

مقالاتِ محدثِ گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ



از قلم

امام العصر حضرت حافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ

تحقیق

حافظ شاہ محمود فاضل مدینہ یونیورسٹی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَقَالَات

مَحْرَب كَرِيْمِي

مقالات

محدث گووند لوی رحمۃ اللہ علیہ

(حصہ اول)

DATA ENTERED

از قلم

امام احمد حضرت حافظ محمد محدث گووند لوی رحمۃ اللہ علیہ

تفہیم

فضیلۃ الشیخ مولانا ارشد الحق اثری حفظہ اللہ

فضیلۃ الشیخ مولانا عبدالرحمن ضیاء رحمۃ اللہ علیہ

تتبع

حافظ شاہ محمد

فاضل مدینہ یونیورسٹی



جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

مقالہ
محدث گوشت لوی

از قلم
امام احمد حضرت حافظ محمد محدث گوشت لوی

تحقیق
حافظ شاہ محمود
فاضل مدینہ یونیورسٹی

ابو سیدان غزنی

کمپوزنگ

2011ء

طبع اول

Contacts

Pakistan

Umm-ul-Qura Publications
Sialkot Road,
Fattomand, Gujranwala
Ph: 0333-8110896
0321-6466422
www.umm-ul-qura.org

Madinah

Zulfiker Ibrahim Al-Memoni Al-Atharee
Islamic University
P.O Box 10133, Madinah
Kingdom of Saudi Arabia
Mob: (00966) (0)553462757
Tel: (00966) (04) 8283701
www.madeenah.com

ناشر: ام القرى پبلی کیشنز

سیالکوٹ روڈ فٹومنڈ، گوجرانوالہ فون: 0333-8110896, 0321-6466422

hasanshahid85@hotmail.com

مقدمہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ اور ﴿عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ﴾ فرما کر قلم اور کتاب کی اہمیت کا جو اشارہ فرمایا ہے اس کا نتیجہ ہے کہ ہر دور میں اہل علم نے اپنے علوم و معلومات کو کتابوں میں جمع کیا ہے، مگر امر واقع یہ ہے کہ ہر کتاب قابل خواندگی نہیں۔ کتاب کی اہمیت اس کے مصنف سے وابستہ ہے جیسے کلام کی اہمیت اس کے قائل اور کہنے والے سے متعلق ہے۔ اسی تناظر میں ضرب المثل مشہور ہے: "كلام الملوک ملك الكلام"

کتاب

رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی اہمیت بھی اسی بنا پر ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، آپ کا فرمودہ آپ کا نہیں بلکہ وہ اللہ ذوالجلال والا کرام کا ہے۔

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾

اور وہ جو کسی نے کہا بجا کہا کہ

گفت او گفت اللہ بود

گرچه از حلقوم عبداللہ بود

ہم جو مجموعہ مقالات و رسائل قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، اس کی اصابت کے لیے یہی کافی ہے کہ یہ نگارشات حضرت محدث گوندلوی نور اللہ مرقدہ کے نتیجہ فکر کا عکاس ہیں، جو اپنے وقت کے عظیم محدث، مفسر، فقیہ

♡♡♡

اور مجتہد تھے، اصول و فروع پر کامل گرفت رکھتے تھے، تمام علوم و فنون کے بحرِ خار تھے، جن کی علمی مجلس میں چند ساعتوں کی حاضری ہزاروں صفحات کی ورق گردانی سے بے نیاز کر دیتی تھی۔ وسعتِ علم کے ساتھ ساتھ عمل و اخلاق کے بھی پیکر تھے، زہد و تقویٰ، ذکر و فکر اور شب زندہ داری اور سنن و مستحبات کی پیروی کا ایسا اہتمام کہ اب ایسا اور کوئی ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتا۔

یہی ہیں جن کے سونے کو فضیلت ہے عبادت پر
انہیں کے اتقا پر ناز کرتی ہے مسلمانی

حضرت محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی پوری زندگی ”قال اللہ، وقال الرسول“ کا درس دیتے گزری۔ اس کے علاوہ قلم و قرطاس سے بھی انہوں نے اپنا تعلق رکھا اور متنوع موضوعات پر اپنی یادگار چھوڑیں، اور جس عنوان کو بھی موضوعِ سخن بنایا اس کا حق ادا کر دیا۔ اس مجموعہ مقالات میں ایک عنوان ”إهداء ثواب“ ہے۔ اس موضوع پر ایسی اصولی اور دلائل پر مبنی بحث کی ہے کہ شارح مشکوٰۃ حضرت العلام شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ رحمانی محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ اسی رسالہ کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

”ولبعض شیوخنا رسالة لطيفة في الأردية في هذه المسئلة،
رتبها على مقدمة و مقصد و خاتمة، و سماها ”إهداء الثواب“
و بسط الكلام في تحقيق المقام فأجاد، فعليك أن تطالعها.“

(مرعاة المفاتيح: ۵۰۸ / ۲، تحت رقم الحديث: ۱۷۳۳، دوسرا نسخہ: ۴۵۳ / ۵)

”کہ ہمارے شیوخ میں سے بعض کا اس مسئلہ میں بزبانِ اردو ایک رسالہ ہے جو ایک مقدمہ، مقصد و موضوع اور خاتمہ پر مشتمل ہے، اور اس کا نام ”إهداء الثواب“ ہے، جس میں اس مسئلہ کی بڑی بہترین تفصیلی بحث ہے۔ تمہیں چاہیے کہ تم اس کا مطالعہ کرو۔“

جس سے اس رسالہ کی اہمیت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی سے دوسرے

رسائل کی اہمیت و حیثیت بھی معلوم ہو جاتی ہے۔

یہ مجموعہ حضرت محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کے حسب ذیل چھ رسائل پر مشتمل ہے:

۱۔ ختم نبوت۔ جس میں سید لاً نبیاء محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ کے ربانی اعزاز ”ختم نبوت“

کا اثبات ہے، اور دجال قادیان کے فریب کا پردہ چاک کیا گیا ہے۔

۲۔ تنقید المسائل۔ جس میں جماعت اسلامی کے بانی جناب مولانا مودودی

کے افکار و نظریات پر اور حکومت الہیہ کے قیام کے لیے ان کے طریقہ کار

پر بڑی سنجیدہ تنقید ہے۔ کتاب کے اختتام پر ”باقی آئندہ“ لکھا ہوا ہے جو

اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کتاب مکمل نہیں۔ معلوم نہیں ہوسکا کہ اس سے

زائد بھی حضرت مرحوم لکھ پائے تھے یا نہیں؟

۳۔ احکام وتر۔ جس کا اصلی نام ”سنت خیر الأنام صلی اللہ علیہ وسلم در سہ

وتر بہ یک سلام“ ہے۔ جس میں وتر سے متعلقہ مباحث اور تین رکعت

پڑھنے کے صحیح طریقہ کی وضاحت ہے۔ جس میں دراصل اس موضوع پر

ایک حنفی عالم سے قلمی مناظرہ کی تفصیل ہے۔ اردو میں اس موضوع پر اس

سے جامع رسالہ دیکھنے میں نہیں آیا۔

۴۔ صلاة مسنونہ۔ موضوع نام سے ظاہر ہے کہ اس میں نماز نبوی کی ضروری

تفصیل ہے۔

۵۔ اہداء ثواب۔ میت کو تلاوت قرآن مجید اور عباداتِ بدنیہ کا ثواب پہنچتا ہے یا

نہیں؟ اسی مسئلہ پر سیر حاصل بحث ہے جس کا اشارہ ہم پہلے بھی کر آئے ہیں۔

۶۔ اسلام کی دوسری کتاب۔ جو اسلام کے بنیادی اصول و عقائد پر مشتمل

ہے۔ نام سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ ”اسلام کی پہلی کتاب“ بھی حضرت

مرحوم نے لکھی تھی مگر وائے افسوس کہ تلاشِ بسیار کے باوجود وہ نہیں ملی۔

محترم مولانا حافظ شاہد محمود فاضل مدینہ یونیورسٹی کا شکر گزار ہوں بلکہ حضرت محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کے تمام فیض یافتگان اور متوسلین بھی ان کے شکر گزار ہیں، جنہوں نے حضرت کی نگارشات کو محفوظ کر کے تشنگانِ علم تک پہنچانے کی سبیل پیدا کر دی ہے۔

وہ قبل ازیں حضرت مرحوم کی دفاعِ حدیث اور منکرینِ حدیث کے شکوک و شبہات کی تردید پر مشتمل مایہ ناز کتاب ”دوامِ حدیث“ اور پھر ”الإصلاح“ کے نام سے حضرت کی دوسری کتاب، جو پہلے تین حصوں پر مشتمل تھی، کو زیرِ طبع سے آراستہ کر چکے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی یہ مساعی جمیلہ قبول کرے اور ان کا فیض عام فرمائے۔

محترم حافظ صاحب نے حضرت محدث گوندلوی کے دیگر نوادرات کو بھی منصبِ شہور پر لانے کا عزم کیا ہے، اللہ تعالیٰ انہیں اس کی توفیق بخشے اور اپنی مرضیات سے نوازے۔ حضرت کی تصانیف میں ”رسالہ بدعت“ کا نام نہیں آیا، حالانکہ اس کا ذکر خود انہوں نے الاصلاح (ص: ۱۷۴، حصہ اول) میں کیا ہے۔ یہ ناکارہ پہلے تو یہ سمجھتا تھا کہ الاصلاح حصہ ثانی میں ”بدعت“ سے متعلقہ ضروری مباحث آگئے ہیں، شاید اس سے یہی حصہ ثانی مراد ہے مگر الاصلاح (ص: ۳۰۲) حصہ دوم میں حضرت کے الفاظ ہیں:

”ان بزرگوں کی تحقیق کو میں نے رسالہ بدعت میں لکھ دیا ہے۔“

جس سے یہ غلط فہمی دور ہوگئی۔ محترم حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے گزارش ہے کہ اس ”رسالہ بدعت“ کی بھی کھوج لگائیں۔ اللہ تعالیٰ بہرِ نوع ان کی مدد فرمائے، اور اسلاف کے نوادرات کو منصبِ شہود پر لانے کی توفیق عنایت فرمائے۔ آمین

خادم العلم والعلماء

ارشاد الحق اثری

۱۹/۲/۲۰۱۱

محدث مفسر فقیہ اصولی امام حافظ محمد گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا علمی مقام

مولد و وطن:

۶ رمضان المبارک ۱۳۱۵ھ بمطابق ۱۸۹۷ء ضلع گوجرانوالہ کے مشہور قصبہ گوندلانوالہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد میاں فضل الدین رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کا نام اعظم رکھا تھا اور آپ کی والدہ محترمہ نے آپ کا نام محمد رکھا لیکن آپ والدہ صاحب کے تجویز کیے ہوئے نام ہی کے ساتھ معروف ہوئے۔ آپ کی کنیت ابو عبد اللہ تھی۔
حلیہ و خصائل:

آپ کے معروف و مشہور شاگرد رشید مولانا مفتی عبید اللہ عقیف رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کا حلیہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”میانہ قد و قامت، سرخ و سفید رنگ، کشادہ جبیں، تقویٰ و طہارت کے جھومر سے آراستہ، موٹی موٹی سیاہ آنکھیں جن میں شب زندہ داری کے سرخ سرخ ڈورے مچلتے ہوئے، سیدھی مانگ والے گھنے اور گھنگھریالے مگر چمکدار سفید بال، قبضہ سے فراواں خوبصورت سفید ریش، لمبا اور اجلا سفید لباس مگر شلوار ٹخنوں سے اوپر اٹھی ہوئی، کلاہ والی رنگ دار دستار، دیسی پاپوش، ہاتھ میں چھتری (کھونڈی) پر وقار اور وجیہ شخصیت۔“
آپ کے ایک اور شاگرد رشید مولانا محمد ادریس فاروقی کوئٹہ والے آپ کا حلیہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”حضرت محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا چہرہ بارونق، پیشانی کشادہ، خوبصورت داڑھی، درمیانہ قامت، متوازن جسم، معتدل ڈیل ڈول تھا۔ لباس قیمتی اور صاف ستھرا تھا۔ سر پر پگڑی تھی اور پاؤں میں دیسی جوتا تھا۔ آپ کے

چلنے، پھرنے، اٹھنے، بیٹھنے، بات چیت اور چال ڈھال میں ایک تمکنت اور ایک مخصوص وقار تھا۔ آپ کم گو اور کم آمیز تھے، لیکن جتنا بولتے پُر مغز بولتے، جتنا ملتے پُر خلوص ملتے۔ آپ صاف دل اور صاف دماغ تھے، ظاہری صفائی کے ساتھ باطنی صفائی کو بھی پسند فرماتے تھے، آپ صفائی پسند بھی تھے اور سادگی پسند بھی۔ مجھے چھ سال آپ سے اکتسابِ فیض کا موقع ملا میں نے کبھی آپ کی کشادہ پیشانی پر شکن نہیں دیکھی، کبھی آپ کی پاکیزہ زبان پر غیبت نہیں سنی، کبھی آپ کی زبان پر کوئی ثقیل لفظ نہ پایا اور کبھی آپ کو سیخ پا، یا عالم غیظ و غضب میں نہ دیکھا۔ صفائی و پاکیزگی کا عالم یہ تھا کہ آپ ہمہ وقت با وضو رہتے تھے۔ آپ نہایت صابر و شاکر اور قانع تھے۔ میں نے آپ کے پُر نور چہرے پر کبھی پریشانی و سراسیمگی کے آثار نہیں دیکھے۔ آپ کے چہرے پر ایک رعب، ایک جلال اور ایک متانت ہوتی تھی... کئی دفعہ آپ تبسم بھی فرماتے اور کبھی آپ بعض واقعات یا لطائف پر اس قدر ہنستے کہ آپ کے موتیوں جیسے چمکدار دانت نظر آجاتے... اٹھارہ سال ہو چکے ہیں اپنے گرامی قدر اور مشفق استاذ محترم کا گلاب جیسا مسکراتا چہرہ اب بھی میرے تصور میں ہے۔“ انتہی

(ہفت روزہ الاعتصام لاہور، محدث گوندلوی نمبر، ج: ۳۸، شمارہ: ۱-۲، ۳-۱۰ جنوری، ۱۹۸۶ء) میں (عبدالرحمن ضیاء) کہتا ہوں کہ حضرت الاستاذ حافظ صاحب روضہ کو میں نے ۱۹۸۰ء میں جب جامعہ محمدیہ جی ٹی روڈ گوجرانوالہ میں پہلی بار دیکھا تھا تو ان کا حلیہ تقریباً اسی طرح ہی پایا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ ڈرائیور کے ساتھ کار میں جامعہ میں تشریف لائے تھے، انھوں نے اس وقت طلبہ کو سلام کہا تھا۔ چہرہ ان کا نہایت سفید قدرے سرخی مائل تھا، سر پر زلفیں تھیں، درمیان سے مانگ نکالے ہوئے تھے۔ وہ ان دنوں میں جامعہ محمدیہ میں ایک کمرے میں صحیح بخاری پڑھایا کرتے تھے اور کمرے کے دروازے پر دار الحدیث لکھا ہوا تھا۔ میں اس وقت پانچویں کلاس میں پڑھتا تھا، کبھی کبھی

بخاری کا درس سننے کیلئے بخاری پڑھنے والے طلبہ کے ساتھ بھی بیٹھ جایا کرتا تھا۔

ایک دن حضرت الحافظ صاحب رضی اللہ عنہ نے طلبہ سے ”أشياء“ کے بارے سوال کیا کہ یہ غیر منصرف کیوں ہے؟ کسی کو جواب نہ آیا۔ پھر انہوں نے خود بتایا کہ سیبویہ کے نزدیک اس میں قلب مکانی ہوئی ہے۔ اصل میں ”شياء“ تھا ”فعلاء“ بروزن ”حمراء“ لام کلمہ (ء) فا (ش) کی جگہ منتقل ہو گیا ہے اور فاء (ش) عین (ی) کی جگہ پر آ گیا ہے اور (ی) لام کی جگہ تو اب اس کا وزن ”لفعاء“ ہو گیا ہے، جیسا کہ شافیہ ابن حاجب میں ہے۔ کئی دفعہ حضرت الاستاذ حافظ عبدالمنان نور پوری رضی اللہ عنہ کو بھی ان کے پاس بیٹھے دیکھتا تھا۔ وہ کبھی کبھی ان دنوں ”إرشاد القاري إلى نقد فيض الباري“ کا کوئی مقام انہیں پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔

۱۹۸۳ء میں میں نے حضرت الاستاذ رضی اللہ عنہ سے بخاری پڑھی ہے۔ ہم پڑھنے کے لیے روزانہ ان کے گھر نوشہرہ روڈ گوجرانوالہ جایا کرتے تھے۔ وہ اپنی بیٹھک میں پڑھایا کرتے تھے، دو گھنٹے ٹائم مقرر ہوتا تھا، ہم تانگے پر ان کے گھر جاتے تھے، جو کہ جامعہ کی طرف سے مقرر کیا گیا تھا۔ ان کا تدریسی سبق نہایت عالمانہ، محققانہ، محدثانہ و فقیہانہ ہوتا تھا، ہر فن کی سیر ہو جاتی تھی۔ سبق سے فارغ ہو کر ان کے ہاتھ پاؤں دباتے تھے۔ ان کے ہاتھ پاؤں بھی سفید ریشم کی طرح نرم ہوتے۔ پنڈلیاں اور کلائیوں قدرے باریک تھیں اور اس وقت سر پر نہایت سفید ٹوپی ہوتی اور ٹوپی کے اوپر نہایت سفید باریک رومال ہوتا تھا اور آنکھوں پر موٹے شیشے والا چشمہ لگایا کرتے تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے دودھ والا گاجر کا حلوہ ہمیں کھلایا تھا۔ بہت لذیذ تھا۔ ایک دفعہ جلالین کے نسخے منگوائے یعنی خرید کیے، جتنے طلبہ بخاری پڑھتے تھے ہر ایک کو ایک ایک نسخہ دیا۔ وہ نسخہ ابھی تک میرے پاس موجود ہے۔

ان کو مطالعہ کا اس قدر شوق تھا کہ ایک دفعہ ان کو بخار ہو گیا تھا، ہم چند دن سبق پڑھنے کے لیے نہیں گئے تھے۔ ایک دن ہم طلبہ نے پچھلے پہر پروگرام بنایا کہ ان کی

بیمار پرسی کے لیے جائیں۔ چنانچہ ہم تمام طلبہ چلے گئے، جب ان کے کمرے میں داخل ہوئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ بڑے تکیے کے ساتھ ٹیک لگا کر بخار کی حالت میں بھی علامہ طاہر بن صالح بن احمد الجزائری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”توجیہ النظر الی اصول الأثر“ کا مطالعہ فرما رہے ہیں۔^① مجھے آپ کی اس حالت کو یاد کر کے بحر العلوم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ واقعہ یاد آ جاتا ہے کہ ایک مرتبہ وہ بیمار ہو گئے تھے، طبیب نے کہا تھا کہ مطالعہ کرنا ترک کر دو کیونکہ مطالعہ سے آپ کی صحت پر برا اثر پڑے گا۔ آپ فرمانے لگے مطالعہ ہی میں تو میری بیماری کی شفا ہے، اسی سے مجھے راحت محسوس ہوتی ہے، میرا جی علم و مطالعہ ہی میں مسرت و راحت محسوس کرتا ہے۔ طبیب نے کہا: آپ کا یہ مرض ہمارے دائرہ علاج سے باہر ہے، اس کا علاج پھر ہمارے پاس نہیں ہے۔

(روضۃ المحبین لابن القیم رحمہ اللہ، ص: ۷۰، قیمة الزمن لأبی غدہ، ص: ۷۸)

حیرت انگیز قوتِ حافظہ کے متعلق شہادات و واقعات:

حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ جس عالم نے بھی کیا ہے ان کے قوتِ حافظہ کا ذکر اس نے ضرور ہی کیا ہے حتیٰ کہ ان کے اساتذہ کرام بھی اس کے معترف تھے، اور ان کا حافظہ تو ایک ضرب المثل تھا جس پر بہت سی شہادتیں موجود ہیں۔ نیز ایسے واقعات بھی بکثرت ہیں جو ان کے قوتِ حافظہ پر واضح دلالت کرتے ہیں۔

۱۔ حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ مولانا محمد حسین ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ کبھی کبھار آپ سے مختلف فنون کے ادق اور مشکل ترین مسائل حل کرواتے تھے۔

(ہفت روزہ الاعتصام لاہور، ص: ۳۰، محدث گوندلوی نمبر)

① یہ کتاب حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی موروثہ کتب میں اب بھی موجود ہے جس کے آغاز میں حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ کے نوٹ کیے ہوئے فوائد لکھے ہوئے ہیں۔ یہ کتب محترم جناب عارف جاوید محمدی رحمۃ اللہ علیہ (گوجرانوالہ) کی لائبریری میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ مزید کئی کتب مثلاً سنن ترمذی، تحفۃ الأوزی، فتح الباری، نصب الرایۃ، فصل الخطاب (از حافظ روپڑی رحمۃ اللہ علیہ) وغیرہ پر بھی حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے لکھے ہوئے فوائد و تعلیقات موجود ہیں۔ ارادہ ہے کہ ان فوائد کو بھی کسی وقت یکجا کر کے منظر عام پر لایا جائے گا۔ ان شاء اللہ۔ [شاہد محمود]

آپ خود فرمایا کرتے تھے کہ میرے اساتذہ میں سے بعض مجھ سے شرح جامی وغیرہ کے بعض مشکل مقامات حل کروالیا کرتے تھے۔ یہ ان کے طالب علمی کے دور کی بات ہے۔

۲۔ فقیہ الہند حافظ عبداللہ محدث روپڑی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرماتے ہیں:

”ہماری جماعت میں یہ شخص علم کے ایسے سمندر ہیں جس کا کوئی کنارہ نہیں اور علمی میدان میں اتنی اونچی پرواز پر چلے گئے ہیں جہاں تک کسی دوسرے کی رسائی نہیں۔“ (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۱۳، ۳۰)

۳۔ حافظ عنایت اللہ اثری حافظہ کے پہاڑ تھے لیکن وہ حافظ محدث گوندلوی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کے بارے کہتے ہیں:

”اہلحدیث کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسا جوہر عطا فرمایا ہے جس کو تمام کتابوں کے متون کے علاوہ ان کے حواشی و شروحات بھی پوری کی پوری حفظ ہیں۔“ (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۳۱)

۴۔ مناظر اسلام مولانا محمد ابراہیم میرسیالکوٹی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرماتے ہیں:

”ہماری پوری جماعت میں ان کے علم و فضل کا کوئی ثانی نہیں۔“ (ص: ۳۰)

۵۔ طب یونانی میں نامور شخصیت حکیم اجمل خان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ صاحب، جو کہ طب میں آپ کے استاذ ہیں، فرماتے ہیں:

”اس جیسا ذہن شاگرد میں نے اپنی زندگی میں کبھی نہیں دیکھا، جب مجھے اس کے سامنے لیکچر دینا ہوتا ہے تو مجھے بہت زیادہ تیاری کر کے آنا پڑتا ہے۔“

(الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۳۰)

۶۔ حدیث کی مشہور کتاب سنن ابن ماجہ کے شارح یعنی انجامز الحاجہ شرح سنن ابن

ماجہ کے مصنف مولانا محمد علی جانبازیالکوٹی، جو کہ حضرت الاستاذ کے شاگردوں میں سے ہیں، فرماتے ہیں:

”آپ کو اللہ تعالیٰ نے عطیہ غیب سے بے نظیر حافظہ سے نوازا تھا، چنانچہ

آپ کا بیان ہے کہ ایک وقت تھا کہ میں روزنامہ اخبار پڑھتا تو اس کی

پوری عبارت ذہن پر نقش ہو جاتی اور وہ پورا مضمون بلا لفظی ہیر پھیر اور تغیر و تبدل کے دہرانا چاہتا تو دہرا سکتا تھا۔ بدیں وجہ میں نے اخبارات کا مطالعہ اس خیال سے چھوڑ دیا کہ بے مقصد چیزوں کو ذہن پر لانے کی کیا ضرورت ہے؟ اور زندگی میں ایک مرتبہ جس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو پھر دوبارہ اس کتاب کے مطالعہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی۔

”ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ آپ نے عبدالحق پادری کے رسالہ ”اثبات التثلیث“ کی تردید ”اثبات التوحید فی إبطال التثلیث“ کے نام سے لکھی، اور یہ کتاب کتابت کے لیے کاتب کے حوالے کر دی۔ اس مسودہ کے علاوہ آپ کے پاس کوئی اور کاپی یا اس کا کوئی نسخہ نہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد کاتب نے اطلاع دی کہ اس کتاب کا مسودہ گم ہو گیا ہے، مل نہیں رہا۔ عام قسم کا کوئی مصنف ہوتا تو وہ کتاب کے ضائع ہونے پر پریشان ہو جاتا اور دوبارہ ہو بہو انھیں الفاظ میں مسودہ تیار کرنے پر ہرگز قادر نہ ہوتا، مگر اللہ تعالیٰ نے آپ کو غیر معمولی حافظہ عطا فرمایا تھا، آپ نے بلا کسی پریشانی کے دوبارہ مسودہ تیار کر کے کاتب کے حوالے کر دیا، اتفاق سے کاتب کو وہ گم شدہ مسودہ بھی مل گیا، موازنہ کرنے پر معلوم ہوا کہ دونوں مسودوں کی عبارت بالکل ایک ہی ہے اس میں کسی ایک فقرے کا بھی فرق نہیں۔

”اس موجودہ دور میں کوئی ایسا شخص موجود نہیں ہے جو قوتِ حافظہ میں آپ کا ثانی ہو۔ فتح الباری تقریباً آپ کو حفظ تھی، دورانِ درسِ بخاری متعلقہ مقامات سے لمبی لمبی عربی عبارات سنا دیا کرتے تھے۔“ انتہی (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۲۷، ۲۸)

میں کہتا ہوں: اثبات التوحید کتاب کے بارے میں ان کے شاگردوں میں سے کئی ایک نے یہ واقعہ بیان کیا ہے۔ عمدۃ المحققین مولانا اسماعیل سلفی رضی اللہ عنہ نے بھی بیان کیا ہے جیسا کہ انھوں نے اثبات التوحید مطبوع کے شروع میں لکھا ہے۔ اور ان

کے شاگرد مولانا منیر احمد سلفی رحمۃ اللہ علیہ، جو کہ درس صحیح بخاری کے مرتب ہیں، نے بھی یہ واقعہ ذکر کیا ہے۔ دیکھیے: درس بخاری (ص: ۲۳)

میں کہتا ہوں: اثبات التوحید منطقی و فلسفی اصطلاحات سے بھری ہوئی کتاب ہے، کیونکہ عبدالحق پادری نے اثبات التثلیث انہیں مصطلحات میں لکھی تھی تو لازمی تھا کہ اس کا جواب بھی انہیں مصطلحات کے رنگ میں دیا جاتا، آپ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی سخت گرفت کی ہے اور جہاں جہاں اس نے ٹھوکریں کھائی ہیں، باطل کو حق یا حق کو باطل کرنے کی خاطر جو غلط مفروضے قائم کیے یا مصطلحات کا غلط استعمال کیا یا مغالطے دیے ان سب کو وا کیا ہے، اور ہمیشہ کے لیے اس پادری کا ناطقہ بند کر دیا ہے۔

چنانچہ تا زندگی اُسے اس لا جواب کتاب کا جواب لکھنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ پھر لطف کی بات یہ بھی ہے کہ حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ نے دوبارہ یہ مسودہ تین چار دن میں تیار کر دیا تھا۔ ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾

میں (عبدالرحمن ضیاء) کہتا ہوں: حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ خود فرماتے ہیں:

”عبدالحق پادری کا میرے ساتھ مناظرہ ہوا، میں نے اس کی اچھی خبر لی، چنانچہ وہ میرے متعلق خود کہنے لگا کہ آپ میدان مناظرہ کے مرد شہسوار ہیں۔ میں نے اس کی کتاب اثبات التثلیث کا دندان شکن جواب دیا ہے، اس نے اس کا آج تک جواب نہیں دیا۔ وہ کہتا ہے کہ اس کتاب کی مجھے ابھی تک سمجھ نہیں آئی۔ تیس سال کا طویل زمانہ گزر چکا ہے پادری عبدالحق انڈیا میں زندہ ہے لیکن میری کتاب کا جواب ندارد۔

”نیز حافظ آباد میں بھی اس کے ساتھ ایک مناظرہ ہوا تھا۔ (مناظرہ اسلام) مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب بھی اس میں موجود تھے، مجھے کہنے لگے:

حافظ صاحب! پہلے اس عبدالحق پادری کو مہینہ وقف کر کے پڑھاؤ تا کہ انہیں کچھ سوجھ بوجھ ہو سکے۔ (دیکھئے: درس صحیح بخاری، ص ۲۱۶-۲۱۷)

راقم الحروف کہتا ہے کہ ہمارے استاد فضیلۃ الشیخ حافظ عبد المنان نور پوری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت الاستاذ حافظ گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”اثبات التوحید فی إبطال التثلیث“ کا عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ یسر اللہ تعالیٰ طبعہ عاجلا غیر آجل۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ مولانا محمد علی جانباڑ رحمۃ اللہ علیہ نے جو حضرت الاستاذ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ روزنامہ اخبار پڑھتے تو اس کی پوری عبارت ذہن پر نقش ہو جاتی۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ دورانِ درسِ بخاری کئی دفعہ اخبارات کی عبارات نقل کر دیا کرتے تھے، چنانچہ ایک دفعہ بخاری کے درس میں انہوں نے ذکر کیا کہ عیسائیوں کے نزدیک پادری اور پوپ کا بڑا مرتبہ و مقام ہوتا ہے، وہ سنگین جرم معاف کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، حلت و حرمت کا مقام رکھتے ہیں، حالانکہ یہ مقام صرف اللہ تعالیٰ کے لیے حاصل ہے اور گناہ معاف کرنے کے کلی اختیارات محض اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ اللہ تعالیٰ کے ماسوا کوئی بھی گناہ معاف نہیں کر سکتا۔ پھر فرماتے ہیں: اخبارات میں میں نے یہ خبر پڑھی تھی کہ عیسائیوں نے چندہ جمع کرنے کے لئے عورتیں بھیجیں، ان عورتوں نے پوپ صاحب کو لکھا کہ لوگ چندہ دینے سے پہلے بوسہ لینے کا مطالبہ کرتے ہیں، ہمارے لئے کیا حکم ہے؟ پوپ صاحب نے ایک دو بوسوں کی اجازت دے دی۔

پھر فرماتے ہیں: یہ پوپ لوگ ایسے ایسے کام کرواتے ہیں کہ گناہ گار کو معافی دے دی اور اجنبی سے بوس و کنار کی اجازت مرحمت فرمادی۔ اس آیتِ کریمہ: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾ کا یہی مطلب ہے، ان (عیسائی) لوگوں نے ان پادریوں اور پوپوں کو اللہ کے علاوہ رب بنا لیا تھا۔ (درسِ بخاری، ص ۴۲۲)

۷۔ آپ کے شاگرد رشید مولانا مفتی عبید اللہ عقیف رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ فتاویٰ محمدیہ فرماتے ہیں:

”ہمارے استاذ رحمہ اللہ، اللہ کی مہربانی سے جو دتِ طبع، قوتِ ادراک و فہم مسائل، ذہانت و فطانت اور قوتِ حفظ و ضبط میں اپنا ثانی نہ رکھتے تھے۔ نہ صرف کتبِ حدیث کے پورے صفحات آپ کی گرفت میں تھے بلکہ فتح الباری کی دقیق اور عمیق بحثیں بھی مستحضر تھیں، حدیث کی کوئی ایسی کتاب شائد ہی ہو جو آپ کی نظر سے اوجھل رہی ہو۔ آپ کے حافظہ کی مثالیں بہت مشہور ہیں۔“ انتہی (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۴۰)

۸۔ آپ کے داماد اور شاگردِ رشید علامہ فہامہ حافظ احسان الہی ظہیر رحمہ اللہ اکثر فرمایا کرتے تھے کہ آپ کو فتح الباری حفظ ہے۔

ایک دفعہ میں نے علامہ احسان الہی ظہیر رحمہ اللہ سے سعودی عرب طلبہ کی ایک مجلس کو خطاب کرتے سنا، وہ فرما رہے تھے:

”جب ہم حافظ محدث گوندلوی رحمہ اللہ سے علم حاصل کرتے تھے اس وقت ہمارا علمی مستوی اتنا بلند نہ تھا، طالب علمی کا دور تھا، ہم ان سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکے، اور اب اس لائق ہوئے ہیں کہ ان سے استفادہ ہو سکیں لیکن افسوس کہ وہ اس دنیا میں نہیں ہیں۔“

یہ کہہ کر علامہ صاحب کی آنکھیں آنسوؤں سے بھر گئی تھیں۔ علامہ صاحب کو اپنے سر اور شیخ سے والہانہ محبت تھی، وہ علمی محافل میں اکثر ان کا ذکر کرتے رہتے تھے۔ اور یہ علامہ صاحب کی شہادت سے تقریباً چالیس دن قبل کی بات ہے

۹۔ ان کے شاگرد رشید مولانا محمد صدیق صاحب اعظمی جھنگوی کہتے ہیں:

”ہم نے خود دیکھا کہ ہمارے شیخ و استاذ کو کئی دقیق سے دقیق مسائل کی تحقیق کے لیے کبھی کسی مطلوبہ کتاب کو دیکھنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ جو کتاب کبھی ایک بار زیر مطالعہ آگئی پھر ہمیشہ کے لیے اس کے الفاظ اور صفحہ تک ازبر ہو گئے۔ تحقیق عمیق کا یہ حال تھا کہ کئی بڑے بڑے فلسفیوں و منطقیوں اور فقہاء تک کے مسلمہ اصولوں کو دلائل و براہین قاطعہ سے غلط

قرار دیا، لیکن دامن ہمیشہ غرور پسندی سے دور رکھا... ایک بار کمالیہ شہر میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان ایک بہت بڑا معرکہ الآراء مناظرہ قرار پایا جس میں آپ نے مسیحی مناظر کو حادث و قدیم کی علمی بحث میں ایسا الجھایا کہ اس کے بعد پھر وہ چل ہی نہ سکا۔ اللہ عز و جل نے آپ کے اس علمی نقطہ کے باعث نہایت فتح مبین عطا فرمائی۔“ انتہی

(الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۴۵)

غالباً یہ وہی مناظرہ ہے جو عبدالحق پادری کے ساتھ ہوا تھا جس کے متعلق حضرت الاستاذ حافظ صاحب رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ عبدالحق پادری کا میرے ساتھ مناظرہ ہوا میں نے اس کی اچھی خبر لی... الخ۔ (درس بخاری، ص: ۴۱۷)

۱۰۔ ان کے شاگرد رشید مولانا محمد حنیف صاحب ندوی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

”گزشتہ ڈیڑھ صدی میں یہاں حضرت گوندلوی جیسی ہمہ گیر شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو تمام اسلامی علوم و فنون پر یکساں دسترس رکھتی ہو۔“ انتہی
(الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۳۲)

عالم عرب کے کبار شیوخ کرام کا اعتراف:

۱۱۔ شیخ حافظ فتح محمد فتحی رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں رہتے تھے، بہت بڑے عالم تھے۔ ان کی

لابریری بھی بہت بڑی تھی۔ آنکھوں کی بصارت سے محروم تھے۔ لیکن دل کی

بصیرت سے مالا مال تھے۔ انھوں نے حضرت الاستاذ گوندلوی رضی اللہ عنہ کی تین عربی

کتابیں: ”الایمان، تحفۃ الإخوان اور بغیۃ الفحول فی شرح مختصر الأصول“ مکہ

مکرمہ اور مدینہ طیبہ میں علماء کے سامنے پیش کیں تو انھوں نے ان کتب تلاش کی

بڑی تعریف کی اور کہا کہ ان کتابوں کا مصنف حدیث شریف اور رد مذاہب

باطلہ کا امام معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں جب

شیخ ناصر الدین البانی رضی اللہ عنہ کی جگہ خالی ہوئی تو سب کی نظر انتخاب حضرت الحافظ

محدث گوندلوی رضی اللہ عنہ پر پڑی۔ چنانچہ فضیلۃ الشیخ عبدالقادر رشیدیہ الحمد کو پاکستان

بھیجا گیا تاکہ وہ حضرت الحافظ صاحب کو مدینہ یونیورسٹی کے لیے بطور شیخ الحدیث اپنے ساتھ لائیں۔ بہر حال حافظ صاحب ان کے ساتھ چلے گئے۔ جامعہ اسلامیہ میں جب ان کی آمد کی خبر پہنچی اور معلوم ہوا کہ آپ بطور شیخ الحدیث تشریف لائے ہیں تو تمام علماء نے انتہائی خوشی کا اظہار کیا اور کہا کہ واقعی آپ کی ذات گرامی اس منصب کے لائق تھی۔ آپ نے جامعہ میں درس شروع کیا تو اکثر علماء استفادہ کے لیے حلقہ درس میں شریک ہونے لگے، درس میں جو بھی سوال کیا جاتا آپ اس کا انتہائی اچھے اور مدلل انداز میں جواب دیتے۔

حافظ فتنی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں کسی اہم مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، گفتگو کے دوران شیخ محمد امین شنقیطی (جو تفسیر اضواء البیان کے مؤلف ہیں) نے حافظ صاحب سے چند روایات دریافت کیں، حافظ صاحب نے فرمایا یہ روایات ترمذی شریف میں موجود ہیں۔ عرب شیوخ نے یک زبان ہو کر کہا کہ یہ روایات ترمذی میں موجود نہیں، جس پر حافظ صاحب نے تاکید فرمایا کہ یہ روایات ترمذی میں ہیں، اور پھر سب روایات ایک ایک کر کے ترمذی ہی سے دکھا دیں، جس پر صاحب تفسیر اضواء البیان شیخ شنقیطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کلاس میں طلبہ سے کہا:

”مَا رَأَيْتُ أَعْلَمَ عَلَيَّ وَجِهَ الْأَرْضِ مِنْ هَذَا الشَّيْخِ.“

”میں نے روئے زمین پر آج تک اس شیخ سے بڑا عالم کوئی نہیں دیکھا۔“

حافظ صاحب کے دروس میں طلبہ کے علاوہ بڑے بڑے علماء اور مشائخ بھی شریک ہونے لگے تھے، اور خاص طور پر الشیخ محمد مجذوب اور الشیخ محمد ابراہیم شقرہ لائردنی، جو آج تک حافظ صاحب کے درس کو یاد کرتے ہیں، بلکہ شیخ عطیہ سالم جیسے مشہور و معروف عالم بھی حافظ صاحب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ انھوں نے نہ صرف یہ کہ حافظ صاحب کو مبارک باد دی بلکہ ان سے استفادہ کرنے لگے... ایک دفعہ ایک انتہائی علمی محاضرہ کے

بعد جامعہ اسلامیہ کے رئیس شیخ ابن باز اور دیگر تمام اساتذہ نے انتہائی خوشی کا اظہار کیا اور حافظ صاحب کو مبارک باد دی، اور کہا کہ ہم نے ایسا محاضرہ آج تک نہیں سنا۔ حافظ صاحب کا محاضرہ بھی فی البدیہہ تھا، آپ کو کسی قسم کے مطالعے کا موقع بھی فراہم نہیں کیا گیا تھا، یہاں تک کہ آپ کو محاضرے کے دن تک کا علم نہ تھا۔ انتہی (ص: ۱۸، ۱۹)

اس علمی محاضرہ (لیکچر) کا موضوع شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کے علم و مہارت کے درمیان تقابل تھا۔

۱۲۔ حضرت الاستاذ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید شیخ تاج الدین ازہری (ازہر یونیورسٹی مصر) کہتے ہیں کہ حافظ صاحب کے تبحر علمی سے صرف اپنے ہی نہیں بلکہ بیگانے بھی متاثر تھے، اور بیرون ملک بھی میں نے ان لوگوں سے، جنہیں اس زمانے میں، (جبکہ حافظ صاحب جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے شیخ الحدیث تھے)، ان سے تحصیل علم کا اتفاق ہوا یا جنہیں اس زمانے میں جامعہ اسلامیہ جانے کا اتفاق ہوا، ان کی تعریف ہی سنی ہے۔ سب کو ان کے تبحر علمی کا معترف اور ان کا مداح پایا ہے۔ (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۲۹)

۱۳۔ آپ کے شاگرد رشید مولانا محمد ادریس فاروقی کہتے ہیں:

”آپ کا انداز تدریس بڑا منفرد اور اچھوتا تھا، حلقہ درس میں ملک (پاکستان) اور بیرون ملک کے متعدد طلبہ ہوتے۔ ایک طالب علم عبارت پڑھتا، آپ غور سے کتاب دیکھتے اور جو مقام جس قدر تشریح کا طالب ہوتا اس پر اسی قدر روشنی ڈالتے اور مغلق اور پیچیدہ مقامات کی اس عمدگی سے تشریح فرماتے کہ کسی طالب علم کو کوئی تشنگی باقی نہ رہتی، اور کمال یہ کہ جو طالب علم اردو کے علاوہ عربی، فارسی یا پنجابی جس زبان میں سوال کرتا آپ اس کو اسی زبان میں جواب دیتے، اور آپ جس طرح اردو اور پنجابی میں تقریر کر لیتے تھے ٹھیک اسی طرح عربی اور فارسی میں بھی تقریر کر لیتے تھے۔

”ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ آپ صحیح بخاری کے کسی مختلف فیہ مقام کی تشریح فرما

رہے تھے تو ہمارے ایک بیرونی ساتھی نے عربی میں دو ایک سوالات کیے، آپ نے بھی اسے عربی میں جواب دینا شروع کر دیا اور عربی یوں بولتے تھے جیسے مادری زبان ہو، چنانچہ اس طالب علم کی سو فیصد تسلی ہو گئی، اور لطف یہ کہ اس کے بعد آپ نے کافی دیر تک ہمیں بھی عربی زبان میں ہی درس دیا۔ اصل میں حضرت حافظ صاحب استنباط، استخراج، استدلال اور محاکمے میں اس قدر منہمک ہو گئے کہ آپ کا ذہن ادھر منتقل ہی نہ ہوا کہ میں عربی میں تقریر کر رہا ہوں۔“ انتہی (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۵۲)

۱۲۔ آپ کے شاگرد رشید مولانا منیر احمد سلفی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

”احادیث و روایات کے ضمن میں بات ہوتی تو آپ امام بخاری، حافظ ابن حجر اور امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے حوالے دیتے، اور دیگر اسلامی مسائل و مباحث میں بالعموم امام ابن تیمیہ، امام ابن قیم اور شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال بیان کرتے، اور بے تکلف ائمہ متقدمین و متاخرین کی عربی کتب سے لمبی لمبی عبارتیں زبانی دہراتے چلے جاتے۔

”ایک دفعہ آپ نے فرمایا: قرآن میں اللہ تعالیٰ نے سب کچھ بیان فرما دیا ہے صرف فکر و تدبیر کی ضرورت ہے، جو کسر رہ گئی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و فرامین (احادیث) نے پوری کر دی، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے الجامع الصحیح مرتب فرما کر امت کو یہ بات سمجھا دی ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں غور و فکر و تدبیر کرنے سے ہر عقیدہ حل ہو جاتا ہے اور شریعت کی پوری پوری راہنمائی مل جاتی ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احادیث پر جو ابواب قائم کیے ہیں ان سے فقہ کی راہیں کھلتی ہیں۔ (درس صحیح بخاری، ص: ۲)

”نیز چونکہ حافظ صاحب بہت وسیع المطالعہ تھے اور قدرت والے نے آپ کو بے مثال ذہن و دماغ سے نوازا تھا اس وجہ سے متقدمین کی ہر موضوع پر تصنیف کردہ کتب، جو زندگی کے کسی حصہ میں بھی آپ کے زیر مطالعہ رہ چکی تھیں، آپ کے نوک زبان ہوتی تھیں، طب یونانی، فلسفہ و حکمت، بلاغت و بیان، علم معانی و منطق، تاریخ و سیر رجال، فلکیات و طبقات ارض، ہندسہ و ریاضی وغیرہ علوم پر بھی آپ کو کامل دسترس تھی۔“

(الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۳، ۴)

جماعت اسلامی کا نظریہ حدیث بالخصوص مودودی صاحب کے بعض دیگر نظریات کی بھی کھل کر تردید فرماتے تھے۔ (درس صحیح بخاری، ص: ۱۲۳ تا ۱۲۷) اس سلسلے میں انہوں نے تنقید المسائل نامی ایک مستقل کتاب بھی لکھی ہے جو زیر نظر مجموعے میں شامل ہے۔

میں کہتا ہوں: اگر حضرت الاستاذ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی کا اندازہ کرنا ہو تو ان کی کتب کا مطالعہ کر کے دیکھ لیں، مثلاً ان کی تقاریر صحیح بخاری پڑھیں یا دوام حدیث پڑھیں، یا مشکوٰۃ کی عربی شرح ہی پڑھ لیں، آپ دنگ رہ جائیں گے۔ قصیدہ نونیہ بھی آپ کو ازبر تھا، کئی دفعہ اس کے ابیات پڑھ دیتے تھے۔ دیکھیے: درس بخاری (ص: ۲۶۲) درس صحیح بخاری میں حدیث انما الاعمال کی تشریح صفحہ (۲۹۵) تا صفحہ (۳۲۱) تک پھیلی ہوئی ہے۔ درس صحیح بخاری جو کہ (۶۵۱) صفحات میں بدء الوجدی اور کتاب الایمان پر مشتمل ہے، اس کتاب میں علم کا سمندر ٹھاٹھیں مارتا نظر آتا ہے۔

راقم الحروف (عبدالرحمن ضیاء) کہتا ہے کہ آپ اثنائے تدریس صحیح بخاری عام مسائل میں متقدمین و متاخرین کے اقوال ذکر کر دیتے تھے، حتیٰ کہ متاخرین احناف کے اقوال بھی ذکر کر دیتے تھے، احادیث کے الفاظ کی تشریح میں شارحین کے اقوال اور ان کی توجیہات ذکر کرتے چلے جاتے، اگر کسی کی غلط توجیہ ہوتی تو اس کی نشاندہی کر دیتے تھے اور صحیح توجیہ کی تائید کرتے اور اسے دلیل سے مبرہن کرتے۔

اس سلسلہ میں احناف میں علامہ عینی حنفی، انور شاہ کشمیری، شبیر احمد عثمانی، ملا علی قاری، رشید احمد گنگوہی وغیرہ کی کافی غلطیاں نکالتے۔ اسی طرح سرفراز صفدر گلکھڑوی کی اردو کتب کی کثرت سے تردید کرتے، تردید بلاوجہ نہیں بلکہ دلائل سے کرتے تھے۔ فتح الباری میں جتنے بھی فقہی و حدیثی مباحث ہیں وہ انھیں ازبر ہوتے، جس فن میں بھی بات نکل جاتی اسی میں ایک عظیم ماہر امام معلوم ہوتے۔ چاہے اس کا تعلق منقولات سے ہوتا یا معقولات سے۔ اس میں حدیث، اصول حدیث، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، اصول تفسیر، لغت، نحو و صرف، بلاغت، تصوف و سلوک، فلسفہ و منطق وغیرہ الغرض ہر طرح کی مفصل بحث کی سیر ہو جاتی، دقیق سے دقیق تر مباحث بھی مثالوں سے سمجھا دیتے تھے۔

ایک دفعہ کی بات ہے کہ صحیح بخاری میں فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ کی مناسبت سے روح کا مسئلہ آیا تو اس پر پورے دو گھنٹے مفصل بحث فرمائی۔ روح کے متعلق قدیم و جدید فلاسفہ، اطباء، صوفیاء اور متقدمین و متاخرین کے اقوال و مذاہب ذکر کیے، غلط اقوال کی تردید بھی کرتے جاتے، بالآخر قرآن میں مذکور ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ کی ہی تائید کی کہ اس کی حقیقت اللہ ہی جانتا ہے۔ اس وقت ہمارے ہم سبق ساتھی مولانا یسین رڑیالوی رحمۃ اللہ علیہ (گوجرانوالہ) نے یہ ساری تقریر کیسٹ پر ریکارڈ کی تھی۔ یہ کیسٹ ان کے پاس ہوتی تھی۔

الغرض آپ دورانِ تدریس مختلف ضروری فوائد سے طلبہ کو آگاہ کر دیا کرتے تھے، مثلاً جب صحیح بخاری (۱/۱۳۳ درسی) میں ”کتاب العیدین، باب من خالف الطريق إذا رجع“ پر پہنچے تو فرمانے لگے: عید کے لیے آنے جانے کا راستہ بدلنے کی حکمت میں حافظ ابن حجر نے تقریباً بیس وجہ بیان کی ہیں۔ پھر فرمایا: بہر حال یہ عمل سنت ہے۔ پھر اس کے نیچے وارد حدیث کی سند میں ایک راوی ابو تمیلہ یحییٰ بن واضح ہے۔ اس کے بارے میں بتایا کہ اس کے متعلق جرح ہے لیکن امام بخاری اس کی روایت لائے ہیں حالانکہ کئی اس کو ضعیف کہتے ہیں، لیکن اگر جرح مفسر نہ ہو تو تعدیل مقدم ہوتی ہے، اور اگر مفسر ہو تو پھر جرح مقدم ہوگی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت حسن درجہ کی ہے۔ یعنی حسن لذاتہ ہو جائے گی کیونکہ اس کی متابعت بھی موجود ہے۔

صحیح بخاری (۱/۱۳۵) ابواب الوتر میں وتر کے بارے فرمایا:

”احناف کے نزدیک وتر واجب ہے اور ان کے نزدیک وصل کے ساتھ پڑھنا چاہیے، اور تین رکعت ہی پڑھنی چاہئیں، ان کے نزدیک ایک اور پانچ جائز نہیں... اور ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور احمد فصل کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ افضل فصل ہے، اور وصل جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک وصل جائز نہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک فصل جائز نہیں۔ اہل الظاہر کے نزدیک فصل و وصل دونوں ہی درست ہیں۔ انور شاہ

کشمیری کہتے ہیں کہ میں پندرہ سال سوچتا رہا کہ یہ حدیث (یعنی ایک رکعت وتر کی حدیث) امام ابو حنیفہ کے موافق کیسے ہوگی؟ اب پتہ چلا کہ اس کی تاویل یہ ہے۔ حالانکہ جو تاویل کشمیری صاحب نے کی ہے، وہ درست نہیں۔

”رشید احمد گنگوہی کہتے ہیں کہ تاویل نہیں کرنی چاہیے بلکہ کہنا چاہیے کہ ایک رکعت وتر منسوخ ہے۔ لیکن حنفی لوگ جو نسخ روایت پیش کرتے ہیں وہ سرے سے ثابت ہی نہیں، صحیح ہی نہیں۔“

راقم الحروف اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کر سکتا ہے۔ ان شاء اللہ۔ آپ درس بخاری میں اکثر باطل نظریات کے حامل لوگوں کا رد کرتے رہتے تھے، چاہے وہ پرانے ہوں یا نئے، ان کی بدعات کا عقیدہ سے تعلق ہو یا عمل سے، رافضہ، خوارج، قدریہ، جبریہ، جہمیہ، مرجیہ، اسی طرح باطل دین رکھنے والے قادیانیہ اور منکرین حدیث نبوی، الغرض ہر باطل نظریے کا خوب رد کرتے تھے، اور فقہائے اہل رائے اور اصولیوں کی بھی خوب خبر لیتے تھے، جیسا کہ انھوں نے فقہ حنفی کی معروف کتاب اصول شاشی میں وارد مطلق و مقید کی بحث میں ربع راس پر مسح کرنے کے مسئلہ کا پرزور علمی طریقہ سے رد کیا ہے۔ (درس صحیح بخاری، ص: ۶۳ تا ۶۶)

اسی طرح شرح بخاری کی اغلاط سے بھی طلبہ کو باخبر کیا کرتے تھے، خاص طور پر صاحب فیض الباری انور شاہ کشمیری کی تو بہت سی غلطیاں نکالتے تھے، اور فیض الباری پر تو انھوں نے ایک تنقیدی حاشیہ بھی لکھا تھا، جو کہ ”ارشاد القاری الی نقد فیض الباری“ کے نام کے ساتھ چار جلدوں میں مطبوع ہے، اور اس پر ان کے ایک خاص شاگرد اور میرے محترم استاذ حافظ عبدالمنان نور پوری رحمۃ اللہ علیہ کی مفصل علمی تعلیقات و توضیحات اور فیض الباری پر تفصیلی و تنقیدی زائد افادات بھی ہیں۔ اس کے مطالعہ سے یقین ہو جاتا ہے کہ فیض الباری کوئی تحقیقی و پائیدار شرح بخاری نہیں ہے، اس میں بہت سی کمزور باتیں ہیں، جنہیں شاہ صاحب علمی نکات سمجھا کرتے تھے، اور

شاہ صاحب کے حلقہ ارادت و عقیدت مند احناف حضرات ان پر بڑا فخر کیا کرتے تھے لیکن حافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے لائق شاگرد حافظ عبد المنان صاحب نور پوری رحمۃ اللہ علیہ نے انھیں ہبائے منشوراً کر کے رکھ دیا ہے۔

لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ بخاری شریف کی اردو شرح توفیق الباری میں جگہ جگہ فیض الباری سے ایسی تشریحات و توجیحات نقل کر دی گئی ہیں جنہیں علمی نکات تصور کر لیا گیا ہے، حالانکہ ان کے علمی نکات ہونے کا پول ارشاد القاری میں کھول دیا گیا ہے، صاحب توفیق الباری لشرح صحیح البخاری اگر ارشاد القاری کو مد نظر رکھ لیتے تو ممکن تھا کہ وہ توفیق الباری کے لئے اسی کو ہی اپنا مرجع بناتے۔

حضرت الاستاذ حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک دن ہم طلبہ نے سوال کیا تھا کہ آپ کے شاگردوں میں اس وقت سب سے زیادہ لائق و ذہین و فطین کون ہے جس پر آپ کو اعتماد ہو؟ انھوں نے کہا:

”عبد المنان نور پوری ہے۔ اسے میری کتاب ”تحفۃ الإخوان“ خود حل کر کے مجھے سنائی ہے، حالانکہ یہ کتاب ایسی دقیق ترین ہے کہ میں نے لکھ کر مولوی عبدالرشید نعمانی حنفی کو بھیجی تھی تاکہ وہ اسے پڑھے اور استفادہ کرے تو اسے اس کی سمجھ ہی نہیں آئی تھی، اس نے اسی طرح ہی واپس کر دی تھی۔“

میں کہتا ہوں کہ حضرت الحافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی مصنفہ کتب میں بعض دقیق ترین عبارتیں بھی پائی جاتیں ہیں، جنہیں ہر معمولی عالم سمجھنے کی استطاعت نہیں رکھتا، اس لیے کہ انھوں نے غامض مسائل پر بھی بحث کی ہے، اور بحث بھی وہ تقلیدی طور پر نہیں کرتے تھے بلکہ مجتہدانہ بصیرت سے گفتگو کرتے تھے جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ یا حافظ ابن القیم یا علامہ ابن حزم یا علامہ ابن الوزیر یمنی وغیرہم محققانہ بحث کیا کرتے تھے۔ لیکن ہمارے شیخ حافظ عبد المنان نور پوری رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ نے ایسا راسخ ملکہ عطا فرمایا ہے کہ وہ عام فنی درسی و غیر درسی کتب میں دقیق و دقیق ترین عبارات کو

جلد ہی سمجھ جاتے ہیں اور عام آسان الفاظ میں ہی ان کا مطلب سمجھا دیتے ہیں، اور بات کی تہہ اور مصنفین کی اصلی غرض تک ان کی رسائی جلد ہی ہو جاتی ہے۔ فیض الباری کے حاشیہ میں حضرت الحافظ استاذ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی عباراتِ عامضہ کا مطلب بھی واضح کر دیتے ہیں ورنہ کسی اور کے بس کی بات نہیں تھی کہ وہ حافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی عباراتِ عامضہ کو سمجھ جائے۔ ہمارے شیخ حافظ عبدالمنان نورپوری رحمۃ اللہ علیہ کی تنقیدی تعلیقات و فوائد حافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیقات سے کہیں زیادہ ہیں، جنہوں نے ارشاد القاری کو ایک خاص رونق و جلا بخشی ہے۔^①

راقم الحروف کے پاس میرے شیخ حافظ عبدالمنان رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ کا خوش خط لکھا ہوا

① حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ مختلف اوقات میں ملک کی معروف جامعات میں صحیح بخاری کا درس دیتے رہے، دورانِ تدریس انہوں نے مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”فیض الباری شرح صحیح البخاری“ کو زیر مطالعہ رکھا اور اس پر حواشی و تعلیقات رقم فرمائیں۔ یہ تعلیقات فیض الباری کے تین نسخہ جات پر لکھی گئی تھیں:

۱۔ نسخہ مدرسہ تعلیم الاسلام اوڈانوالہ: مدرسہ تعلیم الاسلام اوڈانوالہ کے زمانہ تدریس میں (۱۹۴۶ء-۱۹۴۷ء) حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فیض الباری کے اطراف و جوانب میں حواشی لکھے۔ یہ نسخہ جامعہ تعلیم الاسلام ماموں کالج کی لائبریری میں محفوظ ہے۔

۲۔ نسخہ جامعہ سلفیہ فیصل آباد: جب حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جامعہ سلفیہ فیصل آباد میں (۱۹۵۶ء-۱۹۶۳ء) مسند تدریس پر رونق افروز تھے تو انہوں نے دورانِ تدریس میں فیض الباری کے نسخہ پر حواشی لکھے۔ یہ نسخہ جامعہ سلفیہ فیصل آباد کی لائبریری میں موجود ہے۔

۳۔ حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ذاتی نسخہ فیض الباری پر تعلیقات رقم فرمائی ہیں۔ یہی وہ نسخہ ہے جس کی تعلیقات کو بنیاد بنا کر استاد محترم حافظ عبدالمنان نورپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مایہ ناز کتاب ”ارشاد القاری إلی نقد فیض الباری“ لکھی ہے۔ یہ نسخہ فضیلۃ الشیخ حافظ عبدالمنان نورپوری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس محفوظ ہے۔

اول الذکر دونوں نسخہ جات کی تعلیقات و حواشی کو بھی فضیلۃ الشیخ مولانا ارشاد الحق اثری رحمۃ اللہ علیہ کے حسبِ ارشاد جمع و کمپوزنگ کر لیا گیا ہے جنہیں کسی وقت شائع کر دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ [شاہد محمود]

تحفۃ الاخوان کا ایک نسخہ موجود ہے جس پر حافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا حاشیہ بھی ہے، اور اس کا پرانا مطبوعہ نسخہ بھی موجود ہے جس پر تعلیقات نہیں ہیں۔ اس کتاب تحفۃ الاخوان کے محاسن اور اس کی اہمیت معلوم کرنا چاہیں تو استاذی المحترم حافظ عبدالمنان نور پوری رحمۃ اللہ علیہ کا وہ جامع مانع تبصرہ پڑھ لیں جو ہفت روزہ الاعتصام لاہور (۸ نومبر ۱۹۶۸ء) میں نشر کیا گیا تھا۔ اس میں حافظ صاحب فرماتے ہیں:

”میری ذاتی رائے ہے کہ اعتقادیات کا ایک طالب علم شرح عقائد نسفی (ماتریدی حنفی) خیالی، شرح عقائد جلالی، میرزاہد، امور عامہ اور علم کلام کی چھوٹی موٹی کتابیں پڑھنے کی بجائے اگر صرف تحفۃ الاخوان کو بنظر عمیق و دقیق پڑھ لے تو اس کے لیے صحیح اعتقادی معلومات کی حد تک بس یہی کافی ہے۔“
(الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۵۵)

حضرت الحافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ صوفیا اور متاخرین متکلمین کے سلف صالحین سے ہٹے ہوئے غلط نظریات پر بھی کاری ضرب لگایا کرتے تھے، درس صحیح بخاری میں جگہ جگہ اس کی مثالیں موجود ہیں، خود پڑھ کر دیکھ لیں۔

غزالی کی احیاء العلوم بھی انھیں ازبر تھی جو کہ تصوف میں ہے، اور تفتازانی و جرجانی وغیرہ کا علم کلام بھی انھیں یاد تھا۔ نیز زخشری کی معتزلانہ آراء سے وہ باخبر تھے، اور ان سب کی تردید بھی کیا کرتے تھے۔

۱۵۔ مولانا عبدالمجید سوہدروی بیان فرماتے ہیں کہ ایک جلسے میں حضرت الحافظ گوندلوی صاحب نے صدارت فرمائی، اسی دوران ایک کتاب، جو تقریباً پانچ سو صفحات پر مشتمل تھی، آپ کے ہاتھ لگ گئی، آپ نے بیک وقت جلسے کی صدارت بھی کی اور کتاب کا مطالعہ بھی کیا، ادھر جلسہ پایہ تکمیل کو پہنچا ادھر کتاب کا مطالعہ بھی مکمل ہو گیا۔ ہم نے کہا: یہاں آپ نے اس کتاب کو کیا سمجھا ہوگا؟ آپ نے مسکرا کر فرمایا: جہاں سے چاہو پوچھ لو۔ ہم نے بعض مقامات سے پوچھا، آپ نے بالکل

صحیح جواب دیا۔ اس سے آپ کے شوقِ مطالعہ اور بے پناہ قوتِ حافظہ کا خوب اندازہ ہو جاتا ہے۔ انتہی (الاعتصام، محدث گوندلوی نمبر، ص: ۵۳)

اس واقعہ سے مجھے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ یاد آ گیا ہے۔ وہ یہ کہ ایک دفعہ ان کے والد عبدالرحیم رحمۃ اللہ علیہ اپنے سب بچوں کو تفریح کے لیے باغ میں لے کر جا رہے تھے، چنانچہ ابن تیمیہ سے بھی کہا: احمد! تم بھی اپنے بھائیوں کے ساتھ چلنے کے لیے تیار ہو جاؤ، تفریح ہو جائے گی، مگر انھوں نے معذرت کر دی اور والد صاحب کے اصرار کے باوجود باغ کی تفریح کے لیے نہ گئے، جبکہ دیگر سب چلے گئے، اور جب شام کو واپس آئے تو والد صاحب نے فرمایا: احمد! تم نے خواہ مخواہ اپنے بھائیوں کو پریشان رکھا، وہ تمھاری عدم موجودگی کو بہت محسوس کر رہے تھے۔ بیٹے نے نہایت ادب سے عرض کیا: ابو جی! میں نے آپ کے جانے کے بعد آج یہ کتاب یاد کر لی ہے۔ والد صاحب نے تعجب و حیرانگی سے پوچھا ساری کتاب؟ اچھا تو سناؤ، ہونہار بیٹے نے ساری کتاب فر فر سنا دی۔ والد صاحب نے اپنے بیٹے احمد کو گلے لگایا، پیشانی پر بوسہ دیا اور فرمایا: کسی کو بتانا نہیں، مبادا نظر بد کے شکار ہو جاؤ گے۔

(الرد الوافر، انظر: حیات شیخ الإسلام ابن تیمیہ مع التعليق لتلميذ المحدث الجوندلوي أبي الطيب عطاء الله الحنيف البوجياني - رحمه الله - ، ص: ۵۵)

میں کہتا ہوں: ان کے گہرے مطالعہ کا یہی نتیجہ تھا کہ ان دونوں شخصیتوں نے باطل فرقوں کا خوب رد کیا اور بدعات کی بھی سرکوبی کی۔ چنانچہ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کی کتب تو عام اہل علم جانتے ہی ہیں جو کہ انھوں نے باطل ادیان اور گمراہ فرقوں کے رد میں لکھی ہیں۔ ہمارے شیخ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے مختصر مگر جامع کتب میں باطل فرقوں کا خوب رد کیا ہے، مثلاً دوام حدیث (دو جلد) انکار حدیث کے رد میں، قادیانیوں کے باطل نظریہ امکان نبوت (یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد کسی کو نبوت عطا

کیے جانے کے امکان) کے رد میں ختم نبوت نامی ایک لاجواب نہایت علمی کتاب لکھی۔ اور بدعات کے رد میں الإصلاح تین حصوں میں لکھی جو اب مکمل ایک ہی جلد میں طبع ہو چکی ہے۔ رسالۃ فی ردّ حسن المولد للسیوطی بھی لکھا جو کہ میلاد النبی کے مسئلہ میں سیوطی کے رسالہ کا رد ہے۔ حضرت الحافظ صاحب نے اس رسالہ کا مخطوطہ میری موجودگی میں اپنے شاگرد رشید مولانا ابو ذر زکریا رحمۃ اللہ علیہ (از فیروز وٹواں) کو کتابت کے لیے دیا تھا لیکن افسوس کہ وہ اس کی کتابت نہ کر سکے، اس کے دو سال بعد حضرت الحافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ہو گئی تھی، اور وہ رسالہ مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ صاحب کے پاس ہی رہا۔ ان دنوں میں مولانا زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ مسند ابن حزم تیار کر رہے تھے، یعنی محلی ابن حزم سے مرفوع مسند روایات جمع کر رہے تھے۔ کافی احادیث جمع کر چکے تھے۔ ایک دن انہوں نے حضرت الحافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو خبر دی اور دکھائی، راقم الحروف بھی ساتھ تھا، ان کی کتابت بڑی صاف اور خوشنما تھی۔ دیکھ کر حضرت الاستاذ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ انتہائی خوش ہوئے اور فرمانے لگے اگر مسند ابن حزم تیار ہو جائے اور چھپ جائے تو ایک نسخہ ضرور دینا۔ محلی ابن حزم تو حضرت الاستاذ حافظ صاحب کو تقریباً زبانی یاد تھا۔ تدریس بخاری کے وقت عام مسائل میں ابن حزم کا موقف ضرور ذکر کر دیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص فتح الباری، محلی ابن حزم، مغنی ابن قدامہ اور نیل الأوطار للشوکانی اچھی طرح سمجھ کر پڑھ لے، اس میں مجتہدانہ بصیرت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز فرمایا کرتے تھے کہ کتب حدیث میں نظر پھیرتے ہی رہنا چاہیے، ان کے ابواب کو دیکھنا چاہیے، کم از کم ان کی فہارس میں ہی نظر پھیرتا رہے، اس سے مسائل کا استخراج رہتا ہے۔ بہر حال جب حضرت الاستاذ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ کی خوشخطی دیکھی تو وہ رسالہ ”ردّ حسن المولد“ ان کے حوالے کر دیا۔ کاش یہ رسالہ مل جائے اور منظر عام پر آ جائے کیونکہ یہ بدعت دن بدن بڑھتی جا رہی ہے۔ چنانچہ اسی سال ۱۲ ربیع الاول ۱۴۳۲ھ کو مولانا ابو ذر زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے علاقہ فیروز وٹواں اسی

بدعت میں مروجہ جلوس کا سدباب کرتے کرتے کچھ زخمی بھی ہو گئے تھے۔

علاوہ ازیں حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے دیگر اصولی و فروعی موضوعات پر بھی کئی کتابیں لکھیں۔

وفات:

حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۴ رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ = ۴ جون ۱۹۸۵ء کو ہوئی۔ ان کے جنازہ میں علماء کرام کے جم غفیر نے شرکت کی، اکثر کی آنکھیں اشک بار تھیں کیونکہ ان کا ایک بہت بڑا علم کا سمندر، حافظے کا پہاڑ اور نشر علم حدیث کا آفتاب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا تھا۔ آپ کی نماز جنازہ آپ کے شاگرد رشید شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ آف گوجرانوالہ نے پڑھائی۔ اب وہ بھی وفات پا چکے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو جنت الفردوس میں جگہ دے۔ اس وقت حضرت الاستاذ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پرانے شاگردوں میں سے اکثر شاگرد وفات پا چکے ہیں، ان کی تعزیت کرنے والے اور تعزیت نامے لکھنے والے اب اس دنیا میں نہیں ہیں۔

إلا ماشاء اللہ۔ اللہ تعالیٰ ان تمام کو جنت الفردوس میں جگہ دے۔ آمین۔ اور وہ ہمارا خاتمہ بھی ایمان و عمل صالح پر کرے۔ آمین۔

راقم الحروف مدینہ یونیورسٹی میں تعلیم کے دوران ایک دن مسجد نبوی میں جمعہ کی نماز پڑھنے کے لیے گیا ہوا تھا۔ ابھی خطبہ شروع نہیں ہوا تھا کہ مسجد نبوی میں باب السلام کی جانب محدث کبیر شیخ محمد ناصر الدین البانی رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات ہو گئی تو ان کو بتایا کہ ”توفي المحدث الحافظ محمد الباكستاني الجوندلوي“ شیخ البانی رحمۃ اللہ علیہ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کو جانتے تھے، کیونکہ انہوں نے ان سے ملاقات کی ہوئی تھی تو انہوں نے یہ خبر سن کر ان کے لیے دعائے مغفرت کرتے ہوئے کہا: ”غفر اللہ لہ، اللهم اغفر لہ.“ آج محدث البانی رحمۃ اللہ علیہ بھی اس دنیا میں موجود نہیں ہیں بلکہ اپنے رب تعالیٰ کے پاس جا چکے ہیں۔ اللهم اغفر لہما وارحمہما وعافہما واعف عنہما۔ آمین۔

علامہ ناصر الدین البانی رحمۃ اللہ علیہ حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کے علم و فضل کے بڑے قدر شناس تھے۔ پچھلے دنوں حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاگرد مولانا محمد ریاض بن محمد شریف سیالکوٹی سے راقم الحروف کی ملاقات ہوئی تو وہ بتانے لگے کہ جب میں علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ سے ملاقات کرنے کے لیے مرکز الجبوب عثمان میں واقع ان کے مکتبہ میں گیا اور اپنا تعارف کرواتے ہوئے حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ سے اپنے تلمذ کا ذکر کیا تو علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر سن کر بڑے خوش ہوئے اور فرمانے لگے:

”ما رأیت تحت أديم السماء أعلم من الحافظ المحدث
محمد الجوندلوي، وكان إماماً في كل فن، وهو من أكبر
العلماء في القارة الهندية.“

جن کبار علماء و محدثین اور فقہاء سے شیخ ناصر الدین البانی رحمۃ اللہ علیہ کی ملاقات ہوئی ان میں حضرت الاستاذ حافظ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا نام بھی آتا ہے۔ چنانچہ عربی مجلہ ”المستقبل الإسلامي“ (عدد ۸۴، ربیع الآخر، ۱۴۱۹ھ، اگست ۱۹۹۸ء، ص ۱۹) میں مندرجہ ذیل علماء کے اسماء ہیں:

- ۱۔ شیخ محمد حامد فقی رحمۃ اللہ علیہ
- ۲۔ علامہ محدث احمد شاہ مصری رحمۃ اللہ علیہ
- ۳۔ علامہ محدث حافظ محمد گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ
- ۴۔ علامہ عبدالصمد شرف الدین ہندی رحمۃ اللہ علیہ
- ۵۔ علامہ شیخ عبدالعزیز بن باز رحمۃ اللہ علیہ
- ۶۔ علامہ شیخ محمد راغب طباطبائی رحمۃ اللہ علیہ

کتبہ

عبدالرحمن ضیاء

جامعہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ لاہور

۲۰۱۱/۳/۲۸ = ۱۴۳۲/۳/۲۸ھ

مقدمۃ التحقیق

دین اسلام کی حفاظت و صیانت کے لیے ہر دور میں تائید ایزدی اور رحمتِ خداوندی سے ایسے رجالِ کار پیدا ہوتے رہے ہیں جنہوں نے خداداد صلاحیتوں کی بدولت دینِ الہی کے چشمہ صافی کو مکدر کرنے والی ہر یورش کا مقابلہ کیا، شرکیات و خرافات کی بادِ مسموم سے چمنستانِ توحید کی نگہداشت کی اور بدعات و محدثات کے ہجوم میں گلستانِ سنت کی آبیاری کی۔

انہیں جہود مبارکہ کا نتیجہ ہے کہ ہر زمانے میں متلاشیانِ حق کو توحید و سنت کے جادہ مستقیم پر گامزن ہونے میں کسی دقت کا سامنا نہیں کرنا پڑا، کیونکہ وعدہ الہی ہے کہ ہر عہد میں تجدیدی صلاحیتوں کا حامل ایک گروہ ہوگا جو خود بھی حق و صداقت کی علامت اور نصرتِ الہی کا سزاوار ہوگا، اور دوسروں کے لیے بھی مینارہ نور ثابت ہوگا۔

گزشتہ اقوام و اُمم اور ادیان و مذاہب کی تاریخ پر نظر دوڑانے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ جب فتنہ پرداز طبائع نے تعلیماتِ الہیہ میں تحریف و احداث کی کوشش کی تو ان کے مقابلے میں ایسا بندوبست نہیں تھا جو ان کی فتنہ سامانیوں کا مقابلہ کرتا، نتیجتاً ان مذاہب کی تعلیمات میں تغیر و تبدل نے باسانی راہ بنالی، اور وہ غضب و ضلال کے حقدار ٹھہرے۔ جبکہ اس کے عکس دینِ اسلام کو کبھی ایسے ہمہ گیر فساد کا سامنے نہیں کرنا پڑا جس کے نتیجے میں ساری بنیادی تعلیمات ہی رد و بدل کا شکار ہو جائیں کیونکہ روز اول ہی سے اس کی حفاظت

کے لیے ایسا نظام موجود تھا کہ جب بھی تحریف کے خوگر افراد نے سر اٹھایا تو انہیں منہ کی کھانی پڑی اور اپنی کارگزاریوں کے مقابلے میں ذلت و رسوائی کے سوا انہیں کچھ حاصل نہ سکا۔

دور واپس میں جن نفوس قدسیہ نے تجدید و احیائے دین کے سلسلے میں کارہائے نمایاں انجام دیے، ان اعظم رجال میں ایک نام امام العصر حضرت العلام حافظ محمد محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے، جن کے نورِ علم کی ضیا پاشیوں سے دینی علوم و فنون کے کئی گوشے منور ہوئے۔ حضرت العلام محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی گونا گوں خدمات کا جائزہ لینے میں قلم کا عجز و انکسار مانع ہے کیونکہ وہ اسلامی علوم و فنون کا ایسا سمندر تھے جس کی ساحل پیمائی کارے دارد ہے۔

☆ انھوں نے اپنے دور میں پیدا ہونے والی نظریاتی اور فکری لغزشوں کا جائزہ لیا اور باطل افکار و نظریات کی بنیاد پر ابھرنے والی جماعتوں اور تحریکات کا مشاہدہ کرنے کے بعد ان کی غلطیاں اجاگر کیں اور جماعت حقہ کے عقائد اور اس کی صفات و ممیزات نمایاں کیں۔

☆ انھوں نے اپنے زمانے میں پھیلنے والی غیر شرعی معاشرتی رسوم و رواج کی حقیقت واضح کی اور بدعات و مخترعات کی تردید میں انمٹ نقوش رقم کیے۔

☆ حدیث و سنت کی حجت و حقانیت کے ضمن میں ان کی خدمات ”کالشمس رابعة النهار“ کی مصداق ہیں۔ چنانچہ انھوں نے منکرین قرآن و سنت کے شبہات کی تردید و تنقید میں عظیم علمی ورثہ اور مایہ ناز لٹریچر چھوڑا جس کی بدولت اس گروہ کے دلائل و دسائس کی حقیقت طشت ازبام ہوئی اور علمی حلقوں میں یہ ”فنکار“ ایک اضحوکہ بن کر رہ گئے۔

☆ جب حدیث و سنت کا اقرار کرنے والے مختلف افراد و احزاب کی طرف

سے تاویل و تشکیک کے چور دروازوں کے ذریعے سے اپنے مزعومہ مسالک اور خود ساختہ اعمال و اطوار کی پیروی ہی کو سندِ نجات قرار دینے کی حرکات سامنے آئیں تو محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی نکتہ نوازیوں کا خوب محاسبہ کیا، جس کے نتیجے میں ان شعبہ بازوں کی ”کرامات“ اپنے طلسمی اثرات سمیت ناکام ہو گئیں۔

☆ انھوں نے سنت مطہرہ اور آنفاس نبویہ۔ علی صاحبہا تحیة و سلام۔ کی تبلیغ و اشاعت میں لازوال خدمات سر انجام دیں۔ صرف صحیح بخاری پچاس مرتبہ سے زائد مکمل پڑھائی، اور باقی کتب احادیث کی تدریس و تعلیم اس کے علاوہ ہے۔

☆ اسلامی علوم و فنون کا احیاء اور ان میں ارتقان و رسوخ محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا ایسا وصف تھا کہ ان کے عہد میں اس باب میں کوئی ان کا شریک و سہیم نظر نہیں آتا۔

☆ انھوں نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ درس و تدریس کے میدان میں گزارا تھا جس کی بدولت وہ کثرتِ تلامذہ و مستفیدین کے اعتبار سے بھی اپنے اقران و امثال میں ممتاز مقام رکھتے تھے۔ ان کے تلامذہ میں علوم حدیث کے ماہرین، اصحابِ درس و تدریس، اربابِ تصنیف و تالیف، زہد و اتقا کے جامعین، نامور خطباء و مبلغین، تحقیق و افتا کے شاور اور لغت و ادب کے ماہرین پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی جہود و خدمات کا دائرہ کتنا وسیع اور متنوع تھا کہ ہر ایک نے اپنی ذہنی ساخت و استعداد کے مطابق ان کے دروس و مجالس سے استفادہ کیا اور بعد ازاں ان علوم کی اشاعت میں اپنی عمریں صرف کر دیں۔

الغرض ہمارے ممدوح حضرت العلام محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی خداداد صلاحیتوں کی بدولت ایک زمانے کو منور کیا اور بے شمار لوگوں نے ان سے کسب فیض کیا۔

تحریری خدمات:

محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً ساٹھ سال کا عرصہ درس و تدریس کی مسند کو رونق بخشی، جس کے دوران میں آپ نے تقریباً تمام اسلامی علوم و فنون کا درس دیا۔ تدریسی میدان میں اتنے انہماک و مشغولیت کے باوجود آپ نے تحریر و تصنیف کے ساتھ بھی تعلق قائم رکھا اور اس میدان میں بھی مختلف موضوعات پر یادگار علمی ورثہ چھوڑا۔ انہوں نے حسب ضرورت جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا اس کا حق ادا کر دیا اور اس کا کوئی گوشہ تشنہ تکمیل نہ چھوڑا۔

حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ذخیرہ تصنیف میں دو درجن کتب کا ذکر ملتا ہے، جن میں بعض کتابچے اور مختصر رسائل ہیں، اور بعض کتب ایک سے زائد اجزا پر مشتمل ہیں۔

بفضلہ تعالیٰ اس سے قبل ہم حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف سے ارشاد القاری الی نقد فیض الباری، دوام حدیث اور الاصلاح کی طباعت کی سعادت حاصل کر چکے ہیں۔ اب زیر نظر مجموعہ میں حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی چھ کتب و رسائل شامل ہیں، جنہیں ”مقالات محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ“ کے نام سے شائع کیا جا رہا ہے، اور اس مجموعے کے بقیہ اجزا میں۔ ان شاء اللہ العزیز۔ حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی باقی کتب و رسائل، مقالات و مضامین اور فتاویٰ یکے بعد دیگرے شائع کیے جائیں گے۔ مذکورہ بالا تمام تحریری مواد کمپوزنگ کے بعد اعداد و طباعت کے مختلف مراحل میں ہے جو بفضلہ تعالیٰ عنقریب زیور طباعت سے آراستہ ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مقالاتِ محدثِ گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ:

زیر نظر مجموعہ میں حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ ذیل چھ کتب و رسائل شامل ہیں:

۱۔ ختم نبوت:

یہ رسالہ، جیسا کہ نام ہی سے ظاہر ہے، ختم نبوت کے اثبات و تائید کے موضوع پر لکھا گیا ہے، جس میں قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور آثار صحابہ و تابعین کی روشنی میں مسئلہ مذکورہ پر بحث کی گئی ہے، نیز ان نصوص و نقول پر وارد اعتراضات کا بخوبی جائزہ لیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں مرزا غلام قادیانی کے دعاوی و ہفتوات کا بخوبی تجزیہ اور اس کی کتب و مصنفات کی روشنی میں اس کے کذبات و تناقضات کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ اس رسالے میں مرزائیت کے باہمی اختلافات، ہر دو گروہ کے عقائد و افکار اور عام مسلمانوں کے متعلق ان کے مزاعم و مواقف پر بھی خوب روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہ رسالہ سب سے پہلے مولف رحمۃ اللہ علیہ کے قیام گوندلانوالہ کے زمانے میں طبع ہوا، جو بڑے سائز کے اٹھائیس (۲۸) صفحات پر مشتمل تھا۔ کتاب کے شروع میں ایک صفحے کا دیباچہ ہے جسے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے برادر محترم جناب محمد شفیع نے لکھا ہے۔ اس طبعہ میں سن اشاعت نہیں لکھا گیا البتہ ”محل وصول گوندلانوالہ ضلع گوجرانوالہ“ کے الفاظ ٹائپل پیج پر موجود ہیں۔ بعد ازیں چوراسی (۸۴) صفحات پر مشتمل، فروری ۱۹۵۵ء میں اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن مزید اضافہ جات اور ترتیب کے بعد گوجرانوالہ سے شائع ہوا۔ جب مولف رحمۃ اللہ علیہ جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ میں (۱۹۵۰ء-۱۹۵۶ء) صدر مدرس تھے۔

اس ایڈیشن کے شروع میں مولانا احمد ابوالبرکات رحمۃ اللہ علیہ کے قلم سے ایک صفحے کا تعارف ہے، جس کے آخر میں ”۲-۵۵-۲۷“ کی تاریخ درج ہے۔

۲۔ اہداء الثواب:

اس رسالے میں فوت شدگان کے لیے ایصالِ ثواب کے طرق و وسائل پر بحث کی گئی ہے کہ فوت شدہ افراد کو ثواب پہنچانے کا کون سا طریقہ جائز ہے اور کون سا ناجائز؟ کون سا طریقہ قرآن و سنت کی نصوص کے مطابق ہے اور کونسا ذریعہ مخالف؟ اس رسالے کے اولین صفحے پر اس کا تعارف مندرجہ ذیل الفاظ کے ساتھ لکھا گیا ہے:

”اس میں میت کے نفع رسانی کے جائز اور ناجائز طریقے مدلل بیان کیے گئے ہیں، تیجے، ساتویں و چالیسویں کے بدعت اور ناجائز ہونے کا مدلل بیان ہے۔ آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ پر بحث۔“
یہ رسالہ اپنی حسن ترتیب، وسعتِ معلومات اور علمی اصول و قواعد پر مشتمل مباحث کی بنیاد پر بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس رسالے کی مذکورہ اہمیت کے پیش نظر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ رشید محدث زماں علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ولبعض شیوخنا رسالة لطيفة في الأردية في هذه المسئلة رتبها على مقدمة و مقصد و خاتمة، و سماها ”إهداء الثواب“ و بسط الكلام في تحقيق المقام فأجاد، فعليك أن تطالعها.“
(مرعاة المفاتيح: ۲/۵۰۸، تحت رقم الحديث: ۱۷۳۳، دوسرا نسخہ: ۵/۴۵۳)
”ہمارے شیوخ میں سے بعض کا اس مسئلہ میں بزبانِ اردو ایک رسالہ ہے جو ایک مقدمہ، مقصد و موضوع اور خاتمہ پر مشتمل ہے، اور اس کا نام ”اہداء الثواب“ ہے، جس میں اس مسئلہ کی بڑی بہترین تفصیلی بحث ہے۔ تمہیں چاہیے کہ تم اس کا مطالعہ کرو۔“

یہ رسالہ پہلی بار مؤلف رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی ہی میں پچاس (۵۰) صفحات پر گوجرانوالہ سے شائع ہوا، جب مؤلف رحمۃ اللہ علیہ جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ میں (۱۹۵۰ء-۱۹۵۶ء) صدر المدرسین کے منصب پر فائز تھے۔

۳۔ تنقید المسائل:

اس کتاب میں مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کے افکار و نظریات اور فکری لغزشوں کو محل بحث ٹھہرایا گیا ہے، جس میں مولانا موصوف کے سیاسی نظریہ، فقہی زاویہ فکر اور حدیث و سنت کے متعلق نقطہ نظر پر مدلل بحث ہے۔ نیز جماعت اسلامی کی دعوت کا نشیب و فراز، نظریات کا اتار چڑھاؤ اور بدلتے موسموں کی بنا پر جماعت کے اصول و قواعد میں تناقض و تصادم اور ترمیمات کا بھرپور جائزہ لیا گیا ہے۔

یہ کتاب بھی مؤلف رحمۃ اللہ علیہ کے جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ میں زمانہ تدریس کے دوران میں ایک سو پچھتر (۱۷۵) صفحات پر شائع ہوئی۔ کتاب کے آخر میں ”باقی آئندہ“ کا اشارہ لکھا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا انھوں نے بقیہ حصہ کی تکمیل کی یا نہیں؟ کتاب کے آغاز میں تین صفحات پر مشتمل مقدمہ ہے جو حکیم محمد اسلم رحمۃ اللہ علیہ خطیب جامع اہلحدیث گوندلانوالہ کا تحریر کردہ ہے۔

۴۔ سنت خیر الانام درسہ وتر بیک سلام:

یہ رسالہ صلاۃ وتر ادا کرنے کے طریقے کے موضوع پر ایک تحریری مناظرہ و مکالمہ ہے۔ دراصل مؤلف رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاگرد مولانا فضل حق ہاشمی سلفی میانوالی نے محدث گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ایک دیوبندی عالم مولوی عطا محمد صاحب کا ایک فتویٰ ارسال کیا جس میں احناف کے طریقہ وتر کو مسنون ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے تلمیذ مکرم حافظ عبدالمنان نورپوری رحمۃ اللہ علیہ کو اس فتویٰ کا جواب لکھنے کے لیے کہا، چنانچہ

استاد محترم حافظ نور پوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس عریضے کا جواب لکھا، جس میں صلاۃ وتر کا مسنون طریقہ حدیث و سنت کی روشنی میں تحریر کیا اور احناف کے طریقہ وتر کے غیر مسنون ہونے پر مدلل بحث فرمائی، اور ساتھ ہی مولوی عطا محمد صاحب دیوبندی کے جوابات و اعتراضات کا بھرپور جائزہ لیا۔ بعد ازاں یہ جواب حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصویب و تصدیق کے بعد مولوی عطا محمد صاحب دیوبندی کے پاس بھیج دیا گیا۔^۱ مولوی عطا محمد صاحب نے اس کا جواب لکھا تو استاد محترم حافظ نور پوری رحمۃ اللہ علیہ نے دوبارہ ان کے خط کا جواب تحریر کیا جس میں مولوی صاحب موصوف کی مغالطہ انگیزیوں، ایرادات و اعتراضات اور علمی اصول و قواعد کی خلاف ورزیوں کا بھرپور جائزہ لیا، اور یہ جواب بھی حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصحیح و تائید کے بعد مولوی صاحب موصوف کی خدمت میں بھیجا گیا لیکن اس کا جواب دینے میں وہ ناکام رہے۔

اس بحث و تمحیص کے بعد اس رسالہ میں موضوع سے متعلقہ تمام مباحث ضبط تحریر میں آگئے ہیں، جو شاید کسی دوسری جگہ اتنے شرح و بسط کے ساتھ یکجا نہ ملیں۔ یہ رسالہ ایک ہی بار مولانا فضل حق ہاشمی میانوالی کی کاوش سے پچھتر (۷۵) صفحات پر میانوالی سے طبع ہوا تھا۔ اس رسالے پر سن طباعت کا اندراج نہیں البتہ آخری خط کے بعد ”۲۴ محرم، ۱۳۹۱ھ“ کی تاریخ درج ہے۔ نیز آخری صفحہ پر کاتب نے ”۱۲/۳/۷۲“ کی تاریخ لکھی ہے۔

۵۔ اسلام کی دوسری کتاب:

اس کتابچے میں اسلام کے بنیادی عقائد کو نہایت سادہ اسلوب و پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ اپنی منطقی ترتیب اور حسن صیانت کے اعتبار سے یہ رسالہ انتہائی مفید ہے۔ یہ رسالہ پہلی مرتبہ مولف رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی میں طبع ہوا تھا جس پر سن اشاعت

^۱ یہ تفصیل میرے استفسار پر استاد محترم حافظ عبدالمنان نور پوری رحمۃ اللہ علیہ نے خود بیان فرمائی تھی۔

کا اندراج نہیں ہے۔ اور دوسری بار محترم جناب مولانا طیب محمدی رحمۃ اللہ علیہ کی زیر نگرانی مکتبہ محمدیہ گوجرانوالہ کی طرف سے سولہ (۱۶) صفحات پر شائع ہوا۔ حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے قبل ازیں ”اسلام کی پہلی کتاب“ کے نام سے ایک رسالہ لکھا تھا جیسا کہ مذکورہ بالا کتاب کے نام سے بھی ظاہر ہے۔ نیز حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بعض کتب (ابداء الثواب وغیرہ) کے آخری صفحے پر ان کی مؤلفات میں ایک کتاب ”اسلام کی پہلی کتاب“ کے نام اور قیمت کا بھی اندراج ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب بھی حضرت حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھی تھی اور طبع بھی ہوئی تھی لیکن تلاشِ بسیار کے باوجود ابھی تک ہمیں یہ رسالہ دستیاب نہیں ہو سکا، دستیابی کی سورت میں اس مجموعے کے اگلے اجزاء میں اسے بھی شامل اشاعت کر دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ

۶۔ صلوة مسنونہ:

اس رسالے میں اختصار کے ساتھ از اول تا آخر مسنون نماز کا طریقہ بڑی جامعیت کے ساتھ لکھا گیا ہے، اور عموماً ہر بات کے ساتھ قرآن و حدیث کے دلائل بھی درج کیے گئے ہیں۔ آخر میں فرض نماز کے علاوہ دیگر نمازوں کے متعلق اختصار کے ساتھ معروضات پیش کی گئی ہیں۔ کتاب کے آخر میں ضلع گوجرانوالہ کے نظامِ اوقات کے مطابق اوقاتِ نماز کا چارٹ بھی شامل اشاعت ہے۔ یہ رسالہ بھی مولف رحمۃ اللہ علیہ نے قیامِ گوجرانوالہ کے دوران ہی میں لکھا تھا لیکن اس پر سن اشاعت درج نہیں ہے۔ یہ رسالہ ایک ہی بار مولف رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی میں اڑتالیس (۴۸) صفحات پر شائع ہوا۔

اسلوب تحقیق:

۱۔ مذکورہ کتب و رسائل میں مندرجہ احادیث و آثار کی تحقیق و تخریج۔

- ۲۔ اصل متون کا دقت و باریک بینی سے موازنہ۔
 ۳۔ منقولہ عبارات و نصوص کا اصلی مصادر و مراجع سے مقابلہ۔
 ۴۔ اصل ماخذ سے تقابل کے بعد مذکورہ کتب و رسائل میں موجود طباعتی غلطیوں کی اصلاح۔
 ۵۔ بعض مقامات پر حسب ضرورت تعلیقات و حواشی۔

ایک وضاحت:

مذکورہ بالا کتب و رسائل میں مندرجہ احادیث و آثار کی تخریج کا اکثر و بیشتر کام برادر مکرم حافظ حماد الحق نعیم نے کیا ہے جس پر نظر ثانی کے بعد اس میں مزید اضافہ جات اور تعلیقات و حواشی شامل کیے گئے ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری اس کاوش کو قبول فرمائے اور ہمارے ساتھ اس کام میں شریک و معاون تمام بھائیوں کو اجر جزیل سے نوازے۔ خصوصاً فضیلۃ الشیخ مولانا ارشاد الحق اثری رحمۃ اللہ علیہ اور فضیلۃ الشیخ مولانا عبدالرحمن ضیاء رحمۃ اللہ علیہ کو جزائے خیر عطا فرمائے جنہوں نے اپنی قیمتی وقت اور علمی مشاغل سے فرصت نکال کر کتاب کے لیے بہترین مقدمات لکھے اور بیش قیمت مشورہ جات سے نوازا۔ جزاہم اللہ خیر الجزاء۔

وصلی اللہ وسلم علی خیر خلقہ محمد وعلی آلہ وصحبہ
 أجمعین، ومن تبعہم بإحسان إلی یوم الدین۔

شاہد محمود

۲۷/۲/۲۰۱۱ = ۲۳/۳/۱۴۳۲ھ

0321-6466422

hasanshahid85@hotmail.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوانح مؤلف

از قلم: حافظ نعیم الحق نعیم رضی اللہ عنہ

ولادت اور نام و نسب:

آپ غالباً ۶ رمضان المبارک ۱۳۱۴ھ مطابق ۸ فروری ۱۸۹۷ء کو گوجرانوالہ کے قصبہ مرالیوالہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کا نام والد نے اعظم اور والدہ نے محمد رکھا۔ والدہ کے رکھے ہوئے نام ہی سے معروف ہوئے۔ اپنے بڑے بیٹے کے نام پر اپنی کنیت ابو عبد اللہ رکھی۔

آپ کے والد ماجد کا نام میاں فضل الدین تھا، جو مولانا علاؤ الدین (گوجرانوالہ) اور حافظ عبد المنان محدث وزیر آبادی کے شاگرد اور اچھے خاصے عالم تھے۔ آپ خاندانی طور پر راجپوت منہاس تھے۔

تعلیم و تربیت:

پانچ سال کی عمر میں آپ کو حفظ قرآن کے لیے ایک حافظ صاحب کے پاس بٹھا دیا گیا، تھوڑے ہی عرصے میں حفظ کی صلاحیت خاصی بڑھ گئی۔ ایک دن والد محترم کہنے لگے کہ ایک ربیع پارہ روزانہ یاد کر کے سنایا کرو، ورنہ تمہیں کھانا نہیں ملے گا۔ اس دن سے آپ نے روزانہ ربیع پارہ یاد کر کے سنانا شروع کر دیا۔

حفظ قرآن کا سلسلہ ابھی مکمل نہیں ہوا تھا کہ والد محترم کا سایہ سر سے اٹھ گیا، اب آپ کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری کا بوجھ آپ کی والدہ ماجدہ کے کندھوں پر آ پڑا۔ چنانچہ دس سال کی عمر میں حفظ قرآن کا کام مکمل ہوا تو والدہ ماجدہ نے مزید تعلیم کے لیے آپ کو جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں (چوک اہل

حدیث) شہر گوجرانوالہ میں مولانا علاؤ الدین کے پاس بھیجا، جہاں آپ نے عربی ادب اور صرف و نحو کی چند ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ پھر آپ کو گوندلانوالہ کے ایک نیک سرشت بزرگ عبداللہ ٹھیکیدار کشمیری کی معیت میں مدرسہ تقویۃ الاسلام امرتسر میں داخلے کے لیے بھیج دیا۔ ٹھیکیدار موصوف بہت صالح انسان اور علمائے غزنویہ کے پرانے عقیدت مند تھے۔

یہ مدرسہ اس وقت حضرت الامام عبدالجبار غزنوی رحمۃ اللہ علیہ کے زیر نگرانی و سرپرستی چل رہا تھا۔ یہاں آپ نے چار سال کی قلیل مدت میں حدیث، تفسیر، فقہ اور دیگر علوم و فنون کی تمام کتب سے فراغت حاصل کی۔

آپ کے اساتذہ کرام:

- ۱ مولانا علاؤ الدین رحمۃ اللہ علیہ (گوجرانوالہ)
- ۲ حضرت الامام سید عبدالجبار غزنوی رحمۃ اللہ علیہ
- ۳ مولانا سید عبدالاول غزنوی رحمۃ اللہ علیہ
- ۴ مولانا سید عبدالغفور غزنوی رحمۃ اللہ علیہ
- ۵ جامع المعقول والمنقول مولانا محمد حسین ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ (داماد حضرت الامام عبدالجبار غزنوی رحمۃ اللہ علیہ)
- ۶ مولانا عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ
- ۷ مولانا حافظ عبدالمنان محدث وزیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ۔

حضرت الامام کی مجلس کا اثر:

حضرت الامام سید عبدالجبار غزنوی کی روحانی شخصیت نے آپ کو بہت متاثر کیا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص بھی حضرت الامام کی مجلس میں بیٹھ گیا اس پر

روحانیت اور توجہ الی اللہ کا خاص رنگ چڑھ گیا، دنیا کی محبت سرد ہو گئی، دل کی دنیا بدل گئی اور عملی زندگی میں ایک انقلاب آ گیا۔

بعض اوقات دورانِ درس حضرت الامام کی مجلس کے متعلق اپنا ابتدائی ذاتی تاثر بیان فرمایا کرتے تھے کہ جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو چند ہی دنوں میں ان کی روحانیت مجھ پر اس شدت سے اثر انداز ہوئی کہ میں حیران ہو کر سوچنے لگا کہ جو لوگ مدت دراز سے یہاں موجود ہیں وہ اب تک زندہ کس طرح ہیں کہ وہ شدتِ تاثر سے تڑپ تڑپ کر ختم کیوں نہیں ہو گئے؟

الغرض دورانِ درس جب بھی حضرت الامام کا ذکر کرتے تو بڑے والہانہ انداز میں کرتے، یوں لگتا کہ کوئی شاگرد اپنے استاذ کا ذکر نہیں کر رہا بلکہ کوئی محبتِ صادق اپنے محبوب کا ذکر کر رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے حضرت الامام کی ہر ہر ادا کو اپنا لیا تھا، اخلاقِ حسنہ، خموشی و سنجیدگی، ذوقِ عبادت، ذکر اللہ کی کثرت، نماز سے خصوصی تعلق، خشوع و خضوع، اول وقت اور باجماعت اس کی ادائیگی کا اہتمام، یہ سب چیزیں آپ نے حضرت الامام سے سیکھیں۔

علومِ طبیہ کی تحصیل:

آپ کا شروع سے ہی خیال تھا کہ علومِ دینیہ کو ذریعہ معاش نہ بنایا جائے، چنانچہ درسِ نظامی کی تکمیل کے بعد آپ نے اسی نیت سے طبیہ کالج دہلی میں داخلہ لے لیا۔ یہاں طب کا چار سالہ کورس مکمل کر کے آپ نے ”فاضل الطب والجراحت“ درجہ اول کی سند اور گولڈ میڈل حاصل کیا۔ طبیہ کالج کے اساتذہ میں سب سے زیادہ قابل، مشہور بلکہ بین الاقوامی شخصیت حکیم اجمل خان مرحوم تھے۔ وہ حضرت گوندلوی مرحوم کی ذہانت و فطانت اور قابلیت سے اتنے متاثر تھے کہ فرمایا کرتے: جب مجھے اس شخص (حضرت گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ) کے سامنے لیکچر

دینا ہوتا ہے تو مجھے بہت تیاری کرنی پڑتی ہے۔

حضرت حافظ صاحب نے طب کی تعلیم محض اس غرض سے حاصل کی کہ علوم دینیہ کی بجائے طب کو ذریعہ معاش بنائیں گے، اور کچھ عرصے تک آپ نے اس کا تجربہ بھی کیا۔ چنانچہ ۱۹۲۸ء میں جب مولانا ابوالبرکات احمد مدرسی مرحوم آپ سے صحیح بخاری وغیرہ پڑھنے کے لیے گوجرانوالہ آئے تو اس وقت آپ جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں کے سامنے مطب کیا کرتے تھے، اور اس کے ساتھ ساتھ آپ نے قبرستان روڈ پر واقع ٹاہلی والی مسجد میں ”درسِ اعظم“ کے نام سے ایک مدرسہ بھی قائم کر رکھا تھا، جس میں دوسرے مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ صحیح بخاری اور دیگر علوم کی اعلیٰ درجے کی کتابیں پڑھنے کے لیے آیا کرتے تھے۔ کچھ عرصہ تک یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا لیکن جلد ہی آپ کو احساس ہو گیا کہ یہ دونوں کام خاصا وقت مانگتے ہیں اور بیک وقت احسن طریق سے نہیں چل سکتے۔ چنانچہ طب یونانی کا کاروبار آپ نے یکسر موقوف کر دیا اور حکمت ایمانی (علوم دینیہ) کی خدمت کے لیے کلیتاً وقف ہو گئے۔

شادی خانہ آبادی:

دینی اور طبی تعلیم کی تکمیل کے بعد جلد ہی آپ کی شادی مولانا فقیر اللہ مدرسی کی بیٹی سے ہو گئی، جن سے ایک بیٹا اور ایک بیٹی پیدا ہوئی۔ بیٹے کا نام عبداللہ ہے، جو حافظ قرآن ہے۔

۱۹۳۲ء میں آپ کو بعض وجوہ سے دوسری شادی کرنا پڑی۔ اس دوسری بیوی سے اللہ تعالیٰ نے دو بیٹے (ڈاکٹر محمود اعظم اور مسعود اعظم) اور چار بیٹیاں عطا کیں۔

تدریسی خدمات:

حصولِ تعلیم کے دوران ہی آپ کی ذہانت و قابلیت اور علوم و فنون کی صلاحیت

کی بہت شہرت ہو گئی تھی، اس لیے تکمیل و فراغت کے بعد گھر آتے ہی مختلف درس گا ہوں کی طرف سے آپ کو تدریس کے لیے دعوت نامے آنے لگ گئے۔

کچھ عرصہ تو آپ نے اپنے گاؤں گوندلانوالہ میں قیام فرمایا اور پڑھتے پڑھاتے رہے۔ اسی دوران ۱۹۲۲ء میں آپ کو ادائیگی حج کی سعادت بھی حاصل ہوئی۔

مدرسہ رحمانیہ، دہلی:

لیکن ۱۹۲۷ء میں مدرسہ رحمانیہ دہلی کے مہتمم شیخ عطاء الرحمن کے پر زور اصرار پر ان کے ہاں تشریف لے گئے۔ ۱۹۲۸ء تک وہیں تدریسی خدمات سرانجام دیں۔ یہاں سے فارغ ہو کر آپ پھر واپس گوندلانوالہ آ گئے۔

گوندلانوالہ میں تدریس:

گوندلانوالہ واپس آ کر آپ نے پھر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ بہت سے طلبہ نے آپ سے کسب فیض حاصل کیا۔ غالباً اسی دور (۱۹۳۰ء کے لگ بھگ) میں مولانا عطاء اللہ حنیف اور حافظ عبداللہ بڑھیمالوی جیسے آپ کے کبار تلامذہ آپ سے علوم و فنون کی مختلف کتابیں پڑھتے رہے ہیں۔ شائد اسی وجہ سے دونوں بزرگوں کو ۱۹۳۲ء میں اپنے استاد محترم کی دوسری شادی میں شرکت کا موقع بھی مل گیا تھا۔

جامعہ عربیہ دارالسلام، عمر آباد:

۱۹۳۳ء میں اہل مدراس کی دعوت پر ”جامعہ عربیہ دارالسلام“ عمر آباد تشریف لے گئے۔ آپ کے وہاں تشریف لے جانے سے اس درس گاہ کی خوب شہرت اور ترقی ہوئی۔ یہاں چند سال تدریس کرنے کے بعد پھر گوندلانوالہ واپس آ گئے۔

جامع مسجد اہل حدیث، گوجرانوالہ:

ان دنوں جامع مسجد اہل حدیث، چوک اہل حدیث (چوک نیائیں) میں ایک دینی درس گاہ قائم تھی، جس کی انتظامیہ نے آپ کو تدریس کی دعوت دی، جو آپ نے قبول کر لی، چنانچہ ان کی طرف سے آپ کو ایک بائیسیکل مہیا کی گئی، جس پر آپ روزانہ گوندلانوالہ سے آتے اور پڑھا کر واپس چلے جاتے تھے۔ ان دنوں حضرت مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمۃ اللہ علیہ وہاں خطیب تھے، انہوں نے بھی حضرت گوندلوی سے بعض کتب ”شرح عقائد نسفی“ اور ”مسلم الثبوت“ وغیرہ پڑھیں۔

۱۹۴۲ء میں گوندلانوالہ میں ایک قتل ہو گیا، جس کی وجہ سے آپ کو وہاں سے نقل مکانی کرنی پڑی۔ چنانچہ آپ شہر گوجرانوالہ، آبادی حاکم رائے (محلہ گلشن آباد) میں منتقل ہو گئے۔ پھر تادم واپس آپ یہیں سکونت پذیر رہے۔

مدرسہ تعلیم الاسلام، اوڈانوالہ:

۱۹۴۶-۴۷ء کے لگ بھگ کا عرصہ آپ نے ”مدرسہ تعلیم الاسلام“ اوڈانوالہ میں گزارا۔ مدرسہ ہذا کے بانی امیر المجاہدین صوفی محمد عبداللہ کی پر خلوص دعوت پر آپ وہاں تشریف لے گئے تھے۔

صوفی صاحب مرحوم فرمایا کرتے تھے کہ حضرت گوندلوی کی وجہ سے ہمارا مدرسہ بھی جامعہ بن گیا تھا اور طلبہ کی کثرت کی وجہ سے بڑی رونق ہو گئی تھی۔ یہاں آپ نے دو سال تک شیخ الحدیث کے فرائض سرانجام دیے۔

درس اعظم، ٹاہلی والی مسجد، گوجرانوالہ:

۱۹۴۷-۴۸ء کے لگ بھگ آپ نے ”ٹاہلی والی مسجد“ قبرستان روڈ گوجرانوالہ میں ”درس اعظم“ کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا، جس میں فارغ التحصیل طلبہ کو آپ صحیح بخاری، موطا امام مالک، الإتقان للسیوطی، حجة اللہ البالغہ اور مسلم الثبوت وغیرہ پڑھاتے تھے۔

ان دنوں طب کو آپ نے ذریعہ معاش بنایا ہوا تھا، جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں کے سامنے مطب کرتے تھے، مولانا ابوالبرکات اور دیگر کئی علماء اسی دور میں آپ سے دینی علوم کے ساتھ ساتھ طبی علوم بھی پڑھا کرتے تھے اور آپ کے ساتھ مل کر دو اسازی کا کام بھی کیا کرتے تھے۔

یہ درسِ اعظم ۱۹۴۹ء تک بخیر و خوبی چلتا رہا۔ حضرت گوندلوی خود ہی اس کے بانی اور اکیلے ہی اس کے مدرس تھے، اور بلا تنخواہ و معاوضہ پڑھاتے تھے۔
جامعہ اسلامیہ، گوجرانوالہ:

۱۹۵۰ء میں حاجی محمد ابراہیم انصاری مرحوم اور ان کے رفقاء نے آبادی حاکم رائے (گلشن آباد) گوجرانوالہ میں ”جامعہ اسلامیہ“ کے قیام کا پروگرام بنایا تو حضرت گوندلوی سے اس کی علمی سرپرستی کی درخواست کی، آپ نے قبول فرمائی اور یوں ”درسِ اعظم“ کا گویا ”جامعہ اسلامیہ“ میں ادغام خوش انجام ہو گیا۔
اب جامعہ اسلامیہ میں دیگر مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو حضرت حافظ صاحب وہی ”درسِ اعظم“ والا نصاب پڑھاتے تھے اور مولانا ابوالبرکات احمد ان کو فاضل عربی کی تیاری کراتے تھے۔ تقریباً پانچ سال تک یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا۔ پھر ”جامعہ اسلامیہ“ میں آٹھ سال کا مکمل نصاب درسِ نظامی جاری کر دیا گیا۔
جامعہ سلفیہ، فیصل آباد:

۱۹۵۶ء میں جامعہ سلفیہ فیصل آباد کا قیام عمل میں آیا تو اس کی مسندِ شیخ الحدیث کے لیے حضرت حافظ صاحب ہی کو سب سے زیادہ موزوں سمجھا گیا۔ چنانچہ مرکزی جمعیت اہل حدیث کے امیر مولانا سید محمد داود غزنوی، مولانا محمد اسماعیل سلفی اور مولانا محمد عطاء اللہ حنیف رحمۃ اللہ علیہ حاجی محمد ابراہیم انصاری مرحوم سے حضرت حافظ صاحب کو باقاعدہ مانگ کر لے گئے۔ ۱۹۶۳ء تک آپ جامعہ سلفیہ میں شیخ الحدیث کے طور پر کام کرتے رہے۔ پھر جامعہ کی انتظامیہ میں کچھ

ناخوشگوار تبدیلی کی وجہ سے آپ واپس گوجرانوالہ تشریف لے آئے۔^①

① شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جامعہ محمدیہ چوک نیائیں میں شیخ الحدیث کی مسند پر تدریس فرمایا کرتے تھے اور جامع الہدایت دال بازار میں خطیب تھے۔ جامع الہدایت دال بازار اوقاف میں آگئی تو محکمہ اوقاف والوں نے مساجد اوقاف کے ائمہ و خطباء کے لیے کونسل میں تین ماہ کا کورس رکھا، مولانا محمد عبداللہ صاحب جامعہ محمدیہ سے چھٹی لے کر کورس کی خاطر کونسل چلے گئے۔ وہاں سے آ کر جامعہ محمدیہ میں تدریس کرنے لگے۔ تھوڑا عرصہ بعد محکمہ اوقاف والوں نے بہاولپور میں پھر تین ماہ کا کورس رکھ دیا، مولانا محمد عبداللہ صاحب نے جامعہ والوں سے چھٹی طلب کی تو جامعہ والوں نے کہا کہ اب آپ نہ جائیں کیونکہ تین ماہ پہلے آپ چھٹی کر چکے ہیں، تین ماہ اور چھٹی کریں گے تو طلبہ کی تعلیم کا کیا بنے گا؟ مولانا صاحب نے فرمایا: کورس کرنے میں نے ضرور جانا ہے۔ جامعہ والوں نے کہا کہ ٹھیک ہے آپ کورس کرنے جائیں، ہم تدریس کے لیے کوئی اور استاذ رکھ لیتے ہیں، چھ ماہ تعلیم و تدریس کا بند رہنا ہمیں گوارا نہیں۔ چنانچہ مولانا کورس کی خاطر بہاولپور چلے گئے، واپس آئے تو جامعہ محمدیہ والوں نے اور استاذ رکھ لیا ہوا تھا۔ اب مولانا صاحب تدریس سے فارغ ہو گئے تو انھوں نے جامع مسجد دال بازار والی انتظامیہ سے بات کی کہ میں پہلے جامعہ محمدیہ میں پڑھاتا تھا، مصروف رہتا تھا، مطالعہ کا بھی موقع ملتا تھا، علم تازہ ہوتا رہتا تھا، اب سارا دن فارغ رہتا ہوں، تو دال بازار کی انتظامیہ نے کہا کہ آپ ادھر جامع مسجد دال بازار میں مدرسہ بنا لیں، آپ مصروف بھی ہو جائیں گے، مطالعہ سے آپ کا علم بھی تازہ ہوتا رہے گا۔ چنانچہ مولانا صاحب نے جامع دال بازار میں خطبہ جمعہ کے دوران اعلان فرمایا کہ اس سال رمضان کے بعد شوال میں اس جامع دال بازار میں مدرسہ دارالحدیث مدینۃ العلم کا آغاز کیا جا رہا ہے، آٹھ سال کا نصاب ہوگا، پہلی سے لے کر آٹھویں تک جماعتیں ہوں گی اور حافظ گوندلوی صاحب صحیح بخاری پڑھایا کریں گے، طلبہ کے قیام و طعام کا انتظام دار الحدیث کے اندر ہوگا، کھانے کے لیے کسی طالب علم کو چھابا پکڑا کر کسی کے گھر نہیں بھیجا جائے گا۔ یہ تیرہ سو بیاسی ہجری اور انیس سو باسٹھ کی بات ہے۔ مقصد یہ ہے کہ حافظ صاحب گوندلوی جامعہ سلفیہ فیصل آباد سے مولانا محمد عبداللہ صاحب کی دعوت و درخواست پر جامع ←

گوجرانوالہ واپس آتے ہی جامعہ اسلامیہ کی انتظامیہ نے آپ سے پھر جامعہ کی علمی سرپرستی کی درخواست کی، جسے آپ نے صرف اسباق پڑھانے کی حد تک قبول کر لیا۔ چنانچہ آپ صحیح بخاری اور خلاصۃ التفاسیر پڑھانے لگے، یعنی مختلف کتب تفسیر کا مطالعہ کرنے کے بعد ان کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ یہ سبق انتہائی معلوماتی اور تحقیقی ہوتا تھا۔

جامعہ اسلامیہ، مدینہ منورہ:

۶۵-۱۹۶۴ء کے لگ بھگ آپ کو مدینہ یونیورسٹی کی طرف سے تدریس کے لیے مدعو کیا گیا تو آپ وہاں تشریف لے گئے۔ ایک سال تک آپ نے وہاں پڑھایا۔ یونیورسٹی کے طلبہ کی نسبت آپ سے وہاں کے اساتذہ و شیوخ زیادہ متاثر اور مستفید ہوئے۔

جامعہ محمدیہ، گوجرانوالہ:

مدینہ یونیورسٹی سے واپس آ کر پھر جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ سے وابستہ ہو گئے۔ کچھ عرصہ بعد شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ کی درخواست پر جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا اور پھر تادم واپس اسی جامعہ سے وابستہ رہے۔

اخلاق و اوصاف:

آپ انتہائی نرم مزاج، خاموش طبع، خوش لباس، خوش گفتار، فضولیات سے محترز، عابد و زاہد اور ہمہ وقت ذاکر و شاغل انسان تھے، نماز تہجد، تحیۃ المسجد اور نماز باجماعت اور تکبیر اولیٰ کے پانے کا آپ کے ہاں بے مثل اہتمام ہوتا تھا، انتہائی چھوٹے اور

◀ دال بازار دارالحدیث مدینہ العلم تشریف لائے تھے، پھر دال بازار تدریس کے زمانہ ہی میں جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ گئے تھے۔ مدینہ منورہ سے واپس آ کر کچھ عرصہ جامعہ اسلامیہ چاہ شاہاں میں پڑھاتے رہے، پھر مولانا عبداللہ صاحب جامعہ محمدیہ جی ٹی روڈ پر لے آئے، اس دوران دارالحدیث کا نام جامعہ شرعیہ پھر جامعہ محمدیہ میں تبدیل ہو چکا تھا۔ (حافظ عبدالمنان نور پوری رحمۃ اللہ علیہ)

معمولی کاموں میں بھی اتباع سنت کا خیال پیش نظر رہتا تھا۔ غیبت، حسد، بغض، کینہ اور دیگر اخلاقی رذائل سے کوسوں دور تھے، چہرہ ہمیشہ علم و عبادت کے نور سے منور اور متبسم نظر آتا تھا۔ اونچی آواز میں کھل کھلا کر ہنسنے کی عادت نہیں تھی۔

ایام بیض (۱۳، ۱۴، ۱۵، قمری تاریخ) کے روزوں کی ہمیشہ سے عادت تھی، ایک دفعہ فرمانے لگے کہ طبیعت کی کمزوری کی وجہ سے میں نے یہ روزے چھوڑ دیے تو بواسیر کی شکایت ہو گئی۔ پھر فرمایا: معلوم ہوتا ہے کہ روزے کی وجہ سے بیماری رکی ہوئی تھی، اس کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ عود کر آئی ہے۔

قوتِ حفظ اور وسعتِ علم:

خدا داد قوتِ حفظ اور وسعتِ علم میں اپنی نظیر آپ تھے، مطالعہ کتب کے بہت شائق تھے، جو کچھ پڑھتے تھے ہمیشہ کے لیے ازبر ہو جاتا تھا۔

آپ کی تصنیف ”إثبات التوحید بإبطال التثلیث“ کا مسودہ کا تب گم کر بیٹھا تو آپ نے محض حافظے کی مدد سے اسے پھر لکھ دیا، چند دنوں کے بعد گم شدہ مسودہ بھی مل گیا، ان کا آپس میں مقابلہ کیا گیا تو دونوں میں کوئی فرق نہ نکلا۔

مدینہ یونیورسٹی کی تدریس کے زمانہ میں شیخ محمد امین شنقیطی صاحب ”أضواء البیان“ نے کسی مجلس میں آپ سے چند روایات دریافت کیں تو آپ نے فرمایا: جامع ترمذی میں یہ سب روایات موجود ہیں۔ سب اہل مجلس کا خیال تھا کہ وہ اس میں نہیں ہیں۔ آپ نے سب روایات ایک ایک کر کے ترمذی شریف میں دکھا دیں۔ شیخ شنقیطی فرمانے لگے:

”ما رأیت أعلم علی وجه الأرض من هذا الشیخ“

”میں نے روئے زمین پر ان سے بڑا عالم نہیں دیکھا۔“

تصانیف:

تدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے تصنیف کا کام بھی کیا، چنانچہ درج ذیل

کتب آپ کی یادگار ہیں:

۱. صلوة مسنونہ،
۲. اثبات التوحید بإبطال التثلیث،
۳. رد مولود،
۴. الإصلاح (۳ حصے)،
۵. اهداء ثواب،
۶. تنقید المسائل،
۸. ختم نبوت،
۹. معیار نبوت
۱۰. ایک اسلام بجواب دو اسلام
۱۱. دوام حدیث بجواب مقام حدیث
۱۲. اسلام کی پہلی کتاب
۱۳. اسلام کی دوسری کتاب
۱۴. کتاب الایمان
۱۵. تحفہ الإخوان
۱۶. خیر الکلام فی وجوب الفاتحة خلف الإمام
۱۷. زبده البیان فی تنقیح حقیقة الایمان و تحقیق زیادته و النقصان
۱۸. بغیة الفحول ۱۹۔ سنت خیر الانام ﷺ درسہ و تریبہ یک سلام
۲۰. شرح مشکوٰۃ (کتاب العلم تک) ۲۱۔ البدور البازغة (ترجمہ)
- ۲۲۔ حدیث کی دینی حجیت ("الاعتصام" میں شائع شدہ مقالہ)
- ۲۳۔ إرشاد القاري إلى نقد فیض الباري
- ۲۴۔ التحقيق الراسخ في أن أحاديث رفع اليدين ليس لها ناسخ.

تلامذہ و مستفیدین:

عرصہ دراز تک تدریس کی وجہ سے یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ آپ کے تلامذہ و مستفیدین کی تعداد کہاں تک پہنچ گئی ہوگی۔ پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش، افغانستان اور عرب ممالک وغیرہ کے ہزاروں طلبہ نے آپ سے شرف تلمذ حاصل کیا، جو اپنے اپنے ملک میں مختلف دینی خدمات انجام دے رہے ہیں اور کچھ ان سے اس دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں۔

آپ کے چند نمایاں قسم کے تلامذہ و مستفیدین کے اسماء درج ذیل ہیں:

- ۱۔ مولانا ابوالبرکات احمد، شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ، گوجرانوالہ
- ۲۔ مولانا حافظ محمد عبداللہ بڈھیما لوی
- ۳۔ مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانی۔
- ۴۔ مولانا حافظ محمد اسحاق حسین خانوالہ
- ۵۔ مولانا حافظ محمد بھٹوی
- ۶۔ مولانا عبید اللہ خان عقیف
- ۷۔ مولانا حافظ فتح محمد تھی، مکہ معظمہ
- ۸۔ مولانا محمد صادق خلیل، فیصل آباد
- ۹۔ مولانا نذیر احمد رحمانی
- ۱۰۔ مولانا عبید اللہ رحمانی (صاحب المرعاة)
- ۱۱۔ مولانا حافظ عبدالغفار حسن
- ۱۲۔ مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمۃ اللہ علیہ، امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان
- ۱۳۔ مولانا محمد عبداللہ رحمۃ اللہ علیہ، امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان
- ۱۴۔ مولانا حافظ احسان الہی ظہیر رحمۃ اللہ علیہ
- ۱۵۔ مولانا حافظ عبدالمنان، مدرس جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ
- ۱۶۔ مولانا حافظ عبدالسلام بھٹوی
- ۱۷۔ مولانا ارشاد الحق اثری
- ۱۸۔ مولانا محمد اسحاق چیمہ
- ۱۹۔ مولانا عبدالرشید ہزاروی
- ۲۰۔ مولانا محمد صدیق اعظمی، بدھوآنہ، جھنگ
- ۲۱۔ مولانا محمد علی جانباز، سیالکوٹ
- ۲۲۔ مولانا حافظ سیف الرحمن الفلاح
- ۲۳۔ مولانا پروفیسر غلام احمد حریری
- ۲۴۔ مولانا محمد ادریس فاروقی سوہدروی
- ۲۵۔ مولانا محمد عبدہ الفلاح، فیصل آباد
- ۲۶۔ پروفیسر مولانا قاضی مقبول احمد
- ۲۷۔ شیخ ڈاکٹر عاصم عبداللہ قریوٹی، استاذ مدینہ یونیورسٹی
- ۲۸۔ شیخ محمد مجذوب، استاذ مدینہ یونیورسٹی
- ۲۹۔ شیخ محمد ابراہیم شقرہ الأردنی، مدینہ یونیورسٹی
- ۳۰۔ شیخ عطیہ سالم، وغیرہم۔

وفات حسرت آیات:

۲ فروری ۱۹۸۵ء کو حسب معمول نماز تہجد کے لیے اٹھے، وضو کے لیے غسل خانے میں گئے، ضعف و پیری کا عالم تھا، پاؤں پھسل گیا، گر کر ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ ۵ فروری کو ٹانگ کا آپریشن کر دیا گیا مگر ضعف و نقاہت بڑھتی گئی، تقریباً چار ماہ تک شدید بیمار رہے۔

پھر ۱۴ رمضان ۱۴۰۵ھ مطابق ۴ جون ۱۹۸۵ء کو تقریباً پون صدی تک منبر و محراب اور مساجد و مدارس کو رونق بخشنے والا علوم و فنون، علم و عمل اور ایمان و یقین کا یہ مہر درخشاں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا اور اپنے اہل خانہ کے علاوہ بے شمار علماء و طلباء کو سوگوار چھوڑ گیا۔ انا لله وانا اليه راجعون۔ اللهم اغفر له وارفع درجته في المہدین۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قال الله تعالى

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلٰكِن رَّسُولَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ﴾

قال رسول الله ﷺ: "أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي"

[سنن الترمذي، ص: ٢٤٥]

رسالہ

ختم نبوت

از رشحات کلک

حضرت الاستاذ مولانا حافظ محمد صاحب

(مولوی فاضل) دامت برکاتہم

اس رسالہ میں مسئلہ ختم نبوت پر نادر پیرایہ اور محققانہ طریق سے

جایع و مانع بحث کی گئی ہے، جو غالباً کسی اور جگہ اس طرز بدیع پر

مشکل ملے گی۔ واللہ الہادی للصواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پہلے اسے دیکھیے

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔

اسلام کے اندرونی و بیرونی دشمنان ہمیشہ سے اس کے انوار لامعہ کے بجھانے کی کوشش کرتے رہے، کبھی سیاسیات کے حجب مستورہ کی آڑ میں اور کبھی عقائد میں شبہات کے فتح باب سے۔ ﴿وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَّلَوْ كَرِهَ الْكٰفِرُوْنَ﴾

[الصف: ۸]

اس پر فتن دور میں پنجاب کے ایک قصبہ میں پیدا ہونے والے منتہی اور اس کی امت نے اسلام کے سیاسی و مذہبی حصن حصین پر جس قدر گولہ باری کی ہے وہ اہل بصیرت اصحاب پر مخفی نہیں۔ اس فرقہ ضالہ کے رد میں علمائے اسلام نے ہر حیثیت اور ہر پہلو سے بحث کی ہے، جس سے اس جماعت کی حقیقت عالم آشکارا ہو چکی ہے۔

مسئلہ ختم نبوت بھی اس سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ آہ! یہ مسئلہ وہ مسئلہ ہے جس پر کتاب و سنت کے نصوص صریحہ موجود ہیں اور امت مسلمہ محمدیہ کا اتفاق ہے کہ حضور آقائے نامدار حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر باب نبوت مسدود ہو چکا ہے، اور حضور ﷺ کے بعد قیامت تک کوئی نبی نہیں آسکتا۔ آج اس طرف بھی علمائے اسلام کو توجہ کی ضرورت پڑی۔ بہر کیف اس مسئلہ پر بھی متعدد تحریریں شائع و ذائع ہیں، لیکن پچھلے دنوں ایک ضرورت کے ماتحت شیخنا المحترم مولانا

العلامة الحافظ محمد صاحب (مولوی فاضل)۔ لازالت شمس فیوضہم
بازغة۔ مدرس مدرسہ نصرۃ الاسلام گوندلانوالہ نے بھی کچھ تحریر فرمایا۔

حضرت علامہ نے جس جامعیت اور معقولیت سے اسے تحریر فرمایا ہے اس
عجیب رنگ سے اب تک اس مسئلہ پر بحث نہیں ہوئی۔ حضرت علامہ کے اخلاص
اور تحریر کی سنجیدگی، متانت اور جامعیت کو مد نظر رکھ کر اسے شائع کیا جاتا ہے۔ کیا
عجب کہ سعید روہیں اس چشمہ ہدایت سے فیض یاب ہوں اور گم گشتگان بادیہ
ضلالت کے لیے موجب ہدایت بن جائے، اور تشنگان تحقیق اس آب زلال
سے سیراب ہو سکیں۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

محمد شفیع، برادر مصنف

گوندلانوالہ

تعارف

از قلم احمد ابوالبرکات مدرس جامعہ اسلامیہ الہمدیث گوجرانوالہ

اس میں شک نہیں کہ فتنہ (قادیانی) بڑا پرانا فتنہ ہے۔ نبی ﷺ کی حیات اقدس ہی میں کئی کذابوں نے نبوت کا دعویٰ کیا مگر ان کا جلد ہی سدّ باب کیا گیا۔ یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہا، آخر کار یہی فتنہ تیرہویں صدی ہجری میں عظیم فتنہ بن کر رونما ہوا۔ یہ امر مسلمہ ہے کہ یہ انگریزوں کا خود کاشتہ پودا ہے جو آج کل ایک تنے کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ ہندوستان میں غلام احمد قادیانی آنجہانی نے نبوت کا دعویٰ کر کے مسلمانوں کے دلوں سے جوشِ جہاد کو ختم کرنے کے لیے عزم سو کیا ہوا تھا تا کہ امت مسلمہ میں تحفظِ دین کا مادہ ختم ہو جائے۔ اس نے انگریز حکمران کی مدح و ستائش میں لا تعداد کتابیں لکھیں۔ ان میں ایک جگہ رقم طراز ہے:

”گورنمنٹ برطانیہ کی اطاعت عین عبادت ہے۔“

ان ناپاک عزائم کے خلاف بہت سے علمائے کرام اور دیگر شخصیتوں نے جہاد کیا۔ اس سلسلہ میں حضرت علامہ حافظ محمد صاحب گوندلوی کی مخلصانہ خدمات کو کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ یہ مختصر مگر جامع رسالہ ”ختم نبوت“ اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ یہ رسالہ کا دوسرا ایڈیشن مزید اضافہ کے ساتھ منظر عام پر جلوہ گر ہو رہا ہے۔ اس میں کفر و تکفیر کا مسئلہ، لاہوری و قادیانی پارٹی کا فرق اور ختم

نبوت پر محققانہ بحث انفرادی حیثیت کی مالک ہے جس سے ختم نبوت کی دیگر اکثر کتب محروم ہیں۔

حضرت حافظ علامہ الحاج محمد صاحب گوندلوی کی ذات والاصفات کسی تعارف کی محتاج نہیں کہ آپ فاضل قرآن و حدیث اور ماہر تعلیم و تدریس ہیں، آپ کی ساری عمر درس حدیث اور علوم اسلامیہ عربیہ میں صرف ہوئی ہے، اس سلسلہ میں آپ کی شخصیت پاک و ہند میں مسلم ہو کر شہرت عام و بقائے دوام حاصل کر چکی ہے، تمام ہندو پاک میں آپ کے تلامذہ پائے جاتے ہیں جو دین اسلام کی خدمات بطریق احسن سرانجام دے رہے ہیں، یہ آپ کی لازوال خدمات ہیں جو داد و تحسین سے بالاتر ہیں۔ اب آپ مدرسہ جامعہ اسلامیہ اہلحدیث گوجرانوالہ کے صدر مدرس ہیں۔

آخر میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ حافظ صاحب اور مولوی بشیر احمد میرپوری کو اجر عظیم دے جس نے باوجود مالی مشکلات کے اس رسالہ کی طباعت کا ذمہ اٹھایا ہے۔

مسئلہ ختم نبوت

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا نعمه، ولم يذر مما نحتاج إليه في أمر الدين صغيراً وكبيراً، وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وما أرسله إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً، والصلوة والسلام الأتمان الأكملان على من لا نبي بعده محمد رسول الله، وخاتم النبيين الذي صدق الله ما وعده۔ أما بعد:

برادرانِ اسلام کی خدمت میں عرض ہے کہ دین کے مسائل دو قسم کے ہیں:

- ۱۔ وہ مسائل جن پر امت کا اتفاق ہے۔
 - ۲۔ وہ مسائل جن میں اختلاف ہے۔
- پہلی قسم کے مسائل میں سے بعض ایسے ہیں جن کو ضروریاتِ دین کہتے ہیں۔ وہ ایسے ہیں جن سے دین کی ادنیٰ واقفیت رکھنے والا بھی واقف ہو جاتا ہے، جیسے:
- ۱۔ نمازیں پانچ فرض ہیں۔
 - ۲۔ سال بھر میں ایک ماہ کے روزے فرض ہیں۔
 - ۳۔ زکوٰۃ فرض ہے۔
 - ۴۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔
 - ۵۔ حدیث بھی دین کا حصہ ہے۔
 - ۶۔ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی کو نبوت نہیں ملے گی۔

اور بعض اجمالی مسائل اس قسم کے ہیں کہ ان کی شہرت اس قدر نہیں کہ ان

سے ہر ادنیٰ دین کی واقفیت رکھنے والا واقف ہو، جیسے رضاعی رشتوں کی حرمت اور بعض اور حرام چیزیں جن کی قرآن میں تصریح ہے اور امت کا اس پر اتفاق ہے، مگر ہر شخص کا (جو اسلام سے کچھ بھی مس رکھتا ہو) ان سے واقف ہونا ضروری نہیں۔

ان تین قسم کے مسائل کے الگ الگ احکام ہیں:

- ۱۔ جن مسائل کو ضروریات دین کہتے ہیں ان کے انکار سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔ مسلمان کہلا کر ان کو زیر بحث نہیں لایا جاسکتا، مثلاً کوئی شخص نمازوں کی گنتی کے متعلق مسلمان کہلا کر بحث نہیں کر سکتا کیونکہ نمازوں کا پانچ ہونا ضروریات دین سے ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت کسی کو مل سکتی ہے یا نہیں ایک شخص مسلمان کہلا کر اس کو زیر بحث نہیں لاسکتا۔
- ۲۔ جن مسائل پر امت کا اتفاق ہو مگر وہ ضروریات دین میں داخل نہیں ان کے انکار سے اس وقت تک ایک مسلمان معذور ہو سکتا ہے جب تک اس کو علم نہ ہو، علم کے بعد پہلی قسم کی طرح ان کو بھی زیر بحث نہیں لایا جاسکتا۔
- ۳۔ وہ مسائل جن میں اختلاف ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

اولاً: وہ مسائل جن میں ایک طرف صریح دلیل موجود ہو اور دوسری طرف صرف قیاس ہو، ان میں حکم یہ ہے کہ جس کو پورے طور پر دلیل کا علم ہو جائے وہ قیاس کو چھوڑ دے۔

ثانیاً: وہ مسائل جن میں دونوں طرف صریح دلیل موجود نہیں، صرف قیاس ہی قیاس ہے یا غیر صریح دلیل ہے، ان میں حکم یہی ہے کہ جس طرف اطمینان ہو اس پر عمل کرے۔

پس ختم نبوت کا مسئلہ اس قسم کا نہیں جس میں اختلاف ہو یا اس کو زیر بحث

لایا جاسکے۔ جب ایک شخص مسلمان کہلاتا ہے تو اب اس کے لیے اس مسئلہ میں بحث کرنا جائز نہیں۔ کسی مسئلہ کو زیر بحث لانے کا یہ مطلب ہے کہ اس میں شک ہو، شک کو رفع کرنے کے لیے بحث کرے۔ اس کے دلائل کی دلالت میں بحث کرنا کہ ان کی دلالت قطعی ہے یا ظنی یا دلائل کس قدر ہیں یا فلاں دلیل سے بھی یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ الگ امر ہے۔

پس کسی مسئلہ کا ضروریاتِ دین سے ہونا الگ امر ہے اور اس کے دلائل میں بحث کرنا کہ ان سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں الگ چیز ہے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ نمازیں پانچ ہیں ضروریاتِ دین سے ہے، اس میں شک کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے مگر کسی خاص آیت یا حدیث سے اس کا ثابت کرنا قابل تحقیق ہے۔ اگر کسی خاص آیت کے متعلق کوئی کہے کہ اس سے پانچ نمازیں ثابت نہیں ہوتیں تو اس کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

پس کسی اتفاقی مسئلہ کے متعلق جو ضروریاتِ دین سے ہو شک کی صورت میں بحث کرنا کفر ہے، اور اس کی کسی خاص دلیل کی دلالت میں بحث کرنا اس وقت تک کفر نہیں جب تک اس کی دلالت پر اجماع نہ ہو، اجماع کی صورت میں بھی اس وقت کفر ہوگا جب اس کو اس اجماع کا علم ہو۔

پس یہاں تین باتیں یاد رکھنی چاہیے:

- ۱۔ جو مسئلہ اجماعی ہونے کے باوجود ضروریاتِ دین سے ہو اس کا انکار کفر ہے۔
- ۲۔ جو مسئلہ اجماعی ہو مگر ضروریاتِ دین سے نہ ہو جب تک ایک شخص کو اس کا علم نہ ہو وہ معذور ہے۔ علم کے بعد اگر انکار کرے تو کافر ہے۔
- ۳۔ جو مسئلہ ضروریاتِ دین سے ہو اس کا انکار تو کفر ہے مگر اس کے دلائل میں کسی خاص دلیل کی دلالت میں شک کرنے سے اس وقت تک انسان کافر

نہیں ہوتا جب تک اس دلیل کی دلالت قطعی نہ ہو یا اس پر امت کا اجماع نہ ہو، پھر اس کو اس کا علم بھی ہو۔

کفر کی دو قسمیں:

پس کفر کی دو قسمیں ہیں:

۱- باوجود کفر کے کافر الگ امت نہیں بنتا جیسے بعض اجماعی مسائل جن میں شیعہ و سنی اور خوارج مختلف ہیں، اگرچہ یہ اختلاف اصولی اور شدید ہے مگر سب ایک ہی امت کے فرقے ہیں۔

۲- کفر کے ساتھ کافر الگ امت بن جاتا ہے، جیسے ایک نئے نبی کے قائل ہونے سے ختم نبوت کا معروف معنی سے انکار۔ کیونکہ قرآن مجید نے امت کے الگ ہونے کے لیے رسول اور شریعت کے الگ ہونے کا ذکر کیا ہے:

۱- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ [یونس: ۴۷]

”ہر امت کے لیے ایک رسول ہے۔“

۲- ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَا وَا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ

لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَّاحِدَةً﴾ [المائدة: ۴۸]

”ہر ایک (امت) کے لیے (الگ) شریعت بنائی، اگر اللہ چاہتا تو

ایک ہی امت کر دیتا (الگ شریعت نہ بناتا)۔“

اس وقت ہمارے زیر نظر مسئلہ ختم نبوت ہے۔ اس مسئلہ پر چند باتیں

ذکر ہوں گی:

۱- یہ مسئلہ اجماعی ہے۔

۲- یہ ضروریات دین سے ہے۔

۳- قرآن و حدیث سے اس کا ذکر ہوگا

۴- غلام احمد صاحب کا کیا دعویٰ ہے محدثیت کا یا نبوت کا؟

۱۔ اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے:

”من ادعی نبوة أحد مع نبینا - صلی اللہ علیہ وسلم - أو بعده كالعیسویة من الیهود القائلین بتخصیص رسالته إلى العرب، و كالخرمیه القائلین بتواتر الرسل ... فهؤلاء کلهم کفار مکذبون للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، لأنه أخبر - صلی اللہ علیہ وسلم - أنه خاتم النبیین ولا نبی بعده، وأخبر عن اللہ تعالیٰ أنه خاتم النبیین، وأنه أرسل كافة للناس، وأجمعت الأمة علی حمل هذا الکلام علی ظاهره، وأن مفهومه هو المراد به دون تأویل ولا تخصیص، فلا شک فی کفر هؤلاء الطوائف قطعاً إجماعاً وسمعاً“^①

”جو آنحضرت ﷺ کے ساتھ کسی کو آپ کے عہد میں یا بعد ازاں شریک نبوت قرار دے جیسے عیسویہ گروہ کہتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سچے رسول ہیں مگر آپ کی نبوت خطہ عرب سے مخصوص ہے، اور خرمیہ کہتے ہیں کہ رسول متواتر آتے رہیں گے، پس یہ لوگ سب کفار ہیں اور آنحضرت ﷺ کو جھوٹا سمجھنے والے ہیں کیونکہ آنحضرت ﷺ نے خبر دی ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ سب لوگوں کی طرف بھیجے گئے ہیں، اور امت کا اجماع ہے کہ یہ کلام اپنے ظاہری معنی پر محمول ہے، اس میں کسی قسم کی تاویل و تخصیص کی گنجائش نہیں۔ پس مذکورہ بالا فرقوں کے کفر میں کوئی شک نہیں، اجماع اور نقل سے یہ لوگ دائرہ اسلام سے قطعاً خارج ہیں۔“ (شفا قاضی عیاض)

① الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ للقاضی عیاض البحصیبی (۲/ ۲۸۶)

۲۔ یہ مسئلہ ضروریاتِ دین سے ہے:

کیونکہ اس کے انکار پر امت نے کفر کا فتویٰ صادر کیا ہے، اس فتویٰ میں کوئی قید علم وغیرہ کی نہیں لگائی، جو مسئلہ ضروریاتِ دین سے ہو اس کا انکار ہر صورت کفر ہوتا ہے، خواہ منکر کسی تاویل کی بنا پر انکار کرے یا عناد کی وجہ سے۔

ختم نبوت پر اجماع ہونے پر اعتراضات:

اعتراض اول: امام احمد کا مقولہ ہے کہ اجماع کا مدعی کاذب ہے، لہذا یہ کہنا کہ ختم نبوت پر اجماع ہے خود باطل ہے۔

جواب: جہاں یہ مقولہ مذکور ہے وہاں اس کا جواب بھی منقول ہے کہ امام احمد کا یہ قول اس حالت پر محمول ہے جب اس کا ناقل ایک ہو یا اس کے حدوث کا اب دعویٰ کرے:

”وقول أحمد محمول علی انفراد اطلاع ناقله، أو حدوثه الآن فإنه احتج به في مواضع، قال الإسفرائيني: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة.“^①

”امام احمد کا کہنا کہ اجماع کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جب ایک آدمی اجماع کا دعویٰ کرے دوسرے لوگ اس کے ساتھ شریک نہ ہوں یا امام احمد اپنے زمانے کی نسبت فرماتے ہیں (وہ بھی اس شخص کے لیے جو کوشش نہ کرے ورنہ مطلق اجماع سے ان کو انکار نہیں) کیونکہ امام احمد نے بہت جگہ اجماع کے

① فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للعلامة عبد العلي (۲/ ۲۶۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: المسودة في أصول الفقه لابن تيمية (ص: ۲۸۲)

ساتھ استدلال کیا ہے۔ امام ابو اسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ مسائل اجماع کی تعداد بیس ہزار سے زیادہ ہے۔“

(فواتح الرحموت، ص: ۴۹۴)

اعتراض دوم: ابن عربی فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں نبوت باقی ہے صرف تشریحی بند ہے۔ پس اجماع نہ ہوا۔

جواب (۱): ابن عربی نہ صحابی ہے نہ تابعی نہ تبع تابعی، ایک متاخر آدمی ہے۔ اگر اس نے کہا بھی ہو تو یہ ان کی جہالت ہوگی کہ ان کو اس مسئلہ پر اجماع کا علم نہیں۔ ابن عربی نے فصوص الحکم میں بہت سے مسائل میں صریح نصوص کی مخالفت کی ہے، جیسے مجدد الف ثانی کے مکتوب میں اس کی تصریح موجود ہے۔^①

① مکتوبات مجددیہ (مکتوب نمبر: ۷۷) ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ھ) کے کفریہ عقائد کی بدولت قدیم و حدیثاً علمائے اسلام نے اس کے عقائد و نظریات کی تفسیل و تکفیر کی ہے اور صراحتاً اسے کافر قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”هو أنجس من اليهود والنصارى“ (الرد علی القائلین بوحدة الوجود للملا علی قاری، ص: ۳۴) امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وله کتابه المسمى بفصوص الحکم فيه أشياء كثيرة ظاهرها كفر صریح.“ (البداية والنهاية: ۱۳ / ۱۵۶) اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد سراج الدین بلقینی سے ابن عربی کی بابت پوچھا تو انہوں نے فوراً جواب دیا: ”هو کافرا“ (لسان المیزان: ۴ / ۳۱۸) علاوہ ازیں امام برہان الدین بقاعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”تنبیہ الغیبی الی تکفیر ابن عربی“ کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور اسی طرح امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی کتاب ”الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد“ میں ابن عربی کے کفریہ عقائد کی حقیقت واضح کی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: العقد الثمین للفاسی (۲ / ۱۷۲) میزان الاعتدال (۳ / ۶۶۰) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ (۳ / ۳۹۳، ۱۰ / ۱۶۲) إغاثة اللفهان (۲ / ۲۵۳) المنتقى من فتاوى الشيخ الفوزان (۲ / ۳۰۶)

۲۔ فتوحات میں ابن عربی نے یہ لکھا ہے کہ شریعت میں نبوت کی حقیقت میں تشریح داخل ہے، یعنی ہر نبی مشرع ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

”ومع هذا فلا يطلق اسم النبوة والنبی إلا علی المشرع خاصة فحجر هذا الاسم لخصوص وصف معين في النبوة، وما حجر التي ليس فيها هذا الوصف الخاص، وإن كان حجر الاسم فتأدب ونقف حيث وقف - صلى الله عليه وسلم.“¹

”باوجود اس کے نبوت اور نبی کا لفظ صرف اسی پر بولا جائے گا جو شریعت والا ہو، اس لفظ نبوت کی ممانعت اسی بنا پر ہے کہ اس میں تشریح کی قید ملحوظ ہے، ورنہ اس وصف کے بغیر نبوت کے اطلاق کی ممانعت نہیں، آنحضرت نے چونکہ اس لفظ کو اپنے بعد غیر مشرع کے لیے بھی روک دیا ہے اس لیے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جہاں آنحضرت ٹھہرے ہیں وہاں ہم ٹھہر جائیں۔“

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ لغت کے لحاظ سے نبوت کے معنی پیش گوئی کے ہیں اور شریعت نے اس میں تشریح کی قید بڑھائی ہے، پس شریعت کے الفاظ کو ان کے شرعی معانی میں ہی استعمال کرنا چاہیے۔ اس لیے لغوی معنی کے لحاظ سے اب بھی بعض اولیا پر نبی کا لفظ استعمال ہو سکتا ہے کیونکہ شریعت نے جو نبی کے اطلاق کی بندش کی ہے اس سے مراد تشریحی نبوت ہے۔ غیر تشریحی مراد نہیں، کیونکہ لغت میں یہ قید ملحوظ نہیں بلکہ لغت میں ہر پیش گوئی کرنے والے کو نبی کہتے ہیں، خواہ سچا ہو یا جھوٹا، خدا کا نبی ہو یا شیطان کا، مگر شریعت میں نبی صرف اسی کو

1 الفتوحات المکیة، الباب الثامن والثمانون ومائة في معرفة مقام الرؤيا وهي

کہتے ہیں جو سچا ہو اور خدا کی طرف سے پیغام لائے۔ جیسے قرآن مجید میں ہے:

۱۔ ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ

الْكِتَابَ﴾ [البقرة: ۲۱۳]

”اللہ تعالیٰ نے خوشخبری دینے اور ڈر سنانے کے لیے نبی بھیجے اور ان

کے ساتھ کتاب نازل کی۔“

دوسری جگہ فرمایا:

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَ لَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى

أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ

يُحْكِمُ اللَّهُ آيَتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ۵۲]

”ہم نے جب کبھی کوئی رسول اور نبی بھیجا تو اس کی انیت (قراءت)

میں شیطان دخل اندازی کرتا پھر اللہ تعالیٰ (شیطانی آمیزش کو مٹا دیتا

ہے اور) اپنی آیات کو محکم فرماتا ہے۔ اللہ علیم اور حکیم ہے۔“

ان دونوں آیتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں نبی کے لیے

شریعت (کتاب و آیات) کا ہونا لازمی ہے۔ پس لغوی معنی کے لحاظ سے

اگرچہ نبی کا اطلاق کسی صاحب کشف ولی پر ہو سکتا ہے مگر شریعت نے جب

اس اطلاق کی ممانعت کر دی ہے تو ہم کو بھی یہ لفظ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی

شخص پر نہیں بولنا چاہیے۔

پس ابن عربی کے کلام کا یہ مطلب نکلا کہ نبوت کا اطلاق صرف تشریح پر

ہوتا ہے، غیر تشریح پر اس کا اطلاق شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے۔ ان کا یہ مطلب

نہیں کہ شرعی غیر تشریحی نبوت شرعی معنی کے لحاظ سے باقی ہے کیونکہ شرعاً اس

پر نبوت کا اطلاق درست نہیں بلکہ ادب کا تقاضا یہ ہے کہ ہم کسی معنی سے یہ لفظ استعمال نہ کریں۔

اعتراض سوم: ملا علی قاری نے موضوعات میں لکھا ہے کہ اگر عمر اور ابراہیم بن محمد ﷺ نبی ہوتے تو یہ امر خاتم النبیین کے منافی نہ ہوتا۔^① گویا ملا علی قاری ختم نبوت کے قائل نہیں۔ پس اجماع نہ ہوا۔

جواب: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ختم نبوت پر امت کا اجماع ہے اور یہ اجماع ملا علی قاری نے بھی نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: شرح فقہ اکبر مؤلفہ ملا علی قاری: ”ودعوى النبوة بعد نبينا كفر بالاجماع“^②

ہمارے نبی ﷺ کے بعد نبوت کا دعویٰ کرنا بالاجماع کفر ہے۔

پس ملا علی قاری اس امر کے قائل ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی کو نبوت نہیں مل سکتی مگر خاتم النبیین سے اس کو نہیں نکالتے، اس کی دلالت ان کے نزدیک قطعی نہیں کیونکہ یہ عام ہے اور عام کی دلالت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ قطعی ہوتی ہے اور اکثر کہتے ہیں کہ ظنی ہوتی ہے۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ اگر حضرت عمر اور حضرت ابراہیم نبی بن جاتے تو اس صورت میں اس آیت کے یہ معنی ہوتے کہ آپ ان انبیاء کے خاتم ہیں جو مشرع ہیں۔ اور ملا علی قاری صاحب کے ذہن سے یہ بات نکل گئی کہ عام کے ظنی یا قطعی ہونے کا مسئلہ اس وقت ہے جب کسی عام کے عموم پر اجماع نہ ہو جب اجماع ہو تو عام کی دلالت قطعی ہو جاتی ہے۔

① الأسرار المرفوعة في الأخبار المرفوعة المعروف بالموضوعات الكبرى للملا

علي قاري (ص: ۲۹۲)

② دیکھیں: منح الروض الأزهر في شرح الفقہ الأكبر للملا علی قاری (ص: ۱۸۱)

دوسرا جواب: اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ملا علی قاری بھی بلحاظ لغت نبی اور نبوت کی دو قسمیں مانتے ہوں، ایک تشریحی اور ایک غیر تشریحی، اور حدیث ”لو عاش ابراہیم“ میں نبوت کا لغوی معنی لیا ہو جو غیر تشریحی کو بھی شامل ہے، اور آیت میں شرعی معنی لیا ہو پس ان کے کلام کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حضرت عمر اور حضرت ابراہیم نبی بن جاتے یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے صاحب کشف ہو جاتے تو اس صورت میں ان کی نبوت آیت خاتم النبیین کے منافی نہ ہوتی، کیونکہ آیت میں نبی سے مراد مشرع ہے، جو نبی کا شرعی معنی ہے، وہ شرعی معنی کے لحاظ سے نبوت کو جاری نہیں مانتے۔

ایک شبہ:

بعض وقت یہ شبہ گزرتا ہے کہ جب آیت خاتم النبیین کے معروف معنی پر امت کا اجماع ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ ملا علی قاری نے اجماع کی مخالفت کی ہے اور اجماعی مسئلہ کا منکر کافر ہوتا ہے۔ پس لازم آئے گا کہ ملا علی کافر ہوں، حالانکہ ان کو لوگ عالم دین خیال کرتے ہیں۔

جواب:

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اجماعی مسائل دو قسم کے ہیں، ایک وہ جو ضروریات دین سے ہیں یا اصول دین سے ہیں، ان کے انکار سے تو کفر لازم آتا ہے۔ دوسری قسم وہ مسائل ہیں جو اجماعی ہونے کے باوجود اس قدر بدیہی نہیں کہ ہر شخص ان سے واقف ہو، پس ایسے مسائل سے جاہل کو کافر نہیں کہا جاتا بلکہ عالم معاند کو کافر کہا جاتا ہے۔

مجموعہ رسائل و مسائل نجدیہ کے حاشیہ میں سید رشید رضا فرماتے ہیں:

”علماء الأمة متفقون على أن الجهل بأمر الدين القطعية المجمع عليها التي هي معلومة منه بالضرورة كالتوحيد والبعث وأركان الإسلام وحرمة الزنا والخمر ليس بعذر للمقصر في تعلمها مع توفر الدواعي... وهم متفقون أيضا على عذر العوام بجهل المسائل الإجماعية غير المعلومة بالضرورة... وهذا التفصيل هو الذي يظهر به كلام شيخ الإسلام في المواضع المختلفة.“

(رسائل و مسائل نجدية، ص: ۵۱۷)

”علماء امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جو امور دین کے قطعی ہیں جن پر امت کا اجماع ہے اور دین کے ضروریات سے ہیں، جیسے توحید، قیامت، ارکان اسلام اور زنا اور شراب کی حرمت، جو شخص ان کے سیکھنے میں کوتاہی کرے باوجود اس کے کہ اسباب سیکھنے کے لیے کافی ہوں تو وہ جہالت کی بنا پر معذور نہیں سمجھا جائے گا (بلکہ ان میں شک کرنے سے کافر سمجھا جائے گا) نیز علماء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ جو مسائل اجماعیہ ہیں مگر وہ ضروریات دین سے نہیں ان میں عوام کو جہالت کی بنا پر معذور سمجھا جائے گا۔ امام ابن تیمیہ کے کلام سے، جو انھوں نے مختلف مقامات میں لکھا ہے، یہی ظاہر ہوتا ہے۔“

پس اس بنا پر ہم ملا علی قاری کو کافر نہیں کہہ سکتے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس آیت کی دلالت پر جو اجماع ہے اس کا ان کو علم نہ ہو، اگرچہ نفس مسئلہ ختم نبوت جس پر اجماع وہ خود نقل کر رہے ہیں اس کے وہ قائل ہوں۔

ملا علی قاری کی عبارت کی توجیہ جو ہم نے پہلے دوسرے نمبر میں نقل کی ہے

کہ وہ لغوی معنی کے اعتبار سے نبوت کے باقی رہنے کے قائل تھے نہ کہ اصطلاحی معنی سے، اس لحاظ سے اجماع کی مخالفت کا ان پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ اجماع صرف نبوت کے شرعی معنی کے ختم ہونے پر ہے، نہ کہ لغوی معنی کے ختم ہونے پر، اور جب انہوں نے خاتم النبیین کی تفسیر میں تشریح کی قید لگا کر یہ ثابت کیا کہ وہ شرعی معنی کے اعتبار سے خاتم النبیین کو عام سمجھتے ہیں تو اب مخالفت اجماع کا اعتراض ان سے اٹھ گیا، اگرچہ صحیح یہ ہے کہ ہم کو مطلق نبوت کے ختم ہونے کا اعتقاد رکھنا چاہیے، اس میں تشریح اور غیر تشریح کی بحث میں پڑھ کر عوام کا دماغ پریشان نہیں کرنا چاہیے کیونکہ جب ایک لفظ شرعی معنی کے اعتبار سے مشہور ہو چکا ہے تو اب اس کی تقسیم میں لغوی معنی کا لحاظ کرنا، جو متروک ہو چکا ہے، بالکل لغو طرز عمل ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص صلاۃ کو (جو ایک معروف عبادت ہے نماز) میں مشہور ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے شرعی احکام اس کے متعلق ہیں) اس کی لغوی معنی کے اعتبار سے تقسیم کرے اور کہے کہ اس کے بعض افراد کے لیے وضو شرط ہے اور بعض کے لیے شرط نہیں، جیسے بدوں نماز دعا مانگنا، اگرچہ اس کا یہ کہنا فی نفسہ صحیح ہے مگر عرفی محاورات میں خبطِ دماغی سے زائد کوئی چیز نہیں ہے۔ ہم نے ختم نبوت کی بحث میں یہ انداز صرف ایک کلام کی توجیہ کے لیے اختیار کیا ہے، ورنہ صحیح یہی ہے کہ ہم کو مطلق ختم نبوت کا لفظ استعمال کرنا چاہیے، اور ظاہر ہے کہ اس سے نبوت کا شرعی معنی ہی سمجھا جائے گا، تشریح اور غیر تشریح کی بحث میں نہیں پڑنا چاہیے کیونکہ یہ کہنا کہ ”نبوت کے لیے شرعی تشریح کی ضرورت ہے“ بھی ایک اجتہادی امر ہے، ممکن ہے کہ نبوت کے لیے شرعاً بھی تشریح کی ضرورت نہ ہو اور مطلق پیش گوئی سے، جو لغوی معنی ہے، ایک بلند درجہ

مراد ہو، جس میں عصمت تو ضروری ہو مگر تشریح نہ ہو، اور باقی اولیاء کے جمیع مراتب سے ایک ایسا بلند درجہ ہو جہاں ان کی رسائی نہ ہو۔ میرے ناقص خیال میں نبوت کی اتنی تشریح پر ہی اکتفا کرنا چاہیے کیونکہ اس کی حقیقت سے بحث کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، جن لوگوں نے اپنی عقل یا کشف سے اس کی حقیقت سے پردہ اٹھانے کی کوشش کی ہے وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہیں کہے جاسکتے۔

ختم نبوت کا مسئلہ قرآن مجید کی روشنی میں:

اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو جنت سے نکالا اس وقت فرمایا:

۱۔ ﴿يَبْنَىٰ اٰدَمَ اِمَّا يٰٓاَتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقْضُوْنَ عَلَيْكُمْ اٰتِيَّتِي فَمَنْ اَتَّقَىٰ وَاَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَاَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾ [الأعراف: ۳۵]

”اے بنی آدم! اگر تمہارے پاس تم ہی سے رسول آئیں جو تم پر میری آیتیں بیان کریں، پس جو بیچ گیا اور اپنی اصلاح کر لی نہ ان پر کوئی ڈر ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔“

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آدم علیہ السلام کے زمانے میں یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ اللہ کی طرف سے رسول آتے رہیں گے۔

۲۔ اور دوسری جگہ فرمایا: رسول بنانا اور انسانوں اور فرشتوں سے ان کا انتخاب کرنا صرف اللہ کا کام ہے:

﴿اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ۷۵]

”ملائکہ اور انسانوں سے رسولوں کا انتخاب کرنا اللہ کا کام ہے۔“

۳۔ ﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَجْتَبِيْ مِنْ رُّسُلِهِ مَنْ يَّشَآءُ﴾ [آل عمران: ۱۷۹]

”اللہ تعالیٰ جس کو چاہے رسول منتخب کرے یا رسولوں سے جس کو چاہے منتخب کرے۔“

یعنی انتخاب اللہ کا فضل ہے۔ اسی وعدہ کو مختلف صورتوں میں بیان کیا ہے، بعض جگہ ہدایت بھیجنے کا وعدہ ہے اور بعض جگہ غیب پر مطلع کرنے کا ذکر کیا ہے، ہدایت اور غیب سے مراد بھی شریعت ہی ہے جو رسولوں کی معرفت آتی ہے۔

۱۔ ﴿فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ [البقرة: ۳۸]

”اگر تمہارے پاس ہدایت آئے۔“

۲۔ ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ۲۶، ۲۷]

”اللہ تعالیٰ اپنے غیب (احکام غیبیہ) پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، مگر جس کو رسول پسند فرمائے۔“

یہ وعدہ، جو کتابیں، ہدایت، غیب، آیات، رسولوں کو بھیجنے کا کیا گیا تھا، اللہ تعالیٰ نے پورا کیا اور سب سے آخر میں ایک جامع، واضح اور محفوظ شریعت دے کر حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کو مبعوث فرمایا اور سارے جہان کے لیے ان کی اتباع لازم قرار دی اور قیامت تک کے لیے ان کی شریعت کو واجب الاتباع قرار دیا۔

عموم رسالت کے دلائل:

۱۔ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [السبا: ۲۸]

”ہم نے تجھے سب لوگوں کے لیے بھیجا ہے۔“

۲۔ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الانبیاء: ۱۰۷]

”ہم نے تجھے اس لیے بھیجا ہے کہ سارے جہان پر رحم کریں۔“

۳۔ ﴿ تَبْرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ

لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ۱]

”منبع خیر و برکات وہ ہستی ہے جس نے اپنے بندے پر فرقان نازل کیا تاکہ سارے جہان کے لیے نذیر بنے۔“

۴۔ ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾

[الأعراف: ۱۵۸]

”کہو اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں۔“

۵۔ ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ

أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ﴾ [آل عمران: ۲۰]

”جن کے پاس آسمانی کتاب ہے اور جن کے پاس نہیں ان کو کہو کیا تم مسلمان ہونے والے ہو؟ اگر مسلمان ہو جائیں تو ہدایت پائیں گے۔“

۶۔ ﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ ﴾ [ہود: ۱۷]

”جو فریق اس کتاب (قرآن) سے کفر کرے اس کا ٹھکانا آگ ہے۔“ یعنی جو مسلمان نہ ہو وہ جہنمی ہے۔

۷۔ ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ

يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ

الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ ﴾

[آل عمران: ۳۱، ۳۲]

”کہو اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو تم سے اللہ محبت کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کر دے گا اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ کہو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اگر وہ پھر جائیں تو

اللہ کافروں سے محبت نہیں کرتا۔“
اگر کوئی فرقہ یا شخص آنحضرت ﷺ کی مطلقاً اطاعت نہ کرے وہ کافر ہے۔

۸۔ ﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ۱۹]
”میں تم کو ڈراتا ہوں اور ہر اس شخص کو جس کو قرآن پہنچے۔“
جس ملک میں قرآن پہنچے یا جس شخص کو پہنچے اس پر ایمان لانا فرض ہو جاتا ہے۔

کامل اور جامع دین:

دین اسلام کے جامع اور کامل ہونے کے متعلق فرمایا:
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ۳]
”آج میں نے تمہارے لیے دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔“
یعنی دین کامل ہو چکا ہے، جن احکام کے متعلق وحی کی حاجت تھی وہاں وحی بھیج دی گئی۔

واضح دین:

دین واضح اور عام فہم ہے:
۱۔ ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ۱۷]
”ہم نے قرآن سمجھنے کے لیے آسان کر دیا ہے کیا کوئی سمجھنے والا ہے؟“
۲۔ ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [البقرة: ۹۹]
”ہم نے واضح احکام اتارے ہیں۔“
۳۔ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ۱۹]

”قرآن کے جملات کو ہم بیان کر دیں گے۔“

۴۔ ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

[النحل: ۴۴]

”(اے رسول) ہم نے تیری طرف یہ ذکر اس لیے اتارا ہے تاکہ تو لوگوں کو کھول کر سمجھا دے۔“

محفوظ دین:

دین محفوظ ہے:

۱۔ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ۹]

”ہم نے یہ ذکر اتارا اور ہم اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔“

۲۔ ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ [النور: ۵۵]

”اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے کہ جو تم سے ایمان لائے اور عمل نیک کرے کہ ان کو زمین میں خلیفے بنائے گا جیسے تم سے پہلے لوگوں کو خلیفے بنایا، ان کو برسرِ اقتدار لانے کے ساتھ اپنے پسندیدہ دین کو زمین میں نافذ اور جاری کرے گا۔“

یعنی یہ حکومت کا وعدہ اس لیے ہے کہ دین عملی شکل میں دنیا میں جاری کیا جائے تاکہ رات دن کے عمل اور حکومت کی سرپرستی سے پورے طور پر محفوظ ہو جائے۔

انہی وجوہ مذکورہ بالا (۱) عموم رسالت، (۲) دین کی جامعیت اور کمال، (۳) دین کا عام فہم ہونا، (۴) رد و بدل سے محفوظ ہونے کی بنا پر آنحضرت ﷺ کو خاتم النبیین قرار دیا۔

خاتم الانبیاء:

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ
وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾

[الأحزاب: ٤٠]

”محمد ﷺ تم سے کسی مرد کے باپ نہیں لیکن اللہ کا رسول اور سب نبیوں سے آخری نبی ہے اور اللہ ہر شے سے واقف ہے۔“
یعنی قیامت تک جس قدر ضرورتیں ایسی پیش آنے والی تھیں جن میں دین کے بارے میں وحی کی ضرورت ہوتی ہے وہ سب پوری کر دی گئیں۔

آیت کی تشریح:

خاتم کا لفظ دو طرح پڑھا جاتا ہے: ایک خاتم تاء کے کسرہ کے ساتھ۔ اس میں دو احتمال ہیں:

- ۱۔ اسم فاعل ہو جس کے معنی ہیں: ختم کرنے والا۔
 - ۲۔ اسم آلہ خلاف قیاس ہو جس کے معنی ہیں: ختم کا آلہ۔ یعنی آپ کے ساتھ نبی ختم کر دیے گئے۔
- تفسیر ابن جریر میں ہے:

”بکسر التاء من خاتم النبیین بمعنی أنه ختم النبیین“ (تاء کے کسرہ کے ساتھ خاتم النبیین کا یہ معنی ہے کہ آپ نے نبی ختم کر دیے) عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ہے: ”ولکن نبیا ختم النبیین“ (لیکن نبی ہے جس نے نبی ختم کر دیے) ^①

خاتم اگر فتح تا سے پڑھا جائے تو اس صورت میں اسم آلہ خلاف قیاس ہوگا

① تفسیر ابن جریر الطبری (۲۰/۲۷۹)

جس کے دو معنی ہوں گے:

۱۔ آخر کے۔ چنانچہ کہا ہے:

”خاتم النبیین بفتح التاء بمعنی أنه آخر النبیین“^①
 ”خاتم النبیین اگر فتح تاء سے پڑھا جائے تو اس کے معنی ہوں گے
 آخری نبی سب سے پیچھے آنے والا۔“

قوادہ نے بھی ”خاتم النبیین“ کا معنی ”آخر النبیین“ کیا ہے۔^②

۲۔ مہر کے معنی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ بمنزلہ مہر کے ہیں، اب نبوت
 پر مہر لگا دی گئی۔ چنانچہ لکھا ہے:

”خاتم النبیین الذی ختم النبوة فطبع علیہا فلا تفتح لأحد
 بعده إلى قیام الساعة“^③

”آپ خاتم النبیین ہیں، آپ نے نبوت پر مہر لگا دی، ایسی مہر لگائی
 گئی ہے کہ قیامت تک اب کسی کے لیے نہیں کھلے گی۔“
 اقرب الموارد میں ہے:

”(الخاتم والخاتم) الخاتام و آخر القوم“^④ الخاتم کے معنی مہر کے بھی ہیں
 اور آخر قوم کے بھی ہیں۔

بلکہ کتب لغت میں یہ بھی لکھا ہے: ”خاتم القوم آخر ہم“ یعنی خاتم قوم
 اس شخص کو کہتے ہیں جو آخری ہو۔
 تفسیر نیشاپوری میں ہے:

① جامع البیان (۳/۳۵۷) تفسیر جلالین (۱/۴۳۴)

② تفسیر ابن جریر الطبری (۲۰/۲۷۹)

③ تفسیر ابن جریر الطبری (۲۰/۲۷۸)

④ اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد (۱/۳۳)

”خاتم النبیین؛ لأن النبی إذا علم أن بعده نبیا آخر فقد یتربک بعض البیان والإرشاد إلیه بخلاف ما لو علم أنه ختم النبوة علیه، وکان الله بکل شیء علیمًا، ومن جملة معلوماته أنه لا نبی بعد محمد - صلی الله علیه وسلم - ومجیء عیسیٰ علیه فی آخر الزمان لا ینافی ذلك؛ لأنه ممن نبی قبله.“^①

”آپ خاتم النبیین ہیں، کیونکہ جب نبی کو معلوم ہو کہ اس کے بعد اور کوئی نبی ہے تو کبھی بعض بیان اور ارشاد چھوڑ دیتا ہے مگر جب اس کو یقین ہو کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں تو پھر ایسا نہیں ہو سکتا۔ اور اللہ ہر شے کو جانتا ہے۔ چنانچہ اس کے معلومات میں یہ بھی داخل ہے کہ محمد ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کا آخری زمانہ میں آنا آنحضرت ﷺ کے آخری نبی ہونے کے منافی نہیں کیونکہ ان کو آپ سے پہلے نبوت دی گئی ہے۔“

مفرداتِ راغب میں ہے:

”وخاتم النبیین؛ لأنه ختم النبوة أي تممها بمجیئہ.“^②

”آپ خاتم النبیین ہیں کیونکہ آپ نے نبوت کو ختم کر دیا ہے، یعنی آپ نے آ کر اس کو پورا کر دیا۔“

تفسیر جامع البیان میں ہے:

”خاتم النبیین أي آخرهم.“^③ یعنی خاتم النبیین کا معنی ہے: نبیوں کا آخر۔

① تفسیر النیسابوری (۱۱ / ۳۵۱)

② مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهانی (۱ / ۲۸۸)

③ جامع البیان (۳ / ۳۵۷)

زختری اپنی تفسیر میں (جو بیان لغت اور محاورات عرب میں بے نظیر ہے) کہتے ہیں:

”وخاتم النبیین بمعنی: أنه لو كان له ولد بالغ مبلغ الرجال لكان نبياً، ولم یکن هو خاتم الأنبیاء.“^①

”آپ خاتم النبیین ہیں۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ کا کوئی بچہ بالغ ہوتا تو وہ نبی ہوتا پھر آپ خاتم الانبیاء نہ رہتے۔“
تفسیر جلال الدین میں ہے:

”فلا یكون له ابن رجل بعده یكون نبیاً، وفي قراءة بفتح التاء كآلة الختم أي به ختموا.“^②

”آپ کا فرزند بالغ ہو کر نبی نہیں ہوگا۔ ایک قراءت میں تاء کے فتح سے ہے۔ یعنی آپ ختم کا آلہ ہیں، یعنی آپ کے ذریعہ نبی ختم ہوئے۔“
تفسیر کبیر میں امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں:

”وخاتم النبیین وذلك لأن النبی الذي یكون بعده نبی إن ترك شیئا من النصیحة والبیان یتدرک من یأتی بعده، وأما من لا نبی بعده یكون أشفق علی أمتہ وأهدی لهم وأجدی.“^③

”آپ خاتم النبیین ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس نبی کے بعد کوئی نبی ہو اگر کوئی بات نصیحت اور بیان کی چھوڑ جائے تو بعد میں آنے والا اس کا تدارک کر سکتا ہے مگر جس نبی کے بعد کوئی نبی نہ ہو وہ اپنی امت کے حق میں بہت شفیق اور بہت زیادہ ہدایت کرنے والا اور نفع مند ہوتا ہے۔“

① تفسیر الکشاف (۳/۵۵۳)

② تفسیر جلالین (۱/۴۳۴)

③ تفسیر کبیر (۲۵/۱۷۲)

ان عبارتوں میں علماء نے پہلے قصے کے ساتھ خاتم النبیین کی مناسبت بھی بیان کر دی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ جس کا اپنا لڑکا نہ ہوتا وہ کسی کو اپنا متبہی بنا لیتا اور اس کے ساتھ حقیقی بیٹے کا تعلق رکھتا، وہ جائز وارث ہوتا اور اس کی بیوی کے ساتھ نکاح کرنا حرام ٹھہرتا۔ آنحضرت ﷺ نے بھی زید کو اپنا بیٹا بنایا تھا، قرآن نے اس حکم کو منسوخ کیا اور اس پر آنحضرت ﷺ سے عمل کرایا۔ اس آیت میں اس پر عمل کرانے کی وجہ بیان کی ہے کہ اگر آپ سے عمل نہ کرایا جاتا تو لوگ عملی طور پر شاید اس کو منسوخ نہ سمجھتے اور آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں جو اس پر عمل کراتا، اس واسطے ضروری تھا کہ اس رسم کو آپ ہی کے عمل سے اٹھایا جائے۔

پس خاتم خواہ فتح تاء سے ہو یا کسرہ سے، خواہ اس کے معنی مہر کے ہوں یا آخر کے یا ختم کرنے والے کے، ہر صورت میں اس کا مفہوم یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی کو نبوت نہیں مل سکتی۔ اس میں نبوت کی کوئی تخصیص نہیں کہ وہ اصلی ہو یا بروزی اور ظلی، تشریحی ہو یا غیر تشریحی۔ اگر غیر تشریحی کا وجود ہو تو غیر تشریحی نبوت بھی ختم ہے، اگر اس کا وجود ہی نہیں تو وہ پہلے ہی معدوم ہے۔ پھر اس کے ختم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس معنی کی تائید میں حدیثیں بھی وارد ہیں، جن کا ذکر آگے آئے گا۔ ان شاء اللہ

دوسری آیت:

دوسری آیت جس میں ختم نبوت کا ذکر ہے:

﴿وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾

[آل عمران: ۸۱]

”جب اللہ تعالیٰ نے نبیوں سے عہد لیا کہ تم کو میں کتاب و حکمت عطا کروں گا پھر ایک رسول آئے گا جو تمہاری تعلیم کا مصدق ہوگا اس پر تم نے ضرور ایمان لانا ہوگا۔“

تفسیر جلالین میں ہے: ”ہو محمد ﷺ“^① وہ رسول محمد ﷺ ہے۔ یعنی جس نبی پر ایمان لانے کا عہد سب نبیوں سے لیا گیا ہے وہ جناب آنحضرت ﷺ ہیں۔ اس آیت میں صاف طور پر مذکور ہے کہ آپ سب نبیوں کے بعد آنے والے ہیں۔ تفسیر جامع البیان میں ہے کہ عبداللہ بن عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر بسند صحیح ثابت ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”والمراد من رسول مصدق محمد كما صح عن علي، وابن عباس رضي الله عنهم.“^②

”رسول سے مراد محمد ﷺ ہیں جیسے حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بسند صحیح ثابت ہے۔“

① تفسیر جلالین (ص: ۷۵)

② جامع البیان (۱/۶۶۸) نیز دیکھیں: تفسیر الطبری (۶/۵۵۵)

ختم نبوت کا مسئلہ حدیث کی روشنی میں

۱۔ حدیثِ خلفاء:

«عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم قال: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، ولا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم» (متفق عليه)

”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بنی اسرائیل کی سیاست انبیاء کرتے تھے، جب کوئی نبی فوت ہوتا تو اس کا خلیفہ دوسرا نبی ہوتا، اور میرے بعد کوئی نبی نہیں، اور ضرور خلیفے ہوں گے اور کثرت کے ساتھ ہوں گے۔ صحابہ نے عرض کی کہ آپ کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: درجہ بدرجہ سب کی بیعت کے ساتھ وفا کرو اور مراتب کا لحاظ رکھ کر ان کا حق ادا کرو، آگے اللہ خود ان سے رعایا کے بارے میں پوچھے گا۔“

سوال:

اس حدیث میں [سیکون... میں] سین ہے، جس کا یہ مطلب ہوا کہ خلفاء عنقریب ہوں گے۔ پھر نبی ہونے لگیں گے، میرے زمانہ کے قریب کوئی نبی نہ ہوگا۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۴۵۵) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۷۷۳)

جواب:

سین یہاں تحقیق کے لیے ہے جیسے آیت ذیل میں ہے:

﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ۱۸۰]
 ”جس مال سے یہ بخل کرتے ہیں وہ ضرور ان کے گلے کا طوق بنے گا قیامت کے روز۔“

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ کے بند ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نبی آنے لگیں، کیونکہ نبی کی جو نفی کی ہے اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس کے معنی عنقریب کے ہوں بلکہ وہاں نقطہ ”لا نبی بعدی“ ہے جس کے معنی ہیں میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں، صرف خلفاء کے جملہ میں سین کا لفظ ہے۔

اس حدیث میں خطاب عام ہے، اس واسطے اس میں اس تاویل کی گنجائش نہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا ہے کہ تو میرے بعد نبی نہیں۔ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نبوت کی نفی مراد ہے۔^①

۲۔ حدیث کذا بین:

دوسری حدیث کذا بین والی جس میں خاتم النبیین کی تفسیر ہے:

«عن ثوبان قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: إذا

وضع السيف في أمتي لم يرفع عنها إلى يوم القيامة، ولا

تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين، وحتى

① یعنی جب غزوہ تبوک پر روانگی کے وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مخاطب

ہو کر فرمایا: ”أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي“ (صحیح مسلم،

رقم الحدیث: ۲۴۰۴)

تعبد قبائل من أمتي الأوثان، وإنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله^① (رواه أبو داود والترمذي)

”ثوبان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب میری امت میں تلوار رکھی گئی تو قیامت تک نہ اٹھائی جائے گی، اور قیامت کے قائم ہونے سے پہلے میری امت کے چند قبائل مشرکین سے مل جائیں گے، اور چند قبائل بت پرستی کرنے لگیں گے، اور ضرور میری امت میں تیس جھوٹے ہوں، ہر ایک یہی کہے گا کہ میں نبی ہوں حالانکہ میں خاتم النبیین ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں۔ میری امت سے ایک جماعت ہمیشہ حق پر رہے گی ان کو مخالف ضرر نہیں دے سکے گا، یہاں تک کہ اللہ کا حکم آجائے۔“

یہ حدیث نص صریح ہے کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور خاتم النبیین کا یہی معنی ہے کہ میں آخری نبی ہوں۔

۳۔ حدیث قصر:

تیسری حدیث قصر (محل) والی یالبینہ (اینٹ) والی:

«وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: مثلي ومثل الأنبياء كمثل قصر

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٥٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٢٠٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٩٥٢) اس حدیث کو امام ترمذی، ابن حبان، حاکم، ذہبی اور البانی رحمہم اللہ نے صحیح کہا ہے۔

أحسن بنيانه، وترك منه موضع اللبنة فطاف به النظر
يتعجبون من حسن بنيانه إلا موضع تلك اللبنة، فكنت أنا
وسددت موضع اللبنة، وختم بي الرسل، وفي رواية: فأنا
اللبنة، وأنا خاتم النبيين. (متفق عليه)

”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری اور
انبیاء کی مثال ایک قصر (محل) کی ہے، جس کی عمارت نہایت اچھی
ہے مگر اس میں ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی گئی۔ دیکھنے والے اردگرد
پھر کر اسے دیکھ کر تعجب کرنے لگے مگر ایک اینٹ کی جگہ کو دیکھ کر ان
کا تعجب رک جاتا ہے، میں نے اس اینٹ کی جگہ کو بند کیا، میرے
ساتھ عمارت ختم ہوئی اور رسول ختم ہوئے۔ وہ اینٹ میں ہی ہوں
اور میں ہی خاتم النبیین ہوں۔“

اس حدیث سے صاف پتہ چلتا ہے کہ نبوت کا محل اب مکمل ہو چکا ہے،
آنحضرت ﷺ ہی آخری اینٹ اور آخری نبی ہیں، آپ کے بعد کسی کو نبوت
نہیں مل سکتی۔

سوال:

بعض روایات میں ”قبلي“ کا لفظ موجود ہے۔ (جس کا معنی ہے مجھ سے
پہلے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مثال میں ان انبیاء کو لایا گیا ہے جو
آنحضرت ﷺ سے پہلے ہوئے ہیں۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۳۴۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۸۶)

الفاظ مختلف ہیں۔ نیز دیکھیں: مشکاة المصابیح (۳/۲۴۹)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۳۴۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۸۶)

جواب:

یہ قید اتفاقی ہے، اس کا مطلب ہے چونکہ سب انبیاء آنحضرت ﷺ کے ماسوا آپ سے پہلے ہی گزرے ہیں۔ اس واسطے یہ لفظ بولا گیا ہے، اس قید کا یہ مطلب نہیں کہ جو آپ کے بعد آنے والے ہیں ان کو الگ کرنے کے لیے لفظ بولا گیا ہے۔ اس امر کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کے آخری الفاظ ”میرے ساتھ رسول ختم کیے گئے ہیں اور عمارت ختم ہوگئی، میں خاتم النبیین ہوں۔“ میں صاف بتایا جا رہا ہے کہ آپ تمام رسولوں اور نبیوں کے خاتم اور آخری ہیں۔

۴۔ حدیث عاقب:

چوتھی حدیث عاقب والی:

«عن جبیر بن مطعم قال: سمعت النبي -صلى الله عليه وسلم يقول: إن لي أسماء: أنا محمد، أنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبي»^①
(متفق عليه)

”جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے سنا، فرماتے تھے: میرے چند نام ہیں: میں محمد ہوں، میں احمد ہوں، میں ماحی (مٹانے والا) ہوں، میرے سبب اللہ تعالیٰ کفر کو مٹاتا ہے، میں حاشر (اکٹھا کرنے والا) ہوں، میرے قدموں پر لوگ اکٹھے کیے جائیں گے، میں عاقب ہوں، عاقب وہ ہوتا ہے جس کے بعد کوئی نبی نہ ہو۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۳۳۹) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۵۴)

۵۔ حدیث منزلہ ہارون:

پانچویں حدیث منزلہ ہارون والی:

« عن سعد بن أبي وقاص قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعلي: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » (متفق عليه) ^①

”سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا: تیری نسبت میرے ساتھ اس طرح ہے جیسے ہارون کی موسیٰ کی طرف ہے، مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔“

سوال:

اس حدیث میں حضرت علی کی نبوت کی نفی مقصود ہے۔ یعنی اے علی! تو میرے بعد نبی نہیں۔

جواب:

اگرچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نبوت کی نفی کے لیے کلام چلایا گیا ہے مگر لفظ عام ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے سوا سب کو شامل ہے۔ یہ جملہ عام ایک قسم کی دلیل ہے کہ اے علی! تو نبی نہیں ہے کیونکہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

۶۔ حدیث مبشرات:

چھٹی حدیث مبشرات والی:

« عن أنس بن مالك قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

« إن الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا نبي بعدي ولا

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۴۱۵۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۴۰۴)

رسول، قال: فشق ذلك على الناس فقال: لكن المبشرات، فقالوا: يا رسول الله، وما المبشرات؟ قال: رؤيا المسلم، وهي جزء من أجزاء النبوة^① (رواه الترمذي وقال صحيح)

”انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: رسالت اور نبوت کا خاتمہ ہو گیا ہے، میرے بعد نہ کوئی نبی ہے اور نہ کوئی رسول۔ یہ بات لوگوں کو تکلیف دہ معلوم ہوئی۔ پھر آپ نے فرمایا: ”مبشرات“ (خوشخبری دینے والی چیزیں) باقی ہیں۔ لوگوں نے کہا: ”مبشرات“ کیا ہیں؟ آپ نے فرمایا: مسلمان کا خواب جو نبوت کے اجزا میں سے ایک جزو ہے۔“

مبشرات کی تشریح:

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ”مبشرات“ نبوت کا جزو ہیں مگر ایسی جزو نہیں جس پر نبوت کا لفظ بولا جائے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے مبشرات کو جزو بھی فرمایا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ رسالت اور نبوت کا خاتمہ ہو گیا ہے جیسے سرکہ سبجین کا جزو ہے، مگر سرکہ کو سبجین نہیں کہتے۔ اور مبشرات کی تفسیر حدیث مذکور میں روایا کے ساتھ کی ہے اور حدیث ذیل میں بھی شامل کی ہے:

« عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة. » (رواه البخاري)

① سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۲۷۲) مسند أحمد (۳/۲۶۷) اس حدیث کو امام ترمذی، حاکم، ذہبی اور البانی رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ نیز دیکھیں: صحیح البخاری، رقم الحديث (۶۵۸۹) صحیح مسلم، رقم الحديث (۴۷۹)

② صحیح البخاری، رقم الحديث (۶۵۸۹)

”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نبوت سے مبشرات کے سوا کچھ باقی نہیں رہا۔ صحابہ نے کہا: مبشرات کیا ہیں؟ فرمایا: نیک خواب۔“

اور ایک روایت میں روایا کو نبوت کا چھیا لیسواں حصہ قرار دیا ہے جیسا کہ حدیث ذیل میں ہے:

«عن أنس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: الرؤيا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة»¹
(متفق عليه)

”انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اچھا خواب نبوت کا چھیا لیسواں حصہ ہے۔“

سوال:

اوّل: اگر اس حدیث کے یہ معنی لیے جائیں تو یہ معنی اوّل تو قرآن مجید کے صریح خلاف ہیں:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ
الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ
تُوعَدُونَ ﴾ [حم السجدة: ۳۰]

”جن لوگوں نے یہ کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے، پھر اس پر جم گئے ان پر فرشتے نازل ہوتے ہیں (اور کہتے ہیں) نہ ڈرو اور نہ غم کھاؤ، جس جنت کا تم کو وعدہ دیا گیا تھا اس سے خوش ہو جاؤ۔“

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خواب کے علاوہ فرشتے بھی خوشخبری لے کر

¹ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۵۸۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۶۵)

آتے ہیں اور حدیث مذکور کے جو معنی ذکر کیے گئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خوشخبری دینے والی شے صرف رؤیا ہی ہے۔

دوم: یہ معنی ان احادیث کے بھی خلاف ہے جن میں یہ ذکر ہے کہ اس امت میں وحی اور الہام کا دروازہ کھلا ہے، اس امت میں محدث اور مکلم ہوں گے۔

سوم: اس امت کے اولیاء نے دعویٰ کیا ہے کہ ہمیں وحی والہام ہوتا ہے۔

چہارم: اس حدیث میں نبوت کے بند ہونے کا تو ذکر نہیں بلکہ اجراء کا ذکر

ہے کیونکہ قرآن مجید سے ثابت ہے کہ مبشرات ہی نبوت ہیں۔

﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ﴾ [الأنعام: ۴۸]

”ہم پیغمبروں کو خوشخبری اور ڈرسانے کے لیے بھیجتے ہیں۔“

جواب:

قرآن مجید میں سرعام مومنوں کے لیے جس خوشخبری کا ذکر ہے اس کا تعلق

موت کے وقت قبر اور قیامت کے دن سے ہے۔ جامع البیان میں ہے:

”تنزل علیہم الملائکة عند الموت، أو عنده وفي القبر عند البعث“^①

”فرشتے موت کے وقت اور قبر میں قیامت کے نزدیک اتریں گے۔“

پھر یہ نزول استقامت کے ساتھ معلق ہے، اور استقامت اس صورت میں

متحقق ہوتی ہے جب اسی پر خاتمہ ہو۔ آنحضرت ﷺ نے یہ آیت پڑھی اور

فرمایا: «فمن قالها حتى يموت فقد استقام علیها»^② (ابن کثیر)

جو موت تک اس پر قائم رہے وہی استقامت کرنے والا ہے۔“

① جامع البیان (۴ / ۴۴)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۲۵۰) سنن النسائی الکبریٰ (۶ / ۴۵۲) مسند أبی یعلیٰ

(۶ / ۲۱۳) تفسیر ابن کثیر (۴ / ۱۲۵) اس کی سند میں سہیل بن ابی حزم ضعیف ہے۔

امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وقال زید بن أسلم: يبشرونه عند موته وفي قبره وحين يبعث رواه ابن أبي حاتم، وهذا القول يجمع الأقوال كلها وهو حسن جدًّا وهو الواقع.“^① (ابن کثیر)

”مومن کو موت کے وقت اور قبر میں اور قیامت کے دن اٹھنے کے وقت فرشتے خوشخبری دیتے ہیں۔ ابن کثیر فرماتے ہیں: یہ قول سب اقوال کا جامع ہے اور بہت اچھا ہے، اور حقیقت میں بھی اسی طرح ہے۔“

اگر نزول ملائکہ کو موت سے پہلے بھی تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملائکہ کی خوشخبری جزو نبوت ہو، صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ مومن کو زندگی میں فرشتے خوشخبری دیتے ہیں، اور مومن کی روایا (جو خوشخبری کی صورت ہے) وہی جزو نبوت ہے، جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔

دوسرا جواب:

امت میں وحی و الہام کا دروازہ کھلا ہے۔ یہ ایک مجمل لفظ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وحی نبوت تو منقطع ہو چکی ہے مگر کشوف روایا و الہام یا تلقی الغیب کی بعض صورتیں باقی ہیں جن کو وحی نبوت سے تعبیر نہیں کر سکتے کیونکہ حدیث میں یہ نہیں آیا کہ نبوت جاری ہے، یا کشوف و الہام یا تلقی عن الغیب کی بعض صورتیں، جو امت میں جاری ہیں، یہ نبوت کے اجزا ہیں، پس یہ احادیث (جن میں امور مذکورہ کے جاری رہنے کا ذکر ہے) حدیث مبشرات کے ذکر کردہ معنی کے مخالف نہ ہوں۔

پھر جن احادیث میں محدث یا مکلم کا ذکر ہے ان میں ایسے الفاظ ہیں جو تردد کے لیے بولے جاتے ہیں، ان سے محدث یا مکلم ہونا یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا۔

① تفسیر ابن کثیر (۴/۱۲۵)

حدیث مُحدّث:

«عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: ولقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر» (متفق عليه)

”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پہلی امتوں میں محدث گزرے ہیں اگر میری امت میں کوئی ہوا تو عمر ہوگا۔“

اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی محدث اس امت میں ہوا تو عمر ہوگا، اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر عمر نہ ہوئے تو کوئی بھی نہ ہوگا۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وما ثبت في شيء من الروايات أن عمر كان يدعي التحديث، بل كتب كاتبه يوماً: ”هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب.“ فقال له: ”امحه، واكتب: هذا رأي عمر بن الخطاب فإن كان صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان“، وإني سمعت شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية يقول: ”جزم بأنهم كائنون في الأمم قبلنا، وعلق وجودهم في هذه الأمة بإن الشرطية مع أنها أفضل الأمم؛ لاحتياج الأمم قبلنا إليهم، واستغناء هذه الأمة عنهم بكمال نبيا ورسالته، فلم يحوج الله الأمة بعده إلى محدث، ولا ملهم، ولا صاحب كشف، ولا إلى منام، فهذا التعليق لكمال الأمة واستغنائها لا لنقصها.“ (مدارج السالكين: ۱/ ۲۲)

① صحيح البخاري، رقم الحديث (۳۴۸۶) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۳۹۸)

”اور کسی اور روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محدثیت کا دعویٰ کیا تھا بلکہ ایک روز آپ کے کاتب نے یہ لکھا کہ یہ وہ حکم ہے جو اللہ نے امیر المومنین عمر بن خطاب کو بتلایا۔ آپ نے کہا: اس کو مٹا دو اور یہ لکھو کہ یہ وہ حکم ہے جو عمر بن خطاب نے سمجھا، اگر صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو مجھ سے اور شیطان سے ہے۔ (حافظ ابن قیم فرماتے ہیں) میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے سنا، فرماتے تھے: پہلی امتوں میں محدثوں کے وجود کو تسلیم کیا ہے اور اس امت میں یہ کہا ہے کہ اگر ہوئے، حالانکہ یہ امت افضل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی امتوں کو ان کی ضرورت تھی اور یہ امت اپنے نبی کے کمال اور اس کی رسالت کی بنا پر ان سے بے نیاز ہے، آنحضرت ﷺ کے بعد اللہ نے امت کو کسی محدث، ملہم، صاحب کشف اور خواب کا محتاج نہیں بنایا، پس یہ کہنا کہ ”اگر ہوئے“ امت کے کمال اور بے نیاز ہونے کی بنا پر ہے، نہ کہ نقص کی بنا پر۔“

مزید توضیح:

یہ حدیث اس آیت کی طرح ہوئی:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ۲۲]

”اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا معبود ہوتے تو وہ دونوں بگڑ جاتے۔“

جیسے اس آیت میں فساد کی نفی سے آلہہ (معبودات متعددہ) کی نفی مفہوم ہوتی ہے اسی طرح حضرت عمر سے محدث کی نفی ہوئی۔ دوسرا مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر میری امت میں کوئی محدث ہوا تو عمر ہوگا، یعنی جب پہلی امتوں میں

محدث ہوتے ہیں تو اس امت میں ان کی گنجائش ہے، مگر اس امت کو چونکہ ان کی ضرورت نہیں اس واسطے صرف عمر ہوگا۔ یا یہ مطلب ہے کہ عمر سب سے اول مرتبہ میں ہوگا اور ضرور ہوگا، وہ اس سلسلہ کا سید اور معیار ہوگا، اگرچہ صدیقِ محدث سے بڑا ہوتا ہے مگر اس کو کمالِ متابعت کی بنا پر محدثیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”قال شيخنا: ”والصديق أكمل من المحدث لأنه؛ استغنى

بكمال صدقيته ومتابعته عن التحديث، والإلهام، والكشف،

فإنه قد سلم قلبه كله سره وباطنه للرسول فاستغنى به.“

(مدارج السالكين: ۱/۱۲)

”ہمارے استاذ (ابن تیمیہ) نے فرمایا ہے کہ صدیقِ محدث سے

زیادہ کامل ہے، کمالِ صدیقیت اور متابعت کی بنا پر اس کو تحدیث،

الہام اور کشف کی حاجت نہیں کیونکہ اس کا دل بتمامہ سر اور باطن

رسول کے تابع ہے، اس وجہ سے وہ بے نیاز ہو گیا ہے۔“

بہر کیف محدثیت کا دروازہ اگر اس امت کے لیے کھلا بھی ہو تو بھی

مبشرات کی حدیث کے منافی نہیں کیونکہ تحدیث کا جزو نبوت ہونا ثابت نہیں، نہ

اس کا ان مبشرات میں داخل ہونا ثابت ہے جو نبوت کے جزو ہیں۔

اگر تحدیث وغیرہ امور کو ان مبشرات میں داخل کیا جائے جو نبوت کا جزو

ہیں تو بہر کیف ایسے جزو ہوں گے جن کے تحقق سے نبوت کا تحقق لازم نہیں

آئے گا، کیونکہ اس حدیث میں نبوت سے مبشرات کو مستثنیٰ قرار دے کر یہ بھی

فرمایا ہے کہ میرے بعد نہ کوئی نبی ہے اور نہ رسول، اور پہلے یہ بھی فرمایا کہ نبوت اور

رسالت ختم ہو چکی ہے۔ کسی جزو کے باقی رہنے سے کل کا باقی رہنا لازم نہیں آتا۔

ایک مثال:

اس کی مثال مندرجہ ذیل حدیث ہے:

«عن عبد الله بن سرجس أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: السمات الحسن، والتؤدة والاقتصاد جزء من أربع وعشرين جزءاً من النبوة»^① (رواه الترمذي)

”عبداللہ بن سرجس سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: اچھی سیرت، کام میں ذرا تاخیر کرنا اور درمیانہ روی نبوت کا چوبیسواں حصہ ہے۔“

اب ظاہر ہے کہ جن چیزوں کو اس حدیث میں جزو نبوت قرار دیا گیا ہے ان کے تحقق سے نبوت متحقق نہیں ہوتی۔

تیسرا جواب:

جن لوگوں نے اس امت سے الہام کا دعویٰ کیا ہے تو ان کے دعویٰ کا صدق کہاں سے معلوم ہوا؟ ممکن ہے کہ وہ اس معاملہ میں غلطی پر ہوں۔ حضرت عمر نے رضی اللہ عنہ، جن کو (اگر سلسلہ تحدیث جاری ہو) سید المحدثین کہنا چاہیے، کبھی تحدیث والہام میں عصمت کا دعویٰ نہیں کیا تو دوسرے کا کیا حق ہے؟ حافظ ابن قیم رضی اللہ عنہ نے ان کا ذکر اس طرح کیا ہے:

”وكان هذا المحدث يعرض ما يحدث به على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قبله، وإلا رده... إلى أن قال: وأما ما يقوله كثير من أصحاب الخيالات والجهالات: حدثني قلبي عن ربي.“

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠١٠) اس حدیث کو امام ترمذی اور علامہ البانی رضی اللہ عنہما نے حسن کہا ہے۔

”یہ محدث (حضرت عمر) اپنی تحدیث کو رسول کی شریعت پر پیش کرتے اگر موافق ہوتا تو قبول کرتے ورنہ رد کرتے۔ باقی رہی یہ بات جو خیالات میں محو ہونے والے اور جاہل لوگ کہتے ہیں کہ میرے دل نے میرے رب سے حدیث سنائی:

”فصحيح أن قلبه حدثه ولكن عن من؟ عن شيطانه أو عن ربه؟ فإذا قال: حدثني قلبي عن ربي. كان مسنداً للحدیث إلى من لا يعلم أنه حدثه به، وذلك كذب. ومحدث هذه الأمة لم يكن يقول ذلك، ولا تفوه به يوماً من الدهر قد أعاده الله من أن يقول ذلك.“ (مدارج: ۱/۲۲)

”تو یہ بات اس قدر تو صحیح ہے کہ اس کے دل نے یہ حدیث بیان کی، کلام اس میں ہے کہ اس کے دل نے شیطان سے سیکھا ہے یا رب سے؟ جب یہ کہے کہ میرے دل نے رب سے لیا تو اس نے اپنے الہام کو ایسی ذات کی طرف منسوب کیا جس کے متعلق یقین نہیں کہ اس نے بتلایا ہو، جو کہ جھوٹ ہے۔ اس امت کا محدث (عمر رضی اللہ عنہ) ایسا نہیں کہہ سکتا تھا اور نہ اس نے کبھی ایسا کہا، اللہ نے اس کو اس سے بچائے رکھا۔“

یہ لوگ الہام کا دعویٰ کرنے والے سب کے سب مفتری تو نہ تھے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ فریب خوردہ تھے یا واقعی ملہم تھے؟ بہر کیف صادق ہوں یا کاذب ان کا دعویٰ کسی صورت میں مبشرات کی حدیث کے منافی نہیں، کیونکہ اگر صادق ہوں تو ان کا الہام مبشرات سے نہ ہوگا، اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ ان کا الہام بھی مبشرات کا فرد ہے اور حدیث میں جو مبشرات کو صرف روایا سے تعبیر کیا

گیا ہے وہ صرف بصورتِ مثال ہے نہ کہ بصورتِ حصر تو اس صورت میں بھی مبشرات ایسی جزو نہیں جس کے تحقق سے نبوت کا تحقق ہو۔

چوتھا جواب:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انبیاء تبشیر و انذار (خوشخبری دینے اور ڈرانے) کے لیے آتے ہیں اور یہ ان کے لیے ضروری امر ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر مبشر اور منذر نبی ہو کیونکہ تبشیر و انذار ہر مبلغ کا کام ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث سے ثابت ہوتا ہے:

«وعن أبي موسى - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا بعث أحداً من أصحابه في بعض أمره قال: بشروا، ولا تنفروا، ويسروا، ولا تعسروا» (متفق عليه)

”ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی کو اپنے اصحاب سے بعض کام میں بھیجتے تو فرماتے: خوشخبری دو اور نفرت نہ دلاؤ، اور آسانی کرو اور سختی نہ کرو۔“

اگر تبشیر و انذار ہی نبوت کی حقیقت ہو تو لازم آئے گا کہ ہر مبلغ نبی ہو۔ یہاں مرسلین کا حصر ہے مبشرین و منذرین میں، اس سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ ہر مرسل مبشر اور منذر ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر مبشر اور منذر رسول ہو، اور یہ حصر بھی اضافی ہے، بلکہ موصوف کا ایک صفت میں حصر کرنا حقیقی طور پر ممکن ہی نہیں کیونکہ ایک موصوف کے لیے ایک سے زائد صفات ہوتے ہیں۔ تو اب حصر اضافی ہی ہو سکتا ہے۔ اور آیت مذکورہ میں مرسلین کا حصر مبشرین و منذرین میں بہ نسبت عذاب لانے کے ہے، یعنی رسول عذاب نہیں

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۳۲)

لا سکتا، یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے رسول کا نہیں، اس کا کام صرف تبشیر و انذار ہے۔
اس آیت سے جو پہلی آیت ہے اس سے یہ معنی بالکل کھل جاتا ہے وہ یہ ہے:

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ

يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٧]

”کہہ! مجھے بتاؤ اگر اللہ کا عذاب ناگہاں یا دیکھتے دیکھتے آجائے تو

ظالم قوم کے سوا کون ہلاک ہوگا؟“

ایک دوسری آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ نبی نفع اور نقصان کا مالک

نہیں صرف بشیر و نذیر ہے:

﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ

كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثِرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ

إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٨]

”کہہ! میں تو اپنی جان کے نفع و نقصان کا بھی اختیار نہیں رکھتا مگر جو

اللہ چاہے۔ اگر میں غیب جانتا ہوتا تو اپنے لیے بہت خیر (مال)

جمع کر لیتا اور مجھے تکلیف نہ پہنچتی، میں تو صرف مومنوں کے لیے

نذیر و بشیر ہوں۔“

تبشیر و انذار اگرچہ لوازم نبوت سے ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ

تبشیر و انذار نبوت کا جزو ہوں کیونکہ ہر لازم ملزوم کا جزو نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس کو

عین نبوت قرار دیا جائے۔ جیسے ہر رسول بشری کے لیے رَجُل (مرد) ہونا

ضروری ہے مگر رجولیت جزو نبوت نہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ﴾ [الأنبياء: ٧]

”ہم نے تجھ سے پہلے جتنے رسول بھیجے ہیں سب مرد تھے۔“
ایک آیت میں ہے:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ
الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ [الفرقان: ۲۰]
”ہم نے تم سے پہلے جتنے پیغمبر بھیجے ہیں وہ کھانا کھاتے تھے اور
بازاروں میں چلتے تھے۔“

اس آیت میں ہر رسول کے لیے کھانا اور بازار میں چلنا لازم قرار دیا ہے،
اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر کھانے والا اور بازاروں میں پھرنے والا رسول ہو
بلکہ یہ بھی لازم نہیں آتا کہ کھانا اور بازار میں چلنا نبوت کا جزو یا اس کا عین ہو۔

حدیثِ عمر رضی اللہ عنہ:

ساتویں حدیث جس میں حضرت عمر کی نبوت کا ذکر ہے:

« عن عقبه بن عامر، قال قال النبي -صلى الله عليه وسلم: لو
كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب» رواه الترمذي وقال
هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث مشرح بن هاعان»
”عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر میرے
بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتا۔ اس کی سند میں مشرح متفرد
ہے۔“ تقریب میں لکھا ہے کہ مشرح مقبول ہے۔^①

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۶۸۶) اس حدیث کو امام ترمذی اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہما
نے حسن اور امام حاکم و ذہبی رحمۃ اللہ علیہما نے صحیح کہا ہے۔

② حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ثقة“ (الکاشف: ۲ / ۲۶۵) نیز امام ابن معین، عجل
نے اسے ثقہ اور امام ابن عدی نے ”أرجو أنه لا بأس به.“ کہا ہے۔ (تہذیب
التہذیب: ۱۰ / ۱۴۱)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی نبی ہونا ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ضرور نبی ہوتے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نبی نہ ہوئے تو اور بھی کوئی نبی نہیں بن سکتا۔

سوال:

اگر اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کسی کو نبوت نہیں مل سکتی تو مندرجہ ذیل حدیث کے کیا معنی ہوں گے:

«لو عاش إبراهيم لكان صديقاً نبياً»

”اگر ابراہیم زندہ رہتے تو نبی ہوتے۔“

کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نبی بن سکتے ہیں؟

جواب:

۱۔ یہ حدیث صحیح نہیں اس کی سند اس طرح ہے:

”حدثنا: عبد القدوس بن محمد حدثنا: داود بن شبيب

الباھلي حدثنا إبراهيم بن عثمان حدثنا: «الحكم بن عتيبة

عن مقسم عن ابن عباس قال: «لما مات إبراهيم بن رسول الله

صلى الله عليه وسلم. وقال: إن له مرضعاً في الجنة، ولو

عاش لكان صديقاً نبياً» (ابن ماجه)

① سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۵۱۱) اس کی سند میں ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ

الواسطی سخت ضعیف ہے۔ امام بوسیری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”فی اسنادہ: ابراہیم بن عثمان

أبو شيبه قاضي واسط، قال فيه البخاري: سكتوا عنه، وقال ابن المبارك: ارم به،

وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال أحمد: منكر الحديث، وقال النسائي: متروك

الحديث.“ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں البتہ بعض صحابہ کرام سے یہ قول صحیح سند کے ساتھ

ثابت ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة (۱/۳۸۷)

”جب ابراہیم فوت ہوئے تو آپ نے فرمایا: اس کے لیے جنت میں
دایہ موجود ہے اور اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا۔“

اس کی سند میں ابراہیم بن عثمان ہے جس پر مندرجہ ذیل جرحیں ہیں:
شعبہ نے کہا: کاذب ہے۔ امام احمد نے کہا: ضعیف ہے۔ ابن معین نے کہا
اور ثقہ نہیں۔ امام بخاری نے کہا: اس سے محدثین نے سکوت کیا ہے (یعنی اس
کی حدیث نہیں لیتے) نسائی نے کہا: متروک ہے۔ (میزان: ۱/۲۳)
کسی محدث سے اس کی توثیق ثابت نہیں، بالاتفاق ضعیف ہے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ ذکر ہے کہ اگر زندہ رہتے تو نبی ہوتے،
مگر دوسری حدیث میں یہ ذکر ہے کہ وہ زندہ نہیں رہ سکتے تھے کیونکہ آپ ﷺ
آخری نبی ہیں۔

امام احمد اور ابن مندہ کے حوالے سے فتح الباری میں ہے:

«سألت أنسا كم بلغ إبراهيم، قال: كان قد ملأ المهد، ولو بقي
لكان نبيا، ولكن لم يكن ليبقى؛ لأن نبىكم آخر الأنبياء»
(فتح الباري: ۲۵/۶۱۳، طبع ہندی)

”سُدی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا: ابراہیم
کتنے بڑے تھے؟ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا: گود کو بھر دیتے تھے، اگر
زندہ رہتے تو نبی ہوتے مگر وہ باقی نہیں رہ سکتے تھے کیونکہ تمہارا نبی
آخری نبی ہے۔“

یہ حدیث قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت کی طرح ہے:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ۲۲]

”اگر آسمان وزمین میں اللہ کے سوا دو معبود ہوتے تو دونوں بگڑ جاتے۔“

اس کی تائید حدیث ذیل سے بھی ہوتی ہے:

«قال: مات وهو صغير، ولو قضي أن يكون بعد محمد ﷺ

نبي عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده» (بخاری)

”حضرت ابن ابی اونی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ابراہیم چھوٹے ہی فوت

ہو گئے، اگر محمد ﷺ کے بعد کسی نبی کا ہونا مقصود ہوتا تو آپ کا بیٹا

زندہ رہتا لیکن آپ کے بعد کوئی نبی نہیں۔“

یہ حدیث اگرچہ موقوف ہے مگر اس کی سند اس مرفوع سے قوی ہے، اور اس

میں قیاس کو بھی دخل نہیں اس واسطے یہ مرفوع کے حکم میں ہے۔

سوال:

ملا علی قاری نے موضوعات کبیر میں لکھا ہے:

”لكن له طرق ثلاثة يقوي بعضها بعضاً.“

”اس کی تین سندیں ہیں جس سے ایک دوسری کی تقویت ہوتی ہے۔“

جواب:

اس حدیث سے دو باتیں مفہوم ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ آنحضرت ﷺ خاتم النبیین ہیں، اس لیے آپ کا لڑکا ابراہیم

زندہ نہ رہا۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۸۴۱)

② کتاب الموضوعات الکبیر (ص: ۲۹۱) اسانید کے شدید ضعف کی وجہ سے یہ تمام

سندیں مل کر بھی تقویت حاصل نہیں کر پاتیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلۃ

الضعیفۃ، رقم الحدیث (۳۲۰۳)

۲۔ دوسرا یہ کہ ابراہیم کی نبوت کے لیے ان کی زندگی ہی مانع تھی۔
ملا علی قاری نے پہلے مفہوم کو ملحوظ رکھ کر یہ کہا ہے کہ اس کی تین سندیں ہیں
کیونکہ باقی دوسندوں سے جو لفظ مروی ہیں وہ پہلے معنی کی تائید کرتے ہیں، جیسا
کہ ہم نے فتح الباری اور بخاری سے نقل کیا ہے، اور ملا علی قاری کی عبارت ذیل
سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

”ویشیر إلیہ قوله تعالیٰ: وما کان محمد أباً أحد من
رجالکم ولكن رسول وخاتم النبیین. فإنه یومی إلیہ بأنه لم
یعش له ولد یصل إلی مبلغ الرجال، فإن ولده من صلبه یقتضی
أن یکون لب قلبه، كما یقال: الولد سر أبیه، ولو عاش وبلغ
أربعین و صار نبیا لزم أن لا یکون نبینا خاتم النبیین.“

(موضوعات کبیر، ص: ۶۹)

”اس معنی کی طرف اللہ تعالیٰ کا قول اشارہ کرتا ہے کہ محمد تم سے کسی
مرد کا باپ نہیں لیکن اللہ کا رسول اور خاتم النبیین ہے۔ اس میں اشارہ
ہے کہ آپ کا کوئی بچہ بالغ نہیں ہوا کیونکہ آپ کا بچہ آپ کے دل کا
مغز ہوگا جیسے کہا جاتا ہے کہ بچہ باپ کا سر (بھید) ہوتا ہے، اگر
آپ کا لڑکا زندہ رہتا اور چالیس سال کو پہنچتا اور نبی بن جاتا تو
آپ خاتم النبیین نہ ہوتے۔“

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم کی زندگی کے لیے
آنحضرت ﷺ کا خاتم النبیین ہونا مانع تھا، نہ یہ کہ ابراہیم کی زندگی ہی مانع تھی۔ پس
اس حدیث کے دوسرے طرق اس معنی کی تائید کرتے ہیں۔ دوسرے احتمال کی تائید
دوسرے طرق سے نہیں ہوتی اور یہ حدیث باوجود پہلے قوی احتمال کے ضعیف ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”هذا الحديث باطل وجسارة على الكلام بالمغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم من الزلات“ (موضوعات کبیر)
 ”یہ حدیث باطل ہے اور غیب کی باتوں میں جسارت اور ایک بڑی لغزش ہے۔“

امام نووی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے متعلق تین باتیں کہیں ہیں:

۱۔ یہ حدیث باطل ہے یعنی جھوٹ ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کی سند اس قابل نہیں کہ اس سے احتجاج کیا جائے۔

۲۔ غیبی امور میں دلیرانہ بات کہہ دی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آئندہ کے متعلق جو باتیں ہیں سب غیب کی ہیں، اور عالم الغیب صرف اللہ ہے، اور رسول کریم ﷺ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے بتاتے ہیں۔ جب حدیث صحیح نہ ہوئی تو یہ غیبی امور میں دخل اندازی اور جرأت ٹھہری۔

۳۔ بڑی لغزش ہے۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ غیبی باتیں اللہ تعالیٰ کے بتانے سے ہی معلوم ہو سکتی ہیں اور واسطہ ہمارے لیے یہی ہمارے نبی رسول کریم ہیں۔ جب حدیث باطل ٹھہری تو اس صورت میں محض تک بندی ہوتی۔

امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ کا کلام:

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”لا أدري ما هذا؟ فقد ولد نوح - عليه السلام - غير نبي،
 ولو لم يلد النبي إلا نبيا لكان كل أحد نبيا؛ لأنهم من ولد

① الموضوعات الكبرى (ص: ۶۹) نیز دیکھیں: تهذيب الأسماء واللغات

نوح - علیہ السلام - انتھی۔“ (موضوعات کبیر، ص: ۶۸) ^①
 ”میں نہیں جانتا کہ یہ کیا کلام ہے؟ (یعنی یہ کلام غلط ہے) کیونکہ
 نوح علیہ السلام کے لڑکے نبی نہ تھے۔ اگر نبی سے نبی ہی ہوتا تو ہر ایک
 شخص نبی ہونا چاہیے کیونکہ ہر ایک نوح کی اولاد سے ہے۔“

حافظ ابن عبدالبر رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ابراہیم کی زندگی
 نبوت کو مستلزم ہو تو اس کی وجہ غالباً یہی ہوتی کہ وہ نبی کا بیٹا ہے، اگر یہ وجہ ہوتی
 تو اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ہر انسان نبی ہو کیونکہ
 ہمارا سلسلہ نوح علیہ السلام تک پہنچتا ہے اور وہ نبی ہیں۔

یہ اعتراض اسی صورت میں وارد ہوتا ہے جب ابراہیم کے نبی ہونے کی
 وجہ یہ ہو کہ وہ نبی کا بیٹا ہے اور نبی کا بیٹا نبی ہی ہونا چاہیے، اگر ابراہیم کے نبی
 ہونے کی وجہ یہ ہو کہ اس میں استعداد نبوت ہے اور استعداد بھی ایسی کہ خود بخود سن
 بلوغ اور نبوت کی عمر پر پہنچنے سے وہ کمال فطری ظاہر ہو جائے جو اس میں موجود ہے تو
 پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، مگر پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مجرد استعداد نبوت کو
 مستلزم ہوتی تو عمر رضی اللہ عنہ بھی نبی ہوتے کیونکہ ان کے متعلق بھی آیا ہے کہ اگر میرے
 بعد نبی ہونا ہوتا تو عمر ہوتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں نبوت کی استعداد تھی۔
 اس اعتراض کے جواب کی طرف میں نے اشارہ کر دیا ہے کہ استعداد
 استعداد میں فرق ہے۔ ایک وہ استعداد ہے جس میں نبوت کا جاری ہونا نبوت
 ملنے کے لیے کافی ہے، اور ایک وہ استعداد ہے جس میں سن نبوت کو پہنچنا نبوت
 پر فائز ہونے کے لیے کافی ہے، یہ استعداد وہی ہے۔ پس نبوت دونوں صورتوں
 میں وہی ہوگی، فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی صورت میں دو طرح سے وہی ہوئی:

① نیز دیکھیں: الاستیعاب لابن عبدالبر (ص: ۲۰) فتح الباری (۱۰/۵۷۹)

استعداد اور انتخاب سے، دوسری صورت صرف استعداد کی بنا پر وہی ٹھہری۔
ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ غالباً دوسری قسم کے قائل نہیں کیونکہ نبوت کی بنا قرآن
نے اجتہا پر رکھی ہے اور اجتہا سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ استعداد کے علاوہ
انتخاب میں پھر اجتہا کی ضرورت ہے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾

[الشوری: ۱۳]

”اللہ جس کو چاہتا ہے اپنی طرف چن لیتا ہے اور جو اس کی طرف
رجوع کرے اس کو ہدایت کرتا ہے۔“

نبوت کی بنا جب اجتہا پر ٹھہری تو اس صورت میں یہ کہنا کہ ابراہیم اگر زندہ
رہتے تو ضرور نبی ہوتے۔ صحیح نہیں، کیونکہ نبوت کی بنا محض استعداد پر نہیں بلکہ
اجتہا کی بھی ضرورت ہے۔ پس ابراہیم اگر زندہ بھی رہتے تب بھی بدوں اجتہا
کے نبی کیسے ہو سکتے تھے؟

مگر ابن عبدالبر کے اس قول پر صحابہ کے اقوال مذکورہ کی تردید کرنی پڑے
گی، حالانکہ ان کے اقوال قیاس سے بالاتر ہونے کی بنا پر مرفوع کا حکم رکھتے
ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری میں فرماتے ہیں:

”فهذه عدة أحاديث صحيحة من هؤلاء الصحابة أنهم
أطلقوا ذلك فلا أدري ما الذي حمل النووي في ترجمة
إبراهيم المذكور من كتاب تهذيب الأسماء واللغات على
استنكار ذلك ومبالغته حيث قال: ”هو باطل وجسارة على
الكلام في المغيبات ومنجازفة وهجوم على عظيم من
الزلات“، ويحتمل أن يكون استحضر ذلك عن الصحابة

المذکورین فرواہ عن غیرہم ممن تأخر عنہم فقال ذلك، وقد استنکر قبلہ ابن عبد البر فی الاستیعاب الحدیث المذکور... مع أن الذی نقل عن الصحابة المذکورین إنما أتوا فیہ بقضية شرطية.^① (فتح الباری، ص: ۶۱۳، جزء: ۲۵)

”یہ چند صحیح حدیثیں ان صحابہ سے مروی ہیں، میں نہیں جانتا کہ نووی نے ابراہیم مذکور کے ترجمہ میں اس پر کیوں انکار کیا اور اتنا مبالغہ کیوں کیا کہ یہ باطل مغیبات، حیرت، اٹکل اور بڑی بھاری لغزش ہے؟ ممکن ہے نووی کو ان صحابہ کے قول کا علم ہو مگر پچھلے لوگوں سے نقل کر کے انکار کیا۔ سب سے پہلے ابن عبدالبر نے استیعاب میں حدیث مذکور کا انکار کیا ہے حالانکہ صحابہ نے نبوت کو جاری نہیں مانا بلکہ بطور شرط کے ان کی نبوت کا ذکر کیا ہے۔“

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ امام نووی اور حافظ ابن عبدالبر کے انکار پر تعجب کا اظہار کر رہے ہیں کیونکہ صحابہ کرام سے جو آثار وارد ہوتے ہیں ان کی سندیں صحیح ہیں، مگر امام نووی اور ابن عبدالبر کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ صحابہ کے اقوال اور ابن ماجہ کی حدیث میں فرق ہے۔ ابن ماجہ کی حدیث میں مانع ابراہیم کی وفات کو قرار دیا گیا ہے، اگر وہ زندہ ہوتے تو ضرور نبی ہوتے حالانکہ نبوتِ نبوت کے لیے صرف حیات کافی نہیں اجتہاب کی بھی ضرورت ہے، اور اجتہاب سے مانع یہاں موجود ہے جو ختم نبوت ہے، اور صحابہ کے آثار میں ختم نبوت کو مانع قرار دیا گیا ہے۔

بلکہ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت جاری ہوتی

① فتح الباری (۱۰ / ۵۷۹) الإصابة فی تمييز الصحابة (۱ / ۱۷۵)

تو سب سے اولیٰ آنحضرت ﷺ کا فرزند ابراہیم اس منصب کے لائق ٹھہرتا، اللہ تعالیٰ اس کو زندہ رکھتا۔ اب چونکہ نبوت ختم ہو چکی ہے اس واسطے اس کی زندگی کو برقرار رکھنا ضروری نہیں ٹھہرایا گیا۔ پس اس لحاظ سے امام نووی اور ابن عبدالبر کا انکار درست ہوا۔ حافظ ابن حجر نے جو اخیر میں جملہ کہا ہے وہی ان کی طرف سے جواب ہے۔

ملا علی قاری نے ابن حجر مکی کی طرف سے اس جواب کی تردید نقل کر کے اس کا رد بھی کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”وأما قول ابن حجر المكي وتأويله: أن القضية الشرطية لا تستلزم وقوع المقدم، وإنكار النووي كابن عبد البر لذلك فلعدم ظهور هذا التأويل وهو ظاهر، فبعيد جداً أن لا يفهم الإمامان الجليلان مثل هذه المقدمة، وإنما الكلام على فرض وقوع المقدم، فافهم والله سبحانه أعلم.“

(موضوعات کبیر، ص: ۶۹)

”ابن حجر مکی نے جو یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ قضیہ شرطیہ میں مقدم کا وقوع ضروری نہیں ہوتا (لہذا نبوت کا ملنا متحقق نہ ہوا) نووی اور ابن عبدالبر نے اس حدیث کا انکار اس لیے کیا کہ ان کو اس تاویل کا پتہ نہیں چلا، حالانکہ تاویل اس کی ظاہر ہے، بالکل بعید ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں امام اس تاویل کو بھی نہ جانتے ہوں؟ بلکہ ان کا انکار اس حالت پر ہے جب مقدم کا وقوع فرض کر لیا جائے۔“

یعنی اگر ابراہیم کی زندگی فرض کر لی جائے تو وہ ضروری نہیں، اس کو غلط قرار دیا ہے، کیونکہ یہاں ختم نبوت بھی ایک امر مانع موجود ہے۔

خلاصہ:

اس عبارت میں دو باتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ ان احادیث کی تاویل، جس سے غرض یہ ہے کہ نووی اور ابن عبدالبر کے انکار کی تردید کی جائے۔

۲۔ اس تاویل کی تردید اور ان کے کلام کا محمل۔

پہلی بات یہ ہے کہ ان احادیث میں جملہ شرطیہ ہے اور جملہ شرطیہ میں حکم کا تحقق مقدم پر معلق ہے مگر مقدم کا ہونا ضروری نہیں۔ پس ان احادیث سے نبوت کا جاری ہونا ثابت نہیں ہوتا، جس پر امام نووی اور ابن عبدالبر انکار کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام نووی اور ابن عبدالبر اتنے پست دماغ کے آدمی نہیں کہ وہ اس قاعدہ سے غافل ہوں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ نبوت کا تحقق ابراہیم کی حیات پر معلق ہے اگر زندہ ہوں تو نبی ہو سکتے ہیں، حالانکہ یہاں ختم نبوت خود ایک مانع موجود ہے۔

مگر میں نے جو پہلے لکھا ہے کہ امام نووی کا اعتراض ابن ماجہ کی حدیث پر ہے اور ایک طرح سے (جب نبوت کو اجتہاد پر موقوف رکھا جائے) یہ اعتراض درست ہے، اور صحابہ کے اقوال پر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ ان میں مانع ختم نبوت کو قرار دیا گیا ہے۔

ملا علی قاری کے قول کا جواب:

اب ہم آخر میں پھر ملا علی قاری کا وہ قول، جو آپ نے حضرت ابراہیم اور حضرت عمر کی نبوت کے وقوع کو خاتم النبیین کے لیے غیر منافی قرار دینے کے بارے میں ذکر کیا ہے نقل کر کے اس کا جواب بھی ذکر کرتے ہیں۔

”قلت: ومع هذا لو عاش إبراهيم وصار نبيا، وكذا لو صار عمر نبيا لكانا من أتباعه - عليه السلام - كعيسى والخضر وإلياس - عليهم السلام - فلا يناقض قوله تعالى: ”و خاتم النبیین.“ إذ المعنى أنه لا يأتي بعده نبي ينسخ ملته ولم يكن من أمته، ويقويه حديث: لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي.“

(موضوعات کبیر، ص: ۶۹)

”اگر ابراہیم زندہ رہتے اور نبی بن جاتے اسی طرح اگر عمر بھی نبی بن جاتے تو ضرور یہ آنحضرت کے متبعین سے ہوتے جیسے حضرت عیسیٰ، حضرت خضر اور حضرت الیاس علیہم السلام ہیں، پس یہ اللہ تعالیٰ کے قول خاتم النبیین کے منافی نہیں کیونکہ اس قول کا یہ معنی ہے کہ آپ کے بعد کوئی ایسا نبی نہیں آئے گا جو آپ کے دین کو منسوخ کر دے اور آپ کی امت سے نہ ہو۔ اس حدیث سے بھی اس کی تقویت ہوتی ہے کہ اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو لازمی طور پر میری اتباع کرتے۔“

اس عبارت سے جو معلوم ہوتا ہے اس کا ہم جواب دو طرح سے دے چکے ہیں:

- ۱۔ اگر ابراہیم اور حضرت عمر نبی ہو جاتے تو ان کی نبوت اس آیت کے منافی نہ ہوتی اگرچہ حدیث ”لا نبی بعدی“ کے منافی ہونے کی بنا پر ایسا نہیں ہو سکتا۔
- ۲۔ نبوت کا ایک معنی ایسا ہے جو شرعی معنی سے عام ہے جس میں تشریح کی قید نہیں، ایسی نبوت خاتم النبیین کے منافی نہیں لیکن تشریحی نبوت (اور شریعت میں وہی نبوت ہے) کے منافی ہے۔

مزید وضاحت:

اب ذرا مزید وضاحت سنیے:

ملا علی قاری اس عبارت میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ایسا نبی جو آنحضرت ﷺ کی امت سے ہو اور آپ کی شریعت کو منسوخ نہ کرے اس کی نبوت خاتم النبیین کے منافی نہیں، ہاں ایسے نبی کا آنا جو شریعت کا نسخ ہو آنحضرت ﷺ کی امت سے نہ ہو تو ایسے نبی کا آنا آیت خاتم النبیین کے واقعی مخالف ہے، جیسے حضرت عیسیٰ، حضرت موسیٰ اور الیاس علیہم السلام آنحضرت کے عہد نبوت میں پائے جاتے ہیں مگر ان کی نبوت آیت خاتم النبیین کے منافی نہیں کیونکہ یہ اس وقت آنحضرت ﷺ کی امت میں داخل ہیں اور آپ کی شریعت کو منسوخ نہیں کر سکتے بلکہ اسی شریعت پر عمل کرنے کے مکلف ہیں۔

پس جب ان انبیاء علیہم السلام کی نبوت آیت خاتم النبیین کے منافی نہیں تو اسی طرح اگر حضرت ابراہیم اور حضرت عمر بھی نبی ہو جاتے تو ان کی نبوت بھی آیت خاتم النبیین کے منافی نہ ہوتی۔ اب اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت کے دعویٰ پر جو کفر کا فتویٰ بالا جماع نقل کیا ہے۔ اس کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت کا وجود خاتم النبیین کے منافی نہ ہونا امر دیگر ہے، اور اس کا عدم جواز امر دیگر ہے۔ ایک دلیل کے فوت ہونے سے دعویٰ باطل نہیں ہوتا، جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ اس دعویٰ پر یہی دلیل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ عیسیٰ علیہ السلام کا وجود، باوجود اس کے کہ آپ نبی مرسل ہیں، «لا نبی بعدی» کے کیسے منافی نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کو نبوت پہلے دی گئی ہے، اور اس امر پر اجماع ہے کہ آپ کے بعد کسی کو نبوت نہیں ملے گی۔ پس ملا علی قاری بھی ختم نبوت کے قائل ہیں اور آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت کے دعویٰ کو بالا جماع کفر سمجھتے ہیں، اگر غیر تشریحی نبوت کو آیت خاتم النبیین کے منافی نہیں سمجھتے تو یہ ان کی غلطی ہے۔

سوال:

عیسیٰ اور خضر وغیرہ کی مثال دینے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملا علی قاری نے نبوت کا معنی لغوی نہیں بلکہ شرعی لیا ہے۔
پس ملا علی قاری کی طرف دوسرا جواب، جس میں نبوت کو لغوی معنی میں لیا گیا ہے، منسوب کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

جواب:

عیسیٰ علیہ السلام اگرچہ نبی مرسل صاحب شریعت ہیں مگر ان کا وہ دور جس میں وہ نئی شریعت لائے تھے گزر چکا ہے، اب آپ بحیثیت تابع کے آئیں گے اور آپ پر وحی بھی آئے گی لیکن اس کا شریعت مقرر کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ پس اس وحی پر نبوت کا اطلاق بمعنی لغوی ہی ہوگا نہ کہ شرعی، جیسا کہ ہم پہلے تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ یہاں دو چیزیں ہیں:

- ۱۔ نبوت کا کسی کو ملنا۔
 - ۲۔ کسی نبی کا آنحضرت ﷺ کے بعد پایا جانا۔
- اجماع پہلے امر کے عدم جواز پر ہے، نہ کہ دوسرے کے عدم پر۔

سوال:

اگر آپ پر اس قسم کی وحی نہ ہوگی جس کو نبوت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ آپ سے نبوت سلب ہوگئی ہے؟

جواب:

جب ایک کام اپنے وقت پر ہو کر پورا ہو جائے تو اس کو سلب ہونا نہیں کہتے، جیسے قرآن مجید جب مکمل ہو گیا تو آنحضرت ﷺ پر پھر قرآن نہیں اترا تو

اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت ﷺ سے قرآن سلب ہو گیا، اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام اپنے پہلے زمانے میں وحی شریعت کا کام کر چکے ہیں، اب اس امت میں اگر ان پر وحی شریعت نہ ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان سے نبوت سلب ہو گئی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ بحیثیت نبوت ان کا کام ختم ہو گیا ہے۔

سوال:

اگر حدیث «لو كان بعدي نبي لكان عمر» (اگر میرے بعد کوئی نبی ہونا ہوتا تو عمر ہوتا) سے صرف عمر کے نبی ہونے کا امکان نکلتا ہے تو حدیث ذیل: «لو كان شيء سابق القدر سبقته العين»^① (اگر کوئی شے تقدیر سے آگے بڑھتی تو نظر بد بڑھ جاتی) سے صرف نظر بد کے بڑھ جانے کا امکان نکلتا ہے، حالانکہ حدیث میں وارد ہے: «لا يرد القضاء إلا الدعاء»^② (قضا کو صرف دعا رد کرتی ہے) اس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ دعا بھی تقدیر کو رد کرتی ہے؟

جواب:

۱- حضرت عمر والی حدیث سے تو آپ کے بعد نبوت کا محال ہونا نکلتا ہے نہ کہ ممکن ہونا، کیونکہ ”لو“ شرط اور جزا کی نفی کے لیے آتا ہے، اسی طرح دوسری حدیث سے نظر بد کے متعلق یہ نکلتا ہے کہ وہ تقدیر کو رد نہیں کر سکتی۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ۴۱]
 ”اس کے حکم پر کوئی تعقب نہیں کر سکتا۔“

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۱۸۸)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۱۳۹) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۹۰) اس حدیث کو حافظ عراقی اور علامہ البانی رحمہما نے حسن اور امام حاکم و ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔

نیز فرمایا:

﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ [الرعد: ۱۱]
 ”اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کو تکلیف دینا چاہے تو اس کو کوئی رد نہیں
 کر سکتا۔“

مزید فرمایا:

﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا
 يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهَا﴾ [الفاطر: ۲]
 ”اللہ تعالیٰ اگر لوگوں کے لیے رحمت کے دروازے کھولے تو کوئی بند
 نہیں کر سکتا اگر بند کرے تو کوئی کھول نہیں سکتا۔“

۲۔ حدیث: ”قضا کو صرف دعا رد کرتی ہے“ کا یہ مطلب ہے کہ دعا بھی ایک
 موثر چیز ہے، جس سے ایک آئی ہوئی مصیبت ٹل جاتی ہے، کیونکہ قضا کا
 اطلاق کبھی مصیبت آمدہ پر بھی ہو جاتا ہے اور کبھی قضا کا اطلاق اٹل امر پر
 ہوتا ہے، عموماً دوسری کو قدر اور پہلی کو قضا سے تعبیر کرتے ہیں۔

تنبیہ:

حدیث ”لو عاش“ میں حضرت ابراہیم کی نبوت کو اس لیے معلق کیا گیا
 ہے کہ اس حدیث میں نبوت کے ملنے کا ذکر ہے نہ کہ پہلے نبی ہونے کا، اگر
 ابراہیم نبی ہوتے تو آپ فرماتے کہ آج نبی فوت ہو گیا ہے، کیونکہ میرے بعد
 کوئی نبی نہیں، مگر آپ نے یہ نہیں فرمایا بلکہ یہ فرمایا کہ اگر زندہ رہتا تو نبی بنتا،
 اور حدیث: «لا نبی بعدی» (میرے بعد کوئی نبی نہیں) کا یہ مطلب ہے کہ
 میرے بعد کسی کو نبوت نہیں ملے گی۔

سابق انبیاء کی نبوت اس جملہ «لا نبی بعدی» کے منافی نہیں کیونکہ آپ کے زمانے میں بھی جو نبی فوت ہو چکے یا گزر چکے تھے، سب نبی تھے اور اب بھی ہیں، جیسے رسول اللہ ﷺ اپنی حیات طیبہ میں بھی نبی تھے اور اب بھی نبی ہیں، اسی طرح سب انبیاء ہما بقین ﷺ سب کے سب نبی ہیں، بلکہ قیامت کے دن بھی لفظ نبی سے یاد کیے جائیں گے، اور تشہد میں ہر نمازی آنحضرت ﷺ کے لیے نبی کا لفظ استعمال کرتا ہے، جیسے صاحب کتاب کو صاحب کتاب کہتے ہیں، کیونکہ اس کو کتاب دی گئی۔ پس حدیث «لا نبی بعدی» کا معنی یہ مراد ہے کہ میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں۔

سنن ابن ماجہ کی حدیث خلفاء میں اس طرح کے لفظ آئے ہیں:

«وانہ لیس کائن بعدی نبی فیکم»^① (ابن ماجہ)

”میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں۔“

اسی لیے آپ ﷺ نے فرمایا:

«أنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم»^②

”میں آخری نبی ہوں اور تم آخری امت ہو۔“

سوال:

اگر حدیث «لو کان بعدی نبی لکان عمر» (اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر ہوتا) سے یہ نکلتا ہے کہ اس امت میں نبی ہو ہی نہیں سکتا تو حدیث «فإن یکن» والی سے محدث کی بھی نفی ہوگی؟

① سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۲۸۷۱) نیز دیکھیں: صحیح البخاری، رقم

الحدیث (۳۲۶۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۴۲)

② المستدرک (۴/۵۸۰) المعجم الکبیر (۷۶۴۴) اس حدیث کو امام حاکم، ذہبی اور البانی رحمہم اللہ نے صحیح کہا ہے۔

جواب:

”ان“ اور ”لو“ میں فرق ہے، ان عام طور پر ممکنات پر بولتے ہیں اور شک کی جگہ استعمال کرتے ہیں اور ”لو“ نفی کے لیے آتا ہے۔ نحو اور معانی کی کتابیں دیکھو۔

سوال:

حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث غریب ہے۔

جواب:

غریب ہونے سے ضعیف نہیں بن جاتی۔

سوال:

اس حدیث میں جو فرمایا ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے بعد قریب کے زمانہ میں کوئی نہیں ہوگا، کیونکہ مسیح کو نبی اللہ کہا گیا ہے۔

جواب:

یہاں لفظ عام ہے جو قریب اور بعید دونوں زمانوں کو شامل ہے، اور مسیح کو نبوت پہلے مل چکی ہے وہ پہلے انبیاء سے ہے۔

مسیح کے متعلق ایک حدیث:

« عن أبي هريرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ليس

بينى وبينه نبي يعنى: عيسى، وإنه نازل فإذا رأيتوه فأعرفوه،

رجل مربع إلى الحمرة والبياض»^① (ابو داود: ٢ / ١٣٥)

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٣٢٤) اس حدیث کو امام حاکم اور علامہ البانی رحمہما نے صحیح کہا ہے۔

”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: میرے اور عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان کوئی نبی نہیں اور وہ اترنے والا ہے، جب تم اسے دیکھو تو پہچان لو، وہ میانہ قد، سرخی اور سفیدی مائل ہے۔“

سوال:

جس طرح «لم یبق من النبوة إلا المبشرات» (نبوت سے صرف مبشرات باقی ہیں) میں حصر بنظر عوام کے مانا جاتا ہے، اور دوسری حدیث «فإن یکن» کا مورد خواص کو بنایا جاتا ہے، اسی طرح «کائن بعدی» کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ یہ اور اعتبار ہے اور مسیح موعود کی نبوت کا اور اعتبار؟

جواب:

خواب والی حدیث، جس میں مبشرات کو نبوت سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، عوام و خواص سب کو شامل ہے، نہ کوئی عام اس سے آگے بڑھ کر نبی بن سکتا ہے نہ کوئی خاص، اور وہ حدیث جس میں محدث کا ذکر ہے اس میں اول تو اس سے محدث کے ضرور ہونے کا یقین نہیں ہوتا، اگر محدث کے ضرور ہونے کا ذکر ہو تو اس میں کوئی صیغہ عام نہیں۔ پھر اگر اس کا مورد خاص ہے تو دوسرے قرائن کی بنا پر ہے، اور حدیث «لا نبی بعدی» عام ہے سب کو شامل ہے، خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، اور مسیح سے مراد سابق نبی ہے نہ کہ کوئی جدید مدعی، یہاں ایسا کوئی قرینہ نہیں جس سے اس کو خاص قرار دیا جائے بلکہ بہت سے قرائن ایسے موجود ہیں جن سے عموم قطعاً بن گیا ہے۔

سوال:

ایک اور بات جو صاحب فتح الباری اور ملا علی قاری نے لکھی ہے:

”وقيل: هو فان يك في امتي أحد فعمرو. علي ظاهره هذا القول ورد مورد التردد.“^①

”کہا گیا ہے کہ یہ حدیث: میری امت میں کوئی (محدث) ہوا تو عمر ہوگا۔ اپنے ظاہر پر ہے یعنی یہ کلام تردد کے لیے ہے۔“

جواب:

اس کلام کے ذکر سے کیا مقصد ہے؟ اگر اعتراض کرنا مقصود ہے تو لغو ہے کیونکہ اس حدیث میں محدث ہونے میں بھی تردد ثابت ہوتا ہے، حالانکہ اس کا درجہ نبی سے کم ہوتا ہے۔ پھر اس سے نبی کے ہونے کا کیسے ثبوت مل سکتا ہے؟ شاید سائل یہ سمجھ رہا ہے کہ اس حدیث میں نبوت کے بارے میں تردد کا ذکر ہے، حالانکہ اس میں نبوت کے متعلق تردد نہیں بلکہ محدث کے متعلق تردد ہے، اور جس حدیث میں حضرت عمر کی نبوت کا ذکر ہے کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو حضرت عمر ہوتے، وہ حدیث اور ہے، وہاں ”لو“ کا لفظ ہے، اور ”لو“ نفی کے لیے ہے، تردد کے لیے لفظ ”ان“ ہوتا ہے۔

سوال:

لبنہ والی حدیث میں لفظ ”من قبلي“ صفت واقع ہے اور موصوف ”الأنبياء“ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس قسم کے انبیاء پہلے ہوتے تھے یعنی براہ راست، اس قسم کے انبیاء اب نہیں ہوں گے۔

جواب:

حدیث میں لفظ ”من قبلي“ حال واقع ہے صفت نہیں، اور حال سے

① مرقاة المفاتیح (۱۱/۲۹۲)

توقید سمجھی جاتی ہے مگر یہاں وہ اتفاقی ہے نہ کہ احترازی۔ آخری جملہ «ختم بی الرسل» (میرے ساتھ رسول ختم ہو گئے) اور لفظ «أنا اللبنة» (میں وہ اینٹ ہوں) اور لفظ «أنا خاتم النبیین» (میں خاتم النبیین ہوں) اس کی پوری تشریح کر رہا ہے۔

نیز یہ کیسے معلوم ہوا کہ پہلے صرف بلا واسطہ نبی ہوتے تھے؟ اگر ہوتے تھے تو خدا نے سن کی تبدیلی کب سے کی؟ اس تبدیلی کی کیا دلیل ہے؟ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں تبدیلی کا ذکر نہیں۔

سوال:

یہ حدیث اس معنی کے رو سے، جو تم نے کیے ہیں، مسیح کی آمد ثانی کی بھی مانع ہے کیونکہ آخری اینٹ رسول کریم کے زمانہ میں نبوت کے محل میں رکھ دی گئی، پھر کسی پہلی اینٹ کو اکھیڑ کر دوبارہ مکان میں لگانا فضول ہے۔

جواب:

مسیح نبوت کے مکان کی ایک اینٹ ہے جو اپنے وقت میں اپنی جگہ لگ چکی ہے اور قیامت کے دن بھی وہ اس مثالی مکان کی اینٹ ہوں گے۔ اسی طرح اب اگر دنیا میں تشریف لائیں تو اس مکان سے علیحدہ نہیں ہوں گے تاکہ پھر دوبارہ آپ کو لگایا جائے۔ قادیانیوں کو شاید یہ وہم اس لیے ہوا ہے کہ وہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ مکان آسمان یا عالم مثال میں کوئی نفس الامری وجود رکھتا ہے، اور سب انبیاء اپنا اپنا مکان لیے ہوئے اس میں پیوست ہیں، پس جب مسیح عالم مثال سے عالم شہادت میں یا آسمان سے زمین پر تشریف لائیں گے تو لا محالہ اس نقل و حرکت سے وہ اس مکان سے اکھڑ جائیں گے۔ یہ محض وہم ہی وہم ہے،

کیونکہ یہ مکان تمثیلی ہے یعنی فرضی ہے، ایسی تمثیلات میں وجود عقلی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جیسے آخری اینٹ سے مکان مکمل ہو جاتا ہے اسی طرح میری آمد سے نبی ختم ہو چکے ہیں، میں آخری نبی ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں۔

سوال:

اگر اس امت میں دجال ہی دجال ہوں کوئی صادق نہ ہو تو یہ امت شرالامم ہوئی نہ کہ خیرالامم!

جواب:

یہ سوال بھی عجیب ہے۔ اگر سارے مدعی نبوت دجال ہی ہوں کوئی سچا نہ ہو تو یہ امت شرالامم ہوئی یہ اس طرح ہے کہ اگر ہر مدعی الوہیت جھوٹا اور دجال ہی ہو کوئی سچا نہ ہو تو یہ امت شرالامم ہوئی۔ سبحان اللہ! کیسی سمجھ ہے؟ جب ایک امر کا دعویٰ شرعاً سراسر کذب و افتراء ہے تو اس میں تقسیم کی گنجائش کب ہے؟ ہاں جو کمالات اس امت کے لیے باقی ہیں وہ بھی اس امت میں نہ ہوں تو اس صورت میں اس امت کے شرالامم ہونے کا احتمال ہے۔ اس امت کا کمال اب نبی کی متابعت میں ہے، اور حدیث شریف میں ہے کہ ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا:

«عن معاوية بن قرة عن أبيه قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ولا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة.» قال ابن المديني: «هم أصحاب الحديث» (رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح)

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٩٢) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

”قرۃ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایک جماعت میری امت سے اللہ کی مدد پاتی رہے گی، ان کو خوار کرنے والا ان کو نقصان نہیں دے گا، یہاں تک کہ قیامت قائم ہو جائے۔ امام ابن المدینی فرماتے ہیں: یہ جماعت اصحابِ حدیث کی ہے۔“

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا، اور یہ گروہ قطعاً صادق ہے نہ کہ کاذب۔ معترض نے یہ سمجھا ہے کہ مدعی نبوت صادق ہو تو اس امت میں صادق ہوں گے، ورنہ نہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾

[التوبة: ۱۱۹]

”اے ایمان دارو! اللہ سے ڈرو اور صادقوں (سچوں) کے ساتھ ہو جاؤ۔“
نیز فرمایا:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾

[الحديد: ۱۹]

”جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے وہ بڑے صادق (سچے) ہیں۔“

مزید فرمایا:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ

الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ۱۵]

”مومن وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، پھر

شک میں نہ پڑے اور اپنے مال اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا یہی لوگ صادق (سچے) ہیں۔“

پس ثابت ہوا کہ اس امت میں صادق موجود ہیں، اور صادق ہی کا ہونا ضروری نہیں، جب صادق ہوئے تو شر الامم نہ ہوئے۔ ہاں نبی غیر نبی سے افضل ہوتا ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس امت میں نبی گزرے ہیں وہ امت مجموعی طور پر اس امت سے افضل ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ پہلی امتیں آنحضرت ﷺ کے صحابہ سے افضل ہوں کیونکہ صحابہ سے کوئی نبی نہیں ہوا۔ کسی مجموعہ کی فضیلت اگر دوسرے مجموعہ پر ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر فرد پہلے کا دوسرے فرد سے افضل ہے، مثلاً عرب کی غیر عرب پر فضیلت ہے، اس سے لازم نہیں آتا کہ غیر عرب نبیوں پر بھی عرب افضل ہوں۔ اسی طرح قریش غیر قریش سے افضل ہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلال رضی اللہ عنہ سے ابو جہل افضل ہے۔

سوال:

مسیح موعود کو نبی کریم ﷺ نے خود نبی فرمایا ہے۔

جواب:

وہ مسیح ناصری ہیں نہ کہ قادیانی۔ اور وہ مریم کے بیٹے ہیں۔ حدیث میں ہے: «والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، وفي رواية: حتى تكون السجدة الواحدة خير من الدنيا وما فيها، ثم يقول أبو هريرة: اقرؤا إن شئتم: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٠٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥)

مَوْتِهِ ﴿ [النساء: ۱۵۹] ۱

قسم ہے اس کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، عنقریب تم میں ابن مریم اترے گا حکم اور عادل ہو کر، صلیب کو توڑے گا، خنزیر کو قتل کرے گا، جزیہ اٹھائے گا اور مال بہت ہوگا، یہاں تک کہ اس کو کوئی نہ لے گا۔ ایک سجدہ دنیا اور جو اس میں ہے اس سے بہتر ہوگا۔ پھر ابو ہریرہ کہتے ہیں: اگر چاہو تو یہ آیت پڑھو: تمام اہل کتاب مسیح کی موت سے پہلے اس پر ایمان لائیں گے۔“

سوال:

تیس (۳۰) دجال تو مرزا صاحب سے پہلے پورے ہو چکے ہیں۔

جواب:

تیس (۳۰) کا لفظ حصر کے لیے نہیں۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ ستر کذاب ہوں گے۔ اگر تیس گزر چکے ہیں تو مرزا صاحب کا نمبر ۳۱ ہوگا، اگر تیس سے مراد شان و شوکت اور بہت مریدوں والے مراد ہوں تو اس صورت میں ان کو تیس میں مندرج ماننا پڑے گا۔

سوال:

دجالوں سے مراد وہ ہے جو جھوٹی حدیث بنا کر گویا اپنے نفس کو رسول اللہ بتاتے ہیں۔

- ① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۲۶۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۵)
- ② بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث للہیثمی (۲/۷۷۸) اس کی سند میں علی بن عاصم ضعیف ہے۔ البتہ صحیح بخاری و مسلم (۶۷۰۴، ۱۵۷) کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں: ”حتی یبعث دجالون کذابون قریب من ثلاثین کلہم یزعم أنه رسول اللہ“ جس سے تیس کا حصر ختم ہو جاتا ہے۔

جواب:

حدیث میں صاف لفظ ہے: « کلہم یزعم أنه نبی اللہ » یہ دجال سارے کے سارے اس قسم کے ہوں گے کہ ہر ایک یہی کہے گا کہ میں نبی اللہ ہوں۔ نیز جو مدعی نبوت آنحضرت ﷺ کے بعد ہوگا ضروری ہے کہ جھوٹا ہو، خواہ وہ اپنی طرف سے حدیثیں گھڑے یا گھڑی ہوئی حدیثوں کو اپنے اوپر چسپاں کرنے کی کوشش کرے۔

حدیث کے متعلق مرزا صاحب کا جھوٹ:

چنانچہ فرماتے ہیں:

ملاحظہ ہو بخاری کی وہ حدیثیں جن میں آخری زمانہ میں بعض خلیفوں کی نسبت خبر دی گئی ہے، خاص کر وہ خلیفہ جس کی نسبت بخاری میں لکھا ہے کہ آسمان سے اس کے لیے آواز آئے گی کہ ”ہذا خلیفۃ اللہ المہدی“ (یعنی یہ اللہ کا خلیفہ ہے مہدی) اب سوچو کہ یہ حدیث کس پایہ اور مرتبہ کی ہے جو اسی کتاب میں درج ہے جو اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے۔^① (شہادۃ القرآن)

دوسرا جھوٹ:

مرزا صاحب کا دوسرا جھوٹ حقیقۃ الوحی (ص: ۳۹۰) میں ہے۔ لکھتے ہیں: ”بات یہ ہے کہ جیسا کہ مجدد صاحب سرہندی نے اپنے مکتوبات میں لکھا ہے: اگرچہ اس امت کے بعض افراد مکالمہ و مخاطبہ سے مخصوص ہیں اور قیامت تک مخصوص رہیں گے لیکن جس شخص کو بکثرت اس مکالمہ و مخاطبہ سے مشرف کیا جائے اور بکثرت امور غیبیہ اس پر ظاہر کیے جائیں وہ نبی کہلاتا ہے۔“

① شہادۃ القرآن از مرزا غلام قادیانی (ص: ۴۱)

یہ جو کچھ مرزا نے لکھا ہے مکتوبات میں کہیں نہیں بلکہ مکتوبات میں عبارتِ ذیل ہے:

”وإذا كثر هذا القسم من الكلام مع واحد منهم يسمي محدثاً.“ (مکتوبات: ۲/۹۹)

”جب اس قسم کے کلام کا شرف کسی کو کثرت کے ساتھ حاصل ہوتا ہے تو اس کو محدث کہتے ہیں۔“

مجدد صاحب کا یہ کلام مرزا صاحب نے دوسری جگہ بھی نقل کیا ہے۔ (ازالہ اوہام، ص: ۹۱۳) مگر اس وقت چونکہ صرف محدث بننے پر اکتفا کیا تھا اس واسطے وہاں محدث کا لفظ بھی نقل کیا ہے مگر یہ سمجھا کہ مرید ہر دعویٰ کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں تو اس وقت لفظ نبی نقل کر دیا اور کھلم کھلا نبی ہونے کا دعویٰ کیا، اور بعض جگہ ساتھ مجاز کی پچر بھی لگا دی، کیونکہ بعض مرید اس قسم کے بھی تھے جو نبوت کے دعویٰ سے بدکتے تھے۔ ہاں محدث اور نبی کے الہام میں یہ فرق ہے کہ نبی کا الہام قطعی ہوتا ہے اور محدث کا الہام قطعی نہیں ہوتا، نبی کے الہام سے کسی مسئلہ کی صحت و فساد کا علم ہوتا ہے اور محدث کے الہام سے نہیں ہوتا، پس جب دونوں کو قطعی اور قابل استدلال تسلیم کیا گیا تو اس صورت میں ایسی بات کا دعویٰ ہوا جو اہل سنت کے نزدیک غلط اور کفر ہے۔ پس اس کے بعد اس کو محدث سے تعبیر کرو، یا نبوت سے بات ایک ہی ہے۔ یہ نزاع لفظی ہے۔ اسی قسم کے جھوٹ بہت ہیں جنہیں علماء نے قلم بند کیا ہے۔^① عاقل کو اشارہ ہی کافی ہے۔

① دیکھیں: علمی مقالات از حافظ زبیر علی زئی (۱/۱۳۶)

حدیث «لا نبی بعدی» پر اعتراضات

پہلا اعتراض:

لا ہمیشہ ذات کی نفی نہیں کرتا بلکہ وصف کی نفی کے لیے بھی ہوتا ہے، جیسے:

«لا فتی إلا علی، ولا سیف إلا ذوالفقار»،^① «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب»^②

”علی کے سوا کوئی جوان نہیں ہے، یعنی کامل جوان نہیں۔ ذوالفقار کے سوا کوئی تلوار نہیں ہے، یعنی بہت عمدہ تلوار نہیں۔ بغیر فاتحہ کے نماز نہیں، یعنی کامل نماز نہیں۔“

جیسے ان تین مثالوں میں ذات کی نفی نہیں بلکہ کمال کی نفی ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ «لا نبی بعدی» میں بھی کمال کی نفی ہو، یعنی صاحب شریعت نبی نہیں۔

① الهواتف لابن أبي الدنيا، رقم الحديث (٥) الكامل لابن عدي (٥ / ٢٦٠، رقم الحديث: ١٤٠٥) تاریخ دمشق (٣٩ / ٢٠١، رقم الترجمة: ٤٦١٩) وغیرہم، یہ مرسل اور متصل دونوں سندوں سے مروی ہے لیکن یہ حدیث موضوع ہے، جیسا کہ امام ابن عدی، ذہبی، عجلونی اور ابن الجوزی رحمہم وغیرہ نے واضح کیا ہے۔ دیکھیں: تلخیص الموضوعات، رقم الحديث (٢٧٤) الموضوعات لابن الجوزي (٢ / ١٥٨، رقم الحديث (٧١٥) كشف الخفاء (٢ / ٣٦٣، رقم الحديث: ٣٠٦٩) ملا علی قاری کہتے ہیں کہ یہ حدیث عقلاً و نقلاً دونوں طرح باطل ہے۔ دیکھیں: الأسرار المرفوعة (ص: ٣٦٨)

② جزء القراءة للبخاري، رقم الحديث (٨٨)

جواب:

لا جو نفی جنس کے لیے مشہور ہے دراصل وہ جنس سے صفت کی نفی کے لیے ہے، اگر صفت بصورتِ خبر مذکور ہو تو اس صفت کی نفی ہوگی خواہ خاص ہو جیسے ”لا غلام رجل ظریف“ ”آدمی کا غلام ظریف نہیں۔“ اس مثال میں صرف مرد کے غلام سے ظرافت کی نفی ہے۔

اگر صفت عام ہو تو اس کی نفی ہوگی، مگر وصف عام کی نفی سے اسم لا کی بھی نفی ہوگی، کیونکہ بغیر وصف عام کے کسی شے کا وجود محال ہوتا ہے، جیسے: ”لا رجل موجود في الدار“ کوئی آدمی گھر میں موجود نہیں۔ اگر خبر محذوف ہو تو قاعدہ یہی ہے کہ افعال عامہ سے خبر نکالی جاتی ہے، اگر کوئی قرینہ ہو تو افعال خاصہ سے نکالی جاتی ہے۔ یہاں افعال عامہ سے نکالی جائے گی کیونکہ اصل یہی ہے، بلکہ یہاں ابن ماجہ کی حدیث میں ”کائن“ کا لفظ بھی موجود ہے۔ جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہاں خبر افعال عامہ سے نکالی جائے گی، جیسے:

۱۔ لا إله إلا الله.

۲۔ لا حول ولا قوة إلا بالله.

۳۔ لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب.

ان تینوں مثالوں میں جنس کی نفی ہے۔ ”لا إله إلا الله“ کا معنی ہے اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ ”لا حول ولا قوة إلا بالله“ کا معنی ہے اللہ کی مدد کے بغیر نہ کسی کام سے رک سکتا ہے اور نہ کوئی کام کر سکتا ہے۔ ”لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب“ بدوں فاتحہ کے نماز نہیں۔

حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی لینے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے، بغیر اس کے کام نہیں چلتا۔

دوسرا اعتراض:

لائفی ہمیشہ ذات کی ہی نہیں ہوتی بلکہ وصف کی بھی ہوتی ہے، لہذا اس جگہ وصف کی نفی مراد ہوگی۔

جواب:

اگر اتنی وسعت دی جائے تو لا الہ الا اللہ میں بھی ایک شخص وصف کی نفی مراد لے سکتا ہے تو پھر توحید کیسے ثابت ہوگی؟ جو تین مثالیں معترض نے ذکر کی ہیں وہاں مجازی معنی لینے کے لیے قرینے موجود ہیں:

- ۱۔ ”لافتی“ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے جوانوں کا پایا جانا۔
 - ۲۔ ”لاسیف“ میں دوسری تلواروں کا وجود یہ قرینہ ہے کہ یہاں جنس کی نفی نہیں۔
- اسی طرح ”لاایمان“ اور ”لا دین“ میں جو لوگ مجازی معنی لیتے ہیں وہ ان احادیث کو قرینہ قرار دیتے ہیں جن میں گناہ گاروں کی معافی اور دوزخ سے رہائی پا کر جنت میں داخل ہونے کا ذکر ہے کیونکہ جنت میں صرف مومن ہی جائیں گے، اور جو ان احادیث کو ظاہر پر رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عہد اور امانت ایسے عام لفظ ہیں کہ ان میں سارا دین آجاتا ہے، جب جنس دین کی نفی ہوئی تو کفر آ گیا، جب کفر آیا تو ایمان اور دین اٹھالیا گیا۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

ایمان سے مراد ایمان واجب ہے جس میں سب واجبات کا کرنا اور سب کبار سے بچنا داخل ہے۔^①

اب ظاہر ہے کہ عہد اور امانت واجبات سے ہیں، ان کے اٹھنے سے ایمان

① مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ (۱۱/۶۵۴)

کی نفی درست ہے۔ اسی طرح « إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده »^① (جب کسری ہلاک ہوگا تو پھر کوئی کسری نہ ہوگا) میں خارج میں کسری کا پایا جانا قرینہ ہے کہ اس جگہ ان کی نفی سے مخصوص جگہ سے نفی (یعنی عراق میں نہ رہنا) مراد ہے۔ اسی طرح « إذا هلك قيصر فلا قيصر بعده » (جب قیصر ہلاک ہوگا تو کوئی قیصر نہیں رہے گا) اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش گرمی اور جاڑے میں عراق اور شام میں تجارت کے لیے جاتے آتے تھے، جب قریش مسلمان ہو گئے اور مسلمانوں کی مخالفت کا اثر روم و ایران میں جا پہنچا، اب قریش ڈر گئے کہ ہماری تجارت کو نقصان پہنچے گا۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا۔

اس فرمان کا مقصد یہ تھا کہ قریش کو اپنی تجارت کے متعلق اطمینان ہو جائے۔ اس پیش گوئی کے بعد اگرچہ کسری اور قیصر میں تسلسل رہا مگر عراق اور شام سے ان کی حکومت اٹھ گئی، فرق صرف اس قدر ہے کہ کسری نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خط کی بے ادبی کی، اس پر آپ نے بددعا کی، اس کی نسل میں تسلسل تھوڑی مدت رہا، خلافت راشدہ ہی میں ختم ہو گیا، بخلاف قیصر کے، اس نے آپ کے خط کی تعظیم کی، آپ نے اس کے بقا کے متعلق بھی کہا، اس لیے اس کے خاندان میں مدت تک تسلسل رہا اور دیر کے بعد ختم ہوا۔^② (فتح الباری)

اس لیے قرینہ کی بنا پر مجازی معنی لینا پڑا اور حدیث « لا نبی بعدی » میں حقیقی معنی کی نفی پر کوئی قرینہ نہیں اور سابق نبی کی آمد کی نفی اس صیغہ سے مفہوم نہیں ہوئی۔

سوال:

خاتم النبیین بمعنی مصدق ہے۔ مجمع البجار میں ہے:

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۹۵۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۹۱۹)

② فتح الباری (۶/۶۲۶)

”أوتيت جوامع الكلم وخواتمه^① أي القرآن ختمت به الكتب السماوية، وهو حجة على سائرهما ومصداق لها.“
 ”مجھے ایسے کلمات عطا ہوئے ہیں جو جامع اور خاتم ہیں، اس سے مراد قرآن ہے۔ اس کے ساتھ آسمانی کتب کا خاتمہ ہوا، اور یہ سب کتب پر حجت اور ان کا مصداق ہے۔“

جواب:

مجمع البحار میں مصداق خاتم کی تفسیر نہیں بلکہ اس کے خاتم بمعنی آخر کے لوازم میں سے ایک لازم کا ذکر ہے۔ خاتم کی تفسیر تو پہلے جملہ ”ختمت به الكتب (اس کے ساتھ کتابیں ختم کی گئیں) میں بیان کی گئی ہے۔ اسی صفحہ میں خاتم کا معنی ”لا نبی بعدی“ (میرے بعد کوئی نبی نہیں) کیا ہے۔

اور صفحہ (۳۳۰) میں لکھا ہے:

”والخاتم والخاتم من أسمائه - صلى الله عليه وسلم (ش)

بالفتح اسم أي: آخرهم، وبالكسر اسم فاعل.“

”خاتم اور خاتم آنحضرت ﷺ کا نام ہے، فتح کے ساتھ اسم ہے،

یعنی ان کے آخر ہیں، کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے۔“

اور ”خاتم القوم آخرهم“ کے معنی کتب لغت میں موجود ہے۔ مجمع البحار

① مصنف ابن أبي شيبة (۱۱ / ۴۸۰، رقم الحديث: ۳۲۳۹۳) الأحاديث المختارة

لضياء المقدسي (۱ / ۲۴) ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ اس کی سند

میں عبدالرحمن بن اسحاق اور خلیفہ بن قیس ضعیف ہیں، البتہ جوامع الکلم اور دیگر معجزات

دیے جانے کا ذکر صحیح احادیث میں موجود ہے۔ دیکھیں: صحیح البخاری، رقم الحديث

(۲۸۱۵) صحیح مسلم، رقم الحديث (۵۲۳) وغیرہما۔

کی پہلی عبارت میں قرآن کو خاتم کہا ہے اور اسی کو مصدق کہا ہے، اگر خاتم کا معنی یہ کیا جائے کہ آپ کی معرفت نئے نبی بنتے ہیں تو قرآن سے اس معنی کے اعتبار سے نئی کتابیں بننی چاہیے۔

سوال:

خاتم النبیین میں ”أل“ استغراق کا نہیں بلکہ ایسا ”أل“ ہے جیسے: ”یقتلون النبیین“ میں ہے، اور یہ ”أل“ استغراقی نہیں کیونکہ سارے نبی قتل نہیں ہوئے۔

جواب:

جمع مذکر سالم پر اگر الف و لام داخل ہے تو اصل یہی ہے کہ جمیع افراد کے لیے ہو، جیسے:

۱- ﴿رب العالمین﴾ (سارے عالموں کا رب)

۲- ﴿إن الله يحب المحسنین﴾ اللہ تعالیٰ سب محسنین سے محبت کرتا ہے۔

۳- ﴿فإن الله لا يحب الكافرین﴾ اللہ تعالیٰ کسی کافر سے محبت نہیں کرتے۔

اگر قرینہ پایا جائے تو اس سے بعض اقرار مراد لیے جاسکتے ہیں جیسے:

﴿للعالمین نذیرا﴾ فرقان آنحضرت ﷺ پر اس لیے نازل کیا کہ وہ جہان

والوں کو ڈرائیں۔ اس جگہ عالمین سے مراد جن وانس ہیں جو آپ کی بعثت کے بعد

قیامت تک آپ پر ایمان لانے کے مکلف ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رب

العالمین میں بھی تخصیص ہو۔ اسی طرح خاتم النبیین میں بجز آپ کے سب نبی مراد

ہیں، کیونکہ آپ مضاف ہیں اور مضاف مضاف الیہ کا غیر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ

کوئی قرینہ نہیں جو تخصیص پر دلالت کرے، اور ﴿یقتلون النبیین﴾ (قتل کرتے

ہیں نبیوں کو) میں تین قرینے ہیں جس سے ”النبیین“ کی تخصیص کی جاتی ہے:

- ۱۔ لفظ قتل، کیونکہ بعض جگہ قرآن مجید نے بعض نبیوں کے قتل کا ذکر کیا ہے، چنانچہ فرمایا: ﴿فَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (ایک فریق کو قتل کرتے ہو) اور واقعہ بھی اسی طرح ہے کہ بعض نبی قتل ہوئے یہ قرینہ حسی ہے اور پہلے لفظی۔
- ۲۔ یہود کا فاعل ہونا، کیونکہ یہود صرف انہی کو قتل کر سکتے تھے جو نبی ان میں ہوئے۔
- ۳۔ بعض انبیاء کے غیر مقتول ہونے کا ذکر ہے، جیسے: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے گا۔
یہ تین قرائن دلالت کرتے ہیں کہ یہاں بعض نبی مراد ہیں۔

سوال:

نبوت ایک نعمت ہے اس امت سے یہ نعمت کیوں سلب ہوئی؟

جواب:

نزول کتاب اور نبوت تشریحی بھی، اور نبوت مستقل بھی لامحالہ ایک نعمت ہے۔
چنانچہ فرمایا:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾

[آل عمران: ۱۶۴]

”بے شک مومنوں پر اللہ کا احسان ہے جب اس نے ان میں ایک رسول بھیجا۔“

جب یہ نعمت باوجود بند ہونے کے امت میں نقص پیدا نہیں کرتی تو اسی طرح اگر مطلق نبوت نعمت ہو تو ختم نبوت ہونے کی صورت میں کوئی نقص پیدا نہیں کرے گی، کیونکہ نعمت اپنے وقت میں نعمت ہے نہ کہ غیر وقت میں، جیسے بارش اللہ کی رحمت ہے مگر اپنے وقت میں نعمت ہے، اگر بے وقت ہو تو عذاب بن جاتی ہے۔ طاعون کفار کے لیے عذاب ہے اور مومنوں کے لیے رحمت ہے۔^①

① دیکھیں: صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۲۸۷)

نبوت کی ضرورت ہو تو نعمت ہے اگر ضرورت نہ ہو تو ایک قسم کا عذاب ہے کیونکہ جو ایمان نہ لائے وہ نجات سے محروم رہے گا اور امت میں تفریق لازم آئے گی، یعنی بعض افراد اور امت بن جائیں گے، سو اللہ کا فضل ہے کہ اس نے ہم کو اس سے بچا لیا۔

سوال:

آیت ذیل سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت جاری ہے:

﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ۷۵]

”اللہ فرشتوں اور انسانوں سے رسول چنتا ہے۔“

اور آیت ذیل بھی اس کی مؤید ہے:

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ۱۷۹]

”اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں سے جسے چاہے پسند کرے۔“

جواب:

اس آیت میں فعل مضارع محض اس غرض کے لیے ہے کہ بتا دے کہ ”اصطفا“ اور ”اجتبا“ اللہ کا کام ہے، جس کو چاہے رسول بنائے اور جس کو چاہے رسولوں سے انتخاب کرے۔ اس آیت کا یہ معنی نہیں کہ اللہ تعالیٰ چنتا ہے اور چنتا رہے گا، یعنی یہاں مضارع تجدد و استمرار کے لیے نہیں۔ اس کی نظیر آیت ذیل ہے:

﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ﴾ [الحديد: ۹]

”اللہ ہی اپنے بندے پر بین آیتیں اتارتا ہے۔“

اس آیت میں بھی صیغہ مضارع کا ہے۔ اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن کا نزول مستمر ہو۔ جہاں غرض یہ ہو کہ فعل کو اللہ کے ساتھ مختص کیا جائے وہاں مضارع اثبات فعل کے لیے ہوتا ہے۔ باقی رہا فعل کا دائم یا غیر دائم ہونا تو یہ اس صیغہ سے ثابت نہیں ہوتا نہ اس کی نفی ہوتی ہے، اس کی نفی یا اثبات کے

لیے دوسری دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا اس سے یہ استدلال کرنا کہ فعل مستمر ہے، لغو ٹھہرتا ہے۔ سورہ حج میں کفار کے اس استبعاد کو رد کیا گیا ہے جو وہ کہتے تھے کہ رسول کوئی بڑا آدمی ہونا چاہیے یا کوئی فرشتہ ہونا چاہیے نہ کہ انسان۔ اس استبعاد کو اس طرح رفع کیا کہ انتخاب میرا کام ہے نہ کہ تمہارا، میں جسے چاہوں منتخب کروں۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ انتخاب مستمر ہے یا منقطع؟ تو یہ دوسرے دلائل سے ثابت ہوگا۔ اسی طرح دوسری جگہ فرمایا ہے:

﴿يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ

عِبَادَةٍ﴾ [النحل: ۲]

”ملائکہ کو اپنی روح امر کے ساتھ جس بندے پر چاہے اتارے۔“

اس آیت کا مطلب بھی یہی ہے کہ فرشتوں کو اپنا امر (روح) دیگر کسی

بندے پر اتارنا اللہ کا کام ہے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ مضارع حال اور استقبال کے لیے ہے، یعنی ان دونوں زمانوں سے ایک زمانے کے لیے مستعمل ہے، ایک زمانہ کی تعیین کے لیے قرینے کی ضرورت ہوتی ہے، جب ایک زمانہ متعین ہو جائے تو دوسرے زمانہ کا ارادہ کرنا منع ہو جاتا ہے، جیسا کہ کتب نحو میں لکھا ہے۔^① (شرح جامی)

تیسرا جواب:

تیسرا جواب یہ ہے کہ ”اصطفا“ کا تعلق انسانوں اور فرشتوں دونوں سے ہے، جب ایک فعل دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہو تو ضروری نہیں کہ فعل کا تعلق

① شرح ملا جامی (ص: ۲۷۹)

دونوں کے ساتھ برابر ہو، پس جب فرشتوں سے رسول آتے رہتے ہیں اور انسانوں میں بند ہو گئے ہیں تو فعل کے صدق کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ فرشتوں میں یہ سلسلہ اصطفیٰ کا جاری رہے اور انسانوں میں بند ہو گیا ہے۔ یہ سلسلہ فرشتوں میں جاری ہے کیونکہ فرشتوں کو مختلف امور کے لیے بھیجا جاتا ہے، جان قبض کرنے کے لیے بھی فرشتے بھیجے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ۶] ہمارے رسول ان کی جان قبض کرتے ہیں۔

سوال:

آیت ذیل سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبوت جاری ہے:

﴿يَبْنِيْ اٰدَمَ اِمًا يَّا تَيِّنٰكُم رُّسُلٌ مِّنْكُمْ يَّقْضُوْنَ عَلَيْكُمْ

اٰتِيْتِي﴾ [الأعراف: ۳۵]

”اے بنی آدم! اگر تمہارے پاس رسول تم میں سے آئیں، تم پر میری آیتیں پڑھیں۔“

جواب:

۱۔ اس آیت میں آدم کی نسل کو خطاب ہے۔ تفسیر ابن جریر میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور اس نسل کو ایک ہاتھ میں لے کر یہ خطاب فرمایا تھا۔^۱ سو یہ وعدہ انبیاء اور رسولوں کے مسلسل آنے سے، یہاں تک کہ حضرت محمد رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، پورا ہوا۔

سوال:

یہ آیت سورۃ اعراف کی ہے، اس آیت میں بنی آدم کو خطاب ہے، اس

① تفسیر ابن جریر الطبری (۵/۴۷۷)

آیت سے پہلے بھی چند بار بنی آدم کو خطاب کیا گیا اور وہ خطاب عام ہے جس میں قیامت تک کے لوگ شریک ہیں لہذا اس میں بھی شریک ہونے چاہیے۔

جواب:

اس خطاب میں بھی قیامت تک کے لوگ شریک ہیں مگر اس خطاب سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر زمانہ میں رسول آتے رہیں گے۔ حدیث شریف میں ہے کہ میرے اور مسیح کے درمیان کوئی رسول نہیں۔^① یہ ”فترت“ کا زمانہ کہلاتا ہے۔ یہ لوگ بھی اس خطاب میں داخل ہیں مگر ان کے زمانہ میں کوئی رسول نہیں آیا۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَهُمْ مِّنْ نَّذِيرٍ مِّنْ قَبْلِكَ﴾ [السجدة: ۳]

”تا کہ تو اس قوم کو ڈرائے جن کے پاس تیرے پہلے کوئی نذیر نہیں آیا۔“

مرزا غلام احمد نے بھی لکھا ہے کہ اتنی مدت میں، میں ہی نبی کا نام پانے کے قابل ہوا ہوں۔ تیرہ سو سال تک کے لوگ باوجود مخاطب ہونے کے کسی رسول کو نہ دیکھ سکے، حالانکہ اللہ کا وعدہ سچا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہاں خطاب جنس کو ہے، اس کا پورا ہونا اس طرح بھی متصور ہو سکتا ہے کہ بنی آدم میں رسول آئے ہوں، نہ یہ کہ ہر قرن میں ہوں، جس شخص کو کسی نبی کی تعلیم پہنچے گویا اس کے پاس نبی آ گیا، جیسے فرمایا:

﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَ مِّنْ بَلَّغٍ﴾ [الأنعام: ۱۹]

”میں تمہارے لیے بھی نذیر ہوں اور اوپر اس شخص کے لیے جس کو

قرآن پہنچے۔“

① سنن ابی داود، رقم الحدیث (۴۳۲۴) اس حدیث کو امام حاکم اور علامہ البانی رحمہما نے صحیح کہا ہے۔

پس اب ہمارے لیے رسول دینی ہیں اور آپ کی شریعت ہمارے لیے واجب التعمیل ہے۔

۲۔ آیت میں لفظ ”إن“ کا ہے، جس کا تحقق ضروری نہیں بلکہ بعض جگہ اس کا استعمال غیر واقع پر بھی ہوا ہے۔ فرمایا:

﴿إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾ [الزخرف: ۸۱]
 ”اگر رحمن کی اولاد ہو تو میں اس کا پہلا پرستار ہوں۔“
 ایک جگہ فرمایا:

﴿فَأَمَّا تَدْرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقَوْلِي...﴾ [مریم: ۲۶]
 ”(مائی مریم کو فرمایا) اگر تو بشر سے کسی کو دیکھے تو یہ کہہ دے۔“

اب اس آیت میں یہ ذکر ہے کہ اگر تو کسی بشر کو دیکھے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مائی مریم قیامت تک زندہ رہیں۔

۳۔ نبوت اور رسالت میں فرق ہے، اگرچہ نبوت اور رسالت من اللہ میں عام و خاص کی نسبت مشہور ہے، مگر تتبع اور استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں عام و خاص من وجہ کی نسبت ہے، اور اس نسبت کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جیسے بعض نبی رسول نہیں ہوتے اسی طرح بعض رسول نبی نہیں ہوتے، جیسے فرشتے رسول ہیں مگر بعض کا یہ خیال ہے کہ رسول کا اطلاق کبھی مبلغ ہی پر ہوتا ہے۔

مرزا غلام احمد نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

﴿وقفینا من بعدہ بالرسول﴾ آتا ہے نہ ”قفینا من بعدہ بالانبياء“

پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رسول سے مراد مرسل ہیں،

خواہ وہ رسول ہوں یا نبی ہوں یا محدث۔“ (شہادۃ القرآن، ص: ۲۸)

اب یہ واضح ہے کہ آیات مذکورہ بالا میں لفظ رسول مذکور ہے کسی آیت میں لفظ نبی وارد نہیں ہوا۔ کلام ختم نبوت اور ختم رسالت من اللہ میں ہے، نہ کہ مطلق رسالت میں، جس کے معنی تبلیغ کے بھی ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے تو جمیع علماء امت رسل ہوئے۔

سوال:

سورۃ فاتحہ میں ہے:

﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿۶۹﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾

اور سورۃ نساء میں ہے:

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ﴾

[النساء: ۶۹]

”جو اللہ اور رسول کی اطاعت کرے وہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جن پر اللہ نے انعام کیا ہے، یعنی نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحین کے ساتھ ہوگا۔“

سورۃ فاتحہ میں یہ کہا کہ یا اللہ! جن پر تو نے انعام کیا ان کی راہ بتا، اور سورۃ نساء میں ان کا ذکر کیا جن پر انعام ہوا، دونوں آیتوں کے ملانے سے یہ معنی ہوا کہ یا اللہ! مجھے نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحوں کی راہ بتا۔ جب کسی گروہ کی راہ پر عمل کرے گا تو اسی گروہ میں داخل ہو جائے گا، جیسے صالحین، شہدا اور صالحین کی راہ اختیار کرنے سے صالح شہید اور صدیق بن سکتا ہے اسی طرح نبی کی راہ اختیار کرنے سے نبی بنتا چاہیے۔ پھر سورۃ نساء میں بالکل صراحت ہے کیونکہ وہاں یہ فرمایا کہ جو اللہ و رسول کی اطاعت کرے گا وہ ان مذکورہ بالا

فریقوں کے ساتھ ہوگا، ساتھ تب ہی ہو سکتا ہے جب اس گروہ میں داخل ہوا۔ جب صالح کے ساتھ ہونے سے صالح بن سکتا ہے، شہید کے ساتھ ہونے سے شہید بن سکتا ہے اور صدیق کے ساتھ ہونے سے صدیق بن سکتا ہے تو کیا وجہ ہے نبی کے ساتھ ہونے سے نبی نہ بنے؟

جواب:

استدلال کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ یعنی ہدایت اور معیت۔ سورہ فاتحہ کی آیت سے استدلال کی بنیاد اس امر پر ہے کہ جس فریق کے راستہ پر چلے گا اسی فریق میں داخل ہوگا، کسی فریق کے راستہ پر چلنے کا مطلب یہ ہے کہ اسی قسم کے اعمال اختیار کرے، جب صالحین کے اعمال اختیار کرے گا تو صالحین کے گروہ میں داخل ہوگا، اگر شہید کے یا صدیق کے اعمال اختیار کرے گا تو شہید یا صدیق بنے گا، اسی طرح اگر نبی کے اعمال اختیار کرے تو نبی ہوگا۔

اس استدلال میں یہ کمزوری ہے کہ اس میں کسی فریق کے طریق پر چلنے سے یہ سمجھ لیا ہے کہ اب ہر وجہ سے وہ فریق مذکور کی طرح ہو گیا ہے، اور یہ غلط ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ ہر شخص نبی ہو، کیونکہ ہر شخص کو نبی کی اتباع کا حکم ہے اور ہر شخص صدیق و شہید اور صالح اس پر عمل کرتا ہے۔ بس چاہیے کہ ہر ایک کو ان میں سے نبی بنائیں۔

غلطی کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا گروہوں کے مختلف طریقے فرض کر لیے گئے ہیں، حالانکہ ان کا طریق ایک ہی ہے، فرق صرف مراتب کا ہے، عملی پروگرام سب کے لیے یکساں ہے، سوائے چند خصوصیات کے سب فریق اعتقاد و عمل میں برابر کے ذمہ دار نہیں، نبی اور غیر نبی میں فرق انتخاب کا ہے اور انتخاب میں استعداد کے علاوہ ضرورت کا بھی لحاظ ہے۔ جب ضرورت ختم ہو چکی تو اس کی

جدوجہد اور اس کا مطالبہ بے معنی ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام بھی یہ دعا پڑھتے تھے اور صدیق بھی یہ دعا کرتے تھے، مگر نبی نہیں بنے، کیونکہ نبی کی ضرورت نہیں رہی اور عورتیں بھی یہ دعا پڑھتی ہیں، حالانکہ عورت رسول نہیں بن سکتی۔

جب ان کا طریق ایک ہی ٹھہرا تو اس صورت میں اختلافِ عمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، نبی اور صدیق میں عمل کا فرق نہیں بلکہ انتخاب کا ہے، اسی طرح صدیق اور شہید میں فرق باطنی ہے، یہی حال صالح غیر صالح میں فرق کا ہے۔ پس ان کے راستوں کو الگ الگ سمجھنا پہلی غلطی ہے۔

سورہ نساء سے استدلال کی بنیاد معیت کے مفہوم پر ہے کہ معیت کا معنی کیا ہے؟ کیا یہ مطلب ہے کہ جو نبی کے ساتھ ہو وہ نبی ہے یا یہ مطلب ہے کہ جہاں نبی گیا ہے، یعنی جنت میں، یہ بھی وہاں جائے؟ یہاں دوسرا مفہوم ہی مراد ہو سکتا ہے، جیسے آیت ذیل سے لازم ہوتا ہے:

۱۔ ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ۱۵۳]

”اللہ صابروں کے ساتھ ہے۔“

۲۔ ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [النحل: ۱۲۸]

”اللہ پرہیزگاروں کے ساتھ ہے۔“

اگر معیت عینیت کو مستلزم ہوتی تو ان آیات کا یہ مطلب ہوتا کہ اللہ صابر ہے اور متقی ہے۔

معیّت کے لیے جیسے یہ ضروری ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کے ساتھ اس کے صفات میں شریک ہو ویسے یہ بھی ضروری نہیں کہ اس کے صفات میں شریک نہ ہو، بس جیسے یہ آیت اثباتِ نبوت کے لیے حجت نہیں اسی طرح اثباتِ صدیقیت، شہادت اور صلاح کے لیے بھی پیش نہیں ہو سکتی۔ ان کا ثبوت اور

عدم ثبوت دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔

صدیقیت، شہادت اور صلاح کے لیے تو دوسری جگہ صراحت موجود ہے:

۱- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ

وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الحديد: ۱۹]

”جو اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے وہی اپنے رب کے ہاں صدیق اور شہید ہیں۔“

۲- ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ۱۰۵]

”زمین کے وارث میرے بندے صالح ہوں گے۔“

ان دو آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کے علاوہ تین کمالات صدیقیت،

شہادت اور صلاح باقی ہیں اور نبوت دلائل مذکورہ بالا کی بنا پر ختم ہو چکی ہے۔

معیت سے مراد کسی وصف ذاتی میں شرکت نہیں بلکہ جنت میں داخل ہونے میں

شرکت مراد ہے۔ جیسے حدیث ذیل سے معلوم ہوتا ہے:

«التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»^①

(ترمذی، دارمی، دارقطنی، ابن ماجہ، مشکوٰۃ، ص: ۲۴۳)

”سچا امین تاجر (قیامت کے روز) نبیوں، صدیقوں اور شہیدوں

کے ساتھ ہوگا۔“

اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ ایسا تاجر نبی بن جاتا ہے۔

ہمارے بیان کردہ معنی کی تائید حدیث ذیل سے بھی ہوتی ہے:

«عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: سمعته يقول: مع

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۲۰۹) سنن الدارمی (۲ / ۳۲۲) سنن

الدارقطنی (۷ / ۳)

الذین أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء
والصالحين...» (متفق عليه) ①

”مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے
(وفات کے وقت) سنا فرماتے تھے (یا اللہ! مجھے) ان لوگوں کے
ساتھ کر جن پر تو نے انعام کیا، یعنی نبی، صدیق، شہید اور صالح گروہ
کے ساتھ کر۔“

اب ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نبی رسول تھے، پھر بھی فرما رہے ہیں: یا اللہ!
مجھے نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحوں کے ساتھ کر۔ اس کا یہی مطلب
ہو سکتا ہے کہ مجھے دنیا سے اٹھا کر اپنے قرب و جوار جنت الماویٰ میں پہنچاؤ۔ اس
حدیث میں قرآن مجید کی تفسیر بالکل واضح ہو گئی کہ معیت سے مراد جنت میں
داخل ہونا ہے نہ کہ نبی بننا۔

سوال:

قرآن مجید میں ہے کہ نبی کے مبعوث ہونے کے بغیر عذاب نہیں آتا:
﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ۱۵]
”جب تک رسول نہ بھیجیں ہم عذاب نہیں کرتے۔“

اور دوسری آیت میں فرمایا: قیامت سے پہلے ہم ہر بستی کو ہلاک کریں گے
یا عذاب کریں گے۔ ② پس ثابت ہوا کہ جب عذاب آئے گا تو اس سے پہلے
ضرور کوئی رسول آئے گا، پس ثابت ہوا کہ نبوت جاری ہے۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۴۳۱۰) صحیح مسلم (۲۴۴۴)

② دیکھیں: الإسراء [۵۸]

جواب:

آیت سے تو اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اگر نبوت و رسالت کا سلسلہ نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ عذاب نہ کرتے کیونکہ بغیر حجت قائم کرنے کے عذاب کرنا خدا کی رحمت کے خلاف ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ جب عذاب آئے تو اس سے متصل ایک رسول ضرور آئے۔ اصل مقصد بعثت سے چونکہ حجت قائم کرنا ہے، پس جب ایک رسول کی دعوت دنیا میں موجود ہو جس کی بنا پر حجت قائم ہو چکی ہے تو پہلے رسول کی دعوت ہی عذاب کے لیے کافی ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کی بعثت تمام عالم کے لیے اور قیامت تک کے عام لوگوں کے لیے ہے، پس آپ کی آمد سے تمام ان لوگوں پر حجت قائم ہو گئی جہاں جہاں آپ کی دعوت پہنچی۔ عمومِ دعوت کی ادلہ شروع میں بیان ہو چکی ہیں۔ جب آپ کے آنے سے تمام عالم پر حجت پوری ہو چکی ہے تو عذاب آنے کے لیے کسی نئے نبی کے آنے کی ضرورت باقی نہ رہی۔

سوال:

حدیث مسلم: «أنا آخر الأنبياء، ومسجدي آخر المساجد»^① میں آخری نبی ہوں اور میری مسجد آخری مسجد ہے۔“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ خاص قسم کے انبیاء مراد ہیں، اگر ہر قسم کے انبیاء مراد لیے جائیں گے تو مسجد سے بھی ہر قسم کی مسجدیں مراد لینی پڑیں گی، حالانکہ آنحضرت ﷺ کی مسجد سب مساجد سے آخری مسجد نہیں بلکہ انبیا کی مساجد سے آخری مسجد ہے۔

جواب:

آخر المساجد سے مراد یہاں آخر مساجد الانبیاء ہے، جیسے اس کی تصریح

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۳۹۴)

دوسری روایت میں ہے:

«أنا خاتم الأنبياء، ومسجدي خاتم مساجد الأنبياء»^①

(مختصر كنز العمال: ۲ / ۲۰۶۰)

”میں نبیوں کا خاتم ہوں اور میری مسجد نبیوں کی مسجدوں کی خاتم ہے۔“
 مسلم کی روایت میں «الأنبياء» میں ”ان“ عوض ہے مضاف الیہ کا، یعنی
 «آخر مساجد الأنبياء»، پس یہ حدیث، جو مسلم میں ہے، اس تفسیر کے مطابق
 دو وجہ سے ختم نبوت پر دلالت کرتی ہے، ایک ایسا لفظ آیا: «آخر الأنبياء» میں
 آخری نبی ہوں، اور دوسرا لفظ «ومسجدي آخر المساجد» بعد نبوت میری
 مسجد (انبياء کی) مسجدوں سے آخری مسجد ہے کیونکہ جب آپ کے بعد نبوت
 جاری ہو تو بعد کے نبی بھی مسجدیں بنائیں گے پھر آپ کی مسجد آخری نہ ہوئی،
 جب آپ نے یہ فرمایا: ”میری مسجد آخری ہے“ تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ میرے
 بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔

سوال:

آیت ذیل میں پچھلی وحی کا ذکر ہے:

﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ۴]

” (متقی لوگ) پچھلی وحی پر (بھی) یقین کرتے ہیں۔“

جواب:

یہ تفسیر بالرائے اور قرآن کی تحریف معنوی ہے۔ آخرت کا لفظ ”دار“ کی

① مجموع فیہ مصنفات البختری، جزء فیہ ثلاثة مجالس من أمالي البختری (ص:

۲۲۸، رقم الحدیث: ۲۱۶) اس کی سند میں موسیٰ بن عبیدہ ضعیف اور داود بن مدرک

مجهول ہے۔ علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے مذکورہ بالا مسلم کی حدیث کی وجہ سے صحیح لغیرہ کہا

ہے۔ (الشمز المستطاب، ص: ۵۲۴)

صفت واقع ہے، جیسے دوسری جگہ اس کی تصریح موجود ہے:

﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ۶۴]
 ”پچھلا گھر ہی اصل زندگی ہے۔“

سوال:

مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے:

«لا تقولوا: لا نبی بعدی، بل قولوا: خاتم النبیین»^①
 ”لا نبی بعدی نہ کہو خاتم النبیین کہو۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث «لا نبی بعدی» ٹھیک نہیں ہے۔

جواب:

اس قول کا حوالہ کسی معتبر کتاب سے دینا چاہیے کیونکہ غیر معتبر کتابوں میں بعض موضوع و منکر روایات بھی پائی جاتی ہیں اور یہ روایت منکر معلوم ہوتی ہے کیونکہ مائی صاحبہ سے یہ حدیث «لا نبی بعدی» بھی مروی ہے۔ ملاحظہ ہو: مسند احمد^② جب وہ خود اس حدیث کو بیان کر رہی ہوں تو ان کی طرف نفی کی نسبت کرنا کیونکر درست ہے؟

دوسرا جواب:

مائی صاحبہ کا یہ مطلب نہیں کہ «لا نبی بعدی» بیان نہ کرو بلکہ وہ نبوت کے مفہوم کو واضح کرنا چاہتی ہے کہ ختم نبوت کا یہ مطلب نہیں کہ سابق نبی بھی نہ آئے بلکہ یہ مطلب ہے کہ کسی نبی کو نئی نبوت نہیں ملے گی۔ جملہ ”لا نبی“

① مصنف ابن ابی شیبہ (۵/ ۳۳۶، رقم الحدیث: ۲۶۶۵۳) اس کی سند میں

عائشہ رضی اللہ عنہا اور جریر بن حازم رضی اللہ عنہ کے درمیان انقطاع ہے۔

② دیکھیں: مسند احمد (۶/ ۱۲۹) الفاظ مختلف ہیں۔

بعدي“ سے بعض وقت ایک شخص غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے، وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ یہ حدیث نئے اور پرانے نبی دونوں کی آمد کو روکتی ہے۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے یہ تعبیر اختیار کی کہ ”لا نبی بعدی“ نہ کہو۔ یعنی یہ نہ سمجھو کہ ہر نبی کی آمد منع ہے بلکہ یہ سمجھو کہ نیا نبی نہیں آ سکتا، اور پرانا آ سکتا ہے، اس لیے خاتم النبیین کہو، کیونکہ یہ لفظ صرف نئے نبی کی آمد کے منافی ہے اور سابق نبی کی آمد کو نہیں روکتا۔ یہ طریق خطاب کہ عبارت سے مراد اس کا ظاہری معنی نہیں ہوتا بلکہ قرینہ کی بنا پر اور معنی لیا جاتا ہے۔ ذائع اور شائع ہے۔

اس جگہ مائی صاحبہ سے اس حدیث «لا نبی بعدی» کا مروی ہونا قوی قرینہ ہے کہ اس عبارت کا ظاہری معنی مراد نہیں بلکہ ختم نبوت کی حقیقت واضح کرنے کے لیے انھوں نے یہ لفظ استعمال کیے ہیں۔

اس طرز بیان کی مثال:

۱۔ «لیس المسکین الذی یطوف علی الناس»^① (متفق علیہ)

”در بدر پھرنے والا مسکین نہیں ہے۔“

اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے در بدر پھرنے والے اور ایک لقمہ دو لقمہ وصول کرنے والے سے جو مسکنت کی نفی کی ہے اس کا ظاہری معنی مراد نہیں کہ وہ مسکین نہیں بلکہ لوگوں کو اس بات کی طرف متوجہ کرنا مقصود ہے کہ جو نہیں مانگتا اس کا خیال کرو۔

۲۔ «إنما الکرم قلب المؤمن»^② (بخاری)

”کرم (سخاوت) صرف مومن کے دل میں ہے۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۴۰۹) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۳۹)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۸۲۹)

اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کرم کا اطلاق صرف مومن کے دل پر ہونا چاہیے بلکہ یہ مقصد ہے کہ انگور کو کرم نہ کہو، یعنی یہ نہ خیال کرو کہ شراب سے سخاوت پیدا ہوتی ہے بلکہ سخاوت کا منبع مومن کا دل ہے۔

۳۔ «إِنَّمَا الْمَفْلَسُ الَّذِي يَفْلَسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (بخاری)

”مفلس وہی ہے جو قیامت کے روز مفلس ہوگا۔“

اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس کے پاس درہم و دینار نہ ہو وہ مفلس نہیں بلکہ اس کلام کا مقصد ہے کہ آخرت کا خیال رکھو۔ مگر یاد رکھنا چاہیے کہ عبارت کا ظاہر مفہوم چھوڑ کر دوسرا مفہوم مراد لینے میں قرینے کی ضرورت ہوتی ہے، بدوں قرینے کے ظاہری معنی چھوڑنا زندقہ اور الحاد ہے۔

سوال:

ختم نبوت کفار کا عقیدہ ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا﴾ [المؤمن: ۳۴]

”(آل فرعون سے جو مومن تھا، اس نے اپنی قوم کو خطاب کرتے ہوئے

کہا ہے) تم نے کہا: اللہ یوسف کے بعد کسی کو رسول نہیں بنائے گا۔“

جواب:

۱۔ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ یوسف کو تو نبی مانتے تھے مگر اس کے بعد نبوت کو بند جانتے تھے بلکہ یہ مطلب ہے کہ یوسف کی زندگی میں اس کی نبوت میں شک کرتے رہے اور اس کی وفات کے بعد کسی اور نبی کی نبوت کے بھی قائل نہ رہے، یعنی وہ سرے سے نبوت کے قائل ہی نہ تھے۔

① صحیح البخاری (۵/۲۲۸۶)

چنانچہ فرمایا:

﴿فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن هُوَ

مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ [المؤمن: ۳۴]

یعنی تم شک کرتے رہے (یوسف کی نبوت میں) غرض یہ ہے کہ جیسے تم موسیٰ کو جھٹلا رہے ہو اسی طرح تم یوسف کو جھٹلاتے رہے۔ اسی واسطے آخر میں فرمایا: اسی طرح اللہ اس شخص کو گمراہ کرتا ہے جو مسرف شکی ہو۔

۲۔ ختم نبوت کتب کے ختم کی طرح ہے جیسے ختم کتب قرآن مجید کے نزول سے پہلے کفر کا عقیدہ تھا اور بعد میں کتابوں کے مسلسل آمد کا عقیدہ کفر ہے، اسی طرح ختم نبوت کا عقیدہ آنحضرت ﷺ سے پہلے کفریہ ہے اور بعد میں تسلسل نبوت کا عقیدہ کفر ہے، کیونکہ ہر چیز پر اس کے وقت میں ایمان لانا فرض ہوتا ہے، مثلاً چربی اور بعض طیبات، جو یہود پر حرام تھیں، ان کو جائز سمجھنا ان کے لیے کفر ہے، جب حلال ہو گئیں اب ان کو حرام سمجھنا کفر ہے۔

سوال:

جب انبیاء ﷺ کی آمد جاری رہی تو اب سنت اللہ میں کیوں تبدیلی ہوئی؟ حالانکہ قرآن مجید میں ہے:

﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ۶۲]

”اللہ کی سنت بدلتی نہ دیکھے گا۔“

جواب:

اس آیت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انبیاء کی آمد باقی ہے یا ان کی اب آمد

سنت اللہ میں داخل ہے، سنت اللہ کی تعیین یا تو نص سے ہو سکتی ہے یا استقراء تام سے۔ قرآن و سنت میں تو کہیں اب نبوت کے تسلسل کا پتہ نہیں چلتا بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام میں سنت اللہ یہ ہے کہ جب دنیا سن رشد کو پہنچ جائے اور آپس میں ان کے تعلقات وابستہ ہو جائیں، قریب ہے کہ وہ ایک خاندان کی طرح سمجھے جائیں، پس اس وقت لازمی طور پر ایک ہی رسول کے ذریعہ ایک ہی قانون شریعت بھیج کر قومی تفرقہ کو مٹا دیا جائے اور جب تک دنیا سن رشد کو نہیں پہنچی اور آپس میں تعلقات وابستہ نہیں ہوئے بلکہ مختلف گروہوں اور آبادیوں میں بٹی ہوئی ہے اس وقت تک سنت اللہ یہ ہے کہ نبوت و رسالت کا تسلسل باقی رہے، جیسے نقل سے تسلسل ثابت ہے۔ اسی طرح عقلی دلیل سے بھی نبوت کے بارے میں تسلسل ثابت نہیں، لہذا تسلسل نبوت کو سنت اللہ کہنا نقل اور عقل کے خلاف ہے۔

سوال:

ابراہیم علیہ السلام کو اللہ نے امام بنایا تو آپ نے فرمایا: ”میری ذریت سے بھی امام بنا۔ اللہ نے فرمایا: میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچ سکتا۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم کی نسل میں نبوت جاری ہے، ورنہ سب کے سب ظالم ٹھہریں گے۔

جواب:

یہاں امامت کا ذکر ہے نہ کہ نبوت کا، اور امامت نسل ابراہیم میں جاری ہے۔ اگر نبوت مراد ہو تو مطلب یہ ہوا کہ جو نبی نہ ہو وہ ظالم ہے۔ امامت کے متعلق تو قرآن مجید نے دعا ذکر کی ہے۔ فرمایا رحمن کے بندے یہ دعا کرتے ہیں:

﴿وَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ۷۴]

”ہم کو متقیوں کے لیے امام بنانا۔“

سوال:

﴿ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ ﴾ [العنكبوت: ۲۷]

”ہم نے ابراہیم کی اولاد میں نبوت اور کتاب رکھی۔“

جواب:

۱۔ اگر اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت جاری ہے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہوگا کہ کتابوں کی آمد بھی جاری ہے۔

۲۔ اس آیت کا یہ مطلب ہے کہ نبوت و کتاب صرف ابراہیم کی نسل میں رکھی گئی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ کتاب و نبوت ابراہیم کی نسل میں تسلسل سے رہے گی۔

مرزا غلام احمد صاحب اور ختم نبوت:

شروع میں مرزا صاحب بھی جمہور امت کی طرح آنحضرت ﷺ کو اسی معنی سے خاتم النبیین مانتے تھے کہ آپ کے بعد کسی کو نبوت نہیں مل سکتی۔ چنانچہ ازالہ اوہام میں آیت: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: ۴۰] کا ترجمہ اس طرح لکھا ہے:

”یعنی محمد ﷺ تم میں سے کسی مرد کا باپ نہیں مگر وہ رسول اللہ ہے اور ختم کرنے والا نبیوں کا۔“

اور حدیث « لا نبی بعدی » کے متعلق ایام صلح اردو (ص: ۱۴۶) میں اس

طرح لکھا ہے:

”حدیث: « لا نبی بعدی » میں بھی ”لا“ نفی عام ہے، پس یہ کس

① ازالہ اوہام از مرزا غلام قادیانی (ص: ۶۱۴) روحانی خزائن (۳/ ۴۳۱)

قدر دلیری اور گستاخی ہے کہ خیالات رکیکہ کی پیروی کر کے نصوص صریحہ قرآن کو عمداً چھوڑ دیا جائے اور بعد اس کے جو وحی منقطع ہو چکی ہے پھر سلسلہ وحی نبوت کا جاری کر دیا جائے۔“

اور ایک جگہ لکھتے ہیں:

”ختم المرسلین کے بعد کسی دوسرے مدعی نبوت کو کاذب اور کافر جانتا ہوں۔“ (اشتہار: ۲ اکتوبر ۱۸۹۱ء)

نیز کہتے ہیں:

”مجھے کب جائز ہے کہ میں نبوت کا دعویٰ کر کے اسلام سے خارج ہو جاؤں؟“ (حماتہ البشری، ص: ۷۹)

مگر نومبر ۱۹۰۱ء میں فرماتے ہیں:

”یہ کس قدر لغو اور باطل عقیدہ ہے کہ ایسا خیال کیا جائے کہ بعد آنحضرت ﷺ کے وحی الہی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا اور آئندہ قیامت تک اس کی کوئی امید نہیں۔“

(ضمیمہ براہین احمدیہ، ص: ۱۸۳، حصہ: ۵)

لاہوری جماعت کا عقیدہ:

مرزا صاحب کے متعلق لاہوری جماعت کا عقیدہ جن کے امیر محمد علی تھے:

۱۔ ”اگر انبیاء کی ایک الگ جماعت ہے جو دنیا کے دوسرے لوگوں سے ممتاز ہے تو یقیناً ہمارا احمد (علیہ السلام) اسی جماعت کا ایک ممتاز فرد ہے، اگر زردشت ایک نبی تھے، اگر بدھ اور کرشن نبی تھے، اور اگر حضرت موسیٰ اور حضرت مسیح خدا کی طرف سے نبی ہو کر دنیا میں آئے تو یقیناً احمد ایک نبی ہے، کیونکہ جن علامتوں کے ذریعے زردشت اور دیگر

انبیاء علیہم السلام کا نبی ہونا ہمیں معلوم ہوا وہ تمام علامتیں مرزا غلام احمد قادیانی فداح ابی وامی علیہ السلام میں موجود ہیں۔“

(مضمون مولوی محمد علی صاحب امیر جماعت لاہور مندرجہ ریویو آف ۱۹۱۰ء، ص: ۱۲۷، منقول از قادیانی نبی، ص: ۶۷۰، طبع چہارم)

۲۔ ”ہم خدا کو شاہد کر کے اعلان کرتے ہیں کہ ہمارا ایمان ہے کہ حضرت مسیح موعود و مہدی معہود علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے سچے رسول ہیں اور اس زمانہ کی ہدایت کے لیے نازل ہوئے، آج آپ کی متابعت میں ہی دنیا کی نجات ہے۔“
(لاہوری جماعت کا اخبار پیغام صلح، جلد: ۱، نمبر: ۳۵، مورخہ ۷ ستمبر ۱۹۱۳ء)

قادیانی جماعت کا عقیدہ:

مرزا صاحب کے متعلق قادیانی جماعت (جن کے امیر مرزا محمود احمد صاحب ہیں) کا عقیدہ۔ چنانچہ مولوی محمد علی لاہوری کے جواب میں لکھتے ہیں:

”یہ تبدیلی عقیدہ مولوی محمد علی صاحب تین امور کے متعلق بیان کرتے ہیں: اول یہ کہ میں نے مسیح موعود کے متعلق خیال فرمایا ہے کہ آپ فی الواقع نبی ہیں، دوم یہ کہ آپ ہی آیہ ”اسمہ احمد“ کی پیش گوئی مذکورہ قرآن مجید کے مصداق ہیں۔ سوم یہ کہ کل مسلمان جنہوں نے حضرت مسیح موعود کا نام بھی نہیں سنا وہ کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ میرے یہ عقائد ہیں لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ۱۹۱۴ء یا اس سے تین چار سال پہلے سے میں نے یہ عقائد اختیار کیے۔“ (آئینہ صداقت، ص: ۳۵)

حکیم نور الدین صاحب خلیفہ اول کا عقیدہ:

اسم او اسم مبارک ابن مریم مے نہند
آں غلام احمد است و مرزائے قادیان

گر کسیے آرد شکے در شاں او کافر است
جائے او باشد جہنم بے شک و ریب و گمان
یہ رباعی حکیم نور الدین صاحب کی ہے جو اخبار الحکم (بابت ۱۷ اگست
۱۹۰۷ء) میں حکیم صاحب کی طرف سے چھپی تھی۔

لاہوری اور قادیانی جماعت کا اختلاف جو مرزا صاحب کی نبوت میں
معروف ہے، وہ خلافت کی رسہ کشی کا پیدا کردہ ہے، ورنہ مرزا صاحب نے آخر
میں کھلے طور پر نبوت کا دعویٰ کیا ہے اور خاتم النبیین کے معنی میں نئی توجیہ کی ہے۔
مرزا صاحب کو نبی ماننے والے اگرچہ لفظ خاتم النبیین کو مانتے ہیں مگر
جمہور اہل اسلام اور کتاب و سنت کی شہادت سے جو مشہور معنی خاتم النبیین کے
ہیں اس کو تسلیم نہیں کرتے۔

یہ اسی طرح ہے جیسے کہ کلمۃ الحق والے نے لکھا ہے کہ ”لا إله إلا الله“ کا
معنی جو مشہور ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، غلط ہے۔ صحیح معنی یہ ہے کہ ہر
معبود اللہ کا عین ہے۔ کلمۃ الحق والے نے بھی بظاہر ”لا إله إلا الله“ کا اقرار کیا
ہے، مگر معنی ایسا کیا ہے جس سے مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا
ہے۔ یہ لوگ بظاہر لفظ کا اقرار کرتے ہیں مگر ایک نئی من گھڑت تاویل کر کے
حقیقت میں انکار کرتے ہیں۔ لاہوری اور قادیانی گروہ حقیقت میں متفق ہیں ان
میں صرف لفظی نزاع ہے۔

قادیانی جماعت کا عقیدہ ہے کہ جس حقیقت کا دعویٰ مرزا صاحب نے کیا
ہے وہ وحی ایسی ہے جو آنحضرت ﷺ کی متابعت سے حاصل ہوتی ہے۔
لاہوری کہتے ہیں کیونکہ وہ وحی جبرائیل نہیں لایا اس لیے یہ وحی ولایت ہے، اور
قادیانی ایسی وحی کو جس میں عصمت ہو اگرچہ آنحضرت ﷺ کی متابعت سے ہی

حاصل ہو اس کو نبوت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لاہوری کہتے ہیں کہ مرزا صاحب کی وحی میں شریعت نہیں بلکہ امور تائیدی یعنی پیشگوئیاں ہیں اس واسطے آپ محدث ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نبی کے لیے نئے احکام لانا کوئی ضروری نہیں۔ پس جو تعلق مرزا صاحب کا اللہ تعالیٰ سے لاہوری فریق مانتا ہے وہی تعلق قادیانی مانتے ہیں، لاہوری اس تعلق کو محدثیت سے تعبیر کرتے ہیں اور قادیانی نبوت سے۔ اگر یہ تعلق حقیقت میں نبوت نہیں تو اس کو نبوت کہنا ایک لفظی غلطی ہوگی، اگر یہ تعلق نبوت ہے تو اس کو محدثیت کہنا ایک لفظی غلطی ہوگی، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ اور مرزا صاحب نے اپنے دعویٰ کی بنیاد اسی وحی کو قرار دیا ہے، اگرچہ اس کو قرآن و سنت پر پیش کرنے کی بات بھی کہی ہے مگر اصل بنیاد وحی ہی ہے۔

اگر مسیحیت کا دعویٰ ہے تو اسی بنا پر، اگر مہدی بننے کا ذکر ہے تو اسی وجہ سے، اگر مسیح کی وفات کے قائل ہوئے ہیں تو وحی پر اعتماد کرتے ہیں، اور اپنے تعلق باللہ کو نبوت یا محدثیت کہا یا اپنے آپ کو امتی نبی کہا ہے تو اسی وحی کی بنا پر۔ پس حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں، صرف لفظی اختلاف ہے، حالانکہ اہل سنت سے عقائد کی کتابوں میں یہ مسئلہ درج کیا ہے کہ الہام سے کوئی مسئلہ ثابت نہیں ہوتا، فرق صرف اس قدر ہے کہ قادیانیوں نے احادیث اور سلف کی تفاسیر کو مداری کا پٹارا کہا ہے اور لاہوری پارٹی نے ظنی احادیث میں یعنی خبر واحد میں اپنے مجدد کے اقوال کو فیصلہ کن تسلیم کیا ہے۔

محمد علی امیر لاہوری کہتے ہیں کہ محدث شریعت میں جو وحی وہ پیش کرتا ہے قطعاً ہوتی ہے، اس سے غلطی کا امکان نہیں ہوتا، اس کی وحی میں جبرائیل کا واسطہ نہیں ہوتا، کوئی فرشتہ ہوتا ہے۔ بہر کیف جبرائیل کا واسطہ ہو یا نہ ہو اس میں کوئی فرق نہیں پڑھتا جبکہ نوعیت دونوں کی حجت کے اعتبار سے ایک ہی ہو۔

اب ان کی تاویل سنیے:

”کیونکہ اللہ جل شانہ نے آنحضرت ﷺ کو صاحب خاتم بنایا، یعنی آپ کو افاضہ کمال کے لیے مہر دی جو کسی اور نبی کو ہرگز نہیں دی گئی، اسی وجہ سے آپ کا نام خاتم النبیین ٹھہرا، یعنی آپ کی پیروی کمالاتِ نبوت بخشتی ہے اور آپ کی توجہ روحانی نبی تراشتی ہے اور یہ قوت قدسیہ کسی اور نبی کی نہیں۔“

(حقیقۃ الوحی، ص: ۹۶، مصنفہ مرزا غلام احمد قادیانی صاحب)

”اور بغیر شریعت کے نبی ہو نہیں سکتا، مگر وحی جو پہلے سے ملتی ہے پس اس بنا پر میں امتی بھی ہوں اور نبی بھی۔“

(تجلیات الہیہ، ص: ۲۴، مصنفہ مرزا غلام احمد قادیانی صاحب)

مرزا صاحب نے جو لکھا ہے:

”ہم خادم دین اسلام ہیں اور یہی ہمارے آنے کی علت نمائی ہے،

اور نبی اور رسول کے لفظ استعارہ اور مجاز کے رنگ میں ہیں۔“

(مرزا صاحب کا مکتوب مرقومہ، ۲۰/ اگست ۱۸۹۹ء)

یہ سب کچھ پہلے کی بات ہے، پیچھے تو انھوں نے صاف لکھا ہے کہ ”ہمارا

دعویٰ ہے کہ ہم رسول اور نبی ہیں۔“ (دیکھو: بدر: ۱۵/ مارچ ۱۹۰۸ء)

اور کہتے ہیں:

”میں خدا کے حکم کے موافق ہوں اگر میں اس سے انکار کروں تو میرا

گناہ ہے اور جس حالت میں خدا میرا نام نبی رکھتا ہے تو میں کیونکر

اس سے انکار کر سکتا ہوں؟ میں اس پر قائم ہوں اس وقت جو دنیا

سے گزر جاؤں۔“ (دیکھو: خط حضرت مسیح موعود بہ طرف ایڈیٹر اخبار

عام لاہور) یہ خط معرفت مسیح موعود نے اپنی وفات سے تین دن پہلے یعنی ۲۳ مئی ۱۹۰۸ء کو لکھا۔ کلمۃ الفضل۔“

(مصنف بشیر احمد صاحب قادیانی، مندرجہ رسالہ ریویو آف ریلیجنز، ص: ۱۱۰، نمبر: ۳، جلد: ۱۳)

”باوجود اس کے آنحضرت ﷺ خاتم النبیین اس معنی سے ہیں کہ

آپ کی معرفت نبی بنتے ہیں مگر صرف ایک ہی بنا۔ آنحضرت ﷺ

کے بعد صرف ایک ہی کا ہونا لازم ہے اور بہت سارے انبیاء سے

خدا تعالیٰ کی بہت سی مصلحتوں اور حکمتوں میں رخنہ واقع کرتا ہے۔“

(تشہید الاذہان، قادیان، نمبر: ۸، جلد: ۱۲، ص: ۱۱، بابت ماہ اگست ۱۹۱۷ء)

مرزا صاحب نے صاحب شریعت ہونے کا دعویٰ کیا:

”یہ بھی تو سمجھو کہ شریعت کیا چیز ہے؟ جس نے اپنی وحی کے ذریعہ

سے چند امر و نہی بیان کیے اور اپنی امت کے لیے ایک قانون مقرر

کیا وہی صاحب شریعت ہو گیا، میری وحی میں امر بھی ہے، اور نہی

بھی، مثلاً یہ الہام ”قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم

ویحفظوا فروجهم ذلك ازکی لهم.“ یہ براہین احمدیہ میں درج

ہے اور اس میں امر بھی ہے اور نہی بھی، اور اس پر بتیس برس کی

مدت بھی گزر گئی ہے، اور ایسا ہی اب تک میری وحی میں امر بھی

ہوتے ہیں اور نہی بھی، اور اگر کہو کہ شریعت سے وہ شریعت مراد ہے

جس میں نئے احکام ہوں تو یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ

وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ [الأعلى: ۱۸، ۱۹]

یعنی قرآنی تعلیم تورات میں بھی ہے۔

(اربعین نمبر: ۴، ۷/۸۳ مصنفہ مرزا غلام احمد قادیانی)

اسی واسطے اپنے منکر پر فتویٰ کفر کا لگایا اور اسے اسلام سے خارج کیا:
 ”خدا تعالیٰ نے میرے پر ظاہر کیا ہے کہ ہر ایک وہ شخص جس کو میری
 دعوت پہنچی ہے اور اس نے مجھے قبول نہیں کیا ہے وہ مسلمان نہیں ہے۔“
 (ارشاد مرزا غلام احمد قادیانی، مندرجہ رسالہ الذکر الحکیم نمبر: ۴، ص: ۲۳، مرتبہ ڈاکٹر عبدالحکیم
 صاحب منقول از اخبار الفضل مورخہ، ۱۵ جنوری ۱۹۳۵ء)

”کل جو مسلمان حضرت مسیح موعود کی بیعت میں شامل نہیں ہوئے، خواہ
 انہوں نے حضرت مسیح موعود کا نام بھی نہیں سنا وہ کافر دائرہ اسلام سے
 خارج ہیں۔“ (آئینہ صداقت، ص: ۳۵، مصنفہ میاں محمود احمد صاحب خلیفہ قادیان)
 ”ہمارا یہ فرض ہے کہ غیر احمدیوں کو مسلمان نہ سمجھیں اور ان کے پیچھے
 نماز نہ پڑھیں کیونکہ ہمارے نزدیک وہ خدا تعالیٰ کے ایک نبی کے منکر
 ہیں۔“ (انوار خلافت، ص: ۹۰، مصنفہ میاں محمود احمد صاحب خلیفہ قادیان)

غیر احمدی سے نکاح:

”احمدی لڑکیوں کے نکاح غیر احمدیوں سے کرنے ناجائز ہیں، آئندہ
 احتیاط کی جایا کرے۔“
 (ناظر امور عامہ قادیان، اخبار الفضل قادیان، جلد: ۲، نمبر: ۲۰، مورخہ ۱۲ فروری ۱۹۱۳ء)

خلاصہ مرام:

مرزا صاحب قادیان نے نبوت کا دعویٰ کیا جو ان کو نبی نہ مانے اس کو کافر
 دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا، ان کے ہاں نہ ان کا جنازہ درست ہے نہ ان کو
 احمدی لڑکی سے نکاح جائز ہے۔

دوسری طرف مرزا صاحب کو نہ ماننے والوں کا عقیدہ:

اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ از روئے قرآن و حدیث اور اجماع امت اس

قسم کا دعویٰ، جو غلام احمد قادیانی نے کیا ہے، باطل ہے۔ اس سے ایک الگ امت کی بنیاد پڑتی ہے، اسلام میں اس کی کسی صورت میں گنجائش نہیں۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے بعد نبوت کا دعویٰ کفر ہے اور اس کا ماننے والا بھی کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ یہ مسئلہ کہ مرزائی جو مرزا کو نبی مانتے ہیں اور دوسرے مسلمان جو اس قسم کے دعویٰ کی گنجائش اسلام میں نہیں مانتے ہر دو فریق کے نزدیک الگ الگ امت ہیں، اتفاقی ہے جس پر مسلمان اور مرزائی دونوں متفق ہیں۔

مرزا صاحب کی ایک عبارت جو استفتاء ضمیمہ حقیقت الوحی مطبوعہ ۱۹۰۷ء صفحہ (۲۴) میں ہے:

”وسمیت نبیا من اللہ علی طریق المجاز لا علی وجہ الحقیقة.“

”اور اللہ کی طرف سے میرا نام نبی رکھا گیا مجاز کے طور پر نہ کہ حقیقت کے طور پر۔“

اس عبارت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مرزا صاحب نے آخر عمر میں بھی نبی کا لفظ اپنے لیے بطور مجاز کے استعمال کیا ہے، نہ کہ حقیقت کے طور پر۔ قادیانی گروہ کی طرف سے جو یہ جواب دیا گیا ہے کہ نبوت مجازی اور حقیقی دونوں نبوت کی قسمیں ہیں۔ ٹھیک نہیں، کیونکہ اقسام میں مقسم ایک معنی کے اعتبار سے مشترک ہونا چاہیے، اگر یہاں مقسم (نبوت) کا ایسا معنی لیا جائے جو حقیقی معنی اور مجازی معنی (محدثیت) کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں نبوت کا معنی لغوی ہوگا نہ کہ اصطلاحی، اگر لفظی اشتراک کی بنا پر تقسیم ہو تو حقیقت کی حقیقت اور ہوگی اور مجاز کی اور۔

دوسری طرف مرزا صاحب اور ان کے حواریوں نے حقیقی نبوت کے لوازمات کو مرزا صاحب کی نبوت پر چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے، یعنی دوسرے مسلمان کافر ہیں، اہل کتاب کی طرح ان کو لڑکی کا رشتہ دینا منع ہے اور نماز جنازہ منع ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس دورنگی چال کو کسی صحیح نقطہ نظر پر لانا مشکل بلکہ محال ہے، اس واسطے دونوں گروہ اپنی اپنی جگہ مجبور ہیں، قادیانی گروہ لفظ مجازی کی تاویل کرتا ہے، یعنی غیر مستقل نبوت کو نبوت مجازی، مجاز کے طور پر کہا ہے ورنہ اصل میں وہ حقیقی نبوت ہے جیسے ان کی ان عبارات سے پتہ چلتا ہے جو گزر چکی ہیں۔ اس کی مثال اسی طرح ہے جیسے قرآن کے اطلاق کے متعلق شرح عقائد میں لکھا ہے کہ قرآن اس لفظی وجود کے لیے بھی حقیقت کے لحاظ سے مستعمل ہے، اور مشائخ نے جو یہ لکھا ہے کہ قرآن کا حقیقی مفہوم کلام نفسی ہے اور کلام لفظی پر اطلاق مجازاً ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اصل کلام نفسی ہے اور کلام نفسی پر اطلاق دال ہونے کی بنا پر ہے جو اصل میں مجازی ہے، مگر وضع کے اعتبار سے حقیقی ہے۔^①

پس قادیانی گروہ کا استدلال ان عبارات سے قوی ہو جاتا ہے جن میں نبوت کے لوازمات کا ذکر کیا ہے۔ ان عبارات کے مقابلہ میں یہ ایک عبارت جو مرزا صاحب کی آخری عمر میں ان سے سرزد ہوئی ہے کچھ حقیقت نہیں رکھتی، لہذا اس کی تاویل کرنی چاہیے، حالانکہ لاہوری گروہ بھی ایک وقت تک قادیانیوں کے ساتھ اس اعتقاد میں متفق رہا اور خلافت کی رسہ کشی میں الگ ہوئے۔ اور مرزا صاحب کی عبارات سے جو دراصل مداری کے پٹارا کی طرح ہر قسم کی گنجائش رکھتی ہیں، ایک عبارت (جو قابل تاویل ہے) کو دستاویز بنا کر الگ

① شرح العقائد النسفية (ص: ۳۳)

ہوئے یہ کوئی صحیح اور قابل قدر خدمت نہیں، ہاں ایک بات ایسی ہے اگر اس کو لاہوری فریق تسلیم کرے تو ان کی بات کچھ وقعت رکھتی ہے۔

وہ یہ وجہ ہے کہ مرزا صاحب دوسرے مجتہدین کی طرح غلطی بھی کرتے تھے اور خطا پر اڑے بھی رہتے تھے، جیسے ان کی پیش گوئی کی تفسیر و توضیح سے معلوم ہوتا ہے، پس اس بنا پر مرزا صاحب نے جو مسلمانوں کی تکفیر یا ان سے رشتہ و ناٹہ الگ کرنے یا نماز جنازہ نہ پڑھنے کی باتیں کی ہیں یہ ان کی اجتہادی غلطیاں ہیں ورنہ حقیقت میں مرزا صاحب کے انکار بلکہ ان کی تکفیر سے کوئی کافر نہیں ہوتا اور نماز سب مسلمانوں کی درست ہے اور رشتے ناٹے سب جائز ہیں۔

اس کے خلاف مرزا صاحب نے جو لکھا ہے سب غلط اور ردی کی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل ہے۔ اصل دین قرآن و حدیث ہے اور مرزا صاحب کا درجہ دوسرے ملہمین یا اولیاء اللہ کا ہے ان کو ماننا کوئی ضروری نہیں نہ ان کے ماننے پر نجات منحصر ہے، اور ہم نے بھی ایک مدت تک جو مرزا صاحب کے ماننے کو ضروری قرار دیا وہ ہماری اجتہادی غلطی تھی جس کو ہم ترک کر چکے ہیں۔

پھر اس صورت میں ہم لاہوری پارٹی کے دعویٰ کو حق بجانب خیال کریں گے اور گفتگو کے میدان میں انھی کا پلڑا بھاری ہوگا، اگرچہ حقیقت میں دونوں ایک ہی ہیں۔

بعض لاہوری اصحاب ایک غلط فہمی میں مبتلا ہیں، کہتے ہیں کہ مرزا صاحب کے انکار سے تو انسان کافر نہیں ہوتا مگر ان کو کافر کہنے سے کافر ہو جاتا ہے، کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ کسی مسلمان کو اگر کوئی کافر کہے تو وہ خود کافر ہو جاتا ہے۔ پس جو مسلمان مرزا صاحب کو کافر کہتے ہیں اس حدیث کی رو سے ہم ان کو کافر کہتے ہیں۔ اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کا نہ صحیح ماحمل سمجھا، نہ کفر کا

مفہوم معلوم کیا۔ حدیث کا صحیح محمل محدثین نے بتایا ہے کہ کسی مسلمان کو مسلمان سمجھتا ہوا کافر کہے تو اس پر یہ فتویٰ چسپاں ہوتا ہے مگر دوسرے مسلمان مرزا صاحب کو ان کے ان دعاوی کی بنا پر کافر کہتے ہیں جن میں بعض دعاوی کو آپ لوگ بھی کفر خیال کرتے ہیں۔ مرزا صاحب کو مسلمان سمجھ کر غصہ کی حالت میں گالی گلوچ کی شکل میں کافر نہیں کہتے۔

امام بخاری نے اپنی کتاب میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو کسی تاویل کی بنا پر کافر کہے تو کافر نہیں ہوتا۔ آگے اس کی سند میں حدیث لائے ہیں کہ حضرت عمر نے حاطب صحابی بدری کو منافق واجب القتل کہا، مگر حضرت عمر اس سے کافر نہیں ہوئے۔¹ اسی طرح جو شخص کسی بزرگ یا ولی اللہ کو اس بنا پر کافر کہے کہ اس ولی بزرگ کی طرف سے اس کو ایسا کلمہ و کلام پہنچا ہے جس کو وہ کفر سمجھتا ہے، خواہ اس بزرگ نے وہ کلام نہ کہا ہو یا کہا ہو مگر حقیقت کے اعتبار سے کفر کا کلام نہ ہو اس نے اس کلام سے کفر سمجھا ہو تو غلط فہمی کی بنا پر اس کو کافر کہنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جس بزرگ کے ایمان کی شہادت کتاب و سنت میں تواتر کے ساتھ پائی جاتی ہو ایک شخص اس تواتر کے مقابلہ میں اس کو کافر کہتا ہو تو اس کے کفر میں بحث ہو سکتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں کفر سے مراد اس کا حقیقی معنی نہیں بلکہ اس جملہ ”کفر دون کفر“ میں جو کفر کا معنی ہے وہی یہاں مراد ہے، یعنی گناہ، نہ کہ کفر حقیقی جس سے انسان ملت سے خارج ہو جاتا ہے۔

پس لاہوری پارٹی جو مرزا صاحب کو کافر کہنے والوں کے متعلق اس حدیث کی رو سے کفر کا فتویٰ صادر کرتے ہیں، غلط فہمی میں مبتلا ہیں، ان کو اس مسئلہ میں

① صحیح البخاری (۵/۲۲۶۳)

نظر ثانی کرنی چاہیے۔ یہ بحث تو نبوت جدیدہ کے قبول کرنے پر کفر عدم کفر بھی جس سے دو امت کی بنیاد پڑتی ہے، اس کے علاوہ بھی مرزا صاحب کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں میں امور امتیاز یہ میں جن کی بنا پر ماننے والوں پر کفر کا فتویٰ صادر کیا جاتا ہے، جس کی بنا ایک متواتر اور ضروریات کے انکار پر ہے اس قسم کا کفر اگرچہ اہل قبلہ شیعہ و سنی و خوارج وغیرہ بھی ایک دوسرے پر چسپاں کرتے ہیں مگر قدیم فرقوں کی تکفیر اور مرزائی اور غیر مرزائی کی تکفیر میں فرق ہے۔ پہلی تکفیر سے دو امت کی بنیاد نہیں پڑتی، دوسری قسم سے دو امت کی بنیاد پڑتی ہے، کیونکہ قدیم فرقوں کے نزدیک مرجع دلائل صرف قرآن و حدیث ہے، باقی صرف مبلغ ہیں، اگرچہ بعض ان کی شان میں بعض وقت غلو کرتے ہیں، بخلاف اس نئے فرقہ کے، ان کے ہاں مرجع صرف مرزا صاحب کے اقوال ہیں، قرآن و حدیث تو ان کے نزدیک جیسے وہ کہتے ہیں: مداری کے پٹارا کی طرح ہیں۔ معاذ اللہ۔ پس اس لیے ان کے کفر اور دوسرے فرق کے کفر میں فرق ہے۔ اس کتاب میں چونکہ بحث ختم نبوت کے عقیدہ سے ہے اس واسطے اس میں دوسرے امور سے پہلو تہی کی جاتی ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین، سبحانك اللهم وبحمدك

أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك، اللهم اغفر لي.

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ
 ”اے رسول ﷺ! کہو: اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانو، اگر وہ پھر جائیں
 (تو کہو) کہ اللہ کافروں سے محبت نہیں کرتا۔“ (القرآن)

إِهْدَائِي ثَوَاب

اس میں میت کی نفع رسانی کے جائز اور ناجائز طریقے مدلل
 بیان کیے گئے ہیں۔ تیسرے، ساتویں، چالیسویں کے بدعت
 اور ناجائز ہونے کا مدلل بیان ہے۔ آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ
 لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ پر بحث۔

منجانب

محمد گوندلوی

گلی حسن شاہ، آبادی حاکمرائے، گوجرانوالہ

مغربی پاکستان پنجاب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیباچہ

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وجعلنا
- الحمد لله - خير أمة، وحث على السعي المشكور، والعمل المبرور،
والصلوة والسلام على رسوله محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه،
ومن تبعهم من العلماء والفقهاء إلى يوم الدين. أما بعد:

برادرانِ اسلام! اللہ عزوجل نے انسان کو اپنی عبادت کے لیے بنایا،
عبادت کی حقیقت اور صورت سمجھانے کے لیے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا، سب
سے آخر میں حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کو ایک روشن شریعت دے کر سلسلہ نبوت
کو ختم کر دیا۔ پہلے مذاہب اپنی اصلی صورت و شکل کھو کر ایسی صورت اختیار کر
گئے تھے کہ ان سے اصلی شریعت کا پتہ لگانا مشکل ہو گیا تھا۔ وہ اسباب جن کی
وجہ سے ان میں تبدیلی ہوئی ان کا اس شریعت میں بھی امکان تھا، اس لیے ان
اسباب سے بالتفصیل منع کیا۔ ان کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ شریعت کو اس
کے اصل منبع (کتاب و سنت) سے اخذ نہ کیا جائے بلکہ آراء و افکار کے مجموعے
کو اپنا نصب العین قرار دیا جائے، کبھی کسی عالم کے غلط فتوے کو کتاب و سنت
کے مقابلے میں لیا جائے، کبھی کسی صوفی کے کشف یا ذوق کو سند مانا جائے، کبھی
علماء کی کثرت کو اجماع سمجھ لیا جائے۔

آج کل مسلمانوں کی اعتقادی اور عملی حالت بہت گزری ہوئی ہے۔

بدعات اور رسوم کا بہت زور ہے۔ ان بدعات و رسوم سے مسلمانوں کی مذہبی کمزوری کے ساتھ ان کی اخلاقی اور عقلی خامی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ توحید کی جگہ شرک، سنت کی جگہ بدعت، عمل کی جگہ مُردوں کے لیے نفع رسائی کے غیر شرعی طریقے پکڑ لیے گئے ہیں۔

اس لیے اس مختصر رسالے میں میت کی نفع رسائی کے جائز اور ناجائز طریقے دلائل کے ساتھ درج کیے گئے ہیں۔ اور رسالہ کے تین حصے کر دیے گئے ہیں: ایک مقدمہ، دوسرا مقصد، تیسرا خاتمہ۔

مقدمہ

① بدعت کی تعریف:

ہر نیا کام جس پر شرعی دلیل نہ ہو۔ کام دو قسم کے ہیں: ایک دنیا کے، ان میں اصل یہ ہے کہ جب تک شریعت منع نہ کرے ہم مختار ہیں، جو چاہیں کریں۔ دوسرے دین کے، ان میں اصل یہ ہے کہ جب تک شریعت کسی امر کو مقرر نہ کرے وہ منع ہے۔
دلیل:

① رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^① (مشکوٰۃ)
”جو ہمارے کام (دین) میں ایسی بات نکالے جو اس سے نہیں وہ مردود ہے۔“

② رسول اللہ ﷺ نے مدینہ شریف میں انصار کو کھجوروں کی تابیر [پیوند کاری]

سے منع کیا تو پھل کم لگا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

«أنتم أعلم بأمر دنياكم»^② (مسلم)

”تم دنیا کے کام مجھ سے بہتر جانتے ہو۔“

② بدعتِ شرعیہ:

اس کی تعریف گزر چکی ہے۔ اس کا ہر فرد گمراہی اور سیئہ ہے، کسی فرد کو

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۵۵۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۱۸)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۶۳)

سنہ (نیک) نہیں کہہ سکتے۔ جن علماء نے بدعت کی تقسیم کی ہے انھوں نے بدعت کی تعریف اور طرح کی ہے۔

③ سنتِ ترکیب:

جو کام آنحضرت ﷺ نے باوجود مقتضی (یعنی اس کے کرنے کی وجہ کے ہوتے ہوئے) اور عدم مانع (یعنی اس پر عمل نہ کرنے سے کوئی رکاوٹ نہ ہو) کے نہیں کیا، اور آپ کے بعد نئی وجہ پیدا نہیں ہوئی، نہ پہلی رکاوٹ دور ہوئی تو اس کام کا نہ کرنا بھی سنتِ نبویہ ہے، جیسے: عیدین کی اذان اور اقامت، ہر نماز کے لیے غسل، مردوں پر قرآن خوانی۔

④ عبادت کے لیے دنوں کی تخصیص:

جب کسی دن کی تخصیص میں غیر ثابت فضیلت ظاہر ہو یا غیر ثابت فضیلت کا وہم پڑے یا کسی کام کے شرعاً مقرر ہونے کا وہم پڑے یا وہم پڑنے کا اندیشہ ہو تو یہ تخصیص منع ہے، اس لیے شرعاً جمعہ کے دن کو روزہ کے لیے اور جمعہ کی رات کو قیام کے لیے خاص کرنا منع ہے۔^①

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۱۴۴) صحیح ابن حبان (۳۷۶/۸)

مقصد

میت کی نفع رسائی یا میت کو نفع پہنچنے کے طریقے اور ان کے
دلائل اور ان میں اختلاف کا ذکر

① دعا:

اس پر ساری امت کا اتفاق ہے کہ اگر میت کافر و مشرک نہ ہو تو اس کے لیے دعا کرنی ثابت ہے۔ قرآن کریم میں اموات کے لیے دعا کرنے کا ذکر ہے۔ جنازہ اسی لیے پڑھا جاتا ہے۔ دفن کے بعد میت کے لیے دعا کرنا ثابت ہے، جنازہ کے بعد متصل دعا کرنا ثابت نہیں۔ ”الاصلاح“^① نمبر (۱) میں اس کا مفصل بیان ہے کہ دعا ایک قسم کی شفاعت ہے۔

② تسبب کی صورت:

یعنی زندگی میں کوئی ایسا کام کر جائے کہ جس سے وفات کے بعد اس کو فائدہ پہنچے۔ مختلف احادیث کو جمع کرنے سے ان کی گنتی دس تک پہنچتی ہے:

① علم پڑھانا۔ ② نیک بچے کی دعا۔

③ قرآن مجید چھوڑ جائے۔ ④ مسجد بنائی ہو۔

① سنن ابی داؤد، رقم الحدیث (۳۲۲۱) الأحادیث المختارة (۱/۵۲۲)

② اس سے مولف روضہ کی کتاب ”الاصلاح“ مراد ہے جو تین حصوں میں ہے اور ادارہ ام القرئی گوجرانوالہ کی طرف سے بحمد اللہ طبع ہو چکی ہے۔

۵. سرائے تعمیر کرائی ہو۔

۶. نہر جاری کی ہو۔

۷. زندگی اور تندرستی میں صدقہ نکالا ہو۔^۱

۸. مردہ سنت کو زندہ کیا ہو یا کسی نیک کام کو جاری کیا ہو۔

۹. جہاد میں شہید ہو۔^۲

۱۰. درخت لگایا ہو یا کھیتی بوئی ہو۔^۳

یہ امور مسلم، ابن ماجہ اور بخاری میں متفرق طور پر مذکور ہیں۔ ان میں حصر نہیں، ان کے علاوہ اور امور بھی ہو سکتے ہیں۔ مسلم کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تین چیزوں کے سوا موت کے بعد عمل بند ہو جاتے ہیں:

« إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة

جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له »^۱ (مسلم)

”جب انسان مر جائے تو اس کا عمل بند ہو جاتا ہے، صرف تین

چیزیں باقی رہتی ہیں: ① صدقہ جاریہ، اس میں تسبب کی سب

صورتیں داخل ہو سکتی ہیں۔ ② علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے۔

③ نیک بچہ جو اس کے واسطے دعا کرے۔“

① سنن ابن ماجہ (۲۴۲) اسے امام منذری رحمۃ اللہ علیہ نے حسن اور ابن خزمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۱۷) نیز دیکھیں: مسند أحمد (۳۶ / ۵۸۵،

رقم الحدیث: ۲۲۲۴۷) المعجم الكبير للطبراني (۸، ۱۸ / ۲۰۵، ۲۵۶) یہ حدیث مجموعی طور پر حسن ہے۔ علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طبرانی رحمۃ اللہ علیہ کی سند کے رجال ثقہ ہیں۔ اسے علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی حسن کہا ہے۔

③ مسند البزار (۱۳ / ۴۸۳، برقم: ۷۲۸۹) حلیۃ الأولیاء (۲ / ۳۴۴) شعب الإیمان

(۳ / ۲۴۸، رقم: ۳۴۴۹) علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے حسن کہا ہے۔ یہاں مؤلف رحمۃ اللہ علیہ

نے دس کی تعداد ذکر کی ہے، جبکہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے گیارہ اعمال شمار کیے ہیں۔ دیکھیں:

الديباج شرح صحيح مسلم (۴ / ۲۲۷)

④ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶۳۱)

دعا دراصل تسبب کی صورت نہیں بلکہ شفاعت ہے، ضبط کے لیے اس کو تسبب کی صورتوں میں شمار کیا ہے۔ جس نے دعا کو بھی تسبب میں ایک وجہ سے داخل کیا ہے، جیسے آگے آتا ہے۔ تسبب میں بھی سب کا اتفاق ہے۔

③ نیابت:

میت کی طرف سے نائب ہو کر کوئی کام کرے۔ اس میں تین چیزیں ہوتی ہیں: ① نائب (کام کرنے والا)۔ ② منوب عنہ (جس کی طرف سے کام کیا جائے)۔ ③ مافیہ النیابة (وہ کام جس میں نیابت ہو)

① نائب کے متعلق قائلین کا اتفاق ہے کہ اس میں اس کام کی اہلیت ہو۔ احادیث نیابت میں یا بچے کا ذکر ہے یا ولی کا یا قریبی کا۔ جو علماء اجنبی کی طرف سے نیابت کے قائل ہیں وہ قیاس سے کام لیتے ہیں۔

② منوب عنہ: قائلین نیابت کے نزدیک صرف مسلم کی طرف سے نیابت ہو سکتی ہے۔

③ مافیہ النیابة: نیابت کس کام میں ہوتی ہے؟ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نیابت کو بالکل نہیں مانتے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ صرف حج میں۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ حج اور روزہ نذر دونوں میں نیابت کے قائل ہیں۔ احادیث صحیحین (بخاری و مسلم) میں صرف دو چیزوں میں نیابت کا ذکر ہے: حج، روزہ۔^①

ہدایہ میں ہے:

”عبادات کی چند قسمیں ہیں: مالی، جیسے زکوٰۃ۔ بدنی، جیسے نماز۔ مرکب، جیسے حج۔ پہلی قسم (مالی) میں نیابت مطلقاً جاری ہے۔ دوسری قسم (بدنی) میں نیابت بالکل جاری نہیں ہوتی کیونکہ اس سے مقصود

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۷۵۴، ۱۸۵۱) صحیح مسلم، برقم (۱۱۴۷)

نفس کو تھکان میں ڈالنا ہے اور یہ بات نیابت سے حاصل نہیں ہوتی، تیسری قسم (مرکب) میں جب عاجز ہو تو نیابت ہو سکتی ہے کیونکہ مال کی کمی سے مشقت حاصل ہوتی ہے۔ طاقت کے وقت نیابت جاری نہیں ہوتی کیونکہ نفس کو تھکان میں ڈالنا نیابت سے حاصل نہیں ہوتا، دائمی عجز شرط ہے۔ ظاہر مذہب یہی ہے کہ حج منوب عنہ (جس کی طرف سے کیا گیا) کا ہوگا۔ امام محمد سے روایت ہے کہ حج نائب کا ہوگا، حکم کرنے والے کو صرف خرچ کا ثواب ملے گا۔^۱

ہاں، اگر اصل (جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے) کا امر نہ ہو تو اس صورت میں حج نائب کا ہوگا کیونکہ نیابت میں حنفیہ کے نزدیک امر شرط ہے۔

مطلوب شرعی کی اقسام:

موافقات میں ہے کہ مطلوب شرعی کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عادی (دنیا کے کام) ۲۔ تعبیدی (بندگی کے کام)

عادی کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جن کا فائدہ صرف کرنے والے کو ملتا ہے، جیسے: کھانا، پینا، بسنا وغیرہ۔ ان میں نیابت ناممکن ہے۔

۲۔ جن کا فائدہ کرنے والے کے علاوہ دوسرے کو پہنچ سکتا ہے، جیسے: خرید و فروخت، اجارہ، خدمت، قبض، لینا دینا۔ ان میں ایک شخص دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے۔

تعبیدی کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مالی ۲۔ بدنی ۳۔ مرکب

① الهدایة (۱/۱۸۳)

مرکب میں اگر بدنی عبادت کو دیکھیں تو نیابت نہیں چاہیے، اگر مالی کو دیکھیں تو نیابت ممکن معلوم ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عادی کا فائدہ اگر صرف کرنے والے کے ساتھ مختص ہو تو نیابت نہیں ہو سکتی، ورنہ ہو سکتی ہے۔ تعبدات شرعیہ میں کوئی شخص دوسرے شخص کے قائم مقام نہیں ہو سکتا نہ مکلف سے غیر کفایت کر سکتا ہے، کام کرنے والا صرف اپنے لیے کام کرتا ہے، نیت کرنے سے مکلف کی طرف منتقل نہیں ہوتا، نہ ہبہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور نہ اس سے اٹھایا جاسکتا ہے۔ نقل اور حکمت ملحوظ رکھتے ہوئے نظر شرعی و قطعی کا یہی فیصلہ ہے۔

اس دعوے کی صحت پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

۱۔ نصوص:

- ۱۔ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ۱۶۴]
 - ”کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔“
 - ۲۔ ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ۳۹]
 - ”انسان کے لیے صرف وہی چیز ہے جو اس نے کوشش کی۔“
- اس مضمون کی آیات مندرجہ ذیل سورتوں میں بھی ہیں: بنی اسرائیل، نجم، انعام، فاطر، عنکبوت، قصص، انفطار، لقمان، سورہ بقرہ وغیرہ۔ نیز وہ روایات بھی اس پر دلالت کرتی ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ امورِ آخرت میں کوئی شخص کسی کے کام نہیں آئے گا۔
- ### ۲۔ حکمتِ عبادات:

عبادت سے مقصود اللہ تعالیٰ کے لیے عاجزی اور اس کی طرف توجہ اور اس کے آگے ذلیل ہونا، اس کے حکم کے تابع ہونا اور دل کو اس کے ذکر کے ساتھ آباد کرنا ہے تاکہ انسان دل اور باقی اعضاء کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاضر،

اس کا مراقب اور اس سے غافل نہ ہو، اس کی رضا مندی اور اس کے قرب میں کوشش کرے۔ نیابت اس مقصود کے منافی اور اس کی ضد ہے کیونکہ نیابت کی صورت میں بندہ بندہ نہ ہوا، نہ جس سے خضوع اور توجہ کا مطالبہ تھا اس کو توجہ اور خضوع حاصل ہوا۔ اس صورت میں تو نائب ہی کو خضوع اور توجہ کے ساتھ موصوف ماننا پڑے گا کیونکہ توجہ اور خضوع وغیرہ صفات عبودیت کے ساتھ متصف ہونے کو کہتے ہیں، کسی وصف کے ساتھ متصف ہونا نہ متصف سے تجاوز کر سکتا ہے نہ اس سے منتقل ہو سکتا ہے۔

نیابت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی طرف سے نیابت ہے وہ نائب کی طرح ہو جائے، نائب کا وصف اس کی جانب منتقل ہو جائے، جیسے تصرفات مالیہ میں یہ بات ہو سکتی ہے، عبادات میں نہیں ہو سکتی ادائے قرض میں نائب جب مقروض کی جگہ کھڑا ہو کر اس کا قرض ادا کرتا ہے تو مقروض اس بات کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرض ادا کر دیا، اب قرض خواہ دوبارہ اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور عبادات میں اس قسم کا تصرف نہیں ہو سکتا جب تک منوب عنہ نائب کی طرح متصف نہ ہو نیابت نہیں ہو سکتی۔ پس نیابت کی یہاں کوئی صورت نہیں۔

۳۔ اگر عباداتِ بدنیہ میں نیابت درست ہو تو اعمالِ قلبیہ میں بھی نیابت درست ہونی چاہیے، جیسے: ایمان، صبر، شکر، رضا، توکل، خوف، رجا وغیرہ۔ تو پھر کوئی شے فرض عین نہ ہوگی کیونکہ یہاں نیابت ہو سکتی ہے، پس ہر امر ابتداءً عمل اور استنابت میں دائر ہوگا۔ اس طرح چاہیے کہ نیابت ایسے عادیات میں بھی درست ہو جن کا ثمرہ صرف عامل کو پہنچتا ہے، جیسے: کھانا پینا، جماع، لباس وغیرہ۔ اسی طرح حدود و قیاس اور تعزیر وغیرہ میں بالاتفاق نیابت باطل ہے، اسی طرح تعبدات میں بھی باطل ہونی چاہیے۔

کیونکہ وجہ اس کی یہی ہے کہ ان احکام کی حکمتیں صرف عامل کے ساتھ مختص ہوتی ہیں۔ آیات قرآن، جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، وہ عام ہیں۔ ان میں تخصیص کا احتمال نہیں کیونکہ یہ محکم ہیں، مکہ میں ان کا نزول کفار پر حجت قائم کرنے، ان کے دعوے کو باطل کرنے اور ان کے اعتقادِ حمل و نقل کو رد کرنے کے لیے ہوا۔ اگر ان میں خصوص کا احتمال ہوتا تو نہ ان پر حجت قائم ہوتی نہ ان کا رد ہوتا۔ مکی عمومات میں غور کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تخصیص و نسخ اور دیگر امورِ معارضہ سے خالی ہوتی ہیں، عقل مند کو چاہیے کہ کلیات میں ان پر اعتماد کرے اور ان سے منحرف نہ ہو۔

ان اولاد کے خلاف دوسری اولاد

دلیل اول:

وہ نصوص جن سے ایک کا دوسرے کے قائم مقام ہونا ثابت ہے:

۱۔ وہ حدیثیں جن میں میت کو زندہ کے رونے سے عذاب کا ذکر ہے۔^①

۲۔ تسبب کی صورتیں۔ ۳۔ دعا۔

۳۔ قرآن کریم میں ہے: ایمان والوں کی وہ اولاد جو ایمان میں ان کی پیروی

کرے گی وہ ان کے ساتھ ہوگی۔^②

۵۔ حج میں نیابت، صوم میں نیابت۔^③

دلیل دوم:

صدقہ غیر سے درست ہے اور یہ عبادت ہے کیونکہ صدقہ تب ہی ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ کے لیے اس کے حکم کی تعمیل کے لیے ہو۔

دلیل سوم:

عصبہ قتلِ خطا میں دیت اٹھاتے ہیں۔ اس طرح بعض کے نزدیک امام مقتدی سے قیام اور قراءت اٹھاتا ہے۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۲۲۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۹۲۷)

② [الطور: ۲۱]

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۷۵۴، ۱۸۵۱) صحیح مسلم، برقم (۱۱۴۷)

دلیل چہارم:

بعض اعمالِ بدنہ میں، عبادات کے علاوہ، نیابت درست ہے۔ اسی طرح بعض بدنی عبادات میں، اگرچہ فرضِ عین ہوں، اسی طرح مالی عبادات میں بھی مکلف اپنی جگہ دوسرے کو نائب کر سکتا ہے۔ جہادِ عبادت ہے، اس میں نیابت درست ہے۔

دلیل پنجم:

اعمالِ تکلیفیہ کا انجام یہی ہے کہ انسان کو ان پر جزا ملے۔ انسان کو کبھی غیر عمل پر بھی جزا ملتی ہے، جیسے: ۱۔ مصیبتیں۔ ۲۔ نیت۔ مصیبتیں کفارہ بنتی ہیں، نیت سے اجر ملتا ہے۔

جواب:

- ہمارا کلام ایسی عبادات کی نیابت میں ہو رہا ہے جو اللہ کے قرب اور توجہ کا باعث ہوں۔
- ۱۔ صدقہ میں نیابت صرف دینے میں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ نائب کی نیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔
 - ۲۔ دعا میں نیابت نہیں، وہ صرف شفاعت ہے۔
 - ۳۔ جہاد ان عبادات میں داخل نہیں جن کی حکمت معلوم نہ ہو یا جن کی حکمت نیابت میں مقصود ہو۔
 - ۴۔ مصائب کا مسئلہ نیابت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔
 - ۵۔ نیت کا مسئلہ بھی نیابت والا نہیں بلکہ عملِ قلیل پر جزائے کثیر ملنے کی صورت ہے۔
 - ۶۔ میت کو زندہ کے رونے سے عذاب ہونا تسبب کی صورت میں داخل ہے۔
 - ۷۔ تسبب کی صورت میں اجر عامل ہی کو ملتا ہے۔

۸۔ اولاد انسان کے کسب سے ہے تو بچے کو والد کے ساتھ ملانا اصل میں والد کے لیے ہے۔

۹۔ احادیثِ صوم میں اضطراب ہے۔ بخاری و مسلم نے اس پر تنبیہ کی ہے۔ اور نذرِ صوم والی روایت صرف عبداللہ بن عباس سے مروی ہے، ان کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ فرماتے ہیں:

« لا یصومن أحد عن أحد »^①

”کوئی شخص دوسرے شخص کی طرف سے روزہ نہ رکھے۔“

طحاوی نے کہا ہے کہ حدیث « صام عنه ولیہ » (اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ ان کا عمل^② اور فتویٰ اس کے خلاف ہے۔^③

باوجود اس کے یہ حدیثیں اصلِ قطعی (یعنی آیاتِ قرآنیہ) کے خلاف ہیں۔
۱۰۔ علماء کے یہاں تین گروہ ہیں:

- ۱۔ امام احمد سب احادیثِ صحیحہ کو قبول کرتے ہیں۔
- ۲۔ امام شافعی صرف حج والی حدیث کو قبول کرتے ہیں، روزے والی حدیث کو

① السنن الکبریٰ للنسائی (۲ / ۱۷۵، رقم: ۲۹۱۸) سے حافظ ابن حجر اور ترکمانی رضی اللہ عنہما نے صحیح کہا ہے۔ الدرایۃ (۱ / ۲۸۳، رقم: ۳۷۵) الجوہر النقی (۴ / ۲۵۷)

② راوی اگر حدیث کی مخالفت بوجہ اجتہاد کرے تو اس حدیث سے استدلال کرنا اتفاقاً باطل نہیں ہوتا، اگر عمل کی وجہ معلوم نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ راجح یہی ہے کہ حدیث پر عمل کیا جائے گا، راوی کے عمل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ [مؤلف]

③ مشکل الآثار: باب بیان مشکل ما روي عن رسول اللہ ﷺ في الواجب فيمن

مات وعليه صيام (۳ / ۴۰۸)

قبول نہیں کرتے۔

۳۔ امام مالک سب کو رد کرتے ہیں۔

نماز میں ان سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ نیابت نہیں، حالانکہ حج میں دور کعتیں ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ طواف میں نماز حج کے تابع ہوتی ہے۔

۱۱۔ بعض علماء نے ان احادیث کا یہ جواب دیا ہے کہ انبیاء ﷺ کا یہ طریقہ ہے کہ کسی کو فعل خیر سے منع نہ کریں کیونکہ حج و صوم کے متعلق کرنے کا سوال ہوا، اس لیے آپ نے منع نہ کیا۔

۱۲۔ ممکن ہے کہ یہ احادیث ان لوگوں کے لیے ہوں جنہوں نے حج کا حکم یا وصیت کی ہو یا ان کی کوئی کوشش ہو، اس صورت میں احادیث آیات قرآنیہ کے موافق ہوں گی۔

۱۳۔ «صام عنہ ولیہ» (ولی اس سے روزہ رکھے) کا یہ مطلب ہے کہ ولی اس کی طرف سے صدقہ کرے۔^①

۱۴۔ یہ احادیث باوجود قلت کے اصل قطعی کے معارض ہیں، تو اتر لفظی اور معنوی کو نہیں پہنچیں۔ امام مالک رضی اللہ عنہ اور ابوحنیفہ کا یہی مذہب ہے۔^②

میں کہتا ہوں: بعض محققین نے ان احادیث کی، جو میت کی طرف سے عمل اور صدقہ کرنے میں وارد ہوئی ہیں، ایسی توجیہ کی ہے جس سے یہ احادیث قاعدہ قطعیہ کے خلاف نہیں بنتیں۔ قاعدہ قطعیہ کا اقتضا یہ ہے کہ عادات محضہ کی

① یہ معنی ظاہر حدیث کے خلاف ہے، اگر ولی سے بچہ مراد لیا جائے تو بہتر ہے۔ [مؤلف]
 ② مدنی مغربی امام مالک رضی اللہ عنہ سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ خبر قاعدہ پر مقدم ہوتی ہے۔ بغدادی روایت کرتے ہیں کہ قاعدہ خبر پر مقدم ہوتا ہے۔ مصنف نے ابن العربی سے نقل کیا ہے کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کا مشہور قول، جو اعتقاد کے قابل ہے، یہ ہے: جو حدیث قاعدے کے معارض ہو، اگر دوسرا قاعدہ اس کو قوت دے تو قبول ہوگی ورنہ نہیں۔ [مؤلف]

غرض (خضوع، توجہ الی اللہ اور تزکیہ نفس) چونکہ نیابت سے حاصل نہیں ہوتی اس لیے نیابت درست نہیں ہوئی مگر بعض عبادات میں نیابت کی صحت کسی اور وجہ سے ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”والسر في ذلك شيان: أحدهما راجع إلى الميت، فإن كثيرا من النفوس المفارقة أجسادها تدرك أن وظيفة من الوظائف التي يجب عليها، وتؤخذ بتركها فاتت منها فتألم، ويفتح ذلك بابا من الوحشة، فكان الحدب على مثله أن يقوم أقرب الناس منه وأولاهم به، فيعمل عمله على قصد أن يقع عنه، فإن همته تلك تفيد كما في القرابين، أو يفعل فعلاً آخر مثله، وكذلك حال من مات، وقد أجمع على صدقة تصدق عنه وليه والثاني: راجع إلى الملة، وهو التأكيد البالغ، ليعلموا أن الصوم لا يسقط بحال.“

(حجة الله البالغة: ۲ / ۴۰)

”اس میں دو بھید ہیں: ایک کا تعلق میت کے ساتھ ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ بہت سی ارواح پر شفقت کا اقتضا یہی ہے کہ جو اپنے بدنوں کو چھوڑ دیتی ہیں، جب اس بات کا خیال کرتی ہیں کہ فرضی چیزوں سے، جن کے چھوڑنے پر مواخذہ ہوتا ہے، کوئی چیز فوت ہو چکی ہے تو اس وقت ان کو تکلیف ہوتی ہے اور نہایت درجہ کی وحشت ان کو لاحق ہوتی ہے، ایسی ارواح پر شفقت کا اقتضا یہی ہے کہ جو ان کا زیادہ نزدیکی ہو وہ ان سے نائب ہو کر ادا کرے، اس کی ہمت کا فائدہ ہوگا۔ اس طرح جو صدقے کا پختہ ارادہ کر کے

مر جائے اس سے اس کا ولی صدقہ کرے۔ دوسرا بھید، جس کا تعلق ملت کے ساتھ ہے، وہ یہ ہے کہ لوگوں کو کمال درجہ کی تاکید معلوم ہو اور یہ سمجھیں کہ روزہ کسی حالت میں بھی نہیں گرتا۔“

شاہ ولی اللہ صاحب نے نیابت کی پہلی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روح کو جو ضروری امور میں کوتاہی کے علم کی وجہ سے وحشت اور تکلیف لاحق ہوتی ہے وہ دور ہو جائے۔ یہ نیابت اس لیے نہیں کہ میت کو خضوع اور خشوع یا توجہ الی اللہ یا عبودیت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن امور میں نیابت کا ذکر آیا ہے وہ ایسے ہیں جن میں کوتاہی عام طور پر ہو جاتی ہے، کیونکہ فرائض دو قسم پر ہیں: موقت و غیر موقت۔ غیر موقت کی مثال حج، قضا رمضان اور نذر غیر معین۔ ان چیزوں میں عام طور پر کوتاہی ہو جاتی ہے، اگر ترک کا ارادہ نہ کرے تو ممکن ہے نفس ترک پر کوئی اتنا گناہ نہ ہو کیونکہ ان کا وقت معین نہیں، مگر اور اک ترک فعل پر جو وحشت لاحق ہوتی ہے وہ صرف نفس کا ایک فطرتی کام ہے، اس کے لیے شریعت نے جو دنیوی امور میں سلسلہ اسباب و مسببات جاری ہے اس کا لحاظ رکھا ہے، یعنی جیسے وہ وحشت اور تنگی علم کی بنا پر لاحق ہوتی ہے اس طرح وہ ولی کے فعل سے دور ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے حقوق کو قرض کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور ان امور میں نیابت وارد ہے جو میت پر لازم تھے اور ان کے لیے وقت معین نہ تھا، یا اس نے اس کے کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تھا۔ دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اس کے لزوم کی تاکید زیادہ ہو، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غیر لازم امور میں نیابت کی کوئی صورت نہیں۔

احادیثِ نیابت

۱۔ نذر حج کی حدیث:

صحیح بخاری میں عبداللہ بن عباس سے روایت ہے کہ جہینہ قبیلہ کی ایک عورت نبی ﷺ کے پاس آئی، اس نے کہا: میری ماں نے حج کی نذر مانی اور حج کرنے کے بغیر مر گئی۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ فرمایا: ”کرو۔ بھلا بتاؤ اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو تو ادا کرتی؟ اللہ کا حق ادا کرو، اللہ تعالیٰ وفا کا زیادہ مستحق ہے۔“^①

ایک روایت میں ہے: میری ماں فوت ہو گئی ہے اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔^② مسلم میں روزے اور حج دونوں کا ذکر ہے۔^③

بخاری کی روایت میں ہے: ایک آدمی نے کہا: میری ہمشیرہ نے حج کی نذر مانی اور وہ فوت ہو گئی۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ”اگر اس پر قرض ہوتا تو تو ادا کرتا؟ کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ کے قرض کو ادا کرو، وہ اس کا زیادہ مستحق ہے۔“^④

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کہا ہے: ”اگر اخت کا لفظ محفوظ ہو تو ہو سکتا ہے کہ بھائی نے اپنی ہمشیرہ اور لڑکی نے والدہ کے متعلق پوچھا ہو۔“^⑤

حافظ کے اس کلام سے ہمشیرہ والی روایت میں تردد اور ام، یعنی ماں کا لفظ زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۷۵۴)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۸۵۲) صحیح مسلم، برقم (۱۱۴۸)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۱۴۹)

④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۳۲۱)

⑤ فتح الباری (۱۶۵/۴)

زندہ عاجز سے حج میں نیابت:

۲۔ بخاری میں ہے:

”ایک عورت نے کہا: میرے باپ پر حج فرض ہے، وہ سواری پر ٹھہر نہیں سکتا، کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ فرمایا: ہاں۔“^①

۳۔ ابو داؤد میں ہے کہ حضور نے ایک آدمی سے سنا، وہ کہہ رہا تھا: یا اللہ! میں شبرمہ کی طرف سے حاضر ہوں۔ فرمایا: ”شبرمہ کون ہے؟ اس نے کہا: میرا بھائی ہے یا نزدیکی رشتہ دار۔ فرمایا: ”تو نے اپنا حج ادا کیا ہے؟“ اس نے کہا: نہیں۔ فرمایا: ”پہلے اپنا حج ادا کرو، پھر شبرمہ کا۔“^②

حافظ کہتے ہیں: ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے۔ احمد کے نزدیک اس کے موقوف ہونے کو ترجیح ہے۔ ابن منذر نے کہا: اس کا رفع ثابت نہیں۔^③

نیز اس حدیث کی سند میں عزرہ ہے۔ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے کہ نسائی نے کہا: جس عزرہ سے قتادہ روایت کرتا ہے وہ قوی نہیں۔^④ حافظ نے تلخیص میں کہا ہے: اس حدیث میں عزرہ بن عبدالرحمن ہے۔ علی بن مدینی و یحییٰ بن معین وغیرہ نے اس کو ثقہ کہا ہے۔^⑤

۴۔ بخاری میں عبداللہ بن عباس سے ہے، فرمایا: ایک آدمی نبی ﷺ کے

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۴۴۲) صحیح مسلم، برقم (۱۳۳۴)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۸۱۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۲۹۰۳)

اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن الجارود اور بیہقی رحمہم نے صحیح کہا ہے۔ حافظ ابن

الملقن رحمہم فرماتے ہیں: اس کی سند شرط مسلم پر صحیح ہے۔ البدر المنیر (۶/۴۶)

③ تلخیص الحبیر (۲/۴۸۹، رقم الحدیث: ۹۵۸)

④ تہذیب التہذیب (۷/۱۷۲) رقم الترجمہ (۳۶۶)

⑤ تلخیص الحبیر (۲/۴۸۹، رقم الحدیث: ۹۵۸)

پاس آیا، اس نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری ماں فوت ہوگئی ہے اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں، میں اس کی طرف سے قضا ادا کر دوں؟ فرمایا: ہاں۔^①

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو مر جائے اور اس پر روزے ہوں، اس کا ولی اس سے روزے رکھے۔“^② فتح الباری میں ہے:

”بعض اہل ظاہر و جوب کے قائل ہیں، اہل حدیث کا یہی مسلک ہے، میت کی طرف سے روزے رکھے جاسکتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں: میت کی طرف سے روزے نہ رکھے جائیں۔ لیث، احمد اور اسحاق فرماتے ہیں: صرف نذر کے روزے رکھے جائیں۔“^③

فائدہ:

ولی کے متعلق اختلاف ہے، بعض نے ہر قریبی مراد لیا ہے اور بعض نے وارث کا قصد کیا ہے، بعض نے عصبہ کا۔ حافظ نے کہا: اول احتمال زیادہ راجح ہے، دوسرا کچھ قریب ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ ولی ہی کے ساتھ نیابت مخصوص ہے یا اجنبی بھی نائب ہو سکتا ہے؟ عبادتِ بدنیہ میں چونکہ اصل عدم نیابت ہے اس لیے زندگی میں نیابت جائز نہیں، اسی طرح وفات کے بعد۔ اب جہاں دلیل وارد ہے وہاں ہی اس کو سمجھنا چاہیے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: یہی امر راجح ہے۔^④ امام بخاری نے عام لکھا ہے۔ قرض کے ساتھ تشبیہ سے اس کی

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۸۵۲) صحیح مسلم، برقم (۱۱۴۸)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۷۵۴، ۱۸۵۱) صحیح مسلم، برقم (۱۱۴۷)

③ فتح الباری (۱۹۳/۴)

④ فتح الباری (۱۹۴/۴)

تقویت ہوتی ہے۔

بعض علماء کا یہ مذہب ہے کہ صرف بچے کے ساتھ مخصوص ہے۔ ابن وہب اور مصعب (مالک کے اصحاب) اس طرف گئے ہیں۔^① حنفیہ اور مالکیہ نے کہا ہے: اگر میت وصیت کرے تو مالی نذر کا فرض ادا ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ بخاری میں ہے: عبداللہ بن عمر نے ایک عورت کو، جس کی ماں نے قباء میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تھی، حکم دیا: تو اس کی طرف سے نماز پڑھ۔ اسی طرح عبداللہ بن عباس نے کہا ہے۔^② ابن منیر نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عمر نے اس فرمان کو ملحوظ رکھا ہے جو آپ نے فرمایا ہے: جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل، سوائے تین کے، منقطع ہو جاتا ہے، ان تین میں سے ایک بچہ بھی ہے۔ اور بچہ انسان کے کسب سے ہے، اس کے نیک اعمال والد کے لیے لکھے جاتے ہیں۔ اس کی طرف سے نماز پڑھنے کا یہ مطلب ہے کہ تم خود نماز پڑھو، اور تمہاری نماز اس کے لیے لکھی جائے گی، اگرچہ تم نیت اپنی طرف سے کرو۔ حافظ کہتے ہیں: یہ تکلف ہے۔^③

فتح الباری میں ہے: عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے: «لا یصحّ أخذ عن أحد» (کوئی شخص کسی سے حج نہ کرے) سعید بن منصور نے اس کو روایت کیا ہے۔^④ عبدالرزاق نے عبداللہ بن عباس سے روایت کیا ہے: «لا

① فتح الباری (۱۱ / ۵۸۴)

② صحیح البخاری، کتاب الأیمان والندور، باب من مات وعليه نذر۔ امام

بخاری رضی اللہ عنہ نے اسے معلق بصیغہ جزم بیان کیا ہے، اور موصولاً ابن عباس کا فتویٰ موطاً

امام مالک (۱۰۰۸) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ (۳ / ۱۱۳، رقم الحدیث:

۱۲۵۹۸) حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ فتح الباری (۱۱ / ۵۸۴)

③ فتح الباری (۱۱ / ۵۸۴)

④ سنن سعید بن منصور کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت نہیں ملی، البتہ صحیح سند کے ساتھ مصنف

ابن ابی شیبہ میں یہ روایت موجود ہے۔ (۳ / ۸۶۰، رقم الحدیث (۱۰۳۵۳)

يَصُومُ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ»^① (کوئی کسی سے روزہ نہ رکھے)۔

موطاً امام مالک میں ابن عمر سے مروی ہے:

«لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد»^②

”نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے اور نہ روزہ رکھے۔“

عبدالمملک نے دو مرسل سندوں سے روایت کیا ہے:

«حج عنه وليس لأحد بعدك»

”حج کرو، اور تیرے بعد کسی کو اجازت نہیں۔“

حافظ کہتے ہیں دونوں سندیں ضعیف ہیں۔^③ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ

روایت ہے: «حج عن أبيك، فإن لم يزد خيراً لم يزد شراً»^④ (اپنے باپ

سے حج کرو، اگر اس کو فائدہ نہ دے گا تو تکلیف بھی نہ دے گا) حافظ کہتے ہیں:

یہ روایت شاذ ہے۔^⑤ نیل الاوطار میں ہے کہ امام نووی نے شرح مسلم میں اس

① السنن الكبرى للنسائي (٢/١٧٥، رقم: ٢٩١٨) اسے حافظ ابن حجر اور ترکمانی رحمہما نے صحیح کہا ہے۔

الدراية (١/٢٨٣، رقم: ٣٧٥) الجوهر النقي (٤/٢٥٧)

② موطاً امام مالك، رقم الحديث (٦٦٩) یہ امام مالک رضی اللہ عنہ کے بلاغات میں سے ہے جسے ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق وغیرہ نے موصولاً بیان کیا ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ

(٣/٣٨٠، برقم: ١٥١٢٢) مصنف عبد الرزاق (٩/٦١، برقم: ١٦٣٤٦)

③ فتح الباري (٤/٦٩)

④ سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٩٠٤) امام بوصیری رضی اللہ عنہ اور علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے

اسے صحیح کہا ہے۔ مصباح الزجاجاة (٣/١٨٥)

⑤ حدیث کا پہلا حصہ ”حج عن أبيك“ صحیح ہے، اور اسے امام ابن خزیمہ اور ابن حبان

وغیرہ نے صحیح کہا ہے، البتہ دوسرے ٹکڑے کے بارے میں ابن عبدالبر کہتے ہیں: ”اہل علم

نے اسے منکر کہا ہے۔“ (التمهید: ٩/١٢٩) علامہ البانی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: یہ اگر منکر

نہیں تو کم از کم شاذ ہے۔ (الضعيفة: ١٢/٩٣٩، رقم الحديث: ٥٩٦٧)

بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ دعائیت کو پہنچتی ہے، اسی طرح صدقے کے متعلق لکھا ہے کہ اس کا ثواب پہنچتا ہے، بچے کی خصوصیت صرف فرض کی ادائیگی میں ہے، اس پر اجماع نقل کیا ہے۔^① صحیح یہ ہے کہ صدقہ صرف بچے کا پہنچتا ہے، اس طرح حج اولاد اور غیر اولاد سے پہنچتا ہے، آزاد کرنا اولاد کا والد کی طرف سے مفید ہے، اسی طرح بچہ اگر والدین کی طرف سے نماز پڑھے یا روزہ رکھے تو جائز ہے، روزہ ولی کی طرف سے ہو سکتا ہے۔ اولاد کو دیکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچے کی طرف سے نماز اور روزہ میں والدین کی نیابت ہو سکتی ہے، نماز سے مراد نقلی نماز ہوگی، اور روزہ عام ہے، فرض ہو یا نقل، مگر فرض میں نیابت زیادہ مؤکد ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ فرض سے مراد وہ فرض ہے جو غیر معین ہو، جیسے: قضا یا نذر غیر معین۔ اسی طرح اگر بچہ والدین کی طرف سے ان کی وصیت یا بدون وصیت کے حج کرے تو جائز ہے، اسی طرح اگر والدہ یا والد نے صدقہ دینے کا پختہ ارادہ کر لیا ہو اور فوت ہو گئے ہیں تو اولاد کو ان کی طرف سے صدقہ دینا چاہیے۔ حج بچے کے سوا دوسرے کی طرف سے ہو سکتا ہے، بھائی یا اور کوئی قریبی۔ نماز فرضی پنج وقتی، روزہ رمضان میں نیابت وارد نہیں ہوئی۔

اب جو آثار نماز و روزہ میں نیابت کی نفی کرتے ہیں کہ ان میں نیابت نہیں، ان سے فرضی پانچ وقتی اور فرضی روزہ رمضان وغیرہ یا نذر مراد لینی چاہیے۔ اس طرح جن آثار میں یہ وارد ہوا ہے کہ حج میں نیابت نہیں ان کا یہ مطلب ہے کہ جب اصل کر سکے تو اس میں نیابت نہیں ہو سکتی۔ یاد رکھنا چاہیے کہ مسئلہ نیابت بعض کے نزدیک غیر منقح ہے، اس لیے انہوں نے اہدا اور نیابت میں فرق نہیں کیا، حالانکہ اہدا اور نیابت میں فرق ہے۔

① نیل الأوطار (۴/۱۴۱) نیز دیکھیں: شرح النووی علی مسلم (۱۱/۸۵)

حنفیہ عبادتِ بدنیہ میں نیابت کے قائل نہیں، مالی اور مرکب میں بشرطِ وصیت یا حکم نیابت کے قائل ہیں، اس شرط کے سوا اور کسی جگہ وہ نیابت کے قائل نہیں۔ جن لوگوں نے حدیث «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ» (جب انسان مر جاتا ہے تو اس کا عمل سوائے تین چیزوں کے منقطع ہو جاتا ہے) اور آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ۳۹] (انسان کے لیے صرف اس کی کوشش ہے) کو عام رکھا اور باقی اولہ کو انھی کی طرف لوٹانے کی کوشش کی تو انھوں نے، سوائے اولاد کے، نیابت کو جائز نہیں سمجھا، اور اولاد کو انسان کی سعی میں داخل کر کے آیت کی مخالفت سے بچے، ہمیشہ والی حدیث کو مرجوح اور شبرمہ والی روایت کے موقوف ہونے کو ترجیح دے کر استدلال کے قابل نہیں سمجھا، ان کے نزدیک نیابت کا وجود ہی نہیں، جیسے مالکیہ جنھوں نے الفاظِ حدیث کو دیکھ کر آیت اور حدیث کی تخصیص کی، انھوں نے نیل والا راستہ پسند کیا ہے۔ جن لوگوں نے قیاس کو لیا انھوں نے اجنبی کے لیے نیابت ثابت کی، مگر مطلقاً ہر عمل میں اور ہر شخص سے ہر حالت میں (زندگی ہو یا موت) نیابت کا کوئی قائل نہیں، ہر شخص نیابت کو خاص جگہ ہی مانتا ہے۔ اہل طریقہ امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے مگر بچے کے عمل کے متعلق (بلا وصیت و تسبب و خیال وصیت کے) یہ خیال رکھنا کہ والدین کو پہنچتا ہے اس پر بھی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے۔

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶۳۱)

اهدائے ثواب

نیابت اور اہدا میں فرق:

نیابت میں عامل اپنے آپ کو دوسرے شخص کے قائم مقام قرار دیتا ہے، جیسے حج میں اگر نائب ہو تو یہ کہتا ہے کہ یا اللہ! میں فلاں شخص کی طرف سے حاضر ہوں، یا دل ہی سے یہ خیال رکھے کہ میں فلاں کی طرف سے حج کر رہا ہوں۔ اہدائے ثواب کی صورت یہ ہے کہ حج اپنی طرف سے کرے اور بعد میں اللہ تعالیٰ کو کہے: یا اللہ! میرے اس حج کا ثواب فلاں شخص کو دینا، اسی طرح نماز پڑھے اور بعد میں کہے کہ اس نماز کا ثواب فلاں شخص کو پہنچے۔ اس کے بعد یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اہدائے ثواب میں حنفیہ عموم کے قائل ہیں، یعنی عبادتِ بدنی، مالی، مرکب سب میں کہتے ہیں کہ ان کا ثواب عامل جس کو چاہے دے سکتا ہے:

”الأصل في هذا الباب: أن الإنسان له أن يجعل ثواب عمله لغيره صلوة، أو صوما، أو صدقة، أو غيرها عند أهل السنة والجماعة؛ لما روي عن النبي -عليه الصلاة والسلام- أنه ضحى بكبشين أملحين، أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته.“

(ہدایہ مجتہدانی: ۱/۲۷۶)

”اصل اس باب میں یہ ہے کہ انسان کو جائز ہے کہ اپنے عمل کا ثواب (خواہ نماز ہو یا روزہ یا صدقہ وغیرہ) غیر کو دے، اس پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ نبی ﷺ نے دو مینڈھے ذبح کیے: ایک

اپنی طرف سے اور ایک اپنی امت کی طرف سے۔“
اس جگہ حاشیے میں لکھا ہے کہ صاحب کتاب کا یہ مطلب نہیں جو مخالف ہو وہ اہل سنت سے خارج ہے کیونکہ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما عباداتِ محضہ بدنیہ میں، جیسے: نماز، روزہ ہے، وصولِ ثواب کے قائل نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ ہمارے اصحاب کی اتباع میں اتنا کمال ہے جو دوسروں میں نہیں۔

تنبیہ:

عبادتِ مالی میں جب شروع میں ایصالِ ثواب کی نیت منضم ہو جائے تو اس صورت میں نیابت اور ایصالِ ثواب میں فرق واضح نہیں رہتا۔ ہاں، جب وقتِ عبادت نیتِ ایصال نہ ہو فراغت کے بعد ثواب منتقل کرانا چاہے تو ایصالِ ثواب کی یہ صورت نیابت سے الگ ہو جاتی ہے، پہلی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ مولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ ”ایضاح الحق الصریح فی أحكام المیت والضریح“ میں بدعاتِ حقیقیہ کی مثالوں میں فرماتے ہیں:

”ہبہ ثواب عباداتِ احياء برائے اموات بخلاف نیابت در عبادات مالیه کہ آں ثابت الاصل است“^①

”زندوں کا مردوں کو عبادات کا ثواب بخشنا بدعتِ حقیقیہ ہے، بخلاف نیابت کے مالی عبادات میں کہ وہ اصل میں صحیح ہے۔“
صراطِ مستقیم میں جو ہبہ ثواب کے جواز کی صورت معلوم ہوتی ہے وہ مولانا کی عبارت نہیں بلکہ ان کے پیرسید احمد صاحب کی کتاب کی ہے، صرف کتابت ان کی ہے۔ ان کا مذہب وہی ہے جو ایضاح الحق میں بیان ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ ان کا پہلے یہی خیال ہو کہ ہبہ ثواب جائز ہے، بعد میں رائے بدل گئی ہو۔

① ایضاح الحق الصریح فی أحكام المیت والضریح للعلامة محمد إسماعیل

الدهلوي (ص: ۳۹) مطبع فاروقی دہلی.

شاہ ولی اللہ خیر کثیر (ص: ۱۱۱، مطبوعہ بخنور) میں فرماتے ہیں:

”والذي تحققة ذوقنا أنه لا يجوز أن يعمل للميت إلا على أربعة وجوه: إما أن يبر بأقاربه وأحبابه فكأنه يبر به، وإما أن يزوره ويقرأ عنده القرآن فيأنس به، وإما أن ينوب عنه فيتصدق عنه أو يعتق عنه أو يحج عنه كما في الحوالة عن الميت وغيرها، وإما أن يستغفر الله تعالى له فيقبل بفضله، ويرفعه درجاته، ويتجاوز عن سيئاته، وأما ما سوى ذلك من الاستمداد والفتاحه وغيرهما فليس بشيء.“

”ہمارے ذوق نے یقین کیا ہے کہ میت کے لیے ان چار طریقوں کے علاوہ عمل کرنا جائز نہیں:

۱۔ اس کے رشتہ داروں اور دوستوں کے ساتھ نیکی کی جائے، گویا اس کے ساتھ نیکی کی جاتی ہے۔

۲۔ اس کی زیارت کرے اور وہاں قرآن پڑھے تاکہ اس کو انس حاصل ہو۔
۳۔ یا بصورت نیابت اس سے صدقہ کرے یا آزاد کرے یا حج کرے جیسے میت سے حوالہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

۴۔ یا اس کے لیے اللہ سے استغفار کرے، پس وہ اپنے فضل سے اس کو قبول فرمائے اور اس کے درجات بلند کرے، اس کی برائیوں سے درگزر کرے۔

ان چار طریقوں کے سوا استمداد اور فاتحہ وغیرہ کوئی شے نہیں۔“

اس عبارت سے بھی اہدائے ثواب کی نفی نکلتی ہے۔ اگر کسی دوسری جگہ ایصالِ ثواب ذکر کیا ہے تو وہ اس تحقیق سے پہلے سمجھنا چاہیے۔ بزرگوں کی

عبارتیں ہم اس لیے نقل نہیں کرتے کہ ان سے استدلال کریں بلکہ اس لیے نقل کرتے ہیں کہ اس اجماع کی حقیقت معلوم ہو جو بعض لوگ بلا دلیل ہر جگہ پیش کر دیتے ہیں۔

منار میں علمائے حنابلہ سے شیخ الاسلام کی عبارت کتاب الفروع سے اس طرح نقل کی ہے۔ اہدائے ثواب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وقال شيخنا: لم يكن من عادة السلف إهداء ذلك إلى موتى المسلمين، بل كانوا يدعون لهم. فلا ينبغي الخروج عنهم، ولهذا لم يره شيخنا كمن له أجر العامل كالنبي ﷺ ومعلم الخير بخلاف الوالد؛ لأن له أجراً لا كأجر الولد، و لأن العامل يثاب على إهدائه فيكون له مثله أيضاً، فإن جاز إهداؤه فهل جراً، و يتسلسل ثواب العامل الواحد، وإن لم يجز فما الفرق بين عمل وعمل؟ وإن قيل: يحصل ثوابه مرتين للمهدى إليه ولا يبقى للعامل ثواب فلم يشرع الله لأحد أن ينفع غيره في الآخرة، ولا منفعة له في الدارين فيتضرر، لذا ولا يلزم دعائه له ونحوه؛ لأنه مكافأة له كمكافأته لغيره ينتفع به المدعو له، وللعامل أجر المكافأة، وللمدعو له مثله فلم يتضرر ولم يتسلسل، ولا يقصد أجره إلا من الله.“^①

”اور اہل اسلام سے مردوں کو ثواب بخشنا سلف کا دستور نہ تھا، وہ صرف ان کے لیے دعا کرتے تھے، اس طریقہ سے باہر ہونا لائق نہیں۔ اور ہمارے شیخ بھی اسی واسطے اس اہدائے کو اس قسم میں داخل نہیں کرتے تھے جہاں غیر عامل کو عامل جتنا مرتبہ ملتا ہے، جیسے رسول

① الفروع لابن مفلح (۳/۴۲۹)

اللہ ﷻ یا معلم خیر، ان کو عامل کا اجر پورا ملتا ہے۔ والد کو ولد کا پورا اجر نہیں ملتا۔ کیونکہ عامل کو اہدائے ثواب پر ثواب ملنا چاہیے تو پہلے جتنا ہوگا، اگر اس ثواب جدید کا پھر ہبہ کرنا جائز ہو تو عامل کے ایک ثواب میں تسلسل پیدا ہو جائے، اگر جائز نہیں تو دونوں میں کیا فرق ہے؟ اگر کہا جائے: جس کو بخشا گیا ہے اس کو دو دفعہ ثواب ملے گا اور عامل کے لیے ثواب نہیں رہے گا تو یہ صورت خلاف حکمت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مشروع ہی نہیں کیا کہ انسان آخرت میں غیر کو نفع دے اور اس کو دونوں جہان میں کوئی فائدہ نہ ہو کیونکہ اس میں ضرر ہی ضرر ہے۔ دعا وغیرہ بطور اعتراض پیش نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ دراصل عوض معاوضہ کی صورت ہے، اس صورت میں جس کے حق میں دعا کی گئی ہے اس کو بھی فائدہ ہے اور عامل کو بھی، اس میں ضرر اور تسلسل کی صورت نہیں، اجر بھی اس میں اللہ تعالیٰ سے ہی مانگا جاتا ہے۔“

اسی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ سب سے پہلے جس نے نبی ﷺ کو ثواب بخشا وہ علی بن موفق ہے۔^①

موافقات میں امام ابو اسحاق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”ہبہ ثواب کے منع میں دو وجہیں ہیں:

- ۱۔ شریعت میں ہبہ ایک مخصوص جگہ ثابت ہے، مال میں اعمال کے ثواب میں کوئی صورت نہیں، جب اس پر دلیل نہ ہوئی تو اس کا قائل ہونا درست نہیں۔
- ۲۔ ثواب اور عقاب شارع کے مقرر کرنے سے معلوم ہوتا ہے، جیسے مسیبات اسباب کے اعتبار سے معلوم ہوتے ہیں۔

① الفروع لابن مفلح (۳/ ۴۲۹)

قرآن کریم میں ہے:

- ۱۔ ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ۱۸۷] ”یہ اللہ تعالیٰ کی حدیں ہیں۔“
 ۲۔ ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ...﴾ [الفتح: ۱۷]
 ”جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اس کو اللہ جنت میں داخل کرے گا۔“

- ۳۔ ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ۱۴]

”جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرے اور اس کی حدوں کو توڑے اس کو اللہ آگ میں داخل کرے گا، وہ اس میں ہمیشہ رہے گا۔“

- ۴۔ ﴿جَزَاءٌ مِّمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الانبیاء: ۱۷]
 ”بدلہ ہے اس کا جو وہ عمل کرتے تھے۔“

- ۵۔ ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ۳۲]
 ”جنت میں عمل کرنے کے سبب داخل ہو جاؤ۔“

”یہ بات قرآن میں بہت جگہ ہے، نیز ثواب کا تعلق عمل سے ایسا ہوتا ہے جیسے تابع کا متبوع سے ہوتا ہے، جیسے: عقد بیع متبوع ہے اور بیع سے فائدہ اٹھانے کا جواز تابع ہے، شرمگاہ سے فائدہ اٹھانا عقد نکاح کے تابع ہے، اس میں مکلف کا کوئی اختیار نہیں، نیز یہ ثواب صرف اللہ تعالیٰ کا فضل ہے، اس صورت میں عامل کو اس میں نہ کوئی اختیار ہوا اور نہ حق تصرف کیونکہ تصرف ملک اختیاری کے تابع ہوتا ہے، جزا اختیاری چیز نہیں۔“

اس کے بعد جواز کے لیے دو وجہیں ذکر کی ہیں:

”۱۔ ہبہ مال پر اس کو قیاس کیا جائے گا یا ادلہ ہبہ کے عموم اور اطلاق میں

ان کو داخل کیا جائے گا، صدقہ غیر سے ہبہ ثواب ہی ہوتا ہے۔

۲۔ جب جزا کو عمل کی طرف سے اس طرح نسبت ہوتی ہے جیسے سبب کی

مسبب کی طرف یا تابع کی متبوع کی طرف تو عامل کا ملک ثابت

ہو، جب ثابت ہو تو ہبہ بھی جائز ہے۔“^۱

میں کہتا ہوں کہ ہبہ ثواب کو ہبہ مال پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

کیونکہ مال تو مقبوض چیز قابل انتقال ہے اور ثواب اس کیفیت قلبیہ کے تابع

ہے جو عامل کو عمل سے حاصل ہوتی ہے، اس کا انتقال ممنوع ہے۔ اور صدقہ

میں نیابت کی صورت ہو سکتی ہے جیسے شاہ ولی اللہ نے بیان کیا ہے، یا اس کا

فائدہ اس قسم کا ہوتا ہے جس میں ہمارا کلام نہیں۔ جزا کی تابع والی نسبت

ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عامل اس معنی سے مالک ہے کہ اس کو تصرف

کرنے کا اختیار ہے، مثلاً: عتق (آزاد ہونا) آزاد کرنے کے تابع ہے مگر عتق کے

بعد اس کی نسبت ولا کے انتقال کا عامل کو حق نہیں، اسی طرح نسب فعل

اختیاری کے تابع ہے مگر اس کی نقل ممتنع ہے۔

اب ہدایہ کی دلیل دیکھو:

یہ حدیث ابن ماجہ، مسند احمد، مستدرک حاکم، بزار اور طبرانی وغیرہ میں ہے۔ اس

حدیث کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے۔ ابن ابی حاتم نے علل میں کہا ہے:

”فاضطرب فیہ ابن عقیل، قال أبو زرعة: كان لا يضبط حديثه.“

”اس حدیث میں ابن عقیل مضطرب ہے، ابو زرعه فرماتے ہیں: وہ

① الموافقات للشاطبي (۲/ ۲۴۰)

حدیث کو ضبط نہیں کرتا تھا۔^①

اور دیگر اسانید بھی اس کی قوی نہیں۔ حافظ نے فتح الباری میں کہا ہے: یہ مختلف فیہ ہے اور اس کی سند میں اختلاف ہے۔^② مسلم کی روایت کے اور الفاظ ہیں، اس میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مینڈھے کو ذبح کیا اور فرمایا: یا اللہ! اس کو محمد، آل محمد اور امت محمد سے قبول فرما۔^③ یعنی ایک مینڈھے کو اپنی، اپنی آل اور اپنی امت کی طرف سے ذبح کیا۔ صحیحین میں دو مینڈھوں کی حدیث موجود ہے^④ مگر اس میں وہ لفظ نہیں جو ابن عقیل کی روایت میں ہیں۔ حافظ خطابی نے معالم السنن میں کہا ہے: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بکری ایک مرد اور اس کے گھر والوں سے کفایت کرتی ہے، خواہ کتنے ہوں۔ ابو ہریرہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ مالک، اوزاعی، شافعی، احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ رضی اللہ عنہم جائز سمجھتے ہیں۔ ابو حنیفہ اور ثوری رضی اللہ عنہم مکروہ جانتے ہیں۔^⑤ نووی فرماتے ہیں: طحاوی کا یہ فتویٰ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یا مخصوص، علماء نے اس کی تغلیط کی ہے، کیونکہ نسخ و تخصیص کا

① اضطراب والی بات محل نظر ہے کیونکہ ممکن ہے ابن عقیل نے یہ روایت اپنے تینوں مشائخ سے سنی ہو۔ اسی بات کو امام بیہقی رضی اللہ عنہ نے ترجیح بھی دی ہے اور امام بخاری رضی اللہ عنہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ (العلل الکبیر للترمذی، ص: ۲۴۵) نیز ابن عقیل پر علمائے جرح و تعدیل نے کافی کلام کیا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے، لہذا یہ روایت قابل احتجاج اور صحیح ہے جبکہ اس کے متعدد شواہد بھی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغلیل، رقم الحدیث (۱۱۳۸)

② فتح الباری (۱۰/۱۰)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۹۶۷)

④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۲۳۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۹۶۶)

⑤ معالم السنن (۱/۴۷۸)

ثبوت صرف دعوے سے نہیں ہوتا۔^۱

رسول اللہ ﷺ کا تسبب امت کی طرف سے ایسا ہے جیسے قیم، یعنی خبر گیر یا ولی کی گھر والوں سے، جیسے ایک مرد اپنے اور گھر والوں کی طرف سے قربانی کر سکتا ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے اپنی، اپنی آل اور اپنی امت کی طرف سے کی ہے، اس معنی سے حدیث میں تخصیص ہو سکتی ہے۔ قرآن میں ہے:

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ۶]

”نبی مومنوں کے ساتھ ان کی جانوں سے بھی زیادہ اولیٰ ہے۔“

صدقہ فطر، جو باپ چھوٹے بچے کی طرف سے کرتا ہے، دراصل اس کا وجوب باپ پر ہوتا ہے، اگر بچے کا مال نہ ہو تو باپ اپنے مال سے ادا کرتا ہے، اگر نہ کرے تو باپ ہی گنہگار ہوتا ہے۔ اسی طرح قربانی دراصل گھر کے خبر گیر پر ہوتی ہے، خواہ وہ سب گھر والوں کی طرف سے ہو۔ اس طرح جو آنحضرت ﷺ نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی وہ ایسے ہے جیسے ایک آدمی اپنے گھر والوں کی طرف سے کرتا ہے یا چھوٹے بچے کی طرف سے، جس کا مال نہ ہو، صدقہ فطر ادا کرتا ہے۔ عامل یہاں اپنے لیے کام کرتا ہے، اس لیے حدیث سے اہدائے ثواب کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

۲۔ اس حدیث میں جو یہ لفظ ہیں کہ اس شخص کی طرف سے ہے جس نے میری امت سے قربانی نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں زندے مراد ہیں نہ کہ مردے، زندوں سے بھی نہ کرنے والے مراد ہیں، پس دراصل اشارہ ہے کہ میں نے ان کی طرف سے قربانی کی اور میں ان کا ولی ہوں۔ زندہ کو مال ہبہ کرنا، پھر ان سے نائب ہو کر صدقہ کرنا ایک امر دیگر ہے۔

① شرح النووي علی مسلم (۱۲۲/۱۳)

۳۔ اس حدیث میں زیادہ سے زیادہ نیابت معلوم ہوتی ہے نہ کہ اہدائے ثواب، اگرچہ مال (یعنی نفع رسانی) یہاں ایک ہی ہے مگر حقیقت دونوں کی الگ الگ ہے، اس لیے اہدائے ثواب پر استدلال کرنا درست نہیں۔

۴۔ اس حدیث میں مالی عبادت میں نیابت معلوم ہوتی ہے نہ کہ ہر عبادت میں، اہدائے ثواب کا تو پتہ ہی نہیں۔ باقی رہا قربانی کرنا، سو قربانی کرنا ایسا امر ہے جس میں ادلہ کی رو سے نیابت درست ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی قربانی کرنے کے لیے کسی شخص کو کہے، اگر اس کے دل میں اخلاص نہ ہو تو اس کے عدم اخلاص سے اصل کی قربانی میں خلل نہیں آتا، قربانی کرنا ایک مالی تصرف کی طرح ہوا۔

اہدائے ثواب کی دوسری دلیل:

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: مجھے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت فرمائی کہ میں آپ کی طرف سے قربانی کیا کروں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں: یہ حدیث حسن غریب ہے، صرف شریک اس کو بیان کرتے ہیں۔^① وہ اتنا ثقہ نہیں:

”صدوق یخطئ کثیراً، تغیر حفظہ منذ ولی قضاء الکوفۃ.“^②

”سچا ہے، خطا بہت کرتا ہے، جب سے کوفہ کا قاضی بنا ہے اس کا حافظہ بگڑ گیا ہے۔“

۱۔ اس حدیث میں وصیت کا ذکر ہے، اس لیے یہ حدیث تسبب کی صورت میں داخل ہوگی۔

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۴۹۵)

② تقریب التہذیب (ص: ۲۶۶)

۲۔ پھر صدقہ مالی کی صورت ہے، جس میں وصیت کے بعد نیابت درست ہے، اہدائے ثواب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

۳۔ ہدیۃ الحرمین میں فتاویٰ اوز جندی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جب حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ (رسول اللہ ﷺ کے فرزند) فوت ہوئے تو تیسرے روز ابو ذر خشک کھجور اور دودھ، جس میں جو کی روٹی تھی، لائے پس رسول اللہ ﷺ نے فاتحہ اور سورۃ اخلاص تین دفعہ پڑھی، پھر ہاتھ اٹھا کر دعا کی اور منہ پر ہاتھ پھیرے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ابو ذر کو کہا کہ تم تقسیم کرو اور فرمایا: میں نے اس کا ثواب اپنے بیٹے ابراہیم کو بخشا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ حکایت کسی نے مروجہ رسم تیجا کو دیکھ کر بنائی ہے۔ یہ قصہ بناوٹی ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں، مولوی عبدالحئی صاحب مرحوم لکھنوی کے فتاویٰ (۲/۳۶۲) پر ہے:

استفتاء:

ہم نے ہدیۃ الحرمین میں دیکھا ہے کہ حضرت ﷺ نے اپنے صاحبزادے ابراہیم رضی اللہ عنہ کے سوم، دسویں، بیسویں اور چہلم وغیرہ میں چھوہارے وغیرہ پر فاتحہ دیا اور صحابہ کو کھلایا، پس فی زماننا پھول، پان وغیرہ کرنے سے چہلم، دسویں اور بیسویں میں مانع ہوتے ہیں، کیسا ہے؟

هو المصوب:

یہ قصہ ہدیۃ الحرمین میں لکھا ہے، محض غلط ہے، کتب معتبرہ میں اس کا کوئی نشان نہیں۔ واللہ اعلم

”حرره الراجی عفو ربہ القوی أبو الحسنات محمد

عبدالحي، تجاوز عن ذنبه الجلي والخفي، محمد
عبدالحي أبو الحسنات۔“

میں کہتا ہوں: اس قسم کے بناوٹی قصوں نے اہل اسلام کو خراب کر دیا ہے، اہل
اسلام کو چاہیے کہ جادہ مستقیم پر، جو سلف کا طریقہ ہے، قائم رہنے کی کوشش کریں۔

۴۔ دارقطنی میں ہے: ایک مرد نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! میرے والدین تھے،
میں ان کے ساتھ ان کی زندگی میں نیکی کرتا تھا، اب وفات کے بعد کیسے
نیکی کروں؟ فرمایا: ”ان کے لیے اپنی نماز کے ساتھ نماز پڑھو اور اپنے
روزے کے ساتھ روزہ رکھو“^① (نیل الأوطار: ۴/۱۴۳)

اس حدیث میں نیابت کا ذکر ہے، اہدائے ثواب کا ذکر نہیں، اور صرف
بچے کے متعلق آیا ہے، جیسے پہلے گزر چکا ہے، یعنی بچہ والدین سے نیابتاً نماز
پڑھ سکتا ہے۔ یہ حدیث بھی ضعیف ہے، قابل استدلال نہیں۔

۵۔ ابو داؤد میں ہے کہ ابو ہریرہ نے ابلہ شہر والوں سے کہا: کون شخص اس بات
کا عہد کرتا ہے کہ وہ میرے لیے مسجد عشر میں دو یا چار رکعت پڑھے، اور
یہ کہے کہ یہ ابو ہریرہ کے لیے ہیں۔^②

اس حدیث میں ابراہیم بن صالح بن درہم ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ
یہ ضعیف ہے اور اس کی متابعت نہیں کی گئی۔

① مصنف ابن أبي شيبة (۳/۵۹، رقم الحديث: ۱۲۰۴۸) یہ روایت مرسل و منقطع
ہے جیسا کہ عبداللہ بن مبارک رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ دیکھیں: مقدمة صحيح مسلم، باب
بيان أن الإسناد من الدين.

② سنن أبي داود، رقم الحديث (۴۳۰۸) اس کی سند میں ابراہیم بن صالح الباہلی
ضعیف ہے۔ علامہ الباہلی رضی اللہ عنہ نے بھی اس روایت کو ضعیف کہا ہے۔ الضعيفة (۳۱۱۶)

دوم: اس میں نیابت کا ذکر ہے۔

سوم: اس میں ابو ہریرہ کا حکم موجود ہے۔

۶۔ حدیث ابو داؤد میں ہے کہ ایک مرد نے کہا: میری ماں مر گئی ہے، میں اگر صدقہ کروں تو اس کو مفید ہوگا؟ آپ نے فرمایا: ”ہاں“ پھر اس نے ایک باغ صدقہ کر دیا۔^۱ ایک روایت میں ہے: کہا کہ ناگہاں مر گئی ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو صدقہ کرتی، کیا اس کی طرف سے کفایت کرے گا؟ فرمایا: ”ہاں“۔^۲ پہلی روایت میں بھی یہ ذکر ہے: اگر کلام کرتی تو صدقہ کرتی۔ یہ حدیثیں بھی اولاد کے بارے میں ہیں اور نیابت کی صورت اس میں بھی متحقق ہے۔ (۲) ان دونوں عورتوں کو ناگہانی موت آئی، صدقہ نہ کر سکیں، اگر ان کو فرصت ملتی تو صدقہ کرتیں۔ ان کا پختہ ارادہ صدقہ کرنے کا تھا۔ وحشت کو رفع کرنے کی صورت بھی ہو سکتی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس لیے اس حدیث سے اہدائے ثواب کا مسئلہ نکالنا درست نہیں۔

۷۔ ابو داؤد میں ہے کہ عاص نے ایک سو غلام آزاد کرنے کی وصیت کی۔ اس کے ایک لڑکے ہشام نے پچاس غلام آزاد کر دیے، پھر عمر و رضی اللہ عنہ نے آزاد کرنے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ فرمایا: ”اگر مسلمان ہوتا، پھر تم اس کی طرف سے آزاد کرتے یا صدقہ کرتے یا حج کرتے تو اس کو پہنچتا۔“^۳

اس حدیث میں بھی نیابت، وصیت اور اولاد کا ذکر ہے، لہذا اس حدیث

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۶۰۵) سنن أبي داود، رقم الحدیث (۲۸۸۲)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۲۸۸۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۲۷۰۸) اسے امام ابن خزیمہ اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۲۸۸۳) علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے حسن کہا ہے۔

(أحكام الجنائز: ص: ۱۷۳)

سے بھی اہدائے ثواب ثابت کرنا صحیح نہیں۔ بعض نے طاؤس کے اثر سے استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مردے قبروں میں سات روز آزمائے جاتے ہیں، ان دنوں میں ان کی طرف سے کھانا کھلایا جانا پسند کرتے ہیں۔^①

میں کہتا ہوں کہ یہ اثر بلحاظ سند منقطع ہے کیونکہ طاؤس کی وفات اصح الاقوال پر ۱۰۶ھ میں ہے، اور سفیان کی پیدائش ۹۹ھ میں ہے، اس کی ملاقات کا کہیں ثبوت نہیں، اور طاؤس طبقہ ثالثہ سے ہے، طبقہ ثالثہ کی روایت حکماً مرفوع بھی ہو، جیسے بعض نے بیان کیا ہے، پھر بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو مطلقاً قابل قبول نہیں۔ بعض نے جو اس کو کبار تابعین سے شمار کیا ہے اس سے ان کا یہ مطلب ہوگا کہ صغار سے نہیں۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/۱۶۲، مطبع انصاری) میں طاؤس کی ایک مرسل روایت (جس کے رجال ثقات ہیں) بیان کرنے کے بعد کہا ہے:

”والشافعي إنما يعتضد عنده إذا كان من رواية كبار التابعين، وكان من أرسل إذا سمى لا يسمي إلا ثقة، وذلك مفقود في المرسلين.“^②

”امام شافعی کے نزدیک مرسل اس وقت قوت پکڑتی ہے جب تابعی کبیر ہونے کے باوجود ثقہ ہو، اور یہ بات طاؤس اور دوسری مراہیل میں نہیں ہے۔“

نیز اس اثر میں دو باتیں ہیں: ایک میت کی آزمائش، دوسرا اُس سے کھانا کھلانا۔ مسئلہ اول میں تو اس کی مجاہد نے موافقت کی ہے مگر مسئلہ دوم، یعنی اطعام طعام میں اس کی کسی نے موافقت نہیں کی، اور ”کانوا يفعلون“ سے صحیح مذہب

① حلیۃ الأولیاء (۴/۱۱)

② فتح الباری (۱/۳۲۵)

میں رفع ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اطعامِ طعام میں قیاس کو دخل ہے کیونکہ ”تصدق عن المیت“ سے نفع کی توقع ہے۔ جس میں قیاس کو دخل ہو اس کو حکماً مرفوع کہنا صحیح نہیں، پھر اس سے اہدائے ثواب پر استدلال کرنا باطل ہے کیونکہ ظاہراً یہ نیابت کی صورت معلوم ہوتی ہے۔

بعض نے مشکوٰۃ کی اس حدیث سے جو معجزات میں نقل کی گئی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے لیے ایک عورت نے اس وقت دعوت کی جب آپ میت کی تدفین سے فارغ ہو کر آئے تھے۔^① استدلال کیا ہے کہ میت کے گھر کھانے کے لیے لوگوں کا وفات کے متصل بعد جمع ہونا جائز ہے کیونکہ یہ دعوت کرنے والی عورت میت کی بیوی تھی، یہ بات بالکل غلط ہے۔ مشکوٰۃ میں وہ لفظ، جس سے وہم پڑھتا ہے، ”داعی امرأته“ (اس کی عورت کا بلانے والا) ہے، اس میں کاتب کی غلطی سے ضمیر ”ہ“ ”امرأته“ میں لکھی گئی ہے، صحیح لفظ ”داعی امرأة“ (عورت کا بلانے والا) ہے کیونکہ جس کتاب کا حوالہ دیا ہے اور جن دیگر کتب میں یہ روایت دیکھی گئی ہے کسی میں بھی ”امرأته“ نہیں ہے۔^② بلکہ وفات کے متصل بعد میت کے گھر جمع ہونا اور وہاں کھانا از روئے صحیح حدیث، جو ابن ماجہ

① سنن ابی داؤد، رقم الحدیث (۳۳۳۲) علامہ نووی، حافظ ابن حجر اور علامہ البانی رحمہم اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ (خلاصۃ الأحکام: ۲ / ۱۰۱۴، رقم: ۳۶۲۲، تلخیص الحبیر: ۲ / ۲۹۶، رقم الحدیث: ۷۸۰، إرواء الغلیل، رقم الحدیث (۷۴۴)

② دیکھیں: السنن الكبرى للبيهقي (۵ / ۳۳۵، رقم: ۱۱۴۰) سنن الدارقطني (۴ / ۲۸۵) وغيرهما، بلکہ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ تدفین کے بعد واپسی پر ایک آدمی ملا اور کہنے لگا: فلاں عورت نے آپ ﷺ کی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی دعوت کی ہے۔ (۳ / ۲۱۹، رقم الحدیث: ۹۳۶) اور اس وقت مناسب یہ تھا کہ میزبان کا تعارف متونی کے حوالے سے کروایا جاتا نہ کہ ”فلاں عورت“ کہہ کر، لہذا یہ بات قطعی ہے کہ میزبان متونی کی عورت نہیں تھی۔

وغیرہ میں موجود ہے، نوحہ میں داخل ہے جو حرام ہے، اور اس سے اہداء ثواب وغیرہ پر استدلال کرنا بالکل صحیح نہیں۔

۸۔ مولوی عبدالرحمن صاحب محدث مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الجنازہ میں لکھا ہے:

(”امام نووی نے اپنی کتاب اذکار میں لکھا ہے کہ محمد بن احمد مروزی

نے کہا ہے کہ میں نے احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے سنا، وہ کہتے تھے: جب

تم قبرستان میں جاؤ تو سورہ فاتحہ ﴿قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾،

﴿قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ اور ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ پڑھو، اس

کا ثواب مردوں کو بخشو، مردوں کو ثواب پہنچے گا۔^۱ بعض علما نے امام

احمد سے اس کے ثبوت کا انکار کیا ہے، جیسے پہلے یہ ذکر گزر چکا ہے۔

امام احمد کے علاوہ اور اہل علم نے بھی زیارت قبور کے وقت ان

سورتوں اور بعض اور سورتوں کو پڑھنے اور ان کا ثواب مردوں کو بخشنے

کو لکھا ہے مگر باوجود تلاش کثیر کے اس بارے میں کوئی صحیح مرفوع

① سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۶۱۲) اسے امام بوسیری اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح

کہا ہے۔ مصباح الزجاجة (۲/۵۳)

② الأذکار للنووی رحمۃ اللہ علیہ میں یہ روایت نہیں ملی، ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے مذکورہ کتاب

سے ہی نقل کیا ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح (۵/۴۶۴) قرطبی نے ”التذکرہ“ میں اور ابن

الفراء نے ”طبقات الحنابلة“ میں اسے روایت کیا ہے۔ (التذکرہ، ص: ۸۴، طبقات

الحنابلة: ۱/۲۶۴) امام احمد سے اس کا ثبوت محل نظر ہے، کیونکہ خلال مروزی کے

بارے میں کہتے ہیں: ”امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایسے مسائل اور روایات بیان کرتے ہیں کہ

جنہیں اہل مرو کے کسی دوسرے ثقہ اور قابل اعتماد آدمی نے نہیں بیان کیا۔“ (طبقات

الحنابلة: ۱/۲۶۴) مزید برآں وہ کبھی تین دفعہ آیت الکرسی، قل هو اللہ اور ”اللہم

فضله لأهل القبور“ روایت کرتے ہیں اور کبھی ایک دفعہ آیت الکرسی اور تین دفعہ قل هو

اللہ پڑھنا اور کبھی سورہ فاتحہ اور تینوں قل۔ (طبقات الحنابلة: ۱/۲۶۴)

حدیث نظر سے نہیں گزری، اور جو مرفوع حدیثیں اس بارے میں نقل کی جاتی ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

ازاں جملہ ایک وہ حدیث ہے جس کو ابو محمد سمرقندی نے فضائل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”جو شخص قبروں کے پاس سے گزرے اور گیارہ بار ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ پڑھے اور اس کا ثواب مردوں کو بخشے تو مردوں کے بقدر تعداد اس کو ثواب دیا جائے گا۔^۱ اور ازاں جملہ ایک وہ حدیث ہے جس کو ابو القاسم زنجانی نے اپنے فوائد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: ”جو شخص قبرستان جائے، پھر سورہ فاتحہ اور ﴿الْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ پڑھے، پھر کہے: یا اللہ! جو میں نے یہ تیرا کلام پڑھا ہے، اس کا ثواب اس قبرستان کے مومن اور مسلمان مردوں کو بخش دیا تو وہ مردے اللہ تعالیٰ سے شفاعت کریں گے۔“

ازاں جملہ ایک وہ حدیث ہے جو خلال کے شاگرد عبدالعزیز نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”جو شخص قبرستان میں داخل ہو، پھر سورہ یسین پڑھے تو اللہ تعالیٰ مردوں سے تخفیف کرتا ہے۔“^۲

① فضائل سورة الأَخْلَاصِ لِلْحَسَنِ الْخَلَّالِ، برقم (۵۳) تاریخ قزوین للرافعی (۲/۲۹۷) یہ داود بن سلیمان کی وجہ سے موضوع ہے جو کذاب و وضاع ہے۔ نیز دیکھیں: الضعیفہ، رقم الحدیث (۳۲۷۷)

② تفسیر ثعلبی (۳/۱۶۱) اس کی سند متعدد علل کی وجہ سے ضعیف ہے اور یہ روایت ←

ازاں جملہ ایک وہ حدیث جس کو قرطبی نے اپنے تذکرے میں حضرت انس سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جب کوئی مومن آیۃ الکرسی پڑھے اور اس کا ثواب مردوں کو بخشے تو اللہ تعالیٰ مشرق اور مغرب کی ہر قبر میں نور داخل کرتا ہے اور ان کے خواب گاہ کو وسیع کرتا ہے، اور پڑھنے والے کو ساٹھ نبی کا ثواب دیتا ہے، اور ہر میت کے مقابلے میں اس کا ایک درجہ بلند کرتا ہے اور ہر میت کے مقابلے میں اس کے واسطے دس نیکیاں لکھتا ہے۔^①

”یہ چاروں حدیثیں ایصالِ ثواب کے بارے میں بہت مشہور ہیں، اکثر علماء ایصالِ ثواب کے بیان میں ان کو نقل کرتے ہیں مگر یہ سب ضعیف ہیں، اہل علم نے ان کے ضعیف ہونے کی تصریح کی ہے لیکن حافظ سیوطی نے لکھا ہے: یہ روایتیں اگرچہ ضعیف ہیں لیکن ان کا مجموعہ بتلاتا ہے کہ ان کی کچھ اصل ہے۔“^② انتہی ان حدیث میں دو مسئلے ذکر ہوئے ہیں۔

۱۔ قبرستان میں قرآن پڑھنا۔

۲۔ مردوں کو قرآن کا ثواب بخشنا۔

← مذبذبہ ومن گھڑت ہے، دیکھیں: سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ، برقم (۱۲۴۶)

① ابن العراق نے اسے ”تنزیہ الشریعة المرفوعة عن الأحادیث الشنیعة الموضوعۃ (۱/۳۰۰) میں ذکر کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ہے اور اس نے علی بن عثمان الانج کی سند سے روایت کیا ہے۔ نیز دیکھیے: الفردوس بمأثور الخطاب دیلمی (۴/۲۸، رقم الحدیث: ۶۰۸۶) اور الانج مذکور ابو الدنیا الانج المغربی کے نام سے معروف ہے اور کذاب و وضاع ہے۔

② مقالات محدث مبارکپوری (ص: ۳۴۶) شرح الصدور للسیوطی (ص: ۳۲۰) لیکن مذکورہ اسانید میں شدتِ ضعف کی بنا پر تقویت نہیں ہوتی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قبرستان میں قرآن پڑھنا مکروہ جانتے ہیں۔ جمہور سلف اور قدمائے اصحاب احمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے۔ ایک روایت امام احمد سے ہے کہ یہ بدعت ہے، بعض حنابلہ مکروہ نہیں جانتے۔ امام محمد سے کتاب الفروع میں مروی ہے: مردوں کو قرآن کا ثواب بخشنا بھی مختلف فیہ ہے۔ امام مالک اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآن کا ثواب نہیں پہنچتا۔ امام احمد اور ابو حنیفہ کے نزدیک پہنچتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے عدم وصول پر قرآن مجید سے استدلال کیا ہے۔ جامع البیان میں ہے:

”وَإِنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿۱﴾ لَا يثَابُ أَحَدٌ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ

أَيْضًا، وَمِنْ هَذِهِ اسْتَنْبَطَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ أَنَّ ثَوَابَ الْقِرَاءَةِ لَا تَصِلُ إِلَى الْمَوْتَى، إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ ۙ“

”(انسان کے لیے صرف وہی ہے جو اس نے کوشش کی) دوسرے کے فعل پر کسی شخص کو ثواب نہیں ملتا۔ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے کہ قرآن کا ثواب مردوں کو نہیں پہنچتا۔ نیز حدیث میں ہے کہ جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے، صرف تین چیزیں باقی رہ جاتی ہیں۔“

یہ حدیث اور آیت بعمومہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اہدائے ثواب باطل امر ہے۔ اب جن حدیثوں کو شیخ جلال الدین سیوطی نے نقل کر کے ضعیف کہا ہے وہ ان ادلہ قطعیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، لہذا صحیح امر یہی ہے کہ اہدائے ثواب پر کوئی دلیل نہیں۔

① جامع البیان (۴/۲۱۹)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶۳۱)

آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ پر بحث

ایصالِ ثواب کے قائل اس آیت کے مختلف جواب دیتے ہیں:
 ۱۔ انسان سے مراد کافر ہے، مومن کو غیر کی کوشش کا فائدہ پہنچتا ہے۔
 حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”یہ جواب نہایت کمزور ہے۔ ایسے عام سے صرف کافر مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ یہ پہلے عام کی طرح ہے، اللہ تعالیٰ نے اس میں فرمایا ہے: کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔“^①

جیسے یہ عام ہے ویسے ہی وہ عام ہے۔ قرآن کا سیاق اول سے آخر تک ارادہ عموم پر صراحت سے دلالت کرتا ہے۔ پچھلی آیات:

﴿وَأَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾

[النجم: ۴۰، ۴۱]

”اپنی کوشش دکھایا جائے گا، پھر اس کو کامل جزا دی جائے گی۔“
 بھی اس پر دلالت کرتی ہیں، یہ جزا خیر و شر دونوں کو شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”جو ذرہ بھرنیکی کرے گا، دیکھے گا، اور جو ذرہ بھر برائی کرے گا، دیکھے گا۔“^②

① [النجم: ۳۸]

② [الزلزال: ۷، ۸]

(مسلم کی) حدیث قدسی میں ہے:

”اے میرے بندو! یہ تمہارے ہی اعمال ہیں، تمہارے لیے ان کو نگاہ میں رکھتا ہوں، پھر تم کو پورے دوں گا۔ جو بھلائی پائے وہ اللہ کی تعریف کرے، اور جو اس کا غیر پائے وہ اپنے آپ ہی کو ملامت کرے۔“^① اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اے انسان! تو اپنے رب کی طرف کوشش کرنے والا ہے، پھر اس کو ملنے والا ہے۔^② بعض مفسرین نے جو یہ کہا ہے کہ انسان سے یہاں مراد ابو جہل یا عقبہ بن ابی معیط یا ولید بن مغیرہ ہے، اس سے دھوکا نہ کھایا جائے۔ قرآن کا شان اس سے برتر ہے، بلکہ مطلق انسان مراد ہے نہ کہ خاص، جیسے مندرجہ ذیل آیات میں عام ہے:

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾ ”انسان خسارے میں ہے۔“

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ﴾ ”انسان اپنے رب کا ناشکرا ہے۔“

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ ”انسان حریص پیدا کیا گیا ہے۔“

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي ۖ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى ﴾

”انسان جب اپنے آپ کو غنی دیکھتا ہے تو سرکش ہو جاتا ہے۔“

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ ”انسان ظالم اور ناشکرا ہے۔“

﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾

”انسان نے اس امانت کو اٹھایا، بلاشبہ وہ ظالم اور جاہل ہے۔“

انسان فی نفسہ اس طرح ہے، ان صفات سے وہ صرف اللہ تعالیٰ

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۵۷۷)

② [الانشقاق: ۶]

کے فضل، توفیق اور اس کے احسان کے ساتھ نکل سکتا ہے۔ اپنی ذاتی صفات اس کی وہی ہیں جن کو قرآن نے ذکر کیا ہے، جو اس پر نعمت ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اللہ تعالیٰ ہی بندے کی طرف ایمان کو محبوب کرتا، اس کے دل میں اس کو مزین کرتا اور اس کی طرف کفر، فسق اور معصیت کو مکروہ کرتا ہے۔ اسی نے اس کے دل میں ایمان لکھا، وہی انبیاء علیہم السلام اولیاء رضی اللہ عنہم کو اپنے دین میں ثابت رکھتا ہے، وہی ان سے برائی اور بے حیائی کو پھیرتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے سامنے یہ شعر پڑھا جاتا ہے: ”اللہ کی قسم، اگر اللہ تعالیٰ ہدایت نہ کرتا تو ہم ہدایت نہ پاتے، نہ صدقہ کرتے اور نہ نماز پڑھتے۔“ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اللہ کے اذن کے سوا کوئی جان ایمان نہیں لاتی۔“ اور فرمایا: ”نہیں یاد کرتے مگر جو چاہے اللہ۔“ اور نہیں چاہتے ہو تم مگر جو چاہے رب العالمین۔ اور وہ سب جہانوں کا رب ہے، اس کی ربوبیت جہاں کی سب چیزوں کو شامل ہے، خواہ ذات ہو یا کام یا کوئی حالت۔“

۲۔ ایک جماعت نے کہا ہے کہ سابقہ شرائع کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے، ہماری شرع کا یہ مسئلہ ہے کہ انسان کو غیر کی کوشش بھی ملتی ہے۔
حافظ ابن قیم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۸۷۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۰۲)

② [یونس: ۱۰۰]

③ [المدثر: ۵۶]

④ [التکویر: ۲۹]

⑤ کتاب الروح لابن قیم (ص: ۱۲۶)

”یہ جواب پہلے سے بھی کمزور ہے یا اسی قسم کا کمزور ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے اس کو مسئلہ کی صورت میں ذکر کیا ہے، جس سے اس کی تقریر اور اس کا قابل استدلال ہونا معلوم ہوتا ہے نہ کہ اس کا بطلان۔ فرمایا: ”کیا اس کو خبر نہیں دی گئی جو موسیٰ کے صحیفوں میں ہے۔“ اگر اس شریعت میں یہ مسئلہ باطل ہوتا تو تقریر اور استدلال کے رنگ میں اس کو ذکر نہ کرتے۔^①

۳۔ ایک جماعت نے کہا ہے کہ ”لام“ بمعنی ”علی“ ہے، یعنی انسان پر صرف اس کی کوشش کا ضرر ہے۔ یہ پہلے دونوں قولوں سے زیادہ باطل قول ہے، موضوع کلام کی تبدیلی اور لغت کے بالکل خلاف ہے، ایسا کرنا جائز نہیں۔ قرآن میں جو لفظ لام بمعنی علی معلوم ہوتا ہے، جیسے ﴿لَهُمُ اللَّعْنَةُ﴾ ”ان کے لیے لعنت ہے۔“^② یہ فہم کا تصور ہے۔ یہاں بھی ”لام“ اپنے معنی میں ہے، یعنی ان کے لیے لعنت کا حصہ ہے۔ عرب اپنی زبان میں ”لام“ کو ”علی“ کے معنی میں جانتے ہی نہیں، مثلاً: ”لی درہم“ (میرے درہم ہے) کو ”علی درہم“ (مجھ پر درہم ہے) نہیں سمجھتے۔

۴۔ ایک جماعت نے کہا ہے کہ کلام میں حذف ہے، اس کے پیچھے یہ محذوف ہے: ”أَوْ سَعِي لَه“ (یا اس کے لیے کوشش کی جائے) یعنی انسان کو اپنی کوشش اور جو اس کے لیے کوشش کی جائی دونوں کا فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ جواب بھی پہلی قسم کا جواب ہے، اللہ اور اس کی کتاب پر افترا ہے۔

۵۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ آیت منسوخ ہے، اس کی ناسخ آیت ذیل ہے:

① [النجم: ۳۶]

② کتاب الروح (ص: ۱۲۶)

③ [الرعد: ۲۵]

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ

ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ۲۱]

”جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ایمان کے ساتھ ان کی متبع ہوئی، ہم ان کے ساتھ ان کی اولاد کو ملا دیں گے۔“

یہ عبداللہ بن عباس سے منقول ہے۔^۱ یہ بھی کمزور ہے۔ صرف عبداللہ بن عباس وغیرہ کے کہنے سے حکم اٹھ نہیں سکتا، حالانکہ دونوں آیتوں میں تطبیق ہو سکتی ہے کیونکہ بیٹے آخرت میں اپنے باپ کے تابع ہیں، جیسے وہ دنیا میں تابع تھے۔ تابع ہونا دراصل باپوں کی بزرگی اور انھی کا ثواب ہے جو ان کو ان کی اپنی کوشش سے ملا۔ بیٹوں کو ان کے باپ کے ساتھ ملانا بیٹوں کے لیے نہیں بلکہ باپوں کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اولاد ملانے سے ان کی آنکھوں کو ٹھنڈا کیا ہے، اور بیٹوں پر تو صرف اللہ کا فضل ہے جس کے وہ حقدار نہ تھے، وہ ان کو دیا، جیسے اللہ تعالیٰ نے جنت کے لڑکوں، حوروں اور اس مخلوق پر فضل کیا ہے جن کو جنت میں بدوں عمل داخل کرے گا، پس یہ دونوں آیتیں:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ۱۶۴]

”نہیں بوجھ اٹھائے گی کوئی جان بوجھ اٹھانے والی بوجھ دوسری جان کا۔“

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ۳۹]

”تحقیق شان یہ ہے کہ انسان کو کچھ نہیں ملے گا مگر جو اس نے کوشش کی۔“

محکم ہیں۔ رب تعالیٰ کے عدل اور اس کی حکمت اور کمال کا اقتضا یہی ہے۔ عقل اور فطرت ان دو مسئلوں کے شاہد ہیں: پہلا یہ ہے کہ

① جامع البيان للطبري (۱۱ / ۵۳۴) الناسخ والمنسوخ للنحاس (ص: ۶۸۹)

غیر کے جرم سے کسی کو سزا نہ دی جائے گی۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اپنی کوشش اور اپنے عمل سے ہی کامیابی ہوتی ہے۔ پہلے مسئلہ سے انسان کو دوسرے کے جنایت پر مواخذہ ہونے سے امن ہو جاتا ہے، جیسے دنیا کے بادشاہ کرتے ہیں۔ دوسرے مسئلہ سے باپ، دادوں، سلف اور اساتذہ کے عمل سے نجات پانے کی امید منقطع ہو جاتی ہے، جیسے جھوٹی حرص والوں کی عادت ہوتی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے اجتماع میں کس قدر خوبی ہے! اس کی نظیر دوسری آیت ہے:

”جو شخص ہدایت پائے وہ اپنی جان کے لیے ہدایت پاتا ہے، جو گمراہ ہوتا ہے اس کا وبال اسی کو ہے، کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔ اور فرمایا: ہم رسول بھیجنے کے سوا عذاب نہیں کرتے۔“

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے بندوں کے واسطے چار حکم کیے ہیں جو عدل و حکمت میں اعلیٰ درجے کے ہیں:

- ۱۔ ایمان اور عمل صالح کے ساتھ بندہ اپنے لیے ہدایت پاتا ہے نہ کہ غیر کے لیے۔
- ۲۔ گمراہی عدم ایمان اور عدم عمل کی بنا پر ہے نہ کہ غیر پر۔
- ۳۔ کوئی آدمی دوسرے کے جرم پر نہیں پکڑا جائے گا۔
- ۴۔ کسی شخص کو عذاب نہیں ہوگا جب تک اس پر پینچمبروں کے ذریعے حجت قائم نہ ہو جائے۔

۶۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ انسان سے مراد زندہ ہے نہ کہ مردہ۔ یہ بھی پہلی قسم کی طرح باطل و مردود ہے۔ لفظ عام میں بڑا تصرف ہے۔ سیاق، اعتبار

شرع کے قواعد، اولہ اور عرف کے بالکل خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب انسان اپنے اعتقاد کے موافق آیت کو بنانے کی کوشش کرتا ہے اس کو غلطی کی تمیز نہیں رہتی۔

۷۔ انسان نے اپنی کوشش اور حسن سلوک کی وجہ سے دوست بنائے، نکاح کیا، اس کے ہاں اولاد ہوئی، لوگوں کے ساتھ اس نے بھلائی کی، اور لوگوں کے ساتھ محبت سے پیش آیا، انہوں نے اس پر رحم کیا، اس لیے اپنی عبادات کو ہبہ کیا، یہ اس کی کوشش کا نتیجہ ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”جو چیز انسان کھاتا ہے سب سے زیادہ صاف چیز اس کا کسب ہوتا ہے، اولاد اس کی اس کے کسب سے ہے۔“ دوسری حدیث: ”جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین چیزیں... الخ۔“ اس پر صاف دلالت کرتی ہے، اسی وجہ سے امام شافعی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: جب کسی کا لڑکا اس کے لیے حج کے اسباب مہیا کر دے تو اس پر حج فرض ہو جاتا ہے کیونکہ بچے کا مال اس کا ہے، جب اس کو دیتا ہے تو گویا اس کو خرچ اور سواری، جو حج کے وجوب کی شرطیں تھیں، مل گئیں۔ اجنبی اس کو اگر دینا چاہے تو حج فرض نہیں ہوتا۔ یہ متوسط درجے کا جواب ہے، اس کی تکمیل کی ضرورت ہے۔

تکمیل جواب:

ایمان، اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کی وجہ سے بندہ اپنے

① سنن ابی داود، رقم الحدیث (۳۵۲۸) سنن النسائی، رقم الحدیث (۴۴۴۹)

سنن ابن ماجہ، برقم (۲۱۳۷) اسے امام ابن حبان، حاکم اور ذہبی رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶۳۱)

اور اپنے دیگر مومن بھائیوں کے عمل کے ساتھ فائدہ اٹھانے کی کوشش کر چکا ہے، جیسے زندگی میں اپنے اور ان کے عمل سے فائدہ اٹھاتا ہے کیونکہ مومن جن اعمال کو مل کر کرتے ہیں ان میں ایک دوسرے سے فائدہ اٹھاتے ہیں، جیسے جماعت کے ساتھ نماز، ہر ایک کی نماز دوسرے کی مشارکت کی وجہ سے ستائیس حصہ تک بڑھ جاتی ہے۔^① دوسرے کا عمل اس کے اجر کے بڑھنے کا سبب بنا بلکہ جس قدر زیادہ ہوں اس قدر عمل بڑھتا ہے۔ حج، جہاد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرنے میں اشتراک کا یہی حال ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: ”مومن مومن کے لیے عمارت کی طرح ہے، بعض بعض کو قوی کرتا ہے۔“^② اور یہ یقینی بات ہے کہ امور دین میں اس کا تعلق بہ نسبت امور دنیا کے زیادہ ہونا چاہیے۔ مسلمان کا اسلام کی بنا پر مسلمانوں کی جماعت میں داخل ہو جانا زندگی اور ایک دوسرے سے فائدہ اٹھانے کا بڑا سبب ہے۔ اہل اسلام کی دعا اہل اسلام کو گھیر لیتی ہے۔ اللہ سبحانہ نے ”حملة العرش“ اور عرش کے ارد گرد فرشتوں کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ مومنوں کے لیے دعا اور استغفار کرتے ہیں،^③ اور انبیاء علیہم السلام کی دعا اور استغفار کا ذکر قرآن نے کیا ہے۔^④ پس ایمان کی وجہ سے بندہ اپنی طرف دعا پہنچنے کا سبب پیدا کر چکا ہے، گویا یہ اس کی سعی ہے۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۵۰)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۴۶۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۵۸۵)

③ [الغافر: ۷]

④ [نوح: ۲۸، [ابراہیم: ۴۱]، [محمد: ۱۹]

حاصل کلام یہ ہوا کہ وہ اس کی سعی و کوشش کا نتیجہ ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ جب تسبب کی صورت ہے تو حدیث:

«إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ»^①

”جب انسان مر جاتا ہے تو اس کے اعمال منقطع ہو جاتے ہیں۔“
میں صرف تین کا ذکر کیوں کیا گیا ہے حالانکہ وہ بھی تسبب کی صورتیں ہیں؟ مثلاً: علم یا نیک بچہ یا صدقہ جاریہ۔ یہ چیزیں تسبب کی صریح صورتیں ہیں، جب تسبب کی تصریح میں تین کا ذکر کیا گیا ہے اور باقی کی نفی کی ہے تو تسبب کی غیر صریح صورتیں کس طرح باقی رہ سکتی ہیں؟ باقی رہی دعا سو وہ ایک عوض معاوضہ کی صورت ہے، اور حاملین عرش و دیگر فرشتوں کی دعائیں انسان کے اعمال کی باطنی موثرات ہیں۔ قرآن مجید میں ان کے یہ لفظ نقل کیے گئے ہیں:

﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا

سَبِيلَكَ﴾ [المؤمن: ۷]

”اے ہمارے رب! تو نے ہر چیز کو رحمت اور علم کے ساتھ گھیر لیا

ہے، ان لوگوں کو بخش جو ایمان لائے اور تیرے راستہ پر چلے۔“

اپنی دعا میں انھوں نے ایسی شرطیں لگائی ہیں جن شرائط کے بعد

انسان بحسب القرآن قابلِ غفران ہو جاتا ہے کیونکہ فرشتوں کی

دعائیں بلا اذن نہیں ہوتیں، جب اللہ کی طرف سے اذن ہوا تو خدا

تعالیٰ کے نزدیک قابلِ معافی ہو گئے۔

انبیاء علیہم السلام کا ایمان داروں کے لیے استغفار اُن کے ایمان کی وجہ

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶۳۱)

سے ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تسبب کا زندگی میں انکار ہے نہ موت میں مگر تسبب کے لیے بھی قانون ہے، مثلاً: کافر کے لیے کوئی دعا مفید نہیں ہوتی، اسی طرح گھر میں کوئی بلا عذر نماز گزارے تو دوسرے مومنوں کی نماز اس کو فائدہ نہیں دیتی، ایمان میں نیابت کسی کے نزدیک درست نہیں، اسی طرح زندگی میں اگر بلا عذر نماز نہ پڑھے اور اپنا کسی کو نائب بنائے تو نائب کے ادا کرنے سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا، اسی طرح رمضان میں اگر غیر معذور آدمی حالت حیات میں کسی شخص کو نائب بنائے تو اس کو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اب کہاں تسبب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے اور کہاں پیدا نہیں ہوتی؟ اس کے علم کی دو ہی صورتیں ہیں: ایک: عقل، دوم: نقل۔ مرنے کے بعد کے حالات معلوم کرنے پر عقل تو عاجز ہے اور نقلاً اہدائے ثواب ثابت نہیں تو تسبب کی صورت تصور کر لینے سے اعتراض کیسے اٹھ گیا؟ پس آیت:

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ۳۹]

”نہیں ہے واسطے انسان کے مگر جو اس نے کوشش کی۔“

کو اہدائے ثواب کے موافق بنانے کے لیے اہدائے ثواب کو تسبب کی صورت میں داخل کرنا بدون دلیل کیسے ہو سکتا ہے؟ اہدائے ثواب کو بلا دلیل تسبب میں داخل کرنا ایسا ہے جیسے کوئی ایمان کو تسبب میں داخل کر کے کہے کہ بیٹے کا ایمان باپ کے لیے نجات کا ایک سبب ہے کیونکہ اس نے اس کو جنا، اور جنا فائدہ اٹھانے کا سبب ہے، جس طرح یہ سبب مخالفتِ نص کی بنا پر باطل ہے اسی

طرح اہدائے ثواب کا تسبب کی صورت میں داخل ہونا بوجہ عدم دلیل جواز اور وجود دلیل برائے بطلان باطل ہے۔

۸۔ ایک جماعت نے کہا کہ قرآن نے دوسرے کی سعی سے فائدہ اٹھانے کی نفی نہیں کی، دوسرے کی کوشش سے صرف ملک کی نفی کی ہے، یعنی انسان صرف اپنی سعی کا مالک ہے، یہ نہیں کہ انسان صرف اپنی سعی سے فائدہ اٹھاتا ہے، ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اس طریقے کو اختیار کرتے اور دوسروں پر اس کو ترجیح دیتے ہیں۔^۱

میں کہتا ہوں: یہ پہلی وجہ باطلہ سے کوئی اچھی وجہ نہیں۔ ساتویں وجہ سب سے اچھی ہے اور یہ اس سے بہت گری ہوئی ہے کیونکہ اس وقت قرآن کی نظم کا زور بالکل جاتا رہتا ہے کیونکہ اس وقت آیت کا یہ معنی ہوا کہ انسان صرف اپنی سعی کا مالک ہے، دوسرے کی سعی کا مالک نہیں، یہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی سعی سے اس کو فائدہ پہنچے۔ انسان کو اپنی سعی کے ملک سے کیا فائدہ تھا کہ وہ دوسرے کی سعی سے فائدہ اٹھائے؟ جب فائدہ دوسرے کی سعی سے بھی ہو سکتا ہے تو ملک کی نفی سے فائدہ کیا ہوا؟ کلام کا زور بالکل جاتا رہا۔ یہ سارا تکلف لوگوں نے اس لیے کیا تا کہ عمل غیر کے انتفاع کی صورتیں قرآن کے خلاف نہ بنیں۔ قرآن کو پھیرنے کی کوشش کی، ان صورتوں میں غور نہ کیا کہ یہ صورتیں کسی وجہ سے قرآن کے موافق ہوتی بھی ہیں یا نہیں!

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے جو ساتویں وجہ میں اشارہ کیا ہے اس میں اگر غور کیا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شریعت میں جہاں کہیں بھی دوسرے کی کوشش سے انتفاع کا ذکر کیا ہے وہ سب تسبب کی صورتیں ہیں مگر کسی صورت کو

① کتاب الروح لابن القيم (ص: ۱۲۶-۱۲۹)

تسبب میں داخل کرنا محض کوئی عقلی بات نہیں، اس کے لیے نقل کی ضرورت ہے۔ دعا پر تو سب کا اتفاق ہے، تسبب کی صریح صورتیں جن کو بعض روایات میں تین اور بعض میں سات حصر کیا ہے، اور دیگر سب اولہ کو ملانے سے دس بنتی ہیں، اور غور کرنے سے وہ بھی تین ہی رہ جاتی ہیں۔ نیابت کی صورتیں، اگر روایات میں ترجیح و تطبیق سے کام لیا جائے، تو وہ بھی انہیں تین میں مندرج ہو جاتی ہیں کیونکہ نائب کے لیے یا ولی کا لفظ آیا ہے یا بچے کا، اگر ولی سے مراد صرف بچہ لیا جائے تو باقی اولیاء خارج ہو جاتے ہیں۔ ایک روایت میں بھائی یا قریبی کا لفظ آیا ہے، امام احمد رضی اللہ عنہ نے اس کے رفع کو صحیح نہیں سمجھا۔^① نذر کی روایت میں ماں یا ہمشیرہ کا لفظ آیا ہے، اور راجح ماں ہے۔^② اس لیے نیابت کی سب روایات بچے کی طرف لوٹی ہیں، اگر سب روایات پر عمل کیا جائے تو بچے اور ولی کو نیابت کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

غیر ولی کو ولی پر قیاس کرنا بد یہی قیاس نہیں۔ دل کی نیابت کا ذکر صرف روزے اور لازم غیر معین اعمال مثلاً: حج و نذر میں آیا ہے، ان اعمال پر دوسرے اعمال کو قیاس کرنا واضح نہیں۔ محدثین نے قرض کے ساتھ تشبیہ دینے کو لے کر اجنبی کے لیے بھی ان امور میں نیابت جائز رکھی ہے۔ اب ان صورتوں میں اگر سوائے بیٹے کے کسی اور کو نیابت کا حق دیا جائے تو تین چیزوں میں حصر والی حدیث کی ظاہراً مخالفت ہوتی ہے مگر ایک وجہ سے مخالفت اٹھ جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ جن چیزوں میں نیابت وارد ہے وہ غیر معین ہیں، یعنی ان کا کوئی وقت معین نہیں، ان کا وقت وسیع ہے، اس لیے مکلف کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اگر

① تلخیص الحبیر (۲/۴۸۹، رقم الحدیث: ۹۵۸)

② فتح الباری (۴/۱۶۵)

اس کی عمر دراز ہوتی تو نہ کرتا، بہت بعید ہے۔ مسلم کی ظاہری حالت کا اقتضا یہی ہے کہ وہ موقع نہ ملے تو ضرور کرے شاید بعض اعذار کی بنا پر نہ کیا ہو، عند اللہ اگرچہ اس قدر ملامت کے قابل نہیں جس قدر دوسرے فرائض کا تارک مگر ممکن ہے کہ وصیت کرنے والے مسلم کی ظاہری حالت یہی ہے کہ وہ فرائض میں وصیت کرے تو شارع نے اس کو وصیت کا حکم دیا، اور وصیت صدقہ جاریہ کے رنگ میں تسبب کی صورت میں قائم ہو جاتی ہے، اس لیے یہ صورت نیابت ان تین سے باہر نہ ہوئی۔ یہ توجیہ اس لیے کی گئی ہے تاکہ احادیث نیابت اور تین چیزوں میں حصر والی روایت میں تطبیق ہو سکے، ورنہ ایسے تکلف کی ضرورت نہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے جو توجیہ کی ہے وہ دراصل ان احادیث کو نیابت سے نکال دیتی ہے کیونکہ وہ ولی کے فعل کو اس وحشت کے رفع کرنے کا سبب قرار دیتے ہیں جو روح کو مفارقت کے بعد اپنے وظیفے کے ترک کے ادراک سے لاحق ہوتی ہے۔ اس توجیہ کی تائید اس لفظ شاذ سے بھی ہوتی ہے جو پہلے گزر چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم حج کرو، اگر اس کو فائدہ نہ ہوگا تو نقصان بھی نہ ہوگا، یعنی نیک کام ہے کر لو۔

بعض ائمہ حدیث آیت:

﴿لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [یسین: ۵۴]

”نہیں جزا دیے جاؤ گے مگر جو تم کما تے ہو۔“

اور حدیث (تین میں حصر والی) دونوں کی تخصیص کے قائل ہو گئے ہیں۔ اب جہاں کہیں نیابت کی صحیح صورت ہوگی وہاں قائل ہوں گے مگر اہدائے ثواب کی کوئی دلیل نہیں۔

① سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۲۹۰۴) امام بوصیری رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے

اسے صحیح کہا ہے۔ مصباح الزجاجة (۳/۱۸۵)

آیت ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ پر بحث

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”اس آیت کے سیاق سے یہ معنی معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو غیر کے عمل سے جزا نہیں ملے گی۔ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ غیر کے عمل سے انتفاع کی صورت نہیں، کیونکہ غیر کے عمل سے انتفاع کی صورت جزا کی صورت نہیں ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صدقہ اور اس کا فضل ہے۔“^①

میں کہتا ہوں کہ آیت ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ (اس کے لیے جو اس نے کمایا) میں ظرف کی تقدیم حصر کے لیے ہے، اب انسان کی کمائی کا غیر کے لیے نہ ہونا ظاہر ہے۔ سبب میں فائدہ اٹھانے والے کا عمل اور کسب متحقق ہوتا ہے، صدقہ اور تفضل بھی جزا کی صورت ہے، یعنی اس کے لیے بھی اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے، جو دنیا میں مکلف ہو چکے ہیں، ایک قانون مقرر کیا ہے، حدیث:

﴿إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالِكُمْ﴾^② ”تمہارے ہی اعمال ہیں۔“

اس کی مؤید ہے۔

① کتاب الروح (ص: ۱۲۹)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۵۷۷)

حدیث ”إذامات الإنسان“ پر بحث

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”اس حدیث میں بھی یہی ذکر ہے کہ عمل منقطع ہو جاتا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ انتفاع منقطع ہو جاتا ہے، صرف اس کے عمل کے انقطاع کی خبر دی ہے۔ غیر کا عمل عامل کا ہے، عامل اگر ہبہ کرے، عامل کا ثواب اس کو پہنچے گا، نہ کہ اس کے اپنے عمل کا ثواب۔ منقطع اور شے اور پہنچنے والی اور شے ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ جن کو استثنا کیا ہے وہ بھی انتفاع کی صورتیں ہیں نہ کہ عمل کی، پس معلوم ہوا کہ انقطاع عمل سے مراد انتفاع بالعمیل (عمل سے فائدہ اٹھانا) ہے۔ خاص کرنے کی دعا غیر کا عمل ہے، اس سے انتفاع غیر کے عمل سے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا حافظ صاحب کا مطلب ٹھیک نہیں۔ ہاں، اس حدیث کو آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ کے ساتھ تطبیق دینے کی غرض سے تین چیزوں میں تسبیب کی صورت بیان کرنی پڑتی ہے۔

قراءت قرآن کا ثواب بخشنے میں حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے صرف قیاس سے کام لیا ہے:

فرماتے ہیں:

”جب حج، روزہ، دعا اور استغفار کا ثواب پہنچتا ہے تو قراءت قرآن

کا ثواب بھی پہنچنا چاہیے۔ باقی سلف سے اس کا منقول نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ اعمال کو چھپایا کرتے تھے، جیسے یہ منقول نہیں ویسے یہ بھی منقول نہیں کہ کسی نے سلف میں سے یہ کہا ہو: یا اللہ! اس روزے کا ثواب فلاں کو دینا۔ نبی ﷺ نے قراءت کا ذکر اس واسطے نہیں کیا کہ لوگوں نے آپ سے پوچھا نہیں، جو پوچھا اس کا جواب دیا۔ روزے اور صدقہ و حج کے متعلق بھی آپ نے سوال کے بعد جواب دیا ہے، روزے اور قراءت میں کوئی فرق نہیں۔^①

میں کہتا ہوں: حافظ ابن قیم رضی اللہ عنہ نے جو قراءت کے ثواب کو حج، روزے، دعا اور استغفار پر قیاس کیا ہے یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ دعا، استغفار، حج اور روزے کا بھی ثواب پہنچانا ثابت نہیں۔ دعا اور استغفار تو صرف ایک شفاعت کی صورت ہے جس میں عوض اور تسبب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ حج اور روزے میں نیابت ہے، نیابت اور اہدائے ثواب میں بین فرق ہے۔

نیابت اور اہدائے ثواب میں فرق:

نیابت میں پہلے نیت نیابت ضروری ہے، مجرد نیت اور ادائے فعل سے وہ دوسرے کے لیے ہوگا۔ اور عامل کو نیابت کی وجہ سے ثواب ملے گا، نیابت کی وجہ سے عامل اس کے قائم مقام ہوگا۔ اور اہدائے ثواب میں عامل عمل میں نیابت کی نیت نہیں کرتا بلکہ وہ اپنی طرف سے بلا نیت نیابت عمل کرتا ہے۔ کبھی تو عمل کے وقت یا پہلے اس کے دل میں یہ خیال ہوتا ہے کہ میں اس کو ثواب بخشوں گا اور کبھی بعد میں خیال کرتا ہوں دوسرے کو ثواب بخشا ہے۔ ثواب بخشنے کی صورت میں بھی عامل کو ثواب ملنا چاہیے۔ نیز سلف کا عمل چھپانا اس بات کو نہیں چاہتا کہ

① الروح (ص: ۱۴۲، ۱۴۳)

اس کا ذکر ہی نہ ہو، اس سے کم درجہ کے اعمال میں ذکر موجود ہے، عمل چھپا کر کرنا اور چیز ہے اور ذکر کرنا امرِ دیگر ہے۔

قبروں اور مردوں پر قرآن پڑھنا:

مشکوٰۃ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، فرماتے تھے:

”جب تم سے کوئی فوت ہو جائے اس کو بند نہ کرو بلکہ قبر کی طرف جلدی لے جاؤ، اس کے سر کے پاس سورۃ بقرہ کا شروع اور پاؤں کے پاس سورۃ بقرہ کا اخیر پڑھے۔“^①

اس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور اس نے کہا ہے: صحیح یہ ہے کہ یہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے۔

طبرانی نے اس حدیث کو مرفوعاً ”المعجم الکبیر“ میں ذکر کیا ہے، اس کی سند میں یحییٰ بن عبداللہ بن ضحاک بن بلبلی ہے جس کو ابو زرہ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔ ابن عدی نے کہا: اس کی حدیثیں اچھی ہیں مگر اس نے اوزاعی سے نہیں سنا۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا سماع ثابت کیا ہے۔ عبدالرحمن بن علاء سے طبرانی نے معجم کبیر میں جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے مگر بوجہ شدوذ کے ضعیف ہے۔^②

① المعجم الکبیر للطبرانی (۱۲ / ۴۴۴، رقم الحدیث: ۱۳۶۱۳) شعب الایمان (۷ / ۱۶، رقم الحدیث: ۹۲۹۴) اس کی سند میں بلبلی مذکور اور اس کا شیخ ایوب بن نہیک ضعیف و متروک ہیں۔ علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ (الضعیفۃ، رقم الحدیث: ۴۱۴۰)

② اور عبدالرحمن مذکور خود بھی مجہول ہے۔ أحكام الجنائز للألبانی (ص: ۱۹۲) تحریر تقرب التهذیب (۲ / ۳۴۲)

اس کی یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ بقرہ کے شروع اور خاتمہ میں ایمان کا ذکر ہے، شروع سے مراد ”مفلحون“ تک اور اخیر سے مراد ”امن الرسول“ سے لے کر آخر سورت تک۔ اور اس قراءت کی مختلف حکمتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ تلقین کے قائم مقام ہو کیونکہ اس میں صفات ایمان کا ذکر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد کسی مرفوع صحیح یا موقوف صحیح حدیث میں دفن کی حالت کے علاوہ قرآن کا پڑھنا ثابت نہیں۔

۲۔ میت کے انس کے لیے ہو کیونکہ اس وقت روح کا میت کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے، اور بعض اس حکمت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہر وقت میت کے انس کے لیے قرآن پڑھنا جائز سمجھتے ہیں، جیسے شاہ ولی اللہ سے ہم قراءت کی یہی حکمت بیان کر چکے ہیں مگر اس کا صحیح ثبوت نہیں ملتا۔ اگر یہ وجہ ہوتی تو شریعت میں ضرور اس کا ذکر ہوتا۔

۳۔ میت کے لیے مغفرت کی دعا ہو کیونکہ شروع سورت میں یہ بتایا گیا ہے کہ خطا و نسیان کا مواخذہ نہیں ہوگا تو گویا ان آیات کا ذکر کرنا اللہ تعالیٰ سے مُردے کے حق میں معافی کی درخواست کرنا ہے۔

۴۔ قبر میں شیطان کے اثر کو رفع کرنے کے لیے ہو کیونکہ قبر میں انسان آزمایا جاتا ہے، اور یہ بھی بعض روایات میں آیا ہے کہ سورہ بقرہ کا اول و آخر شیطان کے دفع کے لیے بہت اچھا ہے۔ ان اکثر حکمتوں کو ملحوظ رکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دفن کے وقت ہی اس کو پڑھنا چاہیے، عام دستور بنانے کا کوئی ذکر نہیں۔

۵۔ عام طور پر پڑھنا زیارتِ قبور کے فائدے کے خلاف ہے، جس کے لیے قبور کی زیارت کی اجازت ہے، یعنی تفکر و اعتبار۔

۶۔ حدیث ”یسین اپنے مردوں پر پڑھو۔“ اس کو ابو داؤد، احمد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔^① ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔ ابن قطان نے اس میں اضطراب، اس کے موقوف ہونے، ابو عثمان اور اس کے باپ کی جہالت کی بنا پر اس حدیث کو معلول کہا ہے۔ دارقطنی نے کہا ہے: اس کی سند ضعیف اور اس کا متن مجہول ہے، اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں۔^② اسی طرح امام نووی نے اذکار میں اس کو ضعیف کہا ہے۔^③

ابن حبان نے کہا ہے کہ مردوں سے قریب المرگ مراد ہیں۔^④ بعض روایات میں اس قسم کے لفظ ہیں جو ابن حبان کے اس معنی کی تائید کرتے ہیں۔ مسند احمد میں ہے: ہم کو صفوان نے حدیث سنائی، اس نے کہا: شیوخ کہتے ہیں: جب یسین میت کے پاس پڑھی جائے تو اللہ تعالیٰ اس کے سبب سے اس کو تخفیف کرتا ہے۔^⑤ صاحب فردوس کی روایت اس طرح ہے: جو میت مرے، اس کے پاس یسین پڑھی جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر آسانی کرتا ہے۔^⑥ روایت (جیسے پہلے گزرا ہے) بالکل ضعیف ہے، اور مردوں سے قریب المرگ مراد ہے۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس معنی کے راجح ہونے کی پانچ وجوہ بیان کی ہیں:

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۱۲۱) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۴۴۸)

مسند أحمد (۲۶/۵) نیز دیکھیے: إرواء الغلیل، رقم الحديث (۶۸۸)

② تلخیص الحبیر (۱۰۴/۲)

③ (۱/۱۹۹، رقم الحديث: ۳۸۴)

④ صحیح ابن حبان، (۷/۲۶۹، رقم الحديث: ۳۰۰۲)

⑤ مسند أحمد (۴/۱۰۵) اسے ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے حسن اور البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔

الإصابة، ترجمة غضیف بن حارث (۵/۳۲۴) إرواء الغلیل (۳/۱۵۲)

⑥ اس کی سند میں مروان بن سالم الغفاری ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر (۲/۱۰۳) میں ہے۔

اور یہ مروان کذاب و وضاع ہے۔

۱۔ حدیث «لَقِنُوا مَوْتَاكُمْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ”مردوں کو لا إله إلا الله کی تلقین کرو۔“

اس میں بھی لفظ مُردوں کا آیا ہے اور اس جگہ مُردوں سے قریب المرگ لوگ مراد ہیں۔

۲۔ قریب المرگ کو اس صورت سے اس لیے فائدہ ہوتا ہے کہ اس میں توحید، قیامت اور اہل توحید کو جنت کی خوشخبری وغیرہ کا ذکر ہے۔

روح خوش ہو کر اللہ تعالیٰ کی ملاقات کی آرزو کرے گی، پس اللہ تعالیٰ بھی اس کی ملاقات کو پسند کرے گا۔ سورہ یسین قرآن کا دل ہے،^① قریب المرگ کے پاس اس سورت کے پڑھنے کی عجیب خصوصیت ہے، ابو الفرج ابن جوزی نے لکھا ہے کہ ہم اپنے استاد ابو الوقت عبدالاول کے پاس تھے، آخر ہم نے دیکھا کہ اس نے آسمان کو دیکھا اور ہنسی، پھر سورہ یسین کی آیت:

﴿يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ بِمَا غَفَرْتُ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٦٧﴾﴾

”کاش میری قوم جانے کہ مجھے میرے رب نے بخش دیا اور مجھے معزز لوگوں میں داخل کر دیا ہے۔“
پڑھی اور فوت ہو گئے۔

۳۔ لوگوں کا قریب المرگ کے پاس ہی یسین پڑھنا مروج ہے۔

۴۔ اگر صحابہ سمجھتے کہ یسین قبر پر پڑھنی چاہیے تو ضرور پڑھتے اور یہ بات ان

① یہ روایت سخت ضعیف اور موضوع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحادیث

الضعيفة للعلامة الألباني رحمه الله (۱۶۹)

میں مشہور ہوتی۔

۵۔ میت کا اثر اس سورت کے سننے سے اور قراءت کے وقت دل اور ذہن کو حاضر کرنے سے آخری سانس میں فائدہ اٹھانا ہی مقصود ہے۔ قبر پر پڑھنے سے میت کو ثواب نہیں ملتا کیونکہ ثواب کا تعلق عمل کے ساتھ ہے، خواہ قراءت ہو یا سننا، اور میت کا عمل منقطع ہو جاتا ہے۔^①

۳۔ خلال نے شععی سے ذکر کیا ہے کہ انصار سے جب ان کا کوئی مر جاتا تو اس کی قبر کے پاس آیا جایا کرتے، اس کے پاس قرآن پڑھتے۔^② اس اثر میں صرف قبر کے پاس قرآن پڑھنے کا ذکر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کے عمل کا ذکر نہیں۔ ممکن ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی بنا پر قرآن پڑھنا شروع کر دیا ہو کیونکہ اس میں سورہ بقرہ کے اول و آخر کے پڑھنے کا ذکر ہے۔^③ انھوں نے اس کو قیاس عام کر دیا ہو اور قیاس ایسے مقام میں قابل احتجاج نہیں ہوتا، لہذا یہ اثر قابل استناد نہیں۔ شععی طبقہ ثالثہ کے ہیں۔^④

① الروح (ص: ۱۱، ۱۲)

② القراءة عند القبر للخلال، رقم الحدیث (۷) اس کی سند میں مجالد بن سعید وغیرہ متعدد رواة ضعیف ہیں۔

③ المعجم الكبير للطبراني (۱۲ / ۴۴۴، رقم الحدیث: ۱۳۶۱۳) شعب الإیمان (۷ / ۱۶، رقم الحدیث: ۹۲۹۴) اس کی سند میں بابلی مذکور اور اس کا شیخ ایوب بن نہیک ضعیف و متروک ہیں۔ علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ (الضعیفہ، رقم الحدیث: ۴۱۴۰)

④ یعنی تقریب التہذیب میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تقسیم کے مطابق امام شععی طبقہ ثالثہ کے راوی ہیں جو تابعین کے درمیانے طبقہ پر مبنی ہے۔

ایصال ثواب کے لیے تیجے، ساتویں اور چالیسویں کی تعیین

اگر اس تعیین کو فرض، واجب، سنت یا مستحب سمجھا جائے تو یہ تعیین اس صورت میں بدعتِ حقیقیہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اس کو فرض، واجب، سنت یا مستحب قرار نہیں دیا، اس کا قائل مبتدع اور حرام کا مرتکب ہوگا، ایسی مجلس میں شمولیت منع اور حرام ہوگی کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر افترا اور کبیرہ گناہ ہے۔ پس ایسی دعوت کی شمولیت، جو ایسی معصیت پر مشتمل ہوگی، قرآن و سنت سے حرام ہے۔ پانچویں پارہ میں ہے:

﴿إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا
مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾

[النساء: ۱۴۰]

”جب تم سنو کہ اللہ تعالیٰ کی آیتوں کے ساتھ کفر ہو رہا ہے اور استہزا کیا جا رہا ہے تو ایسے آدمیوں کے پاس مت بیٹھو، یہاں تک کہ وہ دوسری بات میں بحث کریں، (اگر تم بیٹھے تو) بلاشبہ تم ان کی طرح ہو۔“

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس مجلس میں اللہ تعالیٰ کی آیتوں کے ساتھ کفر یا استہزا ہو تو اس مجلس میں نہیں بیٹھنا چاہیے، یہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی اور اس پر افترا ہے، اللہ تعالیٰ کی آیتوں کے ساتھ ٹھٹھا کرنا ہے، اس لیے نافرمانی کی

مجلس میں نہیں بیٹھنا چاہیے۔ ترمذی میں حدیث ہے:

”جب بنی اسرائیل نافرمانی کرنے لگے تو ان کے علماء نے ان کو روکا مگر وہ باز نہ آئے، پھر ان کے ساتھ ان کی مجلس اور خور و نوش میں شریک ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دل بھی اسی طرح کر دیے، ان کو داود اور عیسیٰ علیہما السلام کی زبان پر ملعون قرار دیا۔“^①

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایسی مجلس کی شمولیت منع ہے اور اس دعوت کا کھانا اس معصیت پر تعاون ہے، اور معصیت پر تعاون بنص قرآن حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ۲]

”گناہ اور زیادتی پر ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔“

لہذا طعام مذکور کا کھانا بنص قرآن حرام ہوا۔ مگر اس کی حرمت لغیرہ ہے، یعنی حرمت ذاتی یا حرمت بعینہ نہیں، پس اس کھانے کے استعمال میں اگر تعاون کی صورت نہ ہو تو کھانا فی نفسہ حرام نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کھانے کا مالک توبہ کرے یا کھانے والا جہالت کی وجہ سے ایسا کرے تو کھانا حرام نہیں ہوتا۔ اگر اس تعیین کو فرض، واجب، سنت اور مستحب نہ سمجھے بلکہ جائز قرار دے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ اتفاقاً کسی دن میں مستحقین کو بلا فخر دے تو یہ مستحقین کو کھلانا بلاشبہ جائز ہے بشرطیکہ بلا کسی بدعت کے کرے۔

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۴۳۳۶) سنن الترمذی، رقم الحديث (۳۰۴۷) سنن ابن ماجہ، رقم الحديث (۴۰۰۶) اس کی سند میں ابو عبیدہ کا ابن مسعود سے سماع ثابت نہیں ہے۔ المراسیل لابن أبي حاتم (ص: ۲۵۶) وغیرہ۔

۲۔ اگر اس تعیین کو قصداً کرے، جب کوئی مرے اسی دن کرے اور زبان سے یہ کہے کہ میں اس دن کی تعیین کو فرض سمجھتا ہوں، جب سنت یا مستحب نہیں سمجھتا بلکہ صرف اس دن میں کھانا پکا کر دینا جائز سمجھتا ہوں، اور جب کوئی مرے تو اسی دن میں کھانا کھلاتا ہوں تو اس کی مختلف صورتیں ہیں: یا ملامت کے ڈر سے کرے، یا یہ سمجھ کر کہ دن کی تعیین سے انسان ضرور نیک کام کر لیتا ہے۔ ملامت کی صورت میں یہ کام غیر اللہ کے لیے ہوا، اور شقِ ثانی میں اس کام کو ضرور کرنے کا اعتقاد ہوا جو فرض اور واجب کے مترادف ہے، دونوں صورتیں بوجہ تعیین معصیت ہوتیں۔

اگر کسی شخص نے اتفاقاً کسی میت کے بعد تیسرے یا ساتویں دن ایسا کر لیا تو اس میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ کوئی بدعت اس میں نہ ہو۔ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ بعض دنوں کی تعیین اعتقادی اختصاص کے بغیر نہیں ہو سکتی، یہ اعتقادی اختصاص بالکل ممنوع ہے۔

ایصالِ ثواب کے لیے کھانے پر قرآن کریم پڑھنا اور اس کھانے کو کھانا

ایسا کرنا شرعاً ثابت نہیں۔ اگر کوئی ایسا کرنا فرض، واجب، سنت یا مستحب سمجھے تو بالاتفاق ممنوع، حرام اور اللہ پر افترا ہے، اور ایسی دعوت میں شمولیت حرام ہے، اور ایسا کھانا، چونکہ گناہ پر امداد ہے، اس لیے ایسا کھانا بھی حرام ہے مگر اس کی حرمت لغیرہ ہے، پس توبہ کے ساتھ اس کی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور جہالت کی وجہ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اگر ”تعاون علی الإثم“ نہ ہو تو کھانا مباح ہے۔

اگر فرض، واجب، سنت اور مستحب نہ سمجھے تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا ملامت کے ڈر سے، یا تعین کو ضرور ادا کرنے کا ذریعہ سمجھ کر کرنا۔ اول صورت میں یہ کام غیر اللہ کے لیے ہوا، دوسری صورت میں اعتقادی اختصاص کو مستلزم ہوا۔ دنوں کی تعین اور کھانا آگے رکھ کر اس پر میت کے لیے کچھ پڑھنا ہنود کی رسم ہے، جاہلیت کی رسم اسلام میں مقرر کرنا حرام ہے، اور غیر اقوام سے اس کے مذہبی رسوم میں تشبیہ قطعاً حرام ہے، نیز وہ کھانا دراصل قرآن کے پڑھنے کی اجرت ہے اور اجرت لے کر قرآن پڑھنے سے پڑھنے والے کو ثواب نہیں ملتا بلکہ فقہانے قرآن پڑھنے پر اجرت لینے کو حرام لکھا ہے۔

مولوی عبدالحی لکھنوی کے فتاویٰ (۲/۲۶۳) میں ہے:

استفتا:

مردے کے لیے ان لوگوں سے قرآن پڑھوانا جو قرآن پڑھنے کی اجرت لیتے ہیں اور اپنی روزی اس کو ٹھہرا لیا ہے، جن لوگوں کو جہلاء لوگ ملاں روجی بولتے ہیں، جائز ہے یا نہیں؟

هو المصوب:

درست نہیں ہے۔ قرآن پڑھنے کی اجرت لینا حرام ہے کما فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیة.

حرره الراجی عفو ربہ القوی أبو الحسنات محمد عبدالحی تجاوز عن ذنبہ الجلی والخفی (محمد عبدالحی أبو الحسنات) فتویٰ (۶۸/۳)

سوال: فاتحہ مروجہ حال، یعنی طعام را روبرو نہاد دست برداشتہ چیزے خواند، چه حکم دارد؟

الجواب: این طور مخصوص نہ در زمان آنحضرت ﷺ بود، نہ در زمان خلفا بلکہ وجود آں در قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر منقول نہ شدہ، حالا در حریم شریفین زادہما اللہ شرفاً عادت خواص نیست، واگر کسے این طور مخصوص بعمل آورد، آں طعام حرام نمیشود، بخوردنش مضائقہ نیست، واین را ضروری داشتن مذموم ست، بہتر آنست ہرچہ خواہند خواندہ ثواب بمیت رسانند و طعام را بہ نیت تصدق بفقراء خورائند، ثوابش نیز با موات رسانند۔ مولوی عبدالحی صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ طعام حرام نہیں ہوتا، اس کا کھانا مضائقہ نہیں، یہ اسی وقت تک ہے جب تک کرنے والا غلطی سے کرے، اس پر حجت قائم نہ ہو۔ جب اس فعل بدعت پر حرمت کا فتویٰ لگ چکا ہو تو اس صورت میں کھانا حرام لغیرہ ہوگا، اور ہم پہلے اس مسئلہ کو اولہ کے ساتھ ثابت کر چکے ہیں کہ قرآن خوانی کے ثواب پہنچانے پر کوئی آیت یا صحیح حدیث نہیں، اس لیے پھر یہ رسم ختم، یعنی کھانے پر قرآن خوانی، ایصالِ ثواب کے لیے بدعت ہوئی۔

خاتمہ

پس نتیجے، ساتویں، چالیسویں ختم پر منع ہونے کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

- ۱۔ قرآن
- ۲۔ حدیث
- ۳۔ اجماع خیر القرون
- ۴۔ تفصیل استدلال قرآنی، وہ آیات جن کا ذکر ہو چکا ہے، دس سے زیادہ ہیں۔
- ۵۔ تفصیل استدلال حدیث:

ا۔ احادیث رد بدعت۔

ب۔ احادیث مذمت تشبیہ

ج۔ احادیث جو مذکورہ قرآنی آیات کے ہم معنی ہیں۔

اول: ایصالِ ثوابِ عبادات پر کوئی صحیح دلیل نہیں۔

دوم: قرآن حمید و احادیث صحیحہ کے بالکل خلاف ہے۔

سوم: ایام کی تعیین بدعت۔

چہارم: ان کی تعیین میں تشبیہ ہنود اور رسم جاہلیت ہے۔

پنجم: کھانے اور قرآن خوانی کو ایصالِ ثواب کے لیے جمع کرنا، جیسے پہلے گزر

چکا ہے۔

ششم: زبانی اور مالی عبادت کو جمع کرنے سے ہنود کے ساتھ تشبیہ ہے۔

ہفتم: یہ جاہلیت کی رسم ہے۔

ہشتم: اجرت پر قرآن پڑھنے سے پڑھنے والے کو فائدہ نہیں پہنچتا۔

نہم: یہ کھانا مستحقین کو نہیں پہنچتا۔

وہم: یہ رسم بعض وقت یتیموں کے مال سے ادا کی جاتی ہے، ان کا مال کھانا بنسِ قرآن حرام ہے۔

گیارہواں: ایسے رسوم پر قرض سودی بھی لیا جاتا ہے، یہ قطعاً حرام ہے۔
 بارہواں: ان رسموں کو لوگ صرف عار سے بچنے کے لیے کرتے ہیں۔
 تیرہواں: حاجت اور ضرورت کا لحاظ نہیں کرتے بلکہ صرف لوٹنے کی طرح کرتے ہیں۔

جتنی باتیں ہم نے ذکر کی ہیں، یہ سب یا ان میں سے بعض ضرور بالضرور ان رسموں میں ہوتی ہیں، لہذا اس قسم کی رسم قطعاً حرام اور اس میں شمولیت ناجائز ہے، اور وہ کھانا، چونکہ گناہ پر مدد ہے، اس لیے حرام ہے۔ جو ایصالِ ثواب کے مروجہ طریقوں پر کاربند ہیں عام طور پر صوم و صلوة سے غافل ہوتے ہیں، ان کے دل میں یہ بات سمائی ہوئی ہے کہ شاید مرنے کے بعد زندوں کی کوشش سے ہماری نجات ہو جائے گی۔ اس خیال نے اہل اسلام کو عمل میں پیچھے کر دیا ہے اور غیر قوموں میں ان سے سبقت لے گئی ہیں، اس لیے اہل اسلام پر لازم ہے کہ وہ ایسی رسوم سے بچیں۔ اہل اسلام کے قرض کا اکثر حصہ، جیسا تحقیق کرنے سے ثابت ہوا ہے، انھی رسوم کی پابندی کی وجہ سے ہے۔ وہ لوگ جو اہل اسلام کو انھی رسوم کی طرف دعوت دیتے ہیں اور ان کے جواز اور حلال ہونے کے فتوے تراشتے ہیں، وہ اہل اسلام کو دین و دنیا میں ذلیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

خلاصہ کلام:

اہل سنت کے نزدیک عبادات میں اصل یہی ہے کہ عبادات کی خاص خصوصیت وقتی یا مکانی منع ہے، جب تک ثبوت نہ ملے کرنا جائز نہیں۔ اس لیے میت کی نفع رسانی کے طریقوں میں وہ شریعت کی ہدایت کی پیروی کرتے ہیں،

جس طریقے اور اس کی خصوصیت کا ثبوت نہ ملے اس کو وہ بدعت اور گمراہی خیال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مروجہ تیجا، ساتواں چالیسواں، ششماہی، برسی اور دیگر اس قسم کے میت کی نفع رسانی کے طریقوں کو بوجہ عدم ثبوت کے بدعت اور ناجائز بتاتے ہیں، بلا تعین وقت میت کے لیے قرآن خوانی اور بعض اعمال میں نیابت اور اہدائے ثواب میں اگرچہ اہل سنت کا اختلاف ہے مگر دلیل کے لحاظ سے صحیح بات یہی ہے کہ میت کے لیے قرآن خوانی مطلقاً صحیح دلیل سے ثابت نہیں۔ اور نیابت جس جگہ وارد ہے اس کے علاوہ دوسری جگہ نہیں کرنی چاہیے، مثلاً: بچے کے لیے نیابت صرف روزہ اور حج وغیرہ میں ثابت ہے۔ روزے میں نیابت صرف ولی کے لیے جائز ہے، ان کے علاوہ نیابت کا صحیح ثبوت نہیں۔ حج کے متعلق بعض روایات میں بھائی یا قریبی کا لفظ شک کے ساتھ وارد ہے مگر اہدائے ثواب پر کوئی صحیح دلیل نہیں۔

جو لوگ اہل سنت کے خلاف مروجہ رسوم جائز جانتے اور تارکین رسوم پر لعن و طعن کرتے ہیں وہ دو قسم کے لوگ ہیں یا دو قسم کا استدلال پیش کرتے ہیں: ایک ان عام ادلہ سے استدلال کرتے ہیں جن میں مطلق دعا کرنے یا کسی عبادت کرنے یا کسی جگہ صدقہ کرنے کا ذکر ہے، اپنی بدعات کو ان کے نیچے داخل کر کے ان کو جائز کہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک وہ ادلہ جن میں بدعات کی مذمت کی گئی ہے وہ بالکل بے کار ہیں کیونکہ یہ لوگ کسی امر کے ناجائز ہونے کا مدار خاص نہیں کو قرار دیتے ہیں، پس جب تک کسی خصوصیت زمانی یا مکانی کی نہیں شرع میں وارد نہ ہو اس وقت تک اس کو ناجائز نہیں سمجھتے، اور اہل سنت اسی خصوصیت زمانی وغیرہ غیر ثابت کی وجہ سے اس کو بدعت قرار دیتے ہیں، اور ادلہ مذمت بدعت سے اس کو ناجائز قرار دے کر عام ادلہ سے خارج قرار دیتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگر کسی فرد دعا یا صدقہ یا کسی عبادت کو عام اولہ کا قرار دے کر کیا جائے تو ان افراد پر ان عام اولہ سے استدلال درست ہے ورنہ نہیں، مثلاً: ظہر کے وقت جو نماز پڑھی جاتی ہے وہ مطلق نماز کے مطلق امر کے نیچے بھی داخل ہے، ایک نماز جو بنام نمازِ ظہر پڑھی جاتی ہے، اور اس امر کے نیچے بھی داخل ہے جو نمازِ ظہر کے لیے خاص طور پر وارد ہے، پس امرِ اول کے نیچے داخل ہونے کی صورت میں اس وقت چار رکعات اور دیگر خصوصیاتِ خاصہ کا التزام ضروری نہیں اور امرِ خاص جو ظہر کی نماز کے متعلق وارد ہے اس کے نیچے داخل ہونے کی وجہ سے اس میں ان خصوصیات کا ہونا ضروری ہے، پس جو شخص ان افراد دعا، صدقہ اور عبادت کو ان خصوصیاتِ زمانی اور مکانی وغیرہ کے التزام اعتقادی اور عمل کے بغیر اگرچہ ان خصوصیات کے ساتھ کرتا ہے، اس کا استدلال عام اولہ سے درست ہے، اور جو ان خصوصیاتِ زمانی و مکانی وغیرہ غیر ثابتہ کو اعتقاداً یا عملاً اس طرح لازم کرتا ہے جس سے تشریح کا وہم پڑے، جیسے بدعاتِ مروجہ کے کرنے والے کرتے ہیں تو اس صورت سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ بحث اب صرف التزامِ خصوصیتِ غیر ثابتہ ہے، اور وہ التزامِ نفس سے ایک زائد امر ہے، اسی وجہ سے اہل سنت اس کو بدعت کہتے ہیں۔

- ۲۔ دوسرا گروہ یا دوسرا استدلال، اس کی مختلف صورتیں مختصراً درج کی جاتی ہیں:
- ۱۔ ضعیف احادیث جو اہدائے ثواب کے متعلق پیش کی جاتی ہیں، حالانکہ بدعات میں ضعیف حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں، یعنی جو امر بدعت کے نیچے داخل ہو ضعیف حدیث سے بدعت سے خارج نہیں ہو سکتا۔
- ۲۔ موضوع روایات جیسے حضرت ابراہیم (فرزند آنحضرت ﷺ) کے تیجے کی بناوٹی حدیث، حضرت امیر حمزہ کے تیجے، ساتویں، چالیسویں، ششماہی اور

برسی کی روایات۔

۳۔ رواج جہلا، اس کو استدلال میں پیش کرنا بالکل دین سے بے خبری کی دلیل ہے۔

۴۔ بعض علما کے فتوے، ان میں سے بعض میں نسبت غلط کی گئی ہے اور بعض میں اگرچہ صحیح ہے، مگر ان کا مطلب غلط سمجھا گیا ہے۔

اگر کسی فتوے کی نسبت کسی عالم کی طرف صحیح اور مطلب بھی صحیح سمجھا گیا ہے تو ان علما کے خلاف دوسرے علما موجود ہیں جو ان کو ناجائز اور حرام قرار دیتے ہیں، پس اس اختلاف کی صورت میں صرف اقوال ہی پر فیصلہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ اللہ اور اللہ کے رسول کی طرف بات کو لوٹانا چاہیے، کتاب و سنت کی روشنی میں صرف انہی علما کے اقوال صحیح معلوم ہوتے ہیں جو ان بدعات کو ناجائز اور حرام قرار دیتے ہیں، جیسے ہم نے مختصر طور پر یہاں ذکر کر دیا ہے۔ اور رسالہ جوازِ فاتحہ علی الطعام^① کے رد میں اس کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پس صحیح امر یہی ہے کہ ان رسوم و بدعات مروجہ کے کرنے پر کوئی صحیح دلیل نہیں، بلا شک و شبہ یہ امور ناجائز اور حرام ہیں۔

والسلام خیر الختام

① اس سے مراد مولف رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف کردہ کتاب ”الاصلاح“ کا دوسرا حصہ ہے۔

تنقید المسائل

یعنی بعض مسائل میں مولانا مودودی صاحب کی تردید

مصنف

شیخ الحدیث مولانا محمد صاحب گوندلوی

منشی فاضل، مولوی فاضل، مقیم گوجرانوالہ

ناشر

محمد اسلم گوندلوی

ملنے کا پتہ

اکرامیہ دواخانہ، گوندلانوالہ، ضلع گوجرانوالہ

مقدمہ

الحمد لله و كفى و سلام على عباده الذين اصطفى.
 اقتدار کی خواہش عجیب چیز ہے، انسان جب تک زندہ ہے اقتدار حاصل کرنے کے لیے پوری کوشش کرتا ہے۔ انگریز کے اقتدار میں جب سے تزلزل آیا مختلف سیاسی جماعتیں اقتدار پر قبضہ کرنے کی کوشش میں مصروف ہو گئیں۔ ہندو مسلم تصادم نے ملک میں کئی نظریے پیدا کر دیے جو اپنے اپنے نہج سوچ کے مطابق ملک میں کام کرنے لگے۔

مولانا مودودی صاحب نے اپنی زندگی کا آغاز اخبار نویسی سے فرمایا، الجمیعة وغیرہ اخبارات میں کام کرتے رہے، پھر حیدرآباد دکن سے ”ترجمان القرآن“ شروع کیا۔ ”ترجمان القرآن“ نے ہندو مسلم اتحاد کے بعض نقصان وہ پہلوؤں کو نمایاں کیا جسے مسلمان نظر انداز کر رہے تھے۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ وہ لوگ اسے سمجھ نہیں رہے تھے البتہ یہ خیال ضرور تھا کہ ایسے مناقشات سے انگریز کی عمر بڑھ جائے۔ مولانا مودودی نے ان مصالحوں سے بے نیاز ہو کر کانگریس اور لیگ پر تنقید کی، جس سے انگریز پرست حلقوں کو بہت امداد ملی اور اس طبقے نے اسے بہت اچھالا، جس سے مولانا ایک لیڈر کی حیثیت سے ملک کے سامنے آئے۔ مخالف حلقوں نے مولانا کی تحریروں کو خریدا اور تقسیم کیا، امریکن اور برطانوی حلقوں میں بھی اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا، مولانا کی صلاحیتوں کی نمائش کے لیے یہ خلاف امید چانس تھا۔ مولانا کی تحریرات میں دینی ذہن اور

مولانا کی تحریک میں دینی مزاج کی نمائش ہے، اس سے یہ فائدہ بھی ہوا کہ خاکسار، کمیونزم ایسی تحریکات نے نوجوان ذہن میں جس قدر لادینی جراثیم پیدا کیے تھے ان کو اس تحریک سے فائدہ ہوا۔

لیکن مولانا کا زیادہ تر علم مولانا کی ذہانت اور ذاتی مطالعہ کا مرہون منت ہے، انہوں نے مستند اساتذہ سے تلمذ کا موقع نہیں پایا اور نہ مروجہ اسفارِ دینی سے باقاعدہ استفادے کی کوشش ہی فرمائی ہے، اس لیے مولانا کے اجتہادات میں بعض نمایاں خامیاں ہیں، حدیث کے متعلق ان کا نظریہ عموماً انکارِ حدیث کی سرحدوں تک پہنچ جاتا ہے، اعمال میں بھی اس قدر تساہل ہے کہ بے عمل اور بدعمل لوگوں کو وہاں پناہ مل جاتی ہے۔ جماعت کے مخصوص نظریات ہیں، مخصوص شکل ہے اور اب وہ بالکل ایک فرقہ کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ مولانا کے معتقدین پیر پرستوں کی طرح مولانا کی نظر سے دیکھتے، مولانا کی زبان سے بولتے اور مولانا کے دل سے سوچتے ہیں۔ فرقہ پرستی میں یہی برائی ہے جو اس جماعت میں کافی حد تک پیدا ہو چکی ہے۔

ہم مولانا حافظ محمد صاحب کے ممنون ہیں کہ انہوں نے پیش نظر کتاب ”تنقید المسائل“ میں اپنے مخصوص عالمانہ انداز سے ان نقائص کی نشان دہی فرمائی ہے۔ امید ہے کہ عامۃ المسلمین اور مولانا مودودی صاحب کے معتقدین کتاب کو انصاف کی نظر سے پڑھیں گے اور اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔

بندہ

محمد اسلم

خطیب جامع اہلحدیث، گوندلانوالہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ .

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام الأتمّان الأكملان
على خاتم النبیین، وعلى آله وأصحابه إلى يوم الدين، وعلى من تبعهم
من فقهاء الدين وعلماء الشرع المتين .

جماعت بندی کا رواج:

أما بعد! برادرانِ اسلام کی خدمت میں التماس ہے کہ آج کل جماعت
بندی کا رواج ہے۔ ہر شخص، جو سیاسی کام کرنا چاہتا ہے، کسی نہ کسی نام سے
جماعت بناتا ہے، نام میں بھی جدت ملحوظ ہوتی ہے، چنانچہ اسلامی جماعت کے
نام سے بھی ایک جماعت بنائی گئی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ وہی جماعت ہے
جس کو انبیاء ﷺ نے قائم کیا تھا، جو مقصد انبیاء ﷺ کی جماعت کا تھا وہی مقصد
اس جماعت کا ہے۔^①

ان کے خیال میں انبیاء ﷺ کا مقصد اور اس کا سائنٹیفک طریقہ:

انبیاء ﷺ کا مقصد حکومتِ الہیہ کا قیام تھا۔ اس کا سائنٹیفک طریقہ یہی ہے
کہ آہستہ آہستہ اس جماعت کو چھوٹے پیمانے سے شروع کر کے ترقی دے کر
ایک مضبوط جتھا بنایا جائے اور جہاد کبیر کر کے اقتدار اپنے ہاتھ میں لے لیا
جائے۔ مسلم لیگ کا نکتہ نگاہ کہ ملک کی تقسیم مذہب کی بنا پر کرنے کے بعد آئین
① اس کی مثال اس طرح ہے کہ لیموں کا درخت لگا کر توقع آم کی رکھی جائے یا پشاور کے
راستے پر چل کر دہلی پہنچنے کی آرزو ہو۔ [مؤلف]

اسلامی کو نافذ کرنے کی کوشش کی جائے، بالکل غلط اور غیر فطری طریقہ ہے۔ حکومتِ الہیہ کے قیام کے لیے یہ غلط راستہ ہے۔

مگر مسلم لیگ کے کامیاب ہونے اور پاکستان بننے کے بعد ان کی تحریرات میں فرق آ گیا ہے۔ اب وہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ مسلم لیگ کے طریق پر بھی حکومتِ الہیہ قائم ہو سکتی ہے بلکہ قراردادِ مقاصد کے پاس ہونے پر یہ کہتے ہوئے پائے جاتے ہیں کہ اب اسلامی حکومت بن چکی ہے، صرف مشینری میں رد و بدل کی ضرورت ہے، اگر قیادت صالحہ قائم ہو جائے تو آئینِ اسلامی (جس کا اقرار ہو چکا ہے) نافذ کیا جاسکتا ہے۔ گویا ان کے قول کے مطابق لیموں کے درخت سے اب آم کی توقع ہے اور پشاور جانے والا دہلی پہنچ سکتا ہے۔

ان کے جدید نظامِ عمل پر غور کرنے سے دو باتیں ذہن میں آتی ہیں:

۱۔ یا تو بانیِ جماعت نے حالات کے فیصلے کو صحیح سمجھ کر اپنی پہلی روش سے رجوع کیا ہے، اور یہ جان لیا ہے کہ اسلامی حکومت کے قیام کے لیے وہ طریق کار ضروری نہیں جس کو وہ واحد طریقہ اور سائنٹیفک راستہ بتاتے تھے۔ جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ جو شخص اس کے سوا کسی دوسرے طریق کو اختیار کرتا ہے وہ پشاور کے راستے پر چل کر دہلی جانے کی توقع رکھتا ہے یا درخت تو لیموں کا لگاتا ہے مگر توقع انار کی رکھتا ہے۔

اگر ان کے خیال میں تبدیلی ہو چکی ہے تو ان پر لازم ہے کہ پہلے طریق کار کے غلط ہونے کا اعلان اور مسلم لیگ کے طریق کار کا حالاتِ حاضرہ میں سائنٹیفک طریقہ ہونے کا اقرار کریں۔

۲۔ یا بانیِ جماعت کا خیال وہی ہے مگر حالاتِ حاضرہ سے فائدہ اٹھانے کے لیے اپنی روش میں تبدیلی کی ہے کیونکہ حالاتِ حاضرہ میں اس طریقے کی

دعوت ایک فیل شدہ طریق کی دعوت ہے، لہذا اُس کا ذکر مناسب نہیں مگر اپنی جماعت کو تقویت دینے کے لیے آئینِ اسلامی کے نفاذ کی دعوت اور قیادت صالحہ کے سے خوش کن الفاظ جماعت کی طرف متوجہ کرنے کے لیے نہایت موزوں ہیں۔ پاکستان کے قیام کے ساتھ جو رکاوٹ ان کے پہلے طریق کار میں پیدا ہو چکی ہے اس کو معمولی لفظی رد و بدل سے دور کرنا چاہتے ہیں۔

کیونکہ لوگ جب ان کے ساتھ وابستہ ہو کر یا ان کے مقصد سے متفق ہو کر ان کی ہاں میں ہاں ملائیں گے تو شاید ان کو اقتدار پر قبضہ کرنے کا موقع ہاتھ آجائے اور اقتدار حاصل کرنے کے بعد وہ اسی طریقے پر اچھی طرح عمل کر سکیں، یعنی جو داخلی رکاوٹیں ان کے ذہن میں ہیں جہاد کبیر کر کے دور کر سکیں۔

اس بنا پر ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کے سابق نظریہ (جس پر جماعت کی بنیاد ہے) اور بعد کی جدوجہد کا جائزہ لیا جائے۔ ایسا نہ ہو کہ بعض لوگ، جو منطقی ربط کے دلدادہ اور خوش کن الفاظ سے متاثر ہونے کے خوگر ہیں، غلط فہمی میں مبتلا ہو کر صحیح راستے سے اکھڑ جائیں۔

قبل اس کے کہ ہم مودودی صاحب کی روش قدیم و جدید کا جائزہ لیں، ضروری خیال کرتے ہیں کہ جماعتِ اسلامی کے نام پر کچھ لکھیں:-

یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ دین (جو عقائد، عبادات، اخلاق اور معاملات کے مجموعے کا نام ہے) کا ماخذ چار چیزیں ہیں:

- ۱- کتاب اللہ۔
- ۲- حدیث شریف۔
- ۳- اجماع امت، جس کی سند کتاب و سنت میں موجود ہو۔
- ۴- صحیح قیاس، ان میں اصل کتاب و سنت ہے۔

اجماع اور قیاس انھی دو پر متفرع ہیں۔^① کتاب اللہ متن اور حدیث اس کی تفسیر اور بیان ہے۔ اجماع حقیقت میں طریق عمل کا نام ہے، قیاس عام طور پر استدلال حنفی کو کہتے ہیں۔ حدیث کے ضبط اور اس سے استنباط کرنے میں محدثین ید طولیٰ رکھتے ہیں۔ مسائل ضروریہ کے استقصا اور احکام کے مراتب کی تدقیق میں اہل تخریج کا پلہ بھاری ہے۔

فقہائے حدیث میں سب مجتہدین اور اکابر محدثین داخل ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں: ایک اہل تخریج اور ایک اہل حدیث۔

جو فریق اختلافی مسائل کے لینے اور سمجھنے میں یہ روش رکھتا ہے (کہ پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کر کے پھر اجماع کی طرف رجوع کرنا اس میں داخل ہے کیونکہ اجماع کی سند دو چیزیں ہیں، پھر اقوال صحابہ کی طرف توجہ کی جائے، اگر ان کا اتفاق ہو تو فہما، ورنہ ان کا وہ قول لیا جائے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہو، اگر جواب نہ ملے تو ان کا وہ قول لیا جائے جہاں اصل اور فرع میں مؤثر فارق نہ پایا جائے) اہل حدیث کہلاتا ہے۔

اور جو فریق اجماعی مسائل کے بعد کسی مجتہد کی طرف رجوع کرے اور اس کے طریق پر مسائل اختلافیہ کا جواب تلاش کرے، وہ اہل تخریج کہلاتا ہے۔ یہ فریق رفتہ رفتہ سابق مجتہدین میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے۔

اہل حدیث چونکہ طریق استدلال کلی رکھتے ہیں، یعنی استنباط کی بنا کسی خاص مجتہد کی روش کو قرار نہیں دیتے بلکہ حقیقت حال کی جستجو میں اسی ماخذ کو لیتے ہیں جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہو خواہ کسی مجتہد کا طریق کار ہو۔ اس لیے جزئیات کا استقصا دائمی شریعت سمجھ کر نہیں کرتے۔ ہاں، اہل تخریج کے طریق سے ظن

① یعنی اصل ماخذ دو ہیں: کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ، اجماع و قیاس ذیلی ماخذ کے زمرے میں آتے ہیں۔

غالب کی بنا پر ضرورت کے وقت مستفید ہوتے ہیں۔ حقیقت میں دونوں گروہ ایک ہی مقصد کے خواہشمند ہیں، یعنی شارع کی مرضی معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ جیسے طریق استدلال میں امت کی دو قسمیں ہیں: ایک اہل حدیث اور ایک اہل تخریج۔ عقائد کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں: ایک اہل حق اور ایک اہل ہوی۔ اہل حق وہ ہیں جن کے عقائد کی بنیاد کتاب و سنت اور اجماع پر ہو۔ اہل ہوی وہ ہیں جن کے عقائد میں کشف، رائے اور فلاسفہ کے اختیار کردہ امور کو دخل ہو، جو آیت و حدیث ان کے خیال میں عقل، کشف اور فلسفہ کے خلاف ہو اس کی تاویل کریں۔

سیاست کے اعتبار سے بھی دو گروہ ہیں: ایک اہل حق، جو اس معاملہ میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے ہیں، دوسرے وہ لوگ ہیں جو بجائے کتاب و سنت کے یورپ و روس کے نظام کی نقل اتارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ سیاست میں اہل باطل ہیں، اہل حدیث ہوں یا حنفی وغیرہ عقائد اور سیاست میں کتاب و سنت کو مدار قرار دیتے ہیں، صرف طریق استدلال میں اختلاف ہے۔ دونوں گروہوں میں مسلک کے پابند کم ہیں، بدعمل زیادہ ہیں، قلت و کثرت میں تفاوت ہے۔

نظم اور اسلامی فرقے:

اسلام نے سوائے اسلام کے کسی اور چیز کو مسلمان کہلانے یا بننے کے لیے مرکزی چیز قرار نہیں دیا، یعنی اسلامی جماعت میں داخل ہونے یا مسلم کہلانے میں کسی نسل، کسب، رنگ، وطن اور زبان کا اعتبار نہیں کیا یہاں تک کہ ہجرت و نصرت کی (جس کی وجہ سے مہاجر و انصار کے نام سے ایک رسمی امتیاز پیدا ہو گیا تھا) بنا پر بھی ایسی جماعت نہیں بنائی جاسکی جو اسلام کی قائم مقام ہو، اسی طرح تقویٰ و

پرہیز گاری کو بھی ایسی جماعت کی بنا قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ اسلامی عقیدہ ہی مرکزی چیز قرار دیا جاسکتا ہے جو کتاب و سنت سے صاف طور پر ثابت ہو۔

عمل اگرچہ لازم ہے مگر اس کا لزوم عقیدے کے لزوم کا ہم پلہ نہیں، اس لیے اس کو اسلامی جماعت کے لیے مرکز قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ عمل سے مراد یہاں کام کرنا ہے نہ کہ التزام متابعت کیونکہ متابعت کا التزام تو ایمان و نجات کے لیے لازمی ہے۔

اسلام کے اندر فرقہ بندی:

ہر گروہ جو دوسرے گروہ کو مسلمان سمجھتا ہے دوسرے گروہ سے اپنے آپ کو ممتاز کرنے کے لیے الگ نام تجویز کر سکتا ہے، جس کی بنا وہ خصوصیات ہوں جن کی بنا پر وہ فرقہ دوسرے فرقہ سے ممتاز رہے۔ یہ نام اسلامی جماعت، مسلم یا مسلمان وغیرہ عام ناموں سے، جو اسلام کے ہم معنی ہیں، الگ ہوگا، اگرچہ ہر فرقہ رسمی امتیاز کے باوجود اپنی مذہبی جماعت ہی کو اسلام کی آخری تعبیر قرار دیتا ہو اور دوسرے گروہ میں اپنے امتیازات کی وجہ سے انحراف خیال کرتا ہو مگر اس کو عام نام اختیار کرنا اپنی تعریف و امتیاز کے لیے ٹھیک نہیں کیونکہ یہ عام نام دیگر اہل مذاہب کے مقابلہ میں ہے، نہ کہ دیگر اسلامی فرقوں سے ممتاز کرنے کے لیے۔

اگر اسلامی جماعت کی تعبیر ان عقائد و اعمال کو قرار دیا جائے جن کو ایک فریق اپنے دعوے میں کتاب و سنت کا مقتضی خیال کرتا ہے تو اس صورت میں ہر گروہ کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنی جماعت کو اسلامی جماعت کا نام دے اگرچہ اس نام میں ثبوتی مفہوم ”ہماری جماعت اسلامی ہے“ کے لحاظ سے کوئی جرم نہیں، مگر اس لحاظ سے کہ یہ جماعت دوسری جماعتوں سے اپنے آپ کو ممتاز کرنے کے لیے یہ نام استعمال کرتی ہے، یعنی یہ کہتی ہے کہ دوسری جماعتیں اسلامی نہیں تو

اس صورت میں دوسرے فرقوں پر ایک خاص طنز پائی جاتی ہے جو نفرت و بغض کی جڑ اور الفت و محبت کے منافی ہے۔ اس واسطے کسی گروہ کو یہ جائز نہیں کہ عام نام استعمال کرے، صرف کفار کے مقابلہ میں اس نام کو استعمال کرنا چاہیے، یہی وجہ ہے کہ اب تک اسلامی فرقوں میں سے کسی فرقہ نے بھی اپنی جماعت کا نام جماعت اسلامی اس معنی کے اعتبار سے قرار نہیں دیا، اگرچہ ہر فرقہ اپنے فرقے کو اسلامی جماعت ہی کی دوسری تعبیر خیال کرتا ہے۔

پس اگر کوئی نیا فرقہ یہ خواہش لے کر اٹھے کہ میں بلا تعصب ہر فریق سے صرف حق لے کر اعتقاد و عمل کو درست کرتا ہوں، اور وہ خیال کرنے لگے کہ اس صورت میں جو اعتقاد و عمل ہوگا وہ عین اسلام ہوگا، اس لیے میں اپنے فرقہ کا نام اسلامی جماعت رکھوں تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ یہ بھی دراصل اس کے فہم ہی کی ایک تعبیر ہوگی، پس اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے فرقوں سے اسلامی جماعت کا نام مختص کر کے خود ہی اس کا اجارہ دار بن جائے۔ ہاں، اپنے اعتقادات و اعمال کو عین اسلام خیال کرے تو ایک حد تک درست ہے، پس کوئی فرقہ گروہ بندی کی حیثیت سے اپنے آپ کو نہ صرف مسلم کہلا سکتا ہے، نہ اپنی جماعت کو اسلامی جماعت سے مشہور کر سکتا ہے۔

اگر کوئی گروہ مذہبی، فقہی اور اعتقادی نہ ہو، ایک خاص شے کو لے کر اٹھے جو کفار کے مقابلہ میں ہو اور اس کا تعلق عامۃ المسلمین سے ہو، کسی فرقہ کے ساتھ اس کی خصوصیت نہ ہو، نہ کسی فرقہ کے آراء خصوصیت سے اس کا تصادم ہو، جیسے آزادی یا تعلیم یا عام مسلمانوں میں اخوت و اتفاق پیدا کرنا، تو اس قسم کی تحریک اگر بین المذاہب عمومی نام اختیار کرے تو ہو سکتا ہے مگر اس کو اس نام میں خاص اعتقادات و اعمال کا داخل کرنا درست نہیں۔

کس فرقہ کو عام نام استعمال کرنا جائز ہے اور کس کو منع ہے؟

پس اس زمانے میں جو لوگ اپنی اپنی جماعتوں کو ایسی عام تعبیر دے دیتے ہیں، ان جماعتوں کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ اس جماعت کی بنیاد اعتقادات اور سب اعمال پر ہو، اگر اس خیال میں اپنی جماعت کو اسلامی جماعت کہیں تو دوسرے فرقوں پر غیر اسلامی ہونے کی طنز سمجھی جائے گی جو کسی صورت میں بھی جائز قرار نہیں دی جاسکتی، جیسے مودودی جماعت کا حال ہے کہ وہ اپنی جماعت کو بیک وقت تہذیبی اور سیاسی بلکہ کل اسلام سے عبارت سمجھتے ہوئے اپنی جماعت کو اسلامی جماعت کہتے ہیں۔

۲۔ اگر اس جماعت کا مدار کوئی ایسا امر ہو جس کو تمام مسلمانوں کے فرقے مانتے ہیں جیسے تعلیم یا آزادی یا ایسی چیزیں جس پر اہل اسلام کے تمام فرقے ہیں تو اس صورت میں تعلیمی جماعت، انجمن اسلامیہ، اسلامیہ سکول یا سیاسی جماعت کو، جو کفار کے مقابلہ میں تیار کی گئی ہو، مسلم لیگ وغیرہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق کسی خاص فرقے کے ساتھ نہیں ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرآن نے ہمارا نام مسلمین رکھا ہے اور اس امت کو امت مسلمہ کہا ہے اور خفاء کا لقب دیا ہے، اس واسطے کیا حرج ہے اگر ایک جماعت اپنے آپ کو جماعت المسلمین یا جماعت مسلمہ یا اسلامی جماعت کہے بلکہ یہ تو عین مقتضائے کتاب اللہ ہے؟

بظاہر یہ استدلال صحیح معلوم ہوتا ہے مگر غور کرنے سے اس کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کئی چیزیں ایک دوسرے سے بعض باتوں میں

مشابہ ہیں، یعنی بعض امور ان میں مشترک طور پر پائے جاتے اور بعض باتوں میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، مثلاً زید و عمرو میں بعض باتیں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں، جیسے نطق، ضحک، استواء، اقامت بدنی، زندگی کی قابلیت، منصب اور علم کی اہلیت وغیرہ وغیرہ۔

اور بعض باتیں ایسی ہیں جو صرف زید میں پائی جاتی ہیں اور عمرو میں نہیں پائی جاتیں، اور بعض باتیں صرف عمرو میں ہی پائی جاتی ہیں نہ کہ زید میں۔ ان خصوصیات کو مشخصات کہتے ہیں۔ مذکورہ بالا مشترک امور کی بنا پر زید و عمرو کو مشترک لفظ انسان سے تعبیر کرتے ہیں اور خصوصیات کی بنا پر زید و عمرو کہتے ہیں۔ اسی طرح زید اور گھوڑے میں بعض چیزیں مشترک ہیں جن کی بنا پر دونوں کو جاندار کہتے ہیں، اور بعض ان کے اپنے اپنے مخصوص اوصاف ہیں جن کی وجہ سے زید کو انسان اور گھوڑے کو گھوڑا کہتے ہیں۔ یہ قاعدہ ہے جب ایک نوع کے افراد کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ہو (جیسے انسان کے افراد کو ایک دوسرے سے الگ الگ بیان کرنا مقصود ہو) تو اس صورت میں خاص خاص نام (زید و عمرو وغیرہ) استعمال کیے جاتے ہیں جب ایک جنس (حیوان) کے انواع (انسان، گدھا، گائے) کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ہو تو خاص خاص انواع کے نام لیے جاتے ہیں۔ جب زید کو گھوڑے سے ممتاز کرنا ہو تو زید کو انسان کہیں گے، اگر زید کو عمرو سے ممتاز کرنا ہو تو زید کہیں گے، اسی طرح اگر کسی صنف سے ممتاز کرنا ہو تو مرد یا بندہ وغیرہ نام لے کر ذکر کریں گے۔^①

اب غور کرنا چاہیے کہ امت مسلمہ یا مسلمین یا اہل اسلام یا اسلامی جماعت کا لفظ تمام مسلمانوں پر بولا جاتا ہے، اگرچہ لغوی معنی کے اعتبار سے سب سابق

① تفصیل کے لیے دیکھیے: المواقف للإیجی (۱/۳۱۶، ۳۱۷)

انبیاء علیہم السلام کے متبعین کو ان ناموں سے تعبیر کر سکتے ہیں مگر عرف میں صرف محمد رسول اللہ ﷺ کے متبعین کو ہی مسلمان کہتے ہیں کیونکہ دوسرے ادیان سب منسوخ ہو چکے ہیں، اب نسخ کے بعد ان کے متبعین مسلمین نہیں کہلا سکتے۔

اسلامی جماعت کا نام:

اب کوئی فرقہ اگر کسی خصوصیت کو لے کر اٹھتا ہے جو دوسرے فرقوں سے اس کو ممتاز کرے تو اس صورت میں عام نام سوائے منفی معنی کے کچھ مفہوم نہیں رکھتا ہے۔ پس اس صورت میں کسی نئے فرقہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنی جماعت کو اسلامی جماعت کے نام سے موسوم کرے، پس جو فرقہ اپنی جماعت کا نام اسلامی جماعت رکھتا ہے وہ دراصل اپنے سوا باقی فرقوں کو غیر مسلم قرار دیتا ہے، یعنی ان کی جماعتیں اسلامی جماعت نہیں، جیسے آج کل موودوی فرقہ اپنی جماعت کو، جو ان کے خیال میں عین اسلام ہے، اسلامی جماعت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

دوسرے فرقوں سے اسلامی جماعت کے نام کی نفی، جو ان کے اختیار کردہ نام سے التزاماً سمجھی جاتی ہے، ان کی بعض عبارات میں اس کی تصریح بھی موجود ہے جس سے ان کے نزدیک دوسرے فرقوں کی حیثیت اور مقام معلوم ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں ہندوستان کے مسلمانوں پر حجت قائم ہو چکی ہے، اب ان کے لیے دو ہی راستے ہیں: یا اس تحریک کو قبول کر لیں یا یہودیوں کی طرح زد کر دیں۔ روسیادِ جماعتِ اسلامی حصہ دوم (ص: ۱۳) میں ہے:

”اس موقع پر میں ایک بات نہایت صفائی کے ساتھ کہہ دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اس قسم کی ایک دعوت کا، جیسی ہماری یہ دعوت ہے، کسی مسلمان قوم کے اندر اٹھنا اس کو ایک بڑی سخت آزمائش میں ڈال دیتا ہے، جب تک حق کے بعض منتشر اجزاء باطل کی آمیزش

کے ساتھ سامنے آتے رہیں ایک مسلمان قوم کے لیے ان کو قبول نہ کرنے اور ان کا ساتھ نہ دینے کا ایک معقول سبب موجود رہتا ہے اور اس کا عذر مقبول ہوتا رہتا ہے مگر جب پورا حق بالکل بے نقاب ہو کر اپنی خالص صورت میں سامنے رکھ دیا جائے اور اس کی طرف اسلام کا دعویٰ رکھنے والی قوم کو دعوت دی جائے تو اس کے لیے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ یا تو اس کا ساتھ دے اور اس خدمت کو سر انجام دینے کے لیے اٹھ کھڑی ہو، جو امت مسلمہ کی پیدائش کی اصل غرض ہے، یا پھر اس کو رد کر کے ویسی پوزیشن اختیار کرے جو اس سے پہلے یہودی قوم اختیار کر چکی ہے۔ ایسی صورت میں ان دورا ہوں کے سوا کسی تیسری راہ کی گنجائش اس قوم کے لیے باقی نہیں رہتی۔

”یہ عین ممکن ہے کہ اس دو ٹوک فیصلے میں اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے مسلمانوں کو ڈھیل دے، اور اس نوعیت میں یکے بعد دیگرے کئی دعوتوں کے اٹھنے تک دیکھتا رہے کہ وہ ان کے ساتھ کیا روش اختیار رکھتے ہیں؟ بہر حال اس دعوت کی طرف سے منہ نہ موڑنے کا انجام آخر کار وہی ہے جو میں نے آپ سے عرض کر دیا ہے۔ غیر مسلم قوم کا معاملہ اس سے مختلف ہے لیکن مسلمان اگر حق سے منہ نہ موڑیں اور اپنے مقصد کی طرف صریح دعوت کو سن کر اٹھے پھر جائیں تو یہ وہ جرم ہے جس پر خدا کسی نبی کی امت کو معاف نہیں کرتا۔

”اب چونکہ یہ دعوت ہندوستان میں اٹھ چکی ہے اس لیے کم از کم ہندی مسلمانوں کے لیے تو آزمائش کا وہ خوفناک لمحہ آ ہی گیا ہے۔ رہے دوسرے ممالک کے مسلمان تو ہم ان تک اپنی دعوت پہنچانے کی تیاری

کر رہے ہیں، اگر ہمیں اس کوشش میں کامیابی ہوگی تو جہاں جہاں یہ پہنچے گی وہاں کے مسلمان بھی اسی آزمائش میں پڑ جائیں گے۔“

مزید وضاحت:

مودودی صاحب نے اپنی تحریک کے رد و قبول کے متعلق اپنا نکتہ نگاہ پیش کر دیا ہے۔ اب ذیل میں اس تحریک کی خصوصیت اور اس کا مقصد انھی کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں:

”مسلمانوں میں عموماً جو تحریکیں اٹھتی رہی ہیں اور جو اب چل رہی ہیں پہلے ان کے اور اس تحریک کے اصولی فرق کو ذہن نشین کر لینا چاہیے: اولاً: ان میں یا تو اسلام کے کسی جز کو یا دنیوی مقاصد میں سے کسی مقصد کو لے کر بنائے تحریک بنایا گیا ہے لیکن ہم عین اسلام اور اصل اسلام کو لے کر اٹھ رہے ہیں اور پورا کا پورا اسلام ہی ہماری تحریک ہے۔

ثانیاً: ان میں جماعتی تنظیم دنیا کی مختلف انجمنوں اور پارٹیوں کے ڈھنگ پر کی گئی ہے مگر ہم وہی نظام جماعت اختیار کر رہے ہیں جو شروع میں رسول اللہ ﷺ کی قائم کردہ جماعت کا تھا۔“

ان کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مودودی صاحب کی دعوت ان کے خیال میں جامع دعوت ہے، جیسے دوسرے مذاہب کی دعوت ہوتی ہے کیونکہ ہر مذہب اسلامی مذاہب سے، خواہ سنی ہو یا غیر سنی، اہل حدیث ہو یا حنفی، اپنے مذہبی دستور میں ہر چیز کو داخل کرتا ہے مگر مودودی صاحب کے خیال میں اور کسی فرقہ کی دعوت جامعہ نہیں شاید وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ ان کی چونکہ تنظیم نہیں صرف وعظ ہی وعظ ہے، اس لیے ان کے پھلنے پھولنے اور حکومت الہیہ کے قیام میں ان کی جدوجہد کو دخل نہیں، اگر تنظیم ہے بھی تو اس کی غرض و غایت حکومت

الہیہ کے قیام میں صرف دعوت و تبلیغ ہے۔ اس خدشہ کا جواب آئندہ ذکر ہوگا، یہاں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اسلامی جماعت کا نام دوسرے فرقوں کے لیے طنز ہے کہ وہ اسلامی نہیں بلکہ ان کے یہودیوں کی طرح ہونے کی تبلیغ ہے۔ اس مختصر رسمی بحث کے بعد اب ہم مودودی نظریہ پر کچھ لکھتے ہیں۔ تیرہ سو سال سے اہل سنت (اہلحدیث) یہی سمجھتے رہے ہیں کہ عبادت نماز، روزہ، حج، ذکر، تلاوت قرآن اور دیگر افعال تعظیمیہ کا نام ہے مگر مودودی صاحب نے ان کو کم درجہ دیا ہے، اصل عبادت کسی اور چیز کو کہا ہے اور ان افعال تعظیمیہ کو اس کے لیے تمرینات (ٹریننگ کورس) قرار دیا ہے۔

عبادت کے مفہوم میں غلطی کرنے سے متواتر غلطیاں:

عبادت انسان کی پیدائش کا اصل مقصد ہے، جیسے قرآن مجید نے ذکر کیا ہے:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

[الذاریات: ۵۶]

”میں نے جن وانس کو صرف اپنی عبادت کے لیے بنایا ہے۔“

اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت سے غرض و غایت اور سماوی کتب کا بنیادی مسئلہ ہے، اس لیے اس مسئلہ میں ٹھوکر کھانے سے ایمان و کفر دو متضاد حقیقتوں کے سمجھنے میں غلطی واقع ہوتی ہے، اور یہی علمی غلطی عملی نظام میں بے راہ روی کا باعث بنتی ہے، جس کی وجہ سے شروع زمانہ سے خوارج اور معتزلہ^۱ نے ٹھوکر کھا کر تمام

① خوارج: برحق اور چنیدہ حکمران کے خلاف جو بھی علم بغاوت بلند کرے اسے خارجی کہا جاتا ہے، خواہ یہ خروج صحابہ کے دور میں ہو، تابعین کے یا بعد میں آنے والے ادوار میں۔ اس جماعت کے سربراہان میں اشعث بن قیس کندی، مسعد بن فدک التمیمی اور زید بن حصین الطائی کا نام نمایاں ہے۔ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جنگ صفین سے واپسی پر سخت تنقید کا نشانہ بنایا اور ان کی تکفیر کرنے سے بھی گریز نہ کیا اور ان کی اطاعت سے ←

اہل کبار کو ابدی جہنمی قرار دیا، اور بعض نے اتنا غلو کیا کہ جو یہ عقیدہ نہ رکھے اس کے ساتھ جنگ کرنا فرض قرار دیا، اور بعض نے اس سے ترقی کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ جو ان سے جنگ نہ کرے وہ بھی کافر ہے۔

یہ غلطی اس نوع کی ہے کہ اس سے انسانی جدوجہد کا نظام بدل جاتا ہے، اس واسطے ہم نے ضروری سمجھا کہ اصل حقیقت کو واضح کر دیا جائے تاکہ عوام بلکہ خواص، جو حقیقت میں عوام کی طرح ہیں، غلطی میں نہ پڑ جائیں۔ اگرچہ بعض معاند اور ان کے جامد مقلدین سے تو اتنی توقع نہیں کہ وہ غور و فکر کی زحمت گوارا کریں مگر بعض اہل تحقیق، جو ظاہر بنی کی بنا پر اس میں پھنس گئے ہیں، اگر غور و فکر سے کام لیں گے تو اصل بات کے سمجھنے میں ان کی مدد ہوگی۔ وما علینا الا البلاغ

← نکل گئے۔ حروریہ، نواصب، شراۃ، حکمیت اور مارقتہ وغیرہ اس جماعت کے مختلف نام اور القاب ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے فرامین میں ان کے خروج اور صفات کے متعلق تمام لوگوں کو آگاہ فرما دیا تھا اور ان کے قتل پر لوگوں کو ابھارا تھا۔ ان کے عقائد و نظریات، خوارج کے متعدد اسماء و القاب اور آگے ان کے فرقوں کے متعلق تفصیلات کے لیے دیکھیے: الفرق بین الفرق (ع: ۵۴) الفصل لابن حزم (۴/ ۱۴۴) الملل والنحل (۱/ ۱۱۳) وغیرہ۔

معتزلہ: جماعت قدریہ کا ایک فرقہ ہے۔ اس فرقہ کا بانی واصل بن عطاء الغزال ہے جو حسن بصری رضی اللہ عنہ کے حلقہ درس سے علیحدہ ہوا اور یہی عزلت نشینی اس فرقہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ ہے۔ ان کے چند ایک بنیادی عقائد یہ ہیں کہ اچھے اعمال کا خالق اللہ اور برے اعمال کا انسان بذات خود ہے، قرآن اللہ کی مخلوق ہے، بروز قیامت اللہ کا دیدار محال ہے۔ خوارج نے کبار کے مرتکب کو کافر کہا تو فرقہ مرجیہ نے خوارج کی تردید کی اور کہا کہ وہ مومن ہے جبکہ فرقہ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ کبار کا مرتکب نہ کافر ہے نہ مومن بلکہ وہ ان کے مابین ہے اگرچہ اس کا تعلق امت محمدیہ سے قائم ہے۔ التعریفات للحرجانی (ص: ۲۸۲) الملل والنحل (۱/ ۴۲) وغیرہ۔

عبادت کے متعلق غلط فہمی اور فلاسفہ کی کاسہ لیسی:

فلاسفہ^① نے عبادت کو تمدن کا خادم قرار دیا ہے۔ اصل چیز فلاسفہ کے نزدیک اجتماعی زندگی ہے، اجتماعی زندگی بدون تقسیم کار اور رد و بدل کے ممکن نہیں، اس میں کمی و بیشی کو روکنے اور اعتدال کو قائم رکھنے کے لیے آئین کی ضرورت ہے، اور آئین کا من جانب اللہ ہونا ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ کا شعور قائم رکھنے کے لیے عبادت کی ضرورت ہے۔

نئی نئی تحریکات میں جذبات کو خطاب ہوتا ہے:

جب تک انسان کے زیر نظر کوئی دلکش مفاد نہ ہو اس وقت تک اس سے جدوجہد کا مطالبہ (جو وقتی، مالی اور جانی قربانی کو چاہتا ہے) بے سود ہے۔ یہاں پہنچ کر داعیوں کے دو گروہ ہو جاتے ہیں:

۱۔ ایک گروہ وہ ہے جو اپنی تحریک کی بنیاد مفادِ اخروی کو قرار دیتا ہے۔ اس کا کام شروع میں تو بہت مشکل ہوتا ہے مگر مفاد کے یقین دلانے کے بعد اس کی تحریک میں زندگی کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ معاد کے متعلق اگرچہ دلائل عقلیہ بھی ایک حد تک باعث تسکین ہوتے ہیں مگر اصل شے وہ غیبی طاقت کا تصور ہے جو اکثر صحبتِ صالحین کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ یہ گروہ انبیاء اور ان کے تبعین کا ہے۔

① فلسفی دو یونانی الفاظ: فیلا اور سوفاس سے مرکب ہے، جس کا معنی ہے: حکمت و دانائی کا دلدادہ۔ فلاسفہ کی بنیاد حکمائے سبعہ ہیں جن کے نام یہ ہیں: تالیس، ائکسا، غورس، انبادقیس، فیثا غورث، سقراط اور افلاطون۔ پھر ان کے بعد درجہ ہے حکمائے اصول کا جن کی تعداد (۱۴) ہے، پھر متاخرین حکمائے یونان اور پھر متاخرین حکمائے اسلام جن میں حکیم ابن سینا کا نام نمایاں ہے۔ ان تمام فلاسفہ کے افکار کی وضاحت کے لیے دیکھیے:

الملل والنحل للشہرستانی (۲/۵۷، ۲۳۱)

۲۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو عقلی طور پر مفاد کا یقین دلا کر کامیاب ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ مفاد کے متعلق داعیوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، بعض تو صرف دنیوی مفاد کو سامنے رکھتے ہیں، ان کے گرد دنیوی مفاد کے طالب جمع ہو جاتے ہیں، خصوصاً جس وقت مخاطب گروہ ظلم و عدوان سے اکتا چکا ہو اور اس تحریک میں اس کو کافی نفع کی توقع دکھائی دیتی ہو۔ اور بعض دنیوی مفاد کے ساتھ ساتھ اخروی مفاد کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں تاکہ دونوں قسم کے طالب جمع ہو سکیں۔ اخروی مفاد کے وہ طالب جو معاد پر ایک حد تک یقین رکھتے ہیں مگر قلتِ علم کی بنا پر ہر ناعق (چلانے والے) کو محقق خیال کر لیتے ہیں، ان کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ اور دنیوی مفاد کے طالبوں کی چونکہ کثرت ہوتی ہے اس واسطے دنیوی مفاد ہی کو زیادہ ملحوظ رکھا جاتا ہے، جیسے طمع زریا طمع حکومت وغیرہ وغیرہ بلکہ انبیاء علیہم السلام کے متعلق بھی ان کے خیال میں یہی ہوتا ہے کہ وہ بھی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے اور ان کی مذہبی جدوجہد کے متعلق بھی یہی سمجھتے ہیں کہ یہ حکومت پر قبضہ جمانے کا طریقہ تھا، اور جو کچھ انہوں نے کہا اور کیا سب اسی لیے تھا بلکہ عقائد کی بنیاد بھی قیام حکومت ہی تھی اور عبادات: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، (جن کو ارکان اسلام کہا جاتا ہے) سے بھی حکومت الہیہ کے قیام کی تمرین مقصود تھی اور اصل مقصد عادلانہ معاشی اور سیاسی نظام قائم کرنا تھا۔ ایسی تحریک میں چند رکاوٹیں ہوتی ہیں:

پہلی رکاوٹ: چونکہ اس میں مفادِ اخروی پر کام کی بنا رکھنے والے شامل ہوتے ہیں اور اس میں اخروی مفاد کے داعیوں کی سی روحانیت نہیں ہوتی، اس واسطے لوگ بدظن ہو جاتے ہیں۔

دوسری رکاوٹ: یہ ہوتی ہے کہ ان کی ظاہری نمائش دیکھ کر بہت حساس لوگ بھی داخل ہو جاتے ہیں اور وہ ان کی اندھی امارت کے چلنے میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔ اس واسطے ان رکاوٹوں کو ملحوظ رکھ کر یا تو اندھی اطاعت کی دعوت دی جاتی ہے یا اس کے ساتھ ساتھ جماعت کو محصور کر دیا جاتا ہے تاکہ کوئی اس میں داخل نہ ہو، اور ایک حد تک لوگوں کو ہمدرد و معاون کی صورت میں لیا جاتا ہے، تاکہ ایسے آدمی جو سمجھدار ہیں اپنے اعتراضات سے جماعت کو پریشان نہ کریں اور جماعت سے باہر رہ کر کوئی اعتراض کرے تو اس کو مخالف یا حاسد کہہ کر ٹالا جاسکتا ہے۔

مودودی جماعت بھی دوسرے گروہ کی دوسری قسم میں داخل ہے، جو دنیوی اور اخروی مفاد دونوں کو پیش کرتی ہے اور اصل چیز ان کے ہاں مفادِ دنیوی ہے، اطاعتِ امر کے وجوب پر زور دیتی ہوئی داخلہ بند کرتی ہے۔ اب ضروری ہے کہ ہم پہلے اسلامی نظام کے قیام کی دو قابل ذکر قسمیں بیان کر دیں، پھر اس کے بعد مودودی صاحب کے پیش کردہ طریق کی خامیاں بیان کریں۔

پاکستان اور نظام اسلامی:

پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کی دو صورتیں ممکن ہیں: ایک انفرادی، دوسری اجتماعی۔ انفرادی سے مراد وہ ہے جو کسی خاص فرقہ کی جدوجہد کی مرہون منت ہو۔ پاکستان میں اسلامی فرقے مختلف ہیں: ایک شیعہ، ایک سنی، پھر اہل سنت کے دو گروہ ہیں: ایک حنفی اور ایک اہلحدیث۔ یہ ظاہر ہے کہ جب اسلامی حکومت ایک فرقے کی طرف سے قائم ہوگی تو اس کی خصوصیات کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا، مثلاً: اگر اہلحدیث جماعت کی طرف سے اسلامی حکومت قائم ہو تو اس کی نوعیت کے موٹے موٹے خدوخال یہ ہوں گے چونکہ اس

جماعت کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا، براہِ راست کتاب و سنت سے استفادہ ممکن خیال کرتے ہیں، ائمہ کو معصوم نہیں سمجھتے، ہر زمانے میں حالات کے مطابق کتاب و سنت سے احکام کا استنباط جائز خیال کرتے ہیں۔ اگر یہ جماعت، اسلامی حکومت کی بنیاد رکھے تو لامحالہ دوسرے فرقوں کے امتیازات کو حکومت میں داخل کرنا گوارا نہیں کرے گی، اور نظامِ تعلیم میں اپنے طرزِ استدلال کو پھیلانے کی کوشش کرے گی۔

اگر حنفیہ میں سے فرقہ دیوبندیہ کے ہاتھ میں حکومت کی باگ ڈور ہو تو اختلافی مسائل میں امام ابو حنیفہ کو مطاع خیال کرتے ہوئے یہ لوگ ہدایہ، عالمگیری اور فقہ کی کتابوں کے مطابق جتنی رواداری دوسرے مذاہب سے برت سکتے ہیں اس میں کمی نہ کریں گے، اور نظامِ تعلیم میں فقہی امور میں تقلید کا خوگر بنانے کی کوشش کریں گے اور عدالتی احکام میں تو ضرور فقہ حنفی کو دینِ محمدی کے قائم مقام بنائیں گے۔

اسی طرح اگر فرقہ بریلویہ (جو اس وقت انبوہ کثیر ہے) کو اسلامی حکومت کے قیام کا موقع ہاتھ آجائے تو عدالتی احکام میں فقہ کی پابندی کے ساتھ ساتھ دوسرے احکام میں عید میلاد، گیارہویں، عرس، قبروں پر قبے بنانا وغیرہ اپنے امتیازات کو ضرور جائز کرنے کی کوشش کریں گے۔ اگر کوئی نیا فرقہ اس مقصد کو لے کر اٹھے گا تو تجدیدی کارروائی کے لیے نئے اجتہاد کی ضرورت ہوگی۔ اگر اس کے اکثر اصول و فروع کسی ایک یا دو فریق کے ساتھ مل گئے تو وہ اپنی قوتِ تحریر سے ان کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کرے گا۔ اگر یہ کام مکمل ہو گیا تو لامحالہ انھی کو اپنائے گا جو اس کے ہم خیال ہوں گے، جیسے آج کل فرقہ مودودیہ ہے۔ ورنہ جیسے دوسرے فرقے اپنے اپنے امتیازات کی اشاعت کی

کوشش کرتے ہیں وہ بھی کرے گا، مگر ان تمام صورتوں میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ جو فرقہ اٹھے گا تو رد عمل کی صورت میں اس کے خلاف دوسرے فرقہ کو بھی اپنا فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، پس ایسی صورت میں اسلامی حکومت کا قیام بہت مشکل ہے۔

اجتماعی جدوجہد سے اسلامی حکومت کا قیام:

اس کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں کے مسلمہ فرقوں کو پوری مذہبی آزادی دی جائے، اور حکومت کی بنیاد مذکورہ فرقوں کے اجتماعی مسائل (جو کتاب و سنت میں وارد ہیں) پر رکھی جائے اور ہر فرقہ کے امتیازی مسائل کو قانون عامہ کی تشریح سے خارج کر دیا جائے، اور انفرادی طور پر عدالتی احکام میں ان کے مذہب کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ اگر مدعی اور مدعا علیہ میں مذہبی اختلاف ہو تو دونوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لیے کچھ اصول مقرر کیے جائیں یا اکثریت کے فیصلہ کو ناطق قرار دیا جائے یا مدعا علیہ کے مذہب کو ترجیح دی جائے۔ اگر ممکن ہو تو رفاہ عام کی جگہوں میں اختلافی مسائل بیان کرنے کی اجازت نہ ہو، یعنی دوسرے مذاہب کے خلاف جلسہ، جلوس اور مجالس کے لیے پبلک جگہوں کا استعمال ممنوع قرار دے دیا جائے، ہر فریق اپنے جلسے جلوس اپنی مخصوص جگہ میں کرے۔ اس قسم کی اسلامی حکومت کا قیام یہاں ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں ہر فریق کو حق حاصل ہے کہ وہ جس کو حق سمجھتا ہے پر امن طریقے سے اس کی تبلیغ و اشاعت کرے۔

پاکستان کے حصول سے اس قسم کی اسلامی حکومت پیش نظر تھی جس میں کسی خاص نئے یا پرانے فرقہ کی سیادت تسلیم نہیں کی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہر فرقہ کے مسلمان، جو اسلامی حکومت چاہتے تھے، سوائے مودودی فرقہ کے، ایک مرکز پر جمع ہو گئے۔ تمام اسلامی ممالک سے ایک بڑی مملکت بنانے میں کامیاب ہو گئے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی ایک صد سالہ جدوجہد کی ناکامی کی یہی وجہ تھی کہ اس میں ایک خاص فرقہ کی جدوجہد جاری کی گئی جس کو دوسرا فرقہ بنظرِ استحسان نہیں دیکھتا تھا بلکہ اس کی تکمیل میں سدّ راہ ہوتا تھا۔ مودودی فرقہ بھی دراصل ایک فرقہ کی حکومت قائم کرنا چاہتا تھا مگر وہ اس خیال میں منہمک تھا کہ نظم و ضبط و اصلاحی و تجدیدی کارروائی سے ایک چھوٹی سی جماعت کو وسیع کر کے اقتدار حاصل کیا جائے، حالات چونکہ اس قدر انتظار کی گنجائش نہیں رکھتے تھے اس واسطے ان کے دیکھتے ہی دیکھتے ان کے خیال کے مطابق آم کے درخت کو انار لگنے شروع ہو گئے، اور ان کی طبیعت میں کچھ حرص پیدا ہو گئی۔ وہ طریقہ جس کو وہ انبیاء علیہم السلام کا طریقہ کہتے تھے اور اس کی مخالفت ان کے ہاں بالکل ممنوع تھی، کیونکہ تحریک کو چلانے اور ترقی دینے کے لیے وہ ایک واحد فطری طریقہ ہے، اس کے متعلق پھر یکا یک خاموشی چھا گئی، حالانکہ ان کے خیال میں جو کوشش حصولِ پاکستان کے لیے کی گئی تھی اسلامی حکومت کے قیام میں ان کا مدد ہونا تو کجا بلکہ اس کے سراسر منافی تھی۔ چنانچہ کہتے ہیں:

”جیسا کہ میں ابتدا میں عرض کر چکا ہوں کہ کسی سوسائٹی میں جس قسم کے فکری، اخلاقی، تمدنی اسباب و محرکات فراہم ہوتے ہیں ان کے تعامل سے اس قسم کی حکومت وجود میں آتی ہے کہ ممکن نہیں ہے کہ ایک درخت اپنی ابتدائی کونپل سے لے کر پورا درخت بننے تک تو لیموں کی حیثیت سے نشوونما پائے مگر بار آوری کے موقع پر یکا یک آم کے پھل دینے لگے۔“

اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے؟

ان کے خیال کی وجہ یہ تھی کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام نے شروع میں ایک آواز

اٹھائی، جس میں آہستہ آہستہ لوگ شامل ہوتے گئے اور ایک حد تک پہنچ کر وہ اپنی ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے، اب بھی اسی طرح اسلامی حکومت کے قیام کی صورت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اس امر کو پیش نظر رکھ کر مودودی صاحب نے ایک جماعت بنائی اور اس کا بھی امیر بنایا، امیر کی اطاعت فرض قرار دی گئی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”اس جماعت کا ایک امیر ہوگا، جس کی حیثیت امیر المؤمنین (باصطلاح معروف) کی نہ ہوگی۔ اس کی اطاعت فی المعروف جماعت کے کل افراد اپنے امیر (باصطلاح شرع) کی حیثیت سے کریں گے۔“

دستورِ جماعتِ اسلامی:

بلکہ مودودی صاحب نے ترقی کر کے اسلام کو بھی ایک انقلابی نظریہ ہی قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کسی مذہب کا اور مسلمان کسی قوم کا نام نہیں ہے بلکہ دراصل اسلام ایک انقلابی نظریہ و مسلک ہے۔“
(جہاد فی سبیل اللہ، تفہیمات، ص: ۶۲)

اپنی تجدیدی قوت کا سب سابقہ مجددین سے بڑھ کر ہونا بیان کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں تجدیدی کام کے لیے ایسی قوتِ اجتہادیہ کی ضرورت ہے جو سابق مجتہدین میں نہ پائی جائے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”اب تجدید کا کام نئی اجتہادی قوت کا طالب ہے۔ محض وہ اجتہادی بصیرت جو شاہ ولی اللہ صاحب یا ان سے پہلے مجتہدین و مجددین کے کارناموں میں پائی جاتی ہے، اس وقت کے کام سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کافی نہیں۔“ (تجدید و احیائے دین، ص: ۷۹، ۸۰)

مجددِ کامل بننے کی خواہش:

سابق مجددین سے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے کوئی مجددِ کامل نہیں ہوا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”تاریخ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک کوئی مجددِ کامل پیدا نہیں ہوا ہے۔ قریب تھا کہ عمر بن عبدالعزیز اس منصب پر فائز ہو جاتے مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے، ان کے بعد جتنے مجدد پیدا ہوئے ان میں سے ہر ایک نے کسی خاص شعبے یا چند شعبوں میں ہی کام کیا۔ مجددِ کامل کا مقام ابھی تک خالی ہے۔“ (تجدید و احیائے دین، ص: ۴۹)

اپنے میں مہدی بننے کی استعداد کا اشارہ:

تجدید و احیائے دین میں مہدی کو بھی صرف ایک انقلابی لیڈر خیال کرتے ہیں، جس کا کام صرف ایک جماعت کھڑی کرنا ہے جو بیک وقت تہذیبی اور سیاسی ہو، سو اللہ کے فضل سے مودودی صاحب کو یہ توفیق عطا کی گئی ہے کہ آپ نے جو جماعت بنائی ہے وہ بیک وقت تہذیبی بھی ہے اور سیاسی بھی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”مہدی کے کام کی نوعیت کا جو تصور میرے ذہن میں ہے وہ بھی ان حضرات کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ مجھے اس کے کام میں کرامات و خوارق، کشوف والہامات اور چٹوں اور مجاہدوں کی کوئی جگہ نظر نہیں آتی۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ انقلابی لیڈر کو دنیا میں جس طرح شدید جدوجہد اور کش مکش کے مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے، انھی مرحلوں سے مہدی کو بھی گزرنا ہوگا۔ وہ خالص اسلام کی بنیادوں پر ایک نیا مذہبِ فکر پیدا کرے گا، ذہنیاتوں کو بدلے گا، ایک زبردست تحریک اٹھائے گا جو بیک وقت تہذیبی بھی ہوگی اور سیاسی بھی۔“

(تجدید و احیائے دین، ص: ۳۳)

ان عبارات مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ مودودی فرقہ ایک نئے فرقہ کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے مگر اس وقت جو ان کی تحریریں ہیں وہ سراسر دوسری نوعیت کی ہیں۔ اس تحریک نے پہلے قالب کو چھوڑ کر دوسرا قالب اختیار کر لیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ ایک سوچی سمجھی سکیم کے مطابق کیا گیا ہے۔ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اب صحیح طریقے اور سائنٹیفک راستے میں کیا رکاوٹ پیدا ہوگئی ہے؟ اب وہ خام خیالیاں کیوں پختہ خیالیوں میں تبدیل ہوگئی ہیں، یا اب بھی مقصد وہی ہے (جو پہلے تھا) کہ صرف جماعت کو قوی اور زیادہ کرنے کے لیے عوامی جذبات سے فائدہ اٹھانا مقصود ہے، یا اس دورنگی چال سے مقصد ایک ہی ہے، مملکت یا پاکستان کی مخالفت۔ پہلے پاکستان بننے میں رکاوٹ ڈالنا مقصود تھا کیونکہ اس وقت انگریز کے خلاف دو محارب جماعتیں تھیں: کانگریس اور مسلم لیگ۔ مودودی صاحب کا خطاب اس وقت مسلمانوں سے تھا اور ان کی توجہ دونوں پارٹیوں سے تھی۔ اگر مسلمانوں کا اکثر حصہ ان کی تحریک سے متاثر ہو کر کانگریس اور مسلم لیگ سے الگ ہو جاتا اور سائنٹیفک طریقے کی پیروی کرنے کے لیے تیار ہو جاتا، اس کے لیے تربیت گاہیں قائم ہوتیں اور کالج بنتے، خلافتِ راشدہ کے قیام کے لیے صالح آدمیوں کے تیار کرنے کے لیے مشینیں بنائی جاتیں، اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ اتنے عرصہ میں انگریز کو ٹھہرنے کی سکت پیدا ہو جاتی، یا ہندو اپنے منصوبہ میں کامیاب ہو جاتا۔

مگر جس وقت انگریز نے بوریہ بستر لپیٹ لیا تو اس وقت اس نظام کو کاغذوں ہی میں رہنے دیا، اور اسلامی حکومت کا طبعی اور ارتقائی طریقہ چھوڑ کر وہ غیر طبعی طریقہ شروع کر دیا جو مسلم لیگ کے دستور میں پہلے ہی درج تھا کیونکہ اب مملکت کے بننے کے بعد پہلے طریق پر عمل کرنا مشکل ہے۔ مقصد چونکہ مملکت کی مخالفت ہے، اب اس کا رخ استحکام کی طرف پھیر دیا ہے، اگر آپ کا

مقصد آئینِ اسلامی کا نفاذ ہے اور پہلا طریق آپ چھوڑ چکے ہیں تو مخلصانہ طریق کار تو یہ ہے کہ آپ جماعت کو توڑ دیں اور مسلم لیگ میں شامل ہو کر اس آواز میں اتنی قوت پیدا کریں کہ آئینِ اسلامی جلد از جلد تیار ہو جائے، یا کم از کم پہلی روش کے خاتمے کا اعلان کر دیا جائے اور افراد کو امارت سے سبکدوش کیا جائے۔

آئینِ اسلامی کے جلد از جلد تیار ہونے کی آرزو ہر فرقے میں پائی جاتی ہے، چنانچہ صوبہ پنجاب کی اسمبلی نے بھی اس قسم کی آواز اٹھائی ہے، وزیر اعظم سے لے کر ادنیٰ مسلم لیگی تک سب اسلامی آئین کے حق میں ہیں، صرف عمل میں تاہل اور تکاسل ہے۔ اگرچہ عملی رنگ میں بظاہر اس جماعت نے پہلے سائنٹیفک صورت کو ترک کر دیا ہے مگر ان کی کتابیں اس طرح شائع کی جاتی ہیں جیسے ایک صحیح دستور العمل شائع کیا جاتا ہے، اس واسطے ضروری سمجھا کہ اس کا جائزہ لیا جائے۔

تحریک کی پہلی فکری صورت:

”اس نصب العین کی طرف پیش قدمی کرنے کے لیے راہِ راست وہی ہے جو اللہ کے رسول نے اختیار کیا، یعنی یہ کہ لوگوں کو الہدیٰ اور دینِ حق کی طرف دعوت دی جائے، پھر جو لوگ اس دعوت کو قبول کر کے اپنی بندگی اور اطاعت کو اللہ کے لیے خالص کر دیں، دوسری اطاعتوں کو اللہ کی اطاعت کے ساتھ شریک کرنا چھوڑ دیں، اور خدا کے قانون کو اپنی زندگی کا قانون بنائیں، ان کا ایک مضبوط جتھا بنایا جائے، پھر یہ جتھا عام اخلاقی اور مادی ذرائع سے، جو اس کے امکان میں ہوں، دینِ حق کو قائم کرنے کے لیے جہاد کبیر کرے یہاں تک کہ اللہ کے سوا دوسری اطاعتیں جن جن اطاعتوں کے بل پر قائم ہیں ان سب کا زور ٹوٹ جائے اور پورے نظامِ اطاعت پر

وہی الہدیٰ اور دینِ حق غالب آجائیں۔“

(مسلمان اور موجودہ سیاسی کش مکش، ص: ۱۱۶، ۱۱۷)

اس عبارت میں اختیار کردہ طریق کے راست ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ یہ طریقہ اللہ کے رسول نے اختیار کیا تھا، لہذا یہ حق ہے مگر اس پر غور نہیں کیا کہ یہ طریق کن لوگوں میں اور کن حالات میں اختیار کیا ہے؟ کیا اس کے علاوہ کوئی اور طریق کار بھی ہو سکتا ہے جس پر عمل کیا جائے؟

اس لیے ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ جو طریق آپ ﷺ نے اختیار کیا تھا وہ ابتدائی دعوت کا ہے جب کفار مخاطب تھے، مگر موجودہ حالات میں اصلاحِ حال کی دعوت ہے جس میں مخاطب مسلمان ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں دعوت کی نوعیت میں فرق ہوتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی دعوت بنی اسرائیل کے لیے اصلاحی دعوت تھی، آپ نے قوم میں چھانٹ نہیں کی بلکہ ہر ایک کو، صالح ہو یا غیر صالح، منظم کیا اور ہر ایک قبیلے پر انھی سے ایک نقیب مقرر کیا۔ ان نقباء کا یہ حال تھا کہ بارہ سے صرف دو ہی قائم رہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے عرض کی:

﴿فَاَفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفٰسِقِيْنَ﴾ [المائدہ: ۲۵]

”ہمارے اور فاسق قوم کے درمیان جدائی ڈال دے۔“

اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا:

﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفٰسِقِيْنَ﴾ [المائدہ: ۲۶]

”فاسق قوم پر غم نہ کھا۔“

اور جماعتِ اسلامی میں ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے ایک معبود بنانے کی درخواست کی:

﴿اجْعَلْ لَّنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمُ اِلٰهَةٌ﴾ [الأعراف: ۱۳۸]

”ہمارے لیے ایک معبود بنا جیسے ان کے معبود ہیں۔“
اور بعض نے کہا:

﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرہ: ۵۵]

”تیری بات نہ مانیں گے جب تک ہم اللہ کو کھلم کھلا نہ دیکھیں۔“
اور بہت سے لوگ پچھڑے کی پرستش کرتے رہے اور ہارون علیہ السلام کے قتل کے درپے ہوئے:

﴿وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي﴾ [الأعراف: ۱۵۰]

”قریب تھے کہ مجھے قتل کر ڈالتے۔“

اور موسیٰ علیہ السلام کو تکلیفیں پہنچاتے تھے، یہاں تک کہ موسیٰ علیہ السلام نے کہا:

﴿لِمَ تُوذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: ۵]

”مجھے اللہ کا رسول مانتے ہوئے کیوں تکلیف پہنچاتے ہو؟“

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی جماعت میں ہر طرح کے آدمی صالح اور غیر صالح داخل تھے۔ آپ نے چھانٹ کر کے صرف بہترین کا انتخاب نہیں کیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم اور غیر مسلم کی اصلاح کا فرق ہوتا ہے، جب کوئی قوم مسلمان ہو تو ان سب کو بلا امتیاز جماعت میں شریک کرنا چاہیے۔

دوسری بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگر کوئی مسلم قوم غلام ہو تو اس کی آزادی کے لیے پہلے کوشش کرنی چاہیے، اور آزادی کی جنگ میں سب افراد، صالح و غیر صالح، کو شامل کیا جا سکتا ہے کیونکہ تمام فسادات کی جڑ حقیقت میں غلامی ہے، اس لیے اس کو مقدم کرنا چاہیے۔ سب سے پہلے جو موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو کہا وہ یہی تھا:

﴿أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: ۱۷]

”ہمارے ساتھ بنی اسرائیل کو بھیج۔“

رسول اللہ ﷺ نے بھی گناہ گاروں کو جماعت میں شامل رکھا ہے اگرچہ نجات اولیہ کا ان کو مستحق قرار نہیں دیا۔ ایک حدیث میں ہے:

« ثلاث من أصل الإيمان: الكف عن قال لا إله إلا الله، ولا نكفره بذنوب، ولا نخرج من الإسلام بعمل، والجهاد ما مضى مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار» (أبو داود)

”تین چیزیں ایمان کی جڑ ہیں: ۱۔ اس سے رک جانا جو لا الہ الا اللہ کا قائل ہو، اس کو کسی (غیر مکفر) گناہ کی بنا پر کافر نہ کہو، اور نہ کسی عمل (غیر مخرج عن الاسلام) کی وجہ سے اسلام سے نکالو۔ ۲۔ اور جہاد تب سے جاری ہے جب سے اللہ نے مجھے مبعوث کیا ہے۔ یہاں تک کہ اس امت کا آخری حصہ دجال سے لڑے گا، ظالم (امیر) کا ظلم اور عادل (امیر) کا عدل اس کو موقوف نہیں کر سکتا۔ ۳۔ تقدیر پر ایمان۔“

بلکہ شریعت کے ظاہری احکام میں منافق بھی داخل رہتا ہے، حالانکہ وہ آخرت میں آگ کے نچلے طبقے میں ہوگا۔ مسلمان اس کا وارث ہے اور وہ اس کا وارث ہے، ان کا نکاح نہیں ٹوٹتا، لڑائی میں مسلمانوں کے ساتھ شامل رہتا ہے۔ موذی صاحب نے ان تمام امور کو نظر انداز کر دیا ہے۔

تحریک کی بنیادی غلطی میں منطقی ربط کو دخل:

جو فلاسفہ کی اتباع میں آپ نے اختیار کیا ہے کہ احکام کی حکم و مصالح اصل

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٥٣٢) اس کی سند میں یزید بن ابی شیبہ مجہول ہے۔

علم (صلب علم) میں داخل نہیں، صرف ایک قسم کی رنگینی جاذبِ طبع پیدا کرنے والی چیزوں میں سے ہے۔ ان کی جستجو اس حد تک جائز ہے کہ ان کے منصوص کی مخالفت لازم نہ آئے، ورنہ یہ زندقہ والحاد کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔

منطقی ربط کی صورت:

کہتے ہیں کہ اسلام محض منتشر خیالات اور منتشر طریقہ ہائے عمل کا مجموعہ نہیں ہے جس میں ادھر ادھر سے مختلف چیزیں لا کر جمع کر دی گئی ہوں بلکہ باضابطہ نظام ہے جس کی بنیاد چند اصولوں پر رکھی گئی ہے، اس کے بڑے بڑے ارکان سے لے کر چھوٹی چھوٹی جزئیات تک ہر چیز کو اس کے بنیادی اصولوں کے ساتھ ایک منطقی ربط ہے۔

اسلام کا نظریہ سیاسی:

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ دین دراصل حکومت کا نام ہے، شریعت اس حکومت کا قانون ہے اور عبادت اس کے قانون اور ضابطہ کی پابندی ہے۔ (خطبات: ۲۱۷)

نماز، روزہ اور ذکر کے متعلق کہتے ہیں:

”یہ ہے اس عبادت کی حقیقت جس کے متعلق لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ محض نماز، روزہ، تسبیح اور تہلیل کا نام ہے، اور دنیا کے معاملات سے اس کو کچھ سروکار نہیں، حالانکہ دراصل صوم و صلوة اور حج و زکوٰۃ اور ذکر و تسبیح انسان کو اس بڑی عبادت کے لیے مستعد کرنے والی تمرینات (ٹریننگ کورس) ہیں۔“ (تفہیمات: ۵۶)

عبارات بالا سے مندرجہ ذیل امور کا پتہ چلتا ہے:

- ۱۔ تمام امور اسلام میں منطقی ربط ہے۔
- ۲۔ اگر منطقی ربط نہ ہو تو یہ امور منتشر خیالات ہوں گے۔

- ۳۔ ربط منطقی اس شکل مذکور میں منحصر ہے۔
- ۴۔ نماز، روزہ، تسبیح و تہلیل دنیوی معاملات کے لیے ٹریننگ کورس ہے۔
- ۵۔ دنیوی معاملات میں احکام کی پابندی دراصل بڑی بات ہے۔
- ۶۔ شریعت حکومت کے قانون کا نام ہے۔
- ۷۔ عبادت اس کے ضابطے اور قانون کی پابندی کا نام ہے۔
- ۸۔ دین حکومت کا نام ہے۔

دین، جو عقائد، عبادات، اخلاق اور معاملات وغیرہ کے مجموعے کا نام ہے اس کے اجزا کے متعلق یہ سمجھ لینا کہ یہ چیزیں دنیا اور آخرت کی اصلاح کے لیے مفید ہیں، ان کے بیان کردہ ربط منطقی سے مستغنی کر دیتا ہے، اور ان تمام امور کا اصلاح آخرت و دنیا میں مفید ہونا ان میں ایک قسم کا منطقی ربط پیدا کرتا ہے۔ منطقی ربط کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ان کو آپس میں بھی ایک دوسرے سے ایک مخصوص صورت میں جوڑنے کی کوشش کی جائے۔ مودودی صاحب نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ جو ربط ان کے دماغ میں آیا ہے وہی صحیح ہے، اس کے سوا اور کوئی ربط نہیں، اور ربط کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ غلطی اس قسم کی ہے جیسے آج کل بعض لوگ قرآن مجید کے ظاہری معنی کو پھیر کر ایسے بعید معنی مراد لینا شروع کر دیتے ہیں جن کی تائید سلف کے بیان کردہ معانی سے نہیں ہوتی، بلکہ محض نئی نئی تاویلات اور اعتبارات کی ایک غیر بین صورت ہوتی ہے، اگرچہ بصورت اعتبار ایک حد تک ان کو برداشت کیا جاسکتا ہے مگر قرآنی بیان میں تسلسل پیدا کرنے کے لیے ان کا ذکر ایک قسم کی تحریف ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن مجید کے واقعات میں ربط ہونے یا نہ ہونے میں جو اختلاف ہے ان میں صحیح قول یہی ہے کہ ربط ہے مگر ربط ثابت کرنے کے

لیے قرآن مجید کے ظاہری معانی میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ قرآن مجید کی تفسیر سلف سے ثابت ہے اور جو ربط یہ بیان کرتے ہیں ان سے مروی نہیں ہے۔ پس ضروری ہے کہ ایک غیر ثابت شدہ امر کو اس طرح ذکر نہیں کرنا چاہیے کہ ایک ثابت شدہ حقیقت میں تبدیلی کرنے کی ضرورت پڑے، یہی حال منطقی ربط کا ہے۔ قرآن و سنت کے متعدد احکام میں ان کو اس طرح ثابت نہیں کرنا چاہیے جیسے اس بیان کردہ منطقی ربط میں ہوا ہے کہ نماز، روزہ، ذکر، تسبیح اور تہلیل کو غیر اصلی اور چھوٹی عبادت قرار دیا ہے، بڑی عبادت اور اصل چیز کسی اور کو قرار دیا ہے۔

چونکہ مودودی صاحب اسی عینک سے تمام مسائل کو دیکھتے ہیں اس لیے ان کی تمام تحریرات میں، خواہ ان کا تعلق سیاست سے ہو یا جماعت بندی سے، اس کا اثر ظاہر نظر آتا ہے۔

جب تجدید کا ذکر کرتے ہیں تو وہاں بھی، چونکہ سابق مجددین نے اصل دین (حکومت) میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں کی، کوئی کامل مجدد نظر نہیں آتا، صرف مولانا اسماعیل شہید اور ان کے پیرسید احمد بریلوی کی تحریک میں ان کو اس کا نمونہ ملتا ہے، کیونکہ انھوں نے حکومت اسلامی کا ایک نمونہ قائم کیا تھا اگرچہ بقول ان کے آخرنا کام ہو گئے۔

۲۔ کہتے ہیں: اگر یہ منطقی ربط نہ ہو تو اسلامی احکام منتشر خیالات ہوں گے۔ یعنی منطقی ربط کی صورت میں تو حقیقی اور نفس الامری امور ہوں گے، ورنہ خیالات میں داخل ہو جائیں گے۔ ایک امر اگر مودودی صاحب کے نظریے پر دیکھا جائے تو حقیقت بن جاتا ہے، ورنہ خیال ٹھہرتا ہے، حالانکہ منطقی ربط نہ ہونے سے اس وقت ان میں انتشار پیدا ہوتا ہے جب ان میں کوئی امر جامع نہ ہو، پھر امر جامع کے عدم علم سے ان کی نفی لازم نہیں آتی۔

۳۔ مودودی صاحب نے اپنے خیال میں اسلام کے اصول و ارکان اور چھوٹی چھوٹی جزئیات میں منطقی ربط اس طرح سمجھا ہے:

- ۱۔ اسلام ایک معاشی اور سیاسی نظام ہے۔
- ۲۔ نماز، روزہ اور ذکر وغیرہ ٹریننگ کورس ہیں۔
- ۳۔ عقیدے میں اس امر کا ذکر ہے کہ حاکم اور قابل اطاعت صرف اللہ ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”مختصراً میں یہ بات آپ کے ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں کہ اسلام کی دعوت توحید اور خدا پرستی محض اس معنی میں ایک مذہبی عقیدہ کی دعوت نہ تھی جس طرح اور دوسرے مذہبی عقائد کی دعوت ہوا کرتی ہے بلکہ حقیقت میں یہ ایک اجتماعی انقلاب کی دعوت تھی۔ اس کی ضرب بلا واسطہ ان طبقوں میں پڑتی ہے جنہوں نے مذہبی رنگ میں پروہت بن کر یا سیاسی رنگ میں بادشاہ، رئیس اور حکمران بن کر، معاشی رنگ میں زمیندار اور اجارہ دار بن کر عامۃ الناس کو اپنا بندہ بنا لیا تھا۔“
(تفہیمات، ص: ۶۸)

ایک جگہ لکھتے ہیں:

”البتہ اسلام کے حق میں اس رکاوٹ کو جس چیز نے شدید تر رکاوٹ بنا دیا ہے وہ ہماری بے روح مذہبیت ہے جسے آج کل اسلام سمجھا جا رہا ہے۔ اس بے روح مذہبیت کا پہلا بنیادی نقص یہ ہے کہ اس میں اسلام کے عقائد محض ایک دھرم کے مزعومات بنا کر رکھ دیے گئے ہیں، حالانکہ وہ ایک مکمل فلسفہ اجتماع اور نظام تمدن کی منطقی بنیاد ہیں، اور اسی طرح اس کی عبادات محض پوجا اور تپسیا بنا کر رکھ دی گئی

ہیں، حالانکہ وہ ان ذہنی اور اخلاقی بنیادوں کو مضبوط اور مستحکم کرنے کے وسائل ہیں جن پر اسلام نے اپنا نظام اجتماعی تعمیر کیا ہے۔ اس عمل تحریف کا نتیجہ ہے کہ لوگوں کی سمجھ میں کسی طرح یہ بات نہیں آتی کہ آخر ایک سیاسی، معاشی، تمدنی لائحہ عمل کو چلانے کے لیے ان عقائد اور عبادات کی ضرورت ہی کیا ہے؟“

(مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، ص: ۳)

اس منطقی ربط کے سمجھنے کے بعد مودودی صاحب نے اس طرح اسلام کو سمجھا ہے کہ پہلے اصل الاصول کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کو لیا ہے۔

- ۱۔ الہ کے معنی معبود کے (جو مشہور ہیں) کیے ہیں۔
- ۲۔ اور عبادت کے معنی اطاعت کے لیے ہیں۔
- ۳۔ اطاعت چونکہ حکم کی تعمیل کا نام ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ حاکمیت اللہ کے ساتھ مختص ہے۔

- ۴۔ انبیاء علیہم السلام نے جو زندگی کے لیے نظام مرتب کیا ہے اس کا مرکز یہی عقیدہ ہے۔ اس سے یہ سمجھا کہ انبیاء علیہم السلام کی آمد کا اصل مقصد حکومت الہیہ کا قیام ہے۔
- ۵۔ اور اس کے قیام میں کوشش کرنا یہی اصل عبادت ہے۔ ارکان اسلام میں جو پوجا پاٹ کی صورتیں ہیں وہ اصل عبادت نہیں بلکہ اصل عبادت کے لیے ٹریننگ کورس ہیں۔

انبیاء علیہم السلام کی بعثت کی غرض چونکہ حکومت الہیہ کا قیام ہے اس واسطے مجدد کا اصلی کارنامہ بھی یہی ہونا چاہیے کہ جاہلیت کے ہجوم سے اسلام کو نکال کر از سر نو چمکا دے۔ اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ مجدد کا مقام خالی ہے۔ اس جگہ قابل تحقیق امر یہ ہے کہ عبادت کی حقیقت کیا ہے؟ کیا عبادت صرف طاعت ہے؟

عبادت کی حقیقت:

عبادت حقیقت میں تعظیم مخصوص کا نام ہے، یعنی جو تعظیم اس خیال پر بجا لائی جائے کہ معظم میرا مشکل کشا یا حاجت روا ہے۔ حاجت روائی یا مشکل کشائی سے غیبی قوت یا قہری شفاعت سے حاجت روائی یا مشکل کشائی مراد ہے۔
قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ

عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [المؤمن: ۶۰]

”تمہارے رب نے کہا: مجھے پکارو، میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔ جو لوگ میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں وہ جہنم میں ذلیل و خوار ہوں گے۔“
پہلے شروع آیت میں دعا کرنے، یعنی مانگنے کا ذکر ہے اور آخر آیت میں اس کو عبادت کہا ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ جس تعظیم سے غرض مشکل کشائی و حاجت روائی ہو وہ عبادت ہے۔ حدیث شریف میں ہے:

«الدعاء هو العبادة»^① ”عبادت دراصل مانگنے کا نام ہے۔“

اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى

يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَفْلُونَ ﴿۶۰﴾ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ

كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴾ [الأحقاف: ۶۰، ۵]

”اس شخص سے بڑا گمراہ کون ہے جو ان سے مانگتا ہے جو اس کی

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۴۷۹) سنن الترمذی، رقم الحديث (۲۹۶۹)

سنن ابن ماجہ، رقم الحديث (۳۸۲۸) اسے امام ابن حبان اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے ”صحیح“

کہا ہے اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن صحیح“ کہا ہے۔

مشکل حل نہیں کرتے بلکہ وہ ان کی طلب سے بے خبر ہیں، اور جب لوگ جمع ہوں گے تو ان کے دشمن بن جائیں گے اور ان کی عبادت سے انکار کریں گے۔“

اس آیت میں پہلے مانگنے کا ذکر کیا اور بعد میں اس کو عبادت سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو تعظیم مانگنے کے لیے ہو وہ عبادت ہے، مگر مطلق مانگنا مراد نہیں بلکہ ایسی چیز مانگنا مراد ہے جو صرف اللہ تعالیٰ ہی دے سکتا ہے۔ جیسے اس آیت میں ذکر ہے کہ ان کے معبود اسکے دینے سے عاجز ہیں، یعنی وہ صرف اللہ ہی دے سکتا ہے۔

اور لغت میں بھی عبادت انتہائی ذلت کو کہتے ہیں، جیسے زخشری وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔^① حافظ ابن قیم وغیرہ نے عبادت کے معنی ”غایۃ المحبۃ مع غایۃ الذل“ کیا ہے۔^② انتہائی محبت کے ساتھ انتہائی تعظیم و عاجزی و پستی ہے مگر انتہائی پستی کا تعلق دل سے ہے، یعنی معبود میں غیبی قوت یا قہری شفاعت کا مقام سمجھ کر اس سے محبت کرے۔ پس جو تعظیم اس اعتقاد کی بنا پر ہو جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ عبادت ہوگی، پس طاعت کو عبادت کہنا درست نہیں بلکہ اس کا معنی پوجا پاٹ ہی کا لینا چاہیے یا تعظیم مخصوص کا، جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ طاعت اس لیے عبادت نہیں کہ عبادت اللہ کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَسَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ

الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٤٥]

”ان پیغمبروں سے، جن کو ہم نے آپ سے پہلے بھیجا ہے، پوچھا، کیا

① الکشاف (٥٦ / ١)

② مدارج السالکین (٧٤ / ١)

ہم نے رحمان کے علاوہ اور الہ بنائے ہیں جن کی عبادت کی جائے؟“
یعنی اللہ تعالیٰ نے کسی نبی کی معرفت یہ حکم نہیں دیا کہ اس کے سوا کسی کی
عبادت کی جائے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، صرف اللہ تعالیٰ ہی کی
عبادت ہونی چاہیے، غیر کی عبادت نہ استقلالاً جائز ہے نہ تبعاً۔ دوسری جگہ فرمایا:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ۲۵]

”جو رسول آیا، اس کی طرف ہم نے یہی وحی کی کہ میرے سوا کوئی
معبود نہیں، پس میری عبادت کرو۔“

تیسری جگہ فرمایا:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [بنی اسرائیل: ۲۳]

”اللہ کا فیصلہ ہے کہ صرف اسی کی عبادت کرو۔“

چوتھی جگہ فرمایا:

﴿أَمْرًا أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [یوسف: ۴۰]

”اس نے حکم دیا ہے کہ صرف اسی کی عبادت کرو۔“

اور اطاعت غیر کی بھی جائز ہے۔ جیسے مندرجہ ذیل آیت سے معلوم ہوتا ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [نساء: ۵۹]

”اے ایمان والو! اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور امرا

کی بھی اطاعت کرو۔“

اس آیت میں اللہ کے سوا پیغمبر اور امیر کی اطاعت کا بھی حکم ہے، اگرچہ

پیغمبر کی اطاعت اس لیے ہے کہ وہ رسول ہے اور امیر کی اطاعت ان امور میں

ہے جو اس کے سپرد ہیں، اگر شریعت کے خلاف حکم دے تو اس کی اطاعت منع ہے۔ بہر کیف اطاعت ایک طرح سے غیر کی بھی ہو سکتی ہے مگر عبادت کسی طرح بھی غیر کی جائز نہیں، جیسے آیات بالا سے معلوم ہوتا ہے، مگر یاد رکھنا چاہیے کہ طاعت اور عبادت میں عام و خاص کی نسبت ہے، یعنی طاعت عام ہے، عبادت خاص تعظیم کا نام ہے، ہر تعظیم عبادت نہیں، اسی طرح ہر طاعت عبادت نہیں۔

عبد اور عابد میں فرق:

عبد کا معنی غلام ہے، یہ عبودیت بمعنی غلامی سے ماخوذ ہے۔ اور عابد کا معنی پرستش کرنے والا ہے، اور یہ عبادت سے ماخوذ ہے۔ عبادت پرستش، پوجا پاٹ تعظیم مخصوص کے معنی ہیں۔ بعض لوگ آیت ذیل سے عبودیت اور عبادت کے ایک ہونے پر استدلال کرتے ہیں:

﴿أَنْزَلْنَا لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عِبْدُونَ﴾ [المؤمنون: ۴۷]

”(فرعون اور اس کے سرداروں نے کہا:) کیا ہم اپنے جیسے دو انسانوں کی بات مان لیں اور ان کی قوم ہماری پرستار ہے۔“

اس آیت میں قوم بنی اسرائیل کو عابد کہا ہے، حالانکہ وہ فرعون کی غلامی ہی کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ غلامی ہی کو عبادت کہا ہے، پس عبودیت کا عبادت ہونا ثابت ہو گیا۔

غلطی کی وجہ:

غلطی کی وجہ یہ ہے کہ عابد مطیع کا ہم معنی سمجھا گیا ہے، اور اس معنی کو حقیقی سمجھ لیا گیا ہے، حالانکہ اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض نے عابد کے معنی پرستش کرنے کے کیے ہیں کیونکہ فرعون بنی اسرائیل سے اپنی پرستش کراتا تھا، جیسے قرآن مجید کی اس قراءت ﴿وَ يَذْرَکُ وَا لِهَتَّکَ﴾ ”تیری عبادت کو چھوڑتا ہے“ سے معلوم ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں استدلال درست نہیں۔ اور

بعض نے اطاعت ہی کو عبادت کہا ہے مگر اطاعت بمعنی مجازی کہا ہے، یعنی لغوی معنی عبادت کا طاعت نہیں بلکہ مجازاً طاعت کو عبادت کہا ہے۔ پس اس صورت میں بھی استدلال درست نہیں کیونکہ یہ اطلاق مجازی ہے حقیقی نہیں ہے۔ زنجیری نے کشاف میں تصریح کی ہے۔ پس اس آیت سے استدلال کرنا حقیقت حال سے ناواقفی ہے۔

عبادت اور طاعت میں فرق کی دوسری وجہ:

علمائے اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ گناہ دو قسم کے ہیں: ایک وہ ہیں جو بدون توبہ بھی معاف ہو سکتے ہیں، اگر ان کی سزا بصورت جہنم ملی تو محدود ہوگی، اس کے بعد رہائی ہوگی، اخیر جنت میں دخول ہوگا۔ اور بعض گناہ ایسے ہیں جن کی سزا میں خلود و ہمیشگی ہے، رہائی کی امید نہیں، نہ بدون توبہ معافی کی گنجائش ہے۔ اس قسم کے گناہ کو کفر و شرک اور نفاق حقیقی سے تعبیر کرتے ہیں، اور پہلے گناہ وہ ہیں جو ان کے علاوہ ہیں، یعنی مومن کی عملی غلطیاں جو ایمان لانے کے بعد کفر و شرک کے سوا صادر ہوتی ہیں، جیسے جھوٹ، چغلی، بدکاری، والدین کی نافرمانی، یتیموں پر ظلم، جھوٹی گواہی، جھوٹی قسم وغیرہ وغیرہ۔

مندرجہ ذیل قرآنی آیت سے وہ استدلال کرتے ہیں:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾

[النساء: ۴۸]

”اللہ تعالیٰ شرک معاف نہیں کرتا اور اس کے علاوہ جس کو چاہے معاف کر دے۔“

احادیث متواترہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آخری رہائی کے لیے شرک و کفر اور نفاق سے پاک ہونا شرط ہے، اگر ادنیٰ درجے کا ایمان بھی دل میں ہوگا تو دوزخ سے رہائی ہوگی۔^①

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۴)

مگر طاعت کو عبادت کہنے سے یہ تفریق باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں ہر گناہ چونکہ نفس وغیرہ کی طاعت ہی ہوتی ہے اس لیے وہ نفس وغیرہ کی عبادت ہوگی، اور غیر کی عبادت چونکہ شرک ہے اس لیے ہر گناہ گار مشرک ہوگا، اور شرک کی سزا قابل معافی نہیں بلکہ خلود و ہمیشگی ہے۔ اور یہ مذہب اہل سنت کا نہیں بلکہ خوارج و معتزلہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ اگر بدون توبہ مر جائے تو ابدی جہنمی ہوگا کیونکہ خوارج کے نزدیک وہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک مومن نہیں۔

حکم کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے:

۱۔ تکوینی: اس جہاں میں متصرف صرف اللہ تعالیٰ ہے، اس کے تصرف کو حکم تکوینی کہتے ہیں۔ جیسے اس آیت میں ہے:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [یوسف: ۴۰]

۲۔ اخروی مصلحت یا مفسدت کی بنا پر کسی امر کو واجب یا حرام وغیرہ قرار دینا حکم شرعی کہلاتا ہے۔

۳۔ حکم عقلی: عقلی طور پر کسی چیز میں خوبی کا ثابت کرنا یا خرابی ظاہر کرنا یا اس مصلحت دنیوی کی بنا پر لازم یا منع قرار دینا حکم عقلی ہے۔ حکم حسی، حکم تجربی اور حکم حدسی وغیرہ اس کے قریب قریب ہیں۔

مودودی صاحب کہتے ہیں:

”اسلامی سیاست کا اولین اصول یہ ہے کہ حکم دینے اور قانون بنانے کے اختیارات تمام انسانوں سے فرداً فرداً اور مجتمعاً سلب کر لیے جائیں۔ کسی شخص کا یہ حق تسلیم نہ کیا جائے کہ وہ حکم دے اور دوسرے اس کی اطاعت کریں، وہ قانون بنائے اور دوسرے اس کی پابندی کریں، یہ اختیار صرف اللہ کو ہے:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ

الْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠]

”حکم تو اللہ کے سوا کسی کا نہیں، اس کا فرمان ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کرو، یہی صحیح دین ہے۔“

﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ

لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]

”وہ پوچھتے ہیں کہ اختیارات میں ہمارا بھی کچھ حصہ ہے؟ کہو کہ اختیارات تو سارے اللہ کے ہاتھ میں ہیں۔“

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا

حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]

”اپنی زبان سے یونہی غلط نہ کہہ دیا کرو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے۔“

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

[المائدہ: ٤٥]

”جو کوئی خدا کی نازل کی ہوئی شریعت کے مطابق حکم نہ کرے وہی دراصل ظالم ہیں۔“

اس نظریہ کے مطابق حاکمیت صرف خدا کی ہے، قانون ساز صرف خدا ہے، کوئی انسان، خواہ وہ نبی ہی کیوں نہ ہو، بذاتِ خود حکم دینے

اور منع کرنے کا حق دار نہیں۔“ (اسلام کا نظریہ سیاسی، ص: ۲۲)

ہم نے جو پہلے حکم کے اطلاقات کا ذکر کیا ہے ان میں حکم تکوینی اور حکم

شرعی تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہیں مگر حکم عقلی میں دوسرے کو بھی اجازت ہے

بشرطیکہ اللہ کے حکم شرعی کے متصادم نہ ہو۔

مودودی صاحب نے جن آیات سے استدلال کیا ہے ان کے استدلال کرنے میں سقم یہ ہے کہ آیت میں وہ حکم مراد نہیں جس کو آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مدعی تو یہ تھا کہ قانون ساز صرف خدا ہے، اور قانون سازی میں جس پابندی کا ذکر ہوتا ہے وہ دنیوی مصلحت یا مفسدت کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور یہ حکم عقلی ہے، اس میں شرعاً صرف یہ پابندی ہے کہ یہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔ اور مذکورہ بالا جو آیات پیش کی گئی ہیں ان میں یا تو حکم تکوینی کا ذکر ہے، جیسے یہ آیت ہے:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ”حکم سوائے اللہ کے کسی اور کا نہیں۔“

اور آیت:

﴿هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ﴾ ”اختیارات میں ہمارا بھی کچھ ہے؟“

ان دونوں آیتوں میں حکم اور امر سے مراد حکم تکوینی ہے۔ تیسری آیت میں حلال و حرام کا ذکر ہے، اس میں حکم شرعی کی طرف اشارہ ہے۔ حکم شرعی کا یہ مطلب ہے کہ مکلف کو کسی خاص طریقے کا پابند بنانا جس پر عمل کرنے کا نتیجہ دنیا میں اللہ کی رضا مندی اور آخرت میں ثواب، اور عمل نہ کرنے کا نتیجہ دنیا میں اللہ کی ناراضی اور آخرت میں عقاب (عذاب) کی شکل و صورت میں ظاہر ہوگا۔ چوتھی آیت میں عدالتی حکم کا ذکر ہے، یعنی عدالت میں حکم شرعی کی مخالفت نہیں ہونی چاہیے، اگر حکم شرعی ہو تو اس صورت میں شرعی حکم کے خلاف فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ اگر شریعت میں حکم نہ ہو تو اس صورت میں رائے پر عمل ہو سکتا ہے، یعنی قرآن و سنت میں حکم کا ذکر نہ ہو تو انسان اپنی رائے سے حکم دے سکتا ہے۔

حضرت داود اور سلیمان علیہما السلام کا فیصلہ:

قرآن مجید نے حضرت داود اور سلیمان علیہما السلام کے حکم کا ذکر فرما کر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اختلافات کو دور کرنے اور جھگڑا چکانے کے لیے حقیقتِ حال

کی کھوج لگانے کے لیے عقل سے کام لینا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کو حقیقتِ حال کے مطابق قرار دیا گیا ہے، اگر حضرت داود علیہ السلام کا فیصلہ بذریعہ وحی ہوتا تو اس میں نظرِ ثانی کی ضرورت نہ ہوتی۔

اسی طرح جو ایک حدیث میں حضرت داود اور سلیمان علیہما السلام کے فیصلے کا ذکر کیا ہے کہ دو عورتوں کے دو بچے تھے، ایک کو بھیڑیا اٹھا کر لے گیا، دوسرے بچے کے لیے دونوں نے جھگڑا کیا۔ حضرت داود علیہ السلام نے بڑی عورت کے بارے میں فیصلہ کیا مگر سلیمان علیہ السلام نے حقیقتِ حال معلوم کرنے کے لیے عقل سے کام لیا، چھری لے کر اس بچے کو کاٹنے کے لیے کہا، چھوٹی عورت پر شفقت غالب آگئی تو کہنے لگے: اسی عورت کا لڑکا ہے۔^① یہ فیصلہ عقل کی مدد سے کیا گیا تھا۔

بہر کیف آیاتِ مذکورہ بالا میں قانون سازی کا کوئی ذکر نہیں۔ جب انسان اپنی رائے پر فیصلہ کرنے کا مجاز ہے تو اسی طرح دوسرے کی سہولت کے لیے قانون بھی بنا سکتا ہے۔

قرآن مجید کی آیاتِ ذیل میں حکمِ عقلی کا ذکر ہے، اور جب مرد اور عورت میں اختلاف ہو تو اس کے متعلق فرمایا:

﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [نساء: ۳۵]
 ”ایک شخص مرد کے قبیلے سے اور ایک شخص عورت کے قبیلے سے حاکم مقرر کیا جائے۔“

حکم اسے کہتے ہیں کہ جس کا حکم قبول کیا جائے۔ اب دونوں حاکم یا تو علیحدگی کا فیصلہ کریں گے یا دونوں میں صلح کرانے کی صورت نکالیں گے۔ صلح اور فراق میں حالات کا لحاظ رکھیں گے، اگر حالات صلح کے موافق ہوں گے تو صلح کا

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۲۴۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۲۰)

حکم دیں گے، اگر فراق کے متقاضی ہوں گے تو فراق کا حکم دیں گے۔
دوسری جگہ فرمایا: جب مُحْرِم شکار کرے تو اس کی مثل چوپائیوں میں سے
بصورتِ ہدی، یعنی قربانی، کوئی جانور ادا کرنا چاہتا ہو تو فرمایا:

﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدہ: ۹۶]

یعنی اس امر کا فیصلہ کہ فلاں جانور اس شکار کے مثل ہے، دو صاحبِ
انصاف تم سے کریں گے۔

حضرت علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کے زمانے میں جب امیر معاویہ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اور حضرت علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ
کے مابین کے اختلاف کو دور کرنے کے لیے دو حکم مقرر کیے گئے تھے تو حضرت
علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کی جماعت سے آٹھ ہزار کے قریب قریب یہ کہہ کر:

﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [یوسف: ۴۰]

”حکم سوائے اللہ کے اور کا نہیں۔“

الگ ہو گئے۔ اس پر حضرت علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نے فرمایا:

”كَلِمَةٌ حَقٌّ أُرِيدُ بِهَا الْبَاطِلُ.“^①

بات تو صحیح ہے مگر اس کا مطلب غلط لیا گیا ہے۔

کیونکہ اس آیت میں ایک خاص حکم مراد ہے اور خارجی اس کو دوسری جگہ

چسپاں کر رہے ہیں۔

حقیقت یہ ہے:

امور دو قسم پر ہیں: ایک عبادی، دوسرے عادی۔ عبادی پوجا پاٹ (افعالِ
تعظیمہ) کو کہتے ہیں، عادی وہ ہیں جو کسی دنیوی نفع یا نقصان کی بنا پر کیے یا
چھوڑے جاتے ہیں۔ عبادی کی مثال، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، ذکر، تلاوتِ قرآن

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۶۶) نیز دیکھیں: مسند أحمد (۱/۸۶، برقم: ۶۵۶)

وغیرہ ہے، اور عادی کی مثال کھانا، پینا، پہننا، رہنا اور معاشی ضرورت کے لیے صنعت و حرفت، کاشتکاری، تجارت، ملازمت کرنا اور لوگوں کی جان و مال، عزت، نسل و دین اور عقل کی حفاظت کے لیے ریاست کے ساتھ حفاظت کرنا۔ عبادات میں اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی خاص عبادت شارع (اللہ تعالیٰ) سے ثابت نہ ہو اس وقت تک ہم اس کے کرنے کے مجاز نہیں۔

اور عادات میں اصل یہ ہے کہ جب تک مخالفت وارد نہ ہو ہم مختار ہیں، دنیوی مصلحت کی بنا پر جس طرح مناسب ہو کریں۔ امور عادیہ میں بھی شرعی احکام ہوتے ہیں مگر جہاں کوئی شرعی حکم نہ ہو وہاں ہم کو اجازت ہے کہ ہم اپنے تجربات اور معلومات سے فائدہ اٹھائیں۔ ان عادی امور کو دنیوی مصلحت کی بنا پر کرنا یا چھوڑنا ان کو امور دنیا میں داخل کر دیتا ہے۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث:

رسول اللہ ﷺ مدینہ طیبہ میں تشریف لائے تو انصار کو دیکھا کہ کھجوروں کی تلقیح یعنی پیوند کرتے تھے۔ آپ ﷺ نے بطور مشورہ فرمایا کہ یہ کام چھوڑ دو۔ انصار نے اس سال تلقیح کرنا چھوڑ دیا۔ جب پھل کا زمانہ آیا تو آنحضرت ﷺ کا ان پر گزر ہوا، دیکھا کہ پھل اچھا نہیں۔ آپ ﷺ نے اس کی وجہ دریافت کی۔ انصار نے کہا: آپ کے کہنے پر تلقیح کو چھوڑ تھا، اسی کا اثر معلوم ہوتا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”جب میں کوئی بات دین کے بارے میں کہوں تو میں اللہ پر جھوٹ نہیں بولتا (یعنی بذریعہ وحی کہتا ہوں) اگر کوئی بات اپنی رائے سے کہوں تو میں بشر ہوں۔“^①

اور ایک روایت میں ہے کہ تم دنیا کے کام مجھ سے اچھے جانتے ہو۔^② اس کا

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۶۲)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۶۳)

مطلب یہ ہے کہ دنیوی امور میں انسان اپنے تجربات اور معلومات سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس میں اُس پر کوئی پابندی نہیں۔ اور دین اور دنیا میں فرق صرف یہ ہے کہ اگر اس میں رائے کو دخل ہو تو دنیا کا کام ہے، اگر بذریعہ جوشی ہو تو دین کا کام ہے۔

امورِ دنیا کی دو حیثیتیں:

اگر شرعی حکم کی تعمیل کی بنا پر ان کو کیا جائے تو دین میں داخل ہو جاتے ہیں، اگر دنیوی نفع و نقصان کی بنا پر ان کو کیا یا چھوڑا جائے تو دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں۔ دنیوی امور کو انسان عام طور پر ضروریاتِ زندگی کے تقاضا کی بنا پر کرتا ہے اور یہی داعیہ اس کو کرنے پر ابھارتا ہے۔ اگر اسی داعیہ کی بنا پر کوئی کام کرے تو یہ کام کرنا منع نہیں ہوگا بشرطیکہ وہ کام ممنوعات کے دائرے میں داخل نہ ہو۔

اگر آپ سب محض اس لیے کھاتے ہیں کہ مفرحِ قلب، میٹھا اور لذیذ ہے تو آپ کا یہ کام دنیوی ہے۔ اسی طرح آپ کپڑا اگر اس لیے استعمال کرتے ہیں کہ گرمی سردی سے بچیں تو یہ دنیا کا کام ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر آپ کاشتکاری یا ملازمت یا کوئی اور پیشہ یا تجارت معاشی ضرورت کے لیے اختیار کرتے ہیں تو آپ دنیا کا کام کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر آپ ملک کی حفاظت کے لیے فوج بنا رہے ہیں یا حکم اور عدل و انصاف ملکی لوگوں کی جانی، مالی، عزت، عقل و نسل اور دین کی حفاظت کے لیے چلا رہے ہیں تاکہ ملک ترقی کرے اور حکومت مضبوط ہو اور باشندوں کو کسی قسم کی انقلابی کارروائی نہ کرنی پڑے تو یہ آپ کا دنیا کا ہی شغل ہے کیونکہ یہ سب کام دنیا دارانِ انصالحِ مذکورہ کی بنا پر بلا استثنا کرتے ہیں۔ اگر ان امور میں حکمِ الہی کی تعمیل مد نظر ہو تو امرِ دین بن جاتا ہے۔ امورِ دنیا کو دنیوی فائدہ کی بنا پر کرنا ان کو ناجائز قرار نہیں دیتا، بخلاف عبادات کے، ان کو دنیوی مفاد کی بنا پر کرنا ناجائز ہے۔ ہاں، عبادات سے بعض وقت دنیوی مفاد

کو ملحوظ رکھنا، یعنی اللہ تعالیٰ سے دنیا کی برکات کا چاہنا اور بعض عبادات مشروعہ جو اسی لیے مقرر ہیں، کرنا جائز ہے، کیونکہ عبادات بھی حقیقت میں ہم اپنے فائدہ کے لیے ہی کرتے ہیں مگر عبادات سے فائدے کی توقع اللہ تعالیٰ سے ہوتی ہے، خواہ دنیوی مفاد ہو یا اخروی، اللہ تعالیٰ کا ان میں کوئی فائدہ نہیں۔ اور ضروری نہیں کہ انسان امر دنیا میں کسی حکم کی تعمیل کا ارادہ رکھے، ہاں، یہ بہتر کام ہے مگر ممنوعات سے بچنے کی ضرورت کو پیش کرے۔ پس دنیوی مفاد کی بنا پر مملکت کا چلانا اور اس کے لیے قانون بنانا اور اس پر فیصلہ کرنا جائز ہے، اس سے کسی قسم کا شرک نہیں ہوتا اگر ممنوعات کا ارتکاب نہ کرے۔ ایک شخص بھوک کی بنا پر روٹی کھاتا ہے اور ایک شخص رعایا کی جان، مال اور عزت وغیرہ کی حفاظت کے مد نظر فیصلہ کرتا ہے، یہ دونوں برابر ہیں، نہ پہلا گناہ گار ہے اور نہ دوسرا۔ اگر کھانے والا حرام کھائے یا قاضی (جج) شرعی حکم کے خلاف فیصلہ کرے تو دونوں گناہ گار ہیں۔ انسان کے لیے جو دنیوی امور میں شرعی احکام دیے گئے ہیں ان میں بھی انسانی مصلحت ملحوظ ہے۔ اللہ تعالیٰ چونکہ ہماری مصلحت ہم سے بہتر جانتا ہے اس لیے ہم کو مخالفت کرنی منع ہے، اور مصلحت کا لحاظ نہیں کرنا چاہیے بلکہ الفاظ کی پابندی لازمی ہے جب تک شارع حکم کو کسی علت پر وضع نہ کرے۔ مصلحت اور علت میں فرق ہوتا ہے، جیسے نماز کو دو گناہ بنانے اور روزہ کو چھوڑنے میں سفر کا ذکر کیا ہے، ہم اپنی طرف سے اس کی علت ”مشقت“ نکال کر ہر مشکل کام میں یہ حکم مقرر نہیں کر سکتے کیونکہ مشقت مصلحت ہے علت نہیں، علت یہاں سفر ہے یا روزے میں بیماری، حمل یا دودھ پلانا ہے۔

اتنی بات ضرور ہے کہ زندگی کے بعض شعبوں میں ہدایات زیادہ ہیں اور بعض میں کم ہیں، ملک گیری اور ملک داری میں چونکہ اکثر بے ضابطگیاں کی جاتی

ہیں اس لیے ان میں احکام بہت وارد ہوتے ہیں۔ صنعت، حرفت، کاشتکاری اور دیگر فنون میں احکام بہت وارد ہوتے ہیں کیونکہ ان مقامات میں بے اعتدالیاں کم ہوتی ہیں اور ملک گیری اور ملک داری میں بے اعتدالیاں زیادہ ہوتی ہیں، حرص اور جذبات کا یہاں بہت دخل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احکام شرعیہ ورود کے لیے ہیں نہ کہ اس لیے کہ حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امور دنیا میں جہاں تنازع ہوتا ہے یا انسانی عقل اصل حقیقت معلوم کرنے میں عاجز ہوتی ہے یا بہت مشکل سے اسے پاسکتی ہے اور ضرورت بھی وہاں زیادہ ہوتی ہے، وہاں انسان کی راہنمائی کی جاتی ہے۔ اور انفرادی امور میں جو داعیہ طبعیہ کی بنا پر کیے جاتے ہیں جیسے کھانا، پینا، کاشتکاری اور صنعت وغیرہ، انفرادی امور ہیں۔ ان کے کرنے کے متعلق بہت کم احکام وارد ہوتے ہیں۔ عبادات اور باہمی تعلقات میں احکام کی کثرت ہے۔

حقیقتِ حال:

انسان کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح بنایا ہے کہ اس کی روح اس کے عقائد و عبادات اور اخلاق و معاملات کا رنگ قبول کر لیتی ہے، اور اس کے رنگ قبول کرنے میں ایسے باطنی عوامل کو بھی دخل ہے جو تمام شرائع کے نزول کے وقت ان کی حقیقت کو موثر بناتے ہیں اور اس شریعت کی تشریح کے وقت جمع ہوتے ہیں۔ اس تاثیر کے نمایاں اثرات تین ہیں:

- ۱۔ جنت میں داخل ہونے یا نہ ہونے کی اہلیت۔
 - ۲۔ دوزخ کے لیے ایندھن بننے یا اس کو بجھانے کی قابلیت۔
 - ۳۔ اللہ تعالیٰ کو دیکھنے یا اس کے محبوب ہونے کی صفت۔
- ان اثرات میں نیت کو بھی بہت دخل ہے۔ علم و جہل کی بنا پر بھی کمی و بیشی

ہوتی ہے۔ اور ان اثرات کے مختلف مراتب ہیں۔ دراصل احکام کا منشا یہ اثرات ہیں یا دوسرے لفظوں میں انسانی فطرت ہے یا یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا تقاضا ہے کیونکہ ہر چیز کا تعین اس کے اسماء و صفات کی بنا پر ہے، اور اس چیز کو، چونکہ بخوبی اللہ تعالیٰ جانتا ہے، اس واسطے انسان کو حکم شرعی کی مخالفت منع ہے۔

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ۲۱۶]

”اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔“

احکام کے بارے میں اگرچہ متکلمین کا اختلاف ہے مگر محقق امر یہی ہے کہ حسن و قبح عقلی ہے اور حکم حسن و قبح کی بنا پر ہے اگرچہ حکم کو محض حسن و قبح کی بنا پر ثابت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ لفظ کی ضرورت ہوتی ہے، مگر شریعت نے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے، امور دنیا میں ہم کو اجازت دی ہے کہ ہم اپنے تجربات اور معلومات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اور عقل سے حسن و قبح معلوم کر کے اس کے کرنے اور نہ کرنے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اور سیاسی امور میں ضرر و نفع کو ملحوظ رکھتے ہوئے عقلی طور پر زبرد تنبیہ کی صورت میں قانون بنا سکتے ہیں بشرطیکہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔

باقی رہی یہ بات کہ جو ہم حکم لگائیں گے اس کو حکم شرعی بھی کہہ سکتے ہیں یا صرف حکم عقلی کہیں گے۔ اس کا حل اس طرح ہے کہ منشاء خاص، نفع و نقصان اور مصلحت وغیرہ چونکہ ہمارا اپنا معلوم کردہ ہے اس بنا پر یہ حکم عقلی ہے، اور اس بنا پر کہ ہم نے اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ کسی حکم میں شریعت کی مخالفت نہ ہو، یہ حکم شرعی ہے۔ یہ اس وقت ہے جب کسی فعل کے الزام و تخییر کو ملحوظ رکھا جائے۔ اگر دنیوی نفع و نقصان کا لحاظ رکھ کر اس کو اختیار کیا جائے تو صرف عقلی ہوگا۔

ذیل کی مثال سے اس کی زیادہ وضاحت ہوتی ہے:

زید اپنے لیے اور اپنے اہل و عیال کے لیے بعض اقتصادی اور طبی مصالح کی بنا پر ہفتہ وار غذا کا ایک نقشہ مرتب کرتا ہے، مثلاً: ہفتے میں صبح شام دال مسور، اتور کو آلو گوبھی، سوموار کو مونگ کی دال، منگل کو گوشت، بدھ وار کو ماش، جمعرات کو چنے کی دال، جمعے کو چاول گوشت۔ اور اپنی ضرورت کے مطابق ہر چیز کا وزن، وقت، غذا اور تقسیم کار کے لیے ایک ایک کارندے کا نام تجویز کرتا ہے۔

یہ باتیں اس قسم کی ہیں کہ کسی متدین کے نزدیک ان سے حاکمیت باری تعالیٰ پر قبضہ نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کوئی حاکم یا امیر اپنے دائرہ اختیار میں اس قسم کا کوئی حکم دے یا قانون بنائے تو اس کو کسی طرح بھی حاکمیت پر قبضہ کے مترادف نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر زید گوشت روٹی ہی حتی المقدور ہر روز کھانے لگے یا دال پر اکتفا کرے یا ہمیشہ موٹا کپڑا پہننے لگے یا ایک قسم کا نفیس کپڑا استعمال کرنے لگے تو اس کو حاکمیت پر قبضہ قرار نہیں دیا جائے گا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ بعض مصالح کی بنا پر اس امر کی عادت ڈالنا اس کے لیے اچھا نہیں۔ یہ جو کچھ ذکر ہوا ہے ایک قسم کی قانون سازی ہے، جب گھر کے دائرے میں قانون سازی کی اجازت ہے تو شہر یا ملکی حدود میں اس کی کس طرح ممانعت ہو سکتی ہے؟ قانون سازی انسان کا فطری حق ہے، ہر ایک انسان فطرتاً ہی قانون ساز ہے۔

قانون سازی کی حقیقت:

صرف یہ ہے کہ اپنی ضروریات کے لیے انسان کسی مصلحت کی بنا پر مواقع متعین کرے۔ انسان اپنی تمام حاجات میں زمان، مکان، وضع اور صفت وغیرہ کی تعین موقع اور مصلحت کی بنا پر کرتا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی امور میں فرق صرف اس قدر ہے کہ اجتماعی امور میں مفاد عامہ کو مفاد شخصی پر مقدم کرنے کا اصول ملحوظ رکھنا پڑھتا ہے، اس لیے اکیلے آدمی پر بوجھ نہیں ڈالنا چاہیے۔ ہاں،

اگر اس کی سمجھ اور انصاف پر اعتماد ہو تو ایسے معاملات میں، جن کا تعلق مفاد عامہ سے ہے، ایک آدمی پر بھی اکتفا ہو سکتا ہے۔ اگر ان کے نمائندے (جو حقیقت میں عوام کی آواز ہیں) کوئی فیصلہ متفقہ طور پر ناقابل اعتماد اکثریت سے کریں تو اس کا حکم بھی اس شخص کا فیصلہ ہے جو ہر شخص اپنے انفرادی معاملے میں کرتا ہے، صرف اس امر کا خیال ضروری ہے کہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔

پس حاصل کلام یہ ہے کہ انفرادی معاملات میں شخصی فیصلہ اور اجتماعی میں جماعت کا فیصلہ قابل قبول ہے، اور اس حد تک ہم کو قانون سازی کی اجازت ہے کہ ہمارا فیصلہ حکم شرعی کے خلاف نہ ہو، جیسے انفرادی معاملات (کھانے، پینے، پہننے) میں انسان سے بعض پابندیاں اضطراری حالت میں اٹھ جاتی ہیں، مردہ، خنزیر، غیر اللہ کا چڑھاوا اور خون یہ سب چیزیں حالت اضطراری میں مباح ہوتی ہیں۔ اسی طرح معاشی ضرورت کی بنا پر بعض پابندیاں اٹھ جاتی ہیں، مثلاً ایک شخص غیر اسلامی حکومت میں زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے تو اس صورت میں اس کا قانون تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اگر غیر اسلامی حکومت میں گائے ذبح کرنے کی مخالفت ہو تو اس کی پابندی کر سکتا ہے مگر بت پرستی کے خلاف رہتے ہوئے اس سے مدد لے سکتا ہے اور چور کو وہ سزا جو راجح ہو، دلا سکتا ہے، اسی طرح اگر خود حج بنے تو چور پر وہ قانونی فرد جرم عائد کر سکتا ہے جو اسلام کے خلاف ہے، کیونکہ اسلامی آئین کے نفاذ کا مخاطب وہ مسلمان ہے جو مختار ہو نہ کہ مجبور، یعنی حاکم مختار ہے نہ کہ مجبور۔

قانون سازی کا مقصد حفظ امن ہے:

مگر حفظ امن کے ذرائع میں اختلاف ہوتا ہے۔ ہر ملک چوری کو بند کرنا چاہتا ہے مگر تعزیرات میں اختلاف ہوتا ہے۔ اسلامی آئین میں چوری کے

انسداد کے لیے جو سزا مقرر کی گئی ہے چوری کو روکنے کی انتہائی تعزیر ہے، دوسرے قوانین جو اس کی کم سزا تجویز کرتے ہیں وہ انتہائی سزا نہیں بلکہ چوری کے روکنے کی ایک تدبیر ہے۔ مسلم کو کوشش تو یہی کرنی چاہیے کہ وہ اسلامی سزا نافذ کرے، اگر کسی جگہ وہ اسلامی سزا نافذ نہ کر سکے تو اس صورت میں جو سزا تجویز کرنا اس کی طاقت میں ہو وہ چوری کو روکنے کی ایک تدبیر ہوگی، چور کی اعانت نہ ہوگی بلکہ جس کا مال چرایا گیا ہے اس کی اعانت ہوگی۔ پس بحکم:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرہ: ۲۸۶]

”اللہ کسی جان کو وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔“

اور بحکم:

﴿إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^۱

”جب میں تم کو کسی چیز کے متعلق حکم دوں تو تم سے جتنا ہو سکے اس پر عمل کرو۔“

ایسا کرنا جائز ہوگا۔

جو شخص دارالحرب میں رہتا ہے وہ اس امر کا ضمنی معاہدہ کرتا ہے کہ میں حتی الامکان قانون حکومت کی مخالفت نہیں کروں گا بشرطیکہ قانون شریعت کے خلاف نہ ہو۔ خلاف شریعت کے دائرے میں انفرادی معاملات توحید و شرک، عبادت اور تحلیل و تحریم وغیرہ داخل ہوتے ہیں یا باہمی معاملات میں خرید و فروخت اور مزدوری وغیرہ کے کام، جن میں ہر شخص مختار ہوتا ہے، داخل ہوں گے۔ ان میں اس کو شریعت کی پابندی کرنی چاہیے مگر حفظ جان و مال و عزت وغیرہ کے متعلق جو تعزیرات ملک میں نافذ ہوں، اور شریعت میں ان کے علاوہ اور تعزیرات ہوں تو ان امور میں وہ

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۳۳۷)

مکلف نہیں کیونکہ یہ چیزیں اور ان کا نفاذ اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ ایک شخص حج بن کر چور کو ہاتھ کاٹنے کے علاوہ قانون حکومت کے مطابق کوئی اور سزا دیتا ہے، اور ایک شخص سودی کاروبار میں ملازم ہو کر اس کے لکھنے یا جمع کرنے کا کام کرتا ہے، دونوں میں فرق ہے کیونکہ سود کی ممانعت دراصل انفرادی معاملہ ہے اگرچہ ملازم حکومت میں متعین ہو کر اجتماعی کام کرتا ہے لیکن انفرادی معاملے میں ہر شخص مکلف ہوتا ہے اور ہر شخص کو لکھنے اور گواہ بننے کی ممانعت ہے، بخلاف چور کو سزا دینے کے معاملے میں، اس میں مختار حاکم مکلف ہے نہ کہ دوسرے۔

حدیث شریف میں ہے: ایک مسلمان کو کافروں نے پکڑ لیا اور اس کو اس شرط پر چھوڑا کہ ہمارے مقابلے میں نہ لڑنا، جب وہ نبی ﷺ کے پاس پہنچا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے جو معاہدہ کیا ہے وہ پورا کر۔^①

بہر کیف اللہ کے ساتھ حاکمیت کے اختصاص کا مطلب صرف یہ ہے کہ حکم تکوینی اور حکم شرعی صرف اللہ کے ساتھ خاص ہے، حکم عقلی کی بنا چونکہ حسن و قبح پر ہے اس لیے اس کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہیے۔

حسن و قبح کے معانی:

علماء نے حسن و قبح کے تین معنی بیان کیے ہیں:

۱۔ حسن وصف کمال اور قبح وصف نقصان کو کہتے ہیں، جیسے علم وصف کمال اور جہل وصف نقصان ہے۔ اس کے عقلی ہونے پر اتفاق ہے، یعنی عقل معلوم کر سکتی ہے کہ فلاں وصف انسان کے لیے باعث کمال ہے اور فلاں وصف اس کے لیے باعث نقصان ہے۔

۲۔ یہ کام دنیوی غرض کے ملائم ہے، اور یہ کام دنیوی غرض کے مخالف ہے، جیسے

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۸۷) یہ واقعہ حضرت حذیفہ بن یمان اور ان کے والد حسیل رضی اللہ عنہما کے ساتھ پیش آیا تھا۔

عدل ملک کی آبادی کے لیے مفید اور ملائم اور ظلم آبادی کے خلاف ہے۔
دنیوی مفاد و مضار کی بنا پر بھی عقل ایک حد تک پہنچ سکتی ہے۔

۳۔ یہ کام اس قسم کا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا کرنے والا دنیا میں قابل مدح یا قابل مذمت ہے، اور آخرت میں مستحق ثواب یا مستحق عذاب ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ یہ چیزیں عقل کے دائرے میں ہیں یا نہیں؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ امر عقل کے دائرہ عمل سے باہر ہے اور بعض کہتے ہیں: عقل یہ معلوم کر سکتی ہے مگر حکم لگانا یہ عقل کا کام نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں: حسن و قبح تیسرے معنی کے اعتبار سے عقلی ہونے کے ساتھ ساتھ حکم کو بھی مستلزم ہے۔

مگر محققین کا یہ خیال ہے کہ حسن و قبح تیسرے معنی کے اعتبار سے تو عقلی ہے مگر حکم امر و نہی پر موقوف ہے، اور یہ حسن و قبح حکم کو چاہتا ہے، اس کو مستلزم نہیں ہے۔ اور عقلی حکم کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل وصف کمال یا وصف نقصان ہے یا یہ کام دنیوی مفاد کے مطابق اور یہ کام دنیوی مفاد کے خلاف ہے، اگرچہ یہ بھی حکم شرعی کی بنا پر ہے، کیونکہ شریعت ہی نے ہم کو دنیوی امور میں مصلحت و مفاسد پر کاربند ہوتے ہوئے اپنے لیے پابندی لگانے کی اجازت دی ہے۔ پس یہ امور شرعی اجازت کی بنا پر حکم شرعی کے نیچے داخل ہو جاتے ہیں مگر ہماری عقل کے سپرد ہونے کی بنا پر عقلی ہیں، اور ان عقلی احکام کا دائرہ وسیع نہیں ہوتا، یعنی ہر فرد پر ان کا لزوم نہیں، صرف بحکم معاہدہ ان پر پابندی لازم ہوتی ہے، جیسے ملکی احکام، بخلاف مخصوص شرعی احکام کے، ان کا دائرہ وسیع ہوتا ہے۔

حکومت الہیہ کا قیام:

مودودی صاحب کا خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد حکومت الہیہ کا

قیام ہے، اس کی بنا اس منطقی ربط پر ہے جو انہوں نے سمجھا ہے۔
انبیاء ﷺ کی بعثت کا اصل مقصد حقیقت میں یہ ہے کہ لوگوں کو جنت میں داخل ہونے اور دوزخ سے بچنے اور دیدارِ الہی سے مشرف ہونے کے اعمال و عقائد بتائے جائیں، ان اعمال کے دو حصے ہیں: حقوق اللہ اور حقوق العباد، اور اسی کا نام دین ہے۔ حکومت کا قیام ان کے مقاصد میں داخل نہیں بلکہ جیسے انسانی زندگی کے دیگر شعبوں میں ان کی وحی میں ہدایات ہوتی ہیں حکومت کے متعلق بھی وہ چند اصلاحی باتیں پیش کرتے ہیں۔

حکومت چونکہ انسانی معاشرے کے لیے لازمی چیز ہے، اس واسطے راعی اور رعیت کے حقوق کا ایک واضح خط امتیاز کھینچ دیا گیا ہے اور اس کے اعلیٰ مرتبے سے لے کر ادنیٰ مرتبے تک کے احکام بیان کیے گئے ہیں۔
انبیاء ﷺ کی بعثت کی غرض دنیا میں اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول اور آخرت میں ثواب کا ہونا بتایا گیا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝ وَ

دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: ۴۵، ۴۶]

”اے نبی! ہم نے تجھے گواہی دینے والا، خوش خبری سنانے والا اور

ڈرانے والا اور اللہ کی طرف بلانے والا روشن چراغ بنا کر بھیجا ہے۔“

اس آیت میں آنحضرت ﷺ کی رسالت کے پانچ مقصد بیان کیے گئے ہیں: ۱۔ گواہی دینا، ۲۔ خوش خبری دینا، ۳۔ ڈرانا، ۴۔ اللہ کی طرف بلانا، ۵۔ روشنی دینا۔
دوسری جگہ فرمایا:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ

آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ

قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿ [الجمعه: ۲]

”اسی (اللہ) نے بھیجا امیوں میں سے رسول جو پڑھتا ہے ان پر اس کی آیات اور ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو کتاب و حکمت سکھاتا ہے، یقیناً وہ لوگ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔“

اس آیت میں آنحضرت ﷺ کے تین وظیفے بیان کیے گئے ہیں:

۱۔ تلاوت آیات، ۲۔ تزکیہ و تطہیر، ۳۔ تعلیم کتاب و حکمت۔

حکومت کا قیام اگرچہ آنحضرت ﷺ کی بعثت کا اصل مقصد نہیں مگر اللہ تعالیٰ کو یہی منظور تھا کہ اس دین کا ظہور حکومت کی صورت میں ہوتا کہ تمام آباد و متمدن دنیا میں آپ کی بعثت کی خبر جلد پہنچ جائے اور تمام دنیا پر حجت قائم کر دی جائے۔ اس واسطے آنحضرت ﷺ کو ایسی قوم میں مبعوث فرمایا جس میں فطرتاً کچھ ایسے خصائل موجود تھے جو ملک گیری اور ملک داری کے لیے موزوں تھے، اور بعض موانع تھے جو آنحضرت ﷺ کی بعثت کی وجہ سے اٹھ گئے اور غیبی مدد بھی شامل حال ہوئی۔

اس لیے ایمان اور عمل صالح (جو اصل میں موجودہ حالات کی بنا پر حکومت کی علت کے لیے بمنزلہ اس جزو اخیر کے تھے جس سے علت پوری ہو جاتی ہے) پر خلافت کا وعدہ دیا۔ فرمایا:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ

فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ۵۵]

”اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو وعدہ دیا ہے جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے، ان کو زمین میں خلیفے بنائے گا، جیسے ان لوگوں کو خلیفہ بنایا جو ان سے پہلے گزرے ہیں۔“

ملک گیری کے لیے چند اسباب بیان کیے ہیں، (جن کے نہ ہونے سے مسلمانوں کو غزوہ احد میں تکلیف پہنچی) کچھ مادی اور کچھ روحانی۔

مادی اسباب:

۱۔ اتفاق و اتحاد:

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ۱۰۲]
 ”اللہ کی رسی (قرآن) سب مل کر مضبوطی سے پکڑو اور دھڑے بندی مت کرو۔“

۲۔ نزاع سے پرہیز:

﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ [الأنفال: ۴۶]
 ”نہ نزاع کرو۔“ یعنی آپس میں جھگڑانہ کرو۔

۳۔ سست نہ بنو:

﴿وَلَا تَهِنُوا﴾ [آل عمران: ۱۳۹] ”سست نہ بنو۔“

۴۔ جم کر لڑنا:

﴿فَأَثَبْتُمْ﴾ [الأنفال: ۴۵] ”جم کر لڑو۔“

۵۔ امیر کی اطاعت:

﴿وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ۵۹] ”اپنے امرا کی اطاعت کرو۔“

۶۔ مادی اسباب میں پوری تیاری کرو:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾

[الأنفال: ۶۰]

”ان (دشمنوں) کے لیے طاقت کے مطابق گھوڑے باندھنے اور

دیگر امور (حربی آلات) کو تیار کرو۔“

یہ اور اس قسم کے دیگر مادی اسباب اور ذرائع جن کی طرف قرآن نے توجہ دلائی ہے۔ قدرتی طور پر، جیسے میں نے پہلے ذکر کیا ہے، عرب بلحاظ استعدادِ علم و عمل اس وقت کی سب قوموں سے بہترین استعداد رکھتے تھے، کیونکہ علم کی بنیاد زبان کی وسعت، حافظہ اور ذہن پر ہوتی ہے اور عمل کی بنیاد اندرونی خوبیوں پر ہوتی ہے جن کو شجاعت، شرافت، سخاوت، عفت وغیرہ کہتے ہیں۔ ان سب امور میں اس وقت کے عرب دیگر قوموں سے فائق تھے، جیسے حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔^①

روحانی اسباب:

تقویٰ، صبر اور استقامت کا قرآن نے ذکر کیا ہے۔ فرمایا:

﴿إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِّنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ

رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ۱۲۵]

”اگر تم صبر کرو اور پرہیز گاری اختیار کرو، اور یہ لوگ اپنے اس جوش و خروش سے آئیں تو تمہارا رب پانچ ہزار فرشتوں سے تمہاری مدد کرے گا۔“

آنحضرت ﷺ کے زمانے میں مادی اور روحانی اسباب کا اسلام کی ترقی

کے موافق ہونا:

ان سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

- ۱۔ عربوں میں کامیاب قوموں کی صفات کا ہونا۔
- ۲۔ ان کی خامیوں (بد اخلاقی، بے ایمانی، افتراق) کا بذریعہ اسلام بندوبست کر کے متحد و متفق اور ایک دوسرے کا خیر خواہ بنا دینا۔

① اقتضاء الصراط المستقیم (ص: ۱۶۰)

۳۔ اس وقت کی بڑی بڑی متمدن قوموں کا اپنے فرسودہ نظام سے اکتا جانا اور زندہ قوموں کی صفات کو کھودینا۔

یہ اور اس قسم کے دیگر اسباب ظاہری اور باطنی اس وقت اس امت کے حق میں جمع ہو گئے تھے جو تائیدِ غیبی کے ساتھ مل کر اسلامی حکومت کے قیام کا سبب بنے۔

حضرت مسیح علیہ السلام کی قوم کا حال دوسرا ہے:

ان میں نہ عربوں جیسی صفات تھیں نہ ان کے مقابل قوموں میں عمدہ صفات میں ان سے قابل ذکر فرق تھا، باوجود ایمان لانے کے ان کو ایک مدت مدید تک غلبہ نصیب نہ ہوا۔ آخر جب حکومت نے کسی مصلحت کی بنا پر عیسائی مذہب قبول کیا تو عیسائیوں کو بالواسطہ اقتدار نصیب ہوا۔ ان کے ماتحت اپنی مذہبی ریاست پاپائیت کی صورت میں قائم کرنے پر قادر ہو سکے، نہ ان کو حکومت قائم کرنے میں وہ طریق کار اختیار کرنا پڑا جو آنحضرت ﷺ نے اختیار کیا کہ ایک چھوٹی سی جماعت کو تقویت دے کر ایک بڑی جماعت بنا کر جہاد کبیر کر کے ریاست بنائی ہو۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حال ہے، ان کی قوم بھی مسلسل غلامی کے سبب آزاد قوموں کی صفات سے محروم ہو گئی تھی، اس واسطے ارض مقدسہ کے حاصل کرنے میں لیت و لعل کرتے رہے، طرح طرح کے ناشائستہ الفاظ کہے۔ ان کی ریاست کا حال دوسرا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی تحریک کے چلانے اور اس کے پھلنے پھولنے کے لیے قدرتی طور پر ماحول کے اعتبار سے مختلف حالات ہوتے ہیں، ہر جگہ اور ہر صورت میں اس کے چلانے اور پھلنے کا ایک ہی طریق کار نہیں ہوتا۔

پس آنحضرت ﷺ کے زمانے کی ترقی اس زمانے کے لحاظ سے ایک طبعی ارتقائی شکل تھی۔

ہر زمانے میں کسی قوم کو برسرِ اقتدار لانے کے لیے روحانی اسباب کے ساتھ ساتھ دیگر مادی اسباب: قوم کے مزاج، تربیتِ علوم، ماحول اور دیگر مخالف اسباب کا بھی جائزہ لینا پڑتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ بعض انبیاء پر ایک شخص ایمان لایا اور بعض اکیلے رہے:

« عرضت علي الأمم، فجعل يمر النبي معه الرجل، والنبي معه الرجلان، والنبي معه الرهط، والنبي وليس معه أحد»^①

(بخاري، مسلم)

”مجھ پر امتیں پیش کی گئیں، ایک نبی گزرتا ہے اور اس کے ساتھ ایک مرد ہے اور ایک کے ساتھ دو ہیں، اور کسی کے ساتھ جماعت ہے اور بعض اکیلے ہیں، ان کے ساتھ کوئی بھی نہیں۔“

یہ بھی ممکن ہے کہ جس قسم کے اسباب شروع اسلام میں اسلام کے پھلنے پھولنے کے لیے جمع ہو گئے تھے اسی طرح کسی دوسری تحریک کے لیے بھی جمع ہو جائیں، کسی خاص ملک یا زمانے میں حالات سازگار ہو جائیں، ایک گونہ کامیابی کی صورت پیدا ہو جائے، مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں اخذ کرنا چاہیے کہ حکومتِ الہیہ کے قیام کے لیے یہی طریقہ ہے اور ہمیشہ اسی پر عمل کرنا چاہیے بلکہ عین ممکن ہے کہ بعض اوقات حالات نامساعد ہوں اور حکومت قائم کرنے کے لیے اُس وقت اس قسم کی تحریک چلانی پڑے جو حالات کے موافق اور حکومت اس کا منطقی نتیجہ ہو، جیسے پاکستان کے حاصل کرنے میں مسلم لیگ تحریک تھی۔ اور اس کے بعد اسلامی آئین کے نفاذ میں بھی یہی مدد و معاون ہوگی کیونکہ پاکستان کے حصول کے بعد پاکستان کی بقا بھی مسلم لیگ کے پیش نظر ہے، اور عقلی طور پر پاکستان کے استحکام اور بقا کے لیے ایسی مشترک چیز کی ضرورت ہے جو ان عام

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۴۲۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۰)

اجزاء کو جمع کرے جو زبان، نسل اور جغرافیائی امور سے الگ ہو، وہ صرف اسلام ہی ہے۔ اگر اسلامی آئین پاکستان میں نافذ نہ کیا جائے تو پاکستان کبھی بھی محفوظ نہیں رہ سکتا۔ جغرافیائی، انسانی اور نسلی تعصب کی بنا پر اس کے پارہ پارہ ہونے کا خطرہ ہر وقت دامن گیر رہے گا۔ پرہیز گاری کی بنا پر نہیں بلکہ عقلی طور پر بھی یہاں اسلامی آئین کے نفاذ کی اشد ضرورت ہے۔ پس جو شخص پاکستان میں اسلامی آئین کے سوا کسی اور آئین کے جاری ہونے کا متمنی اور اس کے متعلق جدوجہد کرتا ہے وہ حقیقت میں ملک کا غدار ہے، پاکستان کو کمزور کرنے اور اس کو پارہ پارہ کرنے یا اس کو پھرنے سے ہندوستان میں مدغم کرنے کا متمنی ہے۔ پس کسی ایسے شخص کو، جو اپنی قوت تحریر اور خوشنما تقریر سے عوام کو اپنے گرد جمع کر سکتا ہو، کچھ سوچ سمجھ کر آواز اٹھانی چاہیے کیونکہ لوگ عموماً اندھے ہوتے ہیں، ہر چلانے والے کے پیچھے دوڑنے لگتے ہیں، ایسا نہ ہو کہ قوم کسی عمیق غار میں جا پڑے۔ قوم کو بھی ہر نئی تحریک کی لیکر کا فقیر نہیں بننا چاہیے، کچھ سوچ سمجھ کر قدم اٹھانا چاہیے۔

اصلی عبادت:

مودودی صاحب کا خیال ہے اور یہی ان کے منطقی ربط اور فلسفے کا تقاضا ہے کہ اسلامی عبادات (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، ذکر، تلاوت قرآن) دوسری بڑی اور اصلی عبادت کے لیے تمرینات (ٹریننگ کورس) ہیں۔ ان کا یہ خیال ملاحظہ فلاسفہ سے ماخوذ ہے۔ ابوعلی سینا نے اشارات اور دیگر فلاسفہ نے اپنی اپنی کتابوں میں اس امر کی تصریح کی ہے کہ عبادت تمدن کی خادم ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”الرد علی المنطقیین“ میں اس خیال کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”وہؤلاء يجعلون العبادات التي أمرت بها الرسل مقصودها“

إصلاح أخلاق النفس لتسعد للعلم الذي زعموا أنه كمال النفس، أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة، وهو الحكمة العملية، فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم، ولهذا يرون ذلك ساقطاً عن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية، ومن دخل في الإلحاد أو بعضه، وانتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم. ^① انتهى

”یہ لوگ (یعنی فلاسفہ) ان عبادات کے متعلق، جن کا رسولوں نے حکم دیا ہے، یہ خیال رکھتے ہیں کہ ان کا مقصود نفسانی اخلاق کی اصلاح ہے تاکہ اس کو ایسے علم کے لیے مستعد بنائیں جس کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ نفس کا کمال ہے، یا ان عبادات کا مقصود خانگی اور شہری اصلاح ہے۔ اس کو حکمت عملیہ کہتے ہیں۔ یہ لوگ عبادات کو محض اس علم کے لیے وسیلہ قرار دیتے ہیں جس کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔ اس بنا پر ان کا خیال ہے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد یہ عبادات معاف ہو جاتی ہیں، جیسے ملحد اسماعیلی یا دوسرے لوگ (جو الحاد میں غرق ہو چکے ہیں) کہتے ہیں۔“

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مطلب ہے کہ عبادات کو علم کشف کا ذریعہ بنانا یا خانگی اور شہری اصلاح کے لیے وسیلہ بنانا فلسفیوں، ملحدوں اور اسماعیلیوں وغیرہ کا کام ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک مقصود حاصل ہونے کے بعد عبادت ساقط ہو جاتی ہے، سب کا مذہب نہیں بلکہ بعض باوجود حصول مقصود کے عبادت کو لازم قرار دیتے ہیں، جیسے حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے مدارج میں لکھا ہے:

”ومنهم من يوجب القيام بالأوراد والوظائف وعدم الإخلال بها.“ (۱/۵۲)

① الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص: ۱۴۵)

” (جو لوگ عبادت کو ریاضت سمجھتے ہیں) بعض ان میں سے ورد و وظیفہ پر قائم رہنے کو واجب سمجھتے ہیں اور اس کو چھوڑنا جائز نہیں قرار دیتے۔“

عبادت کے متعلق ہم پہلے لکھ آئے ہیں کہ اس سے مراد وہی تعظیمی صورتیں ہیں جن کو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، ذکر اور تلاوت قرآن وغیرہ کہا جاتا ہے، جن کو مودودی صاحب نے پوجا پاٹ سے اور ایک جگہ پرستش سے تعبیر کیا ہے۔

طاعت کی اقسام:

طاعت بھی بعض اوقات عبادت بن جاتی ہے، جیسے اس کے متعلق پہلے ذکر ہو چکا ہے مگر مختصراً یہاں بھی لکھ دیتے ہیں۔ طاعت تین قسم پر ہے:

۱۔ کسی دنیوی مفاد کی بنا پر ہونہ کہ تعظیم کے لیے، جیسے مزدور اپنے آقا کے حکم کی تعمیل مزدور ہونے کی حیثیت سے کرتا ہے یا محکوم کا حاکم کے حکم کی تعمیل کرنا رعیت ہونے کی حیثیت سے اور ضمنی معاہدے کی بنا پر، ایسی طاعت تعظیم کے لیے نہیں بلکہ ایک مفاد کے لیے ہے۔

۲۔ مجرد تعظیم کے لیے ہو، جیسے اولاد اپنے والدین یا شاگرد اپنے استاد، مرید اپنے پیر، عورت اپنے خاوند کی تعظیم کے لیے کوئی حکم بجالائے۔ یہ صورتیں تعظیم مجرد کی ہیں۔

۳۔ عبادت کے لیے ہو۔ جب اطاعت تعظیم مخصوص کی شکل اختیار کرے تو اس کو عبادت کہتے ہیں، یعنی اس لیے اطاعت کرے کہ مطاع کو مشکل کشا یا حاجت روا، اس طرح خیال کرے کہ عالم اسباب سے بالاتر اس کا غیبی اقتدار ہو اور وہ اپنی قدرت یا اپنی قہری شفاعت سے طالب کی حاجت پوری کر سکتا ہے۔ اس اطاعت کو عبادت کہتے ہیں، اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں۔

والدین اور امیر کی اطاعت عبادت نہیں کہلاتی، صرف اس میں یہ شرط ہے کہ شریعت کے خلاف نہ ہو۔

پس جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ عبادت اصل میں اطاعت کا نام ہے اور پرستش اس کی ایک تکمیلی صورت ہے یا اس کے لیے تمرین (ٹریننگ کورس) ہے، اور اطاعت میں اجتماعی نظم کے متعلقہ احکام کی پابندی کو اصلی عبادت قرار دیتا ہے تو لامحالہ اس کی تمام جدوجہد قائم شدہ اسلامی حکومت کی قانونی حدود میں طاعت و فرمانبرداری بڑی عبادت ہوگی، اگر اسلامی حکومت قائم نہیں تو اس کے قیام کی کوشش کرنا اس کا اصل مقصد اور بڑی عبادت ہوگی، اور اس کے وسائل جمع کرنا، حجرہ نشینوں کی تحقیر اور اسلامی عبادت کو صرف وسیلہ سمجھ کر بقدر ضرورت اختیار کرنا ہوگا، اور جو شخص نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور تلاوت قرآن وغیرہ میں لگا رہے اور اسلامی حکومت کے قیام میں زیادہ منہمک نہ رہے یا وقتی حالات کا جائزہ لے کر اس میں سرگرم عمل نہ ہو اور اگر اسلامی حکومت قائم ہو چکی ہو مگر اس کے قائد اچھے نہ ہوں تو صالح قیادت کے لیے ان کی طرح اس منطقی ربط والے طریقے پر کاربند نہ ہو تو ایسا شخص پہلے خیال والے شخص کے نزدیک اصلی عبادت سے غافل اور ہدف ملامت بننے کے لائق ٹھہرے گا۔

اور جس شخص نے یہ سمجھا کہ عبادت ان چند تعظیسی امور کا نام ہے جن کو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، ذکر اور تلاوت قرآن کہتے ہیں تو ایسا شخص حتی الامکان انہیں میں لگا رہے گا اور باقی فرائض سے بری الذمہ ہونے کی کوشش کرے گا۔ اگر اسلامی حکومت قائم ہے تو اس میں بغاوت نہ پھیلانے کا، حکام کے ساتھ نزاع و جھگڑا نہ کرے گا اور اگر اسلامی حکومت قائم نہیں تو اصل مقصد، جو اللہ کی عبادت ہے، میں لگا رہنے کے باوجود وقتی فرض سے بھی غافل نہ رہے گا، یعنی اسلامی حکومت کے قیام کی کوئی ممکن صورت نظر آئے تو حتی الامکان اس کے لیے بھی کوشش کرے گا مگر اصل مقصد اللہ کی عبادت ہی کو سمجھے گا، اگر امیر یا

بادشاہ غلط راستے پر ہو تو اس کی حتی الامکان صحیح راستے کی طرف راہنمائی کرے گا اور تلاوت قرآن، ذکر، نماز اور روزے کو اپنا خاص شغل بنائے گا۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٥﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا ﴿٥٦﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٧﴾ ﴾ [الذاریات: ۵۵، ۵۶، ۵۷]

”میں نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے، ان سے روزی کمانے کا مطالبہ نہیں کرتا اور نہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں، یقیناً اللہ ہی رازق طاقت والا مضبوط ہے۔“

ان آیتوں میں انسانی مساعی کے دو حصے کیے ہیں: ایک عبادت اور ایک معیشت کے اسباب و ذرائع: حرفت، تجارت، زراعت، ملازمت اور مزدوری کا اختیار کرنا۔ آیت کا یہ مطلب ہوا کہ انسان عبادت کے لیے بنا ہے، معاشی ذرائع میں لگا رہنے کے لیے نہیں بنا، اگرچہ ضرورت کے وقت ان کا اختیار کرنا لازمی ہو جاتا ہے مگر ان کو عبادت کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، یعنی یہ چیزیں اصل وضع میں عبادت نہیں اگرچہ طاعت کی صورت میں قیود مذکورہ بالا کے ساتھ ان میں عبادت بننے کی صلاحیت ہے۔

دوسری جگہ فرمایا:

﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَ مِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى ﴿٥٨﴾ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴿٥٩﴾ وَأْمُرْ أَهْلَكَ

بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَ
الْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى ﴿ [طہ: ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲]

”اپنے رب کی تسبیح اس کی حمد کے ساتھ سورج نکلنے اور غروب ہونے سے پہلے بیان کیا کر، اور رات کی گھڑیوں میں تسبیح بیان کر، اور دن کے دونوں طرف، شاید تو راضی ہو جائے۔ اور دنیا کی تروتازگی سے مختلف اقسام کی جو چیزیں ہم نے ان کو امتحان کرنے کے لیے دی ہیں، اس کی طرف نظر جما کر نہ دیکھ، تیرے رب کا رزق بہتر اور پائیدار ہے۔ اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دے اور اس پر صبر کر، ہم تجھ سے روزی کمانے کا مطالبہ نہیں کرتے، تجھے ہم ہی روزی دیں گے اور پرہیزگاری کا انجام بہتر ہے۔“

اس آیت میں بھی ذکر اور نماز کی طرف ترغیب دلائی، اور معاشی ذرائع اختیار کرنے کو فرائض سے خارج کر دیا۔

اسی طرح ایک جگہ فرمایا:

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنُكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ۲۸]

”(اے پیغمبر!) اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ روک رکھ جو اپنے رب کو صبح و شام پکارتے ہیں، اس کی رضا مندی چاہتے ہیں۔ اور اس کا کہا نہ مان جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا اور وہ اپنی خواہش کے پیچھے لگا، اور اس کا کام حد سے گزرا ہوا ہے۔“

اس آیت میں بھی صبح و شام اپنے رب کو پکارنے والوں، یعنی سبحان اللہ والحمد للہ کہنے والوں کے ساتھ رہنے کا حکم دیا۔

ایک جگہ فرمایا:

﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ كُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾ ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [الحجر: ۹۸، ۹۹]

”اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح بیان کر، اور سجدہ کرنے والوں میں ہو، اور موت تک اپنے رب کی عبادت کر۔“

تفسیر ابن کثیر میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

”اللہ تعالیٰ نے مجھے یہ حکم نہیں دیا کہ مال جمع کروں اور تاجر بنوں بلکہ مجھے یہی فرمایا ہے کہ اپنے رب کی حمد اور تسبیح بیان کر، اور سجدہ کر اور موت تک عبادت میں لگا رہوں۔“

ان آیات مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل انسانی زندگی کا مقصد عبادت ہے، اور عبادت نماز، روزہ اور ذکر کا نام ہے۔

حدیث شریف میں ہے:

« بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان »^① (بخاری و مسلم)

”اسلام کا سائبان پانچ ستونوں پر قائم ہے: اس کی شہادت کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اس کا بندہ اور اس کا رسول ہے، نماز کا قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، حج کرنا اور ماہ رمضان کے روزے رکھنا۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶)

جبریل نے آنحضرت سے پوچھا: احسان (نیکی کرنا) کیا ہے؟ آپ نے فرمایا:

« أن تعبد الله كأنك تراه » (بخاری و مسلم)

”اللہ کی اس طرح عبادت کرے کہ تو اس کو دیکھ رہا ہے۔“

اس حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ عبادت پرستش ہی کا نام ہے۔

اسلامی حکومت کا قیام بھی اس لیے ہے کہ عبادت میں سہولت ہو، جیسا

آیت استخلاف سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کے اخیر میں فرمایا:

﴿يَعْبُدُونَنِي﴾ [النور: ۵۵]

”اللہ تعالیٰ بحسب وعدہ ان کو خلیفے بنائے گا (وہ میری عبادت کریں گے۔“

اور دوسری جگہ فرمایا:

﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ

وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج: ۴۱]

”ان کو ہم نے اگر زمین میں جگہ دی تو نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ

دیں گے اور نیکی کا حکم دیں گے اور برائی سے روکیں گے۔“

عبادت اور طاعت اپنے اخروی اثر میں ایک لحاظ سے برابر ہیں، یعنی

دونوں کے بجالانے سے فلاح اور دونوں کے چھوڑنے سے خسران ہے اگرچہ

خسران اور خسران میں فرق ہے۔

اور دایر دنیا میں عادات میں اکثر جگہ مقصد دنیا کی اصلاح ہے مگر عبادات

سے اصل غرض اصلاح دنیا نہیں بلکہ اصلاح آخرت اور رضائے الہی ہے۔ ہاں،

یہ بات ضرور ہے کہ عبادت پر دنیا میں کچھ ایسے فوائد مرتب ہوتے ہیں جن سے

دنیوی امور کی بھی کچھ نہ کچھ اصلاح ہوتی ہے اگرچہ وہ اصلاح مقصد نہیں۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۹)

عبادت کی اصلی غرض اور اس کے دوسرے فوائد:

حقیقت میں عبادت اس فطری امر کے اظہار کے لیے ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان میں پیدائشی طور پر رکھا ہے۔ انسان کی بناوٹ اس طرح واقع ہوئی ہے کہ اس کا کمال روحانی اس کی عبادت سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ عبادت کرنے سے جنت میں داخل ہونے کی استعداد اور اللہ کے دیدار کی قابلیت اور جہنم کا ایندھن بننے کے خلاف ایک صفت پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

عبادت کے ترک سے انسان میں روحانی اندھا پن اور جہنم کا ایندھن بننے کی استعداد اور جنت میں داخل ہونے کی قابلیت کا فقدان ظاہر ہوتا ہے۔ اس اصل غرض کے علاوہ عبادت پر جو فوائد مرتب ہوتے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ نماز پڑھنے سے چونکہ دل اس زنگ سے صاف ہوتا ہے جو دل کو اندھا کرتا ہے اس لیے ایک قسم کی روشنی دل کو عنایت ہوتی ہے جس کی بنا پر انسان گناہوں سے متنفر ہوتا ہے اور شہوت میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے، یہ چیز تمدن کے لیے مفید ہے۔

نماز کا طبی فائدہ:

نماز میں نجاست (ظاہری گندگی) سے پرہیز لازمی قرار دیا گیا ہے۔ طہارت، وضو، غسل اور پاکیزگی کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے لازمی طور پر اس کا صحت پر اچھا اثر پڑتا ہے۔ پانچ وقت کی پابندی سے کاہلی اور سستی کم ہو جاتی ہے، قیام میں ٹانگوں، رکوع میں پیٹھ، سجدہ میں سب اعضاء، بیٹھنے میں پاؤں، رفع یدین کرنے میں اور ہاتھ باندھنے سے ہاتھوں کے فضلات تحلیل ہو جاتے ہیں۔

اقتصادی فائدہ:

نماز پڑھنے اور پابندی کرنے سے جب انسانی جذبات میں اعتدال آ جاتا

ہے تو خواہ مخواہ اس کی اقتصادی زندگی پر اچھا اثر پڑتا ہے کیونکہ اقتصادی زندگی پر جذبات کا کم و بیش اثر ضرور پڑتا ہے۔

سیاسی فائدہ:

نما پڑھنے سے اللہ تعالیٰ کا شعور اور پابندی اوقات سے فرض شناسی اور ضبط نفس کا ملکہ پیدا ہوتا ہے، قربانی کی عادت پڑتی ہے۔ یہ امور سیاست میں مفید اور کارآمد ہیں۔

معاشرتی فائدہ:

نماز باجماعت سے ایک دوسرے کی پہچان اور اختلاط کی بنا پر ایک دوسرے سے انس اور رحمت و شفقت کا پیدا ہو جانا ایک واقعی امر ہے، ایک دوسرے کی معرفت سے ایک دوسرے کی حاجت کا احساس لابدی چیز ہے۔ یہ چیزیں معاشرے کو مضبوط کرتی ہیں۔

مساوات کا سبق:

ایک صف میں بلا امتیاز فقیر و غنی اور خاندانی و غیر خاندانی کا کھڑا ہونا، امام بننے کے لیے صرف قرآن کا زیادہ جاننا، سنت سے زیادہ واقف ہونا، جو پہلے آئے اس کا پہلی صف میں جگہ پانا۔ یہ سب امور مساوات کا سبق دیتے ہیں۔

دینی فائدہ:

اللہ تعالیٰ کا شعور، نورانیتِ قلب، دل کی اصلاح، ملا اعلیٰ کے ساتھ تعلق اور اللہ تعالیٰ کی محبت اس سے پیدا ہوتی ہے۔ روح میں وہ کمال پیدا ہوتا ہے جس پر نجاتِ اخروی موقوف ہے اور اعتقاد میں پختگی پیدا ہوتی ہے یہاں تک کہ بعض افراد یقین کے بلند مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔

مگر ان فوائد میں فرق ہے، عبادت کے لیے جو دنیوی فائدے ذکر کیے گئے ہیں وہ نماز کی غرض و غایت قرار نہیں دیے جاسکتے کیونکہ عبادت کی حقیقت سے ان کا کوئی تعلق نہیں بلکہ صورت سے ہے، مثلاً نماز کا طبی فائدہ، بعض اعضاء کے فضلات کا تحلیل ہونا عبادت، یعنی تعظیم مخصوص کی ذات کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں بلکہ تعظیم کی ایک مخصوص صورت کے ساتھ ہے۔

یہی حال باقی فوائد مذکورہ کا ہے، سوائے اس دینی فائدہ کے جس کے متعلق ہم نے بار بار یہ لکھا ہے کہ وہ نماز کی غرض و غایت ہے، یعنی دنیا میں رضائے الہی اور آخرت میں نجات و فلاح۔ غرض اور فائدہ کا فرق مثال ذیل سے زیادہ واضح ہوتا ہے۔

مسجد کے درمیان چھت کو کھڑا کرنے کے لیے ایک ستون بنایا گیا، اس کی اصل غرض و غایت تو چھت کا قیام ہے مگر مسجد میں ہونے سے اس سے مندرجہ ذیل فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں: نمازی اس کو سترہ بنا لیتے ہیں اور ذکر کرنے والے اس کے ساتھ ٹیک لگا لیتے ہیں۔ یہ دونوں فائدے ستون بنانے کی اصل غرض و غایت نہیں، اس کا اصلی فائدہ چھت کو سہارا دینا ہے۔ اسی طرح عبادت کی غرض و غایت دنیا میں رضائے الہی اور آخرت میں نجات و فلاح ہے، باقی دنیوی فائدے اصلی نہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ

الْعَظِيمُ ﴿ [التوبة: ۱۰۰]

”سبقت کرنے والے مہاجر اور انصار اور ان کی نیکی میں اتباع کرنے والوں سے اللہ تعالیٰ راضی ہوا اور وہ اس سے راضی ہوئے، اور ان کے لیے جنت تیار کی گئی ہے جس کے نیچے نہریں جاری ہیں، اس میں ہمیشہ رہیں گے، یہی بڑی کامیابی ہے۔
دوسری جگہ فرمایا:

﴿فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ۱۸۵]

”جو شخص آگ سے ہٹایا گیا اور جنت میں داخل کیا گیا وہ کامیاب ہو گیا، اور دنیا کی زندگی صرف دھوکے کا سامان ہے۔“

ان دونوں آیتوں میں عبادت کی اصلی غرض بیان کی گئی ہے بلکہ جہاد (جس کا دنیوی فائدہ ظاہر ہے) کو بھی اخروی نجات و فلاح کا باعث قرار دیا گیا ہے، دنیوی کامرانی کو تبھی اور ثانوی مرتبہ میں رکھا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿۱۰﴾ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿۱۱﴾ يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿۱۲﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصف: ۱۰، ۱۱، ۱۲]

”اے ایمان والو! کیا تم کو ایسی تجارت بتاؤں جو تم کو دردناک

عذاب سے بچائے، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اپنی جان و مال سے اللہ کی راہ میں جہاد کرو، یہ تمہارے لیے بہتر ہے، اگر تم جانتے ہو۔ (اللہ) تمہارے گناہ معاف فرمائے گا اور تم کو باغوں میں داخل کرے گا، جہاں نہریں بہتی ہیں، اور جنتِ عدن کے عمدہ مکانوں میں، یہ بڑی شاندار کامیابی ہے۔ ایک اور بات ہے جس کو تم چاہتے ہو (وہ) اللہ کی مدد اور قریب فتح ہے، مومنوں کو خوش خبری سنا دو۔“

آیت مذکورہ میں مغفرت اور دخولِ جنت کو اصلی مقصد بیان فرمایا ہے، فتح اور مددِ الہی کو انسان کی محبوب چیز قرار دیا گیا ہے۔
ان آیات کے ہم معنی یہ حدیث ہے:

« من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلوة، وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها، فقالوا: يا رسول الله ﷺ! أفلا نبشر الناس؟ قال: إن في الجنة مائة درجة أعدتها الله للمجاهدين في سبيل الله... إلخ»^① (بخاری)

”جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لایا، ٹھیک نماز پڑھی اور رمضان کے روزے رکھے، اللہ پر حق ہوگا کہ اس کو جنت میں داخل کرے، (خواہ) اللہ کی راہ میں جہاد کرے یا اس زمین میں بیٹھا رہے جس میں وہ پیدا ہوا۔ (صحابہ نے) کہا: اس کی لوگوں کو خوش خبری نہ سنائیں؟ فرمایا: جنت میں سو درجہ ہے، اس کو اللہ نے مجاہدین کے لیے تیار کیا ہے... إلخ“
اس حدیث میں حج اور زکوٰۃ کا ذکر نہیں کیونکہ ان کے لیے مال کی ضرورت

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۶۳۷)

ہے بلکہ ایمان، نماز اور روزے کا ذکر ہے کیونکہ صرف تین ہی ارکان فقیر و غنی پر فرض ہیں، جہاد کو اختیاری امر قرار دیا ہے کیونکہ جہاد ہر وقت فرض نہیں ہوتا، جہاد سے غرض فتنے کا سردبانا ہے، یعنی دنیا سے شرک مٹ جائے۔ یہ مطلب نہیں کہ مشرک سب معدوم ہو جائیں بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ کلمہ توحید کا بول بالا ہو اور تبلیغ میں کوئی رکاوٹ نہ رہے۔

اصل مقصد جس کے لیے انسان پیدا کیا گیا ہے:

وہ یہی ارکان، یعنی نماز و روزہ ہیں، جہاد وغیرہ دنیا کی اصلاح کے لیے ہیں تاکہ عبادت میں سہولت ہو۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى ﴾ [نساء: ۹۵]

”ہر ایک (مجاہد اور غیر مجاہد) سے اللہ نے نیکی (جنت) کا وعدہ کیا ہے۔“

مگر جس وقت اصل مقصد قیام حکومت الہیہ قرار دیا جائے تو ہر جگہ معاملے کی نوعیت اسی قسم کی ہونی چاہیے۔ اسی واسطے مودودی صاحب نے جب یہ سمجھا تو سابق مجددین سے کسی کو کامل مجدد قرار نہیں دیا کیونکہ ان سے پہلے اکثر مجددین نے حکومت الہیہ کے قیام کی کوشش نہیں کی بلکہ حکومت سے بھاگتے رہے اور نہ اسلامی جماعت کی نوعیت کی کوئی جماعت ہی بنائی۔ جیسے مودودی صاحب فرماتے ہیں:

”چونکہ میرے پیش نظر تحریک اسلامی کا احیا ہے، اس لیے مجھے بھی

اسی تدریج کے ساتھ اپنے مقصد کی طرف پیش قدمی کرنی پڑی ہے،

جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔“ (سیاسی کشمکش، حصہ سوم، ص: ۲)

”مسلمانوں میں عموماً جو تحریکیں اٹھتی رہی ہیں اور جو اب چل رہی

ہیں پہلے ان کے اور اس تحریک میں اصولی فرق کو ذہن نشین کر لینا

چاہیے، اولاً ان میں یا تو اسلام کے کسی جزو کو یا دنیوی مقاصد میں

سے کسی مقصد کو لے کر بنائے تحریک بنایا گیا لیکن ہم عین اسلام اور اصل اسلام کو لے کر اٹھ رہے ہیں، اور پورا پورا اسلام ہی ہماری تحریک ہے۔“ (روئیدادِ جماعتِ اسلامی، حصہ اول، ص: ۵)

تجدید و احیائے دین مودودی صاحب کی نظر میں:

”تجدید دراصل نام ہے جاہلیت کے ہجوم سے اسلام کو نکال کر از سر نو

چکا دینا۔“ (تجدید و احیائے دین)

پھر جاہلیت کی تین قسمیں بیان کی ہیں: ایک جاہلیتِ خالصہ۔ دوم: جاہلیتِ مشرکانہ۔ سوم: جاہلیتِ راہبانہ۔ ان تینوں جاہلیتوں کا جو اثر نظامِ حکومت پر پڑتا ہے اس کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ پھر ان تینوں کے نتائج متحد کرنے کی لاٹائل کھینچا تانی کی ہے۔ پھر اسلامی نظامِ حکومت کا ذکر کیا ہے تاکہ ان نظامات کو، جو ان جاہلیتوں نے کھڑے کیے ہیں، اسلامی نظام کے مقابل پیش کر کے ایک امتیازی خط کھینچ دیا جائے۔ جاہلیتِ خالصہ کی بنیاد دہریت پر، یعنی انکارِ خدا پر رکھی گئی ہے۔ اس کے متعلق لکھا ہے:

”اس نظریہ کی عین فطرت یہی ہے کہ اس کی بنیاد پر ایک خالص مادہ

پرستانہ نظامِ اخلاق بنتا ہے، یہ ظلمِ مملکت کی شکل اختیار کرتا ہے کہ

طاقتور طبقے اپنے سے کمزور طبقوں کو کھاتے اور دباتے ہیں، اور

مملکت کے باہر اس کا ظہور قوم پرستی (اپیپریلزم) اور ملک گیری اور

اقوام کشی کی صورت میں ہوتا ہے۔“ (تجدید و احیائے دین، ص: ۱۰)

مشرکانہ جاہلیت کے بارے لکھا ہے:

”انبیاء ﷺ کی تعلیم کے اثر سے جہاں لوگ اللہ واحد قہار کی خدائی

کے قائل ہو گئے وہاں سے خدائی کی دوسری صورتیں رخصت ہو گئیں

مگر انبیاء، اولیاء، شہداء، صالحین، مجاذیب، اقطاب، ابدال، علماء و مشائخ اور ظل الہی کی خدائی پھر بھی کسی نہ کسی طرح عقائد میں سر نکالتی رہی۔“ (تجدید و احیائے دین، ص: ۱۱)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

”مشرک انسان لامحالہ خود ہی ایک اخلاقی نظریہ بناتا ہے اور خود ہی اس نظریہ کی بنیاد پر ایک شریعت تصنیف کرتا ہے، اسی طرح وہ جاہلیت محضہ برسرکار آتی ہے۔“ (تجدید، ص: ۱۱)

اس کے آگے لکھتے ہیں:

”فرق صرف یہ ہے کہ مشرکین کی قوتِ واہمہ حد سے زیادہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے، اس لیے ان کے افکار میں خیال آرائی کا عنصر بہت زیادہ ہوتا ہے، اور ملاحظہ ذرا عملی قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔“

(تجدید و احیائے دین، ص: ۱۲)

راہبانہ جاہلیت کے متعلق کہتے ہیں: ”یہ نظریہ بجائے خود تمدنی نظریہ ہے۔“

پھر کہتے ہیں:

”پہلی دونوں قسموں کی جاہلیتوں کے ساتھ تیسری قسم کا تعاون عموماً تین صورتوں سے ہوتا ہے:

- ۱- یہ راہبانہ جاہلیت کے نیک اور پاک باز افراد کو دنیا کے کاروبار سے ہٹا کر گوشہ عزلت میں لے جاتی ہے، اور بدترین قسم کے شریر افراد کے لیے میدان صاف ہو جاتا ہے۔ (تجدید، ص: ۱۲)
- ۲- وہ ان کے اندر غلط قسم کا صبر و تحمل اور مایوسانہ نقطہ نظر پیدا کر کے انہیں ظالموں کے لیے نرم نوالہ بنا دیتے ہیں۔ (تجدید، ص: ۱۵)

۳۔ جب یہ رہبانی فلسفہ شکست کھاتا ہے تو کتاب الحیل کی تصنیف شروع ہوتی ہے۔ (تجدید)

”مگر انبیاء علیہم السلام کی امتوں میں جب یہ گھس آتی ہے تو کچھ اور ہی گل کھلاتی ہے۔ خدا کے دین پر اس کی پہلی ضرب یہ ہوتی ہے کہ دنیا کو دارالعمل، دارالامتحان اور مزرعة الآخرة کے بجائے دارالعذاب اور مایا کا جال کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔“ (تجدید، ص: ۱۵)

”اس ذہنیت نے انبیاء علیہم السلام کی امتوں میں سے ایک گروہ کو مراقبہ و مکاشفہ، چلہ کشی و ریاضت، ورد و وظائف، احزاب و اعمال، اس پر مقامات اور حقیقت کی فلسفیانہ تعبیروں کے چکر میں ڈال دیا، اور مستحبات و نوافل کے التزام میں فرائض سے بھی زیادہ منہمک کر کے خلافت الہیہ کے اس کام سے غافل کر دیا جس کو جاری کرنے کے لیے انبیاء علیہم السلام آئے تھے۔ دوسرے گروہ میں تعسف، تعمق فی الدین، موشگافی، چھوٹی چھوٹی چیزوں کو ناپ تول اور جزئیات کے ساتھ غیر معمولی اہتمام کی بیماری پیدا کر دی حتیٰ کہ ان کے لیے خدا کا دین ایک نازک آگینہ ہو گیا جو ذرا سی باتوں سے ٹھیس کھا کر پاش پاش ہو گیا۔“

اسلام کے بارے لکھتے ہیں:

”پس دنیا میں انبیاء علیہم السلام کے مشن کا منہتہائے مقصود یہ رہا ہے کہ حکومت الہیہ قائم کر کے اس پورے نظام زندگی کو نافذ کریں جو وہ خدا کی طرف سے لائے تھے۔ وہ اہل جاہلیت کو یہ حق تو دینے کے لیے تیار تھے کہ اگر چاہیں تو اپنے جاہلی اعتقادات پر قائم رہیں، اور جس حد کے اندر ان کے عمل کا اثر انہی کی ذات تک محدود رہتا ہے، اس میں اپنے جاہلی طریقوں پر بھی چلتے رہیں مگر وہ انہیں یہ حق دینے کے لیے تیار نہ تھے اور فطرتاً نہ

ہی دے سکتے تھے کہ اقتدار کی کنجیاں ان کے ہاتھ میں رہیں، اور وہ انسانی زندگی کے معاملات کو جاہلیت کے قوانین پر چلائیں، اسی وجہ سے تمام انبیاء نے سیاسی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی۔“ (تجدید، ص: ۲۱)

”ان تینوں اقسام کی جاہلیتوں کے ہجوم سے اسلام کو نکالنا اور پھر سے اسلام کو چمکا دینا، وہ کام تھا جن کے لیے دین کو مجددین کی ضرورت پیش آئی۔“ (تجدید، ص: ۲۵)

ان مذکورہ بالا عبارات سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ مودودی صاحب نے جب قیام حکومت کو اصلی غرض قرار دیا ہے تو سب جگہ اسی کو پیش نظر رکھا ہے، ہر جگہ حکومت کی صحت و سقم ملحوظ خاطر ہے، اور انھی امراض کی طرف زیادہ التفات کرتے ہیں جس کا تعلق بالواسطہ یا بلا واسطہ حکومت کے ساتھ ہے، اور ہر جاہلیت کو کھینچ تان کر حکومت میں بے اعتدالیوں کی علت ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔

مشرکانہ جاہلیت (جس کے متعلق یہ بھی مانا ہے کہ انبیاء ﷺ کے تبعین میں گھس کر اور طرح کے ہی گل کھلاتی ہے) کو خواہ مخواہ جاہلیتِ خالصہ کے ساتھ ملانے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

”مشرک انسان خود ہی ایک اخلاقی نظریہ بناتا ہے۔“ (تجدید، ص: ۱۲)

حالانکہ مشرک کے لیے ضروری نہیں کہ اللہ کا انکار کرے یا اس ضابطے کا انکار کرے جو انبیاء ﷺ نے پیش کیا ہے۔

اسی طرح جو اس کے بعد لکھا ہے:

”بہر حال علمی حیثیت سے شرک، جاہلیتِ خالصہ میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہوتا، اور اس کا روشن ثبوت یہ ہے کہ موجودہ یورپ

اپنے موجودہ نظریات میں قدیم یونان و روم سے اس طرح سلسلہ

جوڑتا ہے گویا یہ بیٹا اور وہ باپ۔“ (تجدید، ص: ۱۳)

بالکل غلط ہے، اولاً: اس لیے کہ آپ دماغ میں یہ سمجھ رہے ہیں کہ مشرک کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی روحانی ضابطہ حیات کا قائل نہ ہو، حالانکہ شرک اللہ کے انکار یا انبیاء ﷺ کی بعثت کے انکار کا نام نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص باوجود اس کے کہ وہ خدا کو مانتا ہے اور انبیاء ﷺ کی بعثت اور ضابطہ حیات روحانی کا قائل ہو، عبادت میں غیر کو شریک ٹھہراتا ہو۔

ثانیاً: آپ نے یہ سمجھا ہے کہ یورپ کی موجودہ خرابی کی علت ان کا مشرکانہ عقیدہ ہے، حالانکہ اصل وجہ یہ ہے کہ وہ ضابطہ حیات میں سماوی آئین کی پابندی کے قائل نہیں رہے۔

اسی طرح تکلف کے ساتھ شاہی خاندان اور مذہبی عہدہ داروں کا تعلق شرک کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ یہ امراض غیر مشرکین میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں، اور مشرکوں کے شرک میں اس کے پیدا ہونے کی قطعی ضرورت نہیں۔ اسی طرح جاہلیتِ خالصہ کے بارے جو یہ لکھا ہے کہ اس کی بنیاد پر ایک خالص مادہ پرستارانہ نظام اخلاق بنتا ہے۔ (تجدید، ص: ۱۰) ہر حالت میں درست نہیں کیونکہ بعض دہریے ایسی چیز کو بھی مانتے ہیں جس پر روحانی ضابطہ اخلاق تیار ہوتا ہے، جیسے بدھ کے پیروان کے ہاں خدا کا نام نہیں مگر آواگون (تناخ) کے عقیدہ کی بنا پر وہ غیر مادہ پرستانہ ضابطہ اخلاق کے قائل ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شخص اعمال کی جزا و سزا کا قائل ہو، خدا کو مانے یا نہ مانے، وہ ایک طرح کا ضابطہ حیات ضرور مانتا ہے۔

اسی طرح جو بعد میں راہبانہ جاہلیت کو پہلی دونوں اقسامِ جاہلیت سے ملانے

کی کوشش کی ہے، بالکل بے معنی ہے۔ نیز اس کو مابعد الطبعی نظریہ قرار دینا بھی ایک فضول امر ہے کیونکہ اس نظریے کا تعلق اللہ کے انکار یا شرک کے ساتھ نہیں۔ اصل میں اس نظریہ کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ دنیا کی قباحت اس کے دماغ میں حد سے زیادہ جاگزیں ہوگئی ہے، اس کی نفرت حد سے بڑھ گئی ہے۔ رہبانیت کی مذمت میں مودودی صاحب نے مبالغے سے کام لیا ہے۔

دین کی حفاظت کے لیے لوگوں سے الگ ہونا بعض حالات کی بنا پر جائز ہے مگر اس کو مقاصد میں شمار کرنا اور بلا امتیازِ ضرورت ہر حالت میں اس کے ساتھ لپٹے رہنا درست نہیں ہے۔

اس کے بعد جو اس جاہلیت کے نقائص میں یہ ذکر کیا ہے:

”یہ راہبانہ جاہلیت انسانی جماعت کے نیک اور پاک باز افراد کو دنیا کے کاروبار سے ہٹا کر گوشہٴ عزلت میں لے جاتی ہے اور بدترین قسم کے شریر افراد کے لیے میدان صاف ہو جاتا ہے۔“

بالکل بے حقیقت ہے اور بلا سوچے سمجھے لکھ دیا ہے کیونکہ حکومت کے کارندے ان کے ہم خیال ہوں گے یا مخالف، مخالف ہونے کی صورت میں میدان صاف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ایسی حالت میں جب اختلاط میں دین کا خطرہ ہو تو علیحدگی اختیار کرنا جائز ہے۔

اگر حکام ان کے ہم خیال ہوں تو ضروری ہے کہ ان کی زندگی میں بھی کچھ ان کا اثر ہو۔ اگر یہ نیک اور پاک باز لوگ نہ ہوتے تو حکام کی حالت موجودہ حالت سے بدتر ہوتی، بزرگوں کی صحبتوں سے ہمیشہ بادشاہوں کی طبیعتوں میں انقلاب آتے ہیں، کسی بادشاہ یا ذمہ دار شخص کا کسی بزرگ کی صحبت سے نیک بن جانا یہ اس بزرگ کا بڑا کارنامہ ہے۔

آگے چل کر نمبر ۲ میں اس کے برے اثر میں جو یہ کہا ہے:
 ”اس جاہلیت کے اثرات جہاں تک عوام میں پہنچتے ہیں وہ ان کے
 اندر غلط قسم کا صبر و تحمل اور مایوسانہ نقطہ نظر پیدا کر کے انہیں ظالموں
 کے لیے نرم نوالہ بناتے ہیں۔“

ایک اچھی چیز برے رنگ میں پیش کی ہے۔

رہبانیت میں اگر اتنی قوت ہے کہ وہ لوگوں کے اخلاق میں تبدیلی پیدا
 کرے، ان میں صبر و تحمل کا ملکہ پیدا کر دے تو کیا وہ ذمہ داروں کو ذمہ داری کی
 تلقین میں کامیاب نہیں ہو سکتی؟ حقیقت میں یہ کمیونسٹوں کی زبان میں مذہب کی
 تردید ہے، کیونکہ مذہب بھی صبر و تحمل کی تلقین کرتا ہے اور امیر کی اطاعت پر زور
 دیتا ہے اور حکومت کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا مشکل قرار دیتا ہے، اسی
 واسطے امارت کی خواہش کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتا۔

مودودی صاحب کے بیان کی بنا پر مذہب کی یہ تلقین غلط ہے یا مذہب فاسق
 امیر کے مقابلے میں صبر و تحمل کی تلقین نہیں کرتا بلکہ بغاوت پر آمادہ کرتا ہے۔
 پھر اس کے بعد نمبر ۳ میں رہبانیت کی صحیح رعایت کرنے سے جو نتائج ذکر
 کیے ہیں ان سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اس کی رعایت مشکل ہے، اس میں
 میانہ روی چاہیے، اس سے زیادہ کچھ ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح تجدید صفحہ (۱۶) میں جو مراقبہ، مکاشفہ، چلہ کشی، ریاضت اور
 اوراد و وظائف، احزاب و اعمال، سیر مقامات، مستحبات، نوافل میں فرائض سے
 زیادہ انہماک کے بارے میں لکھا ہے اس میں ان سب کو ایک ہی رسی میں کھینچنے
 کی کوشش کی ہے، آپ کے نزدیک ان سے خلافت الہیہ کے قیام میں سستی
 و غفلت پیدا ہوتی ہے، حالانکہ ہر وقت خلافت الہیہ کا قیام مد نظر نہیں ہوتا۔

اگر خلافتِ راشدہ سے نیچے کے مرتبے میں حکومت قابلِ برداشت ہو تو ایسے حالات میں اس پر اکتفا کرتے ہوئے امورِ مذکورہ میں سے جو سنت سے ثابت ہوں ان میں تن دہی سے مشغول ہونا حکومت کے بقاء اور اصلاح کی ایک گونہ کوشش ہے۔ اصلاح میں تعمیر کا پہلو ملحوظ رکھنا چاہیے نہ کہ تخریبی۔ اصلاح کا مطلب یہ ہے کہ مفید کو رکھا جائے اور فاسد کو مٹایا جائے۔ تصوف نے اصلاحِ اخلاق میں بہت مفید کام کیا ہے، اگرچہ اس میں افراط و تفریط بھی ہوئی مگر محققین صوفیہ نے جو معتدل مسلک اختیار کیا ہے طبائع کی اصلاح کے لیے بہت کارآمد ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مودودی صاحب نے تجدید کی حقیقت بیان کرنے میں غلطی کی ہے یا حکومتِ الہیہ کے قیام کے لیے اس قسم کی باتیں بنا کر عوام کو اپنی طرف کرنا مقصود ہے۔

دین کی اصلاح کا نام تجدید ہے:

پس تجدید کی حقیقت سمجھنے کے لیے اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ دین کس چیز سے عبارت ہے؟ اس میں کس طرح خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور ان کی اصلاح کس طرح ہوتی ہے؟

”معنی التجدید: إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب

والسنة، والأمر بمقتضاہما.“ (شرح الجامع الصغیر: ۲ / ۲۸۱، حاشیہ)

”تجدید کا یہ معنی ہے کہ کتاب و سنت پر عمل کرنے اور ان کے مقتضی

پر حکم کرنے میں جو سستی، بے توجہی اور جہالت پائی جاتی ہے اس کو

تعلیم اور عمل کے ذریعہ دور کرنا۔“

یعنی جو دین کی باتیں مٹ گئی ہیں، لوگوں نے ان پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے،

ان کو دوبارہ رائج کرنا۔

فیض القدر شرح الجامع الصغیر للمناوی میں ہے:

”یجدد لها دینها) أي بین السنة من البدعة ویکثر العلم
وینصر أهله، ویکسر أهل البدعة ویدلهم، قالوا: لا یكون إلا
عالما بالعلوم الدینیة الظاهرة والباطنة.“ (۲۸۲/۲)

”امت کے لیے دین کو تازہ کرے گا) یعنی سنت کو بدعت سے
الگ کرے گا، علم (شرعی) کو رائج کرے گا اور اہل علم کی مدد کرے
گا، اہل بدعت کا دندان شکن جواب دے گا۔ علماء نے کہا ہے: ایسا
شخص وہی ہو سکتا ہے جس کو دینی علوم ظاہری اور باطنی کا پورا علم ہو۔“
اسی صفحہ میں ہے کہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

”ہر قوم نے اپنے امام کو ہی مجدد بنانے کی کوشش کی ہے۔ بظاہر ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث عام ہے۔ ہر جماعت کے علماء کو شامل
ہے، خواہ مفسر ہو، محدث یا فقیہ، نحوی، لغوی یا کوئی اور۔“^۱

ابن کثیر نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جس شخص نے کسی ایسے علم کی
خدمت کی ہو جس کا دین کے ساتھ گہرا تعلق ہے، جس کی خدمت سے کتاب و
سنت کے متروک حصے کے احیا میں مدد ملتی ہو، وہ مجدد ہے، خواہ وہ فن تفسیر ہو یا
حدیث و فقہ ہو یا نحو و لغت ہو یا کوئی اور فن۔

پس تجدید دراصل علمی اور عملی کمزوری کا رفع کرنا، فراموش شدہ بات کو یاد
کرانا اور متروک پر عمل کرنے یا کرانے کی کوشش کرنا ہے۔

ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ان تمام ضروری اوصاف کے ساتھ متصف ہو مگر
اس کا اثر ایک خطے تک محدود ہو، اور ہو سکتا ہے کہ اس کا اثر تمام عالم اسلامی پر
محیط ہو، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ علم کے ساتھ قوتِ حاکمہ بھی رکھتا ہو، اور ہو سکتا
ہے کہ ایک بوریائشیں درویش ہو۔

① النہایة فی الفتن والملاحم (۱/۳۳)

تجدید میں کمال و نقصان:

تجدید دراصل ملکہ اجتهاد اور ملکہ عمل کا نام ہے جس کا اثر اصلاح دین پر ہو۔ ظاہر ہے کہ ملکہ میں تجزی نہیں ہوتی، کمال و نقصان کی گنجائش ہے، اس کمال و نقصان میں جیسے علوم ہی کمی و بیشی کو دخل ہے اسی طرح انسانی جدوجہد کو بھی دخل ہے، اور اس کے حلقہ عمل میں وسعت و تنگی کی گنجائش ہے۔

ملکہ اجتهاد اور ملکہ عمل:

کے اعتبار سے ہر مجدد کو شریعت سے اتنی واقفیت ہونی ضروری ہے جس کی بنا پر وہ دین کے تمام اجزاء سے واقف ہوتا کہ دین کا متروک حصہ اس کے پیش نظر ہو، اور ملکہ عمل اس قدر ہو کہ متروک حصے کو حتی الامکان وجود میں لاسکے، مگر علوم کی قلت و کثرت اور اسباب اشاعت کی کمی و بیشی کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ مجددین میں اختلاف ہو۔

ایک مجدد فن حدیث میں اتنا ماہر نہ ہو جتنا دوسرا ہے یا ایک مجدد فن تفسیر میں اتنی مہارت نہ رکھتا ہو جتنی دوسرا رکھتا ہے یا فن فقہ میں اتنی واقفیت بہم نہ پہنچائی ہو جتنی دوسری نے بہم پہنچائی ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ایک مجدد کے پاس اشاعت کے اسباب زیادہ ہوں اور دوسرے کے پاس کم ہوں، مثلاً: ایک حاکم ہو اور دوسرا محکوم، ممکن ہے کہ محکوم سیاسی مسائل حاکم سے بہتر جانتا ہو، تحریر و تقریر میں سیاسی ماحول کے مفاسد اس طرح بیان کرے جس سے حاکم متاثر ہو کر اصلاح عمل پر کاربند ہو جائے، اس طرح اس کا اثر بالواسطہ حکومت کے دائرہ عمل میں بھی ظاہر ہو، سیاست اور حکومت میں اس کی یہ اصلاح ایک جزوی تجدید کہلا سکتی ہے۔

تجدید کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے چونکہ دین کی حقیقت اور اس میں خرابی کی اصلیت اور اس کے اسباب اور ان اسباب کے ذرائع معلوم کرنے ضروری ہیں، اس لیے ان کے متعلق کچھ لکھا جاتا ہے۔

دین:

دین عقائد، عبادات، اخلاق، معاملات، حدود، کفارات اور قصاص وغیرہ کے مجموعے کا نام ہے۔

عقائد میں مسئلہ توحید اصل ہے، پھر نبوت، پھر قیامت کے دن جزا و سزا کا مسئلہ ہے، پھر فرشتوں کے وجود اور ان کے متعلق جو ذکر آیا ہے اس کا اعتقاد توحید کے مسئلے کا جز ہے۔ عبادات سے نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ مراد ہیں، معاملات سے خرید و فروخت، مزدوری، ملازمت، ہبہ و نکاح وغیرہ مراد ہیں۔

دین کی خرابی:

دین کی خرابی یا کمزوری اعتقادی اور عملی خامی کا نام ہے۔ دین کے فساد کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

۱۔ کتاب و سنت کی اشاعت نہ کی جائے۔ مفتی اور قاضی (حج) اس قسم کے لوگ بنائے جائیں جو علوم رسمہ سے تو آشنا ہوں مگر کتاب و سنت سے جاہل ہوں:

عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص قال: قال رسول اللہ ﷺ:

« إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن

يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ

الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا

وأضلوا» (متفق عليه) ①

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۰۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۶۷۳)

”عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ علم (کتاب و سنت) کو بندوں سے چھین کر قبض نہیں کرے گا بلکہ علماء کو قبض کر کے علم کو قبض کرے گا یہاں تک کہ کوئی عالم نہیں چھوڑے گا، (اس وقت) لوگ جاہلوں کو سردار بنا لیں گے، وہ علم کے بغیر فتویٰ دیں گے، خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔“

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب کتاب و سنت پڑھنے پڑھانے کا رواج کم ہو جائے گا، علماء فوت ہو جائیں گے، پیچھے وہ لوگ رہ جائیں گے جو کتاب و سنت سے نا آشنا ہوں گے، بغیر علم کے فتویٰ دیں گے، اس بنا پر دین میں نئی نئی باتیں رائج ہو جائیں گی۔

۲۔ حدیث کی طرف توجہ کم کی جائے یا اس کی حجیت کا انکار کیا جائے:

عن المقدم بن معد یکر ب قال: قال رسول اللہ ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله» (رواه أبو داود، مشكوة)

مقدم بن معدی کرب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”خبردار رہو! مجھے قرآن اور قرآن کی مثل (احکام) دیے گئے ہیں (یعنی حدیث) یاد رکھو عنقریب ایک آدمی اپنے تخت پر بیٹھ کر یہ کہے گا کہ اس قرآن کو لازم پکڑو، جو اس میں حلال پاؤ اس کو حلال جانو اور جو اس میں حرام پاؤ اس کو حرام جانو، جس کو اللہ کا رسول حرام

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٠٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٦٤)
امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے اسے حسن اور امام حاکم رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔

کہے وہ اسی طرح ہے جس کو اللہ (قرآن میں) حرام کہے، (کیونکہ اللہ کا رسول بھی بذریعہ وحی خبر پا کر ہی حرام کہتا ہے۔)“
۳۔ علماء کا بد عملوں کے ساتھ خلط ملط ہونا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کر دینا:

عن عبد اللہ بن مسعود قال: قال رسول اللہ ﷺ: « لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهتهم علماءؤهم فلم ينتهوا فجالسواهم في مجالسهم، وواكلوهم وشاربوهم، فضرب الله قلوب بعضهم ببعض، ولعنهم علي لسان داود وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون»^①

”عبد اللہ بن مسعود کہتے ہیں: فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: ”جب بنی اسرائیل نافرمانی کرنے لگے تو ان کے علماء نے ان کو روکا، وہ نہ رکے تو وہ بھی ان کی مجلسوں میں بیٹھنے لگے اور کھانے پینے میں ان کے ساتھ شریک ہوئے، اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ایک دوسرے سے متاثر کیا، وہ داود اور عیسیٰ بن مریم کی زبان پر لعنتی بنے کیونکہ وہ نافرمانی کرتے اور حد سے بڑھتے تھے۔“

۴۔ قرآن و سنت کی غلط تاویلیں کرنا جس سے شریعت بدل جائے اور غلو کرنا:

عن إبراهيم بن عبدالرحمن العذري قال! قال رسول الله ﷺ: « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^② (مشکوٰۃ)

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٣٣٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٠٤٧)

سنن ابن ماجه (٤٠٠٦) اس کی سند میں ابو عبیدہ کا ابن مسعود سے سماع ثابت نہیں ہے۔

② السنن الكبرى للبيهقي (٢٠٩/١٠، رقم الحديث: ٢٠٧٠٠)

”ابراہیم بن عبدالرحمن عذری کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”اس علم (کتاب و سنت) کے واقف ہر زمانے میں عادل ہوں گے، جو دین میں غلو کرنے والوں کی تحریف، باطل والوں کے جھوٹ اور جاہلوں کی تاویل سے اسے الگ کریں گے۔“

غلو کا معنی حد سے تجاوز کرنے کا ہے، جیسے نبی کو خدا بنانا، ولی کو خدا یا نبی کی طرح سمجھنا اور علماء کو معصوم خیال کرنا۔

۵۔ تعمق فی الدین، یعنی دین میں خیال کی بنا پر باتیں بنانا:

عن أنس قال: واصل النبي ﷺ آخر الشهر، وواصل أناس من الناس، فبلغ النبي ﷺ، فقال: «لو مد بي الشهر لو اصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم» (بخاری جزء: ۲)

”انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے اخیر ماہ میں دو تین دن بدون افطار متواتر روزے رکھے، بعض لوگوں نے بھی ایسا ہی کیا، نبی ﷺ کو یہ بات معلوم ہوئی تو آپ نے فرمایا: اگر یہ مہینہ اور زیادہ ہوتا تو میں اتنا وصال کرتا کہ تعمق کرنے والے اپنا تعمق چھوڑ دیتے۔“

تعمق کا یہ مطلب ہے کہ شریعت نے جو اندازے مقرر کیے ہیں ان پر اکتفا نہ کرنا بلکہ ان کی حکمتوں کو دیکھ کر اپنی طرف سے ان میں کمی و بیشی کرنا۔

۶۔ تشدد، یعنی مشکل عبادات کو پسند کرنا، جیسے: ہمیشہ کا روزہ، ساری رات کا ہمیشہ قیام، سنن و سحبات پر فرائض کی طرح التزام، زن و فرزند سے الگ ہو جانا جس کو رہبانیت کہتے ہیں:

عن أنس أن رسول الله ﷺ كان يقول: «لا تشددوا على

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۸۱۴)

أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوما شددوا على أنفسهم
فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار
رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»^① (أبو داود)

”انس رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے: ”اپنی جان پر سختی نہ کرو، پھر اللہ تم پر سختی کرے گا۔ ایک قوم نے اپنی جان پر سختی کی پھر اللہ نے ان پر سختی کی، یہ انھی لوگوں کے جانشین ہیں۔ ان گرجوں اور عبادت خانوں میں جو رہبانیت کی بدعت ان لوگوں نے نکالی ہے، ہم نے ان پر فرض نہ کی تھی۔“

ضرورت کے وقت علیحدگی اختیار کرنا جائز ہے، ان کی غلطی یہ تھی کہ ایک وقتی ضرورت کو دائمی شریعت بنا لیا۔

۷۔ استحسان (شرعی دلیل) کے بغیر کسی ظاہری مصلحت کی بنا پر دین میں کسی امر کا جاری کرنا۔ بعض اوقات اس قسم کی غلطیاں علماء اور فقراء سے بھی ہو جاتی ہیں اور دوسرے لوگ ان کو سند قرار دیتے ہیں:

«عن زياد بن حدير قال قال لي عمر: هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قال: قلت: لا، قال: يهدمه زلة العالم وجدال المنافق بالكتاب وحكم الأئمة المضلين»^②

”زیاد بن حدیر کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: ”کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کو کیا چیز گراتی ہے؟“ میں نے کہا: نہیں۔ آپ نے کہا: ”عالم کی لغزش اور منافق کا اللہ کی کتاب لے کر جھگڑنا اور گمراہ کرنے والے بادشاہوں کے فیصلے۔“

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٩٠٤) اسے امام بوسیری اور بیہقی رحمہما اللہ نے صحیح کہا ہے۔

② سنن الدارمی (١/٨٢، رقم الحديث: ٢١٤)

۸۔ رواج کی پیروی، یعنی اہل علم کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں اور ان کے پاس کتاب و سنت سے کوئی دلیل نہ ہو، عوام کا ان کے متعلق خیال ہو کہ یہ لوگ اکثر یا ہمیشہ ٹھیک بات کہتے ہیں، اس بنا پر ان کے اتفاق کو قطعی دلیل خیال کرنے لگتے ہیں:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَفَيْنَا عَلَيْهِ أَبَانًا﴾ [البقرة: ۱۷۰]

”جب ان کو کہا جاتا ہے: اس چیز کی پیروی کرو جو اللہ نے نازل فرمائی، کہتے ہیں: ہم تو اس کی پیروی کریں گے جس پر اپنے بڑوں کو پایا۔“

۹۔ غیر معصوم کی تقلید:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾

[التوبة: ۳۱]

”ان لوگوں نے اپنے عالموں اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے۔“

یعنی جو وہ حلال کرتے ہیں اس کو حلال سمجھتے ہیں اور جو وہ حرام کرتے ہیں اس کو حرام سمجھتے ہیں، اس قسم کی تقلید حرام ہے۔ اگر مسئلہ معلوم نہ ہو تو اپنے سے کسی بڑے عالم پر اعتماد کر کے اس سے مسئلہ پوچھ لے، اس کو معصوم خیال نہ کرے اور دل میں یہ خیال کر لے کہ جب مجھے اس کے خلاف کوئی شرعی دلیل ملے گی تو اس کو چھوڑ دوں گا، تو یہ جائز ہے۔

۱۰۔ دوسرے مذاہب کی رسوم کا مذہب حق میں جاری ہو جانا، اس سے بھی دین میں خرابی پیدا ہو جاتی ہے، اسی واسطے اس سے شریعت نے سخت منع کیا ہے:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ «أبغض الناس إلى الله

ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية،
ومطلب دم امرئ مسلم بغير حق ليهريق دمه. ^① (البخاري)
”عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین
آدمی اللہ تعالیٰ کے ہاں بہت ناپسندیدہ ہیں: ایک حرم میں کج روی
کرنے والا، دوسرا کفر کی رسم اسلام میں نکالنے والا، تیسرا مسلمان کا
ناحق خون کرنے والا۔“

۱۱۔ مذہب میں یہود و نصاریٰ اور سیاسیات میں روم و فارس کی اتباع کرنا اور
ان کا رویہ اختیار کرنا:

عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم «ليأتين عليّ
أمتي ما أتى عليّ بني إسرائيل حذو النعل بالنعل» ^② (ترمذي)
”عبداللہ بن عمرو کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”میری امت
میں وہ زمانہ آئے گا جیسا بنی اسرائیل پر آیا، جیسے جوتے برابر ہوتے
ہیں، اسی طرح وہ برابر ہو جائیں گے۔“

یعنی امت ان کے ساتھ مشابہ ہو جائے گی، یعنی یہود و نصاریٰ کی بدعات اور
شرکی باتیں (شریعت کی تحریف، حیلہ سازی، نبی کی تعظیم میں غلو وغیرہ) جن کا ذکر
قرآن میں ہے، یہ امت بھی اس قسم کی باتیں کرنے لگے گی۔ ایک حدیث میں ہے:
«والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم» ^③

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۴۸۸)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۶۴۱) امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اسے صحیح اور علامہ
البانی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۸۸۹) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۱۸۰)

میں میری جان ہے، تم پہلے لوگوں کے طریقے پر ضرور چلو گے۔“

ایک حدیث میں ہے: لوگوں نے کہا کہ اس سے مراد فارس و روم ہیں؟ آپ نے فرمایا: ”اور کون ہیں!“^①

شرح حدیث نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ سیاسی امور میں فارس و روم اور مذہبی امور میں یہود و نصاریٰ کی پیروی کریں گے۔

یہ گیارہ اسباب، جن کا ذکر ہوا، اور اسی قسم کے اور اسباب جن سے دین میں خرابی پیدا ہوتی ہے، قرآن مجید نے ایک جگہ ان سب کو مختصر الفاظ میں اتباع شہوات اور اضاعت نماز سے تعبیر کیا ہے۔ اتباع شہوات میں بدعات اور اضاعت نماز میں دین کے بعض کا ترک داخل ہے، یعنی دین میں کمی بیشی دراصل دین کی خرابی ہے۔

مجدد اور امور دین کی اصلاح:

مجدد کا کام یہ ہے کہ جو کام دین میں زائد ہو، یعنی بدعت ہو، اس کو دین سے الگ کرے، اور جو کام دین سے کم ہو چکا ہے اس کو جاری کرے، یعنی سنت کا احیا اور بدعت کا ازالہ مجدد کا کام ہے۔

مجدد کی اصلاح کا دائرہ بعض مصالِح کی بنا پر کبھی تنگ اور کبھی فراخ ہوتا ہے۔

سیاست اور حکومت:

شریعت نے حکومت کے تین مراتب قائم کیے ہیں:

- ۱۔ ایک خلافت علی منہاج النبوة یا خلافت راشدہ۔
- ۲۔ دوسرا خلافت راشدہ نہ ہو مگر قابل برداشت ہو، یعنی امیر میں خلیفہ راشد کی صفات نہ ہوں مگر مسلم ہو۔
- ۳۔ تیسرا درجہ جو قابل برداشت نہیں، جس میں کفر بواح (کھلا) ہو جس کی

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۸۸۸)

مخالفت پر ہمارے نزدیک شرعی برہان ہو۔

حکومت کا پہلا مرتبہ وہ ہے جس کی بنیاد انتخاب شرعی پر ہو۔ قرآن و حدیث آئین حکومت ہو، عمال کا انتخاب ان کی قابلیت کی بنا پر ہو، عمال دیانت داری کی بنا پر حکومت کریں۔

دوسرا مرتبہ وہ ہے جس میں انتخاب شرعی طریقہ پر نہ ہو بلکہ حکومت کو خاندانی چیز سمجھ کر امیر کا انتخاب ہو مگر آئین اسلامی ہو، اگرچہ عمال زیادہ دیانت دار نہ ہوں مگر شریعت کا نفاذ ان کا نصب العین ہو۔ اس مرتبہ کی بہت سی قسمیں ہیں، آئین کا اسلامی ہونا سب میں مشترک چیز ہے، خلیفہ سے لے کر ادنیٰ ملازموں تک دیانت داری میں اختلاف ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس میں ایسے امیر بھی منتخب ہو کر آجاتے ہیں جو اوصاف کے لحاظ سے خلیفہ راشد بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، جیسے عمر بن عبدالعزیز بنی امیہ میں اور بعض خلفاء بنی عباس سے، اگرچہ ان دونوں حکومتوں کی بنیاد خاندان پر تھی مگر حسن اتفاق سے بعض ایسے افراد دیکھنے میں آتے ہیں جو دراصل خلافت کے اہل و مستحق تھے، انہوں نے دیانت داری سے حکومت چلانے کی کوشش کی۔ اس مرتبے میں امیر کا گناہ گار ہونا قابل برداشت ہے مگر کافر ہونا قابل برداشت نہیں۔

تیسرا درجہ کفر بواح کا ہے جب حاکم کافر ہو، شریعت کا منکر ہو، آئین اسلامی کا قائل نہ ہو، اس قسم کی حکومت قابل برداشت نہیں۔

حکومت کی دوسری قسم (خلافت راشدہ کی صورت نہ ہو) کے متعلق علماء کا اختلاف ہے، بعض اہل علم و فضل کا خیال ہے کہ ایسی حکومت قابل برداشت نہیں مگر جمہور اہل علم کے نزدیک قابل برداشت ہے۔ اس کی مخالفت انقلابی شکل میں نہیں کرنی چاہیے بلکہ بصورتِ وعظ و تذکیر کرنی چاہیے، امر بالمعروف و نہی عن المنکر

سے اصلاح کرنی مناسب ہے، انقلابی کارروائی سے احتراز کرنا چاہیے۔ جس قدر آئین اور عمال میں نقص ہوں ان کو بغیر انقلابی کارروائی کے دور کرنا چاہیے۔

تیسری صورت میں انقلابی کوشش کرنی جائز بلکہ بعض حالات میں فرض ہے، انقلاب کے لیے فضا سازگار بنانی چاہیے۔

فساد کے اسباب، جو ہم نے بیان کیے ہیں، ان کو اٹھانے کی کوشش کا نام تجدید ہے، خواہ مجدد کامیاب ہو یا نہ ہو، مگر اپنے فرض کے ادا کرنے میں وہ ضرور کامیاب ہوگا کیونکہ کامیابی حقیقت میں اس فرض سے بری الذمہ ہونے کا نام ہے جو موجودہ وقت میں اس پر عائد ہوتا ہے۔

مگر مجدد کے دائرہ عمل کے بعض صیغے اس قسم کے ہوتے ہیں جن میں رکاوٹیں کم ہوتی ہیں، جیسے: تعلیم، وعظ، تصنیف، تالیف۔ ان میں ضرورتِ زمانہ کے مطابق اس کو اپنی محنت کا ثمرہ دیکھنا بسا اوقات نصیب ہوتا ہے، اس کے وعظ سے لوگ مستفید ہوتے ہیں، اس کی تعلیم سے دلوں کو تسکین ہوتی ہے، اس کی تصنیف دنیا کے لیے مشعلِ راہ کا کام دیتی ہے، اس کی صحبت سے دلوں میں تقویٰ کے آثار ظاہر ہوتے ہیں۔

تیسری قسم کی حکومت کے خلاف جدوجہد کی دو صورتیں ہیں: ایک انفرادی، بصورتِ وعظ و تعلیم لوگوں کو انقلاب کے لیے تیار کرنا، دوسری اجتماعی جس میں نظم و ضبط کی سخت ضرورت ہے، اور حالاتِ حاضرہ کے مطابق اس جماعت کا لائحہ عمل سختی و نرمی اور اظہار و اخفا میں مختلف ہوتا ہے۔ اس جماعت کی مخالفت منع ہے، اس کی اعانت حتی الامکان لازمی ہے اور یہ جماعت انقلابی کہلاتی ہے۔

دوسری قسم کی حکومت میں انقلابی جماعت قائم کرنا منع ہے، اگر جماعت ہو تو اس کا دائرہ عمل صرف امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے حدود میں

بدون تصادم و تمناع کے ہونا چاہیے، حکومت سے ٹکر لینا یا اپنی متوازی حکومت بنانا مقصد نہیں ہونا چاہیے۔

حدیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پر آشوب زمانے کا ذکر فرمایا تو حدیفہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا: ایسے زمانے میں مجھے کیا کرنا چاہیے؟ آپ نے فرمایا:

« تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها» (متفق علیہ)^①
 ”مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام (امیر وقت) کے ساتھ رہو، میں نے کہا: اگر ان کی جماعت اور امام نہ ہوں؟ فرمایا: ان سب فرقوں سے الگ رہو۔“

« ولمسلم قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدای، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال حديفة: قلت: كيف أصنع يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع، وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»^②

”مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: میرے بعد ایسے امام (بادشاہ) ہوں گے جو میری ہدایت پر نہ چلیں گے، نہ میری سنت پر عمل کریں گے، ان میں کچھ ایسے آدمی کھڑے ہوں گے جن کے دل شیطان کی طرح اور جسم انسان کی طرح ہوں گے۔ حدیفہ کہتے ہیں، میں نے کہا: اگر ایسے زمانے کو پاؤں تو کیا کروں؟ فرمایا: امیر کی بات سن اور اس پر چل اگرچہ تیری پیٹھ پر دڑے مارے اور

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۶۷۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۴۷)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۰۴۷)

تیرا مال چھین لے، تم سنتے اور عمل کرتے رہو۔“

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے:

۱۔ جماعت کے ساتھ رہنا چاہیے۔

۲۔ اگر جماعت اور امام نہ ہوں تو ان پارٹیوں سے الگ رہنا چاہیے کیونکہ

مختلف پارٹیوں میں امارت متحقق نہیں ہوتی، اور نہ جماعت بنتی ہے، بلاوجہ

کسی ایک فرقے کا ساتھ دینا منع ہے۔ امام اور جماعت کی اطاعت اس

وقت ہے جب امام اور جماعت ہوں، اگر نہ ہوں تو جماعت اور امام کی

اطاعت کا حکم اٹھ جاتا ہے، جیسے والدین کی اطاعت اس وقت ہے جب

والدین ہوں، جس کے والدین فوت ہو جائیں اس پر لازم نہیں کہ فرضی

طور پر کسی کو والدین بنائے، اس طرح جب امام نہ ہو تو آدمی پر لازم نہیں

کہ فرضی طور پر کسی کو امام بنائے، قوتِ حاکمہ کے بغیر کوئی جماعت فرض

کرے یا انقلابی جواز کے بغیر انقلابی جماعت بنائے۔ ہاں، جماعت اور

امام کے قیام کے لیے فضا پیدا کی جائے، جب اکثریت اس کے ساتھ ہو

جائے، اور جماعت بنانے میں شر پیدا ہونے کا احتمال غالب نہ ہو تو اس

صورت میں جماعت و امام کے بنانے میں کوشش کرنی ضروری ہے ورنہ

جماعت اور امام کے احکام (لزومِ بیعت و اطاعت) اٹھ جاتے ہیں۔

ہماری تقریر بالا سے یہ معلوم ہوا کہ مجدد کا کمال اس امر پر موقوف نہیں کہ

اس کا اثر ہر شعبے میں نظر آنے لگے بلکہ تجدید کا کمال مجدد کے علمی اور عملی کمال

کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کی تحریک کی عام مقبولیت صرف اس کے کمال کے

ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس میں امت کے مزاج اور اس کے زمانے کے ماحول کو

بہت بڑا داخل ہوتا ہے، جیسے انبیاء علیہم السلام کا کمال ان کی علمی اور عملی قابلیت کے

ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ ان کی تبلیغ کا ثمر آور ہونا صرف ان کے کمال کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس میں امت کے مزاج کو بڑا داخل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نوح علیہ السلام اولو العزم پیغمبروں میں شمار ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ ان پر بہت تھوڑے لوگ ایمان لائے۔

﴿ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ [ہود: ۴۰]

”نوح کے ساتھ تھوڑے لوگ ایمان لائے۔“

بعض علماء ایسے گزرے ہیں کہ ان کے ہاتھ پر لاکھوں مشرف باسلام ہوئے۔ کسی مجدد کے کمالات ثابت کرنے کے لیے اس امر کی جستجو کرنا کہ سیاست پر ان کا اثر کیا پڑا یا حکومت پر قبضہ جما کر انھوں نے کیا کام کیا؟ یہ سب زائد باتیں ہیں۔ اصل وصف جس کی بنا پر مجدد بنتا ہے وہ علمی اور عملی کمال ہے، علم سے مراد کتاب و سنت کا علم ہے اور عمل سے مراد کتاب و سنت کی تعلیم، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، پابندی شریعت، اتباع سنت اور فساد کے مذکورہ بالا اسباب کے رفع کرنے کی کوشش کرنا۔

مودودی صاحب نے جو تجدید کی یہ تعریف کی ہے کہ تجدید دراصل نام ہے جاہلیت کے ہجوم سے اسلام کو نکال کر از سر نو چمکا دینے کا۔ تجدید کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے کافی نہیں کیونکہ جاہلیت کے ہجوم سے اسلام کو نکالنا مجدد کے بس کی بات نہیں، اس کا کام صرف کوشش کرنا ہے۔ اور جاہلیت کا مفہوم جو مودودی صاحب نے ”تجدید و احیائے دین“ میں ذکر کیا ہے، اختراعی ہے۔ کتاب و سنت میں اس کی تائید نہیں ہوتی، اور نہ ہی تجدید کے تحقق کے لیے اس اختراعی مفہوم کے ساتھ جاہلیت کا تحقق ضروری ہے۔

کتاب و سنت میں جاہلیت کا اطلاق مندرجہ ذیل معانی پر ہوتا ہے:

- ۱۔ مولدِ نبی اور بعثت کے درمیان کا زمانہ۔
- ۲۔ یا مطلقاً بعثت سے پہلے کا زمانہ۔
- ۳۔ اور ہر آدمی کے لحاظ سے اس کے اسلام لانے سے پہلے کا زمانہ۔

آیت:

﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ۱۵۴]
 ”گمان کرتے ہیں اللہ پر جاہلیت کا گمان۔“

اور آیت:

﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ۳۳]
 ”پہلی جاہلیت کی سی زینت نہ لگاؤ۔“

میں جاہلیت سے مراد وہ زمانہ ہے جو بعثت سے پہلے کا ہے۔ جاہلیت جاہل کی طرف نسبت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ علم کا نہیں بلکہ جہالت کا ہے۔ ہر گناہ کو اس کی طرف منسوب کرنا جائز ہے۔ اہل جاہلیت خدا کے منکر نہ تھے۔ پھر جاہلیت کی تقسیم (جاہلیتِ خالصہ، جاہلیتِ مشرکانہ اور جاہلیتِ راہبانہ کی طرف) کوئی حقیقی تقسیم نہیں کیونکہ اس رسالے میں جاہلیتِ خالصہ کی بنیاد باری تعالیٰ کے انکار یا اس جہاں میں اس کے بے دخل ہونے سے عبارت ہے، اس معنی کے اعتبار سے مشرکانہ جاہلیت اس کے لیے مقابل نہیں بن سکتی کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص باری تعالیٰ کو اس جہاں میں بے دخل مان کر اس کی عبادت طبعی طور پر مفید سمجھ کر کرتا ہو، اور حاجت روائی اور مشکل کشائی کے لیے غیر اللہ کی طرف بھی رجوع جائز قرار دیتا ہو۔ اسی طرح جاہلیتِ راہبانہ بھی اس کے ساتھ مل سکتی ہے جب خدا کے انکار کے ساتھ اپنی نجات دنیا سے الگ تھلگ رہنے میں سمجھ لی جائے، جیسے بدھ مت میں بات متحقق ہے۔

پھر جاہلیتِ خالصہ میں بنیادی چیز انکارِ خدا یا جہاں میں اس کی مداخلت کا انکار نہیں، ہو سکتا ہے کہ ایک شخص جو اللہ تعالیٰ کو مانتا ہے اور اس جہاں میں اس کی مداخلت کا بھی قائل ہے وہ اس بات کا بھی قائل ہو جائے کہ ہماری تمدنی زندگی میں ہماری عقل کافی ہے، اس لیے ہم کو اللہ تعالیٰ نے کوئی آئین اپنانے یا چلانے کے لیے نہیں دیا بلکہ ہماری اخلاقی اصلاح کے لیے صرف عبادت اور چند اخلاقی پابندیاں مقرر کر کے باقی امور میں ہم کو عقل کی راہ نمائی پر چھوڑ دیا ہے، اس لیے ہم حکومت (جو کہ جان، مال اور دین وغیرہ کی حفاظت کے لیے ہے) میں غور و فکر کر سکتے ہیں اور امورِ مذکورہ کی درستی کے لیے قانون اپنی طرف سے بنا سکتے ہیں اور نافذ بھی کر سکتے ہیں۔ یہ بات اگرچہ غلط ہے مگر ایسے خیالات کا پایا جانا بعید نہیں بلکہ واقع ہے، جیسے یورپ کے مسیحی فرقے آج کل ایسی باتیں کرتے ہیں۔

اسی طرح جاہلیتِ مشرکانہ کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ آسمانی آئین کو، جس کا تعلق حکومت سے ہے، قبول نہیں کر سکتی، بالکل غلط ہے بلکہ بعض اوقات تو ہم پرستِ فرقے اس کو آسانی کے ساتھ قبول کر سکتے ہیں، جیسے عیسائیوں میں پاپائیت کا دور گزرا ہے اگرچہ اس دور میں آسمانی آئین کی جگہ ایک فرقے کے آئین نے لے لی تھی، مگر اس فرقے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مختار جان کر ان کے حکم کی تعمیل کرتے تھے۔ اگر ان کے پوپ ان کے سامنے آسمانی آئین پیش کرتے تو وہ باوجود مشرک ہونے کے قبول کرنے کے لیے تیار تھے۔

پھر اسلام کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اس میں حکومت کی بنیاد رب العزت کی حاکمیت پر ہے، ایک مبہم لفظ ہے، اور یہ امر ظاہر ہے کہ حکومت تمدن کی خدمت اور اس میں صحیح اعتدال پیدا کرنے کے لیے ہے۔ جہاں تک اس میں عقل کو دخل ہے اس پر تمام فرقوں کا اتفاق ہے کہ حکومت کا مقصد امن و عدل کو برقرار رکھنا

ہے۔ اور بے اعتدالی کی وجہ ذاتی مفاد کی پیروی ہے، اگرچہ اس میں ضرورتِ زمانہ کے مطابق وسعت پیدا کر لی جاتی ہے۔

ایک محکم جتھا بنانے کے لیے وطن، نسل، رنگ، زبان، مذہب یا خیالات کو سامنے رکھ کر عدل و انصاف کے نام سے بے انصافی کی جاتی ہے، اور بے انصافی پر پردہ ڈالنے کے لیے مختلف چالیں اختیار کی جاتی ہیں، مگر کلمہ حق جب گوش گزار ہوتا ہے تو ہر تنفس کے دل کی آواز اس کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ اسلام میں بھی حکومت کی بنیاد عدل و انصاف پر رکھی جاتی ہے مگر ان بے اعتدالیوں کو روکنے کے لیے، جن کو مخلوق چھوڑنے کے لیے تیار نہیں، چند مبادی بذریعہ وحی مقرر کیے جاتے ہیں، پس وحی دراصل عقل کی معاون ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حاکم تو دراصل اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کے احکام حسن و قبح نفس الامری کے موافق ہوتے ہیں، مدار احکام امر و نہی ہے، حسن و قبح میں نفس الامری کا لحاظ ضروری ہے۔

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [الأعراف: ۲۸]

”اللہ تعالیٰ بے حیائی کا حکم نہیں دیتا۔“

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ

يَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [النحل: ۹۰]

”یقیناً اللہ تعالیٰ عدل، احسان اور رشتہ داروں کو دینے کا حکم کرتا ہے،

بے حیائی اور منکرات سے منع کرتا ہے۔“

احکامِ عادیہ میں اصل یہ ہے کہ مصالح و مفاسد کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، اور احکام کو ان کے مطابق سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے مگر اتنی بات ضروری ہے کہ انسانی علم چونکہ ناقص ہے اس واسطے یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جب تک امر و نہی

وارد نہ ہو اس وقت تک اپنی عقل پر چل سکتے ہیں، جس طرح مناسب سمجھیں کریں مگر نہی اور امر کے بعد وہاں امر و نہی کی پابندی لازمی ہو جاتی ہے۔

پس جاہلیت وغیرہ اور اسلام میں امتیازی چیز صرف حاکمیت باری تعالیٰ کے اقرار و انکار کو قرار دینا بالکل بے بنیاد ہے بلکہ ہر حکومت میں، خواہ اسلامی ہو یا غیر اسلامی، آئین حکومت کا مرجع مصالح و مفسد ہیں۔ اسلام میں ایک مخصوص اصولی حکومت ہے، اس واسطے اس میں مصالح و مفسد کا لحاظ رکھتے ہوئے ان اصول کا بھی خیال کرنا پڑتا ہے بخلاف دوسری حکومتوں کے جن کی بنیاد وطن، رنگ اور نسل وغیرہ ہے، ان میں مصالح و مفسد میں ان کا لحاظ کرنا پڑتا ہے۔

ہاں، اسلام میں باوجود اس کے کہ احکام غیر منصوصہ مصالح و مفسد پر طے کیے جاتے ہیں مگر حاکم اللہ تعالیٰ کو تسلیم کیا جاتا ہے کیونکہ مصالح و مفسد کا لحاظ اس کے حکم سے کرتے ہیں، نص کے ہوتے ہوئے عقلی ظن و تخمین کو چھوڑ دیتے ہیں۔ دراصل اسلام اور دیگر حکومتوں میں اصلی فرق یہ ہے کہ وہ کسی مقام میں نص کا انتظار نہیں کرتیں، اور ہم نص کا خیال رکھتے ہیں، جیسے اسلام نے سوائے چند اصولوں کے تمام خصوصیات (رنگ، نسل، قوم اور وطن) کو مٹا کر صرف انسانیت پر حکومت کی بنیاد رکھی ہے، اسی طرح مادی دنیا میں بھی یہ ممکن ہے کہ حکومت کی بنیاد انسانیت پر رکھی جائے، فرق صرف اتنا ہے کہ مادیین مصالح و مفسدِ وقتی کا لحاظ رکھتے ہوئے انسانیت کو بنیاد قرار دیں گے، اور ہم نے وحی الہی کی وجہ سے اس پر حکومت کی بنیاد رکھی ہے۔ مادیین اس معاملے میں صرف عقل، تجربہ اور کثرتِ آراء کا لحاظ رکھیں گے اور ہم بعض مواقع پر جہاں عقل حیران ہو جاتی ہے اور شریعت نے وہاں عقل کی راہنمائی کی ہے، شریعت پر اعتماد کریں گے۔

پس تجدید کا تعلق اگر شعبہ حکومت کے ساتھ ہو، تو تجدید اس کشمکش کا نام

ہے جو بے اعتدالی کو روکنے کے لیے کی جائے، جو نصوص کو نظر انداز کرنے اور مصالح و مفاسد میں مخصوص اصول اسلامی کا لحاظ رکھنے کی بجائے دوسری چیزوں کو بنیاد قرار دینے سے پیدا ہوئی ہے، خواہ اس میں کامیابی ہو یا نہ ہو، حکومت اسلامی اور غیر اسلامی میں یہی امتیازی فرق ہے۔

نبی کا کام:

انبیاء علیہم السلام عبادات اور ان کا طریقہ بتانے، عدل و انصاف کے لیے انسانی تمدن کو سازگار بنانے کی کوشش اور تلقین کے لیے آتے ہیں۔ ان کے احکام کا تعلق آخرت سے ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ عادات اور ان کے طریقہ خاص میں مفاد دنیا مقصود ہے مگر اس کی بنیاد بھی شریعت نے آخرت پر رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احکام شریعت میں اپنی طرف سے رد و بدل کی گنجائش نہیں ہے، حالانکہ مفاد دنیا کے اعتبار سے رد و بدل کرنے میں چنداں فرق نہیں پڑتا، پس نبی دراصل اللہ تعالیٰ کے احکام کی تبلیغ کے لیے آتے ہیں، یہی ان کا نصب العین ہوتا ہے، وہ اس میں کامیاب ہوتے ہیں، اگر فضا سازگار ہو تو حکومت بھی قائم کر لیتے ہیں، ورنہ ہر حالت میں کامیاب رخصت ہوتے ہیں، خواہ شہید ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ یہی حال مجددین کا ہے۔ اگر خلافت راشدہ کے قیام کے لیے فضا سازگار ہو تو حکومت کا کام بھی ان سے سرانجام پا جاتا ہے ورنہ ہر حالت میں وہ کامیاب رخصت ہوتے ہیں۔

حکومت میں اصلاحی نظام العمل بنانا تو انبیاء علیہم السلام کا کام ہے مگر حکومت پر قابض ہونا ان کے مقاصد میں (اصالتاً) داخل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت کی خواہش کرنا شریعت میں اچھا کام نہیں، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو حکومت عطا کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

”میری امت کا ملک مشرق و مغرب تک پہنچ جائے گا، اس کے کارندے جہنمی ہوں گے مگر وہ جو اللہ سے ڈرے اور امانت ادا کرے۔“ (ابن کثیر)

اسی طرح مجدد کے فرائض میں بھی حکومت پر قابض ہونا نہیں بلکہ حکومت کے امور میں جو کمی و بیشی پیدا ہو چکی ہو اس کے متعلق علمی اور عملی جدوجہد کرنا ہے۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ حکومت پر قابض ہونا نبوت یا تجدید کے منافی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ان کے منصب کے لیے حکومت پر قبضہ لازمی چیز نہیں، پس امامت اور جماعت کی شکل ہی میں نبوت و تجدید کا ظہور ہوتا ہے۔

قانون سازی کا طریق کار اور تجدیدی اصلاح:

ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ حکومت چونکہ انسانی تمدن کی حفاظت کے لیے ہے اس لیے نوامیس الہیہ کے تابع ہونی چاہیے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ یہ خدمت روحانی پیشواؤں کے سپرد ہوتی ہے۔ تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ انسان کو خود آئین سازی کا حق پہنچتا ہے۔

پھر بعض کا خیال ہے کہ بادشاہ رعایا کے لیے قانون بنائے، اور بعض کا خیال ہے کہ رعایا قانون بنائے۔ قانون کا مقصد چونکہ اعتدالی تمدن کو برقرار رکھنا اور بے اعتدالی کو روکنا ہے اس لیے ہر وہ قانون مفید ہو سکتا ہے جو بے اعتدالی کو روکے اور اعتدالی کو قائم رکھے۔ انسان چونکہ بالطبع حریص ہے اس لیے اخلاقی اصلاح کے بغیر قانون سازی کا کام اس کے سپرد کرنا درست نہیں۔ اور مذہبی پیشواؤں کی صلاحیت کی بھی کوئی ضمانت نہیں، اس واسطے آئین سازی کا کام ان

① مسند احمد (۵/۳۶۶) اس کی سند متصل ہے لیکن اس میں شفیق بن حیان مجہول ہے۔ (مجمع الزوائد: ۵/۲۳۳) یہی روایت دوسری مرسل اور ضعیف سند کے ساتھ بھی مروی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعیفة، رقم الحدیث (۲۱۰۳)

کے حوالے کرنا بھی درست نہیں، اور اس لیے بھی درست نہیں کہ اخلاقی اصلاح میں عموماً اس قدر دماغی قابلیت پیدا نہیں ہوتی جو تمدنی اعتدال اور بے اعتدالی کا توازن کر سکے، لہذا آئین سازی کے یہ دونوں طریقے دنیا کے لیے مضر ہیں۔

آئین سازی کو جمہوریت کے حوالے کرنے میں ایک حد تک اطمینان ہو سکتا ہے کیونکہ یہ آئین سازی انھی کے نفع کے لیے ہے، اور ہر شخص کو اپنے نفع و نقصان میں فکر کرنے کا حق ہے، مگر اس میں ایک نقص یہ ہے کہ انسان ہونے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ طبقاتی اختلاف کی بنا پر اس حق کو ایک دوسرے کے خلاف استعمال کریں۔ اب صرف سابق صورت رہ جاتی ہے کہ آئین سازی کو نوا میسِ الہیہ کے تابع کر دیا جائے مگر امر واقع یہ ہے کہ نوا میسِ الہیہ میں بھی صرف چند دفعات کا ذکر ہے، باقی جگہ قانون سازی کا کام انسان کے سپرد کیا گیا ہے۔ اب صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان چند دفعات کے علاوہ باقی امور میں قانون سازی کا کام ان لوگوں کے سپرد ہو جو ان دفعات سے واقف ہوں، اور ان کی مبادی کی روشنی میں قانون بنا سکیں۔ طریق انتخاب میں قابلیت کے معیار کے لیے کتاب و سنت کی واقفیت لازمی شرط قرار دی جائے، اگر حکومت موجودہ روش سے منحرف ہو تو مجدد کا کام یہ ہے کہ اس انحراف کے خلاف جدوجہد کرے، اس کے کمال کے لیے یہ ضروری نہیں کہ جاہلیت کے ہاتھ سے اقتدار کی کنجیاں چھین لے اور از سر نو حکومت کو عملاً اس نظام پر قائم کر دے جس کو خلافتِ راشدہ کہتے ہیں، نہ اس قسم کی تحریک اٹھانا اس کے کامل ہونے کے لیے ضروری ہے جو طاقت ور اور عالم گیر تحریک ہو۔

حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

”میری عمرت سے مہدی ہوگا۔“^①

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٨٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٨٦)

امام حاکم رَضِيَ اللهُ نے اسے صحیح کہا ہے۔

علماء کہتے ہیں: یہ وہی مجدد ہوگا جو خلافتِ راشدہ کو بحال کرے گا اور منہاجِ نبوت پر حکومت چلائے گا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس وقت جن آلات کی ضرورت ہوگی بحکم ﴿وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ۶۰] ”جس قدر طاقت ہو دشمن کے خلاف جمع کرو۔“ حتی الامکان ان کے جمع کرنے کی کوشش کرے گا، عرب پر اس کی حکومت ہوگی۔ ممکن ہے کہ تمام ممالکِ اسلامیہ کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہو مگر اس کے اقتدار کا عالم گیر ہونا آثار سے قطعی طور پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا، ممکن ہے کہ اس کے اقتدار کا اثر تمام عالم پر محیط ہو۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد اسلام کا عالم گیر تہذیب بننا بعض احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، اگر مہدی کا زمانہ وہی ہے، جیسے بعض علماء کا خیال ہے تو پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام مہدی کے زمانے میں تمام عالم میں اسلامی اقتدار ہوگا۔

مگر اس اقتدار کی وجہ صرف ظاہری اور مادی قوت پر قابو پانا نہیں بلکہ غیبی امداد کو اس میں بڑا دخل ہے اور بعض احادیث میں اس امر کا بھی ذکر ہے۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ وقت کے تمام علومِ جدیدہ پر اس کو مجتہدانہ بصیرت حاصل ہو۔ ہاں، اپنے فرض سے اس کو پورا آشنا ہونا چاہیے، علومِ شرعیہ میں اس کو پوری مجتہدانہ بصیرت حاصل ہونی چاہیے، اور ان تمام اوصاف کا ہونا ضروری ہے جو اس کے منصب کے لیے ضروری ہیں، باقی علوم میں مجتہدانہ انداز بلکہ عبور بھی ضروری نہیں بلکہ علومِ دنیا میں مجتہدانہ واقفیت انبیاء علیہم السلام کے لیے بھی ضروری نہیں، مثلاً ایک نبی کافنِ کاشتکاری میں ماہر ہونا ضروری نہیں ہے۔

عدمِ ضرورت کا یہ مطلب نہیں کہ باقی تمام علوم سے مجتہدانہ بصیرت کا حاصل ہونا اس کے منصب کے منافی ہے، ہو سکتا ہے کہ بعض حالات کی بنا پر وقت کے تمام علومِ جدیدہ سے اس کو مجتہدانہ واقفیت ہو مگر اس کے مہدی یا مجدد

بننے کے لیے یہ ضروری نہیں۔

مسلم اور ترمذی کی حدیث شریف میں ہے کہ جب یا جوج ماجوج نکلیں گے تو اہل اسلام اپنے آپ کو ان کے مقابلے میں بے بس پا کر حکم الہی کے مطابق طور کے قلعوں میں پناہ گیر ہو جائیں گے۔ خوراک کی بہت قلت ہوگی، گائے کا سر ہزار دینار سے بہتر ہوگا، ان کی دعا کی برکت سے کیڑے سے بیمار ہو کر سب مرجائیں گے، اہل اسلام کی کامیابی کی یہ وجہ ہوگی۔^①

اس لیڈر کے لیے ضروری نہیں کہ اپنے فرض کی ابتدا ایک نئی تحریک اٹھانے سے کرے۔ وہ آہستہ آہستہ طبعی طور پر مقابلہ کر کے تمام مخالف طاقتوں کو شکست دے کر ایک اسلامی سٹیٹ قائم کرنے میں کامیاب ہو۔

بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو حکومت انتخابی شکل سے حاصل ہو اور حکومت کو منہاج نبوت پر چلانے میں بغیر کسی رکاوٹ کے کامیاب ہو جائے اگرچہ دیگر غیر اسلامی حکومتوں کے لیے اس کو انتہائی جدوجہد کرنی پڑے، اس کے بعد نزول مسیح کی وجہ سے یا مادی اور روحانی اسباب کی بنا پر اس کو عالم گیر کامیابی نصیب ہو۔

مجدد اور غیر مجدد میں فرق:

غیر مجدد کا مجدد سے افضل ہونا حدیث کے بعض الفاظ سے معلوم ہوتا ہے، جس میں ذکر ہے کہ یہ صدی کے آخر میں ایک شخص ہوگا جو تجدید دین کرے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مجدد مجدد سے افضل ہو سکتا ہے کیونکہ پہلی صدی کے اوائل اور وسط میں صحابہ تھے جو مجدد سے افضل تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا کام مجدد کے کام سے بہتر اور وسیع ہو۔ مجدد کی حدیث کا مطلب صرف

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۹۳۷) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۲۴۴)

ترمذی میں یہ روایت مختصراً ہے۔

یہ ہے کہ صدی کے ختم ہونے پر تحریک عموماً کمزور ہو جاتی ہے مگر اسلام کو ہر صدی کے اخیر پر مدد ملتی رہے گی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صدی کے وسط میں مدد نہیں ملے گی، پہلی صدی کے اخیر میں پہلے مجدد عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ ہیں، حالانکہ صدی کے اخیر میں بھی بعض صحابہ موجود تھے، اور صحابی غیر صحابی سے افضل ہے۔ اور ایک حدیث میں تصریح ہے کہ ایک جماعت ہمیشہ حق پر غالب رہے گی۔^① ان کا مشغلہ جہاد اور علم حدیث کا پڑھنا ہوگا۔ علی بن مدینی فرماتے ہیں: وہ جماعت اصحاب حدیث کی ہے۔^② امام بخاری کہتے ہیں: اہل علم کی ہے۔^③ بعض احادیث میں جہاد کا ذکر ہے۔ علم حدیث اور جہاد اس جماعت کا خاص شغل بتایا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: محدثین مجددیت کی طرف زیادہ قریب ہیں۔

مجدد اور مبتدع میں فرق:

مجدد مردہ سنت کو زندہ کرتا ہے، عوام، جو رواج اور بدعت سے مانوس ہوتے ہیں، وہ اس کے اس فعل کو بدعت کہتے ہیں، حالانکہ عقائد اور اعمال کا نیا اور پرانا ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ نفسِ رواجات نئے یا پرانے ہوں بلکہ جو عقائد اور اعمال کتاب و سنت سے ثابت ہوں اگرچہ بعد میں بعض جگہ یا اکثر جگہ لوگوں نے ان پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہو، وہ شریعت میں پرانے ہی ہوتے ہیں، نئے نہیں ہوتے۔ اور جو عقائد اور اعمال کتاب و سنت میں ثابت نہ ہوں اگرچہ قرونِ ثلاثہ تین زمانوں (صحابہ و تابعین و تبع تابعین) کے بعد مدتِ مدید سے ان پر رواج چلا آتا ہو، وہ نئے ہوتے ہیں۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۸۸۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۶)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۲۲۹)

③ صحیح البخاری: کتاب الاعتصام، باب قول النبی ﷺ: «لا تزال طائفة من امتی»

پس بدعت اس قول و فعل کا نام ہے جو دین میں بلا دلیل نکالی جائے اگرچہ موجودہ وقت میں عام و خاص میں وہ رائج ہو۔ بس مجدد کا کام تو یہ ہے کہ دین کا جو حصہ لوگوں نے چھوڑ دیا ہے اس کو تقریر و تحریر اور عمل سے رائج کرنے کی کوشش کرے۔ اور مبتدع وہ شخص ہے جو دین میں اپنی طرف سے کسی ایسی مصلحت کی بنا پر جس کو شریعت نے غیر معتبر قرار دیا ہے استحسان اور قیاس سے کوئی چیز نکالے۔ پس عقائد، اخلاق، عبادات اور معاملات وغیرہ میں جو شخص دین سمجھ کر کوئی نئی چیز نکالے وہ کبھی مجدد نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا شمار مبتدعین میں ہے، پس جو شخص ختم نبوت کا، اس معنی سے جس پر امت کا اجماع ہے، انکار کرے اور نبوت کو کسی معنی سے جاری سمجھے جس کے انکار سے کفر لازم آئے، وہ یقیناً ایک ایسی چیز کے انکار کی بنا پر، جو ضروریات دین سے ہے، کافر ہے، مجدد نہیں بلکہ دجال اور مبتدع ہے۔

کافر کی دو قسمیں:

پھر کافر کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ کافر ہے جو دین کے اندر رہتے ہوئے کسی ایسے مسئلے کے انکار کی وجہ سے کافر کہلاتا ہے جو دین کی ضروریات سے ہے، شروع سے امت کا اجماعی مسئلہ چلا آیا ہے اور نئے دین کی بنیاد نہیں ڈالتا۔ دوسرا وہ کافر ہے جو نئے دین کی بنیاد ڈال کر پہلے دین سے الگ ہو جاتا ہے، جیسے نیا مدعی نبوت اور اس کو ماننے والا۔ پس اہل اسلام کے اختلافات، خواہ اصولی ہوں یا فرعی، ان میں اگر اختلافی شکل ایک دوسرے کو کافر کہنے تک بھی پہنچ جائے تو یہ سب صورتیں دین کے دائرے میں اختلافات کی ہوں گی، بخلاف اس اختلاف کے جو نبوت کے دعوے یا انکار حدیث یا انکار قرآن یا نسخ احکام قرآن و سنت پر مبنی ہو، یہ دینی اختلاف دائرہ دین سے باہر اختلاف ہوگا، کیونکہ دین کی بنیاد کتاب و سنت پر ہے، اور صورت مذکورہ میں یہ بنیاد متزلزل

ہو جاتی ہے یا بدل جاتی ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية: ۱۸]

”پھر ہم نے امی نبی! تجھے ایک شریعت پر ٹھہرایا ہے۔“

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ

لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ۴۸]

”تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک راستہ اور طریقہ مقرر

فرمایا، اگر اللہ چاہتا تو تم کو ایک امت ٹھہراتا۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امت کی وحدت اور اس کے تعدد کی بنیاد شریعت

کے ایک یا متعدد ہونے پر ہے، اور شریعت کے تعدد کی وجہ نئی وحی ہے۔ پس جو

شخص ایسی دینی وحی کا دعویٰ کرتا ہے جس کو پہلی وحی کی طرح واجب الاتباع کہے

وہ یقیناً ایک نئی امت کی بنیاد ڈالتا ہے۔ پس ایسے شخص اور اس کے ماننے والوں

کے ساتھ اختلاف شرعی ہونے کی بنا پر دو امتوں کا اختلاف ہوگا۔ اور دینی اختلاف

سے ہماری یہی مراد ہے اگرچہ تمام آسمانی ادیان اصولی طور پر ایک ہی دین کہلاتے

ہیں مگر دین کا اطلاق شریعت پر بھی ہوتا ہے اور یہی ہم نے مراد لیا ہے۔

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الکافرون: ۶]

”تمہارے لیے تمہارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین ہے۔“

اسی طرح جو شخص ہر قسم کی بدعات کا قائل اور عامل ہو اس کو بھی مجدد نہیں

کہا جا سکتا بلکہ مبتدع کہا جائے گا۔ مجدد وہی ہو سکتا ہے جو شریعت کے اس حصے

کو، جو متروک ہو چکا ہے، تحریر، تقریر اور عمل سے رائج کرنے کی کوشش کرے،

کتاب و سنت کی اشاعت کرے اور صدی کے آخر میں زندہ ہو اور اس کے علاوہ

باقی اوصاف، جو مجدد کے لیے لازمی ہیں، اس میں پائے جائیں۔

اسلامی حکومت کے مختلف دور:

آنحضرت ﷺ کے بعد حکومت کو چار حصوں پر تقسیم کرتے ہیں:

پہلا دور: خلافت راشدہ اور خلافت علی منہاج النبوة کا دور ہے جس کی مدت تیس سال ہے۔

دوسرا دور: بنی امیہ کی حکومت کا ہے جس کو ملوکیت اور ملک عضوض کا دور کہتے ہیں، جس میں بادشاہوں کی طرف سے عوام کو مصیبتیں پہنچیں۔

تیسرا دور: عباسیہ کی حکومت کا دور ہے جو جبریت کا دور کہلاتا ہے، پھر ترکی حکومت کا دور ہے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں: یہ دور مجوسی حکومت کے مشابہ ہے۔ پچھلے تین دور اس بات میں متفق ہیں کہ ان میں حکومت خاندانی ہے اور ہر پچھلا پہلے سے بعض وجوہ کی بنا پر بدتر ہے، یہ حکم کثرتی ہے نہ کہ کلی، بلکہ ممکن ہے کہ کسی پچھلے دور کے بعض افراد پہلے دور کے بعض افراد سے صالح ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض صالح افراد ان میں اس قسم کے ہوں کہ سوائے خاندانی حکومت کے ان میں اور خرابی نہ ہو بلکہ بعض خلافت راشدہ کی طرح حکومت کو چلانے کی اہلیت رکھتے ہوں۔

ایک بات جو سب میں مشترک پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حکومتیں جمہور کے نزدیک قابل برداشت ہیں کیونکہ ان کا آئین اسلامی تھا، اور سب صاحب دعوت تھیں، پہلے کفار کے ساتھ برسر پیکار تھیں، اگرچہ ان کی بعض لڑائیاں جو آپس میں ہوئیں قابل افسوس تھیں مگر مسلمانوں کے لیے ان کا وجود باعث رحمت تھا، ان کے ماتحت اہل اسلام نے کافی ترقی کی، ان کی جان اور مال محفوظ تھا، شریعت پر آزادانہ طور پر عمل کر سکتے تھے، مگر حکومت چونکہ منہاج نبوت پر نہ تھی اس کی بنا پر اہل اسلام کو ایک جگہ جمع نہ کر سکے، شیعہ الگ ہو گئے، ہندوستان کی

حکومت الگ اور خوارج اپنی جگہ الگ حکومت قائم کرنے میں مشغول رہے، افغانستان الگ رہا، بنی امیہ نے اندلس میں اپنی ایک الگ متمدن حکومت قائم کر لی، اسی طرح بعض دیگر مقامات میں اہل اسلام خلافت سے الگ رہے۔

اس تشقت و افتراق سے یورپ کے لٹیروں کو موقع ملا کہ ممالک اسلامیہ کو ان کی موجودہ حالت پر لے آئیں، اور وطن پرستی کا سبق ان میں پیوست کر دیا یہاں تک کہ خلافت جو ترکوں میں چلی آتی تھی وہ بھی عربوں کی علیحدگی سے معدوم ہو گئی، اور مسلمان منتشر ہو گئے اور چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم ہو گئے۔

اب وہ زمانہ ہے کہ جس میں خلافت ہے نہ خلیفہ، بلکہ ہر ملک میں الگ الگ امیر ہے، اس وقت سب مسلمانوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ تمام ممالک اسلامیہ کو ایک مشترک مفاد کے لیے جمع کرنے کی کوشش کی جائے، اور تمام ممالک اسلامیہ کے امراء کی ایک جمعیت بنائی جائے جن کے مشورے سے تمام امور طے پائیں، بالآخر ان تمام ممالک اسلامیہ سے امتیازی قانونی پابندیاں حتی الامکان کم کی جائیں یہاں تک کہ سب کے لیے ایک ہی قانون ہو۔ اب خلافت کے قیام کی صورت یہی معلوم ہوتی ہے کہ آئین اسلامی کے نفاذ کے لیے ہر ملک میں فضا سازگار بنائی جائے، ایک نصابِ تعلیم ہر ملک میں اس قسم کا رائج کیا جائے جو سب ممالک کو ایک دوسرے کے قریب تر کر دے۔ اتحاد بین المسلمین میں جو رکاوٹیں پیدا ہو چکی یا پائی جاتی ہیں جیسے نسل پرستی، وطن یا لسان پرستی اور اہل اسلام کی حاجت اور فقر، ان سب کو مٹانے کی کوشش کی جائے۔ ممالک اسلامیہ کے نام سے ایک جمعیت بنائی جائے جس کے اجتماعات ہر سال مختلف ممالک میں ہوتے رہیں۔ اس وقت فرقہ پرستی کے اثرات سے الگ رہ کر سوچ بچار کی ضرورت ہے۔

اہل حدیث اس امر کی کوشش نہ کریں کہ ان کی سیاسی جماعت الگ ہو، اسی طرح دیوبندی بھی اس خیال کو ترک کر دیں کہ سیاست ان کی ملک ہو، علیٰ ہذا القیاس بریلوی بھی یہ فکر نہ کریں کہ ان کا الگ اپنا ایک سیاسی نظام ہو، اسی طرح شیعہ و سنی فرقوں کے نام سے الگ الگ سیاسی جمعیتیں نہ بنائی جائیں بلکہ مذکورہ بالا کام کے ساتھ اندرونی اصلاح کا کام بھی جاری رکھا جائے، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بلا امتیاز نیک و بد سب بنی اسرائیل کو آزادی کے کام پر منظم کیا اور ساتھ ساتھ ان کی داخلی اصلاح بھی کرتے رہے۔

اسی طرح خلافت کو قائم کرنا اگرچہ بادی الرائے میں مشکل کام ہے مگر اللہ تعالیٰ نے خارجی اسباب سے اس قسم کا ماحول پیدا کر دیا ہے کہ سیاسی طور پر دنیا تین حصوں میں منقسم ہوگئی ہے:

- ۱۔ اشتراکی خیالات کا ترجمان۔
- ۲۔ یورپ کی جمہوریت کا دلدادہ۔
- ۳۔ اسلامی نظام کا معتقد۔

اگر اہل اسلام اس وقت ممالک اسلامیہ میں آئیں اور اسلام کی روح پھونک کر ان کو متحد کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو پھر ایک دفعہ ان کی امامت دنیا کو صراطِ مستقیم دکھا سکتی ہے۔

مودودی صاحب کی دعوت میں تبدیلی:

جب ۱۹۴۷ء کے انقلاب میں ملک دو حصوں میں تقسیم ہو گیا اور پاکستان معرض وجود میں آ گیا تو مودودی صاحب بھی دارالسلام چھوڑ کر مغربی پاکستان میں پناہ گیر ہونے پر مجبور ہو گئے، تو پہلی دعوت میں یکا یک تبدیلی ہوگئی، وہ سائنٹفک طریقہ غیر سائنٹفک طریقے میں تبدیل ہو گیا اور سیاسی کشمکش میں جو کچھ

کہا تھا اور اس جاری کردہ طریقے کو عین طریقہ انبیاء علیہم السلام کا قرار دیا تھا، وہ سب حرف غلط کی طرح عمل میں مٹ گیا، اور عمل کی طرح اسی طریق پر ڈالی جس پر ان سائنٹفک ہونے کا حکم لگا چکے تھے، جس انتخاب کو شجرہ ممنوعہ قرار دے چکے تھے اسی کے پھل سے اب اپنے مسلک کی حیات کو وابستہ کر دیا۔

اب ان کے طریق کار میں دوسری پارٹیوں کے حربے ہی کارگر ہیں، یعنی دوسری جماعتوں کو فیل کرنے اور اپنے کامیاب ہونے کے لیے ان کے عیوب اور اپنے فضائل بیان کرنا اور اپنے کمالات دکھانا، مگر عیوب اور فضائل نمایاں کرنے میں زیادہ تر شریعت اور دین سے فائدہ اٹھاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بہت سے سادہ لوح، جو حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے، ان کے پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر ان کے دام تزویر میں آگئے ہیں۔

مگر موودودی صاحب ابھی تک دو طریقوں کے دورا ہے پر کھڑے ہیں، جس طریق کو بادل ناخواستہ اختیار کر چکے ہیں اس سے بھی مطمئن نہیں۔ چنانچہ ترجمان میں فرماتے ہیں:

”واضح طور پر یہ سمجھ لیجیے کہ یہاں اسلامی نظام کا قیام دو طریقوں سے ممکن ہے:

۱۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں اس وقت زمامِ کار ہے وہ اسلام کے معاملہ میں اتنے مخلص اور اپنے ان وعدوں کے بارے میں، جو انھوں نے اپنی قوم سے کیے تھے، اتنے صادق ہوں کہ اسلامی حکومت قائم کرنے کی جو اہلیت ان کے اندر مفقود ہے اسے خود محسوس کر لیں کہ پاکستان حاصل کرنے کے بعد ان کا کام ختم ہو گیا ہے، اور یہ کہ اب یہاں اسلامی نظام تعمیر کرنا ان لوگوں کا کام ہے

جو اس کے اہل ہوں۔ اس صورت میں مقصود طریق کار یہ ہے کہ پہلے ہماری دستور ساز اسمبلی ان بنیادی امور کا اعلان کرے جو ایک غیر اسلامی نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل کرنے کے لیے اصولاً ضروری ہیں (جیسا کہ ہم نے اپنے مطالبہ میں بیان کر دیا ہے)، پھر وہ اسلام کا علم رکھنے والے لوگوں کو دستور سازی کے کام میں شریک کرے اور ان کی مدد سے ایک مناسب ترین دستور بنائے، پھر نئے انتخابات ہوں اور قوم کو موقع دیا جائے کہ وہ زمام کار سنبھالنے کے لیے ایسے لوگوں کو منتخب کرے جو اس کی نگاہ میں اسلامی نظام کی تعمیر کے لیے اہل ترین ہوں، اس طرح صحیح جمہوری طریق پر اختیارات اہل ہاتھوں میں بسہولت منتقل ہو جائیں گے اور وہ حکومت کی طاقت اور ذرائع سے کام لے کر پورے نظام زندگی کی تعمیر جدید اسلامی طرز پر کر سکیں گے۔

۲۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ معاشرے کو جڑ سے ٹھیک کرنے کی کوشش کی جائے اور ایک عمومی تحریک اصلاح کے ذریعہ سے اس میں خالص اسلامی شعور و ارادہ کو بتدریج اس حد تک نشوونما دیا جائے کہ جب وہ اپنی پختگی کو پہنچے تو خود اس میں ایک مکمل اسلامی نظام وجود میں آجائے۔

ہم اس وقت پہلے طریقہ کو آزما رہے ہیں، اگر اس میں ہم کامیاب ہو گئے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ پاکستان کے قیام کے لیے ہماری قوم نے جو جدوجہد کی تھی وہ لا حاصل نہ تھی بلکہ اس کی بدولت اسلامی نظام کے نصب العین تک پہنچنے کے لیے ایک سہل ترین اور قریب ترین راستہ ہاتھ آ گیا، لیکن اگر خدا نخواستہ ہمیں اس میں

ناکامی ہو اور اس ملک میں غیر اسلامی ریاست قائم کر دی گئی تو یہ مسلمانوں کی ان تمام محنتوں اور قربانیوں کا صریح ضیاع ہوگا جو قیام پاکستان کی راہ میں انہوں نے کیں۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم پاکستان بننے کے بعد بھی اسلامی نقطہ نظر سے اسی مقام پر ہیں جہاں پہلے تھے۔ اس صورت میں ہم پھر دوسرے طریقہ پر کام شروع کر دیں گے جس طرح پاکستان بننے سے پہلے کر رہے تھے۔“

(ترجمان القرآن ستمبر ۱۹۴۸ء)

اس مضمون سے صاف ظاہر ہے کہ مودودی صاحب جس طریقہ کار کو آزما رہے ہیں اس پر ہمیشہ اڑے رہنے پر مصر نہیں بلکہ جب غیر اسلامی ریاست کے قیام کی صورت سامنے آجائے گی اس وقت اس کو چھوڑ کر پہلا طریقہ، جو ان کے نزدیک کامیابی کے ساتھ ایک منطقی ربط رکھتا ہے اور وہی انبیاء علیہم السلام کا طریقہ ہے، اختیار کریں گے۔

مودودی صاحب کا دوسرے علماء سے اتفاق:

مودودی صاحب کی تحریک کے مبادی اور وسائل میں غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا طریقہ دوسری جماعتوں سے بالکل الگ ہے، خصوصاً مسلم لیگ کے طریق کار کی ضد ہے، ان کی تحریریں اس امر پر شاہد ہیں۔ مگر یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اسلامی مملکت کے بنیادی اصول تیار کرنے والی جماعت میں مولوی مودودی صاحب کا نام بھی ثبت ہے، حالانکہ ان میں مولوی مودودی صاحب کے طریقے کے خلاف مسلم لیگ کے طریقہ کار پر حکومت کی بنیاد رکھی گئی ہے کیونکہ اس میں کسی ایک فرقے کو حکومت کی ذمہ داری سپرد نہیں کی گئی بلکہ سب فرقوں کو مساوی حقدار تسلیم کیا گیا ہے، باوجود اس کے کہ تمام فرقے آپس

میں بعض مسائل میں شدید اختلاف رکھتے ہیں، اور ایک دوسرے کے خلاف انہیں مسائل کی بعض صورتوں کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ نجاتِ اخروی کا حقدار صرف اپنے فرقے ہی کو تسلیم کرتے ہیں۔

اسلامی مملکت کے بنیادی اصول (جو ایک اجتماع بتاریخ ۱۲، ۱۳، ۱۴ اور ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۷۰ھ، مطابق ۲۱، ۲۲، ۲۳ اور ۲۴ جنوری ۱۹۵۱ء زیرِ صدارت: مولانا سید سلیمان ندوی) کراچی میں باتفاق علمائے حاضرین طے پائے۔ اسلامی مملکت کے دستور میں حسبِ ذیل اصول کی تصریح لازمی ہے:

- ۱۔ اصل حاکم تشریحی و تکوینی حیثیت سے اللہ رب العالمین ہے۔
- ۲۔ ملک کا قانون کتاب و سنت پر مبنی ہوگا اور کوئی ایسا قانون نہ بنایا جاسکے گا اور نہ کوئی ایسا انتظامی حکم دیا جاسکے گا جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔

تشریحی نوٹ:

اگر ملک میں پہلے سے کچھ ایسے قوانین جاری ہوں جو کتاب و سنت کے خلاف ہوں تو اس کی تشریح بھی ضروری ہے کہ وہ بتدریج ایک معینہ مدت کے اندر منسوخ یا شریعت کے مطابق تبدیل کر دیے جائیں گے۔

۳۔ مملکت کسی جغرافیائی، نسلی، لسانی، یا کسی اور تصور پر نہیں بلکہ ان اصول و مقاصد پر مبنی ہوگی جن کی اساس اسلام کا پیش کیا ہوا ضابطہ حیات ہے۔

۴۔ اسلامی مملکت کا یہ فرض ہوگا کہ قرآن و سنت کے بتائے ہوئے معروقات کو قائم کرے، منکرات کو مٹائے اور شعائرِ اسلامی کے احیا و اعلا اور مسلمہ اسلامی فرقوں کے لیے ان کے اپنے مذہب کے مطابق ضروری اسلامی تعلیم کا انتظام کرے۔

۵۔ اسلامی مملکت کا یہ فرض ہوگا کہ وہ مسلمانانِ عالم کے رشتہ اتحاد و اخوت کو

قوی کرنے اور ریاست کے مسلم باشندوں کے درمیان عصبيتِ جاہلیہ کی بنیادوں پر نسلی، علاقائی یا دیگر مادی امتیازات کے ابھرنے کی راہیں مسدود کر کے ملتِ اسلامیہ کی وحدت کے تحفظ و استحکام کا انتظام کرے۔

۶۔ مملکت بلا امتیازِ مذہب و نسل وغیرہ تمام ایسے لوگوں کو لا بدی انسانی ضروریات، یعنی غذا، لباس، مسکن، معالجہ اور تعلیم کی کفیل ہوگی جو اکتسابِ رزق کے قابل نہ ہوں یا نہ رہے ہوں یا عارضی طور پر بے روزگاری یا بیماری یا دوسرے وجوہ سے فی الحال سعیِ اکتساب پر قادر نہ ہوں۔

۷۔ باشندگانِ ملک کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو شریعتِ اسلامیہ نے ان کو عطا کیے ہیں، یعنی حدودِ قانون کے اندر تحفظِ جان، مال، آبرو، آزادیِ مذہب و مسلک، آزادیِ عبادت، آزادیِ ذات، آزادیِ اظہارِ رائے، آزادیِ نقل و حرکت، آزادیِ اجتماع، آزادیِ اکتسابِ رزق، ترقی کے مواقع میں یکسانی اور رفاہی ادارات سے استفادے کا حق۔

۸۔ مذکورہ بالا حقوق میں سے کسی شہری کا کوئی حق اسلامی قانون کی سندِ جواز کے بغیر کسی وقت سلب نہ کیا جائے گا، اور کسی جرم کے الزام میں کسی کو صفائی کا موقع فراہم کیے بغیر اور عدالت کے فیصلے سے پہلے کوئی سزا نہ دی جائے گی۔

۹۔ مسلمہ اسلامی فرقوں کو حدودِ قانون کے اندر پوری مذہبی آزادی حاصل ہوگی، انھیں اپنے پیروؤں کو اپنے مذہب کی تعلیم دینے کا حق حاصل ہوگا، وہ اپنے خیالات کی آزادی کے ساتھ اشاعت کر سکیں گے، ان کے شخصی معاملات کے فیصلے ان کے اپنے فقہی مذہب کے مطابق ہوں گے اور ایسا انتظام کرنا مناسب ہوگا کہ انھیں کے قاضی یہ فیصلہ کریں۔

۱۰۔ غیر مسلم باشندگانِ مملکت کو حدودِ قانون کے اندر مذہب و عبادت، تہذیب

و ثقافت اور مذہبی تعلیم کی پوری آزادی حاصل ہوگی اور انھیں اپنے شخصی معاملات کا فیصلہ اپنے مذہبی قانون یا رسم و رواج کے مطابق کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

۱۱۔ غیر مسلم باشندگانِ مملکت سے حدودِ شرعیہ کے اندر جو معاہدات کیے گئے ہوں ان کی پابندی لازمی ہوگی، اور جن حقوقِ شہری کا ذکر دفعہ نمبر ۷ میں کیا گیا ہے ان میں غیر مسلم باشندگانِ ملک اور مسلم باشندگانِ ملک سب برابر شریک ہوں گے۔

۱۲۔ رئیسِ مملکت کا مسلمان اور مرد ہونا ضروری ہے، جس کے تدین یا صلاحیت اور اصابتِ رائے پر جمہور یا ان کے نمائندوں کو اعتماد ہو۔

۱۳۔ رئیسِ مملکت ہی نظمِ مملکت کا اصل ذمہ دار ہوگا، البتہ وہ اپنے اختیارات کا کوئی جزو کسی فرد یا جماعت کو تفویض کر سکتا ہے۔

۱۴۔ رئیسِ مملکت کی حکومت مستبدانہ نہیں بلکہ شورائی ہوگی، یعنی وہ ارکانِ حکومت اور منتخب نمائندگانِ جمہور سے مشورہ لے کر اپنے فرائض انجام دے گا۔

۱۵۔ رئیسِ مملکت کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ دستور کو کلا یا جزواً معطل کر کے شوریٰ کے بغیر حکومت کرنے لگے۔

۱۶۔ جو جماعت رئیسِ مملکت کے انتخاب کی مجاز ہوگی وہی کثرتِ آراء سے اسے معزول کرنے کی بھی مجاز ہوگی۔

۱۷۔ رئیسِ مملکت شہری حقوق میں عامۃ المسلمین کے برابر ہوگا اور قانونی مواخذے سے بالاتر نہ ہوگا۔

۱۸۔ ارکان، عمالِ حکومت اور عام شہریوں کے لیے ایک ہی قانون و ضابطہ ہوگا، دونوں پر عام عدالتیں ہی اس کو نافذ کریں گی۔

۱۹۔ محکمہ عدلیہ محکمہ انتظامیہ سے علیحدہ اور آزاد ہوگا تاکہ عدلیہ اپنے فرائض کی انجام دہی میں ہیئت انتظامیہ سے اثر پذیر نہ ہو۔

۲۰۔ ایسے افکار و نظریات کی تبلیغ و اشاعت ممنوع ہوگی جو مملکت اسلامی کے اساسی اصول و مبادی کے انہدام کا باعث ہوں۔

۲۱۔ ملک کے مختلف ولایات و اقطاع مملکت واحدہ کے اجزائے انتظامی متصور ہوں گے، ان کی حیثیت نسلی یا لسانی یا قبائلی واحدہ جات کی نہیں بلکہ محض انتظامی علاقوں کی ہوگی، جنہیں انتظامی سہولتوں کے پیش نظر مرکز کی سیادت کے تابع انتظامی اختیارات سپرد کرنا جائز ہوگا مگر ان کو مرکز سے علیحدگی کا حق حاصل نہ ہوگا۔

۲۲۔ دستور کی کوئی ایسی تعبیر معتبر نہ ہوگی جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔ اس مجلس میں شرکاء حضرات کے اسمائے گرامی کے ضمن میں دوسرا نمبر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی (امیر جماعت اسلامی، پاکستان) کا ہے، اور کل ۳۱ علما ہیں جن میں اہل حدیث، دیوبندی، بریلوی اور شیعہ سب شامل ہیں۔ اگرچہ یہ سب مسلمان ہیں مگر مسائل قضائیہ اور اعتقادیہ میں شدید اختلاف رکھتے ہیں، اگرچہ ہر فرقہ کو حدود قانون کے اندر پوری مذہبی آزادی حاصل ہے مگر اسلامی آئین میں اس آزادی کے استعمال کی کوئی وجہ جواز نہیں۔ اگر ایک فرقہ اعلانیہ بازاروں میں نوحہ گری، ماتم، تعزیہ پرستی کرتا ہے تو اہل سنت کے نزدیک یہ حرکت قابل برداشت نہیں، اسی طرح اگر ایک فرقہ علانیہ قبر پرستی میں مبتلا ہے تو اسلامی آئین میں اس کو کبھی چھٹی نہیں دی جاسکتی۔ اس اختلاف کے شر کو کم کرنے کے لیے جب تک کوئی پابندی عائد نہ کی جائے، مثلاً ان امور کو شارع عام یا عام پبلک مواضع میں نہ کیا جائے، اس وقت تک اس فریق کے ساتھ

انصاف کی صورت پیدا نہیں ہو سکتی جو ان امور کو حرام یا ایمان کے منافی سمجھتا ہے اور نہی عن المنکر کا فریضہ اس پر عائد ہوتا ہے۔ پھر اس پابندی کے بعد بھی مسلم لیگی طرز کی حکومت قائم ہوگی، نہ کہ وہ حکومت جس کی دعوت مودودی صاحب نے شروع کی ہے، پس اس مجلس میں شرکت اگر کسی مصلحت پر مبنی نہیں تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ مودودی صاحب نے اپنے سابقہ رویے کے خلاف اس مجلس کے فیصلہ پر اتفاق ظاہر کیا ہے۔

ان بنیادی اصولوں کی فہرست میں نمبر اول میں اس قسم کی ترمیم ہے جو مودودی صاحب کی تحریک کی بنیاد کے منافی ہے کیونکہ اس میں تشریحی اور تکوینی کی قید لگا کر حکم کی باقی شقوں، کو جن میں حکومت کا آئین بھی داخل ہے، اس حکم سے خارج کر دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔

مودودی صاحب اور مسئلہ کشمیر:

جب ریاست کشمیر کے، جو پاکستان کے ساتھ ایک قسم کا معاہدہ رکھتی تھی، راجہ اور ہندو رعایا نے مسلم باشندگان کشمیر پر مظالم ڈھانے شروع کیے اور مسلم باشندگان نے بھی آزادی کا علم بلند کر دیا اور جہاد حریت شروع کر دیا تو ہندوستان نے راجہ کے کہنے پر اپنی فوجیں کشمیر میں داخل کر دیں، اور یہ امر اس عہد کے خلاف تھا کہ کسی ریاست کے باشندوں کی کثرت رائے معلوم کرنے کے بغیر کوئی مملکت ہندوستان یا پاکستان اس ریاست کو اپنے میں شامل نہ کرے گا مگر افسوس کہ ہندوستان نے اس کی مخالفت کی۔ جب پاکستان نے یہ دیکھا کہ اب معاملہ بہت نازک ہو چکا ہے اور ہندو فوج زیادہ دلیر ہو گئی ہے، خطرہ ہے کہ وہ اب پاکستان پر حملہ نہ کر دے، اس وقت اس نے اپنی فوجیں کشمیر کی زمین میں داخل کر دیں۔

اس وقت مولوی مودودی صاحب نے یہ فتویٰ صادر کیا کہ اس وقت کشمیر میں مجاہدین کی مدد کرنا قرآن مجید کے حکم کے خلاف ہے، اس کی وجہ یہ بیان کی کہ پاکستان اور ہندوستان میں جنگ نہ کرنے پر معاہدہ ہو چکا ہے، اب اگر پاکستان سرزمین کشمیر میں آزاد کشمیر کے مجاہدین کی مدد کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ معاہدہ کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔

اور یہ دلیل ان کی سخت کمزور تھی کیونکہ ہندوستان اور پاکستان میں کشمیر کے معاملے میں ابھی تک نزاع تھا، کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا۔ معاہدے کا تعلق صرف تقسیم شدہ ہندوستان و پاکستان کے ساتھ تھا کہ کوئی مملکت ایک دوسرے پر حملہ نہ کرے اور نہ کوئی عقل مند کشمیر کے معاملے کو معاہدہ مذکور کے نیچے داخل سمجھتا ہے، چنانچہ ہندوستان نے جب یو، این، او میں اپنا یہ دعویٰ پیش کیا کہ پاکستان جارح ہے، اس کی کوئی شنوائی نہ ہوئی بلکہ انخلا اور انتخاب کا فیصلہ ہوا۔ ہندوستان مولوی مودودی کے فتویٰ کے مطابق برابر چپختا اور چلاتا رہا کہ ہمارا دعویٰ یہ تھا کہ پاکستان جارح ہے مگر یو، این، او کے کان میں جوں بھی نہیں رہینگے۔

مولوی شبیر احمد صاحب نے بھی مولوی مودودی کو خط لکھا کہ یہ آپ نے سخت غلطی کھائی ہے، اس لیے بذریعہ توبہ اس کا تدارک کریں مگر مودودی صاحب نے عجیب طرح سے اس کا تدارک کیا، کہنے لگے: چونکہ پاکستان نے اپنی فوجوں کے داخل ہونے کا اقبال کر لیا ہے، اس واسطے اب جنگ کرنا اور آزاد کشمیر کی مدد کرنا جائز ہے، حالانکہ اب تک کسی فریق نے بھی یہ نہیں تصور کیا کہ ہندوستان پاکستان کے خلاف یا پاکستان ہندوستان کے خلاف نبرد آزما ہے۔

مدعی سست گواہ چست

اور دلیل بھی عجیب ہے کہ پاکستان نے اقبال کر لیا ہے کہ میری فوجیں

وہاں موجود ہیں۔ اگر پاکستان کو اپنی فوجیں وہاں لے جانا اور آزاد کشمیر کی مدد کرنا شرعاً ممنوع تھا تو یہ اقبال ایک قسم کا اقبالِ جرم ہوگا، پس اقبالِ جرم سے کیسے آئندہ کے لیے جرم کی اجازت ہوگی یا اقبالِ جرم کیسے آئندہ کے لیے وجہ جواز بن گیا؟

مودودی صاحب اور فقہی مسائل:

۱۔ سوال: مطالبہ کیا جاتا ہے کہ صحیح معنوں میں مسلمان بننے کے لیے آدمی کو لباس اور چہرے کی اسلامی وضع قطع اختیار کرنی چاہیے، براہ کرم بتائیے کہ اس سلسلے میں اسلام نے کیا احکام دیے ہیں؟

جواب: لباس اور چہرے کی وضع قطع کے متعلق آپ نے سوال کیا ہے، اس کا جواب تو میں دیے دیتا ہوں لیکن اس سے پہلے آپ یہ بات اچھی طرح سمجھ لیں کہ ظاہر کی اصلاح باطن کی اصلاح پر مقدم نہ ہونی چاہیے۔ سب سے پہلے اپنے آپ کو قرآنی معیار کے مطابق حقیقی مسلمان بنانے کی کوشش کیجئے، پھر ظاہر کی تبدیلی اس قدر کرتے چلے جائیں جس حد تک باطن میں واقعی تبدیلی ہوتی جائے، ورنہ مجرد ضابطہ و قانون کو سامنے رکھ کر اگر آپ نے اپنے ظاہر کو اس نقشہ پر ڈھال لیا جو حدیث و فقہ کی کتابوں میں ایک متقی انسان کے ظاہری نقشہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، اور اندر تقویٰ پیدا نہ ہو تو آپ کی مثال ایسی ہوگی جیسے تانبے کے سکے پر اشرفی کا ٹھپہ لگا ہوا ہو، اشرفی کا ٹھپہ لگانا کوئی بڑا مشکل کام نہیں ہے، بہت آسانی سے جس سستی سے سستی دھات پر چاہیں اس کو لگا سکتے ہیں لیکن زرِ خالص بہم پہنچانا ایک مشکل کام ہے اور بہت مدت کی کیمیاگری سے یہ چیز حاصل ہوا کرتی ہے۔ بد قسمتی سے ہمارے ہاں ایک مدت سے

ظاہر پر غیر معمولی زور دیا جاتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اشرفی کے ٹھپے کے ساتھ تانبے، لوہے، سیسے اور ہر قسم کی گھٹیا دھاتوں کے سکے چل پڑے ہیں، عملی دنیا کا بازار ایسا بے لاگ صراف ہے کہ وہ زیادہ مدت تک اس جعل سازی سے دھوکہ نہیں کھا سکتا۔ کچھ مدت تک تو ہماری دھوکے کی اشرفیاں چل گئیں لیکن اب بازار میں کوڈی بھر بھی ان کی قیمت باقی نہیں رہی ہے۔ پس ہمیں (اسلامی جماعت) جس قسم کی دینداری پیدا کرنی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اشرفی کا ٹھپہ لگانے سے پہلے سونے کا سکہ بننے کی کوشش کریں۔ لباس اور چہرے کی وضع اور ایسے ہی دوسرے ظواہر کے متعلق نبی ﷺ نے جتنی ہدایات دی ہیں وہ مدینہ طیبہ کے آخری پانچ چھ برسوں کی ہیں، اس سے پہلے پندرہ سولہ سال تک آپ اپنے متبعین میں تقویٰ اور احسان کی وہ صفات پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے جن کا مفصل نقشہ قرآن مجید اور احادیث نبوی ﷺ میں بیان ہوا ہے۔ اس ترتیب پر غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے جس کو تزکیہ نفس کی خدمت پر مقرر فرمایا تھا اس نے بھی پہلے اپنی پوری توجہ مال خام کو کندن بنانے ہی پر صرف کی تھی، پھر جب کندن بنا لیا تب اس پر اشرفی کا نقش مرسم کیا۔

”لیکن اس تقدیم و تاخیر کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے احکام شرعی کی تعمیل سے جی چرانے کا بہانہ بنا لیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی متقیانہ وضع بنانے سے پرہیز کیا جائے جس کی تہہ میں واقعی تقویٰ اور خدا ترسی موجود نہ ہو، اور جس کے اندر اسلامی اخلاق کی روح مفقود ہو۔“

”لباس کے متعلق اسلام نے جس پالیسی کا تعین فرما دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ ایسی وضع میں رہیں جس میں آپ کو دیکھ کر ہر شخص معلوم کر سکے کہ آپ مسلمان ہیں۔ بحیثیت مجموعی آپ کی وضع قطع کفار سے مشابہ نہیں ہونی چاہیے۔

”داڑھی کے متعلق نبی ﷺ نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے، صرف یہ ہدایت فرمائی ہے کہ رکھی جائے۔ آپ اگر داڑھی رکھنے میں فاسقین کی وضعوں سے پرہیز کریں، اتنی داڑھی رکھ لیں جس پر عرف عام میں داڑھی رکھنے کا اطلاق ہوتا ہو، جسے دیکھ کر کوئی شخص اس شبہ میں مبتلا نہ ہو کہ شاید چند روز سے آپ نے داڑھی نہیں مونڈی ہے تو شارع کا منشا پورا ہو جاتا ہے، خواہ اہل فقہ کی استنباطی شرائط پر وہ پوری اترے یا نہ اترے۔

”سر کے بالوں کے متعلق صرف یہ ہدایت ہے کہ کچھ مونڈنا اور کچھ رکھنا ممنوع ہے۔ موجودہ زمانے میں جس قسم کے بالوں کو پنجاب میں بودے کہتے ہیں اور جنھیں یو، پی میں انگریزی بال کہا جاتا ہے، ان کے ناجائز ہونے کی مجھے کوئی دلیل نہیں ملی، لیکن ایک غیر مسلم قوم کی ایجاد کردہ وضع کو سر چڑھانے میں کراہت کا پہلو ضرور ہے، اور اسی لیے میں نے اس وضع کو بدل دیا ہے۔“

(رسائل و مسائل: ۱۷۸ تا ۱۸۱، ترجمان القرآن رمضان، شوال ۶۲ھ ستمبر، اکتوبر ۲۳ء)

اس مسئلہ میں بہ چند وجوہ کلام ہے:

- ۱۔ جب ایک شخص مسلمان ہوتا ہے تو اس پر جمیع فرائض و واجبات کا ادا کرنا اور تمام محرمات سے بچنا لازم ہو جاتا ہے۔ شریعت نے جن فرائض کے

متعلق کچھ شرائطِ زمانی وغیرہ مقرر کی ہیں ان کے علاوہ ان کے مراتب کا لحاظ یا ان کی ترتیبِ نزولی کا خیال کرتے ہوئے تقدیم و تاخیر کرنا جائز نہیں، چہ جائیکہ مناسب ہو، مثلاً نماز پہلے فرض ہوئی اور شراب بعد میں حرام ہوئی، روزہ پہلے فرض ہوا اور زکوٰۃ بعد میں فرض ہوئی۔ اب جو مسلمان ہوگا اس کے لیے عمل کرنے میں ترتیب نہیں ہوگی، بلکہ اسی وقت اس پر شراب کا ترک کرنا فرض ہوگا اور نماز بھی لازم ہوگی، اسی طرح جب ایک شخص مسلمان ہوتا ہے یا مسلمان بالغ ہوتا ہے تو اس پر تمام فرائض اپنے اپنے اوقات و شرائط کے ساتھ لازم ہو جاتے ہیں۔ کسی ایک کا اہم ہونا اور دوسرے کا اتنا اہم نہ ہونا یا اس سے کم درجہ ہونا اس بات کو نہیں چاہتا کہ ان دونوں میں عملی ترتیب پیدا کی جائے۔

۲۔ تقوے کا تعلق اگرچہ دل کے ساتھ ہے مگر اس کے مظاہر تمام اعضاء ہیں۔ جو شخص متقی ہوگا ضروری ہے کہ اس کا اثر اس کے جمیع اعضاء پر ظاہر ہو، اس میں تقسیم کی گنجائش نہیں۔

۳۔ چہرے کی وضع کے متعلق جب آپ نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ داڑھی کی کوئی حد مقرر نہیں تو اس صورت میں اس میں عملی مراتب کی گنجائش نہیں رہتی، صرف دو ہی صورتیں بنتی ہیں: ایک منڈوانا جو معصیت ہے، ایک رکھنا جو طاعت ہے، اور رکھنے کے مراتب میں بلحاظ طاعت یا تقوے کی علامت ہونے کے کوئی فرق نہیں کیونکہ داڑھی کی مقدار کی جتنی بھی صورتیں ہوں گی سب متبادل ہوں گی، اس میں کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں ہوگی۔ یہی حال سر کے بالوں کا ہے، اس میں ایک صورت معصیت ہے، یعنی بعض سر کا منڈوانا اور بعض کا رکھنا۔ ایک صورت طاعت ہے۔ انگریزی بال آپ

کے نزدیک حقیقت میں ایک مباح صورت ہے، تقویٰ کے منافی نہیں، پس حقیقت کے اعتبار سے چہرے کی وضع میں تقویٰ کے اعتبار سے کوئی مختلف مراتب نہیں۔ پس آپ کا یہ کہنا: ”پھر ظاہر کی تبدیلی اس قدر کرتے جائیں جس حد تک باطن میں واقعی تبدیلی ہوتی جائے۔“ بالکل بے معنی ہوا۔

۴۔ کسی آدمی کا یہ دعویٰ کرنا کہ میں متقی بن گیا ہوں، شریعت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النجم: ۳۲]

”اپنے آپ کو پاک نہ کہو۔“

پس اس صورت میں اگر کسی کو ظاہری تبدیلی میں باطنی تبدیلی کا پابند بنا دیا جائے تو اس کو ظاہری تبدیلی کرنے میں تھیر اور تردد رہے گا بلکہ آپ کسی کو بھی ظاہر کی تبدیلی کا حکم نہیں دے سکتے کیونکہ آپ کسی کے باطن سے واقف نہیں۔

۵۔ پھر اشرفی کے ساتھ تشبیہ دینا بھی لغو ہے کیونکہ ٹھپہ جس چیز پر لگایا جائے اس سے الگ نہیں ہوتا، پس تانے پر جو ٹھپہ لگایا جائے وہ سونے پر منتقل نہیں ہو سکتا، بخلاف باطنی اور ظاہری فرائض کے۔ اگر کوئی شخص ایک کا پابند ہو تو صرف دوسرے حصے پر عمل کرنے سے وہ بری الذمہ ہو سکتا ہے، اس لیے اگر کسی شخص میں صرف ظاہری فرائض ہوں تو اس کو باطنی فرائض کی طرف متوجہ کرنا چاہیے، نہ یہ کہ اس کو یہ کہا جائے کہ پہلے باطن کو درست کرے، پھر اس کے مطابق ظاہر کو درست کرے۔

۶۔ جو داڑھی کے متعلق لکھا ہے کہ اتنی رکھ لیں جس پر عرف عام میں داڑھی رکھنے کا اطلاق ہوتا ہو تو شارع کا منشا پورا ہو جاتا ہے۔ یہ بالکل غلط ہے

کیونکہ شارع نے صرف داڑھی رکھنے کے متعلق ہی نہیں کہا بلکہ ایسے الفاظ بولے ہیں جن سے داڑھی رکھنے سے زیادہ کچھ مفہوم ہوتا ہے، مثلاً ایک لفظ ”وفروا“ ہے جس کا معنی ہے: وافر اور زیادہ کرو۔ زیادہ کرنا محض رکھنے سے کچھ زیادہ مطلب رکھتا ہے۔

☆ ایک لفظ ہے: ”أرخوا“ جس کا معنی ہے: لٹکاؤ۔ یعنی داڑھی کو گرہ کر کے اکٹھا نہ کرو بلکہ گرہ باندھنے کے بغیر ہی لٹکاؤ۔

☆ ایک لفظ ہے: ”أوفوا“ ”داڑھی پوری کرو۔“ یہ لفظ بھی رکھنے سے زائد معنی ادا کرتا ہے۔

☆ ایک لفظ ہے ”اعفوا“ ”داڑھی بہت کرو۔“ امام بخاری نے اس کا معنی اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ”عفو“ سے مشتق ہے اور اس کا معنی ہے: ”کثروا“ (بہت) ہو گئے۔^۱

ان افادات کے ظاہر کا اقتضا یہ ہے کہ داڑھی کے ساتھ بالکل تعرض نہ کیا جائے، جیسے امام نووی وغیرہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔

جو لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ داڑھی ایک مشمت تک رکھنی چاہیے وہ مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

۱۔ ترمذی کی روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ داڑھی کو طول و عرض سے لیا کرتے تھے۔^۲ یہ حدیث غریب ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں: جو راوی

① صحیح البخاری: کتاب اللباس، باب إعفاء اللحي.

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۷۶۲) امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے اسے ”غریب“ کہا ہے۔ اس کی سند میں عمر بن ہارون ہے جسے ابن معین وغیرہ نے کذاب کہا ہے۔ علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے اس روایت کو ”موضوع“ کہا ہے۔ (سلسلة الأحادیث الضعيفة: ۱/

۴۵۶، رقم الحدیث: ۲۸۸)

اس حدیث میں ہے وہ منکر ہے (یعنی عمر بن ہارون) میں نے اس کی کوئی روایت، سوائے اس کے، منکر نہیں دیکھی۔^① یہ حدیث اگرچہ مطلق ہے مگر یہ قاعدہ ہے کہ فعل کے لیے عموم نہیں ہوتا، یعنی اگر آنحضرت ﷺ سے کوئی فعل مروی ہو اور اس کے بہت سے افراد ہوں تو اس سے سب افعال مراد نہیں لیے جاسکتے، اگر کوئی قرینہ ہو تو اس کی بنا پر خاص فرد مراد لیا جائے گا۔ یہاں مندرجہ ذیل دو دلیلیں (جو داڑھی کے ساتھ تعرض کرنے کو جائز سمجھنے والے پیش کرتے ہیں) قرینہ بن سکتی ہیں:

۲۔ اتحاف النبلاء میں نواب صدیق حسن خان نے حافظ ابن قیم سے مسند ابویعلیٰ کے حوالے سے یہ حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے داڑھی بڑھانے کے لیے کہا تو لوگوں نے اس پر عمل کرنا شروع کیا تو ان کو کچھ تنگی محسوس ہوئی۔ آنحضرت ﷺ کے آگے اس تنگی کی شکایات کی تو آپ نے فرمایا: ”ایک مشت سے اوپر کاٹ دیا کرو۔“ اس حدیث سے کاٹنے کی رخصت معلوم ہوتی ہے مگر اس کی سند کا حال معلوم نہیں۔

۳۔ عبداللہ بن عمر ایک مشت سے اوپر داڑھی کٹا دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر اور ابو ہریرہ سے بھی ایسا مروی ہے۔ داڑھی کا بلا قید بڑھانا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہوا۔^②

پس ان تمام ادلہ کو اگر جمع کیا جائے تو کم از کم داڑھی کی مقدار چار انگل معلوم ہوتی ہے، اس سے کم رکھنے کے متعلق کوئی دلیل میری نظر سے نہیں گزری۔

① مگر ایک جماعت نے عمر بن ہارون کو مطلقاً ضعیف کہا۔ (فتح) [مؤلف]

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۵۵۳) فتح الباری (۱۰ / ۳۵۰) المصنف

لابن أبي شيبة (۵ / ۲۲۵، رقم الحدیث: ۲۵۴۸۱)

داڑھی کے متعلق مذاہب اربعہ کا فیصلہ:

۱۔ شافعیہ:

”أما اللحية فإنه يكره حلقها ، والمبالغة في قصها، فإذا زادت على القبضة فإن الأمر فيه سهل.“
 ”داڑھی کا مونڈنے اور کٹانے میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، اور قبضہ (مٹھی بھر) سے زائد میں کوئی حرج نہیں۔“

۲۔ حنفیہ:

”يحرم حلق لحية الرجل، ويسن أن لا تزيد في طولها على القبضة، فما زاد على القبضة يقص، ولا بأس بأخذ أطراف اللحية.“
 ”آدمی کا داڑھی مونڈنا حرام ہے اور ایک قبضہ سے زائد نہ ہونے دینا سنت ہے، مٹھی بھر سے جو زائد ہو اس کو کٹانا چاہیے، اور داڑھی کے کناروں کو کاٹنا جائز ہے۔“

۳۔ مالکیہ:

يحرم حلق اللحية .
 ”داڑھی مونڈنا حرام ہے۔“

۴۔ حنابلہ:

”يحرم حلق اللحية، ولا بأس بأخذ ما زاد على القبضة، فلا يكره قصه كما لا يكره تركه، وكذا لا يكره أخذ ما تحت حلقه من الشعر.“^①

”داڑھی مونڈنا حرام ہے اور قبضہ کے اوپر کٹانے میں کوئی حرج

① دیکھیے: الفقه على المذاهب الأربعة للجزائري (۲/ ۴۵)

نہیں، اگر نہ کٹائے پھر بھی کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح حلق کے نیچے جو بال ہوں ان کے موٹنے میں کوئی حرج نہیں۔

۵۔ فقہ المذاہب:

”وعن الحسن البصري أنه يؤخذ من طولها وعرضها ما لم يفحش، وعن عطاء نحوه، وحمل هؤلاء النهي على منع ما كانت الأعاجم تفعله من قصها وتخفيفها.“^①

(فتح الباري، جز: ۲۴ ص: ۴۹۷)

”حسن بصری سے مروی ہے کہ داڑھی کو طول و عرض سے کٹانا جائز ہے مگر بہت زیادہ نہ کٹائے۔ عطاء سے بھی اسی طرح آیا ہے۔ ان کے نزدیک نبی کا مطلب یہ ہے کہ جیسے عجمی کٹایا کرتے تھے اس طرح نہ کٹائے۔“

مذکورہ بالا عبارات اور احادیث میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم ایک قبضہ کی مقدار رکھنا لازمی ہے۔

دوسرا مسئلہ:

۲۔ سوال: ایک صاحب نے ہمارے ایک سوال کے جواب میں آپ کا حوالہ دیتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ غیر صالح العقیدہ لوگوں کے پیچھے بھی عام مسلمانوں کے ساتھ نماز پڑھ لینی چاہیے، اور تفرقہ سے اجتناب کرنا چاہیے۔ ہمیں یاد ہے کہ آپ نے ایک خط میں ایسے ہی ایک سوال کے جواب میں فرمایا تھا کہ جس شخص کے متعلق مشرکانہ عقائد رکھنا بالکل متحقق ہو جائے اس کے پیچھے تو نماز پڑھنے سے احتراز کرنا چاہیے مگر جس شخص کے عقائد کی حقیقت معلوم نہ ہو اس کی امامت

① فتح الباري (۱۰/۳۵۰)

میں نماز پڑھنی چاہیے۔ ان دونوں جوابات میں جو فرق ہے اس کی وجہ سے یہاں بہت پیچیدگی پیدا ہوگئی، ذرا وضاحت کے ساتھ صحیح مسلک کی نشان دہی فرمائیں۔

جواب: آپ کو جو جواب یہاں سے دیا گیا تھا وہ یہ تھا کہ کوئی صریح مشرک نہ فعل یا قول یا عقیدہ، جس کے لیے تاویل کی قطعاً گنجائش نہ ہو اور جس کے ماننے والے یا کرنے والے کے لیے یہ فیصلہ کیے بغیر چارہ نہ ہو کہ وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے، ایسے قول یا فعل کے مرتکب کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہیے، لیکن عام طور پر مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان بحثوں اور مناظروں اور نزاعوں نے یہ کیفیت پیدا کر دی ہے کہ ہر گروہ دوسرے کو گمراہ ٹھہرانے اور اس سے دور بھاگنے کے لیے دلیلیں ڈھونڈتا ہے، اور بات بات پر فرقے بنتے ہیں، مسجدیں الگ ہوتی ہیں، شادی بیاہ کے تعلقات منقطع ہوتے ہیں، یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے۔ جو لوگ سب کی اصلاح کے لیے اٹھے ہوں ان کے لیے صحیح طریقہ یہی ہے کہ وہ سب مسلمانوں کے ساتھ نماز پڑھیں اور ان میں جو اخلاقی اور اعتقادی خرابیاں پائیں، ان کو ہمدردی اور محبت کے ساتھ دور کرنے کی کوشش کریں، ورنہ نمازیں الگ کر لینے کا فائدہ بجز اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ ہم بھی ایک فرقہ بن کر رہ جائیں گے، ہمارے اور عام مسلمانوں کے درمیان ایک دیوار کھڑی ہو جائے گی جسے عبور کرنا محال ہو جائے گا۔

”رہا یہ اندیشہ کہ جس شخص کو آپ اپنے نزدیک گمراہی اور شرک میں

بتلا پاتے ہیں، اس کی نماز چونکہ آپ کے عقیدے کے مطابق مقبول نہیں ہے، اس لیے اگر آپ اس کے پیچھے نماز پڑھیں گے تو آپ کی نماز نہ ہو تو یہ اصلاح غلط ہے، اول تو آپ یہ فیصلہ کرنے کے مجاز ہی نہیں ہیں کہ کس کی نماز مقبول ہوگی اور کس کی نہ ہوگی، ایسے فیصلے کرنے کے بجائے زیادہ بہتر ہے کہ آپ اپنی نماز کی مقبولیت کے لیے بھی دعا کریں اور دوسروں کی نماز کی مقبولیت کے لیے بھی۔ دوسرے یہ کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ پوری جماعت کی نماز امام کی نماز کے ماتحت ایک مجموعے کی شکل میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش ہوتی ہے، اگر امام کی نماز مقبول نہ ہو تو سارے مقتدیوں کی نماز بھی غیر مقبول ہو جائے۔ جماعت کی پابندی تو مسلمانوں کو ایک امت بنانے کے لیے ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ہر فرد کی نماز انفرادی حیثیت ہی سے خدا کے حضور پیش ہوتی ہے، اگر وہ مقبول ہونے کے قابل ہو تو بہر حال مقبول ہو کر رہتی ہے، خواہ امام کی نماز مقبول ہو یا نہ ہو۔“

(ترجمان القرآن، ذیقعدہ، ذی الحجہ ۶۳ھ / نومبر، دسمبر ۸۲ء)

اس جواب میں دراصل وہی تناقض موجود ہے جو سائل کے پیش کردہ دو جوابوں میں تھا، سوال تو یہ تھا کہ آپ ایک جواب میں لکھتے ہیں کہ مشرکانہ عقائد والے کے پیچھے نماز پڑھنے سے احتراز کرنا چاہیے، اور ایک جواب میں لکھتے ہیں کہ غیر صالح العقیدہ لوگوں کے پیچھے بھی عام مسلمانوں کے ساتھ نماز پڑھ لینی چاہیے۔ پھر جواب میں بھی یہی دورخی ہے، اولاً یہ لکھا ہے کہ کوئی صریح مشرکانہ فعل یا قول یا عقیدہ جس کے لیے تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ اس سے صاف معلوم ہوتا

ہے کہ بعض عام مسلمانوں کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہیے، مگر اخیراً یہ لکھ دیا ہے کہ مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا امام کی نماز کے فساد سے وابستہ نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ امام کی نماز نہ ہو مگر مقتدی کی نماز ہو جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشرک کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز میں سرایت کرتا ہے یا نہیں؟ اس میں اگرچہ ائمہ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں: کرتا ہے، جیسے (حنفیہ) اور بعض کہتے ہیں: نہیں کرتا، جیسے اہل حدیث، مگر مشرک کے بارے میں سب ائمہ متفق ہیں کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

”یشترط لصحة الجماعة شروط: منها الإسلام، فلا تصح إمامة غير المسلم باتفاق، فمن صلى خلف رجل يدعي الإسلام ثم تبين له أنه كافر، فإن صلاته التي صلاها خلفه تكون باطلة وتجب عليه إعادتها.“^① (فقه المذاهب)

”جماعت کے صحیح ہونے کے لیے چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک اسلام ہے، غیر مسلم کی امامت درست نہیں، یہ مسئلہ اتفاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اسلام کے مدعی کے پیچھے نماز پڑھے، بعد میں پتہ چلے کہ وہ کافر تھا تو اس کی یہ نماز باطل ہوگی، اس کو چاہیے کہ دوبارہ پڑھے۔“
اصل میں پہلے جواب کی بنا اپنے مسلک کی صحت پر تھی اور دوسرے جواب کی بنا مداہنت پر۔

پھر اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اول تو آپ یہ فیصلہ کرنے کے مجاز ہی نہیں ہیں کہ کس کی نماز قبول ہوگی اور کس کی نہ ہوگی، بالکل بے ہودہ ہے، کیونکہ انسان اپنے علم کا مکلف ہے نہ کہ دوسرے کے علم کا۔ جب ایک انسان

① الفقه على المذاهب الأربعة للجزائري (١/٦٤٠)

اپنے اعتقاد کے مطابق ایک شخص کو مشرک سمجھتا ہو تو لا محالہ اس کو ایسے آدمی کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

پھر یہ کہنا کہ جماعت کی پابندی تو مسلمانوں کو ایک امت بنانے کے لیے ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ہر فرد کی نماز انفرادی حیثیت ہی سے خدا کے حضور پیش ہوتی ہے۔ بھی صحیح نہیں کیونکہ جماعت کا فائدہ صرف ایک امت بنانا ہی نہیں بلکہ اس کے بہت سے فائدے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ستائیس فائدے بیان کیے ہیں۔^① ان میں ایک یہ بھی ہے کہ امام کی وجہ سے مقتدیوں کی نماز میں یک جہتی پیدا ہوتی ہے اور اسی بنا پر امام کے قرب و جوار میں رحمت کا نزول زیادہ ہوتا ہے، اور تعاکس انوار کی بنا پر جماعت والی نماز انفرادی نماز سے بڑھ جاتی ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ہر فرد کی نماز انفرادی حیثیت سے پیش ہوتی ہے تو انفرادی نماز بھی مختلف حالات میں مختلف شرائط سے مشروط ہو سکتی ہے، جیسے اقتدا کے لیے امام کا درمیان میں ہونا ضروری ہے، اگر ایک مقتدی ہو تو برابر کھڑا ہو مگر آگے کھڑا نہیں ہو سکتا، اسی طرح جہری نمازوں کی اقتدا میں جہر ممنوع ہو جاتا ہے۔ انھی میں سے ایک یہ بھی ہے کہ امام مسلمان ہو، مشرک اور کافر نہ ہو، پس انفرادی حیثیت میں ہر فرد کی نماز کا پیش ہونا اس بات کو نہیں چاہتا کہ انفرادی حالت پر اس کو قیاس کر کے صرف وہی شرائط اس کے لیے مقرر کی جائیں جو منفرد کی نماز کی صحت کے لیے لازمی ہیں۔ پھر جب ہر ایک شخص کی نماز، خواہ جماعت سے پڑھی جائے، انفرادی حیثیت ہی سے پیش ہوتی ہے تو ہر حالت میں نماز ہو جانی چاہیے، ”کوئی صریح مشرکانہ فعل یا قول... الخ“ کہنے کی کیا ضرورت ہے؟!

① فتح الباری (۲/۱۳۳)

تیسرا مسئلہ:

۳۔ مودودی صاحب سے چند سوالات کیے گئے، ان میں سے ایک یہ ہے:
 ”از روئے شریعت نماز میں رفع یدین کرنے یا نہ کرنے کا مسئلہ کیا حیثیت رکھتا ہے؟ کیا ترکِ رفع سے آدمی دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے؟“
 اس کا جواب اس طرح لکھتے ہیں:

”رفع یدین کرنا یا نہ کرنا، آمین زور سے کہنا یا آہستہ کہنا اور ایسے ہی دوسرے امور صرف اسی وقت تک شرعی اعمال ہیں جب تک کوئی شخص ان کے ترک یا فعل کو اس بنا پر اختیار کرے کہ اس کی تحقیق میں صاحبِ شریعت سے ایسا ہی ثابت ہے، یا یہ کہ ایسا کرنا دلائل شرعیہ کی بنا پر راجح اور اولیٰ ہے۔ مگر جب یہی اعمال کسی مخصوص فرقے کے شعار بن جائیں اور ان کا ترک یا فعل وہ علامت قرار پائے جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جانے لگے کہ آپ کس فرقہ میں داخل اور کس سے خارج ہیں، پھر انہیں علامتوں کے لحاظ سے یہ بھی ہونے لگے کہ کون اپنا ہے اور کون غیر ہے، تو اس صورت میں رفع یدین کرنا یا نہ کرنا یا آمین زور سے کہنا یا آہستہ کہنا ایسے ہی دوسرے امور ترک اور فعل دونوں یکساں بدعت ہیں اور بدترین قسم کی بدعت ہیں، اس لیے کہ سنتِ رسول اللہ ﷺ میں بجائے خود تو ان اعمال کا ثبوت ملتا ہے لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ان اعمال کو مسلمانوں کے اندر گروہ بندیوں اور فرقہ سازیوں کے لیے علامات اور شعار بنایا جائے، ایسا کرنا دراصل حدیث کا نام لے کر صاحبِ حدیث ﷺ کے منشا کے بالکل برعکس کام کرنا ہے اور اس اصل کام کو غارت کرنا

ہے جس کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں تشریف لائے۔
 ”اب اس مسئلہ کی فقہی حیثیت کو لیجیے۔ رفع یدین کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم
 سے پانچ مختلف طرزِ عمل منقول ہیں:

ا۔ ابن عمر کی روایت، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور تین مواقع پر رفع یدین کرتے تھے: افتتاحِ صلوٰۃ کے وقت، رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھ کر۔^①

ب۔ مالک بن حورث کی روایت، جس میں دو موقعوں پر رفع یدین کا ذکر ملتا ہے: افتتاحِ صلوٰۃ کے وقت اور رکوع سے اٹھ کر۔^②

ج۔ وائل بن حجر کی روایت، جس میں چار مواقع پر اس کا ہونا مذکور ہے: افتتاحِ صلوٰۃ کے وقت، رکوع میں جاتے ہوئے، رکوع سے اٹھتے ہوئے اور سجدے کے موقع پر۔^③

د۔ ابو حمید ساعدی کی روایت، اس میں چار مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے مگر چوتھا موقع سجدہ کی بجائے تیسری رکعت میں قعدہ سے اٹھنے پر بیان کیا گیا ہے۔^④

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۰۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۰)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۰۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۱)
 مالک بن حورث رضی اللہ عنہ سے تین مواقع، یعنی افتتاحِ صلوٰۃ، رکوع جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین ثابت ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بھی آگے ذکر کیا ہے اور مذکورہ بالا حوالہ جات میں بھی موجود ہے۔

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۰۱) وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے سجدوں میں رفع یدین ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

④ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۰۴) اسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن، صحیح“ اور امام ابن حبان، ابن خزیمہ، ابن الجارود اور خطابی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔

۱۔ عبداللہ بن مسعود اور براء بن عازب کی روایت، جس میں صرف ایک مرتبہ رفع یدین کرنے کا ذکر ہے، یعنی افتتاحِ صلوٰۃ کے موقع پر۔^①

ان مختلف روایات میں سے (۱) کو امام شافعی، احمد اور ابو ثور نے، نیز اہلحدیث اور اہل الظاہر کی اکثریت نے اختیار کیا ہے، اور ایک روایت امام مالک سے بھی یہی ہے کہ وہ اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ (۲) کو اہل حدیث کے ایک گروہ نے مرجح ٹھہرایا ہے، اور (۳) کو ابراہیم نخعی، شعبی، سفیان ثوری، ابو حنیفہ اور تمام فقہائے کوفہ نے ترجیح دی۔ لیکن یہ واضح رہے کہ سوال صرف ترجیح کا ہے نہ کہ رد و قبول کا، ائمہ سلف میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ جن مختلف طریقوں کا ذکر مذکورہ بالا حدیث میں آیا ہے ان میں سے کسی پر حضور نے عمل نہیں کیا تھا بلکہ کہتے صرف یہ ہیں کہ جس خاص طریقہ کو ہم نے مرجح قرار دیا ہے وہ حضور کا عام معمول تھا اور دوسرے طریقوں پر آپ کبھی کبھی عمل کر لیتے تھے۔

”پس جب معاملہ کی حقیقت یہ ہے تو ان طریقوں میں سے جس پر کوئی عمل کر رہا ہے، حدیث ہی کی پیروی کر رہا ہے، اور اس پر نکیر کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ اتباعِ پیغمبر پر نکیر کی جاتی ہے، جس کی جرأت مقلدین کو بھی زیبا نہیں، کجا کہ اہل حدیث اس کا ارتکاب کریں۔“

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۵۷) سنن أبی داود، رقم الحدیث (۷۴۹) ابن مسعود کی روایت کے متعلق سنن ترمذی ہی میں عبداللہ بن مبارک کا یہ قول ہے کہ ابن مسعود کی حدیث ثابت نہیں ہے۔ (سنن الترمذی، رقم الحدیث: ۲۵۶) اور براء بن عازب کی حدیث کا مدار یزید بن ابی زیاد پر ہے جو بالاتفاق ضعیف ہے۔

”پھر اگر کوئی شخص ان طریقوں میں کسی ایک طریقہ پر جامد ہونے کی بجائے وقتاً فوقتاً ان سب طریقوں پر عمل کرتا رہا جو حدیث میں مذکور ہیں تو یہ نبی ﷺ کی زیادہ صحیح و مکمل پیروی ہوگی، اور لفظ عمل بالحدیث کا اطلاق اس طرز عمل پر زیادہ صحیح معنی میں ہوگا۔“

(ترجمان القرآن: رجب، شعبان، ۶۴ھ / جولائی، اگست ۲۵ء)

اس عبارت میں چند وجوہ کلام ہے:

۱۔ مسائل اختلافیہ میں جب ایک ناظر غور و فکر کرتا ہے تو عام طور پر وہ غور و فکر کے بعد اس اختلاف کی حیثیت یا تو صرف دو متبادل افعال کی سمجھتا ہے کہ یہ اختلاف تنوع ہے، دونوں طرح جائز ہے، خواہ دونوں کو مساوی سمجھے یا نہ سمجھے۔ دوسرا اختلاف تضاد ہے، یعنی یہ سمجھے کہ شارع سے صرف ایک شق ہی ثابت ہے، پس اس صورت میں مسئلہ کی اختلافی حیثیت کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری شق پر عمل کرنے والے کو معذور خیال کرے، اپنا اجتہاد اس پر ٹھونسنے کی کوشش نہ کرے، اپنے مسلک پر عمل کرے اور جس طرح اس کی صحت یا ترجیح اس کے دماغ میں آئی ہے اس کو نیک نیتی سے بیان کرے۔ اگر کسی شخص کے دماغ میں ایک مسئلہ اختلافی کے دونوں پہلو اختلاف تنوع کی صورت میں آئے ہیں تو وہ اپنی جگہ دونوں پہلوؤں پر عمل کرے اور لوگوں پر ان دونوں شقوں کا جائز ہونا واضح کرے۔ جو فریق صرف ایک شق کو جائز سمجھتا ہے، اس کو حق نہیں پہنچتا کہ اپنا اجتہاد اس پر ٹھونسنے۔

پس رفع یدین کے مسئلہ میں تین مسلک ہیں:

۱۔ ایک فریق رکوع کو جاتے اور سر اٹھاتے وقت رفع یدین ممنوع خیال کرتا ہے، خواہ اس بنا پر کہ آنحضرت ﷺ نے ان مواقع پر رفع یدین بعد میں چھوڑ دیا اور اس سے منع کر دیا، یا اس بنا پر کہ آنحضرت ﷺ سے ان

مواقع پر رفع یدین ثابت ہی نہیں۔

- ۲۔ دوسرا فریق دونوں جگہ رفع یدین کرنا اور چھوڑنا جائز سمجھتا ہے، کیونکہ رفع یدین سنت ہے واجب نہیں، اس لیے اس کا ترک بھی جائز ہے۔
- ۳۔ تیسرا فریق جو رفع یدین ضروری خیال کرتا ہے، خواہ اس کا ترک اس کے نزدیک نماز کو باطل کرنے والا ہو یا نہ ہو۔

پس مسئلہ کے اختلافی ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ ہر فریق جس کو حق سمجھتا ہے اس کے مطابق عمل کرے، اور دوسرے فریق کو معذور خیال کرے نہ کہ وہ دوسرے فریق میں شامل ہو جائے، یعنی پہلا اور تیسرا فریق اپنے مسلک کو دوسرے فریق کا ہم خیال بنالے، جیسا کہ مودودی صاحب نے سمجھا ہے۔

۲۔ جب ایک فریق ایک شق ہی کو جائز تصور کرتا ہو تو اس صورت میں اس فریق کو حق پہنچتا ہے کہ دوسرے فریق کو معذور خیال کرتا ہو۔ آزادی رائے کے اظہار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہے کہ میرے نزدیک یہی شق حق ہے، پس اس کو بدعت یا بدترین قسم کی بدعت قرار دینا مسئلہ کی نوعیت کے تقاضے سے بے خبری کی بنا پر ہے۔

۳۔ اختلاف صرف ترجیح کا نہیں بلکہ رد و قبول کا بھی ہے۔ امام بخاری نے کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے ترک ثابت نہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی موافقت کی ہے۔ حنفیہ کے ہاں یہ بات مشہور ہے کہ رفع یدین منسوخ ہے یا غیر ثابت ہے بلکہ امام ابوحنیفہ کی طرف جو مناظرہ منسوب ہے اس میں بھی امام صاحب نے یہی کہا کہ رفع یدین ثابت نہیں۔^①

۴۔ پھر مختلف فیہ احادیث کی سندوں پر بحث کرتے ہوئے محدثین نے مندرجہ

① اس مناظرہ کی حقیقت کے متعلق تفصیل کے لیے دیکھیں: دین الحق لفضیلۃ الشیخ مولانا

ذیل نتائج نکالے ہیں:

۱۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں تین مواقع پر رفع یدین ثابت ہے اور ان کے ساتھ ابو حمید، مالک بن حویرث، ابو ہریرہ، انس، حضرت عمر، حضرت ابوبکر، ابو موسیٰ، حضرت علی وغیرہ رضی اللہ عنہم سترہ سے بھی زیادہ صحابہ نے موافقت کی ہے، اور یہ حدیث تواتر کے درجے کو پہنچ گئی ہے۔

۲۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے مگر بہت سے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے، اور براء بن عازب کی روایت بالاتفاق ضعیف ہے۔

۳۔ کسی صحابی سے صحیح سند کے ساتھ ترک ثابت نہیں ہے۔

۴۔ سجدے کے موقع پر رفع یدین ثابت نہیں بلکہ حضرت علی، حضرت ابن عمر اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے سجدہ میں رفع یدین کی نفی ثابت ہے۔

۵۔ صحیح بخاری میں مالک بن حویرث کی روایت میں تین مواقع پر رفع یدین کرنے کا ذکر موجود ہے۔^۱

چوتھا مسئلہ:

۴۔ ”سوال: تفہیم القرآن میں سود کی حرمت والی آیت ﴿فَمَنْ جَاءَهُ﴾

مَوْعِظَةً مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ۲۷۵] پر حاشیہ

لکھتے ہوئے جناب نے جو استدلال فرمایا ہے اس پر مجھے اطمینان

نہیں ہے۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں کہ وہ شخص جو پہلے کے کمائے

ہوئے مال سے بدستور لطف اٹھاتا رہا ہے تو بعید نہیں کہ وہ اپنی اس

حرام خوری کی سزا پا کر رہے۔“ سوال یہ ہے کہ سود کے حرام ہونے

پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کیا عمل فرمایا؟ اگر انہوں نے اختلافی حیثیت

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۰۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۱)

کی بنا پر مستحقین کو مال واپس کیا ہے تو آپ کا استدلال صحیح ہو سکتا ہے۔ نیز اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ایسا ثابت ہے تو آپ کو تفہیم القرآن میں اس کا حوالہ دینا چاہیے۔

جواب: اس معاملہ میں قرآن کے الفاظ پر شاید آپ نے توجہ نہیں کی۔ ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ کہنے کے بعد ﴿وَ أَمْرًا إِلَى اللَّهِ﴾ جو فرمایا گیا ہے اس کا آخر کیا مطلب ہو سکتا ہے؟ اس کے معنی یہی تو ہو سکتے ہیں کہ جو کچھ پہلے کسی نے سود کھایا ہے یہاں اس کی معافی کا اعلان نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے مقدمہ کو زیر تجویز رکھا گیا ہے۔ اگر وہ اپنی سود سے جمع کی ہوئی دولت کو اپنے لیے عیش و راحت اور شان و شوکت کا ذریعہ بنائے تو اس کی حیثیت ایسے شخص کی ہوگی جو اپنے پچھلے گناہوں پر کوئی ندامت نہیں رکھتا، اس لیے اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا معاملہ بھی اس شخص سے مختلف ہوگا جو اپنے پچھلے گناہوں پر نادم ہو اور اپنی ظلم و جور سے کمائی ہوئی دولت کو اپنے عیش پر خرچ کرنے کے بجائے خلق اللہ کی خدمت پر صرف کرے تاکہ اس کے جرم کی کسی حد تک تلافی ہو جائے جو وہ حالت جاہلیت میں کرتا رہا ہے۔

”اس معاملہ کے متعلق اگر کوئی نظائر ہمیں تاریخ میں نہ بھی ملیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حکم کے منشا کی طرف جو صریح اشارہ قرآن شریف کر رہا ہے اس سے ہم آنکھیں بند کر لیں۔“

(ترجمان القرآن: محرم، صفر، ۶۲ھ / جنوری ۱۹۴۵ء)

اس جواب میں بہ چند وجوہ کلام ہے:

۱۔ جب کوئی شے حرام ہو تو اس کے لیے قرآن مجید نے یہی قانون پیش کیا

ہے کہ حرمت سے پہلے جو کچھ معاملہ ہو وہ معاف ہوتا ہے، جیسے خمر کی حرمت بیان کرنے کے بعد فرمایا:

﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ۹۳]

”جو حرمت سے پہلے ایماندار نیک آدمیوں نے کھایا پیا اس میں کوئی مواخذہ نہیں۔“

اسی طرح جب مشرکین کے لیے استغفار کی ممانعت کی تو فرمایا:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ۱۱۵]

”اللہ تعالیٰ کسی قوم کو ہدایت کرنے کے بعد گمراہ نہیں ٹھہراتا، جب تک ان کے لیے ممنوع چیز کھول کر بیان نہ کر دے۔“

اسی طرح نکاح کی بعض صورتوں کو جب حرام ٹھہرایا تو ساتھ ہی کہہ دیا کہ ماضی پر کوئی گرفت نہیں:

﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ ”جو پہلے ہو چکا وہ قابل مواخذہ نہیں۔“

اسی طرح شکار کی حرمت بیان کرنے کے بعد فرمایا:

﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ ”گزشتہ سے اللہ نے معافی دی۔“

امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر میں لکھا ہے:

”أَيُّ مَنْ بَلَغَهُ نَهْيُ اللَّهِ عَنِ الرَّبَا فَانْتَهَىٰ حَالٌ وَصَوَّلَ الشَّرْعَ

إِلَيْهِ فَلَهُ مَا سَلَفَ مِنَ الْمَعَامَلَةِ لِقَوْلِهِ «عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ»

وَكَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ: «وَكُلُّ رِبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ

موضوع تحت قدمي هاتين وأول رباً أضع ربا العباس.^①
 ولم يأمرهم برد الزيادات المأخوذة في حال الجاهلية بل
 عفا عما سلف كما قال تعالى: 'فله ما سلف وأمره إلى الله.'^②
 ”جس کو سود کی حرمت کا علم ہو جائے وہ فوراً تائب ہو جائے، جو کام
 پہلے کر چکا وہ اسی کا ہوا، چونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ گزشتہ سے معافی
 ہے، اور آنحضرت ﷺ نے بھی فتح مکہ کے دن فرمایا: ”جاہلیت کا
 سود میرے قدموں کے نیچے ہے، میں سب سے پہلے عباس رضی اللہ عنہ کا
 سود اٹھاتا ہوں۔ آپ جو سابقہ سود دے چکے تھے اس کے واپس
 کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ پہلے سے معافی کا اعلان کیا، جیسے اللہ تعالیٰ
 نے فرمایا ہے: جو پہلے لے چکا لے چکا، اس کا معاملہ اللہ کے ہاتھ
 میں ہے۔“ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کو معاف کر دیا ہے۔

۲۔ اگر سود میں دوسرے شخص کی حق تلفی ہو تو اس کے بری ہونے کی یہ صورت
 نہیں کہ حرام کمائی کو خلق اللہ کی خدمت میں صرف کرے بلکہ جس کا حق
 ہے اس کو دے۔ حرام کی کمائی سے صدقہ کرنا یا خلق اللہ کی خدمت کرنا
 قابل قبول عمل نہیں:

«إن الله طيب، لا يقبل إلا طيباً» (حدیث)^③

”اللہ پاک ہے، وہ پاک (حلال) چیز ہی قبول کرتا ہے۔“

① سنن أبي داود (۳۳۳۴) سنن الترمذي (۳۰۸۷) جامع الأصول لابن الأثير (۳/۴۵۹، ۱۷۹۶) یہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا تھا نہ کہ فتح مکہ کے روز،
 جیسا کہ روایات میں اس کی تصریح موجود ہے۔ واللہ اعلم

② تفسیر ابن کثیر (۱/۷۰۹)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۱۵)

اگر اصل مالک نہ ملے تو اس صورت میں وہ اپنی ملک سے نکال دے، اگر صدقہ کرے تو اصل مالک کی طرف سے صدقہ کی نیت کرے، جیسے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس قسم کا ایک اثر امام بخاری رضی اللہ عنہ نے نقل کیا ہے۔^①

۳۔ اور لفظ ﴿أمرہ إلى اللہ﴾ میں اس قسم کی کوئی صراحت نہیں کہ یہ مقدمہ اس معنی سے زیر تجویز ہے کہ ابھی تک باوجود انتہا (آئندہ رک جانے) کے بھی اس کی معافی معلق ہے، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس میں فیصلہ صادر کریں گے جیسے اور امور میں صادر فرمائیں گے، اور وہ فیصلہ یہی ہوگا کہ جو شخص تحریم کی خبر سن کر رک گیا اور سود لینا چھوڑ دیا اس کو معاف کریں گے۔ پھر ایسے آدمیوں کے مختلف حالات ہوتے ہیں، کبھی رأس المال کے وصول کرنے میں سختی کرتے ہیں، کبھی نرمی، کبھی زیادتی اور کبھی درگزر سے کام لیتے ہیں، ان مختلف حالات کی بنا پر فیصلے کی نوعیت مختلف ہو سکتی ہے، اس لحاظ سے ایسے شخص کا معاملہ زیر تجویز ہو سکتا ہے۔

۴۔ اپنے عیش میں خرچ کرنا اگر جائز ہے تو اس صورت میں حرمت سے پہلے کا سود اور دوسری حلال کمائی دونوں برابر ہیں، اگر حرام ہے تو اس میں حلال کمائی کا صرف کرنا بھی منع ہے۔

پانچواں مسئلہ:

۵۔ سوال: ”کتاب علامات قیامت (مؤلفہ مولانا شاہ رفیع الدین صاحب و مترجم مولوی نور محمد صاحب) میں امام مہدی کے متعلق مسلم و بخاری کے حوالہ سے چند روایات درج ہیں لیکن تحقیق کرنے پر مسلم و بخاری میں مجھے اس قسم کی کوئی حدیث نہ مل سکی۔ اسی کتاب میں ایک

① صحیح البخاری، کتاب الطلاق، باب حکم المفقود فی اہلہ و مالہ. حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے۔ دیکھیں: فتح الباری (۹/۴۳۰) تغلیق التعلیق (۴/۴۶۹)

روایت یہ بھی درج ہے: بیعت مہدی کے وقت آسمان سے یہ ندا آئے گی: «هذا خليفة الله المهدي فاسمعوا له وأطيعوا»^① اس روایت کے متعلق آپ کی تحقیق کیا ہے؟

جواب: کتاب علامات قیامت میں جس روایت کا ذکر کیا ہے، اس کے متعلق میں نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہہ سکتا، اگر وہ صحیح اور فی الواقع حضور نے خبر دی ہے کہ مہدی کی بیعت کے وقت آسمان سے ندا آئے گی کہ «هذا خليفة الله المهدي فاسمعوا له وأطيعوا» تو یقیناً میری وہ رائے غلط ہے جو تجدید و احیائے دین میں میں نے ظاہر کی ہے لیکن مجھے یہ توقع نہیں ہے کہ حضور ﷺ نے ایسی بات فرمائی ہوگی۔ الخ“ (رسائل و مسائل صفحہ: ۷۵، ترجمان القرآن رجب ۶۵ھ / جون ۱۹۶۶ء)

۱۔ سوال تو یہ تھا کہ حدیث مذکور کے متعلق آپ کی تحقیق کیا ہے؟ مگر جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ہو تو میری یہ رائے غلط ہے مگر مجھے توقع نہیں ہے کہ حضور نے ایسی بات فرمائی ہوگی۔

۲۔ پھر اس روایت کو محض استبعاد کی بنا پر رد کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: ”قرآن مجید کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی نبی کی آمد پر آسمان سے ایسی ندا نہیں آئی۔“ (رسائل و مسائل، ص: ۷۵)

حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ خرق عادات میں تشابہ اور مماثلت کا ہونا ضروری نہیں۔ ہمارے نبی کا معجزہ کلام ہے مگر دیگر انبیاء ﷺ کے معجزات کلام کی قسم کے نہ

① الأربعون في المهدي لأبي نعيم الأصفهاني (ص: ۱۴، رقم الحديث: ۱۶) مسند الشاميين للطبراني (۹۳۷) الكامل لابن عدي (۵ / ۲۹۵) اس کی سند میں عبد الوہاب بن ضحاک راوی متروک ہے۔ حافظ ذہبی رضی اللہ عنہ نے یہ روایت اس کی منکرات و موضوعات میں شمار کی ہے۔ (میزان الاعتدال، رقم: ۵۳۲۱)

تھے، آنحضرت ﷺ خاتم الانبیاء تھے مگر سابق انبیاء علیہم السلام خاتم نہ تھے۔ آپ کی خصوصیات پانچ صد تک پہنچ جاتی ہیں۔ ایک دفعہ آنحضرت ﷺ بیٹھے تھے، آسمان کے دروازے کی آواز آپ نے سنی اور ایک فرشتہ وہاں سے اتر۔ جیسے مشکوٰۃ میں ہے۔^① اسی طرح حدیث ہے: «أسمع ما لا تسمعون» «میں جو سنتا ہوں تم نہیں سنتے۔» اس کے بعد فرمایا: «أطت السماء» «آسمان چڑچڑ کر رہا ہے۔»^②

چھٹا مسئلہ:

۶۔ جناب کی ان سطور سے کہ وہ جدید ترین طرز کا لیڈر ہوگا۔ یہ شبہ کیا جا رہا ہے کہ آپ خود امام مہدی ہونے کا دعویٰ کریں گے۔ (رسائل و مسائل، ص: ۷۱) یہ ارشاد کہ اس سے شبہ کیا جا رہا ہے کہ تو خود امام مہدی ہونے کا دعویٰ کرے گا۔ اس کے جواب میں میں ہر قسم کے دعوؤں سے اپنا دامن بچاتے ہوئے اپنے خدا کی خدمت میں حاضر ہوں گا۔ (رسائل و مسائل، ص: ۷۵)

معترض کو شاید یہ معلوم نہیں کہ مولوی صاحب کا یہ خیال ہے کہ ممکن ہے کہ مہدی کو بھی یہ علم نہ ہوگا کہ میں مہدی ہوں بلکہ وہ اپنا کام کر کے دنیا سے رخصت ہو جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد لوگ اس کا کارنامہ دیکھ کر اس کو مہدی کہنے لگیں۔ پس جب کہ مولوی صاحب کا خیال یہ ہے تو سوال کی نوعیت یہ ہونی چاہیے کہ آپ کی عبارت پڑھنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو لوگ آپ کے پیچھے امام مہدی کہنا نہ شروع کر دیں گے۔ اس لیے آپ بطور پیش بندی یہ لکھ دیں کہ میں مہدی نہیں، اس لیے مجھے میرے بعد مہدی نہ سمجھا جائے، جو

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۰۶)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۳۱۲) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۴۱۹۰)

امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے اسے "حسن غریب" اور امام حاکم و ذہبی رحمہما علیہما نے صحیح کہا ہے۔

سمجھے گا وہ غلطی پر ہے، میں اس سے بری ہوں کیونکہ مہدی کے اوصاف مجھ پر منطبق نہیں ہوتے۔ امید ہے کہ مولوی صاحب اس قسم کے سوال کا جواب دینے سے خاموشی بہتر سمجھیں گے، جیسا کہ آپ پہلے ایک مکالمہ میں، جو کاظمی سے ہوا تھا، خاموشی اختیار کر چکے ہیں، جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ آپ مہدی کی پیش گوئی کا مصداق بننے کی توقع رکھتے ہیں، اس لیے آپ کو چاہیے کہ آپ اپنی زندگی میں اپنے مہدی ہونے کی نفی کر جائیں تاکہ یہ شبہ زائل ہو جائے۔

ساتواں مسئلہ:

۷: ”ایک عالم دین اور صاحب دل بزرگ خطبات اور سیاسی کش مکش، جلد (۳) پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ملازمتیں غیر اللہ کی اطاعت کی تعریف میں نہیں آتیں، یہ تو اپنی اور اپنے اہل ملک کی خدمت ہے۔ یہ حد درجہ غلط طریق کار ہے کہ خزانہ ارض پر ہندو اور سکھ بطور حاکم مسلط ہوں اور مسلمان شہور کی حیثیت میں صرف مطالبہ گزار بن کر رہ جائیں، اور ملازمت کریں بھی تو اس کی آمدنی کو حرام سمجھ کر کھایا کریں۔“ میں حیران ہوں کہ ان کو کیا جواب دوں؟

جواب: جس صاحب کے اعتراض کا آپ نے ذکر کیا ہے، اگر ان کے متعلق آپ یہ نہ لکھتے کہ وہ عالم دین اور صاحب دل ہیں تو ان کے اعتراضات کو پڑھ کر میں اس کے بالکل برعکس رائے قائم کرنے پر مجبور ہوتا اور صبر کر لیتا، لیکن اب آپ سے یہ معلوم کر کے کہ وہ ماشاء اللہ دل اور دین دونوں رکھتے ہیں، ان کے یہ خیالات میرے لیے سخت حیرت کے موجب ہیں۔ علم رکھنے والے لوگ جب اس قسم کی باتیں کریں تو اس سے کوسوں دور رہنا چاہیے، بہکے ہوئے جاہلوں کو سمجھایا جاسکتا ہے

مگر بہکے ہوئے عالموں کو سمجھانے کی کوشش فضول ہے۔ جو کچھ میں لکھ چکا ہوں اس سے زیادہ اور کچھ لکھنا میرے بس میں نہیں ہے، اور اگر اس کو پڑھ کر بھی ان لوگوں کو اطمینان نہیں ہوتا، تو جس راستہ پر چل رہے ہیں، اسی پر چلے جائیں، مرنے کے بعد حقیقت ان پر کھل جائے گی اور مجھ پر۔“ (ترجمان القرآن: محرم، صفر ۶۳ھ)

سوالِ مذکور پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کتاب سیاسی کش مکش اور خطبات سے مولوی صاحب کی تسلی نہیں ہوئی، اس لیے وہ مزید تحقیق چاہتے ہیں بلکہ ان کے دماغ میں اس کے خلاف دلائل موجود ہیں۔ بحیثیتِ عالم ہونے کے ان کا حق ہے کہ تحقیق کریں اور بحیثیتِ صاحبِ دل ہونے کے ان کے لیے لازم ہے کہ کسی چیز کو حرام کہنے سے پہلے اس پر ٹھوس دلیل معلوم کر لیں کیونکہ کسی حلال کو حرام کہنے پر قرآن میں سخت وعید وارد ہے:

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿۱۱۶﴾ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿۱۱۷﴾﴾

[النحل: ۱۱۶، ۱۱۷]

”جو زبان سے تم کہہ رہے ہو محض اسی بنا پر تم یہ نہ کہتے رہو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے، یہ اللہ پر جھوٹ اور افترا ہے، جو اللہ پر جھوٹ جوڑتے ہیں وہ کامیاب نہیں ہوں گے، دنیا میں چند روز فائدہ ہے اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔“

پس ایک صاحبِ دل کے لیے ضروری ہے کہ کسی شے کو حرام کہنے سے پہلے اس کی دلیل معلوم کر لے۔ کسی مصنف کی تحریر سے، جس کی بنا اس کے

اجتہاد اور استنباط پر ہو، ضروری نہیں کہ دوسرا عالم بھی اس کے ساتھ موافقت کرے، اس پر چیں بچیں ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ ٹھنڈے دل سے غور کرنا چاہیے، اس قسم کے الفاظ ”عالمانہ جاہلیت“ اور طنز آمیز خطابات ”کہ وہ ماشاء اللہ دل اور دین دونوں رکھتے ہیں، مرنے کے بعد حقیقت ان پر کھل جائے گی اور مجھ پر بھی، ان سے کوسوں دور رہنا چاہیے“ سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور جو جواب میں یہ لکھا ہے ”اور کچھ لکھنا میرے بس میں نہیں۔“ اتنا ہی کافی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے: اگر کسی سوال کا جواب نہ بن سکے تو تکلف سے جواب کی کوشش نہ کرے، صرف یہ کہہ دے: ”لا أدري“ (میں نہیں جانتا) یہ کہنا بھی آدھا علم ہے۔^۱ اپنے علم پر اتنا اعتماد نہیں کرنا چاہیے کہ دوسرے کو بالکل بے سمجھ سمجھنے لگے۔

۱۔ سوال میں عدم تسلی کی وجوہ بھی بیان کی گئی ہیں:

الف۔ ملازمین غیر اللہ کی اطاعت کی تعریف میں نہیں آتیں۔

ب۔ خزان ارض پر ہندو اور سکھ حاکم مسلط ہوں۔

ج۔ ملازمت کریں تو اس کی آمدنی کو حرام سمجھ کر کھایا کریں۔

پھر سائل بھی مولوی صاحب کے ساتھ ان شکوک کے مؤثر ہونے میں ہم

① سنن الدارمی (۱/ ۷۴) یہ امام شعیبی کا قول ہے جو حسن سند کے ساتھ مروی ہے۔ نیز

ذم الکلام للہروی (۲/ ۲۱۹، رقم الحدیث: ۲۷۸) میں امام شعیبی رضی اللہ عنہ کی روایت

سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول منقول ہے اور اس میں ”نصف العلم“ کی بجائے ”ثلث العلم“

کے الفاظ ہیں لیکن اس کی سند میں شعیبی اور ابن مسعود کے درمیان انقطاع ہے۔ ”لا

أدري“ کہنا سنت رسول ﷺ ہے۔ ایک آدمی نے آپ ﷺ سے پوچھا: زمین کا کون سا

ٹکڑا بہترین ہے اور کون سا بدترین؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ((لا أدري)) (صحیح ابن

حبان، رقم الحدیث: ۱۵۹۹) مستدرک حاکم (۱/ ۹۰) اسے امام حاکم و ذہبی اور

ابن حبان رضی اللہ عنہم نے صحیح اور علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے حسن کہا ہے۔ نیز دیکھیے: جامع بیان العلم

لابن عبد البر (۱/ ۳۶)

نوا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ میں حیران ہوں کہ ان کو کیا جواب دوں؟
 وجہ اول کی تشریح اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ حکومت کے قانون کی
 اطاعت معاہدے کی پابندی سے عبارت ہے، اور معاہدے کی پابندی اللہ کی
 اطاعت ہے۔ اس میں شرط ہے کہ معروف میں ہونہ کہ منکر میں۔ جب کسی
 ملازمت میں اس امر کا لحاظ ہو تو وہ ملازمت قطعاً جائز ہے۔

وجہ ثانی کی تشریح اس طرح ہے کہ دنیا کی طیبات اور تزیین کے اسباب
 اصل میں مسلمانوں کے لیے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الأعراف: ۳۲]

”یہ چیزیں دنیا میں مومنوں کے لیے ہیں۔“

جب مومنوں کے لیے ہیں تو وہ تحصیل سے محروم کیوں رہیں؟ جب تک
 کتاب و سنت میں ان کا حاصل کرنا ہمارے لیے ممنوع ثابت نہ ہو ہم اس وقت
 تک ہر جائز طریقے سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اور تیسری وجہ کی تشریح اس طرح
 ہے کہ کسی شے کو حرام سمجھنا، پھر استعمال بھی کرتے جانا بے معنی بات ہے۔
 اگر یہ شبہ ہو کہ حالت اضطرار میں اجازت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ
 اجازت کی بنا پر وہ شے حلال ہوگی نہ کہ حرام۔

باوجود ان وجوہ کے مولوی صاحب کہے جا رہے ہیں کہ جو کچھ لکھ چکے ہیں
 وہ آخری نکتہ بحث ہے، اس کے آگے لکھنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اور یہ تلقین کر
 رہے ہیں کہ ایسے عالموں سے دور رہنا چاہیے، یہ آخری ہتھ کنڈا ہے جس سے
 معتقدین کو پھانسا جاسکتا ہے۔

متفرقات

مسیح کے بارے میں مولانا صاحب کا خیال:

فرماتے ہیں:

”پس قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت اگر کوئی طرزِ عمل رکھتا ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ رفعِ جسمانی کی تصریح سے بھی اجتناب کیا جائے اور موت کی تصریح سے بھی بلکہ مسیح علیہ السلام کے اٹھائے جانے کو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ قاہرہ کا ایک غیر معمولی ظہور سمجھتے ہوئے اس کی کیفیت کو اسی طرح مجمل چھوڑ دیا جائے جس طرح خود اللہ تعالیٰ نے مجمل چھوڑ دیا ہے۔“ (تفہیم القرآن، ص: ۴۲۱)

”مسیح علیہ السلام کے رفع کا مسئلہ متشابہات میں سے ہے۔“

(کوثر: ۲۱ فروری ۱۹۵۱ء)

”جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے، حیاتِ مسیح و رفعِ الی السماء قطعاً طور

پر ثابت نہیں ہے، قرآن مجید کی مختلف آیات سے یقین نہیں ہوتا۔“

(تقریر مودودی صاحب بدورانِ درس مقامِ اچھرہ، لاہور: ۲۸ مارچ ۱۹۵۱ء)

مولانا صاحب کا مذکورہ خیال اہل سنت کے خلاف ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ کا مفہوم لیتے وقت اس بات کا خیال رکھنا بھی نہایت ضروری ہے کہ حدیث میں یہ مسئلہ کس طرح ہے اور امت نے بالاتفاق اس کا کیا مطلب لیا ہے؟ اگر کسی آیت کے مفہوم میں اتفاق ہو تو وہ قطعی ہو جاتا ہے، جیسے آیتِ خاتم النبیین

کے مفہوم ”آپ آخری نبی ہیں“ میں علماء کا اتفاق ہے، اور متواتر احادیث سے اس کی تعیین ہوتی ہے۔ پس قرآن مجید کی یہ آیت آنحضرت ﷺ کے آخری نبی ہونے میں قطعی ہوگی، پس اس کے منکر کا وہی حکم ہوگا جو قطعیات کے منکر کا ہوتا ہے۔

اسی طرح آیت ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ﴾ کا مفہوم بلحاظ سیاق و سباق ترکیب، احادیث اور اجماع اہل سنت کے رفع جسمانی میں متعین ہو چکا ہے، پس یہ مفہوم قطعی ہوگا، اس کا انکار ایک امر قطعی کا انکار ہوگا۔

یہ مسئلہ قرآن مجید نے مجمل نہیں چھوڑا، نہ یہ تشابہات سے ہے بلکہ قرآن مجید نے، جیسا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، واضح طور پر اس کا ذکر کیا ہے، یعنی مسیح بحسدہ آسمان پر اٹھالیے گئے۔ اس مفہوم کے سوا دوسرا مفہوم مراد لینا شواہد مذکورہ کی بنا پر غلط اور باطل ہے۔

﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾

[النساء: ۱۵۹]

”اس کی وفات سے پہلے تمام اہل کتاب اس پر ایمان لے آئیں گے۔“ ابوہریرہ کی حدیث موقوف اور مرفوع سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہاں موت سے مراد مسیح کی موت ہے۔ اور متواتر احادیث سے ثابت ہے کہ یہ موت کا حادثہ قیامت کے قریب مسیح کے نزول کے بعد ہوگا۔

سیاق ترکیب کا تقاضا:

﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ۱۵۷، ۱۵۸]

”مسیح کو یہود نے قتل نہیں کیا بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی طرف اٹھالیا۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۲۶۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۵)

نیز دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم (۴/۱۱۱۳، برقم: ۶۲۴۹) تفسیر ابن کثیر (۲/۴۱۲)

پہلے قتل کی نفی کی اور بعد میں رفع کا اثبات کیا۔ اس ترکیب کا تقاضا ہے کہ رفع سے ایسا رفع مراد لیا جائے جو قتل کے منافی ہو، اور یہ ظاہر ہے کہ جسمانی رفع ہی قتل کے منافی ہے نہ کہ فقط روح کا۔ بعض لوگ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ رفع سے مراد عزت کی موت ہے اور صلیبی قتل عزت کی موت نہ تھی کیونکہ تورات میں لکھا ہے: ”جو صلیب پر لٹکا یا جائے وہ لعنتی ہوتا ہے۔“^① پس آیت کا یہ مطلب ہوا کہ مسیح صلیب پر مقتول نہیں ہوئے بلکہ بستر پر عزت کی موت فوت ہوئے۔

یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ صلیب پر مرنے سے وہ شخص لعنتی ہوتا ہے جو کسی جرم کی بنا پر صلیب پر لٹکا کر مارا جائے، صرف صلیبی موت لعنتی موت نہیں، نہ یہ تورات کا مطلب ہو سکتا ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ آج تک جو بے گناہ صلیب پر مارے گئے سب لعنتی ہوں، اور یہ امر باطل ہے۔ پس جو شخص اللہ کی راہ میں صلیب پر مارا جائے اس سے بڑھ کر کون شخص عزت کی موت مر سکتا ہے؟

رفع کے متعلق سلف کا تفسیر:

رفع کے متعلق مزسین کے تین قول ہیں:

- ۱۔ یقظہ (بیداری) میں اٹھائے گئے، جیسے آنحضرت ﷺ معراج میں جسم کے ساتھ آسمان پر تشریف لے گئے۔
- ۲۔ اٹھاتے وقت مسیح پر نیند وارد کی گئی، اور نیند کی حالت میں جسم کے ساتھ اٹھائے گئے۔
- ۳۔ ایک موقت موت وارد کی گئی، پھر زندہ کر کے جسم کے ساتھ آسمان پر اٹھائے گئے۔

یہ موقت موت کا قول عیسائیوں سے ماخوذ نہیں کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ مسیح صلیب پر مارے گئے، پھر زندہ ہو کر آسمان کی طرف اٹھائے گئے۔ تیسرے

① بائبل استثناء، باب (۲۱) فقرہ (۲۳) گلتیوں، باب (۳) فقرہ (۱۳)

قول والوں اور عیسائیوں میں یہ فرق ہے کہ اس تیسرے قول والے مسلمان صلیب پر موت کے قائل نہیں، صلیبی حادثے کے اس طرح قائل ہیں کہ مسیح کو صلیب پر لٹکایا گیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں: مسیح مصلوب نہیں ہوئے مگر ان پر رفع سے پہلے موقت موت وارد ہوئی، حقیقت میں یہ موقت حقیقی موت نہیں بلکہ عرفی موت ہے۔ عرفی موت اور حقیقی موت میں یہ فرق ہے کہ عرفی موت میں حس و حرکت ختم ہو جاتی ہے مگر روح بدن سے الگ نہیں ہوتی اور حقیقی موت میں روح بدن سے الگ ہو جاتی ہے۔

جو لوگ موقت موت کے قائل ہیں وہ بھی مسیح ﷺ کے رفع جسمانی کے قائل ہیں۔ مسیح ﷺ کے رفع جسمانی کا مسئلہ امت کا اجماعی اور اتفاقی مسئلہ ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

پس مسیح کے رفع کو اس معنی میں مجمل خیال کرنا کہ قرآن نے رفع کے دو پہلوؤں میں سے ایک (موت اور جسمانی رفع) کی تصریح نہیں کی۔ بالکل غلط اور بے بنیاد امر ہے۔

ارکان اسلام کے متعلق مولانا کا نظریہ:

فرماتے ہیں:

”عام طور پر لوگ کہتے ہیں کہ اسلام کے پانچ ارکان: کلمہ، توحید و رسالت، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ ہیں۔ لوگ یہ سمجھتے رہے ہیں اور ایک مدت سے یہ غلط فہمی رہی ہے کہ ان ہی چیزوں کا نام اسلام ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک بڑی غلط فہمی ہے، اس سے مسلمانوں کا طریقہ اور طرز عمل پوری طرح سے بگڑتا گیا ہے۔“

(کوثر: ۹، فروری ۱۹۵۱ء بیان مودودی)

مولانا صاحب کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ارکانِ اسلام کے نام سے ویسے ہی مشہور ہو گئی ہیں، کتاب و سنت میں اس کی کوئی سند نہیں ملتی، محض غلطی کی بنا پر ایسا کہا جاتا ہے، اس کی وجہ سے مسلمانوں کا طرز عمل بگڑتا گیا ہے، حالانکہ دینی علم سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا بھی ان امور کے ارکانِ اسلام ہونے کو جانتا ہے۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں کتاب الایمان کو اسی حدیث سے شروع کیا ہے اور عبادات (نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ) کی ترتیب میں اسی حدیث کو بنیاد قرار دیا ہے۔

امورِ مذکورہ کے ارکان ہونے کا ثبوت:

«بني الإسلام على خمس.»^① (بخاری)

”اسلام پانچ ارکان پر بنایا گیا ہے۔“

اس حدیث میں صاف طور پر مذکور ہے کہ اسلام کی بنا پانچ چیزوں پر ہے: توحید و رسالت کا دل سے اقرار، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، رمضان کے روزے اور بیت اللہ کا حج کرنا۔ (فتح الباری میں ان کو ارکان کہا گیا ہے)^②
ان ہی چیزوں کو اسلام یا اسلام کے ارکان کیوں قرار دیا گیا ہے؟ حافظ ابن تیمیہ رضی اللہ عنہ نے کتاب الایمان میں اس کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔^③ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کے معنی انقیاد کے ہیں، حقوقِ دو قسم کے ہیں: حقوق اللہ اور حقوق العباد۔ حقوق اللہ دو قسم پر ہیں: فرض اور مستحب۔ فرض دو قسم کے ہیں: فرض عین اور فرض کفایہ۔ حقوق العباد چونکہ بندوں کے حقوق ہوتے ہیں، اس

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶)

② فتح الباری (۱/۴۹)

③ کتاب الایمان (ص: ۳)

واسطے مطالبہ ان کی طرف سے قائم ہوتا ہے، ان کا ادا کرنا انقیادِ الہی کی بنا پر نہیں ہوتا، صرف انقیادِ حقوق اللہ ہی میں ہوتا ہے۔ جو فرض ہیں وہ چونکہ دو قسم پر ہیں: ایک فرضِ عین اور ایک فرضِ کفایہ۔ فرضِ کفایہ چونکہ بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس واسطے صحیح معنی میں صرف انھی حقوق اللہ میں، جو فرضِ عین ہیں، انقیادِ الہی متحقق ہوتا ہے، وہ صرف یہی امور ہیں۔

پس اسلام سے مراد وہ انقیادِ الہی ہے جو لازم ہو، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے آگے عاجزی ہو، یہ باتیں صرف انھی امور میں پائی جاتی ہیں۔

جہاد اگرچہ بہت اہم امر ہے مگر وہ مقصد میں داخل نہیں، مقصد صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی ہے۔ جہاد اگرچہ ایک معنی سے عبادت ہے اور بعض وقت وہ افضل عبادت بن جاتا ہے مگر پھر بھی اصل میں فرضِ کفایہ اور وسیلہ ہے، مقصد نہیں۔

زندگی کا مقصد اور زندگی کی ضروریات:

بعض چیزیں زندگی کے لوازم اور ضروریات سے ہیں مگر زندگی کا مقصد نہیں، جیسے کھانا پینا اور لباس وغیرہ انفرادی زندگی کی ضروریات سے ہیں مگر زندگی کا مقصد نہیں۔ اسی طرح بیوی اہلی زندگی کی ضروریات سے ہے مگر زندگی کا مقصد نہیں، یہی حال اجتماعی اور شہری زندگی کا ہے۔ حکومت اس بے اعتدالی اور تصادم کے رفع کرنے کے لیے ہے جو اجتماع سے پیدا ہو جاتا ہے اور ضروری ہے اگرچہ زندگی کے مقاصد سے نہیں کیونکہ زندگی کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، اور یہ چیزیں حقیقت میں عبادت نہیں کیونکہ عبادت اس تعظیم کا نام ہے جو کسی غیبی قوت کا تصور کرتے ہوئے بجالاتی جائے۔

اور امور مذکورہ کی یہ حیثیت نہیں، اس لیے ان کو عبادت نہیں کہہ سکتے۔ جب یہ چیزیں عبادت نہ ٹھہریں تو ان کو زندگی کا مقصد بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں،

اللہ تعالیٰ کی اطاعت بھی عبادت ہے کیونکہ وہ بھی تعظیم کی ایک قسم ہے، بشرطیکہ تعظیم کی صورت میں کی جائے، اور اطاعت کا تعلق ہر چیز سے ہے، خواہ عبادت ہو یا عادت۔ پس ضروریاتِ زندگی کھانا، پینا، پہننا، لیٹنا، نکاح کرنا، خرید و فروخت، کاشتکاری، مزدوری، تجارت، ملازمت اور حکومت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کرنا اور جائز و ناجائز میں فرق کرنا بھی عبادت ہے مگر یہ کام فی نفسہ عبادت نہیں ہیں، اس لیے ان کو دنیوی مفاد کی بنا پر کرنا ممنوع نہیں کہا جاتا، بخلاف ان امور کے جو فی نفسہ عبادت ہیں، ان کو دنیوی مفاد کی بنا پر کرنا منع ہے۔ پس ہمارے اس کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو امور غیر عبادت ہیں ان کو عبادت عارض ہوتی ہے، اگر ان کو عبادت سے الگ کیا جائے تو اپنی جگہ دنیا کی آبادی اور زندگی میں ایک مستقل مقام رکھتے ہیں، ان کو زندگی کی ضروریات تو کہہ سکتے ہیں مگر زندگی کا مقصد نہیں کہہ سکتے۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور جہاد اگرچہ عبادات اور حقوق اللہ میں داخل ہیں مگر یہ وسائل میں مقاصد نہیں، اس لیے ان کو ارکانِ اسلام میں داخل نہیں کیا گیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ چیزیں شریعت میں اہمیت نہیں رکھتیں، ان کی اہمیت سے انکار نہیں، صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ان کو ارکانِ اسلام میں کیوں نہیں لیا گیا؟

بعض وقت ذریعہ مقصد سے بڑھ جاتا ہے:

علم فی نفسہ ایک وسیلہ ہے، اس کے ذریعے انسان اپنی ذمہ داری سے واقف ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص محض علم پر اکتفا کرے اور عمل نہ کرے تو وہ قابلِ ملامت اور مذمت ٹھہرتا ہے۔ علم اگرچہ ذریعہ ہے مگر چونکہ عمل کی حقیقت سے آگاہ ہونے کا ذریعہ ہے، اس واسطے علم کا مقام عمل سے بلند ہے، یعنی عمل اس پر

موقوف ہے مگر اتنی واقفیت حاصل کرنے کے بعد کہ جس سے انسان دائرہ عمل کے حدود کو سمجھ لے، عمل کی اہمیت بلحاظ مقصد ہونے کے بڑھ جاتی ہے۔

علم میں کمال پیدا کرنا فرض عین نہیں، شریعت میں مہارت حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ نقلی عبادت سے علم کا مقام بلند ہے کیونکہ وہ فرض کفایہ ہے اور فرض کا درجہ نفل سے بلند تر ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

«فضل العالم علی العابد کفضلی علی أدناکم»^①

”عالم کا درجہ عابد سے اتنا بلند ہے جتنا میرا درجہ تم میں سے ایک ادنیٰ آدمی پر ہے۔“

اس حدیث میں عبادت سے نقلی عبادت مراد ہے۔ اسی طرح فرضی جہاد کا درجہ نقلی عبادت سے بلند ہے اور فرضی عبادت کا درجہ فرض جہاد سے بلند ہے۔ نقلی جہاد سے نقلی عبادت (ذکر و اذکار) کا درجہ بعض روایات (ترمذی)^② کی بنا پر بلند معلوم ہوتا ہے۔

اگرچہ جہاد فرض کفایہ ہے مگر اس پر ایک جماعت کے قائم ہوتے ہوئے باقیوں کے لیے نفل بن جاتا ہے، یہی حال علم کے انتہائی مقام کا ہے۔

ضروریات زندگی (کھانا، پینا، پہننا) اگرچہ مقصد زندگی نہیں مگر فرائض میں داخل ہیں۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے بعض حرام چیزیں بھی حلال ہو جاتی ہیں، بھوک کے وقت اگر حلال چیز میسر نہ ہو تو مردار، خون، خنزیر اور غیر اللہ کی نذر و نیاز بھی حلال ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی شخص بھوک ہوتے ہوئے بھی نہ کھائے اور اسی طرح مر جائے تو وہ

① سنن الترمذی، برقم (۲۶۸۵) امام ترمذی رط اللہ نے اسے ”حسن غریب صحیح“ کہا ہے۔

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۳۷۷)

حرام کی موت مرتا ہے۔ پس ان امورِ مذکورہ (توحید و رسالت کا اقرار، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے ارکان ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ باقی چیزوں کی ضرورت نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ اسلام کے ارکان صرف یہی امور ہو سکتے ہیں، اور جو شخص ان امور پر پابند ہو ضروری ہے کہ وہ باقی امور ضروریہ کا بھی پابند ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص امورِ مذکورہ کی پورے طور پر پابندی کرے اور باقی اہم امور کو پیچھے چھوڑ دے۔ جو شخص بظاہر ارکانِ اسلام کا پابند معلوم ہوتا ہے اور باقی اہم اور ضروری باتیں ترک کر دیتا ہے، حقیقت میں ارکانِ اسلام کا پورے طور پر پابند نہیں ہے، یعنی اس کے دل میں اطمینان نہیں ہے، وہ رسمی طور پر اسلام کا قائل اور اس پر عامل ہے۔ ان چیزوں کو ارکانِ اسلام کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ان پر ظاہری طور پر عمل کرنا بھی انسان کو کسی بلند مقام پر پہنچا دیتا ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ اگر کوئی شخص ان پر ظاہر اور باطن سے عمل کرنے لگے تو وہ مسلم کہلانے کا مستحق ہو جاتا ہے، اس کے اندر وہ تمام اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں جو ایک مسلم کے متعلق شریعت نے لازم قرار دیے ہیں۔

مودودی صاحب نے امورِ مذکورہ کے ارکانِ اسلام ہونے سے کیوں انکار

کیا ہے؟

ان کا خیال ہے کہ پوجا پاٹ کے طریقوں کو مذہب کہا جاتا ہے، اور اسلام اس معنی میں مذہب نہیں بلکہ ایک انقلابی نظریہ ہے، معاشی اور سیاسی لائحہ عمل ہے، معاشی اور سیاسی لائحہ عمل کے ساتھ محض پوجا پاٹ کو کوئی نسبت نہیں۔ امورِ مذکورہ دراصل ٹریننگ کا کام دیتے ہیں اور اصل عبادت کے لیے تیار کرتے ہیں، پس ضروری ہے کہ ان امور کو ارکانِ اسلام نہ کہا جائے کیونکہ ان کو اگر ارکانِ اسلام کہا جائے گا تو لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو کر یہ سمجھنے لگیں گے کہ اصل مقصد

یہی امور ہیں، اور اصل اسلام، جو سیاسی اور معاشی لائحہ عمل ہے، کی اہمیت کم ہو جائے گی۔ لوگ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، توحید و رسالت کے دلی اقرار کو ہی اہم سمجھ کر ان میں لگے رہیں گے اور باقی امور کو زندگی کی ضروریات سمجھ کر ان پر عمل کریں گے، مقصدِ زندگی نہیں سمجھیں گے۔ اصل میں علماء نے لوگوں کو اس غلطی میں ڈال کر دین کی تحریف کر دی ہے، یہ لوگ سارا دن قال اللہ و قال الرسول کی گردان کرتے رہتے ہیں مگر اصل حال سے بالکل بے خبر اور ناواقف ہیں۔ ان کو کچھ پتہ نہیں کہ اسلامی تحریک کیسے چلائی جاتی ہے؟ پس دراصل یہی وجہ ہے جس کی بنا پر مودودی صاحب نے امورِ مذکورہ کے ارکانِ اسلام ہونے کو پسند نہیں فرمایا۔ مودودی صاحب کے اس خیال کا ذکر اور اس کا رد مفصل طور پر گزر چکا ہے۔

اور یہ خیالات خود غلط ہیں، مقصدِ زندگی عبادت ہے اور عبادت کا اکثر حصہ دراصل یہی امور ہیں، باقی اکثر چیزیں، خواہ معاشی ہوں یا سیاسی، ضروریاتِ زندگی سے ہیں، نہ کہ مقصدِ زندگی سے۔

مولانا مودودی اور محدثین کا ذخیرہ علوم:

”محدثین کرام نے اسماء الرجال کا عظیم الشان ذخیرہ فراہم کیا جو بلاشبہ نہایت بیش قیمت ہے مگر ان میں کون سی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو؟“ (تفہیمات، ص: ۲۹۲)

”(محدثین) لازم نہیں کہ ہر بات کی تحقیق میں یہ سب امور ان کو ٹھیک ٹھیک ہی معلوم ہو گئے ہوں، بہت ممکن ہے کہ جس روایت کو وہ متصل السند قرار دے رہے ہوں وہ درحقیقت منقطع ہو، انھیں یہ معلوم نہ ہو سکا کہ بیچ میں کوئی ایسا مجہول راوی چھوٹ گیا ہے جو ثقہ

نہ تھا، جس کی بنا پر جرح و تعدیل کے علم کو کلیتاً صحیح نہیں سمجھا جا سکتا۔“

(تفہیمات: ۲۹۵)

” (محدثین) انسانی کمزوریوں سے مبرا نہ تھے، نفس ہر ایک کے ساتھ لگا ہوا تھا، اور اس بات کا قوی امکان تھا کہ اشخاص کے متعلق اچھی یا بری رائے قائم کرنے میں ان کے ذاتی رجحانات کا بھی کسی حد تک دخل ہو جائے، یہ امکان محض عقلی نہیں بلکہ اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ بار بار یہ امکان فعل میں آ گیا۔“ (تفہیمات، ص: ۲۹۳)

” احادیث چند انسانوں سے چند انسانوں تک پہنچتی ہوئی آئی ہیں، جن سے حد سے حد اگر کوئی چیز حاصل ہوتی ہے تو وہ گمانِ صحت ہے نہ کہ علم یقین۔“ (ترجمان مارچ، جون ۱۹۷۵ء)

جن امور کا ذکر کتب احادیث میں ہے وہ دو قسم کے ہیں: بعض ایسے ہیں جن پر امت کا اتفاق ہے، اور بعض ایسے ہیں جن میں امت کا اختلاف ہے۔ پھر اختلافی مسائل میں بعض ایسے ہیں جن پر اہل سنت کا اتفاق ہے، اگرچہ امت میں غیر اہل سنت فرقے ان میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح احادیث، جو ان کتابوں میں مذکور ہیں، دو قسم کی ہیں: ایک وہ ہیں جن کی صحت پر امت کا اتفاق ہے یا کم از کم اہل سنت یا اہل فن یعنی محدثین کا اتفاق ہے، بعض ایسی ہیں جو اس قسم کی نہیں۔ پہلی قسم کے مسائل یا اسی قسم کی احادیث، جن پر امت کا اتفاق ہے، ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان میں کوئی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو؟ نہایت فتیح اور بری بات ہے۔ اسی طرح اس قسم کی احادیث کے متعلق یہ کہنا کہ ان میں محدثین کے ذاتی رجحان کو بھی دخل ہے، بالکل جھوٹ اور مغالطہ ہے۔ اس قسم کے مسائل اور اس قسم کی احادیث یقینی ہیں، ان کے متعلق یہ کہنا:

”جن سے حد سے حد اگر کوئی چیز حاصل ہوتی ہے تو وہ گمانِ صحت ہے نہ کہ علم یقین۔“ شریعت اور فنِ حدیث سے ناواقفی پر مبنی ہے، اس لیے کہ اجماعی مسائل اور احکام یقینی ہوتے ہیں کیونکہ اجماع کی بنا پر یا تو وہ مسائل حدِ تواتر تک پہنچ جاتے ہیں جو یقینی چیز ہے، یا ان دلائل کی بنا پر جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں، ان مسائل کی دوسری طرف باطل ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے اجماعی شق سے گزر کر یقین کے مقام تک پہنچ جاتی ہے۔

باقی رہے وہ مسائل جو اہل سنت میں اختلافی ہیں، اگر ان کی دلیل ایسی حدیث ہو جس کی صحت پر اہل فن، یعنی محدثین کا اتفاق ہے تو اس صورت میں وہ مسائل اور ان کے حدیثی دلائل یقینی ہو جاتے ہیں۔

اور اس قسم کی حدیثیں بہت ہیں جن کی صحت پر اہل فن، یعنی محدثین کا اتفاق ہے، مثلاً وہ حدیثیں جو صحیحین میں ہیں اور ان میں کسی محدث نے تنقید نہیں کی، ان کی صحت پر امت کا اجتماع اور اتفاق ہے، اور جن احادیث پر تنقید کی گئی وہ دوسو سے کچھ زائد ہیں۔^① (باقی آئندہ)

تمام شد



① لیکن اس تنقید سے ان روایات کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ وہ صحیح اسانید سے مروی ہیں اور جن روایات پر تنقید کی گئی ہے شارحین نے ان کے معقول جوابات دیے ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیں: ہدی الساری (۳۴۶)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ

الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ۲۱]

”بے شک تمہارے لیے بھلی تھی چال سیکھنی رسول اللہ ﷺ کی، واسطے اس کے جو امید رکھتا ہو طرف اللہ کی اور یوم آخرت کی اور یاد کرتا ہو بہت اللہ کو۔“

سنت خیر الانام

در

سہ وتر بیک سلام

از افادات استاذ الحمد ثین حضرت العلام شیخ الحدیث

مولانا حافظ محمد صاحب گوندلوی مدظلہ العالی

امیر مرکزی جمعیت اہلحدیث مغربی پاکستان

ادائیگی تین وتر مطابق سنت رسول اللہ ﷺ کے متعلق ایک نادر اور اپنے موضوع پر

واحد تحقیق۔ تبصرہ و ذکر لکل عبد منیب

ناشر

فضل حق ہاشمی السلفی

یاروخیل۔ میانوالی

0/0

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سخن ہائے گفتنی

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔

مقامِ خویش اگر خواہی دریں دیر
بجق دل بند و راہِ مصطفیٰ رو^①

جس طرح اعمال کی صحت و قبولیت کا مدار اخلاصِ نیت پر ہے اسی طرح
اعمال کی بارگاہِ ایزدی میں پذیرائی کا انحصار ان کے اسوۂ حسنہ کے موافق ہونے
پر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا

تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ۳۳]

”اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ اور پیغمبر ﷺ کی اطاعت و پیروی کرو
اور اپنے اعمال ضائع نہ کرو۔“

اس آیت مبارکہ سے معلوم ہوا کہ جو عمل اللہ تعالیٰ اور پیغمبر ﷺ کی اطاعت و
فرمانبرداری میں نہ ہو وہ اکارت جاتا، بیکار اور بے سود ہوتا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ۲۱]

”یقیناً تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کے رسول میں اسوۂ حسنہ ہے۔“

یہ آیت بھی اس بات پر دال ہے کہ ہر مسلمان کو اپنے اعمال و افعال کو
رسول اللہ ﷺ کے اعمال و افعال کے مطابق بنانا چاہیے۔ پھر نماز سے متعلق

① اگر یہاں اپنا مقام چاہتے ہو تو حق کے ساتھ دل بستہ ہو کر راہِ مصطفیٰ ﷺ پر چل نکلو۔

رسول خدا ﷺ کا خاص ارشاد ہے:

«صلوا كما رأيتموني أصلي»^① (الحديث)

”اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔“

تو ان دلائل سے پتہ چلا کہ جہاں ہر عمل کا اسوۂ حسنہ کے موافق ہونا ضروری ہے وہاں نماز جیسے عمل کو بھی اسوۂ حسنہ کے عین مطابق ہونا لازمی ہے، خواہ نقلی ہو یا فرضی، اور وتر بھی نماز ہی کا فرد ہیں، اس لیے انھیں بھی اسی طرح پڑھنا چاہیے جس طرح انھیں حضور اکرم ﷺ پڑھا کرتے تھے۔ لہذا ہر مسلمان کو اس بات کی فکر و کوشش کرنی چاہیے کہ جہاں وہ اپنی نماز اور دیگر اعمال کو اسوۂ حسنہ سے آراستہ کرنے کی سعی کرتا ہے وہاں وتروں کو بھی رسول اللہ ﷺ کی سنتِ مطہرہ کے مطابق ادا کرنے کی ٹھان لے، اور یہ ظاہر ہے کہ وہ یہ کام تب ہی سرانجام دے سکتا ہے جب اسے حضور انور ﷺ کی سنتِ دروتر کا علم ہو، چنانچہ وتروں کے ادا کرنے کے مسنون طریقے سے لوگوں کو روشناس کرانے کے لیے وتروں کے مسنون طریقے کی منفرد تحقیق آئندہ صفحات میں ہدیہ قارئین ہے۔

سبب تالیف:

اس منفرد تحقیق کے معرض وجود میں آنے کا باعث یہ ہوا کہ گزشتہ سے پوسٹہ رمضان المبارک میں مجھے حضراتِ احناف کے وتروں کی ادائیگی کے موجودہ طریقے کو مسنون ثابت کرنے کی غرض سے مولانا عطا محمد صاحب مدظلہ العالی کا فتویٰ لا کر دیا گیا، میری دانست میں چونکہ فتوے کے خود ساختہ سوال اور جواب دونوں ہی مغالطہ آمیز تھے، لہذا بندہ نے صاف سوال لکھ دیا جس میں اس فتوے کا مختصر مگر مدلل جواب بھی تھا۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۰۵)

اس سوال کا جواب بھی مولوی صاحب سے لکھوا کر مجھے دیا گیا جو صاف و صریح ہونے کی بجائے پہلے فتوے سے بھی زیادہ تاویلات بارودہ سے پُر اور ”کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا“ کا انوکھا مصداق تھا۔ یہ رازیوں فاش ہوا کہ بندہ نے دونوں فتوے اپنے معروف زمانہ راہنما شیخ الحدیث حضرت مولانا حافظ محمد صاحب گوندلوی مدظلہ العالی کی خدمت میں ارسال کر کے اس سلسلے میں مسلکِ محدثین سے آگاہ کرنے کی استدعا کی جسے انھوں نے قبول فرما کر مسئلہ کی وضاحت عالمانہ پیرایہ میں کچھ اس طرح فرمائی کہ شاید عامی اسے کم سمجھیں مگر خواص خاص حظ اٹھائیں۔

اس وضاحت پر بھی مولانا عطا محمد صاحب مدظلہ العالی نے مغالطوں سے بھرپور تنقید فرمائی مگر ساتھ ہی شاید اپنی اصل کمزوری کو بھانپ کر خط و کتابت بند کرنے کا جن الفاظ میں اظہار فرمایا وہ بھی من و عن آئندہ صفحات میں ملاحظہ فرمائیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بندہ نے ان سے اب تک کوئی خط و کتابت نہیں کی بلکہ ان کے فتوے کی وصولی کے بعد سوال بھی بغیر اپنے دستخطوں یا دیگر کسی ذکر کے مطالبہ پر لکھا اور اسی طرح حضرت مولانا حافظ صاحب گوندلوی مدظلہ العالی کی وضاحت بھی بھیجی جو تنقید کا نشانہ بنائی گئی۔

اس تنقیدی شاہکار کا تفصیلی اور عام فہم جواب جناب حافظ صاحب گوندلوی مدظلہ العالی سے حاصل کر کے، جس میں مسئلہ کے ہر پہلو کو نہ صرف سنتِ صحیحہ کی روشنی میں منقح کیا گیا بلکہ علم و ادب کے کئی اور باب بھی وا ہوئے، مولانا موصوف کی خدمت میں بھیج کر صاف لکھا کہ ہم حضرت الامیر جناب حافظ صاحب گوندلوی مدظلہ العالی کے مقلد نہیں، لہذا اگر اس تفصیلی وضاحت پر مزید تنقید یا اعتراض ہو تو بخوشی وصول کر کے بعد از تحقیق افادہ کے لیے عام کر دیا جائے گا مگر اب تک ادھر سے خاموشی ہے جسے اگر ”نیم رضا“ تصور کیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

علم و ادب کے اس خزانہ کو من و عن افادہ عام کے لیے نیز بطور دعوتِ اتباعِ سنتِ صحیحہ منظر عام پر لایا جا رہا ہے، ساتھ دہرانے اس فرمانِ رسول اللہ ﷺ کے کہ «صلوا کما رأیتمونی أصلي»^① (یعنی نماز یوں ادا کرو جیسے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو) اور پھر اس نمونے (اسوۂ حسنہ) کو اجاگر کرنا خاص کر اب اس خاص موضوع ”ادائیگی نماز وتر ثلاث کے مسنون طریقہ“ پر ضروری ہے تاکہ مسلمان عوام و خواص اسے یاد رکھیں اور اتباعِ سنتِ رسولِ خدا ﷺ کی طرف راغب ہوں کہ اعمال کی قبولیت کا مدار بھی اسی پر ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ۸۰]

”اور جس نے رسول (ﷺ) کی پیروی کی اس نے اللہ تعالیٰ ہی کا حکم مانا۔“

اور:

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ۹۶، ۷۰]

”جس کسی نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کی تو بلاشبہ وہ ان لوگوں کا ساتھی ہوا جن پر اللہ نے انعام کیا، اور وہ نبی ہیں، صدیق ہیں، شہید ہیں اور تمام نیک اور راست باز انسان ہیں، اور (جس کسی کے ایسے ساتھی ہوں تو) ایسے ساتھی کیا ہی اچھے ساتھی ہیں۔ یہ بخشش و کرم (فضل) اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور انسان

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۰۵)

کا حال جاننے کے لیے اللہ تعالیٰ کا علم کفایت کرتا ہے۔“
 دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کو سنتِ رسول اللہ ﷺ کے مطابق عمل کی
 توفیق دے تاکہ فلاح پائیں اور اللہ تعالیٰ کا خاص فضل حاصل کریں۔

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، وتب علينا إنك أنت
 التواب الرحيم، وصلى الله تعالى على خير خلقه وعلى آله
 وأصحابه أجمعين، برحمتك أيها الرحمن الرحيم!

فضل حق ہاشمی السلفی
 یاروخیل، میانوالی

فتویٰ حنفیہ نمبر (۱)

از مولانا عطا محمد صاحب

۷۸۶

سوال: کہ نماز وتر کی اخیرہ رکعت سے پہلے التحیات میں بیٹھنا شرعاً ثابت ہے یا کہ ثابت نہیں ہے؟ اگر ثابت ہے تو کس دلیل سے ثابت ہے؟

الجواب بعون الوهاب: ہاں، وتر کی نماز کی اخیرہ رکعت سے پہلے التحیات میں بیٹھنا ثابت ہے۔ حضور ﷺ سے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی۔

۱۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے حدیث مروی ہے، لمسی حدیث جس میں یہ الفاظ ہیں جبکہ سعد بن ہشام نے رسول اللہ ﷺ کے وتروں کے متعلق مائی صاحبہ سے سوال کیا تو مائی صاحبہ نے فرمایا:

« یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة، فی ذکر اللہ ویحمدہ، ویدعوہ، ثم ینہض، ولا یسلم فیصلی التاسعة، ثم یقعد فی ذکر اللہ ویحمدہ، ویدعوہ، ثم یسلم تسلیما یسمعنا»^② إلخ

(مسلم شریف: ۱ / ۲۵۶، باب صلوة اللیل إلخ، مشکوٰۃ شریف: ۱ / ۱۱۱ باب الوتر، نسائی شریف: ۱ / ۱۷۷)

۲۔ دوسری روایت میں ہے:

① یہ طریقہ غیر مسنون ہے لیکن بمطابق اصل ہم نے اسے باقی رکھا ہے۔ [مؤلف]

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۶) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۷۲۰)

«تسع رکعات قائما یوتر منهن» الخ^①

(مسلم شریف: ۱/ ۲۵۵ باب صلوة اللیل)

۳- «وعن عبد الله بن قيس قال: سألت عائشة: بكم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر؟ قالت: كان يوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث، وعشر وثلاث» الخ^②

(رواه أبو داود، مشكوة شريف: ۱۱۲ باب الوتر)

۴- «وعن ابن عمر عن النبي.. صلى الله عليه وسلم.. قال: «اجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترأ»» (رواه مسلم، مشكوة شريف: ۱۱۱، باب الوتر)

ابن عمر کی حدیث سے ثابت ہوا کہ تہجد کے آخر میں نماز وتر ہونی چاہیے، اور دوسری روایت سے ثابت ہوا کہ جو نو رکعت آپ پڑھتے تھے وتر بھی ان میں تھے۔ یہ بھی مائی صاحبہ سے روایت ہے، اور اول روایت میں بھی نو رکعت مذکور ہیں جس میں اخیرہ رکعت سے پہلے قعدہ ثابت ہے۔ اور سائل وتروں کے متعلق سوال کر رہا ہے اور مائی صاحبہ اس کے سوال کا جواب بیان فرما رہی ہیں کہ وتروں میں حضور ﷺ التحیات بیٹھتے تھے اور سلام نہ دیتے تھے، کھڑے ہو کر رکعت پڑھ کر سلام دیتے تھے۔ یہ کیفیت وتروں کی ہے کیونکہ یہ آخر نماز کا تھا اور آخر میں وتر ہی ہوتے تھے۔

جیسا کہ تیسری روایت میں اس کی وضاحت ہے کہ مائی صاحبہ تہجد کو علیحدہ اور وتروں کی تین رکعتوں کو علیحدہ علیحدہ شمار کرتی ہیں۔ ثابت ہوا کہ آخر میں

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۸)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۶۲) حافظ عراقی اور علامہ البانی رحمہما نے اسے صحیح

کہا ہے۔ (تخریج أحادیث الإحياء: ۲/ ۸۹)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۵۱)

آپ تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور وتر کی اخیرہ رکعت سے پہلے قعدہ کرتے تھے، جیسا کہ اول روایت میں ثابت ہے:

« عن سعد بن هشام أن عائشة - رضي الله عنها - حدثته أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يسلم في ركعتي الوتر» (نسائی شریف: ۱ / ۱۷۵ باب کیف الوتر بثلاث)

اس حدیث کا راوی بھی مائی صاحبہ سے سعد بن ہشام ہے جو کہ اول حدیث کا راوی ہے۔ مائی صاحبہ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ وتر کی دو رکعتوں میں سلام نہیں دیتے تھے، اور سلام ہمیشہ التحیات کے بعد ہی ہوتا ہے تو مائی صاحبہ کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التحیات پڑھنے کے بعد آپ ﷺ تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے تھے، پھر تیسری رکعت کے بعد سلام دیتے تھے۔

« وعن الفضل بن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلوة مثني مثني تشهد في كل ركعتين... ومن لم يفعل ذلك فهو كذا وكذا، وفي رواية: فهو خداج»

(رواه الترمذي، مشكوة شريف: ۷۷ باب صفة الصلوة)

اس حدیث میں آپ ﷺ نے نماز کے لیے ایک ضابطہ بیان فرمایا کہ ہر دو رکعت کے بعد التحیات ہے، آخر میں فرمایا: ”جو یہ نہ کرے اس کی نماز ناقص“

① سنن النسائي، رقم الحديث (۱۶۹۸) اسے امام حاکم و ذہبی رحمہما نے صحیح اور علامہ نووی رحمہما نے حسن کہا ہے۔ (المجموع: ۱۷ / ۴)

② سنن الترمذي، برقم (۳۸۵) اس کی سند میں عبداللہ بن نافع مجہول ہے۔ حافظ ابن عبدالبر رحمہما نے اس کی سند کو مضطرب اور ضعیف، اور امام عقیلی نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ (التمهيد: ۱۳ / ۱۸۶، الضعفاء للعقيلي: ۲ / ۳۱۱) حافظ ابن حجر رحمہما نے بھی اسے مضطرب کہا ہے۔ تہذیب التہذیب (۱ / ۳۲۸، ترجمہ أنس بن أبي أنس) علامہ البانی رحمہما فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ”منکر“ ہے۔ دیکھیں: الضعيفة، برقم (۶۵۴۶)

ہوگی۔“ معلوم ہوا وتروں کی دو رکعتوں کے بعد بھی تشہد ہے، ماتحت اس ضابطہ کے وہ بھی داخل ہیں۔

«قال أبو خلدۃ: سألت أبا العالیۃ عن الوتر، فقال: علمنا أصحاب رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - أن الوتر مثل صلوة المغرب غیر أنا نقرأ فی الثالثۃ فهذا وتر اللیل، وهذا وتر النهار»^①

(طحاوی شریف: ۱/ ۱۷۳ باب الوتر، هكذا روي موقوفا عن عبد اللہ بن مسعود، طحاوی شریف، وهكذا روي عن عبد اللہ بن عمر موقوفاً، طحاوی شریف: ۱/ ۱۶۴ باب الوتر و موطأ إمام مالک)

اور آثار بھی صحابہ کرام سے مذکور ہیں طحاوی شریف میں۔ ان آثار سے ثابت ہوا کہ جس طرح شام کی نماز کی کیفیت ہے اسی طرح وتر بھی ہیں، قراءت عدم قراءت کا فرق ہے اور شام کی نماز میں دو رکعت کے بعد قعدہ ہے، اسی طرح وتروں میں بھی قعدہ ہے۔ معلوم ہوا کہ وتروں کی اخیرہ رکعت سے پہلے التحیات ہے، خواہ باجماعت ہوں یا اکیلے پڑھے جائیں کیونکہ جماعت والی اور انفرادی نماز میں امام کے حق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں، قراءت جہراً و سراً میں قدرے فرق ہے، باقی افعال میں کوئی فرق نہیں ہے، فقط

هذا ما جاء في فهم هذا الحقيقير

والعلم عند الله اللطيف الخبير

کتبہ أحقر العباد عطاء محمد عفی عنہ، مدرس مدرسہ عربیہ اسلامیہ تعلیم القرآن،

محلہ میانہ، شہر میانوالی بمورخہ ۱۲/ رمضان المبارک ۱۳۹۰ھ۔

① شرح معانی الآثار (۱/ ۲۷۹، ۲۹۳، ۲۹۴) موطأ الإمام مالک (۲۷۶)

فتویٰ نمبر (۲)

از مولانا عطا محمد صاحب مدظلہ

۷۸۶

سوال: تین رکعت وتر پڑھنے ہوں تو دوسری رکعت میں تشهد کیوں اور کیسے واجب ہے؟ جبکہ مندرجہ ذیل حدیث متفق علیہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ پانچ رکعت وتر میں بھی صرف آخر میں بیٹھتے تھے:

«عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء إلا في آخرها»^①

یعنی عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تیرہ رکعت نماز پڑھتے تھے، ان میں پانچ رکعت وتر پڑھتے تھے جن میں کسی رکعت میں نہ بیٹھتے تھے مگر اس کے آخر میں۔ (بخاری و مسلم)

نیز حدیث ذیل بھی ملتی ہے:

«عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يقعد إلا في آخرهن»^②

(رواه الحاكم أبو عبد الله في كتاب المستدرک)

- ① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۷) صحیح بخاری میں یہ روایت نہیں ہے۔ صاحب مشکاۃ کو اس کی نسبت میں وہم ہوا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مرعاة المفاتیح (۴/۲۶۳)
- ② المستدرک مع تلخیص الذہبی (۱/۳۰۴) اس حدیث میں مذکورہ الفاظ "لا يقعد إلا في آخرهن" کو مستدرک حاکم کے مطبوعہ نسخہ میں حنفی ناشرین کی تحریف کے بعد "لا يسلم إلا في آخرهن" بنا دیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: التعليق المغني ←

یعنی آنحضرت ﷺ تین وتر پڑھتے تھے تو ان میں نہ بیٹھتے مگر آخر

رکعت میں۔ (بینوا توجروا)

الجواب بعون الوهاب ومنه الصدق والصواب:

جبکہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام سے وتر کی آخری رکعت سے پہلے تشہد ثابت ہے اور تین وتر بھی ثابت ہیں، پھر آپ کا سوال کہ دوسری رکعت میں تشہد کیوں اور کیسے واجب ہے؟ یہ عجیب ہے۔ آپ ہی بتائیں کہ مغرب کی نماز میں دوسری رکعت میں تشہد کیوں اور کیسے ثابت ہے؟ تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ حضور ﷺ سے ایسا ہی ثابت ہے تو وہاں بھی یہی ہے جیسا کہ میری گزشتہ تحریر میں یہ حدیث موجود ہے:

«الصلوة مثنیٰ مثنیٰ في كل ركعتين تشهد» الخ^①

آخر میں ہے: «من لم يفعل ذلك فهو خداج» یعنی نماز میں ہر دو رکعت کے بعد تشہد ہے، جو شخص یہ نہ کرے اس کی نماز ناقص ہے۔

اور دوسری حدیث نسائی کی کہ آپ ﷺ وتر کی دو رکعتوں میں سلام نہیں دیتے تھے۔^② سلام دینے اور نہ دینے کا وہم التحیات بیٹھنے میں ہوتا ہے، قیام میں تو

← للعظیم آبادی (۲/ ۲۶) الطوام المرعشة للشيخ الراشدي (ص: ۹۴)
زوابع في وجه السنة قديماً و حديثاً للشيخ صلاح الدين مقبول (ص: ۳۲۵)
① سنن الترمذي، رقم الحديث (۳۸۵) اس کی سند میں عبداللہ بن نافع مجہول ہے۔ حافظ ابن عبدالبرؒ نے اس کی سند کو مضطرب اور ضعیف، اور امام عقیلی نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ (التمهيد: ۱۳/ ۱۸۶، الضعفاء للعقيلي: ۲/ ۳۱۱) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسے مضطرب کہا ہے۔ تہذیب التہذیب (۱/ ۳۲۸، ترجمہ انس بن ابی انس) علامہ البانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ”منکر“ ہے۔ دیکھیں: الضعيفة، رقم الحديث (۶۵۴۶)
② سنن النسائي، رقم الحديث (۱۶۹۸) اسے امام حاکم و ذہبیؒ نے صحیح اور علامہ نوویؒ نے حسن کہا ہے۔ (المجموع: ۴/ ۱۷)

ہوتا ہی نہیں تو فقط سلام کی نفی کرنا یہ قعود کو ثابت کرتا ہے۔ اور نو رکعت والی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ آخری رکعت سے پہلے بیٹھتے تھے اور التحیات پڑھتے تھے اور سلام نہ دیتے تھے، آخر میں سلام دیتے تھے۔^① تو آپ یہ سوچیں کہ یہ آخری رکعت کس کی ہے؟ تو آپ کو ضرور کہنا پڑے گا کہ وتر کی ہے، تہجد کی تو ہے نہیں، کیونکہ سائل سوال و تروں کے متعلق کر رہا ہے، اور ابو داؤد کی روایت جو کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے:

« بکم کان رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - یوتر؟ قالت:

کان یوتر بأربع وثلاث، وست، و ثلاث، وثمان وثلاث،
وعشر وثلاث» الخ^②

اس سے ثابت ہوا کہ تہجد کی نماز کم و بیش ہوتی تھی لیکن وتر تین ہی ہوتے تھے، تو ۹ رکعت والی حدیث میں چھ نقل اور تین وتر تھے تو وتر کی دوسری رکعت میں تشہد نہ ہوا تو کس میں ہوا جبکہ خود مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: « تسع رکعات قائما یوتر منہن»^③ (مسلم - شریف) یعنی نو رکعت میں وتر بھی ہوتے تھے۔ یہ تمام نو رکعت وتر نہیں تھے۔ یہ تمام مطلب مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کی تفسیر سے ثابت ہوا۔ اگر یہ معنی نہ لیا جائے تو پھر احادیث میں تضاد اور تعارض ہے، اور حتی الامکان وہ معانی لینے چاہیے کہ تعارض نہ آئے۔

ایک اور حدیث نقل کر دیتا ہوں جو کہ آپ کے مطلب پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دال ہے:

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۶) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۷۲۰)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۶۲) حافظ عراقی اور علامہ البانی رحمہما اللہ نے اسے صحیح

کہا ہے۔ (تخریج أحادیث الإحياء: ۸۹ / ۲)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۸)

وعن المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «إذا قام الإمام في الركعتين فإن ذكر قبل أن يستوي قائماً فليجلس، وإن استوى قائماً فلا يجلس، ويسجد سجدة السهو»^①

(رواه أبو داود، و ابن ماجه، مشكوة، باب السهو، ص: ۹۳)
یعنی امام دوسری رکعت میں کھڑا ہوا، پس اگر سیدھا ہونے سے پہلے یاد کیا تو بیٹھ جائے اور اگر سیدھا ہو گیا تو نہ بیٹھے اور دو سجدے سہو کے دے دے۔“

تو رمضان شریف میں وتر باجماعت پڑھے جاتے ہیں تو وہ اس حدیث میں داخل نہیں تو اور کیا ہے؟ معلوم ہوا کہ اگر وتر باجماعت ہو تو دوسری رکعت کے بعد امام کا بیٹھنا ضروری ہے، ورنہ سجدہ سہو کا ہے۔ اور امام کی نماز اور اکیلے کی نماز میں کوئی فرق نہیں ہے۔ افعال نماز میں تو ثابت ہوا کہ منفرد کو بھی دوسری رکعت میں بیٹھنا ضروری ہے، لیجئے یہ ہیں دلائل تشہد بعد از دو رکعت وتر کے۔
باقی رہا یہ کہ جو آپ نے دو حدیثیں نقل کی ہیں، پہلے تو یہ ہے کہ جو خمسہ رکعت والی آپ نے نقل کی ہے یہ بخاری میں نہیں ہے۔ میں نے اس کو بخاری شریف کی کتاب الصلوٰۃ میں خصوصاً کتاب التہجد اور باب الوتر میں بہت تلاش کیا لیکن نہیں ملی اور بعض شراح نے بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث فقط مسلم شریف کی ہے، بخاری شریف میں نہیں۔ صاحب مشکوٰۃ کی قلم سے سہو ہوا کہ اس پر ”متفق“

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۳۶) سنن ابن ماجه (۱۲۰۸) اس کی سند میں اگرچہ جابر جعفی ضعیف ہے لیکن ابراہیم بن طہمان اور قیس بن ربیع نے اس کی متابعت کی ہے، جس کی سند صحیح ہے۔ شرح معانی الآثار (۱/ ۴۴۰) علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ (إرواء الغلیل، رقم الحديث: ۳۸۸)

علیہ“ کا حکم لگا دیا۔^① اگر آپ کو تتبع سے مل جائے تو مجھے بھی اطلاع دے دینا، میں آپ کا ممنون اور مشکور ہوں گا۔

دوسری بات یہ ہے یہ دونوں حدیثیں مضطرب ہیں کیونکہ ان کے الفاظ مختلف ہیں، ایک تو یہ الفاظ ہیں جو کہ آپ نے لکھے ہیں اور دوسرے مقام پر دوسرے الفاظ ہیں۔ تین رکعت والی حدیث نسائی (۱/ ۱۷۵) باب کیف الوتر (بثلاث) میں ہے، اس میں اس طرح ہے:

«ولا یسلم إلا فی آخرهن»^②

اس سے معنی بالکل صاف کہ دوسری رکعت اور تیسری رکعت میں فرق صرف سلام اور عدم سلام کا ہے، قعدہ میں فرق نہیں ہے۔ اور پانچ والی کے الفاظ ابوداؤد (۱/ ۱۹۲، باب صلوة اللیل) میں یہ ہیں:

«لا یسلم إلا فی آخرهن»

اس کا مطلب بھی ظاہر ہے کہ سلام فقط آخر میں ہوتا تھا، قعود کا ذکر بھی نہیں ہے تو پھر جو الفاظ قعود والے ہیں ان کا معنی ایسا لینا پڑے گا کہ سلام والے الفاظ کے ساتھ متفق ہو جائیں، ورنہ تعارض و تضاد آجائے گا، تو ان میں اگرچہ جلوس و قعود مطلق کی نفی ہے لیکن متفق کرنے کے لیے جلوس و قعود مقید مراد ہوگا، یعنی وہ قعود اور جلوس نہ کرتے تھے کہ جس میں سلام ہو۔ وہ فقط آخر میں ہوتا تھا، مطلق قعود سے وہ جلوس کی نفی مراد نہیں ہے ورنہ تعارض ہے۔

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۷) بخاری میں یہ روایت نہیں ہے، صاحب مشکاة

کو اس کی نسبت میں وہم ہوا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مرعاة المفاتیح (۴/ ۲۶۳)

② سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۶۹۸) اسے امام حاکم و ذہبی رحمہما نے صحیح اور علامہ

نووی رحمہما نے حسن کہا ہے۔ (المجموع: ۴/ ۱۷)

یہ توجیہ ہم نے اپنے جی سے نہیں کی بلکہ تعارض اٹھانے کے لیے حضور ﷺ سے ایسی توجیہ مذکور ہے، یعنی کبھی بولا مطلق جاتا ہے اور مراد مقید ہوتا ہے تاکہ تعارض نہ آئے۔ دیکھیے: ترمذی شریف (۱/۱۲) میں ہے:

”عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: «الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط.»^① الخ
یعنی جو چیز آگ پر پکائی گئی ہو اس کے استعمال کرنے سے وضو کرنا پڑے گا۔
اور ترمذی کے اسی صفحہ (۱۲) میں ہے:

» فأكل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحم شاة ثم صلى العصر، ولم يتوضأ^②
یعنی آپ نے بکری کا گوشت تناول فرمایا اور نمازِ عصر پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

یہاں مطلق وضو کا اثبات بھی ہے ایک حدیث میں، اور دوسری میں مطلق وضو کی نفی ہے تو تعارض ہوا، آنحضرت ﷺ نے خود توجیہ بیان فرمائی تاکہ تعارض نہ رہے۔
ترمذی شریف (ص: ۲/۸ کتاب الأطعمة) میں لمبی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ایک صحابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ کھانا کھایا، اس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں:
”ثم أتينا بالماء فغسل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه وقال: «يا عكراش! هذا الوضوء مما غيرت النار»^③

- ① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۷۹) علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے اسے حسن کہا ہے۔
- ② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۸۰) امام ابن حبان رضی اللہ عنہ نے اسے صحیح کہا ہے۔
- ③ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۸۴۸) اس کی سند میں عبید اللہ بن عکراش انتہائی ضعیف ہے۔
امام ابن القطان رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ (بیان الوهم والإيهام: ۳/۵۸۴)

یعنی آپ نے کھانا کھانے کے بعد پانی سے ہاتھ دھوئے اور تری کو چہرہ، ذرا عین اور سر پر لگایا اور فرمایا: ”اے نکراش! یہ وضو «مما غیرت النار» سے ہے۔“

دیکھا پہلی حدیثوں میں مطلق وضو کا ذکر تھا، آپ ﷺ نے مقید مراد لیا، یعنی وضو لغوی تاکہ تعارض نہ آئے۔ معلوم ہوا کہ کبھی ذکر مطلق کا ہوتا ہے اور مراد مقید ہوتا ہے، یہاں بھی جلوس و قعود خاص سلام والا لینا پڑے گا تاکہ تعارض نہ آئے اور اضطراب رفع ہو جائے۔

فقط

والسلام

هذا ما ظهر لي بتوفيق الله تعالى وفضله وكرمه، والعلم عند الله، إن الله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

کتبہ أحقر العباد عطاء محمد عفی عنہ و غفرلہ. مدرس مدرسہ عربیہ اسلامیہ
تعلیم القرآن، محلہ میانہ، شہر میانوالی۔ مورخہ ۲۴/رمضان المبارک ۱۳۹۰ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسلك اہل حدیث

از شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی

اہل حدیث کے نزدیک وتر پڑھنے کے دو طریقے ہیں:

۱۔ دو رکعت ایک سلام سے اور ایک رکعت دوسرے سلام سے پڑھے۔

۲۔ دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر ایک ہی سلام سے پڑھے۔

پہلے طریقے کی دلیل و سند یہ ہے:

«عن عائشة - رضي الله تعالى عنها - قالت: كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم - يصلي ما بين أن يفرغ من صلوة العشاء

إلى الفجر إحدى عشرة ركعة يسلم بين كل ركعتين ويوتر

بواحدة»^① الحديث (رواه الجماعة إلا الترمذي، منتقى)

”ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: رسول اللہ ﷺ

نے نمازِ عشاء سے فراغت اور فجر کے مابین گیارہ رکعات نماز

پڑھتے، ہر دو رکعت پر سلام کہتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے۔“

جس کا معنی یہ ہوا کہ آپ ﷺ نے تین وتر دو سلاموں سے پڑھے۔

دوسرے طریقے کی حجت و دلیل یہ ہے:

«عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كان رسول الله - صلى

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٣٦)

اللہ علیہ وسلم۔ یوتر بثلاث لا یقعد إلا فی آخرهن»

(مستدرک حاکم مع التلخیص: ۱ / ۳۰۴ و ذکر العینی ہذا الحدیث فی عمدۃ

القاری: ۴ / ۲۵۳، وقال: هو صحیح علی شرط الشیخین، وعزا هذا إلى الحاکم)

”مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: رسول اللہ ﷺ تین وتر پڑھتے،

صرف ان کے آخر ہی میں قعدہ کرتے۔“

استثنا بعد از نفی طرق قصر سے ایک طریق ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت دوسری رکعت پر قعدہ نہیں فرمایا۔

مولوی عطاء محمد صاحب نے اس حدیث کے دو جواب دیے ہیں:

۱۔ نسائی میں اس حدیث کے لفظ اس طرح ہیں: ”ولا یسلم إلا فی آخرهن“
تو حدیث مضطرب ٹھہری۔

① المستدرک مع تلخیص الذہبی (۱ / ۳۰۴) اس حدیث میں مذکورہ الفاظ ”لا یقعد إلا فی آخرهن“ کو مستدرک حاکم کے مطبوعہ نسخہ میں حنفی ناشرین کی تحریف کے بعد ”لا یسلم إلا فی آخرهن“ بنا دیا گیا ہے۔ تاکہ رائے پرستی پر قائم اپنے مذہب کو تقویت دی جاسکے۔ کتاب کے حنفی ناشرین کو علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے اس حرکت بد سے منع بھی کیا لیکن تقلید و تعصب کی بدولت وہ باز نہ آئے اور حدیث نبوی کو بدل ڈالا۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: التعلیق المغنی للعظیم آبادی (۲ / ۲۶) الطوام المرعشۃ للشیخ الراشدی (ص: ۹۴) زوابع فی وجہ السنۃ قدیماً و حدیثاً للشیخ صلاح الدین مقبول (ص: ۳۲۵) تحریف النصوص للعلامۃ بکر أبوزید (ص: ۲۹۴، ضمن کتابہ الرود) و ترکا یہ طریقہ درست ہے جیسا کہ حدیث ”لا توتروا بثلاث تشبہوا بالمغرب“ (سنن دارقطنی: ۲ / ۲۵) اور حدیث ”من أحب أن یوتر بثلاث فلیفعل“ (سنن أبی داود، رقم الحدیث: ۱۴۲۲، سنن النسائی، رقم الحدیث: ۱۷۱۲، سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث: ۱۱۹۰) کے درمیان تطبیق سے ظاہر ہوتا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ (فتح الباری: ۲ / ۴۸۱)

۲۔ حدیث میں قعود مطلق کی نفی نہیں بلکہ قعود مقید بالتسلیم کی نفی ہے۔

مگر یہ دونوں جواب نادرست ہیں۔ پہلا جواب تو اس لیے درست نہیں کہ لفظ ”لا یسلم إلا فی آخرہن“ لفظ ”لا یقعد إلا فی آخرہن“ کے منافی نہیں، لہذا حدیث میں کوئی اضطراب نہیں کیونکہ اضطراب کے لیے منافات و تعارض ضروری ہے بلکہ دونوں روایتوں کے الفاظ سامنے رکھنے سے مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تین وتر پڑھے، دوسری رکعت پر آپ ﷺ نے نہ قعدہ مقیدہ بالتحیات کیا اور نہ قعدہ مقیدہ بالتسلیم ہی بلکہ دوسری رکعت پڑھ کر بلا قعدہ کیے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، پھر تیسری رکعت پڑھ کر قعدہ کیا اور سلام کہا۔

دوسرا جواب اس لیے درست نہیں کہ اس مقام پر مطلق قعود کی نفی سے مقید بالتسلیم قعود کی نفی مراد لینے کی کوئی ایک دلیل بھی موجود نہیں کیونکہ تین و تروں میں دوسری رکعت پر قعدہ بلا تسلیم آنحضرت ﷺ سے ثابت ہی نہیں (اس کے اثبات میں مولوی صاحب نے جو روایات ذکر کی ہیں ان کا جواب آگے ملاحظہ فرمائیں) ہاں، تین و تروں میں دوسری رکعت پر قعدہ مع التسلیم رسول خدا ﷺ سے ثابت ہے۔ چنانچہ مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں صحیح احادیث مروی ہیں۔^①

مولوی عطا محمد صاحب کا دعویٰ ہے کہ تین رکعت وتر میں دوسری رکعت کے بعد قعدہ (بلا تسلیم) ضروری ہے، اگر رہ جائے تو نمازی سجدہ سہو کرے۔ اس دعوے کے اثبات میں انھوں نے چند روایات نقل کی ہیں:

۱۔ عن الفضل بن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۵۸)

«الصلوة مشنی مشنی تشهد فی کل رکعتین. إلخ» (رواه الترمذی)
 اس حدیث میں آپ ﷺ نے نماز کے لیے ایک ضابطہ بیان فرمایا کہ ہر
 دو رکعت کے بعد التحیات ہے۔ آخر میں فرمایا: ”جو یہ نہ کرے اس کی نماز ناقص
 ہوگی۔“ معلوم ہوا وتروں کی دو رکعتیں^① کے بعد بھی تشهد ہے، ماتحت اس ضابطہ
 کے وہ بھی داخل ہیں۔“ انتہی

مگر دو وجوہ سے یہ روایت مولوی صاحب کے دعوے کے لیے مثبت نہیں:

پہلی وجہ:

اس روایت کا مدار عبداللہ بن نافع پر ہے جس کے متعلق رئیس المحدثین
 حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کا فیصلہ ہے: ”ولم یصح حدیثہ“^② ”عبداللہ بن نافع
 کی حدیث صحیح نہیں۔“ چنانچہ ملا علی قاری حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”قال میرک: وفي سندہ عبداللہ بن نافع بن ابي العمیاء^③ قال
 البخاری: لم یصح حدیثہ. کذا فی التخریج.“ (مرقاة: ۲/۲۶۸)
 ”علامہ میرک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس روایت کی سند میں عبداللہ بن
 نافع نامی ایک راوی ہے جس کی بابت امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:
 اس کی حدیث صحیح نہیں۔“

① ”وتروں کی دو رکعتیں کے بعد“ کوئی مناسب عبارت نہیں۔ اگر یہ عبارت یوں ہوتی:
 ”وتروں کی دو رکعتوں کے بعد“ تو مناسب ہوتا۔ [مؤلف]

② التاریخ الکبیر (۵/۲۱۳) امام بخاری رحمہ اللہ کی یہ جرح اسی حدیث کو مد نظر رکھتے
 ہوئے ہے، یعنی انھوں نے اسی حدیث کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ امام ابن عدی رحمہ اللہ نے
 واضح کیا ہے۔ الکامل فی ضعفاء الرجال (۴/۲۲۶) اور حافظ طاہر مقدسی رحمہ اللہ نے
 بھی ایسا ہی لکھا ہے۔ (ذخیرة الحفاظ: ۳/۱۵۵۶)

③ مرقاة میں نافع کی ولدیت ابی العمیاء ہی لکھی ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی فرماتے ہیں:

”قلت: مدار هذا الحديث على عبد الله بن نافع بن العمياء وهو مجهول على ما قال الحافظ، وقال البخاري: لم يصح حديثه. إلخ“ (۱/۳۰۰)

”اس حدیث کا مدار عبد اللہ بن نافع پر ہے اور وہ بقول حافظ مجہول ہے، اور امام بخاری فرماتے ہیں: اس کی حدیث صحیح نہیں۔“

دوسری وجہ:

مولوی صاحب تشہد سے التحیات بلا تسلیم مراد لے رہے ہیں حالانکہ اس مقام پر تشہد سے التحیات بلا تسلیم مراد ہی نہیں بلکہ التحیات مع التسلیم مراد ہے جیسا کہ لفظ ”مثنیٰ مثنیٰ“ سے واضح ہے۔ نیز حضرت مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ حنفی فرماتے ہیں:

”أقول: المراد في الحديث هو التشهد مع التسليم كما في مسند أحمد.“ (العرف الشذبي: ۱۷۸)

”حدیث میں تشہد سے مراد تشہد مع التسلیم ہی ہے، جیسا کہ مسند امام احمد میں ہے۔“

لہذا مولوی صاحب حضرت فضل بن عباس کی متذکرہ بالا روایت سے اپنے دعوے پر استدلال نہیں کر سکتے۔

۲۔ اس دلیل کو مولوی صاحب نے بڑی شد و مد سے بیان فرمایا ہے، شاید وہ اسے اپنے دلائل سے قوی ترین خیال کرتے ہیں، اسی لیے انھوں نے اسے سب سے پہلے ذکر کیا۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے:

① العرف الشذبي (۱/۳۶۵)

”مسلم شریف میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول خدا ﷺ رات کو نو رکعات پڑھتے تھے، صرف آٹھویں رکعت پر تشہد بیٹھتے اور سلام نہ دیتے تھے، ان نو رکعات میں وتر بھی شامل تھے، جیسے کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کی دوسری روایت سے ثابت ہے، پھر مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا ہی ایک روایت میں تہجد کو علیحدہ اور وتروں کی تین رکعات کو علیحدہ شمار کرتی ہیں۔ ثابت ہوا کہ آخر میں آپ تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور وتر کی آخری رکعت سے پہلے قعدہ کرتے تھے۔“

اس مقام پر احناف کے نقطہ نگاہ پر تبصرہ کرنے سے پہلے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں بیان شدہ مسئلے کی صحیح صورت بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ مسئلے کی نوعیت کھل کر سامنے آجائے۔ تو بات دراصل یوں ہے کہ رات کو نو رکعات نوافل پڑھنے کی چند صورتیں ہیں، جن سے ایک صورت یہ ہے کہ نمازی ہر دو رکعت پر سلام کہتا چلا جائے اور آخر میں ایک رکعت پڑھ لے، کیونکہ پیغمبر خدا ﷺ کا ارشاد ہے:

«صلوة الليل مثنی مثنی» (بخاری و مسلم)

”رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔“

دوسری صورت وہ ہے جس کو مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے متذکرہ بالا حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ رسول خدا ﷺ رات کو نو رکعات پڑھتے، صرف آٹھویں رکعت پر تشہد بیٹھتے اور سلام نہ کہتے بلکہ نویں رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے، پھر نویں رکعت پڑھ کر سلام کہتے۔ مسئلہ بالکل واضح ہے کہ نو رکعت نوافل ایک ہی سلام سے متذکرہ بالا صورت میں پڑھے جاسکتے ہیں۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۹۴۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۹)

مگر افسوس کہ احناف نے اپنے مذہب کی حفاظت کرتے ہوئے اس حدیث کے مفہوم کو بگاڑنے کی کئی ایک کوششیں کیں۔ مولوی صاحب کی مندرجہ بالا تقریر بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ یہ مختصر بات ذہن نشین کرنے کے بعد مولوی صاحب کی اس دلیل پر تبصرہ سنیے۔

اولاً: زیر بحث مسئلہ ہے کہ تین وتر پڑھنے ہوں تو آیا دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم ہے یا نہیں؟ احناف کا مذہب ہے کہ دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم واجب ہے مگر مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا حدیث میں تو تین وتر ایک تشہد یا دو تشہدوں سے پڑھنے کا ذکر تک نہیں، اس میں تو نو رکعات نوافل ایک سلام سے پڑھنے کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ نمازی دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت پر بالکل قعدہ نہ کرے بلکہ آٹھویں رکعت پر قعدہ کرے تو جائز ہے کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم « لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » ”صرف آٹھویں رکعت پر قعدہ فرماتے۔“ پھر نویں رکعت پڑھ کر سلام کہتے، لہذا اس حدیث سے تین وٹروں میں دو تشہدوں پر استدلال کرنا قطعاً نادرست ہے، البتہ اسے نو رکعات میں دو تشہدوں کی دلیل قرار دینا صحیح ہے۔

ثانیاً: جس حدیث سے مولوی صاحب نے تہجد اور وٹروں کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر استدلال کیا ہے اس حدیث میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مطلب پر دال ہو بلکہ اس حدیث میں شمار کردہ ساری نماز کو وتر ہی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسا کہ مولوی صاحب نے خود ہی لفظ بھی نقل فرمائے ہیں:

« قالت: کان یوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان

وثلاث» (الحدیث)

① سنن ابی داود، رقم الحدیث (۱۳۶۲) علامہ عراقی اور البانی رحمۃ اللہ علیہما نے اسے صحیح ←

۳۔ « عن سعد بن هشام أن عائشة رضي الله تعالى عنها حدثته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر»^① (نسائي شريف)

”مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو رکعتوں میں سلام نہیں دیتے تھے۔“ اور سلام ہمیشہ التحیات کے بعد ہی ہوتا ہے تو مائی صاحبہ کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التحیات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے تھے، پھر تیسری رکعت کے بعد سلام دیتے تھے۔“ انتہی

اس حدیث سے تین وتروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا سلام پر استدلال کرنا چار وجوہ سے صحیح نہیں:

پہلی وجہ:

مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے اس حدیث میں دوسری رکعت پر تسلیم کی نفی فرمائی ہے اور نفی تسلیم ثبوت تشہد بلا تسلیم کو مستلزم نہیں، لہذا اس حدیث سے تین وتروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم پر استدلال کرنا درست نہیں۔

دوسری وجہ:

تسلیم مطلق ہے، تسلیم مع ثبوت التشہد^② اور تسلیم مع نفی التشہد دونوں مقید ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مطلق نفی مقید نفی کو مستلزم ہے، لہذا مطلق تسلیم کی نفی سے تسلیم مع التشہد کی بھی نفی ہو جائے گی، اس لیے حدیث سے تین وتروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم ثابت نہ ہوا۔

← کہا ہے۔ (تخریج أحادیث الإحياء: ۸۹/۲)

① سنن النسائي، رقم الحديث (۱۶۹۸) اسے امام حاکم و ذہبی رضی اللہ عنہما نے صحیح اور علامہ

نووی رضی اللہ عنہ نے حسن کہا ہے۔ (المجموع: ۱۷/۴)

② تشہد سے مراد ”تشہد في الركعة الثانية“ ہے۔ [مؤلف]

تیسری وجہ:

حضرت عائشہ صدیقہ نبی ﷺ کی اس حدیث کو امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

« لا یقعد إلا فی آخرهن »^①

کہ آپ ﷺ تین وتر پڑھتے، صرف آخر میں ہی قعدہ فرماتے۔

تو اس حدیث سے دوسری رکعت پر قعدہ کی نفی ہوتی ہے، لہذا نسائی والی حدیث سے نفی تسلیم کے ذریعے دوسری رکعت میں تشہد پر استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مائی صاحبہ رحمہا نے ہی دوسری رکعت میں تشہد کی بھی نفی فرمادی ہے بدلیل « لا یقعد إلا فی آخرهن »

چوتھی وجہ:

بالفرض تسلیم کر بھی لیا جائے کہ بات ویسے ہی ہے جیسے مولوی صاحب بتا رہے ہیں تو بھی اصولِ احناف کی رو سے استدلال غلط ہے کیونکہ یہ مفہوم مخالف

① المستدرک مع تلخیص الذہبی (۱ / ۳۰۴) اس حدیث میں مذکورہ الفاظ

”لا یقعد إلا فی آخرهن“ کو مستدرک حاکم کے مطبوعہ نسخہ میں حنفی ناشرین کی تحریف کے بعد ”لا یسلم إلا فی آخرهن“ بنا دیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں:

التعلیق المغنی للعلامة العظیم آبادی (۲ / ۲۶) الطوام المرعشة للشیخ

الراشدی (ص: ۹۴) الردود للعلامة بکر أبو زید (ص: ۲۹۴) زوابع فی

وجه السنة قديماً و حديثاً للشیخ صلاح الدین مقبول (ص: ۳۲۵) وتر کا یہ

طریقہ درست ہے جیسا کہ حدیث ”لا توتروا بثلاث تشبهوا بالمغرب“ (سنن

دارقطنی: ۲ / ۲۵) اور حدیث ”من أحب أن یوتر بثلاث فلیفعل“ (سنن أبی

داود، رقم الحدیث: ۱۴۲۲) کے درمیان تطبیق سے ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ حافظ

ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔ (فتح الباری: ۲ / ۴۸۱)

کی صورت ہے اور مفہوم مخالف احناف کے نزدیک حجت ہی نہیں۔ چنانچہ حنفی اصول فقہ کی کتابوں میں مفہوم مخالف کو استدلال کی وجوہ فاسدہ میں شمار کیا جاتا ہے تو مولوی صاحب کا ارشاد ”تو مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التحیات کے بعد الخ“ بالکل فضول اور حنفی اصول کے خلاف ہے۔

رہے اہل حدیث تو ان کے ہاں مفہوم مخالف تب حجت ہے جب وہ کسی منطوق یا مفہوم موافق کے منافی نہ ہو، اور اس مقام پر یہ منطوق ”لا یقعد إلا فی آخرهن“ کے خلاف ہے۔

مولوی صاحب کے اس حدیث کو وجوب تشهد فی الركعة الثانية کی دلیل ٹھہرانے کے غلط ہونے کی ایک پانچویں وجہ بھی ہے، اور وہ یہ کہ احناف کے ہاں وجوب ثابت کرنے کے لیے دلیل کا ظنی الثبوت اور قطعی الاثبات ہونا ضروری ہے، اور اس مقام پر اگر حدیث ((لا یسلم فی رکعتی الوتر)) کو مولوی صاحب کے مطلوب ”وجوب التشهد فی الركعة الثانية من الوتر الثلاث“ پر دال فرض کر لیا جائے تو یہ دلالت ظنی ہی ہوگی، جس سے بموجب حنفی اصول وجوب پر استدلال کرنا نادرست ہے۔

۴۔ ”قال أبو خلدۃ: سألت أبا العالیة عن الوتر، فقال: علمنا أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم أن الوتر مثل صلوة المغرب غیر أنا نقرأ فی الثالثة.“ الخ (طحاوی شریف)

اور دیگر آثار۔ ان آثار سے ثابت ہوا کہ جس طرح نماز شام کی کیفیت ہے اسی طرح وتر بھی ہیں، قراءت عدم قراءت کا فرق ہے، اور شام کی نماز میں دو رکعت کے بعد قعدہ ہے، اسی طرح وتروں میں بھی قعدہ ہے۔“ انتہی

① شرح معانی الآثار (۱/۲۷۹، ۲۹۳، ۲۹۴) موطأ امام مالک (۲۷۶)

ان آثار کی اسنادی حیثیت کو اگر نظر انداز کر دیا جائے پھر بھی یہ حجت نہیں کیونکہ یہ سب کے سب موقوف ہیں، اور موقوف اگر مرفوع کے منافی ہو تو وہ بالاتفاق حجت نہیں۔ اور یہ آثار موقوفہ مرفوع صحیح حدیث ”عن أبي هريرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: « لا توتروا بثلاث ولا تشبهوا بصلوة المغرب » (الحديث) هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.“ (مستدرک حاکم: ۱ / ۳۰۴) کے منافی ہیں، کیونکہ اس حدیث میں صلوٰۃ مغرب کے ساتھ مشابہت سے منع کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے جس تشبہ سے منع کیا گیا ہے وہ تشبہ فی الکیفیت ہے نہیں، کیونکہ تین وتر پڑھنا تو آپ ﷺ سے ثابت ہے، تو لامحالہ جس تشبہ سے منع کیا گیا ہے وہ تشبہ فی الکیفیت ہی ہے، اور ان آثار سے تشبہ فی الکیفیت کا جواز معلوم ہوتا ہے، حالانکہ پیغمبر خدا ﷺ تشبہ فی الکیفیت سے منع فرما رہے ہیں، لہذا یہ آثار قابل استدلال نہیں۔

۵۔ وعن المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: « إذا قام الإمام في الركعتين » (رواه أبو داود وابن ماجه) یعنی امام دوسری رکعت میں کھڑا ہوا، پس اگر سیدھا ہونے سے پہلے یاد کیا تو بیٹھ جائے، اور سیدھا ہو گیا تو نہ بیٹھے اور دو سجدے سہو کے دے دے۔

”تو رمضان شریف میں وتر باجماعت پڑھے جاتے ہیں تو وہ اس حدیث میں داخل نہیں تو اور کیا ہے؟ معلوم ہوا کہ اگر وتر باجماعت ہو تو دوسری رکعت کے بعد امام کا بیٹھنا ضروری ہے، ورنہ سجدہ سہو کا ہے۔ اور امام کی نماز اور اکیلے کی نماز میں کوئی فرق نہیں ہے افعال نماز میں، تو ثابت ہوا کہ منفرد کو بھی دوسری رکعت میں بیٹھنا ضروری ہے۔ لیجئے یہ ہیں دلائل تشہد

بعد از دو رکعت وتر کے۔“ انتہی

لیجیے مولوی صاحب جوش میں آگئے، جیسا کہ ان کے فقرے ”تو وہ اس حدیث میں داخل نہیں تو اور کیا ہے“ سے ظاہر ہے۔ پھر وہ اس حدیث کو بڑے زور دار الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جیسے کوئی قطعی نص ہو، شاید بے چاروں کو علم نہیں کہ اس روایت کی سند میں جابر جعفی کوئی بھی ہے جس کے متعلق خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں:

”ما رأیت أكذب من جابر الجعفی.“^①

”میں نے جابر جعفی سے بڑھ کر جھوٹا کوئی شخص نہیں دیکھا۔“

اب امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس جرح کے بعد دیگر ائمہ حدیث کی جرحیں نقل کرنے کی ضرورت نہیں تو یہ روایت، جسے مولوی صاحب دلیل میں پیش کر رہے ہیں، انتہائی ضعیف ہے۔^②

پھر سیاق حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اس مقام پر ”رکعتین“ سے وہ دو رکعتیں مراد ہیں جن کے بعد تشہد پہلے ہی سے ثابت ہے، نہ یہ کہ یہ حدیث دو رکعتوں کے بعد تشہد کو نئے سرے سے ثابت کرتی ہے۔ اور تین و تروں میں دو رکعت کے بعد تشہد بلا سلام کسی ایک حدیث سے بھی ثابت نہیں، لہذا وہ ((إذا قام الإمام فی الرکعتین)) کے تحت مندرج نہیں۔

① مسند ابن الجعد (ص: ۲۹۲) الكامل لابن عدی (۲/۱۱۳)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۰۳۶) سنن ابن ماجه (۱۲۰۸) اس کی سند میں اگرچہ جابر جعفی ضعیف ہے لیکن ابراہیم بن طہمان اور قیس بن ربیع نے اس کی متابعت کی ہے، جس کی سند صحیح ہے۔ شرح معانی الآثار (۱/۴۴۰) علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ (إرواء الغلیل، رقم الحدیث: ۳۸۸)

بصورتِ دیگر اس حدیث کو اگر اثباتِ تشہد بلا سلام بعد از ہر دو رکعت میں ظاہر قرار دیا جائے تو بھی مولوی صاحب کی بات نہیں بن سکتی کیونکہ کئی نصوص اس ظاہر سے متعارض ہیں، اور جب ظاہر و نص میں تعارض ہو تو عمل نص پر ہوتا ہے اور ظاہر متروک ہوتا ہے۔ کما فی الأصول۔

اور وہ نصوص یہ ہیں:

- ۱۔ « لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » إلخ^① (مسلم)
- ۲۔ « یوتر بثلاث لا یقعد إلا فی آخرهن »^② (مستدرک)
- ۳۔ « کان یوتر بخمس رکعات ولا یجلس إلا فی الخامسة ولا یسلم إلا فی الخامسة. » هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه. وقال الذہبی فی التلخیص: « علی شرطہما »^③
(مستدرک مع التلخیص: ۱ / ۳۰۵)

بحث ہذا کا خلاصہ مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ تین وتروں کی دو کیفیتیں:

- ۱۔ دو رکعت پڑھ کر سلام کہنا اور تیسری رکعت الگ سلام سے پڑھنا۔
- ۲۔ تین وتر ایک ہی سلام سے دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر پڑھنا۔

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۶) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۷۲۰)

② المستدرک مع تلخیص الذہبی (۱ / ۳۰۴) اس حدیث میں مذکورہ الفاظ « لا یقعد إلا فی آخرهن » کو مستدرک حاکم کے مطبوعہ نسخہ میں حنفی ناشرین کی تحریف کے بعد « لا یسلم إلا فی آخرهن » بنا دیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: التعلیق المغنی للعلامة العظیم آبادی (۲ / ۲۶) الطوام المرعشة (ص: ۹۴)

③ مسند أحمد (۶ / ۱۲۳) مختصراً، یعنی سلام کے ذکر کے بغیر یہ روایت صحیح مسلم (۷۳۷) میں ہے۔

تو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں، البتہ تیسری کیفیت ”دوسری رکعت پر
قعدہ بلا سلام“ پیغمبر خدا ﷺ سے ثابت نہیں۔

هذا ما عندي والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

دستخط

العبد محمد گوندلوی، گوجرانوالہ

۲۰/۱/۱۹۷۱

تنقید بر مسلک اہل حدیث

از مولانا عطاء محمد صاحب مدظلہ العالی حنفی

”اہل حدیث کے نزدیک تین وتر پڑھنے کے دو طریقے ہیں:

- ۱۔ دو رکعت کے بعد ایک سلام اور ایک رکعت دوسرے سلام سے پڑھے۔
 - ۲۔ دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر ایک سلام سے پڑھے۔
- پہلے طریقے کی دلیل و سند یہ ہے:

”عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي ما بين أن يفرغ من صلوة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم بين كل ركعتين، ويوتر بواحدة.“ (رواه الجماعة إلا الترمذي، منتقى)

دوسرے طریقے کی حجت و دلیل یہ ہے:

”عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوتر بثلاث لا يقعد إلا في آخرهن.“^①

(مستدرک حاکم مع التلخیص: ۱ / ۳۰۴)

① المستدرک مع تلخیص الذهبی (۱ / ۳۰۴) اس حدیث میں مذکورہ الفاظ ”لا يقعد إلا في آخرهن“ کو مستدرک حاکم کے مطبوعہ نسخہ میں حنفی ناشرین کی تحریف کے بعد ”لا يسلم إلا في آخرهن“ بنا دیا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: التعلیق المغنی للعلامة العظيم آبادي (۲ / ۲۶) الطوام المرعشة (ص: ۹۴)

واضح ہو کہ گزشتہ تحریر آپ کے شیخ الحدیث کی ہے۔ آپ تو دو رکعت وتر کے بعد قعود کے بھی منکر تھے لیکن آپ کے شیخ الحدیث نے بعد از دو رکعت وتر کے تشہد مع التسلیم کا بھی اقرار کر لیا ہے تو آپ کے ہاں تشہد کا ثبوت بعد از دو رکعت وتر کے ہو گیا۔ تو ہمارا اور تمہارا وتر کے دو رکعت کے بعد تشہد کا نزاع نہ رہا، آپ بھی تشہد کے قائل ہیں اور ہم بھی تشہد کے قائل ہیں، فقط سلام اور عدم سلام کا نزاع ہے، باقی کوئی نزاع نہیں۔ ہاں وجوب تشہد کا ثبوت آگے جواب کے ضمن میں آجائے گا۔ آپ کو اپنے مذہب کا علم بھی نہ تھا، بے فائدہ نزاع آپ کر رہے تھے۔ تو ہمارے اور تمہارے درمیان قعود کا کوئی اختلاف نہ رہا، فقط سلام کا اختلاف رہا۔

ہم نفی سلام کی اسی حدیث نسائی والی، جو کہ پہلی تحریر میں لکھی جا چکی ہے، سے ثابت کرتے ہیں کیونکہ یہ حدیث عدم سلام میں نص ہے، اور آپ کی حدیث سلام والی ثبوت سلام میں ظاہر ہے تو بوقت تعارض عمل نص پر ہوگا۔ وہ حدیث یہ ہے: ”لا یسلم فی رکعتی الوتر“، ثانی حدیث: ”لا یسلم إلا فی آخرهن“ تو ہمارا مسلک بالکل واضح ہوا، اس میں خفا کسی قسم کا نہ رہا۔

نزاعی مسئلہ تو یہیں ختم ہو گیا۔ لیکن میں چاہتا ہوں کہ جو اعتراض آپ کے شیخ الحدیث نے تحریر شدہ احادیث پر کیے ان کا جواب عرض کر دوں تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ اعتراض بالکل ضعیف ہیں بلکہ اضعف ہیں۔

۱۔ اول حدیث: حدثنا سويد بن نصر، قال: حدثنا عبد الله بن المبارك، قال: حدثنا الليث بن سعد، قال: حدثنا عبد ربه بن سعيد عن عمران بن أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن

ربيعة بن الحارث عن الفضل بن عباس - رضي الله عنه - قال:
قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: « الصلوة مثني مثني
تشهد في كل ركعتين»^① (رواه الترمذي)

اس حدیث پر آپ کے شیخ الحدیث نے دو اعتراض کیے، ایک یہ کہ امام
بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں راوی
عبداللہ الخ مجہول ہے، اس لیے مثبت دعوے کے لیے نہیں ہے۔

جواب: ”قال ابن حجر: سندہ حسن.“ (مرقاة: ۲/۲۶۸) یعنی ابن
حجر مرحوم نے فرمایا کہ سند اس حدیث کی حسن ہے اور حدیث حسن عام علماء کرام
کے نزدیک حجت ہے۔ دیکھیے مقدمہ مشکوٰۃ شریف میں ہے:

”الاحتجاج في الأحكام بالخبر الصحيح مجمع عليه،
وكذلك بالحسن لذاته عند عامة العلماء، وهو ملحق
بالصحيح في باب الاحتجاج، وإن كان دونه في مرتبة،
والحديث الضعيف الذي باع بتعدد الطرق ومرتبة
الحسن لغيره أيضاً.“

”مجمع، یعنی حدیث صحیح کا احکام میں حجت بننا اجماعی ہے، اور حسن
لذاتہ بھی اکثر علماء کرام کے نزدیک احکام میں حجت ہے، اور اسی

① سنن الترمذي، رقم الحدیث (۳۸۵) اس کی سند میں عبداللہ بن نافع مجہول ہے۔
حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی سند کو مضطرب وضعیف اور امام عقیلی نے بھی ایسا ہی کہا
ہے۔ (التمهيد: ۱۳/۱۸۶، الضعفاء للعقيلي: ۲/۳۱۱) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے
مضطرب کہا ہے۔ تہذیب التہذیب (۱/۳۲۸)، ترجمہ أنس بن أبي أنس (علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ
فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ”منکر“ ہے۔ دیکھیں: الضعيفة، رقم الحدیث (۶۵۴۶)

طرح حسن لغیرہ بھی احکام میں بالا جماع حجت ہے۔“
معلوم ہوا کہ یہ حدیث حجت ہے۔

ثانی جواب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی صحت کا فیصلہ دیا:

”قال محمد: حدیث اللیث بن سعد أصح من حدیث شعبۃ.“

(ترمذی: ۱/۱۵۱)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمایا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حدیث لیث کی حدیث شعبہ سے زیادہ صحیح ہے۔

اب آپ کے شیخ الحدیث کا اعتراض مندرج ہوا جبکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی صحت بیان کر دی ہے۔

ثانی اعتراض آپ کے شیخ الحدیث کا ہے کہ حدیث میں تشہد مع التسلیم مراد ہے، لہذا حجت نہیں ہے کیونکہ ثنی ثنی کا لفظ ہے، یہ تسلیم پر دال ہے اور حضرت انور شاہ صاحب مرحوم نے مع التسلیم مراد لیا ہے، عرف شذی میں مسند احمد سے نقل کیا ہے۔

جواب: کہ ثنی ثنی کا لفظ ضروری نہیں ہے کہ اس پر دال ہو، دیکھیے قاری صاحب مرحوم نے مرقات میں بلا تسلیم مراد لیا ہے، معلوم ہوا کہ ثنی ثنی کا لفظ اس پر دال نہیں ہے۔ مرقات کی عبارت یہ ہے:

”ولا دلالة علی سلام بعدهما.“

اور نہیں ہے دلالت اوپر سلام کے بعد ان دو رکعتوں کے۔“ (مرقاۃ: ۲/۲۶۷)

اور ابن ہمام نے فتح القدر میں بھی یہی معنی مراد لیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ثنی

ثنی سے سلام کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور حضرت انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو فرمایا ہے کہ مع التسلیم ہے، یہ کوئی مفسر نہیں ہے کیونکہ قعود مع التسلیم مقید ہے اور

مقید میں مطلق ضرور ہوتا ہے، تو تشہد بعد از دو رکعت تو ثابت ہے اور عدم تسلیم گزشتہ دو حدیثوں میں ثابت ہے، اس لیے مسئلہ صاف ہے۔ دوسرا یہ کہ ہر مقام پر قید احترازی نہیں ہوتی، جیسا کہ قرآن شریف میں ﴿وَرَبَّانِيكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ۲۳] کی قید اتفاقی ہے۔ اور آپ کے شیخ الحدیث کے دونوں اعتراض مندرج ہوئے اور ثابت ہوا کہ جو نماز ہو اور اس کے بعد دو رکعت کے اگر تشہد نہ ہو تو ناقص ہوگی، جیسا کہ آخری فقرہ اس حدیث کا صاف دال ہے: «ومن لم يفعل ذلك فهو خداج» یعنی جو آدمی یہ نہ کرے اس کی نماز ناقص ہے۔ یہ تشہد کے وجوب کی دلیل ہے۔

۲۔ اور جو حدیث مسلم شریف والی جس میں نو رکعت کا ذکر ہے، آپ ﷺ آٹھویں رکعت پر تشہد بلا تسلیم کرتے تھے اور نویں رکعت کے بعد سلام دیتے تھے۔^① اور دوسری روایت میں جس کے الفاظ یہ ہیں: ”تسع ركعات قائما يوتر منهن“ وہ بھی مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا سے ہے کہ وتر انھیں نو رکعت میں تھے،^② یہ روایت صاف دلیل ہے کہ پہلی روایت میں تمام نو رکعت نہ نفل ہیں اور نہ تمام نو رکعت وتر ہیں کیونکہ دوسری روایت کا معنی ہے کہ ان نو میں وتر تھے، یعنی نہ تمام وتر تھے اور نہ تمام نفل تھے بلکہ بعض نفل اور بعض وتر تھے۔ اور آپ کے شیخ الحدیث نے ایک جواب یہ دیا کہ سب نوں رکعت نفل تھے اور یہ بالکل دوسری روایت کے مخالف ہے کیونکہ اس میں ثابت ہے کہ نہ تمام نو رکعت نفل تھے اور نہ وتر تھے، اور یہ جواب سیاق حدیث کے بھی مخالف ہے کیونکہ سعد بن ہشام مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا سے

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۶) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۷۲۰)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۸)

وتروں کے متعلق سوال کر رہا ہے کہ لفظِ حدیث یہ ہے: «قلت: یا أم المؤمنین! أنبئینی عن وتر رسول الله - صلی الله علیه وسلم. إلخ» یہ شیخ الحدیث کا جواب اس طرح ہوا کہ کوئی سوال کرے پیغمبر خدا ﷺ شام کی نماز کس طرح پڑھتے تھے؟ آپ جواب میں فرمائیں کہ فجر کی نماز آپ اس طرح پڑھتے تھے۔ آپ کو لوگ کہیں گے: یہ جواب آپ نے کیسے دیا کیونکہ وہ شام کی نماز پوچھ رہا ہے، آپ فجر کی بتاتے ہیں، یہ جواب شیخ الحدیث کا اسی قبیلہ سے ہے۔ فافہم!

اور جب ہم نے اس حدیث کی تفسیر دوسری حدیث کے ساتھ کی جو کہ ابن قیس والی حدیث ابو داؤد میں ہے کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ وتر پڑھتے چار اور تین کے ساتھ، اور چھ اور تین کے ساتھ، اور آٹھ اور تین کے ساتھ، اور دس اور تین کے ساتھ^۱ جس سے صاف واضح ہوا کہ نو والی حدیث میں آخر تین وتر ہیں، باقی نماز ہے، تو آٹھویں رکعت کے بعد تشہد یہ وتروں کی دوسری رکعت کے بعد کا تشہد ہے کیونکہ نسائی والی حدیث بعینہ یہی نو رکعت والی حدیث ہے کیونکہ راوی بھی وہی سعد بن ہشام ہے اور سند بھی وہی ہے، جس میں ہے کہ آپ ﷺ دو رکعتوں وتر میں سلام نہیں دیتے تھے، تو شیخ الحدیث کہتے ہیں کہ احناف نے اپنے مذہب کی حفاظت کرتے ہوئے اس حدیث کے مفہوم کو بگاڑنے کی کئی ایک کوششیں کیں، مولوی صاحب کی مندرجہ بالا تقریر بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ انتہی

دیکھا کہ اگر تفسیر حدیث کی اس طرح کی جائے کہ دوسری حدیث کے موافق

① سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۶۲) حافظ عراقی اور علامہ البانی رحمہما اللہ نے اسے صحیح

کہا ہے۔ (تخریج أحادیث الإحياء: ۸۹ / ۲)

ہو جائے تاکہ تعارض نہ رہے، جیسا کہ حافظ صاحب اور عینی نے شرح بخاری میں فرمایا: ”الأحادیث یفسر بعضها بعضاً.“^①

اور وہ چیز بیان کی جائے جس کو دوسری حدیث تفسیر کر رہی ہے، اپنے گھر سے کچھ بھی نہ ملایا جائے، یہ آپ کے شیخ الحدیث کے ہاں مفہوم کا بگاڑنا ہو جاتا ہے۔ سنیے! نصوص کے متفق کرنے کا طریقہ تو خود پیغمبر خدا ﷺ نے فرمایا ہے:

”وعن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ قال: سمع النبی -صلی اللہ علیہ وسلم- قوما یتدارؤون فی القرآن، فقال: ((إنما هلك من كان قبلکم بهذا، ضربوا کتاب اللہ بعضہ ببعض، وإنما نزل کتاب اللہ یرصدق بعضہ بعضاً، فلا تکذبوا بعضہ ببعض، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فکلوه إلی.))^② (رواہ أحمد و ابن ماجہ)

یعنی راوی فرماتے ہیں کہ پیغمبر خدا ﷺ نے ایک قوم کو سنا کہ وہ قرآن شریف کو آپس اندر ٹکڑا رہی تھی، پس آپ ﷺ نے فرمایا کہ بلاشبہ اسی وجہ سے پہلے لوگ ہلاک ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کی بعض سے بعض ٹکراتے۔ اور اس لیے اللہ تعالیٰ کی کتاب نازل کی گئی ہے کہ بعض اس کا تصدیق کرے بعض کی، پس تم بعض کے ساتھ بعض کی تکذیب نہ کرانا، جس کو جانتے ہو وہ بیان کرو اور جس کو نہیں

① عمدة القاري (۲/۱۰۶)

② سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۵۸) مسند أحمد (۲/۱۷۸) اسے علامہ بوسیری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔ (مصباح الزجاجة: ۱/۱۴) نوٹ: مذکورہ تحریر میں حدیث کا آخری لفظ ”إلی عالمہ“ مکمل نہیں لکھا گیا، جیسا کہ مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تصریح کی ہے۔

جانتے اس کو عالم کے سپرد کر دو۔

اس سے معلوم ہوا کہ نصوص کا وہ معنی لینا چاہیے جس سے متعارض نہ ہوں۔ ہم اس کے ماتحت اگر معنی کسی حدیث کا کرتے ہیں وہ آپ کے ہاں مفہوم بگاڑنا ہو جاتا ہے۔ افسوس صد افسوس! اچھا آپ جس طرح کہیں کوئی بات نہیں کیونکہ ہم بیچارے بے علم ہیں آپ کے شیخ الحدیث کے خیال میں۔

ثانی جواب آپ کے شیخ الحدیث نے نو رکعت والی حدیث کا یہ دیا کہ یہ نو رکعت تمام وتر ہیں۔ جواباً گزارش ہے کہ راویہ حدیث مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا تو ان تمام کو فقط وتر قرار نہیں دے رہی بلکہ ان میں وتر ہیں۔ جیسا کہ فرماتی ہیں:

”تسع رکعات قائما یوتر منهن.“^① (مسلم شریف: ۱/۲۵۵)

تو یہ جواب بھی شیخ الحدیث کا درست نہ رہا۔

۳۔ ”قالت: یوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث.“^② (الحدیث)

میں نے پہلی تحریر میں اس حدیث کے متعلق ذکر کیا کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا اس حدیث میں تہجد کو الگ اور وٹروں کو الگ الگ بیان فرما رہی ہیں۔ اس کا جواب شیخ الحدیث نے یہ دیا کہ یہ تمام وتر ہیں، اس میں الگ ہونے کا ایک لفظ بھی قرینہ ایسا نہیں ہے جو کہ اس مطلوب پر دال ہو۔

میں جواباً گزارش کروں گا کہ کیا اس میں واؤ عاطفہ نہیں ہے؟ اور تمام نحاۃ کہتے ہیں کہ عطف مغایرہ کو چاہتا ہے، اور معطوف اور معطوف علیہ مغائر ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ تین وتر ہیں اور باقی تہجد ہیں۔ جیسا کہ مسلم شریف (ص: ۱/۲۵۴)

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۸)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۶۲) حافظ عراقی اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہما نے اسے صحیح

کہا ہے۔ (تخریج أحادیث الإحياء: ۲/۸۹)

میں حدیث آئی ہے:

« قالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً، فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً، فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً»^①

آپ اس حدیث میں اول آٹھ رکعتیں الگ نماز لیتے ہیں اور تین وتر الگ لیتے ہیں، اسی طرح پہلی حدیث میں بھی الگ الگ نمازیں مراد ہیں۔ اگر اس میں قرینہ نہیں ہے تو اس میں بھی قرینہ نہیں۔ فما هو جوابکم فہو جوابنا باقی ان تمام رکعات پر وتر کا لفظ اطلاق کرنا یہ ”من قبیل تسمية الكل باسم الجزء“ ہے۔ چونکہ اس نماز میں بعض وتر تھے اس لیے تمام کو وتر کہہ دیا گیا ہے۔ یہ حدیث کی اصطلاح ہے:

”إنما معناه أنه كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة مع الوتر، فنسبت صلاة الليل إلى الوتر.“^② (ترمذی: ۹۰)

۴۔ حدیث «لا یسلم فی رکعتی الوتر» اس حدیث پر شیخ الحدیث نے پانچ وجوہ سے اعتراض کیا لیکن پانچ ہی اعتراض ضعیف ہیں۔

اعتراض اول:

اس حدیث میں مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے دوسری رکعت پر تسلیم کی نفی فرمائی ہے اور نفی تسلیم ثبوت تشہد بلا تسلیم کو مستلزم نہیں ہے، لہذا اس حدیث سے تین وٹروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ انتہی

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۰۹۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۸)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۴۵۷) یہ امام اسحاق بن راہویہ کا قول ہے۔

الجواب:

کہ یہ اعتراض مبنی ہے قلت معرفت حالاتِ رواۃ پر باب و تروں میں، کیونکہ نو رکعت والی حدیث اور یہ حدیث ایک ہی ہے، وہی سند اور وہی راوی سعد بن ہشام ہے۔ جب اس میں تشہد ثابت ہے تو اس میں بھی ثبوت تشہد لینا پڑے گا، ورنہ تعارض ہوگا۔ ایک حدیث کے جملوں کو بعض مقام میں رواۃ دونوں نمازوں کو جمع کرتے ہیں اور بعض مقام میں علیحدہ کر کے بیان کر دیتے ہیں، حدیث ایک ہی ہوتی ہے۔

اعتراضِ ثانی:

کہ تسلیم مطلق ہے، ایک تسلیم مع ثبوت التشہد ہے اور دوسرا مع نفی التشہد ہے۔ یہ دونوں مقید ہیں، اور قاعدہ یہ ہے کہ مطلق نفی مقید نفی کو مستلزم ہے، لہذا مطلق تسلیم کی نفی سے تسلیم مع التشہد کی بھی نفی ہو جائے گی، اس لیے اس حدیث سے تین و تروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم ثابت نہ ہوگا۔ انتہی

الجواب:

کہ شیخ الحدیث صاحب نہ یہاں مطلق سمجھے ہیں اور نہ مقید کہ یہاں مطلق کونسا ہے اور مقید کونسا ہے؟ مطلق وہ ہوتا ہے جو کہ عام ہو کہ اس مقید میں بھی موجود ہو اور اس کے ما سوا بھی دوسرے مقید میں بھی موجود ہو، تو یہاں شیخ الحدیث صاحب تسلیم کو مطلق قرار دے رہے ہیں، اور تسلیم مع التشہد اور تسلیم مع نفی التشہد کو مقید قرار دے رہے ہیں، یہ غلط ہے کیونکہ تسلیم مع نفی التشہد کا نماز میں فرد ہے ہی نہیں کیونکہ نماز کا سلام مذکور ہے، نہ تھیہ کا اور نہ نمازِ جنازہ کا کیونکہ یہ بحث سے بھی خارج ہیں۔ تو کیا کوئی تسلیم آپ کے ہاں نماز میں بلا تشہد بھی

ہے کہ اس میں تسلیم مطلق موجود ہو؟ نماز میں جو تسلیم بھی ہے مع التشہد ہی ہے تو مطلق کہاں رہا؟

سنیے! دراصل بات یوں ہے کہ تشہد مطلق ہے اور تشہد مع التسلیم یہ ایک مقید ہے، اور تشہد بلا تسلیم یہ ایک مقید ہے۔ کبھی تشہد مع التسلیم ہوتا ہے جیسا کہ آخر نماز میں، اور کبھی تشہد بلا تسلیم ہوتا ہے جیسا کہ درمیان نماز میں، تو مطلق تشہد دونوں میں موجود ہوتا ہے۔ شیخ الحدیث صاحب نے برعکس کر دیا، مطلق کو مقید اور مقید کو مطلق کر دیا کیونکہ وہ شیخ الحدیث ہیں، جس طرح کریں کر سکتے ہیں، وہ رئیس الحدیثین ہے، واقع کے موافق ہو یا نہ ہو۔

اب میں شیخ الحدیث سے پوچھ سکتا ہوں کہ تسلیم جو ہے وہ تشہد کی قید ہے؟ تو کیا قید کی نفی سے مطلق کی نفی ہو جاتی ہے؟^① اگر ہو جاتی ہے تو نماز میں تین چار رکعت والی ہیں، ان کے درمیان تشہد ہے اور تسلیم نہیں ہے تو تسلیم کی نفی سے تشہد کی نفی کہاں سے آگئی؟ آپ مثلاً ظہر کی نماز میں دو رکعت کے بعد سلام نہیں دیتے اور تشہد ہے۔ تو شیخ الحدیث رئیس الحدیثین تو ہیں لیکن مطلق اور مقید کا امتیاز نہ کر سکے۔

اعتراض ثالث:

کہ گزشتہ حدیث اور حدیث «لا یقعد إلا فی آخرہن» الحدیث میں تعارض ہے۔ اول حدیث بوجہ معارض ہونے کے دلیل نہیں ہو سکتی۔ یہ حاصل ان کے اعتراض کا ہے۔

① اور تسلیم ملزوم ہے اور تشہد لازم ہے اور ملزوم کی نفی سے لازم کی نفی ضروری نہیں ہے۔ [عطا محمد]

الجواب:

ما بین الحدیثین تعارض ہے ہی نہیں کیونکہ ”لا یقعد إلا فی آخرهن“ میں قعود مقید بالتسلیم کی نفی ہے نہ مطلق قعود کی۔ اگر آپ مطلق قعود کی نفی مراد لیں تو پھر یہ آپ کے بھی مخالف ہے کیونکہ آپ دو رکعت وتر کے بعد قعود مع التسلیم کے قائل ہیں تو مطلق قعود کی نفی قعود مع التسلیم کی نفی کو مستلزم ہے۔

اعتراض رابع:

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلیم کی نفی سے تشہد کے ثبوت پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ یہ مفہوم مخالف ہے اور مفہوم مخالف احناف کے ہاں معتبر نہیں ہے، وجوہ فاسدہ سے ہے، لہذا اصول کے خلاف ہے، اس لیے غلط ہے۔

الجواب:

کہ شیخ الحدیث صاحب جس طرح ثانی وجوہ میں مطلق و مقید نہیں سمجھے اسی طرح یہاں مفہوم مخالف بھی نہیں سمجھے۔ انہوں نے سمجھا ہے کہ جو حکم کسی چیز پر لگ رہا ہو، خواہ حکم مثبت ہو یا منفی ہو، اس کے خلاف کوئی حکم ثابت کرنا یہ مفہوم مخالف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ مفہوم مخالف اس کو کہتے ہیں کہ جس محل پر حکم لگ رہا ہے اسی حکم کی نقیض بغیر اس محل کے ثابت کرنا، مثلاً اسی صورت میں عدم تسلیم کا حکم فی رکعتی الوتر میں لگ رہا ہے، اگر ثبوت تسلیم کا حکم ”فی غیر رکعتی الوتر“ میں ثابت کیا جائے تو یہ مفہوم مخالف ہے، تشہد کے ثبوت کا حکم اس میں داخل نہیں ہے، مثلاً حدیث میں ہے: «المؤمن لا ینجس» الحدیث^① یعنی مومن پلید نہیں ہوتا۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۸۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۷۱)

اس میں مومن پر عدم نجس کا حکم لگ رہا ہے تو مومن کا خلاف کافر ہے، اور عدم نجس خلاف ثبوت نجس ہے، اور اسی حدیث کے رو سے کافر کی نجاست کا حکم لگانا یہ ہے مفہوم مخالف۔ توضیح شرح تنقیح میں بحث مفہوم مخالف میں ہے:

”والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف“^①

یعنی نفی حکم کی اس شے سے سوائے اس وصف کے۔

اعتراضِ خامس:

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ظنی الثبوت اور ظنی الدلالة ہے، لہذا موجب حنفی اصول و جوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

الجواب:

اس کا جواب اعتراضِ اول کے جواب میں آ گیا ہے کہ یہ حدیث اور نو رکعت والی ایک ہی ہے، لہذا قطعی الدلالة والا اعتراض مندرج ہوا کیونکہ نو والی حدیث قطعی الدلالة ہے۔

۵۔ حدیث خامس:

« قال أبو العالية: علمنا أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الوتر مثل صلوة المغرب غير أنا نقرأ في الثالثة »

اس کے جواب میں شیخ الحدیث نے فرمایا کہ یہ موقوف ہے اور موقوف اگر مرفوع کے منافی ہو تو وہ بالاتفاق حجت نہیں ہے، مرفوع حدیث یہ ہے:

”عن أبي هريرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم: « لا توتروا بثلاث ولا تشبهوا بصلوة المغرب. » (مستدرک حاکم)

اس حدیث میں صلوة مغرب کی مشابہت سے منع کیا گیا۔ نہی مشابہت فی

① التوضیح فی حل غوامض التنقیح (۱/۲۶۹)

الکمیۃ تو ہے نہیں کیونکہ تین وتر تو آپ ﷺ سے ثابت ہیں، لہذا نہی مشابہت فی الکلیفۃ مراد ہوگی اور ان آثار سے مشابہت فی الکلیفۃ کا جواز معلوم ہوتا ہے، بوجہ تنافی کے استدلال درست نہیں۔ انتہی

الجواب:

کہ تعارض ہے نہیں کیونکہ خود ابو عالیہ فرما رہا ہے کہ ”غیر أنا نقرأ فی الثالثۃ“ (تحقیق ہم تیسری رکعت میں قراءت کرتے ہیں) و تروں میں، یعنی جب تیسری رکعت وتر میں قراءت بھی ہے اور دعا بھی ہے، اور مغرب میں تیسری رکعت میں یہ نہیں ہے تو کیفیت میں مشابہت کہاں رہی تو تعارض کہاں ہے؟ یا توجیہ حدیث کی یہ ہے کہ فقط اکیلے تین رکعت میں ان سے پہلے کچھ نفل نہ ہوں، اس طرح مشابہت نماز مغرب کے ساتھ نہ ہو بلکہ کچھ نفل و تروں سے پہلے ہونے چاہئیں، دو رکعت ہوں یا چار رکعت ہوں وغیرہ، جیسا مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا سے یہی طریقہ منقول ہے طحاوی شریف میں، تو مشابہت کیفیت میں کہاں رہی؟ تعارض نہ ہوا۔

۶۔ حدیث سادس:

قال رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم: « إذا قام الإمام فی الرکعتین، فإن ذکر قبل أن یستوی قائماً فلیجلس. » (الحدیث)

اس کا جواب شیخ الحدیث نے دیا کہ اس میں راوی جابر جعفی اکذب ہے، جیسا کہ انھوں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا۔ دوسرا یہ کہ انھوں نے یہ فرمایا کہ رکعتین سے وہ رکعتیں مراد ہیں کہ جن کے بعد پہلے سے تشہد ثابت ہے، نہ یہ کہ اس حدیث سے نئے سرے سے بعد از دو رکعت تشہد ثابت ہو سکتا ہے، یعنی یہ حدیث تشہد کو ثابت نہیں کرتی۔ تیسرا یہ کہ حدیث ظاہر ہے ثبوت تشہد میں بعد از دو رکعت کے، اور دوسرے نصوص کے ساتھ متعارض ہے تو جب ظاہر

اور نصوص میں تعارض ہو تو عمل نص پر ہوتا ہے کما فی الأصول۔ اور وہ نصوص یہ ہیں، مثلاً: حدیث «یوتر بثلاث لا یقعد إلا فی آخرهن»

رد جواب اول کہ بے شک جابر جعفی راوی حدیث میں ضعیف ہے لیکن اس حدیث کے اور صحیح شواہد موجود ہیں جن کی وجہ سے یہ حدیث قابل حجت ہے:

”قال میرک: وروی الترمذی - رحمہ اللہ - نحوه، وقال ابن حجر - رحمہ اللہ: وله شواہد، صحیح الترمذی بعضها وابن حبان والحاکم، وقال: علی شرط الشیخین باقیہا وبہ یرد قول البیہقی: لا یحتج بہ.“ (مرقاۃ: ۳ / ۳۰)

یعنی میرک نے کہا کہ مانند اس حدیث کے ترمذی نے روایت کیا، اور ابن حجر نے کہا کہ اور اس کے شواہد ہیں، بعض کو ترمذی نے صحیح کیا اور ابن حبان اور حاکم نے۔ اور کہا حاکم نے کہ باقی ان شواہد کے شیخین کی شرط پر ہیں، اور ساتھ اس کے رد کیا جاتا قول بیہقی کا کہ اس حدیث کے ساتھ حجت نہیں پکڑی جاتی۔

اور اسی مضمون کی حدیث مسلم شریف (۱ / ۱۹۴) میں بھی موجود ہے: ”وکان صلی اللہ علیہ وسلم یقول: « فی کل رکعتین التھیة » (الحدیث)

یعنی پیغمبر ﷺ فرماتے تھے کہ بعد ہر دو رکعت کے التھیات ہے۔

تو بوجہ موجود ہونے ان شواہد کے ضعف حدیث کا مندرج ہو گیا۔

رد جواب ثانی کہ یہ شیخ الحدیث کا کہنا کہ اس سے نئے سرے سے جلوس ثابت نہیں ہو سکتا اگر پہلے کسی دلیل سے ثابت نہ ہو، یہ کیسے درست ہو سکتا ہے؟

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۹۸)

دیکھیے! اسی حدیث میں لفظ ”فلیجلس“ کا ہے جو کہ امر کا صیغہ ہے، جب آپ ﷺ صریح امر جلوس کا فرما رہے ہیں، دو رکعت کے بعد جوئی نماز ہو۔ اور یہاں امر وجوب کے لیے ہے، قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ جلوس نہ کرنے کی بنا پر سجدہ سہو کا فرما رہے ہیں۔ اور اسی طرح مسلم کی حدیث جو مذکور ہوئی ہے اس میں بھی آپ ﷺ کا فرمان موجود ہے کہ دو رکعت کے بعد التحیات ہے۔ آپ کے شیخ الحدیث کے ہاں گویا یہ قانون ہوا کہ تب حدیث سے مسئلہ ثابت ہو سکتا ہے جبکہ پہلے کسی دلیل سے وہ ثابت ہو، ورنہ نہیں ہو سکتا، تو پھر آپ نے جو حدیث ”لا یقعد إلا فی آخرهن“ والی پیش کی، اس سے آپ کا مسئلہ کیسے ثابت ہوگا جبکہ پہلے سے ثابت نہیں، تو پھر اس کا بطور دلیل ذکر کرنا یہ آپ کے شیخ الحدیث کے ہاں مناسب نہ ہوا تو پھر کیوں ذکر کیا؟

دیکھیے! مثلاً امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک باب باندھا: ”باب ما جاء إذا أم أحدکم الناس فلیخفف“ یہ امام ترمذی نے ایک دعویٰ رکھا ہے اور اس کی دلیل آگے بیان کی، حدیث:

”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم:

« إذا أم أحدکم الناس فلیخفف » (ترمذی شریف: ۱/۳۲) ^①

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب ایک تمہارا لوگوں کا امام بنے تو

چاہیے کہ ہلکی نماز پڑھا دے۔“

دیکھیے امام ترمذی نے اپنا دعویٰ فقط اسی حدیث ہی سے ثابت کیا ہے، یہ

نہیں فرمایا کہ یہ دعویٰ پہلے اگر ثابت ہو کسی دلیل سے تب اس حدیث سے ثابت

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۶۷)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۳۶)

ہوگا تو شیخ الحدیث کا یہ کہنا کہ اس حدیث سے جلوس ثابت نہیں ہوتا یہ درست نہیں رہا۔

رد جواب ثالث کہ یہ قانون تب جاری ہو کہ حدیثین کا تعارض بنے اور حدیثین کا تعارض ہے ہی نہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ جلوس مقید مراد ہے، مطلق مراد نہیں ہے، ورنہ آپ کی اول و تروں کی صورت والی حدیث کے ساتھ متعارض ہوگی۔ اگر آپ کے معنی کے موافق تعارض ہو بھی جائے تو پھر قولی حدیث کو ترجیح ہوگی آپ کی فعلی حدیث پر، جیسا کہ اصول حدیث کا اصل ہے۔

ما حاصل بیان کا یہ ہوا کہ تین رکعت و تروں کی تین صورتیں ہیں: اول: دو رکعت پڑھ کر سلام کہنا اور تیسری رکعت الگ پڑھنا سلام سے۔ دوسری صورت کہ تین رکعت وتر ایک ہی سلام سے دوسری رکعت پر قعود کیے بغیر پڑھنا۔ تیسری صورت کہ دوسری رکعت پر جلوس کرنا بغیر سلام کے اور تیسری رکعت کے بعد سلام دینا۔ اور پہلی دونوں صورتوں کی حدیثیں آپس اندر متعارض ہیں، اور اصول حدیث کا قانون ہے کہ ”إذا تعارضتا تساقطا“ یعنی جب دو حدیثیں متعارض ہو تو وہ گر جاتی ہیں، یعنی کسی پر عمل نہیں ہوتا، لہذا اول دونوں صورتیں و تروں کی گر گئی تو عمل کسی پر نہ ہوگا، لہذا تیسری صورت، چونکہ معارضہ سے سالم ہے، تو وہ ثابت ہوگی۔

هذا ما ظهر لي بتوفيق الله تعالى والعلم عند الله والله أعلم
بالصواب وإليه المرجع والمآب.

کتبہ أحقر العباد لا شيء، عطاء محمد عفی عنہ

مدرس مدرسہ عربیہ اسلامیہ تعلیم القرآن

محلہ میانہ میانوالی شہر

مورخہ ۲۹ ذی الحجہ ۱۳۹۰ھ بروز جمعہ

محترم بھائی فضل حق صاحب! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
واضح ہو کہ آپ کے شیخ الحدیث نے جو اعتراض کیے تھے بفضل اللہ تعالیٰ
تمام کا جواب ہو گیا، لہذا آئندہ خط و کتابت کا سلسلہ میرے اور آپ کے
درمیان ختم ہے کیونکہ آپ بھی حدیث پر عامل ہیں اور ہم بھی حدیث پر عمل کر
رہے ہیں، اس میں اتنے نزاع کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ کے ہاں بھی تاویل
کا باب کھلا ہے اور ہمارے ہاں بھی تاویل کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ تمام مذاہب
حقہ کو تاویل حدیث سے خلاصی نہیں ہے۔ فقط والسلام فی آخر الکلام

لا شیء عطاء محمد غفرلہ

مسجد میاں سلطان علی مرحوم

وضاحت مضمون و جواب تنقید

از شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

موضوع بحث:

چونکہ مولوی صاحب نے اس تحریر کے آغاز ہی میں بحث کو الجھانے کی کوشش کی ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ موضوع بحث کی تھوڑی سی وضاحت کر دی جائے تاکہ قاری خلط میں واقع نہ ہو۔ تو بحث ہذا کا موضوع ”تین وتر ایک سلام سے پڑھنے کی کیفیت“ ہے۔ اہل حدیث کا مسلک ہے کہ اگر تین وتر ایک سلام سے پڑھنا چاہے تو دوسری رکعت پر التحیات نہ بیٹھے۔ احناف کا مذہب ہے کہ تین وٹروں میں دوسری رکعت پر التحیات بیٹھنا واجب ہے۔ اور ”تین وتر ایک سلام سے پڑھنے کی کیفیت“ کے موضوع بحث ہونے پر مولوی صاحب کی پہلی اور دوسری تحریر بھی شاہد ہے، البتہ جناب فضل حق صاحب کی جانب سے مسلک اہل حدیث کی وضاحت طلب کرنے پر بندہ نے لکھا تھا:

”اہل حدیث کے نزدیک تین وتر کے دو طریقے ہیں:

- ۱۔ دو رکعت ایک سلام سے اور ایک رکعت دوسرے سلام سے پڑھے۔
 - ۲۔ دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر ایک ہی سلام سے پڑھے۔“
- یہ صرف مسلک اہل حدیث کی وضاحت تھی۔ پہلی صورت کو زیر بحث لانا مقصود نہیں تھا مگر مولوی صاحب نے اس پر دو مغالطے قائم کر ڈالے:

مغالطہ نمبر ۱:

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”تو ہمارے اور تمہارے درمیان قعود کا کوئی اختلاف نہ رہا، فقط سلام کا اختلاف رہا۔ ہم نفی سلام کی اسی حدیث نسائی والی، جو پہلی تحریر میں لکھی جا چکی ہے، سے ثابت کرتے ہیں کیونکہ یہ حدیث عدم سلام میں نص ہے، اور آپ کی حدیث سلام والی ثبوت سلام میں ظاہر ہے تو بوقت تعارض عمل نص پر ہوگا۔ وہ حدیث یہ ہے:

« لا یسلم فی رکعتی الوتر » ثانی حدیث: « لا یسلم إلا فی آخرهن »
تو ہمارا مسلک بالکل واضح ہوا، اس میں خفا کسی قسم کا نہ رہا، نزاعی مسئلہ تو یہیں ختم ہو گیا۔“

یہ عبارت سراسر مغالطہ ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ حدیث:

« یسلم بین کل رکعتین ویوتر بواحدة » إلخ
”ہر دو رکعت پر سلام کہتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے۔“

اور حدیث:

« لا یسلم فی رکعتی الوتر » إلخ ”وتر کی دو رکعتوں میں سلام نہ کہتے۔“
میں تعارض سرے سے ہے ہی نہیں کیونکہ پہلی حدیث میں تین وتر دو سلام سے پڑھنے کی کیفیت مذکور ہے، اور دوسری حدیث میں تین وتر ایک سلام سے پڑھنے کا ذکر ہے۔ اور تین وتر ایک سلام سے پڑھنا یا دو سلام سے پڑھنا دونوں طرح شرعاً جائز ہے، لہذا ان دونوں حدیثوں میں تعارض کا شائبہ تک نہیں رہا۔

حدیث « لا یسلم فی رکعتی الوتر » (عدم سلام) سے تین وٹروں کی دوسری رکعت میں التحیات بلا سلام پر مولوی صاحب کا استدلال درست نہیں،

چنانچہ اس کی تفصیل بندہ کی سابقہ تحریر میں گزر چکی ہے، وہی ملاحظہ فرمائیں۔

ثانیاً: اس لیے کہ جس طرح حدیث «لا یسلم فی رکعتی الوتر» عدم سلام میں نص ہے ٹھیک اسی طرح حدیث «یسلم بین کل رکعتین» إلخ بھی ثبوت سلام میں نص ہے کیونکہ کلام «یسلم بین کل رکعتین» کا سوق تسلیم پر ہر دو رکعت کے لیے ہی ہے، لہذا مولوی صاحب کا ارشاد ”کیونکہ یہ حدیث عدم سلام میں نص ہے اور آپ کی حدیث سلام والی ثبوت سلام میں ظاہر ہے۔“ إلخ

بالکل ہی غلط اور واقع کے خلاف ہے۔ تو تین وتر کی کیفیت میں احناف کے مسلک کا واضح اور ہر قسم کے خفا سے بالاتر ہونا تو درکنار وہ تو اصلاً ثابت ہی نہیں۔ مولوی صاحب کا فرمان ”نزاعی مسئلہ تو یہیں ختم ہو گیا“ درست ہے مگر ختم نزاع کی صورت یوں ہے کہ تین وتر دو سلام سے اور ایک سلام سے دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر پڑھنا تو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، البتہ تین وٹروں میں دوسری رکعت پر التحیات بلا سلام پیغمبر خدا ﷺ سے ثابت نہیں۔

قول و عمل کا تضاد:

مولوی صاحب کا عمل تو آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ انھوں نے بنفس نفیس خواہ مخواہ دو حدیثوں میں تعارض پیدا کر کے ایک کو ظاہر اور دوسری کو نص قرار دے کر ان دونوں میں سے سنداً قوی ترین اور معنی بہت ہی واضح نص صریح (امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ کی صحیحین میں روایت کردہ مرفوع اور صحیح ترین حدیث) کو مسترد کر دیا، اور خوشی کے شادیاں بجانے لگے کہ ”جی ہمارا مسلک بالکل واضح ہوا اس میں کسی قسم کا خفا نہ رہا۔“

ان کے مسلک کے واضح یا خفی ہونے کا تو بعد میں پتہ چلے گا، البتہ ان کے اس پہلے مغالطے سے یہ بات ضرور واضح ہوئی کہ اس میں کسی قسم کا خفا نہ رہا

کیونکہ مولوی صاحب نے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی نصِ صریح اور مرفوع حدیث کو رد کر کے ایک گرانقدر اور عظیم الشان کارنامہ سرانجام دیا ہے، شاید ایسا کرنا بھی ان کا واضح اور غیر خفی مسلک ہو!!

یہ تو تھا ان کا عمل جس کا آپ نے مشاہدہ فرمایا۔ اب ذرا ان کا قول بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ ان کے قول و عمل کا ربط آپ پر واضح ہو سکے، چنانچہ غور سے سنیں۔ وہ بڑے دلکش اور معصومانہ انداز میں لکھتے ہیں:

”دیکھا کہ اگر تفسیر حدیث اس طرح کی جائے کہ دوسری حدیث کے موافق ہو جائے تاکہ تعارض نہ رہے، جیسا کہ حافظ صاحب اور عینی نے شرح بخاری میں فرمایا: ”الأحادیث یفسر بعضها بعض“ اور وہ چیز بیان کی جائے جس کو دوسری حدیث تفسیر کر رہی ہے، اپنے گھر سے کچھ بھی نہ ملایا جائے، یہ آپ کے شیخ الحدیث کے ہاں مفہوم بگاڑنا ہو جاتا ہے۔

”سنیے! نصوص کے متفق کرنے کا طریقہ تو خود پیغمبر خدا ﷺ نے فرمایا ہے:

”وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سمع النبي -صلى الله عليه وسلم- قوما يتدارؤون في القرآن، فقال: «إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فلا تكذبوا بعضه ببعض، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فكلوه إلى» (رواه أحمد و ابن ماجه، مشكوة: ٣٥، كتاب العلم)^②

① موصول شدہ تحریر میں عبارت ایسے ہی لکھی گئی ہے۔ [مؤلف]

② سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۵۸) مسند أحمد (۱۷۸/۲) اسے امام بوصیری رضی اللہ عنہ نے صحیح اور علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے حسن کہا ہے۔ (مصباح الزجاجة: ۱/۱۴) نوٹ: مذکورہ ←

یعنی راوی فرماتے ہیں کہ پیغمبر خدا ﷺ نے ایک قوم کو سنا کہ وہ قرآن شریف کو آپس اندر ٹکرا رہی تھی، پس آپ ﷺ نے فرمایا کہ بلاشبہ اسی وجہ سے پہلے لوگ ہلاک ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کو بعض سے بعض کے ساتھ ٹکراتے۔ اور اس لیے اللہ تعالیٰ کی کتاب نازل کی گئی ہے کہ بعض اس کا تصدیق کرے بعض کی، پس تم بعض کے ساتھ بعض کی تکذیب نہ کرانا۔^① جس کو جانتے ہو وہ بیان کرو اور جس کو نہیں جانتے اس کو عالم کے سپرد کر دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نصوص کا وہ معنی لینا چاہیے جس سے متعارض نہ ہوں۔“

بندہ مولوی صاحب کے اس طریق بیان پر کچھ نہیں کہنا چاہتا، صرف آپ لوگوں سے اتنی درخواست کرتا ہے کہ ان کے اس قول کے ایک ایک فقرے کا ان کے مندرجہ بالا عمل سے موازنہ ضرور کیجیے، اس طرح آپ کے لیے کئی ایک سربستہ راز کھلیں گے۔

مغالطہ نمبر ۲:

حضرت صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

”تین رکعت وتروں کی تین صورتیں ہیں:

اول: دو رکعت پڑھ کر سلام کہنا اور تیسری رکعت الگ پڑھنا سلام سے۔ دوسری صورت کہ تین رکعت وتر ایک ہی سلام سے دوسری رکعت پر قعود کیے بغیر پڑھنا۔ تیسری صورت کہ دوسری رکعت پر جلوس

← تحریر میں حدیث کا آخری لفظ ”الیٰ عالمہ“ مکمل نہیں لکھا گیا، جیسا کہ مؤلف رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تصریح کی ہے۔

① مولوی صاحب کی تحریر میں لفظ ایسے ہی ہیں۔ [مؤلف]

کرنا بغیر سلام کے اور تیسری رکعت کے بعد سلام دینا۔

”اور پہلی دونوں صورتوں کی حدیثیں آپس اندر متعارض ہیں، اور اصول حدیث کا قانون ہے کہ ”إذا تعارضتا تساقطا“ یعنی جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو وہ گر جاتی ہیں، یعنی کسی پر عمل نہیں ہوتا، لہذا اول دونوں صورتیں و تروں کی گرگئی تو عمل کسی پر نہ ہوگا، لہذا تیسری صورت چونکہ معارضہ سے سالم ہے تو وہ ثابت ہوگئی۔“ انتھی بلفظہ

مولوی صاحب کی یہ عبارت بھی پہلی عبارت کی طرح سراسر مغالطہ و سفسطہ ہے۔ اولاً: تو اس لیے کہ پہلی اور دوسری صورت کی احادیث آپس میں متعارض ہیں ہی نہیں کیونکہ تین و تر ان دونوں صورتوں میں پڑھے جاسکتے ہیں کہ یہ دونوں طریقے سرور کائنات ﷺ سے صحیح احادیث کے ساتھ ثابت ہیں۔

ثانیاً: یہ صورتیں من قبیل الافعال ہیں اور افعال میں تعارض نہیں ہوتا۔ ہاں! پہلی صورت آنحضرت ﷺ کے قول سے بھی ثابت ہے، اس لیے آپ کے فارمولے ”قولی حدیث کو ترجیح ہوگی فعلی حدیث پر“ کے تحت تو صرف پہلی ہی صورت پر عمل ہونا چاہیے اور دوسری دونوں صورتیں ناقابل عمل ہونی چاہیے مگر مولوی صاحب اپنے ہی اس اصول پر عمل کرتے نظر نہیں آتے۔

ثالثاً: اس لیے کہ ”إذا تعارضتا تساقطا“ (جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو گر جاتی ہیں) اصول حدیث کا کوئی قانون نہیں، کیونکہ رسول خدا ﷺ سے بسند صحیح مروی دو حدیثوں میں تعارض وحی الہی میں تعارض کو مستلزم ہے اور وحی الہی میں تعارض امر محال ہے، لہذا رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں تعارض کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں، ہمیں کم علمی و کم فہمی کی وجہ سے احادیث میں جو ظاہری و صوری تعارض نظر آتا ہے اس کے لیے اصول

حدیث میں مندرجہ ذیل قانون موجود ہے:

”فصار ما ظاهره التعارض واقعا على هذا الترتيب: الجمع إن أمكن، فاعتبار الناسخ والمنسوخ، فالترجيح إن تعين، ثم التوقف.“^① (شرح نخبہ: ۴۸)

یعنی جن احادیث میں بظاہر تعارض ہو ان میں سب سے پہلے تطبیق دی جائے، اور اگر تطبیق ناممکن ہو تو ناسخ و منسوخ کا اعتبار کیا جائے، اور اگر وہ ناسخ و منسوخ بھی نہ بن سکیں تو ترجیح دی جائے، اور اگر ترجیح بھی متعین نہ ہو سکے تو توقف کیا جائے۔

تو اس قانون کے مطابق اس مقام پر چونکہ تطبیق ممکن ہے اس لیے ان احادیث میں تطبیق یوں دی جائے گی کہ پہلے دونوں طریقے رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں اور دونوں پر عمل کرنا درست ہے، لہذا پہلے طریقے پر عمل کرنے والا حدیث پر عمل کر رہا ہے اور دوسرے طریقے پر عمل کرنے والے کو بھی حدیث کی تائید حاصل ہے، البتہ تیسرے طریقے پر عمل کرنے والے کو عامل بالحدیث نہیں کہا جاسکتا کیونکہ تیسرا طریقہ حضور اکرم ﷺ سے اصلاً ثابت ہی نہیں، تو مولوی صاحب کی بات ”اور اصول حدیث کا قانون ہے کہ ”إذا تعارضا تساقطا“ یعنی جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو گرجاتی ہیں۔“ اصول حدیث پر صریح بہتان ہے، اصول حدیث کا قانون وہی ہے جو پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔

رابعاً: کسی حدیث کا معارضے سے سالم ہونا یا معارضے سے سالم نہ ہونا اس حدیث کے ثبوت کی فرع ہے، لہذا آپ پر لازم ہے کہ پہلے کوئی ایسی حدیث پیش فرمائیں جو تیسری صورت کے لیے مثبت ہو، اس کے بعد

① نزہة النظر (ص: ۹۷) نیز دیکھیے: الکفایة (ص: ۴۳۳) تدریب الراوی (۲/ ۱۶۹)

معارضے سے سالم ہونے یا سالم نہ ہونے کی بات کریں۔ صرف تیسری صورت کا معارضے سے سالم ہونا اس کے اثبات کے لیے کافی نہیں ہے تو مولوی صاحب کا فرمان ”تیسری صورت چونکہ معارضہ سے سالم ہے تو وہ ثابت ہوگئی“ بالکل غلط ہے۔

خامساً: مولوی صاحب کے اندازِ فکر کو لیا جائے تو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ آخری دونوں صورتوں کی روایات آپس میں متعارض ہیں اور اصولِ حدیث کا قانون ہے: ”إذا تعارضا تساقطا“ یعنی جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو وہ گرجاتی ہیں، یعنی کسی پر عمل نہیں ہوتا، لہذا آخری دونوں صورتیں گر گئیں تو عمل کسی پر نہ ہوگا، لہذا پہلی صورت چونکہ معارضے سے سالم ہے تو وہ ثابت ہوگئی۔ آیا مولوی صاحب اپنے ہی فارمولے کو مد نظر رکھتے ہوئے اس پر عمل کرنے کو تیار ہیں؟

سادساً: جس تعارض کو مولوی صاحب پہلی دو صورتوں میں پیدا کر کے انھیں گرا رہے ہیں اس تعارض سے تو تیسری صورت بھی سالم نہیں کیونکہ ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت سے دوسری صورت جدا ہے، اور نمازی بیک وقت ان تینوں صورتوں سے دو صورتوں پر عمل نہیں کر سکتا۔ اگر مولوی صاحب یہ بات نیک نیتی سے کہہ رہے ہیں تو عدل و انصاف کا تقاضا تھا کہ وہ مندرجہ بالا ارشاد کی بجائے یوں فرماتے ”اور تینوں صورتوں کی احادیث آپس اندر متعارض ہیں اور اصولِ حدیث کا قانون ہے کہ جب حدیثیں متعارض ہوں تو وہ گرجاتیں ہیں، یعنی کسی پر عمل نہیں ہوتا، لہذا تینوں صورتیں و تروں کی گر گئیں تو عمل کسی پر نہ ہوگا“ تو مولوی صاحب کا پہلی دو صورتوں کی احادیث کو تو متعارض قرار دینا اور تیسری صورت کو معارضے سے سالم بتانا سراسر تحکم و ناانصافی ہے۔

سابقاً: مولوی صاحب کے مفروضے کو لے کر کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ تین وتروں کی ایک چوتھی صورت بھی ہے: ”پہلی رکعت پر تشہد بلا سلام“ اور پہلی تینوں صورتوں کی احادیث آپس اندر متعارض ہیں، لہذا وہ گر گئیں، یعنی ان پر عمل نہ ہوگا اور چوتھی صورت چونکہ معارضے سے سالم ہے تو وہ ثابت ہوگئی۔ آیا مولوی صاحب اس کی اس بات کو قبول فرمائیں گے؟

تو مولوی صاحب تیسری صورت کے معارضے سے سالم نہ ہونے یا ہونے کی بات چھوڑیں، احادیث رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث پیش فرمائیں جس سے آپ کی یہ تیسری صورت ثابت ہو سکے۔ جو روایات آپ نے ذکر کی ہیں ان سے کوئی ایک بھی تیسری صورت کے لیے مثبت نہیں، چنانچہ اس کی تفصیل پچھلی تحریر میں گزر چکی ہے۔

قول و عمل میں تناقض:

مولوی صاحب کا عمل آپ کے سامنے ہے کہ انھوں نے پہلی اور دوسری صورت کی احادیث میں خواہ مخواہ سینہ زوری سے تعارض پیدا کر کے انھیں رد کر دیا۔ اور ان کا قول بہت طویل ہے جس کا ما حاصل یہ ہے: ”نصوص کا وہ معنی لینا چاہیے جس سے متعارض نہ ہوں۔“ پہلے مغالطہ کے آخر میں نقل کیا جا چکا ہے، آپ خود غور فرمائیں کہ مولوی صاحب کے اس قول و عمل میں کس حد تک مناسبت ہے؟

مولوی صاحب کے ان دو مغالطات اور ان کے قول و عمل کے تضاد و تناقض سے ان کی اپنی پوزیشن واضح ہو چکی ہے، اور اس سے پہلی تحریر میں ان کے دلائل کی پوزیشن بھی واضح کی گئی تھی مگر مولوی صاحب نے اس تحریر میں پھر انھی دلائل کو دہرایا ہے، اس لیے مزید وضاحت سنیے۔

حدیث فضل بن عباس رضی اللہ عنہما

”عن الفضل بن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: (الصلوة مثني مثني، تشهد في كل ركعتين. إلخ)“^① (رواه الترمذي)

بندہ نے دو وجوہ سے ثابت کیا تھا کہ یہ حدیث مولوی صاحب کے مطلوب ”وجوب“
تشہد بلا سلام در دو رکعت از سر وتر“ کے لیے مثبت نہیں، جن سے پہلی وجہ یہ ہے:

پہلی وجہ:

اس روایت کا مدار عبداللہ بن نافع پر ہے جس کے متعلق رئیس الحدیث
امام بخاری رحمہ اللہ کا فیصلہ ہے:

”لم يصح حديثه“^② ”عبداللہ بن نافع کی حدیث صحیح نہیں ہے۔

چنانچہ ملا علی قاری حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”قال ميرك: وفي سنده عبدالله بن نافع بن العمياء قال

البخاري: لم يصح حديثه. كذا في التخریج. “ (مرقاة: ۲/۲۶۸)

”علامہ میرک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس روایت کی سند میں عبداللہ بن

① سنن الترمذي، رقم الحدیث (۳۸۵) اس کی سند میں عبداللہ بن نافع مجہول ہے۔

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اس کی سند کو مضطرب و ضعیف اور امام عقیلی نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ (التمهید: ۱۳/۱۸۶، الضعفاء للعقيلي: ۲/۳۱۱) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی

اسے مضطرب کہا ہے۔ تہذیب التہذیب (۱/۳۲۸)، ترجمہ انس بن ابی انس (علامہ

البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ”منکر“ ہے۔ دیکھیں: الضعفاء، رقم الحدیث (۶۵۴۶)

② التاريخ الكبير (۵/۲۱۳) امام بخاری رحمہ اللہ کی یہ جرح اسی حدیث کو مد نظر رکھتے

ہوئے ہے، یعنی انھوں نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ ابن عدی رحمہ اللہ نے واضح

کیا ہے۔ الکامل في ضعفاء الرجال (۴/۲۲۶) اور حافظ طاہر مقدسی رحمہ اللہ نے بھی ایسا

ہی لکھا ہے۔ (ذخيرة الحفاظ (۳/۱۵۵۶)

نافع نامی ایک راوی ہے جس کی بابت امام بخاری فرماتے ہیں: اس کی حدیث صحیح نہیں۔“

صاحب تحفۃ الاحوذی فرماتے ہیں:

”قلت: مدار هذا الحديث على عبد الله بن نافع بن العمياء وهو مجهول على ما قال الحافظ، وقال البخاري: لم يصح حديثه.“ (۱/۳۰۰)

”اس حدیث کا مدار عبداللہ بن نافع پر ہے اور وہ بقول حافظ رحمہ اللہ مجہول ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اس کی حدیث صحیح نہیں۔“ انتھی بلفظی

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”میں چاہتا ہوں کہ جو اعتراض آپ کے شیخ الحدیث نے تحریر شدہ احادیث پر کیے ان کا جواب عرض کر دوں تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ اعتراض بالکل ضعیف ہیں بلکہ اضعف ہیں۔“ انتھی بلفظہ

زبانی کلامی کسی بات کو ضعیف یا اضعف کہنا تو آسان کام ہے مگر اس کا ضعیف دلائل سے ثابت کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولوی صاحب بندہ کے کلام کو تو اضعف قرار دے رہے ہیں اور اپنے کلام پر غور نہیں فرماتے کہ وہ تو اضعف کیا اضعف ترین ہے۔ چنانچہ فقیر اور مولوی صاحب کے کلام کو بنظر عمیق پڑھنے سے آپ پر واضح ہوگا کہ کس کا کلام قوی اور مبنی بر دلائل ہے اور کس کا کلام، اضعف اور مبنی بر مغالطات و سفطات ہے؟ لہذا درخواست ہے کہ آپ حضرات ہماری تحریرات کا ایک دفعہ ضرور گہری نگاہ سے مطالعہ فرمائیں، اس کے بعد رائے قائم کرنے کا آپ کو اختیار ہے۔

بندہ کی پہلی وجہ کا ما حاصل یہ ہے کہ فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث نہ صحیح ہے اور نہ حسن بلکہ ضعیف ہے۔ اس پر مولوی صاحب نے دو اعتراض کیے ہیں:

۱۔ ”قال ابن حجر: و سندہ حسن۔“ (مرقاۃ: ۲/۲۶۸)

”یعنی ابن حجر مرحوم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سند اس حدیث کی حسن ہے۔“

۲۔ ”قال محمد: حدیث اللیث بن سعد أصح من حدیث شعبۃ۔“

(ترمذی: ۱/۱۵)

”امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے امام بخاری رضی اللہ عنہ سے نقل فرمایا کہ امام

بخاری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حدیث لیث کی زیادہ صحیح ہے حدیث شعبہ

سے۔“ انتھی

مگر ان کی پہلی بات ”قال ابن حجر: و سندہ حسن“ قابل قبول نہیں، اولاً تو اس لیے کہ جس ابن حجر رضی اللہ عنہ کا قول ”و سندہ حسن“ آپ نے نقل فرمایا ہے وہ ابن حجر مکی رضی اللہ عنہ ہیں، اور بندہ نے جس ابن حجر رضی اللہ عنہ کا قول ”عبداللہ بن نافع راوی مجہول ہے۔“ نقل کیا تھا وہ حافظ ابن حجر عسقلانی رضی اللہ عنہ صاحب فتح الباری ہیں۔^① اور ظاہر ہے کہ علوم حدیث میں تحقیق و تدقیق کے سلسلہ میں ابن حجر مکی کو حافظ ابن حجر عسقلانی سے کوئی مناسبت نہیں، اس لیے ابن حجر مکی کا قول ”و سندہ حسن“ حافظ ابن حجر عسقلانی کے قول ”عبداللہ بن نافع راوی مجہول ہے“ کے مقابلے میں معتبر اور قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

ثانیاً: حافظ ابن حجر عسقلانی کی جرح: ”عبداللہ بن نافع راوی مجہول ہے“

مفسر ہے، اور قاعدہ ہے:

① اور اس حدیث کو انھوں نے مضطرب کہا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۱/۳۲۸ ترجمہ

أنس بن أبي أنس)

”والجرح مقدم علی التعديل، وأطلق ذلك جماعة، ولكن

محله إن صدر مبينا من عارف بأسبابه.“ (شرح نخبة: ۱۱۰) ①

”اور جرح، تعديل پر مقدم ہے، اور اس قاعدے کو ایک جماعت

نے مطلق رکھا ہے لیکن اس کا محل یہ ہے کہ عالم و عارف اسباب

سے اگر جرح مبین و مفسر صادر ہو تو وہ تعديل پر مقدم ہے۔“

لہذا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جرح مفسر ”عبداللہ بن نافع راوی مجہول ہے“

ابن حجر مکی کے قول ”اس کی سند حسن ہے“ پر مقدم ہے، اور ابن حجر مکی کا قول

قابل اعتبار نہیں ہے۔

نوٹ:

صاحب مرقات اور مولوی صاحب نے ابن حجر مکی کے ساتھ ان کی نسبت

”مکی“ ذکر نہیں کی، شاید وہ یہ تاثر دینا چاہتے ہوں کہ قول ”وسندہ حسن“ کے

قابل حافظ ابن حجر عسقلانی ہیں۔ الحمد للہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے بات تو بندہ

نے واضح کر دی، البتہ اس قسم کا تاثر دینا اہل علم و دیانت کے شایانِ شان نہیں۔

مولوی صاحب کی دوسری بات ”قال محمد: حدیث اللیث أصح من

حدیث شعبۃ“ بھی ان کے لیے مفید نہیں۔

اولاً تو اس لیے کہ امام بخاری رحمہ اللہ فرما چکے ہیں کہ عبداللہ بن نافع کی

حدیث صحیح نہیں اور عبداللہ بن نافع لیث کی سند میں بھی ہے اور شعبہ کی سند میں

بھی، اس لیے حدیث حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ، خواہ سند لیث سے ہو یا سند

شعبہ سے، امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں صحیح نہیں۔ رہا ان کا فرمان ”حدیث

الیث أصح من حدیث شعبۃ“ تو اس کا مطلب و مفہوم صرف اور صرف

① نزہة النظر (ص: ۱۷۹)

یہ ہے کہ دونوں سندیں غیر صحیح ہونے کے باوصف سند لیت چند امور میں زیادہ صحیح ہے۔ چنانچہ ان امور کی تفصیل بھی امام ترمذی ہی نے اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”سمعت محمد بن إسماعیل یقول: روی شعبة هذا الحديث عن عبد ربه بن سعيد فأخطأ في مواضع: (۱) فقال: عن أنس بن أبي أنس، وهو عمران بن أبي أنس (۲) وقال: عن عبد الله بن الحارث، وإنما هو عبد الله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث (۳) وقال شعبة: عن عبد الله بن الحارث عن المطلب عن النبي - صلى الله عليه وسلم وإنما هو عن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب عن الفضل بن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم.“

”امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے سنا وہ فرما رہے تھے کہ اسی حدیث کو شعبہ نے عبد ربہ بن سعید سے بیان کیا تو اس نے چند مواضع میں خطا کی: ۱۔ شعبہ نے کہا: عن أنس بن أبي أنس، اور صحیح عمران بن ابی انس ہے۔ ۲۔ اور شعبہ نے کہا: عن عبد الله بن الحارث، اور صحیح عبد اللہ بن نافع عن ربيعة بن الحارث ہے۔ ۳۔ اور شعبہ نے کہا: عن عبد الله بن الحارث عن المطلب عن النبي - صلى الله عليه وسلم۔ صحیح یوں ہے: عن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب عن الفضل بن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم۔“

① علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”یہ الفاظ جامع ترمذی اور بخاری رحمۃ اللہ علیہما کی تاریخ میں ملتے ہیں۔“ (تدریب الراوی: ۸۷)

② سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۸۵) اور شعبہ کی حدیث سنن ابی داؤد، رقم الحدیث (۱۲۹۶) میں ہے۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ امام بخاری سے شعبہ کی مندرجہ بالا تین غلطیاں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”قال محمد: حدیث اللیث أصح من حدیث شعبۃ“

تو اس عبارت کا مفہوم مندرجہ بالا شعبہ کی تین اغلاط اور امام بخاری کے فیصلے ”عبداللہ بن نافع کی حدیث صحیح نہیں“ کی روشنی میں یہی ہے کہ سندیں تو دونوں ہی غیر صحیح ہیں البتہ جو تین اغلاط شعبہ کی سند میں ہیں وہ لیث کی سند میں نہیں۔ اس کی نظیریں تو بے شمار ہیں صرف ایک ہی اختصاراً ذکر کیے دیتا ہوں:

چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ ایک حدیث کے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”قال أحمد: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد.“

تو تحفۃ الاحوذی میں اس مضمون کی احادیث کے بارے میں امام بزار سے

منقول ہے:

”كل ما روي في هذا الباب فليس بقوي.“

اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”أحسن شيء في هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن.“

اب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس فرمان کا یہ مطلب نہیں کہ اس مضمون کی تمام احادیث حسن ہیں اور رباح بن عبد الرحمن کی حدیث أحسن ہے^① کیونکہ اس مضمون کی کوئی ایک حدیث بھی مقبول نہیں، جیسا کہ امام احمد اور امام بزار سے نقل کیا

① یہ اور اس معنی کے الفاظ جامع ترمذی اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی تاریخ میں بکثرت پائے

جاتے ہیں۔ (تدریب الراوی، ص: ۸۷) علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے

حدیث کی تصحیح یا تحسین لازم نہیں آتی کیونکہ محدثین ضعیف حدیث کے بارے بھی ایسا

کلام کرتے ہیں اور ان کا مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ اس میں ضعف قلیل ہے۔

(الأذکار، ص: ۱۸۶)

جاچکا ہے۔ پھر رباح بن عبدالرحمن کی حدیث میں مجہول اور ایسے راوی موجود ہیں جن کے بارے میں خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں: ”فی حدیثہ نظر“ بلکہ اس کا مفہوم صرف یہی ہے کہ اس مضمون کی سب احادیث ہیں تو ضعیف مگر ان سب ضعاف سے رباح بن عبدالرحمن کی ضعیف حدیث قدرے احسن ہے۔^① ٹھیک اسی طرح اس مقام پر بھی ”حدیث اللیث أصح من حدیث شعبة“ کا یہی مفہوم ہے کہ عبداللہ بن نافع کی وجہ سے دونوں غیر صحیح ہیں اور ان دونوں غیر صحیح سندوں سے سند لیث اصح ہے۔ یہ قطعاً مطلب نہیں کہ دونوں سندیں صحیح ہیں اور سند لیث اصح ہے۔

ثانیاً: اگر اس عبارت کا مفہوم وہی ہوتا جو مولوی صاحب نے بیان کیا ہے تو مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کی صحت و سقم کی بحث میں مندرجہ ذیل تکلف و تعسف کا کبھی ارتکاب نہ فرماتے بلکہ مختصر اور سیدھے سادھے الفاظ میں یوں فرمادیتے: ”بھئی یہ حدیث مقبول ہے کیونکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسے نہ

① حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)) (وہ وضو معتبر نہیں جس کے شروع میں اللہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو) سنن الترمذی (۲۵) کی روایت (عن ابی ہریرہ) سنداً اگرچہ ضعیف ہے لیکن اپنے شواہد کی بنا پر یہ ”حسن“ کے مرتبے سے کم نہیں ہے۔ ان میں سے ایک کو ابن ماجہ (برقم: ۳۹۷) نے بروایت ابوسعید خدری ذکر کیا ہے۔ بوسیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”اس کی سند حسن ہے۔“ (مصباح الزجاجة: ۱/۵۹) نیز اسے (ابو ہریرہ کی حدیث کو) حافظ ابن صلاح، ابن کثیر، ابن سید الناس اور حافظ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن“ کہا ہے۔ (عون المعبود: ۱/۱۲۲، محجة القرب: ص: ۲۷، ۲۸، إرواء الغلیل، رقم الحدیث: ۸۱، نیل الأوطار: ۱/۱۶۵) امام منذری اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اسے قوی کہا ہے۔ (الترغیب والترہیب: ۱/۹۹، تلخیص الحبیر (۱/۷۵))

صرف صحیح بلکہ اصح قرار دیا ہے مگر چونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ”حيث الليث اصح من حديث شعبة“ کا یہ مفہوم نہیں، تب ہی انھوں نے فرمایا:

”وفى حديث الباب مقال“ کہ اس باب کی حدیث میں مقال و کلام ہے، اور تب ہی انھوں نے یہ تکلف فرمایا:

”وأخرجه الزيلعي وعزاه إلى النسائي، وما وجدته في الصغرى لعله في الكبرى. فإن الزيلعي مثبت في النقول أشد تثبت، فإن كان أخرجه النسائي في الكبرى لا ينحط الحديث عن مرتبة الحسن، وإن لم يكن في منزلة أحاديث الصغرى.“^① (العرف الشذي)

مولوی صاحب کو مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس آخری بات پر ادھار

نہ کھانا چاہیے:

اولاً: تو اس لیے کہ اس حدیث کا کبریٰ میں ہونا ابھی تک نا معلوم ہے۔

ثانیاً: اس لیے کہ کسی حدیث کا کبریٰ کیا نسائی کی صغریٰ میں ہونا بھی اس حدیث کے حسن ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ صغریٰ کے اندر ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کو محدثین نے ضعیف کہا ہے۔

تو ”حديث الليث اصح من حديث شعبة“ کا مطلب جو مولوی صاحب

نے دریافت فرمایا وہ مطلب حضرت مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ ایسے بلند پایہ عالم کے ذہن میں بھی نہیں آسکا حالانکہ یہ عبارت ان سے کوئی اوجھل نہ تھی۔

تو حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی متذکرہ بالا حدیث نہ صحیح ہے اور نہ ہی

حسن بلکہ ضعیف اور غیر مقبول ہے کیونکہ رو کے دو ہی بڑے سبب ہیں:

① العرف الشذي (۱/ ۳۸۵) نوٹ: امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث کی نسبت نسائی کی

طرف کی ہے وہ سنن کبریٰ (۱/ ۲۱۲) میں موجود ہے لیکن اس میں بھی ابن العمیاء موجود ہے۔

۱۔ سقط و انقطاع

۲۔ طعن و جرح بر راوی۔

پھر طعن و جرح کے اسباب حافظ صاحب نے دس بیان کیے ہیں جن سے آٹھواں سبب جہالتِ راوی ہے، اور یہ جہالت اس مقام پر موجود ہے کیونکہ راوی عبداللہ بن نافع مجہول ہے، لہذا یہ روایت ضعیف ہے تو بندہ کا ضعفِ حدیث والا اعتراض مندرج نہیں ہوا بلکہ اور مضبوط و پختہ ہو گیا ہے۔

دوسری وجہ:

فقیر نے حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مولوی صاحب کے مطلوب ”وجوبِ تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہ ہونے کی جو دوسری وجہ پیش کی تھی وہ یہ ہے کہ مولوی صاحب تشہد سے التحیات بلا تسلیم مراد لے رہے ہیں حالانکہ اس مقام پر تشہد سے التحیات بلا تسلیم مراد ہی نہیں بلکہ التحیات مع التسلیم مراد ہے، جیسا کہ لفظ ”ثنی ثنی“ سے واضح ہے۔

نیز حضرت مولانا انور شاہ صاحب حنفی فرماتے ہیں:

”أقول: المراد في الحديث هو التشهد مع التسليم كما في مسند أحمد.“^① (العرف الشذی: ۱۷۸)

”حدیث میں تشہد سے مراد تشہد مع التسلیم ہی ہے، جیسا کہ مسند احمد میں ہے۔“

لہذا مولوی صاحب حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی متذکرہ بالا حدیث سے اپنے دعوے پر استدلال نہیں کر سکتے۔

① مسند أحمد (۷۷/۲) نیز دیکھیے: صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۹)

② العرف الشذی (۱/۳۶۵)

اس پر مولوی صاحب نے جو باتیں کیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ ”ثنیٰ ثنیٰ“ تشہد مع التسلیم پر دال نہیں کہ ملا علی قاری اور ابن ہمام نے یوں ہی کہا ہے۔

۲۔ حضرت انور شاہ صاحب نے جو فرمایا ہے کہ مع التسلیم ہے یہ کوئی مفسر نہیں۔ الخ

پہلی بات کا جواب:

لیجیے مولوی صاحب کو ”ثنیٰ ثنیٰ“ کے معنی میں بھی شبہ و تردد سا پیدا ہو گیا اور یہ شبہ کوئی صرف انھی کو نہیں ہوا بلکہ اس شبہ میں تو ان کے اکابر بھی مبتلا نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ”امام الواصلین“ اور ”قدوة المحدثین“ مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ ثنیٰ ثنیٰ کے معنی میں اپنے تردد کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”لعل معناه مثل ما مر من أن بعد كل ركعتين تشهد.“ الخ

(کوکب دری: ۱/۱۸۵)

رہے آپ کے قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ جن سے آپ نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے مرقات میں بلا تسلیم مراد لیا ہے تو وہ بے چارے بھی عجیب چکر میں گھرے ہوئے ہیں کیونکہ وہ مرقات (۲/۲۶۷) پر تو فرماتے ہیں:

”ولا دلالتہ علی سلام بعدہما“ ”اور نہیں دلالت اوپر سلام کے بعد ان دو رکعتوں کے۔“

پھر اس کے بعد ہی قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”یسلم من كل ركعتين“ ویؤیدہ: «صلوة اللیل ثنیٰ ثنیٰ»

(مرقاۃ: ۳/۱۲۰)

”حضور اکرم ﷺ ہر دو رکعت پر سلام کہتے، اور حدیث: «صلاة الليل

مثنیٰ مثنیٰ» ”رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔“ اس کی تائید کرتی ہے۔“

اس فرمان میں حضرت قاری صاحب حدیث «صلاة الليل مثنیٰ مثنیٰ»

کو حدیث ”یسلم من کل رکعتین“ کی مؤید بتا رہے ہیں، جس کا معنی یہ ہوا

کہ لفظ ”مثنیٰ مثنیٰ“ کی ہر دو رکعت سے سلام کہنے پر دلالت ہے، ورنہ وہ

”یسلم من کل رکعتین“ کی مؤید نہیں ہو سکتی۔

تو حضرت قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی (۲/ ۲۶۷) والی بات (۳/ ۱۲۰) والی

سے متعارض ہے۔ اگر جناب قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ زندہ ہوتے تو ان سے بصد

ادب و احترام پوچھا جاتا کہ بتائیے جناب! آپ کی مندرجہ بالا دو باتوں:

۱۔ ”لا دلالتہ علی سلام بعدہما“

۲۔ ”ویؤیدہ صلاة الليل مثنیٰ مثنیٰ“ سے کون سی بات صحیح اور کون سی غلط ہے؟

اب چونکہ وہ تو اللہ کو پیارے ہو چکے ہیں، اور آپ ماشاء اللہ بقید حیات

ہیں، لہذا آپ ہی فرمائیں کہ جناب قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ان دو باتوں سے

کونسی بات صحیح ہے؟ یا کہ یہاں بھی قانون ”إذا تعارضا تساقطا“ ہی لاگو ہوتا

ہے؟ ویسے ”إنما یؤخذ بالآخر فالآخر“ کے تحت قرین قیاس تو یہ ہے کہ

ان کی دوسری بات ماخوذ و معتبر ہو، آگے سے

جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

رہا آپ کا فرمان ”ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدر میں بھی یہی معنی مراد لیے

ہیں“ تو حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو جواب دیے ہیں:

”۱۔ أجباب ابن الهمام عن حدیث الباب بتأویلین: الأول:

أن لفظ مثنیٰ ناف للواحد والثلاثة، وأما الأربع فلیست

بداخلة تحته. والثاني: أن معنى مثنى اثنان اثنان، فيكون المجموعة أربع ركعات، ولم يقل النبي -صلى الله عليه وسلم: أربعاً أربعاً كي لا يرفع القعدة على ركعتين ركعتين.“

”ابن ہمام نے حدیث الباب ”صلوة الليل مثنى مثنى“ کا دو تاویلوں کے ذریعے جواب دیا: پہلی تاویل یہ ہے کہ لفظ مثنیٰ ایک اور تین کے لیے نافی ہے، رہا چار تو وہ اس کے تحت داخل نہیں۔ اور دوسری تاویل یہ ہے کہ لفظ مثنیٰ کا معنی ہے: دو دو، تو مجموعی طور پر چار رکعات ہونیں، اور نبی کریم ﷺ نے چار چار نہیں فرمایا کہ کہیں دو رکعت پر سے قعدہ ہی نہ اٹھا دیا جائے۔“

”أقول: يخالفه قول الزمخشري: أن المراد من مثنى اثنان فقط لا اثنان اثنان، وهذا إذا كان اللفظ مكرراً.“

”میں کہتا ہوں: اس (قول ابن ہمام) کے زمخشری کا قول خلاف ہے کہ مثنیٰ سے مراد صرف دو ہے، نہ کہ دو دو، اور یہ اس وقت ہوگا جب لفظ مکرر ہو۔“

۲۔ وأيضاً يخالف قول الشيخ ما ورد عن ابن عمر راوي الحديث تفسير المرفوع أنه سئل: ما مراد من مثنى مثنى؟ قال: أن تسلم على كل ركعتين. أخرجه مسلم في صحيحه.^①

”اور نیز شیخ ابن ہمام رضی اللہ عنہ کے قول کے وہ بات بھی خلاف ہے جو ابن عمر سے اس مرفوع حدیث ”صلوة الليل مثنى مثنى“ کی تفسیر میں وارد ہوئی ہے کہ ان سے پوچھا گیا: مثنیٰ مثنیٰ سے کیا مراد ہے؟ تو انھوں نے فرمایا کہ تو ہر دو رکعت پر سلام کہے۔ اسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔“ (العرف الشذی، ص: ۱۹۷)

① العرف الشذی (۱/۴۰۹، ۴۱۰)

اس کے بعد مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ حنفی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی متذکرہ بالا تفسیر اور ان کے عمل پر بحث کی ہے جو ضعف و نظر سے خالی نہیں۔ البتہ حاشیے پر انھوں نے ایک بڑے پتے کی بات کہی ہے:

”وأما فعل ابن عمر بالنهار فمختلف، فإن في السنن الكبرى للبيهقي أنه كان يسلم على ركعتين بالنهار. ^① فالجواب: لعله تمشي على المأثور من التسليم على أربع بالنهار، وأما ما لم يرد فيه التسليم ففيه السلام على ركعتين.“ (حاشية العرف الشذي: ١٩٧)

”البتہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا دن کو نقلی نماز پڑھنا مختلف ہے کیونکہ سنن کبریٰ بیہقی میں ہے کہ وہ دن کو دو رکعت پر سلام کہتے تھے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ماثور و منقول پر عمل کیا ہو کہ دن کو جن چار رکعات کو ایک سلام سے پڑھنا ثابت ہے وہ تو انھوں نے ایک ہی سلام سے پڑھیں، اور جن چار رکعات کو ایک سلام سے پڑھنا ثابت نہیں ان میں ہر دو رکعت پر سلام ہے۔“

حضرت مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی تاویلوں کے جو دو جواب ارشاد فرمائے وہ تو آپ پڑھ چکے، اب ذرا چند ایک اور جواب بھی سنتے جائیے:

۳۔ ابن ہمام کی پہلی تاویل کا اگر یہ مطلب ہے کہ لفظ ثنیٰ سے ایک اور تین کی نفی تو ہوتی ہے، البتہ چار اس میں داخل نہیں، اس لیے کہ چار رکعات

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۵۹۸) سنن النسائي، رقم الحدیث (۸۷۴) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۱۱۶۱) السنن الكبرى للبيهقي (۵۱/۳) امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے حسن، امام ابن خزمیہ نے صحیح اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن صحیح کہا ہے۔

آنحضرت ﷺ سے ثابت ہیں، تو یہ تاویل نادرست ہے کیونکہ جس طرح چار رکعات آنحضرت ﷺ سے ثابت ہیں اسی طرح ایک اور تین رکعات بھی آپ ﷺ سے ثابت ہیں، لہذا چار کی طرح ایک اور تین بھی ثنی کے مقتضیات میں داخل نہیں۔

۳۔ اور اگر ان کی پہلی تاویل کا مقصد یہ ہو کہ لفظ ثنی کی وضع ہی ایسی ہے جس سے ایک اور تین کی نفی تو ہوتی ہے مگر چار کی نفی نہیں ہوتی، تو بھی یہ تاویل غلط ہوگی کیونکہ لفظ ثنی عدد کے اس مرتبے کے لیے موضوع ہے جو ایک اور تین کے مابین ہے، لہذا جیسے اس سے ایک اور تین کی نفی ہوگی ویسے ہی اس سے چار کی بھی نفی ہوگی، لہذا چار کو ثنی کے تحت داخل نہ کرنا حکم ہے۔

۵۔ اور اگر ابن ہمام رضی اللہ عنہ کی پہلی تاویل کا مفہوم ان مندرجہ بالا دو باتوں کے علاوہ کچھ اور ہے، جب جناب اسے متعین فرمائیں گے تب اس پر بھی غور ہوگا۔

۶۔ ابن ہمام رضی اللہ عنہ کی دوسری تاویل کہ ثنی کا معنی ہے: دو دو تو مجموعی طور پر چار رکعات ہونیں۔ سراپا غلط ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی سمجھنی چاہیے جیسے کوئی شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان:

﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَ ثُلُثَ وَ رُبْعَ﴾

[النساء: ۳]

”نکاح کرو جو عورتوں سے تمہیں بھلی معلوم ہوں، دو دو، تین تین اور

چار چار سے۔“

میں واقع لفظ ”ثنی“ کا معنی ہے: ”دو دو“ تو مجموعی طور پر چار بیویاں، ”ثلث“

کا معنی ہے: ”تین تین“ تو مجموعی طور پر چھ بیویاں اور ”رباع“ کا معنی ہے: ”چار

چار“ تو مجموعی طور پر آٹھ بیویاں ہونیں تو جناب بتائیں آیا اس شخص کا اللہ تعالیٰ

کے اس قول کا مندرجہ بالا مفہوم بیان کرنا از روئے لغت و شرع ابن ہمام رضی اللہ عنہ کے ہاں درست ہوگا؟ نہیں نہیں ہرگز نہیں! تو پھر ابن ہمام رضی اللہ عنہ کا حدیث میں وارد لفظ ثنیٰ کا مفہوم ”دو دو تو مجموعہ چار ہوا“ بیان کرنا کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟!۔

۷۔ ان کا فرمان ”کی لا یرفع القعدة علی رکعتین رکعتین“ ان کے جملے ”ولم یقل النبی۔ صلی اللہ علیہ وسلم: أربعا أربعا“ کی علت و وجہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ ”أربعا أربعا“ کہنے سے قعدہ تو کیا تشهد مع التسلیم کی بھی نفی ضروری نہیں۔ تفصیل کسی اور مقام پر ملاحظہ فرمائیں۔
حضرت مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں:

”قال أيضاً: إن المراد من مثنی: التشهد علی کل رکعتین لا التسلیم، واستمد فی هذا الشرح بحدیث الترمذی عن الفضل بن عباس: «الصلوة مثنی مثنی تشهد فی کل رکعتین.» إلخ. وأقول: کیف تمسک الشیخ به فإن أحمد أخرج ذلك الحدیث فی مسنده، وفیه تصریح السلام علی کل رکعتین فلا ینبغی مثل هذه الغفلة!“ (حاشیة العرف الشذی: ۱۹۷)

”یعنی شیخ ابن ہمام رضی اللہ عنہ ہی نے کہا کہ ثنی ثنی سے دو رکعت پر تشهد مراد ہے نہ کہ تسلیم، اور انھوں نے لفظ ثنی ثنی کی یہ شرح کرنے میں فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی ترمذی میں مذکور حدیث «الصلوة مثنی مثنی تشهد فی کل رکعتین» إلخ سے مدد لی ہے۔ اور میں کہتا ہوں (تعجب انگیز لہجہ): شیخ صاحب نے اس حدیث کے ساتھ کیسے تمسک کر لیا کیونکہ امام احمد رضی اللہ عنہ نے اسی حدیث کو اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور اس میں ہر دو رکعت پر سلام کہنے کی تصریح ہے تو اس قسم

کی معمولی غفلت ابن ہمام سے سرزد نہ ہونا چاہیے تھی۔“
 اتو قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے کلام اور تفسیر ثنی ثنی میں تعارض ہے، اور ابن ہمام کی تاویلات کے جواب بھی ہو گئے۔ اس کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصویر کا دوسرا رخ بھی پیش کر دیا جائے، بات چونکہ لمبی ہوتی جا رہی ہے اس لیے صرف ان حضرات کے نام ذکر کرنے پر ہی اکتفا کیا جائے گا جنہوں نے ثنی ثنی سے ہر دو رکعت پر سلام کہنا مراد لیا ہے اور حوالہ جات کو ذکر نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

لفظ ”صلوة اللیل مثنی مثنی“ کے اول متکلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم،^① عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما،^② ائمہ ثلاثہ، یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل،^③ امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد اور امام ابو یوسف،^④ تمام محدثین، یعنی امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ رضی اللہ عنہم وغیرہم، مولانا عبدالحی لکھنوی، حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب اور دیگران۔ اور اگر کہہ دیا جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی معنی مراد لیا ہے تو کوئی بے جا نہ ہوگا کیونکہ وہ بھی ہر دو رکعت پر سلام کو درست و جائز سمجھتے ہیں۔ کما فی المؤطا

دوسری بات کا جواب:

حضرت مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی بلکہ مسند احمد کے حوالے سے بتایا کہ فضل بن عباس کی اسی حدیث میں سلام بعد

① مسند أحمد (۲/ ۴۹)

② مسند أحمد (۲/ ۷۷) نیز دیکھیے: صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۹)

③ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۴۲۴)

④ مؤطا امام محمد، رقم الحدیث (۱۷۱) شرح معانی الآثار (۱/ ۳۳۴)

از ہر دو رکعت کی تصریح بھی موجود ہے، لہذا ”تشہد فی کل رکعتین“ سے تشہد مع التسلیم ہی مراد لینا ہوگا۔ اس پر مولوی صاحب کا فرمانا: ”یہ کوئی مفسر نہیں“ بالکل بے جا اور فضول ہے۔ ان پر لازم ہے کہ مسند احمد والی روایت کا کوئی معقول جواب، اگر ان کے پاس ہو تو دیں، ورنہ تسلیم فرمائیں کہ تشہد سے مراد تشہد مع التسلیم ہی ہے۔ پھر تعجب کی بات ہے کہ ایک طرف تو مولوی صاحب ”الأحادیث یفسر بعضها بعضا“ کے دعوے دار بنے پھرتے ہیں اور دوسری طرف ترمذی والی فضل بن عباس کی حدیث کی تفسیر میں پیش کردہ فضل بن عباس ہی کی مسند احمد والی مرفوع حدیث کو مسترد کرنے کی دوڑ دھوپ میں مصروف ہیں، تو مولوی صاحب کی دونوں باتیں:

”۱۔ کیونکہ قعود مع التسلیم مقید ہے اور مقید میں مطلق ضرور ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ ہر مقام پر قید احترازی نہیں ہوتی، جیسا کہ قرآن

شریف میں ﴿وَرَبَّائِبُكُمْ الَّتِیْ فِیْ حُجُورِكُمْ﴾ کی قید اتفاتی ہے۔“

حضرت مولانا انور شاہ صاحب کی تفسیر حدیث بالحدیث کو مچھرنے کے

براہر بھی ضرر نہیں پہنچا سکتیں بلکہ ان کی یہ دونوں باتیں اس مقام پر لایعنی سی

معلوم ہوتی ہیں کیونکہ ان کی ”تشہد فی کل رکعتین“ سے تشہد مع التسلیم

مراد ہونے کی نفی پر کوئی بھی دلالت نہیں۔

مولوی صاحب فرماتے ہیں: ”تو تشہد بعد از دو رکعت تو ثابت ہے، اور

عدم تسلیم گزشتہ دو حدیثوں میں ثابت ہے، اس لیے مسئلہ صاف ہے۔“

یہ وہی مغالطہ ہے جسے مولوی صاحب ایک دفعہ پہلے بھی ذکر فرما چکے ہیں

اور بندہ کی طرف سے اس کا رد بھی گزر چکا ہے، اسے دہرانے کی ضرورت نہیں،

اسے پہلے صفحات میں ہی دیکھ لیجیے۔ البتہ اتنی بات ضرور یاد رکھیے کہ زیر بحث

مسئلہ ہے ”تشہد بلا سلام بعد از دو رکعت در سہ وتر“ اور اس مسئلہ کو مولوی صاحب ابھی تک کسی ایک حدیث سے بھی ثابت نہیں کر سکے، لہذا ان کا فرمان ”تشہد بعد از دو رکعت تو ثابت ہے“ غلط اور واقع کے خلاف ہے کیونکہ بات مطلق تشہد کی نہیں بلکہ تشہد بلا سلام کا ثبوت درکار ہے۔

رہی ان کی بات ”اور عدم تسلیم گزشتہ دو حدیثوں میں ثابت ہے“ تو صحیح کہ حدیث ”لا یسلم فی رکعتی الوتر“ اور حدیث ”لا یسلم إلا فی آخرہن“ سے سلام بر دوم رکعت از سہ وتر کی نفی تو ہوتی ہے مگر یہ مولوی صاحب کے مدعا ”وجوب تشہد بلا سلام بر رکعت دوم از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہیں۔ نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہی سے اسی حدیث کے الفاظ یوں بھی آتے ہیں: ”لا یقعد إلا فی آخرہن“ جس سے تشہد بلا سلام بر رکعت دوم از سہ وتر کی بھی نفی ہوتی ہے، تو آپ ہی کے بیان کردہ اصول ”الأحادیث یفسر بعضها بعضا“ اور ”نصوص کا وہ معنی لینا چاہیے جس سے متعارض نہ ہوں“ کے تحت مندرجہ بالا تینوں الفاظ کو ملا کر مطلب نکالا جائے تو یقیناً ثم یقیناً بلا تاویل و تغیر صرف اور صرف یہی مفہوم نکلے گا کہ تین وتر دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر پڑھنا درست اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو مسئلہ تو واقعی صاف ہے، اس میں کسی قسم کا الجھاؤ موجود نہیں، البتہ مولوی صاحب پر تقلید کچھ اس طرح سوار ہے کہ ان کے صحیح بات قبول کرنے میں طرح طرح کی رکاوٹیں ڈال رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو صحیح بات قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

تو بندہ کے آپ کی اس دلیل پر دونوں اعتراض:

۱۔ ضعف بوجہ جہالت عبد اللہ بن نافع۔

۲۔ حدیث کا مفہوم ہر دو رکعت پر سلام کہنا ہے نہ کہ ”تشہد بلا سلام در ہر دو رکعت“ جوں کے توں قائم ہیں۔ ان سے کوئی بھی مندرج نہیں ہوا، لہذا آپ پر لازم ہے کہ ان کے جواب دیں، ورنہ تسلیم فرمائیں کہ حضرت فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث میرے دعویٰ ”وجوب تشہد بلا سلام بر رکعت دوم از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہیں۔

حضرت صاحب فرماتے ہیں:

”ثابت ہوا کہ جو نماز ہو اور اس کے بعد دو رکعت^① کے اگر تشہد نہ ہو تو ناقص ہوگی، جیسا کہ آخری فقرہ اس حدیث کا صاف دال ہے ”ومن لم يفعل ذلك فهو خارج“^② یعنی جو آدمی یہ نہ کرے اس کی نماز ناقص ہے۔ یہ تشہد کے وجوب کی دلیل ہے۔“ اھ بلفظہ

اس عبارت میں مولوی صاحب ”خداج“ کے لفظ سے ”وجوب تشہد بلا سلام بر رکعت دوم از ہر نماز“ پر استدلال کرنا چاہتے ہیں مگر ان کا یہ استدلال چار وجوہ سے نادرست اور غلط ہے:

پہلی وجہ:

یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں عبداللہ بن نافع نامی راوی مجہول ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اس لیے اس سے وجوب تشہد تو کجا صرف تشہد پر بھی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری وجہ:

اس حدیث کا مفہوم یقیناً یہی ہے کہ ”ہر دو رکعت پر سلام“ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر اور مسند امام احمد کی حدیث سے اس کی تفسیر گزر چکی ہے، اور

① موصول شدہ تحریر میں عبارت اسی طرح ہے۔ [مؤلف]

② موصول شدہ تحریر میں لفظ ایسے ہی ہے، اور صحیح یوں ہے: ”خداج“ [مؤلف]

حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ حنفی نے بھی اس حدیث کا مفہوم یہی بیان کیا ہے حتیٰ کہ آپ کے قاری صاحب بھی ایک جگہ یہ فرمانے پر مجبور ہو گئے:

”یسلم من کل رکعتین ویؤیدہ صلوة اللیل مثنی مثنی“

لہذا اس حدیث سے وجوب تشہد بلا سلام پر استدلال کرنا تو دور کی بات

ہے، اس سے تو جواز تشہد بلا سلام پر بھی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

تیسری وجہ:

آپ کے قاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ لفظ خداج کی تفسیر یوں بیان فرماتے ہیں:

”فہو خداج بکسر المعجمة أي ناقص في الأجر والفضيلة“

یعنی اجر و فضیلت میں ناقص ہے۔ (مرقاۃ: ۲/۲۶۸)

حضرت مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ حنفی خداج کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”أطلق لفظ الخداج على ترك المستحب في الصلوة“

”اس مقام پر نماز کے مستحب کو ترک کرنے پر خداج کا لفظ بولا گیا ہے۔“

(العرف الشذی: ۱/۱۷۸)

حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ نے ترغیب میں خداج کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”والخداج معناه ههنا الناقص في الأجر والفضيلة“

”اس مقام پر خداج کا معنی ناقص در اجر و فضیلت ہی ہے۔“

(تحفة الأحوذی: ۱/۲۹۹)

تو ان مندرجہ بالا حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ اس مقام پر لفظ خداج ترک

مستحب پر بولا گیا ہے نہ کہ ترک واجب پر، لہذا اس سے تشہد کے وجوب پر

استدلال کرنا درست نہیں۔

چوتھی وجہ:

اس حدیث میں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا بھی ذکر ہے تو اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ لفظ خداج اس مقام پر بھی وجوب پر دال ہے تو لازم آئے گا کہ ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا بھی واجب ہو، حالانکہ آپ کے ہاں بھی ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا واجب نہیں۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

یہ مختلف وجوہات صرف آپ کی تسلی کے لیے ذکر کی گئی ہیں، ورنہ بندہ کے نزدیک تو لفظ خداج کے وجوب و رکنیت پر دال ہونے میں کلام نہیں، البتہ اس مقام پر چونکہ ضعفِ سند کی وجہ سے اس کا ثبوت متحقق نہیں اس لیے اس کے اثبات پر بحث کرنا کارِ بے سود ہے کیونکہ دلالتِ شے ثبوتِ شے کی فرع ہے۔

حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے سلسلے میں بندہ نے جو باتیں کہی تھیں یا تو مولوی صاحب انھیں سمجھے نہیں اور اگر سمجھے ہیں تو اغماضِ حق سے کام لے رہے ہیں اور جان بوجھ کر گفتگو کو ادھر ادھر کی باتوں میں الجھانا چاہتے ہیں۔ کوئی صورت بھی ہو، مولوی صاحب کی شان کو اس سے بالاتر ہونا چاہیے تھا، اس لیے بندہ دوبارہ بات سمجھانے کی کوشش کرتا ہے تاکہ مسئلہ نکھر کر سامنے آجائے۔

اب مولوی صاحب نے اصل موضوع کو چھوڑ کر نوافل، تہجد اور وتر کے معانی کے گرد چکر لگانے شروع کر دیے ہیں جس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ انھیں اپنا دعویٰ تو ثابت ہوتا نظر نہیں آتا اس لیے وہ چاہتے ہیں کہ یوں ہی خارجی باتوں میں الجھا کر اپنا سکہ جما لیا جائے مگر انھیں یاد رکھنا چاہیے کہ انھیں موضوع سے باہر نہیں جانے دیا جائے گا۔ تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی

حدیث کی توضیح پیش کرنے سے پہلے مندرجہ بالا الفاظ کا باہم دیگر تعلق و فرق بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ قاری کو بات سمجھنے میں دقت محسوس نہ ہو۔
تو ہمارے ہاں تہجد کا وتر پر اور وتر کا تہجد پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ رہا نفل تو تہجد اور وتر دونوں پر بولا جا سکتا ہے، اس لیے اس بحث میں ابجھنے یا الجھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ آپ کو تو اپنے دعوے ”وجوب تہجد بلا سلام در رکعت دوم از سر وتر“ کے اثبات کی فکر ہونا چاہیے۔

توضیح حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا:

حدیث عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی توضیح کے سلسلے میں بندہ نے لکھا تھا:
”بات دراصل یوں ہے کہ رات کو نو رکعات نوافل پڑھنے کی چند صورتیں ہیں، جن سے ایک صورت یہ ہے کہ نمازی ہر دو رکعت پر سلام کہتا چلا جائے اور آخر میں ایک رکعت پڑھ لے کیونکہ پیغمبر خدا ﷺ کا ارشاد ہے:

«صلاة الليل مثنى مثنى» (بخاری و مسلم)

”رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔“

”دوسری صورت وہ ہے جس کو مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے متذکرہ بالا حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات کو نو رکعات پڑھتے، صرف آٹھویں رکعت پر تہجد بیٹھتے اور سلام نہ کہتے بلکہ نویں رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے، پھر نویں رکعت پڑھ کر سلام کہتے۔ مسئلہ بالکل واضح ہے کہ نو رکعات نوافل ایک ہی سلام سے متذکرہ صورت میں پڑھے جا سکتے ہیں۔“^① اہ بلفظی

① مسند أحمد (۲/۷۷) نیز دیکھیے: صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۹)

اب ان نو رکعات کو نوافل سے تعبیر کیجیے، خواہ انہیں تہجد کا نام دیجیے، خواہ انہیں وتر کے اسم سے یاد کیجیے یا انہیں تہجد و وتر کا مجموعہ سمجھیے۔ ان سے کوئی صورت بھی متعین فرما لیں، آپ کو اختیار ہے۔ ہم اس بحث میں الجھنا نہیں چاہتے کیونکہ اس کا موضوع سے کوئی تعلق نہیں، خواہ آپ کوئی صورت اختیار فرمائیں، اس بات کو تسلیم کرنے سے آپ کو مفر نہیں کہ اس حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے نو رکعات پڑھنے کی جو کیفیت ذکر کی ہے وہ صرف اور صرف یہی ہے کہ آپ ﷺ نے نو رکعات میں صرف دو قعدے کیے: پہلا قعدہ آٹھویں رکعت پر اور اس قعدہ میں آپ نے سلام نہیں کہا بلکہ سلام کہے بغیر نویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور دوسرا قعدہ آپ نے نویں رکعت پر کیا اور اس میں آپ نے سلام کہا۔ حدیث کے الفاظ ذرا ملاحظہ فرمائیں، وہ اس مفہوم میں نص صریح ہیں۔ وہ لفظ یہ ہیں جنہیں مولوی صاحب نے بھی نقل کیا ہے:

« ویصلي تسع ركعات لا يجلس فيها إلا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم، فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه ثم يسلم»^①

(مسلم شریف: ۱/۲۵۶)

”اور آپ ﷺ نو رکعات پڑھتے جن میں آپ صرف آٹھویں رکعت پر بیٹھتے، پس اللہ کا ذکر، اس کی تعریف اور اس سے دعا کرتے، پھر اٹھ کھڑے ہوتے اور سلام نہ کہتے، پس نویں رکعت پڑھتے، پھر بیٹھ جاتے، پس اللہ تعالیٰ کا ذکر، اس کی تعریف اور اس سے دعا کرتے، پھر سلام کہتے۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۹۴۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۹)

جناب یہ حدیث کے الفاظ ہیں اور یہ ان کا سیدھا سادھا سا ترجمہ ہے۔ آپ ایک طرف تو ان الفاظ اور ان کے ترجمے پر غور فرمائیں کہ اس حدیث میں بیان ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے نو رکعات میں صرف اور صرف دو ہی قعدے فرمائے: پہلا آٹھویں رکعت پر بلا سلام اور دوسرا نویں رکعت پر بلا سلام۔ دوسری چوتھی اور چھٹی پر آپ نے قطعاً کوئی قعدہ نہیں کیا، جیسے کہ حصر «لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة» کا مفاد ہے، اور دوسری طرف مولوی صاحب کے دعوے ”وجوب تشهد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کو بھی نگاہ میں رکھیں، پھر سوچیں آیا یہ دعویٰ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی متذکرہ بالا حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نہیں؟ تو یقیناً تم یقیناً آپ صرف اور صرف اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث مولوی صاحب کے دعوے کے لیے قطعاً تم قطعاً مثبت ہے ہی نہیں، اور یہی وہ بات تھی جس کو بندہ نے یوں لکھا تھا:

”اولاً: زیر بحث مسئلہ ہے کہ تین وتر پڑھنے ہوں تو آیا دوسری رکعت پر تشهد بلا تسلیم ہے یا کہ نہیں؟ احناف کا مذہب ہے کہ دوسری رکعت پر تشهد بلا تسلیم واجب ہے مگر مائی صاحبہ کی مذکورہ بالا حدیث میں تو تین وتر ایک تشهد یا دو تشهدوں سے پڑھنے کا ذکر تک نہیں۔ اس میں تو نو رکعات نوافل ایک سلام سے پڑھنے کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ نمازی دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت پر بالکل قعدہ نہ کرے بلکہ آٹھویں رکعت پر قعدہ کرے تو جائز ہے کیونکہ رسول خدا ﷺ «لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة» صرف آٹھویں رکعت پر قعدہ فرماتے، پھر نویں رکعت پڑھ کر سلام کہتے، لہذا اس حدیث سے تین وٹروں میں دو تشهدوں پر استدلال کرنا قطعاً نادرست ہے، البتہ اسے نو رکعات میں

دو تشہدوں کی دلیل قرار دینا صحیح ہے۔“ انتھی بلفظی

اس پر مولوی صاحب بات کو الجھانے کی یوں نامشکور سعی فرماتے ہیں:
 ”اور جو حدیث مسلم شریف والی جس میں نو رکعات کا ذکر ہے،
 آپ ﷺ آٹھویں رکعت پر تشہد بلا تسلیم کرتے تھے اور نویں رکعت
 کے بعد سلام دیتے تھے، اور دوسری روایت میں ہے جس کے الفاظ
 یہ ہیں: «تسع رکعات قائما یوتر منهن» وہ بھی مائی صاحبہ سے
 ہے کہ وتر انھیں نوں رکعت میں تھے۔ یہ روایت صاف دلیل ہے کہ
 پہلی روایت میں تمام نوں رکعت نہ نفل ہیں اور نہ تمام نوں رکعت وتر
 ہیں کیونکہ دوسری روایت ہے کہ ان نوں میں وتر تھے، یعنی نہ تمام وتر
 تھے اور نہ تمام نفل تھے بلکہ بعض نفل اور بعض وتر تھے اور آپ کے شیخ
 الحدیث نے ایک جواب یہ دیا کہ سب نو رکعت نفل تھے اور یہ بالکل
 دوسری روایت کے مخالف ہے کیونکہ اس میں ثابت ہے کہ نہ تمام نو
 رکعت نفل تھے اور نہ وتر تھے۔“

اس عبارت میں مولوی صاحب نے مغالطہ، سفسطہ اور کچھ غلط بیانی سے کام
 لیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اور آپ کے شیخ الحدیث نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ سب نو رکعت
 نفل تھے۔“

حاشا وکلا بندہ نے قطعاً یہ جواب نہیں دیا کہ سب نو رکعت نفل تھے بلکہ فقیر کا
 پہلا جواب وہی ہے جس کا ما حاصل اور اس کی پوری عبارت پہلے ذکر کی جا چکی ہے
 کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں نوں رکعت پڑھنے کی جو کیفیت
 ذکر کی گئی ہے وہ فقط یہ ہے کہ دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت پر کوئی قعدہ نہیں،

آٹھویں رکعت پر قعدہ بلا سلام اور نویں رکعت پر قعدہ باسلام ہے، اور مولوی صاحب کا مدعا ”وجوب تشهد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ اس حدیث سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں پہلے جواب میں بندہ نے نو رکعات پر نوافل کا لفظ بولا ہے مگر ان نو رکعات کو نوافل کہنا کوئی جواب نہیں تھا۔ باقی وتروں پر نوافل کا لفظ بولنے میں ہمارے ہاں کوئی قباحت نہیں کیونکہ ہم پانچ فرضی نمازوں کے سوا سب نمازوں کو نفل ہی سمجھتے ہیں۔ آگے نفل کی کچھ جزئیات ہیں، مثلاً وتر، صلاۃ صبحی اور صلاۃ عید وغیرہ، پھر نو رکعات پر نوافل کا اطلاق حدیث «یصلی تسع رکعات قائما یوتر منہن» کے خلاف نہیں کیونکہ اس حدیث میں وتر کو نوافل کی صف سے خارج نہیں کیا گیا بلکہ نو رکعات کے اندر شمار کیا گیا ہے مگر مولوی صاحب وتروں کو «یصلی تسع رکعات قائما یوتر منہن» کے ذریعے نوافل سے خارج سمجھ رہے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص کہے: ”رأیت تسع حیوانات منہن ناس“ ”میں نے نو جاندار چیزیں دیکھیں جن میں کچھ انسان تھے۔“

تو اب مولوی صاحب کی منطق کی رو سے سمجھا جائے گا کہ ”یہ کچھ انسان“ جانداروں کی صف سے خارج ہیں، لہذا «یصلی تسع رکعات قائما یوتر منہن» وتروں کے نوافل سے خارج ہونے کی دلیل نہیں۔ اگر مولوی صاحب ایسے ہی بات بنائیں کہ ”بعض نفل تھے اور بعض وتر تھے“ تو بھی انھیں اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ حضرت عائشہ صدیقہ کی حدیث میں بتایا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے نو رکعات نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت پر قعدہ نہیں کیا بلکہ آٹھویں پر قعدہ بلا سلام اور نویں پر قعدہ باسلام کیا۔ اور اس سے ان کا دعویٰ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تو نو رکعات صرف دو قعدوں سے پڑھنے کا ذکر ہے، اور تین رکعت وتر میں وجوب تشهد بلا سلام کا اس حدیث میں ذکر تک نہیں۔

نوٹ:

وجوب وتر کا مسئلہ بھی اختلافی ہے مگر اس کا زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے اُسے اس گفتگو میں زیر بحث لانا مناسب نہیں۔ ہاں، اگر مولوی صاحب کو شوق ہو تو بندہ سے ”وجوب وتر“ کے موضوع پر بھی تبادلہ خیال فرما سکتے ہیں۔

آگے مولوی صاحب ایک اور مغالطہ دینے کی کوشش فرماتے ہیں:

”اور یہ جواب سیاق حدیث کے بھی مخالف ہے کیونکہ سعد بن ہشام مائی صاحب سے وتروں کے متعلق سوال کر رہا ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

« قلت: يا أم المؤمنين! أنبئيني عن وتر رسول الله - صلي عليه وسلم » إلخ

یہ شیخ الحدیث کا جواب اس طرح ہوا کہ کوئی سوال کرے کہ پیغمبر خدا ﷺ شام کی نماز کس طرح پڑھتے تھے، آپ جواب میں فرمائیں کہ فجر کی نماز آپ اس طرح پڑھتے تھے۔“ إلخ

اولاً: تو بندہ کا یہ جواب نہیں کہ نورکعات نوافل ہیں بلکہ بندہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نورکعات کو صرف دو قعدوں سے پڑھنے کا ذکر ہے، لہذا یہ آپ کے دعوے ”وجوب تشهد در رکعت دوم از سرہ وتر“ کے لیے مثبت نہیں۔

ثانیاً: نورکعات پر نوافل کا لفظ بولنا سیاق حدیث کے خلاف بھی نہیں کیونکہ وتر بھی نوافل کا ایک فرد ہیں، اور فرد سے سوال کرنے کا یہ معنی نہیں ہے کہ وہ فرد اب سوال کی وجہ سے اپنی کلی کا فرد ہی نہ رہے، لہذا سعد بن ہشام کا سوال ”عن الوتر“ وتر کے نفل ہونے کی نفی نہیں کرتا۔

ثالثاً: جو مثال مولوی صاحب نے ذکر کی وہ ممشل لہ کے مطابق نہیں کیونکہ وتر اور

نفل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اور صلاۃ مغرب اور صلاۃ فجر میں بتاین کی نسبت ہے۔ اب مولوی صاحب سے پوچھنا چاہیے کہ آپ نے یہ مثال کیسے دی؟

رابعاً: مولوی صاحب کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال اور جواب میں مطابقت ہونی چاہیے۔ اب چونکہ حضرت سعد بن ہشام مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا سے وتروں کے متعلق سوال کر رہا ہے تو ان کے سوال کے جواب میں بیان کردہ نماز کو وتر ہی بتانا ہوگا تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے، لہذا اس حدیث میں مذکورہ نو رکعات سے مولوی صاحب کا بعض کو وتر قرار دینا اور بعض کو غیر وتر قرار دینا اس حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے۔

مولوی صاحب کی موضوع سے غیر متعلقہ ان باتوں کا جواب تو ہو گیا۔ اب ان سے گزارش ہے کہ وہ ادھر ادھر کی فضول اور موضوع سے غیر متعلقہ باتوں اور مثالوں میں وقت ضائع نہ فرمائیں، اور اپنے دعوے ”وجوب تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کو ثابت کرنے کی کوشش کریں۔

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”اور جب ہم نے اس حدیث کی تفسیر دوسری حدیث کے ساتھ کی جو کہ ابن قیس والی ابو داؤد میں ہے کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھتے چار اور تین کے ساتھ، اور دس اور تین کے ساتھ۔ جس سے صاف واضح ہوا کہ نو والی حدیث میں آخر تین وتر ہیں، باقی نماز ہے۔ تو آٹھویں رکعت کے بعد تشہد یہ وتروں کی دوسری رکعت کے بعد کا تشہد ہے۔“ الخ

۱۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی نو رکعات والی متذکرہ بالا حدیث سے

”وجوب تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر استدلال ایک ایسی بات ہے جو نہ ظاہر روایت میں ہے اور نہ نادر روایت ہی میں بلکہ امام طحاوی حنفی رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے کسی ایک حنفی کی تحریر میں بھی اس استدلال کا کوئی اتا پتا نہیں ملتا، نیز اس استدلال کی حقیقت بھی ایک مغالطے کے سوا کچھ نہیں۔

۲۔ نو رکعات میں سے آخری تین رکعت کے وتر ہونے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ جیسے تین وتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں ویسے ہی ایک وتر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ تو جس طرح تین رکعت وتر والی احادیث کو نو رکعات سے آخری تین رکعت کے وتر ہونے کے اثبات میں ذکر کیا جاسکتا ہے اسی طرح ایک وتر والی احادیث کو بھی نو رکعات سے آخری ایک رکعت کے وتر ہونے کے اثبات میں پیش کیا جاسکتا ہے، لہذا آخری تین ہی کو وتر قرار دینا متعین نہیں۔

۳۔ اگر آخری تین رکعات ہی کو وتر تصور کر لیا جائے تو بھی مولوی صاحب کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں حدیث کا مفاد یہ ہوگا کہ تین وتروں کو چھ رکعات کے ساتھ ملا کر پڑھنے کی کیفیت یہ ہے کہ دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت پر قعدہ بالکل نہ کیا جائے، قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو اور سلام کہے بغیر اٹھ کر ایک اور رکعت پڑھی جائے۔ تو یہ تین وتروں کو چھ رکعات کے ساتھ ملا کر پڑھنے کی صورت میں صرف دو قعدوں کا اثبات ہوگا، نہ کہ تین وتروں کو دوسری رکعت پر قعدہ بلا سلام سے پڑھنے کا اثبات۔

۴۔ آپ کا فرمان ”کیونکہ نسائی والی حدیث بعینہ یہی نو رکعات والی حدیث ہے کیونکہ راوی بھی وہی سعد بن ہشام ہے اور سند بھی وہی ہے، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعتوں وتر میں سلام نہیں دیتے تھے“ محل نظر ہے،

کیونکہ صحیح مسلم والی حدیث میں نو رکعات ایک سلام سے پڑھنے کی کیفیت کا بیان ہے، اور سنن نسائی والی حدیث میں تین رکعت ایک سلام سے پڑھنے کا ذکر ہے۔ تو دونوں حدیثوں کا مضمون الگ الگ ہے، اس لیے نسائی والی حدیث کو مسلم والی حدیث کا عین قرار نہیں دیا جاسکتا۔ راوی کا دونوں جگہوں پر ایک ہونا دونوں حدیثوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں، کیونکہ ایک ہی راوی کا اپنے ایک ہی شیخ سے کئی ایک احادیث سننا واقعی چیز ہے، لہذا عینیت حدیثین کا دعویٰ بالکل بے بنیاد اور غلط ہے۔ ہاں، یہ بات درست ہے کہ مستدرک حاکم والی حدیث «لا یقعد إلا فی آخرھن» اور نسائی والی حدیث «لا یسلم إلا فی آخرھن» ایک ہی ہیں۔

۵۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی نو رکعات والی حدیث ”وجوب تشهد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر اصلاً دال نہیں۔ بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ یہ مندرجہ بالا دعویٰ پر دال ہے تو یہ دلالت ظنی ہی ہوگی، حالانکہ وجوب کے لیے دلالت قطعیہ درکار ہے، لہذا اس حدیث سے مولوی صاحب کا دعویٰ ثابت نہ ہوا۔

یہ پانچ وجوہ اور دو وجوہ سابقہ تحریر میں گزر چکی ہیں، تو سات وجوہ سے ثابت ہوا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی نو رکعات والی حدیث سے ”وجوب تشهد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر استدلال نادرست ہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”شیخ الحدیث کہتے ہیں کہ احناف نے اپنے مذہب کی حفاظت کرتے ہوئے... الی قولہ: اچھا، آپ جس طرح کہیں کوئی بات نہیں کیونکہ ہم بے چارے آپ کے شیخ الحدیث کے خیال میں بے علم ہیں۔“

اس پہرے میں مولوی صاحب یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ حنفی لوگ اس مسئلے میں تمام تراحدیث کا ایسا مفہوم بیان کرتے ہیں کہ وہ متعارض نہ ہوں، نیز وہ ”الأحدیث یفسر بعضها بعضاً“ پر عامل ہیں۔ ہو سکتا ہے ان باتوں کو انہوں نے کسی مقام پر ملحوظ رکھا ہو مگر جہاں تک زیر بحث مسئلے کا تعلق ہے وہ اس میں ان باتوں پر عمل کرنے سے گریزاں سے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ پچھلے صفحات میں آپ اس کے نمونے ملاحظہ فرما چکے ہیں، اس لیے اب انہیں دہرانے کی چنداں ضرورت نہیں۔

حضرت صاحب فرماتے ہیں:

”ثانی جواب آپ کے شیخ الحدیث نے نوں رکعت والی حدیث کا یہ دیا کہ یہ نو رکعت تمام وتر ہیں۔ جواباً گزارش ہے کہ راویہ مائی صاحبہ تو ان تمام کو فقط وتر قرار نہیں دے رہی بلکہ ان میں وتر ہیں، جیسا کہ فرماتی ہیں: ((تسع رکعات قائما یوتر منهن)) (مسلم شریف: ۱/ ۲۵۵) ”تو یہ جواب بھی شیخ الحدیث کا درست نہ رہا۔“ انتھی بلفظہ

اولاً: بندہ کے ثانی جواب میں یہ بات قطعاً نہیں ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی نو رکعات والی حدیث ”یصلی تسع رکعات“ إلخ میں مذکور نو رکعات تمام کی تمام وتر ہیں۔ چنانچہ ثانی جواب ملاحظہ ہو:

ثانیاً: جس حدیث سے مولوی صاحب نے تہجد اور وتروں کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر استدلال کیا ہے اس حدیث میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مطلب پر دال ہو بلکہ اس حدیث میں تو شمار کردہ ساری نماز کو وتر ہی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسا کہ مولوی صاحب نے خود ہی لفظ بھی نقل فرمائے ہیں:

« قالت: یوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان

وثلاث... الحدیث» انتھی بلفظی

بندہ کے اس جواب سے ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث پر گفتگو ہے جس حدیث کو مولوی صاحب نے تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔

تو اب وہ خود ہی فرمائیں آیا انھوں نے تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر حضرت عائشہ صدیقہ کی نو رکعات والی حدیث: « یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » سے استدلال کیا تھا؟ ان کی تحریر سے ظاہر ہے کہ انھوں نے اس مطلوب پر مائی صاحبہ کی « لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » والی حدیث سے استدلال نہیں کیا تھا بلکہ انھوں نے حدیث: « قالت: یوتر بأربع وثلاث » إلخ سے تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر استدلال کیا تھا۔ چنانچہ اس حالیہ تحریر میں بھی انھوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

« قالت: یوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث »

(الحدیث) میں نے پہلی تحریر میں اس حدیث کے متعلق ذکر کیا کہ

مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا اس حدیث میں تہجد کو الگ اور وتروں کو الگ الگ

بیان فرما رہی ہیں۔“

لہذا ان کا ارشاد ”ثانی جواب آپ کے شیخ الحدیث نے نو رکعت والی

حدیث کا یہ دیا کہ نوں رکعت تمام وتر ہیں۔“ بالکل غلط اور بندہ کے جواب کو غور

سے نہ پڑھنے یا نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ہاں، بندہ نے اتنی بات ضرور کہی کہ حدیث

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۴۶) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۷۲۰)

«قالت: یوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث» میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مطلوب (تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے) پر دال ہو بلکہ اس حدیث میں تو شمار کردہ ساری نماز کو وتر ہی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ الخ

۲۔ مولوی صاحب فرماتے ہیں: ”جواباً گزارش کروں گا کہ کیا اس میں واو عاطفہ نہیں ہے، اور تمام نحاۃ کہتے ہیں کہ عطف مغایرہ کو چاہتا ہے۔“ الخ اس بات میں تو کوئی کلام نہیں کہ حدیث میں واو عاطفہ ہے اور عطف مغایرت کو چاہتا ہے مگر اس مغایرت سے تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر استدلال کی کوئی دلیل نہیں۔ مغایرت عطف کے لیے تو وہ مغایرت ہی کافی ہے جو اربع اور ثلاث کے درمیان، ست اور ثلاث کے درمیان اور ثمان اور ثلاث کے درمیان پائی جاتی ہے کیونکہ نہ چار تین کا عین ہے اور نہ چھ تین کا، وعلیٰ هذا القیاس۔

لہذا مغایرت عطف سے تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر استدلال کرنا غلط ہے۔ ہاں، اگر تہجد اور وتر کے الگ الگ دو نمازیں ہونے کے دلائل آپ کے پاس موجود ہوں تو بڑی خوشی سے پیش فرمائیں، ان کا خیر مقدم کیا جائے گا، البتہ اتنی بات ضرور یاد رکھیں کہ اس سے آپ کا دعویٰ ”وجوب تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ ہرگز ثابت نہ ہوگا!

نیز سب نحاۃ کا اتفاق ہے اور کتب اصول فقہ میں بھی موجود ہے کہ واو عاطفہ مطلق جمع کے لیے ہوتی ہے، یعنی معطوف اور معطوف علیہ کو بلا لحاظ ترتیب ایک حکم میں جمع کرتی ہے، مثلاً: ”ضرب زید عمرا وخالدا“ واو نے بتایا کہ عمرو اور خالد دونوں پر مضروبیت کا حکم لگ رہا ہے، اسی طرح «یوتر بأربع وثلاث» الخ میں

بھی اربع و ثلاث دونوں پر ایتار (وتر) کا حکم لگے گا۔ وعلیٰ هذا القیاس
۳۔ مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”تو معلوم ہوا تین وتر ہیں اور باقی تہجد ہیں، جیسا کہ مسلم شریف
...إلی قولہ: فما هو جوابکم فہو جوابنا“

یہ تو پہلے گزر چکا ہے کہ واؤ عطفہ سے سمجھنا کہ تہجد اور وتر دو الگ الگ
نمازیں ہیں درست نہیں رہا۔ آپ کا الزام کہ حدیث «قالت: ما کان یزید»
إلخ میں آپ ﷺ اول آٹھ رکعتیں الگ نماز لیتے ہیں اور تین الگ لیتے
ہیں، تو وہ بھی درست نہیں کیونکہ ہمارے ہاں ان گیارہ رکعات پر تہجد، تراویح
اور وتر تینوں کا اطلاق صحیح ہے، اور ہم نے اس حدیث سے وتر اور تہجد کے
الگ الگ دو نمازیں ہونے پر کبھی استدلال نہیں کیا تو اب آپ کے قول
«فما هو جوابکم فہو جوابنا» کا تقاضا ہے کہ جناب اعتراف فرمائیں کہ
حدیث «قالت: یوتر بأربع وثلاث» إلخ میں کوئی ایک لفظ بھی نہیں جو
وتر اور تہجد کے الگ الگ دو نمازیں ہونے پر دلالت کرتا ہو۔ اب دیکھیں
مولوی صاحب اپنی بات پر عمل کرتے ہیں کہ نہیں!
۴۔ مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”جب باقی ان تمام رکعات پر وتر کا اطلاق کرنا یہ ”من قبیل تسمیة
الکل باسم الجزء“ ہے، چونکہ اس نماز میں بعض وتر تھے، اس لیے
تمام کو وتر کہہ دیا گیا ہے۔ یہ حدیث کی اصطلاح ہے۔“

تو جناب کو اعتراف کرنا اور ماننا پڑا کہ واقعی اس حدیث میں شمار کردہ تمام
نماز کو وتر کے لفظ ہی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جس بات سے مولوی صاحب پہلے
بدک رہے تھے اب انھوں نے وہی بات کہہ ڈالی۔ میرے خیال میں اس موقع

پر سبحان اللہ ضرور کہنا چاہیے تو سبحان اللہ جی سبحان اللہ! جب آپ نے اعتراف فرمایا کہ اس حدیث میں بیان شدہ ساری نماز کو وتر کہہ دیا گیا ہے تو بتائیے پھر اس حدیث سے تہجد اور وتر کا الگ الگ دو نمازیں ہونا کیسے ثابت ہوا؟

نیز آپ کے فرمان کے مطابق سات، نو اور گیارہ رکعات کو وتر کہنا حدیث کی اصطلاح ہے، اور قاعدہ ہے کہ اصطلاحات مصطلحین کے نزدیک حقائق ہوتی ہیں تو ثابت ہوا کہ سات، نو اور گیارہ رکعات کو وتر کہنا حقیقت شرعیہ ہے۔ اب دو ہی باتیں ہیں: یا تو آپ کا تہجد اور وتر کو الگ الگ دو نمازیں قرار دینا غلط ہے یا آپ کا سات، نو اور گیارہ رکعات پر وتر کے اطلاق کو حدیث کی اصطلاح بتانا غلط ہے۔ فاخر اھون البلیتین، ولا تجنح إلی أعسر الرزیتین۔

حدیث:

« لا یسلم فی رکعتی الوتر »^①

بندہ نے سابقہ تحریر میں پانچ وجوہ سے ثابت کیا تھا کہ مولوی صاحب کا اس حدیث سے ”وجوب تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر استدلال درست نہیں۔ ان سے پہلی وجہ یہ ہے:

پہلی وجہ:

مائی صاحبہ رحمۃ اللہ علیہا نے اس حدیث میں دوسری رکعت پر تسلیم کی نفی فرمائی ہے، اور نفی تسلیم ثبوت تشہد بلا سلام کو مستلزم نہیں، لہذا اس حدیث سے تین وتروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا تسلیم پر استدلال کرنا درست نہیں۔

① سنن ابی داود، رقم الحدیث (۱۳۶۲) حافظ عراقی اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہما نے اسے صحیح کہا ہے۔ (تخریج أحادیث الإحياء: ۸۹ / ۲)

اس پر مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”یہ اعتراض مبنی ہے قلت معرفت حالاتِ رواة پر باب و تروں میں کیونکہ نو رکعت والی حدیث اور یہ ایک ہی ہے، وہی سند اور وہی راوی سعد بن ہشام ہے۔“ الخ

مولوی صاحب کی یہ بات چند ایک وجوہ کی بنا پر نادرست ہے:

۱۔ حدیث « یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » اور حدیث « لا یسلم فی رکعتی الوتر » ایک نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں کیونکہ دونوں کا مضمون الگ الگ ہے۔ باقی راوی اور سند کا ایک ہونا حدیث کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں۔

۲۔ پھر مولوی صاحب کا ان دونوں حدیثوں کو ایک قرار دینا ان کی اپنی ہی سابقہ اور حالیہ تحریرات کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے حالیہ اور سابقہ تحریروں میں ان دونوں حدیثوں کو اپنے دعوے کی دو دلیلیں قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے دلائل کی نمبر شماری کے سلسلے میں ان دونوں حدیثوں سے ایک حدیث پر نمبر (۲) اور دوسری پر نمبر (۴) لگاتے ہیں، اور اگر یہ دونوں حدیثیں ان کے ہاں ایک ہی حدیث ہے تو وہ بتائیں پھر یہ دو دلیلیں کیسے بن گئیں؟!

۳۔ مولوی صاحب کی بات ”جب اس^① تشہد ثابت ہے تو اس میں ثبوت تشہد لینا پڑے گا، ورنہ تعارض ہوگا“ بھی نادرست ہے کیونکہ نو رکعات میں آٹھویں پر تشہد بلا سلام اور تین رکعت میں دوسری رکعت پر عدم تشہد بلا سلام میں کوئی تعارض و منافات نہیں، بلکہ دونوں طریقے جائز ہیں۔

۴۔ مولوی صاحب کی مندرجہ بالا عبارت ”جب اس تشہد ثابت ہے“ الخ بتا

① موصول شدہ تحریر میں عبارت ایسے ہی ہے۔ [مؤلف]

رہی ہے کہ حدیث « لا یسلم فی رکعتی الوتر » سے تو تین وتروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا سلام ثابت نہیں ہوتا، چونکہ نو رکعات والی حدیث سے آٹھویں پر تشہد بلا سلام ثابت ہے اس لیے یہاں بھی ثبوت تشہد لینا پڑے گا تو مولوی صاحب کو ماننا پڑا کہ واقعی حدیث « لا یسلم فی رکعتی الوتر » تین وتروں کی دوسری رکعت میں تشہد بلا سلام پر دال نہیں۔ نیز انھیں اعتراف کرنا پڑا کہ ان کی پہلی بات ”مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التحیات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے تھے“ الخ بالکل غلط ہے، اور نفی تسلیم ثبوت تشہد بلا سلام کو مستلزم نہیں، اور یہی پہلی وجہ کا مفاد تھا جسے مولوی صاحب غیر شعوری طور پر قبول فرما چکے ہیں، شعوری طور پر قبول فرمانے میں کسر باقی ہے۔

تیسری وجہ:

بندہ نے حدیث « لا یسلم فی رکعتی الوتر » کے ”وجوب تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہ ہونے کی تیسری وجہ میں کہا تھا:

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث کو امام حاکم نے مستدرک میں بایں الفاظ ذکر کیا ہے: ”لا یقعد إلا فی آخرهن“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تین وتر پڑھتے، صرف آخر ہی میں قعدہ فرماتے تو اس حدیث سے دوسری رکعت پر قعدہ کی نفی ہوتی ہے، لہذا نسائی والی حدیث سے نفی تسلیم کے ذریعے دوسری رکعت میں تشہد پر قطعاً استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مائی صاحبہ نے ہی دوسری رکعت میں تشہد کی بھی نفی فرمادی ہے بدلیل ”لا یقعد إلا فی آخرهن“

اس وجہ پر مولوی صاحب لکھتے ہیں:

”گزشتہ حدیث اور حدیث « لا یقعد إلا فی آخرہن » میں
تعارض ہے، تو اول حدیث بوجہ معارض ہونے کے دلیل نہیں
ہو سکتی، یہ حاصل ان کے اعتراض کا ہے۔“ انتھی بلفظہ

اس عبارت میں مولوی صاحب نے بندہ پر ایک انتہائی مکروہ بہتان باندھا
ہے، وہ یہ کہ حدیث « لا یسلم فی رکعتی الوتر » اور حدیث « لا یقعد إلا
فی آخرہن » میں تعارض ہے کیونکہ بندہ نے یہ بات قطعاً نہیں کہی، اور نہ ہی
یہ تیسری وجہ سے مفہوم ہوتی ہے۔ چنانچہ تیسری وجہ کی اصل عبارت اوپر نقل کی
جا چکی ہے، اسے ملاحظہ فرمائیں اور اندازہ کریں کہ انھوں نے تیسری وجہ کا
مندرجہ بالا حاصل کیسے نکالا اور وہ یہ بہتان باندھنے میں کس حد تک حق بجانب
تصور کیے جا سکتے ہیں؟ تو اس تیسری وجہ کا مفاد اور ما حاصل صرف اور صرف یہ
ہے کہ الفاظ « لا یسلم فی رکعتی الوتر » میں دوسری رکعت پر سلام کی نفی
ہے، ان میں دوسری رکعت پر تشہد بلا سلام کا ثبوت نہیں، اور الفاظ « لا یقعد إلا
فی آخرہن » میں دوسری رکعت پر قعود کی نفی ہے تو ان دونوں الفاظ کو ملانے
سے مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے تین وتر ایک سلام سے دوسری رکعت
پر قعدہ کیے بغیر پڑھے ہیں۔ تو جناب! آپ خود غور فرمائیں، آیا اس وجہ میں
دونوں لفظوں کے ایک دوسرے سے متعارض ہونے پر دلالت کے لیے کوئی ایک
لفظ بھی ہے؟ نہیں ہرگز نہیں!

تو مولوی صاحب کا ارشاد ”ما بین الحدیثین تعارض ہے ہی نہیں“ بے معنی ہے
کیونکہ تیسری وجہ میں تعارض کی طرف اشارہ تک نہیں۔ نیز ان کی بات ”لا یقعد
إلا فی آخرہن میں قعود مقید بالتسلیم کی نفی ہے نہ کہ مطلق قعود کی“ بالکل غلط ہے

اور اس بات کا غلط ہونا سابقہ تحریر میں ثابت کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ ملاحظہ ہو:

”دوسرا جواب اس لیے درست نہیں کہ اس مقام پر مطلق قعود کی نفی سے مقید بالتسلیم قعود کی نفی مراد لینے کی کوئی ایک دلیل بھی موجود نہیں کیونکہ تین وتروں میں دوسری رکعت پر قعدہ بالتسلیم آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں (اس کے اثبات میں مولوی صاحب نے جو روایات ذکر کی ہیں ان کا جواب آگے ملاحظہ فرمائیں) ہاں، تین وتروں میں دوسری رکعت پر قعدہ مع التسلیم رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔“ انتھی بلفظی

یہ تحریر مولوی صاحب کے پاس پہنچ چکی ہے، انہوں نے اس کا مطالعہ بھی فرمایا، اس لیے ان پر لازم تھا کہ اب جبکہ انہوں نے اپنی پہلی بات ”لا یقعد إلا فی آخرہن“ میں قعود مقید بالتسلیم کی نفی کی ہے، کو دہرایا ہے تو ساتھ ہی ”قعود مقید بالتسلیم کی نفی“ مراد ہونے کی دلیل بھی ذکر فرماتے مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا، اس لیے ((لا یقعد إلا فی آخرہن)) میں قعود مقید بالتسلیم کی نفی“ مراد ہونے پر دلیل پیش کرنا ابھی تک ان کے ذمہ ہے۔ رہیں وہ روایات جو انہوں نے دوسری رکعت پر قعدہ بلاسلام کے اثبات میں ذکر کی ہیں تو ان سے کوئی ایک روایت بھی ان کے دعوے کے لیے مثبت نہیں۔ کما مر۔ لہذا ان روایات کو قعود مقید بالتسلیم کی نفی مراد ہونے کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔

حضرت صاحب فرماتے ہیں:

”اگر آپ مطلق قعود کی نفی مراد لیں تو پھر یہ آپ کے بھی مخالف ہے

کیونکہ آپ دو رکعت وتر کے بعد قعود مع التسلیم کے قائل ہیں۔“

اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ ہم تین وتروں میں دوسری رکعت پر قعود مع التسلیم کے بھی قائل ہیں، اور ایسا عمل حضور اکرم ﷺ سے بھی ثابت ہے، البتہ

ان کی بات ”اگر آپ مطلق قعود کی نفی مراد لیں تو پھر یہ آپ کے بھی مخالف ہے“ بالکل غلط ہے کیونکہ ہم تین وتر دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر ایک سلام سے پڑھنے اور تین وتر دوسری رکعت پر تسلیم اور تیسری رکعت الگ سلام سے پڑھنے دونوں طریقوں کے قائل ہیں، اور یہ دونوں طریقے سرور کائنات ﷺ سے ثابت ہیں، لہذا مطلق قعود کی نفی مراد لینا ہمارے تو کوئی خلاف نہیں، البتہ مطلق قعود کی نفی مراد لینا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے مقلدین کے ضرور مخالف ہے۔

چوتھی وجہ:

فقیر نے حدیث «لا یسلم فی رکعتی الوتر» کے ”وجوبِ تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کی دلیل نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ بیان کی تھی:

”بالفرض تسلیم کر بھی لیا جائے کہ بات ویسے ہی ہے جیسے مولوی صاحب بتا رہے ہیں تو بھی اصولِ احناف کی رو سے استدلال غلط ہے کیونکہ یہ مفہوم مخالف کی صورت ہے اور مفہوم مخالف احناف کے نزدیک حجت ہی نہیں، چنانچہ حنفی اصولِ فقہ کی کتابوں میں مفہوم مخالف کو استدلال کی وجوہِ فاسدہ میں شمار کیا جاتا ہے تو مولوی صاحب کا ارشاد ”تو مائی صاحبہ رحمۃ اللہ علیہا کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التیجات کے بعد الخ“ بالکل فضول اور حنفی اصول کے خلاف ہے۔“ انتھی بلفظی

حضرت صاحب فرماتے ہیں:

”شیخ الحدیث صاحب جس طرح ثانی وجوہ میں مطلق و مقید نہیں سمجھے اسی طرح یہاں مفہوم مخالف بھی نہیں سمجھے۔ انھوں نے سمجھا کہ جو حکم کسی چیز پر لگ رہا ہو، خواہ حکم مثبت ہو یا منفی ہو، اس کے خلاف

کوئی حکم ثابت کرنا یہ مفہوم مخالف ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔“ اھ مولوی صاحب بندہ کے کلام کو تو خود نہیں سمجھے اور الٹا شور مچانا شروع کر دیا کہ ”اسی طرح یہاں مفہوم مخالف بھی نہیں سمجھے“ یہ تو اب پتہ چلے گا کہ مفہوم مخالف کون نہیں سمجھا، آپ یا فقیر؟ نیز فرماتے ہیں:

”انہوں نے سمجھا ہے کہ جو حکم کسی چیز پر لگ رہا ہو، خواہ حکم مثبت ہو

یا منفی ہو، اس کے خلاف کوئی حکم ثابت کرنا یہ مفہوم مخالف ہے۔“

مولوی صاحب نے یہ بات اپنے ہی گھر سے بنا کر میرے ذمہ لگائی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ مفہوم مخالف کا معنی (جو بندہ نے سمجھا ہے) نقل کر دیا جائے تاکہ پتا چل سکے کہ مولوی صاحب اس بات کو میرے ذمہ لگانے میں کس حد تک حق بجانب ہیں؟ نیز تاکہ واضح ہو سکے کہ مفہوم مخالف کا معنی کون سمجھا ہے اور کون نہیں سمجھا؟ چنانچہ صاحب تنقیح و توضیح فرماتے ہیں:

”وہو أن یثبت الحکم فی المسکوت عنہ علی خلاف ما

ثبت فی المنطوق.“ (۱/۱۴۱)

”مسکوت عنہ میں وہ حکم ثابت کرنا جو منطوق میں ثابت شدہ حکم کے

خلاف ہو۔“

اب اگر مولوی صاحب کی عبارت ”جو حکم کسی چیز پر لگ رہا ہو، خواہ مثبت ہو یا منفی ہو، اس کے خلاف کوئی حکم ثابت کرنا مفہوم مخالف ہے“ کا معنی وہی ہے جو صاحب تنقیح کی مندرجہ بالا عبارت کا معنی ہے تو واقعی بندہ مفہوم مخالف کو یہی کچھ سمجھتا ہے، اور مولوی صاحب کی بات ”حالانکہ ایسا نہیں ہے“ غلط ہے۔ اور اگر ان کی اس عبارت ”جو حکم کسی چیز پر لگ رہا ہو“ الخ کا معنی صاحب تنقیح کی مندرجہ بالا عبارت کے معنی کے خلاف ہے تو ان کا ارشاد ”انہوں نے سمجھا ہے کہ جو

حکم کسی چیز پر لگ رہا ہو، الخ غلط ہونے کے ساتھ ساتھ بندہ پر بہتان ہے کیونکہ اس کے نزدیک تو مفہوم مخالف کا معنی وہی ہے جو صاحب تنقیح نے بیان فرمایا۔
مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”بلکہ مفہوم مخالف اس کو کہتے ہیں کہ جس محل پر حکم لگ رہا ہے اسی حکم کی نقیض بغیر اس محل کے ثابت کرنا۔“

مجھ پر مفہوم مخالف کو نہ سمجھنے کا فتویٰ لگانے والے بزرگوں نے یہ مفہوم مخالف کی تعریف کی ہے جو بالکل ہی غلط ہے کیونکہ مفہوم مخالف کے لیے نہ تو اختلاف محلین ضروری ہے اور نہ ہی تناقض حکمین۔ چنانچہ صاحب تنقیح ایک مثال پیش فرماتے ہیں:

”كقوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ خص الحل

بalfتيات المؤمنات، فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات

أي الإمام غير المؤمنات.“ (۱/۱۴۳)

اب دیکھیے جناب یہاں حل اور عدم حل کا محل تو ایک ہی ہے، یعنی ”فتیات“ البتہ وصف کا اختلاف ہے۔ تعجب کی بات ہے کہ اس مثال سے پہلا جملہ تو مولوی صاحب نے نقل فرمایا ہے، اور یہ مثال ان کی نگاہوں سے اوجھل رہی، پھر صاحب تنقیح کی تعریف میں صرف خلاف حکم کا ذکر ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ خلاف حکم مفہوم مخالف کے لیے ضروری ہے اور تناقض حکمین اس کے لیے ضروری نہیں۔

لہذا مولوی صاحب کی بات ”اسی حکم کی نقیض“ الخ بھی غلط اور صاحب تنقیح کی تعریف کے خلاف ہے۔ پندہ کے مفہوم مخالف کو سمجھنے یا نہ سمجھنے کی بات کو تو بالائے طاق رکھیے اور بتائیے کہ صاحب تنقیح بھی مفہوم مخالف کو سمجھے ہیں

کہ نہیں؟ آخر ان کی تعریف بھی تو آپ کی تعریف کے خلاف جا رہی ہے! صاحبِ تنقیح مفہوم مخالف کی انواع بیان کرنے کے دوران فرماتے ہیں:

”ومنه: إن تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي.“

پھر وہ توضیح میں اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف“

مولوی صاحب نے اس آخری عبارت کو نقل کیا ہے۔ اب اسے نقل کرنے سے ان کی غرض اگر یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف کی تعریف ہے تو یہ ان کی ڈبل غلطی ہے کیونکہ یہ تو مفہوم مخالف کی ایک نوع کے بارے میں بات ہے۔ اس کی مثال اس طرح سمجھنی چاہیے کہ کوئی شخص ”مادل علی معنی فی نفسہ غیر مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة“ کو کلمہ کی تعریف سمجھنا شروع کر دے۔

اور اگر ان کی غرض یہ ہے کہ اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ محلین مختلف ہونے چاہئیں تو بھی یہ غلط ہے کیونکہ یہ عبارت اختلافِ محلین پر قطعاً دال ہی نہیں ہے بلکہ اس عبارت سے تو اتحادِ محلین معلوم ہوتا ہے کیونکہ ”ذلك الشيء“ سے وہی شے مراد ہے جس کے لیے نفی کا مضاف الیہ حکم ثابت ہو، پھر اس کی مثال تو اتحادِ محلین میں واضح ہے کہ وہ ”فتیات“ ہی ہے۔

اور اگر ان کی غرض یہ ہے کہ یہ عبارت تناقضِ حکمین پر دال ہے تو بھی ان کی یہ غرض پوری ہوتی نظر نہیں آتی کیونکہ اس عبارت میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو اس بات پر دال ہو کہ مفہوم مخالف کے لیے تناقضِ حکمین ضروری ہے، پھر صاحبِ تنقیح کے قلم سے بیان شدہ مفہوم مخالف کی تعریف بھی ان کی اس غرض کے خلاف ہے۔ ہاں، اس عبارت سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ مفہوم مخالف کی

ایک نوع (مفہوم وصف) میں تناقض حکمین ہونا چاہیے، مگر نوع یا اخص کی ضروریات کے لیے ضروری نہیں کہ وہ جنس یا اعم کی بھی ضروریات ہوں۔

مولوی صاحب نے اختلافِ محلین اور تناقضِ حکمین کی ایک مثال پیش کی ہے: «المؤمن لا ینجس» إلخ تو انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ مؤمن اور کافر دونوں اسم مشتق ہیں اور اسم مشتق ذات مع الوصف سے عبارت ہوتا ہے، لہذا اسمائے مشتقہ مفہوم مخالف کی نوع مفہوم الوصف میں داخل ہیں اور مفہوم الوصف میں صرف اختلافِ وصف ضروری ہے، اختلافِ محل ضروری نہیں۔ چنانچہ مندرجہ بالا مثال میں محل انسان ہی ہے، البتہ وصف ”کفر و ایمان“ میں اختلاف ہے۔ وضاحت کے لیے یوں سمجھیے کہ ایک انسان ہے، اس کا حکم ہے: ”لا ینجس“، پھر اس کے بعد وہی انسان مرتد و کافر ہو گیا تو اب اس کا حکم ہوگا: ”ینجس“ تو اس صورت میں محل تو وہ ایک ہی انسان ہے مگر وصف کے اختلاف سے اس کا حکم مختلف ہو گیا۔ رہا تناقضِ حکمین تو وہ ”ینجس“ اور ”لا ینجس“ میں واقعی ہے مگر یہ مفہوم وصف میں ہے، مفہوم مخالف کے لیے کوئی ضروری نہیں، چنانچہ مدلل گزر چکا ہے۔ فتدبر!

تو جب ثابت ہو گیا کہ مفہوم مخالف کے لیے نہ تو اختلافِ محلین ضروری ہے اور نہ ہی تناقضِ حکمین بلکہ مفہوم مخالف کے لیے صرف تخالفِ حکمین ہی کافی ہے تو بندہ کی بات ”لایسلم فی رکعتی الوتر کی دوسری رکعت میں قعدہ بلاسلام پر دلالت (بالفرض) مفہوم مخالف کی صورت ہے۔“ درست ہے۔ نیز پتا چلا کہ بے چارے مولوی صاحب ابھی تک مفہوم مخالف ہی نہیں سمجھے۔

الزام ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

مولوی صاحب کو اعتراف ہے کہ دوسری رکعت میں قعدہ بلاسلام «لا

یسلم فی رکعتی الوتر» کا مدلول ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :
 ”تو مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التحیات کے
 بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے تھے۔“
 اور مدلول تین طرح کا ہوتا ہے:

۱۔ منطوق۔ ۲۔ مفہوم مخالف۔ ۳۔ مفہوم موافق۔

ظاہر بات ہے کہ دوسری رکعت میں قعدہ بلا سلام « لا یسلم فی
 رکعتی الوتر» کا منطوق تو ہے نہیں، کیونکہ اس کا منطوق تو صرف ”نفی تسلیم
 در دو رکعت وتر“ ہی ہے اور دوسری رکعت میں قعدہ بلا سلام مولوی صاحب
 کے ہاں « لا یسلم فی رکعتی الوتر» کا مفہوم مخالف بھی نہیں جیسے وہ خود
 اس کی تصریح فرما چکے ہیں۔

رہا دوسری رکعت میں قعدہ بلا سلام کا ”لا یسلم فی رکعتی الوتر“ کا
 مفہوم موافق ہونا تو وہ بھی صحیح نہیں کیونکہ مفہوم موافق میں ضروری ہے کہ
 مسکوت عنہ حکم میں منطوق کے موافق ہو، مثلاً: والدین کو اُف کہنے کی حرمت
 آیت ﴿لا تقل لہما اُف﴾ کا منطوق ہے اور انھیں اُف کے علاوہ کوئی اور
 تکلیف دہ کلمہ کہنے کی حرمت اسی آیت کا مفہوم موافق ہے مگر اس مقام پر
 مسکوت عنہ دوسری رکعت میں قعدہ بلا سلام از سہ وتر اور منطوق بہ نفی تسلیم در دو
 رکعت وتر میں موافقت نہیں ہے، تو ثابت ہوا کہ مولوی صاحب کی بات ”تو مائی
 صاحبہ رضی اللہ عنہا کا فقط سلام کی نفی کرنا دلیل ہے کہ التحیات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تیسری
 رکعت کے لیے کھڑے ہو جاتے تھے“ بالکل ہی غلط اور ناقابل التفات ہے کیونکہ
 وہ مدلولاتِ ثلاثہ سے کوئی سا مدلول بھی نہیں۔ فتأمل!

پانچویں وجہ:

بندہ نے لکھا تھا:

”مولوی صاحب کے اس حدیث کو وجوب التشهد في الركعة الثانية کی دلیل ٹھہرانے کے غلط ہونے کی ایک پانچویں وجہ بھی ہے، وہ یہ کہ احناف کے ہاں وجوب ثابت کرنے کے لیے دلیل کا ظنی الثبوت اور قطعی الاثبات ہونا ضروری ہے، اور اس مقام پر اگر حدیث «لا یسلم فی رکعتی الوتر» کو مولوی صاحب کے مطلوب ”وجوب التشهد في الركعة الثانية من الوتر الثلاث“ پر دال فرض کر لیا جائے تو یہ دلالت ظنی ہی ہوگی جس سے بموجب حنفی اصول وجوب پر استدلال کرنا نا درست ہے۔“ انتھی بلفظی

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”اس کا جواب اعتراض اول کے جواب میں آ گیا ہے کہ یہ حدیث اور نو رکعت والی ایک ہی ہے، لہذا ظنی الدلالة والا اعتراض مندفع ہوا کیونکہ نو والی قطعی الدلالة ہے۔“ انتھی بلفظہ

۱۔ تو مولوی صاحب کو ماننا پڑا کہ حدیث «لا یسلم فی رکعتی الوتر» کی ”تشہد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر دلالت قطعی نہیں، لہذا ان کا اس سے ”وجوب قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر استدلال غلط اور حنفی اصول کے خلاف ہے۔

۲۔ مولوی صاحب کا «لا یسلم فی رکعتی الوتر» اور «یصلی تسع رکعات» کو ایک حدیث قرار دینا بھی غلط ہے، چنانچہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اسے وہی ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ نیز ان کی بات ”نو والی قطعی الدلالتہ ہے“ کا اگر یہ مطلب ہے کہ حدیث «یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا إلا فی الثامنۃ» کی نو رکعات ایک سلام سے پڑھنے کی صورت میں صرف آٹھویں میں قعدہ بلا سلام پر دلالت قطعی ہے تو مسلم ہے، اس میں کوئی کلام نہیں مگر یہ ان کے دعوے ”وجوب قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہیں۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ حدیث «یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا إلا فی الثامنۃ» کی ”قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر دلالت قطعی ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اس حدیث کی اس آخری مطلوب پر اصلاً دلالت ہے ہی نہیں چہ جائیکہ وہ قطعی ہو۔ اور اگر بالفرض مان بھی لیا جائے کہ اس حدیث کی اس مطلوب پر دلالت ہے تو اسے قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔

چھٹی وجہ:

حدیث «لا یسلم فی رکعتی الوتر» کے ”وجوب قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہ ہونے کی پانچ وجوہ تو آپ لوگ سن چکے ہیں، اور ان پانچ وجوہ پر سے مولوی صاحب کے شبہات کو بھی مندرج کر دیا گیا ہے۔ اب اس حدیث کے مولوی صاحب کے مدعا کے لیے مفید نہ ہونے کی ایک چھٹی وجہ بھی سن لیجیے۔ مولوی صاحب ہی فرماتے ہیں:

”تسلیم ملزوم ہے اور تشہد لازم ہے“

اور قاعدہ ہے کہ ملزوم کی نفی سے لازم کا ثبوت ضروری نہیں، لہذا اس

حدیث سے مولوی صاحب کا مدعا ثابت نہ ہوا۔

موقوف آثار

فقیر نے لکھا تھا:

”ان آثار کی اسنادی حیثیت کو اگر نظر انداز کر دیا جائے پھر بھی یہ حجت نہیں کیونکہ یہ سب کے سب موقوف ہیں، اور موقوف اگر مرفوع کے منافی ہو تو وہ بالاتفاق حجت نہیں، اور یہ آثار موقوفہ صحیح مرفوع حدیث: ”عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم: « لا توتروا بثلاث، ولا تشبهوا بصلاة المغرب » هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (مستدرک حاکم: ۱/ ۳۰۴) کے منافی ہیں کیونکہ اس حدیث میں صلاۃ مغرب کے ساتھ مشابہت سے منع فرمایا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ جس تشبہ سے منع کیا گیا ہے وہ تشبہ فی الکمیۃ تو ہے نہیں کیونکہ تین وتر پڑھنا تو آپ ﷺ سے ثابت ہے، تو لامحالہ جس تشبہ سے منع کیا گیا ہے وہ تشبہ فی الکفیۃ ہی ہے۔ اور ان آثار سے تشبہ فی الکفیۃ کا جواز معلوم ہوتا ہے، حالانکہ پیغمبر خدا ﷺ تشبہ فی الکفیۃ سے منع فرما رہے ہیں، لہذا یہ آثار قابل استدلال نہیں۔“

انتھی بلفظی

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”کہ تعارض ہے نہیں کیونکہ خود ابو عالیہ فرما رہا ہے کہ ”غیر أنا نقرأ فی الثالثة“ (تحقیق تیسری رکعت میں قراءت کرتے ہیں) و تروں میں، یعنی جب تیسری رکعت وتر میں قراءت بھی ہے اور دعا بھی ہے، اور مغرب میں تیسری رکعت میں یہ نہیں ہے تو کیفیت میں مشابہت کہاں رہی تو تعارض کہاں ہے۔“ انتھی بلفظہ
مولوی صاحب کے اس جواب میں کئی ایک خدشات ہیں:

پہلا خدشہ:

مغرب کی تیسری رکعت میں بھی قراءت ہے، چنانچہ احناف میں بھی منفرد اور امام ہونے کی صورت میں مغرب کی تیسری رکعت میں قراءت سورہ فاتحہ کرتے ہیں، اور بعض علماء سورت ملانے کو بھی جائز سمجھتے ہیں، لہذا و تروں کی تیسری رکعت اور مغرب کی تیسری رکعت میں قراءت اور عدم قراءت کا فرق نہیں رہا، باقی جہر اور عدم جہر تو وہ عوارض امامت سے ہے۔

دوسرا خدشہ:

احناف کے نزدیک مقتدی کے وتر اور مقتدی کی نماز مغرب میں قراءت اور عدم قراءت کا فرق نہیں بلکہ ان کے ہاں وہ دونوں میں امام کی اقتدا میں قراءت بالکل نہیں کرتا، لہذا مولوی صاحب کا فرمان ”قراءت اور عدم قراءت کا فرق ہے“ مقتدی کی صورت میں غلط ہے۔

تیسرا خدشہ:

اصح مذہب میں و تروں کی تیسری رکعت میں دعا کوئی رکن نہیں ہے، نہ واجب اور نہ سنت مؤکدہ ہی، لہذا اُسے ترک کیا جاسکتا ہے تو و تروں میں دعا ترک کرنے کے وقت صلاۃ وتر اور صلاۃ مغرب میں دعا اور عدم دعا کا فرق نہ ہوگا۔

چوتھا خدشہ:

مغرب کی تیسری رکعت میں دعا کرنا کوئی منع نہیں، اور اس میں دعائے قنوت نازلہ کے تو حنفی بھی قائل ہیں تو جب مغرب کی تیسری رکعت میں بھی دعا کر لی جائے گی تو اس صورت میں بھی وتروں اور مغرب میں دعا اور عدم دعا کا فرق نہ ہوگا۔

پانچواں خدشہ:

حدیث «لا تشبہوا بصلاة المغرب» کا مفہوم جو مولوی صاحب نے بیان فرمایا اس کی انھوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی، لہذا وہ اس مفہوم کی دلیل بیان کریں یا کم از کم کسی امام، محدث اور فقیہ کا نام ہی بتائیں جنھوں نے اس حدیث کا یہ مفہوم بیان کیا ہو۔ باقی ابو العالیہ کا قول ”غیر أنا نقرأ فی الثالثة“ تو وہ صرف قراءت کو شامل ہونے کے ساتھ ساتھ اس بات پر مبنی نہیں کہ وہ ”لا تشبہوا بصلاة المغرب“ کا مفہوم ہے، لہذا اس مفہوم کی دلیل مولوی صاحب کے ذمہ ہے۔

چھٹا خدشہ:

اور یہ خدشہ سابقہ تمام خدشات سے مضبوط ترین ہے۔ چند منٹ کے لیے تسلیم کیا کہ مولوی صاحب کے نقل کردہ موقوف آثار حدیث «لا یقعد إلا فی آخرہن» کے سراسر خلاف ہیں۔ باقی مولوی صاحب کا ”لا یقعد“ سے قعود مقید بالتسلیم کی نفی مراد لینا غلط ہے کیونکہ ابھی تک انھوں نے اس کی کوئی ایک دلیل بھی پیش نہیں فرمائی، لہذا ان موقوف آثار سے مولوی صاحب کا استدلال بالکل ہی غلط اور نادرست ہے۔

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”یا توجیہ حدیث کی یہ ہے کہ فقط اکیلے تین رکعت میں ان سے پہلے کچھ نفل نہ ہوں، اس طرح مشابہت نمازِ مغرب کے ساتھ نہ ہو بلکہ نفل وتروں سے پہلے ہونے چاہئیں، دو رکعت ہوں یا چار رکعت ہوں وغیرہ، جیسا کہ مائی صاحبہ رضی اللہ عنہا سے یہی طریقہ منقول ہے۔“ انتھی بلفظہ مگر ان کی یہ توجیہ چند ایک مناقشات کی بنا پر صحیح نہیں:

پہلا مناقشہ:

جس تشبہ سے منع کیا گیا ہے وہ تشبہ بصلاة المغرب ہے، اس میں قبل اور بعد کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا مولوی صاحب کی بات ”فقط اکیلے تین رکعت میں ان سے پہلے کچھ نفل نہ ہوں“ غلط ہے۔

دوسرا مناقشہ:

بتقدیر تسلیم وتروں سے پہلے نفل پڑھنا کوئی ضروری نہیں، لہذا وتروں سے پہلے نفل نہ پڑھنے کی صورت میں مغرب کے ساتھ مشابہت ہوگی۔

تیسرا مناقشہ:

حدیث « لا تشبہوا بصلاة المغرب » کا مفہوم اگر وہی ہو جو مولوی صاحب نے اس توجیہ میں بیان فرمایا تو لازم آئے گا کہ وتروں سے پہلے دو چار نفل پڑھنا واجب ہو کیونکہ حدیث قطعی الدلالة والاثبات ہے، حالانکہ یہ شاید مولوی صاحب کے بھی مذہب کے بھی خلاف ہو تو مولوی صاحب وہ توجیہ فرما رہے ہیں جو ان کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔ واہ! سبحان اللہ!

چوتھا مناقشہ:

بخاری رضی اللہ عنہ و مسلم رضی اللہ عنہ کی احادیث سے صلاة مغرب سے پہلے دو رکعت

نماز پڑھنا ثابت ہے،^① لہذا حدیث «لا تشبہوا بصلاة المغرب» کی توجیہ کرنا کہ وتروں سے پہلے تو دو چار نفل ہونے چاہیں اور نمازِ مغرب سے پہلے کوئی نفل نہ ہونا چاہیے، بالکل ہی غلط ہے۔

پانچواں مناقشہ:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے طریقے کے صلوةِ مغرب کی مشابہت سے احتراز اور بچاؤ پر مبنی ہونے کی کوئی دلیل نہیں، لہذا مولوی صاحب کا ام المؤمنین مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے طریقے کو اپنی من گھڑت توجیہ کی تائید میں پیش کرنا انتہائی سنگین غلطی ہے جس کی انھیں اللہ تعالیٰ کے حضور معافی چاہنا ہوگی۔

تو ثابت ہوا کہ مولوی صاحب کی پیش فرمودہ موقوف روایات دو مرفوع اور صحیح حدیثوں: ۱- «لا تشبہوا بصلاة المغرب» ۲- «لا يقعد إلا في آخرهن» سے متعارض ہونے کے باعث حجت نہیں۔

حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ:

فقیر نے تین وجوہ سے ثابت کیا تھا کہ مولوی صاحب کا حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے ”وجوب تشهد بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ پر استدلال نادرست ہے:

پہلی وجہ:

”لیجی مولوی صاحب جوش میں آگے جیسا کہ ان کے فقرے ”تو وہ اس حدیث میں داخل نہیں تو کیا ہے؟“ سے ظاہر ہے۔ پھر اس حدیث کو وہ بڑے زور دار الفاظ میں پیش فرماتے ہیں، جیسے کوئی قطعی نص ہو، شائد بے چاروں کو علم نہیں کہ اس روایت کی سند میں تو جابر جعفی کوئی بھی ہے جس کے متعلق خود

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۱۲۸)

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ہی فرماتے ہیں:

”ما رأیت أكذب من جابر الجعفی.“

”میں نے جابر جعفی سے بڑھ کر کوئی جھوٹا شخص نہیں دیکھا۔“

امام صاحب رضی اللہ عنہ کی اس جرح کے بعد دیگر ائمہ حدیث کی جرحیں نقل کرنے کی ضرورت نہیں، تو یہ روایت، جسے مولوی صاحب دلیل میں پیش کر رہے ہیں، انتہائی ضعیف ہے۔“ انتھی بلفظی

مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”بے شک جابر جعفی راوی حدیث میں ضعیف ہے لیکن اس حدیث

کے اور صحیح شواہد موجود ہیں جن کی وجہ سے یہ حدیث قابلِ حجت ہے۔“

اس کے بعد انہوں نے عربی عبارت نقل کی ہے جس کا ترجمہ و مطلب انھی

کی زبانی یہ ہے:

”یعنی میرک نے کہا کہ مانند اس حدیث کے ترمذی رضی اللہ عنہ نے

روایت کیا، اور ابن حجر نے کہا کہ اور اس کے شواہد ہیں، بعض کو

ترمذی نے صحیح کیا اور ابن حبان اور حاکم نے اور کہا حاکم نے کہ باقی ان

کے شواہد کے شیخین کی شرط پر ہیں، اور اس کے ساتھ رد کیا جاتا قول

بیہقی کا کہ اس حدیث کے ساتھ حجت نہیں پکڑی جاتی۔“ انتھی بلفظہ

مولوی صاحب نے اپنی سابقہ تحریر میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی

حدیث کو ابو داؤد اور ابن ماجہ رضی اللہ عنہما کے حوالے سے نقل کیا ہے، امام ابو داؤد اور

امام ابن ماجہ رضی اللہ عنہما دونوں کی بیان کردہ سندوں میں جابر جعفی کوئی موجود ہے جس

کے ضعیف ہونے کا مولوی صاحب نے بھی اعتراف فرمایا ہے۔^① لہذا جو حدیث

① صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت صحیح ہے کیونکہ طحاوی کے ہاں جعفی مذکور کی ابراہیم بن ←

مولوی صاحب نے پہلے ابو داود اور ابن ماجہ رضی اللہ عنہما کے حوالہ سے نقل کی تھی وہ تو ضعیف ہے، اور اس کے ضعف کا مولوی صاحب کو بھی اقرار ہے، پھر لطف کی بات ہے کہ امام ابو داود نے اپنی کتاب میں جابر رضی اللہ عنہ سے صرف یہی ایک حدیث بیان فرمائی جسے مولوی صاحب نے استشہاد کے لیے منتخب فرمایا۔ ہاں، اتنی بات ہے کہ ان کا جابر رضی اللہ عنہ کے ساتھ اس کے کوئی ہونے کی وجہ سے ایک خاص قسم کا تعلق ہے، شاید اسی تعلق کی بنا پر مولوی صاحب نے اس کی حدیث کا انتخاب عمل میں لایا ہو۔

رہا شواہد والا قصہ تو جس روایت کی امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے تصحیح فرمائی ہے اس روایت کی سند میں مسعودی صاحب ہیں۔^① ان مسعودی صاحب کے بارے میں حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ تقریب میں فرماتے ہیں:

”صدوق، اختلط قبل موته. وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط.“^②

یعنی مسعودی صاحب سچے تو تھے مگر موت سے پہلے انھیں اختلاط ہو گیا تھا اور ان کی روایات کا ضابطہ یہ ہے کہ جنہوں نے اس سے بغداد میں سنا ان کا سماع بعد از اختلاط ہے۔

تو اس کے پیش نظر جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی مندرجہ بالا حدیث مسعودی صاحب سے یزید بن ہارون نے اختلاط سے ← طہمان اور قیس بن ربیع نے متابعت کی ہے جس کی سند صحیح ہے، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔

① وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي المسعودي.
② مسعودی مذکور ثقہ ہیں اور آخر میں مختلط ہو گئے تھے۔ یزید بن ہارون کا سماع مسعودی سے بعد از اختلاط ہے۔ (تقدمة الجرح والتعديل، ص: ۳۲۲)

پہلے یا بغداد کے سوا کسی اور مقام پر سنی ہے اس وقت تک امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا فیصلہ ”ہذا حدیث حسن صحیح“ قابل قبول نہیں، لہذا آپ پر لازم ہے کہ ثابت کریں کہ یزید بن ہارون نے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث مسعودی صاحب سے ان کے مختلط ہونے سے پہلے سنی ہے۔

باقی مسعودی صاحب کی جن روایات سے امام بخاری نے استشہاد کیا ہے تو علماء نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ وہ سب کی سب قبل از اختلاط کی ہیں، لہذا امام بخاری کے استشہاد سے تمسک کا آپ کو حق حاصل نہیں۔

امام حاکم اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہما کے متعلق حافظ ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وہو واسع النخطو في شرط الصحيح، متساهل في القضاء به، فالأولى أن نتوسط في أمره فنقول: ما حكم بصحته ولم نجد ذلك فيه لغيره من الأئمة إن لم يكن من قبيل الصحيح فهو من الحسن يحتاج به يعمل به إلا أن تظهر فيه علة توجب ضعفه، ويقاربه في حكمه صحيح أبي حاتم بن حبان البستي۔ رحمه الله.“ (ص: ۱۸)

و ”قد تعقبه بعض من اختصر كلامه، وهو مولانا قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة فقال: إنه يتبع ويحكم عليه بما يليق بحاله من الحسن، أو الصحة، أو الضعف، وهذا هو الصواب.“ قلت: وقد لخص الحافظ الذهبي المستدرک وحکم علی کل حدیث من أحادیثہ بما یلیق بہ حسبما أدى إليه اجتہاده“ (ص: ۱۸) انتهى مختصراً

اس عربی عبارت کا ما حاصل یہ ہے کہ امام حاکم اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہما سے سرزد

صحت کے فیصلہ جات تحقیق کے بغیر قبول نہیں کیے جاسکتے کیونکہ انہوں نے کئی ایک غیر صحیح احادیث کو بھی صحیح کہہ دیا ہے۔^① تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے جن شواہد کو انہوں نے صحیح بتایا جناب وہ شواہد مع اسانید و توثیق رجال پیش فرمائیں، ان پر بھی غور ہو سکتا ہے۔

باقی بندہ نے جو امام حاکم رضی اللہ عنہ سے تصحیح نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث «لا یقعد إلا فی آخرهن» وغیرہ کو صحیح کہا ہے تو محض ان کی تصحیح ہی پر اعتماد نہیں کیا بلکہ پوری تحقیق کی ہے کہ وہ واقعی صحیح ہیں، چنانچہ ان میں حافظ ذہبی رضی اللہ عنہ نے بھی امام حاکم رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کی توثیق فرمائی ہے۔

لہذا امام بیہقی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ”لا یحتج بہ“ کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ بالکل صحیح ہے، اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔

حضرت صاحب فرماتے ہیں:

”اور اسی مضمون کی حدیث مسلم شریف (۱/۱۹۴) میں بھی موجود ہے۔

”وکان۔ صلی اللہ علیہ وسلم: « یقول فی کل رکعتین

التحیة»^② یعنی پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ بعد ہر دو رکعت کے

التحیات ہے۔“ انتھی بلفظہ

مولوی صاحب کے اس بیان میں چند ایک نقص ہیں:

① امام حاکم رضی اللہ عنہ کا تساہل علماء کے ہاں معروف امر ہے۔ حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے اس کی

وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام حاکم اپنی مستدرک کی تصحیح و تنقیح کی تکمیل سے قبل وفات پا گئے

تھے۔ علامہ سیوطی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”قال شیخ الإسلام: وإنما وقع للحاکم التساہل

لأنه سود الكتاب لينقحه فأعجلته المنية“ (تدریب الراوی: ۱/۱۳۲)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۹۸)

پہلا نقص:

مولوی صاحب حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی صحت ثابت کرنا چاہتے ہیں، اور مسلم شریف والی متذکرہ بالا حدیث سے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صحیح ثابت نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ایک حدیث کی صحت کسی دوسری حدیث کی صحت کو مستلزم نہیں کیونکہ صحت کا مدار صفات پر ہے۔

دوسرا نقص:

مولوی صاحب کی بات ”اور اسی مضمون کی حدیث مسلم شریف“ الخ غلط ہے کیونکہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ والی حدیث کا مضمون اور ہے اور مسلم شریف والی حدیث کا مضمون اور، چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مضمون ہے: اگر امام سے دوسری رکعت پر قعدہ رہ جائے تو سجدہ سہو کرے۔ اور مسلم والی حدیث کا مضمون ہے: پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ بعد ہر دو رکعت کے التحیات ہے۔ مسلم والی حدیث کا یہ مضمون مولوی صاحب نے بیان فرمایا ہے تو جناب آپ خود ہی غور فرمائیں، آیا یہ دونوں مضمون ایک ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں!

تیسرا نقص:

مولوی صاحب نے ہی مسلم والی حدیث کا ترجمہ فرمایا ہے: ”بعد ہر دو رکعت کے التحیات ہے“ اور واضح ہے کہ یہ حدیث مولوی صاحب کے اس ترجمہ کے مطابق قطعی الاثبات والدلالة ہے تو حنفی اصول کے تحت بھی اس سے التحیات کا وجوب ثابت ہوا مگر یہ ”وجوب التحیات“ مولوی صاحب کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ وہ تو صرف قعدہ کو واجب سمجھتے ہیں۔ التحیات کو واجب نہیں سمجھتے۔ حدیث تو حنفی مذہب کے خلاف ہے مگر مولوی صاحب اسے اپنی تائید میں پیش فرما رہے ہیں!!

دوسری وجہ:

بندہ نے حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مولوی صاحب کا دعویٰ ”وجوبِ قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ ثابت نہ ہونے کی دوسری وجہ میں لکھا تھا: ”پھر سباقِ حدیث اس بات پر دال ہے کہ اس مقام پر ”رکعتین“ سے وہ دو رکعتیں مراد ہیں جن کے بعد تشہد پہلے ہی سے ثابت ہے، نہ یہ کہ یہ حدیث دو رکعتوں کے بعد تشہد کو نئے سرے سے ثابت کرتی ہے۔ اور تین و تروں میں دو رکعت کے بعد تشہد بلا سلام کسی ایک حدیث سے بھی ثابت نہیں، لہذا وہ ”إذا قام الإمام فی الرکعتین“ إلخ کے تحت مندرج نہیں۔“ انتھی

اس پر مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”شیخ الحدیث کا کہنا کہ اس سے نئے سرے سے جلوس ثابت نہیں ہوسکتا اگر پہلے کسی دلیل سے ثابت نہ ہو، یہ کیسے ہوسکتا ہے، دیکھیے اسی حدیث میں لفظ ”فلیجلس“ کا ہے جو کہ امر کا صیغہ ہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم صریح حکم جلوس کا فرما رہے ہیں دو رکعت کے بعد جوئی نماز ہو، اور یہاں امر وجوب کے لیے ہے، قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے کہ دو رکعت کے بعد التحیات ہے، آپ کے شیخ الحدیث کے ہاں گویا یہ قانون ہوا۔“ إلخ

مولوی صاحب کی یہ تقریر ساری کی ساری بے بنیاد اور غلط ہے، چند ایک تعقبات میں اس کی حقیقت کو واضح کیا جاتا ہے:

پہلا تعقب:

یہ حدیث ہر دو رکعت میں تشہد کے لیے مثبت نہیں کیونکہ اس میں تو

صرف اور صرف دو رکعت سہواً قعدہ نہ کرنے کا حکم بیان کیا گیا ہے، چنانچہ امام ابو داؤد، امام ترمذی اور صاحب مشکوٰۃ وغیرہ محدثین نے اس حدیث کو سہو کے ابواب میں ذکر کیا ہے۔

دوسرا تعقب:

نیز اس حدیث کے لفظ «فإن ذکر قبل أن يستوي قائماً فليجلس» بتا رہے ہیں کہ یہ حدیث دیگر دلائل سے ثابت شدہ سہواً ترک کردہ قعدے کا حکم بیان کر رہی ہے نہ کہ نئے سرے سے قعدہ کے لیے مثبت ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ الفاظ «فإن ذکر قبل أن يستوي» إلخ بے معنی اور فضول ہوں۔

تیسرا تعقب:

اس بات میں شبہ نہیں ہے کہ دونوں جملے: "۱۔ «فإن ذکر قبل أن يستوي قائماً فليجلس» ۲۔ «فإن استوى قائماً فلا يجلس، ويسجد سجدة السهو» جملہ «إذا قام الإمام في الركعتين» پر مترتب ہیں، اور اگر مولوی صاحب کے کہنے کے مطابق اس حدیث کو قعدہ کے لیے نئے سرے سے مثبت سمجھ لیا جائے تو پہلے دونوں جملے تیسرے جملے پر مترتب نہیں ہو سکتے۔

چوتھا تعقب:

مولوی صاحب کے فرمان کے مطابق اگر چند منٹ کے لیے مان لیا جائے کہ یہ حدیث وجوب قعدہ کے لیے نئے سرے سے مثبت ہے تو پھر اس کے الفاظ یوں ہونے چاہئیں تھے: «إذا صلى الإمام فليجلس في الركعتين» أو ما يؤدى مؤداہ.

پانچواں تعقب:

حضرت صاحب کی بات ”اسی حدیث میں لفظ «فلیجلس» کا ہے جو کہ امر کا صیغہ ہے“ الخ غلط اور محض زبانی جمع خرچ کی ایک مکروہ ترین صورت ہے کیونکہ جس جلوس کے وجوب کو مولوی صاحب نے ثابت کرنا ہے وہ جلوس ہے جو نمازی دوسری رکعت کے دوسرے سجدے سے فارغ ہو کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہونے سے پہلے کرتا ہے یا عمل میں لاتا ہے، اور لفظ «فلیجلس» سے جس جلوس کا حکم ہو رہا ہے یہ وہ جلوس نہیں ہے جو انہوں نے ثابت کرنا ہے بلکہ یہ تو وہ جلوس ہے جو دوسری رکعت کے دوسرے سجدے سے فارغ ہونے پر بھول کر تھوڑا سا کھڑا ہو جانے کے بعد ہوگا، چنانچہ حدیث کے لفظ «فإن ذکر قبل أن یستوی قائما فلیجلس» اس بات کو واضح کر رہے ہیں۔

لہذا اس «فلیجلس» سے ہر دو رکعت میں قعدہ بلا سلام کے وجوب پر استدلال کرنا غلط ہے، یقیناً ثم یقیناً غلط ہے کیونکہ جس جلوس کا وجوب مولوی صاحب نے ثابت کرنا ہے وہ جلوس اور ہے اور جس جلوس پر «فلیجلس» دلالت کرتا ہے وہ جلوس اور ہے۔ فتدبر!

چھٹا تعقب:

مولوی صاحب کی بات ”اور یہاں امر وجوب کے لیے ہے، قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ جلوس نہ کرنے کی بنا پر سجدہ سہو کا فرما رہے ہیں“ بھی غلط ہے اور ایک لایعنی سی بات ہے کیونکہ امر «فلیجلس» کا مفاد جلوس اور ہے اور «ویسجد سجدتی السہو» جس جلوس کے ترک پر مبنی ہے وہ جلوس اور ہے۔

ساتواں تعقب:

اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ بات ویسے ہی ہے جیسے مولوی صاحب بتا

رہے ہیں تو بھی وہ اس حدیث سے ”وجوب قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ «إذا قام الإمام في الركعتين... الخ» قضیہ مہملہ ہے، اور قاعدہ ہے: ”المهملة في قوة الجزئية“ کہ مہملہ قوت جزئیہ میں ہوتا ہے، لہذا اس سے ان کا مطلب ثابت نہ ہوا۔

آٹھواں تعقب:

مسلم شریف کی حدیث: «وكان - صلى الله عليه وسلم - يقول في كل ركعتين التحية» سے وجوب قعدہ بلا سلام در ہر دو رکعت پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ ”في كل ركعتين“ يقول کی طرف ہے اور التحیہ ”يقول“ کا مفعول ہے، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ ہر دو رکعت پر التحیات کہا (پڑھا) کرتے تھے۔ اس معنی کا قرینہ یہ ہے کہ اس جملہ کے سیاق اور لحاق میں رسول اللہ ﷺ کے افعال مبارکہ کا تذکرہ ہو رہا ہے بلکہ اگر کہا جائے کہ حدیث کا سیاق بھی آپ کے افعال بیان کرنے کے لیے ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ تو اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا فعل ہر دو رکعت پر التحیات پڑھنا مذکور ہوا، اور فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

نواں تعقب:

اگر ”في كل ركعتين التحية“ کو ”يقول“ کا مقولہ بنایا جائے اور وہی معنی کیا جائے جو مولوی صاحب نے کیا ہے تو یقیناً یہ جملہ وجوب پر دال ہوگا کیونکہ اس کی دلالت قطعی ہے، مگر اس سے صرف قعدے کا وجوب ہی ثابت نہیں ہوگا بلکہ قعدے میں التحیات پڑھنے کا وجوب بھی ثابت ہوگا جس کے احناف قائل نہیں، تو یہ حدیث، خواہ اسے فعلی قرار دیا جائے یا اسے قولی مانا

جائے، مولوی صاحب کے لیے مفید نہیں۔ رہے اہلحدیث تو ان کا اس حدیث پر عمل ہے کیونکہ وہ تین وتروں کو دو سلاموں سے پڑھنے کی صورت میں دوسری رکعت پر التحیات پڑھتے ہیں۔

باقی اس حدیث میں دوسری رکعت پر سلام کہنے کی نفی نہیں ہے، اور ان کا تین وتروں کو ایک سلام سے دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر پڑھنے کی احادیث پر بھی عمل ہے، البتہ تیسری صورت کی کوئی ایک حدیث بھی آنحضرت ﷺ سے مروی نہیں، اور اگر اس صورت کی کوئی ایک حدیث بھی انھیں مل جاتی تو یقیناً ضرور بالضرور وہ اس پر عمل پیرا ہوتے۔

دسواں تعقب:

بندہ کی تحریر میں کوئی ایک لفظ بھی ایسا نہیں جس سے سمجھا جائے کہ ”کسی حدیث سے کسی مسئلے پر استدلال تب ہو سکتا ہے جب وہی مسئلہ پہلے کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو چکا ہو۔“ کوئی قاعدہ و قانون ہے۔ لہذا مولوی صاحب کا ارشاد ”آپ کے شیخ الحدیث کے ہاں گویا یہ قانون ہوا کہ تب حدیث سے مسئلہ ثابت ہو سکتا ہے جبکہ پہلے کسی دلیل سے ثابت ہو، ورنہ نہیں ہو سکتا۔“ سراسر بہتان ہے۔ ہاں، بندہ نے اتنی بات ضرور کہی ہے:

”سیاق حدیث اس بات پر دال ہے کہ اس مقام پر ”رکعتین“ سے وہ دو

رکعتیں مراد ہیں جن کے بعد تشہد پہلے سے ثابت ہے، نہ یہ کہ حدیث

دو رکعتوں کے بعد تشہد کو نئے سرے سے ثابت کرتی ہے۔“ الخ

اور یہ بات بالکل صحیح ہے، چنانچہ اس کے دلائل تفصیلاً گزر چکے ہیں، لہذا

مولوی صاحب کی بات ”تو پھر آپ نے جو حدیث ((لا یقعد إلا فی آخرہن))

والی پیش کی اس سے آپ کا مسئلہ کیسے ثابت ہوا... الخ بالکل فضول، ردی اور لا
یعنی ہے۔ تلك عشرة كاملة

تیسری وجہ:

فقیر نے حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے مولوی صاحب کے مدعا
”وجوب تشہد بلا سلام در دو رکعت از سہ وتر“ کے لیے مثبت نہ ہونے کی تیسری
وجہ یہ بیان کی تھی:

”بصورت دیگر اگر اس حدیث کو اثبات تشہد بلا سلام بعد از ہر دو
رکعت میں ظاہر قرار دیا جائے تو بھی مولوی صاحب کی بات نہیں بن
سکتی کیونکہ نصوص اس ظاہر سے متعارض ہیں، اور جب ظاہر اور نص
میں تعارض ہو تو عمل نص پر ہوتا ہے اور ظاہر متروک ہوتا ہے، کما
فی الأصول۔ وہ نصوص یہ ہیں:

۱- « لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » (مسلم) ۲- « یوتر
بثلاث لا یقعد إلا فی آخرهن » (مستدرک) ۳- « کان یوتر
بخمس رکعات ولا یجلس إلا فی الخامسة، ولا یسلم إلا
فی الخامسة » ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین
ولم یخرجاه، وقال الذهبی فی التلخیص: علی شرطہما۔
(مستدرک مع التلخیص: ۱/۳۰۵)

اس پر مولوی صاحب لکھتے ہیں:

”کہ یہ قانون تب جاری ہو کہ حدیثین کا تعارض بنے اور حدیثین کا
تعارض ہے ہی نہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ جلوس مقید مراد
ہے، مطلق مراد نہیں، ورنہ آپ کی اول و تروں کی صورت والی

حدیث کے ساتھ متعارض ہوگی۔ اگر آپ کے معنی کے موافق تعارض ہو بھی جائے تو پھر قولی حدیث کو ترجیح ہوگی آپ کی فعلی حدیث پر، جیسا کہ اصول حدیث کا اصل ہے۔“ انتھی بلفظہ

الحمد للہ مولوی صاحب نے یہ تو تسلیم فرمایا کہ حدیث مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ قعدہ بلا سلام بعد از ہر دو رکعت میں ظاہر ہے، اور بندہ کی نقل کردہ تینوں حدیثیں نصوص ہیں، اور انہوں نے یہ بھی تسلیم فرمایا کہ ظاہر و نص میں تعارض کی صورت میں عمل نص پر ہوتا ہے اور ظاہر متروک ہوتا ہے، البتہ انہوں نے اس مقام پر ظاہر و نص میں تعارض ہونے سے انکار فرمایا ہے تو اس کے جوابات ملاحظہ ہوں، ان جوابات میں ان کے ایک تسلیمی جواب کا جواب بھی داخل ہے:

پہلا جواب:

« لا یجلس فیہا إلا فی الثامنة » نو رکعات ایک سلام سے پڑھنے کی صورت میں دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت پر قعدہ نہ ہونے میں نص ہے، اور « إذا قام الإمام فی الرکتین... إلخ » قعدہ بعد از ہر دو رکعت میں ظاہر ہے تو آپ خود غور فرما سکتے ہیں، آیا ان میں تعارض ہے یا نہیں؟ غور و فکر کے بعد آپ اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ ان دونوں ”ظاہر و نص“ میں واقعی تعارض ہے۔ حضرت مولوی صاحب نے اس بات کا بالکل جواب نہیں دیا، لہذا اس کا جواب ابھی تک ان کے ذمہ ہے۔ رہا ان کا جلوس مقید مراد لینا تو اس کی کوئی دلیل نہیں۔

دوسرا جواب:

« یوتر بثلاث لا یقعد إلا فی آخرهن » تین وتروں میں دوسری رکعت پر قعدہ نہ ہونے میں نص ہے، اور « إذا قام الإمام فی الرکتین » قعدہ بر ہر دو رکعت میں ظاہر ہے، اور یقیناً ان دونوں میں تعارض ہے۔ اس بات کا بھی مولوی

صاحب کے پاس کوئی جواب نہیں۔ باقی قعود مقید مراد لینے کی ابھی تک انھوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

تیسرا جواب:

« کان یوتر بخمس رکعات، ولا یجلس إلا فی الخامسة » پانچ رکعات ایک سلام سے پڑھنے کی صورت میں دوسری اور چوتھی رکعت پر قعدہ نہ ہونے میں نص ہے، اور « إذا قام الإمام فی الر کعتین... إلخ » قعدہ برہر دو رکعت میں ظاہر ہے، اور ان دونوں کا تعارض واضح ہے۔ اس کا جواب بھی مولوی صاحب کے پاس ہے تو نہیں مگر وہ وہی اپنی زبانی بات ”قعود مقید بالتسلیم مراد ہے“ دہراتے چلے جا رہے ہیں، تو ان سے گزارش ہے کہ ”قعود مقید مراد ہے۔ قعود مقید مراد ہے۔“ بار بار دہرانے اور اس کی رٹ لگانے سے آخر کیا فائدہ؟ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل ہے تو وہ کیوں پیش نہیں فرماتے؟ اتنے بخل سے کیوں کام لے رہے ہیں؟ انھیں وہ دلیل ضرور پیش فرمانی چاہیے!

چوتھا جواب:

قعود و جلوس مطلق کی نفی مراد لینا تین وتر دو سلاموں سے پڑھنے کے منافی نہیں کیونکہ دونوں طریقے:

۱۔ تین وتر ایک ہی سلام سے بلا قعدہ در رکعت دوم۔

۲۔ تین وتر دو سلاموں سے پڑھنا۔

جائز اور سرور کائنات ﷺ سے ثابت ہیں۔

پانچواں جواب:

ظاہر و نص اور ان میں تعارض والی بات بتقدیر تسلیم تھی، ورنہ ہمارے ہاں

اس ظاہر اور ان نصوص میں تعارض بالکل نہیں کیونکہ ظاہر «إذا قام الإمام في الركعتين... الخ» ضعیف ہے^① اور نصوصِ ثلاثہ صحیح ہیں، اور ضعیف و صحیح میں تعارض نہیں ہوا کرتا، لہذا مولوی صاحب کو بات ”اگر آپ کے معنی کے موافق تعارض ہو بھی جائے تو پھر بھی قوی حدیث کو ترجیح... الخ“ کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

چھٹا جواب:

اصول حدیث کا قاعدہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ سب سے پہلے تطبیق، پھر نسخ پھر ترجیح، پھر توقف۔^② لہذا مولوی صاحب کا تطبیق اور نسخ پہلے دونوں مرتبوں کو نظر انداز کرنا اور ڈائریکٹ ترجیح پر پہنچ جانا اصول حدیث کی مخالفت ہے۔ اور یہاں تطبیق ہو سکتی ہے کہ جن رکعات میں آنحضرت ﷺ نے ہر دو رکعت پر قعدہ نہیں فرمایا انھیں عام سے خاص کر لیا جائے، اور تخصیص خبر واحد بخبر واحد کے حنفی بھی قائل ہیں۔

ساتواں جواب:

علمائے کرام نے قول و فعل میں تعارض کی کثیر الوجود قریباً پندرہ صورتیں ذکر کی ہیں، بعض میں قول راجح ہوتا ہے اور بعض میں فعل، تو ترجیح القول علی الفعل کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے تو ان سات جوابات سے ثابت ہوا کہ مولوی صاحب کی عبارت ”یہ قانون تب جاری ہو سکتا ہے کہ حدیثین میں تعارض ہو..... الی قولہ:

① اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

② تفصیل کے لیے دیکھیں: الإحكام لابن حزم (٤ / ٤٥٧) الإحكام للآمدي (١ /

٢٤٧) إرشاد الفحول (ص: ٦٢)

قولی حدیث کو ترجیح ہوگی آپ کی فعلی حدیث پر جیسا کہ اصول حدیث کا اصل ہے“ بالکل ہی بے معنی اور ان کے لیے غیر مفید ہے۔

آٹھواں جواب:

رسول اللہ ﷺ کی ایک قولی حدیث بھی ہے: «صلوة اللیل مثنی مثنی»
 ”رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔“ فرمائیے صاحب! اب تو دونوں قولی حدیثیں
 متعارض ہو گئیں، اب کس کو ترجیح ہوگی؟
 مولوی صاحب فرماتے ہیں:

”آپ بھی حدیث پر عامل ہیں اور ہم بھی حدیث پر عمل کر رہے ہیں۔“
 اس بات میں شبہ نہیں کہ حضرات احناف بھی بعض مسائل میں حدیث پر
 عمل کرتے ہیں مگر اس مقام پر قابلِ غور امر یہ ہے کہ آیا ہمارے بھائی احناف
 کرام ز پر تحقیق مسئلے ”تین وتروں میں دوسری رکعت پر تشہد بلا سلام“ کے سلسلے
 میں بھی کسی حدیث پر عمل کرتے ہیں یا نہیں؟ تو جہاں تک بندہ کی تحقیق کا تعلق
 ہے ان کے پاس اس سلسلے میں کوئی ایک بھی صحیح صریح مرفوع حدیث نہیں ہے،
 البتہ کچھ روایات کو موڑ توڑ کر وہ اپنا مطلوب ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے
 اور کرتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان کی اس تگ و دو کو برگ و
 بار لائے اور ہمیں بھی عمل بالحدیث پر استقامت نصیب فرمائے۔

حضرت صاحب بھی فرماتے ہیں:

”آپ کے ہاں بھی تاویل کا باب کھلا ہے اور ہمارے ہاں بھی
 تاویل کی ضرورت ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ تاویل والی بات میں اہل حدیث حضرات بڑے ہی محتاط
 نظر آتے ہیں کیونکہ ان کی سب سے اولین کوشش یہ ہوتی ہے کہ حتی الوسع نصوص

پر بلا تاویل و توجیہ عمل کیا جائے۔ اگر ان کے لیے کسی مقام پر نصوص پر بلا تاویل عمل کرنا ناممکن ہو جائے تو پھر تاویلِ ساخ کو عمل میں لاتے ہیں۔^① اور اگر کہیں انہیں کوئی تاویلِ ساخ بھی میسر نہ ہو تو پھر کسی تاویلِ غیر ساخ کو اختیار کرنے کی بجائے توقف ہی کو اپنی عافیت کا سامان سمجھتے ہیں۔

رہے احناف تو ادعا ان کا بھی یہی ہے مگر ان کا عمل ان کے اس ادعا سے قدرے مختلف ہے۔ تفصیل میں نہیں جانا چاہتا صرف اتنی گزارش کروں گا کہ اگر مولوی صاحب اپنی اس بات ”آپ کے ہاں بھی تاویل کا باب کھلا ہے اور ہمارے ہاں بھی تاویل کی ضرورت ہوتی ہے۔“ کی جگہ یہ بیان ”آپ کے ہاں بھی تاویل کی ضرورت ہوتی ہے اور ہمارے ہاں بھی تاویل کا باب کھلا ہے۔“ جاری فرما دیتے تو میرے خیال میں یہ صورتِ حال کی صحیح عکاسی ہوتی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو صحیح اور صالح علم و عمل سے نوازے۔

تفصیلی گفتگو تو آپ سن چکے، اب جاتے جاتے اس کا ما حاصل بھی سن لیں تاکہ حفظ میں کچھ آسانی رہے۔

بحث ہذا کا خلاصہ:

مولوی صاحب نے اپنا مدعا ”وجوبِ قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سہ وتر“ ثابت کرنے کے لیے چند روایات پیش کیں، جن سے کوئی ایک روایت بھی ان کے دعوے کے لیے مثبت نہیں، پھر ان روایات میں سے بعض ضعیف بھی ہیں تو

① یعنی صحیح دلیل کی روشنی میں لفظ کو اس کے ظاہر کے مقتضی اور لغوی وضع کی بجائے کسی ایسے معنی پر اس طرح محمول کرنا جو ظاہر کے مقتضی اور لغوی وضع کے مطابق قابلِ احتمال ہو۔ دیکھیے: الإحکام لابن حزم (۱/ ۴۳) الإحکام لأبی الحسن الأمدی (۳/ ۵۹) اگر تاویل مذکورہ بالا تعریف پر پوری نہ اترے تو یہ تاویلِ غیر ساخ (ناجائز) ہے۔

”وجوب قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سه وتر“ تو کجا فقط قعدہ بلا سلام در رکعت دوم از سه وتر ہی سرورِ دو عالم ﷺ سے ثابت نہیں، البتہ تین وتر دو سلاموں یا دوسری رکعت پر قعدہ کیے بغیر ایک سلام سے پڑھنا دونوں طریقے حضور اکرم ﷺ سے بدلائل صحیحہ و صریحہ ثابت ہیں، اس اجمال کی تفصیل پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے۔

فتذکرہ ولا تکن من الغافلین، وعض علیہ بالنواجذ، وکن من الصادقین فی النیة والقول والعمل والحسبة، فهدانا اللہ وإیاکم وسائر المسلمین لسنة حبیبہ سید المرسلین۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام ورحمة رب العالمین، وعلی آلہ وأصحابہ أجمعین۔

العبد محمد گوندلوی

۲۳ / محرم ۱۳۹۱ھ

اصل دیں آمد مسلمان را قرآن
پس حدیث صاحب پیغمبران
بعد ازاں اجماع اہل اجتہاد
از صحابہ سید خیر العباد
بعد ازاں اجماع جملہ تابعین
رحمۃ اللہ علیہم اجمعین

عقیل عیسیٰ خیلوی کاتب

۱۲/۳/۷۲

اسلام کی دوسری کتاب

ہر مسلمان لڑکے اور لڑکی کے لیے اسلام کا آسان نچوڑ

مؤلف

محمد گوندلوی

اسلام کی دوسری کتاب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، الحمد للہ، وسلام علی عبادہ
الذین اصطفیٰ.

اسلام:

اسلام کسے کہتے ہیں؟ اسلام اصل میں تابعداری کو کہتے ہیں،^① اور دنیا کے تمام مذہبوں میں اسلام ہے۔^②

اسلام اس مذہب کا بھی نام ہے جس کو حضرت محمد رسول اللہ ﷺ لائے ہیں، جس کے ماننے والے مسلمان کہلاتے ہیں۔ اور اسلام پانچ چیزوں کی پابندی کو بھی کہتے ہیں، اور وہ پانچ چیزیں اسلام کے رکن ہیں، اور وہ یہ ہیں: ایک کلمہ، یعنی (لا إله إلا الله محمد رسول الله) کا پڑھنا اور اس کے معنی سمجھنا۔ اس کا معنی یہ ہے: ”اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں، اور حضرت محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔“

دوسرا رکن: نماز پڑھنا، تیسرا: زکوٰۃ ادا کرنا، چوتھا: رمضان کے روزے، پانچواں: حج کرنا۔^③

ایمان:

ایمان کسے کہتے ہیں؟ ایمان تین چیزوں کا نام ہے:

① البقرة [۱۳۱] آل عمران [۲۰] لقمان [۲۲]

② آل عمران [۱۹، ۸۵]

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۴۵۱۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۶)

۱۔ دل سے محمد رسول اللہ ﷺ کے اس دعوے کو سچا ماننا کہ میں اللہ کا بھیجا ہوا ہوں، مجھے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیغام آتے ہیں۔

۲۔ زبان سے اس کا اقرار کرنا۔

۳۔ ان کی تابعداری کے لیے تیار رہنا۔^①

ایمان کے کتنے مرتبے ہیں؟ اس کے دو مرتبے ہیں: ایک اعلیٰ مرتبہ ہے جس کے ساتھ انسان دوزخ سے بالکل بچ جاتا ہے، اس کو ایمان واجب کہتے ہیں، اس کے لیے ضروری ہے کہ تمام فرض اور واجب کو بجالائے اور ہر کبیرہ گناہ سے بچے۔

دوسرا ادنیٰ مرتبہ ہے جس میں پہلی تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے، اس کے ہوتے ہوئے دوزخ سے بالآخر رہائی کی امید ہے۔

حکم:

۱۔ حکم تکوینی:

اس جہان کو اللہ تعالیٰ چلا رہا ہے، اس کی قدرت سے چل رہا ہے۔ اس کے چلانے کو حکم تکوینی کہتے ہیں۔

① امام بخاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اہل حجاز (مکہ، مدینہ)، کوفہ بصرہ، واسط، بغداد، شام اور مصر وغیرہ کے اہل علم سے ملاقات کی ہے جن کی تعداد ایک ہزار سے بھی متجاوز ہے اور ان کا یہی عقیدہ تھا کہ ایمان قول و عمل سے عبارت ہے۔ (اعتقاد اہل السنة للالكائي: ۱/ ۱۷۳-۱۷۴) حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ (فتح الباري: ۱/ ۴۷) اسی طرح ابو حاتم، ابو زرہ، اسحاق بن راہویہ، ابو عبید قاسم بن سلام، بغوی، ابن عبدالبر، شافعی وغیرہم محدثین و علماء نے صحابہ و تابعین کا اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ (اعتقاد اہل السنة: ۱/ ۱۷۶، الإیمان لابن تیمیة، ص: ۲۹۲-۲۹۵، شرح السنة: ۱/ ۳۸، التمهيد لابن عبدالبر: ۹/ ۲۳۸)

۲۔ حکم شرعی:

اور انسان کو اللہ تعالیٰ نے بیکار نہیں بنایا بلکہ اس کو ایک خاص طریقہ کا پابند بنایا ہے جس کا نتیجہ دنیا میں اللہ کی رضا مندی اور ناراضی میں ظاہر ہوتا ہے، اور آخرت میں ثواب اور عذاب میں ظاہر ہوگا۔ اس طرح پابند بنانے کو حکم شرعی کہتے ہیں، یہ دونوں حکم اللہ کے ساتھ خاص ہیں۔

۳۔ حکم عقلی:

کسی دنیوی نفع کے حاصل کرنے یا دنیوی نقصان سے بچنے کے لیے کسی کام کا پابند بنانا بھی حکم کہلاتا ہے مگر یہ حکم عقلی ہے، یہ اللہ کے ساتھ خاص نہیں۔

حکم شرعی کی کتنی قسمیں ہیں؟

حکم شرعی کی پانچ قسمیں ہیں: ایک: فرض یا واجب، دوسرا: حرام، تیسرا: سنت یا مستحب، چوتھا: مکروہ، پانچواں: مباح یا جائز۔ فرض یا واجب: وہ ہے جس کا کرنا ضروری ہو، نہ کرنے سے اللہ تعالیٰ کی ناراضی اور عذاب کا ڈر ہو۔

حرام: جس سے بچنا ضروری ہو، کرنے پر اللہ تعالیٰ کی ناراضی اور عذاب کا ڈر ہو۔

سنت یا مستحب: سنت یا مستحب وہ ہے جس کے کرنے پر ثواب ہو، اور نہ کرنے سے عذاب کا ڈر نہ ہو۔

مکروہ: مکروہ وہ ہے جس سے بچنا اچھا ہے، اور کرنے سے عذاب کا خطرہ نہیں۔ جائز یا مباح: مباح یا جائز وہ ہے جس کا کرنا یا نہ کرنا برابر ہو، نہ ثواب ہو نہ عذاب۔

بعض نے حکم شرعی کی سات قسمیں بیان کی ہیں، واجب کو فرض سے الگ

بیان کیا ہے، اور حرام کے بعد ایک مکروہ تحریمی کا بھی ذکر کیا ہے۔ فرض اور واجب میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ اگر قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع سے ضروری کام کا ثبوت ملے تو اس کو فرض کہتے ہیں، اگر ایسی حدیث سے ثابت ہو جو متواتر نہیں تو اس کو واجب کہتے ہیں۔ یہی فرق حرام اور مکروہ تحریمی میں ہے، حرام کا ثبوت قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع سے ہوتا ہے، اور مکروہ تحریمی کا ثبوت ایسی حدیث سے ہوتا ہے جو متواتر نہ ہو، ایسی حدیث کو خبر واحد کہتے ہیں۔^①

دلائل:

دلائل چار ہیں: قرآن، حدیث، امت کا اجماع اور قیاس صحیح۔ حدیث متواتر کو قطعی اور خبر واحد کو ظنی کہتے ہیں۔^② اگر کوئی مسئلہ قرآن اور حدیث میں صاف طور پر بیان نہ ہو تو اس میں اجماع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جس حکم پر امت کا اتفاق ہو وہ صحیح ہوتا ہے۔ اگر اجماع میں بھی اس کا حکم نہ ملے تو قیاس کرتے ہیں۔ قیاس اکثر ظنی، اور اجماع عام طور پر قطعی ہوتا ہے۔ حدیث صحیح بھی بعض محققین کے نزدیک قطعی ہوتی ہے۔ بخاری اور مسلم کی ان حدیثوں کو بعض محققین قطعی کہتے ہیں جن پر حدیث کے ماہرین نے اعتراض نہیں کیا۔

فرض: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، یہ سب فرض ہیں۔

حرام: شرک، کفر، زنا، چوری، ناحق قتل، سود لینا، جھوٹی گواہی، جنگ سے

بھاگنا، جادو کرنا، یہ حرام ہیں۔

سننیں: جو فرض نماز کے آگے پیچھے پڑھتے ہیں، اور باقی نوافل، شوال کے

① یہ فرق بے بنیاد ہے کیونکہ قرآن و سنت میں اس کی کوئی دلیل نہیں۔

② جو خبر واحد صحیح سند اور ثقہ رواۃ کے واسطے سے ثابت ہو اسے ظنی کہنا اہل کلام اور فلاسفہ کا اختراعی اصول ہے جو کسی طرح قابل اعتناء اور لائق اعتبار نہیں۔

چھ روزے۔ قضا، نذر اور کفارے کے علاوہ روزہ رکھنا: زکوٰۃ اور صدقہ فطر کے علاوہ خیرات کرنا، ایک دفعہ سے زائد حج کرنا، یہ سب مستحب ہیں۔
مکروہ: پیٹ بھر کر کھانا کھانا، بہت باتیں کرنا، دنیوی کاموں میں زیادہ لگے رہنا مکروہ ہے۔

مباح: عمدہ چیزیں ضرورت سے زائد استعمال کرنا بعض حالات میں مباح ہیں۔

عبادت اور عادت میں فرق:

عبادت: عبادت اس تعظیم کا نام ہے جو ظاہری اسباب کے ماسویٰ غیبی قوت کی بنا پر نفع حاصل کرنے یا تکلیف سے بچنے کے لیے کی جائے، یا یہ خیال کیا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کو زبردستی مناسکتا ہے۔^①

عبادت کے طریقے:

شریعت میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کے یہ طریقے مقرر ہیں: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، تلاوت قرآن، ذکر، دعا، استغفار، شرعی صدقہ، طاعت۔

عادت: عبادت کے علاوہ باقی امور کو عادت کہتے ہیں، جیسے: کھانا، پینا، نکاح، لباس، مکان، کاشتکاری، صنعت و حرفت، تجارت، ملازمت، شکار کرنا، مزدوری کرنا وغیرہ۔

عبادت اور عادت میں حکم کا فرق:

عبادت میں اصل یہ ہے کہ اپنی طرف سے کوئی عبادت یا اس کا کوئی طریقہ ایجاد کرنا منع ہے، اور اسی کو بدعت کہتے ہیں۔ اور عادت میں اصل یہ ہے کہ ان کو

① امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عبادت سے مراد ہر وہ قول و فعل ہے جو رضائے الہی کا باعث ہے۔

عقلی نفع یا نقصان کی بنا پر ایجاد کرنا جائز ہے مگر یہ شرط ہے کہ شریعت میں اس کی ممانعت نہ ہو۔

عبادت اور طاعت میں فرق:

طاعت حکم کی تعمیل کا نام ہے، خواہ شرعی ہو یا عقلی، اور عبادت خاص تعظیم کا نام ہے۔ حکم شرعی کی مستقل تعمیل عبادت ہے مگر حکم عقلی کی تعمیل اگر غیبی طاقت وغیرہ کا خیال کرتے ہوئے نہ ہو تو عبادت نہیں۔ ہر طاعت عبادت نہیں۔ پیغمبر اور امیر کے حکم کی تعمیل اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے بشرطیکہ اللہ کا فرمان سمجھ کر کی جائے۔

طاعت کے لیے علم کی ضرورت:

انسان کو حکم کی تعمیل کے لیے آمادہ کرنے میں اس کے مزاج کے علاوہ علم کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ علم سے کام کی اہمیت اور اس کا مفید یا نقصان دہ ہونا واضح ہوتا ہے۔ علم اور یقین کے مدارج ہیں۔ علم کا اثر اپنے درجہ کے اعتبار سے مکلف پر ہوتا ہے۔

علم کے تین مرتبے ہیں:

۱۔ ایک علم تقلیدی ہے۔ انسان جب کسی بزرگ کی بات سنتا ہے تو اعتقاد کی وجہ سے اس کو سچا سمجھ لیتا ہے۔ اگر وہ شخص معصوم ہو، جیسے انبیاء علیہم السلام ہیں تو وہ بات قطعاً صحیح ہوتی ہے، اور ایسا علم حقیقت میں تقلیدی نہیں ہوتا بلکہ استدلالی ہوتا ہے کیونکہ پیغمبروں کی سچائی پر دلائل موجود ہیں۔ اگر وہ شخص معصوم نہ ہو، جیسے صحابہ اور دیگر عام اولیا اور باپ داداے تو ہو سکتا ہے کہ یہ نتیجہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ غلط ہو۔

۲۔ دوسرا علم استدلالی ہے، یعنی دلائل میں غور فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے،

جیسے اللہ تعالیٰ کی توحید کا علم۔ جو لوگ دلائل میں غور و فکر نہیں کرتے، نہ انبیاء ﷺ کی تعلیم ہی سے واقفیت رکھتے ہیں وہ جہالت اور اندھی تقلید کی وجہ سے توحید کو چھوڑ دیتے ہیں اور شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح انبیاء ﷺ کی سچائی کا علم بھی استدلالی ہے، اس کے دلائل معجزات وغیرہ ہیں۔ جو لوگ ان سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ اس معاملہ میں شک میں پڑ جاتے ہیں یا ان کے شک میں پڑ جانے کا احتمال ہوتا ہے۔

۳۔ تیسرا علم بدیہی ہے جو حواس سے یا عقل سے بغیر غور و فکر کرنے کے حاصل ہو۔

ایمان میں ان باتوں پر یقین ضروری ہے:

- (۱) اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ (۲) وہ ہمیشہ سے ہے۔ (۳) ہمیشہ رہے گا۔ (۴) ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ (۵) وہ اکیلا ہے۔ (۶) ہر شے پر قادر ہے۔ (۷) ہر شے سے واقف ہے۔ (۸) جو چاہتا ہے۔ (۹) کرتا ہے۔ (۱۰) متکلم ہے۔ (۱۱) اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کو بھیجا ہے۔ (۱۲) اور ان پر کتابیں اتاری ہیں۔ (۱۳) فرشتے موجود ہیں۔ (۱۴) قیامت حق ہے۔ (۱۵) جزا اور سزا کا معاملہ ٹھیک ہے۔ (۱۶) تقدیر برحق ہے۔ (۱۷) حضرت محمد ﷺ کے بعد کسی کو نبوت نہیں مل سکتی۔ (۱۸) آنحضرت ﷺ سب دنیا کے لیے ہیں۔ (۱۹) قرآن آخری کتاب ہے۔ (۲۰) اور سب دنیا کے لیے ہے۔

ان مسائل کے دلائل

پہلا مسئلہ:

اللہ تعالیٰ موجود ہے، دوسرا: اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہے:
دلیل: جہان پر جب ہم نظر کرتے ہیں تو اس میں طرح طرح کی تبدیلیاں
دیکھتے ہیں۔ اب ضروری ہے کہ اس جہان میں ایسا وجود بھی ہو جس کی ابتداء نہ ہو
کیونکہ ہر نئے موجود کے لیے علت کی ضرورت ہوتی ہے، یہ سلسلہ اگر کسی ایسے
وجود پر ختم نہ ہو جو ہمیشہ سے ہے تو ایک نئے موجود کا علت کے بغیر پایا جانا لازم
آئے گا، اور یہ محال ہے۔

اس دلیل سے تیسرا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کیونکہ جو چیز ہمیشہ سے ہو اس
کا وجود ضروری ہوتا ہے، جس کا وجود ضروری ہو وہ چیز فنا نہیں ہوتی۔
اسی سے چوتھا مسئلہ بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے وجود کو ایجاد کے لیے
ثابت کیا گیا، اس سے اس کا خالق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ اکیلا ہے:

یعنی اس جہان کا ایک ہی پیدا کرنے والا، اور ایک ہی معبود ہے۔
ایک ہی پیدا کرنے والا ہے: پہلی دلیل: کائنات میں اگر دو خالق ہوں
تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ دونوں خالق کائنات کے ہر
ذرے کے پیدا کرنے میں شریک ہوں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بعض مخلوق کا ایک خالق ہو اور بعض کا دوسرا۔ پہلی صورت میں یہ خرابی ہے کہ ایک شے دو مستقل طاقتوں کے نیچے ہے، اور یہ محال ہے۔ دوسری صورت میں یہ خرابی ہے کہ اس صورت میں جہان میں ربط نہ ہوگا کیونکہ کائنات کا خالق کے ساتھ اس قسم کا تعلق ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے ایک کی مخلوق دوسرے کی مخلوق کے ساتھ مل نہیں سکتی، جیسے ایک فعل یا ایک تصور دو مخلوق کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل: اگر دو خالق ہوں، ایک کا ارادہ ہو کہ زید حرکت کرنے اور دوسرے کا یہ ارادہ ہو کہ ساکن رہے، اگر دونوں کا ارادہ پورا ہو تو اجتماع ضدین ہوگا، اور یہ محال ہے۔ اگر ایک کا ارادہ پورا ہو تو دوسرا عاجز ہوگا، اور عاجز خالق نہیں ہو سکتا۔ اگر دونوں کا ارادہ پورا نہ ہو تو دونوں عاجز ہوں گے۔

جب خالق ایک ہی ٹھہرا تو معبود بھی ایک ہی ہوگا کیونکہ عبادت اس تعظیم کا نام ہے جو کسی معبود میں خالق کا ساتھ صرف سمجھ کر یا اس پر دباؤ ڈال کر بات منوانے کی قدرت سمجھ کر بجالائی جائے۔ جب خالق ایک ہے، اور مخلوق میں اتنی قوت کہاں ہے کہ خالق پر دباؤ ڈال سکے تو ثابت ہوا کہ معبود ایک ہی ہے۔

چھٹا مسئلہ: وہ ہر شے پر قادر ہے:

جب ہر شے کا وہ خالق ہے تو ہر شے پر قادر ہونا اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے، کیونکہ پیدا کرنا پیدا کرنے کی قدرت کے بعد ہوتا ہے۔

ساتواں مسئلہ: ہر شے سے واقف ہے:

اللہ تعالیٰ کا فعل ارادی ہے کیونکہ اضطراری ماننے سے جہان میں کسی حادثہ کا موجود ہونا محال ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو علت العلل ہوگا وہ قدیم ہے، اور علت کے قدیم ہونے سے معلول قدیم ہوتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اللہ

تعالیٰ کا فعل ارادی ہو، اور ارادی فعل کے لیے علم کا ہونا ضروری ہے بلکہ جہاں اللہ تعالیٰ کے علم کے ظاہر ہونے کا نام ہے۔

آٹھواں اور نواں مسئلہ: جو چاہتا ہے کرتا ہے:

پہلی دلیل سے اللہ تعالیٰ کا فعل ارادی ہونا ثابت ہو چکا ہے، اس سے یہ دونوں مسئلے ثابت ہوتے ہیں۔

دسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ متکلم ہے:

یعنی بذریعہ کلام ہم کو اپنی باتوں سے فرشتوں اور پیغمبروں کی معرفت آگاہ کرتا ہے کیونکہ کلام کرنا ایک خوبی ہے، اور گونگا ہونا ایک نقص ہے اور اللہ تعالیٰ ہر کمال سے متصف اور نقص سے پاک ہے۔

انبیاء علیہم السلام یعنی پیغمبروں کا ذکر

انسانوں میں بعض افراد اس قسم کے گزرے ہیں جو دعویٰ کرتے تھے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے اپنی پیغام رسانی یا ہم کلامی کا شرف بخشا ہے، ہم کو پیغام پہنچانے کے لیے کہا ہے، اور اس پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس میں دو باتیں ہیں: ایک: صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا، دوسرا: دنیا کی اصلاح کے لیے ایک نظام ہے۔ ایک دن آنے والا ہے جب سب مردے جی اٹھیں گے، اور ہر نیک اور بد کو عمل کا بدلہ ملے گا بعض لوگ جنت میں جائیں گے اور بعض جہنم کا ایندھن بنیں گے۔

اس پر یہ دلیلیں پیش کرتے ہیں:

ہم دیوانے نہیں، حریص نہیں، تم سے چندہ نہیں مانگتے، ہماری گزشتہ زندگی تمہارے سامنے ہے، ہم معجزات لے کر آئے ہیں، پچھلا پہلے کی تصدیق اور پہلا پچھلے کی خوشخبری دیتا ہے، اللہ کے اذن سے معجزات دکھاتے ہیں۔

لوگ ان کو اور ان کے ماننے والوں کو تنگ کرتے، طمع دلاتے، جلا وطن کرتے، قتل کرنے کے درپے ہوتے۔ ان کے اخلاق نہایت اعلیٰ درجہ کے ہوتے، اپنے دعویٰ پر عقلی دلائل پیش کرتے، دنیا کی اصلاح کا ایسا نقشہ پیش کرتے کہ عقل حیران ہو جاتی۔ ان کے پیروکار تمام دنیا کے امام بن جاتے۔ توحید، نبوت اور جزا پر دلائل کا اتنا مضبوط سلسلہ قائم کرتے کہ سننے والے آخر ماننے پر مجبور ہو جاتے۔ مخالفین گالی دینے اور ایذا پہنچانے کے سوا کوئی معقول

جواب نہ دیتے۔ ان کی تحریک بڑھتی اور مخالف تحریکیں مٹی۔ ان کی غیبی مدد ہوتی رہتی، خصوصاً حضرت محمد رسول اللہ ﷺ، جو سب پیغمبروں کے بعد آئے ہیں۔ جن کی شریعت ہر زمانے اور ہر مکان میں قیامت تک سب لوگوں کے لیے کافی ہے۔ جس کے متعلق یہ دعویٰ ہے کہ اس میں ترمیم کی گنجائش نہیں، نہ اس میں کمی پیشی کا اندیشہ ہے۔ اپنے دائمی معجزے، یعنی کلام الہی قرآن مجید سے تمام جن و انس کو مقابلہ کی دعوت دی ہے کہ تم اس جیسا کلام بنا کر لاؤ بلکہ ایک سورت ہی اس قسم کی بنا کر لاؤ مگر وہ نہ لاسکے۔ قرآن مجید ان باتوں میں معجز ہے:

۱۔ فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے: قرآن کا جو کلمہ جس مقام میں ہے وہاں اس کی جگہ دوسرا کلمہ نہیں آسکتا؛ حالانکہ کلام عرب اتنا وسیع ہے کہ ایک معنی کے لیے دو ہزار تک مترادف الفاظ پائے جاتے ہیں، گو ہر کلمہ کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جس بنا پر وہ دوسرے کلمہ سے ممتاز ہوتا ہے۔ قرآن مجید کا ایک جملہ (فقرہ) جو کسی مضمون کو ادا کرتا ہے کوئی دوسرا جملہ اس کی جگہ اس مضمون کو ادا کرنے کے لیے نہیں لایا جاسکتا۔

۲۔ اسلوب کلام کے اعتبار سے: یعنی مضمون کو ادا کرنے کا جو عام طریقہ ہے اس کے آگے دو طریقے ہیں: ایک نظم، ایک نثر۔ اور نثر دو قسم پر ہے: ایک جمع دار، اور دوسری عام طرز پر۔ کلام الہی قرآن مجید ان میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔

۳۔ عام پیشگوئیوں کے اعتبار سے: قرآن مجید کی ہر پیشگوئی صحیح ہے۔

۴۔ پہلے انبیاء علیہم السلام کی پیشگوئیوں کے مطابق ہونے کے اعتبار سے۔

۵۔ تعلیم کے اعتبار سے: یہ اپنے اندر ایک جاذبیت رکھتا ہے۔ اس کی تعلیم زندگی کے ہر شعبہ میں اعتدال کو ساتھ لیے ہوئے ہے۔ اس کا معاشرتی

نظام ہر کجی سے مبرا، ہر خوبی کا جامع ہے۔ اس کا سیاسی نظام دنیا کے ہر نظام سے مقصدِ سیاست میں بے نظیر ہے۔ اخلاق میں بلند پایہ ہے۔ ماضی کی صحیح ضروری تاریخ پر مشتمل ہے، اور آئندہ امور میں فیصلہ کن ہے۔ قضا کا دفتر ہے۔ حلال و حرام کا مجموعہ ہے۔ مناظرے کے سوال و جواب میں اعلیٰ درجہ پر ہے۔ دلائل اس کے لا جواب ہیں، پھر باوجود ان صفات کے ”ذکر“ بھی ہے۔ اس کے پڑھنے سے دل صاف ہوتا ہے۔ ان تمام صفات کا جامع ہے جو ذکر کے لیے ضروری ہیں۔

اس کے بعد آنحضرت ﷺ کی اخلاقی بلندی، ذہنی صفائی، عملی برتری اور ہر شعبہ زندگی میں کمال اور جامعیت بھرے معجزات۔ یہ چیزیں آپ کی اور پہلے انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر کھلے ہوئے دلائل ہیں۔

ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام، خصوصاً حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کا دعویٰ بالکل درست تھا۔ واقعی ان پر اللہ کا کلام نازل ہوا جس میں عبادت اور نظامِ دنیا کا ذکر ہے۔ اس کا ایک حصہ انسانی غور و فکر سے بلند ہے، اور ایک حصہ ایسا ہے جس پر غلبہ جذبات کی وجہ سے انسانوں کا جمع ہونا مشکل ہے۔

کتابیں:

اس دلیل سے کتابوں کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت محمد ﷺ تک اللہ نے جس قدر پیغمبر بھیجے ہیں ان پر انسانی ہدایت کے لیے یکے بعد دیگرے کتابیں نازل فرمائیں، جن سے مشہور چار کتابیں ہیں: تورات جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی۔ انجیل جو حضرت مسیح علیہ السلام پر نازل ہوئی۔ زبور جو حضرت داود علیہ السلام پر اتری۔ سب سے آخری کتاب قرآن مجید ہے جو حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوئی۔

فرشتے

فرشتوں کا ثبوت:

اس دلیل سے فرشتوں کا بھی ثبوت ملتا ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام اور اللہ تعالیٰ کے درمیان فرشتے ہی واسطہ ہیں۔ ان کی پیدائش روشنی سے ہے۔ نہ کھاتے ہیں، نہ پیتے ہیں، نہ ان کے ہاں نکاح کا سلسلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمانبردار بندے ہیں۔

آخرت

آخرت کا ثبوت اور اس کی حقیقت:

عبادت اور باقی نظام پر عمل کرنے اور نہ کرنے کے نتیجے کو جزا اور سزا کہتے ہیں۔ جو سزا اور جزا شریعت کی مخالفت اور موافقت پر مرتب ہونی قرار دی گئی ہے، اس دنیا کے مادی اسباب اس کے لیے مناسب نہیں، اس کے لیے اور اسباب کی ضرورت ہے جو اس وقت غیر محسوس ہیں۔ اور بعض معدوم ہیں، ان کو ایک وقت موجود اور محسوس کیا جائے گا۔ اس وقت کو آخرت کہتے ہیں۔ نیکی کا بدلہ جنت کی صورت میں اور برائی کا بدلہ دوزخ کی صورت میں ملے گا۔ مرنے کے بعد قبر میں بھی کچھ بدلہ ضرور نصیب ہوگا، اگرچہ کامل بدلہ اسی دن ملے گا۔ انبیاء علیہم السلام نے متفقہ طور پر اس کو مانا ہے۔

تقدیر

تقدیر کا ثبوت اور اس کا مطلب:

یہ مسئلہ اگرچہ انسانی حیرت کا باعث ہے مگر اللہ تعالیٰ کے وجود اور خالق ہونے، اور اس جہاں کے مخلوق ہونے، اور اس کے سہارے پر قائم ہونے کو تسلیم

کر لینے کے بعد اس کا ثبوت بالکل بدیہی ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ایس جہان پر نگہبان ہونا، ہر ذرے پر اس کا قادر اور متصرف ہونا، اور اس کے ارادے اور قدرت کا ہر جگہ حاوی ہونا بالکل بین ہے، اور حقیقت میں اسی کا نام تقدیر ہے۔ دنیا میں جو خیر و شر ہے اللہ تعالیٰ اس کو جانتا ہے، اور اس کو لکھ چکا ہے۔ اس کی قدرت اور اس کے ارادے کو اس کے وجود میں دخل ہے، اور اسی کا نام تقدیر ہے۔

قرآن مجید

قرآن مجید آخری کتاب ہے اور آنحضرت آخری نبی ہیں:

قرآن مجید چونکہ کامل اور جامع ہے، اور رد و بدل سے محفوظ ہے، اور ہر زمانے کی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ اسی طرح اس کی تفسیر (حدیث) بھی رد و بدل سے محفوظ ہے، اس لیے قرآن مجید آخری کتاب اور آنحضرت ﷺ آخری رسول ہیں۔ ختم نبوت کا مسئلہ ان مسائل سے ہے جن پر امت کا اجماع ہے اور جن کو ضروریات دین کہتے ہیں، جن کے انکار سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔

قال الله تبارك وتعالى: ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾
 فرمایا اللہ تبارک و تعالیٰ نے کہ نماز ٹھیک کرو، اور مشرکوں سے مت بنو۔
 قال رسول الله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» [بخاري]
 رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے نماز
 پڑھتے تم نے دیکھا ہے۔“

صلاة مسنونہ

مؤلفہ

حافظ محمد

آبادی حاکم رائے، گوجرانوالہ، پنجاب (پاکستان)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

نماز کے اوقات:

﴿اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلٰی الْمُؤْمِنِیْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا﴾ [النساء: ۱۰۳]

”بلاشبہ بروقت نماز ایمانداروں پر فرض کی گئی ہے۔“

پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان کے لیے پانچ وقت ہیں:

① وقتِ نمازِ ظہر: سورج ڈھلنے سے لے کر ایک مثل تک اصلی سایہ نکال کر۔

وقتِ نمازِ عصر: ایک مثل سے دو مثل تک مختار وقت ہے، اور دھوپ کے زرد

ہونے تک وقتِ جواز بلا کراہت ہے، اور سورج کے غروب ہونے تک

مکروہ وقت ہے۔^②

وقتِ نمازِ مغرب: سورج کے ڈوبنے سے سرخی کے غائب ہونے تک۔^③

وقتِ نمازِ عشاء: سرخی غائب ہونے سے آدھی رات تک بالاتفاق،^④ اور صبح

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۱۲) نیز دیکھیں: سنن أبي داود، رقم الحدیث

(۳۹۳) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۴۹) سنن النسائی، رقم الحدیث (۵۱۳)

اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ذہبی، ابن الجارود وغیرہم نے صحیح اور امام

ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن صحیح“ کہا ہے۔

② گزشتہ حوالہ دیکھیں۔ نیز دیکھیں: صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۰۸، ۶۱۳) شرح

النووی علی مسلم (۵/۱۱۰) الدرر البہیة (۱/۱۸۷، ۱۸۹)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۱۲، ۶۱۴)

④ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۱۲، ۶۱۳)

صادق (جو سفید کناروں تک پھیلتی ہے) تک اختلاف ہے۔^①
 وقت نماز فجر: صبح صادق سے روشنی پھیلنے تک مختار وقت ہے اور سورج نکلنے تک
 وقت جواز ہے۔^②

اول وقت نماز افضل ہے^③ مگر ظہر کی نماز گرمیوں میں ذرا مؤخر کرنی چاہیے۔^④
 اگر تکلیف نہ ہو تو عشاء کی نماز بھی تیسرا حصہ رات گزرنے تک مؤخر کرنی چاہیے۔^⑤
 معذور اور مسافر کے لیے تین وقت ہیں: ظہر اور عصر کا ایک وقت، مغرب اور عشاء کا
 ایک، اور فجر کا ایک۔^⑥ جو شخص سو جائے یا بھول جائے تو جب یاد آئے اسی وقت
 بدستور نماز پڑھے۔^⑦

اذان:

اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ. اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ. أَشْهَدُ أَنْ لَا
 إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا
 رَسُولُ اللَّهِ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ. حَيَّ عَلَى
 الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ. حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، حَيَّ عَلَى

① دیکھیں: نیل الأوطار (۱/۴۱۳)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۱۲، ۶۱۴)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۰۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۸)

④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۱۱)

⑤ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۶۷) اسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن صحیح“ کہا

ہے۔ سنن أبی داود، رقم الحدیث (۴۲۲) اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، ذہبی اور ابن

عبدالہادی المقدسی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ تنقیح التحقيق (۲/۴۵) التنقیح (۱/۱۷۹)

⑥ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۱۸)

⑦ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۷۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۱۴)

الْفَلَاحِ. اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.^①

”اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے۔ اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے۔ میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا بندگی کے لائق کوئی نہیں، میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا بندگی کے لائق کوئی نہیں۔ میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے پیغمبر ہیں، میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے پیغمبر ہیں، نماز پر آؤ، نماز پر آؤ۔ نجات پر آؤ، نجات پر آؤ۔ اللہ سب سے بہت بڑا ہے، اللہ سب سے بہت بڑا ہے۔ اللہ کے سوا بندگی کے لائق کوئی نہیں ہے۔“

فجر کی اذان میں ”حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ“ کے بعد یہ کلمے کہے:

”الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنَ النَّوْمِ.“^②

”نماز نیند سے بہتر ہے، نماز نیند سے بہتر ہے۔“

إِقَامَت:

اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ. حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ. حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ. قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ، قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ. اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.^③

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۷۹)

② سنن أبی داود، رقم الحدیث (۵۰۰) سنن النسائی، رقم الحدیث (۶۳۳) اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، بیہقی، ابن سید الناس وغیرہ نے صحیح اور حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے حسن کہا ہے۔ دیکھیں: السنن الكبرى للبيهقي (۱/ ۴۲۳) نیل

الأوطار (۲/ ۱۸) تلخیص الحبیر (۱/ ۲۰۱)

③ گزشتہ حوالہ ملاحظہ کیجیے۔ نیز دیکھیں: صحیح البخاری (۵۷۸) صحیح مسلم (۳۷۸)

”اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے۔ میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا بندگی کے لائق کوئی نہیں، میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے پیغمبر ہیں۔ نماز پر آؤ۔ نجات پر آؤ۔ اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بہت بڑا ہے۔ اللہ کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں ہے۔“

قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ .

”نماز کھڑی ہوگئی۔“

- ۱۔ اذان میں دونوں کلمات شہادت کو دہرانا بھی جائز ہے اگر دونوں کلموں کو دہرائے تو پہلے دونوں کلموں کو آہستہ کہے اور دوسری دفعہ بلند آواز سے۔^① (مسلم)
- ۲۔ اذان ٹھہر ٹھہر کر اور اقامت جلدی جلدی کہنی چاہیے۔^② اذان با وضو کہنی بہتر ہے۔^③ (ترمذی)

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۵۰۳) سنن النسائي، رقم الحديث (۶۳۲) سنن ابن ماجه (۶۰۸) سے امام ابن خزيمة، ابن حبان، بوسیری اور نووی وغیرہم رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے صحیح کہا ہے۔ (مصباح الزجاجة: ۱ / ۸۹، المجموع: ۳ / ۹۰) **قتیبہ: أولاً مسلم کی روایت میں اذان کا ابتدائی کلمہ ”اللہ اکبر“ چار کے بجائے دو دفعہ مذکور ہے۔ ثانیاً کلمات شہادت کو دہراتے وقت آواز کو اونچا اور پست کرنے کا تذکرہ بھی مسلم کی روایت میں نہیں ہے۔ دیکھیں: صحیح مسلم، رقم الحديث (۳۷۹) واللہ اعلم**

② سنن الترمذی، رقم الحديث (۱۹۵) اس کی سند میں عبدالمعتم بن نعیم ضعیف ہے۔ اس حدیث کو حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر نے ضعیف کہا ہے۔ (المغنی عن حمل الأسفار: ۱ / ۲۰۷) تلخیص الحبیر (۱ / ۵۰) اور امام ترمذی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے بھی اسے ضعیف کہا ہے۔

③ سنن الترمذی، رقم الحاث (۲۰۱) اس کی سند میں معاویہ بن یحییٰ الصدقی ضعیف ہے۔ مزید برآں اس کی سند میں انقطاع بھی ہے۔ نیز دیکھیں: إرواء الغلیل،

رقم الحديث (۲۲۲)

۳۔ صبح کے لیے دو اذانیں کہنی ثابت ہیں: ایک وقت پر اور ایک وقت سے تھوڑا سا پہلے۔^① (بخاری)

۴۔ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ دائیں بائیں طرف منہ پھیر کر کہے۔^② جنگل میں بھی اکیلا آدمی اذان کہہ سکتا ہے۔^③ (مسلم)

۵۔ کان میں انگلیاں رکھنے سے آواز بلند ہوتی ہے۔^④ (ابن ماجہ)

۶۔ اذان کا جواب دینا ضروری ہے۔^⑤ جو کلمہ مؤذن کہے اسی طرح ساتھ ساتھ

سننے والا کہتا جائے، اور جب مؤذن حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ کہے تو سننے والا ”لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ“ کہے۔^⑥

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۹۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۹۲)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۰۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۰۳)

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۲۰۳) سنن النسائي، رقم الحدیث (۶۶۶)

اسے ابن حبان نے صحیح کہا ہے، اور منذری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔“ (عون المعبود: ۴ / ۵۰) **تنبیہ:** اکیلے آدمی کے لیے اذان کے مشروع ہونے کی دلیل صحیح مسلم میں نہیں ملی۔ واللہ اعلم

④ سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۷۰۱) اس کی سند میں عبدالرحمن بن سعد اور سعد بن

عمار مستور ہے۔ اس کی سند کو ابن معین، ابن رجب، ابن حجر اور بوسیری رحمۃ اللہ علیہم نے ضعیف کہا ہے۔ (فتح الباری لابن رجب الحنبلی: ۳ / ۵۵، فتح الباری لابن حجر: ۲ /

۱۱۵، مصباح الزجاجة: ۱ / ۹۰) اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن ایسا کرنا بلال رضی اللہ عنہ کے فعل سے ثابت ہے جسے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معلق اور ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے موصولاً بیان کیا

ہے۔ (صحیح البخاری، کتاب الأذان، باب هل يتبع المؤذن فاه... إلخ، سنن

الترمذی، رقم الحدیث: ۱۹) امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ”حسن صحیح“ اور ابن خزیمہ،

حاکم اور مغلطائی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے صحیح کہا ہے۔ (شرح ابن ماجہ لمغلطائی، ص: ۱۱۱۵)

⑤ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۸۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۸۳)

⑥ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۸۵)

۷۔ جو اذان سن کر آنحضرت ﷺ پر درود پڑھے اور آپ کے لیے وسیلے کی دعا کرے اس کے لیے شفاعت ثابت ہو جاتی ہے۔^①

وسیلے کی دعا:

اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدَّعْوَةُ التَّامَّةُ وَالصَّلَاةُ الْقَائِمَةُ! آتِ مُحَمَّدَانَ الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ.^②

”اے پوری دعوت اور درست نماز کے مالک! محمد ﷺ کو وسیلہ اور فضیلت عنایت کر، اور اسے مقام محمود میں کھڑا کر جس کا تونے ان سے وعدہ کیا ہے۔“

جو اذان سن کر یہ دعا پڑھے اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، رَضِيْتُ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا.^③

”میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ اکیلے کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، اور میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں۔ میں اللہ کے مالک اور محمد ﷺ کے رسول ہونے اور اسلام کے دین ہونے پر راضی ہوں۔“

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۸۴) احادیث میں آپ ﷺ کے لیے صرف وسیلے کا سوال کرنے پر شفاعت کی خوشخبری ہے۔ ہمارے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں جس میں درود کا بھی ذکر ہو۔ البتہ اذان کے جواب میں درود پڑھنا بھی مشروع ہے۔ دیکھیں:

صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۸۴)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۸۹)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۸۶)

مغرب کی اذان کی دعا:

اللَّهُمَّ هَذَا إِقْبَالُ لَيْلِكَ وَإِدْبَارُ نَهَارِكَ وَأَصْوَاتُ دُعَاتِكَ
فَاغْفِرْ لِي^①.

”یا اللہ! تیری رات کے آنے اور تیرے دن کے جانے اور تیرے
پکارنے والوں کی پکار کا وقت ہے، مجھے بخش!“

آدابِ پاخانہ:

پاخانہ اور پیشاب کے وقت نہ منہ کعبہ کی طرف کرے اور نہ پشت^② بلکہ کعبہ
کی طرف تھوکنا نماز اور خارج از نماز میں منع ہے، اور دائیں جانب سے بھی بچنا چاہیے۔^③

پاخانہ میں داخل ہونے سے پہلے یہ دعا پڑھے:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ^④.

”اے اللہ، میں تجھ سے گندگی اور شیطین سے پناہ مانگتا ہوں۔“

فارغ ہو کر یہ کہے:

۱۔ غُفْرَانَكَ^⑤.

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٣٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٨٩) اس

کا مدار ابو کثیر مولی ام سلمہ رضی اللہ عنہا پر ہے۔ (العلل للدارقطنی: ١٥ / ٢٣٥) جو مجہول ہے۔

اسے امام ترمذی، نووی اور البانی رحمہم نے مجہول کہا ہے۔ (المجموع: ٣ / ١١٦،

ضعیف سنن أبي داود: ١ / ١٩١)

② صحیح البخاری، رقم الحديث (٣٨٦) صحیح مسلم، رقم الحديث (٢٦٤)

③ صحیح البخاری، برقم (٣٩٧، ٥٠٩) صحیح مسلم، رقم الحديث (٥٤٨)

④ صحیح البخاری، رقم الحديث (١٤٢) صحیح مسلم، رقم الحديث (٣٧٥)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٧) سنن ابن

ماجہ، رقم الحديث (٣٠٠) اسے ترمذی نے ”حسن غریب“ اور ابن خزیمہ، ابن ←

”تیری بخشش طلب کرتا ہوں۔“

۲۔ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذَى وَعَافَانِي. ①

”سب تعریف اللہ کی ہے جس نے مجھ سے تکلیف دور کی اور مجھے تندرستی عنایت کی۔“

وضو کا ذکر:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ۶]

”اے ایماندارو! جب نماز کے لیے اٹھو تو اپنے چہرے اور کہنیوں تک ہاتھ دھولو، سر پر مسح کرو اور پاؤں کو ٹخنوں تک دھولو، اور اگر جنبی ہو تو غسل کرو۔“

نیند سے اٹھنے کے بعد جب تک تین دفعہ ہاتھ نہ دھولے برتن میں نہ ڈالے، اور تین دفعہ ناک جھاڑے۔ ② (بخاری و مسلم)

وضو کی ترکیب:

اول بسم اللہ پڑھے۔ ③ اس کے بعد سب سے پہلے دونوں ہتھیلیوں کو ایک

← حبان، ابن ابی داؤد، حاکم، ذہبی، ابن الملقن اور نووی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے صحیح کہا ہے۔

(البدر المنیر: ۲ / ۳۹۴، المجموع شرح المہذب: ۲ / ۷۵)

① سنن ابن ماجہ (۳۰۱) اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم المکی ضعیف ہے، اس کے کچھ

شواہد بھی ہیں جن سے یہ حدیث تقویت پکڑتی ہے۔ دیکھیں: القول المقبول (ص: ۸۰)

② صحیح البخاری، برقم (۱۶۰، ۳۱۲۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۷۸)

③ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۵) عن ابی ہریرہ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے ←

دو یا تین دفعہ دھوئے۔^① پھر مضمضہ (کلی) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈال کر نکالنا) ایک دو یا تین دفعہ کرے۔ منہ اور ناک میں اکٹھا پانی ڈالے^② یا جدا جدا۔^③ پھر اسی طرح منہ دھوئے۔ پھر ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اسی طرح دھوئے۔^④ پھر تمام سر کا^⑤ یا بعض سر اور باقی پگڑی پر مسح کرے۔^⑥ پھر کان کے اندر سبابہ سے اور باہر انگوٹھے سے مسح کرے،^⑦ اور پاؤں کو ٹخنوں تک ایک دو یا

← لیکن یہ اپنے شواہد کی بنا پر ”حسن“ ہے، ان میں سے ایک ابن ماجہ میں بروایت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ ہے۔ (سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث: ۳۹۷) بوسیری رضی اللہ عنہ نے اسے حسن کہا ہے۔ (مصباح الزجاجة (۱/ ۵۹) مزید برآں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابن صلاح، ابن کثیر، ابن سید الناس اور حافظ عراقی رضی اللہ عنہم نے ”حسن“ کہا ہے۔ عون المعبود (۱/ ۱۲۲) إرواء الغلیل، رقم الحدیث (۸۱) نیل الأوطار (۱/ ۶۵) منذری اور ابن حجر رضی اللہ عنہما نے اسے قوی کہا ہے۔ (الترغیب والترہیب: ۱/ ۹۹، تلخیص الحبیر (۱/ ۷۵))

- ① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۵۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۶)
- ② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۹۶)
- ③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۰۸) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۴۸) سنن النسائی، رقم الحدیث (۹۵) اسے امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے ”حسن صحیح“ اور ابن خزیمہ اور ابن حبان رضی اللہ عنہما نے صحیح کہا ہے۔
- ④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۵۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۶)
- ⑤ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۸۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۵)
- ⑥ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۷۴) پگڑی پر مسح کرنے کی مزید توضیح سنن النسائی (۱۰۹) کی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی اور عمامے کے دونوں اطراف پر مسح کیا۔ اسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے۔

- ⑦ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۵) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۰۲) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۴۳۹) اسے ابن خزیمہ، نووی اور البانی رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (صحیح أبي داود: ۱/ ۲۳۱)

تین دفعہ دھوئے۔^① اس کے بعد مندرجہ ذیل دعا پڑھے تو اس کے واسطے جنت کے

آٹھوں دروازے کھل جاتے ہیں۔^② (أبو داود، بخاری، مسلم، ترمذی، أحمد)

”أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ
مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.“

”اے اللہ! مجھے توبہ کرنے والوں سے اور پاک رہنے والوں
سے بنا۔“

تین بار سے زیادہ کسی عضو کو نہیں دھونا چاہیے۔^③ مسواک ہر نماز^④ اور وضو
کے وقت سنت ہے،^⑤ جمعہ کے دن زیادہ تاکید ہے۔^⑥

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۵۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۶)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۳۴) نوٹ: اعضاء وضو کو کم از کم ایک دفعہ دھونا
فرض ہے، دو دو اور تین تین دفعہ دھونا مستحب ہے، نیز بعض اعضاء کو ایک یا دو دفعہ اور
بعض کو تین دفعہ ایک ہی وضو میں دھونا جائز ہے۔ (صحیح البخاری، رقم الحدیث:

۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۳، صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۲۳۵)

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۳۵) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۴۰) سنن

ابن ماجه (۴۲۲) اسے ابن الجارود، ابن خزيمة، نووی، ابن الملقن اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہم نے صحیح

کہا ہے۔ (المجموع: ۱/۴۳۸، البدر المنير: ۲/۱۴۳، تلخیص الحبير: ۱/۲۶۸)

④ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۵۲)

⑤ مسند أحمد (۲/۲۵۸، ۴۶۰) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسے تعلیقاً بصیغہ جزم بیان کیا

ہے۔ (صحیح البخاری: کتاب الصوم، باب السواك الرطب... الخ) اس حدیث

کو ابن الجارود، ابن خزيمة، حاکم، ذہبی، ابن صلاح، ابن الملقن وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے صحیح کہا

ہے۔ (البدر المنير: ۱/۶۹۹، ۷۲۰) ابن عبدالبہادی فرماتے ہیں: اس کے تمام رواة

ائمہ اثبات ہیں۔ (المحرر، ص: ۹۴)

⑥ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۸۴۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۴۶)

وضو مندرجہ ذیل اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے:

- ۱۔ ہوا کا خارج ہونا۔^①
 - ۲۔ بول و براز۔^②
 - ۳۔ منی۔^③
 - ۴۔ مزی۔^④
 - ۵۔ عورت کو شہوت سے چھونا۔^⑤
 - ۶۔ گہری نیند لیٹ کر کامل بے ہوشی سے سونا۔^⑥
 - ۷۔ اونٹ کا گوشت کھانا۔^⑦
 - ۸۔ شرمگاہ کو بلا پردہ چھونا۔^⑧
 - ۹۔ بھاری غشی۔^⑨
- ان کے سوا زیادہ خون نکلنے،^⑩ تھے اور آگ سے پکی ہوئی سے وضو کرنا مستحب ہے۔^⑪ (قرآن، بخاری، موطأ مالک، ترمذی، مسند أحمد)

- ① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۳۵)، صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۲۵)
- ② [النساء: ۴۳]
- ③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۳۰)، صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۱۳)
- ④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۳۲)، صحیح مسلم (۳۰۳) پہلے چار نواقض ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی ثابت ہیں جس میں ”حدث“ کا ذکر ہے۔ علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ حدیث سے مراد ہر وہ چیز ہے جو سبیلین سے خارج ہو۔ (نیل الأوطار: ۱/۲۳۳)
- ⑤ [النساء: ۴۳]
- ⑥ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۹۶) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۵۸) سنن ابن ماجہ (۴۷۸) اسے امام ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحیح اور ترمذی رضی اللہ عنہ نے حسن کہا ہے۔
- ⑦ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۶۰)
- ⑧ صحیح ابن حبان (۳/۴۰۳) اسے امام ابن حبان، ابن عبد البر اور ابن الملقن رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (تلخیص الحبیر: ۱/۱۲۶، البدر المنیر: ۲/۴۷۴۰)
- ⑨ بدائع الصنائع (۱/۳۰) شرح مسلم للنووی (۴/۷۴)
- ⑩ تمام المنة (ص: ۵۲)
- ⑪ تمام المنة (ص: ۱۱۱) القول المقبول (ص: ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰)
- ⑫ مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ (۲۱/۲۲۲)

تیمم:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ۴۳]

”اگر تم بیمار ہو یا سفر میں یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے آئے یا تم عورتوں کو چھوؤ، پس تم پانی نہ پاؤ تو پاک جگہ کا قصد کرو، پس منہ اور ہاتھ کا مسح کر لو۔“

ایک دفعہ دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر مارنا اور پھر منہ اور ہتھیلیوں پر ملنا کافی ہے۔^①
(بخاری)

عورت جب حیض یا نفاس سے پاک ہو^② یا مرد و عورت مجامعت کریں تو ان پر غسل ضروری ہے۔^③ اگر پانی نہ ملے تو تیمم کریں۔^④

جب مسجد میں داخل ہو تو یہ دعا پڑھے:

”اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ.“

”یا اللہ! میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے۔“

اور جب مسجد سے نکلے تو یہ پڑھے:

”اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ.“^⑤

”یا اللہ! میں تجھ سے تیرا فضل مانگتا ہوں۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۳۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۶۸)

② [البقرة: ۲۲۲] صحیح البخاری، برقم (۲۲۶) صحیح مسلم، برقم (۳۳۳)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۲۸۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۴۸)

④ [النساء: ۴۳]

⑤ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۱۳)

استقبالِ کعبہ:

کعبہ کی طرف منہ کرنا نماز کے لیے شرط ہے^① مگر سواری پر نوافل پڑھنے کے لیے کعبہ کی طرف منہ کرنا ضروری نہیں۔^② اسی طرح اگر کعبہ کی طرف منہ نہ کر سکے یا غلطی سے دوسری طرف منہ کر کے پڑھ لے تو جائز ہے۔^③

ستر عورہ:

مرد کے لیے قبل اور دبر کا ڈھانکنا سب ائمہ کے نزدیک فرض ہے^④ اور حدیث میں ہے کہ ران بھی عورة [پردہ] ہے،^⑤ اس کا ڈھانکنا بھی ضروری ہے۔ کپڑوں کے ہوتے ہوئے ننگے کندھوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔^⑥ ریشمی خالص یا زیادہ ریشم ہو^⑦ اور کنبہ رنگ والا کپڑا مرد کو منع ہے۔ عورت کو تمام بدن

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۸۹۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۷)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۰۴۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۰۱)

③ [البقرة: ۲۸۶] سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۴۵۵) سنن ابن ماجہ (۱۰۲۰) إرواء الغلیل (۲۹۱) یہ جواز ہر ممکن کوشش اور تحری کے بعد ہے۔

④ المغنی (۱/۵۷۷، ۵۷۸) شرح السنة (۹/۲۰) عمدة القاری (۲/۲۴۲) مواہب الجلیل (۱/۵۹۸)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۴۰۱۴) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۷۹۶) اسے ابن حبان اور علامہ البانی رضی اللہ عنہما نے صحیح کہا ہے۔ (إرواء الغلیل: ۱/۲۹۷، ۲۹۸) اور امام بخاری رضی اللہ عنہ نے اسے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ (صحیح البخاری: کتاب الصلاة، باب ما یدکر فی الفخذ)

⑥ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۵۲، ۳۵۴) صحیح مسلم (۵۱۶، ۳۰۱۰)

⑦ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۱۱۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۰۶۷) نیز دیکھیں: سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۷۲۰) وقال: حسن صحیح (سنن النسائی، رقم الحدیث (۵۱۴۸) علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ آداب الزفاف (ص: ۱۷۴)

ڈھانکنا چاہیے۔^① اور درندوں کے چمڑوں پر بیٹھنا اور ان پر چڑھنا منع ہے،^② اس لیے ان میں اور ان پر نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔ (بخاری، ترمذی، ابوداؤد، نسائی)

مندرجہ ذیل جگہوں میں نماز نہیں پڑھنی چاہیے:

قبرستان،^③ شارعِ عام،^④ حمام،^⑤ اونٹوں کا باڑہ،^⑥ بیت اللہ کی چھت پر۔^⑦

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۱۱۷۳): اسے امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے ”حسن صحیح غریب“ اور امام ابن خزیمہ، ابن حبان اور البانی رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (الترغیب والترہیب: ۱/۱۴۲، إرواء الغلیل، رقم الحدیث: ۲۷۳)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۴۱۳۱) سنن النسائي، رقم الحدیث (۴۲۵۵) امام ذہبی رضی اللہ عنہ نے اسے حسن وقوی اور علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے صحیح کہا ہے۔ (سير أعلام النبلاء: ۳/۱۵۹، تاریخ الإسلام: ۴/۳۱۴) نیز دیکھیں: سنن الترمذی (۱۷۷۱) اسے ابن الجارود،

ضیاء المقدسی اور علامہ البانی رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (الأحادیث المختارة: ۲/۱۸۲)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۹۷۲)

④ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۴۶) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۳۳۰)،

۷۴۶، ۷۴۷) اس کی سند میں ابن لہیعہ مٹھلٹ اور زید بن جبیرہ اور عبداللہ بن عمر العمری

ضعیف ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: تلخیص الحبیر (۱/۵۳۱) إرواء الغلیل، رقم

الحدیث (۲۸۷) اسے ابن عبدالبر نے منکر، بوسیری اور ابن الملقن نے ضعیف، اور

ابن الجوزی نے غیر صحیح کہا ہے۔ (التمہید: ۵/۲۲۶، مصباح الزجاجة: ۱/۵۹،

البدر المنیر: ۳/۴۴۱، العلل المتناہیة: ۱/۳۹۹)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۴۹۲) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۱۷) سنن

ابن ماجہ، رقم الحدیث (۷۴۵) اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ذہبی اور

البانی رضی اللہ عنہم نے صحیح اور ابن الترمذی، ابن دینق العید اور ابن حزم نے قوی اور شیخ الاسلام

ابن تیمیہ نے ”جید الإسناد“ کہا ہے۔ (صحیح أبي داود، رقم الحدیث: ۵۰۷،

الجوهر النقي: ۲/۴۳۴، اقتضاء الصراط المستقیم، ص: ۲۳۲)

⑥ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۶۰)

⑦ یہ حدیث ضعیف ہے۔ دیکھیں: التمہید (۵/۲۲۶) مصباح الزجاجة (۱/۵۹) ←

نمازی اپنے آگے سترہ بقدر ڈیڑھ بالشت رکھے۔ (مسلم) ^① اگر نہ ملے تو خط کھینچ لے۔ ^②

نیت دل سے کرنی چاہیے، نیت نماز زبان سے کرنے کا کوئی ثبوت نہیں۔
فرض نماز جماعت سے پڑھنی چاہیے، باجماعت نماز پڑھنے سے پچیس یا ستائیس گنا ثواب زیادہ ملتا ہے، ^③ اگر بلا عذر جماعت چھوڑی جائے تو باطل ہونے کا احتمال قوی ہے۔ (بخاری، ترمذی) ^④

← البدر المنیر (۳ / ۴۴۱) العلل المتناہیة (۱ / ۳۹۹) علماء نے بیت اللہ کی چھت پر بغیر سترے کے نماز پڑھنا ممنوع قرار دیا ہے، اگر سترہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ واللہ اعلم۔
شرح السنة للبغوی (۲ / ۳۳۲) نیل الأوطار (۲ / ۱۴۳) الفقه الإسلامی وأدلته (۱ / ۶۷۳)

① حدیث میں ”مثل مؤخرۃ الرجل“ کے الفاظ ہیں۔ (صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۴۹۹) یعنی سترہ پالان کی پچھلی لکڑی کے برابر ہونا چاہیے اور یہ تقریباً ڈیڑھ فٹ بنتا ہے۔
② سنن أبی داود، رقم الحدیث (۶۸۹) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۹۴۳) اس کی سند میں ابو عمرو بن محمد بن حریث اور اس کا جد حریث دونوں مجہول ہیں۔ نیز یہ مضطرب بھی ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سنن أبی داود، رقم الحدیث (۶۹۰) امام بغوی، قاضی عیاض، نووی، طحاوی، ابن عبدالبہادی، شافعی وغیرہم رضی اللہ عنہم نے اسے ضعیف کہا ہے۔ (شرح السنة: ۲ / ۴۵۱، شرح مسلم للنووی: ۴ / ۲۱۶، ۲۱۷، التمهید: ۴ / ۴۰۰، المحرر، ص: ۲۱۱) نیز دیکھیں: ضعیف أبی داود، رقم الحدیث (۱۰۷)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۱۹، ۶۲۰) صحیح مسلم (۶۴۹، ۶۵۰)
④ حدیث میں ہے: ”جو اذان سن کر نماز کو نہ آئے تو اس کی کوئی نماز نہیں، مگر یہ کہ کوئی عذر ہو۔“ سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۷۹۳) اسے ابن حبان، ابن عبدالبہادی اور حافظ ابن حجر وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (المحرر، ص: ۲۴۲، تلخیص الحبیر (۲ / ۷۷) امام ذہبی رضی اللہ عنہ نے اسے ”جید الإسناد“ کہا ہے۔ (الستیح: ۱ / ۲۰۱)

نماز کا بیان:

جب نماز شروع کرے تو اللہ اکبر کہے^① اور دونوں ہاتھ کانوں تک^② یا کندھوں تک اٹھائے^③ پھر دایاں ہاتھ بائیں پر رکھے۔^④ سینے پر چھاپنے کے قریب رکھنا بہتر ہے۔

”عن وائل بن حجر - رضي الله تعالى عنه - قال: صليت مع النبي، ﷺ فوضع يده على يده اليسرى على صدره.“^⑤

”وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی تو آپ نے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا اپنے سینے پر۔“

(صحیحہ ابن خزیمہ)

دونوں ہاتھوں کو کانوں یا کندھوں تک اٹھائے اور اللہ اکبر کہے، اس کے بعد دعائے استفتاح پڑھے۔

دعائے استفتاح:

”بسم الله الرحمن الرحيم. « اللهم باعد بيني وبين خطاياي

كما باعدت بين المشرق والمغرب ، اللهم نقني من

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۲۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۷)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۱)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۰۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۰)

④ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۰۱)

⑤ صحیح ابن خزیمہ (۱/۲۴۳) طبقات المحدثین لأبي الشيخ (۲/۲۵۸) یہ حدیث صحیح ہے اور اس کی تائید میں دیگر روایات بھی مروی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں:

أصل صفة صلاة النبي (۱/۲۱۵) القول المقبول (ص: ۳۴۰)

الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسل
خطاياي بالماء، والثلج، والبرد»^①

”شروع اللہ کے نام سے جو رحمن اور رحیم ہے۔ یا اللہ! میرے اور
میرے گناہوں میں اتنا فاصلہ کر جتنا مشرق اور مغرب میں ٹونے
کیا ہے، اور مجھے گناہوں سے اس طرح صاف کر جس طرح سفید
کپڑا میل سے صاف کیا جاتا ہے۔ اے اللہ! میرے گناہ پانی،
برف اور اولے سے دھو دے۔“ (متفق علیہ، مشکاة، ص: ۷۷)

دوسری دعا جس کی سند اتنی قوی نہیں:

سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك،
ولا إله غيرك.^②

”تیری پاکیزگی بیان کرتا ہوں اے اللہ! اور تیری تعریف کرتا ہوں،
تیرا نام برکت والا ہے اور تیری ذات بلند ہے، اور تیرے سوا کوئی
بندگی کے لائق نہیں۔ (ترمذی، ابوداؤد)

- ① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۱۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۸) مسلم کے الفاظ ”من الخطايا“ کے بجائے ”من خطاياي“ ہیں۔ نیز کوئی ایسی روایت ہمارے علم میں نہیں ہے جس میں مذکورہ دعا سے پہلے تسمیہ کا ذکر ہو۔ واللہ اعلم
- ② سنن ابی داؤد، رقم الحدیث (۷۷۵) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۴۲) سنن النسائی، رقم الحدیث (۸۹۹) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۸۰۴) اور صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۹) میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے۔ اصحاب سنن کی روایت کو امام ابن خزیمہ، حاکم، ذہبی، حافظ عراقی، علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ أمالی الحافظ العراقي (ص: ۷۲) صحیح ابی داؤد (۷۴۸) بعض روایات میں اس کے بعد تین دفعہ ”لا إله إلا الله“ تین دفعہ ”الله أكبر“ اور پھر ”أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه“ پڑھنے کا ذکر بھی ہے۔

تیسری دعا:

اللہ اکبر کبیرا، اللہ اکبر کبیرا، اللہ اکبر کبیراً. والحمد لله
کثیراً، وسبحان اللہ بكرة وأصيلاً (ثلاثاً) أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ
الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ نَفْخِهِ وَنَفْثِهِ وَهَمْزِهِ.^①

”اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا
ہے اور تمام حمد اللہ کی ہے، اور پاکیزگی بیان کرتا ہوں اللہ کی صبح
اور شام، (تین بار کہے) پناہ مانگتا ہوں اللہ تعالیٰ کی شیطان مردود
سے، اس کے پھونکنے، اس کے جادو اور اس کے وسوسے سے۔“

(أبو داود، مشکاة، ص: ۷۸)

چوتھی دعا:

وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيئاً، وما
أنا من المشركين. إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي
لله رب العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت، وأنا من
المسلمين. اللهم أنت الملك، لا إله إلا أنت ربي وأنا
عبدك، ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي
جميعاً، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن
الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها
لا يصرف عني سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك، والخير كله

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۷۶۴) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۸۰۷)
اس کی سند میں عاصم العززی مجہول الحال ہے۔ اس حدیث کو امام ابن خزیمہ، ابن حبان،
ابن الجارود، حاکم اور ذہبی رحمہم نے صحیح کہا ہے۔ اصحاب سنن اربعہ کے ہاں اس کا ایک صحیح
شاہد بھی ہے جیسا کہ گزشتہ دعا کی تخریج سے واضح ہے۔

في يدك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت
وتعاليت، أستغفرك وأتوب إليك.^①

”میں نے اپنا چہرہ اس کی طرف متوجہ کیا ہے جس نے زمین و آسمان
کو پیدا کیا اور میں الگ ہونے والا اور مشرکوں سے نہیں ہوں، میری
نماز، طریقہ عبادات، زندگی اور موت سب اللہ کے لیے ہیں جو رب
ہے تمام جہان کا، اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اسی کا مجھے حکم ہوا ہے
اور میں فرمانبردار ہوں۔ یا اللہ! تو ہی بادشاہ ہے، تیرے سوا کوئی لائق
بندگی کے نہیں، تو میرا مالک ہے، میں تیرا غلام ہوں، میں نے اپنی
جان پر ظلم کیا اور اپنے گناہوں کا اعتراف کیا، تو میرے سب گناہ
معاف کر کیونکہ تیرے سوا کوئی نہیں بخشنے والا۔ میری بہتر اخلاق کی
طرف راہنمائی کر، نہیں ہدایت دے سکتا اچھے اخلاق کی مگر تو ہی،
اور پھیر لے مجھ سے اس کی برائی، اس کی برائی نہیں پھیر سکتا کوئی مگر
تو ہی۔ تیرے دربار میں بار بار حاضر ہوتا ہوں، تیری نوکری میں بار
بار آتا ہوں، سب بھلائی تیرے ہاتھ میں ہے اور برائی تیری طرف
منسوب نہیں ہوتی۔ میں تیرے ساتھ ہوں اور تیری طرف میں توبہ
کرتا ہوں اور بخشش مانگتا ہوں، اور تو بابرکت اور بلند ہے۔“

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۱) سنن أبي داود (۷۶۰) سنن الترمذی، رقم
الحدیث (۳۴۲۱) اسے ترمذی نے ”حسن صحیح“ امام ابن خزیمہ، ابن حبان اور
ابن الجارود نے صحیح کہا ہے۔ نوٹ: یہ دعا الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ مروی ہے۔ علامہ
البانی روضہ نے تمام الفاظ ایک ہی دعا کی صورت میں اکٹھے کیے ہیں۔ تفصیل کے لیے
دیکھیں: أصل صفة صلاة النبي (۱/۲۴۲-۲۴۸)

پانچویں دعا:

جو تہجد کی نماز کے شروع میں آنحضرت ﷺ پڑھا کرتے تھے:

”اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون. اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.“^①

”اے اللہ! جبریل اور میکائیل اور اسرافیل کے رب، اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے! پوشیدہ اور ظاہر کے جاننے والے، اپنے بندوں کے جھگڑوں میں تو فیصلہ صادر فرمائے گا، مجھے اپنے اذن سے ان جھگڑوں میں راہنمائی کر جن میں اختلاف کیا گیا ہے، بلاشبہ تو جس کو چاہے سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔“

چھٹی دعا:

جو تہجد کی نماز میں آنحضرت ﷺ پڑھا کرتے تھے:

”سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك. الله أكبر كبيراً، أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه. وزاد أبو داود بعد قوله: غيرك، ثم يقول: لا إله إلا الله (ثلاثاً) وإلى آخر الحديث، ثم يقرأ.“^②

① صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٧٠)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٧٧٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٤٢) یہ

الفاظ ترمذی کے ہیں۔

”تیری پاکیزگی بیان کرتا ہوں اے اللہ، اور تیری تعریف کرتا ہوں، تیرا نام برکت والا ہے اور تیری ذات بلند ہے، اور تیرے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے، پناہ مانگتا ہوں میں اللہ تعالیٰ کی شیطان مردود سے، اس کے وسوس اور پھونکنے اور جادو سے۔“

(ترمذی، ابو داود، نسائی، مشکاة: ۱۰۸)

دعائے استفتاح کے بعد اگر تعوذ پڑھنا ہو تو اس طرح پڑھے:

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه
ونفخه ونفثه^①.

”پناہ مانگتا ہوں میں اللہ سننے والے اور جاننے والی کی شیطان ملعون کے

وسوسے سے اور اس کے تکبر اور اس کے جادو سے۔ (رواہ الخمسة، بلوغ المرام)

پھر ”بسم اللہ الرحمن الرحيم“ (اللہ کے نام سے جو بخشش کرنے والا

مہربان ہے) پڑھے۔^② ظہر و عصر میں آہستہ، مغرب، عشاء اور فجر میں دونوں

طرح جائز ہے، خواہ آہستہ پڑھے یا بلند، اگر مقتدی نہ ہو۔^③

اس کے بعد سورہ فاتحہ پڑھے:

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۷۶۴) سنن الترمذی، رقم الحديث (۲۴۲)

”السميع العليم“ کے اضافے کے ساتھ یہ ابو داود اور ترمذی کی روایت ہے، نسائی میں تعوذ کا ذکر نہیں ملا، واللہ اعلم، ابن ماجہ میں مذکورہ اضافہ نہیں ہے اور الفاظ بھی مختلف ہیں، دیکھیں: سنن ابن ماجہ (۸۰۸)

② کیونکہ یہ سورہ فاتحہ کی اور ہر سورت کی پہلی آیت ہے۔ دیکھیں: شرح مسلم للنووي

(۱۱۱/۴) الروضة الندية (۲۵۷/۱)

③ صحیح احادیث سے سرّاً اور جہراً دونوں طرح تسمیہ کا ثبوت موجود ہے، جہری تسمیہ کے ثبوت

کے لیے دیکھیں: سنن النسائی، رقم الحديث (۹۰۵) اور بسم اللہ سرّاً پڑھنے ←

عَلَيْهِمْ وَأَنْ لِيُحْلِبُوا فِيكُمْ تَحْلِيْبًا
 وَأَنْ لِيُحْلِبُوا فِيكُمْ تَحْلِيْبًا
 وَأَنْ لِيُحْلِبُوا فِيكُمْ تَحْلِيْبًا
 وَأَنْ لِيُحْلِبُوا فِيكُمْ تَحْلِيْبًا

تاریخِ نبویؐ کے بارے میں جو تمام جہانوں پر ایک ہی
 کے لئے لکھ دیا گیا، اس کا دن ہے، ایک ہی طرف تین عہدوں
 کے ہیں، اور ان عہدوں کے بارے میں، ہم کو سیدھا راستہ بتلا
 ان کے بارے میں، ان پر تو نے اعلان کیا ہے، ان کا جن پر نخب ہوا نہ
 ہو، اور وہ ہیں۔

حدیث میں ہے کہ بلا فاتحہ نماز قبول نہیں ہوتی:
 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يَقْرَأُ بِفَاتِحَةِ
 الْكِتَابِ"

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کو کوئی نماز
 نہیں ملے۔ (متفق علیہ، مشکوٰۃ، ص: ۱۸)

عن عبادة بن الصامت، قال: كنا خلف النبي ﷺ في صلاة
 الفجر، فقرأ فتقلت عليه القراءة، فلما فرغ، قال: ((لعلكم
 تقرأون خلف إمامكم)) فقلنا: نعم، يا رسول الله، قال: ((لا

← گواہی دیکھیں: صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۹۲) لہذا دونوں طرح عمل
 کرنا درست اور سنت کے موافق ہے۔

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۲۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۴)

تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها»^①
 ”عبادہ بن صامت فرماتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے ساتھ فجر کی نماز
 میں کھڑے تھے، آپ ﷺ نے پڑھنا شروع کیا تو آپ پر پڑھنا
 دشوار ہوا، جب فارغ ہوئے، فرمایا: ”شاید کہ تم اپنے امام کے پیچھے
 پڑھتے ہو؟“ ہم نے کہا: ہاں، یا رسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ نے
 فرمایا: ”سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھو کیونکہ جس نے فاتحہ نہیں پڑھی
 اس کی کوئی نماز نہیں۔“ (أبو داود، ترمذی)

مقتدی و امام:

مغرب و عشا کی پہلی دو رکعت اور فجر کی نماز میں جہر سے آمین کہیں۔
 «عن أبي هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من قراءة أم
 القرآن رفع صوته، وقال: آمين»^②
 ”ابو ہریرہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ جب سورۃ فاتحہ سے فارغ ہوتے

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٣) سنن الترمذی، رقم الحديث (٣١١) اس
 کی سند میں محمد بن اسحاق مدلس ہیں اور روایت معنعن ہے لیکن انھوں نے مسند احمد میں
 تصریح سماع کی ہے۔ (مسند أحمد: ٥ / ٣٢١) اور ابن اسحاق ثقہ ہیں۔ دیکھیں: فتح
 القدیر لابن الہمام الحنفی (١ / ٤٢٤) اس حدیث کو امام ترمذی رَضِيَ اللهُ نے حسن، امام
 ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن الجارود، امام بیہقی اور امام بخاری وغیرہم رَضِيَ اللهُ نے صحیح کہا ہے۔
 (جزء القراءة للبيهقي، ص: ١٠٨، تلخیص الحبير: ١ / ٥٦٦) خطابی رَضِيَ اللهُ فرماتے
 ہیں: اس کی سند جید ہے۔ (معالم السنن: ١ / ٢٠٥)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٩٣٢) سنن الترمذی، رقم الحديث (٢٤٨) سنن
 النسائی، رقم الحديث (٨٧٩) اسے امام ترمذی، دارقطنی اور نووی رَضِيَ اللهُ نے حسن کہا
 ہے۔ (سنن الدارقطني: ١ / ٣٣٥، المجموع: ٣ / ٣٦٩) اور امام ابن خزیمہ، ابن
 حبان، حاکم، ذہبی اور ابن حجر رَضِيَ اللهُ نے اسے صحیح کہا ہے۔ (تلخیص الحبير: ١ / ٥٨١)

تو آواز بلند کر کے آمین کہتے۔ (بلوغ المرام)

« عن نعيم المجر قال: صليت وراء أبي هريرة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأم القرآن حتى إذا بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال: آمين (حتى) إذا سلم قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ»¹

”نعیم مجر کہتے ہیں: میں نے ابو ہریرہ کے پیچھے نماز پڑھی، انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ کر سورہ فاتحہ پڑھی، جب وہ ﴿غیر المغضوب علیہم والضالین﴾ پر پہنچے تو آمین کہی یہاں تک کہ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: اس خدا کی قسم ہے جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، میری نماز تم سب سے زیادہ نبی ﷺ سے ملتی جلتی ہے۔“ (نسائی)

اس کے بعد جہاں سے قرآن یاد کرنا ہے۔² فاتحہ کے بعد قرآن مجید پڑھنا فرض نہیں، جیسے بخاری کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے:

«وإن لم تزد على أم القرآن أجزاء عنك»³

¹ سنن النسائي، رقم الحديث (٩٠٥) اسے امام ابن خزيمه، ابن حبان، ابن الجارود، حاکم، ذہبی، دارقطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے صحیح کہا ہے۔ (سنن الدارقطنی: ١ / ٣٠٥، السنن الکبری للبیہقی: ٢ / ٤٦) بعض لوگ اس کی سند میں سعید بن ابی ہلال کی وجہ سے کلام کرتے ہیں لیکن صحیح بات یہی ہے کہ سعید مذکور ثقہ ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: تحریر تقریب التہذیب (٢ / ٤٥)

² صحیح البخاری، رقم الحديث (٧٢٤) صحیح مسلم، رقم الحديث (٣٩٧)

³ صحیح البخاری، رقم الحديث (٧٣٨) صحیح مسلم، رقم الحديث (٣٩٦)

یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ ہیں۔ مکمل روایت اس طرح ہے: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر نماز میں قراءت ہے۔ جو ہمیں نبی ﷺ نے سنایا ہم نے آگے تمہیں سنا دیا اور جو آپ ﷺ نے ہم سے مخفی رکھا ہم نے بھی اسے تم سے مخفی رکھا۔ مجلس میں سے ایک آدمی نے سوال کیا ←

”اگر فاتحہ سے زائد نہ پڑھے تو کافی ہے۔ (بخاری)

مگر پہلی دوسری رکعت میں امام و منفرد کو فاتحہ کے سوا اور قرآن پڑھنا سنت مؤکدہ ہے اور مقتدی جہری نمازوں میں صرف فاتحہ پڑھے،^① اور دوسری نمازوں میں سوائے فاتحہ کے پڑھ سکتا ہے، اس کے بعد ”اللہ اکبر“ کہہ کر رکوع کرے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ پہلی اور تیسری رکعت کے شروع میں اور باقی نماز کے ہر رکوع کے اول و آخر میں ہاتھ اٹھانے چاہیے، خواہ کان تک خواہ کندھوں تک خواہ سینے تک۔^② (ترمذی، أبو داود، بخاری، مسلم)

← کہ اگر میں فاتحہ کے بعد قراءت نہ کروں تو؟ آپ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اگر تو فاتحہ کے بعد مزید قراءت کرے تو بہتر ہے اور اگر فاتحہ پڑھنے پر اکتفا کرے تو اس میں تیرے لیے کفایت ہے۔“ اس کا سیاق بتلا رہا ہے کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے۔ (فتح الباری: ۲ / ۲۵۲، عمدۃ القاری: ۶ / ۳۳) تنبیہ: مصنف کے نقل کردہ الفاظ بخاری کے نہیں بلکہ مسلم کے ہیں۔

① سنن أبي داود، رقم الحدیث (۸۲۴) سنن النسائي، رقم الحدیث (۹۲۰) اس کی سند میں نافع بن محمود کو بعض مجہول کہتے ہیں لیکن صحیح بات یہی ہے کہ یہ ثقہ ہے، اسے دارقطنی، ابن حزم اور ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ثقہ کہا ہے۔ دیکھیں: سنن أبي داود (۸۲۴)، دارالسلام) اس حدیث کو امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح اور دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔ (السنن الكبرى: ۲ / ۱۶۵، سنن دارقطنی (۱ / ۳۲۰))

② کندھوں اور کانوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ سینے تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر ابو داود (۷۲۸) میں ہے۔ اس کی سند شریک بن عبداللہ کی وجہ سے ضعیف ہے کیونکہ وہ ان الفاظ کے ساتھ متفرد ہے، نیز انھوں نے ثقات حفاظ زائدہ، زہیر بن معاویہ اور سفیان وغیرہم کی مخالفت کی ہے اور اس پر ان کی متابعت بھی نہیں کی گئی، لہذا یہ قابل احتجاج نہیں ہے۔ تحریر تقریب التہذیب میں ہے: ”فإنه يخاف أن يكون ضعيفا عند التفرد لسوء حفظه وغلطه.“ (۲ / ۱۱۴)

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك.^①

”عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ بلاشبہ رسول اللہ ﷺ نماز کے شروع میں اور جب رکوع کے لیے تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے اپنے دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے۔“ (متفق علیہ، مشکاة، ص: ۷۵) ابو حمید کی روایت میں یہ لفظ ہیں:

«إذا قام من الركعتين كبر، ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه»^②
 ”جب دو رکعت سے فارغ ہو کر کھڑے ہوتے تو دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے۔ (ابوداؤد)

رکوع میں ہاتھ گھٹنوں پر رکھے^③ اور سر اور پشت کو برابر کرے۔^④ رکوع و سجود میں اطمینان کرنا چاہیے، بلا اطمینان کے نماز نہیں ہوتی۔^⑤ (بخاری، مسلم، ترمذی)

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۰۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۰) یہ صحیح بخاری کے الفاظ ہیں۔

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۷۳۰) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۰۴) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۱۸۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۰۶۱) اسے امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے ”حسن صحیح“ امام ابن خزیمہ، ابن الجارود، ابن حبان نے صحیح اور نووی نے ابوداؤد کی سند کو شرط مسلم پر صحیح کہا ہے۔ (المجموع شرح المہذب: ۳/۴۴۳)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۵۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۳۴)

④ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۹۸)

⑤ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۲۴) صحیح مسلم رقم الحدیث (۳۹۷)

سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۶۵) اسے امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے ”حسن صحیح“ ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن الجارود، دارقطنی، بیہقی اور طبرانی وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا۔

رکوع کی دعا:

① « سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي »

(متفق عليه، مشكاة: ۸۲)

”یا اللہ! اے ہمارے رب! تیری پاکیزگی بیان کرتا ہوں اور تعریف کرتا ہوں، یا اللہ مجھے بخش۔“

رکوع کی دوسری دعا:

② « سبحو قدوس رب الملائكة والروح » (مسلم)

”نہایت پاک نہایت پاک، فرشتوں اور روح کا مالک۔“ (مشكاة: ۸۶)

رکوع کی تیسری دعا:

③ « سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة »

(نسائي، مشكاة، ص: ۸۲)

”غالب بادشاہ بڑائی اور بزرگی والے کی پاکیزگی بیان کرتا ہوں۔“

رکوع کی چوتھی دعا:

« اللهم لك ركعت وبك آمنت ولك أسلمت، خشع لك

← ہے۔ (سنن الدارقطني: ۱ / ۳۴۸، السنن الكبرى للبيهقي: ۲ / ۸۸، الترغيب

والترهيب: ۱ / ۱۹۸)

① صحيح البخاري، رقم الحديث (۷۸۴) صحيح مسلم، رقم الحديث (۴۸۴)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (۴۸۷)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (۸۷۳) سنن النسائي، رقم الحديث (۱۰۴۹)

الشمائل المحمدية للترمذي (ص: ۲۵۶) اسے امام نووی اور علامہ البانی رحمہما نے

صحیح کہا ہے۔ (خلاصة الأحكام: ۱ / ۳۹۶، صحيح أبي داود: ۸۱۷)

سمعی وبصری ومخى وعظمى وعصبى» (مسلم، مشکاة) ^①
 ”اے اللہ! میں تیرے ساتھ ایمان لایا اور تیرے لیے تابع ہوا،
 میرے کان میری نظر، میرا مغز، میری ہڈی اور میرے پٹھے تیرے
 لیے عاجزی کرتے ہیں۔“

رکوع کی پانچویں دعا:

”سبحان ربی العظیم.“ ^② (مسلم، ترمذی، مشکاة، ص: ۸۳)
 ”میں اپنے بزرگی والے رب کی پاکیزگی بیان کرتا ہوں۔“
 کم از کم تین دفعہ پڑھے۔ ^③ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دس دس دفعہ پڑھا کرتے تھے۔ ^④
 رکوع کے بعد کھڑا ہونے کو قومہ کہتے ہیں، رکوع سے سر اٹھائے تو یہ دعا پڑھے:

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۱)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۲)

③ سنن أبی داود، رقم الحدیث (۸۸۶) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۶۱)
 سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۸۹۰) اس کا مدار عون بن عبداللہ پر ہے جو ابن مسعود
 سے بیان کرتے ہیں اور ان میں انقطاع ہے، جیسا کہ امام ابو داود اور ترمذی رحمۃ اللہ علیہما نے
 واضح کیا ہے۔ البتہ ”کم از کم“ کے اضافے کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین دفعہ رکوع میں یہ
 دعا پڑھنا ثابت ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: صحیح أبی داود (۸۲۸) أصل صفة
 صلاة النبي صلی اللہ علیہ وسلم (۲/ ۶۵۰)

④ سنن أبی داود، رقم الحدیث (۸۸۸) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۱۳۵۰)
 اس کی سند کو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن، ابن القیم نے اس کے رواة کو ثقہ اور عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے
 اس کی سند کو جید کہا ہے۔ (خلاصة الأحكام: ۱/ ۴۱۴، تہذیب سنن أبی داود: ۳/
 ۷۶، إحياء علوم الدين مع المغني عن حمل الأسفار (۱/ ۱۷۷) فقه السنة (۱/
 ۱۶۶) بعض اس کی سند میں وہب بن مانوس کو مجہول کہتے ہیں لیکن یہ حسن الحدیث ہے،
 اسے ابن حبان، ذہبی اور ابن القیم رحمۃ اللہ علیہم نے ثقہ کہا ہے۔

«سمع الله لمن حمدہ»^① اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات
وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد»^② (مسلم، مشکاة، ص: ۸۲)
”اللہ اس کی سنتا ہے جو اس کی تعریف کرے۔ یا اللہ اے ہمارے
رب! صرف تیری ہی تعریف ہے، جس سے آسمان زمین اور جن کو تو
اس کے بعد چاہے بھر جائے۔“

قومہ کی دوسری دعا:

«اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء
ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال
العبد وكلنا لك عبد، اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي
لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد»^③ (مسلم)
”یا اللہ! تیرے لیے اتنی تعریف ہے جس سے آسمان، زمین اور جس کو
اس کے بعد تو چاہے بھر جائے، اے تعریف اور بزرگی کے لائق اس
سے بڑھ کر جو بندہ کہے، حالانکہ ہم تمام تیرے لیے بندے ہیں۔ یا اللہ!
جو چیز تو دے اس کو روکنے والا کوئی نہیں، جو تو روک دے اس کو عطا
کرنے والا کوئی نہیں اور بخت والے کو تجھ سے بخت مفید نہیں ہو سکتا۔“

① یعنی نمازی جب رکوع سے اپنا سر اٹھائے تو یہ دعا پڑھے اور جب بالکل سیدھا کھڑا ہو جائے
تو اس کے بعد والی دعا پڑھے، جیسا کہ صحیح مسلم (۳۹۲) میں اس کی وضاحت ہے۔

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۷۶) اس کے علاوہ بحالت قیام مزید دعائیں بھی
آپ ﷺ پڑھا کرتے تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: أصل صفة صلاة النبي للألباني

(۶۸۲/۲ - ۶۹۷)

③ صحیح مسلم رقم الحدیث (۴۷۷)

قومہ کی تیسری دعا:

«ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه»^①

(بخاري، مشكاة، ص: ۱۸۲)

”اے ہمارے رب! تیرے لیے بہت زیادہ، پاکیزہ اور بابرکت تعریف ہے۔“

اس کے بعد سجدہ کرے، اور سجدے کو جاتے اور سر اٹھاتے وقت رفع یدین نہ کرے۔^② اللہ اکبر کہہ کر سجدہ میں چلا جائے۔^③ پاؤں کی انگلیوں کو کعبہ کی طرف موڑے۔^④ کہنیوں کو کروٹ سے ہٹا رکھے اور کہنیوں کو زمین پر نہ لگائے۔^⑤ اگر کمزور ہو تو گھٹنوں پر رکھ لے۔ سجدہ سات اعضاء پر ہوتا ہے:

۱۔ پیشانی مع ناک۔ ۲۔ دونوں ہاتھ۔

۳۔ دونوں گھٹنے۔ ۴۔ دونوں پاؤں۔^⑥

۵۔ سجدے میں انگلیوں کو کشادہ کرے۔^⑦

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۶۶)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۰۲)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۵۶)، صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۲)

④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۹۴)

⑤ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۹۴)

⑥ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۷۹) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۹۰)

⑦ سجدے میں ہاتھ کی انگلیوں کو ملا کر قبلہ رخ کرنا چاہیے۔ دیکھیں: مستدرک حاکم (۱/۱)

۳۵۰ صحیح ابن خزیمہ (۱/۳۲۴) صحیح ابن حبان (۵/۲۴۷) المعجم

الکبیر للطبرانی (۲۲/۱۹) وغیرہم، اسے امام حاکم، ذہبی، ابن خزیمہ، ابن

حبان، ابن الملقن، سیوطی رحمہم اللہ نے صحیح اور علامہ بیہقی اور عبدالرؤف المناوی نے حسن کہا

ہے۔ (البدر المنیر: ۳/۶۶۸، الشمائل للسیوطی، ص: ۱۵۴، مجمع الزوائد: ۲/

۳۲۵، التیسیر: ۲/۴۹۱) قبلہ رخ کرنے کا ذکر مسند السراج (ص: ۱۳۶) ←

سجدے کی دعائیں:

پہلی وہ دعا ہے جو رکوع کی پہلی ہے اور دوسری وہ ہے جو رکوع کی دوسری دعا ہے۔^①

سجدہ کی تیسری دعا:

”سبحان ربی الأعلى“^② (ترمذی، مشکاة: ۸۳)

”میں اپنے رب بلند کی پاکیزگی بیان کرتا ہوں۔“

سجدہ کی چوتھی دعا:

« اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك أسلمت، سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين »^③ (مشكاة، مسلم)

”یا اللہ! میں نے صرف تیرے لیے سجدہ کیا اور تیرے ساتھ ایمان لایا اور تیرے لیے تابع ہوا، میرے چہرہ نے اس کے لیے سجدہ کیا ہے جس نے اس کو پیدا کیا اور اس کی صورت بنائی، اس کے کان اور اس کی نظر بنائی، بابرکت ہے اللہ، سب مصوروں سے اچھا مصور ہے۔“

← میں ہے۔ اسے ابن السکن، ابن حجر اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ (البدر

المنیر: ۳ / ۶۶۱، الدرایة: ۱ / ۱۴۱، أصل صفة صلاة النبي صلی اللہ علیہ وسلم: ۲ / ۲۳۹) البتہ

پاؤں کی انگلیاں کھولنی چاہئیں۔

① اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۲)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۱) نیز دیکھیں: سنن أبي داود، رقم الحدیث

(۷۳۰) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۰۴) سنن النسائی، رقم الحدیث

(۱۱۸۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۰۶۱) اسے امام ترمذی رضی اللہ عنہ نے

”حسن صحیح“ ابن خزیمہ، ابن الجارود، ابن حبان نے صحیح اور نووی نے ابوداؤد کی سند کو

شرط مسلم پر صحیح کہا ہے۔ (المجموع شرح المہذب: ۳ / ۴۴۳)

پھر ”اللہ اکبر“ (اللہ سب سے بہت بڑا ہے) کہہ کر سر اٹھائے،^① اور دو زانو بیٹھے^② اور اس جلسہ میں یہ دعا پڑھے:

«اللهم اغفر لي وارحمني واهدني وعافني وارزقني»

”یا اللہ! مجھے بخش، رحم کر، ہدایت کر، تندرستی عنایت فرما اور رزق دے۔“

اس کونسانی کے علاوہ چاروں نے روایت کیا ہے،^③ اور لفظ ابو داؤد کے ہیں،

اور اسے حاکم نے صحیح کہا ہے۔^④ یہ دو لفظ اور بھی آئے ہیں:

”واجبرني“ (میرے تمام کام درست کر دے)

”وارفعني“ (مجھے بلند کر) پہلا لفظ ترمذی میں ہے اور دوسرا حاکم میں۔

پھر اللہ اکبر کہتا ہوا سجدہ کرے^⑤ اور پہلے جو دعائیں ذکر کی گئی ہیں ان میں

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۵۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۲)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۷۳۰) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۰۴)

سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۱۸۱) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث

(۱۰۶۱) اسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن صحیح“ ابن خزیمہ، ابن الجارود، ابن

حبان نے صحیح اور نووی نے ابو داؤد کی سند کو شرط مسلم پر صحیح کہا ہے۔ (المجموع

شرح المہذب: ۳ / ۴۴۳)

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۸۵۰) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۲۸۴) سنن ابن

ماجه، رقم الحدیث (۸۹۸) حبیب بن ابی ثابت کا سعید بن جبیر سے سماع ثابت ہے۔

(الهداية والإرشاد لأبي نصر الكلاباذي (۱ / ۱۹۰) اسے حاکم، ذہبی، ابن الملقن اور

اور ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح اور نووی اور البانی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔ (البدر المنير: ۳ / ۶۷۲،

خلاصة الاحكام: ۱ / ۴۶۵، صحیح أبي داود، رقم الحدیث: ۷۹۶) لیکن حبیب بن

ابی ثابت مدلس ہے اور ”عن“ سے روایت کر رہا ہے۔

④ مستدرک حاکم (۱ / ۴۰۵) وقال صحیح الإسناد.

⑤ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۵۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۲)

سے کوئی پڑھے۔ ان کے علاوہ اور دعائیں بھی سجدہ میں وارد ہوئی ہیں، ان میں سے بعض نقل کی جاتی ہیں۔

پہلی دعا:

جو سجدہ تلاوت میں پڑھی جاتی ہے:

« سجد وجہي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره بحوله وقوته (ولأبي داود: مرارا، وللحاكم) فتبارك الله أحسن الخالقين»^① (نسائي، أبو داود، ترمذي، حاكم)

”میرے چہرے نے اس کے لیے سجدہ کیا ہے جس نے اس کو پیدا کیا ہے، اس کی صورت بنائی، اس کے کان، اس کی بینائی اپنے زور اور طاقت سے بنائی، پس برکت والا ہے اللہ جو سب مصوروں سے بہتر مصور ہے۔“

دوسری دعا:

« اللهم اكتب لي بها عندك أجراً، وضع عني بها وزراً، واجعلها لي عندك ذخراً، وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك (داود)»

① سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤١٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٨٠) سنن النسائي، رقم الحديث (١١٢٩) اس کی سند میں خالد الخذاء اور ابو العالیہ کے درمیان ایک راوی مبہم ہے، جیسا کہ ابن خزیمہ نے واضح کیا ہے۔ (صحیح ابن خزیمہ: ٢٨٣ / ١) اور خالد کا ابو العالیہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ لہذا سجدہ تلاوت میں اسے پڑھنا درست نہیں ہے، البتہ عام سجدوں میں پڑھی جاسکتی ہے جیسا کہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ دیکھیں: سجدے کی چوتھی دعا۔

② سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٧٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٥٣) اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ذہبی رحمہم اللہ نے صحیح اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن ←

”یا اللہ! لکھ میرے لیے عوض اس کے اپنے پاس اجر، اور مجھ سے اس کے سبب سے بوجھ اتار، اور اس کو میرے لیے اپنے پاس ذخیرہ رکھ، اور مجھ سے اس طرح قبول کر جس طرح تو نے اپنے بندے داود سے قبول کیا۔“

اس کے بعد جب دوسری رکعت کے لیے سر اٹھائے تو ”اللہ اکبر“ کہہ کر سر اٹھائے اور سر اٹھا کر بیٹھ کر پھر کھڑا ہو۔^① اگر نماز دو تشہد والی ہو، جیسے فجر کے سوا سب نمازیں ہیں تو پہلے تشہد میں بائیں پاؤں پر بیٹھے اور دوسرے میں بائیں پاؤں زمین پر لگائے۔^② ایک تشہد والی نماز میں اختیار ہے۔^③ دوسرے تشہد میں

← غریب، خلیلی رَضِيَ اللهُ نے غریب صحیح، نووی اور البانی رَضِيَ اللهُ نے حسن کہا ہے۔ (موارد الظمان، ص: ۱۷۸، الإرشاد: ۱ / ۳۵۴، خلاصة الأحكام: ۲ / ۶۲۳) حافظ ابن حجر رَضِيَ اللهُ کا میلان بھی اس کی صحت کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ (تہذیب التہذیب: ۲ / ۲۷۶) اس کے راوی حسن بن محمد بن عبید اللہ المکی کو خلیلی اور ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔

① جیسا کہ ابو حمید ساعدی کی روایت میں مذکور ہے۔ نیز دیکھیں: صحیح البخاری (۷۸۹)

② یعنی دوسرے تشہد میں بائیں پاؤں پر بیٹھنے کے بجائے اسے آگے نکالے اور سرین پر بیٹھے، اسے تورک کہتے ہیں۔ (صحیح البخاری، رقم الحدیث: ۷۹۴)

③ عند العلماء یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ صحیح بات یہی ہے کہ تورک دو تشہد والی نمازوں میں

دوسرے تشہد میں کیا جائے، جیسا کہ ابو حمید ساعدی کی روایت (صحیح البخاری، رقم الحدیث: ۷۴۹) میں ہے۔ اور ایک تشہد والی نماز میں پہلے تشہد کی طرح بیٹھا جائے۔

جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے۔ (سنن النسائی، رقم الحدیث: ۱۱۵۹) علامہ البانی رَضِيَ اللهُ

فرماتے ہیں: دو رکعت والی نماز (کے تشہد) میں ”افتراش“ (دائیں پاؤں کو کھڑا کرنا اور

بائیں کو بچھا کر اس پر بیٹھنے) پر نسائی کی روایت نص ظاہر ہے۔ (أصل صفة صلاة

النبي ﷺ: ۳ / ۸۲۹)

دایاں پاؤں خواہ کھڑا رکھے یا نہ۔^① اور تشہد میں بائیں ہاتھ گھٹنے پر بچھا رکھے اور داہنے ہاتھ کو بند کرے اور سبابہ کو کھلا رکھے اور سبابہ سے اشارہ کرے۔^②

تشہد کے الفاظ مختلف ہیں، جس طرح چاہے پڑھے:

☆ تشہد کی ایک صورت یہ ہے:

”التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.“^③

”ہر طرح کے آداب، سب نمازیں، سب پاکیزہ چیزیں اللہ کے لیے ہیں، اے نبی ﷺ! تم پر سلام ہو، اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے سب نیک بندوں پر سلام ہو۔ میں دل سے اقرار کرتا ہوں اللہ کے سوا بندگی کے لائق کوئی نہیں اور بلاشبہ محمد اس کا بندہ اور رسول ہے۔“

① کیونکہ آپ ﷺ بسا اوقات اپنا دایاں پاؤں بچھا لیتے اور بائیں کو اپنی ران اور پنڈلی کے درمیان کر لیتے۔ (صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۵۷۹) اور کبھی دونوں قدموں کو ایک ہی جانب سے (یعنی دائیں جانب سے اس طرح کہ دائیں پاؤں کو بچھا کر) نکالتے۔ (سنن ابی داؤد، رقم الحدیث: ۹۶۵) اس سے اگلی حدیث میں ابن لہیعہ کی لیث بن سعد نے اور ابن حبان میں موارد (ص: ۱۳۳) ابو عاصم ضحاک بن مخلد نے متابعت کی ہے۔

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۷۹، ۵۸۰) بعض احادیث میں گھٹنوں اور بعض میں رانوں پر ہاتھ رکھنے کا ذکر ہے، نیز سبابہ سے محض اشارہ نہیں کرنا بلکہ سلام پھیرنے تک اسے حرکت دیتے رہنا ہے۔ دیکھیں: سنن النسائي، رقم الحدیث (۸۸۹) اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن الملقن اور ابن القیم رحمہم اللہ نے صحیح کہا ہے، اور علامہ نووی رحمہم اللہ نے بھی بیہقی (السنن الكبرى: ۱۳۱/۲) کی سند کو صحیح کہا ہے۔ البدر المنیر (۱۱/۴) زاد المعاد (۱/۲۳۱) خلاصة الأحكام (۱/۴۲۸)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۹۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۰۲)

دوسری صورت:

« بسم الله وبالله، التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي، ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أسأل الله الجنة وأعوذ بالله من النار»^① (نسائي، مشكاة: ۸۵)

”اللہ کے نام سے اور اللہ کے ساتھ، تمام آداب، نمازیں اور پاکیزہ چیزیں اللہ کے لیے ہیں، تم پر سلام ہوا ہے نبی! اور اس کی رحمتیں اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلام ہو۔ میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اور دل سے اقرار کرتا ہوں کہ بلاشبہ محمد اس کا بندہ اور اس کا رسول ہے۔ میں اللہ سے جنت مانگتا ہوں اور اللہ کے ساتھ آگ سے پناہ مانگتا ہوں۔“

تیسری صورت:

« التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله... إلى آخره...
محمد رسول الله»^② (مسلم عن ابن عباس)

① سنن النسائي، رقم الحديث (۱۱۷۵) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۹۰۲) یہ روایت سنداً و متناً غیر ثابت ہے، جیسا کہ امام مسلم رضی اللہ عنہ نے واضح کیا ہے۔ (التمییز، رقم الحديث: ۵۸) اس کے راوی ایمن بن نابل کو سند و متن میں وہم ہوا ہے اور اپنے سے اوثق لیث بن سعد کی مخالفت کی ہے۔ اس روایت کو امام نسائی رضی اللہ عنہ نے ”خطا“ اور امام بخاری اور ترمذی رضی اللہ عنہما نے غیر محفوظ کہا ہے۔ (سنن النسائي، رقم الحديث: ۱۲۸۱، العلل الكبير للترمذي، ص: ۷۲، سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۹۰) نیز اس کی سند میں ابوالزبیر المکی مدلس ہے اور روایت بھی معنعن ہے۔

② صحیح مسلم، رقم الحديث (۴۰۳)

”تمام آداب، بابرکت نمازیں، پاکیزہ چیزیں اللہ کے لیے ہیں،“
باقی اسی طرح مگر آخر میں ”محمد رسول اللہ“ ہے۔

چوتھی صورت:

«التحيات الطيبات الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي
ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين. أشهد أن لا إله إلا الله [وحدّه لا شريك له]
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله»¹

(مسلم، أبو داود، نسائي، ابن ماجه، حصن حصين)

”تمام آداب، پاکیزہ چیزیں، نمازیں اللہ کے لیے ہیں، تم پر سلام
ہو اے نبی! اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے
نیک بندوں پر سلام ہو۔ میں دل سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ اکیلے
کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں اور بلاشبہ محمد
اس کا بندہ اور رسول ہے۔“

پانچویں صورت:

«التحيات الطيبات والصلوات والملك لله» إلى آخره.²

(أبو داود، حصن حصين)

”تمام آداب، پاکیزہ چیزیں اور ملک اللہ کے لیے ہے۔“

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۰۴) بریکٹ کے الفاظ ابو داود (۹۷۳) اور نسائی

(۱۷۳) کے ہیں۔ اسے دارقطنی نے ”حسن“ اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے شرط مسلم پر صحیح کہا

ہے۔ (سنن الدارقطنی: ۱/۳۵۱، أصل صفة صلاة النبي صلی اللہ علیہ وسلم: ۳/۹۰۰)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۹۷۵) اس کی سند میں جعفر بن سعد بن سمرة ضعیف،

اور خیب بن سلیمان اور سلیمان بن سمرة مجہول ہیں۔ مؤخر الذکر دونوں کو صرف ابن حبان

نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مجاہیل کی وجہ سے اس کی سند کو ضعیف

کہا ہے۔ (تلخیص الحبیر: ۱/۶۳۹، ۶۴۸)

چھٹی صورت:

«التحيات لله، الزاكيات لله، الصلوات والطيبات لله»^①

(موطأ، حاكم، حصن، حصين)

”سب آداب اللہ کے لیے، بہتر چیزیں اللہ کے لیے، نمازیں اور پاکیزگیاں اللہ کے لیے۔“ اس کے بعد پہلے تشہد کی طرح۔

ساتویں صورت:

«بسم الله، وباللہ خير الأسماء، التحيات لله الطيبات الصلوات، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيراً ونذيراً، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، السلام عليك أيها النبي، ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. اللهم اغفر لي واهدني»^②

”اللہ کے نام سے اور اللہ کے ساتھ جو سب ناموں سے بہتر ہے، سب آداب، پاکیزہ چیزیں، نمازیں اللہ کے واسطے ہیں۔ میں دل

① موطأ إمام مالك، رقم الحديث (٢٠٣) موقوفاً عن عمر رضي الله عنه۔ اسے ابن السلقن، نووی اور زیلیعی حنفی رضي الله عنه نے صحیح کہا ہے۔ (البدر المنير: ٤ / ٢٥، خلاصة الأحكام: ١ / ٤٣٢، نصب الراية: ١ / ٤٢٢) ابن عبدالبر رضي الله عنه نے اسے مرفوع کے حکم میں لکھا ہے۔ (الاستذكار: ١ / ٤٨٤)

② مسند البزار (١٨٨ / ٦) المعجم الكبير (مجمع الزوائد: ٢ / ٣٣٦) المعجم الأوسط (٢٧٠ / ٣) شرح معاني الآثار (١ / ٢٦٥) اس کا مدار ابن لہیعہ پر ہے۔ جیسا کہ امام طبرانی اور پیشی رضي الله عنه نے کہا ہے، اور وہ ضعیف ومختلط ہے، حافظ ابن حجر رضي الله عنه نے بھی اس روایت کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (تلخیص الحبير: ١ / ٦٤٠)

سے اقرار کرتا ہوں کہ اللہ اکیلے کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اور دل سے اقرار کرتا ہوں کہ بلاشبہ محمد اس کا بندہ اور رسول ہے، اس کو حق کے ساتھ خوشخبری سنانے اور ڈرانے کے لیے بھیجا۔ قیامت آنے والی ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں۔ تم پر سلام ہو اے نبی! اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے سب نیک بندوں پر سلام ہو، یا اللہ! مجھے بخش اور ہدایت کر۔“ (اس کو طبرانی نے کبیر اور اوسط میں بیان کیا ہے۔ حسن حصین)

تنبیہ:

صحیح بخاری میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم «السلام علیک ایہا النبی» آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں پڑھا کرتے تھے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہو گئے تو ہم نے «السلام علی النبی» پڑھنا شروع کیا۔^①
پہلے قعدے میں تشہد کے بعد کھڑا ہو جائے یا درود بھی پڑھ لے اور دوسرے قعدے میں تشہد کے بعد درود، پھر دعا پڑھے۔^②
درود کے الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں، ان میں سے چند نقل کیے جاتے ہیں:

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۹۱۰)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۸۷۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۰۲) ایک قعدے والی نماز میں دوران تشہد درود پڑھنا ضروری ہے اور دو قعدوں والی میں پہلے قعدے میں اختیار ہے اور دوسرے قعدے میں واجب ہے۔ واللہ اعلم۔

③ سلام والے قعدے میں درود پڑھنا اور اس کے بعد چار چیزوں: عذاب قبر، مسج دجال کے فتنے، زندگی اور موت کے فتنے اور عذاب جہنم سے پناہ مانگنا ہے۔ (صحیح مسلم ۵۸۸، ۵۸۹) نیز دیکھیں: صحیح ابن خزیمہ (۱/۳۵۱) اسے ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ذہبی، بیہقی اور حسن الرباعی الصنعانی وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح اور دارقطنی رضی اللہ عنہ نے ←

درود کی پہلی صورت:

«اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد. اللهم بارك على محمد، وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد»^① (بخاري، مشكاة، ص: ۸۶)

”یا اللہ! محمد اور اس کی آل پر اس طرح رحمت نازل فرما جس طرح تو نے ابراہیم اور آل ابراہیم پر نازل کی، بلاشبہ تو تعریف کا مستحق اور بزرگ ہے۔ یا اللہ! محمد اور اس کی آل پر اس طرح برکت کر جس طرح ابراہیم اور اس کی آل پر تو نے برکت کی، بلاشبہ تو تعریف کا مستحق اور بزرگ ہے۔“

دوسری صورت:

«اللهم صل على محمد، وعلى أزواجه وذريته كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد و [على] أزواجه وذريته كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد»^② (متفق عليه، مشكاة، ص: ۸۲)

”یا اللہ! محمد ﷺ اور اس کی بیویوں اور اس کی اولاد پر اس طرح

← حسن کہا ہے۔ (معرفة السنن والآثار: ۳ / ۶۷، فتح الغفار: ۱ / ۳۸۱، ۳۸۲، سنن الدارقطني: ۱ / ۳۵۴) ابن عبدالبہادی نے بھی اس کی تصحیح و تحسین کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (المحرر، رقم: ۲۶۷)

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۱۹۰)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۱۸۹) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۰۷) صحیح مسلم میں دونوں جگہوں پر ”وآزواجه“ کے بجائے ”وعلى أزواجه“ ہے، اس لیے متن میں بین القوسین اضافہ کیا گیا ہے۔

رحمت نازل کر جس طرح تُو نے ابراہیم پر رحمت نازل، کی اور محمد، اس کی بیویوں اور اولاد پر اس طرح برکت کر جس طرح تُو نے آلِ ابراہیم پر برکت کی، بلاشبہ تُو تعریف کا مستحق اور بزرگ ہے۔“

تیسری صورت:

«اللهم صل على محمد النبي الأمي وأزواجه أمهات المؤمنين وذريته وأهل بيته كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد»
(أبو داود، مشكاة، ص: ۸۷)

”یا اللہ! محمد، جو نبی امی (کسی استاد سے نہیں پڑھا) ہے، اور اس کی بیویوں پر، جو ایمانداروں کی مائیں ہیں، اس کی اولاد اور اس کے گھر والوں پر اس طرح رحمت نازل کر جس طرح آلِ ابراہیم پر تُو نے رحمت نازل کی، بلاشبہ تُو تعریف کا مستحق اور بزرگ ہے۔“
درود کے بعد جو دعا پسند ہو پڑھے۔ جو ادعیہ ماثورہ ہیں ان میں سے چند نقل کی جاتی ہیں۔

پہلی دعا:

«اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنه المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنه المحيا و [فتنة] الممات ، اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم» (متفق عليه، مشكاة، ص: ۷۸)
”یا اللہ! بلاشبہ میں تیرے ساتھ قبر کے عذاب سے پناہ مانگتا ہوں، اور تیرے ساتھ مسیح دجال کے فتنہ سے پناہ مانگتا ہوں، اور تیرے

① سنن أبي داود، برقم (۹۸۲) اس کی سند میں حبان بن یسار الکلابی ضعیف و مختلط ہے۔
② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۹۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۸۹) بریکٹ والے الفاظ صرف صحیح بخاری کے ہیں۔

ساتھ زندگی اور موت کے فتنے سے پناہ مانگتا ہوں، یا اللہ! بلاشبہ میں تیرے ساتھ گناہ اور قرض سے پناہ مانگتا ہوں۔“

دوسری دعا:

« اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات » (مسلم، مشكاة، ص: ۷۸)

”یا اللہ! بلاشبہ میں تیرے ساتھ جہنم کے عذاب سے پناہ مانگتا ہوں، اور تیرے ساتھ قبر کے عذاب سے پناہ مانگتا ہوں، تیرے ساتھ مسیح دجال کے فتنے سے پناہ مانگتا ہوں، اور تیرے ساتھ زندگی اور موت کے فتنے سے پناہ مانگتا ہوں۔“

اس دوسری دعا کو ضرور پڑھنا چاہیے، اس دعا میں ان چار چیزوں کا ذکر ہے جن سے تشہد کے بعد پناہ مانگنے کا حکم کیا گیا ہے۔

تیسری دعا:

جو آنحضرت ﷺ نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو بتلائی تھی:

« اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت،

فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني، إنك أنت الغفور الرحيم »

(متفق عليه، مشكاة، ص: ۸۸)

”یا اللہ! بلاشبہ میں نے اپنی جان پر بہت ظلم کیا، اور گناہوں کو تیرے

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۰)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۰)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۹۹) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۷۰۵)

سوا کوئی معاف نہیں کرتا، مجھ پر اپنی طرف سے بخشش کر اور رحم کر،
بلاشبہ تو بخشنے والا مہربان ہے۔“

چوتھی دعا:

« اللهم إني أسألك الثبات في الأمر، والعزيمة على الرشد،
وأسألك شكر نعمتك وحسن عبادتك، وأسألك قلباً سليماً
ولساناً صادقاً، وأسألك من خير ما تعلم، وأعوذ بك من شر
ما تعلم، وأستغفرك لما تعلم» (نسائي، مشكاة، ص: ۸۸)
”یا اللہ! میں تجھ سے امر (دین) میں ثابت قدمی اور بھلائی پر مضبوطی
کا سوال کرتا ہوں، اور نعمت کا شکریہ ادا کرنے کی توفیق اور اچھی
عبادت کا سوال کرتا ہوں، اور تجھ سے درست دل اور سچی زبان مانگتا
ہوں، اور اس چیز کی بھلائی تجھ سے مانگتا ہوں جس کو فقط تو ہی جانتا
ہے، اور اس گناہ کی بخشش طلب کرتا ہوں جس کو تو ہی جانتا ہے۔“

پانچویں دعا:

« أحسن الكلام كلام الله، وأحسن الهدى هدى محمد صلی اللہ علیہ وسلم»
(نسائي، مشكاة، ص: ۸۸)

”بہتر کلام اللہ کا کلام ہے اور بہتر طریقہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔“

① سنن النسائي، رقم الحديث (۱۳۰۴) علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے منقطع کہا ہے۔ المغنی
من حمل الأسفار إحياء علوم الدين (۱/۳۲۲) جبکہ یہ متصل ہے لیکن ضعیف ہے۔ حماد
بن سلمہ اور عدی بن فضل (متروک) وغیرہما جب جریری سے بیان کرتے ہیں تو ابو العلاء
اور شداد بن اوس رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان واسطہ چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ جب جریری کے دیگر شاگرد
سفیان ثوری، یزید بن ہارون اور خالد بن عبد اللہ الواسطی وغیرہ بیان کرتے ہیں تو ان کے
درمیان بنو حنظلہ کے ایک آدمی کو بھی ذکر کرتے ہیں جو مبہم ہے۔ (المعجم الكبير
للطبراني: ۷/۲۹۳، مسند أحمد: ۴/۱۲۵) واللہ اعلم.

② سنن النسائي، رقم الحديث (۱۳۱۱) علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے صحیح کہا ہے۔

چھٹی دعا:

« اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أسرفت وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت »^① (مسلم، مشكاة، ص: ۷۸)

”یا اللہ! مجھے وہ بخش جو میں نے پہلے کیے اور جو میں نے پیچھے کیے، جو پوشیدہ کیے اور ظاہر کیے اور جو زیادتی کی، اور جس کو تو مجھ سے زیادہ جانتا ہے، تو آگے کرنے والا ہے اور پیچھے کرنے والا ہے، تیرے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں۔“

اس کے بعد دونوں طرف سلام کہے، اول داہنی طرف، پھر بائیں طرف۔
الفاظ تسلیم دو طرح وارد ہوئے ہیں:

۱۔ پہلی صورت:

« السلام عليكم ورحمة الله وبركاته »^②

(رواہ ابو داود و سندہ صحیح، بلوغ المرام)

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۷۱)

② سنن ابی داود، رقم الحدیث (۹۹۷) عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہما سے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، نووی، ابن عبدالبہادی اور ابن حجر وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (المجموع: ۳/ ۴۷۹، المحرر، ص: ۲۰۷، بلوغ المرام مع توضیح الأحكام: ۲/ ۲۹۱)

تنبیہ: بعض علماء دونوں سلاموں میں ”وبرکاته“ کے اضافے کو ابو داود کی روایت میں محل نظر قرار دیتے ہیں، لیکن یہ بوجہ درست نہیں: [۱] ابو داود کے معتمد نسخوں میں یہ زیادتی موجود ہے، مثلاً: مکتبہ محمودیہ، مدینہ منورہ کا نسخہ (۱/ ۱۳۸) نیز دیکھیں: (رفع الغین، ص: ۲)

[۲] متقدمین علماء نے اس زیادتی کو بحوالہ ابو داود ہی نقل کیا ہے، مثلاً ابن حجر، نووی، ابن عبدالبہادی اور ابن دقیق العید رضی اللہ عنہم۔ (الإمام: ۱/ ۱۷۹) [۱۱۱] اس کا ایک صحیح شاہد بروایت ابن مسعود ابن خزیمہ و ابن حبان کے ہاں موجود ہے۔ ابواسحاق کی مصرح بالسماع روایت خطیب بغدادی کی المستوف والمفترق (۲/ ۷۱۸) میں ہے۔

”تم پر سلام ہو اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں۔“

۲۔ دوسری صورت:

«السلام علیکم ورحمة اللہ»^①

(رواہ الأربعة والدارقطني و ابن حبان، تلخیص: ۱۰۴)

وتر میں دعائے قنوت جائز ہے:

خواہ بعد از رکوع پڑھے^② یا پہلے^③ الفاظ یہ ہیں:

«اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، فإنك تقضي ولا يقضي عليك، فإنه لا يذل من واليت ولا يعز من عاديت، تباركت ربنا وتعاليت، ونستغفرك ونتوب إليك»^④

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۹۹۶) سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۹۵) سنن

النسائي، رقم الحديث (۱۳۱۹) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۹۱۴) اسے امام ترمذی نے حسن صحیح، ابن ابی داود، ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے صحیح کہا ہے۔

② مستدرک حاکم (۳/۱۸۸) اسے امام حاکم اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔

(أصل صفة صلاة النبي صلی اللہ علیہ وسلم: ۳/۹۷۰)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۴۲۷) سنن النسائي، رقم الحديث (۱۶۹۹) سنن ابن

ماجه، رقم الحديث (۱۱۸۲) اسے ابن اسکن اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ ابن

الترکمانی نے قبل از رکوع قنوت وتر والی روایات کو ”جید“ کہا ہے۔ (تلخیص الحییر (۲/۴۶،

الجوهر النقی: ۳/۳۸) تفصیل کے لیے دیکھیں: القول المقبول (ص: ۵۸۸-۵۹۲)

④ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۴۲۵) سنن الترمذي، رقم الحديث (۴۶۴)،

سنن النسائي، رقم الحديث (۱۷۴۵) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۱۷۸)

اسے امام ابن الجارود، ابن خزیمہ، ابن حبان وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے صحیح اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے

حسن کہا ہے۔ لیکن ”ونستغفرك ونتوب إليك“ کا اضافہ کسی حدیث میں بھی ثابت نہیں۔

نیز دیکھیں: القول المقبول (ص: ۵۸۶)

”یا اللہ! مجھے ان لوگوں میں ہدایت کر جن کو تو نے ہدایت کی، اور مجھے ان لوگوں میں تندرستی عنایت کر جن کو تو نے تندرستی عنایت کی، اور ان لوگوں میں میرا والی بن جن کا تو والی بنا، اور جو تو نے مجھے دیا اس میں برکت کر، اور جو تو نے میرے لیے فیصلہ کیا اس کی برائی سے مجھے بچا، تو فیصلہ کرتا ہے، تجھ پر کوئی فیصلہ نہیں کرتا، بلاشبہ آپ جس کے والی ہوں وہ ذلیل نہیں ہوتا، اور جس کے ساتھ آپ سختی کریں وہ عزت نہیں پاتا، اے ہمارے رب تو برکت والا ہے اور بلند، ہم تجھ سے بخشش چاہتے اور تیرے آگے توبہ کرتے ہیں۔“

(رواہ الأربعة وابن حبان والحاکم و ابن أبي شيبة)

آخر میں کہے: ”وصلی اللہ علی النبی“ (نسائی)

”اے اللہ اپنے نبی ﷺ پر رحمت بھیج۔“

جماعت میں ”نی“ کی جگہ ”نا“ پڑھا جائے گا۔

دوسری دعا:

« اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، وألف بين قلوبهم، وأصلح ذات بينهم، وانصرهم على عدوك وعدوهم. اللهم العن الكفرة الذين يصدون عن سبيلك، ويكذبون رسلك، ويقاتلون أولياءك، اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسك

① سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۷۴۶) اس کی سند میں انقطاع ہے کیونکہ عبداللہ بن علی کا حسن بن علی سے سماع ثابت نہیں ہے۔ (تلخیص الحبیر: ۱ / ۶۰۵) البتہ ابو حلیمہ معاذ انصاری اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کے بارے ثابت ہے کہ وہ قنوت وتر میں آپ ﷺ پر درود پڑھا کرتے تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: القول المقبول (ص: ۵۸۷)

الذي لا ترده عن القوم المجرمين. بسم الله الرحمن
الرحيم، اللهم إنا نستعينك، ونستغفرك، ونثني عليك
الخير ولا نكفرك. بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إياك
نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد،
ونخشى عذابك الجدد، ونرجوا رحمتك، إن عذابك
بالكفار ملحق» (رواه ابن أبي شيبة و ابن السني)

”یا اللہ! مسلمان مرد و عورت اور فرمانبردار مرد اور عورت کو بخش، ان کے
دلوں میں الفت ڈال، ان کی حالت سنوار، ان کی اپنے اور ان کے
دشمن پر مدد کر۔ یا اللہ! ان کافروں پر لعنت کر جو تیرے راستے سے
روکتے ہیں، تیرے رسولوں کو جھٹلاتے اور تیرے دوستوں سے لڑتے
ہیں۔ یا اللہ! ان کی بات ایک نہ ہو، ان کے قدموں کو ہلادے، ان پر
وہ عذاب نازل کر جس کو تو قوم گنہگار سے رد نہیں کرتا۔ اللہ کے نام
سے جو بخشش کرنے والا مہربان ہے۔ یا اللہ! ہم تجھ سے مدد مانگتے ہیں
اور تجھ سے بخشش طلب کرتے ہیں، تیری اچھی تعریف کرتے ہیں،
تیری ناشکری نہیں کرتے۔ اللہ کے نام سے جو بخشش کرنے والا مہربان
ہے، یا اللہ! ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تیرے لیے ہی نماز
پڑھتے اور سجدہ کرتے ہیں اور تیری طرف ہی دوڑتے ہیں اور خدمت
پر حاضر ہیں، تیرے سخت عذاب سے ڈرتے ہیں اور تیری رحمت کی
امید کرتے ہیں، بلاشبہ تیرا عذاب کفار کو ملنے والا ہے۔“

① ان الفاظ کے ساتھ یہ دعا محولہ بالا اور دیگر کتب میں تلاش بسیار کے باوجود نہیں ملی، البتہ
اس سے قریب تر الفاظ عبدالرزاق (المصنف: ۳ / ۱۱۱) اور بیہقی (السنن الکبریٰ: ۲ /
۲۱۰) کی روایت کے ہیں اور اسے بیہقی رضی اللہ عنہ نے صحیح کہا ہے۔

سلام کے بعد اللہ اکبر کہے۔ جماعت کے بعد بلند آواز سے کہے۔^① پھر
 ”استغفر اللہ“ تین دفعہ کہے اور قبلہ رو ہو کر پھر یہ پڑھے:

« اللهم أنت السلام، ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال
 والإكرام » (مسلم، مشکاة، ص: ۸۸)

”یا اللہ! تو سلام ہے، تجھی سے سلام ہے، بابرکت ہے تو اے بزرگ
 عزت دینے والے!“

اس کے بعد پھر یہ کہے:

« لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو
 على كل شيء قدير. اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي
 لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد »^②

”اللہ اکیلے کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں، اس کا کوئی شریک
 نہیں، اسی کے لیے ملک ہے اور اس کے لیے تعریف، وہ ہر چیز پر
 قادر ہے۔ تو جس کو دے اس کو کوئی روکنے والا نہیں، جو تو روک لے
 اس کو کوئی دینے والا نہیں، غنی کو تجھ سے اس کی غنا کام نہیں آتی۔“

(متفق علیہ، مشکاة، ص: ۹۸)

سلام کے بعد ایک اور دعا:

« لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد
 وهو على كل شيء قدير. لا حول ولا قوة إلا بالله. لا
 إله إلا الله، ولا نعبد إلا إياه، له النعمة وله الفضل وله

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۸۰۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۸۳)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۱)

③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۸۰۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۳)

الثناء الحسن، لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون^① (رواه مسلم: ۸۸)

”اللہ اکیلے کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے لیے ملک ہے اور اس کے لیے تعریف ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ نہ کرنے اور کرنے کی طاقت اسی کے ساتھ ہے، اس کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، ہم اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے، اسی کے لیے نعمت اور اسی کا فضل ہے اور اسی کے لیے بہتر تعریف ہے، اس کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، ہم خالص طور پر اسی کی فرمانبرداری کرتے ہیں اگرچہ کافر برا جائیں۔“

آنحضرت ﷺ نے معاذ رضی اللہ عنہ کو کہا: تم نماز کے بعد یہ دعا پڑھا کرو:
«رب أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك»^②

(أحمد، أبو داود، نسائي، مشكاة، ص: ۸۸)

”اے میرے رب! اپنے ذکر اور شکر اور اچھی بندگی پر میری مدد کر۔“

سبحان الله ۳۳ دفعہ، الحمد لله ۳۳ دفعہ اور الله أكبر ۳۳ دفعہ^③
(رواه مسلم، مشكاة، ص: ۹۸)

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۴)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۵۲۲) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۳۰۳) یہ نسائی کے الفاظ ہیں، جبکہ ابو داؤد میں ”رب“ کے بجائے ”اللهم“ ہے۔ اسے امام ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ذہبی اور نووی وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح اور ابن حجر رضی اللہ عنہ نے اس کی سند کو قوی کہا ہے۔ (خلاصة الأحكام: ۱/ ۴۶۸، بلوغ المرام مع توضیح الأحكام: ۲/ ۳۰۸)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۶)

یا: سبحان اللہ ۲۵ دفعہ، الحمد للہ ۲۵ دفعہ، اللہ اکبر ۲۵ دفعہ اور لا
إله إلا اللہ (۲۵) دفعہ۔^① (رواہ أحمد والنسائی، مشکاة، ص: ۸۹)

نماز میں فاتحہ کے بعد سورت کا ملانا سنت مؤکدہ ہے مگر فرضوں کی پچھلی دو
رکعتوں میں سنت مؤکدہ نہیں، جہاں سے چاہے اور جتنا چاہے قرآن پڑھے،
آسانی کے واسطے یہاں دو سورتیں لکھی جاتی ہیں۔

سورۃ کافرون:

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكٰفِرُونَ ﴿۱﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿۲﴾ وَلَا أَنْتُمْ
عِبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿۳﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿۴﴾ وَلَا أَنْتُمْ
عِبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿۵﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿۶﴾ [الكافرون: ۶، ۱]

”کہہ دو: اے کافرو! میں اس کی عبادت نہیں کرتا جس کی تم کرتے
ہو نہ تم بھی اس کی عبادت کرنے والے ہو جس کی میں کرتا ہوں، نہ
میں عبادت کرنے والا ہوں جس کی تم نے عبادت کی، نہ تم عبادت
کرنے والے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں، تمہارا دین تمہارے
لیے اور میرا دین میرے لیے۔“

سورۃ اخلاص:

اس کے پڑھنے سے تیسرا حصہ قرآن پڑھنے کا ثواب ملتا ہے:^②

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿۱﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿۲﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿۳﴾

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۴۱۳) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۳۵۰) اسے
ترمذی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ذہبی رحمہم نے صحیح کہا ہے۔

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۴۷۲۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۱۱)

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿۴۱﴾ [الإخلاص: ۴۱]

”کہہ دو: بات یہ ہے کہ اللہ یکتا ہے، اللہ کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ نہ اس نے جنا، نہ وہ جنا گیا اور نہ اس کے برابر کوئی ہے۔“

آیۃ الکرسی:

ہر نماز کے بعد اس کو پڑھنا چاہیے:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ۲۵۵]

”اللہ کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، وہ زندہ، خود قائم اور قائم رکھنے

① جیسا کہ حدیث میں ہے کہ جو ہر فرض نماز کے بعد آیۃ الکرسی پڑھتا ہے، وہ فوت ہوتے

ہی جنت میں داخل ہو جائے گا۔ (السنن الكبرى للنسائی: ۶ / ۳۰، المعجم الكبير

للطبرانی: ۸ / ۱۱۴) اسے امام ابن کثیر، سیوطی، زیلعی، طاہر پٹنی اور ابن الفضل رحمۃ اللہ علیہ نے

شرط بخاری پر صحیح، اور امام ابن حبان، منذری، ابن حجر اور ابن عبد الہادی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح،

پیٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے جید، مناوی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر: ۱ / ۶۱۰، اللآلی

المصنوعة: ۱ / ۲۱۰، تخریج أحادیث الکشاف: ۱ / ۱۶۱) تذکرۃ الموضوعات،

ص: ۷۹، الترغیب والترہیب: ۲ / ۳۹۹ تخریج أحادیث المشکاة كما في التعقبات

للسیوطی، ص: ۸، المحرر، ص: ۲۰۹، مجمع الزوائد: ۱۰ / ۱۲۸، التیسیر: ۲ /

۸۴۴) اس کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اسے صحیح و قابل احتجاج قرار دیا ہے۔

والا ہے، نہ اس کو اونگھ آتی ہے نہ نیند، اسی کے لیے ہے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہے۔ اس کے پاس اس کے حکم کے سوا کون ہے جو سفارش کرے، جو ان کے آگے اور پیچھے ہے سب سے واقف ہے، اللہ کے علم سے وہ کسی چیز سے پورے طور پر واقف نہیں مگر جو چاہے، اس کی کرسی نے آسمانوں اور زمین کو گھیر لیا ہے، ان دونوں کی حفاظت کا اس کو بوجھ محسوس نہیں ہوتا، وہ بلند اور بزرگ ہے۔“

قرض کی دعا:

« اللهم اكفني بحلالك عن حرامك، وأغنني بفضلك
عمن سواك » (ترمذی)

”یا اللہ! مجھے اپنے حلال کے ذریعے حرام سے بچا اور اپنے فضل کے ساتھ اپنے ما سوا سے بے پرواہ کر دے۔“

کفارہ مجلس اور اعمال مجلس کے لیے محافظ:

« سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب
إليك » (نسائی)

”تیری پاکیزگی بیان کرتا ہوں اور تیری تعریف کرتا ہوں، تیرے

① سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۵۶۳) اسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن غریب اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن اور امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ (السلسلة الصحيحة، رقم الحدیث: ۲۶۶)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۴۸۵۹) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۳۵۳۳) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۳۴۴) یہ نسائی کے الفاظ ہیں جبکہ دیگر روایات میں ”لا إله إلا أنت“ سے پہلے ”أشهد أن“ کا اضافہ ہے۔ اسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حسن غریب صحیح“ اور امام حاکم اور ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔

سوا کوئی لائق بندگی نہیں، تجھ سے بخشش چاہتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں۔“

بیوی کے پاس جانے کی دعا:

اگر اس دعا کے بعد حمل ٹھہرے تو شیطان اس کو ضرر نہیں دے گا۔

« بسم اللہ، اللهم جنبنا الشيطان، و جنب الشيطان ما رزقتنا »^①

(بخاری، فتح الباری)

”اللہ کے نام سے، یا اللہ! ہم سے شیطان کو کنارے رکھ، نیز شیطان

کو اس سے بھی کنارے رکھ جو تو ہمیں دے۔“

بے چینی اور غم دفع کرنے کی دعا:

« اللہ لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش

العظيم، لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض و رب

العرش الكريم »^② (بخاری و مسلم)

”اللہ بزرگ و (بردار) حوصلے والے کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اللہ

عرش عظیم کے رب کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اللہ آسمانوں اور زمین

کے رب کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں جو معزز عرش کا رب ہے۔“

سید الاستغفار:

جو شخص صبح و شام اس کو یقین سے پڑھے اگر مر جائے تو جنتی ہوگا:

« اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك وأنا

على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما

① صحيح البخاري رقم الحديث (١٤١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٣٤)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٣٠)

صنعت، أبوء لك بنعمتك علي، وأبوء بذنبي، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت»^① (بخاري)

”یا اللہ! تو میرا رب ہے، تیرے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، تو نے مجھے بنایا، میں تیرا بندہ ہوں، میں تیرے فرمان پر قائم اور وعدے کا حتی الامکان مصدق ہوں، تیرے ساتھ اپنے فعل کی برائی سے پناہ مانگتا ہوں، تیرے آگے تیری نعمت کا اقرار کرتا ہوں، اپنے گناہ کا مقرر ہوں، مجھے بخش، بلاشبہ گناہ کو تیرے سوا کوئی نہیں بخشتا۔“

اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ محبوب اور تمام دنیا سے بہتر کلمات:

« سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر»^② (مسلم)

”اللہ کی پاکیزگی بیان کرتا ہوں، سب تعریف اللہ کے لیے، اللہ کے سوا کوئی لائق بندگی نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے۔“

سبحان الله اگر ایک سو دفعہ پڑھے تو ہزار نیکی لکھی جاتی ہے اور ہزار گناہ دور ہوتے ہیں۔^③ (مسلم)

دو کلمے جو میزان میں بھاری، زبان پر ہلکے اور اللہ تعالیٰ کو محبوب ہیں، وہ یہ ہیں:

« سبحان الله، وبحمده سبحان الله العظيم»^④ (بخاری و مسلم)

”پاکیزگی بیان کرتا ہوں اللہ کی اور اس کی تعریف کرتا ہوں، اللہ بزرگ کی بزرگی بیان کرتا ہوں۔“

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۹۴۷)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۱۳۷، ۲۶۹۵)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۶۹۸)

④ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۳۰۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۶۹۴)

جو سبحان اللہ وبحمدہ سو دفعہ پڑھے، اس کے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں اگرچہ سمندر کی جھاگ جتنے ہوں۔^① (بخاری، مسلم)

سنن و نوافل کا بیان:

حدیث میں ہے کہ جو شخص بارہ رکعت پر ہیشگی کرے، اس کے لیے جنت میں گھرتیار ہوتا ہے:^② چار ظہر سے پہلے، دو ظہر کے بعد، دو مغرب کے بعد، دو عشاء کے بعد، دو فجر سے پہلے۔^③ ایک روایت میں ہے دو عصر سے پہلے، ایک روایت میں ہے جو شخص عصر سے پہلے چار رکعت پڑھے اس پر اللہ رحم کرے۔^④

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۰۴۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۶۹۱)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۲۸)

③ سنن الترمذی، رقم الحدیث (۴۱۵) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۷۹۴) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۱۴۰) اسے امام ابن خزیمہ اور بغوی رحمہما نے صحیح اور امام ترمذی رحمہما نے حسن صحیح کہا ہے۔ (شرح السنة: ۳/۳۴۳)

④ یعنی عشاء کی بجائے عصر کی نماز سے پہلے۔ سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۸۰۱) امام ترمذی رحمہما نے اسے حسن صحیح، ابن خزیمہ، ابن حبان اور امام حاکم رحمہما نے صحیح کہا ہے لیکن اس کا مدار ابواسحاق السبئی پر ہے جو مدلس ہیں اور روایت بھی معتعن ہے، البتہ عصر سے پہلے نوافل پڑھے جاسکتے ہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے: «بین کل اذانین صلاة ثلاثا۔ لمن شاء.» (صحیح البخاری، رقم الحدیث: ۵۹۸، صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۸۳۸) ”اذان اور اقامت کے درمیان جو چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔“ نیز دیکھیں: مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ (۱۲۳/۲۳) مزید برآں ابو داؤد (۱۲۷۲) میں بسند حسن مروی ہے کہ آپ ﷺ عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اسے نووی، ضیاء المقدسی اور مناوی رحمہما نے صحیح کہا ہے۔ (الخلاصة: ۱/۵۳۹، الأحادیث المختارة: ۱/۲۹۳، التیسیر: ۲/۵۴۰)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۲۷۱) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۴۳۰) اسے ←

آپ $\text{صلی اللہ علیہ وسلم}$ نے فرمایا: ”مغرب سے پہلے نماز پڑھو“ دو دفعہ فرمایا، پھر تیسری دفعہ فرمایا: ”جو چاہے تاکہ طریقہ نہ ہو۔“^①

اور فرمایا: ”جو شخص ظہر کے بعد چار رکعت پر ہمیشگی کرے اس پر آگ حرام ہو جاتی ہے۔“^②

فرمایا: ”جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھنا چاہے وہ چار رکعت پڑھے۔“^③
تہجد کی نماز ایک رکعت سے ۸ رکعت تک ثابت ہے۔ ۳، ۵، ۷، ۹ ایک سلام سے پڑھ سکتا ہے۔ دو دو رکعت کے بعد سلام بہتر ہے۔ تین پڑھے تو دو پڑھ کر سلام پھیرے، پھر ایک رکعت پڑھے، یا تین ایک سلام سے مگر درمیان میں نہ بیٹھے، اسی طرح پانچ اگر ایک سلام سے پڑھے تو ایک ہی دفعہ آخر میں بیٹھے، اگر سات ایک سلام سے پڑھے تو ایک تشہد اور دو تشہد سے بھی پڑھ سکتا ہے: ایک چھٹی رکعت میں، ایک ساتویں میں اور اگر نو ایک سلام سے پڑھے تو دو تشہد پڑھے: ایک آٹھویں، ایک نویں رکعت میں۔ تہجد کی نماز دو ہلکی رکعتوں سے شروع کریں، ہر چہار رکعت کے بعد کچھ بیٹھ کر پڑھے یا دعا کرے یا لیٹ جائے۔

← امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن غریب، ابن خزیمہ، ابن حبان، مناوی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح اور ابن الملقن رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔ (التیسیر: ۲ / ۶۰، البدر المنیر: ۴ / ۲۸۷)

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۱۲۸)

② سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۲۶۹) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۴۲۷) سنن

النسائی، رقم الحدیث (۱۸۱۲) سنن ابن ماجہ (۱۱۶۰) اسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن صحیح غریب، ابن خزیمہ، حاکم، نووی اور البانی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ (شرح مسلم

للنووی: ۶ / ۸، صحیح أبي داود، رقم الحدیث: ۱۱۵۲)

③ صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۸۱)

چاشت کی نماز:

- ① دو سے بارہ رکعت تک وارد ہے۔
- ② جب مسجد میں آئے تو دو رکعت بیٹھنے سے پہلے پڑھے۔

صفوں کا ذکر:

صفوں کو درست کرنا چاہیے۔^① جو صف توڑے اللہ تعالیٰ اس کو اپنے سے الگ کر دیتا ہے۔^② صف بندی نہ کرنے سے دل ٹیڑھے ہو جاتے ہیں۔^③ ٹخنے ایک لائن میں ہونے چاہئیں، جب صف درست کرے تو ٹخنوں اور کندھوں کو ملا کر درست کرے۔^④ امام صف کے درمیان ہونا چاہیے۔^⑤ اگر کچھ زیادتی ہو تو

① یعنی دو، چار، چھ اور آٹھ رکعتیں۔ دیکھیں: صحیح البخاری، رقم الحدیث (۳۵۰)، (۱۸۸۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۳۶، ۷۱۹) بارہ رکعات والی روایت سنن الترمذی (۴۷۳) اور سنن ابن ماجہ (۱۳۸۰) میں ہے، اس کی سند میں موسیٰ بن فلان بن موسیٰ مجہول ہے۔

- ② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۴۳۳، ۱۱۱۰) صحیح مسلم، برقم (۷۱۴)
- ③ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۶۹۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۴۳۳)
- ④ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۶۶۶) سنن النسائي، رقم الحدیث (۸۱۹) اسے امام ابن خزيمة، حاکم، ذہبی، مناوی، مغلطائی اور نووی رحمہم نے صحیح کہا ہے۔ (التیسیر: ۲/۸۶۴، شرح ابن ماجہ لمغلطائی: ۵/۱۶۴۹، خلاصة الأحكام: ۲/۷۰۷)
- ⑤ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۶۶۲) اسے ابن خزيمة، ابن حبان، ابن السکن اور ابن الملقن رحمہم نے صحیح کہا ہے۔ (البدیع المنیر: ۱/۶۷۸) نیز دیکھیں: صحیح مسلم (۴۳۲)
- ⑥ جیسا کہ گذشتہ حدیث میں ہے۔

⑦ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۶۸۱) اس کی سند میں یحییٰ بن بشیر اور ائمة الواحد ماں بیٹا دونوں مجہول ہیں۔ اسے عبدالحق اشبیلی، ابن القطان، ذہبی اور البانی رحمہم نے ضعیف کہا ہے۔ (بیان الوهم والإیہام لابن القطان: ۳/۳۵۰، ضعیف سنن أبي داود، برقم: ۱۰۶)

دائیں جانب ہو۔^① پہلی صف پوری کرنے کے بعد دوسری صف شروع کریں۔^②
امام کے قریب سمجھدار صاحب عقل و علم ہونا چاہیے۔^③

سجدہ سہو:

نماز میں اگر رکعات زیادہ ہو جائیں تو سجدہ آخر میں کرے۔^④ سلام کے بعد کرنا بہتر ہے۔^⑤ سجدہ سہو کے بعد خواہ تشہد پڑھے یا نہ۔^⑥ اگر درمیانی تشہد چھوڑ دے، یا کم نماز پڑھ کر غلطی سے سلام پھیرے، جب نماز تمام کرے تو سلام سے قبل سجدہ سہو کرنا بہتر ہے۔^⑦ باقی ان کے سوا تین سجدے یا دو رکوع یا دو قیام یا

① کیونکہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہونا مستحب ہے اور صحابہ کی یہی کوشش ہوا کرتی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم (۷۰۹) میں ہے۔

② سنن أبي داود، رقم الحديث (۶۷۱) سنن النسائي، رقم الحديث (۸۱۸) اسے امام ابن خزيمة، ابن حبان، ضياء المقدسي، مناوی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح اور امام احمد اور نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حسن کہا ہے۔ (الأحاديث المختارة: ۶ / ۳۴۹، التيسير: ۱ / ۶۴، شرح ابن ماجه لمغلطائي: ۵ / ۱۶۵۰، خلاصة الأحكام: ۲ / ۷۰۹)

③ صحیح مسلم، رقم الحديث (۴۳۲)

④ صحیح مسلم، رقم الحديث (۵۷۱)

⑤ زیادتی کی صورت میں اگر سلام سے پہلے نمازی کو سہو کا علم ہو جائے تو سجدہ سہو قبل از سلام ہی ہوگا، جیسا کہ مسلم (۵۷۱) کی روایت میں ہے۔ واللہ اعلم۔

⑥ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۳۹) سنن الترمذي، رقم الحديث (۳۹۵) امام بیہقی، حافظ ابن حجر اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت میں تشہد کے اضافے کو شاذ قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السنن الكبرى للبيهقي (۲ / ۳۵۵) فتح الباري (۳ / ۹۸-۹۹) إرواء الغلیل (۴۰۳)

⑦ تشہد چھوڑنے کی صورت میں سلام سے پہلے ہی سجدے کیے جائیں گے۔ (صحیح البخاري، رقم الحديث: ۱۱۶۶، صحیح مسلم، رقم الحديث: ۵۷۰) اور اگر رکعت چھوڑے تو بعد از سلام۔

تین قعدے کرے تو اسے اختیار ہے، خواہ سلام کے پہلے سجدہ کرے یا بعد۔ اگر تکبیر تحریمہ، فاتحہ، قیام، رکوع، قومہ، سجدہ کسی رکعت میں یا آخری تشهد چھوڑے تو تشهد پڑھ کر سجدہ کرے، اور اگر رکعت چھوڑ دے تو اس رکعت کا اعادہ کر کے سجدہ سہو کرے۔^①

سجدہ تلاوت:

سجدہ تلاوت فرض نہیں مگر امر ہے۔^② قرآن مجید میں پندرہ سجدے ہیں۔^③

نماز جنازہ:

نماز جنازہ اللہ اکبر سے شروع ہوتی ہے^④ اور السلام علیکم پر ختم ہوتی ہے۔^⑤ اللہ اکبر اور سلام کے درمیان تین دفعہ مزید اللہ اکبر کہا جاتا

① اور یہ سجود سہو بعد از سلام ہوں گے۔ (صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۵۷۴)

② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۰۲۳، ۱۰۲۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۷۷)

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۴۰۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۰۵۷) اس

کی سند میں حارث بن سعید لعتقی مجہول ہے۔ اس روایت کو عبدالحق الاشہبیلی، ابن القطان

اور ابن الملقن رحمۃ اللہ علیہ نے ضعیف کہا ہے۔ (بیان الوهم والإیہام: ۳/۱۵۸، البدر المنیر: ۴/

۲۵۸) یہ حدیث سندا اگرچہ ضعیف ہے لیکن سجود تلاوت کی یہ تعداد صحیح ہے کیونکہ دیگر احادیث

کو جمع کرنے سے پندرہ سجدے ہی ثابت ہوتے ہیں، ان سجود کے مقامات اور مذکورہ تفصیل

کے لیے دیکھیں: نیل الأوطار (۳/۱۱۷) تمام المنۃ للالبانی (ص: ۲۶۹-۲۷۰)

④ مصنف عبد الرزاق (۳/۴۸۹) السنن الكبرى للنسائی (۱/۶۴۴) اسے ابن الجارود،

نووی، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح کہا ہے۔ (المجموع: ۵/۲۳۳، فتح الباری: ۳/۲۰۴)

⑤ السنن الكبرى للبيهقي (۴/۴۳) اس کی سند کو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جید اور علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ

نے حسن کہا ہے۔ (الخلاصة: ۲/۹۸۲، أحكام الجنائز، ص: ۱۲۷) علامہ پیشمی رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں: طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے "کبیر" میں روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ

ہیں۔ (مجمع الزوائد: ۳/۱۴۱)

۱ ہے۔ نمازِ جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنا سنت اور حق ہے اور اس کے بعد درود اس کے بعد میت کے لیے دعا کرنی چاہیے، خواہ یہ سب پہلی دو تکبیروں میں پڑھ کر پھر تکبیریں کہہ کر سلام پھیر دے، خواہ تقسیم کر دے، پہلی کے بعد سورۃ فاتحہ، دوسری کے بعد درود، تیسری کے بعد دعا۔ یا فاتحہ، درود، دعا پہلی تکبیر کے بعد پڑھ کر دوسری تکبیر کے بعد پھر دعا کرتا رہے۔ آخر میں سلام کچھ آہستہ کہے۔ اگر پہلی تکبیر کے بعد دعائے استفتاح بھی پڑھے تو بہتر ہے۔

جنازے کی دعا:

« اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا
وذكرنا وأثانا. اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن
توفيته منا فتوفه على الإيمان، اللهم لا تحرمنا أجره [ولا
تفتنا بعده.]» (رواه أحمد و أبو داود والترمذي وابن ماجه، مشكوة)

① صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۱۸۸) صحيح مسلم، رقم الحديث (۹۵۱)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۲۷۰)

③ مصنف عبد الرزاق (۳ / ۴۸۹) السنن الكبرى للنسائي (۱ / ۶۴۴) اسے ابن الجارود، نووی، ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔ (المجموع: ۵ / ۲۳۳، فتح الباري: ۳ / ۲۰۴)

④ مصنف عبد الرزاق (۳ / ۴۸۹) السنن الكبرى للنسائي (۱ / ۶۴۴) اسے ابن الجارود، نووی، ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔ (المجموع: ۵ / ۲۳۳، فتح الباري: ۳ / ۲۰۴)

⑤ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نمازِ جنازہ میں دعائے استفتاح کا پڑھنا غیر مستحب ہے۔ (الأذکار، ص: ۴۵) علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نمازِ جنازہ میں دعائے استفتاح کی کوئی دلیل صحیح نہیں ہے۔ مزید لکھتے ہیں: ”یہ بات ہمارے علماء کے غرائب میں سے ہے کہ وہ فرض نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے دعائے استفتاح کو نمازِ جنازہ میں ثابت کرتے ہیں، حالانکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ (أصل صفة الصلاة: ۱، ۲ / ۲۵۸، ۵۵۹)

⑥ سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۲۰۱) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۴۹۸) ←

”اے اللہ! ہمارے زندوں، مردوں، حاضر، غائب، چھوٹے، بڑے، مرد، عورت کو بخش دے۔ یا اللہ! جس کو تو ہم سے زندہ رکھے اس کو اسلام پر زندہ رکھ، اور جس کو ہم سے وفات دے اس کو ایمان پر وفات دے۔ یا اللہ! ہم کو اس کے اجر سے محروم نہ رکھ، اور اس کے بعد فتنے میں نہ ڈال۔“

دوسری دعا:

«اللهم اغفر له، وارحمه، وعافه، واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما نقيت الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله داراً خيراً من داره، وأهلاً خيراً من أهله، وزوجاً خيراً من زوجته، وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر ومن عذاب النار» (مسلم، مشکوٰۃ)

”یا اللہ! اس کو بخش اور رحم کر، عافیت دے، معاف کر، اس کی مہمانی اچھی کر، اس کی جگہ فراخ کر، اس کو پانی، برف اور اولے سے دھو، گناہوں سے اس طرح پاک کر جیسے سفید کپڑا میل سے صاف کرتا ہے، اس کو اپنے گھر کے عوض بہتر گھر اور اہل سے بہتر اہل، بیوی سے بہتر بیوی عنایت فرما، اس کو جنت میں داخل کر اور اس کو قبر اور آگ کے عذاب سے پناہ دے۔“

← یہ ابن ماجہ کے الفاظ ہیں اور اس میں ”ولا تفتنا بعده“ کے بجائے ”ولا تضلنا بعده“ ہے۔ سنن کبریٰ للنسائی میں اسی سیاق و سباق کے ساتھ یہ دعا موجود ہے لیکن ابتدائی الفاظ میں تقدیم و تاخیر ہے۔ (۲۶۶/۶) اور الدعاء للطبرانی (ص: ۳۵۵) میں بغیر کسی اختلاف کے یہی الفاظ موجود ہیں لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحاق مدلس ہیں اور روایت بھی معنعن ہے۔

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۹۶۳)

رسوم:

تیجا، قل، ساتواں، چالیسواں، ختم پڑھنا، محرم میں نذر دینا اور بارہ وفات پر چراغاں، نصف شعبان یہ سب بدعت ہیں، ان سے بچنا چاہیے۔

جنازے کے بعد دفن سے پہلے میت کے لیے جمع ہو کر دعا کرنا ثابت نہیں، دفن کے بعد دعا کرنی چاہیے۔^① دفن کے بعد اہل میت کے گھر تعزیت کے لیے جانا ثابت ہے^② مگر آج کل جو ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا اور اس کو سنت کی طرح سمجھنا، نہ کرنے والے پر طعن و ملامت کرنا رائج ہے، یہ قطعاً بدعت ہے۔

نماز عید فطر و اضحیٰ:

خطبہ سے پہلے دو رکعت بلا اذان و اقامت۔^③ پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں اور دوسری میں پانچ۔^④ اس حدیث کی سند چار تکبیر والی روایت

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۲۲۱) سے امام حاکم اور ضیاء المقدسی رضی اللہ عنہما نے صحیح، امام منذری اور نووی رضی اللہ عنہما نے حسن کہا ہے۔ (الأحادیث المختارة: ۱ / ۵۲۲، البدر المنیر: ۵ / ۳۳۱، الأذکار، ص: ۱۶۲)

② مستدرک حاکم (۵۴۰ / ۱) سے امام حاکم رضی اللہ عنہ نے صحیح اور علامہ البانی رضی اللہ عنہ نے حسن کہا ہے۔ (أحكام الجنائز، ص: ۱۶۵) علامہ بیہقی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں اسے بزار نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔ (مجمع الزوائد: ۳۱ / ۹۱) نیز دیکھیں: صحیح مسلم، رقم الحديث (۹۲۰)

③ صحیح البخاری، رقم الحديث (۹۱۴) صحیح مسلم، رقم الحديث (۸۸۸، ۸۸۵)

④ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۱۴۹، ۱۱۵۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحديث (۱۲۷۸) عن عائشة و عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: (إرواء الغلیل: ۶۳۹) اور حدیث ابن عمرو رضی اللہ عنہما کو امام احمد، ابن المدینی، بخاری اور ابن الجارود رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (تلخیص الحبیر: ۲ / ۲۰۰)

سے زیادہ قوی ہے۔^① عید گاہ میں عید سے پہلے اور پیچھے نماز پڑھنا ثابت نہیں۔^②
 عید و جمعہ اگر جمع ہوں تو جمعہ کے ترک کی اجازت ہے۔^③ پہلی رکعت میں سورۃ
 فاتحہ کے بعد سورہ اعلیٰ اور دوسری میں غاشیہ^④ یا پہلی میں سورۃ ق اور دوسری میں
 سورۃ قمر پڑھنی مسنون ہے۔^⑤ (ترمذی، ابن ماجہ، دارقطنی)

نماز سفر:

سفر میں ظہر و عصر و عشاء کی دو دو رکعت فرض ہیں، حدیث میں ہے کہ جب
 رسول اللہ ﷺ تین فرسخ یا نو میل کا سفر کرتے تو دو گانہ پڑھتے۔^⑥ (مسلم)

- ① سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۱۵۲) چار تکبیروں کا ذکر سلیمان بن حیان کی
 روایت میں ہے جو ابن حیان کا وہم اور خطا ہے، جیسا کہ بیہقی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے۔ (سنن
 الکبریٰ: ۳/۲۸۵) اور ابن حیان مذکور نے ”چار“ کے لفظ میں طائفی کے دیگر شاگرد ابن
 المبارک اور کعب بن علقمہ کی مخالفت کی ہے جو ”پانچ“ کا لفظ بیان کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو
 داود نے اشارہ کیا ہے۔ نیز دیکھیں: صحیح أبي داود، رقم الحديث (۱۰۴۶)
- ② ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ”آپ ﷺ نے عید الفطر کی دو رکعتیں پڑھیں اور ان سے
 پہلے یا بعد میں کوئی نماز نہیں پڑھی۔ (یعنی نوافل وغیرہ)“ (صحیح البخاری، رقم
 الحديث (۹۲۱) صحیح مسلم، رقم الحديث (۸۸۴)
- ③ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۷۰) سنن النسائي، رقم الحديث (۱۵۹۱) سنن
 ابن ماجه، رقم الحديث (۱۳۱۰) سے امام ابن المدینی، ابن خزیمہ، حاکم اور ذہبی
 وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (تلخیص الحبیر: ۲/۲۰۹)

④ صحیح مسلم، رقم الحديث (۸۷۸)

⑤ صحیح مسلم، رقم الحديث (۸۹۱)

⑥ صحیح مسلم، رقم الحديث (۶۹۱)

نماز تراویح:

آنحضرت ﷺ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہ پڑھتے تھے۔^① (بخاری)

جمعہ:

جمعہ گاؤں اور شہر والوں پر فرض ہے۔^② مسافر، مریض، عورت، لڑکا، غلام اس سے مستثنیٰ ہیں۔^③ جمعہ کی طرف جانا ہر بالغ پر فرض ہے۔^④ جمعہ ہر مسلم پر جماعت میں فرض ہے۔^⑤ جو تین جمعے پے پے سستی سے چھوڑ دے اس کے دل

① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۱۰۹۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۳۸)

② [الجمعة: ۹] نیز دیکھیں: القول المقبول (ص: ۶۱۸-۶۱۹)

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۰۶۷) اسے امام حاکم، ذہبی اور ابن الملقن رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (البدر المنیر: ۴/۶۳۷) امام ابو داود فرماتے ہیں: ”طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کو دیکھا ہے لیکن آپ ﷺ سے اس کا سماع نہیں ہے۔“ اور امام نووی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”اس کی سند شرط صحیحین پر صحیح ہے۔“ آگے امام ابو داود کے عدم سماع (مرسل) کہنے کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اگر طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ کا عدم سماع ثابت ہو جائے تو پھر بھی یہ مرسل صحابی ہوگی جو حجت ہے۔“ (الخلاصة: ۲/۷۵۷) ابن الملقن رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ (البدر المنیر: ۴/۶۳۹)

④ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۳۴۲) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۳۷۱) اسے امام ابن الجارود، ابن خزیمہ اور ابن حبان رضی اللہ عنہم نے صحیح، نووی رضی اللہ عنہ نے شرط مسلم پر صحیح اور مناوی رضی اللہ عنہ نے صالح کہا ہے۔ (الخلاصة: ۲/۷۵۸، التیسیر: ۲/۲۶۳)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۰۶۷) اسے امام حاکم، ذہبی اور ابن الملقن رضی اللہ عنہم نے صحیح کہا ہے۔ (البدر المنیر: ۴/۶۳۷) امام ابو داود فرماتے ہیں: ”طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کو دیکھا ہے لیکن آپ ﷺ سے اس کا سماع نہیں ہے۔“ اور امام نووی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”اس کی سند شرط صحیحین پر صحیح ہے۔“ آگے امام ابو داود کے عدم سماع ←

پر اللہ مہر لگا دیتا ہے۔^① جو تین جمعے بلا ضرورت چھوڑ دے وہ منافق لکھا جاتا ہے اور اس میں رد و بدل نہیں ہوتا۔ (الشافعی، بخاری، دارقطنی، ابو داود، نسائی وغیرہ)

نمازِ کسوف و خسوف:

چاند اور سورج کے گہن میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔^① یہ نماز دو رکعت ہے اور ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔^② یہ روایت سب سے زیادہ صحیح ہے۔ تین چار رکوع والی روایت مسلم میں ہے۔^③ اور پانچ رکوع والی ابو داود میں ہے۔^④ ہر رکعت میں

← (مرسل) کہنے کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اگر طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ کا عدم سماع ثابت ہو جائے تو بھی یہ مرسل صحابی ہوگی جو حجت ہے۔“ (الخلاصة: ۲/۷۵۷) ابن الملقن رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ (البدر المنیر: ۴/۶۳۹)

① سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۵۲) سنن الترمذي، رقم الحديث (۵۰۰) سنن النسائي، رقم الحديث (۱۳۶۹، ۱۳۷۰) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۱۲۵) اسے ابن الجارود، ابن خزيمة، ابن حبان، ابن السکن، حاکم، ذہبی، ابن الملقن وغیرہم رضی اللہ عنہم نے صحیح اور امام ترمذی، بغوی، ابن عبدالبر اور نووی وغیرہم رضی اللہ عنہم نے حسن کہا ہے۔ (البدر المنیر: ۴/۵۸۳، ۵۸۹، شرح السنة: ۴/۲۱۴، التمهيد: ۱۶/۲۳۹، الخلاصة: ۲/۷۵۸) مناوی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اس کی سند حسن ہے یا صحیح۔ (التيسير: ۱۶/۲۳۹) نیز دیکھیں: (صحیح مسلم: ۸۶۵)

② مسند شافعی (ص: ۷۰) رقم الحديث (۳۰۳) ابراہیم بن محمد ابو اسحاق المدنی شیخ شافعی انتہائی ضعیف ہے، البتہ دیگر صحیح احادیث سے تارک جمعہ بلا عذر کا منافقین میں لکھا جانا اور منافق ہونا مذکورہ اضافے کے بغیر ثابت ہے۔

③ صحیح البخاری، رقم الحديث (۹۹۴) صحیح مسلم، رقم الحديث (۹۱۱)

④ صحیح البخاری، رقم الحديث (۱۰۰۴) صحیح مسلم، رقم الحديث (۹۰۷)

⑤ صحیح مسلم، رقم الحديث (۹۰۴، ۹۰۸)

⑥ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۱۸۲) ضعیف أبي داود للألبانی، رقم الحديث (۲۱۴)

جب قیام کرے تو سورہ فاتحہ پڑھے^① پھر کوئی دوسری سورت ملائے۔^② صرف محمد بن مسلمہ مالکی نے اس میں مخالفت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رکعت کے دوسرے قیام میں صرف دوسری سورت پر اقتصار کرے۔ عیدین، جمعہ نماز گہن میں قراءت بلند آواز سے پڑھے۔^③

نماز استسقاء:

نماز استسقاء بھی عیدین کی طرح ہے۔^④ (رواہ الشافعی)

نماز تسبیح:

چار رکعت پڑھے، ہر رکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورت۔ قراءت کے بعد سبحان اللہ، والحمد للہ، ولا إله إلا اللہ، واللہ اکبر پندرہ دفعہ پڑھے۔ رکوع، قومہ، ہر سجدہ، دونوں سجدوں کے درمیان، جلسہ استراحت اور دونوں تشهدوں میں دس، دس دفعہ پڑھے۔^⑤ (ابوداؤد، ابن ماجہ، بیہقی)

- ① صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۲۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۴)
- ② صحیح البخاری، رقم الحدیث (۷۲۴) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۳۹۷)
- ③ مراتب الإجماع لابن حزم (ص: ۳۳) المجموع شرح المہذب (۱۸ / ۵) أصل صفة صلاة النبي (۴۱۵ / ۲)
- ④ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۱۶۵) سنن الترمذی، رقم الحدیث (۵۵۸) سنن النسائی، رقم الحدیث (۱۵۲۱) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۲۶۶) اسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن صحیح، ابو عوانہ، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ضیاء المقدسی، ابن الملقن اور نووی رحمہم اللہ نے صحیح کہا ہے۔ (المحرر، ص: ۲۹۶، الأحادیث المختارة: ۵۰۱ / ۹، البدر المنیر: ۱۴۳ / ۵، المجموع: ۱۰۱ / ۵)
- ⑤ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۲۹۷) سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث (۱۳۸۶) متعدد محدثین و علمائے اسے صحیح و حسن کہا ہے۔ (صحیح أبي داود، رقم الحدیث: ۱۱۷۳، القول المقبول، ص: ۶۹۰ - ۶۹۱)

وعا:

« اللهم طهر قلبي من النفاق، وعملي من الرياء، ولساني من الكذب، وعيني من الخيانة، فإنك تعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور» (بيهقي)

”یا اللہ! پاک کر میرا دل نفاق سے اور میرا عمل دکھاوے سے اور میری زبان جھوٹ سے اور میری آنکھ خیانت سے، بے شک تو جانتا ہے آنکھوں کی خیانت اور جو چھپاتے ہیں سینے۔“

تمام شک

① الدعوات الكبير للبيهقي (١/ ٣٥٠) اس کی سند سخت ضعیف ہے، اسے ابن السکن، عراقی، مناوی اور ابن حجر رحمہم نے ضعیف کہا ہے۔ (الإصابة: ٨/ ٣٠٩، الإحياء مع المغني (٣/ ١٣٢، التيسير: ١/ ٤٤٤)

یہ اوقات صرف ضلع گوجرانوالہ کے لیے مخصوص ہیں

ماہ بمعہ تاریخ	صبح صادق	طلوع آفتاب	زوال	آخر شل اول	آخر شل ثانی	غروب آفتاب	غروب شفق
	گھنٹہ منٹ	گھنٹہ منٹ	گھنٹہ منٹ	گھنٹہ منٹ	گھنٹہ منٹ	گھنٹہ منٹ	گھنٹہ منٹ
یکم جنوری	۶	۷	۱۲	۳۸	۱۰	۳۱	۸
= ۱۰	۶	۷	۱۲	۳۲	۱۳	۳۸	۱۲
= ۲۰	۶	۸	۱۲	۳۳	۱۹	۵۶	۲۱
یکم فروری	۶	۳	۱۲	۳۷	۲	۸	۳۱
= ۱۰	۵	۵۸	۱۲	۳۸	۳	۱۵	۳۸
= ۲۰	۵	۵۱	۱۲	۳۸	۳	۲۲	۴۵
یکم مارچ	۵	۴۱	۱۲	۳۷	۴	۳۱	۵۲
= ۱۰	۵	۳۱	۱۲	۳۵	۳	۳۸	۵۹
= ۲۰	۵	۱۹	۱۲	۳۳	۳	۴۵	۲
یکم اپریل	۵	۳	۱۲	۳۸	۳	۵۲	۱۲
= ۱۰	۴	۲۹	۱۲	۳۶	۳	۵۹	۲۱
= ۲۰	۴	۳۵	۱۲	۳۳	۳	۳	۳۰
یکم مئی	۴	۲۱	۱۲	۳۱	۳	۱۲	۴۰
= ۱۰	۴	۱۱	۱۲	۳۰	۳	۱۹	۴۸
= ۲۰	۴	۰۰	۱۲	۳۰	۳	۲۵	۵۸
یکم جون	۳	۵۲	۱۲	۳۲	۱	۳۰	۱۰
= ۱۰	۳	۵۰	۱۲	۳۳	۲	۳۷	۱۵
= ۲۰	۳	۵۰	۱۲	۳۵	۲	۴۰	۱۹
یکم جولائی	۳	۵۳	۱۲	۳۷	۲	۴۲	۲۱

ماہ بعد تاریخ		صبح صادق		طلوع آفتاب		زوال		آخر مثل اول		آخر مثل ثانی		غروب آفتاب		غروب شفق	
گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ
۱۰	۱۰ جولائی	۳	۵۹	۵	۳۶	۱۲	۳۸	۲	۹	۵	۳۲	۷	۳۱	۹	۱۸
=	۲۰	۲	۵۹	۵	۳۶	۱۲	۳۸	۲	۹	۵	۳۲	۷	۳۱	۹	۱۲
	یکم اگست	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۳
=	۱۰	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۵۳
=	۲۰	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۲۰
	یکم ستمبر	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۲۳
=	۱۰	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۱۰
=	۲۰	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۵۶
	یکم اکتوبر	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۲۱
=	۱۰	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۲۹
=	۲۰	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۱۸
	یکم نومبر	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۸
=	۱۰	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۲
=	۲۰	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۵۸
	یکم دسمبر	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۵۶
=	۱۰	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۵۸
=	۲۰	۵	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۲
	۳۱	۲	۵۷	۵	۳۴	۱۲	۳۷	۲	۹	۵	۳۱	۷	۳۰	۳	۷

ختم شد

فہرست

- مقدمہ از مولانا ارشاد الحق اثری رحمۃ اللہ علیہ 5
- محدث العصر حافظ گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ کا علمی مقام از مولانا عبدالرحمن ضیاء رحمۃ اللہ علیہ .. 9
- مقدمہ تحقیق 32
- سوانح مؤلف 42

① ختم نبوت

- پہلے اسے دیکھیے از برادر مصنف جناب محمد شفیع صاحب 57
- تعارف از مولانا ابوالبرکات احمد رحمۃ اللہ علیہ 59
- آغاز کتاب 61
- دین کے مسائل دو قسم کے ہیں 61
- ضروریات دین کسے کہتے ہیں؟ 61
- اجمالی مسائل کون سے ہیں؟ 62
- ضروریات دین کا منکر کافر ہے 62
- امت کے درمیان اتفاقی مسائل کا منکر صرف عدم علم کی بنا پر معذور ہے 62
- اختلافی مسائل کی دو قسمیں ہیں 62
- ختم نبوت کا مسئلہ اختلافی ہے اور نہ ہی اسے زیر بحث لایا جاسکتا ہے 63
- کسی مسئلہ کا ضروریات دین سے ہونا الگ مسئلہ ہے اور کسی دلیل کی دلالت میں بحث کرنا الگ چیز ہے 63

- کسی دلیل کی دلالت پر اجماع ہو تو ایسی دلالت میں بحث کرنا جائز نہیں 63
- زیر بحث مسئلہ میں تین بنیادی باتیں 63
- کفر کی دو قسمیں 64
- ختم نبوت کا منکر الگ امت کا فرد بن جاتا ہے 64
- امت کے الگ ہونے کے لیے الگ رسول اور شریعت ضروری ہے . 64
- مستقل امت بننے کے لیے الگ رسول اور شریعت ہونے کے دلائل ... 64
- مسئلہ ختم نبوت کے متعلق چند بنیادی باتیں 64
- مسئلہ ختم نبوت پر امت کا اجماع ہے 65
- قاضی عیاض کا قول 65
- مسئلہ ختم نبوت ضروریات دین سے ہے 66
- ضروریات دین کا منکر کافر ہے خواہ اس کا انکار کسی تاویل کی وجہ سے
- ہو یا عناد کی بنا پر 66
- ختم نبوت پر اجماع ہونے پر اعتراضات 66
- پہلا اعتراض: امام احمد کا مقولہ کہ اجماع کا مدعی کاذب ہے 66
- جواب 66
- اجماعی مسائل کی تعداد بیس ہزار سے زیادہ ہے 67
- اعتراض دوم: ابن عربی کا قول کہ نبوت باقی ہے، صرف تشریحی بند ہے .. 67
- پہلا جواب: ابن عربی کی حقیقت 67
- ابن عربی کا کفر، علمائے اہل سنت کے نزدیک 67
- ابن عربی کے قول کی توجیہ، فتوحات مکیہ کی روشنی میں 68
- لغوی اور شرعی اعتبار سے نبی کا معنی و اطلاق 69
- نبی کے شرعی معنی پر قرآنی دلائل 69

- اعتراض سوم: ملا علی قاری کا قول 70
- پہلا جواب: ملا علی قاری نے ختم نبوت پر اجماع نقل کیا ہے 70
- عام کی دلالت 70
- دوسرا جواب: ملا علی قاری کے قول کی توجیہ 71
- ایک شبہ: کیا ملا علی قاری اجماع کی مخالفت کر کے کافر ہو گئے ہیں .. 71
- جواب: عدم علم کی بنا پر اجماع کے منکر کو کافر نہیں کہا جاسکتا 71
- سید رشید رضا کا قول 72
- ختم نبوت کے باب میں تشریحی اور غیر تشریحی کی بحث غلط ہے 73
- ایک مثال سے مزید وضاحت 73
- نبوت کی حقیقت میں بحث کرنا ہمارے بس کی بات نہیں 74
- ختم نبوت کا مسئلہ قرآن مجید کی روشنی میں 74
- پہلی آیت: قیامت تک بعثت انبیاء کا وعدہ الہی 74
- دوسری آیت 74
- تیسری آیت 74
- ہدایت اور غیب سے مراد شریعت ہی ہے 75
- عموم رسالت کے دلائل 75
- پہلی دلیل 75
- دوسری دلیل 75
- تیسری دلیل 76
- چوتھی دلیل 76
- پانچویں دلیل 76
- چھٹی دلیل 76

- 76 ساتویں دلیل ○
- 77 آٹھویں دلیل ○
- 77 کامل اور جامع دین ○
- 77 واضح دین ○
- 77 پہلی دلیل ○
- 77 دوسری دلیل ○
- 77 تیسری دلیل ○
- 78 چوتھی دلیل ○
- 78 محفوظ دین ○
- 78 پہلی دلیل ○
- 78 دوسری دلیل ○
- 78 نبی اکرم ﷺ کو خاتم النبیین قرار دینے کی وجوہات ○
- 79 خاتم الانبیاء ○
- قیامت تک کی ضروریات کا علاج آنحضرت ﷺ کی وحی میں
- 79 موجود ہے
- 79 آیت: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ...﴾ کی تشریح ○
- 79 لفظ ”خاتم“ کا معنی اور اس کا اعراب ○
- 79 امام ابن جریر طبری رضی اللہ عنہ کا قول ○
- 80 خاتم کے دو معانی ○
- 80 امام قتادہ بن دعامہ رضی اللہ عنہ کا قول ○
- 80 امام ابن جریر کا دوسرا قول ○
- 80 اقرب الموارد کے حوالے سے خاتم کا معنی ○

- 80 علامہ نظام الدین الفمی النیسابوری کا قول ○
- 81 نبی اکرم ﷺ کے خاتم الانبیاء ہونے کی زبردست توجیہ ○
- 81 نزول عیسیٰ علیہ السلام ختم نبوت کے منافی نہیں ○
- 81 امام راغب کا قول ○
- 81 تفسیر جامع البیان کے حوالے سے لفظ خاتم کا معنی ○
- 82 امام زمخشری کا قول ○
- 82 امام جلال الدین سیوطی کا قول ○
- 82 امام فخر الدین رازی کا قول ○
- 83 سورہ احزاب میں آنحضرت ﷺ کو خاتم النبیین کیوں کہا گیا؟ ○
- لفظ ”خاتم“ پر مختلف اعراب جو ہر معنی کے اعتبار سے ختم نبوت ہی پر دلالت کرتا ہے 83
- ختم نبوت پر دوسری آیت 83
- امام جلال الدین محلی کا قول 84
- تفسیر جامع البیان کے حوالے سے صحابہ کے آثار 84
- ختم نبوت کا مسئلہ احادیث کی روشنی میں 85
- پہلی حدیث: حدیث خلفاء 85
- ایک اعتراض 85
- جواب: حدیث خلفاء میں مضارع پر داخل ہونے والی سین کا معنی . 86
- دوسرا جواب: خلفاء کے ختم ہونے کا یہ معنی نہیں کہ انبیاء کی آمد شروع ہو جائے گی 86
- حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نبوت کی نفی 86
- دوسری حدیث: حدیث کذا بین 86

- 87 تیسری حدیث: حدیثِ قصر ○
- 88 حدیثِ قصر پر اعتراض ○
- 89 جواب: ○
- 89 چوتھی حدیث: حدیثِ عاقب ○
- 90 پانچویں حدیث: حدیثِ علی بمنزلہ ہارون ○
- 90 سوال: کیا اس حدیث میں صرف نبوتِ علی رضی اللہ عنہ کی نفی مقصود ہے ... ○
- 90 جواب: یہاں ہر قسم کی نبوت کی نفی مراد ہے ○
- 90 چھٹی حدیث: حدیثِ مبشرات ○
- 91 مبشرات کی تشریح ○
- 91 مبشرات کی وضاحت، حدیثِ نبوی کی روشنی میں ○
- 92 رویا صالحہ نبوت کا چھیا لیسواں حصہ ہے ○
- 92 سوال: ○
- 92 کیا مبشرات کی بیان کردہ ہماری توضیح قرآن کے منافی ہے؟ ○
- 93 دوسرا اعتراض ○
- 93 تیسرا اعتراض ○
- 93 چوتھا اعتراض ○
- 93 جواب: مومنوں کے لیے خوشخبری کا صحیح معنی ○
- 93 استقامت کا تحقق کب ہوتا ہے؟ ○
- 94 امام زید بن اسلم اور امام ابن کثیر کا قول ○
- دوسرا جواب: امت میں کشف و الہام کے موجود ہونے سے نبوت کا
اجراء لازم نہیں آتا ○
- 94 احادیث میں محدث اور مکلم کا اثبات تردد کے الفاظ کے ساتھ آیا ہے .. ○

- حدیثِ محدث 95
- امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم کا کلام 95
- پہلی امتوں میں محدث کیوں تھے اور ہماری امت میں کیوں نہیں؟ 95
- حدیث کی مزید توضیح 96
- صدیق اور محدث میں تفاضل 97
- حدیثِ محدث مبشرات کے منافی نہیں 97
- امت میں تحدیث کے جاری ہونے سے نبوت کا وجود لازم نہیں آتا.. 97
- ایک مثال 98
- تیسرا جواب: الہام کا دعویٰ کرنے والوں کا صدق کیسے معلوم ہو سکتا ہے؟ 98
- امام ابن قیم کا قول 98
- سلفِ امت میں سے کسی نے محدث ہونے کا دعویٰ نہیں کیا 99
- چوتھا جواب: ہر مبشر اور منذر نبی نہیں ہوتا 100
- حدیثِ نبوی کی روشنی میں مزید وضاحت 100
- موصوف کا ایک صفت میں حصر کرنا حقیقی طور پر ممکن ہی نہیں 100
- انبیاء کو مبشرین اور منذرین کہنے کی وجہ 100
- قرآنی آیت کی روشنی میں مزید وضاحت 101
- دوسری آیت: نبی نفع و نقصان کا مالک نہیں بلکہ صرف بشیر و نذیر ہے 101
- تبشیر و انذار جزو نبوت نہیں 101
- ایک آیت سے مزید وضاحت 101
- ایک اور آیت سے بہترین استدلال 102
- ساتویں حدیث: حدیثِ عمر 102
- سوال: کیا حدیثِ عمر اور حدیثِ "لو عاش ابراہیم..." میں تضاد ہے 103

- جواب: حدیث ”لو عاش ابراہیم...“ کی سند 103
- بعض صحابہ کرام سے بشرطِ زندگی ابراہیم بن رسول اللہ ﷺ کی نبوت والا قول ثابت ہے 103
- حدیث ”لو عاش ابراہیم...“ کی سند پر بحث 104
- دوسرا جواب: حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ زندہ نہیں رہ سکتے تھے کیونکہ آپ ﷺ آخری نبی ہیں 104
- حضرت انس رضی اللہ عنہ کا قول 104
- قرآن مجید کی ایک آیت سے عجیب استدلال 104
- ایک حدیث سے مزید تائید 105
- حضرت عبداللہ بن ابی اونی کا قول مرفوع کے حکم میں ہے 105
- سوال: ملا علی قاری کا قول کہ حدیث ”لو عاش ابراہیم...“ تعددِ طرق کی بنا پر ثابت ہے 105
- اسانید کے شدید ضعف کی وجہ سے یہ حدیث ثابت نہیں 105
- جواب: حدیث کا صحیح مفہوم 105
- ملا علی قاری کے قول کی توجیہ 106
- ملا علی قاری کا ایک اور قول 106
- امام نووی رضی اللہ عنہ کا قول 107
- امام نووی کے قول کا خلاصہ 107
- امام ابن عبدالبر کا کلام 107
- کیا ابراہیم کی زندگی نبوت کو مستلزم تھی؟ 108
- امام ابن عبدالبر کے اعتراض کا جواب 108
- نبوت کے لیے استعداد 108

- حافظ ابن عبدالبر کے کلام کی توجیہ 109
- نبوت کے لیے اجتہاد کی شرط 109
- صحابہ کرام کے اقوال بہ نسبت ابراہیم مرفوع کے حکم میں ہیں 109
- حافظ ابن حجر کا کلام 109
- امام نووی اور حافظ ابن عبدالبر کے اقوال کا جواب 109
- امام نووی اور حافظ ابن عبدالبر کے کلام کی صحیح توجیہ 110
- ملا علی قاری کی ابن حجر مکی کے قول کی تردید 111
- خلاصہ کلام 112
- ملا علی قاری کے قول کا جواب 112
- مزید وضاحت 113
- حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ختم نبوت کے منافی نہیں 114
- ملا علی قاری ہر دعویٰ نبوت کو کفر سمجھتے ہیں 114
- آیت خاتم النبیین کے متعلق ملا علی قاری کی غلطی 114
- سوال: کیا ملا علی قاری نے اپنے کلام میں نبوت کا شرعی معنی مراد لیا ہے .. 115
- جواب: نزول عیسیٰ علیہ السلام کے بعد ان پر نبوت کا اطلاق بمعنی لغوی ہوگا 115
- ختم نبوت کے متعلق اجماع کس معنی کے اعتبار سے ہے 115
- سوال: کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے نبوت سلب ہو جائے گی؟ 115
- جواب 115
- سوال: 116
- جواب 116
- کلمہ ”لو“ کا معنی 116
- دوسرا جواب: 117

- حدیث ”لا یرد القضاء إلا الدعاء“ کا معنی 117
- تنبیہ 117
- سابق انبیاء کی نبوت حدیث ”لا نبی بعدی“ کے منافی نہیں 118
- حدیث عمر اور محدث والی حدیث پر اعتراض 118
- جواب: لفظ ”إِنْ“ اور ”لَوْ“ کا معنی 119
- سوال: حدیث عمر غریب ہے 119
- جواب: حدیث غریب ہونے سے ضعیف نہیں بن جاتی 119
- سوال: حدیث ”لا نبی بعدی“ سے مراد یہ ہے کہ عنقریب کوئی نبی نہیں ہوگا 119
- جواب: حدیث میں لفظ عام ہے 119
- مسیح کے متعلق ایک حدیث 119
- سوال 120
- جواب 120
- سوال 120
- جواب 121
- سوال: حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف پہلے انبیاء کی طرح نئے نبی نہیں ہوں گے 121
- جواب: حدیث میں وارد لفظ ”من قبلی“ کا صحیح معنی 121
- سوال: کیا حدیث قصر نزول عیسیٰ علیہ السلام کے منافی ہے؟ 122
- جواب: 122
- سوال: کیا حدیث کذا بین سے امت محمدیہ کا شر الائم ہونا لازم آتا ہے؟ 123

- جواب: 123
- ایک حدیث سے تائید 123
- قرآنی آیات سے عجیب استدلال 124
- سوال: کیا مسیح موعود کو نبی کریم ﷺ نے خود نبی فرمایا ہے؟ 125
- جواب: حدیث میں کس مسیح کو نبی کہا گیا ہے؟ 125
- سوال: کیا مرزا صاحب سے پہلے امت میں تیس دجال پورے ہو چکے ہیں؟ 126
- جواب: حدیث میں تیس کا لفظ حصر کے لیے نہیں آیا 126
- سوال: کیا دجالوں سے صرف جھوٹی حدیثیں بنانے والے مراد ہیں؟ 126
- جواب: حدیث کے الفاظ عام ہیں 127
- مرزا غلام قادیانی کا پہلا جھوٹ 127
- دوسرا جھوٹ 127
- محدث اور نبی کے الہام میں فرق 128
- حدیث ”لا نبی بعدی“ پر اعتراضات 129
- پہلا اعتراض: لا ذات کی نہیں بلکہ وصف کی بھی نفی کرتا ہے 129
- جواب: لانی جنس کی بحث 130
- دوسرا اعتراض: حدیث میں ”لا“ سے وصف کی نفی مراد ہے 131
- جواب: کیا ”لا اِلٰهَ اِلاَّ اللّٰهُ“ میں بھی وصف کی نفی مراد ہے؟ 131
- معترض کی ذکر کردہ تینوں مثالوں کا جواب 131
- حافظ ابن تیمیہ کا قول 131
- اعتراض: خاتم النبیین بمعنی: مصدق 132
- جواب: 133

- 133 ○ مجمع البحار کے حوالے سے ”خاتم“ کا معنی و اعراب
- 134 ○ سوال: لفظ ”خاتم النبیین“ میں ”ان“ پر بحث
- 134 ○ جواب: جمع مذکر سالم پر الف و لام داخل ہو تو جمیع افراد کے لیے ہوتا ہے
- 134 ○ قرآن مجید سے مثالیں
- 134 ○ آیت: ﴿يَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ﴾ میں تخصیص کے قرائن
- 135 ○ سوال: نبوت ایک نعمت ہے تو یہ ختم کیوں ہوئی؟
- 135 ○ جواب: نعمت اپنے وقت میں نعمت ہے نہ کہ غیر وقت میں
- 136 ○ سوال: اجرائے نبوت پر قرآن مجید کی ایک آیت سے استدلال
- 136 ○ جواب: قرآنی آیت ہی سے بہترین استدلال
- 137 ○ ایک اور آیت سے مزید تائید
- 137 ○ دوسرا جواب: فعل مضارع کے معنی پر بحث
- 137 ○ تیسرا جواب: اصطفیٰ کا عمل فرشتوں میں جاری ہے نہ کہ انسانوں میں
- 138 ○ سوال: اجرائے نبوت پر ایک اور آیت سے استدلال
- 138 ○ جواب: قرآنی آیت کا صحیح معنی
- 138 ○ سوال: سورۃ اعراف کی آیت سے اجرائے نبوت پر استدلال
- 139 ○ جواب: ایک حدیث سے عجیب استدلال
- 139 ○ قرآنی آیت سے مزید تائید
- 139 ○ مرزا غلام قادیانی کے ایک قول کا حوالہ
- 139 ○ معترض کی ذکر کردہ آیت کا صحیح مفہوم
- 139 ○ اپنے جواب کی تائید میں ایک قرآنی آیت سے استدلال
- 140 ○ دوسرا جواب: لفظ ”ان“ کا معنی
- 140 ○ ایک قرآنی آیت سے عجیب استدلال

- تیسرا جواب: نبوت اور رسالت میں نسبت 140
- مزید غلام قادیانی کے قول سے تائید 140
- سوال: سورہ فاتحہ اور سورہ نساء کی آیت سے اجرائے نبوت پر استدلال .. 141
- جواب: معترض کے استدلال کی بنا پر تو ہر شخص نبی بن سکتا ہے 142
- نبی اور غیر نبی میں فرق 142
- سورہ نساء والی آیت سے استدلال کا جواب اور معیت کا معنی 143
- دو قرآنی آیات سے تائید 143
- سورہ نساء والی آیت میں مذکورہ مراتب: صدیقیت، شہادت اور
صالحیت باقی ہیں لیکن نبوت ختم ہو چکی ہے 144
- آیت میں مذکورہ ”معیت“ کا صحیح معنی 144
- ایک حدیث سے تائید 144
- ایک اور حدیث سے مزید تائید 144
- سوال: کیا عذاب سے پہلے ہر وقت نبی کا آنا ضروری ہے؟ 145
- جواب: جب محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت قائم و دائم ہے تو حجت قائم
ہو چکی ہے لہذا عذاب سے کوئی مانع نہیں 146
- سوال: صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اجرائے نبوت پر استدلال 146
- جواب: حدیث کا صحیح معنی 147
- سوال: اجرائے نبوت پر سورہ بقرہ کی آیت ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾
سے مضحکہ خیز استدلال 147
- جواب: آیت کا صحیح معنی 147
- سوال: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول: ”لا تقولوا: لا نبی بعدی“ سے
استدلال 148

- جواب: منقولہ اثر ثابت نہیں بلکہ مائی صاحبہ سے ختم نبوت والی حدیث مروی ہے 148
- دوسرا جواب: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اثر کی صحیح توجیہ 148
- جواب کی تائید میں تین احادیث سے زبردست استدلال 149
- قرینہ کے بغیر ظاہری معنی چھوڑنا الحاد و زندقہ ہے 150
- سوال: کیا ختم نبوت کفار کا عقیدہ ہے؟ 150
- معترض کی ذکر کردہ آیت کا صحیح معنی 150
- ایک آیت سے تائید 151
- دوسرا جواب: نبی اکرم ﷺ سے پہلے ختم نبوت کا عقیدہ کفر ہے اور بعد میں تسلسل نبوت کا عقیدہ کفر ہے 151
- سوال: انبیاء کی آمد سنت الہی ہے تو سنت اللہ کیسے بدل گئی؟ 151
- جواب: سنت اللہ کی تعیین کیسے ہوتی ہے؟ 152
- انبیاء کب مبعوث کیے جاتے ہیں؟ 152
- سوال: کیا ابراہیم علیہ السلام نے قیامت تک نبی مبعوث کرنے کی دعا مانگی تھی؟ .. 152
- جواب: ابراہیم علیہ السلام نے امامت کی دعا کی تھی نہ کہ نبوت کی 152
- ایک آیت سے زبردست استدلال 152
- سوال: سورہ عنکبوت کی ایک آیت سے اجرائے نبوت پر استدلال .. 153
- جواب: آیت کا صحیح معنی 153
- مرزا غلام احمد اور ختم نبوت 153
- پہلے مرزا قادیانی بھی ختم نبوت کا معتقد تھا 153
- مرزا قادیانی کے ایک قول کا حوالہ 153
- مرزا قادیانی کی کتاب میں ”لا نبی بعدی“ میں ”لا“ کا معنی 153

- 154 مرزا قادیانی کا عقیدہ کہ مدعی نبوت کاذب اور کافر ہے ○
- 154 مرزا قادیانی کا تناقض ○
- 154 لاہوری جماعت کا عقیدہ ○
- 154 لاہوری جماعت کے امیر محمد علی کا کلام ○
- 155 قادیانی جماعت کا عقیدہ ○
- 155 حکیم نور الدین کا عقیدہ ○
- 156 لاہوری اور قادیانی جماعت کے اختلاف کا اصل سبب ○
- 158 ختم نبوت کے متعلق مرزا قادیانی کی تاویل و تحریف ○
- 158 مرزا قادیانی کا دعویٰ کہ وہ رسول اور نبی ہے ○
- 159 مرزا قادیانی کا صاحب شریعت ہونے کا دعویٰ ○
- 160 مرزائیوں کی نگاہ میں دوسرے مسلمان کافر ہیں ○
- 160 غیر احمدی سے نکاح ○
- 160 خلاصہ مرام ○
- 160 مرزا قادیانی کو نہ ماننے والوں کا عقیدہ ○
- 161 مرزا قادیانی کا خود کو مجازی نبی کہنا ○
- 161 مرزا قادیانی کے قول کی حقیقت ○
- 162 قرآن کا اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ ○
- 163 لاہوری اور مرزائی جماعت کے عقائد کی حقیقت ○
- 163 کیا مرزا قادیانی کو کافر کہنا کفر ہے؟ ○
- 163 مرزائیوں کا ایک حدیث سے استدلال اور اس کی حقیقت ○
- 164 مرزائیوں کی پیش کردہ حدیث کا صحیح معنی ○
- 164 کسی دوسرے کو کافر کہنا کب موجب کفر ہوتا ہے؟ ○

- حدیث میں مذکور لفظ ”کفر“ سے کون سا کفر مراد ہے؟ 164
- مختلف فرقوں کی باہمی تکفیر اور مرزائیوں کی تکفیر میں فرق 165

2 اہدائے ثواب

- دیباچہ از مؤلف 169
- مقدمہ 171
- بدعت کی تعریف 171
- تعریف کی پہلی دلیل 171
- دوسری دلیل 171
- بدعت شرعیہ کی حقیقت 171
- سنت ترکیہ 172
- عبادت کے لیے دنوں کی تخصیص 172
- مقصد 173
- میت کی نفع رسانی کے طریقے اور دلائل و اختلاف کا ذکر 173
- پہلا طریقہ: دعا 173
- دوسرا طریقہ: تسبیح کی دس صورتیں 173
- صحیح مسلم کی حدیث ”إذ مات الإنسان انقطع عمله“ سے استدلال .. 174
- تیسرا طریقہ: نیابت 175
- نیابت کے تین ارکان 175
- تینوں ارکان کی وضاحت 175
- حنفی فقہ کی کتاب ہدایہ سے اقتباس 175
- مطلوب شرعی کی اقسام 176

- عادی کی اقسام 176
- تعبیدی کی اقسام 176
- عادی امور اور تعبدات شرعیہ میں نیابت کا حکم 177
- اپنے موقف کی تائید میں نصوص سے استدلال 177
- حکمتِ عبادات 177
- نیابت کا مطلب 178
- عبادات بدنیہ اور اعمال قلبیہ میں نیابت 178
- کئی عموماً میں تخصیص، نسخ اور معارضہ نہیں ہوتا 179
- فریق مخالف کے دلائل 180
- دلیل اول: وہ نصوص جن سے ایک کا دوسرے کے قائم مقام ہونا ثابت ہوتا ہے 180
- دلیل دوم: صدقہ میں نیابت 180
- دلیل سوم: عصبہ قتلِ خطا میں دیت اٹھاتے ہیں اور مقتدی سے امام قراءت و قیام اٹھاتا ہے 180
- دلیل چہارم: بدنی عبادات میں نیابت درست ہے 181
- دلیل پنجم: انسان کو غیر کے عمل پر بھی اجر ملتا ہے 181
- پہلی تا پنجم دلیل کا جواب: 181
- احادیثِ صوم میں اضطراب ہے 182
- نذرِ صوم والی روایت کے راوی صحابی کا فتویٰ اپنی روایت کے خلاف ہے .. 182
- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فتویٰ و عمل بھی اپنی روایت کے خلاف ہے ... 182
- راوی اپنی روایت کی مخالفت کرے تو قابلِ اعتناء نہیں 182
- نیابتِ صوم میں علما کے تین گروہ ہیں 182

- 183 بعض علما کا ایک اور جواب ○
- 183 احادیث اور قرآنی آیات میں توفیق کی ایک اور صورت ○
- 183 حدیث ”صام عنہ ولیہ“ کا مطلب ○
- 183 احادیثِ صوم کے متعلق امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا موقف ○
- 183 خبر قاعدہ پر کب مقدم ہوگی؟ ○
- 183 مؤلف رحمۃ اللہ علیہ کی توجیہ ○
- عاداتِ محضہ کی غرض نیابت سے حاصل نہیں ہوتی لہذا نیابت درست
- 183 نہیں مگر بعض عبادات میں نیابت کی صحت کی دوسری وجہ ہے ○
- 184 شاہ ولی اللہ کا کلام ○
- 185 فرائض کی دو قسمیں ○
- 186 احادیثِ نیابت ○
- 186 نذرج کی حدیث ○
- 186 حدیث میں ”اخت“ کا لفظ راجح ہے یا ”أم“ کا؟ ○
- 187 زندہ عاجز سے حج میں نیابت والی روایات ○
- 187 شہرہ والی حدیث کی سند پر بحث ○
- 188 حدیثِ صوم کے متعلق ائمہ کا موقف ○
- 188 فائدہ: حدیث میں ولی سے کیا مراد ہے ○
- 188 ولی ہی کے ساتھ نیابت مخصوص ہے یا اجنبی بھی ولی بن سکتا ہے؟ .. ○
- 189 کیا حدیث صرف بچے کے ساتھ مخصوص ہے؟ ○
- 189 حج میں نیابت ○
- 189 حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر ○
- 189 حضرت ابن عباس کا اثر ○

- حضرت ابن عمر کا ایک اور اثر 190
- نیابت حج کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ایک اثر 190
- بالا جماع دعائیت کو پہنچتی ہے 191
- فرض میں نیابت کے مسئلہ میں فرض سے کیا مراد ہے؟ 191
- نماز و روزہ میں نیابت کی نفی کرنے والے آثار کا مطلب 191
- اہداء اور نیابت میں فرق ہے 191
- نیابت میں حنفیہ کا موقف 192
- مالکیہ کا موقف 192
- امام شوکانی کا طریقہ اسہل ہے 192
- بچے کے عمل کا بغیر وصیت و تسبب والدین کو پہنچنا صحیح نہیں 192
- نیابت اور اہداء میں فرق 193
- اہدائے ثواب میں حنفیہ عموم کے قائل ہیں 193
- ہدایہ سے اقتباس 193
- امام مالک اور امام شافعی عبادات محضہ میں وصول ثواب کے قائل نہیں 194
- تنبیہ: مالی عبادت میں نیابت اور ایصال ثواب 194
- شاہ اسماعیل شہید کا کلام 194
- کتاب صراطِ مستقیم کا مؤلف کون ہے؟ 194
- شاہ ولی اللہ کا کلام: صرف چار چیزوں سے میت کو نفع پہنچتا ہے 195
- علما کی عبارتیں نقل کرنے کی وجہ 196
- امام ابن تیمیہ کا کلام 196
- سب سے پہلے علی بن موفی نے نبی اکرم ﷺ کو ثواب بخشا 197
- امام شاطبی کا قول: بہت ثواب دو وجہ سے منع ہے 197

- 198 قرآنی آیات سے استدلال ○
- 198 ایصالِ ثواب میں عامل کا کوئی اختیار نہیں ○
- 199 جواز کی دو وجہیں ○
- 199 مؤلف کی تحقیق: ہبہٴ ثواب کو ہبہٴ مال پر قیاس کرنا غلط ہے ○
- 199 صاحب ہدایہ کی دلیل کا جائزہ ○
- 199 حدیث کی سند پر بحث ○
- 200 کیا ایک بکری کی قربانی سارے گھر والوں کی طرف سے درست ہے .. ○
- 201 نسخ و تخصیص صرف دعویٰ سے ثابت نہیں ہوتے ○
- 201 رسول اللہ ﷺ کے تسبب کا مطلب ○
- دوسرا جواب: قربانی والی حدیث میں زندوں سے نیابت مراد ہے
- 201 نہ کہ مردوں سے ○
- 202 تیسرا جواب: حدیث میں نیابت مراد ہے نہ کہ اہدائے ثواب ○
- چوتھا جواب: حدیث میں صرف مالی عبادت میں نیابت مراد ہے نہ
- 202 کہ ہر عبادت میں ○
- 202 اہدائے ثواب کی دوسری دلیل: حضرت علی کو وصیت والی حدیث ... ○
- 202 حدیث کی سند ضعیف ہے ○
- 202 حدیث میں وصیت کا ذکر ہے جو تسبب ہی کی ایک صورت ہے ... ○
- حدیث میں مالی صدقہ مراد ہے، لہذا اس میں اہدائے ثواب کی کوئی
- 203 دلیل نہیں ○
- 203 نبی اکرم ﷺ کے فرزند ابراہیم کے تیجے کی موضوع روایت ○
- 203 مولانا عبدالحی لکھنوی کا حدیث کے موضوع ہونے کا فتویٰ ○
- 204 اہدائے ثواب پر سنن دارقطنی کی ایک ضعیف حدیث سے استدلال . ○

- جواب: حدیث کی سند پر بحث اور اس کا صحیح معنی 204
- حضرت ابو ہریرہ کا ایک موقوف اور ضعیف اثر 204
- صدقہ میں نیابت والی حدیث 205
- عاص بن وائل سہمی کا سو غلام آزاد کرنے والی حدیث پر بحث 205
- امام طاؤس کے اثر سے استدلال اور اس کا جواب 206
- مرسل حدیث اور امام شافعی 206
- لفظ ”کانوا یفعلون“ سے رفع ثابت نہیں ہوتا 206
- مشکاة المصابیح کی ایک روایت سے استدلال اور اس کا جواب 207
- متن حدیث میں غلطی 207
- وفات کے میت کے گھر جمع ہونا اور کھانا نوحہ میں داخل ہے 208
- محدث مبارکپوری کی کتاب الجناز سے طویل اقتباس 208
- امام احمد اور ایصالِ ثواب 208
- سورۃ اخلاص کی قراءت بخشنے والا موضوع اثر 209
- سورۃ یسین کی قراءت پر تخفیف والی ضعیف حدیث 209
- آیۃ الکرسی کی قراءت والی موضوع روایت 210
- امام ابو حنیفہ قبرستان میں قرآن پڑھنا مکروہ جانتے ہیں 211
- قرآن کے ایصالِ ثواب میں ائمہ کے درمیان اختلاف کا ذکر 211
- امام شافعی کا عدم ایصالِ ثواب والا قول 211
- آیت ﴿وَإِنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ﴾ پر بحث 212
- آیت کے جواب میں قائلین ایصالِ ثواب کے مختلف اقوال 212
- مخالفین کے اقوال کا تفصیلی جواب 217
- تکمیل جواب 218

- 225 آیت ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ...﴾ پر بحث ○
- 226 حدیث ”إذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ...“ پر بحث ○
- 226 حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب ○
- 227 نیابت اور اہدائے ثواب میں فرق ○
- 228 قبروں اور مردوں پر قرآن پڑھنا ○
- 228 مشکوٰۃ کے حوالے سے قبر پر سورہ بقرہ کا اول و آخر پڑھنے والا اثر .. ○
- 228 سند پر بحث ○
- 228 سورہ بقرہ کے اول و آخر کے پڑھنے کی حکمت ○
- 230 مردوں پر سورہ یسین کی تلاوت والی روایت اور اس کا ضعف ○
- 230 حدیث میں ”موتی“ سے کیا مراد ہے؟ ○
- 230 موتی کے معنی کے متعلق حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ پانچ وجوہ .. ○
- 232 انصار صحابہ کا قبر پر قرآن کی تلاوت کا ضعیف اثر ○
- 233 ایصالِ ثواب کے لیے تیجے ساتویں اور چالیسویں کی تعیین ○
- 233 ان رسوم کی تعیین کا حکم ○
- 233 ایسی رسوم میں شرکت حرام ہے ○
- گناہ والی مجالس میں شرکت کے حرام ہونے پر آیت اور حدیث سے
- 234 استدلال ○
- 234 ختم والے طعام کی حرمت، حرمت لغیرہ ہے ○
- 234 ایسی رسوم کو جائز قرار دینے کی دو صورتیں ○
- ایصالِ ثواب کے لیے کھانے پر تلاوتِ قرآن اور ایسے کھانے کو
- 236 کھانے کا حکم ○
- 236 مولانا عبدالحی لکھنوی کا فتویٰ ○

- فتوے کی وضاحت 237
- خاتمہ 238
- تیجے اور چالیسویں کے حرام ہونے کے دلائل 239
- خلاصہ کلام 239

3 تنقید المسائل

- مقدمہ از حکیم محمد اسلم گوندلانووالہ 245
- آغاز کتاب 247
- جماعت بندی کا رواج 247
- مودودی صاحب کے خیال میں بعثت انبیاء کا مقصد 247
- مودودی صاحب کے نقطہ نظر میں تبدیلی اور تضاد 248
- مودودی صاحب کے افکار کے متعلق دو باتیں 248
- جماعت اسلامی کے نام پر بحث 249
- دین کا ماخذ چار چیزیں ہیں 249
- اجماع اور قیاس، کتاب و سنت پر متفرع ہیں 250
- فقہائے حدیث کی دو قسمیں 250
- اختلافی مسائل میں اہل حدیث کی روش 250
- اہل تخریج کا طریقہ کار 250
- اہل حدیث اور اہل تخریج کے طریق استدلال میں فرق 250
- عقائد کے اعتبار سے امت میں دو قسم کے گروہ ہیں 251
- اہل حق اور اہل ہوئی کی تعریف 251
- سیاست میں دو گروہ 251

- 251 سیاست میں بھی قرآن و سنت پر دار و مدار ہے ○
- 251 نظم اور اسلامی فرقے ○
- 251 مسلمان بننے کے لیے کسی جماعت میں شمولیت ضروری نہیں ○
- 252 اسلام کے اندر فرقہ بندی ○
- 252 اپنی جماعت کا الگ نام تجویز کرنا ○
- 252 جماعت اسلامی نام رکھنا ○
- 253 جماعت اسلامی کے نام میں قباحت ○
- 253 صرف کفار کے مقابلے میں جماعت اسلامی کہلوانا درست ہے ○
- 254 کس فرقہ کو عام نام استعمال کرنا جائز اور کس کو منع ہے؟ ○
- 254 ایک غلط فہمی کا ازالہ ○
- 254 جماعت المسلمین نام رکھنے کی حقیقت ○
- 256 اسلامی جماعت کا نام ○
- کسی مسلم فرقے کا اپنا نام ”اسلامی جماعت“ رکھنا دوسروں کو غیر مسلم
- 256 قرار دینے کے مترادف ہے ○
- 256 مودودی صاحب کے نزدیک دوسرے مسلمانوں کی حیثیت ○
- عام مسلمان یا تو جماعت اسلامی میں داخل ہو جائیں یا پھر یہودیوں
- 256 کی اسے طرح رد کر دیں ○
- 256 مودودی صاحب کا قول ○
- 258 مودودی صاحب کا ایک اور اقتباس اور مزید وضاحت ○
- مودودی صاحب کے نزدیک عبادات اور افعال تعظیمیہ کی حیثیت
- 259 تمرینات کی ہے ○
- 259 عبادت کے مفہوم میں غلطی کرنے سے متواتر غلطیاں ○

- خوارج کا تعارف اور عقائد 259
- عبادت کے مفہوم میں غلطی کرنے کے خوفناک نتائج 259
- کتاب لکھنے کی غرض و غایت 260
- معتزلہ کا تعارف اور عقائد 260
- عبادت کے متعلق غلط فہمی اور فلاسفہ کی کاسہ لیبسی 261
- فلاسفہ کون ہیں؟ 261
- فلاسفہ کے نزدیک عبادت کی حیثیت 261
- جدید تحریکات میں جذبات کو خطاب ہوتا ہے 261
- داعیوں کے دو گروہ 261
- انبیاء و صالحین اور دنیوی قائدین کی دعوت میں بنیادی فروق 262
- دنیوی تحریکات کی رکاوٹیں 262
- مودودی صاحب کی جماعت کس گروہ میں داخل ہے 263
- پاکستان اور نظام اسلامی 263
- پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کی دو صورتیں ہیں 263
- جماعت اہلحدیث کی ممکنہ حکومت کے خدوخال 263
- حنفی دیوبندی حکومت کے نمایاں خدوخال 264
- بریلویوں کی حکومت کی خصوصیات 264
- اجتماعی جدوجہد سے اسلامی حکومت کا قیام 265
- پاکستان کے قیام کا مقصد 265
- ہندوستان میں اسلامی حکومت کی ناکامی کی وجہ 266
- مودودی صاحب کی نظریاتی قلابازی 266
- اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے؟ 266

- 267 دستوری جماعت اسلامی ○
- 267 مودودی صاحب کا ایک عجیب اقتباس ○
- 267 مودودی صاحب کا تجدید کے متعلق عجیب اقتباس ○
- 268 مجدد کامل بننے کی خواہش ○
- 268 مودودی صاحب کا قول: تاریخ میں کوئی کامل مجدد پیدا نہیں ہوا ○
- 268 اپنے میں مہدی بننے کی استعداد کا اشارہ ○
- 268 مہدی کے کام کی نوعیت، مودودی صاحب کے نزدیک ○
- 268 مودودی صاحب کی دعوت میں تناقض ○
- 270 قیام پاکستان کے بعد جماعت اسلامی کی بقا کا کیا جواز ہے؟ ○
- 270 ہم نے یہ کتاب کیوں لکھی ہے؟ ○
- 270 تحریک کی پہلی فکری صورت ○
- 270 جماعت اسلامی کی ابتدائی دعوت کے متعلق مودودی صاحب کا کلام ○
- 271 جماعت اسلامی کا اختیار کردہ طریقہ منہج انبیاء کے خلاف ہے ○
- 273 تحریک کی بنیادی غلطی میں منطقی ربط کو دخل ○
- 274 منطقی ربط کی صورت ○
- 274 اسلام کا سیاسی نظریہ ○
- 274 اسلامی عبادات ٹریننگ کورس ہیں، مودودی صاحب کی منطق ○
- 275 مودودی صاحب کی غلط فہمی کا ازالہ ○
- 275 قرآن مجید کے سلف کے بیان کردہ معانی چھوڑنے کے نتائج ○
- 276 قرآن مجید کے معانی میں ربط پیدا کرنے کی صورت ○
- اسلام کے اصول و ارکان وغیرہ میں مودودی صاحب کا اخذ کردہ
- 277 منطقی ربط

- اسلام کی حقیقت، مودودی صاحب کے نزدیک 277
- عبادت کی حقیقت 279
- عبادت اور دعا میں تراویح 279
- عبادت کی لغوی تشریح 280
- عبادت کا اصل معنی 280
- غیر اللہ کی عبادت استقلالاً جائز ہے نہ تبعاً 281
- اطاعت غیر اللہ کی بھی درست ہے 281
- اطاعت اور عبادت میں نسبت 282
- عبد اور عابد میں فرق 282
- غلطی کی وجہ 282
- عبادت اور طاعت میں فرق کی دوسری وجہ 283
- گناہ کی دو قسمیں 283
- طاعت کو عبادت کہنے کا خطرناک نتیجہ 284
- مرتکب کبیرہ کی بابت اہل سنت اور خوارج و معتزلہ کا مذہب 284
- حکم کا اطلاق مختلف معانی پر 284
- مودودی صاحب کے نزدیک حکم کا مطلب 284
- مودودی صاحب کی آیات کے مفہوم میں غلطی 286
- اگر شریعت میں حکم نہ ہو تو رائے پر عمل ہو سکتا ہے 286
- حضرت داود اور سلیمان علیہما السلام کا فیصلہ 286
- حکم کسے کہتے ہیں؟ 287
- حکم کے متعلق خوارج کی غلط فہمی 288
- امور کی دو قسمیں 288

- 289 عبادات میں اصل کیا ہے؟ ○
- 289 عادات میں اصل ○
- 289 کھجوروں کی پیوندکاری والی حدیث سے استدلال ○
- 290 امور دنیا کی دو حیثیتیں ○
- 291 شرعی احکام میں انسانی مصلحت ○
- 291 مصلحت اور علت میں فرق ○
- 291 بعض شعبوں میں ہدایات زیادہ ہیں اور بعض میں کم ○
- 292 انسانی طبیعت میں تاثیر کے تین اثرات ○
- 293 احکام کے متعلق حسن و قبح عقلی ہے ○
- 293 حسن و قبح کی بنا پر ہمارے لاگو کردہ احکام کی حیثیت ○
- 294 ایک مثال سے وضاحت ○
- 294 قانون سازی کی حقیقت ○
- 294 انفرادی اور اجتماعی امور میں فرق ○
- ہمیں قانون سازی کی اس حد تک اجازت ہے کہ ہمارا فیصلہ شریعت کے مخالف نہ ہو 295
- 295 معاشی ضرورت کی بنا پر بعض پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں ○
- 295 قانون سازی کا مقصد حفظ امن ہے ○
- 296 اسلام کی چوری کی مقررہ سزا انتہائی تعزیر ہے ○
- 296 چوری کی غیر اسلامی سزا محض ایک تدبیر ہے ○
- 296 کس وقت غیر شرعی حدود و تعزیرات پر عمل کرنا درست ہے؟ ○
- 297 ایک مثال سے مزید وضاحت ○
- 297 اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاکمیت کے اختصاص کا مطلب ○

- حسن و قبح کے تین معانی 297
- عقلی حکم کا مطلب 298
- حکومتِ الہیہ کا قیام 298
- بعثتِ انبیاء کا اصل مقصد 299
- نبی اکرم ﷺ کی رسالت کے پانچ مقاصد 299
- ایک اور آیت میں رسول اللہ ﷺ کے تین فرائض 300
- ایمان اور عمل صالح پر خلافت کا وعدہ الہی 300
- ملک گیری کے مادی اسباب 301
- روحانی اسباب 302
- عہد نبوی میں مادی اور روحانی اسباب کا موجود ہونا 302
- حضرت مسیح علیہ السلام کی قوم کا حال 303
- موسیٰ علیہ السلام کی قوم کا حال 303
- ہر زمانے میں جماعت کے پھیلاؤ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں ... 304
- جو شخص پاکستان میں اسلامی نظام کا متمنی نہیں وہ غدار ہے 305
- اصلی عبادت 305
- عبادت کے متعلق مودودی صاحب کا خیال ملاحظہ سے ماخوذ ہے .. 305
- عبادت کے معنی میں ملحد فلاسفہ کی تردید میں حافظ ابن تیمیہ کا کلام .. 305
- عبادت کی حیثیت کے متعلق ملاحظہ اور فلسفیوں کا خیال 306
- حافظ ابن قیم روضہ اللہ کا کلام 306
- عبادت سے مراد 307
- طاعت کی تین اقسام 307
- عبادت کے مفہوم میں غلطی کے اثرات 308

- 308 عبادت کے صحیح مفہوم کے معاشرتی اثرات ○
- 309 انسانی مساعی کے دو حصے ○
- 309 عبادت اور ذکر فرض ہیں جبکہ معاشی تنگ و دو فرائض شرعیہ میں شامل نہیں ○
- 310 ایک اور قرآنی آیت سے استدلال ○
- 311 انسانی زندگی کا اصل مقصد ○
- 311 حدیث نبوی کی روشنی میں عبادت کا معنی ○
- 312 اسلامی حکومت کے قیام کا مقصد بھی عبادت میں سہولت پیدا کرنا ہے ○
- 312 عبادت اور طاعت کے دنیوی اور اخروی اثرات ○
- 313 عبادت کی اصل غرض اور اس کے دوسرے فوائد ○
- 313 ترک عبادت کے نقصانات ○
- 313 نماز کے فوائد ○
- 313 نماز کا طبی فائدہ ○
- 313 اقتصادی فائدہ ○
- 314 سیاسی فائدہ ○
- 314 معاشرتی فائدہ ○
- 314 مساوات کا سبق ○
- 314 دینی فائدہ ○
- 315 دنیوی فوائد نماز کی غرض و غایت نہیں ○
- 315 نماز کی اصل غرض و غایت ○
- 315 ایک مثال سے مزید وضاحت ○
- 315 عبادت کی غرض و غایت ○
- 315 دو قرآنی آیات سے عبادت کی غرض و غایت کا بیان ○

- دنیوی کامرانی کی ثانوی حیثیت ہے 316
- ایک حدیث سے تائید 317
- حدیث میں حج اور زکوٰۃ کا ذکر کیوں نہیں آیا؟ 317
- انسان کی تخلیق کا اصل مقصد 318
- مودودی صاحب کی غلطی کی اصل وجہ 318
- مودودی صاحب کا قول: جماعت اسلامی اور دوسری تحریکوں میں بنیادی فرق 318
- تجدید و احیائے دین مودودی صاحب کی نظر میں 319
- مودودی صاحب کے نزدیک جاہلیت کی تین قسمیں 319
- جاہلیت خالصہ کی وضاحت 319
- مشرکانہ جاہلیت کی وضاحت 319
- راہبانہ جاہلیت 320
- مودودی صاحب کے نزدیک بعثتِ انبیاء کا منتہائے مقصود 321
- مودودی صاحب کے غلط نظریات کا سبب اور ان کی تردید 322
- مشرک انسان کی اصل غلطی 322
- یورپی ممالک کی خرابیوں کا اصل سبب 323
- جاہلیت خالصہ کے متعلق غلط فہمی کی تردید 323
- راہبانہ جاہلیت کے متعلق مودودی صاحب کے نقطہ نظر کی تردید ... 323
- دین کی اصلاح کا نام تجدید ہے 326
- تجدید کا معنی 326
- حدیثِ مجدد کی وضاحت 327
- تجدید میں کمال و نقصان 328

- 328 ملکہ اجتہاد اور ملکہ عمل ○
- 328 مجد کے لیے ہرفن اور معالے میں کامل و اکمل ہونا ضروری نہیں .. ○
- 329 دین کیا ہے؟ ○
- 329 دین کی خرابی ○
- 329 دین کے فساد کے اسباب ○
- 329 پہلا سبب: کتاب و سنت کے علم کا کم ہو جانا ○
- 330 دوسرا سبب: حدیث کی طرف کم توجہ یا اس کی حجیت کا انکار ○
- 331 تیسرا سبب: علما کا فاسقین کے ساتھ گھل مل جانا ○
- 331 چوتھا سبب: قرآن و سنت کی غلط تاویل کرنا ○
- 332 پانچواں سبب: تعمق فی الدین ○
- 332 چھٹا سبب: تشدد ○
- 333 ساتواں سبب: استحسان ○
- 334 آٹھواں سبب: رسوم و رواج کی پیروی ○
- 334 نواں سبب: غیر معصوم کی تقلید ○
- 334 دسواں سبب: دوسرے مذاہب کی رسوم کا مذہب حق میں جاری ہونا .. ○
- گیارہواں سبب: مذہب میں یہود و نصاریٰ اور سیاسیات میں روم
- 335 و فارس کی پیروی کرنا ○
- مؤلف ﷺ کا زبردست استدلال و استنباط: مذکورہ بالا گیارہ اسباب
- 336 قرآن کے دو الفاظ اتباع شہوات اور اضاعت نماز میں داخل ہیں . ○
- 336 مجد اور امور دین کی اصلاح ○
- 336 سیاست اور حکومت ○
- 336 شریعت کی نظر میں حکومت کے تین مراتب ○

- 337 پہلا مرتبہ: جس کی بنیاد شریعت پر ہو ○
- 337 دوسرا مرتبہ: جس میں خاندانی حکومت ہو مگر آئین اسلامی ہو ○
- 337 تیسرا مرتبہ: جس میں کفر بواح ہو ○
- 337 حکومت کے دوسرے مرتبے کے متعلق اہل علم کا اختلاف ○
- 338 مجدد کا دائرہ عمل ○
- 338 کفر بواح والی حکومت کے خلاف جدوجہد کی صورتیں ○
- 338 اسلامی آئین کی پابند حکومت میں انقلابی جماعت قائم کرنا منع ہے. ○
- 339 اگر اسلامی حکومت اور خلیفہ نہ ہو تو ایک مسلمان کو کیا کرنا چاہیے؟ ... ○
- 340 اگر امام نہ ہو تو پارٹیوں سے الگ تھلگ رہنا چاہیے ○
- 340 مجدد کا کام ہر شعبے کی اصلاح نہیں ○
- 341 مودودی صاحب کی تجدید کی تعریف کافی نہیں ○
- 341 کتاب و سنت میں جاہلیت کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ○
- 342 جاہلیت سے کیا مراد ہے؟ ○
- 342 مودودی صاحب کی ذکر کردہ جاہلیت کی تقسیم اور وضاحت درست نہیں. ○
- 343 دین اسلام میں حاکمیت کے متعلق مودودی صاحب کی غلط فہمی ○
- 344 وحی دراصل عقل کی معاون ہے ○
- 344 احکام حسن و قبح حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں ○
- 344 احکام عادیہ میں اصل قانون ○
- جاہلیت اور اسلام میں امتیازی چیز حاکمیت باری تعالیٰ کے اقرار و
- 345 انکار کو قرار دینا بالکل بے بنیاد ہے ○
- 346 اسلام اور دیگر حکومتوں میں اصلی فرق ○
- 346 نبی کا کام ○

- 346 حکومت کا حصول انبیاء کا اصل فریضہ نہیں ○
- 347 مجدد کے فرائض ○
- 347 قانون سازی کا طریق کار اور تجدید و اصلاح ○
- 348 آئین سازی کو جمہور کے حوالے کرنے کے نقصانات ○
- 348 مہدی اور مجدد ○
- 349 مہدی کے غلبے کا سبب ○
- 349 علوم دنیا میں مجتہدانہ واقفیت انبیاء و مجددین کے لیے ضروری نہیں .. ○
- 349 عدم ضرورت کا مطلب ○
- 350 یاجوج و ماجوج کے خلاف اہل اسلام کی کامیابی کی اصل وجہ ○
- 350 لیڈر کے لیے نئی جماعت بنانا ضروری نہیں ○
- 350 مجدد اور غیر مجدد میں فرق ○
- 350 مجدد سے غیر مجدد افضل ہو سکتا ہے ○
- 351 ہر صدی کے آخر میں مجدد کی کیوں ضروری پیش آتی ہے؟ ○
- 351 ہر زمانے میں اہل حق کا غالب گروہ کون سا ہے؟ ○
- 351 مجدد اور مبتدع میں فرق ○
- 352 بدعت کی تعریف ○
- 352 ختم نبوت کا منکر مجدد نہیں بلکہ دجال اور مبتدع ہے ○
- 352 کافر کی دو قسمیں ○
- 353 امت کی وحدت و تعدد کی بنیاد شریعت کے وحدت و تعدد پر موقوف ہے ○
- 354 اسلامی حکومت کے مختلف دور ○
- 354 عہد نبوی کے بعد حکومت کی چار مراتب پر تقسیم ○
- 355 موجودہ زمانے میں قیام حکومت کے لیے مسلمانان عالم کا فریضہ ... ○

- مذہبی گروہ اپنی اپنی سیاسی جماعت الگ بنانے کی کوشش نہ کریں ... 356
- دنیا میں اسلامی حکومت کس طرح ممکن ہے 356
- مودودی صاحب کی دعوت میں تبدیلی 356
- دیگر پارٹیوں کی طرح جماعت اسلامی کے شریعت مخالف طریقے ... 357
- مودودی صاحب کے نزدیک اسلامی حکومت کے قیام کے دو طریقے 357
- مودودی صاحب کا دوسرے علما سے اتفاق 359
- اسلامی حکومت کے بنیادی اصول کو تیار کرنے والے اجلاس کے نکات .. 360
- مودودی صاحب اور مسئلہ کشمیر 364
- جہاد کشمیر کے متعلق مودودی صاحب کا مضحکہ خیز فتویٰ 365
- مودودی صاحب اور فقہی مسائل 366
- پہلا مسئلہ: مسلمان کے لباس اور چہرے کی وضع قطع کا مسئلہ 366
- مودودی صاحب کے جواب کا تجزیہ 368
- داڑھی رکھنے کے متعلق احادیث میں وارد مختلف الفاظ 371
- ایک مشت داڑھی رکھنے کے دلائل 371
- داڑھی کی مقدار چار انگلیاں 372
- داڑھی کے متعلق مذاہب اربعہ کا فیصلہ 373
- داڑھی کی کم از کم مقدار قبضہ ہے 374
- دوسرا مسئلہ: غیر صالح عقیدہ شخص کے پیچھے نماز کا حکم 374
- مودودی صاحب کے جواب پر تبصرہ 376
- کیا امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز میں سرایت کرتا ہے؟ 377
- تیسرا مسئلہ: مسئلہ رفع الیدین 379

- 379 رفع الیدین کے متعلق مختلف روایات ○
- 382 مودودی صاحب کے جواب کا تجزیہ ○
- 384 چوتھا مسئلہ: سود کے متعلق ایک سوال اور اس کا جواب ○
- 385 مودودی صاحب کے جواب کا جائزہ ○
- 388 پانچواں مسئلہ: امام مہدی کے متعلق مودودی صاحب کا نظریہ ○
- 389 مودودی صاحب کے جواب کا تجزیہ ○
- 390 چھٹا مسئلہ: مودودی صاحب کے متعلق مہدیت کا شبہ ○
- 391 ساتواں مسئلہ: غیر مسلم حکومت کی ملازمت کا حکم ○
- 392 مودودی صاحب کے جواب پر تبصرہ ○
- 395 متفرقات: مسیح کے بارے میں مولانا مودودی کا خیال ○
- 396 مسیح کے رفع آسمانی پر بحث ○
- 396 آیت میں سیاق ترکیب کا تقاضا ○
- 397 رفع کے متعلق سلف کی تفسیر ○
- 398 ارکان اسلام کے متعلق مولانا مودودی کا نظریہ ○
- 399 امور مذکورہ کے ارکان ہونے کا ثبوت ○
- 400 زندگی کا مقصد اور زندگی کی ضروریات ○
- 401 بعض اوقات ذریعہ مقصد سے بڑھ جاتا ہے ○
- مودودی صاحب نے امور مذکورہ کے ارکان اسلام ہونے کا کیوں ○
- 403 انکار کیا؟ ○
- 404 مولانا مودودی اور محدثین کا ذخیرہ علوم ○

4 سنت خیر الانام

- 409 سخن ہائے گفتنی ○
- 410 سبب تالیف ○
- 414 فتویٰ حنفیہ نمبر (۱) از مولانا عطا محمد صاحب ○
- 414 سوال: صلاۃ وتر کا طریقہ ادائیگی ○
- 414 جواب: ○
- 414 پہلی روایت: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نو وتر والی حدیث ○
- 415 دوسری روایت ○
- 415 تیسری روایت ○
- 415 چوتھی روایت ○
- 415 مذکورہ روایات سے استدلال کی تفصیل ○
- 418 فتویٰ نمبر (۲) از مولانا عطا محمد صاحب ○
- 418 سوال از مولانا فضل حق ہاشمی ○
- 419 جواب از مولانا عطا محمد صاحب دیوبندی ○
- 423 کبھی بولا مطلق جاتا ہے اور مراد مقید ہوتا ہے ○
- 425 جواب از شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی ○
- 425 اہلحدیث کا طریقہ وتر ○
- 425 پہلی دلیل ○
- 425 دوسری دلیل ○
- 426 مولوی عطا محمد صاحب کے جوابات کا جائزہ ○
- 427 حدیث میں اضطراب کی نفی ○

- مولوی عطا محمد صاحب کے دعویٰ: وتر کی دوسری رکعت میں تشہد نہ بیٹھنے پر سجدہ سہو کے دلائل اور ان کے جواب 427
- پہلا جواب: حدیث کی سند پر بحث 428
- دوسرا جواب: 429
- حضرت عائشہ والی نور رکعات وتر کی روایت کا صحیح مطلب اور معترض کے شبہات کا جواب 430
- معترض کا حدیث عائشہ: ”کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ سے استدلال کے چار جواب 432
- احناف کے نزدیک مفہوم مخالف کی عدم حجیت 434
- احناف کے ہاں وجوب ثابت کرنے کا طریقہ 434
- معترض کا ایک موقوف اثر سے استدلال اور اس کا جواب 434
- حدیث ”لا توتروا بثلاث...“ میں تشبہ کی وضاحت 435
- حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت کا تجزیہ 435
- حدیث کی سند میں جابر جعفی کذاب پر جرح 436
- سیاق حدیث کی وضاحت 436
- بحث کا مختصر الفاظ میں خلاصہ 437
- تنقید بر مسلک اہلحدیث از مولانا عطا محمد صاحب حنفی 439
- اہل حدیث کے وتر پڑھنے کے طریقے 439
- اہلحدیث کے دلائل 439
- حدیث ”الصلاة مشنی مشنی...“ کی سند پر بحث 441
- حافظ ابن حجر کی تصحیح 441
- حسن حدیث کی حجیت 441

- امام بخاری کا حدیث لیٹ کو اُصح کہنا 442
- حدیث کے الفاظ ”مثنیٰ مثنیٰ...“ کی دلالت 442
- حضرت عائشہ کی نورکعات وتر والی حدیث پر بحث 443
- احادیث میں تطبیق کی بحث 444
- حدیث ”یوتر بأربع وثلاث...“ پر بحث 446
- واؤ عاطفہ پر بحث 446
- حدیث ”لا یسلم فی رکعتی الوتر“ کے متعلق بحث 447
- پہلا اعتراض اور اس کا جواب 447
- دوسرا اعتراض اور اس کا جواب 448
- مطلق اور مقید کی بحث 448
- تیسرا اعتراض اور اس کا جواب 449
- چوتھا اعتراض اور اس کا جواب 450
- مفہوم مخالف کی بحث 450
- مفہوم مخالف کی تعریف 451
- پانچواں اعتراض اور اس کا جواب 451
- موقوف کی حجیت 451
- جابر جعفی والی حدیث کی متابعات و شواہد 452
- خلاصہ جواب 455
- مولوی عطا محمد صاحب کی سلسلہ تحریر جاری رکھنے سے معذرت 456
- وضاحت مضمون و جواب تنقید از شیخ الحدیث حافظ محمد گوندلوی 457
- موضوع بحث کی وضاحت 457
- الہحدیث کے نزدیک وتر پڑھنے کے دو طریقے 457

- 457 مولوی عطا محمد صاحب کے دو مغالطے ○
- 458 مغالطہ نمبر (۱) ○
- 459 قول و عمل میں تضاد ○
- 460 احادیث میں تطبیق کے طریقے پر بحث ○
- 460 نصوص کو متفق کرنے کا طریقہ حدیث میں ○
- 461 مغالطہ نمبر (۲): تین رکعت وتر کی تین صورتیں ○
- 462 جواب (۱): احادیث میں تعارض موجود ہی نہیں ○
- 462 جواب (۲): یہ صورتیں فعلی ہیں اور افعال میں تعارض نہیں ہوتا ○
- 462 جواب (۳): ”إذا تعارضتا ساقطا“ اصول حدیث کا کوئی قانون نہیں .. ○
- 462 احادیث میں تعارض کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ○
- 463 احادیث میں تطبیق کا اصول ○
- 463 جواب (۴): پہلے حدیث کو ثابت کریں پھر معارضے و عدم معارضہ کی بحث کریں ○
- 464 جواب (۵): اصول ”إذا تعارضتا ساقطا“ کی بنا پر الزامی جواب .. ○
- 464 جواب (۶): مولوی عطا محمد کی ذکر کردہ تیسری صورت بھی معارضہ سے خالی نہیں ○
- 464 جواب (۷): مولوی صاحب کے مفروضے کی بنا پر تین و تروں کی چوتھی صورت ○
- 465 قول و عمل میں تناقض ○
- 466 حدیث فضل بن عباس: ”الصلاة مثنیٰ مثنیٰ...“ ○
- 466 اس حدیث سے مولوی صاحب کا استدلال دو وجہ سے درست نہیں ... ○
- 466 پہلی وجہ: حدیث کا ضعف ○

- مولوی صاحب کا ابن حجر کی طرف حدیث کی تصحیح منسوب کرنے میں دھوکہ دہی .. 468
- حدیث کے راوی ”عبداللہ بن نافع“ پر جرح مفسر ہے 468
- نوٹ: مولوی عطا محمد صاحب کی دیانت 469
- امام بخاری کا قول سمجھنے میں مولوی صاحب کی غلطی 469
- امام بخاری کا مکمل قول 470
- مثالوں سے مزید وضاحت 471
- اگر امام بخاری کے قول کا مطلب حدیث کی تصحیح ہوتا تو مولانا انور شاہ کشمیری حدیث کی تاویل میں تکلف و تعسف سے کام نہ لیتے 472
- مولانا انور شاہ کشمیری کا قول 473
- حدیث کے رد کے دو اسباب 473
- دوسری وجہ: حدیث میں تشہد سے التحیات مع التسلیم مراد ہے 474
- مولانا کشمیری کا تائیدی قول 474
- حدیث کے الفاظ ”مثنیٰ مثنیٰ...“ پر بحث 475
- مولانا رشید گنگوہی کا قول 475
- ملا علی قاری کی عجیب منطق 475
- ابن ہمام حنفی کا قول اور اس کا رد 476
- ابن ہمام کی تاویل کا ایک اور جواب 478
- لفظ ”مثنیٰ مثنیٰ...“ کی وضع پر بحث 479
- ابن ہمام کی مزید تغلیط 479
- قرآنی آیت ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي...﴾ سے ابن ہمام کی تردید 479
- لفظ ”مثنیٰ“ کی تفسیر میں مولانا انور شاہ کشمیری کا قول 480

- ”مثنیٰ مثنیٰ...“ سے ہر دو رکعت پر سلام کہنے کے قائلین 481
- دوسری بات کا جواب 481
- مولوی صاحب کی پیش کردہ روایت ”مَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَهُوَ خَدَاجٌ“
- کے چار جواب 484
- لفظ خداج کی تفسیر 485
- حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا 486
- حدیث کی وضاحت 487
- مولوی صاحب کی غلط بیانی اور اس کی حقیقت 490
- ایک مثال سے مزید وضاحت 491
- نوٹ 492
- مولوی صاحب کا ایک اور مغالطہ 492
- چار وجوہ سے مولوی صاحب کے مغالطے کی پردہ دری 492
- ابن قیس والی ابو داؤد والی روایت کے جواب میں سات وجوہ 493
- مولوی صاحب کی ایک اور غلط بیانی 496
- مولوی صاحب کی ذکر کردہ واؤ عاطفہ کی بحث کا جائزہ 498
- مولوی صاحب کی بے بسی 499
- حدیث ”لَا يَسْلَمُ فِي رَكْعَتِي الْوَتْرُ“ کے جواب میں مذکورہ پانچ وجوہ .. 500
- مولوی صاحب کا پہلی وجہ کے جواب میں اعتراض اور اس کا جائزہ. 501
- تیسری وجہ پر اعتراض کی حقیقت 502
- چوتھی وجہ پر اعتراض کا جائزہ 505
- مفہوم مخالف کا معنی سمجھنے میں مولوی صاحب کی غلطی 506
- ایک مثال سے مفہوم مخالف کی مزید وضاحت 507

- مفہوم مخالف کے متعلق مولوی صاحب کی ڈبل غلطی 508
- ایک مثال سے مزید وضاحت 508
- مفہوم مخالف کے ضمن میں مولوی صاحب کی ذکر کردہ مثال کا جائزہ.. 509
- مدلول کی اقسام 510
- پانچویں وجہ پر اعتراض کا جائزہ 511
- چھٹی وجہ پر اعتراض کا جائزہ 512
- موقوف آثار 513
- آثار موقوفہ حدیث ”لا توتروا بثلاث“ کے منافی ہیں لہذا حجت نہیں ... 513
- تشبہ کی وضاحت 513
- حدیث متعلق مولوی صاحب کے جواب پر خدشات 514
- تشبہ کے متعلق مولوی صاحب کی وضاحت پر مناقشات 516
- جابر جعفی پر جرح کے جواب کا جائزہ 518
- جابر جعفی کی حدیث کے شواہد و متابعات کا جائزہ 519
- امام ترمذی کی تصحیح و تحسین 520
- امام حاکم کی تصحیح حدیث اور امام ذہبی کی موافقت 521
- حدیث مغیرہ کو امام بیہقی کا ”لا یحتج بہ“ کہنا 521
- مولوی صاحب کے مسلم کی حدیث ”فی کل رکعتیں التحیة“ کے استدلال میں نقائص 521
- وجوب التحیات میں مولوی صاحب کی اپنے مذہب کی مخالفت 522
- حدیث مغیرہ سے مولوی صاحب کے استدلال کی غلطی کے بیان میں دوسری وجہ 523
- مولوی صاحب کے جواب پر تعقیبات 523

529 تیسری وجہ پر مولوی صاحب کے اعتراض کے جوابات

533 بحث کا خلاصہ

5 اسلام کی دوسری کتاب

537 اسلام

537 ایمان

538 حکم

539 حکم شرعی کی کتنی قسمیں ہیں؟

540 دلائل

541 عبادت اور عادت میں فرق

541 عبادت کے طریقے

541 عبادت اور عادت میں حکم کا فرق

542 عبادت اور طاعت میں فرق

542 طاعت کے لیے علم کی ضرورت

543 ایمان میں ان باتوں پر یقین ضروری ہے

544 ان مسائل کے دلائل

544 پہلا مسئلہ

544 پانچواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ اکیلا ہے

545 چھٹا مسئلہ: وہ ہر شے پر قادر ہے

545 ساتواں مسئلہ: ہر شے سے واقف ہے

546 آٹھواں اور نوواں مسئلہ: جو چاہتا ہے کرتا ہے

546 دسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ متکلم ہے

- 547 انبیاء علیہم السلام یعنی پیغمبروں کا ذکر ○
- 547 اس پر یہ دلیلیں پیش کرتے ہیں ○
- 549 کتابیں ○
- 550 فرشتے ○
- 550 فرشتوں کا ثبوت ○
- 550 آخرت ○
- 550 آخرت کا ثبوت اور اس کی حقیقت ○
- 550 تقدیر ○
- 550 تقدیر کا ثبوت اور اس کا مطلب ○
- 551 قرآن مجید ○
- 551 قرآن مجید آخری کتاب ہے اور آنحضرت آخری نبی ہیں ○

6 صلاة مسنونہ

- 555 نماز کے اوقات ○
- 555 پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان کے لیے پانچ وقت ہیں ○
- 556 اذان ○
- 557 اقامت ○
- 560 وسیلے کی دعا ○
- 560 جو اذان سن کر یہ دعا پڑھے اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں ○
- 561 مغرب کی اذان کی دعا ○
- 561 آداب پاخانہ ○

- 561 پاخانہ میں داخل ہونے سے پہلے یہ دعا پڑھے ○
- 561 فارغ ہو کر یہ کہے ○
- 562 وضو کا ذکر ○
- 562 وضو کی ترکیب ○
- 565 وضو مندرجہ ذیل اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے ○
- 566 تیمم ○
- 567 استقبالِ کعبہ ○
- 567 سترِ عورہ ○
- 568 مندرجہ ذیل جگہوں میں نماز نہیں پڑھنی چاہیے ○
- 570 نماز کا بیان ○
- 570 دعائے استفتاح ○
- 571 دوسری دعا جس کی سند اتنی قوی نہیں ○
- 572 تیسری دعا ○
- 572 چوتھی دعا ○
- 574 پانچویں دعا ○
- 574 چھٹی دعا ○
- 577 مقتدی و امام ○
- 581 رکوع کی دعا ○
- 581 رکوع کی دوسری دعا ○
- 581 رکوع کی تیسری دعا ○

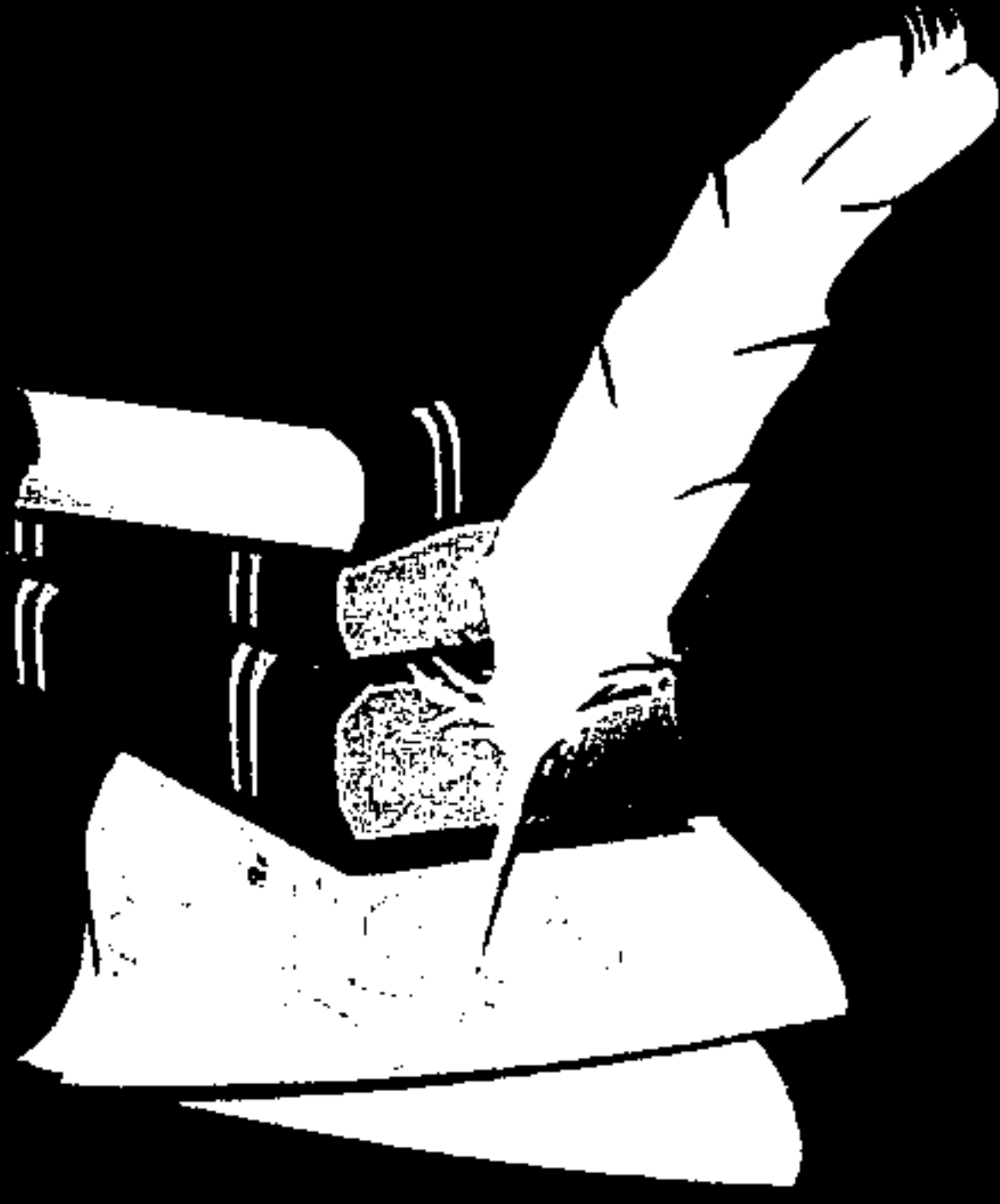
- 581 ○ رکوع کی چوتھی دعا
- 582 ○ رکوع کی پانچویں دعا
- 583 ○ قومہ کی دوسری دعا
- 584 ○ قومہ کی تیسری دعا
- 585 ○ سجدے کی دعائیں
- 585 ○ سجدہ کی تیسری دعا
- 585 ○ سجدہ کی چوتھی دعا
- 587 ○ پہلی دعا
- 587 ○ دوسری دعا
- 589 ○ تشہد کے الفاظ مختلف ہیں، جس طرح چاہے پڑھے
- 590 ○ دوسری صورت
- 590 ○ تیسری صورت
- 591 ○ چوتھی صورت
- 591 ○ پانچویں صورت
- 592 ○ چھٹی صورت
- 592 ○ ساتویں صورت
- 593 ○ تنبیہ
- 594 ○ درود کی پہلی صورت
- 594 ○ دوسری صورت
- 595 ○ تیسری صورت

- 595 پہلی دعا ○
- 596 دوسری دعا ○
- 596 تیسری دعا ○
- 597 چوتھی دعا ○
- 597 پانچویں دعا ○
- 598 چھٹی دعا ○
- 599 وتر میں دعائے قنوت جائز ہے ○
- 600 دوسری دعا ○
- 602 سلام کے بعد ایک اور دعا ○
- 604 سورۃ کافرون ○
- 604 سورۃ اخلاص ○
- 605 آیۃ الکرسی ○
- 606 قرض کی دعا ○
- 606 کفارۃ مجلس اور اعمال مجلس کے لیے محافظ ○
- 607 بیوی کے پاس جانے کی دعا ○
- 607 بے چینی اور غم دفع کرنے کی دعا ○
- 607 سید الاستغفار ○
- 608 اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ محبوب اور تمام دنیا سے بہتر کلمات ○
- 609 سنن و نوافل کا بیان ○
- 611 چاشت کی نماز ○

- 611 صفوں کا ذکر ○
- 612 سجدہ سہو ○
- 613 سجدہ تلاوت ○
- 613 نماز جنازہ ○
- 614 جنازے کی دعا ○
- 615 دوسری دعا ○
- 616 رسوم ○
- 616 نماز عید فطر و اضحیٰ ○
- 617 نماز سفر ○
- 618 نماز تراویح ○
- 618 جمعہ ○
- 619 نماز کسوف و خسوف ○
- 620 نماز استسقاء ○
- 620 نماز تسبیح ○
- 621 دعا ○
- 622 اوقات نماز ○
- 624 فہرست ○



مقالہ حضرت محمد گوندوی



از قلم

امام احمد حضرت حافظ محمد گوندوی

تحقیق

حافظ شاہ محمد فاضل جامعہ دہلی



GUJRANWALA