معمول پر آجائیں گے تو انشاء اللہ اس کمی کو پورا کر دیا جائے گا۔ واللہ المستعان

مشرقی پاکستان میں جو اندوہناک صورتِ حال پیدا ہوئی ہے اور اس سے نمٹنے کے لیے حکومت کو جو کارروائی کرنی پڑی ہے وہ اس بات کی متقاضی ہے کہ ہم سنجیدگی سے ان اسباب و علل پر غور کریں جنہوں نے اسے پیدا کیا اور پھر ایسی تدابیر اختیار کریں جن سے اس سرزمین میں انتشار کا بالکل خاتمہ ہو اور دوبارہ قوم کو اس بحران سے کبھی دوچار نہ ہونا پڑے۔

سب سے پہلے سوچنے کی بات یہ ہے کہ آخر مشرقی پاکستان میں اور خود مغربی پاکستان میں بھی علیحدگی پسندی کے یہ تباہ کن رجحانات آناً فاناً تو پیدا نہیں ہو گئے۔ یہ انتشار پسند قوتوں کی طویل کوششوں کے بالکل فطری نتائج ہیں۔ ہمیں سب سے پہلے اُن قوتوں کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہ قوتیں خارجی بھی ہیں اور داخلی بھی اور ان کی پاکستان دشمنی کے متعدد وجوہ ہیں۔ جہاں تک خارجی قوتوں کا تعلق ہے اُن کے پیش نظر صرف ایک ہی بات ہے کہ دنیا سے اسلام کا نام لینے والوں کو یا تو بالکل مٹا دیا جائے یا انہیں اتنا کمزور بنا دیا جائے کہ وہ کبھی مغربی قوموں کے لیے کسی خطرہ کا باعث نہ بن سکیں۔ مسلمانوں کے خلاف اس معاندانہ طرزِ فکر کے کچھ تاریخی، کچھ سیاسی اور معاشی اسباب ہیں۔ تاریخی اسباب میں سب سے نمایاں سبب محارباتِ صلیبی ہیں۔ دنیا کی عیسائی قومیں خواہ عملی زندگی میں وہ مسیحیت سے کتنی ہی دُور ہوں مگر ان کے دل و دماغ میں اسلام دشمنی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ وہ اسلام کو آج بھی دنیا کا سب سے بڑا خطرہ سمجھتی ہیں اس لیے وہ اُسے ہر قیمت پر مٹانا چاہتی ہیں۔ مشرقِ اوسط کو برباد کرنے کے لیے انہوں نے یہودیوں کو فلسطین میں آباد کیا اور پھر انہیں اتنی قوت فراہم کی کہ وہ آس پاس کے مسلم ممالک کو تباہ کر سکیں۔ اس نیم براعظم میں یہ قوتیں اپنے اس مذموم مقصد کی تکمیل کے لیے بھارت کو آلۂ کار بنا رہی ہیں۔ ان کے نزدیک پاکستان کے پیچھے ایسے محرکات موجود ہیں جو کبھی بھی اس ملک کو احیائے اسلام کا گہوارہ بنا سکتے ہیں۔ اس ملک میں مسلمانوں کی عظیم اکثریت، اس کے مختلف خطوں کے درمیان اتحاد کے لیے

رشتۂ اسلامی کی اہمیت۔ اُردو زبان اور اس کی مذہبی اساس، ملک کے تاریخی پس منظر میں دینی جذبات کا غلبہ، دینِ حق کی سربلندی کے لیے طویل اور مسلسل جدوجہد، الغرض اس ملک کی تہ میں اور اس کی فضا میں ایسے بے شمار عناصر و عوامل موجود ہیں جو کبھی مؤثر قوت بن کر اس ملک کو اللہ کے دین کا حصار بنانے میں ممد ہوسکتے ہیں۔ اس بنا پر اسلام دشمن طاقتیں اس کے پیچھے ہاتھ دھو کر پڑی ہوتی ہیں کہ کسی طرح اس کا قلع قمع کر دیا جائے۔ یہودیوں کے توسیع پسند عزائم کو دیکھتے ہوئے صاف نظر آتا ہے کہ وہ ایک طرف تو حجاز کی طرف بڑھنے کا عزم رکھتے اور دوسری طرف پاکستان کی طرف حریصانہ نظروں سے دیکھ رہے ہیں۔ عرب ممالک کے ساتھ ان کی جو ٹکر ہوئی ہے اُس میں انہوں نے یہ محسوس کیا ہے کہ پاکستان عربوں کی ہر طرح حمایت کرتا ہے۔ اِس بنا پر اُن کے دل میں پاکستان کے مسلمانوں کے بارے میں نفرت و کینہ کی جو آگ پہلے سے سُلگ رہی تھی وہ اب شعلہ بن کر بھڑک اُٹھی ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ دنیائے اسلام کے انہدام کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے پاکستان کے وجود کو ختم کیا جائے۔

امریکہ، روس اور برطانیہ کی پاکستان دشمنی کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان ممالک کے انتظام و انصرام اور ان کی داخلی اور خارجی پالیسیوں کی تشکیل میں یہودیوں کا بہت زیادہ عمل دخل ہے۔ یہ لوگ اگرچہ تعداد میں عیسائیوں کے مقابلہ میں کم ہیں مگر صدیوں کی غلامی کی وجہ سے چونکہ ان کے ذہن غیر معمولی طور پر سازشی ہیں اور ان کے ہاں دولت کی ریل پیل ہے اس لیے ان تمام ممالک میں یہ ایک فیصلہ کن قوت کی حیثیت سے چھائے ہوئے ہیں اور انہیں جس راہ پر چاہتے ہیں لگا لیتے ہیں۔

امریکہ، رُوس اور برطانیہ کی اِس یہود نواز پالیسی کے علاوہ خود ان ممالک کے بسنے والوں کا سوچنے کا انداز بھی ایسا ہے جس سے دنیائے اسلام کو کسی خیر اور بھلائی کی توقع نہیں ہوسکتی۔ یہ ممالک ایک خاص تہذیب و تمدن کے علمبردار ہیں جو آہستہ آہستہ دم توڑ رہی ہے۔ معاشی اور سیاسی ڈھانچہ میں وقتاً فوقتاً تبدیلی کر کے یہ اُس کے انحطاط کو کچھ دیر کے لیے روکنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں مگر

جس اساس پر یہ تہذیب قائم ہے وہ جلد ہی منہدم ہونے والی ہے۔ ہمارے ہاں اس تہذیب کے جو اندھے مقلدین پائے جاتے ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ شاید سرمایہ داری سے اشتراکیت کی طرف منتقل ہونے یا پھر اشتراکیت سے سرمایہ داری کی طرف رجوع کرنے سے یہ تہذیب انسانیت کے دکھوں کا مداوا کر سکے گی، مگر یہ محض خام خیالی ہے۔ اس تہذیب کی تہ میں بعض ایسی خامیاں اور کمزوریاں موجود ہیں جو انسانیت کے لیے سخت مہلک ہیں اور اس کے مسائل کو حل کرنے کے بجائے ان میں مزید الجھنیں پیدا کرتی چلی جاتی ہیں۔ یہ تہذیب اخلاق اور روحانیت کے اس لطیف اور شیریں عنصر سے یکسر محروم ہے جس سے انسان صحیح معنوں میں انسان بنتا اور انسانیت جس کے ذریعے سے حقیقی فوز و فلاح سے ہمکنار رہتی ہے۔

مغرب کے مفکرین اس حقیقت کو پوری طرح جانتے ہیں۔ پھر اس تہذیب کے نتیجے میں وہاں جو برائیاں پیدا ہوئی ہیں اور ان کے ازالے کے لیے مؤثر تدابیر اختیار کرنے کے باوجود جن پیہم ناکامیوں کا اہلِ مغرب کو سامنا کرنا پڑا ہے۔ انہیں دیکھتے ہوئے وہاں کے اصحابِ فکر کو اس بات کا یقین ہے کہ اب وہ زیادہ دیر تک دنیا کی غالب قوت بن کر زندہ نہیں رہ سکتے۔ عوام کو اس مایوسی سے بچانے کے لیے وہ ہمیشہ مختلف تدابیر اختیار کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً ایسے نمائشی کام جو اگرچہ انسانیت کے لیے کسی طرح بھی سُود مند نہ ہوں مگر جن سے ان کی قوت و بالادستی کا اظہار ہوتا ہو۔ دوسرے مشرق کی ایسی ساری قوتوں اور تحریکات کو دبانے کی مسلسل کوششیں جو ان کے تہذیبی ڈھانچے کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتی ہیں۔ جب اہلِ مغرب اس نقطۂ نظر سے مختلف تمدنوں اور مختلف نظامہائے حیات کا جائزہ لیتے ہیں، تو وہ سب سے زیادہ خطرناک اسلامی تہذیب اور مسلم قوم کو پاتے ہیں۔ اس لیے انہیں ہمیشہ یہ فکر دامنگیر رہتی ہے کہ کسی طرح یہ تہذیب اور یہ قوم اُبھرنے نہ پائے۔ مسلم قوم کے مقابلے میں دوسری اقوام اور اسلامی نظامِ حیات کے مقابلے میں دوسرے نظام ہائے حیات ان کے لیے کسی زیادہ تشویش کا باعث نہیں۔ اس لیے وہ ان ساری قوتوں کی ہر طرح سے اعانت کرتے ہیں جن سے مسلمان اسلام سے دُور رہیں اور ان کی ملت کا شیرازہ منتشر ہو۔

مسلم کش پالیسی کے خارجی اسباب میں تیسری وجہ معاشی ہے مسلم ممالک مغرب کی استعمار پسند قوتوں کے لیے بہترین شکارگاہیں رہی ہیں اس لیے ان میں سے ہر ایک کی یہی کوشش ہے کہ کسی طرح ان شکارگاہوں پران کا مستقل قبضہ رہے۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد بہت سے مسلم ممالک کی آزادی سے استعماری طاقتوں کے معاشی مفادات کو کافی نقصان پہنچا ہے اور وہ یہ محسوس کرنے لگی ہیں کہ اب ان شکارگاہوں سے وہ حسبِ منشا فائدہ نہیں اٹھا سکتیں۔ چنانچہ وہ اپنے مفادات کی حفاظت اور پاسبانی کے لیے ان پر کسی نہ کسی طرح اپنا تسلط قائم رکھنا چاہتی ہیں۔ اور دوسری عالمگیر جنگ کی وجہ سے ان پر ان کی گرفت جو کچھ ڈھیلی پڑی ہے اسے پھر زیادہ مضبوط بنانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہیں۔ پاکستان پر بھارت کی طرف سے اور دوسرے ممالک کی طرف سے ہر وقت جو دباؤ ڈالا جا رہا ہے اس کے پیچھے ایک یہ جذبہ بھی کارفرما ہے کہ کسی طرح ملک کی معیشت تباہ ہو اور یہ مغرب کی استعمار پسند قوموں کے سامنے بے بس ہو کر ہتھیار ڈال دے۔ اور اہلِ پاکستان معاشی لحاظ سے اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے بجائے ہمیشہ بیرونی طاقتوں کے دست نگر رہیں اور کوئی ایسی معاشی پالیسی اختیار نہ کر سکیں جس سے ان کی معیشت مستحکم ہو۔

پاکستان کے خلاف بغض و عناد کا ایک اور بڑا سبب مغربی طاقتوں کی چین دشمنی بھی ہے۔ یہ طاقتیں بڑی شدت سے ایشیا کی اس نئی ابھرنے والی قوت کو اپنے مفادات کے لیے خطرہ سمجھتی ہیں۔ انہیں اس امر کا پورا طرح احساس ہے کہ اگر برِاعظم ایشیا میں چین نے اپنی سیادت قائم کر لی تو پھر امریکہ، روس، برطانیہ کی یہاں بالادستی کے کوئی امکانات باقی نہ رہیں گے۔ اس خطرے کو بھانپتے ہوئے وہ اس امر کے لیے پوری طرح کوشاں ہیں کہ چین کے اردگرد حلقے کو روز بروز تنگ کیا جا رہا ہے تاکہ وہ اپنے اثر و نفوذ کی توسیع نہ کر سکے اور اپنے گھر کے اندر مدافعانہ طرزِ عمل اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ آج کی سیاست میں جو قوم توسیع پسندانہ عزائم کے بجائے مدافعانہ پالیسی پر عمل پیرا ہوتی ہے وہ دنیا میں کوئی موثر قوت نہیں بن سکتی۔ چنانچہ امریکہ، روس اور دوسرے مغربی ممالک بھارت اور پاکستان

دونوں کو چین کے اردگرد حصار کھینچنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں مگر پاکستان چونکہ اس ناپاک مقصد میں ان کا آلۂ کار بننے پر آمادہ نہیں ہو رہا، اس لیے اب وہ بھارت کے ذریعے سے اس مقصد کو حاصل کرنے کی مختلف سازشیں کرتے رہتے ہیں اور اسے یہ شہ دیتے ہیں کہ وہ آگے بڑھ کر چین کا راستہ روکے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے یہ ضروری ہے کہ سب سے پہلے پاکستان کو راہ سے ہٹایا جائے۔ چنانچہ امریکہ اور روس دونوں "اس کارِ خیر" میں بھارت کی پوری پوری امداد کر رہے ہیں۔ وہ یا تو اس دباؤ کے ذریعہ سے پاکستان کو "راہ راست" پر لانا چاہتے ہیں یا پھر اس دیوار کو (خدانہ کرے) بالکل مسمار کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔

امریکہ اور روس کے مابین خواہ بظاہر کتنا نظریاتی اختلاف ہو، مگر چونکہ دونوں استعمار پسند ہیں۔ اس لیے انہوں نے بقائے باہمی کے نام پر آپس میں مصالحت کر رکھی ہے۔ اس مصالحت کے پیچھے جو جذبہ کام کر رہا تھا وہ مخلصانہ تعاون کا جذبہ نہیں بلکہ ان کفن چوروں کا سا جذبہ ہے جو تقسیم کفن کے لیے آپس میں مل بیٹھتے ہیں۔

خارجی اسباب سے ہٹ کر جب ہم اس خلفشار کے داخلی اسباب پر غور کرتے ہیں تو ہمیں بعض ایسی خامیاں محسوس ہوتی ہیں جن کا یہ بحران طبعی نتیجہ ہے۔ کسی قوم کو متحد رکھنے اور اس کے اندر جوشِ عمل پیدا کرنے اور اس کی صلاحیتوں کو ترقی کی راہ پر لگانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُس کے ہر فرد کا دل کسی ایسے بلند نصب العین کی محبت سے معمور ہو جو اسے زندگی کی حرارت عطا کرے۔ کسی غلام قوم کو آزادی سے پہلے تو بلاشبہ متاعِ آزادی کے نام پر متحرک کیا جا سکتا ہے مگر آزادی کے بعد عام طور پر جدوجہد کا جذبہ وجہ سے سرد پڑ جاتا ہے کہ اس کے قائدین اس کے جوشِ عمل کو برقرار رکھنے کے لیے اس کے سامنے کوئی ایسا حیات آفرین پروگرام پیش نہیں کر سکتے جسے وہ اپنانے کے لیے اپنے اندر تڑپ بھی رکھتی ہو۔ اور جس پر عمل پیرا ہونے سے وہ اپنے اجتماعی مسائل بطریق احسن حل کر سکتی [illegible] اقوام کے لیے تو یہ مسئلہ واقعی بڑا پریشان کن ہے۔ اُن کے پاس کوئی ایسا نظام نہیں [illegible]

آزادی کے بعد فوراً اپنا سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور پر قومیں آزادی حاصل کر لینے کے بعد انتشار کا شکار ہو جاتی ہیں۔ مختلف گروہ اسے مختلف سمتوں میں کھینچتے ہیں اور اس طرح اس کی صلاحیتیں ضائع ہوتی رہتی ہیں مگر خوش قسمتی سے مسلمان اس پریشانی سے اگر چاہیں تو بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں۔ اُن کے پاس اسلام کی صورت میں ایک ایسا انقلاب انگیز اور جامع نظامِ حیات موجود ہے جسے وہ بڑی آسانی کے ساتھ تھوڑی سی محنت صرف کر کے اپنے ہاں کامیابی سے نافذ کر سکتے ہیں۔ پھر اس کے نفاذ میں انہیں کسی قسم کی دِقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ اس کا سبب اس نظام سے مسلمانوں کی فطری مناسبت ہے۔ اس قوم نے آزادی کے لیے وقتاً فوقتاً جو جدوجہد کی ہے اس کا اگر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ محض سیاسی آزادی کا حصول اس قوم کا کبھی بھی مطمح نظر نہیں ہوا۔ اس نے آزادی کو ہمیشہ ایک بڑے مقصد یعنی اسلامی نظام کے اِحیاء کا ذریعہ سمجھتے ہوئے اس کے لیے جدوجہد کی۔ ان حالات میں تھوڑی سی کوشش سے کسی مسلم ملک کے اندر اسلام کو ایک غالب قوت بنایا جا سکتا ہے۔ جب کسی فرد یا قوم کے دل کی پکار اُس کے سامنے ایک نظامِ حیات کی صورت اختیار کر لے تو اس سے زیادہ اس قوم کے لیے ذہنی اور جذباتی آسودگی اور کیا ہو سکتی ہے۔

مگر اسے خطۂ پاک کی بدقسمتی سمجھیے کہ جس نظام کی عملداری کے لیے یہ ملک حاصل کیا گیا ہے اس نظام کے خلاف اوّل روز ہی سے سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا وسیع سلسلہ شروع کر دیا گیا۔ اس کام میں وہ لوگ پیش پیش ہیں جو شومئ قسمت سے اس ملک میں پیدا ہو گئے ہیں ورنہ جنھیں اس ملک کی نظریاتی اساس، اس کے تہذیبی سرمائے اور اس کی اخلاقی اور روحانی اقدار سے کوئی دور کی بھی نسبت نہیں۔ پھر اس طبقے نے اپنے فرنگی آقاؤں سے قیادت و سیادت کا جو سبق سیکھا ہے وہ قوم کی منشا کے علی الرغم جبر کے ساتھ اپنے نظریات کو ٹھونسنے کا سبق ہے۔ اس طبقے کے سوچنے کا انداز یہ ہے کہ سب سے پہلے کسی طرح حکومت پر قبضہ کر لیا جائے اور پھر حکومت کی قوت کے ذریعہ سے قوم کو اپنے دل پسند سانچوں میں ڈھالنے کے لئے جدوجہد کی جائے۔ یہ طبقہ ہی

(باقی صفحہ ۵ پر)

"حضرت معاویہؓ اور خلافت و ملوکیت"

البلاغ کے خصوصی نمبر پر تبصرہ

ملک غلام علی صاحب

(۳)

[توریث و دیت کے مسائل پر ترجمان میں ضروری بحث آچکی ہے۔ اس کے بعد تقسیم غنائم اور سبّ و شتم کی باری آتی ہے۔ میں ان دونوں مسئلوں پر البلاغ کے تبصرے کا جواب لکھ چکا ہوں، لیکن اس کی یکجا اشاعت کے لیے ترجمان کے تقریباً ۴۰ صفحات درکار ہیں۔ ترجمان القرآن کی ضخامت چونکہ ناگزیر وجوہ کی بنا پر کم کی جارہی ہے اس لیے مالِ غنیمت سے متعلق بحث کو روک کر اس پرچے میں سبّ و شتم والی بحث کو پہلے دیا جارہا ہے۔ "خلافت و ملوکیت" میں ۱۷۴ کی ترتیب کے لحاظ سے بھی یہی مسئلہ پہلے آنا چاہیے۔ آئندہ ترجمان میں انشاء اللہ غنیمت کا مسئلہ زیر بحث آئے گا۔ غلام علی]

مسئلہ سبّ و شتم | اب میں حضرت علیؓ اور اہلِ بیت پر سبّ و شتم کے مسئلے کو لیتا ہوں۔ میں نے ضروری آثار و شواہد کے ساتھ اس امر کا پورا ثبوت فراہم کر دیا تھا کہ اس مہم کا آغاز امیر معاویہؓ نے کیا تھا اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد تک یہ پورے زور شور سے جاری رہی تھی۔ مگر مجھے سخت حیرت ہے کہ مدیر البلاغ نے پھر میری باتوں کو غلط قرار دینے کی کوشش کی ہے اور میں بڑے دُکھ اور افسوس کے ساتھ دوبارہ مجبوراً اس تکلیف دہ موضوع پر کلام کر رہا ہوں۔ البلاغ کے تازہ نمبر میں پہلے اس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے جو میں نے البدایہ سے نقل کی تھی اور جس میں یہ مذکور ہے کہ امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ ابن ابی وقاص کے سامنے حضرت علیؓ کے حق میں بدگوئی اور سبّ و شتم کا آغاز کر دیا۔ اس کے بعد مسلم کی جو روایت میں نے درج کی ہے، اُسے دوبارہ نقل کیا ہے جو

یوں ہے:

"امر معاویۃ بن ابی سفیان سعداً فقال ما منعک ان تسبّ ابا تراب فقال اما ما ذکرت ثلاثا قالھن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلن اسبہ"

اس روایت کا ترجمہ بھی میرے الفاظ میں مولانا محمد تقی صاحب نے دے دیا ہے اور وہ یہ ہے:

"حضرت معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کو حکم دیا، پھر کہا کہ آپ کو کس چیز نے روکا ہے کہ آپ ابوتراب (حضرت علیؓ) پر سبّ وشتم کریں۔ انہوں نے جواب دیا کہ جب میں ان تین ارشادات کو یاد کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے متعلق فرمائے تھے تو میں ہرگز ان پر سبّ وشتم نہیں کر سکتا۔"

اس پر مولانا عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ "سب سے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس ترجمہ کو درست مان لیا جائے، تب بھی اس کی روشنی میں اس قول کی دلیل کیسے مل گئی کہ "حضرت معاویہؓ خطبوں میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کی بوچھاڑ کرتے تھے"۔ اے کاش کہ عثمانی صاحب میرے غلط ترجمے کے ساتھ اپنا درست ترجمہ بھی درج فرما دیتے۔ اس کے بغیر آخر میری غلطی کی اصلاح کیسے ہو سکتی ہے؟ پھر میری اس ایک پیش کردہ روایت پر یہ سوال کتنا عجیب وغریب ہے کہ اس میں خطبوں میں برسرِ منبر سبّ وشتم کا ثبوت کیسے ملتا ہے؟ کیا میں نے سب وشتم کے ثبوت میں بس یہی ایک یا دو روایتیں نقل کی تھیں؟ میں نے تو اکیس بائیس صفحے لکھے تھے۔ میں نے تو فتح الباری، مسند احمد، ابوداؤد، تاریخ طبری، البدایہ، الکامل، تطہیر الجنان وغیرہ کے متعدد حوالوں سے یہ بات نہایت صراحت و وضاحت سے ثابت کر دی تھی کہ حضرت معاویہؓ اور آپ کے گورنر برسرِ منبر سب وشتم کرتے تھے۔ اس کے بعد بھی اگر دلائل وشواہد کا مطالبہ بدستور قائم ہے تو میں اس موضوع پر ایک پوری کتاب لکھ سکتا ہوں۔ مگر میں یہاں دوبارہ عرض کرتا ہوں کہ اس سب وشتم کے نقوش اوراقِ تاریخ پر اتنے جلی اور نمایاں عنوان کے ساتھ ثبت ہیں کہ ان کے لیے کسی حوالے کا اندراج تکلّف سے کم نہیں ہے۔ مؤرخین اسے ایک مسلّمہ واقعہ کے طور پر بیان کرتے ہیں اور مولانا مودودی یا میرے لیے یہ ضروری ہی نہ تھا کہ اس کے لیے کوئی حوالہ دیتے اور جو پہلے دیئے گئے یا اب دیئے جائیں گے وہ "تبرّعاً" دیئے

جائیں گے۔ متعدد اہلِ علم نے اس سبّ و شتم کی رسم کو بطور ایک بدیہی واقعہ کے بیان کیا ہے اور بعض نے اس کے لیے کسی حوالے کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔ میں یہاں اس کی چند مثالیں پیش کیے دیتا ہوں۔

مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی اپنی کتاب "تاریخ اسلام" جلد دوم، طبع پنجم ص۱۳ پر لکھتے ہیں:

"امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں برسرِ منبر حضرت علیؓ پر سبّ و شتم کی مذموم رسم جاری کی تھی اور ان کے تمام عمال اس رسم کو ادا کرتے تھے۔ مغیرہؓ بن شعبہ بڑی خوبیوں کے بزرگ تھے، لیکن امیر معاویہ کی تقلید میں یہ بھی اس مذموم بدعت سے نہ بچ سکے۔ حُجرؓ بن عدی اور ان کی جماعت کو قدرتًہ اس سے تکلیف پہنچتی تھی۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مغیرہ بن شعبہ کے بعد زیاد کے زمانہ میں بھی یہ رسم جاری رہی۔"

مشہور مصری عالم و مؤرخ استاذ محمد ابو زہرہ، اپنی تصنیف "تاریخ المذاہب الاسلامیہ" الجزء الاول ص۳۵ مطبوعہ دار الفکر العربی میں لکھتے ہیں:

"وقد كان العصر الاموى محرّضًا على المغالاة فى تقدير على رضى الله عنه لان معاوية سن سنة سيئة فى عهده ولى من خلفه من الامويين حتى عهد عمر بن عبدالعزيز وتلك السنة هى لعن امام الهدى على ابن ابى طالب رضى الله عنه عقيب تمام خطبة ولقد استنكر بقية الصحابة ونهوا معاوية وولاته عن ذالك حتى لقد كتبت ام سلمة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه لنا بانهاهم وتقول فيه: انكم تلعنون الله ورسوله على منابركم وذالك انكم تلعنون على ابن ابى طالب ومن احبه واشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احبه۔

"اور بنو امیہ کا عہد حضرت علیؓ کی قدر و منزلت اور تعظیم و تکریم میں مزید اضافے کا موجب ثابت ہوا، کیونکہ امیر معاویہؓ نے اپنے زمانے میں ایک بُری سُنّت قائم کی جو ان کے بعد کے جانشینوں نے بھی حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد تک جاری رکھی۔ یہ سُنّت[1] یہ تھی کہ امام ہُدیٰ علی

[1] مدیر البلاغ نوٹ فرمالیں کہ یہاں محمد ابو زہرہ نے بھی سُنّت کا لفظ استعمال کیا ہے اور سبّ علی کے ضمن میں جو ؟

رضی اللہ عنہ پر خطبۂ جمعہ کے آخر میں لعنت کی جاتی تھی۔ دوسرے صحابۂ کرام نے اس پر نکیر کی اور امیر معاویہؓ اور آپ کے گورنروں کو اس سے منع کیا تھی کہ امّ المومنین حضرت ام سلمہؓ نے امیر معاویہؓ کی طرف خط لکھا جس میں اس فعل سے باز رہنے کو کہا اور اس میں لکھا کہ تم لوگ اللہ اور اس کے رسول پر برسرِ منبر لعن طعن کرتے ہو اور یہ اس طرح کہ علی ابن ابی طالب پر اور جنہوں نے ان سے محبت کی ان پر لعنت بھیجتے ہو اور میں اس کی گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت علی محبوب تھے۔"

مشہور مؤرخ ابوالفداء عماد الدین اسماعیل شافعی (وفات: ۷۳۲)، جو حماہ (شام) کے والی تھے اور الملک المؤید کے لقب سے معروف تھے، وہ اپنی تاریخ المختصر فی اخبار البشر میں امیر معاویہؓ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وكان معاوية وعماله يدعون لعثمان فى الخطبة يوم الجمعة ويسبّون علياً ويقعون فيه۔ (المختصر فی اخبار البشر ج ۲ ص ۹۸-۹۹، دار البحار، بیروت، ۱۳۷۵)

(معاویہؓ اور ان کے گورنر جمعہ کے خطبے میں حضرت عثمان کے حق میں دعا کرتے تھے اور حضرت علیؓ پر سبّ و شتم اور ان کی بدگوئی کرتے تھے)۔

آگے چل کر ابوالفداء عمر بن عبدالعزیز کے سوانح بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

كان خلفاء بنى امية يسبّون علياً رضى الله عنه من سنة احدى واربعين وهى السنة التى خلع الحسن فيها نفسه من الخلافة الى اول سنة تسع وتسعين فلما ولى عمر ابطل ذلك۔ (المختصر، الجزء الثانی ص۱۲۰)

(خلفائے بنی امیہ نے ۴۱ھ سے حضرت علیؓ پر سب و شتم کا آغاز کیا اور یہ وہ سال ہے جب حضرت حسنؓ خلافت سے دستبردار ہوئے۔ یہ سلسلہ ۹۹ھ کے اوائل تک جاری رہا جب

۴۔ اقوال میں نے حافظ ابن حجر عسقلانی اور ابن حجر مکی کے نقل کیے ہیں انہوں نے بھی اس طریقے کو سنت لکھا ہے۔ اب یہ کیسی اور کس کی سُنّت ہے، اس پر غور فرمائیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس کا خاتمہ کیا)۔

میں نے البدایہ کی روایت نقل کی تھی جس میں یہ ذکر تھا کہ امیر معاویہؓ نے حضرت سعد ابن ابی وقاص کے سامنے نجی مجلس میں حضرت علیؓ کو بُرا بھلا کہا تھا اور لکھا تھا کہ ایک طرح سے پرائیویٹ مجلس میں سب وشتم اپنے ساتھ اغتیاب کو بھی جمع کرلیتا ہے۔ اس سے بھی مدیر البلاغ نے دو نکتے پیدا کرلیے ہیں۔ ایک یہ کہ میرے سب وشتم اغتیاب کیوں نہیں، دوسرا نکتہ یہ ہے کہ تم نے تو گویا پرائیویٹ مجلس میں بُرائی کرنے کو زیادہ مذموم سمجھا، حالانکہ مولانا مودودی تو یہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے خطبے میں یہ فعل زیادہ گھناؤنا ہے۔ اگر اس طرح کے لاطائل معارضات کا جواب بھی ضروری ہے، تو میرا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ جب کوفے میں تھے تو شام کے منبروں پر انہیں کوسنا اور حضرت علیؓ کی وفات کے بعد ان پر سب وشتم کرنا یہ بلاشبہ غیبت تھا اور اس حد تک مجھے عثمانی صاحب کے نکتۂ اولیٰ سے پورا اتفاق ہے لیکن جیسا کہ میں ابن حجر مکی کے حوالے سے پہلے نقل کر چکا ہوں اور مولانا مودودی البدایہ وغیرہ کے حوالے سے لکھ چکے ہیں، جب امیر معاویہؓ کا گورنر مروان حضرات حسنینؓ کے رُو در رُو انہیں اور ان کے والد ماجد کو خطبۂ جمعہ میں گالیاں دیتا تھا، اسے غیبت کہنا تو مشکل ہے، البتہ اس میں غیبت کا قبیح پہلو اگر مفقود ہے، تو اس کے بجائے یہ مذموم پہلو موجود ہے کہ خطبۂ جمعہ کو ایسی آلودگی سے ملوث کیا جاتے۔ میرے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان دونوں میں سے زیادہ بُرا کام کونسا ہے۔ میرے نزدیک دونوں ہی اپنی شناعت میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ اگر آپ کے خیال میں میری بات اور مولانا مودودی کی بات میں تفاوت واختلاف ہے تو چلیے یونہی سہی۔ میں نے یہ کب کہا ہے کہ مجھے مولانا کی ہر بات سے کلی اتفاق ہے۔

اردو اور عربی والا سب وشتم میں نے کتب حدیث میں سے سبِ علی کا جو قطعی ثبوت پیش کیا تھا، اس سے صریح انکار کی گنجائش چونکہ نہیں ہے، اس لیے مدیر "البلاغ" نے اس کے بالواسطہ انکار کے لیے استدلال کا ایک دوسرا پہلو اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اردو میں لفظ سب وشتم جس مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، عربی میں نہیں ہوتا۔ عربی میں معمولی سے اعتراض یا تغلیط کو بھی لفظ "سب" سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ اپنے اس دعوے کی دلیل میں انہوں نے صحیح مسلم کی ایک حدیث پیش کی ہے جس میں دو صحابیان کے متعلق ذکر ہے کہ

انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "سبّ" فرمایا۔ مدیر البلاغ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں مطلب معاذاللہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے گالیاں دیں۔ یہاں سبّ کا لفظ غلطی پر ٹوکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے امیر معاویہؓ کے متعلق جو سبّ کا لفظ آیا ہے، اس کا حاصل حضرت علیؓ کے طرزِ عمل پر اعتراض کرنا، اسے غلط ٹھہرانا ہے۔ اس سے زاید کچھ نہیں۔

لیکن مدیر البلاغ کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اُردو میں لفظ سبّ و شتم جن معنوں میں آتا ہے، عربی میں نہیں آتا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ عربی، فارسی اور اردو میں ایک ہی مفہوم کے حامل ہیں۔ البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ان الفاظ کا مطلب ہر حال میں گالی دینا ہی ہو۔ لیکن یہ بات بھی بالکل غلط ہے کہ عربی میں معمولی سے اعتراض یا غلطی کی نشان دہی کو بھی "سبّ" کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ عربی میں بھی یہ لفظ یا تو بدگوئی اور گالم گلوچ کے لیے آتا ہے، یا پھر طعن و تشنیع، زجر و توبیخ اور ڈانٹ ڈپٹ کے لیے آتا ہے۔ نہایہ ابن اثیر، قاموس، الصحاح وغیرہ میں اس کے یہی معانی بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ سبّ و شتم کا انداز اور اس کے اسلوب و الفاظ ہر حال میں ایک نہیں ہو سکتے۔ اس میں فریقین کی ذات اور حیثیت جس مرتبہ و منزلت کی حامل ہو گی، سبّ و شتم کے الفاظ بھی اسی کے موافق ہوں گے اور بسا اوقات ایک ہی قسم کے الفاظ ایک موقع و محل میں سبّ و شتم پر محمول ہوں گے اور دوسرے مقام پر نہ ہوں گے۔ اب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تو بہت اعلیٰ و ارفع ہے، ہم تو حضرت امیر معاویہؓ اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کے بارے میں بھی یہ گمان نہیں کر سکتے کہ وہ خدانخواستہ کسی کو ماں بہن کی گالیاں دیتے ہوں گے جیسی کہ اجڈ قسم کے لوگ دیتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ فسبّھما النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مراد یہ ہے کہ آنحضورؐ نے بس غلطی پر ٹوک دیا۔ یہ غزوۂ تبوک کا واقعہ ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح حکم دے دیا تھا کہ کل تم لوگ ان شاء اللہ ایک چشمے پر اترو گے تو جو شخص ہم سے پہلے وہاں جا پہنچے وہ پانی کو بالکل نہ چھوئے۔ اس کے باوجود ایسا ہوا کہ دو صاحبوں نے جا کر پانی استعمال کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اس صریح حکم کی خلاف ورزی آنحضورؐ کے لیے سخت موجبِ کوفت ہوئی ہو گی اور آپؐ نے خلافِ معمول ہی سخت الفاظ میں ڈانٹا ہو گا جنہیں حضرت معاذؓ نے اس طرح روایت کیا کہ فسبّھما وقال لھما ما

شاء اللہ ان یقول (آنحضورؐ نے بُرا بھلا کہا اور جو کچھ اللہ کو منظور تھا وہ کچھ فرمایا)۔

یہاں اس بات کو واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ دوسرے لوگوں کے سبّ و شتم اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعلِ سبّ میں ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ اس فعل کا صُدُور اگر آنحضرتؐ کی ذاتِ مبارک سے بتقاضائے بشریت ہو تو اسے اس شخص کے حق میں اللہ نے موجبِ رحمت و برکت بنا دیا ہے جو خطاءً اس کا مورد بن گیا ہو، یہ خاصیت کسی دوسرے شخص کو حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم ہی کا ایک باب ہے جس کا عنوان ہے: من لعنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم او سبّه او دعا علیه ولیس هو اهلاً لذٰلك كان له زكوٰة واجراً ورحمة۔ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس پر لعنت یا سبّ یا بددعا کریں اور وہ اس کا سزاوار نہ ہو تو یہ چیز اس کے حق میں اجر و برکت اور رحمت بن جائے گی)۔

اس کے بعد حدیث ہے کہ دو آدمیوں نے آنحضورؐ سے کوئی ایسی بات کہی کہ آپ سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان پر لعنت اور سبّ کا اظہار فرمایا، (فلعنهما وسبّهما) اور باہر نکال دیا۔ حضرت عائشہؓ نے اس پر کہا "یا رسول اللہ، کسی اور کو خیر سے حصہ ملے تو ملے، مگر یہ دونوں تو بالکل اس سے محروم ہو گئے"۔ آنحضورؐ نے فرمایا "کس طرح؟" وہ بولیں "آپ نے ان پر سبّ اور لعنت بھیجی"۔ آنحضورؐ نے فرمایا "کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں نے اپنے رب سے یہ بات ٹھہرالی ہے کہ اے اللہ، میں ایک بشر ہوں، میں جس مسلمان پر بھی سبّ یا لعنت کروں، بددعا کروں، وہ اس کے لیے باعث اجر و تزکیہ ہو)۔ دوسری حدیث میں ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا "اے اللہ، میں بشر ہوں، اگر کسی مومن کو ایذا دوں، اس پر شتم کروں، لعنت کروں یا کوڑے ماروں، تو اس کے لیے قیامت کے روز اس فعل کو رحمت و تقرّب کا ذریعہ بنا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص سبّ و شتم یا لعنت کا مستحق ہو، اس پر لعنت و نفرین کرنے میں مضائقہ نہیں، لیکن لعنت یا سبّ و شتم کے عربی یا اردو مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عائشہؓ جو روایت کر رہی ہیں کہ آنحضورؐ نے دو اشخاص پر لعنت کی اور انہیں نکال دیا (اخرجهما)، تو اس میں لعنت کا مفہوم وہی ہے جو ایک اردو دان سمجھتا ہے، بلکہ اس کے لیے لفظ بھی لعنت ہی کا استعمال فرمایا ہوگا۔ جہاں تک سبّ یا بُرا بھلا کہنے کا تعلق ہے، اس کی تشریح ہمیں بہت سی احادیث میں مل جاتی ہے، مثال

کے طور پر آنحضورؐ جب کسی پر ناراض ہوتے تھے تو فرماتے تھے "تیری ماں تجھے روئے، تجھے رونے والیاں روئیں تجھ میں جاہلیت ہے، تیری تباہی ہو، تیری ناک یا چہرہ خاک آلود ہو" بعض اوقات اس سے زیادہ سخت الفاظ فرماتے تھے، مگر اللہ تعالیٰ نے آنحضورؐ کی لعنت اور بددعا کو (اگر وہ ایسے مسلمان کے خلاف صادر ہو جو اس کا مستحق نہ ہو) اس شخص کے حق میں رحمت بنا دیا۔ اس سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ لعنت اور بددعا بالخصوص اسے عام طریقہ وغیرہ بنا لینا جائز ہے یا عربی زبان میں سب و لعنت کے معنی اردو کے معانی سے مختلف ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (الانعام - ۱۰۸)

مولانا اشرف علیؒ صاحب تھانوی اس کا ترجمہ فرماتے ہیں:

"اور دشنام مت دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ براہِ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے"

شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس آیت کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:

"دشنام مدہید کسانے را کہ مشرکان می پرستند بجز خدا۔ زیرا کہ ایشاں دشنام خواہند داد خدا را از روئے ظلم بغیر دانش"

اب اس آیت میں بھی سب کا مطلب بتوں یا معبودوں کو غلط روش پر محض ٹوک دینا یا ان پر معمولی سا اعتراض کرنا نہیں ہو سکتا اور مترجمین حضرات نے سب کا جو ترجمہ دشنام یا گالی سے کیا ہے اس کا مطلب بھی شوقیانہ مغلظات نہیں ہو سکتا، بلکہ مراد لعن طعن اور بدگوئی ہے جس سے مقصود محض دل آزاری ہو۔ پھر جیسا کہ پہلے اشارۃً ذکر ہو چکا بسا اوقات ایک ہی قسم کے الفاظ اگر کوئی بڑا چھوٹے کے لیے یا آقا اپنے ماتحت کے لیے کہ دے تو سب و شتم تصور نہیں ہوں گے لیکن وہی الفاظ اگر کم مرتبے کا انسان بڑے مرتبے والے کے حق میں استعمال کرے تو وہ سب اور گالی کی تعریف میں آ سکیں گے۔ مثال کے طور پر باپ بیٹے کو یا بڑا بھائی چھوٹے بھائی کو کودن یا پاجی یا گاؤدی کہ دے تو مضایقہ نہیں لیکن چھوٹا اگر یہی الفاظ پلٹ کر بڑے کو کہ دے تو یہ بلاشبہ سب و شتم کے زمرے میں داخل ہوں گے، اب مدیر البلاغ

خود تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ اپنے ذاتی خصائل واوصاف میں حضرت علیؓ کے ہم پلہ نہ تھے تو پھر حضرت معاویہؓ کے لیے یہ کیسے مناسب تھا کہ آپ خفیہ یا علانیہ نہ صرف حضرت علیؓ کو مطعون ومجروح کرتے، بلکہ دوسروں کو بھی اس پر آمادہ کرتے، جو ایسا نہ کرتا اس سے بازپرس فرماتے اور وہ بھی ان کی وفات کے بعد؟

پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ ایک طرف مولانا محمد تقی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ "یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کے سامنے حضرت علیؓ پر جو سب کیا یا کرنے کی ہدایت کی، تو وہ "اردو والا سبّ وشتم" نہیں تھا، بلکہ اس سے مراد حضرت علیؓ پر اعتراض کرنا اور ان کی غلطی سے اپنی برأت کا اظہار تھا، اس سے زائد کچھ نہیں" اور دوسری طرف صاحبِ موصوف اِس بات کو ثابت کرنے پر بڑا زور لگاچکے ہیں کہ جن راویوں نے حضرت علیؓ پر سبّ وشتم والی روایات بیان کی ہیں وہ سب امیر معاویہؓ کے جانی دشمن، کٹّے اور جلے بھنے رافضی اور دروغ باف ہیں۔ اگر سارے سبّ وشتم کا حاصل اور مفاد ومآل بس یہ ہے کہ امیر معاویہؓ حضرت علیؓ پر اعتراض فرما دیتے تھے تو اس کے لیے راویوں کو لتاڑنے اور ان کے لتّے لینے کی کیا ضرورت ہے؟ بالخصوص جبکہ ان واقعات کو اکثر اور بالتصریح بیان کرنے والے نہایت عادل، ثقہ اور سُنّی راوی ہیں۔ پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ حضرت علیؓ پر جس سبّ وشتم کا ذکر بار بار حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں آیا ہے، اگر اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ کوئی ایک آدھ غیر محتاط لفظ امیر معاویہؓ کی زبان سے نکل گیا ہو، جیسا کہ عثمانی صاحب ہمیں باور کرانا چاہتے ہیں، تو اس شدید نکیر واحتجاج کی کیا توجیہ کی جاسکتی ہے اور اُسے کس طرح حق بجانب کہا جاسکتا ہے جو بعض جلیل القدر اصحاب کی طرف سے اس کے خلاف صادر ہوا؟ مثال کے طور پر حضرت سعدؓ ہی کے واقعہ کو لیجیے میں نے البدایہ سے جو روایت نقل کی تھی اس میں یہ الفاظ ہیں کہ حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت سعدؓ کو اپنے پاس بٹھایا، پھر حضرت علیؓ کی برائی اور عیب چینی شروع کردی (فوقع فیہ)۔ اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے گھر پر بلایا اور پھر علیؓ کو برا بھلا کہنا شروع کردیا (وقعت فی علیؓ تشتمہ) پھر حضرت سعدؓ نے حضرت علیؓ کے فضائل ومناقب بیان کیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی تھے اس کے

بعد حضرت سعدؓ وہاں سے دامن جھاڑتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے اُٹھ کر چل دیتے کہ میں آئندہ کبھی بھی آپ کے ہاں نہیں آؤں گا اب کیا کوئی شخص اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ حضرت سعد امیر معاویہؓ کے محض ایک آدھ غیر محتاط لفظ یا معمولی اعتراض پر اس حد تک غضبناک ہوتے ہوں گے؟ پھر فتح الباری، مناقب علی کی شرح میں حضرت سعدؓ کا قول مُسند ابی یعلیٰ سے یوں مروی ہے کہ اگر میرے سر پر آرہ رکھ کر مجھے سبِ علیؓ کے لیے کہا جائے تو میں ابد تک یہ کام نہیں کروں گا۔ کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ پر سب و شتم بس ذرا سا اظہار اختلاف و اعتراض ہے؟

سبِ علیؓ کا مفہوم اور اس کی مثالیں | ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے اس بُری رسم پر متعدد مرتبہ نفرت و ملامت کا اظہار فرمایا۔ ایک حوالہ ابو زہرہ صاحب کی کتاب سے اوپر نقل ہو چکا ہے۔ ایک دوسرا حوالہ میں پہلی بحث میں مسند احمد کا دے چکا ہوں کہ حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بر سرِ منبر سب و شتم کیوں ہو رہا ہے؟ سننے والوں نے حیرت سے پوچھا کہ کہاں اور کیسے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ کیا حضرت علیؓ پر سب و شتم نہیں ہو رہا جو آنحضورؐ پر سب و شتم کے مترادف ہے کیونکہ آنحضور علیؓ سے محبت کرتے تھے اور میں اس کی گواہ ہوں؟ پھر میں نے سنن ابی داؤد اور مسند احمد کی روایات نقل کی تھیں جن میں مذکور ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ جب وہ کوفہ میں امیر معاویہؓ کے عامل تھے، تو ان کی موجودگی میں مسجد کے اندر سبِ علی کا ارتکاب ہوتا تھا اور حضرت مغیرہؓ بھی اس میں شریک تھے جس پر حضرت سعیدؓ بن زید نے سخت صدائے احتجاج بلند کی کہ یہ کیا ہو رہا ہے اور اس رسم بد کو بند کیوں نہیں کیا جاتا؟ اب ان ساری تصریحات سے مدیر البلاغ اگر آنکھیں بند کر کے بس یہ کہتے رہیں کہ عربی والا سب اور ہے، اردو والا اور ہے اور یہ محض ذرا سا اظہارِ اختلاف تھا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ام المومنینؓ اور عشرہ مبشرہ میں شامل اِن دونوں اصحابِ رسول نے خواہ مخواہ اور بےجا بات کا بتنگڑ بنایا۔ ورنہ امیر معاویہؓ اور ان کے گورنروں کا تو سرے سے کوئی قصور ہی نہ تھا۔ وہ بس اتنی بات کہتے تھے کہ حضرت علیؓ قاتلینِ عثمان سے قصاص لینے میں مداہنت برت رہے ہیں اور "اتنی سی بات تھی جسے افسانہ کر دیا"! اب اگر عثمانی صاحب سے ہم یہ پوچھیں کہ حضرت، کیا آپ کی نگاہ میں صحابیت کا شرف صرف حضرت معاویہؓ ہی کو

حاصل تھا، اور ام المومنینؓ اور اکابر صحابہ کی ان کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہ تھی تو وہ اس کا کیا جواب دیں گے؛ دوسروں پر توہین صحابہ کا الزام رکھنے والے کبھی خود بھی سوچ لیں کہ وہ صحابہ کا کیا احترام فرماتے ہیں۔

جہاں تک امیر معاویہؓ کے گورنروں کے فعلِ سبّ کا تعلق ہے، اُسے مدیر البلاغ نے یہ کہہ کر غائب کر دینے کی کوشش کی ہے کہ "مولانا نے صرف دو روایتوں کا حوالہ دیا تھا جن میں سے ایک میں گورنر کوفہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کا ذکر ہے لیکن اس کے راوی اوّل تا آخر شیعہ ہیں اور دوسری روایت جو مروان (عاملِ مدینہ) سے متعلق تھی، اس کو یُوں اڑا دیا ہے کہ بخاری میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ مروان حضرت علیؓ کو ابوتراب کہتا تھا۔ یہ احمقانہ تعریض ہو سکتی ہے مگر اسے گالی نہیں کہا جا سکتا۔" میں کہتا ہوں کہ طبری والی روایت کے راوی اگر شیعہ ہیں تو کیا ابنِ ماجہ، سنن ابی داؤد اور مُسند احمد والی روایات کے راوی بھی شیعہ ہیں یا جھوٹے ہیں جو شیعوں کی بہ نسبت زیادہ صراحت کے ساتھ فعلِ سبّ و شتم اور اس کے خلاف شدید ردِّ عمل کو بیان کر رہے ہیں؟ باقی رہا مروان[1] کا قصہ تو اس سے متعلق البدایہ کی جس روایت کا حوالہ "خلافت و ملوکیت" میں دیا گیا تھا، اس میں یہ الفاظ موجود ہیں کہ "جب مروان مدینے میں حضرت معاویہؓ کا گورنر تھا تو وہ ہر جمعہ کو منبر پر کھڑے ہو کر حضرت علیؓ پر سبّ و شتم کیا کرتا تھا۔" اس پر البلاغ میں لکھا گیا تھا کہ مروان حضرت علیؓ کی شان میں کچھ نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا مگر تاریخی روایتوں میں سے کسی میں ان کا ذکر نہیں۔ میں نے اس کے جواب میں تاریخ الخلفاء (امام سیوطی) اور تطہیر الجنان (ابن حجر مکی، ص ۱۵۲) کی ایک روایت نقل کی تھی کہ مروان جمعہ

---

[1] یہ امر موجبِ اطمینان ہے کہ مدیر البلاغ نے مروان کا ملعون علی لسانِ نبوی ہونا تسلیم کر لیا ہے اور انہوں نے امام حاکم کی اس حدیث کو صحیح السند مان لیا ہے جو میں نے نقل کی تھی۔ اس طرح کی بہت سی روایات اور بھی ہیں جو کتبِ حدیث میں مروی ہیں اور جنہیں تطہیر الجنان، صواعقِ محرقہ اور متعدد دوسری کتابوں میں نقل کیا گیا ہے۔ مناسب ہو گا کہ مولانا عثمانی صاحب زحمت فرما کر اس حوالے سے مولانا محمد یوسف صاحب (خطیب اہلِ حدیث، مصطفیٰ آباد، لاہور) کو بھی مطلع فرما دیں۔ انہی صاحب نے ایک حوالہ عثمانی صاحب کو فراہم کیا تھا جسے شکریہ کے ساتھ البلاغ میں درج کیا گیا تھا۔ یہی مولانا محمد یوسف اب مولانا صلاح الدین یوسف کہلاتے ہیں۔ انہوں نے حال ہی میں خلافت و ملوکیت کے رد میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں جا بجا مروان کو حضرت مروان رضی اللہ عنہ لکھا ہے۔

میں حضرت علیؓ اور اہلِ بیت کو جس طرح گالیاں دیتا تھا، اس سے تنگ آ کر حضرت حسن عین اقامتِ جمعہ کے وقت مسجد میں آتے تھے، پہلے تشریف نہ لاتے تھے۔ آخر مروان نے ایک قاصد بھیج کر گالی دی جس میں دیگر سب و شتم کے علاوہ حضرت حسنؓ کو یہ بھی کہا گیا کہ "تیری مثال خچر کی سی ہے جس سے پوچھا جائے کہ تیرا باپ کون ہے تو وہ کہے کہ میری ماں گھوڑی ہے ...." ظاہر ہے کہ اس بدزبان نے (جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ملعون اور وزغ ابن وزغ کہا اور جسے شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے طرید ابن طرید لکھا) اس نے حضرت حسنؓ کو خچر سے، سیدۃ النساء حضرت فاطمہؓ کو گھوڑی سے اور حضرت علیؓ کو گدھے سے تشبیہ دی (نعوذ باللہ من ذالک) اس روایت کے رجال کو ابنِ حجر نے ثقات قرار دیا ہے۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ معلوم نہیں مروان نے کیا نازیبا الفاظ استعمال کیے، تو اس پر حیف صد ہزار حیف ہے۔ میں پھر بھی یہ مانتا ہوں کہ امیر معاویہؓ تو ایسی غلیظ گالیاں ہرگز نہ دیتے ہوں گے، لیکن مروان جیسے لعنت زدہ اور زیاد جیسے مجہول النسب گورنر بھی کیا کسی حد پر جا کر "رکتے ہوں گے"؟ زیاد ہی کی گندی گالیوں کے خلاف حضرت حُجرؓ بن عدی نے احتجاج کیا تھا جس پر ان کے خلاف بغاوت کا بناوٹی مقدمہ بنا کر انہیں سزائے موت دی گئی۔ اس پر بحث پہلے ہی ہو چکی اور انشاء اللہ آئندہ بھی ہو گی

"ابو تراب" کے لفظ کا تحقیر آمیز استعمال بہرکیف جو روایات مروان کے سب و شتم کی تفصیل بتاتی ہیں انہیں نظر انداز کرتے ہوئے مدیر البلاغ بس یہ بات دہرائے چلے جا رہے ہیں کہ صحیح بخاری کی ایک حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروان حضرت علیؓ کو ابو تراب کہتا تھا اور وہ زیادہ سے زیادہ اس لفظ کو حقیقی معنی یعنی "مٹی کا باپ" یا "مٹی والا" کے معنی میں استعمال کرتا ہو گا لیکن انصاف کے کسی بھی قاعدے سے اسے سب و شتم نہیں کہا جا سکتا۔ یہ "انصاف کے قاعدے" جو مروان کے حق میں وضع کیے جا رہے ہیں ان کا جواب تو میں بڑی اچھی طرح دے سکتا ہوں مگر اس طرح بات بڑھ جائے گی، اس لیے سرِ دست میں کلام کو اسی لفظ "ابو تراب" ہی تک محدود رکھتا ہوں۔ میں سبِّ علیؓ پر گزشتہ بحث میں یہ امر واضح کر چکا کہ مروان اور دیگر حامیانِ بنی امیہ طنز و طعن کے انداز میں حضرت علیؓ اور ان کے رفقاء کو "ترابیہ" کے نام سے پکارتے تھے چنانچہ حضرت حُجرؓ کے متعلق زیاد نے امیر معاویہؓ کو لکھا تھا کہ "اس ترابیہ سبائیہ گروہ کے طاغوتوں نے امیر المومنین

کی مخالفت کی ہے"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مروان اور زیاد وغیرہ ابوتُراب اور ترابیہ کے الفاظ کو اس طریق پر استعمال کرتے تھے جو تنابز بالالقاب کی تعریف میں آتا ہے۔ پھر جس لفظ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بطورِ محبت و منقبت کے ادا فرمایا ہو، اُس میں سے طنز و تمسخر کا پہلو پیدا کرنا تو سبّ و شتم بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اور شدید تر جُرم ہے کیونکہ یہ اُس ذاتِ اقدس کے نطقِ مبارک پر بالواسطہ طعن ہے جس سے عشق و محبت ہر مسلمان کا دین و ایمان ہے۔ حافظ ابن کثیر البدایہ، ج ۷، ص ۳۳۶ پر لکھتے ہیں:

کان بعض بنی امیه یعیب علیاً بتسمیته ابا تراب وهذا الاسم انما سماه به رسول الله صلی الله علیه وسلم کما ثبت فی الصحیحین (بنوامیہ کے بعض افراد حضرت علیؓ کی کنیت ابوتراب کی وجہ سے آپ کی عیب چینی کرتے تھے حالانکہ یہ کنیت تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی تھی جیسا کہ صحیحین سے ثابت ہے)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عطا فرمودہ اس محبت آمیز لقب میں مروان اور دوسرے بنوامیہ جس طرح معنوی تحریف کرتے تھے اسے مدیر البلاغ ایک معمولی بات قرار دے رہے ہیں لیکن ان مروانیوں کی معنوی ذریت آج بھی ہمارے ہاں موجود ہے اور وہ اس لقب "ابوتراب" کو اب تک نشانہ تضحیک بنا کر حضرت علیؓ اور آپ کے پاکیزہ خانوادہ پر سبّ و شتم کی مشق کر رہی ہے۔ لہٰذا ہمارا لاہور میں ایک شخص ابویزید بٹ[1] نے محبینِ صحابہ کے نام سے ایک جمعیت بنا رکھی ہے۔ اس نے ایک کتابچہ "بنوہاشم اور بنوامیہ کی قرابت داریاں" کے نام سے چھاپا ہے۔ اس کے صفحہ ۱۵-۱۶ کی درج ذیل عبارت پڑھیے:

> "ذرا نگاہِ تقدس سے پردہ ہٹا کر نگاہِ تدبّر سے غور فرمائیں کہ حضورؐ کی صاحبزادی کو تکالیف کس نے پہنچائیں۔ آخر سیدنا علیؓ سارا دن کیا کرتے تھے۔ جو خاوند گھر میں کچھ کما کر نہ لائے، اپنی بیوی کے کام کاج میں ہاتھ نہ بٹائے، بیوی اور اولاد کی کفالت نہ کر سکے اور بقول حضرت امام محمد باقر رسول اللہ سے کیے ہوئے وعدے کے خلاف لکڑیاں لانا، پانی بھرنا اور بیرون خانہ

---

[1] غالباً انہی صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے محمود احمد عباسی نے فخریہ کہا ہے کہ میری تبلیغ و تحریک سے لوگ اتنے متاثر ہوئے ہیں کہ انہوں نے اپنے بیٹوں کا نام یزید اور اپنی کنیت ابویزید رکھنی شروع کر دی ہے۔

کا کام بھی جناب سیدہ فاطمہ بنت محمد رسول اللہ کے ذمتے ڈال دے تو اندازہ لگائیں جناب سیدہ اور خود رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو ان ہاشمی داماد سے کیا سکھ ملا ہوگا . . . . جب رسولِ خدا نے فاطمہؓ کو اس حال میں دیکھا، آنسو چشم ہائے مبارک سے رواں ہوتے اور فرمایا اے دخترِ گرامی تلخی ہائے دنیا کی حلاوت چکھو (یعنی سیدنا علیؓ تمہیں جو دکھ دے رہے ہیں، انہیں برداشت کرو) . . . . سبائی مفسرین کی روایات سے معلوم ہوتا ہے چونکہ سیدنا علیؓ کوئی کام کاج نہیں کرتے تھے اسی لیے حضورؐ انہیں اُبوتراب (یعنی مٹی کا ؟) بار بار کہہ کر خطاب کرتے تھے . . .
. . . بار بار ابوتُراب اس لیے فرماتے تھے کہ یہ کوئی کام کاج نہ کرتے تھے اور گھر میں پڑے رہتے تھے "

یہ پُورا رسالہ اس طرح کے ہفوات سے لبریز ہے اور اس میں جگہ جگہ مروان کو رضی اللہ عنہ اور یزید کو سیدنا یزید رضی اللہ عنہ لکھا گیا ہے۔ اس ابویزید نے اس طرح کی خرافات پر مشتمل متعدد کتابیں شائع کی ہیں۔ مدیر البلاغ صرف اسی ایک اقتباس کو پڑھ کر مجھے بتائیں کہ کیا اب بھی انہیں اس پر اصرار ہے کہ ابوتراب کے لفظ سے کوئی شخص ستِ وشتم کا کام نہیں لے سکتا اور اسے کسی بھی قاعدے سے سب وشتم کی بوچھاڑ یا گالی نہیں کہا جاسکتا ؟

<u>کیا حضرت علیؓ بھی سبّ وشتم کرتے تھے ؟</u>| حضرت علیؓ پر سبّ وشتم کے ثبوت میں جو روایات اور جو دلائل مَیں نے پیش کیے تھے ان کے جواب میں عثمانی صاحب نے بعض ایسے اقتباسات نقل کیے ہیں جن میں یہ بیان ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھی بھی حضرت عثمانؓ اور امیر معاویہ کی بدگوئی کرتے تھے اور حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ اور حضرت عمروؓ بن عاص کو بدترین مرد بلکہ ان کے ایمان تک کو مشکوک بتایا۔ آخر میں سب کچھ نقل کر دینے کے بعد "البلاغ" میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ ہم تو ایسی بیشتر روایتوں کو ان کی سند کے ضعف کی بنا پر صحیح نہیں سمجھتے لیکن مولانا مودُودی اور غلام علی صاحب جو تاریخی روایات کو بے چون وچرا مان لینے کے قائل ہیں وہ بتائیں کہ ان روایات کی بنا پر کوئی شخص اگر حضرت علیؓ پر بھی ستِ وشتم کا الزام قطعیت کے ساتھ لگا دے تو اس کا کیا جواب ہوگا۔

اس کا جواب دینے کو تو بڑا مفصل و مدلل دیا جا سکتا ہے۔ لیکن میں تقریباً بائیس صفحے تو پہلے اس موضوع کی نذر کر چکا اور اندازاً اتنے ہی صفحات اب دوبارہ لکھ چکا۔ اس لیے میں اب قطعِ بحث کے لیے صرف یہ کہوں گا کہ ہم ہر قسم کی تاریخی روایات کو بے چون و چرا مان لینے کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔ لیکن ہم اس بات کے قائل بھی نہیں ہیں کہ کسی صحابی کی کوئی غلطی اگر صحتِ نقل کے ساتھ احادیث و آثار یا تاریخ میں مروی ہو تو اُسے بھی محض اس دلیل کی بنا پر رد کر دیا جائے کہ اس سے صحابہ کرام اور ان کے احترام پر حرف آتا ہے یا پھر ان روایاتِ صحیحہ کے انکار کی راہ اس طرح ہموار کی جائے کہ ایک صحابی کی خطا کو کالعدم قرار دینے کے لیے بعض ضعیف و مکذوب روایات کے ذریعے سے دوسرے صحابی کو بھی اُسی طرح کی خطا کا مورد ٹھہراتے ہوئے آخر میں یہ کہہ دیا جائے کہ صحیح اور غلط روایات سب پھینک دینے کے قابل ہیں۔ میری پوری بحث کو سامنے رکھ کر ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ سبِّ علی کو ثابت کرنے میں میرا اصل انحصار صحیح مسلم، سُنن ترمذی، سُنن ابی داؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد پر ہے جو بالاجماع حدیث کی صحیح ترین کتابیں ہیں۔ علماء و مورخین جن کے اقوال میں نے نقل کیے ہیں وہ بھی بالاتفاق ائمہ اہلِ سنت ہیں جو یہ کہہ رہے ہیں کہ امیر معاویہؓ کے عہد میں حضرت علیؓ اور اہل بیت پر سب و شتم کا آغاز ہوا جو حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دور تک منبروں پر جاری رہا۔ اس کے بالمقابل جناب محمد تقی صاحب پلڑا برابر کرنے کے لیے یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بھی اسی طرح سب و شتم کرتے تھے مگر اس کے ثبوت میں پیش کر رہے ہیں ابن حبیب کی المحبّر کی ایک عبارت کو جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھی حضرت عثمانؓ کی بدگوئی کرتے تھے۔ تاہم میں اس روایت کی تردید ضروری نہیں سمجھتا۔ یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ بعض حضرات صحابہ نے حضرت علیؓ سے عدم تعاون یا مزاحمت کا رویہ اختیار کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی قاتلینِ عثمان یا حضرت عثمان کو بُرا بھلا کہنے والوں کی سرکوبی نہ کر سکے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ حضرت علیؓ اس مذموم روش کی حوصلہ افزائی یا اُسے گوارا کرتے تھے۔ ویسے تو کوفہ کی مسجد میں خارجی خود انہیں گالیاں اور قتل کی دھمکیاں دیتے رہتے تھے اور آپ اسے نظرانداز کرتے تھے مگر جس کسی نے آپ کے سامنے حضرت عثمانؓ یا حضرت معاویہؓ کی بدگوئی کی، آپ نے سختی سے اس پر ٹوکا۔

دوسری روایات عثمانی صاحب نے ابن جریر طبری کی نقل کی ہیں۔ ان میں بلاشبہ حضرت علیؓ کے نامناسب الفاظ مذکور ہیں جو انہوں نے حضرت معاویہؓ یا بعض دوسرے اصحاب کے لیے استعمال کیے ہیں۔ میں معصوم عن الخطا نہ حضرت علیؓ کو سمجھتا ہوں نہ امیر معاویہؓ کو۔ حضرت علیؓ بھی بہرحال انسان تھے۔ ان کے مقابلے میں مخالفت و محاربت کی جو روش اختیار کی گئی اس کے نتیجے میں حضرت علیؓ کے دل کا ملول و مکدر ہو جانا قدرتی بات ہے اور ان کا یہ کہہ دینا کہ "معاویہؓ کا کوئی اسلامی کارنامہ نہیں اور وہ اسلام میں بادلِ ناخواستہ داخل ہونے سے پہلے اللہ اور اس کے رسول کے دشمن تھے اور طلقاء میں سے تھے"، یہ ایک ناخوشگوار جوابی ردِعمل ہے۔ اگر اسے سبّ و شتم سمجھا جاتے تو اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشادِ گرامی بھی سامنے رکھا جائے جو صحیح مسلم اور دوسری کتبِ حدیث میں مروی ہے کہ:

"المستبان ما قالا فعلی البادی منہما مالم یعتد المظلوم۔"

(دو آدمی ایک دوسرے کی بدگوئی کرتے ہوئے جو کچھ بھی کہیں، اس کا بوجھ ابتدا کرنے والے پر ہے جب تک کہ مظلوم حد سے نہ بڑھے)۔

اب بربنائے انصاف ہر شخص خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس قضیے میں ابتدا کن کی طرف سے ہوئی اور فریقِ ثانی نے جواباً جو کچھ کیا وہ فریقِ اول سے زاید تھا یا اس سے کمتر تھا؟ اس سلسلے میں مدیر البلاغ نے البدایہ کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی اور ان کے ساتھی حضرت عثمانؓ کی بدگوئی کرتے تھے۔ حضرت حجرؓ کا موقف جو کچھ بھی تھا، اس پر پہلے تفصیلاً لکھ چکا ہوں اور غالباً آئندہ بھی لکھوں گا۔ یہاں میں صرف یہ واضح کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ حضرت حجرؓ نے جو کچھ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد کیا اور جو کچھ حضرت حجرؓ کے ساتھ کیا گیا اس کی ذمہ داری سے تو حضرت علیؓ بری ہیں۔ تاہم حضرت علیؓ کی زندگی میں اگر ان کے علم میں کوئی ایسی بات آئی ہے تو آپ نے فوراً اس پر ٹوکا ہے۔ چنانچہ ابوحنیفہ دینوریؒ اپنی تاریخ الاخبار الطوال کے صفحہ ۱۶۵ پر بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کو معلوم ہوا کہ حضرت حجرؓ اہلِ شام کی بدگوئی کر رہے ہیں۔ حضرت علیؓ نے انہیں پیغام بھیج کر اس فعل سے منع کیا اور باز رہنے کی ہدایت کی۔ انہوں نے کہا کہ: امیر المومنین، کیا ہم حق پر اور وہ باطل پر نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں، مگر میں تمہارے لیے ناپسند کرتا ہوں

کہ تم لعن طعن کرو۔

اس کے بعد مولانا محمد تقی صاحب نے البدایہ ج ۷، ص ۲۵۸ کے ایسے اقوال کا ذکر بھی ضروری سمجھا ہے کہ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ کے ایمان تک کو مشکوک بتایا، حالانکہ ابن کثیر نے خود ان اقوال کی تردید کی ہے میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جن اقوال کی ناقل نے خود تکذیب کر دی ہے ان کے بیان کی کیا حاجت تھی؟ ابن کثیر نے تو انہیں نقل کرنے کے بعد یہ لکھ دیا کہ وھٰذا عندی لا یصح عن علیؓ (میرے نزدیک ان کی نسبت حضرت علیؓ سے صحیح نہیں)۔ لیکن آپ نے ان روایات کے ساتھ دوسری بہت سی روایات کو بھی لپیٹ میں لیتے ہوئے یہ فرما دیا کہ ہم تو ان جیسی بیشتر روایتوں کو صحیح نہیں سمجھتے۔ گویا کہ یہ تاثر دلانا مقصود ہے کہ جو روایتیں ابن کثیر نے بلا تردید و تنقید نقل کی ہیں یا صحاح کی جو روایات میں نے درج کی ہیں اور جن روایتوں کی ابن کثیر نے تکذیب کی ہے، سب ایک درجے میں ہیں۔ ہم گویا سب کو بے چون و چرا مان لینے کے قائل ہیں اور آپ سب کو یا اکثر کو ناقابلِ اعتبار، قطعی جھوٹ اور افتراء سمجھتے ہیں۔ یہ خلطِ مبحث کا جو انداز آپ اختیار کر رہے ہیں بعینہٖ یہی انداز منکرینِ حدیث اور ناصبیت کے علمبردار اختیار کرتے ہیں وہ چند جھوٹی روایتوں کو لیتے ہیں اور ان کی آڑ میں جس صحیح و اصح حدیث کا چاہتے ہیں انکار کر دیتے ہیں۔

مدیر البلاغ چونکہ بڑے شد و مد کے ساتھ اس بات کے مدعی ہیں کہ جن احادیث و روایات میں سبِّ علی کا ذکر ہے، اس سے مراد بس حضرت علیؓ کی شان میں کچھ غیر محتاط الفاظ کا استعمال ہے، اس لیے میں یہاں سنن ابن ماجہ کی مزید ایک حدیث پیش کیے دیتا ہوں، اس کے ابواب فضائل اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ حدیث ان الفاظ میں مروی ہے:

> عن سعد ابن ابی وقاص قال قدم معاویۃ فی بعض حجاتہ فدخل علیہ سعد فذکروا علیاً فنال منہ فغضب سعد۔

> حضرت سعد ابن ابی وقاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ایک حج کے موقع پر آئے تو حضرت سعدؓ ان کے پاس گئے۔ وہاں حضرت علیؓ کا ذکر آیا تو امیر معاویہؓ نے ان کی بدگوئی کی۔ اس پر حضرت سعدؓ غضبناک ہو گئے ...... (اس کے بعد حضرت سعدؓ نے حضرت

علیؓ کے وہی فضائل بیان کیے جو دوسری روایات میں مذکور ہیں)۔

میں نے یہاں نال منہ کا ترجمہ بدگوئی کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مولانا عثمانی صاحب فرمائیں کہ بدگوئی کا لفظ سخت ہے لیکن وہ خود ملاحظہ فرمالیں کہ اپنے تازہ خصوصی نمبر میں ص۳۵ پر انہوں نے بھی حضرت حجرؓ اور ان کے ساتھیوں کے متعلق "بدگوئی" کا لفظ لکھا ہے جو ینالون منہ کا ترجمہ ہے۔ اب ناپ تول کے پیمانے دو دو تو نہیں ہونے چاہییں کہ ایک حضرت معاویہؓ کے لیے ہو اور ایک حضرت حجرؓ کے لیے ہو۔

مشہور مؤرخ احمد بن یحییٰ البلاذری اپنی کتاب انساب الاشراف میں لکھتے ہیں:

"لما قدم بُسر بن ابی ارطاۃ البصرۃ وکان معاویۃ بعثہ لقتل من خالفہ واستحیاء من بایعہ، صعد المنبر فذکر علیاً بالقبیح وشتمہ وتنقصہ، ثم قال ایہا الناس انشدکم باللہ اما صدقت؟ فقال ابوبکرۃ انک تنشد عظیما واللہ ماصدقت وما بررت فامر بابی بکرۃ فضُرب حتی غشی علیہ۔

(جب بُسر بن ابی ارطاۃ بصرہ میں پہنچا اور معاویہؓ نے بُسر کو اس لیے بھیجا تھا کہ وہ ان کے مخالفین کو قتل کرے اور ان کی بیعت کرنے والوں کو زندہ رہنے دے تو بُسر نے منبر پر چڑھ کر علیؓ کا ذکر برے الفاظ میں کیا، ان کی بدگوئی اور تنقیص کی پھر کہنے لگا "اے لوگو تمہیں خدا کی قسم کیا میں نے سچ کہا؟" حضرت ابوبکرہؓ نے جواب دیا "تم بہت بڑی ذات کی قسم دلا رہے ہو، خدا کی قسم تم نے نہ سچ کہا، نہ نیکی کا کام کیا۔ بُسر نے حضرت ابوبکرہؓ کو مارنے کا حکم دیا۔ حتیٰ کہ وہ مار سے بیہوش ہو گئے)۔ (انساب الاشراف ص۴۹۲، جلد اول، دار المعارف مصر)

بُسر بھی امیر معاویہؓ کا عامل تھا اور اس کے ظلم و ستم کے واقعات سارے مؤرخین نے بیان کیے ہیں۔ اب یہاں بلاذری صاف بیان کر رہے ہیں کہ اس نے منبر پر چڑھ کر حضرت علیؓ کا ذکر قبیح طریق پر کیا، آپ پر سب و شتم کیا اور آپ کی توہین و تحقیر کی اور ٹوکنے والے صحابی کو مار مار کر بیہوش کر دیا۔ اتنی تصریحات کے بعد اس بات کی گنجائش کیسے نکل سکتی ہے کہ ساری سبّ و شتم والی روایات کو کالعدم یا بالکل معمولی اظہارِ اختلاف پر محمول کر دیا جائے۔

سلسلۂ سبّ و شتم کی طوالت پھر یہ بات میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ حضرت علیؓ پر سبّ و شتم (اور اس کے جواب میں اگر کچھ ہوا ہے تو وہ بھی) حضرت علیؓ کی زندگی تک محدود رہتا، تب بھی اس فعل کے صدور کو لائقِ اغماض سمجھا جا سکتا تھا کیونکہ جب تلواریں نیام سے باہر آچکی ہوں اور معرکۂ خونچکاں گرم ہو چکا ہو، اس وقت زبانوں کا بالکل خاموش رہنا محالات میں سے تھا۔ لیکن حضرت علی کی شہادت، بالخصوص حضرت حسنؓ کی امیر معاویہؓ کے مقابلے میں خلافت سے دستبرداری کے بعد اس مہم کو یک طرفہ جاری رکھنے کا آخر کیا جواز ہو سکتا تھا؟ میں متعدد حوالوں کے ذریعے سے یہ بات ثابت کر چکا کہ حضرت حسنؓ نے شرائطِ صلح میں سے ایک شرط یہ لکھوائی تھی کہ ہمارے والد ماجد اور ہمارے گھرانے پر سبّ و شتم کا سلسلہ بند ہو یا کم از کم ہمارے سامنے ایسا نہ ہو۔ یہ شرط طے ہو گئی مگر افسوس کہ اس کی پابندی نہ ہو سکی اور جیسا کہ مؤرخ ابوالفداء اور دوسرے سب مؤرخین نے بیان کیا ہے سبّ و شتم کی مہم باقاعدہ سرگرمی کے ساتھ دوبارہ اس وقت شروع ہوئی جب امیر معاویہؓ کا کامل تسلط ہو چکا تھا اور بظاہر کوئی اختلاف فضا میں موجود نہ رہا۔ سارے مورخ اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت حسنؓ اور ان کے بھائیوں کی روش امیر معاویہؓ کے ساتھ ہمیشہ بڑی مصالحانہ رہی۔ مدیر البلاغ کو بھی اس کا اعتراف ہے اور انہوں نے جابجا یہ لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ نے جب حضرات حسنینؓ کو امیر معاویہؓ کے خلاف اٹھنے پر اکسایا تو انہوں نے ہرگز اس کی حوصلہ افزائی نہ کی اور اسی طرح محمد بن حنفیہ نے یزید کی عدمِ اطاعت پر لوگوں کو ٹوکا اور کہا کہ وہ بھلے آدمی ہیں۔ اس ساری صورتِ حال کے بعد اس سبّ و شتم کی مہم کا جاری رہنا اتنا افسوسناک بلکہ دردناک ہے کہ بیان میں نہیں آسکتا۔ مدیر البلاغ اگر چاہیں تو اس سارے سلسلے کا انکار کر سکتے ہیں لیکن یہ محض تاریخی روایات ہی کا نہیں احادیثِ صحیحہ کا بھی انکار ہوگا۔ "اردو والے سبّ و شتم" اور "عربی والے سبّ و شتم" کی اقسام بیان کرنے سے بھی کام نہیں چلے گا۔ مثلاً میں نے سُنن ابی داؤد کی ایک حدیث نقل کی تھی جس میں مذکور ہے کہ حضرت حسنؓ کی وفات پر حضرت مقدامؓ بن معدیکرب نے جب انا للہ و انا الیہ راجعون کہہ کر اظہارِ افسوس کیا تو اس پر حضرت امیر معاویہؓ نے تعجب کا اظہار فرمایا اور ان کے ایک خوشامدی نے کہا کہ حسنؓ تو ایک انگارہ تھا جسے اللہ نے بجھا دیا۔ اس پر حضرت مقدامؓ نے جو کچھ فرمایا اور شارحینِ حدیث نے جو کچھ لکھا، وہ بھی میں نقل کر چکا۔ ایسی مثالیں صحیح احادیث سے مزید بھی پیش کی جا سکتی ہیں مگر ایسی دراز نفسی نہ تلخ نوائی کا حاصل معلوم!

یہاں چونکہ تاریخی روایات کی بحث چل نکلی ہے، اس سلسلے میں ایک بات کہے بغیر نہیں رہ سکتا، وہ یہ ہے کہ جو لوگ دوسروں کے معاملے میں بڑے محقق اور نقاد بنتے ہیں انہیں خود بھی تحقیق و تثبت کے ساتھ بات کرنے کی عادت ڈالنی چاہیے۔ مدیر البلاغ نے جب مولانا مودودی پر تنقیدی مضامین کا سلسلہ شروع کیا تھا تو انہوں نے صفر ۱۳۸۹ھ کے پرچے میں ص ۱۷ پر لکھا تھا کہ تاریخی روایات میں اسماء الرجال کی کتابوں سے رجوع نہ کیا جائے تو "خدارا مولانا مودودی یہ بتلائیں کہ ابن جریر نے جو نقل کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے (معاذ اللہ) اُوریا کی بیوی سے زنا کیا تھا، اسے رد کر دینے کی آخر کیا وجہ ہے"۔ میں نے اپنی حد تک تفسیر ابن جریر کے جملہ متعلق مقامات کو بغور دیکھ لیا ہے اور میں پورے یقین و اطمینان سے یہ کہتا ہوں کہ ابن جریر پر یہ بالکل ایک جھوٹا اتہام ہے۔ بلاشبہ انہوں نے بعض اسرائیلی روایات نقل کی ہیں جو قابلِ اعتماد نہیں ہیں لیکن زنا کا الزام، خواہ مقصود اس کی تردید ہی ہو، یہ امام ابن جریر نے کہیں بھی درج نہیں کیا۔ ابن جریر کو بدنام اور مطعون کرنے میں بعض دوسرے لوگوں نے کوئی کسر چھوڑی تھی تو کیا اب عثمانی صاحب اُسے بھی پورا کر دینا چاہتے ہیں؟

میں نے حکایات الاولیاء کے حوالے سے جو واقعہ نقل کیا تھا، اس کے متعلق مدیر البلاغ کہتے ہیں کہ اس میں حضرت شاہ شہیدؒ نے شیعہ حضرات کو الزامی جواب دیا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت شاہ شہیدؒ کا نظریہ یہی تھا۔ سبحان اللہ، کیا عجیب توجیہ ہے! حکایات الاولیاء میں مولانا تھانوی نے جو کچھ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ "مولانا شہیدؒ نے سبحان علی خاں (شیعہ) سے کہا کہ تباؤ حضرت امیر معاویہؓ پر حضرت علیؓ کے دربار میں تبرا ہوتا تھا۔ اس نے کہا: "نہیں، حضرت علیؓ کا دربار ہجو گوئی سے پاک تھا" شاہ شہیدؒ نے پھر پوچھا کہ "حضرت معاویہؓ کے یہاں حضرت علیؓ پر تبرا ہوتا تھا؟" اس نے کہا کہ "بے شک ہوتا تھا" اس پر مولانا شہیدؒ نے فرمایا کہ "اہل سنت الحمد للہ حضرت علیؓ کے مقلد ہیں اور روافض حضرت معاویہؓ کے"۔ اگرچہ پہلے دو سوالات کے جوابات پر شاہ شہیدؒ کا خاموش رہنا ہی ظاہر کر رہا ہے کہ وہ خود اسے تسلیم کرتے ہیں کہ امیر معاویہؓ پر حضرت علیؓ تبرا نہیں کرتے تھے مگر حضرت علیؓ پر امیر معاویہؓ کے ہاں تبرا ہوتا تھا، لیکن بعد میں دوبارہ جب انہوں نے فرما دیا ہم اہلِ سنت حضرت علیؓ کے مقلد ہیں جو تبرا نہیں کرتے تھے اور روافض حضرت معاویہؓ کے مقلد ہیں

جن کے یہاں تبرا ہوتا تھا تو پھر شاہ شہید کے "نظریہ" میں کیا شبہ رہا۔ کیا عثمانی صاحب کے نزدیک شاہ شہید اہلِ سُنّت میں شامل نہ تھے؟ اسی طرح شاہ شہیدؒ کے جواب کو الزامی جواب کیسے کہا جا سکتا ہے؟ الزامی جواب تو یہ ہوتا کہ وہ عثمانی صاحب کی طرح کہنے کہ چلیے، اگر امیر معاویہؓ سبّ و شتم کرتے تھے تو حضرت علیؓ بھی کرتے تھے، اس لیے معاملہ برابر سرابر ہو گیا۔

آخر میں مولانا محمد تقی صاحب فرماتے ہیں کہ ملک صاحب نے ماضی قریب کے بعض مصنفین کی عبارتیں بھی پیش کی ہیں کہ انہوں نے بھی وہی باتیں لکھی ہیں جو مولانا مودودی صاحب نے لکھی ہیں لیکن یہ بات کسی غلطی کے لیے وجہِ جواز نہیں بن سکتی کہ وہ ماضی قریب کے بعض دوسرے مصنفین سے بھی سرزد ہوئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان مصنفین کی ان باتوں کو پہلے بھی آپ نے یا کسی اور نے غلط کہا ہے، یا وہ آج مولانا مودودی کی تائید میں پیش ہونے کی وجہ سے غلط ہو گئی ہیں؟ پھر اگر ان سب حضرات کی یہ باتیں غلط ہیں تو کیا ان کے خلاف بھی آپ نے اس طرح کی محاذ آرائی اور مورچہ بندی کی ہے جس طرح آپ ہمارے خلاف کر رہے ہیں؟ آخر غلط اور صحیح کا معیار صرف آپ کی ذات ہے، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ مولانا مودودی اور ان جملہ مصنفین کی بات صحیح ہو اور آپ ہی کی بات غلط ہو؟ پھر میں نے ماضی قریب ہی نہیں ماضی بعید کے ایسے بے شمار اصحاب کی عبارتیں نقل کر دی ہیں جن کے علم و فضل اور تقویٰ و تدیّن سے عثمانی صاحب اور میرے علم و فہم کو وہ نسبت بھی نہیں ہو سکتی جو ذرے کو آفتاب سے ہے۔ مثال کے طور پر آپ نے نہایت تعلّی و تحدّی سے یہ کہا کہ امیر معاویہؓ کے فیصلوں سے اختلاف تو ہو سکتا ہے، لیکن آج تک مولانا مودودی کے سوا کسی نے انہیں بدعت کہنے کی جراُت نہیں کی۔ مَیں نے اس کے جواب میں متعدد مثالیں ائمہ امت کی پیش کر دیں جنہوں نے امیر معاویہؓ کے ایسے فیصلوں کو بھی بدعت قرار دے دیا جن کے حق میں شرعی دلیل و تاویل موجود ہے۔ اس کے بعد بھی کیا آپ اپنے موقف پر جمے رہیں گے؟

شریعتِ اسلامی کے بنیادی ضابطے

تصنیف: حسن الخطیب المصری ——— ترجمہ: خلیل حامدی صاحب

(۵)

چھتیسواں ضابطہ (الف) ما یجوز التوکیل فیہ (کن کن معاملات میں دوسرے شخص کو وکیل بنایا جا سکتا ہے)، اگر کسی کام کا اصل مقصد وکیل سے بھی اُسی طرح حاصل ہو سکتا ہو جس طرح خود موکل سے حاصل ہوتا ہے اور خود وہ فعل بھی ایسا ہو جس کا ارتکاب جائز ہو تو اس میں وکالت جائز ہوگی۔ مثلاً نکاح منعقد کرنا۔ نکاح کے انعقاد کا اصل مقصد یہ ہے کہ مرد اور عورت کے باہمی اتصال کے لیے، بنائے اباحت فراہم کی جائے۔ سو یہ مقصد وکیل کے ذریعہ بھی بخوبی بروئے کار آسکتا ہے، اور شرعاً اس فعل کا ارتکاب بھی معصیت نہیں ہے لہٰذا نکاح میں وکالت جائز ہوگی۔ یہی ضابطہ تمام قانونی اور شرعی معاہدات پر اور مقدمے کے لیے یا قرض کی وصولی کے لیے کسی دوسرے شخص کو وکیل بنانے پر منطبق ہوگا۔

(ب) ما لا یجوز التوکیل فیہ (کن معاملات میں وکالت جائز نہیں ہے): ہر وہ فعل جس کی مطلوبہ مصلحت اصل شخص کے بغیر پوری نہ ہو سکتی ہو، یا اُس فعل کا مقصودِ حقیقی جس طرح مُوکل سے پورا ہو سکتا ہے وکیل سے پورا نہ ہو سکتا ہو تو ایسے فعل میں وکالت بھی جائز نہ ہوگی کیونکہ وکالت کی صورت میں مصلحت مطلوبہ فوت ہو جائے گی۔ اس کی واضح مثال نماز ہے۔ ظاہر ہے کہ نماز کا مقصد حقیقی اظہارِ بندگی اور انتہائے خضوع ہے۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جو خضوع خود موکل سے صادر ہوتا ہو وکیل بھی اُسی پائے کے خضوع و خشوع کا مظاہرہ کر سکے۔ چنانچہ اس

طرح نماز کی اصل مصلحت وحکمت فوت ہو سکتی ہے۔ یہی حال قسم کا ہے قسم کی اصل غرض یہ ہوتی ہے کہ قسم کھانے والا اپنے دعوے کی صداقت ظاہر کر سکے۔ مگر بلاشبہ ایک شخص کی قسم دوسرے شخص کی صداقت کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی۔ گواہی کا بھی یہی معاملہ ہے۔ گواہی بھی اضطراری حالت کے سوا اور بعض ائمہ کے نزدیک چند مخصوص حالات کے سوا ———— وکالتاً قبول نہیں کی جاتی۔ کیونکہ گواہی درحقیقت اُس اعتبار پر قائم ہوتی ہے جو گواہی کا بار اٹھاتے وقت گواہ کی عدالت کے بارے میں پایا جاتا ہے اور یہ مدعا کسی دوسرے شخص کی گواہی سے پورا نہیں ہو سکتا۔ امورِ معصیت بھی اِسی ضابطہ کے ضمن میں آتے ہیں۔ ان میں بھی وکالت ناجائز ہے۔ یہ اس لیے کہ شارع کا مقصد معاصی و منکرات کا خاتمہ ہے۔ اور ان میں وکالت کو جائز کرنے کا مطلب ضمناً ان کا شرعی جواز فراہم کرنا ہے اور یہ بات اس تعلیم کے خلاف ہے جس کی پابندی شریعت کی طرف سے عائد ہوتی ہے۔[1]

سینتیسواں ضابطہ | ما یحرم اخذہ یحرم اعطاؤہ (جس چیز کا لینا حرام ہے اُس کا دینا بھی حرام ہے) مثلاً: سُود، رنڈی کی خرچی، نجومی کی اُجرت، ماتم کرنے والی عورت کا معاوضہ اور رشوت۔ الاشباہ والنظائر میں مذکور ہے: اس ضابطہ کے دائرہ سے چند مسائل خارج ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر جان اور مال کا خوف ہو تو رشوت جائز ہو جاتی ہے لیکن صرف دینے کی حد تک۔ رہا رشوت لینا تو وہ ہر حال میں حرام ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غاصبانہ طور پر کسی نابالغ بچے کی جائیداد پر قابض ہو جاتا ہے تو بچے کے ولی (سرپرست) کو یہ اجازت ہے کہ وہ بچے کی پوری جائیداد کو بچانے کی خاطر اُس میں سے کچھ غاصب کو دے دے۔

اڑتیسواں ضابطہ | لا عبرۃ بالظن البیّن خطؤہ (جس ظن کا غلط ہونا واضح ہو جائے وہ قابلِ اعتبار نہیں رہتا): یہ ضابطہ اکثر و بیشتر مسائل پر حاوی ہے مگر جامع اور کلی نہیں ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں: اگر ایک شخص نے پانی کو نجس گمان کیا اور اس سے وضو کر لیا۔ پھر اُس پر یہ واضح ہو گیا کہ پانی طاہر ہے تو اس کا وضو جائز شمار ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ایسے شخص نے جس پر زکوٰۃ واجب ہے دوسرے

---

[1] ملاحظہ ہو: الفروق

شخص کو اس گمان کے ساتھ زکوٰۃ دے دی کہ وہ مستحق نہیں ہے۔ بعد میں اُسے یہ ثابت ہو گیا کہ وہ فی الواقع مستحق تھا اور زکوٰۃ انہیں مصارف میں سے ایک مصرف تک پہنچی ہے جو شریعت نے مقرر کی ہیں تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور وہ اپنے فرض سے بری الذمّہ ہو جائے گا۔

اس ضابطہ کے جامع اور حاوی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حکم سے چند ایسے مسائل خارج ہو جاتے ہیں جن میں مکلف کا گمان مُعتبر قرار دیا گیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک زکوٰۃ دینے والے نے دوسرے آدمی کو اس گمان کے تحت زکوٰۃ دی کہ وہ مصرف شرعی ہے اور زکوٰۃ کا مستحق ہے۔ پھر اُسے یہ معلوم ہُوا کہ وہ تونگر ہے یا زکوٰۃ لینے والا اُس کا اپنا ہی بیٹا ہے تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص کی زکوٰۃ ادا ہو گئی اور وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گیا۔ ان کا استدلال حضرت معن بن یزید کی وہ روایت ہے جس میں خود معن نے بیان کیا ہے کہ میرے باپ یزید نے ادا کرنے کے لیے اپنی زکوٰۃ نکالی اور اسے مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھوا دیا۔ میں مسجد میں آیا اور وہ زکوٰۃ لے لی اور اُسے لے کر باپ کے پاس آیا۔ میرے باپ نے یہ دیکھ کر مجھے کہا: "خدا کی قسم، میرا تجھے دینے کا ارادہ نہ تھا"۔ میں نے اُن سے جھگڑا کیا اور آخرکار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ مقدمہ پیش کیا۔ آنحضورؐ نے فرمایا: اے یزید، تیری جو نیت تھی وہ پوری ہو گئی، اور اے معن، تو نے جو کچھ لے لیا وہ تیرا ہے[۱]۔ مگر امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ اس طرح کی ادائیگی سے صاحبِ زکوٰۃ فریضہ سے سبکدوش نہیں ہو گا۔ کیونکہ اُس کی غلطی بالیقین ظاہر ہو چکی ہے۔ اُس کا حکم اُس شخص کی مانند ہے جس نے ضرورت کے وقت ایسے پانی سے وضو کر لیا یا ایسے کپڑے میں نماز پڑھ لی جس کے متعلق اُسے بعد میں معلوم ہُوا کہ یہ ناپاک ہے تو ان دونوں شکلوں میں اُسے نماز دہرانی ہو گی۔ یا مثلاً قاضی نے پہلے ایک فیصلہ اپنے اجتہاد سے صادر کیا۔ مگر پھر اُسے نص دریافت ہو گئی جو اُس کے فیصلہ کی مخالفت کرتی ہے تو ظاہر ہے ایسی حالت میں اجتہادی فیصلہ ناقابلِ اعتبار ہو گا اور نص ہی معمول بہ ہو گی۔

انتیسواں ضابطہ إذا اجتمع المباشر والمتسبب اضيف الحكم الى المباشر (اگر کسی فعل

---

[۱] ملاحظہ ہو: الحموی شرح الاشباہ جلد اوّل، ص ۱۹۳ طبع عامرہ ۱۲۹۰ھ

میں شخص مُباشر[1] (مُرتکب) اور متسبّب (مُوجب) دونوں پائے جائیں تو حکم اصلِ مرتکب کی طرف منسوب ہو گا):

یہ ضابطہ حنفی فقہاء کی کتابوں میں بڑی شہرت رکھتا ہے۔ اصولِ فقہ اور فقہی مسائل کی کتابوں میں بکثرت اس کا ذکر ملتا ہے۔ فقہائے حنفیہ نے اس ضابطہ کو بکثرت فروع پر منطبق کیا ہے۔ مثلاً اِس ضابطہ کی رُو سے فقہاء کا یہ فیصلہ ہے کہ اگر ایک شخص نے تعدی کی نیت سے کنوآں کھودا اور دوسرے شخص نے اُس میں کسی چیز کو پھینک کو تلف کر دیا تو اس تلفی کا تاوان کنوآں کھودنے والے پر عائد نہ ہو گا۔ اسی طرح ایک شخص نے چور کو دوسرے شخص کے مال کی نشاندھی کی اور اُس نے وہ مال چوری کر لیا تو نشاندھی کرنے والے پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔

فقہاء نے اس ضابطے کو حد سے زیادہ استعمال کیا ہے اور علی الاطلاق اسے جگہ جگہ منطبق کیا ہے۔ اِسی ضابطے کے پیشِ نظر انہوں نے یہ تک کہہ دیا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو اس کے اپنے ہی گھر میں داخل ہونے سے روکے رکھا، یہاں تک کہ اس کے گھر کا سارا مال و متاع تلف ہو گیا تو روک رکھنے والے شخص پر کوئی ذمہ داری نہ ہو گی۔[2] بلکہ انہوں نے مُورث کے بالواسطہ قاتل کو بھی اُس کے ترکہ سے محروم نہیں کیا۔ حالانکہ مورث کے قتل میں اصل قصد اور ارادہ اُس کا کام کر رہا تھا۔ ہمارے نزدیک اِس ضابطے کا یُوں علی الاطلاق اور غیر مشروط انطباق درحقیقت ظلم کی تقویت اور ظلم کے ارتکاب کا راستہ ہموار کرنے کے مترادف ہے۔ ہماری رائے میں حکم کو صرف اصلِ مرتکب کی طرف اس وقت منسوب کیا جائے جب یہ ثابت ہو جائے کہ فعل کا مُوجب شخص فعل کا ارادہ نہ رکھتا تھا اور اُس نے یہ فعل دانستہ نقصان پہنچانے کی غرض سے سرانجام نہیں دیا۔ ورنہ اس کے برعکس اصل مرتکب کے ساتھ اصل موجب و مددگار کو

---

[1] مُباشر یعنی اصلِ مرتکب وہ شخص ہے براہِ راست جس کے فعل سے کوئی چیز تلف ہو۔ اور اس کے فعل اور تلفی کے درمیان کسی اور شخص کا اختیاری فعل حائل نہ ہُوا ہو۔ مُتسبّب یعنی اصل مُوجب وہ شخص یا چیز ہے جس کے فعل سے تلفی واقع ہوئی ہو لیکن اس کے فعل اور تلفی کے درمیان کسی اور شخص کا اختیاری فعل بھی پایا جاتا ہو۔

[2] الحموی ج اوّل ص ۱۹۶ مطبوعہ ۱۲۹۰ھ۔

بھی حکم میں شریک کیا جائے تاکہ ان دونوں میں سے جس نے جس قدر نقصان کیا ہے اور حق تلفی کی ہے وہ حصہ رسدی کے مطابق اپنے کیے کی سزا پائے۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض واقعات کے اندر خود احناف بھی اس قاعدہ کی تطبیق سے خوف کھاتے ہیں اور ان واقعات کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، اور ان کے لیے جداگانہ احکام وضع کرتے ہیں۔ اس کی ایک مثال احناف کا یہ قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی خود چور سے نشاندھی کرتا ہے اور وہ اسے چوری کر لیتا ہے تو امین اس امانت کا ذمہ دار ہوگا اور تلف ہو جانے کی صورت میں اُس کا تاوان ادا کرے گا۔ گو احناف اپنے اس قول کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ امانت رکھنے والا شخص اس تاوان کا ذمہ دار اِس وجہ سے قرار پایا ہے کہ اُس نے امانت کی حفاظت نہیں کی تھی۔ دوسری مثال یہ ہے کہ احناف کے فقہائے متاخرین کا یہ فتویٰ ہے کہ جو شخص جفاکش حاکم کے پاس جا کر کسی دوسرے انسان کے بارے میں ناحق چغلی کرتا ہے اور حاکم اُس سے تاوان وصول کر لیتا ہے تو اِس صورت میں ظالم حاکم نے جو کچھ اس شخص سے وصول کیا ہے چغلخور اُس کا ذمہ دار ہوگا اور تاوان کا بوجھ اُس پر ڈالا جائے گا[۱]۔

چالیسواں ضابطہ: یہ ضابطہ کہ کیا کیا چیزیں ضمان (تاوان)، کو واجب قرار دیتی ہیں: مالکی فقیہ امام قرافی کہتے ہیں: صرف تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بنا پر ضمان عائد ہو سکتی ہے:

۱۔ کسی چیز کو خود براہِ راست ضائع کر دینا، مثلاً طعام کا کھا لینا، جانور کو قتل کر دینا یا کپڑے کو جلا دینا۔

۲۔ اس پر غیر ایماندارانہ ہاتھوں کا قابض ہو جانا۔ مثلاً کسی غاصب اور لٹیرے کا قبضہ کر لینا اس میں امانت رکھنے والے کا قبضہ شامل نہیں ہے۔

۳۔ اسے تلف کر دینے کا ذریعہ بننا۔ مثلاً کھیت کے قریب آگ جلا دینا یا کھانے کے اندر زہر ملا دینا، یا کنوآں کھود دینا، یا کسی ایسی جگہ پر تعدی کی نیت سے تکلیف دہ چیز رکھ دینا جہاں یہ چیز رکھنے کی اجازت نہیں ہے لیکن ذریعہ اس وقت ذمہ دار ہوگا جب اس کے پاس کسی چیز کی تلفی یا ہلاکت ایک اور درمیانی

---

[۱] الحموی جلد اوّل ص ۱۹۷ مطبوعہ ۱۲۹۰ ھ

علت کی وجہ سے بروئے کار آتی ہو اور درمیانی علت کی مدد سے خود ذریعہ نقصان کے وقوع کا مقتضی ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کنواں کھودا اور اس میں چوپایہ وغیرہ گر کر ہلاک ہو گیا۔ ایسی صورت میں بلاشبہ چاہ کن ذمہ دار ہو گا کیونکہ اس نے کنوئیں کی مدد سے جانور کو بالواسطہ ہلاک کر دیا۔ لیکن اگر چوپائے وغیرہ کو کسی دوسرے شخص نے کنوئیں میں پھینک دیا ہو تو اس وقت کنواں کھودنے والا ذمہ دار نہیں ہو گا لہٰذا اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔ بلکہ ہلاکت کا بالواسطہ سبب بننے والے کے بجائے براہِ راست فعل کا ارتکاب کرنے والے کو ذمہ دار ٹھیرایا جائے گا اور اسی پر ہلاکت کا تاوان ڈالا جائے گا۔

اس ضابطہ پر جو مسائل مرتب ہوتے ہیں ان میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص جانور کا پنجرہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کھول دیتا ہے اور پرندہ اس میں سے نکل کر اڑ جاتا ہے اور اس کا مالک اسے واپس لانے پر قادر نہیں ہے۔ اسی طرح ایک شخص نے بندھے ہوئے جانور کا رسّہ کھول دیا اور جانور بدک کر بھاگ گیا اور گم ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں پنجرے کا دروازہ اور جانور کی رسی کھولنے والے اشخاص نقصان کے ذمہ دار ہوں گے اور اس کا ہرجانہ ادا کریں گے۔ کیونکہ یہ دونوں مالک کے مال کے ضائع ہو جانے کا سبب بنے ہیں۔ امام مالک کے مذہب میں ان دونوں پر بغیر شرط تاوان عائد ہو گا خواہ پرندہ دروازہ کھلتے ہی اڑ گیا ہو اور جانور رسّی کھلتے ہی بھاگ گیا ہو یا کچھ دیر بعد۔ امام شافعی رحمہ اللہ ان دونوں حالتوں میں فرق کرتے ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ اگر پرندہ پنجرہ کھلنے کے فوراً بعد اڑ گیا تب تو پنجرہ کھولنے والا اس کے ہرجانہ کا ذمہ دار ہو گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ پرندہ اگر دیر سے اڑا تو وہ پنجرہ کھل جانے کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے ارادے سے اڑا۔ اس مسئلے میں امام مالکؒ کا مذہب زیادہ قوی ہے کیونکہ دروازے یا رسّی کا کھل جانا ہی درحقیقت نقصان کا سبب بنا ہے۔ لہٰذا سببِ نقصان ہی سببِ تاوان قرار پانا چاہیے نیز یہ بات بھی قطعی طور پر نہیں کہی جا سکتی کہ پرندہ اپنی پرواز کے لیے مختار تھا۔ کیونکہ یہ امکان بھی ہے کہ پرندہ پرواز کر جانے کے بجائے شکاری پرندوں کے خوف سے یا خوراک کے انتظار میں پنجرہ کے اندر ہی ٹھیرا رہنا پسند کرتا تھا مگر خود پنجرہ کھولنے والے کے ڈر سے وہ اڑ گیا ہے۔ جبکہ یہ احتمال موجود ہے اور سبب بھی مخفی نہیں ہے تو ذمہ داری کھولنے والے ہی کی طرف

منسوب ہو گی۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ مجرد پنجرہ کا دروازہ وا کر دینا ہی اصل سبب نہیں ہے بلکہ یہ فعل اس معنی میں سبب ہے کہ اس نے پرندے کی اِس سرشت کو کہ وہ انسانوں سے نفرت کرتا ہے، متحرک کر دیا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پرندے کا ارادہ انسان کے ارادہ کے ہم پلّہ نہیں بلکہ کمزور ہے لہٰذا انسان کے پیدا کردہ سبب کی موجودگی میں پرندے کے ارادے سے کوئی حکم وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ خود اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ مبارک ملاحظہ ہو کہ جرح العجماء جبار، بے زبان (جانور) کا زخم رائگاں گیا۔

اکتالیسواں ضابطہ الحدود تندرأ بالشبہات (شبہات حدود کو رفع کر دیتے ہیں): یہ ضابطہ نہایت جامع اور مشہور ہے۔ اس کی فروع فقہ کی کتابوں میں اور بالخصوص حنفیہ کے ہاں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ فتح القدیر کے مصنف لکھتے ہیں کہ "یہ حکم۔ یعنی شبہ کی بنا پر حد ساقط کر دینا۔ ان امور میں سے ہے جن پر اجماع ہو چکا ہے"۔ اور شبہ کی تعریف یہ ہے کہ شبہ شہادت کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے ثابت شدہ چیز نہیں ہوتا مگر ثابت شدہ چیز کے مشابہ سمجھا جاتا ہے۔

حنفیہ نے زنا کی حد میں شبہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ فعل میں شبہ۔ اِس قسم کو "شبہ اشتباہ" کہا جاتا ہے۔ اِس کا فائدہ اُس شخص کو مل سکتا ہے جس پر حلال و حرام کا التباس ہو گیا ہو۔ اور اُس نے غیر دلیل کو دلیل سمجھ لیا ہو۔ مثلاً اُس نے بیوی کو تین طلاق دینے کے بعد بھی یہ سمجھ لیا ہو کہ زمانہ عدت کے اندر اندر وہ اس کے لیے حلال ہے، یا اُس نے اپنی بیوی کی لونڈی کو یا اپنے باپ دادا کی لونڈی کو اپنے لیے حلال گمان کر لیا ہو اور اُس سے مقاربت کر لی ہو۔ تو ان صورتوں میں اُس پر کوئی حد نہیں ہے اگر وہ یہ کہہ دے کہ "میرا خیال (ظن) تھا کہ یہ میرے لیے حلال ہے"۔ لیکن اگر وہ یہ کہے کہ "مجھے علم تھا کہ یہ میرے لیے حرام ہے" تب اُس پر حد واجب ہو گی۔

۲۔ محل میں شبہ۔ یہ شبہ چھ مقامات میں متحقق ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے بیوی کو کنایوں اور اشاروں سے طلاقِ بائنہ دی اور پھر اُس سے مقاربت کر لی، یا اُس نے

اپنے فرع (بیٹے پوتے وغیرہ) کی لونڈی سے مقاربت کر لی تو ان صورتوں میں حد واجب نہیں ہوتی گو وہ یہ بھی کہہ دے کہ "مجھے معلوم تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے" ان مقامات میں حد کو روکنے والی اصل چیز یہ شبہ ہے کہ آیا ان مقامات پر حکمِ زنا لگایا جا سکتا ہے یا نہیں

۳۔ عقد میں شبہ۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے محرم عورت کے ساتھ عقد کر لیا اور پھر اس سے مجامعت کر لی تو اس پر کوئی حد نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر اُسے یہ معلوم بھی تھا کہ یہ عورت اس کے لیے حرام ہے تب بھی اُس پر حد جاری نہ ہوگی۔ مگر صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کا قول یہ ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ "مجھے معلوم تھا کہ یہ حرام ہے" تو اُس پر یقیناً حد جاری ہوگی۔ شبۂ عقد کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی ایسی عورت کے ساتھ مباشرت کر لی جائے جس کے ساتھ نکاح کی صحت میں اختلاف پیدا ہو گیا ہو۔

اس ضابطہ کی جو فروع حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

حد یافتہ شخص کی گواہی قذف کے ماسوا کسی جگہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اور قذف میں اس وقت مقبول ہوگی جب کہ دوسرے گواہ مقام عدالت سے دُور ہوں یا ایسا ہی کوئی اور مانع حائل ہو۔ اس طرح شہادت میں شک کا فائدہ ملزم کو مل جائے گا۔ اِسی طرح حدود میں قسم نہیں اٹھوائی جائے گی اس لیے کہ قسم اِس بنا پر اٹھوائی جاتی ہے کہ انکار کا احتمال ختم ہو جائے مگر یہی احتمال ہی شبہ کی علامت ہے۔ چنانچہ یہ شبہ بھی حد کے نفاذ کو روک دیتا ہے۔ فقہاء یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر قاذف (تہمت لگانے والا) قذف سے انکار کر دے اور اس کا اور بھی کوئی ثبوت نہ ہو تو قاذف کو قسم لیے بغیر ہی چھوڑ دیا جائے گا۔

زنا کا اقرار کرنے والا اگر اپنے اقرار سے برگشتہ ہو جائے تو اس کا یہ رجوع قبول کر لیا جائے گا اور اُسے چھوڑ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر گواہ اس شخص پر رجم کی ابتدا کرنے سے رُک جائیں جس کے خلاف انہوں نے زنا کی شہادت دی ہو تو یہ صورت بھی شبہ کو جنم دے دیتی ہے۔ اور محکوم بالرجم پر حد کو ساقط کر دیتی ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص اپنے باپ دادا اور ان سے اوپر کے رشتہ داروں یا اپنے بیٹے

یا پوتے یا اس سے نچلے رشتہ داروں کا مال سرقہ کر لیتا ہے تو اس سرقہ پر قطع ید کی حد نافذ نہیں ہوگی۔ اگر میاں بیوی میں سے بھی کوئی ایک دوسرے کا مال چوری کر لیتا ہے تب بھی ہاتھ کاٹنے کی حد ان پر جاری نہ ہوگی۔ بلکہ فقہاء اس ضابطے کے انطباق میں یہاں تک بڑھ گئے ہیں کہ انہوں نے یہ فتویٰ بھی دیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے گھر میں سے مال چوری کر لیتا ہے جہاں اسے آنے جانے کی اجازت ہے یا چور مالِ مسروقہ کی ملکیت کا دعویٰ کر دیتا ہے تو خواہ وہ ملکیت کو ثابت نہیں کرتا تو بھی اس کو قطعِ ید کی سزا نہیں دی جائیگی کیونکہ یہ صورت شبہ کی ہے اور شبہ مانع حد ہے اس لیے کہ صورت مذکورہ میں مجرّد مالِ مسروقہ کی ملکیت کا دعویٰ کر دینے سے شبہ قائم ہو گیا۔ اس دلیل کی بنا پر کہ اگر کوئی جرم کا اقبال کر لینے کے بعد اس سے منکر ہو جائے تو اس کے انکار کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

حنفیہ نے رفعِ حدود کے سلسلے میں جن فروع کو بیان کیا ہے یہ شبہ ان میں سے بعض نقد و اعتراض سے مامون نہیں ہیں لیکن فی الجملہ اُن سے یہ بات ضرور اخذ ہوتی ہے کہ فقہائے اسلام حدود کے نفاذ میں غیر معمولی احتیاط برتتے ہیں اور مبالغہ کی حد تک ان کو ٹالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے میں انہوں نے بعض ایسے احکام بیان کیے ہیں جن سے عقل ابا کرتی ہے۔ البتہ شافعیہ حدود کو روکنے کے لیے مطلق شبہ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ شبہ کی قبولیت میں نہایت کڑی شرائط عائد کرتے ہیں۔

اس ضابطہ کی بنیاد متعدد احادیث پر قائم ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا (حدود کو روکنے کی جتنی گنجائش پاؤ روکو)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: إدرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فان کان له مخرج فخلوا سبیله، فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبة (جہاں تک تمہارے لیے ممکن ہو مسلمانوں سے حدود کو روکو۔ اگر کسی مسلمان کے لیے حد سے نجات کی سبیل نکل سکتی ہو تو ضرور اُسے بچاؤ۔ امام کا معافی میں غلطی کر جانا سزا دینے میں غلطی کر جانے سے بہتر ہے)۔ حضرت عمر

رضی اللہ عنہ کا ایک موقوف قول مروی ہے کہ انہوں نے کہا تھا کہ شبہات پر حدود کے نفاذ میں غلط فیصلہ کر بیٹھنا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں شبہات پر حدود کو قائم کروں۔"

تعزیر کا معاملہ حدود سے مختلف ہے۔ تعزیر شبہ کے باوجود قائم ہو جاتی ہے۔ تعزیر کے بارے میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ جس چیز سے مالی دعویٰ ثابت ہو سکتا ہے اُسی سے تعزیر بھی قائم ہو سکتی ہے۔ تعزیر میں قسم بھی اٹھوائی جاتی ہے۔ اور قسم سے انکار کرنے پر برعکس فیصلہ بھی صادر کیا جا سکتا ہے۔

اعلان

تفہیم القرآن کے اجزاء، البقرہ، المائدہ، یوسف، النور، الاحزاب کے بعد اسلامیات کے طالب علموں کی سہولت کی خاطر

تفسیر سُورۃ الحُجرات

بھی علیحدہ کتابی شکل میں شائع کر دی گئی ہے۔ اس کا دوسرا ایڈیشن بھی بازار میں آگیا ہے

سائز ۱۸×۲۳ ۔ صفحات ۵۶ ۔ آفسٹ سفید کاغذ۔

قیمت نیا ایڈیشن: ایک روپیہ پچاس پیسے

تفہیم القرآن کے اِن اجزا کے علاوہ

سُورۃ لقمان

بھی الگ کتابی شکل میں شائع ہو چکی ہے ۔ ضرورت مند حضرات سے گذارش ہے اپنے آرڈر سے مطلع فرمائیں ۔ ضخامت ۴۸ صفحات ۱۸×۲۳ ۔ آفسٹ سفید کاغذ

قیمت:- ایک روپیہ بیس پیسے

ملنے کا پتہ: مکتبہ ترجمان القرآن ۔ لاہور

اسلامی شریعت میں ریاست کا مقام

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان - عراق

[ڈاکٹر عبدالکریم زیدان عراق کے نامور محقق اور عالم ہیں۔ بغداد کے تعلیمات اسلامیہ کالج کے پرنسپل ہیں۔ اسلامی دعوت وارشاد اور تعلیم و تربیت کے میدان میں انہوں نے بیش بہا خدمات سرانجام دی ہیں۔ حال ہی میں ان کا ایک دلچسپ مضمون منظرِ عام پر آیا ہے۔ جس کا عنوان ہے الفرد والدولة فی الشریعة الاسلامیة (اسلامی شریعت میں فرد اور ریاست کے باہمی تعلق کی نوعیت)۔ اس مضمون کا پہلا باب پیش خدمت ہے۔ ادارہ]

۱۔ تمہید

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی شریعت محض ایک دینی دعوت ہے جس کا موضوع اخلاق ہے اور اس کی غایت یہ ہے کہ انسان کے تعلق کو اس کے رب کے ساتھ استوار کیا جائے اور بس۔ اس کے علاوہ اسے کسی چیز سے یا حیاتِ انسانی سے، جس کا ایک پہلو مملکت اور حکومت بھی ہے، کوئی غرض نہیں۔ مگر شریعتِ اسلامی کے متعلق یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ وہ اسے تسلیم نہیں کرتی، اور نہ اس قسم کے کسی تصور کے لیے اس کے اندر کوئی گنجائش ہے۔

۲۔ شریعتِ اسلامی کے نزدیک ریاست کا قیام مطلوب ہے۔

اسلامی شریعت کی ایک اہم خصوصیت اس کی جامعیت ہے۔ زندگی کا کوئی معاملہ ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں شریعت انسان کی رہنمائی نہ کرتی ہو۔ اس میں ہمیں عبادات، اخلاق اور عقائد کے

پہلو بہ پہلو افراد اور جماعتوں کے باہمی تعلقات کی درستی و اصلاح کے لیے بھی احکام ملتے ہیں، جن کو دیکھ کر انسان پکار اٹھتا ہے کہ بے شک خداوند بزرگ و برتر نے سچ فرمایا ہے کہ:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ہم نے ان کی تقدیر کے نوشتے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔ (الانعام: ۳۸)

شریعتِ اسلامی کی اس وسعت و ہمہ گیری کی موجودگی میں ناممکن تھا کہ یہ مملکت اور حکومت کے بارے میں خاموش رہتی۔ حکومت اور نظامِ حکومت کے بارے میں کسی طرح کی کوئی رہنمائی نہ دیتی! اسلامی شریعت میں شورائیت کے اصول، حکام کی ذمہ داری، نیکی کے کاموں (معروف) میں ان کی اطاعت، صلح و جنگ اور بین الاقوامی معاہدات اور اسی طرح حکومت کے بہت سے دوسرے اعمال کے متعلق جو اصول اور قوانین ملتے ہیں وہ یہ بتلانے کے لیے کافی ہیں کہ شریعتِ اسلامی ان سب کی جامع ہے۔

اسی طرح احادیثِ نبوی میں ہمیں امیر، امام، اور سلطان وغیرہ کلمات عام ملتے ہیں۔ یہ سب الفاظ اس مرکزِ اختیارات کے لیے آتے ہیں جو فرماں روائی اور غلبے کی صفات سے متصف ہو، یعنی اس سے مراد حکومت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حکومت مملکت کے اجزائے ترکیبی میں سے ایک بڑا جزو ہے۔ ہم نے اوپر قرآن و حدیث کے جن احکام کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ہم سب کے لیے واجبِ تعمیل ہیں اور ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی زندگیوں کو ان کے مطابق ڈھالیں۔ کیونکہ خدا نے اپنے رسول پر وحی کے ذریعے احکام اس لیے نہیں بھیجے کہ ان کی محض تلاوت کر لی جائے۔ وحی الٰہی کا منشا یہ ہے کہ اسے سمجھ کر پڑھا جائے اور اُسے عملی زندگی میں جاری و ساری کیا جائے، اور یہ کام اسی طرح ممکن ہے کہ شریعت کی رہنمائی میں اس کی مطلوبہ ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے۔

احکامِ اسلامی کی تنفیذ کے لیے ریاست کا وجود ناگزیر ہے

شریعتِ اسلامی میں یہ جو تعزیرات کے احکام ہیں، خدا کی نازل کردہ ہدایت کی روشنی میں انسانوں کے معاملات طے کرنے پر زور ہے، خدا کے رستے میں جہاد کی تلقین ہے اور اسی طرح کے اور بہت سے جو احکام ملتے ہیں، وہ سب کے سب ایسے ہیں جن کے عملی نفاذ کے لیے ایک ایسی ریاست کا ہونا ضروری

ہے جس کو افراد پر اقتدار اور غلبہ حاصل ہو، ان احکام کو اگر لوگ انفرادی طور پر نافذ کرنا چاہیں تو بھی نہیں کر سکتے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے اس قول میں اسی حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے:

"انسانوں کے معاملات کی تنظیم دین کے سب سے بڑے واجبات میں سے ہے، بلکہ خود دین کا قیام بھی اسی طرح ممکن ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور مظلوم کی امداد کا جو حکم دیا ہے، اور وہ تمام احکام جو جہاد، عدل اور حدود اللہ کے قیام سے متعلق ہیں، ان پر قوت اور امارت کے بغیر عمل کرنا ممکن نہیں ہے[۱]۔"

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام کے نفاذ کے لیے اسلامی ریاست کا قیام ضروری ہے!

اسلامی ریاست ــ بندگیٔ رب کا تقاضا!

اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ۔ (الذاریات: ۵۶)

یعنی میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے

اس آیت میں عبادت کا لفظ بہت جامع مفہوم کا حامل ہے۔ اور اس میں انسان کے وہ تمام ظاہری و باطنی اقوال اور افعال شامل ہیں، جو خدا کے ہاں مقبول و محبوب ہیں[۲]۔

عبادت کے اس وسیع مفہوم کی روشنی میں انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی، اپنے اقوال و افعال، اختیارات، اور انسانی تعلقات کو شریعتِ اسلامی کی منشاء کے مطابق بنائے۔ مگر ایسا کرنا کسی فردِ واحد کے دائرۂ قدرت سے باہر ہے۔ وہ اگر چاہے تب بھی انفرادی طور پر شریعت کا یہ منشا پورا نہیں کر سکتا۔ اس کے لیے ایک منظم معاشرے کا ہونا ضروری ہے، جو اسلامی رنگ میں رنگا ہو، اور جس کے اندر رہ کر انسان کے لیے اپنی زندگی کو اسلامی شریعت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنا آسان ہو۔ کیونکہ انسان میل جول کی مخلوق ہے اور وہ اپنے ماحول سے لازماً متاثر ہوتا ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو، السیاسۃ الشرعیہ: امام ابن تیمیہ ص ۱۷۲-۱۷۳

[۲] " " فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۱ ص ۳۰۴ اور اس کے بعد کا حصہ۔

ماحول کے اس خارجی تاثر کے نتیجے میں وہ نیکی اور خیر کو بھی اختیار کر سکتا ہے، اور گمراہی اور شر کی پگڈنڈیوں میں بھی گم ہو سکتا ہے۔ ہماری اس بات کی تائید اس حدیثِ نبویؐ سے بھی ہوتی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ "ہر پیدا ہونے والا بچہ نیکی کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس کے ماں باپ اسے یہودی بنا دیتے ہیں یا نصرانی اور مجوسی۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ مویشی جو بچہ دیتے ہیں وہ صحیح سالم ہوتا ہے ان میں کوئی نکٹا یا کن کٹا نہیں ملتا۔ پھر تم لوگ ان کے ناک کان کاٹ دیتے ہو۔[1]"

بچے کے لیے پہلا چھوٹا سا معاشرہ اس کے والدین ہوتے ہیں۔ جو اگر خود گم کردہ راہ ہوں تو اس بچے کو بھی گمراہی اور ضلالت کے اندھیروں میں بھٹکا دیتے ہیں۔ اور اُسے اس کی فطری روش سے منحرف کر دیتے ہیں جس کا شعور وہ خدا کے ہاں سے لے کر آتا ہے۔ لیکن اگر دوسری صورت ہو اور اس کے والدین صالح اور نیک ہوں تو بچہ اپنی اصل فطرت کے مطابق پھلتا پھولتا ہے اور خیر اور نیکی کی منازل طے کرتا جاتا ہے۔

قرآن کریم بھی اس حقیقت کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ بگڑے ہوئے معاشرے میں اسلام کے احکام بجا لانا اور اسلام کے مطابق زندگی گزارنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مسلمان کا فرض ہے کہ وہ ایسے معاشرے کو چھوڑ کر ہجرت کر جائے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ ؕ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْاَرْضِ ؕ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا ؕ فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۔ (النساء: ۹۷)

جو لوگ اپنے نفس پر ظلم کر رہے تھے ان کی روحیں جب فرشتوں نے قبض کیں تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہم زمین میں کمزور و مجبور تھے۔ فرشتوں نے کہا کیا خدا کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کرتے؟ یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانہ جہنم ہے اور وہ بڑا ہی بُرا ٹھکانا ہے۔

اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: "یہ عمومی آیت ان تمام لوگوں کے بارے میں ہے جو ہجرت کر جانے کی قدرت رکھنے کے باوجود مشرکین کے درمیان قیام پذیر رہے درآنحالیکہ وہ وہاں

---

[1] المنتخب من السنۃ، ص ۳۹۱

دین کی اقامت سے عاجز تھے ۔ ایسے سب لوگ اپنے نفوس پر ظلم ڈھاتے رہے ۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ انھوں نے حرام کا ارتکاب کیا۔[1]

اس سے ظاہر ہے کہ اگر بنیادی طور پر معاشرہ اسلامی نہ ہو جس میں افراد کے لیے اسلامی طرزِ زندگی کو اپنانا سہل ہو اور مختلف عبادات کی صورت میں اُن کی تکمیلِ ذات کے لیے ایک صالح ماحول موجود ہو، تو نہ انسان اسلام کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق زندگی بسر کر سکتا ہے اور نہ شریعت کے وضع کردہ اصولوں کی روشنی میں دوسرے انسانوں سے اپنے تعلقات قائم رکھ سکتا ہے

اس قسم کے اسلامی معاشرے کو محض وعظ و تلقین سے وجود میں نہیں لایا جا سکتا ۔ اس کا قیام ایک ریاست کے ذریعے ہی ممکن ہے، جو کسی معاشرے کو جس رنگ میں چاہے ڈھالنے کی قدرت رکھتی ہے ۔ اور پھر اس کی سلامتی اور تحفظ کی ضامن بنتی ہے، اور اسے تخریب اور فساد سے بچاتی ہے ۔ یہ کام ریاست اور صرف ریاست ہی کر سکتی ہے، مقتدر اور باقوت ریاست ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۔ (الحدید: ۲۵)

ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور میزان کو اتارا تاکہ لوگ عدل پر قائم رہیں ۔ اور ہم نے لوہے کو پیدا کیا جس میں شدید ہیبت ہے اور لوگوں کے فائدے ہیں تاکہ اللہ جان لے کہ بے دیکھے اس کی اور اس کے رسولوں کی کون مدد کرتا ہے ۔

جن لوگوں کو کتاب کی ہدایت سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا، انہیں لوہا ـــــ یعنی سیاسی قوت ـــــ خرابی پیدا کرنے اور گمراہی پھیلانے سے باز رکھتی ہے ـــــ کیونکہ کسی شخص کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا کہ وہ کشتی میں چھید کر کے اس میں سوار سب لوگوں کو تباہی کے حوالے کر دے ۔ معاشرے کو تخریب اور انحراف کی تباہ کاریوں سے تحفظ دینے والی فعّال قوت صرف ریاست کی قوت ہے ۔ حضرت عثمانؓ کا قول ہے

۱؎ تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۵۴۲

"اللہ تعالیٰ جن باتوں کا سدِباب قرآن سے نہیں کرتا ان کا انسداد وہ قوت سے کرتا ہے"۔

رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی ریاست کا نقشہ پیش کیا ہے:

اسلامی شریعت نہ صرف ایک ریاست کے قیام کی متقاضی ہے، بلکہ اس کے قیام کا حکم دیتی ہے۔ چنانچہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کام کا آغاز اسلامی ریاست کے قیام کے لیے ضروری منصوبہ بندی اور تیاری سے کیا۔ بیعت عقبۂ ثانی، جو آپؐ کے مکہ سے مدینہ کو ہجرت سے قبل ہوئی، اس کا سرآغاز ہے۔ سیرت کے مصنفین نے اس عظیم الشان بیعت کی جو تفصیلات بیان کی ہیں، ان کے مطابق مدینے کے مسلمانوں کا ایک وفد جن میں ۷۳ مرد اور ۲ عورتیں شامل تھیں، مکہ کے پاس ایک مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملا اور آپؐ کا ساتھ دینے کا وعدہ کیا۔ اس تاریخی ملاقات کے خاتمے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے خطاب کیا۔ اور انھیں اطاعت خداوندی کی تلقین کی۔ اس کے بعد وفد کے اراکین میں سے بعض حضرات نے اظہار خیال کیا۔ اور ایک بات یہ کہی کہ "اے اللہ کے رسول! ہم آپ سے کن باتوں کی بیعت کریں؟" آپ نے فرمایا: "تم مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اچھے اور بُرے ہر حال میں تم میری بات سنو گے اور اطاعت کرو گے۔ اور نیکی کا حکم دو گے اور برائی سے روکو گے، اللہ کے مقابلے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہیں کرو گے، اور اس بات پر کہ تم میری مدد کرو گے، اور جب میں تمہارے پاس چلا جاؤں تو تم میری حفاظت اُسی طرح کرو گے جس طرح تم اپنی جانوں کی اور بیوی بچوں کی حفاظت کرتے ہو۔ اس کے بدلے میں تمہیں جنت ملے گی"۔ اس پر وہ اُٹھ کھڑے ہوئے اور جو باتیں آپ نے بتائی تھیں ان سب پر آپ سے بیعت کرلی[۱]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدینے کے مسلمانوں کی یہ بیعت اولین اسلامی ریاست کے قیام کی تمہید تھی۔ اور اس بات کا واضح اعلان تھا کہ ان مسلمانوں نے جس ریاست کے قیام کا وعدہ کیا ہے اس میں بالادستی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوگی اور وہ سب ان کی اطاعت کے پابند ہوں گے۔ سمع و اطاعت کا عہد کرکے انہوں نے یہ اقرار کیا کہ نئی ریاست کے معاملات کے چلانے میں وہ رسول کی مرضی

---

[۱] البدایہ والنہایہ: امام ابن کثیر جلد ۱ صفحہ ۱۵۹۔ سیرت ابن ہشام جلد ۲ صفحہ ۸۴ اور امتاع الاسماع مصنفہ مقریزی ص ۳۵

پر چلیں گے، اور اگر اس نئے معاشرے یعنی ریاست کی سلامتی کو کوئی خطرہ لاحق ہوا تو اس کا دفاع کریں گے اور اگر اس نظام تو بالفاظِ دیگر قانونِ اسلامی کی بالادستی کو چیلنج کیا گیا تو اس کی حفاظت کے لیے لڑیں گے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "وعلی الامر بالمعروف والنھی عن المنکر" یعنی نیکی کا حکم اور بدی سے روکنے پر بیعت کا مفہوم یہی ہے۔

دنیا کی پہلی اسلامی ریاست

مدینے کو ہجرت سے پہلے آنحضرتؐ نے اپنے صحابہ کو ہجرت کا حکم دیا۔ اور فرمایا: "خدائے بزرگ و برتر نے تمہیں ایسے بھائی دیئے ہیں اور ایک ایسا گھر دیا ہے، جہاں تم امن سے رہ سکو گے۔" پھر جب آپ مکہ سے مدینے تشریف لے گئے۔ اور آپ کو ذرا سکون نصیب ہوا اور آپؐ اپنی مسجد تعمیر کر چکے تو آپؐ نے مہاجرین اور انصار کو ایک عہد نامے کا پابند بنایا۔ جس میں یہود کو بھی صلح و آشتی کی پیشکش کی گئی تھی، اور ان کو اپنے دین پر قائم رہنے اور اپنے اموال کی ملکیت قائم رکھنے کا حق دیا گیا تھا۔ اس میں اگر ایک طرف انہیں بعض سہولتیں دی گئی تھیں تو دوسری طرف انہیں بعض باتوں کا پابند بھی بنایا گیا تھا[1]"

یوں دنیا کی پہلی اسلامی ریاست وجود میں آئی۔

اس اسلامی ریاست کے پہلے سربراہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم خود تھے اور یہودیوں سے آپ نے جو معاہدہ کیا اس میں آپ کی یہی سیاسی حیثیت کارفرما تھی، جو مدینے کی نئی اسلامی ریاست کے سربراہ کے طور پر آپ کو حاصل تھی۔ اس کے بعد آپ اسلامی ریاست کے داخلی معاملات کی اصلاح کی جانب متوجہ ہوتے۔ اور آپ نے مہاجرین اور انصار کے مابین اخوت کا رشتہ استوار کیا، جس کے نتیجے میں وہ ایک دوسرے کی مال و جائیداد کے وارث قرار پاتے، یہاں تک کہ شریعت کے قانونِ وراثت نے اس کو منسوخ کر دیا[2]۔

ریاست کے اجزائے ترکیبی

جدید قانون کی زبان میں ریاست کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ "یہ افراد کے اُس منظم اجتماع کا

---

[1] سیرۃ ابن ہشام جلد ۲ صفحہ ۱۱۹۔ [2] البدایہ والنہایہ: ابن کثیر جلد ۳، صفحہ ۲۲۴

نام ہے جو ایک خاص قطعۂ زمین پر آباد ہو۔ اقتدار کا حامل ہو، اور اپنی ایک معنوی شخصیت رکھتا ہو۔[1]
اس تعریف سے ریاست کے مندرجہ ذیل عناصر ترکیبی سامنے آتے ہیں:

(۱) انسانوں کا اجتماع۔ (۲) ایک مخصوص نظامِ غالب۔ (۳) ایک مقررہ خطۂ زمین

(۴) اقتدارِ اعلیٰ۔ (۵) معنوی شخصیت یا انفرادیت۔

ریاست کی اس تعریف کی روشنی میں جب ہم مدینہ کی اسلامی ریاست پر نظر ڈالتے ہیں، تو اس میں ہمیں یہ سب عناصر مل جاتے ہیں۔ وہاں انسانوں کا ایک اجتماع موجود تھا جو کہ اولین مہاجرین و انصار کے اشتراک سے وجود میں آیا تھا، شریعتِ اسلامی کی صورت میں وہ نظامِ غالب بھی موجود تھا جو اس اجتماع کے اصول و قواعد کے بارے میں رہنمائی دیتا تھا اور مدینہ منورہ وہ خطۂ زمین تھا جسے یہ شرف حاصل ہوا کہ وہاں پر اولین اسلامی ریاست قائم ہو۔ اللہ کا رسول خود اس اسلامی ریاست کا سربراہ تھا۔ اور اس نے اپنی اس حیثیت میں ریاست کے تمام معاملات اور مصالح کی نگرانی و رہنمائی کی۔ رہ گئی اس اولین اسلامی ریاست کی معنوی شخصیت تو اس کی موجودگی سے کون انکار کر سکتا ہے۔ سربراہ مملکت کی حیثیت سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو متعدد معاہدات کیے، اس میں آپ محض اپنی شخصی حیثیت میں ایک فریق نہیں تھے، بلکہ بحیثیت مجموعی پوری ریاست کی شخصیت (معنوی) کی علامت تھے۔ اسی لیے آپ کے کیے ہوئے معاہدوں کی پابندی اسلامی ریاست پر واجب ٹھیری۔

رسول اللہ کی دو حیثیتیں

مدینے میں اسلامی ریاست کے قیام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیک وقت دو حیثیتیں حاصل ہو گئیں۔ آپ کی ایک حیثیت یہ تھی کہ آپ خدا کے فرستادہ نبی تھے۔ چنانچہ آپ نے اپنی اس حیثیت میں خدا کا پیغام انسانوں تک پہنچایا۔ دوسری طرف آپ اسلامی ریاست کے رئیس اعلیٰ اور قاضی اعلیٰ بھی تھے۔ قوتِ نافذہ اور قوتِ قضائیہ دونوں کا مرکز آپ کی ذات تھی۔ آپ انتظامیہ کے نگران تھے اور عدلیہ کے سربراہ بھی۔ منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں ان پر مستزاد تھیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو ڈاکٹر مصطفیٰ کامل کی عربی کتاب شرح القانون الدستوری ص۲۵۔

فقہاء کے نزدیک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی ذات میں ان مختلف حیثیات کا اجتماع ایک متفق علیہ مسئلہ ہے۔ چنانچہ ان فقہاء نے آپ کی ان مختلف حیثیتوں کے پیشِ نظر آپ کے احکام و فرامین میں فرق کو جس طرح بیان کیا ہے اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ بحیثیت نبی کے آپ نے انسانوں کو جو باتیں بتائی ہیں، ان کی پابندی سب پر لازم ہے۔ مگر اسلامی ریاست کے سربراہ کی حیثیت میں آپ نے وقتاً فوقتاً جو احکام دیئے ہیں، ان پر عملدرآمد موجودالوقت اسلامی ریاست کے سربراہ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی کی حیثیت سے آپ نے مختلف اوقات میں جو مختلف فیصلے دیئے ان پر وقت کی اسلامی عدالت کی اجازت کے بغیر عمل جائز نہیں۔ اسلامی احکام کی یہ مختلف حیثیات ہی فقہاء میں اجتہادی اختلافات کا سبب بنی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے کوئی حکم نبی کی حیثیت سے دیا ہے یا محض قاضی اور اسلامی ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے کوئی فیصلہ صادر کیا ہے؛ فقہاء نے اس سوال کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ اسی لیے ان کے استنباط کے نتائج بھی مختلف نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر بنجر زمین کو آباد کر کے اس کی ملکیت کا سوال ہے۔ اس کے متعلق سبھی اپنے استدلال کی بنیاد اس حدیث پر رکھتے ہیں:

من احیا ارضاً میتۃً فھی لہ۔   جس کسی نے کوئی بنجر زمین آباد کی وہ اسی کی ہے۔

لیکن اس کے باوجود ان کے استنباطی نتائج مختلف ہیں۔ بعض کا خیال ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کا یہ ارشاد ایک فتوے اور عام حکم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس کی رُو سے ہر اس شخص کو جو کسی بنجر زمین کو آباد کرے اس پر قبضہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے، خواہ امامِ وقت یعنی رئیسِ مملکت اسے ایسا کرنے کی اجازت دے یا نہ دے۔ یہ امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کا قول ہے۔ بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنی پیغمبرانہ حیثیت میں نہیں بلکہ اسلامی ریاست کے سربراہ کی حیثیت سے بنجر زمینیں آباد کرنے والوں کو ان پر قبضے کی اجازت دی تھی۔ اس لیے اب کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اسلامی حکومت کی اجازت کے بغیر کسی ویران زمین کو آباد کر کے اس پر قبضہ جما کر بیٹھ جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم کا ایک اور قول ہے جس میں آپ نے ابوسفیان کی بیوی سے کہا: "اپنی اور اپنے بیٹے کی ضروریات کے لیے ابوسفیان کے مال میں سے معروف طریقہ کے

مطابق لے لو۔ بعض فقہاء اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عمومی حکم قرار دیتے ہیں جس میں آپ نے ہر شخص کو گویا یہ حق عطا فرما دیا ہے کہ اسے جب موقع ملے دوسروں کے اموال میں سے اپنا حق وصول کرلے خواہ اصل مالکوں کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہی ہے مگر دوسرے فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ ایک قاضی کی حیثیت سے دیا تھا۔ اس لیے اب حکومت کے مقرر کردہ قاضی کے فیصلے کے بغیر خود ہی لوگوں کے مالوں میں سے اپنا حق وصول کرتے پھرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے[۲]۔

فقہی اصطلاح میں دارالاسلام اسلامی ریاست کا نام ہے

فقہاء نے اسلامی ریاست کو "دارالاسلام" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جس میں جدید قانون کے مطابق ریاست کی تمام خصوصیات موجود ہیں۔ فقہاء نے دارالاسلام کی جو مختلف تعریفیں کی ہیں انہیں اس کے ثبوت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ ان تعریفوں میں سے بعض میں دارالاسلام کے بعض پہلوؤں پر زور ہے اور بعض میں کچھ اور پہلو نمایاں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ "دارالاسلام اس مقام کا نام ہے جہاں مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو[۲]"

اس تعریف میں اقتدار اور رقبہ کے اجزاء نمایاں ہیں، اور ریاست کے باقی عناصر ــــ جیسے آبادی اور نظامِ حکومت ــــ ان کے اندر مضمر ہیں۔ کیونکہ ظاہر ہے جہاں مسلمان آباد ہوں گے وہ لامحالہ اسلامی قانون پر ہی عمل پیرا ہونگے۔ بعض فقہاء کے نزدیک دارالاسلام سے وہ علاقہ مراد ہے جہاں مسلمانوں کی قوت اور اقتدار کے نتیجے میں اسلامی شعار نمایاں ہوں[۳]۔ اس تعریف میں ریاست کے نظامِ حکومت اور اقتدار پر زور ہے اور آبادی اور رقبہ جیسے ریاست کے دوسرے اجزاء کو مبہم چھوڑ دیا گیا ہے۔

یہاں پر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اسلامی ریاست کے ضمن میں جب آبادی کا ذکر آتا ہے تو

۱؎ الفروق للقرافی جلد ا صفحہ ۲۷-۲۸۔

۲؎ شرح السیر الکبیر۔ مصنفہ سرخی جلد ا صفحہ ۸۱

۳؎ شرح الازہار۔ جلد ۵، صفحہ ۵۷۱-۵۷۲۔

اس سے محض مسلمان آبادی مراد نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے اندر غیر مسلم آبادی بھی شامل ہوتی ہے۔ اس کی تصریح میں فقہاء کا یہ قول موجود ہے کہ "ذمّی — غیر مسلم آبادی — بھی دار الاسلام کی آبادی میں شمار ہوتی ہے[1]"۔ یہی نہیں بلکہ دار الاسلام کے قیام کے لیے آبادی کا مسلمان ہونا سرے سے ضروری ہی نہیں ہے۔ اس کے لیے اس کے حاکم کا مسلمان ہونا اور اس کا اسلامی نظام پر عامل ہونا کافی ہے۔ چنانچہ امام الرافعی کا قول ہے: "دار الاسلام کے لیے اس میں مسلمانوں کا ہونا کوئی شرط نہیں۔ بلکہ اس کے وجود میں آنے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اس کی زمام اختیار ایک امام اور اسلام کے ہاتھ میں ہو[2]"۔

اسلامی ریاست کا مزاج اور اس کے مقاصد

اسلامی ریاست ایک نظریاتی مملکت ہے، جو اسلامی عقیدے اور اصول و احکام کی اساس پر وجود میں آتی ہے۔ یہ کوئی محدود علاقائی ریاست نہیں ہے، جو مخصوص جغرافیائی سرحدوں کی پابند ہو۔ اور نہ یہ محدود معنوں میں کوئی نسلی ریاست ہے کہ جو کسی خاص قوم یا نسل پر مشتمل ہوتی ہے۔ بلکہ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا یہ ایک نظریاتی مملکت ہے۔ اور اپنے نظریے کی طرح اس کی حدود بھی وسیع اور لامحدود ہوتی ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ پھیلتی چلی جاتی ہیں۔ اس کے اندر رنگ، نسل اور علاقے کے امتیازات کے لیے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ اسلامی ریاست کا یہی وہ مزاج ہے جو اسے ایک عالمی ریاست بناتا ہے جس میں مختلف نسلوں اور قوموں کے لوگ مل جل کر رہتے ہیں۔ ان میں سے جو چاہے وہ کسی وقت بھی اس ریاست کے اساسی نظریے یعنی اسلام کو قبول کر کے اس کے عقیدے اور نظام کے محافظوں کی صف میں شامل ہو سکتا ہے۔ اگر کسی وجہ سے وہ ایسا کرنے پر تیار نہ ہو تو بھی وہ اسلامی ریاست کے قانون کے تحت آرام سے زندگی گزار سکتا ہے۔ ریاست اس کے مذہب اور عقیدے کی آزادی میں کسی طرح کی کوئی مداخلت نہیں کرتی۔

جہاں تک اس اسلامی ریاست کے مقاصد کا تعلق ہے وہ اس کے بنیادی مزاج کا منطقی نتیجہ ہیں۔

---

[1] بدائع الصنائع مصنفہ کاسانی جلد ۵، صفحہ ۲۸۱۔ المبسوط مصنفہ سرخسی جلد ۱ صفحہ ۸۱ اور المغنی جلد ۵ ص ۵۱۶

[2] فتح العزیز جلد ۸ ص ۱۵۔