکھ کر خود ساختہ اور جعلی قرار دیا ہے۔

منکرین نسخ کے دلائل

اس عنوان میں ہم اس زاویے سے بحث کریں گے کہ جو لوگ آیہ نور کو منسوخ ہی تسلیم نہیں کرتے ان کے دلائل کیا ہیں اور جو لوگ ان کے مخالف ہیں ان کے اعتراضات کی نوعیت کیا ہے؟ اور پھر ان اعتراضات پر آخر میں راقم الحروف کے تعاقب کی تفصیل دی جائے گی و باللہ التوفیق

منکرین نسخ نے جن دلائل کی بنا پر آیہ رجم کا انکار کیا ہے، ان کی تفصیل اس طرح دی ہے

احدها قوله تعالیٰ فعليهن نصف ما على المحصنات فلو وجب الرجم على المحصن لوجب نصف الرجم على الرقيق لكن الرجم لا نصف له۔

یعنے — اللہ سبحانہ کا ارشاد کہ — "لونڈیوں کی سزا آزاد عورتوں کی نصف سزا کے برابر ہے" — واضح کرتا ہے کہ — اگر آزاد کا سنگسار کرنا واجب (اور ضروری) ہوتا تو غلام کو ارتکاب زنا پر سنگساری کی نصف سزا دی جاتی۔ لیکن یہ ہر ایک جانتا ہے کہ سنگساری کا نصف ہوتا ہی نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ رجم قرآنی سزا نہیں ہے۔

وثانيها ان الله سبحانه وتعالىٰ ذكر في القرآن انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة ولم يستقص في احكامها كما استقصى في بيان احكام الزنا۔ الا ترى انه تعالىٰ نهى عن الزنا بقوله ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليها ثانيا بالنار كما في كل المعاصي ثم ذكر الجلد ثالثا ثم خص الجلد بوجوب احضار المؤمنين رابعا۔ ثم خصه بالنهي عن الرافة عليه بقوله ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله خامسا ثم اوجب على من رمى مسلما بالزنا ثمانين جلدة سادسا ولم يجعل ذلك على من رماه بالقتل والكفر وهما اعظم منه۔

ثم قال سابعا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا۔ ثم ذكر ثامنا من رأى زوجته، مما يوجب التلاعن واستحقاق غضب الله تعالىٰ ثم ذكر تاسعا ان الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك ثم ذكر عاشرا ان ثبوت الزنا مخصوص بالشهود الاربعة —

فمع المبالغة في استقصاء احكام الزنا قليلا وكثيرا لا يجوز اهمال ما هو اجل احكامها واعظم آثارها۔

ومعلوم ان الرجم لو کان مشروعا لکان اعظم الآثار فحیث لم یذکرہ اللہ تعالیٰ فی کتابہ جل علی انہ غیر واجب

احکام زنا کا دوسرا قابل ذکر مسئلہ "رجم" کا ہے۔ جسے سمجھنے کے لئے ذیل کے موافعات کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ یعنے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عصیان کی تمام انواع مثلاً کفر، قتل ناحق اور چوری وغیرہ کو ذکر کیا ہے۔ مگر ان میں سے کسی ایک جرم کے احکام کو اتنی تفصیل سے بیان نہیں فرمایا جتنا کہ جرم زنا کی بابت تفصیل فراہم کردی ہے اور جب ہم اس تفصیل کو دیکھتے ہیں تو اس میں سنگساری کا کہیں اشارۃً تک بھی نہیں ہے تو ہمارے یقین میں اضافہ ہوجاتا ہے کہ وحی الٰہی نے اسے جان کر ہی حذف کردیا ہے

زنا کی بابت دس احکام کی تفصیل بیان فرمایا۔

۱۔ ولا تقربوا الزنا۔ زنا کے قریب مت جاؤ۔

۲۔ پھر تمام معاصی کے مرتکبوں کی طرح ارتکاب زنا پر عذاب دوزخ کا وعدہ کیا

۳۔ زنا کی سزا سو کوڑے مقرر کی۔

۴۔ کوڑے لگاتے وقت جماعت مومنین کا حاضر ہونا واجب ٹھہرایا۔

۵۔ سزا دیتے وقت ترس کھانے سے روک دیا۔

۶۔ تہمت زنا کی سزا اسّی درے مقرر کی۔ حالانکہ قتل ناحق اور کفر باللہ جو کہ نوعیت کے لحاظ سے بدرجہا سنگین اور جرم زنا کے مقابل شدید تر ہیں ان کے بارے میں ایسے تفصیلی احکام نہیں دئے

۷۔ تہمت لگانے والے کے بارے میں فرمایا۔ ان کی گواہی ہمیشہ کے لئے مسترد اور نا قابل تسلیم ہے

۸۔ لعان پر غضب الٰہی اور لعنت کا اظہار فرمایا۔

۹۔ اور کہ زناکار دوسرے زناکار یا اس سے بھی بدتر حال مشرک کے ماسوا کسی دوسرے مسلمان سے شادی کے لائق نہیں رہتا۔

۱۰۔ اور آخر میں ثبوت زنا کے لئے چار گواہوں کا ہونا لازمی ٹھہرا دیا۔

احکام زنا کی تھوڑی یا زیادہ تفصیل دینے میں اتنے مبالغہ کی موجودگی سے واضح ہوتا ہے کہ زنا کا ایک ایسا حکم جو نوعیت اور قسم کے باعتبار ایک ضروری اور اہم حکم ہے اسے عمداً چھوڑ دینا بلاوجہ نہیں ہوسکتا۔

ان وجوہات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سنگساری اگر شریعت اسلام کا ضروری حکم ہوتا تو قرآن پاک میں جلی عنوان سے اس کا تعارف کرایا جاتا۔ لیکن قرآن اس کے تعارف سے اشارتاً اور کنایتاً بالکل ہی خاموش ہے۔ اور یہ خاموشی واضح کرتی ہے کہ اس لئے قطعی نظریہ سے سنگساری کی سزا نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی واجب۔ لہٰذا ایک غیر ضروری اور غیر واجب حکم کے ذریعہ وحی الٰہی کے کھلے اور واضح حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ (ط)

وثالثها قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد یقتضی وجوب الجلد علی کل زناۃ وایجاب الرجم علی البعض بخبر الواحد یقتضی تخصیص عموم الکتاب بخبر الواحد وھو غیر جائز لان الکتاب قاطع فی متنہ وخبر الواحد غیر قاطع فی متنہ والمقطوع راجح علی المظنون۔

انکار رجم کی تیسری وجہ یہ ہے کہ

اللہ سبحانہٗ نے ہر قسم کے زناکار کی سزا کوڑے رسید کرنا مقرر کی ہے۔ لیکن اگر ہم زنا کی بعض قسموں کی سزا سنگساری متعین کریں تو اس سے کتاب اللہ کے ایک عام اور بے قید حکم کو خبر واحد کے ذریعہ خاص کر دینا لازم آئے گا جو اصولاً نہ صرف غلط ہے بلکہ ناجائز بھی ہے، کیونکہ کتاب اللہ اپنے متن اور الفاظ میں یقینی اور قاطع شک ہے اور خبر واحد کے بارے میں ہر ایک جانتا ہے کہ اس کا متن نہ تو یقینی ہے اور نہ ہی شک سے بالاتر۔ لہٰذا قاعدہ اس بات کا مقتضی ہے کہ یقینی متن کو غیر یقینی متن سے مسترد اور منسوخ نہ کیا جائے۔ ترجیح ہر حال یقینی متن ہی کو رہے گی۔ (تفسیر رازی جلد ۲۳/ ۱۲۴)

المدینۃ المنورہ ۲۹ ۱/۱۲

یہ تھے وہ دلائل جو انکار نسخ کے بارے میں قرآنی مدرسۂ فکر کے حاملین کی جانب سے پیش کیے جا سکتے تھے۔ اب ان دلائل پر فریق مخالف نے جو اعتراضات کیے ہیں ان کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

ناسخین قرآن کے اعتراضات

واحتج الجمھور علی وجوب الرجم لما ثبت بالتواتر انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فعل ذالک قال ابوبکر الرازی روی الرجم ابوبکر وعمر وعلی وجابر بن عبداللہ وابو سعید الخدری وابوھریرۃ وبریدۃ الاسلمی وزید بن خالد فی آخرین من الصحابۃ وبعض ھولاء الرواۃ روی خبر اللخمیۃ والغامدیۃ وقال عمر لولا ان یقول الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لاثبتہ فی المصحف

یعنے — آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنگسار کرنے کی متواتر روایات کی بنا پر جمہور نے کہا ہے کہ سنگسار کرنا واجب ہے۔ ابوبکر رازی نے لکھا ہے کہ رجم کا مسئلہ ابوبکر، عمر، علی، جابر، ابوسعید خدری، ابوہریرۃ، بریدہ اور سب سے آخری صحابی زید بن خالد نے بھی روایت کیا ہے اور ان میں سے بعض ایسے راوی بھی ہیں جنہوں نے ماعز، ایک لخمی عورت اور ایک غامدی بدکارہ کی سنگساری کا واقعہ بھی بیان کیا ہے۔ خود فاروق اعظم کے حسب ذیل فرمان سے بھی اس کے اثبات پر گواہی مل سکتی ہے۔ یعنے آپ کہتے تھے کہ

اگر لوگ یہ نہ کہتے کہ عمر نے اپنی جانب سے قرآن میں اضافہ کیا ہے تو میں ضرور ہی "رجم" کو قرآن میں درج کر دیتا۔

مزید وضاحت

والجواب عما احتجوا بہ اولاً انہ مخصوص تا بجلد فان قیل فیلزم تخصیص القرآن بخبر الواحد قلنا بالخبر المتواتر لما بینا ان الرجم منقول بالتواتر وایضاً قد بینا فی اصول

الفقه ان تخصیص القرآن بخبر الواحد جائز

رہا منکرین نسخ کے دلائل کا جواب تو ہم اپنے ہی نقطۂ نظر سے ان سے بات کرسکتے ہیں کہ تمہارے نزدیک اگرچہ یقینی اور قاطع شک متن کی خبر واحد کے ذریعہ تخصیص جائز نہیں ہے۔ لیکن ہم اپنی کتاب "اصول الفقہ" میں واضح کرچکے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ قرآنی متن کی تخصیص میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور پھر یہاں تو ہم خبر واحد کو بھی درمیان میں نہیں لاتے کہ خود خبر متواتر موجود ہے یعنی رجم کا مسئلہ تواتر کے ساتھ ہی منقول ہے، لہٰذا ہمارے نقطۂ نظر کی نفی نہیں ہوسکتی۔

والجواب عن الثانی انہ لا یستبعد تجدد الاحکام الشرعیۃ بحسب تجدد المصالح فلعل المصلحۃ التی تقتضی وجوب الرجم حدثت بعد نزول تلک الآیات۔

۲۔ اسی طرح منکرین نسخ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ۔ نئی مصلحتوں کے نمودار ہونے کے پیش نظر بعید نہیں تھا کہ شریعت کے احکام میں بھی نیا پن واقع ہوا ہو۔ کیا اس امکان کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ سو درے کی سزا مقرر کرنے کے بعد ایسی کوئی مصلحت ظہور پذیر ہوئی ہو جس نے سنگ ساری کو لازم قرار دیا ہو۔

والجواب عن الثالث انہ نقل عن علی علیہ السلام انہ کان یجمع بین الجلد والرجم وھو اختیار احمد واسحاق واحتجوا علیہ بوجوہ ان عموم ھذہ الآیۃ یقتضی وجوب الجلد والخبر المتواتر یقتضی وجوب الرجم۔ ولا منافاۃ فوجب الجمع وثانیھا قولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مأۃ وتغریب عام والثیب بالثیب جلد مأۃ ورجم بالحجارۃ وثالثھا روی ابوبکر الرازی فی احکام القرآن عن ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر ان رجلا زنی بامرأۃ فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجلد ثم اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان محصنا فامر بہ فرجم۔ ورابعھا روی ان علیا علیہ السلام جلد شراحۃ الھمدانیۃ ثم رجمھا وقال جلدتھا بکتاب اللہ ورجمتھا بسنۃ رسول اللہ۔

۳۔ منکرین نسخ کا تیسرا جواب یہ ہے کہ

حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کوڑے بھی مارتے تھے اور سنگسار بھی کرتے تھے، یعنی ایک ساتھ دونوں سزائیں دیتے تھے۔ احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا تھا اور کہتے تھے کہ آیۂ زیر بحث کا عموم کوڑوں کی سزا کو متقاضی ہے اور خبر متواتر سنگ ساری کو اب بظاہر اگرچہ دونوں سزائیں مختلف صورت رکھتی ہیں، لیکن حقیقت میں ان میں کوئی بھی فرق اور منافات نہیں ہے۔ لہٰذا مجرم پر بیک وقت دونوں سزاؤں کے اجراء میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ عبادہ کی حسب ذیل حدیث ہماری اس توجیہہ کی مؤید اور پشت پناہ ہے۔ اس میں ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے زنا کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوڑوں کی سزا دیدی لیکن بعد میں جب آپؐ کو علم ہوگیا کہ شخص مذکور شادی شدہ بھی ہے تو آپ نے اسے رجم کرنے کا حکم

بھی نے دیا۔ (ابن جریج بحوالہ جابرؓ)

اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فتوے اور کردار سے بھی رجم پر روشنی پڑسکتی ہے۔ یعنی آپ نے بھی شراحہ نامی عورت کو ایک ساتھ دونوں سزائیں دے دی تھیں اور فرمایا تھا کہ۔ کتاب اللہ کے حکم کے بموجب کوڑوں کی سزا دی اور سنت نبوی کے مطابق سنگسار کیا۔

(تفسیر رازی ۲۲/۱۳۴ تا ۱۳۵)

اور یہ تمام دلائل ملکر واضح کرتے ہیں کہ اسلام میں جرم زنا کے لئے سزائے موت کا وجود ضرور ہے

مصنف کا تعاقب

آزاد فکر مسلمانوں اور ناصحین قرآن کے دلائل کو ہم نے بلفظہٖ پیش کر دیا ہے منصف مزاج حضرات طرفین کے دلائل کا موازنہ کر کے حق بات کا سراغ لگا سکتے ہیں۔ اور وہ بہ زود یا بہ دیر اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ ایک واضح اور موٹی بات کہنے سے زبان وحی کیوں قاصر اور درماندہ ہی؟ ہمارے نزدیک آزاد فکر مسلمانوں کے اعتراضات اور دلائل اب بھی چٹان کی طرح اپنے مقام پر کھڑے ہیں۔ ناصحین قرآن ہوں یا ان کے لب و لہجہ میں بات کرنے والے ابوبکر رازی۔ ان میں سے کسی نے بھی ان کو اپنی جگہ سے نہیں ہٹایا اور انشاء اللہ یوم آخرت تک ان کی صلابت اور مضبوطی کو نقصان نہیں پہنچ سکے گا۔ جمہور کے جوابات پر اجمالی طور پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ۔ اگر حضرت عمر بن الخطاب نے لوگوں سے خوف کھا کر ایک اہم اور ضروری حکم خداوندی کو قرآن میں داخل نہیں کیا، تو اس سے دو ہی نتیجے برآمد ہو سکتے ہیں۔ ۱: یا تو وہ قرآنی حکم ہی نہیں تھا یا۔ ۲: پھر یہ عقیدہ رکھنا پڑے گا کہ قرآن حمید میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی یا رہ گئی تھی۔ معاذ اللہ!

نیز اگر مستقبل کے انسان کی گرفت اور مزاحمت سے خوف کھا کر ہی فاروق اعظم سنگساری کو وحی الٰہی کی سطح پر منوانے میں بری طرح ناکام ہوئے تو بھی دیکھنا یہ تھا کہ صحابہ کرام کا جم غفیر جب آپ کی رائے معلوم کر چکا تھا کہ آپ کے نزدیک "رجم" - قرآن ہی کا حصہ ہے تو ان کا فرض تھا کہ قرآن کی تکمیل اور وحی الٰہی کے نقص کو دور کرنے میں آپ کا ساتھ دیتے۔ کیا یہ جم غفیر اور فاروق اعظم محض لوگوں کی گرفت سے خائف ہو کر وحی الٰہی میں اتنے بھاری نقص رہ جانے پر چشم پوشی کر کے سب سے بڑے جرم کے مرتکب نہیں کہلائے؟ - کچھ دیر گریبان میں جھانک کر دیکھ لیجئے!!

تواتر کا بہانہ

یہ منطق قطعی طور پر نا قابل فہم ہے کہ رجم کی سزا متواتر ذرائع سے ثابت ہے، جب کہ اس کی اسناد اور الفاظ کا اضطراب اس منطق کی صریح نفی کر چکے ہیں۔ خاص کر امام شافعی تو دلیل متواتر (ماسوائے قرآن) کے ذریعہ بھی نسخ کو جائز نہیں سمجھتے تھے کیا ان موانعات کو نظر انداز کیا جائے گا؟

مصلحت کی آڑ

جمہور نے یہ بھی کہا ہے کہ "رجم" کی مصلحت بعد میں نمودار ہوئی تھی اور اس کے نمودار ہوتے ہی کوڑوں کی سزا منسوخ ہو گئی تھی

حالانکہ یہ ان کی محض خیال آفرینی ہے کیونکہ خود ابوبکر رازی وغیرہ نے اعتراف کیا ہے کہ "کنوارے کی سزا تو درّے اور شادی شدہ کے لئے سزائے موت کا اعلان زیر بحث آیۂ (نور) کے نزول سے پہلے ہو چکا تھا۔

(احکام القرآن ۳/۲۵۶/۳۱)

اور یہ اعتراف واضح کرتا ہے کہ منسوخ دراصل سزائے موت والا حکم ہی ہے۔
پھر ستم ملاحظہ ہو کہ مصلحت کا بتنگڑ بنانے والے صرف "لعل" کا سہارا لے کر ہی بات چلاتے ہیں یعنے کہ "شاید"۔
اور یہ "شاید" ظاہر ہے کہ ایک احتمال ہے اور احتمالات کی بنا پر قطعیات کی تنسیخ کا فیصلہ علمی تقاضوں پر پورا نہیں اتر سکتا۔

پھر بعد میں ظہور پذیر ہونے والی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ نئے حکم کا اشتہار دیا جانا چاہئے تھا تاکہ اس نئی مصلحت سے آشنا ہو کر نئے حکم کا خیر مقدم کرنے والے ذہنی طور پر تیار ہو سکتے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ نئی مصلحت کے نمودار ہونے کے فرضی بہانے اور اس کی اساس پر نئے حکم کے ملنے کا صحابۂ کرام کو علم تک نہیں تھا۔ وہ سنگساری کے بارے میں ایک دوسرے سے متعجب ہو کر دریافت کرتے تھے کہ آیا سورہ نور کے نزول کے بعد بھی سنگسار کیا جاتا تھا؟
لیکن اگر اس کا اشتہار دیگر قانونی تقاضے پورے کئے جاتے تو ایک دینی مسئلہ کی بابت صحابۂ کرام کیونکر بے خبر رہ سکتے تھے۔ ان کا متعجب ہو کر سورۂ نور کے نزول کا زمانہ دریافت کرنا واضح کر رہا ہے کہ ان کے ہاں اس کے نزول سے پہلے تو سنگساری ممکن تھی مگر اس کے بعد اس کی پہلی حالت قائم نہیں رہ سکتی تھی جیسا کہ ابو بکر رازی کی تصریحات سے واضح ہے۔

اور اگر

احتمال کا شرعی قوانین کی تکنیک میں کوئی اعتبار ہو سکتا تو ہم بھی کہہ سکتے تھے کہ رجم کے تمام واقعات صحیح تسلیم کر لینے کے باوصف ہو سکتا ہے کہ ان کا تعلق زنا مع جرم قتل سے ہو۔ یعنے زانی شخص نے مزنیہ عورت سے منہ کالا کرنے کے بعد اسے قتل کر دیا ہو یا کسی بھی دوسرے قتل میں مطلوب ہو۔
لیکن ہم ایسے احتمالات کے روادار نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک رجم کا حکم آیۂ نور سے پہلے اہل کتاب کی موافقت میں اہل کتاب ہی کے لئے خاص تھا۔

سیاسی رجم

اور اگر راویوں کے اصرار پر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسلمانوں کو بھی سنگسار کیا جاتا رہا ہے، تو ان اقوال کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ
ان ہی زناکار مرد اور عورتوں کو سنگسار کیا جاتا رہا جو زنا کے بارے میں "حلت" کا عقیدہ رکھتے اور بار بار سزا پانے کے باوجود اس جرم کے بہ اصرار عامل رہے، کیونکہ احکام خداوندی میں عقیدے کے بطور تغیر اور تبدل کا مجاز بن جانا ایسا ناقابل معافی جرم ہے جس کی سزا سو درے سے لے کر شہر بدر کرنے، عمر قید رکھنے اور بالآخر سزائے موت دینے کی اسلامی تعزیرات تک کی سزا ہو سکتی ہے، لیکن ایسی سزا سیاسی سزا کہلائے گی اور سیاسی تعزیرات کے بارے میں اس بات کو ملحوظ رکھا جائیگا کہ سیاسی امور سے متعلق تمامی احکام کو شرعی اور مستقل قوانین کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

زندگی اور موت کا فرق

ابو بکر رازی وغیرہ کہتے ہیں کہ درے مارنے اور سنگسار کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک اگر قرآن کا حکم ہے تو دوسرا حدیث متواتر ہی کا فرمان ہے
حدیث متواتر کی دہائی دینا تو ایک خام خیالی ہے کہ شیخ المفسرین امام ابن جریر طبری نے عبادہ کی اس حدیث کو "واہی" کہہ کر اس کا بھرم ہی ختم کر دیا ہے۔ بلکہ خود ابو بکر رازی بھی جو اس حدیث کو متواتر کہنے پر مصر ہیں "شہر بدر" کے فقرے

کے اضافے کی وجہ سے ابتدائے اسلام کا حکم کہہ کر بعد میں انکار کر جاتے ہیں ! ۔ اس طرح اس حدیث میں دُرّے اور سنگساری کی ایک ساتھ سزا کا ذکر بھی کیا ہے ۔ جس سے دو تہائی محدثین اتفاق نہیں کرتے ۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ یہ روایت ثابت ہی نہیں ہے۔ لہٰذا محدثین کی اس وضاحت کی روشنی میں تواتر کا دعوے بالکل ہی لغو اور بے ہودہ ثابت ہو جاتا ہے !

رہا یہ کہ دُرّے مارنے اور سنگسار کرنے میں کوئی فرق نہیں ۔ ایک اگر قرآن کا حکم ہے تو دوسرا حدیث نبویؐ کا تو یہ بھی ایک واہمہ ہی ہے ۔ ایک عقل باختہ انسان سے دریافت کیجئے تو وہ بھی یہی کہے گا کہ " دُرّے مارنے اور سنگسار کرنے میں وہی فرق ہے جو کہ زندہ رکھنے اور مار ڈالنے میں ہُوا کرتا ہے " یعنی زندگی اور موت ایک دوسرے کے منافی اور ضد ہونے کی وجہ سے جس طرح ایک ہی وجود میں اکٹھے نہیں ہو سکتے ۔ اس طرح زانی کو دو سزائیں بید مارنا اور سزائے موت دینا بھی ناممکن ہے ۔ سلف صالحین اس بات کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور اسی ہی بنا پر ان کی اکثریت ایک ساتھ دونوں سزاؤں کی قائل نہیں تھی

ابن جریج کی غلط بیانی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک زانی کو کوڑے رسید کئے ۔ اس کے بعد جب معلوم ہوا کہ وہ شادی شدہ بھی تھا تو سزائے موت کا حکم دے دیا وغیرہ

اس بہتان کا ذمہ دار تنہا عبدالملک عرف ابن جریج ہے ۔ مد۱ ۔ جس نے زانی مرد کا نام نہیں بتلایا اور نہ ہی

مد۲ ۔ مزنیہ عورت کو صیغہ راز سے باہر نکالا ۔

مد۳ ۔ پھر سنگساری کی سزا اگر احکام شرع میں سے ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہی مرحلہ پر اسکی تحقیق کر کے ایک ہی بار زانی کو مرا ڈالتے لیکن ایسا نہیں ہوا ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ (بشرط ثبوت واقعہ) زانی کوئی اہل کتاب ہی ہو گا کہ اس کے ہم مسلکوں نے قرآنی سزا دلوا دینے کے بعد اپنے مذہب کے خلاف پا کر تورات کی سزا کا مطالبہ کیا ہو گا اور جب آپ نے ان کے بتلانے پر ان ہی کے مذہب کی سزا کو نافذ کر دیا تو وہ مطمئن ہو کر چلے گئے ۔ واللہ اعلم

مد۴ ۔ جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملزم کی حیثیت کا پتہ دیا جانا چاہیئے تھا کہ وہ ملزم کے نام کو پردہ خفا میں نہ رکھتے

مد۵ ۔ اس روایت کے علاوہ تمام دیگر روایات میں جرم زنا کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف ایک ہی سزا منقول ہے اور وہ سزائے موت نہیں ہے ، لہٰذا ہمارے شبہ کو تقویت ملتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذاتہٖ سنگساری کا نفاذ کیا ہی نہیں تھا ۔

مد۶ ۔ اور جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے یہ ضعیف بھی ہے اور منقطع بھی ۔ ابن جریج جس کے ہاتھوں نے اس روایت کو جنم دیا اور ساخت و پرداخت پر محنت صرف کی غالی قسم کے مدلس بھی تھے اور مرسل بھی ۔ یعنے لوگ تو ثقہ راویوں سے تدلیس کیا کرتے تھے مگر یہ حضرت وضاعوں ، کذابوں یا کم از کم ضعفاء اور مجروحین تک سے بھی تدلیس کرنے میں پرہیز نہیں کرتے تھے ۔

پھر ستم ملاحظہ ہو کہ ابن جریج روایت کرتے ہیں ابو الزبیر محمد بن مسلم المکی (متوفی ۱۲۱ھ) سے جو کہ ضعیف ہونے کے علاوہ خود بھی ابن جریج کی طرح خوگر تدلیس ہی تھے ۔ ایوب سختیانی ، سفیان بن عیینہ ، شعبۃ بن الحجاج اور امام ابن ابی حاتم

جیسے نقادانِ فن اسے ضعیف اور ناقابل حجت جانتے تھے۔ اسی طرح ابو زرعہ نے لکھا ہے کہ "حجت تو ثقہ راویوں کی حدیث ہوتی ہے۔ ابوالزبیر جیسے ناقابل حجت انسانوں کی روایت کیسے ہو سکتی ہے؟ اُن جان لیوا تنقیدوں کے بعد ابن جریج کی روایت اس قابل ہی نہیں رہتی کہ اس کے اعتماد پر وحی الٰہی کو مسترد یا منسوخ تسلیم کر لیا جائے۔

شراحہ کو سزائے موت

ابوبکر رازی نے سنگساری کے موقف کو جامع صورت دینے کے لئے جن روایات کو یکجا ذکر کیا تھا ان میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا شراحہ ہمدانیہ کو سنگسار کرنے کا واقعہ بھی ہے۔ اس عورت کی سزائے موت کے جواز میں آپ نے فرمایا تھا کہ اسے کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگائے گئے اور سنت رسول ؐ کے حکم موجب سزائے موت دے دی گئی

ہماری جستجو کے مطابق یہ روایت بھی فنی اعتبار سے منقطع اور ناقابل حجت ہے کیونکہ اس کی سند میں امام المحدثین عامر شعبی ہیں اور پانچ سو صحابہ کرام دیکھ لینے کے باوجود حضرت علی ؓ سے آپ کی روایت ثابت ہی نہیں ہے۔ محدثین نے حضرت علی سے اس کی روایات کو مشتبہ اور ناقابل یقین قرار دیا ہے اور علامہ جمال الدین زیلعی حنفی نے تصریح کی ہے کہ شعبی کی عمر جب تیرہ سال کی تھی تو اس نے بس یونہی حضرت علی ؓ کو ایک بار کہیں دیکھ پایا تھا۔ نہ تو اس وقت روایت کرنے کی عمر میں تھے اور نہ ہی عمر بھر کہیں دوبارہ دیکھ لینے یا زانوئے تلمذ تہ کر کے روایت لینے کی صورت پیدا ہو سکی۔ اب یہ سوچنے کی بات ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہزاروں شاگردوں کو شراحہ کی سزائے موت کے واقعہ کا علم تک بھی نہیں ہو سکا۔ مگر اتنی بڑی حقیقت ایک نادیدہ شاگرد پر آشکارا ہو گئی۔ یہ بڑا ہی تعجب انگیز امر ہے؟ ۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی ؓ کے اس ناممکن الثبوت واقعہ کو امام بیہقی (٨/٢٢٠) کی تصریح کے مطابق اس بنا پر کتب احادیث میں جگہ مل سکی کہ اس طرح امام بخاری کا بھرم قائم رہ سکے گا۔ کیونکہ امام موصوف نے بھی باب "رجم المحصن" کے عنوان میں رجم کا ذکر کیا تھا؟ امام زیلعی کا بھی یہی خیال ہے کہ شراحہ کے واقعہ کا بخاری کے بھرم رکھنے سے زیادہ تعلق ہے۔ بلکہ امام احمد بن حنبل کے عرصہ بعد جب ان کے نام سے "مسند" ترتیب دی جانے لگی تو اس وقت بھی امام بخاری ہی کی خاطر اس واقعہ کو مسند میں درج کرنا پڑا (مسند احمد ١/١٢١)

سنگساری کے شوق میں زوجہ رسول ؐ پر تہمت

اکثر لوگ صحابہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ جات کی اساس پر فیصلہ کرنے کی بجائے فاروق اعظم ؓ کے مسلک کو زیادہ ترجیح دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ آیۂ رجم چونکہ آپ ہی سے مروی ہے لہٰذا آپ کے فیصلے بھی لازمی طور پر اسی کی روشنی میں طے ہوتے رہے ہوں گے۔

اس مفروضے کی اصلیت کیا ہے؟ ۔ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے تاہم بحث کی خاطر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی اس ضمن میں یہ فیصلہ کرنا قطعی حیثیت نہیں رکھتا کہ آپ کے ذاتی اجتہادات ہمہ قسم اطاعت کے طالب ہو سکتے ہیں یا یہ کہ ان میں اتنی صلاحیت ہو سکتی تھی کہ وحی الٰہی کے واضح اور کھلے احکام میں رد و بدل کر سکتے تھے۔ آپ کو بجا طور سربراہ مملکت کی حیثیت سے حق پہنچتا تھا کہ جرائم کی نوعیت کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی صوابدید کے مطابق کچھ غیر قرآنی تعزیرات کو نافذ کر سکتے، کیونکہ وحی الٰہی کی اکثر سزائیں قابل برداشت ہوتی تھیں۔ بنا بریں نت نئے جرائم کے ظہور پذیر

ہونے پر سزا کی نوعیت میں سیاسۃً اگر کوئی تبدیلی ہو سکتی تھی تو اسے گوارا کر لیا جا سکتا تھا جب کہ مقصد امت کی بہبود اور اصلاح ہو خواہ وہ کسی بھی ذریعہ سے حاصل ہو۔ گردن زنی اور سنگساری سے یہ مقصد حاصل نہ ہو سکتا تھا اور ایسے ہی سیاسی فیصلوں میں سے ذیل کی روایت بھی ہو سکتی ہے۔ وقد هم عمر برجم امراة فارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكحت بعده فقالت لم ولم ما ضرب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم حجابا ولا دعيت ام المومنين فكف عنها

فاروق اعظم نے ایک عورت جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دے دی تھی اسے دوبارہ شادی کرنے پر سنگسار کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ لیکن اس عورت نے اپنی صفائی میں جب کہا کہ آپ کیونکر مجھے سزا دے سکتے ہیں۔ جب کہ دستور کے مطابق نہ تو بحیثیت عروسہ ہونے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے (چند یوم کے لئے ہی سہی) الگ کوٹھے کا اہتمام کیا اور نہ ہی مجھے ام المومنین کے خطاب سے نوازا گیا۔؟ چنانچہ یہ سن کر فاروق اعظم اپنے ارادے سے رک گئے اور اسے کچھ نہیں کہا۔

(احکام القرآن مصنفہ ابن العربی (۵۴۳ھ) طبع سلطان عبد الحفیظ والئی مراکش ۱۳۳۱ھ جلد ۲/ ۱۵۵/ ۱۸ تا ۲۰)

احکام القرآن کے مصنف نے اس واقعہ کو سنگساری کی ذیل میں اسی مناسبت سے درج کیا ہے۔ کہ ان کے نزدیک اس واقعہ کی کوئی اصلیت تھی! لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ "اصلیت" کچھ بھی نہیں تھی سوائے اس کے کہ اس واقعہ سے کچھ حضرات کی نفسی تسکین ہو سکتی تھی یا یہ کہ برائی کے سدباب کے لئے خلفائے اسلام سیاسی سزائیں بھی تجویز کیا کرتے تھے۔ لیکن کیا ایسی سزاؤں کے اثبات پر اہل بیت رسولؐ کو مطعون کرنے والے واقعات کا سہارا لیا جا سکتا ہے؟ ہمارا عقیدہ ہے اور ہم پورے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ازواج مطہرات میں زنا کا امکان قطعاً ناممکن تھا!!

احکام القرآن کے مصنف نے خود ہی ایسے علماء کی نشاندہی کی ہے جو فاروق اعظم کے زیر بحث واقعہ کی اساس پر اس امکان پر ایمان رکھتے تھے، لیکن ایک فریق اس کی صداقت کا قائل نہیں بھی تھا۔ اب جو...... کے امکان کو نظر انداز نہ کر سکتے تھے ان کا کہنا تھا کہ تنہا دوسری شادی کرنا اتنا سنگین جرم نہیں ہو سکتا کہ اس کیلئے خلیفہ دوم سنگساری کا ارادہ کر لیتے۔ اب لامحالہ اس کی وجہ یہی ہو سکتی تھی کہ ایسی (گمنام) زوجۂ رسول سے کوئی لغزش سرزد ہو گئی ہو گی جسے ملحوظ رکھ کر ہی فاروق اعظم اتنا سنگین فیصلہ کرنے کا ارادہ کر بیٹھے تھے۔

...... کا امکان ازواج رسولؐ سے۔ کہاں ہے وہ آسمان جو عذاب کے ٹکڑے گراتا تھا اور کہاں ہے وہ زمین، جو ایسے دریدہ دہنوں کو نگل جاتی تھی؟ سنگساری کے شوق میں زوجۂ رسولؐ پر تہمت: كبرت كلمة تخرج من افواههم؟ ہم کہیں گے اور اپنے نقطۂ نظر پر جم کر کہیں گے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقدس گھریلو ماحول میں آپ کی زندگی میں خواہ اس کے بعد اس قسم کے ناپاک امکانات کا گذر ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ علماء امت کی انتہائی جسارت ہے کہ وہ اپنے ہی نبی کے خاندان پر دست درازی کرنے کی گمراہی اختیار کر بیٹھے۔ ان لوگوں نے اپنے رسولؐ کو جس قسم کا خراج عقیدت پیش کیا ہے اپنی نوعیت کا بدترین خراج ہے۔ صرف اس بناء پر کہ کسی طرح واقعہ سنگساری کو صحیح ثابت کرنے کے لئے یہ تاثر دیا جائے کہ فاروق اعظم اس سزا کے اتنے شیدائی اور قائل تھے کہ زوجۂ رسولؐ کو بھی معاف نہ کر سکتے تھے۔ لہٰذا ضروری

کہ اس سزا کی اہمیت اور حیثیت کا اعتراف کر کے قرآنی سزا کو منسوخ تصور کیا جائے ۔ وغیرہ وغیرہ

یہ حدیث سراپا جھوٹ ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھریلو ماحول بالکل پاک و منزہ تھا ۔ قرآن پاک اس کی ضمانت عطا کرتا ہے کہ " پاکیزہ اور پاک دامن عورتیں پاکیزہ اور پاکدامن مردوں کے لئے خاص ہیں ۔ (نور ، ۲۶)

اور رسول اللہ سے بڑھ کر مقدس اور پاکدامن کون ہو سکتا تھا ۔ ؟ لہٰذا یہ واقعہ بدنیتی سے گھڑا گیا ہے اور بدنیتی ہی کا غماز ہے ۔ واقعہ گھڑنے والوں کو چاہیے کہ ایسی زوجہ رسول کا نام ظاہر کریں اور اس کا نیا شوہر کس نام کا حامل تھا ؟ ۔ نیز اس کی بھی وضاحت ہونی چاہیے کہ ازواج نبیؐ سے شادی رچانے پر وحی الٰہی کے حکم کے باوصف وہ کون گستاخ تھا جس نے اپنی ماں سے شادی رچانے میں دلچسپی لے کر دائرہ اسلام سے خارج ہونا پسند کیا ؟ نیز کیا وجہ ہے کہ وہ عورت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور صدیق اکبر کے پورے عہد مبارک میں دوسری شادی نہ کر سکی ، مگر فاروق اعظم کے دور میں اسے قانون شکنی کی جرأت کرنی پڑی ؟ ۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ واقعہ سراسر لغو اور بیہودہ ہے اور اس کی اگر کچھ اصلیت ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ فاروق اعظم نے اپنے اختیارات کی رو سے اس رجحان کو سختی سے کچلنے کا اقدام کیا ہو گا ، جو کسی زوجہ رسولؐ کے لئے نکاح ثانی کا جواز بن سکتا تھا ۔ کیونکہ اس طرح ازواج مطہرات سے امتیوں کے لئے حرمت نکاح کے عقیدے کی نفی ہو جاتی تھی ۔ لہٰذا آپ نے ممکنہ جرم (نکاح) کی سنگینی کا احساس کرتے ہوئے پوری سختی سے انہیں کچل دینے کا عزم کیا ہو گا ۔ بدنیت راویوں نے اس ممکنہ جرم کو زنا ہی سے متعلق قرار دے کر یا دریدہ دہن علماء نے آغوش نبوت میں پلنے والی ازواج کے بارے میں زنا کے امکان کو جائز سمجھنے کی غرض ہی سے یہ شوشہ چھوڑ دیا ہے ۔ اس کے باوصف جو لوگ اسے حقیقت سمجھتے اور فقہاء کی طرح نبی کے گھریلو ماحول میں ..... کا امکان تسلیم کرتے ہیں تو

انہیں فقہی موشگافیاں آخرت کے عذاب سے نہیں بچا سکتیں ۔

اس گمنام عورت کا یہ کہنا کہ

۱ ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے خلوت نہیں کی اور نہ ہی

۲ ۔ وہ ام المومنین کہلا سکی

لہٰذا وہ ہر قاعدے قانون سے مستثنیٰ ہو کر جو چاہے اپنے جی سے کر سکتی ہے ۔

غلط اور ادبیات عرب کی رو سے نہایت ہی بوگس جواب ہے ۔

فاروق اعظم اور تمام اہل زبان وحی الٰہی کا منشا بخوبی سمجھتے تھے اور انہیں پتہ تھا کہ ۔ ازواج النبی ۔ کے معنے کیا ہوتے ہیں ؟ وہ ہرگز اس عورت کے مذکورہ بالا جواب سے مطمئن نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ خلوت میسر آئی ہو یا نہ آئی ہو ۔ ام المومنین کا خطاب ملا ہو یا نہ ملا ہو ۔ اس پر اگر " زوج النبی " کی تعریف صادق آ چکی تھی تو اس پر نکاح ثانی ہر حال میں حرام اور کفر بن چکا تھا ۔

فاروق اعظم اہل زبان تھے ، وہ عورت کی اس طرح کی صفائی سے قرآن پاک کے مفہوم کو بدل نہیں سکتے تھے ۔ آپ نے سزائے موت کا ارادہ اگر کو بھی لیا تھا تو ایسے رجحان کو کچلنے کے لئے ہی کیا ہو گا یا پھر اس کی کوئی اور وجہ ہو گی ؟ تنہا نکاح ثانی

کا عذر بہانہ نہیں ہو سکتا تھا۔

اب یہ فقہاء کے ذمہ ہے کہ وہ بتلائیں کہ اس واقعہ سے کیونکر یہ راز کھلا کہ رسول اللہ کے مقدس ماحول میں ....

کا امکان ہو سکتا ہے ؟

سنگساری غیر فطری سزا ہے

آزاد منکوحہ مسلمانوں کو بلاشبہ یہ اندیشہ دامنگیر تھا کہ عبادہ کی ضعیف اور کئی خامیوں پر مشتمل حدیث کو فرمان نبیؐ تسلیم کر لینے کے بعد سورۂ نساء کی پندرہویں، سولہویں، ویں آیت اور سورۂ نور کی زیر بحث آیت کی طرح تیسری، تینتیسویں[۳۲] چونتیسویں[۳۳] اور نساء کی آیت فعلیهن نصف ما علی المحصنات (۲۶) کا نسخ لازم آتا ہے یعنی بیک وقت قرآن کی سات واضح اور مبین آیتوں کا باطل ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ ساتوں آیات کھلے، ضروری اور اہم احکام پر مشتمل ہیں۔ جن کے منسوخ کر دینے کے بعد قرآن پاک میں ان احکام کے بارے میں دوسری کسی جگہ بھی نہ کوئی اشارہ ملتا ہے، اور نہ ہی کوئی کنایہ۔ تو کیا یہ معقول بات ہو سکتی ہے کہ ابن جریر طبری کے بقول ایک واہی "حدیث کے ذریعہ ان یقینی اور ضروری احکامات کو نسخ کے مستبدانہ اور روح شکن قوانین سے منسوخ کر دیا جائے ؟

آخر میں اسی حدیث کی ٹیکنیکل خامیوں کی طرف رہنمائی کرنے والی مزید ایک دو جرحیں ملاحظہ ہوں۔

مسئلہ : حسن نے اپنی بیوی ۔۔ کی لونڈی سے زنا کیا اور یہ ظاہر ہے کہ اخلاقاً یا قانوناً بیوی کی ملکیت شوہر کی ملکیت نہیں بن سکتی ماسوائے ورثہ کی صورت کے ۔۔ تو کیا اس حالت میں حسن کو سنگسار کیا جائے گا جب کہ کوڑوں کی سزا بہرحال مسلّم ہے ؛ کیونکہ ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے غیر منکوحہ اور غیر مملوکہ عورت سے زنا کی سزا سنگساری ہے۔

یہ وہ مسئلہ ہے جس کے بارے میں فقہاء اور صحابہ کا بیحد اختلاف ہے۔ اکثر صحابۂ کرام حسن کے اس عمل کو بھی زنا محض ہی شمار کر کے زنا کی قرآنی سزا دینے کے قائل تھے۔ یعنے اس طرح وہ عملاً سنگساری کو غیر واجب اور ناقابل عمل سمجھ کر اس بات کی تصدیق کرتے تھے کہ یہ غیر فطری اور غیر فقہی سزا ہے، اسی طرح جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حسن نے اپنی بیوی کی لونڈی سے زنا کرنے کی اگر اجازت لے رکھی ہو تو ارتکاب زنا کی صورت میں ان کے نزدیک بھی اس کی سزا سو دُرے ہی ہے۔

اس طرح گویا دوسرے گروہ کے نقطۂ نظر سے بھی رجم کی سزا ۔ زنا بغیر اجازت کے ساتھ مشروط ٹھہرے گی۔ یعنے کہ زنا کی باقاعدہ اجازت ملنے کی صورت میں ان کے نزدیک بھی شادی شدہ میاں کا سنگسار کرنا لازم نہیں آتا (التحبیر[۲۵ ۱۲]۔

اس توجیہہ پر چھوٹا سا ایک اور سوال حاضر ہے۔

ایک عورت عقد نکاح کے بعد زنا کا ارتکاب کرتی ہے تو کیا یہ اپنے میاں پر حرام ہو گئی یا نہیں ؟

اگر حرام ہو گئی تو کس دلیل سے ؟

اگر نہیں ہوئی جیسا کہ اکثر صحابہ اور ائمہ کا قول ہے تو ان کے نقطۂ نظر سے اس کی سزا کے لئے سنگساری کا حکم کیوں روا نہیں

نہیں رکھا گیا ؛ تا کہ اختلاف کا سوال ختم ہو سکتا ۔

امید ہے کہ سنگساری کے ضمن میں ذہن پر ابھرنے والے اس نوعیت کے دسیوں سوالات کی روشنی میں سنگساری کی پوزیشن واضح ہو چکی ہوگی (مزید وضاحت ملاحظہ ہو منسوخ ۲۱۲)

ذریعہ معاش دیوثی (یا) مشرک عورتوں سے زنا

منسوخ ۱۸۵ الزانی لاینکح الا زانیۃ او مشرکۃ والزانیۃ لاینکحھا الا زان او مشرک وحرم ذالک علی المؤمنین

زانی کو چاہیے کہ زناکارہ یا مشرک عورت کے ماسوا کسی دوسری پاک دامن اور عفیفہ عورت سے) نکاح نہ کرے ۔

اور زانیہ کے لئے (بھی یہی زیب دیتا ہے کہ اس سے) زانی یا مشرک ہی نکاح کرلے (مؤمن نہیں کہ) مؤمن کے لئے ایسا کام (یعنے زنا قطعاً) حرام ہے ۔ (نور ۳)

دلیل ناسخ ۱ سیوطی، سعید بن مسیب، مجاہد، ہبۃ اللہ اور جبائی نے کہا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو نور ہی کی ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔

وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ واللہ واسع علیم ۔

غیر شادی شدہ عورتوں اور نیکوکار مردوں اور عورتوں سے نکاح کرو (یہ لوگ) اگر (مالی حیثیت سے) نادار ہیں تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے فضل (وکرم) سے انہیں غنی (اور دولت مند) بنا دے گا ۔ اور اللہ (ہی کارساز) کشادگی سے رزق دینے والا (لوگوں کے برے دلوں کو اچھے دنوں میں پھیرنے کا) علم رکھنے والا ہے (نور ۳۲ ۔ الاتقان ۲/۲۲ طبری ۱۸/۴۷، ۵۷)

وجہ تنسیخ آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ مرد اگر زناکار ہے تو اسے چاہیے کہ زانیہ عورت یا اس سے بھی بدتر حال مشرکہ عورت سے نکاح کرے ۔

اور دوسری آیت اگرچہ ایسے نکاح کو معیوب نہیں قرار دیتی تاہم اس سے مترشح ہوتا ہے کہ انکے مقابل غیر شادی شدہ (کنواری) عورت سے نکاح کرنا واجب ہے ۔ لہٰذا دوسری آیت کے وجوب نے سابقہ آیت کی اباحت کو منسوخ کر دیا ۔

دلیل ناسخ ۲ امام رازی نے لکھا ہے کہ نسخ کے دعویدار کہتے ہیں کہ ابن عباس سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ زنا کیا اور اب اس سے شادی کرنا چاہتا ہے تو اس کے بارے میں آپ کا فتوے کیا ہے ؟

آپنے فرمایا کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کسی درخت سے چوری پھل توڑ کر بعد میں اسے خرید لے ۔ یعنی کہ چوری

اگرچہ حرام ہے، مگر معاوضہ کے بعد حلال ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زنا بھی اگرچہ حرام ہے، مگر نکاح کی صورت میں زانیہ عورت حلال ہو جاتی ہے۔ خود حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب دریافت کیا گیا تو آپ نے بھی ایسا ہی فرمایا کہ اولہ سفاح آخرہ نکاح حرام کاری کی ابتدا زنا ہے اور انتہا نکاح۔

یعنی زنا اگرچہ سبب حرام ہے لیکن اگر اس کے ذریعہ مقصد حلال حاصل ہو جاتا ہے تو اسے حرام نہیں کہا جا سکتا۔ (رازی جلد ۲۳/ ۱۵۱)

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت واضح کرتی ہے کہ زانی مرد کو زانی عورت ہی سے شادی کرنی چاہیئے — یا — اس سے بھی بدتر حال مشرکہ عورت سے اور احادیث واضح کرتی ہیں کہ مشرکہ سے نکاح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ زانی کتنا ہی معاشرتی بیماری میں مبتلا اور فسق و فجور میں غرق ہو جس عورت سے بھی اس نے ناجائز تعلقات استوار کر رکھے یا داشتہ بنا کر رکھا اس سے اگر نکاح کرے تو وہ حلال ہو گئی اور سب گناہ دھل گئے مشرکہ سے نکاح کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا مذکورہ بالا احادیث نے منسوخ کر دیا ہے۔

دلیل ناسخ ۲

سعید بن المسیب سے یہ بھی منقول ہے کہ آیۂ زیر بحث کو فانکحوا ما طاب لکم من النساء کے عموم نے منسوخ کر دیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ اللہ سبحانہ نے فانکحوا کے عام حکم میں واضح کر دیا ہے کہ جونسی عورت تم پسند کرو اس سے نکاح کر لو شریفہ ہو خواہ زانیہ، مشرکہ ہو خواہ مومنہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(تفسیر رازی ۲۳/ ۱۵۱ خلاصہ)

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ زانی مرد کو زانی عورت یا مشرک لڑکی ہی سے نکاح رچانا چاہیئے کہ دوسرا نکاح ان کے لئے جائز ہی نہیں ہے۔ لیکن ناسخ سوم کی آیت واضح کرتی ہے کہ ارادہ اگر نکاح کرنے کا ہو تو جونسی عورت بھی دل پسند ہو اس سے بلا شرط نکاح کیا جا سکتا ہے۔ یعنی عام اجازت نے مشروط اجازت کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن نے وجوہات تنسیخ میں تین دلائل کا سہارا لیا ہے اور ان کا ذوق بھی کچھ مختلف ہی تھا لیکن دلائل اور ذوق کے اختلاف نے کم از کم یہ بات واضح کر دی ہے کہ یہ سب کے سب مل کر بھی کسی ایک وجہ تنسیخ پر متفق نہیں ہو سکے جو کہ شرائط نسخ کے لئے بنیادی اہمیت رکھتا ہو۔ اب متلاشی [illegible] یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ ان وجوہات نسخ میں سے حقیقی وجہ کون سی ہے؟ کیونکہ جب تک دلیل ناسخ کا تعین [illegible] ہو بات قطعی اور پختہ نہیں ہو سکتی۔ خاص کر ان آیات کے موضوع کی طرف آیئے تو اس زاویہ سے بھی نسخ کا جواز [illegible] اور لغو بن جاتا ہے کیونکہ — زیر بحث آیت خبریہ انداز میں واضح کرتی ہے کہ

زنا کے عادی مرد کو عفیفہ اور پاکدامن (کنواری خواہ بیوہ اور مطلقہ) عورت سے نکاح کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسے چاہیئے کہ وہ اپنے ہی جیسی ناپاک عورت سے شادی رچائے۔

امام قرطبی نے عرب کا ایک محاورہ نقل کر کے پہلی آیت کے مفہوم کو واضح کیا ہے کہ السلطان لا یکذب الاب

لا یقتل ابتہ یعنے چھوٹا ہونا بادشاہ کے شایان شان نہیں اور لخت جگر کو قتل کرنا والد کو زیب نہیں دیتا۔

اسی محاورے کی روشنی میں زیر بحث آیت کے لفظ "لاینکح" کے معنی ہیں زانی کو لائق نہیں، زیبا نہیں، اور شایاں نہیں ہے کہ عفیفہ اور پاکدامن سے شادی کرے، اسے چاہیئے اور اس کے لیئے موزوں ہے کہ اپنی ہی سطح اور معیار کی عورت تلاش کر کے شادی رچائے۔ (خلاصہ از تفسیر قرطبی طبیع دار الکتب سنہ ۱۳۴۳ جلد ۱۲/ ۱۶۷)

قرطبی کی اس تشریح سے واضح ہوتا ہے کہ

زیر بحث آیت میں پیش آمدہ ایک اہم معاشرتی مسئلہ کا حل پیش کیا گیا ہے اس کا عام شادی بیاہ سے تعلق ہی نہیں ہے اور دوسری آیت جسے ناسخ ملا میں پیش کیا گیا ہے ایک اور معاشرتی مسئلہ کا علاج بتاتی ہے کہ

غربت اور ناداری کی وجہ سے کنواری عورتوں اور کنوارے لڑکوں کے نکاح سے ڈرنا نہیں چاہیئے مقصد یہ کہ پیسے کی خاطر ایک غیر شادی شدہ لڑکی کا نکاح کسی بڑے امیر سے کر کے مستحق غریب لڑکے کو چھوڑ دینے یا یہ کہ دنیا ہی کے لالچ میں آ کر اپنے خاندان کی صاحب جمال لڑکی سے نکاح نہ کرے اونچے گھرانے کی ایک بیوہ سے شادی رچانے سے بہتر ہے کہ غریبوں کا پیوند غریبوں ہی سے لگے کہ تنگدستی اللہ کی نظر کرم ہی سے دور ہو سکے گی۔ تعلق کا معیار پیسہ نہ ہونا چاہیئے پاکیزگی اور نیکی ہونی چاہیئے۔

یہاں دونوں آیات کا موضوع بالکل ہی الگ ہو جاتا ہے جس سے نسخ کا نہ تو احتمال باقی رہتا ہے اور نہ ہی کوئی سوال پیدا ہو سکتا ہے

خاص کر آیہ زیر بحث ایک مخصوص صورت حال سے بحث کرتی ہے اور دوسری آیت زیادہ سے زیادہ عام حالات کی روشنی میں معاشرے کا جائزہ لیتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ — عام کے ذریعہ خاص کی تنسیخ جائز نہیں ہے۔

الایامیٰ کی تشریح

ناسخ ملا کی آیت میں الایامیٰ کا لفظ قابل غور ہے۔ اس کے معنے ہیں "بے شوہر عورتیں" (رازی ۲۳/ ۲۱۰/ ۱۴ تا ۱۷)

اور یہ ظاہر ہے کہ بے شوہر عورتوں کا لفظ جس طرح غیر شادی شدہ پاکدامن کنواری لڑکی کو شامل ہے اسی طرح ناپاک عورتوں کو بھی شامل ہو سکتا ہے یعنے یہ آیت اپنے مفہوم میں مشترک ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ

"مفہوم مشترک مفہوم خاص کی تنسیخ نہیں کر سکتا"

لہذا اس قاعدے کی روشنی میں یہ مفروضہ غلط ہو جاتا ہے کہ زیر بحث آیت سے عقد نکاح کے لیئے جو شرط اجازت تجویز کی تھی اسے دوسری وانکحوا الایامیٰ والی آیت کے عموم نے ختم کر دیا کیونکہ جب دوسری آیت کا مفہوم ہی مشترک ہے تو اس میں ناسخ بننے کی صلاحیت کیونکر تسلیم کی جا سکتی ہے؟ بہ علاوہ اس کے کہ دونوں آیات کا موضوع ہی مختلف ہے!!

پس منظر

زیر بحث مزعومہ منسوخ آیت کے ضمن میں کتب احادیث میں واضح کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے "ام مہزول" نامی عورت سے نکاح کی اجازت چاہی جس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کو معلوم ہو چکا تھا کہ بپیشہ ور عورت ہے اور شادی کرنے والا" اس کی "حرام کمائی" کی خاطر ہی شادی کرنا چاہتا ہے تو آپ نے اسے سختی سے روک دیا ۔ اسی طرح روایات میں آتا ہے کہ

مرثد غنوی چاہتا تھا کہ عناق نامی صاحب شہرت رنڈی سے نکاح کرے ۔ اس پر یہ حکم نازل ہوا کہ الزانی لا ینکح الا زانیۃ یعنے پیشہ ور عورت سے زنا کا عادی شخص ہی نکاح کرلے کہ یہ دونوں ہی ایسی حرام کاری کے خوگر ہیں جو مومنوں کے نقطہ نظر سے بالکل ہی حرام ہے ۔

اگر یہ شانِ نزول درست ہے تو آیت کے ایک اور معنے واضح ہو جاتے ہیں کہ

دیوثی اور حرام کی روزی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ختم کرکے شادی بیاہ کے لئے پاکیزہ اور مقدس مقاصد کو اولیت کا درجہ دینا چاہتے تھے ۔ خود سورہ نور کی ۳۲ ویں ناسخ آیت کے بعد ۳۳ ویں آیت سے بھی اس پر روشنی پڑسکتی ہے کہ دراصل ۳۲ ویں آیت بھی ایک اور معاشرتی خرابی کا حل ہی بتلاتی ہے اور وہ معاشرتی مسئلہ یہ تھا کہ :

ایک شخص پیسے کے لالچ میں آکر اگر کسی غیر ہم حیثیت ماحول میں رشتہ تلاش کرتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ ایسا لالچی شخص دوسرے ماحول کی عورت سے اپنے مقصد میں کامیاب ہوسکنے کی صورت میں اسے ناجائز ذرائع سے پیسہ فراہم کرنے پر مجبور کرکے اپنی حریص انا کی تسکین کا اہتمام کردے لہذا بیوی کے ذریعہ دھن دولت کمانے کے ناجائز ذریعہ کو یہ کہکر مسترد کر دیا کہ دیوثی اور بے غیرتی حرام ہے ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء تم اپنی نوجوان لڑکیوں (اور بیویوں) کو حرام کاری پر مجبور نہ کرو (نور ۳۳) ۔

کیونکہ اس راہ پر چلنے والا مرد ہو یا اس قماش کی عورت آگے چل کر اس قابل ہی نہیں رہتے کہ کوئی شریف ماحول انہیں گوارا کرلے ، وہ اپنی مجرمانہ خصلت اور حریص انا کے باعث کسی پاکدامن عورت یا پاکدامن مرد پر اکتفا نہ کرسکیں گے لہذا ان پر اخلاقی طور پر یہ پابندی عاید ہونی چاہیئے کہ وہ پاکیزہ رشتے تلاش ہی نہ کرسکیں کہ ایسے افراد ان میں بھی خباثت اور دیوثی کے جراثیم پھیلانے کا موجب بن سکتے ہیں ۔ لیکن یہ پابندی اصلاح معاشرہ کے نقطہ نظر سے ہے وجوب اور حکم کے طور پر نہیں ہے جیسا کہ سعید بن مسیب نے سمجھ رکھا ہے ۔ سعید کا خیال ہے کہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اس کا عموم ہرگونہ عورت سے نکاح کی اجازت فراہم کرتا ہے یعنے عورت زانیہ ہو خواہ عفیفہ ، مشرکہ ہو خواہ مومنہ ، بغیر کسی حد اور شرط کے اس سے نکاح کرنے کی اجازت ہے ۔ غالباً سعید کا مقصد یہ ہوگا کہ ہرگونہ عورت سے نکاح کرنا جب واجب اور فانکحوا کی روشنی میں ضروری ہے تو آیہ زیر بحث نے زناکار مرد یا زناکار عورت کے لئے نکاح کی جو شرط رکھی اور محدود اجازت دی ہے وہ قابل نسخ ہے ۔

لیکن سعید اگر فانکحوا کے الفاظ سے ہرگونہ عورت سے نکاح کرنا ہی مراد لیتے اور کسی شرط و پابندی کا التزام کرنا غیر ضروری سمجھتے تو اس طرح کے استدلال کی روشنی میں کوئی منچلا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ فانکحوا کے عموم سے محرمات ، مشرکات اور بازاری عورتوں کو پسند کرنے والے بھی مل سکیں گے تو کیا انہیں بھی محرمات سے نکاح کرنے کی اجازت مل سکے گی ؟

اب آئیے دلیل ناسخ دوم کی احادیث کی طرف تو آیۂ زیر بحث کا پس منظر ان کی نفی کرتا ہے کیونکہ یہ روایات پس منظر کے معارض اور قرآنی فکر کے خلاف ہونے کے علاوہ خود ان لوگوں کے نظریئے کے بھی خلاف ہیں جو سنگساری کو جزو اسلام سمجھتے ہیں۔

مشرک عورتوں سے زنا؟

آیۂ زیر بحث میں زانی مرد کے لئے (مشرک اور بدکار عورت کے سوا) پاکدامن اور عفیفہ سے نکاح کرنے کی اجازت محدود کر دی گئی ہے۔ اس مقام پر "زانیۃ" کا مشرک اور غیر مشرک عورت پر یکساں اطلاق ہوا ہے، لیکن اس کے بعد "او مشرکۃ" فرما کر ان لوگوں کے غلط خیال کی تردید فرما دی ہے جو مشرک عورتوں کی عصمت دری کو جائز سمجھتے تھے (جیسا کہ ابھی ابھی واضح ہو جائے گا۔) قرآن فرماتا ہے، کہ جو اس خیال سے مشرک عورت سے برا فعل کرتا ہے کہ اس سے زنا جائز ہے تو اسے حق نہیں پہنچتا کہ کسی پاک دامن مسلمان عورت سے نکاح کر لے۔

یہ بات کہ مشرک عورت سے زنا کرنے کو بعض فقہاء نے جائز کہا ہے۔ ذیل کی آیت سے ان کے استدلال کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ولا یطئون موطئا یغیظ بہم الکفار (توبہ ۱۲۰)

اس کی ذیل میں علامہ آلوسی حنفی لکھتے ہیں کہ

واستدل بها على ما نقل الجلال السيوطي ابو حنيفة رضي الله عنه على جواز الزنا بنساء اهل الحرب في دار الحرب

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ دار الحرب (مثلاً ہندوستان) میں ہندو (اور مشرک) عورتوں سے زنا کرنا علی الاطلاق جائز ہے۔

(تفسیر روح المعانی تصنیف علامہ ابو الفضل شہاب الدین السید محمود الآلوسی طبع دوم مصر میمنہ قاہرہ، جلد ۱۱/۴۷/۱۳ تا ۱۴)

اس استدلال پر دیانت سر پیٹتی اور عقل ماتم کرتی ہے، لیکن ہم مجبور ہیں کہ اپنے اسلاف کے اجتہادات اور منتخب افکار کا احترام کریں اور بغیر تبصرہ کے تسلیم کر لیں۔

ہم مجبور ہیں اور ہمارا احساس کتنا ہی مجروح کیوں نہ ہو اپنے بزرگان دین کی تعلیمات سے سر مو انحراف کرنا لادینی کی علامت ہے۔ لیجئے اب ہم اس آیت کا رواں ترجمہ کر کے بعد میں اجتہادی ترجمہ عرض کئے دیتے ہیں تاکہ منصف مزاج حضرات خود ہی صحیح نتیجہ تک پہنچ سکیں۔

رواں ترجمہ

وحی الٰہی اس آیت (توبہ ۱۲۰) کے ذریعہ مجاہدین کی شان اور مخالفین کی نفسیاتی کیفیت بیان کرتے ہوئے واضح کرتی ہے کہ

" مجاہدین (جیسے مدینہ کے صحابۂ کرام) کو اللہ کی راہ میں نہ تو پیاس لگتی ہے اور نہ ہی تکان محسوس ہوتی ہے اور نہ ہی کوئی ڈگمگانے والی چیز قدم میں لغزش پیدا کر سکتی ہے۔

ان کا ہر قدم اللہ کی راہ میں اٹھ کر کفار کے لئے غیض و غضب کا باعث بنتا ہے اور ان سے جو بھی

انہیں اذیت پہنچتی ہے۔ ان کے لئے عمل صالح لکھا جاتا ہے (توبہ ۱۲۰)

اس آیت میں "وطء" کے معنے چلنے اور قدم اٹھانے کے ہیں (مفردات راغب طبع مصر ص۵۴۴)

اجتہادی ترجمہ

مجاہدین اسلام خدا کی راہ میں نہ تکان محسوس کرتے ہیں اور نہ ہی کوئی ڈگمگانے والی چیز ان کے پاؤں میں لغزش پیدا کرسکتی ہے وہ

جب کبھی کفار کی عورتوں سے زنا کرتے ہیں تو کفار بہت ہی چڑتے اور انہیں اذیت پہنچانے کی کرتے ہیں مگر اللہ سبحانہ (مجاہدین کے) زنا کو بھی عمل صالح ہی لکھتے ہیں (توبہ ۱۲۰)

اس ترجمہ میں "وطء" کے معنے اللہ کی راہ میں قدم اٹھانے کی بجائے کفار کی عورتوں سے زنا کرنے کے تجویز کئے گئے ہیں۔

یہ ترجمہ وحی الٰہی کی پالیسی سے کہاں تک ہم آہنگ ہے۔ اہل خرد اس کا بخوبی اندازہ کرسکتے ہیں؟

ابومسلم کی فکرانگیز تشریح

سورۂ نور کی زیر بحث آیت (۳) کے مباحث کے آخر میں امام ابومسلم اصفہانی کی فکرانگیز نبرکات کو شامل کرنا اشد ضروری ہے۔ جس سے معلوم ہوگا کہ موصوف کی تشریح کی رو سے کم از کم عقیدہ نسخ کی نفی ہو جاتی ہے۔ امام موصوف فرماتے ہیں کہ

نکح کے معنے ملانے اور جمع کرنے کے ہیں۔ نکح النعاس کے معنی ہیں نیند آنکھوں میں گھل گئی۔ نکح المطر کے معنے ہیں، بارش زمین میں جذب ہو گئی۔ یہی نکاح کا لفظ استعارہ کے طور وطی اور جماع کے معنوں میں بھی مستعمل ہے۔ اس لغوی تحلیل کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پیشہ ور زانی مرد صرف پیشہ ور زانیہ عورت یا اس سے بھی بدتر حال مشرکہ ہی کے ساتھ ناجائز تعلق پیدا کرتا ہے۔ اور زانیہ کے ساتھ کوئی بھی ناجائز تعلق پیدا نہیں کرتا ماسوائے زانی یا مشرک کے۔

یہاں زانی اور زانیہ کے قرینہ سے ابومسلم نے نکاح کے لفظ کو وطی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نکاح کا فعل کسی طرح بھی مسلمان پر حرام نہیں ہوسکتا (وحرم ذلک علی المؤمنین)۔ جو چیز ان پر حرام ہے وہ فعل زنا ہے۔ اسی طرح گویا ادبیات عرب کی رو سے لاینکح کے معنے ہوں گے لایطی کے

ایسے ہے کہ ابومسلم کی یہ تشریح توجہ کی مستحق سمجھی جائے گی۔ واللہ اعلم

زنا کی تہمت لگانے والے کی گواہی

نمبر ۱۸۶

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شہداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لھم شہادۃ ابدا واولٰئک ھم الفاسقون

جو لوگ پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگا کر پھر (ثبوت زنا کیلئے) چار گواہ پیش نہیں کرسکتے تو ایسے لوگوں (کی سزا یہ ہے کہ ان کو) اسّی کوڑے لگاؤ اور (آئندہ) ہمیشہ کے لئے ان کی گواہی کا اعتبار نہ کرتے

ہوئے) ٹھکرادو اور یہی (دراصل) وہ لوگ ہیں جو فاسق ٹھہرائے گئے۔ (نور/۴)

دلیل ناسخ ۲۰

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (رحمۃ اللہ علیہما) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو خود اسی ہی کی استثناء نے منسوخ کردیا ہے۔ الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم

یعنے ـــ ان لوگوں کے ماسوا جو (سزا پانے کے بعد اپنے کئے پر نادم ہوکر) تائب ہوگئے اور (آئندہ کے لئے اپنی) حالت سنوار لی (تو ان کی گواہی رد نہیں ہے) بلاشبہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ (اپنے بندوں کی) مغفرت کرنے والا بڑا ہی رحمت والا ہے۔ (نور/۴)

وجہ تنسیخ

آیت کا پہلا حصہ واضح کرتا ہے کہ تہمتِ زنا لگانے والا اگر سزا یافتہ ہو، یعنے ثبوت زنا پیش کرنے سے عاجز آکر اسی کوڑوں کی سزا پاچکا ہو تو آئندہ کے لئے اس کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور دوسرا حصہ واضح کرتا ہے کہ تہمتِ زنا لگانے والے نے صدقِ دل سے توبہ کرلی اور آئندہ کے لئے تہمت تراشی کی عادت بھی ترک کرڈالی تو اللہ اس کی توبہ قبول فرمالیتے ہیں۔

پس جب توبہ قبول ہوسکتی ہے تو گواہی بھی قبول ہونی چاہئے۔

لہٰذا آیت کے دوسرے حصے نے پہلے کو منسوخ کردیا۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کو علمی اصطلاح میں آیۂ "قذف" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یعنے وہ آیت جس میں زنا کی گالی کے احکام بیان ہوئے ہیں۔

ناسخین قرآن کا اس آیت سے استدلال اور پھر اس استدلال کی بناء پر آیاتِ قرآنی کا نسخ غلط اور ناقابل اعتبار ہے کیونکہ آیت کے پہلے حصے میں علی الاطلاق گواہی رد کرنے کا حکم نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ تہمت لگانے والا نہ تو تائب ہوا اور نہ ہی ثبوت پیش کرسکا۔ اس کے بعد آیت کا دوسرا حصہ مزید وضاحت کرتا ہے کہ تائب ہونے والا اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔

اور ہم بارہا واضح کرآئے ہیں کہ استثناء ہو یا کسی اجمال کی تفصیل ان میں نسخ کی صلاحیت ہوتی ہی نہیں۔

دوسری توجیہہ

فقہ کی کتابوں میں امام اعظم کے حوالے سے لکھا ہے کہ آپ کے نزدیک آیۂ لعان (نور/۶ تا ۹) نے آیۂ "قذف" (نور/۴) کو منسوخ کردیا ہے؛ اور وجہ تنسیخ یہ بتائی جاتی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تہمت لگانے والا اگر اپنی بیوی پر تہمت لگاتا اور بعد میں نہ ثبوت پیش کرتا ہے اور نہ ہی تائب ہوجاتا ہے تو لعان کی صورت میں اپنی بیوی سے محروم ہوجائے گا۔ اور محروم ہونے کی صورت میں آئندہ کے لئے گواہی رد نہیں ہوسکتی

اس سے استدلال کی صحت اور فساد سے بحث نہیں ہے۔ واضح کرنا یہ مقصود ہے کہ

امام صاحب کے نزدیک تہمتِ زنا کی دو ہی صورتیں ہیں جن میں سے ایک صورت میں گواہی رد نہیں ہوسکتی جس سے واضح ہوا

آپ کے نزدیک ایک صورت میں آیۂ زیر بحث منسوخ نہیں محکم ہی ہے ۔

لیکن دوسرے تمام ائمہ نے امام صاحب کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے آیۂ زیر بحث کو تمام صورتوں ہی میں محکم تسلیم کر لیا ہے۔ جو وہ کہتے ہیں کہ

آیۂ لعان (جس کی بحث منسوخ ۱۷۸ میں آرہی ہے) ناسخ نہیں ہے بلکہ ایک عام حکم کے لئے مخصص ہے اور تخصیص سے کسی طرح کا نسخ لازم نہیں آسکتا ۔

غرضیکہ امام صاحب نے اس آیت کو ایک صورت میں منسوخ اور دوسری میں محکم اور دیگر ائمہ نے تمام صورتوں میں محکم ہی تسلیم کر لیا ہے ۔ لہٰذا فقہی مدرسۂ فکر سے وابستہ حضرات کا معاملہ بدستور کھٹائی ہی میں پڑا ہوا ہے کہ اختلافی مسائل نسخ کے متحمل نہیں ہو سکتے

نیز قاعدہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت جب کسی بھی صورت میں محکم تسلیم کر لی جائے تو وہ تمام ہی صورتوں میں محکم رہے گی ۔ اس کی بیک وقت دو حیثیتیں جو کہ مثبت اور منفی مفہوم پر مشتمل ہوں تسلیم نہیں کی جا سکتیں (مزید وضاحت اگلے منسوخ میں ملے گی ۔)

دلیل ناسخ ۲

ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ عمر بن الخطاب نے ابو بکرۃ صحابی سے کہا تھا کہ

ان شئت قبلت شهادتك وقد ذهب آخرون الى ان شهادة القاذف لا تقبل

یعنے — اگر تم چاہو تو تمہاری گواہی قبول کر لوں ۔ لیکن تمہیں معلوم ہے کہ دوسرے تمام حضرات قذف والے کی گواہی مسترد کرنے کے قائل تھے ۔

ہبۃ اللہ نے اس روایت کی بناء پر استدلال کیا ہے کہ

اگر سزا یافتہ تہمت تراش کی گواہی مطلقاً رد ہوتی تو فاروق اعظم ایک ایسے ہی شخص کی گواہی کیونکر قبول کرتے ؟

جائزہ

ابوبکرۃ کی گواہی کا معاملہ خالصتاً فنی حیثیت رکھتا ہے جو اپنے مقام پر قابل غور ہے ۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہبۃ اللہ وغیرہ نے جس طرح قرآنی استثنار کا مطلب غلط سمجھا ہے اسی طرح فاروق اعظم کے ارشاد کو بھی غلط ہی استعمال کیا ہے ۔

فرض کرو فاروق اعظم نے سزا یابی کا حوالہ دیتے ہوئے اس کی گواہی کے اعتراف کی کوئی گنجائش رکھ بھی لی تھی تو بھی اس کی نوعیت کا ہمیں علم نہیں ہے اور ہم پورے وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ گنجائش کسی حقیقی اعتراف کی غماز تھی ۔ کیونکہ آپ ذیل کے نبوی فرمان کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے ۔ کہ

مسلمان سب کے سب ایک دوسرے کے حق میں عادل ہیں الا وہ شخص جو تہمت زنا کے بعد شرعی حد کھا چکا (رازی ۲۳/۱۵۷)

اسی طرح ابن عباس سے بھی مروی ہے کہ آپ بھی محدود القذف کی گواہی کو مسترد سمجھتے تھے ۔ (رازی ۲۳/۱۵۷)

(بحرین یٰسین گلف ۶ ۱۱/۶۲)

لعان کا حکم اور تشریح

نمبر ۱۸۷

لعان کے معنے ہیں چار گواہوں کے بغیر خود ہی بیوی پر تہمت زنا لگا کر بعد میں علیحدہ ہو جانا۔
اسکی تشریح میں ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ

لعان کی صورت یوں ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے، اسے چاہیئے کہ نماز عصر یا کسی اور نماز کے بعد مسلمانوں کے اجتماع میں بیٹھ کر چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر بیان کرے کہ اس کی بیوی زنا کا ارتکاب کر چکی ہے اور پھر پانچویں مرتبہ لعنت اور بددعا کے فقرے دوہراتے ہوئے کہے کہ اس نے اگر غلط بات کہی ہے تو اس پر اللہ کی لعنت ہو۔

اس کے بعد وہ اس مقام سے ہٹ کر الگ ہو جائے اور اب اسی مجمع میں اسی مقام پر آ کر اس کی بیوی چار مرتبہ حلف اٹھا کر اپنے شوہر کی تکذیب کرے اور پانچویں مرتبہ لعنت اور بددعا کے فقرے ادا کرتے ہوئے کہے کہ اگر اس کے شوہر نے سچ کہا ہے، تو اللہ کا غضب اس پر نازل ہو۔ پس اگر دونوں نے ایسا کیا تو قبے القوران میں دائمی تفریق اور علیحدگی کرا دی جائے گی اور اصطلاحی طلاق کی ضرورت نہیں رہے گی۔

لیکن اگر ایک فریق حلف کھا کر دوسرے کی تردید کرتا ہے اور دوسرا فریق حلف اٹھانے سے گریز کر رہا ہے تو گریز کرنے والے پر حد قائم کر دی جائے گی۔

اگر میاں بیوی دونوں حلف اٹھائے بغیر یوں ہی تہمت لگاتے اور ایک دوسرے کو مورد اعتراض ٹھہراتے ہیں تو دونوں پر حدِ قذف نافذ کی جائے گی۔ اور یہ حد اہل حجاز کے نزدیک سنگساری اور اہل عراق کے ہاں سو کوڑے لگانا ہے۔

(الناسخ والمنسوخ طبع حلبی مصر ۱۹۶۰ء صفحہ ٦٩)

یہ یاد رہے کہ وحی الٰہی نے تہمت اور گالی کی حد اسّی دُرّے مقرر کی ہے لیکن فقہاء اپنی عادت کے مطابق قرآنی تعزیرات کو ہمیشہ ٹھکراتے رہے ہیں اور ٹھکراتے چلے جائیں گے۔

آئیے اب لعان کی اس تعریف کے بعد آیۂ لعان کی تفصیل ملاحظہ کیجیے۔

والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللہ انہ لمن الصادقین

جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور ان کے پاس (ثبوت زنا کے لئے) گواہ نہیں ہیں الا وہ خود ہی سب کچھ ہیں تو ان میں سے ہر ایک چار مرتبہ حلف اٹھا کر کہے کہ وہ اس بات میں سچا ہے (نور۔ ٦)

دلیل ناسخ

والخامسۃ ان لعنت اللہ علیہ ان کان من الکاذبین (۷)

والخامسۃ ان غضب اللہ علیھا ان کان من الصادقین ۝ (۹)

اور پانچویں بار (مرد یوں کہے کہ) بلاشبہ اللہ کی اس پر لعنت ہے اگر وہ جھوٹ کہنے والوں میں ہے تو (نور ۷)

اور اسی طرح پانچویں مرتبہ (عورت بھی ایسا ہی کہے کہ) بلاشبہ اللہ کا اس پر غضب نازل ہو۔ اگر وہ (یعنے اس کا شوہر سچ کہنے والوں میں ہے تو (نور ۹)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ نے لکھا ہے کہ
زیر بحث آیت واضح کرتی ہے کہ میاں بیوی دونوں حلفیہ بات کہہ کر ایک دوسرے کی تکذیب کریں۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ حلف نہ اٹھانے کی صورت میں دونوں کذاب (اور جھوٹے ہیں) اور دونوں ہی سزا کے مستوجب۔
لیکن اگلی آیت نے واضح کر دیا ہے کہ اگر ایک فریق حلف اٹھالے اور دوسرا آمادہ حلف نہ ہو تو حلف اٹھانے والے سے حد یعنی سزا ساقط ہوگئی؛ اور دوسرے پر حد نافذ کی جائے گی۔ لہذا سابقہ آیت کو دلیل ناسخ کی آیات نے منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

ابوعبداللہ کے استدلال اور جاہلانہ استنتاج سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اخذ نتائج میں درجہ اوّل کے بداحتیاط واقع ہوئے تھے کیونکہ تمام آیات ایک ہی موضوع سے متعلق اور اس کے جملہ اجزاء باہمی اس قدر مربوط ہیں کہ مفہوم میں اختلاف کا شائبہ تک بھی نہیں ہو سکتا۔
انہوں نے غالباً یہی سمجھ رکھا ہوگا کہ دوسرے کے بیان سے پہلے کا بیان ساقط ہوگیا۔ لہذا پہلا بیان منسوخ اور دوسرا ناسخ ٹھہرا۔ لیکن اس مجذوبانہ بڑ اور قرآن محکم کے خلاف مجنونانہ حرکت سے بھی معاملہ بنتا نظر نہیں آتا۔ کیونکہ جس شخص کی بھی دماغی کیفیت صحیح سالم ہوگی وہ یہی کہے گا کہ

> بیان کی دونوں کیفیتیں اپنی اپنی جگہ پر درست باقی اور محکم ہیں۔ ایک بیان سے دوسرے بیان کا نسخ کسی قاعدے اور قانون کے لحاظ سے جائز ہی نہیں ہے۔ بحرین ۶۲/۱۱

خالی اور آباد گھروں میں داخل ہونے کے آداب

منسوخ ۱۸۸ ۱۸۹

یا ایہا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا علی اہلہا ذالکم خیر لکم لعلکم تذکرون۔ فان لم تجدوا فیہا احدا فلا تدخلوہا حتی یؤذن لکم وان قیل لکم ارجعوا فارجعوا ہو ازکی لکم واللہ بما تعملون علیم

اور اے مسلمانو! تم اپنے گھروں کے ماسوا۔ دوسروں کے گھروں میں اس وقت تک داخل نہ ہو جب تک کہ (گھر والوں کو) مطلع (نہ) کرو اور ان پر السلام علیکم (نہ) کہہ لو اور ایسا کرنا (یعنے آداب معاشرت کا لحاظ کرنا) تمہارے لئے بہتر (اور باعث خیر و برکت) ہے (یہ تعلیم اس لئے دی جا رہی ہے) تاکہ تم اس سے نصیحت (اور سبق) حاصل کر لو (نور - ۲۷)
پس اگر تم کسی کو بھی وہاں نہ پاؤ تو (بھی اس وقت تک) داخل ہونے کی کوشش نہ کرو جب تک تمہیں اجازت (نہ) ملے اور اگر (اجازت طلبی کے جواب میں) تمہیں واپس چلے جانے کو کہا جائے تو تم (بغیر تاخیر کے) واپس چلے جاؤ (کہ) ایسا کرنا ہی تمہارے لئے پاکیزگی کا باعث ہے، اور

جو کچھ تم کرنا چاہتے ہو اللہ کو (تو) اس کا علم ہے۔ (نور ٢٨)

دلیل ناسخ

لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر مسکونۃ فیہا متاع لکم واللہ یعلم ما تبدون وما تکتمون۔

غیر رہائشی اور خالی گھروں میں داخل ہونے میں تمہارے پر کوئی حرج (و پابندی لازم) نہیں (کیونکہ) ان میں تمہارا (مال و) متاع ہے اور اللہ کو تو تمہارے ظاہر و باطن کا (یکساں) علم ہے (نور-٢٩)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ ہبۃ اللہ (ص۵۰) سعید بن جبیر اور حضرت عبداللہ بن عباس (طبری ١٨/١١٠) نے کہا ہے کہ

زیر بحث آیات سے واضح ہوتا ہے کہ

خالی یا آباد گھروں میں زبانی اجازت لئے بغیر داخل ہونا ممنوع ہے۔

اور بعد والی آیات سے مترشح ہوتا ہے کہ خالی گھروں اور دکانوں میں داخل ہونے کے لئے زبانی اجازت لینا ضروری نہیں ہے اور یہی صحیح ہے لہذا پہلی آیات کو بعد کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

زیر بحث آیات میں ادنی تامل سے بھی اگر کام لیا جاتا تو خود ان کے مفہوم ہی سے معاملہ صاف ہو سکتا تھا کہ

اجازت طلبی اور سلام کہنا اسوقت ہی واجب ہے جب کہ مکان کسی طرح کے مکینوں سے آباد ہو، لیکن جب ان میں کوئی رہائش پذیر ہی نہ ہو تو اجازت کیسی اور سلام کس لئے؟

اور یہی مفہوم خود اسی آیت میں موجود ہے، جسے بزعم خویش ناسخ کہا جا رہا ہے کیونکہ یہ آیت اپنے "منطوق" کے لحاظ سے روشنی ڈالتی ہے کہ:

غیر آباد گھروں (غیر مسکونۃ) میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلبی واجب نہیں ہے۔

پس جب "منطوق" سے ہی مفہوم کی تائید ہو رہی ہے تو نسخ کا سوال کیونکر پیدا ہو سکتا ہے؟ آپ شاید جمہور اصولیوں کے اس قول سے واقف نہ ہوں کہ

احکام شریعت کا استنباط منطوق سے ہوتا ہے مفہوم سے نہیں۔

کیونکہ مفہوم اس وقت ہی قابل استنباط ہوتا ہے جب کہ منطوق کا حکم اس کے خلاف نہ ہو اور یہاں مفہوم بھی وہی ظاہر کر رہا ہے جو کہ منطوق کا ظاہری تقاضا ہے۔

پس جب تمام آیات حقیقت واحدہ کی ترجمان ہیں یعنی بعض مفہوم کے ذریعہ اور کوئی منطوق کے ذریعہ ایک ہی حکم کا وجوب بتلا رہی ہیں تو ان میں نسخ کا امکان پیدا کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

بگاڑ کی وجہ

ان واضح اور بے عیب آیات الٰہی میں جتنا کچھ تضاد اور الجھاؤ پیش کیا جا رہا ہے۔ ان کی اساس وہ روایات ہیں جو پس منظر یا شان نزول کا رول ادا کر رہی ہیں یا پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی

وہ قرأت ہے جس کے آپ تنہا اور منفرد حیثیت سے قائل تھے۔ یعنے آپ زیر بحث آیات میں واقع لفظ تستأنسوا کو۔ تستأذنوا پڑھا کرتے تھے۔

اور اسی ہی قرأت کے مطابق آیات کا مفہوم خود بخود ہی مقید ہو جاتا ہے کہ اجازت طلبی (اذن) زبان ہی سے ہو سکتی ہے

فرض کرو کہ ابن عباس تستأذنوا ہی پڑھا کرتے تھے تو بھی دیکھنا یہ ہے کہ

ان کی یہ قرأت اس لطافت، پھیلاؤ، جامعیت اور ادائیگی مفہوم کو کہاں تک پورا کر سکتی ہے۔ جو وحی الٰہی کے بلیغ اور اعجازی کلمات کر سکتے ہیں؟ یا جو وحی الٰہی کے اپنے ہی الفاظ تستأنسوا میں پوشیدہ ہیں؟

کیونکہ استیناس سے ضروری نہیں ہے کہ زبان ہی سے اجازت طلب کر لی جائے۔ بلکہ دیگر قرائن سے بھی معلوم کیا جا سکتا ہے۔ کہ اہل خانہ گھر میں ہیں یا نہیں؟ مثلاً السلام علیکم کہنا، کھانسنا، گھنٹی بجانا، تحریک النعل یعنے بوٹ کی آواز پیدا کرنا، دروازہ کھٹکھٹانا اور کسی اور مناسب قرینے سے مکینوں کا کھوج لگانا بھی استئناس ہی ہے (رازی)

لیکن جب کسی بھی قرینے سے معلوم ہو کہ گھر خالی ہے تو استئناس کی شرط باقی نہیں رہے گی۔ یعنی زبان سے اذن طلبی لازمی نہیں ٹھہرے گی وھوا المقصود۔ اور جب اذن طلبی کسی بھی بہانے سے لازمی نہیں ٹھہرے گی تو نسخ کس بات کا؟

ابن عباس کی قرآن شکن روایت

امام فخر الدین رازی آیۂ زیر بحث کے منسوخ ہونے سے انکار کے بعد ابن عباس کی قرأت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ

ما روی عن ابن عباس و سعید بن جبیر انما ھو "تستاذنوا" فاخطاء الکاتب وفی قرأۃ ابی حتی تستاذنوا لکم والتسلیم خیر لکم من تحیۃ الجاھلیۃ والدمور وھو الدخول بغیر اذن واشتقاقہ من الدمار وھو الھلاک کان صاحبہ دامر لعظم ما ارتکب وفی الحدیث من سبقت عینہ استئذانہ فقد دمر۔

واعلم ان ھذا القول من ابن عباس فیہ نظر لانہ یقتضی الطعن فی القرآن الذی نقل بالتواتر ویقتضی صحۃ القرآن الذی لم ینقل بالتواتر وفتح ھذین البابین یطرق الشک الی کل القرآن وانہ باطل۔

ابن عباس اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ یہاں اصل میں حتی تستاذنوا کا لفظ تھا مگر غلطی سے کاتب (النبی) نے تستانسوا بنا دیا اور ابی بن کعب تو اس کی تلاوت ہی اس طرح کرتے تھے حتی تستاذنوا لکم والتسلیم خیر لکم من تحیۃ الجاھلیۃ والدمور۔ اور دمور کے معنے ہیں بغیر اجازت کے داخل ہونا۔ یہ مشتق ہے دمار سے اور دمار کہتے ہیں ہلاکت اور تباہی کو جیسے محاورہ ہے کہ وہ "دامر" ہے یعنے بھاری گناہ کی وجہ سے ہلاکت زدہ ہے یا جیسے کہ حدیث میں ہے کہ۔ جس کی آنکھ اجازت لینے پر سبقت لے گئی وہ ہلاک ہو گیا (فقد دمر) وغیرہ

ابن عباس کیا پڑھتے تھے اور ابی ابن کعب کی تلاوت کس طرح تھی؟ ان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ابن عباس کی قرأت میں تکذیب قرآن کا واضح عیب موجود ہے۔ یہ قرأت، وحی الٰہی میں شدید قسم کے طعن کا موجب اور اس کے تواتر میں ضرب کاری لگنے کا باعث ہے

اور یہ قرأت ایک ایسے قرآن کو صحیح ثابت کر رہی ہے جو (خود ساختہ اور جھوٹا ہے اور) تواتر کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچا۔

اور اگر ہم مذکورہ بالا دونوں باتوں کو تسلیم کرلیں یعنے ۱: کاتب کی غلط اور ۲ ابن عباس (و ابی کعب) کی قرأت کو صحیح مان لیں تو معاذ اللہ سارے کا سارا کلام پاک ہی مشکوک و مشتبہ ہو جاتا ہے جو کہ عقیدے کے فساد کو لازم ہے (تفسیر رازی جلد ۲۳/ ۱۹۶)

ابن عباس نے بھی عجیب بات کہدی

سلفی مفسر امام ابن کثیر لکھتا ہے کہ

کان ابن عباس یقرأ حتی تستأذنوا وتسلموا وکان یقرأ علی قرأۃ ابی بن کعب هذا غریب جداً عن ابن عباس

ابن عباس زیر بحث آیت کو جس طرح تلاوت کرتے تھے ان کے قدر کاٹھ کو دیکھتے ہوئے کہنا پڑتا ہے کہ ابن عباس نے بھی عجیب بات کہدی (ابن کثیر طبع عیسی البابی طبع مصر جلد ۳/ ۲۸۰)

ایک نکتہ ورانہ توجیہہ

ابن عباس کی تلاوت کے مزید جائزے سے پہلے امام رازی کی ایک ایسی نکتہ ورانہ توجیہہ ملاحظہ ہو، جسکی روشنی میں زیر بحث آیت کے نسخ کا معاملہ بالکل ہی کھٹائی میں پڑ جاتا ہے۔ یعنے

بعض لوگوں نے آیۂ زیر بحث کے لفظ بیوتاً غیر بیوتکم سے یہ اخذ کیا ہے کہ غلام اور لونڈیاں اس حکم سے خارج ہیں۔ یعنے ان کے لئے اذن طلبی یا دوسرے قرآئن سے کھوج لگانا شرط نہیں ہے۔ لہذا ان کے بارے میں یہ حکم منسوخ ہے۔ کیونکہ وہ جائیداد اور گھروں کے مالک ہوتے ہی نہیں ہیں اور جب مالک متصور نہیں ہوں گے تو ظاہر ہے ان پر گھر والوں کے احکام کا اطلاق بھی نہ ہوسکے گا۔

اس کے جواب میں امام رازی فرماتے ہیں کہ

گھروں میں بغیر اجازت کے داخل نہ ہونے کا حکم اگر ان ہی سے متعلق ہے جن کے ذاتی گھر ہوں تو یہ الجھن پیش آسکتی ہے کہ جن کے گھر نہیں ہیں وہ کیونکر اس حکم کے مخاطب ہوسکتے ہیں؟ (واذا صح ذالک یدخل تحتہ العبید والاماء فلا یجب النسخ ایضاً علی هذا القول)

اور بے گھروں کے مخاطب ہونے کی صورت میں نسخ کے جواز کی کیا صورت باقی رہ سکتی ہے؟

(تفسیر رازی ۲۴/ ۳۲)

امام رازی کی اس توجیہہ میں اتنی ترمیم کرنے کی ہم اجازت چاہتے ہیں کہ

"بے گھروں" کی تعریف میں اگر لونڈیاں اور غلام داخل ہوسکتے ہیں تو وہ لوگ کیوں نہ داخل کئے جائیں، جو نا داری کے باعث مالک مکان نہیں ہیں، یا غربت کے باعث گھر والوں کے ہاں گھریلو ملازم کی حیثیت سے کام کررہے ہوتے ہیں۔ یعنے ان کے لئے بھی اذن طلبی کی تمام صورتیں غیر ضروری ہونی چاہئیں۔ لیکن ایسی تمام توجیہی گنجائشوں کے باوجود

ہم سمجھتے ہیں کہ وحی الٰہی نے جس مقصد کے لئے گھریلو آداب تعلیم کئے ہیں ان کی تکمیل کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ان آیات کو نسخ کی تمام آلائشوں سے پاک وصاف رکھا جائے اور یاد رکرنا چاہیئے کہ مزعومہ منسوخ آیات کے جس طرح مالکان مکانات مخاطب ہیں، اسی طرح کرایہ دار، لونڈیاں اور غلام بھی مخاطب ہیں اور ان سب ہی کو یہی حکم ہے کہ وہ اندر داخل ہونے کی اجازت طلب کریں اور سلام کہتے ہوئے داخل ہوں۔ خود مزعومہ ناسخ آیت بھی اسی ہی مفہوم کی تائید کرتی ہے جیسا کہ قول فیصل میں واضح ہو چکا ہے۔ "غیر بیوتکم" کے یہ معنی درست نہیں ہو سکتے کہ "جائیداد کے حقیقی مالکان ہی مراد لئے جائیں"؟ کیونکہ دوسری آیت نے "غیر بیوتکم" کے مترادف "غیر مسکونۃ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یعنی غیر رہائشی گھر۔ اور غیر رہائشی گھر کسی کا بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی غیر رہائشی گھر میں داخلے کے لئے نہ اجازت ضروری ہے نہ سلام کہنا۔ سلام اور اجازت کا تعلق آباد گھروں سے ہو سکتا ہے خالی مکانوں سے نہیں!!

افسوس ہے کہ فقیہانہ موشگافیوں نے وحی الٰہی کی واضح اور کھلی تعلیمات کو نہایت ہی مہمل اور بیکار بنا کے رکھ دیا ہے۔

لیجئے! اب آخر میں ابن عباس کی قرأت کی سندیں ملاحظہ ہوں۔

جعلی قرآن کی سند

رازی اور ابن کثیر کی وضاحت کے بعد یہ ضروری نہیں تھا کہ ہم ابن عباس کی قرأت کو چیلنج کرتے لیکن اقوال رجال کو اساس دین دایمان سمجھنے والے اس پر تو رک سکیں گے اور نہ ہی اکتفا کر سکیں گے۔ لہذا ہمارا فرض ہو جاتا ہے کہ ہم انہیں یہ بتلا دیں کہ حضرت ابن عباس قطعاً ایسی ناشائستہ حرکت کے ذمہ دار نہیں تھے۔ اصل مجرم جنہیں قرآن سازی میں ید طولےٰ حاصل تھا۔ ان کے نام و پتے اس طرح تھے۔

حدثنا الحسین قال حدثنا حجاج عن ابن جریج قال قال ابن عباس حتی تستاذنوا الخ قال الاستئذان ثم نسخ بآیۃ النور غیر مسکونۃ

یعنی ابن عباس اپنی قرأت کی بنا پر کہتے تھے کہ پہلے اجازت طلبی فرض تھی بعد میں آیہ نور (۲۹) کے لفظ "غیر مسکونۃ" نے اسے منسوخ کر دیا۔ (طبری ۱۸/۱۱۰/۲۲ تا ۲۳)

جرح

یہ سند منقطع ہونے کے علاوہ بعض فریب کاروں اور دماغی مریضوں پر مشتمل ہے۔ جیسے کہ حسین، حجاج بن محمد مصیصی اور ابن جریج۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۹، سند ۱۳، ۱۵ نیز منسوخ ۱۸۴، عنوان: "ابن جریج کی غلط بیانی")

امام طبری تمام اسانید ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ:

ظن ابن عباس ان الکتاب اخطاوا فی ضبط تستانسوا انما ھی تستاذنوا

ابن عباس سمجھتے تھے کہ تستانسوا کا لفظ اصل میں تستاذنوا ہی تھا۔ مگر کاتبان وحی نے (متفقہ طور پر جان بوجھ کر ہی) اسے غلطی سے تستانسوا بنا ڈالا (۱۸/۱۰۹ و ۱۱۰)

کاتبان وحی پر اتنا بڑا الزام۔ اور عقیدہ حفاظت قرآن کا باہمی ربط ملاحظہ ہو۔

جرح کے ضمن میں ہم راویان حدیث کے عقیدے سے بحث نہیں کرتے کہ ہمارے نزدیک اس حمام میں سبھی ننگے ہیں۔ تاہم

اگر کاتبانِ وحی کی دیدہ دانستہ غلطی سے قرآن پاک میں ایک ایسی آیت درج ہونے سے رہ گئی جو ایک ضروری حکم پر مشتمل تھی تو یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جس سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ روایت کا ایک راوی حجاج بن محمد مصیصی یوں تو جیسے تھا اس سے بحث نہیں ہے مگر ابن جریج سے اس کی روایت جھوٹی اور ناقابل اعتبار ہوتی تھی۔ یہ بڑے بڑے ائمہ حدیث کے استاد بھی تھے اور اپنے عقیدے کے راسخ العقیدہ مبلغ بھی۔ اس نے نوے عورتوں سے متعہ کیا تھا اور بتصریح علماء رجال، شیعہ نیز تھے۔

(میزان الاعتدال جلد ۲/ ۱۵۱ ونقد الرجال علامہ تفریشی طبع تہران ص ۲۱۱، مزید تفصیل ملاحظہ ہو باب اول فصل دوم بعنوان "ایک ضروری آیت کا نسخ")

سند دوم — طبری حدثنا ابن حمید قال حدثنا یحییٰ بن واضح عن الحسین عن یزید عن عکرمہ

جرح محمد بن حمید رازی ضعیف۔ یحییٰ بن واضح امام بخاری کے نزدیک کمزور اور حسین بن واقد دماغی مریض و ناقابل اعتراض شخص تھا۔

اسی طرح ابن عباس کے شاگرد رشید عکرمہ بن خالد کذب تراش بھی تھے اور بہتان تراش بھی۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسرح ص ۲۴ وغیرہ — امید ہے ان جائزوں کے بعد ابن عباس کی پوزیشن صاف ہو چکی ہو گی۔ بحرین ۱۱/۶۲

سن رسیدہ عورتوں کے لئے حجاب کے احکام

نمونہ ۱۹۰

وقل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او آبائھن او آباء بعولتھن او ابنائھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن او التابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن وتوبوا الی اللہ جمیعا ایہ المؤمنون لعلکم تفلحون۔ (نور ۳۱)

اور مؤمن عورتوں سے بھی کہدو کہ وہ (بھی) اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں اور اپنی آرائش کو ظاہر نہ ہونے دیا کریں مگر جو اس میں سے کھلا رہتا ہو، اور اپنے سینوں پر اوڑھنے رہا کریں۔ اور اپنے خاوند، باپ، خسر، بیٹوں، خاوند کے بیٹوں، بھائیوں، بھتیجوں بھانجوں اپنی (ہی قسم کی) عورتوں اور لونڈی غلاموں کے سوا ان خدام جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں، یا ایسے لڑکوں کے جو عورتوں کے پردے کی چیزوں سے واقف نہ ہوں (ان کے سوا) کسی پر بھی زینت اور سنگار کے مقامات) کو ظاہر نہ ہونے دیں اور اپنے پاؤں (ایسے طور سے زمین پر نہ ماریں کہ جھنکار کانوں میں پہنچے اور) ان کا پوشیدہ زیور معلوم ہو جائے اور اے مومنو! (سن رکھو کہ اللہ کے یہ تمام احکام تمہاری پاکیزگی اور طہارت کو ملحوظ رکھ کر اس لئے دئے گئے کہ تم) سب

خدا کے آگے توبہ کرو تا کہ فلاح پاؤ۔ (نور ۳۱)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (رضہ) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو حسب ذیل دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا فلیس علیھن جناح ان یضعن ثیابھن غیر متبرجات بزینۃ وان یستعففن خیر لھن واللہ سمیع علیم۔

اور بڑی عمر کی عورتیں جن کو نکاح کی توقع نہیں رہی وہ (اگر) کپڑے اتار کر (سر ننگا کر) بیٹھا کریں تو ان پر کچھ گناہ نہیں بشرطیکہ زینت کی چیزیں ظاہر نہ کریں اور اگر اس سے بھی بچیں تو (یہ) ان کے حق میں بہتر ہے اور خدا سنتا جانتا ہے۔ (نور ۔ ۶۰)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت کے نقرہ ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن میں عورتوں کو پوری شدت سے غیر مردوں پر بناؤ سنگار کے اظہار سے روک دیا گیا ہے اور یہ ایک عام حکم تھا جس سے واضح ہوتا تھا کہ سن رسیدہ عورتوں پر بھی ایسی پابندی واجب ہے۔

لیکن دوسری آیت نے معاملہ صاف کر دیا کہ ایسی عمر رسیدہ عورتیں جنہیں مرد اگر دیکھ پائیں تو شادی وغیرہ کے لئے دلچسپی نہ لے سکیں تو ان کی سہولت کے لئے اللہ سبحانہٗ نے اجازت مرحمت فرمائی ہے کہ وہ گھروں میں بعض اوپر والے کپڑے اتار لیا کریں بشرطیکہ وہ کسی زیب و زینت کے اظہار سے بچی رہیں ۔ لیکن اگر ایسی حالت میں زینت کا اظہار کر دیا تو مذکورہ بالا سہولت کا اظہار ناجائز تصور ہوگا ۔ لہٰذا دوسری آیت نے زیر بحث آیت کو منسوخ کر دیا۔

قول فیصل

یہاں نسخ کا کوئی احتمال ہی نہیں ہے پہلی آیت میں فرمایا کہ وقل للمؤمنات یغضضن ۔

اے محمد (علیک السلام) مسلمان عورتوں سے فرما دیجئے کہ شرم و حیاء کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی آنکھیں نیچی اور عصمت کو محفوظ رکھیں اور (یہ کہ) بناؤ سنگھار کا اظہار بھی نہ کریں ماسوائے جسم کے اس حصے کے جسے (عادتاً) چھپایا نہیں جاسکتا (مثلاً ہاتھ، پاؤں اور ــــ اور مسئلہ اختلافی ہے ۔ ط)

الغرض اس آیت میں عورتوں سے شرم و حیاء کا مطالبہ انہی الفاظ میں کیا گیا ہے جن الفاظ میں کہ مردوں سے کیا گیا تھا یعنے

اے محمد (علیک السلام) مسلمانوں سے فرما دیجئے کہ اپنی آنکھیں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کو محفوظ کرلیں (نور ۳۰)

البتہ عورتوں کے باب میں اس بات کا اضافہ ضرور کیا گیا تھا کہ وہ آیہ زیر بحث میں ذکر کردہ اشخاص کے ماسوا کسی دوسرے کے سامنے سر اور سینہ کھول نہیں سکتیں ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن کے یہی معنی ہیں اور یہ حکم عام ہی سمجھنا چاہیئے ۔ اور یہ وہ مفہوم ہے جسے مزعومہ ناسخ آیت کے ذریعہ منسوخ کیا ہی نہیں جاسکتا ۔ کیونکہ خود ناسخ کا مفہوم بھی یہی کچھ واضح کر رہا ہے ــــ ہاں اگر مفہوم میں یوں کہہ دیا جاتا کہ :

۱ : عمر رسیدہ عورتیں نظریں نیچی رکھنے کی بجائے نظریں لڑانی شروع کردیں۔

۲ : غیر مردوں کے سامنے سر اور سینہ پر کپڑا ڈالنے کی بجائے ہٹا کر چلنا پھرنا چاہیے۔

۳ : اور کہ غیروں کے سامنے بن سنور کر آنے کی انہیں اجازت ہے تو اس وقت صورت مختلف ہوتی۔

پس اگر پہلی آیت میں اس طرح نہیں فرمایا گیا تو دوسری آیت نے آکر آخر کس بات کو منسوخ ٹھہرایا؟ حق تو یہ ہے کہ دوسری آیت ایک گونہ تائید اور مزید توثیق ہے کہ پہلی آیت کے مضمون کو زیادہ سے زیادہ پختہ کرنے کیلئے ہی نازل ہوئی ہے۔ ان میں نہ تو کوئی ناسخ ہے اور نہ ہی منسوخ۔ یعنی دوسری

آیت میں "غیر متبرجات بزینۃ" کا فقرہ بھی اسی حقیقت کی صدائے بازگشت ہے کہ جس طرح نوجوان عورتوں پر غیر مردوں کے سامنے بن سنور کر آنا یا اظہار زینت کرنا حرام ہے اسی طرح سن رسیدہ عورتوں کو چاہیئے کہ وہ بھی اللہ سبحانہ کی عطا کردہ سہولت کا ناجائز استعمال نہ کریں اور اوپر کے بعض کپڑوں کو اتار کر رکھنے کو پاکدامنی کے منافی حرکت کا ذریعہ نہ بنائیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ

جسم کے بعض ایسے خارجی کپڑے جن کے ہٹانے سے عریانی اور زینت کا اظہار نہ ہوتا ہو۔ اس میں تخفیف کے یہ معنے نہیں کہ سن رسیدہ عورتوں کے لئے

خمار (جسے غلطی سے برقعہ کہا جاتا ہے) کا استعمال بھی ضروری نہیں رہا؟ اور کہ ان کے بارے میں یہ حکم ہی منسوخ ہوگیا؟

حضرت علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ

ان القول بان آیۃ "والقواعد من النساء" ناسخۃ لقولہ "ولا یبدین زینتھن" خطاء لانھا تخصیص لعموم الآیۃ ولیس من باب النسخ

یہ کہنا کہ سن رسیدہ عورتوں والی آیت (۶۰) نے زیر بحث آیت (۳۱) کو منسوخ کردیا ہے لغو اور غلط ہے، کیونکہ اس آیت نے ایک عام حکم کو خاص کردیا ہے۔ نسخ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے

(تفسیر "القاسمی" طبع مصر جلد ۱، ۳۲)

رسول اللہ کی اطاعت اور رسالت کا نسخ

منسوخ ۱۹۱

قل اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول فان تولوا فانما علیہ ما حمل وعلیکم ما حملتم وان تطیعوہ تھتدوا وما علی الرسول الا البلاغ المبین۔

(اے محمد علیک السلام انہیں) کہہ دیجئے کہ اللہ کی اطاعت اور رسول (یعنی تیرے حکم) کی اطاعت کریں پس (اگر اس اعلان کے باوصف) نافرمانی (اور سرکشی کی وجہ) سے سیدھا رخ نہ دیں، تو (تمہارا کام ختم اور ہمارا کام شروع ہوگیا اور ہم نے روز اول ہی سے لوگوں پر واضح کر دیا ہے کہ

محمد تو اپنی ہی حقیقت کا پرتو ہے کر) وہ رسالت الٰہیہ کا حامل ہے اور تم (بھی) سوائے اس کے نہیں
کہ اس کی اطاعت کی ذمہ ... ہی اٹھانے والے ہو۔
اگر اطاعت کرو گے تو (فلاح، بہبود اور) ہدایت کی راہ پاؤ گے (ورنہ تو) رسول اللہ کے ذمے
واضح الفاظ میں رسالت کا ابلاغ ہے اور بس) (نور ۵۴)

دلیلِ ناسخ آیۂ سیف (توبہ ۵)

وجہ تنسیخ کے ضمن میں ابوعبداللہ او رہبۃ اللہ (منکہ) نے لکھا ہے کہ
آیۂ زیر بحث کے فقرے "فانما علیہ ما حمل" اور "وعلیکم ما حملتم" سے واضح ہوتا ہے کہ رسول کا کام اپنی رسالت پر ڈٹے رہنا اور دوسروں کا کام لپٹنے کرنے کی سزا پانا ہے اور کچھ نہیں، اور یہ مفہوم آیۂ سیف کے بالکل منافی ہے لہذا آیۂ زیر بحث منسوخ ہے۔

قولِ فیصل آیۂ زیر بحث کا جو مفہوم ناسخین قرآن نے متعین کر کے اس پر نسخ کی بنیاد رکھی ہے دینی اور علمی لحاظ سے بالکل بیہودہ اور لغو ہے۔ فرض کرو کہ ان کا متعین کردہ مفہوم صحیح ہے اور یہ بھی مان لیا جائے کہ رسولؐ اپنی ذمہ داری کے حامل اور کفار اپنے کئے کے مسئول نہیں ہیں۔ تو بتایا جائے کہ منکرین حق اگر جزاء کے متحمل نہیں ہوں گے تو ان کی جزاء مسلمانوں کو ملے گی؟

اور رسول اللہ اگر اپنی رسالت کے متحمل نہیں ہو سکتے تو معاذ اللہ رسالت الٰہیہ کے متحمل ابوجہل ہوں گے؟ ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اندازِ فکر ہی اس کج ذہنیت کا آئینہ دار ہے جو ناسخین قرآن نے وحی قرآن کے بارے میں اختیار کر رکھا ہے ورنہ تو قرآن حکیم نے صاف طور پر ایک معیار عطا کیا اور اصول مقرر فرمایا ہے کہ لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ

کوئی شخص دوسرے کا بوجھ (اور ذمہ داری) اٹھانے والا نہیں ہے (انعام ۱۶۴)

اس اصول کا متعدد بار وحی الٰہی نے اس لئے ہی اعادہ کیا ہے تاکہ انسانی ذہنوں میں یہ بات راسخ ہو سکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، کفار، منکرین حق اور اعدائے اسلام کے اعمال کے لئے مسئول نہ سمجھے جائیں اور مسئول نہ سمجھنے کے معنے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ جن کفار سے کسی طرح کا معاہدہ نہیں ہو پایا، ان کے جان و مال کے بھی مسئول اور ذمہ دار نہ ہوں تو کیا ایک ایسی آیت جو اپنے مفہوم میں آیۂ سیف ہی کی توثیق کر رہی ہو اسے منسوخ کہا جا سکتا ہے؟

اب آیئے اہل تفسیر کی جانب تو انہوں نے بھی ان فقروں کی جو تشریح کی ہے اس کی رو سے نسخ کا امکان باقی نہیں رہتا۔

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

ما حمل من تبلیغ الرسالۃ وعلیکم ما حملتم من الطاعۃ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ رسالت کی ذمہ داری کے حامل ہیں تم اطاعت رسول کے حامل ہو (تفسیر کبیر ۲۴/۲۳)

سلفی مفسر ابن کثیر لکھتا ہے کہ

فانما علیہ ما حمل ای ابلاغ الرسالۃ واداء الامانۃ وعلیکم ما حملتم ای بقبول ذالک وتعظیمہ والقیام بمقتضاہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابلاغ رسالت اور وحی الٰہی کی امانت کو آگے پہنچانے کے متحمل اور ذمہ دار ہیں۔ اور تم اس کی رسالت تعلیم اور جیسے فرمائیں اسی کے مطابق کر دکھانے کے ذمہ دار ہو (ابن کثیر جلد ۳/ ۳۱۹)

شیخ التفسیر امام ابن جریر طبری کا ارشاد ہے کہ

فانما علیہ ما امر بفعلہ من تبلیغ رسالۃ اللہ الیکم علی ما کلفہ من التبلیغ وعلیکم ما حملتم یقول وعلیکم ایہا الناس ان تفعلوا ما الزمکم واوجب علیکم من اتباع رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم والانتہاء الی طاعتہ فیما امرکم ونہاکم

رسول اللہ جس کام پر مامور ہیں آپ پر اس کی انجام دہی واجب ہے، اور واجب ہے کہ رسالت کے ہر ہر کام کی تمہیں تبلیغ کریں۔

اور اے لوگو تم اس پر مامور ہو کہ جو کچھ وہ آپ پر لازم فرما دیں تم واجب سمجھ کر ان کی رسالت کی اتباع کرو اور آپ کے امر و نہی کی اطاعت میں انتہا کر دو۔ (ابن جریر ۱۸/ ۱۵۸)

ان تشریحات نے کج نہاد مفسروں کی ذہنیت کا پوسٹ مارٹم کر دیا ہے۔ قوم کو چاہیے کہ ان کے حال پر ماتم کرے اور ان کا معاملہ خدا کے سپرد کر دے کہ ان لوگوں نے حامل اور متحمل کے ایسے معنے مقرر کر دیئے جو اللہ رسول اور جبرئیل کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھے یعنے کہ

رسول اللہ رسالت کے حامل نہیں اور مسلمان اطاعت کے۔ قطر ریشین گلف $\frac{11}{62}$ ۸

خادم اور غلام کے لئے گھریلو آداب

نمبر ۱۹۲

یا ایہا الذین آمنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظہیرۃ ومن بعد صلاۃ العشاء ثلاث عورات لکم لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدہن طوافون علیکم بعضکم علی بعض کذالک یبین اللہ لکم الآیات واللہ علیم حکیم

اے مسلمانو چاہیے کہ تمہارے غلام اور وہ آزاد لونڈے جو ابھی تک سن بلوغ کو نہیں پہنچے (یعنے احتلام کی عمر شروع نہیں ہوئی تو) وہ (دن میں) تین بار اجازت لے کر (گھروں یا آرام گاہوں کے اندر) آئیں (یعنے) صبح کی نماز (کیلئے اٹھنے) سے پہلے۔ اور جبکہ تم دوپہر کے وقت (عموماً) کپڑے اتار کر (آرام کرنے کے لئے) اندر جاتے ہو۔ اور (اسی طرح) نماز عشاء کے بعد (جب کہ تمام رات تمہاری خلوت کی ہوتی ہے۔ ان اوقات میں تمہارے خادم وغیرہ اجازت کے بغیر تمہارے پاس نہ آئیں کہ یہ) تین (اوقات) تمہاری عریانی (اور عادتاً بھاری کپڑے اتار کر آرام کرنے) کے ہیں (لیکن) اس کے بعد ان پر (ایسی پابندی اور) رکاوٹ نہیں ہے (کیونکہ) یہ (بھی تو اسی فیملی کے ممبر اور) تمہاری طرف

بار بار آنے رہنے والے ہیں (اور) تمہارے ہی گھر کے بعض (افراد) ہیں۔
(جان رکھو کہ) اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ (اخلاقی حدود وقیود اور معاشرت کے ضروری آداب کے)
احکام تمہارے لئے واضح کرتا ہے اور اللہ (ہی تمہاری مصلحتوں کا) علم رکھنے والا (اور) صاحب حکمت ہے [نور ۵۸]

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۵۱) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو ذیل کی متصل دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

واذا بلغ الاطفال منکم الحلم فلیستأذنوا کما استأذن الذین من قبلھم

تمہارے اپنے بچے جب سن بلوغ کو پہنچیں تو چاہیئے کہ پہلوں کی طرح (وہ) بھی اجازت لے کر ہی اندر آئیں (نور - ۵۹)

وجہ تنسیخ

سابقہ آیت میں یہ حکم تھا کہ تین اوقات میں گھریلو ملازم اور خود تمہارے نابالغ لڑکے اجازت لے کر ہی اندر آئیں۔ اور دوسری آیت واضح کرتی ہے کہ بالغ لڑکے بھی اجازت لے کر ہی اندر آئیں۔

پہلا حکم چونکہ ان نابالغ بچوں سے متعلق تھا جن پر شرعی احکام کا اطلاق نہیں ہو پایا تھا۔ لہٰذا دوسری آیت میں واضح کر دیا کہ ان آداب کی پابندی نابالغوں پر نہیں بالغوں کے لئے ہے۔

قول فیصل

وحی الٰہی نے دونوں مقامات پر ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنی اولاد کو گھریلو ضروری آداب سے سن بلوغ شروع ہوتے ہی آگاہ کر دیں۔ ایسا نہ ہو کہ ماں کسی حالت میں گھر بیٹھی ہے اور باشعور بیٹا پوری آزادی سے وہاں چلا آ رہا ہے!

اس مفہوم کو پہلی آیت میں یوں واضح کیا ہے
مذکورہ تین اوقات میں نابالغ لڑکوں کو روک دیا جائے اور ایسا کرنا ضروری ہے اور دوسری آیت میں فرمایا کہ ان تین اوقات میں تو نابالغ اور بالغ بچوں پر پابندی یکساں عاید ہے ہی ———— البتہ ان اوقات کے علاوہ باقی اوقات میں نابالغوں کے لئے کوئی پابندی نہیں، صرف بالغ اولاد ہی پوچھ کر اندر آیا کریں

اس بنا پر دونوں آیات اپنے اپنے محور میں واضح اور محکم ہیں نسخ کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

(اب رہا یہ اعتراض کہ
سن بلوغ کو نہ پہنچنے والے بچے جب شرعی احکام کے مکلف ہی نہیں ہوتے تو ان پر اجازت لینے کا وجوب کیسے کر ضروری ہو سکتا ہے ——؟

یہ اعتراض بھی کم فہمی ہی کا نتیجہ ہے کیونکہ یہاں ایسی تربیت مقصود ہے جو کم سنی ہی میں اعلیٰ قدروں کو پہچاننے اور ان پر عمل کرنے کی عادت ڈالنے والی ہو اور یہ تربیت ضروری نہیں ہے کہ وجوب یا کسی فرضیت کے پیش نظر ہی دی جاتی ہو۔ معاشرتی آداب اور اخلاقی تقاضوں کے پیش نظر بھی مستحسن اور ضروری ہو سکتی ہے؟ وجوب اور استحسان میں بڑا فرق ہے۔

یہ علاوہ اس کے کہ ایک ہی سلسلۂ کلام میں ناسخ و منسوخ کا تصور کرنا حکمتِ الٰہی اور علمِ الٰہی کے کمال کے سراسر منافی ہے
اب آیئے مفسرین کی طرف تو یہاں بھی ایسے ہی اقوال ملیں گے جن سے ہمارے ہی نکتۂ نظر کی تائید ہو سکے گی سیوطی لکھتا ہے کہ
آیۂ زیر بحث کے متعلق علماء کرام کے اقوال مختلف ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ منسوخ ہے اور کہا جاتا ہے ۔۔ کہ
غیر منسوخ ہے۔ مگر لوگوں نے ان ضروری آداب کی پابندی ترک کر دی ہے۔ والاصح ان آیۃ
الاستئذان والقسمۃ محکمتان

اور صحیح بات یہ ہے کہ اجازت طلبی یعنے اوقات مقررہ میں اندر آنے والی اور ترکہ کی تقسیم کے وقت
ناداروں کو حصہ دینے والی آیات محکم ہیں اور انمیں کوئی بھی نسخ واقع نہیں ہوا۔ (الاتقان طبع عثمان مصر جلد ۲/ ۲۴)

مفسر قرطبی رقمطراز ہے کہ انھا ندب غیر واجبۃ قالہ ابو قلابہ
یہ تربیت گھریلو آداب کے ضمن میں مستحسن ہے واجب نہیں ہے ابو قلابہ کا بھی ایسا ہی خیال ہے
(اور مستحسن امور کے لئے نسخ نہیں ہو سکتا) تفسیر قرطبی جلد ۱۲/ ۳۰۲/ ۱۶)

سعید بن جبیر کہتے تھے۔
ان ناسا یقولون نسخت واللہ ما نسخت ولکنھا مما تھاون بہ الناس قبل ثلاث آیات ترک العمل بھن
ھذہ الآیۃ وقولہ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم والناس یقولون اعظمکم بیتا۔ وقولہ اذا حضر القسمۃ اولی
القربیٰ والیتامیٰ والمساکین فارزقوھم منہ یعنی من المیراث

لوگ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث منسوخ ہوئی ہے۔ بخدا یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ لوگوں کی بے اعتنائی
اور کاہلی کا شکار ہوئی ہے۔ لوگ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ اور دو اور آیتیں بھی منسوخ ہو گئی ہیں مثلاً
ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم والی آیت کے بارے میں سمجھا گیا ہے کہ جس کا عالیشان محل ہو
وہی تکریم کا مستحق ہے۔
اسی طرح آیۂ تقسیم ورثہ میں یتیموں مسکینوں اور غیر وارث رشتہ داروں کو وارث بنانے کے حکم کو بھی
غفلت اور لاپرواہی کی نذر کر کے نسخ کے خانے میں ڈال دیا گیا ہے حالانکہ ان میں کسی طرح کا بھی
نسخ واقع نہیں ہوا۔ (طبری ۱۸/ ۱۶۲ و ۱۶۳)

امام شعبی کہتے تھے واللہ ما نسخت۔ سوگند بخدا یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی (طبری ۱۸/ ۱۶۲ و ۱۶۳)
ایک روایت میں ہے کہ امام شعبی سے کسی نے کہا کہ لوگ تو اس آیت کو منسوخ کہتے ہیں اور آپ ہیں کہ اسے محکم بتلا
رہے ہیں آپ نے فرمایا کہ اللہ عزوجل المستعان یعنے لوگوں کی بات اللہ عزوجل کی بات اونچی ہے (قرطبی جلد ۱۲/ ۳۰۴/ ۱ تا ۲)

یہ تربیت واجب ہے

سابقہ حوالہ جات کے برعکس یہاں اس زاویہ سے بحث کی گئی ہے کہ اگر گھریلو آداب کے
سلسلہ میں مذکورہ تربیت کو واجب کہا جائے تو بھی اس میں کوئی قباحت نہیں ہے

ابو عبدالرحمان سُلمی کہتے تھے کہ

آیہ زیر بحث میں الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم کے الفاظ واقع ہیں۔ یہاں الذین کا لفظ "تغلیب" کے طور پر استعمال ہوا ہے اور کلام عرب میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔ مقصد یہ کہ لم یبلغوا کا حکم غلام، نابالغ اور بالغ لونڈوں کے علاوہ خود عورتوں کو بھی شامل ہے، یعنی وہ بھی ان اوقات میں دوسرے کے کمرے میں اجازت لئے بغیر جانے کی کوشش نہ کریں کہ ممکن ہے میاں بیوی کسی خاص حالت میں ہوں (قرطبی ۱۲/ ۳۰۲/ ۱۷)

ابن عباس نے اس کی توجیہہ میں فرمایا ہے کہ

عرب کے عام گھر (خیمہ آرٹ کے اصولوں کے مطابق تعمیر کئے جاتے تھے جن کے) دروازے بند رکھنے کا کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا تھا جو جاہتا آسانی سے آجا سکتا تھا۔ لیکن اب (ابن عباس کے زمانے میں) وہ حالت نہیں رہی۔ تاہم عمارتی آرٹ اگر اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آئے تو پھر سے استئذان واجب ہوگا۔ (قرطبی ۱۲/ ۳۰۲/ ۱۹ تا ۲۰)

ابن عباس کے اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ استئذان جس "علّت" سے وابستہ تھا، اس کا تعلق ایسے کھلے مکانات سے تھا جہاں آنے جانے کی کوئی رکاوٹ نہیں تھی، لہٰذا پوچھ کر اندر جانے کی پابندی عائد کر دی گئی تھی۔ لیکن اگر مکانات عجم کی طرز پر بنائے جائیں تو ان میں در دروازوں کا رواج اور ہر ضرورت کے کمروں کا جداگانہ انتظام ہوتا ہے جس سے گھر کے بالغ اور نابالغ، عورتوں اور خادموں کو علم ہوتا ہے کہ کب اور کس وقت اپنے بڑوں سے مل سکتے اور ان کے کمروں میں جا سکتے ہیں؟

مفسر خازن نے تمام اقوال نقل کر لینے کے بعد لکھا ہے کہ

راجح یہی ہے کہ آیہ زیر بحث کا حکم وجوب کے لئے ہے (خازن مع البغوی جلد ۵/ ۸۸ و ۸۹)

قاسم، جابر، شعبی، زید اور دیگر اہل علم کہتے تھے کہ انہا محکمۃ واجبۃ ثابتۃ علی الرجال والنساء

آیہ زیر بحث محکم ہے، اس کا حکم مردوں اور عورتوں کو یکساں شامل ہے اور ان سب پر یکساں واجب ہے کہ ان آداب کو ملحوظ رکھیں (قرطبی ۱۲/ ۳۰۲/ ۱ تا ۲)

عزیز و اقارب اور دوستوں کے گھر کھانا کھانا

نمبر ۱۹۲

لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج ولا علی انفسکم ان تاکلوا من بیوتکم او بیوت آبائکم او بیوت امہاتکم او بیوت اخوانکم او بیوت اخواتکم او بیوت اعمامکم او بیوت عماتکم او بیوت اخوالکم او بیوت خالاتکم او ما ملکتم مفاتحہ او صدیقکم لیس علیکم ان تاکلوا جمیعا او اشتاتا۔

نابینا، لنگڑے، بیمار اور تم پر ایک دوسرے کے گھروں سے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے،

(اسی طرح اس میں بھی حرج نہیں ہے کہ تم) اپنے باپوں، ماؤں، بھائیوں، بہنوں، چچاؤں، پھوپھیوں، ماموں، ماسیوں ۔ جن کے تم سرپرست ہو اور عزیز دوستوں کے ہاں سے کچھ کھاؤ (نیز اس میں بھی) تمہارے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ مل کر کھاؤ یا الگ الگ (جیسی عادت ہو ویسے کرو۔ نور ٦١)

دلیل ناسخ

یاایها الذین آمنوا لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا

اے مسلمانو! تم اپنے گھروں کے ماسوا دوسرے کے گھروں میں تلفتے داخل نہ ہو جب تک گھر والوں سے اجازت طلب نہ کرو (نور ۲۸)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ مذکورہ بالا رشتہ داروں اور اشخاص کے گھر کھانا کھانے کی غرض سے بیجھکر اندر جانے کے لئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور دوسری آیت جو ترتیب نزول کے لحاظ سے اگرچہ پہلے کی ہے تاہم حکم کے اعتبار سے بعد کی شمار کی جائے گی۔ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ بغیر اجازت لئے کسی کے پاس چلے آنے سے روک دیا گیا ہے۔

قول فیصل

ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ ۱: ترتیب نزول میں منسوخ کے بعد نازل ہوا ہو۔ نیز ۲: دونوں آیتیں ایک ہی موضوع سے وابستہ ہوں پھر ۳: ناسخ آیت کسی بھی مقام پر منسوخ کی پوزیشن میں پیش نہ ہو چکی ہو ۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ان میں سے کسی ایک بھی قاعدے اور قانون کی پابندی نہیں کی گئی۔

ناسخ جو کہ ترتیب نزول کے اعتبار سے پہلے نازل ہوا تھا اسے بعد میں دکھلایا جاتا ہے۔ نیز اسی ہی ناسخ کو منسوخ ١٩٢ میں ۔ انہی مفسر حضرات نے منسوخ کے خانے میں ڈال دیا ہے۔ غور فرمایئے! ایک ہی آیت دو متضاد پوزیشنوں کی حامل نہیں ہو سکتی۔ مگر ان کی جبارت نے سب کچھ ممکن کر دکھایا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ پراگندہ ذہنی ہے جس سے شعور کا توازن بگڑ جاتا ہے اور بگڑتے بگڑتے اس حد تک بے قابو ہو جاتا ہے کہ ایک سیدھی سی بات کو بھی الٹا سمجھنے لگ جاتا ہے۔ ہمارے مفسرین جن کی اکثریت ذہنی توازن سے محروم اور سوسائٹی آداب کے شعور سے بے بہرہ رہی ہے ۔ وہ حکمت الٰہی اور معاشرتی تعلیم کے فلسفے کو کیا جانیں؟

قرآن فرماتا ہے اور بجا فرماتا ہے کہ ۔ مذکورہ بالا اشخاص میں سے جو بھی گھر پر موجود ہو دعوت یا کھانا کھانے کے لئے پہنچکر ان سے پہلے اجازت لو اور پھر خود کھانا کھاؤ؛ بشرطیکہ تمہارے قرابت دار یا دوست پر ناگوار نہ گزرتا ہو۔ یعنے طفیلی (اور بن بلائے مہمان) کی طرح نہ تو اپنی آبرو کھو بیٹھو اور نہ ہی میزبان پہ تمہاری بے وقت آمد بار گراں بنے۔ یہ ملاقات کے آداب کی بنیادی شرط ہے۔

امام رازی اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ

اس آیت میں مذکورہ بالا اشخاص کے گھر سے کھانا کھانے کا بالجملہ اباحت کا ثبوت ملتا ہے۔ دائماً

اور تمامی اوقات میں نہیں (تفسیر رازی جلد ۲۴/ ۳۹)

اب رہا یہ سوال کہ عزیز و اقارب کے گھروں میں تو عادتاً آنے جانے اور کھانے پینے کا رواج ہوتا ہی ہے لیکن دوستوں کو ان کی فہرست میں شمار کرنے کی حکمت کیا ہو سکتی تھی۔

تو اس کی وضاحت میں امام رازی فرماتے ہیں کہ

دوست بھی ایسی ہی صورت حال کے حامل ہوتے ہیں۔ ان سے بھی بے تکلفی کے روابط ہوتے ہیں اور گھروں میں آنا جانا ہوتا ہے۔ لہذا ان کو بھی معاشرتی آداب اور روابط کے ضمن میں، رشتہ داروں کی سی حیثیت عطا فرمادی ولما علمنا ان هذه الاجابة انما حصلت فی هذه الصورة لاجل حصول الرضا فیها فلا حاجة الی القول بالنسخ۔

اور جب یہ بات واضح ہو گئی کہ رشتہ داروں خواہ دوستوں کے گھر سے کھانے پینے میں میزبان کی خوشی اور دلجوئی مقصود اور ان تمام صورتوں میں خود اس کی رضا بھی مطلوب ہو سکتی ہے تو ایسی اخلاقی تعلیم کو منسوخ کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ (رازی ۲۴/ ۳۹) قطر ریشین گلف ۸ ۹۲

سورۃ الفرقان

جاہلوں کا جواب

واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما۔

منسوخ ۱۹۴

اور (اللہ والوں کا دوسرا وصف یہ ہے کہ) جب (وحی الٰہی اور مقام نبوت سے بے خبر، وہ) جاہل (لوگ) ان سے مخاطب ہوتے ہیں تو (ان کے جواب میں یہی) کہتے ہیں کہ (تمہیں دور سے) سلام (فرقان ۶۳)

دلیل ناسخ

ابو العالیہ اور کلبی نے کہا ہے کہ اس پالیسی کو آیۂ قتال (توبہ ۱۴) نے منسوخ کر دیا ہے۔

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث غیر مبہم طور پر واضح کرتی ہے کہ جاہلوں کو منہ لگانے کی بجائے ان کو دور ہی سلام کیا جائے کہ یہی امن اور سلامتی کا تقاضا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسی تعلیم بزدلی اور کمزوری کی آئینہ دار ہے۔ مسلمان کی شان یہ نہیں ہے کہ جاہلوں سے دب جائے اور کچھ نہ کہے اسے چاہیے کہ تلوار لے کر میدان میں نکلے اور جس پر بھی جاہل ہونے کا شبہ ہو اسے قتل کر دے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث میں اللہ سبحانہ اپنے نیک بندوں کے اوصاف کی خبر دے رہے ہیں جو منجملہ ان کے ایک یہ بھی ہے کہ وہ دین کو باعث فساد نہیں بناتے بلکہ فساد تک نوبت پہنچنے ہی نہیں دیتے اس سے پہلے ہی صاحب سلامت کہہ کر جاہلوں کے ساتھ وقت ضائع کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں۔

یعنی کہ ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنی طرف سے ایسا کرنے کا حکم نہیں دے رہے ۔ مومنوں کا وصف بیان فرما رہے ہیں کہ وہ مقام وحی سے بے خبر لوگوں سے پیش آنے کا کیا طریقہ کار اختیار کرتے ہیں؟ اس طریقہ کار کا بیان واقعہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے، جسے خواہی نخواہی نسخ کا ہی نشانہ بنایا جائے ۔ نسخ اگر ثابت ہو بھی جائے تو زیادہ سے زیادہ انشاد، امر اور نہی میں ہو سکتا ہے ۔ خبروں یا بیان واقعہ میں تو کسی نے بھی تسلیم نہیں کیا ۔

اور فرض کرو ایسا حکم ہی دیا جاتا تو بھی اسلام کی اعلیٰ قدروں، اصول فہمائش اور خلق عظیم کے عین مطابق تھا۔ آیہ قتال سے ایسی پالیسی کا نسخ نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی اسکی نفی کا احتمال ۔

پھر یہ بھی غور فرمانے کی بات ہے کہ یہاں سلام سے مراد تعظیم اور تکریم کا سلام نہیں ہے اور نہ ہی ایسا سلام جو کہ مخالف سے دب کر کیا جائے یہ سلام تو مخالف کی اہمیت کو ختم کرنے اور اس کی ہوا اکھیڑنے اور آخر میں اُلّو بنانے کے لئے کیا جاتا ہے کہ اس پر اس کا جاہلانہ انداز واضح ہو جائے یعنی بیزاری اور نفرت کا سلام ۔

امام اصم معتزلی فرماتے ہیں کہ : قالوا سلاما ای سلام تودیع لا تحیۃ کقول ابراھیم لابیہ سلام علیک

یعنی سلام کے معنے ہیں بیزاری اور نفرت کا سلام نہ کہ تعظیم اور احترام کا جیسے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد (یعنی چچا) سے کہا تھا کہ سلام علیک ۔ جاؤ ہمارا سلام ہے (تفسیر رازی ۲۴/۱۰۸)

امام رازی نے ابو العالیہ اور کلبی کا قول نقل کر کے اس کا تجزیہ کیا ہے کہ

ولا حاجۃ الی ذالک لان الاغضاء عن السفھاء وترک المقابلۃ مستحسن فی العقل والشرع وسبب لسلامۃ العرض والورع ۔

یعنی منسوخ کہنے کی یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے جبکہ کمینہ فطرت انسانوں سے دامن بچانا عقلاً و شرعاً مستحسن اور اپنی آبرو اور دینی مقام کو محفوظ کرنے کا بہترین سبب اور وسیلہ ہے (رازی ۲۴/۱۰۸)

امام زمخشری نے ابو العالیہ کا قول نقل کر کے آیہ زیر بحث کو محکم لکھا اور وہی توجیہہ بیان فرما دی جو امام رازی بیان کر چکے ہیں ۔ (الکشاف جلد ۲/ ۱۱۵)

زانی اور قاتل کی روحانی سزا

نمبر ۱۹۵

ومن یفعل ذالک یلق اثاما یضٰعف لہ العذاب ویخلد فیہ مھانا

اور جو شخص اس کا (یعنی قتل ناحق اور زنا) کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ جہنم میں دھکیل دیا جائے گا (جہاں اسے دوگنا عذاب ملتا رہیگا اور دائماً اس میں ذلیل ہوگا (فرقان ۶۸/۶۹)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صلہ) نے لکھا ہے کہ ان دونوں متصل آیتوں کو اگلی ایک در متصل آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔ جس کے الفاظ ہیں کہ

الا من تاب وآمن وعمل صالحا فاولئك یبدل اللہ سیئاتھم حسنات وکان اللہ غفورا رحیما ٥

(اس دائمی عذاب سے ہر) وہ شخص (مستثنیٰ ہے) جس نے توبہ کی اور اللہ کے اوامر پر سچا یقین کر لیا اور آئندہ کے لئے عمل صالح (اختیار) کیا اور ایسے (ہی) وہ (لوگ) ہیں جن کی برائیوں کو اللہ (سبحانہ اپنی کرم نوازی سے) حسنات میں بدل دیتا ہے (فرقان - ۷۰)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت میں بتلایا گیا ہے کہ زانی اور قاتل کی سزا خلود جہنم ہے اور اگلی آیت واضح کرتی ہے کہ سچی توبہ کے بعد ایسی سزا نہیں ملے گی۔

قول فیصل

انسان جب فکری توانائیوں سے محروم اور شعور کی روشنی سے بے بہرہ ہو تو اس وقت ہی عقل اور توازن سے گری ہوئی بات کا اظہار کرتا ہے۔ اس ... کے بارے میں اصولاً اور علمی لحاظ سے یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ اس کے ذریعے نسخ کا وقوع ایک ناممکن بات ہے۔ خاص طور پر ... میں نسخ کا سراغ لگانے کے معنے علم الٰہی کے قصور اور عدم رسائی کے اعتراف کے ہوں گے۔ معاذ اللہ!

پھر یہ بات بھی غور کرنے کے قابل ہے کہ "خلود" کے معنے "ابد" اور ایسے دوام کے نہیں جس کی انتہا نہ ہو؛ طویل عرصے کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔ پس جب ابد اور دوام کے مفہوم میں اس کا استعمال نہیں ہو تو زیر بحث آیات کا مفہوم مزعومہ ناسخ آیت کی نفی کیونکر کرنے لگا کہ نوبت نسخ تک پہنچ سکتی؟ یہ علاوہ اس کے کہ مزعومہ ناسخ ان ہی مفسر حضرات کے نزدیک خود بھی منسوخ ہے!

قاتل کی نجات ناممکن ہے؟

منسوخ ۱۹۷

الا من تاب وعمل صالحا فاولئک یبدل اللہ سیئاتھم حسنات

(ترجمہ گذشتہ منسوخ کے ناسخ میں ملاحظہ ہو)

دلیل ناسخ

ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جھنم خالدا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا الیما (نساء ۹۳)

وجہ تنسیخ

ابن عباس فرماتے ہیں کہ

آیۂ زیر بحث میں استغفار کے ذریعہ عذاب دفع ہو جانے کی وضاحت کی گئی ہے۔ حالانکہ سورۂ نساء (۹۳) کی رو سے قاتل کی نجات بالکل ہی ناممکن ہے (رازی ۲۴ / ۱۱۲)

قول فیصل

ابن عباس کے زعم کا منسوخ ۷۵ میں تفصیل سے جائزہ لیا جا چکا ہے۔ اس مقام پر ابن کثیر کے چند الفاظ نقل کر کے اشارہ پر اکتفار کی جائے گی۔

مفسر ابن کثیر جناب ابن عباس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ

ولا تعارض بين هذه وبين آية الفرقان ومن يقتل مؤمنا متعمدا الآية - فان هذه وان كانت مدنية الا انها مطلقة فتحمل على من لم يتب لان هذه مقيدة بالتوبة

دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ سورہ نسا کی آیت مدنی ہونے کے باوجود (عام اور) مطلق ہے۔ اور آیہ زیر بحث مقید (اور خاص) ہے۔ لہذا عام کو خاص اور مطلق کو مقید پہ محمول کرنا شائع وذائع چلا آرہا ہے۔ یعنے

سورہ نسار کی آیت کا مقصد یہ ہے کہ جس نے نہ تو اللہ کے اوامر میں سچا یقین رکھا اور نہ ہی توبہ کی

(ابن کثیر طبع مصر جلد ۳/ ۳۲۷ تا ۹)

ابن کثیر کے اس تجزیہ کی روشنی میں مرحومہ ناسخ آیت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔ ارشاد ہے کہ

اور جو مسلمان کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے تو (یاد رکھو) اسکی سزا جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہیگا اور اس پر اللہ کا غضب ہوا اور اس کی پھٹکار پڑی اور اس کے لئے خدا نے بہت بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے (نسار ۹۳)

سورۃ الشعراء

شاعروں کی بے راہ روی

نمبر ۱۹۸

والشعراء یتبعهم الغاوون -

اور شاعر (کیا ہیں؟ یہی کہ) بھٹکے ہوئے لوگ ان کے پیچھے چل پڑتے ہیں (شعراء ۲۲۵)

دلیل ناسخ

الا الذین آمنوا وعملوا الصلحات وذکروا الله کثیرا وانتصروا من بعد ما ظلموا

ماسوائے ان (شاعروں) کے جو ایمان لائے اور عمل صالح کئے اور (اپنے شعروں میں) کثرت سے اللہ کا ذکر (اور نام بلند) کیا اور مظلومی کے بعد (یعنے مظلومی کی حالت میں اسلام کو تقویت اور نصرت پہنچائی۔ (شعراء ۲۲۷)

وجہ تنسیخ

ابوعبد اللہ ابن حزم (رحمۃ اللہ) نے لکھا ہے کہ

پہلی آیت شعراء جاہلیت کے بارے میں مذمت لے کر نازل ہوئی ہے اور دوسری آیت نے شعراء جاہلیت سے مسلم شعراء کو خارج کر کے اس مذمت کو نسخ کر دیا ہے۔

یعنے آیت زیر بحث کے لفظ الشعراء کے عموم میں جاہلیت کے تمام شعراء شامل تھے ان سے استثناء منقطع کے طور پر مسلم شعراء کو خارج کر دیا گیا ہے اور استثناء منقطع کا اصول یہ ہے کہ یہ غیر جنس سے ہوتی ہے۔ جیسے کہا جائے کہ:

میرے پاس سب ہندو آگئے مگر عبدالرحمان نہیں آیا۔

اب ظاہر ہے کہ عبدالرحمان ہندوؤں کی جنس سے نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کی استثناء اس اصول پر ہی صحیح ہو سکتی ہے کہ مستثنے منقطع

کا قاعدہ استعمال کیا جائے۔

قولِ فیصل

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ نے "نحو" کے جس قاعدے کا سہارا لے کر آیت کے پہلے حصے کو منسوخ کر دیا ہے۔ اس مقام پر خود ہی قاعدہ نسخ کو باطل کر دینے کے لئے کافی ہے کیونکہ۔۔۔ استثناء منقطع جب غیر جنس سے ہوتی ہے تو اس صورت میں دونوں آیات کا تعلق دو مختلف جنسوں سے ہو جاتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب دو مختلف جنسوں سے تعلق ہوگا تو موضوع بھی از خود ہی بدل جائیگا۔ اور صورت حال پہلی وضع پر نہیں رہے گی اور جب صورت حال تبدیل ہوگی تو ان کے احکام بھی مختلف ہو جائیں گے۔ اور مختلف احکام لازمی طور پر اپنے موضوع کے محور ہی پر گردش کریں گے اور موضوع کا اختلاف اور پھر ان پر احکام کی تفریع ایسے امور ہیں جو ایک دوسرے کی نفی نہیں کر سکتے کیونکہ ہر ایک کا اثر اپنے موضوع کے محور تک ہی محدود رہے گا۔

ضابطہ نحو کا غلط اطلاق

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ نے استثناء کو ذریعہ نسخ تجویز کیا ہے حالانکہ استثنا کسی قسم کی بھی ہو اس میں نسخ کی نہ تو صلاحیت ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے ذریعہ نسخ کا جواز (ارشاد الفحول ص ۱۸۶)

ہمارے اسلامی دانشور پہلے تو شرائط اور قواعد کا چکر چلا کر عامۃ الناس کے دماغ پریشان کر دیتے ہیں بعد میں خود ہی انہیں توڑ تاڑ کر منسوخ کر دیتے ہیں۔ یہاں انھوں نے پہلے تو یہ زیادتی کی کہ استثناء کو ذریعہ نسخ ٹھہرایا۔ دوسری زیادتی ان سے یہ ہوئی کہ استثناء کی وضاحت بھی کر دی کہ منقطع ہے۔

حالانکہ استثناء منقطع کا اصول یہ بتلایا گیا ہے کہ استثناء اور مستثنیٰ منہ ۔۔۔ ایک ہی جنس سے نہ ہوں۔ اور یہاں غیر مسلم شعراء کو جاہلیت کے شعراء سے خارج کیا گیا ہے ان کی جنس ایک ہے وہ جنس آدمیت میں یکساں شریک اور سہیم ہیں۔ ہاں اگر مستثنیٰ منقطع کی تعریف میں یہ بات شامل ہوتی کہ جنس میں ثقافت اور مذہب بھی شامل ہے۔ تو اس وقت ہمارے دانشور بجا طور پر یہ کہہ سکتے تھے کہ مذہباً مسلم شعراء کی مذہباً غیر مسلم شعراء سے استثناء کی گئی ہے وغیرہ

ہمارا خیال ہے کہ ہمارے دانشوروں کو فقہ اسلامی کے قواعد اور ضوابط کا از سر نو جائزہ لے کر ترتیب دینا چاہئے اور پھر اسی ہی ناپ تول کے مطابق مذہب کو بھی از سر نو ہی استوار کرنا چاہئے۔ کہ اگر یہ انہی اصولوں کے مطابق وحی الٰہی کو مسترد نہ کیا جا سکے تو نئے زاویئے سے اس کا ابطال آسان بنایا جا سکے۔ امید ہے آنے والے دانشور اس بات کا ضرور خیال رکھیں گے۔۔۔!!

پوسٹ شانِ نزول

ابن کثیر لکھتے ہیں کہ

حدثنا ابن ابی حاتم حدثنا ابی حدثنا ابو مسلم حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة قال لما نزلت الشعراء يتبعهم الغاوون الى قوله وانهم يقولون ما لا يفعلون۔ قال عبد الله بن رواحة يا رسول الله قد علم الله انى منهم فانزل الله تعالى الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية وهكذا قال ابن عباس وعكرمة وقتادة وزيد بن اسلم وغير واحد۔

یعنی ہشام بن عروہ کا کہنا ہے کہ جب شعراء کی مذمت کے لیے یہ آیت نازل ہوئی اور اس میں انکی نفسیات کا پتہ بھی دے دیا گیا کہ جو

کچھ کہتے ہیں کرتے نہیں

از عبداللہ بن رواحہ نے کہا کہ یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ سبحانہ ہماری عادات اور نفسیات سے آگاہ ہیں۔ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ ہم بھی ایسے ہی شاعروں میں سے ہوں (یعنی جھوٹ کو حقیقت بنا کر دکھلانا، بدصورت لونڈے پر دل آجائے تو آفتاب و مہتاب کو اس کے آگے شرمندہ وغیرہ بنانا بائیں ہاتھ کا کام ہے) اس پر اللہ سبحانہ نے الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات نازل فرما کر اچھے شاعروں کو مستثنے کر دیا۔ ابن عباس، عکرمہ، قتادہ، زید بن اسلم وغیرہ نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

جواب ۴ : اس کے بعد ابن کثیر شان نزول کا تجزیہ کرتے ہوئے خود ہی لکھتے ہیں کہ

ولا شك انه استثناء ولكن هذه السورة مكية فكيف يكون سبب نزول هذه الآيات شعراء الانصار ؟ وفي ذلك نظر ولم يتقدم الا مرسلات لا يعتمد عليها والله اعلم

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ صرف استثناء ہے لیکن جو استثناء (ان تاریخ دانوں) نے سمجھ رکھی ہے وہ غلط ہے کیونکہ یہ سورہ مکی ہے۔ انصار کے شعراء مثلاً عبداللہ بن رواحہ اس کے نزول کا سبب قرار نہیں دیئے جاسکتے (اور ناسخین کی ایک ایسی علمی غلطی ہے جس کی کوئی بھی تاویل اور توجیہہ بیان نہیں کی جاسکتی، اور) اس باب میں جتنی بھی روایات ہیں سب مرسل قسم کی ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا واللہ اعلم (ابن کثیر جلد ۳/۳۵۴)

اس جواب میں ابن کثیر نے عکرمہ سے لے کر ابوعبداللہ تک اسلامی دانشوروں کا جس انداز سے ناطقہ بند کر دیا ہے اس سے ان کے دیگر تمام دلائل کی رہی سہی رمق ختم ہو کر رہ گئی ہے۔

آخر میں راقم الحروف اس میں اتنی ترمیم کا حق رکھتا ہے کہ

۱۔ آیۂ زیر بحث کا تمام تر انداز خبریہ ہے جس پر نسخ کا اطلاق قطعی طور پر غلط ہے۔

۲۔ نیز یہ استثناء مسلم شعراء کو شامل ہو یا نہ ہو خود جاہلیت کے وہ شعراء جو ان اوصاف رذیلہ سے دور رہ (اور فطری طور پر موحد) تھے وہ بھی مستثنے ہو سکتے ہیں۔ قرآن پاک حقائق اور اصولوں سے بحث کرتا ہے۔ اسے گروہی اور پارٹی بحث پر حقائق کو سمجھنے کی کوشش سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس نے شاعری کے لئے عام اصول بیان فرما دیا ہے کہ اگر یہ مبالغہ اور دیگر رذائل سے پاک ہے تو تخلیق کوئی بھی ہو قابل تعریف ہے لیکن اگر اس میں رذائل کا پہلو غالب ہے تو شاعر خواہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔ قابل مذمت ہے۔ والسلام۔

نوشتہ سنگلا۔ پرشین گلف ۹/۱۱/۶۲

سورۂ نمل

توحید حشر اور نبوت محمدیہ کی تصدیق کا معاملہ

منسوخ ۱۹۹

وان اتلوا القرآن فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل انما انا من المنذرين

(اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں اس) قرآن کی تلاوت کروں۔ بس جس نے

ہدایت کی راہ اختیار کی تو اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس نے اپنے لئے ہدایت (اور فلاح کی راہ) پالی اور وہ بھٹکا تو کہدو میں (بھی تو ضلالت کے نتائج سے) ڈرانے والوں میں سے (ایک) ہوں (نمل ۹۲) ۔

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ رحمۃ نے لکھا ہے کہ اس آیت کے مفہوم کو آیہ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے وجہ تنسیخ الفاظ سے ظاہر ہے ۔

قول فیصل

ہبۃ اللہ نے "فمن اھتدیٰ" کے مفہوم سمجھنے میں شدید ٹھوکر کھائی اور اپنی درماندگی کا اعتراف کرنے کی بجائے کلام الہٰی کے ایسے مفاہیم کی تنسیخ کر دی جو اسلام کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یعنے

توحید ، حشر اور نبوت محمدیہ پر ایمان ۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ

فمن اھتدیٰ فی ھذہ المسائل الثلاث المتقدمۃ وھی التوحید والحشر والنبوۃ فانما یھتدی لنفسہ ای منفعۃ اھتدائہ راجعۃ الیہ ومن ضل فلا علی وما انا الا رسول منذر ۔

یعنے جس نے مذکورہ بالا تین مسائل توحید حشر اور نبوت محمدی کے بارے میں راہنمائی (اور ہدایت) حاصل کر لی تو اس نے در اصل اپنی ہی فوز و فلاح کی راہ پالی یعنے راہ پانے کا نفع اس کی ذات پر لوٹتا ہے ۔ اور جس نے ان تین مسائل میں کجروی اور ضلالت سے کام لیا تو اس کا میرے پاس کوئی علاج نہیں ہے اور یہ کہ میں اس کا ذمہ دار (بھی) نہیں (کیونکہ) میں تو امانت وحی کا رسول اور نتائج بد سے آگاہ کرنے والا ہوں (تفسیر رازی جلد ۲۴/۲۲۳)

امام رازی کی اس تشریح سے واضح ہوا کہ اس مقام پر "ھدایت" کے وہ معنے نہیں ہیں جو کہ اصطلاحی طور پر دیگر مقامات پر کئے جاتے رہے ، بلکہ اس سے توحید ، حشر اور نبوت محمدیہ کی طرف راہ پانے پر ذاتی فائدے کی خبر اور پیشگوئی مراد ہے ۔ اور ظاہر ہے کہ آیہ سیف نہ تو کسی پیشگوئی اور خبر کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ ہی اس سے توحید ۔ حشر پر یقین ۔ اور محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لانے کی فضیلت کی نفی ہوتی ہے ۔

سورۃ قصص

لڑکیوں کا حق المہر والدین کے تصرف میں

منسوخ ۲۰۰

انی ارید ان انکحک احدی ابنتی ھاتین علیٰ ان تاجرنی ثمانی حجج فان اتممت عشرا فمن عندک ۔

(شعیبؑ نے موسیٰؑ سے کہا ، میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک اس شرط پر آپ سے نکاح کر دینے کا ارادہ رکھتا ہوں کہ تم آٹھ برس تک میرے پاس کام کرتے رہو اور اگر تم نے دس پورے کر لئے تو آپ ہی کا حق بڑھ گیا ۔

یہ تم پر (مزید کسی قسم کی) سختی (اور زیادتی) نہیں کروں گا۔ (قصص - ۲۷)

دلیل ناسخ

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة

اور (دیکھو) عورتوں کا مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کر دیا کرو۔ (نساء - ۴)

وجہ تنسیخ

ملا جیون فرماتے ہیں کہ

ومن سورة القصص قوله تعالیٰ علی ان تأجرنی ثمانی حجج فانه فی قصة انکاح شعیب علیه السلام بنته موسیٰ علیه السلام علی ان یرعیٰ غنمه ثمان او عشر سنین فیدل علی ان المهر للبنات یاخذه الآباء دون انفسهن فنسخ بقوله تعالیٰ وآتوا النساء صدقاتهن نحلة لا یدل علی ایتاء المهر النساء دون الآباء نص به فی الحسینی۔

یعنی آیۂ زیر بحث میں یہ قصہ بیان ہوا ہے کہ شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام سے اپنی صاحبزادی کا نکاح کر دینے کے وقت یہ بات کہی تھی کہ آٹھ یا دس برس تک ان کی بکریاں چرائیں چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے قبول فرما لیا!

یہ واقعہ ظاہر کرتا ہے کہ لڑکیوں کا حق المہر خود والدین ہی لے کر اپنے تصرف میں لا سکتے ہیں جیسا کہ شعیب علیہ السلام نے کیا۔ حالانکہ وحی الٰہی نے حکم دیا ہوا ہے کہ "عورتوں کا حق المہر دے دیا کرو" یعنے خود انہیں دے دو، ان کے آباؤ اجداد کو نہ دیا کرو۔ لہٰذا یہ آیت ہمارے نزدیک منسوخ ہے اور مفسر حسینی نے بھی ایسا ہی کہا ہے (تفسیرات الاحمدیہ طبع ۱۳۰۴ ۱۹۰۴ء خارطوف قرآن دروس صد ۲۱ سطر ۱۸ تا ۲۱)

قول فیصل

شعیب علیہ السلام کا قصہ ایک خبر اور تاریخی واقعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں نسخ کا احتمال پیدا کرنا اختلافی مسئلہ ہے۔

رہا سورۂ نساء کی (چوتھی) آیت کا معاملہ تو اس میں صرف مہر کی ادائیگی کے آداب سے بحث کی گئی ہے کہ اسے ادا کرتے وقت خوشی اور خوش دلی کا مظاہرہ ہونا چاہئیے۔ جہیز اور حق المہر کی ادائیگی کو دل پر بوجھ سمجھنا دنائت اور خست کی دلیل ہے۔ فرمایا کہ اسے ضرور دینا چاہئیے۔ ہاں یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ براہِ راست یا ان کے سرپرستوں کی معرفت؟ اور ایسا فرمانے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر برادری کا رواج مختلف ہوتا ہے۔ اصل مقصد ہے حق المہر کی ادائیگی اور وہ بس شرط پر لڑکی کے والدین طے کریں ادا کرنا چاہئیے۔ بعد میں لڑکی جانے اور اس کے والدین۔ دولہا صاحب اپنے فرض سے سبکدوش ہو گئے۔

قرآن پاک میں ہے او یعفوا الذی بیده عقدة النکاح

یعنے عورت خود یا وہ شخص جسے نکاح کے وقت سرپرستی حاصل رہی ہے اگر چاہیں تو حق المہر معاف کر سکتے ہیں۔ (بقرہ ۲۳۷)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ سرپرست کو معاف کرنے اور وصول کرنے کے مردانہ اختیارات حاصل ہیں۔ اور جب کسی طرح کا بھی آ

اختیار حاصل ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ زیر بحث آیت کے تاریخی واقعہ کو ضروری منسوخ کیا جائے؟

دیگر زاویوں سے

ذیل کے فقہی استنباطات واضح کرتے ہیں کہ آیہ زیر بحث خبر ہونے کے باوجود ائمہ اسلام کے نزدیک قابل استنباط رہی ہے جس سے عملی اور علمی طور پر واضح ہوجاتا ہے کہ ان سب نے مل کر ملاں جیون کو کذاب ثابت کیا ہے

مفسر ابن کثیر رقمطراز ہے کہ

وقد استدلوا بهذه الآية الكريمة لمذهب الاوزاعي فيما اذا قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين نسيئة انه يصح ويختار المشتري بايها اخذ صح

یعنی اس آیت کریمہ سے امام اوزاعی کے مسلک میں استدلال کیا جاتا ہے کہ جب فروخت کنندہ نے خریدار سے کہا کہ۔ اگر نقد پیسہ دو تو دس ادھار پر چیز لو تو بیس (روپے دام) ہوں گے۔ تو (امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ سودا جائز ہو گیا اور خریدار کو اختیار ہے جو صورت مناسب سمجھے قبول کرلے (تفسیر ابن کثیر طبع المنار ۱۳۴۶ھ جلد ۶/ ۳۲۳/ ۱۵ تا ۱۶)

اس سے معلوم ہوا کہ صاحب المذہب امام اوزاعی (۱۵۷ھ) علیہ الرحمۃ کے نزدیک یہ آیت منسوخ نہیں ہے اور ہم پہلے بھی گذارش کر چکے ہیں کہ ایک ہی آیت دو متضاد پوزیشنوں کی حامل نہیں ہوسکتی۔ یا تو وہ ناسخین قرآن کے عقیدے کے مطابق منسوخ ہوگی یا پھر منکرین نسخ کے ایمان کے مطابق محکم۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک مقام پر تو وہ کسی کے مسلک کے رو سے منسوخ ہو اور وہی آیت دوسرے کے مسلک کے لحاظ سے محکم!

روٹی کپڑا اُصلہ محنت

مفسر ابن کثیر امام احمد بن حنبل کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ

ثم قد استدل اصحاب الامام احمد ومن تبعهم في صحة استيجار الاجير بالطعمة والكسوة بهذه الكريمة

یعنی حنبلی مذہب والے ذیل کے مسئلہ میں اس ہی آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روٹی اور کپڑے پر نوکر اگر راضی ہوجائے اور نقد پیسہ اسے نہ دیا جائے تو اس آیت کی رو سے یہ شرط بھی جائز ہے (حوالہ مذکور سطر ۱۸ تا ۱۹)

امام ابوحنیفہ

فقہائے احناف نے آیہ زیر بحث کے پہلے فقرے انی ارید ان انکحک احدی ابنتی ھاتین سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اذا قال بعتك احد هذين العبدين بمائة فقال اشتريت انه يصح والله اعلم۔

یعنی امام اعظم صاحب کے مسلک کے مطابق جب کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خریدار سے کہا کہ ان میں سے ایک کو سو (روپے) کے عوض آپ کے پاس فروخت کر دیا اور خریدار نے کہدیا کہ سودا ہو گیا تو بیع جائز ہوگی۔ واللہ اعلم (ابن کثیر طبع مذکور جلد ۶/ ۳۲۳/ ۱۱ تا ۱۲)

اور ایک ہی آیت جس کا پہلا فقرہ امام اعظم کے مسلک کے ایک اہم مسئلہ کی بنیاد ہے اور دوسرا فقرہ امام احمد بن حنبل اور امام اوزاعی کے فکر کی اساس، تو اسے کیونکر منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ ؟

سرمایہ کا بدل محنت

امام فخرالدین رازی فقہا کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ

والفقهاء ربما استدلوا به على ان العمل قد يكون مهرا كالمال وعلى ان الحاق الثمن والمثمن جائز۔

یعنی فقہا اگرچہ اس بات کو سابقہ شریعت کا واقعہ قرار دے کر لزوم کی حد تک اس کے قائل نہیں ہیں تاہم زیر بحث آیت سے وہ استدلال کے قائل بھی ہیں کہ بسا اوقات محنت سرمایہ کا بدل بن سکتی ہے جیسا کہ حق مہر کی طے شدہ مالیت جتنا محنت کر کے شادی کرنے کا معاملہ ہے۔

نیز یہ کہ طے شدہ محنت کو سرمایہ کا بدل قرار دیئے جانے کے بعد بھی اگر نقداً کچھ اگر اضافہ کیا جائے، تو ایسا بھی جائز ہی ہو گا۔ (تفسیر رازی جلد ۲۴/ ۲۴۲/ ۱۶ تا ۱۷)

غور فرمایئے ایک آیت مشہور تاریخی واقعہ پر مشتمل ہے اور اس کا تعلق آیات احکام سے بھی نہیں ہے۔ اس کے باوجود متعدد فقہی مسائل کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے کیا ایسی روشن اور واضح آیت کو علمی بنیادوں پر منسوخ کہا جا سکتا ہے۔

دلی۔ پشین کلف ۹ ۱۱/۶۲

بداخلاقی کا جواب

نمبر ۲۰۱

وقالوا لنا اعمالنا ولكم اعمالكم۔ سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين۔

(نو مسلم اہل کتاب سے جب سابقہ مذہب کے غنڈے چھیڑتے ہیں تو یہ ان کے جواب میں) کہتے ہیں، ہمارے لئے ہمارا عمل اور تمہارے لئے تمہارا عمل ہے (اور بس) ہمارا تمہیں (دور سے) سلام ہے۔ (کیونکہ) ہم جاہلوں (اور ان کے کردار) سے (کوئی) دلچسپی نہیں رکھتے (قصص ۵۵)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۲۷) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو آیہ قتال (توبہ ۱۴) نے منسوخ کر دیا ہے۔ کیونکہ زیر بحث آیت واضح کرتی ہے کہ جاہلوں کا جواب کچھ بھی نہ دیا جائے۔ حالانکہ جاہلوں سے دبے جانا اسلام کی سخت گیر پالیسی کے خلاف اور اس کی بدترین توہین ہے۔ بلکہ اسلام کے ضروری رکن یعنی تلوار کے منافی بھی ہے لہٰذا اسے توبہ کی چودھویں آیت نے قطعی طور پر منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

یہ آیت جہاد اسلامی کی نامشروعیت کی غرض سے نازل نہیں ہوئی ہے بلکہ نومسلم اہل کتاب کی بلند اخلاقی، ستھرے کیریکٹر اور جاہلوں سے دور رہنے کی خبر لے کر نازل ہوئی ہے۔ کیا خلق عظیم بھی منسوخ ہو سکتا ہے۔؟ کیا خبروں میں بھی نسخ واقع ہو سکتا ہے؟

امام رازی فرماتے ہیں کہ:

والمراد لا تجازیھم بالباطل قال قوم نسخ ذالک بالامر بالقتال وھو بعید لان ترک المسافھۃ مندوب وان کان القتال واجبا۔

آیہ زیر بحث کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم ان جاہلوں کی باطل پرستی کا جواب باطل اور ناشائستہ طریقوں سے نہیں دیں گے۔

کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ اس تعلیم کو آیہ قتال (توبہ ۱۴) نے منسوخ کر دیا ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔ یہاں نسخ کا احتمال پیدا کرنا علم اور عقل سے بعید ہے۔ پھر دیکھئے کہ اسلام کی دیگر تعلیمات بھی جواب میں ایسے ردِ عمل کو اختیار کرنے سے روکتی ہیں جس میں جوابی طور پر دُونِ فطرت کا مظاہرہ کیا جائے، کیونکہ اسلام کے نزدیک جہاد اگرچہ واجب ہے۔ تاہم اس سے پہلے تمام ان ذرائع کا سدِ باب کرنا بھی قابلِ ستائش کہا گیا ہے جو مسافہت (اوچھے پن) کے حامل ہیں (تفسیر رازی ۲۴/ ۲۶۳)

اور ظاہر ہے کہ جاہلوں کے طور طریقے اور جہالت کے ہرگونہ اسلوب سے بچنا کسی طرح بھی منسوخ نہیں ہو سکتا۔

پھر یہ عبارت بھی ملاحظہ ہو کہ ہبۃ اللہ نے سورۃ قصص کے بارے میں وضاحت کی ہے کہ یہ سورۃ مکی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ صرف زیر بحث آیت ہی مدنی ہے۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ آیت بھی مدنی ہے تو آپ کے پاس کیا ثبوت ہے کہ تاریخ دار اس بات کا تعین کر سکیں کہ آیہ زیر بحث مدنی ہونے کے باوصف آیہ قتال سے منسوخ ہوئی؟

(مزید ملاحظہ ہو اسی سے ملتے جلتے منسوخ نمبر ۱۹۴)

سورۃ عنکبوت

اہلِ کتاب سے حسنِ سلوک

نمبر ۲۰۲

ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی ھی احسن

اور (اے مسلمانو!) اہلِ کتاب سے احسن طریقے (سے بات کرنے) کے ماسوا مجادلہ (اور نزاع کا راستہ اختیار) نہ کرو۔ (عنکبوت ۴۶)

وجہ نسخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۷۳) نے لکھا ہے کہ یہ آیت ایک ایسی پالیسی کی ترجمان ہے جسے اسلام کا جابرانہ مزاج ہرگز ہرگز برداشت نہیں کر سکتا۔ اسلام یہ نہیں چاہتا کہ دشمنانِ دین کے ساتھ کھری کھری باتیں کرنے کی بجائے لطف و مدارت اور نرمی سے پیش آیا جائے۔ آیہ قتال (توبہ ۱۴) اس پالیسی کو ہرگز گوارا نہیں کر سکتی۔

قولِ فیصل

ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ

سورۃ عنکبوت کی پہلی آیت سے لیکر دسویں آیت تک مکہ میں اور گیارھویں سے لے کر آخر تک

مدینہ میں نازل ہوئیں ۔ (ص۴۳ سطر ۵ ، ۶)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ زیر بحث آیت جس کا نمبر ۴۶ واں ہے مدنی ہے ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مدنی ہونے کی صورت میں پہلے تو اس کے نسخ کا خیال بھی ذہن پر نہ آنا چاہئیے ۔ لیکن اگر جذبات قابو میں نہ آسکتے ہوں تو پھر دیکھنا یہ ہے کہ ہبۃ اللہ نے کس ثبوت کی بنا پر آیۂ قتال اور آیۂ حسن سلوک کی نزولی تاریخ کا تعین کر کے ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ ٹھہرا دیا ہے ؟ اور جب تک وہ اس کی وضاحت نہیں کر پاتے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتے ۔

شیخ المفسرین امام ابن جریر طبری نے بجا طور پر فرمایا ہے کہ

لا معنی لقول من قال نزلت ھذہ الآیۃ (کما قال قتادۃ ۔ ط) قبل الامر بالقتال و زعم انھا منسوخۃ لانہ لا خبر بذالک یقطع العذر و لا دلالۃ علی صحتہ من فطرۃ عقل

یعنے جس نے کہا کہ آیۂ زیر بحث آیۂ قتال سے پہلے نازل ہوئی ہے لہذا منسوخ ہے ۔

اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے ۔

کیونکہ اس کے لئے ایسا کوئی تاریخی ثبوت فراہم نہیں کیا گیا (جو دل کے شک اعتراض اور ہر قسم کے دیگر عذر کو ختم کر سکے اور نہ ہی قتادہ نے اس کی صحت پر کوئی ایسا مستند حوالہ دیا ہے جس پر عقل اور فطرت گواہی دے سکتے ہوں (یعنے یہ دعوے عقل اور فطرت کے بھی خلاف ہے) تفسیر ابن جریر طبری ۲۱/۳/۵ تا ۶)

امام رازی نے بھی نسخ کا انکار کرتے ہوئے بعد میں وضاحت کی ہے کہ

اما اھل الکتاب فجاؤا بحسن الا الاعتراف بالنبی ﷺ و امنوا بانزال الکتب و ارسال الرسل و الحشر فلمقابلۃ احسانھم یجادلون بالاحسن و لا یستخف آراءھم و لا ینسب الی الضلال آباءھم بخلاف المشرک

یعنے اہل کتاب سے لئے حسن سلوک کی فلاسفی یہ ہے کہ انہوں نے اعتراف نبوت محمدیہ علیہ السلام کے ماسوا ہر بات میں حسن "کو اختیار کیا اور "نیکی" اور توحید پر کاربند رہے اور اللہ کے مقرر کردہ قانون یعنی آسمانی کتابوں کے نزول ، رسولوں کی بعثت اور یوم آخرت پر یقین کیا ۔

لہذا ان کی ایسی نیکیوں ، عقیدے کی حسنات اور احسان کے مقابل چاہئیے کہ ان سے ہر بات میں حسن سلوک اور احسن طریق سے پیش آیا جائے اور ان کے جذبات کا احترام کرتے ہوئے ان کے افکار کی تضحیک اور توہین سے گریز کیا جائے اور ان کے آباؤ اجداد کو ضلالت زدہ و گمراہ نہ کہا جائے ۔ بخلاف مشرک کے ۔

(تفسیر رازی جلد ۲۵/۵،)

ابن جریر کے فیصلہ کن اقتباس اور رازی کی حکیمانہ تشریح کے بعد آیۂ زیر بحث کی پوزیشن صاف ہو چکی ہے ۔ اس پر مزید اضافے اور ترمیم کی ضرورت نہیں ہے ۔ (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱۵۳)

معجزہ جزوِ نبوّت نہیں ہے

نمبر ۲۰۳

إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

(یہ کہتے ہیں کہ اگر محمد سچا ہے تو کیوں نہ اس کے ہاتھ پر نشانیاں ظہور پذیر ہوتیں اور کیوں نہ معجزے دکھا کر لوگوں کو مسلمان بناتا ہے تو (اے محمد انہیں) کہہ دیجئے نشانیاں (اور معجزے میرے اختیار کی نہ تو شے ہیں اور نہ ہی مشن کا جزو یہ تو) اللہ کے پاس ہیں (اور وہی چاہے تو ظاہر کرسکتا ہے) اور (جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے، تو) میں (نتائج بد سے) آگاہ کرنے والا (اور) ڈرانے والا ہوں۔ (عنکبوت: ۵۰)

وجۂ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص ۳) نے لکھا ہے کہ نسخ اللہ تعالیٰ معنی النذارۃ بآیۃ السیف

یعنے — آیۂ زیر بحث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نذیر مبین کے لقب سے نوازا گیا ہے (جو آپ کا ایک عظیم وصف ہے) لیکن اللہ سبحانہ نے "نذارت" کے مفہوم کو آیۂ سیف (توبہ: ۵) سے منسوخ کردیا ہے۔ (سطر ۱۲، ۱۳)

یعنے آیۂ سیف کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نذیر مبین نہیں رہے آپ کا یہ وصف عظیم باطل ہوگیا۔

قولِ فیصل

(الف) اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم امرِ الٰہی کے ذریعہ اپنے وصف یا صفت کی خبر دے رہے ہیں اور خبر بھی ایسی یقینۃ جس کی ابتداء میں "انما" کا لفظ واقع ہوا ہے۔ یعنے اس میں "حصر" کے انداز میں سلسلۂ کلام کو اس بات میں محو دیا گیا ہے کہ "اس کے ماسوا کوئی حقیقت ہی نہیں ہے کہ میں نذیر ہوں" — اب یہ ناممکن ہے کہ خبر اور وہ بھی حصر کے انداز میں ہو۔ اس کے لئے کسی طرح کا نسخ تسلیم کیا جائے؟

(ب) نیز ہبۃ اللہ نے یا اعتراف کیا ہے کہ سورۂ عنکبوت ۱۱ ویں آیت سے آخر تک مکی ہے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ رسول اللہ جس طرح مکہ میں نذیر تھے اسی طرح مدینہ میں بھی اسی ہی مبارک لقب سے نوازے گئے تو کیا آپ کو اتنے اونچے لقب سے محروم کردیا جائے گا؟ - کیا ہبۃ اللہ نے پورے وثوق سے اس کا تعین کرلیا ہے کہ آیۂ نذارت آیۂ سیف سے پہلے نازل ہوئی تھی!

جواب اگر نفی میں ہے تو باور کرنا چاہیے کہ رسول اللہ آیۂ سیف سے پہلے بھی نذیر تھے بعد میں بھی نذیر رہے اور قیامت تک آپ کی نذارت کا علَم اونچا رہیگا۔ قرآن موجود ہے رسول اللہ کی نذارت کو کوئی گزند نہیں پہنچ سکتا۔

غور کا مقام ہے کہ

مخالفین اسلام کا رسول اللہ سے مطالبہ ہے کہ معجزات دکھائیے!

اس کے جواب میں آپ وحی کے الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

معجزات دکھلانا میرا کام نہیں ہے اور نہ ہی مجھے اللہ کے قانون میں کسی طرح کا اختیار حاصل ہے۔ میں تو نبی ہوں اور رسول ہوں (میں) اپنی حیثیت سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا۔ (خلاصہ از عنکبوت: ۴۹ و ۵۰)

مگر ہمارے مہربان ہیں کہ رسول اللہ کے اوصاف و رسالت کے حدود اربعہ کو منسوخ کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

وبالِ کفر

نسوخ ۲۰۴ ومن کفر فعلیہ کفرہ ومن عمل صالحاً فلانفسھم یمھدون

اور (اے محمد تم اپنا کام کئے جاؤ، تمہارے مشن سے) جو لوگ انکار کرتے ہیں تو وبالِ کفران پر (ہی) عائد ہوگا اور (آپ کے مقدس مشن کو اختیار کرکے) جو لوگ اپنے عمل سنوار لیتے ہیں تو (گویا) وہ اپنے ہی (فائدے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ (روم ۴۴)

دلیل ناسخ ابوعبداللہ نے لکھا ہے کہ آیۂ سیف (توبہ ۵) نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔ اور وجہ تنسیخ ظاہر ہے۔

قول فیصل آیۂ زیر بحث میں واضح کیا گیا ہے کہ وبالِ کفر ضروری ہے اور اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ عمل صالح (مؤمن بننے) کا فائدہ یقینی ہے۔

اس کو منسوخ کرنے کے لئے آیۂ سیف نے یہ نہیں بتایا کہ کفر کا وبال اس کے مضمون کے خلاف ہے؟ کیونکہ آیۂ سیف اگر کافرانہ شرارتوں کا مدافعانہ علاج ہے تو وبالِ کفران کی عاقبت امر کا یقینی بدل۔ اور عاقبت الامور دنیا کے ہوں یا آخرت کے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مقصد ہے وبالِ کفر کی اطلاع اور اطلاع کسی طرح کی ہو اس پر تنسیخ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

معجزے کا مطالبہ کسی تکمیل کا محتاج نہیں!

نسوخ ۲۰۵ فاصبر ان وعد اللہ حق ولا یستخفنک الذین لا یوقنون

(اے محمد جو لوگ معجزات کا مطالبہ کرتے ہیں، معجزہ ظاہر ہونے پر بھی انکار کر دیں گے لیکن) تم (ان کی ایسی حرکات پر رنجیدہ خاطر اور ناجائز مطالبہ پر) بے صبرے مت بنو۔ یقیناً اللہ سبحانہ نے (اعلائے کلمۃ الحق کا آپ سے) جو وعدہ کیا ہے وہ (معجزات کا محتاج نہیں ہے ویسے ہی) پورا ہو کر رہے گا اور تمہیں چاہئے کہ جو لوگ اللہ پر یقین نہیں رکھتے ان (کی باتوں) پر خفیف (اور ناراض) نہ ہو بیٹے (روم ۶۰)

دلیل ناسخ ہبۃ اللہ (وغیرہ) نے لکھا ہے کہ آیۂ سیف نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے اور وجہ تنسیخ ظاہر ہے۔

قول فیصل آیۂ زیر بحث جہاد اسلامی کی غرض سے نازل نہیں ہوئی۔ لہذا آیۂ سیف سے نسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسے جب ان بے یقین کفار کے ایک ناجائز مطالبے اور ان کی نفسیات کا جواب دیا گیا کہ اگر ان کا ایسا مطالبہ پورا ہو جائے تو بھی یقین نہیں کہ یہ لوگ مان جائیں خاص کر جب معجزہ کو جزو نبوت بنایا ہی نہیں گیا تو ایسے میں ان کا یہ مطالبہ اور بھی مضحکہ خیز بن جاتا ہے۔ لہٰذا اللہ سبحانہ نے ایک لغو مطالبے کی عدم تکمیل پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دی کہ اس پر نا راض، کبیدہ خاطر رنجیدہ اور خفیف ہونا بالکل غیر ضروری ہے۔ معجزے کا آپ سے نہ تو وعدہ تھا اور نہ ہی آپ دکھلانے پر مجبور ہو سکتے تھے۔ ہاں اعلائے کلمۃ الحق کا وعدہ اپنی جگہ پر برحق تھا اور اس کی تکمیل میں کوئی بعذر نہ ہو گا۔ جنگ بدر سے لے کر فتح مکہ تک کے شواہد گواہ ہیں کہ اس کی تکمیل ضرور ہو چکی اور مزید ہوتی رہے گی، بے صبری کی ضرورت نہیں ہے۔ سب کام اپنے وقت پر تکمیل پذیر ہوتے چلے جائیں گے۔ یہ اللہ کا وعدہ ہے اور وعدے کے لئے کسی طرح کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ وعدہ جب تک تکمیل کا محتاج ہے آیۂ سیف کا مفہوم اس کی نفی نہیں کر سکتا۔ وعدے کی طرح صبر بھی سعی پیہم اور جہد مسلسل کا نام ہے اور صبر یعنی سعی پیہم کی جب انتہا نہ ہو سیف کا مفہوم اس کی نفی بھی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا نسخ کے ضمن میں جتنے ہی جتن کئے جا رہے ہیں ان کی حیثیت تار عنکبوت سے زیادہ مستحکم نہیں ہے۔

سورۂ سجدہ

کامیابی کی انتظار

نمبر ۲۰۶

فاعرض عنهم وانتظر انهم منتظرون

(اے محمد) پس (چاہیے کہ) انہیں منہ نہ دو اور (حاصل ہونے والی کامیابی کی یقینی) انتظار کرو (کہ) بلاشبہ وہ بھی (کامیابی کی ایسی ہی تمنا لے کر) انتظار کر رہے ہیں [سجدہ ۳۰]

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۷۲) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو بھی آیۂ سیف نے منسوخ کر دیا ہے اور وجہ تنسیخ ظاہر ہے۔

قول فیصل

یہاں کفار کی اس وارننگ کا ذکر ہے جس میں انہوں نے اپنی کامیابی کی یقینی دھمکی دے کر مسلمانوں اور پیغمبر اسلام کو ہراساں کرنے کی کوشش کی تھی۔ فرمایا گیا ہے کہ کفار کی بیہودہ تمنا کا عنقریب ہی مزہ چکھایا جائے گا قل یوم الفتح لا ینفع الذین کفروا ایمانھم ولا ھم ینظرون۔

یعنی (اے محمد جب یہ کہتے ہیں کہ اگر تم حق پر ہو تو کیوں نہ سیاسی اعتبار سے تمہیں کامیابی اور فتح حاصل ہوئی! تاکہ ہم بھی ایمان لے آتے۔ اچھا اب جس وقت تمہیں فتح ملے گی تو ہم بھی اس وقت ایمان لے آئیں گے تو انہیں) کہہ دیجئے کہ فتح کے دن ایمان لانا ان لوگوں کو نفع نہیں دے گا جو (اپنی) کافرانہ (رسوم) مذہب پر قائم رہے اور نہ ہی اس وقت انہیں اسلام قبول کرنے کی مہلت مل سکے گی۔ (سجدہ ۲۹)

یہ فرما کر پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرمایا کہ۔ اب وارننگ کا جواب وارننگ کی صورت میں مل چکا، اور آئندہ تم اللہ کی فتح و نصرت کے منتظر رہو اور آج کے بعد انہیں منہ نہ دو۔

— یہ مفہوم تلوار کے استعمال کے لئے تمہیدی الفاظ پر مشتمل ہے آیہ سیف سے منسوخ نہیں ہو سکتا اگر ایسا تسلیم کر لیا جائے تو پھر یادر کرنا پڑے گا کہ آیہ سیف کے بعد فتح و نصرت کی تمنا اور انتظار کرنا ہمیشہ کے لئے منسوخ ہو چکا ہے ۔

سورۃ احزاب

قانون تبنّی

منسوخ ۲۰۷

وما جعل ادعیاءکم ابناءکم ذٰلکم قولکم بافواھکم واللّٰہ یقول الحق وھو یھدی السبیل ۝

اور (اللہ سبحانہ نے) تمہارے (لے پالکوں) منہ بولے بیٹوں کو تمہارے (حقیقی) بیٹے نہیں بنائے یہ تمہارے اپنے منہ کی بات ہے (الہٰی قانون نہیں) اور اللہ (تو) حق بات کہتا ہے **(تم بُرا مانو تو مانا کرو)** اور وہی ہدایت کی طرف راہنمائی کرنے والا ہے (احزاب ۴)

وجہ تنسیخ

خازن اور بغوی (جلد ۵ / ۲۳۰ طبع مصر) نے لکھا ہے کہ اس آیت نے رسم "تبنّی" کو منسوخ کیا ہے یعنے جاہلیت کی یہ رسم تھی کہ جسکو منہ سے ایک بار بیٹا کہتے اسے حقیقی بیٹوں کی طرح میراث کا حقدار بھی بنا لیتے تھے لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب بنت جحش (زید بن حارثہ کی مطلقہ) سے شادی کر لی تو اللہ سبحانہٗ نے یہ آیت نازل فرما کر رسم تبنا کا خاتمہ کر دیا۔ کیونکہ زید قدیم رسم کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ بولے بیٹے تھے (خازن و بغوی)

قول فیصل

جب خازن اور بغوی کو تسلیم ہے کہ تبنا رسم جاہلیت کا نشان تھا، جسے قرآن نے آکر ختم کر دیا تو اس پر غیر ضروری بحث و تمحیص کو درمیان میں لانے میں کوئی فائدہ مضمر نہیں ہے۔ خاص کر زیر بحث آیت میں جب ایسی رسم کے پہلے اعتراف اور بعد میں نسخ کا اصطلاحی طور پر احتمال ہی نہیں ہے تو اسے ناسخ خواہ منسوخ کے خانے میں کیونکر ڈالا جا سکتا ہے؟ یہ ابن کثیر کی سراسر زیادتی ہے کہ احزاب کی پانچویں آیت **ادعوھم لآباءھم** کے ذریعہ اس آیت کو منسوخ کرنے کا شائبہ اور احتمال پیدا کر دیا ہے۔

معاشی کفالت کیلئے غریبی اور ہجرت قانون وراثت میں تبدیلی لا سکتے ہیں

منسوخ ۲۰۸

النبی اولٰی بالمؤمنین من انفسھم وازواجہ امھاتھم واولوا الارحام بعضھم اولٰی ببعض فی کتاب اللّٰہ من المؤمنین والمھاجرین الا ان تفعلوا الٰی اولیاءکم معروفا

نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) مومنوں کو اپنی ذات سے بھی زیادہ اولیٰ ہے اور آپ کی بیگمات مومنوں کی مائیں ہیں۔ اور مومن قرابت دار اور مہاجرین ۔ بعض ان کا دوسرے بعض کے لئے اولیٰ ہیں از روئے فرمان کتاب

الا یہ کہ تم اپنے قرابت داروں کے ساتھ بھلائی کرلو تو (کوئی مضائقہ نہیں ہے) (احزاب ۶)

دلیلِ ناسخ

یہ آیت واضح کرتی ہے کہ مؤمنین اور مہاجرین ہجرت کی بنیادوں پر ایک دوسرے کے وارث بن سکتے ہیں۔ لیکن آیۂ میراث جس کے ذریعہ وارثوں کا تعین کیا گیا ہے اس مفہوم کی نفی کرتی ہے۔ اور اسی سے وجہِ تنسیخ ظاہر ہے۔

قولِ فیصل

اس موضوع پر تفصیل کے ساتھ منسوخ ۴۵ و ۶۱ میں گفتگو ہو چکی ہے۔ البتہ اتنی وضاحت ضروری ہے کہ جن لوگوں نے ہجرت کی بنیاد پر ورثے کی تقسیم کو منسوخ کہا ہے انہوں نے قرآن پاک کی مالیت شکن عام پالیسی کو مدنظر نہیں رکھا۔ سورۂ نساء کی آٹھویں آیت میں واضح فرمایا ہے کہ

میراث کی تقسیم کے وقت (غیر وارث) رشتہ دار، یتیم اور محتاج آ جائیں تو ان کو بھی اس (میراث) میں سے کچھ دے دیا کرو اور شیریں کلامی سے پیش آیا کرو (نساء ۸)

اس آیت میں فارزقوھم کا لفظ امر کے صیغے کے طور پر استعمال ہوا ہے اور جن لوگوں نے نساء کی اس آیت کو آیۂ میراث سے منسوخ کیا ہے۔ امام ابن حزم نے ان کا شدید لہجہ میں نوٹس لیا ہے جسے پوری بحث کے ساتھ منسوخ ۶۱ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اور امام موصوف کی تصریحات کی رو سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ سورۂ انفال جس کی ۷۵ ویں آیت میں ترکے کے احکام نازل ہوئے ہیں نساء سے پہلے نازل ہوئی ہے یعنی ترکے کے مستحقین کے تعین کے بعد ہی یہ حکم ملا ہے کہ غیر وارث یتیموں اور محتاجوں کو بھی ترکہ میں سے کچھ دیا کرو (المحلی طبع منیریہ مصر جلد ۸/۱۲۹/ ۲۵ تا ۲۹)

خاص کر سورۂ نساء کی آٹھویں آیت کی طرح تینتیسویں (۳۳) آیت میں بھی حکم دیا گیا ہے کہ

والذین عاقدت ایمانکم یعنی وہ لوگ جن سے بھائی چارے کا تم نے عہد کر رکھا ہے، وہ بھی تمہاری جائداد میں حصہ دار ہیں فاٰتوھم نصیبھم۔

اور میراث کا یہ حق رضاکارانہ اور فیاضی کی بنیاد پر نہیں اہم جنسی حالات اور "علّت" کے وجود کے باعث فرضی اور حکمی ہوگا فاٰتوھم نصیبھم کے الفاظ صریحاً امر کے صیغے اور حکم ہی کے درجے کے ہیں۔ اور اسی آیت کی بنیاد پر ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۴۵ غریب مہاجرین کو ۴۵ صاحب زمین انصار کی ملکیتوں میں حصہ دار بنایا تھا تفصیل ملاحظہ ہو نساء کی ۳۳ ویں آیت کے منسوخ ۶۱ میں۔ نیز ملاحظہ ہو طبری، تفسیر رازی، مسلم، قسطلانی، البدایہ والنہایہ اور طبقات ابن سعد وغیرہ)

اور یہ شواہد واضح کرتے ہیں کہ ملت کا ہر فرد جب تک مکمل طور پر معاشی خود کفالتی سے بہرہ ور نہیں ہو پاتا اسلام کے ہنگامی قوانین دولت مندوں کے دھن دولت میں ہنگامی طور پر حاجتمندوں کو حصہ دار بناتے رہیں گے فاٰتوھم نصیبھم۔

مذکورہ آیات کی طرح بقرہ کی (۱۸۱ ویں) آیت نے بھی وصیت کے ذریعہ والدین اور غیر وارث مستحق لوگوں اور حاجتمندوں کو دولتمندوں کی جائیداد میں حصہ دار قرار دیا ہے تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۴۵۔

ان آیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے آیۂ زیر بحث کا حکم قابل فہم بن جاتا ہے اور اسلام کی زرشکن پالیسی کے عین ہم آہنگ کہا جا سکتا ہے۔ اگر کسی طرح کی ہٹ اور ضد قبول حق سے مانع نہ ہو تو اس کا آخری لفظ معروفا کی تفسیر کے بعد معاملہ کی وضاحت

ہو جاتی ہے۔

امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ

الا ان تفعلوا الی اولیاءکم معروفا۔ اشارۃ الی الوصیۃ۔ یعنی ان اوصیتم فغیر الوارثین اولی وان لم توصوا فالوارثون اولی بمیراثکم وبمال کم۔

یعنے معروفا کے لفظ سے وصیت کا اشارہ ملتا ہے کہ تم اگر وصیت کرنا چاہو تو غیر وارث مستحق ہیں۔ اور اگر نہ کرنا چاہو تو وارث ہی ترکے کے مالک بنیں گے۔ (تفسیر رازی جلد ۲۵/ ۱۹۶)

طبری نے بھی ایسا ہی مفہوم اخذ کیا ہے (جلد ۲۱/ ۱۲۴)

یہ مفہوم اگرچہ اس عام عقیدے کے مطابق ہے۔ جس میں یہ طے کیا گیا ہے کہ وصیت وارث کے حق میں نافذ نہیں ہو سکتی تاہم اس سے ہمارے نزدیک جزوی حد تک آیۂ زیر بحث کے نسخ کا انکار ثابت ہو جاتا ہے۔

احکام کے بارے میں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ ان کا صدور "علتوں" اور "اسباب" سے بھی تعلق رکھتا ہے اور جن علتوں کے باعث وہ نافذ کئے گئے تھے، جب تک ان کا وجود موجود ہے یا کہیں پایا جاتا ہے ان کی رو سے احکام کا ردو بدل بھی ہوتا رہیگا۔ ہجرت کوئی خاص وجہ اشتراک ملکیت نہیں ہے، لیکن جس علت کے باعث ایک مہاجر وارث ملکیت بن سکتا ہے وہ ہے ملکیت اور ضروریات کا فقدان۔ اب جب تک مہاجر کی اس تکلیف کا مستقل طور پر ازالہ نہیں ہو جاتا صاحب جائیداد کی جائیداد میں سے ان کا حصہ نکالنا ہی پڑے گا۔ اللہ کے اس حتمی امر کو دنیا کا کوئی بھی قانون چیلنج نہیں کر سکتا۔ یہ یاد رہے کہ سورۂ نساء جس میں آیۂ میراث (۷) واقع ہے سورۂ احزاب سے پہلے نازل ہوئی ہے۔ مدنی سورتوں میں انفال دوسرے اور احزاب چوتھے نمبر پر ہے۔ لہٰذا آیۂ میراث کے ذریعہ آیۂ ہذا کا نسخ ایک ناممکن بات ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں میں یہ بات عام ہو گئی تھی کہ جو شخص ہجرت نہیں کرتا وہ اپنے حقیقی ورثاء کا وارث نہیں بن سکتا۔ یعنی مہاجر ویسے تو پکے مومن اور سچے مسلمان تھے مگر مہاجر ہونے کی وجہ سے اپنے انصار رشتہ داروں کی جائیداد سے ورثہ نہ پا سکتے تھے۔ فرمایا کہ الا ان تفعلوا الی اولیاءکم معروفا! ۔ اگر اس توجیہہ کی کوئی اساس ہے تو میرے خیال میں قابل اعتراض نہیں ہو سکتی۔

غیر مدخولہ مطلقہ عورت کی مالی امداد

منسوخ ۲۰۹

یاایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا فمتعوھن وسرحوھن سراحا جمیلا ٥

اے مسلمانو جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر مس کرنے سے پہلے انہیں طلاق دیدو اور ان کا حق المہر معین ہو چکا ہے تو اس کا نصف نہیں واپس کر دو (ہاں اس صورت میں انہیں واپس کرنے کی ضرورت نہیں) اگر وہ خود دیا (ان کے سرپرست)، جن کے ہاتھ میں نکاح کا عقدہ ہے وہ معاف کر

دیں تو ـــــ اور اگر معاف کر دو تو یہ تقوٰے اور پرہیزگاری کے (عین مطابق اور) قریب (تر) ہے
اور نہیں بھولنا چاہئے کہ (سابقہ اچھے تعلقات اور) ایک دوسرے کے ساتھ بھلائی (کے وقت) کو نہ بھلاؤ۔ [بقرہ،۲۳۷]

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ غیر مدخولہ (اور نکح) بیوی کو طلاق کی صورت میں کچھ دینا چاہئے دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ کچھ دے دینا اس شرط کے ساتھ وابستہ ہے کہ حق المہر کا تعین ہو چکا ہو اور پھر اسی حق المہر ہی میں سے نصف واپس کر دینا چاہئے یہ نہیں کہ اس کے علاوہ کچھ اور ـ بھی۔

قول فیصل

منسوخ ۲۵ میں اسی سے ملتے جلتے موضوع پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے اور واضح کیا جا چکا ہے کہ ان آیات میں نسخ واقع ہی نہیں ہوا۔

اس آیت کو قتادہ وغیرہ مفسرین نے اس بنا پر منسوخ کیا ہے کہ اس میں حق المہر کے تعین کا بیان نہیں ہوا اور اس سے انہوں نے یہی سمجھا ہے کہ ذکر نہ کرنے کا مقصد یہی ہو سکتا تھا کہ اس آیت کی رُو سے ہر مطلقہ عورت امداد کی مستحق قرار دی جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

ہماری محدود فکر میں قتادہ اور دیگر مفسرین کا یہ استدلال غلط اور بے تدبیری کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ سورۂ بقرہ جس میں غیر مدخولہ مطلقہ ـ جتنا کچھ حق المہر سے واپس کر سکتی ہے اس کا بیان ہے، اس سے امداد کا اس بنا پر حذف کر دینا کہ اس کا ذکر نہیں ہوا، ایک ایسا استدلال ہے جسے لغت اور فحوائے کلام سے کوئی تائید حاصل نہیں ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کے ذکر نہ کرنے سے اس کے وجود کی نفی لازم نہیں آتی۔ ہمارے اس موقف کی تائید حسن بصری اور ابوالعالیہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ ـــ ہر مطلقہ کے لئے **متعہ** (مالی امداد) واجب ہے۔ طلاق اگرچہ مس کرنے سے پہلے ہی کیوں نہ دی گئی ہو۔ کیونکہ آیت کا عموم اسی کا متقاضی ہے۔

اس کے معنے یہ ہوئے کہ ابوالعالیہ اور حسن بصری اس آیت کے نسخ کے قائل نہیں تھے **وھو المقصود**

یہ یاد رہے کہ نکح شدہ مطلقہ عورت طلاق کے بعد اپنا پورا حق المہر واپس لینے کا حق رکھتی ہے تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲۵
یہاں اُس عورت کی بات ہو رہی ہے جو بغیر نکح ہوئے مطلقہ ہو گئی ـــ ابن عباس، حنفی اور شافعی کہتے ہیں کہ اگر مہر مقرر نہیں ہوا تو (مالی امداد) ضروری ہے۔ اور اگر مقرر ہو چکا ہے تو آدھا مہر واپس کر دینا چاہئے۔ ابن جریر کی بھی یہی رائے ہے۔ (تفسیر طبری جلد ۲۲/ ۱۹)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ ہر آیت اپنے مقام پر محکم اور جداگانہ صورت حال اور موضوع سے وابستہ ہے۔
امام مالک سورۂ بقرہ کی ذیل کی آیت کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے نہایت صحیح نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ

(وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین)

مہر مقرر ہوا ہو یا نہیں ہوا۔ جیسی بھی مطلقہ عورت ہو اس کی مالی امداد (متاع بالمعروف) ضروری ہے (بقرہ ـ ۲۴۱)
امام مالک کی قدرت نگہی ایک مظلوم اور کمزور مخلوق کے لئے آب حیات کا کام کر گئی ہے جزاہ اللہ
امام مالک کے استدلال کی روشنی میں آیۂ زیر بحث کے لفظ **متعوھن** اور سورۂ بقرہ کی آیت **متاع بالمعروف** (بقرہ ۲۴۱)

کے امتزاج سے جو مفہوم اخذ ہو سکتا ہے اس کی رو سے ناسخ آیت کا مفہوم بھی ایسا ہی متعین کرنا پڑے گا۔

کیونکہ سورۃ احزاب ترتیب نزول کے لحاظ سے مدنی سورتوں میں سے چوتھے نمبر پر ہے اور سورۃ بقرہ پہلے نمبر پر۔ نیز بقرہ کی جس آیت (۲۳۷) سے مزید مالی امداد کی بندش مراد لی جاتی ہے اس میں اس کا اشارہ تک بھی نہیں ہے بلکہ اسکا چند ہی آیات آگے چل کر ۲۴۱ آیت میں متاع بالمعروف کے صریح الفاظ میں مالی امداد کو اہل ایمان پر واجب ٹھہرا دیا ہے (حقا علی المتقین)۔

یعنے کہ ناسخ آیت کے غیر واضح مفہوم سے پہلے اور بعد میں جو اشارات ملتے ہیں وہ مالی امداد کے اجراء پر مشتمل ہیں ایسے میں نسخ کا خیال تصور کرنا بھی عقل و منطق سے لاتعلق رہنے کے مترادف ہے۔ ع رشتہ سنگولا ۔ پرشن گلف ۱۰/۴۴

کفار و منافقین کی مخالفت — اور منسوخ؟

نمبر ۲۱۰

ولا تطع الکافرین والمنافقین ودع اذاہم وتوکل علی اللہ

(اے محمدؐ ان) کفار اور منافقین کی باتوں پر نہ جائیے اور نہ (ہی) ان کی اذیت کے پیچھے پڑیئے (کیونکہ یہ تو انہیں پہنچ کر ہی رہے گی) اور تم (صرف اتنا کرو کہ) اللہ پر معاملہ اٹھا رکھو اور پھر نتیجہ دیکھو) (احزاب، ۴۸)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ھبۃ اللہ (صـ۲۸) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو آیۂ سیف نے منسوخ کر دیا ہے اور وجہ تنسیخ میں ظاہر کیا گیا ہے کہ جب ان کی اذیت کا اہتمام نہیں کیا جائے گا تو فلسفہ تلوار کی تکمیل کیونکر ہو سکے گی؟

قول فیصل

امام رازی فرماتے ہیں کہ:

اشارۃ الی الانذار یعنی خالفھم ورد علیھم وعلی ھذا فقولہ تعالیٰ ودع اذاھم دع عنہ الی اللہ فانہ یعذبھم بایدیکم وبالنار

یعنے اس میں دھمکانے اور ڈرانے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اے محمد ان کی ڈٹ کر مخالفت کرو اور ان کی بات ٹھکرا دو۔

اس تاویل کی رو سے دع اذاھم کے معنے ہوں گے کہ ان کی اذیت کا معاملہ اللہ پر اٹھا رکھو کہ وہ خود تمہارے ہی ہاتھوں سے (عنقریب) انہیں اسکا مزہ چکھا دے گا۔ اور آخرت کی مار مستزاد۔

(تفسیر رازی جلد ۲۵/ ۲۱۸)

یہ تشریح واضح کرتی ہے کہ کفار و مشرکین کو اسی ہی دنیا میں جنگ بدر یا فتح مکہ کی صورت میں مسلمانوں کے ہاتھوں دردناک صورت حال کا سامنا کرنا پڑے گا۔ وہو المطلوب۔

اس صورت میں آیۂ سیف کے مقاصد کی تکمیل میں نہ تو کوئی رکاوٹ حائل ہو سکتی ہے اور نہ ہی مفہوم کی تکذیب کا کوئی احتمال؛ لہٰذا نسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر اسے لامحالہ منسوخ ہی کہا جائے تو اس کے معنے ہوں گے کہ آیۂ سیف کے نزول کے بعد کفار اور منافقین کی مخالفت یا ان کے خلاف سرد جنگ کا محاذ ہمیشہ کے لئے بند ہو گیا ہے؟ حالانکہ ایسا کوئی بھی نہیں کہتا۔

نبیؐ جتنی چاہیں اور جس سے چاہیں شادیاں کرلیں!

منسوخ ۲۱۱

لا یحل لک النساء من بعد ولا ان تبدل بھن من ازواج

یعنے ۔ (اے محمدؐ) آج کے بعد (مزید) عورتیں آپ کے لئے حلال (اور روا) نہیں اور نہ ہی (اس کی اجازت ہے کہ) ان (موجودہ) بیویوں کے بدلے اور بیویاں (نکاح میں) لائیں (یعنے ایک کو طلاق دے کر اس کے عوض دوسری لے آئیں) (احزاب ۵۲)

دلیل ناسخ

سیوطی نے لکھا ہے کہ اس آیت کو اسی سے متصل (پہلے کی نازل شدہ) آیت نے منسوخ کر دیا ہے جس میں ہے کہ

یا ایھا النبی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورھن وما ملکت یمینک مما افاء اللہ علیک وبنات عمک وبنات عماتک وبنات خالک وبنات خالاتک اللاتی ھاجرن معک وامرأۃ مومنۃ ان وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھا خالصۃ لک من دون المؤمنین۔

اے محمدؐ ہم نے (حسب ذیل قسم کی) ان عورتوں سے نکاح کر لینا آپ کے لئے حلال کر دیا ہے جن کو آپ نے مہر ادا کر دیا اور جو آپ کے تصرف میں (اللہ کی دین سے) آ چکیں اور (نیز ان عورتوں سے بھی تم نکاح کر سکتے ہو جیسے) چچا زاد لڑکیاں، پھوپھی زاد لڑکیاں۔ ماموں زاد لڑکیاں، خالہ زاد لڑکیاں (خاص کر جو آپ کے ساتھ ہجرت میں شریک ہیں اور (اسی طرح) جو (بھی) مومن عورت نبی سے نکاح کرنے کے لئے اپنے کو خدمت میں حاضر کر دے (اس سے نکاح کر سکتے ہو) بشرطیکہ نبیؐ کا شادی کرنے کا خیال ہو۔ (لیکن اے محمدؐ اس بات کو مت بھولئے کہ یہ رعایت) صرف آپ کی ذات (ہی) کے لئے ہے نہ کہ (سب) مومنوں کے لئے (احزاب ۵۰)

وجہ تنسیخ

ناسخین کا خیال ہے کہ ناسخ آیت اگرچہ نمبر کے لحاظ سے پہلے کی ہے مگر ہو سکتا ہے کہ زیر بحث آیت کے بعد نازل ہوئی ہو اور یہی قرین قیاس بھی ہے۔ یعنے

زیر بحث آیت سے واضح ہوتا ہے کہ نزول آیت کے وقت آپ جتنی بیویاں کر چکے تھے اس کے بعد مزید بیویاں کرنے کی آپ پر پابندی عائد کر دی گئی تھی

اور دوسری آیت جو کہ ترتیب نزول کے لحاظ سے اگرچہ پہلے کی ہے مگر حکم کے لحاظ سے وہی متاخر اور بعد کی ہے۔ اور اس میں ہے کہ آپ بغیر کسی پابندی اور حد کے جتنی عورتیں چاہیں کر سکتے ہیں۔

قول فیصل

امام ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ان دونوں آیتوں میں سے جس وقت ایک کا حکم فرض ہو رہا تھا۔ اس وقت دوسری پر عمل کرنے کا وقت ختم ہو چکا تھا۔

تو یہ ایک ایسی بات ہے جس پر نہ کوئی دلیل ہے نہ برہان اور نہ ہی کوئی ایسی دلیل سامنے لائی جا سکی ہے جس کی روشنی میں ایک آیت کے حکم کو دوسری آیت کے ذریعہ منسوخ تسلیم کیا جا سکے؟

اور اسی طرح یہ کہنا بھی دلیل طلب ہے کہ ان آیات کی ترتیب نزول میں کچھ آگے پیچھے ہو گیا تھا۔ غور فرمائیے ایک ہی سانس میں نازل ہونے والی آیتوں میں تقدیم و تاخیر کا فارمولا تسلیم کر کے اور اسی ہی اساس پر نسخ کا دعوے کس قدر محال اور ناقابل حجت ہے؟ اگر انہی وجوہات کی بنا پر ایک آیت کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ کہا جا رہا ہے تو یہ نہایت ہی لغو اور بالکل ہی غلط ہے۔ کیونکہ جس آیت کو ناسخ بتلایا جاتا ہے اس کا نسخ سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے اس میں اگر کچھ ہے تو

عورتوں کی ان اصناف سے بحث ہے جو نکاح کے رشتہ میں حرام نہیں ہیں۔ تعداد کی وضاحت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔

اس طرح جب دونوں آیتیں الگ الگ موضوع سے وابستہ ہو گئیں تو ایسے میں ان میں نہ تعارض رہا اور نہ ہی نسخ کا امکان۔ (خلاصہ از تفسیر طبری جلد ۲۲/ ۳۰/ ۱۴ تا ۲۳)

مفسر ابن کثیر نے مسلک نسخ کے شیدائیوں کے جواب میں ابن جریر ہی کے حوالہ سے تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ واختار ابن جریر رحمہ اللہ ان الآیۃ عامۃ فیمن ذکر من اصناف النساء وفی النساء اللواتی فی عصمتہ وکن تسعا وھذا الذی قالہ جید ولعلہ مراد کثیر ممن حکینا عنہ من السلف فان کثیرا منھم روی عنہ ھذا و ھذا ولا منافاۃ

یعنی شیخ المفسرین ابن جریر نے (مزعومہ ناسخ) آیہ کو عام قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ

اس میں عورتوں کی ان قسموں کا بیان ہے جو نکاح کی صورت میں رشتہ میں آ سکتی ہیں۔ نیز وہ عورتیں جو پہلے آپ کے نکاح میں تھیں ان کے بارے میں بھی وضاحت کر دی کہ حلال ہیں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ ابن جریر نے جو کچھ کہا ہے اس سے عمدہ توجیہہ اور برجستہ تعبیر ہو ہی نہیں سکتی بلکہ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے سلف میں اکثر لوگوں نے اسی ہی رائے کا اظہار کیا ہے کہ اس آیت میں عورتوں کی اصناف سے بحث کی گئی ہے تعداد سے نہیں۔

اور اس رائے کی اصابت یہیں سے واضح ہے کہ اس طرح آیات الٰہی میں نہ تو کسی طرح کی منافات ظاہر ہوتی

اور نہ ہی کشمکش ۔ (تفسیر ابن کثیر جلد ۳/ ۵۰۲/ ۲۴ تا ۲۶)

دلیل ناسخ

ان عائشۃ قالت ما قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اباح اللہ لہ من النسا ماشاء ۔

بعض احادیث میں "ما قبض" کی بجائے "مامات" کا لفظ اور "اباح" کی جگہ "احل" کا لفظ آیا ہے مفہوم ایک ہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تا وقتے رحلت نہیں فرما گئے جب تک اللہ سبحانہ نے اسی دنیا میں غیر محدود عورتیں آپ کے لئے حلال نہ فرما دیں ۔

وجہ تنسیخ

آیہ زیر بحث واضح کرتی ہے کہ نزول آیت کے وقت آپ کے پاس جتنی عورتیں تھیں اللہ سبحانہ نے انہیں صنف حلال میں شمار کر کے آئندہ کے لئے اس تعداد میں نہ صرف اضافہ کرنے سے منع فرما دیا بلکہ یہ پابندی بھی عائد کر دی کہ ان میں سے کسی بھی عورت کو طلاق دے کر اس کی جگہ دوسری سے نکاح کر لینے سے بھی روک دیا ۔ لیکن ــــ

دلیل ناسخ دوم کی حدیث اس کے برعکس یہ واضح کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی پابندی نہیں تھی ۔ آپ جب چاہتے ، جتنی چاہتے اور جس سے چاہتے اپنے نکاح میں لے سکتے تھے ۔ لہذا نبی کی شان اسی کی متقاضی ہے کہ آیہ زیر بحث کو منسوخ کر کے آپ کے لئے غیر محدود شادیوں کا دروازہ کھول دیا جائے ۔

قول فیصل

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ متن اور سند کے لحاظ سے یہ حدیث ضرور ہے ، مگر متن کے لحاظ سے غلط اور سند کے لحاظ سے کمزور ہے ۔

آیات احکام کے مشہور مفسر امام ابن العربی لکھتے ہیں کہ

وجماعۃ جعلوا حدیث عائشۃ سنۃ ناسخۃ وھو حدیث واہ ومتعلق ضعیف قد بیناہ فی القسم الثانی من الناسخ والمنسوخ

یعنے کچھ لوگوں نے آیہ زیر بحث کو عائشہ کی (غیر محدود شادیوں والی) حدیث ہذا سے منسوخ کیا ہے ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث ہذا انتہا درجہ واہی لغو اور غلط موضوع پر شامل ہے ۔ اسے ہم نے ناسخ و منسوخ کی دوسری قسم میں تفصیل سے بیان کر کے تنسیخ کی قلعی کھول دی ہے ۔

(احکام القرآن طبع قاہرہ جلد ۲/ ۱۸۰/ ۲ تا ۵)

امام رازی کے ارشادات

واما ما روی من الاحادیث مامات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احل اللہ لہ النسا فھو مدفوع بقول من یقول لا یجوز نسخ الکتاب بخبر الواحد اذا کان الخبر غیر متواتر ان کان خبرا ۔

یعنی یہ جو احادیث "مامات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احل اللہ لہ النساء" روایت کی جاتی ہیں اور ان کی بنیاد پر کتاب اللہ کو منسوخ کیا جاتا ہے تو یہ دلیل ان لوگوں کے نقطہ نظر سے مردود ہے

جو خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے نسخ کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں غیر متواتر متن کو ناسخ تسلیم کرنا پڑے گا۔ (جو کہ سراپا باطل ہے۔) (تفسیر رازی جلد ۲۵ / ۲۲۳)

ابن العربی اور امام رازی کی تصریحات کے بعد ہمارے لئے یہ بات ممکن نہیں رہی کہ ہم بے چون وچرا ان روایات کو تسلیم کر لیں جن میں حسب بالا مضمون بیان ہوا ہے۔ ذیل میں اس کی وجوہات ملاحظہ ہوں۔ حضرت عائشہؓ صدیقہ کی پہلی سند اس طرح ہے

قال الامام احمد حدثنا سفیان عن عمرو عن عطاء عن عائشہؓ

امام احمد کے بعد اس روایت کے پہلا راوی سفیان بن عیینہ ہلالی (متوفی ۱۹۸ھ) مدلس تھے۔ (طبقات المدلسین ص۹) اور یہ روایت کرتے ہیں عمرو سے صرف "عن" کے ساتھ۔ ادھر قاعدہ یہ ہے کہ مدلس جب تک ہر مرتبہ سماع کی وضاحت نہ کرے تو اس کی معنعن روایت ضعیف اور نا قابل حجت ہے۔

اسی طرح عمرو بن دینار الجمحی (متوفی ۱۲۵ تا ۱۱۵ھ) بھی مدلس تھے (طبقات المدلسین طبع ۱۳۲۲ھ قاہرہ ص۶) اور یہ بھی اس تدلیسی انداز سے اپنے استاد عطاء بن ابی رباح سے روایت کرتے ہیں۔ اور عطاء بن ابی رباح کے بارے میں امام اثرم نے لکھا ہے کہ وہ بھی مدلس تھے۔ یہ علاوہ اس کے کہ امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے کہ عطاء بن ابی رباح کی ہر وہ روایت مردود ہے جس میں اس نے سمعتُ کا لفظ نہ کہا ہو۔ یعنے یہ نہ کہا ہو کہ استاد سے میں نے خود سُنا ہے۔ (تہذیب التہذیب جلد ۷/۲۰۲ تا ۲۱۱)

اور یہاں آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ عطاء بن ابی رباح مدلس ہونے کے باوصف حضرت عائشہ صدیقہ سے حرف "عن" کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ کیا اس کے بعد بھی اس روایت کے ضعیف ہونے کے بارے میں کوئی شک کر سکتا ہے؟

(عمرو بن دینار کا مزید تعارف ملاحظہ ہو منسوخ ۹ء، سند ۱ و منسوخ ۱۱۳ سند ۳ و ۶)

سند دوم

امام احمد ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر عن عائشہؓ —

اس سند کے دوسرے راوی ابن جریج بدترین قسم کے مدلس تھے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے، اور منسوخ ۱۲ سند ۱۵ نیز منسوخ ۸۰ سند ۱ میں تعارف بھی کرایا جا چکا ہے۔ اور یہ ابن جریج اسی تدلیسی انداز سے یہاں روایت کرتے ہیں۔ عطاء بن ابی رباح مدلس سے جس کے متعلق ابن معین نے کہا ہے کہ عطاء سے جس نے بھی روایت کی ہے حالت اختلاط اور دماغ رفتگی ہی میں کی ہے، ماسوائے شعبہ اور سفیان کے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ ابن جریج کی یہ روایت جب عطاء سے روایت کی جا رہی تھی، اس وقت وہ حواس اور عقل سے بیگانہ ہو چکے تھے۔ یہ علاوہ اس کے کہ عطاء نیم پاگل اور مدلس تھے، اس روایت کو اسی حرف "عن" کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ عبید بن عمیر اللیثی (متوفی ۶۸ھ) سے اور عبید نیز اس وضاحت سے خاموش ہے کہ اس نے یہ روایت حضرت عائشہ سے بالمشافہ روایت کی ہے یا بالواسطہ؟ کیونکہ حرف "عن" عام حالات میں بھی ضعف اور کمزوری کا غمازی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ دوسری سند بھی اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حضرت عائشہ کو نسخ قرآن کا ذمہ دار ٹھہرایا جا سکے۔

سند سوم

ابن ابی حاتم حدثنا ابو زرعہ حدثنا عبد الرحمان بن عبد الملک بن شیبہ حدثنی عمر بن ابی بکر حدثنی المغیرۃ بن عبد الرحمان الخزاعی عن ابی النضر مولیٰ عمر بن عبید اللہ بن وھب

دفقعہ عن ام سلمۃ انہا قالت لم یمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احل اللہ لہ ان یتزوج من النساء ماشاء الاذات محرم

اس حدیث کا مفہوم بھی وہی ہے جو کہ دلیل ناسخ دوم کے ترجمہ میں بیان ہو چکا ہے۔ البتہ سند مختلف ہے اور آیئے سند کے راویوں سے ملئے۔

سند کا تیسرا راوی عبدالرحمان بن عبدالملک ضعیف تھے۔ امام احمد بن حنبل، ابوبکر بن ابوداؤد اور بعض حالات میں ابن حبان کے نزدیک کمزور، لیس بشئے، اور ناقابل اعتبار تھے۔ امام بخاری نے "متابعت" کے طور پر اس سے صرف دو ہی روایتیں لیں اور باقی سب ترک کردیں۔ اسی طرح مغیرہ عبدالرحمان کے بارے میں یحییٰ قطان نے کہا ہے کہ لا اعرفہ اس نام کا راوی میں نہیں جانتا۔ مقصد یہ کہ غیر معروف اور غیر ثقہ تھے۔

ان جرحوں کی روشنی امام ابوبکر ابن العربی اور امام فخرالدین رازی کا تبصرہ برمحل اور ترجمان حقیقت معلوم ہوتا ہے کہ ایسی احادیث غلط متن اور واہی سند پر مشتمل ہیں۔ عرشہ سنگولا پرشین گلف ۱۰/۶۲

آیۂ "رجم" - (منسوخ التلاوۃ)

منسوخ ۲۱۲

راقم الحروف کئی متعدد مقامات پر عرض کر چکا ہے کہ آیۂ رجم کے بارے میں سورۂ احزاب میں تفصیل دی جائے گی۔ چنانچہ آج کی صحبت میں اسی وعدے کی تکمیل کے لئے حاضر ہو رہا ہوں۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ موقع اور مناسبت کیا تھی جو سورۂ احزاب ہی میں اس جعلی آیت کو گھڑ کر نے کا موجب بنی! اس کا جواب مجھ سے نہیں ان حقائق اور تاریخی شواہد سے دریافت کرنا چاہیئے۔ جنہوں نے اس گمشدہ آیت کا سراغ لگا کر احزاب ہی میں تعین کیا تھا تاکہ دانستہ طور پر امت اسلام کو فریب دیا جا سکے کہ "رجم والا حکم ہی آخری اور ناسخ حکم تھا"۔

امام ابوعبید فرماتے ہیں کہ

حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالۃ عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش قال قال لی ابی بن کعب کائن تعد سورۃ الاحزاب قلت اثنتین وسبعین آیۃ او ثلاثۃ وسبعین آیۃ قال ان کانت لتعدل سورۃ البقرۃ وان کنا لنقرأ فیہا آیۃ الرجم قلت وما آیۃ الرجم؟

قال اذا زنا الشیخ والشیخۃ فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم

یعنے عاصم بن ابی النجود سے ابی بن کعبؓ نے فرمایا کہ جانتے ہو سورۃ احزاب کی کتنی آیتیں تھیں؟

میں نے کہا یہی کوئی ۷۲ یا ۷۳۔

فرمایا کہ سورۂ احزاب ابتداء میں سورۂ بقرہ جتنی تھی اور اس میں آیۂ رجم بھی تلاوت کرتے رہے

میں نے کہا کہ آیۂ رجم کیا ہے؟

فرمایا "اذا زنیا الشیخ والشیخۃ فارجموھما البتۃ نکالا من اللّٰہ واللّٰہ عزیز حکیم" ۵۰

(بحوالہ - الاتقان طبع عثمان مصر جلد ۲/ ۲۵)

تبصرہ عاصم بن ابی النجود کے انکشاف سے معلوم ہوا کہ سورۂ احزاب کا بیشتر حصہ ضائع ہو گیا تھا اور کہ خود عاصم ہی کی وضاحت کے مطابق مزعومہ آیت کو آیۂ رجم کے عنوان سے نہ تو خود عاصم جانتے تھے اور نہ ہی دیگر تابعین کرام!!

اور یہ بات عاصم کے اس سوال کی نوعیت سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے جو اس نے ابی بن کعب کے ریفرنس کے بعد کیا تھا۔

رہا یہ سوال کہ اس روایت کی حیثیت کیا ہے؟ تو اس کے بارے میں امام ہیثمی نے زوائد ابن حبان میں وضاحت کی ہے۔ کہ یہ روایت خود عاصم ہی کی وجہ سے ضعیف ہے (ملاحظہ ہو موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان طبع اول، سلفیہ پریس قاہرہ ص۴۳۵ - حدیث ۱۷۵۶)

لیکن ہمیں روایت کے ضعف اور صحت سے غرض نہیں ہے ہمیں تو اس مقام پر واضح کرنا یہ مقصود ہے کہ رجم کے مقام اور محل وقوع کے تعین کے بعد بہتوں کے خیالی تاج محل کے مینار زمین بوس ہو جاتے ہیں کیونکہ اس طرح یہ آیت نہ صرف منسوخ التلاوۃ ثابت ہو جاتی ہے۔ اسے لازمی طور پر منسوخ الحکم بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کا نزول سورۂ نور سے بہت پہلے ہو چکا تھا اور قاعدہ ہمیشہ یہی رہا ہے کہ بعد والا حکم ہی پہلے کے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے۔

ذیل میں نزولی ترتیب ملاحظہ ہو:

مدینہ منورہ میں سب سے پہلے سورۂ بقرہ نازل ہوئی پھر الانفال، پھر آل عمران اور پھر الاحزاب پھر الممتحنہ پھر النساء۔ پھر اذا زلزلت۔ پھر الحدید۔ پھر الانسان، پھر لم یکن، پھر اذا جاء نصر اللہ پھر نور۔ پھر الحج وغیرہ وغیرہ۔

اس جدول کی رو سے احزاب جس میں خود ساختہ آیۂ رجم ہے مدنی سورتوں میں چوتھے نمبر پر ہے اور سورہ نور جس میں رجم کا بالکل مذکور ہی نہیں ہے احزاب کے بعد بارہویں نمبر پر ہے اور اسی سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ رجم کسی طرح بھی سورۂ نور کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی بلکہ نزول آیات کی منطقی ترتیب نے آیۂ رجم کی خود ساختگی اور استرداد کو فیصلہ کن مرحلے میں پہنچا دیا ہے اور کوئی بھی معقولیت پسند شخص اس کی قرآنیت اور ناسخانہ پوزیشن کا اعتراف کر ہی نہیں سکتا، بلکہ میزان تنقید میں رکھنے کے بعد ہمارے اس خیال کی مزید توثیق ہو جاتی ہے کہ رجم کا اگر کوئی تاریخی اور اخلاقی وجود تھا تو یہ تورات ہی کا حکم ہو سکتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غیر مسلموں (یا سورۂ نور کے نزول سے پہلے ان) کی موافقت میں شاذ و نادر ہی مسلمانوں پر بھی نافذ فرما چکے ہوں گے۔

لیکن جب اسلام نے جرم زنا کی تعزیر سورۂ نور میں واضح اور مقرر فرما دی تو اس کے بعد کسی خود ساختہ حکم اور آیت کے پیچھے چل پڑنا علمی اور اخلاقی طور پر ایک ناقابل معافی جرم ہے۔ علمی تقاضے ہم سے سوال کرتے ہیں کہ ہم "سنگساری" کو نہ صرف منسوخ التلاوۃ ہی تسلیم کریں، اسکے حکم کو بھی منسوخ اور مسترد باور کر لیں۔ مزید تفصیل پہلے باب میں ملاحظہ ہو۔ نیز منسوخ ۵۱ و ۱۸۴ دیکھے جا سکتے ہیں۔

رجم کا پس منظر اور ماخذ سنگساری کے ضمن میں ایک بات جس کا ابھی تک میں نے اظہار کرنا مناسب نہیں سمجھا آج کی صحبت میں اس کی قرآنیت کے بارے میں اپنے شبہات کو قارئین کے سامنے پیش

۵۰ - یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ابی ابن کعب نے سورۂ بقرہ جتنی بڑی سورہ میں سے نمونے کے طور پر صرف آیۂ رجم ہی کو منتخب کیوں فرمایا۔ دس بیس اور بھی نمونے کی متروکہ آیات تلاوت کر کے اپنی بات پختہ کر سکتے تھے۔ یہ ایک راز ہے جس سے نقاب اٹھانا ضروری ہے۔ (طلوع اسلام)

کر رہا ہوں۔ یہ بظاہر تو کسی شبہے کا اظہار ہے، لیکن میرے تحقیقاتی مطالعہ کی روشنی میں اس کے پس منظر اور مأخذ کا کھوج بھی لگ سکتا ہے۔ طولِ کلامی اگرچہ میرا مقصد نہیں تھا لیکن موقع کی مناسبت سے یہ بات پھر کہیں نہیں کہی جا سکے گی۔ وباللہ التوفیق۔

امام بخاری " ایام الجاہلیۃ " کے ضمن میں جتنی روایات لائے ہیں، ان میں آخری دو روایتوں میں سے ایک روایت اس طرح ہے

حدثنا نعیم بن حماد حدثنا ہشیم عن حصین عن عمرو بن میمون قال رأیت فی الجاہلیۃ قردۃ اجتمع علیہا قرود قد زنت فرجموہا فرجمت معہم۔

یعنے عمرو بن میمون صحابی نے کہا کہ

میں نے زمانۂ جاہلیت میں ایک بندریا کو دیکھا جس نے زنا کیا۔ سب بندر اس کے گرد جمع ہو گئے اور پتھر مارتے رہے اور ان سے مل کر میں بھی پتھر مارتا رہا۔

یہ ایک حدیث ہے جسے امام بخاری نے اپنی سند کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ذیل میں ابن حجر کے الفاظ میں مزید تفصیل ملاحظہ ہو۔

وقد ساق الاسماعیلی ہذہ القصۃ من وجہ آخر مطولۃ من طریق عیسی ابن حطان عن عمرو بن میمون قال کنت فی الیمن فی غنم لاہلی وانا علی شرف فجاء قرد مع قردۃ فتوسد یدہا فجاء قرد اصغر منہ فغمزہا فسلت یدہا من رأس القرد الاول سلا رفیقا فتبعتہ فوقع علیہا وانا انظر ثم رجعت فجعلت تدخل یدہا تحت خد الاول برفق فاستیقظ فزعا فشمہا فصاح فاجتمعت القرود فجعل یصیح ویومی الیہا بیدہ فذہب القرود یمنۃ ویسرۃ فجاءوا بذلک القرد اعرفہ فحفروا لہا حفرۃ فرجموہا فلقد رأیت الرجم فی غیر بنی آدم قال ابن التین لعل ہؤلاء کانوا من نسل الذین مسخوا فبقی فیہم ذالک الحکم ثم قال ان الممسوخ لا ینسل۔

ترجمہ: عمرو بن میمون نے تفصیل سے بتایا کہ

میں ایک بار یمن کے علاقہ میں اپنے خاندان کی بکریاں چراتے ہوئے کسی بلند جگہ پر کھڑا تھا۔ کہ میرے سامنے ایک بندریا اور ایک بندر آئے۔ بندر کچھ دیر آرام کے لئے بندریا کے ہاتھ کو سرہانہ کے بطور سر کے نیچے چھپا کر گہری نیند سو گیا۔ کچھ ہی دیر بعد ایسا ہوا کہ ایک نوعمر دوسرا بندر نمودار ہوا اور بندریا کو آنکھ کے اشارے سے بلایا (فغمزہا) بندریا اس کے غمزے (اشارے) پر آمادہ ہو گئی اور ایک پتھر اٹھا کر نہایت آرام و آہستگی سے اپنے شوہر کے سر کے نیچے دے کر اپنا ہاتھ سرکا لیا (سلاً رفیقاً) اور نئے بندر کے ساتھ ہو لی اور تھوڑی دور جا کر نئے بندر نے اس سے مجامعت کا شغل رچایا جسے میں بخوبی دیکھ رہا تھا۔ (وانا انظر)

اس کے بعد بندریا جب فارغ ہو کر سابقہ بندر کے پاس پہنچی تو اس نے پہلے کی طرح اب بھی نہایت آہستگی سے اپنا ہاتھ پھیلا کر اس کے سر کے نیچے دیتے ہوئے پتھر کو سرکایا۔ مگر اب ہوا یہ کہ سویا ہوا بندر ہڑبڑا کر جاگ اٹھا اور اسے شک گزرا کہ کچھ ہو گیا ہے چنانچہ اس نے بندریا کی شرمگاہ کو سونگھ کر (فشمہا) تسلی کر لی کہ واقعی کچھ ہو گیا ہے تو اس نے زور زور سے چیخنا اور مدد کے لئے چلانا شروع کر دیا۔ اس پر جب بہت سارے بندروں کا اکٹھ ہو گیا تو اس نے چیخنے اور اشارے کرتے ہوئے حقیقت حال واضح کر دی۔ بندروں نے جب اس طرح کی حقیقت معلوم کر لی تو دائیں بائیں پھیل گئے اور تھوڑی ہی دیر کے بعد میرے سامنے اسی ہی بندر کو تلاش کر کے لایا گیا جس نے کچھ ہی دیر پہلے بندریا سے اپنے شوق کی تسکین کر لی تھی۔ اور اب سب نے مل کر انہیں پتھر مارنے

شروع کر دیئے اور مار مار کر پتھروں ہی میں انہیں دفن کر دیا۔

(عمرو بن میمون کہتا ہے کہ) تم یقین کرلو میں نے جانوروں تک میں رواج پایا کہ وہ بھی زنا کے جرم میں سنگساری کیا کرتے تھے۔

(اس کی وضاحت میں ابن حجر کہتے ہیں کہ)

اور ابن التین کہتے تھے کہ یہ بندر سان ہی بندروں کی نسل میں سے تھے جو کسی زمانے میں مسخ ہو چکے تھے اور اس اعتراف کے باوصف کہ مسخ شدہ حیوانات کی نسل نہیں چلتی۔ یہ حقیقت ہے کہ مسخ ہونے سے پہلے ان کے آباؤ اجداد (غالباً یہودی ہی ہوں گے) رجم کیا کرتے تھے۔ اب اگر مسخ ہونے کے بعد ان کی نسل منقطع ہو بھی گئی تو بھی رجم کا حکم بدستور ان میں باقی رہا۔ (فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ جلد ۷/ ۱۲۱/ ۱۴ تا ۲۰)

یہ تفصیل فراہم کر کے ابن حجر دراصل یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ سنگساری ہی ایک ایسی سزا ہے جو حیوانات اور انسانوں کو یکساں دی جا سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ نظریہ ہی غلط ہے کہ سزا کے معاملہ میں انسان اور حیوان میں کوئی بنیادی فرق ہے؟

چنانچہ وہ اس خلاف عقل وقوعہ کی ہر لحاظ سے توثیق کے بعد جو تاثر دینا چاہتے ہیں وہ یہی ہے کہ عمرو بن میمون کا واقعہ سچا اور سنگساری کی صداقت پر کھلی دلیل ہے۔ اسے جھٹلانے والا نہ صرف یہ کہ ایک سچی حقیقت کا انکاری ہے بلکہ بخاری کی حفاظت کا منکر بننے کے جرم میں دائرہ اسلام سے خارج بھی ہے۔

ہاں تو عمرو بن میمون کی اس حدیث میں ایک بات واضح اور ایک مبہم ہے۔

وضاحت یہ ہے کہ اس نے بندر اور بندریا کا جنسی ملاپ اچھی طرح مشاہدہ کر لیا تھا (وانا انظر) اور اپنی ہی آنکھوں سے دیکھ لیا تھا کہ ان کو عشق لڑانے ہی کی سزا کے طور پر سنگسار کیا گیا تھا۔

اور اس میں ابہام یہ ہے کہ بندریا ظاہر ہے کہ ان کے فہم کے مطابق صاحب شوہر تھی اور اس کی واجبی سزا "رجم" ہی ہو سکتی تھی۔ لیکن نوجوان گبھرو بندر جس نے بندریا کو بدراہ کر کے اپنی ہوس کا نشانہ بنایا شادی شدہ اور صاحب زن تھا یا کنوارا؟ کیونکہ جب تک اس کا تصفیہ نہیں ہو جاتا اس پر سنگساری کا اطلاق نہ ہونا چاہئے تھا۔

تاہم اس وضاحت اور ابہام کے امتزاج کے باوصف عمرو کے الفاظ میں یہ حقیقت نمایاں طور پر واضح تھی کہ "سنگساری" کا رواج قبل از اسلام قوموں میں بھی رائج تھا یا یہ کہ اس کا ماخذ اور پھر مصرف عمرو بن میمون ہی کے بقول غیر انسانوں (اور جانوروں) میں بھی رہا ہے۔ وهو المقصود

فنی اعتراضات

اس حدیث پر کچھ لوگوں نے فنی اعتراضات اور ان کی روشنی میں امام بخاری کے فہم و تدبر اور مجتہدانہ بصیرت پر کچھ شبہات کا اظہار کیا ہے یعنے وہ کہتے تھے کہ

"یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انسان مسخ ہو کر جانور ہی بن جائے"

اس کے جواب میں بخاری کے سب سے بڑے شارح علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ

لما اتی الضب قال لعله من القرون التی مسخت وقال فی الفار فقدت امة من بنی اسرائیل لا اراها الا الفار

یعنے صحیح مسلم میں ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب گوہ لائی گئی تو آپ نے اسے دیکھتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی سابقہ زمانے کی مسخ شدہ انسانی امت ہی تھی۔ اسی طرح چوہے کے بارے میں فرمایا کہ بنی اسرائیل کا ایک گروہ راستہ بھول گیا تھا اور بعد میں اس کا پتہ نہیں چلا۔ میرا وجدان یہی کہتا ہے کہ وہ لوگ گم ہوتے ہی چوہے بن گئے تھے۔ او کما قال۔

علامہ ابن حجر کا مقصد یہ ہے کہ اگر چوہے گوہ اور دیگر جانور کسی زمانے میں انسانی مخلوق ہو سکتے تھے تو کیا وجہ ہے بندرِ ایام گذشتہ کا مسخ شدہ انسان تسلیم نہ کر لیا جائے؟

علامہ صاحب کے اس غیر معروضی استدلال پر ابن العربی ابو اسحاق اور زجاج کی طرف سے مزید اعتراض ہو سکتا تھا کہ مسخ شدہ دوسرے حیوانات (مثلاً گوہ، چوہا وغیرہ) کی نسل اگر آگے بڑھ سکتی ہے تو مسخ شدہ بندر کی نسل کیونکر ختم ہو گئی؟ تو اس کی صفائی میں ایک بار پھر ابن حجر کو طویل وضاحت کرنی پڑی کہ

احاب الجمھور عن ذالک بانہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ذالک قبل ان یوحی الیہ بحقیقۃ الامر فی ذالک ولذالک لم یات الجزم عنہ بشیئ من ذالک بخلاف النفی فانہ جزم بہ کما فی حدیث ابن مسعود ولکن لایلزم ان تکون القرود المذکورۃ من النسل فیحتمل ان یکون الذین مسخوا لما صاروا علی ھیئۃ القرود مع بقاء افھامھم سرقیلھم القردۃ الاصلیۃ للمشابھۃ فی الشکل فتلقوا عنھم بعض ماشاھدوہ من افعالھم فحفظوھا وصارت فیھم

یعنی ابن العربی، زجاج وغیرہ کا جمہور کی زبان میں جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "گوہ" اور "چوہے" کے بارے میں جو کچھ کہا تھا اس وقت وحی الٰہی نے حقیقت حال سے ہنوز آگاہ نہیں کیا تھا یعنے یہ نہیں بتایا تھا کہ مسخ شدہ حیوانات کی نسل نہیں ہوتی۔ اور چونکہ معاملہ سے آگاہی نہیں تھی لہٰذا آپ نے بھی غیر یقینی لہجہ میں بات کہدی۔ لیکن کچھ بھی ہو بندروں کے مسخ کا معاملہ ایسے جزوی واقعات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بنی آدم مسخ ہو کر جب بندروں کی ہیئت اور شباہت میں آنے لگے تو بشری فہم اور دانش بدستور ان میں رہ گئے ہوں۔ اس کے بعد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مشابہت کی اساس پر مسخ شدہ بندروں کا جب حقیقی بندروں سے میل جول ہونے لگا تو حقیقی بندروں نے تازہ واردوں کی انسانی عادات وخصائل کو دیکھ دیکھ کر اپنے ذہنوں میں محفوظ کر لیا ہو اور اسی طرح وہی فہم وفراست اور خصائل موروثی بن کر آگے کی نسلوں تک پہنچتے رہے ہوں۔ کیا ایسے امکانات کی نفی ہو سکتی ہے۔ (فتح الباری طبع بولاق جلد ۷/ ۱۲/۲۲ تا ۲۹)

عمرو بن میمون کی روایت پر اعتراضات اور ابن حجر وغیرہ کے جوابات کا دنداں شکن سلسلہ واضح کرتا ہے کہ جمہور محدثین اور خود ابن حجر بخاری شریف کی اس حدیث کی اصلیت کے بڑے شد و مد سے قائل تھے اور ایک گونہ رجم کے مسئلہ میں۔ ان کا احساس یہی تھا، کہ یہ نہ صرف آسمانی سزا تھی، حیوانات تک کو بھی اس کے ذریعے سے پاک کیا جاتا رہا ہے۔ یعنی کہ مجموعی حیثیت سے عمرو بن میمون

کی حدیث رجم کے مسئلہ کی بنیاد بھی فراہم کرتی ہے کہ ماخذ کے طور پر یہ حیوانی سزا اسلام نے بھی اپنے اندر جذب کر لی تھی۔

بندر یا جن؟

علامہ ابن حجر امام بخاری کے دفاع میں ابن عبدالبر کے اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ

وقد استنکر ابن عبدالبر قصۃ عمرو بن میمون ھذہ وقال فیہا اضافۃ الزنا الی غیر مکلف واقامۃ حد علی البہائم وھذا منکر عند اہل العلم فقال ان کانت الطریق صحیحۃ فلعل ھؤلاء کانوا من الجن۔

یعنی ابن عبدالبر نے عمرو بن میمون کے اس واقعہ کا شدت سے انکار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں زنا کی اضافت غیر مکلف مخلوق کی طرف کی گئی ہے۔ اور چوپایوں کو شرعی تعزیرات کا سزاوار ٹھہرایا گیا ہے جو کہ عقلی طور پر ناقابل تسلیم اور لغو ہے۔

(ابن عبدالبر نے پھر کہا کہ ہاں)

اگر اس واقعہ کی کوئی اصلیت ہے اور اس کی صحت کا اعتبار کیا جانا ضروری ہے تو اس کی ایک ہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ عمرو بن میمون والے بندر اور بندریا کے روپ میں کوئی جن ہوں گے، حقیقی بندر اور بندریا نہیں ہوں گے[1] (فتح الباری ۷/۱۲۲/۲ تا ۴)

ابن البر کے اس ٹھوس اعتراض کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کے بعد علامہ ابن حجر نے لکھا ہے کہ — ابن عبدالبر کی توجیہہ غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بندر ہی تھے جن نہیں تھے

اس سوال و جواب سے واضح ہوتا ہے کہ اہل فن کے نزدیک بخاری کا یہ واقعہ کئی اعتبار سے محل نظر ہے کہ تاحال اس پر نقد و نظر کا سلسلہ ختم ہونے میں نہیں آرہا۔

بخاری میں غیر مستند مواد کی واضح مثال

رئیس المحدثین امام عبداللہ بن الزبیر الاسدی۔ (متوفی ۲۳۴ھ ۸۳۴ء) امام بخاری کے استاد محترم بھی تھے اور بخاری و مسلم کی احادیث کو مسند کے طور پر مرتب کرنے والے بھی!! آپ نے بھی اس واقعہ کو عجیب و غریب قرار دیا ہے۔ علامہ ابن حجر نے آپ سے نقل کیا ہے کہ

نعم ان ھذا الحدیث وقع فی بعض نسخ البخاری وان ابا مسعود وحدہ ذکرہ فی الاطراف قال ولیس فی نسخ البخاری اصلا فلعلہ من الاحادیث المقحمۃ فی کتاب البخاری۔

یعنی حمیدی نے اس واقعہ کو عجیب و غریب کہنے کے علاوہ یہ بھی کہا ہے کہ یہ واقعہ بخاری کے بعض نسخوں میں کسی طرح داخل کر دیا گیا ہے اور ابا مسعود ہی پہلا وہ شخص ہو سکتا ہے جس نے پہلے پہل اس واقعہ کو بخاری کے "اطراف" میں ذکر کیا ہے۔ ورنہ تو حقیقت یہ ہے کہ یہ واقعہ بخاری کی ان احادیث کی نوعیت کا ہے جو اس میں ٹھونس دی گئی (یا گھسیڑ لی گئی) ہیں۔ (فتح الباری طبع بولاق جلد ۷/۱۲۲ تا ۱۳)

---

[1] وہ کیا تھے اور کیا نہیں تھے، سوال یہ ہے کہ عمرو بن میمون کا بخاری کے ذریعہ بیان ہے کہ وہ خود بھی رجم کرنے والوں میں شامل ہو گئے تھے تو کہیں عمرو بن میمون خود ہی جن تو نہیں بن گئے تھے؟ — اس کی وضاحت اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس کی اپنی حیثیت کا تشخص نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ طارق۔

ابن حجر بخاری کے دفاع میں

حمیدی کے اس مبنی برحق تجزیے پر علامہ ابن حجر بھنا گئے اور جھنجھلا کر جس انداز سے حمیدی پر برس پڑے اس سے ہمارے اسلاف اہل علم کے ظرف کا پتہ چل سکتا ہے۔ فرماتے ہیں اور کسی علمی سہارے کے بغیر ہی منوانا چاہتے ہیں کہ

وماقاله مردود فان الحدیث المذکور فی معظم الاصول التی وقفنا علیها (سطر ۱۳)

واما تجویزه ان یزاد فی صحیح البخاری مالیس منه فهذا ینافی ما علیه العلماء من الحکم بتصحیح جمیع ما اورده البخاری فی کتابه ومن اتفاقهم علی انه مقطوع بنسبته الیه وهذا الذی قاله تخیل فاسد یتطرق منه عدم الوثوق بجمیع ما فی الصحیح لانه اذا جاز فی واحد لا بعینه جاز فی کل فرد ولا یبقی لاحد الوثوق بما فی الکتاب المذکور واتفاق العلماء ینافی ذالک (الی ان قال) وقد اطنبت فی هذا الموضع لئلا یغتر ضعیف بکلام الحمیدی فیعتمده وهو ظاهر الفساد۔

یعنی (امام بخاری کے شیخ) حمیدی نے جو کچھ کہا ہے لغو اور مردود ہے کیونکہ مذکورہ بالا قصہ کا وجود دیگر بنیادی کتابوں میں بھی ہے۔ اسی طرح حمیدی کا یہ خیال بھی سراسر لغو اور علماء کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے کہ بخاری میں ایسی باتوں کا اضافہ ہو چکا ہے جو کہ اس میں نہیں تھیں ؟ کیونکہ علماء اس پر متفق ہیں کہ بخاری نے جو کچھ لکھا ہے (وہ قرآن کی طرح) لاریب اور قاطع ہے۔ حمیدی نے جن گمراہ کن[له] اور فاسد خیالات کو اپنے دماغ میں جگہ دی ہے ان سے یہ خطرناک رجحان پیدا ہو سکتا ہے کہ لوگوں کو بخاری کے بارے میں جو وثوق اور یقین حاصل ہے وہ مجروح ہو کر شک و شبہ میں تبدیل ہو جائے پھر دیکھئے کہ جب کسی ایک غیر معین بات میں ایسا احتمال جائز تصور کر لیا جائے تو کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ بخاری کے باقی مندرجات میں کسی طرح کا وثوق قائم رہ سکتا ہے ؟

میں نے اس مقام پر اس خطرے کے پیش نظر طول دے کر بات کہی ہے جو حمیدی کی توجیہات میں پوشیدہ اور مضمر ہے ! میں نے حمیدی کے گمراہ کن[له] خیالات کا تعاقب اس لئے بھی ضروری جانا کہ مبادا کوئی اس کے فریب میں آ کر امام بخاری کے بارے میں اپنے اعتقاد کو مجروح کر بیٹھے۔

(فتح الباری جلد ۷/ جلد/ ۱۲۲/ ۱۳ تا ۱۹)

تجزیہ

رجم کے ماخذ اور پس منظر کے ضمن میں ہم نے پوری بحث کو پھیلا کر بیان کیا ہے تاکہ علمی تاریخ یا مذہبی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے دانشور عمرو بن میمون کے واقعہ سے اُن اسباب و عوامل کا کھوج لگا سکیں جو واقعہ سنگساری کو یہودی اخلاقیات سے نکال کر اسلامی اخلاقیات میں داخل کرنے کا باعث بنے۔

ابن حجر جیسے بخاری کے حرف بحرف محفوظ اور غیر محرف ہونے کا یقین ہے وہ ہم سے بہتر جانتے ہیں کہ وہ اس ٹیم کے بہت سے دیگر قدماء اور حضرات نے آیۂ رجم کو قرآن "غیر متلو" کہہ کر کم از کم اس بات کا اعتراف ضرور کر لیا ہے کہ "جمع مصاحف" کے وقت اسے حذف کر دیا گیا تھا۔ تو کیا ایسے اعترافات کی روشنی میں انہیں زیب دیتا ہے کہ قرآن میں تو

له و له : یہ گالیاں کسی ہم جیسے گنہگار کو نہیں سنائی گئیں حق بات کہنے کے جرم میں شیخ البخاری امام حمیدی کو سنائی جا رہی ہیں جلد قبر

ابنِ داؤد تنقیص کا عقیدہ رکھیں مگر بخاری کے غیر محفوظ اور محرف ہونے کے جنون اعتقاد کو "رائی اور فریب خوردگی سے تعبیر فرمادیں؛ کاش ہمارے اسلاف بخاری کے بارے میں جانبداری کے جس شعور اور غلو کے جن اعتقادات کا سہارا لیتے ہیں اگر وحی قرآن کے بارے میں ان کے یہی خیر سگالی کے جذبات ہوتے تو شاذونادر ہی امت اسلام کو بھٹکنے کی صورت پیش آتی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ حمیدی نے نہ صرف اپنے بلکہ بہت سے ان حضرات کے جانبدار خیالات کی ترجمانی کی ہے جو حفاظت اور غیر محرف کا تمغہ قرآن پاک ہی کے لئے خاص کرنا چاہتے ہیں۔ بلکہ حمیدی کے بین السطور سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ "رجم" کا ڈھونگ دراصل اس لئے رچایا گیا تھا کہ اس طرح بخاری کا بھرم رہ جائیگا اور لوگ اس کی روایت کردہ رجم جیسی روایات کو شک و شبہ کی نظر سے نہ دیکھ پائیں گے؛ لیکن کیا حقائق بھی کبھی فریب کاری کے کمزور پردوں میں چھپائے جاسکتے ہیں؟

غور فرمائیے تمام محدثین بشمول ابن حجر قرآن پاک میں اختلافات قرأت کے مسئلہ کو اسلامی اخلاقیات کا اہم جزو ٹھہرا کر ایمانیات کی اساس تسلیم کرتے ہیں۔ مگر بخاری کے بارے میں ان کے عقیدے اور عقیدت میں کسی طرح کی لچک اور درمیانی راہ کا امکان پیدا نہیں ہوسکتا۔ یہ لوگ قرآن پاک کی متواتر قرأت کو غیر متواتر بلکہ شاذونادر روایات کے ذریعہ مسترد کردینے کا عقیدہ تو ضرور رکھتے ہیں لیکن یہ نہیں سوچتے کہ اس طرح قرآن پاک کی حفاظت کا عقیدہ کس حد تک متزلزل ہو جاتا ہے۔

عمرو بن میمون کا یہ واقعہ سراسر جعلی اور شیخ البخاری امام عبداللہ الحمیدی کی شہادت کی رو سے بخاری میں "گھسیڑا" ہوا واقعہ ہے۔ اس کی نہ تو کوئی اساس ہے اور نہ ہی ثبوت۔ یہ واقعہ اپنے تاریخی پس منظر میں واضح کرتا ہے کہ سنگساری کا اگر اسلام سے پہلے کہیں وجود تھا تو بھی اسے حیوان خصلت انسانوں کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہوگا۔ اسلام کا مزاج ایسی وحشیانہ سزا کو امت محمدیہ کے لئے گوارا نہیں کرسکتا۔ یوں بھی اسلام میں زنا بہ تہمت زنا اور دیگر جرائم کے لئے تعزیرات کا الگ باب موجود ہے۔ ان میں سے کسی بھی جرم کی سزا، سزائے موت یا حیوانوں اور بندروں کی طرح مار دینا نہیں ہے۔ امت محمدی کے ہر فرد کی جان اور مال محترم ہے۔ قصاص، لڑائی یا میدان جنگ یا اتفاقی حادثے میں کوئی مر جائے، یا مارا جائے تو اس کی نوعیت دوسری ہے۔ زنا کے جرم میں مارنے کو تعزیرات الہیہ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ (مزید تفصیلات سابقہ حوالوں اور باب اول کے عنوان منسوخ التلاوت میں ملاحظہ ہوں۔ سنگلا جیرہ عرب ۶۲-۱

سورۂ سبا

صورت گری، مجسمہ سازی اور فوٹو گرافی۔

نمبر ۲۱۲

یعملون لہ ما یشاء من محاریب و تماثیل و جفان کالجواب و قدور راسیٰت اعملوا آل داؤد شکرا و قلیل من عبادی الشکور۔

(سلیمان) جو چاہتے (ان کے عمال اپنے فن کا مظاہرہ کرتے ہوئے) ان کے لئے قلعے اور عظیم الشان مجسمے

بنا ڈالتے، اور تالابوں جیسی بڑی بڑی لگن اور ایک ہی جگہ پر رکھی جانے والی دیو ہیکل دیگیں (بھی) تیار کر لیتے تھے۔ (اور انہی احسانات و انعامات کے سلسلے میں ان کو کہا گیا تھا کہ) اے آل داؤد! خدا کے شکر یہ کو معمول بناؤ (کہ) میرے بندوں میں شکر گزار بہت ہی کم ہیں (سبا۔ ۱۳)

علامہ شہاب الدین آلوسی مرحوم لکھتے ہیں کہ حکی المکی فی الھدایۃ ان قوما اجازوا التصویر وحکاہ النحاس ایضا وکذا ابن الفرس واحتجوا بھذہ الآیۃ۔

یعنی "ہدایہ" میں مکی (متوفی ۴۲۵ھ) اور اسی طرح ابن الفرس (متوفی ۶۰۳ھ) و دیگر اشخاص نے روایت کیا ہے کہ آیۂ زیر بحث کی اساس پر ایک گروہ نے صورت گری اور مجسمہ سازی کو جائز قرار دیا ہے

(روح المعانی طبع منیر دمشقی قاہرہ جلد ۲۲/۱۱۰)

اس کے بعد علامہ آلوسی نے دلیل ناسخ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ "صورت گری کے جواز کے باوصف ہماری شریعت میں اس پر وعید بھی سنائی گئی ہے۔

مفسر قرطبی (۶۷۱ھ) نے کا اور ابن عطیہ (۵۴۲ھ) کے حوالہ کے علاوہ مزید نشاندہی کی ہے کہ

"مکی سے بہت پہلے نحاس نے بھی ایسی جماعت کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس آیت کی رو سے مجسمہ سازی کی قائل تھی"

پھر خود ہی لکھا ہے کہ

"ویسے آیت کے مفہوم سے تصویر سازی کا جواز ہی نکلتا ہے"۔

اس اعتراف کے باوصف آلوسی کی طرح انحراف بھی کیا ہے کہ

"لیکن صحیح احادیث میں آیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مصوروں کو عذاب ہونے کی خبر دی تھی۔ جس کے بعد اللہ سبحانہ نے تصویر کی اباحت کو منسوخ اور باطل کر دیا تھا۔

(تفسیر الجامع لاحکام القرآن طبع دار الکتب مصر جلد ۱۴/۲۷۲، ۱۶ تا ۲۱)

یہ اقتباسات واضح کرتے ہیں کہ سلف صالحین میں سے بہت سے لوگ زیر بحث آیت کی روشنی میں فنون لطیفہ خاص طور پر تماثیل اور تصاویر سازی کو مباح اور بے ضرر سمجھتے تھے اسکے معنی یہ ہوئے کہ یہ آیت ان کے ہاں بموجب اباحت تصویر کی حامل، قابل استدلال اور موجب ہدایت ہے بلکہ سلف کی جس جماعت کو ہمارے مفسرین اور ان کے ہمنوا محدثین دانستہ طور پر چھپاتے چلے آئے تھے امام نووی کے ایک شدید لب و لہجہ کے جواب میں حافظ ابن حجر نے ان کے نام ظاہر کر کے اس حقیقت کبریٰ کا اعلان کیا ہے کہ اس مدرسہ فکر کے بانی خود صحابہ و تابعین کرام ہی تھے۔ عائشہ صدیقہؓ۔ معاویہ بن ابی سفیانؓ۔ عروہ بن زبیر، مصعب بن زبیر۔ عبداللہ بن زبیر، اور قاسم بن محمد و دیگر حضرات اس نقطۂ نظر کے سرخیل شمار کئے جاتے تھے (آئندہ اوراق میں جب اثبات کے دلائل کی تفصیل پہنچائیگی وہاں پر مالہ وما علیہ بتلا دیا جائیگا۔ انشاء اللہ)

ان باتوں کو ذہن میں رکھ کر آگے چلیے:

دلیل ناسخ

ان اشد الناس عذابا عند اللہ المصورون (بخاری)

قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب مصوروں ہی کو ہوگا۔

(قرطبی ۱۴/۲۷۲/ ۱۶ تا ۲۱ نیز روح المعانی ۲۲/۱۱۰)

وجہ تنسیخ

مفسرین اور جامعین احادیث کے اعتراف موجب آیہ زیر بحث علی الاطلاق صورت گری اور مجسمہ سازی کی اباحت واضح کرتی ہے۔

اور دلیل ناسخ سے مترشح ہوتا ہے کہ تصویر سازی ہو خواہ مجسمہ تراشی دونوں سے دلچسپی رکھنے والے کو شدید زمیت کا عذاب ہوگا

قول فیصل

صورت گری اللہ سبحانہٗ کی اعلیٰ صفات میں سے ایک بنیادی صفت ہے۔ قرآن پاک میں ہے

ھو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء

یعنی ذات باری کی کمال صنعت گری ہے کہ رحم مادر ہی میں جس طرح چاہتا ہے تمہاری صورت گری کر دیتا ہے (عمران ۶)
اللہ سبحانہٗ نے واضح الفاظ میں اپنا لقب المصور (حشر ۲۴) تجویز فرما کر علی الاطلاق منکرین تصویر کے عقیدے کی نفی کی ہے عمل تصویر اگر کفر اور باعث عذاب ہوتا تو اسے ایک خاندان نبوت کے لئے انعام اور عطیہ کے نام سے موسوم کر کے اس انعام کے صلے میں طلب شکر نہ کیا جاتا۔ تاہم بحث کی خاطر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تصویر کے بارے میں کچھ اختلاف ضرور ہے اور یہ اختلاف بجائے خود اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ اختلافی مسائل کو حتمی صورت نہیں دی جا سکتی۔

تصویر سازی کی ہر دور میں اہمیت رہی ہے اور عہد حاضر میں اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسے سمجھنے کے لئے چند ضروری مبادیات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے

(الف) سابقہ شریعت کی کوئی بات اگر ہماری شریعت کے منافی نہ ہو۔ یا یہ کہ ہماری شریعت میں سابقہ شریعت کی کسی بات کا مذکور ہی نہ ہو تو اس کی حیثیت کیا رہے گی؟

(ب) واقعات و حالات عموماً تاریخی اور مذہبی عوامل و نفسیات کے آئینہ دار ہوتے ہیں انہیں اپنے عوامل سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کیا اس روشنی میں نسخ کا امکان شرعی جواز رکھتا ہے؟

(ج) جن عوامل اور علتوں کے باعث مسائل کی تکنیک عمل میں آتی ہے ان کے زائل ہونے پر ایسے مسائل کی حیثیت کیا ہوگی مثال کے طور پر صورت گری کے اسباب میں معبودان باطل کی خیالی یا حقیقی تصاویر کو موجب عذاب ٹھہرایا گیا تو کیا جہاں ایسی علت یا سبب مانع نہ ہو تو وہاں صورت گری علی الاطلاق مباح اور جائز ہوگی؟

جہاں تک پہلی بنیادی بات کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ ہمارے لئے قرآن حکیم کا ہر لفظ باعث ہدایت و رہنمائی ہے۔ اس کی حیثیت انشاء امر کی ہو خواہ واقعہ اور خبر کی۔ الا اس صورت میں کہ صریح طور پر یہ کسی تاریخی کردار کو معمول بنانے سے روک دیا گیا ہو۔ قرآن پاک نے قبول واقعات کے لئے ایک اساسی اصول عطا فرمایا ہے۔ کہ

اولئک الذین ھدی اللہ فبھداھم اقتدہ ۰

اے محمد! (علیک السلام) یہ وہ لوگ ہیں جن کو خدا نے قابل تقلید رہنمائی دے رکھی ہے لہٰذا تم بھی ان کی ہدایت

(اور رہنمائی) کی پیروی کرتے چلے جاؤ۔ (انعام ۹۱)

یہ آیت واضح کرتی ہے کہ سابقہ شریعتوں کی غیر ممنوعہ باتوں ان کی روش اور رہنمائی سے مستفید ہونا ضروری ہے۔

اس واضح اصول کی روشنی میں جب فوٹوگرافی کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ پورے کلام الٰہی میں اشارتاً خواہ صراحتاً اور کنایتاً صورت گری کے خلاف کوئی بھی مواد نہیں ملتا۔ الٹا کلام الٰہی میں اسے انعام اور عطیہ الٰہی سے تعبیر کر کے طلب شکر کا مطالبہ اس کی اہمیت کو دوآتشہ بنا رہا ہے۔ منسوخ منۂ ۲ کی تفاصیل سے بھی واضح ہوتا ہے کہ علمائے اسلام نے کھلے طور پر سابقہ شریعت کے بعض احکام رسوم سے استدلال اور مسائل کا استنباط کیا ہے !!

اب آئیے دوسری بات کی طرف توجہ

پہلے باب میں تفصیلات عرض کر چکے ہیں کہ حالات و واقعات میں نسخ کا امکان ایک ناقابل تسلیم اور لغو فارمولا ہے۔

اسی طرح تیسری وجہ بھی ہمارے نزدیک چنداں پریشان کن نہیں ہو سکتی اور ہم بنیادی طور پر اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ جن مسائل کی تکنیک میں عوامل اور علتوں کا عمل دخل پایا جائے گا وہ اپنے عوامل سے الگ نہیں ہو سکتے اور جہاں عوامل نہیں ہوں گے وہاں مسائل کا عمل علی الاطلاق ہوگا۔ ان کی اباحت اور رخصت کے لئے خارجی سہاروں کی ضرورت نہ ہونی چاہئے۔ امام شوکانی مرحوم نے بجا فرمایا ہے کہ وجود العلۃ فی الاصول الکثیرۃ دلیل علی قوۃ اعتبارھا فی نظر الشرع

یعنی ابو اسحاق شیرازی۔ ابن السمعانی اور دیگر اصولیوں کے نزدیک سب سے زیادہ قوی اور شریعت کی نظر میں قابل اعتبار وہی حکم ہے جس کی "علت" اس کے ساتھ مذکور ہو (ارشاد الفحول طبع حلبی ۱۹۳۷ء صفحہ ۲۸۳ سطر ۱۹ تا ۲۰۔ بحث قیاس)

فخر سلف امام جاحظ (۸۶۹ء) علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ

اگر یہ (محدث) حضرات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو "دلیل، برہان اور علتوں" کو مدنظر رکھ کر روایت کرتے یعنے جن اسباب کے ماتحت آنحضرت نے فیصلے دئے ان کا ذکر کر دیتے تو ضروری تھا کہ بوجھ ہلکا، الجھنیں کم اور مشکلیں دور ہو سکتی تھیں (کیونکہ اس طرح مسئلہ کی حیثیت کا تعین ہو سکتا تھا) لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اکثر روایتیں اسباب، علل اور دلیل کی روشنی سے بالکل عاری ملیں گی۔ ان حضرات نے الفاظ کے ظاہر پر تو نظر رکھی مگر (نفس مضمون اور) علت کی وضاحت اور برہان کی نشاندہی سے عمداً تغافل برت گئے۔ (خلاصہ از کتاب الحیوان طبع قاہرہ ص)

ان بنیادی اصولوں کو ذہن میں رکھ کر اب آپ ناسخ حدیث کا متن ملاحظہ فرمائیے۔

امام بخاری ابو الضحیٰ مسلم بن صبیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ بقول مسلم

میں اور مسروق بن اجدع۔ یسار بن نمیر کے گھر فروکش تھے۔ دریں اثنا مسروق کی نظر گھر کی ان تصاویر پر پڑی جو (آرائش کے لئے) وہاں آویزاں (یا منقش) تھیں۔ اس پر مسروق نے عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان سنایا کہ آپ فرماتے تھے

قیامت کے روز سب سے زیادہ عذاب مصوروں ہی کو ہوگا۔ (بخاری)

کیوں عذاب ہوگا؟ امام بخاری نے اس کی وضاحت نہیں کی اور ہم بخاری کی اس کٹی پھٹی حدیث کے تکملہ میں اس کی وضاحت کر دیں گے کہ جس وجہ کو سامنے رکھ کر صورت گروں کو عذاب کی بھٹی میں دھکیل دیا گیا تھا۔ وہ وجہ کیا تھی؟ یہاں امام بخاری کی "بے علت" حدیث کا ہم ایک زاویہ سے جائزہ لینا پسند کریں گے۔

امام موصوف نے اس حدیث کو "کتاب اللباس" میں درج فرما کر لاشعوری طور پر اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ آپ تصویروں اور مجسموں کو زیب و زینت کی اشیا سمجھتے تھے اور امام موصوف ہم سے بہتر جانتے تھے کہ زیب و زینت ہو خواہ آرائش و جمال قرآن پاک (اور خود احادیث نبوی ﷺ) میں ایسا واضح یا اشارتاً حکم نہیں ملتا جو ان کے استعمال کو حرام بتلاتا ہو۔ قرآن پاک صریحاً اس نظریے ہی کی نفی کرتا ہے کہ ترک زینت کو معمول بنایا جائے۔ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ۔

اے محمد! زینت، آرائش اور اسباب تجمیل جسے اللہ نے اپنی مخلوق کے لیے قابل استعمال اور حلال بنایا ہے (انہیں) حرام کہنے والا ہوتا کون ہے؟ (اعراف ۳۱)

قرآن پاک کی اس آیت کی روشنی میں امام موصوف کا اجتہاد کہ تصویر اسباب زینت میں سے ہونے کے باوصف حرام اور ناقابل استعمال ہے کم از کم ہماری فہم ناقص میں پریشان خیالی اور تضاد کا واضح ثبوت ہے

ہمارے نزدیک اگر کسی مصور کو عذاب ہوگا بھی سہی تو بھی اس سے مراد وہ فن کار ہیں جو معبودوں اور الٰہ کی تصاویر بنا کر لوگوں کی گمراہی کا سامان کرتے تھے۔ حافظ ابن حجر بخاری کی اس حدیث کو صحیح مسلم کی دوسری حدیث سے مکمل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

مسلم بن صبیح کہتا ہے کہ ۔ میں اور مسروق ایک گھر (یعنی یسار کے گھر) میں گئے جس میں تصویریں آویزاں تھیں۔ مسروق نے انہیں دیکھ کر کہا کہ ۔ یہ کسریٰ کی تصویریں معلوم ہوتی ہیں ۔ میں نے کہ نہیں۔ یہ تصویریں مریم اور عیسیٰ علیہما السلام کی ہیں۔

اس کے بعد ابن حجر لکھتے ہیں کہ

فظھر ان التصویر کان من نصرانی لانھم یصورون صورۃ مریم والمسیح وغیرھا ویعبدونھا

یعنے مسلم بن صبیح اور مسروق کی گفتگو سے یہ بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ یسار والے گھر کی تصاویر کسی نصرانی آرٹسٹ کی بنائی ہوئی تھیں۔ کیونکہ یہی لوگ مریم اور مسیح اور دیگر لوگوں کی تصویریں بنا کر پرستش کیا کرتے تھے۔ (فتح الباری طبع بولاق جلد ۱۰/ ۳۲۱/ ۲۹ تا ۳۲۰)

ابن حجر کے اس اعتراف اور بخاری کی کٹی پھٹی حدیث کے تکملے سے واضح ہوتا ہے کہ یہاں انہی تصاویر کی ساخت پر عذاب مقصود ہے جو عبادت کے لیے تخلیق کی جاتی تھیں۔ یہ بات کہ یہاں عام تصویری آرٹ پر عذاب مقصود نہیں ہے "المصوّرون" کے الف لام سے بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ حدیث نبوی ﷺ میں یہ "الف" عہد کے لیے ہے۔ یعنے وہ مصور جو دیوتاؤں، مقدس روحوں اور دیگر غیر مرئی طاقتوں کی تصاویر بنا کر لوگوں کو شرک اور کفر کی راہ پر لگاتے اور اسباب فراہم کرتے تھے۔ وہی عذاب شدید کے سزاوار ہوں گے۔

امام محمد بن جریر طبری فرماتے ہیں کہ

فرعون کے لئے مخصوص عذاب جیسا یہ شدید عذاب ہر مصوّر کو نہیں دیا جائیگا بلکہ جو مصور جانتے ہوئے معبودان باطل کی تصاویر بناتے تھے انہیں کے لئے خاص ہوگا۔ کیونکہ جو شخص جان کر لوگوں سے معبودان باطل کی پرستش کرائے تو وہ کافر ہو جاتا ہے (اور شدید کفر کے باعث ہی اسے شدید عذاب ہوگا) لیکن جو اس مقصد کے لئے تصویر کشی نہیں کرتا اسے عذاب نہیں ہوگا وہ صرف "عاصی" ہوگا

امام خطابی (متوفی سنہ ۳۹۸ھ) نے بھی ایسا ہی تأثر دیتے ہوئے لکھا ہے کہ

مصوّر کو اتنی سزا اس لئے ہی دی جائے گی کہ وہ انہی اشخاص کی تصاویر تخلیق کرتے تھے جو اللہ کے ماسوا۔ پوجے جاتے تھے۔ جس سے کمزور عقیدے کے لوگ ان پُرہیبت تصاویر کو دیکھ کر فتنے میں پڑ جاتے اور عام افراد بے سوچے جھک پڑتے تھے۔ (فتح الباری طبع بولاق جلد ۱۰/ ۳۲۲-۳۲۳)

حدیث نبوی کے حنفی شارح علامہ بدر الدین عینی (۸۵۱ھ) صورت گری کے خلاف تمام احادیث کی توجیہہ میں ایک عمومی رائے دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

یہ ایک حقیقت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مرحلے پر ہر قسم کی تصاویر سے روک دیا تھا۔ اور یہ "روک" بلا وجہ نہیں تھی۔ بلکہ اس کی تہ میں یہ راز مضمر تھا کہ اس وقت کی نوخیز (مسلم) سوسائٹی تازہ بہ تازہ مصوری اور تصویر پرستی کے گمراہ کن عمل سے علیحدہ ہوئی تھی۔ یا یوں کہئے کہ صنم پرستی کو ترک کئے تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا، لہٰذا بنظر بحالات موجودہ آپ نے اس فن کی حوصلہ افزائی سے کلیۃً روک دیا تھا۔ لیکن جب یہ "روک" ہر ایک کے علم میں آ گئی اور نتیجہ میں تصاویر سے دلچسپی لینے والے بھی کم ہوتے گئے تو آپ نے اقتصادی ضروریات کے پیش نظر (آزمائشی طور پر) پرنٹ شدہ تصاویر کے کپڑوں کے بنانے اور استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرما دی۔ نیز ایسی تصاویر کے استعمال سے بھی پابندی اٹھا دی جن کی تعظیم کے امکانات بہت ہی کم تھے۔ مثلاً بستر کی باتصویر چادریں، فرشی کپڑے اور قالین وغیرہ۔ آپ کی اس حکمت عملی کا اثر یہ ہوا کہ آئندہ کے لئے کم عقل انسان کے دل میں بھی اپنے عقیدے کی خامی واضح ہونے لگی۔ کہ جن تصاویر کی ہم عزت کرتے تھے وہی پاؤں تلے روندی جا رہی ہیں تو یہ خیال آتے ہی ان کے دل سے تعظیم کا خیال اٹھ جاتا تھا (عمدۃ القاری طبع عامرہ جلد ۱۰/ ۳۱۳/ ۱۰ تا ۱۳)

مفسر قرطبی (سنہ ۱۲۷۳ھ) نے لکھا ہے کہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے وقت تشریف لائے تھے کہ غیر خدا کی پرستش کا واحد مرئی ذریعہ تصویر ہی تھا لہٰذا آپ نے اس وقت کے اعتبار سے) یہی مناسب سمجھا کہ اس خرابی کا سدباب کرنے کی بجائے ازالہ ہی کیا جائے۔ (تفسیر الجامع لاحکام القرآن طبع دار الکتب مصر جلد ۱۴/ ۲۷۲/ ۲۱)

مسروق کی حدیث طبری، خطابی، عینی اور قرطبی کی تصریحات کے مطابق جن تصاویر سے روکا گیا تھا وہ معبودوں اور

الٰہیہ کی فرضی تصاویر ہی تھیں۔ ان سے کوئی مقصدیت وابستہ نہیں تھی، بلکہ انسان کے اعلیٰ دماغ کو انحطاطی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وضاحت سے بھی ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ زمانہ قدیم کے آرٹسٹ عموماً درباری ہوتے تھے۔ اور اپنے عصری ماحول کے مطابق سلاطین اور اصحاب شہرت یا دیوی دیوتاؤں کی تصاویر اور مجسمے بنا کر اپنے فن کی داد لیتے تھے۔ مشکوٰۃ میں بخاری اور مسلم کی متفقہ حدیث ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیماری کے واقعہ کے ضمن میں فرماتی ہیں کہ

> آپ کی بیماری کے دوران حضرت ام سلمہؓ اور ام حبیبہؓ نے ایتھوپیا کے گرجا گھر کا ذکر کیا اور کہا کہ اس کی دیواریں تصاویر سے مزین کی گئی تھیں (اشارہ یہ تھا کہ آپ بھی اگر اس نوعیت کی اپنی دائمی یادگار باقی رکھنا چاہیں تو مناسب رہیگا۔ یہ سنکر) آپ نے اپنا سر مبارک اٹھایا اور بخار کی شدت کے باوصف فرمانے لگے کہ اولئك اذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدا ثم صوروا فيه تلك الصور اولئك شرار خلق الله
>
> کلیسا کو تصاویر سے مزین بنانے والے وہ لوگ تھے جن میں سے جب کوئی اللہ کا نیک بندہ فوت ہو جاتا تو اس کی قبر پر معبد بناتے اور (اس پر) یادگاری تصاویر نقش کرتے تھے (جیسی تصاویر کہ تم نے حبشہ میں دیکھ کر مجھے اشارہ کیا ہے)

ان دلائل و براہین کی روشنی میں مسئلہ کی شرعی حیثیت کا تعین چنداں دشوار نہیں ہے کہ جن تصاویر کے بارے میں حکم امتناعی دیا گیا تھا وہ تعبدی مقاصد کے لئے بنائی جاتی تھیں۔ آرائش اور یادگار محض کے لئے بنائی جانے والی غیر ممنوعہ تصاویر نہیں تھیں۔

(د) اسلام کی "حساسیت" کے پیش نظر مسئلہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ عہد اول کے مسلمان کے سامنے تصویری آرٹ کا جو نمونہ تھا وہ کسی مقصدیت کا حامل نہیں تھا۔ بادشاہوں، دیوتاؤں، راہبوں اور پھر غیر مرئی طاقتوں کو تمام قوتوں کا سرچشمہ ظاہر کر کے انتہا درجہ انحطاطی مقاصد کو بروئے کار لایا جاتا تھا۔ مردہ انسانوں کو خدا کا مظہر، مشائخ اور اولیاء کے آگے کائنات کو سربسجود دکھلانا اس وقت کے تصویری آرٹ کا سب سے بڑا مصرف تھا اور اس وقت کے فنکار کی دماغی صلاحیتوں کا یہ مشغلہ کم از کم ایک رسول کے نقطہ نظر سے ہرگز ہرگز مستحسن اور صحیح نہیں ہو سکتا تھا اور یہی وہ علت تھی جس کے پیش نظر تصاویر کا قابل احترام پیشے کی حیثیت سے اعتراف نہیں کیا گیا۔ لیکن جب حالات اپنی پہلی وضع پر نہیں رہے۔ تصویری آرٹ انحطاطی مقاصد کی بجائے تعمیری، اصلاحی اور آرائشی مقاصد کے لئے استعمال ہونے لگا تو سابقہ مشروط پابندی بھی ختم ہوتی چلی گئی۔ کیونکہ اب جس علت کے باعث اسے ممنوع قرار دیا گیا تھا۔ اس کا وجود ہی ختم ہو سکتا تھا۔

ان بنیادی تمہیدات کے بعد اب ہم تصاویر کی حرمت کے دیگر دلائل کا جائزہ لینے کی بجائے ان نقاط کو سامنے رکھنا زیادہ موزوں سمجھیں گے، جن سے صورت گری کے اثبات اور مجسمہ سازی کے جواز پر استدلال کیا جا سکے گا۔ (مسئلہ پہلو تشنگی مٹانی ہو تو ملاحظہ ہو "تصویر اور اسلام"، مصنفہ خاکسار نگار پاکستان کراچی)

صورت گری کے اثباتی دلائل قرآن پاک کی آیت میں "تماثیل" کا لفظ ہے جو مجسمہ اور نقش گری کو

یکساں شامل ہے۔ مجاہد، قتادہ اور دیگر مفسرین نے ایسے مجسموں کی تفصیل بھی دی ہے جو تفاسیر میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ "تماثیل" کی طرح "تصاویر" کا اطلاق بھی مجسموں اور تصاویر پر یکساں کیا جاتا ہے۔ ان ہی وجوہات کے باعث ہم نے تصویر کو کہیں صورت گری اور کہیں سٹیچو سازی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

بنت صدیق کا مجسماتی نقش

سابقہ توجیہات میں ان اسباب و علل کی نشاندہی کی گئی تھی۔ جن کے باعث تصویری آرٹ ممنوع قرار دیا جا سکتا تھا اور ساتھ ہی یہ بھی واضح کیا گیا تھا کہ ان وجوہات کی روشنی میں مصوروں کو شدید نوعیت کے عذاب میں مبتلا کرنے والی ناسخ حدیث میں اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ قرآن پاک کے ایک تاریخی واقعہ کو نسخ کر سکے یا ذات باری کی کسی صفت کے ازلیے کا موجب بن سکے۔ اس قدر ضروری گذارش کے بعد اب ہم صورت گری کے اثباتی دلائل کا صدیقہ بنت صدیق رضی اللہ عنہا کے "مجسماتی نقش" سے کرتے ہیں۔ آرٹیکل کا یہ حصہ قابل توجہ ہے۔

ہاں تو کہا جاتا ہے کہ جس گھر میں تصویر ہو وہاں فرشتے داخل نہیں ہوتے بلکہ بروایت ترمذی و ابوداؤد فرشتے اس وقت تک داخل نہیں ہوتے جب تک کہ تصاویر کی گردنیں کاٹ نہ دی جائیں۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ بیت المقدس کی مسجد اقصیٰ میں بھی فرشتے اس لئے داخل نہیں ہوتے تھے کہ اس کی دیواروں اور محرابوں کو سلیمان علیہ السلام نے صورت گری کے اعلیٰ نمونوں اور سنگتراشی کے گرانمایہ مجسموں سے آراستہ کر رکھا تھا۔ بہرصورت آپ یہ دیکھ سکیں گے کہ با تصویر مقامات پر فرشتے نہ صرف یہ کہ آنا پسند کرتے ہیں، پیاری اور مقدس تصاویر کو ادب کے ساتھ ہاتھوں میں لئے پھرتے بھی ہیں۔ سید المحدثین امام بخاری علیہ الرحمۃ عنوان "شادی سے پہلے منکوحہ کو دیکھنا" میں حضرت عائشہ صدیقہ سے بیان فرماتے ہیں کہ

> آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ عائشہ تمہیں معلوم ہے کہ شادی سے پہلے میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک فرشتہ ریشمی رومال کی تہ میں آپ کو لئے آیا اور کہنے لگا کہ یہ آپ کی (ہونے والی) زوجہ ہے"۔

یہ حدیث اپنے مفہوم میں واضح ہے اس سے اباحت تصویر کا مضمون ابھر کر سامنے آ چکا ہے۔ حافظ ابن حجر نے بجا طور پر اس سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے لکھا تھا کہ

> ہم تصاویر کے باب میں کھل کر اس پر بحث کریں گے اور دکھلا دیں گے کہ اس واقعہ کا تعلق تصویر کی اباحت ثابت کرنے سے نہیں ہو سکتا۔ (فتح الباری طبع لولاق جلد ۹/ ۱۵۰/ ۴ تا ۵)

لیکن امام موصوف کے اس وعدے کا جب تصاویر کے باب میں سراغ لگایا گیا تو پورے باب پر نظر کرنے کے باوصف — "الیفائے عہد" کا نام و نشان تک نہیں مل سکا۔ یعنے فتح الباری جلد دہم صفحہ ۳۱۹ سطر ۱۲ سے لے کر صفحہ ۳۲۳ سطر دوم تک تین سو سات سطروں میں کسی ایک سطر میں بھی اس واقعہ کا حسب وعدہ تجزیہ نہیں مل سکا اور ابن حجر اپنے وعدے کی لاج رکھنے کے لئے اتنا بھی نہ کر سکے کہ تصویر عائشہ کے بارے میں اشارہ ہی کر سکتے۔

بہرحال تصاویر کے باب میں آپ نے اس واقعہ کو نہیں چھیڑا اور نہ چھیڑنے کے معنی واضح ہیں کہ آپ کے ترکش میں مزید کسی

قسم کا تیر باقی نہیں رہا تھا ۔

اس باب میں امام بخاری نے اس واقعہ کو اختصار سے بیان کیا ہے، لیکن یہی واقعہ دوسری اسناد کے ساتھ باب ۔ "کنواری لڑکیوں سے نکاح کرنا" اور کتاب "التعبیر" میں بھی دہرا کر اس موقف کی تائید کی گئی ہے کہ امام موصوف تین مختلف مقامات پر تین مختلف عنوانات باندھ کر تین مختلف اسانید سے ذکر کر کے اس امر کا اعتراف کر گئے ہیں کہ یہ واقعہ استدلال اور ماخذ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔ اسے ناقابل اعتبار سمجھنے والے حقائق سے چشم پوشی کر رہے ہیں ۔ امام بخاری خود ہی اس کی تفصیل میں لکھتے ہیں کہ

عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے شادی کے ضمن میں فرمایا کہ :

ایک بار میں نے خواب میں دیکھا کہ آپ کو ایک فرشتہ ریشمی کپڑے میں لے آیا اور کہنے لگا یہ ہے آپ کی (ہونے والی) زوجہ ۔ فرشتے کے ایما پر میں نے آپ کے رخ سے نقاب سرکایا اور دیکھا کہ ہو بہو تم ہی تھیں ۔ اس پر میں نے فرشتے سے کہا کہ اگر اللہ سبحانہ' کا یہی منشاء ہے اور یہ تصویر جناب باری ہی نے بھیجی ہے تو باعث فخر (وانبساط) ہے اور یہ کام (ضروری ہی) تکمیلی مراحل سے گزرنا چاہئے ۔

(فتح الباری طبع بولاق ۱۳۰۱ھ جلد ۹ / ۱۵۶ ۔ ۱۵۷)

امام بخاری کی طرح امام مسلم نے بھی اس واقعہ کو اپنی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے اور مسلم کی سند بھی بخاری کی ہر اسناد کی طرح ہر قسم کی جرح و قدح سے محفوظ ہے (مسلم طبع بولاق ۱۳۰۵ھ جلد ۹ / ۲۰۷)

امام ترمذی نے فرشتے کے تعین اور مزید تفصیل سے اس واقعہ کو بیان کیا ہے ۔ اس کے ضروری الفاظ یہ ہیں کہ

ان جبریل جاء بصورتها فی خرقة حریر خضراء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان هذه زوجتك فی الدنیا والآخرة

یعنی جبرئیل سبز رنگ کے ایک ریشمی رومال میں عائشہ صدیقہ کی تصویر کو لپیٹ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لائے اور کہا کہ

یہ دنیا و آخرت میں آپ کی زوجہ ہے ۔ (ترمذی مع شرح ابن العربی طبع صاوی قاہرہ ۱۹۳۴ء جلد ۱۳ / ۲۶۶)

اسی طرح طبقات ابن سعد (متوفی ۸۴۵ء) میں بھی جاء جبرئیل بصورتی من السماء فی حریرۃ کے الفاظ دہرا کر سابقہ مضمون کی توثیق کی گئی ہے ۔ (ابن سعد طبع بیروت ۱۹۵۸ء جلد ۸ / ۶۳ آخری سطر نیز عمدۃ القاری طبع استانبول جلد ۹ / ۲۵۶ / ۳۰)

ابن حبان (متوفی ۹۶۵ء) محدث نے بھی بلا تبصرہ اس واقعہ کو اپنی "صحیح" میں ذکر کیا ہے جو کہ اسکی پالیسی کے مطابق صحت اور حقیقت پر دلالت کرتا ہے ۔ (بحوالہ فتح الباری جلد ۹ / ۱۵۶ / ۲۷ تا ۲۸)

نقاد حدیث امام ابوبکر بن محمد بن الحسین عرف الآجری (متوفی ۹۶۰ء) کے الفاظ یہ ہیں کہ ۔ لقد نزل جبرئیل بصورتی فی راحته حین امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتزوجنی

یعنی (مدینہ طیبہ میں) جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے شادی کرنے پر آمادہ ہو گئے تو جبرئیل میری تصویر کو اپنی ہتھیلی پر

رکھ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے۔ (فتح الباری ۹/ ۱۵۶/ ۳۱ تا ۳۲)
آخری روایت اپنی ہم سفر روایات کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے کہ اس میں تفصیل کا ذکر ہے
یہ تمام روایات جو سند کے اعلیٰ معیار پہ مشتمل ہیں واضح کر رہی ہیں کہ فرشتے مجسمے والے گھروں میں داخل بھی ہوتے تھے۔
اور ہاتھوں میں لئے لئے پھرتے بھی تھے۔
یہ تصویر کچھ لوگوں کے نزدیک شاید کم سنی کی ہو مگر ہماری آئندہ کی تحقیق سے واضح ہو گا کہ کم سنی کی نہیں عنفوان شباب ہی کی تھی اور اسے
بھیجنے والے اللہ سبحانہ تھے۔
لے آنے والے جبریل امین اور
نقاب اٹھا کر پسند کرنے والے رسول عظیم تھے۔
اور کسی بھی روایت میں یہ نہیں بتلایا گیا کہ اس تصویر یا سٹیچو کی گردن اتار کر اللہ سبحانہ نے سیال کی یا جبریل نے راستے میں گردن کاٹ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معائنہ کرائی تھی۔ یا یہ کہ رسول اکرم نے بغیر گردن ہی کے خالی مجسمے کو دیکھ کر پسند فرمایا تھا؟
امام بخاری نے "صورت" کے علاوہ "وجہ" (چہرے) کا لفظ بھی قلمبند فرمایا ہے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ صورت سے مراد تصویر محض ہی نہیں بلکہ چہرہ بطور خاص ہی مطلوب تھا اور چہرے ہی کو دیکھ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صدیقہ رض کو شریک حیات گرداننے پر آمادہ ہو گئے تھے۔ سنیئے۔
نقاب سرکانے اور "وجہ" کی تلمیح سے واضح ہوتا ہے کہ جبریل عائشہ صدیقہ کی سٹیچو ہی لائے تھے۔ تصویر نہیں۔
یہی وجہ ہے کہ ہم نے معنوی اشتراک کی مناسبت سے تصویر کا ترجمہ کہیں خالی "عکس" اور کہیں سٹیچو کیا ہے۔

اس حدیث پر پہلا اعتراض

محدث ابن المنیر وغیرہ نے اس واقعہ پر اعتراض اٹھایا ہے کہ یہ واقعہ خواب کا تھا حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔
اس کے جواب میں "المصابیح" کے مصنف اور علامہ بدرالدین عینی فرماتے ہیں کہ
انبیاء کی عصمت جس طرح حالت بیداری میں قائم رہتی ہے اسی طرح حالت خواب میں بھی قائم رہتی ہے (عمدۃ القاری طبع عامرہ ، ۹/ ۴۷)
حافظ ابن حجر نے تمام اہل اسلام کا متفقہ عقیدہ پیش کیا ہے کہ ان رویا الانبیاء وحی وان عصمتہم فی المنام کالیقظۃ۔
انبیاء کے خواب "وحی" ہی ہوتے ہیں اور ان کی عصمت، خواب میں بھی بیداری ہی کی طرح باقی رہتی ہے۔ (فتح الباری طبع بولاق ۹/ ۱۵۷/ ۳ تا ۴)
شارحین احادیث میں ابن حجر اور عینی کا جو مقام ہے وہ کسے معلوم نہیں ہے۔ وہ بھی تصویر نمائی کے اس واقعہ کو حقیقی اور صحیح واقعہ ہی تسلیم کرنے اور ایک گونہ ابن المنیر (۱۲۳۳ء) کے جواب میں واضح فرماتے ہیں کہ اہل اسلام ہی کا عقیدہ صحیح ہے

ابن المنیر کا غلط ہے ۔ دیکھو المقصود

عائشہؓ کی خیالی تصویر ۔ دوسرا اعتراض

کچھ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ "صورت نمائی" تو برحق ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن جو تصویر پیش کی گئی تھی وہ حقیقی نہیں خیالی تھی ؟

اس کے جواب میں علامہ بدرالدین عینی حنفی (م ۸۵۵ھ) لکھتے ہیں کہ

حدیث میں یجیئ بك الملك (تمہیں فرشتہ لے آیا) کا لفظ ہے اور واضح کرتا ہے کہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم شاھد حقیقۃ صورۃ عائشہ ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ کی حقیقی تصویر ہی مشاہدہ فرمائی تھی خیالی نہیں ۔ (عمدۃ القاری ۹/۲۱۳/۲۲ تا ۲۳)

اسی طرح بخاری کے ایک اور شارح علامہ قسطلانی (م ۹۲۳ھ) نے بھی لفظ "فاذا انت ھی" (بالکل تم ہی تھیں) کی ذیل میں لکھا ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ وسلم نے تصویر سے نقاب اٹھاتے ہوئے جس حالت میں صدیقہ رض کا مشاہدہ کیا تھا. اس ہی حالت کا ذکر کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ " تمہاری صورت تو بالکل وہی ہے "۔

(ارشاد الساری طبع بولاق ۱۳۰۵ھ جلد ۸/۴۷/۳۱ تا ۳۳)

یہ اقتباس واضح کرتے ہیں کہ صدیقہ بنت صدیق رض کی تصویر حقیقی اور اصلی تصویر تھی خیالی نہیں تھی .

بار بار تصویر نمائی کا فلسفہ ؟

امام بخاری نے "کنواری لڑکیوں" کے عنوان میں لکھا ہے کہ : تصویر نمائی کا یہ واقعہ دو مرتبہ پیش آیا تھا اور امام مسلم نے ظاہر کیا ہے کہ تین بار پیش آیا تھا ۔ اس بار بار اعادے اور تکرار کی حکمت کچھ بھی نہیں ہو سکتی لہذا "بے حکمت" واقعہ سے کسی طرح کا استدلال نہیں کیا جا سکتا اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ اگر یہ "بے حکمت" واقعہ ہوتا تو امام بخاری تین مختلف فقہی عنوان دے کر تین مختلف مسائل کا استنباط نہ کرتے اور انہی استنباطات کو شارحین حدیث "تسلیم" کر کے تسلیم اور درست نہ کہتے ۔ جہاں تک بار بار تصویر نمائی کے فلسفہ کا تعلق ہے تو اس کی وضاحت میں علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ ؛

یہ معاملہ چونکہ شادی سے پہلے منگنی کی ابتدا کا تھا ۔ لہذا بار بار تصویر نمائی ضروری تھی ، تاکہ ہیئت شکل اور شباہت کے لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اچھی طرح ملاحظہ کر سکیں ۔ فلا یندم بعد النکاح ایسا نہ ہو شادی کے بعد اپنی "پسند" پر کسی طرح کی ندامت محسوس کریں ۔ یعنے کہ یکبارگی انتخاب میں کسی طرح کا قصور نظر آنے پر پچھتانے کی نوبت پہنچ سکتی تھی ۔

امام زرکشی (م ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ

اعادے اور تکرار کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ۔ لیکن معاملہ چونکہ شادی سے پہلے کا تھا ۔ لہذا احتیاط اسی میں تھی کہ آپ اچھی طرح "تصویر" معائنہ کرتے (اور بار بار دیکھتے) اور پھر صحیح نتیجے اور فیصلے تک

پہنچ سکتے۔ (ارشاد الساری ٨/٤٧/ ٣٥ تا ٣٧ وص ۴۸/ ۱)

ان حوالہ جات سے یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ "تصویر نمائی کا واقعہ حقیقی تھا، بیداری کی طرح پیش آیا اور بار بار پیش آیا۔ وہو المقصود

صدیقہؓ شادی کے وقت جوان تھیں

محدث ابن المنیر نے ایک اعتراض یہ بھی اٹھایا ہے کہ صدیقہ شادی کے وقت کمسن تھیں۔ جوان عورت کی تصویر اس انداز سے نہ جبریل پیش کر سکتے تھے اور نہ ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی غیر عورت کو دیکھنے پر آمادہ ہو سکتے تھے وغیرہ (لیکن اس سے نفسِ تصویر کی نفی نہیں ہوتی) ابن المنیر وغیرہ عمر کی بحث کرتے وقت اگر ذیل کے حقائق کو ملحوظ رکھتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ عائشہ کی عمر (وقت شادی) کے بارے میں جس طرح اکثر مورخین اور اصحاب الحدیث گم کردہ راہ تھے۔ ابن المنیر ان ہی کی تقلید میں سرگردان اور منزل رفتہ تھے۔

کیونکہ انساب عرب میں خصوصی درک رکھنے والے قدیم مورخ عبدالرحمان ابن ابی الزناد (م ١٧٥ھ) کی تحقیق یہ ہے کہ عائشہ کی ولادت اپنی بڑی بہن حضرت اسماء کی ولادت کے دس سال بعد میں ہوئی تھی۔ کانت اسماء اکبر من عائشۃ بعشر (بحوالہ سیر اعلام النبلاء - طبع دار المعارف مصر ١٩٥٧ء جلد ٢/ ٢٠٩/ ٦ تا ٧)

علامہ ابن کثیر دمشقی (م ١٣٧٢ء) نے اپنی شہرۂ آفاق تاریخی کتاب میں اسی حقیقت کا اعادہ کیا ہے کہ عائشہ صدیقہ اپنی بہن اسماء سے دس برس چھوٹی تھیں (البدایۃ والنہایۃ طبع مصر جلد ٨/ ٣٤٦)

(و) - اسماء باتفاق محدثین و اہل سیر سو سال کی عمر میں ٧٣ھ ٦٩٢ء میں اپنے فرزند عبداللہ بن زبیر کے قتل ہونے کے چند روز بعد فوت ہو گئی تھیں۔ علامہ حافظ ابن البر (م ١٠٧١ء) نے اسماء کی عمر نانوے یا سو سال لکھی ہے (الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب طبع مصر جلد ٢/ ٧٠٥) یعنے چند ماہ کے فرق کے ساتھ وہ بھی سو سال ہی کی تصدیق کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی ولادت ہجرت نبویؐ سے ستائیس برس پہلے ٥٩٨ء میں ہوتی ہے اور عائشہ صدیقہ کی دس سال بعد ٦٠٨ء میں!

اب اس تناظر میں ملاحظہ ہو کہ جب ولادت ہجرت نبویؐ سے سترہ برس پہلے ١٧ ق ھ ہو گی تو ظاہر ہے کہ شادی کے وقت یعنے ٢ھ میں آپ کی عمر لازمی طور پر انیس ١٩ سال ہی ٹھہرے گی!

اب آئیے ایک اور زاویہ سے دیکھیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ کی عمر باتفاق مورخین اسلام ٦٧ برس تھی۔ ادھر قدیم اصحاب سیر و انساب عرب میں خلیفہ بن خیاط عصفری (م ٨٥٤ء) کا ایک خاص مقام ہے۔ وہ اور امام احمد بن حنبل (م ٨٥٥ء) کہتے تھے کہ عائشہ صدیقہ کا سن وفات پچاس ھ ہجری تھا۔ بلکہ ہشام بن عروہ (م ٧٦٣ء) اسماء کے پوتے ہونے کے رشتہ سے عائشہؓ کے بھی پوتے ہیں اور گھر کی شہادت فراہم کرنے میں سند کی حیثیت رکھتے ہیں وہ بھی کہتے تھے کہ ان کی دادی اماں عائشہ کا وصال سن پچاس ہجری میں ہوا تھا۔ توفیت عائشۃ سنۃ خمسین[ل] (تفصیل ملاحظہ ہو امام ذہبی (م ١٣٤٨ء) کی مشہور تاریخی دستاویز سیر اعلام النبلاء جلد ٢/ ١٣٥/ ١١ تا ١٢)

ل : یہاں ایک چبھتی بات کی طرف اشارہ کر دوں کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں صدیقہ کی منگنی کی عمر چھ سال اور شادی کی عمر ٩ سال واضح کی گئی ہے کہ سلسلہ سند میں ان کے اپنے ہشام کو بھی شامل کیا گیا ہے

اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ ان روایات میں ہشام کو استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن یہاں ہشام اپنے والد عروہ کے ذریعہ ہی سامنے آ رہا ہے۔ جس کے بارے

اور ان تفاصیل کی روشنی میں بھی آپ کی شادی کی عمر ۱۹ سال ہی بنتی ہے۔ یعنے سترہ سال ہجرت سے پہلے کے اور دو سال ہجرت کے بعد کے ملا کر دیکھئے تو انیس ۱۹ برس ہی ٹھیرتے ہیں۔ وھو المقصود۔

میں محدثین اور اہل تنقید حضرات آجری، عقیلی، ابو الاسود اور امام مالک کو یہی اعتراض تھا کہ اس کی تمام وہ روایات جو اپنے والد کے توسط سے عائشہؓ سے مروی ہیں قابل وثوق نہیں ہیں۔ اب ہم محدثین سے جواب طلبی نہیں کر سکتے کہ وہ عائشہ کے اس سلسلۂ اسناد کو کیوں اعتماد کے قابل نہیں سمجھتے تھے۔؟ ان کی تحقیق اگر اسی کی متقاضی تھی اور وہ اس سلسلہ اسناد کی خرابیاں معلوم کر چکے تھے تو جامعین حدیث کی طرح نقد رجال والوں کی پذیرائی بھی ہونی چاہئے! کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ان روایات میں ہشام صرف ناقل کی حیثیت رکھتا ہے، جسے اہل نقد کو رکھنے قبول یا رد کرنے کا حق ہے۔ اس کی تحقیق کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ لیکن زیر بحث معاملہ میں اس کی رائے اور گواہی کی حیثیت وہ نہیں ہے جو بلا تحقیق کسی ناقل کی ہو سکتی ہے۔ وہ خلیفہ بن خیاط اور عبدالرحمان بن ابی الزناد جیسے ماہرین علم انساب کی طرح علی وجہ البصیرت کہتے ہیں کہ صدیقہ بنت صدیقؓ کی وفات ۵۰ھ میں ہوئی تھی اور کہ وہ ان کی حقیقی والدہ اماں اسماء سے دس برس چھوٹی تھیں وغیرہ اور محدثین اس باب میں بھی متفقہ رائے رکھتے ہیں کہ جو راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے یا رائے رکھے وہ روایت قابل اعتماد نہیں رہتی۔ (ارشاد الفحول طبع مصر)

معلوم ہوتا ہے کہ محدثین کرام ہشام کی انہی روایات کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے تھے جو عراق میں ظہور پذیر ہوئی تھیں۔ جیسے کتب صحاح کی وہ روایات جن میں عائشہ صدیقہ صراحت کرتی ہیں کہ چھ سال کی عمر میں نسبت اور نو سال کی عمر میں شادی طے ہو گئی تھی۔ کیونکہ اس سلسلہ اسناد کا تمام عنصر بصری اور کوفی ہے۔ جن کے بارے میں آجری، عقیلی اور ابو الاسود کی طرح یعقوب بن ابی شیبہ، ابن خراش اور امام مالک بھی کہتے تھے کہ ہشام کی عراقی روایات ناقابل اعتماد اور مجروح ہیں۔ اس کی وجہ غالباً ان کے نزدیک یہی تھی کہ ان روایات سے ہشام کے اہل شہر (مدینے والے) کوئی آگاہی نہیں رکھتے تھے۔ حالانکہ مدینہ طیبہ یا حجاز مقدس ہی حدیث نبویؐ کا اصلی وطن تھا۔ لہٰذا جب اپنے وطن ہی میں کوئی حدیث اجنبی اور بیگانہ ہو تو قدرتی بات ہے کہ ذہن میں یقینی حد تک شک گزر سکتا ہے کہ کوفیوں اور بصریوں کو ان کا علم کیسے ہوا؟ اسی بنا پر امام مالک اور امام شافعی کہتے تھے کہ اذا لم یوجد للحدیث من الحجاز اصل ذھب نخاعہ۔ جس حدیث کی اصل حجاز میں نہ پائی جاتی ہو اس کا مغز جاتا رہا (تدریب الراوی طبع مصر ۲۳)۔ یعنے وہ ناقابل اعتبار اور حقیقت کی روشنی سے عاری ہے لہٰذا ایسی تمام روایات جو کہ عائشہ کی منگنی اور شادی سے خود ان کی اپنی ہی زبانی بحث کرتی ہیں عراق میں جنم پذیر ہوئیں اور مرکز تدلیس و افترا بصرہ ہی میں عائشہؓ کی شادی کا تعین کر کے مسائل و احکام کی تفریع کی گئی تھی۔ ان روایات کی اہل مدینہ کو کانوں کان خبر تک بھی نہیں ہوئی تھی۔ لہٰذا ان پر اس لئے اعتماد کرنا کہ صحاح ستہ کے بعض مصنفین کی شرائط کے مطابق تھیں سنگین اصول شکنی ہوگی۔ یہ علاوہ اس کے کہ عمر عائشہؓ کی احادیث میں ہشام کے سلسلۂ تلامذہ کے اکثر راوی صدیقہ بنت صدیقؓ سے دل میلا رکھتے اور عائشہؓ کی حیثیت اور رتبے سے فروتر یا تیں کرتے تھے تفاصیل کا یہ مقام نہیں ہے اور امید ہے کہ آپ میرا مفہوم سمجھ گئے ہوں گے تاہم اگر آپ کو اصرار ہے کہ عمر کے بارے میں وہی کوفی اور بصری محدثین کی ترتیب دی ہوئی روایات ہی صحیح ہیں جن میں شادی کے وقت عائشہ کو گڑیوں سے کھیلتا دکھلایا گیا ہے تو آئیے! ہم سب سے پہلے تاریخ کے چیلنج کو قبول کریں۔

امام ابن جریر طبری (متوفی ۹۲۳ء) جنہوں نے سب سے زیادہ با تفصیل تاریخ مرتب کی اور لال و جواہر کے پہلو بہ پہلو حزف ریزے اور سنگریزوں کو رکھ کر فکر انسانی کو امتحان میں ڈال دیا تھا، عائشہؓ کی ولادت کے بارے میں نہایت ضروری اشارہ کر جاتے ہیں کہ تزوج ابوبکر فی الجاھلیۃ قتیلہ ...... فولدت عبداللہ واسماء وتزوج ایضا فی الجاھلیۃ ام رومان بنت عامر فولدت لہ عبدالرحمن وعائشۃ فکل ھولاء الاربعۃ من اولادہ ولدوا من زوجتیہ اللتین سمینا ھما فی الجاھلیۃ۔

یعنے صدیق اکبر نے عہد جاہلیت میں دو شادیاں کی تھیں جن سے چار بچے پیدا ہوئے تھے قتیلہ سے عبداللہ اور اسماء اور ام رومان سے عبدالرحمان اور عائشہ اور چاروں بچے زمانۂ قبل اسلام ہی پیدا ہوئے تھے

(تاریخ الامم والملوک طبع مصر (حالات صدیق اکبرؓ) جلد ۴ / ۵۰ / ۹ تا ۱۵، الطبعۃ الاولی ۱۳۳۶ھ، المطبعۃ الحسینیۃ المصریۃ) [۱]

طبری نے اس اقتباس میں ولدوا...... فی الجاھلیۃ کی خود ہی وضاحت کر دی ہے کہ یہ روایت کا حزف ریزہ نہیں، اس کی تحقیق کا جواہر پارہ ہے بایں سمجھئے کہ اس کا ماخذ نقل نہیں تحقیق ہے۔ مطلب اپنے طبری کی اس بلند پایہ تحقیق کی روشنی میں زمانۂ اسلام اور جاہلیت میں خط فاصل کا سراغ لگائیے ہاں تو تمام مورخین اور محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ زمانۂ اسلام کا آغاز سن ۱۳ قبل ہجرت مطابق ۶۱۰ء میں ہوا تھا۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ عائشہؓ کی ولادت اگر زمانۂ جاہلیت کے اختتام اور زمانۂ اسلام کے آغاز (۶۱۰ء) ہی میں تسلیم کر لی جائے تو اس حساب سے بھی ان کی شادی کی عمر ۱۴ سال سے کم نہیں بنتی جس سے محدثین اور عمر عائشہ کو بازیچۂ اطفال بنانے والے مورخین کی تاریخ دانی کی قلعی کھل جاتی ہے۔ لیکن ضروری نہیں ہے کہ آپ کی ولادت زمانۂ جاہلیت کے اختتام اور عہد اسلام کے آغاز ہی میں تسلیم کریں جب کہ طبری کی تصریح اس کی نفی کرتی ہے اور عین زمانۂ جاہلیت کے اختتام کی بجائے علی الاطلاق زمانۂ جاہلیت کا واقعہ قرار دیتی ہے؟

ابن حزم اندلسی (۱۰۶۴ء) جن کی تحقیقات کا لوہا دنیا مانتی ہے انہوں نے صدیقہ بنت الصدیقؓ کی والدہ کی وفات سے عمر عائشہ پر کچھ اشارے کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت موصوفہ کی والدہ ام رومان کی وفات چھ ہجری مطابق ۶۲۸ء میں ہوئی تھی (جمہرۃ انساب العرب طبع دار المعارف مصر ص ۳۷۵ و ص ۳۷۶) باقی آئندہ صفحہ پر

---

[۱] نیز ملاحظہ ہو کتاب مذکور مطبعۃ الاستقامۃ قاہرہ ۱۹۳۹ء جلد ۲ / ۶۱۶ / ۱۴ تا ۱۵)

یہ تفصیل آپ پر بہت سی اُن غلط فہمیوں کا ازالہ کر سکتی ہے جو شادی کے وقت آپ کی عمر کے بارے میں پھیلائی جاتی رہی ہیں۔ نیز ابن المنیر کا موصوفہ کی عمر سے یہ استدلال بھی غلط ہو جاتا ہے کہ وہ کم سن تھیں لہذا اس عمر میں ان کی تصویر اتارنے میں کوئی مضائقہ نہ ہونا چاہیے؟ لیکن اس سے ابن المنیر نفس تصویر کی نفی پر کیسے استدلال کر سکتے ہیں؟ تصویر کمسن عائشہ کی ہو یا جواں سال بنت صدیق کی، ابن المنیر عمر کی آڑ میں اس کی نفی نہیں کر سکتے۔ لہذا اسے اعتراف کرنا چاہیے کہ ان کا قیاس، قیاس مع الفارق کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی شرع میں کوئی پذیرائی نہیں ہو سکتی۔ نیز اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ صغر سنی میں بنت صدیقہ نے پردہ ہی کب کیا تھا، جب کہ اس کے لئے ابھی شریعت کے احکام کا اطلاق ہی ناممکن ہو سکتا تھا؟ اس عمر میں تو وہ اپنے باپ کے ساتھ یوں بھی ہزاروں بار دربار نبویؐ میں حاضر ہو چکی ہوں گی اور نبی اکرم نے بارہا اسے دیکھ لیا ہوگا تصویر کے ذریعہ دیدار کا مطلب کیا ہو سکتا ہے؟

امید ہے کہ صدیقہؓ بنت صدیقؓ کی تصویر نمائی کے بارے میں ہمارے دلائل اور آپ کی شادی کے وقت عمر کی وضاحت کے بعد بہت سے ان مغالطوں کا ازالہ ہو چکا ہوگا جو موروثی طور پر ہمارے تک پہنچے اور ذہنوں میں راسخ ہوتے چلے گئے تھے

= اور۔ ام رومان اور اپنے والد کے بارے میں عائشہ صدیقہؓ کا بیان یہ ہے کہ لم اعقل ابوی الا وھما یدینان الدین
میں نے جب ہوش کی آنکھ کھولی تو ان کو اسلام کا پیرو کار پایا (بخاری)

اور عائشہؓ کا یہ بیان اس وقت ہی صحیح ہو سکتا ہے جب آپ کی ولادت طبری کی تحقیق کے مطابق زمانۂ جاہلیت کی ہی تسلیم کر لی جائے اور اس کے لئے اگر بار خاطر نہ ہو تو عرض کر دوں کہ ہوش کی آنکھ کھلنے کے لئے تین چار سال کا عرصہ مخصوص کرنا ضروری ہوگا۔ یعنے کہ عائشہ صدیقہؓ جب تین چار سال کی تھیں کہ اس وقت اپنے عقل شعور اور دوسرے کافر رشتہ داروں کے مقابلے میں اپنے والدین کو مختلف رسوم کا پابند دیکھ کر محسوس کر لیا تھا۔ کہ وہ ایک الگ دین (یعنی اسلام) کے پابند تھے

آپ کا یہ بیان طبری کی صراحت کے عین مطابق ہے اور اس بنا پر آپ کی ولادت تین چار سال قبل از اسلام مطابق ۶۰۶ء قرار پائے گی۔ اور شادی دو سال بعد از ہجرت مطابق ۶۲۵ء میں!

اس تناظر میں بھی آپ کی عمر ۱۹ سال کے لگ بھگ ٹھہرتی ہے۔

یہ تھے وہ حقائق جن کی روشنی میں محدث ابن المنیر کے واقعہ تصویر نمائی کی (کم عمری کی آڑ میں) تکذیب کے ہم نے شک کی نگاہ سے دیکھا اور انہی حقائق کو متلاشیان حق کی خدمت میں پیش کر دیا۔

آخر میں ایک اور مغالطہ کا ازالہ بھی ضروری ہوگا کہ عائشہؓ کی منگنی اور شادی کی عمر کے بارے میں جس طرح ہشام کو استعمال کیا گیا تھا اسی طرح یہ بھی کہا جا رہا ہے کہ عروہ سے محمد بن شہاب زہری نے بھی ایسا ہی روایت کیا ہے۔

لیکن مغالطہ آفرینوں کو اس بات کا بخوبی احساس ہوگا کہ زہری نے عروہ سے بڑے راویوں سے تو روایت کی ہے مگر عروہ سے اس کا سماع ثابت ہی نہیں ہے۔ بخاری کے سب سے بڑے شارح اور دفاع کنندہ ابن حجر کو اعتراف ہے کہ لایثبت لہ السماع من عروۃ ان کان قد سمع من ھو اکبر منہ ۔ یعنے محمد بن شہاب کا عروہ سے کچھ سننا ثابت ہی نہیں ہے۔ (تہذیب التہذیب طبع بیروت بذریعہ فوٹو آفسٹ جلد ۹/ ۴۵۰) اور جب سماع ثابت ہی نہیں ہے تو روایت کی حیثیت متعین ہو گئی کہ وہ کٹی پھٹی اور مرسل تھی زہری کی، جو کہ غالی قسم کے مدلس بھی تھے اور پیوند کار بھی۔ محدثین کا کم از کم زہری کی مرسل روایتوں کو گوز شتر ہی سمجھتے تھے۔

افسوس! ابن حجر نے اس اعتراف کے بعد جب دیکھا کہ اس طرح بخاری کی سینکڑوں احادیث کا کونڈا ہو جائیگا تو صریح اصول شکنی پر اتر آئے ۔۔۔ محمد بن شہاب کے ہم عصر ائمہ جرح و تاریخ کے برعکس لکھ دیا کہ کیا ہوا اگر ابن شہاب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں ہے تو۔ کیونکہ اہل الحدیث نے بالاجماع ایسی روایات کو صحیح تسلیم کر لیا ہے اور ان کا اتفاق دلیل اور سند کی حیثیت رکھتا ہے (حوالہ مذکور)

گذارش یہ ہے کہ علم اور منطق کے خلاف اگر کسی بات پر اتفاق ہو تو اس کی توثیق اس انداز سے کرانا دھاندلی تو ہو سکتی ہے، دانش اور بصیرت نہیں کہلا سکتی اور ہم کسی بھی ایسی بے اصولی کی حمایت نہیں کر سکتے جو صریح طور پر نا بینا بنائے والی ہو۔ معلوم ہوتا ہے اہل حدیث ہر دور میں غالبًا ایسے ہی کردار کا مظاہرہ کرتے رہے ہوں گے۔ اعاذنا اللہ من شرور انفسنا

انشاءاللہ زہری کی تدلیسی روایات کے بارے میں یہ اشارہ کفایت کر جائیگا۔ طارق

اب آپ صورت گری کے اثبات پر باقیماندہ دلائل شاہدہ فرمائیے۔

حضرت عروہ کا نگار خانہ

عفان بن مسلم، حماد بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہیں حضرت عروہ (م ۱۲ھ) کے بیٹے ہشام نے تبلایا کہ ان عروۃ کان یلبس الطیلسان المزرر بالدیباج فیہ وجوہ الرجال زھو محرم ولا یزرہ علیہ

یعنے ـــ حضرت عروہ ہمیشہ ریشمی بٹنوں والا طیلسان پہنا کرتے تھے جس پر انسانی چہرے پرنٹ شدہ ہوتے تھے اور حالتِ احرام میں ہوتے تو بٹن کھلے رکھتے۔ (ابن سعد طبع لیدن بریل پریس ۱۳۲۲ھ جلد ۵/۱۳۴/۳ تا ۵ وطبع بیروت ۱۹۵۷ء جلد ۵/۱۸۰/۳ تا ۵ نیز تراجم محمد بن اسحاق طبع لیدن ۱۸۹۰ء صد ۴۲/۱ تا ۴)

عروہ کا یہ طیلسان ایک نگار خانہ تھا جسے آپ نہ توحج میں الگ رکھتے اور نہ ہی قیام صلوٰۃ میں اتار لیتے تھے۔ کیونکہ ادبیاتِ عرب کی رو سے "کان" کا حرف جب مضارع پر واقع ہو تو اس میں دوام اور استمرار کا مفہوم پیدا کر دیتا ہے۔ جیسا کہ یہاں "کان یلبس" سے واضح ہے۔ اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے مزید ایک حوالہ ملاحظہ ہو۔ حافظ ابن حجر مرحوم لکھتے ہیں کہ انہ کان یتکئ علی المرافق فیہا تماثیل الطیر والرجال

یعنے ـــ عروہ کا مستقل معمول تھا کہ لیے دار تکیے استعمال میں لاتے اور آرام دہ کرسیاں رکھتے جن پر انسانوں اور پرندوں کی تصویریں منقش ہوتی تھیں۔ (فتح الباری طبع بولاق ۱۰/۳۲۷/۲)

یہاں پر یتکئ فعل مضارع ہے، جس پر "کان" کا حرف واقع ہو کر حضرت عروہ کے مستقل معمول، دائمی عادت اور محبوب مشغلہ کی غمازی کر رہا ہے۔

حضرت عروہ صدیق اکبرؓ کے نواسے، عائشہؓ کے پیارے بھانجے، اسماء بنت ابی بکر کے نورِ نظر، حضرت عبداللہ بن زبیر کے برادرِ حقیقی اور مدینہ طیبہ کے فقہاء میں سے تھے۔ رحمہ اللہ

قاسم بن محمد کا ذوقِ جمال

امام شرف الدین نووی (م ۶۷۶ھ) نے لکھا تھا کہ سلف صالحین کا جو گروہ تصاویر کی اباحت کا قائل تھا ان کا مسلک باطل تھا۔ نووی کے اس انتہا پسندانہ ریمارکس پر علامہ ابن حجر سے نہیں رہا گیا اور ہم مسلک وہم نظر ہونے کے باوصف ان کی صحت کو چیلنج کیا۔ آپ لکھتے ہیں کہ

سلف کے اس مذہب کی ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ نشاندہی کر دی ہے کہ صدیق اکبرؓ کے پوتے جناب قاسم بن محمد کے گھر ابن عون گئے تو حضرت قاسم گھر کے ایک کونہ میں موجود تھے۔ ابن عون کہتا ہے کہ میری نظر جناب قاسم کی چھپر دانی پر گئی، جس پر عنقا (خیالی پرندوں) اور القندس (دریائی کتوں) کی تصویریں پرنٹ شدہ تھیں۔

اس کے بعد ابن حجر لکھتے ہیں کہ فقی کونہ مذہبا باطلا نظر

اس ناقابل تکذیب شاہدہ کی موجودگی میں سلف کے مذہب کو باطل کہنا محلِ نظر ہے۔ کیونکہ سلف نے اگر تصاویر کو جائز سمجھا ہے تو ہو سکتا ہے کہ انہوں نے (قرآنی اجازت کے علاوہ خود) رسولِ اکرمؐ

کے زمانہ الارتیابی ثوب کو عام سمجھا ہو۔ یعنے کپڑے پر چھپی ہوئی تصاویر کی اجازت اور استثنائے سے یہ اخذ کیا ہو کہ جس طرح فرشی تصاویر جائز اور مستثنے ہیں اسی طرح دیواری اور وہ تصاویر جو پردوں کی صورت میں آویزاں ہو سکیں وہ بھی مباح اور جائز ہوں۔ (فتح الباری ۱۰/۳۲۶)

مزید رقمطراز ہیں کہ

قاسم بن محمد (۱۲۵ھ) مدینہ منورہ کے نہ صرف سات بڑے فقہاء میں سے تھے بلکہ اپنے دور کے افضل ترین انسان بھی تھے اور وہ خود بھی اُس حدیث کے راوی تھے جس میں تصویر دار گدے پر بیٹھنا مکروہ بتایا گیا ہے اور جب وہ کراہت والی حدیث کے راوی ہو کر بھی ہر قسم کے کپڑوں پر پرنٹ شدہ تصاویر کی اجازت عام ہی سمجھتے تھے؛ تو ان کے مذہب کو باطل کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔ (خلاصہ از فتح الباری، ۱۰/۳۲۶/۲۸ تا ۳۰)

تصاویر سے عائشہؓ کی دلچسپی

حضرت عروہ کی خالہ اور جناب قاسم کی مہربان "بوا" حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے گھر کی سامنے والی دیوار پر تصویر دار پردہ آویزاں کر رکھا تھا جو اندر داخل ہوتے وقت سامنے پڑتا تھا۔ اس پر ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حوّلی ھذا فانی کلّما رأیتہ ذکرت الدنیا

عائشہؓ اس پردے کو سامنے کی جانب سے پھیر کر دوسری جانب کر دو کہ جب بھی اس کے نقش و نگار دیکھ پاتا ہوں دنیا کا رنگین اور خوبصورت ماحول میری چشم تصور میں پھر جاتا ہے (فتح الباری طبع بولاق)

اس حدیث میں "کلّما رأیتہ" کا فقرہ واضح کرتا ہے کہ باتصویر پردہ آویزاں کرنا صدیقہ رضہ کے مستقل معمول اور مستمر عادت میں شامل تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی بار کے تجربے اور تکرار کے بعد ہی یہ محسوس فرمایا تھا کہ سامنے کی جانب سے انہیں دوسری جانب پھیر دینا چاہئے۔

یہ حدیث اپنے مفہوم میں واضح ہے کہ جب کوئی چیز اپنی ذات میں کتنی ہی مباح اور حلال کیوں نہ ہو وہ کسی اعلیٰ مقصد کے حصول میں رکاوٹ بن جائے تو اندریں حالت اس سے بے رغبتی کا اظہار موزوں رہے گا۔ جیسے قبلہ رُخ ایسے نقش و نگار اور تصاویر جو قیام صلوٰۃ میں مطلوبہ توجہ اور انابت الی اللہ میں حارج ہوں تو انہیں بھی دوسری جانب پھیر دینا چاہئے (مزید تفصیل ملاحظہ ہو "تصویر اور اسلام طبع کراچی حصہ "تاریخی حیثیت")

خلیفہ عبداللہ بن زبیرؓ صحابہ اور تابعین کا اجماع

صدیق اکبر کے نواسے جناب مصعب (MUSAB) بن زبیر (۶۹۰ء) جن دنوں اپنے بھائی عبداللہ بن زبیر (۶۹۲ء) کی طرف سے اختیارات لے کر عراق کے گورنر مختار ثقفی کے تعاقب میں نکلے اور اسے قتل کرنے میں کامیاب بھی ہو گئے تو اس وقت یہ مسئلہ پیش آیا کہ زبیری حدود مملکت میں اموی سکہ رائج رہنا چاہئے یا اس کے متبادل نیا سکہ نافذ کرنا چاہئے۔ چنانچہ مصعب نے اعیان سلطنت کے مشورے کے بعد طے کیا کہ قدیم سکہ کی جگہ نیا سکہ چلنا چاہئے اور اس غرض کے لئے بالفعل انہوں نے

صحابہ و تابعین کی موجودگی میں اپنے بھائی عبداللہ بن زبیر کا سکہ ڈھالنے کا حکم دیا۔ جس کے ایک طرف خلیفہ کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے اپنی تصویر اس حالت میں ڈھلوائی کہ آپ کی گردن میں تلوار حمائل تھی اور آپ کھڑے نظر آرہے تھے (حالانکہ زبیری خلافت علیٰ منہاج النبوۃ تھی۔ ط) ۔ (بحوالہ فتوح البلدان بلاذری ص۴۶۹ الشذور العقود مقریزی ص۶۔ اور ابن خلدون طبع پیرس ۱۸۵۸ء جلد ۱/ق ۲/ ۴۷ و ۵۲)

یہ سلف کی اس جماعت کا ذکر ہے جن کا تعلق خاندان صدیق سے تھا، جن میں علماء بھی تھے اور فقہاء بھی، صحابہ بھی تھے اور تابعین بھی اور یہی وہ جماعت تھی جسے نووی نے باطل پرستوں کا ٹولہ کہہ کر ابن حجر کو ناراض کر دیا تھا۔

اب آپ سلف کی ایک دوسری جماعت سے ملئے جو خاندان رسالت سے متعلق ہے۔

نبی علیہ السلام نے تصویری انعام دیا

ابن سعد اپنی سند کے ساتھ رقمطراز ہیں کہ اخبرنا الفضل بن دکین قال حدثنا قیس بن الربیع عن جابر عن عبداللہ بن محمد بن عقیل قال اصاب عقیل بن ابی طالب خاتما یوم موتہ فیہ تماثیل فاتی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنفلہ ایاہ فکان فی یدہ قال قیس فرأیتہ انا بعد۔

یعنی — آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی جناب عقیل بن ابی طالب نے جنگ موتہ (۸ھ) میں ایک کافر سے انگشتری چھینی جس پر مورتیاں ڈھلی ہوئی تھیں اور آپ نے یہ انگشتری آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دی۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لے کر محفوظ رکھا اور جنگ کے خاتمے پر کفار کا دیگر اثاثہ جب تقسیم ہونے لگا تو اس انگشتری کو انعام کے طور پر اپنے چچازاد ہی کو ارزاں فرمایا (فنفلہ ایاہ) اور یہ وہ انگشتری تھی جسے زندگی بھر حضرت عقیل پہنتے رہے اور کبھی نہیں اتاری (فکان فی یدہ) (روایت کے ایک راوی) جناب قیس بن ربیع اسدی (متوفی ۱۶۶ھ) کہتے ہیں کہ میں ان خوش قسمت انسانوں میں سے ہوں جنہیں بعد میں اس (نبوی انگشتری) کو دیکھنے کا شرف نصیب ہوا۔

(ابن سعد طبع بیروت جلد ۴/ ۴۳/ ۹ تا ۱۲ — و سیر اعلام النبلاء۔ ذہبی طبع دار المعارف مصر ۱/ ۱۵۹/ ۴ تا ۵)

یہ حدیث ہر قسم کی جرح و قدح سے محفوظ اور خاندان نبوت کے اپنے ہی افراد کی بیان کردہ ہے اور بمصداق "گھر کا مالک گھر کی چیزوں کا زیادہ علم رکھنے والا ہوتا ہے"۔ نبوی آثار کا جتنا علم خاندان نبوت کو ہو سکتا ہے دوسرے کو اس کا عشر عشیر بھی نہیں ہو سکتا۔ اس روایت کے راوی حضرت عبداللہ بن محمد جو کہ حضرت عقیل کے پوتے اور حضرت علی کے زینب الصغریٰ کے شوہر ہونے کی وجہ سے داماد تھے۔ یہ جس طرح اپنے والد سے روایت لیتے تھے اسی طرح اپنے دادا بزرگوار سے بھی حدیثیں بیان کرتے تھے کیونکہ حضرت عقیل ایک سو سال کی عمر میں سنہ ۶۰ھ میں فوت ہوئے (تہذیب التہذیب طبع دکن ۷/ ۲۵۴)

اس روایت کا ایک محفوظ پہلو یہ بھی ہے کہ اس روایت کے ایک راوی جابر کے شاگرد و رئیس المحدثین جناب قیس بن ربیع کی گواہی یہ ہے کہ اس نے اپنے زمانے تک اس نبوی "اثر" کو محفوظ اور اصلی حالت میں دیکھا۔ زیارت کیا اور فخریہ

اسپنے شاگردوں اور احباب سے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ یعنی کہ سن نو ہجری سے لے کر حضرت قیس کی وفات ایک سو چھیاسٹھ سال تک یہ اثر موجود تھا۔ وہو المقصود

خاتم نبوّت میں شیر کی تصویر

مصنف عبدالرزاق نے معمر سے اور اس نے عبداللہ بن محمد عقیل سے روایت کی ہے کہ عبداللہ مذکور نے (معمر وغیرہ لوگوں کو) وہ انگشتری دکھائی جس پہ شیر کی مورتی ڈھلی ہوئی تھی اور جسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے استعمال کیا ہوا تھا (اہلحدیث کے سردار) معمر (متوفی ۱۵۳ھ) کہتے تھے کہ اس (مبارک) انگشتری کو ہمارے دوستوں نے حصول برکت کے طور پر دھو کر اس کا پانی پیا (فتح الباری ۱۰/۳۲۷)

یہ حدیث بھی اپنے مفہوم میں واضح اور کسی حد تک سابقہ حدیث کا تتمہ ہی معلوم ہوتی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ سابقہ روایت سند کے لحاظ سے مکمل ہے اور یہ روایت متن کے اعتبار سے تمام ہے۔ یعنے اس میں انگشتری پر ڈھلی ہوئی مورتی کا ابہام ختم کر کے واضح کیا گیا ہے کہ شیر کی تھی۔ اسی طرح حدیث ہذا میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ اس انگشتری کو خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی پہن لیا تھا اور اسی ہی نسبت کے باعث یہ قیمتی "اثر" آپ ہی کے خاندان کے پاس رہ گیا۔

(اس روایت کے بارے میں علمی تحقیق اور تفصیل ملاحظہ ہو "تصویر اور اسلام" مصنفہ راقم الحروف)

ابن عباسؓ کی مورتیوں والی انگیٹھی

امام احمد بن حنبل روایت کرتے ہیں کہ جناب مسور بن مخرمہ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی بیمار پرسی کے لئے جب ان کے ہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ ریشمی چادر اوڑھے ہوئے مورتیوں والی انگیٹھی پر آگ تاپ رہے تھے۔ مسور نے کہا کہ۔ یا ابن عباسؓ یہ کیا ہے؟ آپ نے جواباً فرمایا کہ جہاں تک ان اشیاء کے استعمال کا تعلق ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن وجوہ کے پیش نظر منع فرمایا تھا، ان میں بنیادی وجوہ تکبر، غرور اور فخر میں مبتلا ہونا بھی تھے اور اللہ کا شکر ہے کہ دودمان عباس ان رذیل خصلتوں سے پاک رہا ہے (مسند احمد طبع دار المعارف ۵/۱۰۴ حدیث ۳۳۰۷)

امام موصوف نے ایک اور مقام پر ابن عباس کے ظریفانہ جواب کا ذکر بھی کیا ہے یعنے حرمت کی علت واضح کر دینے کے بعد ازرہ تفنن آپ نے فرمایا کہ

مسور بھائی! انگیٹھی کی مورتیوں کا انجام تو آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ ان کا مصرف ہم نے آگ ہی کو بنایا ہے (مسند احمد ۴/۳۳۶ حدیث ۲۹۳۴)

اس حدیث میں ابن عباس ہی کی زبانی تصاویر کے عدم استعمال کی "علت" واضح کر دی گئی ہے کہ اس سے فخر اور غرور پیدا ہوتا ہے یعنے ریشمی چادر کا اوڑھنا ہو خواہ زیب و زینت کی اشیاء سے گھر کی سجاوٹ! اس سے انسان میں کچھ برتری کا احساس اور فخر کا جذبہ ابھرتا ہے جس سے انسان اپنے ابنائے جنس سے کچھ امتیازی حیثیت محسوس کرنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلعم نے عدم مساوات کے بڑھتے ہوئے رجحان پر پابندی عاید کی اور اپنے ماننے والوں کو ترجیحی برتری سے باز رکھا اور حقیقت بھی یہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک چیز فی نفسہ کتنی ہی مباح اور جائز کیوں نہ ہوتی اس سے اگر معاشرتی اونچ نیچ کا احساس ابھرتا تو اس کی حوصلہ افزائی نہیں فرماتے تھے گویا کہ ترک مباح کی وجہ "تقوٰے" اور احتیاط تھی "عقیدہ حرمت" نہیں تھا۔!!

یہاں تک ابن عباس اور حضرت مسور (شہید ۶۸۳ء) جو کہ خود بھی فقیہہ صحابی تھے (ان ہر دو صحابیوں کا علمی مذاکرہ ختم ہو جاتا ہے اور مسور حضرت ابن عباس کے "اصولی" جواب سے مطمئن ہو کر چلے جاتے ہیں جس کے معنے یہی ہو سکتے تھے کہ آپ نے جواز کی "علت" کو درست تسلیم کر کے تصاویر کی اباحت کے قائل ہو کر ابن عباس کا مسلک اختیار کر لیا تھا۔

یہ روایت واضح کرتی ہے کہ دونوں صحابہ متفق تھے کہ مباح امور میں جب تک کسی مفسدہ کا احتمال نہ ہو تو استعمال اور مزاولت سے پرہیز کرنا بے معنی بات ہے۔

یہ تھی سادہ سی حقیقت، لیکن کچھ لوگوں نے حضرت ابن عباس کے غلام "شعبہ" کی ایک غلط بیانی، اضافے اور پیوند کو بہانہ بنا کر ابن عباس اور مسور کے متفقہ مسلک کی نفی کی ہے، یعنے شعبہ نے ایک مقام پر کہا ہے کہ

مسور کے چلے جانے کے بعد ابن عباس نے ریشمی چادر اتار دی اور انگیٹھی کی مورتیاں بدزیب بنا دیں۔

شعبہ یہ بھی کہتا ہے کہ میں نے مورتیاں توڑنے پر ابن عباس سے کہا کہ

انہیں بدزیب بنانے کی بجائے اگر بازار میں فروخت کیا جاتا تو کیا ہی موزوں ہوتا؟

آپ نے فرمایا کہ میں تو ایسا ہی فیصلہ کر چکا تھا۔ (مسند احمد حدیث ۲۹۳۴)

اس طویل اقتباس پر ہم اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ دو فقیہہ اور جلیل القدر صحابہ کے متفقہ فیصلے کے بعد اس نوعیت کے شکوک پیدا کرنا کوئی معنے نہیں رکھتا خاص کر حافظ منذری کی تصریح کے مطابق شعبہ مذکور سوء حفظ کے مریض تھے۔ ضبط واقعات میں خطا کر جاتے تھے۔ تاہم اگر شعبہ کے پیوند کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی دو جلیل القدر صحابیوں کے مناظرے میں جواز اور رخصت کے لئے جو "علت" اور ضابطہ بیان ہوا ہے۔ تنہا وہی شعبہ کی تکذیب کے لئے کافی ہے اور ہم یقین سے کہتے ہیں کہ یہ پیوند ابن عباس کی زندگی کے بعد ہی لگایا گیا ہے۔

کاتب الوحی کی تصویر

علامہ مقریزی (۸۴۲ھ) اپنی تحقیقات اور معلومات کے نتیجہ میں لکھتے ہیں کہ ان معاویۃ بن ابی سفیان ضرب دنانیر علیہا تمثالہ متقلدا سیفا

یعنے کاتب الوحی سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب اسلامی دینار ڈھالے تو ان کے ایک رخ پر کھڑی حالت میں اپنی مورتی ڈھلوائی۔ اس میں آپ تلوار حمائل کئے ہوئے تھے۔ (النقود العقود ص طبع مصر)

یہ حوالہ اپنے مفہوم میں واضح ہے کہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے "برادر نسبتی" کے اس عمل سے ہزاروں ہم نشینان پیغمبر نے کوئی تعرض نہیں کیا۔ تمام صحابہ کرام اور تابعین حضرات نے قدیم رومی و فارسی دیناروں کی جگہ ان باتصویر اسلامی دیناروں کو جیب میں رکھ کر صلاتیں قائم کیں۔ مسجد میں داخل ہوئے اور کعبہ کا طواف کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک جھنڈے کا نام عقاب تھا

حسن بصری روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک جھنڈے کا نام "عقاب" تھا (ابن سعد طبع لیدن جلد ۱/ ق ۲/ ص ۱۵۱/ س ۱۵)

نیز حضرت عائشہ صدیقہؓ کے خادم علقمہ بن ابی علقمہ اپنے ذرائع سے بیان کرتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

ایک تلوار کا نام " ذوالفقار " اور ایک جھنڈے کا نام عقاب" تھا ۔ (ابن سعد طبع بیروت ۱/۴۸۶)

ان تاریخی حوالہ جات سے واضح ہوتا ہے کہ مختلف جھنڈوں میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جھنڈا ایسا بھی تھا، جس پر "عقاب" کی تصویر بھی تھی اور یہ بالکل نبوی مشن کے مطابق تھا کہ آپ نے " الا رقما فی ثوب " کی پالیسی کے اعتبار سے پرنٹ شدہ تصاویر کے استعمال کی قطعی اجازت دے رکھی تھی اور بعد میں اسی نبوی پسند کو صلاح الدین ایوبی نے اپنا کر اپنی فوجوں کے جھنڈوں پر عقاب کی تصویر ثبت کرائی اور آج بھی دنیا کے بیشتر ممالک اپنی ملٹری یونٹوں کے امتیازی جھنڈوں پر عقاب ہی کی تصویر پرنٹ کراتے ہیں۔ یا نامر پولینڈ، آئس لینڈ، ڈچ لینڈ، انڈونیشیا مصر، لیبیا اور بیشتر ممالک کی فضائیہ کا نشان " عقاب " ہی مقرر کیا گیا ہے ۔

نبوی ڈھال پر مینڈھے کی تصویر

امام مکحول (م ۱۱۳ھ) فرماتے ہیں کہ

كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ترس فيه تمثال رأس كبش

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ڈھال تھی جس پر مینڈھے کی تصویر نقش تھی ۔ (ابن سعد طبع بیروت ج ۱/۴۸۹)

یہ روایت اپنے مفہوم میں واضح ہے تفصیل اور تشریح کی حاجت نہیں ہے ۔ لیکن کچھ لوگوں نے اس پر یہ اضافہ کر رکھا تھا کہ

> آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں اس ڈھال کو ناپسند فرمایا اور پھر ایسا ہوا کہ ایک بار صبح کو جب آپ نیند سے بیدار ہوئے تو دیکھا کہ وہ تصویر غائب تھی ۔

اس ٹکڑے سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ڈھال اگرچہ با تصویر تھی مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ناپسندیدگی کے باعث دست قدرت نے ان نقوش کو مٹا دیا تھا ۔

لیکن اس پیوند اور اس کی بناء پر استدلال سے وہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا جو کچھ لوگ طے کر چکے تھے ۔ کیونکہ سند کے ایک راوی صوفی عبدالرحمان بن یزید بن جابر دمشقی زاہد خشک ہونے کے ساتھ " پیوندکاری " کے ماہر بھی تھے ۔ آپ نے اس پیوند کو حرف " فاء " سے شروع کیا ہے جس سے ان کے عزائم پر روشنی پڑ سکتی ہے اور حرف " فاء " کا اصول یہ ہے کہ جب کسی بات کا تاخیر سے اظہار کیا جائے تو اس کی ابتداء اسی سے کر لی جاتی ہے ۔

ڈھال کا نقش نامعلوم وجوہ اور اسباب کی بناء پر یا کثرت استعمال کے باعث بھی محو ہو سکتا ہے ۔ لیکن صوفی عبدالرحمان نے " پیوندکاری " کے جس نوع کو یہاں استعمال کیا ہے وہ خالص دیومالائی نوعیت کا مظہر ہے ۔ ڈھال کی تصویر اگر حقیقت میں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہیں تھی تو صوفی عبدالرحمان کو صاف پیوند لگانا چاہئے تھا کہ بعد میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی اس نقش کو مٹا دیا تھا ۔ ؟ لیکن کتب تاریخ اور سیرت کے اتھاہ ذخیرے میں کہیں بھی اس قسم کے اضافے کا سراغ نہیں مل رہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی عبدالرحمان اتنے بڑے جھوٹ کی ذمہ داری نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈالنے کی بجائے " دیومالائی " تصورات کی اوٹ میں نامعلوم اعیان پر عائد کر کے کام چلانا چاہتے تھے ۔

اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اس کا جواب کیا ہو گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جیب میں رومی اور ساسانی مورتیوں والے سکے رکھتے صلوٰۃ قائم کرتے اور ان ہی مورتیوں کا قانونی اعتراف کر کے پوری امت اسلام کو تسلیم کرنے پر مجبور بھی کر گئے تھے ۔ ؟

عہد نبوی کے تصویری سکے

مشہور عرب مؤرخ اور آثار قدیمہ کے مسلم ماہر جناب ناصر السید محمود البغدادی لکھتے ہیں کہ :

(بحذف متن) جزیرۃ العرب کے باشندے اپنی وسیع تر تجارت کی غرض سے قریب اور دور دراز ممالک کا رُخ کرتے تھے اور دیگر عربوں کی طرح مکہ کے قریش کا معمول بھی یہی رہا ہے کہ سردیوں میں یمن اور گرمیوں میں شام کا سفر کرتے رہے (رحلۃ الشتاء والصیف) اور انہی قریش سے جو لوگ عراق کو موزوں سمجھتے تھے خرید و فروخت کے لئے عراق ہی کا سفر کرتے تھے اور جب اپنے سفر سے کامیاب لوٹتے تو شام سے قیصری طلائی دینار اور عراق سے کسروی چاندی کے درہم ساتھ لے آتے تھے اور بہت ہی کم ہوں گے جو یمن کے حمیری سکے اپنے ساتھ لے آتے۔

(الدینار الاسلامی طبع ۱۹۵۳ء عراق اکیڈمی ا/۱۰ نیز اسماعیل غالب کی موزۃ الہمایوں مقدمہ (ب) ص۱۵ اور عربی متن کے لیے ملاحظہ ہو "تصویر اور اسلام" مصنفہ راقم الحروف نیز البلاذری ص۳)

قیصر و کسریٰ کے باتصویر دینار اور دراہم کے علاوہ عرب کے دوسرے سکے بھی رائج تھے مگر بین العرب ان کا لین دین نہ ہونے کے برابر تھا۔ (الشذور العقود مقریزی ص۳)

علامہ بلاذری (۸۹۲ء) شامی اور عراقی سکوں کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ فکانت ترد الحجاز دنانیر الذهب الهرقلیة البیزنطیہ من الشام ودراهم الفضة الساسانیة من العراق

یعنے — شام سے بیزنطینی امپائر کے گورنر ہرکلیس کے سونے کے دینار اور عراق سے ساسانی خاندان کے کسریٰ کے چاندی کے دراہم، حجاز میں لائے جاتے تھے، جن سے اندرون حجاز رائج الوقت سکے کے علاوہ وزن کرنے کے بٹوں (مثقال وغیرہ) کا کام بھی لیا جاتا تھا۔ (فتوح البلدان بلاذری ص۳)

اور یہی سونے کے وہ دینار تھے جن کے بارے میں سورۂ آل عمران کی ۷۵ ویں آیت میں فرمایا گیا ہے کہ

اور اہل کتاب میں سے کوئی تو ایسا ہے اگر تم اس کے پاس (روپوں کا ڈھیر) امانت رکھدو تو تم کو (فوراً) واپس دے دے اور کوئی اس طرح کا ہے کہ اگر اس کے پاس ایک دینار بھی امانت رکھو تو جب تک اس کے سر پر کھڑے نہ رہو دے ہی نہیں (عمران ۷۵)

اور ان ہی دیناروں کے بارے میں عرب مورخوں اور علماء آثار کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قانونی حیثیت برقرار رکھ کر سرزمین حجاز میں حسب سابق رائج رہنے دیا تھا۔ وقد استمر هذا الى ظهور الاسلام اقره النبي وابقاه على حاله۔

یہی بیزنطینی وساسانی سکے ظہور اسلام تک قانونی سکے کی حیثیت سے استعمال ہوتے رہے اور انہی سکوں کو حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قانونی طور پر تسلیم فرمایا اور قانونی اعتراف ہی کے نتیجہ میں باقی رہنے دیئے۔ (الدینار الاسلامی ا/۱۰/۱۴ عنوان "جاہلیت اور اسلام کا دینار)

مورخین اسلام کی اتنی واضح اور غیر مبہم تحقیق اور علماء آثار کی بے نظیر ریسرچ کے بعد یہ کہنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم — اور

خلفائے راشدین سے لے کر عبدالملک بن مروان (رح) کے دور تک مسلمانوں نے بغیر کسی قانونی سکے کے " مالیاتی نظام " کو استوار کیا۔ انتہا درجہ لایعنی سطحی اور غیر یقینی بات ہے۔

ہرقلی دینار کیسا تھا ؟

سابقہ اوراق میں مقریزی ، بلاذری ، اسماعیل غالب اور زمانۂ حال کے ریسرچر ـــ ناصر السید محمود کی تحقیقات سے واضح کیا جا چکا ہے کہ حجاز میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ہرقلی دینار قانونی سکے کی حیثیت سے استعمال ہوتا رہا جیسا کہ خود قرآن پاک نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ دینار کیسے ہوتے تھے ؟ ــ مؤرخین اور علمائے آثار کہتے ہیں کہ ان پر رومی حکمرانوں بعض شہزادوں بلکہ علاقائی گورنروں تک کی صورتیاں نقش ہوتی تھیں۔ مشہور عرب تاریخ دان علامہ جرجی زیدان رقمطراز ہیں کہ الدینار قطعة من الذهب وزنها مثقال وعليها نقش الملك او الامير الذي ضربه عرف العرب هذا النقد الرومي وتداولوه قبل الاسلام وكما استعاروا استعماله استعاروا اسمه ايضا فعرف بهذا الاسم في الجاهلية والاسلام

یعنے دینار اصل میں مثقال کے برابر سونے کا ایک ٹکڑا ہوتا تھا جس پر بادشاہ یا جس گورنر کی نگرانی میں ڈھالا جاتا تھا اسکی مورتی ہوتی تھی۔ اس رومن سکے سے عرب بخوبی واقف اور متعارف تھے۔ اور اسلام سے پہلے ہی دینار باہمی لین دین کا واحد ذریعہ تھا بلکہ عرب نے جس طرح رومیوں سے اس کا استعمال سیکھا نام بھی انہی سے مستعار لیا (کیونکہ دینار عربی لفظ نہیں ہے۔ ط) اور بعد میں اسی ہی نام سے جاہلیت اور اسلام میں متعارف رہا۔

(التمدن الاسلامی طبع الہلال پریس قاہرہ ۱/۱۱۸)

عرب مؤرخوں کی ان تصریحات کی رُو سے یہ دینار با تصویر ہوتے تھے اور یہ کہ عرب ۳۰۹ء کے لگ بھگ سے لے کر ۶۹۶ء تک یہی باتصویر دینار استعمال کرتے رہے۔ اس کا وزن جس طرح جاہلیت میں ۴٫۲۶ گرام یعنے ۶۶ دانے (Grains) تھا اسی طرح زمانۂ اسلام میں بھی معمولی وزنی تفاوت کے ساتھ صدیوں تک رائج رہا (اسلامیہ دائرۃ المعارف طبع لیدن ــ آرٹیکل کیڈ نیکین ص۱۱)

سونے کے علاوہ یہ دینار تانبے کے بھی ڈھالے گئے تھے جن کا اسلام کے ابتدائی دور میں وجود ملتا ہے۔

قدیم ترین اسلامی دینار

مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ اسلامی عہد میں باقاعدگی کے ساتھ عبدالملک بن مروان (رح) نے ۷۷ھ میں سونے کے دینار ڈھالے اور سیدنا امیرالمؤمنین حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضؓ کی تقلید میں ایک رخ پر اپنی تصویر ثبت کرائی۔ اس دینار کے صرف دو ہی سکے ملے ہیں جو کہ برلین میوزیم میں حرف A کی تختی پر دکھائے گئے ہیں لیکن عبدالملک کے دینار کی باقاعدہ ترویج سے تقریباً نصف صدی پہلے ہرکولیس رومی (۶۱۰ء تا ۶۴۰ء) نے جب محسوس کیا کہ جزیرۃ العرب بڑی سرعت کے ساتھ نئے دین سے متعارف اور حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جھنڈے تلے جمع ہو رہا ہے تو پیش بندی کے طور پر نئے دین کے پیرأوں کی دلجوئی کے لئے سابقہ رومی دینار میں کچھ ترمیم کر دی تاکہ اس طرح اس کی حکومت مادی اور اقتصادی نقصان کے احتمال سے بچی رہے اور یہی ترمیم آگے چل کر " قدیم ترین اسلامی دینار " کی یادگار ثابت ہوئی۔ یہ ہرقل (دور حکومت ۶۱۰ء سے لے کر ۶۴۱ء) یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ۹ سال بعد تک

زندہ رہا۔ اس نے سرکار جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی اور جزیرۃ العرب میں اپنے تجارتی مقاصد کے پیش نظر دینار کے ایک طرف "صلیب" کا نشان اڑا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم گرامی کو ڈھلوا دیا تھا۔

کنگز میوزیم برلین کی کتاب برائے تعارف مشرقی سکہ جات" جلد ۱/۹ ص پلیٹ ۹ کے تعارف میں لکھا گیا ہے کہ:

یہ دینار رومی حاکم ہرقل (ہرکولیس) نے رائج کیا جس کے ایک رخ پر اس کی اپنی اور اس کے دو بیٹوں ۱۔ ہرکولیس کانسٹنٹائن اور ہرکولیناس کی کھڑی تصویریں اس حال میں ثبت ہیں کہ ان سب کا رخ فرنٹ پوز میں ہے اور ہر ایک کے ہاتھ میں پہلوانوں کا گرز ہے اور ان گرزوں کے سروں پر گیندے جیسے صلیب کی جگہ لایا گیا ہے اور

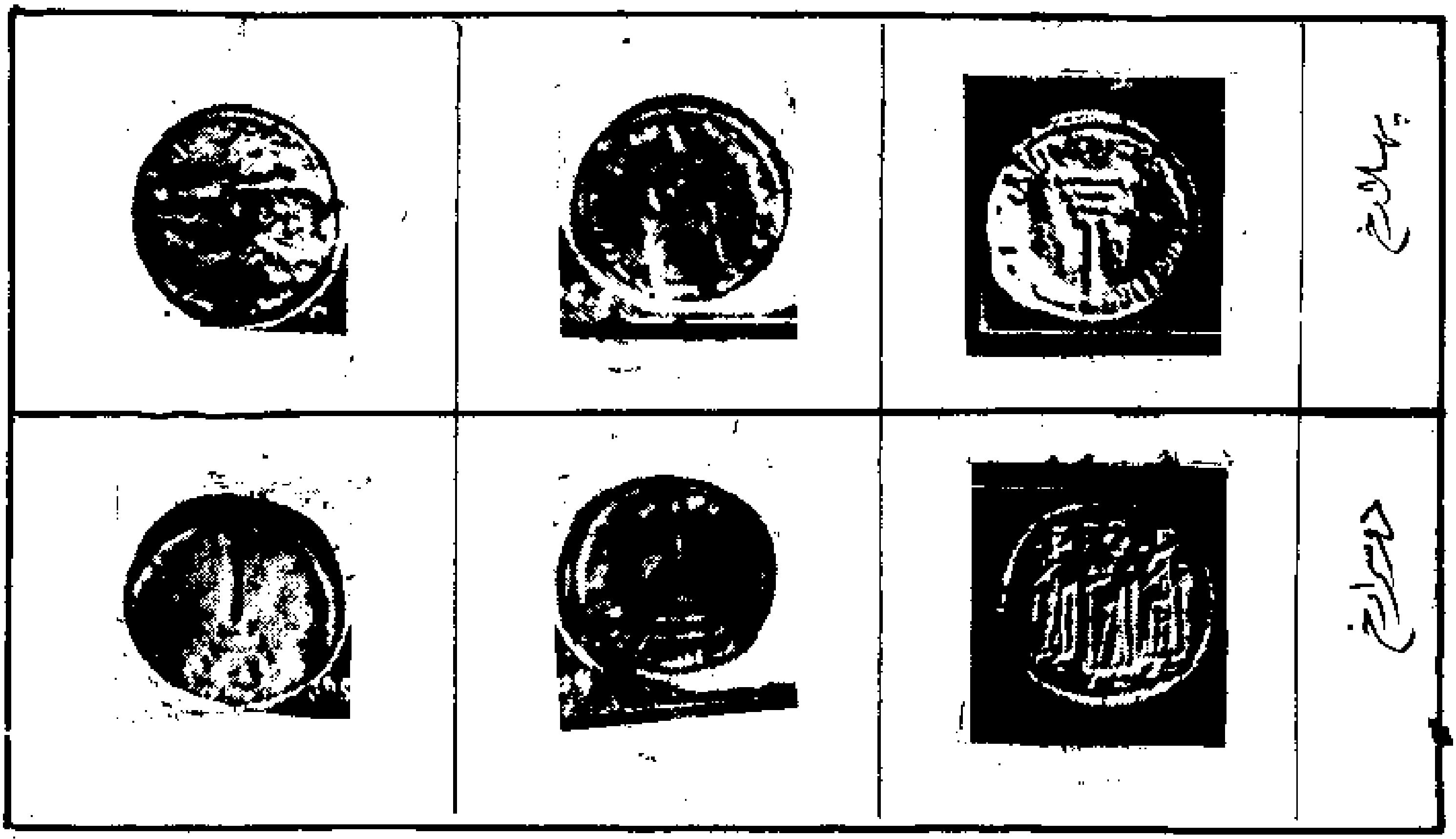
دوسری جانب چار سیڑھیاں ہیں جن پر ایک ستون کھڑا ہے اور اس ستون پر صلیب کی جگہ گیند کا علامتی نشان دکھلایا گیا ہے اور اس ستون کی دائیں جانب خالی جگہ پر I - اور بائیں جانب خالی جگہ پر B ثبت ہے اور باہر کے دائرے میں غیر مہذب عربی خط میں یہ عبارت ہے:

بسم اللہ ۔ لا الہ الا اللہ وحدہ ۔ محمد رسول اللہ

اس دینار کا وزن ۴٫۵۰ گرام اور قطر ۱۹ ملی میٹر ہے (تفصیل ملاحظہ ہو واج ورتھ (W.W.)

ص ۶۲، عکس پلیٹ ۹ نیز ص ۲۲۴، ۹ عکس پلیٹ ۲۶ نیز جارج سی مائلز ص ۱ پلیٹ ۱۷ ۔ الافق ۱/۲۶
نیز ملاحظہ ہو برلین کنگز میوزیم A ۲۱ بحوالہ الدینار الاسلامی شائع کردہ عراق اکیڈمی ۱/۲/۳ تا ۸)

ذیل میں اس دینار کا عکس۔ نقل مطابق اصل حاضر ہے:



یہ نبویؐ دینار یا قدیم ترین اسلامی سکے جن کی تفصیل اور عکسی خاکے سے آپ متعارف ہو چکے دنیا کے حسب ذیل عجائب گھروں میں تا حال محفوظ ہیں۔

۱۔ پیرس میوزیم کے مشرقی سکہ جات کے بارے میں کتاب ص۲ پلیٹ ۲۶۔ اس دینار کا وزن ۴۰ء۴ گرام اور قطر ۱۸ ملی میٹر ہے

۲۔ دی نیو ایڈیشن جرنل آف دی اکیڈمی آف ایشیاٹک سوسائٹی لندن آٹھواں سال ۱۸۵۷ء، ص ۳۴۳ مقالہ اسٹینلی پول عکس سکہ ۵

۳۔ ترکی عجائب گھر میں جو دینار ہے اس کا وزن ۴۰ء۴ گرام اور قطر ۱۹ ملی میٹر ہے۔ بحوالہ موزہ ہمایوں بزبان ترکی ص ۲۴ کیٹلاگ ۴۰۔

۴۔ امریکہ میں محفوظ نبویؐ دینار کا وزن ۲۵ء۴ گرام اور قطر ۲۰ ملی میٹر ہے۔ کیٹلاگ ۱۴۔

اُن نبویؐ دیناروں اور ولادت نبویؐ (۵۸۰ء) سے بیالیس برس پہلے (۵۳۸ء) کے ہرکولیس کی زوجہ مارٹینا کے ان دیناروں کا جو سکندریہ کی ٹیکسال میں ڈھالے گئے تھے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا تو صلیب بدلے جانے کے ماسوا کوئی بھی فرق نہیں نکلا۔ یعنے چھوٹے بڑے سکوں کے پہلے رُخ پر چار سیڑھیاں اور ان پر ایک ستون مع علامتی ہندسہ I و B اور ستون کے سروں پر صلیب کا نشان، جسے ہرکولیس نے گیند کی صورت میں بدلا اور بس اور دوسرے رخ پر حکام وقت کی تصویریں۔

جس طرح پاکستانی روپے کی ۱۶۔ اکائیاں تھیں اس طرح ہرقلی دینار کی وحدتوں کا اشارہ I اور B میں مضمر ہے۔ I سے دس اور B سے دو مراد ہوتے تھے جو مل کر ۱۲ (بارہ) وحدتیں (Nummis) بنتی تھیں۔

ہرقل یعنی ہرکولیس کا زمانہ ۶۱۰ء سے ۶۴۱ء ہے اور اس کے ایک بیٹے ہراقلیوس کانسٹنٹائن کا عہد (۶۱۳ء سے ۶۴۱ء) ہے اور اس کے دوسرے بیٹے ہراقلیوناس (مارٹن) کا زمانہ ۶۳۸ء ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ۶۳۲ء ہے۔

ان واضح براہین، روشن دلائل، کھلے انکشافات اور علمی تحقیقات و منہ بولتی حجت قاطعہ کے بعد بھی اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قسم کی تصاویر سے منع فرمایا تھا اور بلا شبہ آپ کی ممانعت کی روشنی میں قرآن پاک کے ایک تاریخی واقعہ کی نفی کی جاسکتی ہے تو وہ پرلے درجے کا ہٹ دھرم، متعصب اور اسلام کی روح کو کچلنے والا شقی القلب ہے اسے جان لینا چاہیے کہ حقائق بہرحال حقائق ہوتے ہیں اور بڑے بے مروت ہوتے ہیں۔ وہ جذبات کا مطلق احترام نہیں کرتے آخری تجزیے میں جذبات کو حقائق کے سامنے ہتھیار ڈالنے پڑتے ہیں انہیں تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ضد اور تعصب کا انجام تباہی اور خاتمہ ہے اور قوموں کو جہالت کی ڈگر پہ گامزن کر کے تقلید اور ظلمات کی وادیٔ عمیق میں دھکیل دیتا ہے۔ العیاذ باللہ!

اللہ اکبر: ولا اقسم بالقرآن انہ نور وھدی وبرھان

ہر کوئی اپنے ہی عمل کے لئے جواب دہ ہے

منسوخ ۲۱۴

قل لا تسئلون عما اجرمنا ولا نسئل عما تعملون

(اے پیغمبر انہیں) کہدیجئے کہ تم سے ہمارے جرم کے بارے میں (نہ تو) پرسش ہوگی (اور نہ ہی تم مسئول ہوگے) اور (اسی طرح) تمہارے کئے پر ہم سے (بھی) باز پرس نہ ہوگی (سبا:۲۵)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۷۵) نے آیۂ سیف کے ذریعہ اس آیت کو منسوخ تبلایا ہے وہ کہتے ہیں کہ:

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ ہر شخص اپنے ہی کئے کا جوابدہ ہوگا۔ اس کے بدلے کسی دوسرے سے باز پرس نہ ہوگی۔ لیکن یہ مفہوم آیۂ سیف کی پالیسی کی نفی کرتا ہے، جس میں تبلایا گیا ہے کہ کفار کے جرائم کے مسلمان ہی جواب دہ ہوں گے۔ کہ تلوار ان کے پاس تھی، اور ذرائع اصلاح میسّر!

قول فیصل

یہ آیت اگرچہ جہاد کے موضوع سے بحث نہیں کرتی تاہم اس میں پیغمبر کا منصب واضح کیا گیا ہے کہ وہ اعلان جنگ سے پہلے نتائج جنگ سے آگاہ کرتے ہوئے ایسے الفاظ میں وارننگ دیتے جو حربی اصطلاح میں سرد جنگ جاری رکھنے کے غماز ہوں چنانچہ پیغمبر اسلام نے بھی ایسا ہی کیا۔ اس کی تو ثیق آیۂ زیر بحث سے متصل اگلی آیت سے بھی ہو جاتی ہے۔ ارشاد ہے کہ قل یجمع بیننا ربنا بالحق وھو الفتاح العلیم۔

یعنے اے پیغمبر (انہیں واضح طور پر) کہدیجئے کہ (عنقریب) ہمیں اور تمہیں ہمارا رب (میدان جنگ میں) اکٹھا کرکے پھر ہمارے درمیان (سچائی اور) حق کے ساتھ فیصلہ کردے گا اور وہی (ہر بات کا) فیصلہ کرنے والا (اور نتائج جنگ کا علم رکھنے والا ہے (سبا:۲۷)

مفسر ابن کثیر نے لکھا ہے کہ

یہ آیت کفار سے ہر قسم کے بائیکاٹ اور بیزاری کی تعلیم دیتی ہے (ابن کثیر طبع مصر ۳/۵۴۸)

قرآن کی ذاتی تشریح اور ابن کثیر کی تفسیر کی روشنی میں آیۂ زیر بحث جہاد کی نفی نہیں کرتی بلکہ سرد جنگ کو جاری رکھتے ہوئے گرم جنگ تک پہنچنے کا راستہ بھی ہموار کرتی ہے۔ اسے کسی قاعدے و قانون کی رو سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا (۲۵ $\frac{۱۱}{۶۲}$)

سُورۂ فاطر

قانون فطرت

منسوخ ۲۱۵

ان انت الا نذیر

(اے پیغمبر یہ ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے کہ) نابینا اور دیکھنے والا برابر نہیں ہو سکتے اور نہ ہی اندھیرا اجالا اور دھوپ چھاؤں (کبھی) ایک ہو سکے اور (اسی طرح یہ بھی قانون

فطرت ہی ہے کہ) زندہ انسان اور مردہ انسان بھی برابر نہیں ہو سکتے۔ (دیکھتے نہیں کہ مردہ سُن ہی نہیں سکتا کہ قانونِ فطرت نے اس سے سماع کی صلاحیت ہی چھین رکھی ہے ہاں) بلاشبہ اللہ جسے چاہے سنا سکتا ہے (کہ وہ خود ہی فاطرِ ازل ہے لیکن) آپ قبروں والوں کو نہیں سنا سکتے، آپ تو (زندہ انسانوں کے لئے ہی بشیر اور) نذیر ہیں (اور بس) اور بلاشبہ ہم نے آپ کو (زندوں ہی کے لئے بشیر اور) نذیر بنا کر بھیجا ہے (اور ایسا کرنا ہمارے مقررہ قانون کی رو سے ضروری ہے کہ کوئی بھی امت ایسی نہیں گزری جس میں کوئی نذیر نہ گزرا ہو) (فاطر ۱۹ تا ۲۴)۔

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص۵۷) نے یہاں بھی آیہ سیف کا سہارا لیتے ہوئے زیر بحث آیت کو منسوخ ٹھیرایا ہے وہ کہتا ہے کہ

رسول اللہ کو اگر "منذر" ہی تسلیم کر لیا گیا تو اس صورت میں آپ تلوار کے قائل نہیں رہ سکتے۔ حالانکہ آپ کی نظری تعلیمات کے لئے تلوار لازمی جزو کی حیثیت رکھتی ہے۔

قول فیصل

آیاتِ زیر بحث ان قوانین فطرت کی وضاحت کرتی ہیں جنھیں اشیاء کی حقیقت کو اپنے متضاد سے پہچاننے کا قانون بیان کیا گیا ہے۔ یعنی دنیا میں ہر چیز اپنے مخالف متبادل سے متعارف ہے، روشنی اندھیرے سے، دھوپ چھاؤں سے اور زندگی موت سے پہچانی جاتی ہے یہ قدرت کا قانون ہے۔ مقصد یہ کہ دنیا اپنے متقابل عناصر ہی سے قائم اور متعارف ہے اور یہی عناصرِ فطرت کی رہنمائی کرتے ہیں کہ ہدایت اور ضلالت بھی اسی قانونِ فطرت کی مختلف کڑیاں ہیں جن پر چلنے اور نہ چلنے پر جو نتائج مترتب ہوں گے پیغمبر کا ان امور کے عمل و دخل میں ذاتی طور پر کوئی بھی اختیار نہیں ہے۔ اس کا کام تو صرف ان فطری نتائج سے باخبر ہی کرنا ہے جو کفر اور ضلالت کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔

اب کوئی بے وقوف محض ہی کہہ سکتا ہے کہ آیہ سیف نے جنس متقابل کے فطری قانون کو باطل کر دیا ہے۔

سورۃ یٰسٓ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور علم الٰہی

۲۱۶

وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ

پس (اے محمدؐ) ان (مشرکین) کا قول تمہارے لئے وجہ پریشانی و ملال نہ ہونا چاہئے۔ یہ جو کچھ (دل میں) چھپاتے (اور زبان پر لاتے اور) ظاہر کرتے ہیں اس کا ہمیں علم ہے (یٰسٓ ۷۶)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص۵۷) نے کچھ مفسروں کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس آیت کو آیہ سیف (توبہ ۵) نے منسوخ کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مشرکین کی حرکتوں پر غمزدہ نہ ہونا چاہئے۔ یعنے ان کی بت پرستی اور مشرکانہ کردار پر نہ ٹوکا جائے۔ حالانکہ آیہ سیف واضح طور پر بت پرستوں کے قتل عام کا حکم دیتی ہے۔

قولِ فیصل

آیۂ زیرِ بحث دفاعِ اسلامی سے بحث نہیں کرتی اور نہ ہی اس میں دفاعِ اسلامی سے کوئی تعرض کیا گیا ہے۔ اس میں تو ان کفار اور مشرکین کا منطقی انداز میں رد کیا گیا ہے جو اپنے خداؤں سے طرح طرح کی آس لگائے بیٹھے تھے کہ انہیں مشکل وقت میں کام آسکیں گے۔ قرآن پاک فرماتا ہے کہ اے محمد اشاعتِ اسلام کی خاطر تمہارا مضطرب اور ملال رہنا فطری بات ہے لیکن اس کے معنے یہ نہیں ہو سکتے کہ مشرکوں کی معاندانہ حرکتیں اور اسلام کی راہ میں روڑے اٹکانے پر تم شکستہ خاطر ہو کر اپنے فرض منصبی سے دل برداشتہ یا دست بردار ہو جاؤ؟ ایسا نہیں ہونے کا۔ تم اپنا کام کئے جاؤ۔ منکرین کے ظاہر و باطن میں جو کچھ مضمر و عیاں ہے اس کے پیچھے مت پڑو۔ وغیرہ

یہ مفہوم آیۂ سیف کی کھلی توثیق کرتا ہے۔ تضاد اور نفی کا شائبہ تک نہیں ابھر سکتا۔ اور اگر بحث کی خاطر اسے منسوخ ہی تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ آیۂ زیرِ بحث کا پورا مفہوم ہی منسوخ ہے حتیٰ کہ علمِ الٰہی بھی آیۂ سیف کی رو سے ناقص اور منسوخ ہو سکتا ہے۔ معاذ اللہ !!!   ۲۲/۱۲ ۱۱ ملتان

سورۂ صافات

ذبحِ فرزند کا مسئلہ

۲۱۷

فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني اری في المنام اني اذبحك

اور جب (ابراہیم کا بیٹا) ان کے ساتھ دوڑنے کی عمر کو پہنچا تو ابراہیم نے کہا کہ بیٹا میں خواب دیکھتا ہوں کہ تم کو (گویا) ذبح کر رہا ہوں (صافات ۱۰۲)

دلیلِ ناسخ

وفديناه بذبح عظيم

اور ہم نے ایک بڑی قربانی کو ان کا فدیہ قرار دیا (صافات ۱۰۷)

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اشارۂ وحی کے ذریعہ ذبحِ فرزند کا حکم دیا گیا تھا۔ لیکن دوسری آیت سے واضح ہوتا ہے کہ خدا نے ذبحِ فرزند کا حکم دے کر پھر عملاً خود ہی ذبحِ فرزند کی جگہ جانور کی قربانی کی صورت پیدا کر دی اور اسی طرح ذبح کا مسئلہ حل ہو گیا۔

مفسرین کہتے ہیں کہ خدا نے ذبحِ فرزند کے حکم کو عدمِ ذبحِ فرزند کے عمل سے منسوخ کر دیا۔ لہٰذا پہلی آیت منسوخ اور دوسری ناسخ ٹھہری

قولِ فیصل

پہلے تو یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ خدا کے قول اور عمل میں کوئی تضاد ہو سکتا ہے۔ بحث کی خاطر اگر ایسے امکان کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی اصولی طور پر قول کے لئے فعل ناسخ نہیں بن سکتا۔ کیونکہ امر اور ارشاد کا صدور قول ہی کے ذریعہ ممکن ہو سکتا ہے فعل کے ذریعہ نہیں۔

نیز اس مفروضے میں دوسرا ٹیکنیکل سقم یہ ہے کہ پہلی اور دوسری آیت ایک تاریخی واقعہ پر مشتمل ہے اور تاریخی واقعات میں نسخ کے امکان کو تسلیم کرنے کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ان میں تکذیب کا پہلو نکال لیا جا سکے۔ حالانکہ اصولی حضرات واقعات اور خبروں میں اس قسم کے امکان کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو جعفر النحاس آیۂ زیرِ بحث میں نسخ ثابت کرنے والوں

کے جواب میں ایک گروہ کا یہ اعتراض بھی نقل کر جاتے ہیں کہ

> یہاں کوئی نسخ واقع نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کوئی صاحب فرمادیں کہ "اٹھ کھڑے ہو جاؤ" پھر خود ہی کہدے "کھڑے مت ہو جاؤ"۔ تو اس انداز کا سلسلہ کلام "بدأ" کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس کے معنی ہیں کہ اسے اپنے سابقہ فیصلہ میں خامی نظر آئی اور اسے از سر نو دوسرا حکم دے کر غلطی کی تلافی کرنی پڑی۔ لیکن "بدأ" کی کیفیت کا صدور اللہ سبحانہ تعالیٰ کی بے عیب ذات سے ناممکن اور محال ہے۔ اللہ کی صفات اسکی متحمل نہیں ہو سکتیں کہ پہلے کہا جائے کہ بیٹے کو ذبح کرو، پھر حکم دیا جائے ——— ذبح مت کرو۔ لہذا یہاں نہ تو نسخ واقع ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کا امکان۔ (الناسخ والمنسوخ طبع خانجی صہ ۲۱۱)

اور امکان ہے تو "بدأ" کا اور "بدأ" کا صدور اللہ کی ذات سے حرام ہے ——— وھو المقصود!

اسی طرح ابو جعفر نے ایک اور گروہ سے بھی ——— انکارِ نسخ کا مواد فراہم کرتے ہوئے آیاتِ زیرِ بحث کو ناسخ اور منسوخ کی ذیل میں لانے والوں کا تعاقب کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ:

> یہاں نسخ کا خیال اس لئے بھی غلط ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کو جس ذبح کا حکم دیا گیا تھا آپ نے عملاً وہ کر کے دکھلایا۔ اب اگر چھری رک گئی اور اللہ سبحانہ نے ابراہیم کے عمل کا بلکہ مخلصانہ عمل کا اعتراف کرتے ہوئے "فدیہ" کی صورت نکال لی یعنے ذبح کا بدل پیدا کر دیا تو اس صورت میں اسے نسخ سے کیونکر تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اب تو صرف یہی دیکھنا چاہئے تھا کہ ابراہیم نے سابقہ امر پر کس حد تک دلچسپی سے عمل کیا؟ —اور بس اور یہی صحیح توجیہہ ہے اور یہی مناسب اور موزوں قول اور اسی ہی تاویل کو اہل علم نے قابل تقلید قرار دیا ہے۔
> (الناسخ والمنسوخ صہ ۲۱۱)

امام ابو جعفر النحاس جو کہ نسخ فی القرآن کے خود بھی قائل اور عنصرِ فعال کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کے جوابات سے واضح ہوتا ہے، کہ ان آیات میں نسخ کی صورتیں پیدا کرنا کسی علمی ضابطے کی رو سے درست نہیں کہی جا سکتیں۔ اور ہمارا اگر منسوخ القرآن موضوع نہ ہوتا تو ہو سکتا تھا کہ ہم بھی اسے ذکر نہ کرتے۔ مگر جس اضطراری حالت نے زیرِ بحث آیات کو منسوخ کے بھنور میں سے نکالنے کی ذمہ داری ہم پر عائد کی تھی ہم مجبور تھے کہ موضوع کی مناسبت سے ان کا احاطہ بھی کر لیں۔ وباللہ التوفیق،

سرد جنگ کی حالت برقرار رکھنا

منسوخ ۲۱۸ تا ۲۲۱

فتول عنھم حتی حین ۝ (۱۷۴)

وابصرھم فسوف یبصرون ۝ (۱۷۵)

وتول عنھم حتی حین ۝ (۱۷۸)

وابصر فسوف یبصرون (۱۷۹)

پس اے محمد! ان (کفار مکہ) سے کچھ عرصہ تک کے لئے کچھ تعرض نہ کیجئے (اور نہ ہی لائق التفات سمجھئے بلکہ) انہیں پیش آنے والے عذاب کو حقیقت بنا کر دکھلائیے کہ عنقریب انہیں کفر اور استہزاء کی پاداش میں یہ دن دیکھنا ہی پڑے گا۔

(مکرر تاکید ہے کہ اے محمد!) تا عرصہ ان کی پرواہ نہ کیجئے (بلکہ ان کے استہزاء اور کفر کے انجام کو) دیکھتے رہئیے۔ عنقریب یہ بُرا دن ان کو دیکھنا ہی پڑے گا۔

وجۂ تنسیخ

ابو عبداللہ (۲/ ۲۶۸) اور ہبۃ اللہ (ص۲۶) نے ان آیات کے مضمون کو آیۂ سیف کے ذریعہ منسوخ ٹھہرایا ہے۔ وجہ تنسیخ ظاہر ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن میں سے ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ سورہ یوں تو مکی ہے لیکن زیر بحث چاروں آیات مدنی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ مدنی تسلیم کر لینے کے بعد ان کے لئے نسخ کا وجہ جواز کیا باقی رہ سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جب تک یہ طے نہ کیا جائے کہ یہ آیات ترتیب نزول کے لحاظ سے آیۂ سیف سے پہلے نازل ہوئی تھیں۔ جب تک وثوق کے ساتھ اس قسم کا تصفیہ نہیں ہو پاتا خالی گمان کی بناء پر آیۂ سیف کو ان کے بعد نازل شدہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

نیز ان آیات کے مدنی ہونے کی صورت میں نسخ کا امکان قطعی طور پر ختم ہو جاتا ہے کہ ایک ہی مضمون کو بار بار اور متصل دہرانے کے بعد نسخ کا اصول غلط ہو جاتا ہے۔ شارع کا مقصود اگر کسی امر کو منسوخ ٹھہرانا ہی ہوتا تو اسے اس شان سے بار بار نہ دہراتے۔ اور سورہ کی مناسبت سے اگر انہیں مکی ہی تسلیم کر لیا جائے تو بھی بوجوہ ان کا نسخ ناقابل تسلیم ہے۔ ایک وجہ تو ابھی ابھی معلوم ہو چکی کہ بار بار دہرائے جانے والا حکم شارع کی حکمت کے خلاف ہے کہ اسے نسخ کے لئے پیش کیا جائے۔

دوسری وجہ بھی ظاہر ہے کہ زیر بحث دونوں آیات میں "حتی حین" کے الفاظ موجود ہیں جن سے کچھ وقت کے لئے عارضی تلقین کا ترشح ہوتا ہے اور عارضی حکم ہوں خواہ وقتی اوامر ان میں نسخ کا سراغ لگانا اور احتمال تسلیم کرنا حماقت ہی ہے۔

یہ بات کہ "حتی حین" کے الفاظ عارضی حکم کی طرف اشارہ کرتے ہیں ذیل کی متصل اگلی آیات اس پر روشنی ڈال سکتی ہیں۔

ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین ○ انھم لھم المنصورون ○ وان جندنا لھم الغالبون ○ فتول عنھم حتی حین — یعنی ہم پہلے ہی طے کر چکے اور اپنے رسولوں سے وعدہ کر چکے ہیں کہ بلاشبہ یہی لوگ ہیں، جنہیں فتح و نصرت نصیب ہے اور بلاشبہ (یہی الٰہی افواج ہیں اور یہی غالب ہو کر رہیں گی۔

پس (اے محمد اس وعدہ کو سچا سمجھئے اور) کچھ عرصہ ان کی پرواہ نہ کرتے ہوئے کسی طرح کا تعرض نہ کیجئے، اور ان کو (شکست، رسوائی اور قتل کے عذاب کو حقیقت بنا کر) دکھا دیجئے کہ لامحالہ ایسے برے دن کو دیکھ پانے والے ہیں (صافات ۱۷۱ تا ۱۷۴)

چنانچہ جنگ بدر اور فتح مکہ کے دن یہ پیش گوئی پوری ہوئی اور جو وقتی احکام تھے رفتہ رفتہ ان پر عمل ہوتا گیا۔ امام رازی فرماتے ہیں واختلف المفسرون فقیل المراد الی یوم بدر وقیل الی فتح مکہ وقیل الی یوم القیٰمۃ

یعنے مفسرین کا اس میں اختلاف ہے کہ "کچھ عرصہ تک" سے کیا مراد ہے؟
بعض کہتے ہیں کہ یوم بدر مراد ہے، اور
ایک گروہ کہتا ہے کہ فتح مکہ کا دن مراد ہے، اور
یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں یوم قیامت مراد ہے (تفسیر رازی ۲۶/۱۷۲)

مقصد یہ کہ تمام مرادیں محتمل ہو سکتی ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ احتمالات سے تحلیل حقائق کا کام نہیں لیا جا سکتا۔

امام رازی نے قتول عنہم کی مذکورہ بالا تشریح کے بعد آیات زیر بحث کے دوسرے لفظ "وابصرھم" کے ضمن میں لکھا ہے کہ:

والمعنى ابصرهم وما يقضى عليهم من القتل والاسر فى الدنيا وسوء العذاب فى الآخرة والامر مشاهد بابصارهم على الحال المنتظرة الموعودة الدالة على انها كائنة واقعة لا محالة وان كينونتها قريبة كانه قدام ناظريك و قوله فسوف يبصرون للتهديد والوعيد

فابصرھم کے معنے ہیں انہیں مستقبل قریب میں دنیا کی اسی زندگی میں قید و بند اور قتل وغیرہ کے عذاب کو امر واقعہ اور آخرت کے عذاب کو حقیقت بنا کر دکھلائیے۔ مقصد یہ کہ امر مشاہدہ یہی ہوتا ہے کہ جس طرح لب و لہجہ میں مخالف کو چیلنج کیا جائے۔ آگے چل کر اسے حقیقت ثابتہ بنا کر دکھلایا بھی جائے اور یہ حقیقت نمائی اس انداز سے ہونی چاہئے کہ حس اور مشاہدہ بھی اس کی تصدیق کرتے نظر آئیں اور پھر اس بات کو بطور شرط ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ جن الفاظ میں مخالف کو چیلنج کیا گیا ہے مستقبل قریب میں یا "قریبی وقت" میں وجود پذیر بھی ہو سکتا ہو۔

اس بنا پر فسوف یبصرون کے معنے ہوں گے
تہدید، دھمکی اور برے انجام کے وقوع پذیر ہونے کی اٹل نشاندہی کے۔ (تفسیر رازی ۲۶/۱۷۲)

اور یہ ظاہر ہے کہ قتل و غارت، قید و بند، دھمکی، وارننگ اور برے انجام کی خبر دہی کسی طرح بھی آیہ سیف کے بنیادی مقصد کی نفی نہیں کر سکتے بلکہ یہی نتائج لازمی اور بدیہی طور پر سیف ہی کے ہو سکتے ہیں لہٰذا نسخ کا احتمال پیدا کرنا خود سیف کی پالیسی کو نہ سمجھنے کے مترادف ہے۔

سورۃ ص (۱۱)

گھوڑوں کی گردنیں کاٹنا: ایک افسانہ!

منسوخ ۲۲۲

فطفق مسحا بالسوق والاعناق

حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ آپ زیر بحث آیت کی تشریح میں فرماتے تھے کہ

فطفق مسحا بالسوق والاعناق قال قطع اسواقها واعناقها بالسيف

سلیمان (ع) نے ان گھوڑوں کی ٹانگیں اور گردنیں تلوار سے کاٹنی شروع کر دیں۔ (طبرانی فی الاوسط اسماعیلی فی معجمہ و ابن مردویہ بحوالہ روح المعانی طبع منیریہ مصر جز ۲۳/ ۱۷۵)

وجۂ تنسیخ

علماء حضرات فرماتے ہیں کہ سلیمان علیہ السلام کی شریعت میں گھوڑوں کی ٹانگیں اور گردنیں کاٹنا مباح اور جائز تھیں۔ قرآن نے اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جو بے لہجہ اختیار کیا ہے اس سے ایک گونہ اس عمل کو ہماری شریعت میں بھی جائز تصور کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ یہ غلط اور وحشیانہ فعل کی ترغیب کے برابر ہے، لہٰذا اسے منسوخ ہونا چاہئے۔ وہ مسحًا کے معنے گردن اڑا دینے کے کرتے اور اسی ہی بناء پر نسخ کا استدلال فرماتے ہیں۔ جیسا کہ ابی بن کعب سے مروی ہے۔

قولِ فیصل

آیۂ زیر بحث میں نسخ کا سراغ لگانا عجیب حماقت ہے۔ ایک تاریخی واقعہ میں نسخ کا جواز علماء حضرات کا عجیب کردار ہے۔ وہ اتنا بھی نہیں سوچ سکے کہ اس مقام پر مسح کے معنے کاٹنے کے صحیح نہیں ہو سکتے۔ پیار اور شفقت سے ہاتھ پھیرنے کو بھی "مسح" کہا جاتا ہے۔ ابو جعفر النحاس جس نے اس آیت کو منسوخوں کی فہرست میں شامل کیا ہے۔ عبداللہ بن عباس سے خود ہی اس کی حسب ذیل تشریح نقل کرتے ہیں۔

طفق مسحا يمسح اعناقها و عراقيبها حبا لها و هذا اولى لانه لا يجوز ان ينسب الى نبى من الانبياء انه عاقب خيلا ولا سيما بغير جناية منها انما اشتغل بالنظر اليها ففرط فى صلاته فلا ذنب لها فى ذالك

طفق مسحًا کے معنے ہیں پیار و شفقت کے ساتھ گھوڑوں کی گردن اور پنڈلیوں پر ہاتھ پھیرنا۔ اور (ابو جعفر نحاس کے بقول) یہی مفہوم اولیٰ، افضل اور عصمتِ انبیاء کے عین مطابق ہے۔ یہ ہرگز روا نہیں ہو سکتا کہ ایک وحشیانہ فعل کو بے زبان جانوروں کی بابت ایک نبی کی طرف منسوب کیا جائے؟

جہاں تک سلیمان علیہ السلام کا نماز سے غفلت کا تعلق ہے تو اس میں بھی گھوڑوں کا کوئی قصور نہیں ہو سکتا یہ تو حضور کی فرطِ محبت ہی تھی جو آپ کی نماز پر اثر انداز ہوئی۔

(الناسخ والمنسوخ طبع اوّل خانجی مصر صفحہ ۲۱۳ و صفحہ ۲۱۴)

حضرت مولانا ثناء اللہ مرحوم امرتسری فرماتے ہیں کہ

پھر ان کی پنڈلیاں اور گردنیں محبت سے چھونے لگا تا کہ ان کی طاقت اور فربہی کا اندازہ کر سکے۔

(تفسیر ثنائی طبع ہال بازار پریس امرتسر جلد ۷/ ۲۶/ ۱۰ تا ۱۱)

امام فخرالدین رازی فرماتے ہیں کہ مسح کے معنے کاٹنے کے نہیں ہو سکتے اگر بحث کی خاطر اسے تسلیم ہی کر لیا جائے تو وامسحوا برؤسکم وارجلکم کے معنے بھی گردن اور پاؤں کاٹنے کے ہی ٹھہریں گے۔ حالانکہ وضو کی آیت کا یہ مفہوم کوئی بھی ذی شعور تسلیم نہیں کر سکتا۔ ہاں یہ مفہوم اس وقت ہی لیا جانا درست ہو سکتا تھا جب مسح کے ساتھ سیف (تلوار) کا ذکر ہوتا۔ بغیر کسی قرینے کے "مسح" کے معنے کاٹنے اور ذبح کرنے کے نہیں ہو سکتے۔ (تفسیر رازی ۲۶/ ۲۰۵)

مسیح کا ترجمہ کرنے والے ایک گونہ اس بات کو تسلیم کر جاتے ہیں کہ سلیمان علیہ السلام بیک وقت کئی برائیوں کے مرتکب ہوئے تھے ۱۔ نماز چھوڑ دی تھی ۲۔ دنیا کی محبت آپ پر غالب آگئی تھی ۳۔ اتنے بڑے گناہوں کے صدور پر آپ توبہ اور انابت الی اللہ سے غافل رہے ۴۔ اللہ سبحانہ کو عامیانہ لہجہ میں "ردوھا علی" کے الفاظ کہے ۵۔ پھر ان تمام معصیتوں پر بے زبان گھوڑوں کی ٹانگیں اور گردنیں کاٹنے کی معصیت مستزاد۔ یہ اور ان جیسی دیگر معاصی کر ان لوگوں نے ایک جلیل القدر پیغمبر کی طرف نسبت کر کے خود قرآن پاک کے اسلوب کا اعتبار بھی نہیں کیا" (۲۶/۲۰۶)

"قرآن کا مقصد اگر سلیمان علیہ السلام کی معاصی کا شمار ہی کرنا تھا تو اس کے لئے کم از کم اس مقام کا انتخاب غیر موزوں تھا" (۲۶/۲۰۶/۱۱ تا ۱۳)

اس کے بعد ہاتھ پھیرنے کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے ذیل کی توجیہات پیش کی ہیں۔

۱۔ گھوڑے چونکہ دشمن کو زیر کرنے کا اہم ذریعہ ہوتے تھے لہذا ان کی اہمیت اور ضرورت کا احساس دلانے کے لئے آپ نے ان کے جسموں پر ہاتھ پھیرا۔

۲۔ آپ کے اس طرزِ عمل نے واضح کر دیا کہ آپ امور سیاست میں نرمی اور اعتدال کو یہاں تک ترجیح دیتے تھے کہ عوام میں گھل مل کر مملکت کے اکثر امور سرانجام دیتے تھے۔

۳۔ آپ گھوڑوں کی بیماریوں اور خامیوں کے ماہر بھی تھے۔ ان کی گردنیں اور پنڈلیاں ٹٹول کر معلوم کر لیتے تھے کہ ان میں کوئی بیماری وغیرہ تو نہیں ہے۔

اور یہ وہ تشریحات ہیں جو قرآن کی عظمت اور اسلوب کے عین مطابق ہیں۔ ان سے تمام منکرات اور برائیوں کی نفی ہو جاتی ہے جو بیک وقت سلیمانؑ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں (۲۶/۲۰۶/۱۹ تا ۲۵)

آخر میں فرماتے ہیں کہ

انا شدید التعجب من الناس کیف قبلوا هذه الوجوه السخيفة مع ان العقل والنقل یردها ولیس لهم في اثباتها شبهة فضلا عن حجة ۵

مجھے تعجب اور شدید افسوس ہے ان لوگوں پر جو ایسی بیہودہ باتوں کو درخورِ اعتنا سمجھتے اور قبول کرتے ہیں جنہیں عقل بھی مسترد کر چکی اور نقل بھی مردود ٹھہرا چکی ہے (۳۶/۲۰۶/۲۶ تا ۲۷)

امام رازی کی بہمہ وجوہ تائید کرتے ہوئے علامہ شہاب الدین محمود آلوسی بغدادی ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ

ولفظ الآية لا يدل على شيء من تلك الوجوه التي يذكرها الجمهور

یعنی مفسرین کرام کی اکثریت زیر بحث آیت کی تفسیر میں جن مفاہیم کو لے کر بیٹھی ہے۔ ان میں سے کسی ایک مفہوم کی بھی اس آیت سے تائید نہیں ہوتی (پھر آخر کن کے بل بوتے پر یہ لوگ اپنی ڈگر پر چلے جا رہے ہیں؟ ط) (تفسیر روح المعانی طبع منیریہ قاہرہ جلد ۲۳/۱۷۷/۲۳ تا ۲۷)

یہ اقتباسات اور تفاصیل غماز ہیں کہ مسح کے معنے قطع کرنے کے نہیں شفقت سے ہاتھ پھیرنے کے ہیں اور قطع کے مفہوم کی بنا پر جن لوگوں نے منسوخ کا شائبہ پیدا کیا ہے عقلی اور نقلی دلائل ان کے فہم اور مبلغ علم پر طناز اور خندہ زن ہیں۔ واللہ اعلم

قسم توڑنے سے بچنے کا طریقہ

منسوخ ۲۲۳

وخذ بیدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث

یعنے سینکوں کا مٹھا اپنے ہاتھ میں لے کر (ملزم کو) مارے اور قسم نہ توڑ (ص ۴۴)

دلیل ناسخ

علماء کرام فرماتے ہیں اذا حلف رجل لایضرب انسانا عشر مرات ثم لم یضربه عشر مرات حنث

یعنے جب ایک شخص قسم کھا چکا کہ "فلاں شخص کو دس بار پیٹوں گا بعد میں وہ دس مرتبہ نہ پیٹ سکا تو اس نے قسم توڑ دی۔ (انخاس ص ۲۱۴)

وجہ تنسیخ

حضرت ایوب علیہ السلام کے واقعہ کے پس منظر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے کسی ملزم کو سو بید مارنے کی قسم کھائی تھی۔ آیۂ زیر بحث میں اسی کی طرف رہنمائی کی گئی تھی کہ

"آپ سینکوں کا مٹھا لے کر ایک ہی بار اگر ملزم کو مار دیں تو اس سے قسم ٹوٹنے کا امکان باقی نہیں رہے گا"

بعد میں شریعت ایوبی کا یہ مستقل قانون بن گیا تھا۔ لیکن علماء کا خیال ہے کہ یہ رسم اگر قانون کی شکل اختیار کر گئی تو ایوب علیہ السلام کو ماننے والوں ہی کے لئے حجت ہو سکتی ہے۔ ہمارے لئے صورت حال یہ ہوگی کہ

اگر کسی نے دس بار پیٹنے کا حلف اٹھایا تو اسے دس بار ہی پیٹنا پڑے گا۔ اس تعداد کو کسی حیلے بہانے سے کم تعداد میں تبدیل نہیں کرنا ہوگا۔

قول فیصل

پہلے تو یہاں نسخ کا احتمال پیدا کرنا ہی غلط ہے کہ اس طرح تاریخی واقعات میں تکذیب اور ابطال کا غیر منطقی سلسلہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ پھر تمام فقہی موشگافیوں سے قطع نظر خود فقہی تحلیل سے کام لیجئے تو بھی علماء کے اس نظریئے کی خامکاری واضح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ایوبی رسم کے برعکس قرآن پاک میں کسی نئے حکم کی نشاندہی نہیں کی گئی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بھی اس کے خلاف کوئی واضح ہدایت موجود نہیں ہے۔ اب لامحالہ یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس مسلک کے خالق خود علماء حضرات ہی ہیں۔ لیکن یہاں پھر علماء کا عدم اتفاق سد راہ بنا ہوا ہے۔ امام شافعی اور ان سے پہلے مفتی مکہ حضرت عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے کہ

۔ دس بار پیٹنے کی قسم کھانے والے نے اگر ایک مٹھے میں دس کی تعداد میں سینکے جمع کئے اور انہیں اس ترتیب سے مارا، کہ ہر ایک کی زد ملزم پر پڑ سکتی تھی تو دس کی بجائے ایک بار مار دینا ہی کفایت کر جائے گا اور حلف کھانے والے پر حلف توڑنے کا گناہ لازم نہیں آئے گا (انخاس ص ۲۱۴)

مولانا ثناء اللہ مرحوم لکھتے ہیں کہ

آج کل بھی عدالتوں میں خفیف بید (مٹھا باندھ کر کاکھٹے) مار دیا کرتے ہیں۔ (تفسیر ثنائی طبع قدیم ۔ ۲۸/۷ آخری سطر)

امام محمد بن جریر طبری لکھتے ہیں کہ وهو اليوم في الناس يمين ايوب من اخذ بها فهو حسن

یعنی آج بھی اسلامی سوسائٹی میں یہ حلف رائج ہے اور اسے سوگند ایوبؑ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اسی پر عمل کرنا موزوں اور بہتر ہے۔ (طبری طبع مصطفےٰ حلبی قاہرہ جلد ۲۳/۱۶۹)

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

وهذه الرخصة باقية وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتى بمخدج قد خبث بامة فقال خذوا عثكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة۔ ایوب علیہ السلام کی یہ رسم آج بھی جاری ہے اور مسلمان بھی اس کی افادیت سے بدستور مستفید ہو سکتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فیصلے سے بھی اس کی توثیق ہو سکتی ہے۔ کہ آپ نے ہاتھ کٹے ایک شخص کے بارے میں فرمایا تھا۔

اسے کھجور کا ایک خشک شاخچہ جس میں سو تنکے لگے ہوں لیکر یکبارگی رسید کریں، قسم پوری ہو جائیگی

(تفسیر رازی ۲۶/۲۱۵/۲۴ تا ۲۵)

یہ حوالہ جات واضح کرتے ہیں کہ سابقہ شریعتوں کے وہ احکام جن کے بارے میں وحی الٰہی نے کوئی حکم امتناعی صادر نہ فرمایا ہو یا جب تک وحی الٰہی کی روح اور سپرٹ کے خلاف نہ ہوں ان پر عمل پیرا ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے جیسا کہ منسوخ ۲۳ اور ۲۱۳ کی تفصیل میں بیان ہو چکا۔

عظیم حادثے کا ظہور

منسوخ ۲۲۴

ان يوحى الي الا انما انا نذير مبين ۝

(اور) یہ باتیں مجھ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوئیں اور وحی جو میرے پاس آتی ہے تو صرف اس غرض سے آتی ہے کہ میں تم کو صاف طور پر ڈراؤں۔ (ص ۷۰)

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۷۶) کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت کے الفاظ اگرچہ غیر منسوخ ہیں مگر مفہوم آیۂ سیف سے منسوخ ہے یعنی یہ آیت منسوخ بالمعنی قسم کی ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب کا تعین کرتے ہوئے واضح کرتی ہے، کہ آپ نزول قرآن جیسے عظیم حادثے پر تبصرہ کرنے کی بجائے لوگوں کو اپنے مشن کا تعارف کرائیں اور بس!

جیسا کہ اس سے پہلی آیت میں مضمون ہذا کو دہرایا گیا ہے۔ ارشاد ہے کہ

اے پیغمبر! انہیں کہدیجئے کہ قرآن کا نازل ہونا بھی ایک بہت بڑا واقعہ ہے (مگر تم لوگ اس کی کچھ پرواہ نہیں کرتے عالم بالا کے رہنے والے یعنی فرشتے جب آپس میں ملتے تو مجھے ان کی بحث کی کچھ بھی تو خبر نہ تھی اور یہ باتیں بھی) مجھکو وحی الٰہی کے ذریعے سے معلوم ہوئیں اور وحی جو میرے پاس آتی ہے تو صرف اس غرض سے آتی ہے کہ میں تم کو صاف طور سے ڈراؤں۔

(حمائل نذیر احمد طبع نول کشور ۱۳۴۰ھ صـ۲۲)

امام رازی فرماتے ہیں کہ

ملأ اعلیٰ کی بحث کے بارے میں جو کچھ میں نے تم پر واضح کیا ہے اس کی نشاندہی وحی الٰہی کے ذریعہ ہی ہوئی تھی؛ اور مجھے یہی حکم دیا گیا ہے کہ اس کی پوری تفصیل آپ کے سامنے رکھ دوں یعنے کہ نزول قرآن کا واقعہ دراصل اپنے پس منظر میں تم سے مخلصانہ اطاعت کا خواہاں اور تاریکی جہل، ظلمت اور تقلید سے کنارہ کشی کا طالب ہے۔ (تفسیر رازی ۲۶/۲۳۶)

ان تشریحات سے واضح ہوا کہ آیۂ زیر بحث دفاع اسلامی کا موضوع لے کر نازل نہیں ہوئی۔ اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، واقعہ نزول قرآن کے اسباب و علل بتلانے کی بجائے صرف نزولی پس منظر کا نتیجہ واضح کر کے اپنے منصب اور مقام کا اعلان کرنے کے مکلف گردانے گئے ہیں اور منصب نبوت کا اعلان کسی طرح بھی آیۂ سیف کا نہ تو ہم موضوع ہے تاکہ نفی اور تضاد کی وجہ سے منسوخ کہا جاسکے اور نہ ہی یہ کہ آیۂ سیف کے نزول کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منصب چھن گیا اور آپ قرآن کو متعارف کرنے کے قابل نہ رہے؟

قرآن واضح ہو کر رہے گا

نمبر شمار ۲۲۵

وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَاَهٗ بَعْدَ حِيْنٍ

اور کچھ دنوں بعد تم کو اس (قرآن) کی حقیقت معلوم ہو جائے گی (ص ۸۸)

وجہ نسخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (صـ۲۶) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں "حین" کے لفظ سے "موعودہ وقت" میں اختلاف پڑ گیا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ "حین" سے مراد مطلق عرصہ ہے تو ان کے اصول پر نسخ لازم نہیں آتا۔ لیکن جن کا کہنا ہے کہ "موعودہ وقت" سے جنگ بدر مراد ہے تو ان کے اصول پر آیۂ سیف سے نسخ ضروری ہو جاتا ہے۔ (الناسخ والمنسوخ طبع مصطفےٰ الحلبی قاہرہ صـ۲۶/۱۶ ۱۳۷۱ھ)

قول فیصل

آیۂ زیر بحث میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ منکرین قرآن جتنا بھی انکار کریں۔ یہ قرآن دنیا جہان کے لوگوں کے لئے نصیحت ہے اور زیادہ نہیں) کچھ ہی دنوں بعد اس کی حقیقت نمودار ہو کر رہے گی (ص ۸۸)

اس کا ایک ایک پیغام اور ایک ایک پروگرام خود کار مشینری کی طرح محو عمل اور پیکر حقیقت بن کر نمودار ہو کر رہے گا۔

اور یہ ایسا موضوع ہے جسکی آیۂ سیف نہ صرف یہ کہ نفی نہیں کرسکتی ہے۔ بہ موضوع پاکر توثیق مزید بھی کرپاتی ہے۔ خود موعود وقت کا اختلاف بھی اسی کا مؤید نظر آرہا ہے۔ کیونکہ اس کے بارے میں قتادہ کا کہنا ہے کہ

اس سے مراد حالتِ نزع تک کا وقت ہے اور عکرمہ کا خیال ہے کہ اس سے

قیامت کا دن مراد ہے

اور یہ دونوں احتمالات ہمارے عقیدے کی تائید کرتے ہیں کہ

زندگی کے آخری لمحوں تک بھی اس کا امکان باقی ہے کہ منکرین قرآن پر حقیقت قرآن واضح ہوتی رہے گی۔

(خلاصہ از تفسیر ابن کثیر طبع ۱۹۵۲ء قاہرہ ۴ /۴۴)

اور ظاہر ہے کہ حقیقت قرآن کا ظہور کسی طرح بھی آیۂ سیف کے مشن کی نفی نہیں کرسکتا۔

امام رازی نے اسی ہی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

آیہ کے معنی ہیں۔ تم اگر زمانۂ حال میں جہالت کی تقلید پر مضبوطی سے جمے رہے اور قرآن تفصیلات اور حقائق سے اسی طرح انکار کرتے رہے تو بہت ہی جلد تمہیں پتہ چل جائیگا کہ تمہاری یہ سرکشی درست تھی یا موجب خطاء؟

دراصل قرآن پاک میں ایسے تنبیہی الفاظ عام طور پر وارننگ اور تہدید کے لئے ہی استعمال ہوتے ہیں

واللہ اعلم (تفسیر رازی ۲۶ / ۲۳۶)

اور وارننگ کے الفاظ ہمیشہ استعمال سیف کے لئے دیباچہ اور تمہید کا کام دے جاتے ہیں۔ جہاں تک اس آیت میں "حین" کے لفظ کا تعلق ہے تو اس سے جنگ بدر مراد لینے والے بھی اصولی طور پر آیۂ سیف کو ناسخ نہیں بنا سکتے، کیونکہ اس طرح آیت ہذا ایک میعادی خبر اور پیش گوئی کی حیثیت سے وابستہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہے کہ خبر اور پیشگوئی کے لئے نسخ نہیں ہوسکتا۔

سورۂ زمر

اللہ اس دنیا کا حاکم نہیں ہے؟

منسوخ ۲۲۶

ان اللہ یحکم بینہم فیما ہم فیہ یختلفون ۝

بلاشبہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی ان باتوں کا فیصلہ کرنے (اور کرنے والے) ہیں جس میں لوگوں نے اختلاف کر رکھا ہے۔ (زمر ۳)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (رحمہما اللہ) نے لکھا ہے کہ

لوگوں کے باہمی فیصلہ کا وقت قیامت ہی کے دن ہوگا۔ کیونکہ اللہ کی طرف فیصلہ کی نسبت کرنا اس وقت ہی صحیح ہوسکتا ہے جب کہ بالمشافہہ مدعی اور مدعا علیہ دیکھ سکتے ہوں اور اللہ کا دیکھنا چونکہ اس زندگی میں ناممکن

اور مرکر ہی ممکن ہے، لہٰذا یہ کام یوم آخر ہی کو ہو سکتا ہے۔ ابن کثیر نے بھی یوم القیامہ ہی مراد لی ہے (ابن کثیر ۴/۴۵) اور یوم آخر کو فیصلہ کا دن قرار دینے کی صورت میں ظاہر ہے کہ اتنا عرصہ آیۂ سیف کو بیکار نہیں رکھا جا سکتا۔ لہٰذا صورت حال جیسی بھی ہو زیر بحث آیت کو منسوخ کرنا پڑے گا۔

قول فیصل

قرآن پاک میں جہاں اور جس مقام پر بھی اللہ سبحانہ تعالیٰ کی طرف فیصلے، ججمنٹ اور حاکمیت کی نسبت کی گئی ہے اس سے قرآن حمید ہی مراد ہے، کیونکہ حق و باطل میں حدّ فاصل قرآن ہی مقرر کرنے والا ہے اور قرآن حمید ہمارے سامنے ہے۔ لوگوں کے باہمی باطل اختلافات کو اسی کی روشنی میں دیکھا اور اسی کی حاکمیت میں ختم کیا جا سکتا ہے۔

اس مسلمہ نظریہ کی رو سے قرآن حمید کو ہم دنیا اور آخرت میں یکساں جج تسلیم کر سکتے ہیں نظریہ کی رو سے قرآن حمید کو ہم دنیا اور آخرت میں یکساں جج تسلیم کر سکتے ہیں اور اگر ایسا ہم نہ کریں گے تو جہاں کتاب اللہ کی تکذیب کے مرتکب ہوں گے وہاں آیۂ سیف کے بصیرت افروز درس سے بھی تجاہل عارفانہ کے شکار ہوں گے۔

امام رازی نے لکھا ہے کہ ھٰـذا سماع التھدید والتخویف

یعنے ایک حقیقت کی طرف اشارہ کر دینے کے بعد کہہ دینا کہ اللہ ہی حقیقت حال واضح اور اختلاف باہمی کی اصلیت جتلانے والا ہے۔

تو یہ انداز دراصل ایک گونہ تہدید آمیز کلمات پر مشتمل دھمکی کا غماز ہے (تفسیر رازی ۲۶/۲۴۲)

اور یہ ظاہر ہے کہ تہدید آمیز لب و لہجہ آیۂ سیف کے منافی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا نسخ کا سوال پیدا کرنا غلط اور لغو ہے۔ قرآن حاکم ہے، ہمارے درمیان میں ہے۔ اس کی حاکمیت کا اعتراف نہ کرنے کے معنے ہوں گے خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حاکمیت کے انکار کر دینے کے۔

نبیؐ اور معصیت کا ڈر؟

منسوخ ۲۲۷

قل انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم

(اے پیغمبر لوگوں سے) کہدیجئے کہ میں اپنے پروردگار کی نافرمانی کروں تو (اس صورت میں) مجھے بڑے سخت دن (یعنے روز قیامت کے عذاب) سے بہت ہی ڈر لگتا ہے (زمر ۱۳)

دلیل ناسخ

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر۔

(یہ سب اہتمام اس لئے ہے تاکہ) اللہ سبحانہ آپ کی اگلی پچھلی لغزشیں معاف کر دیں (فتح ۲)

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی قسم کی بدکاریوں اور معصیتوں کے مرتکب ہے اور اسی ہی وجہ سے آخرت کے عذاب سے ڈرتے رہتے۔

یہ مضمون چونکہ نبیؐ کی نسبت سے بے حد گھناؤنے تصور پر مبنی تھا لہٰذا اسے فتح ۲ میں صاف کیا گیا کہ:

فتح مکہ کے دن آپؐ کے اگلے پچھلے گناہ بخشدیئے گئے ہیں۔

لہذا نبی کی عظمت اور شان کی مناسبت سے آپؐ کو معاصی کا مرتکب نہ کہنا چاہیئے اور تنہا یہی وجہ آیۂ زیر بحث کو منسوخ کر دینے کے لئے کافی ہے۔ (ملاحظہ ہو الناسخ والمنسوخ ہبۃ اللہ ص۲۷۔ الناسخ والمنسوخ ابوعبداللہ ۲/۲۶۸)

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کی تفصیل میں سورۂ انعام میں بحث ہو چکی ہے۔ دونوں کا موضوع بھی ایک ہے اور دونوں کا ناسخ بھی وہی سورۂ فتح کی دوسری آیت! یہاں اس تلخ حقیقت کو دوبارہ دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ سورۂ انعام کے منسوخ میں ابوعبداللہ، ہبۃ اللہ اور تمام دیگر ناسخین قرآن کے ملحدانہ استدلالات کا تجزیہ کر کے واضح کیا گیا تھا کہ ان حضرات نے دونوں آیات کے مفہوم سمجھنے میں بددیانتی سے کام لیا ہے اور یہودیانہ تحریف کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کے بعد ہر آیت کا جو مفہوم ہو سکتا تھا علماء حق اور اصحاب بصیرت کی نورانی تشریحات کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ ذیل میں امام رازی کے مزید تبرکات ملاحظہ ہوں۔ فرماتے ہیں کہ

ان اللہ امر محمدا صلی اللہ علیہ وسلم ان یجری ھذا الکلام علی نفسہ والمقصود منہ مبالغۃ فی زجر الغیر عن المعاصی لانہ مع جلالۃ قدرہ وشرف نبوتہ اذا وجب ان یکون خائفا حذرا عن المعاصی فغیرہ بذالک اولی الفائدۃ الثانیۃ دلت الآیۃ علی ان المرتب علی المعصیۃ لیس حصول العقاب بل الخوف من العقاب

یعنی آیۂ زیر بحث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا تھا کہ آپ ان ہی الفاظ کو اپنی ذات سے متعلق کر کے بطور کسر نفسی کے معصیت سے خائف ہونا ظاہر کر دیں۔ اس سے دراصل مقصد یہ تھا کہ غیر پیغمبر کو مبالغہ کی حد تک معاصی سے رک جانے کی راہ دکھلائی جائے یعنے انہیں ذہن نشین کرایا جائے کہ پیغمبر باں جلالت شان اور شرف نبوت کے باوصف اگر معاصی سے خائف اور محترز رہ سکتے ہیں تو غیر پیغمبر کو بصورت اولی معاصی سے بچنا چاہیئے۔

نیز اس آیت نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ معصیت پر عذاب کا مرتب ہونا لازم نہیں آتا۔ اس سے اتنا ضرور اشارہ ملتا ہے کہ عذاب سے خائف رہا جائے۔ اور بس! (رازی ۲۶/۲۵۵)

اہل بصیرت کی ان تشریحات کے بعد نسخ کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۵۲ و ۹۰)

قرآن شرک کی تعلیم دیتا ہے؟

فاعبدوا ما شئتم من دونہ

(اے محمد! انہیں کہہ دیجیئے کہ میرا مشن توحید پر مشتمل ہے۔ تمہیں اگر اس سے اتفاق نہیں ہے تو بلا سے نہ ہو)

پس تم اللہ کے ماسوا پرستش کرو شوق سے جس کی چاہو (زمر ۱۶)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۸۸) نے لکھا ہے کہ

آیہ زیر بحث میں "فاعبدوا" کا لفظ حکم کے طور پر استعمال ہوا ہے یعنے حکم دیا گیا ہے کہ اللہ کے ماسوا جس کی چاہو پرستش کرو۔ اور یہ مفہوم چونکہ مشرک بنے رہنے کی ترغیب دیتا ہے لہذا آیہ سیف نے اسے منسوخ کر کے اہل شرک کو قتل کر دینے کا حکم صادر فرمایا ہے۔

قول فیصل

اس سادگی پر کون نہ مرجائے گا کہ مفسرین حضرات نے قرآن پاک میں ایک ایسی نجاست کا داغ لگانے میں کامیابی حاصل کرلی ہے جسے عمر بھر پیغمبران خدا ہلاکت اور تباہی کا موجب گردانتے رہے۔ ہمیں شرم آتی ہے کہ ہم ان کے مبلغ علم کا چرچا کریں اور بحث کی خاطر ہی سہی قرآن پاک کو شرک کا معلم و آموزگار مان لیں۔ ہم ان وارثان علم پیغمبر کو مشورہ عرض کرنے کی بجائے امام رازی کی بارگاہ میں پیش کئے دیتے ہیں، تاکہ وہی ان کو کچھ فہمائش کر سکیں۔

فرماتے ہیں کہ لیس امراً بل المراد منہ الزجر کانہ ہو قول لما بلغ البیان فی وجوب رعایۃ التوحید الی الغایۃ القصوی فبعد ذالک انتم اعرف بانفسکم۔

یعنے "فاعبدوا" کے لہجے میں کسی طرح کے شرک کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ تنبیہ، زجر اور توبیخ کے طور پر ذہن نشین کرایا گیا ہے کہ

توحید کا پاس کرنا انتہائی حد تک واجب ہے

اس کے بعد تم خود ہی برے بھلے کا فیصلہ کر سکتے ہو کہ توحید میں فائدہ ہے یا شرک کرنے میں؟ [رازی ۲۶/۲۵۵]

امام رازی دراصل یہ کہنا چاہتے تھے کہ فاعبدوا کے لفظ میں تردید اور تنبیہ کا ایک ایسا بلیغ انداز اختیار کیا گیا ہے جس سے حکم کے اثبات چھوڑ تصور تک کو محال بنا دیا گیا ہے۔

گمراہی کیلئے بھی قانون ہے!

۲۲۹

ومن یضلل اللہ فمالہ من ھاد } زمر ۲۳

ومن یضلل اللہ فمالہ من ھاد } زمر ۳۶

اور (گمراہ کرنے کے قانون کے مطابق) اللہ نے جسے گمراہ (قرار دیا یعنے گمراہ) کیا تو کوئی بھی اسے راہ راست پر لانے (کی ہمت) نہیں رکھتا۔

وجہ تنسیخ

آیات زیر بحث سے مترشح ہوتا ہے کہ گمراہ کرنے والے خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی ہیں۔ بنا بریں ہر گمراہ کو اس کے حال پر ہی رہنے دیا جائے۔

لیکن یہ مفہوم آیہ سیف کے قطعی منافی ہونے کے باعث ناقابل تسلیم ہے اور اسے منسوخ ہی ہونا چاہئیے۔

قول فیصل

ہدایت اور گمراہی کے قانون کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک بنیادی امر کو ذہن نشین کر لیں

یعنے ان کی نسبتیں جب باری تعالیٰ کی طرف کی جائیں تو اس سے مراد وہ مسلّمہ اصول اور قوانین ہیں جو ذات احدی نے گمراہ قرار دینے یا ہدایت یافتہ ہونے کے لئے بطور "معیار" کے مقرر کئے ہیں۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ اللہ نے گمراہی کے قانون کی رو سے منکروں کو گمراہ ٹھہرایا یا یوں سمجھئے کہ گمراہی کے لئے بھی قانون ہے اور قانون کے ذکر سے کسی طرح بھی آیۂ سیف کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا تسلیم کر لیا جائے تو دل کے کفر پر جسمانی سزا کا ہونا لازم آجائیگا حالانکہ سزا ہوتی ہے جسمانی عمل پر۔

علامہ فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

ای من جعل قلبه قاسيًا مظلمًا بليد الفهم منافيا لقبول هذه الهداية فماله من هاد

یعنے " اللہ نے گمراہی کے قانون سے جس کے دل کو سیاہ، غیر ملائم، غبی اور قبول ہدایت کے لئے غیر موزوں بنایا تھا اس قانون کو توڑ کر کوئی بھی شخص اسے راہ راست پر لانے کا مجاز نہیں ہو سکتا (رازی ۲۶/۲۷۴)

یہ تشریح واضح کرتی ہے کہ انتہا درجہ کے گمراہ لوگوں کو جس قانون کی رو سے گمراہ قرار دیا گیا ہے۔ اب اسی طرح کے دوسرے قانون کی رو سے انہیں ہدایت یافتہ بنایا جا سکتا ہے کہ ہدایت کے لئے بھی قانون ہے اور دونوں قوانین چونکہ اپنے خاص محور سے وابستہ ہیں لہذا سیف کی ان میں سے کسی پر بھی زد نہیں پڑ سکتی۔

کفر پر قائم رہنے کا حکم

منسوخ ۲۳۱/۲۳۲

قل يقوم اعملوا على مكانتكم انى عامل فسوف تعلمون ۰

(اے پیغمبر، ان لوگوں سے کہدو! اے میری قوم! (اگر تم جہل و انکار سے باز نہیں آتے تو سن رکھو کہ میرا اور تمہارا فیصلہ خدا کے ہاتھ میں ہے) تم اپنی جگہ پر کام کئے جاؤ (اور میں بھی) اپنی جگہ پر کام کر رہا ہوں۔ عنقریب تمہیں معلوم ہو جائیگا (کہ آخر کس کا انجام بخیر ہے؟) (زمر ۳۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ﷺ) نے لکھا ہے کہ

آیۂ زیر بحث میں "اعملوا" کے لفظ سے کفار کو اپنے اپنے عمل میں آزاد رہنے کی چھوٹ دی گئی ہے۔ بنا بریں ان کا کفر پہ قائم رہنا مطلوب خدا ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا کوئی بھی نہیں کیونکہ مذکورہ بالا طور پر سورۂ توبہ کی پانچویں اور چودھویں آیت نے اس غلط خیال کی نفی کرتے ہوئے زیر بحث آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فصیل

ناسخین قرآن نے دیدہ دانستہ "اعملوا" کے مفہوم میں جس خیانت اور بددیانتی سے کام لیا ہے اس کا بارہا شکوہ کیا جا چکا ہے اور تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ وحی الٰہی نے وارننگ اور تہدید کے لئے بے نیازی کے خاص انداز میں کفار کے طرز عمل کا مضحکہ اڑایا اور پاداش عمل کی وارننگ دی ہے اور وارننگ کے اسی اسلوب کو یہاں اختیار کر کے مزید واضح کیا ہے کہ یہ اور ان جیسے دیگر صیغے تنبیہ اور سخت پالیسی کے لئے بھی استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ:

اے کفار! تم اس خیال میں مگن ہو کہ تم انتہائی طاقتور ہو اور ناقابل تسخیر مورچوں پر مشتمل ہو تو لیجئے ایسا ہی سہی! —
اور اب تمہیں چاہیئے کہ سارا زور مزید سازشوں مکاری اور شیطانی چالوں پر صرف کر دو۔ اس کے مقابل میں بھی اپنے دین کے ابلاغ میں سرتوڑ کوشش کرتا رہوں گا اور دیکھیں گا جس ذلت رسوائی اور عذاب کے تم متمنی ہو وہ مجھے پہنچتا ہے کہ تمہیں؟
مقصد یہ کہ ایسا اسلوب بیان سراسر دھمکی آمیز ہی سمجھا جاتا ہے (رازی ۶/۲۸۳)

۳/۲/۶۲ مطابق ۸ رمضان المبارک ۱۳۸۲ھ

نوٹ: ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ زمر کی ۳۹ ویں آیت کے ساتھ ۴۰ ویں آیت بھی آیۂ سیف ہی سے منسوخ ہے —
(الناسخ والمنسوخ ص۲۸۲)
لیکن ہمارے نزدیک ہبۃ اللہ نے یہاں بھی ٹھوکر کھائی اور راہ ہدایت سے بھٹک گئے ہیں، ۴۰ ویں آیت دھمکانے کے جس اسلوب پر مشتمل ہے۔ وارننگ کے لئے اس سے زیادہ کامیاب اسلوب ہو ہی نہیں سکتا ارشاد ہے کہ
(اور اے منکرین حق) عنقریب تمہیں پتہ چل جائے گا کہ رسوا کن عذاب کا شکار کون ہے اور دائمی عذاب کس پر مسلط ہونے والا ہے۔ (زمر ۴۰)
اور بعد کے واقعات نے تبلا دیا کہ نبیؐ اکرم کی پیش گوئی کے مطابق منکرین حق کو رسوائی کا سامنا کرنا پڑا اور ہمیشہ کے لئے ان کا ارض مکہ سے صفایا ہو گیا۔

قانون ہدایت

نمبر ۲۲۲

من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انت عليهم بوكيل۔

(اے پیغمبر ان سے کہہ دیجئے کہ) جو ہدایت کی راہ اختیار کرے گا تو اپنے ہی بھلے کے لئے کرے گا اور جو بھٹکے گا تو اس کی گمراہی اسی کے آگے آئے گی اور (اس وارننگ کے بعد) تم ان پر نگہبان نہیں ہو کہ زبردستی ہدایت کی راہ پر کھینچ لاؤ (زمر ۴۱)

وجہ تنسیخ

منسوخ ص۱۹۹ میں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ آیۂ مبارک محکم اور واضح ہے۔ یہی آیہ اسرا (۱۵) نحل (۹۲) اور طہ (۸۲ و ۱۳۶) میں ان ہی الفاظ اور مفہوم کے ساتھ ذکر ہو چکی ہے اور جو آیت بار بار ایک ہی موضوع لے کر نازل ہوتی رہی اس کے بارے میں نسخ کا خالی تصور کرنا بھی شقاوت انسانی کی بدترین مثال ہے یعنی ہدایت کا قانون یہ ہے کہ انسان کو رہنمائی کی جائے مجبور نہ بنایا جائے کہ عقیدے کا تعلق دل سے ہوتا ہے۔ ہبۃ اللہ (ص۲۸)

نے ایسی روشن آیت کو آیہ سیف سے منسوخ کر کے زیادتی کی اور کسی علمی دیانتداری کا ثبوت نہیں دیا ہے۔

قانون خدا کوئی شے نہیں ہے!

منسوخ ۲۲۴

انت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیہ یختلفون

(اے مولا) تو ہی اپنے بندوں کی ان باتوں کا (صحیح) فیصلہ کرنے والا ہے جن میں ان کا باہمی اختلاف ہے۔ (زمر ۴۷)

دلیل ناسخ

ابوعبداللہ نے لکھا ہے کہ یہ آیت بھی آیہ سیف کے عام مفہوم سے منسوخ ہو چکی ہے۔ کیونکہ فیصلے کا حق خداوند تعالیٰ کے لئے خاص کرنا یا یوں کہنا کہ قانون خداوندی کے مطابق ہی فیصلہ ہو کر رہے گا؛ تمام ان گنجائشوں کو ختم کر دے سکتا ہے جو تلوار کے استعمال کے لئے کام دے سکتی ہوں۔ ہبۃ اللہ (ص۸۳) نے بھی ابوعبداللہ ہی کی رائے کو دہراتے ہوئے آیہ سیف کو ناسخ ٹھہرایا ہے۔

قول فیصل

آیہ زیر بحث اپنے مفہوم میں واضح، غیر مبہم اور آخر میں محکم تر ہے۔ قانون خداوندی کا نسخ نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی آیہ سیف کے منافی! ۔ اور اگر بحث کی خاطر ہم تھوڑا سا بڑھ کر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ یہاں نسخ کا احتمال ہو سکتا ہے تو بھی ۔ نسخ کے مقررہ قواعد اس کی توثیق نہیں کر سکتے کیونکہ آیہ مذکورہ کے الفاظ دعائیہ ہیں اور دعائیہ مضمون پر ہی مشتمل ہیں۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ انما ھذا الدعاء یہ آیت دعا کے مضمون کو واضح کر رہی ہے (تفسیر کبیر ۲۶/۲۸۶)

اور ظاہر ہے کہ دعا ہو خواہ مناجات ان کے الفاظ اور مضمون کے لئے نسخ کے احتمالات پیدا نہیں کئے جا سکتے۔

سورۃ مومن (غافر)

خدا آخرت کا حاکم ہے دنیا کا نہیں ہے؟

منسوخ ۲۲۵

فالحکم للہ العلی الکبیر

پس (منکرین حق اور بدنیت لوگوں پر واضح ہو کر رہے گا کہ) بالآخر فرماں روائی اور حکم اللہ العلی الکبیر ہی کے لئے ہے (مومن ۴۰)

دلیل ناسخ

ابوالقاسم ہبۃ اللہ (ص۸۳ سطر ۱۰ تا ۱۱) نے لکھا ہے کہ

الآیۃ الاولیٰ قولہ تعالیٰ فالحکم للہ العلی الکبیر نسخ معنی الحکم فی الدنیا بآیۃ السیف

یعنی آیہ زیر بحث میں اللہ کی فرماں روائی اور حکم کا جو اشارہ ملتا ہے تو اس سے مراد اگر اسی دنیا میں اللہ کے حکم اور اختیار سے ہے تو اسے آیہ سیف نے منسوخ کر دیا ہے۔

— کیونکہ اللہ کے اختیارات کی صورت میں ناممکن ہو کر رہ جائے گا کہ موجودہ اسی دنیا میں کسی منکر حق کو پاداش کفر میں کیفر کردار تک پہنچایا جا سکے۔ لہذا ضروری ہے کہ خداوند قدوس کے وسیع اختیارات پر قدغن لگا کر اگلی دنیا کے لئے خاص کئے جائیں۔

قولِ فیصل

یہ عجیب منطق ہے کہ دنیا میں تو خدا کی حکومت اور اختیارات کو تسلیم نہ کر لیا جائے مگر آخرت میں اعتراف در اعتراف ہو۔

ہماری حدِ علم تک قرآنِ حمید کی سینکڑوں آیات ایسی ملیں گی جن میں حاکمیت مطلقہ کو دنیا خواہ آخرت میں اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے لئے خاص کیا گیا ہے اور جن سے غیر مبہم طور پر اس حقیقت کبریٰ کا اظہار ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن حمید کے اولین مخاطب صحابۂ رسول نے کہیں بھی اللہ کی حاکمیت کو الگ الگ قسموں میں تقسیم نہیں کیا نہ اشارتاً نہ کنایتاً۔ خدا کو آخرت کا حاکم تسلیم کرنا اور دنیا میں اس کے اختیارات کو نہ ماننا عجیب تقسیم ہے تلک [اذاً قسمۃ ضیزیٰ (نجم ۲۲) اور خدا کے اختیارات کی تقسیم چونکہ جسارت اور گمراہی ہے اور انہیں منسوخ و باطل کرنا گمراہی تر۔ لہٰذا یہاں نہ تو کسی قسم کا نسخ واقع ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کا امکان باقی ہے۔

خدا کا وعدہ برحق نہیں ہے؟

منسوخ ۲۲۶

فاصبر ان وعد اللہ حق۔

پس (اے پیغمبر) صبر (اور استقامت سے) کام لو (کر) بلاشبہ اللہ کا وعدہ برحق ہے (مومن ۵۵)

وجۂ تنسیخ

قولِ فیصل

آیۂ زیر بحث میں دو باتوں کی وضاحت کی گئی ہے (الف) صبر اور (ب) اللہ کا وعدہ اور دونوں ہی اسلام کی روشن پالیسی یعنی تلوار کے مخالف ہیں اور ابو عبداللہ کے مطالعہ کا یہی نچوڑ ہے یہ اور اسی قسم کی سینکڑوں وہ آیات جو خالص مدنی عہد کی ہیں اور ان میں بھی صبر اور اللہ کے سچے وعدے میں یقین کی تعلیم دی گئی ہے۔ اب یہ تصور کرنا حماقت ہو گی کہ جس بات کو درجنوں بار دہرایا گیا ہے وہ نسخ کے ایک ہی وار سے بیکار اور معطل ہو جاتی ہوں۔ معاذاللہ

دراصل صبر کے مفہوم کے بارے میں جس غلط فہمی کا شکار ہو کر ان لوگوں نے قرآن کے بارے میں جذبۂ مفاہمت کو ختم کر دیا ہے آگے چل کر اس نے نظریے کی حیثیت اختیار کر لی ہے اور اب اسی اقتاد کا نتیجہ ہے کہ آیاتِ الٰہی کا بے دریغ نسخ کیا جا رہا ہے۔ ہم نے اس خطرے کا سدِ باب کرنے کے لئے ہی منسوخ ۴۲ میں کھل کر صبر کے مفہوم کی وضاحت کی ہے جس کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ اس مقام پر اتنی وضاحت ضرور کرنی ہے کہ:

> آیۂ کاملہ میں بنی اسرائیل کی کرتوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اے پیغمبر اللہ نے ان سے اگر اپنے وعدے پورے کئے تو آپ بھی صبر و استقامت سے کام لیجئے۔ یہاں بھی اللہ کا وعدہ برحق پورا ہو کر رہے گا۔ (رازی ۷۷/۲۷)

اور یہ ظاہر ہے کہ صبر و استقامت کے نتیجہ میں یعنے کفار کے مقابل مسلمانوں کو تیار کرتے رہنے کی صورت میں فتح و کامرانی کا الٰہی وعدہ یقیناً پورا ہو کر ہی رہیگا اور پورا ہو کر ہی رہا۔ صبر نے لیے یوم آخرت تک نہیں پہنچایا کہ سیف کو زنگ آلود ہونا پڑا

ابو عبداللہ نے اگرچہ اپنی طرف سے اس آیت کے مفہوم ہی کو منسوخ ٹھہرایا ہے مگر سوچئے کہ اس کے ایک حصے میں اللہ کے وعدے کو برحق کہا گیا ہے۔ کیا سیف کے مجوزہ مفہوم سے اللہ کے وعدہ برحق کا ابطال نہیں ہو جاتا۔۔؟ کیا اس طرح ناسخین قرآن یہ نہیں کہنا چاہتے کہ اللہ کا وعدہ بھی برحق نہیں ہے؟

اللہ کا وعدہ پورا ہو کر ہی رہتا ہے؟

منسوخ ۲۳۷

فاصبر ان وعد اللہ حق فاما نرینک بعض الذی نعدھم او نتوفینک فالینا یرجعون

پس (اے پیغمبر) صبر (اور استقامت) سے کام لو کہ بلاشبہ اللہ کا وعدہ برحق ہے اور ہم نے ان لوگوں سے (یعنی کفار مکہ سے ظہور نتائج کے) جو وعدے کئے ہیں (کچھ ضروری نہیں کہ یکدفعہ ظہور میں آجائیں) ہوسکتا ہے کہ ان میں بعض باتیں ہم تجھے تیری زندگی ہی میں دکھا دیں ہوسکتا ہے کہ اس سے پہلے تیرا وقت پورا کر دیں۔ بہرحال ان سب نے ہماری طرف لوٹنا ہے۔ (مومن ۷۸)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۸۰) نے یہاں بھی سابقہ منسوخ کی طرح ان ہی وجوہات کو آڑ بنا کر آیہ زیر بحث کو منسوخ ٹھہرایا ہے۔

قول فیصل

یہاں بھی ناسخین قرآن نے روایتی ٹھوکر کھائی اور آیہ کریمہ کے پورے مضمون کو پیش نظر نہیں رکھا ہے۔ اس آیت میں پہلی وضاحت یہ کی گئی ہے کہ صبر سے کام لو یعنی مقابلہ کی تیاری میں لگے رہو۔ پھر کہا ہے کہ

(الف)۔ مقابلے کی تیاری کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسی دنیاوی زندگی میں کفار کی شرارتوں اور ایذا رسانی کا انتظام کر دیا جائے گا یعنی مسلمانوں کے ہاتھوں ان کی گوشمالی کرا دی جائے گی۔ اور پھر

(ب)۔ آخرت میں بھی باز پرس کئے بغیر نہیں چھوڑا جائے گا۔

نیز اللہ کے وعدے ہیں پورے ہو کر رہے اور پورے ہو کر رہیں گے۔

امام رازی لکھتے ہیں کہ ان وعد اللہ حق وعنی بہ ما وعد بہ الرسول من نصرتہ ومن انزال العذاب علی اعدائہ

یعنی آیہ زیر بحث میں جس وعدے کا اشارہ ہے وہ اللہ سبحانہ نے حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے غلبہ نصرت اور کفار کی تباہی کا وعدہ کیا تھا جو حقیقت بن کر پورا ہو گیا۔ (رازی ۲۷/۸۸)

قرآن کی داخلی شہادت (فاما نرینک بعض) اور امام رازی کی نورانی تشریح کے بعد اللہ کے ایفائے عہد میں شک کرنے والے یا اسے تلوار کے استعمال میں رکاوٹ سمجھنے والے یقینی طور پر مفسدہ پرداز اور وحی الٰہی کی کھلی تعلیمات کے منکر ہی تھے۔

سورۃ فصلت (حم السجدہ)

بحث و نزاع میں برائی یا بُری بات کا جواب

منسوخ ۲۲۸

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

نیکی اور برائی ایک جیسی نہیں ہیں (لہٰذا) تم (مخالفوں سے جب کبھی) بحث و نزاع کرو تو ایسے طریقے پر کرو جو حسن و خوبی کا طریقہ ہو۔ (فصلت ۳۴)

وجہ تنسیخ

زیر بحث آیت میں اعدائے اسلام سے جس نرم لب لہجہ میں بات کرنے کے آداب کی تعلیم دی گئی ہے اس کی رو سے تشدّد، خشونت اور مخالفین پر جبر و اکراہ کا فلسفہ غلط ہو جاتا ہے۔

اس بنا پر ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صفحہ) نے زیر بحث آیت کو سیف (توبہ ۵) سے منسوخ کیا ہے۔

قول فیصل

مخالفین سے شرافت، سنجیدگی، متانت اور بلند حوصلگی سے پیش آنا آیۂ سیف کے منافی تھا اور نہ ہے۔ مفسرین حضرات کی یہ سچّا عجول ہے کہ وہ اخلاق اور شرافت کو منافیٔ اسلام قرار دے کر ہر ایسی آیت کا بے رحمی سے جھٹکا کر دیتے ہیں جس میں انسانیت اور شرافت کا درس موجود ہو۔ فرض کرو کہ انسانیت کی اعلیٰ قدروں کو مخالفین کے مقابل استعمال نہیں کرنا چاہئے تو کیا خود مسلمانوں کے باہمی نزاع کے وقت بھی ایسی قدروں کو پامال کیا جا سکے گا؟ جواب اگر نفی میں ہے تو بحث کی خاطر یوں سمجھئے کہ اس آیت میں جس بحث و نزاع میں شرافت برتنے کا حکم ہے وہ باہمی نزاعی کیفیت کے مواقع پر ہی قابل عمل ہوگا۔ تو کیا اس مفروضے کے بعد بھی آیۂ سیف کا استعمال ضروری ہوگا؟ یعنے خود مسلمانوں کو بھی اسی کا نشانہ بنایا جائے گا؟

افسوس ہے کہ اس بنیادی ٹھوکر کا سہارا حضرت ابن عباسؓ کی ذات ہی کو بنایا جاتا ہے حالانکہ ان کی طرف منسوب قول کا منسوخ ۶۲ میں بھرپور تجزیہ کر کے واضح کیا گیا ہے کہ جن مفسرین نے اس حدیث کا سہارا لے کر آیۂ زیر بحث کو منسوخ ٹھہرایا ہے ان کی فکر خام اور بصیرت بے نور ہے۔ انہوں نے دوسرا تیر اگر مارا بھی ہے تو یہ کہ۔ یہ آیت مکی ہے، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ کسی آیت کا مکی ہونا کوئی جرم نہیں ہے۔ وحی الٰہی کے مطابق یہ آیت نہ ہوتی تو اسے نازل ہی نہ کیا جاتا اور جب موجب ہدایت سمجھ کر نازل کی گئی ہے تو ظاہر ہے کہ مکی اور مدنی کا امتیاز اسے کلام الٰہی کے دائرے سے نہیں نکال سکتا۔

(نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱۵۳)

سورۃ شوریٰ

کفار کے حق میں ملائکہ کی طلب مغفرت

منسوخ ۲۲۹

وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

اور فرشتے اپنے رب کی حمد (وثناء) میں لگے ہوئے تمام زمینی باشندوں کے حق میں طلب مغفرت کر رہے ہیں (شوریٰ ۵)

دلیل ناسخ

الذین یحملون العرش ومن حولہ یسبحون بحمد ربھم ویؤمنون بہ ویستغفرون للذین آمنوا ۔

حاملین عرش اور فرشتے جو عرش بریں کو حلقہ کئے ہوئے ہیں (سب کے سب مل کر) اپنے رب کی حمد (وثناء) میں سرشار اور (فرامین الٰہی) کے اطاعت گذار اور تمام مومنین کی مغفرت کیلئے طلبگار بنے ہوئے ہیں (مومن)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص۸۹) و دیگر مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ ۔ پہلی آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ مشرکین اور کفار کے لئے بھی خاصان خداوندی مغفرت کے طلب گار رہتے ہیں ۔ کیونکہ ۔ "لمن فی الارض" ۔ میں حرف "مَن" عام ہے جو مومن اور کافر کو یکساں شامل ہے ۔ حالانکہ ایسی بات کا خاصان خداوندی سے سرزد ہونا ویسے بھی محال ہے ، چہ جائیکہ ہر وقت کے معمول ہی میں شامل ہو ۔ لہذا سورہ مومن کی آیت (۷) نے واضح کر دیا ، کہ فرشتوں کا یہ معمول غلط اور ناقابل عمل ہے ۔ صحیح صورت حال یہ ہے کہ وہ صرف مومنوں ہی کے لئے دست بدعا رہتے ہیں ۔ ویستغفرون للذین آمنوا ۔

قول فیصل

جن حضرات نے آیۂ زیر بحث کے حرف "مَن" سے عموم مراد لے کر بعد میں اسی عموم میں کفار و مشرکین کو شامل کیا ہے ۔ انہوں نے کسی علمی رواداری کا ثبوت نہیں دیا ہے ۔ کیونکہ اصول فقہ کی رو سے کوئی بھی ایسا عام نہیں جس کا مفہوم خاص نہ ہو سکتا ہو ۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ مکہ والے تو اللہ والے اور فرشتے ہیں تو اس کے یہ معنیٰ نہیں ہو سکتے کہ ان کا ہر فرد نیکی اور پارسائی کا پتلا بنا ہوا مثالی انسان ہے ؟ اسی طرح یہ کہنا کہ بیروت میں بے حیائی اور فحاشی کا زور ہے تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہاں کا ہر فرد بے حیا اور بدمعاش ہے ایسا تو کوئی بھی نہیں کہہ سکتا ۔ اور ہر زبان کی ادبیات میں یہی اصول کارفرما ہے کہ ۔ ہر عام میں تخصیص اور استثناء کا ہونا ضروری ہے ۔

اس قاعدے کی رو سے حرف "مَن" ، کا جائزہ لیجئے تو معاملہ از خود ہی صاف ہو جاتا ہے کہ یہاں حرف "مَن" اگرچہ عموم کے لئے ہے لیکن ایسا عموم جس کی استثناء پہلے سے ذہن میں آ سکتی ہو ۔ عربی کا قاعدہ ہے کہ مطلق کو مقید اور عام کو خاص پر محمول تصور کیا جائے گا ۔

اب آیئے دوسرے قاعدے کی طرف کہ ادبیات عرب میں مجاز کو بڑا دخل حاصل ہے کہ ایجاز کو بلاغت کی جان تصور کیا گیا ہے ۔

ان قواعد کی بناء پر حرف "مَن" سے وہی ساکنان ارضی مراد ہوں گے جو "مومن" ہیں ۔

امام رازی نے ایک اور احتمال بھی بیان فرمایا ہے کہ :

یدل علی انھم یستغفرون للانبیاء ولان الانبیاء فی جملۃ مَن فی الارض ۔

یعنی "مَن" ، کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ خاصان خداوندی انبیاء کرام کے حق میں طلب مغفرت کرتے رہتے ہیں

کیونکہ ان کا شمار بھی ساکنان ارضی ہی میں ہوتا ہے (رازی ۲۷/ ۱۴۶)

مفسر خازن نے مزید کچھ احتمالات پیش کرکے ناسخین قرآن کے زور کو توڑنے کی ترکیب نکال لی ہے وہ لکھتے ہیں کہ

(الف) ۔ فرشتے عالم الغیب نہیں تھے لہٰذا ان پر واضح نہ ہو سکا کہ ساکنان ارضی میں کس نوعیت کے کفار ہوں گے۔ جن کی مغفرت نہ ہو سکے گی ۔ لہٰذا انہوں نے عام لب و لہجہ میں ان کفار کے لئے بھی توفیق ایمان کی دعا کی ریا کرتے رہے جن کا قطعی طور پر جہنمی ہونا معلوم نہیں تھا۔

(ب) ۔ یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ ساکنان ارضی میں سے مجرم لوگوں پر جلدی عذاب نازل نہ کرنے کی دعا ہو تاکہ انہیں اسی دنیا میں ہی ایمان اور عمل کی دولت نصیب ہو سکے۔

(ج) ۔ خدا نے تمام ساکنان ارضی کو بلا امتیاز مذہب و ملت رزق دینے کا وعدہ کیا ہے اور جب ہمہ مخلوق اس وعدے میں شامل ہے تو اس کے رزق کے لئے دعا کرنا ضابطۂ ایمانی کے منافی نہیں ہو سکتا ۔

اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سوال مغفرت کا ہے رزق کا نہیں ہے ؟

تو اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ فرشتے بھی دو قسم کے ہیں ۔ ان میں سے جو عام فرشتے ہیں وہ عام ساکنان ارضی کے لئے معاش وغیرہ کی دعا کرتے رہتے ہیں اور جو خاص فرشتے ہیں یعنے حاملین عرش (مومن ۷) تو وہ انبیاء اور مؤمنین کے لئے دعا کرتے رہتے ہیں ۔ (خلاصہ از خازن مع البغوی طبع الحلبی ۶/ ۱۱۶)

ان توجیہات کے بعد آخر میں راقم الحروف ایک ضابطے کی بات کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہے کہ مسلک نسخ کو تسلیم کرنے والے نوٹ کرلیں کہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ منسوخ کے بعد نازل ہوا ہو لیکن یہاں ایسا نہیں ہوا ۔ کیونکہ سورۂ مؤمن پہلے نازل ہوئی ہے اور سورۂ شوریٰ بعد میں ۔

نیز دونوں آیات کا انداز خبریہ ہے انشائیہ اور حکمی نہیں ہے ۔ اب حاملین نسخ کو چاہئے کہ پہلے اپنے خانہ زاد اصولوں اور ان کی اساس پر دیگر مفروضوں کا پاس اور اس کے بعد حرمت قرآن پر ہاتھ اٹھائیں ۔ وباللہ التوفیق ۲۱ رمضان المبارک ۱۴۱۲

رسولؐ خدا کسی کے نگہبان نہیں

وما انت علیھم بوکیل

منسوخ ۲۴۰

اور (اے پیغمبر) تو ان کا ذمہ وار (اور نگہبان) نہیں بنایا گیا (شوریٰ ۶)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۷۹) نے اس آیت کو آیہ سیف کے ذریعہ منسوخ کیا ہے ۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے سے پہلے اس کا مکمل مفہوم ذہن میں رکھنا ضروری ہوگا ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان لوگوں کے اعمال کا ذمہ وار نہیں گردانا گیا جو کھلم کھلا دعوت شرک

دیتے اور بت پرستی کو فلسفہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے۔ بھلا یہ کیونکر معقول ہو سکتا تھا کہ شرک تو کریں مشرک اور خطاب ہو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ؟

قرآن پاک نے عدم ذمہ داری کے اصول کو ایک اور مقام پر بھی واضح کر کے بات کو صاف کر دیا ہے کہ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى اور اسی اصول کی روشنی میں آیہ کریمہ کا موضوع کفار سے لڑنا یا صلح کرنا نہیں بلکہ اس اصول کو واضح کرنا ہے کہ کسی کے اعمال کی مسئولیت کسی دوسرے پر عائد نہیں ہو سکتی لہذا آیہ سیف کی موافقت یا مخالفت کا بہانہ بنا کر ناسخ و منسوخ کا فیصلہ جڑ دینا غلط ہے۔ کیونکہ یہاں موضوع کی حد تک "عدم ذمہ داری" اور دوسرے کے اعمال پر "غیر مسئولیت" کا اصول ہی دہرایا گیا ہے۔

یہ تو تھی اصولی بحث لیکن آپ غائر نظر سے جائزہ لیں تو یہ بات کھل کر سامنے آئے گی کہ کفار کی "عدم ذمہ داری" اور غیر مسئولیت کے بین السطور میں بائیکاٹ اور سرد جنگ کے اشارے موجود ہیں جو آیہ سیف کے ہم آہنگ ہونے کے باعث ایک دوسرے کی نفی نہیں کر سکتے اور آئیے اب ایک اور اصول کی طرف جس کی رو سے بھی نسخ کا امکان ختم ہو جاتا ہے یعنے کہ آیہ زیر بحث کا اسلوب سراسر خبری ہے اور خبری اسلوب پر نسخ کا اصول اثر انداز ہو ہی نہیں سکتا۔

فرقہ بندی کے ڈر سے بحث و نزاع سے پرہیز کرنا چاہیئے

منسوخ ۲۴۱

اللہ ربنا وربکم ۔ لنا اعمالنا ولکم اعمالکم ۔ لا حجۃ بیننا وبینکم ۔ اللہ یجمع بیننا والیہ المصیر ۔

(اور اے پیغمبر کہہ دیجئے کہ) میں تمہارے درمیان عدل (و مساوات قائم کرنے) کے لئے مامور کیا گیا ہوں) اور یہ واضح کرنے آیا ہوں کہ مذکورہ بالا تمام گروہوں کا) ہمارا اور تمہارا رب (ایک) اللہ ہی ہے۔ ہمارے اعمال (کا صلہ ہمیں ملے گا اور) تمہارے اعمال (کا صلہ تمہیں ملے گا) ہمارے اور تمہارے درمیان (کسی قسم کی ذاتی) دشمنی نہیں ہے (اور جن باتوں میں اختلاف ہے تو روز قیامت) اللہ سبحانہ سب کو اکٹھے کر کے خود ہی فیصلہ (حق) کرے) گا اور (ویسے بھی آخر کار) اسی ہی کی طرف رجوع کرنا ہے (شوریٰ ۱۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ ابن ہبۃ اللہ (۴۱۰ھ) نے آیہ سیف کو ناسخ گردانتے ہوئے زیر بحث آیت کے بارے میں لب کشائی فرمائی ہے کہ

اس کا تعلق کفار اور مشرکین سے ہے جن کے بارے میں حکم دیا گیا ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے اور پھر ان ہی کے بارے میں نرم اور لچکدار پالیسی اختیار کرنے کا درس دینا متضاد بھی ہے اور قابل فہم بھی نہیں ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن نے شوقِ تنسیخ کیئے یا عجلت میں جس توجیہہ کا سہارا لیا ہے وہ بجائے خود غلط ہے۔ کیونکہ آیہ زیر بحث کا تعلق نہ کفار سے ہے اور نہ ہی اس کا موضوع جہاد اسلامی

کی مشروعیت اور عدم مشروعیت سے ہے ۔
کفار سے تعلق اس لئے نہیں کہ اس آیت میں پہلے وضاحت فرما دی گئی ہے کہ ان الذین اورثوا الکتاب من بعدھم
جو لوگ ان کے بعد کتاب اللہ کے وارث بنائے گئے (شوریٰ ۱۵) اور ظاہر ہے کہ وارثان کتاب اللہ
مشرکین اور کفار نہیں ہو سکتے

لہٰذا ناسخین قرآن کی توجیہہ اور اسی بناء پر وجہ تنسیخ مذہبی کی آئینہ دار ہے ۔
اور اہل کتاب کے بارے میں بار بار یہی تعلیم اور تاکید ہے کہ ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی ھی احسن ۔
یعنے اہل کتاب سے بحث و نزاع کی نوبت آئے تو احسن طریق کے ماسوا کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہ کرو ۔ (طبری ۱۸/۲۵)
نیز یہ کہ ـــ " مبادیات اور مسلمہ اصولوں میں تو اختلاف کی گنجائش ہو نہیں سکتی اور نہ ہی سچائی کا حسن اور برائی کا قبح مختلف فیہ رہا ہے ۔ اسی طرح توحید باری میں بھی دین سماوی کے حاملین کا اختلاف غیر متصور ہی سمجھئے اب رہا فروعات اور شرح کا اختلاف تو وہ کوئی ایسا اختلاف نہیں جس پر بحث و نزاع کی بنا رکھی جا سکے [رازی ۲۷/۱۵۶]
کیونکہ فروعی مسائل میں بحث و نزاع کا نتیجہ دو قسم کا ہو سکتا ہے ۔

۱: افہام و تفہیم کی صورت میں تلاش حق کرنا ۔
۲: یا ۔ کٹ حجتی اور ضد میں آکر فرقہ پرستی کا موجب بننا ۔

اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں پہلا نتیجہ ہی بخیر اور افادی حیثیت سے مثمر ہو سکتا ہے ۔ لیکن اگر صورت حال ایسی نمودار ہو جائے ، کہ فروعات میں جدال کے باعث اصولوں میں بھی تفرقہ سرایت کرنے لگ جائے تو اس سے بہتر ہے کہ توحید میں شریک بھائیوں سے بحث کا سلسلہ ختم کر ڈالا جائے ، کیونکہ فرقہ بندی شرک جیسا ہی گناہ ہے ۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات میں مذکور ہے کہ آپ جب تورات لینے کے لئے تشریف لے گئے تو سیدنا ہارون علیہ السلام کو بنی اسرائیل پر نگراں بنا گئے ۔ اس اثنا میں ہوا یوں کہ بنی اسرائیل دو گروہوں میں بٹ گئے
ہارون پیغمبر کے متبع اور سامری سردار کے متبع
اس کشاکشی سے نپٹنے کے لئے ہارون علیہ السلام نے یہی بہتر سمجھا کہ موسیٰ علیہ السلام کی آمد پر اصلاح احوال کو اٹھا رکھا جائے
چنانچہ جب موسیٰ علیہ السلام واپس تشریف لے آئے اور حقیقت حال سے مطلع ہوئے تو طیش میں آکر ہارون علیہ السلام سے الجھ پڑے ۔ اسی الجھاؤ کے جواب میں ہارون علیہ السلام نے کہا کہ انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل ولم ترقب قولی
میں اس بات سے ڈر گیا کہ کہیں آپ یہ محسوس نہ کر لیں کہ میں نے بنی اسرائیل میں فرقہ بندی کی نیو اٹھائی اور
(یہ بھی ہو سکتا تھا کہ آپ ناراض ہو کر فرمانے لگیں کہ) میری بات کی انتظار بھی نہیں کی (طہٰ ۹۴)

غور فرمائیے انبیاء کرام کو توحید سے جتنا پیار ہو سکتا تھا کسی غیر نبی کو اس کا عشر عشیر بھی میسر آنا مشکل ہے ۔ مگر تفرقہ بازی ایسی بری لعنت ہے کہ ہارون علیہ السلام شرک کو تو گوارا کر لیتے ہیں کہ اس کی اصلاح ممکن ہو سکتی ہے مگر تفرقہ اور گروہ بندی کو گوارا نہیں کرتے کہ اس کو ختم کرنے کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا ۔

یہ دراصل ہارون علیہ السلام کی خاموشی اور ایک ناگوار امر کو گوارا کر لینا اس بات کا غماز ہے کہ بنی اسرائیل اہل کتاب تھے۔ وہ اگر کسی جہالت کا شکار ہو کر بھٹک بھی گئے تھے تو یہ امید بھی ہو سکتی تھی کہ تورات کے ذریعہ ان پر حقیقت حال واضح ہو سکے گی۔ لیکن اگر ان میں تفرقہ پڑ جاتا تو موسیٰ علیہ السلام کو اپنے مشن میں پہلے ہی مرحلہ پر ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا اور اندرونی اختلاف کو ختم کرتے کرتے رسالت کے ایک اہم اور عظیم کام کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکتے تھے۔ خاص کر بنی اسرائیل کی صدیوں پرانی غلامی کو آزادی میں تبدیل نہ کر سکتے تھے۔

ان وجوہ کی روشنی میں آیۂ زیر بحث کا جائزہ لیجئے تو واضح ہو جائیگا کہ اہل کتاب سے اختلافی مسائل کے بارے میں لچکدار پالیسی کی حکمت کیا تھی؟ اور یہ کہ مشرکین اور کفار چونکہ ایک بنیادی امر یعنی توحید کے بارے میں الگ رائے رکھتے تھے لہٰذا وہ زیر بحث آیہ کے مخاطب نہیں ہو سکتے۔

اعمال کا صلہ

منسوخ ۲۴۲

من کان یرید حرث الآخرۃ نزد لہ فی حرثہ ومن کان یرید حرث الدنیا نؤتہ منہا وما لہ فی الآخرۃ من نصیب

جو شخص آخرت کے نفع کا طالب ہے ہم اس میں اضافہ کر دیں گے اور جو شخص دنیا کے نفع کا خواہاں ہے اسے ہم اسی میں سے دے دیں گے اور (ایسا کرنے کی صورت میں) اس شخص کا آخرت میں کوئی صلہ نہیں ہوگا۔ (شوریٰ، ۲۰)

دلیل ناسخ

من کان یرید العاجلۃ عجلنا لہ فیہا ما نشاء لمن نرید

لینے۔ جو کوئی فوری فائدہ (اسی دنیا میں) چاہتا ہے تو جس کسی کو ہم دینا چاہیں، اور جتنا دینا چاہیں (اسی دنیا میں) دے دیتے ہیں۔ (اسراء، ۱۸)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ ([illegible]) نے پہلی آیت کے نسخ کے لئے بنی اسرائیل کی ۱۸ ویں آیت کا حوالہ دیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی آیت میں

(الف)۔ مشیت اور ارادے کی نسبت حضرت انسان کی طرف کی گئی ہے، نیز یہ کہ

(ب)۔ طالب دنیا کے لئے فائدہ رسانی کی میعاد غیر محدود رہی ہے، حالانکہ

حقیقت اس طرح ہے کہ ارادہ اور مشیت غیر خدا کی طرف منسوب ہو ہی نہیں سکتے۔ اسی طرح فائدہ رسانی کی میعاد بھی فوری طور پر ہی مناسب اور موزوں ہے نہ غیر معینہ عرصہ گزرنے پر نہیں۔ لہٰذا پہلی آیت اپنے دونوں مفاہیم کے ساتھ منسوخ ہے۔

قول فیصل

منسوخ ۲۴۲ میں مردود اعتراضات کے مناسب جوابات عرض کئے جا چکے ہیں۔ ملاحظہ کر کے تشفی کی جا سکتی ہے۔

یہاں پر اتنا نوٹ کر لیجئے کہ آیۂ زیر بحث میں بطور خاص۔ نتیجۂ کار اور ثمرۂ اعمال کی تفصیل دی گئی ہے۔ ہبۃ اللہ کے شکوک د

شبہات بعد کی پیداوار ہیں۔

دوسری یہ وضاحت بھی ذہن نشین ہونی چاہئے کہ

ترتیب نزول کے لحاظ سے اسراء کا نزول پہلے ہوا ہے اور شوریٰ کا بارہ سورتیں بعد میں ہوا ہے اور نسخ کے لئے ضروری ہے کہ ناسخ اپنے منسوخ سے مؤخر ہو۔ لہٰذا نسخ کے ایک اہم اصول کی خلاف ورزی کے باعث آیۂ زیر بحث منسوخ نہیں ہو سکتی

تبلیغِ رسالت کا معاوضہ یا خاندان پرستی کی تعلیم!

منسوخ ۲۴۳

ذٰلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللّٰهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى

یہ (اور مذکورہ بالا جنت کی دوسری) خوشخبریاں (اللہ سبحانہ) اپنے (انہی) بندوں کو سنا رہے ہیں، جو ایمان لائے اور عمل صالح پر کاربند رہے (اے محمد) کہدیجے کہ (تبلیغ میرا فریضہ ہے) میں اس پر کوئی معاوضہ طلب نہیں کروں گا۔ الّا یہ کہ قرب میں مودت (کا متمنی ضرور ہوں) (شوریٰ ۲۳)

وجہِ تنسیخ

ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ ابو صالح نے اس آیت کو اگرچہ محکم تسلیم کیا ہے تاہم عامۃ المفسرین اسے منسوخ ہی کہتے چلے آئے ہیں (الناسخ والمنسوخ طبع مصر ص ۵۸ سطر ۱ تا ۱۱)

یہاں مفسرین اور جامعین احادیث کے نقطۂ نظر کے اختلاف نے آیۂ زیر بحث میں کچھ اشکال پیدا کر دیئے تھے جن کی بنا پر اعتراض ہو سکتا تھا کہ — نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انذار اور تبلیغ رسالت کے لئے مالی امداد اور معاونت کے خواہاں اگرچہ نہیں تھے، تاہم اتنا ضرور ہے کہ قبائل عرب سے اپنے خاندان کی عزت، توقیر اور محبت کے متمنی ضرور تھے۔ واضح الفاظ میں یوں کہئے کہ تبلیغ پر نقد معاوضے کی بجائے اس دنیا میں اپنے خاندان کے تقدس یا بالادستی قائم کرنے کی امیدیں وابستہ کئے ہوئے تھے۔ چنانچہ آلِ نبیؐ کا احترام علوی خاندان کی تقدیس اور عباسی دودمان کی توقیر اسی ہی فلسفے کی پیداوار سمجھی جاتی ہے۔

یہ ایک اعتراض تھا اور اس پر مثبت انداز میں سوچنا چاہئے تھا۔ لیکن ہمارے مفسر اسی ہی تعبیر کو حقیقت سمجھ کر یہی فیصلہ کر بیٹھے تھے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم امر واقعی طور پر بھی اپنے خاندان کی تکریم کرانا چاہتے تھے۔ چنانچہ اس مفروضے کی بنا پر جو لوگ ایسی تکریم کو نہیں مانتے تھے انہوں نے فیصلہ کر لیا کہ سرے سے یہ آیت ہی منسوخ ہے۔ ہبۃ اللہ نے انہی مفسروں کی ترجمانی کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ دعوت اسلام میں ہر شخص کو شامل کر کے حکم دیا گیا ہے کہ محبت و احترام کا معیار اسلام ہے، ذات پات نہیں ہے۔ وغیرہ

قولِ فیصل

مفسرین اور شیعہ اخوان کی ملی بھگت سے قرآن مجید کے ایک واضح حکم میں کچھ اشکالات ضرور پیدا ہو گئے ہیں، مگر اوچھے کے لئے ضروری نہ تھا کہ منفی انداز ہی اختیار کیا جاتا۔ معروضی طرز استدلال

سے بھی تو کام نکالا جا سکتا تھا ۔

اب آئیے ہم آپ کو بتادیں کہ وحی الٰہی نے انبیاء کرام خصوصًا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کا تعین پہلے ہی سے کیا ہوا ہے کہ فاعلم انہ لا الٰہ الا اللہ !

یعنے توحید ـــــ توحید ـــــ توحید

وہ خاندان پرستی کا خسیس مقصد لے کر نہ تو بھری دنیا میں کسی کو مائل کر سکتے تھے اور نہ ہی فریضۂ رسالت سونپنے والا اس کے لئے انہیں مامور کر سکتا تھا ۔ ہاں رشتہ داروں کو سب سے پہلے وحی کا مخاطب ضرور بنایا گیا ، لیکن اس کے عوامل گو دہی سے زیادہ نفسیاتی یا سائیکالوجی تھے تاکہ کہنے والا یہ نہ کہہ سکے کہ یہ صاحب اپنے خاندان کا ماحول تو ٹھیک کر نہیں سکے چلے ہیں دوسروں کو ہدایت کرنے ۔ ؟

'قربیٰ' کے معنے یہاں سطح ذہن پر ایک سوال نمودار ہو جاتا ہے کہ " قربیٰ " کے معنے کیا ہیں ؟ صلہ رحمی یا عام رشتہ داری ۔ تو اس کا جواب ہمارے لئے چنداں مشکل نہیں ہے بلکہ ہمارے لئے دونوں ہی معنے لئے جائیں تو بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے ۔ کیونکہ ہمارے نزدیک آیہ کے معنے ہوں گے کہ

> میں بحیثیت رسولؐ تمہارے پاس بشیر اور نذیر بن کر آیا ہوں اور میرا فرض ہے کہ عام لوگوں سے پہلے اپنے گھر والوں کی اصلاح کروں کہ گھر کی پہلے اصلاح کا نفسیاتی اثر دوسروں کو بھی متوجہ کر سکے گا ۔ اور پھر حکم بھی یہی ہے کہ وانذر عشیرتک الاقربین (شعراء ، ۲۱۴) لیکن اس کے باوصف کہ انذار اور تبلیغ پر تم سے کوئی معاوضہ طلب نہیں کر رہا پھر بھی تمہیں چاہئے کہ میرے درپئے آزار ہونے کی بجائے قرابت داری کے حقوق کو سامنے رکھو کہ میرا دفاع کرو اور رشتہ داری ہی کی وجہ سے میرے مخالفین کو دھکیل کر پیچھے ہٹا دو ۔ وغیرہ ۔

یہ مفہوم اعتدال اور میانہ روی کے جذبے کو ملحوظ رکھ کر ہی اخذ کیا گیا ہے اور امید کرنی چاہئے کہ طرفین کے لئے وجۂ اطمینان ہو سکے گا ۔ تاہم اگر ہمارے مفسرین اور شیعہ اخوان کا یہی اصرار ہے کہ آیۂ کریمہ میں " القربیٰ " سے آلِ رسولؐ ہی مراد ہے تو اس بناء پر آیہ کے معنے ہوں گے ۔ کہ

> اے کفارِ مکہ ! میں تبلیغ کے معاوضے کے طور پر تم سے کسی چیز کا خواہاں نہیں ہوں تم مجھے ستاؤ ، میرے صحابہ پر ستم کے پہاڑ ڈھا دو مگر میرے اہل بیت سے محبت ضرور کرو ۔

تو کیا یہ مفہوم قرآن پاک کے ضوابط ، مزاج اور قواعد سے میل کھا سکتا ہے ؟ کیا جو لوگ آپؐ کی ذاتِ اقدس کو خاطر ہی میں نہیں لاتے تھے ۔ ان سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ آپؐ کی اپیل پر آپ کے خاندان سے محبت کرنے لگ جاتے ؟ اس کا جواب غالبًا نفی ہی میں ہوگا ۔ تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ شیعہ اخوان کے مفہوم اور سنیوں کی ایجاد کردہ وجۂ نسخ کو جائز قرار دے کر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کر دیا جائے ؟ اسی طرح دائرہ تبلیغ میں وسعت دے کر عام و خاص کو شامل کرنے کے حکم کی آڑ میں رشتہ داروں کی اصلاح کے خاص حکم کو نسخ کی بھینٹ چڑھانا بھی غلط ہے کہ ۔ عوام کی بہ نسبت اب بھی رشتہ داروں ہی کو پہلے تبلیغ کرنے کا حکم ہے ؟ یہ تو تھی المقربیٰ کی

معروضی تحلیل — اب اس کا فنی تجزیہ ملاحظہ ہو!

"القربیٰ" - مصدر ہے یہ لفظ ۱۲ مرتبہ "معرفہ" بن کر قرآن پاک میں نازل ہوا ہے اور چار مرتبہ "نکرہ" کی حیثیت سے نمودار ہوا ہے۔ اور مجموعی طور پر پندرہ مقامات پر "اضافت" کے ساتھ آیا ہے یعنے ذا - ذو - ذی - اولوا - اور اولی - کے ساتھ جس کے معنے رشتہ داری اور قرابت داری کے ہیں۔

لیکن سارے قرآن پاک میں صرف اسی ایک ہی مقام پر "بغیر اضافت" کے آیا ہے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس مقام پر بھی اس کے وہی معنے قرار دئے جائیں جو کہ پندرہ دیگر مقامات پر مناسب ہو سکتے تھے۔ لیکن یہاں سوچ کے زاویئے ہمیں کچھ اور ہی سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ یہ لفظ تنہا اس مقام پر ہی بغیر اضافت کے کیوں آیا ہے؟ نیز تاریخی عوامل ہمیں مروجہ مفہوم کی تصدیق سے مانع ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یوں ہے کہ ہماری تحقیق کی رُو سے تمام عرب قبائل میں آپؐ کی رشتہ داری کی کوئی نہ کوئی شاخ ملتی تھی اور آپ کے اولین مخاطب بھی یہی لوگ تھے۔ ان میں موافق بھی تھے اور کچھ مخالف بھی چنانچہ آپؐ نے بغیر اضافت کے قرابت داروں یعنے جن کو بھی قرب حاصل تھا اور وہ ہمنوا بھی تھے تو ان سے فرمایا کہ

دیکھو میرے افکار کی نشر و اشاعت میں جو لوگ سنگ راہ بن کر بوالئی پر اتر آئے ہیں تمہیں اسی قرب کا لحاظ رکھتے ہوئے میری مدافعت کرنی چاہئے۔

اور یہی مفہوم متعدد اسانید سے ابن عباس سے بھی مروی ہے اور اسے ہی ترجیح دی جا سکتی ہے

لیکن سنی اور شیعہ روایات اس مفہوم اور توجیہہ سے میل نہیں کھاتیں۔ ان کی رو سے "مودۃ فی القربیٰ" سے مراد ہے - علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ، حسینؓ سے محبت کا وجوب! جیسا کہ ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن مردویہ، طبرانی، ابونعیم اور دیلمی کی روایات سے واضح ہوتا ہے۔

ہم محدثین کی اس کثرت کے سامنے چپ سادھ سکتے تھے، لیکن تاریخی حقائق اور روایات کی ٹیکنیکل خامیاں ان کی تعبیر کی صریح نفی کرتی ہیں کہ مودۃ فی القربیٰ کے ایسے معنے سراسر مبنی بر جہالت اور کھلی حقیقت سے اغماض برتنے کے مترادف ہے کیونکہ یہ بات بہ ادنیٰ تأمل سمجھ میں آسکتی ہے کہ سورۂ شوریٰ مکی ہے اور کسی بھی مفسر نے یہ وضاحت نہیں کی کہ اس کی زیر بحث آیت مدنی ہے یا متعدد بار نازل ہوئی ہے؟ پس جب حقیقت حال اس طرح ہے تو نتیجہ تک بہ آسانی پہنچا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک حضرت علیؓ اور فاطمۃ الزہراؓ کی ہنوز شادی بھی نہیں ہوئی تھی۔ حسنؓ اور حسینؓ کی ولادت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تو یہ لوگ اس آیت کے مصداق بنے تو کیونکر بنے — ؟ کیونکہ حسنین کے والدین کی شادی مدینہ طیبہ میں جنگ بدر کے بعد ہوئی تھی یعنے شوریٰ کے نزول کے عرصہ گزرنے کے بعد! — اسی طرح امام حسنؓ کی ولادت (۳ھ ۶۲۴ء) اور حسینؓ کی ولادت (۴ھ ۶۲۵ء) میں شوریٰ کے نزول کے قطعی بعد میں ہوئی تھی۔ اب یہ تمام حضرات کس معجزے کی اساس پر آیۂ زیر بحث کے مصداق بن کر محبت و مودت کے مستحق ہو سکتے ہیں! کیا ان تاریخی عوامل اور صداقتوں کو جھٹلایا جائے گا؟ — پس جب یہ آیت کسی طرح بھی خاندان پرستی یا کسی گھرانے کی تقدس کی طالب نہیں ہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہبۃ اللہ کی کج فکری کی اساس پر اسے منسوخ کرنے کا جواز تسلیم کیا جائے۔

قصاص کا ضابطہ

منسوخ ۲۴۷

والذین اذا اصابھم البغی ھم ینتصرون (۳۹)

وجزاء سیئۃ سیئۃ بمثلھا (۴۰)

ولمن انتصر بعد ظلمہ فاولئک ما علیھم من سبیل (۴۱)

انما السبیل علی الذین یظلمون الناس ویبغون فی الارض بغیر الحق اولئک لھم عذاب الیم (۴۲)

(مومنوں کی شان یہ ہے کہ) جب بھی ان کے ساتھ زیادتی کی جاتی ہے تو فتحمندی انہیں کے حصہ میں آتی ہے (۳۹)

اور (ہاں یاد رہے کہ) برائی کا بدلہ برائی کی حد تک ہونا چاہیئے (نہ کم نہ زیادہ) (۴۰)

اور (یہ بھی یاد رہے کہ) جو لوگ مظلومی کے بعد (دشمن پر) غالب آگئے تو ان پر کوئی گرفت (یا سزا واجب) نہیں ہے (۴۱)

حقیقت میں گرفت تو انہی پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے اور زمین کو بلا وجہ آلودہ فساد کرتے ہیں اور ایسے ہی لوگ اس قابل ہیں جن کے لئے اذیت دہ عذاب ہے۔ (شوریٰ ۴۲)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (صفہ) نے لکھا ہے کہ ان تمام آیات کو ذیل کی متصل آیت نے منسوخ کر دیا

ولمن صبر وغفر ان ذالک لمن عزم الامور۔

یعنی جس نے صبر سے کام لے کر معاف کر دیا تو بلاشبہ یہ ایک بہت بڑا کام ہے (شوریٰ ۴۳)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت سے واضح ہوتا ہے کہ مظلوم کسی بھی وقت اگر اس قابل ہو جائے کہ ظالم سے بدلہ لے سکے تو ایسا کر سکتا ہے۔

حالانکہ ناسخ آیت کی رو سے بہتر اور واجب ہے کہ ظالم کو معاف ہی کر دیا جائے۔

دوسری آیت سے مترشح ہوتا ہے کہ

بدلہ میں اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیئے کہ کم یا زیادہ نہ ہو یعنے جتنی زیادتی مظلوم پر کی گئی ہے جوابی عمل کسی طرح اس سے کم بھی نہ ہو اور زیادہ بھی نہ ہو۔ بالکل یکساں حد تک۔

لیکن ایسا کرنا انسان کی استطاعت سے خارج ہے۔ لہذا اس حکم کو منسوخ کر کے دلیل ناسخ والی آیت نے کلی طور پر معاف کر دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس آیت میں یکساں انتقام کے ضمن میں صلح وصفائی کا اشارہ بھی ہے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ

مشرک اگر کسی مسلمان پر زیادتی کرے تو اس سے بھی یکساں حد تک بدلہ لیا جانا چاہیئے۔

ابن وہب اور ابن زید کہتے ہیں کہ غیر مسلم کے ساتھ یکساں سلوک کرنا منسوخ ہے۔

تیسری۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ مظلوم اگر ظالم سے انتقام لے اور اس انتقام میں ظالم کو جان سے مار ڈالے تو مظلوم

(یعنے قاتل پر) کوئی گرفت نہیں ہے ۔ حالانکہ دلیل ناسخ کی رو سے انتقام میں زیادتی تو رہی اپنی جگہ خالی انتقام لینا بھی منسوخ ہے

چوتھی آیت میں —
اس حقیقت کو دہرایا گیا ہے کہ گرفت انہی لوگوں پر ہے جو ظلم کی ابتدا کرتے اور پہلے ہی مرحلے پر قتل ناحق یا بلا وجہ زمین کو آلودۂ فساد بنانے کے مرتکب ہوتے ہیں ۔

حالانکہ ہونا یہی چاہیئے بلکہ ضروری بھی یہی ہے کہ ایسے موقع پر صبر اور عفو ہی سے کام لیا جائے ۔

قول فیصل

زیر بحث آیات کو منسوخ کرنے میں کسی نیک نیتی سے کام نہیں لیا گیا اور ایسی آیات کو نسخ کے لئے چن لیا گیا ہے جو تقریباً سب کی سب فقہ اسلام کے اس اصل عظیم کا مأخذ ہیں کہ ہر جرم کی سزا اس حد تک ہونی چاہیئے جس حد تک کہ ابتدا کرنے والے نے ارتکاب کیا ہو نہ کم نہ بیش. کم سے اپنے اوپر اور زیادہ سے ابتدا کرنے والے پر ظلم ہوگا ۔

لیکن اس کے معنے اگر یہ لئے جائیں کہ قاتل کو سرے سے معاف ہی کر دیا جائے یا ظالم سے بازپرس کی بجائے صبر سے کام لیا جائے تو اس طرح دنیا میں لامتناہی فتنے اور ظلم کا دروازہ کھل جائے گا (خلاصہ از تفسیر رازی ، ۲/۱۷۸/۱۹ تا ۲۱ وغیرہ)

تاہم یہ بڑی قربانی ہوگی کہ ذاتی طور پر کسی کو معاف کر دیا جائے کہ اخلاق اور کردار کی بلندی اسی ہی کی متقاضی ہے ۔ ہاں ایسا کرنا حکم اور قانون نہیں ہے ۔

اس وضاحت کے بعد اب آپ ایک اور زاویہ سے ان آیات کے مفہوم پر غور کیجئے کہ سب کا انداز خبریہ ہے اور اسلوب سراسر واعظانہ : کہیں بھی قانونی لب لہجہ اختیار نہیں کیا گیا ۔

یہی یہ کہ مظلوم اگر جذبہ انتقام میں ظالم پر جوابی وار کرتا ہے اور اتفاق سے یہی وار ہلاکت کا موجب بن جاتا ہے تو اس آیت کی رو سے امام شافعی کے نزدیک قصاص لازم نہیں آتا اور نہ ہی مظلوم قاتل کو گرفتار کیا جا سکتا ہے ۔

کیونکہ گرفتاری اور قصاص اس صورت میں واجب ہو جاتے ہیں جب کہ قاتل ارادۂ قتل اور فساد سے اپنے کام کا آغاز کرے ۔ یعنی کہ ابتدا کرنے والے قاتل کو تو قصاص میں پکڑا جا سکے گا ، لیکن مدافعت کرنے والے کے ہاتھ سے مارے جانے پر کوئی گرفت اور قصاص نہیں ہے ۔

یہ تشریح امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے اور اس کی روشنی میں زیر بحث تمام آیات محکم ہو جاتی ہیں ۔ البتہ پہلی آیت کی تفصیل میں فقہی اختلاف کی وجہ سے امام شافعی کافر کو مسلمان اور غلام کو آزاد کے عوض قصاص میں لینے کے قائل نہیں ہیں ۔

اسی طرح امام اعظم صاحب ہاتھ کاٹنے کی سزا کے بارے میں فرماتے ہیں کہ
اگر دس آدمیوں نے مل کر ایک شخص کا ہاتھ کاٹ لیا تو مقابلہ میں دس آدمیوں کا ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہوگا کہ یہ ایک گونہ زیادتی ہوگی —— !

یہ ہے تھے وہ فقہی اختلافات جن کی آڑ میں فقہاء نے آیات الٰہی پر ہاتھ صاف کرنے ہی میں عافیت سمجھی اور اسی طرح محکم آیات کو نسخ کے خانے میں ڈال کر ہمیشہ کے لئے مہمل اور بیکار بنا دیا (مزید تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ص۱۱ و ص۴۳ و ص۱۵۴)

فریضۂ رسالت

منسوخ ۲۲۸

فان اعرضوا فما ارسلنک علیھم حفیظا ان علیک الا البلاغ

پس اگر یہ لوگ روگردانی پر اڑے رہے (اور آپ کی بات پر متوجہ نہ ہوئے تو انہیں چھوڑ دیجئے کہ) ہم نے آپ کو ان پر محافظ (اور نگران) بنا کر نہیں بھیجا (تاکہ ضروری انہیں راہ راست پر لے آئیں) آپ کا کام وحی الٰہی کا پہنچانا ہے۔ اور بس (شوریٰ ۴۸)

قول فیصل

جن وجوہات نسخ کے باعث ہبۃ اللہ (ص۸۱) نے منسوخ ۹۶، ۹۷، ۱۴۸ کو آیہ سیف کے ذریعے منسوخ کیا تھا زیر بحث آیہ کے ضمن میں بھی اسی ہی وجہ تنسیخ کو پیش کیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کا بھی وہی جواب ہے جو مذکورہ بالا منسوخوں کے ضمن میں دیا جا چکا ہے اعادے اور تکرار کی ضرورت نہیں ہے رسول اللہ جب کسی کے نگران نہیں بن سکتے تو ظاہر ہے اس کے اعمال کے جواب دہ بھی نہیں ہو سکتے اور جواب دہ نہ ہونے کا وسیع تر مفہوم یہ ہے کہ آپ منکرین اسلام سے برسرپیکار رہتے تھے۔"

کیا اس کے بعد بھی آیہ ہذا کو منسوخ کیا جا سکتا ہے؟

سورۂ زخرف

تلوار کے بغیر اسلام کی اشاعت ناممکن ہے

منسوخ ۲۲۹

فذرھم یخوضوا ویلعبوا حتی یلاقوا یومھم الذی یوعدون ۰

پس (اے محمد) ان کو چھوڑ دیجئے (کہ) بیہودہ کھیل کود میں لگے رہیں۔ یہاں تک اس دن کو پالیں جس کا ان سے وعدہ ہو چکا ہے۔ (زخرف، ۸۳)

وجہ تنسیخ

مفسرین کا استدلال یہ ہے کہ "جس دن کا وعدہ ہو چکا ہے۔" اس دن تک کفار کو اپنے حال پر چھوڑ دینے سے اشاعت اسلام کے تمام راستے مسدود ہو کر رہ جائیں گے کیونکہ اس کی اشاعت کا سب بڑا ذریعہ تلوار ہے۔ لیکن گر تلوار کو استعمال نہ کیا جائے تو اس طرح کسی بھی منکر خدا کی گوشمالی نہ ہو سکے گی اور نہ ہی جبری اسلام کے بغیر کوئی سیدھا ہو سکتا ہے۔؟

لہٰذا صورت حال جیسی بھی ہو آیہ زیر بحث کو منسوخ کرنا ہی پڑے گا۔ اور یہ کام آیہ سیف سے با آسانی لیا جا سکتا ہے۔

(الناسخ والمنسوخ ہبۃ اللہ ص۸۱)

قول فیصل

"وعدے والے" دن سے "یوم قیامت" ہی مراد لینے کا کوئی جواز نہیں ہے کیونکہ یہی لفظ بیسیوں مقامات پر اسی دنیاوی زندگی کے خاص دنوں پر ہی استعمال ہوا ہے۔ یہ لفظ "تہدید محض اور وارننگ کے طور پر آیا ہے اور دیگر مقامات کی طرح یہاں بھی ایک خاص دن کی مہلت سے وابستہ دھمکی" کے لئے ہی وارد ہوا ہے

جس کے معنے یہ ہوسکتے ہیں کہ ایسے دن کے آنے کے بعد مہلت کی میعاد ختم اور دھمکی کے عمل کا آغاز ہوجاتا ہے اور کوئی بھی میعادی حکم نسخ کا محتمل نہیں ہوسکتا۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ والمقصود منہ التھدید

یعنے ان الفاظ سے ڈرانا دھمکانا اور سرد جنگ کو جاری رکھنا ہی مقصود ہے (رازی ۲۷/۲۳۱)

امید ہے آیہ سیف کے ذریعہ اسلام کی اشاعت کا بیڑا اٹھانے والے زیر بحث آیت کی حقیقت سمجھ چکے ہوں گے۔ مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۹۳و ۹۴ اور ۲۶۲۔

منکرین خدا کو خاطر میں نہ لانا

منسوخ ۲۵۰

فاصفح عنھم وقل سلام فسوف یعلمون

پس (اے محمد) تو ان کی پرواہ نہ کر اور کہدے کہ (تمہیں دور سے) سلام (اسکے بعد) یہ خود ہی جان لیں گے (کہ اونٹ کس کروٹ بیٹھتا ہے؟) (زخرف ۸۹)

دلیل ناسخ

ابن عباس (تفسیر رازی ۲۷/۲۵۵) قتادہ (ابن جریر ۲۵/۱۰۷ - نیز ابن جریر ۲۵/۱۰۶) اور ابوعبداللہ و ہبۃ اللہ (صـ۹۸) نے کہا ہے کہ منکرین خدا کو خاطر میں نہ لانے کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا مگر نزول سیف کے بعد اس کی حیثیت تبدیل ہو چکی تھی۔ اب اس مفہوم کو باقی رکھ کر سیف کے مدلول اور حکم کو مہمل نہیں بنایا جاسکتا۔ کیونکہ تنہا یہی ایک آیت تو ہے جس نے کم از کم دو سو مکی اور مدنی آیتوں کو منسوخ کرکے اسلام میں نرم پالیسی کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن عجب یہ کہتے ہیں کہ تنہا آیہ سیف نے سبھی نرم پالیسی کی تمام آیات کو منسوخ کر دیا ہے تو ہمارے ایمان میں اضافہ ہوجاتا ہے کہ جب سینکڑوں آیات نرم پالیسی کی حامل ہیں، ضروری ہے کہ ان کا نسخ مشتبہ اور ناممکن تسلیم کرلیا جائے۔ کیونکہ بار بار ایک ہی تعلیم کا اعادہ اور ذکر حکمت الٰہی اور ضوابط نسخ کی نفی کرنے کے لئے چٹان کی طرح مضبوط دلیل کا کام کرسکتا ہے اور کثرت کے ساتھ ایک پالیسی کا نمودار ہوتے رہنا بجائے خود رہنمائی کرتی ہے کہ ان کی روشنی میں آیہ سیف کا وہ مفہوم نہیں ہوسکتا جو ناسخین قرآن اپنے سینوں میں لئے بیٹھے ہیں خاص کر ان آیات میں ۹۵ فیصد تو وہ آیات ہیں جن میں علی الاطلاق نرم پالیسی کی بجائے مشروط نرمی کو نمایاں کیا گیا ہے۔ یہی زیر بحث آیت جسے ابن عباس اور قتادہ جیسے سلف حضرات بھی منسوخ کہہ گئے ہیں اسی کا اسلوب اور طرز لہجہ بھی ان کے نتیجہ فکر کی صریح طور پر نفی کرتا ہے کہ اس میں فسوف یعلمون کا نعرہ گرانا اور ضوابط کی رو سے نرم پالیسی کے حکم کو ایک خاص میعاد تک محدود اور ایک خاص ماحول سے وابستہ کرکے مستقبل میں نرم پالیسی کو مشروط دکھلاتا ہے اور یہ واضح ہے کہ وقتی اور میعادی احکام نسخ کے متحمل ہو ہی نہیں سکتے۔ حضرت ابن عباس کے افسوسناک رویے پر امام رازی فرماتے ہیں کہ وعندی التزام النسخ فی امثال ھذا المواقع مشکل:

یعنے میرے نزدیک اس قسم کی آیات میں نسخ کا اہتمام کرنا دشوار اور مشکل اور ایک گونہ تکلف ہی ہے (۲۷/۲۳۵)

اس کے بعد ایک عام قاعدہ کا ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ کیوں مشکل ہے؟

لان الامر لا یفید الفعل الامرۃ واحدۃ فاذا اتی بہ مرۃ واحدۃ فقد سقطت دلالۃ اللفظ فای حاجۃ فیہ الی التزام النسخ

یعنے اس نے نسخ کا اہتمام مشکل ہے کہ امر کا صیغہ ایک ہی بار عمل کو واجب ٹھہراتا ہے اور اصول یہ ہے کہ امر جب کسی نے ایک بار بھی عمل کیا تو صیغۂ امر میں وجوب کی جو دلالت ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے۔ اور جب ایک بار عمل کرنے کے بعد پھر کبھی سابقہ حکم کے ماتحت عمل کرنا واجب نہیں رہتا تو کوئی وجہ نہیں کہ وہاں نسخ کا اہتمام ضرور ہی کیا جائے؟ (رازی ۲۷/ ص ۲۳۵ نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۱۹۸ و ۲۰۴ و ۲۴۶)

سورۂ دخان

کفار کی گھات میں لگے رہنے کا نسخ

منسوخ **۲۵۱**

فارتقب انہم مرتقبون

پس (اے محمد) تو انتظار کر بلاشبہ وہ بھی انتظار (ہی) کر رہے ہیں (دخان ۵۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ نے لکھا ہے کہ الارتقاب لانتظار نسختہا آیۃ السیف

یعنے۔ ارتقاب کے معنے ہیں انتظار کرنے کے، لیکن انتظار کرنے کی نہ تو حد ہوتی ہے اور نہ انتہا اور مسلسل انتظار جہاں ذہنی کوفت کا موجب ہے وہاں آیۂ سیف کی پالیسی کے متضاد نیز۔ لہٰذا آیۂ سیف نے اسے منسوخ کر دیا ہے (الناسخ والمنسوخ ص ۱۹)

قول فیصل

ارتقاب کے معنے آگے چل کر ہم واضح کر دیں گے یہاں اتنا نوٹ کر لیجئے کہ ناسخین حضرات اپنے مجوزہ مسلک کی رو سے آیہ میں واقع لفظ "ارتقب" میں ایک مقدر اضافہ کرتے اور پھر اسی ہی بنا پر اسے آخرت کے عذاب تک کھینچ جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ اصل میں "ارتقب بہم العذاب" ہے یعنے کفار کے لئے عذاب آخرت کی انتظار کیجئے (ص ۸۱ ہبۃ اللہ)

حالانکہ اس مقدر اور اضافے کے وقت ان حضرات نے اتنا بھی سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ ایک انسان بحیثیت نبی ہی کیوں نہ ہو اس کی انتظار کی حد زندگی کے آخری لمحوں تک تو ہو سکتی ہے اختتام کائنات تک نہیں ہو سکتی اور پھر روز قیامت جس کے متعلق صرف ذات باری ہی کو علم ہے کہ کب آئے گا؟ اس کے لئے تو انتظار کشی ایک ناممکن عمل کی حیثیت رکھتی ہے اور انسان کبھی بھی امکانیات عمل سے خارج امر کا مکلف نہیں گردانا گیا۔ اور اسی ہی بنا پر ہم کہتے اور ایمان کی گہرائیوں سے اعتراف کرتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث محکم اور اپنے موضوع کی حد تک واضح ہے اور اس کا وہی ترجمہ صحیح ہے جو تفسیری انداز میں مولانا ابو الوفا ثناء اللہ مرحوم نے کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ

نہ عذاب کا آنا تیرے بس میں ہے نہ ہٹانا ان کی قدرت میں۔ جب آیا تو ان سے رُکے گا نہیں چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ فقطع دابر القوم الذین ظلموا (تفسیر ثنائی ۷/۱۲۱۔ طبع ۱۳۴۴ھ)

مولانا مرحوم کا یہ ارشاد کہ "چنانچہ ایسا ہی ہوا" واضح کر رہا ہے کہ آپ کی بصیرت کے مطابق اسی دنیا ہی میں ایسا ہوا کیونکہ اس کے ساتھ ہی آپ نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے اس کا تعلق اسی دنیا ہی میں ظالموں سے نپٹنے سے ہے فقطع دابر القوم الذین کفروا کے معنے ہیں کہ:

"جنہوں نے مسلمانوں پر مظالم توڑے، ستم ڈھائے اور ہمیشہ ان کے درپئے آزار رہے ان کا نام و نشان مٹا دیا گیا۔ اور نسلیں تک کاٹ دی گئیں اور تباہی کے ایک ہی ریلے میں نیست و نابود کر دئے گئے۔ (انعام ۴۵)

اس مفہوم کی رو سے ارتقاب کے معنے خالی انتظار کے نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ادبیات عرب میں کسی بلند و بالا جگہ پر کھڑے ہو کر دشمن کی گھات لگانا (یا چھپ کر اس کی تاک میں رہنا) اور اس کی تمام حرکتوں کو دور سے نظروں میں رکھنا بھی ارتقاب ہے۔ عربی میں کہتے ہیں واشرف علی مرقب عال و مرتقبۃ و ہو رقیب الجیش و طلیعتہم

یعنے مرتقب کے معنے ہیں کہ

وہ شخص کسی بلند ٹیلے (یا فوجی دمدمے) پر چڑھ کر گھات لگاتا رہا۔ نیز یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ فوج کے ہراول دستے کی رہنمائی کے لئے بلند ٹیلے پر چڑھ گیا۔ رقیب الجیش کے معنے اس کمپنی کمانڈر کے ہیں جو کسی مقام پر چڑھ کر دشمن کی حرکتیں نوٹ کر لے اور اپنے سپاہیوں کو خبردار کرتا رہے۔ (مفردات راغب طبع مصر قدیم ۲۰۱ اور اساس البلاغہ زمخشری طبع مصر عکسی ص ۱۶۲)

ارتقاب کے ایک معنے تو وہ ہوئے جو ابھی بیان ہوئے۔ اس کے دوسرے معنے یہ بھی ہیں کہ

کمین گاہوں اور خفیہ مقامات پر بیٹھ کر دشمن کی گھات لگانا اور انہیں فنا کے گھاٹ اتارنا

اور یہ ظاہر ہے کہ دشمن کی تاک میں رہنا ہو یا اس کی گھات لگا کر فنا کے گھاٹ اتارنا کسی طرح بھی آیہ سیف کی پالیسی کے منافی نہیں ہو سکتے۔ مفسرین نے اگر مجوزہ مسلک کی تائید میں ارتقاب کے کوئی خود ساختہ معانی بیان کر بھی ڈالے ہیں تو ظاہر ہے، کہ وحی الٰہی ان کے ذاتی آراء کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اس کی عمومی پالیسی اعدوا لہم ما استطعتم میں پوشیدہ اور مضمر ہے یعنے فوجی ضابطے کے مطابق ہر قسم کی تیاری اور خفیہ داؤ پیچ لڑانے کے طریقے اختیار کرنا آیہ سیف کی تکمیل کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس کے معنے یہ ہوتے کہ کفار کے خلاف کسی قسم کی اندرونی تیاری کرنا بھی آیہ سیف سے منسوخ ہے، حالانکہ ایسا کوئی بھی نہیں کہہ سکتا۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

ای فانتظر ما یحل بہم انہم مرتقبون ما یحل بک متربصون بکم الدوائر واللہ اعلم۔

اے محمدؐ! فریق مخالف کی جب آپ سے ٹھن ہی گئی ہے اور دونوں فریق اپنے اپنے دفاع میں لگ کر نتیجہ کے منتظر ہیں تو آپ بھی ان کی تباہی میں لگے رہئے کہ یہ بھی آپ کی تباہی کی آس لگائے بیٹھے ہیں، بلکہ

کچھ زیادہ ہی پُر امید نظر آتے ہیں کہ بڑے حوادث پیدا کر کے آپ کو نیچا دکھا دیں (مگر ایسا نہیں ہونے کا)
(تفسیر رازی ۲۷/ ۲۵۵)

یہ تشریحات واضح کرتی ہیں کہ ایسی انتظار جو انسان کی برداشت اور ماورائے زندگی کے امور سے وابستہ ہو یہاں مطلوب نہیں ہو سکتی۔ لہذا آیۂ سیف سے منافی ہونے کا سوال بھی پیدا نہ ہونا چاہئے۔

سورۂ جاثیہ

کفار سے ذاتی رنجش ہو تو معاف کر دینے میں بہتری ہے

منسوخ ۲۵۲

قل للذین آمنوا یغفروا للذین لا یرجون ایام اللہ

(اے پیغمبر) آپ مومنوں سے کہہ دیجئے کہ جو لوگ خدائی ایام کی امید نہیں رکھتے ان کو معاف کر دیا کریں۔ (جاثیہ - ۱۴)

وجۂ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۸۲) و دیگر مفسرین کہتے ہیں کہ اس آیت میں ایسے کفار کے حق میں مغفرت کا لفظ استعمال ہوا ہے جو روز جزا میں ایمان نہیں رکھتے تھے۔ ہبۃ اللہ نے ضمناً یہ بھی لکھا ہے کہ عمرؓ خطاب جب مکہ میں تھے تو ان دنوں ایک مشرک نے آپ کو گالیاں دیں جس پر یہ آیت نازل ہوئی (ص۸۲/ ۱۴۳تا۱۴۵) مقصد یہ کہ آیت میں اہل شرک کو معاف کر دینے کا حکم دیا گیا ہے جو کہ سراسر آیۂ سیف کے خلاف ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث میں جس مغفرت کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد دعائے مغفرت نہیں، ذاتی رنجشوں کو معاف کر دینے کا حکم ہے جیسا کہ ہبۃ اللہ نے آیۂ زیر بحث کے شانِ نزول میں خود بھی اعتراف کیا ہے۔ مجاہد، قتادہ، ضحاک، ابو صالح اور ابن زید وغیرہ نے اگرچہ ایسی ہی روایات کی رو سے شانِ نزول پر نظر کی ہوتی تو بھی معاملہ صاف ہو سکتا تھا کہ

ایک مسلمان اگر اپنی ذات بات کا انتقام لیتا چاہے تو اسے یہی ترغیب دینا چاہئے کہ معاف کر دے کہ گندگی کو اچھالنے سے تعفن ہی پھیل سکتا ہے، محبت اور اخلاق کی خوشبو نہیں آ سکتی۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ
مفسرین کی اکثریت نے مغفرت سے مراد دعائے مغفرت لے کر آیۂ زیر بحث کو منسوخ کیا ہے:

لیکن حقیقت اور روحِ قرآن کے مطابق یہی بات ہے کہ آیۂ زیر بحث میں دعائے مغفرت کا حکم دیا ہی نہیں گیا بلکہ اقرب یہی ہے کہ اس میں اس تعلیم کی طرف متوجہ کیا گیا ہے کہ حقیر اور خسیس باتوں پر جھگڑنے سے معاف کر دینا بہتر اور دل آزار حرکتوں اور الفاظ پر سے تجاوز کرنا افضل ہے والاقرب

ان یقال انہ محمول علی ترک المنازعۃ فی المحقرات و علی تجاوز عما یصدر عنھم من الکلمات الموذیۃ والافعال الموحشۃ (۲۷/ ۲۶۳)

اس تشریح کی رو سے آیۂ زیر بحث کا تعلق معاشرت کے اہم آداب سے ہو جاتا ہے۔ یعنی قرآن پاک اپنے ماننے والوں سے

توقع رکھتا ہے کہ وہ شائستگی، بلند حوصلگی اور علو اخلاق کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے مخالفین کی بیہودہ روش، دل آزاری اور بد کلامی کو خاطر میں نہیں لائیں گے۔

ابن عباسؓ نے اقتلوا المشرکین کافۃ کے حکم کو عام کرتے ہوئے مخالفین کو معاف کر دینے کے حکم کو لغو قرار دیتے ہوئے منسوخ ضرور قرار دیا ہے (طبری ۲۵/۱۴۴)

لیکن طبری نے جس سند کے ساتھ حضور والا کا ارشاد گرامی نقل کیا ہے۔ وضاعوں، کذابوں، مفسدوں اور بعض لاپتہ راویوں پر مشتمل ہے (تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲۳) ۔ لہذا اس سے دھوکہ کھانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

سورۃ احقاف

رسول اللہ کو اپنی نجات کا یقین نہیں تھا؟

منسوخ ۲۵۳

قل ماکنت بدعا من الرسل وما ادری مایفعل بی ولا بکم۔

(اے محمد!) کہہ دیجئے کہ میں کوئی انوکھا رسول نہیں ہوں اور مجھے یہ بھی پتہ نہیں کہ (کل) مجھ سے کیا برتاؤ ہوگا؟ اور تم سے کیا؟ (احقاف ۹)

دلیل ناسخ

انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تأخر (الآیۃ)

(اے محمد) ہم نے آپ کو فتح مبین عطا کی ہے تاکہ خدا آپ پر واضح کر دے کہ اس نے آپ کے اگلے پچھلے گناہ بخش دیئے ہیں (فتح ۱تا۲)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ آیہ

قرآن مجید میں اپنی نوعیت کا یہ واحد منسوخ ہے جس کے حکم کا زمانہ کئی برس تک رہا۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دس برس مکہ میں اور چھ برس مدینہ میں اسی ایک ہی پالیسی کا اعلان کرتے رہے کہ

میں تو منجملہ ان رسولوں کے ایک رسول ہوں، عاقبت کا نہ مجھے پتہ ہے نہ تمہیں۔

غرضیکہ سولہ برس تک مشرکین اور کفار کی جانب سے مسلسل یہ اعتراض اٹھایا جاتا رہا کہ

جو شخص اپنے اور اپنے اصحاب کے انجام کا علم نہیں رکھتا اس کی اتباع کیونکر واجب ہو سکتی ہے؟

اسی طرح منافقین بھی مدینہ میں یہی کہتے رہے

اس کے بعد ہوا یہ کہ ایک روز اچانک آپ کا چہرہ خوشی سے تمتما اٹھا اور آپ نے اپنے اصحاب کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے فرمایا،

آج کے دن مجھ پر تمام قرآن میں سے محبوب ترین آیات کا نزول ہوا ہے یعنے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے میرے گناہوں کی معافی کا اعلان کرتے ہوئے سولہ سالہ دیرینہ پالیسی کو غلط ٹھہرا دیا ہے۔ (الناسخ والمنسوخ ص۸۲ و ص۸۳)

اس پر کفار مکہ اور بعد میں منافقین مدینہ نے مل کر یہ کہنا شروع کیا کہ چلو محمد کو اپنا اور اپنے ساتھیوں کا انجام تو معلوم ہو ہی گیا لیکن ہمارے لئے یہ معمہ پھر بھی لاینحل ہے کہ محمد کو ہمارے انجام کا علم بھی کچھ ہے یا نہیں؟

ان کے جواب میں فرمایا گیا:

لیعذب اللہ المنافقین والمنافقات والمشرکین

(یہ) اس لئے (تا) کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ منافقین، منافقات، مشرکین اور مشرکات کو عذاب کرے (یعنی
کفار کو عذاب ضرور ہوگا) احزاب ۷۳)

اس پر پھر منافقین مدینہ اور ان کے سردار عبداللہ بن ابی نے کہا کہ — اگر یہودی غالب آگئے تو محمد کے لئے فارس اور روم کو فتح کرنے کی کون سی صورت باقی رہ سکتی ہے ؟

اس کے جواب میں ایک بار پھر وحی الٰہی گویا ہوئی کہ

وللہ جنود السموات والارض

یعنی اللہ کے لئے آسمانوں اور زمینوں میں (ریزرو) فوجیں ہیں"۔ (فتح ۴، ۷) (الناسخ والمنسوخ ص۸۳)

آخر میں ہبۃ اللہ لکھتے ہیں کہ "قرآن پاک میں کوئی بھی ایسی آیت نہیں ہے جسے یکے بعد دیگرے سات دوسری آیتوں نے منسوخ کیا ہو ماسوائے زیر بحث آیہ کے (۸۳/۱۲ تا ۱۴)

ہبۃ اللہ کی طرح ابن عباسؓ (طبری ۲۶/۷ - رازی ۲۸/۸) نے بھی اس آیت کو منسوخ بتلایا ہے۔

ان تشریحات میں سے ہم نے ہبۃ اللہ کی وضاحت کو بحث کی خاطر وجہ تنسیخ بیں ذکر کیا ہے کہ وہ جامع بھی ہے اور واضح بھی۔ یعنے ہبۃ اللہ نے آیہ زیر بحث میں رسول اللہ کے اپنے انجام میں بے خبری سے حسن عاقبت اور قبح عاقبت مراد لی ہے اور پھر یہ مفروضہ قائم کیا ہے کہ آپ کو اپنے جنتی ہونے کا دراصل یقین ہی نہیں تھا اور نہ ہی ہو سکتا تھا۔ چنانچہ غیر اطمینانی کی اس کیفیت کو سولہ برس بیت گئے۔ آخر طویل انتظار کے بعد سورۂ فتح نازل ہوئی اور اس کی پہلی سات آیات میں سولہ سالہ پرانی کیفیت کا ازالہ کیا گیا۔ بلکہ زیر بحث آیت کے نسخ میں کچھ دیگر آیات نے بھی معاونت کی اور اسی طرح ایک سولہ سالہ بحرانی دور کا خاتمہ ہوگیا۔

قول فیصل

حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب روایت تو اس لئے بھی ناقابل اعتبار ہے کہ اس کی سند میں علی بن ابی طلحہ واقع ہیں جس کی نہ تو ابن عباسؓ سے ملاقات ثابت ہے اور نہ ہی ہم عصری !

اس کے علاوہ یہ شخص مقصد براری کے لئے غلط بیانی اور جھوٹ کا استعمال کثرت سے کیا کرتا تھا۔ تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲، قول فیصل ۲۔ لہٰذا اس کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

خاص کر ابن عباسؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ

ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں دیکھا کہ آپ ایک ایسی سرزمین کی طرف ہجرت فرما رہے ہیں جہاں کھجور کے باغات، پھلدار درخت، پانی کے صاف شفاف چشمے اور نہریں ہیں، چنانچہ آپ نے اس خواب کو صحابہ کرام سے بیان فرما دیا۔ اس پر سب نے یک زبان ہو کر التماس کیا کہ یا رسول اللہ (ص) ایسی سرزمین کی طرف آپ کب ہجرت کر سکیں گے ؟

تب زیر بحث آیت نازل ہوئی کہ :

نامعلوم جس مقام کو میں نے خواب میں دیکھا ہے اس کی طرف ہجرت کرنا مقدر میں لکھا بھی ہے یا نہیں ؟

اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ

یہ ایک خواب تھا اور خواب کی تباع ضروری نہیں۔ اتباع تو وحی الٰہی کی ہو سکتی ہے جو میرا معمول ہے

(اسباب النزول علامہ واحدی طبع اوّل حلبی مصر ۱۹۵۹ء صفحہ ۲۱۵ و صفحہ ۲۱۶)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بے خبری سے جنت میں جانے اور نہ جانے والی بے خبری مراد نہیں لیتے تھے بلکہ اس دنیا میں اپنی مستقل رہائش اور ہجرت کے بارے میں لاعلمی اور بے خبری مراد لیتے تھے۔ یہ روایت اگر صحیح ہے تو سمجھ لینا چاہیئے کہ مستقبل کی باتوں میں لاعلمی کے اظہار کا یہ مقصد نہیں کہ اہل جنت اپنے جنتی ہونے میں بھی ریب و تشکیک سے کام لیں ؟

یہ روایت واکر اگرچہ بعض معلوم ہوتی ہے لیکن اصولوں کا احترام کرتے ہوئے اسے بھی ہم ابن عباسؓ کی سابقہ روایات کی طرح وضعی ہی سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس کی سند میں ابو صالح مصری جیسا دروغ زن اور دروغ باف راوی واقع ہے جس پر ہم باب اول عنوان "خرافیانہ ایک اور روایت" سند ۲ نیز منسوخ ۳ میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ تاہم اس خیال سے کہ لوگ وضعی روایات پر زیادہ ایمان رکھنے کے عادی ہیں ہم نے اس کا ذکر کر دیا ہے۔

ابن عباس کی طرح حسن بصری سے بھی دو روایتیں ہیں ایک میں ناسخ کے قائل نظر آتے ہیں اور دوسری میں منکر۔ آپ فرماتے تھے کہ

معاذ اللہ ! یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حسن عاقبت سے بے خبر تھے۔ جبکہ نبیوں کے بارے میں میثاق لیتے وقت آپ کو جنتی ہونے کا پتہ چل گیا تھا۔
اس بنا پر میرے نزدیک اس کی توجیہہ یہ ہے کہ اسی دنیا میں جو کچھ مستقبل میں ہونے والا ہے اس سے لاعلمی اور بے خبری کا اظہار ہے یعنے آپ یہ نہیں جانتے تھے کہ اپنے وطن میں رہیں گے یا دیگر انبیاء کی طرح وطن سے نکالے جائیں گے۔ یا یہ کہ قتل بھی کر دیئے جائیں گے جیسے کہ بہت سے انبیاء کو قتل کر دیا گیا تھا۔ نیز یہ بھی کہ میری امت کا شمار مکذبین میں ہو گا یا مصدقین میں ؟
اور کہ کسی نافرمانی کی وجہ سے میری امت پر پتھر برسیں گے یا زلزلوں کی نذر ہو کر زمین میں دھنس جائیں گے [طبری ۲۶/۸۷]

حسن بصری کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ جن باتوں کا علم اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے اپنی ذات تک محدود رکھا ہے ان ہی باتوں میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بے خبر محض تھے۔ وہو المقصود۔

ناسخ آیت کا پٹڑا

ہبۃ اللہ نے وجہ تنسیخ میں یہ تسلیم کر لیا ہے کہ آیہ زیر بحث کو ذیل کی دیگر آیات نے منسوخ کر دیا ہے: (۱) فتح ۱ تا ۷، (۲) احزاب ۴۷، (۳) نیز فتح ۴ و ۷

لیکن — ۱ کی آیہ لیغفر لک اللہ کی تشریح میں لکھا ہے کہ

مفسرین کا اختلاف ہے کہ "ما تقدم" سے کیا مراد ہے ؟ وہ کہتے ہیں کہ :

ما تقدم سے وہ گناہ مراد ہیں جو منصب رسالت پر فائز ہونے سے پہلے آپ سے سرزد ہوئے۔

اور ما تأخر ان گناہوں کی طرف اشارہ ہے جو نبوت عطا ہونے کے بعد ہوتے رہے ۔

پھر لکھا ہے کہ :

بعض مفسرین یہ بھی کہتے ہیں ما تقدم سے رسول اللہ کے ذاتی گناہ اور ما تأخر سے امت کے گناہ مراد ہیں

کچھ مفسرین یہ بھی کہتے ہیں کہ

ما تقدم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد ابراہیمؑ وغیرہ کے گناہ مراد ہیں اور
ما تأخر سے ان نبیوں کے گناہ جن کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدولت توبہ قبول ہوئی

بلکہ کہنے والے تو یہ بھی کہتے ہیں کہ

ما تقدم سے جنگ بدر میں ٹیکنیکل غلطی کا گناہ مراد ہے اور ما تأخر سے جنگ ہوازن کی صورت حال اور بعض صحابہ کا فرار مقصود ہے (الناسخ والمنسوخ ص۸۳ و ص۸۴)

ہبۃ اللہ کا طویل اقتباس واضح کر رہا ہے کہ مفسرین نے جس آیت کو ناسخ قرار دیا ہے اس میں ما تقدم اور ما تأخر میں جو گناہ سرزد ہوتے رہے ان کی نوعیت میں اختلاف ہے کہ وہ کس قسم کے تھے ؟ اخلاقی یا روحانی ؟

اگر اخلاقی تھے تو معاذ اللہ ! آپؐ کو تمام گنہگاروں کی طرح ایک گنہگار ہی تسلیم کرنا پڑے گا ، جو کہ قرآنی تعلیم کے بالکل منافی ہے کیونکہ نبیؐ ماں کے پیٹ ہی میں نبی ہوتا ہے ۔ اس پر شیطان کا غلبہ ہرگز نہیں ہوتا ۔ وہ جھوٹ ، فریب ، زنا اور دیگر محرمات سے پاک و منزہ ہوتا ہے ۔

اور اگر روحانی گناہ تھے تو بھی معاذ اللہ ! آپ کو شرک جیسی نجاست سے آلودہ ماننا پڑے گا جو کہ نیز قرآنی ارشادات کی رُو سے سراسر ناقابل تسلیم ہے ، کیونکہ انبیاؑ اپنی سابقہ زندگی کو دلیل کے بطور اس لئے پیش کرتے رہے ہیں کہ وہ اخلاقی خواہ روحانی جرائم کے کبھی مرتکب ہوتے ہی نہیں ۔ (یونس - ۱۶)

الغرض گناہ کی ——— نوعیت کے بارے میں جہاں یہ توجیہات نامعقول سی ہیں وہاں مفسرین کا توجیہی اختلاف ایک گونہ دلیل فراہم کرتا ہے کہ وہ

جس طرح منسوخ آیت میں جرم کی نوعیت کا تعین نہیں کر سکے اسی طرح ناسخ آیت میں جس جرم کو بخش دینے کا اعلان ہے اس کا تعین بھی ان سے نہ ہو سکا اور جب دونوں آیات میں جرم کا تعین ہی نہیں ہو سکا ، بلکہ اس باب میں مفسر حضرات تا حال ہرگرداں ، عاجز اور درماندہ ہیں تو ان کی ملفوظات پر توجہ دینا وقت ضائع کر دینے کے مترادف ہے ۔

ہماری رائے

اس موقع پر مناسب ہو گا کہ ہم اپنی تخمینی رائے کا اظہار بھی کر دیں کہ جن لوگوں نے ما تقدم اور ما تأخر سے ٹیکنیکل لغزش مراد لی ہے کسی حد تک ہی صحیح ہے کیونکہ جنگ بدر میں شکست کے بعد ہی فتح مبین کی خوشخبری مناسب اور موزوں ہو سکتی تھی ۔ لہذا جن لوگوں نے آیۂ زیر بحث سے سیاسی نوعیت کی باتوں میں لاعلمی مراد لیے کر بعد میں اسی لاعلمی کے سبب مسلمانوں کی شکست اور فرار کو قومی و سیاسی گناہ کہہ کر آیۂ فتح کے ذریعہ معاف کر دینا سمجھا ہے کسی حد تک درست ہے ۔

لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ دونوں آیتوں کا تعلق ایک ہی موضوع سے ہے ؟ ایسا کہنا تو پھر وہی تکلف ہوگا جو ایک کے نسخ اور دوسری آیت کے ناسخ بنانے کے وقت کیا گیا تھا۔

تبرکات رازی

امام رازی فرماتے ہیں کہ :

الاول : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وجدان نے جب پہلے پہل یہ گواہی دی کہ آپ پیغمبر ہیں تو معلوم ہوا کہ اپنی نبوت کے علم کے ساتھ ساتھ آپ کو یہ بھی معلوم ہو چکا تھا کہ ۔۔۔ انبیاء سے کبائر سرزد ہی نہیں ہوتے اور وہ از خود ہی بخشے ہوئے ہیں۔ پس جب آپ بحیثیت نبی کے پہلے اپنا پاکباز ہونا اور بعد میں جنتی ہونا معلوم کر چکے تو ایسے میں یہ ناممکن تھا کہ اپنی نجات کے بارے میں آپ کو شک بھی گزرا ہو ؟

الثانی : اس میں کوئی شک نہیں کہ انبیاء حالات اور مدارج کے لحاظ سے اولیاء سے اعلیٰ واقع ہیں اور اولیاء اللہ کے بارے میں ہے فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون ۔ انہیں کسی بداندیش کا ڈر ہے نہ آخرت میں کسی قسم کا کھٹکا ۔ پس جب اولیاء کے بارے میں اتنی صراحت سے ان کا جنتی ہونا ظاہر کیا گیا ہے تو یہ کیونکر معقول ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو تمام متقیوں کے سردار ، اولیاء و انبیاء کے پیشوا تھے آپ کو اپنی ذات کے جنتی ہونے میں شک گزرتا رہا ہو ؟

الثالث : اللہ سبحانہ نے فرمایا ہے کہ

"وہ خود ہی بہتر جانتا ہے جہاں رسالت کی امانت ودیعت فرمانا چاہتا ہے"

مقصد یہ کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ جسے رسالت کے لئے منتخب فرمانا چاہتے ہیں تو اسے کمال قرب حاصل ہو جاتا ہے اور جسے انتہائی قرب حاصل ہوا سے نجات و عذاب کا کھٹکا کیونکر ہو سکتا ہے ؟

ان دلائل سے واضح ہوا کہ ابن عباس کا قول بالکل ضعیف اور ناقابل التفات ہے (تفسیر رازی ۲۸/۸)

امام رازی کی طرح محمد بن جریر طبری بھی آیۂ زیر بحث کو منسوخ تسلیم نہیں کرتے ۔ ناسخین کے صرف اقوال ہی نقل کر دئیے ہیں۔ اور خاکسار کے نزدیک بھی یہی بات قرین قیاس ہے کہ منسوخ اور ناسخ آیات کا انداز ہی خبریہ ہے اور وہ نسخ کے مقصد کے لئے نازل ہی نہیں ہوئیں ۔ (ملاحظہ ہو ۹۰ اور ۲۲۷) واللہ اعلم والعصمۃ للقرآن ۴ ۲/۶۳

کفار سے نپٹنے کے لئے جلدی کی ضرورت نہیں

منسوخ ۲۵۴

فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل ولا تستعجل لھم

پس (اے محمد) آپ اسی طرح صبر (و ثبات) سے کام لیجئے جیسا کہ اولو العزم رسولوں کا شیوہ صبر رہا ہے اور ان (کفار و منکرین) کے لئے جلدی (میں فیصلہ) نہ کیجئے (الاحقاف ۳۵)

وجۂ تنسیخ

اولعزم اللہ اور ہبۃ اللہ صہ) کو صبر کے لفظ پر اعتراض تھا لہذا آیۂ زیر بحث کا لفظ ولا تستعجل لھم نیز خار بن کران کی نظروں میں کھٹکا — اور دونوں نے مل کر ایک ضروری خلاق تعلیم کو منسوخ کر دیا ۔

قول فیصل

قرآن مجید نے آیۂ زیر بحث میں دو فقرے ذکر فرمائے ہیں

(الف) صبر اور (ب) جلدبازی سے ممانعت

اور صبر کے ساتھ الوالعزم رسولوں کا حوالہ دے کر وحی الٰہی نے اس حقیقت کبریٰ کا اظہار فرما دیا ہے کہ صبر یعنی حال کی دشواریوں صعوبتوں اور مخالفت کے طوفان کا مقابلہ کر کے مستقبل کی روشنی کا اہتمام کرنا تنہا پیغمبر اسلام ہی کا شیوہ نہیں ہے بڑے بڑے رسول بھی اسی ہی خصلت مبارکہ سے مسلح تھے ۔

یہاں صبر کے ساتھ جلدبازی سے ممانعت کا فلسفہ ظاہر کرتا ہے کہ اگر کسی دشمن خدا کی اذیت رسانی حد سے بڑھ جائے اور حالات اس سے نپٹنے ہی کا تقاضا کر رہے ہوں تو بھی اس اصول کو فراموش نہ کرنا چاہئے کہ صبر یعنی حالات سے نپٹنے کی قوت فراہم کرنے کے بعد استعمال میں عجلت اور جلدبازی سے کام نہ لینا چاہئے کہ جلدبازی سے اکثر اوقات صبر کے تقاضے پورے نہیں ہو پاتے اور یوں فراہم کردہ قوت راہ عجلت میں ضائع ہو کر رہ جاتی ہے وغیرہ ۔ اور آیۂ سیف اس مفہوم کی نفی نہیں کر سکتی (نیز منسوخ ۴۲ ملاحظہ ہو)

سورۂ محمد

جنگی قیدیوں کے قتل کرنے اور غلام بنانے کا مسئلہ

منسوخ ۲۵۵

فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتی تضع الحرب اوزارھا .

پس جب (میدان کارزار میں) ان کافروں سے تم ملو تو ان کی گردنیں مارو ۔ یہاں تک کہ جب تم ان کو اچھی طرح قتل کر چکو تو (اس کے ساتھ ہی) ان کو مضبوطی کے ساتھ قید کر لو ۔
پھر یا تو احسان کر کے یا (تاوان جنگ) عوض لے کر رہا کر دو ۔ یہاں تک کہ لڑائی بند ہو جائے (محمد ۴)

دلیل ناسخ

فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم

پس تم کو حکم دیا جاتا ہے کہ مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کر ڈالو ۔ (توبہ ۵)

وجۂ تنسیخ

تفسیر مدارک اور تفسیر احمدی (مصنفہ ملا جیون) میں لکھا ہے کہ

وعندنا (ای عند الحنفیہ) حکمھم ای حکم الاساری القتل والاسترقاق فقط والمن والفداء المذکوران فی ھذہ الآیۃ منسوختان بآیۃ القتل والاسترقاق المذکورین فی براۃ لانھا من آخر ما نزل او مخصوصتان بکفار بدر ویؤیدہ ما روی عن مجاھد لیس الیوم من ولا فداء وھو المذھب الصحیح عن ابی حنیفۃ ۔

یعنے ہم حنفیوں کے نزدیک قیدیوں کے لئے صرف قتل کرنے یا لونڈی اور غلام بنانے کا حکم ہے ۔

اور احسان رکھ کر یا کچھ لے کر چھوڑ دینے کا اس آیت میں جو حکم ہے وہ منسوخ ہو چکا ہے اور ناسخ آیت

سورۂ توبہ میں واقع ہے جو نزول کے لحاظ سے آخری سورہ ہے ۔

اور اگر من ۔ و ۔ فدا کی آیات کو منسوخ نہ بھی کہا جائے تو بھی انہیں کفار بدر ہی سے خاص کرنا ہو گا. مجاہد سے بھی ایسا ہی مروی ہے وہ کہتے تھے کہ جنگ بدر کے بعد آج نہ من ہے نہ فداء ۔ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مسلک ہے ۔!!

احناف کے علاوہ ذیل کے دیگر آئمہ تفسیر نے بھی اس آیت کو منسوخ کیا ہے ۔

فراء (طبری ۲۶/۴۱) ابن جریج (طبری ۲۶/۴۰/۲۳ تا ۲۴) سدی (۲۶/۴۰/ ۲۵ تا ۲۶) قتادہ (۲۶/۴۰، ۴۱) ضحاک (۲۶/۴۱/۱۲ تا ۱۳) اور صحابہ میں سے ابن عباسؓ (۲۶/۴۱)

قولِ فیصل

مدارک اور تفسیر احمدی نے حضرت امام ابو حنیفہ کی طرف جو بات منسوب کی ہے اس کی صحت مشتبہ اور سچائی مشکوک ہے کیونکہ امام اعظم کی دینی بصیرت اور تفقہ فی القرآن سے یہ بعید ہے کہ آپ سورۂ برأت والی آیت سے استرقاق یعنی لونڈی اور غلام بنانے کا حکم اخذ کریں جبکہ اس کا نہ تو مطلق ذکر ہوا ہے اور نہ ہی استرقاق کے نام سے قرآن پاک میں کوئی آیت موجود ہے ۔

اسی طرح جن لوگوں نے من ۔ اور ۔ فداء کے مدنی حکم کو سورۂ برأت سے منسوخ کر کے اپنے مبلغ علم کا پردہ چاک کیا ہے ۔ ان کا استدلال بھی محل نظر ہے کیونکہ ابطال غلامی میں سید احمد خان مرحوم نے بدلائل ثابت کیا ہے کہ

سورۂ برأۃ مدینہ میں فتح مکہ سے پہلے نازل ہوئی ہے اور آیۂ زیر بحث کے بارے میں لکھا ہے کہ فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی تھی ۔ (تفصیل ملاحظہ ہو "ابطال غلامی" طبع اول ص ۸۵ تا ۸۷)

اور سید مرحوم کی تحقیقات کی روشنی میں نسخ کا امکان بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے ۔

لہذا جن لوگوں نے آیۂ سیف اور آیۂ "من" اور "فداء" میں نزولی ترتیب کی آڑ میں آیۂ زیر بحث کو منسوخ کیا ہے ۔ اس ٹیکنیکل سقم کے باعث خود ان کی اپنی ہی غلطی فاش ہو جاتی ہے ۔

المشرکین

جن مفسرین نے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم کی آڑ میں آیۂ من و فداء کو منسوخ کیا ہے انھوں نے المشرکین کے لفظ پر شاید غور نہیں فرمایا ۔ اور اگر فتوریت میں مبتلا نہ ہوتے اور قرآن پاک میں حسن ظن سے کام لیتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ فرامین الٰہی کو گروہی بنیادوں پر سمجھنا اور عمل کرنا منظور خدا نہیں ہو سکتا ۔ سید احمد خان رحمہ اللہ "المشرکین" کی وضاحت میں فرماتے ہیں ؛

اول جملہ فاقتلوا المشرکین میں جو المشرکین کا لفظ آیا ہے اس کا الف لام استغراق کا تو ہو نہیں سکتا کیونکہ اگر استغراق کا ہو تو معنے یہ ہوں گے کہ "تمام مشرکوں کو مار ڈالو"

اول تو یہ ایسا حکم ہو گا جو طاقت انسانی بلکہ عادت الٰہی سے بھی خارج ہے ۔

دوسرے تمام احکام جزیہ لینے کے اور صلح کرنے کے بالکل باطل ہو جاویں گے ۔

پس ضرور ہے کہ الف و لام عہدی ہے ۔

پس اس آیت سے نص صریح آیت من و فداء کے منسوخ قرار دینے کو ضرور ہے کہ کسی نص قرآنی سے یہ بات ثابت کی جاوے کہ

المشرکین میں اساریٰ (قیدی ط) مشرکین بھی داخل ہیں اور (اگر ط) یہ ثابت نہیں ہو سکتا (ط) تو دعویٰ النسخ باطل ہے (ابطال غلامی طبع آگرہ ۱۸۹۳ء صفحہ ۸۸)

سید مرحوم کی عالمانہ تشریح اور ناسخین قرآن کی رکیک دلائل واضح ہونے اور آیہ قتال (توبہ ۵) کو ناسخ تسلیم کر لینے کے بعد بھی ذمیوں (غیر مسلم رعایا) اہل صلح اور جنگی قیدیوں کا قتل عام لازم نہیں آتا اور جب کفار و مشرکین کی اتنی اصناف کا قتل لازم نہیں آتا یعنے کہ آیہ ناسخ کی رو سے اتنی مخلوق خدا اگر بچ سکتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جنگی قیدیوں کے احکام منسوخ کئے جائیں؟ سید مرحوم کے ارشادات کے بعد مزید حوالہ جات کی ضرورت نہیں تھی۔ مگر قبول حق کا معیار جب شخصیت پرستی ہو تو اس وقت دلیل کا استحکام بیکار ہو جاتا ہے۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں چند فقہی اقوال نقل کر دئے جائیں۔

سعید بن جبیر فرماتے تھے کہ دوران جنگ ہیں نہ من ہے نہ فداء۔ لیکن لڑائی بند ہوتے ہی طرفین جو بھی میدان جنگ سے پیچھے ہٹ کر اپنے اپنے مقام پر واپس چلے گئے اور کسی طرح مسلمانوں کے پاس دشمن کے قیدی رہ گئے تو اسی وقت 'من' بھی اور 'فداء' بھی۔ قرآن کے اس حکم میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

ضحاک جن کا ناسخین آیت میں ذکر ہو چکا ہے وہ بھی کہتے ہیں لا نسخ فیہا بل ھی باقیۃ فیما دلت علیہ آیہ من اور فداء میں کسی طرح کا نسخ واقع نہیں ہوا وہ اپنے مدلول اور معنے میں اب بھی محکم باقی اور غیر منسوخ ہے

امام شافعی فرماتے تھے کہ

من اور فداء کا حکم باقی ہے مسلمانوں کے امام کو اختیار ہے چاہے تو احسان رکھ کر دشمن قیدیوں کو رہا کر دے چاہے تو اپنے قیدی چھڑا کر ان کے معاوضے میں ان کو چھوڑ دے۔

خازن اور بغوی کہتے تھے کہ

علماء کی اکثریت اس جانب گئی ہے کہ آیہ زیر بحث محکم ہے اور امام کو اختیار ہے جو پالیسی چاہے، بالغ اسیران جنگ کے بارے میں وضع کرے۔

یعنے ___ چاہے تو قتل کر دے

چاہے تو غلام بنا دے

چاہے تو احسان رکھ کر چھوڑ دے

چاہے تو تاوان جنگ وصول کرے۔

اور مسلم اسیران جنگ کے تبادلہ میں انہیں رہا کر دے۔

سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق۔ اور ایک روایت میں خود ابن عباسؓ بھی ایسا ہی کہتے تھے۔ وھذا القول ھو الصحیح ولانہ عمل النبی والخلفاء بعدہ۔

یعنے ـــ آیۂ زیر بحث کو محکم تسلیم کرنا ہی صحیح ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے بعد آپ کے صحابہ کرام کا بھی یہی معمول رہا ہے (خازن طبع حلبی مصر ۱/۱۷۴، ۱۷۳)

ابن جریر طبری شیخ المفسرین امام ابن جریر طبری نے بھی ناسخین کے اقوال نقل کر دینے کے بعد لکھا ہے کہ والصواب عندنا ان هذه الآية محكمة غير منسوخة۔ الخ

یعنے ـــ حق بات یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث قطعی طور پر محکم ہے منسوخ نہیں ہے (طبری ۲۶/۴۲/۳ تا ۱۵)

سر سید، خازن بغوی اور طبری کی وضاحت کے بعد ملاں جیون کی توجیہہ کا جو وزن رہ جاتا ہے اس کی حقیقت عیاں ہے۔ خاص کر احناف کے بڑے امام قاضی ابو یوسف اور امام محمد بھی زیر بحث آیت کو منسوخ نہیں مانتے تھے۔ وہ استنباط کرتے ہوئے فرماتے تھے کہ۔

مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں مشرک قیدیوں کو رہا کرنا جائز ہے

اور تبادلے میں رہا کرنا اس وقت ہی جائز ہو سکتا ہے جب کہ اسیران جنگ کو زندہ رہنے دیا جائے

رہا امام محمد اور قاضی ابو یوسف کے استدلال کی روشنی میں خازن اور بغوی کا احتمال کہ امام کو اختیار ہے کہ اسیران جنگ کو قتل کر دے۔

تو بالکل لغو اور بیہودہ احتمال ہے کیونکہ اسیر بنانے کا زیر بحث یا قرآن کی دوسری کسی بھی آیت میں اشارہ تک بھی نہیں ہے اور یہ آیۂ "استرقاق" کے نام سے احناف نے ایک فرضی آیت مشہور کر رکھی ہے، اس کا بھی موجودہ قرآن میں نام و نشان نہیں ملتا۔ رہا ابن عباس کی طرف منسوب پہلے قول کا معاملہ جس میں نسخ کا اشارہ ملتا ہے تو اس کی سند میں وہی مشہور چوروں، جعلسازوں اور ظالم راویوں کی جماعت نظر آتی ہے جن کا تعارف "معرکہ سند" (منسوخ ۶۲ تا ۴۵) میں ہو چکا ہے۔ لہذا آپ کے حوالے سے نسخ کی بات کر دینا علمی خیانت تو ہو سکتی ہے۔ تحقیق اور باوقار سلسلۂ کلام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ابن عباس کا دوسرا قول بھی اس کی نفی کر دینے کے لئے "دھماکہ خیز" ثابت ہو سکتا ہے۔

دلیل ناسخ

دلیل ناسخ کے طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سیدنا ابو بکر صدیق سے خط لکھ کر دریافت کیا گیا تھا کہ ایک مشرک قیدی کے فدیئے میں فلاں شرح کے مطابق فدیہ لے کر رہا کر دینے کے بارے میں ان کی رائے کیا ہے؟ آپ نے استفسار کے جواب میں انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ

لقتل رجل من المشركين احب الى من كذا وكذا۔

ایک مشرک انسان کو جان سے مار ڈالنا میرے نزدیک "اتنے اتنے" فدیہ لینے سے بہتر ہے۔ (طبری ۲۶/۴۲/۵ تا ۷)

یہ روایت اپنے مفہوم میں واضح اور غیر مبہم ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ اپنے دور خلافت میں فدیہ کے قائل نہیں تھے لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ روایت کئی فنی غلطیوں کا مجموعہ ہے۔

جائزہ

(الف) یہ نہیں بتلایا گیا ہے کہ خط لکھ کر دریافت کرنے والے کون صاحب تھے؟

(ب) مشرک جنگی قیدی کس محاذ سے پکڑ کر لایا گیا تھا اور کس قبیلے کا تھا؟

کیونکہ مشرکین کا جب ایک فرد بھی پکڑا جاتا تو عرب کے رواج کے مطابق اس کے خاندان اور قبیلے کی نشاندہی ضرور ہی کر دی جاتی مگر یہاں ایسا اشارہ تک بھی نہیں ہے۔

لہٰذا جب تک ان باتوں کا تصفیہ نہیں ہو پاتا یہ روایت قابلِ اعتماد نہیں ہو سکتی کیونکہ واقعہ کے عینی شاہد نامعلوم ہیں۔ خود واقعہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے غیر مشہور معلوم ہوتا ہے۔ صدیق اکبرؓ اہلِ زبان تھے۔ الفاظ کے تیور سے مضمون سمجھ جاتے تھے اور وحی اور عبداد کے نزول کے عرصہ بعد آپ جنگی قیدیوں کے بارے میں قتل کر دینے کی پالیسی کا اپنے جی سے فیصلہ صادر نہیں کر سکتے تھے اور اگر بحث کی خاطر اس روایت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی اس کی سند اس قابل نہیں کہ اس پر کسی طرح کے وثوق سے کام لیا جا سکے ذیل میں سلسلۂ رُواۃ ملاحظہ ہو۔

حدثنا ابن عبد الاعلیٰ قال قال ابن ثور عن معمر عن عبد الکریم الجزری قال کتب الی ابی بکر فی اسیر الحدیث

پہلا راوی عبد الاعلیٰ بن عبد الاعلیٰ ثعلبی۔ احمد اور ابو زرعہ کے نزدیک ضعیف الحدیث اور ابن عدی کے نزدیک اگر تنہا کسی روایت میں ہو تو ناقابلِ اعتماد ہے۔ یعقوب بن سفیان نے کہا ہے کہ اس کی احادیث کمزور ہیں۔ اس کے ایک اور راوی عبد الکریم جزری (متوفی ۱۲۷ھ) اور سیدنا ابو بکر صدیقؓ کی وفات کے مابین ایک سو چودہ برس کا فاصلہ ہے۔ اب اگر جزری کی عمر ایک سو برس قرار دی جائے تو بھی ان کی ولادت صدیق اکبرؓ کی وفات سے چودہ برس بعد ہوتی ہے جس سے نہ تو روایت ثابت ہو سکتی ہے نہ معاصرت نہ ملاقات۔ پس جب تک راویوں کا سلسلہ منقطع ہے روایت ناقابلِ اعتماد ہے اور بفرضِ محال روایت متصل ثابت ہو جائے تو بھی یہ اخلاقی طور پر بُرا ہی رہیگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ارشادِ وحی کے مطابق جنگی قیدیوں کو رہا کر دیں مگر آپ کے بعد اگر قسمت کا مارا کوئی ایک قیدی ابو بکرؓ کے ہاتھ لگ جائے تو آپ رسول اللہ سے بھی زیادہ دینی غیرت کا اظہار فرما دیں۔ ایسی غیرت جو نہ تو خدا کو مطلوب ہو اور نہ ہی ذاتِ نبویؐ کو مرغوب؟

ہمارے خیال میں اگر یہ واقعہ ہوا بھی ہے تو شبہ موجود ہے کہ ایسا قیدی مشرک تو ضرور تھا مگر قتل عمد کے جرم میں پکڑا گیا تھا اور اب سزائے قصاص یا خون بہا کے لئے ماخوذ کر کے دربارِ خلافت سے توثیق کرنے کے احکام طلب کئے گئے تھے۔ کیونکہ اسلامی عہد میں بلکہ آج بھی یہی دستور ہے کہ ماتحت عدالتیں یا ذیلی حکومتیں مرکزی حکومت کی تصدیق کے بعد ہی قتل کی سزا نافذ کرتی ہیں اور ایسا ہی کوئی واقعہ صدیق اکبرؓ کے زمانے میں بھی رونما ہُوا ہو گا۔ جسے راوی کے فہم نے میدانِ جنگ کا مشرک قیدی بنا ڈالا بلکہ راوی کی نفسیات کا پتہ چلایا جائے تو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اس کا مشرک قیدیوں کے بارے میں قتل کر دینے ہی کا نظریہ تھا مگر جواز کی سند نہ پا کر عہدِ صدیقی کے کسی مشتبہ واقعہ میں حقیقی رنگ بھر کر اپنا مدعا ثابت کر دیا۔

اب آخر میں دو مشہور عالم مفکرین کی آراء ملاحظہ ہوں۔

مولانا ثناء اللہ مرحوم امرتسری اپنے عہد کے ملند پایہ اور جید عالم ہو گزرے ہیں۔ آیۂ زیرِ بحث کے نسخ کا انکار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

> یہ لوگ تمہارے ہاں اسیرانِ جنگ ہوں گے۔ اس سے بعد ان لوگوں کو یا تو احسان کر کے چھوڑ دیا کرو یا بعوض لے کر رہا کر دو مگر اسیرانِ جنگ کو

کسی صورت میں قتل نہ کرنا ۔ ان لوگوں سے یہی برتاؤ جاری رکھو جب تک لڑائی ختم نہ ہو جائے اور دشمن لڑائی سے ہتھیار ڈال دے یعنی ہر ایک محاذ جنگ پر اسی طرح لڑتے رہو ۔ پہلے شدت جنگ ۔ بعد میں جنگ قید ۔ قید کے بعد احسان رہائی ۔ یا بمعاوضہ نقدی ۔ رہائی ۔

(تفسیر ثنائی طبع ۱۳۴۲ھ امرتسر جلد ۷/ ۱۴۱)

مولانا ثناء اللہ مرحوم سلفی مدرسۂ فکر کے جید عالم ہو گذرے ہیں آپ کی آراء کو مسلک اہلحدیث کے حضرات وقعت کی نگاہ سے دیکھتے اور دل سے عمل پیرا ہوتے ہیں ۔ آپ نے بھی قرآن کے بارے میں خیر سگالی کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ

"مگر اسیران جنگ کو کسی صورت میں بھی قتل نہ کرنا"

مولانا کے بعد ایک جید عالم جو اہلحدیث اور احناف کے ہاں نجیب الطرفین حیثیت کے حامل تھے یعنی مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم بھی آیۂ زیر بحث کو محکم مانتے اور قابل عمل سمجھتے تھے ۔

فرماتے ہیں کہ

"جہاں تک اسیران جنگ کا تعلق ہے سورۂ محمد کی آیت (۴) نے آخری حکم دے دیا ہے ، فاما منا بعد واما فداء یعنی آئندہ یا تو احسان رکھ کر چھوڑ دیا کرو یا فدیہ لے کر جیسی مصلحت وقت ہو ۔ (ترجمان القرآن طبع مدینہ پریس جلد ۲/ ۱۷ نوٹ ۳۷)

مولانا کے آخری حکم کی تلمیح سے مترشح ہوتا ہے کہ آپ بھی سرسید کی طرح آیۂ زیر بحث کو سورۂ توبہ کے بعد کی نازل شدہ سمجھتے تھے ۔ فنعم الوفاق وحبذا الاتفاق !

آیۂ "استرقاق" ۔ ایک ڈھونگ

ملاں جیون نے حنفی مکتب فکر کی ترجمانی کرتے ہوئے زیر بحث آیت کے نسخ کے لئے آیۂ "استرقاق" کا نام بھی لیا ہے ۔ یعنی وہ آیت جس میں غلام اور لونڈی بنانے کا حکم دیا گیا ہے ۔

آپ سوچیں گے کہ وحی الٰہی نے ضرور اس مفہوم کی آیت اتاری ہو گی اور اس کی رو سے ضرور ہی غلام اور لونڈی بنانے کا حکم دیا جا چکا ہو گا ! لیکن آپ یہ معلوم کرکے مایوس ہوں گے کہ اس نام کی کوئی بھی آیت قرآن پاک میں نہیں ہے اور نہ ہی کوئی دوسری ایسی آیت ہے جس میں جنگی قیدیوں کو غلام اور لونڈی بنانے کا اشارہ ہو ! ۔ یہ جو کچھ ہے فقہاء کے نہاں خانۂ دماغ کی اپج ہے ۔ اس کی ذمہ دار نہ تو ذات خداوندی ہو سکتی ہے نہ جبرئیل نہ مصطفےٰؐ ۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ آیۂ زیر بحث کے نزول سے پہلے قدیم دستور کے مطابق مسلمان بھی جنگی قیدیوں کو جائیداد منقولہ کی حیثیت سے قابل تقسیم فروخت و ہبہ سمجھتے تھے ، لیکن جونہی زیر بحث آیت ان کی آزادی کا حکم لے کر نازل ہوئی اور حصر کے مکرر لہجے میں اس پالیسی کا اعلان کر دیا گیا کہ آئندہ اسیران جنگ کی غلامی یکسر جرم اور حرام ہے تو مسلمان فوری طور پر سابقہ پالیسی کو ترک کرنے پر مجبور ہو گئے ۔ "آیۂ تحریر" یعنی زیر بحث وہ آیت جو غلاموں کی آزادی کا حکم لے کر نازل ہوئی ۔ اس میں "اما" کا حکم دوبار حصر کے مفہوم میں استعمال ہو کر اس حقیقت کو واضح کر گیا ہے کہ آئندہ (۱) منت اور احسان کرکے چھوڑ

دینے یا فدیہ (قیدیوں کا تبادلہ کرنے یا تاوان جنگ وصول کر لینے کے ماسوا تیسری کوئی صورت نہیں ہے۔ بعینہٖ انکو قیدی بنا لینے کا کوئی بھی جواز نہیں ہے۔

چنانچہ مسلمانوں نے ایسا ہی کیا وہ اہل زبان تھے کلمہ حصر "اِمّا" کے قطعی مفہوم کو بخوبی سمجھتے تھے۔ وہ بغیر کسی ذہنی تحفظ کے اس کے معنی اور مفہوم کو قبول کرنے پر آمادہ ہو سکتے تھے۔ قاضی سلیمان منصور پوری مرحوم نے رحمۃ للعالمین میں فدیہ کی وضاحت میں بخاری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ آیت کے نزول کے بعد جنگ بدر کے موقعہ پر ۷۰ جنگی قیدی پکڑ کر لائے گئے جن میں سے ستر کو احسان اور منت کے حکم کے بموجب رہا کر دیا گیا اور دو کو ایک ایک سال کے لئے انصار کے بچوں کی تعلیم کے لئے روک کر اگلے سال "فداء" کے حکم بموجب رہا کر دیا گیا کہ انہوں نے تبادلے اور تاوان کے متبادل ایک سال تک استاذی کی معزز خدمت لینے کو بھی "فداء" ہی سے تعبیر کر رکھا تھا۔

یہ بحث نہایت ہی دلچسپ اور قابل دید ہو سکتی تھی لیکن اس کے ذیلی مباحث کی کثرت کے ڈر سے مختصر کرنا پڑی ہے خاصکر فقہائے احناف کے پاس اس قبیح رسم کو باقی اور زندہ رکھنے کے لئے کوئی جاندار دلیل اور قابل اعتماد مواد بھی نہیں تھا جس کی اساس پر بحث کو طول دیا جا سکتا۔ ان کا سرمایہ اعتماد ایک خود ساختہ آیت تھی جسے یہ لوگ آیۃ "استرقاق" کے نام سے پکارتے چلے آئے تھے اور بس! اسے بھی ضرور قابل توجہ سمجھا جاتا۔ لیکن ہمارے محدود علم کے مطابق اس کا مسلمانوں کے سینوں، ہاتھوں میں محفوظ تیس ۳۰ پاروں والے قرآن میں کہیں بھی پتہ و نشان نہیں مل سکا۔ بلکہ اگر زمانہ حال کی طاقتور دوربین لگا کر تلاش کیا جائے تو چالیس ۴۰ پاروں والے قرآن میں بھی اس کا وجود نہیں ملے گا بلکہ محدثین اور قراء حضرات نے اختلاف قرأت اور "منسوخ التلاوۃ" کی آڑ میں جتنے بھی ذیلی قرآن بنا رکھے ہیں ان میں بھی آیۃ "استرقاق" نام کی کسی آیت کا سراغ نہیں لگ سکا۔ اب ظاہر ہے کہ یہ خود ساختہ آیت ہے اور اس کے سہارے قرآن پاک کے واضح اور آخری حکم امتناعی کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ رہا یہ کہ وحی الٰہی نے جنگی قیدیوں کی آزادی کا حکم دے کر تکریم آدم کی بنیادی قدر کو زندہ کیا ہے۔ کاش! اگر وحی الٰہی غیر جنگی غلاموں اور لونڈیوں کی خرید و فروخت کے بارے میں بھی کوئی شدید حکم امتناعی سنا دیتی! تو اس کے بارے میں قرآن کا مشن واضح ہے کہ وہ انسانوں کی خرید و فروخت کا سرے سے قائل ہی نہیں تھا۔ پھر اس نے جنگی قیدیوں کی آزادی کے اوامر دے کر دراصل یہ اشارہ کیا تھا کہ اگر ایسے قیدی جو کہ ہزاروں سالوں کے جنگی آداب کے مطابق جائیداد منقولہ کی حیثیت رکھتے تھے آزاد ہو سکتے ہیں تو غیر جنگیوں کو بالاولیٰ آزاد ہونا چاہیئے کہ یہ کسی قاعدے قانون کی پیداوار نہیں نظام جاگیرداری کے ثمرات میں سے تھے۔

اللہ اکبر والعزۃ للقرآن

دولت پر کوئی زکوٰۃ نہیں؟

وان تؤمنوا وتتقوا یؤتکم اجورکم ولا یسئلکم اموالکم

اور اگر تم ایماندار بن جاؤ اور بچتے رہو تو (خدا اس کا) تمکو (پورا) بدلہ دے گا،

اور وہ تم سے تمہارے مال (دولت) کا طالب نہیں ہے۔ (محمدؐ ۳۶)

دلیل ناسخ

ان یسئلکموھا فیحفکم تبخلوا ویخرج اضغانکم

اگر وہ (خدا) تم سے تمہارے مال (ودولت) کا طالب ہو جائے اور تم کو تنگ کر کے مانگ بھی لے تو بھی تم بخل ہی کرو گے۔

اور (اس طرح اسی بخل کے باعث) تمہارے چھپے رازوں (اور فتور نیت سے پردہ ہٹا کر تمہاری نفسیاتی حقیقت) فاش کر دے گا۔ (محمدؐ ۳۷)

وجۂ تنسیخ

ابو عبداللہ وغیرہ نے آیہ زیر بحث کے فقرے **لا یسئلکم اموالکم** سے یہی سمجھا اور اس بنا پر ہی استدلال کیا ہے۔ کہ

اللہ تعالیٰ تمہارا مال، زکوٰۃ کے طور پر لینا نہیں چاہتے۔ یعنی کہ آیہ زیر بحث اپنے اس مفہوم کی رو سے زکوٰۃ سے انکار کی تعلیم دیتی ہے۔

حالانکہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے خود ہی متعدد مقامات پر زکوٰۃ دینے کو فرض کیا اور خود اسی زیر بحث آیہ سے متصل اگلی ہی آیت (ناسخ) میں وضاحت بھی فرما دی ہے کہ "اس نے تمام مال بطور زکوٰۃ دینے کا حکم نہیں دیا تاکہ تم کسی طرح کے بخل سے کام لے کر خبث باطنی کا مظاہرہ کرو اور اسی طرح اپنے راز کو فاش کرنے کا ذریعہ بن بیٹھو۔ بلکہ اس نے مال کے بعض یعنے زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم ہی دیا ہے۔

غرضیکہ پہلی آیت میں سارے مال کو زکوٰۃ کے طور پر دینے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ غلط تھا لہٰذا دوسرے ہی سانس میں وضاحت کر دی گئی کہ صرف زکوٰۃ کی حد تک ہی مال دے دینا چاہئے یعنی ۲½ فیصد وغیرہ

قول فیصل

ابو عبداللہ نے قرآن حکیم کی سیدھی سی بات کو جس انداز سے پیچیدہ بنا کر نشانۂ تعریض بنایا ہے، سراسر قلت تدبر اور قرآن پاک کے الفاظ سے غیر دانشمندانہ استہزاء کے مترادف ہے۔ آیہ زیر بحث نہ تو زکوٰۃ کے موضوع سے بحث کرتی ہے اور نہ ہی انشائیہ انداز میں فی سبیل اللہ خرچ کرنے کے لئے تمام گھر کو جھاڑ دے پھیر دینے کا حکم دیتی ہے۔ اس میں تو انسان کی فطری کمزوری اور حب زر کے مادے کی نشاندہی کرتے ہوئے واضح کیا ہے، کہ تم کتنے ہی زر و جواہر کے انبار رکھ کر خدا پرستی کے مدعی بنے رہو تمہاری حقیقت بس اتنی ہے کہ اگر وہ انہی زر و جواہر کے بارے میں خرچ کرنے کا کوئی اشارہ کرے تو تمہاری جان چلی جائے مگر ہاتھ ان جواہرات کو خرچ کرنے کے لئے نہیں بڑھے گا۔

لہٰذا وہ مال و زر کے مطالبہ سے پہلے تمہارا امتحان لے کر حکم دیتا ہے کہ

اگر تم ایماندار بن جاؤ اور بخل جیسی رذیل خصلتوں سے بچتے رہو تو اس کا تمہیں اللہ کی جانب سے ضرور بہتر صلہ ملے گا۔

اور پھر ایمان لے آنے پر تو پیسہ وغیرہ خرچ ہوتا نہیں کہ تم پر گراں گزرتا ہو ۔۔۔ اور اگر بفرض محال پیسہ دے کر ہی ایمان کی دولت خریدی جاتی تو بھی عین ممکن تھا کہ تم بخل ہی کا مظاہرہ کر کے شدید سے شدید تر مطالبے پر بھی ٹال دیتے۔ وغیرہ

دونوں آیتوں کا یہ مشترکہ مفہوم واضح کر رہا ہے کہ ابو عبداللہ وغیرہ نے ان آیات کو جن مقاصد کے لئے استعمال کیا اور پھر ان ہی کی بنا پر ایک کو ناسخ اور ایک کو منسوخ ٹھہرایا ہے، علمی تقاضے کی نفی کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ حضرتِ انسان سے ایمان کے طالب ہیں۔ ان سے دھن دولت چھین لینے کی ان کو ضرورت نہیں ہے۔ اس کا سوال ہے صرف ایمان لے آنے کا جس کے لئے کچھ دینا نہیں پڑتا بلکہ اللہ کی جانب سے لینا ہی پڑتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب یہ لوگ ایمان کے بارے میں کسی بخل اور ہچکچاہٹ سے کام نہیں لیں گے تو رفتہ رفتہ ان کی عادات میں ایسا تغیر واقع ہو گا جو سب کچھ اللہ کی راہ میں لٹا دینے پر آمادہ ہو سکیں گے۔ گو اللہ سبحانہٗ سب کچھ لینے کے خواہاں نہ ہوں گے کیونکہ اسے اس بات کا بخوبی علم ہے۔ بشری کمزوریاں اس پر عیاں ہیں، وہ حضرت انسان کی نفسیات کا بخوبی علم رکھتا ہے کہ اگر وحی کے الفاظ میں کچھ لینے کا مطالبہ کیا گیا تو یہ لوگ یقیناً ہی ایثار و قربانی کے معیار پر پورے نہ اتر سکیں گے۔

یہ تھا مفہوم ان آیات کا اور یہی تھی تعبیر ان کلمات طیبات کی۔ لیکن حضرت انسان بھی بڑی بری بلا ہے کہ اس نے کلمات الٰہی کو کچھ کا کچھ بنا کر بالکل ہی اپنے موضوع سے خارج کر دیا ہے۔ انا للہ!

اقبالؒ نے غالباً ایسے ہی موقع پر یہ فرمایا ہو گا ؎

احکام ترے برحق ہیں پر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا دیتے ہیں پاژند

ایک اور شگوفہ

ہبۃ اللہ (م ۴۱۰ھ) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو ساتھ والی متصل آیت نے نہیں، بلکہ اس سے بھی اگلی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

ارشاد ہے ھٰٓاَنۡتُمۡ هٰٓؤُلَآءِ تُدۡعَوۡنَ لِتُنۡفِقُوۡا فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ فَمِنۡكُمۡ مَّنۡ یَّبۡخَلُ

یعنے ــــ اے لوگو تم کو بلایا جاتا ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرو، پھر بھی تم میں سے بعض ایسے ہیں جو بخل کرتے ہیں (۳۸)

ــــ ہبۃ اللہ دراصل واضح یہ کرنا چاہتے ہیں کہ ناسخ آیت خود بھی منسوخ ہے اور اصل میں ناسخ کا کردار ۳۸ ویں آیت ہی نے ادا کر دیا ہے۔ یعنے ــــ

پہلی آیت میں سارا مال زکوٰۃ کے طور پر لینے کا حکم تھا جو کہ عمل کے لحاظ سے ناممکن تھا۔ لہٰذا دوسری آیت میں کہا گیا ہے، کہ تم جیسے کنجوس اور بخیل انسانوں سے ایسی قربانی کی توقع فضول ہے۔ پھر اسی ہی دوسری آیت کے بخل کو ملحوظ رکھ کر تیسری آیت میں واضح کر دیا کہ سب کے سب لوگ کنجوس نہیں ہو سکتے، بعض لوگ ہی ہو سکتے ہیں، یعنے ہبۃ اللہ کے بقول پہلی اور دوسری آیت کے مجموعی مفہوم سے تمام انسانوں کا بخیل ہونا مترشح ہوتا تھا، لہٰذا تیسری آیت کے حرف "مِن" نے وضاحت کرتے ہوئے سب کے بخل کو منسوخ کر دیا ہے اور صرف "بعض" لوگوں کے بخل ہی کو صحیح تسلیم کیا ہے وغیرہ۔

قولِ فیصل

ہمارے نزدیک یہ مفہوم بھی قرآن حکیم سے کھلا مذاق اور جرأت مندانہ تحریف ہی سے تعبیر ہو سکتا ہے۔

کیونکہ آیۂ کریمہ نسخ کی غرض سے نہ تو استعمال ہوئی ہے اور نہ ہی کسی ایسے مفہوم کی متحمل ہو سکتی ہے۔ تینوں آیات کا موضوع

طلب بیان اور بخل سے اجتناب ہے۔ ان کو مختلف موضوعوں میں بانٹ کر پھر مفروضات کا وسیع جال پھیلا کر ہر آیت کو ایک دوسرے سے ٹکرا دینا سوءِ فہم کی بین دلیل ہے۔

تینوں آیات کا اسلوب سراسر واعظانہ اور غیر انشائیہ ہے اور ان میں یہی واضح کیا گیا ہے کہ ایمان بڑی دولت ہے جسے پیسے دیکر خریدا نہیں جا سکتا اور اگر کوئی خریدنا چاہے تو اس کے پاس ہے ہی کیا وہ تو ازل ہی سے بخیل پیدا ہوا ہے وہ لہو و لعب کے لئے تو سب کچھ کر گزرتا ہے مگر اسلام کی دولت خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتا کیونکہ ایمان ایک بے بہا دولت ہے۔ اور اگر کچھ لوگوں کو ایمان کی راہ میں خرچ کرنے کی تلقین کر لی جاتی ہے تو بھی تیجہ کے لحاظ سے بہت سے لوگ ایثار و قربانی سے کتراتے اور غیر ضروری بخل سے کام لیتے ہیں اور ان چند لوگوں کے بخل کو جس طرح معیار قرار نہیں دیا جا سکتا اسی طرح بعض دوسرے لوگوں کی ایثار و قربانی کو بھی اصول نہیں ٹھہرایا جا سکتا کہ بعض کے ایثار سے "کل" کے بخل کو منسوخ کیا جائے ؟۔

ان تفاصیل کی روشنی میں غور فرمایئے کہ زیر بحث آیت سے چھ مرتبہ پہلے اور سولہ مرتبہ بعد میں اگر دولت پر زکوٰۃ کے حکم کو متعدد بار دہرایا گیا ہے تو آخر یہاں وہ کون سی وجہ نمودار ہوئی کہ وحی الٰہی ابو عبداللہ کے مشورے کے مطابق زکوٰۃ نہ دینے کا حکم لے کر نازل ہوئی اور پھر معاً ہی دوسرے سانس میں اسے منسوخ کر کے چلی گئی ؟

ہماری دیانتدارانہ رائے ہے کہ زیر بحث آیت کا زکوٰۃ کے موضوع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ انسان کی عام نفسیاتی کیفیت (جو کہ بخل اور سخا میں بٹی ہوئی ہے) کا بیان ہے۔ اور بس!

سورۂ ق

کفار جو کچھ کہیں اسے برداشت کیا جائے

فاصبر علیٰ ما یقولون وسبح بحمد ربک

منسوخ ۲۵۷

پس (اے محمدؐ) کفار کی بدزبانی اور ناشائستہ حرکتوں سے پریشان اور برہم نہ ہو جایئے) صبر سے کام لیجئے (کہ دشمن کے خلاف سرد جنگ کا سامان کرتے رہنا آپ کا بنیادی فریضہ ہے) اور (دوسری آپ کی ڈیوٹی یہ ہے کہ اپنی توجہ) تسبیح اور حمد خداوندی میں لگا دیجئے (کہ اس سے جذبۂ مقاومت میں نکھار پیدا ہوتا ہے) (ق ۳۹)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (صہ ۸۶) نے لکھا ہے کہ اس آیت میں صبر کے لفظ کو آیۂ سیف نے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

منسوخ ۳۲ میں تفصیل کے ساتھ بتایا جا چکا ہے کہ صبر، جہاد فی سبیل اللہ کے منافی نہیں ہے۔ جیسا کہ سورۂ آل عمران میں فرمایا گیا ہے کہ اصبروا وصابروا ورابطوا

یہاں رابطوا کا عطف صابروا اور اصبروا پر ہے جس کے معنے دشمن کے خلاف مورچہ بندی اور حدود مملکت پر چھاؤنیاں قائم

کرنے کے ہیں اور صبر یا مصابرہ کے معنے قوتِ مقابلہ اور دعوتِ مبارزہ کا مظاہرہ کرنے کے ہیں اور دونوں ہی دراصل ایک ہی چیز کے دو پہلو ہیں۔ جداگانہ کسی بات کا تذکرہ نہیں ہے۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ حرفِ عطف کے ذریعہ بعد والے جملے کی وہی پوزیشن ہو جاتی ہے جو کہ سابق میں معطوف جملے کی ہو چکی تھی اسی قاعدے کی رو سے آیۂ زیرِ بحث کے پہلے فقرے کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ یعنے

۱ـ فاصبر علیٰ ما یقولون اور پھر واؤ عطف لاکر آگے دوسرا فقرہ ارشاد فرمایا کہ

۲ـ وسبح بحمد ربک

یہاں اصبر پر سبح کا عطف ہے

یعنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ دو کام سرانجام دینے کی ڈیوٹی تھی

(الف) ـ صبر یعنے دشمن کے خلاف قوتِ مقابلہ پیدا کرنا اور اس کے بعد

(ب) ـ حمدِ خداوندی میں لگے رہنا۔

اب اگر پہلا فقرہ جو کہ معطوف ہے منسوخ تسلیم کر لیا جائے تو گویا یہ بات بھی تسلیم کرنی پڑے گی کہ حمدِ خداوندی بھی منسوخ ہے، کیونکہ جو عمل معطوف کا ہو گا وہی عمل معطوف علیہ کا بھی ماننا پڑے گا۔

اور قرآن حمید کے بارے میں ایسا تصور کرنا محال ہے کہ ایک ہی سلسلۂ کلام میں ناسخ بھی ہو اور منسوخ بھی یا یہ کہ محکم اور منسوخ کا یکجائی اجتماع ہو سکتا ہو۔

لہٰذا ہمارے نزدیک آیات زیرِ بحث قطعی طور پر محکم ہیں۔ ان میں نسخ کا امکان ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔

جبرِ اسلام

وما انت علیھم بجبار

اور (اے محمد) آپ ان پر جبر کرنے والے نہیں (ق ۴۵)

منسوخ ۲۵۸

دلیلِ ناسخ

قولِ فیصل

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۸۶) نے اسے بھی آیۂ سیف کے ذریعہ منسوخ کیا ہے۔

منسوخ ۱۳۴ و ۱۳۵ میں واضح کیا جا چکا ہے کہ دین کے بارے میں جبر و اکراہ اسلام کی پالیسی ہے اور نہ ہی اسلام نے اسے روا رکھا ہے ابن جریر طبری لکھتے ہیں کہ لم تبعث لتجبرھم علی الاسلام وانما بعثت مذکرا فذکر

اے محمد آپ کا یہ کام نہیں کہ اسلام کی خاطر لوگوں کو مجبور کریں۔ آپ کا منصب یہ ہے کہ لوگوں کو پیغام خداوندی کی یاد دہانی کرائیں اور بس۔ (طبری ۲۶/۱۸۵)

سورۂ ذاریات

اسلام کا نظام معیشت

وفی اموالھم حق للسائل والمحروم

منسوخ ۲۵۹

اوران (ثروت والوں) کے مال (و دولت) میں سوال کرنے والوں اور (وسائل معیشت سے) محروم لوگوں کا حق ہے۔ (ذاریات ۱۹)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص۸۶/ ۱۱ تا ۱۲) نے لکھا ہے کہ اس آیت کو آیہ زکوٰۃ (توبہ ۔ ۶۱) نے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

زکوٰۃ نے تمام نیکیوں اور صدقات کے دروازے بند کر دیئے ہیں یا یہ کہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی اہل ثروت کے دیگر فرائض ہیں، جن کی تکمیل فرض منفرد کی طرح ضروری ہے؟ اس کی وضاحت ہم بعد میں کریں گے یہاں بحث کی خاطر ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہبۃ اللہ نے قتادہ کی تقلید میں جو خیال آفرینی کی ہے اس پر غور کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ یہ بات قابل غور ہے کہ ناسخین قرآن پورا زور صرف کرنے کے باوصف آیۂ زیر بحث کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے، کہ اس کا اسلوب انشائیہ یا حکمی ہے؟ ۔ اس میں تو اہل ثروت متقیوں کی مدح و ثنا اور اوصاف حسنہ کا بیان ہے کہ وہ کس طرح اپنے مال و دولت میں ناداروں کا حق تسلیم کرتے ہیں؟ اور ظاہر ہے کہ نہ تو قرآنی خبریں نسخ ہو سکتی ہیں اور نہ ہی کسی کے اوصاف حسنہ کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ یہ علاوہ اس کے کہ وحی الٰہی کی مجموعی پالیسی مکی اور مدنی آیات کی ترتیب سے بے نیاز ہو کر زر شکنی اور غربا پروری کا حکم دیتی ہے۔ ہم نے منسوخ ملا میں سورۂ بقرہ کی دوسری آیت کی ذیل میں واضح کیا ہے کہ مکی خواہ مدنی جن آیات میں بھی زکوٰۃ کے بارے میں احکام پائے جاتے ہیں، ساتھ ہی یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ بے نوا اور محتاجوں کی ضروریات زکوٰۃ پر رُک نہیں جاتیں، زکوٰۃ کے علاوہ بھی ان کا اہل ثروت کے دھن و دولت میں حق اور حصہ ہے۔ بلکہ فرائض کی ترتیب سے دیکھا جائے تو صلوٰۃ اور زکوٰۃ پر بھی اہل ضرورت ہی کے حقوق کو مقدم اور نمبر کے لحاظ سے پہلے رکھا گیا ہے ارشاد باری ہے کہ

نیکی یہی نہیں کہ تم مشرق (کو قبلہ سمجھ کر اس) کی طرف منہ کر لو، بلکہ نیکی یہی ہے کہ لوگ خدا پر، فرشتوں پر، خدا کی کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لائیں اور — دھن دولت سے بے انتہا پیار رکھنے کے باوجود اسے رشتہ داروں میں، یتیموں میں محتاجوں میں، مسافروں میں، اہل ضرورت سائلوں میں اور غلامی کی قید سے آزاد کرنے کی راہ میں دے ڈالیں اور — صلوٰۃ بھی قائم کریں، زکوٰۃ بھی ادا کریں اور وعدہ کریں تو پورا کریں۔ (بقرہ ۱۷۶)

: اس آیت میں زکوٰۃ جیسے فریضے سے بھی اہل ضرورت کی احتیاج رفع کرنے کے حکم کو مقدم رکھا گیا ہے تاکہ کوئی کج فہم زکوٰۃ کی ادائیگی پر رُک کر ان دوسرے اہم فرائض کو فراموش نہ کر دے۔ لہذا پہلے ہی سے اس بات کو ذہن نشین کرایا گیا ہے کہ زکوٰۃ کے حکم کے بعد انہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ خود زکوٰۃ کے مقام پر انفاق کا اطلاق کر کے اس حقیقت کو واضح

کیا گیا ہے کہ "انفاق بھی اسی طرح کا "الٰہی قانون" ہے جس طرح زکوٰۃ ہو سکتی ہے۔ ومما رزقناھم ینفقون اسی قانون الٰہی اور پالیسی کا غماز ہے۔

ان وضاحتوں کے بعد اب ہم اس زاویہ سے بحث کریں گے کہ "انفاق" مستقل قانون ہے اور قانون ہی کی حیثیت سے اس کا اعتراف کیا جانا ضروری ہے۔ قتادہ اور ضحاک نے اپنی کج فکری کے باعث اس کی قانونی حیثیت کو چیلنج کر کے اپنے جی سے اگر منسوخ کر بھی ڈالا ہے تو کوئی اتنے مستند اور حجت نہیں مانے گئے تھے کہ دوسرے اہل زبان اور مفسرین کی آراء پر انہیں ہی ترجیح دی جا سکے۔

حضرت عبداللہ بن عباس، قتادہ اور ضحاک کی بہ نسبت زیادہ اہل زبان اور زیادہ اہل فہم تھے۔ آپ سے روایت ہے کہ
زیر بحث آیت میں جس حق کی طرف اشارہ ہے اس سے کیا مراد ہے؟
آپ نے فرمایا ھو سوی الصدقۃ یصل بھا رحما او یقری بھا ضیفا او یحمل بھا کلا او یعین بھا محروما۔ کہ اس سے مراد زکوٰۃ کے علاوہ وہ حق ہے جو صلہ رحمی کو باقی رکھنے یا مہمان نوازی پر خرچ کرنے یا کسی یتیم اور اہل ضرورت کا بوجھ اٹھانے یا پھر محروم المعیشت لوگوں کی امداد کرنے کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے (تفسیر طبری جلد ۲۹/۸۰/۲۱ تا ۲۳)

ابن عباس کی طرح دوسرے اہل زبان اور نہایت قد آور شخصیت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ سئل عن قولہ فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم اھی الزکوٰۃ ؟ فقال ان علیک حقوقا سوی ذالک
یعنی آپ سے زیر بحث آیت (جو کہ معارج ۲۴ میں بھی واقع ہے) کے بارے میں استفسار کیا گیا کہ کیا اس سے زکوٰۃ ہی مراد ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں، زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے فرائض بھی مقصود ہیں۔
(طبری ۲۹/۸۰ ۔ آخری تین سطور)

تابعین میں سے عامر شعبی فرماتے تھے ان فی المال حقا سوی الزکوٰۃ
زکوٰۃ کے علاوہ دوسری مدات بھی ہیں جہاں خرچ کرنا واجب ہے (طبری ۲۹/۸۱)

حضرت امام اعظم کے اتالیق جناب ابراہیم نخعی کا ارشاد ہے فی المال حق سوی الزکوٰۃ
زکوٰۃ کے ماسوی بھی مالداروں کے مال میں لوگوں کا حق (اور حصہ) ہے۔ (طبری ۲۹/۸۱/۳ تا ۴)

تابعین کے بڑے امام ـ مجاہد بھی ایسا ہی فرماتے تھے کہ زکوٰۃ کے ماسوی بھی اہل ثروت کے دھن دولت میں ناداروں اور محروم المعیشت لوگوں کا حق ہے۔ (طبری ۲۹/۸۱/۵ تا ۶)

ان قیمتی حوالہ جات کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو معاشی مساوات کا نظریہ مسلمانوں کے لئے نیا اور غیر مانوس نہیں تھا یہی وجہ ہے کہ اسلام ترقی یافتہ معیشتی رجحانات اور تعمیری و مثبت نظام معیشت کو اپنے اندر جذب کرتے وقت کسی طرح کی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتا۔

زیر بحث آیت میں جس معیشتی نظام کے ایک پہلو کو اجاگر کیا گیا ہے وہ اتنا واضح اور غیر مبہم ہے جیسے زکوٰۃ تک محدود

کرنے والے ملا کی تاویل سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ حضرات عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، شعبی، ابراہیم نخعی، مجاہد، طاؤس، امام رازی، ابن حزم اور ابن جریر طبری نے صریح الفاظ میں کہا ہے کہ اس آیت کا دائرہ کار زکوٰۃ تک ہی محدود نہیں ہے۔ زکوٰۃ کے ماسوا بھی دولت مندوں کے مال میں ضرورت مندوں کا حصہ (اور حق) ہے۔

اور قرآن جب ایک مال کو سب کے لئے حق قرار دیتا ہے تو حقداروں کو حق پہنچتا ہے کہ اپنا حق جس طرح چاہیں وصول کرلیں اور اگر دولت مند انکار کر دے یا مزاحمت کرے یا کسی حیلے بہانے ٹال دے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روشن ہدایت کے بموجب اس کی عزت و آبرو خاک میں ملا کر اپنا حصہ وصول کرنا چاہیئے۔

دراصل دولت کے ارتکاز پر کنٹرول کرنا اسلام کا سرفہرست منشا ہے۔ سورۂ ذاریات کی ۱۹ ویں آیت کی طرح معارج ۲۴ و ۲۵ - حشر ۱۷ - نساء ۲۳، بقرہ ۱۸۱ - نساء ۸ - میں بھی اسلام کے اسی اصول و پالیسی کو واضح کیا گیا ہے کہ۔

دولت ایک فرد کے قبضے میں ہو یا چند افراد کے اس کی فتنہ سامانی میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔ لہذا جب تک اسے متفرق کرنے کے حالات پیدا نہ کر دیئے جائیں اس کا فتنہ بڑھتا ہی رہیگا۔ قرآن پاک نے ایک مقام پر وحی الہی کے اسی منشاء کا نہ صرف اعادہ کیا ہے، اپنے ماننے والوں سے یہ امید بھی رکھتا ہے کہ

نادار اور محروم المعیشت لوگوں کو صاحب ثروت اصحاب کے دھن دولت میں شریک ٹھہرانا اسلامی مملکت کا فرض اولین ہونا چاہیئے۔

کچھ لوگوں نے آیۂ ذاریات کو معارج کی آیت کی بناء پر دونوں ہی کو زکوٰۃ سے وابستہ کر کے نسخ کی خراد پر چڑھا دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

معارج کی آیت میں حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ ہے یعنی حق کے بعد معلوم کا اضافہ کر کے واضح کیا گیا ہے کہ مقررہ حق صرف زکوٰۃ ہی ہے۔

ہم نے اس خدشے کے ازالہ کے لئے معارج ہی کی آیت کی بابت صحابہ، تابعین اور دیگر اہل زبان کی آراء کو یہاں نقل کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ "ان ہر دو آیات" کے مفہوم میں زکوٰۃ کو کوئی طے شدہ فارمولا نہیں ہے۔ لہذا اسے کھینچ تان کر زکوٰۃ ہی سے مربوط کرنے کا تکلف سینہ زوری سے تو تعبیر ہو سکتا ہے، کسی علمی تفسیر سے نہیں

اور جب معارج کی آیت سے زکوٰۃ کا مفہوم نہیں نکل سکتا تو ذاریات (۱۹) میں یہ مفہوم پیدا کرنا فضول کی مغز ماری ہے ہمارے اس دعوے کی تصدیق زیر بحث آیت میں زید بن اسلم کی تشریح سے بھی ہو سکتی ہے۔

امام طبری لکھتے ہیں کہ قال زید بن اسلم فی قول اللہ وفی اموالھم حق للسائل والمحروم قال لیس ذالک بالزکوٰۃ ولکن ذالک ما ینفقون من اموالھم بعد اخراج الزکوٰۃ والمحروم الذی یصاب زرعہ او ثمرہ او نسل ماشیتہ فیکون لہ حق علی من لم یصبہ ذالک من المسلمین

زیر بحث آیت کے بارے میں زید بن اسلم کہتے تھے کہ اس میں جس حق کی طرف اشارہ ہے اس کا زکوٰۃ سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ کی ادائگی کے بعد اہل ثروت کو اپنے اموال سے خرچ کرنے کا مستقل اور

علیحدہ حکم دیا گیا ہے۔

اور محروم کے معنی اس شخص کے ہیں جس کی کھیتی یا باغ یا مویشی تباہ اور ہلاک ہو چکے ہوں (اور اس طرح معیشت کے وسائل سے محروم ہونے والے کسی بھی شخص یا پیدائشی ناداروں) کا (بھی) مسلمان اہل ثروت یا جو وسائل معیشت سے محروم نہیں ہوئے ان کے اموال میں ان کا حق (اور حصہ) ہے (طبری ۲۶/۲۰۳/۲۳ تا ۲۶)

یہ اقتباس واضح کرتا ہے کہ معیشت سے محرومی کسی بھی وجہ سے ہو مسلمانوں کے مال و دولت میں ان کا حق ہے۔ زمانہ قدیم میں معیشت کا اہم ذریعہ چونکہ زراعت ہی تھا لہذا بحالات موجودہ زید بن اسلم نے اسے ہی ملحوظ رکھ کر کھیتی، باغ اور مویشی وغیرہ کی تباہی کو مصیبت زدگی اور معیشی محرومی سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن قاعدہ یہ ہے کہ اس قسم کے احکام کسی خاص نوعیت کی محرومی تک رک نہیں جاتے۔ بلکہ دیگر قسم کی محرومیاں بھی اس میں شامل ہیں (مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۲۸۲ و ۲۸۳)

رسول اللہ کو جادوگر کہنے والوں سے بائیکاٹ کرنا

منسوخ ۲۶۰

فتول عنهم فما انت بملوم

پس (اے محمد) آپ ان (یاوہ گوؤں) سے منہ پھیر لیجئے اور (اس بائیکاٹ پر) آپ کسی قسم کی ملامت کا ہدف نہیں بن سکتے۔ (ذاریات ۵۴)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص ۸۶) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو ذیل کی دوسری متصل آیت نے منسوخ کر دیا

وذکر فان الذکری تنفع المؤمنین

یعنے ہاں تو پیغام الٰہی کی یاد دہانی کرتے رہیئے کہ یاد دہانی ہی مومنوں کو نفع رسانی کا واحد اور اطمینان بخش ذریعہ ہے (ذاریات ۵۵)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت میں بائیکاٹ کی تعلیم دی گئی ہے۔ دوسری میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ پیہم تبلیغ ہی کامیابی کا زینہ ہے۔ لہذا دوسری آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

پہلے تو احکام خداوندی اور آیات قرآنی سے یہ کھلا مذاق ہو گا کہ ایک ہی سانس میں دو متصل آیتوں میں سے ایک کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ ٹھیرایا جائے معاذاللہ !!

ذات کبریا سے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی سانس میں دو متضاد حکم ارشاد فرمادیں اور ساتھ ہی ناسخین قرآن کے لئے احتمالات پیدا کرنے کی گنجائش بھی فرمادیں۔

ہمارے نزدیک آیۂ زیر بحث میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ

جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معاذاللہ پاگل اور جادوگر کہہ کر اپنی سرکشی کا مظاہرہ کرتے تھے ان کے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ

ان کی بیہودہ باتوں اور ہرزہ سرائی کی جواب ہی کے درپے نہ ہو جائیے کہ گندگی اچھالنے والے کا کوئی مشن نہیں ہوا کرتا۔ اور نہ ہی یاوہ گوئی پر خاموشی اختیار کرنا قابل ملامت ہو سکتا ہے لیکن جوابی یاوہ گوئی پر خاموشی کے عمل کے یہ معنے بھی نہیں ہو سکتے کہ اس طرح تبلیغ کے اہم فریضہ سے خاموش رہا جائے؟ — یہ ناسخین قرآن کی بھول ہے: وہ آیت کے تیور کو پہچان لیں، اس میں وارننگ کو جن الفاظ میں ادا کیا گیا ہے وہ پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ

اے رسول ان یاوہ گوؤں سے بائیکاٹ کی پالیسی اختیار کیجئے اور اس راہ میں (جو کچھ جوابی عمل کر گزریں گے، اس پر) آپ کو ہدف ملامت نہیں بنایا جا سکتا (۵۴)

غور فرمائیے کہ وہ جوابی عمل کیا ہو گا جس کے اختیار کرنے پر رسولؐ پر کوئی گرفت نہیں ہو گی؟

بہر حال تبلیغ بہیم ایک ایسا ہتھیار ہے، جس کے اختیار کرنے سے مخالفین کی صفوں میں شگاف پڑ سکتا ہے۔ لہٰذا دوسری آیت میں جوابی عمل پر غیر ملوم ہونے کے باوصف اس بات کو بھی ملحوظ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے کہ شدید جوابی عمل سے بہتر ہے کہ جہاد اسلامی کے ابتدائی مگر موثر ہتھیار تبلیغ کو زیادہ سے زیادہ استعمال کیا جائے۔ کہ سعید روحیں کفر کی حالت میں بھی دولت ایمان سے بہرہ ور ہو سکتی ہیں اور کیا عجب ہے کہ حال کے کفار مستقبل کے پکے مؤمن بن کر اسلامی سوسائٹی کو مزید استحکام بخشیں کیونکہ دنیا میں جہاں مفسد، بدباطن، سرکش اور شریر لوگ بستے ہیں وہاں سلیم القلب، اصلاح پسند اور مائل بہ ایمان افراد کی کمی بھی نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا درشتی اور نرمی کے ملے جلے عمل ہی سے بہتری کی راہ مل سکتی ہے۔ $9\frac{3}{64}$

سورۂ طور

رسول اللہ شاعروں کی طرح ایک بات پر قائم نہیں رہ سکتے تھے؟

قل تربصوا فانی معکم من المتربصین

منسوخ ۲۶۱

(اے محمد انہیں) کہہ دیجئے کہ تم انتظار کر رہے ہو (کہ میرے مشن کا کیا ہوتا ہے؟) اور میں بھی تمہارے ساتھ منتظر ہوں (کہ تمہاری شرارتوں کا انجام دیکھوں) (طور - ۳۱)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ (ص۸۳) نے آیۂ سیف کے ذریعہ اس آیت کو منسوخ کرتے ہوئے کہا ہے کہ کافروں کے برے انجام کی انتظار کرنا اور انہیں کچھ نہ کہنا ایک ناممکن امر ہے لہٰذا منسوخ ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث اپنے مفہوم میں واضح اور غیر منسوخ ہے۔ جن کفار نے یہ سمجھا تھا کہ رسول اللہ ایک شاعر ہے اور جس طرح شاعر ہوائی قلعے بناتے اور خیالی دنیا آباد کرتے ہیں۔ اس طرح رسول اللہ بھی بالآخر زمانے کی خاموش کن اور جان لیوا روش سے مجبور ہو کر ایک دن اپنے افکار و نظریات سے دستبردار ہو جائیں گے۔

تو اے محمد! انہیں کہہ دیجئے کہ اگر تم اسی انتظار میں رہ رہے ہو کہ میں شاعروں کی طرح اپنی کسی بات سے ہٹ جاؤں گا

تو انشاء اللہ ایسا نہیں ہونے کا۔ تم بھی زندہ ہو دیکھ لینا کہ میرے قول اور عمل میں کتنی ہم آہنگی ہے اور میں بھی زندہ ہوں دیکھ لوں گا۔ کہ تمہاری آرزو کس حد تک پوری ہوتی ہے؟ مشاہدہ خود ہی بڑا منصف ہے۔ اس کی فیصلہ کن بلغار ہی تمہیں جھوٹا اور فتویٰ فروش ثابت کر دے گی۔

یعنے ــــ کہ یہ آیت ایک مخصوص ذہنیت کا جواب بن کر نازل ہوئی ہے اور ایک ایسی آیت جو برہان اور حجت کے طور پہ نازل ہوئی ہو نسخ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہبۃ اللہ نے مکی ہونے کے جرم میں اس آیت کو نسخ کی خراد پر چڑھایا ہے۔ لیکن اگر وہ تھوڑے سے تامل سے کام لیتے تو اس پر واضح ہو جاتا کہ جس مدنی سورہ کی آیت سے اس نے نسخ کی راہ ہموار کی تھی۔ اسی ہی سورہ میں زیر بحث آیت کی مشابہ دو آیتیں بھی موجود ہیں

مثلاً (الف) ـــ فتربصوا حتی یاتی اللہ بامرہ (توبہ ۲۵)

(ب) ـــ فتربصوا انا معکم متربصون (توبہ ۵۲)

تم بھی انتظار میں رہو اور میں بھی تمہارے ساتھ انتظار کر رہا ہوں

فرمائیے ان آیات کے بارے میں کیا فیصلہ ہو گا۔ نسخ کا یا بحالی کا؟ کیونکہ

جس طرح یہاں زیر بحث آیت میں "تربص" کا لفظ واقع ہے اسی طرح سورہ توبہ میں بھی دو مقامات پر یہی لفظ واقع ہے بلکہ آیہ سیف جس کے ذریعہ آیۂ ہذا کو منسوخ کیا گیا ہے اس کے بھی بعد بیسویں اور ۴۸ ویں نمبر پر ہی نازل ہو کر اس حقیقت کا واضح ثبوت فراہم کر رہی ہیں کہ اگر تربص ہی کی وجہ سے آیۂ ہذا منسوخ ہو سکتی ہے تو یہی لفظ آیہ سیف کے بعد نازل ہو کر ناسخین ہی کے اصول کے مطابق خود آیہ سیف کے لئے ناسخ بھی بن سکتا ہے۔

پھر لطف ملاحظہ ہو کہ مفسرین کے بقول سورہ توبہ ــ دفعۃً ــ ہی نازل ہوئی تھی۔ اب اگر حقیقت یہی ہے تو یہ سوال بھی پیدا نہیں ہوتا کہ آیہ سیف کے بعد تربص اور انتظار کی وجہ یہ بنی کہ کچھ "وقفہ" کے بعد مصلحت بدل گئی اور عارضی طور پر جدید مصلحت کے مطابق ہی حکم دیا گیا؟ (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۵۱)

نام لئے بغیر دشمنوں کو چیلنج کرنا

منسوخ ۲۶۲

فذرھم حتی یلاقوا یومھم الذی فیہ یصعقون ٥

پس (اے محمد) ان کو ان کے حال پر چھوڑ دو، یہاں تک کہ وہ روز جس میں وہ بے ہوش کر دئے جائیں گے سامنے آجائے۔ (طور ۴۵)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص ۸۲) نے منکرین الوہیت کا آخری علاج تلوار کو تجویز کیا ہے۔ بنا بریں اس کا خیال ہے کہ اس آیت کو آیہ سیف ہی نے منسوخ کیا ہے۔

قول فیصل

قرآن حکیم کا یہ تہدید آمیز اسلوب نہ منسوخ ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ہم نے منسوخ ۹۳، ۹۴، ۲۴۹ اور ۲۹۴ میں واضح کیا ہے کہ

وحی رسالت نے جن مواقع پہ سرکشوں کی سرکوبی کے لئے امہال اور رفتہ رفتہ گرفت کی پالیسی اختیار کی ہے آیۂ سیف کے مفہوم کے ہرگز ہرگز منافی نہیں تھا۔ ہے اور نہ ہو سکے گا۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ

فذرھم ۔ امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کا مقتضی ہے۔ اس کے معنے یہ ہوتے کہ اس حکم کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اسلام کی طرف بلانے کے لئے کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہا۔ بلکہ اسی بنا پر مفسرین نے اس آیت کو منسوخ بھی کر رکھا ہے۔ لیکن نسخ کا دعوے کئی وجوہ کی بنا پر غلط ہے۔

(۱) یہ اور اس مضمون کی تمام آیات مثلاً جن میں فاعرض اور قول عنھم وغیرہ کے الفاظ وارد ہیں سب کے آیۂ سیف ہی کے ذریعہ منسوخ کہنا پڑے گا، حالانکہ اس قسم کا دعوے نہایت کمزور اور ضعیف ہے

(۲) یہاں امر کا صیغہ مطلوب نہیں ہے۔ تہدیدی لہجہ اختیار کیا گیا ہے یعنی امر تہدید ہے۔ اس کی مثال میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ

کما یقول سید العبد الجانی لمن ینصحہ ۔ دعہ فانہ سینال وبال جنایتہ

ایک آقا اپنے مجرم نوکر کو دھتکار دیتا ہے اور اس وقت کوئی تیسرا شخص آقا سے معاف کرنے کی سفارش کر دیتا ہے۔ اس موقع پہ آقا کا جواب جس لب و لہجہ کا متقاضی ہوگا اس کا انداز کچھ اس طرح ہوگا کہ

میاں صاحب! جانے دیجئے کہ یہ قریب ہی اپنی غلط کاریوں کا ثمرہ چکھ لے گا۔ (تو ظاہر ہے کہ یہ لہجہ "تہدید" ہی کا غماز ہے۔ ط)

وثالثھا ان المراد من یعاند وھو غیر معین والنبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدعو خلق اللہ علی سبیل العموم

اور تیسری توجیہہ یہ ہے کہ

جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عناد رکھتے تھے وہ غیر معین اشخاص ہی تھے۔ لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کا نام لئے بغیر ہی اپنے لب و لہجہ کے انداز میں اظہار ناراضگی و ناپسندیدگی فرماتے تھے یعنے خطاب کو عام انداز میں پیش کرتے تھے۔

اور ظاہر ہے کہ جو بات عام انداز کی ہوگی اس کے لئے نسخ کا جواز کیسے ہو سکتا ہے؟

نیز اس احتمال کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ

یہ خطاب ہی سرے سے اہل عناد سے نہ ہو۔

یا وہی اس کے مخاطب ہوں

بہر کیف ان میں سے کوئی بھی مخاطب ہو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان میں سے کھلے عناد والوں کے بارے

ہیں قطعاً نہیں فرمایا کہ فذرھم (انہیں چھوڑ دیجیے) (رازی ۲۸/ ۲۷۰)
امام رازی نے اس مقام پہ فذرھم کی تشریح فرما کر دراصل قرآن حمید میں تمام ان مقامات کی مشکلات کو حل کر دیا ہے جہاں جہاں اس مضمون کی آیات وارد ہوئی ہیں۔

اللہ کی نظرِ کرم ہو تو ضبطِ کامل اور صبر سے کام لو

منسوخ ۲۶۳

فاصبر لحکم ربک فانک باعیننا

پس (اے محمد) اپنے رب کے فرمان (اور تعلیم) مطابق صبر سے کام لو۔
کیونکہ تم (ہمیشہ) ہماری ہی نگاہ (کرم و حفاظت) میں ہو۔ (طور۔ ۴۸)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (رحمہ اللہ) نے اس آیت کو آیۂ سیف (توبہ ۵) سے منسوخ کہا ہے۔

قول فیصل

اس مقام پر ضبطِ کامل کی تلقین اس شرط پر کی گئی ہے کہ اللہ کا حفظ و امان آپ کے لئے چولی دامن کا ساتھ ہے۔
ایسے میں صبر کو آیۂ سیف سے منسوخ تسلیم کرنے کے معنے ہوں گے اللہ کے حفظ و امان کو منسوخ کرنے کے۔ کیونکہ آیۂ کریمہ کا ایک حصہ اگر اپنے تمامی اجزاء سمیت منسوخ ہو سکتا ہے تو ضروری ہے کہ دوسرا حصہ جو کہ نتیجہ کی پوزیشن کا حامل ہے نیز منسوخ ہی تسلیم کر لیا جائے۔ حالانکہ ایسا کوئی بھی نہیں کہتا۔
امام رازی نسخ کے دروازے بند کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

(۱) اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ اہل کفر نبی الاسلام علیہ السلام کے ساتھ فریب اور مکاری سے پیش آئیں گے اور ممکن تھا کہ ان کی ایسی حرکت سے نبی اکرم تنگ آکر ان کی ہلاکت اور بربادی کی دعا کرنے میں کسی عجلت اور جلدبازی سے کام لے بیٹھتے۔ لہٰذا اس امکان کا تدارک کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ ان کے خلاف بددعا نہ فرمائیے۔ بس مبارزت (اور جنگ کی) تیاری میں لگے رہیئے۔ آپ کو ہماری حفاظت کافی ہے۔

(۲) اللہ کے نافرمان بندوں کے خلاف دعا کرنے سے بہتر ہے کہ اللہ کی تسبیح اور بڑائی بیان کی جائے۔ کہ یہی افضل ہے۔ لہٰذا حکم ہوا کہ ان دو کاموں میں سے جو بہتر ہو اسی پر ہی عمل پیرا ہونا چاہئے۔

(۳) جو شخص کسی کا شکوہ کرتا ہے۔ اس کے سامنے یہی مقصد ہوتا ہے کہ شکوہ سننے والا اس کے حال سے لاعلم ہے۔ لیکن اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کا معاملہ دیگر سامعین کی طرح نہیں ہے۔ لہٰذا آدابِ شکوہ کی ضمن میں فرمایا کہ

آپ بیتی سنانے میں شکوہ کا انداز اختیار کرنا غیر ضروری ہے ہماری حفاظت ہر دم شامل حال ہے (رازی ۲۸/۲۶۴)
رازی کے یہ احتمالات نسخ کے دائرے کو یا تو نقطہ کی حد تک محدود کر دیتے ہیں یا بالکل ہی باطل ٹھہرا دیتے ہیں۔ اسی طرح
آپ صبر کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

الثانی- الصبر فیہ معنی الثبات فکانہ یقول فاثبت لحکم ربك یقال ثبت فلان لحمل قرنہ

یعنے — صبر کے معنے ثابت قدمی کے ہیں

اس توجیہہ کی رو سے آیۂ زیر بحث کی عبارت یوں ہوگی جیسے اللہ سبحانہ فاصبر کی جگہ فاثبت
لحکم ربك فرما رہے ہوں یعنے اپنے رب کے حکم کی ذمہ داری کو ثابت قدمی سے نبھائیے۔ (رازی ۲۸/۲۶۴)
اور ظاہر ہے کہ ثابت قدمی اور ذمہ دارانہ حیثیت پر قائم رہنا آیۂ سیف کا عین منشا ہے۔ یہ کم از کم اسی بات سے
منسوخ نہ ہونا چاہیئے

ایک اور توجیہہ

امام رازی لحکم ربك — کے لام کی تعلیل میں فرماتے ہیں کہ

الثالث ھی اللام التی تستعمل بمعنی السبب یقال لم خرجت فیقال لحکم فلان علی بالخروج فقال واصبر وجعل سبب الصبر امتثال الامر حیث قال واصبر لھذا الحکم لا لشئ آخر

لحکم میں لام بمعنے السبب کے ہیں جس طرح کسی کو کہا جائے کہ باہر کیوں نکلے؟ اس پر وہ کہے کہ
فلاں کے حکم کے سبب

اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے بھی اصبر فرما کر صبر کو فرماں برداری کا سبب قرار دیدیا ہے یعنے
فرمایا کہ:

صرف حکم رب ہی کی خاطر صبر کرو کسی دوسری غرض کے لئے نہیں (رازی ۲۸/۲۷۵/۲ تا ۴)
صبر بمعنے ثابت قدمی ہو یا حکم رب ہی کی فرمانبرداری کا سبب کہا جائے۔ اس سے ہمارے اس مضمون کی توثیق ہو جاتی ہے جو
منسوخ ۲۲ میں تفصیل سے پیش کیا گیا ہے (نیز ملاحظہ نمبر ۲۹)

سورۂ نجم

جہالت اور بدفہمی کے شکار لوگوں سے بائیکاٹ

منسوخ ۲۶۲

فاعرض عمن تولی عن ذکرنا ولم یرد الا الحیاۃ الدنیا

پس جو کوئی ہماری ہدایت (اور اس قرآن) سے روگردانی کرے اور سوائے
دنیا کے کچھ نہ چاہے تو ایسے لوگوں سے آپ بھی منہ پھیر لیجئے کہ ان کو منہ لگانا ہی آپ کی تبلیغ ہے [نجم ۲۹]

دلیل ناسخ

امام رازی اگرچہ فاعرض جیسے الفاظ سے نسخ کے اثبات کے منکر تھے تاہم انہوں نے اعتراف
کیا ہے کہ اکثر مفسرین ایسے الفاظ سے نسخ ہی مراد لیتے تھے۔ ابو عبداللہ ابن ہبۃ اللہ (ص ۸۰)

تو ویسے بھی منسوخات القرآن کیلئے ہر وقت مستعد اور کمر بستہ ہی نظر آتے ہیں انہوں نے تو ناسخ کا بھی تعین کر دیا کہ آیہ سیف ہے

قول فیصل

امام رازی فرماتے ہیں کہ

(الف) ۔ جس کسی نے آیات اعراض کو منسوخ بتلایا ہے ٹھوکر کھائی ہے ۔ کیونکہ منکرین قرآن کو ناقابل التفات سمجھنا اور ان سے منہ پھیر لینا آیۂ قتال (توبہ ۱۴) کے عین موافق ہے لہٰذا کم از کم آیۂ قتال سے اس کا نسخ قابل اعتماد نہیں ہو سکتا ۔

(ب) ۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مامور تھے کہ حکمت اور موعظت حسنہ کے ساتھ منکرین حق سے پیش آئیں ۔ لیکن جب منکرین حق نے اس پالیسی کا مضحکہ اڑایا اور اپنے باطل ہتھکنڈوں سے پیش آئے تو آپ کو بھی حکم دیا گیا کہ ان سے نپٹنے کے لئے کلام کا ایسا معارض اختیار کریں جو مدلل بھی ہو اور بہتر تر بھی ۔ لیکن اس پر بھی جب کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا تو فرمایا ۔

ان کو منہ نہ لگائیے اور آئندہ کے لئے ان سے توجہ ہٹا دیجئے ۔ فاعرض عنہم ۔

بلکہ آئندہ ۔ دلیل اور برہان سے پیش آنے کی بھی ضرورت نہیں ہے کہ یہ لوگ سرتاسر اٹکل پچو کی پیروی کرنے والے ، اتباع حق سے گریزاں ، جہالت اور سوء فہمی کا شکار ہیں ۔

اور ہاں آئندہ کے لئے ان سے مناظرہ کے لئے آمادہ ہونا بھی غیر مفید ہے کہ اب میدان جنگ ہی واحد تدبیر ہے ۔

اس طرح گویا زیر بحث آیت کا موضوع بھی جہاد ہی بن جاتا ہے لہٰذا آیہ سیف سے منسوخ ہونے کا سوال بھی ختم ہو جاتا ہے ۔ (تفسیر رازی ۲۸/۳۱۱/ ۱۸ تا ۲۳)

امام رازی کی اس تشریح سے مطلع صاف ہو جاتا ہے اور قرآن کی ایک واضح اور محکم آیت یا آیات کو خود ایجاد کردہ مفروضوں اور احتمال کی بنا پر منسوخ کرنے سے پرہیز کرنا ہی بہتر ہے ۔ (تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۶۳ وغیرہ وغیرہ ، ۶/۶۲ ۱۱)

مسئلہ شفاعت، کفارہ، نابالغ اولاد کی بدولت نجات، موروثی اسلام اور محنت کا معاوضہ

منسوخ ۲۶۵

لیس للانسان الا ما سعیٰ

(اور یہ کہ ، انسان جو کچھ محنت کرے گا وہی پائے گا (نجم ۳۹)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (رحمۃ اللہ) نے لکھا ہے کہ

زیر بحث آیت کے پورے مضمون کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے ۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ شَيْءٍ

اور جو ایماندار ہیں اور ان کی اولاد بھی ان کے تابع ہے تو ہم نے ان کی اولادوں کو ان کے ساتھ ملا دیا ہے اور ان کے اعمال سے ہم نے کوئی کمی نہیں کی۔ (طور، ۲۱)

وجۂ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ انسان جو کچھ محنت کرے گا وہی پائے گا۔ کسی اپنے جیسے انسان پر بھروسہ کرکے نقصان اٹھائے گا۔

یہ مضمون اپنے اندر ایک ایسا مفہوم رکھتا ہے جو شفاعت نبوی کو بالکل ہی باطل کر دیتا ہے، لہٰذا اس باطل تصور کو رد کرتے ہوئے دوسری آیت نے مطلع صاف کر دیا کہ

انبیاء کی شفاعت تو زندہ حقیقت ہے لیکن جو لوگ عمل صالح کرکے اس دنیا سے چلے گئے ہم تو ان کی شفاعت کو بھی رد نہیں کریں گے (بینۃ اللہ ص۸۵، طبری ۲۷/ ۴۷)

اور پھر فرق ملاحظہ ہو کہ زیر بحث آیت کے الفاظ میں شفاعت کی علی الاطلاق جو نفی کی گئی ہے، ان کا تعلق ان صحیفوں سے ہے جو صحفِ موسیٰ اور صحفِ ابراہیم کے نام سے مشہور تھے۔ لیکن قرآن کا یہ مشن نہیں ہے کہ وہ انبیاء کی شفاعت کی بھی نفی کرے

قولِ فیصل

آیۂ زیر بحث ہمہ گیر حیثیت سے جن مسائل کو حاوی ہے۔ ان کو دیکھتے ہوئے اس پر نسخ کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا۔ ناسخین قرآن نے از خود اس آیت کے مفہوم میں "اپنے جیسے انسان پر بھروسہ کرکے نقصان اٹھائے گا۔" کا پیوند لگا کر اور پھر اس اضافے کی بنیاد پر نسخ کی راہیں کھول لی ہیں۔ زیر بحث آیت میں شفاعت اور عدم شفاعت کے موضوع سے رد و قبول کی صورت میں کوئی بحث کی ہی نہیں گئی۔ یہ ان لوگوں کی سراسر زیادتی اور آدابِ وحی کے منافی عمل ہے کہ پہلے وہ جی سے کوئی مفروضہ گھڑ لیتے اور بعد میں اس کی بناء پر کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ۔ فلاں آیت کا مضمون تورات سے لیا گیا ہے، لہٰذا منسوخ ہے؟۔

جہاں تک تورات کی لاف کا تعلق ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ

اس آیت کی رو سے شفاعت اور کفارے کا ربط پیدا کرکے اسلام میں اس کے اثبات اور مسیحیت میں اس کے انکار کا حوالہ دینے والے اپنے اندازِ نظر کے لحاظ سے تاریخ ادیان سے بالکل ہی جاہل معلوم ہوتے ہیں۔ ان کا یہ اندازِ فکر جہاں مسیحیت کی بنیادی تعلیمات کے خلاف ہے وہاں سینکڑوں دوسری آیاتِ قرآنی کے برعکس بھی ہے۔

مسیحی تعلیمات کی بنیاد یہ ہے کہ

یسوع مسیح ان کے گناہوں کا متحمل ہو کر کفارہ ہو گئے۔

اور قرآن وضاحت کرتا ہے کہ یہ عقیدہ ہی ابراہیم اور موسیٰ کی تعلیمات کے منافی ہے۔ (نجم ۳۶، ۳۷، ۳۸ آیۂ زیر بحث اور ۴۰) غرضیکہ تورات میں شفاعت اور کفارے کا انکار موجود ہے۔ اب جہاں تک اناجیل کا تعلق ہے جو ایک گونہ انہی صحائف اور تورات سے ماخوذ ہیں تو ان میں بھی سراغ لگانا فضول ہے۔

نتیجہ یہ کہ شفاعت اور کفارہ کسی بھی دین کی بنیاد نہیں بن سکتے، عیسائیوں کی یہ بھول ہے۔ بلکہ ہماری ناقص رائے میں

جو لوگ شفاعت اور کفارے کو اساسِ دین قرار دیتے ہیں وہ مسیحیت کی بگڑی ہوئی تعلیمات کو بطورِ حکایت اگر نقل فرما رہے ہیں تو کچھ مضائقہ نہیں تھا کہ ہماری تفاسیر اسرائیلیات سے مملو اور اٹی پڑی ہیں۔

لیکن اگر ان کا اپنا ذاتی عقیدہ بھی یہی کچھ تھا تو ہم نہایت افسوس اور نہایت ہی ادب کے ساتھ گذارش کریں گے کہ عیسائیوں کی طرح ان حضرات کی بھی بھول ہے — قرآن مجید ایک دو نہیں سینکڑوں مقامات پہ کفارے کی تردید کر چکا ہے اور منجملہ شفاعت کے ایسے مفہوم کی نیز نفی کی گئی ہے جو کفارے سے مشابہ یا ملتا جلتا ہو۔

ابن عباس نے مزعومہ ناسخ آیت سے استدلال کے وقت اسکے پوشیدہ اور مضمر تقاضوں کا صحیح اندازہ نہیں کیا؛ وراس بنا پر آنے والے مفسرین نے جس طرح کی خوش بخشیوں سے کام لے کر معاملہ کو کچھ کا کچھ بنا دیا قابلِ افسوس امر ہے۔ ابن جریر طبری جس نے ہر آیت کے ضمن میں سلف کے مخالف و موافق اقوال نقل کرنے کا التزام کر رکھا تھا وہ بھی ابن عباس کے استدلال پر محوِ حیرت اور متعجب تھے۔ وہ ناسخ آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ

> جو لوگ ایمان لے آئے اور ان کی طرح ان کی اولاد بھی ایمان کی دولت سے مالا مال ہوئی، مگر ان کے اعمال نسبتاً ایسے نہیں تھے جیسے کہ ان کے مومن آباؤ اجداد کے ہو سکتے تھے تو اس پر بھی ہم نے ان کے اجداد کی تکریم (اور دلجوئی) کے طور پر ان کی اولاد کی عملی خامیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے آباء کے ساتھ ملا دیا تاکہ جنت کی دیگر نعمتوں کی طرح مومن اولاد کی موجودگی کی نعمت سے بھی مسرور ہوتے رہیں۔
>
> (خلاصہ از طبری، ۲۷ / ۲۶)

طبری کا یہ اقتباس ابن عباس کے استدلال کے برعکس یہ تأثر دیتا ہے کہ

> شفاعت کے بغیر بھی اللہ سبحانہ مومنوں کی اولاد کو اپنی ردائے رحمت سے ڈھانپ لیں گے۔

ابن عباس کی یہ رائے ایسے بھی خلافِ واقع ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صراحت کی روشنی میں نابالغ اولاد کسی طرح بھی کافر آباؤ اجداد کے درجہ میں نہیں آسکتی۔ کیونکہ وہ فطرتِ ایمان میں داخل ہے۔ ارشاد ہے کہ **کل مولود یولد علی الفطرۃ**

> ہر مولود فطرت (ایمان) پر متولد ہوتا ہے اور اس کے بعد ہی اس کے والدین اپنے ڈھب پر لانے کے لئے یہودیت، مجوسیت اور نصرانیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔

اب اگر نابالغ اولاد کفار کے ساتھ جہنم میں نہیں رہ سکتی اور فطرتی ایمان کی وجہ سے جنت کی مستحق بن جاتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کی وہ اولاد جو نابالغ اور غیر مکلف ہونے کی وجہ سے عمل کے لحاظ سے اپنے اجداد کے ہم پلہ نہیں اسے محض بے عملی کی بنا پر ہی جہنم رسید کیا جائے؟

یہ تھا آیۂ طور کا منتہا اور مقصود جسے یار لوگوں نے ابن عباس کا نام لے کر کچھ کا کچھ بنا ڈالا۔

دھوکہ کہاں سے لگا؟

سورۂ طور کی ناسخ آیت کے الفاظ **واتبعتہم ذریتہم بایمان الحقنا بہم ذریتہم** کی حضرت عبداللہ ابن عباس یوں قرأت فرماتے تھے:

واتبعناھم ذریتہم بایمان الحقنا بہم ذریتہم۔

اور اس قرأت کی بنیاد پر آیت کے مفہوم میں تغیر آنا لازمی تھا۔ کیونکہ قرأت اور الفاظ کے اختلاف سے معانی اور مفہوم کا بدل جانا ایک بدیہی امر ہے۔

اختلاف قرأت جسے محدثین کرام دین کا جزو سمجھتے ہیں، ہمارے نزدیک اس سے قرآن کی حفاظت اور عصمت کا مستحکم عقیدہ مجروح اور چکنا چور ہو جاتا ہے۔ اس بحث میں پڑے بغیر آپ عباسی قرأت کے بموجب مزعومہ ناسخ آیت کی تعلیل ملاحظہ فرمایئے:

اتبعتهم کا فاعل جہاں اولاد ہے۔ وہاں نئی قرأت کے مطابق اتبعناهم کی صورت میں اس کا فاعل خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات ہی بن جاتی ہے۔

یعنے اللہ سبحانہ وتعالیٰ (فاعل کی حیثیت اور) اپنے اختیار ہی سے اہل جنت کی خوشنودی اور عمل صالح کی خاطر ایسا کر گزریں گے فادخل الابناء لصلاح الآباء الجنة (طبری ۲۷/۴۷)

یہاں قرأت کے اختلاف سے افعال کی حیثیت بھی بدل گئی اور فاعل بھی تغیر پذیر ہو گئے اور مزید یہ کہ اس تغیر سے ابن عباس کے مقاصد کی راہ بھی از خود ہی ہموار ہو گئی اور ان کا مفہوم یوں بن گیا کہ

لیس للانسان میں جہاں شفاعت کی نفی کرتے ہوئے اپنے ہی عمل کا ہر شخص کو جواب دہ اور مسؤل گردانا گیا ہے وہاں سورۂ طور کی ناسخ میں اتبعناهم فرما کر۔ والدین کے عمل صالح کو اولاد کے لئے دخول جنت کا موجب بنا کر اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ (طبری ۲۷/۴۷)

یعنے کہ دوسرے کے عمل صالح سے بھی فائدہ پہنچ سکتا ہے۔

لیکن ہمیں افسوس ہے کہ مزعومہ ناسخ میں ایسا کوئی بھی اشارہ نہیں ہے کہ کسی بھی بے ایمان شخص کو کسی کے عمل صالح سے فائدہ پہنچ سکتا ہے؟ حتیٰ کہ ابن عباس کی طرف منسوب قرأت کی رو سے بھی ایسے عقیدے کا سراغ نہیں مل رہا۔ پھر آخر کن وجوہات کو سامنے رکھ کر یہ لوگ مسئلہ شفاعت کو یہیں پر حل کرنا چاہتے ہیں؟ دیکھئے ابن عباس کی قرأت کے الفاظ اس طرح ہیں

واتبعناهم ذریاتهم بایمان والحقنا بهم ذریاتهم

اور ان کا مفہوم ہے کہ

ہم نے ان کی مومن اولاد کو ان ہی کا متبع بنا کر ان ہی کے ساتھ ملا دیا ہے

اور اتباع ظاہر ہے "ایمان" ہی میں ہوگی۔

ہاں تو اس بات میں "اتبعنا" فعل کی نسبت خدا کی طرف کرتے ہوئے بھی موجب نجات "ایمان" ہی کو قرار دیا ہے (بایمانهم) ایسے میں نامعلوم ابن عباس کے شاگردوں کو کیا سوجھی کہ خود ساختہ قرأت کے باوجود بھی "بایمانهم" کی شرط کو حذف کرنے میں ناکام رہے؟ — اور اپنے ہی فہم کا ابن عباس کو ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے مشہور کر دیا کہ لیس للانسان میں انبیاء اور صلحاء کی جس شفاعت کی نفی کی گئی تھی آیۂ طور کے ساتھ اسے منسوخ کرتے ہوئے فرما دیا کہ

یہ ہمارا ہی کام ہے کہ ہم بے عمل تو ایک طرف بے ایمانوں کے لئے بھی انبیاء اور صلحاء کی شفاعت قبول کر لیں گے؛ وغیرہ

مفہوم القرآن حقیقت یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث کا مضمون بالکل صحیح اور قرآن پاک کی دیگر آیات کی طرح مدلل و

مجمکم ہے ۔ آیۂ طور میں صرف اتنا واضح کرنا مقصود تھا کہ نابالغ مؤمن اولاد کو ۔ یا موروثی مسلمانوں کو عمل صالح کی کمی کی وجہ سے مؤمن آباؤ اجداد سے الگ نہیں کیا جائے گا ۔

اور اسی جگہ پر یہ بھی ایک قانون ہے اس کا شفاعت یا کسی کے عمل صالح سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ الحقنا بھم کے لطیف اشارے سے واضح فرما دیا کہ یہ ہماری کرم نوازی اور رحمت پر منحصر ہے کسی کے کہنے پر نہیں ہے

امت مسلمہ کے بڑے امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ

توجیہات رازی وقیل بانہ قول ۔ لیس للانسان الا ما سعی ۔ کان فی شرع من تقدم ثم ان اللہ نسخہ فی شرع محمد صلی اللہ علیہ وسلم وجعل للانسان ما سعی وما لم یسع ۔ وھو باطل اذ لا حاجۃ الی ھذا التکلف بعد ما بان الحق وعلی ما ذکر فقولہ ما سعی مبقیٰ علی حقیقتہ معناہ لہ عین ما سعی محفوظ عند اللہ تعالیٰ ولا انتقاص یدخلہ ثم یجزی بہ کما قال تعالیٰ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ

یعنی ــــ کہنے والے کہتے ہیں کہ آیۂ لیس للانسان ” میں سابقہ شریعتوں کی پالیسی کی ترجمانی کی گئی ہے جسے کہ

بعد میں اللہ سبحانہ نے شریعۂ محمدیہ میں منسوخ کر کے واضح فرما دیا کہ

اب انسان کچھ کرے یا نہ کرے اسے ” پھل ” ضرور ہی ملے گا ۔

لیکن ایسا سمجھنا سراسر باطل اور لغو ہے، کیونکہ جب حق واضح ہو چکا اور احکام الٰہی اپنی اصلی حالت میں باقی رہ گئے تو نسخ کے تکلف کی صورت کیا رہ گئی ؟

بنا بریں ہماری توجیہ کی رو سے ” ماسعی ” کی تفسیر یوں ہوگی کہ ؛

انسان جو کچھ کرتا ہے وہ اللہ سبحانہ کے ہاں بعینہٖ محفوظ ہے ۔ یعنی اس نے جو کچھ کیا اللہ کے علم میں اس کا ہو بہو بے کم و کاست محفوظ ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس محفوظ کمائی ” کا ثمرہ عطا فرما دیں گے ۔ جیسے کہ ارشاد فرمایا

جس نے ذرہ برابر نیکی کی تو وہ اسے ضرور پالے گا ۔ (تفسیر رازی ۲۹/ ۱۵)

مقصد یہ کہ انسان جو کچھ کماتا ہے اس کمائی کا نتیجہ ضرور ہے ۔ یہ نہیں کہ کچھ نہ کرے اور اسے فائدہ پہنچتا رہے ؟

اور یہ مفہوم اخلاقیات کی اساس اور قرآن پاک کی تمام آیات سے مؤید و مستحکم ہے ۔ بلکہ ابن جریر طبری نے اس مضمون کو ضمناً پہلے ہی سے تسلیم کرتے ہوئے بعد میں ابن عباس کے انداز فکر کی پر زور تردید بھی کر دی ہے ۔ لکھتے ہیں کہ

واشبھھا (یعنی ھذا التوجیہ ۔ ط) بما دل علیہ ظاھر التنزیل ۔

یعنی ــــ ہماری تاویل قرآن حکیم کی ظاہری آیات کے مدلول کے عین مطابق ہے اور اس کا صحیح مفہوم پیش کرتی ہے (طبری ۲۷/ ۲۶)

یعنی ــــ کرنے کے مطابق ہی پھل ملے گا ۔ نہ کرنے سے کچھ بھی نہیں ۔

ایصال ثواب کا رد عام دستور ہے کہ مزعومہ منسوخ آیتوں سے فقہی مسائل کا استنباط نہیں کیا جا سکتا ۔ اور اگر

کسی نے استنباط کیا ہے تو سمجھنا چاہیئے کہ نسخ کا دعوےٰ لغو اور بیہودہ ہو جاتا ہے۔ امام ابن کثیر فرماتے ہیں کہ

ومن هذه الآية الكريمة استنبط الشافعي رحمه الله ومن اتبعه ان القرآن لا يصل اهداء ثوابها الى الموتى لانه ليس من عملهم ولا كسبهم ولهذا لم يندب اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم

یعنی — امام شافعی علیہ الرحمۃ اور آپ کے پیرکاروں نے آیۂ زیر بحث سے استدلال کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ۔

مُردوں کو ایصال ثواب کے طور پر قرآن ہرگز ہرگز نہیں پہنچتا، کیونکہ اس کی تلاوت نہ تو مُردوں کا عمل کہی جا سکتی ہے اور نہ ہی ان کی محنت۔ اور یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو ایصال ثواب کی نہ تو راہنمائی کی اور نہ ہی قرآن کو اس طرح ہدیہ کرنے کا اشارہ اور حکم فرمایا۔

(تفسیر ابن کثیر طبع مصر ۴/ ۲۵۸/ ۱۴ تا ۱۸)

یہ دلائل اور براہین پکار پکار کر آیۂ زیر بحث کے غیر منسوخ و محکم ہونے پر شہادت دے رہے اور ناسخین قرآن سے پُر زور احتجاج کر رہے ہیں کہ انہوں نے قرآن مجید کے ایک واضح ارشاد کو بے نور اور قابل نسخ ٹھہرانے کی غلط کوشش کی ہے۔

اس موقع پر بے جا نہ ہوگا کہ ہم ابن عباس کی پوزیشن صاف کرنے کے لئے اس سند کا تعارف کرا دیں جس کی بنا پر لوگوں نے آپ کی طرف منسوب بات کا شہرہ کیا ہے۔

اس سند کے بارے میں واضح رہے کہ یہ وہی سند ہے جس کا پہلے باب کے عنوان "خرافیانہ ایک در روایت" کی سند مد میں، یا پھر منسوخ مد میں تعارف کرا دیا گیا ہے۔

لہٰذا تنہا اس سند کی بنا پر ہم یہ باور نہیں کر سکتے کہ حضرت موصوف اتنے غلط اندازِ فکر کے ذمہ دار ہو سکتے ہیں؟

محنت کا معاوضہ

اب ہم ایک اور زاویے سے اس کا جائزہ لیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ آیت مثبت پہلو ہیرے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا ہر پہلو پُر نور اور صاف روشنی عطا کرنے والا ہے۔ اس میں کائنات ارضی پر بسنے والے محنت کشوں کے معاوضہ کا اصول بھی طے کیا گیا ہے کہ

"صلے کا معیار محنت ہے پیسہ نہیں ہے"

جن لوگوں نے صلے کا معیار پیسہ قرار دیا ہے انہوں نے۔ کائنات ارضی کو فتنے اور فساد سے بھر دیا ہے۔ پیسے سے "میری اور تیری" کی تفریق کا آغاز ہوا اور طبقات نے جنم لے کر لامتناہی کش مکش کی سستم ایجاد رسم ڈال دی۔ روشنی، حرارت، ہوا، پانی اور زمین میں ایک فرق ہے۔ پہلی سب چیزیں اپنی استعمالی شکل میں از خود موجود ہیں۔ لیکن خوراک کو زمین اور مصنوعات کو کارخانے سے نکالنا پڑتا ہے، جس میں محنت صرف ہوتی ہے۔ قرآن کریم نے مختلف مقامات پر دلنشین انداز میں واضح کر دیا ہے کہ زمین کی پیداوار میں سے تم صرف اپنی محنت کے معاوضے کے حقدار ہو باقی "خدا کا حصہ" ہے۔

یعنی — اس کاروبار میں محنت تمہاری ہے اور ذرائع پیداوار ہوا، بارش، گرمی اور سردی ہمارے ہیں۔ لہٰذا تم اس میں سے اپنی محنت کا معاوضہ لینے سامان پرورش کی صورت میں اپنے پاس رکھ لو اور ہمارا حصہ ہمیں دیدو۔

سوال پیدا ہوا کہ آپ کا حصہ آپ کے کس طرح پہنچایا جائے؟ — جواب ملا متاعاً للمقوین:

یہاں تک پہنچا دو جو اپنے لئے سامان پرورش حاصل کرنے کے قابل نہیں۔

ان تک پہنچ گیا تو سمجھ لو کہ ہم تک پہنچ گیا۔ اسی حقیقت کو (۱۶/۷۴، ۳۰/۲۸، ۲۱/۷۴، ۲۴/۸۰-۳۲) میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

ظاہر ہے اس کے لئے معیار یہی ہو گا کہ ایک شخص کے پاس اسی قدر رقبہ اراضی رہے، جس کی پیداوار اس کی اور اس کے اہل عیال کی پرورش کے لئے کافی ہو۔ یہ نہیں کہ اپنی قوت کاشت سے زائد ہو اور وہ بٹائی یا مستاجری پر آباد کر کے بغیر محنت ہی کے مالک بنا پھرے؟

سورہ انبیاء میں کہا ہے کہ انہیں اور ان کے آباؤ اجداد کو زمین "متاع حیات حاصل کرنے کے لئے ملی تھی۔ اس پر زمانہ گزر گیا تو انہوں نے اس پر قبضہ مخالفانہ جما لیا۔ اب ہم آہستہ آہستہ اسے ان کے ہاتھوں سے نکال رہے ہیں۔ ہمارے اس پروگرام کی تکمیل ہو کر رہے گی۔ یہ ہمیں مغلوب نہیں کر سکیں گے (۲۱/۴۴)

اور یہ معیار اس زمانے میں مقرر کیا گیا جب کہ پیداوار کا اہم ذریعہ زمین کی کاشت تھی۔ لیکن اب اسی کے مماثل صنعتی پیداوار بھی نمودار ہوئی ہے اور یہاں بھی قرآن پاک کے اسی مسلمہ معیار کے مطابق محنت ہی کو معیار معاوضہ قرار دینا چاہیے۔ یعنی جو محنت کرے وہی پھل پائے۔ ۶۳/۶ ۱۱

سورۂ قمر

مجرموں کی سفارش نہ کرنی چاہیئے

منسوخ ۲۶۶

فتول عنهم یوم یدع الداع الی شیئ نکر

پس (اے محمد) آپ ان (مجرموں) سے (اس وقت) بے رخی برتیں (کوئی سروکار نہ رکھیں) جس دن (کہ) بلانے والا ایک ناپسندیدہ امر کی طرف بلائے (قمر ۶)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (رحمہ) نے آیہ سیف کے ذریعہ اسے منسوخ کیا ہے۔

قول فیصل

آیہ زیر بحث کا تعلق بظاہر اگرچہ حال سے نہیں مستقبل سے ہے لیکن یدع کا صیغہ فعل مضارع کے لئے جو حال اور مستقبل کو یکساں شامل ہے۔ ان لوگوں نے جس طرح مستقبل سے بعید ہی کو ملحوظ رکھا ہے۔ اسی طرح وہ قریب کے امکان کو نظر انداز کرنے کی اپنے پاس کوئی علمی دلیل نہیں رکھ سکتے۔ ان کا سارا زور اس پر صرف ہوتا ہے کہ آیہ کریمہ میں "یوم" کا لفظ وارد ہے اور ان ہی لوگوں کے نقطۂ نظر سے یہ لفظ جہاں بھی وارد ہو اس سے یوم قیامت ہی مراد ہوتا ہے۔ فکر کی اس ٹیڑھی افتاد کا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم کی بے لاگ اور بے داغ تعلیمات جو کہ اس دنیا میں رائج ہونی چاہئیں آخرت پر اٹھا کر رکھ دی گئیں۔ لیکن وحی الٰہی ان کی ذہنی اپچ کی پابند نہیں ہے۔ اس کی تعلیمات کو اسی دنیاوی زندگی ہی میں رائج ہونا چاہیئے اور آیہ زیر بحث اسی دنیاوی زندگی ہی کے ایک عدالتی آداب کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ جس دن بھی کسی حقیقی مجرم کو عدالتی کٹہرے میں لایا جائے تو اس وقت عدالتی تحقیقات میں خارج ہو کر انصاف کے تقاضوں کو پامال نہ کرنا چاہیئے۔

یعنے ۔۔ کسی مجرم کے لئے نرمی اور سفارش کی اگر گنجائش ہو سکتی ہے تو عدالت میں پہنچنے سے پہلے ہی ہونی چاہئے اور پھر سفارش بھی ایسے شخص کی جس کا جرم ہی بے سروکاری نوعیت کا ہو! اور شئی منکر کے فردِ جرم اور سزا کی شدت نے اس حقیقت کو آشکارا کر دیا ہو، کہ ناپسندیدہ امر کی سزا بھی ناپسندیدہ ہی ہونی چاہئے اور جب جرم اور اس کے معیار کی سزا حتمی امور کی حیثیت رکھتے اور عدالت کے نقطۂ نظر کے مطابق ہی فیصل ہونا چاہتے ہیں تو اس وقت مجرم کے معاملے اور اس کی ذات سے سروکار نہ ہونا چاہئے۔ اس وقت بے رخی برت کر ہی انصاف کے تقاضوں کو پورا کیا جا سکتا ہے۔

سرکش اور مجرم انسان نہ تو ماضی میں قابلِ التفات تھے اور نہ ہی حال میں قابلِ رحم، بلکہ آئندہ بھی ان سے دور دور رہنے میں عافیت ہے۔ یہ تھا اس آیت کا قانونی پہلو ۔۔ اب اگر ہم توارک (بے رخی، لاتعلقی اور بے سروکاری) ہی کی بنیاد پر یہ سمجھ لیں کہ اس سے آیۂ سیف مجروح ہوتی اور تلوار کی دھار کند ہو جاتی ہے تو یہ بھی سمجھ کا پھیر ہے، کیونکہ قانونِ حرب کی اصطلاح میں فریقِ مخالف سے لاتعلق رہنا بھی تمہیدِ حرب ہی کہلاتا ہے، صلح و آشتی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

سُورۂ واقعہ

قرآن کی ایک ناگوار آیت

منسوخ ۲۶۷

ثلۃ من الاولین ٥ وقلیل من الآخرین ٥

پہلے لوگوں میں سے ایک (ایسی) جماعت ہوگی (جو وارثِ جنت اور مقربِ خدا ہوگی) اور پچھلوں میں سے بھی تھوڑے سے ہوں گے (واقعہ ۱۳ و ۱۴)

دلیلِ ناسخ

مقاتل بن سلیمان نے کہا ہے کہ آیۂ زیرِ بحث کو اسی سورہ کی آیت ثلّۃ من الاولین ٥ و ثلّۃ من الآخرین نے منسوخ کر دیا ہے۔ یعنے وارثانِ جنت میں سے بہت سے لوگ پہلے لوگوں میں سے ہوں گے اور اسی طرح) بہت سے لوگ پچھلے لوگوں میں سے ہوں گے (ہبۃ اللہ صفحہ ۸۹)

عروہ بن رویم نے کہا ہے کہ جب آیۂ زیرِ بحث نازل ہوئی تو صحابۂ کرام بے حد رنجیدہ اور ملول ہوئے، خاص کر فاروقِ اعظم تو بہت گھبرائے اور عرض گزار ہوئے کہ یا رسول اللہ ہمارے ایمان باللہ اور تصدیقِ رسالت کے باوجود اگر تھوڑی سی جماعت ہی جنت کی مستحق ہوگی تو فرمائیے کہ من یخجومنا ۔ ہم تھوڑوں میں سے کون ہے جو نجات پا سکتا ہے؟

اس پر اللہ سبحانہ نے دو آیات نازل فرما کر آیۂ زیرِ بحث کو منسوخ کر دینے کی صورت نکال لی۔ یعنے اب "قلیل" کی جگہ "ثلۃ" کے لفظ نے لے لی۔ (واقعہ ۳۹ ۔ ۴۰)

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاروقِ اعظم کو بلوا کر اطلاع فرما دی کہ لو اب آپ کے کہنے کے مطابق اللہ سبحانہ نے نیا حکم نازل فرمایا ہے (قد انزل اللہ فیما قلت)

عمر فاروق نے جب کیفیت اس طرح معلوم کر لی تو فرطِ مسرت سے کہنے لگے۔ رضینا عن ربنا و تصدیق نبینا

ہم اللہ کی منشاء پر راضی ہوتے اور رسول کی تصدیق پر مسرور۔ (اسباب النزول امام ابو الحسن واحدی ۲۲۹ ۔ ۵۸۹

امام رازی نے لکھا ہے کہ ناسخین قرآن کے خیال میں

جب داستانِ جنت کا پہلی آیات میں ذکر ہوا اور اس میں واضح کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کے انبیاء و صالحین کثرت سے جنت میں ہوں گے (ثلۃ) اور ان کے مقابل آخر زمانے (یعنی امت محمدؐ) کے لوگ تھوڑے (قلیل) ہوں گے۔ تو یہ بات صحابہ کرام کو ناگوار گزری۔ صعب علیہم قلتہم (وشق ذالک ط)

اس پر اللہ سبحانہ نے دوسری آیات نازل فرما کر معاملہ رفع دفع کر دیا۔ اور اب چودھویں آیت کے لفظ قلیل کی جگہ چالیسویں آیت کے لفظ ثلۃ نے لے کر سابقہ بدمزگی اور ناگواری کو دور کر دیا (خلاصہ تفسیر رازی ۲۹/ ۱۴۸)

قول فیصل

عمر فاروق یا صحابہ کرام کے بارے میں یہ تأثر دینا کہ ان پر قرآن پاک کی ایک آیت ناگوار گزری دروغ بافوں کی دروغ گوئی تو ہو سکتی ہے حقیقت اور سچائی نہیں ہو سکتی۔ صحابہ کرام اہل زبان تھے سلسلۂ بیان اور ربطِ کلام سے ان پر واضح ہو سکتا تھا۔ کہ دونوں آیات کا نزول اور صحیح مقصد کیا ہے؟۔ انہیں پریشان، ملال اور رنجیدہ اور آخر میں ناراض ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟۔ انہیں ایمان باللہ یا تصدیق رسالت میں کسی خارجی سہارے اور افہام و تفہیم کے لئے بیرونی مراد کی حاجت ہی کیا تھی؟ وہ اگر رضینا عن ربنا۔ یعنی راضی بہ رضا۔ پر یقین رکھنے تھے تو قلیل کا فقرہ انہیں ناگوار گزر ہی نہیں سکتا تھا۔ ورنہ تو دنیا کہتی کہ یہ کیسی رضا ٹھہری کہ انہیں کلام الٰہی بھی ناگوار گذرنے لگا۔ لہذا ہمارے خیال میں۔

یہ پس منظر ہی بناوٹی معلوم ہوتا ہے اور تنہا مقاتل بن سلیمان جیسے دجال، جبر اور بقول جوزجانی کذاب اور متروک مفسر یا اس جیسے دوسرے راوی عروہ بن ردیم کی شہادت پر ہم صحابہ کرام کے روحانی کیریکٹر کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کر سکتے۔ اس سے صحابہ کی عدالت بھی مجروح ہوتی ہے اور قرآن کی عصمت اور حفاظت بھی غیر یقینی۔ امام رازی نے بجا طور پر اس جیسے پس منظر کو ضعیف اور ناقابل اعتنا کہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

> وھذا فی غایۃ الضعف من وجوہ۔ جواز نسخ کے لئے جو وجوہ بیان کی گئی ہیں وہ بوجوہ نہایت کمزور، نہایت ضعیف اور نہایت ہی پوچ اور بوگس ہیں (کیونکہ) آیۂ زیر بحث کا مضمون خبریہ ہے اور خبروں میں نسخ کا احتمال پیدا کرنا حقیقت اور مسلمہ اصول کے خلاف ہے۔ (۲۹/۱۴۸)

امام رازی کی طرح علامہ زمخشری نے بھی لکھا ہے کہ

> ایک روایت کے سہارے قرآن حمید کے ایک خبریہ مضمون میں نسخ کا جواز تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔
> (تفسیر کشاف طبع مصر ۱۹۵۳ء، جلد ۴ / ۴۶۵)

نیز مفسر خازن نے بھی زیر بحث آیت کے مضمون کو خبریہ مضمون ہی کہا ہے (تفسیر خازن طبع مصر ۷/ ۲۱۸)

یہ اقتباسات متفقہ طور پر مزعومہ منسوخ آیات کے مضمون کو خبری اور واقعاتی انداز کا مضمون ظاہر کرتے ہیں وہو المقصود:

اب آگے چلئے:

امام رازی دیگر وجوہات انکارِ نسخ کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ:

ناسخ کا اصول یہ ہے کہ سابقہ شے کو معناً ولفظاً رفع کر دے لیکن یہاں ایسا نہیں ہوا۔ یعنے بعد کی آیت کے مضمون نے پہلی آیت کے مفہوم کو رفع نہیں کیا۔ کیونکہ ثلۃ من الاولین کے تو یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ السابقین من الاولین ۔

بلکہ وحی کے ظاہر الفاظ سے بھی یہی کچھ مستفاد اور متبادر ہو رہا ہے

خاص کر جب امت محمدیہ کثرت میں تبدیل ہونے لگی اور اللہ سبحانہ نے ازرہ کرم گستری اس موقع پر بعض ناقابل عفو لغزشوں کو بھی معاف کر دیا۔ پھر حضورؐ کو شفاعت جیسے درجے اور انعام سے نوازنا مستزاد۔

ایسے میں دونوں قسم کے نجات یافتہ یعنے اللہ کی نظر کرم اور حضور کی شفاعت سے نجات پانوں کی تعداد مل کر کثرت میں نمودار ہو گئی۔ اور انہیں ہی "اصحاب الیمین" کے تمغہ سے نوازا گیا تھا۔

اب سوال یہ ہو گا کہ یہ انعام واکرام تو ہو گا ان لوگوں کے لئے جو نہ تو گنہگار تھے اور نہ ہی ناقابل عفو جرائم کے مرتکب۔ لیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ ان اوصاف سے پہلے ہی پاک وصاف تھے تو ان کے بارے میں آیۂ زیر بحث کی توجیہہ کیا ہو سکتی ہے؟

اس کے جواب میں امام رازی فرماتے ہیں کہ

فھم فی غایۃ القلۃ وھم السابقون ۔ یعنے ایسے ہی لوگ قلت کے درجے میں تھے اور ان ہی کا السابقون میں شمار کیا گیا ہے۔ (رازی ۲۹/ ۱۴۸)

امام رازی کی تقسیم کے مطابق ایک فریق کو ثلۃ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے جس سے مراد السابقون ہے اور دوسرے فریق کو قلیل من الآخرین کے لقب سے پکارا گیا ہے جس سے اصحاب الیمین ہی مراد ہے۔ اس صورت میں دونوں ہی نجات یافتہ قرار پاتے اور ایک آیت دوسرے کے مضمون اور مفہوم کی تو یدبن جاتی ہے۔ اور نسخ کا وہ اصول جس کے مطابق ایک آیت دوسری آیت کے لئے لفظاً اور معناً رفع اور نسخ کا موجب بن جائے۔ یہاں استعمال نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا نسخ اور احتمال نسخ باطل ہو جاتا ہے۔

ناگواری کیسی؟

امام رازی ناگواری کی حقیقت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

(الف) یہ ایک وہم اور خام خیالی ہے ناگواری کیوں؟ ان کو تو اس آیت کے نزول پر زیادہ سے زیادہ خوش ہو جانا چاہیئے تھا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ثلۃ من الاولین فرمایا تو اس میں پہلے کے رسول اور انبیاء داخل ہو گئے اور انہی انبیاء ورسل کی معیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا ایک گروہ بھی شامل کر لیا گیا جو کہ اللہ کی نظر میں انہی کے درجہ کا تھا اور ایسا کرنا اللہ کے خاص انعام سے تعبیر ہو سکتا ہے اور سلسلۂ نبوت کے منقطع ہو جانے کا فلسفہ بھی ایسی ہی صورت میں قابل فہم بن جاتا ہے۔

(ب)۔ پہلی آیت سے السابقون الاولون من المہاجرین والانصار (توبہ ۱۰۰) مراد ہے جن کی اکثریت

کو جناب باری تعالیٰ کے حضور، عالی مرتبہ حاصل ہے اور یہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے کہ لا یستوی منکم من انفق (حدید ۱۰)

یعنی ـــــ اللہ کی راہ میں جو لوگ (ماضی میں) خرچ کر چکے ان کے برابر کوئی بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر فرمایا کہ ان کے بعد میں آنے والے جو ان کی فضیلت کی سطح پر نہیں پہنچ سکے۔ بہت ہی تھوڑے ہیں، وہ بھی نجات یافتہ ہی ہیں۔

اس توجیہ کی رو سے آیۂ کریمہ میں کنتم ازواجاً ثلثۃ کی تقسیم کے مطابق مومنوں کو تین کلاسوں میں تقسیم کر کے واضح فرما دیا کہ

یہ خطاب ان ہی لوگوں سے تھا جو آیۂ کریمہ کے نزول کے وقت موجود تھے۔ اور جو لوگ نبوت اور آیہ کے نزول سے پہلے ہو چکے تھے ان کا ذکر غیر معقول اور غیر ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ خطاب اس وقت ہی بلیغ اور موزوں کہا جا سکتا ہے جب خطاب کئے جانے والے حاضر ہوں۔ غیر موجود اصحاب سے مخاطب ہونے کی معقولیت ناقابل تسلیم ہے۔

یعنی کہ — الفاظ کا اصول یہ ہے کہ اہل خطاب موجود ہوں اور اسی ہی اصول کے مطابق الفاظ کے مدلول میں وہ لوگ بھی شامل ہو سکتے ہیں جو لفظی خطاب کے وقت موجود نہیں تھے (اور بعد میں آنے والے تھے۔ ط) (تفسیر کبیر ۲۹/۱۴۸)

رازی کی طرح علامہ فناری نے بھی آیۂ زیر بحث کے نسخ سے انکار کیا اور منجملہ دیگر وجوہات کے انکار نسخ کی ایک وجہ یہ بھی ظاہر کی ہے کہ

ایک آیت کا تعلق السابقون الاولون سے ہے اور دوسری کا اصحاب الیمین سے اور یہ دونوں قسمیں الگ الگ نوعیت کی حامل ہیں اور ہر قسم کا حکم جدا جدا ہے۔

(فصول البدائع طبع مصر ۲/ ۲۲۶، عنوان تنبیہات۔ تنبیہ ۳)

سازش کے عناصر

ناگواری کا افسانہ تراش کر صحابۂ کرام کو وحی الٰہی کے بارے میں بدعقیدہ ثابت کرنے والے کون عناصر تھے؟ - اس کی نشان دہی اگر نہ کی جاتی تو بات تشنہ رہ جاتی۔ ذیل میں اسی سلسلہ کی تکمیل کے طور پر ان عناصر کی نشاندہی کی جا رہی ہے جو اس جرم عظیم کی سازش میں اہم کردار ادا کرنے والے تھے۔ غور فرمائیے اصحاب رسول کے بارے میں یہ تاثر کہ شق ذالک علی اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — یعنی "قلیل" والی آیت فداکاران محمد پر بہت ناگوار اور شاق گزری۔

لیجئے اب راویان احادیث کا تعارف حاضر ہے۔

ابوہریرہؓ کی اسانید

(الف) ابو حاتم حدثنا ابی حدثنا محمد بن عیسی الطباع حدثنا شریک بن محمد بن عبد الرحمان عن ابیہ عن ابی ھریرۃ۔ قال لما نزلت ثلۃ

من الاولین وقلیل من الاخرین شق ذالک علی اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ الحدیث

(ب) ۔ احمد عن اسود بن عامر عن شریک عن محمد بیاع الملاء ۔ عن ابیہ عن ابی ہریرۃ

جرح

حضرت ابو ہریرہ کی طرف منسوب ان دونوں اسانید کے راویوں کا متداولہ کتب رجال میں کہیں بھی نام ونشان نہیں ملتا ۔ طبقات الحنابلہ ۔ اور طبقات القراء میں ایک دو راویوں کے نام ضرور ملتے ہیں لیکن ان کا تعارف اس حد تک مختصر کرایا گیا ہے کہ تعارف سے زیادہ غیر متعارف ہو کر رہ گئے ہیں ۔ مثلاً

الف میں امام ابو حاتم، آپ کے والد اور محمد بن عیسٰے کے نام کو چھوڑ کر کسی بھی راوی کا ذکر نہیں ملتا ۔ حتےٰ کہ ابو حاتم نے اپنی شہرۂ آفاق تنقیدی کتاب **الجرح والتعدیل** میں خود بھی کہیں اپنے راویوں شریک بن محمد بن عبدالرحمان ۔ اور محمد بن عبدالرحمان کا ذکر نہیں کیا ۔ امام نسائی کی معرفت اگر کچھ معلوم ہو سکا تو وہ بھی اس حد تک کہ محمد بن عبدالرحمان مجہول ہے ۔ یعنی کہ یہ سند منقطع بھی ہے اور لاپتہ راویوں پر مشتمل بھی ۔

اسی طرح حضرت ابوہریرہ کی دوسری سند کے راوی شریک اور محمد اور محمد کے باپ سب کے سب مجہول اور لاپتہ ہیں ان میں سے کوئی بھی اس قابل نہیں کہ جانی پہچانی، حق پسند اور حق گو شخصیتوں میں ان کا شمار ہو سکتا ہو ۔ لہذا ان اسانید کی بنا پر یقین واذعان کی بنیاد رکھ کر ابو ہریرہ جیسے اکابر صحابی رسول کو آلہ کار نہیں بنایا جاسکتا ۔

جابر کی اسانید

(الف) ۔ ابن عساکر ۔ ہشام بن عمارہ حدثنا عبدربہ بن صالح عن عروۃ بن رویم عن جابر بن عبداللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(ب) ۔ امام بغوی اخبرنا ابو سعید الشریحی نا ابو اسحاق الثعلبی اخبرنی الحسین بن محمد العدل ثنا عبداللہ بن عبدالرحمان الدقاق قال حدثنا محمد بن عبدالعزیز ثنا عیسٰی بن مساور ثنا الولید بن مسلم ثنا عیسٰی بن موسٰے عن عروۃ بن رویم قال لما نزلت ۔ الحدیث

جرح

حضرت جابر رض کی دونوں اسانید کا اہم واسطہ عروہ بن رویم کی شخصیت ہے، جس کی وفات ۱۳۲ھ یا ۱۳۵ھ میں ہے ۔ اس کے بارے میں تمام کتب رجال میں تصریح موجود ہے کہ اس کی رویت یا روایت کسی بھی صحابی سے ثابت نہیں ہے ۔ اس کی ہر روایت مرسل ہے اور اسی ہی وجہ سے مراسیل کے زیادہ راوی مشہور ہوئے اس کی جابر بن عبداللہ اور ثوبان سے جتنی روایات ہیں مرسل ہیں ۔ کیونکہ حضرت جابر نے ۹۴ سال کی عمر میں ۷۸ھ میں وفات پائی یعنے عروہ مذکور کی وفات سے ۵۷ سال پہلے ۔ عمر کا اتنا تفاوت ہم عصری اور روایت ثابت کرنے کے لئے ہرگز ہرگز درست نہیں آسکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین نے ہر مقام پر وضاحت کر دی ہے کہ عروہ نے جابر سے جتنی روایتیں کی ہیں سب کی سب مرسل ہیں اور یہاں اتفاق سے دونوں ہی روایتیں حضرت جابر ہی سے مروی ہیں ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ عروہ کی دونوں روایتوں کے بارے میں سلفی امام ابن کثیر نے بھی سخت ریمارکس دیتے ہیں ۔ فرماتے ہیں کہ

فی اسنادہ نظر یعنے عروہ کی دونوں روایات مجروح اور قابل نظر ہیں (تفسیر ابن کثیر ۴/۲۸۴)

عروہ کے بعد اب دیگر راویان اسناد سے ملئے ۔

پہلی سند میں امام بغوی کے استاد ابوسعید شریحی، پھر ثعلبی، پھر حسین العدل، پھر عبداللہ الدقاق اور آخر میں محمد بن عبدالعزیز سب کے سب گمنام اور کسی حد تک خود ساختہ راوی ہیں۔

حسین العدل اگر وہی عبداللہ الرازی۔ الاشتانی ہے جسے ابن بابویہ نے "عیون الرضا" میں ذکر کیا ہے تو وہ ایک تو شیعہ تھے، پھر شیعہ میں بھی غیر متعارف و مجہول یا قریب الجہالت تھے! اسی طرح عیسیٰ بن مساور اور ولید بن مسلم کے بعد سند کا آٹھواں راوی عیسیٰ بن موسےٰ کا تعین بھی نہیں ہو سکا۔ اب اگر یہ وہی قرشی اور دمشقی تھے تو اس کا عروہ کے شاگردوں میں کسی نے بھی شمار نہیں کیا۔ غرضیکہ سند کے چھ راویوں کی تشخیص تا حال عمل میں نہیں آئی۔

اسی طرح عروہ کی دوسری سند میں ہشام بن عمارہ کا سنی کتب رجال میں تعارف ہے نہ ذکر۔ بلکہ شیعہ رجال نے بھی اس نام کا کوئی راوی ذکر نہیں کیا۔ تاہم اگر کھینچ تان کر ہشام کو ابن القعقاع بن شبرمہ الضبی قرار دیا جائے تو اسے امام ابن ابی حاتم نے بغیر تعارف ہی کے ذکر کیا ہے جو آپ کی پالیسی کے مطابق مجروح ہی قرار پا سکتے ہیں۔

اور اگر یہ ہشام بن القعقاع نہیں ہے تو اس نام کا دوسرا صرف ایک ہی راوی پایا جاتا ہے جو کوفہ کا باشندہ، مزنی مشہور تھا۔ یہ خالص شیعہ اور امام جعفر صادق کا صحابی تھا۔ لیکن اس تکلف کے بعد بھی عبدربہ بن صالح کا ذکر نہ تو سنی کتب رجال میں آیا ہے اور نہ ہی شیعہ رجال میں اس کا سراغ ملتا ہے۔ پھر یہ مرحلہ بھی باقی ہے کہ اس نام کا عروہ بن رویم کا کوئی شاگرد بھی ہو گزرا ہے؟

پس جب تک ان باتوں کا تصفیہ نہیں ہو پاتا قرآن پاک کی آیات کے بارے میں نہ تو نسخ کا فلسفہ کارگر ہو سکتا ہے اور نہ ہی "ناگواری" کی منطق قابل توجہ ہو سکتی ہے!

یہ یاد رہے کہ ہم نے راویوں کے تعارف میں ایک دو کے بارے میں ان کے مذہبی تشخص کی نشان دہی کی ہے۔ اس سے ہمارا مقصد کسی کے عقیدے کو مطعون کرنا نہیں تھا۔ آخر سنی بھی تو وضع روایات میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ لیکن ایک تو اس خیال سے کہ ان راویوں کے تعارف میں رجال والوں نے عقیدے کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ قرآن پاک کی آیات کے بارے میں صحابہ اور خاص طور پر فاروق اعظم کی ناپسندیدگی، ناگواری اور اس طرح کا غیر مستحسن تاثر ثابت کرتا ہے کہ پس منظر کی وضع و تراش کے وقت بعض مخصوص رجحانات کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ لہٰذا تنقید کے وقت ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ۱۶ ۷/۶۳

سورۃ مجادلہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے کا نذرانہ! ۔ ایک ناگوار اور ناقابل عمل آیت۔!

منسوخ ۲۶۰

یا ایہا الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقۃ ذالک خیر لکم واطہر فان لم تجدوا فان اللہ غفور رحیم

اے ایمان والو! جب تم رسولؐ سے کانا پھوسی کرنا چاہو تو اپنی سرگوشی سے پہلے کچھ صدقہ (نذرانہ) دے دیا کرو (ایسا کرنا) تمہارے لئے بہتر اور پاکیزگی (کا ذریعہ) ہے۔

(ہاں) اگر تم لوگ (مالی استطاعت) نہ پاؤ تو (بغیر نذرانہ پیش کئے کھلی ملاقات مل سکتے ہو) اللہ (تو دیکھ ہی رہا ہے وہ خود ہی) بخشنے والا مہربان ہے (مجادلہ ۱۲)

دلیل ناسخ

أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجوٰكم صدقٰت فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوٰة وآتوا الزكوٰة واطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون ٭

کیا تم اس حکم سے گھبرا گئے کہ اپنی کانا پھوسی سے پہلے صدقہ دے لو؟ جب کہ تم نے کانا پھوسی کا مظاہرہ کیا ہی نہیں؟

(یہ صدقہ اور نذرانہ تو ان پر ہے جو صاحب حیثیت ہیں اور اس وقت ہے۔ جب رسول اللہ کو خلوت میں لے جا کر دیر تک مصروف رکھا جائے لیکن جب تم وحی کا منشاء سمجھ کر غیر ضروری باتوں کے لئے رسولؐ اللہ کو خلوت پر مجبور ہی نہیں کر پائے تو) خدا نے بھی تمہارے حال پر نظر عنایت کی (اور رسولؐ سے کھلے بندوں ملاقات پر کوئی شرط عائد نہ کرتے ہوئے اطاعت رسولؐ کے دیگر احکامات دے دئے کہ) صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرتے رہو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت میں لگے رہو اور اللہ ہی تمہارے کاموں سے باخبر ہے (مجادلہ ۱۳)

وجہ تنسیخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۸۹، ۹۰) وغیرہ نے بتا دیا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے سے پیشتر جس نذرانے یا صدقے کے طور پر کچھ پیش کرنے کا حکم ہے اسے آیۂ زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا ہے اور نسخ کے اسی اصول کو ملحوظ رکھ کر ہی وحی الٰہی نے بھی مثلاً ہی تیرھویں آیت میں اپنے ہی الفاظ میں اسے منسوخ کے خانے میں رکھ دیا ہے

مقاتل بن حیان کہتے تھے کہ زیر بحث آیت دس دن تک بھی قابل عمل نہ رہ سکی اور منسوخ کر دی گئی۔ کلبی وغیرہ کی تحقیقات کے مطابق یہ آیت نازل ہونے کے ایک گھنٹہ بعد ہی منسوخ ہو گئی تھی۔

(تفسیر الخازن مع البغوی طبع حلبی قاہرہ جلد ۷/ ۵۳)

حضرت ابن عباس بھی یہی رائے رکھتے تھے کہ اس آیت کے مضمون کو زکوٰۃ والی آیت نے تمام منسوخ کر دیا ہے فرماتے تھے کان المسلمون يقدمون بين يدي النجوى صدقة فلما نزلت الزكوة نسخ هذا۔

مسلمان معمول کے مطابق سرگوشی سے پیشتر صدقہ ادا کرتے رہے، لیکن جب زکوٰۃ کا حکم نازل ہوا تو یہ صدقہ منسوخ ہو گیا۔ (بحوالہ ابن جریر طبری ۲۸/ ۳۰/ ۲۴ تا ۲۵ نیز ۲۶ تا ۲۸/ وصلہ ۲/ ۱ تا ۲)

حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھی اسے منسوخ کہتے تھے۔ آپ کے الفاظ اپنے مقام پر آرہے ہیں۔ (طبری ۲۸/ ۴/ ۲ تا ۶ نیز ۱۱ تا ۱۴)

(ان دو صحابہ کے علاوہ مجاہد (طبری ۲۸/ ۱۹ و ۲۰) قتادہ (۲۸/ ۲۰) ابن زید (۲۸/ ۲۱) حسن بصری (۲۸/ ۲۱) اور عکرمہ

(۲۱/۲۸) بھی آیۂ زیر بحث کے نسخ کا عقیدہ رکھتے تھے۔

قول فیصل

مفسرین اور دو صحابہ کا نسخ سے مطلب اگر یہی ہے کہ آیۂ زیر بحث میں جس نذرانے کے پیش کرنے کا حکم ہے اس کا تعلق رسولؐ کی ذات سے تھا اور آپؐ کی رحلت کے بعد اس آیت پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا، کیونکہ آیت میں ناجیتم الرسول کہہ کر یہ شرط عاید کر دی گئی تھی کہ یہ نذرانہ صرف ذات قدسی کمال ہی کے لئے خاص ہے اور خاص ہے سرگوشی کی حالت کے لئے۔ تو ان کی یہ بات قابل فہم اور حقیقت کی آئینہ دار ہو سکتی ہے لیکن اسے ہم نسخ سے پھر بھی تعبیر نہیں کر سکتے کہ مشروط احکام پر نسخ کا اطلاق جائز ہی نہیں ہے۔

نیز آیۂ زیر بحث میں رسول سے "نجوا" کی حالت میں بغیر صدقہ دیئے ملنے کی کلی طور پر ممانعت نہیں کی گئی ہے۔ صرف سرگوشی کے آداب میں کہا گیا ہے کہ ایسی حالت میں نذرانہ پیش کرنا مومنین کے لئے بہتر اور موجب پاکیزگی ہے اور ظاہر ہے کہ "خیر" اور پاکیزگی کے لئے نسخ کا جواز نا ممکن بھی ہے اور ناجائز بھی۔ یہ تو تھا ان حضرات کی بیان کردہ تفاسیر کی روشنی میں اجمالی جواب۔ اب آئیے قرآن کی داخلی شہادت کی طرف تو اس میں بھی نسخ کا شائبہ نہیں پایا جاتا۔ مجادلہ کی تیرھویں آیت جسے بارھویں آیت کے لئے ناسخ بتلایا جاتا ہے۔ اس میں اس امر کی وضاحت اور اجمال کی تفصیل دی گئی ہے جو سابقہ آیت میں رہ گئی تھی۔ یعنے فرمایا گیا کہ

جس صدقے اور نذرانے کا حکم پہلی آیت میں دیا گیا تھا۔ اس کا اطلاق کھلے بندوں ملاقات پر نہیں ہو گا۔ سرگوشی کی غیر ضروری ملاقاتوں پر ہی ہو گا اور اس سے بھی غیر مستطیع اور نادار لوگ متأثر نہیں ہو سکیں گے۔ کہ وہ سرگوشی کے نہ تو عادی ہیں اور نہ ہی ان کی کچھ خفیہ مصلحتیں ہوتی ہیں۔ لہٰذا وہ سرگوشی کی جب کوشش ہی نہیں کرتے تو اس حکم کے مورد ہی کیوں ٹھیریں گے؟

یہ یاد رہے کہ مفسروں کی اتنی کاوشوں اور آیۂ زیر بحث کو منسوخ کرنے کے باوصف مسلمانوں کے احبار و رہبان اپنے ماننے والوں سے نذرانے وصول کرتے وقت اسی ہی آیت کی طرف رجوع کر کے اپنا مطلب نکال لیتے ہیں۔ یعنے کہ مطلب کی خاطر اس آیت کو منسوخ نہیں کہتے یا کم از کم اپنے حق میں منسوخ نہیں جانتے۔ **یاللعجب !!**

خاص حکم

امام ابوالحسن واحدی نے اسباب النزول میں مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے کہ

نزلت الآیۃ فی الاغنیاء وذالك انھم كانوا یاتون النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیکثرون مناجاتہ ویغلبون الفقراء علی المجالس حتی کرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذالك من طول جلوسھم ومناجاتھم فانزل اللہ تبارك وتعالی ھذہ الآیۃ وامر بالصدقۃ عند المناجاۃ فاما اهل العسرۃ فلم یجدوا شیئا فاما اهل المیسرۃ فبخلوا واشتد ذالك علی اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنزلت الرخصۃ

یعنے زیر بحث آیت سرمایہ داروں اور دولت مندوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے کہ یہ لوگ جب دربار نبویؐ میں حاضر ہو جاتے تو زیادہ وقت آنحضرتؐ سے خلوت میں باتیں کرتے اور غریب نادار لوگوں پر غالب آ کر ان کا حق ملاقات غصب کر جاتے تھے۔

ادھر ان لوگوں کا خلوت میں بٹھا کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوس رکھنا مزاج نبویؐ پر بے حد گراں بھی گزرنے

لگا تھا۔ تب اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے آیہ زیر بحث نازل فرما کر غیر ضروری سرگوشی اور فضول "خلوت" کا سدباب کرنے کے لئے صدقے کی پابندی عاید کر دی

اس سے یہ ہوا کہ کھلی مجلس میں تو ہر کوئی آنے کی کوشش کرتا مگر خلوت کا سلسلہ قریبًا ترک ہو گیا۔ یعنے نادار نے اپنی ناداری کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خلوت میں لے جانا چھوڑ دیا اور امراء نے بخل سے کام لے کر آپ کی خلوت کی ملاقاتیں ترک کر دیں۔ اور مخلص صحابہ نے یہ سمجھا کہ وہ بھی اس پابندی میں شامل ہیں۔ چنانچہ ان پر یہ پابندی انتہائی ناگوار گزری۔ جس پر اللہ سبحانہ نے رخصت اور اجازت فرما کر ان کو ملاقات کی سہولت عطا فرما دی۔

(اسباب النزول امام واحدی (متوفی ۴۶۸ھ) طبع مصر ۱۹۵۹ء شرکہ حلبی قاہرہ ص ۲۳۴)

مقاتل بن حیان کی رائے اگرچہ نسخ کی عماز ہے، تاہم واحدی نے جن الفاظ میں اسے ذکر کیا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ مقاتل وغیرہ اس پابندی کو امراء ہی کے لئے خاص کرتے تھے۔ بس اگر حقیقت یہی کچھ ہے تو تخصیص کو کسی طرح بھی نسخ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا اور اس سے مقاتل کی وہ رائے بھی مجروح ہو جاتی ہے جو خازن نے ان سے نقل کی تھی (ملاحظہ ہو جرحہ نسیخ)

نیز ایک اور زاویہ سے اس روایت کا جائزہ لیجئے تو مقاتل کی رائے بالکل ہی پوچ معلوم ہوگی کہ اس نے اہل یُسر اور اہل عُسر کو نجوی اور ناداری کے حصار میں رکھ کر صحابہ رسولؐ پر اس آیت کے نزول کو ناگوار اور شدید بنا دیا۔ کیونکہ آیہ زیر بحث میں یاایھا الذین آمنوا سے خطاب کر کے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ اس کے مخاطب صحابہ کرام ہی تھے اور صحابہ کرام ہی میں امراء بھی ہو سکتے تھے اور غرباء بھی۔ لیکن امیر صحابہ کے بارے میں نیز تصور کر لینا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جان نثار کرنے کے باوجود زر نثاری سے گریز کرتے تھے نہایت ہی مکروہ اور ناقابل تسلیم تصور ہے! لہذا ہمارے نزدیک مقاتل کی یہ روایت کئی اعتبار سے محل نظر ہے۔ اسے ہم نے جس مقصد کے لئے نقل کیا ہے وہ ابتداء میں واضح کر دیا ہے۔

مولانا ثناء اللہ کی رائے

سلفی محقق مولانا ابوالوفا ثناء اللہ مرحوم نے لکھا ہے کہ

میرے نزدیک اس آیت کا سیاق نسخ کے لئے نہیں بلکہ اصل حکم کو مضبوط کرنے کے لئے ہے۔ سارا دارومدار اس پر ہے کہ

اِذ کی جزاء کیا ہے؟ اور تفعلوا کا مفعول بہ کیا ہے؟

میرے نزدیک ترجمہ یوں ہے کہ:

جب کہ تم نے باوجود ناداروں کو معاف ہونے کے بھی "نجوے" کیا ہی نہیں تو بس ہمیشہ کے لئے اس فعل کو چھوڑ دو اور نماز اور زکوٰۃ وغیرہ فرائض کی ادائیگی میں مشغول ہو جاؤ۔ واللہ اعلم

(تفسیر ثنائی طبع امرتسر ۱۹۳۱ء جلد ۸/ ۳۹/حاشیہ ۱)

مولانا کا مفہوم یہ ہے کہ۔ لم تفعلوا۔ نجوے سے متعلق ہے صدقات سے نہیں۔

یعنے تم نے جب کہ نجوے کا عمل کیا ہی نہیں۔

اس توجیہہ کی بنا پر بھی آیہ کے معنے صاف ہو جاتے اور نسخ کے تمام احتمالات اور سوتوں کو مسدود کر دیتے ہیں ۔

معتزلہ کے نقطہ نظر سے امام المفسرین ابو مسلم اصفہانی آیات زیر بحث کو سابقہ آیات (مجادلہ آ ۱۱) سے مربوط اور بعض اہم سماجی اور مجلسی آداب سے وابستہ کہتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ زیر بحث آیت اور بعد والی مزعومہ ناسخ آیت کا تعلق بھی ان ہی سماجی اور مجلسی احوال و ظروف سے ہے یعنی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملنے کے آداب میں مومنوں کے اخلاص اور محبت کو ٹٹولا گیا ہے کہ ان میں کتنے ہیں جو صدقے کی پابندی گوارا کر لینے پر مستعد ہو جاتے ہیں ؟

> پس جب یہ پابندی اسی ہی غرض اور امتحان ہی کی مصلحت کے لئے نبی اکرمؐ کی حین حیات عائد کی گئی تھی ۔ تو ضروری تھا کہ اس پابندی کو اسی ہی وقت کے ساتھ وابستہ رکھا جائے ۔
>
> (خلاصہ از تفسیر رازی ۲۹/۲۷۲/۱۹ تا ۲۳)

اس پر امام رازی اپنے وضاحتی نوٹ میں فرماتے ہیں کہ

وحاصل قول ابی مسلم ان ذالک التکلیف کان مقدرا بغایۃ مخصوصۃ فوجب انتہاءہ عند الانتہاء الی الغایۃ المخصوصۃ فلا یکون ھذا نسخا ۔

یعنے ___ ابو مسلم کا مفہوم یہ ہے کہ

> یہ پابندی عارضی تھی اور خاص مقصد پورا ہو چکا تو اس کی ضرورت بھی پوری (اور ختم) ہو گئی ۔ اب اسکو اپنی حالت پر نہیں رکھا جا سکتا ۔ کیونکہ خاص اور ہنگامی نوعیت کے احکام نسخ کے متحمل نہیں ہو سکتے ۔
>
> (تفسیر رازی ۲۹/۲۷۲)

ابو مسلم کا مفہوم واضح کرنے کے بعد امام رازی اپنی فائنل رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

وھذا الکلام حسن ما بہ باس یہ توجیہہ بہ حسنہ اور خوب ہے ۔ عربی ادب کے قواعد اور لسانی ضابطے اس کی تائید کرتے ہیں ۔ (تفسیر رازی ۲۹/۲۷۲/۲۳ تا ۲۵)

ناسخین کا ماخذ وجہ نسخ میں جن دو صحابہ کا ناسخین کی فہرست میں نام لیا گیا تھا ان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اسم گرامی نمایاں تھا ۔ آپ کا خیال تھا کہ مسلمان سب کے سب صدقہ دیتے رہے لیکن جب زکوٰۃ کا حکم ملا تو اس نے ہر گونہ صدقات کو منسوخ کر دیا وغیرہ ۔ ہمیں اعتراف ہے کہ حضرت ابن عباس کی اس بارے میں کوئی رائے ضرور ہو گی لیکن ہمیں شبہ ہے کہ مذکورہ بالا رائے ان کی نہیں ہو سکتی ۔ کیونکہ ایک تو آیہ زکوٰۃ کے نزول کے وقت آپ کی عمر ہی کوئی چار پانچ سال کی ہو گی ۔ آپ کم از کم ایسی عمر میں آیات کے پس منظر اور معاملات کے اصل اسباب پر آگہی حاصل کرنے کے دور میں نہیں تھے ۔ مزید برآں یہ کہ جن اسناد کے ذریعہ آپ سے یہ رائے منقول ہے وہ نہایت ہیچ ، ضعیف اور ناقابل اعتماد ہیں تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو معمہ سند ، منسوخ ۶۲ نیز دوسری سند کے لئے ملاحظہ ہو باب اول عنوان خ انیابہ ایک اور روایت سند ۲ ۔ اس بنا پر ناسخین کے اس ماخذ کو ہم تسلیم کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے ۔

تفاسیر علیؓ کی علمی حیثیت

ناسخین کے ماخذ میں دوسرے نمبر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا نام نامی اسم گرامی نمایاں طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ آپ آیہ زیر بحث کے بارے میں دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک میں ہے کہ

جب آیہ زیر بحث نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلوا کر نجویٰ کے صدقے کے بارے میں مشورہ طلب کیا کہ

ایک دینار کیسا رہے گا؟ میں نے عرض کیا کہ ایک دینار بہت ہی زیادہ ہے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا تو کیا آدھا دینار مناسب رہیگا؟

میں نے کہا اس کی بھی ان میں استطاعت نہیں ہے

تب آپ نے فرمایا تو پھر آپ ہی فرمائیں کہ کیا ہونا چاہیے؟۔ اس کے جواب میں میں نے عرض کیا کہ "دانۂ جو" کافی رہیگا۔ آپؐ نے فرمایا کہ انک لزھید آپ تو بڑے ہی گنجائشی قسم کے نکلے۔

اس کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا بیان ہے کہ

بعد میں میری ہی بحث و تمحیص کے باعث اللہ سبحانہ نے اس امت سے تخفیف اور تیسیر کا برتاؤ کیا اور دوسری آیت نازل فرما کر سابقہ حکم کو منسوخ کر دیا۔ (طبری ۲۸/۲۱)

جائزہ

ہمارے نزدیک حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ قول بوجوہ کمزور اور ضعیف ہے اور اپنے جلو میں اہانت کا پہلو لئے ہوئے ہے۔

"دانۂ جو" کا مشورہ جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے منافی ہے وہاں نجویٰ سے پہلے قرآنی صدقے کے منہ چڑانے کے مترادف بھی ہے۔ کیا صرف دانۂ جو کی خاطر اتنے اہتمام سے قرآن پاک میں ضروری حکم دے کر نازل ہوا تھا؟ اور اتنی ہی قربانی سے گھبرا کر متوسلین رسولؐ نجویٰ کے عمل سے رک گئے تھے؟ اور اس میں بات ہی کیا سنگین تھی کہ تخفیف کے لئے دوسری آیت کو آگے بڑھانا پڑا؟۔ پھر دیکھئے آیہ زیر بحث اس وقت ہی نازل ہوئی ہے، جب مسلمانوں کی حالت قابل رشک نہیں تو درخور اعتناء ضرور ہی تھی یعنی کوئی آنحضرت صلعم کی وفات سے تین چار سال پہلے۔ تو کیا اس وقت یہ تاثر دینا کہ کوئی بھی شخص حضرت علیؓ کے ماسوا صدقۂ نجویٰ ادا کرنے کا نہ تو اہل تھا اور نہ ہی مستطیع! ایک عجیب تاثر ہے؟۔ (جیسا کہ علیؓ کی دوسری روایت میں آرہا ہے) غرضیکہ جو صحابۂ کرام سرکار مدنی پر دل و جان سے فدا تھے۔ کیا وہ واقعی مالی قربانی کے اہل نہیں تھے۔ اور "دانۂ جو" کی قربانی کے ماسوا آپ سے ہر چیز دریغ رکھتے تھے؟۔ افسوس صد افسوس ہے راویوں کی اس ذہنیت پہ؟

حضرت علیؓ کے اس تاثر کو ترمذی، ابن حبان، ابو یعلی اور بزار نے بھی روایت کیا ہے اور ان کتابوں میں بھی علی بن علقمہ الانماری حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے راوی بتائے جاتے ہیں اور یہ وہی علی انماری ہیں، جس کی روایات پر امام بخاری کو شدید اعتراضات تھے۔ خود ترمذی نے جب حضرت علی کی یہ روایت بیان کی تو انماری کی وجہ سے لکھا کہ حضرت علیؓ سے یہی شخص ان الفاظ کا راوی ہے۔ اس کے ماسوئی کسی دوسرے ذریعہ سے مروی نہیں ہوئے۔ (انما نعرفہ من ھذا الوجہ)

—— اسی طرح بزار نے اماری کی یہی روایت پیش کر کے لکھا ہے کہ لا یحفظ الا عن علی بھذا الاسناد ۔ علی اماری کے ماسوا کوئی بھی دوسرا شخص ان الفاظ کا راوی نہیں ہے اور نہ ہی کسی نے اس سند کو استعمال کیا ہے (ملاحظہ ہو الکافی الشاف بتخریج احادیث الکشاف ۔ ابن حجر مع الکشاف لزمخشری طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء جلد ۴ ص/ ۴۹۴ حاشیہ ۲)

اس روایت کی سندیں

ابن جریر: حدثنا ابن حمید قال حدثنا مهران عن سفیان عن عثمان بن المغیرہ عن سالم بن الجعد عن علی بن علقمة الانماری عن علیؓ (طبری ۲۸/۲۱)

ابن حبان ۲: اخبرنا الحسن بن سفیان حدثنا ابو بکر بن ابی شیبه حدثنا یحیی بن آدم حدثنا الاشجعی عن سفیان عن عثمان بن المغیرة الثقفی عن سالم بن ابی الجعد عن علی بن علقمة عن علی بن ابی طالب (ابن حبان، بترتیب الحافظ الهیثمی ص ۵۴۴، حدیث ۲۲۰۸، مطبعة سلفیه قاہرہ)

جرح

بظاہر دونوں سندیں بے عیب اور غیر مجروح ہیں، لیکن غائر نظر سے دیکھا جائے تو صرف علی اماری ہی ان الفاظ کے ذمہ دار ٹھہرتے بلکہ علی مذکور سے زیادہ کام سالم بن ابی الجعد کا ہے جس نے علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت اور تمام صحابہ کی تنقیص کے لئے خود قرآن پاک ہی کی ایک آیت کو نشانہ بنایا ۔ یہ سالم ابن حجر کی تصریح کے مطابق دوسرے طبقے کے مدلسین میں تھا ۔ جن کے بارے میں ابن حجر نے خود ہی وضاحت کی ہے کہ اس طبقے کے راویوں کی حدیث اس وقت تک ناقابل قبول ہے ۔ جب تک کہ وہ تحدیث اور سماع کی صراحت نہ کریں ۔ یہ سالم نہ صرف تدلیس کے عیب ہی میں ملوث تھے ۔ بلکہ مصطفیٰ شیعی تفرشی نے "نقد الرجال" (طبع تہران ص ۱۴۵) میں اسے اور تمام بنو جعد کو حضرت علیؓ کے خصوصی معاونین اور اجلہ صحابہ میں شمار کیا ہے ۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ آپ غالی قسم کے شیعہ بھی تھے ۔ ایک مدلس اور دوسرا شیعہ اور وہ بھی منقبت کی حدیث کے راوی ۔ ظاہر ہے وہ اپنی ذہنی افتاد سے علیحدہ نہیں ہو سکتا تھا اور آپ جانتے ہیں کہ مناقب اور مثالب میں شیعہ ہوں خواہ سنی دونوں ہی روایت کے لئے بلائے جان کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

سالم دراصل ایک ماہر حدیث ساز شخص تھے ۔ اس نے ایک روایت بیان کی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ یا رسول اللہ! کیا ہم گدھے اور گھوڑے کی نسل کو مخلوط کر لیں، تو اس میں کوئی مضائقہ ہے ؟ یعنے گدھے کو گھوڑی پر چڑھائیں یا گھوڑے کو گدھی پر تو کیا ۔ ایسی درمیانی نسل کی افزائش کی اجازت ہے ؟

امام ذہبی لکھتے ہیں کہ یہ مضمون اسی سالم ہی کی اختراع ہے ۔ ابن المدینی فرماتے ہیں لا اعلم احدا روی عنه غیر سالم ۔ یعنے سالم کے ماسوا کسی نے بھی اس مفہوم کو رسول اللہ سے بیان نہیں کیا ۔

اسی طرح سالم سے پہلے عثمان بن المغیرۃ کا نام آتا ہے جو ثقہ ہونے کے باوجود امام دارقطنی کے نزدیک ضعیف اور ابن حبان کے ہاں صاحب مناکیر تھے ۔

یہ تھی حضرت علی کی "انك لزهيد" والی حدیث کی پوزیشن اب ان کے دوسرے فرمان کا تجزیہ ملاحظہ ہو ۔

حضرت علی کی دوسری روایت

طبری نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے دوسری روایت نقل کی ہے کہ آیہ زیر بحث

جب نازل ہوئی تو میں نے ایک دینار تڑوا کر دس درہموں میں تبدیل کرالیا اور ہر ملاقات پہ ایک درہم نذرانہ پیش کرتا رہا۔

اور میں ہی پہلا اور آخری شخص تھا جس نے اس آیت پر عمل کیا اور وہ منسوخ ہوگئی اور میرے بعد اس پر کسی نے عمل نہیں کیا۔ (طبری ۲۸/۲۰)

جائزہ حضرت علیؓ نے جو کچھ فرمایا اس کا جواب ابن عباسؓ کے ہاں کچھ مختلف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ

كان المسلمون يقدمون بين يدي النجوى صدقة

یعنے — تمام مسلمانوں نے اس آیت پر عمل کیا اور آیہ زکوٰۃ سے منسوخ ہونے تک برابر صدقہ نجویٰ دیتے رہے۔

مقصد یہ کہ حضرت علیؓ کے علاوہ دوسروں نے بھی اس آیت پر عمل کیا تھا۔

ابن عباس کے نظریئے سے یہاں بحث نہیں ہے۔ ان کی اس وضاحت سے غرض ہے کہ ملاکشانِ محبت دوسرے بھی تھے۔ لہٰذا تمام کی قربانیوں کو تنہا ابن ابی طالبؓ ہی کے کھاتے میں نہیں ڈالا جاسکتا۔

اب ہم اس زاویئے سے دیکھیں گے کہ حضرت علیؓ کی شخصیت کو بلند وبالا کر دکھلانے کے لئے کیا یہ ضروری ہے کہ ان کے مقابل دیگر یارانِ پیغمبر کو بونا اور کوتہ قد کرکے پیش کیا جائے؟ پھر آخر کون سے وہ دیگر عوامل ہیں جو اس امتیاز اور تفریق کا باعث بنے؟

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ان الفاظ کی سیٹنگ اور ترتیب سے پتہ چلتا ہے کہ پوری چابکدستی سے مضمون باندھا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اسے حقیقت بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی نہ ہو تو بھی اس دعویٰ میں کوئی خوبی نہیں ہے کہ ایک شخص برملا اپنی نیکیوں کا اس انداز سے تذکرہ کرے کہ دوسرے اس کے مقابل "دانۂ جو" جتنے عمل کے اہل بھی نہ ہوں۔

ہمارا خیال ہے کہ یاروگوں نے یہاں بھی ابوالحسنین کو مہرے کے طور پر استعمال کرکے جہاں دیگر صحابہ کی اہانت کا پہلو نکال لیا ہے وہاں قرآن پاک کی ایک واضح اور روشن آیت کے نسخ سے بھی گریز نہیں کیا۔ امام ابن جریر طبری نے آپ کے دوسرے قول کی اسناد اس طرح بیان کی ہیں۔

دوسری روایت کی سندیں حدثنا ابو کریب قال حدثنا ابن ادریس (هو عبد الله الاودی ط) قال سمعت ليثا عن مجاهد قال قال علی آیة من كتاب الله (الحدیث - طبری ۲۸/۲۰)

حدثنا محمد بن عبيد بن محمد المحاربي قال حدثنا المطلب بن زياد عن ليث عن مجاهد قال قال علی (الحدیث - طبری ۲۸/۲۰)

جرح: ان ہر دو اسناد بلکہ تمام دیگر اسانید جن میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی برتری کا ان ہی الفاظ میں ذکر ہوا ہے۔

ان کا بنیادی راوی لیث بن ابی سلیم کوفی (متوفی ۱۴۳ھ) ہے جو زاہد اور پاگل تھا۔ عیسیٰ بن یونس کہتا ہے کہ میں نے لیث مذکور کو بارہا دیکھا کہ سورج جب چڑھ آتا تو منارہ پر چڑھ کر اذانیں کہنا شروع کر دیتا۔ خرابی دماغ کے اسی عیب کی وجہ سے ابن عیینہ آپ کے حافظہ پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ امام جریر نے کہا ہے کہ لیث کا اتنا تعارف کافی ہے کہ جتنے لوگ بھی حدیثوں میں گڈمڈ اور غلط سلط شامل کرنے کے خوگر تھے ان سب سے لیث زیادہ منہ زور ہے چکا تھا۔ امام احمد بن حنبل فرماتے تھے کہ اس کی احادیث مورد اضطراب و تذبذب (تدلیس) تھیں۔ لیکن یار لوگوں نے اس کے باوجود اس سے روایتیں کیں اور کسی طرح کے احتیاط سے سروکار نہیں رکھا اور یحییٰ بن معین ان ہی وجوہات کی بناء پر آپ کی روایات کو بالکل مسترد کر دیتے تھے۔ ان وجوہات کی بناء پر ہم نہیں کہہ سکتے کہ ایک غلط گو پاگل کی گواہی پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف ایسی بات منسوب کریں جو ان کی شان سے کہیں فروتر اور بعید ہے۔

سورۃ حشر ۵۹

۱۸ $\frac{6}{63}$

فئے اور مال غنیمت کی تقسیم

منسوخ ۲۶۹

ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القریٰ ... والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔

جو کچھ اللہ نے ان بستیوں کے رہنے والوں سے اپنے رسول کو عطا کیا ہے وہ اللہ کا اس کے رسول کا، قرابت داروں کا، یتیموں کا، مسکینوں کا اور غریب مسافروں کا ہے۔ تاکہ یہ مال تم میں سے مالدار اغنیاء ہی میں دائر و سائر نہ رہے (حشر ۷)

دلیل ناسخ

واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل۔

اس حقیقت کو مت بھولو کہ مال غنیمت میں سے جو چیز بھی تمہارے قبضے میں آ چکی اس کا پانچواں حصہ اللہ کا ہے (اسی طرح) رسولؐ (رسول کے) قرابت دار، یتیم، نادار، اور مسافروں کا بھی اس میں حصہ ہے (انفال ۴۱)

وجہ تنسیخ

قتادہ نے کہا ہے کہ آیہ زیر بحث میں "فئے" کو جن اشخاص پر تقسیم کرنے کا حکم تھا، سورۃ انفال میں ان کے حق میں منسوخ کر دیا گیا ہے۔ (بحوالہ تفسیر طبری ۲۸/ ۳۷ و ۳۸ نیز تفسیر قرطبی ۱۸/ ۱۵/ ۲ (جلد ۸/ ۹)

قول فیصل

امام تفسیر قتادہ بن دعامہ سدوسی کا "فئے" اور "غنیمت" کے قرآنی فرق کو مٹا کر دونوں کو ایک ہی نوعیت کی حاصلات قرار دینا تعجب انگیز ہے۔ آپ اہل زبان اور مفسروں کے پیشرو تھے۔ "فئے" اور "غنیمت" کے لغوی اور اصطلاحی فرق کو نہ سمجھنا ہمارے خیال میں قرآنی مطالب سے لاپروائی کی ناپسندیدہ مثال ہے۔

ذیل میں دونوں "اصطلاحات" کے مابین جو فرق ہے وہ دوسرے اہل زبان اور مفسرین کے الفاظ میں حاضر ہے۔
مولانا ثناء اللہ مرحوم امرتسری فرماتے ہیں۔ کہ:

جنگ میں کفار سے جو مال و اسباب ہاتھ آتا ہے وہ اگر "لڑ" کر آئے تو اس کو "غنیمت" کہتے ہیں۔
"بے لڑے" غلبہ ہونے کی صورت میں آئے تو اس کو "فئے" کہتے ہیں۔
غنیمت میں چار حصے شرکاء جنگ غازیوں کے لئے ہوتے ہیں۔ پانچواں حصہ (خمس) ان لوگوں کا
جن کا ذکر اس آیت میں ہے۔ مگر "فئ" ساری بمنزلہ خمس غنیمت ہے یعنی "فئ" کا کل مال
ان ہی لوگوں پر تقسیم ہوگا۔ اللہ کا حصہ الگ نہیں — وہ انہی مستحقین پر تقسیم ہو جاتا ہے۔
رسول کا حصہ زندگی میں رسول علیہ السلام کا تھا۔ رسول کے بعد خلیفہ اور امام وقت کا صلی اللہ علیہ وسلم
(تفسیر ثنائی ۸/۳۴ / حاشیہ ۲)

مقصد یہ کہ:

لڑائی میں ہاتھ آئے ہوئے مال کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے چار حصے فوجیوں اور باقی پانچواں حصہ
(الف) اللہ و رسولؐ (ب) رسول کے قرابت دار (ج) یتیم (د) ناداروں (ہ) اور مسافروں پر تقسیم کیا جائیگا۔
اس کے برعکس "فئے" میں فوجیوں کا حصہ نہیں ہے۔ بلکہ فوجیوں (مجاہدوں) کو نکال کر ایسا تمام مال (ب) سے لے کر
(ہ) تک کو دیا جائیگا۔ مفسرین کی اس وضاحت کے معنے یہ ہوئے کہ ہر آیت اپنی جگہ پر محکم ہے اور ہر آیت کا نزول جس بارے
میں ہوا ہے دوسری کے نزول سے کوئی تعلق اور تضاد نہیں ہے۔

امام ابن جریر طبری نے ایک اور زاویہ سے قتادہ کے نتیجہ فکر کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ

"قتادہ کا قول مبنی بر صواب نہیں ہے بلکہ میرے نزدیک صواب یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث کی رو سے "فئ"
کا تمام مال اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں دے دیا ہے اور کسی دوسرے
کو اس تصرف میں شریک نہیں ٹھہرایا اور آپؐ مجاز ہیں جس طرح چاہیں خرچ کریں۔ (خلاصہ از طبری ۲۸/۳۸)

پھر لکھا ہے کہ:

پس جس مال کو اللہ نے رسولؐ کی ملک قرار دیا ہے، سمجھ لینا چاہئے کہ اس مال کا حکم مال غنیمت کا حکم
نہیں رہا کہ اس میں لامحالہ ہی رسولؐ مجاہدوں وغیرہ کو شریک ٹھہرا دیں؟
یعنے کہ اب یہ رسولؐ کا اپنا مال ہے آپ اسے انہی لوگوں پر خرچ فرما سکتے ہیں۔ جن کا ذکر مال غنیمت
کے غیر مجاہد (غیر فوجیوں) ضرورت مندوں کی ذیل میں (ب) سے لے کر (ہ) تک آچکا ہے۔

(خلاصہ از تفسیر طبری ۲۸/۳۸ و ۳۹)

شہاب الدین آلوسی بغدادی نے احناف اور شوافع سے بھی "فئے" اور "غنیمت" کا فرق اور لغت کی مشہور کتاب "المغرب"
کے حوالہ سے اختلافی اقوال تحریر کئے ہیں۔ (بحوالہ تفسیر آیات الاحکام محمد علی سائس ۴ / ۱۳۶ طبع مصر)

یہ تھا وہ واضح اور نمایاں فرق جو کہ فی اور غنیمت کے مابین موجود ہے اسے مٹا کر بغیر کسی دلیل کے ناسخ و منسوخ کی ذیل میں دیدینا امام تفسیر قتادہ کی جسارت ہے، تفسیر اور توضیح نہیں ہے۔ (بحوالہ نظرات فی القرآن للشیخ محمد الغزالی طبع دوم مصر صفحہ ۲۵۸ تا صفحہ ۲۵۹)

اللہ اکبر والعزۃ للقرآن ۲۵ ۶۳/۷

سورۃ ممتحنۃ

سوشل بائیکاٹ انہی کفار سے جو لڑ رہے ہوں

منسوخ ۶۰/۸

لاینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم۔ ان اللہ یحب المقسطین

خدا تم کو ان لوگوں کے ساتھ نیک سلوک کرنے سے منع نہیں کرتا جو دین کی وجہ سے تم سے نہیں لڑے اور نہ ہی) انہوں نے تم کو تمہارے گھروں سے نکالا (یعنے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ) ایسے لوگوں سے حسن سلوک کرنے سے نہیں روکتا۔ لاشبہ اللہ (سبحانہٗ وتعالیٰ کی نظروں میں انصاف انسانی خواہشات سے اونچا ہے اور وہ) انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔ (ممتحنہ ۸)

دلیل ناسخ

ابن زید (طبری ۲۸/۶۶) قتادہ (طبری ۲۸/۶۶) ابو عبداللہ (صـــ) اور ہبۃ اللہ (صـ۹۱) نے لکھا ہے کہ آیۂ ذیل کو اسی سے متصل اگلی آیت نے منسوخ کر دیا ہے یعنے

انما ینھاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم وظاھروا علی اخراجکم ان تولوھم ومن یتولھم فاولئک ھم الظالمون ٥

یعنے ـــ یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ تمہیں ان ہی لوگوں کے ساتھ (حسن سلوک اور) دوستی سے منع کرتا ہے جو دین کی وجہ سے تمہارے ساتھ لڑے، دیس نکالا دیا (بلکہ) دیس نکالے پر دوسروں کی امداد بھی کی۔ اب (اگر اتنے مظالم کے بعد بھی تمہاری غیرت اس کی اجازت دیتی ہے کہ انہیں دوست بنایا جائے تو یاد رکھو) جس نے بھی انہیں دوست بنایا تو وہی ظالم ہوں گے (ممتحنہ ۹)

بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ اصل میں دوسری ناسخ آیت بھی منسوخ ہے۔ یعنے منسوخ اور ناسخ دونوں آیات کو آیۂ سیف (توبہ ۵) ہی نے منسوخ کر دیا ہے

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ جو لوگ ہتھیار لے کر تم پر حملہ آور نہ ہوئے اور نہ ہی تمہارے ملک بدر کرنے میں ان کا ہاتھ ہے تو ایسے لوگوں سے معاشرتی بائیکاٹ اور معاملات میں بے انصافی کرنا کسی طرح بھی روا نہیں ہو سکتا کہ اس سے اللہ کی صفت "عدل" مجروح ہو جاتی ہے۔

لیکن مفسرین کے خیال میں اس آیت کے برعکس دوسری آیت میں حسن سلوک اور معاشرتی عدم بائیکاٹ کو غیر دوستانہ

ردیہ سے منسوخ کردیا گیا ہے یعنی کفار کو دوست بنانا ظلم کے مترادف ٹھہرایا گیا ہے

نجل میں یہی مفسر کہتے سنائی دیتے ہیں کہ

کفار جس نوعیت کے بھی ہوں ان کا علاج تلوار ہے۔ وہ حسن سلوک اور معاشرتی عدم بائیکاٹ کے ہرگز مستحق نہیں ہیں بلکہ دوسری ناسخ آیت میں خالی "ظالم" کہہ کر جس نرم پالیسی کی تعلیم دی گئی ہے وہ بھی منسوخ ہے۔

قول فیصل

زیر بحث اور مزعومہ ناسخ آیت روشن واضح اور محکم ہیں۔ پہلی آیت میں طرز گفتگو عام انداز کی ہے اور دوسری میں خاص انداز کی۔

اور عام کو خاص کرنا اصولاً نہ تو نسخ ہے اور نہ ہی کسی علمی بنیاد پر نسخ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

مفسر قرطبی (۱۸/۵۹) اور رازی (۲۹/۳۰۴) کی لب لباب سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر و دیگر صحابہ کرام ناقابل جنگ کفار سے۔ ان کی عورتیں، بچے یا وہ لوگ جو لڑائی سے دور رہنا چاہتے تھے۔ مراد لیتے اور فرماتے تھے کہ۔ ازروئے فرمان رسولؐ یہ لوگ جوابی جنگ سے مستثنے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک وغیرہ کو انسانیت کی اعلیٰ اقدار سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان ہی تفاسیر میں

بعض مفسرین سے منقول ہے کہ لم یقاتلوکم سے وہ ضعیف و ناتواں مسلمان مراد ہیں جو ہجرت کی نعمت سے رہ گئے اور مکہ میں مظلومی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گئے تو ایسے لوگوں سے حسن سلوک کا برتاؤ یا مالی امداد کرنا بھی ضرور ہے۔ بلکہ امام طبری تو یہاں تک فرما گئے ہیں کہ

ولا معنے لقول من قال ذالک منسوخ لان بر المومن من اھل الحرب ممن بینہ وبینہ قرابۃ نسب وممن لا قرابۃ بینہ وبینہ ولا نسب غیر محرم ولا منھی عنہ

—نسخ کا دعوے کرنے والوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جبکہ آیۂ زیر بحث کا تعلق ان محاربین سے ہے ہی نہیں جو اصطلاحی طور پر کفار کہے جاتے ہیں۔ اس کا اگر تعلق ہے تو ان مسلمانوں سے ہے جو رشتہ دار ہیں، یا غیر رشتہ دار مگر دو گروہوں میں بٹ کر آپس میں لڑ رہے ہیں۔ انہی کے بارے میں حکم ہے، کہ محض لڑائی کو بنیاد بنا کر بے انصافی اور سوشل بائیکاٹ تک نوبت نہ آنی چاہیے۔

(تفسیر طبری ۲۸/۶۶/۲۰ تا ۲۶)

ہاں اگر ایسے لوگوں سے تمہارا پالا پڑے جو واقعی نہ تو مومن ہیں (قاتلوکم فی الدین) اور نہ ہی تمہارا وجود ان کو اچھا لگتا ہے (واخرجوکم من دیارکم) تو بلاشبہ ایسے ہی لوگ نہ تو دوستی کے قابل ہیں اور نہ ہی حق وانصاف کی رو سے کسی سوشل رابطہ کے مستحق۔

اس نقطۂ نظر سے لم یقاتلوکم فی الدین سے مراد خود مسلمان ہی ہیں اور الذین قاتلوکم فی الدین سے مراد حقیقی کافر ہیں۔ لہٰذا اس بنا پر دونوں آیات کا موضوع الگ الگ ہو جاتا ہے اور دونوں آیتوں میں سے کوئی ایک بھی نسخ کی زد میں نہیں آ سکتی۔ نہ باہمی نسخ اور نہ آیۂ سیف کے ساتھ۔

علی کُل حال جو تعبیر بھی صحیح تسلیم کر لی جائے اس کی رو سے آیۂ زیر بحث منسوخ نہیں ہو سکتی۔ خاص کر دو متصل آیتوں کا نسخ علم الٰہی کے مضحکہ اڑانے کے مترادف ہے کیونکہ لا کے بعد " انما " کا لفظ تخصیص ہی کا متقاضی ہے، نسخ کا نہیں۔ ۶/۶۴ ۲۵

دارالکفر سے نکلی ہوئی مہاجرات کی آزمائش

منسوخ ۲۷۲

یاایھا الذین آمنوا اذا جاءکم المؤمنات مھاجرات فامتحنوھن اللہ اعلم بایمانھن فان علمتموھن مؤمنات فلا ترجعوھن الی الکفار لاھن حل لھم ولاھم یحلون لھن وآتوھم ما انفقوا ولا جناح علیکم ان تنکحوھن اذا آتیتموھن اجورھن ولا تمسکوا بعصم الکوافر واسئلوا ما انفقتم ولیسئلوا ما انفقوا ذالکم حکم اللہ یحکم بینکم واللہ علیم حکیم۔

اے مسلمانو! مؤمن عورتیں جب مہاجر بن کر تمہارے پاس آئیں تو ان کا امتحان کر لیا کرو۔ اللہ تعالیٰ (کو امتحان کی ضرورت نہیں۔ وہ تو) ان کے ایمان کا بخوبی علم رکھتا ہے۔

پس اگر تم ان کو (اپنی تفتیش میں جاسوس نہیں) مؤمن پاؤ تو (پھر) ان کو کفار کی طرف واپس نہ کرو (کیونکہ) نہ یہ عورتیں ان کے لئے حلال ہیں نہ وہ مرد ان کے لئے اور (اس کے بعد اگر تم ان سے نکاح کرنا چاہو تو (شوق سے کرو) کوئی مضائقہ نہیں ہے (بشرطیکہ، جتنا مال ان کفار نے (حق المہر کے طور پر) خرچ کیا ہے۔ اتنا انہیں واپس دیدو اور (یہ خیال رہے کہ جو عورتیں امتحان لینے کے عرصہ بعد کافر ثابت ہوں تو ایسی) کافر عورتوں کو عقد نکاح میں نہ رکھو (بلکہ) جو کچھ تم نے (ان پر) خرچ کیا ہے ان (کے ورثاء) سے طلب کرو اور انہی بھی چاہیئے کہ جو کچھ انہوں نے (مہاجرات) پر خرچ کیا تھا اس کا مطالبہ کریں (کہ یہ عین انصاف ہے اور) یہ اللہ کا حکم ہے۔ (جسے) اللہ تم میں جاری کرتا ہے اور اللہ ہی بڑے علم اور بڑی حکمت والا ہے۔ (ممتحنہ ۱۰)

دلیل ناسخ ۱

ابوعبداللہ بن حزم نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں فامتحنوھن کو۔ فلا ترجعوھن الی الکفار۔ نے منسوخ کیا ہے۔

نیز یہ احتمال بھی ہے کہ سورۂ توبہ کے فقرے براۃ من اللہ ورسولہ (توبہ ۱) نے منسوخ کیا ہے

(الناسخ والمنسوخ برحاشیہ جلالین طبع حلبی ۱۳۴۵ھ جلد ۲/۲۷۴)

دلیل ناسخ ۲

ہبۃ اللہ بن سلامہ (صفحہ ۹۱ و صفحہ ۹۲) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں فامتحنوھن کو براۃ من اللہ ورسولہ نے منسوخ کیا ہے

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ کے نتیجہ فکر کا خلاصہ یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث میں فامتحنوھن کے الفاظ سے مترشح ہوتا ہے کہ اگر ایسی عورتیں ہجرت کے

علاوہ کچھ اور مقاصد و اغراض سامنے رکھ کر آئی ہوں تو انہیں فوراً ہی دشمن کیمپ کی طرف واپس بھیج دینا چاہیئے۔ یہ مفروضہ قائم کرنے کے بعد ابوعبداللہ فرماتے ہیں کہ

لیکن ایسا حکم چونکہ ہر لحاظ سے غلط تھا لہٰذا تلافی کے طور پر ساتھ ہی فرما دیا **فلا ترجعوھن الی الکفار** ۔ یعنے امتحان (اور تفتیش) میں جیسی بھی ہوں ان کو کفار کے سپرد نہیں کیا جا سکتا۔ یعنے ان الفاظ نے سابقہ حکم کو منسوخ فرما دیا ہے۔

اور ہبۃ اللہ کا خیال نادر یہ ہے کہ

مشرک اور دشمن کیمپ کا ہر فرد خواہ عورت ہو خواہ مرد امتحان میں پورا اترے یا نہ اترے آیۂ زیر بحث کی رو سے قابل پناہ بن جاتا ہے

اس مفروضے کے بعد ہبۃ اللہ سورۂ توبہ کے پہلے ہی فقرے سے اس کی تنسیخ کر جاتے ہیں، جس میں ہے کہ

اللہ اور اس کا رسولؐ جن مشرکوں سے تمہارا عہد و پیمان ہو چکا ہے (وہ ہوں خواہ غیر معاہد) ان (سب) سے بری الذمہ ہیں (توبہ، ۱)

یعنے کہ ہبۃ اللہ نے جس بات کو وثوق سے تحریر کیا ہے ابوعبداللہ نے احتمال اور شک کے طور پر اسے ذکر کر دیا تھا مقصد دونوں کا نسخ آیات ہی ہے۔

قول فیصل

فامتحنوھن کی حد تک اس لفظ میں مہاجرات کی واپسی کی نہ تو گنجائش ہے —— اور نہ ہی کسی فرضی گنجائش کی بنا پر عدم واپسی کا نیا حکم۔ مفروضات کو وجہ نزاع بنا کر ان کی اساس پر مسائل کی تفریع کرنا ہمارے اہل علم کا دیرینہ شیوہ ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ **فامتحنوھن** کو **فلا ترجعوھن** کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا ہے ۔ حالانکہ یہ مفروضہ باطل اور علمی بنیادوں پر بالکل ہی لغو ہے **یاایھا الذین امنوا** سے لے کر **علیم حکیم** تک ایک ہی آیت ہے۔ اس کے مضمون میں تضاد، اور توضیح میں تخالف کا سراغ لگانا بدترین قسم کی غفلت ہے۔ ناسخین قرآن کا ذہن اس طرف نہیں گیا کہ

جملہ **فلا ترجعوھن**، بطور جواب شرط واقع ہوا ہے اور شرط بھی **فان علمتموھن** کی صورت میں متصل ہی واقع ہے نیز یہ جملہ 'فا' ترتیب و تعقیب کے ساتھ معطوف پوزیشن میں آیا ہے اور معطوف کے لئے سوال پیدا ہوگا کہ اس کا معطوف علیہ کہاں ہے؟ تو ظاہر ہے کہ معطوف علیہ کی تلاش میں اہل علم کو کسی دقت یا دشواری کا سامنا کیونکر ہو سکتا تھا جب کہ سابقہ جملہ **فامتحنوھن** کے ماسوا دوسرا کوئی معطوف علیہ ہو ہی نہیں سکتا۔

گرامر کے اس موٹے اصول کی رو سے جملہ **فلا ترجعوھن** بحیثیت تتمۂ کلام برائے **فامتحنوھن** عمل کرے گا۔ اور تتمۂ کلام کسی طرح بھی نہ تو نسخ کا متحمل ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ابوعبداللہ نے ذرا سی بے توجہی اور سوءِ فہم سے کام لے کر جس انداز سے آیاتِ الٰہی کے بارے میں ناپسندیدہ تصور دیا ہے نہایت ہی افسوسناک ہے

مفہوم القرآن

اس نحوی تحلیل کے بعد آیات مقدسہ کا مفہوم اس طرح ہوگا کہ جو عورتیں دار الکفر سے نکل کر ہجرت کی غرض سے دار الاسلام میں آ جائیں اور ساتھ ہی اپنے اسلام کا اعلان بھی کر دیں۔ تو مسلمانو!

کو چاہیئے کہ ان کے اس دعوے پر فریب نہ کھائیں اور عجلت میں قابل اعتبار نہ سمجھیں ہو سکتا ہے کہ وہ جاسوس عورتیں ہوں اور اپنی قوم کے مفاد کے لیے فداکاری اور جان نثاری ان کو یہاں تک لے آئی ہو۔ لہٰذا مسلمانوں کو چاہیئے کہ ان کو مختلف طریقوں سے آزمائیں اور ان کے ایمان کی حقیقت کا کھوج لگائیں۔ دلوں کا مالک اگرچہ خدا ہے تاہم ایسے مواقع پر مختلف زمانوں عادات اور سیاسی معاییر کو سامنے رکھ کر امتحان لینا معیوب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ

۱۔ امکان ہے کہ ایسی عورتیں جاسوس ہوں۔

۲۔ اپنے شوہروں سے ناراض ہو کر انتقامی طور پر آمادۂ ہجرت ہوئی ہوں۔

۳۔ مسلمان نوجوانوں پر فریفتہ ہو کر نکلی ہوں۔

۴۔ یا دھن دولت کا لالچ انہیں ایمان کی صفوں میں کھینچ لایا ہو۔

اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ ایسی مہاجرات کے سامنے کوئی غرض فاسد نہیں ہے اور نہ ہی اسلام کے ماسوا کسی اور شئے پر مطمئن ہو سکتی ہیں تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ انہیں اسلامی جنسیت عطا فرما دیں اور اپنے معاشرے کا جزء قرار دے ڈالیں

اس مفہوم کو ملحوظ رکھ کر ابو عبداللہ کے تمام دعاوی اور مفروضوں کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے نیز ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ کا یہ بہتان بھی مردود اور بیہودہ ہے کہ سورۂ توبہ کی پہلی آیت نے زیر بحث آیات کو منسوخ کر ڈالا ہے؟

کیونکہ اس بہتان کو حقیقت تسلیم کر لینے کے بعد یہ بھی تسلیم کر لینا پڑے گا کہ دار الکفر سے جو مہاجرات اسلام کی خاطر ہجرت کر کے آئی ہوں۔ سورۂ توبہ کی رو سے اللہ اور رسولؐ ان سے بھی بیزار اور لاتعلق ہو جاتے اور اسلامی عملداری میں پناہ دینے کے روادار نہیں ہوتے؟

پھر لطف کی بات ملاحظہ ہو کہ سورۂ توبہ جس میں " امن " کا اعلان ہے وہ کسی قسم کے مسلمان کے لئے نہیں ان کفار اور کافرات کے لیے ہے جن کو حرمت کے چار ماہ کی میعاد تک بغیر عہد و پیمان یا پھر کسی معاہدہ (جو کہ چار ماہ کی میعاد سے زیادہ دیر کے لئے ہو) کے پیش نظر آزادی اور امن کے لئے ہو سکتا تھا۔

اور ظاہر ہے کہ مشرک اور مشرکات کو ایام جنگ میں امن اور آزادی سے ایک مقررہ میعاد (مثلاً چار ماہ) تک رہنے کا بیان۔ کسی طرح بھی ان اسباب و وجوہات کے منافی نہیں ہو سکتا جو کہ آیات ممتحنہ میں امن طلبی کی دیگر اصناف پر مشتمل ہیں۔

لہٰذا ۔ نسخ کا دعوے ایک ایسے امر کے بارے میں کرنا جو بین الملی اور انٹرنیشنل تقاضوں کا آئینہ دار ہو بڑی جسارت ہے۔ ۲۶ ۶/۶۳

سرحدی مسلمانوں کے بارے میں مسلم سٹیٹ کی ایک اہم ذمہ داری

منسوخ ۲۷۳

وان فاتکم شیء من ازواجکم الی الکفار فعاقبتم فاتوا الذین ذھبت ازواجھم مثل ما انفقوا واتقوا اللہ الذی انتم بہ مؤمنون ۔

اور اگر تمہاری کوئی عورت کفار کی طرف چلی جائے (تو ضروری ہے کہ جب) کبھی تمہارا پالا پڑے (اور تم کو پوری طرح فتح نصیب ہو تو بیت المال سے) ان لوگوں کو ان کے خرچ کئے ہوئے مال جتنا عوض دیا کرو جن کی بیویاں چلی گئیں (یاد رکھو حالت جنگ میں مسلم سٹیٹ کی یہ ایک اہم ذمہ داری ہے۔ لہذا مسلمانو اس) اللہ سے ڈرتے رہو جس پر تمہارا ایمان ہے (ممتحنہ، ۱۱)

دلیل ناسخ ۱/۲

آیۂ سیف (توبہ ۵) بقول ابو عبداللہ بن حزم

اور آیۂ غنیمت (انفال ۴۱) بقول دیگر مفسرین ۔

وجۂ تنسیخ

آیۂ زیر بحث میں واضح کیا گیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان عورت حالت جنگ میں دشمن کی طرف چلی گئی یا دشمن نے سرحدی گاؤں پر حملہ کر کے وہاں کی کسی عورت کو اغوا کر لیا تو ایسی حالت میں مسلمانوں پر یعنے اسلامی حکومت پر واجب ہے کہ جونہی انہیں اپنے دشمن پر فتح حاصل ہو اور اس فتح میں دشمن کا مال ومتاع بھی ہاتھ لگ جائے تو تقسیم سے پہلے اس مال سے ان عورتوں کے حق المہر جتنا معاوضہ نکال کر ان کے شوہروں کو دیا جائے ۔

اس کے معنے یہ ہوئے کہ دشمن پر فتح کامل کے بغیر بھی جتنا کچھ مجاہدوں کے ہتھے لگ گیا ہے مسلم سٹیٹ کا فرض ہے، کہ رعایا کے مدنی اور اقتصادی حقوق کا خیال رکھے اور ان کے نقصانات کی تلافی کرے ۔

یہ مفہوم کسی حد تک بھی آیۂ سیف سے میل نہیں کھاتا، کیونکہ اس میں فتح کامل سے پہلے ہی مال غنیمت کو قابل تقسیم سمجھ کر ایک اہم فوجی ضرورت اور ایمرجنسی ضرورت حال کو ملحوظ رکھا گیا ہے ۔ حالانکہ آیۂ سیف کامل فتح سے پہلے غنیمت کی تقسیم کو روکتی اور مال چھیننے سے پہلے کفار کو قطعی طور پر تہ تیغ کرنے کا حکم دیتی ہے ۔

نیز آیۂ زیر بحث میں مسلمانوں کے ہاتھ لگے ہوئے مال غنیمت میں ایک ایسے نئے مصرف کا اضافہ کر دیا گیا ہے، جو کہ آیات غنیمت میں ذکر ہونے سے رہ گیا تھا بلکہ زور دے کر کہا گیا ہے کہ غنیمت کو شرعی حصوں میں تقسیم کرنے سے پہلے ہی ایسے خسارے کی تلافی کرنی چاہیئے ۔ حالانکہ یہ نیا اضافی حکم بھی آیۂ غنیمت کے سراسر منافی ہے ۔ لہذا ان وجوہات کے پیش نظر زیر بحث آیہ منسوخ ہے ۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث میں مسلم ریاست کے لئے ایک اہم اور ایمرجنسی حکم کی وضاحت کر دی گئی ہے جو عموماً سرحدی چپقلش یا حالت جنگ کے دوران کام دے سکے ۔ یعنے کہ یہ حکم خاص حالات اور ضرورتوں سے وابستہ ہے ۔ اسی طرح آیۂ سیف کا حکم بھی بذات خود مخصوص حالات سے متعلق ہے یہ نہیں کہ جو بھی غیر مسلم نظر آئے لامحالہ اس کی گردن مار دی جائے ـــ ؟

پس جب دونوں آیات کا تعلق مخصوص عوامل سے ہے تو انہیں اپنے دائرے سے کھینچ کر دوسرے میں لے گھسیٹنا کوئی عقلمندی نہیں ہے۔

ہنگامی اور فروعی احکام کا ظہور کسی علت کے بغیر نہیں ہو سکتا اور علت و معلول کے رشتہ کو نظر انداز کر کے بندھے قوانین اور نکات کی بناء پر فیصلے صادر کئے جانا فقہ اسلامی کی نفسیات کے سراسر منافی ہے۔ آیۂ زیر بحث ایک اہم نکتہ کی وضاحت کے لئے نازل ہوئی ہے۔ اس میں یہ ذہن نشین کر دیا گیا ہے کہ اشخاص و رعایا کے نجی نقصانات کی تلافی ضروری نہیں کہ سٹیٹ کے مرکزی خزانہ ہی سے کی جائے۔ حالات اگر سرد جنگ کے سے ہوں تو اس وقت تک ایسی تلافیوں کو التوا میں ڈال دیا جا سکتا ہے۔ جب تک کہ دشمن سے مڈبھیڑ ہو اور جب مڈبھیڑ میں دشمن کا زور ٹوٹ جائے ان کا چھوڑا ہوا مال و متاع غنیمت کے طور پر ہاتھ لگ جائے تو اس کی تقسیم سے پہلے مسلمانوں کی اغوا شدہ عورتوں کی بازیابی کے اہتمام کے علاوہ معاوضہ جتنا مال نکال کر اس کے شوہروں کو دے دینا چاہئے۔

امام فناری لکھتے ہیں کہ

> کسی شخص کو جب خاص حالات میں سٹیٹ کی طرف سے خسارے کا جو معاوضہ ملتا ہے تو وہ (من مال الغنیمۃ لا غیرھا من اموال الدولۃ) مال غنیمت کی مد سے دیا جائیگا سٹیٹ کے دوسرے خزانوں سے نہیں۔ کیونکہ آیۂ زیر بحث میں فعاقبتم کے معنے ہیں غنمتم کے۔ یا غلبتم نغنمتم یعنے تم غنیمت حاصل کرو یا غلبہ پاؤ، یا غلبہ پاؤ پھر مال غنیمت لے آؤ۔
>
> غرضیکہ ایسا معاوضہ سٹیٹ پر واجب ہے اور اگر واجب نہ کہو تو بھی مستحب ضرور ہے۔
>
> (خلاصہ از فصول البدائع مصنفہ امام فناری طبع حلبی قاہرہ ۲/۲۴۵)

فناری کا مقصد یہ ہے کہ آیۂ زیر بحث محکم ہے منسوخ نہیں ہے۔ کیونکہ اس تاویل کی رو سے دونوں آیتوں کو ملا کر معنے یہ نکالے جائیں گے کہ

> آیۂ غنیمت میں جو حصے بیان ہوئے ہیں اس وقت نکال لئے جائیں جب مفرور اور مرتد عورتوں کے مسلمان شوہروں کو حق المہر جتنا معاوضہ دے دیا جائے۔

ادھر قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتوں کو ملا کر نتیجہ اخذ کرنا ممکن ہو تو ایسی آیات میں نسخ کا اصول بیکار ہو جاتا ہے۔

معاوضے کی ادائیگی کا وقت

امام الہند شاہ ولی اللہ مرحوم دہلی فرماتے ہیں کہ

> قلت الاظہر انہا محکمۃ وذکر الحکم فی المہاجرۃ وعند قوۃ الکفار

یعنے —— میرے خیال میں زیر بحث آیت منسوخ نہیں ہے محکم ہے اس میں اغوا شدہ مسلمان عورت کے معاوضے کا جو ذکر ہے اس کی ادائیگی کا صحیح وقت نارمل حالات ہی کو ہونا چاہئے، یا پھر جب کفار کا زور طلوع پر ہو۔ (الفوز الکبیر ص۲۷)

شاہ صاحب غالباً کہنا یہ چاہتے تھے کہ حکومت اسلام جب سازگار و نارمل حالات سے دوچار ہو تو اس وقت ہی سرحدی

معاوضات کا اہتمام موزوں طریقے سے ہو سکے گا یا پھر ایسے حالات میں جب کہ کفار کی طاقت زوروں پر ہو اس وقت بھی معاوضات دینے کا رعایا پر اچھا اثر پڑ سکتا ہے اور وہ جہاد اسلامی میں شرکت کے لئے زیادہ سے زیادہ دلچسپی لے سکیں گے۔ کیونکہ آڑے وقت میں حکومت اگر رعایا کا ساتھ چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہو پاتی تو ظاہر ہے کہ رعایا کی تمام ہمدردیاں ایسی حکومت کے لئے وقف ہو سکتی ہیں۔

جہاں تک میرے فہم ناقص کا تعلق ہے حضرت شاہ صاحب کے مختصر سے الفاظ کا میں نے یہی مفہوم سمجھ رکھا ہے۔ واللہ اعلم
یہ یاد رہے کہ نزول قرآن کے وقت یا علامہ فناری کے زمانے تک مسلمانوں کے نجی خساروں کی تلافی مال غنیمت سے کی جاتی تھی جیسا کہ ابن عباس سے بھی مروی ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کرنے سے پہلے اس سے ان مسلمانوں کی عورتوں کا حق المہر ادا کرتے جو فرار ہو کر کفار کے قبضے میں چلی جاتیں۔

لیکن قبلہ شاہ صاحب کے زمانے میں مال غنیمت کا سسٹم قریب قریب ختم ہو چکا تھا۔ فوجیوں کے لئے باقاعدہ تنخواہ کا رواج عام ہو چکا تھا پھر خاص کر شاہ صاحب ویسے بھی انٹیلیجنٹ ذہن اور خیالات رکھتے تھے۔ آپ کے خیالات کی وسعت مال غنیمت جیسی ہنگامی مد تک محدود نہیں ہو سکتی تھی۔ لہذا آپ نے براہ راست سٹیٹ کے مرکزی خزانے پر ہی ذمہ داری عائد کر ڈالی کہ اب اگر غنیمت کا رواج نہ رہا تو ضروری نہیں کہ مسلم سٹیٹ بھی اسلامیوں کے خساروں کی تلافی کرنا چھوڑ دے؟

ان وضاحتوں کے بعد اب ایک اور فنی زاویہ سے دیکھئے تو بھی یہاں ناسخ و منسوخ کا سوال ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ آیۂ غنیمت سورۂ انفال (۴۱) میں ہے جو کہ مدنی سورتوں میں سے دوسری سورت ہے اور ممتحنہ جس میں آیۂ زیر بحث ہے مدنی سورتوں میں سے پانچویں سورت ہے اس صورت میں نسخ کا اصول کارگر نہیں ہو سکتا کہ تقدیم و تاخیر کی رعایت کا اصول ٹوٹ جاتا ہے۔

عورتوں کی بیعت لینا کیسا ہے؟

نمبر ۲۷۲

یا ایھا النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادھن ولا یاتین ببھتان یفترینہ بین ایدیھن وارجلھن ولا یعصینک فی معروف فبایعھن ۰

اے پیغمبر جب تمہارے پاس مومن عورتیں اس بات پر بیعت کرنے کو آئیں کہ خدا کے ساتھ نہ تو شرک کریں گی، نہ چوری کریں گی نہ بدکاری کریں گی اور نہ اپنی اولاد کو قتل کریں گی نہ اپنے ہاتھ پاؤں میں کوئی بہتان باندھ لائیں گی، نہ نیک کاموں میں تمہاری نافرمانی کریں گی تو ان سے بیعت لے لو۔ (ممتحنہ ۱۲)

دلیل ناسخ

فمن العلماء من قال ھی منسوخۃ بالاجماع اجمع العلماء علی ان لیس علی الامام ان یشترط علیھن ھذا عند المبایعۃ۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ زیر بحث آیت کو اجماع امت نے منسوخ کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ امام یا سربراہ مملکت، عورتوں سے بیعت لیتے وقت اس شرط کو عائد نہیں کر سکتا (النحاس صفحہ ۲۵۰)

وجہ تنسیخ

آیہ کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان عورتیں جب کسی امام وقت کے ہاتھ پر بیعت کرنے کو آئیں تو اسے چاہئیے کہ ان سے شرک سے دور رہنے کی بیعت لے لے۔ لیکن علماء حضرات فرماتے ہیں کہ اس قسم کا عہد لینا نبی کا کام ہے۔ دوسرے شخص کا یہ منصب نہیں ہو سکتا کہ تطہیر عقائد کے ضمن میں اسوۃ النبیؐ کی نقل اتارے لہذا یہ آیت اجماع امت کے ذریعہ منسوخ ہے۔

قول فیصل

اجماع امت میں ناسخ بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں۔ پہلے باب میں اس کی حقیقت واضح کی جا چکی ہے۔ یہاں دکھلانا یہ مقصود ہے کہ زیر بحث آیت کی تنسیخ کے لئے جن علماء کا حوالہ دیا گیا ہے وہ امت کا "بعض" ہیں، "سب" نہیں ہیں، لہذا بعض کے اجماع کو پوری امت کا اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ بہ علاوہ اس کے کہ محدثین کرام نے بیعت کے مذکورہ طریقے کو منسوخ تسلیم ہی نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ نسخ کی بجائے اس پر "ترک" کا اطلاق ہونا چاہئے۔ جیسے ابساعل جو سر دھری اور غفلت کا شکار ہو کر "متروک" ہو گیا۔ امام ابو حاتم رازی سے منقول ہے کہ فرق بین هذا وبین النسخ فقال هذا هو اطلاق الترك من غير ان ينسخ بابه

بیعت کے ترک ہونے کا تو اس پر اطلاق ہو سکتا ہے، لیکن اس سے اس کے دروازے کو بند اور نسخ کرنے کا استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ (النحاس صفحہ ۲۵)

بگاڑ کی اصل وجہ

قرآن پاک کے روشن مطالب پر جس طرح ملوکیت نے ہاتھ صاف کیا تھا اسی طرح خانقاہیت نے بھی اس کے مقاصد کو مسخ کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ لوگ جس طرح سیاسی استحصال کا شکار بنائے گئے تھے۔ ان کے عقیدتی کو روحانی استحصال کا نیز لقمۂ تر بنایا گیا تھا ان کی ہمہ گرفت نے مسلمانوں کی فعالی قوی کو مضمحل اور اس حد تک ناکارہ بنا رکھا تھا کہ آج وہ ان کے ملفوظات، عادات و رسوم کی پابندی سے سر مو انحراف کرنے کی اپنے میں سکت ہی نہیں پاتے۔

بیعت کا لفظ اپنی وضع و ساخت کے اعتبار سے ایک کھلا مفہوم رکھتا ہے مگر خانقاہیت نے اس میں بگاڑ پیدا کر کے اسے اپنے ہی لئے خاص کر رکھا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ درست ہے۔ رسولؐ کے بعد کوئی شخص عورتوں سے بیعت نہیں لے سکتا لیکن روحانیت کا دروازہ اس سے بند نہیں ہوا۔ اور اہل دل بجا طور پر اس قابل ہیں کہ وہ رسول کے کردار کی نقل اتار کر عورتوں سے خلوت کدوں اور عام اجتماعات میں "پیری مریدی" والی بیعت لے سکتے ہیں وغیرہ۔ اب سیاسی بیعت اگر منسوخ ہو چکی ہے تو کیا ہوا روحانی بیعت کا سلسلہ تو ابدالآباد تک جاری و ساری ہے؟

ہمارے نزدیک بیعت کے قرآنی مفہوم میں بگاڑ پیدا کرنے کے بعد ان لوگوں نے جو نیا مفہوم تجویز فرمایا تھا اسی سے مشتعل ہو کر ہی بعض علماء نے سرے سے بیعت کے سلسلے ہی کو منسوخ کر ڈالا حالانکہ حقیقت الامر یہ ہے کہ بیعت کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا تعلق منصب نبوت سے ہو اور کوئی مسلمان بھی اس کے نزدیک نہ جا سکتا ہو اور نہ ہی بیعت اپنے اندر کوئی

ایسا مفہوم متعین کر پائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہو کہ سیاسی حد تک تو اس کا عمل ختم ہو چکا ہے مگر روحانی سطح پر یہ سلسلہ جاری رہیگا۔ ؟

قرآن میں یہ مفہوم جن معنوں میں استعمال ہوا ہے وہ نہایت ہی سادہ اور نہایت ہی غیر پیچیدہ ہے۔ مشہور لغت دان علامہ مرتضٰی زبیدی (۱۷۹۱ء) نے تاج العروس میں لکھا ہے کہ اس کے معنے "باہمی معاہدے" کے بھی ہیں۔ یہ معاہدہ تمام برائیوں سے باز رہنے اور توحید خداوندی پر قائم رہنے کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ لقمان نے اپنے بیٹے سے عہد لیا تھا کہ :

"بیٹا ! اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ گرداننا" (لقمان، ۱۳)

یعقوب علیہ السلام نے اپنے لڑکوں سے اسی قسم کا عہد لے رکھا تھا کہ وہ بھی۔ کجی اور کجروی کو معمول نہیں بنائیں گے۔ اسی طرح والد اور والدہ بھی اپنی اولاد سے اچھے کاموں پر پابند رہنے کا عہد لے سکتے ہیں۔ یہ سلسلہ رسول اکرمؐ تک رک نہیں جاتا بلکہ آگے کو بڑھتا چلا جائیگا۔ اسلام سے پہلے بھی اقوام عالم میں بات پختہ کرنے کے لئے عہد و پیمان کے طریقے رائج تھے ! اور وہ بھی ہر اچھے کام پر کاربند ہونے کا عہد کر لیا کرتے تھے۔ اس کے ملوکی اور خانقاہی مفہوم سے پہلے۔ لوگوں نے کبھی اس نہج پر نہیں سوچا تھا کہ۔ یہ کام صرف احبار و رہبان اور ملوک و سلاطین ہی سے وابستہ ہے ؟

یہ عہد و پیمان کبھی یکطرفہ ہوتا تھا۔ اب اس میں یہ اضافہ ہوا ہے کہ سربراہ مملکت بھی عوام سے وفاداری، آئین کی پابندی اور ملک کی نگہداشت وغیرہ کا عہد (حلف اٹھا کر) کر لینا ضروری سمجھتا ہے۔

جس طرح برائیاں کسی خاص وقت پر نیست و نابود نہیں ہو ئیں اسی طرح اچھائیوں کا سلسلہ اور نوعیت بھی کہیں جا کر رک نہیں گئی۔ لہٰذا یہ فرض کر لینا کہ بیعت کا سلسلہ یا تو منسوخ ہے اور اگر رائج ہے تو اسی ہی مفہوم میں جس میں خانقاہیت والے استعمال کرتے ہیں ؟ تو یہ ایک زیادتی اور قرآنی روح انقلاب کے منافی ہوگا۔

بیعت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ ہاتھ پکڑ کر ہی لی جائے۔ سورۂ فتح میں۔ اللہ کی بیعت لینے کا ذکر بھی ہوا ہے ارشاد ہے ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم۔

جو لوگ آپ سے بیعت (معاہدہ) کرتے ہیں وہ درحقیقت اللہ ہی سے معاہدہ کرتے ہیں۔ ان کے ہاتھ پر بظاہر تمہارا ہاتھ لیکن درحقیقت) اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے (فتح، ۱۰)

آپ نے دیکھا کہ جو معاہدہ اللہ کے ساتھ کیا جاتا ہو اس کی عملی شکل کیا ہوتی ہے ؟ کیا اس میں ہاتھ پکڑ کر کسی طرح کے عہد پیمان لینے کی صورت ممکن ہے ؟ جواب اگر نفی میں ہے تو سوچ لینا چاہئے کہ بیعت اور معاہدے کے لئے نازک اندام عورتوں کے گداز ہاتھوں کو مختلف زاویوں سے چھو کر، کچھ الفاظ دہرانا ضروری نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ۔ یہ سلسلہ رسول اکرمؐ کے بعد ختم ہو جانا چاہیئے کہ عہد فتن میں عورتوں سے "ترک مفاسد" پہ حلف لیا جائے۔ ؟

ہاں عملاً یہ معاہدہ (یا بیعت) اس نظام کے مرکز کے ساتھ ہوتا ہے جو دنیا میں خدا کے قوانین کو نافذ کرنے کے لئے مشکل ہوتا ہے۔ سب سے پہلے رسولؐ کے ساتھ اور حضورؐ کے بعد خلافت علیٰ منہاج رسالت کے ساتھ جو ہمیشہ قائم کی جا سکتی ہے یہی وہ معاہدہ ہے جو شروع میں اسلام لاتے کیا جاتا ہے، کیونکہ اس طرح نو مسلموں اور مسلمات کو امکانی حد تک قوانین اسلام

اور توحید پر کاربند رہنے کے لئے پابند کیا جا سکتا تھا۔

اسے خانقاہیت سے مخصوص کرنا لازمی طور پر مفاسد کے سدباب کرنے کی بجائے مفاسد کے تمام امکانات کو روشن کر سکتا ہے کہ اس کا تعلق خانقاہی بیعت ہی سے ہو سکتا ہے۔

الحاصل زیر بحث آیت میں جس بیعت اور معاہدے کا ذکر ہے وہ قیامت تک جاری و ساری رہیگا۔ انفرادی سطح پر بھی اور اجتماعی حیثیت سے بھی۔ مردوں میں بھی اور عورتوں میں بھی۔

اور جس طرح یہ خیال غلط ہے کہ عہد و پیماں یا یک طرفہ اچھائی کے معاہدوں کی رسولؐ کے بعد ضرورت نہیں رہی اسی طرح یہ عقیدہ بھی فاسد ہے کہ صرف خانقاہیت والے ہی اس کے مجاز ہیں کہ وہی اس رسم کو جاری اور قائم رکھ سکیں؟ خانقاہیت کی بیعت اپنے پس منظر کے لحاظ سے اسلامی اور قانونی بیعت سے کوئی نسبت نہیں رکھتی۔ یہ تو دکان چمکانے کا ایک پُرفریب اور حسین ذریعہ ہے۔ اس کی اسلامیات میں کوئی اساس نہیں ہے۔

سورۃ منافقون

مالی واجبات

منسوخ ۲۷۵

وانفقوا مما رزقناکم من قبل ان یاتی احدکم الموت

مسلمانو! جو رزق ہم نے تم کو عطا کیا ہے (اس سے) خرچ کرو، قبل اس کے کہ تمہیں موت آ کر دبوچ لے (منافقون ۱۰)

دلیل ناسخ

سیوطی نے بعض رجال سے نقل کیا ہے کہ وہ زیر بحث آیت کو آیۂ زکوٰۃ (توبہ) سے منسوخ کرتے تھے (الاتقان طبع محمد عثمان مصر جلد ۲/۲۳)

یعنی کہ۔ ان کے خیال میں زکوٰۃ نے تمام خیرات و صدقات اور دوسری مدات کو منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

اس مفروضہ کا مختصر جواب تو یہ ہے کہ ناسخین قرآن کے دو بڑے سرخیل ابو عبداللہ بن حزم اور ہبۃ اللہ بن سلامہ نے لکھا ہے کہ

سورہ منافقون میں نہ کوئی آیت منسوخ ہے اور نہ ہی ناسخ۔ خود سیوطی کو بھی اعتراف ہے کہ آیۂ زیر بحث میں نسخ واقع ہی نہیں ہوا۔ لکھتے ہیں کہ الآیۃ یصلح حملھا علی الزکوٰۃ وقد فسرت بذالک فلا نسخ

یعنی۔ زیر بحث آیت کو اگر زکوٰۃ ہی سے وابستہ کیا جائے تو نسخ کا سرے سے احتمال ہی ختم ہو جاتا ہے

یعنی یہاں خرچ کرنے کا جو حکم ہے اس سے مراد زکوٰۃ کا ادا کر دینا ہے (الاتقان ۲/۲۳)

اسی طرح ابو جعفر محمد بن جریر طبری نے بھی متعدد اسانید کے ساتھ زکوٰۃ ہی کے احتمال کو ترجیح دے کر نسخ کا انکار کیا ہے۔

(طبری جلد ۲۸/۱۱۷ و ۱۱۸)

بغوی اور خازن نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ وانفقوا مما رزقناکم زکوٰۃ الاموال یعنی انفقوا سے مراد مال زکوٰۃ

کے خرچ کرنے کا حکم ہے (خازن مع بغوی طبع حلبی جلد ۷ / ۱۰۲)

قرطبی نے لکھا ہے کہ

زیر بحث آیت زکوٰۃ کی جلد ادائیگی کو واجب ٹھہراتی ہے کہ وقت آتے ہی فوراً زکوٰۃ نکالنی چاہیے
بلکہ زکوٰۃ کی طرح دیگر عبادات میں بھی تاخیر سے روک دیا گیا ہے۔ (تفسیر قرطبی ۱۸/ ۱۳۰ / ۲ تا ۳)

یہ اقتباسات واضح کرتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث احتمالات کی رو سے منسوخ ہو ہی نہیں سکتی۔ بلکہ یہ اور اس سے ملتی جلتی آیات کی تحقیق سے مترشح ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر تمام خیرات وصدقات کی تنسیخ کا خیال فاسد جن دماغوں میں سمایا تھا انہوں نے آیاتِ الٰہی پر غور فرمانے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ ہم نے منسوخ ملا میں بدلائل واضح کیا ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے کسی بھی دوسرے حکم کو منسوخ نہیں کیا۔ یہ علاوہ اس کے کہ یہ اور اس قسم کی تمام آیات اس فلسفۂ انقلاب کی رہنمائی کرتی ہیں جو ضرورت سے زائد ہر مال کو خرچ کرنا فرض ٹھہراتا ہے

ایک اور زاویہ سے

مفسرین کا دل رکھنے کے لئے ہم نے اتنا تسلیم کر لیا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور صدقے وخیرات مراد نہیں ہیں۔ ورنہ تو علمی دلائل اس توجیہہ کے متحمل بھی نہیں ہو سکتے، کیونکہ "العفو" کو خرچ کرنا اسلام کی روحِ انقلاب کا روشن باٹھ ہے۔ خاص کر آیۂ کریمہ کا موضوع یہ ہے کہ مرکزِ اسلام کے مالی واجبات کی ادائیگی میں تساہل اور تاخیر سے اس حد تک کام نہ لیا جائے کہ موت سر پہ آکھڑی ہو؟

قرآن حکیم ایک مقام پہ خود ہی اس مفہوم کو واضح فرماتا ہے کہ وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم
اللہ کی مغفرت کے اسباب وذرائع حاصل کرنے میں جلدی اور سرعت سے کام لو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ خیر البر عاجلہ۔ سب سے عمدہ نیکی یہ ہے کہ اسے پہلی فرصت میں بجا لایا جائے۔
اور یہ ظاہر ہے کہ نیک اعمال میں جلدی اور سرعت کا مقدس جذبہ کسی طرح بھی منسوخ نہیں ہو سکتا۔ ۲۷/۶/۶۳

سورۂ طلاق

طلاق یافتہ عورتیں بائنہ ہوں یا رجعیہ، دورانِ عدت کی پوزیشن کیا رہے گی؟

منسوخ ۲۷۶

اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن۔

ان مطلقہ عورتوں کو اپنی مقدور کے موافق وہیں رکھو جہاں تم خود رہتے ہو۔
اور ان کو تکلیف نہ دینا تاکہ ان کو تنگ کرو۔
اور اگر وہ حاملہ ہیں تو ان کے وضع حمل تک ان کو خرچ دیا کرو۔ (طلاق، ۶)

دلیل ناسخ

بعض فریب خوردہ لوگوں کا خیال ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی درج ذیل حدیث نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے یعنی فاطمہ نے کہا کہ لم یجعل لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سکنٰی ولا نفقۃ۔

یعنی ــــ میاں نے جب مجھے طلاق دے دی تو دورانِ عدت تک اخراجات اور رہائش کی سہولت کیلئے میں نے دربار نبویؐ میں مرافعہ کیا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نہ تو رہائش کا فیصلہ کیا اور نہ ہی اخراجات دلوائے۔ (صحیح مسلم طبع بمصر ۱/ ۴۸۵۔ ابوداؤد طبع مصر ۱/ ۳۱۲۔ ترمذی طبع مصر ۱/ ۱۵۲۔ ابن ماجہ طبع مصر ص ۱۴۸۔ اور نسائی طبع مصر جلد ۲/ ۱۱۹)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث مطلقہ عورت کے لئے بغیر کسی تخصیص کے دو صورتیں واضح کرتی ہے۔

(الف) عدت کے دوران۔ گھر میں رہائش کی سہولت۔

(ب) حمل کی صورت میں رہائش کے علاوہ، وضع حمل تک کے اخراجات کی ادائیگی

اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث ان دونوں صورتوں کی نفی کرتے ہوئے دونوں سہولتوں سے محروم کرتی ہے۔ اس بنا پر ناسخین قرآن کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث منسوخ ہے۔

قول فیصل

فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے سہارے فریب خوردہ ذہنوں کا استدلال کوئی وزن نہیں رکھتا کیونکہ خود صحابہ کرام کو جب اس روایت کا علم ہوا تو انہوں نے بھی اسے اس کی لاعلمی اور نسیان کی اختراع سے تعبیر کیا، کیونکہ اس نے زمانۂ ماضی میں اپنی طلاق کا ایسا واقعہ پیش کیا تھا جس کی تفصیلات واجزاء کا صحابہ کرام کو علم اور اطلاع ہی نہیں تھی۔ ایسے میں ہو سکتا ہے کہ نزول آیت سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیس کی نوعیت کے پیش نظر ایسا کوئی فیصلہ کیا ہو! اور نزول آیت کے بعد صحابہ کرام کے ذہن سے خود بخود ہی یہ واقعہ فراموش ہو گیا ہو! جب ہی تو فاروق اعظمؓ فرما رہے تھے کہ

ایک نادان اور نسیان زدہ عورت کی بات پر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم کتاب اللہ یا کتاب اللہ کی ایک واضح آیت کو ترک کر دیں؟

ــــ فاروق اعظم کا یہ فرمان اگر بہ خود غلط کسی بھول کا نتیجہ تھا تو بھرے مجمع کے بڑے بڑے صحابہ کرام نے کیوں نہیں آپ کو ٹوکنے کی جرأت کی؟ کیا ان کی خاموشی اس بات کی غماز نہیں کہ فاطمہ کا فیصلہ، بالاجماع غلط تھا۔ خاص کر چوٹی کے فقیہہ صحابہ ــــ عمر۔ عبداللہ بن مسعود، عائشہ، زید بن ثابت، اسامہ بن زید اور جابر بن عبداللہ وغیرہ ــــ برملا فاطمہ کی روایت کا انکار کرتے اور ہر قسم کی مطلقہ کے لئے عارضی رہائش اور بوجہ خاص نان ونفقہ کا فتوٰے دیتے رہے۔ نیز

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ بحالت خاص اور امام شافعیؒ، امام ثوری، تمام فقہائے کوفہ، فقیہہ صحابہ اور تابعین قرآن کی آیت سے تمسک فرماتے اور فاطمہ کی حدیث کا انکار کرتے تھے!!

ابن حزم کی خفگی

اندلس کے جری امام، علامہ ابو محمد علی بن حزم جو ظاہر احادیث کو آیاتِ قرآنی پر زیادہ ترجیح دیتے تھے۔ فاروق اعظمؓ کے انکار پر بڑے خفا تھے۔ اس نے ابن الخطاب کی نسیان زدگی کی طویل فہرست دے کر ثابت کیا کہ بنت قیس نسیان زدہ نہیں تھی، خود فاروق اعظم ہی اس مرض میں مبتلا تھے۔ موصوف نے

المحلی طبع اول مسئلہ ۲۰۰۰ جلد دہم صفحہ ۲۹۲ تا صفحہ ۳۰۳ پر اس بحث کو مالہ و ماعلیہ سمیت پھیلا کر نہایت عرق ریزی سے اپنے مدعا کو واضح کیا ہے۔ آپ نے فاروق اعظم کی طرح دیگر منکرین حدیث اصحابہؓ کو بھی روندنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے طوالت کے خوف سے مرحوم کے بحث کا تجزیہ نہیں کیا اور یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ تجزیہ کے قابل ہی نہیں تھا۔ تاہم اگر بحث کی خاطر ابن حزم کے مفروضات کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی کہا جا سکتا ہے کہ

فاطمہ مذکورہ بدزبان اور فحش گو عورت تھی۔ بات بات پر اہل خانہ کو مغلظات سے نوازتی اور بے عزت کرتی تھی۔ لہذا اسی خاص سبب اور نرالی صورت حال کو سامنے رکھ کر ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مذکورہ خاندان میں رہائش مناسب نہیں سمجھی اور نقل مکانی کا مشورہ دے دیا۔ خود بخاری و مسلم نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے تو کیا اس احتمال کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟ ۔ بلکہ بخاری میں تو عائشہ صدیقہ رضؓ کے حوالے سے ایک اور صورت حال کی نشان دہی بھی کی گئی ہے جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اشد مجبوری کے پیش نظر ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ سخت اور ناگوار اقدام کرنا پڑا۔ یعنے

فاطمہ نے خود ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے تین طلاقیں مل چکی ہیں۔ اب دوران عدت رہائش کا مسئلہ پریشان کن ہے کہ میرا گھر بالکل تنہا اور خطرے کے مقام پر واقع ہے میں اکیلے میں نہیں رہ سکتی۔

اس پر آپؐ نے اسے حکم دے دیا کہ وہ گھر چھوڑ دے (صحیح مسلم میں بھی ایسا ہی ہے)۔

پس اگر فاطمہ کے بارے میں یہ اسباب و وجوہ جو کہ امہات الکتب میں مروی ہیں سچ ہیں اور ان کی دینی حیثیت میں کوئی شک بھی نہیں ہے تو ایسے میں امام ابن حزم کا طویل مقالہ چھوڑ کر اس موضوع پہ مبسوط کتاب ہی کیوں نہ ہو۔ پانی میں لاٹھی مارنے کے برابر ہی ہو گا۔

نوٹ: فاطمہ بنت قیس کے بارے میں جتنی متضاد مضطرب غلط اور صحیح روایات کتب احادیث میں موجود ہیں ہم نے ان کی اسناد کو نظر انداز کر دیا ہے کہ مخالفین اور موافقین خود ہی ایک دوسرے کے خلاف اس قدر صف آرا ہیں کہ ان کی چپقلش کی موجودگی میں کسی طرح بھی حدیث مذکور ناسخ نہیں بن سکتی۔ اللہ اکبر ۲۶/۶/۹۳

سورۂ ن ۱۰

منکرین قرآن سے آویزش

منسوخ ۲۷۷

فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ

(پس (اے مخاطب) جو لوگ کتاب اللہ کی تکذیب کرتے ہیں ان سے ہمیں نپٹنے دیجیے کہ ہم ان کو ایسا دے ماریں گے کہ ان کے ہوش اڑ جائیں گے (ن ۴۴)

دلیل ناسخ

ابو عبد اللہ و ہبۃ اللہ (صفحہ ۹۲) نے لکھا ہے کہ آیت کا ایک ٹکڑا منسوخ ہے، جسے آیہ سیف نے معطل کر دیا ہے اور دوسرا محکم ہے۔

قولِ فیصل

قرآن محکم کی ایک ہی آیت کا ایک ٹکڑا منسوخ اور دوسرا محکم۔ لہذا یہ تقسیم صاحب وحی کی منشاء سے بالکل ہی مطابقت نہیں رکھتی۔ خود نسخ کے اصول بھی اس کی ہم آہنگی سے ابا کرتے ہیں۔ پھر اگر بحث کی خاطر ایسی غلط توجیہہ کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ اعتراض اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ آیہ کا پہلا ٹکڑا "بہذا الحدیث" بالکل ہی نامکمل ہے۔ جب تک سے اگلے ٹکڑے سنستدرجھم من حیث لا یعلمون سے ملا کر نہ پڑھا جائے۔ اس کا مفہوم ناقص ہی رہ جاتا ہے۔ حاشا وکلا۔ قرآن محکم کے جملے ناقص اور مفہوم نا تمام کیوں کر ہونے لگا؟ یہ تو قرآنی اعجاز کے سراسر منافی ہے۔ جب دو فقروں سے مل کر کلام نے جملے کی صورت اختیار کر لی تو کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ تام جملہ کو ناقص بنا کر نسخ اور ابطال کے راستے ہموار کئے جائیں؟

ابن کثیر نے اپنے تفسیری پیرائے میں نسخ کے احتمال ہی کو نظر انداز کر دیا ہوا ہے۔ لکھتے ہیں کہ

ھذا تھدید شدید ای دعنی وایاہ منی ومنہ انا اعلم بہ کیف استدرجہ وامدہ فی غیہ وانظرہ ثم آخذہ اخذ عزیز مقتدر۔

یعنی —— آیہ زیر بحث میں شدید لہجہ میں وارننگ کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ جیسے دو نبرد آزماؤں میں سے ایک کہے کہ۔ مجھے اس سے نپٹنے دیجئے۔ میں جانتا ہوں کہ کس طرح اسے دہمے ماروں گا۔
پہلے تو اسے خالی وارننگ دے کر اسے غفلت میں چھوٹ دوں گا
اور اسے لڑنے کا چانس دوں گا۔
پھر طاقتوروں جیسی سخت گرفت کے ساتھ دبوچ لوں گا۔ (ابن کثیر ۴/ ۴۰۸)

یعنی کہ ابن کثیر۔ آیہ زیر بحث کو آیہ سیف کا حقیقی رخ قرار دیتے ہوئے یہ تاثر دیتے ہیں کہ اس کے الفاظ وارننگ کی زبان میں استعمال ہوئے ہیں لہذا نسخ کے متحمل نہیں ہو سکتے! معلوم نہیں ہمارے مفسرین کا فتور ذہنیت۔ وارننگ کی زبان سمجھنے سے کیوں قاصر رہا کرتا ہے؟ (مزید وضاحت ملاحظہ ہو منسوخ ۲۸۱ وغیرہ۔

حصولِ مقصد کا کامیاب ذریعہ عملِ پیہم ہے

منسوخ ۲۷۸

فاصبر لحکم ربک

پس (اے محمد) اپنے رب کے حکم کے مطابق صبر سے کام لیجئے (ن۔ ۴۹)

دلیلِ ناسخ

ابو عبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۹۶) نے لکھا ہے کہ صبر کے مفہوم کو آیہ سیف نے منسوخ کر دیا ہے اور وجوہات نسخ میں وہی صبر کے بگڑے ہوئے مفہوم کو آڑ بنایا گیا ہے

لیکن حقیقت یہ ہے کہ صبر کا مفہوم کسی طرح بھی آیہ سیف کے منافی نہیں ہو سکتا۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ

الاول۔ فاصبر لحکم ربک لامھالھم وتاخیر نصرتک علیھم

یعنے ــــ صبر کے ایک مفہوم تو یہ ہیں کہ مخالفین رسالت کو مغلوب کرنے سے پہلے ان کو سنبھلنے کی مہلت دیجائے وَالتَّنَحِّلُ ۔

دوسرے مفہوم یہ ہیں کہ اللہ نے ابلاغ، اداے وحی اور تبلیغ رسالت کے ضمن میں جو بوجھ آپ پر ڈال دیا ہوا ہے اور پھر اس بوجھ کے باعث جن حوادث و اذیتوں سے آپ کو واسطہ پڑا ہے انہیں خندہ پیشانی سے برداشت کیجئے ۔ (تفسیر رازی ۳۰/۹۸)

امام رازی کی جون سی توجیہہ بھی تسلیم کر لی جائے اس سے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہتا ۔

اور جہاں تک قرآن حکیم کا اپنا نقطہ نظر ہے وہ صبر کو عمل پیہم اور بار بار قوت مقاومت کے لئے تیار رہنے کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (منسوخ ۴۲)

سُورۂ معارج

روز قیامت کی طوالت کا معیار

منسوخ ۲۶۹/۲۸۱

فاصبر صبرا جمیلا ۰ انھم یرونہ بعیدا ۰ ونراہ قریبا

پس (اے محمدؐ قیامت کے ایک دن کا پچاس ہزار سال کے برابر ہونا یقینی امر ہے لہذا منکروں کے انکار پر) صبر جمیل سے کام لیجئے (برافروختہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے، یہ لوگ اسکو دور جانتے ہیں (اور اسی ہی بنا پر انکار کرجاتے ہیں) اور ہم اس کو قریب دیکھتے ہیں (معارج ۵ تا ۷)

وجہ تنسیخ

کانٹے کی طرح کھٹکنے والا صبر کا لفظ یہاں بھی ناسخین قرآن کو بری طرح کھٹکا اور انہوں نے اسی ہی پرانی عادت کے مطابق یہاں بھی آیہ سیف (توبہ ۵) ہی کو استعمال کیا ہے

قول فیصل

لیکن اس مقام پر "صبر" کا لفظ جہاد اسلامی کے منافی مفہوم لے کر نازل نہیں ہوا۔ بلکہ منکرین اور متشککین کی جماعتیں یوم قیامت کے بارے میں جس قسم کے شکوک و شبہات میں مبتلا تھیں ان کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ

اے محمدؐ! اس مرحلہ پر ان سے رُو در رُو ہونا غیر ضروری ہے۔ روز قیامت کی طوالت اور ہولناکی مشاہدے سے تعلق رکھتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مشاہدہ بحالات موجودہ ناممکن ہے۔ کیونکہ اس کا ظہور وقت مقررہ سے پہلے ممکن نہیں۔ لہذا آپ کو چاہئیے کہ منکرین کی ایسی جماعتوں کے مقابل ثابت قدم رہ کر اپنا کام کرتے جائیں کہ عمل پیہم سے موجودہ زندگی بن اور سنور سکتی ہے وما علیك الا البلاغ

(صبر کا تفصیلی مفہوم ملاحظہ ہو ۴۲)

غربت اور ناداری کا اسلامی حل

منسوخ ۲۸۲ ۲۸۳

والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم

اور ان (مالداروں) کے دھن دولت میں سوال کرنے والوں اور وسائل معیشت سے محروم لوگوں کا حق ہے جسے تمام لوگ جانتے ہیں (معارج ۲۴ تا ۲۵)

دلیل ناسخ

ضحاک بن مزاحم نے کہا ہے کہ نسخت الزکوٰۃ کل حق فی المال یعنی زکوٰۃ کے حکم نے ہر قسم کے انسانی حقوق جو مالداروں کے دھن دولت سے وابستہ تھے منسوخ کردیا ہے (المحلی لابن حزم طبع اول مصر جلد ۶/ ۱۵۸/ آخری دو سطریں)

قول فیصل

آیۂ زیر بحث ان مباحات سے بحث کرتی اور اس حقیقت کبریٰ کا اعلان کرتی ہے، کہ دولت مندوں کے دھن دولت میں وسائل معیشت سے محروم لوگوں کا مساوی حق ہے

ایسا حق جسے پہلی بار نہیں بلکہ بار بار دہرا کر اہل علم کے علم میں لایا گیا ہے اور وہ بخوبی جانتے ہیں کہ دولت مندوں کا مال تنہا ان ہی کی ملک نہیں ہے، اس میں دوسروں کا حق بھی ہے۔ سورۂ ذاریات (۱۹) میں بھی اس ہی فلسفہ کو بیان کیا گیا ہے اسی طرح سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات میں بھی اسی ہی موقف کو واضح کیا گیا ہے (ومما رزقناھم ینفقون)

ان آیات میں زمانۂ حال کے فلسفۂ معیشت کی کلی طور پر نفی کی گئی ہے کہ اس میں صرف کمانے والے مزدور اور کسان ہی کو تحفظ دیا گیا ہے، لیکن آیات زیر بحث یا اسلامی سوشلزم کی رو سے کمانے والے مزدوروں کے علاوہ، اپاہج، محتاج، بیکس نادار اور وسائل معیشت سے محروم لوگوں کو بھی بنیادی ضروریات فراہم کرنے کا تحفظ دیا گیا ہے۔ اتنا تحفظ جسے ہر ذی علم بخوبی جانتا ہے ـــ

ایسی زندۂ جاوید اور انسانی ضروریات کی کفیل، تعلیم اور تحفظ کو ضحاک بن مزاحم جیسے ابلہ فریب شخص کی گمراہ کن رائے سے منسوخ اور باطل نہیں کیا جاسکتا۔ خود ابن حزم نے بھی ضحاک کے بارے میں کوئی اچھی رائے قائم نہیں کی اور اپنی معلومات کی حد تک اس انسانیت کش جرم کا تنہا ضحاک ہی کو مجرم گردانا ہے۔ لکھتے ہیں کہ: وما نعلم عن احد منھم خلاف ھذا الا عن الضحاک بن مزاحم

یعنی ـــ ضحاک بن مزاحم کے ماسوا کوئی بھی ایسا شخص میرے علم میں نہیں ہے جو آیات زیر بحث کو زکوٰۃ کے حکم کے ساتھ منسوخ کرتا ہو (المحلی ۶/ ۱۵۸)

پھر لکھتے ہیں کہ وما روایۃ الضحاک حجۃ فکیف رایہ

یعنی ـــ یہ ضحاک کی اپنی رائے ہے۔ ہم اس کے پابند نہیں ہیں۔ کیونکہ اہل علم کے نزدیک جب اس کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے تو رائے کا اعتبار کیونکر ہوگا۔ (المحلی ۶/ ۱۵۹/ ۱)

اور ـــ اگر کوئی یہ کہے کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ من ادی زکوٰۃ مالہ فلیس علیہ جناح ان لا یتصدق

جس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نکال لی اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مزید کسی مد میں کچھ دیدے (المحلی ۱۰/۱۵۹/۶)

تو اسے معلوم ہو کہ ابن عباس کا مطلب دراصل یہ ہے کہ وہ نیکی کے طور پر کچھ ادا کرنے کا پابند نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے (المحلی ۱۰/۱۵۹/۶)

علامہ ابن حزم نے ابن عباس کا بھرم رکھنے کے لئے اس کی روایت کے لئے تاویل کا جامہ تراش تو لیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ متلاشی حق اس سے مطمئن نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ایسی ہی تاویل کو خود ضحاک کے لئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ابن حزم اگر اپنے عقیدے کی رو سے زیر بحث آیت کو منسوخ نہیں سمجھتے تو صاف کہہ دینا چاہئے کہ ابن عباس اپنی بات کے ذمہ دار نہیں ہو سکتے کہ اس کی سند کے اہم کردار مجروح ہیں۔ کیونکہ عکرمہ کے بارے میں بارہا واضح کیا جا چکا ہے کہ ابن عباس پر دیدہ دانستہ جھوٹ بولتے اور غلط بیانی سے کام لیتے تھے۔ اسی طرح عکرمہ کے شاگرد ابوالاحوص بھی کچھ معیاری آدمی نہیں تھے۔ نسائی تو اسے جانتے بھی نہیں تھے۔ ابن معین کہا کرتے تھے کہ لیس بشیئ یہ کسی بھی معیار کا نہیں تھا۔ البتہ ترمذی اور ابن حبان اسے مطلب کا آدمی سمجھتے تھے۔ لیکن سوچنا یہ ہے کہ جب قرآن حکیم کی آیت واضح اور کسی تاویل کی متحمل نہیں ہو سکتی تو بلا وجہ تاویل و نسخ کا سلسلہ چلانا مناسب کیسے ہو سکتا ہے؟ ابن عباس سے جو کچھ مروی ہے اس کا ثبوت ندارد ہے۔

ابن حزم کے اپنے ہی اعتراف بموجب ضحاک کے سوائے کوئی بھی اس کا قائل نہیں تھا یعنے ابن عباس بھی نہیں تھے۔ طبری نے ابن عباس ہی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

زکوٰۃ کے ماسوا بھی دولت مندوں کے دھن دولت میں لوگوں کے حقوق ہیں، صلہ رحمی، ضیافتی، تنگ چلانا، ناداروں کا بوجھ اٹھانا اور محروم اور سائل کی مالی امداد کرنے کی مدات" اس میں شامل ہیں (طبری ۲۹/۸۰/۲۲ تا ۲۴)

شعبی، مجاہد، طاؤس اور ابراہیم کہتے تھے کہ جس حق کا آیہ کریمہ میں ذکر ہے اس کا تعلق زکوٰۃ سے نہیں ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ ان حقوق سے ہے جو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے امراء کے دھن دولت میں حاجتمندوں کے لئے عائد کر رکھے ہیں۔ (المحلی ۱۵۶/۶ نیز طبری ۸۱/۲۹)

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس آیت کا تعلق زکوٰۃ سے ہے، یعنے اغنیاء کے اموال میں ضرورت مندوں کا حق ہے وغیرہ۔ اس مفہوم کو بحث کی خاطر اگر تسلیم کر لیا جائے تو بھی ہمارے مدعا پر زد نہیں پڑ سکتی۔ کیونکہ ہمارے نزدیک زیر بحث آیت کا نسخ متنازعہ فیہ ہے۔ لیکن اگر کوئی صاحب اس آیت کو زکوٰۃ ہی سے مختص کر کے نسخ کا سدباب کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں کیا اعتراض ہو سکتا ہے؟ رہا حق معلوم کی توجیہ میں اس فیصد یا ل کا استدلال جو لوگ نکالتے ہیں تو ہمارے نزدیک ایسے حق کی تحدید کا وحی الٰہی نے کہیں بھی اشارہ نہیں کیا۔ زکوٰۃ کا مکی حکم ہو یا مدنی تحدید کی تفصیل کہیں بھی نہیں ملے گی۔ لہذا حق معلوم سے اڑھائی فیصد یا کسی محدود معاونت کا استدلال بالکل ہی غلط اور لغو ہے۔ اسی بنا پر ہی ہم نے حق معلوم کا ترجمہ کیا ہے۔ ایسا حق جسے تمام لوگ جانتے ہیں۔

یہ حکم عام ہے

امام ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ والصواب من القول فی ذالک عندی انہ الذی قد حرم الرزق واحتاج وقد یکون ذالک بذهاب مالہ وثمرہ فصار ممن حرمہ اللہ ذالک

وقد یکون بسبب تعففه وترکه المسألة ویکون بانه لاسهم له فی الغنیمة لغیبته عن الوقعة فلا قول اولی فی ذالك اولی بالصواب من ان نعم کما قال جل ثناءه وفی اموالهم حق للسائل والمحروم

یعنی ـــ محروم المعیشت لوگوں کی کئی قسمیں ہیں ، جس کا مال او ثمرہ تباہ ہو جائے وہ بھی محروم شمار ہو گا ۔ اسی طرح ایک شخص شرم کے مارے منہ پھوڑ کر اپنی مصیبت کا کسی پر اظہار نہیں کرتا اور حالات کی ستم ظریفی اُسے بالکل ہی مفلوک الحال بنا دیتی ہے تو وہ بھی محروم المعیشت ہی کہا جائے گا ......

اس کی مثال ایسی ہے جیسے لڑائی میں شامل نہ ہو سکنے کے باعث ایک شخص مال غنیمت میں سے فل حصہ لینے کا مستحق تو نہیں ہو سکتا لیکن تقسیم اموال کے بعد جو حصہ غیر جنگی مستحقوں کو مل جاتا ہے اس میں اس کا بھی حق بن جاتا ہے ۔ اسی طرح محروم المعیشت کے بعض اشخاص اگرچہ براہ راست امداد کے مستحق نہیں ہوتے تاہم امدادی فنڈ میں سے کچھ لینے کے حقدار ضرور ہوتے ہیں ۔ اس بنا پر میری ناقص رائے یہ ہے کہ ـــ آیۂ زیر بحث کی مناسب تشریح یہی ہو گی کہ اسے عام رکھا جائے ۔ زکوٰۃ اور غیر زکوٰۃ سے خاص نہ کیا جائے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا منشا بھی ایسا ہی ہے (تفسیر طبری ۲۶/۲۰۴/۳ تا ۶)

(مزید وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۲۵۹)

بیہودہ باتوں کی چھوٹ دینا

منسوخ ۲۸۴

فذرھم یخوضوا ویلعبوا حتی یلقوا یومھم الذی یوعدون

پس (اے محمد) انہیں بے ہودہ باتوں اور کھیل کود میں پڑا رہنے دو تا آں کہ یوم موعود ان پر آ جائے (معارج ۴۲)

قول فیصل

ابو عبید اللہ اور رھبۃ اللہ (ص ۹۵) نے پوری آیت پر غور کئے بغیر ہی آیۂ سیف سے نسخ کا حکم لگا دیا ہے اور اتنا بھی نہیں سوچا کہ حرف "حتّٰی" ایک ایسی نہایت کا پتہ دے رہا ہے ، جو منتہا کی صورت میں ضرور ہی پیش آئے گا ۔

اگر ایسی ہی آیات کو نسخ کرنے کا سلسلہ چل نکلا تو خدا جانے قرآن حکیم کی کتنی ہی آیات کو خارج از قرآن یا نصوص قرآن کی حیثیت سے نکالنا پڑے گا ۔ **العیاذ باللہ**

امام رازی فرماتے ہیں کہ انما ھدد تعالی القوم بذالك لکی یومنوا

یعنی ـــ اللہ سبحانہٗ نے منکرین کے طائفہ کو تہدید آمیز لہجے میں خطاب کیا تا کہ وہ ایمان لے آئیں ۔

(تفسیر کبیر جلد ۳۰/۱۸۰/۸ تا ۲۰)

امام رازی کا مقصد یہ ہے کہ وحی الٰہی کے زیر بحث الفاظ کی ادبی حیثیت ذیل کے مفہوم سے ملتی جلتی ہے ۔ جیسے کہنے

والا کہے کہ ذرھم یا فلان فی تمادیھم فانی ادرسھم درسا لاینسونہ ابدا معناہ اجازیھم ثم اجازیھم
اے مخاطب! انہیں ان کے غرور اور ہٹ میں غرق ہونے دیجئے کہ میں انہیں ایسا درس دوں گا جو زندگی بھر انہیں یاد رہیگا یعنے بدعملی اور برائی کا انہیں اچھی طرح مزہ چکھاؤں گا (حوالہ مذکور)
اور یہ انداز تخاطب کسی حالت میں بھی نسخ کا سزاوار نہیں ہوسکتا۔ (مزید ملاحظہ ہو منسوخ نمبر ۹۳، ۹۴، ۲۶۲ اور ۲۷۷ وغیرہ)

۲۸ ۳/۹۳

سورۂ مزمل

تہجد کی شرعی حیثیت اور نسخ کے مضحکہ خیز نمونے

منسوخ ۲۸۵ تا ۲۸۸

یا ایھا المزمل ۰ قم اللیل الا قلیلا ۰ نصفہ او انقص منہ قلیلا ۰ او زد علیہ
اے کملی پوش (پیارے) نبی۔ رات کو قیام کر مگر (نصف رات) یا اس سے کچھ کم یا بیش، سو کر آرام کر لیا کر (مزمل ۱ تا ۴)

دلیل ناسخ ۱

ہبۃ اللہ (ص ۹۴) نے لکھا ہے کہ آیہ زیر بحث میں الا قلیلا۔ کو نصفہ نے پھر نصفہ کو او انقص منہ قلیلا نے منسوخ کر کے نصف رات کو ثلث رات تک پہنچا دیا۔ پھر ثلث کو بھی منسوخ کر کے فرمایا کہ او زد علیہ یعنے ثلث کا بھی آدھا حصہ تہجد کے لئے کافی ہے (سطر ۱ تا ۴)

یعنے — پہلے حکم تھا کہ رات کے بارہ گھنٹوں میں سے اندازہ گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ (الا قلیلا) تہجد کے لئے خاص ہونا چاہئے۔ پھر اسی ٹائم کو بیک جست نصف شب یعنی ۶ گھنٹوں میں تبدیل کر دیا (نصفہ) پھر نصف میں کمی کر کے ثلث یعنے صرف تین گھنٹے کا حکم ملا (او انقص منہ قلیلا) بعد میں مزید اس میں کمی ہوئی اور آخری حکم یہ ملا کہ ثلث کا بھی آدھا وقت یعنے ۱½ گھنٹہ کے لئے تہجد کا قیام فرض کر دیا۔ (او زد علیہ)

امام زمخشری فرماتے ہیں کہ نصفہ ۔ اللیل ۔ کا بدل ہے۔ یعنے پہلے آدھی رات تہجد میں لگے رہنے کا حکم تھا پھر اس میں الا قلیلا سے ترمیم ہو گئی۔

دلیل ناسخ ۲

ان ربک یعلم انک تقوم ادنی من ثلثی اللیل ونصفہ وثلثہ وطائفۃ من الذین معک واللہ یقدر اللیل والنہار

یعنے — تیرا پروردگار خوب جانتا ہے کہ آپ کبھی دو تہائی رات کے قریب اور کبھی نصف کے لگ بھگ اور کبھی ثلث شب جتنا قیام میں لگے رہتے ہیں اور (آپ کی طرح) آپ کے ساتھیوں کی ایک مختصر جماعت بھی عبادت میں مشغول رہتی ہے۔ یعنے رات اور دن کا جتنا حصہ بھی تمہیں میسر آتا ہے عبادت میں صرف

کرتے ہو اور) رات اور دن کے (اتنے حصّے کا صحیح) علم و اندازہ خدا کو بخوبی ہے (مزمل ۲۰)

دلیل ناسخ ۳

علم ان لن تحصوہ فتاب علیکم

اسے معلوم ہے کہ تم لوگ ہرگز اسکو شمار نہیں کر سکو گے (لہٰذا) اس نے تم پر نظر عنایت کی ہے (مزمل ۲۰)

دلیل ناسخ ۴

فاقرؤا ما تیسر منه

پس (اے محمد) جتنا کچھ قرآن پڑھنا تمہیں آسان لگے اتنا پڑھا کرو (مزمل ۲۰)

دلیل ناسخ ۵

علم ان سیکون منکم مرضیٰ وآخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل اللّٰہ وآخرون یقاتلون فی سبیل اللّٰہ

خدا کو معلوم ہے کہ تم میں بعض لوگ بیمار ہوں گے اور کئی ایک روزگار کی خاطر محو سفر اور کچھ ایسے بھی ہوں گے جو اللہ کی راہ میں جہاد کے لئے (سر بکف تیار) کھڑے ہوں گے۔ (مزمل ۲۰)

دلیل ناسخ ۶

حسن بصری اور ابن سیرین کہتے تھے کہ ان صلاۃ اللیل فریضۃ علی کل مسلم ولو قدر حلب شاۃ فرض نمازوں کے علاوہ رات کی نماز (تہجد) بھی ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اگرچہ بکری دوہنے کے وقت جتنا عرصہ ہی کیوں نہ ہو (قرطبی طبع دار الکتب مصر ۱۹/ ۳۵/ ۱۱ تا ۱۲)

وجہ تنسیخ

نسخ کے تمام دلائل سے مترشح ہوتا ہے کہ جملہ قم اللیل میں لفظ "قم" کو تمام مفسروں نے "امر" کے لئے سمجھ لیا ہے اور بعد میں اسی ہی بنا پر فیصلہ کر لیا ہے کہ اگر نماز تہجد دیگر پانچ نمازوں کی طرح فرض ہے تو ضروری ہے کہ رات کے تمام حصوں میں اس کو بجا لانا چاہئے جو کہ انسانی برداشت سے باہر ہے۔

یہاں اختلاف اقوال، اختلاف مدت اور اختلاف حیثیت کے بعد بھی مجموعی تصور یہ ہے کہ "رات کی نماز" بے ضرورت وغیرہ۔ لیکن ـــ حضرت انسان چونکہ سہل پسند اور سہل انگار واقع ہوا تھا۔ لہٰذا اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس کی برداشت کا پہلے سے اندازہ نہ کرتے ہوئے بعد میں اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کی تو بیشتر خامیوں اور عدم مناسبتوں کا مجموعہ نظر آیا۔ لہٰذا اسالیب بیان بدل بدل کر اسی ہی سورہ میں تہجد کو قابل برداشت بنا لیا گیا۔ حتیٰ کہ یہاں تک فرما دیا کہ اگر تہجد کسی حال میں بھی ممکن نہ ہو سکے تو قرآن حکیم جتنا میسر ہو سکے مثلاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہی پڑھ لیا جائے تو اس طرح بھی تعمیل حکم (امر) ہو سکے گی۔ یعنی نماز کے لئے تو وضو، پاکیزگی، قبلہ رخ اور حواس کا سالم ہونا شرط ہے، لیکن تلاوت قرآن کے لئے ان میں سے ایک شرط بھی ضروری نہیں ہے۔ بس بلند ہی میں کروٹ بدلی اور آیت کی آیت تلاوت ہو گئی (اور یہ اور بات ہے کہ بعد میں پانچ وقتی نمازوں نے ان تمام ہی امور کو منسوخ کر دیا) اور ان ہی وجوہات کی بنا پر "قم" کی فرضیت منسوخ اور اسی طرح "مقدار وقت" کی تنسیخ کا راستہ بھی صاف ہو گیا۔

قول فیصل

بہت سے علماء کا قول ہے کہ آیات زیر بحث میں کسی بھی نوعیت کا نسخ واقع نہیں ہوا۔ یہ علاوہ اس کے کہ دلائل ناسخہ کی اس طویل فہرست میں حقیقی ناسخ کا آج تک تعین نہیں کیا جا سکا

اور ناسخوں کا تعدد بجائے خود کیس کو کمزور بنا دینے کے لئے کافی ہے۔ پھر وجہ تنسیخ بھی ایک نہیں ٹھہری۔ بلکہ ہر دلیل ناسخ کے ساتھ وجہ تنسیخ بھی کچھ اور ہی ہو جاتی ہے اور یہ نیز "برہان" ہے اس بات پر کہ نسخ کے لئے اس مقام پہ کوئی بھی اتنی مضبوط دلیل نہیں پائی جاتی جو کم از کم پہلے ہی مرحلے پر سہی، اختلاف آراء کو ایک رائے پہ مجتمع کر سکے۔

ثانیاً کتاب و سنت اور اہل فن کی نظر میں یہ طے شدہ "اصول" نہیں ہے کہ "امر" کا صیغہ ہر مقام پہ وجوب ہی کا مقتضی ہوتا ہے، نفل کا کہیں بھی نہیں؟ تا کہ ہم یہ تسلیم کرنے پہ مجبور ہو جائیں کہ نسخ کے مذکورہ دلائل ہی نے "اصل" فرضیت" کو آ کر رفع کر دیا۔؟

یہ تو محض فنی تحلیل۔ لیکن اگر ہم قرآن حکیم کی داخلی شہادت پر غور کریں تو وہاں بھی ہمیں ایسے کسی مفروضے کا سراغ نہیں مل سکتا اور قرآن کا انداز فکر یہ ہے کہ وہ اپنی تعلیمات اور پیغام کو ذہنوں میں راسخ کرنے کے لئے اپنی ہی طرف رجوع کرنے کا اشارہ کرتا ہے۔ کہ تفسیر القرآن کا بہترین اسلوب وہی ہے جو ایک آیت کو سمجھنے کے لئے اس کی ہم مضمون دوسری آیت یا آیتوں کو جمع کر کے مفہوم کا تعین کیا جائے۔

یہاں تہجد کی شرعی حیثیت کو واضح کرنے کے لئے ــــ اگر ہم قرآن پاک کی دوسری آیتوں کو سامنے رکھتے اور ــ "تفسیر القرآن بالقرآن" کو اصول اور رہنما بناتے تو بہت سی الجھنوں سے محفوظ رہ سکتے تھے۔ کیونکہ تہجد کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لئے ہمارے سامنے مزمل ہی کی طرح ایک اور آیت بھی ہے جس میں اس کی پوزیشن متعین کی جا چکی ہے۔ قرآن فرماتا ہے کہ تہجد نہ تو فرض ہے اور نہ ہی واجب۔ نہ صرف ہمارے لئے بلکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی فرض کی حیثیت نہیں رکھتا۔ ارشاد باری ہے کہ ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا

اے محمد (علیک السلام) رات کے وقت تہجد جو کہ آپ کے لئے خالص نفلی عبادت ہے ادا کیا کر۔
عنقریب ایسا وقت آنے والا ہے کہ تیرا رب تجھے مقام محمود (اونچا اور قابل ستائش رتبہ) عطا کریگا (اسراء ۹،)

یہاں "نافلة" کی وضاحت۔ تہجد کی پوزیشن متعین کرتی اور اسے فرضیت کے دائرے سے نکال کر نسخ اور ابطال کے تمام رشتوں کو قطع کر دیتی ہے۔ بمضطرب، بے کار اور بوچ دلائل سے اس کی پوزیشن کو پہلے مشکوک اور بعد میں قابل نسخ نہیں بنایا جا سکتا۔ خارجی وضاحتوں سے قرآن کی اپنی داخلی وضاحت ہی قابل اعتماد اور تمام اختلافات کو قطع کرنے کا بہترین حل ہے۔

دوسری بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ آیہ زیر بحث میں "قم" کا لفظ "امر" کی صورت میں واقع ہوا ہے ـ اور امر کے بارے میں قابل قبول اور گوارا۔ صورت یہی قرار دی گئی ہے کہ اس سے "استحباب اور قابل ستائش" عمل ہی کا استنباط ہوتا ہے۔ تا وقتیکہ "فرضیت" کے لئے قرینہ صارفہ نہ ہو اور یہ ظاہر ہے کہ خالی امر باعث وجوب نہیں ہو سکتا۔ خاص کر "قم" کے بعد امر کی تفریع چار امور کی طرف ہوئی ہے جو بعینہ کسی امر کی ایجابی حیثیت کو متعین کرنے کے لئے غیر کافی ہے۔ یعنے

آدھی رات ۔ ثلث رات ۔ ثلث سے بھی کم رات ۔ یا پھر تلاوت قرآن

اور جس امر کی اتنی تفریعات ہوں وہ علماء کے اصول کے متفقہ فیصلہ کے مطابق، ذاتی اختیار، سہی برداشت

اور خالصتاً ارادی نوعیت کا مقتضی ہو جاتا ہے یعنی اس میں سہولت اور یسر کے پیش نظر یہی ہوتا ہے کہ جیسے بھی ہو ان صورتوں میں جسے برداشت کر سکو اپنے لیے طور پر اختیار کر لو۔ اب یہ سوچنے کی بات ہے کہ اختیاری امور میں بھی کسی قسم کا نسخ تسلیم کرنا علمی تقاضوں کے مطابق ہو سکتا ہے ؟

میرا خیال ہے کہ امر کی اتنی شاخیں مزید دلیل ہیں اس بات پر کہ یہ خالصتاً غیر فرضی، غیر معین اور ارادی عبادت ہے، اس کی بجا آوری کی بہت سی فضیلتیں ضرور ہیں لیکن یہ نہ تو کسی وقت میں فرض تھی اور نہ ہی اس بناء پر اس کی فرضیت کے نسخ کا دعوے صحیح ہو سکتا ہے۔

نکتہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ فرض نمازوں کی رکعات مقرر ہیں اور اوقات معلوم۔ لیکن تہجد یا تراویح کے بارے میں ایسا کوئی بھی اجماع نہیں پایا جاتا کیونکہ ۳-۵-۷-۹-۱۱-۱۳-۱۵ سے لے کر ۴۵ رکعات تک قیام اللیل (تہجد یا رمضان کی تراویح) ثابت ہے۔ ایسے ہی تہجد کی وقتی نمازوں اور سکہ بند رکعتوں کی سی پوزیشن تسلیم کرنا فکری ناپختگی ہے۔ اسی طرح

دلیل ناسخ ۲ میں واللہ یقدر اللیل والنہار۔ اور

دلیل ناسخ ۳ میں علم ان لن تحصوہ۔ کو ناسخ بنانا جہاں قواعد نسخ کے خلاف ہے، خود قرآن حمید میں ایمان رکھنے والوں کے نقطۂ نظر سے مجروح بھی ہے کیونکہ کیونکہ دونوں آیتوں کا انداز "خبریہ" ہے انشائیہ نہیں ہے۔ اور خبروں کے ذریعہ نسخ کا دعوے اجماع امت اور نصوص قرآنی کے سراسر خلاف ہے۔ یعنے ان آیات میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے فرمایا ہے کہ رات کا نصف ہو خواہ ثلث یا اس سے بھی کم۔ پھر یہ کہ نصف پہلا ہے یا پچھلا ہے، ثلث اوّل مقصود ہے یا آخر؟ اسی طرح ثلث سے بھی کم وقت کی مقدار ابتداء شب میں مطلوب ہے یا انتہائے لیل میں؟ ان تمام باتوں کا تعلق چونکہ وقت کی صحیح پہچان سے تھا اور اس وقت اوقات کو ضبط کرنے کی بظاہر کوئی صورت بھی نہ تھی، لہذا لوگ اسی احساس نادانی کے مارے تمام کی تمام رات عبادت کرتے اور اپنے قدم متورم کرتے رہتے۔ اس پر اللہ سبحانہٗ نے ان آیات کے ذریعہ کھلا اختیار دے دیا کہ رات کے کسی بھی حصہ میں تہجد ادا کیا جائے ایک ہی بات ہے یعنے مؤمنین کو تسلی دے کر فرمایا، کہ اپنی مرضی سے جس وقت چاہو، جتنا چاہو یا نہ چاہو اتنی ہی عبادت کر دیا کرو، اللہ کو ان سب باتوں کا علم ہے اور اس کے علم و خبر کو کوئی بھی نسخ نہیں کر سکتا۔

اسی طرح دلیل ناسخ ۲ میں فاقرؤا ما تیسر" تہجد کے نسخ کے لئے نہیں آیا، بلکہ کلمات الٰہی کے لطیف اشارے کو سمجھنے کا حسن ذوق ہو تو معاملہ اسی ہی سے واضح ہو جائے گا کہ فاقرؤا کا لفظ تہجد کا بدل ہو کر واقع ہوا ہے۔ یعنے آخری مرحلہ پر یہ بھی واضح کر دیا کہ فاقرؤا سے مراد پورا قرآن ہی نہیں ما تیسر منہ ہی مطلوب ہے۔ یعنے جو شخص چاہے کہ

آدھی رات تک عبادت کرے تو کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح کوئی دوسرا

ثلث رات تک عبادت میں صرف کر دے تو وہ بھی خود مختار ہے اور جو

ثلث سے بھی کم وقت انابت الی اللہ میں لگا دے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں بلکہ برداشت اگر بالکل ہی اجازت

نہ ہو سکے یا کسی نے اپنا معمول ہی ایسا بنایا ہے کہ وہ صرف
قرآن پاک ہی میں سے تھوڑی سی تلاوت کر ڈالتا ہے تو بھی
ان سب صورتوں میں "قم" کا منشاء پورا ہو جاتا ہے اور نفلی عبادت کی تعمیل ہو جاتی ہے۔

اسی کی وضاحت میں شاہ ولی اللہ مرحوم فرماتے ہیں کہ قم اللیل الا قلیلا منسوخ باٰخر السورۃ ثم نسخ الآخر بالصلوٰۃ الخمس یعنے ۔۔۔ ناسخین قرآن کہتے ہیں کہ آیہ زیر بحث کے پہلے فقرے کو آخری حصے (ناسخ پنجم) نے منسوخ کر دیا ہے پھر ناسخ پنجم کو بھی پانچ وقتی نمازوں نے اڑا دیا۔

اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قلت دعوی النسخ بالصلوٰۃ الخمس غیر متجہہ بل الحق ان اول السورۃ فی تاکید الندب الی قیام اللیل وآخرہا نسخ التاکید الی مجرد الندب۔

لیکن میرے خیال میں پانچ وقتی نمازوں کی فرضیت کو بنائے نسخ قرار دینا قرین صواب نہیں ہے۔
اور حق یہ ہے کہ سورہ کی ابتداء میں جس امر مستحسن یعنے قیام اللیل کو مؤکد الفاظ میں پیش کیا گیا تھا۔ آخر میں اسی تاکید کو منسوخ کر کے خالی استحسان کو رہنے دیا گیا ہے (الفوز الکبیر ص۲۲)

یعنے کہ شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق ناسخ چہارم ابتدائے سورت کے لئے وجہ ابطال نہیں بن سکتا اور نہ ہی نمازوں کا بہانہ کسی تخریب کا موجب ہو سکتا ہے۔

ابن عباس

چار ناسخوں کی تحلیل کے بعد پانچویں نسخ کا تجزیہ ملاحظہ ہو۔
حضرت عبد اللہ ابن عباس سے مروی ہے کہ اس آیت میں تہجد کی شدت کو کم کرنے اور اس کی فرضیت کو منسوخ بنانے کے لئے علم ان سیکون منکم مرضیٰ نازل ہوئی وغیرہ

لیکن مصیبت یہ ہے کہ اس آیت کا اسلوب بھی خبریہ ہے جو کسی حال میں بھی قم اللیل کے انشائیہ انداز بیان کے لئے نسخ کا کام نہیں دے سکتا۔ کیا حضرت ابن عباس قواعد نسخ سے اتنا بھی مس نہیں رکھتے تھے، جتنا کہ ہمارے عجمی نژاد نحوی رکھتے تھے؟

مزید یہ کہ ناسخ پنجم کی آیت علم ان سیکون منکم مرضیٰ میں ناسخ بننے کی صلاحیت اس لئے بھی نہیں کہ اس نفلی عبادت سے انہی لوگوں کو مستثنےٰ کیا گیا ہے جو صاحب عذر رہتے، مثلاً
بیمار، مزدور اور مجاہد فی سبیل اللہ لوگ۔
اور قاعدہ یہ ہے کہ استثنےٰ کسی بھی قسم کی ہو اس سے نسخ کا کام نہیں لیا جا سکتا۔

نیز کسی حکم میں سہولت و یسیر کا پہلو نکالنا اصل حکم کے منسوخ ہونے سے تعبیر نہیں ہو سکتا۔ کیا اس سے اصل کا رفع لازم آسکتا ہے؟

پھر لطف ملاحظہ ہو کہ حضرت ابن عباسؓ آیات زیر بحث کے نزول کے وقت پیدا ہی نہیں ہوئے تھے اور اگر پیدا ہو بھی گئے ہوں تو بھی شیر خوارگی کے ایام میں اس قابل نہیں تھے کہ آیات الٰہی کے نزولی پس منظر کی روشنی میں بات کر سکتے۔ لہذا آپ کو زیر بحث آیات الٰہیہ کے لئے ناسخ و منسوخ کا علم کیونکر ہو سکتا تھا۔ پھر اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ آپ کے ماسوا کوئی بھی دوسرا صحابی رسولؐ ایسی ذمہ داری اپنے سر پہ لینے کے لئے آمادہ نظر نہیں آتا وغیرہ۔ ہمارے نزدیک ابن عباسؓ کو ناسخین قرآن نے کم سن سمجھ کر

اپنی مقصد براری کے لئے استعمال کیا اور اپنی ہی نام کراچھال کر اپنے مذموم مقاصد کی تکمیل کرنا چاہی ہے۔ چنانچہ انہوں نے آیۂ زیر بحث میں قطع و برید اور آخر میں تتمیم تنسیخ کی ذمہ داری بھی آپ پر ہی ڈال دی۔ ذیل میں سند ملاحظہ ہو اور اسی ہی سے قیاس گلستان کیا جا سکتا ہے۔ طبری فرماتے ہیں کہ

حدثنی علی قال ثنا ابو صالح قال ثنا معاویہ عن علی عن ابن عباس (طبری ۲۹/۱۲۵)

اور یہ وہی مردود سند ہے جس کا منسوخ ۲ میں تفصیل سے تعارف اور بار بار تذکرہ ہو چکا ہے۔ اعادے کی ضرورت نہیں ہے

نسخ کس شے کا ؟

شیخ محمد الغزالی فرماتے ہیں کہ

اذا کان النص الاول قاصرا علی النبی والاصحاب تماقاموا بقیام اللیل اقتداء بہ (۴) والتخفیف قاصرا علیہم للاسباب المذکورۃ (والمرض وکسب القوۃ والجہاد) لم یکن النص الاول منسوخا بل حکمہ باق بالنسبۃ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یعنے — قم اللیل کا حکم صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہی سے وابستہ اور خاص تھا صحابہ کرام نے تو قیام اللیل کو آپ کی اتباع میں از خود ہی معمول بنا رکھا تھا، مامور نہیں تھے۔ اس کے باوجود جس تخفیف کا (مرض، مزدوری اور جہاد کے اسباب کی بنا پر) اعلان کیا گیا تھا، وہ صرف صحابہ کرام ہی سے خاص تھا لہٰذا یہ معقول نہیں ہو سکتا کہ قم اللیل (سورہ کی ابتداء) کو ضرور ہی منسوخ کہا جائے بلکہ سچ بات تو یہ ہے کہ منسوخ نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں باقی اور محکم ہے۔

(نظرات فی القرآن۔ طبع مصر ص ۲۵۰ و ص ۲۵۱)

راقم الحروف کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ ان تمام آیات میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ادائے رسالت کی تکالیف، مصیبتوں اور ذمہ داریاں برداشت کرنے کے لئے روحانی اور جسمانی طور پر تیار کرنے اور اخلاقی طور پر مضبوط اور توانا بنانے کے لئے ہی مامور کیا تھا۔ تاکہ زمانۂ مستقبل میں آپ اپنے کٹھن مشن کو خوش اسلوبی سے چلا سکیں۔ اور ایسا مشن بخدا ہرگز منسوخ نہیں ہو سکتا۔!

یہاں ہم نے دلیل ناسخ ۱ کا تجزیہ نہیں کیا کہ اس کا تعلق دلیل سے زیادہ اقوال الرجال سے ہے اور ہم کسی کی ذاتی رائے کو نہ تو شریعت سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کی پابندی اپنے اوپر عاید کرنے کے قائل۔ لہٰذا ہمارے نزدیک اس کا تجزیہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا

۱ ۷/۶۳ ملتان

عظمت قرآن اور رسالت کا بوجھ

منسوخ ۲۸۹

انا سنلقی علیک قولا ثقیلا ۝

بلا شبہ اے محمد! آپ پر بھاری (جلیل القدر کلام اور) حکم بھیجیں گے۔

یعنے — سب لوگوں کو تبلیغ کرنا آپ کے ذمہ کیا جائیگا، آپ اپنے نفس کو اس کا متحمل اور عادی بنائیں

جس کی صورت یہ ہے کہ آپ ہمہ تن خدا (کے کاموں) کی طرف لگ جائیں (مزمل: ۵)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ بن سلامہ (ص ۹۶) نے لکھا ہے کہ آیۂ زیر بحث کو ذیل کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا

اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے سے تخفیف کر دے اور (ایسا کرنا اس حقیقت پر مبنی ہے کہ) حضرت انسان از روئے تخلیق ہی ضعف اور کمزوری کا مرکب ہے۔ (نساء، ۲۸)

وجہ تنسیخ

پہلی آیت واضح کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بھاری ذمہ داری عاید کی گئی تھی اور دوسری آیت اس تاثر کو زائل کرتے ہوئے بتلاتی ہے کہ ایسی ذمہ داری کو خفیف یا نہ ہونے کے برابر کرکے اس کا بھاری پن ختم کر دیا گیا ہے۔

قول فیصل

ناسخین قرآن چاہتے ہیں کہ آیاتِ الٰہی کو بے نور بنا ڈالیں لیکن اپنے کلمات کی حفاظت کرنے والا فیصلہ کر چکا ہے کہ واللہ متم نورہٖ چنانچہ وہ جب کبھی قرآن حکیم پر او چھے وار کرنا شروع کر دیتے ہیں اس سے پہلے ان کی عقل ماری جاتی ہے یعنے وہ قرآن پاک کو بے نور کرنے سے پہلے ہی دل کے اندھے بن جاتے ہیں۔

غور فرمایئے ذیل کی آیت میں پیشگوئی کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کر دیا جاتا ہے کہ عنقریب آپ کے کاموں کی عظمت تبلیغ رسالت کی ذمہ داری، ابلاغ قرآن کا بوجھ، عظمت کلام الٰہی اور جلالت شان، یہ تمام امور ایسے ہیں جن کا آسانی سے کوئی بھی متحمل نہیں ہو سکتا۔ یہ کام پہلے اولوالعزم پیغمبروں کا تھا اور آئندہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے صرف اور صرف محمدؐ بن عبداللہ ہی اس کے اہل ہو سکتے ہیں۔ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ تھا آیت کا موضوع جسے پیشگوئی کے انداز میں واضح کیا گیا۔

اب اگر ہبۃ اللہ کی منطق تسلیم کر لی جائے اور اسے ضرور ہی منسوخ کر دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آیۂ ناسخہ کے نزول کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر سے رسالت کا بوجھ اور تبلیغ قرآن کی ذمہ داری ختم ہو گئی؟ کیا اسلام کا کوئی خیر خواہ انسان اس قسم کا تصور بھی کر سکتا ہے؟

کیا پیشگوئی اور ظہور واقعات کی خبر میں بھی نسخ کا امکان جائز ہو سکتا ہے؟

پھر لطف ملاحظہ ہو کہ آیت ناسخہ جس تخفیف کا اشارہ کر جاتی ہے اس کا نقل قرآن اور حمل رسالت سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے، یعنے ـــ متبعین شہوات چاہتے ہیں کہ گناہوں اور شہوات کے بوجھ تلے تمہیں دے دیں لیکن اللہ چاہتا ہے کہ تمہیں گناہوں اور شہوات کے بوجھ سے بچا لے اور عمل صالح کے ذریعہ اعمالِ فاسدہ سے محفوظ کر لے۔

نیز پہلی آیت کے مخاطب صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں اور وحی کا بوجھ اٹھانے میں دوسرا کوئی بھی ان کا شریک ساجھی اور معاون نہیں ہو سکتا تاکہ دوسری آیت میں جس تخفیف کا اشارہ تھا۔ اس کا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب و شریک تسلیم کر لیا جاتا۔ لہٰذا جب دونوں آیات کا موضوع الگ، مخاطب جداگانہ اور پیغام مختلف ہے، تو انہیں ایک دوسرے کا ناسخ کیونکر بنایا جا سکتا ہے؟

دشمن سے کنارہ کشی — مگر — باحسن طریق

منسوخ ۲۹ / ۹ / ۲۹۲

واصبر علیٰ ما یقولون واھجرھم ھجرًا جمیلا ۝
وذرنی والمکذبین اولی النعمۃ ومھلھم قلیلا ۝
ان لدینا انکالا وجحیما ۝

اور (اے محمد! ابلاغ قرآن اور رسالت بہت بڑی ذمہ داری ہے لہٰذا اس کے بارے میں) جو کچھ یہ لوگ کہیں اس پر صبر کیجیو اور ان کو بڑی وضعداری سے نظر انداز کر دیجیو!
اور خوشحال (و سرمایہ دار) مکذبین کو میرے حوالے کر کے تھوڑا سا وقت ان کو مہلت دیجیو!
(ان کے لئے) ہمارے مختلف اقسام کے (یقینی) عذاب ہیں منجملہ (ان کے) تپتی ہوئی جہنم ہے (مزمل ۱۰ تا ۱۲)

دلیل ناسخ

ہبۃ اللہ (ص ۲۶۰) وغیرہ نے لکھا ہے کہ واھجرھم ھجرا جمیلا کو آیہ سیف نے منسوخ کیا ہے۔ قتادہ نے کہا ہے کہ واصبر علیٰ ما یقولون واھجرھم ھجرا جمیلا براءۃ نسخت ما ھھنا امر بقتالھم حتی یشھدوا ان لا الٰہ الا اللّٰہ وان محمدا رسول اللّٰہ لا یقبل منھم غیرھا۔

یعنی — واصبر علیٰ ما یقولون واھجرھم ھجرا جمیلا میں وضعدارانہ کنارہ کشی پائی جاتی ہے، جسے آیۂ قتال نے منسوخ کر دیا ہے۔ اب صبر و خوبی سے درگذر کرنے کی گنجائش نہیں رہی۔ کلمہ توحید کے ماسوا کوئی بات قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ (طبری ۲۹/۱۳۴/۲ تا ۴)

لہٰذا وجہ تنسیخ دلیل ناسخ ہی سے واضح ہے۔

قول فیصل

اسلام کے ابتدائی ادوار میں جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تن تنہا رسالت کا بوجھ اٹھاتے ہوئے لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے میں مصروف تھے۔ اس وقت ضروری تھا کہ جاہل سیخ پا اور خوشحال طبقہ چیں بجبیں ہو جاتے۔ لہٰذا نظر بحالات موجودہ تہدید کی زبان بھی ایسی ہی ہونی چاہیے تھی، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عذاب الٰہی کے مختلف قسموں میں سے جہنم کی دھمکی دیتے ویں اور دوسری اقسام مثلاً تلوار کا استعمال اور جرائی قتل وغیرہ کو مستقبل پر اٹھا رکھیں۔ چنانچہ آپ نے ایسا ہی کیا اور ایسا کرنا کسی طرح بھی آیہ سیف کے منافی نہیں ہو سکتا بلکہ ملامت کو درجہ بدرجہ ایسی ہی سطح پر لے آنا حکمت عملی کا لازمی جزو ہونا چاہیے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جب آیہ ومھلھم قلیلا نازل ہوئی لم یکن الا یسیرا حتی وقعت وقعۃ بدر
تو عرصہ نہیں گذرپایا تھا کہ جنگ بدر واقع ہو گئی۔ (قرطبی طبع دار الکتب مصر جلد ۱۹/۴۵/۱ تا ۲)

یعنی — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے — واھجرھم کے ساتھ ہی ومھلھم قلیلا (مختصر مہلت) کی جو دھمکی دی تھی وہ بہت جلد جنگ بدر کی صورت میں پوری ہو گئی اور جنگ بدر میں ہجر جمیل (وقتی طور پر ٹال دینے) کا مقصد واضح ہو گیا۔ والمطلوب!

امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ

المراد من القلیل تلك المدة القلیلة الباقیة الی یوم بدر فان الله اهلكهم فی ذالك الیوم

یعنی ــــ تھوڑی مدت سے مراد وہ وقفہ ہے جو یوم بدر تک کے لئے حائل رہا کیونکہ اللہ سبحانہٗ نے یوم بدر کو اسی مختصر وقفے کے دوران ہی نمودار فرما کر صورت حال کو اپنے منطقی نتیجہ تک پہنچا دیا (تفسیر رازی ۳۰/۱۸۰)

اسی طرح و ذرنی کے بارے میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ

ذالك هو الاخذ باذن الله فیما یكون ادعی للقبول فلا یرد النسخ فی مثله وهذا اصح

ذرنی میں ایک ایسی گرفت کا اشارہ پایا جاتا ہے جو اللہ کے حکم کے مطابق اہل ثروت مکذبین کے لئے لازمہ کی حیثیت رکھتی ہو یعنی وہ گرفت محسوس کرتے ہی اللہ کی ذات کے اعتراف پر مائل ہو جائیں اور اس قسم کی باتوں پر نسخ کا اطلاق کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا ۔ (تفسیر رازی جلد ۳۰/ ۱۸۰/ ۱۸ تا ۲۰)

قرآن ابد تک موجب ہدایت رہے گا

منسوخ ۲۹۳

ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا

بلاشبہ یہ آیات قرآنی سراپا نور اور مجسم ہدایت ہیں پس جو کوئی چاہے اپنے رب کی طرف جانے کی راہ اختیار کرے ۔ (مزمل ۱۹)

دلیل ناسخ

آیہ سیف (توبہ ۵) اور اس کے برعکس ایک رائے میں ہبۃ اللہ (صہ ۹۶) نے کہا ہے کہ اس آیت کو ذیل کی آیت نے منسوخ کیا ہے ۔

وما تشاءون الا ان یشاء الله

تمہارا چاہنا کوئی شئے نہیں ہے وہی ہوتا ہے جو منظور خدا ہوتا ہے (دہر ۳۱)

وجہ تنسیخ

ایک گروہ کہتا ہے کہ آیہ زیر بحث میں قرآن پاک کو سراپا ہدایت سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے شبہ گزرتا ہے کہ اگر کوئی شخص اسے ہدایت تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو اسے کچھ نہ کہا جائے ؟ ــ یہ مفہوم چونکہ آیہ سیف کی پالیسی کے منافی تھا کیونکہ ہدایت کو ہدایت تسلیم نہ کرنے کا واحد علاج تلوار ہی ہے ۔ لہذا آیہ سیف نے ہدایت کا جو معیار مقرر کیا ہے وہی محکم ٹھہرے گا اور وہی ناسخ قرار دیا جائے گا ۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ آیہ زیر بحث کے دوسرے حصے میں ایک ٹیکنیکل غلطی واقع ہو گئی ہے یعنے کہ اس میں مشیت کی نسبت انسان کی طرف کی گئی ہے جو بالکل ہی باطل اور گمراہ کن ہے ۔ لہذا ناسخ م۲ نے اسے منسوخ کر دیا ہے ۔

قول فیصل

یہ بات کہ آیہ سیف کے نزول کے بعد قرآن پاک سراپا نور اور مجسم ہدایت نہیں رہا ۔ خود ناسخین قرآن کے نزدیک بھی متنازعہ فیہ ہے کہ وہ قرآن کے ایک ناسخ (زیر بحث آیت کے نسخ کو

بالکل ہی تسلیم نہیں کرتے اور اس قسم کے عقیدے کو باطل اور گمراہی کہتے تھے۔ دیکھئے "ثعلبی" کہتا ہے کہ القرآن سیظل تذکرۃ وسبیلا ھادیا الی اللہ

قرآن پاک ہمیشہ ہمیشہ موجب تذکرہ اور باعث ہدایت تھا ہے اور رہے گا۔ (بحوالہ النسخ فی الشریعۃ الاسلامیۃ طبع اول مصر ص۲۳۲)

ثعلبی نے کھلے الفاظ میں آیۂ زیر بحث کے نسخ سے انکار کرتے ہوئے گویا سورۂ مدثر کی ۵۴ و ۵۵ ویں آیت اور عبس کی گیارہویں اور بارہویں آیت کے منسوخ ہونے کا بھی انکار ہی کیا ہے۔ کیونکہ ان کا مضمون بھی بعینہٖ وہی ہے، جو آیۂ زیر بحث کا ہے (ملاحظہ ہو منسوخ ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۲، ۳۰۳)۔

اسی طرح یہ مفروضہ بھی قابل غور ہے کہ مشیت کی نسبت غیر خدا کی طرف ہونیکی وجہ سے قرآن پاک کی کوئی آیت یا آیات منسوخ کہی جاسکتی ہیں؟ (ملاحظہ ہو منسوخ ۱۵۹، ۲۴۲ اور ۳۰۱) ۱ ۶/۹۳

سورۂ مدثر

مخالفین سے ایک ایک کر کے نپٹنا

منسوخ ۲۹۴

ذرنی ومن خلقت وحیدا

جن جس انسان کو میں نے پیدا کیا ہے (اور اب وہ میری ہدایت کو ٹھکرا کر سرکشی اور گمراہی کی راہ پر گامزن ہے) ان کو میرے حوالے کردو (میں خود ہی ایک ایک سے نپٹ کر انھیں سرکشی کا مزہ چکھاؤں گا (مدثر ۱۱)

قول فیصل

آیۂ زیر بحث کی دلیل ناسخ، وجہ تنسیخ اور مزید وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو منسوخ ۹۳، ۹۴، ۲۶۳ اور ۲۷۷)

ہدایت پانے کی آزادی

منسوخ ۲۹۵ ۲۹۶

کلا انہ تذکرہ ۥ فمن شاء ذکرہ

بے شک کلام پاک نصیحت کی بات ہے پس جو چاہے اس سے نصیحت پالے (مدثر ۵۴ و ۵۵)

ان آیات میں ہدایت پانے کی آزادی کا ذکر ہے، جسے ہمارے شریعت مآب تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی دلیل ناسخ، وجہ تنسیخ اور مزید وضاحت کے لئے بھی ملاحظہ ہو منسوخ ۲۹۳ و ۳۰۱ وغیرہ۔

رسول اللہ وحی کو فراموش کر دیا کرتے تھے

منسوخ ۲۹۷

لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ

(اسے محمد) قرآن کے الفاظ کے ساتھ اپنی زبان نہ ہلایا کرو تاکہ اسے جلدی یاد کرو (قیامت ۱۶)

دلیل ناسخ

سنقرئک فلا تنسیٰ

ہم آپ کو اس طرح پڑھائیں گے کہ کبھی نسیاں کا گذر ہی نہیں ہوگا (الاعلیٰ ۶)

وجہ تنسیخ

آیۂ زیر بحث سے مترشح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی الٰہی کو یاد نہ رکھ سکتے تھے اور اسی خوف نسیاں کے باعث ہی جبریل کے ساتھ ساتھ جلدی جلدی میں قرآن پاک کے الفاظ (زیرلب) دہراتے جاتے تھے۔ اس پر آپ کی عجلت اور رعجلانہ کیفیت کو منسوخ کرنے کے لئے دوسری آیت نے واضح کر دیا ہے کہ

وحی کا ذہن نشین کرانا اور حافظہ دماغ میں محفوظ کرنا ہمارا کام ہے

قول فیصل

یہاں نسخ کے جس بہانے کو آڑ بنایا جا رہا ہے وہ خود اصول نسخ کی بھی نفی کر رہا ہے کیونکہ سورۃ "الاعلیٰ" مکی سورتوں میں سے ۷ ویں سورۃ ہے اور القیامت ۲۸ ویں۔ یعنے ترتیب نزول کے لحاظ سے ناسخ کو مؤخر ہونا چاہیئے، جس کا یہاں فقدان ہے۔

پھر وجہ تنسیخ کے لئے دوسرا بہانہ "باہمی تضاد کا ہونا چاہیئے جس کا یہاں فقدان ہے۔ مفسر خازن دونوں آیات کو ملا کر نتیجہ اس طرح اخذ کرتے ہیں کہ

> قرآن پاک کے اخذ کرتے وقت زبان کو حرکت دینا ضروری نہیں ہے۔ اسے آپ کے سینہ مبارک میں جمع کرنا اور آپ کے حافظہ دماغ میں محفوظ رکھنا اور آخر میں آپ کی زبان مبارک پر جاری کرنا سب ہمارا ہی کام ہے اور ہم نے یہ ذمہ اٹھا لیا ہے کہ اس کام کی تکمیل کریں۔

معنے یہ ہوئے کہ

> اسے محمد! ہم اس انداز سے آپ کو وحی پڑھائیں گے کہ آپ سے بھلا ہی نہیں سکیں گے۔ لہذا آپ جبریل کے ساتھ ساتھ لفظ بہ لفظ پڑھ لینے کی بجائے اس کی قرأت کے بعد ہی تلاوت کرتے جائیے! بلکہ اس سے بھی زیادہ مناسب ہے گا کہ آپ اس کی تلاوت کے وقت سکوت کامل انہماک اور توجہ کو معمول بنائیں کہ اس طرح جبریل کا پڑھا ہوا اتمام کو پہنچ جائے۔ (خلاصہ از خازن مع البغوی طبع حلبی قاہرہ جلد ۷/۱۸۵)

اس تشریح سے دراصل آداب تلاوت کی اہمیت واضح کرنا مقصود ہے کہ وحی الٰہی کو بے سمجھے طوطے کی طرح رٹ لینا کسی

طرح بھی مفید نہیں ہو سکتا۔

یہ یاد رہے کہ ناسخین قرآن نے زیر بحث کے لئے جس آیت کو ناسخ کی حیثیت سے پیش کیا ہے آگے چل کر خود اسے بھی منسوخ کر ڈالا ہے۔ (ملاحظہ ہو منسوخ ۳۰۷) واللہ اعلم!

سورۂ دھر

مشرک قیدیوں کو کھانا کھلانا منسوخ ہے

منسوخ ۲۹۸/۲۹۹

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِينًا وَّيَتِيمًا وَّأَسِيرًا

اللہ کے بندے کھانے کی ذاتی خواہش پر بھی اپنا کھانا مسکین، یتیم اور قیدیوں کو کھلایا کرتے ہیں (دھر ۸)

یہ ایک ہی آیت ہے جس میں مسکین، یتیم اور جنگی قیدیوں پر خرچ کرنے کی تعریف کی گئی ہے۔

لیکن ہمارے مفسروں کو یہ بات پسند نہیں تھی کہ اللہ کی رزاقی یوں عام ہو اور شریعت تابوں سے دریافت کئے بغیر مسکینوں اور جنگی قیدیوں کو بھی مخلوق کے درجے میں رکھ کر زندہ رہنے کا حق دیا جائے؟

وہ کہتے ہیں کہ — یہ آیت اگرچہ ایک ہے مگر اس کے دو حصے منسوخ اور ایک درمیانی حصہ محکم ہے یعنے مسکین کو بھی روٹی نہیں ملنی چاہیے اور جنگی قیدیوں کا دانہ پانی بھی بند ہونا چاہیے۔ لیکن۔ ان کے درمیان یتیم کا جو ذکر ہے تو اس پہ یہ دروازہ بند نہیں ہو سکتا یعنی ایک ہی آیت جس کا پہلا اور آخری حصہ تو منسوخ ہے مگر درمیان کا محکم؟ — تلک اذاً قسمۃ ضیزیٰ سچ یہ تقسیم سراسر گمراہ کن اور وحی شکن ہے!!

اس وضاحت کے بعد اب ناسخوں کی تفصیل ملاحظہ ہو:

دلیل ناسخ

سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ مسکین کو کھانا کھلانا از روئے آیۂ "صدقات" منسوخ ہے۔ (بحوالہ تفسیر قرطبی طبع اول جلد ۱۹/۱۲۷)

اسی طرح قتادہ بھی کہتے تھے کہ آیۂ زیر بحث میں مسکین کے کھلانے کے حکم کو آیۂ صدقات نے منسوخ کر دیا ہے (قرطبی ۱۹/۱۲۷/۸)

دلیل ناسخ

عالمگیر کے اتالیق ملا جیون نے "تفسیرات احمدیہ" میں لکھا ہے کہ المراد بالاسیر المشرک ولا یجوز الاحسان الیہ الآن فھو منسوخ علیٰ ما فی الاتقان

یعنے — آیۂ زیر بحث میں واقع "اسیرا" کے لفظ سے مراد اہل شرک قیدی ہیں جن پہ آج احسان کرنا منسوخ و حرام ہے کیونکہ روٹی کھلانا احسان ہی کی ایک قسم ہے اور احسان کسی مشرک قیدی پہ نہیں کیا جا سکتا (تفسیرات احمدیہ طبع خار بطوف جازان مدرس ۱۹۰۴ء صفحہ ۲۲)

ایک روایت میں سعید سے بھی مذکور ہے کہ مشرک قیدی کو روزی بہم پہنچانا آیۂ سیف سے منسوخ ہے (قرطبی ۱۹/۱۲۷)

قولِ فیصل

ناسخ اول کے اختراع کنندگان میں نہ تو سعید صاحبِ وحی تھے اور نہ ہی قتادہ الہام والے! ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی فہم اور پالیسی کے مطابق ہی تفسیرِ قرآن کر کے وحیِ الٰہی سے دُور رہ جانے والا تھا اور بس! ملاحظہ ہو کہ سعید کتنی بے باکی اور جسارت کے ساتھ آیۂ کریمہ کے لفظ "مسکینا" کو آیۂ صدقات (توبہ ۶۱) سے منسوخ بتلا رہے ہیں۔ حالانکہ صدقات میں بھی آٹھ اقسام کے جن افراد کی مالی امداد کا ذکر ہے ان میں سے دوسرے نمبر پر خود "والمساکین" ہی ہے۔

اب بجائے اس کے کہ سعید صاحب کسی طرح کی خفت محسوس کرتے ہوئے آیۂ زیرِ بحث کو محکم تسلیم کرتے اور خود آیۂ صدقات کی رو سے مؤکد ٹھہراتے۔ الٹا آیۂ صدقات ہی کی آڑ میں آیۂ زیرِ بحث کو نسخ کا جامہ پہنا دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اسی طرح قتادہ اور سعید کی یہ منطق بھی ہماری فہم سے خارج ہے کہ آیۂ سیف مسکین کے کھانے کھلانے کی ناسخ کیونکر بن سکی ہے! مسکین کو کھانا کھلانا آخر جہادِ اسلامی کے منافی کیونکر ٹھہرا؟ ۔ آیۂ سیف اپنے پس منظر میں اگر حالتِ جنگ میں رہنے والے مشرکین کے خلاف دفاعی تدابیر اختیار کرنے کا حکم دیتی ہے تو اس سے یہ کیونکر لازم آنے لگا کہ مساکین اور غربا کو جہاں پاؤ قتل کر دو ۔؟

"مسکینا" کی تفسیر کے بعد اب آیئے "اسیرا" کی حقیقت کی طرف ۔ تو یہاں بھی ملا جیون نے اس کی تشریح میں جس تاویل کا سہارا لیا ہے، لغت اور ادبیاتِ عرب اس کی تائید سے عاری ہیں۔ اسیر ۔ کے معنے مشرک کے ہرگز ہرگز نہیں ہیں اور اگر مشرک ہوتے بھی تو صلح جو مشرک کے خلاف تلوار استعمال کرنے کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

ملاں جیون "چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد" ۔ کے مصداق بڑے غلط بیان واقع ہوئے ہیں، کہ انہوں نے سیوطی کی "الاتقان" کے حوالے سے جس خیال کو جنم دیا ہے "الاتقان" میں اس کے برعکس یہ گواہی موجود ہے کہ وہ حضرات اسیر سے مشرک مراد نہیں لیتے تھے۔ سیوطی لکھتا ہے کہ

وذکر ھبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر انہ قال فی قولہ تعالیٰ ویطعمون الطعام علی حبہ۔ الآیۃ۔ ان المنسوخ من ھذہ الجملۃ "واسیرا" والمراد بذالک اسیر المشرکین ۔ فقرئ علیہ الکتاب وابنتہ تسمع فلما انتھی الی ھذا الموضع قالت لہ اخطأت یا ابت قال وکیف؟ قال اجمع المسلمون علی ان الاسیر یطعم ولا یقتل جوعا فقال صدقت ۔

یعنے ـــــ اندھے ہبۃ اللہ نے اپنی کتاب میں "اسیرا" کی ذیل میں لکھا ہے کہ اس سے مراد مشرکین قیدی ہیں اور انہیں ہی کھانا کھلانا منسوخ ہے۔

لیکن بعد میں جب یہی کتاب آپ کے سامنے پڑھی جانے لگی تو اس کی لڑکی بھی سن رہی تھی ۔ قاری جب اس مقام پہ پہنچا تو اس نے اپنے باپ سے مخاطب ہو کر کہا کہ

ابا جان "اسیرا" کے معنے مشرک قیدی کے ہرگز نہیں ہیں اور نہ ہی اسی بنا پہ مسلمانوں نے اس آیت کو منسوخ کہا ہے یہ آپ کی بھول ہے (اخطأت)

اس پر نبا ہبتہ اللہ نے اپنی لڑکی سے کہا کہ وہ کیسے ؟

تو وہ کہنے لگی "تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ" قیدیوں کو بھوکا نہ مارا جائے"۔

اس پر ہبتہ اللہ پر اپنی غلطی واضح ہوگئی اور اپنی بھول کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ

بیٹا ! آپ نے سچ کہا (صدقت)

صاحب اتقان کی اس وضاحت سے کم از کم ملاں جیون کے اس جھوٹ کا پول تو کھل ہی گیا کہ اتقان کے مصنف نے بھی ——— "اسیرا" کے معنے مشرک کے کئے ہیں ؟

اتقان کے حوالے سے معلوم ہوا کہ ہبتہ اللہ اگرچہ پہلے اس آیت کی تاویل کے بارے میں ایک خاص رائے رکھتے تھے مگر کتاب کی تکمیل کے بعد جب نظرثانی کے طور پر حلقہ درس میں پڑھی جانے لگی تو اپنی لڑکی کی تنبیہ پر اپنی رائے سے دست بردار ہو گئے تھے۔ وھوالمطلوب !

اضافی دلائل

قرآن کی داخلی شہادت کے بعد اب ہم اضافی دلائل کی روشنی میں واضح کریں گے کہ "جنگی قیدی" کسی بھی نوعیت کے ہوں انہیں لباس، خوراک کی مراعات سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام نے جنیوا کنونشن کی قراردادوں سے سینکڑوں برس پہلے اپنے انٹرنیشنل مزاج کے مطابق قیدیوں کے ساتھ انسانی سلوک کی تعلیم دے رکھی تھی۔ مفسر ابن کثیر لکھتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اسیر "مشرک" ہی ہوتے تھے ولیشھد لھذا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ امر اصحابہ یوم بدر ان یکرموا الاسارے وکانوا یقدمونھم علی انفسھم عند الغذاء

یعنے ——— نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں "اسیر" مشرک ہی ہوتے تھے، جیساکہ ذیل کی حدیث اس پر گواہ ہے۔

لیکن ممنوع الطعام نہیں تھے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر کے دن صحابہ کرام سے فرمایا تھا کہ جنگی قیدیوں کی تکریم و خاطر تواضع کیا کریں۔

چنانچہ صحابہ کرام ——— نبوی فرمان کے مطابق دوپہر کا کھانا کھاتے وقت اپنی ذات سے بھی زیادہ ان کا خیال رکھتے تھے۔ (تفسیر ابن کثیر مع البغوی ۱۳۴۷ھ مصر جلد ۹/ ۴۳، ۴۷)

یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ مشرک قیدی کا کھلانا اور تواضع خاطر کرنا سنتِ نبوی اور معمولاتِ صحابہ میں شامل رہا ہے۔

امام بغوی لکھتے ہیں کہ

وفیہ دلیل علی ان طعام الاسارے وان کانوا من اہل الشرک حسن یرجی ثوابہ

یعنے ——— آیہ زیر بحث میں "واسیرا" کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ جنگی قیدی اگرچہ مشرک ہی کیوں نہ ہوں ان کو کھانا کھلانا مستحسن ہے جس پر ثواب کا حصول یقینی ہے۔ (البغوی مع ابن کثیر طبع مصر شائع کردہ رشید رضا "المنار" پریس قاہرہ جلد ۹/ ۴۷/ ۴ تا ۵)

اسیر کی تعریف

آیہ زیر بحث میں لفظ "اسیر" کی تعریف میں بحد اختلاف ہے اور ایسا اختلاف واضح کرتا ہے کہ جب کسی لفظ کے ہر معنے محتمل ہوں تو وہاں نسخ کا اصول کارگر نہیں ہو سکتا۔ ذیل میں خلاف

کا نقشہ ملاحظہ ہو۔

(الف) ــــ عطاء بن ابی رباح اور ایک قول میں سعید مذکور کا کہنا ہے کہ

اسیر سے خود وہ مسلمان بھی مراد ہیں جو کسی جرم کی پاداش میں حقیقی سزا بھگت رہے ہیں۔ (قرطبی ۱۹/۱۲۷)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ ناسخین کے نقطۂ نظر سے مسلمان قیدی کو بھی روٹی کھلانا منسوخ ہے! (طارق)

(ب) ــــ عکرمہ مولیٰ ابن عباس فرماتے ہیں کہ

اسیر سے مراد زرخرید غلام ہے۔ (قرطبی ۱۹/۱۲۷/۸)

یعنے ــــ زرخرید غلاموں کو روٹی کھلانا بھی ممنوع ہے! (طارق)

(ج) ــــ ابو حمزہ الثمالی نے ذیل کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

اسیر سے نکاح بستہ عورتیں مراد ہیں۔ حدیث کے الفاظ ہیں استوصوا بالنساء خیرا فانھن عوان عندکم

اے اسیرات۔ یعنے عورتوں سے بھلائی کیا کرو کہ یہ تمہارے ہاں قیدیوں کی طرح ہیں (قرطبی ۱۹/۱۲۷/۹)

یعنے ــــ نکاح بستہ عورتوں سے ہر طرح کی بھلائی ضرور کرو مگر ان کو کھانا کھلانا حرام اور منسوخ ہے (طارق)

(د) ــــ قرطبی اپنی طرف سے ذیل کے احتمال کا اضافہ کرتے ہیں کہ

اسیر سے مراد ناقص العقل بھی ہو سکتے ہیں جو پاگل پنے اور جنون کی قید میں گرفتار ہیں (قرطبی ۱۹/۱۲۷/۱۵)

پس ثابت ہوا کہ پاگل بھی روٹی کھانے کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ (طارق) یہ سب اعتراضات ناسخین کی اساس پر ہیں

"اسیر" کی تعریف میں ان بے جا اختلافات کو نقل کرنے کے بعد امام قرطبی لکھتے ہیں کہ

وکان ھذا القول عاما یجمع جمیع الاقوال ویکون اطعام الاسیر قربۃ الی اللہ غیر انہ من صدقۃ التطوع

فاما المفروضۃ فلا واللہ اعلم

یعنے ــــ اسیر کا مفہوم عام ہے جو تمام مذکورہ اقوال کو شامل ہے۔ مقصد یہ کہ جس قسم کا بھی اسیر ہو اسے روٹی

کھلانا نفل عبادت ہے فرضی نہیں (قرطبی ۱۹/۱۲۷/۱۸ تا ۱۹)

قرطبی کی ججمنٹ سے عقیدہ نسخ کی نفی ضرور ہو جاتی ہے، لیکن ان کے اس قول سے ہمیں اختلاف ہے کہ اسیروں

کی امداد نفلی عبادت ہے فرضی نہیں ہے؛ نیز ہمیں اس سے بھی اختلاف ہے، کہ آیۂ زیر بحث میں اسیر سے حقیقی اسیر ہی مراد

ہے کیونکہ یہ جب عام ہے تو ان کا اقتصادی غلاموں پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے اور سیاسی غلاموں پر بھی۔ یعنے جو مسلمان ملک

اقتصادی یا سیاسی طور پر استعماری طاقتوں کی گرفت میں آچکے ہیں انہیں آزادی کے حصول کے لئے مالی امداد اور ہتھیار یا

تربیت دینا بھی یطعمون الطعام کے عموم میں داخل ہے (ملاحظہ ہو منسوخ ــــ)

یہ یاد رہے کہ آیۂ کریمہ کا اسلوب سراسر خبریہ ہے جس پر نسخ کا اطلاق کسی قاعدے قانون کی رو سے جائز نہیں ہو سکتا

کفار سے بے تعلق رہنا

منسوخ ۴۰۰

فاصبر لحکم ربک ولا تطع منهم آثما او کفورا ○

پس (اے محمد) اپنے رب کے حکم کے مطابق صبر سے کام لیتے رہیے اور کسی بدکار یا کافر کی نہ مانیے (دہر ۲۴)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ اور ہبۃ اللہ (ص ۹۶) نے لکھا ہے کہ اس آیت میں روایتی انداز میں کافروں اور بدکاروں سے دور رہنے کی تلقین اور اپنے رب کے حکم پر صبر کی تعلیم دی گئی ہے جو آیۂ سیف (توبہ ۵) کے سراسر منافی ہے۔

قول فیصل

آیۂ زیر بحث میں دو باتوں کی تلقین کی گئی ہے۔

(الف) اللہ کے حکم پر ثابت قدمی سے محو عمل رہنا اور

(ب) معاشرے کے شریر و بدکردار لوگوں سے بے تعلق رہنا۔

ظاہر ہے کہ یہ دونوں تعلیمات کسی طرح بھی جہادِ اسلامی کے منافی نہیں ہو سکتیں۔ یہاں "کفورا" سے مراد وہ روایتی کافر نہیں جن سے ہم کو بے حد نفرت دلائی گئی ہے بلکہ معاشرے کے شریر اور بدکردار یا غیر اصطلاحی کافر ہی مراد ہیں۔ اس کی تائید قرآنِ پاک کی متعدد آیات سے بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ہمارے نقطۂ نظر سے بدکردار اور شریر لوگوں کو تلوار سے ٹھیک کرنے کی بجائے معاشرتی بائیکاٹ سے راہِ راست پر لانا ہی حکمتِ عملی اور فطرتِ انسانی کے مطابق ہو سکتا ہے اور پھر بائیکاٹ بھی تو آیۂ سیف کی منشاء کی تکمیل کا ابتدائی مرحلہ ہی تو ہے۔

اسی طرح "صبر" کا جو مفہوم طے کر کے یہاں چسپاں کیا گیا ہے وہ بھی قواعدِ عرب کی تائید سے عاری ہے۔ کیونکہ یہاں صبر کو حکم رب کی اطاعت سے وابستہ کیا گیا ہے جس سے جمے رہنے اور ثابت قدمی کو معمول بنانے کا مفہوم ہی مترشح ہو سکتا ہے، کیونکہ صبر کے معنے کچھ نہ کرنے اور ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھنے کے ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ احکام رب کی تعمیل میں کچھ بھی نہ کرو اور انہیں بیکار و غیر ضروری سمجھ کر چھوڑ دو۔ حالانکہ یہ مفہوم کوئی نادان سے نادان شخص بھی تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہو سکے گا یہاں لحکم ۔ میں واقع لام نے صبر کے مفہوم کا خود ہی تعین کر دیا ہے کہ احکام ر کی تعمیل میں لگا رہنا ہی صبر ہے امام رازی فرماتے ہیں اور اپنے زاویۂ نظر کے مطابق صبر کو عام رکھ کر یہ تاثر دیتے ہیں کہ

فاصبر۔ یہاں عام ہے یعنے جس معاملے میں اللہ نے صبر سے کام لینے کا حکم دیا ہے چاہیے کہ اس کی پابندی کی جائے۔

خواہ وہ تکلیف عبادات و طاعات میں خاص نوعیت کی ہو۔

یا آپ کے سوا کسی اور سے متعلق

اسی کا نام تبلیغ ہے اور اسے ہی ابلاغ رسالت اور راہِ حق میں مصیبتیں جھیلنا کہتے ہیں۔ (تفسیر رازی ۳۰/۲۵۸)

مقصد یہ کہ احکام الہٰی کے اجراء اور تنفیذ کے معاملہ میں آئندہ رکاوٹیں کھڑی کی جائیں گی اور شریر لوگ ایسی انقلابی تبدیلیوں کو آسانی سے قبول نہیں کریں گے۔ لہٰذا آپ ان سے پریشان نہ ہوں، قدم ڈگمگانے نہ پائیں مقابلے کی توانائی پیدا کریں اور شریر قوتوں پر غلبہ پانے کے لئے اپنے مشن کی تکمیل میں لگے رہیں کہ یہاں صبر کا یہی مفہوم ہے اور اسے ہی مصابرہ بھی کہتے ہیں۔ (تفصیل ملاحظہ ہو منسوخ ۲۲)

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

منسوخ ۳۰۱

اِنَّ هٰذِهٖ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا

بے شک آیات الہٰی سراپا نور اور مجسم ہدایت ہیں۔ پس جو کوئی چاہے اپنے رب کی طرف جانے کی راہ اختیار کرلے (دہر ۲۹)

وجہ تنسیخ

ابو عبد اللہ نے لکھا ہے کہ

اس آیت میں انسان کو اپنی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ وہ چاہے تو ایمان لے آئے اور نہ چاہے تو نہ سہی اور یہ مفہوم چونکہ تلوار کے جوہر کی نفی کرتا ہے لہٰذا آیۂ سیف (توبہ ۵) نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

اور ہبۃ اللہ صفحہ ۹۸ فرماتے ہیں کہ

اس آیت کو اس سے متصل دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ

قول فیصل

یہ آیت مسلک "جبر" کی تائید کرتی ہے۔ لہٰذا "جبریہ" کے نقطۂ نظر سے منسوخ نہیں ہوسکتی ابو عبد اللہ کی یہ بھول ہے کہ اس نے مسلمانوں کے ایک بہت بڑے گروہ کے عقیدے کی نفی بھی کی ہے اور بلا وجہ ایک قرآنی آیت کی تکذیب بھی!

اس طرح ہبۃ اللہ نے جس وہمی تضاد کی تخلیق کر کے دوسری متصل آیت سے اس کی تنسیخ کی ہے وہ بھی غلط ہے یعنے وہ کہتے ہیں کہ آیۂ زیر بحث میں مشیت کی نسبت انسان کی طرف کی گئی ہے۔ لہٰذا اگلی آیت نے وما تشاؤن کہکر اس غلط خیال کی اصلاح اور تنسیخ کر دی ہے

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ ہر ناسخ کا نقطۂ نظر الگ ہے لہٰذا ناسخ بھی اپنی اپنی پسند کے مطابق ہی تلاش کر لئے گئے ہیں۔ متفقہ طور پر کسی بھی ناسخ کا تعین نہیں ہو پایا۔ تاہم دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ آیۂ زیر بحث منسوخ ضرور ہے

راقم الحروف نے اس موضوع پر تفصیل سے اپنی گذارشات منسوخ ۱۴۱، ۲۴۲، اور ۲۹۳ میں عرض کر دی ہیں وہاں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔ ذیل میں ایک گرانقدر حوالہ عرض کر رہا ہوں۔

مولانا ثناء اللہ مرحوم امرتسری فرماتے ہیں کہ

اس آیت (۳۰ - دہر) کے معنے کی اور بہت سی آیات ہیں مثلاً۔ ما تشاؤن الا ان یشاء اللہ

ربّ العالمین ٥ اور — ما تشاؤن الا ان یشاء اللہ ھو اھل التقوی و اھل المغفرۃ ٥ اور —
ما کان لنفس ان تؤمن الا باذن اللہ وغیرھا

ان سب آیات میں ایک ہی مشکل قابلِ حل ہے وہ یہ کہ اللہ کی مشیت سے کام ہوتے ہیں یہاں تک ایمان بھی اسی کی مشیت سے حاصل ہوتا ہے تو پھر جو ایمان نہ لائیں یا نیک کام کی خواہش نہیں کرتے ان کا قصور کیا
(تفسیر ثنائی طبع دسمبر ۱۹۳۱ء جلد ۸/ ۱۳۵)

اس سوال کا جواب مفسرین کی طرف سے جو کچھ ملتا رہا اس سے بحث نہیں ہے۔ ذیل میں مولانا مرحوم نے مزعومہ منسوخ آیات اور ناسخ آیتوں میں تطابق کی جو صورت پیش کی ہے وہ قابلِ توجہ بھی ہے اور موزوں توجیہ بھی۔ فرماتے ہیں کہ
قرآنِ مجید پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مشیتِ انسان ۔ مشیتِ خدا — اور صدورِ فعل میں ایک سلسلۂ نظام ہے۔
انسانی مشیت پہلے ہوتی ہے کہ یہ کام کروں، اس پر توفیق ایزدی ہوتی ہے جس سے اس کی مشیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے۔ بعد ازاں انسان میں پھر ایک مشیت پیدا ہوتی ہے جو فعل کو قریب الوقوع بلکہ صادر کرتی ہے۔ ہمارے اس دعوے کا ثبوت قرآن مجید سے سنئے۔ بیوی خاوند میں مصالحت کے لئے جو کمیشن مقرر ہوتا ہے ان کے حق میں فرمایا ہے۔ ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینھما (پ۵ ع ۴) یعنے بیوی خاوند میں اصلاح کرانے والے اگر واقعی اصلاح کا ارادہ کریں گے تو خدا ان میں موافقت پیدا کرے گا (یعنے میاں بیوی میں۔ ط)
اس آیت میں ارادہ انسانی پر اپنی توفیق کو مرتب فرمایا۔ نیز فرمایا من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (پ۱۵ ع ۱۶) جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔
۱ : اس آیت میں انسانی مشیت پر ایمان اور کفر مرتب ہے۔
۲ : توفیق خدا کے بغیر اعمالِ خیر کا صدور نہیں ہوتا۔
نتیجہ صاف نکلتا ہے کہ انسانی مشیت کے بعد توفیق ہوتی ہے۔ اور توفیق کے بعد انسان عزم پختہ کرتا ہے۔ اس پختہ عزم کے بعد فرمایا ہے۔ **ما تشاؤن الا ان یشاء اللہ** ۔ یعنے تم انسان کسی فعل پر پختہ ارادہ نہیں کر سکتے، مگر جس وقت خدا توفیق دے۔
اس سے پہلی مشیت کی نفی نہیں ہوتی ۔ صدق اللہ ! (تفسیر ثنائی ۱/۱۴۵ حاشیہ)
اور جب پہلی مشیت کی نفی نہیں ہوتی تو نسخ کا سوال کیونکر پیدا ہو سکتا ہے؟
(مزید ملاحظہ ہو منسوخ ۱۵۹، ۲۹۳، ۲۴۲ اور ۲۱)

۲۹۳ ملتان

سورۃ عبس

نمبر شمار ۲۰۲

درسِ مساوات

وجہ تنسیخ

كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره

ایسا ہرگز نہیں۔ لاریب یہ آیات نصیحت ہیں، پس جو چاہے ان سے نصیحت پکڑے (عبس ۱۱، ۱۲)
وہی مشیت، ارادے اور چاہنے کی نسبت غیر اللہ کی طرف اور دلیل ناسخ بھی وہی وما
تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين

قولِ فیصل

آیۂ زیرِ بحث ہو یا اس کے مماثل سابقہ منسوخ کی آیت، دونوں کا انداز خبریہ ہے۔ ان پر نسخ کا اطلاق نہ ہونا چاہئے۔ نیز مشیت کی نسبت جب انسان کی طرف ہو تو اس سے انسانی عزم و ارادہ مراد ہے اور جب اللہ کی طرف ہو تو توفیقِ ایزدی ہے۔ جیسا کہ منسوخ ۱۸۲ میں واضح ہو چکا یا پھر مشیت کی انسان کی طرف مجازی اور اللہ کی طرف حقیقی نسبت ہوگی۔ جیسا کہ منسوخ ۲۹۳ وغیرہ میں بیان ہو چکا۔

علاوہ سورۂ ہذا کی ابتداء میں ان الفاظ کا ورود اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سورہ کا موضوع انسانوں میں جذبہ مساوات و ہمسری پیدا کرنا ہے چنانچہ اس ضمن میں فرمایا کہ

كلا انها تذكرة - اي هذه السورة والوصية بالمساواة بين الناس في ابلاغ العلم بين شريفهم ووضيعهم

یعنے ــــ عبس و تولی ان جاءه الاعمى ـ کا واقعہ پیش کر کے ضمناً یہ وصیت کر دینا کہ

انسانوں کے مابین جذبۂ مساوات و ہمسری کو فروغ دیا جائے۔ اور علم و نبوت کا پیغام اونچے اور نچلے طبقہ تک یکساں پہنچایا جائے۔

واضح رہتا ہے کہ کلا انها میں ها کی ضمیر اس سورہ اور سورہ میں مندرج آیاتِ نصیحت کی طرف راجع ہے۔ یعنے یہ آیات نابینا متلاشی حق اور دیگر اعیانِ قریش کے لئے یکساں موجب ہدایت ہیں اب جس کو نصیحت سے لگاؤ ہے تو وہ ان آیات پر عمل پیرا ہو (اور جسے نہیں ہے اسے ترجیح دینے کے باعث کچھ بھی حاصل نہ ہو سکے گا۔) (ابن کثیر طبع مصر ۴/۴۷۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سورہ کا موضوع "مشیت" الٰہی میں مداخلت کرنا نہیں ہے بلکہ انسانوں کے مابین جو مصنوعی طبقات شریف اور رذیل کی صورت میں پیدا کئے گئے تھے۔ انسانی سطح پر ان کو انسان ہی تسلیم کرنا ہے۔ اور بس! ایسے میں تضاد اور پھر نسخ کا امکان پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔

تکویر

قرآن پاک سب کے لئے موجب ہدایت ہے

منسوخ ۲۰۴

لمن شاء منکم ان یستقیم

اس کے لئے جو تم میں سے سیدھی چال چلنا چاہے (تکویر ۲۹)

وجہ تنسیخ

ہبۃ اللہ نے لکھا ہے کہ یہاں پھر مشیت کی نسبت انسان کی طرف کی گئی ہے جس میں یہ خرابی ہے کہ اس سے اللہ کے اختیارات مجروح ہو جاتے ہیں (ص ۹۹) لہٰذا تکویر کی ۳۰ ویں آیت نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

زیر بحث آیت اپنے مفہوم میں مجمل کی حیثیت رکھتی ہے اسے جب تک جملۂ تام کی صورت دی جائے اپنے موضوع کی حد تک نامکمل رہے گی۔ اس کے لئے آپ کو زیر بحث آیت کے ساتھ ۲۸ ویں آیت ملا کر ہی پڑھنی پڑے گی۔ ارشاد ہے کہ ان ھو الا ذکر للعلمین ہ

یہ قرآن پاک اللہ کا کلام ہے، شیطان مردود کا نہیں، تم کدھر جا رہے ہو (۲۶ تا ۲۷) یہ تو کائنات بشری کے لئے نصیحت ہے، (۲۸)

(لیکن) نصیحت اس کے لئے ہی (سود مند ثابت ہو سکتی) ہے جو تم میں سے سیدھی چال چلنا چاہے (۲۹)

۲۸ ویں اور ۲۹ ویں آیات مل کر یہ واضح کرتی ہیں کہ یہ قرآن پاک تمام انسانوں کے لئے موجب ہدایت و نصیحت ہے، لیکن سود مند ان ہی کے لئے ہے جو سیدھی چال چلنا چاہیں

اب آپ کو پہلی آیات کو اس سے الگ کر کے کوئی سا مفہوم حاصل کرنا چاہیں تو اس میں کامیاب نہیں ہو سکتے، کیونکہ یہاں سابقہ آیات بھی باہمی مربوط ہیں۔ خاص کر ۲۸ ویں آیت کے بغیر ۲۹ ویں کا مفہوم مکمل ہو ہی نہیں سکتا اور یہاں تو رابطہ کا کام بھی آیہ زیر بحث کے لفظ "لمن" کے لام ہی نے ہی دیا ہے۔ کسی خارجی سہارے نے اتنی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ اگر "مشیت" کا بہانہ بنا کر آپ زیر بحث آیت کو منسوخ کرنا چاہیں گے تو ساتھ ہی یہ اعتراف بھی کرنا ہو گا کہ

کلام پاک ۔ کائنات بشری کے لئے موجب نصیحت نہیں ہے

بلکہ اس کا موجب نصیحت ہونا جس طرح سیدھی چال چلنے والوں کے لئے منسوخ ہے اسی طرح نہ چلنے والوں کے لئے بھی منسوخ ہے۔ کیونکہ معاملہ جب "چاہنے" اور "نہ چاہنے" پر ہی منحصر ہو تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ انسان کی "پسند" اور "ناپسند" کو اس کی فطرت سے خارج کر دیا جائے۔ ہبۃ اللہ نے آیہ زیر بحث کو منسوخ کرتے وقت اس پہلو کو نظر انداز کر کے تنگ نظری اور کوتہ نگہی کا ثبوت دیا ہے۔

مشیت کے بارے میں تفاصیل ملاحظہ ہوں منسوخ ۳۰۱، ۳۰۲، ۱۵۹، ۲۹۳، ۲۴۲ اور ۲۰۱

سورۂ طارق

منسوخ ۲۰۶

فمھل الکفرین امھلھم رویدا

پس (اے محمد) انہیں مہلت دیجئے اور کچھ عرصہ چھوڑ دیجئے (طارق ۱۷)

دلیل ناسخ

ابو عبداللہ ابن حزم رحمۃ اللہ (ھ ۹۹) نے آیہ سیف کو دلیل ناسخ کے طور پر پیش کرکے واضح کیا ہے۔ کہ "مہلت" دینے اور ایمان کے بارے میں سوچ سمجھ کر اگلا قدم اٹھانے کے لئے کچھ عرصہ چھوڑ دینے کے لئے اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے؟

لیکن حقیقت یہ ہے کہ بیان کی بھول ہے۔ رویدا کا لفظ جنگی آداب اور فن حرب کی اہم نفسیات کا حامل ہے اور واضح کر رہا ہے کہ جنگی تیاری کے دوران جہاں انسان بعض اوقات خود مہلت کا خواہشمند ہوتا ہے وہاں دشمن کو بھی جنگی صوابدید کے مطابق بعض اوقات مہلت دینا سودمند ہو سکتا ہے۔ کچھ وقفہ کے لئے کفار کو چھوڑ دینے میں جنگی حکمت عملی راہ میں حائل نہ ہونی چاہیے یہ علاوہ اس کے کہ جنگی تیاری میں اضافہ کرنے کے لئے دشمن کو مہلت دینا کسی طرح بھی آیہ سیف کے منافی نہیں ہو سکتا۔

سورۂ الاعلیٰ

رسول اللہ کے نسیان کا مسئلہ

منسوخ ۲۰۷

سنقرئک فلا تنسیٰ

(اے محمد) ہم آپ کو اس طرح پڑھائیں گے کہ کبھی نسیاں کا گذر نہیں ہوگا (اعلیٰ ۶)

وجۂ تنسیخ

الا ما شاء اللہ

یعنے۔ جتنا اللہ چاہے گا اتنا ہی بھول جاؤ گے (اعلیٰ-۷)

اس کی وضاحت میں امام ابن جریر لکھتے ہیں کہ قال المفسرین الا ما شاء اللہ ذالک فانسخہ اللہ من القرآن فرفع حکمہ وتلاوتہ

یعنے ــــ مفسرین کا کہنا ہے کہ فلا تنسیٰ کے بعد "الا ما شاء اللہ" کی استثناء سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حافظۂ دماغ اور لوح قلب سے قرآن کا جو حصہ از روئے حکم اور تلاوت محو کر دیا گیا تھا۔ یہاں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ یعنے فلا تنسیٰ کو الا ما شاء اللہ نے منسوخ کرکے اس امر کی تصدیق کر دی ہے کہ رسول اللہ وحی الٰہی کا کچھ حصہ بھول گئے تھے۔ ذریعہ (طبری ۳۰/ ۱۵۴)

سعید قتادہ سے روایت کرتا ہے کہ کان صلے اللہ علیہ وسلم لاینسیٰ شیئًا الا ما شاء اللہ.

یعنے۔ سنقرئک کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نسیاں سے پاک وصاف ہو چکے تھے۔ مگر الا

ماشاء اللہ نے کلی طور پر نسیان کے رفع ہونے کی تصدیق نہیں کی اور بہت سی گنجائش باقی رکھ دی۔ (طبری ۳۰/۱۵۴)

قول فیصل

مفسرین کی جس جماعت نے قتادہ کی تقلید میں استثناء متصل سے آیۂ زیر بحث کی تنسیخ کی ہے انہوں نے حقیقت پسندی سے کام نہیں لیا۔ اس طرح کے سلسلۂ نسخ سے کلام پاک کی تضحیک تو ہوسکتی ہے اس کے مقاصد کی تصدیق نہیں ہوسکتی۔ ذیل میں امام رازی کے پیش کردہ دو احتمالات کی تفصیل دیجاتی ہے۔ جس سے تصویر کا حقیقی رخ نمودار ہونے میں مدد مل سکتی ہے۔ موصوف فرماتے ہیں کہ

احدها ان یقال هذا الاستثناء غیر حاصل فی الحقیقة، وانه علیه السلام لم ینس بعد ذالك شیئا قال الكلبی انه علیه السلام لم ینس بعد نزول هذه الآية شیئا وعلی هذا التقدیر یكون الغرض من قوله الا ماشاء الله احد امور۔

احدها التبرك بذكر هذه الكلمة علی ما قال تعالی ولا تقولن لشیئ انی فاعل غدا الا ان یشاء الله وكانه تعالی یقول انا مع انی عالم بجمیع المعلومات وعالم بعواقب الامور علی التفصیل لا اخبر عن وقوع شیئ فی المستقبل الا مع هذه الكلمة۔ فانت وامتك یا محمد اولی بها۔

یعنے ـــ پہلا احتمال یہ ہے کہ

جواباً کہا جاسکتا ہے کہ الا ماشاء اللہ کی استثناء حقیقت میں اس مقام پر نہ تو حاصل ہے اور نہ ہی اس غرض کے لئے اسے استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے معنے یہ ہوئے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی کو کبھی فراموش کیا ہی نہیں"۔ چنانچہ (ناسخین قرآن کے بڑے امام) کلبی نے بھی ایسی ہی رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس بناء پر الا ماشاء اللہ کہنے سے، دو باتیں ہی شارع کی مقصود ہوسکتی تھیں۔

ـ ایک تو یہ کہ اس کلمہ کو تبرک اور نقل کے طور پر دہرایا جائے کہ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے ایک مقام پر خود بھی یہی طریقہ اپنایا ہے۔ فرمایا کہ

تم اپنی طرف سے یہ نہ کہو کہ میں کل ایسا کروں گا بلکہ اس کے ساتھ ہی ماشاء اللہ کہا کرو۔

گویا کہ ـ خداوند کریم فرمانا چاہتے ہیں کہ اے محمد! میں باوجودیکہ تمام کائنات کا علم رکھتا ہوں تمام امور کے انجام کا تفصیل سے مجھے علم ہے پھر بھی مستقبل میں وقوع ہونے والی ہر شئے کے بارے میں جب کوئی خبر دیتا ہوں۔ تو یہی کلمہ (ماشاء اللہ) کہہ کر ہی دیتا ہوں۔ پس اے محمد تو اور تیری امت زیادہ مناسب ہے کہ یہی کلمہ دہرایا کرو۔ (تفسیر رازی جلد ۲۱/۱۴۳)

اس کے بعد امام موصوف دوسرے احتمال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

وثانیها قال الفراء انه تعالی ماشاء ان ینسی محمد علیه السلام شیئا الا ان المقصود من ذكر هذا الاستثناء بیان انه تعالی لو اراد ان یصیر ناسیا لذالك لقدر علیه كما قال ولئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیك (اسرا-۸۶)

ثم انا نقطع بانہ تعالیٰ ما شاء ذالک

دوسرا احتمال وہ ہے جسے امام ادب فراء نحوی نے جواب کے طور پر ذیل کی تاویل سے پیش کیا ہے۔ یعنے۔ فراء کہتا ہے کہ

اللہ سبحانہ کی مشیئت یہ نہیں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دماغ کو نسیان سے ضرور ہی ملوث کیا جائے۔ بلکہ مقصد یہ تھا کہ

اگر اللہ سبحانہ و تعالیٰ آپ کو نسیان زدہ بناتے تو اس پر قادر تھے۔

یعنے اظہار قدرت ہی یہاں مطلوب ہے جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا کہ:

اے محمد! اگر ہم چاہیں تو جتنی وحی آپ پر نازل فرما چکے ہیں سب کی سب آپکے ذہن اور دماغ سے اچک لیں (اس سے ہمیں کوئی نہیں روک سکتا) (اسراء ۸٦)

لیکن۔ ہمارا ایمان ہے کہ

اللہ سبحانہ نے ایسا نہیں کیا۔ پس جب سورۃ اسراء کی وارننگ اور تنبیہ کے مطابق بھی ایسا نہیں ہوا تو ظاہر ہے کہ اس تنبیہ سے اللہ کا مقصد اپنی قدرت کاملہ اور غلبۂ کامل کا بیان فرمانا ہے اور بس!

(تفسیر رازی ۳۱/۱۴۴)

اس کے بعد امام رازی فرماتے ہیں کہ

وبالجملہ ففائدہ ھذا الاستثناء ان اللہ تعالیٰ یعرفہ قدرۃ ربہ حتی یعلم ان عدم النسیان من فضل اللہ واحسانہ لا من قوتہ۔

یعنے ــــ فراء وغیرہ کی تشریح کے بعد الا ماشاء کے استثناء کا مدعا واضح ہو جاتا ہے کہ اس سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ جتلا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن نشین فرمانا چاہتے ہیں کہ اے محمد! نسیان جیسے عیب سے پاک صاف رکھنا ہمارا فضل خاص اور آپ پر لطف عام ہے۔ آپکا اس میں کوئی دخل نہیں ہے نہ زور ہے اور نہ طاقت۔ (تفسیر رازی ۳۱/۱۴۴)

مفسرین کی ان توجیہات کی روشنی میں قتادہ کے عقیدۂ نسخ کی حقیقت معلوم کیجا سکتی ہے۔

مزید تفصیل ملاحظہ ہو۔ باب اول عنوان ۱ "خرافیانہ تفسیر کا ایک نمونہ"۔ ۲: امام طبری کی رائے۔ اور ۳ خرافیانہ ایک اور روایت۔

فطرانہ اور نماز عید۔ قرآن سے جبری ثبوت

قد افلح من تزکی ۝ وذکر اسم ربہ فصلی ۝

سورہ اعلیٰ ۱۴ تا ۱۵

بلاشبہ کفر اور شرک کی نجاست سے بچنے معرفت الٰہی حاصل کرنے اور

قانونِ خدا کو نافذ کرنے والا ہی فلاح یافتہ، کامیاب اور کامران ہے (اعلیٰ ۱۴ تا ۱۵)

تشریح

تزکّٰی۔ کے معنے عید گاہ پہنچنے سے پہلے زکوٰۃِ فطر ادا کرنے کے ہیں۔ (رازی ۳۱/۱۴۸)

اس تشریح کی بنا پر دونوں آیات کو ملا کر مفہوم یہ بنایا جاتا ہے کہ

فطرانہ ادا کرنے کے بعد عید گاہ پہنچ کر امام کے ساتھ نمازِ عید ادا کرنے والا ہی فلاح یافتہ ہے۔

عکرمہ، ابو العالیہ، ابن سیرین، ابن عمر اور ایک روایت میں عکرمہ کے واسطہ سے ابن عباس سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔ (ایضاً ۳۱/۱۴۸)

حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے تھے کہ اخرجوا زکاۃ الفطر قبل صلاۃ العید

یعنے ــــ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ نمازِ عید سے پہلے زکوٰۃ فطر نکالو (الناسخ والمنسوخ ابوجعفر النحاس طبع خانجی مصر صـ۲۵۴ سطر ۶)

حضرت عمر بن عبدالعزیز کہتے تھے کہ من قبل ان تصلوا صلاۃ العید فان اللہ تعالیٰ یقول قد افلح من تزکّٰی و ذکر اسم ربہٖ فصلّٰی ۰

یعنے ــــ اس آیت میں صلوٰۃ سے مراد نمازِ عید اور زکاۃ سے زکوٰۃِ فطرانہ کی بجا آوری مطلوب ہے (النحاس صـ۲۵۴/۱۳ تا ۱۴)

سعید بن مسیب، موسیٰ بن وردان اور ابو العالیہ وغیرہ بھی ایسا ہی کہتے تھے اور اسی ہی بنا پر ان کا فیصلہ ہے کہ ثبت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بزکاۃ الفطر و فرضھا قبل ان تفرض الزکاۃ فجاز ان تکون الزکاۃ ناسخۃ لھا لانھا بعدھا۔

یعنے ــــ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے معتبر شہادتوں سے ثابت ہے کہ آپ نے زکوٰۃ کے حکم سے پہلے فطرانہ کو فرض حکم کی حیثیت سے نکالنے کا حکم دیا تھا لہٰذا اس میں کوئی امر مانع نہیں ہے کہ فطرانہ کو زکوٰۃ کے نئے حکم کے ساتھ منسوخ کیا جائے کیونکہ زکوٰۃ کا حکم بعد کا حکم ہے اور بعد ہی کا حکم ناسخ بنایا جاسکتا ہے۔ (النحاس صـ۲۵۵/۱۴ تا ۱۶)

ان دلائل کی رو سے زیرِ بحث آیات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان میں تزکّٰی سے مراد زکوٰۃِ فطر اور ـ فصلّٰی سے مراد نمازِ عید کی فرضیت ہے۔ ـ اور اسی ہی بنا پر ناسخین قرآن فرماتے ہیں کہ

زکوٰۃ کے نئے حکم نے فطرانے کو اور پانچ وقتی نمازوں کی فرضیت نے دیگر اصناف صلوٰۃ کو منسوخ کر دیا ہے۔

قولِ فیصل

تزکّٰی۔ کے بیان کردہ مفہوم سے ہمیں اختلاف ہے کہ وہ اس مقام پر کسی طرح کے صدقے یا مالی ذریعۂ اخراج کا حکم واضح کرنے کی غرض سے نازل نہیں ہوا ہے

اسی طرح فصلّٰی کا مفہوم بھی اس مقام پر اصطلاحی نماز پر منطبق نہیں آسکتا۔ ایسے میں قرآن پاک سے فطرانے اور نمازِ عید کا حکم نکالنا جبری ثبوت تو ہو سکتا ہے علمی اور تحقیقی عقیدہ نہیں بن سکتا۔

امام رازی نے درست فرمایا ہے کہ

فیہ اشکال من وجھین۔ الاول ان عادۃ اللہ تعالیٰ فی القرآن تقدیم ذکر الصلوٰۃ علی ذکر الزکوٰۃ لا تقدیم

الزکوٰۃ علی الصلوٰۃ۔

والثانی قال الثعلبی ھذہ السورۃ مکیۃ بالاجماع ولم یکن بمکۃ عید ولا زکوٰۃ فطر۔

یعنی —— مذکورہ بالا تشریح کی رو سے آیۂ زیر بحث کے مفہوم میں کچھ الجھنیں پیدا ہوگئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ امر عادۃ اللہ (نیچر آف گاڈ) کے خلاف ہے کہ اس نے قرآن پاک میں ہر مقام پر صلوٰۃ ہی کو زکوٰۃ سے پہلے ذکر کیا ہے اور یہاں اس عادت کے برعکس یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ کو صلاۃ سے پہلے ذکر کیا گیا ہے جو کہ ناممکن ہے۔

دوسرا یہ کہ امام ثعلبی (ابو اسحاق نیشاپوری ٣٥ھ، جو کہ امام تفسیر بھی تھے اور استعمالات عرب کے ماہر بھی) فرماتے تھے کہ

سورۂ اعلیٰ کے بارے میں سب کا اجماع ہوچکا ہے کہ مکی ہے اور یہ بھی طے ہوچکا ہے کہ مکہ میں نہ تو عید کا حکم ملا تھا اور نہ ہی فطرانے کی ادائیگی کا۔

(لہٰذا۔ تزکیٰ سے فطرانہ اور فصلیٰ سے۔ عید نماز مراد لینا تاریخ اور مشاہدے کی رو سے غلط ہے ط)

(تفسیر رازی ٣١/١٢٨/١٧ تا ١٩)

یہ ادبی موانع ایسے نہیں جنہیں نظر انداز کرکے ہم اپنے جی سے ارشادات الٰہی کا مفہوم درست کرتے رہیں یا اپنے ہی فہم کے مطابق منسوخ کرتے چلے جائیں۔؟ تزکّی۔ فعل لازمی ہے۔ اس کی اپنی ذات کے سوا کسی دوسرے کی طرف نسبت ہو ہی نہیں سکتی۔ فعل متعدی ہوتا تو شاید ناسخین کی مراد بر آسکتی، لیکن ایسا نہیں ہوا۔ امام رازی کو یہ نقطہ کھٹک رہا تھا۔ وہ بجا طور پر اس کے مشہور مفہوم سے مطمئن نہیں تھے وہ فرماتے تھے کہ یہاں اگر زکوٰۃِ فطر اور زکوٰۃِ مال ہی مطلوب ہوتی تو تزکّی کی بجائے زکّی کہنا چاہیئے تھا کہ اس طرح فعل متعدی کا فائدہ دے جاتا اور حسب المطلب مفہوم کے لئے موزونیت نکال لی جاسکتی تھی

(خلاصہ از تفسیر رازی ٣١/ ١٢٨ نیچے سے چوتھی سطر)

تزکّی۔ وحی کی روشنی میں

یہاں تزکّیٰ چونکہ فعل لازمی کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ لہٰذا اس کے ترجمہ کا وہ لب و لہجہ نہیں رہیگا جو ناسخین قرآن کا طرۂ امتیاز ہے

امام رازی نے لکھا ہے کہ اتبعہ بالوعد لمن تزکّی و تطھر من دنس الشرک

اللہ نے فلاح و نجات کا وعدہ ان ہی لوگوں سے کیا ہے جو شرک اور کفر کی نجاستوں اور آلودگیوں سے پاک صاف رہے (رازی ٣١/١٢٧/٢٢)

یہاں تزکّی کے معنے شرک کی نجاستوں سے پاک ہوکر موحّد خالص بننے کے ہیں۔

امام رازی نے خود قرآن حکیم کی دوسری آیات کی روشنی میں یہی مفہوم اخذ کیا ہے۔ چنانچہ ذیل کی آیت کو استدلال کے طور پر پیش کرتے ہوئے تزکّی اور زکّی کا فرق واضح کرنے اور اپنے موقف کو علمی طور پر پختہ انداز میں پیش کرتے ہیں کہ۔

ومن تزکّی فانما یتزکّی لنفسہٖ۔ جس نے اپنے کو شرک اور کفر کی آلائشوں اور دیگر معاصی سے پاک رکھا تو اس پاکی کا نفع

اسی کی ذات پر لوٹے گا۔ (رازی ۳۱/۱۴۸/ بحوالہ فاطر ۱۸)

تزکّی۔ مشہور اصطلاحی زکوٰۃ کے لئے قرآن پاک اور ادبیات عرب میں کہیں بھی استعمال نہیں ہوا۔ ملاحظہ ہو طٰہٰ ۷۶۔ فاطر ۱۸۔ النازعات ۱۸۔ عبس ۳۔ عبس ۷۔ وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح فصلّی۔ سے مراد موجودہ اصطلاحی نماز بھی ہو سکتی ہے کہ انفرادی طور پر پیغمبر اپنے وجدان سے سابقہ کسی بھی آسمانی عبادت کی پابندی کر سکتے تھے اور آپ کے ابتدائی ساتھی بھی۔ لیکن اس سے کسی طرح بھی موجودہ اصطلاحی نماز کا بعینہٖ اشارہ نہیں ملتا۔ ہاں اگر اسے صلاۃ شعیب سے تعبیر کیا جائے تو معاملہ کچھ قابل فہم بن جاتا ہے کہ اللہ کے قوانین کے اجراء اور نظام اسلامی کے قیام کی جدوجہد کرنا اور اگر غلبہ حاصل ہو تو نافذ کرنا بھی صلاۃ ہی سے تعبیر ہو سکتا ہے۔

آخر میں زکوٰۃ فطر کے بارے میں اتنا سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی شہادتوں نے اسے مضبوط اور پختہ صورت عطا کی ہے لیکن اگر زبان وحی میں بھی اس کا اعتراف کیا جاتا تو بھی زکوٰۃ کے حکم سے اسے منسوخ کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا کہ زکوٰۃ و صدقات اور فطرانے دراصل اسی ایک ہی اصول شریعت کی فرعات ہیں کہ "ملکیتوں کا مالک اللہ ہے" اور کہ "ملکیت شکنی" اسلام کا فلسفہ ہے اسے حسب ضرورت اللہ کی مخلوق پر خرچ کرنا ہی پڑے گا۔ خرچ کی یہ تمام صورتیں ایک دوسرے کی توثیق تو کر سکتی ہیں۔ ان سے ایک دوسرے سے تنسیخ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کی روح اور سپرٹ ایک ہی ہے ایک دوسرے کے منافی نہیں ہے۔

خاص کر یہاں تو فلاح و نجات کا وعدہ اور اس کے انجام کی صرف خبر ہی دی گئی ہے جو قانون نسخ کی رو سے بھی نسخ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اللہ کا وعدہ نسخ کی نجاست سے آلودہ اور نجات کی خبر نسخ کے غبار سے دفن نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم!

سورۃ غاشیہ

رسول اللہ ایمان کے بارے میں جابر تھے؟

منسوخ ۲۱ تا ۲۲

فذکر انما انت مذکر ۝ لست علیہم بمصیطر ۝

پس (اے محمدؐ آپ کا منصب یہ ہے کہ) نصیحت کرنے والے ہیں اور یہ ہم نصیحت کرتے رہیو۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان کے درست کرنے کے لئے، آپ ان پر داروغہ نہیں ہیں (غاشیہ ۲۲-۲۳)

وجۂ تنسیخ

زیر بحث آیات میں تبلیغ حق کے لئے اجبار و تشدد سے رک کر سمجھانے اور نصیحت کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ لیکن آیۂ سیف جس کی رو سے تشدد لازمے کی حیثیت رکھتا ہے اس منطق کی نفی کرتے ہوئے حکم دیتی ہے کہ مخالفین کی علی الاطلاق گردن اتار دی جائے۔ ہبۃ اللہ (ص۱) نے اسی بناء پر دونوں

آیات کو آیۂ سیف (توبہ: ۵) سے منسوخ کیا ہے۔

ھبۃ اللہ کی طرح ابن زید نے بھی کہا ہے کہ:

لست علیہم بمسیطر ان تکرھھم علی الایمان قال۔ ثم جاء بعد ھذا جاھد الکفار والمنافقین واغلظ علیھم۔ وقال اقعدوا لھم کل مرصد (واحصروھم لایخرجوا فی البلاد) فان تابوا واقاموا الصلوۃ وآتوا الزکوۃ فخلوا سبیلھم۔ قال فنسخت لست علیھم۔ قال جاء اقتلہ او یسلم۔

یعنے ___ زیر بحث آیت کے معنی ہیں کہ آپ ان کو ایمان پر مجبور کرنے کے لئے مسلط نہیں کئے گئے! اس میں چونکہ آپ کو جابر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا اس کے بعد سورۂ توبہ (۷۳) میں فرمایا کہ

کفار اور منافقین سے جنگ لڑو اور ان پر پورے جبر و تشدد کو استعمال میں لاؤ —

نیز ارشاد ہے کہ

ہر وقت کفار کی تاک میں لگے رہو اور کڑی نگرانی رکھو تاکہ سٹیٹ سے باہر نکلنے پائیں) ہاں اگر نماز اور زکوٰۃ کی پابندی شروع کر دیں تو ان کا راستہ کھلا رکھو۔ (توبہ: ۶)

(ابن زید نے کہا ہے کہ) توبہ کی —

ان آیات نے لست علیھم بمصیطر کو منسوخ کرتے ہوئے دو ہی راستے متعین کئے ہیں

قتلِ عام — یا

قبولِ اسلام ؛ (تفسیر طبری ۳۰/۱۶۶)

قولِ فیصل

ابن زید یا دیگر ناسخین قرآن نے جو کچھ لکھا ہے معقولیت اور حقیقت پسندی کی راہ سے ہٹ کر ہی لکھا ہے — ہم نے آیاتِ سیف کی ذیل میں تفصیل سے لکھا ہے۔ کہ ان کا تعلق ایمان پر مجبور کرنے سے یا غیر مسلموں پر تلوار چلا کر بغیر انشراحِ صدر کے مسلمان بنانے سے نہیں ہے۔ جنگِ دفاع و عہد شکنی سے ہے۔ خاص کر جب آیۂ زیر بحث کا موضوع ہی یہ ہے کہ رسول اللہ کا کام جبر و تشدد کے ذریعہ اشاعتِ اسلام نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ جبر و تشدد سے روکنا اس وقت ہی موزوں ہو سکتا تھا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غالب ورطاقتور تسلیم کرتے جائیں۔

اور غلبہ کی صورت میں اگر ایمان کے بارے میں جبر سے روک دیا جائے تو ضروری ہے کہ منشاء الٰہی ہی ایسا ہو۔

تو کیا — الٰہی منشاء کو بھی منسوخ کیا جا سکتا ہے ؟

اس کے بعد فرمایا کہ — جو روگردانی اور کفر کرتے ہیں خدا انہیں بہت بڑے عذاب کا مزہ چکھائے گا۔

کیا وہ عذاب فتح مکہ یا جنگ بدر کی صورت میں مخالفین کو پیش نہیں آیا ؟

مزید فرمایا کہ — اس عذاب الیم کے علاوہ یہ حقیقت بھی ذہن نشین ہونی چاہیے کہ — بالآخر ان کا ہماری طرف آنا

یقینی ہے اور پھر ان کا محاسبہ کرنا بھی ہمارا ہی فرض ہے۔

کیا اس مفہوم کو آیۂ سیف منسوخ کر سکتی ہے؟ (نیز ملاحظہ ہو منسوخ ۲۵۸، ۱۳۴، ۱۳۵)

ابن زید سچے تھے یا رسول اللہ؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ۔ فاذا قالوھا عصموا منی دمائھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ ثم قرأ فذکر انما انت مذکر لست علیھم بمسیطر

یعنے ـــــ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"(دشمن سے جب ٹھن جائے تو) مجھے حکم ہے کہ اس وقت تک جنگ سے باز نہ آؤں تاوقتیکہ ہماری برادری میں آ کر توحید کا اعتراف نہ کریں اور جب انہوں نے یہ اعتراف کر لیا تو ان کی جان اور مال محفوظ ہو گئے۔ باقی ہر قسم کا حساب اللہ کے ذمے ہے اور ہمیں کسی کے اعمال سے غرض نہیں ہے" ـــ اس کے بعد آپ نے انہی زیر بحث آیات سے استدلال فرماتے ہوئے کہا کہ

"اے محمد! آپ کا منصب یہ ہے کہ آپ نصیحت کرنے والے ہیں اور یہیں نصیحت ہی کرتے رہو۔ ان کو درست کرنے کے لئے داروغے نہیں ہیں (رواہ ـ احمد مسلم فی کتاب الایمان ـ والترمذی والنسائی فی کتاب التفسیر بھذہ الزیادۃ ـ بحوالہ ابن کثیر طبع مصر جلد ۴/ ۵۱۴)

مسلم، ترمذی، نسائی اور احمد کی یہ روایت واضح کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لست علیھم بمسیطر سے استدلال فرماتے ہوئے اپنے داروغہ اور جابر ہونے کی نفی کی ہے اور اس آیت کو قابل استدلال و محکم سمجھ کر جو نتیجہ اخذ فرمایا ہے ابن زید کے عقیدے کی نفی بھی ہو جاتی ہے

یعنے کہ ـ ابن زید کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔

اور ـــــ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک محکم

اب سوال یہ ہے کہ

ابن زید سچے تھے؟ یا رسول اللہ؟ جہاں تک ہمارے ایمان کا تعلق ہے ہم تصدیق رسالت پر ہی مامور ہیں!! ۳ ۶۴

سورۃ الانشراح

خدا کی طرف متوجہ ہونا

منسوخ ۲۱۲

فاذا فرغت فانصب

پس (اے محمد) جب فراغت ہو تو ہمہ تن اللہ کی طرف لگ جاؤ (الم نشرح ۷)

وجہ تنسیخ

حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ آپ فانصب کی تفسیر میں فرماتے تھے ۔

فانصب لقیام اللیل وفرض قیام اللیل منسوخ

یعنے انصب کے معنے قیام لیل کے ہیں اور یہ چونکہ امر کے صیغے سے وارد ہے لہذا فرض حیثیت رکھتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ قیام لیل کی فرضیت منسوخ ہے (النحاس صفحہ ۲۵۸)

قول فیصل

زیر بحث آیت میں کسی فرض نماز کی طرف اشارہ نہیں ہے ۔ نصب کے معنے نماز کے لئے کھڑے ہونے کے بھی نہیں ہو سکتے ۔ یہاں جس بات کا حکم دیا گیا ہے وہ فارغ اوقات میں اللہ کی جانب ہمہ تن متوجہ ہونے کا حکم ہے ۔ یعنے متوجہ ہونے کے لئے اگرچہ کوئی معین وقت ضروری نہیں تاہم اتنا ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ جب تمام اہم امور سے فراغت ہو، اس وقت ہی فاضل وقت اللہ کی طرف متوجہ ہونے میں صرف کیا جائے ۔ یہ نہیں کہ دنیا کے تمام دھندے چھوڑ کر دن رات سجدوں میں پڑے رہو اور کچھ نہ کرو ۔

نیز اس میں اشارہ ہے کہ اللہ کی نعمتوں کے حصول پر بھی کچھ فرصت نکال کر سجدۂ شکر ضرور بجا لانا چاہیے ۔ اور یہ ایسا مفہوم ہے جس کے لئے نسخ کی گنجائش نکل ہی نہیں سکتی ۔ خاص کر نصب کے مفہوم میں کثرتِ اختلاف واضح کر رہا ہے کہ اس کے غیر متعین مفہوم کے پیش نظر نسخ کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے ۔

قتادہ، ضحاک اور مقاتل کہتے تھے کہ :

نصب کے معنے فرض نماز کے بعد دعا میں منہمک ہونے کے ہیں یعنی دعا پوری توجہ سے کرنی چاہیئے ۔

(تفسیر رازی جلد ۳۲/۷/۴ تا ۵)

شعبی کہتا ہے کہ :

نماز میں تشہد کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے دین اور دنیا کی بہتری کی دعا کرنا بھی نصب ہے (ایضاً سطر ۶ تا ۷)

مجاہد کے خیال میں :

جب دنیاوی اور حکومت کے امور سے فارغ ہوں تو سجدۂ عبادت بجا لایئے صلی اللہ علیہ وسلم (ایضاً سطر ۷)

حسن بصری کہتے تھے کہ :

جب اسلامی فتوحات سے فارغ ہوں تو اللہ کی عبادت میں لگ جایئے (ایضاً سطر ۸ تا ۹)

علی بن ابی طلحہ کے نزدیک :

تندرستی جب حاصل ہو تو فارغ وقت ضائع کرنے کی بجائے اللہ کی عبادت میں منہمک ہو جانا چاہیے ۔

(ایضاً سطر ۱۰)

قاضی شریح بھی ۔ تندرستی کی فراغت کو موجب عبادت سمجھتے تھے ۔ (ایضاً سطر ۱۱)

یہ اقتباسات مل کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نظریہ کی نفی کرتے ہیں اور یہی ہمارا مقصد ہے ۔

سورۃ تین

اللہ احکم الحاکمین نہیں ہے؟

الیس اللہ باحکم الحاکمین

منسوخ ۳۱۲

کیا اللہ احکم الحاکمین نہیں ہے؟ (بیشک ہے) (تین ۸)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۱۰۱) نے لکھا کہ آیہ زیر بحث میں اللہ کی حاکمیت کا جس انداز میں اعلان کیا گیا ہے سپردگی اور ہتھیار ڈالنے کا انداز ہے یعنے جیسے کوئی مخالف سے تاب مقابلہ نہ پاکر کہدے کہ اچھا میاں اللہ تو بڑا قادر ہے۔

یہ نرم وگداز اور شکست خوردگی کا لہجہ مسلمان اختیار نہیں کرسکتے لہذا وہ آیہ سیف کی تعلیمات کے مطابق آیہ زیر بحث کے اس قسم کے مفہوم اور تعلیم کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہوسکتے۔

قول فیصل

جلال الدین سیوطی نے آیہ زیر بحث کے نسخ کا سوال اٹھاکر پھر خود ہی جواب فرمایا ہے کہ

ولیس کذالک لانہ تعالیٰ احکم الحاکمین ابدا۔ لایقبل ھذا الکلام النسخ وان کان معناہ التفویض وترک المعاقبۃ ٥

یعنے — ناسخین جو چاہیں کہیں ان کی بات کا کیا اعتبار —؟ اللہ سبحانہ وتعالیٰ احکم الحاکمین ہیں۔ اور آپ کی حاکمیت ابد تک رہے گی اسے منسوخ کرنے والا کون ہوتا ہے؟

کیا خدا کی حاکمیت پر مشتمل کلام بھی نسخ کو قبول کرسکتا ہے؟

ہاں یہ درست ہے کہ انداز بے شک سپردگی اور ترک عقوبت کا ہے۔ مگر اس سے خدا کی حاکمیت کیونکر منسوخ ہونے لگی؟ (الاتقان طبع مصر ۱۳۱۸ھ جلد ۲/ ۲۲)

علاوہ اس کے احادیث میں ہے کہ

قاری — جب الیس اللہ باحکم الحاکمین پڑھے تو سامع اس کے جواب میں کہے کہ

بلیٰ وانا علیٰ ذالک من الشاھدین ٥ جیسا کہ ترمذی اور ابن کثیر میں ہے — یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی حاکمیت مطلقہ کے بارے میں استفسار کیا ہے اس کے جواب میں اپنی شہادت پیش کرنی چاہیے!! تو کیا منسوخ عقائد کی شہادت بھی ممکن ہوسکتی ہے؟

نیز سپردگی اور ترک عقوبت کا نظریہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک یہی لہجہ تہدید اور تمدی کے لئے اختیار کیا جاتا ہے یعنیہ کہنا کہ — کیا اللہ احکم الحاکمین نہیں ہے؟ واضح کرتا ہے کہ وہ ضرور احکم الحاکمین ہے اور دشمنان اسلام کو مغلوب کرنے والا ہے۔

سورۃ عصر

حضرت انسان کوئی بھی ہو گھاٹے میں ہے!

منسوخ ۳۱۴

انّ الانسان لفی خسر

بلاشبہ (بعض) انسان گھاٹے میں ہیں (عصر ۲)

وجہ تنسیخ

ابوعبداللہ اور ہبۃ اللہ (ص۱۰۳) نے یہ تاثر دیا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں 'الانسان' پر جو الف لام واقع ہوا ہے استغراق کا ہے۔ یعنے سب کے سب انسان گھاٹے میں ہیں۔ وہ کافر کہ جس طرح گھاٹے میں رہے، ایمان لاکر بھی اپنی افتاد کے مطابق گھاٹے ہی میں رہیں گے۔

لیکن۔ ایسا نہیں ہو سکتا۔ لہذا معاً ہی وضاحت فرمادی کہ الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر۔

یعنے ـــ ماسوا ان لوگوں کے جو ایمان، عمل صالح، کلمۂ حق کے اعلاء اور صبر کی تلقین کرنے پر پابند رہے

اور ـــ اس مفروضے کی بنا پر یہ لوگ کہتے ہیں کہ آیت کے پہلے گمراہ کن حصہ کو اس سے متصل اگلے حصہ نے منسوخ کر دیا ہے۔

قول فیصل

استثنار کو اصولی طور پر نسخ کہا ہی نہیں جا سکتا کیونکہ اس سے کلام کا حسن پیدا ہوتا ہے نسخ نہیں۔ نیز "الانسان" میں الف۔ لام استغراق کا نہیں "عہد" کا ہے، یعنے وہی انسان گھاٹے میں رہیں گے جن کا اشارہ ہوتے ہی ذہن اس طرف منتقل ہو جائے کہ اس سے مراد کفار ہی ہو سکتے ہیں بلکہ حرف استثنار کے بعد الذین آمنوا۔ کہہ کر اس مفہوم کی مزید توثیق کی گئی ہے کہ "الانسان" سے صرف وہی انسان مراد ہیں جو کفر کے باعث گھاٹے میں رہے ہیں اور رہیں گے۔

تعجب ہے کہ یہ مفہوم بالکل واضح اور ناقابل تاویل ہونے کے باوصف نسخ کی خراد پر چڑھا دیا گیا۔ لیکن اسی سے ملتے جلتے اور ہم آہنگ لب و لہجہ میں یہی مفہوم جب سورۃ "تین" میں دہرایا گیا تو کسی کی بھی رگ حمیت نہیں پھڑکی۔ حالانکہ دونوں آیات کی لفظی سیٹنگ تک ایک جیسی ہے۔ ارشاد ہے کہ ثم رددناہ اسفل السافلین یعنے ہم نے انسان کو نچلے درجے تک پہنچا دیا ہے پھر فرمایا۔ ماسوا ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور عمل صالح کے پابند رہے کہ ان کیلئے صلہ ہے بغیر منت کے (تین ۲)

سورۃ کافرون

ہر ایک اپنے دین کا مسئول ہے

منسوخ ۳۱۵

لکم دینکم ولی دین

تمہارا دین (کفر) تمہیں مبارک ہو اور میرا دین (اسلام) مجھے کافی ہے

ناسخین قرآن کہتے ہیں کہ آیۂ زیرِ بحث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کو حالتِ کفر میں رہنے کی اجازت دے دی ہے لیکن ایسا چونکہ اسلام کی بنیادی پالیسی کے خلاف تھا لہٰذا آیۂ سیف نے اسے منسوخ کر دیا

(ہبۃ اللہ صـ۱۲۰)

قولِ فیصل ناسخین قرآن کا یہی اعتراض امام رازی کو بھی کھٹک رہا تھا اور آپ نے بھی اس کا شدید لہجے میں نوٹس لیا تھا کہ کلا فانہ علیہ السلام ما بعث الا للمنع فکیف یاذن فیہ ولکن المقصود منہ احد امور

:- احدھا۔ ان المقصود التھدید کقولہ اعملوا ما شئتم

وثانیھا۔ کانہ یقول انی نبی مبعث الیکم لادعوکم الی الحق والنجاۃ فاذ الم تقبلوا منی ولم تتبعونی فاترکونی ولا تدعونی الی الشرک

وثالثھا۔ لکم دینکم کونوا علیہ ان کان ذالک الھلاک خیر الکم۔

ولی دین اللہ لانی لا ارفضہ

یعنے — "ایسا مفہوم ہرگز ہرگز مقصدِ پیغمبر نہیں ہو سکتا۔ آپ کفر کی چھوٹ کیونکر دے سکتے تھے، جبکہ اس سے روکنے کے لئے ہی مبعوث کئے گئے تھے۔

اس سے اگر کچھ اخذ ہو سکتا ہے تو اس کی ذیل کی تین صورتیں ہی گوارا ہو سکتی ہیں۔

۱۔ یہ الفاظ وارننگ کے طور پر استعمال ہوئے ہیں، جیسے اعملوا ما شئتم کے الفاظ میں فرمایا ہے

۲۔ آپ ان پر واضح فرمانا چاہتے تھے کہ۔ میں نبی مرسل ہوں اور آپ کی طرف مبعوث کیا گیا ہوں۔ تاکہ راہِ حق اور راہِ نجات کی طرف تمہیں بلاؤں۔ پس اگر تم میرا کہا مانو گے اور میری اتباع کرو گے تو مجھے شرک کی طرف دعوت مت دو کہ اس کا قبول کرنا میرے لئے ممکن ہی نہیں ہے

۳۔ اور اگر تمہارا دین اتنا ہی ضروری ہے کہ تم اس سے الگ نہیں ہو سکتے تو جاؤ جہنم میں کہ جہنم اور تباہی میں ہی تمہاری خیر ہے، لیکن مت بھولو کہ مجھے تمہارے کردار اور عقیدے سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ میں اللہ کے دین پہ کاربند ہوں میرا دین (اور عقیدۂ توحید) مجھ سے چھوٹ نہیں سکتا۔ (تفسیر رازی جلد ۳۲/۱۴۷)

وتمت کلمۃ ربک صدقا وعدلا

اس سفرِ جلیل کا آغاز ۱۹۶۲ء کے اوائل میں اُمّ القریٰ میں — اور
اختتام ۳ جون ۱۹۶۳ء کو چار بجکر چالیس منٹ
پر ہوا۔ لیکن ابھی مسودات کو ترتیب و تبویب اور
نظرِ ثانی کی ضرورت تھی۔ چنانچہ تسوید در
تسوید کے کئی مراحل سے گذر کر یہ سفر
نومبر ۱۹۶۳ء ھی کے اواخر
میں موجودہ صورت
میں اختتام پذیر ہوا۔
وللہ الحمد!

✩

فکری ارتقاء سے نسخ قرآں پر استدلال

جواب آں غزل

از رحمت اللہ طارق

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ فکر انسانی ارتقاء پذیر ہے۔ وہ ہر مرحلے پر نئی آب و تاب اور ہر آن ایک نئے رنگ و روپ کے ساتھ نمودار ہوتی ہے۔ اور ہوتی رہے گی۔ اس حقیقت سے انکار ان بدیہیات سے انکار کے مترادف ہے۔ جو اپنے وجود کا احساس دلانے کے لئے بے شمار دلائل کو سمیٹے ہوئے ہیں۔ لیکن عقل انسانی کتنی ہی ارتقائی منازل طے کرے ماوراء محسوسات حقائق دریافت نہیں کر سکتی۔ بایں سلسلہ وہ ہر لحہ اور ہر آن مشق و تمرین کی محتاج رہی اور محتاج رہے گی۔ لہذا قدرتی طور پر طرح طرح کے اختلافات میں مبتلا رہی اور مبتلا رہے گی۔ اور وحی آلہی کا ظہور اسی خلا کو پر کرنے کے لئے ناگزیر رہا ہے۔ وہ ہی ان اختلافات میں حکم (JUDGE) بھی ہو اور حقیقت کی راہ اشکارا بھی کر دے۔ یعنی کہ جن باتوں کو انسان اپنی عقل و ادراک سے نہیں پا سکتا اور طرح طرح کے اختلافات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ وحی آلہی ان ہی اختلافات کو رفع کر کے حقیقت مقصودہ کی نشاندہی کرتی ہے۔

وما انزلنا علیک الکتاب الا لتبین لھم الذی اختلفوا فیہ۔

اور ہم نے تجھ پر "الکتاب" اس لئے اتاری ہے کہ جن باتوں میں یہ لوگ اختلاف کر رہے ہیں۔ ان کی حقیقت ان پر واضح کر دے۔ (نحل' ۶۴)

یعنی عقل انسانی ارتقاء کے منازل کتنے ہی طے کیوں نہ کرے۔ اختلاف کو رفع نہیں کر سکتی۔ اسے غیر متنازعہ رہنمائی کے لئے وحی آلہی کی ضرورت رہے گی کہ صرف وہی مشق و تمرین (EXERCISE) کی محتاج نہیں ہے۔ وہ ان مراحل سے گذرے بغیر ہی مرتقلے اور توانا ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی قرآن کی بابت فرمایا۔

لو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا۔

اگر یہ کتاب خدا کے ماسواہ کسی اور کی ہوتی تو اس میں اختلافات کا سلسلہ وسیع پاتے۔ (نساء ۸۱)

عقل اور وحی کے اس فرق کے باوصف عقل کی توانائی مسلم ہے۔ عقلیات نے کائنات میں جتنی ہم آہنگی اور

توازن پیدا کیا۔ اور اس کے راز دریافت کیے ہیں۔ وحی آلٰہی اس کی نفی نہیں کرتی اور نہ ہی سلطانیٔ عقل کو حریف ٹھہراتی ہے! لیکن بایں ہمہ وہ وحی آلٰہی پر نہ تو حکم بن سکتی ہے اور نہ ہی کسی اعلیٰ قدر کی نفی کر سکتی ہے۔ کیونکہ انسان سے جب غور و فکر کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل کی اہمیت کا اعتراف کیا گیا ہے۔ لیکن جس چیز پر غور کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ سوچئے کہ وہ کتنی اہم ارفع اور اعلیٰ ہو گی؟ کیونکہ "تدبر" کی نفسیات کے مطابق جس چیز پر غور و فکر ملحوظ ہو گا۔ وہ لامحالہ فکری پیمانوں سے ماوراء ہو گی۔ اور افضل ہو گی۔ لہٰذا مفضول کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ افضل کی توانائیوں کا اعتراف کرے۔ اپنی حدود میں رہ کر ہم سری اور بالا دستی کی کوشش نہ کرے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی پائے جاتے ہیں۔ جو حقیقت کے اس رخ کو نہیں پہچانتے۔ وہ اپنے مخصوص فکری پس منظر میں قرآن پاک کو اجتہادی تصنیف یا کسی نابغہ کی تخلیق کا درجہ دے کر چاہتے ہیں کہ اسے بھی لامحالہ فکری ارتقاء معاشرتی تبدیلیوں اور بقائے انفع کے پیمانوں سے ناپا جائے! وہ اس حقیقت کی آڑ میں کہ جب معاشرہ ترقی پذیر ہے۔ فکری ارتقاء مسلم و ناگزیر ہے تو قدرت کے اس اصول کو خود قرآن پاک پر بھی استعمال ہونا چاہیے۔ بلکہ اس فکر کے حاملین کے ایک ترجمان مولوی محمد حنیف ندوی فرماتے ہیں کہ۔

کائنات کی تخلیق و آفرینش اور تکمیل و اتمام کے تمام مرحلوں میں تغیر و تبدل اور ارتقاء کا عمل برابر جاری و ساری رہا ہے۔ حتیٰ کہ معاشرہ اور قانون بھی ان کی زد سے محفوظ نہیں رہا۔ بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ اسی قانون کا فیض ہے کہ آج تہذیب و تمدن انسانی نے عروج و کمال کی بلندیوں تک رسائی حاصل کی ہے تو اس میں ذرہ بھر بھی مبالغہ آرائی نہ ہو گی۔ ہے ----- سوال یہ ہے کہ کیا شرائع اور مذاہب بھی تغیر و تبدل کے اس ہمہ گیر قانون سے دو چار ہوتے ہیں؟ تاریخ ادیان کا ہر جاننے والا اس کا جواب اثبات میں دے گا ------ جب معاشرہ حرکت کناں اور تاریخ کی ہر صبح تازہ اور نئے مسائل لے کر طلوع ہوتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ مسائل اور قانون و تشریع کا ڈھانچہ جوں کا توں رہے۔ اور حالات کے مطابق کوئی تبدیلی اور ردو بدل واقع نہ ہو(!) شریعت اور مذہب کے دائرے ہر دور میں پھیلتے اور وسعت پذیر ہوتے رہے ہیں۔ چنانچہ قانون اور تشریع کا جو سادہ اور مختصر اسلوب حضرت آدم کے زمانے میں رائج تھا۔ وہ نوح اور ابراہیم کے دور میں قائم نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح فقہ و احکام کا جو انداز حضرت موسیٰ کے زمانے میں مقبول تھا۔ اس پر پال کے تصور مسیحیت نے خط تنسیخ کھینچ دیا۔ کیونکہ اس میں اتنی سکت نہیں رہی تھی کہ نئے تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکے۔ اس کے بعد اسلام آیا۔ اس نے مذہب و دین میں نئی روح پھونکی۔ (صحیفہ لاہور بابت جولائی' اگست ۱۹۷۶ء ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶)

تنقید نگار کا یہ طویل اقتباس امام شوکانی مرحوم (۱۸۳۴ء) ہی کی تراوش فکر کا مرہون منت ہے امام موصوف فرماتے ہیں کہ۔

ان وجود نسخ الشرائع القديمة دليل وجوده في شريعة الاسلام۔

سابقہ شریعتوں میں نسخ کا وجود اس حقیقت کو ناگزیر ٹھہراتا ہے کہ شریعت اسلام میں بھی اس کا وجود ہے۔
(ارشاد الفحول طبع مصر ص ۴۲)

ان طویل اقتباسات میں تغیر و تبدیلی کے عنوان سے جن اصولوں کو دہرایا گیا ہے۔ وہ اپنی جگہ پر درست اور بجا ہیں۔ لیکن ان کا اطلاق محل نظر ہے۔ خاص کر ان حضرات نے ان کا یک طرفہ اطلاق کر کے ان کی صحت کو مشتبہ بنا دیا ہے۔ ان اصولوں کی آڑ میں مذہب و شریعت' احکام اور بعد میں قرآن کو ایک ہی سطح کی حقیقت ثابت کرنے کی جو کوشش کی گئی ہے۔ وہ نامسعود اور وحی شکنی کے مترادف ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ سطور میں حاضر کروں گا۔ یہاں اتنا عرض کرنا بیجا نہ ہو گا کہ اگر تغیر و تبدل کا یہی فارمولا آیات قرآنی کے نسخ پر استعمال ہو سکتا ہے تو احادیث نبویؐ کو نہایت آسانی سے ٹارگیٹ بنایا جا سکتا ہے۔ لیکن مولوی صاحب اپنے اصولوں کو صرف نسخ آیات قرآنی تک محدود کر کے اپنے فکری پس منظر کو چھپا نہیں سکتے۔ انہوں نے اپنے موقف کی وضاحت کے لئے حقیقت پسندی اور فکری ارتقاء کے فلسفے پر بڑے پیچیدہ استدلال اور گنجلک منطق سے بحث کی ہے۔ انہوں نے فکری ارتقاء جیسے اصول کی صحت پر حوالوں کے انبار لگا دیئے ہیں۔ گروہی فکر و نظر کو بین الملی رنگ بھی بخش دیا ہے۔ حالانکہ اتنی موٹی اور عام فہم بات کے ادراک کے لئے اتنے زور بیان کی قطعا ضرورت نہیں تھی۔ بات کہنے کی صرف یہ ہے کہ فکری ارتقاء اور تاریخ کا عمل کس چیز کا نام ہے؟ کیا صحیح اصولوں کا غلط اطلاق کیفیاتی تبدیلی کے تقاضے پورے کر سکتا ہے؟ ہماری دیانت دارانہ رائے ہے کہ انہوں نے فکری ارتقاء اور تاریخ کے عمل کو جس انداز سے اچھالا ہے۔ ان کا اس مسئلہ کے ساتھ دور کا تعلق بھی نہیں ہے کہ تاریخ کے عمل اور فکری ارتقاء کے ضوابط کا اطلاق وحی آلہی پر نہ ہوا ہے نہ ہو سکتا ہے۔ میں اس موقع پر الفاظ و اصطلاحات کی بحث میں الجھنا نہیں چاہوں گا۔ کچھ اپنے محترم کی ڈر کی وجہ سے کچھ حقیقت فہمی کے پیش نظر کیونکہ حقائق کو مسخ کرنے اور جھوٹ کو فروغ دینے کے لئے الفاظ سے زیادہ تباہ کن ہتھیار کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ الفاظ کا جادو اور زور ذرائع ابلاغ کی کرشمہ سازی اور شور سے سب کچھ ممکن ہے۔ آپ جنون کو خرد اور خرد کو جنوں کا نام دے سکتے ہیں۔ قرآن کو فکر انسانی کی سطح پر لا کر ارتقاء اور تاریخ کے عمل سے منسوخ ٹھہرا سکتے ہیں۔ الفاظ کے خوبصورت اصنام تراشنے پر آپ کو قدرت حاصل ہے۔ اور آپ ایسا کر سکتے ہیں۔ یہاں آپ کو حسن تخیل کی داد دینے والے بہت سے ملیں گے اور داد دینے والوں کے سہارے ہی آپ کے ہاتھ قرآن پاک کی عصمت اور عظمت پر اٹھ کر اس کی "ابدیت" کو مشتبہ کر سکتے ہیں۔

یہاں ناقد محترم کی تحریر کا پس منظر اگر بیان نہ کیا جائے تو معاملہ ابہام میں رہ جائے گا تو اس ضمن میں گذارش ہے کہ سالہا سال کے غیر جانبدارانہ مطالعہ اور قرآن حکیم کی تفہیم کے لئے تمام مکاتیب فکر کے تناظر میں راقم الحروف نے ناسخ و منسوخ آیات کی تفسیر کے سلسلہ میں اپنی محنت و کاوش کا خلاصہ پیش کیا تھا۔ جسے ادارہ "ادبیات اسلامیہ" ملتان نے شائع کیا تھا۔ یہ تفسیر چونکہ نفسیات وحی اور آداب قرآنی کو ملحوظ رکھ کر ترتیب دی گئی تھی۔ لہٰذا وہ لوگ جو قرآن

پاک کو زیادہ سے زیادہ' روایات ہی کا درجہ دیتے یا روایت بالمفظ کی حیثیت سے مانتے تھے۔ انہیں خطرہ لاحق ہو گیا کہ اس طرح سینکڑوں ان پس مناظر روایت اور فقہی اختلافات کی نفی کرنی پڑے گی۔ جنہیں تشریح و تاویل کا نام دے کر وحی شکنی کے لئے لازمی قرار دیا گیا تھا۔ لہٰذا اب وہ زبان پر یہ تو نہ لا سکتے تھے کہ قرآن منسوخ ہو چکا ہے۔ اور اس کی رہنمائی مشتبہ ہو چلی ہے۔ لیکن فکری ارتقاء معاشرتی تبدیلیوں اور بقائے انفع کی آڑ میں قرآن جیسی حقیقت کو فکر انسانی کی سطح پر لا کر اس پر ارتقاء اور تبدیلیوں کے تمام وہ ضابطے لاگو کر دیئے۔ جو اگرچہ غیر متنازعہ تھے۔ مگر وحی الٰہی کی بہ نسبت متنازعہ حیثیت رکھتے تھے۔

شریعتوں کی تبدیلی اگر پہلے روا تھی تو اب ناروا کیوں؟

حضرت ناقد اپنے ذہنی پس منظر کی ضوء میں واضح کرتے ہیں کہ نسخ و تبدیلی کے یہ ضوابط اگر دوسری شریعتوں میں تسلیم شدہ تھے تو آخر کیا افتاد پڑ گئی کہ یہی ضوابط قرآن کی بابت اپنا عمل چھوڑ دیں؟ فرماتے ہیں کہ۔

قرآن حکیم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب نہ کوئی کتاب نازل ہو گی نہ کوئی پیغمبر نئی شریعت لے کر مبعوث ہو گا۔ اس لئے کہ تغیر و تبدل کی منطق جن مقاصد کی خواہاں تھی۔ باحسن وجوہ ان کی تکمیل ہو چکی۔ لہٰذا اب الٰہیات فقہ یا اخلاقیات کا کوئی ایسا اشکال باقی نہیں رہا۔ جس کو حل کرنے کے لئے قرآن حکیم میں مناسب ہدایت و رہنمائی کا اہتمام نہ کر دیا گیا ہو۔ لیکن اس کے یہ معنی نہ سمجھ لیجئے گا۔

تاریخ نے اپنی روش بدل لی ہے۔ اور انسانی معاشرے میں اب کوئی تبدیلی رونما نہیں ہونے کی؟ ۲

پھر فرماتے ہیں کہ۔

نسخ اور تغیر و ارتقاء کے عمل کو اس وسیع تر مفہوم کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(صحیفہ لاہور اگست ۱۹۷۶ء ص ۱۰۶)

یہاں کوئی احمدی ہوتا تو تنقید نگار کے استدلال کے جواب میں یہی کہہ دیتا کہ جب انسانوں کی ہدایت کے لئے کوئی دور بھی وحی کی رہنمائی سے محروم نہیں رکھا گیا تو آخر کیا افتاد پڑ گئی کہ تاریخ نے آج سے پندرہ سو سال پہلے اپنی روش بدل ڈالی؟ لیکن ہم بوگس استدلال کو نہ تو قابل بحث سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کی اساس پر ان کی "ابدیت" ہمارے نزدیک مشتبہ ہو سکی ہے؟ الٰہیات کا اگر کوئی اشکال باقی نہیں رہا تو قرآن جیسی "قدر مستقل" کو نسخ و ارتقاء کے وسیع تر مفہوم میں سمجھانے کا تکلف کس لئے؟ رہا یہ کہ اس اقتباس میں نسخ کے ساتھ تغیر و ارتقاء کے الفاظ کو مترادف حیثیت سے استعمال کیوں کیا گیا ہے؟ کیا تغیر و ارتقاء اور نسخ ایک ہی مفہوم کے حامل ہیں؟ تو ظاہر ہے کہ وہ جب تک تغیر و ارتقاء کے غیر متنازعہ فلسفہ کا سہارا نہ لیتے تناسخ کی بات نہیں کر سکتے تھے۔ لیکن جس انداز سے تاریخ کی روش کا سہارا لیا گیا اور جس زاویہ سے قرآن کو ہدف نسخ بنایا گیا ہے۔ وہ حد درجہ افسوسناک اور ان کے علمی معیار سے گرا ہوا ہے۔

لوگ اگر تمام اشکالات کا حل قرآن میں پاتے اور مناسب ہدایت و رہنمائی یہیں سے انہیں ملتی ہے تو ظاہر ہے۔ آپ کے استدلال سے ان کے عقیدے کی نہ تو نفی ہو سکتی ہے اور نہ ہی حقیقت قرآن پر پردہ پڑ سکتا ہے۔ ایسے میں مغالطہ آفرینی کا جو اہتمام آپ نے کیا ہے۔ فلاح و کامرانی سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ ہاں آپ کے فاسد استدلال سے اجراء نبوت کا عقیدہ ضرور فروغ پا سکتا ہے کہ تاریخ نے اپنی روش نہیں بدلی۔ وہ فرسودہ ہدایت کے مقابل تازہ اور حسب حال رہنمائی کا درس دیتی اور ناگزیر ٹھہراتی ہے تو فرمائیے کیا ارادہ ہے؟

نسخ، تاریخ کے ہمہ گیر عمل کا نام ہے؟

تنقید نگار سے ہم مطالبہ کرتے ہیں کہ گذشتہ ادیان کے بارے میں تو بلاشبہ تاریخ کے اس منطقی عمل کی کار فرمائی سمجھ میں آتی ہے۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ آیا تیئس سال کے اس طویل عرصے میں .... کچھ مرحلے ایسے بھی آتے ہیں۔ جہاں نسخ و تغیر کی ضرورت محسوس ہوئی ہو۔ عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر تاریخ کا یہ عمل ہمہ گیر ہے اور معاشرہ کبھی بھی ساکن و جامد نہیں رہا تو ایسے مرحلے تیئس سال کی اس مدت میں آنے چاہئیں۔ (صحیفہ ۱۰۷)

جی ہاں تاریخ کا یہ عمل تیس سال پر رک نہ جانا چاہیے۔ اسے پندرہ سو سال تک پھیل کر اپنے ہمہ گیر عمل کا مظاہرہ جاری رکھنا چاہیے۔ لیکن کیا تبدیلی کا یہ عمل قرآن ہی کی قیمت پر رواہ رکھا جائے گا(۳) یا یہ مرحلے ذخیرہ احادیث میں وارد احکام کو بھی پیش آنے چاہئیں۔ کیونکہ عقل کا فتویٰ یہ بھی ہے کہ احادیث نبویؐ میں اسی طرح کا اختلاف ہے۔ جس طرح کا اختلاف فقہی مسائل میں ہوا کرتا ہے۔ وہ فکری ارتقاء کی تاب نہیں لا سکتیں وہ عقلی معیارات پر پوری نہیں اتر سکیں۔ لہٰذا نسخ کے مرحلے یہاں بھی آنے چاہئیں۔ یہاں اب تیئس برس کی مدت کو پندرہ سو سال کا طویل عرصہ ہو چلا ہے۔ اب فکر انسانی پہلے سے کہیں زیادہ مجلّے اور زیادہ واضح ہے۔ اسے دین اسلام کے نسخ کا بھرپور چانس ملنا چاہیے۔ (کہئے منظور ہے)۔

انسانی فکر مشق و تمرین کی محتاج ہے

یوں تو فکری ارتقاء کے متعلق ہماری رائے تنقید نگار سے مختلف نہیں ہے۔ لیکن ہمارا استدلال اپنی مخصوص زبان میں یہ ہے کہ۔

انسانی فکر ہرگونہ مشق و تمرین کی محتاج ہے۔ یہ جتنی بھی ارتقائی منزلیں طے کرلے مرتقی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہر انسان کا فکری پیمانہ مختلف ہے۔ لہٰذا وہ اتنی فکر ہو کر بھی اختلاف سے نہیں بچ سکتا۔ واضح الفاظ میں یوں کہیے کہ وحی آلہی جو کہ مشق و تمرین کے مراحل سے گذرے بغیر ہی مرتقیے اور توانا ہے۔ اسے غیر مرتقیے توانائی سے مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ ہم قرآن پاک میں اگر یہ عقیدہ نہ رکھیں تو نہ اس کی اعجازی حیثیت ہمارے سامنے باقی رہ سکتی ہے۔ اور نہ اس کے راہنما اصول اور ہدایت کے وہ ضوابط جو کہ ہر دور کے حسب حال بنا کر عطا کیے گئے ہیں۔ ابدی ہو سکتے ہیں۔

لہٰذا ہمارے نزدیک فکری ارتقاء کا وظیفہ نہیں ہے کہ وحی آلٰہی کو اپنی گرفت میں لے کر معطل و منسوخ کر ڈالے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ معاشرتی تبدیلیوں بقائے انفع اور فکری تقاضوں کے مطابق تاریخ کے اس ہمہ گیر عمل کو اگر صرف قرآن پاک ہی پر آزمانے کا موقع دیا جاتا ہے تو دین و معاشرہ جو کہ نہ ساکن ہیں نہ جامد وہاں پر بھی اسے اپنے ہمہ گیر عمل کے مظاہرے کا چانس دیا جانا چاہئے تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ ہر شخص معاشرے کی تبدیلیوں فکری ارتقاء اور بقائے اصلح کی روشنی سے مستیز ہو کر اپنا راستہ آپ مقرر کرے۔

ٹھس اور بیجان وحی تنسخ و تبدیلی کی متقاضی ہے

نسخ و تبدیلی کے جواز کے ضمن میں مزید فرماتے ہیں کہ۔

نسخ و تغیر کا مسئلہ اس وقت زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ جب اسلام کے بارے میں ہمارا جانا بوجھا عقیدہ یہ ہو کہ یہ ٹھس اور بے جان مذہب نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایسا زندہ اور متحرک (DYNAMIC) دین ہے۔ جس نے رشد و ہدایت کے اسلوب میں زمان و مکان کے اختلاف کو ہمیشہ ملحوظ و مرعی رکھا ہے۔ (صفحہ ۱۰۷)

لیکن مسلمانوں کا یہ بھی جانا بوجھا عقیدہ ہے کہ قرآن ٹھس اور بے جان نہیں ہے۔ لہٰذا ان کے نقطہ نظر سے نسخ و تغیر کا مسئلہ زیادہ قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ وہ حلفیہ کہتے ہیں کہ قرآن ایسا زندہ' روشن اور متحرک نامہ ہدایت ہے۔ جس نے رشد و ہدایت کے اسلوب میں زمان و مکان کے تقاضوں کو ملحوظ و مرعی رکھ کر پوری دقت اور باریکی سے قانونی گوشے واضح کئے ہیں۔ اس کے باوصف اگر تمہارا جانا بوجھا عیقدہ صرف قرآن پاک ہی کو ٹھس و بے جان قرار دے کر نسخ و تغیر کو صرف اسی ہی میں قرین قیاس ٹھہراتا ہے تو سوچنا یہ ہے کہ اگر قرآن پاک کو درمیان سے نکال لیا جائے اور تنقید نگار کے بقول اسلام جیسی زندہ حقیقت پر ہی انحصار کیا جائے تو فرمایا جائے کہ وحی قرآنی کے بغیر اسلام میں اتنی حرکت اور حرارت کیسے پیدا ہوئی اور وہ قرآن کے بغیر کس طرح زندہ و جاندار بن گیا؟ اور کیا اسلام کے لئے (اگر وہ قرآن سے الگ کوئی شئے ہے تو) اتنی خوبیاں صرف قرآن پاک ہی کی قیمت پر ممکن ہیں۔ اس کے سوا کوئی اور سبیل نہیں ہو سکتی؟ مانا کہ اسلام متحرک ہے۔ لیکن کیا اس کا حرکی عمل اس کی اپنی ہی خاصیت ہے۔ قرآن کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے؟

معلوم ہوتا ہے کہ آپ تعلیمات قرآنی کے بارے میں قطعاً صاف ذہن نہیں رکھ سکتے۔ آپ نے اسلام کو اس انداز سے وحی قرآن کے مقابل دکھلایا ہے۔ جیسے دونوں ایک دوسرے کی ضد اور حریف ہوں۔ حالانکہ اسلام کا وجود ہی قرآن کا مرہون منت ہے۔ یہ الگ کوئی شے نہیں ہے۔ قرآن نے اسلام کو اصطلاحی وجود عطا کیا۔ حرات دی اور حرکت ودیعت فرمائی۔ اب اگر قرآن ہی بے جان اور ٹھس ہے تو اسلام کب جاندار اور متحرک ہو سکتا ہے؟

معلوم ہوتا ہے کہ تنقید نگار اثبات نسخ کے سلسلہ میں بہت دور جانے پر آمادہ ہیں اور ہر گونہ کتاب آلٰہی کے لئے

وہی مقام تجویز کرنا چاہتے ہیں جو فقہ احادیث الٰہیات و دیگر اسلامی تصانیف کا ہے۔ اور اس ہی بنا پر وہ قرآن پاک کو ان ہی معیارات اور پیمانوں سے ناپنا ضروری سمجھتے ہیں۔ جن معیارات سے ان علوم و تخلیقات کو ناپا جا سکتا ہے۔ اور ان کا یہ مرض بھی دراصل موروثی بن چکا ہے۔ وہ نسخ جیسی نازک حقیقت کو اللہ کی ذات تک محدود رکھنے کی بجائے عقلا مفکرین معاشرتی تبدیلیوں کے ماہرین اور بقائے اصلح کی صحیح سمجھ بوجھ رکھنے والوں کو نیز یہ اتھارٹی دیتے ہیں کہ وہ بھی قرآن پاک میں نسخ کا مزید سراغ لگا سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ عناصر آلہہ کا روپ کو دھار کر وحی قرآن کو منسوخ کرنے کے اختیارات رکھ سکتے ہیں۔ حالانکہ مولانا بخوبی جانتے ہیں کہ ان کے اسلاف نے اگر نسخ کو روا رکھا بھی ہے تو حیات نبویؐ تک ایسے محدود کر دیا ہوا ہے اس کے بعد ان کے نزدیک نہ فکری ارتقاء کام دے سکتی ہے۔ اور نہ معاشرتی تبدیلیوں اور بقائے اصلح کے ضابطے اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کا تعلق ہے تو آپؐ نے کہیں بھی ایسا نہیں فرمایا کہ اللہ سبحانہ نے پہلے جو حکم دیا تھا۔ اسے منسوخ کر کے یوں فرمایا ہے۔

یا یہ کہ۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے تو فلاں حکم دے رکھا تھا۔ مگر حالات کی مناسبت سے میں اس یہ میں تبدیلی کر رہا ہوں؟ اور چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس انداز سے کسی بھی قرآنی حکم کو منسوخ نہیں فرمایا۔ لہٰذا آپؐ کے بعد جس جس نے بھی نسخ قرآن کی جسارت کی وہ اس کی اپنی ذمہ داری ہو گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ذمہ داری قبول نہیں فرما سکتے۔ آپؐ نے قرآن کے الفاظ میں ایسی واضح بات ارشاد فرمائی ہے۔ جس کے بعد آپؐ کو نسخ قرآن کا مجاز ٹھہرایا ہی نہیں جا سکتا۔ قل ما یکون لی ان ابدله من تلقای نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی۔

انہیں بتلا دیجئے کہ میری یہ مجال نہیں ہے کہ وحی الٰہی میں اپنی جانب سے تغیر و تبدل کروں۔ مجھے تو یہ حکم ہے کہ جو نازل ہو۔ اس کی پیروی کروں۔ (یونس' ۱۵)

قرآن کی اس واضح شہادت کے بعد آپؐ قرآن کو منسوخ یا تبدیل کرنے والوں میں نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا آپؐ اپنے کو خدا کا ہمسر اور اپنے کلام کو کلام خدا کا ہم پلہ قرار نہیں دے سکتے تھے۔ اور اس کے بغیر نسخ کا تصور کفر محض ہے۔

کیا قرآن آخری اور مکمل کتاب نہیں ہے؟

یہ بات کہ نسخ کا سلسلہ کہیں رک بھی سکے گا؟ مولانا کے الفاظ میں اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ۔

(جی ہاں) تا آنکہ تغیر و تبدل کا یہ ہمہ گیر اور تخلیقی عمل اپنی غرض و غایت کو پا لے اور ایک آخری قانون اور آخری شریعت کی صورت میں جلوہ گر ہو جائے۔ جو ہر لحاظ سے مکمل اور جامع ہو۔

(صحیفہ ۱۰۶)

اور قرآن پاک چونکہ نہ آخری قانون ہے۔ اور نہ آخری شریعت۔ بلکہ نہ ہی ہر لحاظ سے مکمل اور جامع۔ لہٰذا مولانا کے نقطہ نظر سے تغیر و تبدل کا ہمہ گیر اور تخلیقی عمل اس پر اثر انداز ہوتا رہے گا۔ یہاں کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ مولانا نے کھل کر یہ بات نہیں کہی۔ جی ہاں! کہنے والے کی اس سادہ لوحی پر قربان جایئے کہ وہ اتنا بھی سمجھ نہ پائے کہ شاطر لوگ کھل کر بات کہنے کی بجائے ایسا انداز بیاں اختیار کرتے ہیں۔ جو صاف نہ سہی نتیجہ کے لحاظ سے واضح اور غیر مبہم ضرور ہو۔ آخر انہوں نے ہر بار اتنی تمہیدات و مقدمات کی اوٹ میں اپنا منشا واضح کرنے کی زحمت کیوں گوارا کی؟ اگر نسخ آپ کا مقصد نہیں تھا تو کتاب پر اتنا لمبا تبصرہ لکھ کر صحیفہ کے اوراق کیوں سیاہ کر ڈالے؟ جی ہاں! وہ اس سے اور کیا کھل کر کہتے کہ اگر قرآن آخری قانون اور آخری شریعت کا حامل ہوتا تو تغیر و تبدیلی کا سلسلہ رک جاتا۔ لیکن چونکہ تغیر و تبدیلی کا تخلیقی عمل اپنی غرض و غایت کو ہنوز نہیں پا سکا۔ لہٰذا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ یہاں غرض و غایت کو محترم نے مستقل قدروں میں شمار کیا ہے۔ جب کہ یہ عارضی اوصاف ہیں۔ جو وقت گذرنے پر زائل ہو سکتی ہے۔ اور نئی غرض و غایت کے نمودار ہونے پر اپنا احساس کھو بیٹھی ہیں تو کیا معروضی وصف کو اتنی توانائی حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ قرآن محکم و لاریب کو اپنی جگہ سے ہلا سکے؟ لیکن مولانا جو عقیدہ رکھیں۔ قرآن پاک کی اندرونی شہادت اس کے جامع مکمل اور ناقابل ترمیم ہونے پر زور دیتی ہے۔ فرمایا۔ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعنمی ورضیت لکم الا سلام دینا۔

آج کے دن تمہارے دین (قانون و شریعت) کو جامع و مکمل (اور ہمہ گیر) بنا دیا ہے (کہ وہ اپنی غرض و غایت کو پا چکا ہے)۔ اور اسی مکمل قانون کو اسلام کا نام دے کر تمہارے لئے پسند کر دیا گیا ہے۔

(مفہوم مائدہ ۳)

یعنی اب یہ قانون اس معنیٰ میں مکمل ہے کہ اس کے لئے راہنما اصول انسانوں کی مادی و روحانی ضرورتوں کی تکمیل کے کام آتے رہیں گے۔ اور ان ہی اصولوں کی روشنی میں اپنے عہد کی فروعات کو مدون کر کے فیضان قرآن سے مستفیض ہوا جاتا رہے گا۔ اور یہی تمہاری فکری ارتقاء اور معاشرتی تبدیلیوں کے شعور کا گہوارہ ہے۔

اللہ کا علم نسخ کو جاری رکھنے کا متقاضی ہے؟

یہاں اللہ کے علم کو درمیان میں لاتے ہوئے اپنے تازہ استدلال میں فرماتے ہیں کہ۔

اللہ کو ازل سے معلوم ہے کہ معاشرہ یا تاریخ کے کسی بھی مرحلے میں کن ہدایات و احکام سے نوع انسانی کو نوازنا ہے؟ زیادہ واضح پیرائے میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نسخ یا تغیر و تبدل کے احکام کا تعلق علم آلٰہی سے ہے۔ (۴)۔

.... اور اس حقیقت سے ہے کہ اقوام و ملل کو کیوں کر بلند تر اخلاقی اور روحانی نصب العین کے حصول کے لئے تیار کرنا ہے؟ اور کس طرح آہستہ آہستہ اور بتدریج تہذیب و اخلاق کی اس منزل تک لانا ہے۔ جو انسانیت کے

ارتقاء کی آخری منزل ہے؟ اس مرحلے پر قدرتاً یہ سوال ابھرتا ہے کہ گذشتہ ادیان کے بارے میں بلاشبہ تاریخ کے اس منطقی عمل کی کارروائی سمجھ میں آتی ہے۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ آیا تیئس سال کے اس طویل عرصے میں .... کچھ مرحلے ایسے بھی آئے ہیں۔ جہاں نسخ و تغیر کی ضرورت محسوس ہو؟ عقل (۵) کا فتویٰ یہ ہے کہ (صحیفہ ۱۰۶، ۱۰۷) اس استدلال میں علم آلٰہی کے تقاضوں کی اس طرح وضاحت کی گئی ہے کہ آنے والے ادوار میں نمودار ہونے والے مسائل کا چونکہ اللہ کو علم تھا۔ اور یہ علم متقاضی تھا کہ سلسلہ نسخ کو تیئس سالہ عہد نزول قرآن تک محدود نہ رکھا جائے؟ اور یہ نسخ ہی کی صورت میں ممکن تھا کہ اقوام و ملل کسی بلند تر اخلاقی اور روحانی نصب العین کے حصول کے لئے تیار ہو سکیں۔ تہذیب و اخلاق اور انسانیت کی آخری ارتقاء کی منزل تک پہنچنے میں دشواری محسوس نہ کریں۔ اور قرآن چونکہ ایسی نعمت اور بلندی بخشنے سے قاصر اور مانع تھا۔ لہٰذا علم آلٰہی نے اسے منسوخ کرنے کے لئے ہی نازل فرمایا تھا۔ اور جب علم آلٰہی کے مطابق ہی اس میں ترمیم و تنسیخ ناگزیر ہوئی تھی۔ اور اس پر سیخ پا ہونا عبث ہے!!

لیکن:-

علم آلٰہی کی بابت تو یوں بھی کہا جا سکتا تھا کہ وہ عالم "ماکان و مایکون" ہے۔ اس کا علم "محیط کل" ہے۔ اس نے اصول و مبادیات اور اقدار ہی ایسی عطا کیں جو ہر دور کے حسب حال ہوں۔ انسانی فکر جس معیار سے بھی ان کا تجزیہ کرے اور جون سے زاویہ سے بھی جائزہ لے جامع، مکمل اور ناقابل تحلیل ہوں۔ لہٰذا وہ اپنے علم ہی کی بنا پر انسانیت کو ایسی مبادیات اور قدریں عطا ہی کیوں کرتا جو ابدی ہدایت کے جواہر سے عاری اور کچھ ہی عرصہ بعد منسوخ ہونے والی ہوں؟ اس طرح تو اس کے علم کا نقص لازم آتا ہے۔ اور معاذ اللہ انسان کا ترقی یافتہ شعور اسے قبول کرنے پر آمادہ ہی کیوں ہو سکتا ہے؟

غلامی کا خاتمہ

اب اگر علم آلٰہی کے حوالہ ہی سے بات چلائی گئی ہے تو ہماری تفتیش و استقراء کے بموجب علم آلٰہی بھی نسخ کی تمام گنجائشیں ختم کیے دیتا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ سبحانہ کو علم تھا کہ ایک دور ایسا بھی آئے گا۔ جب کہ جنگی قیدیوں یا عام انسانوں کی خرید و فروخت کو انسانی اقدار کے منافی قرار دیا جائے گا تو نزول قرآن کے ساتھ ہی ایسے واضح احکام دیئے۔ جو اپنے وقت کے لحاظ سے بھی مناسب تھے۔ اور بارہ سو سال بعد عالمی سطح پر انسداد غلامی کے شعور کے ہم آہنگ بھی فرمایا۔

آئندہ جنگی قیدیوں کو (رسم قدیم کے مطابق جائداد منقولہ بنانے کی بجائے) یا تو احسان کر کے چھوڑ دو یا (تبادلہ اسیران یا تاوان جنگ) لے کر آزاد کر دو۔ (محمدؐ ۴)

غور فرمایئے۔ آج سے سینکڑوں برس پہلے غلامی کی بابت ایک ایسی نئی طرح ڈالنا۔ جو کاروباری نقطہ نظر سے خسارہ محض کا موجب تھی۔ کتنی صفائی اور اعتماد کے ساتھ بین الملی تقاضوں کی بنیاد بن گئی۔ واللہ اکبر و علمہ اتم۔

کثرت ازدواج

اسی طرح اللہ سبحانہ کو علم تھا کہ ایک دور ایسا بھی آئے گا کہ انسان کا ترقی یافتہ شعور کثرت ازدواج کو خاندانی چپقلش عدوات اور بہن بھائیوں میں نفرت اور شقاق کا موجب ٹھہرائے گا تو انسان کی نفسیاتی کمزوریوں کا علم رکھنے والے خدا نے اس سلسلہ کو نقطہ کی حد تک مختصر کر کے دو ٹوک الفاظ میں فرما دیا کہ ولن تستطیعوا ان تعدلو ابین النساء ولوحرہ صتم تم پورے حرص و تمنا رکھنے کے باوجود ایسا (ہرگز) نہ کر سکو گے کہ مختلف بیویوں میں عدل و انصاف قائم کر سکو۔ (تم لامحالہ دل کسی ایک کو دے بیٹھو گے۔ اور دوسری تمہاری محبت کو ترس رہی ہو گی۔ اور محبت چونکہ تقسیم نہیں ہو سکتی) لہٰذا تمہیں حکم ہے کہ تم کسی ایک خاص بیوی کو اتنا چاہنے نہ لگ جاؤ کہ دوسری بیچاریاں بیچ ہی میں لٹکی رہیں۔ (مفہوم النساء' ۱۲۸)(۶)

یہ پابندی ازدواجی نفسیات کے عین مطابق اور انسان کے ترقی یافتہ شعور کی گہرائیوں کے بالکل ہم آہنگ ہے۔ اور انسان کی کمزوریوں کا اس ذات علیم و خبیر کو بخوبی علم تھا۔ اس نے "ولن تستطیوا" میں پوشیدہ جس مصلحت کی اساس پر تعداد ازدواج کو 1500 سو سال پہلے محدود کر دینے کا حکم دیا تھا۔ وہ آج کے فکری ارتقاء اور معاشرتی تبدیلیوں کے تقاضوں سے کسی طرح بھی مختلف نہیں تھا۔ یعنی صیغہ "ولن تستطیعوا" میں انسانی تعمیر میں خرابی کی جو صورت مضمر تھی۔ اتنی صفائی سے بیان کی گئی ہے کہ اس میں ذرا سی خامی بھی نظر نہیں آئے گی۔

اور ہاں یہ پابندی نہ صرف عام مومنوں کے لئے تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علم وسلم پر بھی ایسی پابندی عائد کر دی گئی تھی۔ فرمایا لایحل لک النساء من بعد ولا ان تبدل بھن من لزواج ولو اعجبک حسنھن الا ما ملکت یمینک۔

اے سید البشر (علیک الصلوۃ و السلام) آج کے بعد ان موجودہ بیویوں کے علاوہ مزید بیویاں تمہارے لئے (بھی) حلال نہیں اور نہ ہی (اس حیلہ گری کی) اجازت ہے کہ (ان میں سے کسی کو چھوڑ کر) ان کی جگہ اور بیویاں کر لو۔ خواہ ان کا حسن ولفریب تمہیں کتنا ہی کیوں نہ لبھائے۔ (ہاں) جو تمہارے ملک نکاح میں ہیں۔ (انہیں رہنے دو۔ بات مزید کی ہو رہی ہے)۔ (احزاب' ۵۲)

غور فرمایئے۔ ماحول کثرت ازدواج کا عادی ہے۔ اور معاشرہ اس بارے میں کسی تبدیلی کا خواہاں نہیں ہے۔ مگر بات ہو رہی ہے۔ مستقبل کے آئینے میں اور مستقبل کے لہجے میں۔

قصاص میں نسلی امتیاز کا خاتمہ

اور سنئے کہ اللہ سبحانہ کو علم تھا کہ ایک دور ایسا بھی آئے گا۔ جبکہ رنگ و نسل مذہب اور ذات کی بنیاد پر انصاف کرنا انسانیت کی توہین قرار پائے گا۔ لوگ اس بات کا برا منائیں گے کہ آقا اگر غلام کو قتل کر دے یا مسلمان اگر ذمی کو مار ڈالے تو آقا اور مسلمان پر قصاص نہیں ہو گا۔ چنانچہ اللہ سبحانہ نے "تصاص" کا حکم دے کر رنگ و نسل اور مذہب کی بنیاد پر انصاف کے نظریئے کا خاتمہ کر کے بین الاقوامی اور بین الملی شعور کے مطابق اپنا منشا واضح کر دیا۔ اب قاتل و مقتول کے مختلف امتیازات (جو فقہ و احادیث میں روا رکھے گئے ہیں)۔ کسی بھی سطح پر مستحسن نہیں سمجھے جا سکتے۔(۷)

اسی طرح تفسیر "منسوخ القرآن" میں اجمالی طور پر ۷۰۰ آیات اور تفصیلی طور پر ۳۱۵ ان آیات کی تفصیل فراہم کر دی گئی ہے۔ جو ارتقاء معاشرتی شعور اور دیگر عقلی معیارات کے عین مطابق جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں موجب عمل تھیں۔ آج ارتقائی اور شعوری ادوار و مراحل سے گذرنے کے بعد بھی قابل عمل اور معاشرتی تبدیلیوں کے بالکل ہم آہنگ ہیں۔ اور یوں نظر آتا ہے کہ علم الٰہی نہ صرف کامل اور ہمہ گونہ جہل اور نقصان سے پاک و مبرا ہے۔ فکر انسانی کے عجز و درماندگی بے بسی اور نارسائی پر زبردست طمانچہ بھی رسید کر رہا ہے۔ و اللہ اکبر و علمہ اتم۔

ان بدیہیات سے واضح ہوتا ہے کہ اجراء نسخ کے لئے علم الٰہی کو غلط رنگ دے کر اکسپلائٹ کرنا کم علمی' کم فہمی' فکری نارسائی یا پھر انتہائی تعصب کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں کے رویہ پر افسوس ہوتا ہے۔ جو اپنی بہترین صلاحیتوں کو وحی الٰہی میں شکوک و شبہات ڈالنے کے لئے تو استعمال کئے دیتے ہیں۔ لیکن ان سے یہ نہیں ہو سکتا کہ اپنی خدا داد قابلیت کو آیات قرآنی میں غور و تدبر کے لئے وقف کر کے تطبیق و توفیق کی صورت پیدا کریں۔

آیات کا اختلاف؟

ندوی صاحب فرماتے ہیں کہ۔

"دو آیتوں میں اس طرح کا اختلاف نظر آتا ہو کہ جس کو تسلی بخش طریقے سے حل نہ کیا جا سکے"۔ (صحیفہ ۱۰۰)

افسوس کہ یہ لوگ قرآن پاک میں اس انداز سے اختلاف اور تضاد کا سراغ لگانے اٹھے ہیں۔ جیسے کہ یہ انسانی تراوش فکر کا نتیجہ ہو۔ اور اس کی آیات میں ناقابل تطبیق اختلاف کسی طرح رفع ہی نہ ہو سکتا ہو؟ فرض کرو جن کا ذہنی پس منظر لامحالہ اختلاف اور تضاد کا متلاشی اور پھر اسی اساس پر نسخ کا جویا ہے تو بھی سوچنے کی گنجائش ہے کہ اس کے احکام میں اسے اگر کوئی حکم عمل کے قالب میں نہ ڈھل سکا تو بھی اسے منسوخ کہنے کی جسارت نہ کرنی چاہئے' کیونکہ۔

جس موہوم تناقص کی آڑ میں نسخ آیات پر زور دیا جاتا ہے۔ غالباً اس پر غور نہیں کیا گیا کہ "شریعتوں کے اساسی قوانین" خواہ وہ کسی بھی معاملہ میں ہوں۔ ایسی باریکی اور "وقت" سے ترتیب پاتے ہیں کہ ان کی ہر آیت اپنے "ماحول" میں قابل عمل اور گوارا ہوتی ہے۔ اور جب وہ "ماحول" نہیں رہتا تو اس آیت کی جگہ دوسری آیت ایک

مناسب توجیہ کے ساتھ لے لیتی ہے۔ اس طرح جب بھی سابقہ آیت کے لئے دوبارہ ماحول سازگار ہوتا ہے تو آئندہ اسی ہی کی روشنی میں عمل کا میدان تیار ہو جاتا ہے۔ یہ سنت اللہ ہے۔ اسے کسی طرح کے تضاد اور تناقص سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ (تفسیر منسوخ القرآن طبع لاہور ص ۲۰)

فکری ارتقاء سے نسخ کی نفی، معجزہ قرآن کا نیا ظہور

محترم تنقید نگار نے قانون و تشریع کے اس سادہ اسلوب کو جو آدم سے چل کر نوح اور ابراہیم کے دور میں پہنچ کر ناقابل عمل ہو گیا تھا۔ اور فقہ و احکام کے اس انداز کو جو موسیٰ کے زمانے میں مقبول رہ کر مسیحیت کے تصور سے باطل ہو گیا تھا۔ بطور نظیر پیش کر گے استدلال فرمایا ہے کہ اس کے بعد ناگزیر تھا کہ یہ سلسلہ آگے کو بڑھے اور قرآن محکم کے واضح احکامات کو اپنی لپیٹ میں لے کر انسانوں پر بلند تر اخلاقی اور روحانی قدروں کے حصول کو ممکن بنا دے۔ کیونکہ فکری ارتقاء بقائے انفع اور معاشرتی تبدیلیوں کے تقاضے نسخ ہی کے متقاضی چلے آ رہے ہیں' وغیرہ۔

اس استدلال کی بابت ابتدا ہی میں عرض کر چکا ہوں کہ غلط اطلاق کے باعث اپنی افادی حیثیت کھو بیٹھا ہے۔ قرآن "زندہ قدر" اور "زندہ حقیقت" ہے اس کو جس زاویہ سے جانچیے اور فکری ارتقا کے جون سے معیار سے ٹٹولئے اس کی ابدی صداقتیں پدیدار نظر آئیں گی۔ فکری ارتقاء مستقل انذار اور وحی الٰہی پر حاوی نہیں ہو سکتی۔ یہ تنقید نگار کی بنیادی ٹھوکر ہے۔ وہ اگر اپنے زاویہ فکر کو ابتدا ہی سے درست کر لیتے تو اتنی زبردست لغزش کا شکار ہو کر ارتقاء اور معاشرتی تبدیلیوں کے لئے سوء ظن اور رسوائی کا موجب نہ بن جاتے۔ مگر اپنے استدلال میں انہوں نے کسی نئی وضاحت کی گنجائش نہیں چھوڑی تاہم مسلک اسلاف کے ایک اور عالم دین نے اپنے فکری پس منظر سے ہٹ کر ایک ایسی تحریر بھی چھوڑی ہے۔ جس سے مسلک اسلاف کے حوالے سے لکھنے والوں کی طبیعت صاف ہو جاتی ہے۔ یعنی ہمارے یہ بزرگ محترم تنقید نگار کے برعکس فکری ارتقاء ہی کو وحی قرآن کے حق میں استعمال کرتے ہوئے نسخ کے اثبات کی نفی کر جاتے ہیں۔ اور یہاں سے ان کے فکر کی بلندی اور تنقید نگار کی سوچ کی پستی کا موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ فکری ارتقاء جہاں تیئس برس کے مختصر وقفے میں جسے ایک دن کی صبح اور اسی ہی دن کی شام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اگر بہت سی تبدیلیاں لا سکتی ہے تو ہونا یہ چاہیے کہ ۱۵۰۰ سال کی فکری ارتقاء کی رو سے کم از کم اسی فیصد آیات الٰہی کو منسوخ تصور کر لیا جائے۔ لیکن ہوا یہ کہ یہ تعداد بڑھنے کی بجائے گھٹتے گھٹتے صفر کے درجے تک پہنچ گئی ہے۔ اور حقائق و شواہد مزید گواہ ہیں کہ صفر بھی اڑ چکی ہے۔ مسلک اسلاف کے نامور سپوت شیخ الحدیث مولانا اسماعیل گوجرانولہ مرحوم نسخ کا عقیدہ رکھنے والوں میں سے ہونے کے باوصف لکھتے ہیں کہ۔

حافظ سیوطی نے منسوخ آیات کی مقدار بیس لکھی ہے۔ امام ابن العربی کی بھی تقریباً یہی رائے ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے ان میں تطبیق کے بعد فرمایا کہ و علی ما حررنا لا یتعین النسخ الا فی خمس آیات۔ (۱)

(فوز الکبیر مع جامع البیان مطبوعہ فاروقی پریس دہلی ص ۱۰ بحوالہ ترجمہ ثنائی طبع دہلی ۱۳۹۴ھ صفحہ ۵۴)) یعنی حضرت شاہ صاحب ۱۷۶۲ء اس تعداد کو گھٹا کر پانچ تک لے آئے اور ان ہی پانچ کو لے کر جب نواب صدیق حسن خان مرحوم ۱۸۸۹ء نے شاہ صاحب کے اصول تطبیق کو ذرا مزید گہرائی سے دیکھا تو یہ راز کھلا کہ تعداد مزید گھٹ سکتی ہے' فرماتے ہیں کہ- وازیں جادر یافتہ باشی کہ در نسخ دریں پنج آیہ نیز اختلاف است ویرایں تقدیر منسوخ متعین از خمس آیات ہم کمتر باشد واللہ اعلم

اس سے پتہ چلتا ہے کہ پانچ آیات کے نسخ میں بھی اختلاف ہے- اور اغلب ہے کہ نسخ کی تعداد اس سے بھی کم ہو- (دلیل الطالب الی ارجح المطالب ص ۸۰۲ بحوالہ مقدمہ ثنائی ص ۵۵)

اس طرح اس حوالہ میں واضح کیا گیا ہے کہ ولی اللّٰہی اصول تطبیق کے مطابق پانچ آیات کے نسخ کا معاملہ بھی واضح نہیں رہتا بلکہ یہ تعداد اس سے بھی کم تعداد تک پہنچ سکتی ہے-

ایک سلفی کا نعرہ حق

اس کے بعد مولانا اسماعیل سلفی درجہ نفی میں در آتے اور فرماتے ہیں کہ "حضرت شاہ ولی اللہ اور نواب صدیق حسن خان صاحب رحمتہ اللہ نے جس طرح تطبیق کی کوشش فرمائی- ممکن ہے- بعض تنقید نگار ذہن بعض مقامات کے قبول کرنے میں تامل کریں یا ترجیح اور تطبیق کی کوئی دوسری راہ پیدا کریں تو علمی اور نظری طور پر اس میں کوئی حرج نہیں ہو گا- بلکہ اس اصل کے مطابق تمام آیات میں جہاں نسخ کا خیال ہے- اگر تطبیق سمجھ میں آجائے تو یہ کہنا درست ہو گا کہ- قرآن عزیز میں کوئی آیت منسوخ نہیں-

یہ تھی وہ حقیقی فکر انسانی اور ترقی یافتہ شعور جس کی نشاندہی کرتے ہوئے مولانا سلفی خود بھی ایک صحیح نتیجہ پر پہنچے اور قرآنی آیات میں غور و تدبر کرنے والے دیگر افراد کو بھی صحیح راہ نمائی فرما گئے- خوہ اللہ

اس طرح روایات کو پاپولر بنانے کے لئے سادہ لوح محدثوں نے تضاد و نسخ کا جو سلسلہ تا مسعود ۹ ویں صدی مسیحی میں شروع کیا اور شاہانہ نزول کے کالے پردوں کی اوٹ میں صحابہ اور سلف کی فرضی یا گروہی پالیسیوں کی روشنی میں سات سو سے زیادہ آیات آلٰہی کی تنسیخ کے فیصلہ کر ڈالے وہ دسویں اور گیارہویں صدی مسیحی میں بڑی توجہ سے سنے گئے اور ان صدیوں میں بعض اہم اور بالتفصیل کتابیں لکھ کر محمد بن اسماعیل (النحاس (۹۴۸))' احمد بن جعفر المنادی (۹۴۵م) اور ابوالقاسم نے بڑی شہرت حاصل کی- اس کے بعد اس نظریہ پر زوال کے آثار نمودار ہونے لگے اور ۱۴ ویں تا ۱۵ ویں صدی مسیحی تک اس کی زندگی کے آخری سانس تھے- اور سیوطی (۱۵۰۵) کو اعلان کرنا پڑا کہ سانس اکھڑ چکی ہے- اور اب صرف بیس ثانئے باقی ہیں- بعد میں یہ بیس ثانئے ۱۸ویں صدیں نے مزید مختصر کر کے پانچ بنا ڈالے- آخر میں ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی نے مل کر نسخ کی گرتی دیواروں کو ایسا زور کا دھکا لگایا کہ پیوند زمین ہو کر رہ گئیں- اور آئندہ

جب تک کائنات ارضی انسانوں سے معمور ہے۔ کوئی بھی ہاتھ اٹھا کر قرآن کے تقدس کو پامال کرنے کی جسارت نہ کر سکے گا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ۹ ویں صدی مسیحی سے پہلے کیا حالت تھی؟ تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ سلف صالحین نسخ کے موجودہ مفہوم سے قطعی آشنا نہیں تھے۔ امام مالک ۷۹۵ء فرماتے ہیں تھے کہ۔

اما النسخ بالآیۃ فلیس بنسخ بل تحضیض۔

ایک آیت کو دوسری آیت سے نسخ کرنے کے معنی ہیں۔ اس کے عام مفہوم کو خاص مفہوم میں استعمال کرنے کے (البرہان طبع مصر جلد ۲/۳۲/۱۲) اسی طرح امام ابن القیم لکھتے ہیں۔ نسخ متاخرین کی اصطلاح ہے۔ سلف اسے تخصیص اور استثناء کے مفہوم میں استعمال کرتے تھے۔ (علام الموقعین طبع مصر جلد ۱/۳۹)۔ نیز کہ

استثناء شرط اور صفت کو بھی نسخ ہی کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ (اعلام طبع مصر جلد ۱/۵)

یہ علاوہ اس کے ۹ ویں صدی میں جب نسخ کا پرچار کیا گیا تو اس وقت کے تمام اہل ادب دانشور اور معتزلہ کثراللہ امثالہم نے اس فتنہ کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ اس طرح امت اسلام کے باشعور اور سنجیدہ طبقے جن کی دو سو سال تک غیر معمولی (عددی) اکثریت رہی ہے۔ اس نظریے کی روز اول ہی سے نفی کرتے رہے ہیں۔ الغرض سیوطی سے لے کر ولی اللہ اور سرسید سے لے کر اسماعیل سلفی تک کی آراء کی رو سے فکری ارتقاء یہی شہادت پیش کرتی ہے کہ آیات میں جتنا ہی غور و فکر سے کام لیا جائے گا نسخ کی حقیقتیں اتنا ہی بے ثبات اور کالعدم نظر آئیں گی۔

گروہی اساس پر نسخ کا اہتمام

تنقید نگار ہم پر خفا ہیں کہ ان کے نزدیک کتاب تفسیر منسوخ القرآن کے محتویات میں بنیادی غلطی یہ پائی جاتی ہے کہ اس کے مصنف نے اس اختلاف کو جو امت میں جانا بوجھا اور علمی ہے۔ جس کی باقاعدہ تاریخ ہے۔ جو تاویل و تشریح کے تقاضوں سے ابھرا ہے۔ اس کو بلا وجہ گروہی تعصبات کی پیداوار قرار دیا ہے۔ (صحیفہ ص ۱۰۹)

اور تنقید نگار کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ مصنف کی بات کو اپنا رنگ دے کر واضح کرتے اور اس طرح اس حقیت سے یکسو ہو جاتے ہیں جو پیش نظر ہے۔ میں نے گروہی اساس پر نسخ کی بات کی تھی۔ وہ اسے امت کا جانا بوجھا اختلاف کہتے ہیں۔ میں نے گروہی نسخ کی دو مثالیں شامل کر دی تھیں کہ دعوے مع دلیل سامنے ہو۔ مگر وہ مثالوں کو بالکل ہی حذف کر کے بات اختلاف پر منحصر کر دیتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ میں نے امت کے "مطلق" اختلاف ہی کو ہدف بنایا تھا تو اس خفگی کے باوصف کیا انہوں نے اس اختلاف کو جانا بوجھا اختلاف کہہ کر اعتراف نہیں کیا؟

کیا اسی اختلاف سے گروہ وجود میں نہیں آئے؟ اور ہر گروہ آیت کے ردو قبول اور نسخ و احکام کے ضمن میں اپنے ہی گروہ کی پاسداری ضروری نہیں سمجھتا؟ اب اسے اگر کسی طرح کے گروہی اساس پر پاسداری و نسخ سے تعبیر کیا

جائے تو خلاف حقیقت کون سی بات سر زد ہو گی؟ اس وضاحت کے لئے آیئے وہ عبارت حاضر ہے۔
روا رکھی گئی ہے۔ میں نے لکھا تھا کہ۔

عقیدہ نسخ فی القرآن کے اختراع کنندگاں کی نفسیات سے پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں نے وسعت نظر کے باوجود وسعت ظرف کا ثبوت نہیں دیا اور جہاں کہیں ایک ہی موضوع کی دو یا متعدد آیات میں تھوڑا سا غور طلب معاملہ پیش آیا وہاں افلا یتدبرون القرآن۔ (محمد ۲۴ النساء ۸۱) کے آلٰہی انتباہ سے صرف نظر کرتے ہوئے بلا تأمل ایک آیت کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ کا درجہ دے ڈالا بلکہ اکثر تو ایسا بھی ہوا کہ پارٹی حمایت کے جذبے سے متاثر ہو کر لکھ دیا کہ۔

"یہ آیت ہمارے (احناف کے) نزدیک منسوخ اور شافعی کے نزدیک غیر منسوخ ہے"۔ (تفسیرات الاحمدیہ ملاں جیون اتالیق اورنگ زیب عالمگیر شائع شدہ خاریطوف صوبہ قزان روس ۱۹۰۴ ص ۱۷، ۲۲ تا ۲۶)

یا یہ کہ۔

"یہ آیت ہمارے (احناف کے) مسلک کی رو سے منسوخ نہیں ہے اور شافعی کے نقطہ نظر سے منسوخ ہے"۔
(کتاب مذکور مصنف احمد جونپوری ص ۱۹/۲۲ تا ۲۳)

فرمایئے اس اقتباس کے محتویات کے پیش نظر اگر گروہی احساسات کی نشاندہی کر دی گئی تھی تو اس میں کونسی بلاوجہ زیادتی عمل میں لائی گئی تھی(۹) کیا ملاں احمد جونپوری نے اپنے ہی الفاظ میں آیات کو حنفی و شافعی دھڑوں میں تقسیم کر کے پھر اسی اساس پر ناسخ یا منسوخ نہیں کہا؟ یارو کچھ تو انصاف کرو۔ اتنی بھی نازک مزاجی اچھی نہیں لگتی۔ صفائی اور وکالت اس وقت ہی موزوں ہو سکتی ہیں جب مخالف کی بات بغیر دلیل اور بغیر کسی ثبوت کے ہو۔ لیکن یہاں تو دلیل کا اہتمام بھی ہے اور ثبوت کا بھی ایسے میں بات بنائے بنے گی تو کیونکر؟

میرا یہ اقتباس واضح کرتا ہے اور تنقید نگار کا فکری ارتقاء اور معاشرتی تبدیلیاں میری تائید کرتی ہیں کہ نسخ کا سلسلہ گروہی بنیادوں کے بغیر آگے چل ہی نہیں سکتا۔ اور یہ گروہی احساسات یا خود ساختہ فکری ارتقاء کی اساس پر نسخ کی ستم ظریفی روا رکھنے ہی کا نتیجہ تھا کہ مشہور قانون دان ڈی' ایف ملا کو؟ اصول شرع محمدی" میں یہ تأثر دینا پڑا کہ
——— انگریزی قانون شریعت محمدی کے قوانین کو منسوخ کر سکتا ہے کہ یہ ترقی یافتہ قانون ہے اور وائسرائے ہند کو اتھارٹی ہے کہ ایسا کریں کیونکہ فقہی احکام کے ذریعہ خود مسلمان بھی قرآن کے قوانین کو منسوخ کرتے چلے آئے ہیں" وغیرہ

اس طرح تاریخ کا جو عمل آدم سے چلا تھا وہ قرآن کو اپنی جلو میں لیتا ہوا وائسرائے کو بھی نسخ کی اتھارٹی مرحمت کر جاتا ہے۔

بقائے انفع سے قرآن پر حملہ

تنقید نگار نے اپنے تأثرات میں بقائے انفع کا اشارہ بھی کیا ہے۔ لیکن اپنے ذہنی پس منظر کو اس طرح کا سنبھالا

دینے سے پہلے یہ ثابت کیا جائے کہ قرآن کا کوئی حصہ نافع اور کوئی غیر نافع ہے۔ کیونکہ جہاں تک تحقیق و استقرا اور قرآن کی روشن آیات کا تعلق ہے تو قرآن سراپا نافع ہے۔ اس میں غیر نافع بالکل سرایت کر ہی نہیں سکتا۔

لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ۔ (حم السجدہ ۴۲)

لہٰذا اس زاویہ سے تو بات ہو ہی نہیں سکتی۔

منسوخ آیات کی تعداد

فکری ارتقاء کے حوالے سے نسخ کا وجوب ثابت کرنے والے مولانا فرماتے ہیں کہ۔

اس سلسلہ میں متوازن رائے یہ ہے کہ جن آیات میں نسخ واقع ہوا۔ ان کی تعداد نو دس پانچ چھ سے زیادہ نہیں۔ (ص ۱۰۸)

لیکن جس فکری ارتقاء نے تیئس برس میں نسخ کے عمل کو بڑی سرعت کے ساتھ جاری رکھا حتی کہ منسوخ ہونے والے حکم پر عمل بھی ہونے نہ پایا کہ نسخ کا وار چل گیا۔ وہاں تاریخ نے بعد میں اپنے اس عمل کو کیوں ست اور نرم رفتار بنا کر بالآخر صفر کے درجے تک پہنچا دیا؟ تاہم اگر آپ زحمت فرما کر ایسی پانچ دس آیات کی واضح نشاندہی فرماتے تو منسوخ القرآن میں اپنے ادعا کا چیلنج پا سکتے تھے۔ لیکن آپ نے معاملہ کو ابہام میں رکھ کر اپنے ہمنواؤں کے لئے پھر سے گنجائش پیدا کر لی کہ جو آیت ان کو ناگوار گذرے یا ان کے گروہی مسلک سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہ آسانی سے کہہ سکیں کہ یہ بھی ان ہی نو دس پانچ چھ آیات میں سے ایک ہے۔ جس کی نسخ کی بابت متوازن رائے موجود ہے۔

مولانا سنئے۔ اب اس فکر کے حاملین آسودہ قبر ہو چلے ہیں۔ آپ بھی اگر خفا نہ ہوں تو اس حیات مستعار میں امراض قلب کے لئے قرآن ہی کو شفا تسلیم کر لیں۔ کہ وہ شفاء لمافی الصدور۔ (یونس ۵۷) ہے۔

خاص کر نئے علوم کے ظہور پذیر ہونے سے قرآنی حقائق پوری تابانی سے ابھر آئے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ پچھلی دو صدیوں میں علوم نے جن حقائق کو واشگاف کیا۔ ان کی روشنی میں نسخ آیات کا مسئلہ کافی حد تک پس منظر میں چلا گیا ہے۔ اور نئے مسلمان مفکرین اس اعتراف پر مجبور ہوئے ہیں کہ آیات قرآنی میں نسخ واقع ہوا ہی نہیں۔ اور جہاں ۹ ویں صدی تا ۱۱ ویں صدی مسیحی میں صرف معتزلہ ہی انکار نسخ کے مجرم شمار کئے جاتے تھے۔ وہاں سرسید، مفتی عبدہ، جمال الدین افغانی، علامہ رشید رضا، احمد امین، موسیٰ جار اللہ، مفتی جان محمد ماسکو، مولانا عبید اللہ سندھی اور امام الہند مولانا ابو الکلام آزاد وغیرہ نے اس فکر کو پروان چڑھا کر امت اسلام کی رائے کو اجتماعی حیثیت دے ڈالی ہے۔ اور یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ اب کٹر سے کٹر ناسخ قرآن بھی یہ جرات نہیں کر سکتا کہ اپنے وحی شکن عقیدے کا برملا اظہار کر کے مسلمانوں کے غیض و غضب سے بچ سکے!!

(اکتوبر ۱۹۷۶ء) ملتان

حواشی

(۱) یہ سب تمہیدیں اور مقدمات۔ نسخ قرآن کے لیے قائم کیے جا رہے ہیں چہ دلاورست دزدے کہ بکف چراغ دارد
(۲) ان ہی لوگوں کی بابت اول عنوان "تاویل" میں شکوہ کیا گیا ہے کہ یہ جو تاویل بھی کریں گے بنیادی مقصد قرآن کو مطعون کرنا ٹھہرائیں گے۔
(۳) ایک ہی سانس میں تغیر و تبدیلی کے منطق کے تکمیل کا اعتراف اور اسی ہی سانس میں معاشرے کی تبدیلی کے حوالے سے قرآن کا نسخ یا للعجب؟
(۴) تیئس سال کی تلمیح سے تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ آپ صرف اور صرف قرآن ہی کو ہدف نسخ بنانا چاہتے ہیں۔
(۵) پہلے باب میں ہم نے کچھ بے جا عرض نہیں کیا تھا کہ اگر ان لوگوں کو تاویل تشریح کا حق دیا جائے تو یہ ایسا رخ اختیار کریں گے کہ تاویل سر پیٹ کے رہ جائے گی۔
(۶) یہاں اپنی بات زبان یزداں سے کہلائی جا رہی ہے۔
(۷) عقل کا حوالہ وہ دے رہے ہیں جو اس سے الرجک ہیں بیں اللعجب!
(۸) جبکہ ندوی کے اکابر آج بھی اس اخلاقی برائی کو شریعت کا بنیاد مسئلہ سمجھے ہوئے ہیں۔
(۹) (۱۰) روایات میں نبی اکرمؐ اور عائشہ صدیقہؓ کی رومانی زندگی کو بنیاد بنا کر ندوی کے اکابران آیات کو تسلیم نہیں کرتے۔ اسے نوٹ کیجئے۔
(۱۱) نیل المرام طبع مصر میں نواب صدیق حسن مرحوم نے یہ بھی بیان کیا کہ میاں اگر بیوی کو قتل کردے تو قصاص نہیں ہے لیکن اس کے برعکس قصاص ہے۔
(۱۲) ہماری تحقیق کے مطابق پانچ آیات ہی نسخ کا نشانہ بن سکتی ہیں زیادہ نہیں۔
(۱۳) حضرت شیخ الاسلام ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری (۱۹۴۸ء) اور نسخ کو کوئی اساس ہی سے مربوط کرتے تھے فرماتے ہیں کہ "کسی آیت مخصوصہ کو منسوخ کہنا مخصوص امر نہیں بلکہ مفسر یا مترجم کا اپنا فہم ہے جو التعارض اس کو پیش آتا ہے اس لیے ممکن ہے جس تعارض کی وجہ سے ایک مفسر کسی آیت کو منسوخ کہے دوسرا اس تعارض کو اور طرح سے رفع کرے۔ (فتاوے ثنائیہ طبع ترجمان السنۃ ۷ ایبک روڈ لاہور ۱۹۷۹ء جلد ۱/۲۲۲)

أعطيت هذه الإجازة يوم الجمعة الثاني عشر من شهر صفر من سنة ألف وثلاثمائة وتسع وتسعين ١٢/٢/١٣٩٩هـ لملا رحمة الله حفظه الله

إجازة الرواية

أبو محمد عبد الحق الهاشمي
المدرس بالمسجد الحرام

أبو محمد عبد الحق بن عبد الواحد بن محمد بن الهاشم
المدرس بالمسجد الحرام

أبو محمد عبد الحق الهاشمي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو محمد عبد الحق بن عبد الواحد عفا الله عنه .

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبينا محمد سيد الأولين والآخرين ، وعلى آله وأزواجه أمهات المؤمنين وعلى أصحابه الذين سبقونا بالإيمان ، فسبقونا بالفوز والرضوان .

أما بعد : فان الشيخ الفاضل العلامة رحمة الله بن عطاء الملتاني طلب مني الاجازة لرواية القرآن الكريم ، والموطأ ، والصحيحين ، والسنن الأربعة ، وصحيح ابن خزيمة ، وصحيح ابن حبان ، وصحيح الحاكم ، وسنن البيهقي وسنن الدارقطني ، ومسند الامام أحمد ، ومسند الدارمي ، وتفسير ابن جرير الطبري ، وتفسير ابن كثير وتفسير الجلالين الذي قرأ على بعضها وسمع مني بعضها ، واستجاز مني لأكثرها إجازة مشافهة ومكاتبة : فأجبته وإن كنت لست أهلا لأن أجاز ، فكيف أن استجاز ، إلا أنه لما حسن ظنه بالحال أسعفته ليكون له

— ٣ —

من جهة مشايخي اتصال : فأجزته بالشروط المعتبرة عند المحدثين كما أجازني بها مشايخي الأجلة ، وهذا سياق السند لي .

أما القرآن الكريم :

فأجازني به أبو سعيد حسين بن عبد الرحيم عن السيد نذير حسين ، عن الشاه إسحاق ، عن الشاه عبد العزيز ، عن والده الشاه ولي الله ، عن محمد فاضل السندي ، عن عبد الخالق المنوفي ، عن محمد بن قاسم البقري ، عن عبد الرحمن بن شحاذة اليمني عن والده ، عن أبي نصر ناصر الدين الطبلاوي عن زكريا بن محمد الأنصاري عن أبي نعيم رضوان بن محمد العقبي عن محمد بن محمد الجزري عن ابي العباس أحمد بن الحسين الدمشقي عن أبيه عن أبي محمد القاسم بن أحمد الرقي عن محمد بن أيوب الشاطبي الأندلسي ، عن علي بن محمد البلنسي ، عن سليمان بن نجاح الأموي ، عن عثمان بن سعيد الداني عن الطاهر بن غلبون عن علي بن محمد الهاشمي ، عن أحمد بن سهل الأشناني ، عن عبيد بن الصباح ، عن حفص ، عن عاصم ، عن أبي عبد الرحمن

— ٤ —

عبد الله بن حبيب السلمي ، عن عثمان بن عفان ، عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وأما الموطأ :

فأخبرنا به أبو سعيد حسين بن عبد الرحيم ، عن السيد نذير حسين ، عن محمد عابد السندي ، عن صالح بن محمد العمري ، عن محمد بن سعيد المدني ، عن عبد الوهاب الطنطاوي عن محمد بن عبد الباقي الزرقاني شارح الموطأ عن أبيه ، عن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الأجهوري ، عن محمد ابن أحمد الرملي ، عن الزين زكريا الأنصاري ، عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ، عن محمد بن علي بن عقيل البالسي ، عن محمد بن علي ، عن محمد بن محمد الدلاصي ، عن عبد العزيز ، عن جده اسماعيل بن طاهر ، عن محمد الطرطوشي ، عن الباجي شارح الموطأ ، عن القاضي أبي الوليد يونس بن عبد الله الصفار القرطبي ، عن يحيى بن عبد الله الليثي ، عن عبد الله ابن يحيى الليثي ، عن أبيه يحيى بن يحيى الليثي ، عن الامام مالك .

٨٦٨٥

ح واخبرنا أبو سعيد عن السيد نذير حسين عن الشاه اسحاق عن الشاه عبد العزيز عن الشاه ولى الله عن أبى الطاهر الكردى عن والده ابراهيم بن حسن الكردى وأحمد بن محمد النخلي المكى ، وعبد الله بن سالم البصرى ، وحسن بن على العجيمي عن محمد بن العلاء البابلى ، عن سالم بن محمد السنهورى عن محمد بن أحمد الغيطى عن الزين الأنصارى عن الحافظ ابن حجر عن أبى حفص المراغي والصلاح المقدسى عن الفخر ابن البخارى عن يحيى بن محمد الصائغ عن القاضى عياض عن أبى عمران موسى بن تليد وأبى على الغسانى عن الحافظ ابن عبد البر شارح الموطأ عن أبى عثمان سعيد بن نصر عن قاسم ابن أصبغ عن محمد بن وضاح ، عن يحيى بن يحيى الليثى ، عن الامام مالك .

وأما صحيح البخارى :

فأخبرنا به أبو سعيد حسين بن عبد الرحيم وأبو الوفاء ثناء الله الأمرتسرى وأبو الحسن محمد بن الحسين الدهلوي

وأبو اسماعيل ابراهيم بن عبد الله وأبو محمد ابن محمود الطنافسى وأبو تراب المدير آبادي وأبو عبد الله العظيم آبادى وأبو اليسار محمد بن عبد الله الغيطى ومحمد بن أبى محمد الريلى كلهم عن السيد نذير حسين .

ح وأرويه بالاجازة عن السيد نذير حسين عن عبد الرحمن ابن سليمان الأهدل اليمانى عن محمد بن محمد بن سنة المغربى عن أبى الوفا أحمد بن محمد بن العجل اليمانى عن محمد بن أحمد المكى عن أبى الفتوح أحمد بن عبد الله الطاؤوسى عن المعمر ثلاثمئة سنة بابا يوسف الهروى الشهير بسه صد ساله عن المعمر مئة وأربعين سنة أبى عبد الرحمن محمد بن شاد بخت الفارسي الفرغاني عن ابي لقمان يحيى بن عمار بن مقبل بن شاهان الفارسي الختلانى عن أبى عبد الله محمد بن يوسف بن مطر الفربري عن البخارى .

ح وبالسند إلى محمد بن محمد بن سنة عن محمد بن عبد الله الوولاتى عن أبى العارف وأبى السرور وأبى الفضل بن عاشر عن أبى الذخائر الفرناطى عن أبى العباس أحمد بن الحسن التسولى عن محمد بن جابر الوادى آشى عن ابن مجاهد عن أبيه محمد أحمد

ابن خليل عن القاضى عياض والقاضى أبى بكر بن العربى عن القاضى أبى على الصدفى عن أبى الوليد الباجى عن أبى ذر الهروى

ح وأخبرنا احمد بن عبد الله بن سالم البغدادى عن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب عن جده شيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب النجدى الدرعى عن عبد الله ابن ابراهيم المدنى عن عبد القادر التغلبي عن عبد الباقى عن احمد الوفانى عن موسى الحجازى عن احمد الشوبكى عن العسكري عن الحافظ عبد الرحمن بن رجب عن الحافظ ابن القيم عن الحافظ ابن تيمية عن الفخر بن البخارى عن أبى ذر الهروى عن شيوخه الثلاثة السرخسى والمستملي والكشميهنى عن الفربرى عن البخارى .

ح وأخبرنا به الحسين بن حيدر الهاشمى وخليل بن محمد بن حسين بن محسن الانصارى وأبو محمود هبة الله بن محمود الملانى المهدوى وعبد التواب بن عبد الوهاب الاسكندر آبادى كلهم عن حسين بن محسن الانصاري عن

محمد بن ناصر الحسينى اليمانى الحازمي عن محمد بن علي الشوكاني

ح وأخبرنا به احمد بن عبد الله البغدادي عن عبد الرحمن بن عباس بن عبد الرحمن ، عن الشوكانى عن عبد القادر بن احمد الكوكبانى عن عبد الخالق بن أبى بكر المزجاجى عن ابراهيم بن حسن الكردى عن البابلي عن سالم بن محمد السنهورى عن محمد بن احمد الغيطى عن الزين الانصاري عن الحافظ ابن حجر شارح البخارى .

ح وبالسند إلى ابن سنة عن احمد بن العجل عن يحيى ابن مكرم الطبرى عن الزين الانصارى والشمس السخاوى عن الحافظ ابن حجر عن البرهان التنوخي عن أبى العباس احمد ابن ابي طالب الحجار عن السراج بن المبارك .

ح وبالسند إلى ابن سنة عن محمد بن عبد الله الوولاتى عن علي الاجهورى عن عبد الرحمن الاجهورى عن القسطلانى شارح البخارى عن نجم الدين ابن تقى الدين عن عبد الرحمن المقدسى عن محمد بن موسى عن احمد بن علي اليونينى عن السراج بن المبارك .

ح وبالسند الى ابن سنة عن الوولاتى عن البدر القرافي عن جلال الدين السيوطى عن قاسم بن قطلوبغا عن العلامة

لعيني شارح البخاري عن الحافظ زين الدين العراقي عن العلامة التركماني عن علي بن محمد الفارسي عن السراج بن المبارك .

ح وبالسند إلى الولاتي عن أحمد بن أبي العافية المكناسي عن عبد الرحمن بن عبد القادر بن عبد العزيز عن جده عن محمد ابن أبي بكر الحسيني المراغي عن الكرماني شارح البخاري عن محمد بن أبي القاسم عن محمد بن علي الدمشقي عن السراج ابن المبارك عن أبي الوقت عبد الأول بن عيسى السجزي الهروي عن الداوودي عن السرخسي عن الفربري عن البخاري .

ح وبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي حفص المراغي والصلاح المقدسي عن الفخر بن البخاري عن عمر بن طبرزد البغدادي عن ابراهيم بن محمد الكرخي عن الخطيب البغدادي عن كريمة بنت أحمد المروزية عن الكشميهني عن الفربري عن البخاري .

ح وبالسند الى محمد بن محمد بن سنة عن احمد بن العجل اليماني عن يحي بن مكرم الطبري عن الزين الانصاري عن ابي الفتح المراغي عن شرف الدين الصيقلي

عن ابي الحسن علي بن عمر الواني عن ابي عبد الله محمد بن علي بن محمد الاندلسي عن ابي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الاشبيلي عن ابي الحسن ابن محمد عن الامام الحافظ ابن حزم الظاهري عن عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمداني عن المستملي عن الفربري عن البخاري

ح وبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن الشرف . ابن الكويك القاهري عن الحافظ الذهبي عن الشرف الدمياطي عن يوسف بن خليل الدمشقي عن أبي جعفر الصيدلاني عن أبي علي الحسن بن أحمد الحداد عن أبي نعيم الأصبهاني عن المروزي والجرجاني عن الفربري عن البخاري .

ح وبالسند الى الحافظ ابن حجر عن أبي علي محمد بن أحمد عن يحي بن محمد عن جعفر بن علي الهمداني عن عبد الله بن عبد الرحمن الديباجي عن عبد الله بن محمد الباهلي عن أبي علي الجياني عن القاضي أبي عمر أحمد بن محمد الحذاء عن الحافظ ابن عبد البر عن أبي محمد الجهني عن ابن السكن عن الفربري عن البخاري .

ح وبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي الحسن علي ابن محمد الدمشقي عن سليمان بن حمزة عن محمد بن عبد الهادي

المقدسي عن الحافظ أبي موسى المديني عن الحسن بن أحمد عن أبي العباس جعفر بن محمد المستغفري عن الكشاني عن الفربري عن البخاري .

ح وبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن علي بن محمد الدمشقي عن محمد بن يوسف عن الحافظ ابن الصلاح عن منصور بن عبد المنعم عن محمد بن اسماعيل الفارسي عن سعيد بن أحمد الصيرفي عن ابن شبوية عن الفربري عن البخاري .

وأما صحيح مسلم :

فبالسند إلى محمد بن محمد بن سنة عن محمد بن عبد الله الولاتي عن البدر القرافي عن الحافظ السيوطي عن العلم البلقيني عن والده السراج البلقيني عن الحافظ أبي الحجاج المزي عن الامام النووي شارح مسلم عن ابراهيم بن عمر الواسطي عن منصور بن عبد المنعم عن محمد بن الفضل عن عبد الغافر بن محمد النيسابوري عن محمد بن عيسى الجلودي عن ابراهيم بن سفيان عن مسلم .

وأما سنن أبي داوود:

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي علي المطرز بن يوسف عن الحافظ عبد العظيم المنذري عن عمر بن طبرزد البغدادي

عن ابراهيم الكرخي عن الخطيب البغدادي عن القاسم بن جعفر الهاشمي عن محمد بن علي اللؤلؤي عن أبي داوود .

وأما سنن الترمذي :

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي حفص المراغي عن الفخر ابن البخاري عن عمر بن طبرزد البغدادي عن أبي الفتح الكروخي عن أبي عامر وغيره عن عبد الجبار الجراحي عن أبي العباس المحبوبي عن الترمذي .

وأما سنن النسائي :

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن البرهان التنوخي عن الحجار عن عبد اللطيف بن محمد عن أبي زرعة طاهر بن محمد المقدسي عن أبي محمد الدوري عن أبي نصر الكسار الدينوري عن أبي بكر بن السني عن النسائي :

وأما سنن ابن ماجه

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي الحسن علي بن أبي المجد عن الحجار عن أنجب بن أبي السعادات عن أبي زرعة طاهر بن أبي الفضل المقدسي عن محمد بن الحسن المقدسي عن القاسم بن ابي المنذر عن أبي الحسن القطان عن ابن ماجه .

وأما سنن الدارى

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن البرهان التنوخي عن الحجار عن عبد الله بن عمر اللتى عن أبي الوقت عبد الأول السجزى عن أبي المظفر الداوودى عن السرخسى عن أبي عمران عيسى بن عمر السمرقندي عن الدارى.

وأما سنن الدارقطنى

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن البرهان التنوخي عن الحجار عن احمد بن عمر القطيعى عن المبارك بن الحسن عن أبي الحسن بن المهتدى عن الدارقطنى .

وأما سنن البيهقى

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي حفص المراغى والصلاح المقدسى عن الفخر بن البخارى عن أبي القاسم عبد الصمد بن محمد الهرستانى عن زاهر بن طاهر بن محمد الشحامى عن البيهقى .

وأما مسند الامام أحمد

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن أبي حفص المراغى عن الفخر بن البخارى عن أبي علي الرصافى عن هبة الله بن محمد الشيبانى عن الحسن بن على التميمى المعروف بابن المذهب عن أبي بكر أحمد بن جعفر بن حمدان القطيعى عن عبد الله ابن أحمد عن أبيه .

وأما صحيح ابن خزيمة

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن ابراهيم بن محمد الصلحى عن محمد بن احمد الزراد عن الحسن بن محمد البكري عن عبد المعز بن محمد الهروى عن زاهر بن طاهر الشحامى عن محمد ابن عبد الرحمن الكنجرودي عن محمد بن الفضل بن محمد بن اسحاق بن خزيمة عن جده .

وأما صحيح ابن حبان :

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن الشرف بن الكويك عن التنوخى عن الشرف الدمياطى عن على بن الحسين بن المقير

عن أبي الكرم الشهرزورى عن أبي الحسن بن المهتدي بالله عن الدارقطنى عن ابن حبان .

وأما صحيح الحاكم :

فبالسند إلى الحافظ ابن حجر عن الشرف بن الكويك عن التنوخى عن الدمياطى عن علي بن الحسين بن المقير عن أحمد ابن طاهر عن أحمد بن على الشيرازى عن الحاكم.

وأما تفسير الجلالين :

فبالسند إلى محمد بن العلاء البابلى عن سالم بن محمد السنهورى عن محمد بن عبد الرحمن العلقمى عن الجلالين .

وأما تفسير ابن كثير :

فأجازنا به أبو سعيد عن السيد نذير حسين عن عبد الرحمن ابن سليمان عن محمد بن سنة عن محمد بن عبد الله الولاتى عن البدر القرافى عن الجلال السيوطى عن تقى الدين فهد المكى عن جمال الدين ظهيرة عن ابن كثير .

کتابیات

جن کتابوں سے استفادہ کیا گیا — ان کی تفصیل حسب ذیل ہے —

القرآن الحکیم

فتح الرحمان لطالب آیات القرآن فیض اللہ المقدسی طبع بیروت ۱۳۲۳ھ

تراجم القرآن

فتح الحمید مولانا فتح محمد جالندھری طبع تاج کمپنی

ترجمان القرآن مولانا ابوالکلام آزاد طبع مدینہ بجنور و زمزم لاہور

تفاسیر

تفسیر القرآن وھوالھدیٰ والفرقان سید احمد خان طبع گلزار محمدی ۱۸۹۱ء

تفسیر امام رازی طبع مصر ۱۹۳۵ء

تفسیر المنار المفتی عبدہ و رشید رضا طبع المنار پریس ایڈیشن سوم

تفسیر ابن کثیر طبع رشید رضا ۱۳۴۵ھ و مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر

تفسیر جلالین طبع مصر ۱۳۳۵ھ

تفسیر طبری طبع دارالمعارف مصر و مصطفیٰ الحلبی ۱۹۵۴ء

تفسیر ثنائی طبع ہال بازار امرتسر

الاکلیل لجلال الدین السیوطی طبع میمنہ مصر ۱۳۱۴ھ

تفسیر بغوی طبع رشید رضا ۱۳۴۳ھ و حلبی مصر

تفسیر خازن طبع مصطفیٰ الحلبی

تفسیر محاسن التاویل علامہ جمال الدین قاسمی طبع مصر اول ۱۹۱۴ء

تفسیر قمی طبع میمنہ مصر برحاشیہ ابن جریر طبع قدیم

تفسیر روح المعانی علامہ آلوسی طبع مصر

تفسیر کشاف العلامہ زمخشری طبع الاستقامہ مصر

تفسیر احکام القرآن لابی بکر الجصاص طبع استامبول

تفسیر علامہ قرطبی طبع دارالکتب مصر

احکام القرآن لابن العربی طبع سلطان عبدالحمید و لسے مراکش

تفسیر ملا جیون طبع خارلطیوف روس ۱۹۰۴ء

نیل المرام من آیات الاحکام صدیق حسن طبع مصر ۱۹۲۱ء

تفسیر آیات الاحکام لمحمد علی سائس طبع مصر

التفسیر درالمنثور طبع قدیم مصر

فتح البیان فی مقاصد القرآن صدیق حسن طبع بھوپال ۱۲۹۱ھ

قرآن سے متعلق

تبرئۃ الاسلام عن شین الامۃ و النظام سید احمد خان طبع آگرہ ۱۸۹۳ء

الطلاق مرتان للعلامہ تمنا عمادی طبع عزیزیہ پریس ڈھاکہ

مظاہر قرآن سید مقبول احمد الہ آبادی طبع لکھنؤ

حدیث الاسلام لشیخ ابی العلی محمد مصطفیٰ مصری طبع مصر

مع المفسرین والکتاب لاحمد محمد جمال دارالمعارف مصر

الاتقان لجلال الدین سیوطی طبع الازہریہ ۱۹۳۸ء (و طبع عثمانی مصر

و طبع مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر)

فوز الکبیر امام ولی اللہ دہلوی طبع کراچی

البرہان فی علوم القرآن طبع عیسیٰ البابی مصر ۱۹۵۲ء

نظرات فی القرآن للشیخ الغزالی طبع دوم مصر

اسباب النزول ابوالحسن واحدی طبع حلبی مصر

کتاب المصاحف للسجستانی طبع بریل پریس لیدن ۱۹۳۷ء

احادیث

ترمذی طبع بولاق ۱۲۹۲ھ طبع احمد شاکر ۱۹۳۷ء

بخاری طبع مصر

مسلم طبع بولاق ۱۲۹۰ھ

ابوداؤد طبع سنہ ۱۹۵۰ء

ابن ماجہ طبع مصر سنہ

نسائی طبع سلفیہ لاہور سنہ ۱۳۷۶ھ

موطا امام مالک طبع مصر

دارقطنی طبع انصاری دہلی سنہ ۱۳۱۰ھ

دارمی طبع اسلامیہ دمشق سنہ ۱۳۴۹ھ

السنن الکبریٰ للبیہقی طبع دکن سنہ ۱۳۵۲ھ

مسند طیالسی طبع دکن

اصول کافی طبع تہران

کنز العمال علی ہامش مسند احمد طبع قدیم مصر

المنتقیٰ لابن الجارود طبع مصر

موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان للہیثمی طبع سلفیہ مصر

مسند احمد طبع قدیم مصر و طبع دار المعارف مصر

المستدرک للحاکم طبع دکن سنہ ۱۳۴۲ھ

مشکوٰۃ طبع ہند

کتاب الام۔ امام شافعی طبع بولاق سنہ ۱۳۲۲ھ

کتاب "المراسیل" لابن ابی حاتم طبع مصر

شرح احادیث

فتح الباری لابن حجر طبع بولاق سنہ ۱۳۰۱ھ و طبع سلفیہ مصر

ارشاد الساری للقسطلانی طبع بولاق سنہ ۱۳۰۵ھ

شرح البخاری للعلامہ العینی طبع العامرہ

تنویر الحوالک لجلال الدین سیوطی طبع مصر

شرح ترمذی للعلامہ ابن العربی طبع صاوی مصر

تحفۃ الاحوذی طبع ہند و طبع مصر

فیض الباری علیٰ صحیح البخاری علامہ انور شاہ کشمیری طبع مصر

الجوہر النقی۔ ذیل البیہقی للترکمانی طبع دکن سنہ ۱۳۵۲ھ

تخریج احادیث کشاف لابن حجر طبع مصر

عون المعبود طبع اول ہند

تلخیص الحبیر لتخریج احادیث رافعی الکبیر طبع ہند

نصب الرایہ علامہ جمال الدین زیلعی طبع مصر سنہ ۱۹۳۸ء

الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ طبع مجتبائی دہلی

فیض القدیر علامہ عبد الرؤف المناوی طبع مصر سنہ ۱۳۳۹ھ

فقہ الاحادیث

الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم طبع خانجی مصر

المحلی۔ لابن حزم طبع منیر دمشقی مصر سنہ ۱۳۴۹ھ

نیل الاوطار علامہ شوکانی طبع مصر

کتاب الاعتبار علامہ حازمی طبع منیر دمشقی سنہ ۱۳۴۶ھ و دکن سنہ ۱۳۱۹ھ

اعلام الموقعین لابن القیم طبع مصر

الرسالہ امام شافعی طبع احمد شاکر سنہ ۱۹۴۰ء مصر

اصول الحدیث

المنار فی اصول الحدیث لابن الجوزی طبع مصر

فتح المغیث طبع مصر

نزہۃ النظر۔ لابن حجر طبع علیمی ہند و طبع مصر

ظفر الامانی لسید شریف جرجانی طبع لکھنؤ سنہ ۱۸۸۶ء

الکفایہ للخطیب البغدادی طبع دکن

معرفۃ علوم الحدیث طبع دار الکتب مصر سنہ ۱۹۳۷ء

نخبۃ الفکر لابن حجر طبع مصر

اصول فقہ

اصول الفقہ علامہ خضری بک طبع مصر

تیسیر التحریر علامہ ابن الہمام طبع مصر سنہ ۱۳۵۱ھ

ارشاد الفحول علامہ شوکانی طبع حلبی مصر سنہ ۱۳۳۶ھ

التوضیح مع التلویح للصدر الشریعۃ طبع مصر سنہ ۱۳۲۶ھ

التلویح للتفتازانی افضل المطابع ہند سنہ ۱۲۸۱ھ

اللمع فی اصول الفقہ طبع مصر سنہ ۱۳۲۷ھ

اصول الفقہ ذکی شعبان طبع مصر

فصول البدائع علامہ فناری طبع استانبول ۱۲۸۹ھ

صفوۃ الکلام فی اصول الاحکام مصطفیٰ خفاجی طبع مصر

ادب، کلام اور لغت

لسان العرب۔ علامہ ابن منظور طبع دار صادر بیروت ۱۹۶۵ء

کتاب الاصنام للکلبی طبع دار الکتب الامیریہ مصر

المواہب الفتحیہ طبع مصر

محیط للفیروزآبادی طبع مصر

مفردات الفاظ القرآن لراغب طبع مصر

مجاز القرآن لابی عبید طبع اول مصر

تاج العروس لمرتضیٰ الزبیدی طبع مصر

اساس البلاغۃ لزمخشری طبع مصر ۱۹۵۳ء

المنجد لمعلوف اب طبع بیروت

غریب الحدیث لابی عبید طبع دکن

لطائف اللغۃ لمصطفیٰ لبابیدی طبع بیروت

کتاب الحیوان للجاحظ طبع مصر

ابن الفارس طبع مصر

عقائد

تصفیۃ العقائد لمولانا۔ النانوتوی طبع سہارنپور ۱۳۵۳ھ

صیانۃ الانسان علامہ السہسوانی طبع المنار مصر

رجال

الاصابہ لابن حجر طبع مصر ۱۳۲۸ھ

طبقات ابن سعد طبع لیدن و طبع بیروت

سیر اعلام النبلاء امام ذہبی طبع دار المعارف مصر

العبر فی اخبار من غبر للذہبی طبع الکویت

طبقات المدلسین طبع خانجی مصر ۱۳۲۲ھ

طبقات المعتزلہ طبع جرمنی

تراجم محمد بن اسحاق طبع ہالینڈ ۱۸۹۰ء

تہذیب الکمال۔ خزرجی طبع مصر

لسان المیزان لابن حجر طبع دکن

میزان الاعتدال للذہبی طبع الخانجی مصر۔

تہذیب التہذیب طبع دکن

تقریب التہذیب طبع مصر

الجرح والتعدیل لامام ابن ابی حاتم طبع دکن

تاریخ البخاری طبع دکن

رجال تفرشی طبع تہران

البدایہ والنہایہ لابن کثیر طبع مصر

تاریخ الامم والملوک طبع الحسینیہ مصر

تاریخ بغداد للخطیب طبع مصر

جمہرۃ انساب العرب لابن حزم طبع دار المعارف

کتاب المجروحین لابن حبان

تاریخ صغیر للبخاری طبع اللہ آباد

الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ للسخاوی (طبع مقدسی مصر)

کتاب "الاعلام" للعلامۃ خیر الدین الزرکلی طبع مصر

تاریخ

فتوح البلدان للبلاذری طبع مصر

الشذور العقود للمقریزی طبع مصر

ابن خلدون طبع پیرس ۱۸۵۸ء

الدینار الاسلامی لناصر السید محمود طبع عراق ۱۳۵۳ء

التمدن الاسلامی لجرجی زیدان طبع الہلال مصر

میراث

شریفیہ۔ شرح سراجی طبع یوسفی لکھنؤ

القضایا النقایا۔ حافظ عنایت اللہ اثری گجراتی

ناسخ ومنسوخ

الناسخ والمنسوخ لابی عبداللہ بن حزم علے ہامش الجلالین طبع مصر

الناسخ والمنسوخ لہبۃ اللہ طبع حلبی مصر سنہ ۱۹۶۰ء

الناسخ والمنسوخ لابی جعفر النحاس طبع مصر سنہ ۱۳۲۳ھ

الایجاز ابن بلبل السعیدی قلمی نسخہ دار الکتب مصریہ ۱۰۸۸

متفرقات

خاطرات . جمال الدین افغانی طبع بیروت

مقالات الکوثری علامہ زاہد الکوثری طبع مصر