مولانا محمد حنیف ندوی

قرآن کے اسالیب دعوت و استدلال

(تسلسل کے لیے ملاحظہ ہو شمارہ مئی ۱۹۷۱)

احکام و مسائل سے متعلق کچھ اور اہم مباحث بھی غور و فکر کا ہدف بن سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ تعبدیات سے قطع نظر قرآن میں جن تہذیبی و عمرانی مسائل کا ذکر آیا ہے ان کی حیثیت کیا ہے کیا ان میں ارتقا رونما ہوا ہے۔ اور اگر ارتقا رونما ہوا ہے تو مختلف شرائع میں افراد کا اختلاف حقیقت کا اختلاف ہے یا تاریخ و زماں کا۔ یا مثلاً یہ کہ قرآن جب نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور صدقات کے بارہ میں متعین احکام صادر فرماتا ہے تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ مجرد ان احکام کی بجاآوری ہی دین کے تمام مراتب و لطائف کو گھیرے ہوئے ہے یا قرآن کی رو سے واجبات و فرائض کا یہ کم از کم نقشہ ہے جس کی پیروی ضروری ہے اور مقصد یہ ہے کہ ان تمام اوامر و احکام کی پیروی کے ساتھ ان مراتب علیا کے حصول کے لیے بھی کوشش کی جائے، جس پر یہ دلالت کناں ہیں۔ یعنی نماز کے ساتھ ساتھ اس حد تک ذوقِ عبادت بھی دلوں میں پیدا ہو کہ ہر ہر مسلمان سجدہ و رکوع میں ایک طرح کی لذت محسوس کرنے لگے اور اس کا جی عبادت کے لیے مچلنے لگے۔

جب بھی اسے فرصت ملے اس کے دربار میں عبودیت و نیاز کا تحفہ لیے ہوئے حاضر ہو جائے۔ یہ بھی چاہیے کہ حج کے مناسک کو پورا کرنے کے پہلو بہ پہلو عشق و محبت کی ان فراوانیوں کو بھی عزیز رکھے جن کی پرورش و تخلیق حج کے اولین مقاصد میں داخل ہے۔

اس طرح جب کوئی مسلمان زکوٰۃ ادا کرے تو اس کو محض سنگ میل قرار دے۔ اور سخاوت و جود اور انفاق فی سبیل اللہ کی ان اگلی منزلوں تک پہنچنے کی کوشش کرے، جہاں دوسروں کی تکلیف پر دل بے اختیار تڑپ اٹھتا ہے، جہاں انسانیت بیدار ہوتی ہے اور پوری کائنات کا دکھ اور درد اپنا دکھ اور درد بن جاتا ہے۔ غرض یہ اور اس طرح کے دوسرے مباحث اپنی جگہ بہت ہی اہم ہیں۔ اور تفصیلی گفتگو چاہتے ہیں مگر اختصار کا تقاضا یہ ہے کہ فکر و نظر کی ترکتازیوں کو صرف انہی چھ سوالات

کے حل تک محدود رکھنا چاہیے جن کی ابتدا میں نشان دہی ہو چکی ہے۔

چنانچہ ترتیب کے اعتبار سے جس سوال کا جواب ہمیں دینا چاہیے وہ یہ ہے کہ آیا مسائل و احکام میں اباحت اصل ہے یا حظر۔ جواب میں تین الگ الگ موقف بیان کیے جاتے ہیں :۔

۱۔ اشیا میں اصل شی اباحت ہے تا آنکہ شریعت میں اس کا محظور ہونا مذکور ہو۔

۲۔ اصل شی حظر ہے۔ تا آنکہ شریعت میں اُن کے جواز پر کوئی دلیل پائی جائے۔

۳۔ اصل شی نہ اباحت ہے نہ حظر بلکہ دونوں کا تعین شریعت کی تصریحات سے ہوتا ہے۔

پہلے دو موقف تو معتزلہ کے ہیں اور تیسرا اشاعرہ کا ہے۔ قائلین اباحت کا مدار استدلال اس نوع کی آیات ہیں۔

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا۔ (بقرہ: ۲۹)	وہی ہے جس نے تمھارے لیے بنایا جو کچھ زمین میں ہے۔
وسخر لکم ما فی السمٰوٰت و ما فی الارض جمیعا۔ (الجاثیہ: ۱۳)	اور تمھارے لیے مسخر کیے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے اپنے حکم سے۔

یہاں اباحت کے متعلق تو دو چیزوں کا خیال رہنا چاہیے۔ ایک یہ کہ اباحت کا دائرہ فقہا کے نزدیک البضاع کو محیط نہیں۔ دوسرے یہ کہ "اشیا میں اصل" یا قبل ورود الشرع کے الفاظ میں ابہام ہے۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ اسلام نے از سر نو اخلاقی و اجتماعی اخلاق کی تخلیق نہیں کی۔ بلکہ آغاز کار ہی سے خیر و شر کے بارہ میں ضمیر انسانی میں حدود و امتیاز موجود تھیں اور اسلام سے قبل کا معاشرہ بندھے ٹکے دستور، رواج، عرف اور شرائع کا حامل تھا۔ اسلام نے اس باب میں صرف یہ کیا ہے کہ وحی ربانی کی روشنی میں ان اقدار و مراسم کو ایک نظم میں پرو دیا ہے۔ چنانچہ جو باتیں صحیح تھیں ان کو اسلامی مزاج میں ڈھال دینے کے بعد قائم رکھا ہے اور جو غلط یا مضر تھیں ان کو ممنوع قرار دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے باوجود معاملات اور اشیا میں ایک حصہ ایسا فرض کیا جا سکتا ہے جس کے بارہ میں صاف صاف احکام نہ ہوں لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ایسے معاملات و اشیا کی حیثیت تجرید لیے ہوئے ہے۔ اور ایسے مرجحات عقلی و اجتماعی کا بالکل فقدان ہے جن کے بل پر اباحت و حظر کا فیصلہ کیا جا سکے۔ زیادہ تعجب معتزلہ پر ہے جو

تحسین ذاتی اور تقبیح ذاتی کے قائل ہیں - اور عقلِ انسانی کو حجت و حکم مانتے ہیں - ان کے نقطۂ نظر سے تو اس اصول کے لیے کوئی وجہ جواز ہی باقی نہیں رہتی - کیونکہ اشیا میں اگر حسن و خیر کی خوبیاں نمایاں ہیں تو انتظار نص چہ معنی دارد - ورودِ شرع سے پہلے ہر وہ شے مباح ہوگی جس میں حق و خیر کے پہلو پائے جائیں گے - اور ہر وہ شے محظور ہوگی جن میں حسن و جمال کے پہلو مفقود ہوں گے - غالباً ان کے ہاں اس اصول کی ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جب کسی شئ میں دونوں پہلو پائے جائیں - یا دونوں غیر واضح ہوں -

یہ بات اپنی جگہ بہت معقول ہے کہ قطع نظر اس کے کہ ہر شئ اور معاملہ میں بعض ترجیہات کی روشنی میں اباحت و حظر کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے - (مثلاً اسلام سے پہلے شرائع اور عرف میں اس کی حیثیت کیا تھی - قرآن کی عمومی تصریحات کس چیز کی طرف اشارہ کناں ہیں - خیر و مصلحت کے پہلو کس کے حق میں زیادہ ہیں - اور یہ کہ اس کے اشباہ و نظائر سے کس امر کا اندازہ ہوتا ہے) - تاہم اگر ان اشیا کے بارہ میں ہمیں اسی اصول کے تحت فیصلہ کرنا پڑے جو متعین نصوص کے دائرہ میں نہیں آتیں تو ہم اباحت کی حمایت کریں گے اور اس وقت تک کسی شئ کو محظور نہیں سمجھیں گے جب تک کہ اس کا محظور ہونا ثابت نہ ہو جائے - ہمارے نزدیک تکمیل دین کے معنی یہ ہیں کہ قیامت تک مسائل کی جو جو صورتیں پیش آنے والی ہیں ان کا حل کتاب اللہ کی جامع آیات میں موجود ہے - اس لیے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اشیا میں اصل اباحت ہے یا حظر - ضرورت صرف ایسے بالغ نظر فقہا کی ہے جو ان آیات جامع سے، ان حکم و مصالح کا سراغ لگا سکیں کہ جن کی روشنی میں کسی شئ کو مباح یا محظور ٹھہرایا جا سکتا ہے -

دوسرے لفظوں میں ہم کہنا یہ چاہتے ہیں کہ تنہا اس اصول سے کسی امر کی اباحت و حظر کا فیصلہ کرنا کافی نہیں کہ الاصل فی الاشیاء الاباحت - جب تک اس کے ساتھ ایسی ترجیحات عقلی و ذہنی کا وجود نہ ہو، جو وجوہِ اباحت کو اجاگر کر سکیں - ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں معاملہ میں شریعت خاموش ہے - یا کتاب و سنت ساکت ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ شریعتِ حقہ کے مضمرات میں ایسی روشنی اور تابش و ضیا پائی نہیں جاتی جس سے فائدہ اٹھا کر ہم کسی امر کو مستحسن یا قبیح ٹھہرا سکیں - بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اس

بارہ میں کوئی نص یا متعین حکم پایا نہیں جاتا۔

چوتھا سوال یہ ہے کہ کیا قرآن کے احکام و مسائل میں تعارض رونما ہے۔ اور اگر بظاہر تعارض رونما ہے تو دفع تعارض کی صورت کیا ہے۔ یہاں پہلے ہی قدم پر اس اذعان کو دل میں زندہ کر لینا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہر طرح کے تناقض و اختلاف سے پاک ہے۔ کیونکہ اس کتاب ہدیٰ کی یہی تو خصوصیت ہے کہ اس کے مضامین میں کہیں بھی تصادم، الجھاؤ اور اختلاف پایا نہیں جاتا۔

افلا یتدبرون القرآن ط ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیرا۔ (نساء: ۸۲)

تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور و تدبر سے کام نہیں لیتے۔ اگر وہ غیر خدا کی طرف سے ہوتا تو ضرور ان کو بہت سے اختلافات نظر آتے۔

بات یہ ہے کہ اس کے باوجود کہ اس کے تمام مضامین کو کھول کھول کر بیان کر دیا گیا ہے۔ چونکہ یہ ایک عظیم کتاب اور حکیمانہ نوشتہ ہے جس میں ایک ہی مضمون کو سو سو ڈھنگ سے ادا کیا گیا ہے اور ہر ہر جگہ، موضوع کے نئے نئے پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ امر بالکل طبیعی ہے کہ انسانی فکر و فہم کی تنگ دامانی کہیں کہیں اختلاف و تعارض محسوس کرے اور احکام و مسائل میں جو حقیقی ربط تعلق پنہاں ہے اس کو اوّل وہلہ میں نہ جان سکے۔ اس انتہائی مجبوری کے پیش نظر فقہا اور مفسرین نے ایسی وجوہ ترجیح کا استیعاب سے ذکر کیا ہے جن کی روشنی میں نہ صرف تعارض اُٹھ جاتا ہے بلکہ احکام و مسائل کے باطن میں جو وحدت اور حکمت کارفرما ہے وہ دمک اُٹھتی ہے۔

بظاہر اختلاف و تناقض کا محسوس ہونا، نہ صرف یہ کہ عیب نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا ہنر ہے۔ ہر ایسا کلام جو مطالب و معانی کی بوقلمونیوں سے مالا مال ہو۔ جس کے اسلوب اظہار کی سطح اُونچی ہو جس میں گہرائی اور گیرائی کی ارزانیاں ہوں۔ اور جو زندگی کے رازہائے سربستہ کو مختلف طریقوں سے بیان کرنے کا مدعی ہو، ضرور ہے کہ اس میں کہیں کہیں ذہن انسانی رُکے عقل سوچنے پر مجبور ہو، اور فکر نا تمام مطالعہ و تحقیق کی مزید ضرورتوں کو محسوس کرے۔ یعنی اگر کہیں سمندر ہے تو اس میں موج و گرداب کا وجود ناگزیر ہے، ناگزیر ہی نہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اس میں موجوں کا تلاطم

اور گرداب اور بھنور کی گردش بجائے خود سمندر کے وجود پہ دلالت کناں ہیں۔ بلاغت کے نقطۂ نظر سے سوال یہ اہم ہے کہ اختلاف کی یہ نوعیت تطبیق کی صورت میں کسی عمدہ تر تعبیر کو آغوش میں لیے ہوئے یا نہیں۔ اگر وجوہ ترجیح سے تناقض رفع ہو جاتا ہے۔ اختلاف دُور ہو جاتا ہے اور سیاق وسباق میں نئے معنی کا اضافہ ہوتا ہے۔ تو یہ اختلاف نقص وعیب تو کجا۔ کہنا چاہیے کہ حسن وجمال کی علامت ہے۔ کیونکہ قرآن میں زیر بحث اختلاف اس طرح کا نہیں جس طرح مثلاً سفید کو سیاہ کہا جائے یا سچ کو جھوٹ کے لباس میں پیش کیا جائے۔ بلکہ یہ اختلاف تفصیل واجمال کا اختلاف ہے محکم ومتشابہ کا اختلاف ہے۔ عام وخاص کا اختلاف ہے۔ یا یہ ایک جگہ، ایک حقیقت مدنظر ہے، اور دوسری جگہ دوسری حقیقت۔ ایک جگہ ایک پہلو بیان کرنا مقصود ہے اور دوسری جگہ۔ دوسرا پہلو ـــ وضاحت کے لیے ہم یہاں صرف دو تین مثالیں بیان کریں گے۔ جن میں ایک کا تعلق عقائد سے ہے، اور دوسری دو کا، مسائل واحکام سے۔

اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جن دو آیتوں میں بظاہر تناقض رونما ہے۔ وہ یہ ہیں۔

لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار۔ (انعام: ۱۰۳)	آنکھیں اس کا احاطہ نہیں کر پاتیں، اور اس کے احاطہ ادراک میں سب آنکھیں ہیں۔
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة۔ (القیامہ: ۲۲)	کچھ چہرے اس دن اس کے دیدار سے تروتازہ ہوں گے۔

پہلی آیت میں بطور اصول کے اس حقیقت کی وضاحت ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات منزہ صفات کا تعلق ہے، انسانی آنکھ اور انسانی علم وادراک اس کو پا لینے میں کامیاب نہیں ہو سکتے۔ دوسری آیت میں عشاق کے لیے یہ مژدہ جانفزا مذکور ہے کہ اس دنیا میں نہ سہی آخرت میں کچھ خوش نصیب لوگ ایسے ضرور ہوں گے، جو دیدار حق سے بہرہ مند اور سرخ رُو ہوں گے، اب تنزیہ ذات کا تقاضا اگر یہ ہے اللہ تعالیٰ کو ہم ان آنکھوں سے نہ دیکھ سکیں۔ اور علم وادراک کی اس حقیر پونجی سے اس کو نہ پا سکیں تو عشق الٰہی یہ چاہتا ہے کہ یہ محرومی ختم ہو اور سالک ایک نہ ایک دن مشاہدۂ حق کی سعادت سے بہرحال مشرف ہو۔ تناقض کی صورت یہ ہے کہ اگر اس کی ذات حدود جسم ومادہ سے وراء الورا ہے، تو دیدار ومشاہدہ سمت وحدود کا متقاضی ہے۔ یہ عقدہ حل ہو تو کیونکر؟

اگر تنزیہ پر زور دیتے ہیں تو یہ خوشخبری بے کار ہو جاتی ہے۔ اور اس خوشخبری پر یقین رکھتے ہیں تو ذات مطلق حیطۂ اطلاق سے نکل کر دائرۂ جسمانیات میں داخل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جن لوگوں نے تنزیہ کے پہلو کو اہم سمجھا۔ انھوں نے ثانی الذکر آیت کی تاویل کی اور جن لوگوں نے دیدار محبوب کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دی انھوں نے اوّل الذکر آیت میں تعبیر و توجیہ کی ایسی صورت پیدا کی کہ جس سے دونوں میں تصادم باقی نہ رہے۔

ہمارے نزدیک تطبیق کی صورت ایسی ہونی چاہیے جس سے نہ تو تنزیہہ و تجرید کے تقاضے مجروح ہوں اور نہ یہ مایوسی پھیلے کہ جس محبوب کے لیے عمر بھر تڑپا کیے اور راتوں کو جاگ جاگ کر جس کے لیے تمنا و آرزو کا دامن پھیلاتے رہے اس کے حریمِ جمال تک رسائی تو کجا ایک جھلک بھی اس کی تجلیات کی نہ دیکھ پائیں گے۔

ہمارے نزدیک اگر قرآن حکیم کے الفاظ پر غور کیا جائے تو خود بخود اس تناقض کا حل نکل آتا ہے، اوّل الذکر آیت میں جس چیز کی نفی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ جسمانی آنکھیں اور یہ ناقص علم اس کی ذات و کنہ کے حیطۂ اقدس تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر ہیں۔ یعنی یہ انسان۔ اگر چاہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک کر سکے تو یہ ممکن نہیں۔ دوسری آیت میں جو مژدہ مذکور ہے، اس میں ادراک ذات کا وعدہ نہیں۔ نظر الی الرب کا وعدہ ہے۔ جو دونوں معنوں کے اعتبار سے صحیح ہے۔ ان معنوں میں بھی کہ کچھ خوش نصیب لوگ اس کو دیکھیں گے اور ان معنوں میں بھی۔ کہ بہشت کی حیاتِ جاوداں میں دنیا کی طرح ان کی تگ و دو، اور سیر و سلوک کا مرکز اللہ تعالیٰ کی ذات رہے گی، یہ سیر جاودانی اپنی آغوش میں کن کن روحانی مسرتوں کو لیے ہوگی۔ اس کو آج کی لسانی اصطلاحوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس زبان میں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ نظر و بصر کی یہ کیفیت سمت و حدود کی متقاضی ہے کیونکہ دیدار و رویت کی ان شرائط کا تعلق اس دنیا سے ہے جو زمان و مکان یا متی و این کے مقولات کی پابند ہے۔ وہ عالم کیسا ہوگا۔ اسے کون جانتا ہے۔ ایک شے البتہ یقینی ہے کہ وہ عالم جاوداں کن مقولات پر قائم ہے۔ اس کی تعیین کے لیے کسی نئے اور قلب و نظر کے لحاظ سے مسلمان ارسطو کی احتیاج ہے جو ہنوز پیدا نہیں ہوا۔

دوسری دو مثالیں جن کا تعلق احکام سے ہے یہ ہیں:

ولا تمسکوا بعصم الکوافر — اور کافر عورتوں کے نکاح پر قائم نہ رہو۔

(ممتحنہ : ۱۰)

والمحصنات من اھل الکتاب من قبلکم اذا اتیتموھن اجورھن (المائدہ : ۵) — ان عورتوں میں سے بھی تمھارے حبالۂ عقد میں آسکتی ہیں کہ جن کو تم سے پہلے کتاب ملی جب تم انھیں مہر دو۔

اول الذکر آیت کا منشا یہ ہے کہ کافر عورتوں سے نہ تو نکاح جائز ہے اور نہ ان کو مسلمانوں کے حبالۂ عقد میں رہنا چاہیے۔ اسی حکم کے پیش نظر حضرت عمر نے اپنی دو بیویوں قُریبہ اور ام کلثوم کو طلاق دے دی۔

ثانی الذکر آیت میں اس بات کی اجازت دی کہ اہل کتاب میں سے ان عورتوں سے عقد جائز ہے جو پاکباز ہوں۔ ایک دوسرے مقام پر اہلِ کتاب کے کفر پر خود قرآن حکیم نے یہ کہہ کر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔

لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ثالث ثلثۃ (مائدہ : ۷۲) — ان لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی جنھوں نے کہا کہ اللہ تین میں کا ایک ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس صورت میں اگر ان کا شمار بھی کفار میں ہوتا ہے تو پھر استثنا کے کیا معنی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر نے یہ کہہ کر اس تناقض کو اور اُلجھا دیا ہے کہ اس سے بڑھ کر اور کیا شرک ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص حضرت عیسیٰ کو خدا سمجھ لے۔ اختلاف و تناقض کی اس صورت میں تعبیر و تاویل کے دو ہی پہلو فقہا کے ہاں مدار بحث بنتے ہیں یعنی یا تو اس اجازت کو منسوخ قرار دیا جائے اور اول الذکر آیت کے عموم کو باقی رکھا جائے اور یا پھر بقدر استثنا کے اس عموم کو منسوخ قرار دیا جائے اور کتابیہ سے نکاح کو جائز سمجھا جائے۔

ہمارے نزدیک رفع تعارض کی یہ شکل زیادہ قرین قیاس ہے کہ دونوں میں سرے سے تناقض کو تسلیم ہی نہ کیا جائے۔ کیونکہ اول الذکر آیت میں جہاں "کوافر" سے تزویج کو ممنوع ٹھہرایا ہے وہاں کوافر سے مراد عقیدۂ کفر پر جمی رہنے والی مستورات نہیں، بلکہ وہ مشرک عورتیں ہیں جو کتابیہ نہیں ہیں۔ جن لوگوں نے قرآن کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ مشرکین مکہ اور اہلِ کتاب

معاملات میں قرآن حکیم نے ایک ہی سطح پر نہیں رکھا۔ بلکہ دونوں میں فرق و امتیاز کی حدود کو قائم رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے جہاں ان سے نکاح کو جائز ٹھہرایا ہے وہاں اُن کے ذبیحہ کو بھی مسلمانوں کے لیے حلال قرار دیا ہے۔ حالانکہ مشرکین مکہ سے یہ رعایت نہیں برتی گئی۔ قرآن کی اصطلاح میں مشرکینِ مکہ اور اہلِ کتاب دو دو الگ الگ دائروں میں منقسم ہیں۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ قرآن نے اس کے باوجود کہ دونوں کا عقائد کفریہ میں اشتراک ہے دونوں کا دو الگ الگ صفوں میں ذکر کیا ہے۔ سورہ بینہ میں ہے۔

لم یکن الذین کفروا من اہل الکتاب والمشرکین منفکین حتیٰ تاتیہم البینہ۔

اہلِ کتاب میں کے کافر اور مشرک اپنا دین چھوڑنے والے نہیں تھے جب تک ان کے پاس روشن دلیل نہ آجائے۔

اٰل عمران میں ہے :-

وقل للذین اوتوا الکتاب والامیین ءاسلمتم فان اسلموا فقد اھتدوا - ۲۹

اور اہلِ کتاب اور مشرکوں سے کہہ دیجیے کہ کیا تم اسلام لے آتے۔ اگر یہ اسلام لے آئے، تو سیدھی راہ پر گامزن ہو گئے۔

تطبیق کی اس صورت کو مان لینے میں بھی کوئی مضایقہ نہیں کہ استثنا کو اہمیت دی جائے کیونکہ جو بات بطور استثنا کے بیان کی گئی ہے۔ وہ بہرحال معنی زاید ہے اور معنی زاید بھی ایسا کہ جس سے اسلام کے اس زرین اصول کی تائید ہوتی ہے کہ اختلافات اور فاصلوں کو حتی المقدور سمیٹنا چاہیے اور عالمی تہذیب و تمدن کی اس بنیاد پر تعمیر ہونا چاہیے کہ کلمہ سواء کیا ہے یا وہ کون سچائیاں ہیں کہ جن پر بنی نوع انسان کو دینی و مذہبی اختلاف کے باوجود متحد ہونا چاہیے تعبیر کے اس پہلو کی تائید قرنِ اوّل کی اسلامی تاریخ سے بھی ہوتی ہے۔ صحابہ میں متعدد حضرات ایسے ملتے ہیں کہ جنھوں نے اہلِ کتاب سے مصاہرت کے رشتوں کو استوار کر رکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر اس بات کی اجازت نہ ہوتی تو صحابہ کم از کم ایسا نہ کر سکتے تھے۔

معاملات ہی میں اختلاف و تناقض کی ایک صورت مندرجہ ذیل دو آیتوں میں ہے :-

والوالدات یرضعن اولادھن

اور مائیں دودھ پلائیں اپنے بچوں کو

حولین کاملین (بقرہ: ۲۳۳) پورے دو برس۔

وحملہ و فصالہ ثلثون شہرًا۔ (احقاف: ۱۵) اور اپنے پیٹ میں اٹھائے پھرنا اور دودھ چھڑانا تیس مہینہ میں ہے۔

ان آیات میں بظاہر تناقض یوں رونما ہے کہ اوّل الذکر آیت کی روشنی میں مدتِ رضاعت دو سال ہے۔ اور ثانی الذکر آیت کی رُو سے مُدتِ رضاعت اور مُدتِ حمل دونوں کو ملا کر تیس مہینے ہوتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تیس ماہ میں سے ۹ ماہ مدتِ حمل کو منہا کر لیا جائے تو باقی اکیس ماہ رضاعت کے لیے ہونے چاہئیں۔ حالانکہ قرآن کی رُو سے مدتِ رضاعت صرف دو ہی سال ہے۔

اس تناقض کو مفسرین نے اس طرح دُور کیا ہے کہ یہاں جو مُدتِ حمل مذکورہ ہے وہ اقل مُدتِ حمل صرف چھ ماہ ہے نو ماہ نہیں۔ تطبیق کی اس صورت کے بارہ میں ایک فقہی لطیفہ سنیئے۔ حضرت عثمانؓ کے پاس بنی جہینہ کا ایک شخص یہ شکایت لے کر آیا کہ چونکہ میرے ہاں چھ ہی ماہ کے بعد لڑکا پیدا ہو گیا ہے اس لیے مجھے یقین ہے کہ یہ میرا نہیں۔ حضرت عثمانؓ نے سنا، تو اس کی بیوی کو رجم کی سزا کا حکم سنا دیا۔ عورت بہت چیخی چلائی۔ اس نے ہر چند یہ کہا کہ میرا دامن ہر طرح کے تلوث سے پاک ہے تاہم خاوند کا دل نہ پسیجا۔ بات پھر حضرت علیؓ تک پہنچی۔ آپ نے حضرت عثمان سے کہا، آپ کا فیصلہ غلط ہے۔ حمل چھ ماہ کا بھی تو ہو سکتا ہے۔ اور ثبوت میں سورۂ احقاف کی یہ آیت پڑھی۔ حضرت عثمان کا ذہن ادھر متبادر نہیں ہوا تھا۔ جونہی حضرت علی نے اس نکتہ کی طرف توجہ دلائی انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوا۔