بسم اللہ الرحمن الرحیم

فقہ القرآن

شہادت
و
دیتِ نسواں

مؤلفہ
مولانا عمر احمد عثمانی

ادارۂ فکر اسلامی
کاشانۂ حفیظ ۲۴۰، ایسر داس اسٹریٹ، گارڈن ایسٹ، کراچی ۔۳

طبع اول — اپریل ۱۹۸۵ء
طبع دوم — ۲۰۰۲ء
پریس — فضلی اینڈ سنز کراچی
ناشر

ادارۂ فکر اسلامی۔ کاشانۂ حفیظ ۲۴۰
گارڈن ایسٹ ایسرداس اسٹریٹ کراچی

نوٹ از ناشر

پہلی اشاعت میں موجودہ کتاب "شہادت و دیتِ نسواں" کو فقہ القرآن کی جلد ششم کے طور پر شائع کیا گیا تھا لیکن اب چونکہ ہم ہر حصہ اور ہر جلد کو مستقل عنوان کے تحت شائع کر رہے ہیں تاکہ قارئین کرام جس عنوان سے دلچسپی رکھتے ہوں وہ متعلقہ کتاب خرید سکیں۔ اور ذہن پر یہ بوجھ نہ رہے کہ جب تک ہم تمام جلدیں نہ خریدیں، تسلسل باقی نہیں رہے گا، لہٰذا اب یہ کتاب جلد ششم نہیں سمجھی جائے گی بلکہ اپنے عنوان "شہادت و دیتِ نسواں" کے تحت دستیاب ہوگی۔

ڈاکٹر حبیب الرحمٰن خان
(صدر ادارہ فکر اسلامی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

سرنامہ

ایک گدائے بینوا سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجۂ مطہرہ، ام المومنین، صدیقۂ کائنات حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بارگاہ میں نذرانۂ عقیدت پیش کرتا ہے جن کی ذات گرامی ہمارے دور کی مسلم خواتین کے لئے ایک مینارۂ نور ہے اور جن کی شخصیت میں اُن کے لئے اسوۂ حسنہ ہے:۔

ما أشكل علينا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة الا وجدنا عندها علما

(ترمذی عن ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ)

ہم، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پر کوئی مشکل بات پیش نہیں ہوئی کہ ہم نے اس کے متعلق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا ہو، مگر ہم نے ان کے پاس اس کے متعلق ضرور علم پایا۔

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہ ذکر
عندھا ما یقطع الصلوٰۃ فذکر الکلب والحمار
والمرأۃ فقالت لقد شبھتمونا بالحمر
والکلاب، واللہ لقد رأیت النبی صلی اللہ
علیہ وسلم یصلی وانا علی السریر بینہ
وبین القبلۃ مضطجعۃ فتبدو لی الحاجۃ
فاکرہ ان اجلس فاوذیہ صلی اللہ علیہ
وسلم فانسل من قبل رجلیہ

(للستۃ الا الترمذی بحوالہ جمع الفوائد
ص ۸۶ ج ۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے اس کا
تذکرہ ہوا کہ کن کن چیزوں سے نماز ٹوٹ جاتی ہے
تو کتے گدھے اور عورت کا ذکر کیا گیا تو حضرت عائشہ رضؓ نے
فرمایا! تم نے تو ہمیں گدھوں اور کتوں سے تشبیہ دیدی اللہ کی
قسم میں نے دیکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے
تھے اور میں چوکی پر آپ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی ہوتی
تھی۔ مجھے ضرورت لاحق ہوتی تو میں اسے پسند نہیں
کرتی تھی کہ بیٹھوں اور آپ کو اذیت دوں، تو میں
آپ کے پیروں کی طرف سے کھسک جایا کرتی تھی۔
(صحاح ستہ باستثناء جامع ترمذی)

باسمہ سبحانہ

انتساب

میں قرآن کریم کی اس خدمت کو جو میری نسبت سے
انتہائی حقیر اور قرآن کی نسبت سے نہایت ہی عظیم المرتبت ہے
اپنی والدہ ماجدہ، مخدومہ، محترمہ مشتری خاتون رحمۃ اللہ علیہا
اہلیہ حضرت شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے نام
نامی سے معنون کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جن کی گود میرا
پہلا مکتب اور پہلی تربیت گاہ تھی اور جن کی تعلیم و تربیت اور جنکی
دعاؤں تمناؤں اور آرزوؤں نے مجھے اس قابل بنایا کہ قرآن کریم
کی کچھ خدمت کر سکوں۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

پر تقصیر و ناکارہ
عبد من عبادہ
عمر احمد عثمانی

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہ ذکر
عندھا ما یقطع الصلوٰۃ فذکر الکلب والحمار
والمرأۃ فقالت لقد شبھتمونا بالحمر
والکلاب، واللہ لقد رأیت النبی صلی اللہ
علیہ وسلم یصلی وانا علی السریر بینہ
وبین القبلۃ مضطجعۃ فتبدو لی الحاجۃ
فاکرہ ان اجلس فاوذیہ صلی اللہ علیہ
وسلم فانسل من قبل رجلیہ

(المستۃ الا الترمذی بحوالہ جمع الفوائد
ص ۸۶ ج ۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا کہ کن کن چیزوں سے نماز ٹوٹ جاتی ہے تو کتے گدھے اور عورت کا ذکر کیا گیا تو حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا! تم نے تو ہمیں گدھوں اور کتوں سے تشبیہ دیدی اللہ کی قسم میں نے دیکھا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے تھے اور میں چوکی پر آپ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی ہوتی تھی۔ مجھے ضرورت لاحق ہوتی تو میں اسے پسند نہیں کرتی تھی کہ بیٹھوں اور آپؐ کو اذیت دوں، تو میں آپؐ کے پیروں کی طرف سے کھسک جایا کرتی تھی۔

(صحاح ستہ باستثناء جامع ترمذی)

باسمہ سبحانہ

انتساب

میں قرآن کریم کی اس خدمت کو جو میری نسبت سے انتہائی حقیر اور قرآن کی نسبت سے نہایت ہی عظیم المرتبت ہے اپنی والدہ ماجدہ، مخدومہ، محترمہ مشتری خاتون رحمۃ اللہ علیہا اہلیہ حضرت شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے نام نامی سے معنون کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جن کی گود میرا پہلا مکتب اور پہلی تربیت گاہ تھی اور جن کی تعلیم و تربیت اور جنکی دعاؤں تمناؤں اور آرزوؤں نے مجھے اس قابل بنایا کہ قرآن کریم کی کچھ خدمت کر سکوں۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

پر تقصیر و ناکارہ
عبدا من عبادہ
عمر احمد عثمانی

تشکر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

من لا یشکر الناس لا یشکر اللہ ؕ

(ترمذی)

میں صمیم قلب کے ساتھ ادارۂ فکر اسلامی کراچی کے تمام اراکین اور خصوصیت کے ساتھ ادارہ کے صدر اور چیرمین جناب محترم ڈاکٹر حبیب الرحمٰن خاں صاحب (ایس ایس۔ ایم ڈی۔ ایف سی سی پی امریکہ) اور ادارہ کے سکریٹری جنرل مولانا طاہر المکی کی خدمت میں ہدیۂ تشکر و امتنان پیش کرتا ہوں کہ اول الذکر موصوف کی عنایات اور مالی جد وجہد اور ثانی الذکر کی محبت۔ علمی تعاون اور زریں مشوروں سے میں فقہ القرآن کی یہ جلد ناظرین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر سکا۔

فجزاھما اللہ تعالیٰ خیر الجزاء

آمین

عمر احمد عثمانی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرس مشمولات

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
سرنامہ	٣	روزنامہ "جنگ" کراچی	٢١
انتساب	٥	روزنامہ "جسارت" کراچی	٢٢
تشکر	٦	ہفت روزہ "تکبیر" کراچی	〃
تعارف فقہ القرآن (از مولانا طاہر مکی)	١١	ارمغانِ علمی (از مولانا سعید الرحمٰن علوی)	٢٣
کلمات ترحیب (از مولانا سعید احمد اکبر آبادی)	١٣	فقہ القرآن کی اہمیت (از خورشید ندیم)	٣٦
[دیگر اہل علم و دانش کے تاثرات]	١٥	**تقریظ** (از جسٹس آفتاب حسین)	٣٧
شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ	١٦	ایک یادگار ملاقات: شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحبؒ	٥٤
مفکر اسلام مولانا اسحاق صدیقی	〃	ایک اہم تبرک (حضرت شیخ کا مکتوب)	٦٧
مولانا طاسین (مجلس علمی)	١٧	ایک اور تبرک (دوسرا مکتوب)	٧٠
مولانا جعفر شاہ ندوی	〃	فضیلت نساء (از قاری محمد طیبؒ)	٧٣
مولانا خالد مسعود اصلاحی	١٨	عرض مؤلف	٧٦
جسٹس قدیر الدین	١٩		
جسٹس عبد القدیر چوہدری	٢٠		
جسٹس خالد اسحٰق ایڈووکیٹ	〃		
روزنامہ "ڈان" کراچی	٢١		
روزنامہ "پاکستان ٹائمز" کراچی	〃		

مضمون	صفحہ
حصہ اوّل	
کتاب الشہادہ (شہادتِ نسواں)	۸۰
انسانی نفسیات	۸۰
حافظ ابن القیم کے ارشادات	۸۳
علامہ ابن تیمیہؒ کا ارشاد	۹۱
معاشرتی اور اخلاقی حکم	۹۳
احادیث نبویؐ	۹۴
لعان کی شہادت	۱۰۴
قاضی اپنے علم کی بناء پر فیصلہ کردے۔	۱۰۶
جماعتِ اسلامی	۱۱۱
وصیت	۱۱۲
قسامت	۱۱۵
صرف ایک گواہ	۱۱۶
صحابیات کی مرویات	۱۲۰
روایت اور شہادت	۱۲۱
شہادت دینا فرض ہے	۱۲۴
زنا کی شہادت	۱۲۸
عورتوں کی شہادت	۱۲۹
تنہا ایک عورت کی گواہی	۱۳۰
گواہوں کا عادل ہونا	۱۳۱
لفظ شہادت	۱۳۷
شہادت زنا کے مخصوص الفاظ	۱۳۸
مزید غلو	۱۴۰
شاہدوں کی چھان بین	۱۴۲
فریق مقابل کی تعدیل	۱۴۳
تفتیش کرنے والا	〃
شہادت کی اقسام	۱۴۴
بالواسطہ شہادت	۱۴۵
تحریری شہادت	۱۴۶
بغیر دیکھے شہادت	۱۴۷
ناقابلِ اعتبار شہادتیں	۱۴۹
نابینا کی شہادت	۱۴۹
قذف کی سزا پانے والے کی شہادت	۱۵۰
مشترک مفادات والے	۱۵۳
شریک کی شہادت	۱۵۶
مخنث کی شہادت	۱۵۶
فاسق و فاجر کی شہادت	۱۵۶
تقیہ اور تبرّاء کرنے والوں کی شہادت	۱۵۶
ذمّی کی شہادت	۱۵۷
مرتکب کبیرہ کی شہادت	۱۶۰

مضمون	صفحہ
مخنث اور ولد الزنا کی سازش	۱۶۰
مدعی علیہ کا اعتراض	۱۶۰
شہادت کی تصحیح	۱۶۱
شہادت میں اختلاف	۱۶۱
باب الشہادۃ علی الشہادۃ	۱۶۷
جھوٹی شہادت	۱۷۰
باب الرجوع عن الشہادۃ	۱۷۳
زنا کی شہادت سے بعض بعض گواہوں کا رجوع	۱۷۶
حدود میں اقرار سے رجوع	۱۸۵
قرائن کی شہادت	۱۸۶
پوسٹ مارٹم کی رپورٹ کی شہادت	۱۸۸
فولوا سٹیٹ اور ٹیپ ریکارڈ کی شہادت	۱۸۹
خون کا امتحان	۱۸۹
بالوں اور ہاتھوں کے نقوش	۱۹۰
نزعی بیان	۱۹۱
[اعتراضات کا جواب]	۱۹۴
افتراء پردازی	۱۹۴
مغربی مفکرین	۱۹۶
عورتوں کی ذہنی کمزوری	۱۹۷
عورتوں کی شہادت]	
مردوں کی شہادت کا بدل ہے]	۱۹۹
قانون کی زبان	۲۰۱
اشارۃ النص	۲۰۳
فی الخصام غیر مبین	۲۰۶
میرا قصور	۲۰۸
تذکیر و تانیث	۲۱۱
عدد اور معدود	۲۱۳
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد	۲۲۲
ان حضرات کو اپنے مسلک کا اعلان کرنا چاہیئے۔	۲۲۸
شہادتِ مشاہدہ کے بعد ہی ہوسکتی ہے۔	۲۲۹
عورتیں شاہد نہیں ہوسکتیں	۲۳۰
علماء کا اصرار	۲۳۱
کیا دورِ نبوی میں کبھی عورتوں نے شہادت دی ہے۔	۲۳۴
لعان کی شہادتیں	۲۳۸
عورت اور مرد کی مساوات	۲۴۰
شہادت کی ذمہ داری عورت سے ساقط کردی گئی۔	۲۴۰
خانہ ساز اجماع	۲۴۱
غلط فہمی	۲۴۶

حضرت نائلہؓ کی شہادت	۲۴۸
حصہ دوئم	۲۵۲
عورتوں کی دیت	〃 〃
عورتوں کی شہادت	۲۶۰
خلط مبحث	۲۸۷
حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث	۲۹۸
حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث	۳۰۲
کیا معتزلی کرون زدنی ہے؟	۳۱۸
معتزلی کا لقب تیسری صدی میں	۳۲۱
آج کون معتزلی نہیں	۳۲۲
یہ تحریف کی بدترین صورت ہے	۳۳۶
خلاصۂ مبحث	۳۵۹
حوالہ جات	۳۶۸
ابوالولید باجی کی عبارت	۳۷۷
شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی عبارت	۳۸۳
امام فخرالدین رازی کا حوالہ	۳۸۶
اجماع	۴۰۱
کیا زمانہ اور حالات کی تبدیلی سے احکام بدل سکتے ہیں	۴۲۴
احکام واجتہاد کی مثالیں	۴۳۹
تیسری مثال	۴۴۴
چوتھی مثال	۴۴۵
پانچویں مثال	۴۴۵
چھٹی مثال	۴۴۵
ساتویں مثال	۴۴۶
آٹھویں مثال	۴۴۸
نویں مثال	۴۴۹
دسویں مثال	۴۵۰
توضیحی مثال	۴۵۱
خلاصہ	۴۵۳
کیا ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہوسکتا ہے۔	۴۷۸
سابق میں مخالف کا اجماع کا نہ ہونا	۴۸۱
صحابہؓ کے عہد میں اجماع کی حقیقت	۴۹۰
عہد صحابہؓ کے بعد	۴۹۲
صحابہؓ کے بعد اجماع کا سلسلہ	
میں مذاہب	۴۹۳
امام شافعیؒ	۴۹۶
امام احمد بن حنبلؒ	۴۹۸
امام ابوحنیفہؒ	۴۹۹
اجماع سکوتی	۵۰۸
امام احمد بن حنبلؒ اور اجماع	۵۱۵
دیت نسواں اور اجماع سکوتی	۵۱۸
اجماع صرف صحابہؓ کا مانا جاتا ہے	۵۲۵
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مؤقف	۵۲۷
ایک شدید غلط بیانی	۵۳۵

فقہ القرآن

تشکیل جدید فقہ اسلامی

امام اعظم ابو حنیفہؒ کے کارنامہ تدوین فقہ کے بعد
ان کے نقش قدم پر چلنے کی ایک منکسرانہ کوشش

تعارف : از **مولانا طاہر مکی** صدر قرآنی مرکز (مشیر اسلامیات خالد اسحاق ایڈوکیٹ)

عرصہ دراز سے قدیم وجدید ہر مکتبہ فکر کی طرف سے یہ آوازیں بلند ہو رہی ہیں کہ جدید دور کے لئے ایک نئے مجموعہ قوانین کی ضرورت ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور تمام فقہاء اسلام کی محنتوں کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہو۔ قدامت پسند حلقوں میں سے مشہور صوفی عالم مولانا شاہ سلیمان پھلواریؒ نے بھی اس کی ضرورت محسوس کی۔ (ان کی تقریر دیکھئے تہذیب الاخلاق یکم محرم ۱۳۱۳ھ) اور جدید طبقہ کے سرخیل مصور پاکستان حضرت علامہ اقبالؒ نے بھی اسی آرزو کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ :

"میرا یہ عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس (jurus prudence) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم ہوگا۔ افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہاء یا تو زمانہ کے مزاج سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ غرض یہ کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جارہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔"

(اقبال نامہ جلد اول خط نمبر ۱۹، صہ ۴۸)

اسی مکتوب کے شروع میں مولانا خواجہ احمد الدین امرتسریؒ سے فرمائش کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں :

"کیا اچھا ہو کہ وہ شریعت محمدیہ ﷺ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو معاملات کے متعلق خاص طور پر اس قسم کی کتاب کی آج کل شدید ضرورت ہے ہندوستان میں تو شاید اس کے مقبول ہونے کے لئے مدت درکار ہے ہاں دوسرے ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے غرض کہ مولوی صاحب

موصوف یا ان کے رفقاء کو جو کلام الٰہی اور مسلمانوں کے دیگر مذہبی لٹریچر پر عبور رکھتے ہیں اس طرف توجہ کرنی چاہیے۔"

(اقبال نامہ جلد اول صہ ۴۸)

ملت اسلامیہ کی اس شدید ضرورت کو پورا کرنے کی ایک کوشش ناتمام فقہ القرآن ہے جس میں مذکورہ اصولوں کی روشنی میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی گئی ہے۔ اس عظیم الشان سلسلہ کی آٹھ جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں اور باقی زیر ترتیب ہیں۔

اس کتاب کی ایک اور منفرد خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اسلامی قانون کی تفصیل بیان کرنے کے ساتھ اس قانون سے متعلق آنحضرت ﷺ، آپ ﷺ کی ازواج مطہراتؓ یا آپ ﷺ کے صحابہ کرامؓ کے بارے میں جو بعض غلط واقعات مشہور ہو گئے ہیں ان پر بھی محققانہ بحث کی گئی ہے۔ مثلاً نکاح کے باب میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عمر بوقت نکاح کے متعلق عام طور پر جو غلط فہمی پائی جاتی ہے اسے مستند حقائق کی روشنی میں دور کیا گیا ہے۔ اور اس طرح حضرت عائشہؓ کے کم عمری میں نکاح کو بلوغت سے قبل شادی کے جواز میں پیش کئے جانے کی بنیاد منہدم کر دی گئی ہے۔ اس کتاب کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بناء پر ہر حلقے میں اس کا پرجوش استقبال کیا گیا۔ ملک کے چند نامور اخبارات کے تبصروں سے آپ اس کا تخمینی اندازہ فرما سکیں گے۔ لیکن ہماری آرزو تھی کہ اہل علم ہمارے کام کو دیکھیں اور اپنے تاثرات کا اظہار فرمائیں۔ علماء دیوبند کے حلقہ میں فکر ولی اللہی کے ترجمان کی حیثیت سے امام انقلاب مولانا عبیداللہ سندھی کو ایک خاص مرتبہ و مقام حاصل ہے۔ فقہ القرآن کے مصنف کو بھی یہ فخر حاصل ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ اور مولانا عبیداللہ سندھی کے افکار کی روشنی میں وہ اپنا فکری سفر طے کر رہے ہیں۔ (سندھی صاحب کے وہ شاگرد بھی ہیں) صدر ادارہ کی طرف سے اس بات کا اظہار پہلی جلد کی ابتدا ہی میں کر دیا گیا تھا۔ اس لئے ہم چاہتے تھے کہ فکر ولی اللہی اور مولانا سندھی کے ہمنوا خاص طور پر ہمارے کام کو دیکھیں اور اپنے مخلصانہ مشوروں سے نوازیں۔ پچھلے سال علامہ انور شاہ اور امام سندھی کے مشہور شاگرد، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، باب الاسلام (سندھ) کانفرنس میں شرکت کے لئے جب کراچی تشریف لائے تو جنرل محمد ضیاء الحق کے استاد ہونے کی حیثیت سے اگرچہ ان کی مصروفیات بہت زیادہ تھیں۔ لیکن جب ہم نے ان سے امام سندھی کے شاگرد اور "مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے ناقد" کے مصنف ہونے کی حیثیت سے اپیل کی تو وہ فوراً ادارۂ فکر اسلامی میں تشریف لانے کے لئے تیار ہو گئے۔ مولانا کے اعزاز میں ہونے والی اس نشست میں کراچی کی مشہور علمی و دینی شخصیات تشریف فرما تھیں جن میں حضرت مولانا مفتی محمد

اسحاق صدیقی ندوی (سابق شیخ الحدیث و مہتمم ندوۃ العلماء لکھنؤ) اور حضرت مولانا محمد طاسین صاحب (اسلامی معاشیات کے ماہر اور ناظم مجلس علمی ٹاور) خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کو اس سے پہلے ہم فقہ القرآن جلد اول و دوم اور رحیم والی جلد بھجوا چکے تھے جس کے متعلق مولانا نے فرمایا کہ وہ ان پر اپنے ماہنامہ "برہان" میں تائیدی تبصرہ کریں گے۔ بہر حال اب کے مولانا اپنے علاج کے سلسلہ میں کراچی تشریف لائے تو ہم نے فقہ القرآن کی باقی جلدیں اور مولانا عمر احمد عثمانی صاحب کی نگرانی میں لکھی گئی کتاب "ہماری مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ" بھی پیش کر دیں۔ مولانا اکبر آبادی نے ان کے مطالعہ کے بعد اپنے جن تاثرات کا اظہار فرمایا وہ اگلے صفحات پر ملاحظہ فرمائیں۔ (طاہر مکی)

کلمات ترحیب

مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ڈائریکٹر شیخ الہندؒ اکیڈمی دیوبند مدظلہ العالی
ایڈیٹر ماہنامہ برہان دہلی۔ سابق صدر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلامی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے یوں تو ہر منصف مزاج کو مسلمانوں کے بہت سے علمی و فکری معجزات نظر آتے ہیں لیکن اسلامی قانون پر جو عظیم الشان لٹریچر فقہائے کرام کی اجتہادی کاوشوں نے پیدا کیا اس کی تو دنیا میں نظیر ہی نہیں ملتی۔ یہ سب کرشمہ تھا ان کی اجتہادی فکر کا، ان کی زندگی و حرارت کا، ان کے نام لیواؤں کا یہ فرض ہے کہ ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اپنے زمانہ کے حالات و عرف کے مطابق فقہ اسلامی کی تدوین جدید کریں اور دنیا پر اسلامی قانون کی برتری و سیادت کا پھر سکہ جمادیں۔

فقہ القرآن اسی مقصد کی جانب ایک قدم ہے۔ جس میں قرآن مجید کو مدار و محور بنا کر تمام فقہی ذخیرہ کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اور علمی انداز سے اپنے نقطہ نظر کو پیش کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے اجتہادی مسائل میں باہم اختلافات کی گنجائش رہتی ہے لیکن اس اختلاف کو وجہ مخالفت بنانا اور غیر شائستہ انداز میں ذاتیات پر اتر آنا نہ علمی مزاج کی نشاندہی کرتا ہے نہ اسلامی اخلاق کے مطابق ہے۔ خصوصاً مذہبی نمائندوں کے لئے تو یہ طرز عمل نہایت نامناسب ہے۔ اسلامی سوسائٹی پر ان کی گرفت کمزور کرنے میں ان کے اس طرز عمل کو بہت حد تک دخل ہے۔

بہر حال ادارۂ فکر اسلامی قابل مبارک باد ہے جس نے اس قدر عظیم الشان کام کا بیڑا اٹھایا اور عزیزم

مولانا عمر احمد عثمانی (جنہیں میں دلی کے زمانہ سے جانتا ہوں) مستحق تحسین ہیں کہ وہ اس پل صراط سے نہایت سلامت روی سے گزرے ہیں۔ ان کی تحریر سنجیدہ و عالمانہ ہے۔ بزرگوں سے جہاں کہیں بھی اختلاف کیا ہے شائستگی اور وقار کے ساتھ کیا ہے بلکہ یہ اس کتاب کا طرۂ امتیاز ہے۔

فقہ القرآن کی جلد اول و دوم میں مولانا طاہر مکی کے قلم سے آل رقیہؓ کے متعلق جو علمی تحقیق پیش کی گئی ہے مجھے بہت پسند آئی۔ اس سے قبل پروفیسر اسلم اس کا مجھ سے ذکر کر چکے تھے لیکن شجروں اور تاریخی حوالوں کے ساتھ یہ تحقیق پہلی مرتبہ فقہ القرآن میں نظر سے گزری۔ اگر سیرت عثمانؓ لکھنے سے قبل یہ تحریر میری نظر سے گزر چکی ہوتی تو میں ان تاریخی حوالوں کے ساتھ آل رقیہؓ کا ذکر بھی اس میں کر دیتا۔ پیر عبدالستار شاہ صاحب کے شائع کردہ یہ شجرات جو مولانا طاہر مکی نے مجھے دکھائے اس میں استاد محترم حضرت علامہ انور شاہ کی تائید دیکھ کر مجھے یاد آیا کہ جب میری زیر نگرانی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں حضرت الاستاذ پر مقالہ لکھا جا رہا تھا' اس وقت بھی یہ بات سننے میں آئی تھی کہ حضرت الاستاذ کے جد امجد شاہ مسعود ضروری کا مظفر آباد کے بمبہ قبیلے سے تعلق ہے لیکن اس وقت ہمیں اس قبیلے کے متعلق کچھ معلومات نہیں تھیں اس طرف توجہ نہیں کی گئی۔

اب مولانا طاہر مکی کی تحریر سے معلوم ہوا کہ آل رقیہؓ ہی کو مقامی طور پر بمبہ قبیلے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بہر حال اس موضوع پر حضرت الاستاذ کے حوالے سے بھی کام کی ضرورت ہے۔

عزیزم مولانا عمر احمد عثمانی نے فقہ القرآن کی شہادت و دیت نسواں والی جلد پر مجھ سے دیباچہ لکھنے کی فرمائش کی ہے۔ دیت سے متعلق حصہ کا کچھ مسودہ میں دیکھ بھی چکا ہوں لیکن اب کمزوری اور نقاہت کی وجہ سے باریک تحریر پڑھتے ہوئے بہت بوجھ پڑتا ہے۔ بشرط صحت انشاء اللہ پورا مسودہ دیکھ کر یہ فرمائش بھی پوری کرنے کی کوشش کروں گا۔ علمی کام کرنے والوں کو فتوؤں اور ہنگاموں سے نہیں گھبرانا چاہیے۔ کیا امام اعظم نے جب علمی کام کیا تھا تو ہنگامے نہیں ہوئے تھے؟ امام بخاری پر ان کی ایک علمی جدت کی وجہ سے امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں جتنی تلخ و ترش تنقید کی ہے کیا وہ کسی صاحب علم سے پوشیدہ ہے؟ لیکن آج سب دیکھ رہے ہیں کہ امام اعظم کے علمی کام اور امام بخاری کی علمی جدت کو سکہ رائج الوقت کی حیثیت حاصل ہے اور ان حضرات کے مخالفین کے فتوے اور مخالفتیں سب دھری کی دھری رہ گئیں۔

سعید احمد اکبر آبادی 10/5/85 / (بدھ)

''فقہ القرآن'' کے متعلق قدیم و جدید اہل علم کے تأثرات اور مشہور اردو انگریزی اخبارات کے تبصرے

مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت فقہ القرآن کی دس جلدیں ہیں قارئین جس عنوان سے دلچسپی رکھتے ہوں اسے حاصل کر کے اپنے ذوق کی تسکین فرما سکتے ہیں۔ پوری سیریز خریدنے کی ضرورت نہیں:

۱۔ فقہ القرآن: عبادات (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ)
۲۔ فقہ القرآن: خاندانی معاملات (نکاح و طلاق وغیرہ)
۳۔ فقہ القرآن: حقوق نسواں اور باہمی حقوق
۴۔ فقہ القرآن: شہادت و دیت نسواں
۵۔ فقہ القرآن: حدود و تعزیرات اور قصاص
۶ فقہ القرآن: رجم اصل حد ہے یا تعزیر
۷۔ فقہ القرآن: وصیت و وراثت
۸۔ فقہ القرآن: عدلیہ اور اجماع
۹۔ فقہ القرآن: سیرتِ طیبہ کے ازدواجی معاملات
۱۰۔ فقہ القرآن: بغاوت و خارجیت اور قصاصِ عثمانؓ و بیعتِ رضوان

ان عنوانات پر مشتمل فقہ القرآن کی مجلدات پر دانش قدیم و جدید کے تأثرات کی جھلکیاں ملاحظہ ہوں:

تبلیغی نصاب کے مؤلف اور مؤطا شریف، بخاری شریف، ترمذی شریف کے شارح، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا سہارنپوری مہاجر مدنی کے دعائیہ کلمات

''تم نے جو لکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم کے ارشادات سب کے سب قرآن سے ماخوذ ہیں بالکل صحیح لکھا۔ اللہ تعالیٰ تمھاری کوشش کو بار آور کرے۔ اللہ تعالیٰ تمھیں لغزشوں سے محفوظ رکھے، لغزش تو پیارے کس سے نہیں ہوتی؟ اللہ تعالیٰ سب کو معاف کرے، اپنی طرف سے دیدہ و دانستہ نہیں کرنی چاہیے اتنا ہی بہت ہے۔ تمھارے لیے واقعی دل سے دعا نام لے کر بھی اور بغیر نام لیے تو بہت کثرت سے کرتا ہوں، تم تو میرے قدیم لاڈلے ہو، اور استاذی اعلیٰ اللہ تعالیٰ مرقدہٗ☆ کے یادگار ہو۔ اللہ تمھیں ہر لغزش سے محفوظ رکھے۔ تمھاری تصانیف کو قبول فرمائے۔ لوگوں کو ان سے منتفع فرمائے''۔ (تفصیل کے لیے ''فقہ القرآن، شہادت و دیت نسواں'' والی جلد ملاحظہ ہو)۔

مفکر اسلام مولانا محمد اسحٰق صدیقی ندوی سابق شیخ الحدیث ومفتی ومہتمم ندوۃ العلماء لکھنؤ صدر شعبۂ دعوت وارشاد، بنوری ٹاؤن کراچی کے ارشادات

یوں تو ''فقہ القرآن'' کے تمام مباحث علمی اور اعلیٰ پیمانے کے ہیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وعلیٰ ازواجہ و اصحابہ وسلم کی ازدواجی زندگی کے متعلق افسانوں کی جس طرح مدلل وضاحت کی گئی ہے اس کے نتیجے میں آپ اور مولانا طاہر مکی اور ادارہ کے تمام حضرات نے جنت کا سامان مہیا کرلیا ہے اللہ تعالیٰ ان محنتوں کو زیادہ سے زیادہ آگے بڑھائے اور امت کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے رکن، شیخ الہند اکیڈمی دیوبند کے ڈائریکٹر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ دینیات کے صدر مولانا سعید احمد اکبرآبادی کا ارشاد

ادارۂ فکر اسلامی قابل مبارک باد ہے جس نے اس قدر عظیم الشان کام کا بیڑا اٹھایا

☆ یعنی مولانا عمر احمد عثمانی کے والد شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی جو شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب، مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا احتشام الحق تھانوی کے استاد تھے۔

اور عزیزم مولانا عمر احمد عثمانی (جنھیں میں دلّی کے زمانے سے جانتا ہوں) مستحق تحسین ہیں کہ وہ اس پل صراط سے نہایت سلامت روی سے گزر رہے ہیں۔ ان کی تحریر سنجیدہ و عالمانہ ہے۔ بزرگوں سے جہاں کہیں بھی اختلاف کیا ہے شائستگی اور وقار کے ساتھ کیا ہے بلکہ یہ اس کتاب کا طرۂ امتیاز ہے۔

علمی کام کرنے والوں کو فتووں اور ہنگاموں سے گھبرانا نہیں چاہیے۔ امام اعظم نے جب علمی کام کیا تھا تو کیا ہنگامے نہیں ہوئے تھے؟ امام بخاری پر ان کی ایک علمی جدت کی وجہ سے امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں جتنی تلخ وترش تنقید کی ہے کیا وہ کسی صاحب علم سے پوشیدہ ہے؟ لیکن آج سب دیکھ رہے ہیں کہ امام اعظم کے علمی کام اور امام بخاری کی علمی جدت کو سکہ رائج الوقت کی حیثیت حاصل ہے اور ان حضرات کے مخالفین کے فتوے اور مخالفتیں سب دھری کی دھری رہ گئیں۔ (''فقہ القرآن، شہادت و دیت نسواں'' والی جلد)

معاشیات اسلامی کے ماہر مولانا محمد طاسین صاحب مہتمم مجلس علمی بنوری ٹاؤن (مولانا یوسف بنوری کے بڑے داماد)

میں جب اسلامی نظریاتی کونسل کے سلسلے میں اسلام آباد گیا تو اس کے چیئرمین نے ''فقہ القرآن'' کا بڑا تعریفی تذکرہ کیا اور کہا کہ آپ بھی اس کا ضرور مطالعہ کریں۔ میں نے ان سے ہنستے ہوئے گزارش کی کہ آپ نے تو اس کتاب کا صرف مطالعہ کیا ہے، میں نے نہ صرف مطالعہ کیا ہے بلکہ مجھے اس کے روح رواں مولانا طاہر مکی اور اس کے مؤلف مولانا عمر احمد عثمانی سے صدیقانہ اور برادرانہ تعلق کی سعادت بھی حاصل ہے۔

''فقہ القرآن'' کی معاشیات سے متعلق جلد پر نظر ثانی میں شرکت کے لیے میں ہر وقت حاضر ہوں۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کو ہمت و استقامت عطا کرے اور علمائے سوء کے فتنہ اور شر سے محفوظ رکھے۔ آمین

برصغیر کی مشہور علمی خانقاہ پھلواروی شریف کے سجادہ نشین اور سرسیّد و علامہ اقبال کے ممدوح حضرت شاہ سلیمان پھلواروی کے صاحبزادے سیّد العلماء مولانا جعفر شاہ صاحب ندوی پھلواروی کے کلماتِ تقریظ

ندوۃ العلماء کے پہلے اجلاس منعقدہ کانپور میں فقہ کی تدوین جدید کی تجویز حضرت

قبلہ مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے اپنی تقریر میں پیش فرمائی تھی۔ یہ پوری تقریر سرسیّد نے اپنے اخبار ''تہذیب الاغلاق'' (مؤرّخہ یکم محرم ۱۳۱۳ھ) میں شائع کی۔ اس میں صرف فقہ ہی نہیں بلکہ تاریخ و تصوف اور دیگر علوم پر بھی نظرثانی پر زور دیا گیا تھا۔ پھر کچھ عرصہ بعد علامہ اقبال نے کہا کہ

> ''وہ شخص اس دور کا مجدد ہوگا جو قرآن کریم کی روشنی میں مسلمانوں کے لیے ایک جدید فقہ مرتب کردے''۔ (اقبال نامہ، علامہ اقبال کا خط پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام)

قیام پاکستان کے بعد راقم الحروف نے بھی یہ سوال بار بار اٹھایا، محض زبانی نہیں بلکہ بہت سے معاشرتی، سیاسی، تاریخی، ازدواجی اور دوسرے فقہی مسائل پر بلاخوف لومۃ لائم اپنی آزادانہ رائے شائع کردی جس کے عوض ایک ساتھ دعائیں بھی لیں اور گالیاں بھی۔

مگر آج غلط نہ ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ علامہ اقبال کی آرزو کی تکمیل حضرت علامہ عمر احمد عثمانی ابن شیخ الحدیث علامہ ظفر احمد تھانوی کی شکل میں ابھر رہی ہے اور ان شاء اللہ یہی خواب اقبال کی تعبیر ثابت ہوں گے اور اسلامی قانون سازی کے لیے ان کی یہ کتاب بلاشبہ روشنی کا مینار ثابت ہوگی۔

فراہی مکتب فکر کے امام ثانی مولانا امین احسن اصلاحی کے جانشین مولانا خالد مسعود صاحب کے سہ ماہی ''تدبر'' لاہور (اپریل ۱۹۸۶ء) کے تبصرے کی جھلکیاں

ادارۂ فکر اسلامی کراچی نے ایک نہایت قابل ستائش قدم اٹھایا ہے۔ اس ادارے نے فقہ کی ایسی کتاب تیار کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہے جو پوری اسلامی فقہ کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہو۔ کتاب تصنیف کرنے کے لیے ادارے نے مولانا عمر احمد عثمانی سے رجوع کیا جو ملک کے معروف دینی و علمی خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا ظفر احمد عثمانی مرحوم کے صاحبزادے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کا انتخاب نہایت موزوں ہے۔ مولانا نے ''فقہ القرآن'' کے نام سے ایک سلسلۂ کتب تیار کر دیا ہے جس کی جلد ششم ہمارے پیش نظر ہے۔

ہماری قوم کی یہ بدقسمتی ہے کہ جمود اور تقلید کی جڑیں اس قدر گہری ہوچکی ہیں کہ دین کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی اگر کوئی عالم، خواہ کتنے ہی خلوص کے ساتھ، عام موقف سے

ہٹ کر کوئی نئی تحقیق پیش کرے تو لوگ اس پر کفر یا کم از کم انکار حدیث کا لیبل چسپاں کرنے میں تاخیر نہیں کرتے۔ اگر کچھ لوگ مولانا عثمانی کے متعلق بھی یہی طرز عمل اختیار کرتے ہیں تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں اسے نظرانداز کرنا چاہیے۔

جناب جسٹس قدیرالدین احمد سابق چیف جسٹس مغربی پاکستان و سابق گورنر سندھ

میں نے ''فقہ القرآن'' کی مجلدات کا مطالعہ کیا اور یہ معلوم کر کے دلی خوشی ہوئی کہ ''فقہ القرآن'' کا مقصد ایک عظیم خدمت کی انجام دہی ہے اور ایک ایسے خیال کی تائید ہوئی ہے جو بار بار میرے دل و دماغ پر چھا چکا تھا لیکن میں اپنی کم بضاعتی کے سبب اس طرف توجہ نہیں دے سکا تھا، وہ خیال یہ تھا کہ ہمارے پاس ایک فرقے کی فقہ تو موجود ہے لیکن ایسی فقہ میسر نہیں ہے جو فرقہ وارانہ ترجیحات سے بلند تر ہو، اور خالص اسلامی فقہ کہلائی جاسکے۔

مؤلف وسعت نظری کے قائل ہیں تنگ نظری کے نہیں جو راستہ انھوں نے اپنے لیے مقرر کیا ہے وہ دشوار گزار ہے اور جو منزل متعین کی ہے وہ جدید ہے۔ مگر اس کا امکان کہاں ہے کہ اس فقہ کا نفاذ ہو جو سب فرقوں کے اعتقاد سے گزر کر براہ راست کلام اللہ سے اخذ کی گئی ہو۔

ان حالات میں مولانا عمر احمد عثمانی کی یہ دعوت کہ براہ راست کلام پاک کے احکام کی طرف آؤ ایک مجاہدہ ہے۔ اس کوشش میں ان کی کامیابی دنیائے اسلام کے لیے اور آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے باعث فخر اور سعادت ہوگی۔ (تفصیل کے لیے ''فقہ القرآن، وصیت و وراثت'' والی جلد ملاحظہ ہو)۔

جناب جسٹس آفتاب حسین صاحب چیف جسٹس وفاقی شرعی عدالت

وفاقی شرعی عدالت کا چیف جسٹس ہونے کے بعد میرے سامنے جناب انصار برنی ایڈووکیٹ کی ایک درخواست پیش ہوئی۔ اس دوران ''فقہ القرآن'' کی تیسری جلد، پہلی مرتبہ میری نظر سے گزری اور مولانا عمر احمد عثمانی کے بصیرت افروز خیالات اور عورتوں کے متعلق موضوعات پر ان کے شرعی دلائل پڑھ کر مجھے خوشگوار حیرت ہوئی کہ ہمارے علمائے کرام میں ایسے باہمت اور جری لوگ موجود ہیں جو اپنے انقلابی خیالات کو صفحۂ قرطاس پر لانے سے بالکل نہیں گھبراتے۔ مجھے بارہا ایسے علماء سے سابقہ پڑا ہے جو ان معاملات میں میرے ہم خیال تھے لیکن علماء کی محفل میں ان خیالات کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ تحریر کی جرأت سب سے پہلے مولانا عمر احمد عثمانی کو

ہوئی۔ ان کے بعد پروفیسر طاہرالقادری کے مضامین بھی عورت کی نصف دیت کی مخالفت میں شائع ہوئے جناب ریاض الحسن نوری صاحب نے بھی بذریعہ مضمون اور مذاکرہ اسی نقطۂ نظر کی تائید کی۔ مشہور اہلحدیث عالم مولانا محمد حنیف ندوی نے بھی اس کے حق میں بیان دیا۔

آخر میں، میں مولانا عمر احمد عثمانی صاحب کو ان کتابوں کی تالیف پر ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں۔ خدا ان کو مسلمانوں کی رہبری کی مزید توفیق عطا فرمائے۔ (تفصیل ''فقہ القرآن، شہادت و دیت نسواں'' والی جلد میں)

محترم جسٹس عبدالقدیر چودھری چیف جسٹس بلوچستان ہائی کورٹ

جناب علامہ عمر احمد عثمانی جو حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے خانوادہ سے تعلق رکھتے ہیں ملت اسلامیہ کے مجموعی شعور سے باخبر ہیں۔ اس میدان میں اپنی خداداد صلاحیتوں کے جوہر دکھانے میں کامیاب رہے ہیں۔ فاضل مصنف نے کتاب وسنت اور فقہ کی مستند کتابوں کی روشنی میں انتہائی اہم بنیادی مسائل جیسے القضاء اور اجماع کا جائزہ لیا ہے۔ ان کی صائب رائے، اہل نظر کے لیے اپنے اندر دعوت فکر کا زبردست سامان رکھتی ہے۔ فاضل مصنف نے گہری تحقیق کی ہے۔ مجھے امید واثق ہے کہ ان کی مخلصانہ محنت کو بنظر استحسان دیکھا جائے گا۔ اور اہل علم حضرات بالعموم اور علماء، قانون ساز اداروں کے اراکین اور وکلا بالخصوص مفید پائیں گے۔

ملک کے نامور ماہر دستور و قانون جناب خالد اسحٰق ایڈووکیٹ سپریم کورٹ

''فقہ القرآن'' کی مجلدات خصوصاً الرجم اور حقوق نسواں علمی حلقوں میں خاصی شہرت پاچکی ہیں۔ مولانا عمر احمد عثمانی نے (مروجہ فقہ کا) قرآن کی روشنی میں از سرنو جائزہ لیا ہے۔ سالہا سال کیا؟ صدیوں کے تقدس کے غلافوں نے صاحبِ تصنیف کی تنقیدی نگاہ کو نہیں روکا۔ جہاں بھی مولانا نے تاریخی فقہ کو قرآن سے ٹکراتے پایا ہے وہاں اس مسئلے کو بہت ہی محنت کے ساتھ دیکھا اور پرکھا ہے اور جو کچھ صحیح سمجھا ہے اسے کھول کر بیان کیا ہے۔

اس کتاب کا ایک مستحسن پہلو ''واقعۂ افک'' کے سلسلے میں عثمانی صاحب کی تحقیق ہے۔ علم حدیث کے تمام اصولوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس کرب انگیز قصے کی تحقیق کی ہے جو حقیقت میں صاحب کتاب کے لیے توشۂ آخرت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ہم

علم حدیث کے سنہرے اصولوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے تاریخی ورثے کو از سرنو جانچیں۔ عین ممکن ہے کہ ہمیں ایسی بہت سی روایات سے چھٹکارا مل جائے جو لاتعداد نیک نیت مسلمانوں کے لیے نہ اٹھا سکنے والا بوجھ بنی ہوئی ہیں۔ کیوں کہ قرآن معیار اوّل ہے اور سنت معیار دوم۔ اور اس کے بعد قدر و منزلت واضح دلیل کی ہے، کسی اونچے نام کی نہیں۔

بہرحال یہ کتاب پڑھنے والوں پر احسان اور مؤلف کے لیے باعث تحسین ہے۔

انگریزی روزنامہ ''ڈان'' کراچی ۲۷ر فروری ۱۹۸۱ء

یہ کتاب ایک تحقیقی کام ہے اور مصنف میں یہ جرأت موجود ہے کہ وہ اپنے پیشروؤں سے اس میدان میں اختلاف کرسکیں۔ جذباتی طور پر نہیں بلکہ علمی استدلال کے ساتھ۔ وہ اسلاف کے اقوال کو نقل ہی نہیں کرتے بلکہ اسلامی فقہ کے چاروں مکاتب فقہ میں پورے علمی انداز سے بغیر کسی قسم کے تعصب کے موازنہ بھی کرتے ہیں۔

مثلاً اس کتاب میں کم سنی کی شادیوں کے تصور پر نہایت مدلل تنقید کی گئی ہے کہ قرآنی آیات سورہ ۴، آیت ۱۹ تا ۲۱ سے واضح ہے کہ کسی بھی آدمی کو کسی بھی عورت سے بغیر اس کی مرضی کے نکاح نہیں کرنا چاہیے اور نساء کا لفظ بالغ عورتوں کے لیے ہی بولا جاتا ہے نابالغ لڑکیوں کو نساء نہیں کہا جاتا۔ نیز ارشاد ہے کہ شادی کے معاملے میں کوئی جبر اور زبردستی نہیں ہونی چاہیے سورہ ۴، آیت ۱۹، پھر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی نکاح کے وقت عمر پر مفصل و مدلل گفتگو کر کے واضح کردیا ہے کہ ان کی نکاح کے وقت عمر مندرجہ بالا قرآنی آیات کے عین مطابق تھی۔

روزنامہ ''پاکستان ٹائمز'' لاہور (انگریزی) ۱۷ر اپریل ۱۹۸۱ء

مجموعی طور پر یہ کتاب اسلامی قوانین کی تشکیل جدید کے ضمن میں موجودہ دور کے تقاضوں کی روشنی میں ایک نہایت ہی جرأت مندانہ اقدام ہے۔ تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے بھی یہ کتاب ایک مفید رہنما ثابت ہوگی نیز ان لوگوں کے لیے بھی جو ملک میں اسلامی قوانین نافذ کرنے کا شدید اشتیاق رکھتے ہیں۔

روزنامہ ''جنگ'' کراچی، ۱۰ر اپریل ۱۹۸۱ء

یہ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا دور ہے اور ہر طرف اسلامی اقدار کی احیاء کا چرچا ہے۔ اس

ہنگامے میں مسلمانوں کی شدید ضرورت یہ ہے کہ انھیں معلوم ہو کہ اسلام کے بنیادی تقاضے کیا ہیں اور ہمارے لیے کون سے اعمال درجہ اوّل کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مؤلف موصوف نے فقہ کی مشہور کتاب ''ہدایہ'' کو سامنے رکھ کر بتایا ہے کہ ہماری فقہ میں وہ کون سے مسائل ہیں جو قرآن سے ثابت نہیں لہٰذا ان کی وہ بنیادی اہمیت نہیں ہے جو پہلی قسم کے مسائل کی ہوتی ہے۔

روزنامہ ''جسارت'' کراچی، ۸/ مارچ ۱۹۸۱ء

مولانا عمر احمد عثمانی نے بڑی قابلیت و محنت سے قرآنی مسائل کا انسائیکلوپیڈیا مدون کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے اور کتاب حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس عظیم دعوے کے ساتھ شروع ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام فیصلے سب کے سب قرآن کریم سے مستنبط اور ماخوذ ہیں۔ یہ دعویٰ جتنا چونکا دینے والا ہے، اس کا ثبوت اس سے بھی زیادہ چونکا دینے والا ہے۔ چنانچہ بہت سی باتیں، واقعہ یہ ہے کہ مصنف نے پہلی مرتبہ بے نقاب کی ہیں۔

فقہی نقطۂ نظر سے اظہار رائے کا حق تو علمائے کرام اور مفتیان عظام ہی کو حاصل ہے، لیکن اتنا کہے بغیر نہیں رہا جاتا کہ موصوف کو حق تعالیٰ نے علم دیا ہے اور قلم میں طاقت دی ہے کہ وہ اپنے علم کو سلیقے کے ساتھ پیش کرنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور اپنے قاری کو قرآنی دلائل سے پوری طرح مطمئن کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مصنف کو اسلام کی مزید خدمت کرنے کا موقعہ عنایت فرمائے اور وہ اپنے مشن کو مکمل کر سکیں۔ آمین۔

ہفت روزہ ''تکبیر'' کراچی، یکم فروری ۱۹۹۰ء

ممتاز عالم دین مولانا عمر احمد عثمانی کی مبسوط کتاب ''فقہ القرآن'' کی آٹھویں جلد میں علامہ شوکانی کی اصول فقہ کی کتاب کے باب الاجماع کا ترجمہ اور مختلف ائمہ کے نزدیک اجماع کی حیثیت کو نہایت عمدگی سے پیش کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ ''فقہ القرآن'' پر مبنی یہ محققانہ تالیف علماء اور اہل فکر و نظر میں پسند کی جائے گی اور اسلامی آئین و قوانین پر تحریر کردہ کتب میں ایک بیش بہا اضافہ ثابت ہوگی۔

☆☆☆

فقہ القرآن

ایک ارمغان علمی کا تعارف

اور جدید عصری مسائل کے سلسلہ میں حضرات اہل علم سے گذارش

از مولانا سعید الرحمٰن علوی (ایڈیٹر خدام الدین لاہور)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

گرامی قدر مولانا طاہر مکی صاحب۔ وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ

آپ کے کئی خطوط پے در پے یاد دہانی کے ملے مگر مختلف اسفار اور مصروفیات کی وجہ سے جواب دینے میں تاخیر ہوئی۔ اب آپ کے ارشاد کے مطابق فقہ القرآن پر تبصرہ پیش خدمت ہے۔ امید ہے پسند آئے گا یہ تبصرہ ماہنامہ اسلامی انقلاب لاہور کے اگست ۱۹۷۹ء میں شائع ہوا ہے اسے حافظ حقانی میاں کے ہاتھ بھیج رہا ہوں۔

ساسیات و معاشیات پر بھی آپ حضرات جلد سے جلد اپنی تحقیقیں منظر عام پر لائیں، آپ جیسے انتھک اور جواں ہمت بھی اگر اس معاملہ میں مصلحتوں کا شکار ہو گئے تو پھر کس سے توقع کی جائے گی؟

محترم مولانا طاسین صاحب سے لاہور کانفرنس میں ملاقات ہوئی تھی۔ وہ آپ حضرات کے بہت معترف اور بڑے مداح ہیں۔ خصوصاً آپ سنی کونسل کے پلیٹ فارم سے اہلسنت کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی جو کوششیں کر رہے ہیں وہ واقعی قابل تحسین و ستائش ہیں۔

پروفیسر اسلم صاحب بھی اس موقعہ پر موجود تھے وہ بھی اس گفتگو میں شریک رہے۔ میرا تبصرہ بھی پڑھا اور کہا کہ جب آپ خط لکھیں تو امام غائب کو میرا سلام بھی لکھ دیں (یہ ان

کی فرمائش کی تعمیل کر دی)

اپنے والد محترم حضرت قاری صاحب کی خدمت میں خصوصی سلام کے بعد اس گفتگو کی یاد دہانی کرا دیں جو میں ان کے استاذ علامۃ الہند مولانا معین الدین اجمیری کے جمعیۃ علماء ہند سے تعلقات کے حوالہ سے کرنا چاہتا ہوں' اس کے متعلق آپ کے والد کے ہم سبق پیر بابا (بنیر' سوات) کی مسجد کے خطیب مولانا عبدالغور سے میں انٹرویو لے چکا ہوں۔

امام اہلسنت حضرت مولانا مفتی محمد اسحاق صدیقی اور برادرم مولانا عمر احمد عثمانی اور ڈاکٹر حبیب الرحمٰن خان کی خدمت میں سلام۔

محمد سعید الرحمٰن علوی

3/9/1989

تبصرہ

اسلام' اللہ تعالیٰ کا آخرین دین ہے جو بنی نوع انسان کے لیے نازل کیا گیا' اس صحیفہ مقدس کی تبیین و وضاحت کا کام حضور اقدس محمد عربی صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہ وسلامہ کے ذمہ لگایا گیا۔ قرآن ہی میں ہے:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ۔ (النحل: ۸۹)

"ہم نے تجھ پر "الکتاب" نازل کی' (دین کی) تمام باتیں بیان کرنے کے لیے اور اس لیے کہ مسلمانوں کے لیے رہنمائی ہو اور رحمت اور خوش خبری۔"

(ترجمہ: مولانا ابوالکلامؒ)

حضور اقدس علیہ السلام نے زندگی میں اس فرض کو پورا کیا لیکن آپ ﷺ کی نگاہ نبوت وبصیرت اس بات کو دیکھ رہی تھی کہ اس کارگہ حیات میں انسان کو رنگارنگ مسائل اور نوع بنوع مہمات سے پالا پڑے گا اس لیے آپ ﷺ نے صاحب نظر' صاحب بصیرت اور صاحب علم لوگوں کو مجتہدانہ انداز سے ان مسائل سے نمٹنے کی تلقین کی۔ مشہور صحابی

جنہیں حدیث میں "اعلم بالحلال والحرام" کہا گیا ہے۔ سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بطور معلم و قاضی یمن بنا کر جب آپ ﷺ نے بھیجا تو ان سے یہ سوال کیا کہ:

لوگوں میں فیصلے کس ذریعے سے کرو گے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے ذریعہ۔ دوسرا سوال تھا کتاب اللہ میں مسئلہ نہ ملے تو؟ عرض کیا آپ ﷺ کے ارشادات عالیہ کا سہارا لوں گا۔ تیسرا سوال یہ تھا کہ اگر یہاں بھی بات نہ بنی تو پھر؟۔ اس پر انہوں نے عرض کیا اجتہد برائی۔ غور و فکر سے کام لے کر اپنی رائے سے معاملہ نمٹاؤں گا۔ اس پر محمد عربی علیہ السلام بے حد مسرور ہوئے اور فرمایا:

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ تعریف و ثنا کی مستحق وہ ذات کبریا ہے جس نے اپنے رسول (محمد عربی) کے نمائندہ (معاذ بن جبل) کو توفیق خیر سے سرفراز فرمایا۔

یہ اور اس طرح کے بے شمار ارشادات اس بات کے غماز تھے۔ چنانچہ سوچ وبچار' غور وفکر اور مجتہدانہ انداز سے مسائل کے حل کی کاوشیں دور صحابہؓ میں شروع ہو گئیں۔ جس کی تفصیلات اپنی جگہ موجود ہیں اور پھر صحابہؓ کے بعد ایک عرصہ تک یہ انداز فکر مسلمانوں میں قائم رہا۔ ہمارے ائمہ فقہا بالخصوص ائمہ اربعہ سیدنا الامام ابو حنیفہ' سیدنا الامام مالک' سیدنا الامام شافعی اور سیدنا الامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ۔ کا اس سلسلہ میں زبردست رول اور کارنامہ ہے کہ انہوں نے فقہ اسلامی اور اسلامک لاء کے سلسلہ میں نہایت ہی ذمہ دارانہ کام کر کے آنے والی نسلوں کی رہنمائی کی۔ بالخصوص سیدنا الامام ابو حنیفہؒ نے اپنے دور کے متعدد ارباب بصیرت کو ساتھ لے کر سالہا سال کی کاوش سے جو کارنامہ انجام دیا وہ رہتی دنیا تک یاد رکھا جائے گا اور اس احسان کو ہر شریف شخص تسلیم کرے گا۔ المیہ یہ ہوا کہ صدیوں کے بعد جب مسلمان قوم عروج سے زوال اور بلندی سے پستی کے غار میں لڑھکی تو اس کے بہت سے کام تعطل کا شکار ہو گئے۔ اس کے علمی سوتے خشک ہو گئے۔ اجتماعی سطح پر مسائل مہمہ پر غور و فکر کی روایت دم توڑ گئی اور نوع بنوع پیش آنے والے چیلنجوں سے حسن و خوبی سے عہدہ برآ ہونے کی عادت ترک ہو گئی۔

کی فرمائش کی تعمیل کر دی)

اپنے والد محترم حضرت قاری صاحب کی خدمت میں خصوصی سلام کے بعد اس گفتگو کی یاد دہانی کرا دیں جو میں ان کے استاذ علامۃ الہند مولانا معین الدین اجمیری کے جمعیۃ علماء ہند سے تعلقات کے حوالہ سے کرنا چاہتا ہوں' اس کے متعلق آپ کے والد کے ہم سبق پیر بابا (بنیر' سوات) کی مسجد کے خطیب مولانا عبدالغور سے میں انٹرویو لے چکا ہوں۔

امام اہلسنت حضرت مولانا مفتی محمد اسحاق صدیقی اور برادرم مولانا عمر احمد عثمانی اور ڈاکٹر حبیب الرحمٰن خان کی خدمت میں سلام۔

محمد سعید الرحمٰن علوی

3/9/1989

تبصرہ

اسلام' اللہ تعالیٰ کا آخرین دین ہے جو بنی نوع انسان کے لیے نازل کیا گیا' اس صحیفہ مقدس کی تبیین و وضاحت کا کام حضور اقدس محمد عربی صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہ وسلامہ کے ذمہ لگایا گیا۔ قرآن ہی میں ہے:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ۔ (النحل: ۸۹)

"ہم نے تجھ پر "الکتاب" نازل کی' (دین کی) تمام باتیں بیان کرنے کے لیے اور اس لیے کہ مسلمانوں کے لیے رہنمائی ہو اور رحمت اور خوش خبری۔"

(ترجمہ: مولانا ابوالکلامؒ)

حضور اقدس علیہ السلام نے زندگی میں اس فرض کو پورا کیا لیکن آپ ﷺ کی نگاہ نبوت وبصیرت اس بات کو دیکھ رہی تھی کہ اس کارگہ حیات میں انسان کو رنگارنگ مسائل اور نوع بنوع مہمات سے پالا پڑے گا اس لیے آپ ﷺ نے صاحب نظر' صاحب بصیرت اور صاحب علم لوگوں کو مجتہدانہ انداز سے ان مسائل سے نمٹنے کی تلقین کی۔ مشہور صحابی

جنہیں حدیث میں "اعلم بالحلال والحرام" کہا گیا ہے۔ سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بطور معلم و قاضی یمن بنا کر جب آپ ﷺ نے بھیجا تو ان سے یہ سوال کیا کہ:

لوگوں میں فیصلے کس ذریعے سے کرو گے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے ذریعہ۔ دوسرا سوال تھا کتاب اللہ میں مسئلہ نہ ملے تو؟ عرض کیا آپ ﷺ کے ارشادات عالیہ کا سہارا لوں گا۔ تیسرا سوال یہ تھا کہ اگر یہاں بھی بات نہ بنی تو پھر؟۔ اس پر انہوں نے عرض کیا اجتہد برأیی۔ غور و فکر سے کام لے کر اپنی رائے سے معاملہ نمٹاؤں گا۔ اس پر محمد عربی علیہ السلام بے حد مسرور ہوئے اور فرمایا:

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ تعریف و ثنا کی مستحق وہ ذات کبریا ہے جس نے اپنے رسول (محمد عربی) کے نمائندہ (معاذ بن جبل) کو توفیق خیر سے سرفراز فرمایا۔

یہ اور اس طرح کے بے شمار ارشادات اس بات کے غماز تھے۔ چنانچہ سوچ وبچار' غور وفکر اور مجتہدانہ انداز سے مسائل کے حل کی کاوشیں دور صحابہؓ میں شروع ہو گئیں۔ جس کی تفصیلات اپنی جگہ موجود ہیں اور پھر صحابہؓ کے بعد ایک عرصہ تک یہ انداز فکر مسلمانوں میں قائم رہا۔ ہمارے ائمہ فقہا بالخصوص ائمہ اربعہ سیدنا الامام ابو حنیفہ' سیدنا الامام مالک' سیدنا الامام شافعی اور سیدنا الامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ۔ کا اس سلسلہ میں زبردست رول اور کارنامہ ہے کہ انہوں نے فقہ اسلامی اور اسلامک لاء کے سلسلہ میں نہایت ہی ذمہ دارانہ کام کر کے آنے والی نسلوں کی رہنمائی کی۔ بالخصوص سیدنا الامام ابو حنیفہؒ نے اپنے دور کے متعدد ارباب بصیرت کو ساتھ لے کر سالہا سال کی کاوش سے جو کارنامہ انجام دیا وہ رہتی دنیا تک یاد رکھا جائے گا اور اس احسان کو ہر شریف شخص تسلیم کرے گا۔ المیہ یہ ہوا کہ صدیوں کے بعد جب مسلمان قوم عروج سے زوال اور بلندی سے پستی کے غار میں لڑھکی تو اس کے بہت سے کام تعطل کا شکار ہو گئے۔ اس کے علمی سوتے خشک ہو گئے۔ اجتماعی سطح پر مسائل مہمہ پر غور و فکر کی روایت دم توڑ گئی اور نوع بنوع پیش آنے والے چیلنجوں سے حسن و خوبی سے عہدہ برآ ہونے کی عادت ترک ہو گئی۔

پھر اس کے بعد وقت نے پلٹا کھایا اور گویا اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی تحریک ابھری (حالانکہ ہمارے خیال میں شاید یہ اصطلاح ہی ٹھیک نہیں۔ اس سے بہتر یہ ہے کہ اس تحریک کو مسلمانوں کی بیداری کی تحریک کہا جائے اور اس بات سے تعبیر کیا جائے کہ مسلمان انگڑائی لے رہے ہیں۔ خیر) اس موقع پر مسلمان قوم عجیب المیہ کا شکار ہوئی۔ مدعیان علم کے ایک طبقہ نے لکیر کا فقیر بننے کو ترجیح دی اور قدیم سرمایہ فقہی کو کافی قرار دیا اور اس سے آگے ایک قدم بڑھانا درست خیال کیا۔ حالانکہ جدید صنعتی مسائل اور ان جیسے حالات میں ارباب بصیرت سر جوڑ کر کوئی فیصلہ کرتے تو یہ بات امت کے حق میں رحمت ہوتی اور اس سے قدیم سرمایہ فقہی پر مطلق آنچ نہ آتی۔ قدیم سرمایہ علمی کو جو اہمیت حاصل ہے اور اس میں جو اصولی و کلی تعلیم و ہدایات ہیں، کوئی بڑے سے بڑا مدعی اجتہاد اور تقلید سے ابا کرنے والا بھی ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ وہ بھی اپنے کمرہ مطالعہ و لائبریری میں اس سرمایہ کو لے کر بیٹھا عقل و دانش کے گھوڑے دوڑا رہا ہوگا۔ اور اسی بحر علم سے موتی نکالنے میں مصروف۔ دوسری طرف ایک طبقہ نے مطلق آزادی اور بے قید اجتہاد کا نعرہ لگا کر معاشرہ کی چولیں ہلا ڈالنے کی نامسعود سعی کی۔ بدقسمتی یہ ہوئی کہ بخت نے اقتدار و حاکمیت کا سہرا اس گروہ کے سر باندھ دیا اور یہ طبقہ کھل کھیلنے لگا۔ اس سلسلے میں مسلم دنیا میں ترکی کو اولیت حاصل ہوئی کہ وہاں مصطفیٰ کمال پاشا نے جدید ترکی کے نام پر عجیب و غریب حرکتیں کیں اور بدقسمتی سے اس کو تعمیر و ترقی کا نام دیا۔

متحدہ ہندوستان کے دینی رہنما اور بیدار مغز عالم مولانا ابوالکلام آزادؒ نے اس روش پر تنقید کی اور لکھا کہ :

"ترکی اور ایران میں قومیت اور وطنیت کے نام پر جو کچھ کیا گیا، اس سے بھی ہمیں متوحش ہونے کی ضرورت نہیں۔ ہمیں ان ممالک کی نظر کو سامنے رکھ کر ان کی سو فیصدی تقلید ہرگز نہ کرنی چاہیے، میرا عقیدہ ہے کہ ترکی میں مصطفیٰ کمال نے جو کچھ اصلاحات مذہب کو نظر انداز کر کے کی ہیں وہ مذہبی اصلاح کے راستے سے بھی لائی جا سکتی تھیں۔ مصطفیٰ کمال اپنی قوم کو جس منزل پر لانا چاہتا تھا۔ اس منزل پر لانے کے لیے مغربی

نظریہ قومیت کی تقلید کرنا ضروری نہ تھا۔

(جامعہ دہلی فروری ۱۹۷۲ء بعنوان "اگر ملک تقسیم نہ ہوتا")

انہوں نے مزید کہا اور بالکل صحیح ہے کہ :

"وطن پرستی کے اس نظریے کی بنا پر جو یورپ میں پایا جاتا ہے، ان ممالک میں جو کچھ کیا گیا، وہ ہمارے لیے کسی طرح بھی قابل تقلید نہیں ہمارے لیے یہاں رہ کر وطن اور اسلام دونوں رشتوں کو باقی رکھنا ہے اور یورپ کی قوموں کی طرح ہم ایک لمحے کے لیے بھی اسلام کے اس وسیع رشتے کو جو ہم کو دنیا کے کروڑوں انسانوں سے وابستہ کرتا ہے ہندوستانی قومیت کے اندر فنا نہیں کرنا ہے۔" (حوالہ بالا)

یہی وجہ تھی کہ انہوں نے "مذاہب کی اصلاح و ترمیم" کے تصور اور اصلاح کو یکسر رد کر دیا اور واضح طور پر کہا کہ عیسائی اور ہندو اگر یہ کام کر رہے ہیں تو سوبار کریں لیکن

"میں علی وجہ البصیرت کہتا ہوں کہ مسلمانوں کو مذہبی احکام میں اس طرح کی ترمیم و اصلاح کی یکسر ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان کی شریعت کے قوانین جامع و مکمل ہیں ان میں نہ ترمیم کی گنجائش ہے، نہ اصلاح کی۔"

("خطبات جمعہ و عیدین" صہ ۶۶، ۶۷)

اس طرح کی بات وہ شخص کر رہا ہے جس کے ایمان تک کو بعض کوربا طنوں نے معرض نقد میں تولا اور اس پر طرح طرح سے بہتان تراشی کی۔ اس نے کہا تو یہ کہ :

"دوسری قوموں کو زندہ رہنے کے لیے اگر اپنے اپنے مذاہب میں اصلاح و ترمیم کی ضرورت ہے تو مسلمانوں کو ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنی شریعت کو اور مضبوط پکڑیں اور قوانین اسلام کی شدت سے پیروی کریں۔ دوسری قوموں کی فلاح و بہبود اگر اپنے اپنے مذہب سے دوری اختیار کرنے میں ہے تو مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا راز اپنے مذہب سے گرویدگی و اتباع کامل میں مضمر ہے لیکن مسلمان اپنے مذہب سے بعد اختیار کر رہے ہیں اور جو شے ان کی ترقی، بہبود، و فلاح کی ضامن ہے اس سے روگردانی کر رہے ہیں۔

انہوں نے ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء کے "الہلال" میں گورنمنٹ کو مشورہ دیا :

"پس گورنمنٹ کی بھی مصلحت یہی ہونی چاہیے کہ ہم کو مسلمان بننے کے لیے چھوڑ دے کیونکہ مسلمان ہونے کے بعد ہم اپنے نفس کے لیے اور نیز تمام عالم کے لیے یکساں طور پر مفید ہو سکتے ہیں۔"

ہاں وہ اس بات کو شدت سے محسوس کرتے تھے کہ فقہی مسائل کی اصلاح یا دوسرے لفظوں میں اس سرمایہ میں یہ شکل بے حد ضروری ہے کہ عصری ضرورتوں کا لحاظ کر کے وقت کے چیلنج کا جواب دیا جائے۔

یہ کام کون کرے ؟۔ اصحاب علم وبصیرت اور ارباب فکر و دانش اور ماہرین قانون اسلامیہ کی ایک جماعت جو:

الف : دین کے علوم ضروریہ کی ماہر اور عربی ادب پر کامل عبور رکھتی ہو۔

ب : قرآن کے وہ حصص جو احکام و اصول سے متعلق ہیں' وہ بطور خاص ان کی نگاہ میں ہوں نیز وہ اصول تفسیر اور متداول و معروف تفسیری ذخیرہ سے، کماحقہ واقف ہو۔

ج : عصری تقاضوں اور ضروریات پر ان کی نگاہ ہو اور تاریخ اسلام' تاریخ فقہ اسلامی کے تمام ادوار و ازمنہ پر بھی ان کی کامل نظر ہو۔ جو قانون اسلام کی ترتیب و انضباط پر ہمیشہ اثر انداز ہوتی رہی۔

گویا مولانا نے بڑے اختصار و جامعیت کے ساتھ وہ تمام باتیں اور شرائط و آداب ذکر کر دیئے جن کا تعلق اجتہاد سے ہے۔ وہ خود اس بات کی طرف توجہ کرنا چاہتے تھے لیکن افسوس کہ استخلاص وطن کی عظیم الشان تحریک نے انہیں اس کا موقعہ فراہم نہ کیا۔ علامہ اقبالؒ بھی اس سلسلہ میں ایک سوچ رکھتے تھے لیکن ان کی مشکل یہ تھی کہ ان کی خواہش تھی کہ دار العلوم دیوبند کے شیخ مولانا سید محمد انور شاہ صاحبؒ لاہور آجائیں تو مل کر یہ کام کیا جا سکے۔ لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا۔

بہر حال مولانا آزاد کا ایک بیان ۴ر جولائی ۱۹۴۵ء کو شملہ سے اس وقت جاری ہوا جب وہ قلعہ احمد نگر کی اسیری سے رہا ہوئے۔ اخبارات نے اس مفصل بیان کو "اصلاح و تجدید فقہ اسلامیہ کی مہم" کے عنوان سے شائع کیا۔

"میں قلعہ احمد نگر میں نظر بند تھا کہ رپورٹر کی شائع کردہ ایک خبر سے میرا دل بہت متاثر ہوا' خبر یہ تھی کہ علماء فلسطین نے فقہاء کی ایک مجلس قائم کی جو اسلامی قانون پر نظر ثانی کرے گی اور اس کو اسلام کے بنیادی اصول کے مطابق از سر نو منظم کرے گی تاکہ یہ قانون عصر حاضر کی ضرورتوں کا کفیل ہو سکے۔ یہ مجلس فقہ حنفی' شافعی' مالکی اور حنبلی کو جمع کرے گی اور اس مجموعہ کے خاص مسائل کے متعلق موزوں و مناسب ہدایات مرتب کرے گی۔

مجلس فلسطین کا مقصد مسلمانان عالم کی اہم ترین مذہبی اور معاشرتی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے۔ وہ تمام مسلمان جو اصلاح اور ترقی کی شدید ضرورت محسوس کرتے ہیں اس مجلس کا خیر مقدم کریں گے۔

اگر یہ مجلس اپنے مقاصد اور عزائم میں کامیاب ہو گئی تو ان تمام خوابوں کی تعبیر پور ہو جائے گی جو انیسویں صدی عیسوی کے مسلمان مصلحین دیکھا کرتے تھے' یہ لوگ نشاۃ ثانیہ اور تجدید و تجدد کے خواب ہی دیکھتے رہے اپنی زندگی میں دلی مقصود حاصل نہ کر سکے۔

شیخ محمد عبدہٗ مصری ۱۹ویں صدی کے ممتاز ترین مصلح تھے اعرابی پاشا کی ناکام بغاوت کے بعد شیخ موصوف کو بیروت میں جلاوطن کر دیا گیا۔ اس حالت میں آپ نے شیخ الاسلام قسطنطنیہ سے ایک مکتوب کے ذریعے اسلامی قانون کی اصلاح کے لیے درخواست کی چوں کہ وہ زمانہ سازگار نہ تھا اسی وجہ سے یہ کوشش کامیاب نہ ہوئی۔ سلطان عبدالحمید خاں کا عہد سلطنت اس قدر رجعت پسند واقع ہوا تھا کہ اصلاح کا نام لینا بھی جرم تھا۔ علماء فلسطین کا یہ اقدام کچھ نیا نہیں اصلاح کی یہ بنیاد آج سے صدیوں پیش تر رکھ دی گئی تھی' لیکن اس زمانے کے علماء کی یہ تجویز رجحانات عصری سے بہت آگے تھی۔ اس وقت کی قدامت پسندی ان علماء کے خیالات کی تاب نہ لا سکی۔

مجلس فلسطین نے جو اصول اصلاح قانون اسلامی کے لیے وضع کیا ہے۔ شیخ احمد ابن تیمیہ اور ان کے پیرو ابن قیم اسی اصول کے مطابق اصلاح چاہتے تھے۔

یمن کے مشہور عالم قاضی محمد شوکانی نے اپنی اصلاح کی بنیاد انہی اصول پر رکھی تھی جو

ان کی مشہور کتاب "نیل الاوطار" میں درج ہیں' یہ کتاب موجود ہے اور اصلاح کی کوشش میں ہماری رہنما ہو گی۔ ہمیں اسی بنیاد پر اصلاح کی ایسی عمارت بنانی ہے جو عصری ضرورتوں کو پورا کر سکے۔

مصر عہد حاضر میں اسلامی تعلیم کا بڑا مرکز ہے۔ اس قسم کی اصلاح کی تکمیل میں مصر کو پیش پیش ہونا چاہیے۔ سلطان ابن مسعود' ابن تیمیہ اور ابن قیم کے ہم عقیدہ ہیں اور ان سے توقع ہو سکتی ہے کہ تحریک اصلاح کے علم بردار بنیں۔ لیکن نہ مصر نے اصلاح کے میدان میں قدم آگے بڑھایا نہ حجاز نے حق رہنمائی ادا کیا' اصلاح کی تحریک پیدا ہوئی تو ایک غیر متوقع مقام فلسطین میں' یہ اصلاح اور بھی سزاوار تحسین ہے کہ فلسطین سے کسی کو یہ توقع نہیں ہو سکتی تھی۔

ان حالات میں مجلس فلسطین کا قیام ایک بین الاقوامی اہمیت کا واقعہ ہے' افسوس ہے کہ علماء فلسطین کی اس تحریک سے ہندوستان اور دوسرے ممالک نے کوئی اثر قبول نہیں کیا۔ میں نے حالت نظر بندی ہی میں تہیہ کر لیا تھا کہ رہا ہونے کے بعد مسلمانان ہندوستان کی طرف سے اس تحریک کا خیر مقدم کروں گا' آج میں فلسطین کی مجلس کو مخلصانہ تبریک پیش کرتا ہوں اور یقین دلاتا ہوں کہ ہندوستان کے روشن خیال اور ترقی پسند علماء اس محترم مقصد کے حصول میں اس کے ساتھ تعاون کریں گے اور امکانی مدد کریں گے۔"

(زمزم لاہور' مورخہ ۱۹ر اپریل ۱۹۴۵ء' شمارہ نمبر ۵)

اس بیان کا پس منظر یہ تھا کہ فلسطین جیسی زمین انبیاء کے علماء نے ایک ایسی مجلس کے قیام کا اعلان کیا تھا جو اس کام کو سرانجام دے گی۔

اس کار خیر سے انہیں جو خوشی ہوئی اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں لیکن افسوس کہ عالمی سامراج کی ریشہ دوانیوں نے اس سرزمین پر جو ڈرامہ یہودی آبادی و مملکت کے قیام کے لیے رچایا۔ اس نے اس خواب کو شرمندہ تعبیر نہ ہونے دیا اور یوں یہ بزم درہم برہم ہو کر رہ گئی۔

(۲)

ملک کی تقسیم کے بعد ادھر اور ادھر کے مسائل مختلف ہو گئے۔ سب سے زیادہ ذمہ

داری' پاکستان پر تھی کہ وہ اپنے دعاوی کے تحت اس طرف متوجہ ہوتا لیکن افسوس ہمارے یہاں کی دین ناآشنا بلکہ دین بے زار اور منافق صفت قیادت نے کبھی اس طرف سنجیدہ پیش قدمی نہ کی۔ اگر رخ کیا بھی تو اس طرح کہ اقبال کے الفاظ میں۔

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق

مذہب کے نام پر قائم ہونے والی سیاسی تنظیموں اور گروپوں نے اقتدار کی گدی پر براجمان ہونے کی غرض سے اپنی صلاحیتیں داؤں پر لگا دیں اور وہ اب تک در لیلیٰ تک رسائی حاصل کرنے کی غرض سے نجد کے روایتی مجنوں کی طرح ماری ماری پھر رہی ہیں۔ لیکن انہیں توفیق نہ ہوئی تو اس بات کی کہ وہ اس ٹھوس کام کی طرف توجہ کر سکیں۔ تاکہ عصری ضرورتوں کا معاملہ طے ہو سکے اور آج کے مسائل میں گھرا ہوا نوجوان دین کے حوالہ سے مطمئن ہو سکے۔ ملک میں قدیم و جدید کے حوالہ سے ان گنت ادارے اور کلیات و جامعات ہیں' مدارس ہیں لیکن تلاش کیجئے کہ کہیں کوئی اس حوالہ سے مصروف کار ہے؟ اور خاص اسی ضرورت سے قائم کردہ ادارے' جن پر لاکھوں کا صرفہ ہو رہا ہے' ان کا کام کیا ہے؟ اس پر کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔ گویا ہمارے یہاں سارا کام دین فروشی اپنی دکان سیاست و اقتدار کے لیے دین کو ایکسپلائٹ کرنے تک محدود ہے' کوئی ٹھوس علمی اور سنجیدہ کام دور دور نظر نہیں آتا۔

اس فساد زدہ دور میں ایک علمی ارمغان ہمارے سامنے آیا تو ہماری خوشی کی انتہا نہ رہی اور ہم نے اس پس منظر میں یہ سطور لکھ ڈالیں۔ اس ارمغان علمی کے مصنف کون ہیں؟ تو سن لیں کہ ضلع مظفر نگر (یو۔پی) کے مشہور قصبہ تھانہ بھون میں ایک بزرگ تھے' جن کا نام سید الطائفہ حاجی امداد اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ تھا' یہ امی شیخ تھے لیکن قدرت نے اصلاح باطن اور جہاد حریت کے لیے اپنے وقت کے عظیم المرتبت اہل علم کو ان سے وابستہ کر دیا تھا' جن میں مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہما اللہ تعالیٰ سے لے کر (جنہیں حاجی صاحب اپنا دست و بازو قرار دیا کرتے تھے) حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب گولڑوی رحمتہ اللہ تعالیٰ تک جیسے لوگ شامل تھے۔ حاجی صاحب ہجرت کے قصد

سے سرزمین وحی، بلدۂ امین مکہ معظمہ زادھا اللہ تعالیٰ شرفا تشریف لے گئے تو ان کی سونی بزم کو رونق بخشی ان کے عزیز و محبوب خلیفہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے! مولانا تھانوی اس صدی کے ان لوگوں میں سے تھے جنہیں "جامع" کہا جاتا ہے اور جن سے اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کا بڑا کام لیا، معاشرتی مسائل کے سلسلہ میں ان کی کتاب "الحیلۃ الناجزۃ" اپنے دور کی عظیم مجتہدانہ کاوش ہے، جس نے ستم رسیدہ عورتوں کے مسائل کے حل میں بڑی مدد کی۔ مولانا تھانوی سے علم و معرفت کے حوالہ سے جو لوگ وابستہ تھے، ان میں ایک اہم نام مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے جو ان کے عزیز بھی تھے۔ مولانا ظفر احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی عظیم الشان ملی و علمی خدمات کے تعارف کا یہ موقعہ نہیں۔ اتنا نوٹ کر لیں کہ سلہٹ کے ریفرنڈم کی کامیابی کا سہرا تحریک پاکستان میں ان کے سر ہے جس کا اعتراف بانی پاکستان نے کیا اور ڈھاکہ میں پرچم کشائی ان سے کرائی لیکن ہمارے نزدیک ان کا اصل کارنامہ "اعلاء السنن" نام کی ڈیڑھ درجن کے لگ بھگ مجلدات پر مشتمل کتاب ہے جو ان کی محدثانہ عظمت، فقہی بصیرت اور گہرے علمی ذوق کا شاہکار ہے۔

ان کے دو صاحبزادوں میں بڑے ہیں "مولانا عمر احمد عثمانی" جن کی شوخی طبع ہر دور میں ان کے لیے بلائے درماں رہی۔ حتیٰ کہ تعصب کے مارے ہوئے حاسدوں، بالخصوص مدعیان نفاذ اسلام نے ان کے ایمان تک کو تولا اور کہاں کہاں تک ان کے رشتے جوڑے۔ فیا حسرتا؟ لیکن اپنے مشاہدہ کی بنا پر یہ عرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ وہ شخص فقر و درویشی کا مرقع اور علم کی دنیا کا مسافر ہے جس کا اوڑھنا بچھونا علم ہے اور بس۔ موصوف مدرسہ مظاہر العلوم سہارن پور کے سند یافتہ حضرت شیخ مولانا محمد زکریا کاندھلوی مہاجر مدنی رحمہ اللہ تعالیٰ کے خاص شاگرد، پنجاب یونیورسٹی سے آنرز ان عربیک، پرشین اور اردو کے کورس کیے ہوئے۔ ۶ سال چاٹگام کی ایک بڑی درس گاہ کے شیخ الحدیث رہے۔ بیورو نیشنل ری کنسٹرکشن حکومت پاکستان کراچی کے ڈین آف تھیالوجی ۳ برس رہے۔ ناظم آباد کالج کے شعبہ اسلامیات کے سربراہ اور اس کی مسجد کے خطیب رہے۔ ڈاکٹر محمد شفیع صاحب مرحوم کی زیر نگرانی "قلائد الجمان" کو ایڈٹ کیا۔ عضد الدولہ دیلمی کا تذکرہ مرتب کیا اور بہت سی

اہم کتابوں کے تراجم کیے۔ کئی درسی کتابوں کی شروحات لکھیں اور متعدد اہم علمی مقالات لکھے۔ حضرت تھانوی کے بہت منظور نظر اور انہی سے بیعت ہیں اور انہوں نے چاروں سلاسل میں بیعت کی۔ حضرت مولانا محمد زکریا شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالیٰ ان کے استاذ تھے۔ انہوں نے ۲ر اپریل ۱۹۷۸ء کو مدینہ منورہ سے لکھا:

"تمہارا محبت نامہ یکم اپریل کو بہت جلد پہنچا۔ میرا ضعف تو بہت بڑھتا جا رہا ہے حتیٰ کہ حرم میں بھی بغیر سہارے کے بیٹھا نہیں جاتا تمہارا تصوف کا مضمون تو ماشاء اللہ تعالیٰ بہت بلند اور اونچا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اس شراب کا ایک گلاس تمہیں بھی پلا دے۔"

آخر میں لکھتے ہیں

"اللہ والوں سے جتنی محبت ہو سکے غنیمت سمجھیو اور کسی اللہ والے سے چاہے کتنا ہی اختلاف رائے ہو بغض مت رکھیو۔ میں تمہارے لیے اہتمام سے دعا کرتا ہوں اللہ تمہیں اپنی رضا و محبت عطا فرمائے۔"

انہی مولانا عمر احمد عثمانی نے ایک علمی عزیز مولانا طاہر المکی صاحب کی درخواست پر اس ارمغان علمی کو لکھنا شروع کیا جس کا نام "فقہ القرآن" قرار پایا تو مقصد یہ تھا کہ جس طرح آپ کے والد گرامی مولانا ظفر احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکامی احادیث پر عظیم الشان کتاب اعلاء السنن لکھی اسی طرح قرآن عزیز کے احکامی حصہ کو اس عنوان سے بسط و تفصیل کے ساتھ عام فہم انداز میں لکھا جائے تاکہ اس سے نہ صرف عام لوگ استفادہ کر سکیں بلکہ آج کی عصری ضرورتوں کے تحت فقہی مسائل میں لوگوں کو جو الجھنیں پیش آتی ہیں ان کا ازالہ ہو سکے۔

اس عجیب و غریب علمی کتاب کی چھ جلدیں اب تک سامنے آچکی ہیں۔ فاضل مصنف نے فقہ حنفی کی عظیم الشان درسی کتاب "الہدایہ" کو بنیاد بنا کر اسی انداز سے "ابواب دار" کتاب کو مرتب کرنا شروع کیا اور فقہی مسائل کو قرآن عزیز کے حوالہ سے مبرہن کیا اور ساتھ ساتھ ضرورت کے تحت احادیث و آثار کا اضافہ بھی کیا۔

پہلی جلد میں لگ بھگ پچاس صفحات کا عظیم مقدمہ بڑی اصولی قسم کی تحریر ہے جس میں ذخیرہ احادیث پر روایت و روایت کی روشنی میں محققانہ گفتگو کی گئی ہے جس کے بعض حصوں سے شاید کچھ لوگ بد کیں لیکن بہر حال ایک علمی سرمایہ ہے اور بڑے محققانہ انداز میں لکھا گیا ہے' وہ اس قابل ہے کہ اسے معصّرانہ اور ناقدانہ نگاہوں سے پڑھا جائے۔ اس حصہ میں کتاب الطہارت' کتاب الصلوٰۃ' کتاب الزکوٰۃ' کتاب الصوم' کتاب الحج شامل ہیں جنہیں فاضل مصنف نے بڑے اہتمام سے مدلل و مبرہن کیا ہے۔ دوسری جلد ساری کی ساری اسلام کے عائلی نظام سے متعلق مختلف ابواب و فصول اور جزئیات پر مشتمل ہے۔ اس میں نکاح و طلاق وغیرہ کے ضمن میں بعض تاریخی روایات پر سیر حاصل بحث ہے۔ تیسری جلد حقوق و فرائض بالخصوص حقوق نسواں کے نہایت اہم نازک اور پیچیدہ مباحث پر مشتمل ہے' محسوس یہ ہوتا ہے کہ فاضل مولانا بڑی سلامتی کے ساتھ اس وادی سے گزرے ہیں۔ چوتھی جلد شہادت نسواں اور وصیت نسواں کے مضامین کے لیے خاص ہے۔ اس جلد میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کا ایک مکتوب ہے جو انہوں نے ۸ر دسمبر ۸۱ء کو مدینہ منورہ سے لکھا۔ اس میں فرماتے ہیں :

"اللہ تعالیٰ تمہیں ہر لغزش سے محفوظ رکھے۔ تمہاری تصانیف کو قبول فرمائے۔ لوگوں کو ان سے منتفع فرمائے۔ کاش میری زندگی میں آجاتی تو اس کو دیکھتا۔" الخ

معروف اسکالر اور محقق عالم مولانا سعید احمد اکبر آبادی نور اللہ تعالیٰ مرقدہ لکھتے ہیں۔

"عزیزم مولانا عمر احمد عثمانی مستحق تحسین ہیں کہ وہ اس پل صراط سے نہایت سلامت روی سے گزرے ہیں' ان کی تحریر سنجیدہ اور عالمانہ ہے۔ بزرگوں سے جہاں کہیں بھی اختلاف کیا ہے' شائستگی اور وقار کے ساتھ کیا ہے بلکہ یہ اس کتاب کا طرۂ امتیاز ہے۔"

(مکتوب دہلی ۱۰ر اپریل ۱۹۸۵ء)

پانچویں جلد حدود سے متعلق وقف ہے جس کا تعارف ہمارے ملک کے معروف قانون دان جناب خالد اسحاق نے لکھا ہے۔ مولانا نے حدود کے سلسلے میں مخالفین کی جہالت اور اپنوں کے احساس کمتری پر خوب کلام کیا۔ اور اسلام میں جرائم کی سزا کے فلسفہ پر بڑی متین

گفتگو کی ہے۔ چھٹی جلد "رجم" جیسے معرکۃ الآرا مسئلہ کی تفصیلات پر مشتمل ہے' جس میں بعض بڑے چونکا دینے والے انکشافات و اکتشافات علمی سامنے آئے ہیں۔ ان چھ کی چھ جلدوں میں جہاں فقہی احکامات کو مدلل و مبرہن کیا گیا ہے وہاں ہر جلد میں بعض اہم علمی اور دقیق مسائل پر مقدمات ہیں بعض اہل علم کی آراء ہیں اور مسائل کی نسبت سے کئی ایک مقامات پر بعض اہم تاریخی واقعات پر سنجیدہ اور سیر حاصل گفتگو ہے۔

اس بات کے اظہار میں مطلق کوئی حرج نہیں کہ موصوف کی علمی تحقیقات و انکشافات میں کئی ایسے مقام ہوں گے جہاں اختلاف ممکن ہوگا لیکن اس سے بدکنا اچھی بات نہیں اور نہ ہی اس پر برہمی مناسب ہے۔ بقول مولانا سعید احمد اسلاف و اکابر سے اختلاف کا پل صراط بڑا نازک ہے لیکن عمر صاحب نے اس پل صراط کو حسن و خوبی سے پار کیا ہے تو دوسروں پر بھی لازم ہے کہ وہ علمی وقار' سنجیدگی' متانت اور عالمانہ اخلاق کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کتاب کو بالاستیعاب دیکھیں اور پھر رائے قائم کریں بلکہ میری درخواست ہے کہ اہل علم سیاسی جھمیلوں اور لیلائے اقتدار سے ہمکنار ہونے کی خواہش سے بالاتر ہو کر علمی میدان میں سر جوڑ کر بیٹھیں' اس قسم کے علمی سرمایہ کو سامنے رکھیں' جدید اور عصری تقاضوں پر غور کریں اور اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی توفیق و علم کے سہارے امت کی کشتی کو پار لگانے کی سعی کریں۔ ان سطور کا راقم مولانا عمر احمد سے چند مقامات پر اختلافات کے باوصف (جس کا ذکر پھر کسی فرصت میں کروں گا) ان کی درازیٔ عمر اور صحت و عافیت کے لیے دعا کرتا ہے کہ وہ انہیں اور ہمیں اور پوری امت کو زیغ و ضلال سے ہر طرح اور ہر آن محفوظ رکھے' ٹھوس کاموں کی توفیق دے تاکہ دین و ملت کی مخلصانہ خدمت ہو سکے۔ ان کی اس علمی کاوش کو قبول فرمائے اور ان کے معاونین کو بہترین اجر سے نوازے۔

(ماہنامہ اسلامی انقلاب لاہور اگست ۱۹۸۹ء)

فقہ القرآن کی اہمیت

از خورشید ندیم۔ (جاوید احمد غامدی کے شاگرد)

(روزنامہ جنگ کراچی 17/ جنوری 2002ء)

مذہبی ادارے اصلاً ایک خیر کے لئے وجود میں آئے تھے۔ انہوں نے مشکل حالات میں محض اپنے وسائل سے اس علمی روایت کو زندہ رکھا جو انگریز کی زد میں تھی۔ انگریزوں نے جب اس سرزمین پر قدم جمائے تو انہوں نے مسلمانوں کو ان کی سیاسی، معاشرتی اور مذہبی روایات سے لاتعلق بنانا چاہا۔ دوسرے میدانوں میں تو وہ کامیاب رہے لیکن مسلمانوں کو ان کے مذہبی ورثے سے محروم نہ کیا جا سکا۔ یہ سب اہل مدرسہ کے سر ہے جنہوں نے مسلمانوں کے علمی کام کو آنے والی نسلوں تک منتقل کیا۔ مسلمانوں کی سیاست تقطل کا شکار ہوئی، ان کی معاشرت تہ و بالا ہو گئی لیکن ان کا علمی تسلسل جامد ضرور ہوا معطل نہ ہو سکا۔ یہ ایک کارنامہ ہے جس پر اہل مدرسہ بجا طور پر تحسین کے مستحق ہیں۔

پاکستان بننے کے بعد بھی انہوں نے یہ کام جاری رکھا۔ اب جب کہ مسلمانوں کا سیاسی اور معاشرتی تشخص ایک مرتبہ پھر قائم ہوا تو انہیں دین کی بھی زندہ اور اجتہادی کی ضرورت پیش آئی۔ بدقسمتی سے اہل مدرسہ اس تبدیلی کو محسوس نہ کر سکے۔ علامہ اقبال جیسے لوگ اس کی ضرورت اجاگر کر رہے تھے اور یوں ان کی فکر کے زیر اثر اس رائے کو تقویت ملی کہ دینی علوم کے میدان میں خیمہ زن جمود سے نجات حاصل کی جائے۔ ایک طرف یہ سلسلہ چل نکلا اور دوسری طرف اہل مذہب نے اپنی روش میں کوئی تبدیلی مناسب نہ سمجھی جس کے باعث وہ عملی زندگی سے لاتعلق ہونے لگے۔ بات اگر یہاں تک محدود رہتی تو شاید کوئی مضائقہ نہ تھا لیکن جب اہل مدرسہ میں اپنی اجنبیت کا احساس بڑھا تو انہوں نے متحرک ہونے کا فیصلہ کیا۔ یہ تحریکیت بجائے اس کے کہ علم کی وادیوں میں جلوہ گر ہوتی اس نے انہیں میدان سیاست میں لا کھڑا کیا۔ سیاست کے اپنے تقاضے ہیں۔

یہ انسان کو ایسی ایسی وادیوں میں لے جاتی ہے جہاں جبہ و دستار کی آبرو باقی نہیں رہتی۔ اس قربانی کے باوجود سیاست کے مطالبے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ یہی تقاضے تھے جنہوں نے اہل مدرسہ کو مجبور کیا کہ وہ کبھی فرقہ واریت کی سنگلاخ چٹانوں سے ٹکرائیں، کبھی افغانوں کے کہساروں میں علم جہاد بلند کریں اور کبھی کشمیر کے راستے دہلی پہنچ کر لال قلعے پر اپنا جھنڈا لہرانے کا اعلان کریں۔ ان سب دشتوں کی سیاحی کے باوجود ان کے ہاتھ کچھ نہ آیا۔ البتہ معاشرے نے اس کی قیمت ضرور ادا کی، اب تو یہ خود نہیں جانتے کہ ؎

کون سی وادی میں ہے، کون سی منزل میں ہے
عشق بلا خیز کا قافلہ سخت جاں!

گویا معاملہ یہ نہیں ہے کہ ان کے وجود میں خرابی کی کوئی صورت مضمر ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اصل میدان کو چھوڑ کر ایسی وادی میں قدم رکھا جو ان کے لیے حیات بخش نہیں تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ جو کام کر سکتے تھے وہ بھی نہیں کر پائے۔ آج کرنے کا کام یہ نہیں ہے کہ اہل مدرسہ کا وجود مٹا دیا جائے بلکہ ضرورت یہ ہے کہ مدرسے کے روایتی کردار کا احیاء ہو۔ یہ کام حکومت، اہل مدرسہ اور معاشرے کو مل کر کرنا ہوگا۔ اس ضمن میں چند اقدامات ناگزیر ہیں۔

1۔ اہل مدرسہ یہ طے کر لیں کہ وہ پھر سے محراب و منبر کو اس طرح آباد کریں گے کہ وہاں سے قال اللہ او قال الرسول ﷺ کے سوا کوئی دوسری آواز بلند نہیں ہو گی۔ سیاست میں قدم رکھنا وہ ایسا ہی جرم سمجھیں جیسے کسی دوسرے کے حرم میں داخل ہونا۔ ان کی توجہ کا مرکز یہ سوالات ہونے چاہئیں کہ معارف القرآن کے بعد تفسیر کا باب کیوں بند ہو گیا؟ مفتی محمد شفیع جیسا شخص پھر علماء میں کیوں پیدا نہیں ہوا؟ مولانا شبیر احمد عثمانی کے بعد کسی نے مسلم کی شرح کیوں نہ لکھی (مفتی تقی عثمانی صاحب کا دم غنیمت ہے کہ انہوں نے اس کی تکمیل کا بیڑا اٹھایا)۔ مولانا عمر احمد عثمانی جیسا کوئی شخص ان مدارس سے کیوں نہ اٹھا جو "فقہ القرآن" جیسی تصنیف امت کو دیتا۔

تعارف کتاب

از محترم المقام جناب جسٹس آفتاب حسین صاحب چیف جسٹس وفاقی شرعی عدالت حکومت پاکستان۔ اسلام آباد

جناب الطاف حسین قریشی فرماتے ہیں، وفاقی شریعت کورٹ کے سابق چیف جسٹس جناب آفتاب حسین نے دن رات کام کیا اور وفاقی حکومت کے وہ سارے قوانین جو وفاقی شریعت کورٹ کے دائرہ میں آتے تھے کھنگال ڈالے اور یہ نشان دہی کر دی کہ ان کا کون سا حصہ اسلامی تعلیمات اور تصورات کے خلاف ہے اور اس میں کیا ترمیم ہونی چاہیئے

(ماہنامہ اردو ڈائجسٹ ص ۲۱ بابتہ جولائی ۸۵ء)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۰ نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم ۰

فقہ القرآن جس کے مصنف نہ صرف یہ کہ علم کے ایک عظیم خانوادے سے متعلق ہیں بلکہ خود بھی ایک معتبر عالم دین ہیں، انھوں نے جس طرح خواتین کے خلاف مذہبی حلقوں کی عصبیت کیلئے ایک تازیانہ کا کام کیا وہ اپنی مثال آپ ہے۔ فقہ القرآن کی تیسری جلد میں ناقصات العقل والدین شہادت ودیت میں عورت کے مرد سے نصف ہونے اور مرد کی حاکمیت اور عورت کی محکومیت کی جس طرح آپ نے نفی فرمائی حق تو یہ ہے کہ حق ادا کر دیا۔

یہ عجیب بات ہے کہ جس دین نے عورت کو انتہائی پست حالت سے مرد کے ساتھ مساوات کی اعلیٰ بلندیوں تک پہنچا دیا

اور اعلان فرمادیا "ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف
(ق ۲: ۲۲۸)
(اور عورتوں کے مردوں پر ایسے ہی حقوق ہیں جیسے ان پر مردوں کے حقوق ہیں) جس دین نے عورت کو بلا شرکت شوہر ملکیت عطا فرمائی اور اپنی ملک پر مکمل انتظامی اختیارات بخشے، اور اسے ہر سیاہ و سپید کا مالک بنا دیا۔ جس دین نے اس کو کسب کا اختیار دیا اور اپنے کمائے ہوئے مال کا مالک و مختار بنایا۔ جس دین نے نکاح کو اس کے اور اس کے شوہر کے مابین ہمسرانہ محبت و مودت کی بنیاد بنایا۔ جس دین نے اگر شوہر کو طلاق کا حق دیا تو زوجہ کو حصول خلع کا حق مرحمت فرمایا۔ جس دین نے وراثت میں عورت کو بھی حصہ دار بنایا بلکہ ذوی الفروض میں اس کو زیادہ اہمیت دی۔ جس دین نے لڑکیوں کے قتل اور عورتوں کے استحصال کا قلع قمع فرمایا، جس دین نے عورت کے لئے قاضی، امیر بلکہ سربراہ مملکت تک جیسے اعلیٰ مراتب کے دروازے کھولدئے، جس دین نے ازواج کی تعداد پر پابندی عائد کی اور تعداد ازواج کو مشروط بعدل کیا جس دین نے حصول علم کے سلسلہ میں مرد اور عورت پر کوئی تفریق نہیں کی حتیٰ کہ جس دین نے برابری کے علاوہ مرد کو عورت کے سلسلہ میں گراں بہا ذمہ داریوں سے لادا۔ اس دین کے ماننے والوں نے "للرجال علیھن درجہ (اور شوہروں کو بیویوں پر ایک گونہ برتری ہے) اور "الرجال قوامون علی النساء" (ق ۴: ۳۴)

مرد عورتوں کے نان نفقہ کے ذمہ دار ہیں، کی اجتہادی تعبیر سے تمام مردوں کو عورتوں کا حاکم اور عورتوں کو ان کا محکوم بنا دیا۔ وراثت میں اکثر حالتوں میں اس کا حصہ مرد سے نصف ہونے کی وجہ سے اس کی تنصیف کردی۔ قرض کے لین دین جس سے اکثر معاشروں میں عورت کو اتفاقاً ہی سابقہ پڑتا ہے، کے سلسلہ میں گواہ بنانے کے احکام کا عمومی طور پر ہر معاملہ پر اطلاق کر کے اس کی شہادت کو مرد کی شہادت کا نصف قرار دے دیا حالانکہ آیت کا اطلاق عدالتی گواہوں پر نہیں ہوتا (ق ۲: ۲۸۲)

اگر ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلادے کا مفہوم یہ سمجھ لیا کہ عورت کی یادداشت مرد کے مقابلہ میں بہت کم ہے مزید برآں عورت کی شہادت کو بلا معیت مرد ناقابل قبول قرار دیدیا۔

اس تنصیف نے عورت کو بالعموم اہلیت، قابلیت اور استعداد سے معرّا کردیا۔ اسکی شہادت مشکوک ہوگئی جس کی وجہ سے وہ حدود و قصاص میں گواہ ہونے کی بالکل اہل نہیں رہی۔ تشکیکِ شہادت کا اثر اس کی عدالت پر بھی پڑا چنانچہ جو فقہا اس کو قاضی بننے کا اہل سمجھتے ہیں وہ بھی اس کو حدود و قصاص کے مقدمات فیصل کرنے کے سلسلہ میں نااہل گردانتے ہیں۔

کہا گیا کہ عورت کے قتل کے سزا قصاص ہے لیکن اس کی دیت یا اس کا خون بہا مرد کی دیت کے مقابلہ میں نصف ہے۔

اکثر و بیشتر دینی حلقوں میں عورتوں کی تعلیم کی مخالفت بھی انھیں مفروضات کا نتیجہ ہے جس کی عقل و اہلیت کا نقص ناقابل علاج ہو اور جس کا کام صرف امور خانہ داری کا انتظام ہو وہ کیوں تعلیم پر وقت ضائع کرے۔ صرف ناظرہ قرآن پاک پڑھ لینا کافی ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ انسان اور حیوان میں مابہ الامتیاز عقل و شعور ہے اگر مرد ہی کو انسان تصور کر لیا جائے تو نصف انسان (عورت) کو انسان کیونکر کہا جا سکتا ہے بالخصوص جبکہ بیوقوف سے بیوقوف اور جاہل سے جاہل مرد تو انسانی صفات کا بلحاظ عقل و شعور حامل سمجھا جائے اور تعلیم یافتہ اور عقلمند عورت اس کے مقابلہ میں ناقص العقل مانی جائے جو مرد بوجہ جہالت ایک غیر مبہم جملہ نہ بول سکے اور نہ قاضی ہی کی بات سمجھ سکے وہ تو یادداشت کے اعتراض سے ماورا رہو برعکس اس کے علم و فضل میں یکتا عورت کی یادداشت طبعًا مشکوک سمجھی جائے۔ اس کے خون کی قیمت نصف سمجھی جائے۔ پردے کے سلسلہ میں اس کو ایک ایسی شئے سمجھا جائے جو قیمتی ہونے کیوجہ سے چور کی دستبرد سے باہر محفوظ جگہ رکھی جانا چاہیے تو پھر ایسی شے کو انسان سے کیونکر تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ ادارۂ منہاج کے ایک مذاکرے میں جو عورت کی دیت سے متعلق تھا ایک مفتی صاحب یہ ارشاد فرمانے پر مجبور ہو گئے کہ "یہ ضروری نہیں کہ عورت انسان میں شامل ہو۔۔۔۔ یہ بات مفتی صاحب نے اس وقت فرمائی جب

ان کے سامنے حدیث کریمہ دیۃ الانسان مأۃ من الابل کا تذکرہ ہوا اور سوال کیا گیا کیا عورت انسان نہیں ہے؟

میری والدہ صاحبہ اور نانی صاحبہ (خدا دونوں کو غریق رحمت فرمائے) معمولی طور پر خواندہ تھیں جیسا کہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں رواج تھا لیکن خاندانی معاملات میں دونوں کی یادداشت مردوں سے کہیں زیادہ تھی۔ میری عمر پندرہ سال تھی جب میری نانی صاحبہ ایک مقدمہ وراثت و مہر میں بطور گواہ پیش ہوئیں فریق مخالف کی طرف سے چوٹی کے وکلاء نے ان پر گھنٹوں جرح کی لیکن کیا مجال کہ ان کے بیان میں کوئی ابہام یا تضاد پیدا ہوا ہو۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین کے ساتھ بیٹھنے اور ان سے گفتگو کرنے کا مجھے بارہا موقع ملا لیکن مجھے ان کی عقل و دانش اور علمی قابلیت میں مردوں کے مقابلہ میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوا پاکستان میں امتحانات میں لڑکیوں کی کامیابی کی روز افزوں شرح ان کی عمدہ یادداشت کا بدیہی ثبوت ہے وکالت کے دوران عدالتی کاروائی میں اکثر مردوں اور عورتوں کی کارکردگی مجھ سے مخفی نہ تھی اسلئے خواتین کی شہادت کے سلسلہ میں فقہی مسئلہ نے مجھے کافی مضطرب رکھا۔

مسئلہ کی تحقیق و تفتیش کا موقعہ اس وقت ملا جب ۱۹۷۶ء میں بحیثیت جج لاہور ہائی کورٹ میرے سامنے ایک طلاق کے مقدمہ میں سوال اٹھایا گیا کہ کم از کم دو مرد ورنہ ایک مرد

(اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر طلاق کے مقدمہ کا فیصلہ شوہر کے خلاف نہیں ہو سکتا مزید براں مدعیہ کے بھائی اور والد کی شہادت نا قابل قبول ہونے کی وجہ سے مطلقاً قابل استرداد تھی جس کے بعد مسل پر صرف مدعیہ کی شہادت باقی رہ جاتی تھی جو بوجوہ بالا نا قابل عمل تھی۔

بعد تحقیق میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۸۲ عدالتی شہادت کے متعلق نہیں ہے احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمات کے فیصلوں میں کسی ایک اصول پر عمل نہیں کیا بلکہ محض مدعیہ کی شہادت پر فیصلہ کیا جیسے خلع کے معاملہ میں ایک عورت گواہ کی شہادت پر بھی عمل کیا۔ ایک شہادت اور مدعی کے حلف پر بھی فیصلہ فرمایا۔ صرف مدعا علیہ کے حلف پر فیصلہ فرمایا دو یا زائد گواہوں اور مدعا علیہ کے حلف پر فیصلہ فرمایا اور مدعی اور مدعا علیہ کے گواہوں کی روشنی میں فیصلہ دیا۔ نتیجتاً میں نے شوہر کی درخواست خارج کر دی کیونکہ حضور اکرمؐ کے ان مختلف طریقوں سے واضح ہوتا تھا کہ اصل چیز گواہوں کی تعداد نہیں تھی بلکہ قاضی کے ضمیر کا اطمینان تھا کہ حق ثابت ہو چکا (دیکھئے فدا حسین بنام نسیم اختر۔ پی ایل ڈی 1977 لاہور صفحہ 328)

وفاقی شرعی عدالت کا چیف جسٹس ہونے کے بعد میرے سامنے جناب انصار برنی ایڈووکیٹ کی ایک درخواست پیش ہوئی جس کا ماحصل یہ تھا کہ شرعاً عورت جج یا

یا مجسٹریٹ ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اسی دوران فقہ القرآن کی تیسری جلد اول مرتبہ میری نظر سے گذری اور مولانا عمر احمد عثمانی کے بصیرت افروز، خیالات اور عورتوں کے متعلق موضوعات پر ان کے شرعی دلائل پڑھ کر مجھے خوشگوار حیرت ہوئی کہ ہمارے علماء کرام میں ایسے باہمت اور جری لوگ موجود ہیں جو اپنے انقلابی خیالات کو صفحۂ قرطاس پر لانے سے بالکل نہیں گھبراتے۔ مجھے بارہا ایسے علماء سے سابقہ پڑا ہے جو ان معاملات میں میرے ہم خیال تھے لیکن علماء کی محفل میں ان خیالات کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ تحریر کی جرأت سب سے پہلے مولانا عمر احمد عثمانی کو ہوئی۔

عدالت نے انصار برنی صاحب کی درخواست خارج کر دی بعد ازاں اس کے فیصلہ کی ترتیب و تحریر میں مجھ کو فقہ القرآن سے کافی مدد ملی (دیکھئے انصار برنی بنام فیڈریشن آف پاکستان پی ایل ڈی 1983 ایف ایس سی صفحہ 73) اس فیصلہ میں نہ صرف عورت کو قاضی بلکہ سربراہ مملکت مقرر ہونے کا اہل قرار دیا گیا بلکہ اس اصول کی بھی نفی کی گئی کہ عورت حدود و قصاص میں گواہ پیش ہونے کی اہل نہیں،

اسی دوران اسلامی نظریاتی کونسل کے تیار کردہ مسودہ جات جن میں ایک قصاص و دیت کے متعلق تھا

دوسرا قانون شہادت کے متعلق تھا، منظر عام پر آئے ان سے پاکستان کی تعلیم یافتہ اور سیاسی حیثیت سے باشعور خواتین کے طبقہ میں ہیجان پیدا ہوگیا۔ یہ مسائل اخبارات وجرائد میں بھی مابہ النزاع بن گئے۔ فقہ القرآن میں ان مسائل پر پہلے ہی روشنی ڈالی جا چکی تھی۔ خالد اسحٰق صاحب ایڈوکیٹ نے بھی ایک مضمون عورت کی مکمل دیت کے حق نہیں لکھ دیا خالد اسحٰق صاحب کا نقطۂ نظر محض عورت اور مرد کی مساوات پر مبنی نہ تھا بلکہ خالصتاً شرعی علمی تحقیق کا آئینہ دار تھا۔

خالد اسحٰق صاحب کی صرف یہ ہی خصوصیت نہیں کہ وہ مغربی پاکستان کے ایڈوکیٹ جنرل رہ چکے ہیں اور ملک کے معروف ترین وکلاء میں شمار کئے جاتے ہیں۔ وہ وکلاء اور دانشوروں میں اپنے علم دین۔ اور عربی دانی کیوجہ سے بھی منفرد ہیں۔ اور اس سلسلہ میں عالمی شہرت کے حامل ہیں۔ نیز ان کا طرۂ امتیاز ان کی لائبریری بھی ہے جو ان کے وسیع وعریض مکان کے ہر کمرے میں حصہ دار معلوم ہوتی ہے اس لائبریری میں قانون اور دوسرے جدید موضوعات کے علاوہ تفسیر حدیث فقہ اسماء الرجال وغیرہ کی لاتعداد عربی کتب ہیں، جو میری نظر سے بڑی سے بڑی لائبریری میں نہیں گذری اس وجہ سے طبقۂ علماء میں بھی خالد اسحٰق صاحب ایک معروف ومقبول شخصیت ہیں چنانچہ

ان کے مضمون سے تغافل برتنا علماء کے لئے کیونکر ممکن ہوتا۔

اس کے علاوہ پروفیسر طاہر القادری صاحب کے مضامین بھی نصف دیت کی مخالفت میں شائع ہوئے جناب ریاض الحسن صاحب نوری نے بھی بذریعہ مضمون اور مذاکرہ اسی نقطۂ نظر کی تائید کی

مشہور اہل حدیث عالم مولانا محمد حنیف ندوی نے بھی اس کے حق میں بیان دیا

اس کے برعکس فقہی نقطۂ نظر کے اثبات میں بھی اخبارات میں مضامین شائع ہوئے۔ چنانچہ ماہنامہ جسارت کراچی اور ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور میں۔ جو درحقیقت جماعت اسلامی کا ترجمان ہے کئی مضامین خالد اسحٰق صاحب اور مولانا موصوف کے نقطۂ نظر کی مخالفت میں شائع ہوئے جن میں ان پر علماء کے مناظرانہ طریق پر جو علمی طریق سے مختلف ہے خوب لے دے کی گئی۔ اسی طرح عورتوں کی شہادت کے سلسلہ میں فقہ القرآن پر اعتراضات کا طومار باندھا گیا۔

زیر نظر کتاب ان اعتراضات کا مکمل جواب ہے۔ کتاب کے دو حصے ہیں ایک عورتوں کی دیت کے متعلق اور دوسرا ان کی شہادت کے متعلق۔ انگریزی میں میری ایک کتاب شریعت میں عورتوں کے حقوق کے متعلق زیر تالیف ہے۔ میں نے مولانا عمر احمد عثمانی صاحب سے اس کا تذکرہ کیا تو

انھوں نے بکمال مہربانی دونوں مضمونوں کے مسودات میرے سپرد کر دئے۔ اپنی ذاتی کاوش و تحقیق کی روشنی میں جب میں نے ان مسودات کا مطالعہ کیا تو ان کی گہرائی اور گراں قدری کا علم ہوا۔ مولانا نے ایک ایک اعتراض کا علمی طریقہ پر مفسرین محدثین اور فقہاء کی آراء اور افکار کی روشنی میں ناقابل تردید جواب دیا ہے۔

مناظرانہ طریق تحریر کی چند خامیاں ایسی ہیں۔ جن کی نشاندہی ضروری ہے قاعدہ تو یہ کہتا ہے کہ دیکھو کہنے والا کیا کہتا ہے نہ یہ کہ کہنے والا کون ہے لیکن مناظر کی توجہ "کیا کہا گیا" کی طرف کم اور "کس نے کہا" کی طرف زیادہ ہوتی ہے۔ اگر کہنے والا مدرسہ کا سند یافتہ نہ ہو تو اس کی شامت ہی آجاتی ہے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اس کی تحریر توجہل مرکب کا مجموعہ ہوگی اس لئے دشنام طرازی اس طرز کلام و طرز تحریر کا جزو لاینفک ہے اسکا مقصد ایک تو خلط مبحث ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ فریق مخالف مدرسہ کے پڑھے ہوؤں کے منھ نہ آئے اور شرعی معاملات میں ان کی اجارہ داری کی پاسداری کرے۔

دوسرے اپنی علمی بلندی کے اظہار کے لئے موضوع و ضعیف احادیث اور اکثر جھوٹ کا بھی سہارا لینا پڑتا ہے۔ غیر متعلق اصول فقہ کی گردان کرنا پڑتی ہے تاکہ قاری معترض کے علم و فضل سے مرعوب ہو جائے اس کو انگریزی میں Playing to the gallery کہتے ہیں۔

یہ سب قباحتیں ان مضامین میں موجود ہیں جن کا جواب مولانا عمر احمد عثمانی نے بہت مدلل طریقہ سے دیا ہے۔

جھوٹ کا بدیہی ثبوت مخالفین کا وہ دعویٰ ہے جو قانون مصر کے متعلق کیا گیا کہ وہاں عورت کی دیت نصف قرار دی گئی ہے اس کے جواب میں مولانا موصوف نے ان علماء کے نام تحریر فرمائے جو قانون وضع کرنے میں پیش پیش تھے اور قانون کا حوالہ دیا جس کی رو سے عورت کی دیت مکمل مقرر کی گئی ہے۔ مولانا نے اس دعوے کا بھی بطلان کیا کہ عورت کی نصف دیت کے حق میں احادیث ہیں۔ اور ثابت کیا کہ کوئی حدیث صحیح نہیں۔ آثار کے مقابلہ میں مولانا نے ان آثار کا حوالہ دیا جو مکمل دیت کے حق میں ہیں۔ اصل میں تو آثار بھی دونوں طرف کے ضعیف ہیں مضمون لکھنے والوں کا اصرار تھا کہ دیت خون کی قیمت نہیں۔ کیونکہ اگر وہ خون کی قیمت مان لیں تو دیت کے معاملہ میں عورت اور مرد میں ہمسری لازمی ہے چونکہ مرد اور عورت کا خون برابر ہے۔ مگر ان کی یہ بات لغت کے لحاظ سے بھی اور مفسرین کی رائے کے بھی خلاف ہے مولانا موصوف نے ثابت کیا کہ دیت خون بہا یا قیمت النفس ہی ہے لہذا اس سے دیت کا برابر ہونا لازم آتا ہے۔ دعوی کیا گیا کہ قرآنی آیات میں عورت اور مرد دونوں کے لئے دیت کا تو ذکر ہے لیکن اسکی مقدار کا کوئی ذکر نہیں لہذا یہ معاملہ حدیث و آثار سے متعلق ہے۔ مولانا نے نص قرآنی سے اس کی تردید کی۔

ان مضامین میں بعض جگہ عربی عبارات سے غلط نتائج نکالنے کی کوشش کی گئی تھی لیکن مولانا نے اصل پیش کرکے اس غلط طریق کار کی نشان دہی کی۔

ان مضامین میں اجماع پر بہت اصرار ہے لیکن مولانا عمر احمد عثمانی نے اجماع کی حقیقت پر ایک زبردست مقالہ لکھا تاکہ قاری خود اندازہ لگا سکے کہ اس معاملہ میں نہ اجماع ہے، نہ ہو سکتا تھا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اجماع کا نام عام طور سے اس مقصد سے لیا جاتا ہے تاکہ منکر اجماع پر کفر کا فتوی صادر کیا جا سکے۔ یہ دوسرے کو خاموش کرنیکا بہترین حربہ ہے جس کا ہمارے علماء کرام بیدریغ استعمال کرتے ہیں۔ مولانا موصوف نے اس قسم کے فتاوی کا غلط ہونا ثابت کیا۔

ایک محض میں دیت کا معاملہ زیر بحث تھا میرے ایک دوست نے بڑے عالمانہ انداز میں قرآن وحدیث کی روشنی میں عورت اور مرد کی یکساں دیت کے ثبوت فراہم کئے۔ نیز عقلی پہلو سے فقہی اجتہاد پر بحث کی۔ ایک بہت بڑے عالم صاحب اس کا جواب دینے اٹھے تو ان کے جواب کا پہلا جملہ یہ تھا کہ میں عقلی پہلو کے سلسلہ میں تو کچھ نہیں کہوں گا لیکن ہمارے ائمہ کرام کیا ..... تھے جو عورت کی دیت نصف کہتے تھے۔

اس کا جواب مولانا عثمانی نے انکشاف کے ذیل میں

دیا ہے کہ یہ معاملہ اجتہادی ہے اور اجتہادی غلطی سے کسی کو معصوم تصور نہیں کیا جا سکتا اس زمانہ کی عورت اور آج کل کی عورت میں زمین وآسمان کا فرق ہے قاعدہ یہ ہے کہ اجتہاد میں مجتہد زمانہ کی فکر وعرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتا۔ اس لئے اس فرق کو جو اس زمانہ کی عورت میں اور موجودہ زمانہ کی عورت میں ہے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ سلف میں عورت پر صرف خانہ داری اور بچوں کی پرورش کی ذمہ داری ہوتی تھی آجکل کی عورت کنبہ کی اقتصادی مشکلات دور کرنے کے لئے خود بھی وہ کام کرنے پر مجبور ہے جو پہلے صرف مرد انجام دیتے تھے۔ میری نظر میں تو ایسے خاندان بھی ہیں جن میں تعلیم یافتہ لڑکی ماں باپ بھائی بہن کی کفیل ہوتی ہے اور ایسے گھرانے بھی ہیں جن میں بیوی شوہر اس کے والدین اور بچوں کی کفیل ہوتی ہے۔ پہلے تعلیم عام نہیں تھی اور زیادہ سے زیادہ اس کی تعلیم، ماسوا مستثنیات کے، معمولی پڑھنے لکھنے تک محدود تھی اس لئے اس کی ذہنی سطح تعلیم یافتہ مرد سے بہت کم ہوتی تھی۔ موجودہ زمانہ میں پاکستان جیسے ترقی پذیر ملک میں جہاں تعلیم کا اوسط کم ہے، اعلیٰ تعلیم شہروں میں عام ہے اور اعلیٰ تعلیم یافتہ خواتین میں سائنٹسٹ ڈاکٹر وکیل انجینئر پروفیسر ادیب صحافی وغیرہ کی تعداد بہت کثیر ہے۔ اب خواتین کی نمائندہ جماعتیں بھی ہیں جن کی اراکین قرآن وسنت کی روشنی میں

سابقہ اجتہادات سے عدم اطمینان اظہار کرتی رہتی ہیں اور عورتوں میں اپنے حقوق کے لئے بیداری پیدا کرتی ہیں ان بدلے ہوئے حالات میں کیا یہ ضروری نہیں کہ ان مسائل کا قرآن وسنت کی روشنی میں دوبارہ جائزہ لیا جائے؟

یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ بعض احکام بھی وقتی ہوسکتے ہیں (مثلاً مؤلفۃ القلوب کے متعلق فاروق اعظمؓ کا فیصلہ) آثار صحابہ اور اجتہادات صحابہ بھی وقتی ہو سکتے ہیں۔ پھر ائمہ وفقہاء کے اجتہادات کس طرح استمراری اور مستقل ہو سکتے ہیں جبکہ قاعدہ کلیہ ہے کہ یتغیر الحکم بتغیر الزمان (زمانہ کی تبدیلی سے حکم یا قانون بدل جاتا ہے) اس سے مقصد علماء وائمہ کرام پر طعن نہیں۔ ان کی خدمات تو علوم دین کے ارتقاء ونشوونما میں اپنی نظیر آپ ہیں۔ موجودہ زمانہ کی عورت کی ہوش مندی علمی وسعت اور تہذیبی اقدار کا فرق اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کے حقوق کا جائزہ از سرِ نو قرآن وسنت کی روشنی میں لیا جائے۔

عقل کی روشنی میں اگر مسئلہ دیت کا جائزہ لیا جائے تو نصف دیت کے سلسلہ میں یا تو وہی کہنا لازم ہے جو ایک مفتی صاحب نے فرمایا کہ "یہ ضروری نہیں کہ عورت انسان میں شامل ہو۔۔۔" اور یا پھر علماء وفقہاء کی طرح مشکلات سے نکلنے کے لئے عجیب عجیب تاویلوں کا سہارا لینا ضروری ہوگا جس کی نشان دہی مولانا عثمانی نے ابوبکر جصاص

رازی کے سلسلہ میں کی۔ ذمی اور مومن کی یکساں دیت کے سلسلہ میں جصاص نے احناف کی دلیل کا تذکرہ کیا کہ آیت میں "ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ" میں لفظ دیت چونکہ مطلق آیا ہے اس لئے ثابت ہے کہ سو اونٹ کی مقرر ومعلوم دیت مومن اور ذمی دونوں کے لئے مراد ہے۔ لیکن جصاص عورتوں کی نصف دیت کے قائل تھے ان کے ذہن میں سوال پیدا ہونا لازمی تھا کہ مومن میں عورتیں بھی شامل ہیں یا نہیں اگر شامل ہیں تو ان کی دیت مرد کے برابر ہونی چاہئے چنانچہ انہوں نے لفظ مومن میں عورت کے شمول سے ہی انکار کر دیا حالانکہ یا ایھا الذین اٰمنوا اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ میں باوجود صیغۂ مذکر استعمال ہونے کے صیغۂ مؤنث کا شامل ہونا تسلیم شدہ بات ہے۔

اسی طرح قصاص کا معاملہ ہے "المسلمون تتکافأ دماءھم" کا تقاضا ہے کہ عورت کے قتل پر بھی قصاص لیا جائے جو ایک متفقہ طے شدہ مسئلہ ہے دیت اگر خون کا یا نفس کا بدل ہے تو لازماً اس کے سلسلہ میں مرد اور عورت میں ہمسری لازم ہے۔ اس لازمی نتیجہ کی وجہ سے اب عام طور پر اس سے انکار کیا جاتا ہے کہ دیت خون یا نفس کا بدل ہے بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ قیمت ہوتی ثمن کا لفظ استعمال ہوتا حالانکہ امام جصاص نے "قیمت النفس" کے فقرہ سے دیت کی تعریف کی ہے (احکام القرآن جلد ۲ صفحہ ۲۳۷)

کوئی صاحب فرما دیتے ہیں کہ دیت مالی تکافل ہے اور امام اعظم نے اسی اصول پر ذمی اور مومن کی دیت برابر ہونے کا فتوی دیا حالانکہ سابقہ بحث سے یہ واضح ہے کہ امام اعظم اور جملہ احناف نے مسلمان اور ذمی کی دیت میں برابری آیت قرآنی کے عمومی اطلاق پر رکھی ہے۔ ان حالات میں اگر ضعیف احادیث پر بھروسہ کیا جائے یا مراسیل کو وہ اہمیت دی جائے جو محدثین نے ان کو نہ دی تو کوئی تعجب کی بات نہیں

یہ بات ظاہر ہے کہ دیت کے بارے میں جس قدر آیات اور صحیح احادیث ہیں ان میں کسی میں بھی عورت اور مرد کی تفریق موجود نہیں۔ ابن حزم نے عمرو بن حزم کی اس دستاویز کے وجود سے ہی انکار کیا ہے جس میں عورت کی دیت آدھی ہونے کا ذکر ہے۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے الوثائق السیاسیہ میں عمرو بن حزم کی دستاویز کی جو مختلف روایات جمع کی ہیں ان میں کسی میں بھی عورت کی دیت کا سرے سے ذکر ہی نہیں۔ آثار بھی دونوں قسم کے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ضعیف ہیں۔ یہ معاملہ اجتہادی ہے اور اس میں وراثت و شہادت میں عورت کے نصف حصہ پر قیاس کر کے یہ فیصلہ دیا گیا ہے۔ حالانکہ وراثت و قرض میں عورت کے نصف حصہ پر باقی مسائل کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں تھا کہ ان دونوں معاملات میں

تنصیف کی وجہ مرد و زن کے عقل و دین میں فرق ہونا نہیں بلکہ مرد پر نان نفقہ کی ذمہ داری ہونا اور قرض کے معاملات میں عورتوں کی عدم شرکت تھی۔ عثمانی صاحب نے فقہ القرآن میں اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے اور اصولِ فقہِ احناف کی روشنی میں اسے پیش کیا ہے۔

شہادت کے باب میں بھی مولانا موصوف نے احادیث نبوی سے عورت کی شہادت کی تنصیف اور حدود و قصاص میں اس کی نا اہلیت کی مکمل تردید کی ہے ان کی تحریر کا لب لباب یہ ہے کہ ابن قیم کا اصول صحیح ہے کہ مجرم کی سزا کے لئے اور حقوق کو پامالی سے بچانے کے لئے جو بینہ کافی ہے اس پر عمل درآمد کرنا ضروری ہے نہ کہ گواہوں کی تعداد پر، واقعاتی شہادت قرائن کی شہادت بلکہ محض دلائل بھی بینہ میں شامل ہیں۔

بقول مولانا موصوف قاضی کا علم بھی بینہ ہے

آخر میں میں مولانا عمر احمد عثمانی صاحب کو ان کتابوں کی تالیف پر ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں خدا ان کو مسلمانوں کی رہبری کی مزید توفیق عطا فرمائے۔

آفتاب حسین

ایک یادگار ملاقات

خاتمۃ المحدثین۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کا مکتوب گرامی
اور اس کا پس منظر

حضرت شیخ سے ملاقات کی یہ تفصیل مولانا طاہر مکی کی فرمائش پر میں نے گھر آتے ہی لکھ لی تھی وہی پیش خدمت ہے۔

عمر احمد عثمانی

۵ دسمبر ۱۹۸۰ء یوم جمعہ:۔ آج طاہر مکی صاحب نے اطلاع دی کہ کل حضرت شیخ الحدیث صاحب تشریف لا رہے ہیں اور ان کا قیام کراچی میں دو روز رہیگا۔ لہٰذا ان کی خدمت میں چلنا اور فقہ القرآن جلد دوم کا ایک نسخہ پیش کرنا چاہیئے۔ میرے گھر میں طبیعت بہت خراب تھی اس لیے میں نے کہا کہ میں کل بتاؤں گا کہ جا سکوں گا یا نہیں البتہ کتاب تو بھیجنی ہی ہے۔

۶ دسمبر ۱۹۸۰ء یوم شنبہ:۔ طاہر مکی صاحب نہیں آئے اس لیے شام کو میں خود انکے مدرسہ گیا اور انھیں بتایا کہ اگرچہ گھر میں اہلیہ کی طبیعت

زیادہ خراب ہے لیکن بہر حال چلنا چاہیئے۔ لہٰذا اب آپ طے کر لیں کہ کس وقت چلنا ہے۔ طاہر صاحب نے تجویز پیش کی کہ کل صبح ۹ بجے چلا جائے۔ وہ وقت ملاقات کیلئے بہتر رہے گا۔ شام کو تو ہجوم بہت ہو جاتا ہے۔

۷ دسمبر ۱۹۸۰ء بروز اتوار:۔ حسب قرار داد میں اور طاہر مکی صاحب دونوں مکی مسجد حاضر ہوئے اور حضرت شیخ الحدیث کے متعلق معلوم کیا تو پتہ چلا کہ وہ آرام فرما رہے ہیں اور گیارہ بجے بیدار ہونگے۔ گھر میں دوائیں وغیرہ دینی تھیں اس لئے واپس آکر ان کو دوائیں دیں اور تھوڑی دیر بعد پھر مکی مسجد گیا۔ پتہ کرنے سے معلوم ہوا کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب ابھی بیدار نہیں ہوئے۔ دار العلوم الاسلامیہ نیو ٹاؤن کے مدرس و مہتمم مولانا احمد الرحمٰن صاحب اور مدرسہ کے دیگر اساتذہ و علماء مثلاً مولانا عبد الرشید نعمانی صاحب وغیرہ، نیز لانڈھی وغیرہ کے علماء اس وقت تک کافی جمع ہو چکے تھے۔ میں تبلیغی جماعت کے اراکین سے واقف نہیں ہوں۔ البتہ طاہر صاحب ان سے قدرے واقف تھے۔ وہ کوشش کرتے رہے کہ کسی طرح حضرت شیخ الحدیث صاحب کو یہ اطلاع پہنچا دی جائے کہ عمر احمد عثمانی آپ کی زیارت کے لئے آیا ہوا ہے اور باہر بیٹھا ہے۔ انہوں نے کراچی کے امیر جماعت اور دیگر اراکین سے اس سلسلہ میں بات کی

ایک یادگار ملاقات

خاتمۃ المحدثین شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کا مکتوب گرامی
اور اس کا پس منظر

حضرت شیخ سے ملاقات کی یہ تفصیل مولانا طاہر مکی کی فرمائش پر میں نے گھر آتے ہی لکھ لی تھی وہی پیش خدمت ہے۔

عمر احمد عثمانی

۵ دسمبر ۱۹۸۰ء یوم جمعہ :- آج طاہر مکی صاحب نے اطلاع دی کہ کل حضرت شیخ الحدیث صاحب تشریف لا رہے ہیں اور ان کا قیام کراچی میں دو روز رہیگا۔ لہٰذا ان کی خدمت میں چلنا اور فقہ القرآن جلد دوم کا ایک نسخہ پیش کرنا چاہیئے۔ میرے گھر میں طبیعت بہت خراب تھی اس لیے میں نے کہا کہ میں کل بتاؤں گا کہ جا سکوں گا یا نہیں البتہ کتاب تو بھیجنی ہی ہے۔

۶ دسمبر ۱۹۸۰ء یوم شنبہ :- طاہر مکی صاحب نہیں آئے اس لیئے شام کو میں خود انکے مدرسہ گیا اور انھیں بتایا کہ اگرچہ گھر میں اہلیہ کی طبیعت

زیادہ خراب ہے لیکن بہر حال چلنا چاہیئے۔ لہٰذا اب آپ طے کر لیں کہ کس وقت چلنا ہے۔ طاہر صاحب نے تجویز پیش کی کہ کل صبح ۹ بجے چلا جائے۔ وہ وقت ملاقات کیلئے بہتر رہے گا۔ شام کو تو ہجوم بہت ہو جاتا ہے۔

۷ دسمبر ۱۹۸۰ء بروز اتوار :- حسب قرار داد میں اور طاہر مکی صاحب دونوں مکی مسجد حاضر ہوئے اور حضرت شیخ الحدیث کے متعلق معلوم کیا تو پتہ چلا کہ وہ آرام فرما رہے ہیں اور گیارہ بجے بیدار ہونگے۔ گھر میں دوائیں وغیرہ دینی تھیں اس لئے واپس آکر ان کو دوائیں دیں اور تھوڑی دیر بعد پھر مکی مسجد گیا۔ پتہ کرنے سے معلوم ہوا کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب ابھی بیدار نہیں ہوئے۔ دار العلوم الاسلامیہ نیو ٹاؤن کے مدرس و مہتمم مولانا احمد الرحمٰن صاحب اور مدرسہ کے دیگر اساتذہ و علماء مثلاً مولانا عبد الرشید نعمانی صاحب وغیرہ، نیز لانڈھی وغیرہ کے علماء اس وقت تک کافی جمع ہو چکے تھے۔ میں تبلیغی جماعت کے اراکین سے واقف نہیں ہوں۔ البتہ طاہر صاحب ان سے قدرے واقف تھے۔ وہ کوشش کرتے رہے کہ کسی طرح حضرت شیخ الحدیث صاحب کو یہ اطلاع پہنچا دی جائے کہ عمر احمد عثمانی آپ کی زیارت کے لیے آیا ہوا ہے اور باہر بیٹھا ہے۔ انہوں نے کراچی کے امیر جماعت اور دیگر اراکین سے اس سلسلہ میں بات کی

مگر کسی نے حامی نہیں بھری۔ اسی کوشش کے درمیان ایک نوجوان لڑکے نے جب میرا اور قبلہ والد صاحب مرحوم کا نام سنا تو وہ بہت عقیدتمندانہ ملا۔ پوچھنے پر معلوم ہوا کہ وہ ہولانا جمشید صاحب کا لڑکا ہے جو پہلے دارالعلوم ٹنڈو آلہ یار میں مدرس تھے اور اب رائے ونڈ میں پڑھاتے ہیں۔ اس نے ساہیوال کے مدرسہ سے اسی سال شعبان میں فراغت حاصل کی ہے اور وہ حضرت شیخ کی خدمت کے لئے ایک صاحب کے ساتھ آیا ہے جو حضرت شیخ الحدیث کی خدمت پر مامور ہیں۔

میں نے ان صاحبزادہ سے کہا کہ اگر حضرت شیخ کے کانوں تک یہ بات پہنچا سکیں کہ میں حاضر ہوں تو شاید ملاقات کی کوئی سبیل نکل آئے۔

وہ صاحبزادے اندر گئے اور خبر لائے کہ شیخ ابھی بیدار نہیں ہوئے۔ وقت گذرتا جا رہا تھا اور علماء صلحاء کا مجمع بڑھتا جا رہا تھا اور میں دل ہی دل میں پریشان تھا کہ اتنے اکابر علماء کے مجمع میں میری دال گلنی مشکل ہی ہے۔

دن کا ایک بج گیا اور ظہر کی اذان ہوگئی۔ وہ صاحبزادے غائب تھے۔ دراصل وہ اندر جا چکے تھے۔ تھوڑی دیر بعد انہوں نے دروازہ کھولا اور اشارہ سے اندر بلایا۔ دروازہ کھلتے ہی علماء کا جم غفیر دروازہ کی طرف لپکا کہ وہ اندر داخل ہو جائے۔ مگر ان صاحبزادے نے سب کو روک دیا کہ ابھی

حضرت شیخ نے صرف ان کو (یعنی مجھے) بلایا ہے۔ سب لوگ رک گئے۔ میں اندر گیا۔ کمرہ میں قدم رکھا تھا کہ حضرت فرما رہے تھے "ارے مولوی عمر احمد کو بلاؤ، اسے نہیں بلایا؟" میں نے آگے بڑھ کر دست بوسی کی۔ حضرت نے فرمایا تو یہاں میرے پاس بیٹھ جا۔" حضرت ایک چارپائی پر بیٹھے تھے اور حضرت کے بائیں جانب کچھ جگہ تھی۔ چنانچہ میں وہاں بیٹھ گیا۔ حضرت نے فرمایا کہ "بہت دیر میں آئے" میں نے عرض کیا کہ "حضرت صبح سے کوشش کر رہا ہوں مگر آپ آرام فرما رہے تھے۔ حضرت نے فرمایا کہ اچھا۔ ہاں اب کی مرتبہ ہندوستان میں بھی طبیعت ٹھیک نہیں رہی واپسی کے لئے جہاز میں بیٹھا تو طبیعت بحال ہوگئی۔ لیکن یہاں پہنچکر بخار ہوگیا۔ رات نیند نہیں آئی۔ کروٹیں بدلتا رہا۔ صبح کی نماز کے بعد نیند آسکی۔ اسی میں دیر ہوگئی۔ میں نے عرض کیا کہ حضرت میری کتاب کی دوسری جلد آگئی ہے۔ وہ حضرت کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے لایا ہوں۔ میں نے کتاب پیش کی فرمایا بہت اچھا، پھر اپنے ایک خادم سے مخاطب ہوئے کہ لو بھائی یہ کتاب رکھو اور اس پر اس کا نام لکھو کہ یہ عمر احمد نے دی ہے۔ خادم نے کتاب لے کر اس پر میرا نام لکھا۔ حضرت نے مجھ سے مخاطب ہو کر پوچھا کہ اس میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت! میں نے ہدایہ کو سامنے رکھ کر ان فقہی مسائل کو جو قرآن کریم سے ثابت ہیں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرمایا

ماشاء اللہ! فرمایا کہ اب کیا کر رہے ہو؟ میں نے عرض کیا "حضرت! ابھی تو کالج میں ہوں۔ لیکن اسی مہینہ کی ۲۴ تاریخ کو ریٹائر ہو رہا ہوں۔" فرمانے لگے کیوں"؟ میں نے عرض کیا کہ "حضرت! گورنمنٹ کہتی ہے کہ اب تم ساٹھ سال کے ہو گئے ہو اس لئے چھٹی کرو۔" فرمانے لگے۔ "اچھا اب کیا ارادے ہیں"؟ میں نے عرض کیا کہ "اب یہی لکھنے پڑھنے کا کچھ کام کروں گا۔ فرمایا۔ "بہت اچھا کام ہے۔ خدا برکت دے۔"

اتنے عرصہ میں مدرسہ نیو ٹاؤن کے حضرات اور دیگر علماء بھی آہستہ آہستہ آنے شروع ہو گئے جو باہر جمع ہو گئے تھے۔ مجھے تو حضرت شیخ الحدیث نے چارپائی پر اپنے پاس ہی بٹھا رکھا تھا اور مولانا طاہر صاحب میرے ساتھ ہی کھڑے ہوئے تھے باقی تمام علمائے کرام اور دوسرے حضرات بھی ارد گرد کھڑے ہوئے تھے۔ لوگ مصافحہ کرتے جاتے اور باہر نکلتے جاتے تھے۔ دوسرے لوگ ان کی جگہ آتے جاتے تھے۔ اسی دوران میں مولانا محمد اسحٰق صاحب ندوی آگے بڑھے۔ مصافحہ کیا اور انہوں نے عرض کیا کہ حضرت ممالک عربیہ میں خلافت و ملوکیت کے خلاف کام کرنے کا ارادہ کر رہا ہوں اس کے لئے دعاء فرمائیں۔ حضرت نے فرمایا۔ بڑا اچھا ارادہ ہے۔ میں ضرور دعاء کروں گا۔ حق تعالیٰ آپ کو کامیاب فرمائے اس پر مولانا طاہر مکی نے حضرت سے عرض کیا کہ حضرت!

خلافت و ملوکیت کے جواب میں مولانا اسحاق صاحب کی کتاب اظہار حقیقت دو جلدوں میں شائع ہو چکی ہے اس کی مقبولیت کے لئے بھی دعاء فرمائیں۔ حضرت نے فرمایا جی ہاں یہ کتاب مولانا مجھے بھیج چکے ہیں اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائے اس کی تیسری جلد کب آ رہی ہے؟ مولانا اسحاق صاحب نے فرمایا کہ حضرت ابھی زیر تالیف ہے جس وقت مولانا طاہر مکی نے خلافت و ملوکیت کے جواب کی حیثیت سے اظہار حقیقت کا تذکرہ کیا تو پیچھے سے مولانا عبدالرشید نعمانی کی ہلکی سی آواز آئی استغفر اللہ لیکن غالباً وہ آواز حضرت نے نہیں سنی، کیونکہ مولانا عبدالرشید نعمانی مجمع کے پیچھے دیوار کے ساتھ لگے کھڑے تھے۔ اور پھر میری طرف متوجہ ہو کر حضرت فرمانے لگے۔ کہ سب سے پہلے حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے اس فتنہ کی طرف متوجہ فرمایا۔ پھر مولانا محمد منظور نعمانی صاحب نے اس فتنہ کی نقاب کشائی کی۔ ان ہی دنوں مظاہر العلوم کے مدرس اور تمہارے استاد مولانا زکریا صاحب قدوسی مودودیت سے متاثر ہو گئے اور خود مدرسہ مظاہر العلوم میں یہ فتنہ شروع ہو گیا۔ انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ شیخ الحدیث صاحب نے مولانا مودودی کے لٹریچر کا مطالعہ نہیں فرمایا۔ وہ صرف سنی سنائی باتوں پر مخالفت کر رہے ہیں۔ اگر وہ مولانا مودودی کا لٹریچر مطالعہ فرمالیں تو وہ بھی اس کی موافقت کرنے پر مجبور ہو جائیں گے جب

اس قسم کی باتوں کا چرچا ہوا تو حضرت ناظم صاحب نے مجھ سے اس کا ذکر فرمایا۔ چنانچہ میں نے درس حدیث کے سوا تمام کام چھوڑ دئیے اور تین مہینے تک مودودی صاحب کے لٹریچر کے مطالعہ ہی میں صرف کر دئیے اور ان کی کتابوں سے یادداشت جمع کرتا رہا۔ میں اس کام میں لگا ہوا تھا کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا تار مجھے ملا کہ وہ اور حضرت رائے پوری رح دونوں حضرات فلاں گاڑی سے تشریف لا رہے ہیں۔ چنانچہ میں ان کو لینے کے لئے اسٹیشن پر حاضر ہوا۔ دونوں حضرات تشریف لائے۔ حضرت مدنی رح نے فرمایا کہ حضرت رائے پوری رح کو آپ لیجائیے۔ میں اس وقت تو دیوبند جا رہا ہوں لیکن شام تک پہنچ جاؤں گا۔ مولوی ابو اللیث صاحب سے جماعت اسلامی کے متعلق بہت سی باتیں ہوئی ہیں۔ اس کے متعلق تجھ سے بھی مشورہ کرنا ہے چنانچہ میں حضرت رائے پوری کو لے کر مدرسہ میں آگیا۔

تمہیں وہ کتب خانہ کے ساتھ والا مہمان خانہ تو یاد ہوگا پیشاب خانہ کے ساتھ وہ بڑا سا کمرہ تھا۔ اس میں حضرت رائے پوری رح کو ٹھہرایا۔ شام تک حضرت مدنی رح بھی تشریف لے آئے یہ دونوں بزرگ مودودیت کے متعلق ابو اللیث صاحب کی باتوں سے متاثر معلوم ہوتے تھے ایک پلنگ پر حضرت رائے پوری اور دوسرے پلنگ پر حضرت مدنی بیٹھ گئے اور سامنے والے پلنگ پر میں گفتگو شروع ہوئی میں نے عرض کیا کہ آپ دونوں حضرات میرے

سر پر جوتے ماریں۔ میں سر جھکا دوں گا اور جوتے کھالوں گا لیکن مودودیت کے سلسلہ میں میں آپ کی کوئی بات نہیں مانوں گا۔ میں نے ان کے لٹریچر کا بہت تفصیل سے مطالعہ کر لیا ہے اور میں نے ان کے خلاف رائے قائم کر لی ہے۔ حضرت مدنی رح نے فرمایا کہ تو یہ قدر ہے ہماری جوتیوں کی؟ اس کے بعد تفصیلی گفتگو ہوتی رہی جو کئی دن جاری رہی۔ لوگ پریشان تھے کہ ایسی کیا خاص گفتگو ہو رہی ہے۔ کیا خاص مشورہ ہو رہا ہے جو ختم ہونے میں نہیں آرہا۔ سیاسی گفتگو تو ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ حضرت شیخ الحدیث سیاسی آدمی نہیں ہیں علمی گفتگو ہی ہو سکتی ہے مگر وہ ایسی کیا گفتگو ہو سکتی ہے جو اس قدر رازداری کے ساتھ ہو رہی ہے اور ختم ہونے میں نہیں آتی۔ ادھر ان طویل نشستوں کے باوجود ہمارے درمیان کوئی فیصلہ نہیں ہو سکا اور حضرت مدنی رح نے فرمایا کہ میں دوبارہ آؤں گا اور مولانا اعزاز علی صاحب کو لے کر آؤں گا۔ پھر مزید گفتگو ہوگی۔ چنانچہ پھر کچھ دن بعد حضرت مدنی رح مولانا اعزاز علی صاحب کو ساتھ لیکر آئے اور یہ طے ہوا کہ جو کچھ میں نے ان کی کتابوں میں سے یادداشتیں جمع کی ہیں ان میں سے قابل غور باتوں پر مولانا اعزاز علی صاحب نشان لگا کر حضرت مدنی رح کے سرھانے رکھ دیا کریں، رات کو جب حضرت مدنی رح بیدار ہوں گے تو اسے دیکھیں گے۔ حضرت مدنی رح کے مطالعہ کا یہی وقت ہوتا تھا۔ چنانچہ مولانا اعزاز علی صاحب یہ کام کرتے رہے اور اللہ اللہ کر کے حضرت مدنی رح

میری رائے اور تائید سے اتفاق فرمالیا۔ اس پورے عرصہ میں حضرت شیخ الحدیث صاحب برابر مجھ سے مخاطب رہے اور مولانا محمد اسحٰق صاحب کھڑے رہے اور ساری گفتگو سنتے رہے باقی علماء کرام بھی کھڑے ہوئے تھے اور یہ تمام گفتگو سنتے رہے تھے۔ اور مصافحہ کرکے جاتے رہے۔ پھر مولانا احمد الرحمٰن صاحب جو نیوٹاؤن مدرسہ میں مہتمم ہیں آگے بڑھے۔ مصافحہ کیا اور عرض کیا کہ بخاری شریف کے طلبہ کی تمنا ہے کہ ایک سبق آپ انھیں پڑھادیں۔ حضرت نے معذرت کی کہ اب اس کی ہمت نہیں ہے۔ آپ پڑھائیے۔ مولانا یوسف بنوری صاحب کے صاحبزادے مولوی محمد بنوری بھی کھڑے ہوئے تھے انہوں نے عرض کیا کہ حضرت ہم طلبہ کو یہیں لے آئینگے۔ حضرت نے فرمایا کہ نہیں اس کی ہمت ہی نہیں ہے۔ اس کے بعد ایک اور صاحب آگے بڑھے۔ ان کے ساتھ ایک نوجوان صاحبزادے تھے۔ انھوں نے عرض کیا کہ یہ فلاں صاحب کے لڑکے ہیں ان کا انتقال ہوگیا ہے اور انہوں نے وصیت کی تھی کہ اتنے ہزار ریال ان کی جانب سے آپ کی خدمت میں پیش کریں۔ چنانچہ وہ یہ رقم لیکر آئے ہیں۔ اس کے بعد ان صاحبزادہ نے ایک لفافہ پیش کیا۔ حضرت نے قبول فرمالیا اور مرحوم کو دعائیں دیں اور اور ان کے صاحبزادے کو بھی دعائیں دیں۔

میں نے عرض کیا کہ کتنا قیام ہے؟ فرمایا "کل شام کو چلا جاؤں گا"۔ میں نے عرض کیا کہ "پھر دوبارہ حاضر خدمت

ہوں"۔ فرمایا پیارے تو آئے گا اور باہر بیٹھا رہے گا۔ اور مجھے یہی معلوم ہوتا رہے گا کہ ابھی سو رہا ہے۔ طبیعت ٹھیک نہیں ہے۔ دوبارہ زحمت کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ میں نے اجازت چاہی اور مصافحہ اور دست بوسی کرکے اُٹھا چلتے چلتے اتنا اور ارشاد فرمایا کہ "حضرت مولانا بہت ہی یاد آتے ہیں"۔ قبلہ والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اشارہ تھا۔ میں نے عرض کیا "بیشک، وہ یاد آنے کی چیز ہی تھے"۔ اور میں رخصت ہوکر باہر آگیا۔

باہر آیا تو تبلیغی جماعت کے اراکین اور دوسرے علماء کرام جو اب تک میری طرف کوئی توجہ نہیں دے رہے تھے ان کا رویہ ایک دم تبدیل ہوگیا۔ یہ حضرت شیخ الحدیث کی شفقت و مرحمت کا طفیل تھا۔ کہ میں آیا تو حضرت مولانا اسحاق صاحب ندوی نے جو نیوٹاؤن مدرسہ کے اکابرین کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ میرے لئے اپنے اس حلقہ میں جگہ بنانی چاہی تو واقعۃً مجھے اس حلقہ میں بیٹھنے کی بھی جرأت نہیں ہو رہی تھی۔ اور میں نے مولانا اسحٰق صاحب سے معذرت کرنا ہی بہتر سمجھا تھا۔ کیونکہ میں خود کو اس قابل نہیں پا رہا تھا کہ ان مقدس لوگوں میں بیٹھوں۔ لیکن اب باہر آیا تو سب سے پہلے تو مولانا یوسف صاحب بنوری کے صاحبزادے مولوی محمد بنوری دوڑ کر گلے ملے اور معذرت کی کہ نام تو آپ کا بہت سنا ہوا تھا لیکن صورت آشنا نہیں تھا اب زیارت ہوئی وہاں کے

عمائدین وارا کین بھی دوڑے اور واپسی میں مخل ہوئے کہ کم از کم چائے تو پی کر جائیے۔ میں نے بہت انکار کیا مگر ان کا اصرار بڑھتا ہی گیا۔ آخر میں اور طاہر مکی صاحب ٹھہر گئے دسترخوان بچھ گیا۔ چائے اور بسکٹ وغیرہ پیش کئے گئے۔ اس واقعہ سے وہ حدیث اچھی طرح سمجھ میں آگئی۔

عن ابی ھریرۃ۔ رفعہ ان اللہ اذا احبّ عبدا دعا جبریل فقال انی احب فلانا فاحبہ فیحبہ جبریل ثم ینادی فی السماء فیقول ان اللہ یحب فلانا فاحبوہ فیحبہ اھل السماء ثم یوضع لہ القبول فی الارض و اذا ابغض عبدا دعا جبریل فیقول انی ابغض فلانا فابغضہ فیبغضہ جبریل ثم ینادی فی اھل السماء ان اللہ یبغض فلانا فابغضوہ فیبغضونہ ثم یوضع لہ البغضاء فی الارض لمالک والشیخین والترمذی بلفظ مسلم ہ

(ترجمہ) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت فرماتے ہیں تو جبریل علیہ السلام کو بلاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ میں فلاں سے محبت کرتا ہوں تو تم بھی اس سے محبت کرو تو جبریل علیہ السلام اس سے محبت کرنے لگتے ہیں پھر وہ آسمان میں اعلان

فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فلاں آدمی سے محبت فرماتے ہیں تم سب اس سے محبت کرو تو آسمان والے (فرشتے) اس سے محبت کرنے لگتے ہیں پھر زمین میں بھی اس کے لئے قبولیت رکھدی جاتی ہے اور جب حق تعالیٰ کسی بندہ سے ناراض ہوتے ہیں تو جبریل کو بلا کر فرماتے ہیں میں فلاں آدمی سے ناراض ہوں تم بھی اس سے ناراض ہو جاؤ چنانچہ وہ بھی اس سے ناراض ہو جاتے ہیں پھر وہ آسمان والوں (فرشتوں) میں اعلان کر دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فلاں آدمی سے ناراض ہیں۔ تم سب اس سے ناراض رہو چنانچہ وہ سب بھی اس سے ناخوش ہو جاتے ہیں۔ پھر پوری سرزمین میں اس کے لئے ناخوشی رکھدی جاتی ہے (امام مالک۔ صحیح بخاری صحیح مسلم اور ترمذی الفاظ مسلم کے ہیں)

صرف حضرت شیخ کی محبت و رأفت کی وجہ سے عمائدین تبلیغی جماعت کا رنگ یوں آناً فاناً تبدیل ہو سکتا ہے تو حق تعالیٰ کی محبت و رحمت کی وجہ سے پوری کائنات سماوات وارض کا رنگ کیوں نہ بدل جائے گا۔

اللھم ارزقنی حبک وحب اصحابک اھل البر والتقوی فقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "انت مع من احببت"

مولانا محمد اسحٰق صاحب نے پوچھا کہ اب کہاں جایئے گا
میں نے کہا گھر ہی جاؤں گا۔ یعنی ناظم آباد تو انہوں نے
فرمایا کہ میرے لئے گاڑی آگئی ہے۔ آیئے آپ کو چھوڑتا
جاؤں۔ میں نے عرض کیا کہ حضرت آپ تو نیوٹاؤن کے مدرسہ
کے علماء کے ساتھ آئے ہیں اور اس گاڑی میں اتنی گنجائش
کہاں ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ نہیں میرے لئے الگ گاڑی
آگئی ہے۔ اب میں ان کے ساتھ نہیں ہوں۔

چنانچہ میں اور مکی صاحب حضرت مولانا اسحٰق صاحب
ندوی کے ساتھ ان کی گاڑی میں ناظم آباد کے لئے روانہ
ہوئے راستہ میں مولانا نے فرمایا کہ عجب حسن اتفاق ہے
کہ اتنے بڑے مجمع میں حضرت شیخ الحدیث کی توجہ اور شفقت
جن دو آدمیوں پر رہی ان میں ایک تو وہ ہے جس کے
خلاف لوگوں نے خواہ مخواہ انکار حدیث کا لیبل لگایا ہوا
ہے اور دوسرا وہ شخص ہے جس کے خلاف انھوں نے
ناصبیت کا لیبل لگایا ہوا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ حضرت
یہ سب کچھ حق تعالیٰ کا احسان و انعام ہے ورنہ ہم کس
قابل ہیں؟

اس ملاقات کے کافی عرصہ بعد حضرت شیخ کا مکتوب
گرامی آیا وہ اگلے صفحہ پہ ملاحظہ فرمائیں۔

ایک اہم تبرک

باسمہ سبحانہ

حضرت الاستاد خاتمۃ المحدثین حضرت شیخ الحدیث
رحمۃ اللہ علیہ کا خصوصی مکتوب گرامی

عزیزم مولوی عمر احمد سلمہ۔ بعد سلام مسنون، میں کئی
سال سے مسلسل بیمار چل رہا ہوں اور اسی بیماری میں گذشتہ
رمضان فیصل آباد میں ہوا اور اس کے بعد سہارنپور جانا ہوا۔
رات میں مدینہ منورہ پہنچا۔ اس بیماری کے سلسلہ میں کئی جگہ
ٹھہرنا ہوا مگر کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ بعض دفعہ تو سب ہی مایوس
ہوجاتے ہیں۔ تقریباً فیصل آباد سہارنپور کے سفر میں ۶ ماہ
لگ گئے، یہاں غیبت کی ڈاک میں تمہارا محبت نامہ مؤرخہ
۱۷ دسمبر ملا، ڈاک تو بہت سی ہے مگر سننے کی نوبت نہیں آئی،
خاص خاص سن رہا ہوں، تمہارا خط اہم تھا اس لئے جواب
سب سے پہلے تمہارا ہی لکھوا رہا ہوں۔ تمہارا رسالہ فقہ القرآن
سارے سفر میں میرے ساتھ رہا اور اب بھی میری
ضروری کتابوں میں رکھا ہوا ہے مگر میری حالت ایسی ہو رہی
ہے کہ خط کا سننا لکھوانا تو درکنار بات کرنا بھی مشکل ہوتا ہے

تمنا ضرور ہے اور اسی لئے تمہارے رسالہ کو ساتھ لئے پھرتا ہوں کہ ذرا اطمینان درست ہوں تو سنوں، تم نے آج کل کے اقوام کی بد دینی کی حالت لکھی، پیارے! بد دینی کی ہوائیں اب ہر جگہ چل رہی ہیں، ہندوستان اور عربستان سب برابر ہیں، تھوڑا بہت کا فرق ہے تم نے جو لکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم کے ارشادات سب کے سب قرآن سے ماخوذ ہیں بالکل صحیح لکھا۔ اللہ تعالیٰ تمہاری کوشش کو بار آور کرے۔ میں تو اب "موتوا قبل ان تموتوا" میں داخل ہو گیا، اپنے پاس رہنے والوں کے نام یاد نہیں رہتے حتی کہ اولاد کے نام بھی بھول گیا۔ اللہ تعالیٰ تمہیں لغزشوں سے محفوظ رکھے، لغزش تو پیارے کس سے نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ سب کو معاف کرے۔ اپنی طرف سے دیدہ و دانستہ نہیں کرنی چاہئے۔ اتنا ہی بہت ہے۔ تمہارے لئے واقعی دل سے دعا، نام لے کر بھی اور نام لئے بغیر تو بہت کثرت سے کرتا ہوں، تم تو میرے قدیم لاڈلے ہو اور استاذی اعلی اللہ تعالیٰ مرقدہٗ کے یادگار ہو۔ اللہ تمہیں ہر لغزش سے محفوظ رکھے، تمہاری تصانیف کو قبول فرمائے۔ لوگوں کو ان سے منتفع فرمائے۔ کاش میری زندگی میں آجاتا تو اس کو دیکھتا۔ اب بھی رکھی تو میرے پاس ہی ہے مگر یہ امید نہیں کہ میں صحتیاب ہو سکوں۔ لوگ تو خوابیں دیکھتے ہیں کثرت سے کہ میں تندرست چل پھر رہا ہوں مگر معلوم نہیں انکی تعبیر کیا ہوگی۔

پھر مکرر لکھتا ہوں کہ تمہارے لئے دعاؤں میں غفلت نہیں ہوتی اور حضرت مولانا ظفر احمد صاحب کا تمہیں آخری وقت میں گھورنا بھی بہت پُر امید ہے۔

اپنے اہل وعیال سے بھی سلام کہدیں۔ ان کے لئے بھی دعا کرتا ہوں۔ میرے پیارے مجھ سے تعلق کا تقاضا ہے کہ میرے لئے حسن خاتمہ کی دعا کرتے رہو۔ ۸۵ سال یونہی گذر گئے۔ دنیا کو تو خوب کمایا مگر دین کچھ نہیں۔

تکلیف تو ہوگی دوسرا پرچہ حاجی فرید الدین صاحب کو ملاقات ہو تو خود ورنہ کسی طرح بھیجدیں فقط والسلام

حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ بقلم حبیب اللہ

۸ دسمبر ۸۱ء (مدینہ طیبہ)

فقہ القرآن جلد اوّل

مقدمہ و عبادات پر مشتمل ہے جس میں تعارف مصنف و کتاب، از مولانا طاہر الکی صاحب مدظلہٗ، ناظم جامعہ مدینۃ العلوم (اورنگ آباد کراچی) ہے۔ پھر مقدمۃ الکتاب از مؤلف ہے۔ اس کے بعد مندرجہ ذیل ابواب پر یہ جلد مشتمل ہے۔

کتاب الطہارۃ / کتاب الصلوٰۃ / کتاب الصوم / کتاب الحج

کتاب الزکوٰۃ:- میں ملکیت کا تصور، عوامل پیداوار، اشتراکی اور اسلامی معاشی نظام میں فرق، زمین کی ملکیت، زکوٰۃ کی مقدار، زکوٰۃ کا نصاب، مستحقین زکوٰۃ، زکوٰۃ حکومت لے گی۔ کے مباحث ہیں۔

ایک اور تبرک

زبدۃ العارفین خاتمہ المحدثین حضرت الاستاد الشیخ
مولانا محمد زکریا الکاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ شیخ الحدیث
مدرسہ عالیہ مظاہر العلوم سہارنپور المہاجر المدنی
کا ایک مکتوب گرامی

حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ جب کراچی تشریف لاتے تھے تو میں برابر خدمت عالی میں حاضر ہوتا تھا۔ حضرت کی حیات میں فقہ القرآن جلد اول و دوم شائع ہو چکی تھیں۔ اور کراچی تشریف آوری پر دونوں جلدیں میں نے خدمت میں پیش کر دیں تھیں۔ لیکن افسوس ہے کہ میں اس کتاب پر حضرت شیخ کے تأثرات حاصل نہیں کر سکا۔

ایک مرتبہ دریافت کرنے پر بتایا کہ "پیارے! تیری کتابیں ساتھ لئے پھرتا ہوں۔ مدینہ منورہ جاتا ہوں تو وہاں ساتھ لیجاتا ہوں۔ ہندوستان آتا ہوں تو یہاں ساتھ لاتا ہوں۔ بیماری اور ضعف سے اتنا موقعہ ہی نہیں ملا کہ مطالعہ کر سکوں۔ بہر حال انکا ایک مکتوب گرامی ہدیۂ ناظرین کر رہا ہوں جس سے

کم از کم یہ اندازہ ہو سکے گا کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کا اس ذرۂ ناچیز پر کس قدر کرم تھا اور کتنی شفقت و محبت تھی۔ حق تعالیٰ مجھے ان کے فیوض و توجہات سے ہمیشہ محظوظ فرماتا رہے۔

[مکاتیب شیخ تو اور بھی موجود ہیں لیکن مزید ایک مکتوب جس میں حضرت شیخ رحمہ اللہ نے مجھے کچھ نصائح فرمائی ہیں بطور تبرک نقل کر رہا ہوں]

عزیزم سلمہٗ۔ بعد سلام مسنون، اسی وقت تمہارا محبت نامہ مؤرخہ ۱۱ جولائی آج ۲۱ کو پہنچا۔ میری طبیعت بہت خراب چل رہی ہے۔ خط و کتابت بھی بند ہے۔ پچھلے جمعہ کو کموڈ پر سے گر گیا تھا، اس وقت سے برابر صاحب فراش ہوں۔ نماز وغیرہ بھی حجرہ میں پڑے ہی پڑے پڑھتا ہوں۔ حرکت کی اجازت نہیں، دعا کریں کہ وقت آگیا ہے تو اللہ تعالیٰ حسن خاتمہ کی دولت سے نوازے۔ تمہیں معلوم ہے کہ مجھے تم سے بچپن سے محبت ہے۔ مولانا مرحوم بھی جب تمہیں تمہاری طبیعت کے خلاف کوئی حکم دیتے تو مجھ سے فرماتے تھے اور تم مان بھی لیا کرتے تھے اسلئے تمہارے لئے دعائیں کرنا تو اپنا فریضہ سمجھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ تمہیں اپنی رضا و محبت عطا فرمائے اور بزرگوں کے نقش قدم پر چلائے۔ خدا کرے کہ انوار النظر کا بقیہ حصہ بھی پہنچ جائے تو میں اپنی زندگی میں اس کو بھی سنتا جاؤں۔ میں نے مولوی عبد الشکور کو لکھا تھا کہ اپنی تالیفات کا ایک ایک نسخہ بھیجدو۔ خصوصاً مودودی کے سلسلہ میں جو کتابیں ہوں۔ کہ میں اس فتنہ کو بہت بڑا سمجھ

رہا ہوں۔

پیارے! کام تو دین کا ہو یا دنیا کا، کچھ کئے بغیر نہیں ہوتا۔ لیکن میرے اکابر نے بہت آسان نسخے ہم لوگوں کے ضعف کو دیکھتے ہوئے تجویز کئے ہیں جو مشکل نہیں ہیں۔ دن رات میں دو گھنٹے متفرق اوقات فارغ کرلیا کرو۔ یہ بہت کافی ہے اور اس میں حضرت تھانویؒ کی تربیت السالک کا ابتداءً مطالعہ کرو۔ اگر میری زندگی میں پورا ہو جائے تو مشورہ کرلینا ورنہ پھر مولانا ظفر احمد صاحبؒ یا حضرت تھانویؒ کی تصانیف میں سے بزرگوں کے حالات کی کتابیں پڑھتے رہنا۔ مجھے قلق ہے کہ تم میرے پاس نہیں ہو۔ اہل علم اور اہل تقویٰ کی محبت بہت قیمتی ہے اور میں نے بھی اپنے لئے اسی کو تجویز کر رکھا ہے اور اسی کو اپنے لئے سعادت سمجھ رہا ہوں۔ اللہ والوں سے جتنی محبت ہو سکے غنیمت سمجھو اور کسی اللہ والے سے چاہے کتنا ہی اختلاف رائے ہو بغض مت رکھیو۔ میں تمہارے لئے اہتمام سے دعا کرتا ہوں اللہ تعالیٰ اپنی رضا اور محبت عطا فرمائے۔

میرا سایہ تو قریب قریب ختم ہو چکا۔ اب گور ہوں۔ دعائے حسن خاتمہ کا محتاج ہوں۔ البتہ اولیاء اللہ کے متعلق جو نصیحت لکھی ہے اس کو مضبوطی سے پکڑ لیجیو۔ فقط والسلام

حضرت شیخ الحدیث مدظلہٗ

بقلم حبیب اللہ

۱۶ جولائی ۷۸ء

مدینہ طیبہ

فضیلتِ نساء

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر مہتمم مدرسہ عالیہ دارالعلوم دیوبند کا ارشاد

واقعہ یہ ہے کہ عورتوں کے بھی وہی حقوق ہیں جو مردوں کے ہیں۔ بلکہ بعض امور میں مردوں سے عورتوں کا حق زیادہ ہے اس لئے کہ بچوں کی تربیت میں سب سے پہلا مدرسہ ماں کی گود ہے اسی سے بچہ تربیت پاتا ہے۔ سب سے پہلے اسی سے سیکھتا ہے، باپ کی تربیت کا زمانہ شعور کے بعد آتا ہے لیکن ہوش سنبھالتے ہی بلکہ بے ہوشی کے زمانہ میں بھی ماں ہی اس کی تربیت کرتی ہے گویا اس کی تربیت گاہ ماں کی گود ہے۔ اگر ماں کی گود علم نیکی تقویٰ جیسی صلاحیتوں سے بھری ہوئی ہے تو وہی اثر بچے میں آئے گا اور اگر خدانخواستہ ماں کی گود ہی ان نعمتوں سے خالی ہے تو بچہ بھی خالی رہ جائے گا۔

؎ خشت اول چوں نہد معمار کج

تاثر یامی رود دیوار کج

کسی فارسی شاعر نے کہا ہے کہ جب عمارت کی پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھدی جائے تو آخر تک عمارت ٹیڑھی ہوتی چلی جاتی ہے۔ شروع کی اینٹ اگر درست رکھدی جائے تو آخر تک عمارت سیدھی چلی جاتی ہے۔

جس چیز کا آغاز اور ابتدار درست ہو جائے اس کی انتہا بھی درست ہو جاتی ہے اس واسطے عورتوں کا مردوں سے زیادہ حق ہے اور ہم اس حق کو زیادہ پامال کر رہے ہیں ۔

——— اسلام میں جیسے مردوں میں اولیاء اللہ کی کمی نہیں ویسے ہی عورتوں میں بھی اولیاء اللہ کی کمی نہیں ہے ، اس بارے میں بڑی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں ان عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو ولایت کے مقام کو پہنچیں اور ولی کامل گذری ہیں ۔ ایک دو نہیں سینکڑوں ہزاروں کی تعداد میں ہیں ، کہیں حضرت رابعہ بصری ہیں ، رابعہ عدویہ ہیں اور پھر صحابیات جتنی ہیں وہ تو ساری کی ساری اولیاء کاملین میں سے ہیں ، تو تابعین تبع تابعین اور بعد کے لوگوں میں بڑی بڑی کامل عورتیں پیدا ہوئی ہیں ، پھر ہر فن کے اندر پیدا ہوئیں ۔ محدث مفسر ۔ ادیب ، شاعر ، مورخ بھی گذری ہیں ۔ ان کی تصنیفات ہیں ہزاروں مرد ان سے فائدہ اٹھا رہے ہیں ۔ اگر عورت دینی ترقی نہ کر سکتی تو یہ عورتیں کہاں سے پیدا ہو گئیں ۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مطہرہ ہیں ۔ ان کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری وحی کا آدھا علم میرے سارے صحابہؓ سے حاصل کرو اور آدھا علم تنہا عائشہ رضی اللہ عنہا سے حاصل کرو گویا صدیقہ عائشہؓ اتنی زبردست عالمہ ہیں گویا نبوت کا آدھا علم عائشہ صدیقہ کے پاس اور آدھا علم

صحابہ کے پاس ہے ۔ عائشہ صدیقہؓ ایک عورت ہی تو ہیں ۔ تو عورت کو اللہ تعالیٰ نے وہ رتبہ دیا ہے کہ ہزار ہا صحابہ ایک طرف اور ایک عورت ایک طرف ———

اس سے معلوم ہوا کہ عورت جب ترقی کرنے پر آمادہ ہوتی ہے تو اتنی ترقی کر جاتی ہے کہ بہت مرد بھی پیچھے رہ جاتے ہیں ۔ تو اللہ کی طرف سے عورتوں کی ترقی میں رکاوٹ نہیں ہے چاہے دنیا میں ترقی کریں یا دین میں ۔ علم و عقل میں بھی برابر چل سکتی ہیں ۔ (حوالہ) (خطبات حکیم الاسلام)

فقہ القرآن جلد دوم فقہ القرآن کی دوسری جلد مندرجہ ذیل ابواب پر مشتمل ہے ۔

کتاب النکاح اسمیں اولاً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کے سلسلہ میں اسلام کے معاندین اور دوست نما دشمنوں نے جو افسانہ طرازیاں کی ہیں ان کی حقیقت واضح کی گئی ہے مثلاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچپن سال کی عمر میں چھ سالہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح کیا اور جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر صرف نو سال کی تھی اور وہ گڑیاں کھیلتی تھیں انہیں رخصت کرا لیا ۔ یا یہ کہ آپ ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحشؓ سے نکاح کے خواہش مند تھے ۔ اسی وجہ سے آپ کے متبنیٰ حضرت زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو طلاق دی ۔

اس کے بعد **کتاب الطلاق** میں بیک وقت تین طلاقیں دینے کی حقیقت ، پھر **کتاب العتاق** میں غلام اور لونڈی کی حقیقت اور آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کے متعلق افسانہ تحریم اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے راز وغیرہ کی حقیقت بیان کی گئی ہے ۔

کتابت وطباعت دیدہ زیب ۔ ضخامت ۴۸۰ صفحات

عرض مؤلف

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن ،،
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

اختلاف کوئی بری چیز نہیں۔ علمی دنیا میں ترقی ہمیشہ اختلاف ہی کی مرہون منت رہی ہے اگر کہیں آنکھیں بند کر کے بے سوچے سمجھے دوسروں کی تقلید ہی کی جاتی رہے تو علم کبھی ترقی نہ کر سکے۔ علم ترقی ہی اس وقت کرتا ہے جب ایک دوسرے کی بات پر تنقید کی جائے اور اگر کسی کی فہم میں کوئی جھول۔ کوئی نقص اور کوئی کوتاہی ہو تو اسے بے تکلف بے نقاب کیا جائے تاکہ دوسرا آدمی اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر اپنی اصلاح کر سکے۔ کوئی آدمی عقل کُل نہیں ہوتا اور نہ علم کا منتہی ہوتا ہے۔ فوق کل ذی علم علیم۔ ہمارے ائمہ فقہاء نے ہمیشہ ایک دوسرے سے اختلاف کیا اور فقہی دنیا کا ارتقاء ان کے اختلاف ہی کا مرہون منت ہے۔ اگر ان میں اختلاف نہ ہوتے تو ہماری فقہ وہ ارتقائی مدارج کبھی بھی طے نہ کر پاتی جو اس نے طے کئے ہیں کہ آج ہم ہر متمدن و مہذب آئین و قانون کے مقابلہ میں اپنا قانونی سرمایہ پورے عزو افتخار کے

ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔

لیکن ہمارے ہاں یہ روش ضرور ناخوشگوار ہے کہ ہمارے علمائے کرام و مفتیان عظام ایک مخصوص ڈگر سے ہٹ کر نہ سوچنا چاہتے ہیں نہ سوچنے والوں کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اگر کوئی اس مخصوص ڈگر سے ہٹ کر کچھ سوچتا ہے تو وہ ان کے نزدیک اسلام کا باغی اور گردن زدنی ہے۔ فقہ القرآن کی یہ چوتھی جلد ہے۔ اسکی تین جلدیں اس سے پہلے شائع ہو چکی ہیں۔ میں نے پہلی جلدیں وضاحت سے بیان کر دیا تھا کہ میں اس میں وہ فقہی مسائل بیان کروں گا جو قرآن کریم سے ثابت ہیں اور بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، جن کا قطعاً انکار نہیں کیا جا سکتا۔

فقہ القرآن جلد سوم (حقوق نسواں) میں عورتوں کی شہادت اور عورتوں کی دیت کے مسائل زیر بحث آئے تھے۔ قرآن کریم سے جو کچھ میں نے سمجھا تھا وہ میں نے بیان کر دیا تھا۔ قرآن فہمی کے میں نے کچھ خود ساختہ اصول وضع نہیں کئے بلکہ انہی اصول سے کام لیا تھا جو ہمارے بالغ نظر فقہائے حنفیہ نے اس کے لئے وضع کئے ہیں۔ ہر مسلمان کے نزدیک قرآن کریم ایک بنیادی کتاب ہے جو احکام الٰہی کی ترجمان ہے۔ یقینی ہے، قطعی ہے، جس کا انکار کر کے کوئی مسلمان، مسلمان نہیں رہ سکتا۔

ان دونوں مضامین کے سلسلہ میں جہاں علمائے کرام اور مفتیان عظام کی طرف سے اخبارات اور رسائل میں کافی ہنگامہ آرائی ہوئی وہیں کچھ اہل علم کو ہماری تائید و توثیق کی بھی توفیق ہوئی۔ کیونکہ فقہ القرآن نے جو کچھ کہا تھا وہ قرآن کے مطابق کہا تھا اور کون مسلمان اہل علم ہو سکتا ہے جو قرآن کے انکار کی جرأت کر سکے۔

اس سے پہلے عورتوں کی شہادت کے مسئلہ پر بھی اخبارات میں کافی گرمی رہی۔ بعض حضرات کے مضامین علمی متانت کی سطح سے گرے ہوئے تھے ان سے اعتنا کرنا تو مجھے گوارہ نہ ہو سکا لیکن بعض مضامین کسی حد تک سنجیدہ اور قابل برداشت تھے شہادت نسواں کے متعلق بھی خالد اسحٰق صاحب کے ایک اخباری انٹرویو نے بڑی گرمی پیدا کر دی۔ میری بات تو ہمارے علماء کرام اور مفتیان عظام کے حلقوں میں زیادہ تلاطم کا باعث نہیں ہوتی کیونکہ میرے سلسلہ میں انھیں ایک سستا سا نسخہ یاد ہے کہ عمر احمد عثمانی پر منکر حدیث اور منکر رسالت کا لیبل چسپاں کر دو اور عوام کی نظروں میں اس کا اتنا پروپیگنڈا کرو کہ لوگ اس کی تحریروں کو اہمیت ہی نہ دے سکیں۔ لیکن خالد اسحٰق صاحب کے متعلق وہ اس قسم کا پروپیگنڈا نہیں کر سکتے تھے۔ وہ اب تک جماعت اسلامی کے ہوا خواہوں میں سمجھے جاتے تھے جماعت اسلامی کی خاطر انھوں نے ایوب خاں کی حکومت سے اس کے عروج کے زمانہ میں ٹکر لی تھی، تفہیم القرآن کے اختتام

کے سلسلہ میں جو جشن لاہور میں منعقد ہوا تھا اس میں خالد صاحب کو خاص طور پر مدعو کیا گیا تھا۔

ادھر ہمارے علمائے کرام بھی اپنے ذاتی مقدمات میں ان کی امداد حاصل کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم کے انتقال کے بعد جامع مسجد نیو ٹاؤن کی انتظامیہ اور مدرسہ نیو ٹاؤن میں جو مقدمہ بازی شروع ہوئی تھی اس میں یہ علماء خالد صاحب سے معاونت حاصل کرتے رہے تھے۔

ہمارے علمائے کرام اور مفتیان عظام کو اس کا بڑا ہی دکھ ہے کہ فقہ القرآن قانونی اور عدالتی حلقوں میں بہت مقبول ہو رہی ہے اور وہ اس کے زیر اثر مقدمات کے فیصلے فرما رہے ہیں۔ چنانچہ عورتوں کی شہادت کے مسئلہ پر بھی کافی غوغا آرائی رہی اس کا جواب بھی مجھے خصوصیت کے ساتھ اس لئے دینا پڑا کہ یہ مسئلہ اس وقت اسلامی نظریاتی کونسل میں اور عدالت عالیہ میں زیر غور تھا۔ لہٰذا اپنے موقف کی وضاحت اور تنقیح ضروری تھی۔ اس لئے روایات پر بھی مجھے گفتگو کرنی پڑی ورنہ جیسا کہ پہلی جلد ہم لکھ چکے ہیں:

فقہ القرآن کا موضوع صرف قرآن کریم سے دلائل کو تلاش کرنا اور ان کو مدوّن کرنا ہے، روایات اور احادیث کی چھان پھٹک فقہ القرآن کا موضوع ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہماری یہ محنت قبول فرمائے اور ہم سب کو قرآن کریم کا خادم بنائے۔ آمین۔

عمر احمد عثمانی

حصہ اوّل

کتاب الشہادۃ

—(۱)—

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے اور یہی مشہور ہو گیا ہے کہ قرآن کریم میں حق تعالےٰ نے شہادت کا ایک نصاب مقرر فرما دیا ہے جس کی پابندی ضروری ہے۔ یعنی کسی مقدمہ میں قاضی اس کا پابند ہے کہ جب تک اس کے سامنے دو مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیدیں وہ کسی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے قرآن کریم نے صرف مالی لین دین (قرض) کے متعلق حکم یہ دیا ہے کہ جب وقت مقررہ تک قرض کا لین دین کیا جائے تو اسے لکھ لیا کرو۔ اور اس پر دو مردوں کو اور اگر دو مرد نہ مل سکیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لیا کرو۔ قرآن کریم نے یہ نہیں فرمایا کہ قاضی یا جج کے فیصلے کے لئے ہر قسم کے مقدمہ میں ہم نے یہ نصاب مقرر کر دیا ہے جس کی پابندی ضروری ہے۔ یہ حقوق کی حفاظت کے لئے ایک اخلاقی اور معاشرتی ہدایت ہے۔

انسانی نفسیات انسانی نفسیات کا جن لوگوں نے علمی انداز سے مطالعہ کیا ہے وہ میری تائید کرینگے

کہ دو آدمی جب کوئی معاملہ کریں تو اگر وہ معاملہ صرف دو آدمیوں کے درمیان ہوا ہے جسے دیکھنے والا کوئی تیسرا آدمی نہیں تو اس میں نزاع کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ ممکن ہے کسی فریق کی نیت خراب ہو جائے اور شیطان اسے ورغلا دے اور وہ حقیقت سے مکر جائے۔ لیکن جو معاملہ ضبط تحریر میں لے آیا جائے اور دو چار آدمیوں کے سامنے ہوا ہو۔ اس میں نزاع و اختلاف کا امکان کم سے کم رہ جاتا ہے۔ شیطان اسے کتنا ہی بہکائے لیکن اسے جرأت نہیں ہوتی کہ وہ حقیقت سے مکر جائے۔ وہ جانتا ہے کہ معاملہ ضبط تحریر میں آچکا ہے۔ دو چار آدمیوں کے سامنے ہوا ہے۔ اگر میں حقیقت سے مکر جاؤں تو دنیا مجھے کیا کہے گی۔ اسے ہمت ہی نہیں پڑیگی کہ وہ بے ایمانی کی راہ اختیار کرے۔

چنانچہ آپ دیکھئے کہ قرآن کریم نے یہ نہیں فرمایا کہ مالیاتی لین دین یا قرض کے معاملہ میں باہم جھگڑا ہو تو قاضی کے سامنے تحریری دستاویز پیش کرو جس پر دو مرد گواہوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کے دستخط ہوں ورنہ دعوی خارج کر دیا جائے گا۔ بلکہ اس نے یوں فرمایا ہے کہ "اے مسلمانو! جب تم مدت معینہ تک کے لئے قرض لین دین کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو اور تمہارے درمیان لکھنے والا انصاف کے ساتھ لکھے ..... اور اس پر اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ بنا لیا کرو، اگر دو مرد نہ ہوں تو اپنے پسندیدہ

لوگوں میں سے ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالو۔ کہ ان دونوں میں سے اگر ایک بیان میں الجھ جائے تو دوسری اسے یاد دلادے (الآیہ) اس آیت کریمہ کے انداز بیان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آیت کریمہ میں عدالت کے لئے یہ ہدایت نہیں کی جارہی ہے کہ وہ دو گواہوں کے بغیر فیصلہ نہ کرے یا یہ فیصلہ کرنے کے لئے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے بلکہ قرض کے لین دین کا معاملہ کرنے والوں کو ہدایت کی جارہی ہے کہ وہ اس تفصیل کے ساتھ گواہ بنالیا کریں تاکہ ان کے حقوق کی حفاظت ہو سکے۔

اسی سلسلہ میں آگے آرہا ہے کہ ــ "جب آپس میں خرید و فروخت کرنے لگو تو بھی گواہ بنالیا کرو" پھر اس سے آگے ہے "اور اگر تم سفر میں ہو اور وہاں کوئی دستاویز لکھنے والا نہ ملے تو کوئی رہن کی چیز قبضہ میں دیدیا کرو" ــ صاف ظاہر ہے کہ پوری آیت شریفہ میں کہیں بھی باہمی نزاع، مقدمہ بازی، عدالت اور قاضی کا کوئی اشارہ تک نہیں ہے بلکہ صرف یہ ہے کہ جب تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو یہ یہ اخلاقی اور احتیاطی تدابیر اختیار کرلیا کرو تاکہ مسلمانوں کے معاشرے میں باہمی نزاع اور اختلاف پیدا نہ ہو۔

چنانچہ حنبلی امام حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس آیت کی یہی تشریح کرنے کے بعد اپنی کتاب الطرق الحکمیہ میں میں متعدد صحابہ سے اس قسم کی روایات نقل فرمائی ہیں جن میں

حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور ایک قسم یا صرف ایک گواہ پر فیصلہ فرمادیا ہے۔

حافظ ابن القیمؒ کے ارشادات

امام حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ

"مقصود یہ ہے کہ "بینۃ" شریعت میں اس (دلیل و برہان یا) ثبوت کا نام ہے جو حق کو واضح اور ظاہر کردے۔ یہ کبھی چار گواہ ہوتے ہیں، کبھی تین، جیسا کہ مفلس کے بینہ میں تصریح فرمائی گئی ہے۔ کبھی دو گواہ ہوتے ہیں۔ کبھی ایک گواہ مرد اور کبھی ایک عورت، اور کبھی قسم سے انکار اور قسم کھالینا۔ یا پچاس قسمیں کھالینا اور کبھی قرینہ حال ہی گواہ ہوتا ہے، مثلاً ان صورتوں میں جو ہم نے بیان کی ہیں۔ وغیر ذلک۔ تو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "البینۃ علی المدعی" کا مطلب یہ ہے کہ مدعی کے ذمہ یہ بات ہے کہ وہ اس چیز کو بیان کرے جو اس کے دعوے کی صحت کو واضح کردے۔ تو جب اس کے دعوے کی سچائی کسی ممکن طریقہ سے ظاہر ہوجائے تو حاکم اس کے مطابق فیصلہ کردے گا۔ (الطرق الحکمیہ ص ۲۴)

اس کے بعد ایک اور موقع پر امام حافظ ابن القیم ہی فرماتے ہیں

اسی سلسلہ میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ حاکم کے لئے قطعاً جائز ہے کہ وہ ایک آدمی کی شہادت پر فیصلہ دیدے جب کہ اس کی سچائی معلوم ہوجائے (غیر حدود میں) حق تعالیٰ نے حکام پر کہیں واجب نہیں فرمایا کہ وہ دو شاہدوں کے

بغیر قطعاً فیصلہ نہ کریں۔ حق تعالیٰ نے تو صاحب حق کو حکم دیا ہے کہ وہ دو شاہدوں کے ذریعہ سے یا ایک شاہد مرد اور دو عورتوں کے ذریعہ سے اپنے حق کی حفاظت کرے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ حاکم اس سے کم کے ساتھ فیصلہ نہیں کرسکتا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا ہے۔ اور کبھی فقط ایک شاہد کے ساتھ۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شاہد اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا ہے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے ایک شاہد کے ساتھ مدعی سے قسم لے کر فیصلہ فرمایا ہے۔

(الطرق الحکمیۃ ص۶۷)

اس کے بعد امام حافظ ابن القیمؒ نے متعدد احادیث تفصیل کے ساتھ نقل فرمائی ہیں جس میں یہی بات فرمائی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور ایک قسم کے ساتھ فیصلے فرمائے ہیں۔

اسی مسئلہ پر علامہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ،اعلام الموقعین (جلد اول) میں تفصیل کے ساتھ بحث فرمائی ہے جس کے مطالعہ سے بہت سی غلط فہمیاں دور ہوجاتی ہیں۔ آپ فرماتے ہیں

یہ جو احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے فرمایا کہ کیا تیرے پاس بیّنہ ہے؟ اور

حضرت عمرؓ کے اس فرمان میں جو یہ جملہ مذکور ہوا ہے کہ بیّنہ مدعی کے ذمہ ہے، اسے خواہ مرفوع ہی مان لیا جائے۔ بہرصورت بینہ سے مراد حق اور سچائی کو واضح کردینے والی چیز ہے خواہ وہ گواہ ہوں خواہ اور کوئی دلالت ہو، مقصود شارع صرف اس قدر ہے کہ جس طرح ممکن ہو حق اور امر واقعہ نکھر آئے۔ اس کی دلیلیں اور اس کے شاہد سامنے آجائیں اور حق رد نہ کردیا جائے۔ جو دلیل ظاہر ہوجائے اس کے مطابق حق کو حق سمجھا جائے۔

(اعلام الموقعین ص۴۲/ج۱)

اس سے آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

یہ ناممکن ہے کہ شارع ایسی دلیل اور ایسی دلالت کو ہی کردے اور ایسے حق کو ضائع کردے جس کا ظہور اور حجت ہر شخص جان سکتا ہے۔ بلکہ جب اس کے خلاف لوگوں کا خیال ہوگیا تو وہ حکم کے صحیح طریق کو ضائع کرنے لگے اور ان کے ہاتھ سے بہت سے حقوق تلف ہونے لگیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک حق کے ظاہر ہونے کا ایک ہی معین طریقہ تھا۔ پس اس صورت میں ہر ظالم و بدکار کیلئے ظلم و بدکاری سہل ہوگئی۔ وہ اپنا کام کھلے بندوں کر گذرا اور صاف کہہ گیا کہ لاؤ دو گواہ پیش کرو۔ گواہ

ملے نہیں نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ کے اور مخلوق کے بیشمار
حقوق تلف ہونے لگے۔ (ایضاً ص ۴۳ ج ۱)

پھر مزید فرماتے ہیں کہ۔

حدیث نبوی کے لفظ شاھِدانِ کے معنے یا تو دو
دلیلیں ہیں یا دو شخص جو ان دو کے قائم مقام ہوں۔
اور دو عورتیں قائم مقام ایک مرد کے ہیں تاکہ ایک
بھول چوک کا شکار نہ ہو جائے اور ادائیگی شہادت
کے وقت کے بارے میں کتاب وسنت میں یہ کہیں نہیں
کہ جب تک دو عورتیں نہ ہوں شہادت مانی ہی
نہ جائے۔ اور دو عورتیں گواہی میں لی جائیں۔ اس
حکم سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے کم ہوں تو ان کی شہادت
پر کوئی فیصلہ ہی نہ کیا جائے۔ (ایضاً ص ۴۶ ج ۱)

مزید فرماتے ہیں کہ

جب مال کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی
شہادت معتبر مانی گئی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ دیگر معاملات
میں ان کی شہادت غیر معتبر سمجھی جائے (ایضاً ص ۴۵ ج ۱)

جو عورت حفظ وعقل میں کامل ہو اور پوری دیندار
بھی ہو تو صرف ایک کی شہادت سے ہی مقصود حاصل
ہو جاتا ہے جیسے کہ محض دینی امور میں اس کی ایک
ہی کی گواہی معتبر ہے۔ (ایضاً ص ۴۶ ج ۱)

ہمارے استاد (ابن تیمیہؒ) فرماتے ہیں کہ اگر یہ بھی

کہدیا جائے کہ صرف ایک عورت اور مدعی کی قسم
پر بھی فیصلہ کر دیا جائے تو یہ بھی درست ہو سکتا ہے
یہ اس لئے کہ شاہد بنانے کے موقعہ پر دو عورتیں
ایک مرد کے قائم مقام کی گئی ہیں تاکہ ایک بھول نہ
جائے اور ادائیگی شہادت کے وقت کے بارے میں کتاب
وسنت میں کہیں یہ نہیں کہ جب تک دو عورتیں نہ ہوں
شہادت مانی ہی نہ جائے اور دو عورتیں ہی گواہی
میں لی جائیں۔ اس حکم سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے
کم ہوں تو ان کی شہادت پر کوئی فیصلہ ہی نہ کیا
جائے۔ (ایضاً ص ۴۶ ج ۱)

تحریر اور گواہ اس لئے ہے کہ حق کا انکار نہ ہو سکے۔
وہ فراموش نہ ہو جائے۔ کہ پھر یاد دلانے کی حاجت ہو۔
خواہ وہ بطور انکار ہو خواہ بطور بھول کے ہو۔ لیکن
اس سے کسی طرح بھی یہ سمجھ لینا ہرگز صحیح نہیں کہ حق کو
ظاہر کرنے والی کسی چیز کو قبول ہی نہ کیا جائے۔ سوائے
اس طریقے کے جو حفظ حق کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔
(ایضاً ص ۴۶)

اس سے ذرا آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

جب کوئی شخص اپنی کسی چیز کے وہ اوصاف بیان کرے
جو اس میں ہیں اور اس کے پاس سے یہ چیز کھوئی گئی ہو
اور دوسرے کو ملی ہوئی ہو تو اس پر ضروری ہے کہ

وہ اس کو واپس کر دے پس اس اپنی چیز کے اوصاف
کا وضاحت سے بیان کر دینا ہی دو گواہوں جیسا ہے۔
اس سے اس کی سچائی اور اس کے دعوے کی صداقت
معلوم ہو جاتی ہے اور یہی بیّنہ ہے (ایضاً ص ۴۷ ج ۱)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

اجمالی طور پر علماء کا اتفاق ہے کہ بوقت حاجت
ایسی شہادتیں قبول کی جا سکتی ہیں جو اور موقعوں پر
قبولیت کے قابل نہیں ہوتیں۔ گو ان کی تفصیل میں
علماء میں اختلاف ہے۔ اس کی دلیل میں ہم کہہ سکتے
ہیں کہ بوقت سفر اور بوقت حاجت خود قرآن نے
دو غیر مسلم گواہوں کی گواہی وصیت کے معاملے میں معتبر
مانی ہے۔ یہ تبنیہ ہے اس جیسی اور اس سے زیادہ ضرورت
کے وقت کی ایسی اور اس سے زیادہ حق کو واضح کر دینے
والی چیز کے قبول کر لینے کی۔ جیسے کہ صرف عورتوں کی
گواہی جو نکاح بیاہ کے مجمعوں میں اور حماموں میں
اور ان جگہوں میں جہاں صرف عورتیں ہی ہوتی ہیں قبول
کی جاتی ہیں۔ اسی طرح صحابہ کا عمل اور مدینے کے فقہاء
کا عمل یہ بھی رہا ہے کہ انہوں نے بچوں کی گواہی جب کہ
ان میں سے آپس میں کسی نے کسی کو زخمی کر دیا ہو اس
بارے میں معتبر مانی جاتی ہے۔ کیونکہ عموماً ان کے کھیل
کود میں بڑے آدمی شریک نہیں ہوتے ۔۔۔۔۔

ایسے موقعوں پر بینہ سے دو مرد گواہ ہی سمجھ کر ان کی ایسی
صاف اور قوی گواہی کو ٹال دینا صریح ظلم ہے ایضاً
(ایضاً ص ۴۷)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ۔

صحیح مسلم میں ابن عباسؓ سے یہ حدیث ان لفظوں میں
مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ اور قسم
پر فیصلہ فرمایا۔ اس میں یہ کہاں ہے کہ یہ فیصلہ مال کے بارے
میں تھا۔ یہ تو عمرو بن دینار کا اپنا قول ہے اور اگر اسی کو
مرفوع مان لیا جائے تو اس میں بھی مال ہی کے ساتھ
خصوصیت کہاں ہے۔ یہ تو نہیں کہ صرف مال کے بارے
میں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ شرح مقرر
کی ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور فیصلے
بھی تو آخر کسی نہ کسی خاص واقعے ہی کے بارے میں ہیں
لیکن وہ اس واقعہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ پس مال
کے بارے میں آپ کے فیصلے بھی صرف مال ہی تک محدود
ہو کر کیسے رہ جائیں گے۔ (ایضاً ص ۴۸)

پھر اس سے آگے فرماتے ہیں۔

شارع کا فیصلہ اس دلیل پر ہے جس سے حق نتھر آئے
اور بیّنہ وہ دلیل ہے جو اس واقعہ پر دلالت کرے اور
شاہد وہ ہے جو اس کی گواہی دے جس قدر بھی ممکن ہو۔ بلکہ
حق تو یہ ہے کہ اگرچہ ایک گواہ ہی ہو لیکن اس کی صداقت

بالکل واضح ہو تو بلاشک صرف اسی ایک کی گواہی پر حکم
جاری کر دیا جائے گا۔ (ایضاً ص ۴۹ ج ۱۲)

اس کے بعد پھر فرماتے ہیں کہ۔

پس اس سے (یعنی حضرت خزیمہ بن ثابت کی گواہی سے)
بعض ائمہ نے یہ حکم نکالا ہے کہ جب ایک ہی گواہ ہو اور اسکی
سچائی میں کوئی شک نہ ہو تو صرف اسی ایک گواہی پر فیصلہ
دیا جا سکتا ہے۔ (ایضاً ص ۴۹ ج ۱۲)

اس کے بعد پھر فرماتے ہیں کہ۔

شارع علیہ السلام نے حفظ حقوق کا دارومدار صرف دو
گواہوں پر نہیں رکھا۔ نہ خون کے معاملہ میں نہ مال کے
مقدمے میں۔ نہ عصمت کے معاملے میں نہ حد کے
بارے میں۔ بلکہ خلفائے راشدین اور صحابۂ کرام نے حمل
کی وجہ سے حد زنا جاری کی اور صرف بو پاکر شراب کی
حد لگائی۔ اسی طرح شراب کی قے کرنے پر بھی شراب کی
حد جاری کی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب چور کے قبضے سے چوری
کا مال جوں کا توں برآمد ہو جائے تو اسے حد کیوں نہ لگائی
جائے اور جو باتیں بطور احتمال کے چوری کے مال میں کہی
جا سکتی ہیں وہی احتمالات دوسرے موقعوں پر نکالے
جا سکتے تھے بلکہ وہاں زیادہ ظاہر تھے۔ حمل میں ہو سکتا
ہے کہ عورت پر جبر و اکراہ کیا گیا ہو یا شبہ کی وطی سے حمل
ٹھہر گیا ہو اور شراب کی بو مال مسروقہ کی برآمدگی سے بہت

ہلکے درجہ کی چیز ہے۔ دیکھئے خلفاء اور صحابہ نے ایسے
دور از کار شبہات کی طرف التفات تک نہیں کیا۔

(ایضاً ص ۵۱ ج ۱۲)

آخر میں فرماتے ہیں کہ۔

سچی خبر کو رد کر دینا بھی حق کو جھٹلانا ہے۔

ان ارشادات سے ظاہر ہے کہ بعض دفعہ واقعاتی شہادت بھی
کافی ہو جاتی ہے۔ اور کبھی واقعاتی شہادت فیصلہ کن ثابت ہوتی ہے۔
مثلاً اگر طبی معائنہ سے یہ ثابت ہو جائے کہ کسی عورت سے مباشرت کیگئی
ہے تو واقعاتی تانے بانے میں جو شخص بھی پھنس جائے وہی سزا کا مستحق
ہے۔ اسلام کے تعزیراتی نظام کا یہ مقصد تو ہرگز نہیں کہ کسی کو سزا
ہی نہ ہو سکے بلکہ یہ ہے کہ کوئی شخص ظن غالب کی حد تک ملوث پایا
جائے تو اسے سزا دی جائے تاکہ وہ اس جرم کا اعادہ نہ کرے اور دوسرے
لوگ اس سے عبرت پکڑ کر جرائم سے کنارہ کش ہو جائیں۔ اگر لوگوں کو
علم ہو کہ وہ مختلف شبہات پیدا کر کے سزا سے بچ جائیں گے تو وہ اسلامی
معاشروں کو جہنم بنا کر رکھ دیں گے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا ارشاد

بعینہٖ یہی نقطہ نظر امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔
وہ فرماتے ہیں کہ۔

قرآن کریم کی آیت کریمہ "اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ
فَتَبَيَّنُوْٓا" (اگر تمہارے پاس کوئی فاسق آدمی کسی قسم کی خبر
لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو) امام موصوف کی رائے یہ ہے کہ

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حدود و تعزیرات کے معاملے میں ایک عادل آدمی کی گواہی بھی کافی ہے۔ کیونکہ یہ آیت اس صورت واقعہ پر نازل ہوئی کہ ایک شخص نے ایک قوم (یا قبیلے) کے بارے میں یہ اطلاع دی کہ وہ لوگ مرتد ہو کر یا نقضِ عہد کر کے اسلام کے خلاف برسرِ پیکار ہو چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی اطلاع ملنے پر ایک قوم کے خلاف جنگی کارروائی ہو سکتی ہے جو ایک فرد کے خلاف کارروائی ہونے سے بہرحال بڑی بات ہے، اس پر قرآن کا مطالبہ یہ ہے کہ خبر لانے والے کی جانچ کرو، تفتیش کرو، وہ کون آدمی ہے؟ اخلاق و کردار کے لحاظ سے کیسا ہے؟ مسلمانوں میں اس کو کیا مقام حاصل ہے وغیرہ۔ اگر اس کی شخصیت، اس کے بیان کا تجزیہ اور ساتھ کے ساتھ قرائن اس کی بات کو قابلِ قبول ثابت کر دیں تب تم کارروائی کر سکتے ہو۔ بصورتِ دیگر ایک غیر معروف آدمی سے ایک افواہی بات سن کر اگر تم جذباتی ہیجان میں آ کر ایک قوم پر چڑھ دوڑو تو یہ بڑی زیادتی ہوگی۔ (فتاوی ابن تیمیہ ج ۳۰ ص ۱۵۲)

غالباً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ کا استنباط اسی آیت سے فرمایا ہے کہ ثبوت مدعی کے ذمہ ہے۔ کیونکہ قرآن کریم نے "فتبیّنوا" فرما کر تحقیق و تفتیش کا جو حکم صادر فرمایا ہے اس سے مقصد یہی ہے کہ جب کوئی فاسق کسی قسم کی خبر لے کر آئے تو اس کی وضاحت تلاش کرو کہ یہ واقعہ جس کی رپورٹ کی گئی ہے وہ صحیح ہے یا غلط ہے۔

بَيِّنَةَ کا لفظ تَبَيَّنُوْا ہی سے ماخوذ ہے۔

جماعت اسلامی کے آرگن ترجمان القرآن ص ۴۱ بابتہ ماہ اگست ۸۲ء میں نعیم صدیقی صاحب علامہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ کا یہ ارشاد نقل کر کے فرماتے ہیں کہ

دوسرے لفظوں میں ابن تیمیہؒ نے جمہور کے اختیار کردہ نصاب شہادت کو سرے سے ترک کر کے بالکل مختلف مقام سے بڑا زوردار استدلال کیا ہے۔

اس مضمون میں آخر میں یہ نوٹ دیا گیا ہے کہ "یہ بحث مولانا عبد المالک (شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور) پروفیسر عثمان غنی، جناب عبد الوکیل علوی اور حافظ عبد الحمید صاحب کے مشورہ و تعاون سے مدوّن ہوئی (ن ص)"

معاشرتی اور اخلاقی حکم

بہرحال قرآن کریم کا وہ حکم کہ صاحب حق اپنے حق کی حفاظت کے لئے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لیا کریں ایک معاشرتی اخلاقی حکم ہے اور جہاں تک مقدمات، عدالت اور قاضی کا تعلق ہے وہ بالکل ہی الگ معاملہ ہے۔ فیصلہ عدالت کرے گی۔ قاضی کو معاملہ کے تہ تک پہنچنے کے لئے کوئی حتمی قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ اس کے سامنے دس گواہ پیش ہو جائیں اور اسے اطمینان نہ ہو تو آپ اسے مجبور نہیں کر سکتے کہ وہ گواہوں کے بیان کے مطابق فیصلہ دیدے کیونکہ دس گواہ جھوٹے بھی ہو سکتے ہیں۔ اسے ایک ہی گواہ کے بیان پر اطمینان ہو جائے تو وہ اس پر فیصلہ دے سکتا ہے۔ وہ ایک گواہ مرد بھی

ہو سکتا ہے اور عورت بھی ہو سکتی ہے۔ قاضی کو بغیر کسی گواہ کے صرف مدعی اور مدعی علیہ کا بیان سن کر ہی اطمینان ہو جائے تو وہ بغیر گواہوں کے فیصلہ دے سکتا ہے۔ اگر ایک طرف دس گواہ بیان دے رہے ہیں کہ فلاں آدمی نے فلاں لڑکی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے اور ہم عینی شاہد ہیں۔ تمام گواہوں کا بیان یکساں ہے۔ ان کے بیان میں ذرا سا اختلاف بھی نہیں ہے۔ لیکن محض ایک لیڈی ڈاکٹر جو پوری طرح کوالیفائڈ، قابل اعتماد، نیک اور دیندار ہے وہ لڑکی کا معائنہ کرنے کے بعد میڈیکل رپورٹ دیتی ہے کہ لڑکی کنواری ہے۔ قطعاً ایسے کوئی آثار نہیں ہیں کہ اس کے ساتھ زنا کیا گیا ہو تو قاضی لامحالہ دس گواہوں کے بیانات رد کرنے پر مجبور ہوگا اور اسے صرف ایک عورت کی شہادت پر فیصلہ کرنا ہوگا۔ ۔ ۔

احادیث نبوی

(۱) یہ صرف علامہ ابن تیمیہ کی یا میری اپنی رائے نہیں ہے بلکہ قرآن اور سنت نبوی سے ثابت ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مندرجہ ذیل روایت صحاح ستہ کی ساری کتابوں میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔ میں ایک انسان ہوں، اور تم میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو، اور ممکن ہے تم میں سے کوئی حجت بازی میں زیادہ چرب زبان ہو، تو میں جیسا سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔ تو جس کے لئے میں اس کے بھائی کے حق سے کوئی فیصلہ کر دوں تو وہ اسے نہ لے۔ کیونکہ میں اسے جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دے رہا ہوں۔ (بحوالہ نیل الاوطار ص ۵۲۳ ج ۸) سنن ابوداؤد میں اسی روایت میں یہ الفاظ بھی

آئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دو آدمی اپنی میراث کے بارے میں جھگڑتے ہوئے آئے اور دونوں میں سے کسی کے پاس بھی اپنے دعوے کے سوا کوئی بینہ (ثبوت) نہیں تھا۔ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محض مدعی اور مدعیٰ علیہ کے بیان پر فیصلہ فرمایا ہے جب کہ دونوں کے پاس کوئی گواہ نہیں تھا۔

(۲) دوسرا قصہ جو حدود سے متعلق ہے اور جس کا ذکر صحیح بخاری کے علاوہ صحاح کی ساری کتابوں میں آیا ہے اور تمام مفسرین اسے ذکر کرتے ہیں وہ حضرت ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر تہمت لگانے کا واقعہ ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں۔ قال لہ علیؓ:۔ اسأل الجارية تصدقك، فقال لها: يا بريرة! هل رأيت منها شيئاً يريبك؟ فقالت لا، والذي بعثك بالحق ان رأيت منها امراً اغمصه فيها قط۔ (الحدیث) یعنی حضرت علیؓ نے آپ کو مشورہ دیا کہ لونڈی سے پوچھیے وہ آپ کو سچ سچ بتا دے گی تو آپ نے اس سے پوچھا: اے بریرہ! کیا تو نے عائشہؓ میں ایسی کوئی بات دیکھی ہے جو تجھے شبہ میں ڈالتی ہو؟ تو حضرت بریرہؓ نے کہا: نہیں! اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میں نے ان کی کوئی ایسی بات کبھی بھی نہیں دیکھی جس کی وجہ سے میں ان کو ملوث کر سکوں (الحدیث) چنانچہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے اس بیان پر آپ نے اعتماد فرمایا اور مسجد نبوی کے ممبر پر خطبہ دیا جس میں آپ نے عبداللہ بن اُبی منافق کی ایذا

رسانی کی شکایت فرمائی اور صحابہؓ سے پوچھا کہ اس کے خلاف کارروائی کرنے میں کون میری مدد کرے گا (ہمارے نزدیک یہ قصہ درست نہیں ہے اس لئے ہم نے حدود والی جلد میں اس پر تنقید کی ہے لیکن عام علماء اس قصہ کو مانتے ہیں۔)

(۳) تیسرا واقعہ حضرت امیر المؤمنین عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی شہادت کا ہے جس کی عینی شاہد صرف امیر المؤمنین رضی اللہ عنہ کی زوجۂ محترمہ حضرت نائلہ رضی اللہ عنہا تھیں اور اس پر کبار صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے قصاص کا مطالبہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس مطالبہ کو صحیح جانا اور باغیوں کے غلبہ اور اپنی مجبوری کا عذر فرمایا۔ اس سلسلہ میں مسلمانوں کے درمیان دو شدید جنگیں (جنگ جمل و جنگ صفین) بھی ہوئیں اور چودہ سو سال سے آج تک ملت دو فرقوں میں بٹی ہوئی چلی آرہی ہے۔

(۴) چوتھا مشہور واقعہ حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کا ہے کہ دونوں نبیوں نے بغیر کسی گواہ کے محض اپنے اجتہاد اور فراست سے ایک مقدمہ کا فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ واقعہ بخاری، مسلم اور نسائی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو عورتیں اپنے شیر خوار بچوں کے ساتھ جا رہی تھیں۔ اتفاقاً ایک بھیڑیا آیا اور ایک بچے کو اٹھا کر لے گیا۔ ایک عورت نے کہا کہ بھیڑیا تیرے بچے کو لے گیا ہے اور بچ جانے والا بچہ میرا ہے، دوسری نے کہا کہ نہیں وہ تیرے بچے کو لیگیا ہے۔ دونوں میں جھگڑا ہوا تو مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کے دربار میں پیش ہوا۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے بڑی عمر کی عورت

کے حق میں فیصلہ دیدیا۔ وہ وہاں سے نکل رہی تھیں، دروازہ پر حضرت سلیمان علیہ السلام مل گئے۔ انھوں نے پوچھا کہ معاملہ کیا ہے۔ دونوں نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو پورا واقعہ بتایا تو انہوں نے فرمایا: ایک چھری لاؤ۔ میں بچہ کو آدھا آدھا کر کے دونوں میں تقسیم کر دیتا ہوں۔ بڑی عمر کی عورت نے کسی پریشانی کا اظہار نہیں کیا اور چھوٹی عمر کی عورت بیقرار ہو گئی اور بولی: ایسا نہ کیجئے۔ اللہ آپ پر رحم فرمائے۔ بچہ اسی عورت (بڑی عمر والی) کا ہے۔ اسی کو دیدیجئے۔ تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے فیصلہ دیدیا کہ بچہ چھوٹی عمر والی عورت کا ہے اور بچہ اسے دلوا دیا۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ چھری کو مُدْیَہ کہا کرتے تھے۔ حضور نے سِکّین کا لفظ استعمال فرمایا تو اس دن ہمیں معلوم ہوا کہ چھری کو سِکّین بھی کہتے ہیں۔

اس واقعہ میں دونوں انبیاء کرام نے بغیر کسی گواہ کے محض اپنی رائے اور فراست سے فیصلہ فرمایا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ رائے قائم کی کہ دونوں میں جو بڑی عمر کی ہے، اس کے سچا ہونے کا زیادہ امکان ہے۔ چنانچہ انہوں نے بڑی عمر والی عورت کے حق میں فیصلہ دیدیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے دونوں کے چہروں کے آثار چڑھاؤ یعنی آثار و قرائن سے اصل حقیقت کا پتہ لگالیا۔ اس واقعہ میں کسی طرف سے بھی کوئی گواہ پیش نہیں ہوا بلکہ دونوں انبیاء کرام نے اپنے اجتہاد اور فراست سے فیصلے کئے۔

ظاہر پرستوں کے لئے جو لفظوں کی پرستش کے عادی ہیں اس

حدیث نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والسلام میں بڑا سبق ہے۔ کیونکہ یہاں چھوٹی عمر کی عورت خود اس بات کا اعتراف اور اقرار کر رہی ہے کہ بچہ میرا نہیں بلکہ بڑی عمر والی عورت کا ہے۔ اس اقرار کے باوجود حضرت سلیمان علیہ السلام اسی کے حق میں فیصلہ دے رہے ہیں۔ کیا کسی میں جرأت ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کو غلط کہہ سکے جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی انہی کے فیصلے تصویب فرما رہے ہیں۔ ایک اولوالعزم نبی کا فیصلہ اور خاتم النبیین صلے اللہ علیہ وسلم کی تصویب۔ کیا اس کے بعد بھی کسی اور چیز کی ضرورت رہجاتی ہے؟

(۵) پانچواں واقعہ اسی کے مشابہ علامہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے قاضی، حضرت کعبؓ بن سور کا نقل کیا ہے۔ کہ دو عورتیں اپنے شیر خوار بچوں کے ساتھ پڑی سو رہی تھیں ایک عورت نے کروٹ لی اور ایک بچہ اس کے نیچے آکر مر گیا۔ دونوں عورتوں میں جھگڑا ہوا کہ تیرا بچہ مرا ہے اور جو بچہ بچ گیا ہے وہ میرا ہے۔ مقدمہ حضرت کعبؓ کی عدالت میں پیش ہوا تو حضرت کعبؓ نے فرمایا: میں سلیمان بن داؤد علیہما السلام تو نہیں ہوں۔ تاہم انہوں نے نرم ریت منگائی اور عدالت میں بچھوادی اور دونوں عورتوں سے کہا کہ الگ الگ اس ریت پر چلو اس کے بعد اس بچے کو اسی ریت پر چلایا اور قدم شناس (کھوجی) سے کہا کہ بتاؤ تمہاری قیافہ شناسی کے مطابق یہ بچہ کس عورت کا ہے۔ اس نے قدموں کے نشانات کو دیکھ کر بتایا کہ یہ بچہ فلاں عورت کا ہے چنانچہ آپ نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ (الطرق الحکمیۃ ص۶۶)

اس واقعہ میں حضرت کعبؓ بن سور نے بغیر کسی شہادت کے محض ایک قیافہ شناس کے بیان پر فیصلہ فرمایا ہے۔

(۶) چھٹا وہی مشہور واقعہ ہے جس سے علامہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی کتاب "الطرق الحکمیۃ" (ص۶) میں استدلال فرمایا ہے۔ یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کا واقعہ کہ وزیر خزانہ (عزیز مصر) کی بیوی ان پر ڈورے ڈالتی ہے اور ارتکاب جرم کی دعوت دیتی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام وہاں سے بھاگتے ہیں۔ پیچھے پیچھے عورت بھی بھاگتی آرہی ہے۔ نکلنے کے لئے دروازے کھولتے ہیں تو دروازہ پر آقا یعنی وزیر خزانہ سے مڈبھیڑ ہو جاتی ہے۔ وزیر خزانہ کی بیوی فوراً پینترہ بدلتی ہے اور حضرت یوسف علیہ السلام پر تہمت لگاتی ہے اور کہتی ہے "مَا جَزَاءُ مَنْ اَرَادَ بِاَهْلِكَ سُوْٓءًا اس شخص کی سزا کیا ہونی چاہئے جو تیری بیوی کے ساتھ برائی کا ارادہ رکھتا ہو اِلَّآ اَنْ يُّسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ" بجز اس کے کہ اسے قید کر دیا جائے یا سخت تکلیف دی جائے قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِيْ عَنْ نَّفْسِيْ یوسف نے کہا کہ خود اسی نے مجھے پھسلایا تھا۔ اور وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا خود عورت کے خاندان کے ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ اِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ۔ دیکھو، یوسف کا قمیص اگر آگے سے پھٹا ہوا ہے تو عورت سچ کہہ رہی ہے اور یوسفؑ جھوٹا ہے وَاِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ اور اگر یوسف کا قمیص پیچھے سے پھٹا ہے تو عورت جھوٹی ہے اور یوسف سچا ہے فَلَمَّا رَاٰ قَمِيْصَهٗ قُدَّ

مِنْ دُبُرٍ قَالَ : اِنَّهٗ مِنْ كَيْدِكُنَّ اِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيْمٌ جب عزیز مصر نے یوسف کا قمیض پیچھے سے پھٹا ہوا دیکھا تو اس نے بیوی سے کہا کہ یہ تمھاری مکاری ہے ۔ بلا شبہ تم عورتوں کی مکاریاں بڑی زبردست ہوتی ہیں ۔

اس کے بعد عزیز مصر حضرت یوسف علیہ السلام سے معذرت اور بیوی کو تنبیہ کرتا ہے یُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا یوسف! اس بات کا خیال نہ کرو وَاسْتَغْفِرِیْ لِذَنْۢبِكِ اِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخٰطِـِٕيْنَ ۝ (۱۲/۵-۲۹) اور (زلیخا!) تو اپنے گناہ سے استغفار کر ۔ یقیناً تو ہی خطا کاروں میں سے تھی ۔

اس واقعہ میں دیکھئے ۔ بغیر کسی شہادت اور گواہ کے محض آثار و قرائن اور علامات و شواہد پر فیصلہ دیا جا رہا ہے اور اس فیصلہ کو قرآن کریم نے قیامت تک کے لئے محفوظ رکھ چھوڑا ہے ۔ جس کے معنے یہی ہیں کہ قرآن کریم نے اس فیصلے کی تصویب فرما دی ہے ۔ کیونکہ اس نے اس واقعہ کے سلسلہ میں کوئی تردیدی کلمہ نہیں کہا ۔

(۷) ساتواں مشہور واقعہ وہ ہے جو علقمہ بن ابی وقاص نے بیان کیا ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے محمد ابن عبداللہ بن زبیر اور ان کے بھائیوں کے حق میں گواہی دی تھی اور ان کے علاوہ کوئی دوسرا گواہ موجود نہیں تھا کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کو فلاں فلاں مکانات دئے تھے تو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صرف حضرت اُمِّ سلمہ رضؓ کی گواہی پر فیصلہ دیدیا تھا ۔ ملاحظہ ہو مصنف عبدالرزاق جلد ہشتم حدیث نمبر ۱۵۳۴۰ ۔

(۸) آٹھواں واقعہ وہ ہے جو ابن ابی ملیکہ نے بیان فرمایا ہے کہ صہیب رضؓ نے جو ابن جدعان کے آزاد کردہ غلام تھے مروان کی عدالت میں دعویٰ کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو مکان اور ایک حجرہ عطا فرمایا تھا ۔ امیر مروان رحؒ نے پوچھا کہ اس بات کا کوئی گواہ ہے؟ تو حضرت صہیب رضؓ نے کہا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس کے گواہ ہیں ۔ چنانچہ امیر مروان رحؒ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کو بلایا اور انہوں نے گواہی دی کہ واقعی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت صہیب رضؓ کو دو مکان اور ایک حجرہ عطا فرمایا تھا ۔ چنانچہ حضرت مروان رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ کی شہادت پر صہیب رضؓ اور ان کے خاندان کے حق میں فیصلہ فرما دیا (ملاحظہ ہو مصنف عبدالرزاق جلد ہشتم حدیث نمبر ۱۵۳۴۱ ۔ (یہ روایت بخاری میں بھی ہے)

(۹) نواں واقعہ وہ ہے جو حضرت وائل بن حجر رضؓ سے مروی ہے جسے نسائی نے حدثنا محمد بن یحیٰی بن کثیر الکرانی حدثنا عمر بن حماد بن طلحة حدثنا اسباط بن نصر عن سماك عن علقمة بن وائل عن ابیه کی سند سے بیان فرمایا ہے کہ صبح کی تاریکی میں کسی شخص نے ایک عورت کو پکڑ لیا اور اس کے ساتھ زبردستی زنا کیا ۔ وہ عورت صبح سویرے نماز پڑھنے کے لئے مسجد کی طرف جا رہی تھی ۔ زنا کر کے وہ آدمی بھاگ گیا ۔ کوئی دوسرا آدمی آ رہا تھا عورت نے اس سے فریاد کی چنانچہ زنا کر کے جو آدمی بھاگا جا رہا تھا وہ اس کے تعاقب میں بھاگا ۔ اتنے میں کچھ اور لوگ بھی آ گئے عورت فریاد کر رہی تھی وہ سب بھی اس کے پیچھے بھاگے ۔ ان لوگوں نے اس شخص کو پکڑ لیا جو زانی

کے تعاقب میں بھاگ رہا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ زانی تو اندھیرے میں غائب ہو گیا اور لوگ اس کو پکڑ کر لے آئے۔ عورت نے کہا کہ ہاں یہی شخص تھا جس نے میرے ساتھ زنا کیا۔ وہ شخص کہتا رہا کہ میں تو اس کی فریاد پر زانی کو پکڑنے کے لئے جا رہا تھا۔ عورت نے کہا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے۔ اسی نے میرے ساتھ زنا کیا تھا۔ غرض کسی نے اس کی نہیں سنی۔ لوگ دونوں کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ عورت نے کہا کہ اس شخص نے مجھے پکڑ لیا اور میرے ساتھ زنا کیا۔ اس آدمی نے بتایا کہ زناکار تو بھاگ کر غائب ہو گیا۔ میں تو اسے پکڑنے کے لئے بھاگ رہا تھا۔ سب لوگوں نے بیان کیا کہ یہ عورت فریاد کر رہی تھی ہم اس کی فریاد پر بھاگے۔ یہی آدمی بھاگا جا رہا تھا ہم نے اسے پکڑ لیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیدیا کہ اسے لیجاؤ اور رجم کر دو۔ لوگ اسے لے کر چلے تو اصل زنا کرنے والا خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور اس نے اقرار کیا کہ اصل زنا کرنے والا میں ہوں وہ واقعی مجھے پکڑنے کے لئے بھاگ رہا تھا۔ وہ مجرم نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تین آدمی تھے۔ ایک تو وہ جس نے عورت سے زنا کیا۔ دوسرا وہ جو اس کی فریاد پر زانی کے تعاقب میں بھاگا۔ اور تیسری عورت۔ چنانچہ آپؐ نے عورت سے فرمایا تیری تو مغفرت ہو گئی۔ تیری کوئی خطا نہیں۔ اور جو اس عورت کی فریاد پر زانی کے تعاقب میں بھاگا تھا اسکی آپنے تعریف فرمائی تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ جس نے زنا کا اعتراف کر لیا ہے اسے رجم کر دیجئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرما دیا اور فرمایا: نہیں! یہ توبہ کر چکا ہے۔ امام احمد نے اس روایت کو محمد بن عبداللہ بن الزبیر حدثنا اسرائیل عن سماک بن علقمۃ بن وائل عن

آبیہ کی سند سے بیان فرمایا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں کہ ـــــ تو صحابہ نے عرض کیا کہ اسے (اقرار کرنے والے کو) رجم کر دیجئے تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر پورے مدینہ والے توبہ کرتے تو سب کی توبہ حق تعالیٰ قبول فرما لیتے۔

اسی روایت کو امام ابو داؤد نے باب فی صاحب الحد یجیء فیقر کے ماتحت حدثنا محمد بن یحییٰ بن فارس عن الفریابی عن اسرائیل عن سماک کی سند سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ اس میں بھی یہی ہے کہ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ اسے (اقرار کرنے والے کو) رجم نہیں فرمائیں گے؟ تو آپ نے فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر پورے مدینہ والے ایسی توبہ کر لیتے تو سب کی توبہ قبول ہو جاتی (الطرق الحکمیۃ ص۵۷-۵۸)

اس واقعہ میں آپ دیکھئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جو غلط طور پر پکڑ لیا گیا تھا محض ایک عورت کے بیان پر رجم کر دینے کا حکم دیدیا تھا۔ یہ مقدمہ قطعاً حدود کا مقدمہ تھا۔ مرد انکار کر رہا تھا اور بتا رہا تھا کہ میں نے زنا نہیں کیا۔ میں تو اس عورت کی فریاد پر زانی کو پکڑنے کے لئے جا رہا تھا۔ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کیا تھا کہ یہ عورت فریاد کر رہی تھی۔ ہم اس کی فریاد پر بھاگے تو اس شخص کو ہم نے بھاگتے ہوئے پایا اور پکڑ لیا۔ زنا کا عینی شاہد کوئی بھی نہیں تھا۔

(۱۰) دسواں واقعہ اس یہودی کا ہے جس نے ایک انصاری لڑکی کو چند زیورات کے لئے قتل کر دیا تھا۔ یہ واقعہ صحیح بخاری میں موجود ہے اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ حدیث کا ترجمہ

یہ ہے ــــ "ایک لڑکی نکلی جو چند زیورات (خلخال وغیرہ) پہنے ہوئی تھی لڑکی کو ایک یہودی نے پتھر سے کچل کر مار دیا اور زیورات اتار لئے۔ اس لڑکی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا۔ ابھی اسمیں جان تھی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی سے پوچھا! تجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے؟ اس نے سر کے اشارہ سے انکار کیا۔ پھر آپ نے پوچھا: تجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے؟ لڑکی نے پھر سر کی جنبش سے انکار کیا۔ تیسری مرتبہ آپ نے پھر پوچھا تجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے؟ لڑکی نے اپنا سر اُٹھایا اور اثبات کے لئے سر کو جنبش دی۔ چنانچہ اس قاتل کو پکڑ کر لایا گیا اور آپ نے دو پتھروں کے درمیان اس کا سر کچل وا کر اسے مروا دیا (صحیح بخاری ص۱۰۱۶ جلد دوم)

امام بخاری نے اسی صفحہ پر اس روایت کو دو سندوں سے بیان کیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ قتل کا مقدمہ ہے اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محض ایک لڑکی کے بیان پر جو شاید بالغ بھی نہیں ہو گی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل یہودی کو اسی طرح قتل کرایا جس طرح اس نے قتل کیا تھا۔ جبکہ ہمارے فقہائے کرام حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت ہی کے منکر ہیں۔

لعان کی شہادت

(۱۱) لعان کی بحث کرتے ہوئے فقہ القرآن جلد سوم میں میں نے بہت محتاط انداز اختیار کیا تھا لیکن اب اس مقصد سے کہ یہ بھی ایک نقطہ نظر ہے اور علماء و فقہا کو اس پر غور فرمانا چاہیئے میں لعان کی آیات پیش کر رہا ہوں۔ قرآن کریم نے لعان کے سلسلے میں اس کی تصریح فرما دی ہے کہ خاص عدالتی معاملات میں عورت اور مرد کی

شہادت میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں کی گواہی مساوی حیثیت رکھتی ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں لعان اسے کہتے ہیں کہ مرد کو اپنی بیوی کی بدچلنی کا شبہ ہے اور وہ اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا چاہتا ہے مگر اس کے پاس چار گواہ موجود نہیں ہیں۔ اس نے اپنی بیوی کو مشتبہ حالات میں دیکھا ہے۔ تو کیا وہ ان حالات کو خاموشی سے برداشت کرتا رہے؟ وہ تہمت لگاتا ہے تو قذف کی حد کا اندیشہ ہے۔ نہ تہمت لگائے تو یہ صورت ایک شریف آدمی کے لئے قابل برداشت نہیں ہے۔ قرآن کریم نے اس صورت حالات کا حل لعان کی صورت میں تجویز کیا ہے اس کا طریقہ کار سورۂ نور میں بیان کیا گیا ہے۔ آیات کا ترجمہ حسب ذیل ہے۔

"جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس ان کی اپنی ذات کے سوا کوئی گواہ موجود نہ ہو تو ان کی شہادت کا طریقہ یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ وہ سچے ہیں اور پانچویں بار یوں کہیں کہ ان پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹے ہوں۔ اور عورت (زنا کی) سزا سے اس طرح بچ سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اس پر اللہ کا غضب نازل ہو اگر یہ شخص سچا ہو" سورہ نور (۲۴/۶-۹)

ان آیات کریمہ میں قرآن نے مرد اور عورت دونوں کے بیان کو شہادت یعنی گواہی سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ "اور ان کے پاس اپنی ذات کے سوا کوئی اور گواہ نہ ہو"۔ اس کے بعد آگے چل کر قرآن کریم فرما رہا ہے۔ تو ان میں سے ایک شہادت یہ ہو گی"۔ قرآن کریم شوہر اور بیوی کے لعان کے بیانات کو شہادت کہہ رہا ہے۔

شہادت کی اس مخصوص صورت میں مرد اور عورت کے بیان دو اجزاء پر مشتمل ہیں۔ پہلا جزو تو وہ ہے جس پر ہر گواہ قاضی کے سامنے حلف اُٹھاتا ہے۔ یہ تو قسم یا حلف ہے۔ دوسرا جزو وہ ہے جس میں وہ مخصوص الفاظ میں ایک امر واقعہ کو بیان کر رہا ہے۔ یہ دوسرا جزو شہادت ہے لعان کے اس مخصوص طریقے میں گواہوں کا یہ بیان موجودہ قانون کی رو سے بھی شہادت (Oral Evidence) کے ذیل میں آتا ہے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب اسے شہادت فرمایا ہے تو کسی کو کیا اختیار ہے کہ وہ اسے شہادت نہ مانے۔

لعان کے اس ضابطے میں جو قرآن کریم اور مجوزہ قانون دونوں کی رو سے شہادت ہے: مرد اور عورت دونوں کی گواہی مساوی ہے۔ اور ایک طرف صرف ایک مرد ہے دوسری طرف صرف ایک عورت ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ لعان معاملات حدود میں شامل ہے کیونکہ اس مقدمہ میں اگر عورت گواہی کے لئے پیش نہ ہو یا وہ شہادت دینے سے انکار کر دے تو قاضی اس پر زنا کی حد جاری کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے خود حدود کے اس معاملہ میں قرآن کریم نے نہ دو مردوں کی شہادت کا مطالبہ کیا نہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا۔ اس معاملہ میں قرآن کریم نے صرف ایک مرد اور صرف ایک عورت کی شہادت کو تسلیم فرمایا ہے اور عورت کی شہادت کو وہی درجہ دیا ہے جو اس نے مرد کی شہادت کو دیا تھا۔

قاضی اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر دے

(۱۲) اسی سلسلہ میں فقہ اور حدیث کا وہ باب بھی پیش کیا جا سکتا ہے جسمیں

یہ مسئلہ زیر بحث آتا ہے کہ قاضی بغیر کسی گواہ کے محض اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں اگر واقعہ کی اصل حقیقت قاضی کو کسی طرح معلوم ہو جائے۔ اس مسئلہ میں فقہا میں اختلاف رہا ہے لیکن حنفیہ رحمہم اللہ کا مسلک یہی ہے کہ قاضی کے لئے محض اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر دینا جائز ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ

> اور ابو حنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ قاضی کے لئے اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر دینا جائز ہے۔ انھوں نے شریحؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ ان کا خیال یہی تھا کہ قاضی محض اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرینؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی نے قاضی شریح کے سامنے کسی بات کا اعتراف کر لیا۔ پھر وہ اس سے منکر ہو گیا تو انھوں نے اس کے پہلے اعتراف کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ دیدیا۔ اس شخص نے شکایت کی اور کہا کہ کیا آپ بغیر کسی بیّنہ (ثبوت اور شہادت) ہی کے فیصلہ دے رہے ہیں؟ تو شریحؒ نے کہا کہ تیرے خلاف تیری خالہ کے بھانجے نے (یعنی خود انہوں نے) گواہی دیدی ہے۔ نیز اس مسئلہ میں مالکیہ میں سے مطرف نے، ابن الماجشون نے اور اصبغ اور سحنون نے اسے اتفاق کیا ہے۔ ابن التین کا بیان ہے کہ فقہاء کا اسی پر عمل ہے۔ (فتح الباری ص ۱۴۱ ج ۱۳ بحوالہ اعلاء السنن ص ۱۰۱ ج ۱۵)

ابو علی کرابیسی نے فرمایا ہے کہ جو کچھ مجھے پہنچا ہے وہ یہی ہے کہ مصر میں آنے کے بعد امام شافعیؒ نے یہی فرمایا ہے کہ اگر قاضی عادل ہو تو اپنے علم کی بنیاد پر حدود و قصاص میں تو فیصلہ نہ دے۔ اس کے سامنے جب کوئی اقرار ہو تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے۔ لیکن باقی تمام امور میں وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے۔ یہ علم اسے منصب قضاء پر فائز ہونے سے پہلے حاصل ہوا ہو یا بعد میں (اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا)۔ (انتہی) اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ تعالیٰ کا بھی بعینہ یہی مذہب ہے (اعلاء السنن ص ۱۰۲ ج ۱۵)

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے بنو مخزوم کے ایک آدمی کی شکایت پر حضرت ابو سفیان ابن حرب رضی اللہ عنہ کے خلاف محض اپنے علم کی بناء پر فیصلہ دیا تھا۔ حضرت ابو سفیانؓ بن حرب نے اس مخزومی پر مکہ میں جب کہ حضرت عمر اور ابو سفیان رضی اللہ عنہما نو عمر تھے کچھ زیادتی کی تھی جس کا حضرت عمرؓ کو علم تھا (الجوہر النقی ص ۲۴۳ ج ۲ بحوالہ اعلاء السنن ص ۱۰۳ ج ۱۵)

ان تمام حقائق سے واضح ہے کہ قاضی یا جج کے فیصلے کا مدار شہادت پر نہیں ہے بلکہ خود قاضی یا جج کی اپنی ھوا بدید اور اطمینان قلب پر ہے اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس کے لئے کوئی لگا بندھا قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ قاضی کو دس شہادتوں کے باوجود کسی بات کا یقین نہ آئے۔ اور عین ممکن ہے کہ کسی معاملہ میں دو شاہدوں یا ایک شاہد، مرد اور عورت، یا بغیر شاہد کے محض مدعی یا مدعیٰ علیہ کے بیان پر کسی بات پر اطمینان آجائے۔ ہر معاملہ کے ساتھ کچھ نہ کچھ آثار و قرائن لگے ہوتے ہیں جو

قاضی کے اطمینان و بے اطمینانی کے لئے اہم عنصر بن جاتے ہیں۔ بہر حال مدار فیصلہ قاضی کا اطمینان قلب ہے۔ شہادت نہیں ہے۔ شہادت قاضی کو کسی فیصلے پر پہنچنے کے لئے مدد دے سکتی ہے وہ فیصلہ کن عنصر نہیں ہے۔

قرآن کریم نے مختلف معاملات میں شاہد بنانے کا جو حکم دیا ہے اس کا اہم مقصد وہی نفسیاتی تقاضہ ہے جس پر ہم تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔ اسلام چاہتا ہے کہ مسلمان آپس میں معاملات کریں تو دو چار آدمیوں کے سامنے کریں۔ وہ کلھیا میں گڑ نہ پھوڑیں تاکہ شیطانی وساوس اور نیت خراب ہونے کا کم سے کم اندیشہ رہے۔

(۱۳) اسی سلسلہ میں کتب حدیث و فقہ کا وہ مشہور باب بھی ہماری تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے جس میں بیان کیا جاتا ہے کہ قاضی ایسے مقدموں میں جہاں مدعی کے پاس صرف ایک ہی گواہ موجود ہو۔ وہ ایک گواہ کے بیان اور مدعی سے ایک قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فرمایا ہے کہ تقریباً بیس صحابۂ کرام سے مروی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا تھا (التلخیص الحبیر ص ۴۱۰)

نیز علامہ ابن الجوزی نے بیس سے زیادہ ان صحابۂ کرام کے اسماء گرامی نقل کئے ہیں جن سے یہ روایات منقول ہیں۔ (نیل الاوطار ص ۵۴۴ ج ۱۸ بحوالہ اعلاء السنن ص ۳۷۳ ج ۱۵)

چنانچہ سوائے حنفیہ اور چند دیگر فقہاء کے جمہور فقہا حتیٰ کہ حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت عثمان و حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کا یہی مذہب ہے کہ اگر مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو تو قاضی مدعی سے ایک قسم لے کر

اس کے حق میں فیصلہ دیدے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیس سے زیادہ صحابہ نے یہی نقل کیا ہے۔ اس سے بھی ہمارے اس خیال کی مزید تائید ہوتی ہے کہ شہادت کے لئے جب وہ قاضی کے سامنے پیش کی جائے نصاب ضروری نہیں ہے۔ اگر قاضی مدعی کے حلف اُٹھانے سے مطمئن ہو جائے تو وہ صرف ایک شاہد کے بیان پر بھی فیصلہ کر سکتا ہے

(۱۴) سورۂ حجرات کی مشہور آیت ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ○ (۴۹/۶)

ترجمہ اے پیروان دعوت ایمانی! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی خبر لے کر آئے تو تم اس کی تحقیق کر لیا کرو۔ (ایسا نہ ہو کہ) تم کسی قوم کے خلاف ناواقفیت کی وجہ سے کوئی کارروائی کر بیٹھو، پھر اس پر نادم ہونا پڑے۔

اس آیت کریمہ سے جیسا کہ ہم ابتدا میں بھی کہہ چکے ہیں امام ابن تیمیہؒ سے استدلال فرمایا ہے کہ حدود و تعزیرات کے معاملہ میں ایک عادل آدمی کی گواہی پر بھی کارروائی کی جا سکتی ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ۔

یہ آیت اس صورت واقعہ پر نازل ہوئی تھی کہ ایک شخص نے ایک قوم (یا قبیلے) کے بارے میں یہ اطلاع دی کہ وہ لوگ مرتد ہو کر یا نقض عہد کر کے اسلام کے

خلاف برسرِ پیکار ہو چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی اطلاع ملنے پر ایک قوم کے خلاف جنگی کارروائی ہو سکتی ہے (جو ایک فرد کے خلاف کارروائی ہونے سے بہرحال بہت بڑی بات ہے) اس پر قرآن کریم کا مطالبہ یہ ہے کہ خبر لانے والے کی جانچ کرو، تفتیش کرو، وہ کون آدمی ہے؟ اخلاق و کردار کے لحاظ سے کیسا ہے؟ مسلمانوں میں اس کو کیا مقام حاصل ہے؟ وغیرہ۔ اگر اس کی شخصیت، اس کے بیان کا تجزیہ اور ساتھ کے ساتھ قرائن اس کی بات کو قابل قبول ثابت کر دیں تب تم کارروائی کر سکتے ہو بصورت دیگر ایک مجہول آدمی کی ایک افواہی بات سن کر اگر تم جذباتی ہیجان میں آکر ایک قوم پر چڑھ دوڑو تو بڑی زیادتی ہوگی۔ (فتاوی ابن تیمیہؒ ص ۳۰۷ ج ۱۵)

جماعت اسلامی

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا یہ ارشاد نقل فرما کر جناب نعیم صدیقی صاحب اپنے مضمون "جسٹس شوکت علی اور شریعت اسلامی" میں یہ تبصرہ فرما رہے ہیں۔

اس آیت کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کسی قوم کے خلاف کارروائی کرنے سے کسی فرد کے خلاف کارروائی کرنا بہت چھوٹا معاملہ ہے اور جب پہلی صورت میں صرف ایک ایسی شہادت یا خبر کافی ہو سکتی ہے جس کی چھان بین کر لی گئی ہو تو آخر دوسری صورت میں کیوں ایک ہی شہادت کافی نہیں ہے۔

دوسرے لفظوں میں امام ابن تیمیہؒ نے جمہور کے اختیار کردہ نصاب شہادت کو سرے سے ترک کر کے بالکل مختلف مقام سے بڑا زور دار استدلال کیا ہے۔

یعنی دونوں بزرگوں (امام ابن القیمؒ اور امام ابن تیمیہؒ) نے نصاب شہادت کو بدل کر ایسی صورت پیدا کر دی ہے کہ عدالت میں عورت کی گواہی کو وہی حیثیت حاصل ہو سکتی ہے جو مرد کی گواہی کو، اور جس طرح بعض صورتوں میں صرف ایک مرد عادل کی شہادت پر حدود و تعزیرات کا نفاذ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کسی خاتون عادلہ کی شہادت پر بھی ہو سکتا ہے۔ (ترجمان القرآن اگست ۱۹۸۲ء ص ۴۱)

اس مضمون کے آخر میں یہ نوٹ بھی دیا گیا ہے .....

یہ بحث مولانا عبدالمالک (شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور) پروفیسر عثمان غنی، جناب عبدالوکیل صاحب علوی اور حافظ عبدالحمید صاحب کے مشورہ و تعاون سے مدون ہوئی (ن ص)

وصیت

(۱۵) وصیت کے سلسلہ میں سورۂ مائدہ میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَيْرِكُمْ اِنْ اَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَاَصَابَتْكُمْ مُّصِيْبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْۢ بَعْدِ الصَّلٰوةِ فَيُقْسِمٰنِ بِاللّٰهِ اِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِيْ بِهٖ ثَمَنًا وَّلَوْ كَانَ

ذَا قُرْبٰى ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّآ اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ ۝ فَاِنْ عُثِرَ عَلٰٓى اَنَّهُمَا اسْتَحَقَّآ اِثْمًا فَاٰخَرٰنِ يَقُوْمٰنِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْاَوْلَيٰنِ بِاللّٰهِ لَشَهَادَتُنَآ اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَآ ۚ اِنَّآ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَآ اَوْ يَخَافُوْٓا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌۢ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ ۭ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاسْمَعُوْا ۭ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ۝ (۵/۱۰۶-۱۰۸)

اے پیروانِ دعوت ایمانی! جب تم میں سے کسی کی موت آ پہنچے تو شہادت (کا نصاب) یہ ہے کہ وصیت کے وقت تم مسلمانوں میں سے دو مرد عادل (یعنی صاحب اعتبار) گواہوں، یا اگر (مسلمان نہ ملیں اور) تم سفر کر رہے ہو اور اس وقت تم پر موت کی مصیبت واقع ہو تو کسی دوسرے مذہب کے دو شخصوں کو گواہ کر لو۔ اگر تم کو ان گواہوں کی نسبت کچھ شک ہو تو ان کو نماز کے بعد کھڑا کرو اور دونوں اللہ کی قسمیں کھائیں کہ ہم شہادت کا کوئی عوض نہیں لے رہے گو ہمارا رشتہ دار ہی ہو اور نہ ہم اللہ کی شہادت کو چھپائیں گے۔ اگر ایسا کریں گے تو گنہگار ہوں گے۔ پھر اگر پتہ چلے کہ ان دونوں نے جھوٹ بول کر گناہ کمایا ہے تو جن لوگوں کا انہوں نے حق مارنا چاہا تھا ان میں سے دو

آدمی ان کی جگہ گواہ بن کر کھڑے ہوں (جو میت سے) قرابت قریبہ رکھتے ہوں، پھر وہ اللہ کی قسمیں کھائیں کہ ہماری شہادت ان کی شہادت سے بہت سچی ہے اور ہم نے کوئی زیادتی نہیں کی۔ ایسا کیا تو ہم بے انصاف ہیں۔ اس طریق سے بہت ہی قریب ہے کہ یہ لوگ صحیح صحیح شہادت دیں یا اس بات سے خوف کریں کہ ہماری قسمیں ان کی قسموں کے بعد رد کر دی جائیں گی۔ اور اللہ سے ڈرو اور اس کے حکموں کو گوش ہوش سے سنو، اور اللہ نافرمان لوگوں کو ہدایت عطا نہیں فرمایا کرتا۔

اس آیت کریمہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر دوران سفر کسی کو موت آجائے تو وہ وصیت کر سکتا ہے اور اسے چاہیے کہ اپنی وصیت پر دو مسلمانوں کو گواہ بنا دے اور اگر اس وقت وہاں کوئی مسلمان میسر نہ آسکے تو غیر مسلموں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنا دے۔ یہ دونوں شخص میت کے ورثاء کو میت کی وصیت سے آگاہ کر دیں۔ اگر میت کے ورثاء کو ان گواہوں پر شبہ ہو کہ انھوں نے میت کے ترکہ میں کوئی خیانت کی ہے یا وصیت میں رد و بدل کر دیا ہے تو قرآن کریم نے میت کے ورثاء کو یہ حق دیا ہے کہ وہ ان کے خلاف عدالت میں مرافعہ کریں۔ چونکہ میت کے ورثاء کے پاس ان وصیت کے گواہوں کے خلاف کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔ اس لئے عدالت ان گواہوں سے نماز کے بعد جب مسجد میں لوگوں کا اجتماع ہو حلف لے کہ انہوں نے وصیت میں کوئی خیانت نہیں کی ہے اور ان کے بعد میت کے ورثاء حلف

اُٹھائیں کہ انہوں نے خیانت کی ہے اور ان کی گواہی وصیت کے گواہوں سے زیادہ سچی اور صحیح ہے۔ قاضی ان حلفوں کے بعد میت کے ورثاء کے حق میں فیصلہ دے سکتا ہے

اس سلسلہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ میت کے ورثاء کے پاس کوئی شہادت نہیں جسے وہ پیش کریں۔ وہ صرف آثار و قرائن کے ماتحت حلف اٹھاتے ہیں اور ان کے مطابق قاضی فیصلہ کر دیتا ہے۔ اور قرآن کریم نے اس کی توثیق فرما دی ہے جس سے ثابت ہوا کہ مقدمہ کے فیصلے کے لئے شہادت ضروری نہیں ہے۔ بلکہ خود مدعیان کے حلف پر حاکم فیصلہ کر سکتا ہے۔ اگر حاکم کو یہ اطمینان ہو جائے کہ مدعیان کا بیان صحیح ہے۔ یہ آیات کریمہ اس امر پر نصِ قطعی ہیں کہ عدالت کے فیصلے کے لئے شہادت بنیادی عنصر نہیں ہے۔ بلکہ بنیادی عنصر قاضی کا اطمینان اور صواب دید ہے اور وہ بغیر کسی شہادت کے بھی فیصلہ کر سکتا ہے۔

قسامت

(۱۶) حدیث و فقہ کا مشہور باب "القسامۃ" بھی اسی موقف کی تائید کرتا ہے۔ قسامت اسے کہتے ہیں کہ کسی علاقے میں کوئی شخص مقتول پایا جاتا ہے جس کا قاتل معلوم نہ ہو سکے یعنی اس کے قتل کا کوئی عینی شاہد نہ ہو تو اولیاء مقتول پچاس قسمیں کھائیں کہ مقتول کی نعش فلاں محلے میں پائی گئی ہے اور اس محلہ والوں نے اسے قتل کیا ہے۔ اگر وہ قسمیں کھالیں تو اہل محلہ سے مقتول کے وارثوں کو دیت دلائی جائے اور اگر وہ قسمیں کھانے کے لئے تیار نہ ہوں تو اہل محلہ پچاس قسمیں کھائیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا ہے اور نہ

ہمیں اس کے قاتل کا کچھ علم ہے ۔ بصورت دیگر اہل محلہ مقتول کے خون سے بری الذمہ ہوجاتے ہیں ۔ قسامت کا یہ طریقہ عربوں میں زمانہ جاہلیت سے رائج تھا (بخاری و نسائی عن ابن عباس رضؓ) حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اسی طریقہ کو اسلام میں بھی باقی رکھا اور خیبر میں ایک مسلمان مقتول کی نعش پائی گئی جسے خیبر کے یہودیوں نے قتل کر دیا تھا مگر قاتل معلوم نہیں ہو سکا لہذا آپ نے اصول قسامت کے مطابق فیصلہ فرمایا (صحیح مسلم و نسائی عن سہیل بن ابی حثمہ رضؓ) اس کے بعد حضرت عمر رضؓ نے بھی اس رواج پر عمل فرمایا (مصنف عبدالرزاق و بیہقی عن الشعبیؒ) (حوالہ کے لئے دیکھئے جمع الفوائد ج ۲ ص ۲۷۸ و اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۲۶۲)

اس باب کی تمام حدیثیں اور فقہاء کے تمام اقوال ہمارے اس موقف کی تائید کرتے ہیں کہ قصاص و دیت کے مسائل میں بھی فیصلہ کی بنیاد محض شہادت نہیں ہے بلکہ مدعی یا مدعیٰ علیہ کی قسموں پر بھی فیصلہ کیا جا سکتا ہے ۔ اور جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے مدار فیصلہ ہر مقدمہ میں شہادت ہی نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔

صرف ایک گواہ

(۱۷) امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ایک مستقل باب باندھا ہے "باب اذا علم الحاکم صدق الشاهد الواحد یجوز له ان یحکم به" (یعنی باب اس بیان میں کہ جب حاکم یہ سمجھے کہ ایک شاہد جو بیان دے رہا ہے وہ سچا ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ صرف اسی کے بیان پر فیصلہ کر دے) پھر انہوں نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت بیان فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے کسی اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا ۔ گھوڑا خرید کر آپ تیز رفتار سے چلے (تاکہ اس کی قیمت ادا کرنے کا بندوبست کریں) اعرابی آہستہ آہستہ آرہا تھا ۔ لوگوں کی اعرابی سے مڈبھیڑ ہوتی رہی وہ اعرابی سے گھوڑے کا بھاؤ تاؤ کرنے لگے ، انھیں یہ معلوم نہیں تھا کہ حضورؐ اس گھوڑے کو خرید چکے ہیں ۔ اس اعرابی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دی کہ آپ اس گھوڑے کو خرید رہے ہیں یا میں اسے کسی دوسرے کو بیچ دوں ؟ حضور نے اعرابی کی آواز سنی تو آپ کھڑے ہو گئے اور آپ نے فرمایا : کیا میں اس گھوڑے کو تم سے خرید نہیں چکا ہوں ؟ اعرابی نے کہا : نہیں ، اللہ کی قسم ! میں نے اسے فروخت نہیں کیا ۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : کیوں نہیں ، میں اسے تم سے خرید چکا ہوں ۔ تو اعرابی کہنے لگا : گواہ لاؤ ۔ تو خزیمہؓ بن ثابت (انصاری نے کہا : میں گواہی دیتا ہوں کہ تو نے آپؐ سے فروخت کا معاملہ کر لیا ہے ۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خزیمہ رضؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا ۔ تم کس بناء پر گواہی دے رہے ہو ؟ تو خزیمہ رضؓ نے کہا ! اے رسول اللہ آپ کو سچا سمجھتے ہوئے ۔ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خزیمہ کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دیا ۔

اس حدیث کو نقل فرمانے کے بعد امام حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف ایک گواہ پر اکتفا کرنا صحیح ہے جبکہ اس کا صادق ہونا معلوم ہو ۔ اس واقعہ میں نبی اکرم

صلے اللہ علیہ وسلم نے خزیمہؓ سے یہ نہیں فرمایا کہ مجھے تیری شہادت کے ساتھ ایک اور آدمی کی شہادت بھی درکار ہے۔ بلکہ اسی کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دیدیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ان کی شہادت اس عام سچائی اور صداقت پر مشتمل تھی جو آپ حق تعالےٰ کی طرف سے وحی کی خبر دیا کرتے تھے اور تمام مسلمان اس شہادت میں خزیمہؓ ہی کی طرح تھے۔ خزیمہ صرف اس شہادت میں منفرد تھے جو آپ نے اعرابی کے ساتھ خریداری کا عقد فرمایا تھا۔ دیگر حاضرین اس میں ان کے ساتھ شریک نہیں تھے۔ مگر یہ خبر بھی ان جملہ اخبارات میں شامل تھی جن کی تصدیق کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اور ان میں آپ کو سچا سمجھنا لوازم ایمان میں سے ہے۔ اور یہی وہ شہادت تھی جو اس دعوے کے ساتھ مخصوص تھی۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا حضرت خزیمہؓ سے اس شہادت کو قبول فرمالیا۔ اور حدیث اس موضوع پر صریح ہے جس کا ترجمہ امام ابو داؤد نے باندھا ہے۔ اللہ ان پر رحم فرمائے۔

(الطرق الحکمیۃ لابن القیم ص۷۷)

(۱۸) صحیحین میں ہے کہ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ جنگ حنین میں شریک تھے۔ انہوں نے دیکھا کہ ایک مسلمان ایک مشرک سے برسرپیکار ہے اور مشرک، مسلمان پر غالب آرہا ہے۔ وہ گھوم کر جلدی سے اس مشرک کے پیچھے آئے اور اس کے شانہ پر تلوار ماری، اس ضرب سے اس کی زرہ کٹ گئی۔ وہ حضرت ابو قتادہؓ کے مقابل ہوگیا اور ان کو پکڑ کر اس زور سے بھینچا کہ وہ مرنے کے قریب ہوگئے۔ لیکن

اسی اثناء میں اس کی موت واقع ہوگئی۔ حضرت ابو قتادہؓ اس کی گرفت سے آزاد ہوگئے۔ اتنے میں ان کی ملاقات حضرت عمرؓ سے ہوئی۔ انہوں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا: لوگوں کا کیا حال ہے؟ (یعنی یہ کیا انتشار ہے) حضرت عمرؓ نے کہا: "اللہ کا حکم اسی طرح ہے"۔

فتح کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک جگہ آکر بیٹھ گئے۔ آپ نے فرمایا: جس نے کسی کافر کو قتل کیا ہو اور اس کے پاس اس کا ثبوت ہو تو اس کافر کا سامان اسی کے قتل کرنے والے کا ہے"۔

حضرت ابو قتادہؓ کھڑے ہوئے پھر سوچا کون میرے لئے گواہی دیگا؟ اور بیٹھ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر وہی اعلان دوبارہ فرمایا۔ حضرت ابو قتادہؓ پھر کھڑے ہوئے اور پھر بیٹھ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسری مرتبہ پھر وہی اعلان فرمایا اور حضرت ابو قتادہؓ پھر کھڑے ہوئے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابو قتادہ! کیا بات ہے؟ حضرت ابو قتادہؓ نے واقعہ بیان کیا۔ ایک شخص نے کہا کہ "اے اللہ کے رسول! یہ سچ کہتے ہیں۔ اس کافر کا سامان میرے پاس ہے۔ آپ ان کو راضی کردیجئے کہ وہ اسباب میں لے لوں"۔ اس پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بول پڑے۔ "اللہ کی قسم آپ اللہ کے شیروں میں سے ایک شیر کے ساتھ جو اللہ اور رسول کی طرف سے یوں لڑتا ہے کبھی ایسا نہیں کریں گے کہ اس کا سامان تمہیں دیدیں"۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابو بکر سچ کہتے ہیں"۔ پھر وہ سامان حضرت ابو قتادہؓ کو دے دیا۔ انہوں نے اس کی زرہ کو فروخت کر کے بنو سلمہ کے محلہ میں ایک باغ

خرید لیا اور یہ سب سے پہلا مال تھا جو زمانۂ اسلام میں انہوں نے حاصل کیا (صحیح بخاری کتاب فرض الخمس وکتاب المغازی باب غزوۃ حُنین وباب غزوۃ الطائف وصحیح مسلم کتاب الزکوۃ وکتاب الجہاد باب استحقاق القاتل سلب القتیل وباب غزوۃ حنین عن براءؓ وسلمہؓ)

اس روایت کو نقل فرمانے کے بعد امام حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بَیِّنَہ (ثبوت) ایک شاہد پر بھی بولا جا سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (اس واقعہ میں) ابو قتادہؓ سے کوئی قسم بھی نہیں لی۔ اس مسئلہ میں یہ بھی ایک وجہ بن سکتی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مقتول کا سامان دلوانے کا فیصلہ صرف ایک گواہ پر فرما دیتے ہیں اس سنت کا کوئی معارض نہیں ہے اور اسے ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔

(الطرق الحکمیۃ ص۸۷)

صحابیات کی مرویات

(۱۹) احادیث نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں پوری امت کا اتفاق ہے کہ مسلم خواتین کا بیان ان کے سلسلے میں حجت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دین کا نصف حصہ ازواج مطہرات اور دیگر صحابیات ہی کا رہین منت ہے۔

اگر ہم اس سلسلے میں عورتوں کے بیان کو قابل اعتماد اور حجت قرار نہ دیں تو ہمیں یقیناً دین کے نصف حصے سے محروم ہونا پڑیگا۔ احادیث نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا تعلق جائز وناجائز، حلال وحرام، پسندیدہ وناپسندیدہ فرایض وواجبات سے ہے۔ بعض وہ مسائل

جن کا تعلق عقائد سے ہے، مدار ایمان وکفر بھی ہیں۔ اتنی اہم شئے کے متعلق جس کا تعلق پوری ملت سے ہے، ہم عورتوں کے بیانات پر اعتماد کرتے ہیں اور ان سے فقہی وکلامی مسائل میں بلا جھجک استدلال واستنباط کرتے ہیں اور ہمیں کبھی یہ واہمہ نہیں گذرتا کہ اس کو بیان کرنے والی ایک عورت ہے جس کے ضعف حافظہ کی شہادت قرآن کریم نے دی ہے۔ (ہمارے مخالفین کے نقطۂ نظر کے مطابق) وہ ناقص العقل والدین ہے۔ پتہ نہیں وہ بات کو سمجھی تھی یا نہیں۔ اور ہم پوری قوت سے ان کے بیانات کو دین کا نصف حصہ قرار دے لیتے ہیں۔ لیکن شہادت کے معاملے میں جس کا تعلق نہ حلال وحرام اور فرائض وواجبات سے ہے نہ اس کا تعلق پوری ملت سے ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایک فرد واحد سے ہے۔ ہم اس کے بیان کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے یہ بوالعجبی نہیں تو اور کیا ہے۔

روایت اور شہادت

ہمارے علمائے کرام نے ایک لفظ سیکھ لیا ہے کہ شہادت، شہادت ہوتی ہے اور خبر، خبر ہوتی ہے۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ لیکن وہ ان دونوں میں کوئی فرق بتانے سے قاصر رہتے ہیں۔ کچھ علمائے کرام نے تو اس سلسلہ میں کوئی فرق بتانے کے بجائے یہ فرمانے پر ہی اکتفا فرمانا مناسب سمجھا کہ ہمیں مشورہ دیا کہ ہم ان دونوں کا فرق اصول حدیث کی کتابوں سے معلوم کریں اور بڑے طمطراق سے طنز فرما کر گذر گئے کہ عورتوں کی شہادت کو صحیح ماننے والے اتنے جاہل ہیں کہ شہادت اور خبر کا فرق بھی نہیں جانتے۔

کچھ دیگر علماء کرام نے خبر اور شہادت کا فرق بیان کرنے کے لئے خامہ فرسائی فرمائی چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

"شہادت ایک طویل ذہنی مصروفیت کا عمل ہے جو تین مراحل پر مشتمل ہے۔

اولاً: یہ کہ شاہد کسی واقعہ کو بغور دیکھتا ہے۔ اس کے متعلق کسی سے سنتا ہے۔ کسی واقعے کے اس مشاہداتی یا سماعی مطالعے میں واقعات کے تمام پہلوؤں کا گہری نظر سے جائزہ لیتا ہے تاکہ ادائے شہادت کے وقت وہ فریق مخالف کی جرح کا سامنا کر پائے۔ اس مرحلہ کو شرعی اصطلاح میں تحمل کہتے ہیں۔

ثانیاً: یہ کہ واقعات کے جملہ پہلوؤں کو بڑی حفاظت کے ساتھ وہ اپنے حافظہ کے اسٹور ہاؤس میں جمع رکھتا ہے۔ اور اس کوشش میں رہتا ہے کہ کوئی پہلو نسیان یا ذہول کا شکار ہو کر حافظہ سے خارج نہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے یہ مرحلہ ذہنی مصروفیت اور محنت کے لحاظ سے پہلے مرحلے سے شدید تر ہے۔

ثالثاً: یہ کہ ادائے شہادت کے وقت شاہد، عدالت میں قاضی کے سامنے ان معلومات کو جو اس نے حافظے میں سمیٹ کر رکھی ہوئی ہیں بلاکم و کاست پیش کر دے۔ یہ مرحلہ سابقہ دونوں مرحلوں سے کٹھن تر ہے۔ شاہد کو واقعات کی تمام کڑیاں، حافظے کے وسیع اسٹور ہاؤس سے ایک خاص ترتیب سے برآمد کرنی پڑتی ہیں۔ ادائے شہادت میں ذہن، حافظے اور زبان کی قوتیں سب ملا کر اپنا کردار ادا کرتی ہیں۔

شہادت کے یہ مراحل اس بات کو واضح کر دیتے ہیں کہ شہادت کا عمل

باریک بینی پر مبنی مشاہداتی قوت، حافظے کی قوت استحضار اور ذہن و زبان کی قوت بیان کا تقاضا کرتا ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ "احاطۂ عدالت سے باہر کسی صنف بشر کا کسی واقعہ کی اطلاع دے دینا "خبر" کہلاتا ہے جبکہ عدالت میں کسی جج یا قاضی کے سامنے کسی چشم دید واقعہ کی گواہی کی نیت سے اطلاع دینا شہادت کہلاتا ہے"۔ شہادت کے لئے جو شرائط بیان فرمائی ہیں یعنی (۱) مشاہداتی قوت (۲) قوت استحضار (۳) ذہن و زبان کی قوت بیان۔ اس کے علاوہ (۴) عدالت و ثقاہت، یہی شرائط اخبار نبوی میں بھی ہوتی ہیں۔ دونوں کے اوصاف یکساں ہیں۔ اس کے بعد خبر اور شہادت میں فرق کرنا کسی عالم کو زیب نہیں دیتا۔ کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول اور عمل کو بیان کرنا، مشاہداتی قوت، قوت استحضار، ذہن و زبان کی قوت بیان اور عدالت و ثقاہت کے بغیر ہی ممکن اور قابل قبول ہو سکتا ہے؟ اللہ کے بندو! حقائق کو حقائق کی طرح دیکھو اور سمجھو، ان مغالطہ آفرینیوں سے حقیقتوں کو جھٹلانے کی کوشش کیوں کرتے ہو؟

عجیب تماشا ہے کہ ہمارے علمائے کرام عورتوں کی روایات، مثلاً حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ، حضرت ام حرام حضرت اسماء رضی اللہ عنہن کی روایات کو تو سر آنکھوں پر جگہ دیتے ہیں۔

نہ صرف جگہ دیتے ہیں بلکہ بعض مرد صحابہ کی روایات کی ان سے تصحیح بھی فرما لیتے ہیں حالانکہ ان کی اہمیت شہادت سے بہت زیادہ ہے کیونکہ ان پر امت کے عمل، حلال و حرام، جائز و ناجائز درست اور نادرست پسندیدہ و ناپسندیدہ ہونے کا مدار ہے۔ لیکن جب ایک عورت قاضی کی عدالت میں

پیش ہوتی ہے تو آپ کو وہ سارے نقائص یاد آجاتے ہیں جو علمائے مسیحت نے اس بیچاری کے ذمے تھوپ دیئے ہیں۔ اور اس کی شہادت آپ قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔

یاد رہے کہ روایت و شہادت میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ روایت دس بیس تلامذۂ حدیث کے سامنے ہوتی ہے اور شہادت عدالت میں قاضی کے سامنے ورنہ شاہد اور راوی کا عادل وثقہ ہونا، حافظہ کا درست ہونا، جیسا سنا یا دیکھا اسے بلاکم وکاست صحیح طور پر بیان کرنے کی قدرت ہونا ضروری ہے نہ ان کے بغیر شہادت قابل قبول ہوسکتی ہے نہ روایت۔

اس اصولی بحث کے بعد ہم شہادت سے متعلق تفصیلات پیش کرتے ہیں۔

شہادت دینا فرض ہے

شاہدوں کو شہادت دینا جب مدعی مطالبہ کرے تو لازم ہے اور انھیں شہادت کو چھپانا جائز نہیں ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے

وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا (۲/۲۸۲)

اور جب گواہوں کو شہادت کے لئے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں۔

نیز ارشاد الٰہی ہے۔

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ (۲/۲۸۳)

اور شہادت کو چھپاؤ نہیں۔ اور جو شخص شہادت کو چھپائے تو یقیناً اس کا دل گنہگار ہے۔

اور مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ط وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ○ (۲/۱۴۰)

اور اس سے بڑھکر ظالم کون ہوگا کہ اللہ کی طرف سے اس کے پاس شہادت موجود ہو اور وہ اسے چھپائے اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے غافل نہیں ہے۔

لیکن مدعی کی طرف سے مطالبہ ضروری ہے۔ کیونکہ قرآن کریم نے إِذَا مَا دُعُوا (جب ان کو بلایا جائے) کی شرط عائد فرمائی ہے۔ اگر مدعی نے مطالبہ ہی نہیں کیا تو شاہدوں کو شہادت دینا فرض نہیں ہوگا۔

حدود کے سلسلہ میں ہمارے فقہاء نے شاہدوں کو اختیار دیا ہے کہ وہ چاہیں تو شہادت دیں اور چاہیں تو شہادت نہ دیں کیونکہ دونوں صورتیں مستحسن ہیں۔ شہادت دیں تو حدود کا قیام ہوتا ہے جو امر مستحسن ہے اور اگر وہ شہادت نہیں دیتے تو اس میں ایک مسلمان کی پردہ پوشی ہے۔ یہ امر بھی مستحسن ہے چنانچہ حضرت ماعز اسلمیؓ کے سلسلہ میں جس شخص نے انھیں یہ ترغیب دی تھی کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے جرم کا اعتراف کرلیں ان سے آپ نے فرمایا تھا۔

لو سترته بثوبك لكان خيراً لك (زیلعی)

اگر تو اسے اپنے کپڑے سے چھپا لیتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا۔

اس روایت کو بہ سند ہشام عن یزید بن نعیم عن ابیہ

امام احمد نے نقل کیا ہے۔

دیکھئے اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۰۷ - ۵۰۸

نیز حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے حق تعالےٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ چنانچہ ہمارے فقہائے کرام نے پردہ پوشی ہی کو افضل قرار دیا ہے۔

البتہ سرقہ کی صورت میں شاہدوں پر واجب ہے کہ وہ شہادت ادا کریں اور چوری کرنے والے کی پردہ پوشی نہ کریں کیونکہ چوری کی صورت میں اس شخص کا حق بھی وابستہ ہے جس کے ہاں چوری ہوئی ہے۔ البتہ ہمارے فقہاء نے فرمایا ہے کہ شاہدوں کو چاہئے کہ اپنے بیان میں سرقہ کا لفظ استعمال نہ کریں بلکہ یہ کہیں کہ فلاں آدمی نے فلاں آدمی کا مال لے لیا تھا کہ ایک حد تک پردہ پوشی بھی ہو جائے اور صاحب حق کے حق کا بالکلیہ ابطال بھی لازم نہ آئے۔

حدود کے سلسلے میں ہمارے فقہاء کا شہادت دینے والوں کی مرضی پر مطلقاً چھوڑ دینا کہ انھیں اختیار ہے کہ چاہے وہ گواہی دیں یا گواہی نہ دیں۔ اور یہ کہ دونوں امر مستحسن ہیں ہماری ناقص فہم میں نہیں آیا۔ مقدمات کی حیثیتیں دو ہوتی ہیں اور دونوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔ ایک حیثیت تو یہ ہے کہ کسی عورت کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے اور وہ فریاد کر رہی ہے تو اس صورت میں شاہدوں کو شہادت دینا لازم ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ نہ کوئی مدعی ہو

نہ کوئی فریاد کر رہی ہے آپ خود ہی مدعی بن جائیں اور مجرم کو سزا دلوانے کے درپے ہو جائیں۔ یہ صورت قطعاً مستحسن نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یقیناً پردہ پوشی افضل ہے۔ ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں کوئی فریادی عورت نہیں تھی۔ ہزال صحابیؓ نے ماعز اسلمیؓ کو خود ترغیب دی تھی کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اعتراف جرم کریں۔ نہ کوئی فریاد کر رہی تھی نہ کسی کی طرف سے شہادت کا مطالبہ ہو رہا تھا۔ علاوہ ازیں حضرت ماعز اسلمی اپنے کئے پر نادم تھے اور تائب ہو چکے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا یہ مطلب سمجھنا کہ کسی عورت کے ساتھ زیادتی ہو اور وہ قاضی کی عدالت میں فریاد کرنے کے لئے آئی ہو تو اس کی فریاد کے علی الرغم مجرم کی پردہ پوشی کی جائے بڑی زیادتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ خواہ مخواہ لوگوں کی برائیوں کی ٹوہ میں نہ لگو اور اس کا اشتہار دیتے نہ پھرو مدعی سست گواہ چست والا معاملہ نہیں ہونا چاہیئے۔ نہ کوئی مدعی ہے نہ کوئی فریاد کر رہا ہے اور تم خواہ مخواہ لوگوں کے جرائم کا اشتہار دیتے پھرو یہ روش صحیح نہیں ہے۔ ایسی صورتوں میں پردہ پوشی ہی بہتر ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ (۲۴/۸)

بیشک جو لوگ اسے پسند کرتے ہیں کہ فحش باتیں مسلمانوں میں مشہور اور عام ہو جائیں ان کے لئے دردناک عذاب ہے

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے فقہا کا مطلب بھی یہی ہوگا۔ ان کی طرف مطلقاً حدود میں پردہ پوشی کا انتساب صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

زنا کی شہادت

زنا کی شہادت کے سلسلہ میں عام طور پر چار گواہوں کی شہادت (اور وہ بھی عینی شہادت کالمیل فی المکحلہ) ضروری سمجھی گئی ہے اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔

وَاللّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْکُمْ (۴/۱۵)

اور تمہاری عورتوں میں جو فاحشہ (نازیبا فحش حرکات) کا ارتکاب کریں تو ان پر اپنے میں سے چار گواہ بنالیا کرو

اور سورہ نور کی اس آیت سے بھی۔

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً (۲۴/۴)

اور جو پاک دامن عورتوں پر تہمتیں دھرتے ہیں پھر چار گواہ پیش نہیں کر پاتے تو انھیں اسّی کوڑے مارو

اس موضوع پر ہم فقہ القرآن جلد چہارم میں حدود کے سلسلہ میں شروع ہی میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں اسے ضرور دیکھ لینا چاہیئے۔ زنا کے سلسلہ میں چار گواہوں کی شرط یا چار مرتبہ اقرار کی شرط یقیناً اسی لئے رکھی گئی ہے کہ حق تعالیٰ خود بھی نہیں چاہتے کہ اسلامی معاشرہ میں زنا جیسے بھیانک جرم کی تشہیر ہو۔ اسی لئے

زنا کے ثبوت کے لئے اتنی کڑی شرطیں رکھی گئی ہیں۔ ورنہ ظاہر ہے کہ زنا کا جرم قتل عمد کے جرم سے زیادہ شدید نہیں ہے۔ اور قتل عمد کا جرم صرف دو گواہوں یا ایک مرتبہ کے اعتراف سے ثابت ہو جاتا ہے۔

عورتوں کی شہادت

ہمارے فقہائے کرام نے زنا کی شہادت میں عورتوں کی شہادت کو قبول نہیں کیا نیز بقیہ حدود و قصاص میں بھی عورتوں کی شہادت کو قبول نہیں فرمایا فقہاء نے قرآن کریم کی آیت

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ (۲/۲۸۲)

اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنالیا کرو۔

سے استدلال فرمایا ہے۔ مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے اول تو آیت حدود و قصاص کے ضمن میں وارد نہیں ہوئی، بلکہ قرض لین دین کی دستاویز کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے فوراً بعد آرہا ہے

فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ (۲/۲۸۲)

پھر اگر دو مرد نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالیا کرو۔

جس سے واضح ہے کہ فَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ سے مقصد عورتوں کی گواہی کی نفی نہیں ہے کیونکہ ساتھ ہی یہ بھی فرمادیا گیا

ہے کہ اگر دو مرد نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالو۔ یہ آیت قرض لین دین کی دستاویز کے متعلق ہے۔ باقی تمام موقعوں پر شہادت کے لئے قرآن کریم نے کہیں یہ تقیید نہیں فرمائی کہ اگر دو مرد گواہ نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنایا جائے۔ بلکہ مطلق حکم دیا ہے کہ دو معتبر گواہ بنالو، معتبر گواہ جیسے مردوں میں سے ہو سکتے ہیں ایسے ہی عورتوں میں سے بھی ہو سکتے ہیں۔ اور اصول میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ مطلق آیات ہمیشہ اپنے اطلاق پر قائم رہتی ہیں۔ ان کے اطلاق کو مقید آیات سے مقید نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا یہ تفصیل کہ اگر دو مرد گواہ نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنایا جائے صرف قرض لین دین کی دستاویز کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ باقی معاملات میں مطلق حکم اپنے اطلاق پر قائم رہے گا کہ دو معتبر آدمیوں کو گواہ بنایا جائے۔ وہ دو معتبر آدمی مرد بھی ہو سکتے ہیں اور عورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ اس مسئلہ پر ہم تفصیلی بحث فقہ القرآن جلد سوم میں عورتوں کے حقوق کے سلسلہ میں کر چکے ہیں۔ یہ بحث وہاں دیکھ لی جائے

تنہا ایک عورت کی گواہی

ولادت، بکارت نیز ایسے زنانہ عیوب میں جن تک مردوں کی رسائی نہ ہو سکتی ہو۔ سب کے نزدیک ایک عورت کی تنہا گواہی معتبر ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ۔ (عورتوں کی شہادت ان معاملات میں جائز ہے جن کو مرد نہ دیکھ

سکتے ہوں) اس حدیث کو مصنف عبدالرزاق نے بیان کیا ہے۔ نیز ابن شہاب زہری سے مروی ہے مضت السنۃ ان تجوز شہادۃ النساء فیما لا یطلع علیہ غیرھن من ولادات النساء وعیوبھن (یہی سنت چلی آرہی ہے کہ عورتوں کی شہادت ان معاملات میں جن پر عورتوں کے سوا دوسرے لوگ واقف نہیں ہو سکتے مثلاً عورتوں کی ولادت کے معاملات اور ان کے عیوب وغیرہ صرف عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ (اسے بھی مصنف عبدالرزاق نے بیان کیا ہے) چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تنہا ایک دایہ کی شہادت کو جائز قرار دیا تھا (مصنف عبد الرزاق) نیز امام دارقطنی نے یہی مضمون مرفوعاً حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔ نیز عبدالرزاق نے ابن شہاب کی سند سے نقل کیا ہے کہ بچہ کی ولادت کے بعد بچہ کے رونے کے مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت کی شہادت کو قبول فرما لیا تھا۔ (بحوالہ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ)

گواہوں کا عادل ہونا

گواہوں کا عادل یعنی ثقہ اور قابل اعتبار ہونا ضروری ہے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَاَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (۶۵/۲)

اور اپنے میں سے دو معتبر (عادل) آدمیوں کو گواہ بنالو۔

نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (۲/۲۸۲)

ان گواہوں میں سے جو تمہارے نزدیک پسندیدہ ہوں۔
ظاہر ہے کہ گواہ پسندیدہ وہی ہو سکتا ہے جو قابل اعتبار، ثقہ اور عادل ہو نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا (۴۹/۶)

اے پیروان دعوت ایمانی! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو (اس کی بات پر یقین نہ کر لیا کرو، بلکہ) تحقیق کر لیا کرو۔

لہٰذا شاہد ہمیشہ عادل ہونا چاہیئے یعنی یہ کہ وہ فاسق نہ ہو۔ فاسق کی بات کا اعتبار نہیں۔ فِسْقٌ کے معنے دائرہ حق سے نکل جانے کے ہیں فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ مِنْ قِشْرِهَا اس وقت بولتے ہیں جب گدری کھجور اپنے چھلکے سے باہر نکل گئی ہو۔ کھجور کے پھل کے اوپر ایک چھلکا ہوتا ہے جس کے اندر وہ پھل نشوونما پاتا اور پختگی تک پہنچتا ہے یہی صورت ہر پھل کے ساتھ ہوتی ہے۔ چھلکا گویا اس پھل کا قالب (pattern) ہوتا ہے جسکے اندر اسکی صلاحیتوں کی تکمیل ہوتی ہے لیکن بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ پھل ایک طرف کے چھلکے سے باہر نکل جاتا ہے اور اس طرح اپنی پختگی تک نہیں پہنچتا۔ اس کیفیت کو بیان کرنے لئے فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ مِنْ قِشْرِهَا کہتے تھے۔ جاہلیت عرب میں یہ لفظ اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لئے بولا جاتا تھا (تاج العروس و محیط المحیط) قرآن کریم نے اسے انسانوں کے لئے استعمال کیا۔ قرآن کریم ایک ایسا نظام معاشرہ یا زندگی کا قالب عطا کرتا ہے جس کے اندر

افراد کی صلاحیتیں صحیح صحیح نشوونما حاصل کرتی ہیں۔ جو فرد یا گروہ اس نظام کے قالب سے باہر نکل آئے اسے فاسق کہتے ہیں۔ اسکی صحیح نشوونما نہیں ہو سکتی لہٰذا ہر وہ شخص جو قانون خداوندی کے دائرہ سے باہر نکل جائے وہ فاسق ہے۔
قرآن کریم نے فاسق کی تشریح ان الفاظ سے فرمائی ہے اَلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ (۲/۲۶-۲۷)

یعنی فاسق وہ ہیں جو اللہ سے پختہ عہد باندھ کر اسے توڑ دیتے ہیں اور جس رشتہ کو حق تعالیٰ نے ملانے کا حکم دیا ہے اسے کاٹ دیتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں۔ ذرا آگے چلکر ظالمین کو بھی فاسقین کہا گیا ہے (۲/۶۹) اور کافرین کو بھی۔ (۲/۹۹)
نیز معاشرہ کے اندر رہتے ہوئے گریز کی راہیں نکالنے والوں کو بھی (۵/۳)
سورہ مائدہ میں فسق کا لفظ احکام خداوندی کی خلاف ورزی کے لئے بولا گیا ہے (۵/۳)
یعنی ہر مجرم فاسق ہے۔ امام ابوبکر جصاص رازی نے اس سلسلہ میں طویل بحث کی ہے۔ ہم ان کا اقتباس پیش کرتے ہیں۔
وہ فرماتے ہیں کہ
بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے عدل کے بیان میں چند چیزوں کو بیان کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا جو شخص ان فواحش سے محترز رہے جن میں حدود جاری ہو جاتی ہیں اور کبائر سے محترز رہے،

فرائض کو ادا کرتا ہو اور نیک اخلاق اس میں صغیرہ معاصی سے زیادہ ہوں تو ہم اس کی شہادت قبول کرلیں گے کیونکہ گناہ سے تو کوئی بندہ بھی محفوظ نہیں ہے اور اگر اس کے گناہ نیک خصائل سے زیادہ ہوں تو ہم اس کی شہادت رد کردیں گے۔ جو شطرنج کھیلتا ہو اور اس پر جوا لگاتا ہو اسکی شہادت قبول نہیں کیجائیگی، جو کبوتر بازی کرتا ہو انھیں اڑاتا ہو اس کی شہادت بھی قبول نہیں کی جائے گی، جو بکثرت جھوٹی قسمیں کھاتا ہو، اس کی شہادت بھی جائز نہیں ہوگی، ایسے ہی جو شخص پنج وقتہ نمازیں نہ پڑھتا ہو، یا جماعت سے نہ پڑھتا ہو اسے فضول سمجھتا ہو، یا لاپروائی سے ایسا کرتا ہو یا نافرمانی سے ایسا کرتا ہو اس کی شہادت بھی جائز نہیں ہوگی البتہ اگر کسی تاویل سے ایسا کرتا ہو ویسے آدمی نیک ہو تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی، اگر ہمیشہ فجر کی دو سنت رکعتیں نہ پڑھتا ہو تو اس کی شہادت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر اس کی شہرت جھوٹ بولنے میں ہو تو میں اس کی شہادت قبول نہیں کروں گا اور اگر اس کی ایسی شہرت نہ ہو لیکن کبھی کبھی جھوٹ سے سابقہ پڑ جاتا ہو اور اس میں خیر کا پہلو شر کے پہلو سے غالب ہو تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی، مطلق گناہوں سے کون محفوظ ہے۔ ابن الولید کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ گمراہ فرقوں کی شہادت جائز ہے جب کہ وہ ثقہ اور قابل اعتبار ہوں بجز رافضیوں کے ایک فرقہ کے جنھیں خطابیہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ وہ اپنے فرقہ کے لوگوں کی ہر بات کی تصدیق کر ڈالتے ہیں اسی لئے میں نے ان کی شہادت باطل

قرار دی ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو گالیاں دیتا ہو میں اس کی شہادت قبول نہیں کروں گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا مرتبہ تو بہت بڑا ہے ۔۔۔۔۔ کیونکہ کوئی آدمی عام لوگوں یا پڑوسیوں کو گالیاں دیتا رہتا ہو میں اس کی شہادت قبول نہیں کرتا تو حضرات صحابہ کی شان تو بہت بڑی ہے ——

اس سے ذرا پہلے فرماتے ہیں کہ —— ابو بکر کہتا ہے کہ لوگوں کی دیانت داری کی معرفت اور ان کی امانت و عدالت ظاہر کے طریقہ سے ہے، حقیقت سے نہیں ہے۔ کیونکہ لوگوں کے ضمیر اور پوشیدہ امور کا علم تو اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو بھی نہیں ہے۔ حق تعالیٰ نے ہمیں گواہوں کے متعلق جو حکم دیا ہے وہ یہی ہے مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (گواہوں میں سے جو تمہیں پسندیدہ معلوم ہوں) اس سے پتہ چلتا ہے کہ گواہوں کی تعدیل کا معاملہ ہماری رائے کے اجتہاد پر مبنی ہے یعنی جسے ہم اپنے غالب ظن کے مطابق عادل سمجھیں عین ممکن ہے کہ گواہ بعض کے غالب ظن کے مطابق امانت دار اور عادل لہٰذا پسندیدہ ہو اور دوسرے بعض کے نزدیک وہ ناپسندیدہ ہو۔ (احکام القرآن للجصاص الرازی ص ۵۹۸-۵۹۹ ج ۱)

لہٰذا مدار خود قاضی کی صواب دید پر ہے جسے وہ عادل ثقہ اور قابل اعتبار سمجھتا ہو اس کی شہادت قبول کرے اور جسے وہ ایسا نہ سمجھتا ہو۔ اس کی شہادت رد کردے امام ابو بکر جصاص رازیؒ کہتے ہیں کہ "ہم سے عبدالباقی بن قانع نے، ان سے ابو بکر بن عبدالوہاب

نے بیان کیا کہ ہم سے سری بن عاصم نے سند کے ساتھ بیان کیا کہ ایاس بن معاویہ کے سامنے حسن بصریؒ کے شاگردوں میں سے کسی نے گواہی دی، ایاسؒ نے اس کی شہادت رد کر دی۔ اس کی خبر حسنؒ بصری کو پہنچی تو انہوں نے اپنے اصحاب سے کہا کہ میرے ساتھ ایاسؒ کے پاس چلو۔ چنانچہ حسن بصریؒ، ایاسؒ کے پاس گئے اور ان سے کہا: ارے بیوقوف! تو ایک مسلمان کی شہادت رد کرتا ہے؟ تو ایاسؒ نے کہا: بالکل رد کرتا ہوں۔ کیونکہ حق تعالےٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

(گواہوں میں سے جنھیں تم پسندیدہ سمجھو) اور اسے میں پسندیدہ نہیں سمجھتا۔ تو حضرت حسنؒ لاجواب اور خاموش ہو گئے (احکام القرآن ص ۵۹۹ ج ۱)

ہمارے نزدیک گواہ کے عادل ہونے کا مدار قاضی کے علاوہ معاشرے پر بھی ہے۔ معاشرے کے اخلاقی معیار کے مطابق جس شخص کو عادل اور قابل اعتماد سمجھا جاتا ہو اسے عادل تسلیم کیا جانا چاہیئے اور جو شخص معاشرے کے اخلاقی معیار پر پورا نہ اترتا ہو اور بری نظر سے دیکھا جاتا ہو (فکری اختلافات اس سے مستثنیٰ ہیں) وہ ناقابل اعتبار ہے۔ کیونکہ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (۲/۲۸۲) میں خطاب صرف قاضی سے نہیں بلکہ تمام امت سے ہے۔ اس آیت کی ابتدا بھی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا سے ہوئی ہے۔

لفظ شہادت

شاہد کو اپنے بیان میں "میں شہادت دیتا ہوں" کے الفاظ استعمال کرنے ضروری ہیں۔ کیونکہ شہادت کے لفظ میں قسم کھانے کے معنے بھی شامل ہیں۔ لہٰذا اس میں زیادہ تاکید پائی جاتی ہے۔ "میں ایسا سمجھتا ہوں"۔ "میرا یہ خیال ہے"۔ "مجھے یقین ہے"۔ "میں نے ایسا دیکھا ہے" "میرے سامنے کا واقعہ ہے"۔ جیسے الفاظ کافی نہیں ہیں۔ حق تعالےٰ نے خود اپنی شہادت جن امور کے متعلق نقل فرمائی ہے ان میں بھی شہادت کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ مثلاً سورۂ توبہ میں مسجد ضرار کے متعلق جہاں ذکر آیا ہے وہاں ارشاد ہوا ہے۔

وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۹/۱۰۷)

اور وہ قسمیں کھائیں گے کہ ہمارا ارادہ تو بھلائی ہی کا تھا اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ وہ بالکل جھوٹے ہیں۔

نیز سورۂ منافقون میں ہے

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ۘ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ ۘ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (۶۳/۱)

جب آپ کے پاس منافقین آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ آپ ضرور اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ بلاشبہ آپ اس کے رسول ہیں اور اللہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ

منافقین ضرور جھوٹے ہیں۔

قرآن کریم میں اور بھی اس کی مثالیں موجود ہیں لہٰذا مسلمانوں کو بھی جب عدالت میں شہادت دینی پڑے تو اَشْهَدُ (میں شہادت دیتا ہوں) کا لفظ استعمال کرنا چاہیئے۔

شہادت زنا کے مخصوص الفاظ

زنا کی شہادت دیتے وقت ہمارے فقہاء کرام نے چند مخصوص الفاظ کا ذکر ضروری قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ فعل زنا کی تفصیل بیان کرتے ہوئے گواہ وضاحت کریں کہ انہوں نے مرد کو عورت کے ساتھ یوں زنا کرتے دیکھا ہے جیسے سرمے دانی میں سلائی جاتی ہے۔

ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۳ عین الہدایہ ص ۴۴۳ ج ۳

اگر گواہ اس قدر وضاحت نہ کرسکیں تو شہادت نامکمل تصور کی جائے گی۔ فقہاء کا یہ موقف ہماری سمجھ میں نہیں آیا۔

کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب ماعز بن مالک نے اقرار زنا کیا تو آنحضرتؐ نے پوچھا کہ کیا تم نے زنا کا ارتکاب اس طرح کیا جیسے سرمہ دانی میں سلائی جاتی ہے یا کنویں میں ڈول جاتا ہے۔ ماعز کے "ہاں" کہنے پر آپ نے اسے سنگسار کرادیا۔

ماعز بن مالک کے اقرار زنا والی حدیث، موطا امام مالک اور صحاح ستہ کی کتابوں میں، ابوہریرہؓ نعیم بن ہزال، عبداللہ بن عباس، جابر بن عبداللہ، جابر بن سمرہ، ابوسعید خدری، سعید بن المسیب اور بریدہ سے روایت کی گئی ہے۔ ان میں سوائے ابوہریرہ کے

کسی نے سرمے دانی میں سلائی اور کنویں میں ڈول والے الفاظ استعمال نہیں کئے۔ لیکن صرف ابوداؤد میں ابوہریرہؓ کے حوالہ سے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ جبکہ صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابن ماجہ اور جامع ترمذی میں ابوہریرہؓ سے جو روایت درج کی گئی ہے اسمیں بھی یہ الفاظ نہیں پائے جاتے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ الفاظ فرمائے ہوتے تو ابوہریرہؓ کے علاوہ کوئی اور صحابی بھی انھیں نقل کرتا اور اگر ابوہریرہؓ نے اپنی روایت میں یہ الفاظ کہے ہوتے تو امام مسلم اور امام ترمذی جیسے محتاط ابوداؤد والے سلسلۂ روایت کو رد نہ کرتے۔ درحقیقت صرف ابوداؤد ہی کا ان الفاظ کو نقل کرنا اور دیگر محدثین کا انھیں نظر انداز کردینا ظاہر کرتا ہے کہ یہ الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف (ابوہریرہؓ کے حوالہ سے) منسوب کرنا کسی بعد والے راوی کا کام ہے۔ یہ الفاظ ویسے بھی کلام رسالت کے معیار ثقاہت پر پورے نہیں اترتے۔

تاہم زیادہ سے زیادہ اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ ماعز بن مالک نے زنا کا اقرار کیا تھا، زنا کی شہادت نہیں دی تھی۔ اقرار کے ان الفاظ سے فقہاء نے یہ قیاس کیا ہے کہ اقرار کی طرح شہادت میں بھی یہ الفاظ استعمال کئے جائیں۔ حالانکہ بالکل بدیہی بات ہے کہ اقرار کرنے والا خود فاعل ہوتا ہے اور باوجودیکہ وہ اپنی اور عورت کی شرمگاہ کو نہیں دیکھتا اور انھیں دیکھے بغیر فعل زنا کو انجام دیتا ہے۔ پھر بھی یہ امر اس کے ذاتی علم میں دیگر محسوسات (مثلاً لمس

کے ذریعے) آجاتا ہے کہ اس کا عضو عورت کی شرمگاہ میں اس طرح جارہا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی جاتی ہے اس لئے وہ زنا کا اقرار کرتے ہوئے یہ الفاظ ادا کرسکتا ہے۔ لیکن فعل زنا کا گواہ نہ تو آنکھوں سے مرد اور عورت کی شرمگاہوں کو عملاً ایک دوسرے میں منجذب ہوتے ہوئے دیکھ سکتا ہے اور نہ دیگر محسوسات (جو فعل زنا کے فاعل کو حاصل ہوتے ہیں مثلاً مساس وغیرہ) کی مدد سے اس امر کو ذاتی علم میں لاسکتا ہے کہ فریقین کی شرمگاہوں کے افعال و حرکات کیا ہیں۔ خواہ وہ گواہ بالکل ساتھ کھڑا ہو (جو عموماً بالکل ناممکن ہوتا ہے) لہٰذا اقراری بیان سے شہادتی بیان کا اندازہ مستنبط کرنا نہ صرف عقلی اور عملی لحاظ سے غلط ہے بلکہ زنا کے بارے میں مقرر کردہ سزا کے نفاذ کے ساتھ تمسخر بھی ہے۔ کیونکہ اسطرح مقاصد شریعت عملاً بالکل فوت ہوجاتے ہیں اور حد زنا کا نفاذ قطعاً ناممکن ہوجاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ گواہ کے لئے صرف اس قدر بیان کافی ہے کہ اس نے مرد اور عورت کو ایک دوسرے سے لپٹے ہوئے مباشرت کی سی حرکات کرتے دیکھا ہے۔ دیگر قرائن مثلاً طبّی معائنہ سے معلوم ہونے والے حقائق وغیرہ باقی خلا کو پُر کرسکتے ہیں۔

مزید غلو فقہاء کرام کو اس پر بھی اصرار ہے کہ گواہ یہ بھی بیان کریں کہ ملزموں نے زنا کیا ہے[1] یعنی اگر وہ یوں بیان دیں کہ انہوں نے مباشرت کی ہے تو شہادت مکمل نہیں ہوگی یہ پابندی بھی

(۱) قدوری کتاب الحدود۔ کنز الدقائق کتاب الحدود۔ ہدایہ ص ۵۰۷ ج ۲۔ شرح البحر الرائق ص ۴ ج ۵۔ عین الہدایہ ص ۴۴۳ ج ۲۔

غیر ضروری اور غیر معقول ہے۔ گواہوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اس فعل کی عینی شہادت دیں جو حرکاتی (FUNCTIONAL) نوعیت کی ہو۔ اس فعل کا فقیہانہ تجزیہ گواہوں کا کام نہیں ہے۔ وہ شہادت دے رہے ہیں۔ فیصلہ نہیں سنا رہے۔ یہ فریضہ قاضی کا ہے کہ وہ مختلف شہادتوں اور قرائن سے نتیجہ اخذ کرے کہ جن ملزموں نے مباشرت کا فعل انجام دیا ہے وہ باہم جائز ازدواجی تعلق نہیں رکھتے تھے۔ وہ فیصلہ کرے گا کہ وہ فعل زنا کی تعریف میں آتا ہے یا نہیں۔ گواہوں کا تو یہ منصب نہیں ہے کہ وہ ملزموں پر فرد جرم عائد کردیں ان کا یہ بیان کرنا کہ فلاں فلاں نے زنا کیا ہے ان پر فرد جرم عائد کردینا ہے۔

حد زنا کی شہادت کے بارے میں ہمارے فقہائے کرام نے جس مبالغے اور غلو سے کام لیا ہے اس سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں تک ان کے بس میں تھا انہوں نے اس امر کی کوشش فرمائی ہے کہ خدانخواستہ کسی کو زنا کے جرم میں سزا نہ ہوسکے۔ اگر ان کے موجودہ موقف کے مطابق زنا کے مقدمات کا فیصلہ کیا جائے تو قیامت تک بھی کسی زانی یا زانیہ کو شہادت کے ذریعہ سزا نہیں ہوسکتی (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ص ۱۲۲ ج ۵) اور وہ زمانہ تو اب رہا نہیں اور نہ قیامت تک اس کے دوبارہ لوٹ آنے کی امید ہے کہ ملزم خود ہی بارگاہِ رسالت میں آکر اقرار کرلیں کہ یارسول اللہ! مجھ سے زنا کا جرم سرزد ہوگیا ہے۔ مجھے پاک کردیجئے۔ یقین رکھئے کہ اگر نعوذ باللہ اور خدا

نخواستہ خدانخواستہ زنا کا جرم مسلمانوں کے معاشرہ میں اس قدر عام ہوجائے کہ ایک گھر بھی اس سے محفوظ نہ رہے تب بھی زنا کے جرم میں کسی کو سزا نہیں دی جا سکے گی

شاہدوں کی چھان بین

شاہدوں کے متعلق عام طور پر اتنا ہی کافی سمجھا گیا ہے کہ وہ بظاہر عادل اور معتبر معلوم ہوتے ہوں۔ قاضی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شاہدوں کے متعلق باقاعدہ تحقیق و تفتیش بھی کرے کہ وہ عادل ہیں یا نہیں۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے المسلمون عدول بعضھم علی بعض الا محدود ا بقذف (مصنف ابن ابی شیبہ عن عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص) یعنے سب مسلمان ایک دوسرے پر عادل، ثقہ اور معتبر ہیں بجز اس کے جس پر تہمت (قذف) کی حد لگائی گئی ہو۔ البتہ اگر قاضی کی عدالت میں مخالف یہ سوال اٹھائے کہ فلاں گواہ ناقابل اعتبار ہے اور جھوٹا ہے تو قاضی پر لازم ہے کہ اس خصوصی گواہ کے سلسلہ میں تحقیق و تفتیش کرے۔

البتہ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ حدود و قصاص میں گواہوں کے متعلق علانیہ بھی اور خفیہ بھی تحقیق و تفتیش کرلینی چاہئے۔ کیونکہ ان میں قاضی کی کوشش یہی ہونی چاہیئے کہ وہ حتی المقدور حدود و قصاص کو ساقط کردے۔ لہٰذا ان میں پوری احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں تمام حقوق میں قاضی کو شاہدوں کی تحقیق و تفتیش کرنی چاہیئے کیونکہ

وہ زمانہ نہیں رہا جب تمام مسلمان معتبر اور ثقہ ہی ہوا کرتے تھے۔ فتوی صاحبین (امام ابو یوسفؒ و محمدؒ) کے قول پر ہی ہے اور ہم بھی اس کو ترجیح دیتے ہیں۔

فریق مقابل کی تعدیل

اگر مدعی علیہ اس بات کا اعتراف کرے کہ مدعی کا فلاں گواہ معتبر اور سچا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تعدیل کا کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ مدعی کے دعوے کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ وہ مدعیٰ علیہ کو ظالم اور کاذب سمجھتا ہے لہٰذا اس کی تعدیل مدعی کے حق میں کیسے معتبر ہوسکتی ہے۔ مگر امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کی تعدیل معتبر ہے کیونکہ وہ خود اس کے خلاف پڑے گی۔ مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ مدعی علیہ بیان کرے کہ مدعی کا فلاں گواہ یوں تو معتبر اور سچا ہے مگر اس نے معاملہ کو سمجھا نہیں یا وہ بھول گیا ہے۔ بات یوں نہیں بلکہ یوں تھی۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تنہا مدعیٰ علیہ کی تعدیل کافی نہیں ہے جب تک ایک دوسرا آدمی بھی اس کی تعدیل نہ کردے کیونکہ ان کے نزدیک تعدیل کرنے والے دو آدمی ہونا ضروری ہیں۔ ہم امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

تفتیش کرنے والا

جسے قاضی شاہدوں کی تحقیق و تفتیش کے لئے بھیجے وہ ایک آدمی بھی ہوسکتا ہے لیکن بہتر یہی ہے کہ قاضی اس مقصد کے لئے دو آدمیوں کو بھیجے۔ یہ امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ لیکن امام محمدؒ

فرماتے ہیں کہ قاضی کو اس مقصد کے لئے دو آدمی بھیجنے چاہئیں۔ ایک آدمی کافی نہیں ہے کیونکہ تعدیل خود ایک مسئلہ ہے اور کوئی مسئلہ بغیر دو گواہوں کے ثابت نہیں ہوتا۔

شہادت کی اقسام

شہادت دو طرح کی ہوتی ہے ایک شہادت تو براہ راست ہوتی ہے جیسے کسی نے بیع و فروخت کرتے ہوئے دو آدمیوں کو دیکھا یا اقرار کرتے ہوئے کسی کو سنا، یا کسی چیز کو چھینتے ہوئے یا چراتے ہوئے دیکھا یا کسی کو قتل کرتے ہوئے بچشم خود دیکھا یا حاکم کو فیصلہ کرتے ہوئے سنا تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ شہادت دیدے کیونکہ اس نے ان معاملات کو ہوتے ہوئے بچشم خود دیکھا یا بگوش خود سنا ہے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝

(۴۳/۸۶)

اور لوگ جنھیں اللہ کے سوا پکارتے ہیں وہ کسی سفارش کے حق دار نہیں ہونگے بجز ان لوگوں کے جنہوں نے حق کی شہادت اس حال میں دی کہ وہ اسے جانتے ہوں۔

آنکھ سے آدمی مشاہدہ کرتا ہے اور کان سے آدمی بات کو سنتا ہے۔ چنانچہ سمع و بصر ذرائع علم ہیں۔ حق کی شہادت جان کر معلوم کر کے دینا قابل اعتبار ہے امام ابوبکر جصاص رازی اس آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ

"یہ آیت دو مضمونوں پر مشتمل ہے اول تو یہ کہ حق کے ساتھ شہادت علم حاصل ہو جانے کے ساتھ ہی نافع ہے۔ اور لاعلمی کے ساتھ تقلید کا کوئی فائدہ نہیں۔ دوسرے یہ کہ حقوق وغیرہ میں تمام شہادتوں کی شرط یہ ہے کہ شاہد کو اس کا علم حاصل ہو چکا ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے کہ جب تم چمکتے سورج کی طرح دیکھ لو تو شہادت دو، ورنہ چھوڑ دو۔

(احکام القرآن ص ۴۷۸/۳ ج)

چنانچہ اگر کسی نے دیوار یا پردہ کے پیچھے سے کوئی بات سنی تھی تو اسے شہادت دینا جائز نہیں کیونکہ ایک آواز دوسری آواز سے مشتبہ ہو سکتی ہے۔ ضروری نہیں کہ وہ آواز کو جس شخص کی آواز سمجھ رہا ہے وہ اسی شخص کی آواز ہو۔ البتہ اگر وہ گھر میں جا کر دیکھ چکا تھا کہ گھر میں اس ایک آدمی کے علاوہ کوئی اور نہیں تھا۔ اس کے بعد وہ دروازہ پر آکر بیٹھ گیا اور اس نے سنا کہ اندر وہ شخص اپنی بیوی کو طلاق دے رہا ہے تو وہ شہادت دے سکتا ہے کیونکہ اسے پہلے سے معلوم ہے کہ گھر میں اس کے سوا کوئی دوسرا موجود نہیں تھا۔

بالواسطہ شہادت

شہادت کی دوسری قسم بالواسطہ شہادت ہوتی ہے۔ مثلاً شہادت علی الشہادۃ کی صورت، یعنی کسی شخص نے کسی آدمی کو شہادت دیتے ہوئے سنا تو اس کی شہادت پر سننے والا شہادت دیتا ہے کہ

فلاں کام یوں ہوا تھا کیونکہ مجھ سے فلاں شخص نے بیان کیا تھا کہ اس کے سامنے یہ کام یوں ہوا تھا۔ یہ شہادت اس وقت تک جائز نہیں ہوگی جب تک اس پہلے شخص نے اس دوسرے شخص کو گواہ نہ بنایا ہو کہ مثلاً تم گواہ رہو یہ کام میرے سامنے یوں ہوا تھا اور میں نے اسے ہوتے ہوئے دیکھا ہے تو دوسرا آدمی گواہی دے سکتا ہے۔

نیز اگر ایک آدمی کسی دوسرے آدمی کو مذکورہ بالا طریقہ پر گواہ بنا رہا ہے اور تیسرا آدمی اسے گواہ بناتے ہوئے دیکھ رہا ہے تو اس تیسرے آدمی کو شہادت دینی جائز نہیں ہوگی کیونکہ پہلے آدمی نے اسے گواہ نہیں بنایا تھا۔ بلکہ دوسرے آدمی کو گواہ بنایا تھا۔ گواہ بنانا اس لئے ضروری ہے کہ اگر اصلی شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرے تو مدعی علیہ کے نقصان کا ضامن (ذمہ دار) کون ہوگا۔ اصل شاہد تو کہہ دے گا کہ میں نے اسے گواہ نہیں بنایا تھا۔ یہ خواہ مخواہ گواہ بن گیا۔ اور گواہی دینے والا پہلے ہی کہہ چکا ہے کہ میں نے معاملہ کو خود نہیں دیکھا بلکہ فلاں آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے۔

تحریری شہادت

کسی کی تحریر دیکھ کر شہادت دیدینا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایک خط دوسرے خط سے مشابہہ ہوسکتا ہے لہٰذا ضروری نہیں ہے کہ وہ جس تحریر کو کسی خاص شخص کی تحریر سمجھ رہا ہے وہ اسی کی تحریر ہو۔ البتہ اگر اسے وہ واقعہ یاد ہو جس میں اس کے سامنے تحریر لکھی گئی تھی تو وہ تحریر پر شہادت دے سکتا ہے۔

بغیر دیکھے شہادت

بغیر دیکھے کسی بات کی شہادت دینا جائز نہیں ہے البتہ چند چیزیں ایسی ہیں جن کی شہادت بغیر دیکھے بھی دی جا سکتی ہے جبکہ وہ بات اتنی مشہور ہوگئی ہو کہ اس کے متعلق شاہد کو پورا یقین حاصل ہوگیا ہو۔ مثلاً نسب، نکاح۔ رخصتی، ولایت قاضی کو ان امور کے متعلق شہادت عام شہرت کے ماتحت بغیر دیکھے بھی دی جا سکتی ہے۔ مثلاً یہ کہ فلاں آدمی، فلاں کا بیٹا ہے۔ فلاں آدمی فلاں سال میں مرگیا تھا۔ فلاں آدمی نے فلاں عورت سے نکاح کرلیا تھا۔ فلاں عورت رخصتی ہوکر اپنے شوہر کے ہاں چلی گئی تھی اور اس نے ولیمہ کیا تھا، فلاں فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی تھا۔ وغیر ذلک۔ ان امور کی شہادت لوگوں سے سُن کر شہرت عام کے ماتحت بغیر دیکھے بھی دی جا سکتی ہے۔

ہمارے فقہاء نے ان مسائل کو استحسان پر مبنی قرار دیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ شہادتیں قابل قبول نہ ہوں کیونکہ شہادت مشاہدہ سے مشتق ہے یعنی کسی بات کو دیکھ کر علم حاصل ہو اور اس علم کی بنا پر شہادت دی جائے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام معاملات ایسے ہیں کہ ان کے اسباب و آثار کو خاص خاص لوگ دیکھ سکتے ہیں اور اسباب و آثار کو دیکھ کر علم کا حصول ممکن ہے اور ان سے ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو صدیاں گذر جانے پر بھی باقی رہتے ہیں جبکہ عینی شاہد باقی بھی نہیں رہتے۔ اگر ان معاملات میں شہرت عام کی بنا پر شہادت کی اجازت نہ دی جائے تو ان میں بڑی تنگی اور حرج واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ لہٰذا استحساناً ان شہادتوں کی اجازت ہے۔

ہم گذشتہ باب میں آیت نمبر (۴۳/۴۶) نقل کر چکے ہیں۔ اور اس آیت کے ماتحت امام ابوبکر جصاص رازیؒ کی تصریحات بھی نقل کر چکے ہیں جن کا ماحصل یہ تھا کہ اس آیت کے ماتحت حق کی شہادت علم حاصل ہو جانے کے بعد دی جا سکتی ہے۔ ذریعۂ علم صرف آنکھ ہی نہیں ہے کہ آنکھ سے دیکھ کر ہی شہادت دی جا سکے۔ بلکہ ذریعۂ علم سمع و فؤاد بھی ہے۔ کسی بات کو سن کر اور اچھی طرح سمجھ کر بھی شہادت دی جا سکتی ہے (واضح رہے کہ یہاں علم سے مراد ظنی علم نہیں بلکہ یقینی علم ہے) شہرت عام کے ماتحت یقینی علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس علم کے بعد شہادت دینا عین اس آیت کریمہ کا منشاء ہے۔

سورۂ نمل میں کفار کے متعلق حق تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ۝ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ (۲۷/۸۳-۸۴)

اور جب ہم ہر قوم میں سے، ان لوگوں میں سے جو ہماری آیتوں کو جھٹلایا کرتے تھے ایک ایک فوج کو جمع کریں گے پھر انھیں (مختلف حصوں میں) تقسیم کر دیا جائے گا۔ حتی کہ جب وہ حاضر ہو جائیں گے (تو حق تعالےٰ ان سے سوال فرمائیں گے) کیا تم نے میری آیتوں کو اس کے بغیر ہی کہ علم کے اعتبار سے ان کا احاطہ کر لیتے جھٹلا دیا تھا

اور یہ تم کیا کیا کرتے تھے۔

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کے اعتبار سے کسی بات کا احاطہ کرنے کے بعد اس کے منشاء کے مطابق عمل کرنا جائز ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ یہاں علم کے اعتبار سے احاطہ کئے بغیر آیات الٰہی کو جھٹلانے پر سرزنش فرما رہے ہیں۔ اگر علم کے اعتبار سے احاطہ کر لینے کے بعد وہ تکذیب کرتے تو قابل سرزنش نہ ہوتے شہرت عام کے ماتحت کسی بات کا یقینی علم حاصل ہونے کے بعد (جب علمی احاطہ حاصل ہو جائے) اس کے مطابق عمل پیرا ہونا یعنی شہادت دیدینا جائز ہوگا۔

ناقابل اعتبار شہادتیں

نابینا کی شہادت

نابینا آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہے۔ البتہ ان معاملات میں نابینا آدمی کی شہادت قابل قبول ہے جن میں شہرت عام کے ماتحت سن سنا کر شہادت دینا جائز ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نابینا آدمی ایسے معاملات میں شہادت دے سکتا ہے کہ جب وہ وقوع پذیر ہوئے تھے اس وقت وہ بینا تھا اور اس نے ان کو وقوع پذیر ہوتے دیکھا تھا لیکن بعد میں اس کی بصارت جاتی رہی۔

غلام اور ملازم کی شہادت

غلام کی شہادت اپنے مالک کے حق میں اور ملازم کی شہادت

اپنے آقا کے حق میں قابل قبول نہیں ہے۔ غلام کو تو اپنے نفس پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوتی تو دوسرے پر اُسے ولایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے اور ملازم اپنے آقا کے زیر اثر ہوتا ہے۔ اس کا مفاد اس کے مالک کا مفاد ہوتا ہے۔ یعنی ایک معنے میں ملازم کی شہادت خود مدعی کی شہادت ہے اور کسی کی شہادت خود اپنے حق میں جائز نہیں ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ خود مدعی ہی گواہ بن جائے آجکل غلام اور کنیز تو موجود نہیں ہیں۔ لیکن ملازمین بھی اسی زمرے میں ہیں۔ اپنے آقا کے حق میں ان کی شہادت قبول نہیں کیجا سکتی کیونکہ وہ اپنے آقا کے زیر اثر ہوتے ہیں۔

قذف کی سزا پانے والے کی شہادت

ایسے آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہے جس نے کسی پر تہمت لگائی ہو اور اس پر قذف کی حد جاری ہو چکی ہو۔ خواہ وہ توبہ بھی کر چکا ہو۔ قرآن کریم کا ایسے لوگوں کے بارے میں ارشاد ہے کہ

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ (۲۴/۴)

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ پیش نہیں کر پاتے تو ان کو اسّی کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کرو۔ یہ لوگ

فاسق ہیں۔

حنفیہؒ کے ہاں محدود فی القذف کی شہادت کبھی بھی (ابداً) قابل قبول نہیں ہوتی وہ توبہ کرے تب بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ توبہ کرلے تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی۔ کیونکہ اس کے ساتھ اگلی آیت میں یہ استثناء بھی آگیا ہے۔

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ (۲۴/۵)

بجز ان لوگوں کے جو اس کے بعد توبہ کرلیں اور اپنی اصلاح کرلیں تو اللہ بڑا بخشنے والا بڑا مہربان ہے۔

تو چونکہ توبہ کرنے والوں کا جنہوں نے اصلاح کرلی ہو استثناء آگیا ہے اس لئے توبہ کر لینے کے بعد محدود فی القذف کی شہادت قبول کرلی جائے گی۔

حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ہے کہ یہ استثناء وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ سے ہے۔ یعنی توبہ کر لینے کے بعد وہ فاسق نہیں رہیں گے۔ یا یہ استثناء منقطع ہے یعنی لٰکِنَّ کے معنے میں ہے۔

ہمارے نزدیک کسی شخص پر حد قذف کا جاری ہونا ایک ظاہری عمل ہے اور توبہ و اصلاحِ حال ایک باطنی عمل ہے۔ ہم

ظاہر کے مکلف ہیں۔ باطن کے مکلف نہیں ہیں۔ قاضی کو یہ کیسے معلوم ہوگا کہ اس شخص نے واقعی صدق دل سے توبہ کرلی اور اپنی اصلاح کرلی ہے ہم تو ظاہر کو دیکھتے ہوئے یہی فیصلہ کرسکتے ہیں کہ وہ محدود فی القذف ہے اس لئے اس کی شہادت قبول نہ کریں۔ باطن کا علم حق تعالےٰ کو ہے۔ اگر اس نے صدق دل سے واقعی توبہ کرلی ہے اور اپنی اصلاح کرلی ہے تو حق تعالےٰ اس کا گناہ معاف فرمادیں گے (فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ) مگر ہمیں تو حقیقت حال کا علم نہیں ہے کیونکہ دل کا حال تو اللہ ہی کو معلوم ہے۔ ہمیں اس کا علم نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا حنفیہؒ کا استدلال صحیح ہے۔ البتہ اگر قاضی کو یہ اطمینان ہوجائے کہ اس نے واقعی صدق دل سے توبہ کرلی اور اپنی اصلاح کرلی ہے تو وہ اس کی شہادت قبول کرسکتا ہے۔ یہ جب ہی ہوسکتا ہے کہ حد قذف جاری ہوئے کافی عرصہ گذر جائے اور لوگ اس عرصہ میں اس کے حالات کا مطالعہ کرتے رہے ہوں اور وہ شہادت دیں کہ واقعی اس نے اپنی اصلاح کرلی ہے۔ اس تمام عرصہ میں اس سے کوئی نازیبا حرکت سرزد نہیں ہوئی۔ لہٰذا ہمیں یقین ہے کہ اس نے واقعی صدق دل سے توبہ کرلی ہے۔ کیونکہ صرف توبہ کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کے بعد اپنے اعمال وافعال کی اصلاح ضروری ہے، اسی سے توبہ کی پہچان ہوگی کیونکہ اس ارشاد الٰہی میں اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ کے ساتھ وَاَصْلَحُوْا بھی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں بہت کم ہوں گی تاہم ایسی صورت میں اس کی شہادت قبول کرلینی چاہیئے۔

لیکن خود محدود فی القذف کے اپنے بیان پر کہ جناب! میں نے تو توبہ کرلی ہے اس کی شہادت قبول نہیں کی جاسکتی۔

مشترک مفادات والے

معاشرہ میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کے مفاد مشترک ہوتے ہیں۔ ایک کا کام دوسرے کا کام اور ایک کا مفاد دوسرے کا مفاد ہوتا ہے۔ اس میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً سورہ نور میں ہے۔ لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْمَرِیْضِ حَرَجٌ وَّلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اٰبَآئِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اُمَّھٰتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اِخْوَانِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اَخَوٰتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اَعْمَامِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ عَمّٰتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اَخْوَالِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ خٰلٰتِکُمْ اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ اَوْ صَدِیْقِکُمْ ط لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْکُلُوْا جَمِیْعًا اَوْ اَشْتَاتًا ط

(۲۴/۶۱)

(کنبہ کے معذور افراد، مثلاً نابینا، لنگڑے، بیمار افراد پر کوئی تنگی نہیں ہے اور نہ خود تمہارے نفسوں پر کوئی تنگی ہے کہ تم اپنے گھروں سے، اپنے باپوں کے گھروں سے یا اپنی ماؤں کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے یا اپنی بہنوں کے گھروں سے یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا اپنی پھوپھیوں کے گھروں سے یا

اپنے ماموؤں کے گھروں سے یا اپنی خالاؤں کے گھروں
میں سے یا ان گھروں میں سے جن کی کنجیاں تمہارے ہاتھ میں
ہیں یا اپنے دوست کے گھر سے کچھ کھالو، تم پر کوئی تنگی نہیں
کہ تم مل جل کر ساتھ کھالو یا الگ الگ کھالو

یعنی یہ وہ رشتہ دار ہیں جن کے گھروں سے بغیر اجازت بھی اگر تم کھالو تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ان کا مال تمہارا ہی مال ہے۔ ان کا مفاد تمہارا ہی مفاد ہے۔ ان کا مقصد تمہارا ہی مقصد ہے۔ لہٰذا اس میں میرے تیرے کا سوال پیدا نہیں ہوتا یہ لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ کی نہی میں داخل نہیں ہے۔ چونکہ ان کے مال کو حق تعالےٰ نے اپنا ہی مال اور ان کے مفاد کو اپنا ہی مفاد قرار دیا ہے۔ لہٰذا ان میں سے اگر کوئی ایک دوسرے کے لئے شہادت دے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ آدمی اپنے لئے ہی شہادت دے رہا ہے۔ مدعی اور شاہد دونوں ایک ہی ہو جائیں یہ کیسے ممکن ہے۔ لہٰذا ایسے لوگوں کی شہادت جن کے مفادات مشترک ہوں قبول نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ باپ اپنے بیٹے کیلئے، بیٹا اپنے باپ کے لئے، دادا پوتے کے لئے، پوتا دادا کے لئے شوہر بیوی کے لئے، بیوی شوہر کے لئے، غلام اپنے آقا کے لئے آقا اپنے غلام کے لئے، ملازم اور مزدور اپنے مالک کے لئے، شاگرد اپنے استاد کے لئے جب کہ وہ خصوصی شاگرد ہو اور وہ اپنے استاد کے مفاد کو اپنا مفاد سمجھتا ہو شہادت نہیں دے سکتے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ۔

لایقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد
لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج
لامرأته ولا العبد لسيده ولا المولى
لعبده ولا الاجير لمن استاجره۔

(رواه ابن ابی شیبه وعبد الرزاق فی مصنفهما عن قول شریح وفی الخلاصة رواه الخصاف باسناده عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحواله نصب الرأیه فی تخریج احادیث الهدایه)

بیٹے کی شہادت باپ کے لئے، باپ کی شہادت بیٹے کے لئے، عورت کی شہادت اپنے شوہر کے لئے، شوہر کی شہادت اپنی بیوی کے لئے۔ غلام کی شہادت اپنے آقا کے لئے، آقا کی شہادت اپنے غلام کے لئے، اجیر کی شہادت اپنے مستاجر کے لئے قبول نہیں کی جائیگی۔

نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا شهادة للقانع باهل البيت لهم

(ابو داؤد، احمد، عبد الرزاق، دار قطنی عن عبد اللہ بن عمرؓو بحواله الدرایه فی تخریج احادیث الهدایه)

کسی گھر والوں کے لئے ان کے گھر سے کھانا کھانے والے کی شہادت نہیں ہوسکتی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کی شہادت بیوی کے لئے اور بیوی کی شہادت شوہر کے لئے قبول کی جائے گی کیونکہ دونوں اپنے اپنے مال کے مالک ہوتے ہیں۔ ان کے اموال مشترک نہیں

ہوتے۔ لیکن ان کا یہ استدلال قابل قبول نہیں۔ دونوں کے اموال اگرچہ مشترک نہیں ہوتے مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دونوں کے مفادات مشترک اور ایک دوسرے کے زیر اثر ہوتے ہیں۔

شریک کی شہادت

دو آدمی کسی چیز میں شریک ہیں تو مشترک چیز کے سلسلہ میں ایک شریک کی دوسرے شریک کے لئے شہادت قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہاں بھی وہی قباحت موجود ہے کہ چیز مشترک ہے۔ لازم آتا ہے کہ مدعی اور گواہ ایک ہی شخص ہو جائے۔

مخنث کی شہادت

ایسے مخنث کی شہادت بھی قابل قبول نہیں جس کا پیشہ لواطت کرانا ہو کیونکہ وہ فواحش پر عمل پیرا اور مرتکب کبیرہ ہے۔

فاسق و فاجر کی شہادت

فاسق و فاجر کی شہادت بھی قابل قبول نہیں ہے۔ چنانچہ پیشہ ور نوحہ کرنے والی عورتوں، مغنیہ عورتوں، شراب، چرس، گانجا، بھنگ وغیرہ سے دھت رہنے والوں کی شہادت قبول نہیں کیجائیگی جو سڑکوں پر مدہوش پڑے رہتے ہوں۔ ایسے ہی کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں کی شہادت جن پر حد و دجاری کی جاسکتی ہوں نیز سودی کاروبار کرنے والوں، جوا کھیلنے والوں کی شہادت اور بیحیائی کے کام کرنے والوں کی شہادت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

تقیہ اور تبرا کرنے والے

ایسے لوگوں کی شہادت بھی

قبول نہیں کی جاسکتی جو علانیہ صحابۂ کرام کو برا کہتے ہوں کیونکہ جن کی تعریف قرآن کرے ان کو برا کہنا دراصل قرآن کو ناقابل اعتماد قرار دینا ہے۔ پھر بھی خود کو مسلمان کہنا یا سمجھنا صراحۃً جھوٹ ہو اور جھوٹے کی گواہی معتبر نہیں۔ اسی طرح قرآن کے خلاف اعتقاد رکھنے والے تمام نام نہاد لوگوں یا جماعتوں کا حال ہے۔ نیز جس شخص کے نزدیک تقیہ کرنا اور اپنے مفادات کے لئے غلط بیانی جائز بلکہ کار ثواب ہو ان کی شہادت بھی ناقابل اعتماد ہے۔ یہ تمام لوگ فساق و فجار کے زمرہ میں آتے ہیں اور فاسق کی شہادت قرآن کریم کی نص صریح سے ساقط الاعتبار ہے۔ دلیل پہلے گذر چکی ہے۔

ذمی کی شہادت

اہل ذمہ کی شہادت اہل ذمہ کے لئے جائز ہے۔ امام شافعیؒ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اہل ذمہ کی شہادت مطلقاً جائز نہیں کیونکہ وہ کافر ہیں اور کافر فاسق ہوتے ہیں اور فاسق کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ۝ (۴۹/۶)

اے پیروان دعوت ایمانی! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔ کہیں تم ناواقفیت کی وجہ سے کسی قوم کو کوئی نقصان پہنچا دو، پھر

تم اپنے کیے پر نادم ہو۔

فقہائے حنفیہؒ نے اپنی دلیل میں ابن ماجہ کی وہ حدیث پیش کی ہے جو حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

اِن النبی صلے اللہ علیہ وسلم اجاز شھادۃ اھل الذمۃ بعضھم علی بعض۔

(بحوالہ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ (ص ۱۶۳ ج ۳))

علاوہ ازیں ذمی کو اپنے نفس اور اپنی اولاد پر ولایت حاصل ہے تو وہ شہادت کا اہل بھی ہوگا خصوصاً اپنی جنس پر۔ نیز فسق اعتقادی مانع شہادت نہیں ہوتا۔ فسق عملی مانع شہادت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے عقیدہ میں جو بات حرام ہوتی ہے وہ اس سے بہرحال اجتناب برتتا ہے اور جھوٹ بولنا کسی دین میں بھی جائز نہیں بجز ایک فرقہ کے جو اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے اور تقیہ کو نہ صرف جائز سمجھتا ہے بلکہ اپنے مذہب کا نوے فی صد حصہ بتاتا ہے

(اصول کافی)

ہمارا خیال ہے کہ ذمی کی شہادت مسلمانوں کے لیے بھی جائز ہونی چاہیے۔ سورۂ مائدہ میں ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ (۵/۱۰۶)

اے پیروان دعوت ایمانی! جب تمہیں موت آنے لگے تو وصیت کے وقت تمہارے درمیان دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے یا دو اور ہوں تمہارے غیروں میں سے (غیر مسلم) اگر تم ملک میں سفر کر رہے اور سفر میں تمہیں موت کی مصیبت آ پہنچے۔

اس آیت کریمہ سے کافر کی شہادت کی اجازت معلوم ہو رہی ہے۔ یعنی جبکہ تم سفر میں ہو اور کوئی دو مسلمان شاہد میسر نہ ہوں تو دو غیر مسلموں کو شاہد بنا سکتے ہیں۔ لہٰذا ضرورت کے وقت اگر ذمی کو گواہ بنالیا جائے تو وہ بھی جائز ہے اور اس کی شہادت بھی قابل قبول ہوگی۔ البتہ بہتر یہی ہے کہ اگر میسر ہو سکیں تو دو مسلمان معتبر آدمیوں کو ہی گواہ بنایا جائے۔ معلوم نہیں امام شافعیؒ اور خود حنفیہ قرآن کریم کی اس صریح آیت کا کیا جواب دیں گے؟ چنانچہ امام ابن ابی لیلیٰؒ، ثوریؒ، اوزاعی نے ذمیوں کی شہادت مسلمان کی وصیت پر سفر میں اسی آیت وجہ سے جائز قرار دی ہے۔ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور شریحؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔ احکام القرآن للجصاص الرازیؒ (ص ۶۰۰ ج ۳)

ہمارا خیال ہے کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ۔ قاضی شریحؒ امام ابن ابی لیلیٰ سفیان ثوریؒ اور اوزاعی کا قول قابل ترجیح ہے۔

مرتکب کبیرہ اگر کسی نے انسانی کمزوری کے ماتحت کبیرہ کا ارتکاب کرلیا تھا لیکن اس کے بعد تائب ہوکر اپنی اصلاح کرلی اور اب اس کے حسنات اس کے سیئات سے زیادہ ہیں تو اس کی شہادت قابل قبول ہوگی بشرطیکہ وہ مسلسل کبائر کا ارتکاب نہ کرتا ہو۔ کیونکہ گنا ہگار تو سارے مسلمان ہی ہیں الا ماشاء اللہ ۔ معصوم عن الکبائر ہونے کا دعویٰ کون کرسکتا ہے۔

مخنث اور ولد الزنا مخنث اور ولد الزنا کی شہادت جائز ہے۔ مخنث دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو خلقی طور پر مخنث پیدا ہوئے ہوں اور دوسرے وہ جو مخنث بنالئے گئے ہوں ۔ اگر وہ خلقی مخنث ہے تو اس میں اس کا کوئی قصور نہیں ۔ یہ خلقی عیب ہے اور اگر وہ بنایا ہوا مخنث ہے تو جرم اس کا ہے جس نے اسے مخنث بنا دیا۔ اس کا خود کوئی جرم نہیں ہے ایسے ہی ولد الزنا بھی مجرم نہیں ہے ۔ جرم اس کے ماں باپ کا ہے ۔ وہ بیقصور ہے ۔ لہٰذا ان سب کی شہادت جائز ہوگی ۔ البتہ جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے لواطت کے عمل میں ملوث ہو تو اس کی شہادت قابل قبول نہیں ہوگی ۔ اسی طرح عمالِ حکومت کی شہادت جائز ہے البتہ اگر حکومت ظالم ہو اور عمال حکومت اپنی حکومت کے ظلم و ستم میں اس کے مددگار ہوں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

مدعیٰ علیہ کا اعتراض اگر مدعیٰ علیہ نے اعتراض کردیا کہ مدعی

کے گواہ کرایہ کے گواہ ہیں ۔ اس نے رقم دے کر انھیں خرید لیا ہے تو اس کا یہ اعتراض قابل قبول نہیں ہوگا البتہ اگر وہ اس کا ثبوت بہم پہنچا دے تو گواہی رد کردی جائے گی ۔

شہادت کی تصحیح کسی گواہ نے شہادت دی اور پھر اسی مجلس میں اس نے کہا کہ شہادت کی ادائیگی میں مجھ سے کچھ غلطی یا وہم ہوگیا ہے ۔ فلاں بات یوں نہیں بلکہ یوں تھی ۔ اگر گواہ عادل اور ثقہ ہے تو اس کی تصحیح قبول کرلی جائیگی، کیونکہ عدالت کے رعب و داب اور وکیلوں کی جرح و قدح سے ایسی غلطیاں ممکن ہیں یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے

شہادت میں اختلاف

کسی چیز میں بیان کا اختلاف اس کے غلط ہونے کی دلیل ہوتی ہے ۔ قرآن کریم نے جابجا اختلاف کو باطل ہونے کی دلیل کے طور پر بیان کیا ہے ۔ اسی بنا پر شہادت میں اختلاف بھی واقعہ کے غلط ہونے کی دلیل ہے ۔ شہادت اگر دعوے کے عین مطابق ہو تو دعوے کا ثبوت بن جائے گی ۔ لیکن اگر دعوے کے خلاف ہو تو دعوے کے غلط ہونے کی دلیل ہوگی ۔ شاہدوں کا بیان ایک دوسرے کے مطابق ہونا ضروری ہے ۔ مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں آدمی کو دو ہزار روپے قرض دئے تھے وہ دلوائے جائیں ۔ مدعی نے دو گواہ پیش کئے ۔ ایک گواہ نے یہی بیان کیا کہ مدعی نے واقعی فلاں شخص کو دو ہزار روپے قرض

دیئے تھے۔ لیکن دوسرے گواہ نے کہا کہ مدعی نے فلاں آدمی کو ایک ہزار روپے قرض دیئے تھے۔ تو چونکہ بیان میں اختلاف ہوگیا ہے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دعویٰ خارج کر دیا جائیگا کیونکہ ہر شاہد کا بیان دوسرے سے مختلف ہے اس لئے ہر شاہد دوسرے کی تردید و تکذیب کر رہا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دعویٰ خارج نہیں ہوگا بلکہ قاضی ایک ہزار روپے کی ڈگری کر دے گا۔ کیونکہ جس شاہد نے دو ہزار روپے بیان کئے ہیں اس نے ایک ہزار کی تردید نہیں کی بلکہ ایک ہزار کی تصدیق کے ساتھ مزید ایک ہزار کا اضافہ کیا ہے۔ اس اضافے میں وہ تنہا ہے لہٰذا اضافے کی بات نہیں مانی جائے گی۔

کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ میرے شوہر نے مجھے دو مرتبہ طلاق دیدی ہے۔ اور دو شاہد پیش کئے

ایک شاہد نے یہی بیان کیا کہ شوہر نے دو مرتبہ طلاق دی ہے لیکن دوسرا گواہ کہتا ہے کہ شوہر نے ایک مرتبہ طلاق دی ہے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا اور سمجھا جائے گا کہ شوہر نے طلاق نہیں دی لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ طلاق کی ڈگری دیدی جائے گی۔

کیونکہ جو شاہد یہ کہہ رہا ہے کہ شوہر نے دو مرتبہ طلاق دی وہ وہ ایک مرتبہ طلاق کی تردید نہیں کر رہا بلکہ ایک مرتبہ طلاق کے ساتھ مزید ایک مرتبہ طلاق دینے کو بیان کر رہا ہے تو ایک مرتبہ طلاق دینے پر دونوں گواہ متفق ہیں۔

ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو ترجیح دیں گے دو ہزار روپے اور ایک ہزار ایک بات نہیں ہے۔ ایسے ہی دو مرتبہ طلاق اور ایک مرتبہ طلاق ایک ہی بات نہیں ہے ہر شاہد دوسرے شاہد کی تردید و تکذیب کر رہا ہے لہٰذا دونوں شہادتیں قابل رد ہیں کیونکہ جو شخص ایک ہزار روپے یا ایک مرتبہ طلاق کہہ رہا ہے اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ دو ہزار نہیں ہیں یا دو مرتبہ طلاق نہیں ہے۔ دو ہزار میں ایک ہزار بھی شامل ہونا اور دو مرتبہ طلاق میں ایک مرتبہ طلاق بھی شامل ہونا محض منطقی مغالطہ ہے۔

کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں شخص کو ایک ہزار اور پانچ سو روپے قرض دیئے تھے۔ دو گواہ پیش کئے ایک نے یہی بیان کیا کہ مدعی نے فلاں شخص کو ایک ہزار اور پانچ سو روپے قرض دیئے تھے لیکن دوسرا گواہ کہتا ہے کہ مدعی نے فلاں شخص کو ایک ہزار روپے قرض دیئے تھے تو امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ تینوں فرماتے ہیں کہ قاضی ایک ہزار کی ڈگری دیدے گا کیونکہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں اور "اور پانچ سو روپے" پر ایک گواہ منفرد ہے۔ "ایک ہزار" اور "پانچ سو روپے" حروف عطف کے ساتھ دو مستقل جملے ہیں ایک جملے "ایک ہزار" میں دونوں گواہ متفق ہیں اور "پانچ سو" دوسرا جملہ ہے اس میں ایک گواہ منفرد ہے لہٰذا "اور پانچ سو" والی بات نہیں مانی جائے گی۔

میرے خیال میں یہ بھی تکلف ہے۔ بیانات میں اختلاف ہے

لہٰذا دونوں شہادتیں رد کر دینی چاہئیں ۔ الف۔ وخمس مائۃ (ایک ہزار اور پانچ سو) عربی میں شاید حرف عطف کی وجہ سے دو مستقل جملے ہوتے ہوں ۔ مگر ہمارے ہاں اردو میں کوئی یوں نہیں بولتا ۔ بلکہ ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار بولتے ہیں ۔ لہٰذا اس میں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ دونوں جملے الگ الگ اور مستقل ہوں ۔ لہٰذا اس کی بعینہ وہی صورت ہے جو ایک ہزار اور دو ہزار (الف والفین) میں تھی ۔ لہٰذا خود امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی یہ دونوں بیان مختلف، متضاد لہٰذا قابل رد ہیں ۔

اگر دونوں گواہوں نے بیان دیا کہ مدعی نے فلاں آدمی کو ایک ہزار روپئے قرض دیئے تھے پھر ایک گواہ ساتھ ہی یہ بھی بیان کرتا ہے کہ مدعی علیہ نے اس میں سے پانچ سو روپئے ادا کر دیئے تھے تو دونوں گواہوں کی شہادت صحیح مانی جائے گی ۔ کیونکہ دونوں گواہ ایک ہزار روپئے قرض دینے پر متفق ہیں اور دوسرے گواہ کی یہ بات نہیں مانی جائے گی کہ مدعی علیہ نے پانچ سو روپئے ادا کر دیئے تھے کیونکہ یہ بیان ایک فرد کا ہے البتہ اگر ان کیساتھ کوئی تیسرا گواہ بھی یہ بیان دے کہ مدعی علیہ نے پانچ سو روپئے ادا کر دیئے تھے تو دوسرے گواہ کی بات تسلیم کر لی جائے گی ورنہ قاضی ایک ہزار روپئے کی ڈگری دیدے گا ۔ بہرحال یہ بیان کا اختلاف شمار نہیں ہوگا کہ اس کی وجہ سے شہادتیں رد کر دی جائیں ۔

دو آدمیوں نے کسی شخص کے متعلق گواہی دی کہ اس نے فلاں

آدمی کو ہمارے سامنے قتل کیا ہے ۔ لیکن ایک کا بیان ہے کہ قتل ۹ ذی الحجہ کو مکہ میں ہوا اور دوسرے گواہ کا بیان یہ ہے کہ قتل ۹ ذی الحجہ کو کوفہ میں ہوا تو دونوں شہادات رد کر دی جائیں گی کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہے اور وجہ ترجیح کوئی نہیں ہے ۔ لہٰذا دونوں شہادتیں باطل ہیں ۔

دو آدمیوں نے کسی آدمی کے متعلق چوری پر گواہی دی کہ اس نے فلاں کی گائے چرالی ہے ۔ لیکن رنگ کے بیان میں اختلاف ہے ۔ ایک گواہ گائے کا رنگ سفید بتا رہا ہے اور دوسرا سرخ بتا رہا ہے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شہادت قبول کر لی جائیگی اور چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ رنگ کے بیان میں اختلاف کوئی اہم چیز نہیں ایک گائے سرخ و سپید دونوں ہو سکتی ہے ۔ ایک گواہ نے سفید رنگ دیکھا دوسرے نے سرخ رنگ دیکھا اور بیان کر دیا ۔ ضروری نہیں ہے کہ گائے خالص ایک ہی رنگ کی ہو ۔ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شہادت رد کر دی جائے گی اور چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ سفید رنگ کی گائے سرخ رنگ کی گائے سے مختلف ہوتی ہے اور ہر رنگ کے متعلق ایک ایک گواہ ہے ۔ لہٰذا نصاب شہادت پورا نہیں ہوا ۔

اسی طرح ایک گواہ گائے بتا رہا ہے اور دوسرا گواہ بیل بتا رہا ہے ۔ تب بھی یہی اختلاف ہے ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہادتیں قابل قبول ہیں اور صاحبین کے نزدیک

ناقابل قبول۔

چونکہ معاملہ حد کا ہے اس لئے ہم صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دیں گے۔ اختلاف بیان کی وجہ سے دعویٰ مشکوک ہوگیا اور شبہات سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں۔

فقہ القرآن جلد سوم

فقہ القرآن کی تیسری جلد فرائض وحقوق پر مشتمل ہے۔ ملک کے نامور محققین اور ماہر قانون داں حضرات کا خیال ہے کہ آج تک کسی زبان میں بھی حقوق وفرائض سے متعلق اتنی جامع کتاب نہیں لکھی گئی اس کتاب میں حقوق نسواں سے متعلق ابواب خاص طور پر قابل دید ہیں۔ عورت جو کئی ہزار برس سے ہر معاشرہ میں خواہ وہ یورپ کا ہو یا ایشیا کا مظلوم ترین ہستی بنی چلی آرہی ہے فاضل مؤلف نے وضاحت سے بتایا ہے کہ اسلام نے سب سے پہلے ان مظالم کے خلاف جہاد کیا اور اسے ان کا جائز مقام دلایا ہے۔ ماہرین قانون نے مختلف اخبارات ورسائل میں اس کتاب کی تعریف وتوصیف فرمائی۔ حتیٰ کہ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلوں میں اس کے جابجا حوالے دیئے۔ مثلاً شریعت پٹیشن نمبر کے ۴ سنہ ۱۹۸۲ء (ملاحظہ ہو پی۔ ایل۔ ڈی سنہ ۱۹۸۳ء فیڈرل شریعت کورٹ ۳۷) میں پانچ مرتبہ عدالت نے فقہ القرآن کا حوالہ دیا ہے۔ ضخامت ۵۳۶ صفحات۔

باب الشهادة على الشهادة

شہادت علی الشہادۃ یہ ہے کہ اصل شاہد خود موجود نہ ہوں وہ مرگئے ہوں یا کسی عارضہ کی وجہ سے عدالت میں خود حاضر ہوکر شہادت نہ دیسکتے ہوں لیکن دوسرے دو آدمی جنہوں نے شاہدوں کا بیان سنا ہو عدالت میں حاضر ہوکر شہادت دیں کہ ہم سے فلاں فلاں آدمی نے بیان کیا تھا کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا تھا اور وہ اصل واقعہ میں موجود تھا قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ شہادت کی یہ صورت جائز نہ ہو۔ کیونکہ شہادت، مشاہدہ سے مشتق ہے اور شہادت علی الشہادۃ دینے والوں نے واقعہ کا خود مشاہدہ نہیں کیا بلکہ وہ کسی اور کا مشاہدہ بیان کر رہے ہیں۔ لیکن چونکہ ایسے واقعات روزمرہ پیش آتے رہتے ہیں کہ اصلی شاہد فوت ہوگیا یا وہ کسی عذر کی وجہ سے عدالت میں حاضر ہوکر شہادت نہیں دے سکتا اس لئے ہمارے فقہاء نے ایسے مقدمات میں جو شبہات سے ساقط نہ ہوجاتے ہوں استحساناً اس کی اجازت دیدی ہے۔

ہم اس سے پہلے بیان کرچکے ہیں کہ حق تعالیٰ نے شہادت کی

بنیاد مشاہدہ پر نہیں رکھی ہے بلکہ علم صحیح پر رکھی ہے حق تعالےٰ کا ارشاد ہے

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝

(۴۳/۸۶)

اور لوگ جنھیں اللہ کے سوا پکارتے ہیں کسی سفارش کے حق دار نہیں ہوں گے بجز ان لوگوں کے جنہوں نے حق کی شہادت اس حال میں دی کہ وہ اسے جانتے ہوں۔

آنکھ سے آدمی واقعہ کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور کان سے آدمی بات کو سنتا ہے اور فؤاد (قلب) سے آدمی بات کو سمجھتا ہے۔ چنانچہ سمع و بصر اور فؤاد ذرائع علم ہیں۔ حق کی شہادت جان کر سمجھ کر، معلوم کر کے دینا قابل اعتبار ہے۔ امام ابوبکر جصاص رازی اس آیت کے تحت فرماتے ہیں کہ

یہ آیت دو مضمونوں پر مشتمل ہے۔ اول تو یہ کہ حق کے ساتھ شہادۃ علم حاصل ہونے کے ساتھ ہی سود مند ہے اور لاعلمی کے ساتھ تقلید کا کوئی فائدہ نہیں۔ دوسرے یہ کہ حقوق وغیرہ میں تمام شہادتوں کی شرط یہ ہے کہ شاہد کو اس کا علم حاصل ہو چکا ہو

(احکام القرآن ص ۴۷۸ ج ۳)

شاہد علی الشہاد کو چونکہ اصل عینی شاہد سے بات کو سن کر علم

(ظن غالب) حاصل ہو جاتا ہے اس لئے وہ شہادت دے سکتا ہے۔ لیکن چونکہ شاہد علی الشاہد کو ظن غالب حاصل ہوتا ہے۔ علم یقین حاصل نہیں ہوتا اس لئے حدود و قصاص میں یہ شہادت قبول نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ ظن غالب میں کذب کا احتمال رہتا ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک شاہد علی الشاہد بھی حدود ہونے ضروری ہیں جو عینی شاہدوں کی شہادت کو نقل کریں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر عینی شاہد کی شہادت کو نقل کرنے والے دو شاہد ہونے چاہئیں۔ لہٰذا کل چار شاہد ہونے ضروری ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ شاہد علی الشاہد کی حیثیت اصل شاہد کے قاصد کی ہے کہ میں خود عدالت میں حاضر نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا تم جا کر میری شہادت کو نقل کر دو۔ لہٰذا ہر عینی شاہد کا شاہد ایک آدمی ہونا کافی ہے۔ حنفیہ کے قول پر یہ دونوں شاہد علی الشاہد دونوں عینی شاہدوں کی شہادت کو نقل کریں گے۔ لہٰذا شاہد دو ہوں گے اور ہر عینی شاہد کی شہادت کو نقل کرنے والے بھی دو شاہد ہوں گے۔ مگر یہ دونوں شاہد الگ الگ نہیں بلکہ مشترک ہوں گے۔

شہادت علی الشہادۃ اسی وقت معتبر ہو سکتی ہے جبکہ عینی شاہد فوت ہو چکا ہو یا وہ کہیں چلا گیا ہو اور وہ اتنے فاصلہ پر ہو جس میں نماز قصر کی جا سکتی ہے یعنی اڑتالیس میل فاصلہ پر ہو یا وہ شدید بیمار ہو اور شہادت دینے کے لئے عدالت میں خود حاضر نہ ہو سکتا ہو۔

شاہد علی الشاہد اپنے بیان میں یہ کہے گا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں آدمی نے مجھے اپنی شہادت پر گواہ بنایا ہے کہ فلاں آدمی نے (مثلاً) اس کے سامنے اتنے روپئے کا مدعی کے لئے اقرار کیا تھا۔ نیز عینی شاہد (جو اصل گواہ ہے) وہ اس (شاہد علی الشاہد) سے یہ کہے کہ تم میری شہادت پر عدالت میں یہ گواہی دیدو۔ اس کے بغیر یہ شہادت معتبر نہیں ہوگی۔ کیونکہ شہادت علی الشہادۃ توکیل کے باب سے ہے۔ جب تک عینی شاہد اس کو گواہی دینے کا حکم نہ دے گواہی معتبر نہیں ہوگی۔ بالفرض اگر عینی شاہد بعد میں شہادت سے منحرف ہوجائے تو مدعیٰ علیہ کے نقصان کا ذمہ دار کون ہوگا۔

عینی شاہد اپنے نمائندہ گواہوں کی تعدیل وتزکیہ کرسکتے ہیں یعنی عدالت کو یہ اطمینان دلا سکتے ہیں کہ وہ معتبر آدمی ہیں۔ اگر وہ تعدیل نہ کریں تب بھی کوئی حرج نہیں قاضی خود ان کی تحقیق وتفتیش کرے گا۔

اگر اصل عینی شاہد شہادت علی الشہادۃ کا انکار اور تردید کردیں تو شہادت ساقط ہوجائے گی۔

جھوٹی شہادت

جھوٹی شہادت دینا بہت بڑا جرم ہے۔ جھوٹ بولنا ایسے ہی کچھ کم جرم نہیں ہے پھر جھوٹی شہادت دینا جو قسم کھاکر بیان دینے کے درجہ میں ہے جس میں آدمی اللہ کو گواہ بناکر کوئی بات کہتا ہے

کتنا بڑا جرم ہوگا وہ ظاہر ہے۔

احادیث نبوی میں بھی جھوٹی شہادت کی بڑی مذمتیں آئی ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نومسلموں سے بیعت لیا کرتے تھے تو دیگر عہود کے علاوہ یہ عہد بھی لیا کرتے تھے کہ شہادت زور (جھوٹی شہادت) نہیں دوں گا۔ سورۂ فرقان میں جہاں مؤمنین (عباد الرحمٰن) کے اوصاف بالتفصیل بیان ہوئے ہیں ان میں ایک وصف یہ بھی بیان فرمایا گیا ہے۔

وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ وَاِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا ۝

(۲۵/۷۲)

اور وہ جھوٹی شہادت نہیں دیتے اور جب کسی بیہودگی پر ان کا گذر ہوتا ہے تو وہ شریفوں کی طرح گذر جاتے ہیں۔

اگر عدالت میں ثابت ہوجائے کہ کسی نے جھوٹی شہادت دی ہے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بازاروں میں اس کی تشہیر کی جائے گی کہ یہ آدمی جھوٹا ہے۔ اس نے قاضی کی عدالت میں جھوٹی شہادت دی ہے۔ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ ودیگر فقہاء فرماتے ہیں کہ اسے دردناک تعزیری سزا دی جائے گی کیونکہ یہ ایسا کبیرہ گناہ ہے جس کا ضرر دوسرے بندوں تک متعدی ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے شام کے اپنے اعمال کو لکھا تھا کہ

جھوٹی شہادت میں شاہدوں کو چالیس کوڑے مارے جائیں۔
ان کا منھ کالا کیا جائے اور عرصہ دراز تک قید رکھا جائے۔
(بحوالہ الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ)

نیز مصنف عبدالرزاق نے ایک دوسری سند سے حضرت عمرؓ
ہی سے نقل کیا ہے کہ جھوٹے گواہوں کا منھ کالا کیا جائے اور اس کا
عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر اسے قبائل میں گھمایا جائے اور اس کی
تشہیر کی جائے۔ (ایضاً بحوالہ الدرایہ برحاشیہ ہدایہ ص ۱۷۳/۳)

قاضی شریحؒ سے منقول ہے کہ جھوٹی شہادت میں وہ اگر بازار کا
آدمی ہو تو بازار میں ورنہ اس کے قبیلے میں اسے گھماتے تھے۔
(عصر کی نماز کے بعد) اور اعلان کراتے تھے کہ شریحؒ نے آپ لوگوں
کو سلام کہا ہے اور فرمایا ہے کہ اس آدمی کو ہم نے جھوٹی شہادت
دیتے ہوئے پایا ہے۔ لہٰذا اس سے ہوشیار رہو اور لوگوں کو بھی اس
سے ہوشیار کردو۔ (ہدایہ ص ۱۷۳/۳)

لہٰذا جھوٹے گواہ کو تعزیر کی جانی چاہیئے۔ قاضی معاملہ کی شناعت
کو دیکھتے ہوئے تعزیر کی مقدار اور نوعیت کا فیصلہ کرے۔ صرف
تشہیر پر اکتفا کرے یا منھ بھی کالا کرے یا کوڑے بھی مارے اور
قید بھی کرے مقدمہ کی نوعیت اور اس کی شہادت سے جو ضرر پہنچے
اس کے مناسب حال فیصلہ کرے۔

باب الرجوع عن الشہادات

اگر کسی گواہ نے غلط یا جھوٹ گواہی دیدی تھی اور وہ پھر اس سے
رجوع کرتا ہے تو اسلام نے اسے رجوع کرنے کی اجازت دی ہے
کسی بھی غلط کام سے رجوع کر لینا جائز ہے۔ کسی نے اپنی بیوی کے پاس
نہ جانے کی اگر قسم کھالی ہو تو یہ بیوی پر ظلم اور اس کی حق تلفی ہے
اس کے لئے قرآن کریم نے حکم دیا ہے کہ شوہر کو چار مہینے کی مہلت
دی جائے گی اگر وہ چار مہینے میں رجوع کرلے تو فبہا ورنہ طلاق
واقع ہوجائے گی۔ شریعت نے اس نازیبا حرکت سے رجوع کی
اجازت دی ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں ارشاد الٰہی ہے۔

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ
أَشْهُرٍ ۚ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

(۲/۲۲۶)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ایلاء کر لیتے ہیں انھیں چار مہینے
کی مہلت ہے۔ تو اگر وہ رجوع کریں تو یقیناً اللہ بڑا
بخشنے والا رحم فرمانے والا ہے۔

بیوی کو طلاق دینا حق تعالےٰ کے نزدیک نہایت ہی ناپسندیدہ فعل ہے اور حضور کے ارشاد کے مطابق ابغض المباحات ہے۔ لیکن اس میں بھی رجوع کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ سورہ بقرہ ہی میں ہے

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا

(۲/۲۳۰)

تو اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دیدی تو ان پر کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ آپس میں رجوع کر لیں۔

حتیٰ کہ مسلمانوں کی دو جماعتیں اگر آپس میں لڑ پڑیں اور ایک دوسرے کی گردنیں کاٹنے لگیں تب بھی شریعت نے ظالم جماعت کو اپنے اس ظلم سے رجوع کرنے کا حق دیا ہے

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

(۴۹/۹)

اور اگر مسلمانوں کی دو جماعتیں ایک دوسرے سے لڑ پڑیں تو ان دونوں کے درمیان صلح کرا دو۔ تو اگر ان میں سے ایک دوسری پر زیادتی کرے تو جو زیادتی کر رہی ہے اس سے جنگ کرو حتیٰ کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

اور انصاف سے کام لو یقیناً اللہ تعالےٰ انصاف کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے یہ زیادتی کی کہ جھوٹی اور غلط گواہی دیکر مدعی علیہ کو نقصان پہنچا دیا تو اسے اپنی حرکت سے رجوع کر لینے کا حق ہے۔ اگر اس نے رجوع قاضی کے فیصلہ کر لینے سے پہلے ہی کر لیا تو اس کی شہادت ساقط ہو جائے گی۔ اور فیصلہ کے بعد اگر انہوں نے رجوع کیا ہے تو قاضی کا فیصلہ تو فسخ نہیں ہوگا البتہ مدعی علیہ کو جو نقصان پہنچا ہے تو انھیں اس کی تلافی کرنی ہوگی۔ رجوع حاکم کے سامنے ہونا ضروری ہے اِدھر اُدھر رجوع کر لینا کافی نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر شہادت مال کے متعلق تھی اور قاضی مدعی کو مال ان کی شہادت پر دلوا چکا ہے تو گواہوں پر اس مال کی ادائیگی نہیں ڈالی جائے گی۔ کیونکہ مال گواہوں نے نہیں دلوایا بلکہ قاضی نے دلوایا ہے۔ لہٰذا ذمہ داری قاضی کی ہے یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہماری سمجھ میں نہیں آئی۔ قاضی نے شاہدوں کے بیان پر ہی مال دلوایا ہے۔ جیسا بیان قاضی کے سامنے گذریگا وہ اس کے مطابق ہی فیصلہ دیگا اگر قاضی پر ذمہ داری ڈالی گئی تو کوئی شخص قاضی بننے کی ہمت ہی نہیں کرے گا۔

اگر دو گواہوں میں سے ایک نے رجوع کر لیا تو جس نے رجوع کیا ہے وہ نصف مال کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر گواہ تین تھے اور صرف ایک گواہ نے رجوع کیا ہے تو اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کے بعد

بھی شہادت کا نصاب مکمل ہے اور مقدمہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ کیونکہ دو گواہ اپنی گواہی پر اب بھی قائم ہیں۔

اگر شاہد ایک مرد اور دو عورتیں تھیں جن میں سے ایک عورت نے رجوع کر لیا تو وہ ایک چوتھائی مال کی ضامن ہوگی وہ چوتھائی گواہ ہی تھی۔

زنا کی شہادت سے بعض گواہوں کا رجوع | زنا کے مقدمے

میں فیصلہ کرنے سے قبل یا فیصلے کے بعد۔ حد لگنے سے قبل یا حد لگنے کے بعد کسی گواہ نے شہادت سے رجوع کر لیا تو صرف اسی کو حد قذف کی سزا دی جائے گی اور دیت یا تاوان بھی دینا ہوگا۔

ہمارے فقہائے کرام کہتے ہیں کہ فیصلہ کرنے سے قبل یا فیصلے کے بعد حد لگنے سے قبل ایک بھی گواہ نے رجوع کر لیا تو سب گواہوں کو (خواہ انہوں نے رجوع نہ کیا ہو اور اپنی گواہی پر قائم ہوں) حد قذف لگائی جائے گی۔

(فتاوی عالمگیری ص ۳۷۵/۵ فتح القدیر ص ۶۱۸/۳ بحر الرائق ص ۲۳/۵)

لیکن حد زنا لگ چکنے کے بعد جس گواہ نے رجوع کیا ہو اسی پر حد قذف اور دیت یا تاوان لازم آئے گا۔

(فتاوی عالمگیری ص ۳۷۵/۵ بحر الرائق ص ۲۳/۵)

حضرات فقہائے کرام کی یہ دونوں آراء خواہ کتنے ہی محکم دلائل پر قائم ہوں بہرحال مضحکہ خیز حد تک تضاد بیانی کا شاہکار ہیں۔ عجیب بات ہے کہ ملزم کا ابھی کوئی جسمانی نقصان نہیں ہوا اور حد ساقط

ہو سکتی ہے تو ایک بھی گواہ کے رجوع کرنے پر سب حد قذف کے مستحق ہیں۔ لیکن جب اسے سو کوڑے لگ چکے یا ہمارے فقہاء کرام کے ارشاد پر اسے سنگساری کی انتہائی دردناک سزائے موت مل چکی تب صرف رجوع کرنے والے پر حد قذف جاری ہوگی اور باقی گواہوں کو بری الذمہ کر دیا جائے گا۔ یہ تضاد ہی نہیں صریح بے انصافی بھی ہے

تضاد اور بے انصافی سے قطع نظر چند اور پہلوؤں سے بھی یہ تضاد خیال صحیح نہیں۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ گواہوں کو کوئی تکلیف نہ دی جائے

وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيدٌ ۝

(۲/۲۸۲)

اور دستاویز لکھنے والے کو اور گواہ کو کوئی ضرر نہ پہنچایا جائے۔

پھر فقہاء زنا کی شہادت سے ایک گواہ کے رجوع کرنے پر باقی گواہوں کو مستوجب سزائے قذف کیوں قرار دیتے ہیں۔ انھیں شہادت دینے کے لئے طلب کیا گیا تھا وہ شوقیہ گواہی دینے کے لئے خود نہیں آ گئے تھے۔ انہوں نے قرآنی فرمان کے مطابق

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۝

(۲/۲۸۳)

اور گواہی کو چھپاؤ نہیں اور جو گواہی کو چھپاتا ہے تو یقیناً اس کا دل گنہگار ہے۔

شہادت کو چھپانے کے بجائے صحیح حالات بیان کر دیئے۔ لیکن رجوع کرنے والے گواہ نے مثلاً موقع واردات کو اچھی طرح نہیں دیکھا تھا اس لئے اس نے رجوع کر لیا۔ تو جنہوں نے صحیح حالات بیان کر دیئے اور اپنی شہادت پر قائم ہیں انھیں کیوں حد قذف کی سزا دی جائے۔ ایک طرف تو قرآن کے الفاظ

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً (۲۴/۴)

اور جو پاک دامن عورتوں کو تہمت لگائیں اور پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو انھیں اسّی کوڑے مارو۔

کی اس قدر پابندی جس کا تقاضا خود قرآن بھی واضح انداز میں نہیں کرتا۔ دوسری طرف قرآنی فرمان (کہ گواہوں کو ضرر نہ پہنچایا جائے) کی اس قدر کھلی خلاف ورزی۔ یا للعجب! قرآن نے تو صرف اس قدر کہا ہے کہ زنا کی تہمت لگانے والا چار گواہ ثبوت میں پیش کرے (النور ۲۴/۱۳) یہ تو نہیں کہا کہ خود ان گواہوں کے سروں پر حد قذف کی تلوار لٹکا دو۔ یعنی ان گواہوں کو تہمت لگانے والا قرار دیدو۔

کتاب الشہادۃ کے شروع میں علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی تصریحات سے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ زنا کے ثبوت میں ہر حالت میں چار گواہ ضروری نہیں۔ اس صورت میں چار گواہوں میں سے ایک کی کمی پر سب کو حد قذف لگانا درست نہیں۔

اگر زنا کے ثبوت میں قرائن کی مضبوط شہادتیں بھی موجود ہوں۔ (مثلاً حمل، موقعہ پر گرفتاری، طبی معائنہ وغیرہ) اور کچھ عینی شاہد بھی اور ان عینی شاہدوں میں سے ایک آدھ رجوع کرے تو باقی شہادتوں اور گواہوں کو بالکل جھوٹا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قرائن کی شہادتوں کو بھی چار گواہوں میں شمار کئے جانے سے کوئی امر مانع نہیں۔

ہمارے فقہاء کرام نے قرائن کی شہادت کو سو فیصد نظر انداز کر کے محض چار گواہوں کی زبانی شہادت پر اصرار کر کے اور وہ بھی اس حد تک کہ ایک گواہ کے رجوع کرنے پر باقی گواہوں کو بالکل ساقط الاعتبار قرار دے دیا بلکہ حد قذف کا سزاوار ٹھہرا دیا تو بصد معذرت اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ انہوں نے دین میں مبالغہ سے کام لیا جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ دین بہت آسان ہے۔ جو شخص دین میں سختی کرے گا وہ اس پر غالب آجائے گا۔ پس تم لوگ میانہ روی اختیار کرو۔ (صحیح بخاری کتاب الایمان)

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دین میں آسانی اختیار کرو، سختی اختیار نہ کرو۔ لوگوں کو خوشخبری سناؤ (زیادہ سختی کر کے) ان میں نفرت پیدا نہ کرو۔ (صحیح بخاری کتاب العلم)

ایک گواہ کے رجوع کرنے پر باقی گواہوں کو حد قذف لگانے پر اصرار کیا جائے تو ملزم اور اس کے ہمدردوں کے لئے بالکل آسان ہے کہ وہ چار میں سے صرف ایک گواہ کو توڑ لیں اور اسے رجوع کرنے پر آمادہ کر لیں اور باقی گواہوں بلکہ عام مسلمانوں کو آئندہ زنا کا گواہ بننے سے ہمیشہ کے لئے روک دیں۔ اس طرح فقہاء بالواسطہ طور پر زنا کے جرم میں سزا کے امکان کو ختم کر کے فحاشی کو عام کرنے میں بھرپور کردار ادا کرتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین میں آسانی پیدا کرنے اور اسے قابل عمل بنانے کے لئے قرآن کریم کی بعض آیات سے ایسے احکام اخذ کئے، جو بظاہر اخذ نہیں کئے جا سکتے۔ مثلاً خوف کی حالت میں صلوٰۃ میں قصر کرنے کی اجازت کو سفر تک بڑھا دیا اور سود کی حرمت کو ربوا النسیئہ سے ربوا الفضل تک متعدی فرما دیا لیکن ہمارے فقہاء کرام دین میں آسانی پیدا کرنے پر آمادہ نہیں اور زنا کی شہادت کا دروازہ ہی بند کرنے پر مصر ہیں جبکہ قرآن سے یہ مفہوم مترشح نہیں ہوتا۔

دراصل زنا کی تہمت افواہ کی شکل میں عوام میں پھیلانے اور جرم زنا کی شہادت عدالت میں دینے کی دونوں صورتوں میں ہمارے فقہاء نے فرق نہیں کیا اور دونوں کو یکساں سمجھ لیا۔ یہیں سے ان کے تسامح کا آغاز ہوا اور اسی تسامح پر انہوں نے استدلال کی عظیم عمارتیں تعمیر کر ڈالیں اور مسائل کا انبار لگا دیا اور زنا کی شہادت میں زبردست رکاوٹیں کھڑی کر دیں۔ حالانکہ ان دونوں

صورتوں میں اول الذکر ہی وہ واحد صورت ہے جس کا ذکر قرآن کریم کرتا ہے۔ یعنی بہتان کی افواہ عوام میں پھیلانے والا چار گواہ پیش کرے ورنہ قذف کی حد برداشت کرے۔ قرآن کریم نے ان چار گواہوں کو حد قذف لگانے کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ یہ ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً (۲۴/۴)

جو پاک دامن عورتوں کو تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ پیش نہیں کر پاتے تو ان کو اسّی کوڑے لگاؤ۔

اس آیت کریمہ میں دو باتیں غور طلب ہیں اولاً يَرْمُوْنَ کا مفہوم افواہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور فَاجْلِدُوْهُمْ میں هُمْ کی طرف ضمیر الَّذِيْنَ کیطرف راجع ہے شُهَدَآءَ کی طرف نہیں۔ ظاہر ہے کہ زنا کے گواہ، عدالت میں آکر شہادت دیتے ہیں تو یہ افواہ کی صورت میں تہمت کا پھیلانا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس صورت حال پر قرآن کے حکم قذف کا انطباق نہیں ہوتا۔

دین میں تشدد اور مبالغہ کا نتیجہ یہ ہے کہ فقہائے کرام میں ایک عجیب رجحان پیدا ہو گیا ہے جب وہ کسی چیز کو آسان بنانے پر آتے ہیں تو اسے ایک کھیل بنا دیتے ہیں اور جب مشکل بنانے پر آتے ہیں تو ناممکن اور ناجائز کی حد تک پہنچ جاتے ہیں۔ مثلاً قرآن کریم نے میاں بیوی میں باہمی تنازعے

کی صورت میں طلاق سے پہلے ثالثی کا حکم دیا تھا (النساء آیت ۳۵) ثالث کا فیصلہ طلاق کی صورت میں ہو تو طلاق ہو سکتی ہے ۔ گویا طلاق باقاعدہ سوچی سمجھی اور واضح و صریح صورت میں واقع ہونی چاہیئے ۔ لیکن ہمارے فقہاء نے ثالثی کے قرآنی حکم کو قطعاً نظر انداز کر کے طلاق بالکنایہ کو رواج دیدیا (فتاوی عالمگیری جلد دوم کتاب الطلاق ۔ باب ایقاع طلاق ۔ فصل کنایات ص ۳۲۶ ۔ ۳۴۵) اور میاں بیوی کے تعلقات کو ایک کھیل بنا دیا ۔ دوسری طرف طلاق مغلظہ (جس کو زمانۂ نبوت اور عہد ابو بکرؓ اور دو سال تک عہد عمرؓ میں بھی ایک ہی طلاق سمجھا جاتا تھا) کی صورت میں حلالہ کی ایسی شکل کو رواج دیا کہ وہ زنا بن کر رہ گئی (فتاوی عالمگیری ص ۴۸۴ ۔ ۴۸۹ ج ۲) اور جسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انتہائی ناپسندیدہ فعل قرار دیا تھا (مشکوۃ المصابیح کتاب الطلاق) ایک طرف تو کوئی نابینا شخص غلطی سے اپنے بستر پر کسی غیر عورت کو پائے اور اسے اپنی بیوی سمجھ کر اس سے ہم بستر ہو جائے تو اسے زنا کی حد (یعنی سنگساری کا سزاوار ٹھہرا دیا جائے ۔ (الدر المختار ص ۴۱۴ ج ۲) دوسری طرف زنا بالجبر کے مرتکب کو بھی حد سے بچا دیا جائے (ایضاً الدر المختار ص ۴۱۶ ج ۲)

زنا کے گواہوں میں ایک آدھ کے رجوع کرنے میں فقہاء نے اپنی اسی روایتی سختی ، شدت اور تضاد کا مظاہرہ فرمایا ہے ۔

اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کے بعض فیصلوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ۔ ان میں سے ہر فیصلے کے واقعات پر غور کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ فقہاء کو تشابہ ہوا ہے اور ان فیصلوں سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا ۔ (۱)

---

(۱) فقہاء اس سلسلے میں بڑی شد و مد سے عہد فاروقی کا ایک واقعہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے خلاف حضرت عمرؓ کے سامنے ، ابو بکرہ ، نافع ، نفیع اور زیاد نے ارتکاب زنا کی شکایت اور شہادت دی (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱۴۳ ج ۵) ان میں سے زیاد نے نامکمل شہادت دی ۔ باقیوں کی شہادت سے یہ ظاہر ہوا کہ ان کا مقصد محض الزام تراشی ہے ۔ کیونکہ درمیانی فاصلہ اتنا زیادہ تھا کہ کسی انسان کو پہچاننا ناممکن تھا ۔ دراصل حضرت مغیرہؓ اپنے گھر میں اپنی بیوی سے ہم بستر تھے اور کھڑکی کھلی ہوئی تھی ۔ حضرت عمرؓ کو ان کی شہادت قرائن سے جھوٹی اور بدنیتی پر مبنی نظر آ رہی تھی ۔ اس لئے انھوں نے ان تینوں کو قذف کی حد لگائی ۔ اس روایت کا پس منظر اور حالات و کوائف ان نتائج کی طرف رہنمائی نہیں کرتے جو حضرات فقہائے کرام نے اس سے اخذ کئے ہیں ۔ اس روایت کا پس منظر یہ ہے کہ یہ تینوں گواہ الزام لگانے والے بھی تھے اور گواہ بھی ۔ انھوں نے اس الزام کی تشہیر بھی کی تھی ۔ اور اب اس شکایت کے ذریعہ حضرت مغیرہؓ کو کسی سابقہ عداوت کی وجہ سے گورنری سے معزول کرانا چاہتے تھے ۔ حضرت عمرؓ اس پس منظر سے واقف تھے ۔ (باقی ۱۰۵ پر دیکھئے)

بشرط محال ایسا ہو بھی تو خود یہی فقہاء کئی امور میں حضرت عمرؓ سے فیصلوں سے اختلاف کیوں کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ والد کی شہادت بیٹے کے لئے اور بیٹے کی شہادت باپ کے لئے جائز قرار دیتے ہیں (اعلام الموقعین ص ۶۵ ج ۱)

جبکہ فقہاء ایسی شہادت کو جائز نہیں سمجھتے۔ حضرت عمرؓ نے شراب کی بو سے حد لگائی جبکہ فقہاء شراب کی بو سے حد نہیں لگاتے۔ (ہدایہ ص ۵۲۸ ج ۲، فتح القدیر ص ۱۸۰ ج ۴، عین الہدایہ ص ۴۷۴ ج ۳ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲۶ ج ۵)

خلاصہ یہ کہ زنا کے گواہوں میں سے کوئی گواہ رجوع کرے تو صرف وہی گواہ حد قذف، تاوان یا دیت (جو بھی صورت ہو) کا ذمہ دار ہوگا جو رجوع کر رہا ہے باقی گواہوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جا سکتا خواہ یہ رجوع فیصلے سے قبل ہو یا فیصلے کے بعد اور حد لگانے سے قبل ہو یا فیصلے کے بعد اور حد لگانے کے بعد ہو۔ امام زفرؒ بھی اسی خیال کے حامی ہیں (فتح القدیر ص ۶۱۸ ج ۲ البحر الرائق ص ۲۴ ج ۵) اور ہم اسی قول کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔

(بقیہ مضمون ص ۱۰۴) لہٰذا اس واقعہ سے مندرجہ بالا سخت نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ (تفہیم القرآن ص ۳۳۴-۳۳۵ ج ۳)

مختصر یہ کہ زنا کے گواہوں میں سے اگر کوئی گواہ منحرف ہو جائے یا رجوع کرے تو باقی گواہوں کو قذف کی سزا نہیں دی جانی چاہیئے۔

حدود میں اقرار سے رجوع

اس مسئلہ میں فقہا کا اتفاق ہے کہ حقوق العباد کے معاملے میں اقرار سے رجوع نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ قذف اور قصاص میں اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوگا۔

(ہدایہ ص ۵۰۸ ج ۲ عین الہدایہ ص ۴۴۵ ج ۲)

کیونکہ یہ حقوق العباد میں شامل ہیں۔

البتہ زنا، چوری، ڈاکہ زنی اور شراب نوشی کے معاملات میں فقہاء کا خیال ہے کہ یہ حقوق العباد نہیں بلکہ حقوق اللہ ہیں۔ اس لئے ان کے بارے میں اقرار سے رجوع کیا جا سکتا ہے بلکہ حد لگاتے وقت بھی رجوع کیا جائے تو حد ساقط ہو جائے گی۔

(ہدایہ ص ۵۰۸ ج ۲، عین الہدایہ ص ۴۴۵ ج ۲، ص ۴۷۶، ص ۴۹۰)

لیکن یہ تفریق ہماری ناقص فہم میں نہیں آئی۔ قذف اور قصاص کو حقوق العباد کہنا اور زنا، چوری، اور ڈاکہ زنی اور شراب نوشی کو حقوق العباد قرار دینا اس کی کوئی قرآنی دلیل ہمیں معلوم نہیں۔

زنا کے ذریعے معاشرے میں فحاشی پھیلانے، اللہ کے بندوں کا مال چوری کرنے اور لوٹنے نیز شراب جیسی ام الخبائث کے ذریعے باہمی عداوتیں بڑھانے (۵/۹۱) اور لوگوں کو پریشان کرنے کا تعلق حقوق العباد سے انتہائی گہرا ہے۔ بلکہ ان جرائم کو حدود میں شامل ہی اس لئے کیا گیا ہے کہ ان کی وجہ سے لوگوں کا امن و سکون غارت ہو جاتا ہے اور معاشرہ میں فحاشیاں اور

خباثیں پھیلتی ہیں ۔ اللہ تعالیٰ کا اپنا تو ایک ہی حق ہے کہ اس کی ذات وصفات میں کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرایا جائے اور صرف اسی کی معبودیت اختیار کی جائے ۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام حدود حقوق العباد سے تعلق رکھتی ہیں اور تمام میں ایک ہی طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے ۔

اس سلسلے میں امام شافعی اور امام ابن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کا موقف زیادہ قرین حقیقت اور مقاصد شریعت کے مطابق ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ زانی حد لگانے سے قبل اقرار سے رجوع کرے تو حد ساقط نہ ہوگی بلکہ پوری حد لگائی جائے گی ۔

(ہدایہ ص ۵۰۸ ج ۲ ۔ عین الہدایہ ص ۴۴۵ ج ۲)

محتاط اور صحیح طریقہ یہ ہے جو استحسان اور مصالح مرسلہ کے عین مطابق ہے کہ حدود و تعزیرات میں فیصلے کے بعد اور نفاذ حکم سے قبل کوئی شخص اپنے اقرار سے رجوع کرے تو فی الحال حد کے نفاذ کو ملتوی کر کے قاضی تحقیق کرے کہ اس شخص نے کن حالات میں اقرار کیا تھا اور کن حالات میں رجوع کر رہا ہے اگر اقرار کی جملہ شرائط صحیح پائی جائیں اور رجوع محض سزا کے خوف سے ثابت ہو تو حد جاری کر دی جائے لیکن اگر اقرار کی شرائط میں کوئی نقص ثابت ہو یا اقرار کسی غلط فہمی کی بناء پر کیا گیا ہو تو رجوع کی اجازت دے کر ملزم کو بری کر دیا جائے

قرائن کی شہادت

حدود و قصاص کے مقدمات میں ایسے قرائن کو بھی غیر معمولی حیثیت حاصل

ہوتی ہے جس سے مجرم کی نشاندہی ہوتی ہو اور اسے بھی شہادت صحیحہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے مثلاً " المجلّہ " کی دفعہ (۱۷۴۱) میں ہے ۔

القرینۃ القاطعۃ ھی الامارۃ البالغۃ حد الیقین مثلا اذا خرج احد من دار خالیۃ مدھوشاً وفی یدہ سکین ملوثۃ بالدم ودخلت الدار ورؤی فیھا شخص مذبوح فی ذلک الوقت فلا یشتبہ فی کونہ قاتل الشخص ولا یلتفت الی الاحتمالات الوھمیۃ الصرفۃ کالذھاب الی کون الشخص المذکور ربما قتل نفسہ ۔

(مجلۃ الاحکام ص ۳۹۲)

(قرینہ : اس نشان اور علامت کو کہتے ہیں جو حد یقین تک پہنچنے والی ہو ۔ مثلاً کوئی شخص کسی خالی مکان سے اس حال میں نکلا کہ اس کے ہاتھ میں خون آلود چھری تھی اور وہ گھبرایا ہوا تھا اس کے بعد گھر میں جا کر دیکھا گیا تو عین اسی وقت ایک شخص ذبح کیا ہوا پڑا ہے ۔ تو اب اس بات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ قاتل وہی (مکان سے نکلنے والا) شخص ہے ۔ ایسی صورت میں محض وہمی باتوں کی طرف توجہ نہیں کی جا سکتی کہ ممکن ہے مذبوح آدمی نے خودکشی کی ہو)

اگر قرینۂ قاطعہ کو مذکورہ بالا دفعہ کی روشنی میں ناقابل انکار

شہادت اور ثبوت کی اہمیت حاصل ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ جدید دور میں مقدمہ قتل یا دیگر مقدمات کی تفتیش کے سلسلہ میں جو جدید طریقے یا آلات استعمال ہوتے ہیں اور جن کا انکار مشکل ہوتا ہے انھیں بھی قرینۂ قاطعہ کا درجہ دیدیا جائے۔

پوسٹ مارٹم ہمارے موجودہ مروجہ قانون میں پوسٹ مارٹم کو کافی اہمیت حاصل ہے۔ مذکورہ بالا الجملہ کی دفعہ (۱۷۴) کی رو سے ہمارے لئے یقیناً یہ گنجائش موجود ہے کہ ہم اپنے قوانین میں اس کی اہمیت کو تسلیم کریں۔ لیکن اس سے مقصد محض موت کا سبب دریافت کرنا ہونا چاہیئے۔ میت کی بے حرمتی نہ ہونا چاہیئے۔ موجودہ قانون میں سپرنٹنڈنٹ پولیس یا ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کے تحریری حکم کے بغیر پوسٹ مارٹم نہیں کیا جا سکتا۔ ہم بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ حاکم مجاز کی اجازت کے بغیر جو لازماً تحریری ہونی چاہیئے۔ یہ اقدام نہیں ہو سکتا۔

(الف) حکومت کا فریضہ ہے کہ وہ اس مقصد کے لئے کسی متدین ڈاکٹر کو مقرر کرے تاکہ اس ضمن میں جو بدعنوانیاں ہوتی ہیں ان کا سدّباب ہو سکے۔

(ب) پوسٹ مارٹم دن کی روشنی میں ہونا چاہیئے۔

(ج) اگر مقتول کی موت گولی سے واقع ہوئی ہو تو ڈاکٹر اس گولی کو جسم سے نکال لے

(د) پوسٹ مارٹم اس جگہ ہونا چاہیئے جو اس کے لئے گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہو مثلاً لاش گھر وغیرہ۔ لیکن اگر

لاش اس قابل نہ ہو کہ اس مقام تک لائی جا سکے تو جہاں پوسٹ مارٹم ہو سکتا ہو وہاں کیا جائے۔ حتی کہ قبرستان میں کیا جا سکتا ہے۔

(ہ) پوسٹ مارٹم کی تفصیلات مکمل طور پر متعلقہ رجسٹر میں درج ہونی چاہئیں اور اس کے آخر میں متعلقہ میڈیکل آفیسر کے دستخط ہونا چاہئیں جس نے پوسٹ مارٹم کیا ہو۔

فوٹو اسٹیٹ اور ٹیپ ریکارڈ ہمارے فقہاء متقدمین کے دور میں موجودہ جدید ایجادات کا وجود نہیں تھا اس لئے انہوں نے ان سے اعتنا نہیں فرمایا۔ لیکن آج ہمارے دور میں یہ چیزیں وجود پذیر ہو چکی ہیں اور ہم ان کا انکار بھی نہیں کر سکتے۔ انہی میں فوٹو اور ٹیپ ریکارڈ بھی ہے ایک شخص نے کسی کو قتل کیا اور کسی نے اس وقت کا فوٹو لے لیا۔ یا مقام قتل میں ٹیپ ریکارڈ لگا ہوا تھا اور ٹیپ ریکارڈ میں قاتل اور مقتول کی تلخ کلامی کی آوازیں۔ ان کی گفتگو، مقتول کی آہ و بکا وغیرہ کی آوازیں ریکارڈ ہو گئیں تو اگر ماہرین اور واقف کار اس بات کی تصدیق کر دیں کہ یہ آوازیں قاتل اور مقتول ہی کی ہیں۔ نیز فوٹو کی صورت میں فوٹو اتارنے کی تکنیک میں کوئی جعل سازی نہیں ہوئی ہے۔ تو ان کو قرائن قطعیہ میں شمار کیا جانا چاہیئے اور ہماری پارلیمنٹ کو اس سلسلے میں ضروری قانون سازی کرنی چاہیئے۔

خون کا امتحان اگر قاتل اور مقتول کے کپڑوں پر ایک ہی

جسم کا خون ہو، یعنی مقتول کے جسم کا اور دیگر قرائن بھی قاتل کو متعین کرنے کے لئے موجود ہوں۔ چونکہ موجودہ دور میں خون وغیرہ کے تجزیے سے ان مسائل کی گتھی صحیح طور پر سلجھائی جا سکتی ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہ کیا جائے ایسی مثالیں اکثر پیش آتی رہتی ہیں کہ قاتل کے پاس سے آلۂ قتل جو خون آلود تھا برآمد کر لیا گیا اور مقتول کے کپڑوں کا خون اور آلۂ قتل کے خون کا تجزیہ کر کے ماہرین نے یہ رپورٹ دیدی کہ دونوں خون ایک ہی جسم کے ہیں تو یہ اس بات کا قطعی قرینہ ہے کہ جس کے پاس سے آلۂ قتل برآمد ہوا ہے وہی قاتل ہے۔

بالوں اور ہاتھوں کے نقوش

قدرت کی صناعی اور نقاشی کی جتنی تعریف بھی کی جائے کم ہے کہ اس نے انسانوں کو ایک اندازہ پر پیدا کیا ہے۔ ہر انسان کا ایک چہرہ، دو آنکھیں، ایک ناک، دو کان، دو ہاتھ اور دو پاؤں ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ایک انسان کا چہرہ، مہرہ دوسرے سے نہیں ملتا۔ ہر انسان کے ہاتھ کی لکیریں دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ ہاتھ کی لکیریں ہی نہیں، انگوٹھوں اور انگلیوں کی لکیریں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ انسان کے بالوں کا اگر خوردبین سے مشاہدہ کیا جائے تو انسان کے بالوں پر جو نقش و نگار بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ قطعاً ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں۔ ایک انسان کا بال دوسرے انسان سے نہیں ملتا۔ دنیا کی آبادی اس وقت اربوں تک پہنچ چکی ہے۔

لیکن اربوں انسانوں کے ہاتھوں اور انگلیوں کی لکیریں اور بالوں کے اربوں نقش و نگار ایک دوسرے سے نہیں ملتے۔ اسی طرح آنکھوں کی پتلیاں ایک دوسرے سے نہیں ملتیں۔ یہ حق تعالیٰ کی صناعی اور قدرت کاملہ کا بین ثبوت ہے۔ بہرحال آجکل انگلیوں کے نشانات اور بالوں کے نقش و نگار کو بڑی ہی اہمیت حاصل ہو چکی ہے۔ اگر واقعہ قتل میں قاتل اور مقتول کی ہاتھا پائی اور مزاحمت میں قاتل کا کوئی بال ٹوٹ کے گر گیا ہے تو اس کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اس کے نقش و نگار کے ذریعہ سے قاتل کی تعیین کی جا سکتی ہے ایسے ہی اگر قاتل نے ریوالور سے گولی چلائی اور کسی کو قتل کر دیا اور وہ ریوالور موقع واردات ہی پر چھوڑ گیا تو ریوالور پر اس کے انگلیوں کے نشانات لامحالہ ہوں گے۔ ان کی فلم تیار کی جا سکتی ہے اور اس کے ذریعہ سے قاتل کی پہچان ہو سکتی ہے۔ یہ چیزیں آجکل قطعی قرائن میں شمار ہوتی ہیں۔ چنانچہ تخریب پسند اور جرائم پیشہ لوگوں کے فنگر پرنٹ (انگلیوں کے نشانات) پولیس تھانوں میں محفوظ رکھے جاتے ہیں کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ان ذرائع تحقیق کو ناقابل اعتبار ٹھہرا دیا جائے۔ میرے ناقص خیال میں یہ قرائن مجرم کی شناخت میں قطعی ثبوت کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

نزعی بیان

نزعی بیان کی خواہ زبانی ہو یا تحریری بہت بڑی اہمیت ہے اور عام عدالتوں میں

اسے قابل قبول سمجھا گیا ہے ۔ اگر کوئی شخص زخمی ہو کر مر جائے اور مرنے سے پہلے وہ اپنے مرنے کا سبب اور واقعہ بیان کر دے کہ اسے کس شخص نے زخمی کیا اور کیا واقعہ پیش آیا تو اس کا بیان استغاثہ کے مثل شمار ہوگا ۔ خصوصاً اس نزعی بیان کی اہمیت مزید بڑھ جاتی ہے اگر یہ نزعی بیان کسی مجسٹریٹ نے یا یونین کونسل کے چیرمین نے مقتول کی موت سے پہلے ریکارڈ کیا ہو ۔ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکی کے سر کے اشارہ کے بیان کو قبول فرما کر جس کو ایک یہودی نے کچھ زیورات کے لالچ میں پتھر مار کر مار دیا تھا قبول فرما لیا تھا ۔ اور اس کے قصاص میں اس یہودی کو بھی پتھروں سے سر کچل کر مروا دیا تھا ۔ یہ واقعہ پوری تفصیل سے پہلے بیان ہو چکا ہے لہذا نزعی بیان کی اہمیت خود سنت نبوی سے بھی ثابت ہے ۔

لیکن اس کے چند شرائط ہونی چاہئیں ۔ مثلاً

(الف) نزعی بیان مقتول کے اپنے الفاظ میں من وعن درج کیا گیا ہو ۔

(ب) مقتول پر جب حملہ ہوا ہو تو اس کے فوراً بعد اس نے اپنا بیان ریکارڈ کرا دیا ہو ۔ اور اسے زیادہ غور و فکر کرنے اور لوگوں سے مشورہ کرنے کا موقعہ نہ ملا ہو

(ج) مقتول صحیح الدماغ ہو ، فاتر العقل نہ ہو اور اس نے سارے واقعہ کا مشاہدہ کیا ہو ۔

(د) جس جگہ واقعہ وقوع پذیر ہوا وہاں پوری روشنی

رہی ہو اور مقتول نے قاتل کو پہچانا ہو ۔

(ہ) مقتول کے نزعی بیان میں تعارض یا تناقض نہ ہو ۔

ان شرائط کے ساتھ نزعی بیان کی شرعی اہمیت ہونی چاہئے اور ہمارے ناقص خیال میں ایسے بیانات کے مطابق فیصلے کئے جا سکتے ہیں ۔ واللہ اعلم ۔

فقہ القرآن (قصاص، حدود و تعزیرات) میں

قرآنی حدود، تعزیرات و جنایات سے متعلق بحث کیگئی ہے ۔ حد قذف کے ضمن میں افسانۂ افک کی قلعی کھولی گئی ہے جو سیدۂ کائنات حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے متعلق مشہور کیا گیا ہے کہ معاذ اللہ معاذ اللہ آل محترمہ کے خلاف تہمت لگائی گئی تھی ۔ یہ بحث ایک بالکل ہی نئی چیز ہے ۔ اس کے بعد قصاص و دیات سے بحث کر کے قصاص سیدنا ذوالنورین حضرت عثمان خلیفۂ ثالث رضی اللہ عنہ کے سلسلہ میں جو غلط فہمیاں آج تک پھیلائی جاتی رہی ہیں انکا پردہ چاک کیا گیا ہے ۔ **کتاب الخوارج** میں باغیوں کے احکام خوارج سے متعلق تفصیلی بحث کہ وہ کون تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے عہد تک انکا کیا رول رہا ہے ۔

کتاب التعزیر میں شراب کی تعزیر ۔ قطع طریق یعنی ڈاکہ ڈالنے کی تعزیر اور زنا کی تعزیر سے تفصیلی بحث کی گئی ہے ۔ اس کے بعد قتل مرتد پر بھی مفصل بحث ہے ۔

ضخامت تقریباً ساڑھے چھ سو صفحات ۔

اعتراضات کا جواب

اس تفصیل کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرات علمائے کرام کی طرف سے ان کے مختلف مضامین میں جو ملک کے اخبارات و رسائل میں شائع ہوتے رہے ہیں اور جو فقہ القرآن کے موقف کے خلاف باتیں کہی گئی ہیں، ان کا مختصراً جائزہ پیش کر دوں۔

افترا پردازی

سب سے پہلی بات تو یہ ہے جو ان سب مضامین میں مشترک ہے کہ وہ اپنی بات کی ابتدا ہی اس الزام تراشی سے فرماتے ہیں کہ میں خدانخواستہ منکر حدیث ہوں، منکر قرآن ہوں، مغربیت سے مرعوب اور متأثر ہوں، ملحد و بددین ہوں۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہی تکنیک ہے جو ہمارے ہاں کا ایک طبقہ، حضرات علمائے دیوبند کے سلسلہ میں اختیار کرتا ہے کہ وہ بات کی ابتدا ہی حضرات دیوبند کو گستاخ رسول کہہ کر شروع کرتے ہیں تاکہ قارئین فریقین کے دلائل پر غور کرنے کے بجائے ایک فریق کے خلاف ذہنی طور پر پہلے ہی ہموار ہو جائیں۔ مناظروں اور مباحثوں میں یہ طریقہ عموماً اختیار کیا جاتا ہے لیکن ایک سنجیدہ علمی گفتگو میں یہ انداز اہل علم کے شایانِ شان نہیں۔ میں بہرحال اس الزام تراشی پر ان حضرات سے یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہوں کہ وہ یا تو اس کا ثبوت دیں ورنہ اہل حق کے طرزِ عمل کے مطابق اپنا یہ الزام واپس لیں۔ اب تک بحمداللہ فقہ القرآن کی پانچ جلدیں شائع ہو چکی ہیں میں نے کہیں احادیث نبوی کے حجت ہونے کا انکار نہیں کیا۔

بلکہ جو مسائل میں نے بیان کئے ہیں ان میں جہاں قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے۔ وہیں احادیث نبوی بلکہ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بلکہ اقوال فقہائے سے بھی استدلال کیا ہے۔ میں نے بیشتر مسائل میں اسلاف میں سے کسی نہ کسی مسلم فقیہ کے قول سے اپنی تائید پیش کی ہے۔ میرا قصور صرف یہ ہے کہ میں نے درمختار، رد المحتار شامی، فتاوٰی قاضی خاں، تاتارخانیہ وغیرہ کی تقلید نہیں کی۔ کہ جس قول پر وہ علماء کا فتوی نقل کر دیں اس سے باہر قدم نہ رکھوں۔ ان حضرات کے نزدیک نہ امام ابوحنیفہؒ برسرِ حق ہیں نہ امام ابو یوسفؒ نہ امام محمدؒ (حالانکہ یہ حضرات حنفی ہونے کے مدعی ہیں) حق وہ ہے جس کے مطابق مفتیان کرام نے فتوٰی دیدیا ہو وہ اکثر امام ابوحنیفہؒ کے اقوال کو رد کر دیتے ہیں۔ نیز اکثر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال سے انحراف فرما لیتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ کے ساتھ ان حضرات کا یہ سلوک ہے تو امت کے دوسرے فقہا تو کس شمار میں ہیں؟ لیکن میں تمام صحابۂ کرام، تابعین و تبع تابعین نیز تمام فقہائے امت کو برحق تسلیم کرتا ہوں، احادیث نبوی کو قرآن کریم کے بعد دوسرا سرچشمۂ ہدایت سمجھتا ہوں۔ اگر کوئی روایت، قول صحابی، قول تابعی، قول فقیہ قرآن کے مطابق ہے تو اسے ترجیح دیتا ہوں۔ تغلیط کسی کی نہیں کرتا۔

خود اس مضمون کی ابتدا میں جو انیس دلائل میں نے پیش کئے ہیں ان میں قرآن کریم کی آیات کے ساتھ احادیث نبویؐ، آثار صحابہؓ اور فقہائے کرام کے اقوال پیش کئے ہیں۔

مغربی مفکرین

ساتھ ہی میں یہ واضح کرتا چلوں کہ میں ڈاکٹر ہارڈنگ اور دیگر مغربی مفکرین کی تحقیقات سے متفق نہیں ہوں۔ اہل مغرب کے اذہان پر چونکہ مسیحی تعلیمات کے زیر اثر کہ "عورت تمام برائیوں اور گناہوں کا سرچشمہ ہے" اگر عورت کی مفروضہ کمزوریاں سوار ہیں تو وہ اپنے تحت الشعور کے ماتحت اسی قسم کی طفلانہ تحقیقات پیش کریں گے جنھیں میں پیرِ کاہ کے برابر بھی وقعت دینے کے لئے تیار نہیں۔ میں عورتوں کے صرف اس طبعی الجھاؤ کو تسلیم کرتا ہوں جو مالی لین دین کے معاملات میں انھیں پیش آسکتی ہیں اور جن کی بنا پر قرآن کریم نے قرض لین دین کی دستاویز تیار کرنے میں دو مردوں ورنہ ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانے کا حکم دیا ہے اور جس کی قرآن کریم نے یہ وجہ بتادی ہے کہ

اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى

کہ اگر دونوں میں سے کسی عورت کو کچھ الجھاؤ ہو جائے تو ایک دوسری کو یاد دلا دے۔

مالی لین دین کے معاملات میں یہ الجھاؤ اس لئے پیدا ہو سکتا ہے کہ مالی معاملات عورت کے دائرہ کار سے خارج ہیں۔ مالی معاملات مردوں کے دائرہ کار میں آتے ہیں عورتوں کے دائرہ کار میں نہیں آتے۔ اس دائرہ کار کی تعیین خود قرآن کریم نے صراحت کے ساتھ فرمادی ہے۔ سورۂ نساء میں ہے۔

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ

بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ؕ (ص ۴ / ۳۴)

مرد، عورتوں کی معاش کے ذمہ دار (کفیل) ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے (مردوں اور عورتوں میں) بعض کو بعض پر (خصوصی) برتری دی ہے اور اس وجہ سے کہ وہی تو اپنے مال (ان پر) خرچ کرتے ہیں۔

چونکہ مرد ہی عورتوں کے معاشی کفیل ہیں اور وہی ان پر مال خرچ کرتے ہیں۔ اسی لئے حق تعالیٰ نے اکتساب رزق، مرد کا فریضہ قرار دیا ہے۔ اور اسی لئے اکتساب رزق کی قوت اس میں زیادہ رکھی گئی ہے جیسا کہ دوسری صلاحیتیں عورتوں میں زیادہ رکھی گئی ہیں۔ لہٰذا مالیات کا شعبہ صرف مردوں سے تعلق رکھتا ہے۔ عورتوں سے تعلق نہیں رکھتا، اس لئے صرف اسی شعبہ میں عورتوں کی گواہی کے لئے قرآن نے دو عورتوں کی بات کہی ہے۔

عورتوں کی ذہنی کمزوری

کہا جاتا ہے کہ (۱) عورت کے ذہن میں کوئی ایسی کمزوری (نقص) ضرور ہے جس کی بنا پر اس کے ذہن میں الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ گفتگو کرتے ہوئے بات غیر واضح اور مبہم سی رہ جاتی ہے یا نسیان لاحق ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ عدالت کے کٹہرے میں اس کی تلافی کے لئے "تذکیر" یا یاد دہانی کے پیش نظر ایک اور عورت کو اس کے ساتھ گواہ بنایا جا رہا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

(۲) عورت کے ذہن کی یہ منقصت کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو

جو ایک خاص ماحول کی پیدا کردہ ہو کہ اگر اسے بدل کر کوئی دوسرا ماحول طاری کر دیا جائے تو خامی معدوم ہو جائے کہ یہ عورت کی فطرت، ساخت اور نفسیات میں داخل ہے ۔۔۔۔ الخ

اس کے بعد کہا گیا ہے کہ

علاوہ ازیں عورت کی اس کمزوری کو اگر ان دوسری کمزوریوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے جو ماہواری، حمل، اور رضاعت کے نتیجہ میں اس پر عارض ہوتی ہیں تو اس فطری کمزوری کی شدّت میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ ماہواری حمل اور رضاعت کے دوران عورت صحت اور تندرستی کی نسبت بیماری اور علالت سے قریب تر ہوتی ہے۔ اس عرصہ میں اس کے ذہن، مزاج، عادات، قوت کارکردگی اور طبیعت پر جو منفی اثرات پڑتے ہیں یہ علم طب کی کسی بھی کتاب کے مطالعہ سے بآسانی معلوم ہو سکتے ہیں

اس سلسلے میں میری گذارش صرف یہ ہے کہ اگر یہ اندیشہ ہائے دور و دراز صحیح ہیں تو ان کا تقاضا یہ ہونا چاہیئے کہ عورت کو قضیۂ شہادت سے بالکل ہی چھٹی دیدی جائے مگر حیرت ہے کہ عورت کی یہ کمزوریاں ہمارے علماء کو حدود و قصاص ہی میں نظر آتی ہیں۔ دنیا کے دیگر تمام معاملات، قرض لین دین، نکاح طلاق، رضاعت، وصیت، بیع و شراء، اجارہ وغیرہ میں ہر شہادت کے لئے بالکل فٹ ہو جاتی ہے۔ اگر عورت شہادت میں ناقابل اعتبار ہے تو اس کی ہر شہادت سے چھٹی کر دو۔ اور اگر وہ قابل اعتبار ہے تو اس کی شہادت پر بلا وجہ قدغنیں نہ لگاؤ۔ اگر اس موضوع پر

مفصل بحث دیکھنی ہو تو علامہ ابن حزمؒ کی "المحلّٰی" ملاحظہ فرمائی جائے۔

عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کا بدل ہے؟

کہا جاتا ہے کہ قرآن کے الفاظ

فان لم یکونا رجلین (اگر دو مرد نہ ہوں ۔۔۔۔ تو)

یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کے نزدیک اوّل و آخر مطلوب گواہ صرف مرد ہی ہیں۔ لیکن اگر وہ میسر نہ آسکیں تو پھر ایک مرد اور دو عورتیں آخری چارۂ کار کے طور پر گواہ بنا لئے جائیں۔ قرآن کا یہ انداز صاف طور پر واضح کرتا ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت دو مردوں کی عدم موجودگی میں اختیار کی جا سکتی ہے الخ

لیکن یہ بات تمام فقہاء کے اجماع کے خلاف ہے۔ فقہاء بالاتفاق اس بات کے قائل ہیں کہ اگر گواہی کے لئے دو مرد میسر آسکتے ہوں اور اس کے باوجود کوئی شخص کسی معاملہ میں ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لے تو ایسا کرنا جائز ہے اور وہ شہادت قبول کی جائے گی اگر حضرات علمائے کرام کی اس بات میں کوئی وزن ہے تو مردوں کے میسر آنے کی صورت میں عورتوں کو گواہ بنانا ہی جائز نہ ہونا چاہیئے۔

کہا جاتا ہے کہ

اللہ تعالےٰ کا ارشاد "اگر دو مرد نہ ہوں" الخ کا تقاضا تو یہی تھا

کہ عورتوں کی شہادت مردوں کے نہ ہونے کی صورت میں قبول کی جاتی۔ لیکن چونکہ اہل اجماع نے اسے اختیار نہیں کیا۔ چنانچہ ان کے نزدیک مردوں کے ہوتے ہوئے بھی عورتوں کی شہادت قبول کرلی جاتی ہے۔ لہٰذا انہوں نے عورتوں کی شہادت کو بجائے بدل کے شبہ بدل قرار دے لیا ہے اس بنا پر جن مقدمات میں شبہ کا فائدہ دیا جاتا ہے ان میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ کیونکہ اس قسم کے مقدمات میں شبہ بھی حقیقت کی طرح عمل کرتا ہے۔

اس پر مجھے بڑے ادب کے ساتھ عرض کرنے دیجئے کہ فقہائے کرام کی یہ دقیقہ سنجی ہمارے سطحی ذہن سے واقعی بالاتر ہے۔ البتہ ہمارا سطحی ذہن یہ سیدھی سی بات جانتا ہے کہ شبہ بدلیت کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حضرات علمائے کرام قرآن کی آیت شریفہ کا مطلب متعین طور پر سمجھ نہیں سکے اور اس الجھن میں گرفتار ہیں کہ "ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت" اصل شہادت ہے یا دو مردوں کی شہادت میسر نہ آسکنے کی صورت میں دو مردوں کی شہادت کا بدل ہے۔ جیسے نماز کے لئے وضو ضروری ہے۔ لیکن اگر پانی میسر نہ آسکے تو وضو کے بدلے تیمم کرلیا جاتا ہے۔ لیکن تیمم اصل طہارت نہیں ہوتا بلکہ وضو کا بدل ہوتا ہے۔ اگر تیمم کرنے والے کو پانی میسر آجائے تو تیمم ختم ہوجاتا ہے۔ چنانچہ چند علماء نے ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو اصل شہادت قرار نہیں دیا بلکہ دو مردوں کی شہادت کا بدل قرار دیا ہے اور یہ فیصلہ صادر کردیا کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت

اسی وقت قبول کی جائے گی جب دو مرد شہادت کے لئے میسر نہ آسکیں لیکن اہل اجماع نے اس کو اختیار نہیں کیا اور انہوں نے کہا: نہیں، ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت اصل شہادت ہے۔ شہادت کے لئے اگر دو مرد میسر آسکتے ہوں تب بھی ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے سکتی ہیں۔ اس پر معتبر علماء و فقہاء کا اجماع بھی ہوگیا۔ لیکن پھر بھی وہ اپنے فیصلے پر مطمئن نہیں ہیں۔ انھیں یہ دغدغہ، تردد اور اشتباہ باقی ہے کہ ہمارا فیصلہ غلط ہو اور کہیں یہ شہادت بدل ہی نہ ہو اور اس شبہ کی بنا پر وہ حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت قبول کرنے سے ہچکچا رہے ہیں۔ اس تذبذب اور تردد کا نام ان حضرات نے فقہی دقیقہ سنجی رکھا ہے۔ ماشاءاللہ ؎

خرد کا نام جنوں رکھدیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے۔

قانون کی زبان

قانون کی زبان نہایت واضح، صاف، دو ٹوک اور غیر مبہم ہوتی ہے۔ اگر قانون کی زبان میں کوئی التباس، اشتباہ، ابہام اور اجمال ہو تو یہ قانونی زبان کا نقص اور سقم مانا جاتا ہے۔ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین میں بھی یہ اسقام و نقائص نہیں ہوتے چہ جائیکہ حق تعالیٰ کے قانونی بیان میں اس قسم کے نقائص تلاش کئے جائیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ قرآن کی صفت قرآن کریم نے مبین بتائی ہے یعنے وہ دوسری چیزوں تک کو واضح کردینے والی کتاب ہے۔ اس کی آیات بینٰت اور محکمٰت ہیں جو ہر التباس و اشتباہ سے پاک ہیں۔ مابعد

الطبعیات سے متعلق آیات متشابہات ہوسکتی ہیں جنھیں اس دنیا میں موجودہ علمی وعقلی سطح پر انسانی عقل وفہم اپنے ادراک کی گرفت میں نہیں لے سکتی۔ لیکن جن آیات کا تعلق قوانین یا عملی مسائل سے ہے وہ سب کی سب محکمات ہیں اور اس پر اہل علم کا اجماع ہے۔ جو شخص اس کے خلاف سوچتا ہے اس کا قرآن پر ایمان ہی مشتبہ ہے

گستاخی معاف، یہ ساری دشواریاں، مشکلیں اور الجھنیں اس لئے پیش آرہی ہیں کہ قرآن کریم کے منشاء اور اس کے الفاظ کے خلاف ان حضرات نے ایک سادہ سی معاشرتی اور اخلاقی ہدایت کو عدالتی کارروائی پر محمول فرمالیا۔ اس سلسلہ میں امام حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کی تصریحات میں مضمون کی ابتداء میں نقل کرچکا ہوں۔

علاوہ ازیں بڑی ہی معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ اگر قرآن کریم کی آیت کریمہ کا مطلب یہی ہے کہ عورت کی شہادت اصل نہیں ہے بلکہ مرد کی شہادت کا بدل ہے اگر مرد میسر نہ آسکیں تو ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کو گواہ بنالیا جائے تو حضرات علمائے کرام نے قرآن کریم کے اس صریح اور واضح حکم کے خلاف اجماع کیسے کرلیا۔ ہمارے فقہاء کرام نے تو تصریح فرمائی ہے کہ قرآن وسنت کے خلاف اجماع ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر ایسا کوئی اجماع ہوجائے تو وہ سراسر ضلالت اور گمراہی ہے۔

فقہائے متأخرین کے نزدیک اشارۃ النص سے جو مسئلہ

ثابت ہوجائے وہ قطعی ہوتا ہے۔ تو کیا فقہائے کرام نے قرآن کریم کے ایک قطعی حکم کی مخالفت فرماکر، نہ صرف مخالفت فرماکر بلکہ اس کے خلاف اجماع فرماکر اپنے کفر کا سامان نہیں کرلیا؟

اشارۃ النص

اسی سلسلہ میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ

> ایک دلچسپ امر یہ بھی ہے کہ معترض حضرات، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کی تعریفات تک سے واقف نہیں جو قرآن کو سمجھنے کے لئے انتہائی ضروری ہیں ..... سورۃ البقرۃ کی آیت کے اشارۃ النص سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عورتوں کی شہادت اصل نہیں بلکہ بدل ہے الخ

کچھ حضرات نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے جس کا شہادت کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں کہ

> "نبی کریم صلی اللہ علیہ نے جو معاشرہ وحی کی روشنی میں تعمیر فرمایا تھا اس میں پورے جزیرۂ عرب پر پھیلی ہوئی وسیع سلطنت میں کسی مقام پر بھی عورت کو عہدۂ قضا عطا نہیں کیا۔ خلفائے راشدین کے عہد خلافت میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اب کیا ہم یہ سمجھ لیں کہ خدا، رسول۔ اور خلفائے راشدین سب غاصب تھے الخ"

گستاخی معاف، کسی بات کا عہد رسالت اور عہد خلافت میں نہ پایا جانا اس کے ناجائز ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ ہزاروں کام ایسے

میں تفصیل سے بتا چکا ہوں کہ "ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت" علمائے اجماع کے نزدیک اصل شہادت ہے۔ وہ مردوں کی شہادت کا بدل نہیں ہے اور خود یہ صاحبان بھی اس کا اعتراف فرما چکے ہیں۔ رہی اشارۃ النص والی بات تو گستاخی نہ ہو تو اتنا عرض کر دوں کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ مسئلہ مقصود کلام (مَاسِیقَ لَہُ الکلام) تو نہیں ہوتا مگر مفہوم کلام (مَا یفھم من الکلام) ضرور ہوتا ہے۔ فقہائے متقدمین نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ یہ مفہوم ظنی ہوتا ہے یا قطعی۔ مگر عام متاخرین اس کے قطعی ہونے ہی کے

قائل ہیں اور دلیل قطعی کا انکار موجب کفر ہوتا ہے۔ لہٰذا جو حضرات ان کی خلافت کے ناجائز ہونے کے فتوے نہیں دیئے۔ ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ آج اکثر علمائے کرام اس پر متفق الرائے ہیں کہ خلیفہ کے لئے قریشی ہونا کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے بلکہ یہ محض اس زمانہ کی سیاسی مصلحت کے تقاضہ تھا۔ موجودہ دور کی سب سے عظیم الشان اسلامی تحریک بھی تحریک خلافت کے نام سے ترکی کے ایک غیر قریشی خلیفہ ہی کے لئے چلی تھی۔ ہر پڑھے لکھے شخص کو اس بات کا علم ہے۔

الغرض یہ کہ جس طرح قرآن کریم نے اصولاً غیر قریشی کی خلافت کو جائز قرار دیا ہے اسی طرح عورتوں کے قاضی اور سربراہ حکومت بننے کو بھی تسلیم کیا ہے۔ آنحضرت اور خلفائے راشدین کے عہد میں جن حالات کے تحت غیر قریشی حضرات سربراہ مملکت نظر نہیں آتے انہی حالات کے ماتحت خواتین بھی سربراہ حکومت یا کسی انتظامی عہدے پر نظر نہیں آئیں۔ لیکن آج حالات کے بدل جانے کے تحت جس طرح قرآن کی اصولی اجازت کی روشنی میں غیر قریشی سربراہ ہو سکتے ہیں اسی طرح خواتین بھی انتظامی عہدوں پر فائز ہو سکتی ہیں، اپنے حالات کے تحت مس فاطمہ جناح کی صدارت کے لئے اکثر علماء اس اصولی اجازت کو تسلیم کرتے رہے ہیں بلکہ خود بڑھ کر ان دلائل کی نشر و اشاعت کرتے رہے ہیں۔

...

اشارۃ النص کے ماتحت اس بات کے قائل ہیں کہ عورتوں کی شہادت اصل نہیں بلکہ بدل ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے صحیح سمجھتے ہیں کہ دو مردوں کی شہادت میسر ہونے کے باوجود ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانا درست ہے۔ ان کے متعلق عام فقہائے متاخرین کے مطابق مفتیان کرام کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے؟ وہ مؤمن ہیں یا کافر؟

اس موضوع پر ڈاکٹر محمد ادیب صالح کی کتاب تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی ص۳۵ تا ص۳۷۸ جلد اول ملاحظہ فرمالیں۔

فی الخصام غیر مبین

علمائے حضرات نے سورۂ زخرف کی آیت کریمہ

أَوَمَن يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (۴۳/۱۸)

کا بار بار ذکر فرمایا ہے اور اس سے ثابت کرنا چاہا ہے کہ عورت فطرۃ آرائش پسند اور نزاعی معاملات میں اپنے مافی الضمیر کو بیان کرنے میں غیر واضح اور مبہم رہجاتی ہے۔ لہذا وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی شہادت قبول کی جائے۔

حیرت ہے کہ یہ حضرات آج اس حالت میں یہ فرمارہے ہیں جبکہ کئی ممالک میں عورتیں سربراہ مملکت ہوکر کاروبار حکومت نہایت کامیابی سے چلا رہی ہیں اور ہر شعبۂ زندگی میں وہ مردوں کے شانہ بشانہ کام کر رہی ہیں۔ تعجب ہے کہ اُن کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ اس آیت میں مشرکین جاہلیت کو خطاب فرمایا جارہا ہے کہ کمبختو!

تم فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں بتاتے ہو۔ حالانکہ تمہارا اپنا حال یہ ہے کہ جب لڑکی کی پیدائش کی بشارت دی جاتی ہے تو تمہارے چہروں کا رنگ سیاہ پڑجاتا ہے اور بڑی مشکل سے اپنے رنج والم پر قابو پاتے ہو۔ تم اپنے لئے تو لڑکے پسند کرتے ہو اور اللہ کے لئے تم نے لڑکیاں پسند کی ہیں جن کی نشوونما زیورات میں ہوتی ہے اور جھگڑے کے وقت وضاحت سے بات تک نہیں کرسکتیں۔ زمانۂ جاہلیت میں صدیوں سے عورتوں پر ظلم وستم ہوتا آرہا تھا۔ ان کو اس قدر دبایا اور کچلا گیا تھا کہ جاہلیت کی عورتیں ایسی ہی ہوتی تھیں۔ (یہی حشر آپ حضرات نے صدیوں سے مسلم خواتین کے ساتھ کیا ہوا ہے) لہٰذا مشرکین جاہلیت کو خطاب کرکے یہ فرمانا بالکل صحیح تھا۔ لیکن قرآن کریم نے یہ کب کہا ہے کہ عورتوں کی فطرت ہی یہی ہے اور اسے تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔

قرآن کریم تو اس کے بالکل برعکس انسانی فطرت یہ بتاتا ہے۔

خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ

اللہ نے انسان کو نطفہ سے پیدا کیا تو یکایک وہ کھلا جھگڑالو ہے۔ (۱۶/۴)

پھر اس بات کو سورۂ یٰسین میں دوبارہ بیان فرمایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝ (۳۶/۷۷)

اور انسان نے نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے ایک بوند سے پیدا کیا ہے تو (دیکھو) وہ کیسا کھلا جھگڑالو ہے۔

ان دونوں آیات کریمہ میں پوری نوع انسانی کو خَصِیْمٌ (صاحب خصومت، یعنی جھگڑے کرنے والا بتایا گیا ہے اور ساتھ ہی مُبِیْنٌ (ظاہر، واضح) بھی بتایا گیا ہے۔ مشرکین جاہلیت کی عورتوں کو فِی الْخِصَامِ غیر مبین بتایا گیا تھا اور عام انسانوں کو جس میں مرد اور عورتیں دونوں داخل ہیں خَصِیْمٌ مُبِیْنٌ بتایا گیا ہے۔

ان دونوں آیتوں میں انسان کی فطرت کا بیان ہے۔ علمائے کرام فرمائیں کہ عورت انسان ہوتی ہے یا نہیں۔ اس کی تخلیق بھی ایک بوند (نطفہ) سے ہوئی ہے یا مرد کی پسلی سے؟ عورت میں انسانی روح ہوتی ہے یا بقول مغربی مفکرین کے عورت میں روح ہی نہیں ہوتی؟ کیا ارشاد فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین۔

اسی بات کو علامہ اقبال نے فرشتوں کی زبان سے کہلوایا ہے

جز نَفَسِ کُ الدماء و خصیم مبین نہ بود

معلوم ہوتا ہے ان حضرات کو کسی وکیل اور بیرسٹر عورت سے کبھی واسطہ نہیں پڑا

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ

میرا قصور دورِ جدید کی یہ تحقیق جس کے مطابق عورت قوت استدلال اور مسئلہ استنباط میں مرد سے کمزور تر ہے اس بات کو واضح کر دیتی ہے کہ عورت کا کرسی عدالت پر براجمان ہونا درست نہیں ہے۔ پھر اگر اس کمزوریٔ استدلال کے ساتھ علالت کے وہ آثار بھی جمع ہو جائیں جو عورت کے فطری وظائف حیات،

حمل و رضاعت اور ماہواری کا لازمی نتیجہ ہیں تو عدالت و انصاف کی دنیا درہم و برہم ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

لیکن ۔۔۔۔۔۔۔ مولانا عثمانی صاحب عورت کو نہ صرف کرسیٔ عدالت پر بٹھانے کی کوشش میں مصروف ہیں بلکہ وہ اسے سربراہ مملکت بنانے کے لئے قرآن سے دن رات "دلائل ڈھونڈھتے نہیں تھکتے۔

ان حضرات کو معلوم ہونا چاہئے کہ غریب عثمانی عورت کو کرسیٔ عدالت پر بٹھانے کی پہلی بار "کوشش" نہیں کر رہا ہے۔ یہ "کوشش" تو آپ کے امام اعظم ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ فرما رہے ہیں۔ غریب عثمانی نے تو صرف اُن کے ارشادات نقل کر دیئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کے علاوہ تمام مسائل حیات میں عورت قاضی بن سکتی ہے۔ رہا سربراہ مملکت بننے کا سوال تو اسکے لئے بھی میرا قصور تو اتنا ہی ہے کہ میں نے آپ کے امام طبری کا قول نقل کر دیا ہے اور حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ کا فتویٰ نقل کر دیا ہے اگر آپ کے ممدوحانِ مغرب کی تحقیقاتِ انیقہ اس کے خلاف جا رہی ہیں تو غریب عثمانی کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانے کے بجائے ان بزرگوں پر طنز فرمایئے نیز ان تمام بزرگوں کو نشانۂ ملامت بنایئے جنھوں نے فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں کے خلاف محترمہ فاطمہ جناح کے حق میں بڑے طمطراق سے فتوے صادر کئے تھے۔ اس میں جماعت اسلامی کے اکابرین اور اہلحدیث دیوبندی و بریلوی حضرات کے سربرآوردہ حضرات، سارے ہی

ملوث تھے۔ قرآن کریم سے دلائل بھی پہلی مرتبہ میں نے نہیں ڈھونڈے بلکہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہٗ اور آپ کے ان بزرگوں نے ہی ڈھونڈے تھے۔ اگر آپ کو اپنے گھر کی بھی خبر نہیں تو آپ سے کس نے کہا تھا کہ ان موضوعات پر خامہ فرسائی فرمائیں۔

اسی سلسلے میں ان حضرات سے یہ بھی پوچھتا چلوں کہ آقایانِ مغرب کی تقلید اس مسئلہ میں میں کر رہا ہوں یا خود آپ حضرات فرما رہے ہیں؟ ڈاکٹر ہارڈنگ اور دیگر مغربی محققین کی پیروی میں خود اپنے بزرگوں کے اقوال کی تغلیط کون کر رہا ہے؟ غریب عثمانی تو امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ۔ امام محمدؒ، جناب طبری اور حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تقلید کر رہا ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں اپنی استطاعت کی حد تک کتاب و سنت ہی کے حوالے سے بحث کی ہے۔ کہیں آقایانِ مغرب کا حوالہ نہیں دیا۔ مغربیت کا یہ بھوت آپ حضرات ہی کے سر پر نظر آ رہا ہے۔

عورتوں کے تمام مزعومہ و مفروضہ نقائص کے باوجود حضرات علمائے کرام کو یہ بھی اعتراف ہے کہ

"لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرد جمیع نقائص و عیوب سے پاک ہے۔ نقائص اور رذائل اور محاسن و مناقب ہر دو صنف بشر میں پائے جاتے ہیں۔ نہ ساری خوبیاں عورتوں ہی میں ہیں اور نہ مردوں ہی میں ہیں۔ اس دارالامتحان میں انسان کی آزمائش و ابتلاء کے لیے اللہ تعالیٰ

نے ہر فرد بشر میں خواہ وہ مرد ہو یا عورت کچھ خوبیاں اور کچھ خامیاں رکھی ہیں۔ اگر ایک پہلو میں کسی صنف میں کوئی خامی ہے تو دوسرے پہلو میں خوبیاں بھی موجود ہیں الخ" جزاکم اللہ۔ بالکل بجا ارشاد ہوا

مگر یہ بھی تو فرمائیے کہ اس کمزوری کے باوجود حقوق انسانیت میں کسی حق سے بھی مرد محروم کیوں نہیں ہے؟ محروم ہے تو صرف عورت ہی ہے۔ آپ حضرات کے نزدیک مرد تو آپکی اعتراف کمزوری کے باوجود ہر اعتبار سے کامل ہے۔ آخر اس دوہرے معیار کی کیا وجہ؟ سچ کہا ہے مولانا آزاد مرحوم نے کہ دنیا پر جتنی تباہیاں آج تک آئی ہیں وہ مردوں ہی کی لائی ہوئی ہیں عورت غریب کا ان میں اتنا بھی حصہ نہیں جتنا آٹے میں نمک

تذکیر و تانیث

حضرات علمائے کرام کا ایک ارشاد یہ بھی ہے کہ

عربی زبان میں "شاہد" کا لفظ صرف مرد گواہ کے لئے استعمال ہوتا ہے جبکہ عورت کے لئے "شاہدۃ" کا لفظ بولا جاتا ہے آیات شہادت میں سے کسی آیت میں بھی شاہدہ یا شاہدات کے الفاظ وارد نہیں ہوئے۔ کیا وہ خدا جس نے ایک سو چودہ سورتوں پر مشتمل قرآن مجید نازل کیا ہے۔ اگر عورتوں کے لئے گواہی کا حق ہمیشہ کے لئے ثابت و محفوظ کر دینا چاہتا تو کسی بھی آیت

میں "شہداء" کے بعد "شہادات" کے الفاظ نازل کر دینے
میں اسے کیا رکاوٹ ہو سکتی تھی؟ اس کا صاف مطلب
یہ ہے کہ وہ خود نہیں چاہتا کہ عورتیں ادائیگی شہادت
کے نتیجہ میں اپنی فطری حدود سے خروج کر جائیں۔

واقعی یہ بڑا ہی زبردست استدلال ہے جس کی داد نہ دینا بڑا ظلم ہوگا۔ میرا مشورہ یہ ہے کہ وہ تمام فقہائے امت کے اس فیصلے کی تصحیح فرمادیں کہ انھوں نے حدود و قصاص کے علاوہ تمام معاملات زندگی میں عورتوں کی شہادت قبول کر لینے کی غلطی فرمائی ہے۔ واقعی اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ حق تعالیٰ قطعاً نہیں چاہتے کہ عورتیں ادائیگی شہادت کے نتیجہ میں اپنی فطری حدود سے خروج کر جائیں۔ عورتوں کی شہادت قرآن کریم کے قطعاً خلاف ہے۔

عورتیں اس کے جواب میں یہ کہتی ہیں کہ قرآن کریم نے اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اور آمنوا اٰمنو کی تکرار پورے دو سو انچاس مرتبہ فرمائی ہے۔ لیکن کسی ایک موقع پر بھی یا ایھا اللاتی اٰمَنَّ۔ یا اٰمَنْتُنَّ نہیں فرمایا۔ حق تعالیٰ کا منشاء اگر عورتوں سے بھی ایمان کے مطالبہ کا ہوتا تو حق تعالیٰ کے لئے کیا مشکل تھی کہ وہ کہیں ایک مرتبہ ہی یا ایھا اللاتی اٰمَنَّ کہدیتا۔ لہذا آپ کے اصول کے مطابق کیا عورتوں کو ایمان کی پابندی سے آزادی عطا فرمادی جائے؟ نیز قرآن کریم نے متقین کا لفظ پورے قرآن میں بیالیس جگہ دہرایا ہے لیکن ایک جگہ بھی مُتَّقِیَاتٍ کا لفظ استعمال نہیں فرمایا۔ لہذا حق تعالیٰ کا منشاء ہی نہیں ہے کہ عورتیں بھی تقویٰ اختیار کریں؟ اور کیا اس لئے انھیں تقویٰ کی پابندیوں سے بھی آزادی دیدی جائے؟

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام زیج اس مسئلے کے؟

کسی حضرات نے یہ گوہر افشانی بھی فرمائی ہے کہ

عدد اور معدود

"عدد معدود" عربی زبان کے قواعد سے باخبر لوگ اس امر سے واقف ہیں کہ ایک اور دو افراد کی تعداد کے لئے جو اسم عدد مستعمل ہوتا ہے وہ معدود کی تذکیر و تانیث کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر تین سے دس تک معدود افراد کے لئے جو عدد استعمال کیا جاتا ہے وہ مذکر معدود کی صورت میں مؤنث اور مؤنث معدود کی صورت میں مذکر ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں اربعۃ شھداء کی ترکیب میں عدد (یعنی اربعۃ) مؤنث ہے جو معدود (یعنی شھداء) کی تذکیر پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح مونث (اربعۃ) کے ساتھ مذکر معدود (شھداء) نے مل کر اس آیت کو مردوں کے لئے خاص کر دیا ہے۔

ایک مفتی صاحب یہ بھی فرما چکے ہیں کہ

اربعۃ منکم چار مردوں کے بارے نص صریح ہے۔ قرآن کریم جب سے نازل ہوا ہے سب نے اس سے یہی سمجھا ہے۔ لیکن اب منکرین حدیث کا ٹولہ جو درحقیقت منکر قرآن بھی ہے، قرآن کی اس آیت میں عورتوں کو داخل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ حالانکہ

منکم کا صیغہ مردوں کے لئے حقیقت ہے اور
عورتوں کے لئے مجاز ہے۔ حقیقت اصل ہے۔ مجاز
اس وقت لیا جاتا ہے جب حقیقت شرعاً و عرفاً متعذر
ہو الخ۔

(روزنامہ "جسارت"، کراچی مؤرخہ ۲۵ مارچ ۸۳ء)

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم میں تمام مسلمانوں کو جس میں مرد اور عورتیں دونوں داخل ہیں جو احکام دیئے گئے ہیں وہ مذکر ہی کے صیغوں میں دیئے گئے ہیں۔ اور مشترک مجمع کو جب خطاب کیا جاتا ہے تو مذکر ہی کے صیغوں میں خطاب کیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو خود حضرات علمائے کرام نے بھی تسلیم کیا ہے پھر معلوم نہیں اس کے باوجود مذکر صیغوں، مذکر ضمیروں اور مذکر اعداد کو مردوں کیلئے مخصوص کر لینے پر کیوں اصرار فرماتے ہیں۔

آیات $\frac{۴}{۱۵}$ اور $\frac{۲۴}{۴}$ جہاں اربعۃ منکم اور اربعۃ شہداء آیا ہے نہ ان کو مفید مطلب ہے اور نہ ہمیں نقصان دہ ہے۔ یہ کسی نے دعوی نہیں کیا کہ یہ سارے صیغے مؤنث ہیں، مذکر نہیں ہیں، ہم نے عرض کیا تھا کہ یہ صیغے باوجود مذکر ہونے کے عورتوں کو بھی شامل ہیں۔ کیونکہ جب مشترک مجمع کو خطاب کیا جاتا ہے جس میں مرد، عورتیں، بچے سب شامل ہوں تو مذکر ہی کے صیغوں سے خطاب کیا جاتا ہے۔ یہی قاعدہ ہے۔ یہی اسلوب تخاطب ہے۔ یہی رسم و رواج ہے۔ اس میں نہ مذکر کے صیغے مذکر کے لئے حقیقت ہوتے ہیں نہ مؤنث کے لئے مجاز۔ بلکہ دونوں کے لئے مشترک

ہوتے ہیں اور یہی حقیقت ہے۔ ورنہ اقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ مذکر کے صیغے ہیں کیا عورتوں کو نماز اور روزے سے چھٹی دیدی جائے؟ کتب علیکم الصیام میں علیکم مذکر کی ضمیر ہے کیا عورتوں کو روزوں سے چھٹی دیدی جائے؟ کتب علیکم القصاص اور کتب علیکم ..... الوصیۃ میں علیکم مذکر کی ضمیریں ہیں۔ کیا عورتوں کو قصاص اور وصیت سے مستثنیٰ کر دیا جائے؟

لیکن مولانا صاحبان کو عدد اور معدود پر بڑا اصرار ہے اور وہ اسے نص صریح اور نہ جانے کیا کیا سمجھ رہے ہیں۔ حالانکہ بات صرف اتنی سی ہے کہ گواہ زیادہ تر مرد ہی ہوتے ہیں اس لئے صیغہ مذکر کا استعمال ہوا ہے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عورتیں اس میں داخل نہیں ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں مذکر و مونث کے لئے اکثر مذکر ہی کے صیغے مستعمل ہوئے ہیں۔ مثلاً سورۂ انعام میں ہے۔

وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّفَرْشًا ؕ كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ؕ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ۙ ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ ۚ مِنَ الضَّاْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ ..... وَمِنَ الْاِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ

(۶ / ۱۴۲ — ۱۴۴)

اور (دیکھو) اسی خدا نے (تمہارے لئے) چارپایوں میں سے

کچھ تو بوجھ اٹھانے والے پیدا کر دیئے (جیسے اونٹ، گھوڑا) اور کچھ زمین سے لگے ہوئے (یعنے کم قامت کہ سواری اور بوجھ لادنے کے کام کے نہیں ہیں۔ جیسے بھیڑ بکری) سو جو کچھ اللہ نے تمھارے رزق کے لئے پیدا کیا ہے اسے (بلا تامل) کھاؤ اور شیطان کے قدم بقدم نہ چلو وہ بلاشبہ تمھارا آشکارا دشمن ہے۔ چارپایوں میں (جن کا گوشت کھایا جاتا ہے) آٹھ قسمیں پیدا کیں۔ بھیڑ میں سے دو قسم (یعنی نر و مادہ) ..... اور (دیکھو اسی طرح) اونٹ میں دو قسمیں ہیں اور گائے سے دو قسمیں (یعنی نر و مادہ) .....

ان آیات کریمہ میں نر اور مادہ کے مشترک مجموعہ کے لئے اثنین کا عدد استعمال ہوا ہے جو مذکر ہے۔

اسی طرح سورہ ہود میں نوح علیہ السلام کے قصہ میں ارشاد الٰہی ہے

حَتّٰٓى اِذَا جَآءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّوْرُ قُلْنَا احْمِلْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ

(۱۱/۴۰)

یہاں تک کہ جب وہ وقت آگیا کہ ہماری (مقررہ بات ظہور میں آئے اور فطرت کے) تنور نے جوش مارا تو ہم نے نوحؑ کو حکم دیا کہ ہر قسم کے جانوروں کے دو جوڑے کشتی میں لے لو۔

اس آیت کریمہ میں ہر قسم کے جانوروں کے دو دو جوڑوں کے لئے جن میں نر اور مادہ دونوں ہیں اِثنین کا صیغہ استعمال ہوا ہے جو مذکر ہی کا عدد ہے۔

نیز سورۂ رعد میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِيْ مَدَّ الْاَرْضَ وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ وَاَنْهٰرًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ جَعَلَ فِيْهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ .....

(۱۳/۳)

اور (دیکھو) وہی ہے جس نے زمین کی سطح پھیلا دی اور اس میں پہاڑ بنا دیئے، نہریں جاری کر دیں اور ہر طرح کے پھلوں کے جوڑے دو دو قسموں (نر اور مادہ) کے اگا دیئے۔

اس آیت کریمہ میں بھی پھل دار درختوں کے نر اور مادہ کے لئے زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ کا صیغہ اور عدد استعمال ہوا ہے جو مذکر ہے

نوح علیہ السلام ہی کے واقعہ میں سورۂ المومنون میں پھر زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ کا لفظ اسی طرح استعمال ہوا ہے جیسا کہ سورہ رعد میں اس سے پہلے آچکا ہے۔ دیکھئے

(۲۳/۲۷)

علاوہ ازیں سورۂ مجادلہ میں ہے کہ

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۭ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ

إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ
وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ
أَيْنَمَا كَانُوا ۔ ۔ ۔

فقہائے حنفیہ شکر اللہ سعیہم مسئلہ وصیت میں ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی شہادت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

دوسری آیت سورۂ طلاق کی ہے عدت کے سلسلہ میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ (۶۵/۲)

(تو انھیں دستور کے مطابق روک لو یا دستور کے مطابق الگ کر دو) اور اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لیا کرو۔ اور اللہ کے لئے شہادت کو قائم کرو۔

اس پوری آیت میں خطاب مسلسل مردوں ہی کو ہے۔ اَمْسِكُوْا فَارِقُوْا، اَشْهِدُوْا، اَقِيْمُوْا، ذَوَىْ عَدْلٍ، مِّنْكُمْ سارے مذکر کے صیغے ہیں۔ یہ آیت اس مسئلہ میں صریح تر ہے کہ دونوں معتبر گواہ مرد ہی ہونے چاہئیں۔ لیکن فقہائے حنفیہ نیز دیگر فقہا بھی تسلیم فرماتے ہیں کہ طلاق کے سلسلہ میں جہاں دو مردوں کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ وہیں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہوتی ہے

یہ حضرات اتنی بات اور یاد رکھیں کہ نحو و صرف کے علوم قرآن کے بعد (دوسری صدی ہجری میں) مرتب ہوئے ہیں اور علمائے نحو و صرف اپنے قواعد و ضوابط کے لئے خود قرآن کریم سے استشہاد کرتے ہیں۔ لہٰذا نحو و صرف کے قواعد کو خود قرآن کی روشنی میں دیکھنا چاہئے۔ قرآن اصل ہے اور وہ قوانین اسی کی فرع۔ لہٰذا

قرآن کریم کو ان نحوی صرفی قواعد و قوانین میں جکڑنے کی غلطی نہ فرمائیں قرآن کریم نے تو متعدد جگہ صریحاً عورتوں کے لئے بھی مذکر کے صیغے استعمال کر لئے ہیں۔ مثلاً سورۂ احزاب میں يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ (اے نبی کی بیبیو!) سے بات کی ابتدا ہوئی ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوا ہے۔

اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا (۳۳/۳۳)

اللہ تو یہی چاہتا ہے کہ اے نبی کی گھر والیو! تم سے گندگی کو دور کر دے اور تمھیں پوری طرح پاک و صاف کر دے

اس آیت کریمہ میں خطاب صراحۃً ازواج مطہرات سے ہے يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ اور اَهْلَ الْبَيْتِ کے الفاظ کے بعد کوئی دوسرا احتمال ہی نہیں۔ لیکن لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ میں عَنْكُمْ اور يُطَهِّرَكُمْ صراحۃً مذکر حاضر جمع کی ضمیریں ہیں جو ازواج مطہرات کے لئے استعمال ہوئی ہیں۔

دوسری وہی آیت ہے جس کے حوالے ان حضرات نے بہت دیئے ہیں سورۂ زخرف کی آیت

اَوَمَنْ يُّنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِيْنٍ (۴۳/۱۸)

کیا جن کی پرورش زیورات ہی میں ہوتی ہے اور بحث میں غیر واضح ہوتی ہیں وہ اللہ کی بیٹیاں ہو سکتی ہیں۔

یہاں بَنٰتٌ کی بات ہو رہی ہے جس کا ذکر آیت نمبر ۱۶ میں آچکا ہے جو مؤنث ہے لیکن بنات کے لئے حق تعالےٰ نے یُنَشَّؤُ واحد مذکر غائب مجہول۔ پھر ھُوَ ضمیر واحد مذکر غائب مُبِیْنٌ اسم فاعل واحد مذکر کے تین صیغے پے در پے استعمال فرمائے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد

امام بدرالدین محمد بن عبداللہ زرکشی نے

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا ذَکِّرُوا الْقُرْاٰنَ جس کا مطلب عربی کے امام لغت اور ادیب ثعلبؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ جس جگہ تذکیر و تانیث دونوں کا امکان اور احتمال ہو تو اسے مذکر پڑھنا ہی زیادہ بہتر ہے ۔ ۔ ۔ ۔

علامہ امام واحدی نے کہا ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا مطلب جو کچھ امام ثعلبؒ نے بیان کیا ہے وہی صحیح ہے۔ مطلب یہ کہ اگر کسی لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں کا احتمال ہو اور تذکیر میں مصحف کی مخالفت لازم نہ آتی ہو تو اسے مذکر ہی پڑھنا چاہیئے۔ اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت،

وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا هُمْ یُنْصَرُوْنَ ۝

(۲/۴۸)

اور اس دن سے ڈرو کہ نہیں کام آئے گا کوئی کسی کے اور نہ قبول کی جائے گی سفارش اور نہ لیا جائے گا کوئی تاوان اور نہ انھیں کوئی مدد پہنچ سکے گی۔

میں شفاعت کی وجہ سے جو مؤنث ہے فعل یعنی لَا یُقْبَلُ میں تانیث کا بھی احتمال ہے یعنی لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ پڑھا جائے لیکن یہاں مذکر یعنی لَا یُقْبَلُ پڑھنا ہی بہتر ہے۔

امام واحدی فرماتے ہیں کہ اس بات کی دلیل کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مراد یہی ہے یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگرد قرار کوفہ میں سے مثلاً حمزہ اور کسائی وغیرہ کا عمل اسی پر ہے۔ چنانچہ اس قبیل کی آیات میں انہوں نے ان کو صیغہ مذکر کے ساتھ ہی پڑھا ہے مثلاً سورۂ نور میں

یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ ۝

(۲۴/۲۴)

جس دن ان کے خلاف ان کی زبانیں، ان کے ہاتھ اور ان کے پاؤں شہادت دیں گے کہ وہ کیا کچھ کرتے رہے تھے۔

ابن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے کوفی شاگردوں نے یَوْمَ یَشْهَدُ عَلَیْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ پڑھا ہے۔

(البرہان فی العلوم القرآن ص ۳۶۹-۳۷۰ ج ۳)

قرآن کریم سے اس کی مثالیں بہت پیش کی جا سکتی ہیں امام بدرالدین محمد بن عبداللہ زرکشی نے اپنی کتاب "البرہان فی علوم القرآن" میں "تانیث المذکر کے عنوان سے ص ۳۶۵/۳ پر اور "تذکیر المؤنث" کے عنوان سے ص ۳۵۹/۳ پر مستقل باب باندھے ہیں اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ وہاں دیکھ لیا جائے چند مثالیں بطور نمونہ کے میں بھی پیش کئے دیتا ہوں

(۱) سورہ کہف میں ذوالقرنین کے واقعہ میں ارشاد ہوا ہے

قَالَ هٰذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَّبِّيْ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّيْ جَعَلَهٗ دَكَّاءَ ج (۱۸/۹۸)

ذوالقرنین نے کہا کہ یہ میرے پروردگار کی طرف سے رحمت ہے اور جب میرے پروردگار کا وعدہ آجائے گا تو وہ اسے ڈھاکر ہموار زمین بنا دے گا۔

اس میں رحمۃ مؤنث ہے لیکن اس کے لئے اسم اشارہ ھذا مذکر لایا گیا ہے۔

(۲) سورۂ قصص میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ارشاد ہو رہا ہے

اُسْلُكْ يَدَكَ فِيْ جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوْءٍ وَاضْمُمْ اِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذٰنِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَّبِّكَ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَ مَلَا ئِهٖ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فٰسِقِيْنَ ۝

(۲۸/۳۳)

اپنا ہاتھ اپنے گریبان میں ڈالو، وہ سفید چمکتا ہوا نکلیگا اور خوف سے اپنا بازو اپنے جسم سے لگاؤ۔ یہ دونوں تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لئے دلیلیں ہیں فرعون اور اس کے درباریوں کی طرف۔ یقیناً وہ فاسق لوگ ہیں،

یہاں، یَدٌ اور عَصَا دونوں مؤنث ہیں اور ان دونوں کے لئے اسم اشارہ تثنیہ مذکر، ذٰنِكَ لایا گیا ہے۔

(۳) سورۂ الحاقہ میں

كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ (۶۹/۷)

گویا وہ کھجور کے کھوکھلے تنے ہیں۔

فرمایا گیا ہے۔ لیکن سورۂ قمر میں

كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ (۵۴/۲۰)

گویا کہ وہ کھجور کے اکھڑے ہوئے تنے ہیں۔

فرمایا گیا ہے۔ اَعْجَازُ نَخْلٍ جمع کا صیغہ ہے جس کے لئے صفت مؤنث ہونی چاہئے تھی۔ لیکن مُنْقَعِرٍ مذکر کا صیغہ لایا گیا ہے حالانکہ مُنْقَعِرَةٍ ہونا چاہئے تھا۔

(۴) لفظ السماء عربی میں مونث ہے چنانچہ سورہ انفطار میں

اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (۸۲/۱)

جب آسمان پھٹ جائے گا۔

فرمایا گیا ہے۔ لیکن سورۂ مزمل میں

اَلسَّمَآءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ (۷۳/۱۸)

آسمان اس کے ساتھ پھٹ جائے گا۔

میں مُنْفَطِرٌ اسم فاعل مذکر کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

(۵) سورۂ نحل میں

فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلٰلَةُ

(۱۶/۳۶)

تو ان میں کچھ ایسے ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دیدی اور کچھ ایسے ہیں جن پر گمراہی ثابت ہوگئی۔

میں الضَّلٰلَةُ کے لئے فعل حَقَّتْ مؤنث لایا گیا ہے لیکن سورۂ اعراف میں

فَرِيْقًا هَدٰى وَفَرِيْقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلٰلَةُ

(۷/۳۰)

ایک گروہ کو ہدایت دیدی اور ایک فریق پر گمراہی ثابت ہوگئی۔

فرمایا کیا ہے یعنی الضلالۃ مؤنث کے لئے مذکر کا صیغہ حَقَّ استعمال فرمایا گیا ہے ان تمام مثالوں میں مونث الفاظ کے لئے مذکر الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

لیکن ان تمام حقیقتوں کے باوجود ان حضرات کو اصرار ہے کہ "اس حقیقت کو جان لینے کے بعد اب یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ

مذکر کے صیغوں کے خطاب میں عورتیں اس وقت مردوں کے ساتھ شامل ہوں گی جب ان صیغوں میں دیا جانے والا حکم مرد اور عورت کے دائرۂ عمل سے تعلق رکھتا ہو۔ جہاں حکم کا تعلق صرف مرد کے دائرۂ عمل سے ہو وہاں عورتیں یقیناً اس حکم سے خارج ہونگی۔

پھر مزید اصرار ہے کہ

اور جہاں تک عدالتی شہادت کا تعلق ہے .....

یہ بات واضح ہے کہ شہادت کے مسائل و معاملات صریح طور پر امور بیرون خانہ میں شامل ہیں جو خالصتہً مرد کا میدان عمل ہے۔ اس لئے آیات شہادت کے حکم میں محض مذکر کے صیغوں کی بنیاد پر عورتوں کو مردوں کے ساتھ شامل کرنا ایک ایسی سینہ زوری ہے جس کا محرک تہذیب مغرب کی اندھی تقلید کے سوا اور کچھ نہیں۔

ان کا اقتباس پڑھنے کے بعد مجھے بڑے افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ صاحبان خامہ فرسائی تو فرما رہے ہیں لیکن انھیں قطعاً احساس نہیں ہے کہ ان کے طنبورہ سے کون سے راگ نکل رہے ہیں۔ بہتر ہوتا کہ یہ صاحبان اپنے نظریات و معتقدات کا اظہار فرما دیتے تاکہ میں اسی انداز میں ان سے خطاب کرتا۔ معلوم نہیں کہ جو کچھ یہ صاحبان تحریر فرما رہے ہیں وہ ان کے قصور علم و فہم کا نتیجہ ہے یا قرآن و سنت سے بداعتقادی کا؟ کیونکہ ان کے اس نقطہ نظر کے مطابق تو حق تعالیٰ نے قرآن کریم میں مالیات کے معاملہ

میں جو خالص بیرون خانہ مسائل سے تعلق رکھتا ہے اور خود قرآن کریم کی تصریحات کے مطابق مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ اور بِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ (تفصیل پہلے گذر چکی ہے) عورتوں کو گواہی کا حق دے کر زبردست غلطی فرمائی (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ)

ان حضرات کو اپنے مسلک کا اعلان کرنا چاہیئے

ان حضرات کو اس کا بھی اعلان فرمانا چاہیئے کہ ہم ان تمام احادیث نبویہ کو نہیں مانتے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے معاملات میں جن کا تعلق بیرون خانہ مسائل سے ہے عورتوں کی شہادتیں قبول فرمائی ہیں (احادیث نبوی ہم نے پہلے ہی نقل کر دی ہیں) ان حضرات کو یہ بھی واضح کر دینا چاہیئے کہ ہم فقہائے احناف وغیرہ کے اجتہادات کو تسلیم نہیں کرتے جن میں انہوں نے حدود و قصاص کے سوا تمام معاملات زندگی اور مسائل حیات میں عورتوں کو گواہی دینے کی اجازت مرحمت فرمادی ہے (اور حضرت عطاء و علامہ ابن حزم وغیرہ کے نزدیک توحد و دو قصاص میں بھی خواتین کی گواہی مقبول ہے کیونکہ ——

"شہادت کے مسائل و معاملات صریح طور پر بیرون خانہ میں شامل ہیں جو خالصتہً مرد کا میدان عمل ہے۔ اس لئے آیات شہادت کے حکم میں محض مذکر کے صیغوں کی بنیاد پر عورتوں کو مردوں کے ساتھ شامل کرنا ایک ایسی سینہ زوری ہے جس کا محرک مغرب کی اندھی تقلید کے سوا اور کچھ نہیں ——" لہٰذا یہ سینہ

زوری بڑے بڑے فقہائے کرام سے سرزد ہوتی آرہی ہے۔ اس میں غریب عثمانی تنہا نہیں ہے۔

یہ حضرات ان باتوں کو واضح کر دیں تو میرے لئے بڑی آسانی ہوجائے گی۔ پھر میں ان سے ایک غیر مسلم اور ایک غیر حنفی کی حیثیت سے بات کرسکوں گا۔ فی الحال وہ اسلامی ملّت کے متفق علیہ مسائل کا یا فقہائے حنفیہؒ کے استنباطات کا انکار پر انکار کرتے چلے جارہے ہیں یا تو انھیں معلوم نہیں یا انہوں نے انھیں سمجھا نہیں یا سمجھ بوجھکر انکار فرمارہے ہیں تاکہ عوام کو مغالطہ دے سکیں۔ حقیقت حال اللہ ہی کو معلوم ہے۔

شہادت مشاہدہ کے بعد ہی ہوسکتی ہے

بہرحال ان حضرات کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ عرض کرنا ہے کہ شاہد عورت ہو یا مرد، وہ اسی معاملہ میں گواہی دے گا جس کا اس نے مشاہدہ کیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ مشاہدہ آدمی اس چیز کا کرتا ہے جو اس کے دائرہ عمل میں پیش آئے۔ کوئی آدمی اس بات کی شہادت تو دینے سے رہا کہ چاند پر کیا ہو رہا ہے۔ یا اس وقت جب کہ میں کراچی میں بیٹھا ہوں نیو یارک اور واشنگٹن میں کیا ہو رہا ہے۔ لیکن یہ قطعًا ضروری نہیں ہے کہ عورت چوبیس گھنٹے گھر کی چہار دیواری میں بند رہے اور گھر سے باہر کے معاملات کا اسے علم اور مشاہدہ ہی نہ ہوسکے۔ وہ اپنی ضروریات کے لئے گھر سے باہر بھی جاتی ہے اور بعض اوقات اُسے گھر سے باہر کے واقعات کا بھی علم اور مشاہدہ ہوگا۔ نیز ہمارے

معاشرہ میں ہزار برائیوں کے باوجود آج بھی جرائم کا کھلے بازاروں چوراہوں، پبلک مقامات پر ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ جرائم کا ارتکاب گھروں کی چار دیواری میں بند کمروں ہی میں ہوتا ہے۔ لہذا یہ قانون نہیں بنایا جا سکتا کہ حدود و قصاص کے مقدمات کا تعلق بیرون خانہ سے ہے اس لئے عورت اس میں گواہی نہیں دے سکتی۔ جو معاملات عورت کے مشاہدہ میں نہیں آئے وہ لازماً ان میں گواہی نہیں دے سکتی ہے۔ جیسا کہ ایسے معاملات میں جو مردوں کے مشاہدہ میں نہیں آئے مرد گواہی نہیں دے سکتے۔

یقیناً بعض معاملات ایسے ہیں جو مردوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں مالیاتی معاملات آتے ہیں جن کی قرآن نے تصریح کر دی ہے بعض معاملات ایسے ہیں جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں ولادت، رضاعت، نسوانی عیوب، حیض و حمل وغیرہ مسائل نیز عورت کی مخفی معلومات مثلاً بکارت و ثیابت وغیرہ آجاتے ہیں۔ باقی تمام معاملات مشترک ہیں۔ عورتوں کے مخصوص معاملات میں عورتیں ہی گواہی دیں گی۔ مردوں کے مخصوص مالی معاملات میں عورت گواہی دے سکتی ہے مگر ایک کی جگہ دو عورتیں ہونا ضروری ہے۔ مشترک معاملات میں مرد اور عورت دونوں گواہی دے سکتے ہیں اور اس کے لئے دو مرد یا دو عورتیں یا ایک مرد اور ایک عورت گواہ ہو سکتی ہے۔

ان حضرات کی یہ منطق میرے فہم سے بالاتر ہے۔

عورتیں شاہد نہیں ہو سکتیں

"شہادت کے معاملہ

(جو سراسر بیرون خانہ کی دنیا سے متعلق ہے اور مرد کے دائرۂ کار میں شامل ہے) قرآن میں نہ صرف یہ کہ عورتوں کی گواہی کا قطعی ذکر نہیں کیا ہے (کیا فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ قرآن کریم کی آیت ہی نہیں ہے۔ کیوں حضرت علمائے کرام؟) بلکہ ایسے قرائن بھی بین السطور میں رکھ دیئے ہیں جو امر شہادت کو عورتوں کی بجائے مردوں ہی سے خاص کر دیتے ہیں۔"

کیوں صاحب! کیا حضور اکرم صلے اللہ علیہ کی، خلفائے راشدین کی، قرون خیر کے قاضیوں کی عدالت میں کبھی بھی کوئی عورت گواہی دینے کے لئے حاضر نہیں ہوئی؟ کیا آج ہی یہ مصیبت آئی ہے کہ توبہ توبہ عورتیں بھی شہادت کے لئے عدالتوں میں نکل آئیں؟

علماء کا اصرار

یہ حضرات اس بات پر مُصر ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ سورہ بقر کی آیت نے ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کی گواہی کو طے کر کے مرد و زن کی شہادت میں مساوات کے قائلین کے لئے ایسی الجھن پیدا کر دی ہے جسے دور کرنا کسی کے بس کا روگ نہیں رہا اگر سورۃ بقرہ کی آیت میں ایک مرد کی معیت میں دو عورتوں کی گواہی کا سرے سے ذکر ہی نہ ہوتا اور یہ آیت صرف مردوں تک ذکر شہادت کو محدود رکھتی تو باقی آیات شہادت کے ذکر کے صیغوں سے، سینہ زوری کی بنیاد پر اگر، مرد و زن دونوں کی گواہی کا

جواز تراشا جاتا تو اس میں کس قدر وزن ہو سکتا تھا۔ لیکن
اب جب کہ امور مالیات میں ایک مرد کے برابر دو عورتوں
کی شہادت قطعی طور پر طے پا چکی ہے تو۔ ۔ ۔ ۔
۔ ۔ ۔ ۔ مولانا عثمانی صاحب کے غبارۂ استدلال کی ساری
ہوا نکل جاتی ہے۔

سنا ہے کہ شتر مرغ خطرہ کے وقت اپنا منہ ریت میں چھپا لیتا
ہے تاکہ خطرہ کی چیز اسے نظر نہ آئے اور بے فکر ہو جاتا ہے کہ خطرہ
ٹل گیا۔ ہمارے دوستوں کا بھی یہی حال ہے کہ اصل دلیل سے آنکھیں
چرا کر وہ مگن ہو رہے ہیں کہ عثمانی صاحب کے غبارۂ استدلال کی
ہوا نکل گئی۔ آنکھیں بند کر لینے کا تو میرے پاس کوئی علاج نہیں۔
لیکن میں پھر یاد دلا دوں کہ حضور والا! میں نے یہ کہا تھا کہ

"اور نہ یہ بات قابل فہم ہے کہ قرض کے لین دین کے سلسلہ
میں چونکہ شہادت کا نصاب بیان کر دیا گیا ہے، لہٰذا ہر موقعہ
پر اس نصاب کی پابندی ضروری ہے۔ یعنی ہر موقعہ
پر ایک مرد کے مقابلہ میں دو عورتیں ہونی چاہئیں۔ کیونکہ
اصول فقہ میں یہ بات صاف ہو چکی ہے کہ قرآن کا کوئی
مطلق حکم قرآن ہی کے کسی دوسرے مقید حکم سے مقید نہیں
کیا جا سکتا۔ حتیٰ کہ کسی ایک ہی واقعہ میں اگر ایک مطلق حکم
ہو اور دوسرا مقید ہو تب بھی مطلق کو مقید نہیں کیا جا سکتا۔

(فقہ القرآن ص ۹۸-۹۹ ج ۳)

اس کے بعد میں نے حنفی اصول فقہ کی مشہور کتاب نور الانوار کا

اقتباس پیش کیا تھا۔ ان حضرات نے اس پوری دلیل سے تو آنکھیں
بند کر لیں اور مگن ہو بیٹھے کہ ہم نے عثمانی صاحب کی دلیل توڑ دی۔

اے حضرات! یا تو یوں کہئے کہ آپ حنفی نہیں ہیں اور آپ حنفیہ
کے اس اصول کو نہیں مانتے۔ یا یوں فرمائیے کہ حنفی تو ہیں مگر
فقہائے حنفیہ نے یہ اصول بنا کر غلطی فرمائی تھی اور مقید حکم سے
قرآن کے مطلق حکم کو مقید کیا جا سکتا ہے اس سلسلہ میں امام شافعیؒ
کا مسلک صحیح ہے۔ ان دو باتوں کے بغیر تو آپ کا پیچھا نہیں چھوٹتا۔

بیشک مالیات کے معاملے میں ایک مرد کی جگہ دو عورتیں
ہونی چاہئیں تاکہ اگر ایک عورت کو کوئی الجھاؤ ہو جائے تو ایک
دوسری کو یاد دلا سکیں۔ کیونکہ مالیات کا معاملہ بہ نص قرآن
عورتوں کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔ اور ہر انسان کا ذہن
اپنے دائرۂ عمل ہی میں بہتر طریقہ پر کام کرتا ہے۔ اس کی دلیل
ہم نے خود قرآن کریم سے دیدی ہے کہ قرآن نے مردوں ہی کو
صراحت کے ساتھ عورتوں کا معاشی کفیل قرار دیا ہے اور اس
کے بعد پھر وَبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ فرما کر مزید اس بات
کی تاکید فرما دی ہے لیکن دوسرے معاملات میں جہاں قرآن
کریم نے ایسی کوئی تفصیل نہیں دی اور حکم اطلاق کے ساتھ بیان
کیا ہے تو حنفی اصول فقہ کے مطابق ان آیات کو اس ایک مقید
آیت سے مقید نہیں کیا جا سکتا۔ اب ایمانداری سے بتائیں کہ
آپ کے مغالطے پر مبنی استدلال کے غبارے سے ہوا نکلی یا عثمانی
کے؟

کیا دورِ نبوی میں کبھی عورتوں نے شہادت دی ہے؟

یہ حضرات حقائق سے آنکھیں چرانے کے اس قدر عادی ہو چکے ہیں کہ فرماتے ہیں کہ آپ سے دریافت طلب امر یہ ہے کہ دورِ نبوی اور پورے خلافت راشدہ کے دور میں کبھی عورتیں گواہ بن کر (حدود و قصاص کے معاملات میں) نمودار ہوئی ہیں۔ زیادہ نہیں صرف ایک ہی مثال پیش فرمائیں جس میں یہ مذکور ہو کہ ـــــ فلاں مقدمہ میں ـــــ فلاں عدالت میں ـــــ فلاں قاضی کے سامنے ـــــ فلاں عورت ـــــ فلاں مردوں کے ساتھ بطور گواہ بن کر پیش ہوئی الخ

ان صاحبان سے بڑے ادب کے ساتھ عرض ہے کہ میرے اس مضمون میں نواں واقعہ ملاحظہ فرمالیں۔ لیجئے، میں اسے پھر مختصراً دہرا دیتا ہوں۔ حدثنا محمد بن یحییٰ بن کثیر الحوانی کی سند سے ..... وائل بن حجر سے امام نسائی نے بیان کیا ہے کہ صبح کی تاریکی میں کسی شخص نے ایک عورت کو پکڑ لیا اور اس کے ساتھ زبردستی زنا کیا۔ وہ عورت صبح سویرے نماز پڑھنے کیلئے مسجد کی طرف جا رہی تھی۔ زنا کر کے وہ شخص بھاگ گیا۔ ایک دوسرا آدمی آ رہا تھا۔ عورت نے اس سے فریاد کی۔ چنانچہ وہ زانی کے پیچھے تعاقب میں بھاگا۔ اتنے میں کچھ اور لوگ بھی آ گئے۔ عورت فریاد کئے جا رہی تھی۔ یہ لوگ بھی اس کے پیچھے بھاگے۔ ان لوگوں

نے اس شخص کو پکڑ لیا جو تعاقب میں ان کے آگے جا رہا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ زانی تو اندھیرے میں غائب ہو گیا اور لوگ اس تعاقب میں بھاگنے والے کو پکڑ کر لے آئے۔ وہ شخص کہتا رہا کہ میں تو زانی کے تعاقب میں بھاگ رہا تھا۔ لیکن عورت نے کہا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے۔ اس نے میرے ساتھ زنا کیا ہے۔ غرض کسی نے اس کی نہیں سُنی۔ لوگ دونوں کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ عورت نے کہا کہ اس شخص نے مجھے پکڑ لیا اور میرے ساتھ زنا کیا ہے۔ اس آدمی نے بتایا کہ زناکار تو بھاگ کر غائب ہو گیا۔ میں تو اسے پکڑنے کے لئے بھاگ رہا تھا۔ سب لوگوں نے بیان کیا کہ یہ عورت فریاد کر رہی تھی، ہم اس کی فریاد پر بھاگے یہی بھاگا جا رہا تھا۔ ہم نے اسے پکڑ لیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دے دیا کہ اسے لے جاؤ اور رجم کر دو۔ لوگ اسے لے کر چلنے لگے تو اصل زنا کرنے والا خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور اس نے اقرار کیا کہ اصل زنا کرنے والا میں ہوں۔ یہ شخص واقعی مجھے پکڑنے کے لئے بھاگ رہا تھا۔ وہ مجرم نہیں ہے۔ اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ تین آدمی موجود تھے ایک تو وہ جس نے عورت کے ساتھ زنا کیا۔ دوسرا وہ جو عورت کی فریاد پر زانی کے تعاقب میں بھاگا اور تیسری عورت جس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا گیا۔ چنانچہ آپ نے عورت سے فرمایا: تیری تو مغفرت ہو گئی۔ تیری کوئی خطا نہیں۔ اور جو شخص عورت کی فریاد پر زانی کے تعاقب میں بھاگا تھا اس کی آپ نے تعریف فرمائی۔

تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ جس نے زنا کا اعتراف کر لیا ہے اسے رجم کر دیجئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرما دیا۔ اور فرمایا، نہیں یہ توبہ کر چکا ہے۔ امام احمدؒ نے بھی اس روایت کو محمد بن عبداللہ بن الزبیر کی روایت سے ..... وائل بن حجر سے نقل کیا ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں کہ ——— تو صحابہ نے عرض کیا کہ اسے (اقرار کرنے والے کو) رجم کر دیجئے تو آپ نے فرمایا۔ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر پورے مدینہ والے توبہ کرتے تو سب کی توبہ حق تعالیٰ قبول فرما لیتے اس روایت کو امام ابوداؤد نے۔ باب فی صاحب الحد یجیئ فیقر کے ماتحت حدثنا محمد بن فارس کی سند سے نقل کیا ہے اس میں بھی یہی ہے کہ صحابہ نے عرض کیا کہ اسے (اقرار کرنے والے کو) رجم نہیں فرمائیں گے؟ تو آپ نے فرمایا! اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر پورے مدینہ والے ایسی توبہ کر لیتے تو سب کی توبہ قبول ہو جاتی۔

(الطرق الحکمیۃ فی السیاستہ الشرعیہ ص۵۷-۵۸)

اس واقعہ میں آپ ملاحظہ فرمائیں کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جو غلط طور پر پکڑ لیا گیا تھا۔

محض ایک عورت کے بیان پر کہ "یہ جھوٹ بول رہا ہے۔ اسی نے میرے ساتھ زنا کیا ہے" رجم کر دینے کا حکم صادر فرمایا تھا۔ مرد انکار کر رہا تھا اور بتا رہا تھا کہ میں نے قطعاً زنا نہیں کیا۔ میں تو اس عورت کی فریاد پر زانی کو پکڑنے کے لئے بھاگ رہا تھا۔ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کیا تھا کہ یہ عورت فریاد کر رہی تھی۔ ہم اس کی

فریاد پر بھاگے تو اس شخص کو ہم نے بھاگتے ہوئے پایا اور پکڑ لیا۔ یعنی ان میں سے کوئی ایک بھی زنا کا عینی شاہد نہیں تھا۔ مدار صرف ایک عورت کے بیان پر تھا اور اسی پر آپ نے فیصلہ فرما دیا۔ یہ مقدمہ قطعاً حدود کا مقدمہ تھا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں پیش ہوا۔ اور آپ ہی نے فیصلہ فرمایا

دوسرا واقعہ قصاص کے سلسلہ میں اس یہودی کا ہے جس نے ایک انصاری لڑکی کو چند زیورات کے لئے قتل کر دیا۔ یہ واقعہ صحیح بخاری میں موجود ہے اور حضرت انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے (یہ واقعہ بھی دسویں واقعہ کے عنوان کے تحت گذر چکا ہے) اس میں لڑکی کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا ابھی اس میں زندگی کی رمق باقی تھی۔ آپ نے اس لڑکی سے پوچھا کہ تجھے فلاں آدمی نے قتل کیا ہے؟ فلاں آدمی نے قتل کیا ہے؟ فلاں آدمی نے قتل کیا ہے؟ دو مرتبہ اس نے انکار میں سر ہلا دیا، تیسری مرتبہ اس نے اثبات میں سر ہلایا تو وہ ایک یہودی تھا۔ آپ نے اسے گرفتار کر کے پتھروں سے سر کچلوا کر اسے مروا دیا۔ کیونکہ اس یہودی نے بھی اس لڑکی کو اسی طرح قتل کیا تھا۔

(صحیح بخاری ص۱۰۱۶ ج۲)

امام بخاری نے اسی حدیث کو اسی صفحہ پر دو سندوں سے نقل کیا ہے۔ علماء کرام فرمائیں۔ انہوں نے صرف ایک حدیث ہی کا مطالبہ کیا تھا، میں نے دو حدیثیں پیش کر دی ہیں۔ وہ ان حدیثوں کو مانتے ہیں یا نہیں۔ اگر نہیں مانتے تو منکر وہ ہوئے یا غریب عثمانی؟

اور اگر وہ یہاں اپنا وہ خیالی اجماع پیش فرمائیں کہ جہاں مرد گواہ نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی عورت گواہ ہو تو وہاں اس عورت کی گواہی تسلیم کرلی جائے تو اُن کے اس خیالی اجماع پر تنقید آگے آتی ہے۔

لِعان کی شہادتیں

کچھ علمائے کرام نے لعان کی چار قسموں میں مرد اور عورت میں مساوات کے متعلق فرمایا ہے کہ

(۱) سوال یہ ہے کہ چار مرتبہ کے یہ حلف اور پانچویں مرتبہ خدا کے غضب اور لعنت کی یہ استدعا فی الواقعہ شہادت ہے؟ اگر میاں بیوی ہی شاہد ہیں تو پھر مدعی اور مدعیٰ علیہ کون ہے؟

ہر مقدمہ چار ارکان پر مشتمل ہوتا ہے (۱) مدعی (۲) مدعا علیہ (۳) دعویٰ (۴) گواہ اب اگر میاں بیوی میں لعان کی کارروائی محض شاہد اور شاہدہ کی حیثیت سے ہے، تو مدعی اور مدعا علیہ کون ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ مقدمۂ لِعان میں گواہ ہوتے ہی نہیں۔ لِعان میں میاں بیوی شاہد اور شاہدہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ مدعی اور مدعا علیہ کی حیثیت سے پیش ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں عرض ہے کہ اس کا فیصلہ میں علمائے کرام ہی پر چھوڑتا ہوں۔ وہ خود فیصلہ فرمائیں کہ یہ شہادتیں ہیں یا حلف ہیں۔ مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ حق تعالےٰ نے قرآن کریم میں

(۲۴/۸۶) ان کو شہادتیں ہی کہا ہے اور کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ انھیں شہادتیں قرار نہ دے۔ قرآن کریم میں لفظ قسم اور اسکے مشتقات پورے چوبیس جگہ آئے ہیں نیز حلف اور اس کے مشتقات چودہ جگہ آئے ہیں۔ لہٰذا کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ حق تعالےٰ کو معاذ اللہ قسم اور حلف کے الفاظ نہیں آتے تھے۔ اس لئے اس نے یہاں شہادۃ کا لفظ استعمال کرلیا ہے۔ یقیناً ان کو شہادۃ کہنے سے حق تعالیٰ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بعض اوقات مدعی اور مدعیٰ علیہ کے بیانات بھی شہادت ہوتے ہیں۔

بہرحال اگر یہ حلف ہیں شہادت نہیں ہیں تو میرا مدعا ثابت ہے کہ مقدمہ کے ثبوت کے لئے بنیادی عنصر ہمیشہ رسمی شہادت نہیں ہوتی۔ فیصلہ کا انحصار عدالت کے اطمینان قلب اور معاملہ کی تہ تک پہنچ جانے پر ہے۔ اگر عدالت صرف مدعی اور مدعیٰ علیہ کے بیان سے معاملہ کی تہ تک پہنچ جاتی ہے تو وہ فیصلہ کرسکتی ہے۔ اگر اسے صرف ایک گواہ کی شہادت پر جو مرد بھی ہوسکتا ہے اور عورت بھی اطمینان ہوجائے تو وہ اس پر بھی فیصلہ کرسکتا ہے۔ جج اور قاضی کو اگر واقعہ کی حقیقت پہلے سے معلوم ہے تو وہ بغیر کسی بیان کے محض اپنے علم کی بنیاد پر بھی فیصلہ کرسکتا ہے۔

اور اگر یہ حلف نہیں ہیں بلکہ شہادتیں ہیں جیسا کہ قرآن نے بھی انہیں شہادتیں ہی فرمایا ہے تب بھی میرا مدعا ثابت ہے کہ قرآن نے شہادت میں مرد اور عورت دونوں کو ایک حیثیت دی ہے۔ مرد بھی پانچ مرتبہ شہادت دیتا ہے اور عورت بھی پانچ مرتبہ شہادت

دیتی ہے ۔ اب آپ کی مرضی ہے اسے آپ شہادتیں مانئے یا حلف مانئے ۔ دونوں صورتوں میں یہ آیت کریمہ آپ کے خلاف جاتی ہے اور میری تائید میں ہے ۔

عورت اور مرد کی مساوات

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ عورتوں اور مردوں کی شخصیتوں میں مساوات ایک ایسی حقیقت ہے جس کا کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا ۔ لیکن دنیا کے اس دارالامتحان میں انسان کی ان دونوں اصناف میں بعض کمزوریاں بھی ہیں اور بعض خوبیاں بھی ہیں جن کے باعث دونوں کے دائرہ ہائے عمل مختلف ہو گئے ہیں ۔

زندہ باد ! حضرت علمائے کرام ! تو پھر مان لیجئے تاکہ ناقص العقل وَالدَّیْن یا تو دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں ۔ بیچاری عورت ہی کو آپ حضرات کیوں ناقص العقل والدین ٹھہراتے ہیں ۔

شہادت کی ذمہ داری عورت سے ساقط کر دی گئی ہے

(۱۷) بعض حضرات کا ارشاد ہے کہ منجملہ ان ذمہ داریوں کے جو عورت پر سے ساقط کر دی گئی ہیں ایک ادائیگی، شہادت کی ذمہ داری ہے جسے جملہ معاملات سے سمٹا کر محظ معاشی لین دین کی حد تک محدود کر کے بجالت مجبوری (دو مردوں کی عدم موجودگی میں) ایک مرد اور

ایک عورت کے ساتھ گوارا کیا گیا ہے ۔

ان حضرات نے یہاں پھر وہی غلطی فرمائی ہے جو وہ بار بار کرتے آرہے ہیں ۔ میں نے فقہ القرآن جلد سوم میں پوری تفصیل سے بتایا ہے کہ قرآن کریم نے آٹھ موقعوں پر شہادت کا ذکر فرمایا ہے ان دو موقعوں پر یعنے صرف قذف اور زنا میں ہمارے فقہاء کرام عورتوں کی شہادت کا انکار کرتے ہیں (یعنی حدود) میں ۔ باقی چھ مقامات پر وہ عورتوں کی شہادت کے جواز کے قائل ہیں ۔ قرآن کریم کے ان آٹھ مقامات کے علاوہ ، قصاص میں بھی وہ عورتوں کی شہادت نہیں مانتے (قصاص کی شہادت کا قرآن میں ذکر نہیں ہے) لہذا ان حضرات کا یہ کہنا کہ صرف معاشی لین دین کی حد تک عورتوں کی شہادت کو محدود کر دیا گیا ہے صحیح نہیں ہے ۔ ہماری گذارش یہ ہے کہ قرآن کے متذکرہ چھ مقامات پر آپ مذکر کے صیغوں میں عورتوں کو بھی شامل سمجھتے ہیں تو صرف دو مقامات پر مذکر کے صیغوں کو آپ مردوں کے ساتھ کس قرآنی دلیل سے مخصوص فرماتے ہیں ؟ اس کا کوئی جواب کسی طرف سے نہیں آرہا ہے ۔ علامہ ابن حزم نے بھی یہی شکایت اپنی کتاب المحلّٰی میں کی ہے کہ ہمارے مخالفین قصاص وحدود میں عورتوں کی گواہی کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوئی دلیل سوائے زہری کے قول کے کچھ نہیں پیش کرتے ، (اور زہری کے اس قول کی جو حیثیت ہے وہ علامہ ابن حزم وغیرہ کے حوالے سے ہم آئندہ پیش کریں گے)

خانہ ساز اجماع

میرے ان بیان کردہ واقعات کے

جواب میں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں کہ انہوں نے عورتوں کے بیانات پر قتل کے مقدمات میں فیصلے دیئے تھے بعض حضرات ارشاد فرماتے ہیں کہ

یہ دونوں روایات صاف بتاتی ہیں کہ گواہ سرے سے موجود ہی نہ تھا جو وقوع کا عینی شاہد قرار پاتا محض عورتیں ہی عورتیں تھیں ۔ اور اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ جس بات پر مرد مطلع نہ ہو پائے ہوں محض عورتوں ہی کو اس کا علم ہو تو ایسے معاملات میں خواتین کی شہادت قطعی قابل قبول ہوتی ہے مولانا عثمانی صاحب کے حق میں یہ روایات صرف اسی صورت میں دلیل قرار پا سکتی تھیں جبکہ یہاں مرد اور عورتیں مساوی تعداد میں گواہ ہوتیں یا بدرجۂ آخر مرد بھی گواہ ہوتے لیکن حضرت علیؓ ان کی گواہی کو رد کرتے ہوئے عورتوں کی گواہی پر بنیاد رکھ کر فیصلہ کرتے"

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ ۔

یہاں بھی وہی معاملہ ہے ۔ مرد سرے سے گواہ ہے ہی نہیں ۔ مرد کے طلاق دینے کا معاملہ عورتوں ہی کو معلوم ہے اس لئے انہوں نے شہادت دیدی اب ظاہر ہے کہ جہاں حقیقت حال کا علم صرف عورتوں ہی کی حد تک محدود ہو، وہاں وہی گواہ قرار پا سکتی ہیں ۔ نہ معلوم عثمانی صاحب کو یہ کس نے بتا دیا ہے کہ عورت سرے سے گواہ ہو ہی

نہیں سکتی، خواہ کیسا اور کوئی سا معاملہ بھی ہو ۔۔۔۔

۔۔۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس مبارک دور کے بعد کے چند فقہاء کے واقعات بھی بطور دلیل پیش کئے ۔ لیکن وہ واقعات بھی یہی ظاہر کرتے ہیں کہ ان میں بھی حقیقت حال کا علم صرف عورتوں تک ہی محدود تھا اس لئے وہی گواہ قرار پائیں ۔

ان حضرات کی یہ عبارت پڑھ کر ہمیں بے ساختہ حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ کا ارشاد یاد آگیا کہ ؎

تا مرد سخن نگفتہ باشد عیب و ہنرش نہفتہ باشد

ان حضرات نے اپنی اس خامہ فرسائی سے فقہی معاملات کے متعلق اپنی مہارت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا ۔ وہ فرماتے ہیں

"اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ جس بات پر مرد مطلع نہ ہو پائے ہوں، محض عورتوں ہی کو اس کا علم ہو تو ایسے معاملات میں عورتوں کی شہادت قطعی قابل قبول ہوتی ہے" ـــــ لیکن انہوں نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا کہ یہ اجماع کونسی دنیا میں ہوا تھا یا ہوا ہے ۔

مزید فرماتے ہیں کہ ـــــ "نہ معلوم عثمانی صاحب کو یہ کس نے بتا دیا ہے کہ عورت سرے سے گواہ ہو ہی نہیں سکتی، خواہ کیسا اور کوئی سا معاملہ بھی ہو" ـــــ

حضرات! غریب عثمانی کو یہ بات آپ کے فقہاء ہی نے بتائی ہے ۔ آپ نے ان کے نتائج فکر کو اگر پڑھا ہی نہ ہو تو اس کا

میرے پاس کیا علاج ہے؟ ان حضرات نے اگر اس موضوع پر کم از کم ہدایہ ہی کو پیش نظر رکھا ہوتا تو ایسی عجیب و غریب بات نہ کہتے چہ جائیکہ وہ اس پر اجماع کا دعوی فرمارہے ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

والشهادة على مَرَاتِبَ منها الشهادة فى الزناء يعتبر فيها اربعة من الرجال... ..... ولا يقبل فيها شهادة النساء لحديث الزهرى مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه والخليفتين من بعده ان لا شهادة للنساء فى الحدود والقصاص ولان فيها شبهه البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال فلا تقبل فيما يندرئ بالشبهات ومنها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا تقبل فيها شهادة النساء لما ذكرنا وما سوى ذلك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين او رجل وامرأتين سواء كان الحق مالا او غير مال مثل

النكاح والطلاق والوكالة والوصية ونحو ذلك؛

(ہدایہ ص ۱۵۴ ج ۳ مطبوعہ کلام کمپنی کراچی)

اور شہادت کے کئی مرتبے ہیں۔ ان میں سے ایک تو زنا میں شہادت ہوتی ہے اس میں چار مردوں کی شہادت معتبر ہوتی ہے۔ اور اس میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ زہری کا یہ قول ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد دونوں خلفاء (ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما) کے عہد سے یہی طریقہ چلا آرہا ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کے لئے شہادت کا حق ہی نہیں ہے۔ نیز چونکہ عورتوں کی شہادت میں بدلیت کا شبہ ہوتا ہے کیونکہ وہ مردوں کی شہادت کی جگہ ہوتی ہے تو ان معاملات میں جو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں عورتوں کی شہادت قبول نہیں ہو سکتی۔ (اس کے بعد بقیہ حدود اور قصاص میں دو مردوں کی) شہادت قبول ہوتی ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "اپنے مردوں میں سے دو شاہدوں کو گواہ بنا لیا کرو" اور ان میں بھی عورتوں کی شہادت قبول نہیں ہوتی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور حدود و قصاص کے سوا باقی تمام حقوق میں دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول ہوتی ہے

چاہے یہ حق مالیاتی ہو یا غیر مالیاتی ہو مثلاً۔

طلاق، وکالت ۔ اور وصیت اور اس کے مثل دوسرے حقوق ۔

ہدایہ کی اس عبارت میں آپ خود دیکھ سکتے ہیں کہ حدود و قصاص کے معاملات میں عورت کی گواہی قطعاً ناقابل قبول ہے اس میں کوئی استثنار نہیں ۔ ان حضرات کا مزعومہ اجماع معلوم نہیں کس دنیا میں ہوا ہے؟

یہ درحقیقت ہمارے موقف کی صحت کی دلیل ہے کہ یہ حضرات لاشعوری طور پر ہماری تائید فرما رہے ہیں ۔ یہ اگرچہ ان کی قلت علم اور قصور فہم کی وجہ سے غلطی کا صدور ہوا ہے ۔ لیکن کیا میں توقع کروں کہ علمائے کرام ان حضرات کے اس موقف کو اپنالیں گے۔ نیز کیا میں ان صاحبان سے یہ توقع رکھوں کہ حضرات علمائے کرام سے اپنے اس موقف کو منوالیں گے ۔ اگر ایسا ہوگیا تو ہمارا اختلاف علمائے کرام سے نصف کے قریب ختم ہو جائے گا اور میں بارگاہ الٰہی میں سجدۂ شکر بجالاؤں گا کہ میری محنت ٹھکانے لگی اور علمائے کرام کو اپنے موقف پر نظر ثانی فرمالینے کی توفیق ہوگئی وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

غلط فہمی ناظرین کرام متجسس ہوں گے کہ میں اس غلطی سے پردہ اٹھادوں جو ان حضرات سے ہوئی ہے۔

حقیقت یہ ہے (بشرطیکہ ان صاحبان نے ایک مفتی صاحب کی اندھی تقلید میں اجماع کی یہ بات نہ کہدی ہو ۔ حالانکہ مفتی صاحب

موصوف نے بھی اس کے متعلق اجماع کی بات کہیں نہیں کی بلکہ مناظرانہ کرتب دکھاتے ہوئے اس قدر کہا تھا کہ "باقی ایسی صورتوں میں جنہیں صرف عورتیں شہادت دینے والی ہوں اگر وہ اتنی کثیر عورتیں ہوں جو تواتر کی حد تک پہنچ جائیں تو قاضی خبر متواتر پر فیصلہ دے سکتا ہے" اور اس کا بھی کوئی ثبوت یا حوالہ نہیں دیا تھا بہرحال ان حضرات نے "نقل را چہ عقل" کے مطابق بلکہ مزید بے احتیاطی کا مظاہرہ فرماکر اگر اسے اجماع کا رنگ نہیں دیدیا تو پھر) انھیں کتب فقہ کی ایک عبارت سے دھوکہ ہوا ہے اور انہوں نے غلط مطلب سمجھ لیا۔

مثلاً ہدایہ میں ہے کہ

ویقبل فی الولادۃ والبکارۃ وفی العیوب بالنساء فی موضع لایطلع علیہ الرجال شہادۃ امرأۃ واحدۃ ۔ لقولہ علیہ السلام شہادۃ النساء جائزۃ فیما لایستطیع الرجال النظر الیہ والجمع المحلیٰ بالالف واللام یراد بہ الجنس فیتناول الادنیٰ الخ

(ہدایہ ص ۱۵۵/۳ مطبوعہ کلام کمپنی ۔ کراچی)

اور ولادت اور بکارت اور ان عیوب میں جو عورتوں میں ایسے مقامات پر ہوتے ہیں جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے ایک عورت کی شہادت قبول کرلی جاتی ہے۔

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ان معاملات میں عورتوں کی شہادت جائز ہے جن کی طرف مرد دیکھ ہی نہ سکتے ہوں۔ اس حدیث میں النساء کا لفظ الف ولام کے ساتھ آیا ہے۔ لہذا اس سے مراد عورتوں کی جنس ہوگی جو کم سے کم کو بھی شامل ہوتی ہے۔

اس قسم کی عبارتوں کا مطلب ان حضرات نے یہ سمجھ لیا کہ ایسے معاملات میں جن پر مرد مطلع نہ ہوئے ہوں ان میں عورتوں کی شہادت قبول کرلی جائے گی۔ جو قطعاً غلط ہے۔ حالانکہ فقہاء کرام کا مطلب یہ ہے کہ ان معاملات میں جو مردوں کی نظر میں نہ آسکتے ہوں ان کے دائرکار سے باہر ہوں۔ مثلاً ولادت، بکارت، اور زنانہ عیوب جو مستور مقامات میں ہوں ان میں عورتوں کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے۔ ان حضرات نے لایطلع علیہ الرجال کو لم یطلع علیہ الرجال سمجھا ہے۔ یہ عربیت سے ناواقفیت کی بناء پر ہوا، ورنہ اتنی بڑی غلطی کا ارتکاب نہیں ہوسکتا تھا۔

حضرت نائلہؓ کی شہادت

اس کے بعد حضرت نائلہ رضی اللہ عنہا کی شہادت پر رائے زنی کرتے ہوئے کچھ حضرات نے فرمایا ہے کہ بندۂ خدا! جب حضرت علی رضؓ کو قصاص کی عدالتی چارہ جوئی کرنے پر قدرت ہی حاصل نہ ہو پائی تھی اور وہ کوئی عدالت قائم ہی نہ کرنے پائے

تھے، مدعی اور مدعا علیہ اپنا دعویٰ دائر کرنے کی پوزیشن میں آئے ہی نہیں شہادتوں کو طلب کیا ہی نہ جاسکا تو حضرت نائلہؓ کی عدالتی شہادت پر اجماع کب، کہاں اور کیسے منعقد ہوگیا؟ نہ مدعی کا وجود، نہ مدعا علیہ کا وجود، نہ دعویٰ کی دائرگی، نہ عدالت کا وجود، نہ کسی قاضی کی تقرری نہ مقدمہ کی سماعت کا وجود، لیکن شہادت نسواں پر صحابۂ کرام کا اجماع حقیقی!!

ان حضرات کی طرف سے یہ ایک اور افسوس ناک قصور علم کا ثبوت ہے کہ انکو اجماع کی حقیقت بھی معلوم نہیں وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ عدالت قائم ہوتی، مدعی اور مدعا علیہ حاضر عدالت ہوتے، کسی قاضی کا تقرر ہوتا، گواہوں کے بیانات ہوتے تب کہیں جاکر اجماع ہوتا۔ حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت امیر معاویہ، حضرت عمروؓ بن العاص وغیرہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی بہت بڑی تعداد حضرت علی رضؓ سے قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے اور وہ یعنی حضرت علی رضؓ قصاص کے مطالبہ کی حقانیت کو تسلیم کرکے اپنا عذر بیان فرما رہے تھے۔ یہ سارا زبانی جمع خرچ محض ہوائی چیز تھی جس سے کوئی نتیجہ مرتب ہی نہیں ہوسکتا تھا جب تک عملی طور پر کچھ نہ کیا جاتا۔

ان حضرات کو معلوم ہونا چاہیئے کہ اجماع کی تعریف یہ ہے

الاجماع: ھو فی اللغۃ الاتفاق وفی الشریعۃ اتفاق مجتھدین صالحین من امۃ محمد فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی۔

(نور الانوار ص ۲۱۹)

اجماع لغت میں اتفاق رائے کو کہتے ہیں اور شریعت میں صالح اور نیک مجتہدین کا امت محمدیہ میں سے، ایک زمانہ میں، کسی امر پر اتفاق رائے کا نام ہے۔ یہ قولی بھی ہوتا ہے اور فعلی بھی ہوتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ نظری طور پر سب صحابہؓ نے اپنی رائے کا اظہار مطالبۂ قصاص کر کے اور فریق مقابل نے اسے قبول کر کے کر دیا تھا یا نہیں؟ یہ جو وہ بھی مجرمین قتل عثمانی رضی اللہ عنہ کے نام گنا رہے تھے اور ان کے افعال شنیعہ کا بیان فرما رہے ہیں کیا اُن پر وحی آئی ہے یا وہ وہاں کھڑے دیکھ رہے تھے؟ یہ سب کچھ حضرت نائلہؓ کے بیان ہی پر تو وہ فرما رہے تھے۔ پھر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان مجرمین میں سے چن چن کر ایک ایک کو جو کیفر کردار تک پہنچایا تھا وہ کس کے بیان پر تھا؟ کیا کسی نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اس فعل سے انکار کیا تھا؟ یہ سب کچھ اگر اجماع نہیں تھا تو اور کیا تھا؟

اس کے بعد بالآخر حضرت نائلہ کی شہادت پر اجماع کو تسلیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"تاہم حضرت نائلہؓ کی اس خبر کو عدالتی شہادت مان بھی لیا جائے تو بھی اس میں محترم عثمانی صاحب کے موقف کی دلیل موجود نہیں ہے۔ کیونکہ وقوعہ کے

وقت سرے سے کوئی موجود نہیں تھا

الخ

اس کے متعلق میں پہلے بتا چکا ہوں کہ یہ بات غلط ہے۔ فقہاء ہرگز یہ نہیں کہتے کہ اگر وقوعہ کے وقت کوئی مرد موجود ہی نہ ہو اور صرف عورت ہی موجود ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اُنہوں نے ان کے قول کو سمجھا ہی نہیں۔

فقہ القرآن (رجم اصل حد ہے یا تعزیر) یہ بحث حدود و تعزیرات والی جلد میں آئی ہے۔ لیکن چونکہ گذشتہ دنوں پاکستان میں قوانین اسلامی کو نافذ کرنے کے ضمن میں زنا کی حد کے سلسلہ میں یہ بحث عوام و خواص کے اذہان کو پریشان کر رہی تھی کہ زنا کیلئے اسلامی قانون حدود میں "رجم" کی کیا حیثیت ہے؟ ہمارے علمائے کرام کا قدیم الخیال طبقہ مصر تھا کہ زنا کی سزا اگر زنا کے مجرم شادی شدہ ہوں تو رجم یعنی سنگسار کر دینا ہے فاضل مؤلف نے قرآن و سنت کے ناقابل تردید دلائل و شواہد سے ثابت کیا ہے کہ زنا کی حد شرعی سنگسار کرنا نہیں ہے بلکہ سو کوڑے مارنا ہے۔ البتہ اگر تعزیراً حکومت وقت کسی خاص مقدمے میں عبرت اندوزی کے لئے رجم کرنا چاہے تو رجم کر سکتی ہے مگر اس کو قرآنی حد نہیں کہا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں مفصل بحث کے بعد اپنی تائید میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ پروفیسر ابو زہرہ مصری وغیرہ۔ کئی علمائے کرام کے اقوال پیش کئے گئے ہیں۔

ضخامت ۲۶۲ صفحات۔

حصہ دوم

عورتوں کی دیت

فقہ القرآن جلد سوم (حقوق نسوان) ——— میں ہم نے عورتوں اور مردوں کی دیت کے سلسلہ میں اپنے خیالات کا اظہار کر دیا تھا۔ فقہ القرآن کا موضوع چونکہ قرآنی ہدایات و ارشادات تک محدود ہے اس لئے ہم نے اپنے استدلال کو قرآنی آیات تک محدود رکھا تھا۔ اس سلسلہ کی احادیث وغیرہ سے صرف ضمنی طور پر بحث کی گئی تھی۔ بعد میں یہ مسئلہ اخبارات و رسائل اور مجلس شوریٰ میں بڑا موضوع بحث بنتا چلا گیا محترم خالد اسحاق صاحب ایڈووکیٹ سپریم کورٹ نے بھی اسی موضوع پر ایک مختصر مضمون قلم بند فرما دیا جس میں موصوف نے بھی ہمارے نقطۂ نظر کی تائید فرما دی جس پر جماعت اسلامی کی طرف سے ان کے خلاف اچھا خاصا محاذ قائم کر دیا گیا۔ اختلاف رائے قطعاً کوئی بری بات نہیں۔ اگر اختلاف رائے نہ ہو تو مسئلہ کے مختلف گوشے سامنے نہیں آتے۔ لیکن ہمارا مذہبی طبقہ اس ضمن میں انتہائی تنگ نظر اور زود رنج واقع ہوا ہے۔ خصوصاً علمائے کرام اپنے نظریات کے خلاف کسی آواز کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ ان کے نزدیک حق و صواب وہی ہے جو وہ فرماتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان کے نظریات کے خلاف سوچتا اور

سمجھتا ہے تو وہ لازماً اسلام دشمن، مغرب سے مرعوب اور اسلامی احکام میں قطع و برید کا مجرم ہے۔ ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ان کے خلاف رائے قائم کرنے والا دیانت دار بھی ہو سکتا ہے۔ اختلاف کے اظہار کے بعد ان حضرات کے نزدیک اختلاف کرنے والے کا ایمان بھی مشتبہ ہو جاتا ہے اور اس کی علمی صلاحیت و قابلیت بھی مشکوک ہو جاتی ہے۔ پھر وہ اس قابل بھی نہیں رہتا کہ قرآن کی کسی آیت کا تلفظ بھی صحیح طور پر کر سکے اور صرفی، نحوی، اصولی اور حدیثی و تفسیری اصطلاحات سے تو وہ بالکل ہی نابلد اور جاہل سمجھ لیا جاتا ہے۔

اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ کا ممبر و محراب سے ورد اور اعلان کرنے والے حضرات اتنا تو سوچیں کہ اگر اختلاف رائے اتنی بری چیز ہے تو ابتدائی صدیوں میں متعدد فقہی مذاہب کیسے پیدا ہو گئے اور پروان چڑھ گئے۔ فقہی مسالک کو صرف چار میں محدود تو بہت بعد میں کیا گیا ہے جب مسلمانوں کی سیاسی اجتماعیت ختم ہو گئی اور ملت سخت پراگندگی اور انتشار کا شکار ہو گئی تو اس وقت کے علماء نے مذہبی اجتماعیت کا تحفظ اسی میں دیکھا کہ مذہبی اختلافات کو چار بڑے مکاتب فقہ میں محدود کر دیا جائے۔ ورنہ اس سے پہلے تدبر و تفکر، غور و خوض، اور تفقہ پر کسی قسم کی کوئی قدغن عائد نہیں تھی۔ اس زمانہ میں بڑے سے بڑا امام بھی اپنے نتائج فکر کو حرف آخر نہیں سمجھتا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہم نے جو رائے قائم کی ہے اس میں غلطی اور خطا کا امکان ہے۔ لہٰذا دوسرے علماء کو بھی رائے زنی کرنے کا حق ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر ان کا پختہ ایمان تھا کہ اَلْمُجْتَهِدُ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ (اجتہاد

کرنے والا غلط فیصلہ بھی کرتا ہے اور صحیح فیصلہ بھی کرتا ہے) غلطی کا امکان مقدم ہے اس لئے یُخْطِئُ کا لفظ پہلے لایا گیا ہے۔ لہٰذا کسی کی رائے حرفِ آخر نہیں ہو سکتی۔ حرفِ آخر صرف حق تعالیٰ کا ارشاد اور نبی معصوم کا وہ فیصلہ ہی ہو سکتا ہے جو ہم تک صحیح اسناد سے پہنچا ہو۔

لیکن آج ہمارے علمائے کرام اپنی فکر کو حرفِ آخر سمجھتے ہیں اور اس کے خلاف کوئی بات سننے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ اگر کوئی شخص بدقسمتی سے ان کی فکر کے خلاف کچھ سوچنے کی غلطی کرتا ہے تو انھیں اس کے ایمان اور عقیدہ میں ہزار کیڑے کلبلاتے ہوئے نظر آنے لگتے ہیں اور وہ فوراً خطرہ کی گھنٹی بجانا اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ ـــــ لوگو! اسلام خطرہ میں ہے۔ ایسا کچھ سوچنے والا مغرب زدہ، تجدد پسند، ملحد اور بددین ہے۔ وہ اسلام کے ساتھ مغربی اباحیت کا پیوند لگا رہا ہے، وغیر ذلک لہٰذا اس سے بچو، اس سے دور رہو۔ وہ تمہارے دین و ایمان کو غارت کر دے گا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ

پھر جب تک وہ اپنے خلاف سوچنے والے کی دل کھول کر تنقیص و تذلیل نہ کر لیں، ان کے جذبۂ انانیت کی تسکین ہی نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں جماعت اسلامی کے خصوصی آرگن ترجمان القرآن بابت ماہ جون ۱۹۸۴ء کی پوری اشاعت از اول تا آخر اسی موضوع کے لئے وقف کی گئی ہے پھر جولائی کے پرچہ میں جناب عبدالوکیل صاحب علوی نے دل کھول کر دادِ تحقیق دی ہے۔ اس کے بعد ستمبر کا پرچہ بھی از اول تا آخر اسی کے لئے وقف کیا گیا اور مولانا گوہر رحمٰن صاحب نے خامہ فرسائی فرمائی ہے ان تین ماہ کے پرچوں میں خالد اسحاق صاحب کو نام لے لے کر مطعون کیا

گیا اور اب اکتوبر کا پرچہ بھی اسی موضوع پر آیا ہے جس میں پروفیسر مولانا طاہر القادری صاحب کو موردِ طعن و تشنیع بنایا گیا ہے۔

چونکہ اس موضوع پر سب سے پہلے ہم نے ہی کچھ گذارشات پیش کی تھیں اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ طرفین کے دلائل کا ایک منصفانہ جائزہ لے کر عامۂ مسلمین کے سامنے صحیح صورت حال پیش کر دی جائے تاکہ وہ خود فیصلہ کر سکیں کہ حقیقت کیا ہے اور ذمہ دار حضرات کسی صحیح نتیجہ تک پہنچ سکیں۔ وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ الْعَظِیْمِ

محترم مدیر ترجمان القرآن ماہ جون کے ایڈیٹوریل یعنی اشارات میں رقم طراز ہیں:۔

"قوت کا مقابلہ کرنے کے لئے پہلے تو دیت کے مسئلے پر وہ خواتین اٹھیں جن کے میک اپ اور نمائش زینت نے پہلے ہی معاشرے میں دھوم مچا رکھی تھی۔ اب وہ دلیل و بینہ کی راہ چھوڑ کر مظاہرے کرنے اور جلوس نکالنے پر اتر آئی ہیں یہ گروہ جس کو قرآن میں حکم ستر و حجاب نہ ملا اور حدیث میں انتفائے زینت کی تاکید نہ ملی، جس نے آج تک کبھی کوئی کارنامہ اسلام کے حق میں اور مغربیت کے خلاف انجام نہ دیا جس نے رقص و سرود کی مخلوط محفلوں کو زینت بخشی، جس نے قطاروں میں کھڑے ہو کر باہر سے آنے والے اغیار کا پوری نمائش حسن کے ساتھ استقبال کیا، جس کے لئے سر پر دوپٹہ ٹکانا مشکل ہو رہا ہے، جن کے گھروں میں موجودہ دور کی ساری فضولیات کا دور دورہ ہے، جن

میں بعض کو نمازوں کی توفیق نہ ہوئی ہوگی، انھیں "اسلام کے قانون دیت" کی تصحیح کے لئے سخت بے تابی لاحق ہوگئی ہے جیسے اسلام میں یہی ایک حکم نازل ہوا تھا اور یہ درست ہو جائے گا تو پھر سب ٹھیک ہو جائے گا۔

ان سے زیادہ افسوسناک وہ حضرات ہیں جنھوں نے ان کی حمایت کے لئے غلط طریقہ اختیار کیا ہے، چوہدری الطاف حسین اور سعید حسن صاحب پر تو کچھ زیادہ گلہ نہیں، جناب خالد اسحاق جیسے صاحب مطالعہ اور شرافت کیش قانون دان کا اس سطح پر اتر آنا کہ انھوں نے خلفائے راشدین اور چاروں ائمہ کرام اور تمام مشہور علمائے صالحین کے مقابلے میں پوری امت میں سے دو ایسے افراد اصم اور این علتیہ کو ڈھونڈ کر لا کھڑا کیا ہے جو معتزلی ہیں، جو کمتر سطح کے عالم ہیں۔ اور ان کے حوالہ سے ہمارے سرمایۂ علوم و فقہ میں خاص اضافہ ثابت نہیں ہے۔ خالد اسحاق صاحب بڑی وسیع "اسلامی" لائبریری کے مالک ہیں، وہ پہلے ان دونوں حضرات کے حالات تو تفصیل سے پڑھ لیتے خالد اسحاق صاحب اپنی اس منفردانہ رائے پر اصرار کرتے ہوئے آگے بڑھنے کے بجائے بہتر ہے کہ اپنے نقطۂ نظر کو تبدیل کریں۔ جدید خواتین اور ان کا حامی طبقہ دنیا میں انکا نام اچھال سکتا ہے۔ اپنے اثر سے کام لیکر ان کو کوئی رتبہ و جاہ دلوا سکتا ہے۔ مگر آخرت میں خدا کی گرفت سے یہ

لوگ نہیں بچا سکتے، بلکہ ان کو تو خود اپنی پڑی ہوگی"
(ترجمان القرآن ص ۱۸۲-۱۸۳ بابت ماہ جون ۱۹۸۴ء)

اس کے بعد صفحہ ۲۰۲ پر پھر رقم طراز ہیں:۔

کچھ ایسے لوگ جو علماء کہلاتے ہیں یا اردو تراجم کے ذریعے حدیث و فقہ کی کتابیں پڑھتے ہیں انھوں نے خود اپنی بے دینی کی وجہ سے آئندہ ووٹوں کے حصول کے لئے ان لوگوں کی پشتیبانی شروع کر دی ہے اور وہ ان کو آدھے پورے حوالے دے رہے ہیں۔ چنانچہ معلوم ہوا ہے کہ کراچی کے وکیل خالد اسحاق صاحب ان کو مواد مرتب کر کے دے رہے ہیں۔ انھوں نے امام زہری کے اس قول کو ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار دینے کے لئے اس کے کچھ راویوں پر جرح کی ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ اس کا جواب دیکر یہ ثابت کیا جائے کہ امام زہری کا یہ قول یقیناً قابل استدلال ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کے مسودۂ قانون میں عورت کے لئے قتل خطاء کی صورت میں نصف دیت کا ذکر کیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ لوگ اس کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔ جناب خالد اسحاق صاحب نے اس مسئلہ کے خلاف ان کی مدد کے لئے ایک مضمون بھی لکھا ہے جس کا ایک حصہ ہمیں موصول ہو گیا ہے۔

اہل علم ان کے دلائل کو خود دیکھکر اس کا جواب سوچیں۔ کیوں کہ وہ درحقیقت

دلیلیں نہیں ہیں، محض مغالطہ انگیزی ہے۔ الخ

پھر صفحہ ۲۱۷ پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

اہل علم ان ساری باتوں کو جانتے ہیں مگر مصیبت یہ ہے کہ واسطہ ان لوگوں سے پڑا ہے کہ جو قرآن کی کوئی آیت صحیح تلفظ سے نہیں پڑھ سکتے، حدیث اور اصول حدیث، فقہ اور اصول فقہ تو بہت دور کی باتیں ہیں مگر اس جہالت کے باوجود ان کا زعم یہ ہے کہ ہم تو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے بڑھ کر قرآن و حدیث کو جاننے والے مجتہدین ہیں اور اب دیکھیں کہ خالد اسحاق صاحب کے مضمون میں اسی قسم کا اجتہاد ہے اور اس نے اس اجماع کو بھی اپنے خیال میں ناقابل اعتبار قرار دیدیا ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عورت کی نصف دیت کا ذکر حدیث کی معروف کتابوں میں نہیں ہے۔ یہ اعتراض اٹھانے والے وہ لوگ ہیں جو بالعموم حدیث کے علم سے کورے ہیں اور محدثین کے کام اور ان کی اصطلاحات کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ الخ

خالد اسحاق صاحب بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں۔ وہ عربی اور انگریزی دونوں زبانوں کے مسلمہ فاضل ہیں۔ پاکستان میں ان کی لائبریری اردو، فارسی، عربی اور انگریزی چاروں زبانوں کی کتابوں کے ذخیرہ کے اعتبار سے منفرد حیثیت کی مالک ہے۔ فقہ القرآن کی تالیف کے سلسلہ میں ہم نے ان کی لائبریری سے بہت استفادہ کیا ہے اور

اردو، عربی کتب کے سلسلہ میں تو میں شہادت دے سکتا ہوں کہ شاید ہی کوئی کتاب میری نظر سے ایسی گذری ہو جس پر ان کے نشانات نہ ہوں، ہر کتاب کے اہم نکات پر انھوں نے اپنے خاص اسٹائل سے نشانات لگائے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے ان کتابوں کو لائبریری کی زینت ہی نہیں بنایا بلکہ ان کا مطالعہ بھی کیا ہے۔ حق تعالیٰ نے انھیں حافظہ اور ذہن بھی بہت اچھا دیا ہے۔

ان کے کردار کی عظمت کا عالم یہ ہے کہ ایوب خان جیسے دیدہ دلیر والے حکمران کے دور میں باوجود ایڈووکیٹ جنرل ہونے کے جماعت اسلامی کے خلاف حکومت کی وکالت سے انکار کر دیا تھا کیوں کہ حکومت کا کیس کمزور تھا۔ خالد اسحاق صاحب کے علمی پائے اور ان کے مضمون کی قدر و قیمت تو اسی سے واضح ہے کہ ان کے مضمون کا جواب دینے کے لئے جماعت اسلامی کو علماء و صلحاء جماعت کی پوری دس رکنی کمیٹی بٹھانی پڑی۔

خالد اسحاق صاحب کا مضمون اتنا ہی غیر اہم اور بے وزن تھا

جیسا کہ تاثر دیا گیا ہے تو اس کے لئے اس قدر اہتمام اور ترجمان القرآن کی جون اور جولائی، ستمبر ۸۷ء کی اشاعتیں مخصوص کرنے کی بھی ضرورت نہ ہونی چاہیئے تھی۔

خالد اسحاق صاحب یا ان کے کسی ہمنوا نے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے بڑھ کر قرآن وحدیث کو جاننے والے مجتہد ہونے کا دعویٰ کبھی نہیں کیا ہمیں اپنی کم علمی اور کم مائیگی کا اعتراف ہے لیکن اپنے علمی اضافہ کی خاطر میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ ہونا ممنوع ہے۔ کیا آج کوئی اس مقام تک نہیں پہنچ سکتا جبکہ وسائل وذرائع علم دوسری صدی ہجری سے آج کہیں زیادہ وسیع ہیں اور اس ایٹمی دور کا ذہن اب سے ہزار سال پہلے کی بہ نسبت کہیں آگے ہے۔ اگر اس کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہوگا تو پھر سوال یہ ہے کہ کیا ختم نبوت کے عقیدے کے بعد اس عقیدے کا اضافہ بھی کرنا ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام بخاری جیسے لوگ دوبارہ پیدا نہیں ہو سکتے؟

عورتوں کی شہادت

ترجمان القرآن میں سب سے پہلے تو ص ۲۰۲ پر ارشاد فرمایا گیا ہے کہ کونسل نے اس سلسلہ میں اپنے استدلال کا مدار امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول قرار دیا ہے مضت السنۃ من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلیفتین من بعدہ الی یومنا ھذا ان لا شھادۃ للنساء فی

الحدود والقصاص (مصنف ابن ابی شیبہ)

ترجمہ: رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے اور آپ کے بعد کے دونوں خلفاء جناب ابوبکرؓ اور جناب عمرؓ کے عہد سے یہی طریقہ جاری رہا ہے کہ حدود وقصاص کے معاملے میں عورتوں کی شہادت نہیں ہوتی۔

اسی لئے تمام فقہائے کرام نے اس قول کو استدلال میں پیش کیا ہے۔ مَضَتِ السُّنَّۃُ کے الفاظ اصول حدیث کے مطابق دلالت کرتے ہیں کہ یہ سنت متواترہ ہے، قطعی ہے، اور اس کے خلاف کوئی دوسرا قول جناب رسول اللہ اور شیخین سے منقول نہیں ہے۔ کچھ ایسے لوگ جو علماء کہلاتے ہیں یا اردو تراجم کے ذریعے حدیث وفقہ کی کتابیں پڑھتے ہیں، انھوں نے خود اپنی بیدینی کی وجہ سے آئندہ ووٹوں کے حصول کے لئے ان لوگوں کی پشتیبانی شروع کردی ہے اور وہ ان کو آدھے پورے حوالے دے رہے ہیں۔ چنانچہ معلوم ہوا ہے کہ کراچی کے وکیل خالد اسحاق صاحب ان کو مواد مرتب کرکے دے رہے ہیں۔ انھوں نے امام زہری کے اس قول کو ضعیف اور ناقابل اعتماد قرار دینے کے لئے اس کے راویوں پر جرح کی ہے اس وجہ سے ضروری ہے کہ اس کا جواب دیکر یہ ثابت کیا جائے کہ امام زہریؒ کا یہ قول یقیناً قابل استدلال ہے۔"

اس سنت متواترہ اور قطعی ہونے کے دعوے کے جواب میں،

میں اگر عرض کروں گا تو شکایت ہوگی۔ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات مذکورہ بالا حضرات علمائے کرام کی خدمت میں پیش کرنے سے پہلے اتنا عرض کردوں کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی وہ روایت جس کے تواتر اور قطعیت کے دعوے کئے جارہے ہیں مختصر ہے ورنہ اصل روایت طویل ہے اور وہ یوں ہے مَضَتِ السُّنَّةُ مِنْ لَدُنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَلِيْفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهٖ اِلٰى بَكْرٍ وَّعُمَرَ اَنَّ لَا تَجُوْزَ شَهَادَةُ امْرَاَتَيْنِ مَعَ الرَّجُلِ فِي الْقَتْلِ وَالطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ وَالْحُدُوْدِ

(ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دونوں خلفاء ابوبکرؓ و عمرؓ کے زمانے سے یہی طریقہ چلا آرہا ہے کہ ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی شہادت قتل میں، طلاق میں، نکاح میں، اور حدود میں جائز نہیں ہوتی اور امام زہری کا یہ قول طلاق اور نکاح میں خود فقہائے حنفیہ کے خلاف بھی پڑتا ہے جس کی وجہ سے یہ اثر فقہاء کے گلے میں ہڈی بنکر پھنس گیا ہے، جسے اگلتے بن پڑتی ہے نہ نگلتے۔ چنانچہ شیخ الاسلام فرماتے ہیں۔

(معاف فرمائیں طوالت کے خوف سے افتیاس کا اردو ترجمہ دے رہا ہوں۔ مگر چوں کہ اعلاء السنن کا اردو ترجمہ کہیں شائع نہیں ہوا ہے لہٰذا یہ الزام اس خاکسار کو نہ دیں کہ کچھ ایسے لوگ جو علماء کہلاتے ہیں جو اردو تراجم کے ذریعے حدیث و فقہ کی کتابیں پڑھتے ہیں ؛)

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اموال اور متعلقات اموال یا ان معاملات کے علاوہ جن کا علم عورتوں کے سوا کسی کو نہ ہوتا ہو جیسے ولادت وغیرہ عورتوں کی شہادت قبول نہیں

کی جاسکتی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، نہ روایت کی جہت سے نہ درایت کی جہت سے، جہاں تک روایت کا تعلق ہے تو انھوں نے اس باب میں جس چیز سے استدلال کیا ہے وہ امام زہری کا قول ہے کہ "طریقہ یہی چلا آرہا ہے کہ ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی شہادت قتل میں، طلاق میں، نکاح میں اور حدود میں جائز نہیں ہوتی۔ اسے سحنون نے ابن وہب سے، انھوں نے یونس بن یزید سے انھوں نے زہری سے روایت کی ہے۔ نیز اسے سحنون ہی نے ابن وہب سے، انھوں نے عقیل سے انھوں نے زہریؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے یہ طریقہ چلا آرہا ہے الخ۔ اور سحنون ہی نے اسے ابن وہب سے، انھوں نے اسماعیل بن عیاش سے، انھوں نے زہریؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور آپ کے بعد دونوں خلفا (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے یہی طریقہ چلا آرہا ہے الخ (المدونہ ص ۸۴ ج ۴)

اور اس میں ان لوگوں کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ یہ زہری کی مرسلات میں سے ہے اور ان کی مرسلات کی کوئی قیمت نہیں (لیس بشیء) "تہذیب" میں کہا ہے کہ "احمد بن سنان کا بیان ہے کہ یحییٰ بن سعید زہری اور قتادہ کی مرسلات کو کچھ بھی نہیں سمجھتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے "یہ حفاظ کی قوم ہیں جب کسی بات کو سنتے ہیں تو

تعلیقاً بیان کر دیتے ہیں۔" آہ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ سنت سے زہریؒ کی مراد، مدینہ والوں کا طریقہ ہو، اور عقیل وغیرہ نے اسے سنت نبوی سمجھ لیا ہو اور بالمعنیٰ روایت کر دی ہو۔ پھر جو کچھ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور عمرؓ اور ابن عمرؓ اور علیؓ سے روایتیں بیان کی ہیں جیسا کہ ظاہر ہے وہ زہری کے قول پر مقدم ہیں۔ لہٰذا زہری کی اس روایت میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں ہے۔ رہ گئی درایت تو چوں کہ انھوں نے عورتوں کی شہادت کو ولادت اور اس جیسے معاملات میں قبول کر لیا ہے حالاں کہ وہ مالی معاملات میں سے نہیں ہیں تو نکاح اور طلاق میں وہ اُن کی شہادت کیسے قبول نہیں کرتے جو مالی معاملات نہیں ہیں؟ اور ضرورت اور عدم ضرورت کی بناء پر فرق کرنا بیہودہ بات ہے۔

کیوں کہ عورتوں کی شہادت ضرورت ہی کی وجہ سے قبول کی گئی ہے جیسا کہ حق تعالیٰ کے ارشاد "فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان" (تو اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بنا لی جائیں) سے واضح ہے تو جب اموال میں ضرورت ہو سکتی ہے تو نکاح اور طلاق میں ضرورت کیسے نہیں ہوگی۔

پھر حق تعالیٰ کا ارشاد "فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان" (تو اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بنا لی جائیں) اس بات پر بھی دلالت کرتا

ہے کہ شہادت میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں، تو جہاں مرد کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے وہاں دو عورتوں کی شہادت بھی قبول کی جانی چاہیئے۔ البتہ حدود اور قصاص میں اجماع کی وجہ سے تخصیص کر لی گئی ہے کیوں کہ اس میں بدلیت کا شبہ ہے اور حدود قصاص میں شبہ اثر انداز ہوتا ہے تو حدود و قصاص میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس موضوع پر اگر کوئی روایت نہ ہوتی تو قیاس (نظر) کا تقاضا یہی تھا کہ عورتوں کی شہادت نکاح اور طلاق میں قبول کی جاتی تو جب کہ قیاس کی تائید روایات سے بھی ہو رہی ہے تو کیسے قبول نہیں کی جائے گی۔

یہ مسئلہ کی تحقیق ہے اسے یاد رکھیئے:۔

اس کے بعد حضرت علامہ شیخ الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

یہ عبد ضعیف (یعنی مولانا ظفر احمد عثمانی مؤلف اعلاء السنن) کہتا ہے کہ اہل علم کو انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیئے۔ تعجب ہے کہ بعض احباب نے یہ کیسے کہہ دیا کہ زہری کے قول میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ وہ مرسل ہے اور زہری کی مراسیل کی کوئی اہمیت نہیں ہے حالاں کہ خود امام ابو یوسفؒ نے زہری کی اسی مرسل سے اپنی کتاب الخراج میں حدود کے سلسلہ میں عورتوں کی شہادت

کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے
کہ ہم سے حجاج نے حدیث بیان کی، انھوں نے زہری سے
حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے
بعد دونوں خلفاء کے عہد سے یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ
حدود میں عورتوں کی شہادت جائز نہیں ہوتی (ص ۱۹۶)
اور ہم مقدمہ میں بتا چکے ہیں کہ زہری کی مراسیل کا رد
کر دینا ہمارے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ یہ
محدثین کے اصول پر صحیح ہو سکتا ہے جو مراسیل سے احتجاج
نہیں کرتے۔ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا یہی مذہب
ہے۔ امام مالکؒ نے تو موطا میں ان کے مراسیل سے کثرت
احتجاج کیا ہے، اسی طرح امام احمدؒ بھی مرسل کو رد نہیں کرتے
لہذا بعض احباب کو یوں کہنا چاہیئے تھا کہ زہری کی مراسیل
کی محدثین کے نزدیک قطعاً کوئی اہمیت نہیں ہے۔ پھر
اسکو اپنے نزدیک حجت تسلیم کر لینے کے بعد کیوں حنفیہ
اسے حجت مانتے ہیں جواب دینا چاہیئے تھا لہذا مناسب
یہ تھا کہ یوں کہا جاتا، واللہ اعلم

کہ زہری کے اس اثر میں ایک (علت) کمزوری ہے کہ
اس اثر کو ابن وہب نے یونس بن یزید سے انھوں نے
ابن المسیب سے، روایت کیا ہے کہ ابن المسیب نے فرمایا
(یہی اثر نقل کیا ہے) کہ عورتوں کی شہادت حدود میں،
نہ طلاق میں اور نہ قتل میں جائز ہوتی ہے، (اس کے بعد ہے)

ابن شہاب نے کہا ہے کہ یہی طریقہ چلا آرہا ہے کہ عورتوں کی
شہادت قتل میں، نکاح میں اور حدود میں جائز نہیں ہوتی۔
(مدونہ میں ایسا ہی ہے ص ۸۴/۴) تو اس اثر سے معلوم ہوتا ہے
کہ ابن شہاب اولاً اسے ابن المسیب کے قول سے نقل کرتے
ہیں پھر فرماتے ہیں مَضَتِ السُّنَّةُ بِذٰلِكَ (یہی طریقہ چلا
آرہا ہے) اس سے اس بات کی تائید ہو جاتی ہے کہ سنت
سے ابن شہاب کی مراد اہل مدینہ کا عمل ہے۔ کیوں کہ اگر
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء کا عمل مراد
ہوتا تو ابن شہاب اولاً ابن المسیب کا قول نقل کر کے
بعد میں اپنا قول مَضَتِ السُّنَّةُ بِذٰلِكَ (یہی طریقہ چلا
آرہا ہے) بیان نہ کرتے بلکہ اس کے برعکس کہتے۔ اور یونس
بن یزید زہری کی روایات میں حجاج سے زیادہ قابل اعتماد
ہیں۔ اور عقیل بھی ان سے کم نہیں ہیں۔ لیکن یونس نے زیادتی
نقل کی ہے اور بات واضح کر دی ہے۔ لہذا ان کے الفاظ کو
دوسروں کے الفاظ پر ترجیح دینی ہوگی۔ اس کے علاوہ
حجاج نے عطاء سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی
ہے جو زہری کے قول کی کہ مضت السنة من رسول
الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده الخ
(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دونوں خلفاء کے عہد
سے یہی طریقہ چلا آرہا ہے الخ) کی تردید کر دیتا ہے، کیونکہ
حضرت عمرؓ نے عورتوں کی شہادت کو مردوں کے ساتھ

طلاق اور نکاح میں جائز قرار دیا ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے
الخ (اعلاء السنن ص ۱۶۷ ج ۱۵ مطبوعہ ادارۃ القرآن دار العلوم الاسلامیہ کراچی)

حضرت علامہ عثمانی صاحب کے اس طویل اقتباس سے معلوم ہو گیا کہ محدثین کے نزدیک امام زہریؒ کی اس مرسل کی کوئی حیثیت یا قیمت نہیں ہے کیوں کہ فن حدیث کے امام یحییٰؒ بن سعید کا یہ فیصلہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں نقل فرمایا ہے کہ وہ زہری اور قتادہ کی مرسلات کو کچھ بھی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی فن میں اسی فن کے ماہر کی بات کو اہمیت دی جاتی ہے۔ کسی دوسرے فن کے ماہر کی بات کی طرف توجہ نہیں دی جاتی۔ انجینئرنگ کے فن کے مسئلہ میں کسی انجینئر ہی کی بات کی اہمیت ہوتی ہے۔ انجینئرنگ کا مسئلہ آپ کسی ایم بی بی ایس ڈاکٹر سے حل نہیں کرا سکتے۔ اسی طرح کسی بیماری اور مریض کے سلسلہ میں آپ کسی ماہر ایم بی بی ایس ڈاکٹر ہی سے رجوع کرتے ہیں کسی انجینئر سے اس کا علاج نہیں کرائیں گے۔ لہٰذا جب حدیث کی بات ہوگی تو محدثین ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جب فقہ کی بات ہوگی تو فقہاء سے رجوع کیا جائے گا۔

یہ بات کہ کونسی حدیث قابل استدلال اور لائق اعتبار ہے فن حدیث سے تعلق رکھتی ہے۔ لہٰذا اس باب میں محدثین ہی کی بات معتبر ہو سکتی ہے اور علامہ عثمانیؒ نے بتا دیا ہے کہ محدثین کے نزدیک امام زہری کی مرسلات کچھ بھی اہمیت نہیں رکھتیں۔ اور بالفرض اگر کچھ اہمیت رکھتی بھی ہوں تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ مفتت السنۃ سے مراد امام زہریؒ نے اہل مدینہ کے تعامل کو لیا ہو۔ اور یہ

خیال اس وجہ سے قابل ترجیح ہے کہ امام زہری سے یونس بن یزید اور عقیل جو زہری سے روایت کرنیوالوں میں حجاج سے زیادہ قابل اعتماد ہیں اول ابن المسیب کا ارشاد نقل کرتے ہیں اور پھر مضت السنۃ کے الفاظ نقل کرتے ہیں۔ جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ مفت السنۃ سے مراد اہل مدینہ کا تعامل ہی ہے۔ لیکن حجاج نے زہری کی بات مفت السنۃ کا مطلب نہیں سمجھا اور اس کا مطلب سمجھ کر کہ سنت سے مراد حضور اور خلفائے راشدین کا طریقہ ہے اس انداز سے بالمعنی بیان کر دیا کہ لوگ اس سے سنت نبوی اور سنت ابوبکرؓ و عمرؓ سمجھ گئے

عورتوں کی دیت

اس کے بعد عورتوں کی دیت کے مسئلہ کو ترجمان القرآن ص ۲۰۳ سے بیان کیا گیا ہے۔ اس بحث میں انتہائی خلط مبحث اور مغالطہ آفرینی سے کام لیا گیا ہے جس کا مجھے نہایت ہی افسوس ہے۔ کیوں کہ یہ طریقہ علماء کو زیب نہیں دیتا اور اس مقالہ کی ترتیب و تدوین میں ہمارے ملک کے مستند اور جید علماء نے حصہ لیا ہے جن سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی۔

خالد اسحاقی صاحب نے کہا تھا کہ قرآن کریم کی آیت دیت کا تقاضا ہے کہ مرد اور عورت کی دیت مساوی ہونی چاہیئے۔ قرآن کریم میں دونوں کی دیت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ قرآن کریم کے الفاظ یہ ہیں:-

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَاً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ

مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ط (۴/۹۲) (اور کسی مؤمن آدمی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی مؤمن کو قتل کر دے بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہو جائے۔ تو جو کوئی کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مؤمن گردن کو آزاد کرنا ہوگا اور مقتول کے اہل (ورثہ) کو خوں بہا ادا کرنا ہوگا، اِلّا یہ کہ وہ معاف کر دیں) قرآن کریم کی اس آیت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ ہر مؤمن آدمی کے قتل میں بلا امتیاز مرد اور عورت کے قرآن کریم نے ایک ہی حکم کا اعلان کیا ہے کہ قاتل کو ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور مقتول کے ورثہ کو خوں بہا (دیت) ادا کرنا ہوگا۔ مومن کے لفظ میں مرد بھی داخل ہیں اور عورتیں بھی داخل ہیں۔ مرد غلطی سے قتل ہو جائے تو بھی اور عورت غلطی سے قتل ہو جائے تو بھی قرآن کریم کا ایک ہی حکم ہے۔

اور فقہی استنباط کا اصول یہی ہے کہ سب سے پہلے کتاب اللہ کو دیکھا جائے گا۔ اگر اس میں کوئی حکم نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اگر وہاں بھی کوئی حکم نہ ملے تو اجماع کی طرف توجہ کی جائے گی اور اس سے بھی کوئی رہنمائی نہ ملے تو قیاس کر کے اجتہاد کیا جائے گا۔ چنانچہ متفقہ طور پر پوری امت کے نزدیک دلائل شرعیہ کی یہی ترتیب ہے۔ کتاب اللہ[1]، سنت رسول اللہ[2]، اجماع[3] اور قیاس[4]۔ چوں کہ اس مسئلہ میں قرآن کریم کی واضح ہدایت موجود ہے۔ اس لئے ہمیں دوسرے دلائل کی طرف توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے بھی اسی کی تائید

ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انھیں یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور ان سے پوچھا کہ کس طرح فیصلے کرو گے؟ تو انھوں نے کہا کہ میں کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں اس کا کوئی حکم نہ ملے تو انھوں نے جواب دیا کہ پھر میں سنت رسول اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ آپ نے پوچھا کہ اگر سنت نبوی میں بھی اس کا حکم نہ ملے تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصویب فرمائی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو صحیح طریقہ کی رہنمائی فرمائی (اوکما قال) اس حدیث میں اجماع کا ذکر نہیں ہے کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مقدسہ میں اجماع کا انسٹی ٹیوشن موجود نہیں تھا۔

رہ گئی یہ بات کہ قرآن کریم کی آیت کریمہ سے مردوں اور عورتوں کی دیت کی مساوات ثابت ہو رہی ہے یا نہیں۔ تو چوں کہ ہمارے علمائے کرام اور مفتیان عظام کسی ایسے شخص کو جس کے پاس کسی دینی مدرسہ اور دار العلوم کی سند نہ ہو قرآن فہمی اور سنت نبوی سے استدلال کی اجازت نہیں دیتے اور اسے صرف اپنی اجارہ داری سمجھتے ہیں اس لئے جناب خالد اسحاق صاحب نے ان کا منہ بند کرنے کے لئے شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی تھانوی کی گراں مایہ تصنیف اعلاء السنن کا حوالہ پیش کر دیا تھا، کیوں کہ ہمارے علماء کے نزدیک علامہ مرحوم کو تو قرآن فہمی کی

اجازت ہونی چاہیئے۔

علامہ عثمانی مرحوم ذمی کی دیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ۔

"حاصل یہ ہے کہ آیت کے ظاہری معنیٰ یہی ہیں کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہونی چاہیئے جیسا کہ آیت اس بارے میں بھی ظاہر ہے کہ معاہد اور مسلم کی دیت برابر ہونی چاہیئے۔ لیکن ہم نے آیت کو اس کے ظاہر معنیٰ سے آثار اور اجماع کی وجہ سے موڑ لیا۔ اور معاہد کی صورت یہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے سلسلہ میں مختلف آثار وارد ہوتے ہیں۔ بعض ایسے آثار ہیں جو آیت کو ظاہری معنیٰ پر باقی رکھنے کے متقاضی ہیں۔ تو آیت کو ظاہری معنیٰ سے موڑ لینا ضروری نہیں ہوا۔ لہذا ان آثار پر عمل کیا جائے گا جو ظاہر قرآن کے موافق ہیں نہ کہ ان آثار پر جو آیت کے ظاہر کے مخالف ہیں۔

(اعلاء السنن ص ۱۶۲ ج ۱۸ مطبوعہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی)

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ عورت کی دیت کے سلسلہ میں آثار بکثرت وارد ہوئے ہیں جن سے عورت کی دیت نصف معلوم ہوتی ہے اور ساتھ ہی اجماع کا تعلق ہے اس سے تو ہم بعد میں بحث کریں گے کہ ایسا نہیں ہے۔ فی الوقت آپ صرف اس پر غور فرمائیں کہ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ

ہمارے اس خیال کی تائید فرما رہے ہیں کہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کی دیت اسی طرح برابر ہونی چاہیئے جس طرح ایک مومن اور ایک معاہد کافر کی دیت برابر ہوتی ہے۔

شیخ الاسلام حضرت علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اپنے اس اختراع میں منفرد نہیں۔ بلکہ دوسرے بعض علماء کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ مصر کے مشہور عالم مفتی محمد عبدہٗ رحمۃ اللہ علیہ (جن کے ارشادات کو علامہ سید رشید رضا نے "تفسیر المنار" کے نام سے قلم بند کیا ہے) بھی فرماتے ہیں کہ۔

ودیۃ المرأۃ ـــ ومثلها الخنثیٰ ـــ نصف دیۃ الرجل، والاصل فی ذالك ان المنفعة التی تفوت اهل الرجل بفقده اكبر من المنفعة التی تفوت بفقد الانثیٰ فقدرت بحسب الارث و ظاهر الاية انه لافرق بين الذكر والانثیٰ .... وجملة القول ان الروايات القولية والعملية	اور عورت کی دیت ـــ اور اسی کی طرح مخنث کی دیت بھی ہے ـــ مرد کی دیت سے آدھی ہے اور اس مسئلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ جو منفعت مرد کے گھر والوں کی مرد کے نہ رہنے سے فوت ہو جاتی ہے وہ اس منفعت سے بڑی ہوتی ہے جو عورت کے نہ رہنے سے فوت ہوتی ہے لہذا وراثت کے قانون کے مطابق اس کا اندازہ رکھا گیا ہے حالاں کہ آیت کے ظاہری معنیٰ یہی ہیں کہ مرد اور

مختلفة متعارضة ولذالك اختلف فيه الفقهاء۔ وظاهر الاية ان امر الدية منوط بالعرف وبالتراضي۔ والاقرب ان الاختلاف فی العمل کان لاجل ذالك

(تفسیر المنار ص ۳۳۳ تا ۳۳۶ ج ۵)

عورت میں کوئی فرق نہیں ہے۔۔۔۔

۔۔۔۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ قولی اور عملی روایات مختلف اور متعارض واقع ہوئی ہیں اور اسی وجہ سے اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اور آیت کا ظاہر معنی یہی ہے کہ دیت کا معاملہ عرف اور باہمی رضامندی پر انحصار رکھتا ہے اور قریب تر بات یہی ہے کہ عمل میں اختلاف اسی وجہ سے واقع ہوا ہے۔

مفتی محمد عبدہٗ رحمۃ اللہ علیہ کی ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک

(۱) اس مسئلہ میں بنیادی بات یہی ہے کہ فقہاء کرام نے اس کو وراثت کے مسئلہ پر قیاس فرمایا ہے کہ چوں کہ عورت کے فوت ہو جانے سے اس کے ورثاء کو اتنا نقصان نہیں پہنچتا جتنا مرد کے ورثاء کو اس کے فوت ہو جانے سے پہنچتا ہے اس لئے کہ مرد قانوناً اکتساب رزق اور نان و نفقہ کا ذمہ دار ہے اور عورت نہیں ہے۔ اس لئے قیاساً یہ فیصلہ کر دیا کہ عورت کی دیت بھی مرد سے آدھی ہونی چاہیئے

(۲) علامہ مفتی محمد عبدہٗ کو اس بات کا اعتراف ہے کہ آیت کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ دیت کے معاملہ میں عورت اور مرد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ واضح رہے کہ مفتی محمد عبدہٗ اور ان کے

شاگرد سید رشید رضا دونوں عرب ہیں۔ ان کی مادری زبان عربی ہے۔ وہ قرآن کریم کی آیت کا جو ظاہر مطلب بیان کر رہے ہیں اسے سرسری طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) مفتی محمد عبدہٗ صاحب کو بھی اس بات کا اعتراف ہے کہ قولی اور عملی روایات اس باب میں مختلف، متعارض اور متضاد واقع ہوئی ہیں۔ یہ وہی بات ہے جو خالد اسحاق صاحب نے کہی تھی۔

(۴) چوتھی بات جو علامہ مفتی محمد عبدہٗ نے فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ دیت کی مقدار کا مدار عرف اور تراضی طرفین پر ہے۔ اگر کسی زمانہ میں یہی عرف ہو (واضح رہے کہ عرف کا مدار معاشرہ کے حالات پر ہوتا ہے) کہ عورت کی دیت آدھی لی جائے تو آدھی دیت کا فیصلہ کرنا ہوگا۔ اور اگر عرف کا تقاضا یہ ہو کہ عورت کی دیت مرد کے برابر ہونی چاہیئے تو پوری دیت کا فیصلہ کرنا ہوگا (مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی اپنی تفسیر تدبر قرآن میں دیت کی مقدار کو عرف پر مبنی قرار دیا ہے۔

بہر حال علامہ مفتی محمد عبدہٗ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات صد فی صد ہماری تائید میں ہیں اور ہم بھی یہی کہتے آرہے ہیں۔ خالد اسحاق صاحب نے اس سلسلہ میں لکھا تھا کہ۔

"مولانا ظفر احمدؒ صاحب عثمانی اعلاء السنن میں غیر مسلم کی دیت کے برابر اور مسلمان عورت کی دیت کو نصف سمجھنے کے خیال کے ساتھ اتفاق کرنے میں کافی مشکل محسوس کرتے ہیں۔"

اس کے جواب میں ہمارے محترم مولانا گوہر احسن صاحب نے ارشاد فرمایا ہے کہ

"مولانا کو تو کوئی مشکل محسوس نہیں ہوئی، ذمی اور معاہد کی دیت کو مسلمان کی دیت کے برابر ثابت کرنے کے لئے انھوں نے احادیث اور روایات نقل کی ہیں اور عورت کی دیت کے نصف ہونے پر انھوں نے احادیث و روایات بھی نقل کی ہیں اور اجماع صحابہ بھی نقل کیا ہے۔ ان کی بات کو سمجھنے کی پھر کوشش کریں انشاء اللہ آپ کی مشکل حل ہو جائے گی۔ (ترجمان القرآن ص ۲۸، ۳۲ بابت ماہ ستمبر)

ملاحظہ فرمائیے کہ مولانا نے کیا عمدہ اور لاجواب جواب دیا ہے یعنی خالد اسحاق صاحب حضرت مولانا عثمانیؒ کی بات کو پھر سمجھنے کی کوشش کریں تو انشاء اللہ ان کی مشکل حل ہو جائے گی۔

سبحان اللہ، سبحان اللہ!

آپ کے متعلق تو میں لب کشائی نہیں کر سکتا لیکن حضرت مولانا عثمانیؒ کے متعلق تو میں کہہ سکتا ہوں کہ انھیں اور ان جیسے ہر عالم و فقیہ کو مشکل پیش آنا لازم ہے۔ کیوں کہ

(۱) ایک طرف وہ اس حقیقت کے قائل ہیں کہ قرآن کریم کے الفاظ کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ عورت اور مرد کی دیت مساوی ہونی چاہیئے

(۲) وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ حنفیہ کے اصول پر قرآن کریم کے عام کو خاص اور مطلق کو مقید نہیں کیا جا سکتا (تفصیل آگے آرہی ہے)

(۳) تیسری طرف وہ یہ بھی بتا رہے ہیں کہ معاذ بن جبل رضی اللہ

عنہ کی جو روایت بیہقی نے نقل کی ہے وہ ضعیف ہے اور نووی اس کو ضعیف بتا رہا ہے جو اس کو نقل کرنے کا ذمہ دار ہے۔

(۴) چوتھی بات یہ کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت کا ضعیف ہونا نقل فرما رہے ہیں۔

(۵) انھیں اس کا بھی احساس ہے کہ قرآن و سنت کی سند کے بغیر اجماع معتبر نہیں ہوتا۔ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ قرآن یا سنت کی کوئی دلیل موجود ہو۔

(۶) انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ صحابی کا قول صرف مالا یدرک بالقیاس میں مانا جاتا ہے۔ جہاں یہ شبہ ہو کہ صحابی نے کسی قیاس کی بناء پر ایسا کہہ دیا ہے وہاں صحابی کا قول حجت شرعی نہیں ہوتا۔ (اجماع اور قول صحابی کی بحث مع حوالوں کے آگے آرہی ہے)

(۷) انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ اجماع سکوتی کی امام شافعی اور دوسرے کئی ائمہ فقہ کے نزدیک کیا حیثیت ہے اور یہ بھی کہ اجماع سکوتی ظنی ہوتا ہے اور اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو خبر واحد کی ہوتی ہے

مجھے خوب معلوم ہے کہ حضرت مولانا عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کس قدر متشدد حنفی فقیہ اور محدث تھے۔ ان تمام باتوں کے باوجود جب وہ فرماتے ہیں کہ غیر مسلم معاہد یا ذمی کی دیت پوری ہوتی ہے اور وہ اسی آیت (۴/۹۲) سے اس کو ثابت بھی کرتے ہیں۔ پھر اسی کے ساتھ عورت کی دیت کے نصف ہونے کا فیصلہ بھی دیتے ہیں تو انھیں جو کچھ دشواری پیش آرہی ہے وہ ان کے الفاظ اور ان کی عبارت سے صاف ظاہر ہے۔

اگر قرآن کریم کی آیت کے ظاہری معنی یہی ہیں اور یقیناً ہیں کہ عورت اور مرد کی دیت قتل خطاء میں برابر ہونی چاہیئے، کیوں کہ قرآن کریم کے الفاظ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاءً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا (۴/۹۲)

[اور جو شخص غلطی سے کسی مؤمن کو قتل کر دے تو ایک مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور اس کے اہل (ورثہ) کو دیت حوالہ کرنی ہوگی، اِلّا یہ کہ وہ معاف کر دیں] ہر مؤمن مقتول کے لئے ہے۔ اگر مومن مرد مقتول ہوا ہے تب بھی وہ اس آیت کریمہ کا مصداق ہے اور اگر مؤمن عورت مقتول ہوئی ہے تب بھی وہ اس آیت کریمہ کا مصداق ہے فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ میں اگر مرد کے لئے دیت کاملہ مراد ہے تو عورت کے لئے بھی وہی مراد ہوگی اور اگر مرد کے لئے نصف دیت مراد ہے تو عورت کے لئے بھی وہی مقدار مراد ہوگی۔ عورت اور مرد میں اس آیت کریمہ کی بناء پر کوئی فرق و امتیاز نہیں کیا جا سکتا یہ اشکال ہر حنفی فقیہ کو پیش آئے گا شیخ الاسلام علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے بھی احکام القرآن میں اسی اعتراض کا عجیب و غریب جواب دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہوتی ہے۔ جس طرح عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہونے کے باوجود عورت کے سلسلہ میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ اسکی پوری دیت ہوتی

ہے۔ اسی طرح ذمی کی دیت بھی مسلمان سے نصف ہونے باوجود یہی سمجھا جانا چاہیئے کہ وہ اس کی پوری دیت ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ حق تعالیٰ _____

نے آیت میں مرد کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد کیا ہے۔ ومن قتل مؤمنا خطاءً تو جیسا کہ الفاظ کا تقاضا مسلمان کے لئے پوری دیت کا تھا اسی طرح معاہد کے لئے بھی پوری دیت کا تقاضا ہوگا کیوں کہ دونوں جگہ الفاظ برابر ہیں اور عربوں میں دیت کی مقدار متعارف اور معلوم تھی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر دیت کا لفظ مطلقاً نہیں بولا جاتا بلکہ اسم کو مقید کر کے بولا جاتا ہے۔ تم دیکھتے نہیں کہ دِيَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ الدِّيَةِ بولا جاتا ہے۔ جب دیت کا لفظ مطلقاً بولا جائے تو اس سے صرف متعارف اور معتاد دیت ہی مراد ہوتی ہے یعنی پوری دیت الخ

(احکام القرآن للجصاص الرازی ص۲۹ ج۲ مطبوعہ مطبعہ بہیہ مصر)

حق تعالیٰ مجھے معاف فرمائیں۔ علامہ جصاص رازی کی دونوں باتیں میری سمجھ میں نہیں آئیں اگر آیت کریمہ میں صرف مردوں ہی کا ذکر ہے تو اس آیت کے شروع میں وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاءً (اور کسی مومن کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی مؤمن کو قتل کر دے مگر یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے) میں بھی

دونوں جگہ مُؤْمِنٌ کا لفظ آیا ہے جو اسم فاعل مذکر ہی کا صیغہ ہے تو کیا یہ سمجھا جائے کہ مؤمن عورتیں اس حکم کی مخاطب ہی نہیں ہیں۔ لہٰذا مسلمان عورتیں اگر غلطی سے کسی مرد کو قتل کر دیں تو وہ بھی ناجائز فعل نہیں، اسی طرح اگر مسلمان مرد کسی مسلمان عورت کو غلطی سے قتل کر دیں تو وہ بھی ناجائز فعل نہیں ہے۔ کیوں کہ مخاطب مرد ہیں عورتیں مخاطب ہی نہیں ہیں۔ لہٰذا نہ یہ فعل ناجائز ہے اور نہ اس میں دیت وغیرہ کا کوئی سوال ہے۔ پھر تو آدھی اور پوری دیت کی جھنجٹ ہی سے نجات مل جائے گی۔ پھر تو آسانی کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ عورت کی کوئی دیت ہی نہیں ہوتی۔ دوسری عجیب ترین بات جو حضرت علامہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ عورتوں کی دیت کو مطلقاً دیت نہیں کہا جاتا بلکہ دِيَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ الدِّيَةِ کہا جاتا ہے یعنی اس کے ساتھ اَلْمَرْأَةِ (عورت) کی قید لگائی جاتی ہے۔ میں بڑے ادب کے ساتھ عرض کروں گا۔ کہ یہ قید آپ حضرات ہی کے ہاں لگائی جاتی ہے جو عورت اور مرد کی دیت میں فرق کے قائل ہیں۔ چوں کہ فرق کر دیا گیا ہے اس لئے بتانا پڑتا ہے کہ یہ حکم مرد کی دیت کا ہے یا عورت کی دیت کا۔ لیکن جو لوگ اس فرق و امتیاز کے قائل نہیں ہیں ان کو نہ مرد کے لئے قید لگانے کی ضرورت ہے نہ عورت کے لئے۔ وہ دونوں کے لئے دیت ہی کا لفظ بولتے ہیں۔

بہر حال یہ اشکال ہر حنفی فقیہ کو پیش آتا ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ یکساں ہیں، ان سے آپ معاہد کافر کی دیت کے سلسلہ میں

پوری دیت کا استدلال فرماتے ہیں تو انہی الفاظ سے آپ عورت کی پوری دیت کا کس طرح انکار کر سکتے ہیں۔ اس کا کوئی جواب فقہاء حنفیہ سے بن نہیں پڑتا۔

خالد اسحاق صاحب کے مضمون میں سب سے اہم بات اور سب سے بڑی دلیل یہی تھی مگر جماعت اسلامی کے دس علمائے کرام کی اس کمیٹی نے اس دلیل کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ ناظرین کو آثار و روایات اور اقوال فقہاء کرام کی بھول بھلیوں میں الجھانے کی کوشش کی ہے۔ اب ستمبر ۸۳ء کے ترجمان القرآن میں مولانا گوہر رحمٰن صاحب نے اس طرف توجہ فرمائی ہے، چنانچہ "سورۃ النساء کی آیت کا حوالہ" کا عنوان قائم کر کے مولانا موصوف نے فرمایا ہے کہ۔

> جناب خالد اسحاق صاحب اس آیت (النساء ۹۲) کا حوالہ بار بار دے رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا ظاہری اور سادہ مطلب یہ ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہونی چاہیئے۔ آپ کے علم کو ہم اتنا ظاہری اور سادہ کیسے مان لیں کہ ایک کھلی حقیقت کو آپ نہ سمجھ سکیں۔ آیت میں دیت کی مقدار کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے اور "سادہ" تو نہیں مگر حقیقی اور واضح مطلب یہ ہے کہ ہر مؤمن اور ذمی و معاہد کے قتل خطاء پر دیت مقتول کے وارثوں کو ادا کرنا لازم ہے۔ خواہ مرد ہو یا عورت بالغ ہو یا نابالغ۔ باقی رہی مقدار تو اس کا ثبوت سنت

رسول ؐ اور سنت اصحاب رسول ؐ سے حاصل ہوتا ہے
جو قرآن کی تفسیر و تشریح کا بہترین ذریعہ ہے۔ تفسیر بالرائے
کی مذمت کی احادیث تو آپ کو معلوم ہوں گی۔ بقول علامہ
انور شاہ کشمیری (فیض الباری) اور بقول دیگر محققین
مثلاً قرطبی، ابن کثیر وغیرہما تفسیر بالرائے کے معنی یہی ہیں
کہ سنت رسول، سنت اصحاب رسول اور اجماع و تواتر
و تعامل امت کے خلاف وہ تفسیر کی جائے جو مفسر کی
ذاتی پسند پر مبنی ہو۔ (۱)

(ترجمان القرآن ماہ ستمبر ۸۴ء ص ۲۸)

(۱) گوہر رحمٰن صاحب کا پیش کردہ استدلال ان سے بہت پہلے پروفیسر محمد دین صاحب (گورنمنٹ ڈگری کالج لیہ) نے میری کتاب فقہ القرآن پر تنقید کرتے ہوئے "قانون قصاص و دیت قرآن حکیم کی روشنی میں" کے عنوان سے ۲۰، ۲۱، ۲۲ مئی ۸۴ء میں نصار بک لاہور میں پیش کیا تھا۔ پھر یہی مضمون دوبارہ ہفت روزہ "آئین" لاہور تعلیم نمبر بابت ماہ ۲۵ جولائی ۸۴ء میں شائع ہوا۔ اور حسب عادت تہتوں اور بہتانوں سے اس خاکسار کو نوازا گیا۔ میں نے اس مضمون کا نوٹس لینا مناسب نہیں سمجھا کیونکہ اس مضمون کے مندرجات سے میں اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ موصوف جماعت اسلامی سے متاثر ہونے کے علاوہ جماعت اہل حدیث سے بھی تعلق رکھتے ہیں کیوں کہ انھوں نے اپنے مضمون میں حنفی فقہاء و علماء کے خلاف خوب دل کھول کر بھڑاس نکالی ہے تو ایسے دو آتشہ مجتہد حضرات سے کیا بات کی جائے جو کسی اصول کے پابند ہی نہ ہوں اور شرافت و دیانت سے عاری ہوں کہ مخاطب مجھے فرمائیں "وہ انکار حدیث" کا لیبل مجھ پر لگائیں اور ثبوت میں جناب پرویز کے اقتباسات پیش کریں فقہ القرآن

بقیہ حاشیہ آگے ملاحظہ ہو۔

تعجب ہے کہ جماعت اسلامی کی علماء کرام کی دس رکنی کمیٹی نے
بھی اس موقف کو کیسے اپنا لیا کیونکہ یہ سارے کے سارے حنفی
علماء کرام ہیں جنھیں معلوم ہے کہ حنفیہ اسی آیت کے الفاظ وَاِنْ كَانَ
مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى
اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (۴/۹۲) [اور اگر مقتول اس قوم

بقیہ حاشیہ گزشتہ:- کی پانچ جلدوں میں انھیں انکار حدیث کا کوئی ثبوت ملنے کے بجائے اقرار حجیت حدیث ملے اور وہ خود (عشر کے متعلق) حجیت حدیث کی تائید میں میرے اقتباسات پیش کریں اور پھر بھی منکر حدیث کا منکر حدیث بتا رہوں عورت کی دیت کے متعلق ایک بھی حدیث نبوی صحیح نہ ہو اور ان کو بیان کرنے والے خود ہی انھیں ضعیف بھی قرار دیدیں تو اس کا کیا کروں۔ عشر کے سلسلے میں صحیح احادیث میرے سامنے آئیں تو میں نے انھیں قبول کیا۔ عورت کی دیت کے متعلق صحیح کوئی ارشاد نبوی موجود ہی نہ ہو تو میں اگر قرآن کی آیات کریمہ سے استدلال کروں جو خود فقہائے حنفیہ کے اعتراف کے بموجب (علامہ ظفر احمد عثمانی ؒ، مفتی محمد عبدہٗ مصری، ابوبکر جصاص ؒ رازی) اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے صراحۃً وہی کچھ کہہ رہی ہوں تو میں منکر حجیت حدیث کہلاؤں۔ کیوں کہ میں نے قرآن کی طرف رجوع کر لیا۔ اللہ ان حضرات سے سمجھے پھر محمد دین قاسمی صاحب کی یہی دلیل مولانا محمد محترم فہیم عثمانی صاحب ایم اے نے روزنامہ وقت کراچی مؤرخہ ۱۰ اکتوبر ۸۴ء میں بجواب مولانا طاہر القادری دہرائی ہے اس مضمون کا جواب تو مولانا طاہر القادری صاحب کو دینا چاہیئے۔ لیکن ہم اس نکتہ کے متعلق ضرور عرض کریں گے جو ان تمام مضامین میں مشترک ہے۔ یعنی قرآن کریم کی آیت (۴/۹۲) صرف وجوب دیت کو بیان کر رہی ہے مقدار دیت کو بیان ہی نہیں کر رہی (مؤلف)

سے ہو کہ تمہارے درمیان اور ان کے درمیان معاہدہ ہو تو مقتول کے ورثاء کو دیت ادا کرنی ہو گی اور ایک مؤمن گردن آزاد کرنی ہو گی] سے معاہد اور ذمی کے غلطی سے قتل ہو جانے کی صورت میں پوری دیت کا استدلال فرماتے ہیں۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے پہلے انہی الفاظ سے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ (۴/۹۲) [اور جو کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مؤمن گردن کو آزاد کرنا ہو گا اور مقتول کے ورثاء کو دیت ادا کرنی ہو گی] جس میں بالاتفاق مرد اور عورت دونوں شریک ہیں تو وہاں یہ تفریق کرنا کہ مرد کی دیت پوری ہو اور عورت کی دیت نصف ہو، اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

پھر علماء میں سے جو ہمارے اور سب علماء کے نزدیک مسلّمہ حیثیت کے مالک ہیں مثلاً حضرت شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانیؒ، مفتی محمد عبدہٗ، علامہ سید رشید رضا بھی معترف ہیں کہ قرآن کریم کی آیت کے ظاہری معنیٰ یہی ہیں کہ عورت اور مرد کی دیت میں کوئی تفریق نہیں ہونی چاہیئے۔ اور نص ظاہر کا حکم جو کچھ ہے وہ تو آپ کو معلوم ہی ہے، یعنی وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ (نور الانوار ص۸۵) [اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو کچھ اس سے ظاہر ہو رہا ہے، اس پر قطعیت اور یقین کیساتھ عمل کرنا واجب ہے حتیٰ کہ ظاہر نص سے حدود و کفارات کا ثبوت بھی صحیح ہوتا ہے] کیونکہ ظاہر کی تعریف ہی یہ ہے کہ " وَأَمَّا الظَّاهِرُ

فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِصِيغَتِهِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ كَمَا فِي مُقَابِلَاتِهَا (نور الانوار ص۸۵) [اور ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں کہ سننے والے کو اس کی مراد اس کے لفظ ہی سے سمجھ میں آجائے یعنی جستجو اور تامل کی ضرورت پیش نہ آئے جیسا کہ اس کے مقابل، (یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ) کلام میں پیش آتی ہے] لہٰذا جب آیت قرآنی کے ظاہری معنیٰ یہی ہیں تو ہمیں اس کا مطلب متعین کرنے کے لئے کسی جستجو اور غور و فکر کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ پھر اگر تلاش و جستجو بھی کی جائے تو کسی صحیح حدیث کی تلاش ہونی چاہیئے۔ ایسی حدیثیں جنکو خود ان کو نقل کرنیوالے ضعیف قرار دے رہے ہوں اس اہمیت کی حامل کیسے ہو سکتی ہیں کہ ان کے ذریعہ سے قرآن کریم کی ظاہر مراد کو موڑا جا سکے

طبرانی اوسط میں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے هَلَاكُ أُمَّتِي فِي ثَلَاثٍ فِي الْقَدَرِيَّةِ وَالْعَصَبِيَّةِ وَالرِّوَايَةِ مِنْ غَيْرِ تَثَبُّتٍ (میری امت کی ہلاکت تین چیزوں میں ہے، قدرت میں، عصبیت میں، اور بغیر پورا یقین حاصل کرنے کے روایت کرنے میں] نیز صحیح مسلم و ابوداؤد میں ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا کہ كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ (یعنی آدمی کے جھوٹا ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ ہر بات جو سنے اسے بیان کر دے) نیز حضرت عبداللہ بن زبیر فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ مَالِي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ قَالَ اَمَا اِنِّي لَمْ اُفَارِقْهُ مُنْذُ اَسْلَمْتُ وَلٰكِنِّي سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (بخاری و ابو داؤد) [کیا بات ہے میں آپ کو حضورؐ سے حدیثیں بیان کرتے ہوئے نہیں سنتا جیسا کہ فلاں فلاں صحابی حدیثیں بیان کرتے ہیں ؟ تو حضرت زبیرؓ نے فرمایا، دیکھو میں جب سے اسلام لایا حضورؐ سے الگ نہیں ہوا (یعنی ہمیشہ ساتھ ہی رہا) لیکن میں نے حضورؐ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں تلاش کرے] عمرو بن میمون کہتے ہیں کہ میں ہر جمعرات کی شام کو بلا ناغہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا مگر میں نے کبھی انھیں نہیں سنا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث بیان کرتے ہوں۔ مگر ایک روز شام کو میں حاضر ہوا تو ان کے منہ سے نکل گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اس کے بعد انھوں نے اپنا سر جھکا لیا۔ میں نے دیکھا کہ وہ اپنے کرتے کے بٹن کھولے ہوئے کھڑے ہیں، ان کی آنکھیں ڈبڈبا رہی ہیں، گردن کی رگیں پھول رہی ہیں اور انھوں نے فرمایا کہ یا اس سے کچھ کم فرمایا، یا اس سے کچھ زیادہ فرمایا، یا اسی کے قریب قریب فرمایا، یا اس کے مشابہ کچھ فرمایا (جمع الفوائد ص ۲۸) عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت زید بن ارقمؓ سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمیں کوئی حدیث سنائیے۔ تو انھوں نے فرمایا، ہم بوڑھے ہو گئے اور بھول گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث

بیان کرنا بڑی ہی سخت بات ہے (قزوینی)

تو اے حضرات علمائے کرام ! حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیثیں بیان کرنا کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ اللہ سے ڈریئے اور ضعیف حدیثیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہ کیجیے۔ جب تک آپ کو یقین نہ ہو جائے کہ یہ واقعی ارشاد نبوی ہے، اور آپؐ سے بالکل صحیح سند کے ساتھ مروی ہے بے دھڑک حدیثیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہ فرمائیے۔

خلط مبحث میں نے فقہ القرآن جلد سوم میں اور خالد اسحاق صاحب نے اپنے مضمون میں لکھا تھا کہ سورۂ نساء کی آیت "۹۲" میں قتل خطاء کے سلسلہ میں جہاں مسلمان مرد اور عورت کی دیت بیان ہوئی ہے وہیں اسی کے ساتھ دار الحرب میں رہنے والے مقتول مسلمان اور دار الاسلام میں رہنے والے ذمی یا مستأمن کافر کی دیت بھی بیان ہوئی ہے۔ اور فقہائے حنفیہ اسی آیت کے بالکل ایک ہی جیسے الفاظ سے عورت کی دیت کے نصف ہونے کا اور ذمی و مستأمن کی دیت کے کامل ہونے کا استنباط فرماتے ہیں۔ یہ کھلا ہوا تضاد ہے۔ اگر ان الفاظ سے ذمی معاہد یا مستأمن معاہد کی دیت کا کمال ثابت ہوتا ہے تو انہی الفاظ سے مومنہ عورت کی دیت کا بھی کمال ثابت ہوتا ہے۔ لیکن مولانا گوہر رحمٰن صاحب اس کے جواب میں تمام فقہا کے اور مفسرین کے خلاف فرماتے

ہیں کہ :-

جناب خالد اسحاق صاحب اس آیت (النساء ۹۲) کا حوالہ بار بار دے رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا ظاہری اور سادہ مطلب یہ ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہونی چاہیئے ۔ آپ کے علم کو ہم اتنا ظاہری اور سادہ کیسے مان لیں کہ ایک ٹھلی حقیقت کو آپ نہ سمجھ سکیں ۔ آیت میں دیت کی مقدار کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے اور "سادہ تو نہیں مگر حقیقی اور واضح مطلب" ہے کہ ہر مؤمن اور ذمی اور معاہد کے قتل خطاء پر دیت مقتول کے وارثوں کو ادا کرنا لازم ہے خواہ مرد ہو یا عورت، بالغ ہو یا نابالغ ۔ باقی رہی مقدار تو اس کا ثبوت سنت رسول اور سنت اصحاب رسول سے حاصل ہوتا ہے جو قرآن کی تفسیر و تشریح کا بہترین ذریعہ ہے ۔ تفسیر بالرائے کی مذمت کی احادیث تو آپ کو معلوم ہوں گی ۔

(ترجمان القرآن ص ۲۸ ماہ ستمبر ۸۴ء)

یہی بات مختصر ترجمان القرآن ص ۲۱۴ ماہ جون ۸۴ء میں پہلے بھی کہی جا چکی ہے ۔

"اصل بحث عورت کی دیت کی مقدار میں ہے اور اس بارے میں قرآن میں تفصیل موجود نہیں ہے ۔ بلکہ احادیث رسول میں ہے ۔"

پھر مولانا گوہر رحمان صاحب اکتوبر ۸۴ء کے ترجمان القرآن میں پروفیسر طاہر القادری صاحب کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ۔

قادری صاحب سے گذارش ہے کہ زیر بحث مسئلہ دیت کا وجوب نہیں ہے بلکہ دیت کی مقدار موضوع کلام ہے ۔ قادری صاحب نے خود اپنے انٹرویو میں تسلیم کیا ہے کہ دیت کے تفصیلی احکام ہمیں حدیث رسول سے ملتے ہیں ۔ اگر قرآن کریم میں واضح طور پر بغیر کسی ابہام و اجمال کے مرد اور عورت دونوں کی دیت کی شرح اور مقدار یکسال بیان کر دی گئی ہوتی تو پھر آپ کہہ سکتے تھے کہ قرآن کے عموم میں تخصیص جائز نہیں ہے مگر ایسا تو نہیں ہے ۔ اور اصل صورت حال یہ ہے کہ نفس وجوب دیت کا حکم واضح بھی ہے اور عام بھی ہے ۔ لیکن مقدار دیت کا حکم مجمل ہے ۔ عام نہیں ہے ۔ قرآن کے ایسے مجمل و مبہم حکم کی تشریح خبر واحد یا اقوال صحابہ سے ہو سکتی ہے ۔ بلکہ قرآن کی تفسیر و تشریح کا صحیح طریقہ ہی یہی ہے کہ اسکو احادیث و آثار کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے ۔ احادیث رسول اور اقوال صحابہ اور اجماع امت کو نظر انداز کر کے ذاتی آراء کی روشنی میں تفسیر کرنا تو تفسیر بالرائے ہے جس کی رسول اللہ نے مذمت کی ہے اور ایسا کرنے والے

کو عذاب کی خبر سنائی ہے ۔ (ص ۷۳)

میں نے اور خالد اسحاق صاحب نے حضرت شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی مرحوم کا اقتباس اعلاء السنن (ص ۱۶۲/۱۸ - ۱۶۰) سے پیش کر دیا تھا کہ انھیں قرآن کریم کی اس آیت سے ذمی معاہد کی دیت مسلمان مرد کی دیت کے برابر ہونے کا اعتراف ہے ۔ نیز اس مضمون میں میں نے امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ کا اقتباس بھی پیش کر دیا ہے ۔ انھیں بھی ذمی معاہد کی دیت قرآن کریم کی آیت میں واضح طور پر مسلمان مرد کی دیت کے مساوی نظر آ رہی ہے ۔ علاوہ ازیں مصر کے مشہور مفسر اور عالم شیخ محمد عبدہٗ رحمہ اللہ علیہ کا اقتباس بھی میں پیش کر دیا ہے کہ انھیں بھی قرآن کریم میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر نظر آ رہی ہے ۔ مزید آپ کے اطمینان کے لئے کچھ دیگر مفسرین کے ارشادات بھی نقل کئے دیتا ہوں ۔ محمد بن جریر طبری اپنی مشہور تفسیر، تفسیر جامع البیان میں فرماتے ہیں کہ :-

واما الدیۃ المسلمۃ	رہ گئی وہ دیت جو مقتول کے ورثاء
الی اھل القتیل فھی	کو دی جائے گی تو وہ وہی مقدار ہے
المدفوعۃ الیھم ،	جو ان کو دی جائے گی اُسی حساب سے
علی ما وجب لھم	جو ان کے لئے واجب ہوئی ہے یعنی
موفرۃ غیر منتقصۃ	پوری پوری، اس میں سے مقتول کے
حقوق اھلھا منھا	ورثاء کے حقوق میں کوئی کمی نہیں کی جا سکتی
وذکر عن ابن عباس	حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا

انہ کان یقول ھی الموفرۃ ،	گیا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ پوری
حدثنا القاسم قال :	دیت ہے ۔ ہم سے قاسم نے بیان کہا
حدثنا الحسین قال :	ان سے حسین نے بیان کیا، انھوں نے کہا
حدثنی حجاج عن ابن	کہ مجھ سے حجاج نے ابن جریج سے
جریج قال قال ابن عباسؓ	بیان کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا،
قولہ " ودیہ مسلمۃ الی	"وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ"
اھلہ" قال موفرۃ	کے معنی یہ ہیں کہ پوری دیت دی
(تفسیر جامع البیان لابی جعفر محمد	جائے ۔

ابن جریر الطبری ص ۲۰۶/۵ مطبوعہ "مصطفی البابی الحلبی بمصر ۱۳۷۳ھ)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور امام طبریؒ کو بھی آیت قرآنی میں پوری دیت نظر آ رہی ہے ۔ مشہور مالکی مفسر علامہ قرطبیؒ اپنی تفسیر میں رقم طراز ہیں کہ

وقال ابن عباسؓ والشعبیؒ	اور ابن عباسؓ، شعبیؒ، نخعیؒ نے فرمایا
والنخعیؒ المقتول من اھل	کہ اہل عہد میں سے غلطی سے قتل ہو جانے
العھد خطأ لا تبالی عومناً	والا خواہ وہ مؤمن ہو یا کافر ہو جو اپنی
کان او کافراً علی عھد	قوم کے معاہدہ میں داخل ہو اس
قومہ فیہ الدیۃ کدیۃ	میں دیت مسلمان کی دیت ہی کی طرح
مسلم ؛ وھو قول ابی حنیفۃؒ	ہوتی ہے ۔ امام ابوحنیفہؒ امام ثوریؒ
والثوری وعثمان البتی	عثمان بتیؒ اور حسن بن حیی کا یہی قول
والحسن بن حی ؛ جعلوا	ہے انھوں نے تمام دیتوں کو برابر قرار
الدیات کلھا سواء ؛	دیا ہے ۔ مسلمان، یہودی، نصرانی

المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي، وهو قول عطاء والزهري وسعيد بن المسيب و حجتهم قوله تعالى "وفدية" وذلك يقتضي الدية كاملة كدية مسلم (تفسير قرطبي ص ۳۲۷ ج ۵ مطبوعہ دار الکتب المصریہ ۱۳۵۱ھ)

مجوسی، معاہد اور ذمی، اسب کی دیت برابر ہے۔ اور امام عطاءؒ، زہریؒ اور سعید بن المسیب کا قول بھی یہی ہے اور ان کی دلیل، حق تعالیٰ کا ارشاد "فدیۃ" ہے۔ اور اس کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمان کی دیت کی طرح ان کی دیت پوری ہو۔

امام قرطبیؒ کے بیان کے مطابق سورۂ النساء کی آیت (۴/۹۲) میں عہد و میثاق والوں کے سلسلہ میں "وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ" کے الفاظ میں حضرت ابن عباسؓ، امام شعبیؒ، امام ابو حنیفہؒ امام سفیان ثوریؒ، عثمان بتیؒ، حسنؒ ابن حییؒ، امام عطاءؒ، زہریؒ اور سعید المسیبؒ، ان سب حضرات کو مسلمان کی دیت کی طرح پوری دیت، یعنی مقدار دیت ہی نظر آرہی ہے۔

مشہور حنفی مفسر یعنی صاحب روح المعانیؒ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

"وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق" واستدل بها ان دية المسلم

حق تعالیٰ کے ارشاد "وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ" الآیہ اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ مسلمان اور ذمی کی دیت

والذمي سواء لانه تعالى ذكر في كل الكفارة والدية فيجب ان تكون ديتهما سواء كما ان الكفارة منهما سواء الخ (روح المعانی ص ۱۰۳ ج ۵ ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ بمصر لشارع اللحکمین نمبر ۵)

برابر ہے کیوں کہ حق تعالیٰ نے سب میں کفارہ اور دیت کا ذکر فرمایا ہے تو ضروری ہے کہ دونوں کی دیت بھی برابر ہو جیسا کہ دونوں کا کفارہ برابر ہوتا ہے۔ (۱)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ صاحب روح المعانی کو بھی اسی آیت کریمہ میں ذمی کی پوری دیت (مسلمان کی دیت کی طرح) واضح طور پر نظر آرہی ہے۔

برصغیر کے مشہور فقیہ اور مفسر حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ جو شہنشاہ عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کے استاد بھی تھے اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ۔

وفيه دليل على ان دية الذمي كدية المسلم و هو قولنا، هذا لفظ المدارك ففيه رد ظاهر على الشافعي فيما ذهب اليه من ان دية اليهودي والنصراني ستة الاف درهم و قال القاضي البيضاوي في تفسير هذه الآية،

اور اس آیت میں اس بات کی دلیل ہے کہ ذمی کی دیت، مسلمان کی دیت کی طرح ہوتی ہے اور یہی ہمارا قول ہے (یہ مدارک کے الفاظ ہیں) تو اس میں امام شافعیؒ کی واضح تردید ہے جس کی طرف وہ گئے ہیں کہ یہودی اور نصرانی کی دیت چھ ہزار درہم ہے۔ اور قاضی بیضاویؒ نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا

وان کان من قوم کفار متعاهدین و اهل الذمة فحکمه حکم المسلم فی وجوب الکفارة والدیة ولعله فیما اذا کان المقتول معاهدا او کان له وارث مسلم او مسلمة هذا لفظه، فتامل لتعلم مرادہ وانہ اشار الی الحکم ولم یقل فحکمه حکم المسلم لاجل ان فیه زیادة تاکید وتقریر الحکم (استعمال کیا ہے، انھوں نے "حُکمُہٗ کَالمُسلِم" نہیں فرمایا۔ کیونکہ اس میں تاکید زیادہ ہے اور حکم کا اثبات بھی زیادہ ہے۔

ہے کہ اگر مقتول کفار کی قوم سے ہو جن سے معاہدہ ہو اور اہل ذمہ میں سے ہو (ذمی) تو اس کا حکم کفارہ اور دیت کے وجوب میں مسلمان کے حکم کی طرح ہے۔ اور غالباً یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مقتول معاہد ہو یا اس کا وارث کوئی مسلمان مرد یا مسلمان عورت ہو، یہ قاضی بیضاوی کے الفاظ ہیں، اسے غور سے سمجھئے تاکہ ان کا مطلب کا علم ہو جائے۔ قاضی بیضاوی نے "وحکم" کا لفظ (مرتبہ

(تفسیر احمدی لملا جیونؒ ص ۳۹۸ ج ۱ مطبوعہ مطبع کریمی بمبئی)

ملاحظہ فرمائیے کہ حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ صاحب "مدارک التنزیل" اور قاضی بیضاوی، تینوں مفسرین کو اسی آیت میں ذمی کی دیت کی پوری مقدار نظر آرہی ہے۔ یعنی وہی دیت جو ایک مسلمان مرد (مقتول بالخطاء) کی دیت ہوا کرتی ہے یہ تو قدیم تفاسیر میں سے بطور نمونہ چند حوالے پیش کئے گئے

تھے اور یہی تفسیر جدید مفسرین کے ہاں بھی ملتی ہے مثلاً احمد مصطفی المراغی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ۔

وقد اختلفت الفقهاء فی دیة غیر المسلمین لاختلاف الروایة فی ذلک روی احمد والترمذی ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال "عقل (دیة) الکافر نصف دیة المسلم" وروی عن احمد "ان دیته کدیة المسلم ان قتل عمدا والا فنصف دیته" وذهب الزهری وابو حنیفة الی ان دیته کدیه المسلم لظاهر الایة فی اهل المیثاق وهم المعاهدون و اهل الذمة، وعلی الجمله فالروایات متعارضه ومن ثم اختلف فیها الفقهاء

غیر مسلموں کی دیت میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔ امام احمدؒ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "کافر کی دیت، مسلمان کی دیت سے آدھی ہوگی" اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہوتی ہے اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو ورنہ مسلمان کی دیت سے آدھی ہوتی ہے اور امام زہریؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہوتی ہے کیونکہ اہل میثاق کے بارے میں اور جو معاہد اور اہل ذمہ ہیں آیت کا ظاہری مفہوم یہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس سلسلہ میں روایات متعارض ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء نے اس

(تفسیر المراغی لاحمد مصطفیٰ المراغی میں اختلاف کیا ہے۔
مطبوعہ مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی بمصر ج ۵ ص ۱۲۲)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بقول احمد مصطفیٰ مراغی امام زہریؒ اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کو سورۃ نساء کی اسی آیت میں اہل میثاق (معاہد اور ذمی) کی دیت میں مسلمان مرد کی دیت کے مساوی مقدار نظر آرہی ہے۔

آخر میں ہم مشہور مفسر امام فخر الدینؒ رازی کی "تفسیر کبیر" کا اقتباس پیش کر کے حوالے ختم کرتے ہیں۔

مذهب ابی حنیفةؒ ان دیة الذمی مثل دیة المسلم، وقال الشافعیؒ رحمه الله تعالیٰ دیة الیهودی والنصرانی ثلث دیة المجوسی[1] ودیة المجوسی ثلثا عشر دیة المسلم، واحتج ابوحنیفةؒ علی قوله بهذه الایة "وان کان من قوم بینکم وبینهم میثاق" المراد به الذمی۔ ثم قال

ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے مثل ہوتی ہے اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی دیت تہائی ہوتی ہے اور مجوسی کی دیت مسلمان کی دیت کے عشر کی دو تہائی ہوتی ہے۔ اور ابوحنیفہؒ نے اپنے قول کیلئے اس آیت "وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ" سے استدلال کہ اس سے مراد ذمی ہے اس کے بعد فرمایا ہے "فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ

[1] "المجوسی" کا لفظ غالباً غلط ہے، یہاں "المسلم" ہونا چاہیئے۔

"فدیة مسلمة الی اهله" توحق تعالیٰ نے ان سب میں
فاوجب تعالیٰ فیهم تمام پوری دیت ہی واجب فرمائی ہے
الدیة الخ

(تفسیر کبیر ص ۲۳۶ ج ۸ مطبوعہ البہیۃ المصریۃ ۱۳۵۷ھ)

تفسیریں تو بہت ہیں اور مزید اقتباسات بھی پیش کئے جا سکتے ہیں لیکن ایک متلاشیٔ حق کے لئے اتنے ہی اقتباسات کافی ہیں اور جو کسی بات کو سمجھنا ہی نہ چاہیں انھیں ہزار اقتباسات بھی ناکافی ہیں۔ بہرحال ناظرین انصاف فرمائیں کہ ہم نے جو کچھ عرض کیا تھا وہی کچھ حضرت ابن عباسؓ، امام شعبی، امام نخعی، امام ابوحنیفہ، امام سفیان ثوری، عثمان بتی، حسن بن حیی، امام عطاء، امام زہری، حضرت سعید بن المسیب، قاضی بیضاوی، صاحب مدارک التنزیل، صاحب روح المعانی، حضرت ملا جیونؒ، احمد مصطفیٰ مراغی، امام فخر الدین رازی بھی آیت نمبر (۴/۹۲) سے سمجھ رہے ہیں۔ کیا اسے تفسیر بالرائے کہا جا سکتا ہے یا جو کچھ تمام مفسرین اور فقہاء حنفیہ کے خلاف مولانا گوہر رحمٰن صاحب ارشاد فرماتے ہیں وہ اس لقب کا مستحق ہے۔ اگر ہماری وہ تفسیر، تفسیر بالرائے تھی تو ان تمام بزرگوں کے متعلق کیا کہا جائے گا ان تمام حضرات کو سورۃ نساء کی آیت (۹۲) میں معاہد اور ذمی کی دیت کی مقدار یعنی پوری دیت نظر آرہی ہے مگر جماعت اسلامی کی دس رکنی علماء کمیٹی کو اس آیت میں مقدار ہی نظر نہیں آرہی۔ ان کے نزدیک یہ آیت کریمہ مجمل، غیر واضح اور مبہم ہے۔ لہٰذا احادیث ضعیفہ سے مقدار کا تعین ناگزیر ہے۔ اب اس پر میں اس کے سوا

کیا عرض کروں (جماعت اسلامی مجھے معاف فرمائے) ؎

گر نہ بیند بروز ..... چشمۂ آفتاب راچہ گناہ

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم نے صراحت کے ساتھ مقدار اس لئے نہیں بتائی کہ بقول حنفی امام ابوبکر احمد جصاص رازی اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیوں کہ دیت کی مقدار عربوں میں معروف معتاد اور متداول تھی۔ عرب کے لوگ اچھی طرح جانتے تھے کہ دیت کیا ہوتی ہے اور کتنی ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کو بتانے اور سمجھانے کے لئے اتنا ہی کافی تھا کہ مقتول کے ورثاء کو دیت دینی ہوگی۔

حضرت معاذؓ بن جبل کی حدیث اس طویل بحث کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان احادیث پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے جنھیں یہ حضرات اس شدومد کے ساتھ پیش فرما رہے ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس مرفوع حدیث کی صحت پر ان حضرات کو بڑا اصرار ہے۔ حالاں کہ محدث اس کی تخریج کا ذمہ دار ہے یعنی امام بیہقی، وہ خود اسے ضعیف بتا رہے ہیں۔ اور دنیا کا مسلّمہ اصول ہے کہ صاحب البیت ادری بما فیہ (گھر والا ہی زیادہ جان سکتا ہے کہ گھر میں کیا ہے) مگر مولانا گوہر رحمٰن صاحب کا ارشاد گرامی ہے کہ

بیہقی نے "فیہ ضعف" کہنے کے بعد اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی اور قاعدہ یہ ہے کہ "جرح غیر مفسر" یعنی راوی کے عیب کی وضاحت یا کوئی دوسری وجہ

بیان کئے بغیر ضعف کا حکم لگانا قابل قبول نہیں ہے جرح کو تعدیل پر اس وقت ترجیح دی جاتی ہے جب واضح قسم کے عیب کی نشاندہی کی گئی ہو۔ اس اصول کی مزید وضاحت اور دلائل کے لئے درج ذیل کتابوں کی طرف رجوع کیجئے الخ

(ترجمان القرآن بابت ماہ ستمبر ۸۴ء ص ۱۲)

معلوم نہیں مولانا موصوف نے یہ مغالطہ آفرینی ارادۃً فرمائی ہے یا فن پر عبور نہ ہونے کی وجہ سے بلا ارادہ ہے، مولانا نے جس اصول کا حوالہ دیا ہے وہ راویوں کی جرح و تعدیل سے متعلق ہے۔ اگر کسی راوی کو کچھ ائمہ حدیث نے غیر ثقہ اور ساقط الاعتبار قرار دیا ہو اور دیگر محدثین نے اسے ثقہ اور قابل اعتماد قرار دیا ہو تو اگر جرح مفسر ہو تو اسے تعدیل پر ترجیح دی جائے گی۔ لیکن روایات اور احادیث کے متعلق یہ اصول نہیں ہے شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں۔ قال السیوطی فی تدریب الراوی (ص ۱۶۱-۱۶۲) سیوطیؒ نے تدریب الراوی (ص ۱۶۱-۱۶۲) میں کہا ہے "علت سے مراد حدیث میں بہت پیچیدہ، پوشیدہ اور عیب لگانے والا کوئی سبب ہوتا ہے، باوجودیکہ بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ حدیث اس سے محفوظ ہے۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ حدیث معلّل اس حدیث کو کہتے ہیں کہ اس میں کسی ایسی علت کا پتہ چل جائے جو اس کی صحت میں خلل ڈالنے والی

والعلة عبارة عن سبب غامض خفی قادح فی الحدیث مع ان الظاهر السلامة منه، قال ابن الصلاح فالحدیث المعلّل ما اطلع فیه علی علة تقدح فی صحته

مع ظهور السلامة،
ويتطرق في الاسناد الجامع
شروط الصحة ظاهرا،
وتدرك العلة بتفرد الراوي
وبمخالفة غيره له مع
قرائن تنضم الى ذالك
تنبه العارف على وهم فيه
بحيث يغلب على ظنه
فيحكم بعدم صحة الحديث
اويتردد فيتوقف فيه، و
ربما تقصر عبارة المعلل
عن اقامة الحجة على
دعواه، كالصيرفي نقد
الدينار والدرهم،
قال ابن مهدي: معرفة
علم الحديث الهام، لو قلت
للعالم بعلل الحديث: من
اين قلت هذا؟ لم يكن
له حجة، وكم من شخص
لا يهتدي لذالك
انتهى ملخصا۔

ہو باوجودیکہ بظاہر وہ حدیث محفوظ
معلوم ہوتی ہو اور سند میں صحت کی
تمام شرائط بظاہر موجود ہوں لیکن
اس میں کسی علت کا پتہ چلے مثلاً
تنہا روایت کرنا ہو یا کوئی راوی اسکے خلاف نقل کر رہا ہو نیز
دیگر قرائن بھی اس کے ساتھ جمع ہو
جائیں جو ایک عارف کو اس میں کسی
وہم پر متنبہ کردیں کہ اسے ظن غالب
حاصل ہو جائے اور وہ حدیث کے
صحیح نہ ہونے کا فیصلہ صادر کردے
یا اس میں متردد ہو جائے اور وہ توقف
اختیار کرے۔ اور بسا اوقات علت
بیان کرنیوالے کی عبارت اپنے دعوے
پر دلیل قائم کرنے سے قاصر رہتی ہے
اسکی مثال اس صرافی کی سی ہوتی جو دینار و درہم
کو پرکھ کر کھوٹا یا کھرا ہونیکا حکم لگاتا
ہے (مگر اپنے فیصلے پر کوئی دلیل قائم
نہیں کرسکتا) ابن مہدی نے کہا
ہے کہ علم حدیث کی معرفت الہام کی
طرح ہوتی ہے کہ اگر تم علل حدیث کے
عالم سے کہو کہ تم نے یہ کہاں سے کہدیا؟

(قواعد فی علوم الحدیث ص۵۰) تو اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوگی
اور کتنے آدمی ہیں جو اسکی طرف رہنمائی حاصل نہیں کرپاتے (انتہیٰ ملخصاً)
حضرت علامہ ظفر احمدؒ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں فرماتے
ہیں کہ۔

تنقید کا معاملہ ذوقی ہے جس پر دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔
ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا،
معرفت حدیث کی مثال نگینہ کی طرح ہے جس کی قیمت ایک
سو دینار ہو، اور دوسرا نگینہ اسی رنگ کا دس درہم کا ہو،
انھوں نے کہا: مجھ سے میرے والد نے بیان کیا کہ ہمیں محمود بن
ابراھیم بن سمیع نے خبر دی، کہا: میں نے احمد بن صالح کو کہتے
ہوئے سنا وہ فرماتے تھے، حدیث کی معرفت، سونے اور
جواہرات کی معرفت کی طرح ہے کیوں کہ جوہر کو جوہری ہی پہچان
سکتا ہے اور پہچاننے والے کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی،
جب تم اس سے پوچھو کہ تم نے یہ کیسے کہدیا؟ یعنی یہ بات کہ یہ
عمدہ جوہر ہے یا ردی جوہر ہے۔ انتہیٰ (کتاب العلل ج۱ ص۱)
میں کہتا ہوں کہ جب علمائے حدیث کا تصحیح میں اختلاف
ہو جائے تو یہ جواہرات اور سونے کے بارے میں اہل بصیرت کے
اختلاف کی طرح ہوتا ہے (اعلاء السنن ج۱۸ ص۱۶۸)(۱)

---

(۱) محدثین کی اسی قسم کی عبارتوں سے مولانا مودودیؒ نے 'مزاج شناس رسول' کا
منصب ثابت کیا تھا۔ (دیکھئے تفہیمات ج۱ ص۳۲۳، ۳۲۴) ابھاہوا اسکی تردید اہل حدیث و جماعت اسلامی کے
علماء و اہل قلم کر رہے ہیں۔ (مؤلف)

لہٰذا یہ فرمانا کہ امام بیہقی کی جرح مفسر نہیں ہے اس لئے قابل قبول نہیں ہے بہت بڑی مغالطہ آفرینی ہے کہ جو بات علمائے حدیث نے راویوں کی جرح وتعدیل کے متعلق کہی ہے وہ احادیث وروایات پر چسپاں کردی جائے۔ مجھے یقین نہیں آتا کہ مولانا گوہر رحمٰن صاحب سے یہ تسامح بلا ارادہ صادر ہوا ہے۔ کیوں کہ میرا ظن غالب ہے کہ وہ فن حدیث وتفسیر سے اتنے نابلد نہیں ہیں کہ انھیں اتنی موٹی سی بات معلوم نہ ہو۔ اور اگر یہ مغالطہ آفرینی قصداً ظہور پذیر ہوئی ہے تو یقیناً افسوسناک ہے۔ احادیث معللہ کو ضعیف کہنے والا محدث اپنے دعوے پر حسب تصریح محدثین کوئی دلیل پیش کرنے سے اکثر قاصر رہتا ہے چہ جائے کہ اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے کہ وجہ بتلاؤ تم اسے ضعیف کیوں کہہ رہے ہو۔ اس پر میں اس کے سوا اور کیا عرض کروں ؎

فان کنت لاتدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

(اگر تم نہیں جانتے تو یہ ایک آفت اور مصیبت ہے
اور اگر تم جانتے ہو تو یہ اور بھی بڑی مصیبت ہے)

حضرت زید بن ثابت کی حدیث

خالد السحاق صاحب نے کہا تھا کہ۔

"دوسری روایات جن کی رو سے زیدؓ بن ثابت کے مطابق جروح میں ۱/۳ کی حد تک تو دیت برابر ہے اور اس کے بعد نصف ہے وہ بھی منقطع ہے یعنی ان کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچتی۔"

اس پر مولانا گوہر رحمٰن صاحب اپنی علمیت بلکہ محدثیت کا رعب جماتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جناب کی خدمت میں عرض ہے کہ جو روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچتی ہو بلکہ کسی صحابی کا قول یا عمل ہو اسے منقطع نہیں کہتے بلکہ حدیث موقوف کہتے ہیں، "منقطع" اسے کہتے ہیں، جسکی سند قائل تک متصل نہ ہو، بلکہ درمیان میں کوئی راوی ساقط ہو گیا ہو۔

زیلعیؒ نے نصب الرایہ جلد ۴ ص ۳۶۴ میں اور دیگر حنفی فقہاء و محدثین نے زیدؓ بن ثابت کی اس روایت کو اس وجہ سے منقطع نہیں کہا کہ یہ رسول اللہ کا قول نہیں ہے بلکہ اس بناء پر کہا ہے کہ ان کے خیال میں زیدؓ تک سند متصل نہیں ہے۔ یہ تو تھی ایک فنی اور اصطلاحی غلطی جس کی نشاندہی مفید ہو گی۔

مولانا موصوف کے پہلے پیراگراف میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اسکے متعلق تو عرض ہے کہ آپ کو محدثین کی اصطلاحات کا علم ہی نہیں ہے تو اس میں کسی دوسرے کا کیا قصور ہے۔ جو بات عام طور پر مشہور ہے آپنے اسے لیکر غریب خالد صاحب پر اعتراض جڑ دیا ہے لیکن آپ کو شاید معلوم ہی نہیں کہ خالد صاحب کی بات بھی غلط نہیں ہے۔ علامہ دکتور محمود الطحان کی کتاب "تیسیر مصطلح الحدیث"، تو آپ کی نظر سے گذری ہو گی۔ وہ ادارہ نشر السنہ" (ملتان) سے شائع ہو چکی ہے۔ علامہ موصوف فرماتے ہیں۔

"المنقطع" ا۔ اس کی تعریف ۔ لغت کے اعتبار سے یہ انقطاع سے اسم فاعل ہے جو اتصال کی ضد ہے ۔

ب ۔ اصطلاحاً اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند متصل نہ ہو ۔ کسی وجہ سے بھی اس کا انقطاع ہو سکتا ہے

شرح تعریف :- یعنی ہر سند جو کسی بھی جگہ سے منقطع ہو، خواہ یہ انقطاع اول سند سے ہو، یا آخر سند سے ہو یا درمیان سند سے ہو ۔ تو اس بناء پر ـــــ اس میں ـــــ مرسل، معلق، معضل، سب ہی داخل ہیں ۔ لیکن علمائے متاخرین کی اصطلاح میں منقطع خصوصیت سے اس حدیث کو کہتے ہیں جس پر، مرسل، معلق یا معضل کی تعریف منطبق نہ ہو سکے ۔ اور متقدمین کا استعمال بھی اکثر ایسے ہی تھا ۔ اسی وجہ سے نووی نے کہا ہے اور اکثر روایت میں اس کا استعمال اس میں ہوتا ہے کہ تابعی سے نیچے کا راوی صحابی سے روایت بیان کرے، جیسے مالک عن ابن عمرؓ (التقریب مع التدریب ص ۲۰۸ ج ۱)

(بحوالہ تیسیر مصطلح الحدیث للدکتور محمود الطحان ص ۷۶ مطبوعہ نشر والسنۃ ملتان)

امید ہے کہ مولانا گوہر رحمٰن صاحب اپنی تصحیح فرمائیں گے ۔ محدثین کے نزدیک منقطع کا لفظ ہر اس حدیث پر بولا جاتا ہے جس کی سند سے، اول سے، آخر سے یا درمیان سے کوئی راوی مذکور نہ ہو ۔ لہٰذا سند میں کہیں سے بھی راوی محذوف ہو تو ہر حالت میں اسے

منقطع کہا جا سکتا ہے اور یہ کوئی غلطی نہیں ہے ۔

دوسری بات جو مولانا موصوف نے فرمائی ہے وہ عجیب تر ہے یعنی ان کا یہ ارشاد کہ

زیلعی نے ..... اور دیگر حنفی فقہاء و محدثین نے زید بن ثابت کی اس روایت کو اس وجہ سے منقطع نہیں کہا کہ یہ رسول اللہ کا قول نہیں ہے بلکہ اس بناء پر کہا ہے کہ ان کے خیال میں زید تک سند متصل نہیں ہے ۔ الخ

سوال یہ ہے کہ منقطع، احادیث ضعیفہ کی ایک قسم ہے یا منقطع حدیث صحیح ہوتی ہے ؟ اگر ضعیف کی قسم ہے تو ضعیف ہونے کے معنی کیا ہیں ؟ کیا ضعیف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے ؟ اللہ کے بندو ! ان مغالطہ آفرینیوں سے کام کیوں لیتے ہو ؟ سیدھی سی بات ہے کہ زیلعیؒ نے اور دیگر حنفی فقہاء و محدثین نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث کو منقطع فرمایا ہے ۔ یعنی ضعیف فرمایا ہے اور ضعیف کی وجہ چونکہ یہ ہے کہ سند کے درمیان سے، اول سے، آخر سے کہیں سے کوئی راوی محذوف ہے جس کا نام معلوم نہیں ۔ اس لئے اس روایت کو منقطع فرمایا گیا ہے جو ضعیف ہی کی قسم ہے اور اس کی وجہ سے اس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں رہا، کیونکہ اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مشکوک اور مشتبہ ہو گئی

اب رہا یہ معاملہ کہ عورت کی دیت کے نصف ہونے پر

احادیث و آثار بکثرت وارد ہوئے ہیں تو جہاں تک احادیث نبوی کا تعلق ہے تو اس ضمن میں ترجمان القرآن میں صرف دو مرفوع حدیثوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ایک تو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل وروی ذالک من وجہ اخر عن عبادۃ بن نسیی وفیہ ضعف" (سنن کبری للبیہقی کتاب الدیات باب دیۃ المرأۃ ص ۹۵ ج ۸ کنز العمال کتاب القصاص ص ۵۷ ج ۱۵ نصب الرایہ فی تخریج احادیث البدایہ ص ۳۶۳ ج ۴) [معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہوتی ہے] اس روایت کے متعلق خود ترجمان القرآن میں تسلیم کر لیا گیا ہے کہ۔

"اس حدیث کو اگرچہ بیہقی نے اور اسی طرح الجوہر النقی نے بھی ضعیف کہا ہے (ترجمان القرآن ص ۲۰۳)

دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی نقل کی گئی ہے۔ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عقل المرأۃ مثل عقل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیتہ [عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے یہاں تک کہ مرد کی دیت کے ثلث تک پہنچ جائے] (سنن نسائی کتاب القود باب عقل المرأۃ ص ۴۷۴، ۴۷۵ ج ۸ سنن دار قطنی مع التعلیق المغنی کتاب الحدود والدیات ص ۹۱ ج ۳ جامع الاصول، کتاب الدیات ص ۷۱۵ ج ۴ المصنف لعبد

الرزاق ص ۳۹۶ ج ۹ کنز العمال ص ۵۳ ج ۱۵ نصب الرایہ ص ۳۶۴ ج ۴)

اس روایت کے متعلق بھی محدثین کا یہ فیصلہ ہے کہ

"وما روی النسائی عن اسماعیل بن عیاش، عن ابن جریج عن عمرو بن شعیب، عن ابیہ، عن جدہ، قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عقل المرأۃ مثل عقل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیتھا، ضعیف، لان ابن جریج حجازی وروایۃ ابن عیاش عن الحجازیین ضعیفۃ (اعلاء السنن ص ۱۶۷ ج ۱۸ مطبوعہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) [اور نسائی نے جو روایت اسماعیل بن عیاش سے، انھوں نے ابن جریج سے، انھوں نے عمر بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ان کے دادا سے نقل کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہوتی ہے حتی کہ اس کی دیت کے تہائی تک پہنچ جائے"۔ تو یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ ابن جریج حجازی ہیں اور ابن عیاش کی روایات حجازیوں سے ضعیف ہوتی ہیں] بہر حال ان دس حضرات علمائے کرام کی اس مقررہ کمیٹی نے صرف یہی دو حدیثیں پیش کی ہیں جن کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے لیکن ان دونوں کا حال یہ ہے کہ محدثین ان کو ضعیف بتا رہے ہیں۔ اس کے بعد ان حضرات نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض حضرات کے اقوال (آثار) پیش کئے ہیں۔ لیکن جناب خالد اسحٰق صاحب نے اپنے مضمون میں خود اقرار کیا کہ آثار دونوں

طرح کے ملتے ہیں۔ جہاں بعض ایسے آثار ملتے ہیں کہ ان سے عورتوں کی نصف دیت معلوم ہوتی ہے وہیں بکثرت ایسے آثار بھی ملتے ہیں جن سے عورتوں کی پوری دیت کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ خالد اسحاقی صاحب نے حدیث کی قدیم ترین کتابوں میں سے مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے چند آثار پیش کر دئے تھے۔ لیکن اس علمائے کرام کی دس رکنی کمیٹی نے ماہ جون کے ترجمان القرآن میں ان آثار کا قطعاً کوئی نوٹس نہیں لیا اور نہ ان کا کوئی جواب دیا۔ ان آثار کے علاوہ جو خالد اسحٰقی صاحب پیش کر چکے ہیں۔ مزید کچھ آثار پیش خدمت کرنے کی جسارت کر رہا ہوں ملاحظہ فرمائیں۔ مصنف عبدالرزاق سے چند آثار پیش خدمت ہیں

۱۷۵۸۶ :- عبدالرزاق نے معمر سے انھوں نے ایک شخص سے انھوں نے عکرمہ سے روایت کی کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرد کے سرپستان میں پچاس دینار اور عورت کے سرپستان میں ایک سو دینار دلوائے تھے۔

۱۷۵۸۷ :- عبدالرزاق نے معمر سے انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے کہا کہ میں نے عکرمہ کو ایسے کہتے ہوئے سنا عطاء خراسانی کا بیان ہے کہ ابراھیم نے حکمَ (یعنی فیصلہ کیا) کا لفظ کہا

۱۷۵۹۰ :- عبدالرزاق نے ثوری سے، انھوں نے سلیمان شیبانی سے انھوں نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ عورت کے دونوں پستانوں میں پوری دیت اور ان کے ایک میں آدھی دیت واجب ہوتی ہے

۱۷۵۹۱ :- عبدالرزاق نے ثوری سے انھوں نے عبدالکریم سے

انھوں نے ابراہیم سے شعبی کے قول کے مطابق نقل کیا کہ عورت کے دونوں پستانوں میں پوری دیت اور ایک پستان میں نصف دیت واجب ہوتی ہے۔

۱۷۶۶۶ :- عبدالرزاق نے ابن جریج سے نقل کیا، انھوں نے کہا کہ مجھے عبدالعزیز بن عمر نے خبر دی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا کہ عورت کے اِفضاء(۱) میں پوری دیت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ افضاء کے بعد عورت مجامعت کی لذت سے محروم ہو جاتی ہے۔

۱۷۶۶۷ :- عبدالرزاق عبداللہ بن محرز سے بیان کرتے ہیں، وہ قتادہ سے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کے ساتھ اِفضاء کا مجرم ہو تو اگر عورت بول و براز اور حمل کو روکنے پر قدرت رکھتی ہو تو تہائی دیت دینی ہوگی اور اگر عورت بول و براز اور حمل کو روک نہ سکتی ہو تو پوری دیت ادا کرنی ہوگی۔

۱۷۶۷۱ :- عبدالرزاق نے ابن جریج سے بیان کیا انھوں نے کہا کہ مجھے عبدالعزیز بن عمر نے خبر دی کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس ان کی خلافت کے زمانہ میں علمائے کا اجتماع ہوا اور یہ فیصلہ ہوا کہ مارنے کی وجہ سے اگر عَقْلَہ(۲) کی صورت پیش آجائے تو شوہر

(۱) افضاء اسے کہتے ہیں کہ عورت کے ساتھ ایسی زبردستی کی جائے کہ اس کے سبیلین کے درمیان جو رکاوٹ ہوتی ہے وہ پھٹ جائے اور دونوں کا ایک راستہ بن جائے۔ (۲) عَقْلَہ اسے کہتے ہیں کہ ضرب شدید کی وجہ سے قبقیہ

بقیہ آگے ملاحظہ ہو۔

کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کیونکہ اس کی بیوی اس کے بعد مجامعت اور اس کی لذت سے محروم ہو جاتی ہے۔

۱۷۶۶۵/۸ :- ہمیں عبدالرزاق نے خبر دی، انھوں نے کہا کہ ہمیں ابن جریج نے خبر دی انھوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ کے پاس عورت کی شرمگاہ کو کاٹ دینے میں (علماء کا) اجتماع ہوا اور انھوں نے پوری دیت کا فیصلہ کیا اس لئے کہ ایسا کرنے کے بعد عورت لذت اور مجامعت سے محروم ہو جاتی ہے اور دوسرے نسخہ میں ہے کہ مجامعت کی لذت سے محروم ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد مصنف ابن ابی شیبہ سے کچھ احادیث پیش خدمت ہیں۔

۸۰۱۷/۹ :- ہم سے ابوبکر نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا کہ ہم سے وکیع نے حنیفہ ابن خیاط سے حدیث بیان کی، انھوں نے عمرو بن شعیب سے انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ان کے دادا سے، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اپنے خطبہ میں ارشاد فرمایا اور آپ کعبہ سے کمر لگائے ہوئے تھے کہ تمام مسلمانوں کے خون ایک دوسرے کے مساوی ہیں (کم و بیش نہیں) اور مسلمانوں کا ادنیٰ سے ادنیٰ آدمی بھی کسی کافر کو امان دے سکتا ہے اور وہ سب اپنے مخالفین پر ایک دوسرے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- (آنت آ جائے) کی شکایت ہو جائے یعنی آنت خصیتیں میں اتر جائے۔ یہ شکایت زیادہ تر مردوں کو ہوتی ہے مگر ضرب شدید کی بنا پر عورتوں میں بھی ہو سکتی ہے۔

کے معاون اور مددگار ہیں۔

۸۰۱۸/۱۰ :- ہم سے ابوبکرہ نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا کہ ہم سے ابوالاشہب نے حسن سے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمام مسلمانوں کے خون برابر سرابر ہیں، ان کی طرف سے ادنیٰ سے ادنیٰ آدمی (کفار کا) ذمہ لے سکتا ہے (یعنی پناہ دے سکتا ہے) اور وہ سب اپنے مخالفین پر ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔

۱۱/ :- ان احادیث و آثار کے بعد امام ابوبکر جصاص رازیؒ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر قتل کا جرم، حرم مکہ میں یا اشہر حرم (وہ چار مہینے جن میں قتال جائز نہیں) میں واقع ہوا ہو تو سزا میں تغلیظ اور تشدید کرنی چاہیئے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام ابن ابی لیلیٰؒ اور امام مالکؒ کا یہ مذہب نقل کرنے کے بعد کہ حرم اور شہر حرام میں قتل کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ غیر حرم اور شہر حلال میں قتل کرنا ہوتا ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں اس کے بعد امام اوزاعیؒ سے یہ بیان کر دینے کے بعد کہ ان سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ جب کوئی حرم میں یا شہر حرام میں کسی کو قتل کر دے تو دیت میں ایک تہائی اضافہ کر دیا جائے گا اس کے بعد امام شافعیؒ کا بھی یہی قول نقل کر کے فرماتے ہیں وروی عن عثمان انہ قضی فی دیۃ امرأۃ قتلت بمکۃ بدیۃ وثلثہ الخ (احکام القرآن للجصاص الرازیؒ ص ۲۸۸ ج ۲ مطبوعہ مطبعہ بہیہ مصر)

[اور حضرت عثمانؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انھوں نے ایک عورت کی دیت میں جسے مکہ میں قتل کیا گیا تھا پوری دیت اور مزید ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا تھا]

یہ گیارہ آثار اور احادیث میری طرف سے مزید پیش خدمت ہیں۔ ان میں سے (۱) میں مرد کے مقابلہ میں عورت کو دوگنی رقم دیت میں دلوائی گئی ہے۔ نمبر (۲) میں بھی ایسا ہی ہے۔ نمبر ۳ میں عورت کے دونوں پستان کاٹ دینے میں پوری دیت اور ایک پستان کاٹ دینے میں نصف دیت دلوائی گئی ہے۔ نمبر (۴) میں ایسا ہی ہے۔ نمبر (۵) میں اِفضاء (اس کا مطلب اثر کے نیچے فٹ نوٹ میں گذر چکا ہے) حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عورت کو پوری دیت دلوائی ہے۔ نمبر (۶) میں ایسا ہی ہے۔ اور یہ اثر حضرت زید بن ثابت کا ہے۔ نمبر (۷) میں عضلہ کی صورت میں (جس کا بیان فٹ نوٹ میں گذر چکا ہے) حضرت عمر بن عبدالعزیز نے علماء کو جمع کیا اور ان سب نے متفقہ طور پر عورت کو پوری دیت دلوانے کا فیصلہ کیا ہے۔ نمبر (۸) میں رکبہ کی صورت میں (اس کا بیان بھی اثر کے ساتھ ہی گذر چکا ہے) حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد کے علماء کو جمع کیا اور سب نے بالاتفاق پوری دیت دلوانے کا فیصلہ کیا۔ نمبر (۹) میں ابن ابی شیبہ سے مرفوع حدیث پیش کی گئی ہے (یہ حدیث صحاح میں بھی موجود ہے چنانچہ حضرت علیؓ سے ابوداؤد اور نسائی میں اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص سے ابوداؤد میں موجود ہے (بحوالہ جمع الفوائد

ص ۲۷۰ ج ۲ مطبوعہ مطبعہ خیریہ میرٹھ) جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا گیا ہے کہ تمام مسلمانوں کے خون برابر سرابر ہوتے ہیں۔ ان میں کوئی کمی یا بیشی نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ مسلمانوں میں جہاں مرد داخل ہیں عورتیں بھی داخل ہیں۔ نمبر (۱۰) میں بعینہٖ یہی مضمون حضرت حسنؓ سے مروی ہے۔ نمبر (۱۱) میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک عورت کی دیت جسے مکہ مکرمہ میں قتل کر دیا گیا تھا پوری دلوائی ہے اور اس کے ساتھ ایک تہائی دیت مزید دلوائی ہے کیوں کہ قاتل نے یہ فعل شنیع مکہ مکرمہ میں کیا تھا۔

ان تمام گیارہ آثار و روایات سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ دیت کے معاملہ میں اسلام نے کوئی جنسی امتیاز روا نہیں رکھا اسلام کے تمام فرائض و واجبات اور حقوق میں کسی جنسی امتیاز کی راہ نہیں دیگئی تو کوئی وجہ نہیں کہ دیت اور شہادت کے مسئلہ ہی میں ایسے کسی امتیاز کی استثنائی مثال قائم کی جائے خالد اسحٰق صاحب نے اپنے مضمون میں یہی کہا تھا کہ یہ صحابہ و تابعین میں کوئی متفق علیہ مسئلہ نہیں رہا ہے بلکہ مساوات کی نظیریں بھی موجود ہیں اور معتد بہ تعداد میں موجود ہیں۔ ہمیں ان پر بھی غور کرنا چاہیئے۔ بعینہٖ یہی حال فقہاء کا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء کی اکثریت دیت میں جنسی امتیاز قائم کرنے کے حق میں ہے۔ ان کا یہی خیال ہے کہ عورت کی دیت مرد سے نصف ہونی چاہیئے لیکن فقہاء کے طبقہ میں دوسرا گروہ

فقیہ یعنی جناب ابوبکر الاصم اور جناب ابن علیہ اس طرف گئے ہیں کہ عورت کی دیت مردوں کے برابر ہوتی ہے۔ ان کے سلسلہ میں عام فقہاء نے صرف یہ اعتراض کیا ہے کہ ان دونوں حضرات کا قول شاذ ہے، ورنہ فقہاء کی اکثریت اسی کی قائل ہے کہ عورت کی دیت مرد سے نصف ہوتی ہے۔ کسی نے ان دونوں حضرات کو ناقابل اعتبار اور ملحد یا بد دین قرار نہیں دیا نہ یہ کہا کہ وہ اس سطح کے ہیں ہی نہیں کہ ان کی بات قابل اعتناء ہو جیسا کہ آج کل کے مقلد مجتہدین ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

اگر میں غلطی نہیں کر رہا تو یہ نقطۂ نظر مغربی جمہوریت کا تو ہے کہ اکثریت غلطی نہیں کرتی اور اکثریت سے کوئی قانون بن جائے تو وہ صحیح اور سب کے لئے واجب العمل ہوتا ہے لیکن اسلام کا نقطۂ نظر یہ نہیں ہے۔ اسلام میں اہمیت دلیل کی قوت کی ہوتی ہے آرا کی کثرت تعداد کی نہیں ہوتی ہیں تو قرآن کریم نے یہ تعلیم دی ہے۔

وَاِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِي الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (۶/۱۱۶) [اور اگر اے پیغمبر! آپ باشندگانِ زمین کی اکثریت کی اطاعت کریں گے تو وہ آپ کو اللہ کی راہ سے گمراہ کر دیں گے] قرآن ہم سے بار بار یہی مطالبہ کرتا ہے۔

هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

(۲/۱۱۱) ذ (۲۱/۲۴ ؛ ۲۷/۶۴ ذ ۲۸/۷۵) [اگر تم سچے ہو تو اپنی دلیل پیش کرو] حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مانعین

زکوٰۃ کا سوال مجلس شوریٰ کے سامنے آیا تو شوریٰ کی اکثریت مانعین زکوٰۃ سے نرمی اور ملاطفت کے حق میں تھی اور تنہا حضرت صدیق اکبر ان سے جہاد کرنے کے حق میں تھے۔ وہاں اقلیت کی رائے پر فیصلہ ہوا تھا کیوں کہ ان کی رائے وزنی دلیل سے مدلل تھی اور اکثریت کی رائے بجائے کسی دلیل و برہان کے محض وقتی مصلحت پر مبنی تھی مگر دلیل کے حق میں فیصلہ ہوا محض اکثریت کے حق میں فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اسلام کا نقطۂ نظر یہ نہیں ہے کہ اکثریت کی رائے پر فیصلہ کرو بلکہ اسلام کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ دلیل کی قوت کے مطابق فیصلہ کرنا چاہئے۔

کہا جاتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ لہٰذا جس مسئلہ پر علماء و فقہا کا اس کثیر تعداد میں اتفاق ہو چکا ہو وہ غلط کیسے ہو سکتا ہے مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس ارشاد کے اصل مفہوم کو مدنظر رکھنے کے بجائے اس سے غلط مطلب برآری کی جا رہی ہے کیونکہ اس حدیث میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی، یہ تو نہیں فرمایا کہ میری امت اجتہاد میں بھی کوئی غلطی نہیں کرے گی۔ اجتہاد میں غلطی ہو جانا گمراہی نہیں ہے۔ ہر مجتہد اجتہاد میں غلطی کر سکتا ہے اور اسے اس کا بھی ثواب ملتا ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی ارشاد ہے کہ اجتہاد کرنے والا صحیح اجتہاد بھی کرتا ہے اور غلط اجتہاد بھی کرتا ہے۔ اگر غلط اجتہاد کرتا ہے تو اسے

ایک ثواب ملتا ہے اور اگر صحیح اجتہاد کرتا ہے تو اسے دو ثواب ملتے ہیں ۔ تو جس غلط اجتہاد پر حق تعالیٰ کی طرف سے ایک ثواب کا وعدہ ہو اسے گمراہی تو نہیں کہا جا سکتا ۔

بہر حال ہمیں مجتہدین کی قلیل تعداد اور کثیر تعداد کو دیکھنے کجائے مجتہدین کے دلائل کو دیکھنا چاہئے اور اگر کوئی ایک ہی فقیہ ایک طرف ہو اور باقی تمام فقہاء دوسری طرف ہوں لیکن دلائل کے اعتبار سے ایک فقیہ کا موقف صحیح ہو تو ہمیں اس ایک فقیہ کے موقف کو ترجیح دینی ہو گی ۔

فقہائے متقدمین نے تو صرف اتنا ہی فرمایا تھا کہ ابن علیہؒ ابوبکر الاصم کا قول شاذ ہے اور عام فقہائے کرام اور ائمہ عظام کے خلاف ہے لیکن ہمارے دور کے محققین بڑے دور کی کوڑی لائے ہیں ۔ چنانچہ جماعت اسلامی کی مقرر کردہ کمیٹی کا ارشاد ہے کہ

"صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور فقہائے اسلام میں سوائے ابن علیہؒ اور الاصم کے ہمیں کافی تلاش و جستجو کے باوجود کسی کا بھی یہ قول نہ مل سکا کہ عورت کی دیت مرد کے برابر ہے ۔ ظاہر ہے کہ امت مسلمہ کے چودہ صد سالہ تعامل و تواتر کے مقابلے میں اس قسم کے اقوال تلاش کرنا اور پھر ان کو دلیل بنانا مریض ذہن کی علامت ہے ۔

پھر ذرا یہ بھی معلوم کر لیا جائے کہ ان دو حضرات کی حیثیت کیا ہے ؟ تاکہ مسئلہ میں کسی قسم کا ابہام نہ رہے ۔

۱۔ ابوبکر اصم ۔ ۲۔ اسمٰعیل ابن علیہ ۔ ان دو میں سے

یہ اصم جس کا اصل نام عبدالرحمٰن بن کیسان ہے اس کے متعلق لسان المیزان جلد ۳ صفحہ ۴۲۷ میں لکھا ہے کہ وہ معتزلی تھے اور اس کا ذکر معتزلہ کے طبقات میں کیا جا رہا ہے اس نے جو تفسیر لکھی تھی اس کے بارے میں کہا ہے کہ تفسیر عجیب، اور اس کے شاگردوں میں اسماعیل بن علیہ کا بیٹا ابراہیم تھا جو جہمی ہے اور خلق قرآن کا قائل ہے ۔ امام شافعیؒ نے اس کے بارے میں یہ قول لکھا ہے : "هُوَ ضَالٌّ أَضَلَّ النَّاسَ" اور اس کے اقوال اہل سنت کے ہاں متروک ہیں الخ

(ترجمان القرآن ص ۲۱۵ بابت ماہ جون ۱۹۸۴ء)

اس سے پہلے اڈیٹوریل نوٹ یعنی "اشارات" میں ہے کہ ۔

خالد اسحاق جیسے صاحب مطالعہ اور شرافت کیش قانون دان کا اس سطح پر اتر آنا کہ انھوں نے خلفائے راشدین اور چاروں ائمہ کرام اور تمام مشہور علمائے صالحین کے مقابلہ میں پوری امت میں سے دو ایسے افراد، اصم اور ابن علیہ کو ڈھونڈ کر لا کھڑا کیا ہے جو

۱؎ معلوم نہیں اس کے ذکر کرنے سے علماء کمیٹی کا کیا مقصد ہے ۔ کیا ابوبکر الاصم کے کسی شاگرد کے متعلق امام شافعیؒ کے ارشاد سے ابوبکر الاصم کا دامن داغدار ہوتا ہے ۔ کسی استاد کا شاگرد اگر خراب ہو جائے تو کیا اس سے استاد مجروح ہو جاتا ہے ۔ ان حضرات کا مطلب غالباً امام ابوبکر الاصم کو صحیح یا غلط ہر طرح سے مطعون کرنا ہے ۔

معتزلی ہیں، کمتر سطح کے عالم ہیں اور ان کے حوالے سے ہمارے سرمایۂ علوم وفقہ میں کوئی خاص اضافہ ثابت نہیں ہے خالد اسحاق صاحب بڑی وسیع اسلامی لائبریری کے مالک ہیں۔ وہ پہلے ان دونوں حضرات کے حالات تو تفصیل سے پڑھ لیتے۔ خالد اسحٰق صاحب اپنی منفردانہ رائے پر اصرار کرتے ہوئے آگے بڑھنے کے بجائے بہتر ہے کہ اپنے نقطۂ نظر کو تبدیل کرلیں الخ

(ص ۱۸۳ ترجمان القرآن ماہ جون ۸۴ء)

کیا معتزلی گردن زدنی ہیں؟

ان گرانمایہ علمائے کرام یعنی جماعت اسلامی کی دستور ساز رکنی کمیٹی کے ممبران کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ گذارش ہے کہ کیا معتزلہ علمائے سلف گمراہ، ملحد، بددین اور گردن زدنی تھے؟ اگر ایسا ہی ہے تو جناب امام حجۃ الاسلام ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص متوفی ۳۷۰ھ کے متعلق کیا رائے ہے جو فقہائے حنفیہ میں سے ہیں اور مشہور معتزلی ہیں۔ اس کے علاوہ خود امام بخاری جو محدثین کے سرتاج تسلیم کئے جاتے ہیں انکے متعلق کیا خیال ہے کیوں کہ ان کے متعلق بھی معتزلہ کے ہم خیال ہونے کی بات کی گئی ہے۔ چنانچہ استاد عبدالفتاح ابوغدہ "قواعد فی علوم الحدیث"، شیخ الاسلام علامہ ظفر احمدؒ صاحب عثمانی پر اپنی تعلیقات میں فرماتے ہیں۔

یشیر الی ما وقع بین — اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے جو امام

البخاری وشیخہ محمد بن یحیی الذهلی حین قدم البخاری نیسابور و سألوہ عن اللفظ فقال: القرآن کلام اللہ غیر مخلوق واعمالنا مخلوقة قال ابو حامد الشرقی: سمعت الذهلی یقول: القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، ومن زعم لفظی بالقرآن مخلوق فهو مبتدع۔ لا یجلس الینا ولا نتکلم بعد هذا من یذهب الی محمد ابن اسمٰعیل البخاری فانقطع الناس عن البخاری الا مسلم بن الحجاج واحمد بن سلمة وبعث مسلم الی الذهلی جمیع ما کتب عنه علی ظهر حمال وقال الذهلی:

بخاریؒ اور ان کے استاد محمد بن یحیی ذہلی کے مابین پیش آیا تھا جب امام بخاریؒ نیشاپور میں تشریف لائے اور لوگوں نے ان سے قرآن کے الفاظ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، غیر مخلوق ہے لیکن ہمارے افعال مخلوق ہیں۔ ابوحامد شرقی نے کہا کہ میں نے امام ذہلیؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن کے میرے الفاظ (جو میں بولتا ہوں) مخلوق ہیں تو وہ بدعتی ہے وہ ہمارے پاس نہ بیٹھے اور ہم اس کے بعد اس شخص سے کلام نہیں کریں گے جو محمد بن اسمٰعیل بخاری کے پاس آمد و رفت رکھے گا۔ چنانچہ لوگ بخاری سے الگ ہوگئے سوائے مسلم بن الحجاج اور احمد بن سلمہ کے۔ اور مسلم نے جو کچھ بخاری سے لکھا تھا وہ سب

لایساکننی محمد بن
اسمٰعیل فی البلد فخشی
البخاری علی نفسه
وسافر منها
ومسلم لم یخرج بعد
ذالك لاعن الذهلی
ولاعن البخاری

ایک مزدور کی کمر پر لاد کر بھجوایا
اور کہا کہ امام ذہلی نے یہ بھی کہا کہ
اس شہر یعنی نیشاپور میں محمد بن
اسمٰعیل میرے ساتھ نہیں رہ
سکتے۔ چنانچہ امام بخاری کو اپنی
جان کا اندیشہ ہوا اور انھوں نے
نیشاپور سے سفر کر لیا یعنی چلے
گئے اور اس کے بعد امام مسلم نے کوئی حدیث نہ ذہلی
سے بیان کی اور نہ بخاریؒ سے (قواعد فی علوم الحدیث
ص ۳۷۳-۳۷۴ مطبوعہ بیروت)۔

امام ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں حافظ ابو الولید حسان بن محمد
نیشاپوری کے ترجمہ میں فرماتے ہیں کہ

قال الحاکم سمعت
ابا الولید یقول: قال لی
ای کتاب تجمع؟
قلت: اخرج علی "کتاب
البخاری" قال: علیك
"کتاب مسلم"، فانه
اکثر برکة، فان
البخاری کان ینسب
الی اللفظ - قال

حاکم کا بیان ہے کہ میں نے ابو الولید
کو کہتے ہوئے سنا کہ میرے والد نے
مجھ سے پوچھا کونسی کتاب جمع
کر رہے ہو؟ میں نے کہا کہ بخاری
کی کتاب پر تخریج کر رہا ہوں تو
والد نے کہا کہ مسلم کی کتاب کو
لے لو کیونکہ اس میں زیادہ برکت
ہے کیوں کہ بخاری تو لفظ کی طرف
(یعنی یہ کہ میرے الفاظ مخلوق ہیں)

ابن الذهبی: ومسلم
ایضاً منسوب الی اللفظ
والمسئلة مشکلة

منسوب تھے۔ ابن الذہبی نے کہا
اور مسلم بھی لفظ کی طرف منسوب
ہیں۔ مسئلہ بڑا ہی مشکل ہے۔

(تذکرۃ الحفاظ ص ۸۹۵)

استاد عبد الفتاح ابو غدہ نے قواعد فی علوم الحدیث کی اپنی
تعلیق میں اس کی اور بہت سی مثالیں دی ہیں مثلاً امام علیؒ بن
المدینی، امام یحییٰؒ بن معین، امام ابو نضر التمار، علیؒ بن ہاشم اللیثی
البغدادی، حسین بن علی الکرابیسی، نعیمؒ ابن حماد المروزی،
امام شافعی کے مشہور شاگرد امام مزنیؒ جن کا شمار مشہور ائمہ
حدیث میں ہوتا ہے۔ سب پر خلق قرآن کے مسئلہ میں مقرلی ہونیکی
تہمت لگائی گئی ہے۔

مقرلی کا لقب تیسری صدی میں

جیسا کہ اب سے پچاس
ساٹھ سال پہلے

غیر منقسم ہندوستان میں ایک ہوا چلی تھی کہ جس عالم کی کوئی
بات ناپسند ہوئی اور لوگوں میں اسے بدنام کرنا چاہا تو اس پر وہابی
کا لقب چسپاں کر کے بدنام کر دیا جاتا تھا یا تقسیم کے بعد جب
پاکستان بن گیا تو خود پاکستان میں یہ ہوا چلی ہوئی ہے کہ جس سے
کوئی اختلاف ہوا اور اسے عوام کی نظروں سے گرانے اور بدنام
کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی اسے منکر حدیث اور منکر رسالت
کے خطاب سے نواز کر بدنام کر دیا۔ بعینہ اسی طرح تیسری
صدی ہجری میں یہ ہوا چلی ہوئی تھی کہ جس فقیہ، محدث یا

عالم سے اختلاف ہوا اسے اعتزال کا ٹھپہ لگا کر بدنام کر دیا اور عوام میں اسے مطعون کر دیا۔

آج کون معتزلی نہیں ؟

معتزلہ اور محدثین میں بڑا اختلاف مسئلۂ خلق قرآن میں پیدا ہوا تھا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ پورے برصغیر میں آج محدثین کا ہمنوا کوئی بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ محدثین کا نقطۂ نظر حسب تصریح علامہ ابن تیمیہؒ یہ ہے کہ۔

مذهب الشافعي وفقهاء الامصار ان القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر والقرآن حمله جبريل عن الله والنبي صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل والصحابة سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي نتلوه بألسنتنا وفيما بين الدفتين وما في صدورنا عن سمعوا و

امام شافعیؒ اور تمام شہروں کے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور جو شخص کہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ کافر ہے اور قرآن حق تعالیٰ سے سنکر جبریلؑ لائے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جبریل سے سنا ہے اور صحابہ نے اسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ اور وہی ہے جسکی ہم اپنی زبانوں سے تلاوت کرتے ہیں اور وہی ہے جو دو دفتیوں میں اور ہمارے سینوں میں محفوظ ہے جسے سنا جاتا، لکھا جاتا، محفوظ کیا جاتا ہے اس کا ہر حرف کل کا

مكتوبا ومحفوظا و كل حرف منه كله كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوقا فهو كافر (مجموعة الرسائل والمسائل للامام ابن تيميه ص ۱۱۲ ج ۳)

کل اللہ کا کلام ہے، غیر مخلوق ہے اور جو کہتا ہے کہ وہ مخلوق ہے وہ کافر ہے۔

میں بڑے ادب واحترام کے ساتھ جماعت اسلامی کی اس دس رکنی علماء کی کمیٹی سے پوچھتا ہوں کہ کیا آپ کا یہی عقیدہ ہے کہ جو قرآن حق تعالیٰ کی طرف سے جبریل علیہ السلام لائے، جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل سے سنا، جس کی ہم اپنی زبانوں سے تلاوت کرتے ہیں، جو دو دفتیوں کے اندر لکھا ہوا ہوتا ہے یا جو ہمارے سینوں میں محفوظ ہوتا ہے، جسے ہم سنتے ہیں، لکھتے ہیں، یاد کرتے ہیں، ان سب کا ہر حرف کل کا کل اللہ کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور جو ان میں سے کسی کو مخلوق مانے وہ کافر ہے۔ آج پورے برصغیر ہند و پاکستان میں وہ کونسا عالم دین ہے جس کا عقیدہ یہ ہے ؟ اگر یہ عقیدہ نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر وہ گمراہ ہے محدثین کے نزدیک کافر ہے اور معتزلی ہے آج پوری امت اسلامیہ میں سے کسی کا بھی یہ عقیدہ نہیں ہے۔ اسلئے سب ہی معتزلی ہیں اور کافر ہیں۔ لہٰذا ایک ابو بکر الاصمؒ کو آپ معتزلی فرما کر تنہا نہیں بنا سکتے۔

یہاں تک تو میں نے ایک اصولی بحث کی تھی اب میں اس اقتباس سے بحث کرنا چاہوں گا جو جماعت کمیٹی نے لسان المیزان سے پیش فرمایا ہے۔ افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ علمائے کمیٹی نے اس سلسلہ میں دیانتداری کا کوئی اچھا مظاہرہ نہیں فرمایا میرا سر واقعی ندامت سے جھکا جارہا ہے جب میں دیکھتا ہوں کہ ان حضرات نے اقتباس کا ترجمہ کرنے میں نہایت ہی افسوسناک بد دیانتی کا ثبوت دیا ہے۔ کیوں کہ ان میں کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو عربی نہ جانتا ہو اور لسان المیزان کی عبارت کو سمجھ نہ سکتا ہو میں لسان المیزان کی اصل عبارت مع ترجمہ کے پیش کررہا ہوں اسے پڑھ کر ناظرین خود ہی فیصلہ فرمائیں کہ صالحین کی یہ جماعت کہاں تک قابل معافی ہے۔

عبد الرحمان بن کیسان ابوبکر الاصم المعتزلی صاحب المقالات فی الاصول ذکرہ عبد الجبار الھمدانی فی طبقاتھم وقال کان من افصح الناس واورعھم واتقھم وله تفسیر عجیب ومن تلامذته ابراھیم بن اسماعیل

عبد الرحمان بن کیسان ابوبکر الاصم معتزلی جن کے اصول میں کئی مقالات مشہور ہیں۔ عبد الجبار ہمدانی نے ان کا تذکرہ معتزلہ کے طبقات میں کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ لوگوں میں فصیح ترین اور متقی و پرہیزگار ترین اور بہت بڑے فقیہ تھے اور ان کی ایک بہت عمدہ تفسیر ہے اور ان کے شاگردوں میں سے ابراہیم بن اسماعیل بن علیہ تھے۔ میں

ابن علیة۔ قلت وھو من طبقه الی الھذیل العلاف واقدم منه

کہتا ہوں کہ وہ ابوالہذیل علاف کے طبقہ سے اور ان سے کچھ متقدم ہیں۔

لسان المیزان ص ۳۲۷ ج ۳)

ناظرین ذرا غور فرمائیں کے صاحب لسان المیزان نے عبد الرحمان بن کیسان ابوبکر الاصم کے متعلق عبد الجبار ہمدانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابوبکر الاصم افصح الناس تھے۔ یعنی فصاحت و بلاغت میں کمال کا درجہ رکھتے تھے۔ وَاَوْرَعھم اور لوگوں کے متقی ترین اور پرہیزگار ترین شخص تھے وَاَتْقَھم اور لوگوں کے فقیہ ترین شخص تھے۔ اس کے بعد وہ فرماتے ہیں وَلَهٗ تَفْسِیْرٌ عَجِیْبٌ اور ان کی ایک عجیب تفسیر ہے۔ اس سیاق و سباق میں عجیب کے معنی کیا ہوں گے؟ جو شخص نہایت فصیح و بلیغ، نہایت متقی و پرہیزگار اور نہایت ہی زبردست فقیہ ہو اس کی تفسیر کو اگر عجیب بتایا جائے تو اس سے مراد عمدہ اور پسندیدہ تفسیر کے ہوں گے، یا گمراہی کا پلندہ اور کفر و الحاد کا مرقع ہونگے۔

حضرات علمائے کرام کی کمیٹی نے اس کا تذکرہ ان الفاظ میں فرمایا ہے۔

پھر ذرا یہ بھی معلوم کرلیا جائے ان دونوں حضرات کی حیثیت کیا ہے؟ تاکہ مسئلہ میں کسی قسم کا ابہام نہ رہے

۱۔ ابوبکر اصم ۲۔ اسمٰعیل بن علیہ ان دو میں سے یہ اصم جس کا اصلی نام عبد الرحمٰن بن کیسان ہے اس

کے متعلق لسان المیزان جلد ۳ صفحہ ۴۲۷ میں لکھا ہے کہ وہ معتزلی تھے اور اس کا ذکر معتزلہ کے طبقات میں کیا جارہا ہے اور اس نے جو تفسیر لکھی تھی اس کے بارے میں کہا ہے کہ تفسیر عجیب۔ اور اس کے شاگردوں میں اسماعیل بن علیہ کا بیٹا ابراہیم تھا جو جہمی ہے اور خلق قرآن کا قائل ہے۔

(ترجمان القرآن ص ۲۱۵ بابت ماہ جون ۸۴ء)

جس انداز سے لسان المیزان کی عبارت کو پیش کیا گیا ہے اس میں نہ تو ابوبکر الاصم کے فصیح ترین ہونے کا ذکر ہے نہ بہت بڑے متقی اور پرہیزگار ہونے کا اور نہ ہی بہت بڑے فقیہ ہونے کا اور پھر جس انداز سے تذکرہ کیا گیا ہے وہ بھی قابل غور ہے "یہ اصم جس کا اصلی نام" "اس کے متعلق لسان المیزان میں" یعنی جیسے کوئی بہت گرا پڑا غیر اہم، ملحد و بدترین آدمی کا ذکر ہو رہا ہو۔ کیا افصح، اورع، افقہ عالم دین کا تذکرہ اسی طرح کیا جاتا ہے؟ واضح رہے کہ یہ تینوں لفظ "اسم تفضیل" کے صیغے ہیں یعنی صرف فصیح، متقی، پرہیزگار اور فقیہ ہی نہیں ہیں بلکہ وہ ان اوصاف سے متصف (Superlative Degree) کے ساتھ موصوف ہیں۔ پھر تفسیر کے بارے میں یہ کہ "اور اس نے جو تفسیر لکھی تھی اس کے بارے میں کہا ہے کہ تفسیر عجیب" یعنی ناقابل ذکر، بوگس، جاہلانہ تفسیر ہے۔

پھر اس سے پہلے اڈیٹوریل نوٹ (اشارات) میں فرمایا گیا ہے کہ

"تمام مشہور علمائے صالحین کے مقابلہ میں پوری امت میں سے دو ایسے افراد اصم اور ابن علیہ کو ڈھونڈ کر لا کھڑا کیا ہے جو معتزلی ہیں، جو کمتر سطح کے عالم ہیں اور ان کے حوالے سے ہمارے سرمایۂ علوم و فقہ میں کوئی خاص اضافہ ثابت نہیں ہے۔"

ان میں سے خود کمیٹی کے اعتراف کے مطابق اسمٰعیل بن علیہ تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں اور دوسرے ابوبکر الاصم، لسان المیزان کے اعتراف کے مطابق افصح، اورع اور افقہ شخصیت کے مالک ہیں۔ جن کے اصول کے مقالات کا ذکر خصوصیت کیساتھ اور ایک نہایت عمدہ اور پسندیدہ تفسیر کا ذکر لسان المیزان میں کیا گیا ہے لیکن ترجمان القرآن کے نزدیک جو کمتر سطح کے عالم ہیں، جن کے حوالے سے ہمارے سرمایۂ علوم و فقہ میں کوئی خاص اضافہ ثابت نہیں۔ "خامہ انگشت بدنداں ہے"۔

ان کا جرم یہ ہے کہ وہ معتزلی ہیں۔ خلق قرآن کے قائل ہیں وہ قرآن کو حق تعالیٰ کی طرح قدیم اور غیر مخلوق نہیں مانتے۔ حالاں کہ آج پورا عالم اسلام انہی معتزلہ حضرات کا ہمنوا ہے اور محدثین کی طرح کوئی بھی قرآن کریم کو غیر مخلوق نہیں مانتا۔

اس کے بعد اجماع کی حقیقت اور اس کی صحیح حیثیت پر بحث ضروری ہے، کیونکہ اس پورے مضمون میں بار بار اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ اس مسئلہ پر فقہاء کا اجماع ہو چکا ہے کہ عورت

کی دیت مرد سے نصف ہوتی ہے۔ کبھی یہ دعوٰی کیا گیا ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کا اس مسئلہ پر اجماع ہو چکا ہے لیکن چوں کہ مجھے اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کرنی ہے۔ اس موضوع پر سرسری بحث کافی نہیں ہے۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کی بحث سے پہلے ان چند نکات کی وضاحت کر دوں جو اس سلسلہ میں اٹھائے گئے ہیں مثلاً "دیت کے بارے میں چند شبہات اور ان کا جواب" کے عنوان سے یہ دعوٰی کیا گیا ہے کہ بعض محققین نے دیت کو قصاص کا بدل قرار دیا ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جب قصاص میں مساوات ہے تو دیت میں بھی مساوات ہونی چاہئیے دیت انسانی جان کی قیمت نہیں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ تو پسماندگان کی معاشی کفالت کا ایک قانونی اور اجتماعی نظام ہے، اور اس نقصان کی کسی حد تک تلافی ہے جو خاندان کے کمانے والے یا بعد میں کمانے کے لائق بننے والے فرد کی موت سے اس کو پہنچتا ہے۔ الخ (ترجمان القرآن ص ۲۱۱-۲۱۲ ماہ جون)

اس کے دو جواب ہیں ایک تو نقلی اور دوسرا عقلی۔ نقلی جواب تو یہ ہے کہ ان حضرات کا یہ دعوٰی فقہاء، محدثین اور علمائے لغت کی تصریحات کے خلاف ہے۔ سب اس پر متفق ہیں کہ دیت انسانی جان کی قیمت اور اس کا بدل ہوتا ہے۔ فقہاء محدثین اور علمائے لغت کی بیشمار تصریحات پیش کی جا سکتی ہیں مگر میں اختصار کے زیر نظر چند اقتباسات پر اکتفاء کرتا ہوں۔

ع۵ لیکن امام جصاص رازی نے انسانی جان کی قیمت بتایا ہے ہیں۔ حوالہ آگے آرہا ہے۔

الدیۃ المال الذی ھو بدل النفس (فتح القدیر ص ۲۸۴ ج ۹)	دیت وہ مال ہے جو جان کا بدلہ ہوتا ہے۔
الدیۃ فی الشرع اسم المال الذی ھو بدل النفس (تنویر الابصار متن ردالمختار ص ۳۶۸)	دیت، شریعت میں اس مال کا نام ہے جو جان کا بدلہ ہوتا ہے۔
الدیۃ لغۃ مصدر من ودی القاتل المقتول اذا اعطی ولیہ المال الذی ھو بدل النفس، ثم قیل المال الذی ھو بدل النفس، الدیۃ تسمیۃ بالمصدر (کفایہ شرح ھدایہ بر حاشیۂ ھدایہ ص ۵۸۳ ج ۴)	دیت، لغت کے اعتبار سے وَدَی الْقَاتِلُ الْمَقْتُوْلَ کا مصدر ہے جب کہ وہ مقتول کے ولی کو وہ مال ادا کرے جو جان کا بدلہ ہوتا ہے۔ پھر کہا جانے لگا کہ جو مال، جان کے بدلے میں دیا جاتا ہے وہی دیت ہوتا ہے یہ مصدر کے ساتھ نام رکھ دینا ہے۔
الدیۃ اسم لمقدار معلوم من المال بدلا من النفس الحر لان الدیات قد کانت متعالمۃ معروفۃ بینھم قبل الاسلام وبعدہ (احکام القرآن للجصاص الرازی ص ۲۹۰ ج ۲)	اور دیت، مال کی معلوم مقدار کا نام ہے جو آزاد جان کا بدلہ ہوتا ہے کیونکہ دیتیں عربوں میں خوب معلوم اور متعارف تھیں اسلام سے پہلے بھی اور اسلام کے بعد بھی۔

اس سے ذرا پہلے امام جصاصؒ الرازی فرماتے ہیں۔

قال ابوبکر الدیۃ قیمۃ النفس وقد اتفق الجمیع علی ان لھا مقدارا معلوماً لایزاد علیہ ولاینقص عنہ وانھا غیر موکولۃ الی اجتھاد الرای کقیم المتلفات ومھور المثل ونحوھا۔

(احکام القرآن ص ۲۸۹ ج ۲)

ابوبکر نے کہا کہ دیت، جان کی قیمت ہے اور سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دیت کی ایک معلوم مقدار ہے نہ اس پر زیادتی کی جاسکتی ہے اور نہ اس سے کمی کی جاسکتی ہے اور اسے اجتہاد رائے کے حوالہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ تلف کردہ چیزوں کی قیمتیں اور مہر مثل اور اس طرح کے معاملات۔

امام جصاص رازی کے اس قول کو شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اعلاء السنن ص ۱۵۸ ج ۱۸ پر بھی نقل فرمایا ہے۔

علامہ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ

ثم ان الدیۃ مصدر ودی القاتل المقتول اذا اعطی ولیہ المال الذی ھو بدل النفس، ثم قیل لذالک المال الدیۃ تسمیۃ بالمصدر

(فتح القدیر ص ۳۰۱ ج ۸ المطبعہ الکبری الامیریۃ بولاق مصر

پھر دیت ودی القاتل المقتول کا مصدر ہے جب کہ قاتل مقتول کے ولی کو وہ مال دے جو جان کا بدلہ ہوتا ہے۔ پھر اس مال ہی کو دیت کہنے لگے یعنی مصدر سے نام رکھ لیا گیا۔

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے۔ عنایہ فتح القدیر کے حاشیہ پر چھپی ہے۔

ودی القاتل المقتول اذا اعطی ولیہ المال الذی ھو بدل النفس کالعدۃ من وعد (ص ۳۰۰ ج ۸ محمود البابرتی)

ودی القاتل المقتول بولتے ہیں جب کہ قاتل مقتول کے ولی کو وہ مال دیدے جو جان کا بدل ہوتا ہے" یہ ایسا ہی ہے جیسے وَعَدَ سے عِدَۃٌ

سعدی چلپی فرماتے ہیں۔

قال الزیلعی، الدیۃ ھی اسم المال الذی ھو بدل النفس ومصدر

زیلعی نے کہا ہے کہ دیت اس مال کا نام ہے جو انسانی جان کا بدلہ ہوتا ہے اور یہ مصدر ہے۔

(ص ۳۰۰ ج ۸ حاشیہ سعد الدین بن عیسیٰ چلپی بر حاشیہ فتح القدیر ۱۳۱۶ھ)

خود امام زیلعی اپنی کتاب تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں فرماتے ہیں۔

الدیۃ اسم للمال الذی ھو بدل النفس، وھو مصدر، یقال ودی القاتل المقتول ای اعطی ولیہ ذالک

دیت اس مال کا نام ہے جو انسانی جان کا بدلہ ہوتا ہے اور وہ مصدر ہے، کہا جاتا ہے ودی القاتل المقتول یعنی قاتل نے مقتول کے ولی کو خوں بہا دیدیا۔

(ص ۱۲۶ ج ۶ مطبوعہ امیریہ بولاق مصر ۱۳۱۵ھ)

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے

کہ اگر شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو کیا دیت بھی ساقط ہو جائے گی ؟ فرماتے ہیں کہ

فالحق ما قال صاحب "القدوری" ان الاصح هو عدم وجوب الدیة کالقصاص لان کل واحد ضمان النفس (اعلاء السنن ص ۱۰۹ ج ۸ مطبوعہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراتشی)

توحق وہی ہے جو صاحب قدوری نے کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ قصاص کی طرح دیت بھی واجب نہیں ہوگی کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک جان ہی کا تاوان ہے ۔

اس کے علاوہ محدثین میں سے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اپنی بخاری کی شرح یعنی فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ ۔

الدیات بتخفیف التحتانیة جمع دیة مثل عدات وعدة ..... واورد البخاری تحت هذه الترجمة ما یتعلق بالقصاص لان کل ما یجب فیه القصاص یجوز فیه العفو عنه علی مال فیکون الدیة اشمل وترجم غیره کتاب القصاص فادخل تحته الدیات بناء علی

الدیات یاء تحتانیہ کی تخفیف کیساتھ دِیَةٌ کی جمع ہے جیسے عِدَاتٌ اور عِدَةٌ ..... اور امام بخاری نے اس ترجمہ کے ماتحت وہ روایات بھی بیان کردی ہیں جن کا تعلق قصاص سے ہے ۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں جن میں قصاص واجب ہوتا ہے ان میں مال کے اوپر صلح کرکے معاف کر دینا بھی جائز ہے تو دیت کا لفظ زیادہ جامع ہے اور بخاری کے علاوہ دیگر محدثین

ان القصاص هو الاصل فی العمد ۔

نے قصاص کا ترجمہ باندھا ہے اس کی بناء اس پر ہے کہ قتل عمد میں قصاص ہی اصل ہے (یعنی دیت اس کا بدل ہوتی ہے)

(فتح الباری بر حاشیہ صحیح بخاری ص ۱۰۱۴ ج ۲ مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی)

ملاحظہ فرمائیں کہ امام بخاری کے علاوہ تمام دیگر محدثین کی طرف سے اس بات کی توجیہ کہ انھوں نے قصاص کا باب باندھ کر دیت کے مسائل اس کے ماتحت کیوں بیان کئے ہیں یہی فرماتے ہیں کہ چونکہ قصاص ہی اصل سزا ہے اور دیت اس کا بدل ہے ، اس لئے انھوں نے قصاص کا باب باندھ کر دیت کو اس کے ماتحت بیان کر دیا ہے فقہا کے نزدیک چوں کہ دیت صرف خطاء ہی میں نہیں ہوتی بلکہ قتل عمد میں بھی اگر مقتول کے ورثاء دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو دیت دی جا سکتی ہے ۔ اس لئے حافظ ابن حجرؒ کے ہاں القصاص هو الاصل کے ساتھ فی العمد کی قید ہمارے خلاف نہیں جاتی ۔

اس کے بعد اہل لغت کو اگر دیکھا جائے تو وہ بھی دیت کو خون کی قیمت ہی قرار دے رہے ہیں چنانچہ قاموس میں ہے الدیة حق القتیل بجمع دیات وواده کدعاة اعطی دیته (قاموس ص ۳۹۹ ج ۴ مطبوعہ مصر) [دیت ، مقتول کا حق ہے ۔ جمع دِیَاتٌ آتی ہے ۔ وداہ ، دعاہ کی طرح ، اس نے اس کی دیت دیدی] یعنی صاحب قاموس کے نزدیک دیت ورثاء کا حق نہیں بلکہ مقتول کا حق ہے یعنی اس کے خون کا بدل اور اس کی

قیمت ہے ۔ المنجد میں ہے ۔

الدیة ، مصدر ما یعطی من المال بدل نفس القتیل جمع دیات (واصلها ودی والتاء عوض الواو المحذوفة کما فی عدة (المنجد ص۹۸۹ مطبوعہ بیروت)

دیت ، مصدر ہے یعنی جو مال مقتول کی جان کے بدلے میں دیا جاتا ہے ۔ اس کی جمع دیات آتی ہے (اسکی اصل ودی ہے ۔ اس کی تاء ، محذوف واؤ کا بدل ہے جیسا کہ عدة میں ہے ۔

معلم پطرس بستانی کی محیط المحیط میں ہے کہ

الدیة مصدر وحق القتیل وهو مال یعطی ولی القتیل بدل النفس ، تسمیة بالمصدر وقد تطلق علی بدل ما دون النفس من الاطراف وهو الارش وقد تطلق الارش علی بدل النفس (محیط المحیط ص۲۳۴۶ ج۲ مطبوعة مکتبة لبنان)

دیت مصدر ہے اور مقتول کا حق ہے اور وہ اس مال کو کہتے ہیں جو قاتل ، مقتول کے ولی کو جان کے بدلہ میں دیتا ہے ۔ یہ مصدر سے نام رکھا گیا ہے ۔ اور وہ جان سے کم اعضاء و اطراف کی جنایات میں جو بدلہ دیا جاتا ہے اس پر بھی بولا جاتا ہے جس کے لئے صحیح لفظ ارش ہے اور ارش کا لفظ بھی جان کے بدلہ پر بول دیا جاتا ہے ۔

عربی کی مشہور لغت لسان العرب میں ہے کہ ۔

الدیة حق القتیل ، وقد ودیته ودیا ، الجوهری

دیت مقتول کا حق ہے اور "قد ودیتہ ودیا" بولتے ہیں ۔ جوہری

(لسان العرب ص۳۸۳ ج۱۵ طبع بیروت ۱۳۷۰ھ) نے یہی کہا ہے ۔

مشہور لغوی علامہ شیخ احمد رضا فرماتے ہیں کہ ۔

الدیة اصلها الودیة حق القتیل جمع دیات (معجم متن اللغة ص۷۳۱ ج۵ مطبوعہ دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت ۱۳۸۰ھ)

دِیَۃٌ ۔ اس کی اصل اَلْوَدِیَۃُ ہے یہ مقتول کا حق ہے ۔ جمع دیات ہوتی ہے ۔

علمائے لغت کی ان تصریحات سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ دیت جان کا بدلہ اور خون کی قیمت ہے ۔ اردو اور فارسی میں اس کا ترجمہ ہی "خوں بہا" یعنی خون کی قیمت کیا جاتا ہے ۔ دیت کا ترجمہ "خون بہا" کسی برخود غلط مغرب زدہ نے تو نہیں کر دیا تھا ۔ بلکہ یقیناً عربی کے مستند علماء ہی نے کیا ہوگا جسے پوری ہندوستانی ، ایرانی ، وافغانی و ترکی ملت نے تسلیم کر لیا اور استعمال کرنا شروع کر دیا ۔ آج تک کسی عالم دین نے یہ نہیں کہا کہ یہ ترجمہ غلط ہے ۔ اس کا ترجمہ "خون بہا" کے بجائے یوں ہونا چاہئے لہٰذا اگر یہ دعوی کر دیا جائے کہ اُن تمام مسلمانوں کا اس پر کہ دیت جان کا بدل اور خون کی قیمت ہے اجماع ہو چکا ہے ۔ جن کے ہاں اردو ، فارسی یا ترکی بولی جاتی ہے اور جو دیت کا ترجمہ "خون بہا" کرتے ہیں تو کیا جواب دیا جائے گا ۔

اس کے بعد عقلی طور پر دیکھا جائے تو بھی یہ بات سراسر غلط ہے کیونکہ اس دعوے کا تو یہ ہونا چاہیئے کہ دیت صرف

انہی مقتولین کی ہو جن کی حیثیت خاندان میں کمانے والے یا بعد میں کمانے کے لائق بننے والے فرد کی موت ہو اور ان کی موت سے خاندان کو مالی نقصان پہنچتا ہو تاکہ اس طرح ان کی معاشی کفالت کا قانونی اجتماعی طور پر کچھ انتظام ہو سکے اور ان کے نقصان کی تلافی ہو سکے لہٰذا ایسے بوڑھے آدمی اور ایسے معذور اور اپاہج اور مفلوج آدمیوں کے غلطی سے قتل ہو جانے کی صورت میں دیت کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں جو نہ کمانے والے ہوں اور نہ آئندہ ان سے یہ توقع ہو کہ وہ کبھی کمانے کے لائق ہو سکیں گے۔ وہ تو اپنے خاندان پر ایک معاشی بوجھ ہی ہوتے ہیں۔ لہٰذا ایسے مقتولین کے خاندان والوں کو تو قاتلوں کو بجائے دیت کے کچھ انعام دینا چاہیے کہ انھوں نے انھیں ایک بوجھ سے نجات دلا دی۔ لیکن اسلامی شریعت میں ہر زندہ جان کے قتل ہو جانے کی صورت میں (اگر قتل غلطی سے ہوا ہو) دیت واجب کر دی جاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کی یہ توجیہ قطعاً خود ساختہ ہے اور اسلام اس کو قبول نہیں کرتا۔

یہ تحریف کی بدترین صورت ہے

حضرات علمائے کرام مجھے معاف فرمائیں۔ قرآنی الفاظ کے معانی اور مفاہیم کو تبدیل کرنے کی کوشش کرنا، قرآن کریم میں تحریف کرنے کی بدترین شکل ہے۔ صدر اوّل سے آج تک دیت کو جان اور خون کا بدل، اس کی قیمت، اس کا تاوان کہا جاتا اور سمجھا جاتا رہا ہے۔ لیکن ہمارے علمائے کرام

آج قرآن کریم کے اس لفظ کے معنیٰ اور مفہوم تبدیل کرنے کا جرم فرما رہے ہیں۔ انھیں دنیا کا خوف نہیں تو کم از کم حق تعالیٰ کا تو خوف کرنا چاہیئے۔ کل کو قیامت میں وہ داورِ محشر کو اس کا کیا جواب دیں گے۔

اس کے بعد ارشاد فرمایا گیا ہے کہ

یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اگر کوئی عورت قتل کر دی جائے تو اس کی دیت (جو مرد کی دیت سے نصف ہو گی) کے حقدار اس کے ورثاء ہوں گے۔ یعنی اس کا خاوند یا باپ اور اس کی اولاد وغیرہ۔ اس طرح نصف دیت ملنے کا نقصان عورت کو تو نہیں اس کے ورثاء کو ہو گا، جن میں مرد بھی ہو سکتے ہیں اور عورتیں بھی۔ مرد مقتول کی دیت اگر عورت سے دوگنا ہے تو اس کا فائدہ مقتول کی بیوہ کو بھی پہنچے گا، اس لحاظ سے غور کیا جائے، تو دیت کے مسئلے پر عورتوں کی حق تلفی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس پر اسقدر شور مچایا جا رہا ہے

حاشیہ (شاید ماڈرن عورت اتنی گہری سوچ بچار کی صلاحیت نہیں رکھتی) (ن۔ص)

اگر حق تعالیٰ نے کسی کو اپنے نورِ بصیرت سے نوازا ہو تو یہ دلیل خود ان حضرات کے خلاف پڑتی ہے جو عورتوں کی نصف دیت کے قائل ہیں۔ کیوں کہ یہ حضرات خود تسلیم فرما رہے ہیں کہ دیت کے حقدار اس کے ورثاء ہوں گے یعنی اس کا خاوند یا باپ اور اس کی

اولاد وغیرہ" اگر ان حضرات کی اجازت ہو تو اس پر اتنا اضافہ اور کر دوں کہ دیت کی رقم ورثاء میں بحصہ وارثت ہی تقسیم ہوگی۔ یعنی دیت مقتول کی ملکیت متصور ہو کر اسی طرح تقسیم ہوگی جس طرح اس کا سارا ترکہ تقسیم ہوتا ہے۔

اب یہ حضرات بتائیں کہ جب صورت یہ ہے تو دیت کی قسم مقتول کا حق ہوئی یا ورثاء کا؟ اسی لئے صاحب قاموس نے کہا تھا کہ الدیۃ حق القتیل۔ مقتول کا حق صرف اسی وجہ سے تو ہے کہ یہ اس کے خون کی قیمت ہے۔ فتدبر

مزید برآں اس دلیل کا مآل یہ ہے کہ مرد ہو یا عورت اس کی دیت کے حقدار اس کے ورثاء ہوتے ہیں۔ اور ورثاء میں ظاہر ہے کہ مرد بھی ہوتے ہیں اور عورتیں بھی ہوتی ہیں۔ عورت کی دیت کا مسئلہ ہو یا مرد کی دیت کا۔ دیت کے حقدار تو دونوں کے ورثاء ہیں اور دونوں کے ورثاء میں مرد بھی ہیں اور عورتیں بھی ہیں۔ لہٰذا دونوں کی دیتوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ پھر یہ کس خوشی میں فرمایا جاتا ہے کہ عورت کی دیت مرد سے اس لئے نصف ہے کہ۔

لان حالها انقص من حال الرجل ومنفعتها اقل (هدایہ کتاب الدیات)

کیوں کہ عورت کا حال مرد سے ناقص تر اور اس کی منفعت مرد سے کم تر ہے۔

اس مزعومہ موقف کی بناء پر عورت اور مرد کی تفریق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ دیت تو ورثاء کا حق ہے مقتول

کا حق نہیں ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ مرد قتل ہوا ہے یا عورت قتل ہوئی ہے۔ مقتول سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اور ورثاء میں صرف عورتیں ہی نہیں ہوتیں، بلکہ عورتیں اور مرد، دونوں جنس کے ورثاء ہوتے ہیں لہٰذا مقتول مرد ہو یا عورت ہو، دونوں کی دیت یکساں ہونی چاہیئے۔

اس کے بعد ارشاد فرمایا گیا کہ۔

یہ تو ان لوگوں کی غلط بیانی یا غلط فہمی کا جواب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دیت جان اور خون کی قیمت کا بدل ہے۔ حالانکہ یہ بدلیت قتل عمد میں ہے شبہ عمد اور قتل خطاء میں نہیں ہے اور عمد میں بھی دیت بدل قصاص نہیں بلکہ حق دیت، حق قصاص کا بدل ہے۔ ایسا نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ دیت انسانی جان کی قیمت ہے اور یہ احترام انسانیت کے منافی ہے۔

(ترجمان القرآن ص ۲۱۳ بابت ماہ جون ۱۹۸۴ء)

یعنی ان کی نگارشات کا حاصل یہ ہے کہ انسانی جان اور انسانی خون کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی اگر اس کی قیمت مان لی جائے تو یہ احترام انسانیت کے منافی ہوگا مگر حق دیت حق قصاص کا بدل ہو سکتا ہے یعنی حق قصاص جو قطعاً مادی چیز نہیں بلکہ ایک معنوی چیز ہے وہ مال متقوم ہے اس کی قیمت ہو سکتی ہے۔

حیرت ہے کہ حق قصاص جو قطعاً ایک معنوی چیز ہے جس کا خارج میں کوئی وجود ہی نہیں ہے وہ تو ان حضرات کے نزدیک مال

متقوم ہے اور خون اور جان جس کا خارج میں وجود ہے وہ مال متقوم نہیں ہے۔ پھر غور فرمائیے، ناک یوں نہ پکڑی، دوں پکڑلی اس سے فرق کیا پڑتا ہے۔ خون کی قیمت نہیں لی تو خون بہانے کے حق کی قیمت لیلی بات تو ایک ہی ہے۔ بجز اس کے کہ آدمی اپنے دل کو ایک جھوٹا اطمینان دلا لیتا ہے کہ میں نے خون کی قیمت نہیں لی خون بہانے کے حق کی قیمت لی ہے دراصل اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اس کے بعد ارشاد ہوا ہے کہ۔

"بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں دیت کے قانون سے عورت کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا بلکہ مطلق مؤمن کے قتل خطاء کی دیت کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن مقام غور یہ ہے کہ سورۃ النساء کی آیت نمبر ۹۲ میں سرے سے دیت کی مقدار کا تعین نہیں کیا گیا اور زیر بحث مسئلہ عورت کی دیت کی مقدار کا ہے۔ آخر یہ کس نے کہا ہے کہ عورت کے قتل پر دیت واجب ہی نہیں ہے؟ دیت تو ہر معصوم الدم نفس کے قتل خطا یا قتل شبہ عمد پر واجب ہے۔ خواہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا غیر مسلم شہری۔ اصل بحث عورت کی دیت کی مقدار میں ہے اور اس بارے میں قرآن میں تفصیل موجود نہیں ہے بلکہ احادیث رسول میں ہے"

(ص ۲۱۳، ۲۱۴ ترجمان القرآن ماہ جون)

ہمیں خوشی ہے کہ علمائے کرام کی اس دس رکنی کمیٹی کو قرآن کریم کی طرف توجہ فرمانے کی فرصت مل گئی۔ قرآن کریم کی یہی آیت کریمہ اس مسئلہ میں فیصلہ کن ہے۔ ہماری گذارش انتہائی ادب کے ساتھ یہ ہے کہ بالخطاء مقتول اگر مرد ہو یا عورت ہو، دونوں صورتوں میں دیت واجب ہوتی ہے اور اس پر پوری امت کا اجماع و اتفاق ہے۔ چنانچہ آپ بھی تسلیم فرما رہے ہیں کہ عورت کے قتل پر بھی دیت واجب ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عورت کی دیت آپ قرآن کی کونسی آیت سے واجب کرتے ہیں؟ پورے قرآن کریم میں اس سلسلہ میں ایک ہی آیت ہے جس سے مرد کی دیت بھی ثابت ہوتی ہے یعنی سورۃ النساء کی آیت نمبر (۹۲) اس میں مرد اور عورت میں کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔ دونوں کے لئے ایک ہی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں یعنی فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ (تو ایک مؤمن کی گردن آزاد کرنی ہوگی اور ان کے خاندان والوں کو دیت ادا کرنی ہوگی) ان الفاظ سے اگر مرد کے لئے پوری دیت یعنی سو اونٹ سمجھے جاتے ہیں تو عورت کے لئے کیوں نہیں سمجھے جاتے۔ اس کیلئے آدھی دیت یعنی پچاس اونٹ کیوں سمجھے جاتے ہیں؟ لفظ تو ایک ہی ہیں۔ انہی سے مردوں کی دیت کا استنباط ہوتا ہے۔ اور انہی سے عورتوں کی دیت کا بھی استنباط ہوتا ہے۔

اسی کے ساتھ ایک دوسرا مسئلہ ذمی اور معاہد کافر اگر

غلطی سے قتل ہو جائے) کی دیت کا ہے وہاں بھی بعینہٖ یہی الفاظ استعمال ہوئے ہیں یعنی ؎

فِدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (تو ان کے ورثاء کو دیت ادا کرنی ہوگی اور ایک مؤمن غلام کی گردن آزاد کرنی ہوگی)

اس میں علمائے حنفیہ فرماتے ہیں کہ ذمی اور معاہد کافر کی دیت پوری ہوگی امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کی دیت مسلمان کی دیت سے تہائی ہوگی۔

دونوں جگہ ایک ہی جیسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں تو پھر آپ یعنی علمائے احناف انہی الفاظ سے اول تو مسلمان عورت کی دیت آدھی اور مسلمان مرد کی دیت پوری کس قاعدے سے نکالتے ہیں؟ اور پھر دوسرے یہ کہ انہی الفاظ سے مسلمان عورت کی دیت تو آدھی اور کافر معاہد یعنی ذمی کی دیت پوری کس قاعدے سے نکالتے ہیں۔؟

اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ احادیث میں چونکہ آگیا ہے کہ عورت کی دیت نصف ہوتی ہے۔ اس لئے ہم قرآن کے عام اور مطلق حکم کو خاص اور مقید کر لیتے ہیں۔ عرض یہ ہے کہ احادیث میں تو یہ بھی آگیا ہے کہ کافر معاہد اور ذمی کی دیت مسلمان کی دیت سے ایک تہائی یا آدھی ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر احادیث سے قرآن کریم کے عام اور مطلق حکم کو خاص اور مقید کیا جا سکتا ہے تو معاہد کافر اور ذمی کے سلسلہ میں آپ خاص کیوں

نہیں کرتے۔

آپ یہ دوہرا معیار کیوں قائم کرتے ہیں کہ مسلمان عورت کے لئے کچھ اور معیار ہے اور معاہد کافر اور ذمی کے لئے کچھ اور معیار ہے۔ جو فیصلہ کرنا ہے یکساں فیصلہ کیجئے۔ یا تو دونوں جگہ آدھی دیت رکھئے یا دونوں جگہ پوری دیت رکھئے۔ ہم معاہد کافر اور ذمی کی دیت آدھی کر دینے کے حق میں نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارا مطالبہ یہی ہے کہ معاہد کافر اور ذمی کی طرح مسلمان عورت کی دیت بھی پوری رکھئے۔

اس مشکل کا حل ان حضرات کے پاس نہیں ہے لہٰذا مضحکہ خیز تاویلیں کی جاتی ہیں۔ چنانچہ امام ابوبکر جصاص رازی جو فقہاء حنفیہ میں بلند مقام رکھتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ (۱)

"ابوبکر (مؤلف) کہتا ہے کہ دیات کے بارے میں معاہد کفار کے مسلمانوں کے برابر ہونے کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا سے حق تعالیٰ کے ارشاد وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ تک ہے۔ اور "دیت" مال کی معلوم مقدار کا نام ہے جو آزاد آدمی کی جان کا معاوضہ

(۱) طوالت کے خوف سے ترجمہ اکتفا کر رہا ہوں ترجمہ کو اصل عبارت سے ملا لیں (مؤلف)

ہوتا ہے (۲) کیونکہ دیات ان کے درمیان اچھی طرح معلوم اور متعارف تھیں، اسلام سے پہلے بھی اور اسلام کے بعد بھی۔ لہٰذا غلطی سے مؤمن کو قتل کر دینے کی صورت میں حق تعالیٰ کے قول کا مرجع وہی معلوم و متعارف مقدار ہوگی اور پھر جب حق تعالیٰ نے اپنے ارشاد وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ کا عطف اسی گذشتہ قول پر کر دیا تو اس دیت سے مراد بدیہی طور پر یہی مذکورہ دیت ہوگی۔ کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو تو اس کو دیت کہنا ہی صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ دیت تو جان کے بدلے میں ایک معلوم مقدار کا نام ہے جو نہ زیادہ ہو سکتی ہے نہ کم ہو سکتی ہے اور دیت کی مقداروں کو وہ اس سے پہلے جانتے پہچانتے تھے۔ اور مسلمان اور کافر کی دیت میں کسی فرق کو نہیں پہچانتے تھے تو لازم ہے کہ کافر کی دیت مذکورہ وہی ہو جس کا ذکر مسلمان کے لئے آچکا ہے اور حق تعالیٰ کا ارشاد فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ

(۱) ہمارے علماء کی دس رکنی کمیٹی کا ارشاد آپ پڑھ چکے ہیں کہ دیت جان اور خون کی قیمت یا ان کا بدل نہیں ہو سکتی ایسا ماننے کی صورت احترام انسانیت کے منافی ہے۔ اب آپ ملاحظہ فرمائیں کہ حجۃ الاسلام جصاص رازی کیا فرما رہے ہیں۔ (مؤلف)

اسی کی طرف راجع ہو جیسا کہ مسلمان کی دیت کے متعلق سمجھا گیا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک معتاد اور متعارف تھی اور اگر یہ بات اس طرح نہ ہو تو لفظ مجمل ہو جائے گا جو بیان کا محتاج ہو جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔"

(احکام القرآن لابی بکر جصاص الرازی ص ۲۹۰ ج ۲ مطبوعہ مطبعہ بہیہ مصر)

امام جصاص رازی کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ دیت کی مقدار عربوں میں اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد معلوم، معتاد اور متعارف تھی۔ لہٰذا جب دیت کا لفظ بولا جائے گا تو اس سے وہ پوری دیت ہی مراد ہوگی جو ان کے ہاں معلوم، معتاد اور متعارف تھی۔ چونکہ معاہد کافر اور ذمی کے سلسلہ میں حق تعالیٰ نے جو الفاظ استعمال فرمائے ہیں اس میں دیت ہی کا لفظ استعمال فرمایا ہے اور اس کا اس جملہ پر عطف بھی فرما دیا ہے جو ایک غلطی سے قتل ہو جانے والے مسلمان کے سلسلہ میں اس سے پہلے آچکا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی وہی معلوم، معتاد اور متعارف مقدار دیت مراد ہوگی جو پہلے جملہ میں تھی۔

اس ضمن میں مجھے عرض کرنے دیجئے کہ اگر دیت سے مراد ہمیشہ وہ معلوم، معتاد اور متعارف مقدار دیت ہی ہوتی ہے جو عربوں میں اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد رائج تھی اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی تو آیت کے پہلے حصہ میں جہاں مؤمن مقتول کی دیت کا بیان آیا ہے جس میں مرد مؤمن اور عورت مؤمن دونوں داخل ہیں سب کے لئے قرآن کی مراد کامل دیت ہی ہے

اس میں بھی بیشی کسی ایک کے حق میں اخبار آحاد سے جو زیادہ ترضعیف ہیں، یا اجماع اور قیاس سے نہیں کی جاسکتی۔ امام جصاص رازیؒ اقتباس کے آخر میں یہ بھی فرما رہے ہیں کہ "اگر ایسا نہ ہو تو آیت کا یہ لفظ مجمل ہو جائے گا جو بیان کا محتاج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں"۔ لہٰذا ضعیف اخبار آحاد سے مرد اور عورت کے لئے الگ الگ دیت کی مقدار متعین کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ آیت امام رازی کے نزدیک مجمل نہیں ہے۔

اس کے بعد امام جصاص رازی فرماتے ہیں کہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہوتی ہے۔ جیسا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے اور یہ بات اس کو اس سے خارج نہیں کر دیتی کہ اس کے لئے پوری دیت ہونی چاہیئے۔ تو اس سے کہا جائے گا کہ تمہارا یہ اعتراض دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ حق تعالیٰ نے آیت میں مرد کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے۔ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً۔ اس کے بعد پھر فرمایا ہے۔ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ تو مسلمان مرد کے لئے حق تعالیٰ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے جس طرح

اس کا تقاضا پوری دیت کا ہے اسی طرح معاہد کی دیت کا بھی یہی تقاضا ہوگا کیوں کہ دونوں احکام کے الفاظ بعینہ برابر ہیں اسی کے ساتھ دیت کی مقدار کے سلسلہ میں تعارف بھی ان کے ہاں موجود تھا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ عورت کی دیت پر مطلق دیت کا لفظ نہیں بولا جاتا بلکہ اس کے لئے دیت کا اسم مقید کر کے بولا جاتا ہے۔ تم دیکھتے نہیں کہ یوں کہا جاتا ہے کہ عورت کی دیت نصف دیت ہوتی ہے اور دیت کا اسم جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو ہمیشہ معتاد اور متعارف مقدار ہی مراد ہوتی ہے اور وہ پوری دیت ہے" (احکام القرآن للجصاص الرازی ص ۲۹۰ ج ۲)

امام ابوبکر جصاصؒ رازی کے اس اقتباس کا حاصل یہ ہے کہ

(۱) دیت کی مقدار عربوں میں معلوم، معتاد اور متعارف تھی۔ لہٰذا جب کبھی دیت کا لفظ بغیر کسی قید کے مطلقاً بولا جائے تو اس کی وہی مقدار مراد ہوگی جو ان کے ہاں معلوم، معتاد اور متعارف تھی یعنی کامل دیت۔ لہٰذا کافر معاہد کے سلسلہ میں چونکہ دیت کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے لہٰذا اس سے وہی مقدار مراد ہوگی جو ان کے ہاں معلوم، معتاد اور متعارف تھی یعنی کامل دیت۔ اور

(۲) قرآن کریم نے عورت کی دیت کا کوئی ذکر ہی نہیں فرمایا۔ اس میں جو آیت دیت سے متعلق آئی ہے اس میں مؤمن مرد

مقتول کی دیت کا بیان ہے۔ کیوں کہ آیت کے تمام صیغے اور الفاظ مذکر ہی کے ہیں۔ مؤنث کا کوئی لفظ نہیں ہے۔ لہٰذا قرآن نے مرد مؤمن مقتول ہی کی دیت بیان کی ہے اور وہ پوری دیت ہوتی ہے۔

(۳) تیسرا دعویٰ امام رازیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ عورت کے سلسلہ میں دیت کا لفظ مطلقاً نہیں بولا جاتا بلکہ مقید کرکے بولا جاتا ہے یعنی یوں کہا جاتا ہے۔ دِیَۃُ الْمَرْأَۃِ نِصْفُ الدِّیَۃِ۔

فقہائے حنفیہ میں امام ابوبکر جصاص رازی بڑے بلند مرتبے کے مالک ہیں۔ وہ آسمانِ فقہ کے خورشید عالم تاب ہیں اور میں ان کے سامنے ایک ذرہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ چھوٹا منہ بڑی بات ہوگی اگر میں ان کے ارشادات پر کوئی تنقید کروں لیکن یہ بات واقعی میری ناقص فہم میں نہیں آئی کہ قرآن کریم نے مؤمن مقتول مرد کی دیت کا بیان فرمایا ہے۔ مؤمن مقتول عورت کی دیت کا بیان ہی نہیں فرمایا۔ سوال یہ ہے کہ پھر عورت کے سلسلہ میں پوری دیت یا نصف دیت کا ماخذ کیا ہوگا۔ قرآن کریم تو اس سلسلہ میں خاموش ہے۔ کیا روایات، اجماع اور قیاس ہی سے عورت کی دیت کا ثبوت مہیا کرنا ہوگا۔ روایات کا حال تو بدقسمتی سے یہ ہے کہ کوئی ایک روایت بھی صحیح اور غیر مجروح نہیں ہے۔

پھر موضع بیان میں خاموشی اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ بات ہے ہی نہیں تو قرآن کریم جب دیت کے احکام

بیان کر رہا تھا۔ اس نے مسلمان شہری مرد کی دیت بیان کی، اس نے اس مسلمان مرد کی دیت بیان کی جو اسلامی مملکت کا شہری نہیں ہے۔ اس نے اس کافر مرد کی دیت بھی بیان کر دی جو اسلامی مملکت کا ذمّی ہے یا غیر اسلامی مملکت کا شہری ہے مگر اس مملکت کا تم سے معاہدہ ہے۔ یہ تمام تفاصیل قرآن کریم بیان کر رہا ہے اور مسلمان عورت کی دیت ہی بیان نہیں کر رہا۔ یعنی موضع بیان میں وہ عورت کی دیت سے خاموشی اختیار کرتا ہے تو یہ اسکی دلیل ہوگی کہ عورت کو اگر غلطی سے قتل کر دیا جائے تو قرآن کریم کی رُو سے اس کی کوئی دیت ہی نہیں ہونی چاہیئے۔

سوال یہ ہے کہ کیا امت میں کسی ایک فقیہ امت کا بھی یہ مسلک ہے اور کیا قرآن کریم کا یہ رویّہ بیان کرکے ہم مہذب دنیا کو منہ دکھانے کے قابل بھی رہ جاتے ہیں؟ اور کیا قرآن کریم نے اپنے احکامات بیان کرتے ہوئے دوسرے سارے موقعوں پر مذکر کے ساتھ مؤنث کے صیغے بھی استعمال فرمائے ہیں۔ اگر نہیں فرمائے اور واقعتہً نہیں فرمائے تو کیا ان تمام احکام کی عورتیں مکلف نہیں ہیں؟ —

قرآنِ کریم اپنے تمام امور و احکام کا خطاب یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سے ہی کرتا ہے تو کیا کہہ دیا جائے کہ عورتیں قرآن کریم کی مخاطب ہی نہیں ہیں۔ صرف مرد ہی مخاطب ہیں عورتیں نہ قرآن کریم کی مخاطب ہیں نہ وہ قرآنی اوامر و احکام کی مکلف

ہیں ۔ لہٰذا ان کو تمام امور سے چھٹی دیدی جائے ہم

اگر یہ کہا جائے اور تمام فقہائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ ۔ میں مرد اور عورت دونوں داخل ہیں اور اسی سے عورت کی دیت بھی ثابت ہوتی ہے تو امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ کے اس اعتراف کے بعد کہ دیت کی مقدار عربوں میں معلوم، معتاد اور متعارف تھی اور یہ کہ جب کبھی دیت کا لفظ بغیر کسی قید کے مطلقاً بولا جائے گا تو اس کی وہی مقدار مراد ہوگی جو ان کے یہاں معلوم، معتاد اور متعارف تھی ۔ تو پھر اس آیت میں عورتیں بھی داخل ہیں اور یقیناً داخل ہیں لہٰذا ان کی وہی دیت ہوگی جو عربوں میں معلوم، معتاد اور متعارف تھی یعنی پوری دیت ۔

جماعت اسلامی کے علماء کی دس رکنی کمیٹی نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ ۔

" بعض حضرات نے عورت اور مرد کی دیت کے مساوی ہونے کے لئے اس حدیث کو دلیل بنایا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ۔ فی النفس المؤمنۃ مأۃ من الابل (یعنی نفس مؤمن کے بدلے میں سو اونٹ دیئے جائیں گے) یہ حدیث بالکل صحیح اور معروف و متداول حدیث ہے لیکن اس میں دوسری حدیث رسولؐ نے تخصیص کر دی ہے ۔

اور تخصیص و تفسیر دوسری احادیث سے جائز ہے جب دوسری حدیث اور اجماع صحابہ میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف بتائی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ سو اونٹوں والی حدیث میں رسول اللہ کی مراد دیت بیان کرنا تھی ۔ قرآن و حدیث کا علم رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ کسی آیت یا حدیث میں صیغۂ عام یا مطلق و غیر مقید الفاظ میں کوئی قانون بیان ہوا ہے اور دوسری آیت یا احادیث نے اس میں تخصیص کر دی ہے مثلاً سورۃ النور میں زانی اور زانیہ کی سزا سو کوڑے مقرر کی گئی ہے ۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معلّم قرآن اور اللہ کے مستند اور واجب الاطاعت نمائندے کی حیثیت سے امت کو بتا دیا ہے کہ اس آیت میں "غیر محصن" زانی مراد ہے ۔"

(ترجمان القرآن بابت ماہ جون ص ۲۱۴)

علمائے کرام کی اس دس رکنی کمیٹی کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ عرض ہے کہ جو کچھ انھوں نے مطلق کی تخصیص و تقیید کے متعلق بیان فرمایا ہے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے ۔ لیکن پاکستان میں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت فقہ حنفی کی متبع ہے ۔ شافعی مسلک کا پیرو تو یہاں کوئی بھی نہیں ہے ۔ یہاں فقہ حنفی ہی رائج ہے اور اسی کے

کے متعلق ہم بات کر رہے ہیں ۔ علمائے کی اس کمیٹی کو یقیناً معلوم ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ۔ حنفی اصول فقہ کی بنیادی کتاب جو درس نظامی میں بھی شامل ہے یعنی نور الانوار میں صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ ۔

وعندنا لا یحمل المطلق	اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر
علی المقید وان کانا	محمول نہیں کیا جاتا اگرچہ وہ دونوں
فی حادثۃ واحدۃ لامکان	(یعنی مطلق اور مقید) ایک ہی حادثہ
العمل بھما اذ لا تضاد	کے بارے میں ہوں کیونکہ دونوں پر
ولا تنافی بینھما فیکون	عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں میں نہ
فی الظھار الصیام والتحریر	کوئی تضاد اور نہ کوئی تنافی ہے لہٰذا
قبل التماس والطعام	ظہار میں روزہ اور غلام آزاد کرنا
اعم من ان یکون قبل	بیوی کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہوگا
التماس او بعدہ واذا	اور کھانا کھلانا عام ہوگا، خواہ ہاتھ
کان ذالک فی حادثۃ	لگانے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو اور
واحدۃ ففی الحادثتین	جب ایک ہی حادثہ میں ہوتا ہے
بالطریق الاولیٰ فیحکم	تو وہ الگ الگ حادثوں میں طریق
فی القتل باعتاق رقبۃ	ادنیٰ ہوگا ۔ لہٰذا قتل میں ایک مؤمن
مومنۃ وفی غیرہ باعتاق	غلام کی گردن آزاد کرنی ہوگی اور قتل
رقبۃ اعم	کے علاوہ دوسرے کفاروں میں عام
(نور الانوار ص ۱۵۹ مطبوعہ	حکم ہوگا کہ غلام آزاد کر دے خواہ
سعید اینڈ کمپنی کراچی)	مؤمن ہو یا غیر مؤمن ۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، مطلق، مطلق رہے گا ۔ اور مقید، مقید رہے گا اپنے اپنے دائرہ میں دونوں پر عمل کیا جائے گا ۔

اسی موضوع پر استاذ محمد ابو زہرہ مصری رقم طراز ہیں کہ شافعیؒ کے برعکس حنفیہ کا قول ہے کہ لفظ عام کی عموم پر دلالت، دلالت قطعیہ ہے ۔ لہٰذا اس کی تخصیص خبر آحاد سے نہیں ہو سکتی اس لئے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور اس کا عام قطعی الدلالت ہے ۔ اور خبر احاد ظنی الثبوت ہے ۔ اور قطعی کی تخصیص کسی طرح بھی ظنی سے جائز نہیں ہے

۲۔ خبر واحد سے تخصیص پر شافعی اور حنفیہ کا مسلک :۔

ہر حالت میں خبر واحد سے قرآن عام کی تخصیص شافعیؒ کے نزدیک جائز اور درست ہے ۔ جیسا کہ وہ اپنے "الرسالہ" میں احادیث آحاد سے تخصیص قرآن کا دعویٰ کر چکے ہیں ۔ مثلاً قرآن نے زانی اور زانیہ کے لیے سو سو کوڑوں کی سزا کا حکم دیا ہے اور حدیث سے ثابت ہے کہ یہ سزا انھیں ملے گی جن کی شادی نہ ہوئی ہو ۔ شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سنگسار کیا جائے گا ۔ اور یہ حدیث رجم، حدیث آحاد ہے ۔

لیکن حنفیہ قرآن کے عام کی تخصیص کسی حدیث سے بھی جائز نہیں سمجھتے بجز اس صورت کے کہ عام، یہ تخصیص آخر مخصوص ہو ۔ وہ کہتے ہیں کہ عام کی عموم پر دلالت

قطعی ہے۔ اس کی تخصیص ظنی سے روا نہیں۔

(اردو ترجمہ آثار امام شافعی للاستاذ ابی زہرہ مصری
از سید رئیس احمد جعفری ندوی ص ۲۶۵ - ۲۶۶ مطبوعہ
شیخ غلام علی اینڈ سنز)

ان تصریحات سے بھی آپ نے دیکھ لیا کہ حنفیہ کے نزدیک مطلق کو مفید پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح استاذ محمد معروف دوالیبی اپنی کتاب "المدخل الی علم اصول الفقہ" میں رقم طراز ہیں کہ

فعند الاحناف لا یعتبر مطلق اجتماع دلیل خاص مع دلیل عام" موجبا للتخصیص العام ای موجبا للنقل من "العموم الی الخصوص" کما یقول الشافعیۃ۔ بل لا یعتبر الدلیل الخاص مخصصا للعام الا بشرطین اولا:- ان یقترن العام بالخاص، وذالک بان لا یتاخر الخاص من العام فی الزمن؛

تو حنفیہ کے نزدیک، عام دلیل کے ساتھ خاص دلیل کے اجتماع کا مطلقاً اعتبار نہیں ہے کہ وہ عام کو خاص کر لینے کا موجب بن جائے یعنی اسے عموم سے خصوص کیطرف منتقل کرنے کا باعث بن جائے جیسا کہ شافعیہ قائل ہیں۔ بلکہ دلیل خاص عام کے لئے مخصص (خاص کر دینے والی) نہیں بنتی البتہ اس کی دو شرطیں ہیں اول:- یہ کہ عام دلیل، خاص دلیل سے ملی ہوئی ہو یعنی خاص دلیل زمانہ میں عام دلیل سے متاخر نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ خاص دلیل، عام

ثانیا:- ان یکون الدلیل الخاص مستقلا عن العام وذالک بان لا یرتبط بہ کجزء منہ، وان یکون الکلام بہ منفردا عن العام صحیحا، و ذالک علی نحو ما تقدم من قول القائل لوکیلہ: لا تعط احدا، "واعط زیدا" فالخاص ھنا وھو "واعط زیدا" مقترن بالعام فی الکلام وھو ایضا کلام مستقل عن اول ولیس بجزء منہ (ص ۱۹۹-۲۰۰ مطبوعہ مطابع دار العلم للملائین
الطبعۃ الخامسہ)

سے مستقل ہو۔ یعنی اس کا ارتباط عام کے ساتھ جزو کی طرح کا نہ ہو اور خاص کیساتھ گفتگو عام سے الگ کر کے بھی صحیح ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنے وکیل سے کہتا ہے کہ کسی کو کچھ نہ دو، اور زید کو دو، تو یہاں اس کا یہ قول "اور زید کو دیدو" خاص ہے جو کلام میں عام کیساتھ ملا ہوا بھی ہے اور مستقل کلام بھی ہے یعنی عام کلام کہ کسی کو کچھ نہ دو سے الگ ہے۔ اور اسکا جزو بھی نہیں ہے۔

استاذ معروف دوالیبی بھی تصریح کر رہے ہیں کہ مطلق اور عام حکم کو محض اسلئے خاص نہیں کیا جا سکتا کہ اسی مسئلہ کے متعلق کوئی خاص حکم بھی موجود ہے۔ البتہ عام کی تخصیص کی حنفیہ کے نزدیک صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ خاص حکم، عام حکم کے ساتھ

متصلاً آرہا ہو۔ اس سے متأخر نہ ہو اور یہ کہ وہ مستقل جملہ ہو۔ عام حکم کا جزء نہ ہو۔

عورتوں کی دیت کے سلسلہ میں ایک تو عام حکم ہے کہ قتل خطاء میں قاتل کو مقتول کا خون بہا دینا ہوگا۔ مقتول عورت بھی ہو سکتی ہے اور مرد بھی۔ یہ حکم قرآن کریم کا ہے۔ اور عام ہے پھر بعض روایات و آثار میں یہ بھی آگیا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی نصف ہوگی یہ نصف دیت والا حکم جو خاص ہے عام حکم سے متصلاً نہیں آرہا ہے۔ نہ صرف یہ کہ متصلاً نہیں آرہا ہے بلکہ اُس مرتبہ کا بھی نہیں ہے۔ عام حکم قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت ہے اور خاص حکم ظنی ہے قطعی الثبوت نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے عام قرآنی حکم کو خاص نہیں کیا جا سکتا اسی موضوع پر استاذ ڈاکٹر محمد ادیب صالح نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی" میں تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

العام هو اللفظ الموضوع وضعا واحداً الدلالة على جميع ما يصلح له من الافراد على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية معينة او عدد معين وذالك كلفظ "السارق والسارقة"

عام، وہ لفظ ہے جو ایک وضع میں اس لئے وضع کیا گیا ہو کہ وہ اپنے تمام افراد پر دلالت کر سکے جو بر سبیل شمول واستغراق، اس کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور وہ کسی معین مقدار یا معین شمار (عدد) میں محصور نہ ہوں اس کی مثال حق تعالیٰ کے ارشاد "السارق والسارقة"

فی قول الله عز وجل ثناؤه والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما..... ... وكذالك لفظ "من" في قوله عليه الصلوٰة والسلام يوم الفتح من القى السلاح فهو امن

فاقطعوا ایدیھما" میں لفظ السارق اور السارقہ ہے..... .... اسی طرح لفظ من (موصولہ) بھی عام ہوتا ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فتح مکہ کے دن اس ارشاد "من القی السلاح فھو امن" جو ہتھیار ڈال دے اسے امان ہے) میں ہے

(ص ۲۷۲ مطبوعہ مطبع جامعہ دمشق)

ڈاکٹر محمد ادیب صالح کے اقتباس سے اوّل تو آپ کو عام کی تعریف معلوم ہوگئی کہ فقہاء کی اصطلاح میں عام کہتے کسے ہیں اور پھر یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مَنْ موصولہ بھی فقہاء کی تصریح کے مطابق عام لفظ ہے اور آیت دیت میں یعنی

ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله

میں من موصولہ ہی آرہا ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف نے عام کے متعلق حنفیہ کا مسلک بیان فرمایا ہے کہ

مذهب الحنفية:-

حنفیہ کا مذہب۔

اما الحنفية: فانهم يشترطون في الدليل ليكون مخصصا للعام ان يكون مستقلا

رہ گئے حنفیہ تو وہ دلیل عام کی تخصیص کے سلسلہ میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ اس جملہ سے جس میں حکم بیان کیا گیا ہے مستقل ہو

عن جملة مقارنا له فی
الزمان بان یرد اعنی
الشارع فی وقت واحد
وذالك كقوله تعالیٰ "واحل
الله البیع وحرم الربوا" فان
دلیل التخصیص فی هذه
الایه مستقل مقارن و
كقوله سبحانه "فمن
شهد منكم الشهر فلیصمه
ومن كان مریضا او علی
سفر فعدة من ایام
اُخر" فهذا تخصیص
ایضا لان الدلیل
المخصص مستقل
مقارن (تفسیر النصوص
فی الفقه الاسلامی

اور زمانہ کے اعتبار سے اس سے
متصل ہو۔ اس طرح پر کہ وہ شارع
کی طرف سے ایک وقت میں صادر
ہوئی ہوں جیسا کہ "احل اللہ
البیع وحرم الربوا" میں چنانچہ
تخصیص کی دلیل اس آیت میں
مستقل بھی ہے اور مقارن بھی اور
جیسا کہ حق تعالیٰ شانہٗ کے اس
ارشاد میں "فمن شهد منكم
الشهر فلیصمه، ومن كان
مریضا او علی سفر فعدة
من ایام اخر" تو یہ بھی تخصیص
ہے کیوں کہ خاص کرنے والی دلیل
مستقل ہے اور دلیل عام کے
ساتھ مقارن اور متصل ہے

ص ۶۵۰-۶۵۱ ج ۲)

اس ساری تفصیل سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ فقہائے حنفیہ کا اس ضمن میں یہ مسلک نہیں ہے جو جماعت اسلامی کی اس دس رکنی کمیٹی نے بیان فرمایا ہے کہ

یہ حدیث بالکل صحیح اور معروف ومتداول حدیث

ہے۔ لیکن اس میں دوسری حدیث رسول نے تخصیص کر دی ہے اور ایک حدیث کی تخصیص وتفسیر دوسری احادیث سے جائز ہے ..... قرآن وحدیث کا علم رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ کسی آیت یا حدیث میں صیغۂ عام یا مطلق و غیر مقید الفاظ میں کوئی قانون بیان ہوا ہے اور دوسری آیت یا احادیث نے اس میں تخصیص کر دی ہے الخ

پاکستان کے مسلمان باشندے فقہ حنفی کے متبع ہیں۔ آپ فقہ حنفیؒ کی بات کیجئے یا اعلان فرمادیجئے کہ ہم اس سلسلہ میں فقہ حنفیؒ کو غلط سمجھتے ہیں اور فقہ شافعیؒ کو صحیح سمجھتے ہیں اور اسی کے مطابق فتوے دے رہے ہیں تاکہ عوام بیچارے دھوکے میں نہ رہیں ان کا جی چاہے تو وہ شافعیؒ فقہ کو قبول کریں اور چاہیں تو قبول کرنے سے انکار کر دیں۔ لیکن آپ انھیں دھوکہ تو نہ دیں اور ان کی ناواقفیت سے غلط فائدہ تو نہ اٹھائیں۔ عوام غریب تو یہی سمجھتے ہیں کہ آپ فقہ حنفیؒ کے مطابق بات کر رہے ہیں کیونکہ وہ آپ کو حنفی عالم ہی سمجھتے ہیں۔

خلاصۂ مبحث

گذشتہ تصریحات کے مطابق جو ہم نے فقہائے حنفیہ کے اقتباسات سے پیش کی ہیں بات بالکل واضح اور صاف ہے جس میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے کہ

۱۔ سورۂ نساء کی آیت (۹۲) میں وَمَنْ قَتَلَ

مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ (جو کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مؤمن غلام کی گردن آزاد کرنی ہوگی اور مقتول کے ورثاء کو دیت ادا کرنی ہوگی)

"من" موصولہ حرف عام ہے جس میں مرد بھی داخل ہے اور عورت بھی داخل ہے۔ اس کے بعد "مؤمن" کا لفظ بھی عام ہے مؤمن مرد بھی ہوتا ہے اور عورت بھی ہوتی ہے (دیکھئے تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی۔ پورا اقتباس اور اس کا ترجمہ ہم نے اوپر دیدیا ہے)

۲۔ آیت میں "دِيَةٌ" کا لفظ بغیر کسی قید کے مطلق آیا ہے اور دیت کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے تو اس سے مراد وہ پوری دیت ہوتی ہے جو عربوں میں معلوم، معتاد اور متعارف تھی۔ (دیکھئے احکام القرآن للجصاص الرازی، ان کا طویل اقتباس مع ترجمے کے ہم پیش کر چکے ہیں۔ اسے دوبارہ دیکھ لیجئے)

۳۔ ان میں کسی کے ساتھ مستقل اور مقارن ہو کر کوئی قید نہیں آرہی ہے جس کی وجہ سے اس کے عموم کو خاص کیا جا سکے

۴۔ "عام" حنفیہ کے نزدیک قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت بھی ہوتا ہے۔ اس کی تخصیص قرآن کریم کی کسی آیت ہی سے ہو سکتی تھی بشرطیکہ اس کیساتھ اسکو خاص کرنے والی کوئی چیز مستقل اور مقارن ہو کر آتی۔ لیکن ایسا کوئی خاص کرنے والا لفظ قرآن کریم میں نہیں ہے۔

۵۔ آپ اس حدیث کو جس میں ہر مؤمن جان کے لئے سو اونٹوں کی دیت بیان ہوئی ہے۔ تسلیم فرما چکے ہیں کہ

"یہ حدیث بالکل صحیح اور معروف و متداول حدیث ہے"

اس کے علاوہ مصنف ابن شیبہ سے ہم نے اوپر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی یہ حدیث پیش کی تھی کہ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کی دیوار سے ٹیک لگا کر خطبہ دیا تھا کہ تمام مسلمانوں کے خون برابر سرابر ہوتے ہیں اور ان میں ادنیٰ ترین آدمی بھی کسی کافر کو پناہ دے سکتا ہے اور وہ سب اپنے ماسوا (کفار) کے مقابلے میں ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں۔

یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ کے علاوہ ابو داؤد میں بھی موجود ہے۔ نیز حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن عمرو بن العاص کے علاوہ حضرت علی سے بھی ابو داؤد اور نسائی میں موجود ہے (جمع الفوائد ص ۲۷۱ ج ۲)

یہ دونوں حدیثیں صحیح اور عام ہیں جن کے مفہوم میں مرد بھی داخل ہیں اور عورتیں بھی داخل ہیں اور انکو مردوں کے لئے خاص کرنے والا کوئی لفظ کسی ایک روایت میں مستقل اور مقارن ہو کر بھی نہیں آرہا ہے جو تخصیص کے لئے حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے۔ لہٰذا یہ حدیثیں اپنے عموم پر باقی رہیں گی۔

ہمارے خلاف صرف تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی

ہیں - جن میں سے جماعت اسلامی کی دس رکنی کمیٹی نے صرف دو حدیثیں پیش کی ہیں - ایک تو حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت جو نسائی نے بیان کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته (یعنی عورت کی دیت مرد ہی کی طرح ہوتی ہے حتیٰ کہ مرد کی تہائی تک پہنچ جائے - اس روایت کی صحت پر علماء کی اس کمیٹی کو بڑا اصرار ہے - چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

جہاں تک نسائی کی روایت کا تعلق ہے تو وہ سند و متن دونوں لحاظ سے صحیح قرار دی گئی ہے - امام شوکانی لکھتے ہیں کہ صححه ابن خزيمة (یعنی مشہور ناقد حدیث ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے - الخ

لیکن اسی حدیث کے سلسلہ میں "المغنی" میں ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ

وروى النسائي عن اسمٰعيل بن عياش عن جريج عن عمرو ابن شعيب عن ابيه، عن جده، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من	اور نسائی نے اسماعیل بن عیاش سے، انھوں نے ابن جریج سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ان کے دادا سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت کی دیت مرد کے مثل ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کی

ديتها"، فضعيف، لان ابن جريج حجازي وروايته ابن عياش عن الحجازيين ضعيفة (اعلاء السنن ص ۱۶۷/۱۸)	دیت کے تہائی تک پہنچ جائے یہ روایت ضعیف ہے - کیونکہ ابن جریج حجازی ہیں اور ابن عیاش کی روایتیں حجازیوں سے ضعیف ہوا کرتی ہیں -

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس حدیث کی تصحیح اور تضعیف میں دو اماموں میں اختلاف ہو گیا ہے - ایک اسے صحیح کہہ رہا ہے اور دوسرا ضعیف کہہ رہا ہے - ایسے اختلاف کی صورت میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ جرح مفسر، تعدیل پر راجح ہوتی ہے - علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ علیہ "قواعد فی علوم الحدیث" میں فرماتے ہیں کہ

واذا اختلف الفاظ الجارحين في رجل فعدله بعضهم ببعض الفاظ التعديل، وجرحه بعضهم ببعض الفاظ الجرح، فالحكم فيه ما بيناه سابقا ان الترجيح للمعدل الا اذا اتى الجارح بسبب مفسر الخ (ص ۲۵۳ مطبوعہ بیروت)	جب کسی شخص کے بارے میں ناقدین کے الفاظ مختلف ہو جائیں کہ کچھ اسے تعدیل کے بعض الفاظ سے ثقہ قرار دے رہے ہوں اور بعض اس پر جرح کے الفاظ سے جرح کر رہے ہوں تو حکم وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ تعدیل کرنے والے کو ترجیح ہو گی بجز اس کے کہ جرح کرنیوالا مفسر جرح پیش کر رہا ہو -

اور یہاں صورت یہی ہے کہ ابن قدامہ کی جرح مفسر ہے۔ وہ مبہم طور پر جرح نہیں کر رہے ہیں بلکہ وضاحت سے بتا رہے ہیں کہ ابن عیاش کی روایات حجازیوں سے ضعیف ہوا کرتی ہیں اور ابن جریج جس سے ابن عیاش روایت کر رہے ہیں وہ حجازی ہیں لہٰذا جرح، تعدیل پر مقدم ہوگی اور ابن خزیمہ کی تصحیح سے روایت کو صحیح نہیں مانا جائے گا۔

دوسری روایت حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے بیہقی نے بیان کی ہے جس کے متعلق خود جماعت اسلامی کے علماء کی دس رکنی کمیٹی کو اس کے ضعیف ہونے کا اعتراف ہے چنانچہ وہ خود بھی فرماتے ہیں کہ

"اس حدیث کو اگرچہ بیہقی نے اور اسی طرح الجوہر النقی نے بھی ضعیف کہا ہے لیکن ضعف جب راوی کے حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ہو اور تائید میں دوسری روایات موجود ہوں یا اس حدیث کو "تلقی بالقبول" حاصل ہو یعنی راوی کی کمزوری کے باوجود فقہائے سلف نے اسے دلیل بنایا ہو تو ضعف راوی کے باوجود حدیث قابل استدلال اور بنائے حجت ہوتی ہے۔ الخ (ترجمان القرآن ص ۲۰۴)

ہمارے علمائے کرام دعوے تو بڑے بڑے فرما دیتے ہیں لیکن جب ان دعووں کو کریدا جائے تو حقیقت کچھ بھی نہیں کھلتی۔ بعینہٖ یہی صورت یہاں بھی ہے کہ وہ فرما رہے ہیں کہ معاذ بن جبل

رضی اللہ عنہ کی حدیث تو واقعی ضعیف ہے لیکن دوسری روایتوں سے اس کی تائید ہو رہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ دوسری روایتیں کونسی ہیں اس موضوع پر جو مرفوع روایتیں ہیں وہ خود ضعیف ہیں۔ جو روایت خود ہی ضعیف ہو وہ دوسری ضعیف روایت کو کیا قوی کرے گی۔ صفر جمع صفر جمع صفر کا مجموعہ صفر ہی ہوتا ہے۔ دوسری یہ بات کہ "اس روایت کو "تلقی بالقبول" حاصل ہے یعنی راوی کی کمزوری کے باوجود فقہائے سلف نے اسے دلیل بنا لیا ہے تو ضعف راوی کے باوجود حدیث قابل استدلال اور بنائے حجت ہو گئی" تو ہمیں اسے تسلیم کرنے میں بیشک تامل ہے۔ کیا آپ حضرات اپنے فقہائے سلف کو حامل نبوت تسلیم کرتے ہیں کہ وہ معصوم ہیں کوئی غلطی نہیں کر سکتے؟ اگر ان سے بربنائے بشریت کوئی اجتہادی لغزش ہو گئی ہے تو کیا ضرور ہے کہ ہم ان کی لغزش کو بھی چن کر گلے میں ڈال لیں۔

ان کے مقتدا اور پیشوا سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے تو صحابۂ کرام اور انبیاء و رسل تک کی اجتہادی لغزشوں کو نہیں بخشا اور ان کے متبعین ہمیں آج یہ سبق دے رہے ہیں کہ بزرگوں نے اگر کوئی غلط استدلال فرما لیا تھا تو اسے بھی صحیح تسلیم کیا جائے کیوں کہ وہ فقہائے سلف تھے اور وہ غلطی اور خطا سے معصوم تھے۔

تیسری روایت جو اگرچہ جماعت اسلامی کی علماء کمیٹی

نے پیش نہیں کی لیکن ان کے ہم خیال علماء و فضلاء اسے اکثر پیش کرتے رہتے ہیں وہ حضرت عمرو بن حزم کے نام ایک خط ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسائل کے سلسلہ میں انھیں لکھا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس خط میں یہ بھی تھا کہ "دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ" یعنی عورت کی دیت مرد سے آدھی ہوتی ہے۔ اس کے متعلق عرض ہے کہ خط کے متعلق میں فقہ القرآن جلد چہارم میں تفصیل کے ساتھ لکھ چکا ہوں کہ خطوط کی شہادت کے سلسلہ میں ہمارے فقہائے کرام نے کچھ شرائط بیان فرمائی ہیں۔ اگر وہ شرائط موجود نہ ہوں تو خط سے کوئی استدلال صحیح نہیں ہوتا اور اس مبیّنہ نامۂ مبارک کے متعلق آج تک کوئی ایسی بات سامنے نہیں آئی کہ یہ کہا جا سکے کہ وہ شرائط اس میں پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا محل نظر ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر میں فرماتے ہیں کہ

(۱۷۰۳) حدیث عمرو بن حزم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال دیۃ المرأۃ نصف دیۃ الرجل ھذہ الجملۃ لیست فی حدیث عمرو بن حزم الطویل، وانما اخرجھا

حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے، یہ جملہ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث میں نہیں ہے۔ اس بات کو بیہقی

البیھقی من حدیث معاذ بن جبل، وقال اسنادہ لا یثبت مثلہ، (ص ۶۴ ج ۴)

نے (اپنی سنن میں) حضرت معاذ بن جبل کی حدیث سے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند ایسی ہے جس سے ایسی بات ثابت نہیں ہوتی۔

لہٰذا نہ روایت کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے نہ روایت کے اعتبار سے اس سے استدلال کرنا بڑی زیادتی ہے

اس خط کے متعلق علی بن حسین الاحمدی نے اپنی کتاب "کتاب مکاتیب الرسول" میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور کن کن کتابوں میں اس مکتوب کے کیا کیا الفاظ نقل ہوئے ہیں سب تفصیل کے ساتھ دیدیئے ہیں۔ ان میں ہمیں کہیں وہ لفظ نہیں ملا کہ عورت کی دیت مرد سے نصف ہوتی ہے۔ ہم یہ پوری بحث نقل کر دیتے ہیں۔

(۳۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خط عمرو بن حزم کے لئے جب انھیں نجران کا والی بنایا)

اے لوگو جو ایمان لائے! معاہدوں کو پورا کرو، یہ رسول اللہ کی طرف سے عمرو ابن حزم کے لئے عہد ہے جب انھیں یمن کی طرف بھیجا۔ آپ نے انھیں تمام معاملات میں اللہ سے ڈرنے کا حکم دیا کیوں کہ اللہ متقیوں ہی کے ساتھ ہے جو نیک عمل ہوتے ہیں۔ اور ان کو حکم دیا کہ جیسا کہ آپؐ نے انھیں حکم دیا ہے حق کو وصول کریں اور لوگوں کو بھلائی کی

بشارت دیں اور بھلائی ہی کا حکم دیں ۔

اور لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیں اور انھیں قرآن سمجھائیں اور لوگوں کو منع کریں کہ کوئی شخص بغیر طہارت کے قرآن کو نہ چھوئے ۔ لوگوں کو بتائیں کہ کیا ان کے حقوق ہیں اور کیا واجبات ہیں ۔ اور حق کے معاملہ میں ان سے نرمی کریں اور ظلم کے معاملہ میں ان پر سختی کریں کیوں کہ اللہ ظلم کو ناپسند کرتا ہے اور اس نے ظلم سے منع کیا ہے اور فرمایا ہے کہ دیکھو ظالموں پر اللہ کی لعنت ہوتی ہے ۔ لوگوں کو جنت کی اور جنت کے اعمال کی بشارت دیں اور جہنم سے اور جہنم کے کاموں سے ڈرائیں ۔ اور لوگوں سے محبت سے پیش آئیں تاکہ وہ دین کو سمجھ سکیں ، اور لوگوں کو حج کے شعائر اور سنن و فرائض کی تعلیم دیں ۔

حوالہ جات

تنویر الحوالک فی شرح مؤطا امام مالک للسیوطی ص ۱۵ ج ۱ جہاں امام مالک نے حدیث کے ماحصل سے استدلال فرمایا ہے ۔

اور طبری ص ۳۸۸ ج ۲ ۔ اور البدایہ والنہایہ ص ۷۶ ج ۵ اور فتوح البلدان للبلاذری ص ۸۱ ۔ اور سیرت ابن ہشام ص ۲۶۵ ج ۴ اور کنز العمال ص ۱۸۶ ج ۳ عن ابن اسحٰق ۔ کنز العمال نے بیان کیا ہے کہ ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ یہ منقطع ہے ۔ اور جمہرہ ص ۶۲ ج ۱ عن صبح الاعشی ص ۹ ج ۱۰ اور الفاظ سیوطی کے ہیں ۔

میں کہتا ہوں : امام مالکؒ نے مؤطا میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسے ابن اسحاق کی سند کے علاوہ مسند نقل کیا ہے اور امام شافعیؒ نے دو سندوں سے نقل کیا ہے ۔ دیکھئے ترتیب مسند ص ۱۰۸ ج ۲ اور سیوطی نے اسے شرح میں بیہقی سے دلائل میں ابن اسحٰق سے نقل کیا ہے اور اسے نقل کر کے بیہقی کا قول نقل کیا ہے کہ سلمان بن داؤد نے زہری سے انھوں نے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے عن ابیہ عن جدہ اس حدیث کو موصولاً نقل کیا ہے جس میں بہت سی زیادتیاں ہیں جن کا تعلق زکوٰۃ اور دیات وغیرہ سے ہے اور بہت سی کوتاہیاں بھی ہیں ، یعنی بہت سی وہ باتیں نہیں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں اور دیات کے باب میں اس روایت کو بیان کروں گا ۔

میں کہتا ہوں : شارح (سیوطیؒ) نے اپنے وعدہ کو پورا نہیں کیا ۔ کیوں کہ کتاب کی جلد دوم ص ۱۸۱ پر امام مالکؒ کے قول کی شرح کرتے ہوئے عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ کی سند سے نقل کیا ہے کہ اس خط میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کے لئے دیات کے بارے میں لکھا تھا یہ تھا کہ ـــــ جان کے بدلے میں سو اونٹ ہوتے ہیں اور ناک میں جب کہ جڑ سے کاٹ دی جائے سو اونٹ ہیں اور مامومہ (زخم) میں تہائی دیت ہے اور جائفہ (زخم) میں بھی اسی کے مثل اور آنکھ میں پچاس اور ہاتھ میں پچاس اور پاؤں میں پچاس اور ہر انگلی میں اس جگہ سے دس اونٹ اور دانت میں

پانچ اونٹ اور موضحہ (زخم) میں پانچ۔ امام سیوطیؒ نے کہا عن عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ، کہ اس خط میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا تھا۔ الحدیث۔ عبدالبر نے کہا کہ امام مالکؒ اس حدیث کے مرسل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ انھوں نے صالح کی سند سے روایت کیا ہے اور اسے معمر نے عن عبداللہ ابن ابی بکر کی سند سے نقل کیا ہے اور اسے زہری نے عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی سند سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن والوں کو ایک خط لکھا تھا جس میں، فرائض، سنن اور دیات کا بیان تھا اور وہ خط عمرو بن حزم کیساتھ بھیجا تھا جو وہ یمن والوں کے پاس لیکر آئے تھے۔ اس کے الفاظ یہ تھے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ محمد نبی کی طرف سے شرحبیل بن عبد کلال اور حارث بن عبد کلال اور نعیم بن عبد کلال ذی رعین اور معافیر کہا گیا ہے (کذا) اور ہمدان کے نام۔ چنانچہ انھوں نے لمبی حدیث نقل کی ہے جو صدقات و دیات وغیرہ کے متعلق ہے۔

اور خط کو بالکل نقل نہیں کیا اور ابن حجر نے اس کی طرف اصابہ میں اور ابوعمر نے استیعاب میں اور ابن الاثیر نے اسد الغابہ ص ۹۹ ج ۴ میں صرف اشارہ کیا ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کو ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور دارمی نے بیان کیا ہے میں کہتا ہوں: ابوداؤد نے سنن میں کتاب الزکوٰۃ کے

شروع میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خط نقل کئے ہیں جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی بھر لوگوں کے لئے نہیں نکالے گئے؛ پھر ایک خط کو حضرت ابوبکرؓ نے اور دوسرے کو حضرت عمرؓ نے نکالا۔ اور ایسے ہی حاکم نے مستدرک میں ص ۱۴-۱۵ ج ۲ میں اور کتاب الخراج ص ۷۶ میں اور ترتیب مسند امام شافعیؒ ص ۲۳۵ ج ۱ میں۔ نیز نسائی نے کتاب الزکوٰۃ میں ابوبکر کا خط انسؓ کے نام بیان کیا ہے اور شاید ابن حجرؒ کی مراد یہی خط ہے۔ کیوں کہ جہاں تک میں نے کتب مذکورہ میں تلاش کیا میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی خط اس طریقہ کے علاوہ نہیں پایا۔ لہٰذا تم بھی مراجعت کرلو۔ ابن ماجہ نے اپنی سنن (ص ۲۸۳ ج ۱) میں حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان کو ایک خط لکھا تھا۔ (اس کے بعد مصنف نے وہ خط تفصیل سے نقل کیا ہے) الخ

(کتاب مکاتیب الرسول تالیف علی بن حسین الاحمدی ص ۱۹۷-۱۹۹)
(الناشر دار المہاجر بیروت)

اس طویل اقتباس سے آپ نے ملاحظہ فرمالیا ہوگا کہ محدثین میں سے کن کن حضرات نے اپنی کتابوں میں اس مکتوب گرامی کو نقل کیا ہے اور ان کے مندرجات کا بھی آپنے تفصیل کے ساتھ جائزہ لے لیا۔ ان حضرات میں سے کسی نے بھی وہ بات نقل نہیں کی جو اس مکتوب گرامی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں جسکا حوالہ گذشتہ

صفحات میں گذر چکا ہے ببانگ دہل اعتراف فرمالیا ہے کہ اس مکتوب گرامی میں وہ ٹکڑا موجود ہی نہیں ہے جس کا ہمارے علمائے کرام اس شدت سے ڈھنڈورہ پیٹ رہے ہیں۔

مولانا گوہر رحمٰن صاحب اپنے مضمون مندرجہ ترجمان القرآن ماہ ستمبر ۸۴ء میں ان حقائق کے باوجود فرماتے ہیں۔

"فی النفس المؤمنۃ مائۃ من الابل"

کا جملہ عمرو بن حزم سے مروی جس مکتوب میں آیا ہے ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ "اسی مکتوب نبوی میں رسول اللہ کا یہ ارشاد بھی نقل ہوا ہے کہ "دیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل" یعنی عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے۔ ایک ہی روایت میں یہ ارشاد نبوی پہلے ارشاد (شواونط) کی تخصیص اور تفسیر کرتا ہے، ایک حصے کو لیکر دوسرے کو چھوڑا کیسے جاسکتا ہے؟ جلد ۸ ص ۴۰۲

المغنی لابن قدامہ۔ مسئلہ نمبر ۶۸۵۰

نصب الرایہ کتاب الزکوٰۃ میں عمرو بن حزم کا جو مکتوب نقل ہوا ہے جس تو یہ اضافہ میری نظر سے نہیں گذرا۔ لیکن ابن قدامہ عظیم محدث اور فقیہ ہیں اس نے جب اسکا ذکر کیا ہے تو انھوں نے کسی ماخذ سے معلوم کرکے ہی لکھا ہوگا۔ اس متقن محدث کی روایت پر اعتماد نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

بالخصوص جب اس کی تائید میں معاذ بن جبل کی حدیث مرفوع اور دیگر روایات موجود ہیں۔ لیکن عورت اور مرد کی دیت کے مساوی ہونے کے لئے ایک بھی صریح روایت موجود نہیں ہے۔

(ترجمان القرآن ماہ ستمبر ۸۴ء ص ۱۸)

اس سلسلہ میں، میں بڑے ہی ادب کے ساتھ گذارش کروں گا کہ شرعی مسائل کے اثبات میں ظنی احتمالات سے کام نہیں چل سکتا کہ "ابن قدامہ عظیم محدث اور فقیہ ہیں۔ اس نے جب اسکا ذکر کیا ہے تو انھوں نے کسی ماخذ سے معلوم کرکے ہی لکھا ہوگا"۔ قرآن کریم کی تعلیم بالکل واضح ہے وہ فرماتا ہے

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ۖ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۵۳/۲۸)

[انھیں اس کا علم کچھ بھی نہیں، وہ محض گمان کا اتباع کر رہے ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ گمان اور اٹکل حق کے سامنے کچھ بھی کام نہیں آسکتا]

تعجب ہے کہ مولانا گوہر رحمٰن صاحب کو یہ ٹکڑا خود بھی کسی حدیث کی کتاب میں نہیں مل رہا ہے انھوں نے تو صرف نصب الرایہ کو دیکھا ہے اور انھیں وہاں یہ فقرہ نہیں ملا۔ لیکن میں نے تو "کتاب مکاتیب الرسول" سے تمام کتب حدیث کے حوالے پیش کردیئے ہیں۔ لیکن کوئی بھی اس اضافہ کو نقل نہیں کر رہا۔

ہماری نظر میں بھی ابن قدامہؒ کی بڑی عزت اور بڑا احترام ہے مگر ہم انھیں معصوم نہیں سمجھتے ۔ ابن قدامہ باوجود اپنی جلالت شان کے امام اوزاعیؒ سے بڑھ کر تو نہیں ہیں لیکن جب انھوں نے یہ دعویٰ فرمایا کہ " (میدان جہاد میں) جس غازی کے پاس دو گھوڑے ہوں اسے دو گھوڑوں کا حصہ دیا جائے گا ۔ اسی مسلک پر اہل علم اور ائمہ فقہ کا عمل ہے " تو امام ابو یوسفؒ نے " الرد علی سیر الاوزاعی " میں رد کر دیا تھا، اور فرمایا تھا کہ " یہ قول تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ کس امام نے اس پر عمل کیا ؟ اور کس عالم نے اسے معمول بہ بنایا ؟ تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ آیا وہ اس اعتبار و اعتماد کا اہل بھی ہے یا نہیں " ۔ ہم امام ابو یوسف کی پوری عبارت آگے چل کر اجماع کی بحث میں نقل کریں گے ۔ نیز ابن قدامہ باوجود اپنی عظمت کے حافظ ابن حجرؒ سے تو زیادہ نہیں ہیں جو صاف صاف لکھ رہے ہیں کہ یہ فقرہ اس حدیث میں نہیں ہے (حوالہ گذر چکا ہے) ممکن ہے کہ ابن قدامہ سے کوئی تسامح ہوا ہو یا ان کی کتاب میں کسی نے یہ فقرہ بڑھا دیا ہو محض حسن ظن کی بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف کوئی بات منسوب نہیں کی جا سکتی ۔

اس کے بعد فقہائے متقدمین کے کچھ ارشادات کا جواب دینے کی ناکام کوشش فرمائی گئی ہے یعنی ان کی عبارتوں کو توڑ مروڑ کر ان کا مطلب کچھ سے کچھ بیان کرنے کی کوشش فرمائی ہے ۔ مجھے بجا طور پر اس کی شکایت ہے ۔ اگر ان کی باتیں آپکو پسند نہیں تو آپ

جرأت سے ان کا انکار کر دیجئے ان کا حلیہ تو نہ بگاڑئے ۔ وہ بھی انسان تھے اور ہر انسان سے غلطی ہو سکتی ہے وہ نبی یا رسول اور معصوم نہیں تھے آپ ان کی تغلیط کر سکتے ہیں لیکن ان کی عبارتوں کا غلط مطلب نکالنا کم از کم علماء کو تو زیب نہیں دیتا ۔

اس سلسلہ میں امام طحاویؒ کی مشکل الآثار کی ایک واضح عبارت کے ساتھ یہی ناملائم حرکت کی گئی ہے ۔ ہم امام طحاویؒ کی عبارت اور اس کا جو ترجمہ ان علماء حضرات نے فرمایا ہے وہ ناظرین کے سامنے پیش کر دیتے ہیں وہ خود ہی فیصلہ فرمائیں کہ امام طحاویؒ کیا فرما رہے ہیں

فتأملنا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " المؤمنون تتكافأ دمائهم فوجدنا اهل العلم جميعا لا يختلفون في تاويل ذالك انه على التساوي في القصاص والديات وان ذالك ينفي ان يكون لشريف على وضيع فضل في ذالك وكان ردا على اهل الجاهلية في تركهم قتل الشريف

ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان " المومنون تتکافؤ دمائھم (مؤمنین کے خون آپس میں برابر ہیں) پر غور کیا اور تمام اہل علم کو اسکی اس تفسیر پر متفق پایا کہ یہ قصاص و دیت میں برابری کے لئے ہے یہ بات اس بات کی نفی کرتی ہے کہ اونچ کو نیچ پر فضیلت ملے ۔ اس میں اہل جاہلیت کی تردید ہے کہ وہ اونچے کو نیچے کے بدلے میں قتل نہیں کرتے تھے ۔ اس سے ہم نے یہ بھی سمجھا کہ عورت بھی

يقتل الوضيع وفي ذالك ما قد قلنا ان النساء في جرى ذالك كالرجال، ان الرجل يقتل بالمرأة كما يقتل المرأه بالرجل۔"

(مشکل الآثار ص ۹۰ ج ۲)

اس سلسلے میں مرد کی طرح ہے مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا جس طرح عورت کو مرد کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے

دس رکنی کمیٹی کے علماء کا ارشاد ہے کہ امام طحاویؒ کی اس عبارت میں چونکہ یہ آگیا ہے کہ "ہم نے تمام اہل علم کو اس کی اس تفسیر پر متفق پایا کہ یہ قصاص و دیت میں برابری کے لئے ہے" جو واقعہ کے خلاف ہے۔ کیوں کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ فقہاء یہ نقل کرتے آرہے ہیں کہ اس مسئلہ پر علماء کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد سے نصف ہوتی ہے۔ لہذا امام طحاوی کی اس عبارت سے مطلب یہ ہے کہ صرف قصاص میں وہ مساوات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ یعنی امام طحاویؒ نے یہ فرما کر غلطی کی ہے کہ "ہم نے تمام اہل علم کو اسکی اس تفسیر پر متفق پایا کہ یہ قصاص و دیت میں برابری کیلئے ہے" انھیں قصاص و دیت کے بجائے صرف قصاص کہنا چاہئے تھا۔ اسی کو "تفسیر القول بما لا یرضی بہ قائلہ" کہتے ہیں۔ یعنی کسی بات کا وہ مطلب بیان کرنا جسے اس بات کا کہنے والا پسند نہ کر سکے۔

امام طحاویؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ فقہاء نے اس پر اتفاق

کر لیا ہے کہ عورت کی دیت مرد کے برابر ہوتی ہے۔ بلکہ وہ یہ فرما رہے ہیں کہ ہم نے اہل علم کو اس حدیث کا یہ مطلب بیان کرنے پر متفق پایا کہ یہ قصاص و دیت میں برابری کے لئے ہے۔ اور یہ بات خلاف واقعہ نہیں ہے۔ حدیث کا مطلب تو واقعی یہی ہے کہ قصاص و دیت میں برابری ہونی چاہئے۔ اس سے کوئی ایسا شخص انکار ہی کر سکتا ہے جو عربی نہ جانتا ہو یا معاند اور ضدی ہو۔ علماءِ کرام نے تو یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن کریم کی آیت (۴/۹۲) کا مطلب یہی ہے کہ عورت اور مرد، مومن اور ذمی کافر اور معاہد کی دیت پوری ہونی چاہئے۔ اس بات کو تسلیم کر لینے کے بعد وہ اجماع اور دوسرے آثار کا سہارا لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم نے قرآن کی اس آیت کریمہ کو اپنے ظاہر معنیٰ سے موڑ لیا ہے تو اگر امام طحاویؒ نے حدیث کا مطلب ایمانداری سے بیان فرما دیا ہے تو آپ کو اس پر کیوں تعجب ہو رہا ہے۔ حدیث کا مطلب تو وہی ہے جو امام طحاویؒ نے بیان فرمایا ہے۔ ہمارے فقہاءِ کرام اپنے مزعومہ اجماع یا دوسری وجوہ سے اگر حدیث پر عمل نہ فرمائیں تو یہ دوسری بات ہے۔

ابوالولید باجی کی عبارت

ابوالولید باجی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی بھی ایسی ہی توجیہ کرنے کی کوشش فرمائی گئی ہے جو عبارت کے ظاہر کے بالکل خلاف ہے۔ علامہ باجیؒ فرماتے ہیں کہ۔

قولہ رضی اللہ عنہ تعالیٰ امام مالکؒ کا قول ہے کہ عورت

المرأة الرجل الى ثلث
الدية ، اصبعها كاصبعه
يريدان ما دون ثلث
الدية عقلها فيه
كعقل الرجل وهو معنى
ما قلناه حتى اذا
بلغت فى عقل ما جنى
عليها ثلث الدية كان
عقلها نصف عقل الرجل
وبهذا قال من ذكرنا
من التابعين وهو
قول زيد بن ثابت وابن
عباس ، وما روى عن
ابن مسعود تساويها
فى الموضحة واختلف
عن عمر بن الخطاب
وعلى بن ابى طالب رضى
عنهما باسناد ضعيف
انها على دية الرجل
فى القليل والكثير وبه
قال ابو حنيفة والشافعى

ایک تہائی دیت تک مرد کے برابر
ہوگی ، اس کی انگلی مرد کی انگلی کی
طرح ہوگی ۔ اس سے مراد یہ ہے
کہ ایک تہائی سے کم میں عورت کی
دیت مرد کی دیت کیساتھ برابر ہوگی
عورت کی مرد کیساتھ برابری کا
یہی معنی ہے ۔ جب اس پر کی
گئی زیادتی ایک تہائی دیت یا
زیادہ کی ہوگی تو پھر اسکی دیت مرد
کی دیت سے آدھی ہوجائے گی
جن تابعین کا امام مالکؒ نے ذکر
کیا ہے ان کا مذہب یہی ہے اور
زید رضی ثابت اور ابن عباسؓ کا بھی
اور ابن مسعودؓ سے روایت کی گئی
ہے کہ وہ زخم جو موضحہ ہو اس میں
مرد اور عورت میں مساوات ہے
حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے
ایک ضعیف سند کے ساتھ یہ
اختلافی روایت بھی ہے کہ قلیل
وکثیر میں اس کی دیت مرد کی دیت
کے برابر ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ

وروى عنهما مثل
قولنا (المنتقى ص ۲۷۸)

اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور
حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے
ہمارے مسلک کے مطابق روایت بھی ہے ۔

علامہ ابوالولید باجیؒ کی عبارت کا ترجمہ بھی ہم نے نہیں کیا
بلکہ خود ان حضرات علمائے کرام نے جو ترجمہ کیا تھا ، حرف بحرف
وہی نقل کر دیا ہے ۔ ترجمہ میں جہاں ان حضرات نے گھپلا کیا ہے
وہ ہم بعد میں بتادیں گے ۔

اہل علم جانتے ہیں کہ فقہائے کرام کا ہر مسئلہ میں ایک ہی قول
نہیں ہوتا ۔ کوئی قول ان سے مشہور ہوتا ہے اور کوئی قول غیر معروف
ہوتا ہے ، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب ، امام
ابو یوسفؒ ، امام محمدؒ ، امام زفرؒ امام حسنؒ بن زیاد کے اختلافات
فقہ کی کتابیں پڑھنے والے پر مخفی نہیں ہیں ۔ اور اہل علم پر یہ بات بھی
مخفی نہیں ہے کہ ان اصحاب کے یہ اختلافی اقوال خود امام ابوحنیفہؒ ہی کے
مرجوح اقوال ہوتے ہیں جو ان کے نام سے مشہور نہیں ہیں ۔ جیسا کہ
ہمارے فقہاء نے تصریح فرمائی ہے ۔ چنانچہ ہم کبھی امام ابوحنیفہ کے
قول پر فتویٰ دیتے ہیں کبھی صاحبینؒ کے قول پر ، کبھی امام زفرؒ کے قول
پر ، کبھی امام حسن بن زیاد کے قول پر ، کیوں کہ یہ سب اقوال امام
ابوحنیفہ ہی کے ہوتے ہیں ۔ لیکن ان کا مشہور قول نہیں ہوتا ۔

امام شافعیؒ کے متعلق تو یہ عام بات ہے کہ ان کے اکثر مسائل
میں دو دو ۲ ۲ ۔ تین تین ، قول ہیں ، قول قدیم اور قول جدید میں
اکثر اختلاف ہوتا ہے ، بغداد اور عراق میں ان کا کچھ قول تھا اور

مصر میں جانے کے بعد دوسرا قول ہو گیا۔ اسی طرح وہ جب تک
حجاز میں رہے، اس وقت ان کا کچھ اور قول تھا۔
ایک مجتہد کا علم اور تجربہ جوں جوں بڑھتا ہے اس کی رائے
میں تبدیلی آتی جاتی ہے۔ امام ابو یوسف جب تک قاضی القضاء
نہیں ہوئے ان کے اقوال کچھ اور تھے، لیکن قاضی القضاۃ بننے کے
بعد جب مسائل کا عملی تجربہ ہوا تو ان کے دوسرے اقوال ہو گئے۔
لہٰذا علامہ باجی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت پر ہمیں کوئی
اچنبھا نہیں ہوا۔ یہ بالکل معمول کے مطابق ہے۔ حضرت عمرؓ اور
حضرت علیؓ سے اگر کسی ضعیف سند کے ساتھ یہ قول بھی منقول ہے
کہ عورت کی دیت قلیل و کثیر میں مرد کے برابر ہوتی ہے تو اس میں
تعجب کی کوئی بات نہیں اور اگر امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ بھی
کبھی اس کے قائل رہے ہیں تو کونسا آسمان ٹوٹ پڑا۔
ہماری سمجھ میں ان حضرات کی یہ بات بھی نہیں آتی کہ
ابوالولید باجی نے اسے امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی ایک
روایت نہیں بلکہ مسلک قرار دیا ہے اور یہ بات معلوم
اور ثابت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
نصف دیت ہے۔
علامہ ابو الولید باجی نے یہ فرمایا ہے کہ "وبہ قال ابوحنیفۃ
والشافعی" (اور اس کے قائل ابو حنیفہ اور شافعی رہے ہیں یا
یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے) انھوں نے مسلک
کی کوئی بات نہیں کی۔ اگر ان سے ایسی کوئی غیر معروف روایت

ہو تو کیا اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے
ایسا کہا ہے "وبہ قال" سے نہ مسلک کی بات نکلتی ہے نہ
مشہور و معروف قول کی۔
اس کے بعد فرماتے ہیں کہ
اگر حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے نزدیک روایت کے
مطابق مرد و عورت کی دیت برابر ہوتی
تو پھر "فی القلیل والکثیر" کے الفاظ نہ ہوتے
کیونکہ قلیل و کثیر میں دو قول ہیں۔ ایک قول یہ کہ ثلث
تک مساوی اور ثلث اور ثلث کے بعد نصف ہے
اور دوسرا یہ کہ قلیل و کثیر میں نصف ہے۔ اور قلیل و
کثیر کا مسئلہ زخموں کی دیت میں آتا ہے۔ دیت قتل
میں قلیل و کثیر کا تصور ایک عجوبے سے کم نہیں۔ ایک
عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ زخم قلیل و کثیر ہوتا ہے لیکن
قتل قلیل و کثیر نہیں ہوتا۔ (ص ۲۲۳ ترجمان القرآن)
اس عبارت میں پھر بات کو الجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔
کہنے والے نے ان دونوں اقوال کا انکار کب کیا ہے جن کا آپ
حوالہ دے رہے ہیں۔ اس غریب نے تو یہی کہا ہے کہ ان دو اقوال
کے علاوہ جو مشہور ہیں ایک تیسرا قول بھی ہے جو علامہ ابوالولید باجیؒ
نے بیان فرمایا ہے اور جسے دوسرے علماء نے بیان نہیں کیا بلکہ
اسے چھوڑ دیا ہے۔ کسی بات کا ذکر نہ کرنا اس کے وجود کی تو نفی نہیں
ہوتی۔ یہ قول چونکہ غیر معروف تھا اور ایک ضعیف سند سے بیان

ہوا تھا اس لئے عام شارحین نے اسے نظر انداز کر دیا اور علامہ باجیؒ نے اس کو تصریح کے ساتھ کہ وہ ضعیف سند کے ساتھ بیان ہوا ہے بیان فرما دیا کسی مسئلہ میں دو مشہور قول ہونا تیسرے قول نہ ہونے کی تو دلیل نہیں ہے۔

اس کے بعد یہ فرماتا کہ

"دیت قتل میں قلیل و کثیر کا تصور ایک عجوبے سے کم نہیں"

بلا وجہ استہزاء ہے۔ کہنے والے نے یہ کب کہا تھا کہ اس سے مراد دیت قتل میں قلیل و کثیر میں مساوات ہے۔ اس نے تو یہی کہا تھا کہ زخموں میں قلیل و کثیر میں مساوات کا ایک قول حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے اور چونکہ زخموں میں وہ مساوات کے قائل ہیں کہ قلیل ہوں یا کثیر اُن میں عورتوں کی دیت مردوں کے مساوی ہوگی۔ لہٰذا اس سے قدرتی طور پر یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ وہ دیت قتل میں بھی مساوات ہی کے قائل ہوں گے۔ کیونکہ جو شخص زخموں کی دیت میں مساوات کا قائل ہے اسے لامحالہ قتل کی دیت میں بھی مساوات ہی کا قائل ہونا چاہیئے۔

اس کے بعد بیہقی کے حوالہ سے وہ دو مشہور قول نقل کئے گئے ہیں جن کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے۔ حالانکہ ان دو اقوال کا کسی نے انکار نہیں کیا تھا۔ ہمارا کہنا تو یہی ہے کہ یہ دو قول تو ہیں ہی لیکن ایک تیسرا قول بھی ہے جسے علامہ ابوالولید باجیؒ نے نقل کیا ہے۔ اور دو قول ہونا اس کی دلیل نہیں ہے کہ ان دو اقوال کے علاوہ اور کوئی تیسرا قول نہ ہو۔

اس ساری بحث کے بعد یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ

اگر مطلقاً عورت اور مرد کی دیت میں مساوات بیان کرنا ہوتی تو اس کے لئے علی کا لفظ نہ آتا بلکہ مثل کا لفظ آتا اور عبارت یوں ہوتی "دیۃ المرأۃ مثل دیۃ الرجل" ان وجوہ سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ متذکرہ عبارت میں النصف من کا لفظ کاتب سے رہ گیا ہے۔"

اس سلسلہ میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ ہم حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے اقوال کا مطلب وہ نہیں لے رہے ہیں جو آپ نے سمجھا ہے۔ ہم ان کے قول کو زخموں کی دیت ہی پر محمول کرتے ہیں۔ چھوٹا زخم ہو یا بڑا زخم ہو، قلیل زخم ہو یا کثیر ہو، ہر صورت میں عورت کی دیت مرد کے برابر ہوتی ہے اور اس مفہوم میں علی کا لفظ بالکل صحیح ہے اگر "علی النصف من دیۃ الرجل" میں علی کا استعمال ہوتا ہے تو قلیل و کثیر زخم کی صورت میں علی دیۃ الرجل بھی صحیح ہے مطلب یہ ہوگا کہ مرد کی دیت پر قیاس کر کے ویسے ہی عورت کی دیت بھی ادا کی جائے گی۔

اور جب ہر قلیل و کثیر زخموں کی دیت میں عورت اور مرد میں مساوات ثابت ہو گئی تو پورے قتل کی دیت میں آپ سے آپ مساوات ثابت ہو جائے گی۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی عبارت

یہ عبارت دراصل "مشکل الآثار" کی

عبارت ہی کا ترجمہ ہے۔ اور مشکل الآثار کی عبارت پر ہم گذشتہ اوراق میں بحث کر چکے ہیں اس لئے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں

لیکن علمائے کرام کی دس رکنی کمیٹی نے یہاں ایک عجیب و غریب دعویٰ فرمادیا ہے، جس کا نوٹس لینا ضروری ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ۔

اس سلسلے میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ دور جاہلیت میں قتل کی، عمد شبہ عمد اور خطاء میں تقسیم نہ تھی، نہ ہی شبہ عمد اور خطا کی صورت میں دیت کا قانون جاری تھا..... جب دور جاہلیت میں ایک چیز سرے سے موجود ہی نہ تھی تو "المؤمنون تتکافؤ دماؤھم" سے اس کی تردید کیسے ہو سکتی ہے

یہ دعویٰ ناواقفیت پر مبنی ہے۔ آدمی کو کسی بات کا علم نہ ہو تو اس بلند آہنگی سے اس کا انکار نہیں کر دینا چاہیئے۔ دور جاہلیت میں عربوں میں شبہ عمد کا تو واقعی کوئی تصور موجود نہیں تھا اور اس کا تذکرہ قرآن کریم نے بھی نہیں کیا ہے لیکن قتل عمد اور قتل خطا کا تصور نہ صرف عربوں میں بلکہ دیگر اقوام عالم میں بھی موجود تھا۔ اور دیت کا دستور بھی موجود تھا۔ میں نے فقہ القرآن جلد چہارم میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ وہاں میں نے مسٹر جیمس ہیسٹنگز کی اڈیٹ کردہ انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجین اینڈ ایتھکس کے چیپٹر کرائمز اینڈ پنشمنٹ سے جو جلد چہارم میں ہے پوری تفصیل سے اقوام عالم میں جو قوانین رائج تھے اور جو سزائیں دی جاتی تھیں

بیان کر دی ہیں۔ نیز تاریخ العرب قبل الاسلام اور العرب قبل الاسلام لجرجی زیدان اور اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ مطبوعہ دانش گاہ لاہور سے قبل از اسلام عربوں میں مروجہ جنائی قوانین کے متعلق پوری تفصیلات جمع کر دی ہیں۔ عربوں میں دیت قبول کر لینا کمزوری اور بزدلی کی علامت سمجھی جاتی تھی لیکن دیت لی جاتی تھی۔ لہٰذا یہ کہنا بالکل ہی غلط اور ناواقفیت کی دلیل ہے کہ قتل خطا میں دیت کا زمانہ جاہلیت میں وجود ہی نہ تھا۔

اس کے علاوہ امام جصاص رازی کا حوالہ ہم پہلے پیش کر چکے ہیں کہ عربوں میں نزول قرآن سے پہلے دیت کی مقدار، معلوم، معتاد اور متعارف تھی۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں جب دیت کا لفظ آئے گا تو اس سے وہ پوری دیت کی مقدار مراد ہوگی جو ان کے یہاں معلوم، معتاد اور متعارف چلی آرہی تھی۔

(ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص الرازی ص ۲۹۰ ج ۲)

اس کے بعد ترجمان القرآن کے اس مضمون میں شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ایک ارشاد کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ہمیں افسوس ہے کہ ہم نے نہ وہ مضمون پڑھا ہے جس میں شاہ صاحب کے قول سے استشہاد کیا گیا ہو اور ترجمان القرآن کے اس مضمون میں بھی صرف دوسطری ایک اقتباس نقل کیا گیا ہے اور ساتھ ہی صفحہ اور جلد کا حوالہ بھی دیا گیا ہے مگر کتاب کا نام نہیں لکھا گیا کہ ہم دیکھ سکتے کہ شاہ صاحبؒ نے کیا فرمایا تھا اور استدلال کرنے والے نے کس مقصد سے ان کا قول نقل کیا تھا۔ اس لئے ہم اس

اقتباس کے متعلق کوئی تبصرہ نہیں کر سکتے۔ شاہ صاحب نے کوئی ایک کتاب نہیں لکھی انکی متعدد تصانیف ہیں اور سب ضخیم ہیں

امام فخر الدین رازی کا حوالہ

ترجمان القرآن بابت ماہ ستمبر میں مولانا گوہر رحمٰن صاحب فرماتے ہیں کہ

خالد اسحاق صاحب نے امام رازی کا حوالہ ایسے انداز سے دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام رازی، الاصم اور ابن علیہ کو ممتاز فقہاء سمجھتے ہیں اور ان کے استدلال کو قوی سمجھتے ہیں اس لئے مجبوراً مجھے رازی کی پوری عبارت نقل کرنی پڑ رہی ہے (۱) (ترجمہ) اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اور الاصم اور ابن علیہ نے کہا ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے۔ فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ نے ایسا ہی فیصلہ کیا ہے اور یہ کہ عورت میراث اور شہادت میں مرد سے نصف ہے تو ایسا ہی دیت میں بھی ہونا چاہیئے، اور الاصم کی دلیل حق تعالیٰ کا ارشاد ومن قتل مومناً خطاءً فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اھلہ ہے نیز تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس آیت میں مرد کا حکم اور عورت کا حکم دونوں داخل ہیں لہٰذا اس آیت میں جو حکم بیان

(۱) عربی عبارت کو طوالت کے خوف سے نظر انداز کر رہا ہوں اور ترجمہ پر اکتفاء کر رہا ہوں (مؤلف)

ہوا ہے وہ بھی مساوات کے ساتھ ثابت ہوگا، واللہ اعلم (تفسیر کبیر ص ۲۳۳ آیت النساء ۹۲)

امام رازیؒ نے تو اصم اور ابن علیہ کے استدلال کی تائید کی اور نہ ان کو ممتاز فقہاء کہا ہے بلکہ ان کا نام فقہاء کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے اور کسی لقب کا ذکر تک نہیں کیا۔ باقی رہی یہ بات کہ مرد و عورت دونوں اس آیت کے مفہوم میں داخل ہیں۔ اس لئے حکم بھی برابر ہونا چاہئے تو فقہاء مانتے ہیں کہ جو حکم آیت میں مذکور ہے اس میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی "دیت کا واجب ہونا" لیکن مقدار دیت کا ذکر سرے سے آیت میں موجود ہی نہیں ہے تو برابر ہونے کو کیسے تسلیم کیا جائے۔ مقدار تو دوسرے دلائل سے معلوم ہوئی ہے اور ان دلائل میں مساوات کا نہیں بلکہ فرق کا ذکر ہے (ترجمان القرآن ماہ ستمبر ص ۳۰)

مولانا موصوف نے یقیناً تفسیر کبیر کا مطالعہ پہلی مرتبہ نہیں کیا ہوگا اور انھیں امام رازی کے انداز تحریر کا کچھ تو اندازہ ہوگا۔ مولانا موصوف سے تو میں کیا عرض کروں مگر میں ان ناظرین سے گذارش ضرور کروں گا جنھیں حق تعالیٰ نے علمی بصیرت اور انصاف سے نوازا ہے کہ وہ مندرجہ ذیل نکات پر انصاف سے غور فرمائیں

۱: امام رازیؒ نے "اکثر فقہاء" کا مذہب نقل فرما کر ان کے مقابلہ میں الاصم اور ابن علیہ کا ذکر فرمایا ہے جس سے واضح ہے کہ امام رازیؒ ان دونوں حضرات کو فقیہ اور اہم فقیہ ضرور سمجھتے ہیں۔ وہ انھیں

ناقابل اعتبار، ناقابل ذکر، ملحد اور بددین اور گردن زدنی نہیں سمجھتے۔ اگر وہ ایسا سمجھتے تو ان کا ذکر ہی نہ فرماتے۔

ب امام رازیؒ جب اکثر فقہا کی دلیل بیان فرماتے ہیں تو ایک بھی مرفوع حدیث کا (مثلاً معاذ بن جبل، عبداللہ بن عمرو بن العاص، زید بن ثابت، عمرو بن حزم رضی اللہ عنہم) کی کسی روایت کی طرف اشارہ بھی نہیں فرماتے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازیؒ کے نزدیک بھی وہ روایات جن پر ہمارے علمائے کرام پورا زور باندھ رہے ہیں ثابت نہیں ہیں۔ وہ انھیں قابل ذکر ہی نہیں سمجھتے۔

ج امام رازیؒ الاصمؒ اور ابن علیہؒ کا مذہب بیان فرما کر ان کی دلیل میں سورۂ نساء کی وہی آیت (۹۲) پیش فرماتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اس آیت کے مفہوم میں، عورت اور مرد دونوں کا حکم بیان ہوا ہے اور جب دونوں کا حکم بیان ہوا ہے تو لازمی بات ہے کہ دونوں کا حکم مساویانہ ثابت ہوگا۔

د الاصم اور ابن علیہ کا مذہب امام رازی نے یہی بیان فرمایا تھا کہ دِيَتُهَا مِثْلُ دِيَةِ الرَّجُلِ (عورت کی دیت مرد کی دیت کی طرح ہوتی ہے) اور وہ اسی کی دلیل بیان فرما رہے ہیں اور یہ اسی وقت دلیل بن سکتی ہے جب کہ دیت سے مراد پوری دیت ہو یعنی بقول امام ابوبکر جصاص رازی دیت سے مراد ہمیشہ پوری دیت ہوتی ہے کیونکہ عربوں میں دیت کی مقدار معروف، معتاد اور متعارف تھی۔ ورنہ یہ دلیل، دلیل ہی نہیں بنتی۔

ہ امام رازی الاصم اور ابن علیہ کی دلیل بعد میں دے رہے ہیں

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہی ان کے نزدیک راجح بھی ہے۔ امام رازیؒ کا انداز بیان یہی ہوتا ہے۔

و امام رازیؒ الاصم اور ابن علیہ کی دلیل بیان فرما کر اس کی کوئی تردید نہیں فرما رہے اگر یہ دلیل ان کے نزدیک غلط ہوتی تو وہ صراحۃً نہیں تو اشارۃً کنایۃً کچھ تو اسکی تردید میں فرماتے جیسا کہ دیگر علماء نے کم از کم یہ تو فرما دیا ہے کہ یہ قول شاذ ہے یا اجماع کے خلاف ہے جس سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ امام رازیؒ کے نزدیک ان کی دلیل قطعاً صحیح ہے۔ تو جیسا کہ خالد صاحب نے سمجھا ہر سمجھدار منصف یہی سمجھے گا کہ امام رازی ان کے استدلال کو بھی قوی سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد "عورت کی دیت کا مسئلہ، عالم عرب کے نامور علماء کی نظر میں" کے زیر عنوان عالم عرب کے چند علمائے کرام کی آراء پیش کی گئی ہیں۔ چنانچہ استاذ عبدالقادر عودہ مصریؒ استاذ احمد فتحی بہنسی، استاذ احمد الحصری اور ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی کے اسماء گرامی قابل ذکر ہیں۔ جماعت اسلامی کی اس علماء کمیٹی نے ان کے ارشادات اپنے موقف کی تقویت کے لئے پیش فرمائے ہیں۔ عالم اسلام میں اس وقت علماء و فضلاء کی کمی نہیں ہے اور علماء و فضلاء کی اکثریت اسی کی تائید میں ہوگی جو آج تک ہوتا چلا آیا ہے۔ ماضی کی ڈگر پر چلنے والے ہر زمانہ میں بیشمار لوگ ہوتے ہیں لیکن جو

بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (۳۱/۲۱)

[بلکہ ہم تو اسی کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادوں کو پایا ہے] کے خلاف جرأت کے ساتھ حق بات کا اعلان کر سکیں وہ چند لوگ ہی ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں موجودہ دور کے نامور فقیہ و محدث ابوزہرہ اور مشہور محقق ڈاکٹر علی منصور کے نام لئے جا سکتے ہیں اور لئے جاتے رہے ہیں جو کافی ہیں۔

اسی سلسلے میں ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی کی تقریر کا ایک اقتباس پیش کیا گیا ہے اور اس خیال سے پیش کیا گیا ہے کہ گویا انھوں نے عورت کی دیت مرد کے مساوی ماننے والوں پر حجت تمام کر دی ہے۔ چنانچہ اس اقتباس پر ساری بحث ہی ختم کر دی گئی ہے

اس اقتباس کا حاصل وہی ہے جو اس سے پہلے بھی ترجمان القرآن کے ص ۲۱۲ پر پیش کیا جا چکا ہے اور ہم اس کا جواب بھی دے چکے ہیں۔ لیکن چونکہ اس دلیل کو جو ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی کے نام نامی سے پیش فرمائی گئی ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے اس لئے اس کا نوٹس لینا ضروری ہے۔ اقتباس کا خلاصہ یہ ہے۔

"میں پوچھتا ہوں کہ کیا ایک مرد کے قتل ہو جانے میں خاندان کو اتنا ہی نقصان پہنچتا ہے جتنا کہ ایک عورت کے قتل پر پہنچ سکتا ہے؟ بچوں کا باپ غلطی سے مارا گیا ہے۔ یا جس عورت کا خاوند قتل خطا کی نذر ہو گیا ہے وہ دراصل اخلاقی اور معنوی سہارے کے ساتھ ساتھ اپنے اس بنیادی مالی سہارے سے محروم ہو گئے ہیں جو ان کا مالی بوجھ اٹھائے ہوئے تھا اور جن کی معاش کیلئے وہ ہمہ تن کوشاں رہتا تھا۔ لیکن اگر بچوں کی ماں قتل ہو گئی ہے یا مرد کی بیوی مر گئی ہے تو وہ مادی سہارے سے

نہیں بلکہ ایک اخلاقی اور روحانی سہارے سے محروم ہوئے ہیں۔ اس لئے مال اس نقصان کا معاوضہ نہیں بن سکتا۔ (ص ۲۳۱-۲۳۲ ترجمان القرآن ماہ جون)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ حقیقت یہ نہیں ہے جو ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی صاحب نے ارشاد فرمائی ہے چاہے اپنے دل کو اس قسم کی توجیہات سے جھوٹا اطمینان دلا دیا جائے۔ واقعہ یہی ہے کہ عورت کو مرد سے کمتر اور مرد کو عورت سے فزوں تر سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے دیت کی مقدار میں امتیاز برتا جاتا ہے۔ اور عورتوں کی یہ شکایت صحیح ہے کہ عورتوں کو دوسرے درجہ کا شہری سمجھا جاتا ہے۔ حالاں کہ اسلام کے خدا اور اس کے رسول نے اسے دوسرے درجہ کا شہری قرار نہیں دیا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ایک دو دن کا بچہ اگر مر رہے اور وہ غلطی سے قتل ہو گیا ہے تو اس کی پوری دیت دلوائی جاتی ہے لیکن ایک تیس سال کی عورت اگر غلطی سے قتل ہو جائے تو اس کی آدھی دیت دلوائی جاتی ہے۔ ایک ستر سال کا بوڑھا پھوٹس مرد جو کمانے دھمانے کی اہلیت سے محروم ہو چکا ہے یا ایک مفلوج معذور اپاہج مرد اگر غلطی سے قتل ہو جائے تو اس کی پوری دیت دلوائی جاتی ہے اور ایک پروفیسر، ڈاکٹر، انجینیر، بیرسٹر، عورت جو اپنے خاندان اور گھر والوں کی کفیل اور معاشی ذمہ دار ہے وہ اگر غلطی سے قتل ہو جائے تو اس کی آدھی دیت دلوائی جاتی ہے آج شہری آبادیوں میں مرد بھی کما رہے ہیں اور عورتیں بھی کما رہی ہیں اور شہری آبادیوں ہی کی کیا

خصوصیت ہے ، دیہاتی آبادیوں میں بھی عورت وہ تمام کام کر رہی ہے جو معاشی ضرورت ہے ۔ مرد اگر کھیت میں ہل چلاتا ہے تو عورت گھر میں جانوروں کی سانی کر رہی ہے ۔ ان کا گوبر صاف کر رہی ہے ، روٹی چن رہی ہے ۔ افراد خانہ کے لئے کھانا تیار کر رہی ہے ، ان کے کپڑے سی رہی ہے ۔ اگر عورتیں اپنے مفوضہ کام سرانجام نہ دیں تو مردوں کے پاس اتنا وقت ہی نہ بچے کہ وہ اپنے کام کر سکیں ۔ عورتیں عضو معطل نہیں ہیں جو صرف گھروں میں بیٹھی رہتی ہیں اور کوئی کام نہیں کرتیں ۔ اگر عورتیں اپنے فرائض خیر و خوبی سے ادا نہ کریں تو مردوں کو دن میں تارے نظر آجائیں ۔ وہ معاشی کفالت کے لئے وقت ہی نہ نکال سکیں ۔ اگر مردوں کو بچے پالنے پڑ جائیں ۔ ان کا گوہ موت کرنا پڑ جائے ، انھیں ہانڈی چولھا کرنا پڑ جائے ، انھیں کپڑے سینے اور دھونے پڑ جائیں ۔ انھیں اپنے لباس کے لئے سر خاکا تننا اور کھڈی پر کپڑا بننا پڑ جائے تو وہ فیکٹری یا دفتر میں دو گھنٹے کام نہیں کر سکتے ۔ وہ دو کوڑی نہیں کما سکتے ۔ اس کے باوجود یہ سمجھا جاتا ہے کہ مرد معاشی کفیل ہے اور عورت مفت کی روٹیاں توڑتی ہے ۔ لہٰذا اس کی جان اور اس کا خون مرد سے آدھی قیمت رکھتا ہے ۔ یہ سراسر ظلم نہیں تو اور کیا ہے ۔

اسلام صرف ایشیائی باشندوں کے لئے نہیں آیا ۔ وہ پوری دنیا کے لئے آیا ہے ۔ اگر آج یورپ اور امریکہ مسلمان ہو جائے جہاں عورت مرد سے دوگنا کام کرتی ہے ۔ وہ دفتروں اور فیکٹریوں میں روزی

بھی کماتی ہے اور گھریلو کام کاج بھی کرتی ہے تو آپ اس کے لئے کیا قانون بنائیں گے ۔ ؟ اس کے لئے بھی آپ تو یہی فرماتے ہیں کہ تیری دیت مرد سے آدھی ہے ۔ اگر اس کا تعلق ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی کے بقول صرف معاش ہی سے ہے تو ان عورتوں کیلئے جو معاشی جدوجہد بھی کرتی ہیں ، آپ پوری دیت کے کیوں قائل نہیں ہیں ؟

پھر تو آپ کو دیت کی کوئی مقدار مقرر ہی نہیں کرنی چاہئے بلکہ اس کا فیصلہ جج اور قاضی کی صواب دید پر چھوڑ دینا چاہئے کہ وہ مقتول اور مقتولہ کے حالات و کوائف کا بغور مطالعہ کر کے فیصلہ کرے کہ مقتول یا مقتولہ کے غلطی سے قتل ہو جانے کی وجہ سے اس کے خاندان کو معاشی طور پر کتنا نقصان پہنچا ہے اگر عورت کمانیوالی اور خاندان کی معاشی کفیل ہے تو پوری دیت دلوائی جائے اور اگر مرد مقتول نابالغ بچہ ، ستر سالہ بوڑھا ، مفلوج ، معذور اور اپاہج ہے جو کچھ بھی نہیں کماتا بلکہ اپنے خاندان پر بوجھ ہے تو اس کی دیت آدھی یا چوتھائی دلوائی جائے ۔ یورپ کے بعض ممالک میں (جہاں تک مجھے معلوم ہے) ایسا ہی ہوتا ہے ۔ کیا ہمارے علمائے کرام اس کے لئے تیار ہیں ؟

اگر تیار نہیں ہیں اور حقیقتاً تیار نہیں ہیں تو وہ قوم کو جھوٹی کہانیاں سنا کر بیوقوف کیوں بناتے ہیں ؟

اس کے بعد کچھ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال پیش کئے گئے ہیں کہ ان حضرات ، مثلاً حضرت عمرؓ ، حضرت علیؓ اور

حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباسؓ
حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ عورت کی دیت مرد سے
نصف ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے یہ تمام آثار اپنی سندوں کے اعتبار
سے ضعیف ہیں۔ مگر قطع نظر ان کے ضعیف ہونے کے اس کے
متعلق مناسب ہوگا کہ علمائے اصول کی تصریحات کا مطالعہ کر لیا جائے
کہ وہ اس سلسلہ میں کیا فرماتے ہیں۔ کیا حضرات صحابۂ کرام رضی
اللہ عنہم کے آثار و اقوال بھی شریعت میں حجت ہیں؟ جہاں تک ہمیں
معلوم ہے عام فقہاءِ کرام نے دلائل شرعیہ چار ہی بتاتے ہیں۔
قرآن[۱]، سنت[۲]، اجماع[۳]، اور قیاس[۴] قول صحابی کو ہمارے فقہاء نے
دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کیا۔

ہمیں افسوس ہے کہ بہت سی باتیں جذباتی عقیدت کے خلاف
معلوم ہوتی ہیں لیکن جب ان کی تحقیق کی جائے تو وہ صحیح بھی ہوتی ہیں
اور قابل پیروی بھی۔ یہی حال حضرات صحابۂ کرام کے آثار اور ان کے
اقوال کا ہے کہ حضرات صحابہؓ سے ہر مسلمان کو جو جذباتی عقیدت ہے
وہ اسی کے متقاضی ہے کہ آدمی حضرات صحابہ کے ارشاد کے آگے
سر تسلیم خم کر دے مگر شریعت کے احکام ہماری عقیدتمندی کے تابع
نہیں ہیں۔ اصول فقہ کی بنیادی کتاب نور الانوار میں شیخ احمد ملا جیونؒ
فرماتے ہیں کہ

تقليد الصحابي واجب	صحابی کی تقلید ضروری ہے اس کی
يترك به القياس اي	وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے
قياس التابعين ومن	گا یعنی تابعین اور ان کے بعد والوں

بعدهم لان قياس الصحابي	کے قیاس کو کیوں کہ کسی صحابی کے قیاس
لا يترك بقول صحابي اخر	کو دوسرے صحابی کے قول کی وجہ سے نہیں
لاحتمال السماع من الرسول	چھوڑا جا سکتا، کیونکہ حضور اکرم صلی
صلى الله عليه وسلم بل	اللہ علیہ وسلم سے سننے کا احتمال ہے۔
هو الظاهر في حقه وان لم	بلکہ صحابی کے حق میں ظاہر یہی ہے۔
يسند اليه۔ ولئن سلم	اگرچہ اس نے آپ کی طرف منسوب نہ
انه ليس مسموعا منه بل	کیا ہو۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ
هو رأيه فرأي الصحابي	وہ بات حضورؐ سے سنی ہوئی نہیں
اقوى من رأي غيرهم	بلکہ صحابی کی رائے ہے تو صحابی کی
لانهم شاهدوا احوال	رائے دوسروں کی رائے سے زیادہ
التنزيل واسرار الشريعة	قوی ہے کیونکہ صحابہ نے احوال تنزیل
فلهم مزية على غيرهم	اور اسرار شریعت کا مشاہدہ کیا
وقال الكرخي لا يجب	ہے تو انھیں دوسروں پر ترجیح ہے
تقليده الا فيما لا يدرك	اور امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ صحابی کی
بالقياس لانه حينئذ	تقلید صرف ان مسائل ہی میں
يتعين جهة السماع منه	ضروری ہے جو قیاس سے (یعنی
بخلاف ما اذا كان مدركا	عقل سے) معلوم نہ ہو سکتے ہوں
بالقياس۔ لانه يحتمل	کیونکہ وہاں یہ جہت متعین ہوتی
ان يكون هو رأيه ولخطأ	ہے کہ حضور ہی سے سنا ہوگا بر
فيه فلا يكون حجة	خلاف ان مسائل کے جو قیاس
على غيره۔ وقال الشافعيؒ	(عقل) سے معلوم ہو سکتے ہوں

لا يقلد احد منهم سواء
كان مدركا بالقياس
اولا، لان الصحابة كان
يخالف بعضهم بعضا و
ليس احدهم اولى من
الآخر فتعين البطلان
وقد اتفق اصحابنا
بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس يعنى ان ابا حنيفة
رحمه الله وصاحبيه
كلهم متفقون بتقليد
الصحابى الخ (نور الانوار
ص ٢١٦-٢١٧ مطبوعہ ایچ - ایم
سعید کمپنی کراچی)

کیوں کہ ان میں یہ احتمال ہے کہ یہ ان
کی رائے ہو اور اس میں ان سے
غلطی ہو گئی ہو تو وہ دوسروں پر
حجت نہیں ہوگی - اور امام شافعیؒ
نے فرمایا ہے کہ ان میں سے کسی کی تقلید
نہیں کی جائے گی خواہ وہ مسئلہ
قیاس (عقل) سے معلوم ہو سکتا
ہو یا نہ ہو سکتا ہو کیونکہ صحابہ خود ایک دوسرے کی
مخالفت فرماتے تھے اور ان میں کوئی ایک دوسرے
سے راجح نہیں لہٰذا تقلید کا بطلان متعین ہے -
ہمارے (یعنی حنفیہ کے) اصحاب
اس پر متفق ہیں کہ جو مسئلہ قیاس سے
نہ سمجھا جا سکتا ہو اس میں صحابی
کی تقلید کی جائے گی یعنی امام
ابو حنیفہ اور صاحبین سب صحابی کی تقلید پر متفق ہیں الخ

اصول فقہ کے علماء کی ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ صحابہ کے
اقوال کی تقلید مالا یدرک بالقیاس (جو مسئلہ قیاس سے سمجھ میں نہ آسکے)
میں حنفیہ نے ضروری مانی ہے کیوں کہ عقل عامہ سے تو اس کا فیصلہ
نہیں ہو سکتا - لامحالہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی
سے سنکر یہ ارشاد فرمایا ہوگا - اور بقول شیخ احمد ملا جیون رحمۃ اللہ
علیہ کے امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسئلہ مایدرک بالقیاس ہو یا لا یدرک بالقیاس ہو

(یعنی عقلی ہو یا غیر عقلی ہو) صحابہ کی تقلید ضروری نہیں ہے - کیونکہ
خود صحابہ کرام کے اقوال ایک دوسرے کے مخالف ہیں لہٰذا ان میں سے
کس کی پیروی کی جائے صحابہ کرام ہمارے نزدیک سب کے سب
برابر ہیں - ہم اپنی طرف سے کسی کو ترجیح نہیں دے سکتے -

استاذ محمد معروف دوالیبی فرماتے ہیں -

وراء هذا الاجماع الذى
اجمع عليه المذاهب
الاربعة، ومن تبعهم
من جماهير الفقهاء،
ذهب الغزالى والآمدى
والشوكانى الى ان مذهب
الصحابى ليس بحجة، ومن
اولتهم على ذالك هو
اتفاق الصحابة على جواز
مخالفتهم لبعضهم
فى الاجتهاد، فكيف
مذهب احدهم حجة، وهو
انفسهم لم يلتزموا ذالك
(المدخل الى علم اصول الفقه ص ٢٧٦)

اس اتفاق کے خلاف جس پر مذاہب
اربعہ متفق ہیں نیز وہ جمہور فقہاء بھی
جنھوں نے ان کا اتباع کیا ہے
امام غزالیؒ، آمدیؒ اور شوکانیؒ اس
طرف گئے ہیں کہ صحابی کا مذہب حجت
نہیں ہے اور اس پر ان کی دلیل یہ
ہے کہ صحابہ خود اس پر متفق ہیں کہ
اجتہاد میں ان کا ایک دوسرے کی
مخالفت کرنا جائز ہے - تو ان میں سے
کسی کا مذہب کس طرح حجت
ہو سکتا ہے - جب کہ انھوں نے
خود بھی اس کو لازم نہیں سمجھا ؟

اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ مسئلہ بھی فقہاء میں مختلف فیہ
رہا ہے کہ آیا صحابہ رضوان اللہ علیہم کے اقوال حجت شرعی ہیں یا

نہیں۔ فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک وہ مسائل جو مالا یدرک بالقیاس ہیں یعنی جن کا فیصلہ قیاس و عقل سے نہیں کیا جا سکتا ان میں یہ احتمال قوی ہے کہ صحابی نے وہ فیصلہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنا ہوگا۔ لیکن جو مسائل ما یدرک بالقیاس ہیں یعنی جن کا فیصلہ قیاس و عقل سے بھی ہو سکتا ہے ان میں صحابہ کے اقوال کوئی حجت شرعی نہیں ہیں۔ کیوں کہ ممکن ہے انھوں نے اجتہاد کیا ہو اور غلط فیصلہ دیدیا ہو۔ کیوں کہ اجتہاد تو ایک انسانی رائے ہی کا نام ہے اس میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال ہے۔

اور چونکہ عورت کی دیت کا مسئلہ ما یدرک بالقیاس سے ہے کیونکہ ہمارے اکثر فقہائے نے دیت کے مسئلہ کا عام طور پر شہادت اور وراثت کے مسئلوں پر قیاس کر کے فیصلہ دیا ہے کہ چونکہ شہادت عورت کی مرد سے آدھی ہوتی ہے نیز وراثت میں بھی عورت کا حصہ مرد سے آدھا ہوتا ہے لہٰذا عورت کی دیت بھی آدھی بتائی ہے انھوں نے بھی ایسا ہی قیاس کیا ہوگا۔ شہادت اور وراثت کے متعلق ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عورت کی شہادت صرف قرض لین دین کی صورت میں بھی جو عورتوں کا دائرۂ کار نہیں ہے آدھی نہیں ہے اس میں صرف عورت کو یہ رعایت دی گئی ہے کہ اس کی تقویت کے لئے اس کیساتھ ایک دوسری عورت بھی کھڑی ہو سکتی ہے تاکہ اسے اگر کوئی الجھاؤ ہو تو اپنی ساتھن سے مدد لے سکے جبکہ مردوں کے لئے یہ رعایت نہیں ہے اور باقی تمام شہادتوں میں عورت کی شہادت مرد کے برابر ہی ہے۔ اور وراثت میں چوں کہ اس پر کوئی ذمہ داری نہیں

ہے اس لئے اسے مرد سے آدھا حصہ دلوایا گیا ہے لہٰذا اگر شہادت اور وراثت پر کسی نے بھی قیاس کیا ہے تو اس سے تسامح ہوا ہے (تفصیل کیلئے فقہ القرآن جلد سوم دیکھئے) چونکہ یہ مسئلہ ما یدرک بالقیاس میں داخل ہے۔ اس لئے حنفی اصول کے مطابق اس میں قول صحابی واجب التقلید نہیں ہے۔

اگرچہ اس عموم کے ساتھ ما یدرک بالقیاس اور ما لا یدرک بالقیاس کا فرق و امتیاز ہمارے نزدیک محل نظر ہے۔ کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ جو مسائل مالا یدرک بالقیاس کے ضمن میں آتے ہیں، وہ صحابہؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنے ہوں اور آپ ہی سے سنکر بیان فرمائے ہوں۔ کیوں کہ ایسے اکثر مسائل جو مالا یدرک بالقیاس کے ضمن میں آتے ہیں یعنی عقلی نہیں ہیں حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے علمائے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) سے سنکر بھی بیان فرمائے ہیں اور جن لوگوں کو کتب حدیث کے مطالعہ کا اکثر موقعہ ملتا رہتا ہے ان سے یہ بات مخفی نہیں ہے۔ مگر ہم یہاں امام شافعیؒ کے قول کو ترجیح دیکر ایک اور اختلاف پیدا نہیں کرنا چاہتے اس موقعہ پر ہم اتنا ہی کہنا چاہتے ہیں کہ خود فقہائے حنفیہ کے مسلک پر چوں کہ عورتوں کی دیت کا مسئلہ ما یدرک بالقیاس کے ضمن میں آتا ہے اس لئے اقوال صحابہؓ اس سلسلہ میں حجت شرعی نہیں ہیں۔

مضمون بہت طویل ہوتا جا رہا ہے۔ لیکن اس میں مجھے اجماع کی شرعی حیثیت سے بھی بحث کرنا ہے جیسا کہ میں نے ابتدائے

مضمون میں ہی عرض کر دیا تھا کہ چونکہ یہ مسئلہ کافی اہم ہے اور ہمارے علمائے کرام اور مفتیان عظام بات بات میں اجماع کی دُہائی دینے کی عادی ہیں۔ چنانچہ اس مضمون میں بھی جماعت اسلامی کے علماء کی دس رکنی کمیٹی نے بار بار اجماع کی دہائی دی ہے۔ لہٰذا میں اس مسئلہ پر کسی ضمنی بحث کے بجائے مستقل بحث کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ وباللہ التوفیق

انہاء السکن لمن یطالع اعلاء السنن

حضرت علامہ شیخ

الاسلام مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی گراں مایہ تصنیف اعلاء السنن کا مقدمہ ہے۔ اعلاء السنن فقہ حنفی کی تائید میں حدیث نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی وہ عظیم الشان کتاب ہے جس پر برصغیر اور ممالک عربیہ کے علماء و فضلاء نے یکساں طور پر شاندار انداز میں خراج تحسین پیش کیا ہے۔

انہاء السکن اسی عظیم الشان کتاب کا مقدمہ ہے جس میں حنفی مکتبۂ فکر کی رو سے اصول حدیث پر بحث کی گئی ہے۔ اس پر ممالک عربیہ کے حنفی محدثین نے تعلیقات بھی فرمائی ہیں۔ اصول حدیث میں عموماً شافعی مکتبۂ فکر کے علماء کی کتابیں متداول ہیں حنفی نقطۂ نظر سے یہ نہایت جامع کتاب ہے جو خود مصنف مرحوم نے نظر ثانی کے بعد خود اپنے اہتمام سے ٹائپ میں شائع فرمائی تھی۔ خوبصورت عربی ٹائپ اور کاغذ نہایت عمدہ۔ بڑے سائز پر ضخامت ۱۲۶ صفحات۔ قیمت پندرہ روپے صرف عربی مدارس کے طلباء اور مدرسین کیلئے خاص رعایت صرف چند نسخے باقی ہیں جلد طلب فرمائیے۔

اجماع

دیت نسواں اور شہادت نسواں کے ابواب میں بار بار اجماع کا سوال اٹھایا گیا ہے اور فریق ثانی کی طرف سے بار بار اجماع کی دہائی دی گئی ہے مگر ہم نے موضوع کی اہمیت کے پیش نظر ہر موقعہ پر یہی کہا ہے کہ اس موضوع پر آئندہ مفصل بحث کریں گے لہٰذا اس کا انتظار کیا جائے۔

حسب وعدہ ہم اجماع کے مسئلہ پر فقہاء کرام کے نقطۂ نظر سے تفصیلی بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ یہ ٹیکنیکل بحث ہے اس لئے ناظرین سے درخواست ہے کہ وہ اسے غور سے ملاحظہ فرمائیں۔

وباللہ التوفیق (مؤلف)

دلائل شرعیہ میں سے اجماع بھی ایک دلیل شرعی مانی گئی ہے۔ لیکن ہمارے فقہائے کرام نے اجماع کو کیا سمجھا ہے اور اس کی حقیقت کیا ہے۔ اس پر ہمارے متأخرین علماء بہت کم غور فرماتے ہیں۔ انہوں نے یہ سمجھا ہوا ہے کہ ائمہ فقہاء کے اتفاق رائے کا نام اجماع ہے۔ یعنی ان کا اجتہاد انہیں متفقہ طور پر کسی ایک نتیجہ پر پہنچاتا ہے تو وہ اسے اجماع حقیقی قرار دیدیتے ہیں اور اگر چند فقہاء نے اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ فرمایا اور دوسرے فقہاء اس پر خاموش رہے یعنی انہوں نے اس کا انکار یا اس کی

تردید نہیں فرمائی تو اجماع سکوتی ہو گیا اور وہ اسے کچھ اس انداز سے پیش کرنے کے عادی ہیں کہ گویا یہ پوری امت کا متفقہ فیصلہ ہو گیا جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ بعض حضرات تو اصرار فرماتے ہیں کہ اجماع کا انکار کفر ہے۔ لہذا اجماع کا منکر کافر، بد دین، ملحد، مرتد اور واجب القتل ہے۔ اور وہ پوری امت مسلمہ سے بغاوت کرنے کا مجرم ہے۔

ضرورت ہے کہ اجماع کی حقیقت اور دین میں اس کی شرعی حیثیت کو اچھی طرح پرسمجھ لیا جائے تاکہ اگر اس سلسلہ میں کسی کو اگر غلط فہمی ہے تو اس کا ازالہ ہو سکے۔

سب سے پہلے تو یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ دلائل شرعیہ میں اجماع کی وہ حیثیت ہرگز نہیں ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی ہے۔ یعنی اجماع کی حیثیت مستقل ماخذ یا دلیل شرعی کی نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ وہ ہر بات جو اجتماعی رائے سے ثابت ہو جائے وہ شریعت بن جائے جیسا کہ ہر وہ مسئلہ جو کتاب اللہ سے یا سنت رسول اللہ سے ثابت ہو جائے تو وہ شریعت بن جاتا ہے۔ جس کا قرآن کریم نے حکم دے دیا وہ فرض ہو گیا اور جس سے قرآن نے منع کر دیا وہ حرام ہو گیا۔ اب کسی کو اس میں چون وچرا کی گنجائش نہیں رہی۔ کوئی مسلمان یہ نہیں پوچھ سکتا کہ یہ کیوں حرام ہو گیا اور کیوں فرض ہو گیا۔ ایسے ہی جو بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو گئی کہ آپ نے فلاں بات کا حکم دیا تھا یا فلاں بات سے منع فرمایا تھا وہ واجب یا مکروہ تحریمی یا تنزیہی

ہو گئی۔ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک بات ثابت ہو گئی تو کسی مسلمان کو یہ حق نہیں رہا کہ وہ اس میں چون وچرا کر سکے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی مسلمان اس بات ہی میں شک کرے کہ یہ بات حضور سے ثابت بھی ہو گئی ہے یا نہیں۔ کیونکہ روایۃً یا درایۃً اس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونا مشکوک ہو۔ لیکن فقہاء کی آراء کے اتفاق کی یہ صورت نہیں ہے فقہاء کا اجتہاد یا رائے حجت شرعی نہیں ہے۔ اس کے بعد یہ سوال کرنیکا ہر مسلمان کو حق ہے کہ فقہاء نے یہ رائے کس بنیاد پر قائم کی ہے اور آیا وہ بنیاد قرآن کریم کی کسی آیت پر مبنی ہے یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ پر متفرع ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو وہ اس اس بنیاد پر شریعت بن سکتی ہے کہ قرآن کریم یا سنت ثابتہ سے ثابت ہے نہ کہ اس بنیاد پر کہ فقہائے کرام کی یہ متفقہ رائے ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا

(۵/۳)

آج میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا اور اپنے انعام کو تم پر پورا کر دیا اور دین ہونے کے اعتبار سے اسلام کو تمہارے لئے پسند کر لیا۔

دین مکمل ہو چکا اور حق تعالیٰ کی نعمت پوری ہو چکی۔ اب اس میں کسی کو اضافہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ سورۂ نحل میں ہے۔

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ
هٰذَا حَلٰلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ
اللّٰهِ الْكَذِبَ ط اِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ
الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ ۝ (۶/۱۶)

اور جو کچھ تمہاری زبانیں بیان کرتی ہیں کہ فلاں بات حلال ہے اور فلاں بات حرام ہے تاکہ تم اللہ کے ذمے جھوٹ بہتان باندھنے لگو، تو ایسی باتیں نہ کہو۔ یقیناً جو لوگ اللہ کے ذمے جھوٹ بہتان باندھتے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پا سکتے۔

نیز سورۂ انعام میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا ط
وَالَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ
مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ
الْمُمْتَرِيْنَ ۝ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّ
عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ ج وَهُوَ السَّمِيْعُ
الْعَلِيْمُ ۝ (۶/۱۱۴-۱۱۵)

اے مسلمانو! اور اللہ ہی نے تمہاری طرف قرآن نازل کیا ہے جو واضح اور نکھارا ہوا ہے (جس میں کوئی ابہام یا اجمال نہیں) اور جنھیں ہم نے کتاب دی ہے (یعنی یہود و نصاریٰ) وہ خوب جانتے ہیں کہ قرآن کریم (اے پیغمبر!) تیرے پروردگار کی طرف سے حق کے

ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ لہٰذا آپ شک کرنے والوں میں سے نہ بنئے۔ اور تیرے پروردگار کی بات سچائی اور انصاف کے ساتھ مکمل ہو چکی ہے۔ اسکی باتوں (اور اس کے احکام میں) کوئی تبدیلی کرنے والا نہیں ہے اور وہ اچھی طرح سننے والا اور جاننے والا ہے۔

لہٰذا دین یا شریعت ہر طرح مکمل ہو چکی ہے۔ اب اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی کی جا سکتی ہے۔ فقہائے امت ایک دو نہیں، سارے کے سارے مل کر بھی اس میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔ فقہا کی رائے اور ان کا اجتہاد ایک انسانی رائے اور اجتہاد ہے اسے اللہ کی کتاب اس کے رسول کی سنت کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

سورہ یونس میں ہے

قُلْ اَرَءَيْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ
فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا ۔ قُلْ آٰللّٰهُ
اَذِنَ لَكُمْ ۝ (۱۰/۵۹)

(اے پیغمبر!) ان سے کہئے کہ ذرا بتاؤ تو کہ اللہ نے تمہارے لئے جو رزق نازل کیا ہے اس میں سے تم نے حلال و حرام قرار دے لیا ہے۔ آپ کہئے کہ کیا تمہیں اللہ نے اس کی اجازت دی ہے؟۔

ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ نے تمہیں اس کی اجازت نہیں دی۔ اس

آیت کریمہ میں یہ بات وضاحت سے بتادی گئی ہے کہ تشریعی اختیارات (حلال وحرام قرار دینا) صرف حق تعالےٰ ہی کو حاصل ہیں۔ کسی اور کو حاصل نہیں ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ ان لوگوں سے جو اپنی مرضی سے حلال وحرام کر لیتے تھے سوال فرما رہے ہیں کہ کیا خدا نے تمھیں اس کی اجازت دی ہے کیا خدائی حکم کی کوئی سند تمھارے پاس موجود ہے؟ اگر موجود ہے تو وہ سند پیش کرو، اگر نہیں ہے تو تم اپنے اختیارات سے تجاوز کیوں کرتے ہو۔ جس امر کا تمھیں اختیار ہی حاصل نہیں اس کا اعلان کیوں کرتے ہو؟

بہر حال فقہائے کرام اگر اپنی رائے اور اجتہاد سے اتفاق رائے کے ساتھ ہی کوئی فیصلہ فرماتے ہیں تو ہر مسلمان کو ان سے سوال کرنے کا حق ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ کس بنیاد پر فرمایا ہے کیا قرآن کریم کی کسی آیت سے آپ نے یہ سمجھا ہے یا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ سے آپ نے استدلال فرمایا ہے؟ چنانچہ علامہ شوکانی اپنی مشہور کتاب ارشاد الفحول میں فرماتے ہیں۔

جمھور اھل المذاھب علی ان الاجماع لابد له من مستند لان اھل الاجماع لیس لھم الاستقلال باثبات الاحکام فوجب ان یکون عن مُستندٍ، ولانه لو انعقد عن غیر مستند لاقتضیٰ اثبات نوع، ای احداث دلیل بعد النبی صلی اللہ علیه واله وسلم

وھو باطل۔

(ارشاد الفحول للشوکانی ص۷۵)

جمہور اہل مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اجماع کے لئے کسی مستند (وہ سند جس سے دلیل لی جائے) کا ہونا ضروری ہے کیونکہ احکام ثابت کرنے کے لئے اہل اجماع کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کا اجماع کسی دلیل سے ثابت ہو کیونکہ اگر ان کا اجماع بغیر کسی سند کے منعقد ہو گیا۔ تو یہ حضور اکرم صلی اللہ کے بعد ایک نئے ماخذ کا اثبات اور ایک نئی دلیل کو پیدا کرنا ہوگا جس کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اور یہ قطعاً غلط ہے۔

یعنی جمہور فقہاء اسلام کا متفقہ موقف یہی ہے کہ اجماع کے لئے کسی سند کا ہونا ضروری ہے جس کی دلیل کی بنیاد پر فقہاء کرام اجماع کریں۔ یہ سند کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہونی چاہیئے۔

علامہ ابن حزم ظاہری اپنی کتاب الاحکام میں فرماتے ہیں کہ

ان الاجماع لا یخلو من احد ثلاثة اوجه لارابع لھا بضرورة العقل: اما ان یجمع الناس علی ما لا نص فیه وھو باطل ـــــ ای لانه لابد للاجماع من مستند کما سبق ـــــ واما ان یکون اجماع الناس علی خلاف النص الوارد

من غير نسخ او تخصيص له ورد اقبل
موت رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا
كفر مجرد، او يكون اجماع الناس على شيئ
منصوص، فهذا هو قولنا وهذه قسمة
ضرورية لا نحيد عنها اصلا وهو كما ذكرنا،
فاتباع النص فرض سواء اجمع الناس
عليه، او اختلفوا فيه لا يزيد النص مرتبة
في وجوب الاتباع ان يجمع الناس عليه
ولا يوهن وجوب اتباعه مخالفة الناس
فيه، بل الحق حق وان اختلف فيه و
والباطل باطل وان كثر القائلون به،
ولو لا صحة النص عن النبي صلى الله و
سلم بان امته لا يزال منهم من يقوم
بالحق ويقول به فبطل بذلك ان يجمعوا
على باطل، اى على خلاف نص، لقلنا: و
الباطل باطل وان اجمع عليه ولكن لا سبيل
الى الاجماع على باطل۔

(الاحکام لابن حزم ص ۱۴۱ ج ۲)

عقلی طور پر ہدایۃً اجماع کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کوئی چوتھی صورت ممکن ہی نہیں ہے ایک صورت تو یہ ہے کہ لوگ کسی ایسے معاملہ میں اجماع کریں جس کے

بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ یہ صورت باطل ہے کیونکہ جیسا کہ گذر چکا اجماع کے لئے کوئی سند ضروری ہے جس سے دلیل لی جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کا اجماع نص کے خلاف پر ہو جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے نہ منسوخ ہوئی ہو اور نہ اس میں کوئی تخصیص واقع ہوئی ہو ایسا اجماع خالص کفر ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کا اجماع کسی منصوص چیز پر ہو اور یہی ہمارا سب کا قول ہے۔ یہ بدیہی تقسیم ہے جس سے ہم ایک انچ ادھر سے اُدھر نہیں ہو سکتے اور وہ اسی طرح ہے جس طرح ہم نے بیان کیا ہے تو نص کا اتباع فرض ہے۔ خواہ اس پر لوگوں نے اجماع کیا ہو یا اس میں اختلاف کیا ہو۔ لوگوں کا اس پر اجماع کر لینا اتباع اور پیروی کے واجب ہونے میں نص کے مرتبہ میں کوئی اضافہ نہیں کر دیتا اور لوگوں کا اس میں اختلاف کرنا اس کی پیروی اور اتباع کے واجب ہونے میں کوئی کمزوری پیدا نہیں کرتا۔ بلکہ حق، بہر حال حق ہے اگرچہ اس میں لوگوں کا اختلاف ہی کیوں نہ ہو اور باطل بہر حال باطل ہے اگرچہ اس کے قائل اکثر لوگ ہوں۔ اگر حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے یہ بات صحیح ثابت نہ ہو جاتی کہ ان کی امت میں ہمیشہ ایک ایسی

جماعت رہے گی جو حق پر قائم اور حق کی قائل رہے گی
جس سے یہ بات غلط ثابت ہو گئی کہ لوگ باطل پر اجماع
کرلیں یعنی نص کے خلاف تو ہم ضرور کہدیتے کہ باطل،
بہرحال باطل ہے اگرچہ اس پر اجماع کرلیا گیا ہو۔
لیکن (مذکورہ بالا ارشاد نبوی کی وجہ سے) باطل پر اجماع
کرنے کا امکان نہیں رہا۔

علامہ ابن حزم نے تو بات صاف ہی کردی ہے یعنی ان کے خیال میں اجماع کی اپنی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ کیونکہ اجماع کے لئے کسی نص کی سند ہونا ضروری ہے اور اس نص کا اتباع بہرحال ضروری ہے۔ یہ نص کتاب اللہ کی ہو یا سنت نبوی کی۔ دونوں کا اتباع ضروری ہے۔ اجماع کی وجہ سے اس نص کی قوت میں وجوب اتباع کی جہت سے قطعاً کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اور علماء کے اختلاف کی وجہ سے نص کی قوت میں اتباع کی حیثیت سے کوئی کمی یا کمزوری واقع نہیں ہوتی۔
دونوں صورتوں میں نص کا اتباع بہرحال ضروری ہے۔ لہٰذا اجماع کی کوئی اہمیت ہی نہیں رہی۔ خارجی مسلک کے علامہ اباضی فرماتے ہیں کہ

من شروط الاجماع ان یکون للمجمعین مستند یستندون الیہ من کتاب اَوْ سُنَّةٍ او اجتہاد۔ سواء أکان ذلک المستند قطعیا ام ظنیا، فان علمنا مستندھم

کان ذلک زیادۃ لنا فی الاطمئنانیہ و توسعا فی العلم وان جھلناہ مع حصول الاجماع منھم وجب علینا ان نحسن الظن بھم، وانھم لم یجمعوا الا وعندھم مستند من قبل الشارع

(طلعۃ الشمس ص ۸۳-۸۴ ج ۲)

اور اجماع کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اجماع کرنے والوں کے پاس کتاب اللہ، سنت رسول اللہ یا اجتہاد کی کوئی سند ہو جس سے وہ دلیل پکڑتے ہوں۔ یہ سند قطعی بھی ہو سکتی ہے اور ظنی بھی ہو سکتی ہے۔ اگر ہمیں ان کی سند معلوم جائے تو ہمارے لئے اطمینان میں زیادتی اور علم میں وسعت کا باعث ہوگی اور اگر ہمیں معلوم نہ ہو اور اجماع علماء کا ہو چکا ہو تو ہمیں ان کے ساتھ حسن ظن رکھنا ضروری ہے کہ انہوں نے شارع علیہ السلام کی طرف سے کسی سند کے بغیر اجماع نہیں کیا ہوگا۔

طلعۃ الشمس کی اس عبارت سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اجماع کے لئے کتاب اللہ یا سنت نبوی پر مبنی ہونا ضروری ہے۔ بغیر قرآن و سنت نبوی کی سند کے کسی طرح کا اجماع نہیں ہو سکتا۔ اس شرط کے ساتھ ساتھ علامہ اباضیؒ کا یہ بھی خیال ہے کہ اگر ہمیں اجماع کا علم ہو جائے اور اجماع کرنے والوں

کی دلیل اور سند کا علم بھی ہو جائے تو فبہا۔ اس سے ہمیں اطمینان حاصل ہو جائے گا اور ساتھ ہی علم میں اضافہ بھی ہو جائے گا۔ لیکن اگر ہمیں اجماع کی دلیل اور سند کا علم نہ ہو سکے تو ہمیں اجماع کو قبول کر لینا اور اجماع کرنے والے علماء و فقہاء کے متعلق یہ حسن ظن رکھنا چاہئے کہ ان کے پاس قرآن و سنت سے اس کی کوئی سند اور دلیل ضرور موجود ہوگی، جب ہی تو انہوں نے اجماع کیا ہے۔ ورنہ ہرگز اجماع نہ کرتے۔ حسن ظن (جہاں تک ہمارا خیال ہے) بڑی اچھی چیز ہے لیکن اگر خود علماء و فقہاء اس بات کا اعتراف کر رہے ہوں کہ قرآن کریم کے ظاہری معنے اس اجماع کے خلاف ہیں اور ہم نے روایات کی وجہ سے جو اس سلسلہ میں بیان کی جاتی ہیں (اگرچہ وہ اخبار احاد ہیں اور محدثین کے بقول ضعیف ہیں) قرآن کریم کے حکم کو اس کے ظاہر معنے سے موڑ لیا ہے تو پھر مفتیان کرام کیا فتوی دیں گے؟

علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ

وحکی عبد الجبار عن قوم انه یجوز ان یکون عن غیر مستند، ذلك بان یوفقهم الله لاختیار الصواب من دون مستند، وهذا الرأی أقرّ العلماء ضعفه[1] واعتبره الآمدی شذوذا

(موسوعة الفقه الاسلامی ص ۱۰۱ ج ۳۲)

(۱) ارشاد الفحول ص ۷۵

اور عبد الجبار نے ایک قوم سے نقل کیا ہے کہ اجماع کسی سند اور دلیل کے بغیر بھی جائز ہے اور یہ اس طرح کہ حق تعالیٰ ان کو بغیر کسی سند اور دلیل کے صحیح بات کو اختیار کرنے کی توفیق عطا فرما دے۔ علماء نے اس رائے کو ضعیف ثابت کیا ہے اور علامہ آمدی نے اس قول کو شاذ کہا ہے۔

علامہ شوکانیؒ اور علامہ آمدیؒ نے اس صورت کو بغیر کتاب اور سنت کی سند اور دلیل کے علماء کسی رائے اور فیصلے پر اتفاق کر لیں، اس کے متعلق علامہ عبد الجبار سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ بعض علماء نے ایسے اجماع کو قبول کیا ہے جو فیصلہ سنا رہے ہیں وہ یہی ہے کہ علماء نے اس قول کا ضعف ثابت کیا ہے اور بقول علامہ آمدی اس قول کو شاذ کہا گیا ہے۔ صاحب موسوعۃ الفقہ الاسلامی فرماتے ہیں

واذا عارض الاجماع نص من الکتاب او السنة فعلماء الاصول یختلفون فمنهم من یقول: ان من شرط الاجماع ان لایکون علی خلاف نص فی الکتاب او فی السنة، ومن ثم لایعتبرون مثل هذا الاجماع معتدا به لو فرض انه وقع، وهؤلاء هم الاباضیة والظاهریة۔ یقول صاحب طلعة الشمس: الشرط الثانی: الا یکون هناك نص من کتاب او سنة یخالف

ما اجمعوا علیه ، فان الاجماع علی خلاف نص الکتاب او السنة ضلال ، ولا تجتمع الامة علی ضلال (طلعة الشمس ص۸۵)

وکون الاجماع لایکون علی خلاف النص ، هو قد مسلم به عند الجمهو ، لا عند الاباضیة والظاهریة فقط

(المستصفی للغزالی ص۲۱۵ ج۱)

وحاشیة کشف الاسرار لعبد العزیز البخاری (ص۹۸۵ ج۳)

(موسوعة الفقه الاسلامی ص۱۰۲ ج۳)

اور جب کتاب یا سنت کی کوئی نص اجماع کے معارض ہو تو علمائے اصول اس میں مختلف الرائے ہیں۔ ان میں ایسے علماء بھی ہیں جو فرماتے ہیں کہ اجماع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کتاب یا سنت کی کسی نص کے خلاف نہ ہو۔ اسی وجہ سے وہ اس قسم کے اجماع کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں کرتے۔ اگر فرض کر لیا جائے کہ ایسا اجماع واقع ہوا ہو۔ یہ حضرات علمائے اباضیہ اور ظاہریہ ہیں۔

صاحب طلعۃ الشمس کہتے ہیں کہ :

دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں کتاب اللہ یا سنت نبوی سے کوئی نص اس فیصلہ کی مخالف نہ ہو جس پر

انہوں نے اجماع کیا ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ اور سنت نبوی کی نص کے خلاف اجماع خالصتہً گمراہی ہے اور امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی

(طلعۃ الشمس)

اور اجماع کا ایسا ہونا کہ وہ نص کے خلاف نہ ہو، اتنی بات تو جمہور علماء کے نزدیک مسلم ہے۔ یہ صرف اباضیہ اور ظاہریہ کا قول نہیں ہے۔

(المستصفی وحاشیہ کشف الاسرار)

گذشتہ صفحات میں، میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہے کہ جیسا کہ عام طور پر سمجھ لیا گیا ہے کہ اجماع کوئی مستقل قانون کا ماخذ ہے صحیح نہیں ہے بلکہ علماء اسی بات پر اجماع کر سکتے ہیں جس کا ثبوت قرآن و سنت سے ہو۔ کتاب و سنت کی سند کے بغیر جو اجماع کیا جائے گا وہ ملی مصلحت کے مطابق معتبر یا غیر معتبر سمجھا جائے گا۔ اور اگر کتاب و سنت کے برخلاف ہے تو اس اجماع کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ وہ سراسر گمراہی اور ضلالت کہلائیگا اجماع کے سلسلہ میں خلفائے راشدین کے عہد کی مجالس شوریٰ کو پیش کیا جاتا ہے کہ جس مسئلہ میں مسلمانوں کو کوئی اشتباہ ہوتا تو تمام صحابہ کو جمع کر لیا جاتا تھا اور باہمی مشورہ سے ایک بات طے کر لی جاتی تھی۔ اس متفقہ فیصلہ کو اجماع کہا جاتا تھا۔ مدینہ منورہ کے مشہور تابعی سعیدؒ بن المسیب نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ

اگر ہمیں کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس میں (بظاہر) قرآن کا حکم نازل نہ ہوا ہو اور نہ آپ کی سنت سے کوئی رہنمائی ملتی ہو تو ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا کہ اس کے لئے مسلمانوں کے علماء کو جمع کر لو اور اس معاملہ میں مشورہ کرو اور ایک آدمی کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔ (۱)

حضرات خلفائے راشدین کے عہد میں اس شورائی اجماع کی کیا صورت ہوتی تھی، اس کا ایک نمونہ استاذ محمد معروف دوالیبی نے اپنی کتاب "المدخل الی علم اصول الفقہ" میں پیش کیا ہے۔ میں اس کا لفظی ترجمہ پیش کر رہا ہوں۔

(۳) "غالباً مسائل اجتہادیہ اور نبی اکرم کی وفات کے بعد نئے واقعات جو حضرات صحابہ کو پیش آئے ان میں واضح ترین قضیہ ان اراضی کی تقسیم کا تھا جو مجاہدین نے عراق، شام اور مصر میں طاقت استعمال کر کے فتح کی تھیں۔ نص قرآنی صراحۃً کہہ رہی ہے جس میں کوئی پیچیدگی نہیں کہ غنائم کا خمس بیت المال میں جمع ہوگا جو ان مصارف میں خرچ ہوتا ہے جنھیں قرآن کریم نے متعین فرما دیا ہے۔

چنانچہ سورۂ انفال میں حق تعالےٰ کا ارشاد ہے

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ (۸/۴۱)

(۱) الحلقۃ الثانیۃ من علم اصول الفقہ الاستاذ عبد الوہاب خلاف ص ۱۶-۱۷ مطبوعہ مصر۔

اور خوب جان لو کہ جو کچھ بھی تمھیں غنیمت میں حاصل ہو تو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول اور قرابت داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔

رہ گئے باقی چار خمس تو وہ مجاہدین میں تقسیم ہوں گے۔ آیت مذکورہ بالا کا مفہوم بھی یہی ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی یہی ہے چنانچہ آپ نے خیبر کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا تھا۔

(۴) قرآن و سنت پر عمل کرتے ہوئے غانمین (مجاہدین) حضرت عمر ابن الخطاب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مطالبہ کیا کہ اللہ اور ان لوگوں کے لئے جن کا آیت میں ذکر آیا ہے خمس نکال کر بقیہ کو مجاہدین میں تقسیم کر دیں۔

تو حضرت عمرؓ نے فرمایا، بعد میں آنے والے مسلمانوں کا کیا بنے گا؟

کیونکہ زمین تو مع اپنے کافر قابضوں کے تقسیم ہو چکی ہوگی اور آباء و اجداد سے ان کی اولاد کو وراثت میں منتقل ہو چکی ہوگی۔ یہ عقل کی بات نہیں ہے۔

تو عبد الرحمٰنؓ بن عوف نے حضرت عمرؓ سے کہا، تو پھر عقل کی بات کیا ہے؟

یہ زمینیں اور ان کے کافر قابضین ما افاء اللہ (جو اللہ نے بطور غنیمت کے عطا فرمایا) ہی میں سے تو ہیں۔

تو حضرت عمرؓ نے کہا:

بات وہی ہے جو تم کہہ رہے ہو لیکن میری سمجھ میں نہیں آتی۔

اللہ کی قسم میرے بعد کوئی شہر بھی فتح نہیں ہوگا جس میں کوئی بڑی منفعت ہو سکے بلکہ بہت ممکن ہے کہ وہ مسلمانوں پر بوجھ ہی بن جائے۔

جب عراق کی زمینیں مع اپنے قابضین کے تقسیم ہو چکی ہونگی، اور شام کی زمینیں بھی مع اپنے قابضین کے تو سرحدوں کی حفاظت کہاں سے کی جائے گی؟ اور یتیم بچوں اور بیوہ عورتوں کی کفالت کہاں سے ہوگی جو مدینہ منورہ اور عراق اور شام میں پھیلے ہوں گے؟

حضرت عمرؓ پر لوگوں کا اصرار بڑھتا گیا وہ کہنے لگے کہ جو مال غنیمت حق تعالےٰ نے ہمیں عطا فرمایا تھا اسے آپ لوگوں کے لئے روکنا چاہتے ہیں جو موجود نہیں اور جنہوں نے جنگ میں کوئی حصہ نہیں لیا؟ آپ ان لوگوں کے بیٹوں اور پوتوں کے لئے رکھ رہے ہیں جن کا کوئی وجود ہی نہیں؟

ان سب باتوں کے جواب میں حضرت عمرؓ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ رہے تھے کہ بھائیو! میری رائے یہی ہے۔

لوگوں نے کہا کہ اچھا لوگوں سے مشورہ کر لیجیے

حضرت عمرؓ نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا تو اُن میں بھی اختلاف ہی رہا۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی رائے یہی تھی کہ لوگوں کو ان کے حقوق کے مطابق زمین بھی تقسیم ہونی چاہئے۔ لیکن حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ، اور عبداللہ بن عمرؓ کی رائے وہی تھی جو حضرت عمرؓ کی رائے تھی۔ اور حضرت معاذؓ بن جبل کی رائے بھی وہی تھی۔ چنانچہ

جو لوگ زمینوں کی تقسیم کا مطالبہ کر رہے تھے ان کی تردید کرتے ہوئے انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا:

اللہ کی قسم اگر زمینیں تقسیم ہوئیں تو وہی کچھ پیش آئے گا جسے آپ پسند نہیں کرتے۔ پھر ان کے بعد وہ لوگ آئیں گے جو اسلام کے لئے خدمات بجا لائیں گے مگر وہ اس کے اعتراف میں کچھ بھی نہیں پا سکینگے۔ لہٰذا آپ ایسی صورت نکالیے جو مسلمانوں کے اول و آخر کو سب کو برابر فائدہ مند ہو۔

تو حضرت عمرؓ نے دس انصاریوں کو بلایا۔ اُن میں پانچ اوس کے قبیلے کے تھے اور پانچ خزرج کے۔ سب ان کے سربرآوردہ اشراف میں سے تھے۔ جب وہ سب آ گئے تو حضرت عمرؓ نے حق تعالےٰ کی حمد و ثنا کی پھر کہا کہ میں نے آپ حضرات کو صرف اس لئے تکلیف دی ہے کہ آپ میری امانت (بار خلافت) میں شریک ہوں اور آپ کے معاملات کا جو بوجھ مجھ پر آپڑا ہے اس میں آپ میرا ہاتھ بٹائیں۔ کیونکہ میں بھی آپ حضرات جیسا ایک آدمی ہی ہوں اور آپ حضرات آج حق کو برقرار رکھنے والے ہیں۔ کچھ لوگوں نے میری موافقت کی اور کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش کا اتباع فرمائیں۔ آپ کے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے جو حق بات ہی بتاتی ہے۔ اللہ کی قسم اگر میں نے کسی معاملہ میں کچھ بھی کہا ہے تو اس سے میرا مقصد محض حق کا اتباع ہی ہے

انصار نے کہا! امیرالمؤمنین آپ فرمائیں، ہم اسے سنیں گے۔

حضرت عمرؓ نے کہا کہ آپ نے اِن لوگوں کی باتیں سُن لیں جن کا خیال یہ ہے کہ میں ان کے حقوق کے سلسلے میں ان پر زیادتی کر رہا ہوں۔ اور میں اس سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں ظلم کا ارتکاب کروں۔ اگر میں نے ان پر کچھ بھی ظلم کیا کہ ان کا حق دوسروں کو دے دیا تو مجھ سے زیادہ بدبخت کون ہوگا۔ لیکن میں دیکھ رہا ہوں کہ سرزمین کسریٰ کے بعد کچھ باقی نہیں رہے گا جسے فتح کیا جائے۔ حق تعالےٰ نے ہمیں ان کے اموال، ان کی زمینیں، ان کے باشندے، سب مال غنیمت میں عطا فرمائے تو جو ان کے اموال منقولہ غنیمت میں حاصل ہوئے تھے میں نے ان کو ان کے حق داروں میں تقسیم کر دیا۔ اور خُمس میں نے نکال لیا اور اسے اس کے مصارف میں کچھ خرچ کر دیا اور کچھ میں خرچ کر رہا ہوں۔ اور میری رائے یہ ہے کہ میں زمینوں اور اس کے باشندوں کو تقسیم نہ کروں بلکہ اسے روک لوں۔ اور ان کی زمینوں پر خراج عائد کر دوں اور ان کی گردنوں پر جزیہ لگا دوں جو وہ مسلمانوں کو بطور فَیٔ کے ادا کرتے رہیں جو مجاہدین اور ان کی اولاد کے کام آئے اور ان کے بھی کام آئے جو ان کے بعد آئیں گے۔ مجھے بتاؤ کہ یہ سرحدیں ہیں ان کے لئے فوجوں کی ضرورت ہے جو ان کی حفاظت کریں۔ ان بڑے بڑے شہروں کو دیکھو، جیسے شام ہے،

جزیرہ ہے، کوفہ ہے، بصرہ ہے اور مصر ہے، ان کے لئے ضروری ہے کہ وہاں ہمہ وقت فوجیں رکھی جائیں، ان کی تنخواہیں دی جائیں، تو انھیں کہاں سے دیا جائے گا جب تمام زمینیں اور ان کے باشندے تقسیم کر دیئے گئے

(المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۹۳-۹۵)

علامہ دوالیبی پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

حضرت عمرؓ اسی طرح مشورے کرتے رہے اور بحث کرتے رہے۔ لوگ تقسیم کے لئے ظواہر نصوص سے استدلال کرتے تھے اور حضرت عمرؓ مفتوحہ اراضی اور ان کے باشندوں کو تقسیم نہ کرنے کے لئے مسلمانوں کی مصلحت سے استدلال کرتے تھے۔ اور گویا کہ حضرت عمرؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل میں جو آپ نے ابتدائے اسلام میں خیبر کی مختصر زمینوں کے متعلق اختیار فرمایا تھا (کیونکہ اس زمانہ میں مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا یہی تھا) اور سرزمین ہائے سواد عراق، مصر اور شام کے درمیان فرق کر رہے تھے کہ اگر یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق عمل کیا گیا تو مسلمانوں کی مصلحت کے ضائع ہونیکا خطرہ ہے۔ وہ ان دونوں طرز ہائے عمل میں کوئی تضاد نہیں سمجھ رہے تھے۔

برابر یہی بحث و مباحثہ جاری رہا حتیٰ کہ آخر میں حضرت عمرؓ یہ کہتے ہوئے تشریف لائے کہ مجھے ان لوگوں

کے خلاف سورۂ حشر کی آخری آیت میں دلیل مل گئی ہے جہاں حق تعالےٰ نے ان لوگوں کو شمار کرا دیا ہے جو مال غنیمت کے مستحق ہوتے ہیں۔ چنانچہ حق تعالےٰ کا ارشاد ہے کہ

وما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتٰمیٰ والمسکین وابن السبیل کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء .....

یعنی تاکہ مال غنیمت حاجت مندوں کے درمیان نہیں بلکہ اغنیاء کے درمیان ہی گھومتا نہ رہ جائے .....

اس کے بعد فرمایا للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم ..... پھر فرمایا والذین تبوؤ الدار والایمان قبلھم ..... حتیٰ کہ آیت کا خاتمہ ان الفاظ پر فرمایا والذین جاؤ ا من بعدھم۔ حضرت عمرؓ نے کہا، میرا نظریہ یہ ہے کہ یہ آیت ساری کی ساری مخلوق کے لئے عام ہو گئی ہے حتیٰ کہ وہ چرواہا بھی اس میں شامل ہو گیا جو مقام کداء میں بکریاں چرا رہا ہے۔ اور ان سے کہا کہ تم چاہتے ہو کہ آخر میں جو لوگ آئیں گے ان کے لئے کچھ بھی نہ رہے۔ تمہارے بعد والوں کا کیا بنے گا؟

اگر آخر میں آنے والے لوگوں کا خیال نہ ہوتا تو جو آبادی

بھی فتح ہوتی، میں اسے اسی طرح تقسیم کر دیتا جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم کر دیا تھا۔

(المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۲۲۵-۲۲۶)

علامہ محمد معروف دوالیبی کی کتاب "المدخل الی علم اصول الفقہ" سے ہم نے یہ طویل اقتباسات اس لئے پیش کئے ہیں تاکہ آپ ملاحظہ فرما سکیں کہ حضرات صحابہ کے بابرکت دور میں شورائی اجماع کی کیا صورت ہوتی تھی۔ ان میں سے حضرت عمرؓ اور ان کے ہم نوا اور ان کے مخالفین میں سے کوئی بھی محض اپنی رائے پر فیصلہ کرنے اور لوگوں کو ان کی رائے مان کر ان سے اتفاق کرنے پر مجبور نہیں کر رہا ہے بلکہ دونوں طرف سے قرآن کریم اور سنت نبوی سے دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور بالآخر فیصلہ کسی شخص کی رائے پر نہیں بلکہ سورۂ حشر کی آخری آیت پر ہوتا ہے جو اس مسئلہ میں سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

لہٰذا اجماع بذاتہ کوئی چیز نہیں نہ اس کی کوئی شرعی حیثیت ہے۔ اسے لامحالہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا قیاس سے مستند ہونا چاہئے۔ لہٰذا اہمیت دراصل کتاب اللہ یا سنت رسول یا قیاس کی ہوئی نہ کہ اجماع کی اسی لئے ائمہ ثلثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ صرف اسی اجماع کو مانتے ہیں جو فرائض اور ضروریات دین میں سے ہو جس پر مدینہ منورہ کے علماء متفق الرائے ہوں جو مہبط وحی ہونے کے علاوہ سنت نبوی کا گہوارہ رہا ہے۔ ایسا اجماع کسی نہ کسی دلیل شرعی پر مبنی ہوگا۔ بغیر کسی دلیل کے نہیں ہوگا۔

تفصیل آگے آرہی ہے۔

کیا زمانہ اور حالات کی تبدیلی سے احکام بدل سکتے ہیں؟

ہمارے فقہ کا ایک اہم باب یہ بھی ہے کہ "زمان، مکان، حالات، نیات اور عادات کی تبدیلی سے احکام بدلجاتے ہیں"۔ کتب حدیث سے ہمیں بہت سی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ ایک مسئلہ کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد میں ایک حکم تھا۔ لیکن آگے چل کر حضرات صحابۂ کرام نے اس کے خلاف فیصلہ کیا۔ کیونکہ حالات تبدیل ہوگئے تھے اور زمانہ بدل چکا تھا۔ خصوصاً حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعض فیصلے عہد نبوی کے فیصلوں سے تبدیل شدہ صورتوں میں ملتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد میں سرچشمہ احکام صرف کتاب الٰہی اور سنت نبوی ہی تھے۔ آپؐ کے زمانہ میں نہ اجماع کا وجود تھا اور نہ قیاس کا۔ یہ دونوں چیزیں آپؐ کے بعد ہی پیدا ہوئیں کیونکہ آپؐ کے بعد ہی ان کی ضرورت لاحق ہوئی تھی۔ اسی وجہ سے کتاب الٰہی اور سنت نبوی بالترتیب اول اور دوسرے درجہ کے دلیل شرعی شمار ہوتے ہیں اور اجماع اور قیاس کا درجہ ان کے بعد ہی آتا ہے۔ تو قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ازمنہ، امکنہ، حالات، نیات اور عادات کی تبدیلی سے قرآن وسنت کے احکام میں خلفائے راشدین تبدیلی لا سکتے تھے جب کہ ان کا زمانہ وغیرہ آنحضرتؐ کے زمانہ وغیرہ سے زیادہ دور نہیں تھا

تو کیا آج چودہ سو سال گذر جانے کے بعد جب کہ پوری دنیا ہی بدل گئی ہے اجماع کے فیصلوں میں تبدیلی نہیں کی جا سکتی؟ اس موضوع پر علامہ حافظ ابن القیم جوزی نے اپنی مشہور کتاب "اعلام الموقعین" میں تفصیل سے بحث فرمائی ہے جو تقریباً چھپن[۵۶] صفحات پر مشتمل ہے جس کو نقل کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔ اس کے تمہیدی حصے ہی پر اکتفا کیا جا سکتا ہے جو صاحب تفصیل سے ملاحظہ فرمانا چاہیں وہ جلد سوم کے صفحہ چودہ سے صفحہ ستر تک ملاحظہ فرمالیں۔ حضرت علامہ ابن القیم الجوزیہ رحمۃ اللہ علیہ ——

"تغیر ازمنہ وامکنہ واحوال ونیات وعادات کے مطابق فتوے اور اس کے اختلاف کے بارے میں ایک فصل" کے عنوان کے ماتحت فرماتے ہیں۔

"یہ فصل عظیم ترین نفع پر مشتمل ہے جس سے ناواقفیت کی بنا پر شریعت کے سلسلہ میں بڑی غلطیاں واقع ہوئی ہیں جو بڑے حرج، مشقت اور تکلیف کا موجب بن گئی ہیں جن کے متعلق یہ جاننے کی راہیں مسدود ہوگئی ہیں کہ شریعت باہرہ جو مصالح کے اعلیٰ مرتبہ پر ہیں مشقت اور تکلیف کا باعث نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت کی بنیاد اور اساس معاد ومعاش میں لوگوں کی مصالح اور حکمتوں پر قائم ہے۔ شریعت تو از سرتا پا عدل، رحمت، مصالح اور حکمت ہی ہے، تو جو مسئلہ عدل سے نکل کر ظلم اور رحمت سے

نکل کر زحمت اور مصلحت سے نکل کر مفسدہ اور حکمت سے نکل کر بیہودگی بن جائے وہ شریعت نہیں ہوسکتی اگرچہ تاویلات کے سہارے شریعت میں داخل کر لیا گیا ہو۔ شریعت تو اپنے بندوں کے درمیان حق تعالیٰ کا عدل، اپنی مخلوق کے درمیان اللہ کی رحمت، اور اس کی زمین میں اللہ کا سایہ اور اس کی حکمت ہی ہے جو حق تعالےٰ کی حکمت اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی صادق ترین اور کامل ترین دلیل ہے شریعت اللہ کا وہ نور ہے جس سے بیناؤں کو بصارت حاصل ہوتی ہے۔ وہ اللہ کی وہ ہدایت ہے جس سے ہدایت پانے والے ہدایت پاتے ہیں۔ وہ اللہ کی وہ شفا ہے جو ہر بیمار کی دوا ہے۔ اور اس کی وہ راہ مستقیم ہے جس پر کوئی بھی اگر ثابت قدم رہا تو وہ سیدھی راہ پر مستقیم ہو گیا۔ وہ آنکھوں کی ٹھنڈک، قلوب کی زندگی، روحوں کی لذت ہے۔ اسی سے حیات، غذا، دوا، نور، شفا اور حفاظت ہوسکتی ہے۔ وجود کی ہر بھلائی اسی سے مستفاد ہے اور اسی سے حاصل ہوسکتی ہے۔ اور وجود کی ہر کوتاہی کا سبب شریعت کو ضائع کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔"

(اعلام الموقعین ص ۱۴-۱۵ ج ۳ مطبوعہ مصر)

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ علامہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ

علیہ کے نزدیک دین اسلام کی بنیاد اساس معاش و معاد میں اہل اسلام کی مصالح اور حکمتوں پر قائم ہے زمانہ متجدد اور تغیر آشنا ہے۔ ایک بات ایک زمانہ میں تقاضائے مصلحت و حکمت ہوتی ہے لیکن دوسرے زمانہ میں وہی بات موجب فساد و عبث ہو جاتی ہے۔ حافظ ابن القیم کے الفاظ میں جو مسئلہ عدل کے بجائے ظلم، رحمت کے بجائے زحمت اور مصلحت کے بجائے فساد اور حکمت کے بجائے عبث بن جائے وہ شریعت نہیں ہوسکتا اگرچہ تاویلات کے سہارے اسے شریعت میں داخل کر لیا گیا ہو۔" ایسی صورت میں علمائے امت کا فریضہ ہے کہ وہ حکم میں تبدیلی لے آئیں۔ یہ تبدیلیاں امت میں ہوتی رہی ہیں اور ہوتی رہنی چاہئیں۔

علامہ محمد معروف دوالیبی اسی سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ

(۸) اور مجتہدین کے لئے تبدیلیٔ احکام کے دروازے کو کھولنے والے سب سے پہلے حضرت عمرؓ بن الخطاب ہیں۔ انہوں نے متعدد حوادث میں تبدیلیاں کی ہیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ واقعات میں دیکھیں گے۔ حضرت عمرؓ ہی کا اقتدا اکابر ائمہ اور مجتہدین نے کیا ہے۔

(۱) غالباً حضرت عمرؓ کا اجتہاد مؤلفۃ القلوب کے عطایا کو بند کرنے میں جسے خود قرآن کریم نے مقرر کیا تھا ان تبدیلیوں کی ابتدا ہے جو حضرت عمرؓ نے تبدیلیٔ زمانہ سے تبدیلیٔ مصلحت کی بنا پر کی۔ باوجودیکہ نص قرآنی

ہمیشہ ثابت رہتی ہے۔ کبھی منسوخ نہیں ہوتی۔

(۲) اس سلسلہ میں واقعہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ابتدار اسلام میں جب کہ مسلمان ضعیف تھے ایک عطیہ مقرر کیا تھا جو ان لوگوں کو دیا جاتا تھا جن کے شر کا اندیشہ اور بہتری کی توقع ہوتی تھی تاکہ ان کی تالیف قلب کی جائے۔ چنانچہ مؤلفۃ القلوب کا شمار قرآن کریم نے ان لوگوں میں کیا تھا جن کو خاص بیت المال سے صدقات میں سے دیا جاتا تھا۔ چنانچہ ارشاد الٰہی ہے۔

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ، وَالْمَسَاكِينِ، وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا، وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ، وَفِي الرِّقَابِ، وَالْغَارِمِينَ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ" (۹/۶۰)

صدقات صرف فقراء، مساکین، صدقات پر کام کرنے والے عمال، مولفۃ القلوب، غلاموں کی گردنیں آزاد کرانے، مقروض لوگوں، اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں اور مسافروں ہی کے لئے ہیں۔

اس طرح قرآن کریم نے مؤلفۃ القلوب کو منجملہ مصارف صدقات کے شمار کیا ہے اور ان کے لئے بعض خصوصی رعایتیں رکھی ہیں جیسا کہ آج بھی حکومتیں بعض اخراجات خصوصی طور پر اپنے میزانیوں میں سیاسی ضروریات کے لئے رکھتی ہیں۔

لیکن جب اسلام کا بازو قوی اور اس کا تسلط غالب ہو گیا تو حضرت عمرؓ کی رائے ہوئی کہ ان مؤلفۃ القلوب کو اس عطیہ سے محروم کر دیا جائے جو ان کے لئے قرآن نے مقرر کیا تھا۔

اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ خدانخواستہ حضرت عمرؓ نے قرآن کریم کی نص کو باطل یا معطل کر دیا۔ البتہ انہوں نے علت نص پر غور فرمایا، ظاہر نص کا اتباع نہیں کیا۔ اور انہوں نے سمجھا کہ مؤلفۃ القلوب کو عطیہ زمانہ کے ان احوال وظروف کے ماتحت دیا جاتا تھا۔ جو اس کے مقتضی تھے، یہ علت ان کی تالیف قلب تھی اور جب اسلام کمزور تھا تو ان کے شر سے بچنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا، پھر جب اسلام کی شوکت کو غلبہ حاصل ہو گیا اور وہ احوال وظروف بدل گئے جن کی بنا پر یہ عطایا دئے جاتے تھے تو موجبات نص اور علت حکم پر عمل کا تقاضا تھا کہ اب وہ عطایا بند کر دئے جائیں کیونکہ اب اسلام کو اس کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی کہ ان لوگوں کی تائید کو مال کے ذریعہ سے خریدا جائے[1]

اس کے بعد ان عطایا کا باقی رکھنا خبیث طبائع رکھنے والوں کو اسلام کے خلاف عطایا کی طمع میں سازشوں اور

---

(۱) الحقوق المدنیہ للاستاذ زرقاء (ج ۲/۲۷)
مطبوعہ مکتبہ جامعہ سوریہ دمشق ۱۳۰۷ھ۔

ریشہ دوانیوں کا باعث ثابت ہو سکتا تھا۔ اس میں اتنا بڑا مفسدہ پنہاں تھا کہ کوئی دوسرا مفسدہ اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔

(۳) - اسی قبیل سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اجتہاد بھی تھا کہ چوروں کے ہاتھ کاٹنے کی سزا قحط سالی کے عرصہ میں موقوف کر دی جائے اور بجائے ہاتھ کاٹنے کے چوروں کو دوسری تعزیری سزائیں دینے پر اکتفا کیا جائے۔ کیونکہ اس عرصہ میں چوری کا باعث بجائے مجرمانہ ذہنیت کے واقعی ضرورت بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں کم از کم جرم کی نوعیت میں شبہ تو پڑ گیا اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں (۱)

(۴) ایسے ہی مفقود کی بیوی کے بارے میں حضرت عمرؓ کا اجتہاد بھی اسی ضمن میں آتا ہے کہ انہوں نے مفقود کی بیوی کے متعلق یہ حکم دے دیا کہ شوہر کی چار سال گمشدگی کے بعد اس کی بیوی عدت گذار کر نکاح ثانی کر سکتی ہے اگرچہ اس کے شوہر کی موت کا کوئی ثبوت نہ ملسکا ہو۔ یہ اس ضرر کو دفع کرنے کے لئے حضرت عمرؓ نے کیا جو بیوی کو مدۃ العمر معلق رہنے سے پہنچتا تھا۔

اسی فیصلہ کو امام مالکؒ نے اختیار کر لیا جبکہ حنفیؒ اور شافعیؒ فقہاء نے مفقود کی بیوی کو اس وقت تک

(۱) حوالۂ سابقہ ص ۷۴۔

شوہر کی عصمت میں رہنے کا حکم دیا ہے جب تک اس کی یا اس کے ہم عمروں کی موت ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ قانون کا تقاضا یہی ہے کہ وہ اس وقت تک شوہر کے نکاح میں ہے جب تک انقطاع نکاح پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی رائے مفقود کی بیوی سے ظاہر ضرر کے دفعیہ کے اعتبار سے زیادہ قابل قبول ہے۔ اس میں نکاح کے بندھن کو کھول دینا شریعت کی ظاہری نصوص کے خلاف ہے جن پر باقی ائمہ نے عمل کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ خصوصی احوال وظروف کے اتباع میں جن کا اندازہ کرنا ضروری ہے تبدیلیٔ حکم کی مثال ہے تاکہ ضرر اور حرج کو دفع کیا جا سکے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

نہ ضرر پہنچانا ہے نہ ضرر اٹھانا ہے۔

اور حق تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۔ (۲۲/۷۸)

اللہ نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔

اس میں درحقیقت نصوص کو معطل کرنا نہیں ہے بلکہ مصلحت اور حالات کی روشنی میں نصوص پر عمل کرنا ہے۔

(۵) تغیر ازمان کے ماتحت تغیر احکام کی واضح ترین مثال حضرت عمرؓ کا وہ اجتہاد ہے جو انہوں نے سوادِ عراق اور مصر و شام کی اراضی مجاہدین فاتحین میں تقسیم نہ کرنے کے بارے میں کیا تھا۔"

(اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے اس لئے ہم اس کا اعادہ نہیں کر رہے اس کی پوری تفصیل کو نقل کرنے کے بعد علامہ دوالیبی فرماتے ہیں)

"ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ پُر حکمت تصرف، آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے تصرف کے خلاف حضور کی سنت ثابتہ کے حکم کو معطل کرنا نہیں تھا بلکہ دوسری نصوص کے دلائل سے استدلال کرتے ہوئے مصلحت عامہ کا اتباع تھا۔ جب رسول اللہ علیہ وسلم نے غنیمت کی اراضی کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا تھا کہ ان میں سے بعد میں آنے والوں کیلئے کچھ بھی باقی نہ رکھا وہ اس زمانہ کے حالات کی مصلحت کا تقاضا تھا۔ خصوصاً اس لئے کہ مکہ سے آئے ہوئے مہاجرین کو جو اپنے گھروں اور مال و منال سے نکال دیئے گئے تھے معاوضہ دینا ضروری تھا۔ اور حضرت عمرؓ نے جو اراضی کو تقسیم نہیں کیا تو وہ بھی اپنے زمانہ کی مصالح کا تقاضا تھا جنھیں خود حضرت عمرؓ نے تفصیل سے بیان کر دیا تھا۔

اسی لئے قاضی ابو یوسفؒ نے فرمایا تھا کہ فاتحین کے

درمیان اراضی کو تقسیم نہ کرنے کے متعلق حضرت عمرؓ کی جو رائے تھی اور حق تعالےٰ نے اپنی کتاب سے جو دلیل سجھائی وہ حق تعالیٰ کی طرف سے توفیق تھی اور اسی میں مسلمانوں کی بھلائی مضمر تھی اور جو کچھ انہوں نے سوچا کہ ان زمینوں کا خراج جمع کیا جائے اور وہ مسلمانوں میں تقسیم کیا جائے اسی میں مسلمانوں کی جماعت کا نفع تھا۔ کیونکہ اگر یہ زمینیں مسلمانوں پر وقف نہ ہوتیں کہ ان کی آمدنی سے لوگوں کو عطایا اور روزینے دیئے جائیں تو نہ سرحدوں کی حفاظت ہو سکتی اور نہ فوجوں کو جہاد کے لئے جانے کے لئے قوت میسر ہو سکتی۔

(۷) "تغیر الاحکام بتغیر الازمان" کے قاعدہ کی تائید میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وہ جدّت بھی آتی ہے جو انہوں نے بیک لفظ تین طلاقیں نافذ کر دینے میں فرمائی تھی حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم، آپ کے خلیفہ حضرت صدیق اکبرؓ اور خود حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور میں بیک وقت تین طلاقیں دینے کی صورت میں ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھی جیسا کہ صحیح روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے بعد میں فرمایا: لوگوں نے اس امر میں جلد بازی سے کام لینا شروع کر دیا ہے جس میں صبر و ضبط سے کام لینے میں انہی کا فائدہ تھا۔ تو ہم کاش اسے نافذ ہی کر دیں چنانچہ

انہوں نے اسے نافذ کر دیا (۱)

ابن القیم جوزی نے اس سلسلہ میں فرمایا ہے "(۲)

لیکن امیر المؤمنین عمرؓ نے دیکھا کہ لوگوں نے طلاق کے معاملا کو مذاق بنالیا ہے اور وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے لگے ہیں تو انھوں نے مصلحۃً انھیں سزا دینے کے لئے انھیں نافذ کر دیا ..... کہ انھیں جب یہ معلوم ہوگا تو وہ طلاق دینے سے باز رہینگے۔

حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں اسی میں مصلحت سمجھی اور سوچا کہ حضور اکرم، صدیق اکبرؓ اور خود ان کی خلافت کے ابتدائی دور میں وہی مناسب تھا کہ تین طلاقوں کو ایک طلاق سمجھا جائے کیونکہ لوگ پے در پے طلاقیں نہیں دیتے تھے اور طلاق کے سلسلہ میں اللہ سے ڈرتے تھے ..... تو یہ اسی قبیل سے تھا کہ زمانہ کے تغیر سے فتویٰ بدل جاتا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت عمرؓ کی حسن سیاست کو سمجھتے تھے یعنی وہ اس سلسلہ میں رعایا کو سزا دے رہے تھے چنانچہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے طلاقوں کو نافذ کرنے میں اتفاق کیا اور جس نے ان سے فتویٰ طلب کیا اس کو انہوں نے اس کی صراحت بھی کر دی۔ (۳)

(۱) اعلام الموقعین لابن القیم الجوزیہ ص ۳۴ ج ۳ - طباعت منیریہ مصر۔
(۲) حوالہ سابق ص ۳۹ - (۳) حوالہ سابق ص ۳۰

لیکن علامہ حافظ ابن القیمؒ نے اسی حکم کی طرف رجوع کرنے کی رغبت ظاہر کی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جاری تھا اور وضاحت سے اپنے نظریات بیان کئے کیونکہ زمانہ پھر بدل چکا تھا اور بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا "تحلیل" (حلالہ کرانے) کے دروازہ کو کھولنے کا سبب بن گیا جو صحابہ کے دور میں بند تھا۔

انھوں نے فرمایا کہ جب کوئی سزا ایسے مفسدہ کا سبب بن جائے جو سزا کردہ فعل سے بھی زیادہ فساد کا باعث ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک اس سزا کو چھوڑ دینا ہی پسندیدہ ہے (۱)

ابن القیمؒ اور ابن تیمیہؒ نے جو قیمتی آرا پیش کی ہیں وہی مصر کی شرعی عدالتوں کو آج اسی حکم کی طرف رجوع کرنیکا باعث بنی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تھا۔ (۲)

یعنی "تتغیر الاحکام بتغیر الازمان" کے قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے تین طلاقوں کو جو بیک وقت دی گئی ہوں ایک طلاق شمار کرنا۔

(المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۳۲۰ - ۳۲۹)

اس موضوع پر ڈاکٹر صبحی محمصانی نے بھی اپنی مشہور کتاب "فلسفہ التشریع فی الاسلام" میں اچھی بحث کی ہے۔ مزید افادہ کے لئے

(۱) حوالہ سابق ص ۴۲ - (۳) حوالہ سابق۔

ڈاکٹر صاحب کے اقتباسات بھی ہدیۂ ناظرین ہیں۔

بہت سے مسلمان فقہاء ایسے ہیں، مثلاً عز بن عبدالسلام شافعی، ابن القیم جوزیہ حنبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی وغیرہ، جنہوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں، بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انہوں نے اس نقطۂ نگاہ سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں:- ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیاوی۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جسے شرع کہتے ہیں، یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے۔

دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہوتی ہے یا عز بن عبدالسلام کے الفاظ میں "تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی بھلائی ہے۔ اللہ تعالےٰ سب کی عبادت سے بے نیاز ہے، اسے فرماں برداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے۔

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں، انکے مقاصد معقول (یعنی عقل پر مبنی) ہیں، وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انھیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصانات دینے

والی ممنوع (۱)

اکثر فقہاء نے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے چند علماء کے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی (۲) ..... "ابن خلدون نے کہا ہے" دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتی؛ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے

(مقدمہ ابن خلدون ص ۲۴۴)

اس میں شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پذیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرۂ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چونکہ بندوں کی بہتری ہی پر قانون کی بنیاد ہے لہذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانے اور معاشرے کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں، نیز وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی

---

(۱) شرح المنہاج للاسنوی ص ۱۰۸/۲ - (۲) الاعتصام للشاطبی ص ۱۱۴/۲

حالات سے بھی متأثر ہوتے رہیں۔
ابن القیم الجوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے: احکام کی تبدیلی اور اختلاف، زمان و مکان احوال و نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔" انھوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرۂ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہوگئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسے تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں۔

(اعلام الموقعین میں بحث مذکور)

.....تقریباً یہی مضمون "قواعد المجامع" کی عبارت کا ہے جسے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے کہ "لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان" (تغیر زمانہ کے ساتھ ساتھ تغیر احکام کا انکار نہیں کیا جا سکتا) یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدل جانے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔
اسی قاعدے کی تکمیل کے لئے یہ الفاظ اور اضافہ کر دینے چاہئیں" وبتغیر الامکنۃ والاحوال" (یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں) جیسا کہ

فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے۔
("مجامع" اور اس کی شرح "منافع" ص۳۳۸)
قاعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اور چونکہ مصالح عامہ ہی احکام شرع کی بنیاد ہیں تو اس دلیل سے یہ دعویٰ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رہے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاہئیں جو اس پر مبنی تھے۔ لہٰذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے۔
"ان الحکم الشرعی المبنی علی علۃ یدار مع علتہ وجوداً وعدماً" (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے)
مولانا علائی نے کہا ہے ان الحکم الشرعی مبنی علی علۃ فبانتہائھا ینتھی (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتا ہے)
(المنافع شرح المجامع ص۳۱۹)
اسی طرح کا مضمون "امثال اللہ تینیۃ" میں بھی مذکور ہے۔

(RELATION LEGIS C.S.SANLE CESSATE

احکام و اجتہاد کی مثالیں

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ

ہمارے بیان کردہ اصول کے اثرات پہلے تبدیلی
آرا اور اختلاف مذاہب کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ پھر
فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شدہ صورت میں۔ کیا آپ
نے نہیں دیکھا کہ امام شافعیؒ نے مختلف ملکوں کی
معاشرت سے متاثر ہو کر کیونکر اپنا قدیم عراقی مذہب
ترک کر کے جدید مصری مذہب اختیار کیا؟
اسی طرح کیا امام ابو یوسفؒ کے عہد میں تبدیلیٔ ملک
اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ
ہو گیا جو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے عہد
میں مقرر تھا؟

(کتاب الخراج لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ ص ۴۸)

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بیشمار
مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے متاخر فقہائے حنفیہ
کا یہ نظریہ ہے کہ ائمۂ مذہب نے بہت سے مسائل
فقہیہ میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر
رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ اگر ان کے زمانے کا رواج
مختلف ہوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے۔
چنانچہ علمائے متاخرین نے رواج بدل جانے
کی صورت میں باقتضائے ضرورت مسائل فرعیہ
میں ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز
قرار دیا ہے۔

(ملاحظہ کیجئے چند مثالیں جو رسالہ "نشر العرف فی بناء
بعض الاحکام علی العرف" تالیف علامہ ابن عابدین
(مطبع معارف سوریا ۱۳۲۵ھ صفحہ ۱۷ اور اس کے بعد
نیز دیگر کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں)

اس کے بعد ڈاکٹر صبحی محمصانی نے فقہائے حنفیہ کی
کتابوں سے فتاویٰ و احکام کی کچھ مثالیں پیش کی ہیں۔
اس کی مثالیں پیش فرمانے کے بعد "احکام نصوص کی تبدیلی"
کے ماتحت لکھتے ہیں۔

"تبدیلیٔ احکام کا اصول ہم نے اوپر بیان کیا: وہ قوانین
قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے بلکہ وہ
قوانین عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے
چونکہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں لہذا جس طرح
وضع کیے جاتے ہیں، تبدیل بھی کر دیئے جاتے ہیں۔
چنانچہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ
ہو جاتا ہے۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہائے مجتہدین نے
تبدیلیٔ احکام کے اصول کو تو تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیلِ
احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے جب
کسی مسئلے کے متعلق قرآن یا سنت کی نص قطعی موجود ہو۔
یہ دشواری اس لئے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور
اس کے ماخذ شریعت الٰہیہ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل نسخ پایا جاتا ہے، اور نسخ کا مفہوم، اور اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیونکہ ایسا واقع میں ہو چکا ہے، اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد، انسانی قانون سازی، رواج یا اور کسی طریقے سے ترمیم جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے۔ پس اگر قرآن و سنت کا کوئی حکم دین و عبادت سے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جبتک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان ہے (یعنی قیامت تک) کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی، نیز ازلی و ابدی ہیں۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی ہے

(الموافقات ص ۳۰ ج ۲ اور مابعد)

اور چونکہ دین ہر متنفس اور ہر اس شخص کے لئے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو، قیامت تک کے لئے ضروری ہے، لہٰذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہو وہ ہر زمانے میں، ہر جگہ اور ہر حال میں

باقی رہے گا۔ (الاحکام لابن حزم ص ۵ ج ۵)

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو۔ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشا و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفے کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ یہاں تک تو جمہور فقہاء آپس میں متفق ہیں مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں پس بعض تو اسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے۔

اس کے بعد علامہ صبحی محمصانی مذاہب کی تفصیل نقل فرمانے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں کہ۔

باوجود اقوال مذکور کے بعض خلفاء، ائمہ اور فقہائے اسلام ایسے گذرے ہیں جنہوں نے سبب بدل جانے اور رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ کی کتابوں میں ملی ہیں، اور جنہیں میں یہاں بیان کرتا ہوں۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔ میں انھیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرے کے اور بلا کسی مذہب

کی طرف داری کے مختصراً بیان کروں گا۔

اس کے بعد ڈاکٹر علامہ صبحی محمصانی نے خلفائے راشدین اور ائمہ فقہاء سے چند مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ جن میں سے کچھ تو وہی مثالیں ہیں جو ہم اس سے پیشتر علامہ محمد معروف دوالیبی کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں۔ لہذا ان کو دوبارہ بیان کرنیکی ضرورت نہیں ہے البتہ انہوں نے چند مثالیں نئی دی ہیں، وہ پیش خدمت ہیں۔ پہلی مثال مؤنقۃ القلوب اور دوسری مثال طلاق ثلاثہ کی بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں،

تیسری مثال امہات الاولاد کو فروخت کرنا

امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جائے۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جائز تھی۔ لیکن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ "خالطت دماؤنا دماؤھن" (یعنی ہمارے خون اُن کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں۔)

یہ بہت گرانقدر رائے ہے جیسا کہ ابن الرشد الحفید کا مقولہ ہے!

"یہ بات اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کر دے، درآں حالیکہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ نے فرمایا ہے "بعثت لاتمم مکارم الاخلاق" (یعنی

میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں")

(ہدایۃ المجتہد ص ۳۲۶ ج ۲)

چوتھی مثال قحط سالی کے زمانہ میں حضرت عمرؓ کے چوری کی سزا یعنی ہاتھ کاٹنے کو معطل کر دینے سے متعلق ہے

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

پانچویں مثال: زنا

غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہاء کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلا وطنی ہے اور شہر بدر کرنا حدیث مشہور سے ثابت ہے

(دیکھو علامہ شوکانیؒ کی نیل الاوطار ص ۳۷ ج ۷ اور مابعد)

لیکن باوجود صریح نص کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جا ملا؛ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا! "لا اغرب بعدھا ابداً" (یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا۔)

(تفسیر کبیر لفخر الدین الرازی ص ۲۱۷ ج ۶)

آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جا ملیں حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے۔

چھٹی مثال:۔ تعزیر۔

تعزیر کے شرعی معنے اس سزا کے ہیں جو حاکم وقت تادیباً کسی ایسے جرم کے لئے تجویز کرتا ہے جس کے لئے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ حدیث میں وارد ہے: لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ (صحیح بخاری بشرح عینی ص ۲۳ ج ۲۴ صحیح مسلم ص ۱۲۶ ج ۲۴ سنن ابوداؤد نمبر ۴۴۹۱ ج ۲ جامع الصغیر للسیوطی نمبر ۹۹۵۱ ج ۲)

یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دیجائے سوان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں۔ اس نص صریح کے باوجود حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی مہر بنالی تھی۔ بعض فقہاء نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن حضرت امام مالکؒ کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہٰذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہوسکتی (دیکھئے صحیح مسلم کی شرح نووی ص ۲۲۱-۲۲۲ ج ۱۱)

ائمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہوگیا کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ساتویں مثال:۔ عاقلۃ الدیۃ (خوں بہا کے ذمہ دار لوگ)

سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خوں بہا کی ادائے گی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ مدرسۂ حجاز کے فقہاء کا بھی یہی دستور رہا۔

لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں یہ طریقہ بدل گیا۔ کیونکہ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہوکر محکمۂ فوج کے ہاتھ آگئی تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عہد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے خلاف مقتول کا خوں بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمے ڈال دیا۔ چنانچہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہاء نے بھی اختیار کیا۔

امام سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے: اگر کہا جائے کہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے متعلق یہ گمان کیسے ہوسکتا ہے کہ ان کا اجماع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے خلاف ہوا تھا، تو ہم جواب دیں گے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے کے ذمے
اس لئے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانہ میں آدمی کی قوت
ونصرت کا انحصار قبیلے ہی پر تھا۔ لیکن جب عمر بن
خطاب رضی اللہ عنہ نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا
تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا حتی
کہ بعض اوقات لوگ دیوان یعنی محکمۂ فوج کی طرف
سے اپنے قبیلے سے بھی جنگ کرتے تھے" مگر اس توجیہہ
کو امام شام شافعی نے تسلیم نہیں کیا؛ انہوں نے فرمایا
کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک
میں خوں بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا اس
لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف
کوئی فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔ ملاحظہ ہو
المبسوط للسرخسی ص ۱۲۵-۱۲۲ ج ۲۷)

آٹھویں مثال

تبدیلیٔ سنت کی مثالوں میں سے ایک
روایت خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رضؓ کے
متعلق بیان کی جاتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

كانت الهداية فى زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم هداية واليوم رشوة

(یعنی ہدیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں
ہدیہ تھا لیکن آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے) واقعہ
یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق

رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ لوگوں کا تحفہ
قبول فرماتے تھے مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ
قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا
برا سمجھا (دیکھئے صحیح بخاری بشرح عینی ص ۱۵۴ ج ۱۳)

نویں مثال :-

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خوں بہا بھی
ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذمی کا
خوں بہا مسلمان کے خوں بہا کے برابر ہے۔ امام
مالکؒ اور امام حنبلؒ کے نزدیک ذمی کا خوں بہا
مسلمان کے خوں بہا سے نصف ہے اور امام شافعیؒ
کے نزدیک ایک تہائی ہے۔ اس مسئلے کے متعلق
بیہقیؒ نے زہریؒ سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں
عیسائی اور یہودی کا خوں بہا مسلمان کے خون بہا
کے برابر ہوا کرتا تھا۔ معاویہؓ نے خوں بہا کا نصف
بیت المال کے لئے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول
کے ورثاء کے لئے۔ عمرؓ بن عبدالعزیز نے بھی خوں
بہا کا نصف تو ورثائے مقتول کیلئے مقرر کیا تھا اور نصف
جو بیت المال کا حصہ تھا، اسے معاف کر دیا تھا۔

(دیکھئے نیل الاوطار ص ۵۵ ج ۷)

پس ان واقعات سے معلوم ہوا کہ دو خلفاء کا عمل

سنت اور عمل صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھی۔

دسویں مثال:۔ جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کا اتباع ضروری ہے؟

مسئلہ مذکور میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاۃ ابو یوسفؒ کی رائے ان کے خلاف ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً حکم شرع ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے۔ "کیونکہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا۔ (ملاحظہ ہو "المنافع" ص ۳۰۹ و ۳۲۴ اور فتح القدیر اور اس کا حاشیہ "العنایہ" ص ۲۸۳ ج ۵ اور الموافقات ص ۲۸۳ ج ۲) "مجلۂ احکام عدلیہ" میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے:

استعمال الناس حجة يجب العمل بها ولا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان

(یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ زمانے کے بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے (ملاحظہ ہو مجلہ کی دفعات ۳۵ و ۳۷۔ دفعہ ۳۷ پر علی حیدر کی شرح) نیز اس قرارداد کی رو سے جو "مجلہ" مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی یعنی انه بتبدل الاعصار تتبدل المسائل التي يلزم بناؤها على العرف والعادة (یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں) یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

توضیحی مثال:۔ (ربوا اور سود کے باب میں) سب جانتے ہیں کہ (عہد نبوی کے اعتبار سے) جو اور گیہوں کیلی (ماپنے کی) چیزیں ہیں۔ اس حدیث کی رو سے البر بالبر كيلاً بكيل والشعير بالشعير كيلا بكيل (المغنی لابن قدامہ ص ۱۳۶ ج ۴) یعنی جو اور گیہوں پیمانوں سے ماپ کر ہی (برابر سرابر) فروخت کئے جائیں۔ چنانچہ پہلے جو اور گیہوں ماپ کر ہی فروخت کئے جاتے تھے کیونکہ نبی کریم علیہ وسلم کے زمانے میں یہی رواج تھا۔ (اس کے اعتبار سے کمی بیشی سود شمار ہوتی تھی) لیکن آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو

اکثر شہروں میں جو اور گیہوں وزن کر کے فروخت ہونے لگے اور آجکل بھی وزن ہی کا حساب ہے (دیکھو فتح القدیر میں یہی موقع اور دیکھو "نشر العرف" لابن عابدین صہ ۸) تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا؟ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ہیں جو انھیں منصب قضاء کے دوران حاصل ہوئے تھے۔ بلاشبہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک معقول ہے اور نئی ضرورتوں اور جدید نظریوں کے مطابق ہے نیز اس قاعدہ کلیہ کے بھی موافق ہے کہ کسی چیز کا وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ہے۔

اسی قاعدے کی بناء پر بعض فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں خصوصاً ماہ رمضان کی ابتداء شمسی حساب سے کی جائے۔ انہوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رویت ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے کہ "قوم ان پڑھ ہے، نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا" لیکن جب مسلمانوں کی جہالت دور ہو گئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہو گئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا

بالکل صحیح تعین کر سکیں تو اب ان کے لئے جائز ہے کہ رویت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رویت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعے سے علم نہ ہو سکے (فضیلت مآب احمد محمد شاکر نے اپنے رسالہ میں یہ فیصلہ بیان کیا ہے جس کا نام "اوائل الشہور العربیہ" ہے مطبوعہ مصر سنہ ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۷۔)

علامہ ڈاکٹر صبحی محمصانی کی ان تصریحات کا خلاصہ جو کچھ ہوا، بجائے اس کے کہ ہم اسے اپنے الفاظ میں بیان کریں مناسب ہوگا کہ ہم اسے خود ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں بیان کر دیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ

خلاصہ:- اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا خلاصہ ہے جو اسلامی ممالک میں ہیں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہجاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں!

اول! اختلاف صرف چند مسائل میں ہے، کیونکہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں بہ نسبت ان نصوص کے جو عبادات کے متعلق ہیں، بہت قلیل ہیں۔

دوم! جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں، ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانے میں دستور العمل قرار دئے جا سکیں۔

سوم! فقہاء کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیونکہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کر دیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے۔

چہارم! بہت سی نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں، سنت نہیں۔ جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کر چکے ہیں۔ لہٰذا ضعیف یا موضوع روایات کو سنت قرار دے لینا صحیح نہیں ہوگا)

پنجم! جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتی ہیں، وہ واجب العمل نہیں۔ اس کی دلیل "صحیح مسلم" کی یہ روایت ہے: "ان النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یابرون النخل" (یعنی ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے گروہ کے پاس سے گذرے جو نر کھجور کا گودہ مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے) یہ دیکھ کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا! "ماذا یصنع ھؤلاء"

(یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟) لوگوں نے عرض کیا کہ نر کا گودا مادہ میں ڈال رہے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا "لو لم یفعلوا لصلح" (اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا) چنانچہ جب ان لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی خبر دی گئی تو انہوں نے یہ عمل موقوف کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کھجوریں اچھی نہ ہوئیں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا "انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشیء من رأیی فانما انا بشر وانتم اعلم بامر دنیاکم" (صحیح مسلم ص ۹۵ ج ۲ اور اس کی شرح نووی ص ۱۱۶-۱۱۸ ج ۱۵)

(یعنی میں بھی انسان ہوں! جب میں تمہیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملے میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں تو میں بھی انسان ہوں، اور تم اپنے دنیاوی معاملے کو مجھ سے بہتر سمجھتے ہو۔)

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام منصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لئے سہولت پیدا کرنا اور رفاھیہ عامہ ہو۔ آیۃ کریمہ میں مذکور ہے: "یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (بقرہ ۲/۱۸۵)

(یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے۔ مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا) نیز حدیث شریف میں آیا ہے۔

"یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"

(بخاری اور اس کی شرح ص ۴۵ ج ۲ نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ صحیح مسلم میں بھی آئی ہے ص ۱۴۱ ج ۵)

یعنی سہولت پیدا کرو، دشواری پیدا نہ کرو، اور مانوس بناؤ، وحشت نہ دلاؤ،

"خذوا من العمل ما تطیقون"

(بخاری اور اس کی شرح عینی ص ۸۵ ج ۱۱)

یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو۔

ما نهیتکم عنه فاجتنبوه وما امرتکم به فافعلوا ما استطعتم (صحیح مسلم ص ۹۱ ج ۷ یہی حدیث باختلاف الفاظ صحیح بخاری میں بھی ہے دیکھو شرح عینی ص ۳۱ ج ۲۵)

یعنی جس کام سے میں تمہیں منع کروں اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں، اسے حتی المقدور کرو۔

احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ تغیرات احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کی وجہ سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے۔

وہ تمام دلائل و اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے مستند ماخذوں، قدیم روایات اور مختلف مذاہب کے علماء کی آراء پر مبنی ہیں اس قاعدۂ کلیہ کی جزئیات ہیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل ہے۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود کے اعتبار سے انہی اسباب پر گردش کرتے رہتے ہیں اور رفاہیۃ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ نیز اختلاف ماحول، تغیرات عصریہ اور متبادل رسم و رواج سے بھی متأثر ہوتے ہیں (قواعد الاحکام تالیف عز بن عبد السلام (ص ۴ ج ۲)

بیان مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرۂ انسانی کے نشوو ارتقاء کے لئے کبھی سدِ راہ نہیں ہوئی بلکہ وہ ہر ملک اور ہر زمانے کی معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی ہے۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے کے لئے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور ابو یوسفؒ جیسے باہمت اور عزم صحیح رکھنے والے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جنھوں نے شرع اسلامی کے منشار کو سمجھا

اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے
میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا بلکہ
ہر فن کے صاحب نظر اور ماہر موجود تھے۔
شرع اسلامی کا مطمح نظر ہمیشہ مصالح عامہ، سرفاھیۃ
عامہ اور عوام کی سہولت پر مبنی رہا ہے۔
(فلسفۃ التشریع فی الاسلام للعلامۃ الدکتور صبحی المحمصانی
رئیس عدالۃ المرافعہ، بیروت از صفحہ ۲۴۰ تا ۲۷۰)

علامہ ڈاکٹر صبحی محمصانی کا یہ طویل اقتباس اس سے پہلے
علامہ محمد معروف دوالیبی کا تفصیلی بیان آپ کے سامنے اس لئے
پیش کیا ہے تاکہ مسئلہ کا مالہ وما علیہ پوری طرح آپ پر واضح
ہو جائے اور آپ کو معلوم ہو جائے کہ شریعت اسلامی خدانخواستہ
کوئی جامد اور بے لچک قانون نہیں ہے جس میں زمانہ کے تغیرات،
عادات ورسوم ورواج کے تبدلات، مصالح عامہ اور رفاہیۃ
عامہ کے مقتضیات کو یکسر نظر انداز کر کے مخصوص مراسم واعمال
کی ادائیگی پر مجبور کیا گیا ہو۔ فقہی اور اجتہادی احکام میں تو ہر دور
کے فقہاء نے تبدیلیاں کی ہی ہیں علاوہ ازیں جو احکام نصوص قرآنی
وسنت نبوی سے ثابت ہیں ان کی بھی روح کو سمجھ کر خلفائے راشدین
اور ائمہ فقہ نے جہاں مصلحت وقت کے مطابق انہوں نے ترمیم یا
تبدیلی کی ضرورت سمجھی ہے، اس کے لئے قدم اٹھانے میں کوئی
ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔

جبکہ نصوص قرآنی وسنت نبوی سے ثابت شدہ احکام میں

تبدیلیٔ حالات سے تبدیل وترمیم کا عمل جاری رہا ہے تو کوئی
وجہ نہیں کہ اجماع اور قیاس سے ثابت شدہ احکام میں یہ عمل
جاری نہ ہو سکے۔

عورتوں کی دیت یا شہادت کا مسئلہ نہ اصول دین یعنی
توحید ورسالت اور ایمان باللہ والملائکہ والکتب والآخرہ میں سے
ہے۔ نہ عبادات میں سے اس کا تعلق دنیوی اور انسانوں کے
باہمی معاملات سے ہے جن میں باتفاق فقہاء تبدیلیٔ زمان ومکان
اور تغیر احوال وظروف اور تغایر رسوم ورواج اور عادات
ودنیات سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

اسلام جب آیا تو اس کے پہلے مخاطب عرب تھے جہاں
عورتوں کی نہ کوئی اہمیت تھی نہ قدر وقیمت، ان کے ہاں باہمی
خانہ جنگیوں میں قدر وقیمت جنگجو افراد اور نبرد آزما اشخاص کی
تھی۔ عورتیں نہ جنگیں لڑتی تھیں نہ نبرد آزمائی کے جوہر دکھاتی
تھیں۔ ان کے ہاں مردوں کی قدر قیمت تھی۔ عورتوں کی کوئی قدر
وقیمت نہیں تھی عورتیں محض جنسی آسودگی کا ایک ذریعہ تھیں ان کا
کوئی اور مصرف تھا ہی نہیں۔ جنگ وجدال ان کا روز کا مشغلہ
تھا جس میں مرد آئے دن کام آتے رہتے تھے۔ لہٰذا عورتوں کی
کثرت تھی جس کی وجہ سے ان کی اہمیت اور بھی کم ہو گئی تھی۔
ایک ایک سردار اور رئیس کے گھر میں دس دس بیس بیس بیویاں
اور لاتعداد کنیزیں ہوتی تھیں۔ ان کے ہاں ایک اونٹنی اور ایک
گھوڑے کی جو قدر تھی عورت کی اتنی بھی قدر نہیں تھی۔ لڑکا کسی

کے ہاں پیدا ہوتا تھا تو خوشی کے شادیانے بجائے جاتے تھے اور لڑکی کا پیدا ہونا نحوست کی نشانی سمجھی جاتی تھی اور قرآن کریم کے الفاظ میں

وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ ۝ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْٓءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ ؕ اَيُمْسِكُهٗ عَلٰى هُوْنٍ اَمْ يَدُسُّهٗ فِى التُّرَابِ ؕ اَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ۝

(۱۶/۵۸-۵۹)

جب ان میں سے کسی کو لڑکی کی پیدائش کی خبر دی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے اور وہ خون کے گھونٹ پی کر رہ جاتا ہے۔ اس بدخبری کی وجہ سے اپنی قوم سے چھپا چھپا پھرتا ہے۔ اس ذلت کے باوجود اسے رکھے یا مٹی میں دبا دے۔ دیکھو تو وہ کتنا برا فیصلہ کرتے ہیں۔

یہ مفروضہ ہی نہیں تھا بلکہ وہ سچ مچ لڑکیوں کو مٹی میں دبا دیا کرتے تھے۔ قرآن کریم نے اس شقاوت اور سنگ دلی کو کیسے دل خراش انداز سے بیان کیا ہے

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ۝ بِاَىِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ ۝

(۸۱/۸)

ذرا تصور تو کرو جب زندہ درگور کردہ لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ میں قتل کی گئی تھی۔

اس کے برعکس لڑکے ان کے ہاں انتہائی قدر و قیمت کی چیز تھے۔ قرآن کریم نے بھی ان کے معاشرہ کی صورت گری کرتے ہوئے یہی فرمایا ہے کہ

المال والبنون زينة الحيوة الدنيا

(۱۸/۴۶)

مال و دولت اور بیٹے ہی دنیوی زندگی کی زینت ہیں حتیٰ کہ حق تعالیٰ کو بھی یہ شکایت فرمانی پڑی۔

فَاسْتَفْتِهِمْ اَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُوْنَ

(۳۷/۱۴۹)

اے پیغمبر! ذرا ان سے پوچھئے تو کہ کیا تیرے پروردگار کے تو لڑکیاں ہیں اور ان کے لئے لڑکے ہیں۔

اور۔ اَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ ۝

(۵۲/۳۹)

کیا اللہ کے لئے لڑکیاں رہ گئی ہیں اور تمہارے لئے لڑکے ہیں۔

اس عورت کی بے کسی میں صرف مرد ہی قصوروار نہیں تھا۔ اس کی ذمہ دار اس معاشرہ کی عورتیں بھی تھیں۔ عورت نے کارزار حیات میں نہ بھرپور حصہ لیا اور نہ اپنی اہمیت کا ثبوت دیا اس نے مرد کے جنسی جذبات کی تسکین سے زیادہ اپنا کوئی مصرف ثابت ہی نہیں کیا۔ اس نے اپنی قدر و قیمت اتنی ہی سمجھی کہ وہ مردوں کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بنی رہے تاکہ اس کا دل بہلا سکے۔

اس نے اپنی ساری تگ و تاز کا مطمح نظر یہی سمجھا کہ چراغ خانہ بنی رہے۔ اور نت نئے طریقوں سے مردوں کا دل لبھانے کی کوشش کرتی رہے۔

دنیا میں نہ جانے کتنی عظیم الجثہ اور طاقتور مخلوقات پیدا ہوئیں اور فنا کے گھاٹ اتر گئیں۔ یہاں ہر مخلوق کو اپنی بقاء کا جواز ثابت کرنے کے لئے جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ حکماء اور فلاسفہ نے تو کہا ہے کہ روئے زمین پر وہی ہستی زندہ رہتی ہے جو اپنے اصلح ہونے کا ثبوت دیتی ہے لیکن قرآنی نظریہ اس سے چار قدم آگے ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ زندہ وہی رہتا ہے جو اپنے انفع ہونے کا ثبوت دے سکے۔

وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ

(۱۳/۱۷)

اور جو مخلوق نوع انسانی کے لئے منفعت بخش ہوتی ہے وہی زمین پر زندہ رہتی ہے۔

قدیم عہد میں عورت نے اپنے انفع ہونے کا ثبوت تو در کنار اپنے اصلح ہونے کا بھی ثبوت نہیں دیا اس لئے نہ اس کی کوئی قدر و قیمت ہوئی اور نہ اہمیت۔

دنیا نے آج بہت ترقی کر لی ہے۔ لیکن اس ترقی کے یہ معنے نہیں ہیں کہ آج کے انسان نے کائنات میں یا کائنات کی قوتوں میں کوئی خاص اضافہ کر لیا ہے اور کچھ نئی قوتیں تخلیق کر لی ہیں۔ آج کے انسان نے صرف یہ کیا ہے کہ کائنات

میں جو قوتیں پہلے سے موجود تھیں اور حق تعالےٰ نے پیدا کی ہوئی تھیں ان کا اکتشاف کر لیا ہے، مخفی اور نامعلوم قوتوں کو معلوم کر لینا اور ان سے کام لینے کے ذرائع دریافت کر لینا عمل تخلیق نہیں ہے محض اکتشاف ہے۔ قرآن کریم بھی صحیفۂ فطرت ہے اس میں تمام امکانات کے احکام و قوانین موجود ہیں آج کے اہل علم قرآن پر غور و فکر کر کے اپنے تدبر و تفکر سے قرآنی آیات میں کوئی اضافہ نہیں کر رہے ہیں البتہ قرآنی آیات میں مضمر امکانات کا اکتشاف کر رہے ہیں جو وقت کے ساتھ اپنے آپ کو منکشف کرتے جا رہے ہیں قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ۔

سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ

(۴۱/۵۳)

ہم لوگوں کو اپنی آیتیں آفاق اور خود ان کے نفسوں میں دکھاتے چلے جائیں گے حتی کہ ان کے لئے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ قرآن جو کچھ کہتا ہے وہی حق ہے۔

افلاطون نے اپنے عہد میں غلامی کے جواز اور مبنی بر فطرت ہونے کے لئے دلائل کا انبار لگا دیا تھا اور اسے برحق ثابت کیا تھا۔ لیکن تلخ تجربات اور زمانے کے تھپیڑوں نے آج ثابت کر دیا کہ غلامی اور (SALAVERY) غلط، غیر فطری اور ظالمانہ عمل ہے۔ آج کا ہر معمولی طالب علم اس حقیقت کا معترف ہے۔ اقوام متحدہ

کے ڈیڑھ سو ممبر ممالک نے جو آج آزاد دنیا کا مجموعہ کہلاتے ہیں
غلامی کے خلاف اقوام متحدہ کے چارٹر پہ دستخط کئے ہوئے ہیں۔
جس کے معنی یہ ہیں کہ آج پوری دنیا اس حقیقت کو تسلیم کئے ہوئے
ہے کہ افلاطون نے جو کچھ کہا تھا وہ غلط تھا اور اس نے غلامی کے
جواز پر جو دلائل پیش کئے تھے وہ غلط فہمی کا شاہکار تھے۔
لیکن اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ آج کا ایک معمولی طالب علم عقل
وخرد میں افلاطون سے بڑھ گیا ہے۔ افلاطون، افلاطون ہے
آج کا ایک طالب علم، ایک طالب علم ہے۔ چہ نسبت خاک را
با عالم پاک۔ اس میں نہ افلاطون کا کچھ قصور ہے اور نہ آج کے
طالب علم کا کوئی کمال۔ قدرت نے اپنے راز اور مخفی حقائق
افلاطون کے عہد میں منکشف نہیں کئے تھے جو آج کر دئیے ہیں۔
لہٰذا آج کا ایک طالب علم بھی سمجھتا ہے کہ غلامی ناجائز اور خلاف
فطرت ہے جبکہ اپنے زمانے میں افلاطون اسے نہیں سمجھ سکا تھا۔
یہی حال قرآن کریم کا ہے۔ قرآن کریم میں آج سے چودہ سو سال
پہلے بھی یہ آیت موجود تھی۔

فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ
حَتّٰٓى اِذَآ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ ۙ فَاِمَّا
مَنًّۢا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ
اَوْزَارَهَا (۴۷/۴)

تو اے مسلمانو! جب تمہارا مقابلہ کفار سے ہو تو انکی
گردنیں مارو حتیٰ کہ جب تم خوب خونریزی کر چکو تو ان کی

مشکیں کس لو پھر یا احسان رکھ کر چھوڑ دو یا فدیہ لے کر
چھوڑ دو حتیٰ کہ جنگ اپنے ہتھیار رکھ دے۔

ہمارے فقہائے متقدمین نے اپنے عہد کے حالات و کوائف
اور اس دور کے عقل وفہم کے مطابق فَاِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ کا یہ مطلب
سمجھا کہ انھیں غلام بنا لو کیونکہ قتل نہ کرنا اور زندہ چھوڑ دینا اور
غلام بنا کر رکھ لینا ان کے نزدیک احسان رکھ کر چھوڑ دینا ہی
تھا۔ اس دور کی عقل وفہم کا یہی تقاضا تھا) اور ہم جس دور میں
زندگی بسر کر رہے ہیں اس میں غلام بنا کر کسی انسان کو زندہ رکھنا
اس کو قتل کر دینے سے بدتر ہے کیونکہ یہیں ہزار مزاحمتوں اور
مخالفتوں کے بعد یہ سبق حاصل ہوا ہے اور ہزار فسادات اور
خوں ریزیوں کے بعد قدرت نے ہم پر اپنا یہ راز منکشف کیا
ہے تو اس میں نہ ہمارے فقہائے متقدمین کا کوئی قصور فہم
ہے اور نہ ہمارا کوئی کمال فہم ہے۔ نہ فقہائے متقدمین ہم سے
کم قرآن کو سمجھتے تھے نہ ہم ان سے زیادہ قرآن کو سمجھنے والے
ہو گئے ہیں۔ یہ تو قدرت کی کرم فرمائیاں ہیں جو بتدریج آہستہ آہستہ
نازل ہو رہی ہیں اور اپنے راز منکشف کرتی جا رہی ہیں۔

یہی حال عورت کی دیت کا ہے ہمارے فقہائے متقدمین
نے اس دور میں کہ تہذیب وتمدن اس مرحلہ پر تھا کہ نہ عورت
کی کوئی اہمیت تھی نہ قدر وقیمت۔ نہ مردوں نے عورتوں کو
اوپر اٹھانے کی کوشش کی تھی اور نہ عورتوں ہی نے خود اوپر
اٹھنے کی کوئی سعی کی تھی۔ قرآن کریم اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنے ارشادات اور حضور کے عمل نے مطمح نظر کی نشاندہی ضرور فرمادی تھی لیکن اس دور کے علماء فقہاء اپنے دور کی عملی مجبوریوں کے تحت جس طرح غلامی کو بالکل ختم نہ کر سکے اسی طرح عورتوں کی کمزور حیثیت کو بھی بالکل ختم نہ کر سکے لیکن آج جس طرح غلامی کو ختم کرنے سے صحابۂ کرام اور اسلاف پر کوئی حرف نہیں آتا اسی طرح آج اگر ان فقہاء کی آراء کے خلاف دیت کی مساوات کا قول قبول کیا جائے تو اس سے ان کی توہین کیوں سمجھی جائے؟

آج جبکہ عورت نے اپنی صلاحیتوں اور نفع بخشیوں کا پورا پورا ثبوت مہیا کر دیا ہے۔ آج جب کہ وہ ڈاکٹر ہے، انجینیر ہے، فلاسفر ہے، سائنس داں ہے، فن کار ہے، استاد ہے، سپاہی ہے پائلٹ ہے خلائی جہازوں میں مردوں کے شانہ بشانہ مصروف سفر ہے۔ وکیل ہے، بیرسٹر ہے، ہنرمند ہے۔ اگر آج کا اہل علم طبقہ فقہائے متقدمین کے خلاف سوچ رہا ہے تو کوئی کمال نہیں ہے۔ یہ تو حالات و واقعات اور حقائق کا تقاضا ہے اور بس!

موجودہ دور میں عورتوں کی صورت حال کیا ہے۔ اس کا سرسری اندازہ مندرجہ ذیل رپورٹ سے لگایا جا سکتا ہے۔

روزنامہ نوائے وقت کراچی مؤرخہ ۲۰ ذی الحجہ ۱۴۰۴ھ مطابق ۱۷ ستمبر ۱۹۸۴ء اپنے اڈیٹوریل نوٹس میں "شعبہ زراعت کی کارکن خواتین" کے عنوان سے رقم طراز ہے۔

اقوام متحدہ کے عالمی ادارۂ خوراک و زراعت کے ایک تحقیقی جائزہ سے یہ حقیقت منظر عام پر آئی ہے کہ لاطینی امریکہ کو چھوڑ کر ۸۲ ترقی پذیر ملکوں میں ۴۲ فیصد زراعتی کارکن یا محنت کش (جو کھیتوں میں کام کرتے ہیں)، عورتوں کے طبقہ پر مشتمل ہیں۔ افریقہ کے صحرائی علاقوں کی زراعت میں عورتوں کا تناسب سب سے زیادہ ہے اور ایشیا کی [illegible] باڑی میں چالیس فیصد عورتیں پوری سرگرمی اور تندہی سے اناج اور دوسری نقد فصلوں کی پیداوار میں براہ راست شرکت کرتی ہیں۔ اس طرح عالمی سطح پر پہلی بار یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ دنیا کو اناج مہیا کرنے میں عورت کا حصہ عام تصور یا قیاس سے کہیں زیادہ ہے۔ پھر عورت کی گھریلو ذمہ داریاں پیش نظر رکھی جائیں تو اس جنس لطیف کی تندرست و توانا خدمات کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ جو خواتین کھیتوں میں کام کرتی ہیں، وہی گھر میں اپنا اگایا ہوا اناج وغیرہ پکا کر کھانا بھی تیار کرتی ہیں۔ بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داریاں اس کے علاوہ ہیں۔ لیکن عورتوں کے اس طبقے کا تعلق سو فیصد دیہات سے ہے۔ لہٰذا پاکستان کی وفاقی اور صوبائی حکومتوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ قوم پر گرانقدر احسان کرنے والی خواتین کے اس

طبقے کو بطور خاص زیور خواندگی سے آراستہ کرنے کی
ہر ممکن کوشش کریں گی تاکہ وہ اپنے زراعتی، گھریلو،
اور معاشرتی فرائض کو پہلے سے بھی بہتر طور پر انجام
دے سکے۔ قوم کو اپنے اس گراں بہا اثاثے کی قدر
کرنی چاہیے۔

اس اقتباس سے آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ آج کل عورت
کی وہ حیثیت ہرگز نہیں ہے جو آج سے ایک ہزار سال پہلے
ہمارے ائمہ فقہاء کے دور میں تھی۔ تو کیا ان حالات میں آنکھیں
بند کر کے ہمیں لفظاً لفظاً اسی کی پیروی کرنی ضروری ہے جو ہمارے
فقہاء فرما گئے تھے۔ پرویز ناقص خیال ہے کہ ایسا کرنا شدید
ناانصافی ہوگی۔

مولانا گوہر رحمٰن صاحب فرماتے ہیں کہ

خالد اسحٰق صاحب فرماتے ہیں کہ دیت کے نصف
ہونے پر (قرون اولیٰ میں وضاحت من جانب مدیر)
احتجاج اس لئے نہیں ہوا تھا کہ عورت پر مرد کا تسلط
قائم تھا۔ عورتیں قرآنی مساوات کی سطح پر نہیں
تھیں کوئی ان کے حقوق کے لئے کھڑا نہیں ہوا تھا۔
آجکل عورت خاندان میں اپنے رول اور معاشی طور
پر اپنے حقوق سے زیادہ آگاہ ہے۔ وہ اب زیادہ
تعلیم یافتہ اور ذہنی طور پر زیادہ مستعد ہے اور
ان کی ایک بڑی تعداد (کیا واقعی پاکستانی عورتوں

کی بڑی تعداد؟) خاندان کی آمدنی میں اضافے کے لئے
کام کر رہی ہیں۔

میں پوچھتا ہوں کہ حضرت عمر فاروقؓ نصف دیت کا
قانون نافذ کر رہے تھے۔ اس وقت بھی کیا عورتوں
کے حق میں کوئی آواز اُٹھانے والا موجود نہیں تھا؟
ازواج مطہرات اور صحابیات قرآنی نظریۂ مساوات کو
نہیں سمجھ سکتی تھیں یا وہ سب جناب عمر فاروقؓ اور
صحابۂ کرام سے ڈرتی تھیں۔ اگر ایسا تھا تو پھر صحابہ اور عمر
فاروقؓ کی حیثیت آپ کی نظر میں کیا ہے؟ ذرا کھل کر
بات کیجئے تاکہ پتہ چل سکے کہ آپ کے خیالات ہیں کیا؟
عائشہؓ اور دیگر صحابیات کیا تعلیم یافتہ نہیں تھیں؟
اور کیا آج کی عورت ان سے زیادہ تعلیم یافتہ ہے؟
شاید آپ کے ذہن میں تعلیم کا نصاب اور مفہوم کچھ دوسرا
ہے۔

ترجمان القرآن ماہ ستمبر ۸۴ء صـ ۳۹

مجھے نہایت ہی افسوس ہے کہ مولانا موصوف نے اس پیرا
گراف کے ذریعہ عام ناظرین کے جذبات عقیدت کو سرافروختہ
کر کے اپنے مخالفین کے خلاف نفرت و حقارت کا الاؤ
بھڑکانے کی مذموم کوشش فرما کر کچھ بلند ذہنیت کا ثبوت مہیا نہیں
فرمایا۔ یہ طرز عمل مناظرانہ ذہنیت کا غماز ہے۔ علمی گفتگو میں یہ

طرزِ عمل دلیل کے اعتبار سے اپنی کمزوری اور نہیدستی کا ثبوت تو ہو سکتا ہے مگر اہل علم و بصیرت کو مطمئن نہیں کر سکتا۔

اسد الغابہ فی اسماء الصحابہ میں حضرت امیر معاویہ رضؓ کے تذکرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ

وقال ابن عمر رضؓ ما رأیت احدا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسود من معاویہ رضؓ فقیل له ابو بکر رضؓ و عمر رضؓ و عثمان رضؓ و علی رضؓ فقال کانوا واللہ خیرا من معاویۃ رضؓ و افضل ومعاویۃ اسود ولما دخل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الشام ورأی معاویۃ قال ھذا کسریٰ العرب (اسد الغابہ ص ۳۸۶ ج ۴)

حضرت ابن عمر رضؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد معاویہ رضؓ سے بڑا سردار نہیں دیکھا، لوگوں نے کہا کہ ابوبکر، عمر، عثمان اور علی سے بھی زیادہ تو ابن عمر رضؓ نے فرمایا کہ یہ حضرات اللہ کی قسم معاویہ رضؓ سے بہتر اور افضل تھے لیکن امیر معاویہ رضؓ بہت بڑے سردار (مدبر و منتظم) تھے اور جب حضرت عمر بن الخطاب شام میں داخل ہوئے اور انھوں نے امیر معاویہ رضؓ کو دیکھا تو فرمایا تھا کہ یہ عرب کے کسریٰ ہیں۔

جیسا کہ ظاہر ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ افضل اور بہتر ہونا ایک الگ چیز ہے اور کسی خاص معاملہ میں جزئی طور پر افضل اور بہتر لوگوں سے کسی مفضول شخص کا کسی بات کو سمجھ لینا دوسری بات ہے۔ یہ ان کی افضلیت اور خیریت کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارا عقیدہ یہی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا ساری امت کے عورتوں سے افضل اور بہتر ہیں ان کی فضیلت و برتری میں کوئی ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن دینوی امور میں آج کی نسل اب سے ڈیڑھ ہزار سال پہلے کی نسل سے عقلی اور ذہنی طور پر بہت آگے ہے۔ ڈیڑھ ہزار سال پہلے کو چھوڑیئے، واقعہ تو یہ ہے کہ آج کی موجودہ نسل اپنی پچھلی نسل سے ہزار درجے آگے ہے۔ آج کے ایٹمی دور کا ایک نابالغ پچھلی نسل کے بڑے بوڑھوں سے بمراحل آگے ہے۔ بقول نقادانِ فن کے "سچائیاں اور حقیقتیں اپنے آپ کو یکبارگی نمایاں نہیں کرتیں، وہ بتدریج اور بالترتیب اپنے آپ کو واشگاف کرتی ہیں"۔ قرآن کریم بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنی آیتیں انفس و آفاق میں بتدریج آہستہ آہستہ ہی نمایاں فرماتے جائیں گے۔ (۴۱/۵۳)

لہٰذا قدرت الٰہیہ نے اپنے جن اسرار و رموز کو ابھی واشگاف نہیں کیا تھا اگر ان تک حضرات عائشہ رضی اللہ تعالےٰ اور دیگر امہات المؤمنین اور صحابیات کے اذہان نے رسائی حاصل نہیں کی تو اس میں ان کا کوئی قصور فہم یا نقص ذہانت نہیں ہے۔ انسانی ذہن و فہم، عقل و فراست اپنے دور کی معیشت و معاشرت

اور احوال وظروف کی اسیر ہوتی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے علم و ذہانت پر آج کی پوری دنیائے انسانیت قربان کی جا سکتی ہے بلکہ ان کی علمیت و ذہانت تو خود صحابہ کے دور کی علمیت و ذہانت سے بھی آگے تھی۔ ان کا مقام تو ہے کہ بڑے بڑے صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی عقل و فہم کی انہوں نے اصلاح اور تصحیح فرمائی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ آج خود جماعت اسلامی اس پر مصر ہے کہ جمہوری انداز حکومت عین اسلام ہے اور الیکشن بازی، بالغ رائے دہی، پارلیمانی جمہوریت، جماعتی انتخاب کا اصول قرآن کریم سے اور سنت صحابہ سے ثابت ہے اور قرآن کریم کے حکم وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ لیکن حضرات صحابۂ کرام نے اس آیت کریمہ سے یہ بات نہیں سمجھی تھی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کے بعد بیس تیس انصاری قبائیلی سردار سقیفۂ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ مہاجرین کے کانوں میں یہ بات پہنچی تو حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم صرف تین مہاجرین اس مجمع میں جا کر شامل ہو گئے، تقریریں ہوئیں، مختلف تجاویز سامنے آئیں اور تھوڑی سی جرح و قدح اور بحث و مباحثے کے بعد ان پچیس تیس صحابۂ کرام کی اکثریت نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کر لیا۔ ان اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تو وامرھم شوریٰ بینھم کی یہی تفسیر

سمجھی تھی اور وہ اسی کو صحیح سمجھتے تھے۔ بنو ساعدہ کی اس چوپال میں کوئی عورت ذات شامل نہیں تھی۔ لیکن آپ آج عورتوں کی تنظیمیں قائم کرتے ہیں (چنانچہ جماعت اسلامی کی خواتین کی شاخ آپ کے ہاں موجود ہے) عورتوں سے الیکشن میں ووٹ بھی ڈلواتے ہیں طلبہ کی، مزدوروں کی، کسانوں کی تنظیمیں قائم کرتے ہیں اور الیکشنوں میں ان سے کام بھی لیتے ہیں۔ صحابۂ کرام کے بابرکت دور میں ان میں سے کسی کا بھی وجود نہیں تھا نہ انہوں نے قرآنی ارشاد وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ کا یہ مطلب سمجھا تھا جو آپ حضرات آج سمجھ رہے ہیں۔

میں پوچھتا ہوں کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر اور دیگر صحابۂ کرام جب سقیفۂ بنی ساعدہ میں سربراہ مملکت کا انتخاب کر رہے تھے تو کیا شُوْرٰى بَيْنَهُمْ کا صحیح مطلب بیان کرنے والا کوئی نہیں تھا اور کیوں نہیں تھا اور کیا وہ حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ سے ڈرتے تھے؟ اگر ایسا تھا تو پھر حضرات صحابہ اور حضرات شیخین کی حیثیت آپ کی نظر میں کیا ہے؟ ذرا کھل کر بات کیجئے تاکہ پتہ چل سکے کہ آپ کے خیالات کیا ہیں؟ حضرت عائشہ اور دیگر صحابیات کیا قرآن کو نہیں سمجھتی تھیں؟ کیا آج آپ اور آپ کی عورتیں ان سے زیادہ تعلیم یافتہ اور قرآن کو سمجھنے والی ہیں؟ شاید آپ کے ذہن

ہیں قرآن فہمی کا مفہوم ہی کچھ دوسرا ہے۔"

آپ حضرات قرآن کریم کے معانی و مطالب کو حضرات شیخین اور اور حضرات صحابۂ کرام سے زیادہ سمجھنے والے یقیناً نہیں ہیں۔ آپ کا فرض ہے کہ آپ اعلان فرمادیں کہ یہ ساری جمہوریت اور اس کے لئے الیکشن بازی کے سارے جھمیلے خلاف قرآن اور خلاف اسلام ہیں صدر ضیاء الحق کو چاہیئے کہ کسی چالیس پچاس سرداروں، اور نمائندگان قبائل کے اجتماع میں خود کو سربراہِ مملکت منتخب کرالیں اور صدر کا عہدہ سنبھال لیں۔ یہی عین اسلام ہے اور یہی قرآنی تقاضا ہے۔ ملک گیر انتخابات میں کروڑوں روپئے کا ضیاع ہے اور فتنہ و فساد کو دعوت دینے کا نقصان الگ ہے۔

فرمایئے، کیا آپ اس کے لئے تیار ہیں؟

اسلام نے ہر معاملہ میں اجتماعیت پر زور دیا ہے۔ اسلام کی نظر میں انفرادی مسائل کو قطعاً وہ اہمیت حاصل نہیں ہے جو اجتماعی مسائل کو حاصل ہے۔ ایک عورت اگر غلطی سے قتل ہوجاتی ہے تو اس کی دیت کا مسئلہ ایک انفرادی معاملہ ہے۔ لیکن اسلامی نظامِ حکومت اور اس کے سربراہ کا انتخاب پوری قوم اور پورے ملک سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ اجتماعی مسئلہ ہے جس کی اہمیت اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔ اگر ایک اجتماعی مسئلہ میں آپ قرآن کریم کی تفسیر و تشریح بدل سکتے ہیں اور معاشی، معاشرتی اور معیشتی احوال و ظروف کے

ماتحت اتنی بڑی تبدیلی لا سکتے ہیں تو ایک انفرادی معمولی سے معاملے میں انہی احوال و ظروف کے ماتحت اس قسم کی تبدیلی کیوں نہیں لا سکتے؟

مولانا موصوف نے فرمایا ہے کہ

"خالد اسحٰق صاحب نے کہا ہے کہ معیشت کے نقطۂ نظر سے یہ دلیل درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ عورت گھر کو سنبھالتی ہے اور گھر کا کام بلا اجرت کرتی ہے۔ حیرت ہے کہ معاشی کفالت کا مالی بوجھ اٹھانے اور گھر کا کام کرنے کے درمیان موصوف نے کوئی فرق محسوس نہیں کیا۔ گھر کا کام تو عورت کرتی ہے لیکن اس گھر اور اس کا اندرونی کام کرنے والی کو تحفظ کون دیتا ہے؟ گھر کی ضروریات اور اشیاء استعمال کون فراہم کرتا ہے؟ نیز عورت یہ کام بلا اجرت تو نہیں کرتی ایسا تو نہیں ہے (بالعموم) کھاتی تو اپنا ہو اور کام مردوں کا کرتی ہو۔ اگرچہ بیوی، بیٹی، بہن اور ماں وغیرہ کی حیثیت مزدور اور نوکرانی کی تو نہیں ہوتی، لیکن اس کی معاشی ضروریات مرد فراہم کرتے ہیں۔ تو یہ گھر کو سنبھالنا اور گھر کے کام کرنا ایک طرح سے بالمعاوضہ ہے بلا معاوضہ نہیں ہے۔"

(ترجمان القرآن ماہ ستمبر ۸۴ء ص ۳۳)

مجھے افسوس ہے کہ مولانا موصوف نے ایک عملی مسئلہ کو نظری مسئلہ بنا کر جواب دینے کی کوشش فرمائی ہے۔ یہ بات کہ عورت جو

کچھ کرتی ہے۔ گھر کا کام کرتی ہے، بچوں کی پرورش کرتی ہے، کھیتی باڑی کرتی ہے، کھانا پکاتی ہے، کپڑے سیتی ہے، گھر کی صفائی کرتی ہے اور شہری آبادی میں کسب معاش کے لئے دفتروں اور فیکٹریوں میں ملازمتیں بھی کرتی ہے، اور دیہی آبادی میں اپنے مردوں کے ساتھ ہر محاذ پر ان کا ہاتھ بٹاتی ہے اور یہ سب کام دو وقت کی روٹی اور جسم کے تین کپڑوں کے عوض کرتی ہے جسے مولانا فرمارہے ہیں کہ وہ بلا معاوضہ یہ سارے کام تو نہیں کرتی۔ وہ اس کا معاوضہ لیتی ہے۔ مولانا مجھے کھانے کپڑے پر بغیر کسی تنخواہ کے کوئی ملازم عورت دلوادیں تو میں مولانا موصوف کا انتہائی ممنون ہوں گا۔

اس مرحلہ پر میری تجویز یہ ہے کہ حکومت وقت جو دیت وغیرہ کا قانون بنا کر نافذ کرنا چاہتی ہے اس کا فریضہ ہے کہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے وہ بطور ایک ٹسٹ اور امتحان کے چھ ماہ کے لئے حضرات علمائے کرام کے گھروں کی عورتوں یعنی ماں، بہن، بیوی، اور بیٹی کو کسی ریسٹ ہاؤس میں رکھدے جہاں وہ مکمل آرام کریں اور چھوٹے اور بڑے بچوں کو گھروں پر چھوڑ دے اور حضرات علمائے کرام سے درخواست کرے کہ وہ چھ مہینے تک گھر چلا کر دکھائیں۔ اور ریسٹ ہاؤس میں اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا اور تمام ضروریات پہنچائیں۔ جہاں تک ہو سکے وہ سارے کام اپنے ہاتھوں سے عورتوں کی طرح خود انجام دیں اور انھیں اس کی اجازت بھی دیدی جائے کہ جو کام وہ خود نہ کرسکیں اس کے لئے ملازم رکھ لیں اور معاوضہ دے کر اس سے کام کرالیں۔ اور پھر چھ مہینے کے

بعد ان سے پوچھے کہ فرمائیے حضرات! اب آپ کی رائے اور تجربہ کیا ہے؟ چھ مہینے تو بڑی بات ہے۔ دو تین مہینے ہی میں وہ توبہ نہ بول جائیں تو حکومت ان کی رائے کے مطابق ضرور قانون بنادے۔ اس تجربہ کے بعد انھیں اور خود حکومت کو بھی معلوم ہوجائے گا کہ عورت جتنا کچھ کرتی ہے وہ بالمعاوضہ کرتی ہے یا بلا معاوضہ کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ

قرآنی ارشاد۔

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ

(۴/۹۲)

اور جو کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کردے تو ایک مؤمن گردن کو آزاد کرنا ہوگا اور اس کے ورثار کو دیت حوالے کرنی ہوگی بجز اس کے کہ مقتول کے ورثار معاف کردیں۔

ہمارے فقہار متقدمین نے اگر یہ مطلب بیان کیا تھا کہ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہونی چاہئے کیونکہ اس وقت کے حالات و کوائف کے پیش نظر فقہائے متقدمین کا اس پر اجماع ہوگیا تھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے تو اس میں ان کا کوئی قصور نہیں تھا اور آج کے اہل اعلم اگر یہ سوچ رہے ہیں کہ فقہار کے اجماع سے قطع نظر قرآن کریم کی نص صریح دیت کے سلسلہ میں عورت اور مرد میں کوئی تفریق و امتیاز نہیں کررہی ہے اور آج کے

حالات و واقعات کا تقاضا بھی یہی ہے تو اس میں موجودہ عہد کے علماء کا کوئی کمال نہیں ہے۔ خدانخواستہ ایسا نہیں ہے کہ آج کے اہل علم قرآن کریم کو ان سے زیادہ سمجھ رہے ہیں اور متقدمین ہم سے کچھ کم سمجھتے تھے۔ یہ تو حالات و کوائف کی تبدیلی اور زمانہ کے انقلابات ہیں اس میں کسی کو چراغ پا ہونیکی ضرورت نہیں ہے۔

کیا ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہوسکتا ہے؟

ہم گذشتہ صفحات میں تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ حالات اور زمانہ کے اختلاف کے باعث ہمارے فقہاء کے نزدیک احکام بدل جاتے ہیں۔ ہم نے تفصیل کے ساتھ کافی مثالیں پیش کردی تھیں کہ خلفائے راشدین نے نصوص شرعیہ کے بھی خلاف احکام نافذ کئے ہیں۔ نصوص شرعیہ سے ہماری مراد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اجماع اور قیاس کا درجہ ان دونوں کے بعد ہی آتا ہے تو اگر قرآن و سنت کے احکام زمانہ اور اس کے حالات کی تبدیلی سے تغیر پذیر ہوسکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اجماع اور قیاس سے مستنبط مسائل و احکام تبدیل نہ ہوسکیں۔

ہم تفصیل کے ساتھ یہ بتا چکے ہیں کہ جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع کی اپنی کوئی ذاتی حیثیت نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے ضروری قرار دیا ہے کہ اجماع کے لئے قرآن و سنت کی کوئی سند اور دلیل ہونا ضروری ہے۔ اگر اجماع قرآن و سنت پر مبنی نہ ہو تو وہ ان کے نزدیک سراسر گمراہی اور ضلالت ہے۔ کیونکہ دین

مکمل ہوچکا ہے اب اس میں اپنی رائے سے اضافہ کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ تو جب اجماع کی شریعت میں یہ حیثیت ہے اور اس کے ساتھ ہی نصوص شرعیہ سے ثابت احکام بھی تبدیلیٔ زمانہ اور تبدیلیٔ حالات سے تبدیل ہوسکتے ہیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ تبدیلیٔ زمانہ اور تبدیلیٔ حالات سے اجماع سے ثابت شدہ مسائل میں تبدیلی نہ لائی جاسکے

تاہم مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استنباط و استدلال کے ساتھ ساتھ اس سلسلہ میں علماء و فقہاء کی تصریحات کو بھی دیکھ لیا جائے کہ وہ اس ضمن میں کیا رائے رکھتے ہیں اس موضوع پر محقق ابن امیر الحاج فرماتے ہیں کہ۔

"فخر الاسلام بزدوی نے کہا اور اس سب میں یعنی اجماع میں نسخ کا عمل اسی جیسے اجماع سے جائز ہے حتیٰ کہ جب کوئی حکم ایک زمانہ میں اجماع سے ثابت ہوا ہو تو جائز ہے کہ وہی علماء اس کے خلاف پر اجماع کرلیں تو اس اجماع سے پہلا اجماع منسوخ ہوجائیگا۔ اسی طرح دو زمانوں میں بھی، کیونکہ اس میں مقید کردینا اور بعد میں حکم کے تبدیل ہونے کا امکان ہے۔ اسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ فخر الاسلام کے اس قول کی وجہ اپنی کتاب "کشف الاسرار" میں یہ ہے کہ پہلے حکم کی مدت کے ختم ہوجانے یعنی جو حکم وحی سے ثابت ہوا ہے اس کے منسوخ ہونے کے

زمانہ کی معرفت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے ختم ہو گئی کیونکہ آپ کی وفات کے بعد وحی کا نسخ تو نہیں ہو سکتا لیکن جو حکم اجماع سے ثابت ہوا ہے اس کے نسخ کا زمانہ تو حضور کی وفات سے ختم نہیں ہو گیا کیونکہ اجماع کے انعقاد اور پیدائش کا زمانہ باقی ہے۔ لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ جس حکم پر پہلے اجماع والوں نے اجماع کیا تھا۔ اس کے بعد کے لوگ اس کے خلاف پر اجماع کر لیں۔ کیونکہ یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اجماع کسی مصلحت کی بناء پر منعقد ہوا ہو پھر وہ مصلحت بدل جائے تو دوسرا اجماع جو پہلے اجماع کو منسوخ کر دے دوبارہ منعقد ہو جائے۔ تو دوسرے اجماع سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ پہلے اجماع کی مدت ختم ہو گئی۔ لیکن اس کیلئے یہ شرط ہے کہ اجماع کا نسخ اسی جیسے اجماع سے ہو یعنی دونوں قوت کے اعتبار سے مساوی ہوں۔"

(التقریر والتحبیر للمحقق ابن امیر الحاج ص ۶۹-۷۰ ج ۳)

نیز علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ

"کیا کسی ایسے مسئلہ پر اجماع ہو سکتا ہے جس کے خلاف اس سے پہلے اجماع ہو چکا ہے؟

اسے جمہور نے منع کیا ہے کیونکہ اس سے دو اجماعوں

میں تصادم لازم آتا ہے۔ لیکن اسے ابو عبداللہ البصری نے جائز قرار دیا ہے اور امام رازی نے کہا ہے کہ یہی قول بہتر ہے۔ جمہور کی یہی دلیل ہے کہ اجماع کے حجت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے مخالف اجماع کا حصول ممتنع ہو۔ لیکن ابو عبداللہ البصری نے کہا ہے کہ اس کا یہ تقاضا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ اجماع ایک غایت تک ہی حجت ہو اور وہ غایت دوسرے اجماع کا حصول ہو۔ علامہ صفی ہندی نے کہا ہے کہ ابو عبداللہ کا ماخذ قوی ہے۔

(ارشاد الفحول للشوکانی ص ۸۵-۸۶)

اس مسئلہ پر المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ، جمہوریۃ المصر العربیہ نے اپنی مشہور تالیف "موسوعۃ الفقہ الاسلامی" جلد سوم میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ ہم اس کے اقتباسات نقل کرتے ہیں۔

سابق میں مخالف اجماع کا نہ ہونا

اجماع میں بعض علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سے پہلے کوئی مخالف اجماع نہ ہو چکا ہو اور بعض نے یہ شرط نہیں لگائی اور بعض علماء نے بعض حالات میں یہ شرط لگائی اور بعض حالات میں نہیں لگائی۔ اس سلسلہ میں موضوع کی تفصیل یہ ہے! جب کسی زمانہ کے علماء نے کسی حکم پر اجماع کر لیا پھر خود انہی کی رائے اس کے خلاف ہو گئی اور وہ اس سے رجوع

کرنے پر مجبور ہو گئے اور اب جو رائے انھیں ظاہر ہوئی تھی اس پر انہوں نے پھر اجماع کر لیا تو کیا یہ رجوع جائز ہو گا اور یہ نیا اجماع قابلِ شمار ہو گا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہ اختلاف اسی اختلاف پر مبنی ہے جو اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ اہل اجماع کے عہد کا خاتمہ صحت اجماع کے لئے ضروری ہے یا نہیں۔ جنہوں نے اسے ضروری قرار دیا تھا ان کے نزدیک تو چونکہ ان کا عہد ختم نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک رجوع کر لینا اور کسی نئی رائے پہ اتفاق کر لینا جائز ہے۔ اور جن علماء نے اہل اجماع کا زمانہ ختم ہونے کی شرط نہیں لگائی اور سمجھا ہے کہ اجماع اس پہلے لحظہ ہی سے منعقد ہو جاتا ہے جب انہوں نے اتفاق کر لیا تو انہوں نے اجماع کرنے والوں کے لئے رجوع کی اجازت نہیں دی۔ اور ان کے نئے اجماع کو قابلِ شمار نہیں سمجھا۔ یہ تو جب ہے کہ دوسرے اجماع کرنے والے وہی علماء ہوں جنہوں نے پہلا اجماع کیا تھا۔

لیکن جب دوسرے اجماع والے علماء ان کے علاوہ ہوں جنھوں نے اولاً اجماع کیا تھا تو اس میں بھی جمہور اور بعض علماء کے درمیان اختلاف ہے (۱)

تو جمہور کا خیال یہ ہے کہ کسی قوم کا اجماع اپنے سابقین کے اجماع کے خلاف جائز نہیں، کیونکہ پہلا اجماع ثابت ہو چکا اور حجت بن چکا تو اس کے خلاف بغاوت جائز نہیں بلکہ یہ گمراہی

(۱) ارشاد الفحول ص۸۱۔

ہے۔ اسی کو بعض کتب اصول میں "نسخ الاجماع بالاجماع" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی کے بارے میں مقدسی حنبلی نے کہا ہے۔ لیکن اجماع نہ منسوخ ہوتا ہے اور نہ اس سے اجماع کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ نص کا زمانہ ختم ہو جانے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ یعنی عہد نبوت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اور عہد نبوت کے بعد نسخ نہیں ہو سکتا، نیز نسخ بغیر نص کے نہیں ہو سکتا اور وہ اجماع کے ذریعہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ نسخ کسی نص ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے (۱)

اس کا حاصل یہ ہوا کہ ایک اجماع دوسرے اجماع سے منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع ثانی اگر بغیر کسی دلیل کے ہے تو وہ غلط ہے اور کسی دلیل سے ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ پہلا اجماع غلط تھا۔ اور اجماع غلط نہیں ہو سکتا۔ (۲)

زید یہ کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے کہ ایک اجماع کے بعد اس کے خلاف دوسرا اجماع صحیح نہیں ہے۔ ورنہ پہلے اجماع کا باطل ہونا لازم آئے گا، یا دونوں اجماعوں کا تعارض لازم آئے گا۔ اور دونوع باتیں غلط ہیں (۳)

اور ابو عبداللہ بصری اور امام رازی کی رائے یہ ہے کہ سابق اجماع کے خلاف اجماع کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ پہلا اجماع ایک غایت تک ہی حجت ہو اور وہ غایت

(۱) روضۃ الناظر ص۲۲۹ ج۱ (۲) حوالۂ سابقہ شرح دیکھئے۔
(۳) شرح الکافل لابن لقمان الزیدی ص۵۵۔

دوسرے اجماع کا منعقد ہو جانا ہے (۱)

اور چونکہ اجماع حنفیہ کے نزدیک مختلف مراتب کا ہوتا ہے۔ لہٰذا بعض حنفیہ نے ثابت کیا ہے کہ اجماع میں نسخ اسی جیسے اجماع سے جائز ہے چنانچہ شیخ فخر الاسلام بزدویؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ چنانچہ وہ اس میں کوئی تفریق نہیں کرتے کہ دوسری رائے پر اجماع کرنے والے وہی علماء ہیں جنہوں نے اس کے مخالف پہلی رائے پر اجماع کیا تھا یا ان کے علاوہ ہیں چنانچہ ان کے صریح الفاظ یہ ہیں۔

"اس میں اُسی کے مثل (اجماع) سے نسخ جائز ہے، یعنی اجماع میں، حتی کہ جب کوئی حکم ایک عہد کے اجماع سے ثابت ہو چکا تو جائز ہے کہ یہ لوگ اس کے خلاف پر اجماع کر لیں تو اس اجماع سے پہلا اجماع منسوخ ہو جائے گا۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں اجماع دو مختلف زمانوں میں ہوئے ہوں یا ایک ہی زمانے میں ہوئے ہوں۔

(کشف الاسرار للبزدوی ص $\frac{۹۸۲}{۳}$ ج)

اس موقع پر کشف الاسرار کے شارح عبدالعزیز بخاری نے متن کی تشریح اور تفسیر نیز اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے اور اس میں یعنی اجماع میں نسخ اسی جیسے اجماع سے جائز ہے حتی کہ اجماع قطعی کا نسخ اجماع قطعی سے جائز ہے لیکن اجماع قطعی کا نسخ

(۱) ارشاد الفحول ص ۸۱۔

اجماع ظنی سے جائز نہیں ہے۔

اور ظنی اجماع کو ظنی اور قطعی اجماع سے منسوخ کر دینا جائز ہے۔ چنانچہ اگر صحابہ نے کسی حکم پر اجماع کیا، پھر کچھ مدت کے بعد اس کے خلاف پر اجماع کر لیا تو یہ جائز ہے اور دوسرا اجماع پہلے اجماع کا ناسخ بن جائے گا کیونکہ وہ اسی کے مثل ہے اور اگر قرنِ ثانی (یعنی تابعین) نے ان کے خلاف پر اجماع کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس سے کم مرتبہ ہونے کی وجہ سے پہلے اجماع کا ناسخ نہیں بن سکتا۔ اگر قرنِ ثانی (یعنی تابعین) نے کسی حکم پر اجماع کر لیا اور پھر اس کے بعد خود انہوں نے ہی یا ان کے بعد والوں (تبع تابعین) نے اس کے خلاف پر اجماع کر لیا تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ دوسرا اجماع پہلے اجماع کے مثل ہے لہٰذا وہ ناسخ بن سکتا ہے۔

اور اجماع کا نسخ اس کے مثل سے اس لئے جائز ہے کہ جو حکم اجماع سے ثابت ہوا تھا اس کی مدت ختم تو ہو سکتی ہے۔ اور اس کی مدت کا اختتام حق تعالیٰ کی توفیق سے اہل اجتہاد کے، پہلے اجماع کے خلاف دوسرا اجتہاد کر لینے سے معلوم ہو گیا۔ جیسا کہ ایک نص، پہلی نص کے خلاف وارد ہونے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ پہلے حکم کی مدت اب ختم ہو چکی ہے۔ شیخ بزدویؒ کا پسندیدہ یہی مذہب ہے۔

لیکن جمہور اہل اصول نے اجماع کے ناسخ اور منسوخ ہونے کا انکار کیا ہے (۱)

(۱) شرح الکشف لعبد العزیز البخاری۔

اس پوری تفصیل سے واضح ہے کہ حنفیہ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک اجماع کے بعد دوسرا اجماع ہو سکتا ہے اور جن حضرات نے ایک اجماع کے بعد دوسرے اجماع کا انکار فرمایا ہے وہ وہی حضرات ہیں جو اجماع کے وجود کے اس حد تک قائل نہیں ہیں جس حد تک حنفیہ قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اجماع صرف چند مسائل میں ہے جو ضروریات دین اور اسلامی فرائض سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً وحدانیت، رسالت، کتاب، ملائکہ، پانچ نمازیں، نمازوں کی تعداد، نمازوں کے اوقات، نمازوں کی ترتیب روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ، صرف ایسے ہی مسائل میں اجماع ہو سکتا ہے اور اسے اجماع کہا جا سکتا ہے۔ لیکن جو چیزیں فرائض اور ضروریات دین سے تعلق رکھتی ہیں ان پر اجماع ہونے کے بعد اس کے خلاف اجماع ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کا انکار صراحۃً کفر ہے۔ اگر ان امور پر امت کا اجماع نہ بھی ہوا ہوتا تب بھی ان کا انکار کفر تھا اور اب اجماع ہو جانے کے بعد بھی ان کا انکار کفر ہے۔ جس معنے میں اور جس عمومیت کے ساتھ حنفیہ اجماع کے قائل ہیں اس کو تو ائمہ اربعہ میں سے اور کوئی مانتا ہی نہیں۔ لہٰذا ایسے اجماع کے خلاف جو حنفیہ مانتے ہیں اجماع ہونے کا ائمہ میں سے ایک بھی مخالف نہیں ہو سکتا۔ وہ ان کے نزدیک اجماع ہی نہیں ہے تو اجماع کے خلاف اجماع کہاں ہوا

علاوہ ازیں مزید اطمینان کے لئے علامہ حافظ ابن القیم

ایک اقتباس اور ملاحظہ ہو۔ وہ اپنی مشہور کتاب "الطرق الحکمیہ" میں فرماتے ہیں کہ

قال! ومن ذلك منعه بيع امهات الاولاد، و انما كان رأيا منه رآه للامة، والا فقد بعن فی حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومدة خلافة الصديق و لهذا عزم علی بن ابی طالب علی بيعهن، وقال "ان عدم البيع كان رأيا اتفق عليه هو وعمر" فقال له قاضيه عبيدة السلمانی: يا امير المومنين رأيك مع رأی عمر فی الجماعة احب الينا من رأيك وحدك "قال! اقضوا كما كنتم تقضون فانی اكره الخلاف"

(الطرق الحکمیۃ ص ۱۷-۱۸)

ابن القیم نے کہا! اور اسی سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا امہات الاولاد (وہ باندیاں جن سے ان کے مالک کی اولاد پیدا ہو جائے) کو فروخت کرنے سے منع کر دینا بھی ہے۔ یہ حضرت عمرؓ کی امت کے لئے اپنی رائے تھی ورنہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات اور صدیق اکبرؓ کے عہد خلافت میں فروخت ہوتی رہی ہیں۔ اسی لئے حضرت علیؓ نے ان کی فروخت کو جاری کر دینے کا ارادہ کر لیا تھا اور فرمایا

تھا کہ ان کا فروخت نہ کرنا ایک رائے تھی جس پر
انہوں نے اور حضرت عمرؓ نے اتفاق کر لیا تھا تو ان
کے قاضی عبیدہ سلمانی نے ان سے کہا: اے امیر
المؤمنین آپ کی رائے عمرؓ کے ساتھ جماعت میں
ہمیں آپ کی تنہا رائے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔
تو حضرت حضرت علیؓ نے فرمایا اچھا! جس طرح تم
فیصلے کرتے رہے ہو اسی طرح فیصلے کرتے رہو میں بھی
مخالفت کو پسند نہیں کرتا (الطرق الحکمیہ ص ۱۷-۱۸)

یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ یہاں مجھے
بتانا یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابۂ کرام کی اتفاق رائے سے
اپنے عہد خلافت میں، حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی حیات مقدسہ
اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے معمول کے
خلاف یہ فیصلہ فرمادیا کہ امہات اولاد کی فروخت ممنوع قرار
دیدی جائے چنانچہ ممنوع قرار دیدی گئی۔ اس کے بعد حضرت
عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بھی اسی پر عمل ہوتا رہا۔
صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا۔ لیکن اس کے بعد حضرت علیؓ اپنے
عہد خلافت میں اپنے قاضی عبیدہ سلمانی کو فرمارہے ہیں کہ امہات
الاولاد کی فروخت کی ممانعت ایک رائے تھی جس پر میں نے اور
حضرت عمرؓ نے اتفاق کر لیا تھا۔ لیکن اب میری رائے یہ ہے کہ
ان کی فروخت کی اجازت ہونی چاہئے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایک
اجماع کے بعد دوسرا اجماع ناجائز نہیں ہے اور نہ اجماع کی وہ

حیثیت ہے جو ہم نے سمجھ رکھی ہے کہ جس نے اجماع کے خلاف ذرا
زبان کھولی اس پر ہم نے کفر کا فتویٰ جڑ دیا۔ اس مسئلہ میں آپ
دیکھیں کہ حضرت علیؓ اجماع کے خلاف اپنے قاضی کو ہدایت دے
رہے ہیں۔ اگرچہ ان کے قاضی نے ان کی بات ماننے سے شرافت
کے ساتھ عذر کر دیا اور حضرت علیؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔
لیکن ان کے ذہن میں یہ بات آئی تو اور انہوں نے قاضی کو ہدایت
تو دیدی۔ اگر یہ اتنی بُری اور ملحدانہ بات تھی تو حضرت علیؓ قطعاً
اس کا ارادہ نہ فرماتے۔ یہ اجماع کے خلاف رائے دینے اور رائے
رکھنے کے لئے ایک دلیل ہے۔

بہرحال سابق اجماع کے خلاف اجماع کیا جا سکتا ہے اور
ہمارے فقہائے کرام کے نزدیک یہ بات ناجائز نہیں ہے۔ اس
کے بعد آپ اس پر بھی غور فرمائیں کہ جب اجماع کے بعد دوسرا
اجماع ہوگا تو اس کی صورت یہ تو قطعاً نہیں ہو سکتی کہ دفعتاً
پوری امت مسلمہ کی رائے تبدیل ہو جائے اور بیک وقت سب
کے سب سابق اجماع کے خلاف ایک دوسرا اجماع کر لیں۔ ایسا
ہونا عقلاً ممکن ہے نہ عادۃً۔ لامحالہ اس کی صورت یہی ہوگی کہ پہلے
کسی ایک عالم اور فقیہ کے ذہن میں گذشتہ اجماع کے خلاف
داعیہ پیدا ہوگا وہ دوسرے فقہاء و علماء سے اس کا ذکر کرے گا۔
انھیں اپنا ہم خیال بنائے گا تا آنکہ فقہا و علماء کا اتفاق رائے
ہو جائے۔ آج عالم اسلام ہزارہا میلوں پر پھیلا ہوا ہے۔ کسی
بات پر اتفاق رائے حاصل کرنے اور لوگوں کو اپنا ہم خیال بنانے

میں کچھ عرصہ اور وقفہ کی ضرورت ہے۔ اتنے عرصہ تک اجماع کے خلاف جو مہم چلائی جائے گی اسے آپ کس زمرہ میں رکھیں گے۔ اسے کفر و الحاد اور زندقہ کہا جائے گا یا اس کی اجازت دی جائیگی؟ اگر ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع جائز ہے اور وہ یقیناً جائز ہے تو اس کے لئے آپ کو لامحالہ تبادلۂ خیال، بحث و مباحثہ اور مذاکرہ وغیرہ کی اجازت دینی ہوگی۔

لیکن ہمارے علمائے کرام تو اجماع کے خلاف ایک لفظ سننا بھی برداشت نہیں کرتے۔ اسے کیا کہا جائے؟

اس کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تفصیل سے بتا دیا جائے کہ نفس اجماع کے متعلق ہمارے فقہائے کرام نے کیا سمجھا ہے اور اس کی ابتدا کب اور کیسے ہوئی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات اقدس میں تو نہ اجماع کی ضرورت تھی نہ اس کا کوئی وجود تھا اس کی ضرورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی پیش آئی اور آپ کے بعد ہی یہ وجود میں آیا۔

صحابہ کے عہد میں اجماع کی حقیقت

(۱) سنت اور رائے کے متعلق

جو حال تھا کہ صحابۂ کرام کا دور گذر گیا اور ان کے درمیان ان دونوں کے شریعت کی بنیاد ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں تھا، بعینہٖ یہی حال اجماع کا بھی تھا۔

سعید بن المسیب نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ کوئی

معاملہ ایسا پیش آسکتا ہے کہ اس کے سلسلے میں قرآن میں بظاہر کوئی حکم نہ ہو اور آپ کی سنت بھی اس میں خاموش ہو تو ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا کہ اس کے لئے مسلمانوں کے علماء کو جمع کرو اور ان سے مشورہ کرو اور تنہا رائے پر فیصلہ نہ دو۔ یعنی بغیر مشورہ کے (۱)

(۲) اگر کوئی معاملہ نیا پیش آتا جس میں قرآن و سنت سے کوئی حکم نہ ملتا تو خلفائے راشدین کا بھی یہی دستور تھا کہ مدینہ منورہ میں جتنے علمائے صحابہ تھے ان کو جمع کر لیتے اور ان سے مشورہ کرتے۔ جب سب کی رائے ایک بات پر متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے (۲)

اور کوئی جھگڑا نہ ہوتا۔ فقہاء نے اسی کا نام اجماع رکھا تھا۔ صحابہ کے دور میں اجماع کی یہی حقیقت تھی۔

(۳) خلفائے راشدین کے عہد میں اس مفہوم سے نظریۂ اجماع کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ان کے عہد میں اجماع کی حدود میں کوئی دشواری نہیں تھی۔ اس سے درج ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

(الف) بحث طلب موضوع میں اجماع، امت کے علماء

---

(۱) استاذ عبدالوہاب خلاف کی کتاب "علم اصول الفقہ" ص ۱۶-۱۷ مطبوعہ مطبعہ نہضتہ مصر۔

(۲) المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۸۶-۸ مطبوعہ مطابع دار العلم للملائین و علم اصول الفقہ ص ۲۹ مطبوعہ مصر

کا اتفاق کہلاتا تھا۔ پوری امت کا نہیں۔

(ب) جہاں کوئی حادثہ یا واقعہ ظہور پذیر ہو جیسے مدینہ منورہ وہاں کے علماء کے اتفاق رائے کو اجماع کہا جاتا تھا۔ تمام شہروں اور مقامات کے لوگوں کے اتفاق رائے کی ضرورت نہیں تھی۔

عہد صحابہ کے بعد

(۴) جب صحابہ کا دور گزر گیا اور تابعین کا زمانہ آیا تب بھی اجماع کو اصول شریعت میں ایک بنیادی حیثیت حاصل رہی۔

(۵) البتہ تابعین کے سامنے اجماع کی کوئی بنیاد نہیں تھی جس کی حدود واضح اور طریقے نمایاں ہوں۔ کبار صحابہ کے عہد میں مدینہ منورہ مسلمانوں کے علماء کا مرکز تھا جن سے مشورہ کرنا آسان تھا اور اجماع کا حاصل کر لینا ممکن تھا۔ صحابہ کے بعد لوگ کیا کریں اور کیسے کریں جب کہ علمی مراکز متعدد ہو گئے تھے اور علماء، مصر، حجاز، عراق اور شام میں متفرق ہو چکے تھے۔

آگے چل کر بلاد اسلامیہ کو اس سے بھی زیادہ وسعت حاصل ہو گئی حتیٰ کہ مغرب میں اندلس تک اور مشرق میں حدود چین تک اس کا حلقہ وسیع ہو گیا۔

(۶) صحابہ کے بعد علماء کرام کے سامنے اجماع کے اب دو مفہوم آئے۔

اول۔ مفہوم واقعی، یہ وہی مفہوم تھا جو خلفائے راشدین کے دور میں تھا۔ جب کہ تنہا مدینہ منورہ ہی علم کا اور علماء کا مرکز تھا

اور وہیں اکثر اجل علماء قیام پذیر تھے۔ تو اجماع واقعی اس عہد میں ان علماء کے اجماع کا نام تھا جو مدینہ منورہ میں سکونت پذیر تھے۔

دوم۔ اجماع کا مفہوم ذاتی جو علماء کے اتفاق کا نام تھا۔ یعنی "تمام علماء" کا اتفاق۔ اور "ہر مقام میں" اتفاق۔ جبکہ اسلامی مملکت وسیع ہو چکی تھی اور علمی مراکز متعدد ہو چکے تھے۔ اب اس میں کوئی معقولیت نہیں رہی تھی کہ اب بھی کسی ایک ہی شہر کے علماء کے اتفاق کو دوسرے شہروں کے علماء کو چھوڑ کر اجماع کا نام دیدیا جاتا۔ اب اجماع یہ تھا کہ تمام شہروں کے تمام علماء کسی امر پر اتفاق کریں۔

(۷) اجماع کے مذکورہ بالا دونوں مفہوموں کے ماتحت اجماع کے سلسلے میں علماء و فقہاء میں اختلاف رونما ہوا۔

ب صحابہ کے بعد اجماع کے سلسلہ میں مذاہب

(۱) امام مالکؒ نے تو اجماع کو اس کے واقعی مفہوم کے اتباع میں اسی کو اختیار کیا جس پر خلفائے راشدین کے عہد میں عمل ہوتا تھا۔ یعنی علمائے اہل مدینہ کے اتفاق کو انہوں نے اجماع مانا۔

(۲) چنانچہ امام مالکؒ نے مصر میں لیث بن سعدؒ کو ایک مکتوب تحریر فرمایا جس میں فرماتے ہیں۔

"مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم مختلف امور میں ایسے فتوے دیتے ہو جو ان علماء کی رائے کے خلاف ہوتے ہیں جو ہمارے پاس لوگوں کی جماعت یعنی جس شہر میں ہم رہتے

ہیں وہاں کے علماء بیان کرتے ہیں اور آپ جیسا آدمی
جو اپنے ملک کے باشندوں میں امانت دار، فاضل
اور بلند مرتبہ مانا جاتا ہے اور وہاں کے باشندے
آپ کے محتاج بھی ہیں اور جو کچھ آپ سے ان کو ملتا
ہے اس پر اعتماد بھی کرتے ہیں اس کا زیادہ حق دار
ہے کہ وہ اپنے نفس سے ڈرے اور اسی کا
اتباع کرے جس کی پیروی سے اُسے نجات کی توقع
ہو اور حق تعالےٰ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں۔

والسابقون الاولون من المهاجرين و
الانصار (۹/۱۰۰)

اور مہاجرین و انصار میں سے سابقین اولین الخ اور

فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون
احسنه (۳۹/۱۸)

میرے ان بندوں کو بشارت دیدیجئے جو بات کو
سنیں اور بہترین بات کا اتباع کریں۔

چنانچہ لوگ اہل مدینہ ہی کی پیروی کرتے ہیں جہاں قرآن
نازل ہوا تھا (۱)

۳۔ امام مالکؒ اپنے اس مکتوب میں تصریح فرما رہے
ہیں کہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف رائے کا
اظہار کرنا صحیح نہیں۔ اور سب لوگوں کو ان کی پیروی

(۱) استاد محمد ابو زہرہ کی کتاب "مالک"، ص ۳۰۲ مطبوعہ مصر

ضروری ہے۔ پھر اس کے بعد انہوں نے تفصیل سے اس کے
دلائل دیئے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل مدینہ، علم سنت اور
فقہ اسلامی کے وارث ہیں تو جو کچھ اس زمانہ میں ظاہر اور
معمول تھا اس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں کیونکہ وہی فقہ
وسنت کے وارث ہیں۔ (۱)

۴۔ اس مکتوب سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ

اولاً:۔ امام مالکؒ کے ارشاد کے مطابق اجماع اہل مدینہ
قولی ہو یا عملی، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ثانیاً:۔ اس میں بھی کوئی فرق نہیں ہے کہ اجماع نقلی ہو،
یعنی کسی حکم شرعی موروث کے نقل پر اجماع ہو جس میں اجتہاد
کا کوئی دخل نہ ہو اور یہ اجماع سب کے نزدیک حجت ہے۔ اس
میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

یا اجماع اجتہادی ہو یعنی کسی اجتہادی حکم پر مدینہ منورہ کے
علماء نے اتفاق کر لیا ہو جو خالصۃً رائے سے مستنبط ہو۔ اسمیں
علماء کا اختلاف ہے۔ بلکہ اس اخیر میں تو خود فقہائے مالکیہ
میں بھی اختلاف ہے چنانچہ بعض مالکیہ نے اپنے فقہاء کی تین
رائیں نقل کی ہیں (۲)

اول:۔ بطریق اجتہاد اہل مدینہ کا اجماع حجت شرعیہ ہے
اس کی مخالفت جائز نہیں۔

(۱) حوالۂ سابق صفحہ ۳۰۲ - ۳۰۳

(۲) استاد ابو زہرہ کی کتاب "مالک"، مطبوعہ مصر

دوم :- وہ حجت نہیں ہے۔ البتہ اس اعتبار سے کہ اس اجتہاد پر مدینہ منورہ میں اجماع ہوا ہے جہاں کے علما علم سنت اور فقہ اسلام کے وارث ہیں۔ لہٰذا وہ دوسروں کے اجتہاد پر راجح ہوگا۔

سوم :- نہ وہ حجت ہے نہ دوسروں کے اجتہاد پر راجح ہے

امام شافعیؒ (۵) امام شافعی نے اجماع کو اپنے ذاتی مفہوم میں اختیار کیا ہے جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں یعنی تمام علمائے کرام کا تمام بلاد اسلامیہ میں اتفاق رائے (۱)

(۶) علاوہ ازیں امام شافعیؒ نے صرف قولی اجماع کو معتبر مانا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اجماع سکوتی کا کوئی اعتبار نہیں۔ اجماع سکوتی اسے کہتے ہیں کہ مجتہدین میں سے کوئی ایک، رائے قائم کرتا ہے اور وہ اپنے زمانہ میں مشہور بھی ہو جاتی ہے اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس معاملہ میں ہر عالم سے اس کی رائے منقول ہونی چاہیئے اور یہ تمام رائیں اس معاملہ میں متفق ہو جائیں۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا (۲)

(۷) اس سے ظاہر ہے کہ امام شافعیؒ اجماع کی شرائط میں

(۱) حوالہ بالا ص ۳۷ ۔ (۲) استاذ ابو زہرہ کی کتاب "الشافعی" ص ۲۹۵ اور اصول الاحکام علامہ آمدی ج ۱ ص ۱۲۵ مطبوعہ مصر

کافی متشدد ہیں۔ حالانکہ ان کے استاذ امام مالکؒ اتنے سخت نہیں ہیں۔ جہاں امام مالکؒ نے اجماع واقعی کو جو کبار صحابہ کے عہد میں معروف تھا اختیار فرمایا ہے وہیں ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ اس اجماع کا قطعاً اعتبار نہیں کرتے جب تک تمام بلاد اسلامیہ کے تمام علماء کا اتفاق ثابت نہ ہو جائے اور جب تک وہ اجماع قولی نہ ہو جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اس میں بڑی دشواری ہے جس کے ساتھ اجماع کا وقوع ہی مشکل ہے۔

(۸) اسی لئے امام شافعیؒ اپنے استاد امام مالکؒ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ——— "میں اور کوئی اہل علم اس وقت تک کسی مسئلے کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے جب تک یہ صورت نہ ہو کہ ہم جس عالم سے بھی ملیں وہ یہی بات کہے اور اپنے متقدمین سے وہی بات نقل کرے جیسے یہ کہ شراب حرام ہے اور جو باتیں انہی جیسی ہوں (۱)

پھر یہ بھی فرماتے ہیں کہ ——— "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے کسی نے اور نہ روئے زمین پر کسی عالم نے جسے میں جانتا ہوں سوائے ان جملہ فرائض کے جن کے عوام مکلف ہیں کسی نے کسی مسئلہ کے متعلق اجماع کا دعویٰ نہیں کیا حتیٰ کسی ایسے ایک آدمی نے بھی نہیں کیا جسے عوام علم کی طرف منسوب کرتے ہوں بجز اس کے کہ یہ دعویٰ ایک

(۱) استاذ ابو زہرہ کی کتاب الشافعی ص ۲۸۹ ۔

مختصر عرصہ کیلئے ہو مگر جلد ہی اس پر واضح ہو جائے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس مسئلہ میں کوئی قول موجود ہے۔ (۱)

(۹) اسی بنا پر امام شافعیؒ باوجودیکہ اجماع کو اصول شریعت میں سے ایک اصل مانتے ہیں لیکن وہ اجماع کے وقوع کا بجز جملہ فرائض کے انکار ہی کرتے ہیں۔

زیادہ واضح الفاظ میں امام شافعی جو اصول شریعت میں سے ایک اصل کے طور پر اجماع کا اقرار کرتے ہیں وہ صرف اس اجماع کے وقوع کا اعتراف کرتے ہیں جسے ہم نے امام مالکؒ کے نزدیک اجماع نقلی کا نام دیا تھا اور یہ منجملہ فرائض کے چند ایک ہی مسائل میں موجود ہے۔

علاوہ ازیں وہ اجماع اجتہادی کا جو رائے اور قیاس سے مستنبط ہو ممالک اسلامیہ کی کثرت و وسعت کے بعد جب کہ علماء منتشر ہو گئے اور ان سب کا اتفاق کسی ایک اجتہاد پر متعذر ہو گیا جب کہ حادثات پیش آتے رہتے ہیں اور ان میں اجتہاد کا دخل بھی ہوتا ہے مگر وہ کسی اجماع کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔

امام احمد بن حنبل

(۱۰) امام احمد بن حنبل کے متعلق تحقیق یہی ہے کہ وہ اجماع کے سلسلہ میں اپنے استاد امام شافعیؒ کے مسلک پر ہیں (۲)

جس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل آگے بیان کریں گے۔

(۱) استاد ابو زہرہ کی کتاب "ابن حنبل" صـ ۲۹۳ مطبوعہ مصر

(۲) حوالہ سابق "ابن حنبل" صـ ۲۶۴ تا صـ ۲۶۶۔

امام ابو حنیفہؒ

(۱۱) جہاں تک فقہائے حنفیہ کا تعلق ہے تو وہ اس بات میں تو امام شافعی کے ساتھ متفق ہیں کہ اجماع کسی مسئلہ میں بیک وقت امت کے تمام علماء کے اتفاق ہی کا نام ہے۔ البتہ انہوں نے امام شافعی سے اختلاف بھی کیا ہے اور اجماع کے معاملہ کو سہل تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ اور وہ اس طرح کہ انہوں نے اجماع قولی کے ساتھ ساتھ اجماع سکوتی کو بھی قبول کر لیا ہے۔

اجماع کے سلسلہ میں ہم نے محض تعارف کے طور پر ائمہ اربعہ کے مسلک کو بیان کیا ہے۔ اس کے بعد ہم اس پر تفصیلی بحث کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے زمانہ میں علمائے کرام بات بے بات اجماع کی دہائی دینے کے عادی ہیں اور ناواقف مسلمان عوام بھی اس اجماع کے نام سے مرعوب ہیں کہ جہاں کسی نے اجماع کا نام لیا سامعین کے ہوش خطا ہو گئے کہ اب تو کچھ بات کرنے کا موقعہ ہی نہیں رہا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنی جانب سے کچھ عرض کرنے کے بجائے حنفی علمائے اصول نے اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے وہ تفصیل سے پیش کر دیں تاکہ ناظرین خود ہی فیصلہ کر سکیں کہ حقیقت کیا ہے۔ چنانچہ نور الانوار جو اصول فقہ کی بنیادی کتاب ہے جو درس نظامی میں بھی داخل ہے۔ اس کے مصنف شیخ احمد ملا جیون رحمۃ علیہ فرماتے ہیں کہ

"اجماع لغت میں اتفاق کو کہتے ہیں اور شریعت میں ایک

زمانہ میں امت محمدیہ کے مجتہدین صالحین کے کسی قولی یا فعلی معاملہ پر اتفاق رائے کو کہتے ہیں اور اجماع کے ستون دو ہیں۔ ایک۔ تو عزیمت یعنی اصل اجماع اور وہ زبان سے ایسے لفظ بولنے کو کہتے ہیں جو کسی حکم پر سب کے اتفاق کو ثابت کر سکے یعنی وہ یوں کہیں اگر وہ قولی بات ہو کہ "ہم نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے" اور اگر عملی بات ہو تو اس پر سب کے سب عمل شروع کر دیں جیسا کہ سب مجتہدین نے متفقہ طور پر مضاربت، مزارعت، یا شرکت کے معاملات شروع کر دئے تو یہ ان معاملات کے شروع ہونے پر ان کا اجماع سمجھا جائے گا،

اجماع کا دوسرا ستون رخصت ہے یعنی مجازی اجماع ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی قول یا فعل پر اتفاق کر لیتے ہیں اور باقی خاموش رہتے ہیں اور تامل کی مدت یعنی تین دن یا مجلس علم ختم ہو جانے کے باوجود اس کی تردید نہیں کرتے اسے اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ یہ ہمارے ہاں مقبول ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ سکوت جیسا کہ موافقت کی بنا پر ہوتا ہے ایسے ہی خوف اور رعب کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے لہذا وہ رضامندی کی دلیل نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے عول کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالفت کی تو ان سے کہا گیا کہ تم نے اپنی دلیل حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیوں نہ کی؟ تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ حضرت عمرؓ رعب و داب والے

آدمی تھے مجھے ان سے ڈر لگا اور مجھے ان کے درّے نے روکے رکھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت عمرؓ حق بات سننے کے بعد شدت سے جھک جانے والے تھے۔ حتی کہ کہا کرتے تھے "تم میں بھلائی نہیں جب تک تم نہ کہو اور مجھ میں خیر نہیں جب تک میں نہ سنوں" اور صحابہ کے بارے میں یہ تصور کیسے کیا جا سکتا ہے کہ وہ دینی معاملات میں تقصیر سے کام لیں گے اور ضرورت کے وقت حق سے سکوت فرمائیں گے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حق سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے"۔

——— (نور الانوار ص ۲۱۹ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل کراچی)

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے صرف امام شافعیؒ کا اختلاف نقل فرمایا ہے۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل تو نفس اجماع ہی کو نہیں مانتے یعنی وہ اس اجماع کو بھی نہیں مانتے جسے حقیقی اجماع یا اصل اجماع کہا جاتا ہے جسے ملا جیون رحمۃ علیہ نے "عزیمت" سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ اس مجازی، غیر حقیقی یعنی اجماع سکوتی کو کیا مانیں گے۔

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی طرف سے جو اعتراض کیا گیا تھا افسوس ہے کہ اس کا جواب جو حضرت ملا جیونؒ نے دیا ہے میری ناقص فہم میں نہیں آیا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہا گیا تھا کہ خاموشی بوجہ رعب اور خوف کے بھی ہو سکتی ہے۔ ہمیشہ رضامندی ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی۔ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی مثال دی تھی کہ انہوں نے عَوْل کے مسئلے میں حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا تو لوگوں نے کہا کہ آج یہ دلیلیں بیان کر رہے ہو۔ حضرت عمرؓ کے سامنے کیوں نہ پیش کیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ رعب و داب والے آدمی تھے۔ مجھے ان کے درّے سے ڈر لگا۔

اس کے جواب میں ملاجیون ارشاد فرما رہے ہیں کہ حضرت عمرؓ تو حق بات سن کر اسے فوراً مان لیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کا ان سے ڈرنا اور مرعوب ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ اس سے حضرت ابن عباسؓ کے قول کی تردید نہیں ہوتی۔ وہ حضرت عمرؓ کے متعلق یہ تو نہیں کہہ رہے ہیں کہ وہ اپنی رائے میں بڑے متصلب اور متشدد تھے۔ کسی کی سنتے نہیں تھے۔ وہ تو اپنے متعلق بتا رہے ہیں کہ مجھے ان سے ڈر لگا۔ اور میں مرعوب ہو گیا۔ حضرت عمرؓ کا کردار اپنی جگہ اور حضرت ابن عباس کا مرعوب ہونا اپنی جگہ۔ لہٰذا اس سے حضرت شافعیؒ کی دلیل کا جواب نہیں ہوتا وہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ کیا کسی آدمی کی صداقت پسند اور حق نیوش ہونے کا تقاضا یہ بھی ہے کہ وہ پُروقار اور بارعب نہ ہو اور لوگ اس سے قطعاً مرعوب نہ ہوں؟

رہ گئی دوسری بات کہ صحابہ کے متعلق یہ کیسے خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ دینی معاملات میں کوتاہی اور حق کہنے سے

ضرورت کے موقع پر سکوت کے مرتکب ہوں گے مجھے افسوس ہے کہ یہ بات بھی موجودہ دور کے باریک بین ذہن CRITICAL MIND کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ کیونکہ اگر یہ اصول مان لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا اپنے صاحبزادے امیر یزید بن معاویہ کو اپنا ولی عہد نامزد کر دینا بالکل صحیح تھا اور پھر جناب یزید کی خلافت بھی بالکل صحیح تھی کیونکہ سوائے دو صغار صحابہ حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما کے ان کے ولی عہدی اور خلافت پر کسی صحابی نے بھی اعتراض نہیں کیا۔ صحابہ کے جم غفیر نے ان کی بیعت کی اور اعتراض کرنے والے دونوں نوعمر صحابی بھی معترض اس لئے تھے کہ وہ خود مدعیٔ خلافت تھے۔(۱)

لیکن اس بات کو نہ ہمارے علماء مانتے ہیں نہ عوام۔ سوال یہ ہے کہ اتنے بڑے دینی معاملے میں دو کے سوا تمام صحابہ نے کیوں کوتاہی فرمائی اور کیوں حق سے خاموش رہے۔ لہٰذا امام شافعیؒ کا اعتراض اپنی جگہ پر قائم ہے اور ملاجیون رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔

---

(۱) بیعت نہ کرنے والوں میں چار کا نام لیا گیا ہے ایک عبد الرحمٰن بن ابو بکر کا ان کا نام لینا تو غلط ہے کیونکہ وہ اس سے بہت پہلے وفات پا چکے تھے دوسرے عبد اللہ بن عمرؓ کا انھوں نے فرمایا تھا کہ جب سب لوگ بیعت کر لیں گے تو میں بھی کر لوں گا لہٰذا صرف دو صحابی ہی مخالف رہ جاتے ہیں۔

اس کے بعد ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :-

"اہل اجماع کا صحابہ سے ہونا یا عترت سے ہونا ضروری نہیں ہے۔ یعنی بعض علماء (مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی اور امام احمد بن حنبل ایک قول کے مطابق) نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف صحابہ ہی کا ہو سکتا ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مدح و ثنا فرمائی ہے لہٰذا ان کا وجود علم شریعت اور انعقاد احکام میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور بعض لوگوں (یعنی شیعوں) نے کہا ہے کہ اجماع صرف نبی اکرم کی عترت یعنی آپ کی نسل اور قرابت ہی کا ہو سکتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں، جب تک تم ان سے تمسک کرتے رہو گے گمراہ نہیں ہو گے۔ ایک کتاب اور دوسرے میری عترت ..... اور اہل اجماع کا مدینہ والا ہونا یا عصر کا ختم ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے کہا ہے کہ اہل اجماع کا مدینہ منورہ کا باشندہ ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مدینہ منورہ اپنے میل کچیل اسی طرح دور کر دیتا ہے جیسا کہ بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ اور خطا بھی ایک طرح کا میل کچیل ہی ہے۔ لہٰذا وہ اس سے منفی ہو گیا"

(نور الانوار ص ۲۲۰ مطبوعہ کراچی)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

"اور اجماع کے وقت تمام علماء کا جمع ہونا ضروری ہے اور ایک آدمی کا اختلاف بھی مانع اجماع ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اکثریت کی مخالفت ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اجماع کے انعقاد کے وقت اگر ایک آدمی بھی مخالفت کرے تو اس کا اختلاف معتبر ہو گا اور اجماع منعقد نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ حضورؐ کے ارشاد لا تجتمع امتی علی الضلالۃ (میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی) میں امت کا لفظ کل افراد کو شامل ہے۔ اس کا احتمال ہے کہ صحت مخالف ہی کے ساتھ ہو الخ

(نور الانوار ص ۲۲۱)

نور الانوار کے ان اقتباسات سے مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک اجماع دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک عزیمت (یعنی اصل اجماع) اس کے لئے ضروری ہے کہ اہل اجماع زبان سے اس بات کا اعلان کریں کہ ہم نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے اگر وہ بات قولی ہو یا سب کے سب اس پر عمل کرنا شروع کر دیں اگر وہ بات عملی ہو۔

(۲) دوسرا اجماع رخصت ہوتا ہے جسے اجماع سکوتی بھی کہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ کچھ علماء کوئی فیصلہ کرتے ہیں اور دوسرے علماء اس پر خاموش رہتے ہیں۔

(۳) اس اجماع کو امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبل نہیں مانتے صرف فقہائے حنفیہ مانتے ہیں۔

(۴) شیخ محی الدین بن عربی اور امام احمد (ایک قول کے مطابق) صرف صحابہ کرام ہی کے اجماع کو مانتے ہیں۔ دوسرے کسی کے اجماع کو نہیں مانتے۔

(۵) امام مالکؒ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو تسلیم کرتے ہیں۔ دوسرے شہروں کے علماء و فقہا کے اجماع کا ان کے ہاں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۶) اہل اجماع کا ایک جگہ جمع ہو کر اتفاق کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی ایک عالم بھی اختلاف کرے تو اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

اجماع کے سلسلہ میں استاد ابو زہرہ اپنی مشہور کتاب "آثار امام شافعیؒ" میں لکھتے ہیں کہ ——————

—————— "امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کے معنے یہ ہیں کہ علمائے عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں۔ پس اجماع ہو جائیگا اسے حجت قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ امام صاحب "الرسالۃ" کے "باب ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں کہ "نہ میں نہ اہل العلم میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ اس صورت میں کہ اسے تمام علماء مانتے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے آئے ہوں۔ مثلاً ارکان نماز کی تعداد اور حرمت شراب وغیرہ"

پہلا اجماع جو امام شافعیؒ کے نزدیک حجت ہے۔ اجماع صحابہ ہے۔ اجماع صحابہ کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ انہوں نے کسی حدیث کی بنا پر اجماع کیا ہے

بلکہ وہ اسے صحابہ کا اجتہاد قرار دیتے ہیں .... چنانچہ فرماتے ہیں کہ —————— "جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو اگر وہ اسے آنحضرتؐ کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ انتساب صحیح سمجھا جائے گا مگر جسے آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہ کرتے ہوں اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آنحضرتؐ سے مروی ہو اور یہ بھی کہ آنحضرتؐ سے ثابت نہ ہو۔ لہٰذا اسے ہم رسولؐ سے روایت کا درجہ نہیں دے سکتے کیونکہ آنحضرتؐ سے تو وہی چیز حکایت کی جا سکتی ہے جو حقیقۃً سنی گئی ہو محض توہم کی بنا پر آپؐ کی طرف کسی چیز کی نسبت صحیح نہیں۔ لہٰذا ہم اس مسئلہ میں جو فیصلہ اختیار کریں گے وہ صحابہ کرام کی اتباع میں ہوگا۔ یہ جانتے ہوئے کہ آنحضرت کی احادیث بعض صحابہ سے تو مخفی ہو سکتی ہیں مگر سب سے مخفی نہیں رہ سکتیں اور یہ کہ صحابہ کرام کسی ایسے امر پر متفق نہیں ہو سکتے جو سنت کے خلاف یا غلط ہو۔" ——————

—— واضح رہے کہ امام شافعیؒ فن اصول فقہ کے بانی شمار ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے اصول فقہ کے قواعد و ضوابط تھے ہی نہیں۔ امت کو فقہی اصول و ضوابط سے روشناس کرانے والے پہلے آدمی امام شافعیؒ ہی ہیں اس لئے ان کے ارشادات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مندرجہ بالا اقتباس کا حاصل یہ ہوا کہ

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک فرائض متعینہ کے سوا جسے سب لوگ جانتے اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں اور وہ اپنے پیشروؤں

سے برابر اسے نقل کرتے چلے آرہے ہیں۔ مثلاً نماز کے پانچ اوقات۔ ظہر اور عصر کی چار رکعتیں اور شراب کی حرمت وغیرہ۔ ان کے سوا امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کا کوئی وجود نہیں امام صاحب کا یہ خیال ہے کہ دیگر مسائل کے متعلق کوئی اہل علم اجماع کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

(۲) سب سے مقدم امام شافعیؒ کے نزدیک صحابہ کا اجماع ہے اور وہ اس اجماع کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجتہاد تسلیم کرتے ہیں اسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی حدیث کی طرف منسوب کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ ان کا یہ ارشاد ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ احادیث نبوی بعض صحابہ سے تو مخفی رہ سکتی ہیں۔ تمام صحابہ سے مخفی نہیں رہ سکتیں۔ اور صحابہ کرام کسی ایسے امر پر متفق الخیال نہیں ہو سکتے جو سنت کے خلاف ہو، پھر بھی ہم اسے رسول اللہ کی طرف منسوب کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حضورؐ کی طرف تو اسی بات کو منسوب کیا جا سکتا ہے جسے حقیقۃً آپؐ سے سنا گیا ہو۔ محض احتمال کی بنا پر کوئی بات آپ کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔

اجماع سکوتی

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اجماع سکوتی کا امت میں سوائے فقہائے حنفیہ کے کوئی قائل نہیں ہے۔ امام احمدؒ تو سوائے عہد شیخین کے اجماع صحابہ کے اور کسی اجماع ہی کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ اجماع کے قائل ہونے کے ساتھ اس سلسلہ میں بڑے متشدد ہیں اور وہ

فرائض و ضروریات دین کے علاوہ جو امت میں متوارث اور متواتر چلی آرہی ہیں کسی دوسرے مسئلہ میں اجماع کے قائل نہیں۔ امام مالکؒ اس کے ساتھ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ، وہ کسی اجماع کے قائل نہیں ہیں۔ اجماع کے سلسلہ میں نرم ترین رویہ فقہائے حنفیہ کا ہے کہ وہ اجماع حقیقی کے ساتھ اجماع سکوتی کے بھی قائل ہیں۔ اس سلسلہ میں استاد ابوزہرہؒ مصری فرماتے ہیں کہ ——

——— (۱) "امام شافعیؒ، اجماع سکوتی کو معتبر نہیں سمجھتے تھے ——— جس کے معنے یہ ہیں کہ مجتہد اپنی رائے سے کوئی مسلک اختیار کرے اور وہ مسلک اس زمانہ میں شہرت پذیر ہو جائے مگر کسی سے اس کا انکار منقول نہ ہو ———

——— امام شافعیؒ اس اجماع کو اجماع ہی نہیں سمجھتے۔ کیونکہ اجماع کے بارے میں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کے متعلق ہر ایک عالم اپنی رائے کا اظہار کرے اور سب کی آراء متفق ہو جائیں۔"

(۲) امام شافعیؒ اپنے مناظروں میں اپنے مخالف کے دعوائے اجماع کو تسلیم ہی نہیں کرتے تھے اور اس پر اس کے اثبات کے تمام راستے بند کر دیتے تھے حتیٰ کہ اس کے اثبات کو محال بنا دیتے تھے۔ چنانچہ اپنی کتاب "جماع العلم" میں وہ اپنے مناظر کو جواب دیتے ہوئے اجماع کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔

"وہ اہل علم کون ہیں کہ جب کسی مسئلہ پر پہ اجماع کرلیں تو ان کا یہ اجماع حجت بن جائے گا اور سوال وجواب کے بعد ایک طویل تقریر میں اس غلطی کو واضح کرتے ہیں:

ہر شہر میں ایسے علماء کی کمی نہیں ہے جو دوسرے دیار کے علماء کو غیر فقیہ کہتے ہیں یا انھیں مسند افتاء کا نااہل قرار دیتے ہیں اور کسی کے لئے یہ جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے قول پر عمل کرے۔ میں جانتا ہوں کہ ہر شہر کے علماء باہم مختلف الآراء ہیں اور میں یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک شہر کے علماء دوسرے دیار کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ اہل مکہ وہ لوگ ہیں جو عطاء کے قول کے خلاف نہیں کرتے اور بعض وہ بھی ہیں جو دوسروں کے اقوال، ان کے قول کے مقابلہ میں اختیار کر لیتے ہیں پھر زنجی بن خالد بھی مفتی بنا ہوا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو فقہ میں انھیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور انہی میں سے بعض لوگ سعید بن سالم کے قول کی طرف مائل ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کو ضعیف گردانتے ہیں۔ اور اس معاملہ میں اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ میں اس بات سے بھی واقف ہوں کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اگرچہ ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ پھر ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ابھرے اور انہوں نے فقہ میں خاص مقام حاصل کر لیا، جیسے امام مالکؒ۔ بہت سے لوگ انھیں مقدم

سمجھتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر حد سے بڑھ کر زیادتی کرتے ہیں اور ان کے اقوال و فتاویٰ کو ضعیف ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے ابن ابی الزناد کو دیکھا ہے کہ وہ امام مالکؒ کے مذاہب کی تردید میں حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی ہیں۔

کوفہ میں ایک جماعت ہے جو ابن ابی لیلیٰؒ کیطرف مائل ہے اور ابو یوسف کے مذہب کی مذمت کرتی ہے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسفؒ کے قول کیطرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کی مذمت کرتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جنھوں نے قاضی ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے۔ انھیں غلط قرار دیتے ہیں۔ کچھ لوگ ثوریؒ کیطرف مائل ہیں۔ دوسرے حسن بن صالح کے قول کو حجت مانتے ہیں

ان امصار کے علاوہ جن کا میں نے تذکرہ کیا ہے دوسرے بلاد کے متعلق بھی اسی قسم کی خبریں موصول ہوئی ہیں۔ اہل مکہ علم میں عطاء کو تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض دوسرے ابراہیم النخعی کو ترجیح دیتے ہیں۔ پھر ہر شہر کے لوگ اپنے عالم کو دوسرے پر مقدم رکھتے ہیں اسراف سے کام لیتے ہیں۔ یہی حال ان علماء کا ہے جنھیں اہل شہر نے فقیہ بنا رکھا ہے۔

پھر جب اہل امصار کے مابین اختلاف پایا جائے تو یہ کیونکر مانا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ ایک تفقہ یا تفقہ عام پر متفق ہیں۔ بعض مفتیوں کو میں نے حلف اٹھا کر یہ کہتے سنا ہے کہ فلاں کیلئے اس نقصان عقل اور جہالت کی بنا پر جو اس میں ہے فتویٰ دینا

جائز نہیں ہے اور فلاں اہل علم سے دوسرے شخص کے لئے سکوت اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر اہل شہر اس شخص کے لئے جس کے علم و فضل اور عقل کی پہلے لوگوں نے تعریف بھی کی ہے فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے۔ الغرض اس قسم کی بہت سی باتیں مجھ تک پہنچی ہیں۔"

(آثار امام شافعی اللاستاذ ابی زہرہ مصری ص ۴۳۳-۴۳۵)

ہمیں اپنے ماضی کے ساتھ جو جذباتی عقیدت ہے اس کو امام شافعیؒ کے ان ارشادات سے یقیناً ٹھیس لگے گی۔ لیکن حقیقت بہرحال حقیقت ہے اور حقیقت ہمیشہ کڑوی بلکہ دلخراش اور جذبات شکن ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے عہد یعنی دوسری صدی ہجری میں علماء و فقہاء کی جو صورت حال تھی اس کا صحیح نقشہ کھینچ دیا ہے۔ اس دور میں بھی علماء و فقہاء کا وہی حال تھا جو ہمارے دور کا المیہ ہے کسی عالم کی عزت و آبرو، دوسروں کے ہاتھوں محفوظ نہیں تھی۔ ہر شہر کا اپنا اپنا فقیہ تھا اور ہر شہر والے اپنے شہر کے فقیہ کو چھوڑ کر دوسرے شہروں کے فقہاء کی کوئی بات سننے کے لئے تیار نہیں تھے۔ ایک شہر میں اگر دو فقیہ ہیں تو ہر فقیہ کے متبعین دوسرے فقیہ پر ہمہ وقت کیچڑ اچھالنے کے لئے تیار رہتے تھے۔ کوئی امام ابو یوسفؒ کا متبع ہے تو وہ امام ابن ابی لیلیٰ کی پگڑی اچھال رہا ہے۔ امام ثوریؒ پر تنقید کے تیر و نشتر چلا رہا ہے۔ امام حسن بن صالح کی مذمت کر رہا ہے۔ صرف متبعین ہی نہیں۔ فقہاء بھی آپس میں دست و

گریبان ہیں۔ ایک دوسرے کے فتووں پر تنقید کا بازار گرم ہے۔ وہ اس کے فتوی دینے کو ناجائز قرار دے رہا ہے تو دوسرا پہلے مفتی پر تبرا بھیج رہا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمہارے مختلف شہروں کے علماء و فقہاء کا حال تو یہ ہے پھر تم کیسے کہہ سکتے ہو کہ فلاں معاملہ میں اجماع سکوتی ہو گیا۔ ایک نے فتوی دیا اور دوسرے فقہاء اس پر خاموش رہے تو سمجھ لیا گیا کہ وہ اس رائے سے لامحالہ متفق ہوں گے۔ ان علماء کی آپس میں ایک دوسرے پر تنقیدوں کو دیکھو، ایک عالم دوسرے کو دجال، کذاب، فتنہ پرداز قرار دے رہا ہے۔ ایسے لوگوں سے اتفاق رائے اور اجماع کی توقع رکھی جا سکتی ہے؟ ایک فقیہ دوسرے فقیہ کی صورت کا روادار نہیں۔ کوئی فقیہ دوسرے فقیہ کو اپنے شہر میں برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اس کی سیادت پر حرف آتا ہے۔ اسماء رجال کی کتابوں اور فقہاء کے تراجم کی کتابوں کا مطالعہ کرو اور ایک دوسرے پر ان کی تیز تر تنقیدیں دیکھو اور پھر خود فیصلہ کر لو کہ آیا ان میں کسی اتفاق رائے کا امکان بھی ہو سکتا تھا۔ امام بخاریؒ اور ان کے استاد محمد بن یحییٰ ذہلی کا واقعہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام بخاری پر اعتزال کا تہمت لگانے کے بعد ذہلیؒ نے فرمادیا کہ محمد بن اسماعیل بخاری میرے ساتھ نیشاپور میں نہیں رہ سکتا۔ غریب امام بخاریؒ کو اپنی جان کا خطرہ ہو گیا اور وہ نیشاپور سے بیک بینی و دو گوش بھاگ کھڑے ہوئے۔

ایسی ہزار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اس سے فقہائے سلف کی جگ ہنسائی کے علاوہ، عوام کے جذبات عقیدت کو بھی ٹھیس ہی لگے گی۔ لہٰذا یہی بہتر ہے کہ مجھے لب کشائی پر مجبور نہ کیا جائے۔

اس کے بعد استاذ ابوزہرہؒ مصری فرماتے ہیں کہ ——

—— "پھر امام شافعیؒ ان فقہاء کے متعلق بحث شروع کر دیتے ہیں جو "علم کلام" میں غور خوض کرتے ہیں کہ کیا ان لوگوں کا شمار بھی ان فقہاء میں ہے جن کا اجماع میں داخل ہونا ضروری ہے یا یہ لوگ ان فقہاء کی فہرست سے خارج ہیں؟ اس طرح ان لوگوں پر سخت اعتراضات کرنا شروع کر دیتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔

مناظر پوچھتا ہے: "پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی؟

امام شافعیؒ جواب دیتے ہیں:

ہاں —— بحمد اللہ —— فرائض میں بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا جس کے بارے میں تم کہہ سکتے ہو کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے۔ اور کوئی شخص جو تھوڑا بہت بھی علم رکھتا ہے یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں، یہ اجماع نہیں ہے۔ پس یہ وہ طریقہ ہے جس سے اس شخص کی تصدیق کی جا سکتی ہے جو ان مسائل اور چند اصول علم میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے۔ مگر جس اجماع کے تم مدعی ہو —— باوجودیکہ اس زمانہ کے

اختلافات کا تمہیں علم ہے —— اور ہر قرن کے لوگوں سے اسے حکایت کرتے ہو تو تم خود ہی انصاف کرو کہ کیا اسے اجماع کہنا صحیح ہے؟"

امام شافعیؒ اس مناظرہ میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ اجماع جس میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ کچھ فرائض اور اصول میں پایا جاتا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اجماع انہی چیزوں میں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "اختلاف" میں اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آنحضرتؐ کے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین میں سے کسی شخص نے فرائض کے سوا جن کے سب مکلف ہیں کسی اور مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔"

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کا دائرہ بہت تنگ ہے۔ یعنی صرف چند فرائض میں جن سے واقفیت حاصل کرنا شریعت حقہ کی رو سے ضروریات دین سے ہے، وہ مجمع علیہ ہیں۔

(آثار امام شافعی لابی زہرہ مصری ص ۴۳۵-۴۳۶)

امام احمد بن حنبلؒ اور اجماع

امام شافعیؒ اور امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک اجماع کے سلسلہ میں بیان کر دینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ بن حنبل کے مسلک پر بھی ذرا وضاحت سے روشنی ڈال دی جائے۔ استاذ ابوزہرہؒ مصری کی مشہور کتاب

"امام احمد بن حنبل" کے چند اقتباسات اس موضوع پر روشنی کیلئے غالباً کافی ہوں گے۔ استاذ ابوزہرہ فرماتے ہیں

حافظ ابن قیمؒ نے فقہ حنبلی کے اصول میں اجماع کو نہیں شمار کیا۔ بلکہ وہ امام احمدؒ سے یہاں تک روایت کرتے ہیں کہ

"جو کسی مسئلہ میں اجماع کا ادعا کرتا ہے وہ جھوٹا ہے"۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع کا وجود ثابت بھی ہو جائے تو اس کا علم ہونا مشکل ہے۔ امام ابن تیمیہؒ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اجماع کے معنے یہ ہیں کہ مسلمانوں کے علماء احکام اسلامی میں کسی ایک حکم پر اکٹھا کریں اور جب کسی حکم پر اجماع امت ثابت ہو جائے تو پھر کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ اس اجماعی دائرہ سے باہر قدم نکالے۔ کیونکہ امت مسلمہ گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی لیکن بہت سے مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان پر اجماع ہو چکا ہے۔ حالانکہ حقیقت امر یہ نہیں ہے بلکہ ان کے مقابلہ میں دوسرا قول راجح ہے"

(فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۴۰۶ ج ۱)

پھر فرماتے ہیں کہ

"تاہم واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ مجتہدین کے زمانے میں ایسے علماء موجود تھے جو دلیل میں جمہور کے اقوال کو پیش کرتے اور بعض مسائل کے متعلق یہ کہتے کہ

"یہ مسئلہ اجماعی ہے"۔ حالانکہ ان پر اجماع کا انعقاد ہوا نہیں۔ مثلاً امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب "الرد علی سیر الاوزاعی" میں دو گھوڑوں کے لئے حصے پر انعقاد اجماع سے اختلاف کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں

امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ (میدان جہاد میں) جس شخص کے پاس دو گھوڑے ہوں، اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ اسے دو گھوڑوں کا حصہ دیا جائے گا۔ لیکن دو سے زیادہ کا نہیں۔ اسی مسلک پر اہل علم اور ائمہ (فقہ) کا عمل ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہ میں سے کسی نے (کسی شخص کو) دو گھوڑوں کا حصہ دلایا ہو۔ اس باب میں جو کچھ معلوم ہے وہ صرف ایک حدیث ہے، اور ہمارے نزدیک حدیث آحاد شاذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔ اور اوزاعی کا یہ قول کہ "اسی مسلک پر اہل علم اور ائمہ فقہ عمل پیرا ہیں" تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کس امام نے اس پر عمل کیا؟ اور کس عالم نے اسے معمول بہ بنایا؟ تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ آیا وہ اس اعتبار و اعتماد کا اہل بھی ہے یا نہیں اور وہ کس بنیاد پر

دو گھوڑوں کا حصّہ دلاتا ہے اور تین گھوڑوں کو محروم کر دیتا ہے۔"

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ عامۂ اہل علم کے قول اور عملِ ائمہ کو اجماع قرار دیتے ہیں۔ مگر امام ابو یوسفؒ اس سے انکار کرتے ہیں بلکہ اس مسلک کو ناقابلِ قبول قرار دیتے ہیں اور ان (امام اوزاعیؒ) کے دعوے کو انتاج علمی کے اعتبار سے مستقیم و محکم نہیں مانتے بلکہ اس کا مطالبہ کرتے ہیں کہ ان علماء اور اہل علم کا نام لیا جائے تاکہ ان کے بارے میں رائے قائم کی جا سکے کہ وہ کیا ہیں اور ان کا علمی پایہ کیا ہے؟) آیا وہ اس کے اہل ہیں کہ ان کی بات مانی جائے اور ان کے قول سے احتجاج کیا جائے؟ یا اس کے سزاوار نہیں ہیں؟ لہٰذا صرف اجماع کا نام لے کر دلیل لانا اور اجماع کرنے والوں کے نام کا ذکر نہ کرنا کوئی نتیجہ خیز بات نہیں۔"

امام احمد بن حنبلؒ لابی زہرہ ص ۳۶۶ - ۳۲۷)

آگے بڑھنے سے پہلے ضمناً ایک بات کی وضاحت کرتا چلوں۔ جماعت اسلامی کے علماء کی دس رکنی کمیٹی کی رپورٹ جو ترجمان القرآن میں شائع ہوئی ہے، اس میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ

دیت نسواں اور اجماع سکوتی

مولانا عبدالمالک صاحب نے فرمایا کہ اگرچہ شیخ ابو زہرہ نے عورت کی دیت نصف ہونے پر اجماع کو اجماع سکوتی قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے

کہ اجماع سکوتی کو اکثر نے حجت نہیں مانا ہے۔ لیکن اس اجماع سکوتی کے ساتھ ساتھ تعامل صحابہ بھی تو یہی ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ تعامل صحابہ تو ہر ایک کے لئے حجت کی حیثیت رکھتا ہے

(ترجمان القرآن ص ۱۹۶ ماہ جون ۱۹۸۴ء)

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

ایک اور بات جسے وزنی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ اجماع سکوتی ہے۔ حالانکہ ان لوگوں کو اگر اصول فقہ کا ذرا بھی علم ہوتا تو انھیں معلوم ہوتا کہ اجماع سکوتی کو امام شافعیؒ اجماع کا نام نہیں دیتے اور بطور حجت پیش نہیں کرتے اور امام شافعیؒ ہی وہ شخصیت ہیں جو اجماع سکوتی کے مخالفین میں پیش پیش ہیں۔ لیکن یہاں امام شافعیؒ عورت کی دیت پر اجماع کا ذکر کرتے ہیں اور حجت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجماع کی حیثیت اجماع سکوتی کی نہیں ہے بلکہ حقیقی اجماع کی ہے الخ

(ترجمان القرآن ص ۲۱۸ ماہ جون ۱۹۸۴ء)

اس سلسلہ میں بہتر ہوگا کہ میں امام شافعیؒ کی اصل عبارت نقل کر دوں تاکہ ناظرین اندازہ کر سکیں کہ علمائے کرام کی اس کمیٹی نے کیا چابکدستی دکھائی ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

قال الشافعیؒ لم اعلم مخالفا من اهل العلم

قديما ولاحديثا فى ان دية المرأة نصف
دية الرجل وذلك خمسون من الابل
فاذا قضى فى المرأة بداية فهى خمسون
من الابل واذا قتلت عمدا فاختار اهلها
ديتها خمسون من الابل اسنانها اسنان
دية عمد وسواء قتلها رجل او نفس
او امرأة لايزاد فى ديتها على خمسين من
الابل، وجراح المرأة فى ديتها كجراح
الرجل فى ديته لا تختلف ففى موضحتها
نصف ما فى موضحة الرجل وفى جميع
جراحها بهذا الحساب

(کتاب الام ص ۱۰۶ ج ۶ مطبوعہ مصر ۱۹۶۱ء)

شافعی نے کہا کہ میں نے اہل علم میں سے نہ قدیم میں نہ جدید میں کسی کو اس کا مخالف نہیں جانا کہ عورت کی دیت مرد سے نصف ہوتی ہے اور یہ پچاس اونٹ ہوتے ہیں تو جب عورت کے سلسلہ میں دیت کا فیصلہ کیا جائے تو وہ پچاس اونٹ ہوں گے۔ اور جب عورت کو عمداً قتل کیا جائے اور اسکے ورثہ دیت کو پسند کرلیں تو پچاس اونٹ ہونگے جنکی عمریں دیت عمد والی ہونگی۔ عورت کو ایک آدمی نے قتل کیا ہو یا جماعت نے قتل کیا ہو یا کسی عورت نے قتل کیا ہو، اس کی دیت میں پچاس اونٹوں سے

زیادہ نہیں دئے جائیں گے۔ اور دیت کے سلسلہ میں عورت کے زخم مرد کے زخم کی طرح ہیں۔ کوئی اختلاف نہیں ہے عورت کے موضحہ زخم میں مرد کے موضحہ زخم سے آدھی دیت ہوگی اور باقی تمام زخموں میں اسی حساب سے دیت ہوگی۔

ناظرین خود ہی فیصلہ فرمائیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا اپنی اس عبارت میں اجماع کا دعوٰی کیا ہے؟ وہ غریب تو صرف یہ فرمارہے ہیں کہ میرے علم میں اس کے خلاف نہیں آیا۔ نہیں یقین ہے کہ امام شافعیؒ اپنے آپ کو عالم الکل اور عالم الغیب والشہادۃ نہیں سمجھتے تھے اور ہم بھی ان کو ایسا نہیں سمجھتے۔ ان کا کسی بات کو نہ جاننا اس بات کی نفی تو نہیں ہے کہ وہ بات موجود نہ ہو۔ ہزار باتیں ہیں جو ہمارے علم میں نہیں آتیں مگر وہ ہوتی ہیں۔ اساتذہ کے متعلق یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی ساری باتیں ہمیں معلوم ہوں گی۔ خود میرے بیشمار بلکہ زیادہ تر استاد ہیں جن کے والد کا نام اور خود انکی تاریخ پیدائش مجھے معلوم نہیں تو کیا اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ انکا کوئی باپ ہی نہیں تھا یا ان کی کوئی تاریخ پیدائش ہی نہیں تھی؟

دوسری بات یہ ہے کہ وہ اپنی اسی عبارت میں یہ بھی تو بتا رہے کہ موضحہ زخم میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہوگی۔ حالانکہ امام مالکؒ جو امام شافعیؒ کے استاذ ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ زخموں میں ایک تہائی دیت تک مرد اور عورت کے زخم میں

کوئی فرق نہیں ہوتا دونوں کی دیت برابر ہوتی ہے اور ایک تہائی دیت سے زیادہ ہو جائے تو عورت دیت آدھی ہو جاتی ہے اپنے قدیم قول میں امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل تھے۔ موضحہ زخم میں نصف عشر یعنی پانچ اونٹ دیت کے واجب ہوتے ہیں۔ (دیکھئے ہدایہ ج ۴ ص ۵۹۰ مطبوعہ کلام کمپنی کراچی)

جو تہائی دیت نہیں ہے بلکہ تہائی کا چھٹا حصہ بھی نہیں ہے تو کیا امام شافعیؒ کے اس ارشاد سے جس کا حوالہ دیا گیا ہے یہ سمجھ لیا جائے کہ امام مالکؒ کا وہ مذہب نہیں تھا جو عام طور پر ان سے منسوب کیا جاتا ہے بلکہ یہی مذہب ہے کہ ہر زخم میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہوگی۔ کیونکہ امام مالکؒ امام شافعی کے استاذ ہیں اور وہ فرما رہے ہیں کہ اس کے خلاف میرے علم میں نہیں آیا۔ اگر امام مالکؒ کا وہ مذہب ہوتا تو ان کے علم میں ضرور رہی ہوتا۔

میرے بزرگو اور دوستو! امام شافعی کا یہ کلام محض تغلیبی بیان ہے۔ اس کو حقیقت پر محمول کرنے سے یہ ساری دشواریاں پیش آ رہی ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ اجماع حقیقی کی اپنی ایک تعریف ہے اور اجماع سکوتی کی بھی اپنی ایک تعریف ہے۔ اگر خدانخواستہ امام شافعیؒ نے اجماع سکوتی کو اجماع حقیقی کہہ دیا ہو تو کیا ان کے کہنے سے ہم دن کو رات اور رات کو دن مان لیں گے؟ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ دونوں میں ایسا کوئی التباس بھی نہیں ہے کہ ہم فیصلہ ہی نہ کر سکیں کہ یہ اجماع کونسا ہو گیا۔ حقیقی

ہو گیا یا سکوتی ہو گیا۔ آپ امام شافعیؒ کا نام لے کر عوام سے ایک غلط بات کو منوانے کی کوشش کیوں فرماتے ہیں؟

چوتھی بات یہ ہے کہ میں اسی قسم کے الفاظ اس سے پہلے امام اوزاعیؒ کے نقل کر چکا ہوں، انہوں نے بھی اجماع کا دعویٰ فرمایا تھا (امام شافعیؒ نے تو وہ دعویٰ بھی نہیں فرمایا بلکہ آپ ان کے سر پر تھوپ رہے ہیں) لیکن امام ابو یوسفؒ نے تو امام اوزاعی کے اس دعویٰ کا صاف انکار فرما دیا ہے اور مطالبہ فرمایا ہے کہ ان فقہاء کے ایک ایک کے نام بتاؤ کہ کن فقہاء نے یہ کہا ہے تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ وہ فقہاء قابل اعتبار اور لائق اعتماد ہیں یا نہیں۔

درمیان میں یہ ضمنی بحث آ گئی تھی۔ اب میں پھر اصل موضوع یعنی امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک اجماع کی کیا پوزیشن ہے"؟ کی طرف لوٹتا ہوں۔ استاذ ابو زہرہ فرماتے ہیں کہ

> یہ تھی امام احمدؒ کے زمانہ میں اجماع کی حیثیت، وہ بحث و نظر کا موضوع بنا ہوا تھا، اور حالت یہ تھی کہ جدل و مناظرات میں کثرت سے اجماع کا ادعاء کر دیا جاتا تھا۔ ایک مناظر کے لئے یہ کہہ دینا بہت آسان تھا کہ اس بات پر اہل علم کا اجماع ہے یا عامۂ اہل علم یہ بات یوں کہتے ہیں۔ دوسرا مناظر اسی طرز اور اسلوب پر اس دعوے کو رد کر دیتا تھا بلکہ اوزاعیؒ تک جو شام میں امام کی حیثیت رکھتے تھے یہ دعویٰ

کر دیتے ہیں کہ "عامۂ اہل علم" دو گھوڑوں کا حصّہ دلاتے ہیں، امام ابو یوسفؒ اس اجماع سے انکار کرتے ہوئے اس دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ یہ کہکر کہ وہ اجماع کرنے والے کون تھے؟ پہلے یہ بات ہمارے علم میں لائیے۔

اور دیکھئے کہ امام شافعیؒ استقرائی طریقہ پر امتناع اجماع کے قائل ہیں، اور ثابت کرتے ہیں کہ فرائض کے سوا کسی اور معاملہ میں، دعوائے اجماع پر کوئی عالم اصرار نہیں کر سکتا۔

اب امام احمد آتے ہیں، اور ان دعووں کو اور ان کے بطلان کو دیکھتے ہیں، وہ بھی وجود اجماع کو دین کے امور معلومۂ ضروریہ کے سوا مستبعد قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ اجماع کے بارے میں امام احمدؒ کا بھی مسلک وہی تھا جو ان کے شیخ امام شافعیؒ کا تھا۔ وہ فرماتے ہیں۔

اجماع کا دعویٰ کرنے والے کو امام احمد نے کاذب قرار دیا ہے۔ وہ اسے حدیث ثابت پر مقدم کرنے کو جائز نہیں سمجھتے۔ امام شافعیؒ کی طرح ان کا بھی مسلک یہ تھا کہ جس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہ معلوم ہو اسے اجماعی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو فرماتے ہوئے

سُنا کہ جو شخص کسی مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹ بولتا ہے، ہو سکتا ہے کہ جو کچھ وہ جانتا ہے، کچھ لوگ اس کے علم سے اختلاف رکھتے ہوں اور وہ اس سے لاعلم ہو۔ لہٰذا اجماع کا دعوٰے کرنے کے بجائے اسے یوں کہنا چاہئے کہ اس بارے میں کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں ہے۔

(امام احمد بن حنبلؒ لابی زہرہ مصری ص ۳۶۹-۳۷۱)

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

اجماع صرف صحابہ کا مانا جاتا ہے

اور جب وجود اجماع کے رد کی بنیاد عدم علم ہے تو اگر اسباب علم وافر ہوں تو پھر رد و انکار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور یہ بات صرف عصر صحابہ ہی میں ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے زمانہ میں علمائے صحابہ مدینہ میں مقیم تھے اور دوسرے شہروں میں اس وقت تک منتشر نہیں ہوئے تھے، لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ انہوں نے کسی رائے پر اجماع کر لیا ہو اور ان کا یہ اجماع ورثہ کے طور پر بعد میں آنے والی نسلوں کو ملا ہو۔ مثلاً جمع قرآن پر صحابہ نے ایکا کر لیا تھا اور اس اجماع کو آنیوالی نسلوں نے تسلیم کر لیا تھا چنانچہ بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد صرف صحابہ کے اجماع کے قائل ہیں۔ اسلئے کہ اس

اجماع کی نقل کثرت سے ہوئی اور اس کے علم کے
اسباب بہت زیادہ ہیں اور ثابت بھی ہیں۔ اور صحابہ
کے بعد وہ اجماع کے منکر ہیں اس کا سبب، اسباب علم کی
کمی اور قلت ہے۔ کیونکہ اسکے بعد وہ دور آیا کہ علماء
مختلف شہروں میں پھیل گئے۔ ان میں ملاقات دشوار
ہوگئی، ان کی تعداد کا احصاء مشکل ہوگیا، ان کی شناخت
اور کامل معرفت آسان نہیں رہی، ——— الخ

(امام احمد بن حنبلؒ ص ۳۷۲)

مندرجہ بالا تصریحات سے آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ ائمہ
اربعہ میں سے امام احمد بن حنبل کا نقطۂ نظر اجماع کے متعلق امام
شافعیؒ کے نقطۂ نظر سے کچھ زیادہ ہی سخت ہے۔ وہ بھی امام
شافعیؒ کی طرح فرائض اور امور معلومہ ضروریہ کے علاوہ دیگر
مسائل و معاملات میں اجماع کے وجود کے قائل نہیں ہیں۔
نیز وہ اجماع کو اگر مانتے ہیں تو صرف صحابہ کے اجماع کو
مانتے ہیں۔ صحابہ یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے زمانہ میں
علم کا ایک مرکز تھا۔ یعنی مدینہ منورہ۔ علمائے صحابہ سب کے
سب مدینہ منورہ میں قیام پذیر تھے۔ اگر کوئی مسئلہ درپیش
ہوتا تو ان کو جمع کیا جاسکتا اور ان سے تبادلۂ خیال کیا جاسکتا
تھا۔ اس کے بعد جب صحابۂ کرام مختلف ممالک و بلاد میں
منتشر ہوگئے تو ان کو جمع کرنا، ان سے تبادلۂ خیال کرنا، اور کسی
ایک مجتمع رائے پر پہنچنے کا امکان ہی ختم ہوگیا۔ لہٰذا عصر صحابہ

کے بعد اجماع کا تصور (ہی) غلط ہے۔ صفحات بالا میں ہم نے
امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا نقطۂ نظر
پوری تفصیل سے پیش کر دیا ہے

اجماع سکوتی تو الگ رہا، ان حضرات میں کوئی بھی حقیقی
اجماع تک کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہے۔ صرف ایک فقہائے
حنفیہ ہیں جو اجماع کے سلسلہ میں اپنے ذہن میں نہایت ہی
نرم گوشہ رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے علماء کرام سب کچھ
جانتے بوجھتے اجماع کا ڈھونڈورا ایسے انداز سے پیٹنے کے
عادی ہیں کہ گویا اجماع پوری ملت اسلامیہ کے فیصلہ کا
نام ہے۔ اور جو ان کے اجماع کے خلاف زبان سے ایک
حرف بھی نکال دے تو وہ پوری ملت اسلامیہ اور امت محمدیہ
کا سب سے بڑا باغی ہے لہٰذا واجب القتل ہے

شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کا موقف

برصغیر ہندو پاکستان کے
علماء میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جو مقام اور مرتبہ ہے
وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ علوم دینیہ کا احیاء برصغیر
میں اسی خاندان کا مرہون منت ہے۔ علمائے اہل سنت
میں سارے ہی خانوادے اس خاندان کے خوشہ چین ہیں۔
امام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ

"اگلے زمانہ میں وعظ گوئی اور فتویٰ دینا خلیفہ کی رائے
پر موقوف تھا۔ بدون حکم خلیفہ لوگ نہ وعظ کہتے تھے

اور نہ فتویٰ دیتے تھے۔ اور اخیر زمانہ میں لوگ بغیر حکم خلیفہ وعظ کہنے اور فتوی دینے لگے، البتہ اس وقت فتوی نیک لوگوں کے مشورہ پر موقوف رہا۔ ابوداؤد نے عوفؓ بن مالک اشجعی سے روایت کی ہے وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" وعظ نہیں بیان کرنا مگر خلیفہ یا وہ شخص جو وعظ گوئی پر مامور ہو یا وہ شخص جو متکبر اور ریاکار ہے۔ اور دارمی نے ابن عون سے انھوں نے محمد سے روایت کی ہے وہ کہتے تھے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا! مجھے یہ خبر ملی ہے کہ تم فتویٰ دیتے ہو حالانکہ تم خلیفہ نہیں ہو، فتویٰ نہ دیا کرو بلکہ خلافت کی مشقت اور زحمت کا بار اسی کے اوپر ڈالو جو اس کی راحت کا مالک ہوا ہے۔ اور دارمی نے مسیبؓ ابن رافع سے روایت کی ہے وہ کہتے تھے کہ صحابۂ کرام کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی واقعہ ان (قریش) صحابہ کو پیش آتا اور اس واقعہ کے متعلق رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث نہ ملتی تو سب یکجا ہو کر اس کے حکم پر اجماع کر لیتے تھے۔ پس حق وہی ہے جس کو ان لوگوں نے حق سمجھا۔ اور اس باب میں تحقیق یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ

تک مسائل فقہیہ میں اختلاف واقع نہ ہوتا تھا۔ اس وقت موقع اختلاف میں لوگ خلیفہ کی جانب رجوع کرتے تھے اور خلیفہ مشورہ کے بعد کوئی حکم تجویز کر دیتا تھا اور اسی بات پر اجماع ہو جاتا تھا الخ

(ازالۃ الخفاء ص ۳۱۴/۲ مطبوعہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی)

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حضرت عثمان ذی النورین رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک ہی صحابہ کا اجماع حجت ہے۔ اس کے بعد امت میں اختلافات پیدا ہو گئے اور ان کے کسی ایک بات پر مجتمع ہونے کا امکان باقی نہیں رہا۔

(۵)

اس کے بعد ترجمان القرآن، اچھرہ، لاہور کا جولائی ۸۴ء پرچہ نظر نواز ہوا جس میں جناب محترم مولانا عبدالوکیل صاحب علوی کا مضمون ——— "جناب خالد اسحق صاحب کے استدلال کا جواب" کے عنوان سے مزید ایک شذرہ یا مقالہ نظر سے گذرا مجھے بڑی ہی مایوسی ہوئی کہ اس مضمون میں بھی مجھے خالد اسحٰق صاحب کے استدلال کا جواب کہیں نظر نہیں آیا۔ جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا ہے خالد اسحٰق صاحب نے قرآن کریم کی آیت کریمہ (۴/۹۲) سے استدلال کیا تھا اور اپنی تائید میں حضرت شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کی شہرۂ آفاق کتاب اعلاء السنن کا حوالہ دیا تھا۔ مگر یہ حضرات اس استدلال کو بالکل ہی گول

کر گئے۔ چنانچہ اس دوسرے مضمون میں بھی ان کے اس استدلال کا کوئی ذکر یا جواب نہیں ہے۔ میں اس پر تفصیل سے گذشتہ اوراق میں بحث کر چکا ہوں اور بتا چکا ہوں کہ قرآن کے عام کو خاص کرنے اور مطلق کو مقید کرنے کے سلسلہ میں فقہائے حنفیہ کا کیا مسلک ہے۔ لہٰذا ان گھسی پٹی باتوں کو دہراتے رہنے سے کوئی مقصد حل نہیں ہو سکتا کہ قرآن کریم میں مطلق اور عام حکم تھا اور روایتوں نے باوجود ضعیف ہونے کے اسے مقید اور خاص کر دیا۔ آپ کو یہ کہنا چاہئے کہ ہم حنفیہ کے اس اصول کو غلط سمجھتے ہیں یا اس اصول کو نہیں مانتے۔ اور شافعیہ کے مسلک کو صحیح سمجھتے ہیں۔ تاکہ عوام آپ سے گذارش کر سکیں کہ پاکستان تو حنفی اکثریت کا ملک ہے۔ بہتر ہے کہ آپ پھر کسی ایسے ملک میں جا کر بسیں جہاں شافعی بستے ہوں اور جہاں شافعی فقہ کا سکّہ چلتا ہو۔ پاکستان میں حنفی فقہ کا سکّہ چلتا ہے یہاں فقہ حنفی کی بات کیجئے۔

رہگئیں وہ احادیث جو خاکسار اسحٰق صاحب نے پیش کی تھیں وہ استدلال میں پیش نہیں کی گئی تھیں بلکہ محض اپنے موقف کی تائید میں پیش کی گئی تھیں اور اس مفروضہ پر مبنی تھیں کہ قتل کی اصل سزا قصاص یعنی قتل ہے۔ دیت قتل کا بدل ہے۔ جب اصل سزا میں تم مساوات کے قائل ہو اور تمام روایات اس کی تائید کر رہی ہیں تو بدل میں جو حق تعالیٰ کی طرف سے تخفیف اور رحمت ہے تم فرق و امتیاز کے کیوں قائل ہو؟ تعجب ہے کہ

اصل سزا میں جو انتہائی شدید سزا ہے یعنی جان کے بدلے جان اس میں تو مرد و زن کی مساوات ہے لیکن بدل میں جو اصل سزا کی قائم مقام ہے آپ فرق کرتے ہیں۔ لہٰذا اس سلسلہ میں جو خامہ فرسائی کی گئی ہے وہ بے سود ہے

دوسری بات جو مجھے عرض کرنی ہے یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایک نام کے ہزار آدمی ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں۔ لیکن جب کسی فن میں کوئی نام لیا جاتا ہے تو وہی آدمی مراد ہو سکتا ہے جو اس فن میں مشہور و معروف ہو۔ اب مثلاً فقہ میں جب یہ کہا جائے گا کہ ابوحنیفہؒ نے یوں فرمایا ہے۔ ابوحنیفہ کا یہ مسلک ہے تو اس سے مراد لامحالہ امام ابوحنیفہؒ نعمان بن ثابت ہی ہو سکتے ہیں اور وہی مراد لئے جائیں گے۔ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتا ہے اور انہی کی طرف منسوب بھی کرتا ہے لیکن اس کے مقابلہ میں کوئی دوسرا شخص اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ لیجئے صاحب انھوں نے ابوحنیفہ دینوری کا نام لے دیا ہے۔ وہ تو ایک مورخ گذرا ہے جس کے متعلق محدثین نے ایسا ایسا کہا ہے۔ اس کا نام لینے سے پہلے اس کے حالات تو پڑھ لئے ہوتے۔ فقہ میں اس کی کیا خدمات ہیں۔ فتوی میں اس کا کیا مقام ہے؟ وغیرہ وغیرہ ذرا انصاف فرمائیے کہ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اسے دیانت داری کے کس زمرہ میں شمار کیا جائے گا؟ یہ تو ناواقف لوگوں کو دھوکہ دینے اور فریب میں مبتلا کرنے کی ایک نہایت ہی گھناؤنی سازش

ہے ۔ اب جو شخص امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ سے واقف نہیں اور نہ ان کے علمی مقام اور مرتبہ سے آشنا ہے جب اس کے سامنے کہا جائے گا کہ لیجئے ابوحنیفہ دینوری کا نام لے رہے ہیں جس کا فقہ میں کوئی مقام ہی نہیں ہے ۔ وہ تو ایک شیعہ مورخ گذرا ہے تو ناواقف آدمی تو یہی سمجھے گا کہ حوالہ دینے والے نے ایک ایسے شخص کا حوالہ دیدیا ہے جس کا کوئی علمی مقام نہیں ہے ۔ بعینہ یہی طریقہ جماعت اسلامی کے بزرگ مولانا عبد الوکیل علوی صاحب نے اپنایا ہے ۔ خالد اسحٰق صاحب نے عورت کی دیت کے سلسلہ میں امام ابوبکر الاصم اور امام ابن عُلیّہ کے اسماء گرامی اور ان کی رائے اپنی تائید میں پیش کی تھی ۔ امام ابوبکر الاصم فقہ میں مشہور و معروف شخصیت ہیں ۔ ایک دو جگہ نہیں بیسوں جگہ تو ان کا حوالہ شیخ الاسلام ابوبکر جصاص رازی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب احکام القرآن میں دیا ہے نیز امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں بھی ان کے حوالے دئیے ہیں ۔ علاوہ ازیں دیگر فقہاء و مفسرین نے بھی پوری وقعت و حرمت کے ساتھ ان کے نام لئے ہیں ابن المنذرؒ اور ابن عبدؒ البر نے ان کے حوالے دئیے ہیں ۔ ابن قدامہ نے مغنی میں ان کا حوالہ دیا ہے اور اکثر فقہاء نے نقل مذاہب میں ان کے حوالے دئیے ہیں جن کے متعلق امام ذہبیؒ نے لسان المیزان میں عبد الجبار ہمدانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کان من أفضل الناس

وَأَوْرَعِهِمْ وَأَفْقَهِهِمْ (وہ فصیح ترین لوگوں میں سے، پاکباز ترین تقوی شعار لوگوں میں سے اور فقیہ ترین لوگوں میں سے تھے) أَفْصَحُ، أَوْرَعُ اور أَفْقَهُ تینوں لفظ اسم تفضیل کے صیغے ہیں ۔ ان کے سلسلہ میں ایک غیر معروف شخص کا نام لے کر فرماتے ہیں

"الاصم، جن کا پورا نام عقبہ بن عبد اللہ الاصم الرفاعی العبدی البصری ہے، ان کے بارے میں علماء ناقدین نے اچھی رائے قائم نہیں کی ہے ۔ مثلاً عبد اللہ بن احمد کا بیان ہے کہ میرے والد یعنی امام احمد بن حنبل سے عتبہ بن عبد اللہ یعنی الاصم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا، برار غنوی میرے نزدیک اس سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ ابن معین کہتے ہیں، لیس بثقة، یہ ثقہ نہیں ہے۔ ایک روایت میں ہے لیس بشیء، یہ کچھ بھی نہیں ہے ۔ ابو حاتم نے اسے لین الحدیث، لیس بقوی قرار دیا ہے ۔ عمرو بن علی نے بھی اسے ضعیف کہا ہے ۔ ابن حبان نے اصم کا ذکر ضعفاء میں کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ مشاہیر سے مناکیر روایت کرتا ہے ۔ ابوبکر البزار نے عقبہ اور طلحہ بن عمرو دونوں کو غیر حافظین قرار دیا ہے ۔ (تہذیب التہذیب لابن حجر عسقلانی ص ۳۴۵-۳۴۴ ج ۷ عقبہ بن عبد اللہ الاصم کے

تحت)

اس کے بعد اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ چابکدستی بھی دکھائی گئی ہے کہ یہ کچھ فرمانے کے بعد لسان المیزان سے ابوبکر الاصم یعنی عبدالرحمٰن بن کیسان کا ذکر بھی فرمادیا گیا ہے تاکہ کل کو وہ کہہ سکیں کہ ہم نے تو دونوں نام لے دئے تھے اور لکھدیا تھا کہ

بہرحال یہ عبدالرحمٰن بن کیسان ہو یا علیہ بن عبداللہ دونوں کے بارے میں محققین علمائے امت کی آراء اچھی نہیں ہیں (ترجمان القرآن ص۲۶۸ ماہ جولائی

لیکن اس میں پھر ایک بددیانتی بلکہ صریح دروغ بے فروغ سے کام لیا گیا ہے۔ عبدالرحمٰن بن کیسان ابوبکر الاصم کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ـــــ کہ امام شافعیؒ نے اسے ضال اضل الناس کہا ہے"ـــ یعنی گمراہ آدمی ہے جس نے لوگوں کو گمراہ کیا ہے) حالانکہ امام شافعیؒ کا یہ ارشاد خدانخواستہ عبدالرحمٰن بن کیسان ابوبکر الاصم کے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ انکے ایک شاگرد ابراہیم کے متعلق ہے جو اسماعیل بن علیہ کے بیٹے تھے۔ اس کی تصریح خود ترجمان ص۲۱۵ ماہ جون میں موجود ہے۔ میں اس دیانت داری کو کیا نام دوں۔ ابوبکر الاصم یعنی عبدالرحمٰنؒ بن کیسان کے متعلق میں تفصیل سے لکھ چکا ہوں۔ لہٰذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

وما علینا الا البلاغ

ایک اور شدید غلط بیانی

واقعہ یہ ہے کہ جماعت اسلامی کی اس دس رکنی علماء کمیٹی کی اس شرمناک غلط بیانی پر مجھے خود شرم آرہی ہے کہ میں انکے ایک سفید جھوٹ کا پردہ چاک کررہا ہوں۔ اُنھیں تو شاید شرم نہ آئے کیونکہ ان کے امیر کا فتویٰ ہے کہ ضرورت اور مصلحت کے ماتحت جھوٹ بولنا نہ صرف جائز بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے۔

بہرحال محترم محمد اسلم سلیمی صاحب اس کمیٹی کے رپورٹ مرتب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

"مولانا خلیل حامدی صاحب نے بتایا کہ شیخ ابوزہرہ کے بعد احمد محمد الحصری نے ابوزہرہ کا نام لئے بغیر ان کی رائے کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کیا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے۔ اسی طرح تمام علمائے ازہر نے بالاتفاق اجماع امت کے مطابق یہی رائے دی ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے۔ مصر میں حال ہی میں مصری پارلیمنٹ کے فیصلے کے تحت اسلامی قوانین کمیٹی نے جو مسودۂ قانون تیار کیا ہے اس میں بھی علمائے ازہر کی اس متفقہ رائے کے مطابق یہی طے ہوا ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے

(ترجمان القرآن ماہ جون ۱۹۶ء)

خوش قسمتی سے یہ مسودۂ قانون جو رمضان ۱۴۰۳ھ مطابق ماہ جون ۱۹۸۲ء سے نافذ العمل ہے حکومت مصر کی طرف سے شائع ہو چکا ہے جس کے ابتدائیہ میں علامہ سید حافظ البدوی رئیس لجنۃ القوانین الجنائیہ عن مشروع قانون العقوبات نے بتایا ہے کہ مصر میں عوام و خواص کی جانب سے عرصہ سے یہ مطالبہ ہو رہا تھا کہ مصر کا قانونِ مملکت، شریعت پر مبنی ہونا چاہیئے چنانچہ اسی کے زیر اثر ۱۹۷۱ء میں یہ رزولیوشن پاس ہو گیا کہ حکومت کا مذہب اسلام ہوگا اور مملکت کی رسمی زبان عربی ہوگی۔ نیز قانون سازی کا مصدر و منبع اسلامی شریعت کے اصول و مبادی ہوں گے حکومت کو اسلامی قانون مرتب کرنے کے لئے پانچ کمیٹیاں قائم کرنی پڑیں۔ ان میں سے ایک کمیٹی اس خاص مقصد سے تشکیل دی گئی کہ وہ جرم و سزا کے موجودہ قوانین کو ..... لے کر انھیں اسلامی شریعت کے مطابق بنائیں۔ ۱۹۷۸ء میں اس مقصد سے جو خاص کمیٹی مقرر کی گئی تھی اس نے چالیس مہینے شب و روز کام کر کے جو اسلامی شریعت کے مطابق قانون تیار کیا وہ قانون مصری پارلیمنٹ سے منظور ہو کر ملک میں نافذ کر دیا گیا۔ اس قانون کی ابتدا اس الفاظ سے ہوئی ہے۔

"اقتراح بمشروع قانون باصدار قانون العقوبات باسم الشعب۔ رئیس الجمہوریہ قرر مجلس الشعب القانون الآتی نصہ وقد اصدرناہ، "المادۃ الاولی" یلغی القانون رقم

۵۸ سنۃ ۱۹۳۷ باصدار قانون العقوبات ویستعاض عنہ باحکام القانون المرافق الصادر طبقا لاحکام الشریعۃ الاسلامیہ۔ "المادۃ الثانیۃ" ینشر ھذا القانون فی الجریدۃ الرسمیۃ ویعمل بہ اعتبارا من ..... یبصم ھذا القانون بخاتم الدولۃ وینفذ کقانون من قوانینھا"

ترجمہ:- "سزاؤں کا قانون صادر کر کے، ——— جدید شرعی قانون کی ترتیب" رئیس جمہوریہ کی طرف سے قوم کے نام پارلیمنٹ نے مندرجہ ذیل قانون کو پاس کر کے نافذ کر دیا ہے:

دفعہ (۱) قانون نمبر ۵۸ سنہ ۱۹۳۷ کو سزاؤں کا موجودہ قانون صادر کر کے منسوخ کیا جاتا ہے اور شریعت اسلامیہ کے احکام کے مطابق اس کے عوض یہ احکام قانون نافذ کئے جاتے ہیں۔

دفعہ (۲) یہ قانون سرکاری گزٹ میں شائع کیا جاتا ہے اور ..... تاریخ سے نافذ العمل ہوگا۔ اس قانون پر سرکاری مہر ثبت کی جاتی ہے اور مملکت کے دیگر قوانین کی طرح اسے بھی نافذ کیا جاتا ہے۔

متعلقہ قانون تو ہم بعد میں پیش کریں گے۔ پہلے اس قانون کو مرتب کرنے والی کمیٹی کے ارکان کے نام سن لیجئے۔

(۱) اس وقت کے جمہوریہ مصریہ عربیہ کے مفتی اعظم استاذ فاضل شیخ جاد الحق علی جاد الحق

آپ اس کمیٹی کے صدر تھے۔

(۲) استاذ احمد حسن ہیکل چیف جسٹس آف سپریم کورٹ ومشیر مملکت

(۳) پروفیسر ڈاکٹر محمد انیس عبادہ استاذ کلیۃ الشریعۃ والقانون جامعہ ازہر۔

(۴) پروفیسر مستشار سید عبدالعزیز ہندی مشیر ہائی کورٹ

(۵) پروفیسر ڈاکٹر احمد فتحی سرور، استاذ قانون عقوبات۔ کلیۃ الحقوق قاہرہ یونیورسٹی۔

(۶) پروفیسر صلاح یونس، مشیر ونائب صدر ہائی کورٹ۔

(۷) پروفیسر ڈاکٹر جمال الدین محمود۔ امین عام مجلس اعلیٰ للشؤن الاسلامیہ ومشیر ہائی کورٹ۔

(۸) پروفیسر محمد رفیق بسطویسی استاذ الشریعۃ کلیۃ الحقوق قاہرہ یونیورسٹی ومشیر ہائی کورٹ۔

(۹) پروفیسر مسعود سعدادی۔ جنرل سکریٹری ہائی کورٹ

یہ تمام حضرات اس کمیٹی کے مستقل رکن تھے۔ ان کے ساتھ مندرجہ ذیل حضرات نے بھی اس کمیٹی کے فرائض مفوضہ کی ادائیگی میں حصہ لیا۔

(۱۰) پروفیسر ڈاکٹر محی الدین عوض نائب صدر منصورہ یونیورسٹی۔

(۱۱) پروفیسر ڈاکٹر عبدالعزیز عامر۔ صدر مدرس شریعت اسلامیہ، کلیۃ الحقوق قاہرہ یونیورسٹی۔

(۱۲) پروفیسر ڈاکٹر محمد سعید عبدربہ رئیس دسدر کلیۃ الشریعۃ والقانون الازہر یونیورسٹی۔

(۱۳) پروفیسر ڈاکٹر طنطاوی۔ استاذ الشریعۃ کلیۃ الحقوق عین الشمس یونیوسٹی۔

(۱۴) پروفیسر ڈاکٹر عبدالعظیم مرسی وزیر اسسٹینٹ پروفیسر قانون جنائی بحقوق المنصورۃ۔

(۱۵) پروفیسر ڈاکٹر تیمور فوزی۔ مصطفےٰ کامل۔ حکومت کی پارلیمنٹ کے مشیر اور ممبر پارلیمنٹ۔

(۱۶) پروفیسر محمد البحیری۔ پارلیمنٹ میں وکیل وزارت۔

(۱۷) استاذ شبل السید۔ بدوی ٹیکنیکل ریسرچ انچارج پارلیمنٹ کی اعانت و مساعدت بھی کمیٹی کو حاصل رہی۔

حکومت مصر کے ان سترہ چوٹی کے اکابر علمائے جو یونیورسٹیوں کے اساتذہ۔ قابل ترین ججوں اور پارلیمنٹ کے ارکان پر مشتمل تھی پورے چالیس مہینے (ساڑھے تین سال) کی محنت شاقہ اور شب و روز کی مسلسل جد وجہد کے بعد ایک مسودۂ قانون مرتب کر کے حکومت کو پیش کر دیا اور حکومت نے اسے باقاعدہ گزٹ میں شائع کر کے نافذ کر دیا۔ (۱)

---

(۱) حکومت مصر کا یہ منظور شدہ قانونِ عقوبات (جرم و سزا) مطبوعہ مصر خالد اسحٰق صاحب ایڈوکیٹ کی لائبریری میں موجود ہے۔ اس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے "جمہوریۃ مصر العربیۃ" "مجلس الشعب" لجنۃ تقنین احکام الشریعۃ الاسلامیہ، ملحق رقم ۱۹ مضبطۃ المجلسۃ السبعین المعتودۃ یوم الخمیس ۱۰ من رمضان ۱۴۰۲ھ الموافق الاول من یولیو سنہ ۱۹۸۲م

اس کے صفحہ ۲۲ پر "الفصل الخامس فی الدیۃ" کے زیر عنوان دفعہ ۲۱۲ ترجمہ حسب ذیل ہے :-

"مقتول کی دیت، وہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا غیر مسلم، چار ہزار دو سو پچاس گرام خالص سونا ہو گی۔ اور سونے کی قیمت اس نرخ سے لگائی جائے گی جو ارتکاب جرم کے وقت (دیناروں اور ان کے اوزان کا حساب لگا کر) بنتی ہو اور متعدد مجرموں کی صورت میں، دیتیں متعدد نہیں ہو سکیں گی بلکہ مجرمین پر بحصۂ مساوی تقسیم ہو جائے گی، اور دیت ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہو گی پھر اس کے ورثاء کیطرف (حسب حصص وراثت) منتقل ہو جائے گی اور اس وارث کا حصہ جو غائب ہو بیت المال (خزانۂ عامرہ) میں محفوظ رکھا جائے گا۔ اگر مقتول کا کوئی وارث ہی نہ ہو تو دیت کی رقم بیت المال کی طرف لوٹ جائے گی۔

اور جرائم خطاء کی صورت میں جب وہ شخص جس کے خلاف جنایت صادر ہوئی ہے، خطا میں خود بھی شریک ہو جو اس کے قتل کا سبب بنی تھی تو دیت کی رقم مجرم یا مجرمین اور مقتول کے درمیان اپنے عدد کے مطابق مساویانہ تقسیم ہو کر دیت کا وہ حصہ ساقط کر دیا جائے گا جو اس شریک جرم مقتول کے

حصہ میں پڑتا۔ (باقی مجرموں سے باقی دیت کی رقم وصول کر لی جائے گی) اور یہی صورت قتل خطاء میں کئی مجرموں کی صورت میں اختیار کی جائے گی۔

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۲۲۳ کالم ۲ پر اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھا گیا ہے

"اس دفعہ کے بموجب دیت کے معاملہ میں مرد کی جان اور عورت کی جان میں نیز مسلم اور غیر مسلم کی جان میں مساوات برتی گئی ہے اور چھوٹے اور بڑے میں بھی اسی نہج پر جس پر شریعت کا حکم دفعہ ۱۸۹ کے مطابق جاری ہے کوئی فرق نہیں کیا گیا اور قصاص کے لئے تمام جانوں میں مساوات کا حکم ہے۔ ہم نے اس سلسلہ میں بجائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے حنفیہ کی رائے کو اختیار کیا ہے، ائمہ ثلثہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت سے نصف قرار دیتے ہیں جیسا کہ قانون شریعت میں ابن علیہ اور ابوبکر اصم کی رائے کو اختیار کیا گیا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی طرح ہوتی ہے۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"کہ مسلمان جان میں سو اونٹ دیت کے ہوتے ہیں" جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی کی کتاب "المغنی" ج ۸ ص ۳۷۸ میں ہے۔ اور مساوات دیت کے معاملہ میں اس

بات سے اس کو تقویت ملتی ہے کہ نفس انسانی پر جو زیادتی ہوئی ہے اس پر نظر رہنی چاہیے اور یہ ضروری ہے۔ میراث میں حصے کس حساب سے ہوتے ہیں اور کس سے منفعت وابستہ ہے۔ اس کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

(ص ۲۲۳ کالم ۲)

آپ نے دیت کے سلسلہ میں مصری حکومت نے جو حال میں قانون بنایا ہے اور جسے پارلیمنٹ سے پاس کر کے ملک میں نافذ کیا ہے ملاحظہ فرمالیا۔ اور جماعت اسلامی کی دس رکنی علماء کمیٹی کے اس بے بنیاد دروغ بیانی کو بھی ملاحظہ فرمالیا جس میں انہوں نے دعویٰ فرمایا ہے کہ "مصر میں حال ہی میں مصری پارلیمنٹ کے فیصلے کے تحت اسلامی قوانین کمیٹی نے جو مسودۂ قانون تیار کیا ہے اس میں بھی علمائے ازہر کی اس متفقہ رائے کے مطابق یہی طے ہوا ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے"

علمائے کرام نے یہ سمجھا تھا کہ پاکستان میں لوگوں کو مصری پارلیمنٹ کے منظور کردہ قانون کا کیا علم ہوگا۔ اس لئے جو جی چاہے اور جیسا چاہے دعوے کر دو۔ انھیں اس کا احساس نہیں تھا کہ جناب خالد اسحٰق صاحب کے ہاں عموماً یورپ اور عالم اسلام میں شائع ہوتے ہی کتابیں پہنچ جاتی ہیں۔

مزید برآں آپ نے یہ بھی ملاحظہ فرمالیا کہ علماء و فضلاء مصر کی سترہ رکنی کمیٹی نے اپنے مرتب کردہ قانون کی تشریح میں زیادہ تر انہی نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے خالد اسحٰق صاحب نے استدلال فرمایا تھا اور انہی دو فقہاء کی آراء کو اپنی تائید میں پیش کیا ہے یعنی ابوبکر الاصمؒ اور ابن علیہؒ جنھیں جماعت اسلامی نے معتزلہ کا لیبل لگا کر مسترد کر دیا تھا۔ ان کے اس غلط الزام کی حقیقت بھی مصری فضلاء نے واشگاف کر دی ہے۔ بے شک ہر شخص کو اختلاف رائے کا حق ہے۔ ہمیں اس کی قطعاً شکایت نہیں۔ لیکن کوئی کتنا ہی بڑے سے بڑا عالم و فاضل ہو اسے غلط بیانی کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

ہماری مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ

آج ہمارے دور میں مذہبی جماعتوں کے نام سے جسقدر گروہ سرگرم عمل ہیں۔ انکا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے خصوصاً برصغیر ہند و پاک میں مذہبی جماعتوں نے فکری طور پر فکری اور علمی ارتقاء میں کیا اور کتنا حصہ لیا ہے اس پر سیر حاصل بحث کیگئی ہے۔ اپنے موضوع پر یہ ایک اچھوتی تصنیف ہے۔ پہلے برصغیر میں اس موضوع پر کسی عالم نے قلم نہیں اٹھایا۔ یہ کتاب مولانا عمر احمد عثمانی کی نگرانی اور سرپرستی میں انکے چھوٹے بھائی مولانا قمر احمد عثمانی کے زور قلم کا نتیجہ ہے۔ یہ کتاب پہلی بار اپریل ۱۹۶۲ء میں شائع کی تھی۔ لیکن اب عرصہ سے نایاب تھی۔ ادارۂ فکر اسلامی نے اسکا دوسرا ایڈیشن نومبر ۱۹۸۴ء میں پوری آب و تاب کیساتھ شائع کیا ہے ضخامت ۲۸۰ صفحات۔ سفید کاغذ طباعت عمدہ

فقہ القرآن

کی

چھ ضخیم جلدیں

قرآن کریم کی روشنی میں فقہ اسلامی کا انسائیکلو پیڈ یا جو موجودہ دور کے تقاضوں کے پیش نظر مدون کیا گیا ہے۔

زمانہ تغیر آشنا اور متحرک ہے جو کسی ایک نقطہ پر ساکن نہیں ہے اسلامی معاشرہ ارتقاء پذیر ہے۔ ہمارے تقاضے ہر آن تبدیل ہو رہے ہیں۔ ہماری۔ مروجہ فقہ بارہ سو سال پہلے ہمارے فقہائے کرام نے (شکر اللہ سعیہم) اپنے دور کے حالات کے مطابق مرتب فرمائی تھی وہ موجودہ دور کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتی تھی اس لئے ضرورت تھی کہ اس کا قرآن کریم کی روشنی میں بھرپور جائزہ لیا جائے اور فقہائے امت کے فیصلوں میں سے جو فیصلہ قرآن کریم سے قریب تر ہو اور ہمارے دور کے تقاضوں کو پورا کر سکے اسے ترجیح دیکر ایک قابل عمل فقہ کو جدید خطوط پر مرتب کیا جائے۔

اس عظیم الشان کتاب کی آٹھ جلدیں شائع ہو چکی ہیں اور مزید دو جلدوں پر کام ہو رہا ہے۔

کاتبہ محسنہ خاتون بنت مولانا اشتیاق احمد صاحب